පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

හත්වන වෙළුම - 2009

ISSN 1391 - 9148

පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය

සසංක පෙරේරා, ප්‍රධාන සංස්කාරක (කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය).

ආනන්ද තිස්ස කුමාර, භාෂා සංස්කාරක (කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය).

ජගත් පතිරගේ, උප සංස්කාරක හා විමර්ශන සංස්කාරක (මාර්ග ආයතනය).

හරින්ද්‍ර දසනායක, උප සංස්කාරක (කොළඹ ආයතනය).

සුදර්ශන් සෙනෙවිරත්න, (පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය).

ටී. සනාතනන්, ප්‍රධාන සංස්කාරක පණුවල් (යාපනය විශ්වවිද්‍යාලය).

ජගත් වීරසිංහ, (කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය).

රංජිත් පෙරේරා, (සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය).

චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි, උප සංස්කාරිකා (කොළඹ ආයතනය).

පඨිත සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය විසින් වාර්ෂිකව පළකරනු ලැබේ. එය තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවේ ප්‍රකාශන වැඩසටහනේ කොටසකි.

මූල්‍ය අනුග්‍රහය:

පඨිත

සමාජ

සංස්කෘතික

සමීක්ෂා

හත්වන වෙළුම - 2009

2009 Colombo

සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන
කොළඹ ආයතනය.

© නිබන්ධ එකතුවක් වශයෙන් සියලුම හිමිකම් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය සතුවේ, 2009.

© සියලුම මුල් නිබන්ධවල හිමිකම් මුල් කතුවරුන් සතුවේ, 2009.

© සියලුම පරිවර්තනවල හිමිකම් පරිවර්තකයන් සතුවේ, 2009.

ප්‍රකාශන හිමිකම පිළිබඳ ශෛනතික තත්ත්ව තුළින් අදහස් ගලනයට හා සම්භාෂණයට සම්බාධක ඇතිවිය හැකි නිසා, ප්‍රකාශන අයිතිය පිළිබඳ මතවාදීමය විශ්වාසයක් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය තුළ නොමැත. එබැවින් මෙහි අන්තර්ගත ඕනෑම ලිපියක් සංවාද කටයුතු සඳහා ඕනෑම ආකාරයකින් යොදා ගැනීමට අවසර තිබේ.

පටුන

පඨිත හත්වන වෙළුමේ ප්‍රවිෂ්ටය

පෙරවදන
- පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය 01

පඨිත සංස්කෘතික දේශපාලනය පිළිබඳ කතිකාව

නූතන ඉන්දියාවේ සිතියම සහ මාතෘ දෙවඟනන්
- *සුමති රාමස්වාමි* 05

චිත්‍රය සහ පාඩම:
යටත්විජිත යාපන චිත්‍රයේ නවීනත්වය සහ දෙබිඩිබව
- *තමෝදරම්පිල්ලේ ශනාතනන්* 48

පඨිත ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධ

නාගරික අවකාශය අර්ථ විවරණය කිරීම:
සාමාජීය විද්‍යා ප්‍රවේශ කිහිපයක් පිළිබඳ සමාලෝචනීය පාඨනයක්
- *චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි* 83

ගම්මඩුව සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් පාඨනය කිරීම:
මූලික සමාජමානව විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයක්
- *චතුරි ගුණතිලක* 127

පඨිත ග්‍රන්ථ විමර්ශන

Abiding by Sri Lanka: On Peace, Place and Postcoloniality
(ශ්‍රී ලංකාව වෙනුවෙන් කැපවීම: සාමය, ස්ථානය සහ පශ්චාත්-යටත්විජිතත්වය පිළිබඳව)
(කද්රි ඉස්මයිල්)
- *ගයාත්‍රි දේවි* 163

ඉතිහාසයේ හා ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධකරණයේ දේශපාලනය: තිලක් ජයරත්නගේ තිර රචනා කිහිපයක් ඇසුරින් කෙරෙන සීමිත පාඨනයක්
- සසංක පෙරේරා 174

ලේඛකයන් පිළිබඳ තොරතුරු 185

පඨිත අරමුණු 187

කොළඹ ආයතනයේ මෑතකාලීන ප්‍රකාශන 190

පෙරවදන:
සංස්කෘතියේ දේශපාලනය

පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය

පඨිත හත්වන වෙළුම (2009) මූලික වශයෙන් වෙන්වී ඇත්තේ කේන්ද්‍රීය නිබන්ධ ද්විත්වයක් මගින් ඉන්දියාවේ සහ ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික දේශපාලනයේ නොයෙකුත් පැතිකඩ ගවේෂණය කිරීම සඳහාය. මෙවර කලාපයේ පළවී ඇති පළමු නිබන්ධය සුමති රාමස්වාමි විසින් රචිත නූතන ඉන්දියාවේ සිතියම් සහ මාතෘ දේවඟනන් යන නිබන්ධයයි. එමගින් ඇය පෙන්වා දෙන එක් කරුණක් නම් බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත කාලවකවානුව තුළ ඉන්දියාව නියෝජනය කිරීම සඳහා ලෞකික භූගෝල විද්‍යා ප්‍රවේශ මත පදනම් වුණු සිතියම්වලට ඒවායේ ඇති ඊනියා විද්‍යාත්මක බව නිසාම ජනතාවගේ පරිකල්පනය පුබුදුවාලිය හැකි ආකාරයේ ගතිකත්වයක් ඇති කිරීමට නොහැකි වූ බවයි. මීට සාපේක්ෂව ඇය ගවේෂණය කරන අනෙක් කරුණ නම් මෙකී සිතියම්වල ඇති ලෞකික තලයෙන් මිදුණු බෙහෙවින් චිත්තවේගීය හා භක්තිය පිළිබඳ කතිකාවක් තුළ නිර්මාණය වූ ඉන්දියාව නියෝජනය කිරීම උදෙසාම සැකසුණු භාරතමාතා ප්‍රතිරූපය හා එමගින් ජනිත කරන කතිකාමය අඩවිය පිළිබඳවයි. යටත්විජිත යුගය තුළදී මෙන්ම ඉන්දියාවේ නිදහස් යුගය ආසන්නයේදී ද ඇය පෙන්වා දෙන්නේ ඉන්දීය ජාතිකවාදය පුබුදුවාලන්නට වඩාත් හැකියාව තිබුණේ භූගෝලීයවේදී සිතියම්වලට වඩා භාරතමාතා ප්‍රතිරූපයට බවයි. ඇතැම්විට භූගෝලවේදී සිතියම්වුවද අරා සිටින ආකාරයකින් භාරතමාතාවගේ ප්‍රතිරූපය නිර්මාණය වී තිබූ අතර, ඇයගේ ශරීරය හා වස්ත්‍ර ස්ථානගත කර තිබූ ආකාරය මගින් ඉන්දියාවේ නිල මායිම් අතික්‍රමණය කරන

ආකාරයක් දක ගත හැකිවිය. මේ අයුරින් ගත් කළ ඉන්දීය සිතියමට මෙන්ම භාරතමාතා ප්‍රතිරූපය ද භූදු දේශ සීමා සහ පුරවැසිකම හා ජාතිකත්වය පිළිබඳ සරල නිර්ණායක නොවන බව ද ඒවා අනේකවිධ අර්ථවලින් සමන්විත වූ දේශපාලන මෙවලම් ලෙසින් ක්‍රියාත්මක වන බව ද පෙනී යයි. මෙහිදී රාමස්වාමිගේ පාඨනය හරහා ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් මතු කළ හැකි ප්‍රශ්නයක් වනුයේ ඉන්දියාවේ මෙන් ලංකා මාතාව පිළිබඳ අදහසක් බොහෝ කාලයක සිට සමාජයේ තිබුණ ද එම අදහස පදනම් කර ගත් රූපමය අර්ථකථන ශ්‍රී ලාංකේය ජාතිකවාදය තුළ පැන නොනැග්ගේ මන්ද යන්නයි.

මෙහි පළ කර ඇති තමෝදරම්පිල්ලේ ශනාතනන්ගේ චිත්‍රය සහ පාඩම: යටත්විජිත යාපන චිත්‍රයේ නවීනත්වය සහ දෙබිඩිබව යන දෙවන නිබන්ධයෙන් මූලික වශයෙන් සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ කෝවිල් වැනි සාම්ප්‍රදායික අවකාශවල බිතුසිතුවම ලෙසින් මතු වූ සාම්ප්‍රදායික චිත්‍රය යටත්විජිත කාලය තුළ 'නවීනත්වයට' නැතිනම් 'නව්‍යකරණයට' භාජනය වූයේ කෙසේද යන්නයි. එසේ කිරීමේදී ඔහු අවධාරණය කරන කරුණු අතර සාම්ප්‍රදායික චිත්‍රය සම්ප්‍රදායෙන් බැහැර වීමට එය බ්‍රිතාන්‍ය බලපෑම යටතේ පාසල් විෂය නිර්දේශයට හඳුන්වා දීම සහ ඒ විෂය ඉගැන්වීම සඳහා චිත්‍රකර්මය හා සම්බන්ධ සාම්ප්‍රදායික කුල අනන්‍යතාවෙන් මිදුණු ගුරුවරු පරම්පරාවක් බිහිවීම යනාදියයි. මේ ගුරුවරුන් බොහෝ දෙනා වෙල්ලාල කුලයේ සාමාජිකයන් වූ අතර ශනාතනන් මේ ක්‍රියාවලිය හඳුන්වන්නේ චිත්‍රයේ 'වෙල්ලාලකරණය' ලෙසයි.

මෙවර කලාපයෙන් හඳුන්වා දෙන ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධ ද්විත්වය ද සංස්කෘතියේ දේශපාලනය යන පුළුල් තේමාව යටතේ පෙළ ගස්වා ඇති අතර ඒවා නව පර්යේෂණවලට, සංකල්ප විවරණයට හා තරුණ පර්යේෂකයන් දිරි ගැන්වීමේ පඨිත හා කොළඹ ආයතනයේ

අරමුණු මත පදනම් වේ. මේ අනුව, පළමු ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධය වන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චිගේ *නාගරික අවකාශය අර්ථ විවරණය කිරීම: සාමාජීය විද්‍යා ප්‍රවේශ කිහිපයක් පිළිබඳ සමාලෝචනීය පාඨනයක්* යන නිබන්ධයයි. එමගින් කතුවරිය උත්සාහ කරනුයේ නාගරික අවකාශය ගවේෂණය කිරීමේදී ගෝලීය ශාස්ත්‍රීය කතිකාව තුළ දැනට දැකගත හැකි න්‍යායික ප්‍රවේශ ගණනාවක් සිංහල භාෂා පාඨකයා වෙත ඉදිරිපත් කිරීමයි. නාගරික අධ්‍යයන හා නගරය පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාව අවවර්ධිත තත්ත්වයක තිබෙන ශ්‍රී ලංකාව වැනි රටක අපට දැක ගත හැකි ප්‍රධාන කරුණක් වන්නේ නගරය, නාගරිකත්වය හා ඒ පිළිබඳ අනේකවිධ ගතික තවමත් බුද්ධිමය ගවේෂණයට ග්‍රහණය කරගෙන නොමැති බවයි. ලේකම්ආරච්චි සිය නිබන්ධය මගින් ඉදිරිපත් කරන්නට උත්සාහ කරනුයේ ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරිකත්වය පිළිබඳ කියැවීමක් නොව එවන් කතිකාවකට පිවිසීමට උත්සාහ කිරීමේදී ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි සංකල්පීය හා න්‍යායික ප්‍රවේශ පිළිබඳ සන්සන්දනාත්මක ඉදිරිපත් කිරීමකි. මෙකී නාගරික ප්‍රවේශ නාගරික අධ්‍යයන පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වන විද්‍යාර්ථීන්ගේ ගවේෂණ උනන්දුව පුබුදුවාලන්නට යම් දායකත්වයක් සපයනු ඇතැයි යනු අපගේ විශ්වාසයයි.

ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධ අතුරින් දෙවන නිබන්ධය වන චතුරි ගුණතිලකගේ *ගම්මඩුව සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් පාඨනය කිරීම: මූලික සමාජමානව විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයක්* යන නිබන්ධය මගින් උත්සාහ කරනුයේ ගම්මඩුව යන සශ්‍රීකත්වය හා රෝග නිවාරණය පිළිබඳ ඉපැරණි යාතුකර්මය පිළිබඳ ව්‍යුහාත්මක හා සමාජ මානව විද්‍යාත්මක පාඨනයකට අවකාශ විවර කිරීමටයි. ඒ අනුව ඇය පෙන්වා දීමට උත්සාහ කරනුයේ එකී යාතුකර්මය ඓතිහාසිකව විකාශනය වීම තේරුම් ගැනීමේදී මනෝවිද්‍යාත්මක හා ව්‍යුහාත්මක ප්‍රවේශවල අවශ්‍යතාව මතුවන්නේ ඇයි ද යන කාරණය පිළිබඳව සහ වෙනස්වන

සමාජ සංස්කෘතික වාතාවරණ තුළ යාතුකර්මීය මූලාකෘතියේ ඇතැම් අංග ප්‍රතිඅර්ථකථනය කිරීමේ අවශ්‍යතාව සාධාරණීකරණයට ලක් කිරීමයි. මෙමගින් ගුණතිලක ගෙන ඇති උත්සාහයෙන් අපට ප්‍රත්‍යක්ෂ වනුයේ යාතුකර්මයක් යනු හුදෙක් ඒ හා සම්බන්ධ ප්‍රභව ආඛ්‍යානයට සිරවූවක් නොව ඒ ආඛ්‍යානයේ කේන්ද්‍රීය මූලිකාංග එසේ තිබියදීම නිරතුරුවම විපරිවර්තනීය ගතිකයන්ට මුහුණ දෙමින් හැඩ ගැසෙන ජීවමාන යථාර්ථයක් බවයි.

අවසාන වශයෙන් ග්‍රන්ථ විමර්ශන කොටස යටතේ කද්රි ඉස්මයිල්ගේ *Abiding by Sri Lanka: On Peace, Place and Postcoloniality* (ශ්‍රී ලංකාව වෙනුවෙන් කැපවීම: සාමය, ස්ථානය සහ පශ්චාත්-යටත්විජිතත්වය පිළිබඳව) නම් කෘතිය පිළිබඳ ගයාත්‍රි දේවි ලියූ විචාරයක් සහ තිලක් ජයරත්න විසින් රචිත රූපවාහිනී තිරපිටපත් ඇතුලත් කෘති පහක් පදනම් කර ගනිමින් සසංක පෙරේරා ලියූ ඉතිහාසයේ හා ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධකරණයේ දේශපාලනය: තිලක් ජයරත්නගේ තිර රචනා කිහිපයක් ඇසුරින් කෙරෙන සීමිත පාඨනයක් යන විමර්ශනය ද ඇතුලත් වේ.

නූතන ඉන්දියාවේ සිතියම් සහ මාතෘ දෙවඟනන්[1]

සුමති රාමස්වාමි
පරිවර්තනය: සසංක පෙරේරා

ජාතිය සිතියම්වේදී වශයෙන් පෙනී සිටින්නට වෙර දරන්නේ මන්ද හා මේ වෙර දැරීම යටත්විජිත සහ පශ්චාත් යටත්විජිත ඉන්දියාව තුළ විද්‍යමාන වන්නේ කෙසේද?[2] මේ නිබන්ධයේදී මේ පැනයට මා පිළිතුරු සැපයීමට උත්සාහ දරන්නේ අවස්ථා දෙකක් ගවේෂණය කිරීමෙන්ය. ඉන් එකක් චරිතාපදානමය වන අතර අනෙක නිර්මාණ සාහිත්‍යමය වේ. මින් පළමුවැන්න නම් නීතිඥයෙකු, සාහිත්‍යවේදියෙකු සහ බටහිර ඉන්දීය දේශපාලඥයෙකු වූ කේ. එම්. මුන්ෂි (1887-1971) ගේ මතක සටහන්ය. 1905 දී පමණ තරුණ දේශ හිතෛෂියෙකු වශයෙන් මුන්ෂි හින්දු ජාතිකවාදී ක්‍රියාකාරිකයෙකු වූ අරෝබින්දෝ ඝෝෂ් (1872-1950) මුණ ගැසුණු විට ඔහුගෙන් පහත සඳහන් ලෙස ප්‍රශ්න කරන ලදී:

> යමෙකු දේශ හිතෛෂී වන්නේ කෙසේද?' මඳ සිනහවක් පාමින් බිත්තියේ එල්ලා තිබූ ඉන්දීය සිතියමක් දෙස ඇඟිලි දිගු කළ අරෝබින්දෝ මෙසේ පැවසීය: 'ඔබට මේ සිතියම පෙනෙනවාද? එය සිතියමක් නොවේ. එය භාරතමාතාවගේ ආලේඛ්‍යයකි: එහි ඇති නගර හා කඳු ශිඛර, ගංගා සහ වන ලැහැබ ඇයගේ භෞතික සිරුර ගොඩ නංවන්නීය. විශාල මෙන්ම කුඩා වූ ස්නායු ඇය දරුවන්වෝ වෙති. ජීවමාන මවක ලෙස භාරත මාතාව සලකන්න. ඇයව නව වැදෑරුම් ආකාරයේ භක්තියෙන් පුදන්න (ඩේව් ඇතුළු අන් අය. දිනයක් නොමැත: 38).

මින් දශකයකට පසු සාහිත්‍ය සඳහා නොබෙල් ත්‍යාගයෙන් පිදුම් ලද ප්‍රථම ඉන්දියානු ජාතිකයා වූ රබීන්ද්‍රනාත් තාගෝර් (1861-1941) උපමහාද්වීපය පුරාම ප්‍රචලිත වන පරිදි 1915 සහ 1916 අතර පළ වූ ඝරේ බයිරේ (නිවස සහ ලෝකය) නම් වූ සිය බෙංගාලි නවකතාව හරහා මෙයට බෙහෙවින් සමාන අදහසක් ඉදිරිපත් කෙළේය. එහි ආඛ්‍යානයේ කේන්ද්‍රීය අවස්ථාවක නවකතාවේ පුරුෂ චරිතයක් වන සංදීප් එහි කතානායිකාව වන බිමාලා අමතමින් හැඟිම්බර ලෙස මෙසේ පැවසුවේය: ''ඔබ තුළින් අප රටේ ශක්තිය විද්‍යමානවන බව මා ඔබ හා පවසා නැද්ද? රටක භෞතික සැකැස්ම යනු එහි සමස්ත සත්‍ය නොවේ. සිතියමක් වෙනුවෙන් කිසිවෙකුටවත් ඔහුගේ ජීවිතය කැප කළ නොහැක! ඔබ මා ඉදිරියේ සිටින විටදී පමණි මා රට කෙතරම් මනෝරම්‍ය දැයි මට වැටහෙන්නේ'' (තාගෝර් 1985: 90-91).[3]

මේ නිබන්ධය ඉහත දැක්වූ විවිදාපන්න ප්‍රකාශ පිළිබඳ විස්තරාත්මක සටහනකි. මක්නිසාද යත් ස්ත්‍රියට හා ජාතියට දක්වන භක්තිය හා ආශාව පිළිබඳ මෙකී ප්‍රකාශන තුළ ගැප් වී ඇත්තේ 'ඉන්දියාව' අවකාශීය වශයෙන් පරිකල්පනය කිරීමේ විකල්ප සම්ප්‍රදා අතර ඇතිවන ප්‍රබල ආතතියයි. මෙයින් එක් සම්ප්‍රදායක් ඉන්දියාව භූගෝලවේදීය යථාර්ථයක් ලෙස දකින අතර ඉන්දියාව පරිකල්පනය කරන්නේ භාරතමාතා නම් ප්‍රතිරූපය මගින් ගොඩනගන දෛහික (somatic) චරිතය ලෙසයි. මෙ ප්‍රකාශ මගින් මා අවධානය යොමු කරනුයේ සිතියම විසින් ජාතියේ භූමි ප්‍රදේශය භූගෝලීය අවකාශයක සිට දැඩි මානව අවකාශයක් බවට පරිවර්තනය කරනුයේ කෙසේදැයි ඇසීමටය (තුවාන් 1977: 149). පුරවැසියකු තම රට හුදෙක් සරල භූමි ප්‍රදේශයක් පමණක් නොව තම ජීවිතය පූජා කිරීමට හෝ සූදානම්ව සිටිය යුතු නිජභූමිය හා මව්රට බවට පත්කිරීම සඳහා යොදාගන්නා සිතියම්වේදී උපක්‍රම මොනවාද?[4] මෙ පැනයට පිළිතුරු සැපයීම සඳහා මූලික වශයෙන් දමිළ භාෂාව වහරණ දකුණු ඉන්දීය ප්‍රදේශවල 20

වැනි සියවස මුළුල්ලේ ප්‍රකාශයට පත්කරන ලද සිතියම් කිහිපයක් නැතහොත් ඉන්දියාව පිළිබඳ සිතියම්වේදී නියෝජන කිහිපයක් මාගේ විශ්ලේෂණයට නතු වේ. මේ සියලු සිතියම්වල ජාතියේ සිතියම තුළ පෙනී සිටින්නේ ස්ත්‍රී සිරුරකි.[5] මේ නියෝජනයන් මා විස්තර කරනුයේ දේහ දර්ශන (bodyscape) වශයෙනි.[6] මා මෙසේ කරනුයේ මානව සිරුර (විශේෂයෙන්ම ස්ත්‍රී සිරුර) ජාතියේ භූමි දර්ශන නියෝජනය කිරීම සඳහා යොදාගෙන ඇති ආකාරය පැහැදිලි කිරීම සඳහායි. එනම් නූතන සිතියම මගින් හා එතුළ ජාතික අවකාශය (nation space) දෘශ්‍යවත් කර ඇති ආකාරය තේරුම් ගැනීම සඳහාය.[7] "X යන සිතියම Y යන නිරීක්ෂකයාට අර්ථවත් වනුයේ කෙසේද" යන මූලික ප්‍රශ්නයට ලැබෙන පිළිතුර කිසිවිටෙක ඍජු නොවේ (හාර්ලි 1983: 23). එසේ වුවද නූතන ඉන්දියාවේ සිතියම්කරණ භාවිත තුළ මෙකී දේහ දර්ශන මගින් අර්ථවත් වනුයේ කුමක්ද යන්න උපකල්පනය කිරීමට මා උත්සාහ දරමි. එසේ කරනුයේ ජාතික භූමි ප්‍රදේශය පරිකල්පනය කිරීමේදී දෘශ්‍යමය වශයෙන් ක්‍රියාපාන ලක්ෂණ අවධාරණය කරමිනි. එනමුත් මේ කාර්යයේ නිරතවීමට පෙර සිතියම්වේදය පිළිබඳව දැනට පවතින සාහිත්‍යයේ සිතියම් සංකල්පගත කිරීමේදී මතුවන ඇතැම් ගැටලු මේ දේහ දර්ශන මගින් පෙන්වා දෙන ආකාරය සොයා බැලීමට මා අදහස් කරමි.

සිතියම් සහ දේහ

බ්‍රයන් හාර්ලි පවසන ආකාරයට "සිතියම්, අජීවී දැනුම් විශේෂයක් වශයෙන් ඒවා මගින් නියෝජනය කරන භූමි ප්‍රදේශ 'නිර්-සමාජීය' (de-socialize) තත්ත්වයට පත් කරන බවත්, ඒවා මගින් සමාජීය වශයෙන් හිස් අවකාශය යන අදහස මතු කරයි" (හාර්ලි 1983: 303). ඔහු තවදුරටත් පහත සඳහන් අදහස් ද ප්‍රකාශ කරයි (හාර්ලි 1988: 66).

විද්‍යාත්මක ඥාන පර්ෂද මගින් ව්‍යුහනය කිරීම නිසා සිතියම් තුළ ඇති වී තිබෙන ගුණාත්මක විභේදනයන්ගේ නොමැතියාව කරණ කොටගෙන එමගින් භූමි දර්ශනය නිර්-මානවකරණයකට (de-humanize) භාජනය කරයි. එවැනි සිතියම් මගින් දැනුම සන්නිවේදනය කරන අතර එමගින් විෂය දූරස්ථ කරයි. එහිදී ස්ථානයට වඩා අවකාශය වැදගත් වේ:

> එනම්, ස්ථාන එක හා සමානව පෙනේ නම් ඒවා එක හා සමානව සැලකිය හැකි බවයි. මේ අනුව විද්‍යාත්මක සිතියම්කරණයේ දියුණුවත් සමඟ අවකාශය සමාජීය වැදගත්කමකින් හිස් වූ පරිභෝජන භාණ්ඩයක් බවට පහසුවෙන්ම පත්වීය. එනම් එය ඇල්මැරුණු මානව නොවන කරුණු රැගත් ජ්‍යාමිතික භූමි දර්ශනයක් බවට පත්විය (හාර්ලි 1983, හාර්ලි 1988: 303).

විද්‍යාත්මක සිතියම් සමඟ සන්සන්දනය කිරීමේදී ඉතාමත් පැහැදිලිව පෙනෙන කරුණක් නම් මා සාකච්ඡාවට භාජනය කරන දේහ දර්ශන නිර්මානවකරණයකට නතු වී නොමැති බවත්, ඒවා ඇල්මැරුණු හෝ සමාජීය වශයෙන් හිස් නොවන බවත්ය. සැබැවින්ම ඒවා මගින් 'ඉන්දියාව' යන අජීවී භූගෝලීය අවකාශය තුළට වඩා සමීප මාතෘ දෙවඟනකගේ ප්‍රතිරූපය ඇතුළත් කරයි. මේ අනුව මේ සිතියම්[8] (මෙම දේහ දර්ශන සිතියම් ලෙස අවධාරණයක් බව සලකන්න) වියුක්ත භූමිය ජීවමාන ජාතියක් බවට පරිවර්තනය කරයි. එසේම ඒවා මගින් ජාතික අවකාශය ජීවමාන පෞද්ගලික යථාර්ථයක් බවට හරවන අතර එකී විපරිවර්තනයෙන් පෙන්නුම් කරන්නේ ඉහත තාගෝර්ගේ වචනවලින් පැවසූ ජීවිතය පූජා කිරීමට සුදුසු ආකාරයේ එකක් බවයි.

හාර්ලි යෝජනා කර ඇති තවත් කරුණක් නම් නූතන ලෝකයේ සියලුම ස්ථානවල ''සිතියම්වේදී ක්‍රියාවලියේ ප්‍රධාන

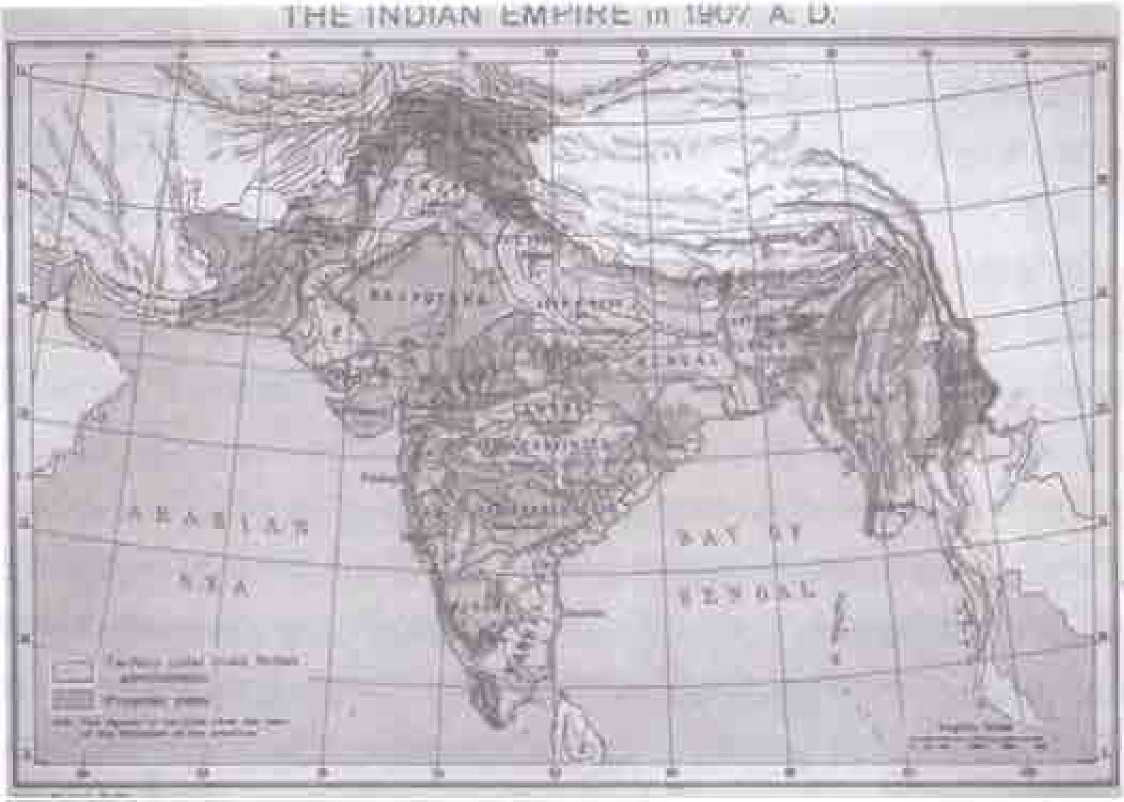
අනුග්‍රාහකයා රාජ්‍යය වන නිසා සිතියම් යනු මූලික වශයෙන් බලය පිළිබඳ භාෂාවක් මිස විරෝධය පිළිබඳ ඉඟියක් නොවන බවයි" (හාර්ලි 1988: 301, 283-84). එනමුදු මේ ඉන්දීය දේහ දර්ශන රාජ්‍යයේ නිෂ්පාදන නොවේ. ඒවා එක් එක් රටවැසියන්ගේ දේශමාමක සංවිධානවල සහ දේශපාලන පක්ෂවල මැදිහත්වීමෙන් නිෂ්පාදනය විය. මේවා මගින් විරෝධය පිළිබඳ භාෂාවක් ප්‍රකාශයට පත්කරන බව නොපෙනිය හැකි වුවද ඒවා මගින් රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබන සිතියම්වේදී නියෝජනයන් තුළ 'ඉන්දියාව' දක්වෙන ආකාරය වෙත අභියෝග එල්ල කරන බව අප අමතක නොකළ යුතුය. මේ අනුව මේවා යටත්විජිත මෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත නූතන රාජ්‍යයේ බලපෑමෙන් පරිබාහිරව පවතින සිතියම්වේදී භාවිතයක ප්‍රකාශනවන අතර ඒවා මගින් රාජ්‍යයේ ඇතැම් නීති හා ආකෘති භාවිතයට ගන්නා බව ද අමතක නොකළ යුතුය.[9] උදාහරණයක් ලෙස රාජ්‍ය මගින් සම්පාදනය කරන ලද සිතියම් අවධාරණය කරනු ලබන්නේ සීමා සහ මායිම් සලකුණු කිරීමටය (විනිචාකුල් 1994). එනමුත් මේ අවශ්‍යතාවනට බෙහෙවින් පරස්පරව යමින් මෙකී දේහ දර්ශන මෙවන් මායිම් හා සීමා නිරතුරුවම අතික්‍රමණය කරන බව පෙනේ. ඒවා ජාතික සීමා හා මායිම් වෙත දක්වන්නේ අඩු සැලකිල්ලක් වන අතර සිතෙන පරිදි ඒවා ලිහිල් කරයි. නැතිනම් අකාමකා දමයි. එසේම රාජ්‍ය මගින් නිෂ්පාදිත විද්‍යාත්මක සිතියම් හා සැසඳීමේදී මෙකී දේහ දර්ශන ජාතිය පිළිබඳ කාව්‍යමය ආගමික හා සමාජ ලිංගික පරිකල්පන විදාරණය වීමක් පෙන්නුම් කරයි. අවසාන වශයෙන් මෙකී දේහ දර්ශන මගින් අපට අවධාරණය කරනුයේ ශෙක්ෂ්පීරියානු ශාස්ත්‍රඥවරියක වන වැලරි ට්‍රව්බ් විසින් සිතියම්කරණ කතිකා තුළ විද්‍යමාන 'සමාජ ලිංගිකත්වයේ කාර්යභාරය' ලෙස හඳුන්වන තත්ත්වයයි (ට්‍රව්බ්, මුද්‍රණයේ). එනමුත්, මේ විෂය පිළිබඳ දැනට පවතින සාහිත්‍ය තුළ මේ ලිංගිකත්වයේ කාර්යභාරය අමතක කර දමා තිබේ. ඇය දක්වන පරිදි 16 වන සියවස අගභාගයේ සහ 17 වන සියවසේදී පළවූ යුරෝපීය සිතියම් පොත්,

පුරුෂ මෙන්ම ස්ත්‍රී දේහ ඒවායේ ප්‍රකාශන මාදිලියට ඇතුළත් කළ බවයි (ට්‍රව්බ්, මුද්‍රණයේ). ට්‍රව්බ් පෙන්වා දෙනුයේ සිතියම්වේදයේ ඉතිහාසය තුළ වඩාත් විද්‍යාත්මක වූ සිතියම්වේදී නියෝජන ක්‍රියාවලිය තුළ අලංකරණ ආයිත්තම් ලෙස මානව දේහ යොදා ගැනීම සාමාන්‍යයෙන් දැකගත හැකි වූ බවත්, එමගින් සාමාන්‍ය විද්‍යාත්මක සිතියම්කරණයක යම් රසයක් එක් කරන බවත් ඇතැම්විට සිතියම් වෙත යොමු කරන අවධාරණය මෙනිසා ඉවත්වන බවත්ය (ට්‍රව්බ්, මුද්‍රණයේ). සාමාන්‍ය වශයෙන් මනුෂ්‍යත්වාරෝපිත සිතියම් හුදු සිතියම්වේදී විස්කුරුත්තම ලෙස සලකා ඉවත දැමීමේ ප්‍රවණතාවක් පෙනෙන්නට තිබේ. එමෙන්ම ජාතියේ හා ප්‍රජාවේ අවකාශය හා ස්ථානය පරිකල්පනය කිරීමේදී ඒවායේ තර්කය හා භූමිකාව කුමක්දැයි එතරම් ගවේෂණයට ලක් වී නොමැත (හිල් 1978). ට්‍රව්බ්ගේ තර්කය අනුව යමින් මා යෝජනා කරනුයේ මාගේ ගවේෂණයට හසුවන දේහ දර්ශන තුළ 'අවකාශකරණය පිළිබඳ ක්‍රමෝපායක්' ක්‍රියාත්මකවන බවත්, අවසාන විග්‍රහයේදී එය ජාතිය මත පදනම් වූ සමාජ ලිංගික පරිකල්පනයන්ගේ ආලෝකය ලබා ගන්නා බවත්ය. මෑත කාලයේදී අපට නොයෙක් වර මතක් කරදී ඇත්තේ ජාතිකවාදය යනු තීව්‍ර ලෙස සමාජ ලිංගිකත්වයේ බලපෑමට හසු වූ මතවාදයක් බවයි (බ්ලොම් ඇතුළු අන් අය 2000). මේ නිබන්ධය මගින් ජාතිය සමාජ ලිංගික ස්ථානය ලෙස නිර්මාණය කිරීමේදී හා ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමේදී සිතියම්වේදයේ භූමිකාව අවධාරණය කිරීමට මම බලාපොරොත්තු වෙමි.

ජාතික අවකාශය විද්‍යාත්මක සිතියමක් ලෙස

වර්ෂ 1915 හා 1916 අතර කාලයේදී තාගෝර් ප්‍රකාශ කළේ ''රටක භූගෝලීය සැකැස්ම එහි සමස්ත සත්‍ය නොවන'' බවයි. නමුත් මේ ප්‍රකාශය නිකුත් කිරීමට ශත වර්ෂයකට පමණ පෙර ඉන්දියාවේ

බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත රාජ්‍යය උත්සාහ දැරුවේ යටත්වැසියන්ට නොයෙකුත් සමීක්ෂණ ක්‍රියාකාරකම් හා භූගෝලය යන විෂය හරහා මෙහි ප්‍රතිවිරුද්ධ අර්ථය සත්‍ය ලෙස ඒත්තු ගැන්වීමටයි (එඩ්නි 1997, ග්වොස්වාමි 1998). ශාස්ත්‍රඥයන් මේ වන විට පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ කෙළේ භූගෝලීය දැනුම් සම්භාර පද්ධතිගත කිරීම හා ඒවා ශික්ෂණයක් ලෙස සංවිධානය කර ගැනීමත් එකී ශික්ෂණය පාසැල් හා විශ්වවිද්‍යාල විෂය නිර්දේශ තුළට ඇතුළු කිරීම ඉතාමත් සූක්ෂම ලෙස 19 වැනි සියවසේ යුරෝපීය ධනවාදයේ ව්‍යාප්තිත අවශ්‍යතා සහ ලොව සැම තැන යටත්විජිත පාලනය තීව්‍ර කර ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය සමග බැඳී පැවති බවයි (ගොග් ලෙවිස්කා සහ ස්මිත් 1994, ලිවින්ග්ස්ටන් 1992: 516-59). ඉන්දියාවේ යටත්විජිත රාජ්‍යයට 'රට පිළිබඳව දැන සිටීම' යන කාරණය අවම වශයෙන් අර්ථවත් වූයේ භූගෝලීය වශයෙන් දැන ගැනීම ලෙසය. 19 වන සියවස මුල් කාලයේ ලියැවුණු යටත්විජිත වාර්තා පවසන්නේ ඒවා මගින් ඉන්දියාවේ 'සත්‍ය' භූගෝලීය ලක්ෂණ වාර්තා කළ බවත් එමගින් එය හින්දු විශ්වාස පද්ධතිය හරහා මතු වූ මිථ්‍යා හා අතාර්කික අභ්‍යුපගමනයන්ගෙන් ගලවා ගත් බවත්ය (බේලි 1996: 300-314). සිතියම්වේදීයව නිර්මාණය කරන්නට ඔවුන් වෙර දැරූ 'ඉන්දියාව' පරිකල්පනය කර තිබුණේ වියුක්ත, තාර්කික මූලාවෙන් තොර ස්ථානයක් ලෙසය. එනම්, අර්ධද්වීපයක හැඩය ගත් උතුරේ සිට දකුණට ව්‍යාප්ත වුණු පැහැදිලි මායිම් සහිත පෘථිවිගෝලයේ යම් නිශ්චිත තැනක ස්ථානගත වී තිබූ සිතියම්ගත කළ ස්ථානයක් වශයෙනි (උදාහරණයක් ලෙස රූප සටහන් අංක 01 බලන්න) (එඩ්නි 1997)[10] මැතිව් එඩ්නි නිවැරදිව පෙන්වා දෙන ආකාරයට ඉන්දියාව ඒකීය හා පරිපූර්ණ දේශපාලනික හා භෞමික යථාර්ථයක් ලෙසත් බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ පූර්ණ ආධිපත්‍යය යටතේ පැවති අධිරාජ්‍ය අවකාශයක් ලෙසත් ඉන්දියාව නිර්වචනය කිරීමේ යටත්විජිත ක්‍රියාවලියට මෙවැනි සිතියමක ප්‍රතිරූපය අත්‍යවශ්‍ය විය (එඩ්නි 1993: 61-67).



රූප සටහන් අංක 01; 1907 වසරේදී ඉන්දියානු අධිරාජ්‍ය දැක්වෙන සිතියමක්. උපුටා ගැනීම චාල්ස් ජෝපන්ගේ (*Historical Atlas of India for the Use of High Schools, Collages, and Private Students*) කෘතියෙනි. ලන්ඩන්: ලෝන්ග්මන් ග්‍රීන් සහ සමාගම 1907).

බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාසීන් වෙත 'ඉන්දියාව' පිළිබඳ අදහස භූගෝල විද්‍යාව නම් විෂය හරහා සන්නිවේදනය කරනු ලැබුවේ ඉහත සඳහන් ආකෘතියට අනුකූලවය. 1830 ගණන් තරම් අතීතයේදී භූගෝල විද්‍යාවේ 'සුවිශේෂී වැදගත්කම' අධිරාජ්‍යවාදීන් අවධාරණය කෙළේ 'ඉන්දියාවේ ස්වදේශිකයාගේ මනස විවර කළ හැකි' විෂය ලෙසය (මර්ඩොක් 1885: 151). මුල සිටම නවභූගෝලීය සවිඥානකත්වය ප්‍රචලිත කිරීමට යොදාගත් ප්‍රධානතම තාක්ෂණය වූයේ 'විද්‍යාත්මක' සිතියමයි. මිෂනාරි අධ්‍යාපනවේදියෙකු වූ ජෝන් මර්ඩොක් 1871 දී ප්‍රකාශ කළේ, ''නිසි සිතියම් නොමැතිව භූගෝල විද්‍යාව කෙසේවත් ඉගැන්විය නොහැකි'' බවයි (මර්ඩොක් 1871: 114). 19වන සියවස මැද භාගයේ

සිටම උපමහද්වීපයේ නොයෙකුත් ස්ථානවල පිහිටි පාසල්වල බිත්ති සිතියම් හා ලෝක ගෝල දැකගත හැකිවිය. එමෙන්ම භූගෝල විද්‍යා ගුරුවරයාට මේවා ප්‍රයෝජනයට ගන්නා ලෙස නිරතුරුවම උපදෙස් ලැබුණි. පන්ති කාමරය තුළ ලෝක ගෝලයක් නොමැති විටදී, පෘථිවිය ගෝලාකාර බව අවධාරණය කිරීමටත් එය විශ්වයේ නිදහසේ පවතින බව පෙන්වා දීමටත් දොඩම් ගෙඩියක් හෝ දිවුල් ගෙඩියක් භාවිත කරන ලෙස ගුරුවරුන්ට උපදෙස් ලැබුණි.

මේ අවස්ථාවේදී නූතන ඉන්දියානුවන් අතර විද්‍යාත්මක සිතියම්කරණ භාවිත හා තාක්ෂණ ප්‍රචලිත කිරීම පිළිබඳව හෝ නූතන සිතියම්වේදී සාක්ෂරතාවය ප්‍රචලිත කිරීමේ ගතිකත්ව පිළිබඳව හෝ අප සතු දැනුම බෙහෙවින් අවමය.[11] එමෙන්ම නූතන ඉන්දියානුවන් තම දෛනික ජීවිතවලදී සිතියම් කෙලෙස යොදා ගන්නේද යන්න පිළිබඳව හෝ වඩාත් සාමාන්‍ය වශයෙන් 'සිතියම් සවිඥානකත්වයේ' (map - mindedness) ව්‍යාප්තිය කෙලෙස සිදුවිද යන්න පිළිබඳව අපට සප්‍රමාණික දැනුමක් නැත (හාර්වි 1993: 17). තවද ඉන්දියාවේ සිතියම හා නූතනත්වය සමඟ බැඳී පවතින වඩාත් මූලික වූ ප්‍රශ්න ද තවමත් ගවේෂණයට ලක් වී නොමැති අතර ඉන්දීය ජාතිකවාදීන් සිතියම යොදාගත් ආකාරය පිළිබඳ දැනුම ද අප සතු නොවේ.[12] උපමහද්වීපය තුළ සිතියම සංකේතයක් ලෙස ජනප්‍රිය පරිකල්පනයට ගැඹුරු ලෙසින් බලපෑම් කළ බව හා එය යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදයන්ගේ ප්‍රභවයට සංකේතයක් ලෙස දායක වූ බව පෙන්නුම් කරන විශ්වසනීයත්වයකින් යුතු තොරතුරු සොයාගත නොහැක. එනමුත් නොයෙකුත් ස්ථානවලින් ලැබෙන තොරතුරුවලට අනුව ඉන්දියාවේ සිතියම සංකේතයක් ලෙස ජනප්‍රිය මට්ටමින් යොදාගත් අවස්ථා පිළිබඳ උදාහරණ යම් දුරකට සොයාගත හැකිය. මේවා මගින් මතුවෙමින් පැවති ජාතික අවකාශයේ ස්වභාවය යම් දුරකට දෘශ්‍යමාන වීය. මෙවැනි ප්‍රතිරූප සාමාන්‍යයෙන්

දැකගත හැකිවූයේ ජාතිකවාදී සංවිධානවල ලිපි ශීර්ෂ සහ පතාක (banners) වල මෙන්ම ජාතිකවාදී සඟරා සහ ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර කංචුකවලය. ඒ 20 වැනි සියවසේ මුල් වසරවල සිටය.

නූතන රටවැසි සමූහයකට සිතියම් සවිඥානකත්වය වැදගත් වනුයේ කවර හේතුවක් නිසාද? ඇතැමුන් පෙන්වා දී ඇති පරිදි 'තමන් අයත් රට මීට පෙර නොදුටු අයුරකින් දැකීමට පුරවැසියන්ට' සිතියම් මඟින් අවස්ථාවක් ලබා දුනි (හෙල්ගර්සන් 1992: 108, 114). තොන්ග්චායි විනිචාර්කුල් පෙන්වා දී ඇති ආකාරයට:

> එහි සූක්ෂ්ම ලෙස සනිටුහන් කර ඇති දේහය ද සමඟින් ජාතිය පිළිබඳ අපගේ සංකල්පකරණය ප්‍රභවය ලබනුයේ දේශපාලන සිතියමින් මිස අන් තැනකින් නොවේ... [සිතියමක් නොමැතිව] කිසිවෙකුටවත් [ජාතියේ] භූගෝලීය දේහය දැකගත නොහැකිය...නූතන ජාතික රාජ්‍යයන් සිතියමක් ආකාරයෙන් පරිකල්පනය කිරීමේ හැකියාව අනිවාර්යයෙන් තිබිය යුතුය. එසේ නොමැති නම් ජාතියක භූගෝල විද්‍යාත්මක කතිකාව ක්‍රියාත්මක නොවනු ඇත (විනිචාර්කුල් 1996: 76).

වෙනත් වචනයෙන් පවසන්නේ නම්, නූතන සිතියම යනු රටවැසියන් ජාතියේ භූමි ප්‍රදේශය (විශේෂයෙන් වෙනත් ජාතීන්ට සාපේක්ෂව එහි ව්‍යාප්තිය හා ප්‍රමාණය) සහ සමෝච්ච රේඛා දෘශ්‍යමය වශයෙන් තේරුම් ගැනීමට යොදා ගන්නා අත්‍යවශ්‍ය මෙවලමකි. වඩාත් වැදගත් වන්නේ ජාතික අවකාශයක සීමා මායිම් දෘශ්‍යමය වශයෙන් වටහා ගන්නේ සිතියම් මඟින්ය යන කාරණය මෙහෙහි කරන විටදීය. සිතියම් නොමැති වූයේ නම් ජාතික අවකාශය වියුක්ත මට්ටමකින්

පවතින අතර එනිසා රටවැසියන්ට ලෝකයේ තමන් අවකාශීය වශයෙන් ස්ථානගත වී ඇති ස්ථානය හා ආකාරය පිළිබඳව පුළුල් මෙන්ම දෘශ්‍ය හැඟීමක් ලබා නොදෙනු ඇත. වෙනත් වචනවලින් පවසනවා නම් රටවැසියන් ජාතිය පදනම් වී තිබෙන භූමිය වෙත දෘශ්‍යමය ආකර්ෂණයක් ගොඩනගා ගනු ඇතැයි බලාපොරොත්තු වන්නේ සිතියම් මගින් හා ඒවා තුළිනි.

උදාහරණයක් ලෙස, ඉන්දියාව නිදහස ලැබීමෙන් වසර කිහිපයකට පසුව පළ වූ පළමු දමිළ පෙළ පොතක දක්වෙන 'අපගේ ජාතිය' නම් වූ කවිය සමගම රාමු කරන ලද ඉන්දියාවේ සිතියමක් හා එදෙස බලා සිටින පිරිමි ළමයෙකුගේ රූපයක් ද දක්වේ (රූප සටහන් අංක 02 බලන්න) (නාගරාජන් 1955: 89). මේ සිතියම මගින් ඉන්දියාව සුවිශේෂී ආකෘතියක් හා හැඩයක් සහිත සුපැහැදිලි මායිම්වලින් වට වූ වස්තුවක් ලෙස දක්වේ. එනම්, මෙය භූගෝලීය දේහය (geo-body) ලෙස හැඳින්විය හැකිය (විනිචාර්කුල් 1994). එමෙන්ම ඉන්දියාව ස්වභාවධර්මය තුළ රැඳී තිබෙන 'තත්‍ය' (real) වස්තුවක් ලෙස ස්වාභාවිකරණයකට ලක් කරයි. ඒ ස්වාභාවිකරණයේ දකුණු දිග මායිම වන්නේ මහ සමුද්‍රයයි. එනමුත් වඩා වැදගත් වනුයේ පින්තූරයේ සිටින පිරිමි දරුවාට අමතරව පෙළ පොත කියවන අන් පාසැල් සිසුන්ට ද ඉන්දියාව දෘශ්‍යමය වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීමට මෙකී සිතියමට හැකි වීමයි. මේ රූපයේ සමස්ත පාඨනයට අනුව රටවැසියා ජාතික අවකාශයට පිටතින් සිටින අතර එහි සිට එහි සමස්තය තේරුම් ගැනීමට උත්සාහ දරයි.

මේ තාර්කික ක්‍රියාවලිය අනුගමනය කරමින් සහ හෙල්ගර්සන්, විනිචාර්කුල් හා අන් අය සමඟ එකඟ වෙමින් සිතියම් ජාතියේ භූගෝලීය දේහය දෘශ්‍යමය වශයෙන් මතු කරලීමට සිතියම සමත් වන බව පිළිගත හැකි අතර එමගින් රට වැසියන්ට ඔවුන් වාසය කරන ජාතික භූමිය ''සංකල්පීය හා දෘශ්‍යමය වශයෙන් ග්‍රහණය කිරීමේ හැකියාව

ලැබේ (හෙල්ගර්සන් 1992: 107). එනමුත් 'ඉන්දියාව' වියුක්ත, ශූන්‍ය සහ අජීවී සමාජ අවකාශයක් සහිත ස්ථානයක් ලෙස නියෝජනය කරන විද්‍යාත්මක සිතියමට, පරිකල්පිත ප්‍රජාවට කේන්ද්‍රීය ලෙස වැදගත් වන ජාතියට අයත්වීම සහ එය නතුකර ගැනීම පිළිබඳ හැඟීම අවුළුවාලිය හැක්කේ කෙසේද? (ඇන්ඩර්සන් 1991: 175).

එසේ නම් ජාතික අවකාශයෙන් වියුක්තව හා පරිබාහිරව ස්ථානගත වී සිට එදෙස බලා සිටින රටවැසියා මෙකී අවකාශය තමාගේ නිජ භූමිය නැතිනම් තමා අයත්වන ස්ථානය ලෙස දකින්නේ කෙසේද? තාගෝර් පවසන ආකාරයට සිතියම වෙනුවෙන් සිය ජීවිතය පූජා කිරීමට තරම් රටවැසියා පෙළඹවිය හැක්කේ කෙසේද? මේ පැනයට පිළිතුරු සැපයීම සඳහා මම දෛහික ලෙස හඳුනාගෙන ඇති ඉන්දියාව පරිකල්පනය කිරීමේ අනෙක් සම්ප්‍රදාය වෙත හැරෙමි.

රූප සටහන් අංක 02; නාඩු (ජාතිය= Nation) උපුටා ගැනීම එස්. නඩරාජන්ගේ කෝවායි තමිල් වක්කම් කෘතියෙනි. පස්වන සංස්කරණය (එරෝඩ් ස්ටෑන්ඩර්ඩ් පෙළ පොත් සමාගම, 1955) ඡායාරූප අනුග්‍රහය චෙන්නායිහි තමිල්නාඩු රාජ්‍ය ලේඛනාගාරයෙනි.

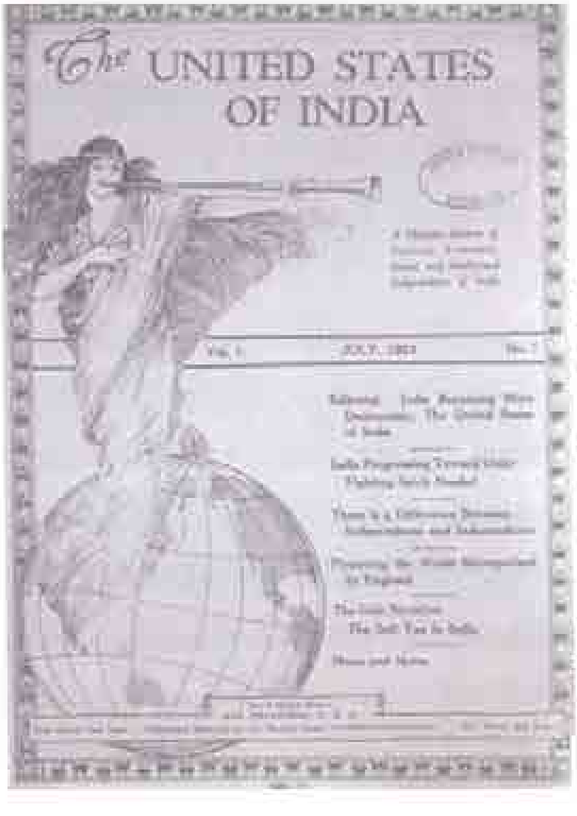
ජාතික අවකාශය මව/දෙව්ඟන ලෙස

'මා ඔබට කියා තිබෙනවා නේද ඔබ තුළින් මට විද්‍යමාන වන්නේ අප රටේ ශක්තිය බව (ස්ත්‍රී ප්‍රතිපත්ති)?' 1915-16 අතර කාලයේදී රබීන්ද්‍රනාත් තාගෝර් ඉහත සඳහන් වැකිය ලියූ අවධිය වන විටදී ඉන්දියාව ස්ත්‍රී වස්තුවක් ලෙස නැතහොත් භාරතමාතා දෙව්ගන ලෙස පරිකල්පනය කිරීමේ භාවිතය දේශප්‍රේමී ඉන්දියානුවන් අතර පුරුද්දක් බවට පත්ව තිබුණි. යටත්විජිත ඉන්දියාවේ දෙව්ඟන සාහිත්‍යමය හා දෘශ්‍යමය වශයෙන් නියෝජනයවන ආකාරය විශ්ලේෂණය කර තිබුණ ද, ඉන්දීය සිතියම හා ඇය අතර ඇති සබඳතාව එවන් ගවේෂණයකට හසු වී නොමැත (සර්කා 1987: 2011-2015). ලීස් මැක්කීනන් පෙන්වා දෙන ආකාරයට 20 වන සියවස ආරම්භයේදී රබීන්ද්‍රනාත් තාගෝර්ගේ ලේලියක වන සරලා දේවී විසින් ''බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයෙන් නිදහස් වීමේ අරගලයේදී තම ජීවිතය පූජා කිරීමට ඉන්දීය සිතියමක් ඉදිරියේ භාරත මාතාවට ප්‍රතිඥාවක් දුන් තරුණ බෙංගාල පුරුෂයන් කණ්ඩායමක් සංවිධානය කළාය'' (මැක්කීනන් 1996: 252-253). මෙලෙසින්ම, 1905 දී, කල්කටාවේදී ආරම්භ වූ 'චක්‍රලේඛ විරෝධී සංගමයේ (anti-circular society) නිල ලාංඡනය වූයේ ඉන්දීය සිතියමක් අන්තර්ග්‍රහණය කරගත් වෘත්තයක් වූ අතර ඒවටා පහත සඳහන් පාඨ සනිටුහන් වුණි: 'මාතෘ භූමිය සහ දෙවියන් වෙනුවෙන්', 'නිදහස, සමානාත්මතාව, සහෝදරත්වය' සහ එහි වඩාත් සුපැහැදිලිව මතු වූ වාක්‍ය වූයේ 'වන්දේ මාතරම්' (මව්බිමය ප්‍රදක්ෂිණා කරමි). මෙහි අවසන් පාඨය වූයේ ද භාරත මාතා ප්‍රපංචය කේන්ද්‍රීය කවියේ ආරම්භක පාඨයයි (සර්කා 1973: 307-308).

එමෙන්ම අප දන්නා තවත් කරුණක් වන්නේ 1909 දී පමණ උතුරු ඉන්දියාවේ ප්‍රබල ජාතිකවාදී විරෝධතා මධ්‍යයේ 'භාරත මාතාව නියෝජනය කළ' සිතියම වේදිකාවක් මත තබා එය වීදි ඔස්සේ පැදකුණු

කිරීමට සැලැස්වූ බවත්, එසේ කරනු ලැබුවේ 'වන්දේ මාතරම්' සහ 'භාරත මාතා කී ජායි' (භාරත මාතාවට දීර්ඝායුෂ වේවා!) යන සටන් පාඨය ද පවසමිනි (ගෝස්වාමි 1998: 438).

වර්ෂ 1914 හා 1916 අතර කාලයේදී සැන්ෆ්‍රැන්සිස්කෝ නගරයේ පිහිටුවා තිබූ ගාධාර් පක්ෂය මගින් පළ කළ පංජාබි දේශාභිමානී කාව්‍ය කෘතිවල පිටකවරයේ බ්‍රිතාන්‍ය ඉන්දියාවේ සිතියම මත භාරත මාතාව පිළිබිඹු වූ අතර, ඇය අසිපතක් සියතින් දරමින් ඇගේ මුහුණ බටහිර දෙසට යොමු කළ ඉරියව්වෙන් සිටි අතර පසුබිමින් සිංහ ප්‍රතිරූපයක් ද විද්‍යමාන විය (පූරි 1993).[13]



රූප සටහන් අංක 03; ඉන්දිය එක්සත් ජනපද. උපුටා ගැනීම ග්‍රැහැම් ෂෝ සහ මේරි ලොයිඩ් සංස්කරණය කළ *Pulications proscribed by the Govenment of India: A Catalogue of the Collections in the India Office Library and Records and the, Department of Oriental of Manuscripts and Printed Books, British Library Reference Division* (ලන්ඩන්: බ්‍රිතාන්‍ය පුස්තකාලය 1985) ඡායාරූප අනුග්‍රහය: බ්‍රිතාන්‍ය පුස්තකාලයෙනි.

ගාධාර් පක්ෂයෙන් 1920 වසර මුල් භාගයේ සිට ලේඛනවලින් දැක්වූයේ ඉන්දියාවේ පිට මායිම පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි වූ ලෝක ගෝලයකින් නැගී සිටි සාරියකින් සැරසුණු, ඇයගේ දිගු කේශ කලාපය විදහාගත් භාරත මාතාවගේ ප්‍රතිරූපයයි (රූප සටහන් අංක 03 බලන්න) (ශෝ සහ ලොයිඩ් 1985: පසු සටහන් අංක 101, 652). 1920 සහ 1930 ගණන්වලදී ජාතිකවාදයේ නොයෙකුත් යාන්ත්‍රණ මගින් සිතියම හා මව අතර තිබූ සබඳතාව බෙහෙවින් සමීප එකක් බවට පත් කරන ලදී. මේ නිසා 1936 වසරේ හින්දු පූජනීය නගරයක්වන බරණැස දී භාරත මාතාව වෙනුවෙන් විවෘත කෙරුණු ප්‍රථම දෙවොල් පරිශ්‍රය තුළ දැකගත හැකිවූයේ දෙවඟනකගේ ප්‍රතිරූපයට වඩා කිරිගරුඬෙන් නිම වූ විශාල ප්‍රමාණයේ නොබෙදන ලද ඉන්දීය සිතියමකි (රූප සටහන් අංක 4 බලන්න) (එක් 1982: 38-39).

1920 වසරේ සිට භාරත මාතාව පිළිබඳ රූපප්‍රථවේදයේ සාමාන්‍ය ලක්ෂණයක් බවට ඉන්දීය සිතියම පත්වේ. එසේ වන්නට ප්‍රධාන හේතුව වූයේ ප්‍රේක්ෂකයා වෙත භාරත මාතාව භූමිය මෙන්ම සංවිධිත සමාජය ද අරා සිටින දෙවඟන වශයෙන් නියෝජනය කිරීමට තිබූ හැකියාවයි. එමෙන්ම එමගින් දුර්ගා, ලක්ෂ්මී සහ මෙවැනි අනේක වූ සෙසු දෙවඟනන්ගෙන් භාරත මාතාව වෙන්කර හඳුනා ගැනීමේ හැකියාව ලැබුණි. 20 වන ශතවර්ෂය මුළුල්ලේ ඉන්දියාවේ ජාතික අවකාශය භාරව සිටින භෞමික දෙවඟනක් ලෙස භාරත මාතාවගේ ප්‍රතිරූපය ඇය වර්තමාන හින්දු ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරයේ ජනප්‍රිය පූජා ලාංඡනයක් බවට පත්ව තිබේ. මේ අනුව ඇගේ ප්‍රතිරූපය තැපැල්පත්, ධජ පතාක, පෝස්ටර් සහ පොත් කවර, ස්ටිකර් වැනි දෘශ්‍ය වස්තු පුරා පැතිර තිබේ (රූප සටහන් අංක 05 බලන්න) (බ්‍රෝසියස් 1997a: 15-19; 1997b: 22-28). භාරත මාතාව පිළිබඳ මෙවැනි දේහ දර්ශන පුළුල්ව සංසරණය වීම නිසා හින්දු ජාතිකවාදී පක්ෂවලට භූමියට ඇති අයිතිය,

රූප සටහන් අංක 04; ඉන්දියාවේ සිතියම. භාරත්මාතා මන්දිරය බරණැස. ඡායාරූපය: තත්කාලීන ඡායා තැපැල්පතකිනි.

රූප සටහන් අංක 05; භාරත මාතාව තත්කාලීන ඡායා තැපැල්පතකිනි. අනුග්‍රහය කර්ණාටකයේ රාෂ්ට්‍රීය ස්වාමි සේවක් සංඝ් මගිනි.

රූප සටහන් අංක 06; භාරත මාතාව 1909 වසරේ පළ වූ ඉන්දියා කෘතියෙනි. උපුටා ගැනීම ආර්. ඒ. පද්මනාබන්ගේ සිත්තිරභාරති කෘතියෙනි (මදුරාසිය: භාරතියර් සංගම්, 1982).

ඒ භූමිය සම්බන්ධයෙන් ඇති ස්වාධිපත්‍යය හා එකී භූමිය පාලනය කිරීමට ඇති සුජාතභාවය පිළිබඳ නොයෙකුත් අයිතිවාසිකම් ප්‍රකාශ කිරීමේ හැකියාව ලැබී තිබේ. නූතන ලෝකයේ සියලුම ස්ථානවල මෙවන් අයිතිවාසිකම් ප්‍රකාශ කිරීමේ හැකියාව සිතියම් මගින් බලගන්වා ඇත.

මේ නිබන්ධයෙන් මා වඩාත් අවධාරණය කරන ඉන්දියාවේ දමිළ ප්‍රදේශ සලකා බැලුවහොත් භාරත මාතාවගේ දේහ දර්ශනයක් 'භාරත මාතා' යන නාමය ද කැටුව ප්‍රථමයෙන් දැකිය හැකිවනුයේ 1909 වසරේ විජය නැමැති නව දමිළ ප්‍රවෘත්ති පත්‍රයක අලුතින් ප්‍රකාශයට පත් කිරීම පිළිබඳව වන වෙළඳ දැන්වීමකිනි. එමගින් පෙන්නුම් කරනුයේ 'ඉන්දියාවේ සිතියම් අවකාශය තුළින් නැගී සිටින භාරත මාතාවගේ ප්‍රතිරූපයයි. එනමුදු ඇයගේ සිරුරේ ව්‍යාප්තියත් සමඟ ඉන්දියාවේ දේශ සීමා වියැකී යන ස්වභාවයක් ද මෙහි දක්නට ලැබේ. ඇය දැතින් දරුවන් සිව් දෙනෙකු හොවා සිටින අතර ඉන් දෙදෙනෙකු නග්න සිරුරින් යුතුව ඇගේ පියයුරුවලින් කිරි උරා බොන ආකාරයක් පෙන්නුම් කරයි. එසේම ඇයගේ හිස කාශ්මීරය මත තිබෙන ආකාරයක් පෙන්නුම් කරන අතර දෙපා ඉන්දියාවේ දක්ෂිණ ප්‍රදේශය ස්පර්ශ කරන්නීය (රූප සටහන් අංක 06 බලන්න).

භාරත මාතාවගේ ඉහත කී ප්‍රතිරූපය පළ වී තිබුණේ ඉන්ඩියා නමැති ප්‍රවේගශීලී දමිළ සතිපතා පුවත්පතෙහිය. එය කවියෙකු හා පුවත්පත් කලාවේදියෙකු වූ සුබ්‍රමානියා භාරතී (1882-1921) විසින් සංස්කරණය කළ අතර 1920 ගණන් වන විටදී ඔහු විසින් රචනා කළ අනේක ගීත හරහා භාරත මාතා දෙවගන දකුණු ඉන්දියාවේ ජනප්‍රිය විය.[14] ජාතිකවාදී සඟරාවල හා දේශාභිමානී ගී රැගත් කෘතිවල පිටකවරවල මෙන්ම 1930 ගණන්වල පළවූ ඇතැම් පෙළ පොත්වල ද භාරත මාතාවගේ ප්‍රතිරූපය සාමාන්‍යයෙන් දක්වෙන්නේ ඉන්දීය

සිහියමක් අරා සිටින ආකාරයෙනි.[15] සැබැවින්ම භාරති 1909 වසරේදී (රූප අංක 6 න් දැක්වූ ආකාරයට) සිදුකළ ආකාරයට දමිළ පාඨකයන්ට දෙවඟන දෘශ්‍යමය වශයෙන් හඳුන්වා දුන් විට ඇය කවුරුන්දැයි නම් කිරීමට සිදු වුවද ඉන්පසු කාලීනව මේ ප්‍රතිරූපයේ ව්‍යාප්තිත ජනප්‍රියත්වයත් සමඟ එසේ කිරීම බෙහෙවින් අවම විය.

ඉන්දියාව නිදහස ලබා ගැනීමෙන් නොබෝ කලකට පසු, එනම් 1940 සහ 1950 දශකය අවසන් වන විට භාරත මාතාවගේ දේහදර්ශන නිර්භය ලෙස දමිළ පෙළපොත්වල විද්‍යාමාන වනු දැකගත හැකිවීය. ඒ 'ඉන්දියාව' මූලික වශයෙන් භූගෝලීය අවකාශයක් ලෙස දැක්වූ භූගෝල පෙළපොත්වල නොවේ. ඒවා දැකගත හැකිවූයේ තරුණ රටවැසියාට 'ජාතිය' හඳුන්වාදීමට උත්සාහ දරූ දමිළ භාෂා පාඨ ග්‍රන්ථවලය. උදාහරණයක් වශයෙන් 1948 වසරේදී තුන්වන ශ්‍රේණිය සඳහා පළ කළ දමිළ පෙළ පොතක භාරත මාතාව පිළිබඳ කවියක් දැකගත හැකි වූ අතර එය සටහන් වූයේ භාරත මාතාවගේ දේහදර්ශනයට පහළිනි. එමගින් ඇය සමස්ත පූර්ව නිදහස් ඉන්දියාව සඳහාම සිය අයිතිය ප්‍රකාශ කර සිටියාය. මේ අනුව ඇය අරා සිටි ධජයේ ස්ථම්භය ශ්‍රී ලංකාව තෙක් විහිද යමින් එහි අයිතිය ද ඇය වෙත පවරාගෙන තිබුණි (කුරුප්පුසාමිදාස් 1948: 20, අයියන්ගර් 1949: 2). මේ වකවානුවේ පෙළ පොත් බෙහෙවින් මිල අධික වූ නිසාත් වර්ණ මුද්‍රණ ශිල්පය බෙහෙවින් සීමිත වූ නිසාත්, බොහෝ පෙළපොත්වල දැක්වුණු දේහදර්ශන කළු සුදු චිත්‍ර හා රේඛා චිත්‍ර විය. එනමුදු 1958 වසරේ දී තුන්වන ශ්‍රේණිය සඳහා පළ වූ දමිළ පෙළ පොතක පිටකවරයේ භාරත මාතා දෙවඟනගේ වර්ණ රූපයක් දැකගත හැකිවිය (ඵලක අංක 01 බලන්න). මෙහි දැක්වෙන භාරත මාතාව මේ හා සමාන අන් දේහදර්ශනවල දැක්වෙන ප්‍රතිරූපවලට වඩා ආකර්ෂණීය ලෙස සිය වස්ත්‍ර දවටාගෙන සිටී. ඇගේ සිරුර නොයෙකුත් අර්ථ දනවමින් බටහිර සහ නැගෙනහිර

පාකිස්ථානය දෙසට හැරී තිබෙන අතර ඉන් කොටසක් ඇයගේ කොළ පැහැති සළුවෙන් (සාටකය) ආවරණය වී තිබේ. අන් දේහ දර්ශනවල දැක්වෙන ආකාරයටම මෙහිද 'ඉන්දියාවේ' උතුරු, බටහිර සහ නැගෙනහිර දේශසීමා බොඳ වී නැතිනම් සැගවී ඇත (ලක්ෂ්මනන් 1958).

ඵලක අංක 01; භාරතමාතා ප්‍රතිරූපය. වී. ලක්ෂ්මන්ගේ පුදිය ආරම්කල්වි තමිල් (මුන්රාම් පුත්තකම්) කෘතියෙනි. මනර්ගුඩි ශ්‍රී ශන්මුගා මුද්‍රණාලය 1958. අනුග්‍රහය: චෙන්නායිහි තමිල්නාඩු රාජ්‍ය ලේඛනාගාරය.

1952 දී පළවූ මවබිමේ ඉතිහාසය නම් වූ තුන්වැනි ශ්‍රේණිය සඳහා පළ වූ දමිළ ඉතිහාස පෙළ පොතක පිට කවරයේ දක්වූ භාරත මාතාවගේ ප්‍රතිරූපය එවන් අන් දේහ දර්ශනවලට වඩා වෙනස්විය. මා මීට පෙර ද දක්වූ ආකාරයට මෙවන් බොහෝ දේහදර්ශනවල දක්වෙන භාරත මාතාවගේ ප්‍රතිරූපය ඉන්දියාවේ සිතියම් අවකාශය පුරාම අරා සිටින්නීය. එනමුත් මේ පෙළපොතේ භාරත මාතාව ලෝක ගෝලයක් මත නැගී ඇයගේ දෙපා ඒ මත කොටා ඇති ඉන්දීය සිතියමේ පිට මායිම් මත පතිතවන ආකාරයක් පෙන්නුම් කරයි. අන් බොහෝ නිරූපණ මෙන් එකී සිතියමේ ඉන්දියාවේ උතුරු බටහිර සහ නැගෙනහිර මායිම් බොඳ වී ඇත. ඉන්දියාව නිදහස ලබා බොහෝ කලකින් පළ වූ මෙකී දේහ දර්ශනය මගින් ජාතියේ විජයග්‍රහණය සමරන ආකාරයක් පෙන්නුම් කරයි. ඇයගේ සිරුරෙන් ඉන්දීය භෞමික අවකාශය ආවරණය කරයි. ඇයගේ සිරුරෙන් ඉන්දීය භෞමික අවකාශය ආවරණය කිරීම හෝ ඉන්දියාවට අයත් යැයි සැලකෙන විශාල භූමි ප්‍රදේශයක අයිතිය කියාපෑම වෙනුවට මේ ප්‍රතිරූපයේ දක්වෙන භාරත මාතාව වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන්ම ලොව මත නැගී සිටින අතර ඇයගේ හිස විශ්වය තෙක් පැතිර යන අයුරු පෙන්වයි (ආරෝග්‍යසාමි 1952). එමෙන්ම ඉන්දියාවේ අන් ප්‍රදේශවල ලෝකගෝලය මත හිඳගත් භාරත මාතාවගේ මේ හා සමාන දේහදර්ශන ද දැකගත හැක (රූප සටහන් අංක 07 බලන්න).[16] භාරත මාතා දේහදර්ශන පිළිබඳ මේ සාකච්ඡාව නිම කිරීම සඳහා 1930 ගණන්වලදී මද්‍රාසියේ පළ වූ විවිධාකාරයේ පාසල් පොත්වල දැකගත හැකි වූ බෙහෙවින් උනන්දු සහගත ප්‍රතිරූපයක් සලකා බැලීමට මා කැමතිය. මෙහි ඉන්දීය සිතියමක් අරා සිටින භාරත මාතාවට පූජෝපහාර දක්වන පුරුෂ රටවැසියන් තිදෙනෙකු නිරූපිතය (කන්නි අඥානයි 1930: 76, අයියන්ගාර් 1933: 69). රාමු කරන ලද ඉන්දීය සිතියමක් දෙස බලා සිටින වසර 1956 ප්‍රකාශ වූ සටහනේ (රූප සටහන්

අංක 02 බලන්න) මෙන්ම මෙකී රටවැසියන් ද ඉන්දීය සිතියම දෙස බලා සිටී. එනමුදු සිතියමේ භාරත මාතාව ද දක්වෙන නිසා පැහැදිලිවම එදෙස බලන්නවුන්ගෙන් ගෞරවෝපහාර බලාපොරොත්තු වන නමුත් 1955 වසරේ පළ වූ සටහනේ මෙකී තත්ත්ව ඇතිවීම වැළකුණේ (එහි භාරතමාතා ප්‍රතිරූපය නොමැති වූ නිසාය) රටවැසියා සහ සිතියම ගෞරව පූර්වක සබඳතාවක රඳවාලන ලද එකම දේහ දර්ශනය මෙය නොවූ නිසාය. බොහෝවිට උතුරු ඉන්දියාවේ මුද්‍රණය වූවා යැයි සැලකිය හැකි පෝස්ටරයක භාරතමාතාවගේ ප්‍රතිරූපය ඉන්දීය සිතියම අරා සිටින අතර ඇයගේ හිස (ප්‍රභා මණ්ඩලය) ආන්දෝලනාත්මක භූමි ප්‍රදේශයක් බවට පත්ව ඇති කාශ්මීර ප්‍රදේශය ආවරණය කරගෙන සිටියි. මෙය 1960 දශකය මුල් භාගයේදී ඇති වූ ඉන්දු-චීන ආතතීන්ගෙන් නොබෝ කලකට පසු මුද්‍රණය වූවක් බව සිහි තබාගත යුතුය (රූප සටහන් අංක 08 බලන්න). සිතියම්ගත කරන ලද භාරත මාතාවගේ මෙකී ප්‍රතිරූපයට තරුණයෙකු සිරස නමා ආචාර කරමින් සිය සිරුරෙන් වෙන් කරගත් හිස ඇයට පූජා කරනු දක්වෙන අතර එකී හිසෙන් වහනය වන රුධිරය ජාතියේ භූගෝලීය දේහය මතට වැටී දෙව්ගනගේ දෙපා අසල ලේ විලක් නිර්මාණය කරයි. වඩාත් සූපරීක්ෂාකාරීව බැලූ කල පෙනෙන්නේ මෙකී හිස භගත් සිංගේ බවයි. ඔහු බ්‍රිතාන්‍යට විරුද්ධව ගෙන ගිය යටත්විජිත විරෝධී සටනේ වඩාත් ප්‍රසිද්ධ භාරත මාතාවගේ වීර පුත්‍රයෙකු බව ද අප මතක තබාගත යුතුය. පෝස්ටරයේ පහළ කොටසේ දක්වෙන්නේ නිල ඇඳුම් ඇඳගත් සන්නද්ධ ස්ත්‍රීන්ය. ඔවුන් භගත් සිංගේ සුප්‍රසිද්ධ ජීවිත පූජාව පිළිබඳ ප්‍රතිරූපයෙන් හා මතකයෙන් උද්දාමය ලැබ මව, ජාතිය හා සිතියම වෙනුවෙන් සතුරා හා සටන් වැදීම සඳහා නික්ම යතැ ඇතැයි සිතිය හැකිය.[17]

රූප සටහන් අංක 07; නිදහස් ඉන්දියාව, 1947 දී පළ වූ බෙංගාලි පෝස්ටරයකිනි. ඡායාරූප අනුග්‍රහය: ක්‍රිස්ටෝෆර් පිනි.

රූප සටහන් අංක 08; 1960 දී පළ වූ මාතාවගේ කැඳවීම දැක්වෙන පෝස්ටරයකි. උපුටා ගැනීම ජපානයේ ෆුකෝකා ආසියාතු කලා කෞතුකාගාරයේ ජේ.සී.එස්. උබෙරෝයි සහ පැට්‍රීෂියා උබෙරෝයි එකතුවෙනි.

එසේ නම් සැබැවින්ම ජාතියේ දෘශ්‍යමය ආර්ථිකය තුළ මෙකී භාරත මාතා දේහ දර්ශනය සාක්ෂාත් කරගත යුතු කාර්යභාරයක් වන්නේ මෙය ද? එනම්, පක්ෂග්‍රාහීත්වයක් නොමැති ඉන්දීය සිතියමේ ප්‍රතිරූපයේ නිරීක්ෂකයෙකු වශයෙන් පමණක් සිටින රටවැසියා එම රට වෙනුවෙන් පෙනී සිටින භක්ත්‍යාදර දේශප්‍රේමියකු බවට පත්කිරීම මෙහි කාර්යභාරය වන්නේද? මේ පැනයට පිළිතුරු දීම සඳහා මම තාගෝර්ගේ නවකතාව දෙසට හැරී යොමුවෙමි. "කිසිවෙකුටවත් සිතියමක් වෙනුවෙන් සිය දිවිය පූජා කළ නොහැකි" යැයි පැවසූ සන්දීප් ඔහුගේ ප්‍රියාවියට තමන් සටන් බිමේදී මියගියහොත් ඒ පහන සඳහන් කරුණු වෙනුවෙන් බව සඳහන් කරයි:

> මා මියගියහොත් ඒ සිතියමක් මගින් නිෂ්පාදනය කළ භූමිය මන නොවේ. මා මිය යන්නේ බැතියෙන් එළා යූ සායක් මතය. ඒ කුමන ආකාරයේ සායක් දැයි ඔබ දන්නවාද? පුළුල් ලේ රතු පැහැති වාටියකින් සමන්විත ඔබ මීට පෙර දිනයේ ඇඟලා ගත් පොහොළාවේ පැහැය ගත් සාරිය මීට සමානය. මට එය කිසි දිනෙක අමතක කළ හැකිද? ජීවිතයට ජවය දෙනුයේත්, මරණය සතුටක් වන්නේත් මෙවැනි දසුන්ය (තාගෝර් 1985: 91).

භාරත මාතා දේහදර්ශන සියල්ලේම පාහේ ජාතික අවකාශය නිෂ්පාදනය කිරීමේදී හා පවරා ගැනීමේදී ඇයගේ වස්ත්‍ර, විශේෂයෙන්ම ඇයගේ සාරිය බෙහෙවින් වැදගත් භූමිකාවක් ඉටු කරයි. 1947 වර්ෂයේදී ඉන්දියාව හා පකිස්ථානය දෙකඩ කළ පසුව නිෂ්පාදනය කළ දේහදර්ශනවල පවා ඇයගේ සාරිය සැමවිටම මේ ඛණ්ඩනයට පෙර පැවති ඉන්දියාවේ සමස්ත භූමිය ආවරණය වන පරිදි නිරතුරුවම ඉදිරිපත් වේ. වඩාත් මෑත වසරවලදී හින්දු ජාතිකවාදී සිතියම්කරණයේ ද මේ ලක්ෂණය දැකගත හැකිය. මෙහිදී වඩා වැදගත් වන්නේ සැමවිටම පාහේ ඇය රක්ත වර්ණයෙන් සැරසී සිටීමයි. එය හින්දු යාතුකර්මීය සංකේතවේදය තුළ ශුද්ධත්වය සලකුණු කරන වර්ණයයි. 1937 වසරේ දී කොයිම්බතෝරයේ සිත් ඇදගන්නා සුලු පෝස්ටරයකින් ඇය ඉන්දීය ධජයේ ත්‍රිත්ව වර්ණයෙන් සිටින අයුරු දක්වා ඇත (ඵලක අංක 2 බලන්න). ඇගේ සිරුරේ අගපසඟ සුපුරුදු ඉන්දියාවේ සිතියම්වේදී මායිම් රේඛා නින්නාද කරන්නට විය. එය කෙතරම් ප්‍රබලවීද යත් ඇයගේ අනන්‍යතාව සාක්ෂාත් කරලීම වස් ඇයට සැබැවින්ම සිතියමක් පවා අවශ්‍ය නොවූයේ ඇයගේ ත්‍රිත්ව වර්ණ ගැන්වුණු සාරිය සුළඟේ ලෙළ දෙමින් මතුවෙමින් පැවැති ජාතික අවකාශය වෙනුවෙන්

නොයෙකුත් ප්‍රදේශ සඳහා අයිතිවාසිකම් කියා පෑ ආකාරයක් දක්වූ නිසාය (දකුණු ආසියානු කලාව සඳහා වන අමෙරිකානු කොමිටිය, චිත්‍ර අංක 52-66).[18]

මෑතකාලීන අධ්‍යයන පෙන්වා දී ඇත්තේ යටත්විජිත දේශපාලනය තුළ වස්ත්‍ර කේන්ද්‍රීය භූමිකාවක් ඉටු කළ බවයි. මේ අධ්‍යයන තවදුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ 20 වැනි සියවසේ ආරම්භයත් සමගම ඉන්දියානුවන්ගේ වස්ත්‍ර පිළිබඳ වර්ණ ජාතිකවාදයකට මතුව තිබූ බවයි (බේලි 1986: 285-322, තාලෝ 1996). මෙලෙස විශේෂයෙන්ම ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලද සාරිය මතුව එන්නේ හින්දු ඉන්දියානු ස්ත්‍රියගේ වෙනස සලකුණු කරන ප්‍රධාන වස්ත්‍රමය සාධකය ලෙසයි. ඒ අතරම එමගින් නිසි නිර්ව්‍යාජ ලෙස සැලකුණු ඇගේ ස්ත්‍රීත්වය හා සත්‍ය 'ඉන්දීය' සම්ප්‍රදාය සංකේතීමය වටිනාකමේ බහාලුමක් ලෙස සලකුණු විය (බෝත්වික් 1984: 243-56, තාග් 1991: 93-112). සියල්ලන්ගේම මව වන භාරතමාතාව සරල ලෙස සාරියකින් සැරසී සිටින ආකාරයක් සාමාන්‍යයෙන් පෙන්වීම පිළිබඳව මෙහිදී අප පුදුමයට පත් නොවිය යුතුය. සැබැවින්ම විසිවන ශතවර්ෂයේ මුල සිටම ඉන්දීය ජාතිකවාදීන් තම සහෝදර රටවැසියන්ගෙන් බ්‍රිතාන්‍යයන්ට විරුද්ධව දියත් කරන ලද යටත්විජිත විරෝධී සටනට එක්වන්න යැයි ඉල්ලා සිටියේ භාරතමාතාවගේ සාරියේ නාමයෙනි. මේ කතිකාවෙන් මතු වූ කාරණයක් වූයේ බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයින් විසින් එංගලන්තයේ මැන්චෙස්ටර් හා ලැන්කෂයර් ප්‍රදේශවලින් ගෙන්වන ලද සළු පිළි ඉන්දියාව තුළ ප්‍රචලිත කිරීම නිසා භාරතමාතාව නිර්වස්ත්‍ර කර නග්නත්වයට පත් කළ බවකි. මේ අනුව ප්‍රකාශයට පත් වූ අදහස නම් ඉන්දියානුවන් විමෙන් හා ඉන්දීය භාණ්ඩ මිලදී ගැනීමෙන්, ඉන්දියානුවන් ඒකරාශී වී භාරත මාතාවට ඇයගේ සාරිය නැවතත් ඇන්දවිය යුතු බවයි. භාරත මාතාවගේ සාරිය ඇයගේ රූපාර්ථවේදය හා බැඳුණු එසැණ නැසෙන (ephemeral)

ලක්ෂණයක් වනවා වෙනුවට එය, ආර්ථික කරුණු, සම්පත් විනාශය සහ ඉන්දියානු කර්මාන්ත දියුණු කිරීම යන කරුණු සම්බන්ධයෙන් යටත්විජිත රාජ්‍යය සහ එහි යටත්විජිතවාසීන් අතර සිදුවන වඩාත් පුළුල් අරගලයේ සංකේතයක් වෙයි. ඒ සමගම එය ශූන්‍ය වූ භූගෝලීය අවකාශයේ ඇති අජීවී 'ද්‍රවිලි' 'ආදරයෙන්' බරිත වූ නිජබිමක් සහ මාතෘ භූමියක් බවට පරිවර්තනය වීමට උපකාරී වේ.

1890 ගණන්වල සිට භාරත මාතාව සියලුම ඉන්දීය රටවැසියන්ගේ භක්ත්‍යාදරයට ලක්වන්නේය යන සටන් පාඨය යටත්විජිත ඉන්දියාවේ දමිළ භාෂා කතා කරන ප්‍රදේශවල විරාජමානව සිටි ප්‍රජාව පිළිබඳ තවත් දෙවඟනක් වූ තමිල්තායි (දමිළමාතාව) භක්තියෙන් අභියෝග යට ලක්විය. මෙහිදී සිදුවූයේ දමිළ භාෂාව දෙවඟන, මව හා කන්‍යාව යන අර්ථවලින් සජීවීකරණයට ලක්වීමයි (රාමස්වාමි 1997). ඇය වඩාත් දෘශ්‍යමාන වන්නට වූයේ ද්‍රවිඩියානු ව්‍යාපාරයේ ක්‍රියාකාරකම් හරහා වූ අතර එකී ව්‍යාපාරය විසිවන සියවසේ මධ්‍යකාලීන දශකවල සුවිශේෂී ලෙස ඉන්දීය ජාතිකවාදී විරෝධී ස්ථාවරයක් ගැණින. එකී ස්ථාවරය තුළ ද්‍රවිඩියානු ව්‍යාපාරය නැගී එන ජාතියෙන් වෙන්විය යුතුය යන තර්කය ඇතැම් අවස්ථාවලදී ඉදිරිපත් විය. මේ ජාතිකවාද දෙක අතර ඇති වූ අරගලය සිතියම් හා දේහදර්ශන තුළින් සිතියම්වෙදී ලෙස ද විද්‍යමාන විය. 1940 ගණන් සහ 50 ගණන් අතර කාලයේදී ද්‍රවිඩනාඩු ලෙස හැඳින්වූ පරිකල්පිත ද්‍රවිඩියානු ජාතියේ සිතියම්, අත්පත්‍රිකා, ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර, කාටූන් සහ පෝස්ටර් ලෙස විසරණය වීය (රූප සටහන් අංක 09). එමෙන්ම මෙකී ව්‍යාපාරයේ උච්චතම අවස්ථාවේදී ද්‍රවිඩනාඩුව නොදක්වමින් මුද්‍රණය කළ ඉන්දීය සිතියම් ද ගිනිබත් කෙරිණි. 1930 දශකය මැද කාලයේ සිට දමිළ මාතාවගේ දේහ දර්ශන නොයෙකුත් දමිළ ජාතිකවාදී ප්‍රකාශන හරහා ද විසරණය වූ අතර ඇතැම්විට ඒවා පාසල් පෙළ පොත්වල ද දකගත හැකිවිය. එනමුත් බහුතරයක් අවස්ථාවල දමිළ මාතාව සිතියම්වෙදී අර්ථයෙන් සමස්ත උපමහද්වීපයම තමන්

සතු කර ගනිමින් මුළු මහත් ඉන්දීය සිතියම අරා සිටින අතර එමගින් භාරත මාතාවගේ අණසක රැඳී පැවැත්ම අභියෝගයට ලක් කළාය (රූප සටහන් අංක 10). ඇතැම් විට ඇය ලෝකගෝලයක් මත හිඳගෙන සිටින ආකාරයක් දැක්වෙන අතර ඇගේ දෙපා ඉන්දීය සිතියමේ සීමා සනිටුහන් කරන ආකාරයෙන් දැක්වේ (ඵලක අංක 03).

භාරතමාතාව සම්බන්ධයෙන් සිදු වූ ලෙසින්ම ඉන්දීය සිතියම දමිළමාතාවගේ දේහදර්ශන භාෂාව හා දැනුම පිළිබඳ දෙවඟනකගේ ප්‍රතිරූපයේ සිට භූමිය හා ප්‍රජාව අරාගත් මාතාවගේ තත්ත්වයකට පරිවර්තනය කරයි. මෙහිදී ඇය අරා සිටින භූමිය (උපමහද්වීපයේ 'ද්‍රවිඩියානු' කොටස හෝ බොහෝ අවස්ථාවල සමස්ත ඉන්දියාවම හෝ මුළු මහත් ලෝකයම) දමිළ භාෂා කතා කරන්නවුන්ගේ භූගෙ ්ලීය කලාපයෙන් බෙහෙවින් ඔබ්බට යනු දැකිය හැකිය. දමිළමාතාව හා භාරතමාතාව පිළිබඳ මෙවැනි දේහ දර්ශන අපට මෙනෙහි කරලන්නේ යටත්විජිත සිතියම්වේදය මෙන්ම ජාතිකවාදී සිතියම්වේදය ද අධිරාජ්‍යවේදී අභිලාෂයක් පෙන්නුම් කරන බවත්, එමගින් භෞමික උනන්දූ මත පදනම් වූ දේශපාලන ව්‍යාපෘති සාධාරණීකරණය කරන බවත්ය. එකී ව්‍යාපෘති ප්‍රායෝගික මට්ටමකට ගෙන ඒමට නොහැකි වීම මීට පරිබාහිර කරුණකි. මෙමගින් තවත් කරුණක් සිහි කැඳවයි: ''භෞතික ප්‍රජාව පිළිබඳ සුරුවම්වේදී නියෝජනයක් ලෙස වඩාත් ප්‍රචලිත සංකේතයක් වශයෙන් ඉන්දියාවේ භෞතික සිතියම පැතිර යන විට එය ස්වීයත්වය නිර්වචනය කරන හා එය අයත් කරගන්නට උත්සාහ කරන තරඟකාරී උත්සාහයන්ගේ භූමියක් බවට ද පත්වේ (ක්‍රිෂ්ණා 1994: 510). ද්‍රවිඩියානු ජාතිකවාදය ඉන්දියානු ජාතිකවාදයට ප්‍රතිවිරුද්ධව සැකසුණු බව සැබෑය. එනමුත් සිතියම්වේදීව හා වෙනත් කරුණු සම්බන්ධයෙන් බලන කල පෙනී යන්නේ දමිළ ජාතිකවාදය ක්‍රියාත්මක වූයේ ඉන්දීය ජාතිකවාදයේ අණසක රැඳි කතිකාව මගින් ඒ වනවිටත් සලකුණු කර තිබූ අඩවියක් තුළ බවකි.

රූප සටහන් අංක 09; ද්‍රවිඩනාඩු (ද්‍රවිඩජාතිය තිරවිට මුන්ම් ආරිය මුන්ම් (ද්‍රවිඩ සහ ආර්ය ජාතීන්) යන කෘතියේ පිටකවරයේ ඡායාරූපයයි. චෙන්නායි: ද්‍රවිඩ කලා නිලෙලයම්, 1946. අනුග්‍රහය: චෙන්නායිහි පෙරියාර් පර්යේෂණ පුස්තකාලය.

රූප සටහන් අංක 10; දමිළ මාතාව අනුග්‍රහය පී මුරුගයියන්ගේ අර්ල් කාට් තමිල්ප් පාට නූල් (මද්‍රාසිය: අරුලාගම් 1966. අනුග්‍රහය: චෙන්නායිහි තමිල් නාඩු රාජ්‍ය ලේඛනාගාරය.

ඵලක අංක 02; වන්දේ මාතරම් (මාතාවට මුහුමන් දැක්වීම) කොයින්බතෝරය 1937. අනුග්‍රහය: රොබර්ට් ජේ. ඩෙල් බොන්ටා ගෙනි.

ඵලක අංක 03; තමිල්තායි (ද්‍රමිළ මාතාව, 1941) අනුග්‍රහය: කරායික්කුඩ්ඩිහි කම්බන් කසහම් වෙතිනි.

ජාතික අවකාශය දේහ දර්ශනයක් ලෙස

ජාතිය දේහදර්ශනයක් ලෙස දෘශ්‍යමාන කිරීමේ පුළුල් වැදගත්කම කුමක්ද? මේ සමස්ත ක්‍රියාවලියම ජාතික අවකාශය භූමිය ලෙස තේරුම් ගැනීමේ භූගෝලීය විද්‍යා පරිකල්පනය හා භූමිය මව ලෙස තේරුම් ගැනීමේ පරිකල්පනය සම්මුඛ වීමේ බෙහෙවින් සංකීර්ණ තත්ත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. මෙහිදී පැහැදිලි වන්නේ යටත්විජිත ලෝකයේ ජීවත් වූ ජාතිකවාදීන්ට නැති වී ගිය භූමිය හා අවකාශ නැවත ග්‍රහණය කර ගැනීම සඳහා අරගල කරන්නට සිදුවූවාට අමතරව මහජනතාවගේ හදවත් සහ ආත්මය වෙනුවෙන් සටන් කරන්නට සිදුවීමයි. අරැබින්දෝ ගෝෂ් සහ රබීන්ද්‍රනාත් තාගෝර් අපට මතක් කර දෙන පරිදි මේ අරගලයේදී හුදු විද්‍යාත්මක සිතියම පමණක් අවියක් ලෙස භාවිත කළ නොහැක. එනම්, එමගින් සිදුවන්නේ හුදෙක් ජාතියට අයත් භූමිය සමාජීය වශයෙන් ශූන්‍ය හා අජීවී, නැතිනම් සංදීප්ගේ වචනයෙන් පවසනවා නම් 'දූහුවිලි' ලෙස ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම පමණි. මීට ප්‍රතිවිරුද්ධව, භාරත මාතාවගේ හා දමිළ මාතාවගේ දේහ දර්ශන මේ අජීවී අවකාශය ජීවමාන කිරීමට හා එය ඉතාමත් තීව්‍ර ලෙස මානුෂික ස්ථානයක්, නිජ බිමක් හා මව්බිමක් බවට පරිවර්තනය කිරීමට උපකාරීවන අතර ඒවා සමඟ නිරතුරුවම පළවන කවි මගින් ද මෙම තත්ත්වය අවධාරණය කරවයි. තවද, භෞතික, කතිකාමය හා සිතියම්වේදී වශයෙන් ඉන්දියානු හා ද්‍රවිඩියානු ජාතීන් අස්ථාවර වී තිබුණු මොහොතක ස්ත්‍රී දේහය ඊට චේතනීයව තිබූ ඒකීයත්වය මගින් ඒකමුතුකම, පරිපූර්ණත්වය හා ස්ථාවරත්වය විද්‍යමාන කෙළේය. එනමුදු එසේ කිරීමේදී රාජ්‍ය සිතියම්වේදය මගින් (යටත්විජිත හා පශ්චාත්-යටත්විජිත) ප්‍රවේසමෙන් ස්ථාවර කර තිබූ මායිම් සහ දේශසීමා අදෘශ්‍යමාන ලෙස ලිහිල් කිරීමක් ද සිදුවිය. රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබන

විද්‍යාත්මක සිතියම්වේදය මගින් නිෂ්පාදනය කරන සුපැහැදිලිවම මායිම්ගත කළ හා ආවරණය කරන ලද භූගෝලීය දේහය සමග සෘජුව සසඳන විට ඉහත කී දේහ දර්ශනවලින් මතු වී එන 'ඉන්දියාව' භූගෝලීය අර්ථයෙන් නිශ්චිත නැත. තවද, මේ දේහදර්ශනවල දක්වෙන ස්ත්‍රී රූප සාමාන්‍යයෙන් විද්‍යමාන වන්නේ ඉපැරණි ඇඳුම් කට්ටලවලින් සැරසී සිටින ආකාරයට වන අතර, ඔවුන්ගේ ඇඳුම්, ආභරණ සහ ඉරියව් යන සියල්ලෙන්ම ඉපැරණි අතීතයක් හැඟවේ. මෙහිදී අප මතක තබාගත යුත්තේ බෙහෙවින් නූතන යථාර්ථයක්වන ජාතිය අකාලික හා සදාකාලික ලෙස තමන්ව හඳුන්වා ගැනීමේ උත්සාහයේදී හඹා යන්නේ ද මේ අතීතය දෙසටම පමණක්ම බවයි (කවිරාජ් 1993: 13).

ජාතික-අවකාශය ජීවමාන කිරීමට, කායිකකරණයට ලක් කිරීමට සහ පෞරාණික කිරීමට අමතරව මෙකී දේහ දර්ශන ඒවා සමාජ ලිංගිකත්ව අනන්‍යතාවයක් ද ලබාදෙන අතර ඒ බොහෝවිට ස්ත්‍රී ප්‍රතිරූපයක් ලෙසිනි. ස්ත්‍රීවාදී භූගෝලවේදීන් පෙන්වා දී ඇත්තේ ජාතිය සිතියම්වේදී අර්ථයෙන්, ස්ත්‍රියක් ලෙස සංකල්පනය කිරීම මගින් ස්ථානය යන්නට 'පුරුෂවේදී' සබඳතාවක් ගොඩනගා ගැනීමට උපකාරීවන බවයි (නැෂ් 1993: 39-51, රෝස් 1993, බ්ලන්ට් සහ රෝස් 1994). මෙලෙස සමාජ ලිංගිකත්ව අනන්‍යතාවකට භාජනය කරන ලද දේහදර්ශන හා ඒවා සමඟ බොහෝවිට පළවන මේ දෙවඟනන් පිළිබඳ කවි මගින් ජාතික භූමි ප්‍රදේශය උදව් අවශ්‍ය ස්ත්‍රියක් ලෙස හා තම ආරක්ෂාවට පුරුෂයන්ගේ උපකාරය ලැබිය යුතු හා වීරත්වය හා ජීවිත පූජාව මගින් ගලවා ගතයුතු මාතාවක් ලෙස දකීමට පුරුෂ රට වැසියන් උනන්දු කරවයි. මේ සමාජ ලිංගිකත්ව දේහ දර්ශන ජාතියේ භූමිය දැඩි ඇල්මකින් හා දැඩි සුබයකින් තෝරුම් ගැනීමට ද හැකියාව උදාකරවයි. මේ අනුව රටවැසියා හා භූමිය අතර ඇති කේන්ද්‍රීය බැඳීම් ගොඩනංවනු ලබන පදනම ලෙස ජාතිය මතු වී එන අතරම,

එය කාමාශා ක්‍රියාත්මක වන භූමියක් ලෙසත් සුඛය පාලනය කරන තන්ත්‍රයක් ලෙසත් මතුව එයි (රාමස්වාමි 1999: 17-56, නජ්මාබදි 1997: 442-67). තාගෝර්ගේ නවකතාවේ සංදීප්ගේ ප්‍රකාශයට බිමාලා පිළිතුරු සපයන්නේ මෙසේය:

> ඔහු එසේ පවසන විට සන්දීප්ගේ දෑස් තුළින් අග්නි ජාලා පිටවිය. එනමුත් ඒ භක්තියේ ගින්න ද නොඑසේ නම් ආශාවේ ගින්න දැයි මා හට පැවසිය නොහැකිය. සන්දීප්ගේ ඉල්ලීම් තුළ ඔහු විසින් මාතෘ භූමිය වන්දනා කිරීම සහ ඔහු විසින් මා වන්දනා කිරීම සූක්ෂ්ම ලෙස බැඳී පවතින විට මා ගත රුධිරය උද්දාමයට පත්වේ. මට හැඟී ගියේ මාගේ අයස්කාන්ත ස්ත්‍රීත්වය සැබැවින්ම මා දෙවඟනක් බවට පත් කර ඇති බවකි (තාගෝර් 19859 91-92).

භාරත මාතා දේහදර්ශන (සහ දමිළමාතා) උද්දීපනය වන්නේ කාමාශා, දේශප්‍රේමී සහ සිතියම්වේදී අවශ්‍යතා එක්තැන් වීමෙන් ජාතිය, ජීවත් වීමෙන් හා මරණයෙන් වුවද පිදුම් ලැබිය යුතු වස්තුවක් ලෙස පරිකල්පනයවන ජාතිකවාදී කතිකාවක් තුළය. නූතන ජාතිකවාදය පිළිබඳ තම ආන්දෝලනාත්මක නිරීක්‍ෂණ මගින් බෙනඩික් ඇන්ඩර්සන් මතු කරන පැනයක් නම් කෝටි සංඛ්‍යාත ජනතාවකට "අන්‍යයන් ඝාතනය කරනවා කෙසේ වෙතත් සීමිත පරිකල්පන සඳහා ස්ව කැමැත්තෙන් මරණයට පත්වීමට" තරම් මිනිසුන් මෙහෙයවීමේ බලයක් ජාතියට ලැබුණේ කෙසේ ද යන්නයි (ඇන්ඩර්සන් 1991: 16). මෙවැනි දේහදර්ශන මිනිසුන් බල ගැන්වීමේ හැකියාව ඇති එක් දෘශ්‍යමය මෙවලමකි. ඒවා මගින් සිදුකරනුයේ ඒවා දෙස බලන රට

වැසියන්ට ජාතිය සමඟ සබඳතාවක් ඇති කර ගැනීමට ආරාධනා කිරීමයි. මේ සබඳතාව හුදු වියුක්ත ජීවියෙන් තොරවූ භූගෝලීය අවකාශයක් සමඟ ඇතිකරගනු ලබන්නක් නොව එය බෙහෙවින් සමීප පුද්ගලයෙකු යමෙකුගේ පෞද්ගලික දෙවඟන, යමෙකුගේ උදව් ඉල්ලා සිටින මව්තුමිය නොඑසේ නම් හිතාදර පෙමවතිය සමඟ ඇති සබඳතාවකට සමාන වේ. මේ ක්‍රියාවලියේදී එකී දේහ දර්ශන රට වැසියෙකු ජාතික භූමිය සමඟ ඇති සබඳතාව දරුවෙකු මවක සමඟ ඇති සබඳතාව හා සමාන තත්ත්වයකට ගෙන ඒමට වෙර දරන අතර එමගින් දේශය සමඟ ඇති බැඳීම හා බැඳීම පිළිබඳ දැඩි හැඟීම් පුබුදුවාලන අතර එවැන්නක් විද්‍යාත්මක සිතියමක කිසිවිටෙකත් ජනිත කළ නොහැකිය. තාගෝර්ගේ කෘතියේ සන්දීප් පවසන්නාක් මෙන් "කිසිවෙකුටවත් සිතියමක් වෙනුවෙන් සිය ජීවිතය පූජා කළ නොහැක. මා ඉදිරියේ ඔබ දර්ශනයවන විට මට හැඟෙන්නේ මගේ රට කෙතරම් ආකර්ශනීය ද යන්නයි.... ජීවිතයට ජවය සපයන්නේත්, මරණයට සතුට සපයන්නේත් මෙවැනි දර්ශනයන්ය" (තාගෝර් 1985: 91).

අවසන් සටහන්

1980 ගණන්වලදී මහේස්වතා දේවි ලියූ සියුම් නවකතාවක් වන *Bauloti the Bountiful* අපට මතක් කර දෙන ආකාරයට නූතන ඉන්දියාවේ ස්ත්‍රිය, ජාතිය හා සිතියම පිළිබඳව ලිවිය හැකි එකම ආඛ්‍යානය මෙය නොවේ. මහේස්වතා දේවි වැනි ස්ත්‍රීවාදී ලේඛිකාවන් ස්ත්‍රී දේහය භාවිත කරනුයේ ජාතිය සිතියම්වේදී ලෙස ප්‍රශ්න කිරීමටය. එසේ කිරීමේදී ඔවුන් ස්ත්‍රී දේහය සශ්‍රීකත්වය හා මාතෘත්වය පරමාදර්ශයට පත්කරලනවා වෙනුවට එය බාධා කරන, රෝගීත්වය හා මරණය සමඟ සම්බන්ධ කරයි. මහේස්වතා දේවිගේ නවකතාවේ දූලෝති යන චරිතය

ප්‍රවේණිදාස දියණියක් වන අතර පවුලේ ණය පියවීම සඳහා ගණිකාවක් වීමට ඇයට සිදුවේ. කතාව අවසනදී ඇයගේ දේහය සමාජ රෝගවලින් දූඩිව පීඩා විඳින අතර ඊට අවශ්‍ය වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර නොලැබීම නිසාම ඇය හිස් පොළොව මත දිග ඇදී මියයාමට සැරසෙයි. පසුදින උදය කාලයේ ඇයගේ මෘත දේහය සොයාගනු ලබන අතර එය වැතිරී තිබුණේ ඉන්දියාවේ නිදහස් දිනය සැමරීම සඳහා ප්‍රාදේශීය ගුරුවරයෙකු විසින් පොළොව මත අඳිනු ලැබූ ඉන්දීය සිතියමක් මතය. මහේස්වතා දේවි ඇගේ කතාව නිමකරනුයේ පහත සඳහන් ප්‍රබල සටහනින්ය:

> මහ සයුරේ සිට හිමාල ශිඛරය දක්වාත්, සමස්ත ඉන්දීය උපමහද්වීපය අරා වැතිර සිටිනුයේ ප්‍රවේණිදාසකත්‍වයයි; නැතිනම් දූලෝති නාගේසියා යන ගණිකාවගේ බෙහෙවින් වද විඳි මෘත දේහයයි. එම දේහය සමාජ රෝගවලින් ගහණ වූ අතර රෝගී පෙනහළුවලින් වමනය කළ රුධිරයෙන් නැහැවී තිබේ. අගෝස්තු 15 වන අද දින [ඉන්දීය නිදහස් දිනය] මෝහන් [ඉහත සඳහන් සිතියම ඇඳි ගුරුවරයා] වැනි පුද්ගලයින්ට ඉන්දීය නිදහස සංකේතවන ධජය පිහිටුවීමට කිසිඳු අවකාශයක් දූලෝති ඉතුරු කර නොමැත. මෝහන් දැන් කුමක් කරනු ඇත්ද? මක්නිසාද යත් දූලෝති ඉන්දියාව පුරාම වැතිර සිටින නිසාය (දේවි 1995: 93).

ගයාත්‍රි ස්පිවාක් පෙන්වා දෙන ආකාරයට මහේස්වතා දේවිගේ නිගමනයෙන් සනිටුහන් කරන්නේ "පිළිසරණයක් නොමැති ස්ත්‍රී දේහය විස්තරාත්මක සත්‍ය විද්‍යාව හරහා ස්වභාවධර්මයේ ආර්ථිකය තුළට ඇතුළත් කිරීම මගින් ජාතියේ නිල සිතියම ප්‍රතිලේඛනගත කළ

බවකි'' (ස්පිවාක් 1992: 112). මෙහිදී මාගේ යෝජනාව නම් දූලෝතිගේ අවසාන ඉරියව්ව මගින් මහේස්වතා දේවි කථාව සමච්චලයට ලක් කරනුයේ ශත වර්ෂයක් පුරාවටම ස්ත්‍රී දේහය ''භූමිය පිළිබඳ පුරුෂ කේන්ද්‍රීය හැඟීමක්'' උත්පාදනය කිරීම උදෙසා යොදාගත් ජනප්‍රිය සිතියම්වේදී භාවිතයයි (ලියු 1994: 58). මේ තත්ත්වය තුළ පුරුෂ රටවැසියන් ප්‍රජා දේශපාලනයේ ක්‍රියාකාරී කාරකය ලෙස මතුවන අතර ස්ත්‍රී රටවැසියා ක්‍රියාකාරී කාරකයක් වශයෙන් බොහෝදුරට මිලනව යද්දී, ඒ වෙනුවට මතුව එන්නේ ජාතියේ සිතියමේ ආධාරයෙන් නැගී සිටින පරමාදර්ශීකරණයට ලක් වූ ශෛලිගත හා අවසාන විග්‍රහයේදී අජීවී භාරතමාතා ප්‍රතිරූපයයි.

පසු සටහන්

1. මෙම ලිපිය පළමුවෙන්ම පළ වූයේ 2001 වසරේදී ප්‍රකාශයට පත් වූ *Imago Mundi* නිබන්ධන සංග්‍රහයේ 53 වන වෙළුමේය. එය සිංහලට පරිවර්තනය කර පළ කිරීම සඳහා අවසර ලබා දුන් *Imago Mundi* සංස්කාරක මණ්ඩලයට සහ මහාචාර්ය සුමති රාමස්වාමිට පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ විශේෂ ස්තුතිය හිමිවේ.

2. මෙම ප්‍රශ්නය මා පදනම් කර ගන්නේ ජාතිය ගොඩනැංවීමේ කාර්ය භාරය පිළිබඳ නවකථාවේ භූමිකාව පිළිබඳ ටිමති බ්‍රෙනන්ගේ රචනයෙන්ය. ඒ, ජාතිය මත යම් 'ආකෘතියක්' ආරෝපණය කිරීම සඳහා සිතියමේ කාර්යභාරය විස්තර කිරීමේදිය (කියවන්න, ටිමති බ්‍රෙනන්ගේ 'The National Longing for Form'. හෝමි බාබා සංස්කරණය කළ *Nation and Narration* හි අන්තර්ගත වී ඇත [ලන්ඩන්: රවුට්ලෙජ් 1990]).

3. තාගෝර් භූගෝල විරෝධී අදහස් ඉදිරිපත් කළ එකම අවස්ථාව මෙය නොවේ. 1912-1913 අතර ලියූ නිබන්ධයක ඔහු මෙසේ පවසයි: ''මා ඉන්දියාවට ප්‍රේම කරමි.

එනමුත් ඒ මා භූගෝල විද්‍යාවේ පිළිම වන්දනා කරන නිසා නොවේ''. 1904 වසරේ දී ඔහු පැවැත් වූ ප්‍රසිද්ධ දේශනයක පිටපත 1925 දී පළවූ අතර, එහිදී තාගෝර් මෙසේ පවසයි: ''නිසැකවම රටක භූගෝලය ශරීර ගොඩනැඟීමට උදව් වෙයි. එනමුත් චරිතය ගොඩනැංවෙන්නේ මානව ප්‍රාර්ථනා පිළිබඳ ලෝකයෙන් ලබා ගන්නා අනුප්‍රාණ හරහාය''. (කියවන්න අමියා චක්‍රවර්ති සංස්කරණය කළ A Tagore Reader [බොස්ටන්: බීකන් මුද්‍රණාලය 1961: 196-197]). මෙම තොරතුරු පිළිබඳව මා දැනුවත් කිරීම සම්බන්ධයෙන් ලී-ස්ලෙන්ගර් හට මාගේ ස්තූතිය පිරිනැමේ.

4. මෙහිදී මට ජෝන් පිකල්ස්ගේ සිතියම් පිළිබඳ එක් අදහසක් විශේෂයෙන් වැදගත් විය. එනම්, සිතියම් අනෙකුත් උත්තේජනය කිරීම සඳහා යොදා ගත හැකි කතිකාමය මෙවලම් ලෙස සිතියම් තේරුම් ගත යුතු බවයි (කියවන්න, ජෝන් පිකල්ස්ගේ 'Text, Hermeneutics and Properganda Maps'. අන්තර්ගත වී ඇත්තේ ට්‍රෙවර් ජේ. බාන්ස් හා ජේම්ස් එස්. ඩන්කන් සංස්කරණය කළ *Writing worlds: Discourse, Text and Metapor in the representation of landscape* [ලන්ඩන්: රවුට්ලේජ් 1992: 194]).

5. මේ නිබන්ධයේදී ඉන්දියාවේ සිතියම මත ගොඩනංවා ඇති පුරුෂ දේහය දක්වෙන දේහ දර්ශන වෙත මා අවධානය යොමු කරන්නේ නැත. සාමාන්‍යයෙන් මෙමගින් දක්වෙන්නේ සුප්‍රසිද්ධ ජාතිකවාදී නායකයන්ගේ හිස හා කඳ ප්‍රදේශයවන අතර මේ පිළිබඳ සැලකිය යුතු තරම් උදාහරණ සොයා ගත හැකිය.

6. 'දේහ දර්ශනය' යන සංකල්පය පිළිබඳ මගේ තේරුම් ගැනීම පදනම් වී ඇත්තේ ඩග්ලස් පෝර්ටියස්ගේ 'Body scape: The Body-landscape Metphor' යන නිබන්ධයේ ඉදිරිපත් වී ඇති තොරතුරු මතය (අන්තර්ගත වී ඇත්තේ Canadian Geographer ලිපි එකතුවේය. [30:1, 1986: 2-12]).

7. 'ජාතික අවකාශය යන සංකල්පය මා යොදාගනුයේ මනු ගොස්වාමිගේ ජෙන්ද්‍රිය ඉන්දිය ජාතිකවාදීන්ගේ රචනා තුළ ජාතික අවකාශය යන අදහස කතිකාමය වශයෙන්

නිෂ්පාදනය වී ඇති ආකාරය පිළිබඳ සාකච්ඡාව හරහාය (වැඩිදුර තොරතුරු සඳහා කියවන්න 1998 දී ඇය විසින් චිකාගෝ සරසවිය වෙත ඉදිරිපත් කළ *The Production of India(Colonialism, Nationalism and Terriorial Nativism* යන සිරසින් යුතු දර්ශනසූරි නිබන්ධයයි).

8. මෙහිදී මා යෝජනා කරන්නේ සිතියම් පිළිබඳ සංස්කරණවාදී අර්ථවිවරණයකටය. සිතියම් මානව ලෝකයේ දක ගත හැකි සංකල්ප, තත්ත්ව, ක්‍රියාවලි හෝ සිද්ධි පිළිබඳ අවකාශීය තේරුම් ගැනීමට උපකාරීවන විචිත්‍ර නියෝජනයක් ලෙසයි.

9. 17වෙනි ශත වර්ෂයේ රුසියානු ඉඩම් භුක්ති තඩු සඳහා සම්පාදනය වූ සිතියම් මත පදනම්ව සිතියම්කරණය බලය සංකේන්ද්‍රය කිරීමේ මෙවලමක්ය යන අදහස පිළිබඳ ගැඹුරු විචාරයක් සඳහා කියවන්න, වැලරි ඒ. කිවල්සන්ගේ 'Catography, Autocracy and State Powerleness: The Uses of Maps in Early Modern Russia' (අන්තර්ගත වී ඇත්තේ *Imago Mundi* [51, 1999: 83-105] ලිපි සංග්‍රහයේය).

10. සුසන් ගෝල් පෙන්වා දෙන්නේ යුරෝපීය සිතියම්වල ඉන්දියාවේ අර්ධද්වීපික ස්වභාවය ප්‍රථම වරට දක්වෙන්නේ වර්ෂ 1502 දී බවයි. ඒ 1498 දී වස්කෝ ද ගාමා කැලිකට් වරායට සේන්දු වූවාට පසුවය. ඉන් පසුව 16 සහ 17 වන සියවස් මුළුල්ලේ යුරෝපීය සිතියම්වල ඉන්දීය සිතියමේ අර්ධද්වීපික ස්වභාවය පරිමාණය හා සැකැස්ම වරින් වර වෙනස් විය (වැඩිදුර විස්තර සඳහා කියවන්න සුසන් ගෝල්ගේ *Early Maps of India* කෘතිය [නවදිල්ලිය: සංස්කෘති ප්‍රකාශන 1976: 20-43].

11. ඉන්දිය උපමහද්වීපයේ පූර්ව-යටත්විජිත සිතියම් පිළිබඳ පුරෝගාමී අධ්‍යයන ගණනාවක් සුසන් ගෝල් සහ ජෝසප් සුවාට්ස්බර්ග් විසින් සිදු කර ඇත. වැඩිදුර තොරතුරු සඳහා බලන්න සුසන් ගෝල්ගේ Indian Maps and Plan: From Earliest Time to the Advent of European Surveys (නවදිල්ලිය: මනෝහාර් ප්‍රකාශන, 1989)

සහ ජෝසප් සුවාට්ස්බර්ග්ගේ 'South Asian Catography' (අන්තර්ගත වී ඇත්තේ ජේ. බී. හාර්ලි සහ ඩේවිඩ් වුඩ් වර්ඩ් සංස්කරණය කළ *Catography in the Traditional Islamic and South Asian Socities* කෘතියේය [චිකාගෝ: චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලයේය 1992: 295-509]).

12. ඉන්දියානුවන් අතර පැතිර ගොස් ඇති නූතන සිතියම්වේදී පුරුදු තේරුම් ගැනීමට ගෙන ඇති මූලික උත්සාහයන් සඳහා බලන්න කේයා දාස් ගුප්තාගේ 'A City away from Home: The Mapping of Calcutta' (ඇතුලත් වී ඇත්තේ පර්තා චැටර්ජි සංස්කරණය කළ *Text of Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal* කෘතියේය [මිනිඇපොලිස්: මිනසෝටා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය 1995: 145-166]). සංකර්ෂණ ක්‍රිෂ්ණගේ Catographic Anxiety: Mapping the Body Politic in India [ඇතුලත් වී ඇත්තේ Alternatives ලිපි සංග්‍රහයේය, වෙළුම 19, 1994: 507-21].

13. මේවායේ ප්‍රතිනිෂ්පාදන සඳහා බලන්න හර්ෂ කේ. පූරිගේ Ghadar Movement: Ideology, Organization and Strategy කෘතියේ දෙවන සංස්කරණය (අම්රිත්සා: ගුරුනානක් දේව් විශ්වවිද්‍යාලය 1993) මේ පිළිබඳව මගේ අවධානය යොමු කිරීම සම්බන්ධයෙන් ඇලන් ක්‍රැෂ්ට මගේ ස්තුතිය පිරිනැමේ.

14. අවුරුදු දෙකකට පෙර, එනම් 1907 අප්‍රේල් මාසයේදී එම ප්‍රවෘත්ති පත්‍රයම නිර්ණාමික ස්ත්‍රියක් (භාරතමාතාව යැයි උපකල්පනය කළ හැකි) පුරුෂයන් ගණනාවකගෙන් බුහුමන් ලබන ආකාරය දක්වෙන රූපයක් පළ කරන ලදී. ඇය සාරියකින් සැරසී අසුන් ගෙන, ඇගේ එක් අතක් ලෝකගෝලය මත තබා ගෙන සිටින අයුරක් දක්වේ. එකී ගෝලය මත ඉන්දියාවේ සිතියම්වේදී සලකුණු පැහැදිලිවම දැකිය හැකිය.

15. උදාහරණයක් ලෙස ඒ.ඩී. මායාන්දි පිලෛගේ භාරත දේශීය ගීතම් (පළමු කොටස) කෘතියේ මුල් පිටුවේ ඇති ප්‍රතිරූපය බලන්න (විරුදු නගර්: සත්‍යවානන්දම් මුද්‍රණාලය, 1931).

16. මෙම රූපමය පිටපත මට පෙන්වීම සම්බන්ධයෙන් ක්‍රිස්ටෝපර් පිනීට මාගේ ස්තුතිය හිමිවේ. මෙහිදී උනන්දු සහගත වන්නේ සිතියමට වඩා කේන්ද්‍රීය ලෙසින් ජාතික ධජය පිහිටූ වීම නිසාය. සැබැවින්ම බොහෝවිට සිතියමට වඩා ධජයට කේන්ද්‍රීය වැදගත්කමක් ලැබෙන අතර එසේ සිදුවන්නේ යටත්විජිත හා පශ්වාත්-යටත්විජිත ඉන්දියවේ දේශප්‍රේමී දෘශ්‍ය භාවිත තුළ භක්ත්‍යාදරයට සහ ගෞරවයට ලක්වන වස්තුවක් වශයෙනි.

17. මේ පෝස්ටරයේ අන්තර්ගතය පිළිබඳව මා සමඟ සාකච්ඡා කිරීම සම්බන්ධයෙන් පැට්‍රීෂියා උබෙරෝයි වෙත මාගේ ප්‍රණාමය හිමිවේ.

18. මෙහි මූලාශ්‍රය පහත සඳහන් ලෙසිනි: Amarican Committe for South Asian Art, Number 5266. මේ පිළිබඳව මාගේ අවධානය යොමු කිරීම සම්බන්ධයෙන් සැන්ඩ්‍රියා ෆ්‍රයිටාක් වෙත මාගේ ස්තුතිය පිරී නැමේ. බෙංගාලයෙන් මෙන්ම උතුරු ඉන්දියාවෙන් ද 1922 ගණන්වලින් පසුව දේහදර්ශනය පිළිබඳ මෙම ක්‍රමවේදය දක්වෙන වෙනත් උදාහරණ ද සොයා ගත හැකිය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Aiyangar, T. Sreenivasa.

1933. *Gokhale Irantaam Vaacakam.* Kumbakonam: V.S venkataraman and Company.

Aiyangar, V.T. Srinivasa.

1949. *Centamil Vaacakam: Moonraam Puttakam.* Pudu Kottai: Srinivas & Company.

Anderson, Benedict.

1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Anon.

1930. *Baala Bodini: Aintaam Pustakam.* Kumbakonam: V.S venkataraman and Company.

Arogiaswamy, G.

1952. *Taay Naattu Varalaau: Moonraam Puttakam.* Tiruchirapalli: Murugan Press.

Bayly, C.A.

1996. *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social communication in India, 1780-1870.* Cambridge: Cambridge University Press.

Blom, Ida.

2000. *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century.* Oxford: Berg.

Borthwick, Meredith.

1984. *The Changing Role of Women in Bengal 1849-1905.* Princeton: Princeton University Press.

Brosius, Christian.

1997. 'Mapping the Nation.' In, Pooja Sood ed., *Mappings: Shared Histories. A Fragile Self.* New Delhi: Eicher Gallery.

Brosius, Christian.

1997. 'Motherland in Hindutva Iconography'. In, *The India Magazine of Her People and Culture, 17:12,* 22-28.

Das, K.R. Kuruppusamy.

1948. *Malai Tamil Vaacakam* (Moonravatu Puttakam). Madras:

C. Coomaraswamy Naidu & Sons.

Eck, Diana.

1982. *Banaras: City of Light.* Princeton: Princeton University Press.

Edney, Matthew.

1993. 'The Patronage of Science and the Creation of Imperial Space: The British Mapping of India, 1799-1843'. In, *Cartographica, 30:1*, 61-67.

Edney, Matthew H.

1997. *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India, 1765-1843.* Chicago: University of Chicago Press.

Godlewska, Anne and Neil Smith.

1994. *Geography and Empire.* Oxford: Blackwell.

Goswami, Manu.

1998. *The Production of India: Colonialism, Nationalism and Territorial Nativism. Unpublished PhD Dseration.* Chicago: University of Chicago Press.

Harley, J.B.

1983. 'Meaning and Ambiguity in Tudor Cartography.' In, *English Map-Making 1500-1650.* Sarah Tyacke ed., London: The British Library.

Harley, J.B.

1988. 'Maps Knowledge, and Power.' In, Denis Cosgrove and Stephen Daniels eds., *The Iconography of Landscape: Essays in the Symbolic Representation, Design, and Use of Past Environments.* Cambridge: Cambridge University Press.

Harvey, P.D.A.

1993. *Maps in Tudor England.* Chicago: University of Chicago Press.

Helgerson, Richard.

1992. *Forms of Nationhood: The Elizabethan Writing of England.* Chicago: University of Chicago Press.

Hill, Gillian.

1978. *Cartographical Curiosities.* London: The British Library.

Kaviraj, Sudiptho.

1993. 'The Imaginary Institution of India'. In, Partha Chatterjee and Ranajit Guha eds., *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society.* Delhi: Oxford University Press.

Krishna, Shankaran.

1994. 'Cartographic Anxiety: Mapping the Body Politics in India'. In, *Alternatives, 19*, 507-521.

Lakshmanan, V.

1958. *Putiya Aarampakalvi Tamil* (Moonraam Puttakam) Mannargudi: Shri Shanmugha Publishing House.

Liu, Lydia.

1994. 'The Female body and Nationalist Discourse: The Field of Life and Death Revisited'. In, Inderpal Grewal and Caren Kaplan eds., *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Livingstone, David N.

1992. *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise*. Oxford: Blackwell.

Mahasweta Devi

1995. 'Douloti the Bountiful.' In, *Imaginary Maps: Three Stories of Mahasweta Devi* (Translated and Introduced by Gayatri Chakravorty Spivak). New York: Routledge.

McKean, Lise.

1996. 'Bharat Mata: Mother India and her Militant Matriots'. In, John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff eds., *Devi: Goddesses of India*. Berkeley: University of California Press.

Murdoch, John.

1871. *Hints on Education in India with Special Reference to Vernacular Schools*, 2nd Edition. Madras: The Christian Vernacular Education Society.

Murdoch, John.

1885. *The Indian Teacher's Manual with Hints on the Management of Vernacular Schools*. Madras: The Christian Vernacular Education Society.

Nag, Dulali.

1991. 'Fashion, Gender and the Bengali Middle Class'. In, *Public Culture, 3:2,* 93-112.

Nagarajan, S.

1955. *Koval Tamil Vaacakam*. Erode: Standard Text Book Company.

Najmabadi, Afsaneh.

1997. 'The Erotic Vatan [homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and Protect'. In, *Comparative Studies in Society and History, 39: 3,* 442-467 .

Nash, Catherine.

1993. 'Remapping and Renaming: New Cartographies of Identity, Gender and Landscape in Ireland'. *Feminist Review 44,* 39-51.

Puri, Harish K.

1993. *Ghadar Movement: Ideology, Organisation and Strategy,* 2nd Edition. Amritsar: Guru Nanak Dev University Press.

Ramaswamy, Sumathi.

1997. *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India 1891-1970.* Berkeley: University of California Press.

Ramaswamy, Sumathi.

1999. 'Virgin Mother, Beloved Other: The Erotics of Tamil Nationalism in Colonial and Post-colonial India.' In, Rajeswari Sunder Rajan ed., *Signposts: Gender Issues in Post Independence India.* New Delhi: Kali for Women.

Sarkar, Sumit.

1973. *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908.* New Delhi: People's Publishing House.

Sarkar, Tanika.

1987. 'Nationalist Iconography: Image of Women in 19th Century Bengali Literature.' In, *Economic and Political Weekly,* 22:47, 2011-2015.

Shaw, Graham and Mary Lloyd.

1985. *Publications Proscribed by the Government of India: A Catalogue of the Collections in the India Office Library and Records and the Department of Oriental Manuscripts and Printed Books, British Library Reference Division.* London: The British Library.

Spivak, Gayatri.

1992. 'Woman In Difference: Mahasweta Devi's 'Douloti the Beautiful.'' In, Andrew Parker et.al eds., *Nationalism and Sexualities.* New York: Routledge.

Tagore, Rabindranath.

1985. *The Home and the World.* Translated by Surendranath Tagore (Reprint). Madras: Macmillan.

Traub, Valerie.

Date not given. 'Mapping the Global Body.' In, Peter Ericskson and Clark Hulse eds., *Early Modern Visual Culture: Representation, Race, Empire in Renaissance England.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tuan, Yi-Fu.

1977. *Space and Place: The Perspective of Experience.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Winichakul, Thongchai.

1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Winichakul, Thongchai.

1996. 'Maps and the Formation of the Geo-body of Siam.' In, Hans Antlov and Stein Tonnesson *Asian Forms of the Nation.* London: Curzon Press.

චිත්‍රය සහ පාඩම:
යටත්විජිත යාපන චිත්‍රයේ නවීනත්වය සහ දෙබිඩිබව[1]

තමෝදරම්පිල්ලෙල් ශනාතනන්
පරිවර්තනය: සාමිනාදන් විමල්

තුඹලා කොතරම් සුන්දර භූමියක උපත ලබා සිටියත් සොබාදහමෙහි මන්ත්‍රමය සුන්දරත්වයෙන් දිව්‍යමය බවට පත් කරන ලද කවක් තුඹලා සතුව නොමැති බව දැනගත් විට මගේ හදවත වේදනාවට පත් වෙයි (රබීන්ද්‍රනාත් තාගෝර් යාපනයේ පැවැත් වූ දේශනයේ උපුටනයක්. ද සිලෝන් ඔබ්සර්වර් සති අන්ත පුවත්පත, 19- 06-1934).

හැඳින්වීම

යටත්විජිත සහ පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍රය[2] නම් වූ කලා ප්‍රකාශන මාධ්‍ය වෘත්තිය මට්ටමින් ආයතනගතව ක්‍රියාත්මක වූයේ කොළඹ කේන්ද්‍ර කරගෙනය. කොළඹට පසුව චිත්‍රය සම්බන්ධයෙන් එවැනි තත්ත්වයකින් ක්‍රියාත්මක වූ නවත් නගරයක් ලෙස යාපනය හැඳින්විය හැකිය (ශනාතනන් 2004). යටත්විජිතකරණයත් සමඟ මෙම නගර දෙකට හිමිවූ අධ්‍යාපන සහ වෙනත් පහසුකම් ද එම පහසුකම් හේතුකොට ගෙන මතුවූ මධ්‍යම පංතිය ද මෙම තත්ත්වය ඇති කිරීම කෙරෙහි බලපෑ බව පැහැදිලිය. යාපනයේ චිත්‍ර ශිල්පීන්ගේ ආඛ්‍යානය මතුව එන්නේ කෝවිල් වැනි පොදු ස්ථානවල අඳින ලද බිතු සිතුවම්, කලා මධ්‍යස්ථානවල දැක ගත හැකි වූ කලා පණ්ඩිත නවරත්නම්ගේ

බලපෑම යටතේ සිදු කෙරුණු නිර්මාණ සහ වින්සර් කලා සංගමය (Winzor Art Club) ආශ්‍රිතවය. එමෙන්ම 'නිවාඩු දිනවල චිත්‍රකරණයේ යෙදෙන ශිල්පීන්' නම් කණ්ඩායම (Holiday Painters' Group), කලා කේශරී තම්බිතුරෙෙ සහ කුරුම්සිටි සන්මාර්ග සභාවේ උත්සහයන්ට අනුව අසූව දශකයේදී චිත්‍ර කලාව තුළ ඇතිවූ උද්යෝගය, උතුරු ලංකා ලලිත කලා සංගමය සහ කෝපායි ගුරු විදුහල ආරම්භ කිරීම, අධ්‍යාපන පීඨවල චිත්‍ර පාඨම පිළිබඳව ගුරු පුහුණු අවස්ථා ලබා දීම, යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ කලා ඉතිහාසය, සෞන්දර්ය (ලලිත කලා), චිත්‍ර සහ සැලසුම්කරණය (art and design) යන විෂයන්ට අදාළව උපාධිය ලැබීම දක්වා වූ අවස්ථා අදවන තෙක්ම මෙම ප්‍රදේශයේ චිත්‍ර විෂය ආශ්‍රිත ආයතනගත ක්‍රියාකාරම් සඳහා උදාහරණ ලෙස ගෙන හැර දැක්විය හැකිය. මීට අමතරව, තවත් නොයෙක් ඒක පුද්ගල උත්සාහ සහ ස්ටැන්ලි පාසලෙහි චිත්‍ර ප්‍රදර්ශනාගාරයක් ඇති කිරීම ද මෙ වනතෙක්ම සිදුකෙරෙන චිත්‍ර ප්‍රදර්ශන ද මේ සඳහා උදාහරණයෝ වෙති. මෙය ලංකාවේ වෙනත් ප්‍රදේශවල සිදු නොවුන දෙයක් වුවද කලා ඉතිහාසය හදාරන්නෙකු වශයෙන් මා තුළ මතුවන ප්‍රශ්නය නම් මෙම උත්සාහයන්ගේ ප්‍රතිඵල කවරේද යන්නයි. ඒ සමඟම මෙවන් වාතාවරණයක් තිබියදීම යාපනයේ වෘත්තීය චිත්‍ර ශිල්පීන් බිහිනොවූයේ මන්ද යන ප්‍රශ්නයත් මෙයටම අයත්ය. තවද චිත්‍ර ශිල්පීන් බිහිනොවූ යාපනයේ චිත්‍ර අධ්‍යයනය අඛණ්ඩව ආයතනගතකරණයට ලක් කිරීමේ අරමුණ කුමක්ද? මෙම උත්සාහ මගින් චිත්‍රය එහි බහුජන ව්‍යවහාරයට බැහැරින් කලා ප්‍රකාශනයක් ලෙස ද පූර්ණකාලීන රැකියාවක් ලෙස ද ප්‍රචලිත කිරීමට උත්සාහ කිරීම සහ පුහුණු කිරීම නොකළේ මන්ද? යාපනය සමාජයේ සාමූහික දෘෂ්ටිය තුළ චිත්‍රය පිළිබඳව පැවැති අදහස මෙම අධ්‍යාපනය මගින් හැඩ ගස්වා ඇත්තේ කුමන අයුරින් ද යනාදී වශයෙන් මේ සමඟ සම්බන්ධ ප්‍රශ්නවලට අඛණ්ඩව මුහුණදීමට අපට සිදුවෙයි.

මෙම ප්‍රශ්න සියල්ලක්ම යාපනයේ මධ්‍යම පංතිය විසින් චිත්‍රය නම් වූ කලා ප්‍රකාශන මාධ්‍යය යටත්විජිත නූතනත්වය සමඟ කුමන අයුරින් ප්‍රතිහැඩගැස්වීමකට ලක් කෙළේ ද යන මූලික පැනය සමඟ සම්බන්ධ බව පෙනෙන්නට තිබේ. මෙම ප්‍රශ්නවලට මුහුණ නොදී සීමිත පිරිසක් වූ චිත්‍ර ශිල්පීන්ගෙන් සමන්විත යාපනයේ චිත්‍ර කලා ඉතිහාසය ගවේෂණය කිරීම හෝ ඇතැම් නිර්මාණ සහ නිර්මාණකරුවන්ව හඳුනා ගැනීමත් ඒවායේ වැදගත්කම ඓතිහාසිකව සන්දර්භගත කිරීමත් සිදු කළ නොහැකිය. ඒ අනුව, යටත්විජිත යුගයට අයත් චිත්‍ර කලාව ආශ්‍රිත උත්සාහ පිළිබඳව පවතින මූලාශ්‍රය ආශ්‍රයෙන් 1900-1950 පමණ වූ කාල වකවානුව කේන්ද්‍ර කරගෙන ඒවා කියවීමට ලක් කිරීමක් මේ නිබන්ධය මගින් සිදුකෙරෙයි.

දකුණු ආසියානු දෘශ්‍ය කලාව කෙරෙහි යටත්විජිත මැදිහත් වීම

දකුණු ආසියාවේ බොහෝ ප්‍රදේශ විවිධ කාල වකවානුවලදී යුරෝපීය යටත්විජිත ලෙස පැවැතිණ. දේශීය දෘශ්‍ය සංස්කෘතිය කෙරෙහි යුරෝපීය ආභාසය විටින් විට ලැබීමට එය හේතු විය. එහෙත් දෘශ්‍ය කලාව තුළ සුසමාදර්ශීය වෙනසක් (paradigm shift) සිදුවූයේ ඉංග්‍රීසීන්ගේ පාලන කාලය තුළදීය (මිත්තර් 1994, තාකූර්තා 1992, ක්ලාක් 1998). මෙම වෙනස සාහිත්‍යය සහ ප්‍රාසාංගික කලාවේ ඇතිවූ වෙනසට සමාන නොවේ. මෙම මැදිහත්වීම කලා අධ්‍යාපනය සහ තාක්ෂණික අධ්‍යාපනය වෙන් කර ගැනීමට නොහැකිව අපහසුතාවට පත්ව සිටි පශ්චාත්-කාර්මික විප්ලවීය බ්‍රිතාන්‍යයේ සහ එහි යටත්විජිතවල ස්ථාපිත දෘශ්‍ය කලා සහ අත්කම් පාසල් මාර්ගයෙන් ඇතිවිය (මිත්තර් 1994: 33). මෙම පාසල් බ්‍රිතාන්‍ය දෛනික පාරිභෝජන භාණ්ඩ වෙළෙඳපොළේ රුචිකත්වයට ගැලපෙන අයුරින් යටත්විජිතයන්හි අත්කම් ශිල්පීන්ගේ රුචිය ද හැඩගැස්වීම, දියුණු කිරීම, යටත්විජිත බලය සහ වෙළෙඳාම

පැතිරවීමද යන ව්‍යාපෘති සමඟ සම්බන්ධය. එහෙයින්, ඉංග්‍රීසීන්ගේ බහු තාක්‍ෂණික විද්‍යාල අනුගමනය කළ මෙම පාසල් ඇඳුම් අලංකරණය සහ ලෝහ වැඩ, මැටි භාණ්ඩ සකස් කිරීම ආදිය සඳහා පුහුණුවක් ලබා දීමට යොමු වී තිබුනි. ඇඳීම, චිත්‍ර සහ මූර්ති වශයෙන් යුරෝපීයන් යටත්විජිතවාසීන්ට ලලිත කලා පිළිබඳ පුහුණු අවස්ථා ලබා දුන්නේ බොහෝ කලකට පසුවය. මෙය යටත්විජිත ක්‍රමයේ බුද්ධි ආලෝකය සැපයීම නම් වූ ව්‍යාපෘතියේ නැතහොත් දේශීය ජනයා ශිෂ්ටවත් කිරීමේ එසේත් නැතහොත් රුචිකත්වය වර්ධනය කිරීමේ ව්‍යාපෘතියෙහි අංගයක්ය යන තර්කය යටත්විජිතවාදීහු ඉදිරිපත් කළහ.[3] මෙම පාසල් දේශීය අත්කම් ශිල්පීන්ට පුහුණුව ලබාදීම අරමුණු කර තිබුණ ද එහි ඉගැන්වීමේ මාධ්‍යය ඉංග්‍රීසි වීම උත්ප්‍රාසජනකය. එහෙයින්, මේවා ආරම්භයේ පුහුණුව ලැබූවන්ගෙන් බහුතරය පාරම්පරිකව කලා පවුල්වලින් පැවැත එන්නන් නොව යම් තරමක ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයක් ලැබූවන්ගේ දරුවෝ වූහ. එහෙයින් සමාජයේ ආධිපත්‍යය දැරූ පංතිය තවදුරටත් සමාජයේ ඉහළ චලනතාව හිමිකර ගැනීමට ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය උපකාරී කර ගත්තාසේම කලා අධ්‍යාපනය ද උපකාරී කරගත්තේ යැයි කිව හැකිය. මේ අයුරින් සාම්ප්‍රදායික කුල ක්‍රමයට බැහැරින් කලා පුහුණුව මගින් මධ්‍යම පාංතික අභිලාෂ අවශෝෂණය කර ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය වනාහි පොදුවේ දෘශ්‍ය කලාවේ පුහුණුවෙන් ලද ශික්‍ෂණය සහ පරිභෝජනය යන ක්ෂේත්‍රයන්ගෙන් ද ආකෘතික සහ අන්තර්ගතය යන අංශයන්හි ද ඇති කරන ලද උඩුයටිකුරු විපර්යාස සමඟ සම්බන්ධය. නැතහොත් එවැනි විපර්යාසයනට පදනම් විය. මේ සමඟ සාම්ප්‍රදායික කලා වෘත්තිකයන් නොවූ කුල රැකියාවක් ලෙස නිමග්න නොවූ සහ පුද්ගලික මට්ටමින් කටයුතු කළ නිර්මාණකරුවෝ බහුල ලෙසින් නිෂ්පාදනයෙහි යෙදීම මෙන්ම ඔවුන්ගේ නිර්මාණය සඳහා පාරිභෝගිකයන් බිහිකිරීමේ මාර්ග ද ඇතිවිය.

යටත්විජිත ක්‍රමයට එරෙහිව ජාතිකවාද මතුවූයේ 'සම්ප්‍රදාය නැවත සොයාගැනීම'[4] හා 'මුල් සොයා යෑම' යනාදී සටන් පාඨ සමගයි. මෙම ජාතිකවාද යටත්විජිත කලා සංස්කෘතියේ සමස්ත ඇගයීම් ප්‍රශ්න කිරීමට ලක් නොකළ අතර, එම ඇගයීම් දේශීය සම්ප්‍රදා ආදියෙන් තෝරාගත් අංග ඇතුලත් කිරීම මගින් දේශීය අනන්‍යතාව නිර්මාණය කිරීම පූර්ව සැලැස්ම විය. එහෙයින් යටත්විජිත පාලනය විසින් දෘශ්‍ය සංස්කෘතියෙහි ප්‍රතිහැඩගැසීමක් සිදු කරන ලදී. මෙයින් බල දේශපාලනය ආශ්‍රිත බොහෝ ආයතන, ප්‍රතිමාන සහ ආඛ්‍යාන ද ජාතිකවාදය මගින් යෝග්‍යතාවට පත් කිරීම හා නවදූරටත් සවිමත් කිරීම ද සිදු කරන ලද බව ද කිව හැකිය.

කලාවේ සම්ප්‍රදාය පුනර්ගවේෂණය කිරීමේ ප්‍රයත්නයේ දී ආනන්ද කුමාරස්වාමි වැනි අයගේ අදහස් සහ උත්සාහය ඉතාමත් වැදගත්ය. යුරෝපීය පරිසරය තුළ ලැබූ පුහුණුවෙන් මතුවූ දැක්මක් සතුවූ මොවුහු දේශීය කලාව පාඨනය කිරීමේ ක්‍රමය වඩාත් නවීන තත්ත්වයකට ගෙන ආහ. කුමාරස්වාමි දෛනික ජීවිතයේදී උපකරණයක් සහ සංකේතයක් ලෙස අර්ථවත් වූ භාණ්ඩ කලා වස්තු ලෙසට සෞන්දර්ය රාමුවක් තුළ තබා කියවා, ඒවා කෞතුක භාණ්ඩයන්ගේ අවකාශයට ද කලාවෙහි දෘෂ්ටිවාදීමය අවකාශයට ද ගෙනැවිත් යම් ඓතිහාසික මොහොතක් තුළ සන්දර්භගත කෙළේය. කලාවේ නූතනවාදය සහ යුරෝ-කේන්ද්‍රීයවාදය විවේචනයට ලක් කළ කුමාරස්වාමි පෙරදිග කලාව රාමුගත කරන ලද ක්‍රමය වනාහි අතිශයින්ම නූතනවාදී වන අතර, එය පෙරදිගකරණයකට ලක් කෙළේය (සුබ්‍රමණියම් 1977: 19-20). මෙය පාරම්පරික කලා ආකෘතිවල අර්ථය වෙනස් කිරීමට ද බලපෑම් කෙළේය. ඒ සමගම පසුකාලීනව, මෙවැනි මැදිහත් වීම් නිසා නවීන කලාව ක්‍රියාත්මක වීම සඳහා ක්‍රියාකාරී අවකාශය සහ මතවාදීමය ක්ෂේත්‍ර ද මුල්වරට විවෘත වීම ද සිදු කෙරුණි යැයි තර්ක කළ හැකිය.

යටත්විජිත යාපනයේ චිත්‍රය හා යාපනයේ චිත්‍ර ස්වභාවිකවාදී කිරීම

පෘතුගීසි සහ ලන්දේසි පාලන කාලයන්හිදී දේශීය ඓතිහාසික නටබුන් විනාශ කෙරුණි යැයි කියවෙන වර්තමාන ඉතිහාසයට අයත් සන්දර්භය තුළ යාපනයේ දෘශ්‍ය කලාවේ ඉතිහාසය ආරම්භ කළ හැක්කේ, යටත්විජිතවාදීන් අත්හළ නටබුන් මත සිටය. මෙවන් තත්ත්වයක් තුළ විශේෂයෙන්ම ක්‍රිස්තියානි දේවස්ථානවල දක්නට ලැබෙන සුරුවම් සහ බලකොටු ද පරිපාලන ගොඩනැගිලිවල ව්‍යූහ හා සැරසිලි ආදිය ද ඉතා වැදගත් වේ. මේවා පිළිබඳව අවශ්‍ය පමණට පර්යේෂණ සිදු නොවූ තත්ත්වයක් තුළ මේවාහි අන්තර්ගත දේශීය කලා තාක්ෂණය පිළිබඳව කිසිවක් පැවසිය නොහැකිය. මෙම පසුබිම තුළ යාපනයේ චිත්‍රය පිළිබඳ ඉතිහාසය වනාහි ඉංග්‍රීසි පාලන කාලය තුළ සිදුවූ උත්සාහයන්ගේ සලකුණු සමගින් ආරම්භ කිරීමට සිදුවෙයි.

යාපනයේ කෝවිල් බිතුසිතුවම් තිබුණු බවට තොරතුරු පළමු වරට දැක්වෙන්නේ ආරුමුග නාවලර්ගේ ලේඛනවලය (කෛලාසපිල්ලේ 1996: 79). නාවලර්ගේ විවේචනයට ලක්වන මෙම සිතුවම්වල ශෛලිය සහ දෘශ්‍ය ලක්ෂණ පිළිබඳව තීරණයක් ගැනීමට තරම් එම තොරතුරු ප්‍රමාණවත් නොවේ. මේවාට පසු කාලයට අයත් චිත්‍ර පිළිබඳ තොරතුරු ආරුමුගම් තම්බිතුරෙයි ඔහුගේ යාල්ප්පානත්තු පිට්‍රිකාල සුවරෝවියංගල් (යාපනයේ පසුකාලීන බිතුසිතුවම් 1982) නම් ග්‍රන්ථයේ සඳහන් කරයි. නාවලර්ගේ කාලයට පසුව මෙම බිතු සිතුවම් ඇඳි බිත්තිවල ඉතිහාසය, චිත්‍ර අඳින ලද මාධ්‍ය සහ ශෛලිය යනාදිය පදනම් කරගෙන මෙම බිතුසිතුවම් දහනවවෙනි සියවසට පසු කාලයට අයත් ඒවා ලෙස නැතහොත් විසිවෙනි සියවසෙහි මුල් කාලයට අයත් ඒවා යැයි පැවසේ. මෙම සිතුවම් නාවඩි තුරෛසාමි ඇඳ ඇතැයි තම්බිතුරෙයි පවසයි (තම්බිතුරෙයි 1982). ඔහු මීට පදනම් කර ගනුයේ තම පියා

වන ස්ට්‍රිපි ආරුමුගම්ගේ අදහසයි (තම්බිතුරෛ 1982). මෙම සිතුවම් මරාටි ප්‍රාන්තීය රජෙකුවූ සර්බෝජිගේ තංජාවූර් රාජ සභාවේ පිබිදීමක් ඇතිවූ දහඅටවෙනි සියවසට අයත් එක්තරා ශෛලියක්[5] අනුගමනය කළ චිත්‍ර බව පෙනේ. මෙම චිත්‍ර වනාහි දහනවවෙනි සහ විසිවෙනි ශත වර්ෂවලදී දැව අච්චු චිත්‍ර සමඟ පැතිරුණු එක්තරා ජනප්‍රිය ශෛලයකට අනුව සකස් වූ ඒවා යැයි පැවසිය හැකිය (ශනාතනන් 2006 b). මෙම බිතුසිතුවම් පොදුවේ තංජාවූර් ශෛලියට අයත් ඒවා ලෙස හඳුනා ගැනීමට හැකි වුවද මේවායේ තමිල්නාඩු බිතුසිතුවම්වල දක්නට ලැබෙන දෘශ්‍ය ලක්‍ෂණ ආශ්‍රිත වෙනස්කම් ද දැකිය හැකිය. එනම් යාපනයේ මාවිට්ටපුරම් කන්දසාමි කෝවිලේ සහ නල්ලූර් සට්ටනාදර් කෝවිලේ තිබුණු බවට තම්බිතුරෛ විසින් වාර්තා කර ඇති සිතුවම්, ඒවායේ රේඛාවල ස්වභාවය, ද්විත්ව පරිමාණ ස්වභාවය, ශෛලිගත කිරීම සහ ප්‍රතිමා ගොඩ නැගීම ආදියේ ඇති යුරෝපීය ආභාසවල අඩුව ද තංජාවූර් ශෛලිය වඩාත් පැහැදිලිව ප්‍රකට කරයි. ඒ අතර යාපනයේ බැංක්ෂාල් වීදියේ වූ කට්ටංගිය සහ තාවඩි අම්බලවානර් මුරුගමූර්ති කෝවිලේ දක්නට ලැබුණ සිතුවම් වැදගත් තැනක් හිමිකර ගන්නේ ඒවා ත්‍රිමාන ස්වභාවය සහ ආලෝක සෙවනැලිකරණය ආදී යුරෝපීය මායා දර්ශනවාදයේ ආභාසයලත් කොම්පැනි චිත්‍රවලට[6] සමානවන බැවිනි. එහෙයින් දෘශ්‍ය ලක්‍ෂණවල පදනමේ සිට බලනවිට මේවා එකම ශෛලියකට අයත් වූවද කාලවකවානු දෙකක දී ගුරුකුල දෙකක චිත්‍ර ශිල්පීන් විසින් අඳින ලද ඒවා ලෙස නැතහොත් එකම චිත්‍ර ශිල්පියෙකු විසින් වෙනස් කාල වකවානුවලදී අඳින ලද ඒවා වීමට ඇති හැකියාව බැහැර කළ නොහැකිය (ශනාතනන් 2006 b).

කෙසේ වුවද, මෙම නිබන්ධයේදී බිතුසිතුවම්වලට වැදගත් තැනක් හිමි වෙයි. මෙම බිතුසිතුවම්වල අඩංගුවන යුරෝපීය ආභාසය මෙයට ප්‍රධාන හේතුවයි. එනම්, ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය මාර්ගයෙන් චිත්‍ර විෂයෙහි

පුහුණුව නොලැබූ පාරම්පරික චිත්‍ර කලා ශිල්පීන් කෙරෙහි ක්‍රමයෙන් දැනුවත්ව හෝ නොදැනුවත්ව ස්වභාවිකවාදය බලපෑම් කර ඇති බවට මෙම චිත්‍ර සාක්ෂ්‍ය දරයි. එමෙන්ම මෙම යුරෝපීයකරණය, නැතහොත් ස්වභාවිකකරණය වනාහි වෙනස් අදියර දෙකක් නියෝජනය කරයි. මෙහිදී යුරෝපීය ස්වභාවිකවාදය එහි යුරෝපීය අර්ථයෙන් ද ඓතිහාසික ප්‍රවණතාවෙන් යුතුව කලාකරුවා අවශෝෂණය කර නොගෙන, එහි ප්‍රදර්ශනවාදය තම පැවැතුම් සම්ප්‍රදායට සහ අවශ්‍යතාවට ද අනුව තම අත්කම් කුසලතාවෙහි පදනමින් ප්‍රයෝජනයට ගෙන ඇත. මෙම පදනම මත යටත්විජිත යුගයේ පාරම්පරික නිර්මාණකරුවා තම පුහුණුවීම් ක්‍රම වෙනස්කර නොගෙන ප්‍රදර්ශන ක්‍රමය සමකාලීන ප්‍රවණතාවට අනුව වෙනස් කිරීමට උත්සාහ කළ අන්දම මෙමගින් පැහැදිලි වේ. පොදු ස්ථානවල දක්නට ලැබුණ මේවා චිත්‍රය පිළිබඳ නව-පෙරටුගාමී රසාස්වාදය ජනප්‍රිය කළ අතර, රාජා රවි වර්මා[7] වැනි චිත්‍ර ශිල්පීන්ගේ මුද්‍රිත චිත්‍ර ඒවායේ පුරාණ අන්තර්ගතය සහ ස්වභාවිකත්වය හේතුවෙන් පරිභෝජනය කිරීම සඳහා නිසි පරිසරයක් විවෘත විය. ඒ අනුව මෙම මූල-නවීන (proto -modern) චිත්‍ර ලෙස හැඳින්විය.

මෙමම චිත්‍ර එවක සමාජයේ, එනම් නාවලර්ට පසුකාලීනව ප්‍රොතෙස්තන්තකරණයට ලක් කරන ලද ආගමික ස්ථාන අවකාශය මෙන්ම පොදු අවකාශය තුළ ද දක ගත හැකිය. මෙම සිතුවම් පොදුවේ කෝවිල්වල නැතහොත් ආශ්‍රම තුළ නැතහොත් කිට්ටංගිවල බාහිර බිත්තිවල ද පුද්ගලික නිවෙස්හි බිත්තිවල ඇතුළත ද සිතුවම් කර තිබුණු බව දැන ගන්නට ඇත. මේවා පහසුවෙන් පෙනෙන අයුරින් සකස් කිරීම ආරම්භක අරමුණ වුවද පසුකාලීනව මෙය උගත් වෙල්ලාලවරුන්ගෙන් ප්‍රකාශ වූ චිත්‍රය පිළිබඳ දෙබිඩිබවේ ආරම්භය සලකුණු කිරීම මෙහිදී පැන නගින වැදගත් ප්‍රශ්නයකි. මක්නිසාද යත්, කුල ක්‍රමයේ බලපෑමට ලක්වූ යාපන සමාජයේ සමාජ අවකාශය සේම ගෘහනිර්මාණ අවකාශය

ද කුලය සහ සමාජ ලිංගිකත්වය ආශ්‍රිත භේදයන්ගේ ධුරාවලියට අනුව ක්‍රියාත්මක වීමය. එහෙයින්, මේවායේ ස්ථාන ව්‍යුහය ද මෙම පසුබිමේදී අවධානයට ලක්කිරීම වැදගත්ය. එමෙන්ම මෙය නාවලර්ගේ ප්‍රොතෙස්තන්තකරණයට ලක් කරන ලද ශුද්ධවාදයේ ද සුදු හුණු පිරියම් කළ කෝවිල්වලට සහ ශෛව වෙල්ලාලවරුන්ගේ චින්තනයන්ට ද බැහැරින් චිත්‍ර පරිධියේ ස්ථානගත කිරීම ගෙනහැර දක්වන්නේ ද යන පැනය මතුවේ. එය එසේනම්, වෙල්ලාලවරු අඛණ්ඩවම චිත්‍ර ඇඳීමේ යෙදුණේ ද නැතහොත් ඇඳීම අනුමත කෙළේ මක්නිසාද යන ප්‍රශ්න ද මතුවේ. ඒ අනුව, මෙය චිත්‍රය පිළිබඳ වෙල්ලාලවරුන්ගේ දෙබිඩි ප්‍රවේශය එහි ආරම්භක මට්ටමේදී හෙළිකරන්නේ ද යන ප්‍රශ්න පැන නැගීම ද නොවැළැක්විය හැකිය.

චිත්‍රය පිළිබඳ නූතන සංවාද අවකාශයේ නිර්මාණය

අදහස් හුවමාරුව සහ සංසරණය හේතුවෙන් මතුවන සංවාද අවකාශය වනාහි එක්තරා අයුරකින් නූතනත්ව ක්ෂේත්‍ර නිර්මාණය කෙරෙහි වැදගත් වේ. මෙය එක්තරා අන්දමකින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ නිදහස යනාදිය සමඟ අධ්‍යාපනයේ ව්‍යාප්තිය මෙන්ම මුද්‍රණ තාක්ෂණය හේතුවෙන් සන්නිවේදන හැකියාව වර්ධනය වීම හේතුවෙන් ද ඇතිවෙයි. මෙය තනි පුද්ගලයාට සමූහය සමඟ එක්වීමට ද, ජාතිකත්වය පිළිබඳව පරිකල්පනය කිරීමට ද සාධනීය බලපෑමක් ඇති කෙළේය (ඇන්ඩර්සන් 1991). දහනවවෙනි සියවසේදී මතුවූ ජාතිකවාදයන්ට පදනම් වූයේ මෙයයි. මෙම සංවාද ක්ෂේත්‍ර තුළ කලාව සංවාද විෂය බවට පත්වූයේ සම්ප්‍රදායේ සිට නූතනත්වය දක්වා ක්‍රියාකාරීත්වයෙහි වැදගත් පියවරක් වශයෙනි. ඒ සමගම කලාව පිළිබඳ මෙම සංවාද එවක සංස්කෘතිය පිළිබඳව පැතිරුණු සංවාද සහ පාලක පංතියේ ආධිපත්‍යමය මතවාදය විසින් ප්‍රතිනිර්මාණය කරන

ලද රුචිකත්වය[8] සමඟ ද සම්බන්ධය. මෙම පසුබිම තුළ කලා පණ්ඩිත යනුවෙන් හැඳින්වූ කේ. නවරත්නම් විසින් ඇති කරන ලද 'කලා කේන්ද්‍රය' නම් වූ ආයතනය සහ චිත්‍ර සහ මූර්ති පිළිබඳ ඔහුගේ රචනා ද දැඩි අවධානයට ලක්විය යුතු වේ.

විසිවෙනි ශතවර්ෂයේ ජාතිකවාදය ඉහළට නැගුණු ඉන්දියාවේ කලා ක්‍රියාකාරීත්වයේ ඇතිවූ ප්‍රබෝධය යාපනය කෙරේ ද බලපෑම් ඇති කිරීමට සමත්විය. යාපනයේ සංස්කෘතික පසුබිම තුළ මෙම කාල වකවානුවේ දී වඩා ව්‍යාප්තව ක්‍රියාත්මක වූ ප්‍රාණවත් ක්‍රියාකාරකම්වලින් එකක් ලෙස කලා සංවිධාන සක්‍රීයව ක්‍රියාත්මක වීම සඳහන් කළ හැකිය. මෙම සංවිධාන අතර 'කලා නිලෙයම්' (කලා මධ්‍යස්ථානය 1930), විශ්ව කර්මා සංගම් (මූර්ති කලා ශිල්පීන්ගේ සංගමය 1931), 'වඩ ඉළංගෙෙ සංගීත සබෛ' (උතුරු ලංකා සංගීත සභාව 1932), 'සංගීත සමාජම්' (සංගීත සමාජය 1933) යනාදිය වැදගත්ය. මේවා නූතනවාදයේ නියෝජනත්වය ලැබූ විවිධ හඬ සහ අනන්‍යතා ආකෘති ලෙස ද කලාව පිළිබඳ චින්තනයේ නූතනත්වය ඉදිරියට ගත් සංවිධාන ලෙස ද ක්‍රියාත්මක විය.

පරමේෂ්වරා විද්‍යාලයේ අධිපති ලෙස කටයුතු කළ එස්. නඩේසපිල්ලෙ සභාපති ලෙස ද යාපනය මධ්‍ය මහ විද්‍යාලෙහි ආචාර්යවරයෙකු වූ කේ. නවරත්නම්[9] ලේකම් ලෙස ද කටයුතු කරමින් බොහෝ පාසල් ගුරුවරුන් සහ විදුහල්පතිවරු ක්‍රියාකාරී කමිටුවට බඳවා ගෙන 1930-12-05 දින කලා නිලෙයම් කලා මධ්‍යස්ථානය පිහිටුවන ලදී. එහි ප්‍රථම වාර්ෂික වාර්තාවේ (1932) අරමුණු පහත සඳහන් අයුරින් දක්වා ඇත:

1) ආගම, දර්ශනය, සාහිත්‍ය, ඉතිහාසය, චිත්‍රය, භෞතික විද්‍යාව සහ ශිෂ්ටාචාරය යන අංශයන්හි ඉන්දියාව සහ ලංකාව ලබා ඇති දියුණුව විමසීම.

2) ඒවා මෙකල පවතින බුද්ධි ක්‍රම ආශ්‍රයෙන් විමසුමට ලක්කිරීම.

3) කලාවන්ගේ ප්‍රබෝධය සඳහා දේශීය ශිල්ප ක්‍රමයන්ගෙන් ප්‍රතිඵල ලබා ගැනීමට උත්සාහ කිරීම (කලා මධ්‍යස්ථානයේ පළමු වාර්ෂික වාර්තාව, 1932).

එනම්, යටත්විජිත බටහිරකරණයට එරෙහිව අතීත කාලයෙන් තෝරා ගත් කොටස් එකතු කර නිර්මාණය කර ගත් 'නැවැත සොයා ගන්නා ලද' සම්ප්‍රදාය පදනම් කරගෙන ජාතිකත්වයක් නිර්මාණය කිරීමේ සැලසුම මෙම අරමුණු පැහැදිලිවම ගෙනහැර දක්වයි. තව ද ඉහත වාර්තාවේ මෙවන් අදහස් ද ඉදිරිපත් වී තිබුණි: ''අද ඊයේ බිහිවුණු රටවල්වල කලාව වර්ධනය කිරීමට එම රටවල වැසියෝ උත්සාහ ගනිමින් සිටිති. නමුත් අපි පෞරාණිකවූත්, ශ්‍රේෂ්ඨවූත් අපගේ රට අමතක කිරීමට උත්සාහ කරමින් සිටින්නෙමු. දෙමළ බස මියගිය පසු 'දෙමළ භූමිය' පමණක් පැවත කුමන ඵලක්ද? රට යනු භාෂාව නොවේ ද? රටේ ප්‍රාණය කලාව නොවේ ද?'' යනුවෙන් වූ කල්‍යාණ සුන්දර මුදලියාර්ගේ අදහස් ජාතිකත්වය පිළිබඳ පරිකල්පන තුළ භාෂාව සහ කලාව ආශ්‍රිත අනන්‍යතාව මූලික ස්ථානයක් ගෙන ඇති අයුරු විස්තර කර දක්වයි (කලා නිලෛයම් ප්‍රථම වාර්ෂික වාර්තාව, 1932). මේ සමඟින් අතීත කාලයට අයත් කලා උරුමය ආරක්ෂා කිරීමේ සැලසුම ද ජාතිකත්වය ගොඩ නැගීම යන දැවැන්ත වැඩ පිළිවෙල සමඟ යාපනයේ කලා මධ්‍යස්ථානය ද එකතු විය. මේ තුළින් නාවලර් හෙළා දැකි කලා ප්‍රකාශන නව රාමුවක් තුළ ප්‍රතිසංවිධානය කර ගැනීමට යාපන වැසියන්ට ප්‍රවේශයක් සකස් කළ බව කිව හැකිය.

කලා නිලෛයම් මධ්‍යස්ථානයේ සාමාජිකත්වය ලබා ගැනීම පිළිබඳව සඳහන් කරන ඉහත කී වාර්තාව ඒ පිළිබඳව සටහන් තැබීම දක්කේ මෙසේය: ''රටේ කලා නිර්මාණය කෙරෙහි උනන්දුවක් දක්වන

සියලු දෙනාටම මෙහි සාමාජිකත්වය ලැබිය හැකිය. ඔවුහු දෙමළ සහ ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙහි යම් තාක් අධ්‍යාපන ඥානය ලබා තිබීම අත්‍යවශ්‍යය වෙයි'' (ප්‍රථම වාර්ෂික වාර්තාව, 1932). මෙය මෙකී උගත් මධ්‍යම පංතිමය කලා මධ්‍යස්ථානයේ කේන්ද්‍රීය ඉලක්කය වූ බව ගෙන හැර දක්වන්නකි. මේ අනුව, උගත් මධ්‍යම පංතිය තුළ නව රටක් ගොඩ නැගීමේ සහ කලා අනන්‍යතාව ගොඩ නැගීමේ අදහස් ව්‍යාප්ත කිරීම අරමුණ වූ බව පැහැදිලිය. මේ සඳහා පුස්තකාලයක් පවත්වා ගෙන ආ අතර, ශිෂ්‍යයන් සඳහා පංති පැවැත්වීම ද සම්මන්ත්‍රණ සංවිධානය කිරීම ද හිරු යන අරුත ඇති පුවත්පතක් 1933 වසරෙහි සිට ප්‍රකාශනයට පත් කිරීම යනාදී ක්‍රියා මාර්ග මෙම මධ්‍යස්ථානය හරහා සිදුවිය. මෙම මධ්‍යස්ථානය විසින් සංවිධානය කරන ලද සම්මන්ත්‍රණවලට ස්වාමි විපුලානන්දර්, ස්වාමි ඥානප්‍රකාශර්, කේ. නඩේසපිල්ලේ, වී. රාමසාමි ශර්මා, සී. ගනේෂෛයර්, ටී. කුමාරසාමි පිල්ලේ, සී. මුරුගෛයර්, සී.එස්. ගණපති අයියර්, එම්. කතිරේස සෙට්ටියාර්, පණ්ඩිතමණි සී. කනපතිපිල්ලේ, ඒ. කුමාරසාමි, පී.ජේ. රාසරත්නම්, ඒ.ඩී. රිචර්ඩ් යන ප්‍රභූවරු සහභාගී වූහ (තම්ලිනි 2004). 1934 දී කලා නිලෙයම් ආයතනය සහ සංගීත සමාජ යන ආයතන එකතුව රබීන්ද්‍රනාත් තාගෝර් ප්‍රමුඛ පිරිස පිළිග ැනීමේ උත්සවයක් පැවැත් විය. යාපනය මධ්‍ය මහා විද්‍යාලේ පැවැති මෙම පිළිගැනීමේ උත්සවයට පන්දහසකට අධික පිරිසක් සහභාගී වූහ (ද සිලෝන් ඔබ්සර්වර් සති අන්ත පුවත්පත, 1934-06-19). මෙහිලා කලා නිලෛයම් සංවිධානයේ පරමාදර්ශයන්හි ව්‍යාප්තියක් ලෙස කේ. නවරත්නම්ගේ අදහස් සැලකිය හැකියː

> ලංකාවේ ජනතාව වන අපි අපගේ පුරාතන ශිෂ්ටාචාරයේ ශ්‍රේෂ්ඨ ලක්ෂණ සියල්ලම අමතක කර පිටරට ශිෂ්ටාචාරයෙන් මත්ව සිටින්නෙමු. අපි අද

> දේශපාලන නිදහස ලබා ඇතිමුත් සංස්කෘතික නිදහස තවම ලබා නොමැත්තේය. අපි තවම අපේ රටේ ඇඳුම්, ආහාර, සංස්කෘතික ලක්‍ෂණ, අධ්‍යාපන ක්‍රමය යන විෂයන් සම්බන්ධයෙන් පරදේශක්කාරයන් ලෙසම ජීවත් වන්නෝ වෙමු (නවරත්නම් 1954: xi).

ඔහුගේ රචනාවන්ගේ අරමුණ වූයේ යටත්විජිත හරයන්ගේ බලපෑමට ලක්ව සිටි මධ්‍යම පංතියෙන් එහි ඉතිහාසය නැවත සොයාගෙන, එමගින් ඉංග්‍රීසින්ට එරෙහිව අනන්‍යතාවක් නිර්මාණය කර ගැනීමයි. මෙම පරමාර්ථය ඔහු ඉංග්‍රීසින්ගෙන්ම ඉගෙන ගත් දෙයක් බව ගෙන හැර දැක්වීමට පහත සඳහන් ප්‍රකාශය සමත් වෙයි:

> රටේ සියලුම ජනතාව තම මුතුන් මිත්තන් විසින් දායාද කොට දී ගිය කලා සම්පත්වල ශ්‍රේෂ්ඨ ලක්‍ෂණ උනන්දුවෙන් ඉගෙන ගෙන ගෞරවයෙන් යුතුව දියුණු කළ යුතුය. ප්‍රගතිගාමී බටහිර ජනතාව තම පුරාතන කලා වස්තු සහ කලා මධ්‍යස්ථානවලට ගෞරවයෙන් යුතුව සලකා කටයුතු කරන බව අපි දන්නෙමු. පුරාතන ශ්‍රේෂ්ඨත්වය අගයමින් ජීවත්වීමේ ආකල්පය ඉංග්‍රීසි ජනතාව තුළ අපට දැකිය හැකි උසස් මානසික ලක්‍ෂණයකි. මෙම ලක්‍ෂණය ඔවුන් සතුව පැවැතීමට හේතුව ඔවුහු ළමා අවධියේ සිටම රටේ ඉතිහාසය විධිමත්ව ඉගෙන ගැනීමයි (නවරත්නම් 1954: xi).

තෙන්නින්දිය සිට්ප වඩිවම් (දකුණු ඉන්දීය මූර්ති ආකෘතිය, 1941) ඉලංගෙයිල් කලෛ වලර්ච්චි (ලංකාවෙහි කලා දියුණුව, 1953) යන ග්‍රන්ථ දෙක සහ නිරාවිඩ සිට්පත්තාල් ඊළස් සිට්පම් අමෛඩන්ත

සිරප්පු (ද්‍රාවිඩ මූර්ති කලාවෙන් ලාංකේය මූර්ති කලාව ලැබූ දියුණුව, 1942) අජන්තා ඕවියංගල් (අජන්තා සිතුවම්, 1942) පල්ලවර් ඕවියම (පල්ලව සිතුවම්, 1943) තිරාවිඩ සිට්‍රප වඩිවංගල් (ද්‍රාවිඩ මූර්ති ආකෘති, 1938), තමිල් නාට්ටිල් ඕවියක්කලෛ (තමිල්නාඩු චිත්‍ර කලාව, 1950) සහ යාල්පානක්කලෛයුම් කෛප්පණිකලුම්-අවට්ට්‍රික්කු පුත්තුයිර් තරුතලින් අවසියම් (යාපනයේ කලාව සහ අත්වැඩ- ඒවාට නව ප්‍රබෝධයක් ලබාදීමේ අවශ්‍යතාව, 1938) වැනි ලිපි ද ඔහුගේ වැදගත් රචනා වෙයි. මෙම ලිපිවල මාතෘකා මගින් නවරත්නම් විසින් කලා ආකෘති ලෙස සලකන ලද්දේ මොනවා ද යන්නත් කේන්ද්‍රීය ලෙස හඳුනා ගැනීමට ලක්වූවේ කුමන ස්ථානයට සහ කාලයට අයත් එවා ද යන්නත් ඔහු දෙමළ ජනවර්ගයේ කලා ආකෘතිවල අභිවෘද්ධිය, ශ්‍රේෂ්ඨත්වය ගෙනහැර පාමින් එයට නව ප්‍රාණයක් ලබාදීමට උත්සාහ කළ බව පෙන්වීමට සමත්ය. මේ අනුව, ජාතිකවාද අරමුණ සහ යටත්විජිතවාදය විසින් ප්‍රතිහැඩගැස්වීමට ලක් කරන ලද කලාව පිළිබඳ ඔහුගේ සංකල්පය සහ රුචිකත්වය මනාව පැහැදිලි වෙයි. කලාව පිළිබඳව ආනන්ද කුමාරස්වාමිගේ අදහස්වලට ආකර්ෂණය වූවෙකු ලෙස සැලකෙන නවරත්නම් වනාහි කලාව පිළිබඳව කුමාරස්වාමිගේ අදහස් දෙමළ භාෂාවෙන් ජනතාව අතර පැතිරවීමට උත්සාහ දැරූවෙකි.

යටත්විජිත වර්ගීකරණයට අයත් ජාතිකත්වය කලාව සමග එක්කර කලාව ජාතිකත්ව අත්දැකීම්වල ප්‍රකාශනයක් ලෙස කුමාරස්වාමිගේ හඳුනා ගැනීමට ලක්විය (1987). මෙම ප්‍රවේශයම කලා පණ්ඩිත නවරත්නම් ද අනුගමනය කළ අතර, ජාති හිතෛෂී බව හා කලා හිතෛෂී බව ද එකිනෙකින් වෙන් කළ නොහැකි ඒවා බවට පත් කර, එය නව ජාතිකත්වය ගොඩ නැගීමත් සමඟ සම්බන්ධ කෙළේය. කලා නිලෛයම් ආයතනයේ ප්‍රථම වාර්ෂික වාර්තාවේ ප්‍රකාශ කර තිබුණු මෙම

විෂයට එක්තරා අයුරකින් ක්‍රියාමාර්ග ස්වරූපයක් ලබාදීම කලා පණ්ඩිත නවරත්නම් අතින් සිදුවිය. නවරත්නම් සිය රචනා මගින් කලාව අතීත කාලයට අයත් දෙයක් සේ ද දකුණු ඉන්දියාවට සහ දකුණු ලංකාවට අයත් දෙයක් සේ ද සීමා කොට සලකා කටයුතු කෙළේය. කුමාරස්වාමි අනුගමනය කරමින් ඔහු ද සමකාලීන වෙනස්වීම් නොපිළිගත්තේය.[10] මේ නිසා ඔහුගේ අදහස් පොදු ජනතාව තුළ ඉතිහාසය පිළිබඳ හැඟීම ඇති කිරීම යන්නෙන් ඔබ්බට ගොස්, සමකාලීන කලා පුහුණුව පිළිබඳ පැතිරුණු සංවාදයක් ඇති කිරීමට සමත් නොවිය. මේ නිසා ඔහුගේ උත්සාහ පාසැල් ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ට අධ්‍යාපනය ලබා දෙන සැලැස්මක් බවට ක්‍රම ක්‍රමයෙන් පත්විය. ඉලංගෙයිල් කලෛ වලර්ච්චි (ලංකාවේ කලා දියුණුව, 953) යන ග්‍රන්ථයට ඔහු සැපයූ පෙරවදනේ 'මෙය චිත්‍ර පාඩම උගන්වන ගුරුවරුන්ට ද ඉගෙන ගන්නා ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ට ද සෙසු අයට ද භාවිතයට ගත හැකි ලෙස රචනා කර ඇත' යනුවෙන් පවසයි (නවරත්නම් 1954: xii). එක්තරා අන්දමකින් උසස් ජාතිකවාද පරමාදර්ශ, පරිකල්පන සමඟ ද ආරම්භ වූ උත්සාහය අවසානයේදී හුදෙක් පාසල් ඉගෙනීම් පරීක්ෂා කරන තත්ත්වයකට මාරුවීම මෙම ප්‍රකාශය මගින් ගෙන හැර දැක්වේ. ඒ අනුව මෙය ජාතිකවාද ව්‍යාපාර මඟින් නව ජීවයක් ලබා ඉන්දියාවේ දක ගත හැකි වූ වෙනත් කලා කටයුතු සහ ඒ ආශ්‍රිත ව්‍යාපාරවලින් ද වෙනස් වෙයි.

'කලා නිලෙයම්' ආයතනයේ සාමාජිකයන්ගෙන් බහුතරය පාසල් ගුරුවරු සහ විදුහල්පතිවරු වූහ. එහෙයින් මෙම ආයතනයේ ක්‍රියාකාරකම් බොහෝවිට ඔවුන්ගේ විවේකකාලීන ක්‍රියාකාරකමක් වූවා විය හැකිය. මේ නිසා ඔවුන්ගේ අරමුණු පාසැල් රාමුවෙන් ඔබ්බට යෑම කොයිතරම් දුරට ප්‍රායෝගික වූයේ ද යන්න ප්‍රශ්නයකි. මෙනිසා ඔවුන්ගේ සිහිනය වූ අතීත උරුමය ද ඒ මගින් නිර්මාණය වන අනන්‍යතාව ද සමකාලීන කලා පුහුණුවේ මතවාද සමඟ එක් කිරීමට

ඔවුන්ට නොහැකි විය. මේ නිසා කලා නිකේතනය ආයතනය ද කලා පණ්ඩිත නවරත්නම් ද ඉගැන්වීම් ක්‍රමවලට දායක වීම සඳහා පමණක් දායක විය. අනෙක් අතට, මධ්‍යම පාංතිකයන්ට ද මෙම ඉගැන්වීම් කලාව තම අනන්‍යතාවේ කොටසක් බවට පත් කර ගැනීමට සිදු විය. තවත් අයුරකින් කියන්නේ නම්, කලා නිකේතනය ආයතනයේ උත්සාහ අතීත කලා උරුමය සමකාලීන කලා පුහුණුව සමග එක්කර, එය සජීවී සම්ප්‍රදායක් බවට පත් කිරීම වෙනුවට එය ජාතිකත්වය සමග සම්බන්ධ නව අනන්‍යතාවක් බවට පත් කර, උගත් මධ්‍යම පංතියේ මානසිකත්වය සමගින් ග්‍රන්ථ හරහා හුදු කෞතුක වස්තුවක් බවට පත් කිරීමයි.

චිත්‍රය: පුහුණුව සහ ගුරු වෘත්තිය

1920 වසරේදී සමස්ත ලංකා චිත්‍ර විෂය භාර නිලධාරී තනතුරට පත්වූ ජර්මන් ජාතික සී. එෆ්. වින්සර්ගේ නායකත්වය පාසල් සහ කාර්මික විද්‍යාල මට්ටමින් බලපෑමක් ඇති කරමින් සමකාලීන බොහෝ ප්‍රවණතාවන්හි සම්භවය සඳහා හේතුවිය (බණ්ඩාරනායක, ෆොන්සේකා 1998). චිත්‍ර ශිල්පී මුදලිඳු අමරසේකරගේ මිතුරෙකු සහ පශ්චාත් ප්‍රකාශනවාදය වැජඹුණ සමයෙහි පැරිස් නගරයේ වාසය කළා වූ මොහු වික්ටෝරියානු සහ එඩ්වඩ් ස්වභාවිකවාදයේ දේශීය ව්‍යාජාකෘති නිර්මාණය කළ යටත්විජිත ආකල්පයට එරෙහිව දෘඪ නායකත්වයක් සැපයුවේය (ධර්මසිරි 1988). බ්‍රිතාන්‍ය රාජ්‍යයෙහි පෝෂණය හරහා ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය දේශියව පැතිර වීම අරමුණු කරගෙන බිහිවූ ලංකා කලා සංගමයට (Ceylon Society of Art) විකල්පයක් ලෙස දේශීය මට්ටමින් කලා ප්‍රකාශනයේ ප්‍රමිතිය උසස් කිරීමේ අරමුණින් 1922 වසරේ දී පැරිස් නූතනවාදී ප්‍රවේශය සහිත චිත්‍ර ශිල්පීහු එක් රැස්ව ලංකා කලා සමාජය (Ceylon Art Club) පිහිටුවා ගත්හ. මෙහි ඩේවිඩ්

පෙයින්ටර්, ජස්ටින් දැරණියගල, ජෝර්ජ් කීට්, ඩබ්ලිව්.ජ්. බිලිං, ඩී. ලොකුගේ, ජේ.ඩී.ජ්. පෙරේරා, ආර්.ඩබ්ලිව් ජයසිංහ යන අය සමඟ එස්.ආර්. කනකසබෙයි යන යාපන සිත්තරා ද සාමාජිකයන් වූ බව සැලකිය යුතුය. 1931 දී කලා සමාජයේ සාමාජිකයන් අමතා වින්සර් පැවැත් වූ දේශනයේ දී පහත සඳහන් අයුරින් අදහස් ඉදිරිපත් විය:

> අපගේ මාධ්‍යයන් වෙනස්ය. අපගේ තත්ත්ව වෙනස්ය. පොදු ජනතාවගේ අවශ්‍යතා ද වෙනස් ඒවා වෙයි. පොදු ජනතාව අපගේ නිර්මාණ රස විඳීමට පමණක් නොව, ගතවූ කාලයට අයත් කලාවන් ද සෑහෙන අන්දමින් රස විඳීම සඳහා පුහුණු කිරීමත් දැනුවත් කිරීමත් අවශ්‍යය. අතීත කාලයට අයත් කලා ප්‍රකාශන එම කාලයට බැහැරින්වූ කලා ප්‍රකාශන ලෙස රස වින්දනය කෙරුණේ නැත. ඒවා ඇත්ත වශයෙන්ම පූජනීය සංකේත ලෙස සහ සාම්ප්‍රදායික ශ්‍රේෂ්ඨත්වයේ සංකේත ලෙස බැලීම පමණක්ම සිදුවිය. කාලයේ වෙනස් වීම්වලට ද මතුපිට දර්ශනයන්ට ද ඔබ්බෙන් පොලොන්නරු සහ අනුරාධපුරයේ ප්‍රකාශනයට පත් කෙරෙන කලාවේ චිරස්ථායි ලක්ෂණ ඉගෙන ගෙන අපගේ ජීවිතය තුළට ඒවා අවශෝෂණය කරගෙන, එහි අඛණ්ඩත්වය පවත්වා ගෙන යා යුතුය. නවද මෙම අඛණ්ඩත්වය වනාහි අධ්‍යාපනය මාර්ගයෙන් ලැබෙන ප්‍රතිඵලවල ස්වභාවික ලක්ෂණ ද ජීවිතයට අලංකාරයක්ව පවතින බාහිර අලංකාරය ද පහත් තත්ත්වයේ රිද්මය ද නොව නූතන කලාවේ අලංකාරික සංකල්ප සමඟ බෙහෙවින් සමීපය (උපුටා දැක්වීම රසල් 1950: 68).

මේ සමඟ කලාව දෙස කලාව ලෙසින් බැලීම යන නූතන කලාවේ චින්තනය අවධාරණයට ලක් කෙරෙන අතර, සම්ප්‍රදායේ අඛණ්ඩත්වය ලෙස නූතනත්වය ඉදිරියට ගෙන යෑම ද නූතනත්වයේ ආලෝකයෙන් සම්ප්‍රදාය අවබෝධ කර ගැනීම ද අවධාරණය කෙරුණි. මෙය අවබෝධ කර ගැනීමේ පදනම ලෙස පොදු ජනතාව දැනුවත් කිරීම වින්සර්ගේ උත්සාහය වූ බව පැහැදිලිය. මෙම උත්සාහය වනාහි ආනන්ද කුමාරස්වාමි වැනි අයගේ උත්සාහයන්ගෙන් මදක් වෙනස් වෙයි. එනම්, යටත්විජිත ක්‍රමයටත් නූතනත්වයටත් එරෙහි ස්ථාවරයක් ලෙස කලාව අතීත කාලය තුළ රාමුගත නොකර, එය සමකාලීන අභියෝගවලට මුහුණ දීමට සැලැස් වීම වින්සර්ගේ අදහස්වල අන්තර්ගත විය. ඔහු දේශීය තත්ත්වයන්ට සුවිශේෂවූ නූතනත්වයක් අවධාරණය කෙළේය. එවැනි නූතනත්වයක් තේරුම්ගැනීමට අවශ්‍ය වූ ගවේෂණය මාර්ගයෙන් සම්ප්‍රදාය කියවීමකට ලක් කෙළේය. වින්සර්ගේ මෙම නූතනත්වය මගින් සම්ප්‍රදාය යන යථාර්ථය පුහුණුව සහ හැදෑරීම, ඉතිහාසය සහ සමකාලීන අභියෝග සමඟ එකට එක් කිරීමක් අදහස් කරන ලද්දකි. එස්. ආර්. කනකසබෙගේ නායකත්වයෙන් 1938 දී යාපනයේ පිහිටුවන ලද වින්සර් කලා සමාජය ද ලයනල් වෙන්ඩ්ට්ගේ නායකත්වයෙන් 1943 දී කොළඹ දී පිහිටුවන ලද 43 කණ්ඩායම ද ලංකාවේ නූතන චිත්‍රය සඳහා වූ ප්‍රතිපත්ති ප්‍රකාශනය ලෙස සැලකිය හැකිය.

ලංකා කලා සමාජයේ චිත්‍ර ආශ්‍රිත ක්‍රියාකාරකම් සහ වින්සර්ගේ ප්‍රවේශය කෙරෙහි ආකර්ෂණය වූ එස්.ආර්. කනකසබෙ[11] යාපනයේ පාසල් චිත්‍ර විෂය සඳහා නව ප්‍රාණයක් ගෙන දීමට සමත් වූවෙකි. ඔහු යාපනය දිස්ත්‍රික්කයේ පාසල් ඒකාබද්ධ කර චිත්‍ර විෂය ඉගැන්වීම සඳහා ප්‍රදර්ශන මාලාවක් සංවිධානය කෙළේය. 1934 දී පැවැත් වූ නෙවන වාර්ෂික ප්‍රදර්ශනයේ දී චිත්‍ර විෂය උගන්වන ගුරුවරුන්ගේ ද,

හදාරණ ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ගේ ද නිර්මාණවලට අමතරව නූතනවාදී චිත්‍ර ශිල්පීන්වන මැනේ, සෙසාන්, වැංගෝ, ගෙගාන්, මැතිව්ස්, පිකාසෝ වැනි අයගේ නිර්මාණවල මුද්‍රිත පිටපත් ද ප්‍රදර්ශනය කෙරුණි. මෙය වින්සර්ගේ මෙවැනිම අන් උත්සාහ මතකයට ගෙන ඒමට සමත්වන අතර, එස්.ආර්. කනකසබෙගේ නූතනවාදී ප්‍රවේශය ද ගෙන හැර දක්වයි. තව ද මෙම ප්‍රදර්ශනයේදී යමක් අනුරූගත කිරීමට (ඒ විදියටම ඇඳීම) අමතරව පරිකල්පන ශක්තියට ද ප්‍රකාශන හැකියාවට ද වැදගත් තැනක් ලබාදුන් බවත් ඉංග්‍රීසි මෙන්ම දෙමළ පාසල් ද එකම අන්දමේ උසස් ප්‍රමිතියක් පෙන්නුම් කළ බවත් මෙම චිත්‍ර ප්‍රදර්ශනය පිළිබඳ වාර්තාවේ ඩබ්ලිව්.ඒ.ජී. බීලිං[12] සඳහන් කරයි (ද සිලෝන් ටයිම්ස් 1934: 04-18).

යාපනයේ චිත්‍ර ගුරු සංගමය (Drawing Teachers Union) 1924 දී පිහිටුවනු ලැබුවත් එය චිත්‍ර කලාවේ වර්ධනය වෙනුවෙන් කටයුතු කළා වෙනුවට පාසල්වල චිත්‍ර ගුරුවරුන්ගේ වැටුප් විෂමතා විසඳා ගැනීම අරමුණු කර ගෙන ක්‍රියාත්මක විය. එනමුත් ක්ෂේත්‍රයේ අභිවෘද්ධිය වෙනුවෙන් පෙරටුගාමී සේවයක් කළ ප්‍රථම ආයතනය ලෙස වින්සර් කලා සමාජය හැඳින්විය හැකිය. මෙය එස්.ආර්. කනකසබෙගේ නායකත්වයෙන් ඩබ්ලිව්.ඒ.ජී බීලිංගේ සහයෝගයෙන් 1938 දී ආරම්භ කෙරුණි. සමකාලීන ප්‍රවණතා පිළිබඳව ගුරුවරුන්ට පුහුණුවක් ලබාදීම මෙම ආයතනයේ අරමුණ වූ අතර, පලාලි ගුරු පුහුණු විද්‍යාලේ දී චිත්‍ර ගුරුවරුන් උදෙසා නිවාඩු කාලයේ දී පංති පැවැත්වීය (ක්‍රිෂ්ණරාජා 1997). එමෙන්ම වසර අවසානයේ දී විවිධ මට්ටමින් චිත්‍ර ප්‍රදර්ශන පවත්වා 'ඕවිය විත්තකර්' (චිත්‍ර ගුරු) නම්වූ සම්මානය දක්ෂතම චිත්‍ර ශිල්පියාට පිරිනැමින.[13] තනි පුද්ගලයෙකුගේ උත්සාහයෙන් ක්‍රියාත්මක වූ මෙම සංවිධානය 1964 දී එහි නිර්මාතෘවරයා මිය යෑමත් සමඟ අක්‍රිය විය. එස්.ආර්. කනකසබෙගේ උත්සාහය හේතුවෙන් අම්බලවානර්

රාසයියා සහ කනකසබාපති වැනි පාසල් ගුරුවරුන්ට චිත්‍ර ශිල්පීන් ලෙස කටයුතු කිරීමට අවස්ථාව හිමි විය. එනමුත් අනෙක් අතට චිත්‍ර ශිල්පය රැකියාවක් ලෙස තෝරා නොගෙන එය පාසල් විෂයක් ලෙස උගන්වන හා නිවාඩු කාලයට පමණක් චිත්‍ර අඳින වෘත්තීමය නොවන උනන්දුවක් සහිත නිර්මාණකරුවන්ගේ බිහිවීම උදෙසා මෙය වක්‍ර අන්දමින් උපකාරී විය. චිත්‍රය එහි සාම්ප්‍රදායික ඉගෙනීම් ක්‍රමයෙන් ද සමාජ පසුබිමෙන් ද විනිර්මුක්ත කර එය හැදෑරීම් ක්‍රමය තුළ ආරක්ෂා කිරීමට ඉදිරිපත් නොවූ රජයේ රැකියා අපේක්ෂාවෙන් යුතුව තරඟකාරීව සිටි මධ්‍යම පාංතික වෙල්ලාලවරුන්ගේ[14] රැකියා වෙළෙඳ පොළ තුළ ප්‍රතිරෝපණය කිරීම වෙනුවෙන් මෙය වැඩි දායකත්වයක් දැක්වූවේය. මෙම ප්‍රතිරෝපණයේ දී චිත්‍රය එහි හැදෑරීම් ආශ්‍රිත අර්ථය අහිමි කර ගත් අතර, උසස් කුලවලට අයත් වූවන් අතින් පාසලේදී ඉගෙන ගත හැකි සහ ඉගැන්විය හැකි පාඩමක් ලෙස අර්ථ විකෘතියකට ලක් විය.

අනෙක් අතට, 43 කණ්ඩායම වනාහි කොළඹ කේන්ද්‍ර කර ගනිමින් මුලුමනින්ම වෘත්තීයමය මට්ටමින් චිත්‍ර කලාව තුළ නිමග්න වූ චිත්‍ර ශිල්පින්ගේ කණ්ඩායමක් ලෙස වර්ධනය විය. මෙහිද ආරම්භක සාමාජිකයෙකු වූ කනකසබෙ එකම කාලයකදී සංවිධාන දෙකේම ක්‍රියාත්මක වූවෙකි. එනමුත් 43 කණ්ඩායමේ අනෙකුත් චිත්‍ර ශිල්පීන් මෙන් පූර්ණ කාලීන නිර්මාණකරුවෙකු ලෙස ඔහුට සාර්ථක වීමට නොහැකි විය. මෙම සංවිධානයේ වාර්ෂික ප්‍රදර්ශනවලට ඔහුට අඛණ්ඩව සහභාගීවීමට නොහැකි වීම එම සංවිධානයේ ප්‍රදර්ශන පිළිබඳ තොරතුරුවලින් පැහැදිලි වෙයි (වීරරත්න 1993). කනකසබෙ විසින් දිරිමත් කරනු ලැබූවන් අතරින් කොළඹ චිත්‍ර පාසැලේ පුහුණුව ලැබූවේ කනකසබාපති පමණකි. 43 කණ්ඩායම චිත්‍ර ප්‍රදර්ශනවලදී ඔහුගේ චිත්‍ර ද ප්‍රදර්ශනය කෙරුණි.[15] ඔහුගේ චිත්‍ර ඒවායෙහි මතුපිට ප්‍රමිතියෙන් ද ශෛලීය ව්‍යුහයෙන් ද 43 කණ්ඩායමට සමාන්තරව අවධානයට ලක්කළ

හැකි ඒවාය. ඒ අනුව, එස්.ආර්. කනකසබෙ නූතනත්වයේ ආරම්භක නියෝජිතයා ලෙස ද කනකසබාපති නූතනත්වයේ අන් සාමාජිකයෙකු ලෙස ද යාපනය චිත්‍ර කලා ඉතිහාසය තුළ අවධානයට ලක්වෙයි. එහෙයින් එස්.ආර්. කනකසබෙ, කනකසබාපති, ඒ. රාසයියා වැනි අය ගුරුවරුන් ලෙස කටයුතු කළ අතරම එම කාලයේ දී චිත්‍ර ශිල්පීන් ලෙස ද හැදෑරීම්වල නියුතු වීම යාපන චිත්‍ර කලා ඉතිහාසයේ විශේෂ ලක්ෂණයක් ලෙස හඳුනා ගත හැකිය.

යටත්විජිත නූතනත්වය සහ කලා ව්‍යවහාරය

ආසියානු පසුබිම තුළ පොදුවේ නූතනත්වය යනු නාගරික ජීවිතය, ධනේශ්වර ආර්ථිකය සහ යටත්විජිත ක්‍රමයත් සමඟ ලැබුණු බටහිර සංස්කෘතිය යනාදිය සමඟ ඇතිවූ ඍජු සම්බන්ධතා තුළින් මතු වූ එක්තරා ආකාරයක ජීවන ක්‍රමයක් වේ. නූතනවාදය යනු හැරිංටන් කියන අයුරින් පැතිරුණු ආර්ථික, තාක්ෂණික සහ දේශපාලනික ප්‍රවණතා විසින් ඉහළට ඔසවා තබන එක්තරා තත්ත්වයක් වන අතර, මෙම තත්ත්වය ඔහු විසින් ඇතැම් ප්‍රදේශ ජනිත කරන මූලයක් ලෙස ද හඳුනා ගනියි (2004). ඒ අනුව, නූතනත්වයේ ප්‍රතිඵලයක් වන නූතනවාදය යටත්විජිත කාල පරිච්ඡේදයේ පෙරදිග රටවල ඇතිවූයේ බටහිර රටවල නියෝජනය මාර්ගයෙනි. එනමුත් එහි ප්‍රතිඵල සෑම සමාජයකම එකම අයුරකින් බටහිර මූලයන් ඒ අයුරින්ම ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරන ලෙසින් සකස් වූයේ නැත. බටහිර ආභාසය, ආයතන සහ කලා ශෛලි දේශීය සංස්කෘතියේ පැවැත්මෙන් නැවත කියවීමකට ලක් කර එමගින් යම් වරණයක් සිදු විය. මෙම ක්‍රියාවලිය ක්ලාක් විසින් ආසියානු නූතනවාදය නම් වූ ග්‍රන්ථයේ දී සාපේක්ෂකරණය (relativisation) ලෙස හඳුන්වා දෙයි (ක්ලාක් 1998). ඒ අනුව (අප්පදූරේ 1977: 36) වෙනත්

තැනක දී තර්ක කරන්නා සේ නූතනවාදය ද රෝපණය කිරීමක් වූ අතර, දේශීය දේශපාලනික චරිත සහ ඔවුන්ගේ ප්‍රේක්ෂකයන් විසින් සිය අවශ්‍යතාවන්ට අවශ්‍ය පරිදි තත්ත්ව වෙනස් කිරීම නිසා සිදුවූවක් ද වෙයි. එහෙයින් නූතනවාදය යනු සෑම සංස්කෘතියකටම උරුම වූවකි. මක්නිසාද යත්, එහි උරුමය අවශ්‍යතාවක් ලෙස පවතින බැවිනි (ක්ලාක් 1998). එහෙයින් ක්ලාක් තර්ක කරන ආකාරයට නූතනවාදය යනු බටහිරකරණයට ලක්වූවක් හෝ ඒකීය ස්වභාවයකින් යුක්ත වූවක් හෝ නොව, බහුවිධ ලක්ෂණයන්ගෙන් ද සුවිශේෂ වූ සංස්කෘතික ලක්ෂණයන්ගෙන් ද යුක්ත වෙයි (ක්ලාක් 1998).

මෙම පසුබිම තුළ යටත්විජිත කාලයට අයත් නූතන ඉන්දීය කලාව විග්‍රහ කරන මිත්තර් බටහිරකරණය නූතනකරණය යනුවෙන් හැඳින්වීම වනාහි ඉන්දීය නූතනත්වය ආකෘති ගත කළ බටහිර ශෛලීය අවශෝෂණය කර ගැනීමක්ය යන්න අවධාරණය කරයි (උපුටා දැක්වීම, තාකුර්තා 1992: 5). මෙම අදහසින් ඔබ්බට ගොස් ඉන්දීය නූතනවාදය යනු යටත්විජිතවාදය සහ ජාතිකවාදය එකිනෙක විනිවිද යෑමේ ප්‍රකාශනයක් යැයි තාපති ගුහා තාකුර්තා තර්ක කරයි (1992). තවද රූපිකත්වය බලාපොරොත්තු සහ මතවාදය ආදියේ ඇතිවන විශාල වෙනස්වීම්වල කොටසක් ලෙස චිත්‍රයේ ශෛලීය සහ නියෝජන ක්‍රමයේ වෙනස්කම් වැදගත් යැයි ඔහු කියයි (තකුර්තා 1992: 6). මෙය වෙනත් අයුරකින් පවසන්නේ නම්, යටත්විජිතකරණයට ලක් වූ රටවල නූතනත්වය යනු බටහිරකරණය සහ දේශීයකරණය යන ද්විත්ව මාර්ගික ක්‍රමයෙන් ඇති වූ බාහිර මතුවීමකි. මෙයම දහනවවෙනි සහ විසිවෙනි ශත වර්ෂවල කලාවේ ශෛලීය වෙනස්වීම්වලටත් ප්‍රවේශයන්හි වෙනස්වීම්වලටත් මඟ සැලැසුවේය.

බොහෝ යටත්විජිත සමාජයන්හි සිදුවූවා සේ යාපනයේ ද නූතනකරණය වනාහි විවිධ වූ බටහිර ආභාස මතින් පෝෂණය වූ දේශීය ප්‍රතිචාරවල අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වය හේතුවෙන් ඇතිවූවකි.

යටත්විජිත ක්‍රමය ලංකාවේ දකුණු ප්‍රදේශයට හඳුන්වාදෙනු ලැබූ වතු වැවිලි අංශය, වෙළෙඳ ආර්ථිකය, අරක්කු බදු ක්‍රමය, අධ්‍යාපනය ආදිය ධනේශ්වර ආර්ථිකයට ද යටත්විජිත නූතනත්වයට ද පදනමක් ඇති කෙළේය (ජයවර්ධන 2000, රොබර්ට්ස් 1997). එනමුත් මෙවැනි අවස්ථා සාපේක්ෂ වශයෙන් අවමව හිමි වුණු යාපනවාසීන්ට නූතනත්වය සඳහා වූ නියෝජනත්වය සැපයූ ප්‍රධාන කරුණ ලෙස පැවැතියේ අධ්‍යාපනයයි. මෙය මිෂනාරීවරුන් සහ ශෛව පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරය විසින් යාපන අර්ධද්වීපය පුරා පිහිටුවන ලද පාසල් මගින් සිදු විය. වෙනත් රැකියා අවස්ථා අවම වූ තත්ත්ව තුළ යාපනයේ යටත්විජිත ආණ්ඩුවේ රැකියා ලබා ගැනීම සඳහා වන බලපත්‍රයක් ලෙසට අධ්‍යාපනය කර්මාන්තයක් ලෙස වර්ධනය විය (රොබර්ට්ස් 1997, නිත්‍යානාදන් 2003). මෙම රැකියා අවස්ථා ආරම්භයේදී හිමිවූයේ ජන සංඛ්‍යාත්මක ආධිපත්‍යයෙන් ඉහළින් සිටි වෙල්ලාලවරුන්ටය. එනම් චිත්‍රය ද යටත්විජිත නූතනත්වය තුළ චලනතාව සඳහා වන අවස්ථාවක් ලෙස වෙල්ලාලවරුන් විසින් තම ග්‍රහණයට ගෙන වෙනස් කර ගන්නා ලදී. එහෙයින් යාපන චිත්‍රයේ නූතනත්වය සඳහා වූ මූලික වෙනස එය වෙල්ලාලකරණයත් සමඟම ආරම්භ වෙයි. එනම් සායක්කාර වණ්නාර් සහ පංච කම්මාලර් යන කුලවලට අයත් වූවන් විසින් ද වරින් වර ඉන්දියාවේ සිට පැමිණ ගිය හස්ත කර්මාන්ත ශිල්පීන් සමඟ ද සම්බන්ධ විෂයක්ව පැවැති යාපන දෘශ්‍ය ප්‍රකාශනය තුළට යටත්විජිත අධ්‍යාපන ක්‍රමය හරහා ලැබුණ නියෝජනත්වය යොමු කර ගැනීමට වෙල්ලාලවරුන්ට හැකි විය.[16] තවද නාවලර්ගේ ප්‍රොතෙස්තන්ත ශෛව නිර්මාණයේදී වෙල්ලාලවරුන්ට අකැප දෙයක් බවට පත් කළ චිත්‍රය ඇතුළු කලා අංශ යටත්විජිත අධ්‍යාපනය සහ රැකියා වෙළෙඳපොළ මාර්ගයෙන් පිළිග ැනීමකට ලක්වීම ඔවුන්ගේ ප්‍රතිචාර වෙනස් ප්‍රවණතා දෙකක් එකිනෙක සම්බන්ධවන ලෙස සකස් වීමට අවශ්‍ය පදනම සකසන ලදී:

1. පූර්ව යටත්විජිත කලාපය තුළ යටත්විජිතවාදීන්ගේ ඇගයීමට ලක්ව තෝරා ගන්නා ලද කලාවන් තම කාලීන සංස්කෘතික අනන්‍යතා දේශපාලනයේ අවශ්‍යතාවන්ට අනුව හදාවඩා ගැනීම පළමු වැන්නයි. මෙහිදී 'සම්භාව්‍යය තත්ත්වයට' අයත් යැයි කියනු ලැබූ කෝවිල් ආශ්‍රිත කලාවන් තම සම්ප්‍රදාය ලෙස සලකා අත්පත් කර ගන්නා ලදී. එනමුත් ඒවා නිර්මාණය කරනු ලැබූ කුල සමාජ ධූරාවලියේ තමන්ට පහළින් සිටින හස්ත කර්මාන්ත ශිල්පීන්ගේ කුලය සහ ඔවුන්ගේ රැකියාව දිගටම ද්විතීක තත්ත්වයක තබා කටයුතු කළහ.[17] මෙම තත්ත්ව තුළ පාරම්පරික කලාවට වැදගත්කමක් දුන් නමුත් එම කලාවන් හැදෑරීම සඳහා වැදගත්කමක් හිමි නොවිය. මෙම හේතුව නිසා කලාව මාර්ග යෙන් ලැබෙන අනන්‍යතාවට හිමිකම් කියනු ලැබූවත් එවැනි කලාවන් ගැඹුරින් හැදෑරීමෙන් ඔවුහු දිගටම දුරස්ව උන්හ. ඔවුහු මෙ මගින් තමන් 'ඉංග්‍රීසින්ට ද සමාන' වන අයුරින් පෝෂණය වී ශිෂ්ටසම්පන්න වී සිටින බව පෙන්නුම් කිරීමට උත්සහ ගත්හ.

2. චිත්‍රය ප්‍රදර්ශන අංශයක් ලෙස, නැතහොත් හැදෑරීම ආශ්‍රිත දෙයක් ලෙස හඳුනා නොගෙන පාසල් අවකාශයට සීමා වූ ඉගෙනීමක් සහ ඉගැන්වීමක් සහිත රැකියාවක් බවට හඳුනා ගැනීම දෙවන ප්‍රවණතාවයි. අධ්‍යාපන අවකාශය තුළ චිත්‍රයට ලබා දෙන වැදගත්කම එයට බැහැරින් ලබා නොදීමත්, එය ආගමික වතාවත් සමග සම්බන්ධ දෙයක් ලෙස බැලීමත් යන මෙම වෙල්ලාලවරුන්ගේ මධ්‍යම පාන්තික දෙබිඩි ප්‍රවේශය වනාහි එක්තරා අන්දමකින් හැදෑරීම සහ අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලිය එකට එක් නොකර පවත්වා ගැනීමට හේතුවූවා විය හැකිය. මෙමග ින් විශ්‍රාම වැටුප් සහිත රජයේ වැටුප් ලබා ගැනීමේ අවස්ථාව

අඛණ්ඩව ආරක්‍ෂා කර ගැනීමට හැකි විය. අනෙක් අතට, මෙය තුල රැකියාව වූ හස්ත කර්මාන්ත ශිල්පීන්ගේ වැඩ පොළවල් ඒවාට අයත් පාරම්පරික පෝෂණය ලැබෙන තෙක් අඛණ්ඩව කර ගෙන යෑමට මග සැලැසුවේය. එහෙයින් පාසලේ චිත්‍ර අධ්‍යාපනය වනාහි පාරම්පරික වැඩ පොළවල ව්‍යුහයේ සහ ක්‍රියාකාරීත්වයේ ද සැලකිය යුතු වෙනස්කම් කිසිවක් සිදු කිරීමට සමත්වූයේ නැත. තවද මෙම ප්‍රවණතාව වනාහි දෘශ්‍ය කලාව සමස්තයක් ලෙස දෙබිඩි තත්ත්වයකට තල්ලු කිරීමට හේතු වූ අතර, දකුණු ආසියාවේ වෙනත් ප්‍රදේශවල සිදුවූ චිත්‍රයේ වෘත්තීයකරණය, කලා වෙළෙඳ පොළ නිර්මාණය, කලා ඉතිහාසයේ අවශ්‍යතාව වර්ධනය වීම ආදියට බාධාවක් විය.

නූතන චිත්‍රය යනු 'මහ නගර'වල ලක්‍ෂණයක්ය (හැරිංටන් 2004) යන්න සැලකිල්ලට ගන්නේ නම්, මුළුමනින්ම මහ නගරයක් ලෙස සැලකිය නොහැකි යාපනයේ නූතන චිත්‍රය සඳහා වූ පෝෂණය ද ඒ සඳහා වූ වෙනත් ආයතන අවකාශ ද කොපමණ දුරකට ප්‍රායෝගික වූයේද යන පැනය චිත්‍ර ශිල්පීන්ගේ නිර්මාණ අවබෝධ කර ගැනීමේ දී අත්‍යවශ්‍ය වෙයි. කෙසේ වුවද, පූර්ණ කාලීන වෘත්තීයමය නිර්මාණකරුවන් එවැනි අවස්ථා ඇති කලා මධ්‍යස්ථාන සොයා පිටත් වීම වනාහි නූතනවාදයේ තවත් එක් ප්‍රවණතාවකි. එනමුත් චෙන්නායි සහ කොළඹ පිහිටි චිත්‍ර පැසල්වල වෘත්තීයමය පුහුණුව ලැබූ යාපනවාසීහු එම නගරවල පවතින අවස්ථා ප්‍රයෝජනයට ගෙන චිත්‍ර ශිල්පීන් ලෙස කටයුතු නොකර, යාපනයට නැවත පැමිණ ගුරු වෘත්තියේ යෙදුනාහ. නැතහොත් වෙළෙඳ දැන්වීම් පුවරු නිර්මාණයේ යෙදුනාහ. එහෙයින් ඔවුහු වෘත්තිමය චිත්‍ර ශිල්පීන් ලෙස කටයුතු නොකළ, වෘත්තීමය නොවන උනන්දුවක් සහිත පිරිසක් වූහ. එනමුත්

යටත්විජිත යුගයේදී රැකියා අවස්ථා සොයා ලංකාවේ දකුණු ප්‍රදේශයට ද සිංගප්පූරුව, මැලේසියාව වැනි ස්ථානවලට ද යාපනවාසීහු සංක්‍රමණය වූහ. යටත්විජිත පරිපාලන යාන්ත්‍රණයේ ඔවුන්ට ලැබුණු රැකියා අවස්ථා මෙයට හේතු විය. මෙම පසුබිමේ යාපනවාසීහු චිත්‍ර ගුරුවරුන් ලෙස ලංකාවේ දකුණු ප්‍රදේශයන්ට සංක්‍රමණය වීම සම්බන්ධව අනේක උදාහරණ පවතියි.

තවද මෙම වකවානුවේදී ලංකාවේ දකුණු ප්‍රදේශය ද සිංගප්පූරුව සහ මැලේසියාව වැනි ස්ථානවලද රැකියාවේ නියුතුව ලැබුණු ආර්ථික ආදායම්, දේශීය වශයෙන් කෝවිල්, පාසල් සහ සිමෙන්ති ගෙවල් ඉදිකිරීම සඳහා යොදවා සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය බවට පත් කර ගන්නා ලදී. එනමුත් මෙහිදී චිත්‍ර මිලදී ගැනීමක් පිළිබඳ කිසිදු තොරතුරක් දැන ගන්නට නැත. ඒ වෙනුවට රවි වර්මා වැනි චිත්‍ර ශිල්පීන්ගේ ඕලෙයෝග්‍රැෆි මුද්‍රිත චිත්‍ර ඒවායේ අඩංගු 'බලාපොරොත්තුවන ස්වභාවික ලක්ෂණ' නිසාමත් පැරැණි අන්තර්ගතය නිසාත් මිලදී ගත්තේය.[18] මෙය එක් අතකින් යටත්විජිත ක්‍රමය විසින් නැවැත හැඩ ගැස්වීමකට ලක් කරන ලද රස වින්දනය ජාතිකවාදය විසින් ඉතිහාසය හා පරිකල්පනය හරහා ගොඩ නගන ලද අනන්‍යතාව යනාදිය සමඟ සම්මිශ්‍රණය වී බහුජනකරණය වීම ගෙනහැර දක්වයි. ඒ අතර මෙම පසුබිම තුළ වෘත්තීමය චිත්‍ර ශිල්පීන්ව පෝෂණය කිරීමට සමත් රස වින්දන ශක්තියක් සහිත ප්‍රේක්ෂකයන් නිර්මාණය නොවීම පවා අවධාරණය කරන බවක් ඉහත සඳහන් උදාහරණ ගෙන හැර දක්වයි.

නිගමන සටහන්

යාපනයේ පසු කාලීන බිතු සිතුවම්වල බටහිර ස්වභාවිකවාදී ලක්ෂණ දේශීය භූමි ප්‍රදේශ තුළ නියෝජනය වන අයුරින් හැඩ ගස්වනු ලැබුවේ කෙලෙසින් ද එම ආකාරයෙන්ම කලා අධ්‍යාපනය, කලා

ඉතිහාසය සහ කලා ප්‍රකාශනය පවා ප්‍රති හැඩ ගැස්වීමකට ලක් කර ඇත. මෙම නැවැත හැඩගැස්වීම වනාහි සාම්ප්‍රදායික කුල ධූරාවලිය, යටත්විජිත ආර්ථික අවස්ථා, යටත්විජිත අධ්‍යාපනය සහ ප්‍රොතෙස්තන්ත පාරිශුද්ධවාදය, ජාතිකවාදයේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ පරිකල්පනය, මධ්‍යම පාංතික අභිලාෂ යනාදියෙහි අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයෙන් සිදු වූවකි. මෙය යාපනයේ යටත්විජිත තත්ත්වයන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අවධානයට ලක් කළ හැකිය. යාපනයේ වික්ටෝරියානු කලා භරයන්ගේ ආභාසය ද, යටත්විජිත පාසල් චිත්‍ර අධ්‍යාපනය ද, සාම්ප්‍රදායික දෘශ්‍ය ප්‍රකාශන පිළිබඳ දැනුවත් බව ද, පැරිස් නූතනවාදී ප්‍රවේශ ද, එක් අතකින් චිත්‍රය වෙනුවට මුද්‍රිත පින්තූරය ද, යථාර්ථය වෙනුවට ශෝභනත්වය ද, චිත්‍රය නම් වූ කලාංගය වෙනුවට චිත්‍ර කර්මය නම් වූ පාසල් විෂය ද, හැදෑරීම වෙනුවට පුහුණුව ද, වෘත්තීමය වෙනුවට වෘත්තීමය නොවන උනන්දුව ද වැදගත් කොට සලකන ප්‍රවණතාවකට මග සැලසුවේය. මෙනිසා යාපනයේ චිත්‍රයේ නූතනත්වය පිළිබඳ අවධානය යොමු කළ යුතු ස්ථානය ලෙස මෙය දක්නට ලැබෙයි.

බහුතරය වෙල්ලාලවරුන්ගෙන් සමන්විත යාපන මධ්‍යම පංතියේ දෘශ්‍ය කලාව ආශ්‍රිත ක්‍රියාකාරීත්වය සිදුවූයේ කලා නිලෙලයම් ආයතනය සහ වින්සර් කලා සමාජය තුළින් බව මීට පෙර පෙන්වා දී ඇත. කලාව පිළිබඳ යාපන සමාජයේ මතවාදීමය අදහස් ජනනය සහ ක්‍රියාකාරීත්වය සම්බන්ධව සිදුවූ නූතනකරණය එක්තරා අන්දමකින් මෙම ආයතනන විසින් නියෝජනය කරන ලද බව කිව හැකිය. ඒ අනුව, ඉහත සඳහන් කළ අයුරින් කුලකරණයට පත් කරන ලද යාපනයේ දෘශ්‍ය අවකාශය තුළ සීමිත මට්ටමකින් අනුග්‍රාහයකයන් වශයෙන් කටයුතු කළ වෙල්ලාලවරුන්ට ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය මාර්ගයෙන් නිර්මාණකරුවන් ලෙස කටයුතු කිරීමට අවස්ථාව ලැබුණි. එනමුත් මෙය වෙල්ලාලවරු රජයේ රැකියාවක් ලෙස අර්ථ ගන්වා ගත් හෙයින් යාපනයේ චිත්‍රය තුළ

සිදුවූ නූතනකරණය යනු වෙල්ලාලකරණය සමඟ ද වෘත්තීමය නොවන උනන්දුවක් සහිත පිරිසක් නිර්මාණය කිරීම සමඟ ද සම්බන්ධය යන තර්කය මම ඉදිරිපත් කරමි. පංච කම්මාලර්වරුන් ඇතුළුව වෙල්ලාලවරු නොවන සියලු දෙනාම අධ්‍යාපන අවස්ථා මගින් ඉහළ මට්ටමට ළගාවූ අවස්ථාවලදී ඔවුහු ද චිත්‍රය රජයේ රැකියාවක් ලෙසම දැක නව වෙල්ලාලවරු ලෙස රූපාන්තරණය වූහ. මෙම නිසා එහි හැදෑරීම සමඟ සම්බන්ධ ප්‍රකාශන 'අනන්‍යතාව' තම සමාජ ආධිපත්‍යයට බාධාවක් ලෙස දුටුහ. නූතනත්වය විසින් නැවත හැඩ ගැසීමට ලක් කරන ලද යාපන සමාජය තුළ රජයේ රැකියාවක නියුතුවූවන්ට ලැබුණ සමාජ පිළිගැනීම චිත්‍ර ශිල්පියාට නොලැබීම මෙයට හේතුවූවා විය හැකිය. උත්ප්‍රාසාත්මක කරුණ වන්නේ අතීත කාලයට අයත් දෘශ්‍ය උරුමයන් සංස්කෘතික අනන්‍යතා ලෙස ජාතිකවාදී මතවාදය තුළ ද පාසල් විෂයන් තුළ ද අඛණ්ඩව උගන්වනු ලැබීමයි. මේවා අඛණ්ඩව විශ්වාස කිරීමෙන් සහ ඉගෙන ගැනීමෙන් එක්තරා අනන්‍යතාවක් 'අධ්‍යාපනය'ට හිමිවිය.

පසු සටහන්

1. මෙම ලිපිය සාර්ථක කර ගැනීම සඳහා හරවත් සංවාදයක් පැවැත්වූ මහාචාර්ය කේ. ශිවතම්බි සහ පාක්කියනාදන් අහිලන් යන අයට ස්තූතිය පළ කර සිටිමි.

2. මම මෙහිදී චිත්‍රය පිළිබඳව ජනප්‍රිය ව්‍යවහාරය තුළ පවතින නිර්මාණ අදහස් නොකරමි. ස්ව-ප්‍රකාශනය යනුවෙන් හැඳින්වෙන නවීන සංකල්පීය පදනමෙහි සිට ක්‍රියාත්මක කලා නිර්මාණ පමණක් මෙහිදී චිත්‍රය ලෙස අදහස් කෙරෙයි.

3. මේ පිළිබඳ වැඩි විස්තර සඳහා බලන්න (මින්නර්, 1994).

4. මෙම අදහස සඳහා මම හොබ්ස්බෝම්ගේ 'නැවත සොයාගනු ලැබූ සම්ප්‍රදාය' (re-invented tradition) යන අදහස පදනම් කර ගත්තෙමි. විස්තරාත්මක විවාදයක් සඳහා බලන්න, හොබ්ස්බෝම් හා රේන්ජර්, 1983.

5. තංජාවූර් චිත්‍රවල ශෛලිය සහ ඉතිහාසය පිළිබඳ තොරතුරු සඳහා බලන්න, අප්පසාමි, 1980.

6. කොම්පනි චිත්‍ර යන්නෙන් බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ පැමිණීමෙන් පසුව වර්ධනය වූ නව නැගී භාණ්ඩ සංස්කෘතිය, වෙනස් වූ සෞන්දර්යාත්මක ඇගයීම්, මාධ්‍ය භාවිතය යනාදිය හේතුවෙන් උත්පත්තිය ලබා බජාර් (බසාර්-වෙළෙඳ පොළ) සහ රාජ් සභා චිත්‍ර ශිල්පීන් විසින් කළ නිර්මාණ හැඳින්වේ. බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ ආගමනයෙන් පසු ඇති කළ ප්‍රාන්ත රාජ් සභාවල ද බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයන් විසින් අලුතින් ඉදි කරනු ලැබූ ජනාවාස නගරවලද යටත්විජිත ස්වාමි පක්ෂය වෙනුවෙන් යටත්වාසි නිර්මාණකරුවා විසින් කරන ලද නිර්මාණවල අන්තර්ගත ඇන්ග්ලෝ ඉන්දීය ශෛලිය හැඳින්වීම සඳහා කොම්පනි චිත්‍ර යන පදය කලා ඉතිහාසකරුවන් භාවිත කරයි.

7. රාජා රවිවර්මා (1848-1906) ඉන්දියාව නූතනත්වය කරා යොමු වූ ගමනේදී ඉතා වැදගත් භූමිකාවක් ඉටු කළ ඉන්දීය චිත්‍ර ශිල්පියෙකි. ඔහු ඉන්දීය සංස්කෘතික ප්‍රබෝධයේ 'අතීත කාලීන ස්වර්ණ යුගය' නම්වූ පරිකල්පනය බටහිර ශිල්පීය ක්‍රම මාර්ගයෙන් නිර්මාණය කළ චිත්‍ර ශිල්පියෙකි. රවිවර්මා ඉන්දීය පුරාණ කථා ආදියේ අන්තර්ගතයන් බටහිර ස්වභාවිකවාදයට අනුව තෙල් සායම් සිතුවම් ලෙස ද ඔලෝග්‍රැෆි පිටපත් ලෙස ද නිර්මාණය කෙළේය. මෙනිසා යටත්විජිත ඉන්දීය සම්ප්‍රදාය ද ආඛ්‍යාන ක්‍රමය ද චිත්‍රය පිළිබඳ අදහස් ද ප්‍රබල ලෙස වෙනස් විය. අමතර තොරතුරු සඳහා කියවන්න ටී. ශනාතනන්ගේ 'ඊස්වමන් වර්ණ ගැන්වූ යාපනයේ දෙවිවරු: යාපනයේ සිතුවම් ඉතිහාසය පිළිබඳ සමාජ දේශපාලන කියැවීමක්', පයිත, පළමු වෙළුම 2003, පිටු: 5- 32).

8. බෝර්දිව්ගේ මතයට අනුව රුචිකත්වය යන්න සමාජීය වශයෙන් නිර්මාණය කරනු ලබන්නක් වන අතර, එය ජනතාවගේ සමාජ තරාතිරම ගෙනහැර දක්වන්නක් ද වෙයි. එහෙයින් රුචිකත්වය යනු පවුල් පසුබිම, අදාළ පුද්ගලයාගේ අධ්‍යාපන සුදුසුකම්, වෘත්තීය පසුබිම යනාදියේ බලපෑමට යටත් වූවකි (බෝර්දිව් 1984). අමතර තොරතුරු සඳහා කියවන්න ටී. ශනාතනන්ගේ 'ඊස්වීමන් වර්ණ ගැන්වූ යාපනයේ දෙවිවරු: යාපනයේ සිතුවම් ඉතිහාසය පිළිබඳ සමාජ දේශපාලන කියැවීමක්'. පඨිත, පළමු වෙළුම 2003, පිටු: 5-32).

9. 1954 දී ඉළංගෙයි කලෛ වලර්ච්චි නම් වූ ග්‍රන්ථය දොරට වැඩීමේ උත්සවයේදී කලෛ පුලවර් නම් වූ සම්මානය හිමි කරගත් කේ. නවරත්නම් යාපනය මධ්‍ය මහ විදුහලේ වාණිජ විෂය උගන්වන ගුරුවරයා ලෙස එවක කටයුතු කෙළේය. මොහු කොළඹ පිහිටි කෞතුකාගාරයේ පරිපාලන කමිටු සාමාජිකයෙකු ද වූවේය.

10. නවරත්නම්ගේ රචනාවල ඔහුට සමාන්තරව යාපනයේ ක්‍රියාත්මක වූ වින්සර් කලා සමාජය පිළිබඳව හෝ තම්බිදුරෙ විසින් පසු කලෙක ලේඛන ගත කරන ලද පසුකාලීන බිතුසිතුවම් පිළිබඳව හෝ කිසිදු තොරතුරක් දක්නට නොලැබේ.

11. එස්. ආර්. කනකසබෙ (1901-64) යාපනයේ ප්‍රකට ඡායාරූප ශිල්පියෙකු වූ එස්. කේ. ලෝට්ටන් සහ මානිප්පායි හින්දු පාසලේ විදුහල්පතිව සිටි වී. වීරසිංහම් යන අයගේ උනන්දු කිරීම්වලින් දිරිමත්ව 1919 වසරේ දී චෙන්නායි පිහිටි චිත්‍ර පාසලට ඇතුළත් වූවේය. චෙන්නායි මහාධිකරණ විනිසුරු රාව් බහදූර් මාසිලාමණිප්පිල්ලෙ මොහුගේ දක්ෂතා දැක සතුටුව පිරිනැමූ ආධාර මුදලින් ඔහු තම කලා අධ්‍යාපනය නිම කෙළේය (එස්. ආර්. කනකසබෙ අනුස්මරණ කලාපය 1964-03-29). පසුව ඔහුව යාපනයේ පරමේෂ්වරා විදුහලේ චිත්‍ර විෂය පිළිබඳ ගුරුවරයා ලෙස ශ්‍රීමත් පොන්නම්බලම් රාමනාදන් විසින් පත් කරන ලදී. චිත්‍ර විෂය පිළිබඳ උතුරු පළාත් අධ්‍යාපන නිලධාරිවරයා ලෙස ද ඔහු පසුකාලීනව කටයුතු කෙළේය.

12. ඩබ්ලිව්. ජ්. ජී. බිලිං යනු වින්සර් විසින් ස්ථාපිත කරන ලද Ceylon Art Club හි සහ 43 කණ්ඩායමේ සාමාජිකත්වය දැරූ චිත්‍ර ශිල්පියෙකි. වින්සර්ට පසුව සමස්ත ලංකා චිත්‍ර විෂය පිළිබඳ නිලධාරියා ලෙස කටයුතු කෙළේය. මොහුගේ චිත්‍ර සනිකවාදී ශෛලියට අයත් ඒවා වෙයි (ධර්මසිරි 1988).

13. පලාලි ගුරු පුහුණු විද්‍යාලයේ පුහුණුව ලබා (1930-32) පාසල් ගුරුවරයෙකු ලෙස කටයුතු කළ කෝවෙක්කිලාර් කේ.වයි. කුමාරස්වාමි මහතා කේ. අරුන්දාහරන් සමඟ පැවැත්වූ සාකච්ඡාවකදී මේ පිළිබඳව පවසා ඇත (ජූලි 2008).

14. යාපනයේ කුල ව්‍යුහය තුළ වෙල්ලාලවරු ආධිපත්‍ය හිමි අය ලෙසින් ද සංඛ්‍යාත්මකව වැඩි පිරිසක් වශයෙන් ද සිටින හෙයින්, යටත්විජිත අධ්‍යාපන අවස්ථා ද වැඩි වශයෙන් හිමි කර ගත් අය ලෙස සැලකිය හැකිය. ඔවුහු යටත්විජිත මධ්‍යම පංතිය ලෙස ද ව්‍යාප්ත වූහ. වෙල්ලාල නොවන අය අධ්‍යාපන අවස්ථා මාර්ගයෙන් මධ්‍යම පංතියට ඇතුළු වූ අවස්ථාවේ දී ඔවුහු වෙල්ලාලවරුන්ගේ සිරිත් විරිත් අනුගමනය කළ අතර, තමන් වෙල්ලාලවරු ලෙස හඳුන්වා දීමෙහි කැමැත්තක් දැක්වූහ. මෙම නිසා අමෙරිකානු මානව විද්‍යාඥයෙකු වූ බර්නාඩ් බේට් පුද්ගලික සාකච්ඡාවක දී මෙම කතුවරයා සමඟ උපහාසයෙන් යුතුව පැවසුවේ "යාපනයේ වෙල්ලාලවරු යනු කුලයක් ලෙස නොව පංතියක් ලෙස සැලකිය හැකි" බවයි.

15. කනකසබාපති කොළඹ දී චිත්‍ර කලා පුහුණුව ලැබූ සමයේදී 43 කණ්ඩායමේ වාර්ෂික ප්‍රදර්ශනවලට සහභාගි වී ඇත (වීරරත්න 1993).

16. පුරුෂ මූලික යාපන සමාජයේ විවිධ වූ දෘශ්‍ය භාණ්ඩ නිර්මාණය තුළ සීමාවන්ට යටත්ව පැවැති අතර, කාන්තාව ගෘහය යන අවකාශය වටා ක්‍රියාකාරී වී ඇත. මෙම තත්ත්ව තේරුම් ගැනීමට ඉතිහාසකරණයේ සහ න්‍යායීකරණයේ ද දැඩි අවශ්‍යතාවක් පවතින අතර, මෙය කලාව පිළිබඳ වූ මතවාදයේ නොවැලැක්විය හැකි කොටසක් ද වෙයි. මේ පිළිබඳ විස්තරාත්මක විවාදයකට මෙම නිබන්ධයේ අවකාශ නොමැත.

17. වඩුවන්ගේ සහ රන්කරුවන්ගේ නිෂ්පාදන ඒවායේ කලාත්මක රසය නිසා ඇතිවන අභිරුචියට වඩා උපයෝගිතාව පදනම් කරගෙන සහ අභිචාරාත්මක වැදගත්කම සැලකිල්ලට ගෙන ඇගයීම තවමත් දක්නට ලැබෙන්නකි. එසේත් නැතහොත්, ඔවුන්ව පෝෂණය කිරීම හේතුවෙන් පෝෂණය කරන්නාට ලැබෙන සංස්කෘතික අනන්‍යතාවට වැදගත් තැනක් ලැබෙයි.

18. යාපනයේ ජනප්‍රිය චිත්‍ර ශිල්පීන් පිළිබඳ දැන ගැනීමට කියවන්න சனாதனன் (2006 a).

ආශ්‍රේය පඨිත

நவரத்தினம்இ க

1954. இலங்கையில் கலை வளர்ச்சி. சுன்னாகம்: திருமகள் அழுத்தகம்.

நித்தியானந்தம்இ வி.

2003. இலங்கை பொருளாதார வரலாறு: வடக்கு கிழக்கு பரிமாணம். யாழ்ப்பாணம்: உயர் படிப்புகள் கல்லூரி.

கிருஷ்ணராஜாஇ சோ.

1997. தற்கால யாழ்ப்பாணத்து ஓவியர்கள். திருநெல்வேலி: யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்.

சனாதனன்இ தா

2006ய. ச்ஸ்மன் கலர் பூசிய யாழ்ப்பாணத்து கடவுள்கள்: சமகால ஓவியர்களின் காண்பிய அர்த்தமும் சனரஞ்சக நம்பிக்கையும். சசங்க பெரேரா (திரட்டு). இலங்கை சமூகத்தையும் பண்பாட்டையும் வாசித்தல்- தெரிவுச் செய்யப்பட்ட கட்டுரைகள். கொழும்பு: சமூக பண்பாடு உயர்கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனம்.

சனாதனன்இ தா

2006டி. பிற்காலத்து யாழ்ப்பாணத்து சுவர் ஓவியங்கள்-பாணியைச் சூழமைவுப்படுத்தல். காண்பிய பண்பாடிற்கான யாழ்ப்பாணக் கற்கைப் புலத்தின் கருத்துரை தொடரில் படிக்கப்பட்ட கட்டுரை(பிரசுரமாகாதது).

கைலாசபிள்ளைஇ த

1996. ஆறுமுகநாவலர். இலங்கை: இந்து கலாசாரத் திணைக்களம்.

தம்பித்துரைஇ ஆ.

1982. பிற்காலத்து யாழுப்பாணத்து சுவரோவியங்கள். குரும்பசிட்டி: சன்மார்க்கசபை.

தமிழினிஇ கோ

2004. கலைப்புலவர் நவரத்தினத்தின் வரலாற்று எழுத்துகளும் கருத்து நிலையும். யாழ்ப்பாணப்பல்கலைக்கழக நுண்கலைத்துறைக்கு சமர்ப்பிக்கப்பட்ட கலைமாணி பட்டத்திற்கான

ஆய்வுக்கட்டுரை (பிரசுரிக்கப்படாதது).

1932. முதலாம் ஆண்டறிக்கை. யாழ்ப்பாணம்: கலாநிலையம்.

1964. சித்திரவித்தியாதரிசி ஞா.க. கனகசபை அவர்களின் சிவபதமடைந்தமையை நினைவுகூரச் செய்யும் திருமுறைப்பதக்கள்: யாழ்ப்பாணம். ஸ்ரீ சண்முகநாத அச்சகம்.

Anderson, B.

1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso.

Appadurai, A.

1997. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Delhi: Oxford University Press.

Appasamy, Jeya

1980. *Thnajavur Painting of the Maratha Period*. New Delhi: Abinav Publications.

Bandaranayaake, Senaka & Manel Fonseka

1996. *Ivan Peries*. Colombo: Tamarind Publications (Pvt) Ltd.

Bourdieu, P.

1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge and Kegan Paul.

Clark, John

1998. *Modern Asian Art.* Sydney: Craftsmen House, G+B Arts International.

Coomaraswamy, Ananda. K

1981: *Essays in National Idealism.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publications Pvt. Ltd.

Dharmasiri, Albert

1988. *Modern Art in Sri Lanka: The Anton Wickramasinghe Collection.* Colombo: Associated Newspapers of Ceylon Ltd.

Dharmasiri, Albert

1993. Painting: Modern Period (1815-1950). *Archeological Survey Centenary Volume.* Colombo: Department of Archeology.

Harrington, Astin.

2004. *Art & Social Theory.* London: Polity Press.

Hobsbawm, E & Ranger.T

1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Jayawardana, K.

2000. *Nobodies to Somebodies: The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka.* Colombo: Social Scientists Assocition and Sanjeeva Books.

Mitter, Partha

1994. *Art and Nationalism in Colonial India, 1850-1922: Occidental Orientation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Roberts, Michael

1997. 'Elite Formation and Elites 1832-1931.' In, M. Roberts (Ed.,) *Sri Lanka Collective Identities Revisited, Vol 1.* Colombo: Marga Institute.

Russell, Martin

1950. *George Keyt: Introduction and Bibliographical Note.* Bombay: Marg Publications.

Shanaathanan, T.

2004. '*Painting as the Artist's Self Location, Relocation and the Metamorphosis.*' Paper presented at the Tamil Nationalism Conference. Colombo: ICES 17-19 December.

Subramaniyan, K.G.

1987. *Moving Focus: Essays on Indian Art.* New Delhi: Lalita Kala Akademi.

Thakurtha,Tapathi-Guha.

1992. *The Making of a New 'Indian' Art: Aesthetics and Nationalism in Bengal, 1850-1920.* Cambridge: Cambridge University Press.

Weeraratne, Neville

1953. *The 43 Group Tenth Anniversary.* Colombo: Times of Ceylon Annual.

Weeraratne, Neville

1993. *'43 Group': A Chronicle of Fifty Years in the Art of Sri Lanka.* Melbourne: Lantana.

නාගරික අවකාශය අර්ථ විවරණය කිරීම: සාමාජීය විද්‍යා ප්‍රවේශ කිහිපයක් පිළිබඳ සමාලෝචනීය පාඨනයක්[1]

චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි

හැඳින්වීම

නගරය හෝ නාගරික අවකාශය පිළිබඳව සිදුකෙරී ඇති සහ එම ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳව ගවේෂණය කර ඇති සාහිත්‍ය මූලාශ්‍ර වෙත අවධානය යොමු කරන ඇතැමෙකුට එහිලා බහුවිධ සංකීර්ණතා කිහිපයක් වෙසෙසින් දැකිය හැකිය. එනම් මෙම දැනුම්වේදය බෙහෙවින් ගතික, බහුඅර්ථ ජනනය කරන සේම සෙසු විෂය ශික්ෂණ සමග අන්තර් සබඳතා පවත්වන දැනුම් අවකාශයක් බවයි. එනමුත් නාගරික අවකාශයේ ව්‍යුහාත්මක වෙනසට සාපේක්ෂව නාගරික දැනුම්වේද සම්පාදනයෙහිලා වර්ධිත තත්ත්වයක් දැකිය හැකි වුවත් ඇතැම් අධ්‍යයනවල ගුණාත්මක බව ගිලිහී ගොස් ඇත්තේ ඒවා හුදෙක් ආර්ථික අභිනතීන්ගෙන් ගහණ. එම මිනුම් වේදයන් හරහාම පමණක් අවබෝධ කර ගැනීමට මෙන්ම අර්ථකථනය කිරීමට උත්සාහ දැරීම හේතුවෙනි. උදාහරණයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාව වැනි දියුණු වෙමින් පවතින රටක නාගරීකරණය සම්බන්ධයෙන් සිදු කෙරී ඇති අධ්‍යයන බොහොමයක් වාර්තා මට්ටමට පමණක් ලඝු වීම පෙන්වා දිය හැකිය. මේ තත්ත්වය නගර සම්බන්ධයෙන් ආර්ථිකමය දෘෂ්ටීන්ගෙන් සැදුම්ලත් ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාත්මක කරවීමට මෙන්ම එම මාන තුළින් බැලීමට ද අවස්ථා ජනනය කර තිබේ. කෙසේ වුවත් ආර්ථික අභිනතීන්ගෙන් සැදුම්ලත් පර්යාවලෝකයන් මධ්‍යයේ වුවද සෙසු දැනුම් පර්ෂද හරහා නාගරිකත්වය, නාගරීකරණය සහ නාගරික අවකාශය

අධ්‍යයනය කිරීමට පර්යේෂකයන්ගේ අවධානය වර්තමානයේදී යොමුවී තිබෙතත් ඒවා දේශපාලනමය, භූගෝලීය, වාස්තුවිද්‍යාත්මක මෙන්ම සුළුතර වශයෙන් සමාජ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයන් තුළට ලඝු කොට දැක්විය හැකිය. කෙසේ වෙතත් නාගරික අවකාශය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමේදී ඒවාට ගොඩනැගුණු සංකල්ප පිළිබඳවත්, ඒ පිළිබඳව ඉදිරිපත් කෙරී ඇති න්‍යායාත්මක පර්යාවලෝකයන් මෙන්ම නාගරික නව දිශානති පිළිබඳව වන අවබෝධයන් වියුක්තව එය සිදු කිරීම අතිශය දුෂ්කර කාර්යයකි. එය එතරම් ලෙහෙසි පහසු කාර්යයක් නොවන්නේ නාගරික අවකාශය නිර්මාණය වීම ඉහතින් සඳහන් කළ පරිදි බහුවිධ ක්ෂේත්‍ර මෙන්ම ක්‍රියාවලි කිහිපයක ඵලයක් වීම හේතුවෙනි. උදාහරණයක් ලෙස නාගරීකරණය පිළිබඳව කාර්මීකරණයේ අවබෝධයෙන් වියුක්තව අදහස් ගලපාලිය නොහැකි බව පෙන්වා දිය හැකිය. කෙසේ වුවද මෙකී බහුවිධ දැනුම් පාර්ශ්වයන් මධ්‍යයේ සිට මේ නිබන්ධනයේ අරමුණ නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීම පිළිබඳ සංකල්පීය අර්ථ විවරණයකට කෙටියෙන් අවධානය යොමු කිරීමයි. එසේම එම සංකල්ප විවරණය කළ හැකි අවකාශ පිළිබඳව ඉදිරිපත් වන දිශානතියේ මූලික නැඹුරුව කෙබඳු ද යන්න විමසීම මෙම ලිපියේ ද්විතීක අරමුණ වේ.

නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීම පිළිබඳව අර්ථ විවරණය කිරීමේදී ඒ වටා ගොඩනැගුණු යම් යම් සංකල්ප හරහා එය අවබෝධ කර ගැනීම වඩා පහසුවේ. මන්දයත් නාගරිකත්වය, නාගරික ප්‍රජාව සහ නාගරික සංස්කෘතිය යන සංකල්ප වටහා ගැනීමකින් තොරව එය අර්ථකථනය කිරීම තරමක් දුරට අපහසු බැවිනි. නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීම සහ එය ප්‍රතිඅර්ථ ගැන්වීම කෙරෙහි ප්‍රධාන බලපෑමක් එල්ල වූයේ කාර්මීකරණ ක්‍රියාවලිය හරහාය. 19වන සියවසෙහි යුරෝපා සමාජයන්හි නාගරික සමාජය ආශ්‍රිතව බිහිවූ කර්මාන්ත හේතුවෙන් නාගරික ජනගහනයෙහි ශීඝ්‍ර වර්ධනයක් පෙන්නුම් කෙළේය. කර්මාන්ත ශාලා සහ වැටුප් හිමිවීම මෙන්ම නාගරික සේවාවන්හි වර්ධනයත්

එනිසා සමාජය තුළ ඇති වූ ආර්ථික සමෘද්ධියත්, සුහසාධක සේවා පහසුකම් ආදිය මෙයට හේතු භූත විය. මෙසේ රට පුරා විසිර සිටි ජනගහනය ඒකියා සොයා පැමිණීමෙන් නගරය තුළ ප්‍රමාණාත්මක ලෙස ජනගහන වර්ධනයක් ඇති විය. මෙම ක්‍රියාවලිය සරලව නාගරීකරණය (urbanization) ලෙස හැඳින්වේ. එනම් රටක සමස්ත ජනගහනයෙන් නාගරික කේන්ද්‍රස්ථානයෙහි ජීවත් වන ජනගහනය නිශ්චිත ප්‍රමාණයකින් යම් පරිමාවක් දක්වා වර්ධනය වීමයි. මෙම අවකාශයේ පහසුකම් පරිභෝජනය කරනු ලබන්නා නාගරික වැසියා වූ අතර ඔහු නාගරික අවකාශය භුක්තිවිඳීමේ ස්වරූපය කරණ කොට ගෙන නාගරික සංස්කෘතියක් ද ඒ වටා බිහිවූණි. මේ සංකල්ප සියල්ලම ඇන්ඩර්සන්ගේ 'නාගරිකත්වය' අවබෝධ කර ගැනීමේ ස්වරූපය මතින් විග්‍රහ කළ හැකිය. නාගරිකත්වය (urbanism) පිළිබඳ නිර්වචනයක් ගෙන එන ඇන්ඩර්සන් පෙන්වා දෙනුයේ නාගරිකත්වයේ විශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් හරහා ඒ පිළිබඳ අවබෝධයක් ලැබිය හැකි බවකි. ඔහුට අනුව නාගරිකත්වය යනු එකිනෙකට සංකීර්ණ වූ ශ්‍රම විභජනය, අධි තාක්ෂණික උපකරණ භාවිතය, සමාජ චලනතාව, ආර්ථිකමය වශයෙන් ගැලුණු අන්තර් පරායත්තතාව සහ පුද්ගලිකත්වය කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් සහිත නාගරික ජීවන ශෛලියයි (ඇන්ඩර්සන්, උපුටා ගත්තේ අහුජා ගෙනි 1997). ඇන්ඩර්සන් ඉදිරිපත් කළ නිර්වචනය සලකා බැලීමේදී නාගරික සංස්කෘතියක ලක්ෂණ සහ එම සංස්කෘතිය භුක්ති විඳින්නාගේ ක්‍රියාපටිපාටිය එමගින් මනාව පැහැදිලි කරයි. එනම් නාගරික අවකාශය යනු පොදුවේ විග්‍රහ කළ හැකි නමුදු හුදු පෞද්ගලික අවකාශයක් බවයි. එම අවකාශය තවදුරටත් පාලනය පිළිබඳ අවකාශයකි. මන්ද යත් යම් නිශ්චිතව හඳුනාගත් නාගරික ප්‍රජාවක් එතුළ නියෝජනය වන අතර ඔවුන් අතර ඇති සබඳතා හුදු අපෞද්ගලික ස්වරූපයක් ඉසිලීම හේතුවෙනි. මෙම අපෞද්ගලික සබඳතා තුළ පුද්ගලිකත්වයට වැඩි ස්ථානයක් හිමිවන අතර අන්තර් සබඳතාවල ඇත්තේ අස්ථාවර බවකි.

මේ හේතුවෙන් එක් අතකට නාගරික වැසියා යනු සාර්ව ඒකකයක් තුළ ක්‍රියාත්මක න්‍යෂ්ටික ඒකක බවට පත්වේ. සාර්ව තලය තුළදී ඔවුන් ආර්ථික සම්බන්ධතා මත ක්‍රියාත්මක වන අතර, ක්ෂුද්‍ර තලයේදී එම අන්තර් සම්බන්ධතා ක්‍රියාත්මක වනුයේ ව්‍යාජ මට්ටමකිනි. මෙම තත්ත්වය පැහැදිලි සමාජ චලතාවකට පදනම් සපයා තිබේ. මෙම අපැහැදිලි සහ පෞද්ගලිකතාවය කෙරෙහි නැඹුරු වූ ජීවන රටාව හේතුවෙන් සමාජ චලතාවයේ දී පංතිමය වශයෙන් ධූරාවලියක් හරහා විවිධ ස්තර අතර ගමන් කිරීමේ හැකියාව අද්‍යශ්‍යමාන ලෙස නාගරික අවකාශය තුළදී ක්‍රියාත්මක වේ. එසේම නාගරික සංස්කෘතික රටාව පිළිබඳව ද ඇන්ඩර්සන් අදහස් කිහිපයක් ගොනු කර දක්වයි. එනම් පුද්ගලිකතාව කෙරෙහි නැඹුරු වූ නාගරික ජීවන ශෛලිය තුළ සමාජ ඒකාබද්ධතාවයකට ඇති ඉඩකඩ අවම අගයක පවතින බවකි. එසේම ශීඝ්‍ර ලෙස වර්ධනයවන ජනඝනත්වය නාගරික අවකාශය තුළ ස්ථානගත වීම පිළිබඳව ද ගැටලුකාරී තත්ත්ව රැසක් ද ජනිත කරවයි (ඇන්ඩර්සන්, උපුටා ගත්තේ අහුජා ගෙනි 1997). පසුකාලීනව නාගරික ජනඝනත්වය වැඩිවීම සහ නාගරික අවකාශය ප්‍රසාරණය වීම දක්වාත්, දියුණු නාගරික කලාප උපනාගරික කලාප දක්වා වර්ධිත තත්ත්වයකට ළඟා වීමත් ඊට නිදසුන් ලෙස පෙන්වාදිය හැකිය. එසේම නාගරීකරණ ගැටලු ද මීට පසුකාලීන නිදසුන් වේ.

නාගරිකත්වය සහ නාගරීකරණය යන සංකල්ප තුළ නාගරික අවකාශයට වැදගත් ස්ථානයක් හිමි වේ. මන්ද, යත් මෙකී සංකල්ප සක්‍රීය වනුයේ නාගරික අවකාශය මත ක්‍රියාත්මක වන බැවිණි. අවකාශය පිළිබඳව ඉතා සරලව අර්ථ දක්වනවා නම් අවකාශය යනු ගතිකමය සංකල්පයක් වේ. එසේම එය නිර්වචනය වනුයේ බලයට සාපේක්ෂවය. මන්දයත් බලය හරහා අවකාශය අර්ථ ගැන්වීමත්, අවකාශය හරහා බලය තීරණය වීමත් හේතුවෙනි. එසේම නාගරික අවකාශය තුළ සෙසු අවශේෂ අනුශංගිකයන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය එම අවකාශයේ පැවැත්මේ

ස්වරූපය ද තීරණය කරයි. උදාහරණයක් ලෙස තොරතුරු තාක්‍ෂණයේ දියුණුව සමග නාගරික අවකාශය තුළ එම අවකාශයේ ස්වරූපය වෙනස් වී යා හැකිය (ගෝල්ඩ් 2002). එසේම නාගරික අවකාශය යන්න ස්වභාවිකව ගොඩනැගුණු සහ සංස්කෘතිකමය වශයෙන් ගොඩනංවනු ලැබූ අවකාශයකි (හොට්ට්ඩයිනර් 1997). හොට්ට්ඩයිනර් නාගරික අවකාශය පිළිබඳව අර්ථ ගන්වමින් පැහැදිලි කර දක්වනුයේ නාගරික අවකාශය යනු නවදුරටත් නිර්මාණය වෙමින් පවතින සහ වෙනස්කම්වලට භාජනය වන අවකාශයක් වශයෙනි (හොට්ට්ඩයිනර් 1997). මේ අනුව යමක් ගොඩනැගීම (construct) යනු එතුළට අලුතින් යමක් හඳුන්වා දීමක් ලෙස අර්ථගැන්විය හැකි අතර, ගොඩනංවනු ලැබූ අවකාශය තුළ ක්‍රියාත්මක වනුයේ බලය පිළිබඳ කතිකාවකි. එනම්, එතුළ යම් දෙයක් ඇදා ගැනීම සහ ඉවත්කිරීම පිළිබඳ අදහසක් ගැළව පවතී. මෙහි ඉවත්කිරීම නැතිනම් බහිෂ්කරණය තුළදී නාගරික අවකාශයේ ඓතිහාසික ගොඩනැගීම යන සබඳතාව වියැකී යා හැකිය. එසේම ඓතිහාසිකත්වය මිලින වන තැන ගෝලීයකරණයේ නවාංග ද ඊට එකතු විය හැකිය. මෙහිදී පැහැදිලි වනුයේ නාගරික අවකාශය යනු නවදුරටත් බලය නිෂ්පාදනය කරන හා එයට අවනත කරනු ලබන පාලන අවකාශයක් වන බවයි (නොක්ස් 2006).

අනෙක් අතට, නගරය යනු භෞතික ගොඩනැංවීමක් පමණක්ම නොවේ. එය මානව පරිකල්පනයේ ද නිෂ්පාදනයකි. එනම් නාගරික අවකාශය යනු පරිකල්පනය මතින් ගොඩනැංවූවක් නිසා පරිකල්පනය තුළට ඇතැම් අංග අන්තර්කරණය කර ගැනීමේදී උක්ත කී බලය නෛසර්ගිකව යළිත් අවකාශය තුළ ක්‍රියාත්මක වේ. එසේම පරිකල්පනයෙහිලා හිමිවන අසීමාන්තික ඉඩ ප්‍රස්තා හේතුවෙන් එම බලය අදාළ අවකාශය තුළ නියෝජනය වීම පිළිබඳව ද අප පුදුම විය යුතු නැත. මෙතයින් බලන කල, නාගරික අවකාශය යනු නිශ්චිත තත්ත්වයක් නොවේ. එය ගතික ප්‍රපංචයකි. එනම්, එය නවදුරටත්

ගොඩනැගුණු සහ ගොඩනැංවෙමින් පවතින තත්ත්වයක් වන අතර එහි අනාත්ත සංවර්ධනය යන කතිකාවෙහි දී නාගරිකරණය තුළ පමණක් තබා කතා කළ හැකිය. මන්දයත්, නාගරික අවකාශයේ ගොඩනැංවීම අවසන් වනුයේ සංවර්ධනයේ ඉහළ අපේක්ෂා සාක්ෂාත් කර ගැනීම තුළින්ම පමණක් වන නිසාය (බ්‍රිතාන්‍ය ශබ්දකෝෂය 2009).

එසේම අවකාශය ගොඩනැගීම යනු පුද්ගල පරිකල්පනය මත පමණක්ම නොව පුද්ගල රුචිකත්වය මත ද පදනම් වූවකි. එනම්, පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට රුචිකත්වය විවිධත්වයක් ගනු ලබන අතර එය වෙනස්වනසුළු මනෝභාවයක් ද වේ. මේ අනුව අපට ගොඩනැගිය හැකි තර්කයක් නම් නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීමේදී පුද්ගල රුචිකත්ව, අභිනති, දැනුම් වේද, දේශපාලන මතවාද මෙන්ම අවකාශීය වශයෙන් ඇතිකරනු ලබන සීමා ද එතුළ නෛසර්ගිකව ක්‍රියාත්මක වන බවකි. නගරයක ඉදිකළ අවකාශය මගින් හුවා දක්වනුයේ මූල්‍ය ප්‍රගතිය හා බලය අත්පත් කර ගැනීමක් පමණක්ම නොව සංස්කෘතියේ අවශේෂ, අනාගත සිහින සහ ප්‍රතිවිරෝධතා ද එහිලා වෙසෙසින් දැකිය හැකිය (අබ්බාස් 2004). මේ හේතුවෙන් ඉදිකළ අවකාශය තේරුම් ගත යුත්තේ අවකාශීය ආකෘති ලෙසට පමණක් නොව සංස්කෘතික භාවිත නිෂ්පාදනය කරන්නක් සහ ඒවායේ නිර්මිත ද ලෙසිනි (අබ්බාස් 2004). අබ්බාස් අක්බාර්ට අනුව එය බලය පිළිබඳ ප්‍රකාශනයක් පමණක්ම නොව එහි ඇතැම් පාර්ශ්ව පිළිබඳව ප්‍රතිවිරෝධතාවක් ද වේ (අබ්බාස් 2004). ඩේවිඩ් හාවිට අනුව යම්කිසි සමාජ-අවකාශීය ආකෘතියක් තුළට කිසියම් ආකාරයකින් නිශ්චිත ස්ථානයක් පවරාදීම මගින් සමාජ පර්යාය තුළ නිශ්චිත කාර්යය කොටසක් ක්‍රියාත්මක වීමේ අයිතියක් සහ සමස්ත බල අධිකාරියට ප්‍රවේශවීමක් පිළිබඳ අදහසක් ගම්‍යමානය (හාවි, උපුටා ගත්තේ පෙරේරා ගෙනි 2004). හාවිගේ අදහස නාගරික අවකාශය තුළ තබා විග්‍රහ කරනුයේ නම්, නිශ්චිත ස්ථානයක් පවරා දීම මගින් පර්යායක් සහ ඊට අදාළ කාර්ය කොටසක් ක්‍රියාත්මක කිරීමට

බලයක් හිමිවනවා සේම එම බලයම පර්යාය වෙනස් කරවීම සඳහා එක සේ භාවිත කළ හැකිය. හාවි, ෆුකෝගේ බලය පිළිබඳ අදහස ඉදිරිපත් කරමින් පෙන්වා දෙනුයේ අවකාශය යන්න ප්‍රතිසංවිධානය කිරීම මගින් සැමවිටම සමාජ බලය ප්‍රකාශයට පත්වන ආකෘතිය ප්‍රතිසංවිධානය කරනු ලබන බවයි (හාවි, උපුටා ගැනීම පෙරේරා ගෙනි 2004). එසේම ඩන්කන් පවසන්නේ පරිසරයේ හැඩය තීරණය විය යුත්තේ මිනිසා විසින් නිර්මිත සංස්කෘතික ආකෘතියක් මත බවයි (ඩන්කන් 2002, පෙරේරා 2004). පෙරේරා පවසනුයේ මිනිසා සිය පරිසරය වෙනස් කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස භූමි දර්ශනය භෞතිකමය හෝ සංකේතීයමය වශයෙන් පරිවර්තනය කිරීම හරහා නැවත භූමි දර්ශනය අර්ථකථනය කරන බවකි (පෙරේරා 2004). මේ අනුව පැහැදිලි වන කරුණක් වනුයේ නාගරික අවකාශය යනු තවදුරටත් බලය පිළිබඳ අර්ථ ජනනය කරන අවකාශයක් බවකි. එසේම ෆුකෝ මතුකළ අවකාශය යන්න ප්‍රතිසංවිධානය කිරීම මගින්ම සමාජ බලය නිරූපණය වන ආකෘති ද ප්‍රතිසංවිධානය වන්නේය යන අදහස ද වඩා තාර්කිකභාවයකට පත් කරවයි.

සම්භාව්‍ය සහ සමකාලීන න්‍යායන් හා බැඳි නාගරිකත්වය පිළිබඳ අදහස්

නාගරික අවකාශය සහ නාගරිකත්වය පිළිබඳව ගොඩනැගුණු මතවාද සහ අදහස් ප්‍රධාන ධාරා දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකිය. එනම්, සම්භාව්‍ය මතවාද හෝ එළැඹුම් සහ සමකාලීන ප්‍රවේග හෝ එළැඹුම් වශයෙනි. සම්භාව්‍ය න්‍යායයන් යටතේ නගරය පිළිබඳව ඍජුවම අවධාරණය නොවෙතත් ඒ පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ න්‍යායවේදීන් ලෙස මැක්ස් වේබර්, ෆර්ඩිනැන්ඩ් ටෝනිස්, කාල් මාක්ස් සහ ෆ්‍රෙඩ්රික්

එංගල්ස් මෙන්ම එමිල් ඩුර්කයිම් ද පෙන්වා දිය හැකිය. මෙම න්‍යාය ධාරා විමසීමේදී ඒවා හරහා නගරයේ ව්‍යුහාත්මක පැතිකඩ, කෘත්‍යාත්මක පාර්ශ්ව මෙන්ම පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කර ඇති බව පෙනේ. වේබර් සිය *The Nature of the City*[2] කෘතිය මගින් අවධාරණය කරනුයේ නගරයේ භෞතික සැකැස්ම සහ සමාජ ව්‍යුහය ගොඩනැගුණු ආකාරය පිළිබඳවයි. ඔහු පවසනුයේ නගරයක සමාජ සබඳතා ජාලය නිර්මාණය වනුයේ එම නගරයේ වෙළඳ සබඳතා මගින් බවයි (වේබර් 1966). එසේම නගරය විශාල ක්‍රියාවලියක් හා සම්බන්ධ අතුරු ක්‍රියාවලියක් ලෙසට දකින වේබර් ප්‍රධාන ප්‍රවේශ කිහිපයක් නගරයක අත්‍යවශ්‍ය අංග ලෙසට දකී. ඒවා නම්:

(i) වෙළඳ හා වාණිජ සබඳතා
(ii) උසාවි සහ නීතිය
(iii) දේශපාලනික ස්වාධීකාරය
(iv) ස්වආරක්ෂාව පිළිබඳ රණකාමීත්වය
(V) සමාජ සබඳතා සහ සංවිධාන හා බැඳුණු සහභාගීත්වයයි (වේබර් 1966).

වේබර්ගේ නගරය පිළිබඳ දැක්ම ආර්ථිකමය හා දේශපාලනමය ප්‍රවේශයක් ගනු ලබන බව මින් පැහැදිලි වේ. එනමුත් මාක්ස් සහ එංගල්ස්ගේ නගරය පිළිබඳ මතවාදී අදහස් වේබර්ගේ අදහස් හා කිසියම් ආකාරයක සමාන බවක් පෙන්නුම් කළ ද එය වඩා විප්ලවීය අගයක් ගනී. මන්දයත් නගරයේ පිබිදීම පිළිබඳව මාක්ස් පළකරනුයේ පරිණාමවාදී අදහසක් වන බැවින්ය (මාක්ස් 2000). ඔහුට අනුව ම්ලේච්ඡත්වයේ සිට ශිෂ්ටාචාරගත වූ තලයකට නගරය පරිණාමනය වී තිබේ. මාක්ස් පෙන්වා දෙනුයේ වඩා නොදියුණු සමාජයක සිට තාක්ෂණික මෙවලම් භාවිත කරන සමාජයක් දක්වා කාර්මිකරණය

මානව සමාජයට ශිෂ්ටත්වය උදා කර දුන් බවකි (මාක්ස් 2000). එසේම එමගින් උරුම කර දුන් පුද්ගල තත්ත්වය ආර්ථික[3] ව්‍යුහයේ ප්‍රතිඵලයක් බව ද මාක්ස්වාදීන් පෙන්වා දෙයි (මාක්ස් 2000).

නාගරික අවකාශය අර්ථ විවරණය කිරීමේදී ෆර්ඩිනැන්ඩ් ටෝනිස් නාගරික අවකාශයේ ව්‍යුහාත්මක පැතිකඩ පිළිබඳ ඉදිරිපත් කළ අදහස්වලට ද වැදගත් තැනක් හිමිය. ඔහුගේ ඉදිරිපත් කිරීම්වලට අනුව නාගරික අවකාශය අධ්‍යයනයේදී 'ප්‍රජාව' සහ 'සංගමය' යන සංකල්ප දෙක ද වැදගත් භාවයක් දරන සංකල්ප යුගලයකි. එම සංකල්ප හරහා ඔහු පුද්ගල සබඳතා මතින් සමාජ ව්‍යුහය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කරන අතර, මිනිස් සබඳතා නැතිනම් 'සංගමය' ප්‍රධාන කොටස් 2 ක් හරහා නිර්වචනය කරයි. එනම්:

(i). ජෙමිනි ප්‍රජාව (Geminishaft=Community)

(ii). සංගමය (Gessellshaft=Association) (ටෝනිස් 1963).

මෙහිදී ජෙමිනි ප්‍රජාව මගින් ටෝනිස් පෙන්වා දෙනුයේ ග්‍රාමීය තත්ත්ව තුළ ඇති පුද්ගල සබඳතාවල ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳවයි. නගරය හා එහි වැසියන් පිළිබඳ ටෝනිස්ගේ අදහස් මතුව එනුයේ ඔහුගේ සංගමය (Gessellshaft) යන සංකල්පය හරහාය. ටෝනිස්ට අනුව නාගරික ජීවිතය යනු යාන්ත්‍රික සමස්තයක එකතුවක් වන අතර එතුළ පුද්ගල අසමගිය, පුද්ගලත්වය, ආත්මාර්ථකාමීත්වය වැනි මනෝභාව ගොඩනැගී තිබේ (ටෝනිස් 1963). එසේම 'සංගමය' තුළ කණ්ඩායම් හැඟීමක් මතුව එනුයේ පෞද්ගලික වාසිය පමණක් පදනම් කරගෙන බව ටෝනිස් ප්‍රකාශ කරයි (ටෝනිස් 1963). ඩූර්කයිම්ගේ ඒකාබද්ධතාව (solidarity) පිළිබඳ සංකල්පය මගින් නියෝජනය වන යාන්ත්‍රිය ඒකාබද්ධතාව පිළිබඳ අදහස ද ටෝනිස්ගේ අදහස් හා යම් දුරකට සාම්‍යත්වයක් පළ කරයි. ඩූර්කයිම් කාර්මික සමාජය තුළ ඒකාබද්ධතාව ඇතිවනුයේ

සාමූහික විඥානය නිෂ්පාදනය මත පදනම් වීම නිසා යැයි පවසන අතර එම පොදු ක්‍රියාකාරීත්වය හරහා චර්යාමය සමානතාවක් හා පොදු බවක් භාණ්ඩය මත ඇතිවන බව පවසයි (ඩුර්කයිම් 1964). එම පොදු බව සමාජය කේන්ද්‍රීය ලෙස බැඳ තබන සහ මෙම පොදු හැඟීම පිළිබඳ සමාහිතය තුළ තනි ඒකක වශයෙන් වන ඒකාබද්ධතාවක් පුද්ගලයාට ඇතිවන බව ඩූර්කයිම්ගේ අදහසයි (ඩූර්කයිම් 1964). ඩූර්කයිම් කේන්ද්‍රීය ඒකාබද්ධතාව යන සංකල්පය හරහා සමාජ පර්යාය බිඳ නොවැටී පවත්වාගෙන යෑම කාර්මික සමාජය තුළදී සිදුවන බව පෙන්වා දෙයි (ඩූර්කයිම් 1964).[4] එනමුත් මීට විවේචන එල්ල කරන මාක්ස්වාදීන් පෙන්වා දෙනුයේ මෙමගින් සමාජ පර්යාය පවත්වාගෙන යෑමකට වඩා එය වෙනස් කිරීමේ උනන්දුවක් කාර්මික සමාජවල පුද්ගලයාට ඇතිවන බවකි. සමාජ ගැටුම මීට උදාහරණයක් ලෙස මාක්ස්වාදීහු පෙන්වා දෙති.[5]

නාගරික සමාජ විද්‍යාව තුළ නාගරික සමාජ අත්දැකීම්වල වැදගත්භාවය හරහා අවකාශය පිළිබඳ අවධාරණය කළ තවත් වැදගත් න්‍යායවේදියෙකු ලෙස ජෝර්ජ් සිමෙල් පෙන්වා දිය හැකිය. මන්දයත්, 'නාගරීකරණයට' වඩා 'නාගරිකත්වය' පිළිබඳ කේන්ද්‍රීය අවධානයක් සිය අධ්‍යයන මගින් ඔහු ඉදිරිපත් කළ බැවිනි. ඉහතින් දැක්වූ ව්‍යුහාත්මක සහ කෘත්‍යාත්මක ප්‍රවේශයන්ට පරිබාහිර වන සිමෙල් සිය අධ්‍යයන හරහා නගර දෙස මනෝවිද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයකින් බැලීමට පාඨකයාට ආරාධනා කරයි. එසේම, එම අධ්‍යයන හරහා නාගරික අවකාශය තුළින් සමාජය තුළ අපගාමී හා අපරාධ චර්යා ඇතිවීමට තුඩු දුන් හේතු සම්පාදනය කරන අතර, නගරයේ ව්‍යුහාත්මක විශාලත්වය සහ එමගින් උදාකරන බහුවිධ කෘත්‍යයන්ගේ සංකීර්ණත්වය නාගරික වැසියාට නගරය වටහා ගැනීමට අපහසු කරවන බවත් සිමෙල් පෙන්වා දෙයි (සිමෙල් 1950). මේ හේතුවෙන් නාගරික ක්‍රියාකාරීත්වය අවබෝධ කරගැනීම සඳහා සිය

මානසික ශක්තියෙන් වැඩි පිරිවැයක් දැරීමට පුද්ගලයාට සිදුවන බව ඔහුගේ අදහසයි (සිමෙල් 1950). මේ හේතුවෙන් ඇතිවන මානසික ආතතිය සෙසු පුද්ගලයන් සමඟ චිත්තවේගීය සබඳතා ඇතිකරවීමට බාධා එල්ල කරන අතර පුද්ගලයා හුදෙකලා වීම තුළ මතු කරන ගැටලුකාරී සංස්කෘතික වාතාවරණය නගරය තුළ අත්‍යන්ත භාවිතයක් බවට පත්වේ. මෙලෙස නාගරිකමය අවකාශීය සංකීර්ණතා හේතුවෙන් පුද්ගල සබඳතා ගොඩනගා ගැනීමකට වඩා පුද්ගලයා යොමුවනුයේ මූල්‍ය ආර්ථිකයට මුල්තැන දීමට බව සිමෙල් සඳහන් කරයි (සිමෙල් 1950). එසේම නාගරික සමාජය තුළ මනෝමූලික බැඳීම් සඳහා ඉඩක් නොමැති බව අවධාරණය කරන සිමෙල්, කාලය මෙන්ම බුද්ධිමය ගනුදෙනු සමඟ පමණක් පුද්ගලයා ගනුදෙනු කරන බව ද පෙන්වා දෙයි (සිමෙල් 1950). මෙහිදී අපට පැහැදිලි වන කාරණය වනුයේ ලුවිස් වර්ත් ඉදිරිපත් කළ නාගරීකරණය ජීවන මාර්ගයක් ලෙසට (urbanization as a way of life) යන ආර්ථික සහ දේශපාලනික මතවාදය ගැප්වූ තර්කය හා සිමෙල්ගේ ඉගැන්වීම් පරස්පරතා විශද කරනුයේ ඔහු සිය අධ්‍යයන ප්‍රවේශය මනෝවිද්‍යාත්මක කාරණා සහිත පසුබිමක තබා විග්‍රහ කිරීම හේතුවෙන් බවයි. එසේම වර්ත් නාගරික ජීවිතයේ ධනාත්මක පැතිකඩ හුවා දක්වන අතර සිමෙල් නගරයක ඍණාත්මක ක්‍රියාකාරීත්වය සිය අධ්‍යයනයට කේන්ද්‍රගත කරවයි.

නගරය පිළිබඳ ගොඩනැගුණු සමකාලීන න්‍යාය සහ එළැඹුම් සඳහා පසුකාලීනව ප්‍රබල බලපෑමක් චිකාගෝ ගුරුකුලය හරහා ඇතිවිය. මේ ගුරුකුලය නියෝජනය කළ අය අතර රොබර්ට් පාර්ක්, ලුයිස් වර්ත්, අර්නස්ට් බර්ජස්, හෝමර් හොයට්, සී.ඩී. හැරිස් සහ ඊ.එල්. උල්මාන් පෙන්වා දිය හැකි වේ. නාගරිකත්වය, නගරය සහ නාගරික ජීවිතය අවබෝධ කර ගැනීම පිළිබඳ අවධානය යොමු කරන රොබර්ට් පාර්ක්

ස්වභාවික පරිසරයේ තරගකාරී නිෂ්පාදනයක් ලෙසට නාගරිකත්වය නිර්වචනය කර දක්වයි (පාර්ක් 1967). එසේම පාර්ක් නගරය සමාජ ජීවියෙකු ලෙසින් දකින අතර සමාජ පර්යාය නගරයක ගොඩනැගී ඇත්තේ ධූරාවලි මට්ටම් කිහිපයකට අනුව බව සිය අධ්‍යයන මගින් පෙන්වා දෙයි. ඔහු එය පැහැදිලි කරනුයේ පාරිසරික සාධක මුල්කරගෙන ඇතිවන සමාජ පර්යාය, ආර්ථික පර්යායක් හරහා ක්‍රියාත්මක වන සහ එය දේශපාලනික සහ සදාචාරාත්මක පර්යායකින් ද යුතු බව පෙන්වා දෙමිනි (පාර්ක් 1967). නාගරික අවකාශය පිළිබඳ වැදගත් අදහසක් පාර්ක්ගේ ඉදිරිපත් කිරීම් තුළ අන්තර්ගත වුවද එයට එල්ල වූ ප්‍රධානතම විවේචනයක් වූයේ නාගරික පරිසර විද්‍යාව පිළිබඳව කෙරෙහි පමණක් ඔහු අවධානය යොමු කළ බවකි (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945). එසේම ඇතැම් ඉදිරිපත් කිරීම් භූමිය සම්බන්ධ ආර්ථික තරගකාරීත්වය මත පමණක්ම පදනම් වූ බවද එයට එල්ල වූ අනෙක් චෝදනාවයි (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945). එසේම එය සරල සහ පමණට වඩා සාමාන්‍යකරණය කරන ලද එළැඹුමක් බව ද මෙයට පසුකාලීනව එල්ල වූ විවේචන වේ (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945).

නාගරිකත්වය සහ නාගරික ජීවන ශෛලිය මෙන්ම නගරයේ සැකැස්ම නැතිනම් භෞතික ව්‍යුහය පිළිබඳ වඩා පැහැදිලි ඉදිරිපත් කිරීමක් සිදු කෙළේ ලුවිස් වර්ත් විසිනි. අමෙරිකානු කලාපය තුළ නාගරික න්‍යායයන් සංවර්ධනය කිරීමේ පුරෝගාමියා ලෙස ද සැලකෙන්නේ වර්ත්ය. ඔහුගේ ඉගැන්වීම් සියල්ල කේන්ද්‍රගතවනුයේ නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීම පිළිබඳවය. ඔහුට අනුව නගරය තුළ පැහැදිලි නිර්ණායක කිහිපයක් දැකිය හැකිය: එනම් විශාලත්වය, ජනඝනත්වය සහ විෂම ජාතිකත්වය යන්නයි (වර්ත් 1938). මෙම නිර්වචනාත්මක එළැඹුම හරහා ඔහු නගරය සංස්කෘතික පරිවහන කලාපයක් ලෙසට විග්‍රහ කරයි.

පසුකාලීනව නගරය පිළිබඳ චර්යාවේදී එළැඹුම ගොඩනැගෙනුයේ වර්ත් නාගරීකරණය පිළිබඳ ගොනු කළ අදහස් මත පදනම් වෙමිනි. වර්ත් මෙන්ම වෙබර්ගේ ද පැහැදිලි කිරීම්වලට අනුව නාගරීකරණය බහුසේවා වරප්‍රසාද අහෝසි කරනුයේ කෙසේද සහ දේශපාලන සහභාගීත්වය ඒ හරහා ඇතිවන ආකාරය පිළිබඳව කරුණු ගෙනහැර පායි. වර්ත් පෙන්වා දෙනුයේ නාගරිකත්වය හේතුවෙන් ඇතිවන විෂම ජාතිකත්වය, සංක්‍රමණ ආදිය මත විවිධ සමාජ පෞරුෂ අතර අනුකලනයකට ඉඩ ප්‍රස්තා හිමි කරන බවකි (වර්ත් 1938). ඇන්ඩර්සන්ගේ නාගරිකත්ව නිර්වචනය තුළදී ඉදිරිපත් වූ අදහස්වලට සමාන අදහස් ඉදිරිපත් කරන වර්ත් කුලය පිළිබඳව ගොඩනැගී තිබූ දෘඪතාවය නගරය තුළ බිඳ වැටෙන බව පෙන්වා දෙන අතර, සමාජ චලනතාවයට වැඩි ඉඩක් ආර්ථික ප්‍රවේශ මතින් හිමිවන බව සඳහන් කරයි (අහුජා 1997). මෙම සමාජ චලනතාව භෞතික චලනතාවක් බවට පරිවර්තනය වන අතර, වර්ත් පැහැදිලි කරනුයේ එමගින් අපෞද්ගලිකත්වය සෙසු පිරිස් අතරට පරිවහනය වන බවකි (වර්ත් 1938).

නාගරික අවකාශය ගොඩ නැගීම: න්‍යායාත්මක පර්යාවලෝකන කිහිපයක්

නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීම අර්ථවිවරණය කරන න්‍යායාත්මක ධාරා කිහිපයක් සමාජීය විද්‍යා තුළදී හමුවෙතත් එම න්‍යායන් බහුල වශයෙන් භාවිත වනුයේ භූගෝලීය විද්‍යා ශික්ෂණය තුළදීය. භූගෝලීය වශයෙන් ව්‍යුහාත්මක සැකැස්ම අවබෝධ කර ගැනීම උදෙසා ද මෙකී න්‍යායන් භාවිත වුවද එය තත්කාලීන නාගරික සමාජවිද්‍යාව තුළදී නගරයේ වෙනස්වීම සහ වර්ධනය අවබෝධ කර ගැනීම උදෙසා භාවිතයට ගැනෙයි. මෙහිදී අර්නස්ට් බර්ජස්ගේ

'ඒකකේන්ද්‍රික කලාපය පිළිබඳ න්‍යාය' (Concentric Theory), හොයිට්ගේ 'කේන්ද්‍රික මානය (ඛණ්ඩ) පිළිබඳ න්‍යාය' (Sector Theory), සී.ඩී. හැරිස් සහ ඊ.එල්. උල්මාන්ගේ 'බහුවිධ න්‍යෂ්ටික න්‍යාය' (Multiple Nuclei Model) ආදිය පෙන්වා දිය හැකිය.

ඒක කේන්ද්‍රික කලාපය පිළිබඳ න්‍යාය හරහා බර්ජර්ස් පෙන්වා දෙනුයේ නගරයක් තුළ අවකාශය සංවර්ධනය වනුයේ ඒක කේන්ද්‍රික චක්‍රයක් වටා බවයි (බර්ජර්ස් 1967-රූප සටහන් අංක 1 බලන්න). එසේම, ඔහු පවසනුයේ නගරය තුළ කලාප ලෙසට ආභ්‍යන්තරික සංවර්ධනයක් ඇතිවන අතර, එය තරඟකාරීත්වය මත ක්‍රියාත්මක වන බවකි. බර්ජර්ස් සිය න්‍යාය හරහා පෙන්වා දෙනුයේ නගරයේ වඩාත් සුදුසුම පරිස්ථානය වෙනුවෙන් මෙම තරඟකාරීත්වය ඇතිවන බවයි (බර්ජර්ස් 1967). බර්ජස්ට අනුව මෙම චක්‍රයේ ප්‍රධානතම කලාපය වාණිජ කේන්ද්‍රයයි. එය දෙවැනි කලාපය තෙක් දිව යන අතර, ඉතිරි කලාපය වෙන්වනුයේ මධ්‍යම පාංතික ජනතාවක් වාසය කරන කලාපයක් ලෙසටය. අවසාන කලාපය මගී කලාපය වේ (බර්ජර්ස් 1967). බර්ජස්ගේ මූලික එළැඹුම භූගෝල විද්‍යාවේ ඉදිරිපත් වන මූලික ආදර්ශකයක් වන අතර, එයට විවේචන ගණනාවක් ද එල්ල වී තිබේ. එනම්, බර්ජර්ස් සිය ආදර්ශකය මගින් භූමි පරිභෝජනය වෘත්තාකාර රටාවකට ඉදිරිපත් කළ ද වෘත්තාකාර ලෙසට අවකාශය ඛණ්ඩනය කළ නොහැකි බව සහ මෙය ප්‍රායෝගිකව නොපවතින ආදර්ශකයක් බවකි. එසේම, වෘත්තාකාර ලෙස හඳුනාගත් කලාපවල බර්ජර්ස් එක් කාර්යයක් පමණක් මුල් කරගත් කෘත්‍යාත්මක අදහස් ලසු කර දැක්විමක් කර ඇති බව මෙයට එල්ල වූ අනෙක් විවේචනයයි (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945). එසේම එක් වෘත්තයක් තුළ කාර්යමය වශයෙන් විවිධත්වයක් සහ විශාලත්වයක් පැවතුණ ද ආදර්ශකය මගින් එම අවකාශීය මෙහෙවර හෙළිකර නොමැති බව මෙයට එල්ල වූ අන් විවේචනයයි (හැරිස් සහ

උල්මාන් 1945). මේ හේතුවෙන් මෙය විශ්විය ලෙස සෙසු කලාපවලට සහ නාගරික අවකාශ තුළ සාමාන්‍යකරණය කළ නොහැකි බව විවේචකයන්ගේ අදහසයි (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945).

1. මධ්‍යම ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික්කය (Central Business district)
2. තොග වෙළඳ කලාපය, සුළු පරිමාණ නිෂ්පාදන කලාපය (Wholesale, light manufacturing)
3. නිර්ධන පාන්තික නේවාසික කලාපය (Low-class residential)
4. මධ්‍යම පාන්තික නේවාසික කලාපය (Medium-class residential)
5. ඉහළ පාන්තික නේවාසික කලාපය (High-class residential)
10. මගී කලාපය (Commuter Zone)

රූප සටහන් අංක 01 - ඒකකේන්ද්‍රික කලාපය (Concentric Zone). මූලාශ්‍රය: සී. ඩී. හැරිස් සහ ඊ. එල්. උල්මාන් 1945. 'Tha Nature of Cities', *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, November.

නාගරික අවකාශය අධ්‍යයනය කිරීමේදී කේන්ද්‍රික මානය පිළිබඳ න්‍යාය (Sector Theory) හෝමර් හොයට් විසින් ඒකකේන්ද්‍රික කලාප න්‍යාය මත පදනම් වෙමින් ඉදිරිපත් කර තිබේ (රූප සටහන් අංක 2 බලන්න). එම න්‍යායට අනුව නගරය සංවර්ධනය වනුයේ ඒකකේන්ද්‍රික චක්‍රයක් වටා නොව කේන්ද්‍රික ඛණ්ඩයක් වටායි. එසේම එවන් කේන්ද්‍රයක් ගොඩනැගී ඇත්තේ අන්තර් සම්බන්ධිත ආර්ථික ක්‍රියාකාරකම්වලට සාපේක්ෂව බව හොයට් පෙන්වා දෙයි (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945). එසේම මේ ආදර්ශකය හරහා ඉහළ සමාජ පංතිකයන් සහ පහළ පංතිකයන් අතර වෙනසත්, අවකාශීමය වශයෙන් පංතිමය වෙනස දැක්වීමට ඔවුන් දරන උත්සාහයත් නිරූපණය කෙරුණි. මෙයට එල්ල වූ විවේචනයක් වූයේ මෙබඳු ක්‍රියාවලියක් සහ නේවාසික

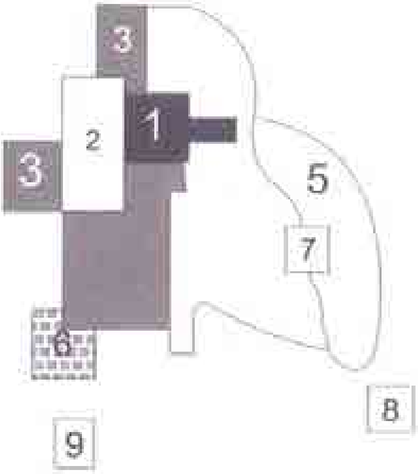
කාර්යයන් පිළිබඳව මෙකී ආදර්ශකය මගින් අදහස් ඉදිරිපත් නොවීමයි (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945). පළමු ආදර්ශකයට වඩා ඛණ්ඩ ආදර්ශකය තුළ අවකාශීය නව ගොඩනැංවීම් ඉදිරිපත් කළ අතර, එතුළ මධ්‍යම ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික්කය, තොග අලෙවිය, සුළු නිෂ්පාදන කලාපය, පහළ පාංතිකයන්ගේ නිවාස, මධ්‍යම පාංතික නිවාස සහ ඉහළ පාංතික ජනතාව වෙසෙන කලාපය ලෙසට නාගරික අවකාශය ව්‍යාප්තව තිබෙනු දකගත හැකිය (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945).

1. මධ්‍යම ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික්කය (Central Business district)
2. තොග වෙළඳ කලාපය, සුළු පරිමාණ නිෂ්පාදන කලාපය (Wholesale, light manufacturing)
3. නිර්ධන පාන්තික නේවාසික කලාපය (Low-class residential)
4. මධ්‍යම පාන්තික නේවාසික කලාපය (Medium-class residential)
5. ඉහළ පාන්තික නේවාසික කලාපය (High-class residential)

රූප සටහන් අංක 02 - කේන්ද්‍රික මානය (ඛණ්ඩ) කලාපය (Sector Zone). මූලාශ්‍රය: සී. ඩී. හැරිස් සහ ඊ. එල්. උල්මාන් 1945. 'Tha Nature of Cities', *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, November.

හොයට්ගේ න්‍යායට වඩා විස්තීර්ණ වූවක් ලෙසට සී.ඩී. හැරිස් සහ ඊ.එල්. උල්මාන්ගේ අදහස් පදනම් කර ගනිමින් නිර්මාණය කළ බහුවිධ න්‍යෂ්ටික න්‍යාය (Multiple Nuclei Model) හෙවත් බහුන්‍යෂ්ටික ආදර්ශකය නාගරික අවකාශය ආශ්‍රිත දියුණු ගොඩනැංවීමක් ලෙසට පිළිගනු ලබයි (ෆිට්ස්පැට්‍රික් 2000). නාගරීකරණය පිළිබඳ වඩා වැඩිදියුණු කළ න්‍යායාත්මක එළැඹුම වන්නේ ද මෙයයි. මේ ආදර්ශකය හරහා පැහැදිලි කරනුයේ නගරයක් තුළ ප්‍රධාන න්‍යෂ්ටියට අමතරව (කේන්ද්‍රීය කලාපයට අමතරව) කුඩා ප්‍රමාණයේ න්‍යෂ්ටි ගණනාවකින් සැදුම්ලත් අවකාශය උපනාගරික කලාපය තෙක් ව්‍යාප්ත වන බවකි. මධ්‍යම ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික්කයට අමතරව, නිෂ්පාදන කලාපය, නේවාසික

කලාපය සහ ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික් කලාපය, සවලතාවයට පත් වූ ජනතාව පදිංචිව සිටින කලාපය සහ උපනාගරික කාර්මික කලාපය යනාදියෙන් මෙම ආදර්ශකය ගොඩනැංවී තිබේ (හැරිස් සහ උල්මාන් 1945). මෙම ආදර්ශකයට එල්ල වුණු ප්‍රධානතම විවේචනය වූයේ ආදර්ශකය බෙදා වෙන් කළ කලාප පිළිබඳ ඇඟවීම් ප්‍රායෝගික භාවිතය තුළ දැකගත නොහැකි වීමයි. එසේම පොදුවේ මේ ආදර්ශක සියල්ලම නව සංවර්ධිත නගරය මත පදනම් වූ ආදර්ශකයක් නොවීම සහ මේවා සංවර්ධනය වූ නගර මත පමණක් නබා විග්‍රහ කිරීම ප්‍රධානතම විවේචනය විය (ෆිට්ස්පැට්‍රික් 2000). (රූප සටහන් අංක 3 බලන්න).



1. මධ්‍යම ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික්කය (Central Business district)
2. තොග වෙළඳ කලාපය, සුළු පරිමාණ නිෂ්පාදන කලාපය (Wholesale, light manufacturing)
3. නිර්ධන පාන්තික නේවාසික කලාපය (Low-class residential)
4. මධ්‍යම පාන්තික නේවාසික කලාපය (Medium-class residential)
5. ඉහළ පාන්තික නේවාසික කලාපය (High-class residential)
6. මහා පරිමාණ නිෂ්පාදන කලාපය (Heavy manufacturing)
7. ප්‍රාදේශීය වෙළඳ දිස්ත්‍රික්කය (Outlying business district)
8. නේවාසික නගරෝපාන්තය (Residential suburb)
9. කාර්මික නගරෝපාන්තය (Industrial suburb)
10. මගී කලාපය (Commuter Zone)

රූප සටහන් අංක 03 -හැරිස් සහ උල්මාන්ගේ 'බහුවිධ න්‍යෂ්ටික කලාපය (Multiple Nuclei Zone). මූලාශ්‍රය: සී. ඩී. හැරිස් සහ ඊ. එල් උල්මාන් 1945. 'Tha Nature of Cities', *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, November.

නාගරික සංවර්ධන කතිකාව තුළදී ඌන සංවර්ධිත ගැටලුව විග්‍රහ කිරීම සඳහා භාවිතවන ප්‍රධාන න්‍යායාත්මක එළැඹුම් 3 ක් හරහා ද නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ යම් අවබෝධයක් ලබාගත හැකිය. මෙම එළැඹුම් අධ්‍යයනයෙහිලා සුවිශේෂීත්වයක් දරනුයේ නාගරීකරණ ක්‍රියාවලිය මෙතුළ ප්‍රධානතම සාධකය ලෙසට ගෙන න්‍යායාත්මක ලෙස සාකච්ඡාව ගොඩනගා තිබීමයි. එනම්:

(i) නවීකරණ න්‍යාය (Modernization Theory)
(ii) යැපුම් න්‍යාය (Dependencey Theory)
(iii) ලෝක පද්ධති න්‍යාය (World System Theory) වේ.

මෙම න්‍යායන් තුනම නගරය තුළින් සිදු කෙරෙන කෘත්‍යය සැලකිල්ලට ගෙන ගොඩ නගා ඇත. නවීකරණය හා සම්බන්ධිත පිළිගැනීම් නවීකරණ න්‍යාය හරහා සාකච්ඡාවට භාජනය කර තිබේ. එනමුත් සෙසු ධාරා දෙකම ගොඩනැගී ඇත්තේ පුළුල් වශයෙන් දේශපාලනික හා ආර්ථික එළැඹුම් මත පදනම් වූ න්‍යායාත්මක දිශානති පදනම් කරගනිමිනි. නවීකරණ න්‍යායවේදීන්ට අනුව නගරයක් යනු රටෙහි ආර්ථික වර්ධනය අයත් කර ගැනීමේ පාදක යාන්ත්‍රණයකි. එනමුත් මේ පිළිබඳ විවේචන එල්ල කරන විවේචකයන් පෙන්වා දෙනුයේ නගරය ප්‍රාදේශීය මට්ටමින් යැපීමට සහ සූරාකෑමට ලක්වෙමින් පවතින බව සහ කේන්ද්‍රය විසින් පර්යන්තය සූරාකන බවයි (සෝජා 1989). මෙයට විරුද්ධව අදහස් ගොඩනගන නවීකරණ න්‍යායවේදීන් පෙන්වා දෙනුයේ ඌන සංවර්ධිත රටවල නගරවල ඒවාට ආවේණික පසුගාමී ලක්ෂණ දැකගත හැකිවීම ඊට උදාහරණ සපයන බවයි (සෝජා 1989). නවීකරණ න්‍යායවේදීන්ට අනුව මෙම නගරවල ස්වදේශික සංස්කෘතිය, සාම්ප්‍රදායික තාක්ෂණය වැනි කාරණා මෙම පසුගාමී ලක්ෂණ පැහැදිලි

කරන බවත්, ඒ සඳහා විකල්ප වශයෙන් කාර්මික රටවල ඇගයුම් සහ දේශපාලන ආර්ථික උපාය මාර්ග අනුගමනය කළ යුතු වේ. එසේම, වඩා සාම්ප්‍රදායික සමාජවලට නවීකරණය යන්න සාධනය කළ හැකි විග්වීය තත්ත්වයක් බව ද නවීකරණවේදීන්ගේ අදහසයි (වොලස්ටයින් 2006). නවීකරණ න්‍යාය හරහා සමාජ ඇගයුම් සහ සංස්ථාවල සිදුවන භෞතික සහ ව්‍යුහාත්මක වෙනස්කම පිළිබඳව අවධාරණය කෙරෙන අතර එය මූලිකවම අංශ කිහිපයක් හරහා ක්‍රියාත්මක වේ. ඒවා නම්, දේශපාලනික, සංස්කෘතික විවිධත්වය, විශේෂීකරණය සහ කෘත්‍යාත්මක අන්තර් යැපීම් ලෙස හැඳින්විය හැකි අතර, මෙයට විරුද්ධව එල්ල වූ විවේචන ලෙස සැලකිය හැක්කේ න්‍යායේ සියලුම නියෝජනාත්මක පාර්ශ්ව බටහිර න්‍යායවේදී අදහස් මෙන්ම දැඩි මානව කේන්ද්‍රණයට හසු වූ මතවාද බවකි (අමීන් 2009). එසේම සම්පත් සමසේ බෙදී යාමේ අදහසට (නිෂ්පාදන) නවීකරණ න්‍යාය තුළ වැදගත් ස්ථානයක් හිමි නොවීම ද මෙයට විරුද්ධව ඉදිරිපත් වූ අනෙක් විවේචනයයි (අමීන් 2009).

නවීකරණ න්‍යාය මගින් නාගරික අවකාශය පිළිබඳව දරණ අදහස ජාන පිටපත්කරණය පිළිබඳව ගොඩනැගී ඇති ජීව විද්‍යාත්මක ස්ථාවරය සමඟ කිසියම් ආකාරයකට සමපාත වෙයි. මන්දයත්, නවීකරණ න්‍යායට අනුව ලෝකයේ කවර නගරයක වුවද දැකිය හැකි ලක්ෂණ කිහිපයක් ඔවුන් විසින් සෙසු රටවලට ආදේශ කිරීම හේතුවෙනි. එනම්, දියුණු රටවල නගරවල ව්‍යුහාත්මක සැකැස්ම ගොඩ නැගීමේ ආකෘති සංවර්ධනය වෙමින් පවතින සහ අසංවර්ධිත රටවලට සංවර්ධන ආකෘති ලෙසට හඳුන්වා දෙන නිසාවෙනි. මෙමගින් සංවර්ධනය වූ රටවල් දේශපාලනික මතවාදය හරහා සිය ආධිපත්‍යය සෙසු රටවලට හඳුන්වා දෙන අතර, එමඟින් සෙසු රටවල්වල සම්පත් සූරාකෑම සුජාතකරණය කරවයි. උදාහරණ ලෙස සංවර්ධිත නගරයක තිබිය යුතු

අනිවාර්යය අංග ලෙසට නාගරික සැලසුම්කරුවන් වැඩි දෙනෙකුගේ නිර්මිතය වනුයේ අහස තෙක් නැගුණු පරිපාලන ගොඩනැගිලි, දියුණු සහ අධිවේගී මංමාවත්, ගුවන් පාලම් මෙන්ම හරිත වර්ණයෙන් බබලන මහජන උද්‍යානය ආදිය වේ. එනමුත් ගැටලුව වනුයේ මෙම නාගරික සංවර්ධන ආකෘතිය මුලිනුපුටා ඇතැම් නාගරික කලාපවල රෝපණය කළ හැකි ද යන්නයි.

යැපුම් න්‍යාය මගින් පෙන්වා දෙන්නේ තෙවන ලෝකයේ නගර ඇතිවනුයේ අධිරාජ්‍යවාදය හරහා ගොඩනංවන ලද යටත්විජිතකරණයේ ප්‍රතිඵල මත බවයි. යැපුම් න්‍යාය හරහා විග්‍රහ වනුයේ කේන්ද්‍රය සහ පර්යාය අතර ඇතිවන ආර්ථිකමය සූරාකෑම පිළිබඳවයි. එනම්, ධනවාදී රටවල් විසින් පර්යන්ත රටවල් සූරාකන බවයි. එම දියුණු රටවල ඉතිහාසය විග්‍රහ කර බැලීමේදී ඌන සංවර්ධනය වූ රටවල ඉතිහාසයේ මුල් අවධි හා සමාන බව යැපුම් න්‍යායවේදීහු පවසති. මෙ න්‍යාය තවදුරටත් සංවර්ධනය කරමින් අදහස් ඉදිරිපත් කරන ඒ.ජී. ෆ්‍රැන්ක් පෙන්වා දෙන්නේ යටත්විජිත සමාජය ගොඩනැගීම මෙන්ම ඒවා ඌන සංවර්ධිත තත්ත්වයට පත්වීම කෙරෙහි බටහිර වාණිජවාදය, අධිරාජ්‍යවාදය සහ ධනවාදය ද්වෛතවිය වූ වර්ධනයකට අඩිතාලම දැමූ බවකි (අමීන් 1976). එසේම ධනවාදී සංවර්ධනය හරහා ඇතිවන සූරාකෑමේ ක්‍රියාවලිය මට්ටම් දෙකකින් ක්‍රියාත්මකවන අතර ඒ ජාතික හා ජාත්‍යන්තරවය. ජාත්‍යන්තර මට්ටමේදී අධිරාජ්‍යවාදී රටවල් සහ යටත්විජිත රටවල් අතර සූරාකෑම සිදුවන අතර, ජාතික මට්ටමින් ප්‍රධාන නගරය විසින් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශ සූරාකෑම සිදුවේ. ෆ්‍රැන්ක්ට අනුව මේ ක්‍රියාවලිය හරහා විග්‍රහ වනුයේ එකම ධනවාදී ක්‍රමයක ආපෝහක වර්ධනයයි (අමීන් 1976). ෆ්‍රැන්ක් පවසනුයේ ඌන සංවර්ධිත රටවල්වල නගරය ආශ්‍රිත සංවර්ධනයන් සිදුකළ යුතු වන්නේ ධනවාදී රටවල් සමග සබඳතාවලින් බැහැරව බවකි (අමීන් 1976). යැපුම් න්‍යාය හා

එකඟවෙමින් අදහස් පළ කරන ගැටුම් න්‍යාය පිළිබඳ මතධාරීන් ද පවසනුයේ නගරය තුළ නාගරික ක්‍රියාකාරකම් මෙහෙයවනුයේ දේශපාලනික හා ආර්ථික ප්‍රවේශ හා බලපෑම් මතින් බවකි.

හෙන්රි ලී ෆෙබරි, ඩේවිඩ් ගෝර්ඩන්, මයිකල් ස්ටෝපර්, ඩේවිඩ් වේකර්, මැනුවෙල් කැස්ටෙල්, ඩේවිඩ් හාවි සහ ඇලන් ස්කොට් ආදී න්‍යායවේදීහු ද ගැටුම් න්‍යාය පිළිබඳව සිය අධ්‍යයන හරහා නාගරික අවකාශය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළහ. ගැටුම් න්‍යායවේදීහු ද පෙන්වා දෙන්නේ නූතන නාගරික ප්‍රජාව මෙන්ම රටක සංවර්ධනය පාලනය කරනුයේ ධනවාදය විසින් බවයි. ලෝක පද්ධති න්‍යාය හරහා ධනවාදය මගින් ගෝලීය ආර්ථිකයේ ප්‍රගමනයට සාපේක්ෂව නගරය හා පුරවර ප්‍රජාවන් අතර සබඳතා පාලනය කිරීමක් සිදුකරන බව ඔවුන්ගේ අදහසයි. සාර්ව ආර්ථික ප්‍රවේශයෙන් නාගරික සමාජ ප්‍රශ්න විසඳීමට කටයුතු කරන අතර, ක්ෂුද්‍ර සමාජ විද්‍යාත්මක එළැඹුමින් සමාජ ප්‍රශ්න විසඳීමට කටයුතු නොයෙදීම නාගරික අධ්‍යයනය තුළදී මෙම න්‍යායට එල්ල වූ විවේචනයක් ලෙසට සලකයි (අමීන් 1976). ගැටුම් න්‍යායට මෙන්ම යැපුම් න්‍යායට ද එල්ලවන ප්‍රධානතම විවේචනයක් වනුයේ ලෝකය එකම පද්ධතියක කොටසක් නිසාවෙන් ෆ්‍රෑන්ක් මෙන්ම ගැටුම් න්‍යායවේදීන් පවසන පරිදි එම පද්ධතියෙන් වියුක්තව කටයුතු කිරීමට ඒ රටවල් මෙතෙක් අසමත් වී ඇති බවයි (1976).

ලෝක පද්ධති න්‍යාය නාගරික සංවර්ධන කතිකාව තුළ ප්‍රධාන හා ප්‍රමුඛ පෙළේ න්‍යායයක් ලෙසට සැලකිය හැකි අතර නූතන ලෝකය වනාහී එක් ධනවාදී අර්ථක්‍රමයකට අයත් පද්ධතියක් බව එම න්‍යායවේදීහු පෙන්වා දෙති (වොලස්ටයින් 2006). ඔවුනට අනුව ලෝකයේ සියලුම නගරවල ස්වභාවය එකම අයුරකින් පවතින අතර, එහි ක්‍රියාකාරීත්වය ඒ ඒ රටවලට ආවේණික වුවද එකම පද්ධතියක් නියෝජනය වන අයුරින් ක්‍රියාත්මක වේ. විවිධ සමාජවල ගැටුම් සහ ප්‍රතිවිරෝධතා පැවතිය ද මේවා එකම ලෝක ආර්ථිකයක් තුළ සිදුවන බව ලෝක

පද්ධතිවාදීන්ගේ අදහසයි (වොලස්ටයින් 2006). මෙම න්‍යාය හරහා ලෝකයේ නගර තුළ සිදුවන නාගරීකරණය අවබෝධ කර ගැනීමට මෙන්ම තේරුම් ගැනීමට අවකාශ විවර විය. විශේෂයෙන්ම මේ න්‍යාය හරහා නගරයේ කේන්ද්‍රයේ සිට පර්යන්තය දක්වා ඇති සබඳතාව විග්‍රහ වූ අතර, තෙවන ලෝකයේ රටවල නාගරීකරණය සහ දියුණු ආර්ථිකයක් පවතින රටවල නගර විශ්ලේෂණයට යොදාගත් සාම්ප්‍රදායික ක්‍රම බිඳ වැටුණි. උදාහරණයක් ලෙස, දියුණු නගර විශ්ලේෂණයේදී ආර්ථික නිර්ණායකයක් ලෙසට නාගරික සමාජ විද්‍යාව යොදාගත් සාම්ප්‍රදායික ශ්‍රම විභජනය නමැති සංකල්පය මෙමගින් ප්‍රතික්ෂේප විය. මෙහිදී වඩා තාර්කික පදනමක් මත ගොඩනැගුණු ලෝක වෙළඳපොළ වටා නගරය විශ්ලේෂණය කිරීම හා ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනය මෙන්ම නාගරික වැසියන්ගේ චර්යාව අර්ථකථනය කිරීම සිදුවුණි. එමනිසා ඒ ඒ ආර්ථික මට්ටම් ආශ්‍රිතව නගර ඇතිවීම සහ නගරවල වෙනස්කම් ඇතිවීම නොකඩවා පවතින බව මොවුන්ගේ අදහසයි (වොලස්ටයින් 2006). මේ අනුව අපට පැහැදිලි වනුයේ නවීකරණය නැතිනම් ලෝක පද්ධති න්‍යාය තුළ අන්තර්ජාතික වශයෙන් එකිනෙක හා සම්බන්ධ වුණු නගර ක්‍රමයක් ගැන සිතීමට අවකාශ විවර කර දී ඇති බවයි.

එසේම මෙම න්‍යාය මගින් නවීකරණ න්‍යායවේදීන් පැවසූ පරිදි ලෝකයේ සියලුම නගර ඒකාකාරී බවකින් යුතු ආර්ථික, සමාජ හා සංස්කෘතික වෙනස්කම් සහිත බව මොවුහු අවධාරණය නොකරති. නමුත් ඇන්තනී කිංග් (1990) වැනි ලෝක පද්ධති න්‍යාය හා නවීනත්වය පිළිබඳ අදහස් දක්වන්නන් පවසනුයේ ද මෙම ක්‍රියාවලිය හේතුවෙන් රටක සංස්කෘතික වෙනස්කමකට සිදුකරන බලපෑම අතිමහත් බවකි (කිංග් 1990). ඇන්තනි කිංග් ට අනුව නගරය වනාහී ලෝක පද්ධතිය සැකසීමේ 'මූලික අවිය'යි (කිංග් 1990). මේ හේතුවෙන් කේන්ද්‍රයේ තිබෙන නගර සෙසු නගර හා අන්තර්පරායත්තතාවයකට ලක්ව ඇති බව ලෝක පද්ධතිවාදීහු පෙන්වා දෙති. නවීකරණය සහ ලෝක පද්ධති

න්‍යායන් හරහා ආර්ථික ප්‍රවේශයක් අවධාරණය කෙරෙනත් මෙමගින් එම නගරවල ජීවත්වන ජනතාවගේ පරිකල්පන, අදහස් හා දැනුම්වේද, අධ්‍යාපන මට්ටම, ප්‍රාග්ධනය හා ශ්‍රමය සහ භාණ්ඩ අතරත් මෙම ධනවාදී විසරණය දැකිය හැකිය.

නාගරික එළැඹුම්

නාගරිකව සිදුවන අධ්‍යයනවලදී වැදගත් එළැඹුම් කිහිපයක් ද නාගරික සමාජවිද්‍යාව තුළදී භාවිත වේ. මේවා ප්‍රමාණාත්මක එළැඹුම (quantitative approach), චර්යාවාදී එළැඹුම (behavioural approach), ව්‍යුහවාදී එළැඹුම (structuralist approach) සහ පශ්චාත්ව්‍යුහවාදී එළැඹුම (poststructuralist approach) ලෙස විග්‍රහ කළ හැකිය. ඉහතින් කෙටියෙන් ඉදිරිපත් කළ න්‍යායවේදීන්ගේ ඇතැම් අදහස් ද මෙම පර්යාවලෝක හරහා ඉතාමත් පැහැදිලිව අවබෝධ කරගත හැකිය. නගරය සම්බන්ධ අධ්‍යයනයන්හිදී ප්‍රමාණාත්මක එළැඹුම මගින් සංඛ්‍යාත්මක ගණනය කිරීම කරා දත්ත මෙහෙයවීමෙන් ලබාගත් තොරතුරු ද මීට ඉවහල් කර ගනියි. නගරය පිළිබඳ ගණනය කිරීම් සහිත මෙම එළැඹුම සමාජ විද්‍යාවට අමතරව ආර්ථික විද්‍යාව, භූගෝල විද්‍යාව සහ සංඛ්‍යාන විද්‍යාව තුළ දී ද භාවිත වේ. බොහොමයක් නගර හා සම්බන්ධ වාර්තා හා පර්යේෂණ දිගානති මෙම එළැඹුම පදනම් කරගෙන සිදුකරනු දැකිය හැකිය. මේ සඳහා දත්ත, වගු, සිතියම් සහ ගණිතමය ගුණිත ගණනය කිරීම සඳහා සංඛ්‍යාත්මක දත්ත උපයුක්ත කර ගනු ලබයි. මෙය සලකනුයේ නව සම්භාව්‍ය ආර්ථික හා කෘත්‍යාත්මක සමාජ විද්‍යාව මතින් පැමිණි එළැඹුමක් ලෙසටය. මෙම ප්‍රමාණාත්මක එළැඹුම වඩා 'විද්‍යාත්මක' භාවයක් ආරූඪ කරගනු ලබන අතර, නගරය පිළිබඳව

දත්ත රැස් කරනු ලබන පාර්ශ්වයන්ගේ චර්යා සහ ඇගයුම් අවසාන විශ්ලේෂණයේදී අගය විනිශ්චයෙන් තොරභාවය ද සැලකිල්ලට ගනිමින් ක්‍රියාත්මක කරයි. මෙහි අදහස වන්නේ පර්යේෂණයේදී විශ්ලේෂණයට බඳුන් කරන දත්ත කිසිඳු බලපෑමකට ලක් නොවන බවකි. කාටිසියානු එළැඹුම ආභාස කොට ගනිමින් අභ්‍යාස කෙරෙන ප්‍රමාණාත්මක එළඹුම පිළිබඳ විවේචනයක් එල්ල කරන හරාවේ (1991) අවධාරණය කරනුයේ අවසන දත්තවල ගුණාත්මක සහ ප්‍රමාණාත්මකභාවය මෙන්ම දත්ත න්‍යායාත්මක රාමු තුළට අනුයුක්ත කිරීමේදී පර්යේෂකයාගේ උනන්දු, අභිනතීන්, රූපක සහ පර්යේෂකයා විසින් භාවිත වචන කෝෂය නෛසර්ගිකව දත්ත හරහා නියෝජනය වන බවකි (හරාවේ 1991, නොක්ස් 2006).

ප්‍රමාණාත්මක එළැඹුම ශ්‍රී ලංකාවේ නාගරික අධ්‍යයන හා සමපාත කරන විට නාගරික අධ්‍යයනයන්ගෙන් වැඩි ප්‍රමාණයක් ප්‍රමාණාත්මකතාව මුල් කරගනිමින් පර්යේෂණ සහ විශ්ලේෂණ සිදුකර ඇති බව පැහැදිලි වේ. මේ හේතුවෙන් නාගරික අධ්‍යයනය සම්බන්ධයෙන් ගුණාත්මක විශ්ලේෂණයකට ඇති නැමියාව ශ්‍රී ලංකාව තුළ බොහෝදුරට මගහැරී ඇති අතර, නගරය පිළිබඳව ගණනය කිරීම තුළින් සාමාන්‍යකරණය පිළිබඳ අදහස් දැක්වීම එයට හේතුව වී තිබේ. උදාහරණ ලෙස, කොළඹ නගරයේ යාචකයන් සංඛ්‍යාව ප්‍රතිශතකාත්මකව ගණනය කරන අතර, එහි වර්ධනය පිළිබඳව ගණනය කිරීම් තුළින් පුරෝකථනය කරයි. එනමුත් යාචක ප්‍රතිශතයේ ප්‍රමාණාත්මක වර්ධනයට බලපෑ කරුණු විග්‍රහ කොට විශ්ලේෂණය කිරීමක් බොහෝවිට සිදුනොවේ. අනෙක් සරල උදාහරණය නම්, නාගරික දිළිඳුකම මිනුම් කිරීමේදී පුද්ගලයාට හිමිවන වරප්‍රසාද පිළිබඳව අවධානය යොමු කරනුයේ නාගරික ප්‍රජාව දෛනික පරිභෝජනය සඳහා ජලකරාම කීයක් භාවිත කරනවාද හා වැසිකිළි පද්ධති අවශ්‍යතාව සපුරනවාද යන ප්‍රාථමික උදාහරණ තුළින්

වීමයි. නාගරික සංස්කෘතිය හරහා ගොඩනැගෙන දිළිඳුකම හරහා තවදුරටත් ඔවුන් මෙය ජීවන මාර්ගයක් ලෙසට පවත්වා ගැනීම යන ද්විතීක කාරණය මේ බොහෝ අධ්‍යයන මගින් උවමනාවෙන්ම අමතක කරනු ලබයි. එනම්, වඩා සරලව මෙම එළැඹුම හරහා ඇතැම් වැදගත් කරුණු ආන්තීකරණයට ලක් කරයි.

චර්යාවේදී එළැඹුම ද නගරයක නාගරිකත්වය මෙන්ම නාගරික අවකාශය අධ්‍යයනය කිරීමේදී භාවිත වන තවත් එක් එළැඹුමකි. මෙහිදී නාගරික පරිස්ථිතිය තුළ පුද්ගලයා ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය සහ තීරණ ගනු ලබන ආකාරය පිළිබඳව මින් පැහැදිලි කරයි. එය තවදුරටත් විස්තර කර දක්වනවා නම්, පුද්ගලයා වටා ගොඩනංවන ලද අවකාශය තුළ පුද්ගල අත්දැකීම් ග්‍රහණය කරගනු ලබන ආකාරය සහ එය පුද්ගල චර්යාවේ වෙනසකට බලපෑම් කරන ආකාරය චර්යාවේදී එළැඹුම මගින් අවබෝධ කරගත හැකිය. ලුවිස් වර්ත් සිය *Urbanism as a Way of Life* කෘතිය මගින් ඉදිරිපත් කරන ආකාරයට මනෝවිද්‍යාත්මක පැතිකඩ පිළිබඳව සහ එම ප්‍රවේශය මෙන්ම ඩූර්කයිම්, ටෝනිස් ඉදිරිපත් කළ ව්‍යුහාත්මක නගර ගොඩනැගීම හරහා ද මෙම එළැඹුම තවදුරටත් විග්‍රහ කළ හැකිවේ.[5]

ව්‍යුහාත්මක එළැඹුම මගින් ද නාගරික අවකාශය සහ නාගරිකත්වය අධ්‍යයනයට නතු කළ හැකි අතර, මෙම ප්‍රවේශය ඉහත කී ප්‍රමාණාත්මක සහ චර්යාවේදී එළැඹුමට පරිබාහිර වූවකි. ව්‍යුහවාදී එළඹුම තුළ දෛනික ජීවිතයේදී පුද්ගල වාස්තවිකත්වය ලෝකයට ප්‍රතිචාර දක්වනුයේ කෙසේද සහ එය අර්ථගන්වනුයේ කවර රාමු හරහා ද යන්න පිළිබඳව විග්‍රහ කරයි. මේ හරහා ප්‍රාථමික සමාජ අධ්‍යයනය කිරීම බහුල වශයෙන් සිදු වූ අතර, ගෝලීය සංස්කෘතික විවිධත්වය හරහා සියලුම ජීවීන් පාලනය වන බව මෙමගින් අවධාරණය කෙරෙයි. බොහෝවිට ව්‍යුහාත්මක එළැඹුම සමාජවිද්‍යාව තුළ මාක්ස්වාදී

පර්යාවලෝකය හා විග්‍රහයට බඳුන් වන අතර, යමක් ක්‍රියාවලියක් තුළින් අවබෝධ කර ගැනීමට මෙම එළැඹුම තුළින් උත්සාහ දරයි. නගරය පිළිබඳව ව්‍යුහාත්මක එළැඹුමක් තුළින් අධ්‍යයනය කළ න්‍යායවේදීන් ලෙස වෙබර්, බොග් ආර්චස්, ටෝනිස් මෙන්ම සමකාලීන න්‍යායවේදීන් වන බර්ජර්ස්, හොයට්, හැරිස් සහ උල්මාන් හා ඔවුන්ගේ න්‍යායාත්මක අවකාශීය ආකෘති ද පෙන්වා දිය හැකිවේ.

පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී එළැඹුම නාගරික අධ්‍යයනයන්හිදී වඩා මෑතකාලීනව භාවිතයට පැමිණෙන්නකි. මෙමගින් වඩා සරලව අවධාරණය කරනුයේ ලෝකය යන්න තවදුරටත් තනි, සැඟවුණු, ව්‍යුහාත්මක ලක්ෂණ කැපී පෙනෙන සහ පංතිමය ගැටුම් මත පදනම් වූවක් ලෙසටය. වඩාත් සරලව පවසනුයේ නම්, මෙමගින් අනේකවිධ විතැන් වීම්, සමාජ අසමානාත්මක සහ අස්ථිර ගතිකයන් පිළිබඳව අවධාරණය කරයි (නොක්ස් 2006). මෙම එළැඹුම හරහා අසමානත්ව නියෝජනත්වයේ විවිධත්වය, එනම් භාෂාව, බුද්ධිමය දිශානති, ප්‍රචාරණ දෘශ්‍යීකරණය, ජනප්‍රිය සංගීතය සහ භූමි ලක්ෂණ ආදිය මතින් හඳුන්වාදීමක් සිදුකරයි. නැතිනම්, පරාවර්තනය කර දක්වයි. මේ සියලුම ආකාරයේ නියෝජනත්ව 'කතිකාමය' අඩවියක් තුළ තබා අර්ථ ගැන්විය යුතු බව පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී එළැඹුම හරහා ඉදිරිපත් කරයි (නොක්ස් 2006). පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන් පෙන්වා දෙනුයේ වචන සහ ඒවාට ඇති අර්ථ මගින් අප ලෝකය යම් ආකාරයකට අර්ථ ගන්වන බව සහ ලෝකය ආභ්‍යන්තරික යථාර්ථය පිළිබඳ අවංක අදහසක් හැමවිටම පරාවර්තනය නොකරන බවකි. එසේම, සියලුම ආකාරයේ අත්දැකීම් සුවිශේෂී සංස්කෘතික අගයන් හරහා ගොඩනැගුණු බවක් ද මෙම එළැඹුමින් අවධාරිතය. මේ අනුව අප යථාර්ථය ලෙස ප්‍රතිඅර්ථගන්වන යමක ඇත්තේ ගොඩනංවනු ලැබූ එහිම යථාර්ථයේ පිටපතකි (නොක්ස් 2006). මේ අනුව නාගරිකව වුවද ගොඩනංවන ලද යමක

ස්වභාවිකත්වයක් නොමැති බව සහ එහි අභ්‍යුපගමනය වූ අර්ථ ගහණ බව ද පැහැදිලිය. එසේම, නාගරික අවකාශය තුළ සංස්කෘතිය යන්න අවබෝධ කරගත යුත්තේ භාෂාව සහ කතිකාව අවබෝධ කරගැනීම හරහාය. පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන්ගේ වෑයම වූයේ නාගරික සමාජ විද්‍යාව යනු හරවත් සහ සෙසු විෂය ශික්ෂණ වෙත අවධාරණය කරන ලද සංස්කෘතික නැම්ම හරහා (cultural turn) අවබෝධ කර ගැනීමයි. පසුකාලීනව, සමාජ මානව විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශ හරහා පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය තුළ නගරය සංස්කෘතික කියැවීමක් ලෙසට ගෙන අදහස් විසරණයවීමක් ද දැකිය හැකිය.

නාගරිකරණ ක්‍රියාවලිය හරහා අවකාශය අර්ථවිවරණය කිරීම

නාගරීකරණ ක්‍රියාවලිය ඒකාංශික ක්‍රියාවලියක් වේ. මෙම ක්‍රියාවලිය තුළදී ජනගහනය නාගරික ප්‍රදේශ වෙත සංක්‍රමණය වීම සිදුවන අතර, එනිසා නාගරිකව ජනගහන ප්‍රතිශතය ප්‍රමාණාත්මකව ඉහළ අගයක් ගනී. මේ හේතුවෙන් නාගරිකව තදබදයක් නිර්මාණයවන අතර, නගරය ප්‍රමාණාත්මකව විශාලවීමක් ද පෙන්නුම් කරයි. එනම්, නාගරික ලක්ෂණ අවට ප්‍රදේශ දක්වා විසරණය වීමෙන් උපනාගරික ප්‍රදේශ නිර්මාණය කරයි. උපනාගරික ප්‍රදේශ කිහිපයක වර්ධනය හරහා පුරවර නිර්මාණයවීමක් සිදුවෙයි. මේ හේතුවෙන් ජනගහන වර්ධනය හරහා සිදුවන වෙනසට සාපේක්ෂව අවකාශය අර්ථග ැන්වීම ද වෙනස්වීමකට භාජනය වීම ද සිදුවන බව පැහැදිලිය. ලෝකය පුරා ව්‍යාප්තිත නාගරික ප්‍රදේශ ඒ ඒ නගරවල ක්‍රියාත්මකවන නාගරීකරණ ක්‍රියාවලිය අනුව සිය ස්වභාවය තීරණය කරයි. එනම්, නාගරික ප්‍රදේශයේ විශාලත්වය, ජනඝනත්වය මෙන්ම එම ව්‍යුහය මත ගොඩනැංවී ඇති සේවා හා ක්‍රියාකාරීත්වය මත නාගරික ප්‍රදේශය

නිර්වචනය කළ හැකිවේ. උදාහරණයක් ලෙස, අමෙරිකාවේ ලොස් ඇන්ජලීස් නගරය සහ ලංකාවේ කොළඹ නගරය සාපේක්ෂ වශයෙන් සමකළ නොහැක්කේ ඒ ඒ නගරවල පවතින නාගරික ක්‍රියාවලියට සාපේක්ෂව ලෝක නාගරික ප්‍රදේශ අර්ථ ගැන්වෙන බැවිණි. නගරයේ විශාලත්වය අතින් ලොස් ඇන්ජලීස් නගරය ඉදිරියෙන් පසුවන අතර කොළඹ නගරය විශාලත්වය අතින් ඉතා පහළ අගයක් ගනී. එනමුත් ශ්‍රී ලංකාවේ සෙසු නගරවලට සාපේක්ෂව භූමිභාගය මද වුවද කොළඹ නගරය ආර්ථිකමය, ජනඝනත්වය සහ සේවා පහසුකම් අතින් ඉදිරියෙන් සිටියි. මේ අනුව බලන කල, නාගරීකරණය යන්න අවකාශීය සහ ස්ථානගත කිරීම් යන තත්ත්ව තුළ ගතිකමය සංකල්පයක් වේ.

නාගරික ක්‍රියාවලිය තුළදී ද අවකාශීයමය වශයෙන් ගොඩනැංවුණු සැකැස්ම අවධි 3 ක් හරහා අවබෝධ කරගත හැකිය. එනම්, සෑම නගරයකම කේන්ද්‍රයේ ව්‍යාපාරික කටයුතු ස්ථානගත කර තිබේ. මෙය මධ්‍යම ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික්කය වශයෙන් හඳුන්වයි. මෙය සාමාන්‍යයෙන් දෛනික රැකියාමය වේලාවන්හිදී අධික ජනඝනත්වයක් පෙන්නුම් කරන අතර, නේවාසික කටයුතු සඳහා මෙම අවකාශය භාවිත නොවේ. එසේම, භූමි පරිභෝජනය ද ඉතාම ඉහළ අගයක් ගනු ලබයි. මධ්‍යම ව්‍යාපාරික දිස්ත්‍රික්කය තුළදී බහුල වශයෙන් රැකියාමය සහ සේවා ස්ථාන ස්ථානගත කර ඇති අතර, නාගරික සංක්‍රමණ වැඩිම කලාපය ලෙසට ද මෙම කලාපය නම් කළ හැකිය. ලීගේ සංක්‍රමණය පිළිබඳ න්‍යාය හරහා ද නාගරික ක්‍රියාවලිය තුළ සිදුවන සංක්‍රමණ හඳුනාගත හැකිය (රොබින් 1997). ලීට අනුව නගරයක ඇති ධන සාධක හේතුවෙන් ග්‍රාමීය වශයෙන් සංක්‍රමණයවන සංඛ්‍යාව වර්ධින අගයක් ගනී (රොබින් 1996). ලී පවසන පරිදි නගරය තුළ ඍණ සාධක ග්‍රාමීය මට්ටමෙන් ඉහළ අනුපාතයක් ගනු ලබනුයේ නැත. අනෙක් අතට, එසේ ඍණ අගයක් දුරුව ද නාගරිකව උදාකරන සේවා පහසුකම් හේතුවෙන් එම ඍණ තත්ත්ව අතරමැද අවස්ථාවකදී ධන ආරෝපණයක් ලබන බව

ලී පෙන්වා දෙයි (රොබින් 1997). මේ හේතුවෙන් රැකියා අපේක්ෂාවෙන් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල සිට නගරයට ජනයා විශාල වශයෙන් සංක්‍රමණය වන අතර, නගර මධ්‍යයට ආසන්න ප්‍රදේශවල මොවුහු සිය වාසස්ථාන සකස් කරගනිති. ඇතැම් අය එම ප්‍රදේශවල නිවාස මිලදී ගන්නා අතර, නාගරික සීමාවට වන්නට සෙසු පිරිස් අඩු පහසුකම් සහිත ජනාවාස පිහිටුවා ගනිති. මේ අනුව පැහැදිලි වන කාරණයක් වනුයේ නාගරික වර්ධනයේ මුල් කාල වකවානුව තුළ සංක්‍රමණ හේතුවෙන් ඉහළ ජන ඝනත්වයක් පවතිනවා මෙන්ම නගරයේ සීමාවන්ට යත්ම එම ඝනත්වය ක්‍රමයෙන් පහළ අගයක් ගනු ලබන බවයි (රොබින් 1997). ඒ අනුව, නගරය තුළ ජනගහන වර්ධනය ද ආකාර 3 කින් සිදුවන බව රොබින් පෙන්වා දෙයිඃ එනම්, නගරය තුළ ජනගහනය ස්වභාවිකව වර්ධනය වීම, සංක්‍රමණය හේතුවෙන් ජනගහනය ව්‍යාප්ත වීම සහ එම ජනඝනත්වය තුළ නගරය පුළුල් වීම මත යළිත් වරක් ජනගහනය විතැන් වීමයි (රොබින් 1997).

එනමුත් නගරය ආශ්‍රිතව ජනඝනත්වය වර්ධනය වීමට සාපේක්ෂව ප්‍රසාරණය වන උපනාගරික කලාප හේතුවෙන් නගරය තුළ ජනගහන ඝනත්වය තවදුරටත් වර්ධිත අගයක් නොගනී. මන්දයත්, සංක්‍රමණයවන ප්‍රජාව ඇතුළු නාගරික ජනගහනය උපනාගරික කලාපවලට ඇදී යන හෙයිනි. මෙයට නාගරීකරණය තුළ සිදුවන නාගරික ගැටලු හේතුපාදක වී තිබේ. උදාහරණයක් ලෙසට, කොළඹ නගරය තුළ සේවා ස්ථාන ප්‍රසාරණය වීමත්, භූමියේ පරිභෝජන වටිනාකම ඉහළ අගයක් අත්පත් කරගැනීම සහ පරිසර දූෂණය ඇතුළු නාගරික ගැටලු හේතුවෙන් ජනයා කොළඹ නගරය ජීවත්වීමේ කලාපයක් ලෙසට සංජානනය නොකරයි.

නාගරික ක්‍රියාවලියේදී ජනවාර්ගික පදනම මත විසංගමනයක් ඇතිවීම ද දැකිය හැකිය. එනම් නගරයට සංක්‍රමණය වන සංක්‍රමණිකයාට ඒ සංස්කෘතිය නව සංස්කෘතික අත්දැකීමක් වන හෙයිනි. මන්දයත්, නගරය තුළ ඇති සබඳතාවල ස්වරූපය හුදු ව්‍යාජයක් වන නිසාය.

මෙ හේතුවෙන් යම් සංස්කෘතියකට අවනතවීමකට සංක්‍රමණිකයාට සිදුවේ. මෙය බොහෝවිට ජනවාර්ගික වශයෙන්වන ඒකරාශී වීමකි. එනම්, තම වාර්ගිකත්‍වයට අයත් වූ ජනතාව සමඟ සිය සංස්කෘතියට අනුගත වෙමින් ක්‍රියාත්මක වීමකි. මෙම වාර්ගික ඒකරාශීවීම ද ආර්ථික මට්ටම අනුව තීරණය වේ. මන්දයත්, නගරයට සංක්‍රමණය වන සංක්‍රමණිකයාගේ ආර්ථික පසුබිම අනුව ඔහුට හිමි ස්ථානය තීරණය වන බැවිනි. බොහෝ විට ලීගේ සංක්‍රමණ න්‍යාය හරහා පෙන්වා දෙනුයේ නාගරිකව ඇතිවන සබඳතා මත මෙම සංක්‍රමණ සිදුවන බවයි (රොබින් 1997). මෙම සබඳතා හේතුවෙන් පුද්ගලයා සංක්‍රමණයේ දී සිය වාර්ගිකයන් සමග සම්බන්ධ වන අතර, සිය සංස්කෘතිය පවත්වා ගෙන යෑමට එහිදී ක්‍රියා කරයි. මේ ආකාරයට බලන කල, නාගරික අවකාශය වෙනස්වීමට මෙන්ම ප්‍රතිසැකැස්ම කෙරෙහි ද නාගරීකරණ ක්‍රියාවලිය ප්‍රබල බලපෑමක් සිදුකර ඇති බව පැහැදිලි වේ.

නගරය පිළිබඳව අර්ථවිවරණය කිරීමේදී එය විවරණය කරන සන්දර්භයට සාපේක්ෂව අදහස් දක්වීම හරහා එය සිදුකිරීමෙන් වඩා නිරවුල් ලෙස නාගරික අවකාශය අවබෝධ කරගත හැකිය. නගරය ගොඩනැංවී ඇති ආකාරය සහ එය පාඨනය කරන ආකාරය අනුව එය අර්ථකථනය කිරීමට පිළිවන. උදාහරණයක් ලෙස, නගරය ආර්ථික ක්‍රියාකාරකම් හුවමාරු කිරීමේ කේන්ද්‍රීය මර්මස්ථානය ලෙසට සලකන ඇතැමෙකු නගරය පාඨනය කරනුයේ යටත්විජිත නිර්මිතයක් ලෙසිනි. ඇතැමෙකු නගරය නවීන සංස්කෘතිකාංග ප්‍රවාහකයා ලෙසට ගෙන විග්‍රහ කරද්දී තවෙකක් නගරය සංවර්ධනයේ සහ ධනවාදයේ ප්‍රවාහකයා ලෙසට මෙන්ම නිර්ණායකය ලෙසට ද ගෙන විග්‍රහ කරති. මේ අනුව, නගරය ආර්ථික, දේශපාලනික, සංස්කෘතිය මෙන්ම, සාමාජීය බල සබඳතාවල ක්‍රියාකාරීත්‍වය පැහැදිලි කරන, එසේම අනේක අර්ථ

ජනනය කරන අවකාශයක් බව පෙනෙයි. එනම්, මේ බලය හරහා නාගරික අවකාශයේ සැකැස්ම පිළිබඳව අර්ථ ගැන්වෙන අතර එම අර්ථ ගැන්වීම හරහාම අවකාශය ද ප්‍රතිඅර්ථ ජනනය කරවයි (නොක්ස් 2006).

නාගරික අවකාශය ගොඩනැංවීම පිළිබඳව පවතින සංරචක දෙකක් හරහා නගරය ගොඩනැඟීම් පිළිබඳ අදහසක් ගොනු කිරීම මීළඟ කොටස් දෙකෙහි අරමුණයි. එනම්, නගරය ආර්ථික මධ්‍යස්ථානයක් සහ නගරය යටත්විජිත නිර්මිතයක් ලෙස පවතින විග්‍රහයයි. මෙම ප්‍රවේශ දෙක හරහා නගරය ගොඩනැගුණු ආකාරය විමසීම තුළ නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීම පිළිබඳව අදහස් ගොනු කිරීමක් ලෙසුව සිදුකිරීම මාගේ අදහසයි.

නගරය ආර්ථික මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස

නගරය ගොඩනැංවීම පිළිබඳ සියලුම ආකාරයේ ක්‍රියාවලි බහුතරය විග්‍රහ වී ඇත්තේ ආර්ථික ප්‍රවේශයක් මත කේන්ද්‍රගත වෙමිනි. නගරයේ ප්‍රභවය පිළිබඳව අදහස් දක්වන නාගරික අධ්‍යයන පිළිබඳ විද්වතුන්ට අනුව කාර්මීකරණයේ ප්‍රතිඵල මත නගරයට ආර්ථිකමය ස්වරූපයක් සහ වටිනාකමක් ආරෝපණය විය. පූර්ව කාර්මික නගරය තුළ ආර්ථිකමය කටයුතු සිදුකිරීම ප්‍රධාන කාර්යය බවට පත්වූයේ අවශේෂ වශයෙනි. මන්දයත්, එම අවධිය තුළ නගරය යන්න ක්‍රියාත්මක වූයේ යාතුකර්මීය මධ්‍යස්ථානයක් ලෙසිනි. එනම්, සිය සංස්කෘතිය පරිවහනය කිරීමේ කාරකයා වශයෙන් නගරය ක්‍රියාත්මක විය. මේ හේතුවෙන් නාගරික හා ග්‍රාමීය වශයෙන් ප්‍රජාව අතර අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් දැඩි ඒකාබද්ධතාවක් ක්‍රියාත්මක වුණි. ජනඝනත්වය, විෂම ජාතිකත්වය සහ විශාලත්වය යන කාරණා සැලකිල්ලට ගනිමින් රටක පොදු සේවා ක්‍රියාත්මක කිරීමේ ශිල්පක්‍රම මෙන්ම, සන්නිවේදන

පහසුකම් සහිත මධ්‍යස්ථානයක් ලෙසට නගරය පසුව හඳුනා ගැනෙයි. නගරය බොහෝ විට ආර්ථික ක්‍රියාකාරකමකට ලඝුවන අතර, බහුලව දේශපාලන ස්වාධිකාරය මත ද පදනම් විය. එනමුත් 19 වන සියවස තුළ ඇතිවන ධනවාදයේ සහ කාර්මීකරණයේ මෙන්ම වාණිජවාදයේ ප්‍රතිඵල මතත් එක් ස්ථානයක් වටා සියලු සම්පත් හා වරප්‍රසාද විතැන් වීම හරහා ජනතාව නගරය වටා ඒකරාශී විය. එම තත්ත්වය තුළ කාර්මික නගරය ඇති වුණි. කාර්මික නගරයේදී ආර්ථික බලය ප්‍රධාන ස්ථානයක් ගනු ලබන අතරම (නොක්ස් 2006) සමාජ ධුරාවලියේ චල්‍යතාව ඉහළ පහළ යාමට ඇති හැකියාව එම බලය මගින් තීරණය කෙරිණි. කෙසේ වුවද, කාර්මික නගරය බිහිවීම මත ආර්ථික වශයෙන් දැඩි සංචිතකරණයක නිරත වන නගරවැසියන් තුළ රටෙහි සෙසු ප්‍රදේශවලට සාපේක්ෂව වැඩි වරප්‍රසාද, දියුණු සන්නිවේදන පහසුකම්, යටිතල පහසුකම් සහ නවීන අංගෝපාංග මෙන්ම තාක්ෂණික මෙවලම් භාවිතය අතින් ද සශ්‍රීකත්වයක් පිළිබිඹු විය. ඒ අතර දැඩි සමාජ පංතිමය පරතරයකට ද ඉන් බලපෑම් ඇතිකරවීය. මෙහිදී යැපුම් න්‍යායවේදීන් පැහැදිලි කරන පරිදි කේන්ද්‍රයේ ශක්තිමත්භාවය අරමුණු කරගනිමින් පර්යාය තුළ පිහිටි ගම්වලින් සහ සෙසු නගරවලින් කේන්ද්‍රය ශක්තිමත් කරන අතර පරිවාරය නිතරම කේන්ද්‍රය හේතුවෙන් සූරාකෑමකට ලක්වන බව ද පෙන්වා දිය හැකිය. එනමුත් නවීකරණය පිළිබඳ අදහස් දක්වන න්‍යායවේදීන් පවසන පරිදි ආර්ථිකමය එළැඹුම හරහා කේන්ද්‍රය විසින් පර්යාය තුළ පිහිටි නගරවලට දියුණු සංස්කෘතිය පරිවහනය කරයි (නොක්ස් 2006). මේ සඳහා ධනවාදී රටවල නගර විසින් සෙසු රටවල නගරවලට මෙන්ම දේශීය නගර සඳහා ආර්ථික උපායමාර්ග ක රාමු මෙන්ම එම රටවල ඇගයුම් සහ ධර්මතා ආදර්ශක ලෙසට හඳුන්වාදීමක් සිදුකරයි. උදාහරණ ලෙස රටක සංවර්ධනය මැනීමේ සාධක ලෙස භෞතික සංවර්ධනයේ මිනුම්දඬු මෙන්ම ආර්ථික මාන ද ක්‍රියාත්මක කරවයි. එසේම ධනවාදී රටවල් අනුගමනය කළ විධික්‍රම

සහ ආකෘති කිසිඳු වෙනස්කමකින් තොරව සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවලට මෙන්ම, ඌන සංවර්ධිත රටවලට හඳුන්වාදීමක් ද සිදුකරන අතර, එමගින් සෙසු රටවල අවකාශය සංවර්ධිත රටවල අවකාශය මෙන් ගොඩනැංවිය යුතු බව ද අවධාරණය කරයි.

උක්ත අදහස් මගින් පැහැදිලි වනුයේ බලය පිළිබඳව ඉඟියක් වන අතර, එම බලයට හිමිකාරීත්වය ලැබෙනුයේ ආර්ථිකමය බලපුළුවන්කාරකම් හැකිනම් ශක්‍යතාව මතය. එනම්, ආර්ථිකය මගින් දේශපාලන බලය ක්‍රියාත්මක කෙරෙන බවකි. මෙහිදී අපට පැහැදිලි වනුයේ ආර්ථික බලය හරහා නාගරීකරණය තුළ යුරෝපීය ධනවාදයේ දේශපාලන මතවාදය ක්‍රියාත්මක වන බවක්ය. නොඑසේ නම්, සමස්ත රටවල් ගණනාවක්ම එක් කලාපයක් මගින් පාලනය වන බවකි. වඩා සරලව එහි අදහස වන්නේ බටහිරට ගැති බව යන්නයි. මෙමගින් කාරණා දෙකක් පැහැදිලි වේ. එනම්, නවීකරණය නැතිනම් ධනවාදය යන්න හිමි කරගත හැක්කේ ධනවාදී රටවල් අනුගමනය කළ ක්‍රියා පටිපාටි, උපාය මාර්ග අනුගමනය කිරීමෙන් පමණක්ම බව සහ ඒ සඳහා ක්‍රියාත්මක වීම මතින් පමණක්ම බවකි. එලෙසම මෙමගින් ඉඟි කෙරෙන අනෙක් කරුණ නම්, ආර්ථිකය අතින් ශක්තිමත් සහ ධනවාදය සාක්ෂාත් කරගත් සහ එසේ බලය රහිත කණ්ඩායම් දෙකක් මෙම ක්‍රියාවලිය තුළ නියෝජනය වන බවයි. ආර්ථිකය මෙවලමක් ලෙස පරිහරණය කරන පිරිසක් සහ එයට අවනතව ක්‍රියාකරන පිරිසක් සිටින බව මින් හැඟවේ. එසේම, මෙම බලාධිකාරය තවදුරටත් පවත්වාගෙන යෑම සඳහා සියලුම රටවල් පද්ධතියක කොටසක් බවට පත්ව ඇති බව ලෝක පද්ධති න්‍යාය මගින් පැහැදිලි කර දක්වයි. වොලස්ටයින්ට අනුව ලෝකය පුරා ඇති රටවල් එකම දම්වැලක ඇති පුරුක් මෙන් බැඳී පවතින අතර, එම බන්ධනය තහවුරු කරනුයේ ලෝක ආර්ථිකය මගිනි (වොලස්ටයින් 2006). එනම්, ආර්ථිකය ගෝලීය

මට්ටමින් ක්‍රියාත්මක වුවද එහි තීරණ ගෝලීය මට්ටමින් සියල්ලන්ටම සමානව බලපාන බවකි. උදාහරණ ලෙස, බොර තෙල් බැරලයක මිල ඉහළ යාම යුරෝපීය ආර්ථිකයේ බලවත් රටවලට මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාව වැනි සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටක ආර්ථිකයට ද බලපෑම් එල්ල කරයි. එලෙසම, එම රටවල සංවර්ධනය මිනුම් කරන මාන හරහා තෙවන ලෝකයේ රටවල ද සංවර්ධනය මිනුම් කෙරෙයි. එනම්, ආර්ථික මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස දකින නගරය සෑමවිටම බටහිරට පක්ෂපාතී ලෙස ක්‍රියාත්මක වන අතර, එම ප්‍රතිපත්ති ද බටහිර ගැතිභාවයක් ද දරයි. මෙහිදී පැහැදිලි වනුයේ දියුණු ආර්ථික ව්‍යුහය හරහා සමස්ත ක්‍රියාකාරීත්වය පාලනය කිරීමේ බලයක් බටහිරට නතුවන බවකි. මේ හේතුවෙන් සංවර්ධනය පිළිබඳව කතිකාව නියෝජනය කිරීමේ සහ එම කතිකාමය අඩවිය නිර්මාණය කරවීමේ බලය නිතැතින්ම බටහිර ධනවාදී රටවලට අයත් කාරණයක් වේ. එමෙන්ම එම නිර්ණායක උත්පාදනය කිරීම මෙන්ම ක්‍රියාත්මක කිරීමේ බලය ද එම රටවල් යාන්ත්‍රණයක ස්වරූපයෙන් ක්‍රියාත්මක කරවයි. ඇන්ඩර්සන් පෙන්වා දුන් පරිදි නගරය නිර්වචනය කිරීමේ බටහිර ස්වරූපය දේශීය නගර වෙත පහසුවෙන් ආදා ගනිමින් අප නගරය නිර්වචනය කරන අතර, එම දැනුම්වේද ද එම සමාජ බලයේම අනුශංගික යථාර්ථ වෙයි. එමගින් තවදුරටත් ධනවාදී පුරවරයට සාපේක්ෂව අර්ථකථනය කිරීම විනා පවතින භූ දේශපාලනික සංස්කෘතියට සාපේක්ෂව හඳුනා නොග නියි. මෙම ආර්ථිකමය ප්‍රවේශයට පරිබාහිරව එල්ල වන විවේචනයක් වනුයේ මෙය දැඩි ලෙස මානව කේන්ද්‍රීය සංරචකයක් බවකි. එනම්, තම සංස්කෘතිය වඩා උසස් බව සහ සෙසු සංස්කෘති වඩා පහත් බවත්ය. මෙහිදී සෑමවිටම උසස් බව පහත් බව පරයා ඉහළ නැගෙන අතර, එය ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තුළ ප්‍රධාන ධාරාව ලෙසට පිළිගැනේ.

මේ අනුව නාගරික අවකාශය මෙන්ම නාගරීකරණය අවබෝධ කර ගැනීමේදී නෛසර්ගිකව අප අත්පත් කරගත යුතු දියුණු නගරය පිළිබඳ සිහින ආකෘතිය ධනවාදී රටවල ආර්ථිකයට සාපේක්ෂව ගොඩනංවනු ලබන බව පැහැදිලිය. උදාහරණයක් ලෙස, ඇතැම් ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයන් සහ සංවර්ධනය පිළිබඳ වක්තෘන්ගේ අදහස වනුයේ අවකාශය සංවර්ධනය වීම හෝ වෙනස්වීම අවසන් වනුයේ සංවර්ධනයේ ප්‍රතිඵල අයත් කරගැනීමෙන් අනතුරුව බවයි. මින් හැඟවෙන අදහස නම් සංවර්ධනය අයත් කරගත් පසු අවකාශීය වෙනස්වීම නතර වන බවකි. එසේම මෙම සංරචකය තුළ සම්පත් බෙදීයාම, හවුල්කාරීත්වය සහ සහයෝගීත්වය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් වනුයේ නැත. එමගින් පැහැදිලි වනුයේ ෆ්‍රැන්ක් පෙන්වා දුන් පරිදි සහ ගැටුම් න්‍යායවේදීන් පෙන්වා දෙන ලෙසටම මෙය ධනවාදයේ යැපීම පමණක් ඉලක්ක කර ගනිමින් ක්‍රියාත්මක වන තත්ත්වයක් බවයි. එනම්, ඒක පාර්ශ්වික වශයෙන් ප්‍රතිලාභ අයත් කරගනු ලබන බවකි. මෙමග න් පැහැදිලි වනුයේ සෙසු රටවල ධර්මතා, දැනුම්වේද, අදහස් උදහස්, අධ්‍යාපන මට්ටම හා ශ්‍රම සහයෝගීතාව මෙම ක්‍රමය මගින් ආන්තික කර ඇති බවක්ය. එසේම ලෝකයේ සියලුම රටවල නගර ඒකාකාරී බවකින් යුතු ආර්ථික සමාජ හා සංස්කෘතික වෙනසකට ද උරුමකම් කියයි. කිංග් පැවසූ පරිදි මෙමගින් සංස්කෘතික වෙනසකට වඩා අන්තර්ජාතික නගර ජාලය බහුවිධ දිශානතියක් ආකාරයට ගොඩනැගී ඇති බව සහ එමගින් සමාජ වෙනස්වීමකට ප්‍රබල බලපෑම් ඇතිකරන බවකි (කිංග් 1990).

නගරය යටත්විජිත නිර්මිතයක් ලෙසː[6]

නාගරික අවකාශය ගොඩනැගීම පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේදී බොහෝ ආසියාතික නගර මෙන්ම තෙවැනි ලෝකයේ නගර ද එම භූමිය මත බලෙන් පැටවූ නගර නැතිනම් ආරෝපිත තත්ත්ව පමණක්ම බව වැටහේ. සාර්වතලය තුළදී නාගරික ගැටලු පිළිබඳව අවබෝධ කර ගැනීමකට වඩා ක්ෂුද්‍ර තලයකදී මේ තත්ත්වය විමසීමෙන් පෙනී යන්නේ තෙවන ලෝකයේ නාගරික ගැටලු බොහොමයකට මූලාරම්භය සපයා ඇත්තේ ද පෙරකී ආරෝපිත තත්ත්වය නගරය මත ඇති කළ විපරිතාව බවයි. යුරෝපයේ ධනවාදී ප්‍රසාරණය හමුවේ ධනයෙන් ආඨ්‍ය වීම මෙන්ම නිෂ්පාදනය සඳහා අමුද්‍රව්‍ය සොයාගැනීම යන කාරණා දෙකම ක්‍රියාත්මක කරවීම උදෙසා අධිරාජ්‍යවාදීහු පෙරදිග ආක්‍රමණය කළහ. මේ හේතුවෙන් ඔවුහු සිය බලය අල්ලාගත් භූමි ප්‍රදේශ මත පතුරවාලූහ. පෙරේරා පෙන්වා දෙන්නේ ද නූතන කොළඹ නගරය පවා එය ගොඩනැගීමට හේතුපාදක වූ කේන්ද්‍රීය පසුබිමක් හෝ ලංකාවට ආවේණික 'වෛන්ද්‍රීය වර්ධනයකට' රුකුල් දෙන ඉතිහාසයක් හෝ නැති විදේශ ආරෝපණයක් බවකි (පෙරේරා 2004). මෙමගින් පැහැදිලි වනුයේ සහ සරල ලෙසට නිගමනය කළ හැක්කේ යටත්විජිත තුළ නිර්මාණය කළ යුරෝපීය සන්දර්භයෙන් මතු වූ නගරය මත අප යැපුණු බවක්ය. මන්දයත්, එම නගරයේ සැකැස්ම හා පාලනය පිළිබඳ අවසාන වගකීම සහ ඒකාධිකාරය පිළිබඳ වගකීම යුරෝපීය අධිරාජ්‍යවාදීන් වෙතට නතු වූ හෙයින්ය. මේ හේතුවෙන් යටත්විජිත නාගරික අවකාශය විස්තර කිරීමේදී සමාජ බලය පිළිබඳව ද සුවිශේෂී ලෙස අවධානය යොමු කළ යුතුවේ. මන්දයත්, නාගරික අවකාශය ගොඩනැංවීම මෙන්ම එයට පරිබාහිරව අදහස් ගෙන ඒම සඳහා මෙම බලය වැදගත් මෙහෙවරක් ඉටු කරන නිසාය. මෙමගින් යටත්විජිතය තුළට ගෙන ඒනු ලබන, එමෙන්ම

එහි මුදාහරින සංස්කෘතිය සහ මෙහි ව්‍යාප්තව තිබූ සංස්කෘතිය අතර සංකර සංස්කෘතික භාවිතයක් ක්‍රියාත්මක වීම හරහා නව යටත්විජිතවාදී සංස්කෘතියක් සහිත අවකාශයක් නිර්මාණය විය. මෙහිදී භූමිදර්ශනය වැදගත් ස්ථානයක් හිමිකර ගනු ලබයි (පෙරේරා 2004). එතුළ නාගරික අවකාශය යටත්විජිතකරණය හරහා නව ආකාරයකින් අර්ථකථනය කිරීමකට ලක්වෙයි. පෙරේරා පවසනුයේ මෙමු නව ආකාරය සකස් වනුයේ දේශීයකරණය හා මුසුවෙමින් බවයි (පෙරේරා 2004). එනම් යටත්විජිතය තුළින් උකහා ගත් ආකෘති තුළට අධිරාජ්‍යවාදී ආකෘති ඇදා ගැනීම හරහාය (පෙරේරා 2004: 82).

මෙහිදී පෙරේරා අවධාරණය කරනුයේ මෙම දේශීයකරණය හේතුවෙන් සමස්ත අධිරාජ්‍යවාදී ක්‍රමයම අවශ්‍යයෙන්ම අලුත් නොවෙතත්, ප්‍රති අර්ථ ගැන්වෙන අධිරාජ්‍යයවාදී සමාජීය හා අවකාශීය ව්‍යුහයක් හා ස්වදේශිකයාට එම ව්‍යුහය යළි හැඩගැස්වීමකට මෙන්ම නිර්මාණයකට ද ඉඩ සලසන බවකි (පෙරේරා 2004: 82). එනමුත් යැපුම්වාදී න්‍යායවේදීන්ට අනුව ඔවුන් පෙන්වා දෙනුයේ ස්වදේශිකයාට ව්‍යුහය යළි හැඩගැස්වීමකට මෙන්ම නිර්මාණය කිරීමකට ද දේශීයකරණය තුළදී ඉඩක් හිමිවුවද ඒ සීමාසහිත රාමුවක් තුළ පමණක්ම බවයි (අමීන් 2009). මෙය එම රටවල්වල ඌන සංවර්ධිතභාවය තවදුරටත් රඳා පැවතීමට හේතු සාධක සපයන බව ඔවුන්ගේ අදහසයි. මේ හේතුවෙන් නාගරිකව ගොඩනැගෙන දේශීයකරණය තවදුරටත් ක්‍රියාත්මක වනුයේ යටත්විජිතයට විරුද්ධව ඉදිරිපත් වන අදහසක් ලෙසටය. එනම් පෙරේරා පෙන්වා දෙනුයේ කොළඹ නගරයට ලාංකිකයන් දක්වූ ප්‍රතිචාරය ප්‍රථමයෙන් විරුද්ධ අදහසක් වුවද පසුව එය දේශීයකරණයට ලක් වූ බවයි (පෙරේරා 2004: 83). බල අරගලයක් පවතින අවකාශයක් වන යටත්විජිත නගරයක භූමි දර්ශනය මගින් ප්‍රකාශයට පත්වන්නේ එය තමන්ට රිසි පරිදි සැලසුම් කිරීමට හා වෙනස් කිරීමට බලය

ඇත්තන්ගේ අදහස් හා දෘෂ්ටිය පමණක්ම නොවන බව යෙඕ හා කොං පෙන්වා දෙයි (යෙඕ හා කොං, උපුටා ගත්තේ පෙරේරාගෙ නි 2004: 87). මෙහිදී පැහැදිලි වනුයේ අතරමැදි නියෝජකයන් වන සාමාන්‍ය ජනතාවට ද යම් නියෝජනයක් හිමිකර ගැනීමේ හැකියාවක් පවතින බවකි. නමුත් යටත්විජිත නගරය යන්න නවදූරටත් ස්ථාපිත අවකාශයක් වන අතර එය නවදූරටත් අධිරාජ්‍යවාදය පෝෂණය කිරීමේ අවකාශයක් බවට ද නිතැතින්ම පත්ව තිබේ. එසේම එඩ්වඩ් සයිඩ් ප්‍රකාශ කරනුයේත් යටත්විජිත යනු දූරස්තර භූමිභාගයන්හි රෝපණය කළ ජනපදයක් බවයි (සයිඩ්, උපුටා ගනු ලැබුවේ පතිරගේ 2005). මෙහිදී පතිරගේ පැහැදිලි කර දක්වන්නේ අධිරාජ්‍යවාදය අභ්‍යාස කළ නගරය පිළිබඳ ආකෘති යටත්විජිත රටවල එලෙසටම රෝපණය කළ බවකි (පතිරගේ 2005). එනම් ව්‍යූහාත්මකව යම් යම් වෙනස්කම්වලට භාජනය වුවද එකම රටාවකට ක්‍රියාත්මක වන ආකෘති යටත්විජිතය තුළ නගර ලෙසට ස්ථාපිත කළ බවකි. එසේම යටත්විජිතය තුළ නිර්මාණය කළ අවකාශය පවා දේශීය යටත්වැසියාගේ අවශ්‍යතා මත ගොඩනැගුණේ නැත. උදාහරණ වශයෙන් කොළඹ නගරය දෙස අවධානය යොමු කිරීමේදී එය ආර්ථික මධ්‍යස්ථානයක් ලෙසට සලකා ව්‍යූහාත්මක වෙනසකට භාජනය කරනුයේත්, ඒ වටා ක්‍රිස්තියානි නගරයක් නිර්මාණය කරනුයේත්, පරිපාලන ගොඩනැගිලි මෙන්ම නගරෝපාන්තික නිවාස තනා ගනු ලබනුයේත් අධිරාජ්‍යවාදීන්ගේ සහ ක්‍රියාකාරිකයන්ගේ පාලන පහසුව තකා මිස මෙරට වැසියන්ගේ රුචි අරුචිකම් උදෙසා නොවන බව පෙනේ. මෙයට තවත් උදාහරණයක් ලෙස ලංකාවේ සුපිරි වෙළඳසැල් නගරය ආශ්‍රිතව ආරම්භ වනුයේ අධිරාජ්‍යවාදයට අවශ්‍ය වෙළඳ අවශ්‍යතා පූර්ණය කර ගැනීම උදෙසා පමණක්ම වන අතර එය මෙරටට අවශ්‍ය වෙළඳපල පිළිබඳව සහ වැසියන්ට භාණ්ඩ එකම වහලක් යටදී මිලදී ගැනීමේ අවශ්‍යතාවෙන්

වියුක්තව ක්‍රියා කිරීම පෙන්වා දිය හැකිය. මේ අනුව ශ්‍රී ලංකාව වැනි යටත්විජිතයක සුපිරි වෙළඳසැල් යනු ඓතිහාසික ක්‍රියාවලියකට උරුමකම් නොකියන අධිරාජ්‍යවාදයේ අවශ්‍යතා මත බිහි වූ ඕපපාතික තත්ත්වයකි.[1] මේ පිළිබඳව යැපුම් න්‍යායවේදීන් පෙන්වා දෙනුයේ යටත්විජිත නගරය ක්‍රියාත්මක වනුයේ අධිරාජ්‍යවාදය පෝෂණය කිරීම උදෙසා බවයි (අමීන් 2009). යටත්විජිතය තුළ නගරය තුළ ක්‍රියාත්මක කරන අධිරාජ්‍යවාදී බලය හරහා එතුළ නිෂ්පාදනය සූරාකෑමකට ලක් කෙරෙන බව නවමාක්ස්වාදීහු පෙන්වා දෙන අතර මෙය ආකාර දෙකකින් ක්‍රියාත්මක වන බව ඔවුන්ගේ අදහසයි (අමීන් 2009). ඒ ජාතික හා ජාත්‍යන්තර වශයෙනි. ජාතික වශයෙන් යටත්විජිතය තුළ යටත්වැසියාව අධිරාජ්‍යවාදී කාරකයන් මගින් සූරාකනු ලබන අතර ජාත්‍යන්තරව එය කේන්ද්‍රය සහ පර්යාය අතර සූරාකෑමට භාජනය කරයි. එනම් ධනවාදී රටවල නාගරික කේන්ද්‍රය සඳහා අවශ්‍ය අමුද්‍රව්‍ය, නිෂ්පාදන බලවේග පර්යන්තයේ රටවල්වල නගර ආශ්‍රිතව සූරාකෑමකට ලක්කරයි. යැපුම් න්‍යායවේදීන් පෙන්වා දෙනුයේ කේන්ද්‍රයේ රටවල ඉතිහාසය සහ පර්යන්තයේ රටවල් යටත්විජිත වීමට පෙර ඉතිහාසය සසඳා බැලීමේදී එම රටවල ඉතිහාසයේ මුල් අවධි සෙසු රටවල ඉතිහාසයේ මුල් අවධි සමඟ සමානත්වයක් දරන බවයි. එසේම පතිරගේට අනුව යටත්විජිතය නිර්මාණය කිරීම තුළ ශිෂ්ටත්වය පිළිබඳ මතවාදයක් ඉදිරිපත් කිරීම හා ලෝකය දෛතවයක් තුළ දකින අතර ශිෂ්ටත්වයෙන් හෙබි අය බටහිර නියෝජනය කරන අතරතුර පරිවාරයේ සිටින්නන් එම ශිෂ්ටත්වය මගින් පාලනය කරයි. එනම් පරිවාරය දකිනුයේ අශිෂ්ටත්වයේ සංකේතයක් සහ වහා සුපිරිසිදු සුජාතභාවයක් ලබාදිය යුතුය යන රාමුවේ සිටය (පතිරගේ 2005: 87). මෙම මතවාදය තුළදී ද, සූරාකෑම සුජාතකරණය කිරීම පිළිබඳ අදහසක් ජනනය කෙරෙන අතර යැපුම් න්‍යායවේදීන් ඇතුළු පශ්චාත් යටත්විජිතය හරහා ඇතැම් න්‍යායවේදීන් මෙම

අන්තයන් එකිනෙකාගෙන් වියුක්තව හුදෙකලාව ගෙන අධ්‍යයනය කළ යුතු බව පවසයි (වොලස්ටයින් 2006). යැපුම් න්‍යායවේදීන් මෙහිදී පෙන්වා දෙන්නේ පරිවාරයේ රටවල් සිය ස්වාධීනත්වය තුළ තවදුරටත් කේන්ද්‍රයට අනුගත නොවී කටයුතු කළ යුතු බවකි. නමුත් ලෝක පද්ධති න්‍යාය හරහා ලෝක ආර්ථිකය මත සියලු රටවල් එම ආර්ථික ප්‍රවාහයේ කොටස්කරුවන් වන අවස්ථාවක යැපුම් න්‍යායවේදීන් පවසන පරිදි ධනවාදී රටවල් සමග සබඳතාවන්ගෙන් බැහැරව කටයුතු කිරීම කිසිසේත්ම සිදුකළ නොහැකි ක්‍රියාවක් බවට අත්‍යන්තයෙන්ම පත්ව තිබේ.

අවසන් සටහන්

නාගරික අවකාශය තේරුම් ගැනීමේදී අදාළ අවකාශය තුළ ක්‍රියාත්මක වන බලයේ ස්වරූපය එම අවකාශයේ ව්‍යුහාත්මක සැකැස්ම විපරිවර්තනයට භාජනය කරන බවක් ඇතැම් අදහස් මතවාද හරහා පැහැදිලි විය. නගරය හා බැඳුණු සංරචක අවබෝධ කර ගැනීමේදී වුවද නාගරික අවකාශය යන්න බලය පිළිබඳව ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලබන කතිකාමය අඩවියක් බව ද ගම්‍යමාන විය. එනම් ඉහතින් දැක්වූ ආකාරයට භාවි අදහස් කළ පරිදි යම් සමාජ අවකාශ ආකෘතියක් තුළ යම්කිසි නිශ්චිත ස්ථානයක් පවරාදීම හරහා සමාජ පර්යාය තුළ නියමිත කාර්යයක් මෙන්ම පවතින බල අධිකාරියට ප්‍රවේශ වීමක් අවකාශය තුළ ක්‍රියාත්මක වන බවකි (භාවි, උපුටා ගත්තේ පෙරේරා ගෙනි 1994: 80). මෙහිදී අවකාශය යන්න හිමිකර දීමක් සහ පාලනය කිරීමක් තුළ සිදුවන්නක් නිසා බලය යන්න ආකාර දෙකකින් ක්‍රියාත්මකය. එනම් ෆුකෝ පවසන පරිදි අවකාශය යමක් මගින් ප්‍රතිසංවිධානය වනවා නම් එමගින් සෑමවිටම සමාජ බලය ප්‍රකාශයට පත්වන ආකෘතිය

ප්‍රතිසංවිධානයට ලක් කරවයි (පෙරේරා 2004: 81). මේ අනුව පැහැදිලි වනුයේ නාගරික අවකාශය යන්න ද තවදුරටත් ගොඩනැගෙමින් පවතින්නක් බව සහ එය මානව පරිකල්පනයේ වෙනස මගින් විපරිවර්තනයට බඳුන් වන සහ බහුඅර්ථ ජනනය කරන්නක් බවයි. මේ අනුව නාගරික අවකාශය අර්ථ විවරණය කිරීමේදී අදාළ සන්දර්භයන්ට සහ එම අවකාශය තුළ ක්‍රියාත්මක වන බලය පිළිබඳ අධිකාරීත්වයට සාපේක්ෂව එය අර්ථගැන්විය යුතු බව අවධාරණය කළ යුතු අතර එතුළ ක්‍රියාත්මක වන සංස්කෘතික හර පද්ධතීන් හරහා ද අවකාශය ගොඩනැගීම අවබෝධ කරගත හැකි බව ද අමතක කළ යුතු නැත.

පසු සටහන්

1. නිබන්ධය සම්පාදනය කිරීමේදී අදහස් දක්වමින් සහ තොරතුරු ලබා දෙමින් උපකාර කළ තරික් ජසීල්, සසංක පෙරේරා, ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ සහ තාක්ෂණික සේවා සැපයීමෙන් උපකාර කළ හර්ෂ කල්දේරාට ද විශේෂ ස්තුතිය හිමිය.

2. වැඩිදුර තොරතුරු සඳහා බලන්න මැක්ස් වෙබර්ගේ *The City*. 1966. New York: Free Press. 65-89.

3. වැඩිදුර තොරතුරු සඳහා බලන්න කාල් මාක්ස්ගේ *Theories of Surplus Value* (1863) ' 2000 July. Prometheus Books.

4. වැඩිදුර තොරතුරු සඳහා බලන්න එමිල් ඩුර්කයිම්ගේ 1964. The Division of Labor in Society. New York: Free Press.

5. වැඩිදුර තොරතුරු සඳහා බලන්න සමීර් අමින්ගේ 2009, 'Aid for Development' in Aid to Africa: Redeemer or Coloniser? Oxford: Pambazuka Press.

6. අමතර කියවීමක් සඳහා බලන්න Neera Chandoke. 1991. 'The Post colonial City'. *Economic and Political Weekly.* December 14. Bangalore: Institute for Socail and Economic Change.

7. වැඩිදුර තොරතුරු සඳහා බලන්න සසංක පෙරේරාගේ 'මෝල් සාප්පු සංකීර්ණ: පරිභෝජනවාදයේ දේවස්ථාන ද? අධියථාර්ථවාදයේ සංකේත ද?' පධීත පළමු වෙළුම. 2003. කොළඹ: සමාජ සංස්කෘතික නිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය.

ආශ්‍රේය පධීත

අබ්බාස්. අක්බාර්.

2004. 'අතුරුදහන් වීම මත ගොඩනැංවීම, හොංකොංහි වාස්තු විද්‍යාව හා යටත්විජිත අවකාශය', පධීත, 2 වන වෙළුම, කොළඹ: සමාජ සංස්කෘතික නිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය.

Ahuja, Rain.

1997. 'Urbanization': *Socail Problems in India.* Jaipur: Rawat Publications.

Amin S.

1976, *Unequal Development.* An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism. New York: Monthly Review Press.

2009. 'Aid for Development' in Aid to Africa: Redeemer or Coloniser? Oxford: Pambazuka Press.

Conen, Robin.

1997, Theories of migration. *Population - Paris.* Vol 52 Institute National D'etudes Demographiques: Country of publication France .

Durkheim, Emile.

1964. *The Division of Labor in Society.* New York: Free Press.

Fitzpatrick, Kevin, & Mark LaGory.

2000. *Unhealthy Places: The Ecology of Risk in the Urban Landscape.* New York: Routledge.

Gold, Harry.

2002. *Urban Life and Society.* Upper Saddle River. New Jersey: Prentice Hall.

Haraway, D.

1991, *Sinians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature.* Routledge: London.

Harris, C.D & E.L Ullman.

1945. 'The Nature of Cities' , Annals of the Americ an Ac ademy of Politic al and Social Science, November.

Hottdiener, M.

1994. *The Social Production of Urban Space*. Au s : Univeristy of Texas Press.

King, A. D.

1997. *Culture Globalization and the World System:* Contemporary Condition for the Representation of Identify. Minnepolis: University of Minnestofa Press.

Knox, Paul & Steven Pinch

2006, *Urban Social Geograpy: An Introduction.* London: Prentice Hall.

Marx, Karl.

2000. *Theories of Surplus Value* (1863) Prometheus Books.

Park R., E. Burgess, & R. Mckenzie, eds

1967. *The City.* Chicago: Universtiy of Chicargo Press.

පතිරගේ, ජගත් බණ්ඩාර.

2003. 'පශ්චාත් යටත්වාදී කතිකාවට ප්‍රවේශයක්'. පඨිත තෙවන වෙළුම. කොළඹ: සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය.

පෙරේරා, නිහාල්.

2004. 'යටත්විජිත නගරය දේශීයකරණය කිරීම: 19 වන සියවස අග භාගයේ කොළඹ සහ එහි භූමි දර්ශනය', පඨිත, දෙවන වෙළුම. කොළඹ: සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය.

Simmel, G.

1950, 'The Metropolis and Mental life'. In *The Sociology of Georg Simmel*, edited by K. Wolff. New York: Free Press.

Soja. E.

1989. Postmodern Geographies: *The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. New York: Verso, 43-75 & 190-248.

Toennies, F.

1963, *Community and Society* (Gemenischaft and Gesellchaft). New York: Harper & Row.

Ullman, E. L.

1941. 'A Theory of Location for Cities'. *American Journal of Sociology. 46*: 853-864.

Wallerstein, Emmanuel.

2006. System-world Analysis, An introduction. Madrid: 21st century Publishing.

Weber, M.

1966. *The City*. New York: Free Press

Wirth, L.

1938, 'Urbanism as a Way of Life'. *American Journal of Sociology, 44*: 1-24.

ගම්මඩුව සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් පාඨනය කිරීම: මූලික සමාජමානව විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයක්[1]

චතුරි ගුණතිලක

හැඳින්වීම හා සන්දර්භගත කිරීම

මෙම නිබන්ධය ශ්‍රී ලංකාවේ පහතරට ප්‍රදේශවල අතිශයින් ජනප්‍රිය ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය පිළිබඳවවන අතර, එය සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් තේරුම් ගැනීමට උත්සාහ දැරීම එහි අරමුණ වේ. පුරාකථාවලට අනුව, ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය මිථ්‍යාමතික අතීතයේ විසූ සේරමානම් රජු සමයේ සිට පැවත එන්නකි. මේ අනුව, රජුගේ රෝග නිවාරණය කළ ආනුභාවයෙන්ම සිංහල ජනයාගේ රෝග සුවකිරීමට හා ඊට සම්බන්ධ අපේක්ෂිත අරමුණු සාක්ෂාත් කර ගැනීමට අතීතය, වර්තමානය තුළ ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීමක් මේ ශාන්තිකර්මයෙන් සිදු වේ. ඒ සඳහා යාතුකර්ම විශේෂඥයන් භාවිතයට ගනු ලබන්නේ මූලාකෘතියේ ගම්‍යාර්ථය දැනවීමට වඩාත් උචිත වන්නා වූ සංකේතයන්ය. යාතුකර්ම ඇදුරෝ, රංග භාණ්ඩ, සැරසිලි, භාෂාව හා වේෂ නිරූපණය මගින් අතීත යාතුකර්මීය අවකාශය සංකේතාත්මකව වර්තමානය තුළ ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරති. එහෙයින් මෙම නිබන්ධයේ දී විග්‍රහ කරනු ලබන්නේ ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය තුළ නිරූපණයවන සංකේත, ඒවායින් ජනනය කරන අර්ථ පිළිබඳව හා ගම්මඩුව සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ නියෝජනාත්මක අවකාශයක් ද යන වාදවිෂය පිළිබඳවයි. ශ්‍රී ලංකාවේ පහතරට ප්‍රදේශවල පැවැත්වෙන යාතුකර්ම අතර ප්‍රධාන යාතුකර්මයක්

වන ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය, සිංහලයන්ගේ රෝග නිවාරණය හා සශ්‍රීකත්වය අරමුණු කරගත් ප්‍රධානතම ශාන්තිකර්මය වෙයි. 'ගම්මඩුව' යන නම 'ගමක් හෝ ගම් කිහිපයක් මුල් කරගෙන සිදුකරන මණ්ඩපය' යන මූලික අරුතින් සෑදී ඇත.

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය පිළිබඳව සාපුව කෙරුණු මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් වශයෙන් ගණනාත් ඔබේසේකරගේ *The Cult of the Godess Pattini* හි ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය පිළිබඳව ලියැවී ඇති පරිච්ඡේදය හැඳින්විය හැකි අතර, බුද්ධාගම සහ සිංහල යාතුකර්ම පිළිබඳව කෙරුණු අධ්‍යයන රාශියක් ඇත. එම අධ්‍යයන තේමා වශයෙන් ගත් කළ, එක අතකින් කාලය හා අවකාශයට සාපේක්ෂව ආගම හා යාතුකර්ම වෙනස්වීම පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන අතර (ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර 1988, 2007, ඔබේසේකර 1984, කැප්ෆෙරර් 1983, 2007, ද සිල්වා 2000) තවත් අතකින් යාතුකර්මයන්හි කෘත්‍යාත්මක සහ මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම පිළිබඳව ද විග්‍රහයක යෙදෙයි (ඔබේසේකර 1981, 2007, සිම්ප්සන් 2007). තවද යාතුකර්ම හා බුද්ධාගමේ නාමයෙන් ජාතිකවාදය ගොඩනැංවීමට ගත් උත්සාහ විග්‍රහ කරන අධ්‍යයන ද (තම්බයියා 1990, සෙනෙවිරත්න 1999) 1983 න් පසුව ජාතිකවාදී අරගලවල ප්‍රතිඵල ලෙස ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ සමාජ හා මානවවිද්‍යා පර්යේෂණ අවකාශයට එක්වුණි.

ආගම හා යාතුකර්ම පිළිබඳ දැනට පවතින සමාජ හා මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන ඉහත දැක්වූ පරිදි තේමාගත වී තිබෙන අතර, මාගේ අධ්‍යයනය ඉන් ඔබ්බට ගොස්, ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් තත්කාලීන අවකාශය තුළ ප්‍රතිනිර්මාණය වන්නේ කෙසේද යන්න සහ ඉන් ජනිත වන්නේ කුමනාකාරයේ නියෝජනාත්මක අවකාශයක් ද යන්නත්, ඒ නියෝජනත්වයේ ගතික ද විමසා බැලේ.

ගම්මඩුවෙන් නිරූපණය වන සංකේතාර්ථ: භාෂාව හා පුරාණෝක්ති

ගම්මඩුව වූ කලී සශ්‍රීකත්වය හා රෝග නිවාරණය යන තේමා ද්විත්වය අරමුණු කරගත් යාතුකර්මයක් වන බැවින් ද, ඊට අදාළ උත්පත්ති කතාව මතුවන්නේ සිහිනය තුළින් වන නිසා ද, ගම්මඩුවෙන් නිරූපණය වන සංකේතාර්ථ පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේදී එහි මනෝවිද්‍යාත්මක පදනම ගවේෂණය කිරීම වැදගත් වේ. එක් අතකින් භෞතික වශයෙන් ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මයෙන් ඉවත් කරනු ලබන කාන්තාව ප්‍රධාන වශයෙන් පුද ලැබීමට හේතු වන්නා වූ කරුණු විශ්ලේෂණය කිරීමේදී හා සමස්ත අන්තර්ගතය පාඨනය කිරීමට උත්සාහ දැරීමේදී මනෝවිශ්ලේෂණවාදී විග්‍රහයක අවශ්‍යතාව මතු වේ. එමෙන්ම, ඉන්දියාවේ චෝල රාජ්‍ය සමයේ සිට මූලික වශයෙන් මුඛ පරම්පරාගතව පැවත ආ යාතුකර්මයේ ප්‍රභව කතා පුවත තත්කාලීන අවකාශය වෙත ගලා ඒම දක්වා දැකගත හැකි පුරාණෝක්තියේ සැකැස්ම අර්ථවිවරණය කිරීම සඳහා සමීප සංස්කෘතික පාඨනයක යෙදීම ද අවශ්‍ය වේ. තවත් අතකින් පුරාණෝක්තියකින් එය ජනිත වන්නා වූ සමාජයේ සමාජ සංස්කෘතික පදනම පිළිබඳ ඓතිහාසික ඉඟි සපයනා නමුදු එහි ව්‍යුහාත්මක සැකැස්ම විශ්ලේෂණය කිරීමට මනෝවිශ්ලේෂණවාදයේ ආලෝකය එතරම් ප්‍රයෝජනයට ගත නොහැකි නිසා, ඒ සඳහා ව්‍යුහවාදී ප්‍රවේශයක් සුදුසුය යන්න මාගේ යෝජනාව වේ.

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මයෙන් නිරූපිත සංකේතාර්ථ අධ්‍යයනයේ දී භාෂාව හා පුරාණෝක්ති විශ්ලේෂණය අතිශයින් වැදගත් වේ. ඉහත සඳහන් කළ පාඨනිය ප්‍රවේශය තුළ, පුරාණෝක්ති, භාෂාව හා සංකේත පිළිබඳ ව්‍යුහවාදී විග්‍රහයක යෙදෙන මා, පුරාණෝක්තියට අදාළ සේරමානම් රජුගේ සිහිනය පිළිබඳ මනෝ විශ්ලේෂණවාදී විග්‍රහයක යෙදෙමි. යාතුකර්ම ඇදුරෝ දක්වන පරිදි ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය

මුල්වරට පැවැත්වීමට හේතු වන්නේ සේරමානම් රජුගේ සිහිනය නම් ඒ පිළිබඳව හා එම සිහිනය ඇතිවීමට අදාළ වන්නා වූ රජුගේ මානසික තත්ත්වය පිළිබඳ මූලික මනෝවිද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයකින් ව්‍යුත්පන්නව, සමස්ත පුරාණෝක්ති සංකීර්ණය විශ්ලේෂණය කළ නොහැකි බැව් පැහැදිලි විය යුතුය.

සෑම යාතුකර්මයකටම එහි ආරම්භය සන්දර්භගතකරන පුරාණෝක්තියක් ඇත. ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය ද ආරම්භ වූ අර්ථයෙන්ම පවත්වාගෙන යනු ලබන්නේ පුරාණෝක්තිය වාහකයා හා එමගින්ම එහි යාවත්කාලීන පැවැත්ම සාක්ෂාත් කර ගනිමිනි. එහෙයින් පුරාණෝක්තිය ඉතිහාසය පිළිබඳ සංකේතයක් ලෙස වර්තමානය තුළ, අතීතය ප්‍රතිනිර්මාණය කරයි. බොහෝවිට එකී ඉතිහාස යථානුභූතවාදී හා මිථ්‍යාමතික ඉතිහාස අතර දෝලනය වන අතර විධිමත් ඉතිහාසකරණයකට අතීතය පිළිබඳ මෙවන් ඉඟි ග්‍රහණය කරගත නොහැක. මේ අනුව මෙකී භූමිකාවට අවකාශ සලසන්නේ මූලික වශයෙන් සමාජ මානවවිද්‍යාව හා ඊට ආබද්ධිත දැනුම් ක්ෂේත්‍ර වේ. මෙම තත්ත්වය තුළ ඉතිහාසය නැතිනම් අතීතය පිළිබඳ සංකේතයක් ලෙස පුරාණෝක්තිය ඉදිරිපත් කරන්නේ භාෂාව හරහාවන අතර, ඉන් ඉස්මතු කිරීමට අවශ්‍ය අවස්ථා සඳහා භෞතික සංකේත ද උපයෝගී කර ගනී. මෙනයින් බලන කල පුරාණෝක්තිය වූ කලී සංකේතාත්මක භාෂාවකි.

ගැමි ජන ජීවිතය හා සම්බන්ධ වත්පිළිවෙත් අධ්‍යයනය කිරීමේදී ඒවා ආරම්භ වීමට හේතු වූ පුරාණෝක්ති ඉතාමත් වැදගත්ය. මන්ද එකී සමාජයේ ආර්ථික, දේශපාලනික, සමාජයීය හා ආගමික දැනුම ද තාක්ෂණික දැනුම මෙන්ම කලාත්මක ඥානය ද ඉන් ජනිත කරන බැවිනි. එමෙන්ම පුරාණෝක්ති සහ මිථ්‍යා කතා, අත්දැකීම්වල ඇති පරස්පර විරෝධතා බේරුම් කර ගැනීම සඳහා යොදාගනී

(ලෙවි ස්ට්‍රවුස් 1967). පුරාණෝක්ති යනු හුදු ආඛ්‍යානයක් පමණක් නොව, කතාකරුවාට නිෂ්පාදනය කිරීමට අවශ්‍ය වන සමාජයීය හා සංස්කෘතික ඉතිහාසය පිළිබඳ නිෂ්පාදනයක් ද වෙයි. පුරාණෝක්ති යනු සන්නිවේදන විධික්‍රමයකි. ජාතියක හෝ ප්‍රජාවක භාෂාවකි. එය භාෂාවක් රැගත් සන්නිවේදන විධික්‍රමයකි. "පුරාවෘත්තයක් යනු වස්තුවක් හෝ සංකල්පයක් හෝ අදහසක් නොවේ. එය සංඥාර්ථවේදන ආකාරයකි. එය ආකෘතියකි. එමෙන්ම මෙවැනි ආකාර වූ භාෂාවකින් යම් පණිවිඩයක් සම්ප්‍රේෂණය කෙරේ. එහෙයින් එය හුදෙක් වාචික වූවක් පමණක් නොවේ. පින්තූර, චිත්‍ර ආදී සෑම දෙයක්ම පුරාණෝක්ති භාෂාවක් හරහා සිය කතිකාව ගෙන යාමට ඉවහල් වේ" (බාත් 1993: 109).

බාත් දක්වන ආකාරයට භාෂාවක් යනු හුදු 'දෙයක්' (thing) පමණක් නොවේ. එහි අනේකවිධ සංකේත ද අඩංගු වෙයි. මිථ්‍යා කථා සෑදී තිබෙන්නේ දැනටමත් දන්නා අමුද්‍රව්‍යයන්ගෙන් වන අතර එවන් ආඛ්‍යාන සන්නිවේදනය සඳහා සුදුසුම දෙය ද මේ අමුද්‍රව්‍යයම වේ. මන්ද, එම ද්‍රව්‍ය සවිඥානිකව හඳුනා ගැනීමට පූර්ව උපකාරයක් සමාජය තුළ පවතින බැවිනි (බාත් 1993: 110). පුද්ගලයන්ට යමක් වචනයෙන් විස්තර කරනවාට වඩා රූප හා සංකේත ඇසුරින් විස්තර කිරීම ප්‍රායෝග කය. මන්ද, එහිදී සත්‍ය දෙයම අත්විඳිතැයි ඔවුහු විශ්වාස කරන බැවිනි. මිථ්‍යා කථා හෝ එහි අඩංගු සංකේත මානව ඉතිහාසයේ කථාමාලාවක් ලෙස ඉදිරිපත් කෙරෙන අතර, එහි එක් එක් අංග සංකේතාත්මකව ඉදිරිපත් කිරීම ද මෙවන් ආඛ්‍යානවල දකගත හැක. සාමාන්‍යයෙන් ශාන්තිකර්මයක ආරම්භය සලකුණු කිරීම උදෙසා පුරාණෝක්ති කතාවක් ඇති අතර මේ උත්පත්ති කතාව පිළිබඳ අවබෝධයකින් තොරව ශාන්තිකර්මය ඇතිවීම කෙරෙහි බලපාන්නා වූ කරුණු සහ ඉන් නිරූපිත සංකේතාර්ථ අවබෝධ කරගත නොහැකි බැවින් මෙහිදී ශාන්තිකර්මයට අදාළ උත්පත්ති කතාව සඳහන් කරමි:

ඉන්දියාවේ චෝල රාජ්‍ය කාලයේ සිටි සේරමානම් නම් රජුගේ උයන පාළු කරමින් සිටි ගෝනෙකු මරා දමන ලෙසට අණ ලද සේවායන් ඌ පසුපස පන්නා යන විට ගෝනාගේ පය පැටලී අසල තිබූ රජුගේ පොකුණට වැටී මරණයට පත්විය. මේවන විට ගෝනා ගැබ්බරව සිටි බැවින් රජු කෙරෙහි වෛරයෙන් මරණයට පත්ව, එම පොකුණෙහිම මැඩියෙකුව උපන්නේය. දිනක් රජතුමා උයන් කෙළියෙන් පසු, පොකුණ අසළට විත් එම පොකුණෙහි පිපී තිබූ ඉතා ලස්සන මානෙල් මලක් කඩා සුවඳ ආඝ්‍රණය කරන විට මල යට සැඟව සිටි මැඩියා ක්ෂණයකින් රජුගේ නාසය දිගේ මොළයට රිංගා ගත්තේය (ඇතැම් කතා පුවතක මැඩියා රජුගේ මොළයට විෂක් යැවූ බව ද, රජතුමා මානෙල් මලෙහි ගෙඹි බිත්තර දකීමෙන් තම මොළයට ගෙම්බෙකු ඇතුළු වුවාදැයි සැක කළ බව ද සඳහන් වේ).

කෙසේ වෙතත් මේ හේතුවෙන් ඇති වූ හිසරදයට රජුට කොතරම් ප්‍රතිකාර කළ ද සුවයක් නොලැබුණි. මෙසේ කලක් ගත වන්ම දිනක් රජුට සිහිනයෙන් ඉතා රූමත් කාන්තාවක් දිස්විය. ඒ බව රජු පුරෝහිත බමුණාගෙන් විමසූ කල සිහිනෙන් පෙනී සිටියේ පත්තිනි දේවිය බවත්, ඇගේ සාපයක් රජුට ඇති නිසා නිර්මල බුද්ධ ශාසනයක් තිබෙන, සතර මහා දේවාල තිබෙන රටකට ගොස් දින 7 ක් දුගී මඟී යාචකාදීන්ට දන් දී, ඒ පිං පත්තිනි දේවියට පැමිණ විය යුතු බවත් කීය. මීට සුදුසුම රට ලංකාව බව තීරණය කළ රජුහු වත්තලින් දිවයිනට

පැමිණ කැලණියට ගොස් බුදුන් වැඳ දෙවියන්ට පිං දී රුවන්වැල්ලේ දී ප්‍රථම දෙවොල් මඩුව කරවූහ. එදා පටන් රජුගේ හිසරදය දුරු වූවා සේම ලංකාවේ දෙවොල් මඩුව ආරම්භ විය.

මෙම පුරාණෝක්තියේ එක් එක් ආකාර තුළ රජුගේ හිසරදය සෑදීමට හේතුපාදකවන ගෙම්බා/ගෙඹි බිත්තර පිළිබඳ සිද්ධිය තුන් ආකාරයකට ඉදිරිපත් කරයි. එනම් ගෙම්බා රජුගේ මොළයට රිංගා ගත් බවත්, මැඩියා රජුගේ මොළයට විෂක් යැවූ බවත්, රජු ගෙඹි බිත්තර දැකීමෙන් තම මොළයට ගෙම්බෙකු ඇතුළු වූවා දැයි සැකකරන බවත් ලෙසිනි. එනම් ජනප්‍රිය පුවතවන ගෙම්බෙකු මොළයට රිංගා ගැනීමට නොහැකි අභව්‍ය සිදුවීම සුජාත කිරීමක් මින් සිදුකරන අතර, යාතුකර්මීය ඓතිහාසික බව රැක ගැනීමට ඉන්දියාවේ චෝළ රාජ්‍ය සමයේ මිථ්‍යාමතික අතීතය දක්වා පුරාවෘත්තය ගෙත්තම් කරයි.

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය අතීතය, වර්තමානය, අනාගතය යන තුන් කාලයටම උචිත ආකාරයෙන් සකස් වී ඇත. එමෙන්ම යාතුකර්ම පුරාණෝක්ති විස්තර කිරීමේදී, එය යම් පැහැදිලි මොහොතක අත්දකින යාතුකර්මීය අවකාශයට ද සම්බන්ධ කරයි. එම පුරාණෝක්ති නිර්මාණය වී ඇත්තේ සර්වකාලීන ගුණයෙන් යුක්තවන ආකාරයටයි. මන්දයත්, ඒවායේ අන්තර්ගත ව්‍යුහය යාවත්කාලීන නොවීමක් සිදුවූවහොත්, වර්තමාන අර්ථයෙන් ඒවා පවත්වා ගැනීමට නොහැකි වන බැවිනි. පුරාකතාංග කතා වින්‍යාසය හෙවත් වෘත්තාන්තය කාලබද්ධ ආකාරයට කියවිය හැකි ලෙස වමේ සිට දකුණට විහිදෙන තිරස් අක්ෂයක ද, එහි ව්‍යුහය කාලබද්ධ නොවන ආකාරයට කියවිය හැකි සිරස් අක්ෂයක ද අන්තර්ගත කළ යුතුය. එවිට තිරස් අක්ෂයෙන් නිරූපණය වන්නේ ආපසු හැරවිය නොහැකි කාල රටාවකි. සිරස් අක්ෂයෙන්

නිරූපණය වන්නේ සමකාලීන තත්ත්වයක් හෙවත් ආපසු හැරවිය හැකි කාලරටාවකි (ඉලයප්ආරච්චි: 64). ''ඉන්දියාවේ චෝල රාජ්‍යය සමයෙහි'' වශයෙන් ආරම්භ කරන ගම්මඩු පුරාවෘත්තය කතා වින්‍යාසය වශයෙන් ඓතිහාසික (නැතිනම් මිථ්‍යාමතික) බවක් පිළිබිඹු කළද, එහි ව්‍යුහය, අන්තර්ගතය වශයෙන් අනෛතිහාසික වෙයි. මන්ද, පුරාවෘත්තය ආපසු හැරවිය නොහැකි ඒකරේඛීය කාලයක් තුළ ප්‍රකාශයට පත්ව ඇති බැවිනි. ව්‍යුහාත්මක වශයෙන්, පුරාණෝක්තිය වෙනස්කිරීමට නොහැකිය. එබැවින් අතීතය-වර්තමානය-අනාගතය කාලභේදයකින් තොරව එකම මොහොතක් තුළ පුරාණෝක්තිය ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරන සෑම අවස්ථාවකම පැවතෙයි. උදාහරණයක් ලෙස පුරාණෝක්තියේ දක්වෙන පරිදි ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මයේ කාලපන්දම (ඡායාරූපය 01 බලන්න) සිටුවනු ලබන්නේ ද අතීත, වර්තමාන හා අනාගත කාලවල පැවති හා පවතින රෝග දුරු කිරීම සඳහාය. එබැවින් ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මයේ පුරාණෝක්තිය ව්‍යුහාත්මකව බලන කල සර්වකාලීන ගුණයකින් යුක්ත බව දක්විය හැකිය.

රූපය අංක 01 - කාලපන්දම
ඡායාරූපය චමින්ද මහවත්ත - 2008

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය පැවැත්වීම සන්දර්භගත කරන අදාළ එක් ප්‍රධාන පුරාණෝක්තියක් තිබුණ ද, එක් එක් යාගාංගයට අදාළ කතා පුවත් රාශියක් ඇත. කතා මාලාවක් ලෙස උත්පාදනයවන මේවා අසා රසවින්දනය ලබා ගැනීමේ හැකියාවක් ද පවතියි. තවද, ඒවා නිර්මාණය වීමේදී සංස්කෘතික සංකල්ප හා ගතික පිළිබඳව ද විශේෂ අවධානයක් යොමු කර ඇත. එමෙන්ම පවතින තත්ත්ව සමාජයීය වශයෙන් සාධාරණීකරණය කිරීම පුරාණෝක්තිවල විශේෂත්වයකි. උදාහරණයක් වශයෙන් පත්තිනි දේවිය මධුරාපුරය ගිනිතැබූව ද, එය සාධාරණීකරණය කරන්නේ පතිභක්තිය හා දරාගත නොහැකි වියෝව හේතුවෙන් එය කළ බව දක්වමිනි. එමෙන්ම නූතන විද්‍යාත්මක සමාජයක සිදුවිය නොහැකි අභව්‍ය සිදුවීම් සාධාරණීකරණය කිරීම ද පුරාණෝක්ති තුළ දැකගත හැකිය. කන්නගී වම් පියයුර කඩා මධුරා පුරයට දමා ගැසීම නිසා, මධුරා පුරය ගිනිබත් වූ බව පවසන අතර, ඉන් කන්නගීට සිදුවූ තුවාලය නිසා ඇය මියගිය බව ද පවසයි. කෙසේ වෙතත් මෙවැනි සාධාරණීකරණය කිරීම, සංස්කෘතිය මැදිහත්කරුවා කර ගනිමින් සවිඥානක තර්කනය මගින් ඉදිරිපත් කරයි. එමෙන්ම පුරාණෝක්ති සාධාරණීකරණය කර යාතුකර්මවල පවතින රෝග නිවාරණය හා සශ්‍රීකත්වය ජනනය කිරීමේ හැකියාව යළි පණ ගැන්වීමට නම් ඒවා මූලාකෘතියට සමාන අයුරින් ඉදිරිපත් කළ යුතුය. එනම්, සෑම අනුයාතකරණයක් පාසාම එහි මූලික ශක්‍යතාව දෝංකාරයක් සේ කාලය හරහා නැවත නැවත පැමිණෙයි (සිම්ප්සන් 2007: 196).

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මයේ සෑම යාගාංගයකටම අදාළ පුරාණෝක්තිය වර්තමාන සන්දර්භය තුළ විස්තර කිරීම හෝ ගායනා කිරීම සිදුවෙයි. තවත් විටෙකදී බෙරවාදකයා හා කපු මහතා අතර සිදුවන සංවාද තුළින් පුරාණෝක්ති පුනරුක්තියක් සිදුකරනු ලබයි. යාතුකර්ම වර්තමානයේ ඉෂ්ට කිරීමේදී මූලාකෘතියට සමාන පරිසරය

වර්තමානය තුළ ස්ථාපිත කිරීමෙන් බලාපොරොත්තු වන්නේ ''අතීතයේ එසේ කළ නිසා වර්තමානයේ එසේ කළ යුතුය'' යන්නක් වැනි අදහසකි (සිම්ප්සන් 2007: 195). එනම් අතීතය සහ වර්තමානය අතර සම්බන්ධය ඇතිකිරීමට යොදා ගනු ලබන්නේ පුනරුක්තියයි. පුරාණෝක්තියට අනුව, සේරමානම් රජුගේ සිහිනය ශාන්තිකර්මයේ පදනම සැපයූ අතර, ඒ පිළිබඳව විශ්ලේෂණයකින් තොරව පුරාණෝක්තිය පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීම අසම්පූර්ණ වේ.

මීට ඉහත ද සඳහන් කළ පරිදි ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය ආරම්භ වීමට හේතු වූයේ, සේරමානම් රජුට වැලඳුන හිසරුදාව වූ අතර, සිහිනයෙන් කාන්තාවක් පෙනී සිටි බැවින් ඒ පිළිබඳව බමුණන්ගෙන් තතු විමසන ලදී. එනම් ශාන්තිකර්මය පෞද්ගලික මට්ටමින් ආරම්භ වීමට හේතු වූ කරුණ, අවිඥානය මගින් පෞද්ගලික සංකේත වශයෙන් ආරම්භ වී පොදු අවකාශයට මුදා හැර ඇත. ලීච් (1958) දක්වන ආකාරයට පොදු සංකේත, පෞද්ගලික සංකේත වශයෙන් ආරම්භ වේ. එමෙන්ම පෞද්ගලික සංකේත පුද්ගලයෙකුගේ මනස තුළ අභ්‍යන්තර ඝට්ටනයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ද ආරම්භ වේ (උපුටා ගැනීම ඔබේසේකරගෙනි 1981: 15). පුරාකතාවේ පරිදි සේරමානම් රජු ද, ගැබ්බර ගෝන දෙනක මැරීම පිළිබඳ තම වරදකාරී අභ්‍යන්තර මානසික ගැටුමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස, රූපශ්‍රීයෙන් යුත් කාන්තාවක් සිහිනයෙන් දක තිබේ. එනම් පෞද්ගලික සංකේත වශයෙන් ආරම්භ වූ එය, පොදු අවකාශයට මුදා හැර ඇත්තේ ශාන්තිකර්මයක් බවට පරිවර්තනය කරමිනි. එමෙන්ම එම මිථ්‍යා කථාව රාජකීය පවුලකට සම්බන්ධ වී ඇත්තේ සාමාන්‍යයෙන් යාතුකර්ම ආරම්භ වීමේ ආඛ්‍යානවලට පාදකවන රාජකීය පවුල්ය යන අදහස අපට නැවත මෙනෙහි කරවමිනි. එක් අතකින් එහි උත්තරීතර බව දැනවීමට ද එවැනි උපක්‍රම, කතාකරුවා යොදුවා විය හැකිය. මිථ්‍යා කථාවක ආඛ්‍යානය බලවත් ඓතිහාසික තේමාවක්වන අතර, එහි වීරයා වන්නේ ජනප්‍රිය සහ පිළිගත් පුද්ගලයෙකි (ඔබේසේකර 1981: 48).

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය එකිනෙක හා බැඳුණු පුරාවෘත්ත මාලාවකින් සමන්විතවන අතර, එක් එක් පූජා කර්මයකදී නැවත ඒවා සිහි ගන්වනු ලබයි. එමෙන්ම එම පුරාණෝක්තීන්ට අදාළ කථා නායකයෝ, ඓතිහාසික වශයෙන් ඥාති සම්බන්ධතා පවත්වති. එමෙන්ම ඔවුහු රාජකීය පවුල්වලට අයත් වූවෝ ද වෙති. උදාහරණයක් වශයෙන් පත්තිනි දේවිය හා දෙවොල් දෙවියෝ සොහොයුරු සොහොයුරියෝ වෙති. ඔවුහු රාජකීය පවුලකට සම්බන්ධ වූවත් වන අතර, පත්තිනි දේවිය මධුරා පුරයට ගිනි තබා, පසුව එහි වසන ජනයා පිළිබඳව සානුකම්පිතව සිතා ගින්න නිවූයෙන් දෙවඟනක් වශයෙන් ජනප්‍රියත්වයට පත්විය. එමෙන්ම ඇය අඹෙන්, මලෙන් ආදී වශයෙන් සත් වාරයක් ඉපදුණු බව ද කියැවේ. ඔබේසේකර පෙන්වා දෙන පරිදි කථාවක නායකයාට (වීරයා) රාජකීය උත්පත්තියක් හිමි වන්නේ කතාව සුජාත කිරීමට වන අතර, නැවත සාමාන්‍ය උත්පත්තියකින් ඔහුව හෝ ඇයව ජනප්‍රියත්වයට පත්කිරීමට හේතුවක් කර ගනී (ඔබේසේකර 1981: 49). මෙවැනි උත්පත්තීන් දෙකක් යථාර්ථමය වශයෙන් තිබිය නොහැක. දෙවන ක්‍රමය තුළ සංකේතාත්මකව ඉපදුන බවක් සිතිය හැකිය. මන්ද යත්, මවකගේ කුසයෙන් පිටත උපදින පත්තිනි දේවිය ගින්නෙන්, අඹයෙන්, මලෙන් උපන්නියක ලෙස දක්වයි. සංකේතාත්මකව ඇය සශ්‍රීකත්වය හා රෝග නිවාරණය පිළිබඳ අරුතක් දනවමින් උපන්නියක ලෙස නිරූපණය වෙතැයි නිගමනය කළ හැක. මෙහිදී අප මතක තබා ගත යුත්තේ, ගින්න හා ජලය සශ්‍රීකත්වය හා රෝග නිවාරණය කෙරෙහි කේන්ද්‍රීය වැදගත්කමක් දක්වන බැවිනි.

මෙවැනි අවස්ථා සිහිනයෙන් හා අවිඥානමය අත්දැකීම් ඇසුරෙන් මානසික වශයෙන් උපන් අවස්ථාවක් ලෙස විග්‍රහ කළ හැකිය (ඔබේසේකර 1981: 49). ''මනෝජනන සංකේත'' (psychogenetic) යන වචනය අවිඥානය මගින් උපන් අවස්ථා විස්තර කිරීමට ඔබේසේකර

භාවිත කරයි. තවදුරටත් ඔහු විස්තර කරන්නේ, ජලයෙන් ඉපදීම මිථ්‍යාකතා තුළ එන අධිපති උත්පත්තිමය ක්‍රමයක් ලෙසය. මනෝජනන සංකේත, සමාජ විද්‍යාත්මක තේමාවන්ගෙන් චිත්‍රණය වූ ආඛ්‍යාන මාලාවක් වශයෙන් ඇත. එම සංකේත අවිඥානක භාෂාවක් මගින් ජනනය වන අතර ඒවා මනෝජනන සංකේත වෙයි (ඔබේසේකර 1981: 50).

කෙසේ වෙතත් මෙම සංකේත හා මිථ්‍යා ජනනය වන්නේ අදාළ සමාජයෙන් හෝ සංස්කෘතියෙන් ව්‍යුත්පන්නව නොවේ. කෙතරම් අතීතයට ඇදා තිබුණ ද, අදාළ නාම, සංකේත මෙන්ම සන්දර්භය ද සංස්කෘතියට සමීපය. එමෙන්ම උද්දීපනය කිරීමට අවශ්‍ය කතාව සඳහා මිථ්‍යාවන්හි අර්ථ ව්‍යාකූල බව නොසලකා හැර තිබෙන අතර, යථාර්ථමය නොවන අවස්ථා ද ඇත. මිථ්‍යා හා සංකේත යනු පොදු ජන සංස්කෘතියේ කොටසකි. ඒවායේ පද සංයෝජන දුර්වලතා සහ අර්ථ ව්‍යාකූල බව අදාළ පාර්ශ්වවල වාසියට හා තෝරා ගන්නා ලද ඇතැම් කරුණු සුසාධ්‍යකරණය සඳහා අවකාශ සපයයි (ඔබේසේකර 1981: 51). ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මයට අදාළ පුරාණෝක්තියේදී ඉහත කී පරිදි ආභ්‍යන්තරික, මානසික සට්ටනයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සේරමානම් රජු රෝගාතුර විය. තම නින්දට බාධා කෙළේ යැයි යන හේතුව මත, ගැබ්බර ගෝන දෙනක ලුහුබැඳීම සහ, ගෝන දෙන පොකුණට වැටී මියයාම නිසා ඇතිවන මානසික පීඩනය රජුගේ නිරන්තර හිසරුදාවට හේතු විය. එනමුත් පුරාණෝක්තියේදී රජුගේ හිසරුදාව ඇතිවීමට හේතුව ලෙස ගෝන දෙනක තම වරදින් මියයාම පිළිබඳ ආභ්‍යන්තරික පීඩාව යටපත් කරන්නේ එය ඉස්මතු වුවහොත් රජු (කතා නායකයා) යනු උත්තරීතර කෙනෙකු යැයි යන හැඟීමට කැළලක් වන නිසාත්, ශාන්තිකර්මය පැවැත්මට එය බාධාකාරී වන නිසාත්ය. එනම් රජු ගෝන දෙනක මැරීම පිළිබඳව කම්පා විය යුතු නැති බව දක්වන

පුරාණෝක්ති නිර්මාපකයා, ගෝන දෙන රජු කෙරෙහි වෛරයෙන් මිය ගිය බව දක්වමින් තවදුරටත් ගෝන දෙන කෙරෙහි වරද පටවා රජුව සුජාත කරයි. එනමුත් පුරාණෝක්ති අභ්‍යන්තරයේ ඒ සියල්ල අභිබවා රජුගේ මානසික පීඩනය සිහිනයෙන් කාන්තාවක දැකීම තුළින් පිළිබිඹු කරයි. මෙම පුවත විස්තර කරන ඔබේසේකර දක්වන්නේ සේරමානම් රජු මානෙල් මල සිප ගැනීමේ සිද්ධිය, ඔහුට තම මව සමඟ තිබෙන ලිංගික ආශාව පිළිබිඹු කරන බවයි (1984: 100). ඔහු ඊට හේතු වශයෙන් දක්වන්නේ ඉන්දියාවේ, මානෙල් මල යනු කාන්තාව පිළිබඳව වන සංකේතයක් බවයි. මානෙල් මල සිඹ ගැනීමට යාමේදී, මල තුළ ගෙම්බිත්තර දැකීමෙන්, ගෙම්බෙකු මොළයට ඇතුල් වූවාදැයි යන සැකය රජුගේ අභ්‍යන්තර මානසික වියවුලට හේතු වූ බව පුරාවෘත්තයේ දැක්වූවද, රජුගේ හිසරදයට හේතුවූයේ තම මව සමඟ ව්‍යාභිචාරයේ යෙදීමට ඇති ප්‍රාථමික අභිමතාර්ථය බව ඔබේසේකර පැහැදිලි කරයි (1984: 100). ඔබේසේකර, සේරමානම් රජු මානෙල් මල සිප ගැනීම පිළිබඳ සිද්ධිය පමණක් ගෙන විශ්ලේෂණයක යෙදුනද, පුරාණෝක්තිය තුළ සේරමානම් රජුගේ මව හෝ පවුලේ විස්තර අඩංගු වන්නේ නැත. එමෙන්ම රජුගේ ළමා විය පිළිබඳ හෝ ලිංගික ජීවිතය පිළිබඳ කරුණු පුරාණෝක්තියට අදාළ නොවන නිසා, පුරාණෝක්තියට සෘජුවම අදාළව ඔබේසේකරගේ අර්ථකථනය සාධාරණීකරණය කළ නොහැක.

එනමුත් මෙහිදී මාගේ අර්ථකථනය වන්නේ, ගැබ්බර ගෝන දෙකක මැරීමෙන් ජනිත වූ ආභ්‍යන්තරික මානසික පීඩනය හිසරදයට හේතු වූ බවයි. පැටවක ලැබීමට සිටින ගෝනකු වීම තවත් රජුව වියවුලට පත් කළ අතර, කාන්තාවක් සිහිනයෙන් දුටුවේ ''මවක වීම පිළිබඳ කාන්තාව දක්වන කැමැත්ත විනාශ කිරීම'' පිළිබඳව රජු තුළ වූ වරදකාරී හැඟීම තුළින් බව මගේ මතයයි. බොහෝ උපත් කතාවලදී මෙන්ම මෙහිදී ද සුවකිරීමේ යාතුකර්මයට අදාළ සංවිධාන රටාව

ඉදිරිපත් වන්නේ සිහිනයෙන්ය. එහෙයින් ගෝනා මැරීම පිළිබඳව වූ මානසික පීඩනය දුරු කිරීම පිළිබඳව යාතුකර්මයට අදාළ සංවිධාන රටාව, සිහිනයක් වශයෙන් හෙළි වූ බව මගේ විශ්වාසයයි. ඔබේසේකර එය පෞද්ගලික සංකේතයක් වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි (1981: 160). නමුත් මෙවන් මනස්සෘෂ්ටීන් ක්‍රියාත්මක වන්නේ පෞද්ගලික අවකාශයක් තුළ, පෞද්ගලික සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වශයෙනි. මෙම පෞද්ගලික සංකේතය පොදු අවකාශයට මුදා හැරීමේදී සමාජ සංස්කෘතිය උපයෝගී කර ගනියි. ඒවා තුළ හොවා සාධාරණීකරණය කළ හැකි මට්ටමින් පොදු සංකේතයක් වශයෙන් පොදු අවකාශයට මුදාහරී. පෞද්ගලික යාතුකර්මයක් වශයෙන් ආරම්භ වූ ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය, පොදු අවකාශයට මුදාහැරීම සිදුවූයේ මෙපරිද්දෙනි. එනම් සංස්කෘතික, සන්දර්භයීය අවශ්‍යතා ද ඊට ඇඳා ගනිමින් විචිත්‍රවත් කරමින්, සංවිධානාත්මක යාතුකර්මයක් වශයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඔබේසේකර මෙම තත්ත්වය විග්‍රහ කරනු ලබන්නේ පුද්ගලයා තමන්ගේ ආභ්‍යන්තරික මානසික ඝට්ටනයන්ට විසඳුමක් ලබා ගැනීමට පෞරුෂය අනුව උත්සාහ දරන බවයි. මෙම අභ්‍යන්තර අනුකලන සාක්ෂාත් කර ගැනීමට බාහිර සමාජයීය සාධක සමඟ ගැලපීමක් තිබිය යුතුය. ඊගෝ අනුකලනය (ego integration) පදනම් වන්නේ පුද්ගලයා සමාජයට දක්වන සම්බන්ධතාවයේ ධාරිතාව මතය. එනිසා සාර්ථක අනුකලන සඳහා පෞරුෂය, සංස්කෘතිය හා සමාජයීය සාධක තිබිය යුතුය (1981: 160). මෙවැනි ආඛ්‍යාන තුළ ගැටුම් නිරාකරණය වන අයුරු සැබෑ ලෝකයට ආදේශ කළ නොහැකි අතර, ව්‍යුහවාදී පර්යාවලෝකයකින් බලන කළ ආඛ්‍යානවල කාර්යභාරය සත්‍ය වශයෙන්ම විසඳිය නොහැකි ගැටුම් සංකේතාත්මකව විසඳා ගැනීමයි. එසේම පුද්ගලයන්ගේ අත්දැකීම්වල ඇති ප්‍රතිවිරුද්ධතා බේරුම් කර ගැනීමට මිථ්‍යා කතා යොදා ගන්නා අතර නොවැළැක්විය හැකි දේ යුක්ති සහගත කිරීමක් ද සිදුවේ (ලෙවි-ස්ට්‍රවුස් 1967: 212).

රාත්‍රිය පුරා නිදි වර්ජිතව සිටින ප්‍රේක්ෂක ආතුරයන්ට දේශනයක් ආකාරයෙන් යමක් පැහැදිලි කරනවාට වඩා සංකේතාත්මකව නිරූපණය කර පෙන්වීම මගින්, ඒත්තු ගැන්විය යුතු සංසිද්ධිය වඩාත් හොඳින් ඔවුන්ට ඒත්තු ගැන්විය හැකි බව ඇදුරෝ දක්වති. එහෙයින් ඔවුහු ශාන්තිකර්ම අවකාශය තුළ රංග භාණ්ඩ මඟින් අදාළ සංසිද්ධිය සංකේතාත්මකව නිරූපණය කිරීමට උත්සාහ ගනිති. එනමුත් මෙහිදී අවධාරණය කළ යුතු කරුණක් වන්නේ ඇදුරන් කුමක් පැවසුව ද, සංකේතාත්මක නිරූපණය නොමැති තැන යාතුකර්මය නොමැති බවයි. මන්ද යත්, සම්පූර්ණ ගම්මඩුව අතීත ශාන්තිකර්මයේ පුනරුක්තියක් ලෙස ඔවුන් දක්වන අතර, සංකේතාත්මකව රංග භාණ්ඩ නිරූපණය කරන්නේ ද අතීත ප්‍රතිභාව වර්තමානය තුළ ස්ථාපිත කිරීමම වන බැවිනි.

රංග භාණ්ඩ, සැරසිලි හා සමාරෝපණය මගින් සංකේතාර්ථ ජනනය කිරීම

> පුරාණෝක්ති යනු භාෂාවක් වන අතර විවිධ කාලවලදී එක් එක් වස්තූන් මෙම පුරාණෝක්ති භාෂාව සඳහා යොදා ගැනේ (බාත් 1993: 112).

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය තුළ අතීතය ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරන්නේ පුරාණෝක්තිය හරහාම පමණක් නොවේ. භෞතික සංකේත ද ඊට උපයෝගී කර ගනී. මඩු තොත්‍රයේදී කපු මහතුන් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරන්නේ අතීතයේ වූ දෙයම නිසා ඊට සමාන අයුරින් රංගභාණ්ඩ යොදා ගැනීමට උත්සුක වෙයි. ශාන්තිකර්මයේ ප්‍රධාන සැරසිල්ල වන්නේ පත්තිනි තොරණයි. එහි විවිධ සත්ත්ව රූප සංකේතාත්මකව

නිරූපණය කර ඇත. යාග සාහිත්‍යයේ ඒ පිළිබඳව දක්වෙන්නේ පහත සඳහන් අයුරිනි:

> ගජේන්ද්‍ර හස්තං - ක්‍රෑත පාද සිංහම්
> වරාහ කර්ණං - හනුමන්ත නේත්‍රම්
> කරවාල දන්තං - හෘද මත්ස්‍ය දේහම්
> විචිත්‍ර පත්‍රං - මකර ස්වරූපම්''

ගජේන්ද්‍ර හස්තං යන්නෙන් ''කාලවක, ගංගෙයය්‍ය, පණ්ඩර, තම්බ, පිංගල, ගන්ධ, මංගල, හේම, උපෝෂථ, ඡද්දන්ත'' යන දශවිධ කුලයන්ට අධිපති වන්නා වූ ඡද්දන්ත කුල හස්තිරාජයාගේ ලක්‍ෂණ විශද වේ (වැඩි විස්තර සඳහා උපග්‍රන්ථය බලන්න). මෙලෙස සංකේතාත්මකව නියෝජනය කරන්නේ මකර තොරණේ ස්වරූපය වේ. එහි සංකේතාත්මක ස්වරූපය නියෝජනය වී ඇත්තේ ගාම්භීර යැයි සැලකෙන සත්වයන්ගේ ශරීර ලක්ෂණ සමඟය. එමනිසා එම තොරණට ගාම්භීරත්වයක් සංකේතාත්මකව ලබා දී ඇත. නොයෙකුත් වර්ගයේ භයානක හා තම භවභෝග සම්පත් සඳහා විනා කරන සත්ත්ව කොට්ඨාස මෙහිදී යොදාගෙන ඇත්තේ ආභ්‍යන්තරික භීතීන් සමනය කර ගැනීම සඳහාය. එනම් පුද්ගලයා මුහුණපාන සමාජයීය, පාරිසරික ගැටලු සමනය කර ගැනීම සඳහා සංකේතාත්මක නියෝජනයක් සිදුකර ඇති බව විද්‍යමාන වේ. යථා ලෝකයේ නොමැති, මකරා නම් වූ මනස්ඝාෂ්ටික සත්ත්වයාගේ ස්වරූපය ගන්නා වූ ප්‍රධාන තොරණ, යථා ලෝකයේ සිටින එක් එක් සත්ත්වයන්ගේ අවයවයන්ට සමාන කර ඇත. මෙහිදී සිංහයා, ඇතා, වඳුරා, ඌරා යන සතුන් භවභෝග විනාශයෙහි යෙදෙන්නන් බැවින් උන් කෙරෙහි වූ ආභ්‍යන්තරික කාංසාවන් සංකේතාත්මකව සමනය කර ගැනීමට එම සතුන් යොදන බව දක්විය

හැකි අතර මාළුවා, හංසයා ආදී සතුන් ජලය සංකේතාත්මකව නිරූපණය කිරීමට යෙදූ බව සිතිය හැකිය. කෙසේ වෙතත්, මකර තොරණ ආශ්‍රිත මෙම අර්ථකථනය මාගේ ඉදිරිපත් කිරීමක්වන අතර යාතුකර්ම ඇදුරෝ ඉන් නිරූපිත අර්ථ පිළිබඳව නොදන්නහ. ඇතැමුන් දීර්ඝ විස්තරයකට පසුව දක්වූයේ පත්තිනි තොරණ වූ කලී දෙවොල් දෙවියන් ගොඩබට නැවෙහි ආකෘතියක් බවයි. කිසිසේත්ම එම අර්ථකථනය පිළිගත නොහැක්කේ යාග සාහිත්‍යයේ තොරණ පිළිබඳ පැහැදිලි විස්තර කිරීමක් දක්වන බැවිනි. මකරා වැනි සතුන් සංකේතාත්මකව නියෝජනය කිරීම තුළ යථාර්ථ නොවන අවස්ථා හෝ මනස්කෘෂ්ටි යථාර්ථය වෙත කැඳවා ගන්නට කරනු ලබන උත්සාහයක ප්‍රතිඵලයක් බව පැහැදිලිය.

මූලිකවම රංගභූමිය නිර්මාණය කිරීම හරහා, යාතුකර්ම ඇදුරෝ මුල් යාතුකර්මීය ස්ථානය හා සිදුවීම ප්‍රතිනිර්මාණය කරති. රංග වස්ත්‍ර, රංග භාණ්ඩ ආදිය, මූලාකෘතියේ ඒවාට සමාන යැයි සිතන අයුරින් නිර්මාණය කරගනියි. උදාහරණයක් වශයෙන් බිසෝ කප (ඡායාරූපය 02 බලන්න) මූලාකෘතියට අනුව සඳුන් ලීයෙන් මැණික් ඔබ්බවා රියනක්, වියතක් හා අඟුලක් දිගින් යුක්ත කපක් සිටවූ බව කියවේ. එනමුත් වර්තමානයේදී කෙසෙල් කොටයක් ගොක් කොළ කැටයමින් සරසා බිසෝ කප ලෙස භාවිත කරයි. කෙසේ නමුත් කවි ගායනාවලදී භාවිත කළ මූලකෘතිය පිළිබඳව විස්තර කෙරෙන අතර, අදත් බිසෝ කප සිටවන්නේ මූලකෘතියේ බිසෝ කප සිටවූ අර්ථයෙන්මය.

යාතුකර්ම පවත්වන්නන්ගේ අදහස නම් මූලාකෘතියට ඉතා සමීප අයුරින් සංකේත ඉදිරිපත් කිරීමෙන් එහි ඇති බලසම්පන්න බව වැඩිවන බවයි. එනමුත් යාතුකර්මයේ හා අනුග්‍රාහකත්වය දක්වන්නන්ගේ අවශ්‍යතාව අනුව එක් එක් යාගාංග දික් කිරීමට හෝ කෙටි කිරීමට හැකියාව ලැබී ඇත. එමෙන්ම නව්‍යකරණයට භාජනය කිරීමට ද හැකියාව ඇත. එහිදී පැන නඟින ගැටලුව නව්‍යකරණයට ඇති මේ

අවකාශයේ සන්දර්භය තුළ මූලාකෘතියේ ආනුභාවය එම යාතුකර්මයට ලැබෙන්නේ කෙසේද යන්නයි. වෙස් මුහුණු පැළඳීම, ඇඳුම් පැළඳුම් ආදියෙන් සමාරෝපණය වීම මගින් ද ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය තුළ සංකේතාර්ථ ජනනය කරයි. ශාන්තිකර්මය තුළ පවතින නර්තන අංග සමාරෝපණය වීමකින් තොරව පැවැත්වුවහොත් එහි යාතුකර්මීය ගුණාංග ගිලිහී යනු ඇත. මන්ද යත්, යාතුකර්මීය බව මිනිසා තුළ ජනිත කිරීම හා එහි ඇති ආනුභවය රැක ගැනීම අවශ්‍ය වන්නේ නම් සාමාන්‍ය ජන ජීවිතයෙන් ඔබ්බෙහි වූ ලෝකයක් වෙත පුද්ගලයාව රැගෙන යා යුතු බැවිනි. වස් දොස් දුරු කිරීම සඳහා පවත්වනු ලබන ගරා යකුම (ඡායාරූපය 03 බලන්න) සඳහා ඇදුරා ගරා වෙස් මුහුණ පලඳියි. එමෙන්ම ගරායක් විමානය වන අයිලයේ සිට බෙරකරු සමඟ හාස්‍ය රසයෙන් යුක්ත සංවාදයක නිරත වෙයි. කෙසේ වෙතත්, ගරා යකුගේ උත්පත්තිය ද රාජකීය උපතකට සම්බන්ධ වන අතර, කතරගම දෙවියන් වල්ලිමාතාව සමඟ වූ විවාහ උත්සවය මස් මාංශ ආදියෙන් සරසා තිබුණෙන් ඊට දෙවියන්ට වැඩම කිරීමට නොහැකි වූ නිසා පත්තිනි දෙවියන්ගේ අණ පරිදි ගරා යකු විසින් එම මගුල් මඩුව පිරිසිදු කරන ලදී. එදා පටන් අද දක්වා, එම අර්ථයෙන් වස් දොස් දුරු කිරීම ආදී දෝෂ දුරු කිරීමේ කෘත්‍යාත්මක වගකීම ගරා යකු දරයි. ගරා යකුගේ වෙස් මුහුණ ද ඊට උචිත අයුරින් නිර්මාණය වී ඇත.

සිරස මිණි	මකුටත්
මුහුණ නයිපෙණ තුනෙන්	බබලත්
නෙත් දෙක ගොපළු	යුත්
දෙතොල රත් පැහැ සුදුව නළ	දත්

ඡායාරූපය අංක 02 - බිසෝ කප
ඡායාරූපය චමින්ද මහවත්ත - 2008

ඡායාරූපය 03ඃ ගරා යක් නැටුම
ඡායාරූපය චමින්ද මහවත්ත - 2008

මෙවැනි ලක්‍ෂණ දක්වෙන වෙස් මුහුණ ගරා වෙස් ගනු ලබන ඇදුරා විසින් පැළඳ ගනියි. ඉන් භයානක ස්වරූපයක් නිරූපණය වෙයි. කොළ පැහැයෙන් මුහුණ වර්ණවත් කරන්නේ, ගරා යකු පහත් පෙළේ යක්‍ෂයකු නිසා බව ඇදුරෝ පවසති. මෙයින් යකුගේ ආනුභාවසම්පන්න බව හා ඔද තෙද බල යටපත් කර ඇත. එනම් වර්ණ සංයෝජනයේදී පවා සංකේතාර්ථයන් නිරූපණය කිරීමෙහි වෙස් මුහුණු නිර්මාපකයා සවිඥානක වූ බව කිව හැකිය. ගරා යකුට රාජකීය ජන්මයක් තිබුණ ද, වෙස් මුහුණේ ඔටුන්නක් නිර්මාණය කර නැති අතර, ගොක් කොළවලින් පමණක් සාදන ඔටුන්නක් වෙස් මුහුණට උඩින් පලඳියි. දළ කුමරා ලෙස අතීතයේ තිබූ නාමය සංකේතවත් කිරීමට වෙස් මුහුණෙහි දළ දෙකක් පැහැදිලිව නිර්මාණය කර ඇති බව යාතුකර්ම ඇදුරෝ පවසති.

රාජකීය උත්පත්තියක් ලැබුව ද, සිය නැගණිය සමඟ ව්‍යභිචාරයෙහි යෙදුණෙන් ඔහු පහත් පෙළේ යක්ෂයකු ලෙස සලකයි. පෙර කල ගරා යකුම "ඔලි" කුලයේ පුද්ගලයකු විසින් රඟ දක්වා ඇති අතර ඊට හේතු ලෙස ඇදුරෝ දක්වන්නේ, එම කුලයේ පුද්ගලයන් අතර ද අයියා නගා අතර ලිංගික සම්බන්ධතා තිබීමයි. මින් ගම්‍ය වන්නේ සමාජයේ පුද්ගලයන්ගේ දෛනික පැවතුම් හා සමාජයීය තත්ත්ව නිසා ඔවුන්ට යාතුකර්මීය කාර්යභාරයන් වෙන් වී තිබූ බවයි.

ශාන්තිකර්මය තුළ මූලාකෘතිය සංකේත ඔස්සේ ප්‍රතිනිර්මාණය වන්නා සේම සමාජීය ඇගයුම් හා කුතුහලයන් ද සංකේතාත්මකව නිරූපණය කරයි. ශාන්තිකර්ම සන්දර්භය තුළ ලිංගිකත්වය කේන්ද්‍රීය වැදගත්කමකින් යුක්ත සංකල්පයක් වීම පුදුමයට කරුණක් නොවේ. ගරායකුම අවස්ථාවේ රංග භාණ්ඩ ලෙස ගනු ලබන කැවුම් පෙත්ත සහ කෙසෙල් ගෙඩිය සංකේතාත්මකව ලිංගිකාර්ථ ජනිත කරවයි. එමෙන්ම හුරු වචන නුහුරු කරමින් පවත්වන සංවාද තුළින් මිනිස් සන්තානයේ යථා ස්වරූපය හා අවිඥානික ආශා පිළිබිඹු කරන අතර, සශ්‍රිකත්ව අර්ථ ද ඉන් ජනිත කරවයි. එහෙයින් යාතුකර්මීය සෑම අංගයක් පාහේම තම මුඛ්‍යාර්ථය සාක්ෂාත් කර ගැනීම් වස් කරනු ලබන පූජා විධීන් ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

එමෙන්ම ගරා යනු වස්දොස් දුරු කිරීමෙහි සමත් යක්ෂයෙකි. මිනිස්සු යක්ෂයන්ට බිය වෙති. එනමුත් ඇදුරෝ බිය නොවෙති. ඔවුහු යකුන් රවටා වැඩ ගනිති. යක්ෂයා උසුළු විසුළුවට ලක් කර යකුන්ට ඇති බිය මිනිස් සන්තානයෙන් ඉවත් කිරීම සංවාද තුළින් කෙරෙන කාර්යයයි. එමෙන්ම තුන් පාට වීත්තයක් ආතුරයාගේ හිසෙහි තබා, නැවත එය ගරා යකුගේ හිසෙහි තැබීමෙන් සංකේතාත්මකව නිරූපණය කරනු ලබන්නේ ආතුර වස්දොස් ගරා යකු විසින් ලබාගත් බවයි. මෙහිදී දෙවියන්ගේ තුන්පාට ඔටුන්නක්, තත්කාලීන අවකාශය තුළ තුන් පාට

චිත්‍රයක් බවට පත්ව ඇත. එනමුත් එහි කෘත්‍යාත්මක වටිනාකමෙහි අඩුවීමක් යාතුකර්ම ඇදුරෝ නොදකිති. එය හුදු ආදේශයක් පමණක් ලෙස සිතති. එනම් යාතුකර්ම ඇදුරෝ යකුන් මායමෙහි සූරයෝ වන්නා සේම, මිනිසුන් මායමෙහි ද සූරයෝ වෙති. මන්ද යත්, ප්‍රේක්ෂකයෝ තුන්පාට චිත්‍රයේ පුරාණෝක්තිය නොදන්නා අතර, එවැනි අවස්ථාවල පුරාණෝක්ති හෙළි නොකිරීමට පවා යාතුකර්ම ඇදුරෝ වග බලා ගනිති. එහි සංකේතාත්මක වැදගත්කම නොදත් ප්‍රේක්ෂක ආතුරයෝ, චිත්‍රය හුදෙක් සංකේතයක් ලෙස ද නොසිතති. ඇතැම් සංකේතයන්හි අර්ථය යාතුකර්ම ඇදුරෝ පමණක් දැන සිටින අතර, ප්‍රේක්ෂක ආතුරයෝ ඒ පිළිබඳව සවිඥානික නොවෙති. එහෙයින් එය ප්‍රේක්ෂක ආතුරයන්ගේ පැත්තෙන් බලන කල තවදුරටත් සංකේතයක් නොවේ. යථාර්ථය එය වේ.

විශේක ශාන්තිකර්ම පුනරුක්තිය නාට්‍යාකාර අවස්ථා මගින් ප්‍රේක්ෂක ආතුරයන් හා සම්බන්ධ කරයි. චරිතයකට සමාරෝපණය වන ඇදුරා විසින් පළමුව තමන් රංග භූමියට පැමිණීමට හේතු දැක්විය යුතුය. එනම් ශුද්ධ වූ භූමි ප්‍රදේශයට සැමදෙනාටම ඇතුළුවීම වැලකීම සංකේතාත්මකව සිදුවන අතර, ආනුභවසම්පන්න පුද්ගලයෝ පමණක් ඇතුල් වෙති. දෙවොල් නැටීම අංගයේදී සංකේතාත්මකව එම සිද්ධිය නිරූපණය කරනු ලබයි. සතර වරම් දෙවිවරු විසින් රැකවල්ලා ඇති කඩවත යනු පුරයකට ඇතුළුවීමට ඇති දොරටුවයි. මෙයින් ඇතුළුවීමට තැත් කරන දෙවොල් දෙවියන්ව කඩවත මුරකාවල් ලා සිටින පිරිස් විසින් වළක්වයි. මෙම ක්‍රියාවලිය උපනයන මංගල්‍යයකදී සිදුවන දැට සමරූපීය (ඔබේසේකර 2007: 108). හර්විස් (1960) දක්වන්නේ එය "ඉවත් කිරීමක් සංකේතවත් කරන" බවකි (උපුටා ගැනීම ඔබේසේකර ගෙනි 2007: 108). ඉන්පසුව තතු විමසා බෙරවාදකයා දෙවොල් දෙවියන්ට කඩවත හරහා පැමිණීමට ඉඩ ලබාදෙයි. මෙය වැද්දගැනීම සංකේතවත්

කරන බව ඔබෙසේකර දක්වන අතර, ගෙනප් (1960) මෙවැනි ක්‍රියාවලි විස්තර කරන්නේ වෙන් කිරීම හා සමූහනය වශයෙන් වන අතර මැලිනොව්ස්කි (1948) වෙන් කිරීම හා සමාග්‍රහණය ලෙස ද භාවිත කරයි (උපුටා ගැනීම ඔබේසේකර ගෙනි 2007: 108).

රංගභූමිය අලංකරණයේදී ඇදුරෝ පාරිශුද්ධත්වය පිළිබඳව තරයේ විශ්වාස කරති. දෝතලු, පොල්, පුවක්, තැඹිලි ආදී වලුවලින් රංගභූමිය අලංකාර කෙරෙයි. සශ්‍රීකත්වය සංකේතවත්ව ජනනය කරන්නේ ඒ හරහාය. රංගභූමිය දෙස බලා ප්‍රේක්‍ෂක ආතුරයන්ට තමා අත්විඳින්නේ සශ්‍රීකත්වය දනවන රෝග නිවාරණය කරන යාතුකර්මයකිය යන්න ඒත්තු ගැන්වෙන පරිදි ඒවා සකසා ඇත. රග මඩල වටකොට ගොක් රැහැන් ඇදීම මගින් එකී අවකාශය දෙවියන්ගේ ශුද්ධ වූ බල ප්‍රදේශය ලෙස ප්‍රේක්‍ෂක ආතුරයන්ට දැනවීමට උත්සාහ දරේ. ගොක් කොළ හා කෙසෙල් පතුරු ආශ්‍රිතව නිර්මාණය කළ යහන් හා පූජාසන මත පිදවිලි තැබීමට කෙසෙල් කොළ ඇතිරීම ශුද්ධත්වය අපේක්‍ෂා කරනු ලබන ඒවාය. එමෙන්ම ආහාර පිසීම හෝ අන් කාර්යයක් සඳහා කාන්තාවන් සම්බන්ධ කර නොගන්නේ කාන්තාව අශුද්ධ යැයි සමාජයේ (විශේෂයෙන් සාම්ප්‍රදායිකව යාතුකර්ම අවකාශ තුළ) සම්මත පිළිගැනීම නිසාය. සමාජයීය වශයෙන් තිබෙන විභේදායන එලෙසම ශාන්තිකර්ම අවකාශ තුළදී පවා දැක ගත හැකි බව මින් පසක් වේ. එමෙන්ම යාතුකර්මීය අවස්ථාවල කාන්තාව කෙරෙහි දක්වන 'කිලි' සංකල්පය පුළුල් සමාජ අවකාශයේදී කාන්තාවගේ තත්ත්වය වෙනස් කොට සැලකීම සඳහා අතකොලුවක් කරගෙන ඇත. එහෙයින් ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය වූ කලී එක් අතකින් පුරුෂ කේන්ද්‍රීය ශාන්තිකර්මයකැයි කිව හැකිය.

මූලාකෘතියේ යථාර්ථය අත්දකින යාතුකර්මය තුළ පවතින බව ප්‍රේක්ෂක ආතුරයන්ට ඒත්තු ගැන්වීම සඳහා යොදා ගන්නා ප්‍රබලම ක්‍රමය වන්නේ සමාරෝපණය සහ සංකේත භාවිතයයි. ශ්‍රව්‍ය මාධ්‍යයෙන් ඉදිරිපත් කරන දෙය දෘශ්‍ය මාධ්‍යයෙන් ග්‍රහණය කර ගැනීමට හැකිවීම තුළ ප්‍රේක්ෂක ආතුරයන්ට තවදුරටත් මූලාකෘතිය අත්දැකීම ප්‍රත්‍යක්ෂ කළ හැකිය. පත්තිනි නර්තනය අවස්ථාවේදී ඇදුරා පත්තිනි දෙවියන් (ඡායාරූපය 04 බලන්න) මෙන් සමාරෝපණය වෙයි. විචිත්‍රවත් සාරියකින්/ඔසරියකින් සැරසෙන ඇදුරා ආභරණ ද පැලඳ කාන්තාවකගේ වෙස් ගනියි. මෙහිදී තවදුරටත් ප්‍රත්‍යක්ෂ වන්නේ ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මයේ පවතින පුරුෂ කේන්ද්‍රීය ලක්ෂණය. ඒ ශාන්තිකර්ම සන්දර්භයෙන් කාන්තාවන් භෞතිකව ඉවත් කළ ද සංකේතාත්මකව නැවත ස්ථාපිත කිරීම තුළිනි. ශාන්තිකර්මය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් පුද ලබන්නේ ද දෙවඟනකි. එහෙයින් ඇදුරන් තුළ අවිඥානිකව කාන්තාවන් පිළිබඳව ඇති කැමැත්ත මෙන්ම සමාජයේ කේන්ද්‍රීය භූමිකාවක් ඉටුකළ ද එහි ගර්භාවට මෙන්ම යාතුකර්මීයව පූජාවට ද ලක්වෙන කාන්තා ප්‍රතිරූපයේ පරස්පරවිරෝධතාව ද ඉන් නිරූපණය වෙයි.

ඡායාරූපය 04: පත්තිනි දෙවියන් මෙන් සමාරෝපණය වී සිටින ඇදුරා
ඡායාරූපය: චමින්ද මහවත්ත - 2008

කෙසේ වෙතත්, මූලාකෘතියට සමාන යථාර්ථ වර්තමාන අවකාශය තුළ නිර්මාණය කිරීමේදී පුනරුක්තිය හා සංකේත භාවිතය යන ගතිකයන්ගේ අදාළත්වය මින් පැහැදිලි වෙයි. එමෙන්ම ඉන් ජනනය කරන අර්ථ පුරාණ ශාන්තිකර්මය ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමේදී හා ඉස්මතු කිරීමට අවශ්‍ය අවස්ථා පිළිබිඹු කිරීමේදී වැදගත් කෘත්‍යයක් ඉටු කරයි. අතීත යාතුකර්මය සංකේත හා පුනරුක්තිය හරහා වර්තමානය තුළ ස්ථාපිත කරන බැවින් ගම්මඩුව වූ කලී නියෝජනාත්මක අවකාශයක් ද යන්න විමසා බැලීම වටී.

ගම්මඩුව, නියෝජනාත්මක අවකාශයක් ද?

ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය නියෝජනාත්මක අවකාශයක් ද යන්න සාකච්ඡා කිරීමේදී ඉන් ජනිත කිරීමට උත්සාහ කරන අදහස් ත්‍රිත්වයකි. ඉන් පළමුවැන්න නම්, සංකේතාත්මක අර්ථ නිරූපණය හා මූලාකෘතියට සමාන පරිසරයක් වර්තමානය තුළ මැවීම හරහා මූලාකෘතික නියෝජනයක් වශයෙන් ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය පවත්වනවාද යන්නත්, දෙවැන්න ලෙස තත්කාලීන ඇදුරන් කිසිදු වග විභාගයකින් තොරව අතීතයේ තම ගුරුන්නාන්සේ කළ නිසා වර්තමානයේ තමා ද එසේම කරමි'යි යන හැඟීමෙන් තම ගුරු පරම්පරාව නියෝජනයට අවකාශ සලසා ගන්නා සන්දර්භයක් ලෙස ක්‍රියත්මක වන්නේ ද යන්නත්, ශාන්තිකර්ම අවකාශයෙන් බාහිර පරිසරයේ පවතින අගයන් හා ධර්මතා (කුලය/කිලි/ඇදුරු භූමිකාව) ආදිය ගම්මඩුව සන්දර්භය තුළ නියෝජනය වීමක් සිදු වන්නේ ද යන්න පිළිබඳවත් මෙහිදී සාකච්ඡා කෙරේ. ගම්මඩුව නියෝජනාත්මක අවකාශයක් ද යන පැනයෙන් මා අදහස් කරනුයේ එම අදහස් ත්‍රිත්වය කෙසේ ක්‍රියාත්මක වන්නේ ද යන්න ගවේෂණය කිරීමය.

ලිපිය ආරම්භයේදී සාකච්ඡා කළ පරිදි සංකේතාර්ථ හරහා යාතුකර්ම ඇදුරෝ අතීත යාතුකර්මය වර්තමානය තුළ ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීමට උත්සාහ දරති. මූලාකෘතියක් හුදෙක් එක්වරක් පමණක් පැවතිය හැකි අතර එය නැවත නිර්මාණය වීම යනු ප්‍රතිනිෂ්පාදනය වීමක් වන අතර, එහිදී මූලාකෘතියේ ප්‍රතිභාව අඩුවෙතැයි ගිණිය හැකිය. එනමුත් ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය ඇසුරින් බලන කල එම තර්කය නිෂේධනය වන අතර, කිසිසේත්ම ප්‍රතිනිෂ්පාදනය හරහා මූලාකෘතියට හානියක් හෝ ජනනය කිරීමට උත්සාහ කරන තත්කාලීන ආනුභාවයට හෝ හානියක් සිදුවෙතැයි ඇදුරෝ කිසිවිටකත් නොසිතති. එමෙන්ම යාග සාහිත්‍ය නිර්මාපකයා ද, යාතුකර්ම සර්වකාලීන ගුණයෙන් වැජඹීම සඳහා සාහිත්‍ය නිර්මාණය කර ඇත්තා සේම, යාතුකර්ම ඇදුරෝ සාහිත්‍ය පදනම් කරගෙන යාතුකර්මීය සර්වකාලීන බවට තර්ක කරති. උදාහරණයක් වශයෙන් පහත සඳහන් යාදින්නෙන් මතුවන යාවත්කාලීනත්වය පිළිබඳ අදහස් ගෙන බලන්නඃ

"..................................

කාලපන්දන් එළිය
ඔප්පු දුනි එදා සිට
අදත් මේ දෙවි නමට
දෙන මෙපුද පිං ගෙනේ

....

දිගා සිරි වඩන්නේ
බොහා කල් රකින්නේ
ආවඩා බල වඩා
යස වඩා සිරි වඩා
සිරි සැපත වැඩි වැඩී
එපස්වා මෙපස්වා
දහස් කල් රකින්වා"

මින් අර්ථවත් කෙරෙන්නේ අතීතයේ කළ මූලාකෘති ක්‍රියාව වර්තමානයේ ද සන්දර්භගත කිරීමෙන් එම ගුණ බල මහිමයම වර්තමානයේදීත් ආතුරයන් හට ලැබෙතියි යන්නයි. එනම් කාලය යන්න සර්වකාලීන ලෙස ගෙත්තම් කර ඇති අතර වර්තමානයේ නොරැඳී "දහස්කල් රැකීම" දක්වා එය විහිදී යයි. එහෙයින් මින් කෘත්‍යාත්මකව මතුවන්නේ නියෝජනත්වය පිළිබඳ ගතිකයන්ය. මන්ද යත්, ඇදුරෝ අතීතයේ එසේ කළ නිසා වර්තමානයේ ද එසේම කළ යුතුයැයි අදහන බැවිනි. යාතුකර්මීය අර්ථයෙන් ගත් කළ එය නියෝජනයක් වුවද ඉන් මූලාකෘතික ප්‍රතිඵලයම බලාපොරොත්තු වෙයි. ආඛ්‍යානවේදීහු දක්වන ආකාරයට ආඛ්‍යානයකට වෙන් වූ කාල සීමාවක් ඇත. ඔරලෝසුවෙන් මනිනු ලබන කාලය, මනෝවිද්‍යාත්මක කාලය හා ඥානවිභාගාත්මක කාලය වශයෙන් ප්‍රභේද 3 කට කාලය වෙන් කළ හැකිය. ඔරලෝසුවෙන් මනිනු ලබන කාලය මින් ප්‍රබල වුවද මනෝ විද්‍යාත්මක කාලයට අනුව සිදුවීම් මාලාවක් ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ ඒ සිදුවීම මානසික වශයෙන් වැදගත්වන ආකාරයකට සලකා බලමිනි. මෙහිදී අතීතය, වර්තමානය හා අනාගතය සම්මිශ්‍රණය වීමක් සිදුවේ (උපුටා ගැනීම දිසානායකගෙනි 2004: 33). ගම්මඩුව ශාන්තිකර්ම අවකාශය ආඛ්‍යානවේදීන්ගේ තර්කය තවදුරටත් සනාථ කරයි. මනෝවිද්‍යාත්මක කාලය ප්‍රබල වන්නේ කුමන කාලයක ඉදිරිපත් කළ ද මානසික වශයෙන් වැදගත් වන පරිදි අවකාශමය වශයෙන් නියෝජනයත්වයක් ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කරන බැවිනි.

යාතුකර්ම ඇදුරෝ අතීත අර්ථ වර්තමානයේ දී ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ සංකේත හරහාය. අද්භූතජනක හෝ විස්මයජනක ඇතැම් දේ වර්තමානය තුළ ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීම ප්‍රායෝගික නොවන බැවින් ඔවුහු එසේ කරති. උදාහරණයක් ලෙස යාතුකර්ම ඇදුරෝ දක්වන පරිදි බිසෝ කප එදා සඳුන් ලීයෙන් මැණික් ඔබ්බවා නිර්මාණය කරන ලද එකක් වුවද වර්තමාන ගම්මඩුව තුළ සංකේතාත්මකව එහි නියෝජනයක්

පමණක් සිදු කරනු ලබයි. එනම් ප්‍රායෝගික නොවන අවස්ථාවලදී ඇඳුරෝ අවශ්‍ය පරිදි සංකේතාත්මක නිරූපණයක් පමණක් සිදුකරන බවත්, අවස්ථානුකූලව ඒවා වෙනස් කළ ද එහි ගම්‍යාර්ථයන්ට හෝ අපේක්ෂිතාර්ථයන්ට කිසිදු හානියක් නොවෙතැයි ඔවුහු අපේක්ෂා කරති. යාතුකර්මය සාර්ථක වීමට නම්, එය මුල් කෘතියේ නිවැරදි අනුකරණයක් විය යුතුය (සිම්ප්සන් 2007: 202). එනම්, අවස්ථානෝචිතව ඇඳුරෝ සවිඥානිකවම යාතුකර්ම අංග මූලාකෘතියට හාත්පස වෙනස් කළ ද, එහි බලසම්පන්න බව රැඳෙන්නේ තවදුරටත් මූලාකෘතියට කෙතරම් සමීප ද යන්න මත බව ඔවුහු තරයේ විශ්වාස කරති. ඉතිහාසය සහ මිථ්‍යාව අතර ඇති අඳුරු පටලය දක්වා දිවෙන නොබිඳි දම්වැලක් ඔස්සේ සම්ප්‍රදාය ගලා ආවේය යන විශ්වාසය හා එක් මූලාකෘතික ප්‍රභවයක් හා එම දම්වැල බැඳී ඇතිය යන පිළිගැනීම අදිසි යුගයක සිදුවූ සිද්ධි හා ක්‍රියාකාරකම් නිවැරදිව වර්තමානයේදී අනුකරණය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය කේන්ද්‍රීය පදනමක් සපයයි (සිම්ප්සන් 2007: 02). මින් පෙනී යන්නේ ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය වූ කලී සංකේතාත්මකව අර්ථ නිරූපණය කිරීම හා මූලාකෘතියට සමාන පරිසරයක් වර්තමානය තුළ ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීම හරහා අවකාශගමය වශයෙන් ද නියෝජනයක් සපයන ක්‍රියාවලියක් බවයි.

ගම්මඩුව වූ කලී එක් අතකින් අතීත මූලාකෘතික යාතුකර්මය නියෝජනය කරන අවකාශයක් ලෙස සැලකිය හැක්කා සේම දෙවනුව සිය ගුරු පරපුර නියෝජනය කරන අවකාශයක් වශයෙන් ද සැලකිය හැකිය. සම්ප්‍රදාය රැකගැනීම පරම්පරාව ඇසුරින් සිදුවන අතර තම ගුරුවරයා කළ දෙයම ශිෂ්‍යයා ද සිදු කරයි. එහෙයින් ගම්මඩුව එක් අතකින් ගුරුවරයාව නියෝජනය කිරීමට වඩා වැඩි යමක් ලෙස සැලකිය නොහැකිය. මන්ද යත්, තම ගුරුවරයා සිදු කරන දෙය අත්දකීමෙන් ශිෂ්‍යයා විසින් සිදුකරනවා විනා ඒවායේ ශාස්ත්‍රීය බව

හෝ අදාළ බව පිළිබඳව ඔවුහු සැලකිලිමත් නොවෙති. වර්තමාන ගුරුන්නාන්සේලා, සිය ගුරුන්නාන්සේ, ඔහුගේ ගුරුන්නාන්සේ පිළිබඳ ආදී වශයෙන් පරම්පරා ආශ්‍රයෙන් දැනුම ගලා ආ අයුරු පිළිබඳ චිත්‍රයක් මවමින් සිය භූමිකාව සුජාතකරණයට පෙලඹෙති (සිම්ප්සන් 2007: 208). අනේකවිධ විපරිවර්තන මෙලෙස සිදුවිය හැකි වුවද ඇදුරෝ දක්වන්නේ තමා අතීතයේ සිට පැවති යාතුකර්මය ප්‍රතිනිර්මාණය කරන බවත්, එමගින්ම සිය සම්ප්‍රදාය ද නියෝජනය කරන බවත්ය. එනම් තම ගුරුවරයා නියෝජනය කළ අතීතයට වඩා වැඩිමනක් ඉන් නියෝජනය නොකෙරෙන බවයි.

යාතුකර්ම ඇදුරන් සතු නිපුණතාව හා දැනුමේ පුළුල් බව කෙතරම් (අඩු/වැඩි) වුවද, කවුරුන් විසින් සිදු කළ ද, කොතනක සිදු කළ ද, යාතුකර්මයේ ගමාාර්ථය එකක්ම බව ඔවුහු විශ්වාස කරති. එනමුත් යාතුකර්මයට පසුකාලීනව එක් වුණි යැයි ඔවුන් විසින්ම නිගමනය කරන ශාස්ත්‍රීය පද කොටස් පිළිබඳව එකඟතාවක් නොමැත. යාතුකර්මය කාලීනව වෙනස් වීමේ අවශ්‍යතාව ද ඔවුහු දක්වති. ඔවුහු සම්ප්‍රදාය නව්‍යකරණයට භාජනය කරන්නේ මූලාංගය කේන්ද්‍රීය කර ගනිමිනි. ඉන් දෙපසට විහිදී යන පරිදි කුමන නවෝත්පාදනයක් සිදු කළ ද, මූලය කේන්ද්‍රීයව තිබෙන බැවින් තමන් සිදුකරන්නේ මූලාකෘතියම බවට ඔවුහු තවදුරටත් තර්ක කරති. කෙසේ වෙතත් යාතුකර්මීය අවකාශය තුළ ගුරු ඇදුරන් සිදුකරන දෙය ශිෂ්‍ය ඇදුරන් විසින් පිළිගනියි. ඇදුරෝ තම වන්දනීය ක්‍රම තුළින් බලාපොරොත්තු වන්නේ තමන් අපේක්‍ෂා කරන දේ සාක්ෂාත් කර ගැනීමටයි. බුදුන් වහන්සේ වෙත දොහොත් මුදුන් දී වන්දනාමාන කරන අතර, අනෙකුත් දෙවිවරුන්ට ඊට පහළින් දැත් තබා වන්දනා කරති. යක්‍ෂ ප්‍රේතාදීන්ට කිසිසේත් වන්දනා නොකරන අතර බුදුන් වහන්සේ උත්තරීතර බව දැක්වීමට ඔවුහු තම කය සංකේතාත්මකව මෙහෙයවති. බලාපොරොත්තු වන

 දේ මුදුන්පත් කර ගැනීම සඳහා කය මෙහෙයවීම නැත්නම් කය තබාග න්නා ආකාරය මොස් (1973/1979) නිවැරදිව සඳහන් කර ඇති පරිදි තාක්ෂණයක් හෙවත් ශිල්පීය ක්‍රමයක් මෙන්ම අධ්‍යාපනයක් බවට ද පත්වෙයි (උපුටා ගැනීම මල්ලිකාරච්චිගෙනි 2001: 118). ප්‍රධාන ඇදුරා හෙවත් ගුරු ඇදුරාව අවශේෂ ඇදුරන් විසින් අනුකරණය කරන බැවින් ද, එය අධ්‍යාපනික ක්‍රමවේදයක් වෙයි. ඔවුහු සංකේතාත්මකව මෙයින් අපේක්ෂා කරන්නේ වඩ වඩාත් දෙවියන්ගේ/බුදුන්ගේ බැල්ම ලබා ගැනීමය. බෙන්ක්හෝල් සහ පොලිතිමස් (1975) දක්වන්නේ අත් ඉතාමත් ප්‍රකාශනාත්මක වන අතර සංකේතාත්මක ප්‍රකාශන ගුණයෙන් යුක්ත බවයි (උපුටා ගැනීම මල්ලිකාරච්චිගෙනි 2001: 121). මෙසේ ඇදුරන් විසින් නිරූපණය කරන්නේ තමන් භක්තිමත්ත කොට්ඨාසයක් බවත්, දෙවියන් හා අන්තර්සම්බන්ධතා පවත්වා ගැනීමට බලය ඇත්තේ ඔවුන්ට බවත්ය. එහෙයින් එක් අතකින් ඇදුරන් විසින් තමාට සමාජයේ හිමි නොවන උසස් තත්ත්වය ළඟා කර ගැනීම සඳහා සහ සමාජයේ කැපී පෙනෙන චරිතයක් බවට පත්වීමට සංකේතය වශයෙන් ගනු ලබන්නේ තම සිරුරයි. ඔවුහු තමන්ට සමාජයේ හිමි නොවන ප්‍රභූ බව ළඟා කරගන්නේ තම ඇදුරු භූමිකාව ඔස්සේ යාතුකර්මීය අවකාශය තුළදීය.

ප්‍රේක්ෂක ආතුරයන්ට දෙවියන්ගේ ශක්තිය ලබාදීමට උපකාරී වන අතරමැදියා වන්නේ යාතුකර්ම ඇදුරාය. සිය යාතුකර්ම තුළදී මහස්කාෂ්ටික සිදුවීම් සමූහයක් සහ අනුග්‍රාහකයන්ගෙන් මෙන්ම ප්‍රේක්ෂකයන්ගෙන් යුක්ත වූ කුඩා නීරස ලෝකයක් වූ වර්තමානය අතර අතරමැදියන් වන්නේ ඔවුන්මය (සිම්ප්සන් 2007: 195). මන්ද දේව ලෝකය, මනුෂ්‍ය ලෝකය හා යක්ෂ ලෝකය ලෙස විශ්වය ලෝක තුනකට බෙදී ඇති බව මිනිස්සු විශ්වාස කරති. මෙම ලෝක තුන සම්බන්ධ කරන අන්තර්වාහකයා ලෙස ඇදුරාව ගිනිය හැකි

අතර, ඔහු ඒ සඳහා විවිධ උපක්‍රම භාවිත කරයි. තම ඇඳුම් පැළඳුම් මෙන්ම වන්දනා කිරීමේ සංකේතාත්මක ක්‍රම මගින් ද දෙවියන් හා සම්බන්ධ අතරමැදියා ලෙස තමන්ව සංකේතාත්මකව හඳුන්වා දෙයි. උදාහරණයක් ලෙස, වාහල නර්තනයේදී ජප කරන ලද දුම් ඇල්ලූ පසු, ඇදුරා වාහල දෙවියන්ගේ ආරූඪය ගනී. වාහල දෙවියන් මෙන් සමාරෝපණය වී සිටින ඇදුරා හිස දෙපසට සලමින් තම ජවය හා ශක්තිය නිරූපණය කරමින් රංගනයේ යෙදෙති. මිනිස්සු බියේ හිස් ලූ ලූ අත දුවති. මාර්ලෝ පොන්ටි (1962) දක්වන ආකාරයට කෙනෙකුගේ සිරුර චලනය කිරීම යනු එතුළින් කිසියම් දෙයක් ඉලක්ක කර ගැනීමයි (උපුටා ගැනීම මල්ලිකාරච්චිගෙනි 2001: 117). ඇදුරා මෙහිදී ඉලක්ක කරන්නේ තමා වාහල දෙවියන්මය යන්න ප්‍රේක්ෂක ආතුරයන්ට ඒත්තු ගැන්වීම හා ඒ තුළ ගුඪ බවක් ඇති බව නිරූපණය කිරීමටයි.

ඇදුරා ශාන්තිකර්ම අවස්ථාවේ සමාජයීය වශයෙන් උසස් තත්ත්වයක් හිමිකර ගනු ලැබුවත්, ඔහු ගොවිගම කුලයේ අයෙකු වුවත් සමස්තයක් ලෙස සමාජයීය තත්ත්වය පහත්ය. දෛනික ජීවිතයේ දී ඔහුට සමාජයේ සාමාන්‍ය පුරවැසියන්ට වඩා වෙනස් තත්ත්වයක් ඇති නොවන අතර, ඔහුගේ සමාජයීය තත්ත්වය උසස් වන්නේ ශාන්තිකර්ම අවස්ථාවේදීය. මන්ද යත්, මිනිස්සු දෙවියන්ට හා යකුන්ට දක්වන බියම ඔවුන් හා අන්තර් සම්බන්ධකයා වන ඇදුරාටත් දක්වති. ඇදුරු තරාතිරම යම්කිසි නම්බුවක් සහිත තත්ත්වයක් වුවත් ඇදුරකුගේ සමස්ත සමාජ තත්ත්වය (හෙවත් තරාතිරම් කුලකය) පහත් විය හැකිය (ඔබේසේකර 2007: 65). ඇදුරන් තමන්ට නැති වී තිබෙන සමාජ තත්ත්වය සාක්ෂාත් කර ගැනීම සඳහා ගම්මඩුව ශාන්තිකර්ම අවස්ථාව භාවිත කරති. ''අපේ සුදු පිරුවටයට මිනිස්සු හරිම බයයි. වතුර වීදුරුව උනත් දෑතින්ම තමයි ගෙනත් දෙන්නේ'' ලෙස දක්වන්නේ ඔවුන්ගේ රංග වස්ත්‍රය සංකේතාත්මක භූමිකාවක් ඉටු කරන බැවින් සිමෙල්ව අනුගමනය

කරමින් මර්ෆි (1964) පවසන්නාක් මෙන් ''කැපී පෙනෙන සමාජයීය පරතරයක්'' ඇතිකරන බව පෙන්වීමටය (උපුටා ගැනීම ඔබේසේකරගෙ නි 2007: 66). මෙම සමාජයීය පරතරය ඇතිකිරීම සඳහා ''පූජක'' වස්ත්‍ර ඇඟලා ගැනීමෙන්, වරෙක පරලවීමෙන්, ගිනි පෑගීමෙන්, ගිනි කෑමෙන් වැනි ත්‍රාසජනක දේ කිරීමෙන් දෙවියන්ගේ භක්තිමත් නියෝජිතයකු බව ඒත්තු ගන්වයි. එමෙන්ම ඊටම අදාළ යාතුකර්ම අංග ද පාරිභාෂික වචන මාලාවක් ද ඇත. උදාහරණයක් වශයෙන් ''හගල පේ කිරීම'' වැනි නර්තන අංගත්, ''පිරුවටය'' වැනි වචනත් ඊටම ආවේණික වී තිබෙන්නේ ඇදුරන් සතු ආගමික භූමිකාව තවදුරටත් තහවුරු කිරීමටයි. කපුරාළ පරිස්ථානීය කුල ධූරාවලියේ ඊනියා පහළ කුලයේ (බෙරවා/සලාගම/නැකති) අයෙකු නම් ඔහුට සාම්ප්‍රදායිකව හිමිවන සමාජ තත්ත්වය තවත් අඩු වේ. එහෙයින් මෙකී ලබා ගත නොහැකි වූ සමාජ තත්ත්ව සංකේතාත්මකව ආරෝපණය කර වර්ධනය කර ගැනීම ඔහු හා සමාජය අතර පරතරයක් ඇති කිරීමට ඉවහල් වෙයි. ඉන් ඔහු තම කෘත්‍යාත්මක වගකීම සුජාතකරණය කරගනී.

යාතුකර්ම පවත්වන්නන් එම යාතුකර්මයේ ගුප්ත බව ආරක්ෂා කිරීමට හා ඒවා පවත්වා ගැනීමට විවිධ උපක්‍රම යොදයි. ඥාතීත්වය, කුලය යන සාධක මත පදනම් වී යාතුකර්ම පවත්වාගෙන යාමේ වගකීම ගොවිගම කුලටයත්, බෙර වැයීම බෙරවා කුලයටත්, යාතුකර්මයට අවශ්‍ය රෙදිපිළි ආදිය සකස් කර දීම රදා කුලයටත් සාම්ප්‍රදායිකව නියමිතව තිබුණි. එමෙන්ම ශාන්තිකර්ම අවස්ථාවන්හිදී ''කිලි'' ලෙස සලකා කාන්තාව සම්බන්ධ කර නොගැනීම නැවත වරක් සමාජයීය වශයෙන් කාන්තාවට ලබා දී ඇති පහත් තත්ත්වය නිරූපණය වෙයි. එනම් සමාජයීය වශයෙන් තිබෙන විභේදායනයන් ශාන්තිකර්ම අවකාශ තුළදී දැකගත හැකි බව මින් පසක් වේ. මින් පැහැදිලි වන්නේ බාහිර සමාජයේ

පවතින අගයන්, ධර්මතා ආදිය ගම්මඩුව අවකාශය තුළ ද සමාන්තර සමාජ පද්ධතියක් වශයෙන් ද බාහිර සමාජයේ නියෝජනාත්මක අවකාශයක් වශයෙන් ද කෘත්‍යාත්මකව ප්‍රතිනිෂ්පාදනය වන බවයි.

නිගමන සටහන්

මෙම ලිපිය තුළින් මතුකිරීමට උත්සාහ ගත් ප්‍රධාන තේමාව වූයේ ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් තේරුම් ගැනීම සහ ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ නියෝජනාත්මක අවකාශයක් ද යන ගැටලුවට පිළිතුරු දීමයි. මෙතෙක් ඉදිරිපත් කළ කරුණුවලට අනුව මාගේ යෝජනාව වන්නේ ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය තුළ සිදුවන්නේ ප්‍රතිනිෂ්පාදනයක් වන අතර, එකී ක්‍රියාවලියේදී මූලාකෘතියේ වැදගත්කම ගිලිහී නොයාමට වගබලා ගන්නේ භාෂාව, පුරාණෝක්ති, සැරසිලි, සමාරෝපණය සහ වේෂනිරූපණය හරහා බවයි. එමෙන්ම භාෂාව සහ පුරාණෝක්ති සාධාරණීකරණය කිරීම සඳහා මැදිහත්කරුවා කරගනු ලබන්නේ සංස්කෘතිය වන අතර ඒවා සුජාතකරණය කෙරෙන්නේ බෞද්ධාගමික සන්දර්භයක් තුළය. එමෙන්ම පුරාණෝක්තිය මගින් ඉදිරිපත් කෙරෙන්නේ සමාජයීය වශයෙන් වැදගත් හා පාර්ථනය කළ හැකි පණිවුඩයක් වන අතර, එකී සමාජයේ සමාජ, සංස්කෘතික පදනම ද ඉන් ජනිත කරවයි. කවුරුන් කුමන අවස්ථාවකදී ඉදිරිපත් කළ ද සමනය කිරීමේ බලය එකක්මය යන්න හැඟී යන පරිදි පුරාණෝක්ති පුනරුක්තිය යාතුකර්මය යාවත්කාලීන කිරීමට යොදා ගනී.

එමෙන්ම ශාන්තිකර්මයට අදාළ භෞතික සැරසිලි ආදිය සංකේත වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වීමෙන් මූලාකෘතික ජවය හා බලය ජනනය කිරීම අර්ථවත් කරයි. එකී කුමන සංකේතයක් මගින් වුවද පුරාණෝක්තිය ජනනය කිරීමට සමත් වන අතර, සශ්‍රීකත්වය හා රෝග

නිවාරණය කිරීම ගම්මඩුවේ මුඛ්‍ය තේමාව වන බැවින් ඒවා තුළග ැන්වීමත්, පුද්ගලයන් මුහුණපාන ගැටලු සංකේතාත්මකව යාතුකර්මීය අවකාශය තුළ විසඳා ගැනීමක් ද සිදුකරනු ලබයි. එමෙන්ම ශ්‍රව්‍ය මාධ්‍යයට ලබාදෙන කවි ගායනා, දෘශ්‍යමාධ්‍යයෙන් ග්‍රහණය කර ගැනීමට පිටුවහලක් ලබාදීම තුළ ශාන්තිකර්මය තවදුරටත් ප්‍රත්‍යක්‍ෂ කිරීමට උපකාරී වීම සංකේත මගින් සිදුවේ.

ගම්මඩුව සංකේතාර්ථ ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් හැඳින්වූ විගසම එය නියෝජනාත්මක අවකාශයක් වශයෙන් ද තේරුම්ගත හැකිය. මන්ද යත්, සංකේතයකින් සිදුවන්නේ නියෝජනයක් වන බැවිනි. ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය තුළ නියෝජනය කෙරෙන්නේ මූලාකෘතිය පමණක් නොවන අතර ගෝලයා ගුරුවරයාව නියෝජනය කිරීම තුළ ඔවුන්ගේ ගුරු පරපුර ද එතුළින් නියෝජනය වේ. එමෙන්ම යාතුකර්ම ඇදුරු භූමිකාව හරහා බාහිර සමාජයේදී ඔවුන්ට හිමි නොවන සමාජ තරාතිරම සාක්‍ෂාත් කර ගැනීමට වෙර දරන බැවින් ද සමාජයේ පවතින අගයයන් ඒ අයුරින්ම ශාන්තිකර්ම අවකාශය තුළ ප්‍රතිනිර්මාණය වන හෙයින් ද, ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය වූ කලී සමාන්තර සමාජ පද්ධතියේ නියෝජනාත්මක අවකාශයක් වශයෙන් ද සැලකිය හැකිය. මෙසේ බලන කල පෙනී යන්නේ ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මය වූ කලී සංකේත මගින් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කෙරෙන නියෝජනාත්මක අවකාශයක් වශයෙන් පාඨනය කළ හැකි බවයි.

ආශ්‍රේය පඨිත

Barthes, R.

1993. *Mythologies*. London: Vintage Books.

De Silva, D. A. P.

2000. *Globalization and the Transformation of Planetary Rituals in Southern Sri Lanka*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies.

දිසානායක, විමල්.

2004. නව විචාර සංකල්පය: ඥාන ක්ෂේත්‍රයෙහි ප්‍රවණතා. බොරලැස්ගමුව: විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ.

ඉලයප්ආරච්චි, එරික්

2000. කලාත්මක ඥානය හා සැබෑ ලෝකය: දැවෙන ප්‍රශ්න. මුල්ලේරියාව: විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය.

Gombrich, R. and Obeyesekere, G.

1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.

Kapferer, B.

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

කැප්ෆෙරර්, බෲස් (පරිවර්තනය එච්. ඩී. ජේ. ගුණවර්ධන)

2007. 'යක්ෂාවේෂයේ මායාව: යක්ෂයන් හා විශ්ව ධූරාවලිය.' සසංක පෙරේරා, චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි සහ හරින්ද්‍ර දසනායක (සංස්කරණය), ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම: තෝරාගත් නිබන්ධ, පළමු වෙළුම. කොළඹ: සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වූ කොළඹ කේන්ද්‍රය.

කාරියවසම්, තිස්ස

1978. 'දෙවොල් මඩුව: සශ්‍රීකත්වය වර්ධක ශාන්තිකර්මයක්.' විද්‍යෝදය: විද්‍යාකලා භාෂා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය. නුගේගොඩ: විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලය.

Levi-Strauss, C.

1967. *Structural Anthropology*. Garden City: Anchor Books.

මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්ඩ්

2001. ''කතරගම දෙයියෝ'' වෙළඳුන්ගේ දෙවියා: සිංහල බෞද්ධ වෙළඳුන්ගේ කාය භාෂාව.' ප්‍රවාද, අංක 18 (අප්‍රේල් - ජුනි). කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

Obeyesekere, G.

1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Univeristy of Chicago Press.

Obeyesekere, G.

1984. *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago: University of the Chicago Press.

ඔබේසේකර, ගණනාත් (පරිවර්තනය නන්ද වික්‍රමසිංහ)

2007. 'සන්නියකුමඃ ශ්‍රී ලංකාවේ රෝගවල සාමූහික නිරූපණය.' සසංක පෙරේරා, චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි සහ හරින්ද්‍ර දසනායක (සංස්කරණය), *ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීමඃ තෝරාගත් නිබන්ධ*, පළමු වෙළුම. කොළඹඃ සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය.

ඔබේසේකර, ගණනාත් සහ රිචර්ඩ් ගොම්බ්‍රිච්
(පරිවර්තනය හරින්ද්‍ර දසනායක සහ ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වා)

2007. 'ප්‍රොතෙස්තන්ත බුද්ධ දහම.' සසංක පෙරේරා, චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි සහ හරින්ද්‍ර දසනායක (සංස්කරණය), *ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීමඃ තෝරාගත් නිබන්ධ*, දෙවන වෙළුම. කොළඹඃ සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය.

Senevirathna, H. L.

1999. *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago: The University of Chicago Press.

සිම්ප්සන්, බොබ් (පරිවර්තනය හරින්ද්‍ර දසනායක සහ පියුමි පීරිස්)

2007. 'යාතුකර්ම භාවිතයන්හි අවිචල්‍ය පුනරුක්තිය සාක්ෂාත් නොවීමඃ යාතුකර්ම සම්ප්‍රදාය හා ශ්‍රී ලංකාවේ යාතුකර්ම විශේෂඥයන්ගේ නිර්මාණාත්මක බව.' සසංක පෙරේරා සහ හරින්ද්‍ර දසනායක (සංස්කරණය), *ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීමඃ තෝරාගත් නිබන්ධ*, තෙවන වෙළුම. කොළඹඃ සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහාවන කොළඹ ආයතනය.

Tambiah, S. J.

1990. *Buddhism Betrayed? Buddhism, Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.

උපග්‍රන්ථය

තොරන් යාගය

''ගජේන්ද්‍ර හස්තං - යනු කී හෙයින්, කාලවක, ගංගෙය්‍යය, පන්ඩර, තම්බ, පිංගල, ගන්ධ, මංගල, හේම, උපෝෂත ඡද්දන්ත'' යයි කියන ලද දශවිධ කුලයන්ට අධිපති වන්නා වූ ඡන් දන්ත කුල හස්ති රාජයාගේ හස්තම්බියන්න වූ සොඬක් ද, කෘත පාද සිංහම්, කාල සිංහ, පාණ්ඩු සිංහ, තරසිංහ, තෘණ සිංහ, කේසර සිංහ යයි කියන ලද, පංච ප්‍රකාර සිංහයන් අතුරෙන් සියලු සිව් පා ජාතීන්ට අධිපති වන්නා වූ කේශර සිංහ රාජයාගේ දෙපා දෙක ද, වරාහ කර්ණංකුර්දි මාලාදියෙහි සුප්‍රකට වූ මහා රෝමයෙන් ගැවසී ගත්තා වූ ඌරෙකුගේ කන්ද, හනුමන්ත නේත්‍රම්, - චලිතා ලලිත තරුගහණව හැසිරෙන්නා වූ, වඳුරෙකුගේ ඇස් ද කරවාල දන්තං,-හිරිකඩ ශෝභා වන්නා වූ, කුපිරු, ගැඹුරු ජලස්ථානයෙහි වාසය කරන්නා වූ, කිඹුලෙකුගේ දත් සහිත මුහුණක් ද, හෘද මත්ස්‍යදේහම්,-කුපිරු තර ගැඹුරු ජලයෙහි වාසය කරන්නා වූ, තිමිරය, තිමංගලය, ආනන්ද යයි කියන ලද මහා මත්ස්‍ය රාජයන්ගේ දේහ ශරීරයක් ද, විචිත්‍ර පතුම්-උදාග රි පර්වතය, අවරගිර පර්වතය, හංස ගිරි පර්වතය යනාදී වූ සප්තකූට පර්වතේ වාසය කරන්නා වූ හංස රාජයාගේ වල්ගයක් ද, යුත් මකරස්වරූපම්,-යන මේ මකර තොරණ දක්වා, මෙවැනි ආතුරයින්ගේ සර්වාන්තරාය, සර්වඋපද්‍රව නිවාරණය කරනු පිණිස ජය මංගල්‍යයක් කරන සේක්වා''

කද්රි ඉස්මයිල්.

Abiding by Sri Lanka: On Peace, Place and Postcoloniality

(ශ්‍රී ලංකාව වෙනුවෙන් කැපවීම: සාමය, ස්ථානය සහ පශ්චාත්-යටත්විජිතත්වය පිළිබඳව)

2005. මිනිඇපොලිස් සහ ලන්ඩන්: මිනෙසෝටා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය.

ISBN : 0-8166-4255-9 (මෘදු කවරය සහිත) පිටු 273. මිල: අමෙරිකානු ඩොලර් 25.00

විමර්ශනය: ගයාත්‍රි දේවි

පරිවර්තනය: සසංක පෙරේරා

Abiding by Sri Lanka කෘතිය මගින් කතෘ, කද්රි ඉස්මයිල් මතු කරන ප්‍රශ්නය අප බොහෝ දෙනා මතු කරන්නට නොසිතන්නකි. එනම්, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සාමයට බාධා කරන්නේ ද යන්නයි. සැබවින්ම අප අද ජීවත්වන මතවාදීමය මොහොත තුළ අමෙරිකා එක්සත් ජනපදයෙන් ලෝකයට අපනයනය කරන ප්‍රධාන අංගය නම් ඊනියා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයයි. එසේ කරනුයේ බොහෝ යුරෝපීය මෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත රාජ්‍යයන්ගේ සුභාෂිංගන ද සමඟිනි. මනරම් ලෙස තර්කයක් ගොඩ නගා ඇති මේ කෘතිය මගින් ඉහත පැනයට 'ඔව්' යන පිළිතුර ලබා දීම සඳහා සප්‍රමාණික සාකච්ඡා ඉදිරිපත් කරයි. එනම්, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය

මගින් සාමයට බාධා පමුණුවන බවයි. අවම වශයෙන් දශක ගණනාවක් මුළුල්ලේ සිංහල සහ දෙමළ ජාතිකවාදීන් අතර පවතින සිවිල් යුද්ධය සම්බන්ධයෙන් මේ තත්ත්වය සත්‍ය වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ සාමය පිළිබඳව ලියැවුණු ඉස්මයිල්ගේ කෘතිය මිනෙසෝටා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය මගින් පළ කරන 'public world' (ප්‍රසිද්ධ ලෝක) ප්‍රකාශන මාලාවේ අභිනව මෙන්ම වඩාත් කාලීන කෘතියයි. මේ ප්‍රකාශන මාලාව මගින් සංස්කෘතික අධ්‍යයන පිළිබඳ න්‍යායාත්මක පඨිත ප්‍රකාශයට පත් කරන අතර ඒවා නොයෙක් සංස්කෘති සම්බන්ධයෙන් මතුව ඇති ප්‍රජා ගැටලු අතර ඇති සබඳතාව ගවේෂණය කිරීමට යොමු වී ඇත. ශ්‍රී ලංකාව පමණක් මෙවැනි තත්ත්වයක් යටතේ විශේෂඥයෙකු සොයමින් සිටින රෝගියෙකු ලෙස හුවා දැක්වීම නුසුදුසු වේ. ඉස්මයිල් තම කෘතියෙන් පෙන්වා දෙන ආකාරයට ලොව නන් ස්ථානවල ඇති වී තිබෙන මෙවන් ගැටලුවල සුවිශේෂීතා අමතක කළහොත් මෙලෙස 'රෝගීත්වයට' පත් වී සිටින රටවල් පිළිබඳ ප්‍රවර්ගයක් ගොඩ නැගීම එතරම් අපහසු නොවේ. බොස්නියාව, රුවන්ඩාව, සුඩානය හා වඩාත් මෑතකාලීනව ඉරානය ද මේ ප්‍රවර්ගයට ඇතුලත් කළ හැකිය. කෘතියේ සාකච්ඡාව වඩාත් කාලීන වන්නේ අද වන විට ඉරාකය මත යුරෝපීය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ප්‍රචණ්ඩ ලෙස ආරෝපණය කිරීමේ ප්‍රේක්ෂාව වෙත සමස්ත ලෝකයම ඇද බැඳ තබන තත්ත්වයක් තුළය. මෙයින් අර්ථවත් වනුයේ අද අප සිටින ඓතිහාසික මොහොත තුළ සාමය පිළිබඳ විකල්ප ආකෘතියක් සූත්‍ර ගත කිරීමකට පවා අප අපොහොසත් වී ඇති බව පෙනෙන විටදීය. එනම්, ලොව බොහෝ පළාත්වල මානව ජීවිත මහා පරිමාණයෙන් විනාශ කරන දේශපාලන ගැටලු සඳහා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට විකල්පයක් අවශ්‍ය මොහොතකි මේ. එසේනම් ගැටලුවලට මැදිවී සිටින අනේක සමාජ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වෙත ගමන් කළ යුතුය යනුවෙන් අදහස් කරනුයේ කුමක්ද? මෙහි ප්‍රතිඵලය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය හෝ බහුතර පාලනය නොවේ

නම් අන් කවරක්ද? මේ සන්දර්භය තුළ *Abiding by Sri Lanka* කෘතිය උත්ප්‍රේක්ෂිය (putative) ප්‍රජාතන්ත්‍රවාද තුළ ස්ථානය, අනන්‍යතාව, ගැටුම් හා සාමය යන වාදවිෂයන් නැවත සලකා බැලීම සඳහා ප්‍රයෝජනවත් න්‍යායික ගොඩනැංවීම් සමුදායක් අපට තිළිණ කරයි. උදාහරණයක් වශයෙන්, ශ්‍රී ලංකාව තුළ සාමය උදා කිරීමට කැමති ශ්‍රී ලාංකේය වාමාංශිකයන්ගෙන් ඉස්මයිල් මෙවන් ප්‍රශ්නයක් නගයි: ''ජනඝාතක ජාතිකවාදයන් සමඟ සම්මුතියකට ඒම ආචාරධර්මානුකූල වේද? මෙහිදී ජනඝාතක ජාතිකවාද දෙකකි. එනම්, දමිළයන් වෙත ප්‍රතිචාර දක්වූ සිංහල ජාතිකවාදය සහ මුසල්මානයන් වෙත ප්‍රතිචාර දක් වූ දමිළ ජාතිකවාදය යනුවෙනි. අනෙක් අතට එකී ජාතිකවාදය විනාශ කිරීමට උත්සාහ දැරීම ද ආචාර ධර්මානුකූල වේද යන පැනය ද මතුවේ (ඉස්මයිල් 2005: 225).

බෙහෙවින් ගැඹුරින් රචිත සිය කෘතියේ 'හැඳින්වීම' මගින් ඉස්මයිල් ශ්‍රී ලංකාවේ අන්තර් ජනවාර්ගික සබඳතා සහ දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ සිදු කෙරී ඇති ශික්ෂණමය නියෝජන විවේචනයට බඳුන් කරයි. මේ ශික්ෂණයන් ලෙස ඔහු විශේෂයෙන් හඳුනා ගනුයේ සමාජීය විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයන්ය. මේ සාකච්ඡාවේ ආරම්භක ලක්ෂය ලෙස ඉස්මයිල් තෝරා ගෙන ඇත්තේ නිව්ටන් ගුණසිංහ 1984 වසරේදී පළ කළ *Mayday after the July Holocaust* (ජූලි ජනඝාතනයෙන් පසු මැයි දිනය) නම් රචනායයි. ගුණසිංහගේ රචනය මගින් 1983 වසරේ ජූලි මාසයේදී ඇති වූ දමිළ විරෝධී කළකෝලාහල නිසා ශ්‍රී ලංකාවේ වාමාංශික හා ප්‍රජාතන්ත්‍රීය බලවේග 'න්‍යායිකව වල්මත් වූ තත්ත්වයක' සිටි ආකාරය විස්තර කර දක්වයි (ඉස්මයිල් 2005: xi). සැබැවින්ම න්‍යායික වල්මත් වීමක් මගින් 'අනුප්‍රාණය' ලබා ගැනීම යෝග්‍ය ක්‍රියාවකි. එසේ වන්නේ ආයතන ගත විසඳුම් අසාර්ථක වීමේ සන්දර්භය තුළ යමෙකුගේ උපාය මාර්ග පිළිබඳව ගැඹුරින් සිතා බැලීමේ අවශ්‍යතාව එමගින් මතු කරන

නිසාය. ඉස්මයිල් මේ අසාර්ථකත්වය පිළිබඳ සිය විවේචනය සමාජ විද්‍යාවන්ගේ, විශේෂයෙන් සමාජ මානව විද්‍යාවේ නියෝජනත්වය හා අර්ථකථනය පිළිබඳ අත්‍යන්ත ගැටලුවක් වශයෙන් පෙන්වා දෙයි. විශේෂයෙන් සමාජ මානවවිද්‍යාව ඔහුගේ විවේචනයට ලක්වන්නේ ජන ප්‍රජාවගේ සංස්කෘතික සැකැස්ම, ඉතිහාසය හා වර්තමානය කියැවීමට සහ විස්තර කිරීමට ඊට ලැබී ඇති බලය පිළිබඳව පවතින ප්‍රචලිත ගම්‍යමාන නිසාය. මේ අනුව ඉස්මයිල්ගේ අරමුණු ආනුභවික ශික්ෂණ වන සමාජ මානව විද්‍යාව හා ඉතිහාසය 'අවතැන් කිරීම' සහ ඒවායේ 'කර්තෘත්වය නැති කිරීම' ලෙස පෙනී යා හැකි නමුත් ඔහුගේ විධික්‍රමය මගින් ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ පාෂාණීභූත වූ තොරතුරු අවකාශ සාහිත්‍යමය, පඨිතමය හා රූපාර්ථවේදී පාඨනයක් මගින් තේරුම් ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය බලය ලබා දෙයි. ඔහුගේ මෙකී විධික්‍රමය 'බටහිර සමාජ මානව විද්‍යාත්මක කතිකාව' සමඟ සන්සන්දනය කරමින් ඉස්මයිල් මෙසේ පවසයි: ''මීට ප්‍රතිවිරුද්ධව මා අසන ප්‍රශ්නයක් නම් පඨිතමය ලෙස කියැවීම, ආනුභවික මූලයන් වෙනුවට සාහිත්‍යමය මූලයන් බල ගැන්වීම, ඒකීය හා සාකච්ඡා සොයා බැලිය නොහැකි මූලයන්ගෙන් ඉගෙන ගැනීම සහ සුළුතර පර්යාවලෝකයකින් බලා අපට සාමය පිළිබඳ සමස්ත ගැටලුවම ප්‍රතිසංකල්ප ගත කළ හැකි වේද යන්නයි'' (ඉස්මයිල් 2005: xviii).

Abiding by Sri Lanka මගින් ඉස්මයිල් අත්පත් කරගනු ලබන සැබෑ ජයග්‍රහණය නම් අනේක විවේචනයනට කොටුවී තිබෙන පශ්චාත් යටත්විජිත න්‍යාය තවදුරටත් වලංගුබව බලසම්පන්න ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමයි. මෙහිදී ඔහු නිරහංකාර ලෙස තම විධික්‍රමය විස්තර කරනුයේ abiding (කැපවීම) යනුවෙනි. මෙය තේරුම් ගත යුත්තේ යම් ස්ථානයක් සම්බන්ධයෙන් දැක ගත හැකි ඥාන විභාගාත්මක සබඳතාවක් නැතිනම් මැදිහත් වීමක් ලෙසිනි. මෙහිදී ව්‍යංග්‍යාර්ථයෙන් හෝ ව්‍යුක්තව ස්ථානය

යන්න සලකා බලන විට එකී සබඳතාවට නැතිනම් මැදිහත් වීමට පදනම සපයන ආචාරධර්මීය අවශ්‍යතා කවරේද යන්න හුවා දක්වයි (ඉස්මයිල් 2005: xxxii). අන් අයුරකින් සඳහන් කරනුයේ නම් abiding නැතිනම් 'කැපවීම' යන්න ඉවසීම පිළිබඳ භාවිතයකි. එය ස්ථානයක් පිළිබඳව ඇති කැපවීමක් වන අතර පඨිතමය මට්ටමේදී බටහිර ඥාන ගවේෂණ පරිභෝජනය සඳහා සුදුසු වස්තුවක් ලෙස රූපාන්තරණය වීමට එරෙහි වෙයි. එමෙන්ම ශ්‍රී ලංකාව හා සාමය පිළිබඳ වඩාත් විශේෂ වූ සන්දර්භය තුළ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පිළිබඳව පවතින බටහිර ඥාන සන්දර්භය සහමුලින්ම අභියෝගයකට ලක් කර ප්‍රතිසැකසීමකට නතු කරයි.

ඉස්මයිල්ගේ කර්තෘත්වය නැති කිරීමේ ව්‍යාපෘතිය ආරම්භ වනුයේ 'Better Things to Do' නැතිනම් 'කිරීමට වඩා සුදුසු දේ' ලෙස නම් කර ඇති දෙවන පුළුල් පරිච්ඡේදය හරහාය (මේ මාතෘකාව ෆ්‍රාන්ස් ෆැනන්ගේ උපුටනයකි). මෙහිදී කතුවරයා සිය ස්ථාවරය යුරෝකේන්ද්‍රීය කතිකා හා සාම්ප්‍රදායික මාක්ස්වාදී කතිකාවන්ගෙන් තවදුරටත් වෙන් කර දක්වයි. එකිනෙකින් බෙහෙවින් වෙනස් වූ ජේම්ස් ක්ලිෆර්ඩ් සහ ක්ලිෆර්ඩ් ගියර්ට්ස්ගේ සමාජ මානව විද්‍යාත්මක කෘතිවල සමාන අසමානතා විමසා බැලීමෙන් සහ දීපේෂ් චක්‍රබාර්ති, පර්තා චැටර්ජි, නීල් ලාසරස් වැන්නවුන්ගේ සූක්ෂ්ම සංස්කෘතික විචාර ඇසුරු කිරීමෙන් ඉස්මයිල් සමාජ මානව විද්‍යා ශික්ෂණය, මාක්ස්වාදය සහ පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය අතර න්‍යායික සබඳතාවක් හුවා දක්වයි. විශේෂයෙන් ලාසරස් වෙත ඉස්මයිල් එල්ල කරන විවේචනය පශ්චාත්-යටත්විජිතවාදය පිළිකෙව් කළ ආධානග්‍රාහී මාක්ස්වාදය පිළිබඳ දැඩි එනමුත් පිළිගත හැකි විවේචනයකි:

ලාංකරය් තවදුරටත් අභ්‍යුපගමනය කරනුයේ යටත්විජිත විරෝධී ව්‍යාපාරවල ඉතිහාසය සියලු දෙනා දන්නා බවත්, එය වීර ලෙස පිළිගන්නා බවත්, එදෙස නැවත හැරී බැලීම හෝ ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම හෝ නැවත සිතීම කළ නොහැකි බවත්ය...එමෙන්ම වඩාත් පිළිගත නොහැක්කේ ඔහු පශ්චාත් යටත්විජිතත්වය යටත්විජිත විරෝධීත්වය තුළට කිඳා බැසීමට සැලැස් වීමත්, එමගින් පළමු සංකල්පයට වැදගත්කමක් ලබා නොදීමත්ය (ඉස්මයිල් 2005: 21).

මීට ප්‍රතිවිරුද්ධව, නිර්ප්‍රභූ අධ්‍යයන කණ්ඩායමේ සාමාජිකයන් මෙන් ඉස්මයිල්ගේ ව්‍යාපෘතිය 'පශ්චාත් යටත්විජිතත්වය' නැමැති සංකල්පයේ ඇති 'පශ්චාත්' යන පදයට වැඩි අවධාරණයක් ලබා දෙයි. නිර්ප්‍රභූ කණ්ඩායම මෙන්ම ඉස්මයිල්ට ද කේන්ද්‍රීය වන ප්‍රශ්නය නම් සියලුම ජාතිකවාද ප්‍රකාශයට පත් කරන ආකාරයකට කිසිඳු ජාතිකවාදයකට සැබැවින්ම 'එක්සත්' ජාතියක් නිෂ්පාදනය කළ හැකි ද යන්නයි. වඩාත් ධනාත්මක ලෙස ඉස්මයිල් නිර්ප්‍රභූ අධ්‍යයන කණ්ඩායම සමඟ එකඟ වෙමින් පවසන්නේ, ''යටත්විජිතවාදය මෙන්ම ජාතිකවාදය ද අණසකකින් තොර අභිබවනය කිරීමේ සබඳතාවක් ලෙස න්‍යාය ගත කළ යුතු බව සහ සමාජයේ නිර්ප්‍රභූ පන්ති ජාතිකවාදී ප්‍රභූන් විසින් සමානයන් ලෙස නුදුටු බවත් ඔවුන් ප්‍රභූ පාලනය යටතේ ශික්ෂණය කළ යුතු කණ්ඩායම් ලෙස තේරුම් ගත් බවත්ය'' (ඉස්මයිල් 2005: 23). මේ අනුව *Abiding by Sri Lanka* කෘතියේ තර්කය දිග හැරෙන්නේ සුපැහැදිලිවම නිර්ප්‍රභූ පර්යාවලෝකයක් තුළිනි. එමගින් ඉස්මයිල් ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල, දෙමළ යන ප්‍රධාන ජාතිකවාදී කතිකා තුළ අදෘශ්‍යමාන වී ඇති කණ්ඩායම් කරලියට ගෙන එයි.

'Majority Rules: Reading a Sinhalese Nationalist History' (බහුතර පාලනය: සිංහල ජාතිකවාදී ඉතිහාසයක් පාඨනය කිරීම) යන පරිච්ඡේදය හරහා ඉස්මයිල් විසින් කිංග්ස්ලි ද සිල්වාගේ *Reaping the Whirlwind: Ethnic Conflict, Ethnic Politics in Sri Lanka* (සුළි සුළඟේ ආදීනව: ශ්‍රී ලංකාවේ ජනවාර්ගික ඝට්ටනය, ජනවාර්ගික දේශපාලනය) යන ආනුභවිකවාදී සිංහල ජාතිකවාදී ඉතිහාස කෘතිය 'පාඨනය' කරයි. මෙහිදී වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් යක්ෂයාගේ ප්‍රතිරූපය නැතිනම් දැඩි ගැටලු මතු වන්නේ තොරතුරුවලින් වන අතර, හුදු ග්‍රන්ථ විමර්ශනයක් මගින් ඉස්මයිල් විසින් පඨිතයේ ආඛ්‍යානවේදී මට්ටම තුළ සිදු කර ඇති විචාර පූර්වක, ඉවසීම සහගත, දිරි ගන්වන සුළු හා සැබවින්ම අලංකාර සමීප කියැවීමේ සාරය ග්‍රහණය කර ගත නොහැක. එනමුත් මෙහිදී යම් මූලික ප්‍රවේශ කිහිපයක් සඳහන් කිරීම වටී:

1). ද සිල්වාගේ පඨිතය ශ්‍රී ලංකාව වෙනුවෙන් කැප වුවද (abide) එසේ කරනුයේ අණසක පතුරුවා ගත් සිංහල ජාතිකවාදී පර්යාවලෝකයක් තුළිනි (ඉස්මයිල් 2005: 65).

2). අණසක පතුරුවා ගත් සිංහල ජාතිකවාදී ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පවසා සිටින්නේ එය ගැඹුරින් ආචාරධර්මානුකූල බවයි: එනම් බහුතරය පාලනය කරන අතර සුළුතරය ඊට අදාළ ස්ථානයේ සිටියි.

3). ද සිල්වාගේ කෘතියේ ආඛ්‍යානවේදී මට්ටම එහි දේශපාලන මට්ටම සමඟ කුමන්ත්‍රණයක යෙදෙන අතර එසේ කරන්නේ සාදෘශ්‍යය සහ නිශ්ශබ්දතාව වැනි සාහිත්‍යයමය ප්‍රයෝග හරහා වන අතර එමගින් සිංහල අණසක පිළිබඳ ආචාරධර්මීය අර්ථකථන ආරෝපණය කරයි.

4). ද සිල්වාගේ කෘතිය එහිම අඩංගු ඓතිහාසික විස්තරය බිඳ දමයි. එනම්, ද සිල්වා තම කෘතියේ මුල් කොටස්වල සාකච්ඡාවට භාජනය කළ කේන්ද්‍රීය සිද්ධි පිළිබඳ අර්ථකථනය පසු අවස්ථාවල වෙනස් කරයි,

5). මේ අනුව ඉහත සඳහන් දෙවන සහ සිව්වන අදහස්වලට අනුව 'සමකාලික විවිධත්වය' (synchronic diversity) ආඛ්‍යාන ගත කිරීමේ හැකියාව ඉතිහාසය සතු නොවේ (ඉස්මයිල් 2005: 76),

6). මේ අනුව ඉහත සඳහන් අදහස් පහේම සමස්ත අර්ථය නම් 'ඉතිහාසය යනු අතීත සිද්ධි ඒ ආකාරයෙන්ම ග්‍රහණය කර ගැනීමක් නොවන අතර එය හුදු ආඛ්‍යානයක් පමණක් වන අතර එයින් අතීතය නියෝජනය වනවාට වඩා වර්තමානයේ අවශ්‍යතා සපුරාලීමක් සිදුවේ (ඉස්මයිල් 2005: 101).

'Minority Matters: Reading a Tamil Nationalist History' (සුළුතර කටයුතු: දමිළ ජාතිකවාදී ඉතිහාසයක් පාඨනය කිරීම) යන පරිච්ඡේදය හරහා ඉස්මයිල් ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයෙන්ම ජේයරත්නම් විල්සන්ගේ The Brake up of Sri Lanka (ශ්‍රී ලංකාවේ ඛණ්ඩනය) යන කෘතිය සම්බන්ධයෙන් ගැඹුරු හා සමීප පාඨනයක යෙදේ. මේ කෘතිය වනාහි සිංහල සහ දෙමළ අර්බුදය දෙමළ ජාතිකවාදී ප්‍රවේශයකින් කියා පෑමය. තොරතුරු හා තර්කවලින් බෙහෙවින් අනූන මෙකී පරිච්ඡේදයෙන් ඉදිරිපත් කරන ප්‍රධාන අදහසක් නම් සුළුතර පර්යාවලෝකය (minority perspective) යන සංකල්පය නිර්වචනය කිරීම වන අතර එසේ කරනු ලබනුයේ දමිළ දේශපාලන ක්‍රියාකාරීත්වය හා බෙදුම්වාදී ව්‍යාපාරයන්ගේ කේන්ද්‍රීය සිද්ධි සාරාංශගත කිරීම හා

විශ්ලේෂණය කිරීම හරහාය. ඉස්මයිල්ට අනුව, ''...සුළුතරයක් යනු තවදුරටත් ආනුභවික හා සංඛ්‍යානමය වශයෙන් සහ සහසම්බන්ධතා පාර්ශ්වයෙන් හෝ සාදෘශ්‍යමය වශයෙන් ඒකාග්‍රතාවකින් යුතු කණ්ඩායමක් හෝ වෙනත් කණ්ඩායමකට සාපේක්ෂව සංඛ්‍යානමය වශයෙන් අඩු ජනගහනයක් ලෙස සැලකීම තවදුරටත් ප්‍රයෝජනවත් නොවේ. සංකල්පීය වශයෙන් වඩාත් ප්‍රයෝජනවත් වන්නේ එය යමෙක් සංඛ්‍යාවට හිමි වැදගත්කම හා අගයට ප්‍රතිවිරුද්ධ ස්ථාවරයක් පිළිබඳව පාඨනයේ යෙදෙන ස්ථානයක්, පර්යාවලෝකයක් නැතිනම් ස්ථාවරයක් ලෙස සැලකීමයි. එනම් එමගින් ඒකීයත්වයක් (singular) අවධාරණය කරයි (ඉස්මයිල් 2005: 113). සිංහල ජාතිකවාදය පිළිබඳ ලියැවුණු මීට පෙර පරිච්ඡේදය මෙන්ම ඉස්මයිල් අපගේ අවධානය රැගෙන යන්නේ ශ්‍රී ලාංකේය අර්බුදය පිළිබඳ අණසක පතුරුවා ගත් ආඛ්‍යාන තුළ අදෘශ්‍යමාන සුළුතර කණ්ඩායම් වෙතය. එකී කණ්ඩායම් ලෙස පැහැදිලිවම කැපී පෙනෙන්නේ මුසල්මානයන්, ක්‍රිස්තියානීන්, උඩරට දමිළ සහ කොළඹ දමිළයන් යන කණ්ඩායම්ය. ඉස්මයිල් මෙහිදී දමිළ ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරය නිට්ෂේගේ වෛද්‍යවරයාට සමාන කරන අතර ඔහු රෝගියාට සුවය වෙනුවට විස ලබාදෙන බව අපට මතක් කර දෙයි. *Abinding by Sri Lanka* කෘතිය අවසන් වනුයේ සාහිත්‍යමය කෘති දෙකක් පිළිබඳ සමීප පාඨනයකිනි: එකී කෘති යුගලය නම් ජ්. සිවනාදන්ගේ *When Memory Dies* (මතකය මිය ගිය පසු) යන නවකතාව සහ අර්නස්ට් මැකින්ටයර්ගේ *Rasanayagam's Last Riot* (රාසනායගම් අන්දුටු අවසන් කෝලාහලය) යන වේදිකා නාටකයයි. මෙ පරිච්ඡේදය නිසි ලෙස නම් කර ඇත්තේ What, to the Leftiest is a Good Story@ Two Fictional Critiques of Nalinalism (වාමාංශිකයෙකුට අගනා කථාවක් වනුයේ කුමක්ද? ජාතිකවාදය පිළිබඳ ප්‍රබන්ධාත්මක විවේචන දෙකක්) යනුවෙන් වන අතර එමගින් අපට මෙන්ම අප

අතර සිටින වාමාංශිකයන්ට සාහිත්‍යයෙන් උගැන්මට ආරාධනා කරයි: ආනුභවිකවාදය මත යැපෙන සමාජීය විද්‍යාවන්ට සාපේක්ෂව සාහිත්‍ය යනු පරිකල්පනයේ නිෂ්පාදනයක් වන අතර එනිසාම එය 'සාකච්ඡා සොයා බැලිය නොහැකි' සහ 'එකිනෙකට සුවිශේෂී ලක්ෂණ සහිත' ආඛ්‍යාන වේ. මෙනිසා එකී සාහිත්‍යමය ආඛ්‍යාන සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ මෙන් සාදෘශ්‍යකරණයට සහ සංඛ්‍යානමය දත්ත සෙවීමට බැඳී නොමැත. ඉස්මයිල්ට අනුව මෙකී සාකච්ඡා සෙවීමේ නොහැකියාව බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත්ය. මෙය වඩාත් පැහැදිලි වන්නේ ගයාත්‍රි ස්පිවාක්ගේ වචනයෙන් පවසනවා නම් පඨිතය අපගේ 'සහචරයා'වන අතර 'පාඨකයා' සහ 'පඨිතය' එකිනෙකා සමඟ සම්මුඛ වීම තුළින් අනේක අර්ථ ජගත් ලෝක ගණනාවක් නිෂ්පාදනය කරන බවයි. මේ අනුව *Abiding by Sri Lanka* කෘතිය ආරම්භ කිරීමේදී න්‍යායික වල්මත් වීමෙන් ආලෝකය සොයා යන්නට පෙර දූරූ වාමාංශිකයාට ඉස්මයිල් සාහිත්‍ය කෘති දෙකක් ප්‍රදානය කරන අතර එමඟින් මෙතෙක් කල් තම කටහඬ අවදි නොකළ සුළුතර කණ්ඩායම් දෙකක ස්ථාවරය පිළිබඳ ඔවුනට හඬක් ලබා දෙයි. එනම්, ශිවානන්දන්ගේ නවකතාවේ සිටින වැඩ කරන පංතියේ දුගී ජනයා සහ මැකින්ටයර්ගේ නාටකය තුළින් මතුවන ස්ත්‍රීන්ය. මේ පඨිත දෙක පාඨනය කිරීම හරහා අපට පෙනෙන්නේ ඒවා ගැටුමට අදාළ චරිතවල සංකීර්ණ අස්මීයත්ව ස්ථාවර (subjective positions) සාරාත්මක කිරීමට හා සාදෘශ්‍යකරණයට බල කිරීමේ ප්‍රවණතා සම්බන්ධයෙන් විරෝධාත්මක ස්ථාවරයක් ගොඩ නගන බවයි. සැබැවින්ම මේනම් ශ්‍රී ලංකාවේ සාමය පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වන හෝ ඕනෑම බහුවාර්ගික සමාජයක සාමය සඳහා කැපවන අයට ලබා දිය හැකි මහඟු අවවාදයකි. එනම් ඒකාංග ලක්ෂණ පිළිනොකළ යුතුය. එවන් ලක්ෂණ තම අනන්‍යතා අසුරා දමා ජාතිකත්වය නම් වූ දෙවොලේ වන්දනාකරුවන් බවට පත් වෙයැයි අප නොසිතිය යුතුය.

දැන් අප මේ විචාරය ආරම්භ කළ ප්‍රශ්නය වෙත නැවත යොමු වෙමු: එනම් සාමය උදාකර ගැනීම සඳහා ජනඝාතක ජාතිකවාද සමග යමෙකු සම්මුතිගත විය යුතු ද යන්නයි. මේ ප්‍රශ්නයට ඉස්මයිල් නිරවුල් පිළිතුරක් සපයන්නේ නැත. එනමුත් 'ජාතිකවාද විපරිවර්තනයට භාජනය විය යුතුය' (ඉස්මයිල් 2005: 244) යන ඔහුගේ තර්කය සහ ඒවා වෙනසට භාජනය වීමේ අනතුර හමුවේ වුවද එකිනෙක සමග සාකච්ඡාවේ යෙදිය යුතුය යන අදහස අසම්පූර්ණ යැයි හැඟී යා හැකි වුවද එමගින් හැඟ වෙන්නේ නොදන්නා සහ දැනගත නොහැකි දේ පිළිබඳව වන අතර සාන්ද්‍රණය නොවූ විභවයක් රඳා පවතින්නේද එතුළම බවයි. *Abiding by Sri Lanka* යන කෘතිය පශ්චාත් යටත්විජිත අධ්‍යයන සම්බන්ධයෙන් ප්‍රකාශයට පත්වී ඇති වැදගත් කෘතියක් වන අතර ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලනය සම්බන්ධයෙන් එය කරන මැදිහත්වීම් පශ්චාත් යටත්විජිත න්‍යාය ක්ෂේත්‍රයේ කේන්ද්‍රීය අවස්ථාවක් සනිටුහන් කරයි. එසේ වනුයේ එය සියුම් ලෙස පරීක්ෂණයට ලක් කිරීමේදී මතුවන අභිනතීන් පිළිබඳ නැවත සිතා බලන්නට අප පොළඹවන නිසාත් එම කටයුත්ත මෙවර ස්ථාන ගත කර ඇත්තේ අතීතයේ නොව අනාගතයේදී වන නිසාත්ය. මීට වඩා වැදගත් අන්‍යමක් තිබිය නොහැකිය.

තිලක් ජයරත්න

කඩුල්ල ISBN *978-955-1822-22-5 (මිල රු. 425.00)* /කම්පිත විල් ISBN *978-955-1822-27-9 (මිල රු. 400.00)*/නාඳුනන පුත්තු ISBN *978-955-1822-26-2 (මිල රු. 375.00)* /දණ්ඩේ ලූ ගිනි ISBN *978-955-1822-24-8 (මිල රු. 325.00)* /වනස්පති ISBN *978-955-1822-28-6 (මිල රු. 350.00).*

2008. ෆාස්ට් පබ්ලිෂින් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්, කොළඹ.

විමර්ශනය: සසංක පෙරේරා

ඉතිහාසයේ හා ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධකරණයේ දේශපාලනය: තිලක් ජයරත්නගේ තිර රචනා කිහිපයක් ඇසුරින් කෙරෙන සීමිත පාඨනයක්

තිලක් ජයරත්න විසින් රචනා කරන ලද තිර රචනා පහක් සමාජගත කරන මොහොතේ ඒ කෘති පිළිබඳ විමර්ශනයක් කරන ලෙස මට ආරාධනය කළ විට මා ඒ ඇරයුම භාර ගැනීමට ප්‍රධාන හේතුවක් වූයේ ඉතිහාසකරණය, නිර්මාණ සාහිත්‍යය හා මානවවංශ ලේඛනකරණය පිළිබඳව කලක් තිස්සේ මගේ සිතේ තිබූ ඇතැම් අදහස් ප්‍රතිසංවිධානය කර ගන්නට එමගින් මට විධිමත් අවස්ථාවක් ලැබෙනු ඇතැයි සිතූ නිසාය. ජයරත්නගේ අදාළ කෘති අතුරින් මා වඩාත් ප්‍රවේශමින් පරිශීලනය කෙළේ වනස්පති හා

කඩුල්ල යන තිර රචනා දෙකය. එයින් ද මා වඩාත් අවධානයට ලක් කෙළේ කඩුල්ල තිර රචනය වේ. එනමුත් මගේ බලාපොරොත්තුව සාමාන්‍ය ග්‍රන්ථ විමර්ශනයකින් බලාපොරොත්තු වන පරිදි මේ කෘතිවල අන්තර්ගතය සාරාංශ ගත කිරීම හෝ ඒ පිළිබඳ පුළුල් ගුණ දොස් කථනයක යෙදීම හෝ නොවේ. එය එක් එක් පාඨකයාට තමන්ට ඇති කාලය අනුව තම තමන්ගේ දෘෂ්ටිකෝණ තුළින් බලා කළ හැකි දෙයක් බව මගේ විශ්වාසයයි. මාගේ උනන්දුව වන්නේ මේ කෘති ප්‍රකාශයට පත්වීම නිමිත්තක් ලෙස සලකා එකී කෘති පරිශීලනය කරන විට මගේ සිතට ඇතුළු වූ ඉතිහාස රචනය හා ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධකරණය වැනි කරුණු කිහිපයක දේශපාලනය පිළිබඳ ඇතැම් අදහස් සරලව ඉදිරිපත් කිරීමයි. ඉතිහාසය පිළිබඳව මා වැඩි අවධාරණයක් ලබා දෙන්නේ නම් ඊට හේතුව මේ සාකච්ඡාවට අදාළ ජයරත්නගේ කෘති සියල්ලම සුපැහැදිලි ඓතිහාසික යුගවල සන්දර්භ ගත කර ඇති නිසා ඒ සියල්ලම ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධ ආඛ්‍යාන ලෙස සැලකීමට ඇති හැකියාවයි.

ඉතිහාසයේ හා ඓතිහාසික නිර්මාණ රචනයේ දේශපාලනය

1990 වසරේදී ස්විඩනයේ ස්ටොක්හෝම් නගරයේදී නොබෙල් දේශනය පැවැත් වූ ඔක්ටාවියෝ පාස් ඉතිහාසය පිළිබඳ සිය අදහස් දක්වීමේදී ප්‍රකාශ කෙළේ "ඉතිහාසය තවමත් ජීවමානයි: එය අතීතයට වඩා වර්තමානයට අයත් දෙයක්" ලෙසටය (පාස් 1997, උපුටාගන්නා ලද්දේ පෙරේරාගෙනි 1999: 103). පාස් තම දේශනයෙන් මෙක්සිකෝවට විශේෂ අවධානය යොමු කරමින් පහත සඳහන් අදහස් ද ප්‍රකාශ කෙළේය:

> ප්‍රාග් කොලොම්බියානු මෙක්සිකෝවේ දේවස්ථාන හා දෙවිවරු නෂ්ටාවශේෂ ගොන්නක් බවට පත්ව ඇත.

> එනමුත් එම ලෝකයට ජීවය සැපයූ ආත්මය අතුරුදහන් වී නොමැත. එය මිථ්‍යාවේ, පුරාවෘත්තවල, සමාජ සහජීවන විධිවල හා ජනප්‍රිය කලාවන්ගේ හා චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර ආදියේ අර්ථ විවරණීය භාෂාවෙන් අප අමතයි (පාස් 1997, උපුටාගන්නා ලද්දේ පෙරේරාගෙනි 1999: 103).

සැබවින්ම ජයරත්නගේ කවුල්ල තිර රචනයේ එන ගිරිගෙ ්රිස්, කංකානම්, මනුවෙල්, කුරුතේරිස් ආදී චරිත මෙන්ම වනස්පතිහි ආරොන්, කරොලිනා, මහ කට්ටඩි රාල, කළු කුමාරයා ඇතුළු චරිත ද අපව කැඳවා ගෙන යන්නේ අප සමාජය හා සම්බන්ධ මෙකී ඓතිහාසික යටගියාව වෙත මෙන්ම මිථ්‍යාමතික යටගියාව ද වෙතය. මෙහිදී අප මතක තබා ගත යුතු තවත් කරුණක් නම් මානවයාගේ ලෝකය හා දේව යක්ෂාදීන්ගේ ලෝකය අපගේ සංස්කෘතික භාවිත හරහා සමීපව බැඳී තිබෙන බවත් ඒ හා බැඳුනු අපගේ අනේක වූ සංකීර්ණ සාමූහික අනුභූති හුදු මායා යථාර්ථවාදය වැනි යුරෝකේන්ද්‍රීය සංකල්පයකට පහසුවෙන් ග්‍රහණය කරගත නොහැකි බවත්ය. එනමුදු මේ ගැටලුව පිළිබඳව සවිඥානිකව හෝ එසේ නොමැතිව හෝ එකී ගනුදෙනුව වනස්පති තිර රචනය තුළ සාර්ථකව හා නිරායාසයෙන් දිගහැරලීමට ජයරත්න සමත් වී සිටින බව පැහැදිලිය. කෙසේ නමුත් පසුගිය කාලය තුළ මා වරින්වර පැවැත් වූ අවිධිමත් කථාබහ මගින් පැහැදිලි වූ කරුණක් වූයේ ඉතිහාසය සහ ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධකරණය නැතහොත් ඓතිහාසික නිර්මාණ සාහිත්‍ය අතර ඇති වෙනස්කම් හෝ පරස්පරවිරෝධතා හෝ ඒවා අතර ඇති සබඳතා පිළිබඳව මා සමග කථාබහ කළ බොහෝ දෙනා එතරම් ගැඹුරින් සිතා බලා නොතිබූ බවය. එනමුත් තිලක් ජයරත්නගේ කෘතිවලින් පෙන්වා දෙන්නේ ඉතිහාසය

හා ඉතිහාස ප්‍රබන්ධකරණය යනු භූමිකා දෙකකි. එනමුත් මේ භූමිකා දෙක අතර අත්‍යන්ත සබඳතාවක් ඇති බව ද අමතක නොකළ යුතුය. සමාජ විද්‍යාඥයෙකු, ඉතිහාස රචකයෙකු හා නවකථාකරුවෙකු වන ඇන්ඩෘ ග්‍රීලි *Irish Love* නවකථාවේ කතෘ සටහන මගින් පවසනුයේ ඉතිහාසයේ කාර්යභාරය වන්නේ හැකි පමණ නිවැරදිව සිදුවීම් විස්තර කිරීමයි. එමෙන්ම ඓතිහාසික නිර්මාණ සාහිත්‍යයේ භූමිකාව වන්නේ කථාවක සිටින චරිතවල සංජානනය හා ක්‍රියාකාරකම් හරහා එවැනි සිද්ධි අතරට පාඨකයා රැගෙන යාමයි: ඒ සිද්ධි අතර ඔහු හෝ ඇය සිටින බව පාඨකයාට දැන්වීමයි (ග්‍රීලි 2001). වෙනත් වචන වලින් පවසනවා නම්, රාජසිංහ රජතුමා සීතාවක සිට කොළඹ කොටුව දක්වා සන්නද්ධ හමුදා පෙරමුණු කර ගෙන පෘතුගීසීන් ආක්‍රමණය සඳහා ගමන් ගත් බව ඉතිහාසඥයෙකු පවසනු ඇත. නවකථාකරුවෙකු නම් ඔහුගේ ඒ ගමන යාමට පෙර සීතාවක බැරැණ්ඩි කෝවිල වැඳ පුදා ගත් ආකාරයත්, එයින් කියැවෙන දේශපාලන අර්බුද පිළිබඳවත් ඔහු ඇඳ සිටි ඇඳුම් පැළඳුම්වල ලාලිත්‍යයත්, සිවුරඟ සේනාවන්ගේ ආඨ්‍යත්වය මෙන්ම ආහාර අනුභව කළ ස්ථානය සේම ඔහුගේ සේනා සංවිධානය නිසා කොළඹ කොටුවේ බළල් මස් ගිනි ගණන් වූ ආකාරයත් විස්තර කරමින් අපව ඒ යුගයට හා මොහොතට කැඳවා ගෙන යන්නට උත්සාහ දරනු ඇත.

කෙසේ වුවත්, ඓතිහාසික නව කථාවක සාර්ථකත්වයට එය පදනම්ව ඇති ඓතිහාසික සන්දර්භයේ යම් වෙනස්කම් එකී අඛ්‍යානය ගෙතීමෙ අනිවාර්ය අංගයක් ලෙස සිදු කිරීම අවශ්‍ය බව අප මැනැවින් දන්නා කාරණයකි. එනමුත් එසේ කළ යුත්තේ, තිලක් ජයරත්න කඩුල්ල තිර රචනයේ මැනවින් ඉදිරිපත් කරන ආකාරයට අදාළ ඓතිහාසික සන්දර්භයේ විශ්වසනීයත්වය හා එහි ඒකාග්‍රතාව ඛණ්ඩනය නොවන පරිදිය. මෙවන් පූර්ව කොන්දේසි සපුරන්නෙ නැති

ප්‍රබන්ධ රචනාවක් සුපැහැදිලි ඓතිහාසික මොහොතක් තුළ ස්ථානගත කිරීම කළ නොහැකිය. එනමුත් යම් ඓතිහාසික සන්දර්භයක එවන් කෘතියක් ස්ථානගත කරන්නේ නම් ප්‍රබන්ධ රචකයා තමන් මූලිකවම නව කතාකරුවෙකු හෝ තිර රචකයෙකු බව අමතක නොකළ යුතු අතර ඉතිහාසඥයෙකුගෙන් අප සාම්ප්‍රදායිකව බලාපොරොත්තු වන පර්යේෂණ ශික්ෂණය ද විශද කළ යුතු බව මගේ විශ්වාසය වේ. කෙසේ වුවද, ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධ රචකයා ඉතිහාසය නැතිනම් අතීතය යන්න යොදා ගත යුත්තේ තම විෂය වස්තුවට පදනමක් සැපයීමට හා තම ප්‍රධාන ආඛ්‍යානයට පසුබිමක් සැපයීමටය. කඩුල්ල තිර රචනයේ ඓතිහාසික සන්දර්භ ගතකිරීම හා චරිත මෙහෙයවීම තුළ මේ ලක්ෂණ මැනවින් විද්‍යමාන වන බව පැහැදිලිය.

මේ ක්‍රියාවලියේදී පර්යේෂණ මෙහෙයවීම අවශ්‍ය වන්නේ නිර්මාණ කෘතියට අදාළ කාලය තුළ රචකයාට ඔහුගේ චරිත මෙන්ම ඔහුගේ පාඨකයා ද නිමග්න කරලීම අත්‍යවශ්‍ය නිසාත් මේ කාර්යයට අවශ්‍ය විශ්වසනීයත්වයකින් යුතු ඓතිහාසික තොරතුරු අනිවාර්යයෙන්ම සොයාගත යුතු නිසාත්ය. එසේ නොමැතිව, හුදු තත්කාලීන රචනයක් ලියා එහි ඇඳුම් පැළඳුම් වැනි සංස්කෘතික සුරුවම් පමණක් සරලව යම් ඓතිහාසික යුගයක් තුළ ගිල්වා දැමීමට උත්සාහ කිරීම දුර්වල රචකයෙකුගේ භූමිකාව වේ. තිලක් ජයරත්නගේ කඩුල්ල තිර රචනය හරහා මා කැඳවා ගෙන ගියේ මා යම් දුරකට දැන සිටි ලංකාවේ ධනවාදී ආර්ථික වර්ධනයේ සංධිස්ථානීය යුගයකටය. මාර්ටින් වික්‍රමසිංහගේ ගම්පෙරළිය, කලියුගය හා යුගාන්තය මෙන්ම ගුණදාස අමරසේකරගේ ගමනක මුළ, ගමනක මැද හා වංකගිරියක ආදී නවකථාවලින් කියවෙන්නේ ද ධනවාදය මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ පංති ක්‍රමයේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ වෘතාන්තයයි. එසේ වුවත්, කඩුල්ල තිර රචනය කියවීමේදී මා දුටු ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් නම් එකී ඉතිහාසයේ අනිවාර්ය කොටසක්

වන ආභ්‍යන්තරික ප්‍රචණ්ඩත්වය මතු කර ගැනීමටත්, එය ආඛ්‍යානයේ වැදගත් කොටසක් ලෙස පවත්වා ගෙන යාමටත්, එකී ගතිකත්ව චරිත තුළින් සන්නිවේදනය කිරීමටත් පෙරකී අන් කේන්ද්‍රීය ලේඛකයන් දෙදෙනාටත් වඩා ජයරත්න සමත්ව ඇති බවයි. එක් අතකින් එයට හේතුව ජයරත්නගේ පඨිතය රූපවාහිනිය සඳහා සම්පාදනය කළ තිර රචනයක් නිසා එය පෙරකී නවකථාවලට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් ආඛ්‍යාන රාමුවක් තුළ රචනා කිරීම හේතුවෙන් විය හැකිය.

තිලක් ජයරත්නගේ කෘති කියවන අතරතුර දී මෙන්ම මීට පෙර නොයෙක් අවස්ථාවන්වලදී ද මගේ සිත තුළ නිරතුරුවම මතු වූ කරුණක් නම් ඉතිහාසය යන්න අද අප ආශ්‍රය කරන යථානුභූතවාදී ඉතිහාසකරණයේ නියෝජිතයන් පවසන තරම් වෘත්තීමය, සුපිරිසිදු, පරස්පර විරෝධතාවන්ගෙන් මිදුණු හා පරිකල්පනයෙන් වල්මත් නොවුණු හුදු සිද්ධි මාලාවක නිරවද්‍යය සටහනක් ලෙස සරලව සැලකිය හැකි ද යන්නය. අප එසේ සලකන්නේ නම්, මහාවංශය ඉතිහාසයක් ලෙසට සැලකිය නොහැකිය. මක්නිසාද යත් එතුළ සිද්ධි, විස්තර මෙන්ම අධිතාත්වික සහ සුපිරි බලයක් සහිත වීරුවන්ගේ වීර කථා ද දුටුගැමුණු රජතුමා මරණින් පසු සැණෙකින් දෙව් ලොව යෑම වැනි වෘත්තාන්ත ද එකට ගොනු කර තිබෙන නිසාය. මේ පිළිබඳව සම්භාෂණයකට එළැඹීමට මෙය අවස්ථාව නොවුව ද මහාවංශය පරිකල්පනීය හා අර්ථවිවරණාත්මක අර්ථයකින් පාඨනය කරන්නේ නම් එහි එකිනෙක හා සමීපව බැඳී පවතින මිථ්‍යා ආඛ්‍යාන හා සිද්ධි විස්තර ඒවාට අදාළ සන්දර්භ තුළ පිහිටුවමින් එය වැදගත් ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයක් ලෙස සැලකිය හැකි බව මගේ විශ්වාසය වේ.

අනෙක් අතට ඉතිහාසය යන්න අප කෙසේ නිර්වචනය කළ ද එය හුදු සත්‍යයේ හා එනිසාම අහිංසකත්වයේ අඩවියක් ද නොවේ.

වඩාත් නිවැරදිව එය අර්ථවිවරණාත්මක දේශපාලනයේ අවියක් ලෙස සැලකීම සුදුසුය. මෙනිසාම සත්‍යය යන්න බොහෝ ඓතිහාසික ආඛ්‍යානවලින් නිරතුරුවම දුරස්වන යථාර්ථයක් බව ද අප මතක තබා ගත යුතුය. අද දින අප සැම දන්නා ඉතා ජනප්‍රිය ඉතිහාස කතිතාවක් වන මහා සිංහලේ වංශ කථාව වැනි රූපවාහිනී ටීකාවක් ගෙන බැලුව ද ඓතිහාසික සිද්ධි ආරම්භ වනුයේ කොතැනින්ද, මිථ්‍යා කතා අහවර වනුයේ කොතැනින්ද, පරිකල්පනය සීමා පවුරු බිඳ ගෙන දිව යන්නේ කොහි සිට ද යන කරුණු පැහැදිලිව විශද නොවේ. කෙසේ නමුත්, ආඛ්‍යානයක් වශයෙන් එය අප බොහෝ දෙනා ජාත්‍යාලයෙන් මුසපත් කරමින් මහවැලි නදී තමෝ ශීත කඳුකරය් සිට ගලා බසින්නාක් මෙන් සත්‍යයේ නාමයෙන් වාරුවෙන් ගලා බසී. මෙනයින් බලන කල මහා සිංහලේ වංශ කථාව වැනි ඓතිහාසික සම්භාෂණයක් යම් සීමා තුළ සවිඥානිකවම ඉතිහාසය හා මිථ්‍යා පරිකල්පනීයව එක්තැන් කරන වනස්පති වැනි නිර්මාණ කෘතියකට සම වෙනු ඇතැයි යමෙකුට සිතිය හැක.

සැබැවින්ම යථානුභූතවාදී ඉතිහාසයඥයාට සාක්ශාත් කර ගත නොහැකි වූ කරුණක් වනුයේ ඉතිහාසකරණ ක්‍රියාවලියට මිථ්‍යාකතාවන්ගේ ආලෝකය පරිකල්පනීයව හා අර්ථ විවරණීය ශික්ෂණයකින් යුක්තව ලබා ගත හැකි බවය. එනමුත් පශ්චාත් 1960 යුගයේ පමණ සිට අර්ථ විවරණාත්මක මානව විද්‍යාව මගින් සිදු කළ ප්‍රධාන භූමිකාවක් ලෙස මා දකින්නේ ක්ලෝඩ් ලෙවි ස්ට්‍රවුස් වැන්නවුන් මිථ්‍යා අධ්‍යයනයට ලබා දී තිබූ අවකාශය වඩාත් විවර කිරීම සහ ඒ සඳහා යොදා ගත හැකි න්‍යායික ප්‍රවේශ වඩාත් සූක්ෂ්ම කිරීමත් එමගින් අවම වශයෙන් මානව විද්‍යාව තුළ ඓතිහාසික ගවේෂණයට වැඩි හැකියාවක් ලබා දීමත්ය. මේ අර්ථයෙන් ගත් කළ තිලක් ජයරත්නගේ වනස්පති තිර පිටපත ඉතිහාසඥයන් ගනුදෙනු කිරීමට මැලිවුණු හා ශ්‍රී ලාංකේය සමාජ

මානව විද්‍යාඥයන්ගේ අර්ථ විවරණාත්මක සම්භාෂණයට කේන්ද්‍රීය ලෙස ග්‍රහණය කර ගැනීමට නොහැකි වූ මිථ්‍යා කතා හා විශ්වාස සහ යථාර්ථය හා අතීතය බද්ධ කිරීම මගින් ඓතිහාසික ගැඹුරක් ඇති ප්‍රබන්ධ ආඛ්‍යානයක් ගොඩ නැගීම පිළිබඳ මනා නිදසුනක් සපයයි.

2005 වසරේදී ඈන් කර්තොයිස් හා ජෝන් ඩොකර් විසින් රචිත *Is History Fiction* (ඉතිහාසය ප්‍රබන්ධයක් ද) යන කෘතියෙන් ඉදිරිපත් වුණු ඇතැම් අදහස් මගේ මතකයට නැවතත් නැගුනේ මේ පිළිබඳව සිතමින් සිටින විටදීය. කෘතියේ මාතෘකාවෙන් මතු කරන ප්‍රධාන පැනයට, එනම් ඉතිහාසය ප්‍රබන්ධයක් ද යන්නට මූලික වශයෙන් පිළිතුරු තුනක් ලැබෙන බව කර්ටොයිස් හා ඩොකර් සඳහන් කරති. එනම්, තත්කාලීන යථාර්ථයන්ට අනුව ඉතිහාසය මුලුමනින්ම ප්‍රබන්ධයක්ය යන්න ඇතැම් සෝෂාකාරී පශ්චාත් නූතනවාදීන් පවසන බවත්, එය ප්‍රබන්ධයක් නොවන බව බොහෝ වෘත්තීය ඉතිහාසඥයන් පවසන බවත්, මේ අන්ත දෙක අතර අවකාශයක් තමන් නියෝජනය කරන බවත් කතුවරු පවසති (කර්තොයිස් හා ඩොකර් 2005). එනමුත් මෙහිදී ඉතිහාසකරණය සම්බන්ධයෙන් මෙන්ම, මා සිතන පරිදි ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධකරණය සම්බන්ධයෙන් ද යම් දුරකට වැදගත් වන්නේ ඔවුන් ඉදිරිපත් කරන පහත සඳහන් අදහස් කිහිපය වේ:

> ඓතිහාසික සත්‍යයක් සොයා යෑමේදී සිදුවන්නේ ඓතිහාසික භාවිතයේ අනිවාර්ය සීමා හා එහි සංස්කෘතික සාපේක්ෂතාව පිළිබඳව වඩාත් සවිඥානික වීම විනා එය නිශේධනය කිරීම නොවේ. අපගේ තර්කය වන්නේ ඓතිහාසික රචනාකරණයේ අන්තර්ගත ප්‍රබන්ධනීය ලක්ෂණ ස්ව-සවිඥානිකව හඳුනාගැනීමෙන් සිදුවන්නේ සත්‍යය සොයා යන ගමන තීව්‍ර වනවා මිස

එය දුරස්ථ වීමක් නොවන බවයි. ඉතිහාසඥයා අතීතය නියෝජනය කිරීම පිළිබඳ තමන්ගේ ක්‍රියාකාරී භූමිකාව සම්බන්ධව වඩාත් විවෘත වීමත් සමග, සාධාරණ සැක සාංකා ද සහිතව තම පාඨකයන්ට එක් එක් ආකාරයේ ඉතිහාස වෙත ළඟාවීමට අවශ්‍ය අවකාශය සම්පාදනය කරයි (කර්නොයිස් හා ඩොකර් 2005).

ඉතිහාසඥයාගේ භූමිකාව පිළිබඳ මෙකී පරමාදර්ශී ස්ථාවරය ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධ රචකයාට ද යම් සීමා තුළ අදාළ බව මගේ විශ්වාසයයි. ඉතිහාසඥයෙකු හෝ ජනශ්‍රැතිවේදියෙකු හෝ නොවුව ද තිලක් ජයරත්න තම පඨිත තුළින් එකී පඨිතවල ආඛ්‍යාන ආකෘතිවලට සරිලන ලෙස මේ භූමිකා ජයගෙන ඇති බව මගේ හැඟීම වේ. මාගේ යෝජනාව ඔහු සත්‍යය ගවේෂණය කිරීමට උත්සාහ දැරූ බව නොවේ. මා සිතනාකාරයට ඔහු ප්‍රබන්ධකරණයේ යෙදෙන විට අදාළ කථා දිගහැරෙන පසුතලයේ ඓතිහාසික විශ්වසනීයත්වය කිසිවිටෙකත් ඛණ්ඩනය නොවේ. ඔහුගේ ප්‍රබන්ධකරණයට උදාහරණයක් වශයෙන් කඩුල්ල තිර රචනය ගෙන බැලුවහොත්, එහි ඓතිහාසික ගැඹුර හා විශ්වසනීයත්වය ඩොමිනික් ල' පියර්ගේ හා ලැරී කොලින්ස්ගේ *Freedom at Midnight* හෝ හොස්ටයින් ගාඩර්ගේ *Vita Brevis: A Letter from St. Augustine* වැනි ලෝක පූජිත නවකථාවල ඇති එම ගුණයම මගේ සිතට ගෙන එයි. එනමුත් නවකථා රචනයේ නොයෙදී ජයරත්න තිර රචනයේ යෙදීමට මීට බොහෝ කලකට පෙර ගත් දෛවෝපගත තීරණය මීට පරිබාහිර කරුණකි.

අනෙක් අතට ඉතිහාසයේ සාහිත්‍යමය ලක්‍ෂණ පිළිබඳව නිරතුරුවම අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇති හේඩන් වයිට් පවසා ඇති අයුරු ඉතිහාසයට සාහිත්‍යයෙන් කිසිවිටෙකත් මිදිය නොහැක (වයිට්

1974). ඉතිහාසයට සාහිත්‍යයෙන් මිදිය නොහැකි වන්නේ ඉතිහාසයට ඉතිහාසයෙන්ම මිදිය නොහැකි ආකාරයෙන්මය. එසේ වන්නේ ඉතිහාසය එහි ගවේෂණවල හා පර්යේෂණවල ප්‍රතිඵල ආඛ්‍යාන වශයෙන් ඉදිරිපත් කරන නිසාත්, එසේ කිරීමේදී එයට අනිවාර්යයෙන් සාහිත්‍යයේ ලොවට ඇතුළු වීමට හා ඒවායේ ආකෘති සමඟ ගනුදෙනු කිරීමට සිද්ධ වන නිසාත්ය (වයිට් 1974). මෙනයින්ම බලන කල ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධයක් සේ සලකන පඨිතයක් හෝ එසේ නොසලකන පඨිතයක් හෝ ඉතිහාසයේ බැල්මෙන් මිදෙන්නේ නම් ඒ මායාකාරී යථාර්ථයක් තුළ වල්මත් වී කාලාවකාශ සම්බන්ධතා වියැකී ගිය මොහොතක දී පමණි.

සමාප්ති සටහන්

මාගේ අදහස් ඉදිරිපත් කිරීම සමාප්තියකට ගෙන ඒම සඳහා මාගේ සිත තුළ කාලයක් තිස්සේ ළැගුම්ගෙන සිටි එනමුත් සන්තෘප්තියට පත් නොවන මනස්සෘෂ්ටියක් සමග තිලක් ජයරත්නගේ ප්‍රබන්ධකරණය සම්මුඛ කිරීමට මා කැමතිය. මගේ මනස්සෘෂ්ටිය නම් උම්බර්තෝ ඒකෝගේ *Baudalino* හෝ ගාර්සියා මාකේස්ගේ *Love in a Time of Cholera* වැනි සංකීර්ණ, දියුණු, පරිණත, මහා ආඛ්‍යානමය නවකථාවක් සිංහලෙන් කියවීමට ඇති ආශාවය. මා සිතන පරිදි සයිමන් නවගත්තේගමගේ සංසාර ආරණ්‍ය අසබඩ මේ තත්ත්වයට යම් දුරකට සමීප වූ කෘතියක් සේ සැළකිය හැක. ජයරත්නගේ පඨිත තුළ මෙවන් කෘතියක් නිර්මාණය කිරීමට අවශ්‍ය පූර්ව කොන්දේසි වන ඓතිහාසික සවිඥානකත්වය, පර්යේෂණ ශික්ෂණය, බස හැසිරවීමේ දියුණු හැකියාව ආදී කරුණු ගනනාවක් විද්‍යමාන වේ. එනමුත් ඔහුගේ පඨිත තිර රචනා වන නිසා, ඒ සඳහා තෝරාගෙන ඇති ආඛ්‍යාන ස්වරූපය කරණකොටගෙන වඩාත් පරිපූර්ණ කෘති ලෙස විකසිත

වීම සඳහා වෙනත් විශේෂඥයෙකුගේ සෘජු මැදිහත්වීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එනම් කතුවරයාගේ පාලනයෙන් මිදුනු රූපවාහිනී හෝ චිත්‍රපට අධ්‍යක්ෂවරුන්ගේ සහායයි. මේ මොහොතේදී කතුවරයාට තම පඨිතය සම්බන්ධයෙන් පැවති පාලනය ගිලිහී යන අතර නව ව්‍යාපෘතියක් ඇරඹේ. ජයරත්නගේ තිර රචනා හා ඒවා මත පදනම් වූ රූපවාහිනී කෘති පිළිබඳ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට මගේ අදහසක් නොමැති වුවද ඔහුගේ තිර රචනා විශද කරන සාර්ථකත්වය ඒවා මත පදනම් වූ රූපවාහිනී ආඛ්‍යානවල දක්ක ගත හැකිද යන්න මතු කළ හැකි වැදගත් ප්‍රශ්නයකි. කෙසේ වුවද පවතින තත්ත්ව තුළ තිලක් ජයරත්න ඓතිහාසික ගැඹුරක් සහිත මහා ආඛ්‍යානමය නිර්මාණ කෘතියක් වෙත නුදුරේ දී අපව කැඳවාගෙන යනු ඇත යන්න මාගේ ප්‍රාර්ථනයයි.

ආශ්‍රේය පඨිත

Curthoys, Anne and John Docker.

2005. *Is History Fiction?* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Greely, Andrew M.

2001. 'Author's Note.' In, *Irish Love.* New York: Tom Doherty Associates.

Perera, Sasanka.

1999. 'The Presence of the Past in the Present.' In, *The World According to Me: An Interpretation of the Ordinary, The common and the Mundane.* Colombo: ICES.

White, Hayden.

1974. 'The Historical Text as Literary Artifact.' In, *Clio, Vol. 3, no 3,* June 1974, pp. 277-303.

ලේඛකයන් පිළිබඳ තොරතුරු

■ සසංක පෙරේරා මානවවිද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකු වන අතර දැනට කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපති ධුරය හොබවයි. ඔහු පයීන වාර්ෂික විමර්ශිත නිබන්ධ සංග්‍රහයේ ප්‍රධාන සංස්කාරකවරයා වේ.

■ සුමති රාමස්වාමි ඉතිහාසය පිළිබඳ මහාචාර්යවරියක ලෙස අමෙරිකා- වේ ඩියුක් විශ්වවිද්‍යාලයේ සේවය කරන්නීය. ඇයගේ ප්‍රකාශිත කෘති අතර *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India* යන කෘතියට ප්‍රමුඛස්ථානයක් හිමි වේ.

■ වී. ශනාතනන් යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශ- යේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරයෙකු වන අතර දැනට නවදිල්ලි නුවර ජවහර්ලාල් නේරු විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශනසූරි උපාධිය සඳහා පර්යේෂණ කටයුතුවල නිරතව සිටියි.

■ සාමිනාදන් විමල් යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංග්‍රීසි සහ වාග්විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සිංහල භාෂාව පිළිබඳ කථිකාචාර්යවරයෙකු ලෙස සේවය කරයි.

■ ගයාත්‍රි දේවි පෙන්සිල්වේනියාවේ ලොක් හේවන් විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංග්‍රිසි භාෂාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරියක ලෙසට කටයුතු කරන අතර විශ්ව සාහිත්‍ය සහ වාග්විද්‍යාව යන පාඨමාලා මෙහෙයවන්නීය.

■ චතුරි ගුණතිලක කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිධාරිණියක් වන අතර දැනට එම විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන්නීය.

■ **චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි** 2006 වසරේ දී කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ලබාගෙන එම විශ්වවිද්‍යාලයේම සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියක ලෙස කලක් සේවය කළාය. දැනට ඇය සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනාය සඳහා වන කොළඹ ආයතනයේ සේවා ප්‍රසාදනය පිළිබඳ කළමනාකාරිනිය ලෙස කටයුතු කරන්නීය. ඇය පඨිත වාර්ෂික විමර්ශිත නිබන්ධ සංග්‍රහයේ උප සංස්කාරකවරියක් ද එහි සම්බන්ධීකාරණිය ද වේ.

පඨිත අරමුණු

සමාජීය විද්‍යා හා මානව ශාස්ත්‍ර වශයෙන් සාමාන්‍යයෙන් සැලකෙන ඕනෑම විෂයය ක්ෂේත්‍රයක් තුළින් සංස්කෘතික අධ්‍යයනය-න්ට වැඩි අවධානයක් යොමු කරමින් සිදුකරන ලද පර්යේෂණ හා න්‍යා-ායික සංකල්පනාවන්ට ප්‍රකාශන මාධ්‍යයක් වශයෙන් පඨිත හැඳින්විය හැකිය. පඨිත සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය මගින් වාර්ෂිකව පළ කරන නිබන්ධ සංග්‍රහයයි.

පඨිත වෙත නිබන්ධ සැපයිය හැකි ආකාරය

1. සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය කරන ලද ඇරයුමකට අනුව නිබන්ධ සැපයිය හැකිය.
2. පඨිත අරමුණු හා අපේක්ෂාවන්ට අනුකූලව ඕනෑම අයෙකුට පඨිත වෙත නිබන්ධ ඉදිරිපත් කළ හැකිය.

ලේඛකයන් සඳහා උපදෙස්

1. පඨිත තුළ හුදෙක් විස්තර කථන ඇතුළත් නොකරනු ඇත. පඨිත නිබන්ධ මගින් තොරතුරු, සමාජ න්‍යාය සමග ගනුදෙනුවක් ඇතිකර ගැනීම, විශ්ලේෂණය යන අංග විදහා දැක්වීම සාමාන්‍යයෙ-යන් සිදුවිය යුතුය.

2. පඨිත සඳහා ඉදිරිපත් කරන නිබන්ධ සිංහල භාෂාවෙන් රචනා විය යුතු අතර, සාමාන්‍යයෙන් සමාජීය විද්‍යා ලේඛනකරණයේදී ජාත්‍යන්තරව අනුගමනය කරන රචනා ශෛලී හා තාක්ෂණික

ප්‍රවණතා හා ප්‍රමිති අනුගමනය කළ යුතුය. මේවා උද්ධෘත සටහන්, සමුද්දේශ සටහන්, මූලාශ්‍රය තොරතුරු, පසු සටහන් ආදී සියලුම දේ සම්බන්ධව බල පැවැත්වේ. පයීන වෙත නිබන්ධයක් ඉදිරිපත් කිරීමට පෙර ප්‍රධාන සංස්කාරකගෙන් ලිපියක් මගින් පයීන රචනා උපදේශ ලේඛනය ගෙන්වා ගැනීම වඩාත් සුදුසුය. අවස්ථාවක් වෙතොත් මේ පිළිබඳ වැඩි විස්තර සඳහා කියවන්න, *Chicago Manual of Style*, 14 වන සංස්කරණය). අක්ෂර සංයෝජනය පොයින්ට් 12 එෆ්.එම් අභය මගින් විය යුතුය.

පයීන සඳහා නිබන්ධ තෝරා ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය

පයීන වාර්ෂික විමර්ශිත නිබන්ධ සංග්‍රහයකි (refereed journal). පයීන සඳහා එවනු ලබන සෑම නිබන්ධයක්ම පයීන සංස්කාරක මණ්ඩලයේ සාමාජිකයෙකු සහ ඔවුන් විසින් තෝරාගනු ලැබූ අයෙකුගේ උපදෙස් අනුව, සංස්කරණය කළ යුතු නම්, එසේ කිරීමට දී තිබෙන කාලය තුළ ඒ කටයුතු කිරීමට කතුවරුන් වග බලා ගත යුතුවේ. නිබන්ධයක් පයීන වෙත සැපයූ පසු ඒ නිබන්ධය පළ කරනවාද, නැතිද, සංස්කරණය කළ යුතු නම් ඒ කෙසේද යන තොරතුරු ලිඛිතව පයීන ප්‍රධාන සංස්කාරක විසින් අදාළ රචකයන් වෙත දන්වනු ඇත. මේ ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ අවිධිමත් ආකාරයකින් විපරම් කිරීම අනවශ්‍ය වේ.

පඨිත ලිපිනය

ප්‍රධාන සංස්කාරක, පඨිත.
සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය,
4/7, ජෙස්වෙල් පෙදෙස, මිරිහාන, නුගේගොඩ.
දුරකථනය: 0112854295, 0113083049

පඨිත විද්‍යුත් තැපැල් ලිපිනය

colomboinst@gmail.com

අන්තර්ජාල අඩවිය

www.colomboinstitute.org

පඨිත වෙත ඉදිරිපත් කරන සියලුම ප්‍රශ්න හා නිබන්ධ ඉහත සඳහන් ලිපිනය වෙත පමණක් ඉදිරිපත් කරන්න.

කොළඹ ආයතනයේ මෑත කාලීන ප්‍රකාශන

පඨිත ඉංග්‍රීසි-සිංහල, සිංහල -ඉංග්‍රීසි
පාරිභාෂික පදමාලාව
පළමු සංස්කරණය: 2006
සම්පාදන හා සංස්කරණය:
සසංක පෙරේරා, හරින්ද්‍ර දසනායක
වෙළුමක මිල: රු. 125.00

මිලදී ගත හැකි ස්ථාන:

සරසවි පොත්හල, නුගේගොඩ.

සූර්යා පොත්හල, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය,
නො. 15 සුලෙයිමන් ටෙරසය, කොළඹ 5.

කොළඹ ආයතනය, 4/7,ජෙස්වෙල් පෙදෙස, මිරිහාන, නුගේගොඩ.

තිර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමය, 36ජී,
බැද්දගාන පාර දකුණ, පිටකෝට්ටේ.

තැපැලෙන් ගෙන්වා ගැනීමට හෝ අන් විමසීම් සඳහා කොළඹ
ආයතනය වෙත ඉහත ලිපිනයෙන් හෝ විද්‍යුත් තැපැල
(colomboinst@gmail.com) මගින් විමසන්න.

සරසවි හා පාසැල් සිසුන් සඳහා විශේෂ වට්ටම් කොළඹ
ආයතනයෙන් හා සූර්යා පොත්හලෙන් ලබාගත හැක.

කොළඹ ආයතනයේ මෑත කාලීන ප්‍රකාශන

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම:
තෝරාගත් නිබන්ධ

පළමු, දෙවන හා තෙවන වෙළුම්
සම්පාදනය හා සංස්කරණය:
සසංක පෙරේරා, හරින්ද්‍ර දසනායක, චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි
වෙළුමක මිල: රු. 950.00

මිලදී ගත හැකි ස්ථාන:

සරසවි පොත්හල, නුගේගොඩ.

සූර්යා පොත්හල, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය,
නො. 15 සුලෙයිමන් ටෙරසය, කොළඹ 5.

කොළඹ ආයතනය, 4/7,ජෙස්වෙල් පෙදෙස, මිරිහාන, නුගේගොඩ.

තිර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමය, 36ඒ,
බැද්දගාන පාර දකුණ, පිටකෝට්ටේ.

තැපැලෙන් ගෙන්වා ගැනීමට හෝ අන් විමසීම් සඳහා කොළඹ
ආයතනය වෙත ඉහත ලිපිනයෙන් හෝ විද්‍යුත් තැපැල
(colomboinst@gmail.com) මගින් විමසන්න.

සරසවි හා පාසැල් සිසුන් සඳහා විශේෂ වට්ටම් කොළඹ
ආයතනයෙන් හා සූර්යා පොත්හලෙන් ලබාගත හැක.

කොළඹ ආයතනයේ මෑත කාලීන ප්‍රකාශන

පඨිත

සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා

2006

වෙළුමක මිල:
රු. 250.00

2007

වෙළුමක මිල:
රු. 300.00

2008

වෙළුමක මිල:
රු. 300.00

මිලදී ගත හැකි ස්ථාන:

සරසවි පොත්හල, නුගේගොඩ.

සූර්යා පොත්හල, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය,
නො. 15 සුලෙයිමන් ටෙරසය, කොළඹ 5.

කොළඹ ආයතනය, 4/7,ජෙස්වෙල් පෙදෙස, මිරිහාන, නුගේගොඩ.

තිර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමය, 36ඒ,
බැද්දගාන පාර දකුණ, පිටකෝට්ටේ.

තැපෑලෙන් ගෙන්වා ගැනීමට හෝ අන් විමසීම් සඳහා කොළඹ ආයතනය වෙත ඉහත ලිපිනයෙන් හෝ විද්‍යුත් තැපැල (colomboinst@gmail.com) මගින් විමසන්න.

සරසවි හා පාසැල් සිසුන් සඳහා විශේෂ වට්ටම් කොළඹ ආයතනයෙන් හා සූර්යා පොත්හලෙන් ලබාගත හැක.

සැලසුම් සංකල්පය, කවර නිර්මාණය හා ග්‍රැෆික් සැලසුම්කරණය
අනෝලි පෙරේරා

අක්ෂර සංයෝජනය
ජයලිය ජයසේකර

මුද්‍රණය
කොළඹ ආයතනය වෙනුවෙන් එල් ඇන්ඩ් සී ප්‍රින්ටස්

කවරයේ ඡායාරූප:

ඉදිරිපස ඡායාරූපය: 'වන්දේ මාතරම්' සිතුවම (මාතාවට බුහුමන් දැක්වීම), කොයින්බතෝරය, 1937. අනුග්‍රහය: රොබර්ට් ජේ. ඩෙල් බොන්ටා ගෙනි.

පසුපස ඡායාරූපය: 1966 දී පළ වූ 'මාතාවගේ නැඳවීම' දැක්වෙන පෝස්ටරය. උපුටා ගැනීම ජපානයේ ෆුකෝකා ආසියානු කලා කෞතුකාගාරයේ ජේ.පී.එස්. උබෙරෝයි සහ පැට්‍රීෂියා උබෙරෝයි එකතුවෙනි.

විද්‍යාත්මක ඥාන පර්ෂද මගින් ව්‍යුහගතය කිරීම නිසා සිතියම් තුළ ඇති වී තිබෙන ගුණාත්මක විභේදනයන්ගේ නොමැතියාව කරණකොටගෙන එමගින් භූමි දර්ශනය නිර්-මානවකරණයකට (de-humanize) භාජනය කරයි. එවැනි සිතියම් මගින් දැනුම සන්නිවේදනය කරන අතර එමගින් විෂය දූරස්ථ කරයි. එහිදී ස්ථානයට වඩා අවකාශය වැදගත් වේ; එනම්, ස්ථාන එක හා සමානව පෙනේ නම් ජීවා එක හා සමානව සැලකිය හැකි බවයි. මේ අනුව විද්‍යාත්මක සිතියම්කරණයේ දියුණුවත් සමග අවකාශය සමාජීය වැදගත්කමකින් හිස් වූ පරිභෝජන භාණ්ඩයක් බවට පහසුවෙන්ම පත්විය. එනම් එය ඇල්මැරුණු මානව නොවන කරුණු රැගත් ජ්‍යාමිතික භූමි දර්ශනයක් බවට පත්විය (ජේ.බී. හාර්ලිගේ *Meaning and Ambiguity in Tudor Cartography* [1983] හා *Maps, Knowledge, and Power* [1988] යන නිබන්ධ වලිනි).

1920 වසරේ සිට භාරත මාතාව පිළිබඳ රූපාර්ථවේදයේ සාමාන්‍ය ලක්ෂණයක් බවට ඉන්දිය සිතියම පත්වේ. එසේ වන්නට ප්‍රධාන හේතුව වූයේ ප්‍රේක්ෂකයා වෙත භාරත මාතාව භූමිය මෙන්ම සංවිධිත සමාජය ද අරා සිටින දෙවගන වශයෙන් නියෝජනය කිරීමට තිබූ හැකියාවයි. එමෙන්ම එමගින් දුර්ගා, ලක්ෂ්මී සහ මෙවැනි අනේක වූ සෙසු දෙවගනන්ගෙන් භාරත මාතාව වෙන්කර හඳුනා ගැනීමේ හැකියාව ලැබුණි. 20 වන ශතවර්ෂය මුල්ලේ ඉන්දියාවේ ජාතික අවකාශය භාරව සිටින භෞමික දෙවගනක් ලෙස භාරත මාතාවගේ ප්‍රතිරූපය වර්තමාන හින්දු ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරයේ ජනප්‍රිය පූජා ලාංඡනයක් බවට පත්ව තිබේ (ක්‍රිස්ටියන් බ්‍රෝසියස් ගේ *Motherland in Hindutva Iconography* [1977] යන නිබන්ධයෙනි).

පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

කොළඹ
ආයතනය

මිල - රු. 250.00