12 වන වෙළුම
2021
පළමු සහ දෙවන ඒකාබද්ධ කලාප
ISSN 1391-9148

පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

පඨිත

සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා

12 වන වෙළුම

2021

පළමු සහ දෙවන ඒකාබද්ධ කලාප

විදර්ශන

පඨිත
සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා

විදර්ශන ප්‍රකාශන
33, පන්සල පාර, කළුබෝවිල.
දුරකථනය: 011-2765024 | 011-2765020 | 072-3496626
e-mail: publishing@vidarshana.lk

ISSN 1391-9148

© 2021
© සියලුම මුල් ලිපිවල හිමිකම් මුල් කතුවරුන් සතු වේ.
© සියලුම පරිවර්තනවල හිමිකම් පරිවර්තකයන් සතු වේ.

මුද්‍රණ සැලසුම
ධිලන්ත මුතුගල

කවර සැලසුම
අනෝලි පෙරේරා

මුද්‍රණය
කාංචන ප්‍රින්ටර්ස්
102/බී, වනාත පාර, ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.
දුරකථනය: 0112-803336

පර්ථිත සංස්කාරක මණ්ඩලය

- **සසංක පෙරේරා**, ප්‍රධාන සංස්කාරක (මහාචාර්ය, සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයන අංශය, දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලය)
- **ජයදේව උයන්ගොඩ** (දේශපාලන විද්‍යාව පිළිබඳ විශ්‍රාමික මහාචාර්ය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)
- **අනුෂ්කා කහඳගමගේ** (දර්ශනශූරී උපාධි පාඨමාලාව, සමාජයීය විද්‍යා අධ්‍යයන අංශය, ඔටාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය)
- **කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ** (සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ දර්ශනශූරී උපාධි පාඨමාලාව, සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයන අංශය, දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලය).

පටිත: සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා වසරකට දෙවරක් ප්‍රකාශයට පත්කරන ස්වාධීන විමර්ශිත සාර සංග්‍රහයකි. එහි අන්තර්ජාල සංස්කරණය පහත එළඹුම ඔස්සේ ලබාගත හැකිය: www.patitha.lk එහි මුද්‍රිත සංස්කරණය ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලබන්නේ විදර්ශන ප්‍රකාශන (පුද්ගලික) සමාගම මගිනි.

අන්තර්ගතය

සංස්කාරක සටහන 1

පර්යේෂණ රචනා

නූතන සිංහල හැඟීම්බර සාහිත්‍යය තුළ රෝමාන්තික ප්‍රේමය ගොඩනැංවීම සහ එහි ජාතිකවාදී හැඟවුම්: අයිසැක් ද සිල්වා හා පියදාස සිරිසේනගේ සාහිත්‍යමය අභිමුඛවීම නැවත විමසා බැලීමක්
- කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ 5

රාජ්‍යයක විදේශ සබඳතා හැසිරවීම කෙරෙහි පුරවැසියන්ගේ වගකීම: ශ්‍රී ලංකා-චීන සබඳතා ඇසුරෙන් කරන මූලික කියවීමක්
- පවිත්‍රා ජයවර්ධන සහ කුලණි විජයබාහු 42

බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණිකයන්ගේ ප්‍රාප්තිය: ඉන්දියානු ප්‍රභූ පැලැන්තියකට ලංකාවේ දී අත් වූ ඉරණම
- ගණනාත් ඔබේසේකර
පරිවර්තනය - වූසතී ලියනාරච්චි 69

අනුවේ ප්‍රවණතාවෙන් ස්ත්‍රීන්ගේ දෘශ්‍ය කලාවට වූ බලපෑම්
- අනෝලි පෙරේරා
පරිවර්තනය: ප්‍රවීන් තිලකරත්න 115

ප්‍රවේශාත්මක රචනා

ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය හා ප්‍රවණතා පිළිබඳ කෙටි සමාලෝචනයක්
- අනුෂා සිවලිංගම් 141

කෙටි රචනය

ලංකා ගුවන්විදුලිය: දකුණු ආසියානු ශාබ්දික අවකාශයේ අණසකධාරී නොවූ ආයතනයක් පිළිබඳ සිතාබැලීමක්
- සසංක පෙරේරා සහ දේව් නාත් පාඨක්
පරිවර්තනය: පඨිත පරිවර්තන ව්‍යාපෘතිය 167

මතිමතාන්තර

ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහසේ දිග පළල මැනීම
- විරංජන හේරත් 183

සේයා රූ රචනය

ඩල් හා නිගීන් ජලාශ සහ ඒ අවට ජීවත්වන්නවුන්ගේ ජීවිත
- සකී ආරියවංශ 193

ග්‍රන්ථ විමර්ශන

Biedermann, Zoltán. (*Dis)connected Empires: Imperial Portugal, Sri Lankan Diplomacy, and the Making of a Habsburg Conquest in Asia*
(වි)සම්බන්ධිත අධිරාජ්‍යයː අධිරාජ්‍යවාදී පෘතුගාලය, ශ්‍රී ලංකා රාජ්‍ය තාන්ත්‍රිකත්වය හා ආසියාවේ හැබ්ස්බර්ග් ආක්‍රමණයක නිර්මාණය, සොල්ටාන් බීඩර්මන්).
විමර්ශනයː නිරා වික්‍රමසිංහ
පරිවර්තනයː ප්‍රවීන් තිලකරත්න 203

Kemper, Stepehn. *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World* (ජාතියෙන් ගලවා ගත් පසුː අනගාරික ධර්මපාල සහ බෞද්ධ ලෝකය, ස්ටීවන් කෙම්පර්).
විමර්ශනයː සසංක පෙරේරා 209

Brown, Bernardo and Brenda S. A. Yeoh Eds., Asian Migrants and *Religious Experience: Missionary Journeys to Labor Mobility*
(බර්නාඩෝ බ්‍රවුන් සහ බ්‍රෙන්ඩා එස්.ඒ. යිඕ සංස්කරණය කළ, ආසියානු සංක්‍රමණිකයන් සහ ආගමික අත්දැකීම්ː මිෂනාරි චාරිකාවල සිට කම්කරු සංචලතාව දක්වා).
විමර්ශනයː මරිස්ක් වෙස්ටෙන්ඩෝප්
පරිවර්තනයː පයීත පරිවර්තන ව්‍යාපෘතිය 215

Obeyesekere, Gananath. *Many Faces Of The Kandyan Kingdom 1591-1765: Lessons for Our Time* (උඩරට රාජධානියේ අනේකවිධ පැතිකඩ 1591-1765ː අපගේ යුගය සඳහා ගතහැකි පාඩම්, ගණනාත් ඔබේසේකර).
විමර්ශනයː සසංක පෙරේරා 221

van der Velde, Paul (Translated by Lisbeth Binnik). *Life Under the Palms: The Sublime World of the Anti-colonialist Jacob Haafner*
(තල්, පොල් සෙවණේ ජීවිතයː යටත්විජිත විරෝධී ජාකොබ් හාෆ්නර්ගේ උත්කෘෂ්ට ලෝකය, පෝල් වැන්ඩර් වෙල්ඩ්; පරිවර්තනයː ලිස්බෙත් බිනික්).
විමර්ශනයː අනුෂ්කා කහඳගමගේ 227

කතුවරු පිළිබඳ විස්තර 231

සංස්කාරක සටහන

පයීනඃ
සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා,
12 වන වෙළුම, 2021
1 වන කලාපය

වර්ෂ 2003 දී පළ වූ පයීන පළමු වෙළුමේ සිට 2011/2012 වසරේදී පළ වූ පයීන නවවන හා දහවන ද්විත්ව වෙළුම දක්වා සහ වසර අටක පමණ විරාමයකින් පසුව 2020 වසරේ පළ වූ පයීන එකොළොස්වන වෙළුම දක්වා සියලුම වෙළුම් පළවූයේ වාර්ෂික සාර සංග්‍රහයක් වශයෙනි. එනමුත් ඒ සියල්ලම පළවූයේ, විමර්ශිත හා නිසි කලට පළ වූ ප්‍රකාශනයක් ලෙසිනි. මේ වාර්ෂික ප්‍රකාශන සැලැස්මට හේතු වූයේ මනා පර්යේෂණ පදනමක් මත ලියැවුණ හා බුද්ධිමය වශයෙන් ගැඹුරු දායකත්වයක් කළ හැකි ලිපි ලබා ගැනීමට තිබූ අසීරුව සහ ප්‍රකාශනයට අවැසි සම්පත් සොයා ගැන්මට තිබූ අපහසුවයි.

එනමුත් 2021 සිට පයීන වසරකට දෙවරක් පළ කරන විමර්ශිත වාර සංග්‍රහයක් ලෙස ප්‍රකාශයට පත්වන්නේ, ලිපි ලබා ගැනීමේ අපහසුව යම් ලෙසකින් හෝ විසඳී තිබුණ බව අපට පෙනීමත්, ප්‍රකාශන දායකත්වයට හා බෙදාහැරීම සඳහා විදර්ශන ප්‍රකාශන සමාගම කැමැත්ත පළ කිරීමත් නිසාය. එමෙන්ම, වසරකට දෙවරක් හෝ පළනොවී කේන්ද්‍රීය මැදිහත්වීමක් කිරීම අසීරු බව අපට වැටහී තිබුණි. මීට අමතරව, ගෝලීය සාර සංග්‍රහ

ප්‍රකාශන භාවිතයන්ට අවතීර්ණ වන්නට නම්, වාර්ෂික ප්‍රකාශන ධාරිතාව මෙලෙසින් පුළුල් විය යුතු බවද පෙනුණි. මේ අනුව, 2021 සිට සෑම වසරකම ඒ වසරේ පයිිත වෙළුම කාණ්ඩ අංක 1 (අප්‍රේල්) සහ කාණ්ඩ අංක 2 (දෙසැම්බර්) වශයෙන් පළවේ. එනම්, 2021 වසරේ දොළොස්වන වෙළුමේ කාණ්ඩ අංක 1 (අප්‍රේල්) සහ කාණ්ඩ අංක 2 (දෙසැම්බර්) මේ නව සැලැස්ම යටතේ පළවන පළමු වෙළුමට අයත් වේ. අපගේ බලාපොරොත්තුව මේ නව උත්සාහය මෙලෙසින්ම ඉදිරි වසරවලදීද ක්‍රියාත්මක වනු ඇතැයි යන්නය. එනමුත්, 2021 වසර පුරාවටම පාහේ බලපැවැත්වූ කෝවිඩ් 19 වසංගත තත්ත්වය නිසා එම වසරේ ප්‍රකාශන කටයුතු බෙහෙවින් පමා වූ බව කනගාටුපූර්වකව ඔබ සැමට දැනුම් දීමට අපි කැමැත්තෙමු.

පයිිත ඉදිරියට කරගෙන යාම සඳහා එහි සංස්කාරක මණ්ඩලයට ඔබගේ බුද්ධිමය සහාය ලැබෙනු ඇතැයි අපි විශ්වාස කරමු.

සංස්කාරක මණ්ඩලය

පයිිතඃ සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා
කොළඹ
ජූලි 2021

පර්යේෂණ රචනා

නූතන සිංහල හැඟීම්බර සාහිත්‍යය තුළ රෝමාන්තික ප්‍රේමය ගොඩනැංවීම සහ එහි ජාතිකවාදී හැඟවුම්: අයිසැක් ද සිල්වා හා පියදාස සිරිසේනගේ සාහිත්‍යමය අභිමුඛ වීම නැවත විමසා බැලීමක්[1]

කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ

සංක්ෂේපය

විසිවන සියවස ආරම්භයේදී නූතන රෝමාන්තික ප්‍රේමය සිංහල සාහිත්‍යය තුළ ගොඩනැංවෙන ආකාරය විමර්ශනය කරන මෙම රචනය ඒ සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් සිංහල ක්‍රිස්තියානි හැඟීම්බර සාහිත්‍යයේ සමාරම්භක කෘතියක් වන ඇල්. අයිසැක් ද සිල්වාගේ 'වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්' නවකතාවත් එයට වාදශීලී ප්‍රතිචාරයක් ලෙස ලියවෙන පියදාස සිරිසේනගේ 'ජයතිස්ස සහ රොසලින්' නවකතාවත් වෙත නාභිගත වෙයි. එකම කාලයක සිදුවන නවකතාව නව ගද්‍ය ශානරයක් ලෙස ඉදිරිපත් වීම, ජාතිය නව සාමූහික අනන්‍යතාවක් ලෙස පැමිණීම

1. මෙම රචනයේ පළමු සංස්කරණය කියවා එයට ප්‍රතිචාර ලබා දුන් මහාචාර්ය සසංක පෙරේරාට, ආචාර්ය ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්ට, විදුර ප්‍රභාත් මුණසිංහට සහ අනුෂ්කා කහඳගමගේට මගේ ස්තුතිය හිමි වෙයි. එසේම 2019 දී චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ, දකුණු ආසියාව පිළිබඳ පශ්චාත් උපාධි අපේක්ෂකයන්ගේ සම්මන්ත්‍රණයේදී ඉදිරිපත් කරනු ලැබූ මෙහි ඉංග්‍රීසි සංස්කරණයකට ලබා දුන් ප්‍රතිචාර සම්බන්ධයෙන් මහාචාර්ය ජෙනිෆර් කෝල්ට විශේෂ ස්තුතියක් හිමි වෙයි.

සහ ප්‍රේමය පොදුජන භාවිතයක් බවට පත්වීම එකිනෙක කෙරෙහි බලපාන සංසිද්ධි ලෙස සලකා බලන මෙම රචනය යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදී සන්දර්භයකදී නවකතාව තුළ ප්‍රේමය ජාතිකවාදී රාමුවක් තුළ ස්ථානගත වන ආකාරය පෙන්වීමට උත්සාහ කරයි.

මූල පද

රෝමාන්තික ප්‍රේමය, හැඟීම්බර සාහිත්‍යය, නවකතාව, නූතනත්වය, භාව, සංවේදීත්වය, ජාතිය, යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදය

හැඳින්වීම

නූතන රෝමාන්තික ප්‍රේමය සිංහල සාහිත්‍යය තුළ ප්‍රතිනිර්මාණය කෙරෙන මුල්කාලීනම ස්වරූප අධ්‍යයනය කරන්නට උත්සාහ කරන මෙම රචනය ප්‍රේමය පිළිබඳ හෙළන්නේ ඉතිහාසකරණමය බැල්මකි. මේ රචනය තුළ ප්‍රේමයේ ඉතිහාසයක් අඩංගු වන්නේයැයි ඉන් අදහස් නොවේ. ඉතිහාසකරණමය බැල්මක් අවශ්‍ය වන්නේ, මෙය එක්තරා යුගයක ප්‍රේමයේ කතිකාව හා භාවිත සිංහල සාහිත්‍යය තුළ ගොඩනැංවෙන ආකාරය මත නාභිගත වන නිසාය.

ප්‍රේමයේ ඉතිහාසයක් ලිවිය හැකිද යන ප්‍රශ්නය අසන කවිරාජ් (2007) එයට ප්‍රතිවිරුද්ධව ගෙන එන තර්ක දෙකක් පෙන්වයි. එකක් නම් ප්‍රේමය අතිපුද්ගලික හැඟීමක් නිසා එය සංකල්පීයව ග්‍රහණය කර නිවැරදිව විශ්ලේෂණාත්මක ආකෘති තුළට ඇතුල් කිරීමේ අසීරුවයි. අනෙක් තර්කය වන්නේ, ප්‍රේමය සෑම සමාජයකම සෑම ඓතිහාසික යුගයකම පවතින විශ්වීය භාවයක්ය යන්නයි. ප්‍රේමය විශ්වීය වුවත් විශ්වීයත්වය නමැති අදහසේ විවිධ ආකෘතීන් තිබිය හැකි බව අවධාරණය කරන ඔහු ප්‍රේමයේ විශ්වීයත්වය භාෂාවේ විශ්වීයත්වයට සමාන කරයි. භාෂාව සෑම මිනිස් සමාජයකම පැවතුණත් එහි ආකෘතිකමය වෙනස්කම් ඇත. ප්‍රේමයද එසේ පවතින අතර සමාජ හැසිරීමේ ආකෘති සහ ප්‍රේමය ගැන සිතන, ප්‍රේමය ඉදිරිපත් කරන සංකල්පීය

පද්ධතීන්වල වෙනස්කම් තිබේ (කවිරාජ් 2007). සිංහල සාහිත්‍යයේ 19 වන සියවසට පෙර ප්‍රේමය නියෝජනය කරන කතිකාව වන්නේ ශෘංගාරත්මක ප්‍රේමයයි. සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ ආභාෂයද සහිතව වර්ධනය වන ලාංකේය මධ්‍යකාලීන සාහිත්‍යය තුළත් පෘතුගීසි හා ලන්දේසි යටත්විජිතකරණයෙන් පසුව එන මාතර සාහිත්‍ය යුගය තුළත් ප්‍රේමය ශාරීරික රූප සෞන්දර්යය හා එම ශරීරයන්ගේ එක්වීම කේන්ද්‍ර කරගෙන ගොඩනැගී ඇත[2]. රූපය මධ්‍යය ලක්ෂ්‍යය වන මෙම ශෘංගාරාත්මක ප්‍රේමයේ කතිකාව වෙනස්වීමට පටන් ගන්නේ 19 වන සියවසේ සිංහල සාහිත්‍යය තුළ පැනනගින නූතන රෝමාන්තික ප්‍රේමයේ කතිකාව සමගය. එය තුළ ප්‍රේමය සංකල්පගතවන ආකාරය සේම එහි ඇති සමාජ වතාවත්වල ස්වරූපයත් ශෘංගාරාත්මක කතිකාවෙන් සුසමාදර්ශී ලෙස වෙනස් වෙයි.

ප්‍රේමයේ ඉතිහාසයක් ලියන්නේ නම්, එය කළ හැකි ආකාර තුනක් ගැන කවිරාජ් සඳහන් කරයි. එනම් ප්‍රේමය සංකල්පයක් හෝ භාෂාවක් ලෙස සලකා බැලීම, සමාජ ආයතනයක් ලෙස සලකා බැලීම සහ කලාත්මක ආදර්ශයක් ලෙස සලකා බැලීම යන්නයි (කවිරාජ් 2007). අඩුවැඩි වශයෙන් මෙම රචනය ඉහත පළමු හා දෙවන ආකාරයන්ගේ සංකලනයක් ලෙසද සැලකීම වැරදි නොවේ. සිංහල සාහිත්‍යය තුළ නූතන ප්‍රේමය සංකල්පගතවන්නේ යම්තාක් දුරකට ක්‍රිස්තියානි ප්‍රචාරකවාදී හැඟීම්බර සාහිත්‍යයත් සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදී සාහිත්‍යයත් අතර සම්බන්ධයක හා ද්විඝටනයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙසය යන්න මෙම රචනය පදනම් වන එක් අනුමානයකි.

මෙහිදී නූතන සිංහල 'හැඟීම්බර සාහිත්‍යයේ' සමාරම්භක කෘතියක් වන දේවගැති ඇල්. අයිසැක් ද සිල්වාගේ *වාසනාවන්ත පවුල් හා කාලකන්නි පවුල්* (1888) යන නවකතාවට (සහ අනෙකුත් ක්‍රිස්තියානි ජීවිතය ප්‍රවර්ධනය කරන සාහිත්‍යයට) දක්වන වාදශීලී ප්‍රතිචාරයක් ලෙස පියදාස සිරිසේන විසින් *ජයතිස්ස සහ*

2. ශරීරය කේන්ද්‍රීය වුවද ශෘංගාරාත්මක සාහිත්‍යය ශරීරය විස්තර කිරීමේදී ස්වභාවික ලෝකයේ උපමාරූපික භාවිත කිරීම නිසා මෙම ශෘංගාරාත්මක ප්‍රේමයෙන් සලකුණු වූ ශරීරය තුළින් ලෝකය අත්දැකීමට හැකි බව පෙන්වයි (කවිරාජ් 2007).

රොසලින්: වාසනාවන්ත විවාහය (1905) නවකතාව රචනා කිරීම යන කරුණ මෙම රචනයේ ප්‍රවේශ ලක්ෂ්‍යයක් සේම විමර්ශක ලක්ෂ්‍යයක් ලෙසද යොදා ගනු ලැබේ. නූතනත්වය ඔස්සේ සිදුවෙමින් පැවතුණ සමාජ පරිවර්තනය ඉල්ලා සිටින නව භාව ව්‍යුහයන්ට මුලින්ම සාහිත්‍යමය ලෙස ප්‍රතිචාර දක්වන්නේ සිංහල ක්‍රිස්තියානි සාහිත්‍යකරුවන්ය. යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදයේ දේශපාලන දාර්ශනික අභිමුඛ වීම්වලට අමතරව එහි සාහිත්‍යමය අභිමුඛවීම්වලදී මෙම භාව ව්‍යුහ කේන්ද්‍රගත කරන ආකාරයද තීරණාත්මක සාධකයක් වන බව මෙම සෞන්දර්යාත්මක වාදශීලී අභිමුඛ වීමෙන් පෙනෙයි. මේ නිසා ඇල්. අයිසැක් ද සිල්වාට පියදාස සිරිසේන දක්වන සාහිත්‍යමය ප්‍රතිචාරයේ ඇති භාව ආර්ථිකය විමසා බැලීම තුළින් ජාතික වාදයේ වෙනස් පැතිකඩක් නිරාවරණය කර ගැනීමට ඉඩ ලැබිය හැකිවීම මෙම රචනය ඔස්සේ සිදුවිය හැකි ද්විතීයික ප්‍රතිඵලයකි.

'පියදාස සිරිසේනගේ නවකතාවක දෘෂ්ටිවාදය සහ පන්ති උවමනාව: සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදියාගේ නව ප්‍රතිරූපය' යන හිසින් සරත් අමුණුගම ලියා ඇති වැදගත් රචනය තුළ සිරිසේන විසින් 'ජයතිස්ස සහ රොසලින්' නවකතාව ඔස්සේ යටත්විජිත ධනවාදය තුළ නව මධ්‍යම පාන්තික සිංහල බෞද්ධ මිනිසා ප්‍රතිනිර්මාණය කරන ආකාරය පෙන්වා දී ඇත (අමුණුගම 1979). මුද්‍රණ ධනවාදවාදයේ යුගය තුළ දෘෂ්ටිවාදී උපකරණයක් ලෙස නවකතාව සතු ශක්‍යතාවද සලකා බලන විට සිරිසේන විසින් සිදුකරන්නේ නව සිංහල බෞද්ධයා ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම පමණක් නොව, නව සිංහල බෞද්ධයා නිර්මාණය කිරීමද බව අමුණුගමගේ රචනයෙන් (එම) ද පැහැදිලි වෙයි. මෙම රචනය තුළ මා උත්සාහ කරන්නේ යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදී භාවිතයක් ලෙස සිරිසේනගේ සාහිත්‍යකරණය තුළ ඇති අමුණුගම මතුකරන මානයද සැලකිල්ලට ගනිමින් සිරිසේන විසින් රොමාන්තික ප්‍රේමය ගොඩනඟන ආකාරයේ ඇති සූක්ෂ්මතා ගවේෂණය කිරීමටය. එය සිදුකරන්නේ ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයට ක්‍රිස්තියානි ප්‍රචාරකවාදී හැඟීම්බර සාහිත්‍යයට දක්වන ප්‍රතිචාරයක් ලෙස මේ කෘතිය බාර ගැනීම ඔස්සේය.

මෙම රචනයට තීරණාත්මක වන නූතන ජාතිය බිහිවීම, නවකතාව නව ගද්‍ය ශානරයක් ලෙස ඉදිරිපත්වීම, ලිංගික ප්‍රේමය පොදුජන භාවිතයක් බවට පත්වීම යන සංසිද්ධීන් තුන සිදුවන්නේ අඩුවැඩි වශයෙන් එකම කාලයක, එනම් 17 සහ 18 වනි සියවස්වලදී, බව (ගිඩ්න්ස් 1992, ටේලර් 1989) සිහිපත් කිරීම වැදගත්ය. මේ කාලයේදී භාෂාව තුළ සිදුවන පරිවර්තනය මේ සංසිද්ධීන් තුනටම සෘජුව බලපායි. ලිඛිත භාෂාවත් කථන භාෂාවත් අතර තිබූ පරතරය සමාජයීයව සේම ව්‍යුහාත්මකවද හීන වී යයි. කියවීම සුළුතර ප්‍රභූ භාවිතයක සිට පොදුජන භාවිතයක් බවට පත්වන අතරම ලිඛිත භාෂාව ව්‍යවහාර කථන භාෂාවට සමාන්තර වෙමින් පහසුවෙන් ප්‍රවේශ විය හැකි තත්වයට පත්වෙයි. එසේම, උදාහරණයක් ලෙස, 'තෝ' නමැති ආමන්ත්‍රණය 'නුඹ' යන්නටත් 'නුඹ' යන්න 'ඔබ' යන්නටත් 'ඔබ' යන්න 'ඔයා' යන්නටත් මාරු වන ඉතිහාසය අපට ඉඟි කරනු ලබන්නේ හුදු සිංහල භාෂාවේ පරිණාමයක් පමණක් නොවේ. එය සිංහල භාෂාව පොදුජන භාව කලාපයන් පුනර් නියෝජනය කිරීමට ක්‍රම ක්‍රමයෙන් හැඩගැසෙන ආකාරයද අපට පෙන්වයි. පැරණි ගද්‍යයේ හමුවන පුරාකෘතික චරිත - එනම් කාල අවකාශ හරහා නැවත නැවත පැමිණෙන ආකෘතිකව සමාන රජවරු, සිටුවරු, කුමාරිකාවන් - වෙනුවට නිශ්චිත කාල අවකාශයක මුල් බැස ගත් සුවිශේෂී මිනිස් චරිත නව ගද්‍ය ශානරයන් තුළ ප්‍රතිනිර්මාණය කරන විට භාෂාවේ සිදුවන මෙම පරිවර්තනය තීරණාත්මක විය. මෙය මිනිස් චරිතවලට පමණක් නොව ගම්, නගර, නිවාස, උද්‍යාන වැනි අවකාශයන්ටද අදාළ වෙයි. මෙසේ පුරාකෘතික අකාලිකත්වය වෙනුවට පොදුජන එදිනෙදාබව සාහිත්‍යය තුළ අධිපති වීම සමාජ අවකාශය තුළ පොදු ජනයා නියෝජනය වීමේ ස්වභාවය ගුණාත්මක ලෙස විපර්යාසයට ලක් වී ඇති බව දක්වයි. පූර්ව නූතන සාහිත්‍යය තුළ පොදු ජන එදිනෙදා බව හෝ පුද්ගල හැඟීම් පුනර් නියෝජනය නොවන්නේ එහි වූ දෘඪ ආකෘති සහ භාව අච්චු විසින් ඇති කරන තාක්ෂණික සීමාකම් නිසා යැයි තර්ක කළ හැකි වුවත් එම යුගයන් තුළ තනි තනි පුද්ගලයන් ලෙස සමාජය තුළ නියෝජනය වීමේ සීමිත ස්වභාවයේ යථාර්ථවාදී දර්ශකයක් බවට පූර්ව නූතන සාහිත්‍යය

පත්වන බව නොසලකා හැරිය නොහැකිය. කුස රජුගේ කතාව කාව්‍යමය ලෙස ප්‍රතිනිර්මාණය කරමින් කව්සිළුමිණ ලියනවා වෙනුවට පරාක්‍රමබාහු රජුට සිය කතාව ලියන්නට නොහැකි වූයේ ඇයි? සාහිත්‍යකරනයේ සියලු භාවිතයන් දැඩි ආගමික රාමුවක් තුළ සංවිධානය වී තිබුණා යැයි තර්ක කරමින් ඉහත දැක්වූ තාක්ෂණික සීමාකම් පිළිබඳ තර්කය දුන් යළිත් ශක්තිමත් කළ හැකි වුවද අප ප්‍රශ්න ගත කළ යුතු වන්නේ එසේ වන්නේ ඇයිද යන්නයි. ඉතිහාසය තුළ තනි පුද්ගලයන් ලෙස නියෝජනය වීම වැදගත් භාවිතයක් බවට පත් වන්නේ එක්තරා ඓතිහාසික නිමේෂයකින් පසුවය.

ප්‍රබුද්ධත්වය ඇති කරන චින්තනමය බණ්ඩනයත් කාර්මික ධනවාදය සාම්ප්‍රදායික සමාජ සැකැස්ම මත ඇති කරන බලපෑමත් නූතන නියෝජිත ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ හා නිලධාරිතන්ත්‍රයේ නැගීමත් වැනි මහේක්ෂ ක්‍රියාවලීන් ඔස්සේ බටහිර සමාජයන් තුළ ඇති කරනු ලබන පරිවර්තන මගින් සලකුණු වන මෙම ඓතිහාසික නිමේෂය ලංකාව වැනි දකුණු ආසියාතික සමාජයක් කරා පැමිණෙන්නේ යටත්විජිතකරණය හරහාය. මින් අදහස් වන්නේ නූතනත්වය ලෙස හඳුන්වන මෙම ක්‍රියාදාමය බටහිරදී සැලසුම් කර මෙරටට ආනයනය කළා යන්න නොව, යටත්විජිතකරණයත් එයට එරෙහි ජාතිකවාදී ප්‍රතිචාරත් අතර ද්විසටනාත්මක සම්බන්ධයක් තුළ බිහිවන සුවිශේෂී තත්වයක් ලෙසය.

හැඟීම්බර සාහිත්‍යය සහ සංවේදීත්වය

'හැඟීම්බර සාහිත්‍යය' (sentimental literature) ලෙස සමාජ විද්‍යාව, සාහිත්‍ය න්‍යාය හා ඉතිහාසය තුළ සලකුණු කළ හැකි ප්‍රවර්ගය ලෝකය තුළ බිහිවන්නේ දහඅටවන සියවසේදී පමණයැයි සැලකිය හැකිය. මෙම සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ගයේ මූලික ලක්ෂණය වන්නේ මිනිස් සබඳතාවල භාව කලාප් ආඛ්‍යානය තුළ අධිනිශ්චය වීමයි. ප්‍රධාන වශයෙන් රොමාන්තික ප්‍රේමය කේන්ද්‍ර කර ගනිමින් ගොඩනැගෙන නවකතා මෙයට අයත් වන අතර, සමාජයේ අනෙකුත් ධූරාවලි ඉක්මවා ප්‍රේමය තුළ

දෙදෙනෙක් එකට සම්බන්ධ වීම සහ බාහිර බාධාවන්ට මුහුණ දෙන ආකාරය මෙමගින් උත්කර්ෂයට නැගෙයි. මෙම නිශ්චිත සමකාලීනත්වය තුළ හැඟීම්බර නවකතාවල සුවිශේෂීත්වය කරුණු කිහිපයක් මත රැඳී ඇත. දහඅටවන සියවසේ හැඟීම්වාදය බටහිර ලෝකය පුරා පැතිරී ඇති ආකාරය පෙන්වමින් ඩෙන්බි (1996) මෙසේ පවසයි. "මෙම විශ්වීයත්වය යෝජනා කරන්නේ හැඟීම්වාදය නව සමාජ බලවේගවල ඉස්මතු වීම, සමාජ හා ඓතිහාසික ක්ෂේත්‍රයේ කාරක ලෙස ඒවාට ඇති ස්වයං දැනුවත්භාවය සහ සමාජ ආත්මය අලුතින් නිර්වචනය වීම ආදී මූලධාර්මික සමාජ හා සංස්කෘතික නැවත-සකස්වීම සමඟ සමීපව සම්බන්ධ වී ඇති බවයි" (ඩෙන්බි 1996: 03). ඩෙන්බි පමණක් නොව, විලියම් රෙඩ්ඩි (2001), ලින් හන්ට් (1992), චාල්ස් ටේලර් (1989) වැනි තවත් බොහෝ ශාස්ත්‍රඥයෝ ප්‍රබුද්ධත්ව කතිකාව පොදු ජනතාව අතර ව්‍යාප්ත වීමේ ආකාරයක් ලෙස හැඟීම්බර සාහිත්‍යයේ වැදගත්කම අවධාරණය කර සිටිති. ඩෙන්බි තර්ක කරන්නේ හැඟීම්බර ප්‍රේමය හැඟීම්බර ආඛ්‍යානයන්හි ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ රූපයක් ලෙස පෙනී සිටින බවයි. "එය සම්බන්ධ වන්නේ පුද්ගලයාට දැනෙන දේ සමඟ පමණි. එයට අදාළ වන විනිශ්චයේ සහ තේරීමේ නිර්ණායක මුළුමනින්ම පුද්ගලකරණය කර අභ්‍යන්තරීකරණය වී ඇත" (ඩෙන්බි 1994: 98). මෙලෙස හැඟීම්බර සාහිත්‍යය සාහිත්‍යමය ගුණාත්මක බව පිළිබඳ කතිකාමය රාමුවෙන් පිටත සමාජ පරිවර්තනයක සමාජ විද්‍යාත්මක හා ඓතිහාසික සාධක පිළිබඳ කතිකාවක් තුළටද ඇතුළු වී ඇත. නව යුගයක් ප්‍රතිනිර්මාණය කරනවා සේම නව යුගය තුළ යළි සැකසෙන මිනිස් සබඳතා මාදිලි තුළ ජීවත් වීමට අවශ්‍ය භාවමය ශික්ෂණයද මෙම හැඟීම්බර සාහිත්‍යය විසින් ලබාදෙන බව අමතක කළ නොහැකිය.

සංවේදීත්වය (sensibility) ලෙස පුළුල්ව හැඳින්විය හැකි මෙම භාව ශික්ෂණය නූතන පුද්ගල ආත්මයේ සහ සමාජ ජීවිතයේ වැදගත් මානයක් සලකුණු කරයි. නූතන ශිෂ්ටත්වයේ ක්‍රියාවලිය සංවේදීත්වය සමඟ සමීපව බැඳී ඇති අතර, භාව සමඟ ගනුදෙනු කිරීම සූක්ෂ්ම කිරීම එහි කේන්ද්‍රයයි. පූර්ව නූතන යුග තුළ හැඟීම් විචලනයේ ඇති වේගවත් බව, එනම් සිනහවක සිට සැණෙකින්

හැඬුමට මාරු වීම හෝ හිතවත්කමක සිට සැණෙකින් ක්‍රෝධය වෙත මාරු වීම වැනි චලනයන් ගැන ඉතිහාසඥයන් සාකච්ඡා කර ඇත (බොකේ සහ නැගී 2018). ළමාමය බවක් ලෙස නූතන ශිෂ්ටත්වයේ කෝණයෙන් බැහැර කිරීමට ලක් කෙරෙන මෙය වෙනස් කිරීම සහ භාව පාලනය පුරුදු පුහුණු කිරීම නූතන අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියේ එක් අරමුණක් විය. මේ නිසා අධ්‍යාපනය හා සාක්ෂරතාව යනු නූතන මිනිස් ආත්මයේ භාව ලෝකය යළි සකස් කරන මෙහෙයුම්ද වෙයි. මීට අමතරව සාක්ෂරතාව වර්ධනය වීමත් මුද්‍රණය ව්‍යාප්ත වීමත් ඔස්සේ පුවත්පත්, සඟරා හා පොත්පත් කියවීම පොදුජන භාවිතයක් බවට පත්වීම විසින් ඇති කරන සමාජ පරිවර්තනයේ මාන විවිධය. ලිඛිත භාෂාවන් මෙම සංවේදීත්වය නොඑසේනම් නව භාව සූක්ෂමතා ප්‍රකාශ කළ හැකි ආකාරයට පරිවර්තනය වීමද මා මින් පෙර සඳහන් කළ පරිදි සිදුවන අතර, සමාන ආකාරයන්ගෙන් හැඟීම් හුවමාරු කරගන්නා පරිකල්පනීය සාමූහික බිහිවීමට අවශ්‍ය පදනම මේ ඔස්සේ සකස් වෙයි. භාෂාවන්ගේ පැවතුණු විෂමජාතීත්වය හැකිළී යන අතර, වඩා විධිමත් සමජාතීත්වයක් ඇතිවීමද තවත් වැදගත් වෙනසකි. උදාහරණයක් ලෙස සිංහල භාෂාවේ පැවතුණු විවිධ ප්‍රාදේශීය විවිධත්වයන් ක්‍රමයෙන් දුබල වන අතර එය ලංකාව නමැති භූගෝලීය කලාපය තුළ ඇති තනි භාෂාවක් ලෙස පෙනී සිටින්නට පටන්ගනියි. මෙම විවිධත්වයේ හැකිළී යාම තනි පරිකල්පනීය සාමූහිකයක් සමඟ අනන්‍යකරණය වීමට ඇති හැකියාව වැඩි කරයි. තමන් කිසිදා මුණනොගැසුණ නමුත්, තමන් සේම දුක් වන, සතුටු වන, ආගම අදහන, ප්‍රේම කරන ජන සාමූහිකයක සාමාජිකයෙක් ලෙස පරිකල්පනය කිරීම ඔස්සේ ගොඩනැගෙන මෙම පරිකල්පනීය සාමූහිකය ජාතිය ලෙස බෙනඩික් ඇන්ඩර්සන් හඳුනාගනියි. මේ නිසා ජාතිය යනු එක් අතකින් භාවමය සාමූහිකයකි. එම සාමූහිකය ගොඩනැංවීමට හැඟීම්බර සාහිත්‍යය දක්වන දායකත්වය කිසිසේත්ම අවතක්සේරු කළ නොහැක්කකි. නවකතා ජාතික සවිඥානිකත්වය ගොඩනැංවීමට දක්වන දායකත්වයේ වැදගත්කම ඇන්ඩර්සන් අවධාරණය කර ඇත.

මෙතැනදී අවධාරණය කළ යුතු කරුණක් වන්නේ සිංහල භාෂාව නූතන හැඟීම් ප්‍රකාශ කළ හැකි ලිඛිත භාෂාවක් බවට

පත්කිරීමට ක්‍රිස්තියානි සාහිත්‍යමය මැදිහත්වීම් විසින් සිදුකරන දායකත්වයයි. ලන්දේසි පාලන සමයේදී 1737 වැනි කාලයක මුද්‍රණය හඳුන්වා දුන්නද සිංහල මුද්‍රණය ආරම්භ වන්නේ 1812 දී පමණය. ඉන් පසු සිංහල භාෂාවේ විධිමත්කරණය සිදුවන්නේ ක්‍රිස්තියානි ධර්ම ප්‍රචාරණයේ මෙවලමක් ලෙස එයට තිබූ කේන්ද්‍රීය වැදගත්කම හේතුවෙනි. සිංහල මුද්‍රණය හඳුන්වාදීම 1812 දී සිදු වුවද 1832 දී කෝල්බෲක් කැමරන් වාර්තාවෙන් පසු සිදුවන පාසල් පිහිටුවීම සහ ඉන් පසු පරමවිඥාණාර්ථ සමාගම වැනි සමාගම් ඔස්සේ තවත් දේශීය පාසල් බිහිවෙමින් අධ්‍යාපනය වර්ධනය වීම ඔස්සේ සාක්ෂරතාව සමාජයීයව ව්‍යාප්ත වීම සිදුවන තෙක් කියවීම පවතින්නේ ප්‍රභූ සුළුතර භාවිතයක් ලෙසය.

1860 ගණන්වල සිට සිංහල භාෂා පුවත්පත් සහ සඟරා සංසරණය වූ අතර, ඊට පෙර පවා, ක්‍රිස්තියානි බයිබල් සංගම් අතින් සිංහල භාෂාව පරිවර්තනය වෙමින් පැවතුණි (අරන්ගල 2006; වික්‍රමසූරිය 2000). ක්‍රිස්තියානි ධර්මය ස්වදේශිකයන් අතර ඵලදායී ලෙස බෙදා හැරීම සඳහා සිංහල භාෂාව නූතන පාඨකයකුට ප්‍රවේශ විය නොහැකි ලෙස පෙනෙන මධ්‍යකාලීන ලිඛිත භාෂාවේ ස්වරූපයෙන් පරිවර්තනය කළ යුතුව තිබුණි. එබැවින් කිතුනු මිෂනාරි සාහිත්‍යය පොදු ජනතාව සඳහා සිංහල භාෂාව ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමේ මුල්ම උත්සාහයන්ගෙන් එකකි. මුද්‍රිත පඨිතවල වාචික භාෂාව භාවිත කිරීම පිළිබඳව ඔවුහු අත්හදා බැලූ අතර, සංවාද හා සංවාද ආඛ්‍යාන ශෛලියක් ලෙස ප්‍රවර්ධනය කළහ. මීට අමතරව, අලුත් ගිවිසුමේ පළමු සිංහල පරිවර්තනය 1832 දී ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද අතර, 1846 දී නැවත මුද්‍රණය කරන ලදි (අරංගල 2006). ඒ හා සමානව, කියවීමේ පුරුද්ද සමඟ ජනතාව සම්බන්ධ කර ගැනීම සඳහාද ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි ප්‍රචාරය ඉමහත් දායකත්වයක් ලබා දුන්නේය.

භාෂා ප්‍රතිසංස්කරණය සමඟ සිදුවන, මෙම රචනයට කේන්ද්‍රීයව වැදගත්වන සංවේදීත්වය සමඟ ගනුදෙනු කිරීම සිංහල ක්‍රිස්තියානි ප්‍රචාරකවාදී ලේඛකයන් අතින් සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදී ලේඛකයන්ට පෙර සිදුවන බව නැවතත් අවධාරණය කළ යුතු කරුණකි. මේ රචනය තුළ සාකච්ඡා කරන අයිසැක් ද

සිල්වාගේ 'වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්' යන නවකතාව 1888 දී සිලෝන් රිලිජස් ට්‍රැක්ට් සොසයිටි විසින් ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට පෙර එය 1866 සිට ලේඛකයා විසින්ම සංස්කරණය කලා විය හැකි[3] *රුවන්මල්දම* සඟරාවේ කොටස් වශයෙන් පළ වෙයි. මේ කාලය තුළ *රුවන්මල්දම* සඟරාවේ පළවන ලේඛනවල ස්වභාවය වටහාගැනීම මා මෙතෙක් ඉදිරිපත් කළ අදහස් සංයුක්ත ලෙස වටහා ගැනීමට වැදගත් විය හැකිය. මේ නිසා එකිනෙකින් වෙනස් කෙටි රචනා තුනක කොටස් පහතින් දක්වා ඇත්තේ හැඟීම්බර සාහිත්‍යය ගොඩනැඟෙන ආකාරය වඩා සියුම් ලෙස වටහාගැනීමට එය ඉඩ ලබා දෙන බැවිනි.

1876 සැප්තැම්බර් මාසයේ පළවූ *රුවන්මල්දම* කලාපයේ පළමු පිටුවේ ප්‍රධාන ලිපිය නම් කර ඇත්තේ 'කුරුල්ලන්ගේ පෙත්සම' යනුවෙනි. මෙය ලියැවී ඇත්තේ කුරුල්ලන් තමන්ට කුඩා දරුවන්ගෙන් සිදුවන හිංසාවන් ගැන කරන පැමිණිල්ලක් හැටියටයඃ

> කහ කුරුල්ලා නම් මටත් මගේ ස්ත්‍රීටත් ඉස්ඉස්සරියෙන් ලැබුණ පුංචි සුරතලා ටිකක් ලොකු වී පිහාටු ඉදී කූඩුව ලඟ ගහේ පුන්චි අත්තක අපි දෙන්නා ඉදිරිපිට එහාට මෙහාට පැන පැන සෙල්ලම් කරමින් සිටිය දී පුන්චි මහත්මයෙක් දුන්නක් ගෙනත් විද්ද කල හරියටම අපේ රත්තරණගේ ඔලුවට වැදී එවෙලේම මැරී වැටුනාය. ඒ දුක කරන කොට ගෙන මගේ ස්ත්‍රී දැන් මරණාසන්නව සිටින්නීය.

මේ කොටස තුළ භාව කලාපය හසුරුවන ආකාරය දෙස විමසිල්ලෙන් බැලීමේදී කරුණු කිහිපයක් මතු කරගත හැකිය. පළමුවැන්න, නූතන න්‍යෂ්ටික මිනිස් පවුලක ආදරය කුරුලු පවුල වෙත ප්‍රක්ෂේපණය කර ඇති ආකාරයයි. ඒ ඔස්සේ කුරුල්ලන් ගැන සංවේදීත්වය ගොඩනගන අතරම යළිත් වරක් පවුලක සම්බන්ධතා තුළ ඇති සෙනෙහස අවධාරණය වෙයි. දෙමවුපියන් ඉදිරිපිට සෙල්ලම් කරන දරුවාගේ රූපය න්‍යෂ්ටික පවුල පිළිබඳ අද දක්වාම පැමිනෙන සංඥාවක් වන අතර, එය නිර්මාණය

---

3. *රුවන්මල්දම* සඟරාවේ කතුවරයාද අයිසැක් ද සිල්වා නැමැත්තෙකි.

වන්නේ මෙම කාලය තුළය යන්න සාවද්‍ය නොවේ. පවුල තුළ සමීපත්වය වර්ධනය වන ආකාරය සහ සුරතල් කළ යුතු දරුවා යන අදහස වර්ධනය වන ආකාරය 18 වන සියවසෙන් පමණ පසු සිදුවන අයුරු චාල්ස් ටේලර් සිය Sources of the Self: The making of the Modern Identity (1989) කෘතියේ පෙන්වා දී ඇත. දෙවැන්න නම් 'ඉස්ඉස්සරියෙන් ලැබුන පුන්චි සුරතලා', 'අපේ රන්තරණගේ' යනාදී යෙදුම්වලින් දකගත හැකි ආදරය ප්‍රකාශ කරන පොදුජන එදිනෙද ව්‍යවහාරයන් නිර්මාණය වීමය.

සංවේදීත්වයේ තවත් පැතිකඩ *රුවන්මල්දම* ඉදිරිපත් කරන ආකාරය වටහා ගැනීමට 1876 නොවැම්බර් මාසයේ කලාපයේ 'සිරිල් සහ ජොනී' ලෙස නම් කර ඇති ලිපිය වෙත යොමුවෙමු:

> සිරිල් සහ ජොනී එක කැලෑසියේ ඉගෙනගත් ළමයි දෙදෙනෙකි. දෙන්නා එකිනෙකාට බොහොම ආදරයෙන් සිටියාය. බොහොම ආදරේ ඇති මිත්‍රයෝ දෙන්නෙක් අතරේ ඉතා පුංචි වරද මහත් බරපතල එකක් මෙන් පෙනී යනවා ය. දවසක්දා ජොනී කවටකම් පිණිස සිරිල්ට සැරෙන් කතා කලාය. මේ වචනය කිච්චේ සිකුරාදාය. ජොනීගේ වචනයට අමනාප වූ සිරිල්ද සෙකෝල්ලේ හමාර වූ විට ගෙදර යන්ට ගියාය. ජොනී ද ගෙදර ආවාය. දෙන්නාටම ලොකු කාලකන්නිකමක් දැනී ගියාය. මිත්‍රයාගේ හිත බින්ද වචනය නොකිව්වානම් කොපමණ හොඳ දැයි ජොනීට හිතුනාය. නුමුත් කිව්දේ කිව්වාමය. ආදරේ ඇති හිතක් බිඳුනාය. කවටකම් වචනයක් මේ සියල්ල කලේය. සිකුරාදා සවස ජොනීගේ දුක්ඛිත ස්වභාවය විස්තර කරන්ට පුලුවන් කාටද? ඔහුගේ මිත්‍රයා සමග සමාදාන වන පිණිස සඳුද දවස ඉක්මනින් එනවාට ඔහු කැමතිව සිටියාය.

මේ කෙටි රචනය විසින් මිත්‍ර සම්බන්ධයක හැඟීම් පරාසය ඉදිරිපත් කරන අතරම පෙර ආඛ්‍යානයේ සේම මෙහිද කියවන්නා හැඟීම් පිළිබඳ ශික්ෂණයකට නතු කරන ආකාරයද දැකිය හැකිය. එසේම එය උනන්දු වන්නේ වරද කළ මිතුරාගේ වේදනාකාරී

හෘද සාක්ෂිය දෙස බැලීමටය. මිතුරකුගේ හිත බින්ද විට දැනෙන පශ්චාත්තාපය, ඔහු නැවත මුණගැසෙන තෙක් බලා සිටින දුක්බිත ආකාරය ආදිය විස්තර කර ඇති ආකාරය දෙස බලන විට එය ඉතා පහසුවෙන් වර්තමාන පෙම්වතුන් දෙදෙනෙකු වෙත වුවද ආදේශ කළ හැකි බව පෙනෙයි. නමුත්, රොමාන්තික ප්‍රේමය ගැන මේ තරම් ඍජු රචනා රුවන්මල්දමෙහි දකිය නොහැකිය. මා ඉදිරියේදී විස්තරාත්මකව 'වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්' නවකතාව පිළිබඳ සාකච්ඡා කරන විට ප්‍රේමය ගොඩනංවන ආකාරය ඉදිරිපත් කරමි. මෙතැනදී වඩා වැදගත් වන්නේ මිනිස් සම්බන්ධතාවල හැඟීම් කලාප පිලිබඳ සිදුකරන අවධාරණයයි.

1876 නොවැම්බරයේම පළ වූ 'වැඩ ලේසියෙන් කර ගන්නේ කෙසේ ද?' යන ලිපිය ප්‍රේමය සහ දෙවියන් අතර සම්බන්ධය මානව සබඳතා කරා රැගෙන එන ආකාරය පිළිබඳ උදාහරණයකි

> පප්පා වෙනුවට කරන කොයි දෙයක් නුමුත් මා කම්මැලි නොකරන තරමට මම ඔහුට ආදරේයයි මේරි කීවාය. අපේ සබත් සෙකෝලේ ගුරුන්නාන්සේ වන ඇලිස් නෝනා කීවේත් මේක තමයි. 'ආදරය වැඩේ සැහැල්ලු කරනවාය'යි ඈ කීවා කියා ලියනෝරා කීවාය. යේසුස් වහන්සේ උදෙසා වැඩ කිරීමත් හරියටම ඕවාගේය, ක්‍රිස්තිනා කීවාය. යේසුස් වහන්සේ උදෙසා වැඩකරනවා කියන්නේ මොකදැයි සොපියා ඇසුවාය. 'අපි උන්වහන්සේට ආදරේ නම් උන්වහන්සේ සතුටු කරන්නට උත්සාහ කරනවා ඇත. අපි එකිනෙකාට ආදරේද යේසුස් වහන්සේ ගැන අනුන්ට කියා දෙන්නටද උත්සාහ කරනවා ඇත. යේසුස් වහන්සේ උදෙසා වැඩ කරනවා කියන්නේ ඕවාට තමා'යි ඇමලියා කීවාය. අපි එසේ කලහොත් යේසුස් හාමුදුරුවෝ අප ගැන සන්තෝෂ වේවිද කියා සොපියා ඇසුවාය. ඔව් මම පප්පාට සැදූ ඇඳුම ගැන පප්පා සන්තෝෂ වනවාට වඩා යේසුස් වහන්සේ එයාකාර ක්‍රියාවල් ගැන සන්තෝෂ වනවා යැයි මේරි උත්තර දුන්නාය. අනේ මමත් යේසුස්

වහන්සේට ආදරේ උනානම් යයි සොපියා කීවාය. උන්වහන්සේ උඹට කොපමණ ආදරේද කිවා උඹ දන්නවා නම් උන්වහන්සේට ආදරේ නොවී ඉන්නට උඹට බැරිය. උන්වහන්සේ උඹ වෙනුවට මැරුනා යයි ඇමලියා කීවාය.

මෙම ලිපිය යේසුස් වහන්සේ සහ අනුගාමිකයන් අතර සම්බන්ධය ප්‍රවර්ධනය කරන්නක් වුවද එය විසින් යේසුස් ආදරය නමැති හැඟීම සහ භාවිතය බවට ඌනනය කරයි. සමාජය එකට බැඳ තබන මැලියම් බවට මේ ආදරයට පත්විය හැකි බවත් එය සමාජය ආදර සාමූහියක් බවට පත්කිරීමේ වියහැකියාව දරා සිටින බවත් මේ ලිපිය සියුම්ව පෙන්වයි. මෙලෙස දෙවියන් හා ප්‍රේමය අතර සම්බන්ධය ක්‍රිස්තියානි සන්දර්භය තුළ දරා සිටින මානය එතරම් සරල නොවේ. මෙතැනදී ඔබ කෙරෙහි ඇති ප්‍රේමය නිසා ඔබ වෙනුවෙන් මියගිය යේසුස් වහන්සේට ඔබ දක්වන පක්ෂපාතීත්වය විසින් ඔබ ප්‍රේමවන්ත ආත්මයක් බවට පත්කරයි. එසේ ප්‍රේමවන්ත ආත්මයක් බවට පත්වීමම යේසුස් වහන්සේට ඔබ දක්වන පක්ෂපාතීත්වය ඔප්පු කරයි. මේ කරුණ *'වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්'* කෘතිය සමඟ ඉදිරියේදී තවදුරටත් සාකච්ඡා කෙරෙනු ඇත.

ඉහත උදාහරණ තුන ඉදිරිපත් කිරීමෙන් මා අපේක්ෂා කළේ හැඟීම්බර සාහිත්‍යය ක්‍රිස්තියානි ආගමික ප්‍රචාරණ සන්දර්භයක් තුළ ආරම්භ වී වර්ධනය වුවද එහි භාව කලාපය හුදු ආගමික රාමුවකට සීමා නොවන බව පෙන්වීමටය. එමෙන්ම මෙම නිශ්චිත සමකාලීනත්වය තුළ අදාළ සාහිත්‍යය විසින් ඇති කරන භාව ශික්ෂණයේ ඇති සමාජයීය බලපෑම ගැන සවිඥානික වීමටය. යටත්විජිත නූතනත්වයත් ධනවාදයේ වර්ධනයත් තුළ වෙනස් වීමට නියමිත හා එසේම වෙනස් වන සම්ප්‍රදායික මිනිස් සබඳතා විසින් ඇති කරන ආතතියට දෙන පිළිතුරක් ලෙස ඉහත උදාහරණ සැලකිය හැකිය. සමකාලීන සිංහල බෞද්ධ පුවත්පත් හා සඟරා දෙස බලන විට මෙම භාවමය පරිවර්තනය ගැන ඇති උනන්දුව දකීම අසීරුය. මෙම රචනය තුළ සාකච්ඡා කෙරෙන පියදාස සිරිසේනගේ *ජයතිස්ස සහ රොසලින්* නවකතාව මුලින්ම

කොටස් වශයෙන් 1904 දී පළ වන *සරසවි සඳරැස* පුවත්පතේ *රුවන්මල්දම* සඟරාවේ ඉහත ලිපිවලට සමාන්තර කාලයක පළවන ලිපිවල ඇත්තේ හැඟීම්වලින් විනිර්මුක්ත වියලි භාෂාවකි. සංවේදීත්වය පිළිබඳ ආත්මීය මානයන් ගැන උනන්දු නොවන *සරසවි සඳරැස* සිංහලයාගේ අභිමානය ගැන උනන්දුවන ආකාරය යටත්විජිත විරෝධී ජාතික වාදය සංස්කෘතික ප්‍රතිසංස්කරණ විෂයේදී දක්වන කිසියම් සංකීර්ණ මානයක් හෙළිදරව් කරයි. පහත දැක්වෙන්නේ 1886 මැයි 28 වන දින *සරසවි සඳරැස* පුවත් පතේ 'පහතරට සිංහල මිනිසුන්ගේ ඇඳුම්' යන හිසින් පළවන ලිපියක කොටසකි.

> වර්තමාන කාලයෙහි පාතරට සිංහල ජනයාගේ ඇඳුම් පැලඳුම් අනේක ප්‍රභේද ඇතුව පවත්වන බව පෙනේ. මේ නිසා සිංහලයන්ට පරදේශීහු නොයෙක් නින්දා කරති. අපේ ඇඳුම්වල විකාර ස්වභාව ගැන කල්පනා කර බැලුවාම සෑම අතින්ම ගැරහුම් ලබන්නට නිස්සෝ බැව් නොකියාම බරිය. යම් ජාතියක මිනිස්සු සමූහයා වශයෙන් ඇඳුම් ස්වභාවක් වෙනස් කොට තිබුනාට වඩා සොභන විධියකට අඳින්ට පටන් ගැනීම වරදක් යැයි අපි නොකියමු. සිංහල මිනිසුන්ගේ බලවත් වරදක්ව තිබෙන්නේ ඇඳුම් පැලඳුම් සිරිත් ආදියෙහි නියම පැවැත්මක් ගැන මහජනයා විසින් සම්මත කර නොගැනීමයි. මේ නිසා ඇඳුම් පැලඳුම් යනාදී සිරිත් එක් එක් කෙනාට ඕනෑ හැටියට කිරීමෙන් මේවා අවුල් වී පිස්සිගේ පලාමල්ල හා සමානව මෙකලට පවතිත්, මෙය කරන කොට ගෙන සිංහලයින් ලබන නින්දා අපහාස පමණ නොවෙති.

ඉහත රචනයට අනුව යම් ජාතියක් මිනිස් සමූහයක් ලෙස තම ඇඳුම වෙනස් කර වඩා ශෝභන ලෙස ඇඳීමට පටන් ගැනීම වරදක් නොවේ. වරද ඇත්තේ එකිනෙකා තමන්ට උවමනා ආකාරයෙන් එය කිරීමත් නියම ලෙස ඇඳීමේ ආකාරය ගැන පොදු සම්මතයක් ඇති නොකර ගැනීමත්ය. මෙතැනදී නූතනත්වය

තුළ ප්‍රාදේශීය විවිධත්වයන් යටපත් වී පොදු සම්මතයන් ඇති කර ගැනීම යන සංසිද්ධිය ජාතිකවාදීන් දකිනා ආකාරය හෙළිදරව් වෙයි. ධර්මපාල පවා සිංහලයන් ඇඳුම් ඇඳිය යුතු ආකාරය ගැන දක්වන අදහස්වල ඇත්තේද මෙයයි. මේ යුගය තුළ මහන මැෂිම පැමිණීම සහ සමජාතීය ඇඳුම් නිර්මාණය කිරීමට ඇති හැකියාව වර්ධනය වීම (වික්‍රමසිංහ 2001) ද අමතක නොකළ යුතු කාර්මික ධනවාදයේ ලක්ෂණයකි. විසිවන සියවසේ මුල භාගයේ සිට සිංහල පුවත්පත්වල ඇඳුම් මෝස්තර රූපසටහන් පළ වන අතර, තමන් කිසිදා මුණ නොගැසෙන පරිකල්පනීය සාමූහිකයේ සාමාජිකයන් සිය ඇඳුම් අඳිනු ඇති ආකාරය ගැන පරිකල්පනය කිරීමට මෙන්ම සමාන ඇඳුම් සකසා ගැනීමටද එය ඉඩ ලබා දෙයි.

කෙසේ වුවත් මෙම රචනය තුළ මෙතැනදී මට යෝජනා කළ යුතු වන්නේ සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදය සංස්කෘතික ප්‍රතිසංස්කරණ ඔස්සේ යටත්විජිත නූතනත්වයේ 'භෞතික රාමූන්' පිළිගනිමින් (චැටර්ජී 1993) 'සංස්කෘතික අපේකමක්' (රඹුක්වැල්ල 2017) නිපදවීමට උත්සාහ කරන අතර, මේ වන විටත් නූතනත්වය සමග සිදුවන භාව ලෝකයේ පරිවර්තනයට ජාතිකවාදීව මුහුණ දෙන්නේ කෙසේද යන්න ගැන දැනුවත් නොවන බවයි. ඒ සම්බන්ධයෙන් මුල්ම යටත්විජිත විරෝධී සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදී මැදිහත්වීම සිදු කරන්නේ පියදාස සිරිසේන විය හැකිය. ඔහු මේ සම්බන්ධයෙන් සවිඥානික වීම සිදුවන්නේ ක්‍රිස්තියානි හැඟීම්බර සාහිත්‍යයට අවශෝෂණය වීමෙන්ය යන්න කළ හැකි එක් අනුමානයකි. ඔහු නවකතාකරණයට පිවිසෙන්නේ බටහිර නවකතා කියවීමෙන් ලත් ආභාෂය නිසාය යන්න ඔහු සඳහන් කරයි. 1916 දී ඒ වන විට පිටපත් 25,000ක් මුද්‍රණය වී ඇති *ජයතිස්ස සහ රොසලින්* නවකතාවේ පස්වන සංස්කරණයට සංඥාපනයක් ලියමින් ඔහු මෙසේ කියයිඃ

> ප්‍රබන්ධ කථා මාර්ගයෙන් ජාත්‍යාලයාදී උතුම් ගුණ ධර්ම වර්ධන කිරීමට යුරෝපීය ජනයා ආරම්භ කරන ලද්දේ අවුරුදු 400කට මෑතදී නමුත් සිංහලාදී පෙරදිග ජනයා අවුරුදු දහස් ගනනකටත් පෙර

> එසේ කළ බවත් විනාශ භාවයට නොගිය ප්‍රබන්ධ කථා තවමත් පෙරදිග රටවල පවත්නා බවත් පෙනේ. ඒ එසේ වුවත් අප විසින් ප්‍රබන්ධ කථා තැනීමෙහි වැදගත්කම තේරුම් ගන්නා ලද්දේ ඉංග්‍රීසි ප්‍රබන්ධ කථා (Novels) කියවීමෙන් බැව් සඳහන් කරමු (සිරිසේන 1916).

මෙතැනදී කියවන්නා වෙනස් කිරීමට නවකතාවට ඇති හැකියාව ගැන සිරිසේන දැනුවත් අතර 'ජාත්‍යාලයාදී උතුම් ගුණ ධර්ම' යන්නෙන් වෙනසේ භාවමය පැතිකඩ ගැන ඇති යම් සවිඥ්ඥානික බවක් ගැන ඉඟියක් දැකිය හැකිය. කෙසේ වුවත් ඔහු සිය පළමු නවකතාව වන *ජයතිස්ස සහ රොසලින්* ලියන්නේ අයිසැක් ද සිල්වාගේ *වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්* නවකතාවට කරන වාදශීලී අභිමුඛවීමක් ලෙස වන නිසා ඔහුට මෙම ක්‍රිස්තියානි හැඟීම්බර සාහිත්‍යය තීරණාත්මක විමර්ශක ලක්ෂ්‍යයක් වීම යන සාධකය නොසලකා හැරිය නොහැකිය. මේ නිසා මීළඟ කොටස තුළ මා උත්සාහ කරන්නේ *වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්* නවකතාවේ භාවාත්මක අන්තර්ගතයේ ඇති සූක්ෂමතා සලකා බැලීමටය.

වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්: ප්‍රේමයේ ඥානවිභාගය සහ සංවේදීත්වය සමග බැඳුණු භාවිත

සිංහල නවකතා ඉතිහාසය තුළ පළමු නවකතාව ලෙස සලකන දේවගැති සයිමන් ද සිල්වාගේ 'මීනා' ප්‍රකාශයට පත් වන්නේ 1905 දී වන අතර, 1888 දී පළ වන 'වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්' නවකතා ප්‍රවර්ගයට ඇතුල් කරනු නොලැබේ. සංවාද හා වෘතාන්ත මිශ්‍ර ශෛලියකින් රචනා වී ඇති මෙය එකිනෙකට සම්බන්ධයක් නොමැති කතා දෙකකින් සමන්විත වීම සහ ඍජුවම ප්‍රචාරකවාදී වීම මෙයට හේතුව විය හැකිය. කෙසේ වුවත්, නවකතා යනු නූතන සමාජය තුළ පුද්ගල ආත්මීයත්වය හා පොදුජන එදිනෙදා බව පුනර් ඉදිරිපත් කිරීමේ ශක්‍යතාව

සහිත ආඛ්‍යානයන්ය යන ආස්ථානයේ සිට බලන කල මා විශ්වාස කරන්නේ වසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්හි නවකතාමය ලක්ෂණ ඇති බවයි. එය පැහැදිලිව පැරණි ගද්‍ය සාහිත්‍යයේ ව්‍යුහාත්මක ලක්ෂණවලින් සහ භාෂා විලාසයෙන් වෙනස් වන අතර සමකාලීන සමාජය පුනර් ඉදිරිපත් කළ හැකි ආඛ්‍යාන හා භාෂා වියහැකියාවන් ගවේෂණය කිරීමට උත්සාහ කරයි. මෙම අදහසට ආසන්න වෙමින් 'නවකතා ලක්ෂණ සහිත පළමු සිංහල ප්‍රබන්ධ කතාව' (රාජකරුණා 1972ඃ 211) ලෙස ආරිය රාජකරුණා මෙය වටහා ගනියි.

මෙම කෘතියේ වැඩි කොටසක් වෙන් වන්නේ වාසනාවන්ත පවුලේ කතාවට වන අතර, මෙම පවුල වාසනාවන්ත වීමේ රහස ඇත්තේ දෙවියන් කෙරෙහි වන දැඩි ප්‍රේමය සහ පක්ෂපාතීත්වය තුළයි. එහි පරස්පරය කාලකණ්ණි පවුලේ රහසයි. මේ රචනය තුළ මගේ අවධානය යොමු වන්නේ වාසනාවන්ත පවුලේ වෘත්තාන්තය වෙතටයි.

මෙම විශ්ලේෂණය මූලික වශයෙන් එකිනෙක හා අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සම්බන්ධ වන අක්ෂ දෙකක් ඔස්සේ සිදුවෙයි. එකක් නම් අහඹු පුද්ගලයන් දෙදෙනකු අතර වියහැකියාවක් බවට ප්‍රේමය පත්වන්නේ කෙසේද යන්නට මෙම කෘතිය සම්පාදනය කරන පිළිතුරයි. එය ප්‍රේමයේ ඥානවිභාගය ලෙස නම් කළ හැකිය. අනෙක නම් නූතනත්වය තුළ සිදුවන සමාජ පරිවර්තනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ගොඩනැගෙන සංවේදීත්වය සමඟ බැඳුණු භාවිත මෙම කෘතිය ඉදිරිපත් කරන්නේ කෙසේද යන්නයි. විශ්ලේෂණය තුළ මෙම අක්ෂ දෙක එකිනෙක හා බැඳී පවතියි.

කතාව ඇරඹෙන්නේ අලුත විවාපත් යුවළක් වන ලුසී සහ චාර්ල්ස්ගේ සංවාදයකිනි. ඔවුන් විවාහ වී ඇත්තේ ප්‍රේම සම්බන්ධයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස නොවෙතත් එය හුදු යෝජනා විවාහයක අනිවාර්ය ලක්ෂණයක් නොවන අන්‍යෝන්‍ය කැමැත්ත සහිත විවාහයකි. වඩා වැදගත් වන්නේ දෙදෙනාම එකිනෙකා ගැන දැනුවත්ව විවාහ වීමේ කැමැත්ත සහිතව සිටින අතර, චාල්ස් විසින් තම පවුලට ලුසී විවාහ කර ගැනීමට කැමති බව

ප්‍රකාශ කිරීමෙන් පසු මෙම විවාහය සිදුවීමයි. මෙම ආරම්භක සංවාදයේ තේමාව වන්නේද කැමැත්තයි. මේ සංවාදය තුළ ඉතා දැඩි ලෙස සිංහල සමාජයේ පවතින විවාහයේදී කැමැත්ත නොසලකා හැරීම සහ දෑවැද්ද හා කුලය මත විවාහය තීරණය කිරීම විවේචනයට ලක්වෙයි. මෙතැනදී සිංහල සමාජය ලෙස යොදනවා මිස සිංහල බෞද්ධ ලෙස නොයෙදීමද අවධාරණය කළ යුතු වැදගත් කරුණකි. එයින් හැඟවෙන්නේ මෙම විවේචනය එල්ල වන්නේ බෞද්ධ හා ක්‍රිස්තියානි දෙකොටසටම බවයි. මේ දෙදෙනා අතර සිදුවන විවාහයේ පදනම අන්‍යෝන්‍ය කැමැත්ත වන අතර, එය ප්‍රේමය තුළට ඇදවැටීම (falling in love) වැනි තලයකට ගමන් කර නැත. දෙදෙනාම අනෙකා ගැන දන්නා කරුණු මත ගණනය කරන ලද තීරණයකට එලඹී ඇත්තේ තමන්ට ගැළපෙන සහකාරිය හෝ සහකරුවා වන්නේ ඔහු හෝ ඇය බවයි. මෙතැනදී දෙදෙනා අතර ඇති විය හැකි ප්‍රේමය පිළිබඳ සහතිකයක් ලෙස ඔවුන් හමුවේ ඇත්තේ දෙදෙනාම ඇදහිලිවන්තයන්ගේ සාමූහිකයේ සාමාජිකයන් වීමයි. දෙදෙනාම දෙවියන්ට ප්‍රේම කරන අතර, එම නිසා එකිනෙකාට ප්‍රේම කිරීමේ වියහැකියාව දරා සිටියි:[4]

> චාර්ල්ස් - මගේ ප්‍රේමවන්ත ලූසී, මම දැන් මෙහි හාන්සිවී ඉන්න අතර මගේ පසුගිය දවස් ගැණ කල්පනාකළා. අනේ කොපමණ අමාරුකම්රාශියක් මම පසුකරගණ ආවාද කියා උඹ දන්නවානම් උඹ පුදුම වේවි.
>
> ලූසී - අනේ ආදරවන්ත චාර්ල්ස්, මට පැමුණුන කාරණ කීවොත් ඊට පුදුම වෙනවා වෙනුවට උඹට අඬන්ට හිතේවි. ඉතින් උඹේ කාරණාව ඉස්සරවෙලා පටන්ගත් නිසා ඒක ඉස්සරවෙලා කියනවා නම් මම අහගණ ඉන්ට බොහොම කැමතියි. ඊට පසුව මගේ කථාන්තරය කියඤ්ඤ.
>
> චාර්ල්ස් - මම තරුණ වයසට පැමුණුන කාලේ පටන්ම (වෙන සෑම තරුණයින් වාගේ මමත්) මට මොන

4. ප්‍රේමය තුළට ඇදවැටීම සහ ක්‍රිස්තියානි දෙවියන් අතර ඇති මෙම සම්බන්ධය මා වටහාගන්නේ ආචාර්ය ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් සමග සිදු කරන සාකච්ඡාවකදීය.

> අන්දමේ ස්ත්‍රියක් කසාද බඳින්ට වේදෝ කියා හිත හිතා උන්නා. ඔහොම සිට මම ක්‍රිස්තියානිකාරයෙක්වී දෙවියන්වහන්සේගේ දරුවෙක් වුනාට පසු මම හොඳ ඇදහිලිවන්තියෙක් කසාද බඳින්ට ඕනෑය කියා හිතටගත්තා. නමුත් මගේ දෙමවුපිය සහෝදර සහෝදරියන්ගේ කල්පනාව එලෙස නොව, මට පොහොසත් තැනකින් ලොකු දෑවැද්දක් ඇතුව හිරයක් ගේන්ට බව මට නොයෙක්වර දැනගන්ට ලැබුනා (සිල්වා 1888: 01).

ඉහත දැක්වෙන වාසනාවන්ත පවුලේ සමාරම්භක දෙබස තුළින් පවා මේ රචනයට අදාළ වන මෙම කෘතියේ භාවාත්මක අන්තර්ගතය ගැන ඉඟියක් ලබා ගත හැකිය. කෘතිය ඇරඹෙන 'මගේ ප්‍රේමවන්ත ලූසී' යන ආමන්ත්‍රණය භාවිත කළ හැකි වන්නේ ප්‍රේමයේ සන්දර්භයක වන අතර, පෙම්වතුන් අතර ආමන්ත්‍රණය සිදුවන ආකාරය ප්‍රේමයේ අතිශය වැදගත් ලක්ෂණයකි. එදිනෙදා කථන යෙදුමක් ලෙස මෙම ආමන්ත්‍රණය තුළ නාටකීය බවක් තිබිය හැකිය. මේ කෘතිය ලියවී ඇත්තේ ලිඛිත හා කථන භාෂා සංකලනය වී ගොඩනැගෙන බස් වහරකින්ය. එසේම සිංහල භාෂාව පොදුජන එදිනෙදා බව පුනර් ඉදිරිපත් කළ හැකි ආකාරයෙන් ගොඩනැගීම ආරම්භ වූවා පමණය. පුරාතන ගද්‍යයේ එන ආමන්ත්‍රණ, මේ යුගයට ඉතා ආසන්නයේ ඇති මාතර සාහිත්‍යයේ ශෘංගාරාත්මක ප්‍රේම කාව්‍යයන්හි ඇති ආමන්ත්‍රණ, නූර්ති නාඩගම්වල එන ආමන්ත්‍රණ හා ජනකවිවල එන ආමන්ත්‍රණ යනාදී වශයෙන් සිංහල භාෂාව තුළ කේතගත වී ඇති ලිංගික ප්‍රේමයේ අවස්ථාවන්හි ආමන්ත්‍රණය සිදු කරන ආකාරවලට වඩා සිල්වා විසින් මෙම ආමන්ත්‍රණය ගොඩනැගීමේදී බලපා ඇත්තේ බයිබල් සම්ප්‍රදාය යැයි අනුමාන කිරීම අසාධාරණ නැත. බයිබලයේ එන beloved යන්නේ පරිවර්තනයක් ලෙස ප්‍රේමවන්ත හෝ ආදරවන්ත යන්න ගතහොත් එහි ඇති හැඟවුම්කරණ ප්‍රධාන වශයෙන් තුන් ආකාරයකි. බයිබලය තුළ ප්‍රේමවන්ත යන්න දෙවියන් වෙනුවෙන්, යේසුස් වෙනුවෙන්

සේම ගීතයන්ගේ ගීතය (සොලමන්ගේ ගීතය)[5] තුළ ප්‍රේමවන්තිය හා ප්‍රේමවන්තයා වෙනුවෙන් යෙදෙයි. වාසනාවන්ත පවුල් තුළ 'ආදරවන්ත ස්වාමීන්වහන්සේ' ලෙස දෙවියන් වෙනුවෙන් යෙදෙන (සිල්වා 1888: 17) අතරම එය ප්‍රේමවන්තයා හා වන්තිය වෙනුවෙන්ද (සිල්වා 1888: 01) යෙදෙන අයුරු දැකිය හැකිය. සිත්ගන්නාසුලු ලෙස සිරිසේනගේ ජයතිස්ස සහ රොසලින් තුළ ප්‍රේමවන්ත හෝ ආදරවන්ත යන්න වෙනුවට බහුල ලෙස භාවිත වන්නේ පෙම්බරී, පෙම්බරා හා ප්‍රේමිය යන යෙදුම්ය.[6] සමරහවිට ක්‍රිස්තියානි සම්ප්‍රදායට නෑකම් කියන මෙම ආමන්ත්‍රණ දැනුවත්වම මඟහැරීමට ඔහුට අවශ්‍ය වී යැයි අනුමාන කරන්නට ඉඩක් මෙහි ඇත.

වාසනාවන්ත පවුල් කෘතියේ භාවාත්මක මානය සැලකිල්ලට ගැනීමේදී එය අහඹු පුද්ගලයන් දෙදෙනකු අතර, ප්‍රේමය වියහැකියාවක් බවට පත්කරන්නේ ප්‍රේමය සහ දෙවියන් අතර සම්බන්ධය ඔස්සේ බව දන් පැහැදිලිව පෙනෙයි. ප්‍රේමයේ අනවරතව අර්ථකථනය වන අරුත්ගැන්විය නොහැකි අබිරහස ඇත්තේ තමන්ට සම්බන්ධයක් නැති තවත් පුද්ගලයකු වෙනුවෙන් අහඹු ලෙස ඇති වන බැඳීම වියහැකියාවක් වන්නේ කෙසේද යන්න තුළයි. මෙලෙස ක්‍රිස්තියානි සම්ප්‍රදාය තුළ අහඹු පුද්ගලයන් දෙදෙනකු ප්‍රේමය තුළට ඇද වැටිය හැක්කේ ඔවුන් හැමවිටම ඒ වනවිටත් ප්‍රේමය මත පදනම් සාමූහිකයක සාමාජිකයන් වන නිසාය. සිංහල බෞද්ධ සන්දර්භයක් තුළ ප්‍රේමය ගොඩනැංවීමේදී සිරිසේන මුහුණ දෙන ඥානවිභාගාත්මක අභියෝගය වන්නේ මෙයයි. එය මෙම ලිපිය තුළ ඉදිරියේදී විස්තරාත්මකව සාකච්ඡා කෙරෙනු ඇත.

මීට අමතරව ලුසී හා චාර්ල්ස් අතර ඉහත දෙබස සිදුවන අවස්ථාව පිළිබඳ ඉක්මන් සලකුණු කිරීමක් අවශ්‍ය වන්නේ විවාහක යුවළක් ඔවුනොවුන් හා විවාහ වීම වෙනුවෙන් අත්විඳි ගැහැට ගැන ප්‍රේමණීය ලෙස සිදුකරන මෙම සංවාදය ඔස්සේ ඔවුන්ගේ

---

5. ශෘංගාරාත්මක කාව්‍යයක් වන ගීතයන්ගේ ගීතය බයිබලයට ඇතුළු වී ඇත්තේ ඇයිද යන්න ගැන ඇත්තේ විවාදයක් වුවත් කාලානුරූපීව එයට දෙන අර්ථකථන වෙනස් වී ඇත.
6. එක් ලිපියක පමණක් 'ප්‍රේමවන්ත' යන්න දැක්වෙයි (සිරිසේන 1998: 56).

ජීවිත කතාන්තරයක් තුළට ඇතුල් කරන ආකාරය නූතන ප්‍රේමය මත පදනම් විවාහක යුවළක් ගැන සුසමාදර්ශයක් ගොඩනඟන බැවිනි. මේ සංවාදය පදනම් වන්නේ නූතන සමාජයීය අගයන් මත වීම තවත් සිත්ගන්නාසුලු කරුණකි. ඒ පිළිබඳ විශ්ලේෂණයට පෙර ලුසී හා චාර්ල්ස් අතර ඇති ප්‍රේමයේ ස්වභාවය ගැඹුරින් විස්තර කරන අවස්ථාවක් වෙත යොමුවෙමු. චාර්ල්ස් බරපතළ ලෙස රෝගාතුර වන අතර, මෙම දෙබස පැමිණෙන්නේ ඒ අතර, කාලය තුළයි.

> ලුසී - චාර්ල්ස්, උඹේ අසනීපය උඹට පමණක් නොව මටත් ලොකු ආශිර්වාදයක් වුනා. පසුගිය රාත්‍රී වලදී මාගේ මේ ලෞකික ඇස් ඇරගණ උඹ බලා ඉඳීමෙන් මේ ඇස් ලෙඩවුන නුමුත් ආත්මික ඇස් ඇර ගැලවුම්කාර හාමුදුරුවන් දෙසද කල්වරිය දෙසද කුරුසිය දෙසද විනිශ්චය දෙසද ස්වර්ගික මාලිගාව දෙසද සදාකාලය දෙසද ඕනෑකමින් බැලීමෙන් ටිකක් අඳුරුව තිබුන ඇස් දැන් බොහෝසේ පැහැදී තෘප්තියට පැමිණ තිබෙනවා. ලෞකික සනීප කැමක් නැතුව මේ ශරීරය ටිකක් කෙට්ටු වුන නුමුත්, සදාකාලික ස්වර්ග සැපත මේ රාත්‍රිවල මෙලොවදී මදක් රස බලන්ට ලැබී මගේ ආත්මය බොහෝසෙයින් තර වුනා. ඉතින් ආදරවන්තය, අපි දෙදෙනා වඩා දෙවියන්වහන්සේට ලංකෙරීමට හේතුවුන මේ උඹේ රෝගය එවු ස්වාමීන්වහන්සේට සදාකාලයටම ස්තුතිවුනාවේ (සිල්වා 1888: 18).

රෝගී චාර්ල්ස් දෙස නිදිවරා බලා සිටින විට ඔහු තුළින් දෙවියන්, ස්වර්ගය හා සදාකාලය අත්විඳින ලුසීගේ මෙම දෙබස මා ඉහත මතුකළ වාසනාවන්ත පවුල් කෘතියේ ප්‍රේමයේ ඥානවිභාගය පිළිබඳ සංවාදය වඩා තහවුරු කරන්නා සේම එහි ගැඹුරුම මානයන් හෙළිදරව් කරයි. කෙතරම් ප්‍රචාරකවාදී වුවත් නූතන වෛවාහික ප්‍රේමයේ භාව ස්වරූපය නිර්මාණය කිරීමේදී මේ කෘතිය විසින් සිදුකරනු ලබන්නේ පෙරටුගාමී සංස්කෘතික මැදිහත්වීමකි. එසේම කෘතිය විසින් ගෙන එන නූතන අගයන් පිළිබඳ සංවාදයද එයට දෙවෙනි වන්නේ නැත.

කෘතිය ආරම්භයේ සිට පැමිණෙන කැමැත්ත පිළිබඳ කතාබහ ඉදිරියට යන විට චාර්ල්ස් මෙසේ පවසයි. "සිංහල මිනිසුන් අතරේ මඟුල් ජෝඩු කෙරීම්වලදී පුරුෂයාගේ කැමැත්ත දැන් කාලේ ටිකක් අසතත් ස්ත්‍රීගේ කැමැත්ත කොහොමද කියා විභාග නොකරන එක කොපමණ අධම සිංහල සිරිතක්ද? (එම: 06)" කැමැත්ත ඔස්සේ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමානාත්මතාව වෙත එළඹුණු පසු තවත් වැදගත් නිරීක්ෂණ කිහිපයක් සංවාදය තුළ දිගහැරේ.

> උඹ ඔය පුටුවේ මා සමග හරි හරියට වාඩිවී ඉන්නවා දකිනවිටද, උඹ ඔය දැන් ටිකකට කලින් කී 'චාර්ල්ස් උඹ' යන වචන ඇසුන විටද මට ඉතා වැදගත් කාරණ දෙකක් මතක්වුනා. එනම් සිංහල මිනිසුන්ගේ බලගතු නොහික්මුනු සිරිත් දෙකකි. පළමුවෙනුව - ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙගොල්ල එක සමාන සත්වයෝ බවද, එක ශරීරය මෙන් සැලකියයුතු අයවලුන් බවද නොසලකා, ස්ත්‍රීන් කෙරෙහි පුරුෂයෝ රාජ බලයමෙන් බල පවත්වන එකත්, දෙවනුව- ස්ත්‍රී පුරුෂයෝ තම තමාට කිසි නමක් නොකියා 'මේ' 'මේ' කියාද නිසි නම නොකියා 'අරගොල්ල' 'එයා' 'මෙයා' 'රාලහාමි' 'මහත්මයා' 'හාමිනේ' 'ළමයින්ගේ තාත්තා' 'ළමයින්ගේ අම්මා' කියාද ඕනෑ නොකරණ නම් පාවිච්චි කරමින් 'ඕයි' 'බාන්' 'බොලන්' කියාද කථාකරණ එකත්ය (එම: 13).

අතිශය තියුණු නිරීක්ෂණයන් වන මේවා සංවේදීත්වය තුළට ඇතුල්වන තීරණාත්මක ලක්ෂණ ලෙස සැලකිය හැකිය. 19 වන සියවසේ මැද භාගයේ ලියවෙන නවකතාවක් ලෙස 'නමින් ආමන්ත්‍රණය කිරීම' පිළිබඳ සිදුකරන අවධාරණය අතිශය වැදගත් වේ. ළමයින්ගේ අම්මා හෝ තාත්තා වැනි පොදු යෙදුම්වලින් යටපත් වී යන සුවිශේෂී පුද්ගලත්වය පැහැදිලිව සලකුණු කරන පුද්ගල නාමයත් පවුල නම් වන ආයතනය හෝ වෛවාහික නිවස නම් වන අවකාශයත් අතර ඇති කෙරෙන මේ සුසම්බන්ධය විසින් නූතනත්වය තුළ සිදුවන සමාජ පරිවර්තනයේ කේන්ද්‍රීය

මානයක් පෙන්නුම් කෙරෙයි. පොදු සාමූහික අනන්‍යතා දුර්වල වෙමින් 'පුද්ගලයා' සමාජය තුළ නියෝජනය වීම ශක්තිමත් වන අතර එම තනි තනි පුද්ගලයන්ට තමන්ගේම වූ රුචි අරුචිකම් ඇති බව පිළිගැනීමත් ඒවාට ගරු කිරීමත් නව සමාජ සම්මතය විය යුතුය යන්න ඉහත උපුටය කියාපායි.

දහඅටවන සියවසේ සිට යුරෝපීයයන්ට යටත්විජිතකරණය හරහා විවිධ සංස්කෘතීන් හමුවන විට මෙම ව්‍යාකූල භූගෝලීය විවිධත්වය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට හැකි ක්‍රමය වන්නේ ඒවා කාල රාමුවක් ඔස්සේ සංවිධානය කිරීම යැයි මාග්රිට් පර්නෝ (2021) පවසයි. එනම් අවකාශය කාලය බවට පරිවර්තනය කිරීමයි. සංවර්ධනයේ අවධීන් නමැති අදහසේ මූලාරම්භය මෙය බව ඇය අවධාරණය කරයි. සියලු සමාජයන් දඩයම්කරුවන්ගෙන් එඬේරුන්ටත්, එතැනින් ගොවීන්ටත් සහ අවසානයේ වෙළෙන්දන් හා කර්මාන්තකරුවන් වෙතටත් යනාදී වශයෙන් ම්ලේච්ඡත්වයේ සිට ශිෂ්ටාචාරය දක්වා ඉතිහාසය හරහා නොනවතින චලනයක පවතින්නේය යන උපකල්පනයයි. මෙම සෑම අවධියකටම හැඟීම් අත්විඳීමේ අනන්‍ය ආකාර පවතින බැවින් සංවර්ධනයේ කාල රාමුව තුළ සමාජයක් ස්ථානගත කිරීමට හැඟීම් හෝ භාව වැදගත් දර්ශක බවට පත්වන බව ඇය පෙන්වා දෙයි (පර්නෝ 2021).

> ශිෂ්ටසම්පන්න රටක් ලෙස පිළිගැනීම සඳහා වූ අරගලය (ජාත්‍යන්තර නීතිය පිළිගැනීමේ සිට සිවිල් සමාජයේ ආයතනවලට හිමිකම් කීමේ හැකියාව සහ දේශපාලන සහභාගීත්වය දක්වා කරුණු එය විසින් අඟවනු ලැබුවා.) ඒ අනුව ශිෂ්ටසම්පන්න 'භාවයන්' සඳහා වූ සටනක්ද වුණා. බියගුළුකම මැඩපැවැත්වීම සඳහා කෙනෙකුගේ මාංස පේශී පුහුණු කිරීම වගේම අන්‍යෝන්‍ය කැමැත්තෙන් සිදුවන විවාහයකදී තම සහකරුට හෝ සහකාරියට ආදරය කිරීම එදිනෙදා භාවිත බවට පත් වෙනවා. මේවා අතිශය පුද්ගලික හා අති සමීප භාවිත වන අතරම ජාත්‍යන්තර පිළිගැනීම වෙනුවෙන් වන අරගලයේ කේන්ද්‍රීය අංග හැටියටත් සලකනු ලබනවා (පර්නෝ 2021: 269).

වාසනාවන්ත පවුල නවකතාව විසින් සිදුකරන ඓතිහාසික දේශපාලන මැදිහත්වීමේ සියුම් ගතිකයන් වටහාගැනීමට පර්නෝගේ සංකල්පගතකිරීම වැදගත් වෙයි. *මෙම* කෘතියේ විවේචක අක්ෂය දිශානත වී ඇත්තේ සිංහල සමාජය යුරෝපීය ශිෂ්ටත්වයේ කාල රාමුව තුළ ස්ථානගත කිරීමේ අරමුණ පෙරදැරිකරගෙනය. වෙනත් වචනවලින් කියන්නේ නම් ලංකාව 'නූතන' කිරීම අරමුණු කරගෙනය.

ජයතිස්ස සහ රොසලින්: ප්‍රේමයේ ඥානවිභාගය සහ සංවේදීත්වය සමග බැඳුණු භාවිත

1875 දී ඉඳුරුව ප්‍රදේශයේ උපත ලබන පියදාස සිරිසේන යාලේගම සුමනතිස්ස හිමියන් යටතේ සිංහල භාෂාව, බුදුදහම හා සාහිත්‍යය හදාරන අතර, එම යුගයේ උසස් සමාජ ප්‍රාර්ථනා ඇති තරුණයන් පරිද්දෙන් මිෂනාරි පාසලකින් ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයද ලබන්නේය. පෙඩ්රික් ද සිල්වා යනු ඔහුගේ මුල් නම වන අතර, එය පියදාස සිරිසේන බවට වෙනස් වන්නේ ඔහු තරුණ වියේදී අනගාරික ධර්මපාල මුණගැසීමෙන් පසුය (අමුණුගම 1979). මේ මුණගැසීම සමග සංස්කෘතික පුනර්ජීවන ක්‍රියාකාරකම් සමග සමීපව සම්බන්ධ වන සිරිසේන 1903 දී පමන 'මිලියන දෙකක් වන ලංකාවේ බෞද්ධයන්ගේ හඬ' ලෙස *Twentieth Century Impressions of Ceylon* කෘතිය විසින් හඳුන්වන *සරසවි සඳරැස* පුවත්පතට එක්වෙයි (අමුණුගම 1979). සතියකට දෙවරක් පළවන සරසවි සඳරැසෙහි ස්වර්ණමය යුගය ලෙස සැලකිය හැකි මෙකල වරකට පිටපත් 8000ක පමණ බෙදාහැරීමක් තිබූ බව වාර්තා වන අතර සිරිසේනගේ 'ජයතිස්ස සහ රොසලින්' එහි කොටස් වශයෙන් පළවන්නේ 1904 සිටය. නමුත් පොතක් ලෙස පළවන්නේ 1906 දී බැවින් 1905 පළවන 'මීනා' පළමු නවකතාව වීම ගැන අභියෝගයක් ඉන් එල්ල නොවේ. නවකතාව ජාතිකවාදී හැඟීම් උද්දීපනය කිරීමට ඉතා සවිඥානික ලෙස සිරිසේන විසින් භාවිත කරන බව ඔහු විසින් මෙම නවකතාවට ලියන සංඥාපන කියවීමෙන් වුවද තේරුම්ගත හැකිය. නවකතාවේ සෞන්දර්යාත්මක හා ශානරීය රාමූන්ට වඩා එහි මතවාදී රාමුව

ගැන සිරිසේන උනන්දු වන්නේ නවකතාව ඔහුට හුදු මෙවලමක් වූ නිසා විය යුතුය.

කතා ආකෘතිය තුළ ආරම්භයේ සිට අවසානය දක්වා සරල ප්‍රේම කතාවක් වන ජයතිස්ස සහ රොසලින්හි ආඛ්‍යානය ගොඩනැගීමට කවි, ලියුම්, දේශන, ජාතිකවාදී පයීත වැනි විවිධ උප ශානර භාවිත කර ඇත. එහි කතා සාරාංශය මෙසේය: ජයතිස්ස සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදී අදහස්වලින් අනූන නිරන්තරයෙන් වාද කරමින් එම අදහස් තහවුරු කරන තරුණයකු වන අතර, ඔහු රොසලින් සමග ප්‍රේමයෙන් බැඳෙයි. රොසලින් රෝමානු කතෝලික බව පසුව දැනගන්නා ඔහු ඇය හා ඇගේ පවුල බුදුදහමට හරවන අතර, රොසලින් ගැන බලාපොරොත්තු තබාගෙන සිටින කතෝලික තරුණයෙක් ඇය පැහැරගෙන යයි. රොසලින් ඉන් මිදී පලාගොස් වනාන්තරයක අතරමං වන අතර, පිරිමියකු ලෙස වෙස්වළාගෙන සිටියි. ඇය සොයමින් යන ජයතිස්ස එම වනාන්තරයේම තවුසකු බවට පත් වී තවුස් දම් පුරමින් සිටින එක් අවස්ථාවක අහම්බෙන් ඇය යළි මුණගැසෙයි. ඉන් පසුව නැවත නගරයට පැමිණ විවාහ වෙයි.

මෙම නවකතාව 'වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්' නවකතාව සේම ප්‍රචාරකවාදී අභිලාෂ ප්‍රමුඛ කොට ගත්තකි. පෙර නවකතාවේ බුදුදහමට විවේචනයක් එල්ල නොවෙතත් මෙම නවකතාව තුළ ව්‍යංගයන්ගෙන් තොරව ඉතා පැහැදිලි ලෙස කිතුදහම විවේචනය කරන්නේ අවශ්‍ය නම් යමෙකුට අපහාසයක් ලෙස නම් කළ හැකිතාක් දුරට යමිනි. සිල්වා විසින් සමානාත්මතාව හෝ අන්‍යෝන්‍ය කැමැත්ත වැනි පදනම් මත සිට විවේචනයට බඳුන් කරන සමහර භාවිතයන් සිරිසේන ව්‍යාකූලතා හා පරස්පරතා සහිතව වුවද රැක ගන්නට උත්සාහ කරයි.[7] එසේම සිල්වා විසින් උත්කර්ෂයට නගන 'හොනිමූන්' වැනි නූතන චතාවත්වලට සිරිසේන නිර්දය ලෙස පහර දෙයි.

තීරණාත්මක කරුණ වන්නේ මෙම දෘෂ්ටිවාදී අරගලයේ කාරකයා වන ජයතිස්සගේ චරිතයට මේ නිසා සිදුවන බලපෑමයි.

7. දැවැද්ද විෂයේදී දෙදෙනා සිටින්නේ සමාන ස්ථාවරයක බව සිහිපත් කළ යුතුය.

නූතන මධ්‍යම පාන්තික සිංහල බෞද්ධ මිනිසා වන ජයතිස්සගේ චරිතයේ (අමුණුගම 1979) ඇති ස්වයං ප්‍රතිවිරෝධයන් අපට සිහිපත් කරන්නේ යුරෝපීය නූතනත්වය වටහා ගැනීමට බිහිවන සංකල්පීය ප්‍රවර්ගයක් වන නූතන පුද්ගලත්වය වැන්නක් ලාංකේය තත්ත්වය තේරුම් ගැනීමට යොදා ගැනීමේදී දැක්විය යුතු විවේචක දුරස්තභාවයයි. වෙනත් වචනවලින් කියන්නේ නම් නූතන පුද්ගලයා නමැති සංකල්ප රාමුව තුළින් බලා ජයතිස්ස නූතන බවේ ධූරාවලියේ පහළ තැනක සිටිනවා හෝ තවම නූතන වෙමින් සිටිනවා යැයි නිගමනය කිරීමට වඩා ජයතිස්සගේ නූතන පුද්ගලත්වයේ ස්වභාවය වටහාගැනීම වැදගත්ය. සමාජ සංස්කෘතික හා දේශපාලනික අතින් සංකීර්ණ පරිවර්තනීය යුගයක සිටින ජයතිස්සගේ චරිතය ගොඩනැගීමේදී සිරිසේන යථාර්ථයට ළංවන්නේ එම චරිතය දරා සිටින පරස්පරතා නිසාය. එම පරස්පරතා සලකුණු කර ගැනීම නව සිංහල බෞද්ධයා වටහාගැනීමට සේම නූතන සිංහල බෞද්ධ ප්‍රේමවන්තයා වටහා ගැනීමටද වැදගත් වෙයි.

1. ජයතිස්ස (අවු 16) මුලින්ම රොසලින් (අවු 13) දුටු මොහොතේම ඇය හා ප්‍රේමයෙන් බැඳෙයි. මෙය ඇයගේ පැත්තෙන්ද එලෙසම සිදුවෙයි. නමුත් එසැනින් ඔහුට ඇගේ කුලය සහ බුද්ධිමත් බව සොයා බැලීමට උවමනා වෙයි.

2. විවාහයේදී අන්‍යෝන්‍ය කැමැත්ත සහ එකිනෙකා අතර ප්‍රේමයේ වැදගත්කම පිළිගනියි. එසේම කලින් නොදැන සිටියත් දෙදෙනකුගේ ගැලපීම තීරණය කිරීමට පැරණි සිංහලයන් භාවිත කළේ යැයි පොරොන්දන් ගැළපීම ගැනද කියයි.

3. පෙම්වතියට යවන ලිපිවල ශෘංගාරය දනවන කවි ලියා යවන අතර, ආශාවේ ආදීනව ගැනද තැවෙයි.

4. ස්ත්‍රීන්ට ගෞරව කරන්නා සේම අවසර කල් රහස් තැන ගැහැනු කවුරුද වරද නොබැඳෙන වැනි අදහස් පවසයි. ගැහැනුන්ගේ මායම් ගැන කියයි.

ඉහත දක්වා ඇත්තේ ජයතිස්සගේ චරිතයේ පැහැදිලි ස්වයං ප්‍රතිවිරෝධතා හතරක් වන අතර, සියල්ල නොවේ. රොසලින්ගේ චරිතය මීට සාපේක්ෂව බලන විට පරස්පරතාවන්ගෙන් තොරය. එසේම ඇගේ චරිතය ඉතා සූක්ෂ්ම, එඩිතර හා ශක්තිමත් චරිතයක් ලෙස නිර්මාණය වී තිබීමද මෙම කෘතියේ ඇති සිත්ග න්නාසුලු ලක්ෂණයකි. සැබැවින්ම, මෙම නවකතාව රඳා පවතින ප්‍රේමකතාවේ ව්‍යුහයත් එහි ඇති උපදේශාත්මක අන්තර්ගතයත් අතර ආතතියක් ඇත. ස්ත්‍රිය පිළිබඳ ජයතිස්ස අතින් කියවෙන උපදේශාත්මක ප්‍රකාශ සහ රොසලින් නමැති පෙම්වතියගේ හැසිරීම සමපාත වන්නේ නැත. එසේම ප්‍රේමය හෝ විවාහය ගැන ජයතිස්ස සිය දේශන හෝ සංවාදවල කරන උපදේශාත්මක ප්‍රකාශ සහ ඔහුගේ චරිතය තුළ ප්‍රේමය කෙරෙහි වන කැපවීම අතර දෘශ්‍යමානවන ආතතියක් ඇත. මේ ආතතිය උපදින්නේ සිරිසේන විසින් 'යුරෝපීය ප්‍රේමකතාවේ අච්චුව' (සරච්චන්ද්‍ර 1960) ගෙන එයට තම සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදී මතවාදය පිරවීම නිසා යැයි අවශ්‍ය නම් අනුමාන කළ හැකිය. නමුත්, මා යෝජනා කරන්නේ මෙම ආතතිය විසින් යටත්විජිත නූතනත්වයත් යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදයත් අතර පවතින ආතතිය නියෝජනය කරනු ලබන බවයි. ජයතිස්සගේ චරිතය විකාශනය වන්නේ නූතන ආයතන තුළ ලබන ශික්ෂණයද සමගයි. ඔහු සිය පවුලෙන් වෙන් වී කොළඹ 'බෝඩින් හවුස්' නම් විශ්‍රාම ශාලාවේ නැවතී ඉංග්‍රීසි ඇතුළු පෙර අපර දෙදිග භාෂා ආදිය උගනිමින් සිටියි. මේ අතර ඔහු අහඹු ලෙස මුණගැසුණ තරුණියක හා පෙමින් වෙළී ඇය හා ලිපි හුවමාරු කරයි. නූතන නගරයක් බවට පත්වෙමින් ඇති කොළඹ ගැන ජයතිස්සගේ කිසිදු නිරීක්ෂණයක් කෘතියට ඇතුල් නොවන්නේ නූතනත්වයේ එම ද්‍රව්‍යවාදී වෙනස් වීම් ජාතිකවාදයේ විවේචක පර්යායෙන් පරිබාහිරව පවතින නිසාය. නූතනත්වයේ මෙම 'ද්‍රව්‍යමය පරිබාහිරත්වය' (චැටර්ජි 1993) පිළිගන්නා ජයතිස්සගේ විවේචන නාභිගත වන්නේ සිංහලයන් විසින් යුරෝපීය ඇඳුම් ඇඳීම, ඉංග්‍රීසි නම් භාවිතය, හනිමූන් යාම, ක්‍රිස්තියානි ආගමට හැරීම යනාදිය මතයි. වෙනත් වචනවලින් කියන්නේ නම් මෙය ජාතිකවාදයේ 'සාරාත්මක අභ්‍යන්තරය (එම)' යි. මෙලෙස මෙම ද්වෛතය දරා සිටීම විසින් නූතන

සිංහල බෞද්ධ ආත්මය ස්වයං-ප්‍රතිවිරෝධාත්මක රාමුවක් අත්කර ගනියි. මේ නිසා ජයතිස්සගේ චරිතයේ ඇති පරස්පරතා සේම කෘතියේ ප්‍රේමකතාවේ ව්‍යුහය සහ උපදේශාත්මක අන්තර්ගතය අතර ඇති ආතතියද යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදයේ සන්දර්භය තුළ මගහැර යා නොහැකි සාධක වෙයි.

මෙම කෘතිය තුළ පෙම් හසුන් ලිවීම වැදගත් භාවිතයකි. එය වියහැකියාවක් වීමේ පූර්ව කොන්දේසිය වන සාක්ෂරතාව දෙදෙනාම සපුරා සිටියි. එසේම එම ලිපිවල ආමන්ත්‍රණයන් පෙම්බර, පෙම්බරී, ප්‍රේමිය වැනි ප්‍රේමණීය සමීපත්වය දරා සිටින යෙදුම්ය. මෙම ලිපි තුළ එකිනෙකා නොදැක සිටීමේ අසීරුව සේම යටත්විජිත විරෝධයද අන්තර්ගත වී ඇත. අඩුවැඩි වශයෙන් අවුරුදු දහතුනක ළාබාල තරුණියකගේ සිට අවුරුදු දහසයක තරුණියක් දක්වා සිදුවන විකාශනය තුළ රොසලින්ගේ චරිතය අතිශය නූතන ලක්ෂණයන්ගෙන් අනූනය. මෙම තරුණියගේ රූපය ගැන, ඇගේ වැඩෙන පියයුරු ගැන අනුරාගික කවි ජයතිස්සගේ ලිපිවල අන්තර්ගතය. එය සිරිසේනගේ ජාතිකවාදී සන්දර්භය තුළ කිසිසේත්ම සදාචාරාත්මක නොවියහැකියාවක් නොවීම සිත්ගන්නාසුලු කරුණකි. තාරුණ්‍යය පිළිබඳ අවුරුදු දහඅටේ නිර්ණායකය තවමත් මෙම යුගය තුළ ඉදිරිපත් වී නොමැති වීම නිසා ප්‍රේමයේ වයස බවට පත්වන්නේ පූර්ව නූතන සාහිත්‍යයේ ප්‍රේමය හෝ විවාහය සිදුවන වයස විය හැකිය. එසේම එය මේ යුගයේ එදිනෙදා සමාජය තුළද දැකිය නොහැකි නිර්ණායකයක් නොවේ.

ජයතිස්ස හා රොසලින් අතර සිදුවන ලිපි හුවමාරුවේ ඇති තීරණාත්මකම ලිපිය වන්නේ රොසලින් රෝමානු කතෝලික බව දැනගැනීමෙන් පසු ජයතිස්ස යවන ලිපියයි. ඔහු එහිදී ඔහු මෙසේ කියයිඃ

> ප්‍රේමිය,
>
> නුඹ වෙත බඳින ලද මගේ ප්‍රේමය ඉතා බලවති. දනට ඒ මගේ ප්‍රේමය අන්තිම සීමාටම දියුණුව ස්ථිරව ඉවරයි. නුඹ දැකීම පමණ ප්‍රියදර්ශනයක්වත් නුඹේ සුරතල් මිහිරි බස් ඇසීම පමණ රසවත්

> ශ්‍රවණයක්වත් නොමැත්තේය. ප්‍රේමිය, ඒ එසේ නුමුත් නුඹ තද රෝමානුකාරියක් බව මට දැන ගන්ට ලැබුනේ අදය. මම ඒ ගැන බෙහෙවින් කණගාටු වෙමි. මම නුඹට වූ පොරොන්දුවේ ප්‍රකාර වෙන ස්ත්‍රියක් කසාද නොබැඳ අවිවාහකව සිටිනු මිස නුඹ ක්‍රිස්තියානි මිථ්‍යාදෘෂ්ටියේ සිටින තුරා නුඹ සමග විවාහ නොවෙමි. මක්නිසාද, මා කියන වචනය වරදක් නම් හෙවත් නුඹ අදහන ආගම සත්‍යයක් නම් මම ක්‍රිස්තියානිකාරයෙක් වී නුඹ කරකාර බඳින්නෙමි. ක්‍රිස්තියානිය බොරු නම් උඹ බෞද්ධාගම්කාරියක් වීම උඹේ යුතුකමකි. සැබවින්ම ප්‍රේමිය, ආගම් අතින් මෙසේ වුණත් නුඹ මගේ හෘදයේ ඇඳී පවතී (සිරිසේන 1998: 19).

සාමාන්‍යයෙන් යුරෝපීය හැඟීම්බර සාහිත්‍යය තුළ ප්‍රේමයට ආගම වැනි අනන්‍යතා ආස්ථාන හෝ පන්තිය වැනි සමාජ ධූරාවලියේ වෙනස්කම් පැමිණෙන්නේ පිටතින් එන බාධාවක් හෝ තර්ජනයක් ලෙසය. එය ප්‍රේමවන්තයන්ගේ දෘෂ්ටිකෝණයෙන් ගැටලුවක් වන්නේ නැත. නමුත් මෙතැනදී එය ගැටලුවක් වන්නේ ප්‍රේමවන්තයන්ගේ දෘෂ්ටිකෝණයෙනි, එනම් ඇතුළතිනි. කෙසේ වුවත්, එහිදී ප්‍රේමය අනෙකුත් ආස්ථානවලින් සීමාවට ලක්වන ඊට පහළින් පිහිටන දෙයක් බවට පත්වීම සිරිසේන දක්ෂ ලෙස වළකන්නේ ඇය ක්‍රිස්තියානි මිථ්‍යාදෘෂ්ටියේ සිටිනතුරා තමා තනිකඩව සිටින බව ජයතිස්ස හරහා ප්‍රකාශ කිරීමෙනි. කෙසේ වුවත් මෙතැනදී සිංහල බෞද්ධ ජාතිකත්වය ප්‍රේමයට නිශ්චිතවම සමාන තත්ත්වයට පත්වෙයි. රොසලින් නොලැබෙන ආකාර දෙකකදී ජයතිස්සගේ සමාන ප්‍රතිචාර දෙකක් කෘතිය අපට පෙන්වයි. රොසලින් දිගටම ක්‍රිස්තියානි දෘෂ්ටියේ සිටින විට ඇය ඔහුට නොලැබෙන අතර ඔහු අවිවාහකව ජීවත් වෙයි. ඇය අතුරුදන් වූ විට ඔහු වනගතව තවුස් දම් පුරන්නට පටන්ග නියි. පළමුවැන්න අපට අනගාරික ධර්මපාල වැනි කෙනෙකුගේ ජීවන විලාසය සිහිපත් කරවන අතර, දෙවැන්න සිද්ධාර්ථගේ වැනි ලෞකික ජීවිතයෙන්ම නික්මයාමක් සිහිපත් කරයි. කෙසේ වුවත් ප්‍රේමය තුළට ඇදවැටීමේදී හෝ ප්‍රේමයක් පහළවීම

යන්නෙහිදී සිල්වාගේ වැනි සීමිත රාමුවක් (ඇදහිලිවන්තයින්ගේ සාමූහිකයක්) මෙහි නැත.

> ජයතිස්සට රොසලින් පෙනුණ හැටියේම සිතෙහි බලවත් ප්‍රීතියක් ඇති විය. රොසලින්ට ද මේ ගතිය ඇති විය. දෙදෙන තුළම තද ආලය හට ගැනීමෙන් ඔවුනොවුන්ගේ බැල්මෙන්ම තම තමන්ගේ රහස් අදහස් හඟවන්නාක් මෙන් දෙදෙනාගේම මුහුණු වල මද රතු පැය ඇති විය (සිරිසේන 1998ඃ 08).

රොසලින්ගේ කුලය හා බුද්ධිය විමසීමට පෙර දුටුමතින් සිදුවන මෙම භාවමය චලනය මුහුණ රත් පැහැවීම යන ශාරීරික ප්‍රතික්‍රියාව තෙක් ගමන් කරයි. නමුත් ආලය හට ගැනීමෙන් පසුව පවා කුලය විමසීම විසින් සිරිසේන තම සීමාව සලකුණු කරයි. කොටින්ම ආගම නමැති සාධකයට වඩා වැදගත් ලෙස කුලය නමැති සාධයක මතුවෙයි. අනන්‍යතා සීමා නොමැතිව ඕනෑම කෙනෙකු කෙරෙහි ප්‍රේමයක් පහළ විය හැකි නමුත්, ප්‍රේමය සාර්ථක වීමට නම් මෙම අනන්‍යතා සාධක වැදගත්ය යන්න මෙයින් ගම්‍ය වෙයි. එතැනදී කුලය ප්‍රාථමික සාධකය බවට පත්වී ඇත. මේ වන විට සිංහල ජන ප්‍රජාව අතර විවාහයේදී කුලය තීරණාත්මක සාධකයක් වූ බවත් ඥාති විවාහය (ඇවැස්ස නෑනා මස්සිනා විවාහය) ජනප්‍රිය භාවිතයක් වූ බවත් සිහිපත් කිරීම වැදගත්ය. 1914 දී සිරිසේන විසින් පළ කළ *තරුණියකගේ ප්‍රේමය* නවකතාවේ මෙහෙකාර තරුණයකුට කැමැත්තෙන් පසුවන තරුණිය එම තරුණයා තම මස්සිනා බව දැන ගැනීමෙන් පසු ඔහු හා ප්‍රේමයෙන් බැඳෙයි[8]. කුලයද පුලුල් ඥාතීත්ව සාමූහිකයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. එවැනි ඥාතීත්ව සාමූහිකයන්ගේ සාමාජිකයන් වඩා පුළුල් ජාතික සාමූහිකයක් තුළට ඇතුල් කිරීමට ප්‍රේමයට කළ හැකි කාර්යභාරය සම්බන්ධයෙන් සිරිසේනගේ සංකල්පගත කිරීම්වල ව්‍යාකූලතා සහ සීමා ඇත. එසේ වුවද ඔහු රොමාන්තික

8. රොමාන්තික ප්‍රේමය සහ ඥාතීත්තව සම්බන්ධතා අතර ඇති සංකීර්ණ සම්බන්ධය සිංහල සාහිත්‍යයේ නිරූපණය වන ආකාරය සඳහා බලන්න, ජෙගනාදන්, ප්‍රදීප්, කෞශල්‍යා කුමාරසිංහ සහ විදුර ප්‍රභාත් මුණසිංහ. 2021. *රෝමාන්තික ප්‍රේමයේ ලාංකේය ගතිකයන් සොයා යාමඃ ගුණදාස අමරසේකරගේ සාහිත්‍යය පිළිබඳ පාර්ශ්වීය කියවීමක්.* කොළඹඃ විදර්ශන ප්‍රකාශකයෝ.

ප්‍රේමය සිංහල බෞද්ධ ඥානවිභාගාත්මක තර්කනයක් තුළට ඇතුල් කිරීමට උත්සාහ කරන අතර එය ඉදිරියේදී සාකච්ඡා කිරීමට නියමිතය.

මින් පෙර අප සාකච්ඡා කළ වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල් නවකතාව තුළ ප්‍රේමය සම්බන්ධයෙන් දක්වන සංකල්පීය ඍජුබව මෙම කෘතියෙන් ගම්‍ය නොවේ. වාසනාවන්ත පවුල්හි චරිත ප්‍රේමයේ සාමූහිකයක සාමාජිකයන් වන නිසා එම සාමූහිකයේ අහඹු පුද්ගලයන් දෙදෙනකු අතර ප්‍රේමය වියහැකියාවක් බව පෙන්වයි. එම ප්‍රේමය දෙවියන්ගේ ප්‍රේමයේම රූපාකාරයකි. සිරිසේනට ඉහත ඥානවිභාත්මක රාමුව අදාළ කර ගත නොහැකි නමුත්, ඔහු විසින් ප්‍රේමය වියහැකියාවක් බවට පත්කරන්නට අවශ්‍ය බෞද්ධ සංකල්පීය රාමුවක් සූක්ෂ්ම ලෙස ගොඩනගයි.

පරිහානියට තුඩු දෙන බටහිර භාවිතයන් පිළිබඳ දරුණු විවේචකයෙක් වන සිරිසේනට තම ආඛ්‍යානය තුළට රොමාන්තික ප්‍රේමය යොදා ගැනීමට බල කරන සාධක තුනක් අමුණුගම හඳුනා ගනියි. පළමුවැන්න, වික්ටෝරියානු පවුල් සඟරා පාඨකයන්ගේ උනන්දුව රඳවා ගැනීමට කාර්මික එංගන්තයේ කටුක ජීවිතයෙන් වෙනස් රොමාන්තික කතා යොදා ගැනීමය. දෙවැන්න, ආගමික අර්බුදය එනම් බුදුදහමෙන් කතෝලික ආගමට හැරීමේ තත්ත්වය ආපසු හැරවීමට හැකි ව්‍යුහාත්මක උපකරණයක් බවට ප්‍රේමය පත්වීමය. එනම් ජයතිස්ස විසින් රොසලින් බෞද්ධාගමට හැරවීමට හැකිවන්නේ ප්‍රේමය නිසාය. තුන්වැන්න, නම් මූල්‍යමය සාර්ථකත්වය වෙනුවෙන් මෙකල සිංහල නවකතාව හා වේදිකාව රොමාන්තිකය හා දිව්‍යමය ප්‍රේමය මත පදනම් වීමයි. කුල හා ඥාති සුවිශේෂීත්වයෙන් ධනවාදී න්‍යෂ්ඨික සම්බන්ධතා වෙත වේගයෙන් වෙනස් වන සමාජයකට පුද්ගලික රොමාන්තික කතා විශේෂ ආකර්ෂණයක් ඇති කරයි. කෙසේ වුවත්, අමුණුගම දක්වන්නේ මෙම නිසැක මූලෝත්පාදක උපකරණය (mercenary devise) යොදා ගැනීම මෙයට සමාන ජාතක කතා, එනම් බුදුන්ගේ පූර්ව ජීවිත කතා වෙත අවධානය යොමු කිරීමෙන් සාධාරණීකරණය කළ හැකිව

තිබූ බවයි (අමුණුගම 1979). මා යෝජනා කරන්නේ සිරිසේන අතින් කිසියම් වක්‍ර නොඑසේනම් ව්‍යංගාකාරයකින් ප්‍රේමය බෞද්ධ ඥානවිභාගාත්මක තර්කනයක් වෙත රැගෙන ඒම සිදුවන බවයි. ප්‍රේමය යොදාගැනීම සාධාරණීකරණය කිරීම වැනි සරල තැනකින් ඔබ්බට ගොස් සිල්වා විසින් නිරූපණය කරන ප්‍රේමයේ ක්‍රිස්තියානි ඥානවිභාගයට සමාන්තර ලෙස බෞද්ධ රාමුවක ප්‍රේමය වියහැකියාවක් බවට පත්කිරීම ඔහු අතින් සිදුවෙයි.

අමුණුගමද ඔහුගේ රචනය තුළ පෙන්වා දෙන පරිද්දෙන් ජයතිස්ස හා රොසලින් මුණ ගැසෙන අවස්ථාව උම්මග්ග ජාතකයේ මහෞෂධ පණ්ඩිතයා සහ අමරා දේවිය මුණගැසෙන අවස්ථාවට සමපාත වන්නා සේම ජයතිස්සගේ චරිතයද ගොඩනැගී ඇත්තේ මහෞෂධ පණ්ඩිතයාගේ චරිතයට සමාන්තරවය. කෘතියේ කිසිදු තැනක උම්මග්ග ජාතකයට විමර්ශකයක් නොමැති වුවද ජයතිස්ස රොසලින් කෙරෙහි පහළ වූ ප්‍රේමය සහිතව ඇගේ සමාජ තත්ත්වය හා බුද්ධිය විමසන ආකාරය විසින් උම්මග්ග ජාතකය සිහිවීම නොවැළැක්විය හැකිය. එසේම රොසලින්ගේ චරිතයද නිර්මාණය වී ඇත්තේ අමරා දේවිය වැනි උපාය බුද්ධියෙන් සමන්විත ගැහැනියක් ලෙසය. රොසලින් අතුරුදන් වූ විට වේදනාවට පත්වන ජයතිස්සට සිහිවන්නේ කුස ජාතකයේ කුස රජුගේ විරහ වේදනාවයි. මේ ආකාරයට බුදුන්ගේ පූර්ව ආත්මභාවයන්ගේ ප්‍රේම කතා දෙකක් ආඛ්‍යානය තුළ ජයතිස්ස හා රොසලින්ගේ හමුවීම හා වෙන්වීමට සමාන්තරව මතුවෙයි.

රොසලින් වනාන්තරයේ අතරමං වීමත් ඇය සොයා ජයතිස්ස වනාන්තරයේ සැරිසැරීමත් මාස තුනක් පුරා සිදුවන අතර ආඛ්‍යානය තුළ එතෙක් පැවැති යථාර්ථවාදී තලයෙන් වෙනත් මානයකට කතාව ගමන් කරයි. ඇයට වනාන්තරයේදී භූමාටු නම් දේවතාවකුගෙන් උපකාර ලැබෙන්නා සේම 'ආරක්ෂා නගරය' නම් වන පූර්ව යටත්විජිත අතීත සිංහල ජීවිතය සුරක්ෂිතව පවතින මිථ්‍යාමතික නගරයකටද ඇය ඇතුල් වෙයි. ඇය යුරෝපීය ඇඳුමින් සැරසුණ පිරිමියකු සේ වෙස්වළාගෙන සිටියි. මේ ආකාරයෙන්ම ජයතිස්සද වනාන්තරය තුළ වැද්දන් මුණගැසෙමින් රොසලින් සොයා යමින් සිටින අතර, ඔහු අතීත

නටඹුන් සහිත අනුරාධපුරය හා පොළොන්නරුව තුළද සංචාරය කරයි.[9] අවසානයේ සේරුවාවිල කැලයේ ගුහාවක තවුසකු සේ ජීවත් වන්නට පටන්ගනියි. ඔහු ලෞකික ජීවිතයට බැඳ තබන ශක්තිමත්ම රැහැන රොසලින් බව එම ක්‍රියාව ඉඟි කරයි. වඩා වැදගත් වන්නේ මෙතැනදී සිදුවන රූපාන්තරණයයි. රොසලින් පිරිමියකු බවට වෙස් මාරු කර ගැනීමත් ජයතිස්ස තවුසකු බවට පත්වීමත් මෙම වනාන්තරය තුළ සැරිසැරීම තුළ සිදුවනවිට එය කිසියම් සංකීර්ණ උපමාරූපික මානයක් විශද කරනු නොලබයිද? මා යෝජනා කරන්නේ මෙම වෙස්මාරුව කිසියම් ආකාරයක බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ එන අලුත් ආත්මභාවයක්, නැවත ඉපදීමක් ලෙස දැකිය හැකි බවය. එහිදී වනාන්තරය යනු සංසාරයයි. ඔවුන් නැවත ඉපදී යළි අහම්බෙන් සංසාරය තුළ මුණගැසෙයි. මේ අනුව ජයතිස්ස සහ රොසලින් දෙවරක් අහම්බෙන් ආඛ්‍යානය තුළ මුණගැසෙයි. අහම්බයේ පුනරාවර්තනය සිදුවන උපමාරූපික ව්‍යුහයත් බුදුන් සහ යශෝධරාගේ සංසාරික මුණගැසීම් ගැන ආඛ්‍යානය තුළ ඇති විමර්ශකත් නිසා අහම්බය සහ සංසාරික මුණගැසීම අතර සංකල්පීය පාලමක් නිර්මාණය වෙයි. එනම් ප්‍රේමය තුළ සිදුවන අහඹු මුණගැසීම් අතීත සංසාරික මුණගැසීමක පුනරාවර්තනයක් විය හැකිය යන්නයි. මේ අනුව ජයතිස්ස හා රොසලින් පළමු අහඹු අභිමුඛ වීමේදීම ප්‍රේමය තුළට ඇද වැටීමට සංසාරික හේතුවක් තිබිය හැකිය. එය ජාතක කතාවක් අවසානයේ බුදුන් විසින් ගළපන්නා සේ නියත ලෙස සොයා ගත නොහැකි නමුත්, කිසියම් අහඹු පුද්ගලයකු කෙරෙහි ප්‍රේමයක් පහළ වීමම එයට සංසාරික හේතුවක් ඇති බව ඉඟි කරන්නේ යැයි අවශ්‍ය නම් තර්ක කළ හැකිය.

සිරිසේන විසින් රොමාන්තික ප්‍රේමය කිසියම් දුරකට බෞද්ධ ඥානවිභාගාත්මක රාමුවකට ඇතුල් කරන්නේ යැයි මා අනුමාන කරන්නේ ඉහත සාධක මතය. සිල්වාගේ කෘතියේ ප්‍රේමය බලවත්

9. එහිදී ඔහු දකින සෑම වැවකම ප්‍රමාණය වර්ග හෙක්ටයාරවලින් දක්වන අතර, එම වැව සෑදීමට කෙතරම් පස් කියුබික් ටොන් ප්‍රමාණයක් ඉවත් කරන්නට සිදු වීද යන්නත් වැව සෑදීමට යන මුදලත් දක්වයි. පශ්චාත් ප්‍රබුද්ධ ඥානවිභාගාත්මක තර්කනයන් කෙතරම් තදින් ඔහු තුළ මුල් බැස ඇද්ද යන්න එය පෙන්වයි. එසේම දකින සෑම චෛත්‍යයක්ම පිටුපස ඇති පුරාකතාවද සැබෑවක් පරිද්දෙන් ඔහු සිහිපත් කරයි.

ආස්ථානයක් වන්නේ එය ක්‍රිස්තියානි ජීවිතය සමග සම්බන්ධ කෙරෙන ඥානවිභාගාත්මක තර්කනය නිසා බව සිරිසේන විසින් අවබෝධකරගෙන තිබුණා විය හැකිය. 'වාසනාවන්ත පවුල්' තුළ අහඹු මුණගැසීම් හෝ ප්‍රේමය තුළට ඇදවැටීම යන සංසිද්ධි නිරූපණය නොවන අතර, එය අවධාරණය කරන්නේ ඥාතීන් නොවන මින් පෙර එකිනෙකා නාඳුනන පුද්ගලයන් දෙදෙනකුට ප්‍රේමයෙන් බැඳීමට ඇති වියහැකියාවයි. සිරිසේන රොමාන්තික ප්‍රේමයේ කේන්ද්‍රීය ලක්ෂණ වන අහඹු අභිමුඛ වීම හා ප්‍රේමය තුළට ඇදවැටීම සිය කෘතියේ තීරණාත්මක ලක්ෂ්‍යයන් බවට පත්කරන අතරම ප්‍රේමයට සංස්කෘතික සාරයක් නිපදවීමට උත්සාහ කරයි.

සිංහල නවකතාව තුළ ප්‍රේමය හා ජාතිය අතර සම්බන්ධය ගොඩනැංවීමේ සමාරම්භක කාර්යභාරය සිදුකරන්නේ සිරිසේන වන අතර, එය වඩා සංකීර්ණ වෙමින් අද දක්වාම රොමාන්තික සාහිත්‍යය තුළ පවතින ප්‍රවණතාවක් බව දැකිය හැකිය. ජයතිස්සගේ චරිතයේ විවිධ රූපාකාරයන් සිරිසේනගේ සිට සුජීව ප්‍රසන්නආරච්චි දක්වා ජනප්‍රිය රොමාන්තික නවකතාකරුවන් අතින් නිර්මානය වී ඇතුවා සේම ප්‍රේමයේ ඥානවිභාගාත්මක රාමුවද සිරිසේන ගොඩනංවන තැනින් වඩා නිර්මාණශීලී ලෙස ජාතිකකරණය කර ඇති බව රොමාන්තික සාහිත්‍යය දෙස බැලීමෙන් වටහාගත හැකිය.

සමාලෝචනය

මේ රචනය තුළ මා උත්සාහ කරන ලද්දේ විශ්වීය හැඟීමක් ලෙස සලකන ලිංගික ප්‍රේමයේ නූතන රූපාකාරය වන රොමාන්තික ප්‍රේමය විසිවන සියවසේ සිංහල සාහිත්‍යය තුළ ගොඩනංවන විට එය සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදී රාමුවකට ඇතුල් වන්නේ කෙසේද යන්න පෙන්වා දීමටය. යටත්විජිත නූතනත්වය තුළ සිදුවන සමාජ පරිවර්තනයේදී වෙනස් වන හැඟීම් කලාප ගැන උනන්දුවන හැඟීම්බර සාහිත්‍යය මූලික වශයෙන් ඇරඹෙන්නේ ක්‍රිස්තියානි ප්‍රචාරකවාදී සාහිත්‍යකරුවන් අතින් වන අතර, එයට සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදී ප්‍රවේශයකින් අභිමුඛ

වන පළමු සාහිත්‍යකරුවා වන්නේ පියදාස සිරිසේනයි. ඇල්. අයිසෙක් ද සිල්වා දේවගැතිවරයා විසින් රචිත 'වාසනාවන්ත හා කාලකන්නි පවුල්' නවකතාවත් එය 1866 සිට කොටස් වශයෙන් පළවන 'රුවන් මල් දම' සඟරාවත් උදාහරණ ලෙස ගෙන මා පෙන්වන්නට උත්සාහ කළේ අලුතින් ගොඩනැගෙන න්‍යෂ්ටික පවුල, වෙනස්වන පුද්ගලත්වය හා ප්‍රේමය පොදුජන භාවිතයක් වීම යනාදී සංසිද්ධිවල භාවමය අන්තර්ගතය ගැන මෙම ක්‍රිස්තියානි හැඟීම්බර සාහිත්‍යය දක්වන උනන්දුවයි. නූතන සමාජය අත්කර ගත යුතු භාවමය පරිවර්තනය නොඑසේනම් සංවේදීත්වය පිළිබඳ සිංහල බෞද්ධ යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදී සාහිත්‍යය උනන්දු වන්නේ මෙම ක්‍රිස්තියානි හැඟීම්බර සාහිත්‍යයට දක්වන වාදශීලී ප්‍රතිචාරයක් ලෙසය. එහි සමාරම්භක මොහොත වන්නේ පියදාස සිරිසේනගේ *ජයතිස්ස සහ රොසලින්: වාසනාවන්ත විවාහය* නවකතාවයි. මෙහිදී මා අවධාරණය කරන්නට උත්සාහ කළේ නූතනත්වය සමග වෙනස් වන සංවේදීත්වයේ භාවිතයන් පිළිබඳ විවේචනය ඉක්මවා ගොස් ප්‍රේමයේ ඥානවිභාගාත්මක තර්කනය සිංහල බෞද්ධ රාමුවක් තුළ යළි සකස් කිරීම දක්වා සිරිසේනගේ මැදිහත්වීම ගමන් කරන බවයි.

එසේම මෙම නවකතාව මෙම යුගය තුළ අතිශයින්ම ජනප්‍රිය වීම මුද්‍රණ ධනවාදයේ සන්දර්භය තුළ සලකා බලන විට එය සිංහල බෞද්ධ පරිකල්පනීය සාමූහිකයක් ගොඩනැංවීමට දක්වන දායකත්වය ගැනද කිසියම් තක්සේරුවක් ලබාගත හැකිය. මේ ආකාරයට මෙම පරිකල්පනීය සාමූහිකයේ භාවමය රාමුව තුළ රෝමාන්තික ප්‍රේමය පිහිටුවීම සිදුවන්නේ සිංහල නවකතාව තුළ රෝමාන්තික ප්‍රේමය ගොඩනංවන මුල්කාලීනම අවස්ථාවක වීම තීරණාත්මකය. සිංහල සාහිත්‍යය තුළ ප්‍රේමය ශෘංගාරාත්මක ප්‍රේමයේ ආකෘතියෙන් නූතන රෝමාන්තික ප්‍රේමයේ ආකෘතියට මාරුවන විට එය ජාතිය ඇතුළත පිහිටයි. එසේම එම ජාතිය සිංහල හා බෞද්ධ රාමුවක් අත්කරගන්නා විට ප්‍රේමයට අනන්‍ය වන කොන්දේසි විරහිතව, අහම්බෙන් තමන් කිසිසේත් නොදන්නා කෙනෙකු සමග බැඳීමට ඇති ශක්‍යතාව දුබල වෙයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Ahearn, Laura. M. 2001. *Invitations to Love. Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Ahearn, Laura. M. 2001. *Language and Agency*. *Annual Review of Anthropology*, pp. 109-137.

Amunugama, Sarath. 1979. 'Ideology and class interest in one of Piyadasa Sirisena's Novels: The New Image of The "Sinhala Buddhist" Nationalist'. Pp. 335-353. In, M. Roberts ed., *Collective Identities*. Colombo: Marga Institute.

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Boquet, Damien, Piroska Nagy. 2018. *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages.* Cambridge, Polity Press.

Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Dalmia, Vasuda. 2017. *Fiction as History: The Novel and The City in Modern North India*. Permanent Black.

Denby, David. J. 1994. *Sentimental narratives and the Social Order in France 1760-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony. 1992. *The transformation of Intimacy: Love, Sexuality and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity.

Godakumbura, C.E. 1955. *Sinhalese Literature*. Colombo: Department of Cultural Affairs.

Hunt, Lynn. 1992. The Family Romance of the French Revolution, Berkeley and Los Angeles.

Kaviraj, Sudipta. 2007. 'Tagore and Transformations in The Ideals of Love'. Pp. 161-182. In, Orsini, F. ed., *Love in South Asia: A Cultural History*. New Delhi: Cambridge University Press.

Kumarasinghe, Kaushalya. 2018. *Codification of Love: Transformation of Erotic Love and Formation of Romantic Love in Sinhala Poetics.* MPhil Thesis. New Delhi: South Asian University.

Luhmann, Niklas. 1986. *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, Cambridge: Polity Press.

Luhmann, Niklas. 2010. *Love: A Sketch*, Cambridge: Polity press.

Nagle, Christopher C. 2007 *Sexuality and the Culture of Sensibility in the British Romantic Era*. New York: Palgrave Mcmillan.

Orsini, Francesca. 2007. 'Love Letters.' pp. 228-258. In, F Orsini ed., *Love in South Asia: A Cultural History*. New Delhi: Cambridge University Press.

Pollock, Sheldon. 2007. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Delhi: Permanent Black.

Rambukwella, Harshana. 2017. *Poetics and Politics of Authenticity: A Cultural Genealogy of Sinhala Nationalism*. London: University College London Press.

Reddy, William R. 2001. *The Navigation of the Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reddy, William R. 2013. *The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900–1200 CE*. Chicago and London: Chicago University Press.

Silva, Isac de. (1888) 2009. *Vasanavantha saha Kalakanni Paul*. Colombo: Godage publishers.

Sirisena, Piyadasa. (1906) 1998. *Vasanavantha Vivahaya hevath Jayathissa saha Rosalin*. Colombo: Gunasena Publishers.

Sirisena, Piyadasa. (1914) 1984. *Tharuniyakage Premaya*. Colombo: Gunasena Publishers.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

Wickramasinghe, Nira. 2000. *Sri Lanka in the Modern Age: A History of Contested Identities*. Colombo. Vijitha Yapa Publications.

Wickramasuriya, Sarathchandra.(1972) 2000. *Sinhala Navakathave Nageema*. Colombo. Godage Publishers.

ජෙගනාදන්, ප්‍රදීප්, කෞශල්‍යා කුමාරසිංහ සහ විදුර ප්‍රභාත් මුණසිංහ. 2021. *රෝමාන්තික ප්‍රේමයේ ලාංකේය ගතිකයන් සොයා යාමː ගුණදාස අමරසේකරගේ සාහිත්‍යය පිළිබඳ පාර්ශ්වීය කියවීමක්.* කොළඹ. විදර්ශන ප්‍රකාශකයෝ.

පර්නෝ, මාගරිට්. 2020. භාව සමාජීය විද්‍යා තුළ ස්ථානගත කිරීම සහ අරුත්ගැන්වීමː මාග්රිට් පර්නෝ සමග සංවාදයක්. සාකච්ඡා කළේ කෞශල්‍යා කුමාරසිංහ. *පඨිතː සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා.* 12 වෙළුම. කොළඹ. විදර්ශන ප්‍රකාශකයෝ.

අරංගල, රත්නසිරි. 2004. *නූතන සිංහල සාහිත්‍යයේ ප්‍රභවයඃ 18-19 සියවස්හි සාහිත්‍ය ප්‍රවනතා පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්.* කොළඹඃ ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ.

රාජ්‍යයක විදේශ සබඳතා හැසිරවීම කෙරෙහි පුරවැසියන්ගේ වගකීම: ශ්‍රී ලංකා-චීන සබඳතා ඇසුරෙන් කරන මූලික කියවීමක්

පවිත්‍රා ජයවර්ධන සහ කුලණී විජයබාහු

සංක්ෂේපය

අසමතුලිත බල ව්‍යුහයක් සහිත චීන-ශ්‍රී ලංකා සබඳතාව ක්‍රමක්‍රමයෙන් චීනයට වැඩි වාසි අත්වන සහ ශ්‍රී ලංකාව වැඩි වැඩියෙන් අවධානමට ලක්වන ව්‍යාධිජනක ප්‍රවණතාවයක් වෙත ගමන් කරමින් තිබේ. මෙවැනි ප්‍රවණතාවක් වර්ධනය වීමෙන් සිදු වන්නේ කුඩා රාජ්‍යයට එකී විශාල රාජ්‍යය සමග කේවල් කිරීමේ හැකියාව පිරිහී යෑමයි. කෙසේ නමුත්, අසමතුලිත බල ව්‍යුහයක් තුළ වුවද කුඩා රාජ්‍යයට සිය ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව සහ ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ හැකියාව නිර්මාණය කර ගත හැකි නම්, විශාල රාජ්‍යයත් සමග කේවල් කිරීමට වැඩි ශක්තියක් හිමි වේ. මෙකී ඔරොත්තු දීමේ සහ ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ හැකියාව රාජ්‍යයකට උපයාගත හැකි එක් මූලාශ්‍රයක් වන්නේ, එකී රාජ්‍යයේ පුරවැසි ප්‍රජාවයි. මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවෙන් සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ, වර්තමාන චීන-ශ්‍රී ලංකා අසමතුලිත සබඳතාව තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ කේවල් කිරීමේ හැකියාව පුළුල් කර ගැනීම සඳහා පුරවැසියන්ට තිබෙන භූමිකාව පිළිබඳවයි.

මූල පද

චීන-ශ්‍රී ලංකා සබඳතා, පුරවැසියා, පුරවැසි වගකීම්, අසමමිතික, ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව, ප්‍රතිවිරෝධය.

හැඳින්වීම

එක් රාජ්‍යයක් තවත් රාජ්‍යයක් සමග පවත්වන සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය මුළුමනින්ම නිර්ණය කළ යුත්තේ එහි රජය විසින්ය යන්න අපගේ සාමාන්‍ය අවබෝධයයි. විශේෂයෙන්ම, ලංකාව වැනි රාජ්‍යයක පුරවැසියන් බහුතරය කල්පනා කරන්නේ, යම් රජයකට රටක් කරගෙන යාමට ඡන්දය ලබා දීමෙන් අනතුරුව, එම රජය ගන්නා තීන්දු තීරණවලට තමන්ට බලපෑමක් කළ නොහැකි බවයි. එක් රජයක් ගෙනයන වැඩපිළිවෙළට අකැමැති නම් කළ යුතු වන්නේ, වසර කිහිපයක් ඉවසා හිඳ ඊළඟ අවස්ථාවේදී වෙනත් රජයක් පත්කර ගැනීම බව ඔවුන් සිතයි. මෙම ලක්ෂණය, එනම් පුරවැසියකුගේ වගකීම ඡන්දයකදී ඡන්දය භාවිත කර රජයකට බලය පැවරීම පමණක්ය යන්න අකර්මණ්‍ය පුරවැසියකුගේ ලක්ෂණයකි. රජයක් බලයට පත්වීමෙන් අනතුරුවද එම රජය ගන්නා තීන්දු තීරණවලට බලපෑම් කිරීමේ අයිතිය පුරවැසියන් සතුය.

පරමාදර්ශී අදහසින් පුරවැසියන්ගේ වගකීම හුදු ඡන්දය භාවිත කිරීමෙන් ඔබ්බට යන නමුදු, ප්‍රායෝගික තලයේදී රජයක තීන්දු තීරණවලට තමන්ට බලපෑම් කළ හැක්කේ කෙසේද යන්න පුරවැසියන්ට ඇති ගැටලුවකි. විශේෂයෙන්ම රටක විදේශ ප්‍රතිපත්තිය සම්බන්ධ තීරණ වැනි ස්වභාවයෙන්ම රාජ්‍ය මුල්වන රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික කටයුතු සඳහා පුරවැසියන්ට මැදිහත් විය හැකිද සහ මැදිහත් විය යුතුද යන්න මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවෙන් සාකච්ඡා කෙරේ. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයන්හි පුරවැසියන් එවැනි මැදිහත්වීම් කරන බවත්, එවැනි රජයන්ද පුරවැසියන්ගේ මැදිහත්වීම්වලට අවකාශය සපයන බවත් චැන් සහ පුන් (2020) පවසති.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අගයන් අවම රාජ්‍යයන්හි සහ අසමාන බල හැකියාවලින් යුක්ත රාජ්‍යයන්හි පුරවැසින්ගේ තත්ත්වය කෙසේ විය හැකිද? විශේෂයෙන්ම චීන-ශ්‍රී ලංකා සබඳතා වැනි බැලූ බැල්මට

අසමමිතික රාජ්‍ය දෙකක විදේශ කටයුතුවල ස්වරූපය තීරණය කිරීමේදී, එහි සාපේක්ෂ වශයෙන් අවම බලයක් සහිත ලංකාව වැනි රාජ්‍යයක තනි පුරවැසියන්ට ඒ සඳහා කළ හැකි මැදිහත්වීම කුමක්ද? රටක ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව සහ ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ හැකියාව නිර්මාණය කර ගැනීමට තනි පුරවැසියන්ට කළ හැක්කේ කුමක්ද? අසමමිතික බල සම්බන්ධතාවක් සහිත අවස්ථාවකදී පුරවැසියන්ට ඒ සම්බන්ධයෙන් කිසිදු මැදිහත් වීමක් කළ නොහැකි බව සිතීම පුරවැසියන් තමන් පිළිබඳවම කරන අවතක්සේරුවක් බව අපි තර්ක කරමු. එනයින්, 'අපට මැදිහත් වීමක් කළ නොහැක' යන ගතානුගතික මතවාදය ප්‍රශ්න කිරීමකට ලක් කිරීමත්, රටක විදේශ සම්බන්ධතා හැසිරවීමේදී එහි ලා පුරවැසි භූමිකාව පිළිබඳ යම් සංජානනයක් සහ උත්තේජනයක් ලබා දීමත් මේ ලිපියේ අරමුණු වේ.

චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතා පිළිබඳ ඓතිහාසික විවරණයක්

පවතින ලෝක පර්යාය තුළ බැහැර කළ නොහැකි ලෝක බලවතෙක් වන චීනය සමඟ ශ්‍රී ලංකාවේ තානාපති සම්බන්ධතාව ආරම්භ වූයේ වර්ෂ 1956 දී එස්.ඩබ්.ආර්.ඩී බණ්ඩාරනායක රජය යටතේය. නමුත් චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාව ඊට වඩා බෙහෙවින් පැරණි වන අතර, දෙරටේ වෙළෙඳ සම්බන්ධතාවල ආරම්භය සිදුවූයේ ක්‍රි.පූ. 3 වන සියවසේදී පමණ චීනයේ හන් රාජ්‍ය වංශය පැවැති කාලවකවානුවේදීය. වර්ෂ 1949 දී චීන ජනරජය, මහජන චීන ජනරජය බවට පත් වූ පසු ලංකාව විසින් එවකට චීනයේ බ්‍රිතාන්‍ය තානාපති වූ ඩබ්.ජී. ග්‍රහම් හරහා මහජන චීන සමූහාණ්ඩුව 1950 දී පිළිගන්නා ලදී. 1950-1957 දක්වා කාල සීමාව තුළ නිල වශයෙන් රාජ්‍යතාන්ත්‍රික සම්බන්ධතා නොපැවතුණත්, දැඩි ඇමරිකානු විරෝධය හමුවේ චීනය සමඟ ලංකා රජය ඓතිහාසික රබර්-සහල් ගිවිසුමට අත්සන් තබන ලදී. රට තුළ ඇතිව තිබූ සහල් අර්බුදය හා විදේශ විනිමය අර්බුදය චීනය සමඟ රබර්-සහල් ගිවිසුම අත්සන් තැබීමට අවශ්‍ය වටපිටාව සකස් කර දුනි. බටහිරට නැඹුරු ධනවාදී ආර්ථික දේශපාලනික දෘෂ්ටිවාදයක්

අනුගමනය කළ එක්සත් ජාතික පක්ෂ රජයක් යටතේ අත්සන් තැබූ චීන-ශ්‍රී ලංකා රබර් සහල් ගිවිසුම ප්‍රකට කරන ප්‍රධානතම කාරණාව වන්නේ, ශ්‍රී ලංකා රජය එදා අවශ්‍යතාවයේ අනුපාතයට අනුව චීනය සමඟ මෙම ගිවිසුම අත්සන් කළ බවයි.

1957-1982 කාල පරිච්ඡේදය තුළ චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාවයේ ප්‍රධාන ගාමක බලවේග වූයේ දෘෂ්ටිවාදාත්මක හා උපායමාර්ගික අවශ්‍යතා සහ දේශපාලන සලකාබැලීම්ය. 1956 දී බලයට පැමිණි එස්.ඩබ්.ආර්.ඩී බණ්ඩාරනායක රජය යටතේ දෙපාර්ශ්වයම නිල වශයෙන් රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික සබඳතා ඇති කර ගත්හ. ලංකාවේ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය සහ එක්සත් ජාතික පක්ෂය අතර දේශපාලන පිරිවැටුම චීනය සහ ලංකාව අතර ද්වීපාර්ශ්වික සබඳතාවල උච්චාවචනයන්ට හේතු විය. පොදුවේ ගත් කල, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය චීනයට මිත්‍රශීලී වූ අතර, එක්සත් ජාතික පක්ෂය වඩාත් බටහිර ගැති විය (කැලෑගම 2020). එසේ වුවද, දෙපාර්ශ්වයම චීනය සමඟ පොදුවේ මිත්‍ර සබඳතා රටාවක් පවත්වාගෙන ගියහ. මෙම කාලසීමාවේ චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතා වර්ධනයට බලපෑ මූලිකාංග තුනක් හඳුනාගත හැකිය. එනම්, වාමාශික දෘෂ්ටිවාදය, නොබැඳි ව්‍යාපාරය, තෘෂ්ණි යුද කාලයේදී කඳවුරුගත වීම හෝ හුදෙකලා වීමේ අකැමැත්තයි (කැලෑගම 2020).

1983 සිට 2009 දක්වා කාල පරිච්ඡේදය තුළ ද්විපාර්ශ්වික සබඳතා සාපේක්ෂව ස්ථාවර ආකාරයකින් අඛණ්ඩව වර්ධනය වූ නමුත්, ඒවායේ ගාමක බලය සහ අන්තර්ගතය ක්‍රමයෙන් වෙනස් විය. 1983 ලංකාවේ ඇති වූ යුද තත්ත්වය චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාවලට ආර්ථික මෙන්ම මිලිටරි මානයක් ඇති කළේ 2002 වසරේ සිට ලංකාවට අවශ්‍ය මිලිටරි ආධාර ලබාදෙමින් යුද්ධය අවසන් කිරීමටත්, එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය තුළ හා මානව හිමිකම් කවුන්සලයේදී ලංකාවට එරෙහිව බටහිර රටවල් ගොනු කළ යුද අපරාධ චෝදනා යන සන්දර්භ තුළ ලංකාව වෙනුවෙන් චීනය දැක්වූ රාජ්‍යතාන්ත්‍රික සහයෝගිතාවත් නිසාය. එම නිසා, මෙම කාලයේදී මෙම ද්වීපාර්ශ්වික සම්බන්ධතා නිර්ණය කළ ප්‍රධාන බලවේග වූයේ චීනයේ සාමකාමී නැඟී සිටීම පිළිබඳ දැක්ම හා ලංකාවේ යුද අරගලය හා ආර්ථික සුරක්ෂිතකරණයයි (කැලෑගම 2020).

පශ්චාත් යුද සමයේ ප්‍රකාශයට පත් කළ 'මහින්ද චින්තන' වැඩපිළිවෙළත් 2013 දී චීනය දියත් කළ 'එකම මාවතක් එකම තීරයක්' (One Belt One Road Initiative) මූලෝපායත් චීන-ශ්‍රී ලංකා සබඳතාවලට නවමු අර්ථකථනයක් මෙන්ම ලෝක අවධානයත් ගෙන ආවේය. මහජන හා පෞද්ගලික ආයෝජන හරහා චීනයට දේශීය වෙළෙඳපොලට ප්‍රවේශය විවර කර දුන් අතර, එහි ප්‍රතිඵලය වුයේ ලංකාවේ ප්‍රධාන ආනයනකරුවා බවට 2016 වසරේදී ඉන්දියාවද අතික්‍රමණය කරමින් චීනය පත්වීමයි (කන්නන්ගර හා හුන්ද්ලානි 2020).

1952 සිට මේ දක්වා ලංකාව හා චීනය අතර පැවැති සම්බන්ධතාව දෙස විචාරාත්මකව විමසීමේදී පෙනී යන්නේ, ජාත්‍යන්තර පරිසරය තුළ මෙම රාජ්‍ය දෙක ස්වාධීනව විකාශනය වී ඇත්තේ, එකිනෙකට වෙනස් ආකාරයකින් බවයි. චීනය අද වන විට ලොව ප්‍රධාන ආර්ථික බලවතෙක් බවට පත්ව ඇති අතර, කලාපීය හා ජාත්‍යන්තර සංවිධාන හරහා සහ විශේෂයෙන්ම ඔවුන්ගේ කොන්දේසි විරහිත ආධාර ප්‍රතිපත්තිය හරහා තම විදේශ ප්‍රතිපත්තිය මැනවින් හා සුක්ෂ්මව ගෝලීයව හසුරුවමින් සිටී. ආර්ථික සම්බන්ධතාවලින් ඔබ්බට අද්‍යතන චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතා ආරක්ෂක හා සංස්කෘතික අංශ දක්වාද විහිදී ඇත. 2012 සිට ශ්‍රී ලංකාවට අයත් මුහුදු සීමාව තුළ චීන සමීක්ෂණ හා පර්යේෂණ යාත්‍රා අඛණ්ඩව යාත්‍රා කරන අතර, එමඟින් කොළඹ කේන්ද්‍රීය දේශපාලනයට බාහිර බලපෑම් ඇති වී තිබේ (බෝර්බෝ 2015). කොවිඩ්-19 වසංගත තත්ත්වය හා 2019 දී සිදු වූ පාස්කු ප්‍රහාර අවස්ථාවේදී ඩිජිටල් සේද මාවත (Digital Silk Road) සහ සෞඛ්‍ය සේද මාවත (Health Silk Road) හරහා චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාව තවදුරටත් පුළුල් වීමටත්, අසමතුලිත එකක් වීමටත් හේතුසාධක සපයා ඇත. නිදසුනක් ලෙස පාස්කු ප්‍රහාරයෙන් පසුව ඩො.මි 4.2ක් වටිනා ආරක්ෂක උපකරණ ශ්‍රී ලංකාවට ලබා දීමට චීනය කටයුතු කළ අතර (ෂින්හුවා 2019) එම උපකරණ චීනය විසින් ලබා දුන්නේ 2016 දී එරට විසින් BRI ව්‍යාපෘතියට සමගාමීව දියත් කරන ලද ඩිජිටල් සේද මාවත යටතේය. හඳුනා ගැනීම සහ නිරීක්ෂණය සඳහා ඩිජිටල් සහාය ලබා දීමෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ සංවේදී ආරක්ෂක තොරතුරු නිල

වශයෙන් ලබා ගැනීමට චීනයට හැකි වී තිබේ. ඊට අමතවර සෞඛ්‍ය සේද මාවත වැඩපිළිවෙළ ඔස්සේ චීනය විසින් ශ්‍රී ලංකාවටද වරින් වර කොවිඩ් මර්දනයට අවශ්‍ය ආධාර ලබා දීමට කටයුතු කරන ලදී. ඒවා අතරට ලංකා රජයේ ඉල්ලීම මත වසර 10කින් ගෙවෙන පරිදි ඩො.මි 500 මුදලක් ලබා දුන් අතර (චීන විදෙස් කටයුතු අමාත්‍යාංශය 2020) එම ආධාර ලබා දීමේදී දැනට ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක BRI ව්‍යාපෘතීන් මෙහෙයවන චීන පෞද්ගලික සමාගම්හි සහය ලබා ගැනීමටද චීන රජය කටයුතු කර ඇත (කුරුවිට 2020). කොවිඩ් ව්‍යාප්තියත් සමඟ බොහෝ දෙනා BRI ව්‍යාපෘතීන්හි බිඳ වැටීමක් අපේක්ෂා කළද එහි නවමු දිශානතීන් ප්‍රවර්ධනය කිරීමට උත්සුක් වූ චීනය හරිත තාක්ෂණය, ඩිජිටල් සේවා හා මහජන සෞඛ්‍ය ආදී ක්ෂේත්‍ර හරහා තම මුලෝපායික වැඩසටහන ක්‍රියාත්මක කරමින් පවතී. මීට අමතරව කොන්ෆියුසියස් මධ්‍යස්ථාන පිහිටුවීම තුළින් භාෂා පාඨමාලා සඳහා පහසුකම් සැපයීමද ශිෂ්‍ය හුවමාරු වැඩසටහන් සිදුවීමද වෙළෙඳ අංශයෙන් ඔබ්බට චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාව නූතන සන්දර්භය තුළ විහිදී ඇති බවට සාක්ෂ්‍ය දරයි. මේ සියලු වර්ධනයන් සහ ඒවා සිදුවන ස්වරූපය අපට කියා සිටින්නේ චීන-ශ්‍රී ලංකා සබඳතාවය අසමතුලිත බවත්, එම අසමතුලිත බව ක්‍රමක්‍රමයෙන් පුළුල් වන බවත්ය. එනම් මෙම ආර්ථික හා ආර්ථික නොවන ක්‍රමවේද හරහා චීනය මෙම සම්බන්ධතාව තුළ ඍජු හා වක්‍රව ශ්‍රී ලංකාවේ ස්වාධීනත්වයට බලපෑම් කරන තත්ත්වයකට පත්ව ඇත. එම තත්වය අදාළ බල සබඳතාවයේ සිටින බලයෙන් විශාල රාජ්‍යයට වාසි දායක වන අතර, කුඩා රාජ්‍යය අවදානම් කලාපයකට තල්ලු කරනු ලබයි.

චීන-ශ්‍රී ලංකා අසමමිතික සම්බන්ධතාව සාමාන්‍ය සම්බන්ධතාවක් කරගත හැකිද?

චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාව සාමාන්‍ය හෝ ව්‍යාධිජනක සම්බන්ධතාවක් ලෙස පෙන්වා දීමට පෙර, ද්විපාර්ශ්වික සම්බන්ධතාවක් තුළ අසමමිතික බව යනු කුමක්ද? සාමාන්‍ය අසමමිතික සම්බන්ධතාවක හඳුනාගත හැකි මූලිකාංග

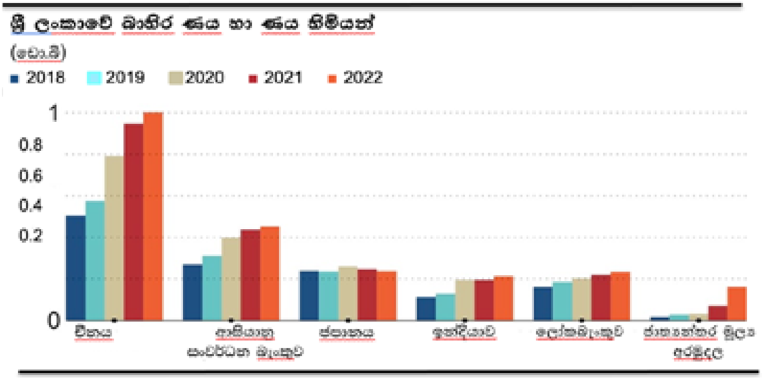
මොනවාද යන්න පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබාගැනීම වැදගත් වන්නේය. බැන්ට්ලි වෝමාක්ගේ (2016) අසමමිතික න්‍යාය මඟින් පෙන්වා දෙන්නේ, ද්විපාර්ශ්වික සම්බන්ධතාවක් තුළ අසමමිතියක් හටගන්නේ, රාජ්‍ය ද්විත්වය අතර පවත්නා විෂම ධාරිතාව නිසා බවයි. ඔහුගේ (2016: 10) සාමාන්‍ය අසමමිතික සම්බන්ධතාව පිළිබඳ විශ්ලේෂණාත්මක අර්ථකථනයේ විස්තර කරන අන්දමට ධාරිතාවයන්ගේ පවතින විෂමතාව නිසා විශාල රාජ්‍යයට සාපේක්ෂව කුඩා රාජ්‍යය ද්විපාර්ශ්වික අන්තර් සම්බන්ධතාවයේදී වැඩි වශයෙන් නිරාවරණය වන අතර විශාල රාජ්‍යයට ඒකපාර්ශවිකව සම්බන්ධතාවයේ නියමයන්ට බලපෑම් කිරීමේ හැකියාවක් නැත. එමෙන්ම, සාමාන්‍ය අසමමිතික සම්බන්ධතාවය 'අන්‍යෝන්‍යතාව' (reciprocity) මත පදනම් වන අතර, කුඩා රාජ්‍යයේ ස්වයං-නීර්ණත්වයට (autonomy) විශාල රාජ්‍යය දක්වන ගෞරවය හා ධාරිතාවයෙන් වැඩි රාජ්‍යයේ බලයට කුඩා රාජ්‍යය දක්වන යටහත් පහත් ගෞරවය (deference) අනුපූරක සාධක වශයෙන් වැදගත් වේ (වෝමාක් 2016: 39). ද්විපාර්ශ්වික සම්බන්ධතාව අසමමිතික වීම ඉඳුරාම ව්‍යුහාත්මක කාරණාවක් වන අතර, කුඩා රාජ්‍යය සතු ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව (resileince) හා ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ කුසලතාව (resistance) මත මෙම සම්බන්ධතාව සාමාන්‍ය හෝ ව්‍යාධිජනක ස්වරූපයක් ගැනීම තීරණය වේ (වොමැක් 2016).

උදාහරණයක් ලෙස, ඇමරිකා එක්සත් ජනපද හා කැනඩාව අතර සම්බන්ධතාවද නෛසර්ගිකව අසමමිතික වේ. නමුත් එම අසමමිතික සම්බන්ධතාව සාමාන්‍ය අසමමිතික තත්ත්වයේ පවතින්නකි. එසේ පවතින්නේ, ඉහත සඳහන් කළ පරිදි, කුඩා රාජ්‍යයේ ස්වයං-නීර්ණත්වයට (මෙහිදී කැනඩාව) විශාල රාජ්‍යය දක්වන ගෞරවය නිසාත්, එසේ ගෞරවයක් උපයා ගැනීමට අවශ්‍ය ධාරිතාවක් කුඩා රාජ්‍යය පවත්වා ගෙන යෑමත් නිසාය. එකී ධාරිතාව නිර්ණය කරන අනෙකුත් මූලිකාංග ලෙස ඓතිහාසික හා සංස්කෘතික මතක මෙන්ම දෘෂ්ටිවාදී සමානකම් යනාදිය දැක්විය හැකිය. සිය සම්බන්ධතාව සාමාන්‍ය මට්ටමේ තබාගෙන යෑම සඳහා මෙහිදී කැනඩාව භාවිත කරන්නේ, ඇමරිකාව සිය ධාරිතාවය සාදාගෙන තිබෙන ආර්ථික සහ දේශපාලන වැනි

මූලිකාංග නොවේ. ඒ සඳහා ඔවුන් යොදාගන්නේ, ඊට වෙනස්, එනමුත් එම මූලිකාංගවලට යම් බලපෑමක් කළ හැකි ඓතිහාසික, සංස්කෘතික වැනි අන් මූලිකාංග සමුදායකි. ඒ හා සමාන නිදසුනක් ලෙස වියට්නාමය හා චීනය අතර සම්බන්ධතාවද පෙන්වා දිය හැකිය. මෙම සම්බන්ධතාව සාමාන්‍යකරණය කිරීමට බොහෝ පරිශ්‍රමයක් දැරීමට දෙපාර්ශ්වයට සිදුවුණේ ඓතිහාසික මතක අමිහිරි හෙයින්, විශ්වසනීයත්වය ගොඩනගා ගැනීමට චීනයට සුවිශේෂී කැපකිරීමක් කිරීමට සිදු වූ නිසාය. නමුත්, සම්බන්ධතාවයේ මතුපිට තලයේ උණුසුම් නොවන දේශපාලනික හා රාජ්‍යතාන්ත්‍රික සම්බන්ධතා ඇසුරින්ද ඇතුළත තලය (ගැටුමට තුඩු දිය හැකි කාරණා) විශේෂඥ දැනුම, අන්තර්ගෘහිත ප්‍රමිතීන් හා මූලධර්ම හරහාද කළමනාකරණය කරගනිමින් සාමාන්‍ය අසමමිතික සම්බන්ධතාවක් ලෙස එම සම්බන්ධතාව මේ මොහොතේ ක්‍රියාත්මක වේ.

ඉහත කෙටියෙන් විස්තර කළ ඓතිහාසික විකාශනය හා සාමාන්‍ය අසමමිතික සම්බන්ධතා පිළිබඳ සංකල්පීය විස්තරය පිළිබඳව ගැඹුරින් කල්පනා කිරීමේදී පෙනී යන්නේ, 1950 වකවානුවට සාපේක්ෂව වර්තමානය වනවිට ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් ආර්ථික හා ආර්ථික නොවන අංශ දක්වා චීන ප්‍රවේශය බෙහෙවින් ව්‍යාප්ත වී ඇති බවත්, එම සම්බන්ධතාව සාමාන්‍ය යැයි සඳහන් කළ හැකි අර්ථකථනයෙන් ඔබ්බට ගොස්, ව්‍යාධි ස්වරූපයකින් වර්ධනය වී ඇති බවයි. නිදසුනක් ලෙස ප්‍රස්ථාරය අංක 1 මගින් පෙන්නුම් කරන්නේ, ලංකාව තමන්ට කළමනාකරණය කරගැනීමට අසීරු මට්ටමකට ණය ගැනුම්කරුවෙක් බවට පත්වී ඇති බවත්, චීන ණය උගුලක මේ වන විට ලංකාව සිර වී ඇති බවට කරන ප්‍රකාශ සත්‍යාපනය වෙමින් පවතින බවත්ය. තවද ශ්‍රී ලංකාව විශාල වශයෙන් එක් ණයකරුවෙක් මත මෙලෙස යැපීම හේතුවෙන් තුලනය කිරීමට අපහසු ලීවර බලයක් ලංකාව විසින් චීනයට ලබා දී තිබීමද මෙරට ස්වයං-නිර්ණත්වය හා අනන්‍යතාව අභියෝගයට ලක් කෙරෙන ආකාරයේ රාජ්‍ය තීරණ ගැනීමට අවකාශ සලසා දී ඇත. උක්ත ආර්ථික හා ආර්ථික නොවන සුහුරු උපායමාර්ග (smart strategies)

හරහා ශ්‍රී ලංකාව තුළ ව්‍යාප්ත වී ඇති චීන ප්‍රවේශය හේතුවෙන් භූ-දේශපාලනික ආතතිමය තත්ත්වයක්ද ඉන්දියන් සාගරයේ මේ වන විට නිර්මාණය වී ඇත. එම ආතතිමය තත්ත්වය, ජාත්‍යන්තර දේශපාලනය තුළ චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාව දෙස් විදෙස් මාධ්‍ය වාර්තා සහ විද්වත් අර්ථකථන ඔස්සේ නිශේධනාත්මකව අර්ථකථනය වීම නිසා ලෝක අවධානයට අද වනවිට වැඩියෙන් පාත්‍ර වී ඇත. මෙමගින් වැඩිදුරටත් ගම්‍යමාන කරන්නේ, අද්‍යතන චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතා සාමාන්‍ය නොවන බවත්, එමගින් ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික සහලක්ෂණය (national character) හා අනන්‍යතාව අභියෝගයට ලක් වී ඇති බවත්ය.



ප්‍රස්ථාරය අංක 1: ශ්‍රී ලංකාවේ බාහිර ණයකරුවන් හා ණය ප්‍රමාණයන්

මූලාශ්‍රය: මර්වාන් මකන්-මාකර් 2021 ජනවාරි 25 වන දින නිකෙයි ඒෂියා පුවත්පත වෙත ලියන ලද ‘India strikes hard bargain in Sri Lanka for stake in Colombo port’ ලිපියෙන් උපුටා ගන්නා ලදී. https://asia.nikkei.com/Politics/International-relations/India-strikes-hard-bargain-in-Sri-Lanka-for-stake-in-Colombo-port

එසේ ව්‍යාධිජනක තත්ත්වයකට පැමිණ තිබුණද, චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාව නැවතත් සාමාන්‍ය තත්ත්වයකට පත්කිරීමට තවමත් ප්‍රමාද නොමැති බව මෙම ලිපියෙන් යෝජනා වේ. එසේ සාමාන්‍ය තත්ත්වයකට පත්කර ගැනීම හරහා උපායමාර්ගිකව නිවැරදි විදේශ ප්‍රතිපත්තියක් නිර්මාණය කරගැනීමට හැකි වනවා මෙන්ම, එවන් සාර්ථක ප්‍රතිඵලවලින් දේශීය විශ්වසනීයත්වයද

ශක්තිමත් කළ හැකිය (වෝමාක් 2016: 64). දැනට පවතින අසමමිතික චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාව ව්‍යාධිජනක නොවූ සාමාන්‍ය සම්බන්ධතාවක් බවට පරිවර්තනය කර ගත හැක්කේ කෙසේද? ඒ සඳහා ලංකාවට බාහිර කම්පනයන්ට ඔරොත්තු දීමේ හැකියාවද (resilience) ඊට ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ හැකියාවද (resistance) ද වර්ධනය කර ගැනීම කෙතරම් වැදගත්ද? ඊළඟ කොටසින් අප සාකච්ඡා කරන්නේ, මෙම ලිපියේ අරමුණ හා සමගාමීව ජාත්‍යන්තර සම්බන්ධතා පිළිබඳ දෘෂ්ටිකෝණයකින් 'ඔරොත්තු දීම' හා 'ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීම' විදේශ සම්බන්ධතාවන්හිදී වැදගත් වන ආකාරයයි.

ජාත්‍යන්තර සම්බන්ධතා තුළ ඔරොත්තු දීමේ උපායමාර්ගය

'ඔරොත්තු දීම' යන අදහස සංකල්පයක් ලෙස සමාජයීය විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයට ඇතුළත් වුයේ ඉතාම මෑත කාලයේදීය. ඊට පෙර, එය හුදෙක් ස්වභාවික විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ, විශේෂයෙන්ම පරිසර විද්‍යාව හා ඉංජිනේරු විද්‍යාව වැනි විෂයයන් ආශ්‍රිතව පැවතුණකි (ජුන්කොස් 2017). බ්‍රැසෙට් සහ අනෙකුත් අය (2013: 222) තර්කකරන ආකාරයට, "...ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව සමකාලීන දේශපාලන ජීවිතයේ සංවිධානාත්මක මූලධර්මය බවට වේගයෙන් පත්වෙමින් තිබේ." දේශපාලන විද්‍යාව හා ජාත්‍යන්තර සබඳතාවලදී, ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව වැඩි වශයෙන් භාවිත වන්නේ නව පාලන ක්‍රමයක් විස්තර කිරීම සඳහාය. විශේෂයෙන් මෙහි අදහස මූලික වශයෙන් 'අපේක්ෂිත පාලන ක්‍රමයක්' (කූපර් සහ වෝකර් 2011) සහ 'දුරස්ථ' පාලන ක්‍රමයක් ලෙස තේරුම්ගත හැක (ජෝසෆ් 2013). තවද එය ප්‍රමිතිගත මුලධර්මයක් වන අතර, ඉතිහාසයෙන් ඉගෙනගත් පාඩම් ඇසුරෙන් තව තවත් පරිණාමය වන නිරන්තර වෙනස්කම්වලට භාජනය වන නිසාම ගතික යැයි හඳුනාගන්නා ක්‍රියාවලියක්ද වේ (ෆිලිප් 2015). ඒ අර්ථයෙන් ගත් කල, ඔරොත්තු දීම පිළිබඳ සංකල්පය වනාහි සාම්ප්‍රදායික නිර්වචනයට අනුව අපේක්ෂිත තර්ජන (රටක් මැනවින් දැනසිටිනා තර්ජන) වැළැක්වීමේ ක්‍රමවේදයක් නොවේ.

මෙය නව ආණ්ඩුකරණය පිළිබඳ තාර්කික අර්ථකථනයට අනුව, දන්නා/නොදන්නා සියලු තර්ජනවල සංකීර්ණත්වයක් හා අවිනිශ්චිතබවක් තිබෙන බැවින්, තර්ජන පුරෝකථනය කිරීමේ දුෂ්කරතාව වෙනුවට යෝජනා වී ඇති උපාය මාර්ගයකි. ඒ අනුව, අවිනිශ්චිතබව සම්පූර්ණයෙන්ම මුලිනුපුටා දැමීම වෙනුවට නොදන්නා අනපේක්ෂිත තර්ජනයන්ට මුහුණදීම, අනුගතවීම, අත්දැකීම තුළින් ඉගෙන ගැනීම, නම්‍යශීලීවීම හා පෙර සූදානම, ඔරොත්තු දීමේ උපාය මාර්ගය විසින් අපේක්ෂා කරන බව ඒ පිළිබඳ අදහස් දක්වන්නන්ගේ මතය වේ (ජුන්කොස් 2017).

සමාජයක් හෝ සංවිධානයක් ඇසුරින් මෙම සංකල්පය විග්‍රහ කරන්නන් මෙය වටහා ගන්නේ, අත්‍යන්ත අභ්‍යන්තර හැකියාවක් හා ධාරිතාවක් ලෙසය. එනම්, දන්නා හෝ නොදන්නා තර්ජන හමුවේ ප්‍රතිපත්තිමය විසඳුම්, සම්පත් හෝ ආධාර භාවිත කිරීම වෙනුවට කම්පනයන්ට මුහුණදීමට හැකි ස්වයං-සංවර්ධනයක්, අභ්‍යන්තරික හැකියාව හා ධාරිතාව ශක්තිමත් කිරීම ඇසුරින් භාවිතයට ගන්නා යෙදවීමක් ලෙසයි (චැන්ඩ්ලර් 2013). මෙම තත්ත්වය චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතා ඇසුරින් විග්‍රහ කරන්නේ නම්, අසාමාන්‍ය ලෙස ශ්‍රී ලංකාව තුළ සිදුවෙමින් පවතින චීන ව්‍යාප්තවාදයට ඔරොත්තු දිය හැකි සමාජයක් නිර්මාණය කිරීම හරහා එහි නිශේධනීය ප්‍රතිඵලවලට ප්‍රතිවිරෝධය දැක්විය හැකි පුරවැසි සමූහයක් ගොඩනැගීම ආණ්ඩුකරණයේදී වැදගත් වන්නේය. මෙහි ලා වටහා ගතයුතු ප්‍රධානතම කාරණාව වන්නේ, ඔරොත්තුදීමේ හැකියාව ආනයනය කළ නොහැකි බවයි. එය ඉඳුරාම අභ්‍යන්තර දේශීය සාධකයකි.

ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීම

ඕනෑම සාමාන්‍ය අසමමිතික සම්බන්ධතාවක මූලිකම කොන්දේසි දෙකක් පවතින බවත්, එම කොන්දේසි උල්ලංඝනය කරමින් පවත්වාගෙන යන සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය ව්‍යාධිජනක බවත් ඉහතදීද පෙන්වා දෙන ලදී. අසාමාන්‍ය අසමමිතික සම්බන්ධතාවක් සාමාන්‍යකරණය කරගැනීම උදෙසා ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව මෙන්ම ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ හැකියාවද

අවිවාදිතව අත්‍යවශ්‍ය වන්නේය. ජාත්‍යන්තර සම්බන්ධතා විෂය තුළ මෙම සංකල්පය මානව ආරක්ෂාව, ගැටුම්, සාමය ගොඩනැගීම ආදී දෘෂ්ටිකෝණවලින් සාකච්ඡා වී තිබුණද, විදේශ සම්බන්ධතා සම්බන්ධයෙන් මෙම සංකල්පයේ අදාළත්වය සාකච්ඡා කර ඇත්තේ අල්ප වශයෙනි.

ප්‍රතිවිරෝධය සම්බන්ධයෙන් පවත්නා ජනප්‍රියතම ප්‍රකාශය ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ (1978) මිශෙල් ෆූකෝ විසිනි. ඔහුගේ *The History of Sexuality* කෘතියේ පළමු වෙළුමේ සඳහන් වන ආකාරයට, බලය තිබෙන තැන ප්‍රතිවිරෝධයද පවතී. අර්ථවිරහිත හෝ ගනු ලබන තීරණ තීන්දු නොගැළපෙන ඕනෑම අවස්ථාවක ප්‍රතිවිරෝධයක් විදේශ සම්බන්ධතා අර්ථයෙන් පැන නැඟිය හැක. මෙහිදී වඩාත් අවධාරණය කරගත යුතු කාරණාව වන්නේ, ප්‍රතිරෝධය ඉහළ සිට පහළට සේම පහළ සිට ඉහළටද, එනම් සමාජය තුළින් ඉහළ තලවලටද එල්ල වීමේ සම්භාවිතාවයක් පවතින බවයි (චැන් හා පුන් 2020). 2015 සිට චීන ආණ්ඩුකරණයට එරෙහිව හොංකොංහි මතු වූ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ජනතා රැල්ල එවන් අවස්ථාවකට නිදසුනකි. මෙම ලිපියට අදාළව නම්, පුරවැසි ප්‍රතිවිරෝධය පහළ සිට ඉහළට යන ප්‍රවේශයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

ප්‍රතිවිරෝධය සම්බන්ධයෙන් ග්‍රාම්ස්චිගේ අදහස මේ සම්බන්ධිත පාත්‍රයන් පිළිබඳවද පූර්ව අවබෝධයක් ලබා දෙන්නේය (මයිගුආශා 2003). සමාජය තුළ වූ විවිධ සමාජ කණ්ඩායම් අතර බුද්ධිමය හා සදාචාරාත්මක සන්ධාන ගොඩනගාගැනීම හරහා (ධනවාදයට) අභියෝග කිරීම ප්‍රතිවිරෝධය ලෙස මේ අර්ථයෙන් පැහැදිලි වේ (මයිගුආශා 2003). මාර්ක් රූපට් (2003) විසින් ප්‍රතිවිරෝධය වළක්වා ගත නොහැක්කක් ලෙස පෙන්වා දෙන අතරම, එය ඇතිවීමට නම් ජනතාවට පවත්නා සන්දර්භය පිළිබඳ සාමාන්‍ය දැනීමක් හා ප්‍රමිතිය පිළිබඳ අවබෝධය වැදගත් වන බවද තහවුරු කළේය (රූපට් 2003). ලෝක ඉතිහාසයේ දැනට ඇති වී තිබෙන මානව හිමිකම් පිළිබඳ අරගල මීට කදිම නිදර්ශන වන්නේය. පැවැති ක්‍රමවේදයට එරෙහි ජනතා ප්‍රතිවිරෝධය අසංවිධිත ලෙස ඇති නොවන අතර, සමස්ත අරගලයම ප්‍රමිතියක්

හෝ පොදු දැනීමක් මුල්කරගෙන ඇති වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඒවා සාර්ථක වුණි.

ජනතාවට එලෙස සංවිධානාත්මකව පොදු දැනීමකින් ප්‍රතිවිරෝධය පෑමට උත්තේජක අවශ්‍ය වේ. ද්විත්ව තල තරගය (two-level game) හරහා රොබට් පුට්නම් පෙන්වා දෙන්නේද මහජනතාව අපේක්ෂා නොකරන විදේශ ප්‍රතිපත්තිමය ප්‍රතිඵල නිසා ඇති වන මහජන ඉච්ඡාභංගත්වය, පුරවැසියන්ට ප්‍රතිවිරෝධී බලවේගයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වීමේ උත්තේජනය සපයන බවයි (පුට්නම් 1988). ජාත්‍යන්තර සම්බන්ධතා රාජ්‍ය කේන්ද්‍රී ප්‍රවේශයකින් ඔබ්බට රැගෙන යන රොබට් පුට්මන්ගේ න්‍යායේ වැදගත්කම පවතින්නේ, දේශීය වශයෙන් ඇති වන ප්‍රතිවිරෝධීබව එක් අතකින් ආණ්ඩුවක් දැනට සිදු කරන ක්‍රියා හේතුවෙන් ජාතික අභිලාෂ හා ජාතික අවශ්‍යතා උල්ලංඝනය කරන බවට පෙන්නුම් කරන නිසාය. යම් රාජ්‍ය තීරණයක් ජාතික අවශ්‍යතාව හා අභිලාෂය උල්ලංඝනය කරන අවස්ථාවම ඒ අනුව ප්‍රතිවිරෝධයට අවශ්‍ය උත්තේජනය සපයයි. ප්‍රතිවිරෝධය ඇතිවන තැන, උපායමාර්ගික උභතෝකෝටිය වන්නේද, එය රාජ්‍යතාන්ත්‍රික හා ආණ්ඩුකරණය පිළිබඳ නුවණ, කුසලතා හා හැකියාව ඇසුරින් විසඳන කළ, උපායමාර්ගික අවස්ථාද නිර්මාණය කරන නිසාය. පහත සඳහන් මියන්මාර සිද්ධිය මෙම කාරණාව තව දුරටත් පහදනු ඇත.

තනි පුද්ගලයින්ගේ පුරවැසි භූමිකාව

ඉහත සඳහන් කළ බාහිර කම්පනයන්ට ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව සහ ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීම උදෙසා රටක හැකියාව නිපදවීම කෙරෙහි තනි පුද්ගලයින් නැතහොත් තනි පුරවැසියන් සතුවද තිබෙන භූමිකාව පිළිබඳ කෙටි විවරණයක් මෙම කොටසෙහි ඇතුළත් වේ. එම විවරණය පදනම් වන්නේ, ජාත්‍යන්තර සබඳතා තුළ තනි පුද්ගලයින් පිළිබඳ තිබෙන සාහිත්‍යයත්, පුරවැසිභාවය පිළිබඳ සාහිත්‍යයත් ඇසුරිනි.

ජාත්‍යන්තර සබඳතා, සම්ප්‍රදායික වශයෙන්, රාජ්‍ය මුල් කර ගත් විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. පළමු සහ දෙවන ලෝක යුධ කාලවල

අත්දැකීමත් සමග ජාත්‍යන්තර සබඳතා පිළිබඳ සම්ප්‍රදායික අර්ථකථනය වූයේ එම විෂය වනාහි රාජ්‍ය-රාජ්‍ය අතර සබඳතා පිළිබඳ අවධානය යොමු කරන විෂයක් බවයි. කෙසේ වුවද, කෙනත් වොල්ට්ස් නම් ශාස්ත්‍රවේදියා 1954 ලියූ *Man, the State and War* යන නිබන්ධයේ ජාත්‍යන්තර සබඳතා සම්බන්ධයෙන් තල තුනක් පිළිබඳ පැහැදිලි කරයි. මින් පළමු තලය 'තනි පුද්ගලයා' (individual) යන්නය. දෙවන තලය 'රාජ්‍ය' යි (state). තෙවන තලය ලෙස ඔහු හඳුන්වන්නේ, ජාත්‍යන්තර පද්ධතියයි (international system). මෙසේ තල තුනක් හඳුන්වා දුන්නද, වොල්ට්ස් සිය රචනයේ වැඩි අවධානය ලබාදෙන්නේ තුන්වන තලය වන ජාත්‍යන්තර පද්ධතියටයි. මෙකී ජාත්‍යන්තර පද්ධතිය තුළ සිදුවන වෙනස්කම් පළමු සහ දෙවන තලවලටද පෙරී එන බව ඔහු තර්ක කරයි. එය අනිත් පැත්තටද සිදුවිය හැකි බව - එනම් පළමු සහ දෙවන තලවල සිදුවන වෙනස්කම් ජාත්‍යන්තර තලයටද බලපානු ඇතැයි යන්න - පිළිබඳව වොල්ට්ස් වැඩි අවධානයක් යොමු කරන්නේ නැත.

ජේම්ස් රිචඩ්සන්ගේ තාර්කික තීරණ න්‍යායේදීද ඔහු යොදා ගන්නේ, වෝල්ට්ස්ගේ තල තුනට සමාන වර්ගීකරණයකි. එනම්, ජාත්‍යන්තර පද්ධතිය තුළ රාජ්‍ය, තනි පුද්ගලයින්ගේ මනෝභාව සහ ආයතනික සහ දේශපාලන තත්ත්ව යන වර්ගීකරණයයි. නමුත්, වෝල්ට්ස්ට වඩා රිචඩ්සන්ගේ වෙනස වන්නේ, මෙම කරුණු ත්‍රිත්වය අතරින් වඩා බලපෑම් සහගත වන්නේ, ජාත්‍යන්තර පද්ධතිය බව රිචඩ්සන් නොපිළිගැනීමයි. ඒ වෙනුවට, තාර්කික තීන්දු ගැනීම කෙරෙහි මෙකී කරුණු ත්‍රිත්වයම සමාන වශයෙන් වැදගත් බව ඔහු පවසයි. එනම්, තනි පුද්ගලයින්ට ඇති භූමිකාව, රාජ්‍ය සහ ජාත්‍යන්තර පද්ධතියට ඇති භූමිකාවට නොදෙවෙනි බව රිචඩ්සන් යෝජනා කරයි.

ජාත්‍යන්තර සම්බන්ධතා විෂය තුළ තනි පුද්ගල භූමිකාව පිළිබඳ තවත් වැදගත් අදහසක් දැක්වූයේ ජේම්ස් රූසෝයි. තුශ්ණී යුද්ධයෙන් පසුව ජාත්‍යන්තර පද්ධතිය තුළ සිදු වූ පාත්‍රයන්ගේ වෙනස්කම් පිළිබඳ ඔහු අවධානය යොමු කළේ ය (රොස්නොව් 1990). රොස්නොව් සිය *Turbulence in World Politics: A Theory of*

Change and Continuity නමැති ග්‍රන්ථය තුළ පාත්‍ර වර්ග දෙකක් සිටින බව පෙන්වා දෙයි. එනම්, මහා පරිමාණ පාත්‍රයින් සහ කුඩා පරිමාණ පාත්‍රයින් ලෙසයි. මහා පරිමාණ පාත්‍රයන් (actors) වන්නේ, රාජ්‍ය, පාර-ජාතික සංවිධාන, මහජන ව්‍යාපාර ආදියයි. කුඩා පරිමාණ පාත්‍රයන් වන්නේ, පුරවැසියන්, නිලධාරීන්, නායකයින්, පෞද්ගලික පාත්‍රයන් ආදීන්ය. කරුණු හතරක් මත, තනි පුද්ගලයින්ගේ භූමිකාව ජාත්‍යන්තර පද්ධතිය තුළ රැඩිකල් වෙනසකට ලක් වී තිබෙන බව රූසෝ පවසයි. එම කරුණු හතර නම්: නායකයින්ට තිබූ බලයේ වෙනස් වීම, පුරවැසියන්ගේ පක්ෂපාතීත්වයේ ඇතිවන වෙනස් කම්, තනි පුද්ගලයින්ගේ විශ්ලේෂණ හැකියාවේ සිදුවී ඇති වෙනස්කම් සහ තමන් කැමති විසඳුම් සොයා යැමට පුද්ගලයින් තුළ ඇති කැමැත්ත ආදියයි. මෙම කරුණුවල වෙනස්කම් මත, තනි පුද්ගලයින්ට කළ හැකි බලපෑම ඉතා වැදගත් එකක් බව රූසෝ තර්ක කරයි. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ, ජාත්‍යන්තර සබඳතා තුළ තනි පුද්ගල භූමිකාව අද වනවිට ඉතා බලපෑම් සහගත එකක් බවයි. ඉහත කියවුණු සාධකවලට අමතරව, 1940න් පසුවට ගොඩනැගුණු මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ රැල්ල, ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරයේ නැගී සිටීම, වෙළෙඳපොළ ආර්ථිකය තුළ රාජ්‍ය නොවන පාත්‍රයන්ට ලැබුණු අවකාශය, සමාජ මාධ්‍ය නැගී සිටීම වැනි බහුවිධ කරුණුද මේ කෙරෙහි බලපා තිබේ.

ජාත්‍යන්තර සම්බන්ධතා විෂයෙහි තනි පුද්ගල භූමිකාව යන අදහසින් පමණක් නොව, පුරවැසි කෝණයෙන් ගත්තද, තනි පුද්ගලයින්ට රජයක තීන්දු තීරණ සඳහා මැදිහත් වීමට හැකියාව තිබේ. පුරවැසියකු යනු කවරෙක්දැයි අපි මුලින්ම සරලව පැහැදිලි කර ගනිමු. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ව්‍යුහයක් තුළ, පුරවැසියෙක් යනු යම් රාජ්‍යයක නීත්‍යානුකූල අයිතියක් ඇති පූර්ණ, දේශපාලනික සාමාජිකයෙකි. රටක පුරවැසිකම ලබා ගත හැකි ආකාර කිහිපයකි. යම් භූමියක ඉපදීම, එම රාජ්‍යයේ පුරවැසිකම සහිත දෙමවුපියන්ට දාව ඉපදීම, දීර්ග කාලයක් යම් සමාජයක ජීවත් වීම නිසා එම සමාජය විසින් පුරවැසිකම ප්‍රදානය කිරීම ආදී ආකාර ඒ අතර වෙයි (ජයවර්ධන 2020). මේ කුමන

ආකාරයකින් පුරවැසියෙක් බවට පත්වුණද, ඕනෑම සමාජයක් සිය පුරවැසියන්ගෙන් අදාළ සමාජයට තමන් අයත් වන බවත්, තම දේශය වෙත ආදරයක් හා ඒකාග්‍රකරණයක් බලාපොරොත්තු වෙයි. ඕනෑම රාජ්‍යයක් පෙරළා සිය පුරවැසියන් කරා විවිධාකාර අයිතිවාසිකම්, වරප්‍රසාද ප්‍රදානය කරන්නේ, සිය පුරවැසියන් මෙසේ එම සමාජයට නීති ප්‍රකාරව පමණක් නොව, හදවතින්ම බැඳී සිටින බව උපකල්පනය කරමිනි.

පුරවැසිභාවය සහ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අතර ඇත්තේ දයලෙක්තික සබඳතාවකි. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය යන්න පුරවැසිභාවය සඳහා අවශ්‍ය මූලික පූර්ව කොන්දේසියද වේ. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ සරල අරුත නම්, තනි පුද්ගලයාගේ ස්වාධීනත්වය ප්‍රවර්ධනය කිරීම, ඔවුන්ගේ සුව සෙත තහවුරු කිරීම සහ ප්‍රධාන වශයෙන් ජනතා කැමැත්ත පරිදි ඔවුන් පාලනය වීමයි. මෙසේ ජනයා විසින්ම ජනයා පාලනය වීමට නම්, අදාළ රාජ්‍යයක ජනයා කවුද යන්න වර්ගීකරණය කර ගැනීමට සිදු වේ. පුරවැසිභාවය මෙහිදී වැදගත් කාර්යයක් ඉටු කරයි. එනම්, යම් රාජ්‍යයක් පාලනය කිරීමේ තීරණ ගත යුත්තේ කවුද යන්න නිර්ණය කිරීමේ කාර්යය පුරවැසියා ඉටු කරයි. වෙනත් ලෙසකින් කිවහොත්, රාජ්‍ය පාලනය පිළිබඳ තීරණ ගත හැක්කේ එහි පුරවැසියන්ට පමණි. එම රාජ්‍යයේ ජීවත් වුවද එහි පුරවැසියකු නොවේ නම්, එවැනි අයට ඡන්ද බලය හිමි වන්නේද නැත.

මේ න්‍යාය පහසුවෙන් විස්තර කළ හැකි වුවද, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ලෙස පුරවැසිභාවයේ ප්‍රායෝගික භාවිතය බෙහෙවින් සංකීර්ණ වේ. ප්‍රායෝගික තලයේදී යම් රජයක් පත්කර ගැනීම සඳහා පුරවැසියකු ඡන්දය භාවිත කරන අවස්ථාව වන විට, එම රජය අනාගත කාලයේදී ගන්නා තීරණ සියල්ල පිළිබඳව සහ එම තීරණ සියල්ලෙන්ම තමන්ට විය හැකි බලපෑම පිළිබඳව විස්තරාත්මකව දැන ගැනීමේ හැකියාව ලැබෙන්නේ නැත. පුරවැසියන් රජයක් පත්කර ගැනීමට තම ඡන්දය භාවිත කරන්නේ මෙම අවධානමද සහිතවය. මේ සඳහා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අගයන් වැඩි රාජ්‍යයන්හි බලයට පත්වෙන රජයන් ඡන්දය පැවැත්වුණු අවස්ථාවේ ජනයා හඳුනාගෙන නොතිබුණු බලපෑම්

සිදුවිය හැකි තීන්දු තීරණ ගැනීමේදී ඒවා නැවතත් ජනයාගේ අභිමුවට ගෙන එයි. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අගයන් ශක්තිමත් නොවන රාජ්‍යන්හි බලයට පත්වෙන රජයන් ඡන්දයේදී ලැබුණු ජන වරමේ නාමයෙන් තමන්ගේ සියලු කටයුතු සුජාතකරණය කරමින් තීන්දු තීරණ ගනු ලබයි.

ලංකාවේ සංදර්භය තුළ මේ වන විට තිබෙන්නේ එවැනි තත්ත්වයකි. ඡන්දය පවත්වන අවස්ථාවේදී පුරවැසියන් හඳුනාගෙන තිබූ බලපෑම්වලට වඩා වෙනස් බලපෑම් සහිත තීන්දු, පුරවැසියන්ගේ අදහස් විමසීමකින් තොරව, ලැබුණු ඡන්ද වරමේ ආනුභාවයෙන් ගන්නා ආකාරයක් පෙනෙන්නට තිබේ. මෙවැනි තත්ත්වයක් තුළ පුරවැසියන්ගේ භූමිකාව ඉතා තීරණාත්මක වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ අද වනවිට දක්නට තිබෙන තත්ත්වයක් වන්නේ, ඡන්දයකට සම්බන්ධ වීමට අමතරව වෙනත් රාජ්‍ය කටයුතුවලට මැදිහත් වීමට පුරවැසියන් බෙහෙවින් මැළි වන බවයි. නිදසුනක් ලෙස චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතා විෂයයෙහි ශ්‍රී ලංකාවේ තීන්දු තීරණ ගැන පුරවැසියන්ගේ ප්‍රවේශය විග්‍රහ කර ගනිමු. චීනයත් ලංකාවත් අතර පවතින බල අසමතුලිත බවත්, චීනය සම්බන්ධයෙන් වර්තමාන රජයට ඇති විශේෂිත ප්‍රවේශයත් හේතුකොටගෙන, එකී සම්බන්ධතාව කෙරෙහි කිසි ලෙසකින් හෝ බලපෑම් කළ හැකි බව ශ්‍රී ලාංකික පුරවැසියන් බොහෝ දෙනා සිතන බවක් හෝ පෙනෙන්නට නැත.

මේ තත්ත්වය සඳහා පාදක වන හේතු කිහිපයක් තිබිය හැකි බව අපගේ අනුමානයයි. එක් හේතුවක් ලෙස හඳුනාගත හැක්කේ, පුරවැසියන් ලෙස තමන්ගේ අයිතිවාසිකම් සහ යුතුකම් පිළිබඳ ප්‍රාමාණික දැනුමක් ජනයාට නොමැති බවයි. යම් සමාජයක ජීවත් වීමේදී, එම සමාජය පිළිබඳ යම් සංජානනයක් සහ තමන්ට පැවරෙන වගකීම් සම්බන්ධයෙන් දැනුමක් අවශ්‍ය වේ. ඇරිස්ටෝටල්ට අනුව යහපත් පුරවැසියෙක් වීම ඉබේ සිදුවන්නක් නොවේ (හීදර් 1990). ඒ සඳහා යම් අධ්‍යාපනයක් අවශ්‍ය වේ. විශේෂයෙන්ම නූතන සමාජය, එනම් ආර්ථිකව, දේශපාලනිකව සහ සමාජීයව අනෙකා සමඟ දැඩි ලෙස යැපෙන්නට සිදුවන සමාජයක ජීවත් වීමේ පදනම සපයන මූලික පිළිවෙළ සහ

සාමාජිකයකුගේ භූමිකාව අධ්‍යාපනය හරහා සමාජගත කළ යුතුය. කෙසේ වෙතත්, මෙකී පුරවැසි අධ්‍යාපනය විධිමත් පාසල් අධ්‍යාපනයෙන් පමණක් ලැබිය යුත්තක්ද නොවේ. අවිධිමත් සහ නොවිධිමත් ක්‍රම හරහාද, එනම් සමාජයීය කතිකාවන්, මාධ්‍ය වැනි ක්‍රම හරහාද මේ පිළිබඳ අදහස් ජනයාට ගලා යා යුතුය.

මෙයට තවත් හේතුවක් ලෙස අප අනුමාන කරන්නේ, පුරවැසියන්ගේ අකර්මණ්‍ය පුරවැසි ප්‍රවේශයයි. මෙයින් අදහස් වන්නේ, තමන් ජීවත් වන සමාජය තුළ පුරවැසියකු ලෙස සිය භූමිකාව පිළිබඳ යම් ප්‍රාථමික අදහසක් තිබුණද, ඒ පිළිබඳ ගැඹුරෙන් නොදන්නා බව හෝ එය ගැඹුරෙන් නොතකන බවයි. නිදසුනක් ලෙස, පුරවැසියකුගේ වැදගත් වගකීමක් ලෙස ඡන්දය භාවිත කිරීම හඳුනා ගත්තද අනෙකුත් අවස්තාවලදී කළ යුතු මැදිහත් වීම් ගැන එතරම් තැකීමක් බොහෝ පුරවැසියන් තුළ නැති බව අපගේ උපකල්පනයයි. මෙයද පෙර සඳහන් කළ, පුරවැසිභාවය පිළිබඳ ජනයා ලද විධිමත් අධ්‍යාපනයේ දුබලතාවක් ලෙස කෙනෙක්ට තර්ක කළ හැක. තවත් තර්කයක් විය හැක්කේ, විධිමත් ලෙස මෙකී දෑ ඉගෙන ගෙන තිබුණද, ඒවා ප්‍රායෝගිකව භාවිත කිරීමට හැකියාවක් හෝ අවශ්‍යතාවක්, එසේත් නැතිනම් ඒ පිළිබඳ පැහැදිලි ආකල්ප සමුදායක් පුරවැසියන්ට ප්‍රමාණාත්මකව නොලැබී ඇති බවයි. වර්තමාන සමාජයේ ප්‍රසිද්ධ පිරුළක් වන 'අපි හම්බ කළොත් අපි කනවා' යන්නේ මුඛ්‍යාර්ථය මෙයට අගනා නිදසුනකි. සැබෑ ලෙසම මෙම ප්‍රකාශයෙන් ධෛර්යමත් කරන්නේ අතිශයින් අකර්මණ්‍ය පුරවැසි ප්‍රවේශයකි. එනම්, අප අවට සිදුවන දෑ ගැන අවධානය යොමු කරමින්, ඒවාට මැදිහත් වනවා වෙනුවට කළ යුත්තේ, තමන් ගැන සහ තමන්ගේ අනාගතය ගැන පමණක් අවධානය යොමු කිරීම බවයි.

මෙකී තත්ත්වයට බලපෑ හැකි තවත් හේතුවක් ලෙස අප යෝජනා කරන්නේ, රජයක් මැදිහත් වී ගන්නා තීන්දු තීරණ සම්බන්ධයෙන් මැදිහත් වීමට පුරවැසියන්ට ඇති භීතියයි. මෙහිදී පුරවැසියන්ට තමන්ගේ භූමිකාව පිළිබඳව ඇති ප්‍රධාන උපකල්පනයක් නම්, රජයක් ගන්නා තීරණවලට මැදිහත් වීමට උත්සාහ දැරීම, ඒවාට විරුද්ධ වීම, එකී තීන්දුවලට විකල්ප

යෝජනා කිරීම ආදිය අදාළ තීරණ සඳහා පමණක් කෙරෙන මැදිහත් වීමක් ලෙස නොව, සමස්ත රජයටම විරුද්ධව ගෙන එන්නක් ලෙස එකී රජයන් සලකන බවයි. පුරවැසියන්ගේ මෙම උපකල්පනයේ ස්වභාවය සහ භීතියේ ප්‍රමාණය රජයෙන් රජයට වෙනස් වේ. මෙහිදී සිදුවන්නේ, පුරවැසියන් ලෙස තමන්ගේ භූමිකාවේ ස්වභාවය දැනගත්තද, රජයේ ප්‍රතිපත්ති සකස් කිරීමේ තලයට ඇතුළත් නොවී සිටීමට ඔවුන් සිතා මතාම තීරණය කිරීමයි. මෙම තත්වය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සමාජයකට එතරම් යහපත් තත්වයක් නොවේ.

මියන්මාර නිදසුන ආදර්ශයක් ලෙස

චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතා යම් තාක් දුරට හෝ ශ්‍රී ලංකාවට වාසි සහගත ලෙස හරවා ගැනීමට අප ජනයා තුළ සිය පුරවැසි අයිතීන් සහ යුතුකම් ගැන ඇති හැකියාව තීරණාත්මකව වැදගත් වේ. අප එසේ තර්ක කරන්නේ, චීන-ශ්‍රී ලංකා විෂයයෙහි ශ්‍රී ලංකාවට බලපෑම් සහගත හඬක් ඇති කරගැනීමට නම්, මෙම ලිපියේ ඉහත පැහැදිලි කළ රටක ඔරොත්තු දීමේ සහ ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ හැකියාව වැඩි කරගත යුතු නිසාත්, එම හැකියාව තීව්‍ර කිරීමේ යතුර තිබෙන්නේ පුරවැසියන් සතුව නිසාත්ය. ස්වභාවයෙන්ම අසමතුලිත බල සම්බන්ධයක් සහිත චීන-මියන්මාර් විදේශ ප්‍රතිපත්තිය ඇසුරෙන් අප මෙය තවත් පැහැදිලි කර ගනිමු.

1949 දී මහජන චීන සමූහාණ්ඩුව මුලින්ම පිළිගත් කොමියුනිස්ට් නොවන රාජ්‍ය මියන්මාරය වන අතර 1950 වන විට දෙරට අතර රාජ්‍යතාන්ත්‍රික සම්බන්ධතාද ස්ථාපිත විය. වරින් වර දේශසීමා අරගල මුල්කරගෙන ද්විපාර්ශ්වික සම්බන්ධතාව සුමට තලයෙන් ඔබ්බට ගමන් කළ අවස්ථා පැවතුණද සංස්කෘතික හා භාෂාත්මක අතින් සමාන බවක්ද දෙපාර්ශ්වයේ හඳුනාගැනීමට හැකිවේ. නූතන චීන-මියන්මාර් සම්බන්ධතා පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේදී 2000 අග භාගයේ සිට චීන-මියන්මාර සම්බන්ධතාව වඩාත් සමීප වීමට හේතුව වූයේ බටහිර සම්බාධක හමුවේ මියන්මාර ස්ථායිතාවය රැක ගැනීමට

ප්‍රබල රාජ්‍ය සම්බන්ධතාවයක් අවශ්‍ය වීමත් (රොහින්ගියා අර්බුදයේදී හා සාම ක්‍රියාවලියේදී මියන්මාර රජයට දක්වන චීන සහය මියන්මාරයට අත්‍යවශ්‍ය වීම) චීනයට තම අතිරික්ත නිෂ්පාදනය අපනයනය කිරීමට හා අතිරික්ත දේශීය සම්පත් ආයෝජනය කිරීමට අවස්ථා අවශ්‍ය වීමත්ය.

මේ අතර 2010 දී, ලෙට්පාඩවුන් (Letpadaung) තඹ පතල ඉදිකිරීමේ ව්‍යාපෘතිය සඳහා මියන්මාරය චීනය සමඟ අත්සන් තබන ලදී. එවකට චීනයේ අගමැති වෙන් ජියාබාවෝගේ මියන්මාර සංචාරයේදී අත්සන් කරන ලද මුල් ගිවිසුමට අනුව, පතල් කැණීමේ ව්‍යාපෘතිය මියන්මාරයේ වැන්බාවෝ පතල් තඹ සමාගම (Wanbao Mining Copper Limited) සහ මියන්මාර ආර්ථික සමූහ ව්‍යාපාරය (Union of Myanmar Economic Holdings) අතර හවුල් ව්‍යාපෘතියකි. වන්බාවෝ සමාගමට කොටස්වලින් 49%ක් හිමි වූ අතර, එය චීන නැගෙනගිර කර්මාන්ත සමාගමේ (China North Industries Corporation - චීන රාජ්‍ය සතු මිලිටරි වෙළඳාම හා සම්බන්ධ ව්‍යාපාරයකි) අනුබද්ධිත ආයතනයකි (චැන් හා පුන් 2020). ගිවිසුමට අනුව දශක හයක කාලයක් මෙම ව්‍යාපෘතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමට වැන්බාවෝ සමාගමට අයිතියක් ඇති අතර, ඒ සඳහා ඇමරිකානු ඩොලර් මිලියන 997ක් ආයෝජනය කළ බවත් වසර 33ක් සඳහා වාර්ෂිකව කැතෝඩ් තඹ ටොන් 100,000ක් නිෂ්පාදනය කිරීමට එය අපේක්ෂා කරන බවත් මුල් ගිවිසුමේ සඳහන් වුණි (චැන් හා පුන් 2020).

2011-2016 වසර දක්වා මියන්මාරයේ පැවතුණු දේශපාලනික සංක්‍රාන්තිය විසින්, එරට පුරවැසියන්ට චීන-මියන්මාර සම්බන්ධතාවයේදී ලීවරයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වීමට අවශ්‍ය වටපිටාව සකසා දුනි. මියන්මාරයේ මිලිටරි ජුන්ටාව පෙරළී ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ස්ථාපිත වීමෙන් අනතුරුව එරට නෛතිකව සිදු වූ වෙනස්කම් සමඟ එරට පුරවැසියන්ට මින් පෙර ඔවුන් සතුව නොපැවැති අයිතිවාසිකම් හා යුතුකම් ගණනාවක් පිළිබඳව සංජානනය වීම ඇරඹුණි. නිදසුන් ලෙස 2011 වසරේදී කම්කරු සංවිධානවලට නීතිමය හා සාමකාමී ලෙස රැස්වීමේ පනත සම්මත කිරීම හා 2012 දී පූර්ව ප්‍රකාශන

වාරණය ඉවත් කිරීම පෙන්වා දිය හැකිය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස, උක්ත ව්‍යාපෘතිය නිසා මතු වූ ඉඩම් පිළිබඳ අර්බුදය, පාරිසරික හා ආගමික කාරණාවන් මෙන්ම ගම්වාසීන්ගේ රැකියා පිළිබඳ අර්බුදය නිසා පීඩාවට පත් ජනයා ව්‍යාපෘතියට අදාළව තමන්ගේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදි අවකාශය භාවිත කිරීමට සංවිධානය වුණි. මෙම සිද්ධියේදී අගතියට පත් පාර්ශ්වය මේ වෙනුවෙන් පළමුව අවදී වීමද කැපී පෙනෙන කාරණාවකි. ගම්වාසීන්ට පළමු අදියරයේදී 5000ක් පමණ ජනතාව තම උද්ඝෝෂණය වෙනුවෙන් රැස් කරගැනීමට හැකි වුණි. පසුව, ගැමි කාන්තා නායකයින් තිදෙනෙක්ගේ මූලිකත්වයෙන් මියෙන්මාරය තුළ සක්‍රීය සිවිල් සංවිධානයන්හි සහයද මෙම කාර්යය වෙනුවෙන් ලබා ගත්හ. මියන්මාරය තුළ අතිශය ගෞරවයට පාත්‍ර වූ බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ සහය ලබා ගැනීමද මෙහි ලා කැපී පෙනෙන කාරණාවක් විය. අවසන, මේ වෙනුවෙන් උද්ඝෝෂණ රැලි 124ක් මියෙන්මාරයේ ඇති විය.

මෙම උද්ඝෝෂණ නිසා අන්තර් ආණ්ඩු ස්ථාවරත්වය බලපෑමට ලක්වන නිසා ඊට යුක්තිසහගතව ප්‍රතිචාර දැක්වීමට අන්තර් ආණ්ඩුවට සිදුවිය. අනෙක් අතට මෙම ව්‍යාපෘතිය අවලංගු නොකර එහි කොන්දේසි සංශෝධනය කර ගැනීමටත් ගිවිසුම වඩාත් පාරදෘශ්‍ය කරගැනීමට කටයුතු කිරීමත් පැවරුණේ මියන්මාර අන්තර්වාර ආණ්ඩුවටයි. එහි අවසාන ප්‍රතිඵලය වුයේ මියෙන්මාර රජයට හා චීනයට උක්ත ව්‍යාපෘතිය හා අදාළ ගිවිසුම් සංශෝධනය කිරීමට සිදුවීමයි (වැන් හා පුන් 2020). එසේ නොවුණහොත් ආණ්ඩුවට දැරීමට සිදුවන පිරිවැය වටහා ගත් මියෙන්මාර රජය අගතියට පත් පාර්ශ්වයේ දුක්ගැනවිලි විමර්ශනය කොට වාර්තා කිරීමට කොමිසමක් පත් කළේය (වැන් හා පුන් 2020). ඒ අතරතුර චීන සමාගම සමඟ මාස හතරක් පුරා කරන ලද සාකච්ඡාවලින් අනතුරුව ගිවිසුම සංශෝධනයකට පියවර ගත්තේය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මීට පෙර මියෙන්මාරයට අයිතිව නොතිබුණු 51% කොටස් හිමිවූ අතර, චීන වැන්බෝ සමාගමට 30%ද මියෙන්මාර ආර්ථික සමූහ ව්‍යාපාරයට 19% කොටස්ද බෙදී ගිය අතර, චීන සමාගම ගම්වාසීන්ගේ හා පාරිසරික අභිවෘද්ධියට

ප්‍රජා ව්‍යාපෘති සිදුකිරීමටත් ගම්වාසීන්ට මෙම ව්‍යාපෘතිය තුළ රැකියා අවස්ථා ලබා දීමටත් එකඟ වුණි (චැන් හා පුන් 2020). රාජ්‍ය බලයේ විශාල වෙනස්කම් තිබියදීත්, මියෙන්මාරයේ සමාජ ප්‍රතිරෝධය අනපේක්ෂිත ලෙස කේවල් කිරීමේ සම්පත් ජනනය කළේය. එම තත්ත්වය මියෙන්මාරයට චීන සම්බන්ධතාවයේදී වාසි සහගත වීම කැපී පෙනෙන කාරණාවක් විය.

මියෙන්මාර නිදසුන අපට පෙන්වා දෙන්නේ, අසමමිතිකත්වය සාමාන්‍ය කරගැනීම කෙරෙහි රාජ්‍යයේ පමණක් නොව, පුරවැසියන්ගේද ඉතා තීරණාත්මක වගකීමක් තිබෙන බවයි. එනම්, රටක ඔරොත්තුදීමේ හැකියාව ගොඩනැගීම සඳහා රාජ්‍ය විසින් ස්වකීය සම්පත් නිවැරදිව මෙහෙයවා ඉටු නොකරන අවස්ථාවලදී අත්‍යාවශ්‍ය සාමාජීය සාධකයක් වශයෙන් පුරවැසියන්ට ඊට මැදිහත්වීම් සිදුකරමින් තම ප්‍රතිවිරෝධය පෙන්නුම් කළ හැකි බවයි (චැන් හා පුන් 2020). විශේෂයෙන් ජාත්‍යන්තර සහමන්ත්‍රණය තුළ සාර්ථක විදේශ ප්‍රතිපත්තිමය ප්‍රතිඵල ලබා ගැනීම උදෙසා පුරවැසියන් සතු ප්‍රතිවිරෝධය දැක්වීමේ බලය මගින් රජයට බලපෑම් කිරීමේ පුරවැසියන් සතු හැකියාව මියෙන්මාර නිදසුන මොනවට ප්‍රකට කරයි.

චීනය සම්බන්ධ ශ්‍රී ලංකා රාජ්‍ය තීරණ සම්බන්ධයෙන් වර්තමානයේ පුරවැසි මැදිහත් වීම් දුර්වල වුවද, අනෙකුත් රාජ්‍යයන් සම්බන්ධයෙන් වූ ශ්‍රී ලාංකික රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික තීන්දු කෙරෙහි බලපෑම් කිරීමට පුරවැසි කණ්ඩායම්වලට හැකිවූ අවස්ථා තිබේ. කොළඹ වරායේ නැගෙනහිර පර්යන්තය සම්බන්ධයෙන් මෑතකදී ඇතිවුණු කතිකාව මෙහි ලා වැදගත් නිදසුනකි. 2019 දී අත්සන් කළ ගිවිසුමකට අනුව කොළඹ වරායේ නැගෙනහිර පර්යන්තයෙන් 49%ක ප්‍රමාණයක ඉන්දීය සමාගමක් වන අදානී සමාගම හට පැවරීමටත් ඉන් අනතුරුව ජපානයෙන් ණය මුදලක් ලබා ගැනීමටත් රජය සූදානම්ව පසුවන අවස්ථාවකදී, එයට විරුද්ධව දැවැන්ත සමාජ ප්‍රතිරෝධයක් හට ගන්නා ලදී. මෙහි ලා තීරණාත්මක වූයේ ඒකාබද්ධ වෘත්තීය සමිතිවල භූමිකාවයි. ජනාධානන් පවසන ලෙස වරාය වෘත්තීය සමිති 23ක් රට පුරා වෘත්තීය සමිති 220ක් සමග එක්ව රජයට විරුද්ධව රට පුරා

දැඩි වෘත්තීය සමිති ක්‍රියාමාර්ගයක් ගැනීමට තීරණය කිරීම රජයට තියුණු පීඩනයක් එල්ල කිරීමට සමත් විය (ද ඉන්ඩියන් එක්ස්ප්‍රෙස්, පෙබරවාරි 4, 2020). ඒ අනුව රජය නැගෙනහිර පර්යන්තය ශ්‍රී ලංකා වරාය භාරයෙන් ඉවතට නොගන්නා බවත්, ඒ වෙනුවට බටහිර පර්යන්තය පිළිබඳව සිය අවධානය යොමු කරන බවත් ප්‍රකාශ කරන ලදී. මෙසේ ඉන්දියාව සමග වූ මූලික ගිවිසුම වෙනස් කිරීමට රජයට බල කිරීම පසුපස චීන හස්තයක් තිබෙන බවට ඇතැමුන් සැක කරයි. කෙසේ වුවද මෙම පත්‍රිකාවේ අපගේ අවධානය යොමු කරන කරුණ අරභයා වැදගත් නිරීක්ෂණය වන්නේ, අදාළ සිදුවීමේදී, රාජ්‍ය මට්ටමේ තීරණවලට ජනයාට බලපෑම් කළ හැකි වූ ආකාරයයි. එනම්, නැගෙනහිර පර්යන්තය ඉන්දියාවට පැවරීමට එරෙහිව වරාය වෘත්තීය සමිති, රට පුරා වෘත්තීය සමිති තුළ සහ සමස්තයක් ලෙස සමාජයේ ඇති වූ ප්‍රතිරෝධය ලංකාවත් ඉන්දියාවත් අතර රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික මට්ටමෙන් ඇතිවුණ ගිවිසුමක් නැවත සලකා බලන තත්ත්වයට පත්කිරීමට සමත් වීමයි.

මෙම සමස්ත ක්‍රියාවලිය තුළ තවත් වැදගත් නිරීක්ෂණයක් වන්නේ පුරවැසියන් විවිධ සමාජ සහ දේශපාලන තලවල කණ්ඩායම්වලට සංවිධානය වීමය. නිදසුනක් ලෙස, වියත් මග කණ්ඩායම, වෘත්තීය සමිති සහ රජය අතර සාකච්ඡා සම්බන්ධීකරණය කිරීමේ තීරණාත්මක භූමිකාවක් ඉටුකර තිබේ. මෙහිදී වියත්මග කණ්ඩායම රජයේද වෘත්තීය සමිති අතරද විශ්වාසය දිනා තිබෙන, එක් අතකින් දේශපාලනිකව රජය නියෝජනය කරන කණ්ඩායමක් ලෙසද, අනිත් අතින් පුරවැසියන් නියෝජනය කරන සිවිල් කණ්ඩායමක් ලෙසද ක්‍රියා කර තිබේ.

එනම්, නැගෙනහිර වරාය ජැටිය සම්බන්ධ සිදුවීමේදී පුරවැසියන් විවිධ තලවලින් සංවිධානය විය.

නිදසුනක් ලෙස, වෘත්තීය සමිති ලෙස, වෙනත් බලපෑම් සහගත් කණ්ඩායම් ලෙස - උදා: වියත් මග හෝ මාධ්‍ය ක්‍රියාධරයන් සහ සමාජයට බලපෑමක් කළ හැකි පුද්ගලයින් සමග - උදා: භික්ෂූන් වහන්සේලා සමග ඔවුහු සංවිධානය වූහ. අනික් අතට, මෙකී විවිධ තල සම්බන්ධීකරණය කරන පුරවැසි

යාන්ත්‍රණයක්ද ඇති විය. පුරවැසි කණ්ඩායම්වල ඉල්ලීම් සහ ප්‍රශ්න කිරීම් රජයට සන්නිවේදනය කිරීමට සහ ඒ සම්බන්ධයෙන් රජයට ඒත්තු ගැන්වීමට වියත් මග නමැති කණ්ඩායම භූමිකාවක් සිදුකර තිබේ. එනම්, විවිධ තලවල තිබෙන පුරවැසි කණ්ඩායම් එකිනෙකා අතර තීරණාත්මක සබඳතාවක් ගොඩනගාගෙන තිබේ. එය, අදාළ රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික තීරණය යළි සලකා බැලීමට රජයට සාර්ථක බලපෑමක් ඇති කර තිබෙන අතර, ඉන්දියාව සහ ශ්‍රී ලංකාව අතර රාජ්‍ය සබඳතාව තුළ ලංකාවේ ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව ප්‍රකට කිරීමටද එම බලපෑම උපායමාර්ගික ලෙස යොදාගත හැකිය. නැගෙනහිර වරාය ජැටිය සම්බන්ධ මෙම පුරවැසි මැදිහත් වීම, චීනය අරභයා ශ්‍රී ලංකා රාජ්‍යයේ තීන්දු ගැනීමේදීද කළ හැකි බව අපි යෝජනා කරමු. ඒ හරහා දැනට චීනය හා ශ්‍රී ලංකාව අතර තිබෙන අසමමිතික බල ව්‍යුහය යම් ප්‍රමාණයකට හෝ සාමාන්‍ය තත්ත්වයට පත්කරගත හැකි වනු ඇත.

වෝමැක්ට අනුව අසමමිතිකත්වය යනු ව්‍යුහාත්මක තත්ත්වයකි (වෝමැක් 2016). විශේෂයෙන්ම, බලයෙන් අවම කුඩා රටකට බලයෙන් ආඪ්‍ය සුවිසල් රටක් සමග ගනුදෙනු කිරීමට සිදුවීමේදී, මෙකී ව්‍යුහාත්මක අසමමිතිකත්වය නිෂේධනීය ලෙස බලපෑම් කරයි. එනම්, රටක සම්බන්ධතාවයන්ගේ දිශානතිය තීරණය වන්නේ එම රාජ්‍යයේ අභිලාෂයන්හි පිහිටීම සහ අසමමිතික සම්බන්ධතාවල නිරාවරණයේ විෂමතාවය මතය (වෝමැක් 2016). එම දිශානතිය (මෙම ලිපියට අදාළව ගත් කල චීන-ශ්‍රී ලංකා සම්බන්ධතාවයේදී කුඩා රාජ්‍යය ලෙස ශ්‍රී ලංකාව) ශ්‍රී ලංකාවට යම්තාක් දුරට හෝ වාසි සහගත ලෙස ගොඩනගා ගැනීමට නම්, අපගේ ඔරොත්තු දීමේ හැකියාව වර්ධනය කර ගත යුතු වේ. මූලික වශයෙන් ඒ සඳහා අවශ්‍ය වන්නේ, දේශීය විචල්‍යයන් නිවැරදිව මෙහෙයවීමේ හැකියාව, එලෙස හඳුනාගත් විචල්‍යයන් ඇසුරින් සූක්ෂ්මව උපායමාර්ග සම්පාදනය කිරීමේ හැකියාව සහ ඒවා සාධාරණීකරණය කරමින් ක්‍රියාත්මක කිරීමට සමත් රාජ්‍යතාන්ත්‍රික නුවණක්ද රාජ්‍ය සතුවීමයි (වෝමැක් 2004, 2006, 2016).

අවසන් වශයෙන් කිව යුතු වන්නේ, ව්‍යාධිජනක තත්ත්වයකට පත්ව තිබෙන චීන ප්‍රවේශය ශ්‍රී ලංකාවට යම් ප්‍රමාණයක හෝ වාසි සහගත තත්ත්වයකට හරවා ගැනීමට අවශ්‍ය බවත්, ඒ සඳහා පුරවැසි මැදිහත්වීමක් කාලීන වශයෙන් අත්‍යවශ්‍ය බවත්ය. කෙසේ වෙතත්, සිය රාජ්‍යයේ අනාගතය වෙනුවෙන් මෙසේ පවතින රාජ්‍ය ප්‍රවේශ සඳහා බලපෑමක් සිදු කළ හැක්කේ සක්‍රීය පුරවැසියන්ට පමණි. ඉහත සඳහන් කළ, තමන්ගේ වගකීම වනාහි වසර කිහිපයකට වරක් චන්දය භාවිත කිරීම පමණක් යැයි කල්පනා කරන නිෂ්ක්‍රීය පුරවැසියන්ට මෙසේ මැදිහත් වීම් පිළිබඳ අදහසක් ඇත්තේ නැත. අනිත් අතට, චීන ප්‍රවේශය වැනි කාරණා සඳහා පුරවැසියන් යම් මැදිහත් වීමක් කරන්නේ නම්, එවා නිශේධනීය පුරවැසි මැදිහත් වීම් ලෙස රජයද නොසැලකිය යුතුය. ඒවා හුදු රාජ්‍ය විරෝධී ව්‍යාපාර ලෙස නොව, රාජ්‍ය හිතැති ව්‍යාපාර ලෙස සැලකිය යුතුය. එසේ මැදිහත් වීමට සිය පුරවැසියන්ට සමාන අයිතියක් තිබෙන බවත්, එවැනි මැදිහත්වීම් අදාළ විශාල රාජ්‍යයන් සමග කේවල් කිරීම සඳහා උත්ප්‍රේරක ලෙස භාවිත කළ හැකි බවත් තේරුම්ගත යුතුය. ඉහත පැහැදිලි කළ මියන්මාර නිදසුන මේ සඳහා යම් ආනුභූතීය උත්තේජනයක් සපයනු ඇති බවත් අපි විශ්වාස කරමු.

මූලාශ්‍ර

Bourbeau, Philippe. 2015. ‘Resilience and International Politics: Premises, Debates, Agenda.’ *International Studies Review*, Volume 17, Issue 3, pp. 374–395, https://doi-org.ezproxy.otago.ac.nz/10.1111/misr.12226

Brassett, James et al. 2013. ‘Introduction: An Agenda for Resilience Research in Politics and International Relations.’ *Politics*. Vol. 33 (4), pp. 221-228. doi: 10.1111/1467-9256.12032

Chan, Debby Sze Wan & Pun, Ngai. 2020. ‘Renegotiating Belt and Road Cooperation: Social Resistance in a Sino–Myanmar Copper Mine.’ *Third World Quarterly*, 41:12, 2109-2129, DOI: 10.1080/01436597.2020.1807928

Chandler, D. 2013. ‘International State-building and the Ideology of Resilience.’ *Politics*, 33(4), pp. 276–286.https://doi-org.ezproxy.otago.ac.nz/10.1111/1467-9256.12009

Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality: The Use of Pleasure*. New York: Panthoen Publishers

Heater, Derek. 1990. *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. Harlow: Longman Group UK Limited.

Janardhanan, Arun. 'Explained: Why Sri Lanka Pushed India out of Colombo Terminal Project, What's Being Offered as Compensation.' *The Indian Express*, February 4, 2020, https://indianexpress.com/article/explained/explained-why-sri-lanka-has-pushed-india-out-of-colombo-terminal-project-and-whats-being-offered-as-compensation-7171502/

Jayawardena, Pavithra. 2020. *The Concept of Citizenship in International Relations*. Colombo: Colombo University Press.

Joseph, J. 2013. 'Resilience in the UK and French Security Strategy: An Anglo-Saxon Bias?' *Politics* 33(4), pp. 253–264. https://doi-org.ezproxy.otago.ac.nz/10.1111/1467-9256.12010

Juncos, Ana E. 2017. Resilience as the New EU Foreign Policy Paradigm: a Pragmatist Turn?, *European Security*. 26(1), pp. 1-18, DOI: 10.1080/09662839.2016.1247809

Kannangara, Pabasara, and Divya Hundlani. 2020. 'Assessing the Belt and Road in Sri Lanka: Implications for Labour and Environment' The Lakshman Kadirgamar Institute Blog on International Relations. Last accessed: March 22, 2020. https://lki.lk/blog/assessing-the-belt- and-road-in-sri-lanka-implications-for-labour-and-environment/.

Kelegama, J.B. 2020. 'A Landmark Trade Pact: Rubber-Rice Deal between Sri Lanka and China 1952.' *Thuppahi's Blog*. https://thuppahis.com/2020/07/23/a-landmark-trade-pact-rubber-rice-deal-between-sri-lanka-and-china-1952/

Kuruwita, Rathindra. 2020. China to the Rescue in Sri Lanka. *The Diplomat*. https://thediplomat.com/2020/04/china-to-the-rescue-in-sri-lanka/.

Maiguashca, Bice. 2003. 'Governance and Resistance in World Politics: Introduction.' *Review of International Studies* , Dec., 2003, Vol. 29, pp. 3-28.https://www.jstor.org/stable/20097883

Ministry of Foreign Affairs of People's Republic of China. 2020. USD 500 Million Urgent Financial Assistance Extended to Sri Lanka by China. https://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/wjb_663304/zwjg_665342/zwbd_665378/t1758014.shtml

Philip, Snehseh Alex. 2020. 'Chinese Research Vessels in Sri Lankan Waters Come under Indian Navy Lens.' *The Print*, November 14, 2020. https://theprint.in/defence/chinese-research-vessels-in-sri-lankan-waters-come-under-indian-navy-lens/543663/.

Putnam, Robert D. 1988. 'Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two Levels Games.' *International Organization*, Vol 42:03. pp. 427-460. https://www.jstor.org/stable/2706785

Rosenau, James. 1990. *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity.* Princeton: Princeton University Press.

Rupert, Mark. 2003. Globalising Common Sense: A Marxian-Gramscian (Re-)vision of the Politics of Governance/Resistance. *Review of International Studies*, Vol. 29, Governance and Resistance in World Politics, pp. 181-198, https://www.jstor.org/stable/20097891?seq=3#metadata_info_tab_contents.

Walker, J., Cooper, M. 2011. 'Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation.' *Security Dialogue*, 42(2), pp. 143–160. https://doi-org.ezproxy.otago.ac.nz/10.1177/0967010611399616

Waltz, Kenneth. 1954 (2001). *Man, the State, and War.* New York: Columbia University Press.

Womack, Brantly. 2004. 'Asymmetry Theory and China's Concept of Multipolarity.' *Journal of Contemporary China*, 13:39, 351-366, DOI: 10.1080/1067056042000211942

Womack, Brantly. 2006. *China and Vietnam: The Politics of Asymmetry*. New York: Cambridge University Press.

Womack, Brantly. 2016. *Asymmetry and International Relations*. New York: Cambridge University Press.

Xinhua News. 2019. China Donates Security Equipment to Sri Lanka. *Asia and Pacific*. Published on 27.09.2019. http://www.xinhuanet.com/english/2019-09/27/c_138429199.htm

බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණිකයන්ගේ ප්‍රාප්තිය: ඉන්දියානු ප්‍රභූ පැලැන්තියකට ලංකාවේදී අත් වූ ශුද්‍ර ඉරණම

ගණනාත් ඔබේසේකර

පරිවර්තනය: චූසතී ලියනාරච්චි

නොදැනුවත්කම දරාගැනීමට නම්,
'මම එය නොදනිමි' යි කීමට තරම් යමෙකු
මානුෂීය විය යුතුය.

ෆ්‍රයිඩ්‍රිච් නීට්ෂ, 229 වන ආප්ත පදය, The Will to Power

සංක්ෂේපය

යාපනය අර්ධද්වීපයේ සහ අනෙකුත් හින්දු ප්‍රදේශයන්හි සිද්ධස්ථානවල බ්‍රාහ්මණ සහ බ්‍රාහ්මණ නොවන කුරක්කල්වරු හැරුණු කොට, කිසිදාක ලංකාවේ බ්‍රාහ්මණයන් ජීවත්ව නැතැයි ශ්‍රී ලාංකිකයන්, විශේෂයෙන්ම සිංහලයන් සිතන්නේ, මෙහි වර්තමානයේ බ්‍රාහ්මණයන් දක්නට නොලැබෙන බැවිනි. ලංකාවේ සියලුම රාජධානිවල පාහේ බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතවරුන් සිටි බවට ඓතිහාසික සාක්ෂි ඇතත්, දහනවවන සියවසෙන් මෙපිට සිංහල බෞද්ධ ප්‍රදේශවල විසූ බ්‍රාහ්මණයන් පිළිබඳව සටහන් නොමැත. ඉතිහාසය පුරා නිරන්තර දකුණු ඉන්දියානු සංක්‍රමණ පැවතුණත්, බ්‍රාහ්මණයන් සාමාන්‍ය ජනසමූහයේ

කොටසක් ලෙස උපකල්පනය කෙරුණේ නැත. කෙසේ වෙතත්, පසුගිය දශකය පුරා එක්කාසු කළ පුස්කොළ පොත් එකතුවෙනුත්, දහසයවන සියවසින් පසු ග්‍රාමීය විද්වතුන් අතින් ලියැවුණු දෑ අතරත් දකුණු ඉන්දියානු සංක්‍රමණ පිළිබඳ පමණක් නොව, බ්‍රාහ්මණයන්ගේ පැමිණීම සහ ජනාවාසකරණය පිළිබඳවත් ලියැවී ඇත. මේ සමහරක බ්‍රාහ්මණ හෝ බමුණු යන පද යෙදී ඇත, ඉන් සමහර ගම්, බමුණුගම හා කිරිබමුණ යනුවෙන්ද නම් ලබා ඇත. ඌව පළාතේ කඳකුමරුට ඉදි වූ දේවාල බිමකින් හමු වූ නටබුන්වලට අනුව බ්‍රාහ්මණ සොයුරන් දෙදෙනකු සහ බ්‍රාහ්මණ නොවන නම් සහිත ඔවුන්ගේ අනුප්‍රාප්තිකයන් දෙදෙන කු විසින් එම දේවාලය කරවා ඇත. විමලධර්මසූරිය රජ සමයේදී (1591-1604) මහනුවර බ්‍රාහ්මණයන් සිටි බව ලන්දේසි මූලාශ්‍ර සඳහන් කරයි. එසේ නම් ගැටලුව වන්නේ: සියලු බ්‍රාහ්මණයෝ කොහි ගියෝද? යන්නයි. මීට ඉඟියක් හමුවන්නේ, මහනුවරට උතුරින් පිහිටි මාතලේ දිස්ත්‍රික්කයේ ප්‍රභූ පවුල්වල නම් ලැයිස්තු ගතකර ඇති 17 වන සහ 18 වන සියවසේ මැද භාගයට අයත් පුස්කොළ පොත් දෙකකිනි. බ්‍රාහ්මණ යන නම ඈඳුණු ගොයිගම/ වෙල්ලාල ප්‍රධාන පවුල් කිහිපයක් ඒවායෙහි සඳහන් වෙයි. මෙම ලිපිය අදහස් කරන්නේ ගොයිගම කුලයේ වූ ප්‍රමාණාත්මක හා දේශපාලනික වැදගත්කම හේතුවෙන්, නොයෙක් වෙළෙඳ හෝ බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණික කණ්ඩායම් ගොවිගම කුලයට එක් වූ අතර, ප්‍රධාන පෙළේ බ්‍රාහ්මණයන් ඉහළ ප්‍රභූ (රදළ) තලයට එක් වූ බවය. මෑතකදී කෙරුණු පර්යේෂණ දක්වන්නේ උතුරු ඉන්දියාවේ සිට දකුණු ඉන්දියාවේ කෙළවරටම නිරන්තර බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණ වූ බවයි, එම නිසා ඔවුන්ගේ ගමන් ලංකාව තෙක් නොවිහිදීම විය නොහැක්කකි. තම සාම්ප්‍රදායික කුල ධුරාවලි (වර්ණ ක්‍රමය) අනුව තම තත්ත්වයෙන් පහතට හෙළනු ලැබූ නමුත්, ශ්‍රී ලාංකේය ඇගයුම් පද්ධතිය අනුව තත්ත්වයෙන් උසස් කරනු ලැබූ සංක්‍රමණික බ්‍රාහ්මණයින්ගේ තත්ත්වය මේ ලිපිය තුළ සාකච්ඡාවට ලක් කෙරෙයි. මෙහිදී බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණයන්ට අදාළවන වර්ණ පටිපාටියේ දේශීය කාණ්ඩ පිළිබඳවද කතාබස් කෙරෙයි.

මූල පද:

ශ්‍රී ලංකාව, බ්‍රාහ්මණයන්, සංක්‍රමණ, ශුද්‍ර

හැඳින්වීම

මේ ලිපිය, ලංකාවේ බ්‍රාහ්මණයන් පිළිබඳ, මාත්, තවත් බොහෝ ශාස්ත්‍රඥයන්ද ඇතුළු බොහෝ ශ්‍රී ලාංකිකයින්ගේ නොදැනුවත්බව මෙන්ම, මෑත කාලීන පර්යේෂණ හරහා දැන ගන්නට ලැබුණු රාජ්‍යත්වය සහ අපගේ සමාජයට ඔවුන්ගේ ඓතිහාසික සම්බන්ධය (දේවරාජ 1972:48-49)[1] පිළිබඳව මගේ වැඩෙන දැනුවත්බවත් අළලා ලියැවී ඇත. මගේ නොදැනුවත්කම ඇති වූයේ එක්තරා කරුණක් පදනම් කරගෙනයි, ඒ නැගෙනහිර පළාතේ දෙමළ භාෂාව කතා කරන ප්‍රදේශවල හින්දු සිද්ධස්ථානවල පූජා පවත්වන බ්‍රාහ්මණ නොවන කුරුක්කල්වරුන් (මැක්ගිල්‍රේ 2008:22); හා යාපනයෙහි බ්‍රාහ්මණ පූජකයන් කටයුතු කරන සිද්ධාස්ථානවල (මහාදේවන් 2008:33)[2] හැරුණුකොට ඔවුන් පිළිබඳ සැබෑ සාක්ෂියක් විසිවන සියවසේ හෝ දහනවවන සියවසේ නොමැති නිසාය. එවිට මා අනුවණ අයුරින් උපකල්පනය කළා සේම, අන් කෙනෙකු වුවද උපකල්පනය කරන්නට ඇත්තේ, මෙම නොපැවතීමට හේතුව බුදුදහමෙහි සාමාන්‍යයෙන් බ්‍රාහ්මණ ආගම පිළිබඳව මෙන්ම විශේෂයෙන්ම බ්‍රාහ්මණයන් පිළිබඳවද තිබූ නොරිස්සුම් සහගත බව නිසා කියාය. නිසැකයෙන්ම අපගේ රාජසභා තුළ බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතයන් උන් බව අප දැන සිටියත්, සම්භාව්‍ය පාලි වංශකථාවල නිරූපණය වන ඔවුන්ගේ ඌන භූමිකාවන්ගෙන් නොමග ගිය අයකු විසින් ඒවා ඉඳහිට

1. ලෝර්නා දේවරාජ යනු කෝට්ටේ හා මහනුවර යුගවල බ්‍රාහ්මණ පැවැත්ම පිළිබඳව හා සිංහල සමාජයේ ඉහළ ස්ථරයට ඔවුන්ව උකහා ගැනීම පිළිබඳව අවධානය යොමු කළ විද්‍යාර්ථීන් අතළොස්ස අතරින් එක් අයෙකි. ඇගේ ප්‍රවාදය වන්නේ බ්‍රාහ්මණයින් ලංකාවට පැමිණියේ ඇයිදැයි කියා අපහැදිලි වූවත් ඔවුන් මුස්ලිම් ආක්‍රමණ නිසාවෙන් මදුරායි නුවරින් පලා ගිය බවයි.
2. තෙනිලාපුරම් පී. මහදේවන්ට අනුව තමිල්නාඩුවේ බ්‍රාහ්මණ ගුරුක්කල් (කුරුක්කල්) දීර්ඝ සම්ප්‍රදායකින් පැවත එයි. වැඩි විස්තර සඳහා, ඔහුගේ, මහාභාරතයේ දක්ෂිණ පුනරාවර්තනය: බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණ සහ බ්‍රාහ්මී ශිලාලේඛන අධ්‍යයන, රචනය බලන්න. *වෛදික අධ්‍යයනය පිළිබඳ විද්‍යුත් සඟරාව* (ඊ.ජේ.වී.එස්), 2008: 33.

සිදු වූ සිදුවීම් බවට නොතකා හැරීම සිදුවිය. එමෙන්ම, බෞද්ධ ජාතක කතාවලත්, මෑතක් වන තුරු ශ්‍රී ලංකාවේ බොහොමයක් ප්‍රදේශවල රඟදැක්වුණු සමූහ ශාන්තිකර්ම වේදිකාවලත් බ්‍රාහ්මණයන් උපහාසයට ලක් කෙරුණි. මගේ නොදැනුවත්කම නිසා මට මගහැරුණු කරුණ වූයේ බ්‍රාහ්මණයන් පමණක් නොව වෙළෙන්දන්, රජවරුන් මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවට ඇතුළු වීමට උත්සාහ කළ හින්දු දෙවිවරුන් පවා මේ ශාන්තිකර්ම තුළ උපහාසාත්මකව නිරූපණය වූ බවයි. එහෙත් මේ රඟදැක්වීම් හමුවේ පවා වෙළෙන්දෝ හා හින්දු දෙවිවරු ලාංකේය සමාජයේත් ඉතිහාසයේත් සාර්වත්‍රික වූහ. සිංහලෙන් හා පාලියෙන් ලියැවුණු ඓතිහාසික ලේඛන හා වංශකථා මගින් ප්‍රමාණවත් තොරතුරු නොලැබෙන අතර පුරෝහිතයන් ඉඳහිට කරළියට පැමිණීම හැරුණු කොට බ්‍රාහ්මණයන්ගෙ පැවැත්ම පිළිබඳ සාක්ෂි අල්පය. නමුත් මගේ නොදැනුවත්කම පසුගිය අවුරුදු 10 තුළ ක්‍රමිකව පහව ගියේ, මාත් මගේ සහායකයිනුත්, 'දේශීය වියතුන්', බොහෝ විට සාක්ෂරතාව සහිත ගැමියන් විසින්, සත්‍ය හෝ පරිකල්පිත ඉතිහාස නැතහොත් 'විත්ති' පිළිබඳ ලියන ලද පුස්කොළ පිටපත් එකතු කිරීමට පටන් ගැනීමත් සමඟය. මෙම පිටපත් බොහෝ දුරට අප්‍රකාශිත වූ අතර, ඒවා පොදුවේ හැඳින්වෙන්නේ පසුගිය සිදුවීම් ගැන ලියැවුණු විත්ති පොත් කියාය. මෙම විත්ති පොත්වලට අමතරව වෙනත් සංස්කෘතිවල පවා තිබෙන පෙළපත් වංශාවලීන්ට සම වූ එහෙත්, ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රභූ පවුල්වල ඉතිහාස ලේඛනගත කර තිබෙන බණ්ඩාරවලි වැනි ඒ හා සම්බන්ධ තවත් ලේඛනද හමුවේ. ඒවා තුළින් පහළොස්වන සියවසෙන් පසු නව කෝට්ටේ හා මහනුවර රාජධානිවල ඉතිහාසයත්, සමාජ සැකැස්මත් පිළිබඳ ලබාදෙන වටිනා තොරතුරු හරහා පාලියෙන් හා සිංහලෙන් ලියැවුණු ප්‍රකට ඓතිහාසික වංශාවලිවල ඌන පූරණය විය. කෙසේ වෙතත්, බණ්ඩාරවලි මිශ්‍ර ශානර ගණයට වැටෙන්නේ ඒවායෙහි තමිල්නාඩුවෙන් ලංකාවට පැමිණි මුතුන්මිත්තන් පිළිබඳව විත්ති නැතිනම් කතාද ලියැවුණු බැවිනි. උදාහරණයක් ලෙස, කල්පිත දේශයේ මායිම් ගෙනහැර දක්වන එ තුළ වූ පළාත් හා දිස්ත්‍රික්ක ලකුණු කරන මෙම ලිපියෙහි කඩයිම් පොත් නැතිනම් මායිම් පොත් ලෙසට මා හඳුන්වන වැදගත්

ලේඛනද ඒ අතර වේ. මේවා මිශ්‍ර ශානර ලෙස සැලකෙන්නේ කඩයිම් පොත්වල පවා ඇතැම් විටෙක මුතුන්මිත්තන් හා විත්ති පිළිබඳව කෙටි හැඳින්වීම් හා සාරංශ අඩංගුවන බැවිනි. මෙලෙස විවිධාකාර වූ පයීතයන්ගේ සවිස්තරාත්මක එහෙත්, බොහෝ දුරට අප්‍රකාශිත එකතුවක් ලේඛනාගාර කිහිපයක (පන්සල්, පෞද්ගලික එකතු, රජයේ ලේඛනාගාර හා විදේශීය කෞතුකාගාරවල) වෙයි.

ඓතිහාසික වංශකථාවල නොතිබුණු වඩාත් විධිමත් දෑ විත්ති පොත්වල මොනවට පැහැදිලි වෙයි. ඒවායින් බොහොමයක් ගනුදෙනු කරන්නේ දකුණු ඉන්දියාවෙන් ශ්‍රී ලංකාවට වූ සංක්‍රමණ, එම සංක්‍රමණිකයන් ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයට, රාජ්‍ය සංස්ථාවට හා අවසාන වශයෙන් සිංහල-බෞද්ධ පටිපාටියට සංයුක්ත කරගැනීම පිළිබඳවයි. එහෙත් මෙහිදී සිදුවන්නේ හුදෙක් විදේශ සංක්‍රමණිකයන් ස්වදේශීකරණය පමණක් ම නොව, ඔවුන් ගෙන එන ඔවුන්ගේ දෙවිවරු හා ආගමික වතාවත්ද කෙමෙන් සිංහල-බෞද්ධයන්ගේ ප්‍රධාන විශ්වාසවල කොටසක් බවට පත්වීමයි. ශ්‍රී ලංකාවේ බොහොමයක් දෙවිවරුන්, ආගමික වතාවත් හා ජන ශාන්තිකර්ම දකුණු ඉන්දියාවේ ජනිතවූවත් ඒවා මේ වනවිට පරිණාමනය වී ඇත්තේ සෑහෙන තරමක බෞද්ධ අරුතක් හා තක්සේරුවක්ද ලබාගෙනයි.

සියලුම ඓතිහාසික ලේඛන අර්ථකථනයේදී නොයෙකුත් ගැටලු මතුකරන බැවින් විත්ති පොත්ද මේ අතර විශේෂ නොවේ. එලෙස, සංක්‍රමණ පිළිබඳ ආඛ්‍යාන හා කතා සමග ගනුදෙනු කරන පයීත, මිථ්‍යා ප්‍රබන්ධවල ස්වරූපය ගනී. එහෙත් මිථ්‍යා ප්‍රබන්ධ මගින්ද, අර්ථකථනය කළ හැකි ඓතිහාසික යථාර්ථ ප්‍රකාශ කළ හැකිය. ශ්‍රී ලංකාවේ මහා වංශකථාද මීට ව්‍යතිරේක නොවේ. උදාහරණයක් ලෙස ගතහොත් උමතු නොවූ කිසිදු ඉතිහාසඥයෙක්, තිස්ස නමැති සිංහල රජු මුව දඩයමේ යද්දී, අසෝක රජුගේ පුත් හෝ සොයුරා යැයි හැඳින්වෙන අරහත් මහින්දයන් අහසින් බැස මිහින්තලා ගල මත ගොඩබැස්සායි කිය පිළිනොගනියි. පුරාවෘත්තයට අනුව මහින්ද විසින් ලංකාවේ රජු බුදු දහම වෙත අනුවර්තනය කර නැතහොත් හරවාගෙන ඇති අතර, එම ස්ථානය ලංකාවේ ප්‍රථම ආරාමය බවට පත්විය.

කෙසේ වෙතත්, ලංකාව අශෝකගේ ධර්මදූතයන් විසින් බුද්ධාගමට හැරවූ බවට ඉතිහාසඥයෝ විශ්වාස කරන මෙම ස්ථානය පිළිබඳ පුරාවෘත්තය ගැඹුරු ඓතිහාසික සත්‍යයක් පෙන්නුම් කරයි. එනම්, දඩයම් කිරීම බුදු දහම විසින් අවතක්සේරු කළ ක්‍රියාකාරකමක් වන බැවින්, පූර්වයේදී දඩයම් කළ ස්ථානයක් අහිංසා හෝ කිසිවෙකුටත් හානි නොවන ස්ථානයක් බවට පත්විය යුතු බවයි. එම නිසා දඩයමට තිබු ක්ෂත්‍රිය පරමාදර්ශයට පිටුපාමින් පොදු ස්ථානවල දඩයමෙහි යෙදුණේ බෞද්ධ රජවරුන්ගෙන් අතළොස්සක් පමණි.

මෙම ජනසම්මත වියමන් සැකසුණු අයුරු පිළිබඳ සවිස්තරාත්මකව දැක්වීමට මෙහි නොහැකි වූවත් ඔබට සිදුවන්නේ මා මෙහි පිරික්සන දෙය පිළිගෙන එම විෂය පිළිබඳ මගේ සවිස්තරාත්මක පර්යේෂණය එනතුරු මග බලා හිඳින්නටයි. කෙසේවෙතත් මෙම පයීතයන්ගේ (නිසැකයෙන්ම සියලුම ඓතිහාසික වංශකථාවල) ඇතිවන ක්‍රමවේදී ගැටලුවක් වන්නේ යම් පයීතයක් ලියැවුණු කාලයත්, ඒ පයීතයේ සඳහන් හෝ අදහස් කරන කාලයත් අතර වෙනසක් තිබීමයි. එවිට, පහළොස්වෙනි සියවසේ ලියැවුණු ලේඛනයක ඊට කලකට පෙර සිදුවුණු සිදුවීම් සඳහන් වී තිබිය හැක. මෙතුළින් අර්ථකථනයේදී, එකල ලියැවුණු ලේඛනයත්, එකල පිළිබඳ සඳහන් වුණු ලේඛනයත් අතර ගැටලු මතුවෙයි.

උදාහරණයක් ලෙසඃ පහළොස්වෙනි සියවසට පසුව ලියැවුණු බොහොමයක් ලිවීම්වල ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල දමිළ ප්‍රජාවගේ පැවැත්ම සඳහන් වුවත්, ඒ ආශ්‍රිත පයීතය පවසන්නේ මෙම සංක්‍රමණ ගජබාහු රජුගේ කාලයේ සිදුවූ බවයි. පාලි මහාවංශයට අනුව ඔහු ජීවත්වී ඇත්තේ 114-136 (පළමුවන ගජබාහු) හෝ 1132-539 (දෙවන ගජබාහු) තෙක්ය. මෙහිදී පසුකාලීන සංක්‍රමණයන්ට පුරාණෝක්තිගත ඉතිහාසයක් හා වංශාවලියක් ලබා දෙන්නේ ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථය මගිනි. මෙම අවස්ථාවේ දැක්වෙන පයීතයට ඓතිහාසික සත්‍යයක වලංගුභාවයක් නොතිබුණත් අපගේ එකතුවෙහි බොහෝ දුරට ඓතිහාසික වලංගුබවින් යුත් ආශ්‍රිත පයීතයන්ද තිබේ. එහෙත්, වෙනත් අවස්ථාවල, මා පසුව

සඳහන් කරන්නට යෙදෙන උදාහරණවල, ලියැවුණු පඨිතයත්, එය ඇසුරු කළ පඨිතයත් සර්වසමය, ඒ නිසා එම පඨිතයෙන් විස්තර වන්නේ එහි ආඛ්‍යානයට සමකාලීන සිදුවීම් පිළිබඳවය.

මාතලේ කඩයිම් පොත්වල සඳහන් වූ බ්‍රාහ්මණයෝ

මාගේ නොදැනුවත්කම පිළිබඳව ප්‍රථමයෙන්ම මට අවබෝධ වූයේ අප වැදගත් පුස්කොළ පොත් දෙකක් අධ්‍යයනය කරමින් ඉන්නා විටයි. ඉන් පළමුවැන්න දෙවන රාජසිංහ රජුගේ (1635-87) වැඩිමහල් සොයුරු වන මාතලේ ගොඩපොළ රජ වූ විජයපාලගේ නියමයෙන් ලියැවුණකි. දෙවැන්න වසර 100කට පමණ පසු මදුරායි නායක්කාර්වරුන්ගෙන් පැවත එන කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහගේ (1747-82) සමයේ ලියැවුණකි. කීර්ති ශ්‍රී රජ සමයේ මුහුදුබඩ පළාත් ලන්දේසි පාලනය යටතේ පැවැතියත් එකල සාපේක්ෂ සාමයක්ද විය. එහෙයින් මා සැක කරන පරිදි, බදු අය කිරීම සඳහා ලන්දේසීන් එම ප්‍රදේශයේ උන් ප්‍රමුඛ පවුල් දැනහැඳිනගැනීමට මෙන්ම, ඔවුන් පිළිබඳ දැනගැනීමටද උනන්දුවක් දැක්වීය. එම මූලාශ්‍ර දෙක මාතලේ කඩයිම් පොත් කියා හැඳින්වේ. මාතලේ යනු වත්මන් මහනුවරට දකුණින් වූ විශාල දිස්ත්‍රික්කයකි. අපගේ පහසුව තකා මා මේවා හඳුන්වන්නේ එම්-1 හා එම්-2 කියායි. එම්-1ට අනුව ගොඩපොළ රජතුමා හතර කෝරළයේ රග්ගන්වත්ත නම් වූ පෙදෙසකට ගොස් අටපට්ටම් හැඩැති ගොඩනැගිල්ලක් (පත්තිරිප්පුවක්) තනයි.[3] එහි නවමසක් විසූවද විදෙස් සතුරා (පෘතුගීසි) පරාජය කිරීමට නොහැකිවූයෙන් සිය හමුදාවට බැඳෙන මෙන් ඔහු පහතරට 48 කෝරළේ මහජනයා (මෙහි කැඳවනු ලැබුවේ මහජනයා නියෝජනය කළ නායකයන්ය) ඔහු වෙත කැඳවයි (කෝරළයක් යනු දිසාවනියක් බෙදෙන පාලන වසම් අතර එකකි, ඒ රජුගේ අණසකට යටත්

3. පත්තිරිප්පුවක් යනු විශ්වයේ අට දිශාව නිරූපණය කිරීමට තැනුණු පැති අටකින් යුත් ගොඩනැගිල්ලකි. බොහොවිට පත්තිරිප්පුවක් යනු මෙම අවස්ථාවේ මෙන් රජතුමා සිය අගනුවරින් බැහැරව සිටියදී සදන තාවකාලික ඉදිකිරීමකි. එවිට සංකේතාතමකව, විශ්වයේ අට දිශාව මධ්‍යයෙහි භූපති ලෙස වැඩ හිඳිමින් ඔහු සිය අමුත්තන් බැහැදකියි.

වූ දිසාවක් යටතේ වූ ප්‍රදේශයකි). එහෙත්, නායකයන් මෙය ප්‍රතික්ෂේප කළ හෙයින් රජතුමා ඔවුන්ට මරණ දණ්ඩනය නියම කළේය. එහෙත්, ඒ අවාසනාවන්ත නායකයින් එසේ කිරීම හේතු සහගතය, මන්දයත් එවකට පහතරට බොහොමයක් දුරට පෘතුගීසි යටතේ වූ නිසා එම පළාතෙන් හමුදාවක් රැස් කිරීම ලේසි පහසු ක්‍රියාවක් නොවූ බැවිනි. තව ද, ඒ වනවිට බොහොමයක් සිංහලයෝද ලසාරින්වරු ලෙස පෘතුගීසි හමුදාවට බැඳී සිටියෝය. මේ උභතෝකෝටිකය හමුවේ, රජු අලහකෝන් මොහොට්ටාල කැඳවා ඉහළ මාතලේ වෙසෙන්නන් කවුරුන්දැයි ඇසුවේය. එහි ප්‍රධාන වශයෙන් වැදි පවුල් තුනක් විසූ බව පැවසූ අලහකෝන් ඔවුන්ගේ නම් තවත් වැදි පවුල් දෙකක් සමග නම් කළේය. මේ අතර දිස්ත්‍රික්කයේ පහළ පිවිසුම මුරකරන වැදි කතුන් (මහගේලා) පස්දෙනෙක්ද විය. ඒ අනුව මෙහි ප්‍රධාන ආරංචිකරු සැකසූ බ්‍රාහ්මණ පවුල්වල විස්තර සහිත ලැයිස්තුව මගේ බුද්ධිමය පිබිදීමටද හේතුවිය. ඉන්දියාවෙ මද්ද දේසයෙන් ශ්‍රී මහා බෝධීන්වහන්සේ වැඩමවීමට ගිය අරිට්ඨ කුමරු, ධර්මාශෝක රජු හමුවී, ශ්‍රී මහා බෝධිය ලැබගෙන පැමිණෙන විට ඔහු සමග ශ්‍රී දන්ත දේසයේ සිට පැමිණි මුදලිවරු වූයේ සෝමදන්ත-බ්‍රාහ්මණ-රාල, ශ්‍රීවිෂ්ණු-බ්‍රාහ්මණ-රාල, ශ්‍රීරාම බ්‍රාහ්මණ-රාල, සෝලම්ගිරි බ්‍රාහ්මණ-රාල, කොටුදෙයිය බ්‍රාහ්මණ-රාල, ශ්‍රී දන්ත දේශයෙන් පැමිණි ශ්‍රීදන්ත බ්‍රාහ්මණ-රාළය (එම්-1).

එම පයිතයේ මද්ද-දේසයට ගිය බ්‍රාහ්මණ නොවන අය සඳහන් කර ඉන් පසුව වැදණ්ඩේ බ්‍රාහ්මණ රාල යන කෙනෙකු පිළිබඳව සඳහන් කරයි. එහි බ්‍රාහ්මණ විය හෝ නොවිය හැකි තවත් නම් තුනක්ද සඳහන් වෙයිඃ මාදි නම් විරාමේෂ්වරයෙක්, වනබාහු විරාමේෂ්වරයා, ජයකොත් පණ්ඩිතයා (හා ඔවුන්ගේ සේවකයන්). ඉන් පසුව මාතලේ දිස්ත්‍රික්කයේ මෙම බ්‍රාහ්මණයන්ගේ මුල් ජනාවාස පිළිබඳව සටහන් වෙයි. එලෙස, සෝමනාදට (සෝනදන්ත බ්‍රාහ්මණ රාල) නාගපට්ටලමේ භාරකාරීත්වයද පැවරුණි (මෙය දකුණු ඉන්දියාවේ කාවේරි නදියේ පිහිටි මහා තොටුපළ නගරයක් හා වෙළෙඳ මධ්‍යස්ථානයක් වූ නාගපට්ටිනම් නොව, ශ්‍රී ලංකාවේ

වූවකි, නමින් දකුණු ඉන්දියාවේ නාගපට්ටිනම්වලින් පැවත එන සංක්‍රමණික පවුල් විසූ බවට කියැවෙයි) (කුල්ක හා පිරිස 2010).[4]

ශ්‍රී විෂ්ණු බ්‍රාහ්මණ රාල අලුවිහාරේද, ශ්‍රීරාම බ්‍රාහ්මණ රාල රත්වත්තේද, කොටුදෙය්යා බ්‍රාහ්මණ රාල කොටුවේගෙදරද පදිංචි වූහ. ශ්‍රීදන්ත බ්‍රාහ්මණ රාල දකුණේ දාගැබක් (ස්තූපයක්) ඉදිකර ඔහු ගෙන ආ ධාතු තැන්පත් කර මොණරවිල පදිංචි වනවිට, වැදන්ඩේ බ්‍රාහ්මණ රාල වැබඩපොළද, මාදිවා විරාමේෂ්වරාය මාදිපොළද පදිංචි වූහ (අබේවර්ධන 1999: 111).[5] මෙම පයීතයෙන් හැඟවෙන්නේ ඔවුන්ගෙන් පැවැත එන්නන් මේ වනවිට ඉහත සඳහන් ගම්වල වෙසෙන බවයි.

බුදුන් බුදුබව ලැබූ බෝ ගසෙහි අත්තක් මෙරටට රැගෙන ඒම පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායික විස්තරය වන ධර්මාශෝක රජු අරිට්ඨ සෙනෙවි හට සියලු කටයුතු සූදානම් කිරීමට පැවරීම සඳහන් වී ඇත්තේ මහාවංශයේ 18 වන පරිච්ඡේදයේය (ගයිගර් 1980, 18: 3). මීළඟ පරිච්ඡේදයෙන් විස්තර වන්නේ රජ පවුල්වලින් පැමිණි 18 දෙනාත්, ඇමැති පවුල්වලින් පැමිණි අටදෙනාත්, බ්‍රාහ්මණයන් අටදෙනාත් තාමලිත්තියෙන් (දැන් ගංගා නදියේ මෝයකට අසබඩ තම්ලුක් කියා හැඳින්වේ.) සංඝමිත්තා තෙරණිය හා සයුර තරණය කළ වෙළෙඳ පවුල් හා ගොපලු පවුල් පිළිබඳවය. සංඝමිත්තා හැර බෝ පැළය රැගෙන පැමිණි අනෙක් කිසිවකුගේ නමක් මහාවංසයේ සඳහන් නොවේ. එම්-1 පරිවර්තනය හා සංස්කරණය කළ අබේවර්ධන පවසන්නේ බෝධිය සඳහන් කරන පසුකාලීන ලේඛනවල බ්‍රාහ්මණ නම් සඳහන් වූවත්, එම්-1 හි සඳහන් නම් කිසිවක් මීට පෙර කිසිදු පයීතයක සඳහන් වී

---

4. හර්මන් කුල්ක හා පිරිසගේ නාගපට්ටිනම් හා ශ්‍රී ලංකාවත් අග්නිදිග ආසියාවත් අතර වූ නාවුක හා වෙළෙඳ ගමන් පිළිබඳව විස්තරයක් *නාගපටුන සිට ස්වර්ණදීපයට: අග්නිදිග ආසියාවට චෝල නාවුක ගමන්*, දිල්ලිය: මනෝහර්, 2010හි සපයා ඇත.
5. ශ්‍රී මහා බෝධිය ලංකාවට රැගෙන ඒමේ ඓතිහාසික තොරතුරු පිළිබඳව ගුණවත් විද්වත් සංක්ෂේපයක් කළ අබේවර්ධන විසින් පරිවර්තනය කළ විත්ති පොතකින් මෙම තොරතුරු ලබා ගෙන ඇත. මාතලේ කඩයිම් පොත යන ග්‍රන්ථයේ පරිවර්තනයක් සඳහා එච්. ඒ. පී. අබේවර්ධන (1999) හි 212-16 පිටුත්, බ්‍රාහ්මණයින් පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා 111 වන පිටුවත් බලන්න.

නොමැති බවයි (අබේවර්ධන 1999: 113). මාතලේ දිස්ත්‍රික්කයේ වූ පවුල් බොහොමයක් මෙන්ම කෝට්ටේ සමයේ රජවරුන් කිහිප දෙනෙකුද ශ්‍රී ලංකාවට ශ්‍රී මහා බෝධිය රැගෙන ආ පිරිස අතර සිය මීමුතුන්ද වූ බව ප්‍රකාශ කර ඇත. පෙනී යන අයුරින් මාතලේ බ්‍රාහ්මණයන් පවසා ඇත්තේ ඔවුන් බුද්ධ ශාසනය වූ මද්ද දේසයෙන් පැමිණි බව පමණක් නොව, ඔවුන්ගෙන් පැවැත එන අයද දැන් ඒ දිස්ත්‍රික්කයේ වෙසෙන බවයි. එකල ශ්‍රී ලාංකික සන්දර්භය තුළ මද්ද දේසය යැයි හැඳින්වුණේ මෑත කාලයේ බිහාරයේ බුද්ධග යාව යන පෙදෙස බැවින් එය වත්මන් මධ්‍ය ප්‍රදේශය හා පටලවා නොගත යුතුය. පෞරාණික පුරාවෘත්තය නොසලකා හැරීමට අපට හැකිවුවත් පණිවිඩකරුවන් පෙන්වා දී ඇති පරිදි වත්මන් නම් සඳහන් නොවූ බ්‍රාහ්මණයන්ගෙන් පැවත එන පිරිස්ද එම දිස්ත්‍රික්කියේ විසූ බවට සිතිය හැක. මීට හාත්පසින්ම වෙනස් ආකාරයට එම්-2 හි බ්‍රාහ්මණයන් දැක්වෙන්නේ එම්-1 හි ඇති ලෙස සමූහයක් වශයෙන් නොව, බ්‍රාහ්මණයන් දසදෙනකු ලෙස වුවත් ඒ කිසිවෙක් එම්-1 හි බ්‍රාහ්මණයන්ගේ පුරාවෘත්ත හා සබැඳි පරම්පරාවට ඍජු සබඳකම් කියන්නේද නැත. මේ අතර බෝධිය හා සමග වක්‍රව හෝ සබඳතා ඇත්තේ පවුල් සතරකට පමණි:

1. මද්ද දේසයෙන් පැමිණි සෝණක බ්‍රාහ්මණ රාල ජීවත් වන්නේ හුළංගමුව ගම්මානයේය (එම්-2). මෙම බ්‍රාහ්මණයාගේ මුතුන්මිත්තන් හඳුනාගැනීමට අපහසු වූවත් මගේ අනුමානය වන්නේ ඔහු නාගපට්ටලමේ සෝමනාද බ්‍රාහ්මණ රාලගෙන් පැවත එන බවයි.

2. එම්-2 ට අනුව, කෝපුරු බ්‍රාහමණ රාලගේ දියණිය වන බ්‍රාහ්මණ රන්මැණිකා නම් ගැහැනියක් රත්වත්තේ පදිංචි වී සිටියි. ඇය නිසැකයෙන්ම ශ්‍රී රාම බ්‍රාහ්මණ රාලගෙන් පැවත එන්නියක් යැයි සිතිය හැක්කේ ඇයට උරුම වූ රත්වත්ත ගම ඇගේ මුත්තාට අයත්ව තිබූ නිසාවෙනි. එහෙත්, මෙම පයීතය ඇයගේ මුතුන්මිත්තන් මද්ද දේසෙන් පැමිණි බවට ප්‍රකාශ නොකරයි. එහෙත්, එම පරම්පරාවේ පිරිමි සාමාජිකයෙක් මුතුන්මිත්තන්ගේ නම ඉතිරි කර ගෙන ඇත: ශ්‍රී රාම බ්‍රාහ්මණ රාල ජීවත්වන්නේ

ඇටිපොළයි (එම්-2). ඉහත සඳහන් පවුල් තුනම බෝධියත් සමග මෙහි පැමිණීමේ ආදි පුරාවෘත්තය ඉතිරි කරගන්නට ඇත. එහෙත්, උනන්දුව දනවන කරුණාවන්නේ එම්-2 හි එම ප්‍රකාශය සඳහන් නොවීමයි. ඉහත විස්තරයෙන් මතුවන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ ගෞරවාන්විත යැයි සැලකෙන පවුලක් වන හිටපු අග්‍රාමාත්‍යවරිය වන සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායකද ඇගේ දියණිය වන හිටපු ජනාධිපතිනි චන්ද්‍රිකා බණ්ඩාරනායකද අයත් වන රත්වත්තේ පවුලද මෙම බ්‍රාහ්මණ පරම්පරාවෙන් පැවත එන බවයි.

3. එම්-2 ට අනුව වැදණ්ඩේ බ්‍රාහ්මණ රාල වෙසෙන්නේ වැඋඩපොළයි, මේ නොවෙනස් නමකින් යුතු දෙවෙනි බ්‍රාහ්මණ රාලගෙන් දැක්වෙන්නේ අඛණ්ඩ පවුල් සම්ප්‍රදායකි. එකම වෙනස වන්නේ එහි සඳහන් වන ගම වැබොඩපොළ මිස වැඋඩපොළ නොවීමයි. එහෙත්, මේ දෙකම එකම ගම හඳුන්වනවා යැයි සිතිය හැක්කේ, බොහෝවිට මෙවැනි වෙනස්කම් පිටපත්කරුවන් අතින් සිදුවන නොසලකා හැරිය හැකි සුළු වැරදි නිසා සිදුවන බැවිනි.

4. කෙසේ වෙතත් අලුත් බ්‍රාහ්මණවරුන් පිරිසක් එම්-2 හි මතුවෙයි. ඒ අනුව හිරුගොත් බ්‍රාහ්මණ රාලගේ පුත් පදිංචි වී සිටින්නේ කැප්පෙටිපොළයි (එම්-2). මෙම පවුල 1817-18 බ්‍රිතාන්‍යයින්ට එරෙහි උඩරට කැරැල්ල මෙහෙයවූ කැප්පෙටිපොළ පවුලේ මුතුන්මිත්තන් යැයි සැලකිය හැකිය. හිරුගොත් යනු සූර්යගෝත්‍ර හෝ රිවිගෝත්‍ර යැයි හිරුගෙන් පැවත එන්නන් ලෙස පැවසුණු බ්‍රාහ්මණයන් හැඳින්වූ ආදි භාවිතයකි. කෙසේවෙතත් ඔවුන්ගෙන් එක් අයෙක් දුගී තත්ත්වයකට පත්වී ඇති බව පෙනී යයිඃ හිරුගොත් බ්‍රාහ්මණ රාලගේ පුතු සත් කෝරළේ කහගල මෑ කරල් හේනේ වෙසෙයි (එම්-2). හිරුගෙන් පැවත ආවද, හිරුගොත්ගේ දෙවෙනි පුතු අසතුටින් හේනක මෑ කරල් වගා කරගෙන සිටි නිසා ඔහු ඉතාමත් දුගී විය. එම නිසා ඔහු තමන්ට බලාපොරොත්තු සහගත අනාගතයක්

ලබනු පිණිස ආරක්ෂක ස්ථානයන්ගෙන් යුත් මාතලේ සත්කෝරළයට ගමන් කළ බව පුදුමය දැනවිය යුතු නැත. මාතලෙන් සත්කෝරළයට සංක්‍රමණය වූ වෙනත් බ්‍රාහ්මණ නොවන පවුල් පිළිබඳවද එම්-2 හි සඳහන් වේ. අනෙක් අතින්, සත්කෝරළේ කහඳිව විසූ වැලිපත්තුවේ බ්‍රාහ්මණ රාල මාතලේ දිස්ත්‍රික්කයේ වෙරගම නම් ගමට සංක්‍රමණය වී ඇත. මින් පෙනී යන්නෙ එම්2හි බ්‍රාහ්මණයින්ගේ සංක්‍රමණ සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් සටහන් වී ඇති බවයි.

5. වඩාත් උනන්දුව දනවන අවස්ථාවක් ලෙස පහින්දෙනගලගම විසූ සඳගොත් බ්‍රාහ්මණ රාලගේ පුත් (එම්-2) ගත හැකිය. සඳගොත් යනු චන්ද්‍ර ගෝත්‍රයයි, ඔවුන් හිරු ගෝත්‍රයට වෙනස්කම් කියන කණ්ඩායමකට අයත් යැයි සැලකිය හැක. මෙම ගෝත්‍රයන්ගෙන් හැඟවෙන්නේ බ්‍රාහ්මණයින් නැතිනම් තමන් බ්‍රාහ්මණයින් යැයි පවසන අය ප්‍රසිද්ධ ශ්‍රී ලාංකික මෙන්ම දකුණු ඉන්දියානු රජ පෙළපත් සහ/හෝ බ්‍රාහ්මණ ගෝත්‍රවල ප්‍රචලිත වූ නම් භාවිත කරන බවයි.

6. කලහගල බ්‍රාහ්මණ රාලගේ දියණිය විවාහ වි ඇත්තේ කඳුලාව හේරත් බණ්ඩාර හා සමගයි, ඉන් කියැවෙන්නේ මෙම බ්‍රාහ්මණ ස්ත්‍රිය විවාහ කරගෙන ඇත්තේ මෙම පර්යේෂණයේ සවිස්තරාත්මකව සඳහන් කර ඇති පරිදි සිංහල ගොයිගම කුලයේ රදළයකු බවයි. ඔවුන්ගේ දරුවන් අයත්වන්නේ හේරත් බණ්ඩාර පවුලටයි. ඇළක් අසල වූ ඉඩමක ගොයි-ඇළ හේන නම් වූ හේනක් සැදීමට මේ බ්‍රාහ්මණ රාල ගස් මුලිනුදුරා, කැලෑ කැපූ බවටත් එම්-2 හි සඳහන් වෙයි. මෙම බිම් කොටස ගොවියකුට ලබා දුන්නත් ඔහුගේ දියණිය රොඩී (චණ්ඩාල) මිනිසකු සමග පලා ගිය නිසා බ්‍රාහ්මණ රාල විසින් ගොවියාට ඇළේ අනෙක් ඉවුරේ බිම් කොටසක් ලබා දුන් බව කියැවේ. එයින් කියැවෙන්නේ බ්‍රාහ්මණයාට අනුව එම ගොවියාගේ දියණියගේ රොඩී විවාහයෙන් පෙර කියූ බිම් කොටසද පළුදු වී ගිය බවයි. කෙසේ වෙතත් මෙලෙස නීතියට පටහැණි විවාහයක්

කරගත්තද මෙම දෙපළට කිසිදු දඬුවමක් ලබා දුන් බවක් එම්-2 හි සඳහන් නොවේ.

වන්නි ආක්‍රමණ පිළිබඳව විත්ති පොත්

දකුණු ඉන්දීය ක්ෂත්‍රියයන්, වෙළෙඳුන් හා බ්‍රාහ්මණයන්ගේ පැමිණීම් පිළිබඳව ලියැවුණු ලේඛන දුසිම් ගණනින් තිබේ. සාමාන්‍යයෙන්, උතුරු වෙරළ තීරයේ ගොඩබෑසගත් ඔවුන් වන්නිය යැයි ලංකාවේ සැලකෙන කැලෑබද ප්‍රදේශයේ ජීවත්වෙයි. මෙම විශාල එහෙත් ජනගහණයෙන් ක්ෂය වූ ප්‍රදේශය ඇති වූයේ දොළොස්වන සියවසෙන් පසු උතුරේ ශිෂ්ටාචාරවල ගරාවැටීමත් සමගයි. දකුණු ඉන්දියාව මෙන් වන්නිය ද ප්‍රදේශ 18කට බෙදී තිබුණි, මෙම 18 හුදෙක් සම්මතයක් විනා භූ සැකැසුමේ ප්‍රායෝගික යථාර්ථයක් මත වූවක් නොවේ. සමහරෙක් දෙමළ හත්පත්තුව යැයි දැනටත් හැඳින්වෙන පුත්තලම් දිස්ත්‍රික්කයේ පදිංචි වූහ. මෙම පඨිතයන්ගේ ප්‍රධාන යොමුවීම වන්නේ මලක්කාය නම් පෙදෙසකින් රාම්නාද්වල සටන්කාමී කණ්ඩායමක් වූ මරාවර්වරු විසින් පිටිවහල් කළ මලල හෝ මල්ල නමින් හැඳින්වුණු කණ්ඩායමක් පිළිබඳවයි. ඔවුන් ආරියවංශයට අයත් ක්ෂත්‍රිය පරම්පරාවකින් පැවත ආ බව කියැවේ. මරායර්වරු හා ගැටුමක් හේතුවෙන් ඔවුන්ව මලක්කාවෙන් නෙරපා දැමුවත්, ඔවුන්ගේ උත්පත්ති පුරාවෘත්තයට අනුව ඔවුන් පැමිණෙන්නේ බෝධි මණ්ඩලය හා සබැඳි පෙදෙසකිනි. දකුණු ඉන්දියාවේ බෞද්ධයන් උන් බව දන්නා අපට සිතිය හැක්කේ ලංකාවේ රජවරු ශ්‍රී මහා බෝධිය රෝපණය කරද්දී කළාක් මෙන් බෝධි මණ්ඩලය ප්‍රතිනිර්මාණය කරන්නට ඇති බවයි. නැතිනම් මෙලෙස බෝධි මණ්ඩලයක් පිළිබඳව කියැවුණේ හින්දු රටකින් පැමිණි මලලයන් බෞද්ධයන් යැයි ස්ථාපිත කරන්නටද? අප අත ඇති සියලුම පඨිත දක්වන්නේ මෙම මලලයන්ගෙන් පස්දෙනකු කුමාරවරුන් වූ බවත්, දෙදෙනකු පැවිද්දන් වූ බවත්ය. මෙම පැවිද්දන් දකුණු හා බස්නාහිර පළාත්වල තොටගමු හා වීදාගම පිරිවෙන් ආශ්‍රිතව සිටි බවත් ඔවුන් බොහෝ දුරට ඒවා ස්ථාපනය කළ බවත් කියැවේ. ඇත්ත වශයෙන්ම, දකුණු ඉන්දියාවෙන්

පැවත එන වැදගත් යැයි සැලකෙන දමිළ භාෂාවෙන් (ඔරියා, බෙන්ගාලි වැනි දකුණු ඉන්දීය භාෂාද, ඇතැම් විට පෘතුගීසි භාෂාවද දෙමළ යැයි හැඳින්විණි) කතා කරන සංක්‍රමණිකයන් හට සංකේතාත්මක තහවුරුබවක් ලබාදෙන බැවින් ඒවා ප්‍රබන්ධ වුවත් ප්‍රබල යැයි සැලකිය හැකිය. ඔවුන්ගේ ගමන සංක්‍රමණ පිළිබඳ වූ පයිිත බොහොමයක දැක්වෙන්නේ පුරාවෘත්තයක් ලෙසටයි, ඒ, මුහුදු කිහිපයක් තරණය කරන්නට යෙදුණු ඔවුන්ගේ මුහුදු ගමන පිළිබඳවයි. එය ජන නාට්‍යයක නිදසුනක් ඇසුරින් මෙලෙස දැක්විය හැකියඃ

ඔරුව මහ මුහුදට ඇවිදින් සකියනි,
මහ මුහුදෙහි එය වෙයි
ඔරුව ගැඹුරු මුහුදට ඇවිදින් සකියනි,
ජඹුරු මුහුදෙ එය වෙයි
ඔරුව සුදු මුහුදට ඇවිදින් සකියනි,
සුදු මුහුදෙහි එය වෙයි
ඔරුව රතු මුහුදට ඇවිදින් සකියනි,
රතු මුහුදෙහි එය වෙයි
ඔරු කළු මුහුදට ඇවිදින් සකියනි,
කළු මුහුදෙහි එය වෙයි

(සරච්චන්ද්‍ර 1996ඃ 89)

මලල පුරාවෘත්තයේද, නැව මෙම මුහුදු තරණය කොට දකුණු ඉන්දියාවේ ආයොතිපට්ටිනම් (සාලෙම් දිස්ත්‍රික්කයේ) වැනි දන්නා හඳුනන ස්ථාන කිහිපයකද මහිචින වැනි කොරොමැන්ඩල් තීරයේ තිබුණා යැයි සිතන හඳුනානොගත් ස්ථාන කිහිපයකද නැංගුරම්ලයි. අසතුටුදායක කරුණක් වන්නේ මේවා ලියූ අයට එම ප්‍රදේශයේ භූගෝලය පිළිබඳව තිබූ අනවබෝධයයි. ඔවුන්ගේ ගමන්වල එක්තරා තැනකදී, සම්පාන් බෝට්ටු දෙකකට අයත් වෙළෙඳ (හෙට්ටි) හා බ්‍රාහ්මණ (බමුණු) යනුවෙන් තවත් කණ්ඩායම් දෙකක් ඔවුන්ට එක්වෙයි. ඔවුන්ව නිරූපණය කර ඇත්තේ සත්දෙනකුගෙන් (තවත් සම්මත සංඛ්‍යාවක්) සමන්විත

කණ්ඩායමකින් පැමිණි බවත් ඔවුන් හා සමග විවිධ වෙළෙඳ හා සේවා කණ්ඩායම් පැමිණි බවත්ය. මෙහි දක්වා ඇති අය සමහරක් මෙසේය: තෙලිංගපුර (තෙලෙගු නුවර) සෝමසිංහ වෙළෙඳ කුමරුට නැව් තැනූ කොට්ටා වඩුවා නම් අයෙක්, පළිඟු ඉරුගල් වඩුවා (පළිඟු වැඩ කළ අයෙක්), සමුක්ක වඩුවා (දූරදර්ශක සැදූ අයෙක්), ආභරණ බඩල (රන්කරුවෙක්), කපුරු හෙට්ටියා (කපුරු වෙළෙන්දෙක්), වෙට්ටිල හෙට්ටියා (බුලත් වෙළෙන්දෙක්), පාක්කු හෙට්ටියා (පුවක් වෙළෙන්දෙක්), සුන්නඹු හෙට්ටියා (හුණු වෙළෙන්දෙක්), අඩු හෙට්ටියා (යදම් සැදුවෙක්) යැයි සිතිය හැක), මැටි ලියන පණ්ඩිත (මැටියෙන් සැදූ වළං අලංකරණයේ යෙදුණු අයෙක්), සංඛනාද් ගුරුයා (හක් පිඹින්නෙක්), තාල විරිඳු සුද්දනාවලි විරිඳුයා (වන්දිභට්ටයෙක්), නාඩගම් පණික්කියා (නාට්‍යකරුවෙක්), දැලි සමන්නා චක්‍රවර්තියා (කරණවෑමියෙක්) සහ සුද්දහලුයා (රෙදි සෝදන, සුද්ධ පවිත්‍ර කරන්නෙක්).[6]

මෙලෙස ප්‍රධාන කණ්ඩායම් තුන රැගත් නවුකා ලංකාව අබියසට එත්ම, විශාල කුණාටුවක් හේතුවෙන් ඒවා එකිනෙකාගෙන් වෙන් වී විසිරි ගියේලු. මා සිතන අයුරින් මෙම කුණාටුවෙන් සංකේතමත් වන්නේ ක්ෂත්‍රීය, වෙළෙඳ හා බ්‍රාහ්මණ යන අය වෙනස් කණ්ඩායම් බවයි. මෙම කණ්ඩායම් තුන වයඹ වෙරළ තීරයේ, මෑත කාලීන පුත්තලම අසල විවිධ ප්‍රදේශයන්ට ගොඩබැස්සහ:

> දෙමළ හෙට්ටින්ගේ (වෙළෙන්දන්) සම්බාන කුදිරමලේට පැමිණියේ ය; එතැන් සිට ඔවුහු කාරදූවට පැමිණ වෙල්පරප්පුවේ නවාතැන් ගත්තහ. මල්ල සම්බාන මුතුපන්තියේ ගොඩබැස හෙට්ටිවරු වෙල්පරප්පුවේ උන් බව අසා ඒ වෙත ම ගියෝ ය. ආනඹලොන්දායට පැමිණි බ්‍රාහ්මණ සම්බාන ද වෙල්පරප්පුවට ගියෝ ය. එහිදී එම කණ්ඩායම්

6. මෙම මලල පඨිතයන් කිහිපයක් පී.බී. මීගස්කුඹුර හා උදය මැද්දේගම, අතුල සමරකෝන්, එච්.ජී. දයාසිසිර මෙන්ම මා අතින්ද පරිවර්තනය වී ඇත. මම මේවා වෙනම වෙළුමක් ලෙසෙ ප්‍රකාශනය කරන්නට බලාපොරොත්තු වෙමි.

තුන ම එක් වී ප්‍රීති ඝෝෂා කර, වාතලයට වෙඩි මුදා හැර, පංච තූර්ය හා සක් නාද කරවා, සැමරුම් ක්‍රීඩා කරමින් රත්‍රන් විසුරුවන්නට වූහ.[7]

ඔවුන්ගේ රැස්වීමෙන් කියැවෙන්නේ, ක්ෂත්‍රියයින්, වෙළෙඳුන් හා බ්‍රාහ්මණයින් එකිනෙකාට වෙනස් වුවද, එක්තරා තලයකින් ඔවුන් අතර එකමුතු බවක් තිබෙන බවයි. මෙය ලංකාවේ හින්දු වර්ණ ක්‍රමය ප්‍රතිසකස්වීමක් නිරූපණය කරන අතර, මම ඒ පිළිබඳව පසුවට විස්තර කරනෙමි. මෙම සංක්‍රමණ කණ්ඩායම් තුන ලංකාවේ ගොඩබැසගත් පසු, පුරාවෘත්තය යොමුවන්නේ මලක්කායෙන් පැමිණි ක්ෂත්‍රිය ප්‍රභූන් සත් දෙනෙකුගෙන් සමන්විත ප්‍රධාන මලල කණ්ඩායම වෙතටයි. ඔවුන්ව පිළිගන්නේ පරිවර්තකයකු ලෙස කටයුතු කරන වැදි නායකයකු (ඇමැතිවරයෙක් හෝ මන්ත්‍රී කෙනෙක්) විසිනි. මින් පසු ඔහු ඔවුන්ව සූර්යවංශික බුවනෙකබාහු ගේ සීතාවක-කෝට්ටේ මාලිගාව වෙත රැගෙන යන්නේ මුන්නේස්වරම්හි පිහිටි විෂ්ණු දේවාලයට වතාවත් කිරීමෙන් පසුවය.[8]

රජුට දැකුම් (බැහැදැකීමේදී ලබා දෙන තෑගි) ලබා දුන් මලලවරුන්ට පෙරළා බුවනෙකබාහු රජු බොහෝ දුරට වන්නියේ එහෙත්, ඊට පමණක් සීමා නොවූ ප්‍රදේශවල ඉඩකඩම් හා නඩත්තු ගම්මාන ලබා දුන්නේය. ඔවුන්ගෙන් සමහරකට වැදගත් නම්බු නාමද, රාජධානියේ නොයෙකුත් තාන්නමානද ලබා දුනි. මෙහි විශේෂයක් වන්නේ, මෙම සංක්‍රමණිකයන් ක්ෂත්‍රිය බවෙන් මුදවා ඔවුන්ව සිංහල රදල උප කුලයක් වන ගොයිගම කුලයේ බණ්ඩාර යන පැලැන්තියට හැරවීමයි. වෙළෙඳ ජනාවාස පැහැදිලිව සඳහන් කර නැති වුවද ඒවා විශාල ප්‍රදේශයක පැතිරී

7. මෙම විස්තරය ලබා ගෙන ඇත්තේ මා ඇසුරෙහි ඇති දැනට අප්‍රකාශිත අත්පිටපතකිනි. විත්ති පොතක් වන එය වන්නි විත්ති යන නමින් හැඳින්වේ. මගේ පිටපත මා ලබාගත්තේ පේරාදෙණිය පුස්තකාලයේ වූ අත්පිටපත් එකතුවෙනි.

8. මෙහිදී සීතාවක-කෝට්ටේ යන බොහොමයක් පර්යේෂණයන්වල සඳහන් පදය පාදක වී ඇත්තේ සීතාවක යනු රාවණා සීතාව සිරකරගෙන සිටි ප්‍රදේශය යැයි පැවසෙන පුරාවෘත්තය මතයි; 'කෝට්ටේ' යන්නෙහි අරුත බළකොටුව යන්නයි.

තිබූ බවට කිව හැකිය. ඔවුන්ගේ නායකයා ලෙස හැඳින්විය හැක්කේ සිංහල සම්ප්‍රදායේ සිටාණෝ යැයි හැඳින්වෙන වෙළෙඳ කුමරෙකුයි. ඔහුටත් ඔහුගේ සේනාවටත් වාසබිම් ලබා දී ඇත්තේ කොළඹ තොටුපළට සමීප සීතාවක සියනෑ කෝරළයේය. අපගේ උනන්දුව ඇත්තේ බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණ වෙත නිසා, මා දැන් සලකා බලන්නේ ඒ බ්‍රාහ්මණයන් සත්දෙනාගේ දෛවයයි. වන්නි විත්තියේ එක් පෙළක මෙසේ සඳහන් වෙයි:[9]

> මුතුපන්තියේ (වන්නි විත්තියට අනුව ආනඔලොන්දාය) ගොඩබැසගත් බ්‍රාහ්මණ කණ්ඩායම මුන්නේස්වරම් කඳුගැටයේ වාසුදේව (විෂ්ණු) දෙවියන්ට දේවාලයක් ඉදිකරවා, අලි දෙදෙනෙකු තෑගි දුන් විට ඔවුන්ගේ කුසලතාවන්ට බමුණාවල, බඹරගෙදර, බ්‍රාහ්මණගම, බමුණුගෙ දර, බැමිණිගොල්ල, බමුණාකොටුව, ඊටානවත්ත, දිවුල්ගස්පිටිය, කල්ගහ, මිරිහන්පිටිය, කොනන්නාට්ටාව, ආ-එළිය, මාගුල, ගන්වැරැල හා මාමුණුව තෑගි ලැබුණි; බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතවරයා පෙනීහිටීමේ ත්‍යාගයක් ලෙස රන්වටුවකු තෑගි කොට මායිම් ලකුණු කළ හතලිස්පහනත්, නිකවෑගම ගම් පහකුත් මින් පෙර හිමිකරුවන් සිටි තම්බවිටිය යන පෙදෙස ද පූන නුලක් කැටයම් කළ ගල් කණු යොදා මායිම් ලකුණු කර ලබාගත්තේය (වන්නි විත්ති).[10]

මෙහි එන ප්‍රදේශ කිහිපයක්ම බමුණු යන්න යෙදී ඇති අතර, එක් පයීතයක බැමිණි ගොල්ල (බ්‍රාහ්මණ කතුන්) යනුවෙන්ද අනෙක් පයීතවල බැමිණි ගම් යනුවෙන්ද සඳහන් වේ. අප හමුවේ තවත් වන්නි විත්තිය යැයි බොහෝදුරට එක හා සමාන නමකින් යුත් පයීතයක්ද ඇත, එය ඇරඹෙන්නේ බ්‍රාහ්මණයන් සත්දෙනකු සිය අඹුවන් හා කරදූවේ (කරයිතිව්) ගොඩබැසීමත් සමගයි. ඉන්

9. මෙම උපුටා දැක්වීම මා ඇසුරෙහි වූ අත්පිටපත් සටහනින් ගත් බව සලකන්න.
10. මින් සමහරක් ප්‍රදේශ ස්ථානගත වී ඇත්තේ පුත්තලමට දකුණින් වූ හලාවත යැයි අද කියන පෙදෙසේය, අනෙක් ප්‍රදේශ සාම්ප්‍රදායික වන්නියේය.

පසුව ඔවුහු මුන්දුකොණ්ඩපල වූ සීතාවක මාළිගය ඉදිරියේ පෙනී සිට (වන්නි විත්ති) රජුට බැහැදැකුම් තෑගි ලබා දී ඉඩකඩම් ඉල්ලා සිටියහ. එක් බ්‍රාහ්මණයෙක් සීතාවක මාළිගයේ හුන් රජු හට නිල් සේද වස්ත්‍රයක්ද තෑගි කළේය.

මුන්දුකොණ්ඩපල ප්‍රාදේශීය රජු හඳුන්වන්නේ දේවමැද්ද මුන්දුකඩපොළ මහා මාලිගාවේ විසූ දිව්‍යමය මහ රජ එදිරිසූරිය යනුවෙනි (වන්නි විත්ති). මෙම පයිතයට අනුව බ්‍රාහ්මණයින් සත්දෙනා ඍජුවම ප්‍රාදේශීය රාජධානියට ආ බවත් මලල කුමාරවරුන් බුවනෙකබාහු බැහැදැකීම සඳහා අගනුවර වූ සීතාවක කෝට්ටේට ගිය බවත් කියැවේ. මුන්දුකොණ්ඩපොළ (හිසමුදුනෙහි බැඳි කොණ්ඩයක හැඩගත් පෙදෙස) තවදුරටත් සිතියම්වල ලකුණු නොවුණද එය මෑතකාලීන කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කයේ වූ හෙළක් හා වූ ආරක්ෂිත පර්වත බළකොටුවක් බවට සොයාගත්තෙමු. බොහොමයක් විත්ති පොත්වල මෙහි රජු, එදිරිසූරිය හා එදිරිමාන්නසූරිය නමින් කියැවේ.

අප සිතන අයුරින් මුන්දුකොණ්ඩපොළ සීතාවක මාලිගාව යැයි අදහස් වන්නේ බුවනෙකබාහු සීතාවක මුන්දුකොන්ඩපොළ නම් ප්‍රාදේශීය රාජධානියේ සංචාරය කරන විට පදිංචි වී සිටි මාලිගාවයි. මෙයින් සරලවම කියැවෙන්නේ සීතාවක සිට රජු මුන්දුකොණ්ඩපොළට පැමිණි විට නවාතැන් ගැනීමට තාවකාලික (ගමන්) මාලිගාවක් සාදා එයට අගනුවර ආශ්‍රිත නමක් යොදා ඇති බවයි.

දිවයිනේ මෙන්ම ගම්මානවලද මායිම් සලකුණු කර ඇති පයිත මාලාවක එක් කොටසක් වූ සිරිලක් කඩ අයුරු පොත (ශ්‍රී ලංකාවේ මායිම් පොත) නම් වූ පයිතයක කෙළවර එක්තරා උනන්දුව දනවන බ්‍රාහ්මණ පැමිණීමක් පිළිබඳව සටහන් වී ඇත. පොළොන්නරුව රාජධානියේ පිරිහීමෙන් පසුව ජම්බුද්‍රෝණියේ (දඹදෙණියේ) රජ වූ පණ්ඩිත පරාක්‍රමබාහුට වැලඳුණු රෝග යක් පිළිබඳව එම ලේඛනය පවසයි. සැකයක් නොහැරම මේ දඹදෙණියේ දෙවන රජ වූ දෙවන පරාක්‍රමබාහු (1236-70) යැයි අපට සැලකිය හැක. එම පයිතය පවසන ආකාරයට ඔහු

හෙණ දෝසයකින් (අකුණු ගැසීමෙන් ඇතිවූ දෝසයකින්) පීඩා වින්දේලු. ශ්‍රී ලංකාවේ මෙය සැලකෙන්නේ බලවත් අකුසල කර්මයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙසයි. එසේ නොමැතිව හෙන දොස රූපකයක් ලෙස සැලකුවහොත්, එය මාරාන්තික රෝගයක් (පරණවිතාන 1960) යැයි සැලකිය හැකිය.[11] රජුගේ ඇමැතිවරුන් තිදෙනෙක් කිඹුල්වත්පුර (කපිලවස්තුවේ) බ්‍රාහ්මණ ගම්මානයකට ගොස් රජතුමාගේ රෝගාබාධ සුව කිරීමට බ්‍රාහ්මණයන් සත්දෙනෙක් රැගෙන ආවෝය. ලක්දිව ගොඩබැසීමෙන් පසුව එම බ්‍රාහ්මණයින් සිදු කළ ඉන්ද්‍රජාලික සුවකිරීම් හා ඔවුන්ගේ සාර්ථකත්වය සවිස්තරාත්මකව පවසා, රජතුමාගේ රෝගය සුව කිරීමට ඔවුන් සිදුකළ යාග-හෝම වැනි නොයෙකුත් පිළිවෙත් පිළිබඳවත් සඳහන් කරයි. ඉන් පසුව පඨිතයේ දැක්වෙන්නේ කෘතගුණ පූර්වක රජතුමා බ්‍රාහ්මණයින්ට ලබාදුන් ඉඩකඩම් පිළිබඳවයි. එයට උදාහරණ කිහිපයක් මෙසේය: එහි වූ වියපත්ම බ්‍රාහ්මණයාට කිරිගල ප්‍රදේශයෙන් කුඹුරු ඉඩම් අමුණු 7ක්ද, ළිඳපිටියෙන් අමුණු 12ක්ද ලබා දී ඇත, ඇත කාලයේදී අමුණක් යනු වී ඇටවලින් කිලෝග්‍රෑම් 250ක් පමණය. සමහර බ්‍රාහ්මණයින්ට බමුණුගම, බමුණුකොටුව වැනි නම් ඇති නින්දගම් ලබා දී ඇත, බ්‍රාහ්මණහලක් ලැබුවෙක් දමුණුපොළ ගම්මානයෙහි පදිංචි වී ඇත. නින්දගමට (රජකෙනකු විසින් ලබාදුන් නඩත්තුගම්) කියැවුණු වෙනත් පාරිභාෂික නමක් ලෙස බ්‍රාහ්මණහල සැලකිය

11. සෙනරත් පරණවිතානට අනුව සිය 22 වන වසේ (1258 දී පමණ) දෙවන පරාක්‍රමබාහු සුව කළ නොහැකි රෝගයකට භාජනය වී ගොතගසන්නට පටන්ගත්තායි කියයි. එස්. පරණවිතාන (1960:613-35 [6225]). මෙම තොරතුරු අලුත්නුවර දේවාලය කරවීම නම් වූ සිංහල අත්පිටපතක් පාදක කරගෙන ලියැවුණු බව අමරදාස ලියනගමගේ පොළොන්නරුවේ බිඳවැටීම හා දඹදෙණියේ නැගීම, කොළඹ: සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 1968:29 හි පවසයි. ලියනගමගේට අනුව රාජසභාවේ වැදගත් ප්‍රධානීහු එක්ව මෙම තත්ත්වය පිළිබඳ සාකච්ඡා කර උපුල්වන් දෙවියන්ට යැදීමට තීරණය කළහ. දේවපතිරාජ නම් වූ රජුගේ අමාත්‍යවරයා දෙවිනුවරට ගොස් වතාවත් කළ විට බ්‍රාහ්මණ වෙස් ගත් දෙවියන් මධ්‍යම රාත්‍රියේ සිහිනයක පෙනී සිට රජතුමාට වැළඳී ඇති රෝගය සුව කළ නොහැක්කක් බව පැවසුවාලු. අලුත්නුවර දේවාලය කරවීම සොළොස්වන සියවසෙන් පසුව ලියැවුණු රජවරුන්ගේ රෝග පිළිබඳව කියැවෙන ජනසම්මත සම්ප්‍රදායක් පරාවර්තනය කරයි.

හැක, මෙම අවස්ථාවේ ඒවා බ්‍රාහ්මණ ජනාවාසකරුවන්ට ලබා දුන්නකි. හින්දු විධි ක්‍රමයේ බ්‍රහ්මදේය යන්නට මේවා සමාන වෙයි. කෙසේ වෙතත් කපිලවස්තුවෙන් ආ බ්‍රාහ්මණයන් සත්දෙනාගේ පැමිණීම ඓතිහාසිකව එම කාලයේ යථාර්ථය හා සැලකූ කල විය නොහැකි වුවත් තෙන්නිලපුරම්හි මහාදේවන්ට අනුව උතුරු ඉන්දියාවේ සිට දකුණ කරා සංක්‍රමණ ඇති වූ හෙයින් ඔවුන් තවදුරටත් දකුණට ගොස් ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණි බවට අපේක්ෂා කළ හැක (මහදේවන් 2008). කෙසේ වෙතත් අවාසනාවන්ත ලෙස මෙම බ්‍රාහ්මණ ආගන්තුකයන්ගේ ගෝත්‍රයක් පිළිබඳව හෝ ඔවුන්ගේ ප්‍රභවස්ථාන පිළිබඳව (පුරාවෘත්තවල හැර) හෝ ඔවුන් කෙතරම් ගතානුගතිකදැයි කියා හෝ ඉහත සඳහන් කිසිදු පර්යේෂණයකින් අපට ඉඟියක් නොලැබේ. බ්‍රාහ්මණයන් සයුර තරණය කරනවාට තහංචි හෝ බාධක තිබුනා නම්, ඒවා එතරම් සාර්ථක නොවූ බවට සිතිය හැක්කේ ඔවුන් රාමා (දෙමළ, රාම සේතු) සැදුවා යැයි හින්දු පුරාවෘත්තයෙහි කියැවෙන පාලමෙන් පෝල්ක් සමුද්‍ර සන්ධිය තරණය කර ආ නිසාවෙනි, එය ආරක්ෂා සහිත මාර්ගයක් යැයි ඇතැමකු කිව හැකිය! කෙසේ වෙතත් මෙම පුරාවෘත්තය වැදගත් එකකි. දඹදෙණි රාජධානියෙත්, පෙළක් විට එහි විසූ මහ ජනයාගේත් වැදගත් වතාවත් හා සබැඳි කාර්යයන් ඉටු කළ මේ වන විට බෞද්ධකරණය වී, බුදුන්ගේ උපන් ස්ථානය හා ඇසුරු වී පරම්පරාවක් හා තහවුරුවක් ලද හින්දු බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණික කණ්ඩායම්වල ප්‍රභවය පිළිබඳ පුරාවෘත්තයක් ලෙසද සැලකිය හැකිය.

මෙහි පෙනී යන අයුරින් විත්ති පොත් හා වෙනත් ඓතිහාසික පර්යේෂණ පහත සඳහන් එකිනෙකට අදාළ ප්‍රදේශයන් වෙනස් වශයෙන් අවධාරණය කර ඇතඃ බුදුන් වහන්සේ ධර්ම දේශනා කළ, දිවිගෙවූ හා නිවන් දුටු ප්‍රදේශය මධ්‍යදේස හෝ මද්දදේස (මැද රට) ලෙස හා බෝධි මණ්ඩලය ශ්‍රී මහා බෝධිය හා බුද්ධාගමේ පූජනීය යැයි සැලකෙන ස්ථාන ඇති ප්‍රදේශයක් ලෙස. සොළොස්වෙනි සියවසින් පසුව ලියවුණු රාජාවලි දක්වන්නේ බෝධි මණ්ඩලය හා මද්ද-දේසය හින්දු දර්ශනය මත පදනම් වුවත් ඒවා මහාසම්මත නම් ප්‍රථම රජුගේ උපතේ ආනුභාවයෙන් බෞද්ධ අගයක් ලැබ, බෞද්ධ විශ්ව දර්ශනයේ කොටසක් වූ බවයි.

මෙම රජු බුදුන්, සමහර සිංහල රජවරුන් පවා අයත්වුණු ශාක්‍ය කුලයේ පුරෝගාමියා ලෙස හැඳින්වේ.[12] සාමාන්‍යයෙන් විත්ති

12. සම්භාව්‍ය බෞද්ධ පඨිත මෙන්ම රාජාවලියද ඇරඹෙන්නේ හින්දු-පාදක කරගත් විශ්වලෝකය පිළිබඳව සවිස්තරාත්මක වර්ණනාවකිනි. එහි විශ්වවේදය ක්‍රිස්තියානු විශ්වවේදයට හාත්පසින්ම වෙනස් වන අතර, එය ඇරඹෙන්නේ: "නිමාවක් සීමාවක් නොමැති විශ්වයේ මධ්‍යයෙහි, පෙර වූ ලොවට වඩා උසස් වූ ලෝක සිය දහස් කෙළ ගණන් තිබෙන අතර, ඒ සියල්ල අතරත් මෙම ආශීර්වාද ලැබූ ලොව තවත් උසස් විය..." කියායි. මෙම ලොව වටකර ඉදිවූ පවුරු එකසියහැටඅට යොදුණක් උස් වූ බවත්, එහි වටප්‍රමාණය දස යොදුනක් වූ බවත්, මෙම ලොවෙහි මැද මහාමේරුව පවතින බවත් මෙම පඨිතයෙන් තවදුරටත් විස්තර වේ. මෙම විසල් කන්දට දකුණින් වූ ජම්බුද්වීපය නමැති ප්‍රදේශය, දන්නා හඳුනන ප්‍රදේශ කිහිපයක් ඇතුළත් වූ මනඃකල්පිත පෙදෙසකි. පසුකලෙක ජම්බුද්වීපයේ මෙම පරමාදර්ශී විස්තරය, ඉන්දියානු අර්ධ-ද්වීපය හැඳින්වීම සඳහා වූ ප්‍රායෝගික විස්තරයක් මගින් ප්‍රතිස්ථාපනය වෙයි. ඇතැම්විට, ජම්බුද්වීපය තුළ ලංකාවද අඩංගු වන අතර තවත් විටෙක එය ඉන්දියාව නමැති භූගෝලීය පෙදෙස හැඳින්වීමට භාවිත වන නමකි. මේ හේතුවෙන් රාජාවලිය කියවීමේදී එක්තරා පටලැවිල්ලක් ඇතිවන අතර, එය පාඨකයා සිහි තබා ගත යුතුය. මා පාඨකයාට රාජාවලියේ එන මෙම විශ්වවේදය පිළිබඳ වූ විස්තරත් බෝධි මණ්ඩලයට (පිටු 1-5) එහි වූ සම්බන්ධයත් පිළිබඳව දක්වන්නේ එම කතුවරුන් දන්නා ප්‍රදේශ බෝධි මණ්ඩලයෙන් දිශාමානය ලබන අතර, ඉන් පසුව අලුත හඳුනාගත් බාබුරු (බර්බර්), ප්‍රාතිකාල් (පෘතුගාලය), ස්පාඤ්ඤ (ස්පාඤ්ඤය), රෝමා (රෝමය), අලමන්න (ජර්මනිය) ආදි බුදුන්ගේ දහම නොපිළිගන්නා රටවල් 43ක කොටස් වන පෙදෙස්ද පෙන්වා දෙන නිසාය. බෝධි මණ්ඩලය පිළිබඳ වූ විස්තරය පවා සුවිශාල වේ. රාජාවලියේ දක්වන්නේ ජම්බුද්වීපය පින්කෙතක් බවත් දේව හා බ්‍රහ්ම ලෝකවලට වඩා උසස් වූ බවත්ය. එසේ වන්නේ එය කකුසඳ, කෝණාගම, කාශ්‍යප හා අපේ බුදුන්වන ගෞතම වගේම මීළඟ කල්පයේ බුදුවන මෛත්‍රී බුදුන්ගේද උපන් ස්ථානය වන නිසා බවයි. පසුකාලෙක ඇතිවුණු ප්‍රසිද්ධ බුදුවරු 24 හෝ 28 පිළිබඳ සංකල්පය වෙනුවට රාජාවලියේ පිළිගැනෙන්නේ බුදුවරු සතරක් හා මින් පසුව බුදුවන්නට නියමිත මෛත්‍රී බුදුන්ගෙන් සමන්විත මුල් බෞද්ධ අදහසකි. පැහැදිලිව සඳහන් කර නැතත් ජම්බුද්වීපයේ මධ්‍යදේස (මද්ද-දේස හෝ මද්ද-දෙස) හා මධ්‍යදේසයේ ප්‍රධාන කොටස ලෙස දැක්වෙන්නේ බෝධි මණ්ඩලයයි. කතුවරයා දන්නා අනෙකුත් ස්ථානද සිය දිශාමානය ලබා ගන්නේ බෝධි මණ්ඩලයෙන් වන අතර එම පෙදෙස්වල පරිමාණද සඳහන් කර ඇත. බෝධි මණ්ඩලයේම පරිමාව ලබා දී නැත්තේ, එය ශ්‍රී මහා බෝධියත් එහි වටාපිටාවත් සමන්විත වූ විශාල මධ්‍ය ප්‍රදේශයේ කුඩා පෙදෙසක් බවට අදහසක් ඉතිරි කරමිනි. ඒ.වී. සුරවීර බලන්න (2000: XXIV-VII).

පොත්වල රාජාවලිවල මෙන් බෝධි මණ්ඩලයට යාබද ප්‍රදේශවල දිග පළල නොදැක්වේ, එයට හාත්පසින් වෙනස් ලෙස දක්වා ඇත්තේ එක්තරා ප්‍රායෝගික මෙන්ම ආසන්න බවකිනි, ඒ නැරඹීමට යා හැකි ස්ථාන හා අපගේ කථානායකයින් ගමන් කර ඇති හෝ නිවහනක් තනාගෙන උන් ප්‍රදේශ ලෙසයි. ඒ අනුව, අනෙක් බ්‍රාහ්මණයින් මද්ද දේසයෙන් පැමිණියත් පෙර සඳහන් වූ බ්‍රාහ්මණයින්ගේ නිජබිම වී ඇත්තේ, බුදුන් උපන් ස්ථානය වූ කපිලවස්තු (කිඹුල්වත්) පුරයයි. රාජාවලි පවසන්නේ බුදුන්ගේ ඉගැන්වීම් පිළිනොගන්නා ප්‍රදේශ අතර චෝළ, කොන්ගු, බෙන්ගාලය, කර්නාටක, කේරළ (මළයුර), තෙලෙඟු රට වැනි හුරුපුරුදු දමිළ ප්‍රදේශ මෙන්ම දමිළ නොවන බොහෝමයක් ප්‍රදේශත් තිබෙන බවයි. ඒ අතර ම ඒවායේ චීනයත් මහාචීන නමින් හැඳින්වෙන පෙදෙසකුත් අතර වෙනසක් දක්වා ඇත (සුරවීර 2000 :3-4). මින් පෙනීයන්නේ අපගේ පයීතයන් බ්‍රාහ්මණයන්ගේ සැබෑ මූලාරම්භක ස්ථාන නොසළකා හැර ඒ වෙනුවට නිර්මිත වංශාවලියක් ලබා දෙන්නේ ඔවුන් සැබෑ බෞද්ධයන් කරවීමට බවයි.

පළමුවන පරාක්‍රමබාහු රජදවස පූරෝහිත වූ බ්‍රාහ්මණයෝ (1153-86)

මහාවංශයේත්, පසුකාලීන චූලවංශයේ මෙන්ම පාලි හා සිංහල සාහිත්‍යමය කෘතිවලත් රජවරු තමන්ගේ ගුරුවරුන් මෙන්ම අනුශාසකවරුන්ද වශයෙන් බෞද්ධ භික්ෂූන් තබාගෙන හුන් බව උපකල්පනය කිරීම හේතුවෙන්, සිංහල රජවරුන්ගේ රාජසභා තුළ බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතයන් සිටි බව ස්ථිර වුවත්, ඒ ගැන වාර්තා වීම් දුලබ වෙයි. මෙම ලේඛන කළ භික්ෂූන්ද ඔවුනොවුන් අතර වූ තරගකාරීත්වය අවම කර දැක්වීමට නිතැතින්ම යුහුසුළු විය. මෙම දෘෂ්ටිකෝණය කෙතරම් අපගේ සමකාලීන ඉතිහාසයන්ට කිඳාබැස තිබේද කියා කියතොත්, තමාගේ බෞද්ධ කැපවීමේ තරමටම බ්‍රාහ්මණ සංකල්පයේද අනුගාමිකයකු වූ ශ්‍රී ලංකාවේ ශ්‍රේෂ්ඨතම රජවරයකු වූ පළමුවන පරාක්‍රමබාහුගේ උපත හා රජසමය එළඹෙන තුරු බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතවරුන් පිළිබඳ සඳහන්

වූයේ අවම වශයෙනි නැතිනම් කෙසේවත් සඳහන් නොවීය. හින්දු රජවරුන් භික්ෂූන් වහන්සේලාට දානමාන දී යැපුම් ගම් හා වෙනත් චේතන ලබා දුන්නේ නම්, සිංහල රජවරුන්ද භික්ෂූන් වෙනුවෙන් මෙවැනිම පුණ්‍ය කටයුතුවල යෙදුණා යැයි සිතිය හැක. එම නිසාම මේ අතරින් සමහරක් රජවරුන් බ්‍රාහ්මණයන්ටද නොයෙක් වරප්‍රසාද, ඉඩකඩම් මෙන්ම බඩවිලි, බිම්කොටස් හා චේතන ආදී වෙනත් දේද ලබා දී සහයෝගය දැක්වීම විශේෂයෙන් වැදගත්කමක් උසුලයි.

පරාක්‍රමබාහු උපදින්නට මත්තෙන්, මහාදීප වීරබාහු යැයි හැඳින්වුණු ඔහුගේ පියා වූ මනාභරණත් ඔහුගේ බිරිඳ (හා ඇවැස්ස නෑනා) වූ රත්නාවලීත් තමාට මුලින් දියණියන් දෙදෙනකු මිස පිරිමි උරුමක්කාරයකු නොවූයෙන් විවිධ බ්‍රාහ්මණ පුදපූජාවල යෙදෙමින් කල් ගෙවූහ. තමන් සඳුගෙන් පැවත එන පෙළපතෙන් (සෝමවංශයෙන්) පැවත ආවද මතුපිටින් උසස් සලකුණු පිහිටී තිබුණද තමනුත් තමන්ගේ සොහොයුරනුත් (සිය මෙහෙසියගේ සොයුරු හා ඇවැස්ස මස්සිනා වූ) වික්කමබාහු හා වූ විවිධ සටන් පැරදුණු බවට මනාභරණ මැසිවිලි නැගුවේය. බෞද්ධ හා හින්දු බොහෝ රජවරුන් මෙන් මනාභරණද කෙටි කලකට රාජ්‍ය පාලනය අතහැර දමා පුත්‍රයකු ලබා ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය යැයි සැලකුණු පුණ්‍ය කටයුතු සඳහා මාස හත අටක් වැය කළේය (ගයිගර් 2003, 62: 10-12, 233).

එක් රැයක් පහන් වී ගෙන එන යාමයේ බුද්ධ ශාසනයත් රාජ්‍යයත් ඉදිරියට හොඳින් පවත්වාගෙන යන, කුළුණු ගුණ සපිරි උල්පතක් වැනි වූ පුත්‍රයකුගේ උපත පිළිබඳ පුදුමාකාර රූපශ්‍රීයකින් හෙබි දේවතාවකු පැමිණ අනාවැකි කියනු රජතුමා සිහිනෙන් දුටුවේය. සිය මාලිගාව කරා ගිය රජතුමා සිය මහේසිකාව වූ රත්නාවලීද සමග පන්සිල් රැකීම, දන්දීම වැනි පින් කටයුතුවල යෙදෙන්නට වීය. තවත් එක් දිනක අලුයම් වී ගෙන එන යාමයේ ඔහු දුටුවේ සියලු මඟුල් ලකුණු සහිත වූ සුදෝ සුදු ඇත් පැටවකුගේ කනෙන් අල්ලාගෙන ඔහුගේ මෙහෙසිය සිරියහන් ගැබට ඇතුළුවන ආකාරයයි. බුදුන්ගේ

මවු වූ මහාමායා දුටු සිහිනයට තරමක් දුරට සමාන වූ මෙහි විශේෂත්වය බොහෝ දෙනා හොඳින් දන්නා හඳුනන්නකි. එම නිසා (අනාගත) බලපරාක්‍රමයේ සලකුණු පුතු මත පිහිටා තිබේ යනුවෙන් බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතයා කියූ අනාවැකියද පුදුමයට කරුණක් නොවේ (ගයිගර් 2003, 62ඃ 29). මින් පසුව ඇරඹුණේ ශුභ දරු උපතක් ලැබීම සඳහා වූ බෞද්ධ හා බ්‍රාහ්මණික චාරිත්‍ර පෙළහරක සම්මිශ්‍රණයකි.

මෙලෙස රජ යුවළ, බෞද්ධ භික්ෂූන්වහන්සේ ලා නැවත නැවත පිරිත් සජ්ඣායනය කරද්දී, අසංඛ්‍යාත යාචකයන් ගණනකට දන් හා ත්‍යාග ලබා දෙමින්, ගරාවැටුණු වෙහෙරවිහාර, ධාතු මන්දිර හා ජලාශ පිළිසකර කරමින් කල් ගෙව්වේය. මේවා සමහරවිට චූලවංශයේ මැනවින් විස්තර කර ඇති නීත්‍යනුකූල රජ වූ වික්කමබාහුට එරෙහිව ඔහු යෙදුණු යුද්ධවල විනාශ වූ ඒවා වන්නට ඇතැයි කියා ද විශ්වාස කෙරේ (ගයිගර් 2003, 61ඃ 48-73).

මනාභරණ සිදුකළ බෞද්ධවතාවත් අතර බ්‍රාහ්මණ ඒවාද විය, එවායේ විස්තර සැකෙවින් ලිවීමට හෝ සම්පූර්ණයෙන් තේරුම්ගැනීමට අපගේ ලේඛක භික්ෂුවට හැකිනොවන්නට ඇතඃ ඔහු (මනාභරණ) පුරෝහිත මෙන්ම වේදයන් හා උපනිෂද් ප්‍රගුණ කළ වෙනත් බ්‍රාහ්මණයන් ලවා නොයෙක් වරප්‍රසාද ලබා දෙනවායි සැලකුණු යාගහෝම පූජාද පවත්වා ගත්තේය (ගයිගර් 2003, 62ඃ 33). ඉන් පසුව නැවතත් අපට විශ්වාස පද්ධතියේ අනෙක් පස පෙන්වා දෙයිඃ රජතුමා සිය පිරිමි දරුවා වෙනුවෙන් වේදයේ පෙන්වා දී ඇති රීතිවලට අනුව උපත් වතාවත් හා වෙනත් උත්සව සූදානම් කළේය. ඉන් පසුව නේවාසික පූජකයාත් (පුරෝහිත), මඟුල් ලකුණු පිළිබඳ හොඳින් දන්නා පුද්ගලයනුත් ගෙන්වා කුමාරයාගේ සිරුරේ ලකුණු පිරික්සන්නට ඔවුන්ට බාර කළේය (ගයිගර් 2003, 62ඃ 46-47). සතුරන් මැඩපැවැත්විය හැකි බාහු ඇති බවට කියැවුණු අනාවැකි හේතුවෙන් කුමාරයාට පරාක්‍රමබාහු යනුවෙන් නම් තැබිණි. දකුණු ඉන්දියානු රජවරුන් අතර ප්‍රචලිත වූ පරාක්‍රම යන නමින් අරුත් ගැන්වූයේ ධීර නැතිනම් ශක්තිමත් යන්නයි. බාහු නම් වූ දෙවෙනි කොටස රජකුගේ නමට නිතරම

මුහු වූ නිසා (උදා: වීරබාහු වීරයාගේ දෑත්, ගජබාහු ඇතාගේ දෑත්). මේවැනි නම් පැවත ආවේ ප්‍රථමයෙන්ම බාහු යන නම් ලද සිංහබාහු (සිංහයකුගේ දෑත්) නම් වූ සිංහල ජාතියේත් රජකමේත් නිර්මාතෘ වූ විජයගේ පියාගෙනි. කර්ණාභරණ පැලඳවීම හා ඉඳුල් කටගෑමත් බ්‍රාහ්මණ වතාවත්වලට අනුව වෙන්නට ඇතැයි සැලකිය හැකිය. ඉන් පසුව සිදුවන්නේ මහත් උත්සවශ්‍රීයෙන් අනිවාර්යය බ්‍රාහ්මණ වතාවතක් වූ මුඩුකිරීම (සංකේතාත්මකව හිසකෙස් කපාදැමීම) යි (ගයිගර් 2003, 63: 5-6). පළමුවන පරාක්‍රමබාහු රජුගේ විශේෂත්වය වූයේ ඔහුගේ ඉගෙනීම් කාලය තුළ යුද්ධ කලාව හදාරා තිබීම හා කොටල්ල (කෞටිල්‍ය) වැනි අයගේ දේශපාලනික පඨිතයන් හදාරා තිබීමයි (ගයිගර් 1953, 2: 64: 1-5). මේ සියල්ලම ඔහුගේ ඇවැස්ස මස්සිනා වූ රජරට පාලකයා වූ වික්‍රමබාහුගේ පුත් ගජබාහුගෙන් සිහසුන පැහැර ගැනිමෙහි ලා යුදවැදීමට ඔහුව පිළියෙළ කළේය. මා අනුමාන කරන්නේ ඉන්දීය සම්ප්‍රදායට අනුව කෞටිල්‍යානු රාජ්‍යතන්ත්‍රය පිළිබඳව ඔහුට උගන්වන්නට ඇත්තේද බ්‍රාහ්මණයන් මිස බෞද්ධ භික්ෂූන් නොවන බවයි. අන් පාලකයන් මෙන් පරාක්‍රමබාහුද සිය පියා කැටුව රාජධානියේ සංචාරය කරද්දී බඩලත්තලී නම් ගමේදී සිය යුධ පෙරමුණ භාරදුන් බලවත්, හිතවත් සංඛ නම් වූ සෙන්පතිවරයා හමු වීය (ගයිගර් 1953, 2: 64: 1-5). සෙන්පතියා පියපුතණුවන් (පරාක්‍රමබාහුගේ මියගිය පියාගේ සොහොයුරා, ඥාතිනාමයට අනුව පියා) දෙපළටම ඉතාමත් ගෞරවයෙන් සැලකූ බැවින් දෙදෙනාම එතැන ටික කලක් රැඳී සිටියහ. පාලකයා සංඛට දන්වා සිටියේ සිය පුතා වැඩිවිය පැමිණ ඇති බැවින් ඇතුළත් කරගැනීමේ චාරිත්‍රය සිදුකිරීමටයි සුදුසු බවයි (ගයිගර් 1953, 2: 64: 1-5), ඒ දකුණු උරහිස හරහා පූන නූලක් පැලැඳීමේ අවස්ථාව ලබාදෙමින් වැඩිවියට චාරිත්‍රානුකූලව ඇතුළත් කරගන්නා උපනයන නැතහොත් දෙවැනි උපත කියා හැඳින්වෙන වේද චාරිත්‍රයයි. මෙය බෞද්ධ චාරිත්‍ර හා ගැළපීමට වේද චාරිත්‍රයන්හි ප්‍රවීණ බ්‍රාහ්මණයෝ (ගයිගර් 1953, 2: 64: 1-5) උපනයන චාරිත්‍ර පැවැත්වීමට පෙර ත්‍රිවිධ රත්නය සඳහා වූ විවිධ

පූජා පැවැත්වූහ. මෙය සනිටුහන් කිරීමට, සංකත්තාලි නුවර සංඛගේ නිවහන අසල මහා වසන්ත සැණකෙළියක්ද පැවැත්විණි. කෞටිල්‍යානු ශිල්ප ක්‍රම ඇතුළු තවත් බොහෝ දේ පරක්‍රමබාහු විසින් ප්‍රගුණ කර ඇති බව පෙනේ. මේ අනුව, ඔහු තම පියාගේ සෙන්පතියා බැහැදකින අවස්ථාවකදී ඔහුව ඝාතනය කර දමා ආගන්තුක සත්කාර රීතිය උල්ලංඝනය කළේ සංඛ තමාට වඩා තම පියාට පක්ෂපාතී වූ බැවිනි. ඉන් පසු පරාක්‍රමබාහු සිය දූතයන් ගජබාහුගේ රාජධානිවලට මායිම් වූ දිස්ත්‍රික්ක කරා යැවූයේ ඔහුට පක්ෂ අපක්ෂ වූ අය දැන හැඳිනගැනීමටයි. මේ කාර්යය සිදුකිරීම සඳහා ඔහු බඳවාගත්තේ එක් එක් ප්‍රදේශවල උපභාෂා දත්, විවිධ උපක්‍රම වර්ගද හොඳින් දන්නා හඳුනන අය මෙන්ම නොයෙක් විෂ වර්ග මිශ්‍ර කිරීමට සමත්, නයිනටවන්නන් වැනි නොයෙක් වෙස් ගැනීමට සමත් අයයි (ගයිගර් 2003, 66:131). ඔහු බඳවා ගත් අය අතර අත්ල කියවන්නන්, සාස්තරකරුවන්, තැන තැන සැරිසරන සංගීතඥයන් වගේම එකිනෙකාට වෙනස් කාණ්ඩ දෙකකින් පැමිණි සැරිසරා සිඟමන් යදින චණ්ඩාලයන් මෙන්ම, සැකයක් අවදි නොකර තැනින් තැන සරන්නට හැකි වූ බ්‍රාහ්මණයන්ද වීය. ගායක හා නර්තන වෘත්තියේ නිරත වූ දමිළ ජාතිකයන් වෙස්ගන්වා සම් බෝනික්කන් හා මුදුවළලු ආදිය වෙළඳාම් කිරීමට යැව්වේය. තවත් අයට තපස් වෙස්ගෙන, කුඩ, හැරමිටි ආදිය ගෙන ගමින් ගමට ගොස් චෛත්‍ය ආදිය ඉදිරිපිට නොයෙක් වතාවත් කරන්නටැයිද අණ කළේය (ගයිගර් 2003, 66: 136-37). සුව කරන්නන් වැනි තවත් අය බඳවාගැනුණේ තමන්ගේ කලාව ප්‍රගුණ කරමින් බොහෝදුරට වෙළෙඳ නගරවල ඔත්තුකරුවන් ලෙස කටයුතු කරන්නටයි. නූතන ඔත්තුකරුවන් පවා මවිතයට පත් කළ හැකි යමක් ඔවුන් සතුව තිබිණ. රාජ සභාව තුළට පිවිසී රජුගේත්, ඔහුගේ නිලධාරීන්ගෙත් දුබලතා සොයා ගැනීමට ඔත්තුකරුවන් යොදාගැනුණි. එමෙන්ම සංස්කෘත උගත් ඔත්තුකරුවන් බෞද්ධ භික්ෂූන් ලෙස වෙස්ගන්වා නිවෙස් තුළට පිවිසීමටද කටයුතු යොදා තිබිණි. "තමන් ගැන විශ්වාසය ඇතිවූ පසුව, ඒ විශ්වාසය ගෞරවයට පෙරළුණු විට ඔවුහු අධ්‍යාත්මික උපදේශකයන් ලෙස ඉදිරියට පැමිණ, මිනිසුන් අතර අන්‍යෝන්‍ය

භේද ඇතිකර ඔවුන්ව තමන්ට නතුකර ගත්හ" (ගයිගර් 2003, 66: 145-46). මෙවැනි උපක්‍රම සෘජුවම අර්ථශාස්ත්‍රයෙන් පෝෂණය වූ ඒවා බවටත්, පරාක්‍රමබාහු විසින් දේශීය තත්ත්වයට අනුවර්තනය කරගත් ඒවා බවත් සැලකිය හැක.[13]

මේ නිසා සිංහල රාජධානිවල මාලිගාවේ ගුරුන් ලෙස බෞද්ධ භික්ෂූන්ද හා සමග පුරෝහිත බ්‍රාහ්මණයන් වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කළ බව පැවසීම සාධාරණය. රාජකීය උත්සව සඳහා ජ්‍යොතිෂ්‍යමය වශයෙන් සුදුසු වේලාවන් නිර්දේශ කිරීම, දිනදර්ශන චාරිත්‍ර සැලසුම් කිරීම ඔවුන්ගේ කාර්යය විය. අමරදාස ලියනගමගේ දක්වන්නේ පරමාදර්ශී බෞද්ධ රජකු යැයි සැලකූ දෙවන පරාක්‍රමබාහු (1236-70) පවා "රාජසභාවේ බ්‍රාහ්මණ පිළිවෙත් අනුගමනය කළ බවත්, ඔහුගේ රාජසභාවේ බ්‍රාහ්මණයන් සිටි බවත්" ඒ තුළින් බෞද්ධ ක්‍රම හා සමථයක් ඇති කරගත් බවත්ය (ලියනගමගේ 1968: 28). සමථය යන පදය මෙහි යෙදීමෙන් හැඟෙන්නේ බ්‍රාහ්මණ චාරිත්‍ර අසාමාන්‍ය ඒවා මෙන්ම බෞද්ධ නොවූ බවය. ඔවුන්ගේ රාජධානියේ සහ ඇවෑමෙන්ද බ්‍රාහ්මණයන් බහුලව සිටි බව යමකු උපකල්පනය කළ යුතු නමුත්, බ්‍රාහ්මණ ක්‍රියාකාරීන්ගේ පැවැත්ම සහ බ්‍රාහ්මණ චාරිත්‍රවාරිත්‍රවලින් පළමුවන පරක්‍රාමබාහු හෝ දෙවන පරාක්‍රමබාහු බෞද්ධ නොවීයැයි කියා අදහස් නොවන බව වර්තමානයේ හින්දු දෙවිවරුන් වන්දනාමාන කරමින් තවමත් හොඳ බෞද්ධයන්

13. මේවායින් බොහොමයක් අයි.එන්. රංගරාජන්ගේ නවදිල්ලියේදී පෙන්ගුයින් විසින් 1987 මුද්‍රිත අර්ථශාස්ත්‍රයෙහි පිටු 475-98 සහ 690 හි විස්තරාත්මකව දක්වා ඇත. තපස් වෙස්ගත් ඔත්තුකරුවන් ජනගහනයෙන් අතෘප්තියට පත්වූවන් කවුරුන්දැයි සොයා ගනු ඇත (පිටුව 475). ඒ හා සමානව, ගමෙන් නික්මයන්නන් හා පැමිණෙන්නන් මෙන්ම සැක සහිත චරිත පිළිබඳවද සොයා බැලීමට ඔත්තුකරුවන් ගම්වල ස්ථානාගත කරනු ලැබේ. රහස් නියෝජිතයන් හෝ ඔත්තුකරුවන් සොරුන් ලෙස වෙස්වළාගත යුතු අතර, තවත් සමහරු මංමාවත්, පන්සල්, අභයභූමි ආදියෙහි මුර සංචාරයේ යෙදිය යුතුය. පාලකයා වෙනුවෙන් ධනය රැස්කිරීමට තවලම් කොල්ලකෑමට මෙම සොරුන් උපයෝගී කරගත යුතුය. යකුන් ලෙස වෙස්වළාගත් නියෝජිතයන් යොදාගෙන ප්‍රාදේශීය ජනයා බියගැන්විය හැකිය. ශුද්ධ මිනිසකුගේ මුවාවෙන් සිටින නියෝජිතයකු නගරයේ ජනප්‍රිය දේවාලයේ රැකවරණය ලබා ගත යුතු අතර, ඔහුගේ ඉන්ද්‍රජාලික උපක්‍රම මගින් ක්‍රමයෙන් සතුරා දිනාගෙන ඔවුන්ව පරාජය කිරීම කළ යුතුය (පිටුව 690).

ලෙස දිවිගෙවන සාමාන්‍ය ජනතාව දෙස බැලීමෙන් තහවුරු කරගත හැක. කෙසේ වෙතත්, බ්‍රාහ්මණ නොවන කුලවලට කාලයාගේ ඇවෑමෙන් ඉහළ බ්‍රාහ්මණ තත්වයන් ලබා ගත හැකි වූ නිසා බ්‍රාහ්මණ ප්‍රකාශ සැමවිටම ඔවුන්ගේ යථාර්ථයම නොවූ බව අවධාරණය කළ යුතුය.

මෑත අතීතය වෙත පැමිණෙද්දී හෙළිවන්නේ ඇතැම් පාලකයන් බ්‍රාහ්මණයන්ට දේපළ පවරාදුන් බවයි. මීට හොඳම උදාහරණයක් ලෙස ගම්පළ යුගයේ පස්වන බුවනෙකබාහු රජ සමය සැලකිය හැකිය. සාමාන්‍ය කාලනුක්‍රමයට අනුව මෙම රජුට වසර 15ක (1344-59) රාජ්‍ය කාලයක් වෙන් කළද, මෙහිදී මා භාවිත කරන නිකාය සංග්‍රහය නම් වූ බුද්ධාගමේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ලේඛනය, මීට ප්‍රතිවිරුද්ධ අදහසක් ඉදිරිපත් කරයි. ඊට අනුව ඈපාවරයකු වූ (සිහසුනට උරුමකරු) මෙහෙණවර වීරබාහු නම් වූ රජුගේ සුහුරුබඳු ඇවැස්ස මස්සිනා රජ වී ඇත. වීරබාහු රජ වූවාද නැත්ද යන්න පිළිබඳ නොයෙක් සට්ටන පැවැතියත් ඒවා මගේ තර්කයට මූලික නොවේ (සමරනායක 1966: 86).[14] මින් පෙනීයන්නේ බ්‍රහ්මදෙය යැයි හැඳින්වූයේ නැතත් වීරබාහු බලවත් පුද්ගලයකු වූ බවත් ඔහු බෞද්ධ ශාසනයට සහාය වූවා පමණක් නොව, බ්‍රාහ්මණයන්ටද හින්දු පාලකයන් සහාය වූ

14. නිකාය සංග්‍රහයේ දැක්වෙන විස්තරය සැලකිය යුතු තරමේ විවාදවලට භාජනය වූ විෂයකි. පළමුව, නිකාය සංග්‍රය පවසන්නේ පස්වන බුවනෙකබාහුගේ විසිවන වසරේදී ඇපාණ වීරබාහු රජවූ බව සම්මත කාලානුක්‍රමයට අනුව විය නොහැක්කකි. මම මෙම කාලයේදී හෝ ඊට පසු ලියැවුණු නිකාය සංග්‍රහය පිළිගනිමි. දෙවනුව, මෙම ඇපාණ ඇපා කෙනෙකු ලෙස සිටියා මිස කිසි කලෙක රජ නොවීය. එහෙත් නිකාය සංග්‍රහයේද මේ පිළිබඳව නිශ්චිතව සඳහන් නොවේ. මෙම පයීතයේ දැක්වෙන්නේ: එම රජුන් සුහුරුබඩු මෙහෙණවර වීරබාහු නම් ඇපාණෝ රජ තැම්පත්ව කියාය. තැම්පත් යන්නෙන් ඉෂ්ට කරගැනීම, නිලදැරීම හෝ උසස් ස්ථානයක් දැරීම අදහස් වේ. එම නිසා අපට ඉහත වාක්‍ය බණ්ඩය මෙලෙස පරිවර්තනය කළ හැක: රජතුමාගේ ඇවැස්ස-මස්සිනා වන මෙහෙණවර වීරබාහු නම් ඇපා රජකමට පත්වූයේය. එසේ නැතිනම් කියවිය යුත්තේ රජකම වැනි තත්ත්වයකට පත් වූ බවයි. මගේ පරිවර්තනය පදනම් වී ඇත්තේ සිංහල නිකාය සංග්‍රහය මතයි (සමරනායක 1966: 86).

ලෙසින්ම සහාය වූ බවයි. "ඇතැම් බ්‍රාහ්මණයන්ට ඔහු ගම්බිම් හා ධනය ලබාදුන් බවයි, තවත් අයට රෙදිපිළි, ආයිත්තම් හා ඉරිඟු (නොයෙක් ධාන්‍ය වර්ග) ලබාදුන්නේය, වෙනත් බ්‍රාහ්මණයන්ට හා වන්දිභට්ටයන්ට වහලුන්, හරකාබාන, මී හරක්, අශ්වයන්, අලි, කිරි ගවයන්, මැණික් හා කන්‍යාවන් ප්‍රදානය කළ බවයි" (ෆර්නෑන්ඩෝ 1908:28). මෙම පර්යේෂණයේ තවදුරටත් දැක්වෙන පරිදි පන්තාරම් (බ්‍රාහ්මණ නොවන ශෛව යාචකයන්ට) වැනි වෙනත් කන්ඩායම්වල අයටද සහාය වූ බවයි. ඒ අනුව ඔහු "වඩ වඩාත් මුදල්, ධාන්‍ය, රෙදිපිළි, ආයිත්තම්, සයන හා වෙනත් දේ බ්‍රාහ්මණයන්ට හා වන්දිභට්ටයන්ට ලබාදෙමින් ඔවුන්ගේ හදවත් සතුටු කරමින් ඔවුන්ගේ ස්තුතිවන්තබවින් සතුටු වූයේය" (ෆර්නෑන්ඩෝ 1908: 29). ත්‍රී සිංහලය (රුහුණු, පිහිටි, මායා) එක්සේසත් කරමින් ලංකාවේ රජ කළ අවසාන රජු වූ කෝට්ටේ සයවන පරාක්‍රමබාහු රජ (1411-60) සලකා බලන්න. එම රජුගේ අවසාන වතාවත් සිදුකළේ බ්‍රාහ්මණ පූජකයකු මිස බෞද්ධ භික්ෂුවක් නොවේ, මෙය විමතියට කරුණක් නොවන්නේ බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතවරු ප්‍රධානත්වය ගැනීම සාමාන්‍ය දෙයක් වූ බැවිනි. මෙහි සැලකිය යුතු කරුණක් වන්නේ එක්තරා සන්නසක පුරෝහිතයන් දෙදෙනාගේ නම් සඳහන් වීමයි. ඒ වගේම අපගේ ඉතිහාසයන්වල දුලබ සටහනක් වන ඔවුන්ගේ ගෝත්‍ර දැක්වීමයි. ඒ අනුව ඉන් එක් අයෙක් හරිත ගෝත්‍රයටත් අනෙකා කෞවුන්දින්‍ය ගෝත්‍රය නම් වු හොඳින් දන්නා හඳුනන බ්‍රාහ්මණ ගෝත්‍රවලට අයත් වූහ (කොඩ්‍රින්ග්ටන් 1933, 3: 51-71).[15]

---

15. සයවන පරාක්‍රමබාහු පොටා ඔජ්ජහලුන් නම් වූ බ්‍රාහ්මණ පුරෝහිතයකු හා අවුහළ ඔජ්ජහලුන් නම් වූ ඔහුගේ බෑණාට එම ප්‍රදේශයේ බිම්කොටස් නිශ්චය කර ලබාදීම මෑතකාලීන අතුරුගිරිය ප්‍රදේශයේ ඇති ඔරුවල සන්නසේ දැක්වේ. එච්.ඩබ්ලිව්. කොඩ්‍රින්ටන් බලන්න (1933: 51-71). මෙම වැදගත් සන්නසෙන් කියැවෙන්නේ පුරෝහිතවරුන්ගේ වැදගත්කම පමණක් නොව, ඔවුන් වෛශ්නවයන් වූ බවයි. තවත් සන්නසක් වන කුඩුම්රිස්ස කෞන්ඩින්‍ය ගෝත්‍රයේ අවාහොල ඔජ්ජාහුල පලායිපොරුක්කි පෙරුමාළුන් හා හරිත ගෝත්‍රයේ සෙන්නා ඔජ්ජාහලුන් යන නම් දක්වයි. කොඩ්‍රින්ග්ටන්ට අනුව මොවුන් වෛශ්නව තෙලෙගු බ්‍රාහ්මණයන් වේ (පිටු 51-52).

මට පෙනීයන්නේ ඉහත සඳහන් සාහිත්‍ය තුළ දෙවර්ගයක බ්‍රාහ්මණයන් සඳහන් වී ඇති බවයි. ඒ, දකුණු ඉන්දියාවෙන් පූරෝහිතවරු ලෙසත් ප්‍රසිද්ධ චාරිත්‍ර විශේෂඥයන් ලෙස පැමිණෙන අය හා ගොවිගම කුලය තුළට කාවද්දා ගැනුණු සිංහලකරණය වූ බ්‍රාහ්මණයන් යනුවෙනු. එහෙත්, අපි පෙර දැක්වූ පරිදි මෙය අපගේ විත්ති පොත්වල දක්වා ඇති මලල කුමාරවරු වැනි සමහර ක්ෂත්‍රීයයන්ගේද, හෙට්ටිවරුන්ගේද දෛවය වීය.

බමුණු යන නම එක් වී සැදුණු ස්ථාන නාම මෙන්ම, හෙට්ටි යන නාමය එක් වී සැදුණු ස්ථාන නාමද වෙයි, මෙම වෙළෙඳ පදවිය සමහර ගොයිගම වාසගම්වල දැනටත් පවතියි. බ්‍රාහ්මණයන් පිළිබඳ තකද්දී හෙළිවූයේ ඔවුන් චාරිත්‍ර විශේෂඥයන් ලෙස නිරන්තරයෙන් පෙනී සිටි බවයි. මෙයට පහත සඳහන් විමලධර්මසූරිය රජ දවස (1591-1604) ලියා තිබේයැයි කිව හැකි ලන්දේසි වාර්තාව සාක්ෂි දරයි: "මෙම සිංහලයන් අතර ඔවුන්ටම විශේෂ වූ නීති පද්ධති තිබූ මුවර්වරු, තුර්කිවරු ආදී වෙනත් මිසදිටුවෝ සිටිති. අනෙක් ජාති අතර ගෞරවයට ලක්වූ, අතිශය ලෙස මිථ්‍යාදෘශ්ටික වූ බ්‍රාහ්මෝ බොහෝ දෙනෙක් ද විසූහ. මෙම බ්‍රහ්මෝවරු පණුති කිසිදු දෙයක් අහරට නොගත්තෝය." මෙහි මා යොදාගන්නා පරිවර්තනයේ ෆර්ගියුසන් මෙය තකන්නේ බෞද්ධ භික්ෂූන් කියා වුවත්, මෙහි හැඳින්වෙන්නේ මාළිගා තුළ රාජකාරී සිදුකළ නොයෙක් දේවාල තුළ ද විසූ බ්‍රාහ්මණයන් ගැනැයි පරණවිතාන ගෙනෙන තර්කය නිවැරදි යැයි මා සිතමි. (ෆර්ගියුසන් 1998: 33-53).[16]

බොහෝදුරට මොවුන් ඉන්දීය බ්‍රාහ්මණයන් වන්නට ඇත, එහෙත්, මේ අතරම සිංහලකරණය වූ අයද සිටියහ. මෙය මාතලේ එම්-1 හි ඔවුන් ගැන කරන සැඳහුමේ දැකගත හැකිය. මාතලේ එම්-2 ට අනුව, මෙම බ්‍රාහ්මණයන් සම්පූර්ණයෙන්ම සිංහලකරණය වූවන්ය, ඒ ඔවුන් සිංහල ගොවියන් බවට හෝ ගොයිගම රදල උප කුලයකට හැරී උන් බැවිනි. ඒ අනුව 1781-82

16. පරණවිතානගේ නව පරිවර්තනයේ දැක්වෙන පරිදි මොවුන් බ්‍රාහ්මණයන් බවත් භික්ෂූන් නොවන බවත් දැක්වේ, කේ.ඩී. පරණවිතාන බලන්න (1997: 62, බ. 121). මා දන්නා පරිදි, දැනට ජීවත්වන බ්‍රාහ්මණ චාරිත්‍ර විශේෂඥයන් සිටින්නේ ස්කන්ධ දෙවියන් හා කතරගම දෙවියන් වෙනුවෙන් මහනුවර ඉදිකර ඇති දේවාලවලයි.

කාලයේදී කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජ දවස ලන්දේසි තානාපතිවරුන් මුණගැසුණු අයෙක් වූයේ බටුවත්තේ බ්‍රාහ්මණ රාලයි.[17]

17. බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණිකයන් සුජාතකරණය කිරීම පිළිබඳ අලංකාර උදාහරණයක් ලෙස විජය පුවත තුළට බ්‍රාහ්මණයන් කාවද්දා ඇති විජයුණ්ඩු හටන සැලකිය හැක. මෙම පුරාවෘත්තයට අනුව එක්තරා උසස් බ්‍රාහ්මණයෙක් ධනවත් රජකෙනෙකු වෙනුවෙන් යාගයක් සිදුකර තිබේ. මෙයට ස්තුතිපූර්වක වූ රජතුමා එම බ්‍රාහ්මණයාට තමාගේ නළල මත තැබූ විට සිතන පතන දේ ලබා දිය හැකි මැණිකක් ලබා දී තිබේ. තරුණ රූමතියක් වූ මෙම බ්‍රාහ්මණයාගේ බිරිඳ එම මැණික තමා සතුකරගෙන ධනය රැස්කරගන්නට පැතුවාය. තමාට මැණික සැඟවූ තැන පෙන්වන ලෙස අයැදීමෙන් පසුව, ඈ මැණික සැඟවූ තැන සොයාගත්තාය. බ්‍රාහ්මණයා නොමැති කල සිය නළල මත එය තබා ධනය පැතීමට සිතුවාය. මෙය දුටු සක්‍ර දෙවිඳු, ගැහැනියගේ සිත කියවා, ගැහැනියක එම මැණික භාවිත කළහොත් එහි බලය වියැකී යන බව දැන මැණික අතුරුදන් කළේය. බ්‍රාහ්මණයා එය සිය බිරිඳ සොරාගත් බවට සිතූ නිසා දෙදෙනාම ඔවුන් පවසන්නේ සත්‍යය බවට දිවුරන්නට වූහ. එහෙත්, ඔහු ගැහැනියට සොරකමට දොස් පැවරූ අතර, ඈ එය ප්‍රතික්ෂේප කළේය. දෙදෙනාම පැවසූ දේ සත්‍යය නොවූයෙන්, ව්‍යාජ දිවුරුම් ගැනීමෙන් ඇතිවූ දිවි දොසින් රෝගාතුර වී මියගියහ. ගැහැනිය චන්ද්‍රවතී රැජිනගෙන් බඹ රජු ලත් දුවණිය ලෙස උපන්නාය. ඇට පියයුරු තුනක් විය. බ්‍රාහ්මණයන් මෙය අසුබ ලකුණක් යැයි පැවසූ නිසා ඇයව තම්මැන්නාවේ පොකුණක් අසල දිඹුල් ගසක් යට තැබුවේලු. බ්‍රාහ්මණයන් පැවසූයේ ඇට නියමිත ස්වාමියා හමු වූ විට මේ මධ්‍යය පියයුර හැලී යනු ඇති බවයි. මෙම පෙදෙසේ විසූ යකුන් ඇයට කවා පොවා බලාගත් නිසා කාලයාගේ ඇවෑමෙන් ඈ ඔවුන් හා එක්වීලු. පෙර කී බ්‍රාහ්මණයාද සිංහබාහු රජ හා සිංහසීවලී බිසවගේ පුත්‍රයා වූ විජය ලෙස උපත ලැබුවේය. ඔහුගේ ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා කලාපය හේතුකොටගෙන සත්සියයක් සෙනග සමග රටින් පිටුවහල් කර නැව් නැග ආ කල තම්මැන්නා තොටුපොළේ ගොඩබැස්සේය. එවිට විජයගේ පිරිස සුනඛ වෙස්ගත් බඹ හා චන්ද්‍රවතී දෙපළගේ දියණිය වූ කුවේණිය විසින් සඟවාගන්නා ලදි. ඔවුන් සොයා පැමිණි කුමාරයා කුවේණිය හමුවූ විට ඇගේ තෙවැනි පියයුර අතුරුදන් විය. ඔහුට යටත් වූ කුවේණිය, සත්සියයක් සෙනග නැවත ඔහුටම පවරා දුනි. ඉන් පසුව ඈ සිය ස්වාමියා වූ විජය හා ඔහුගේ පිරිසට භුක්තිවිඳීම සඳහා උපතිස්ස නම් නුවරක් සකසා දුන්නාය. අවාසනාවකට මෙන් මගේ අත්පිටපත මෙතැනදී අවසන් වෙයි, එයට තවත් කොටසක් තිබුණාදැයි අපි නොදනිමු. කෙසේවෙතත් මින් පෙනී යන්නේ මේ පුරාවෘත්තය විසින් විජය පුරාවෘත්තයේ නොයෙක් ආකෘති නැවත ලියා ඇති බවයි. මෙයින් මෙම පුරාවෘත්තයට බ්‍රාහ්මණ පැටිකිරියක් ලබා දෙන අතරම, බ්‍රාහ්මණයන් පසුකාලීන සංක්‍රමණිකයන් නොව, ශ්‍රී ලංකා ඉතිහාසයේ මුල් කාලයේ සිටම උන් බව දක්වයි. මලල පුරාවෘත්ත මෙන්ම මින් තැත් දරන්නේද බ්‍රාහ්මණ ප්‍රාප්තිය සුජාතකරණය

සොරගුණ දේවාලයේ බ්‍රාහ්මණයෝ

බොහෝ බ්‍රාහ්මණ සංක්‍රමණිකයන්ට හින්දු දෙවිවරුන් සඳහා ඉදිවුණු දේවාලවල වැදගත් චාරිත්‍රානුකූල භූමිකාවන් ඇති වූ බව පෙනේ. නමුත් මෙහිදීද කාලයාගේ ඇවෑමෙන් මෙම භූමිකා සිංහල කපුරාළලා මත පැනවූ බව පැවසේ. මෙම ප්‍රවණතා පිළිබඳ අතුරුකතා රාශියක් ඇතත්, මෙම ක්‍රියාවලිය ක්‍රියාත්මක වන අයුරු යමෙකුට බදුල්ල දිස්ත්‍රික්කයේ ස්කන්ධ දෙවියන් (මෙම පඨිතයේ කන්දස්වාමි හා කතරගම ලෙස දක්වා ඇත) උදෙසා ඉදිවුණු සුප්‍රසිද්ධ සොරගුණ/හොරගුණ දේවාල ඉතිහාසය තුළ දැකගත හැකිය.

මෙම දේවාලයේ පරම්පරාව පිළිබඳ පී.බී. සන්නස්ගල විසින් සංස්කරණය කළ පඨිත දෙකක සටහන් වී තිබේ. ඉන් එකක් හොරගුණු කුඩපතයි (හොරගුණ දේවාලයට ලබාදුන් තල් සන්නස), අනෙක මැදගම සන්නස (මැදගම තඹ සන්නස) යි.[18] මගේ මූලික අවධානය යොමුවන්නේ සිංහල දේවාලවල චාරිත්‍රානුකූල සේවාවන්හි බ්‍රාහ්මණවරුන්ගේ භූමිකාව පිළිබඳව එහි සටහන් වී ඇති අයුරු වෙතයි. මැදගම සන්නස

කිරීමටයි. කෙසේවෙතත්, මෙය ලංකාවේ නිත්‍යවාසී ජනතාව අතර ප්‍රචලිත වුවද පිළිගත් එකක් නොවේ. පශ්චාත්-දඹදෙණි යුගයේ ඇතිවුණු වෙනත් පුරාවෘත්තවල ප්‍රථම ව්‍යාජ පොරොන්දුව දෙන්නේ විජයයි, ඒ කුවේණියට ස්වාමිපුරුෂයකු වීමට පොරොන්දු වී දකුණු මධුරාවේ කුමාරියක් වෙනුවෙන් ඈ හැර දමා යාමෙනි. සක් දෙවිඳුගේ මැදිහත්වීමෙන් විජය දිවිදොසින් නොපෙලුණත් ඔහුගෙන් පැවත ආ පඬුවස් මත එහි මාරාන්තික ප්‍රතිවිපාක පැටවුණි.

18. 1973 පෞද්ගලිකව මුද්‍රණය කළ පුංචි බණ්ඩාර සන්නස්ගල විසින් රචිත සොරගුණ දේවාල පුවතෙහි සවිස්තරාත්මකව දැක්වෙන සන්නස් අතර සොරගුණ දේවාල කුඩපත හා මැදගම සන්නස විශේෂ වේ. සන්නස්ගල තැත්දරන්නේ එකල ලංකාවේ රජ කළ රජවරුන්ගේ රාජ්‍ය සමය මෙම පඨිත දෙකෙහි කාලානුක්‍රමයට අනුව වටහාගන්නට වුවත් මෙය මා දකින්නේ අපහසු කටයුත්තක් ලෙසයි, ඒ එය සන්නස්වල සඳහන් කාලවකවානු එලෙසම සලකන නිසාවෙනි. මේ හැරුණු කොට, සන්නස්ගලගේ හැඳින්වීම සොරගුණ දේවාලය පිළිබඳ ලියැවුණු සැලකිය යුතු විද්වත් විස්තරයකි. වත්මන් කාර්යය සඳහා මා භාවිත කර ඇත්තේ මෙම වෙළුමේ පිටු 28-32හි ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කර ඇති මැදගම සන්නසයි. පඨිත දෙකේම, විශේෂයෙන්ම සොරගුණ දේවාල කුඩපතේ නිර්නාමික දේශිය වාස්තුවිද්‍යාඥයකු විසින් දේවාලයේ ඉදිකිරීම පියවරෙන් පියවර විස්තර කර තිබේ.

පවසන්නේ 1304 (ක්‍රි.ව. 1382, මුල් ගම්පළ යුගය) සාකා යුගයේදී, ඉන්දියාවේ මද්ද-දේශයේ සිට මැදගම පදිංචියට ආ රංගනාථ නම් බ්‍රාහ්මණයෙක්, ප්‍රබල ස්වරූපයකින් පෙනී සිටි කන්දස්වාමි රාම සැරයක් (ඊ තලයක්) මුදාහරිනු හා එය කැලෑවක පතිතවනු සිහින අඳුනකින් මෙන් දුටු බවය. එය සොයාගිය රංගනාථ එය විලෙහි දුටු මුත්, තෙවරක්ම එය ලබාගැනීමට නොහැකි විය. ඒ ඊතලය වැවට මුදුනින් වූ අන්දර ගසක පතිත වී ජලය මත එහි ප්‍රතිබිම්බය වැටී ඇති බව වැටහෙන තුරුයි (කොවෙල් 1981, 6: 156-246). ඉන් පසු ඔහුගේ සොයුරු මංගලනාථද දසුනකින් සුදු ඇතෙකු මත නැගුණු මෙම දෙවියන් දුටු අතර, ශ්‍රී ලංකාවේ මෙම දෙවියන් වන්දනාමාන කිරීමට සුදුසු ස්ථානයක් සොයාගැනීම ඔහුට පැවරිණි. එම නිසා වන්නිවෙල නම් වූ පෙදෙසක තිබූ ගුහාවක රාම සැරය තාවකාලිකව රඳවා තිබුණි. මෙය ඇසූ සූරිය නම් රජකෙනෙකු එහි පැමිණි කළ දුටුවේ තේජසින් බබළන ඊයයි. ඔහුට මහත් කනස්සල්ලක් හැඟී කන්දසාමිගෙ ආරක්ෂාව තමාටත්, රටවැසියන්ටත්, ලංකාවටත් ලබා ගැනීමේ අටියෙන් එහි දේවාලයක් තැනීමට පොරොන්දු වූවේය. එදින රාත්‍රියේ අසල වූ පර්වතයක් කැබැලිවලට බිඳී ගියේ දේවාලය තැනිය යුතු ස්ථානය පිළිබඳ සංඥා කරමිනි. සුබ වේලාවක් සොයා ගැනීම මහනුවර භික්ෂුවක් වූ පූජ්‍ය දේවාමිත්‍රට භාරදුන් රජු මගුල් කප සිටුවීමට කදිරසිංහ තන්ත්‍රියාටත්, ඉදිකිරීම් කටයුතු දෙවුන්දර වඩුමෙස්ත්‍රියාටත් බාරදුන්නේය.[19] එම පයීතයේ තට්ටු තුනකින් යුත් දේවාලය හා යාබද ව්‍යුහ පිළිබඳ සවිස්තරාත්මක විස්තරයක් ඇත. ඒවාට වීදි ගෙවල් හතර (වීදි දිගේ ගොඩනැගිලි) මෙන්ම පත්තිනි දේවතාවිය සඳහා ඉදි වූ දේවාලයද ඇතුළත් වේ. සූරිය

19. පෙරහැර, ගම්මඩුව හෝ කොහොඹ කංකාරිය වැනි ජන සමූහයේ සුබසෙත පිණිස සිදුකෙරෙන ඕනෑම සුබ යැයි සැලකෙන පොදු උත්සවයක ආරම්භයේදී මගුල් කපක් සිටුවනු ලැබේ. සාමාන්‍යයෙන් මෙයට මල්, පලතුරු හා පොල් කොළ යොදා සැරසූ කොස් ආදී කිරි ගසක අත්තක් යොදාගැනේ. එ මගින් හින්දු පුරාවෘත්තයේ එන කල්ප වෘක්ෂය සනිටුහන් කෙරේ. ගම්මඩුවේ මගුල් කප පිළිබඳ සවිස්තරාත්මකව කියැවීමට ගණනාත් ඔබේසේකර (1984: 76, 93-95) බලන්න. මෙම සන්දර්භයේ කදිරසිංහ යන නම පරිවර්තනය කළ හැක්කේ කතරගම සිංහයා හෝ ස්කන්ධගේ සිංහයා ලෙසයි. මෙය කතරගම ප්‍රදේශයේ තාන්ත්‍රිකවරුන්ගේ ප්‍රාප්තිය සනිටුහන් කරන්නේ ඔහුගේ පෞද්ගලික නාමය තාන්ත්‍රිය යන්න හා සමග එක්කොට ඇති බැවිනි.

මහා රජු විසින් මෙම දේවාලය බ්‍රාහ්මණ සහෝදරයන් දෙදෙනාට (රංගනාථ සහ මංගලනාථ) හා ඔවුන්ගෙන් පැවතඑන්නන් මෙන්ම නාගරදේවී සහ වල්ලිදේවී යන තවත් දෙදෙනකුට භාර දෙනු ලැබීය. වල්ලිදේවී බොහෝ විට වල්ලිඅම්මා නමැති අනියම් බිසවක් උන් කන්දස්වාමිගේ අතවැසි ස්ත්‍රියක් හෝ පන්සල් නර්තන ශිල්පිනියක් විය හැකි නමුත්, නාගරදේවිගේ අනන්‍යතාව පැහැදිලි නැත. නාගර යනු සංස්කෘත ලිවීමට යොදාගන්නා අක්ෂර වර්ගය බැවින් එහි තේරුම සංස්කෘත පිළිබඳ දැනුමැති කාන්තාව හෝ දේවතාවිය විය යුතුයි.

ඉන් පසුව, බ්‍රාහ්මණ ජනයා (බ්‍රාහ්මණ ගොල්ල) මැදගම දේවාලයේ සේවකයෝ වූහ. මා මෙහි උපුටා දක්වා නොමැති තවත් පුරාවෘත්තයක් නම්, පසුකාලීන රජකුට වැලඳුණු උගුරේ (සොරයක් හෝ හොරයක්) අසනීපයක් කන්දස්වාමිගේ මැදිහත්වීමෙන් සුවවීම සැමරීමට මැදගම දේවාලය සොරගුණ හෝ හොරගුණ දේවාලය ලෙස නම් කරන ලද බවයි. මුල් බ්‍රාහ්මණවරුන් වන රංගනාථ සහ මංගලනාථගෙන් පැවතෙන්නකු වන නාරයන් අප්පුහාමිට දේවලය බාරදෙන ලදි. මෙම සන්නස් දෙකේ දින වකවානුද සම්පූර්ණයෙන්ම නොගැළපේ: 1581 දී දේවාලය ආරම්භ කරන ලද බව මැදගම සන්නස පවසන මුත් එය නිමකරන්නට ඇත්තේ බොහෝ කලකට පසුවය. 1817-18 කැරැල්ලේදී බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් සොරගුණ දේවාලය විනාශ කරන ලද අතර, වත්මන් දේවාලය පසුකාලීනව අලුත්වැඩියාව කළ එකකි (සන්නස්ගල 1973:14). සන්නස්වල දින වකවානුද සම්පූර්ණයෙන් විශ්වාස කළ නොහැකි බැවින් යමෙකුට නිශ්චිතව කිව හැකියි කියා එකඟ විය හැක්කේ සෝරගුණ දේවාලය ඉදිකරන ලද්දේ පහළොස්වන සියවසේ අගභාගයේ හෝ දහසයවන සියවසේ මුල් භාගයේදී කියාය (සනස්ගල 1973: 2). මෙහි එන රජවරුන්ගේ දිනයන් හෝ නම් නිවැරදි වූවත් නැතත්, බ්‍රාහ්මණ පූජකවරුන් දෙදෙනකු හා ඔවුන්ගෙන් පැවත ආ අය මැදගම දේවාලය බාරව සිටි බව බැරෑරුම් ලෙස තැකිය යුතුය. කෙසේ වෙතත් එහි භාවිත කරන පාරිභාෂිතය සැලකිල්ලට ගැනීමේදී පෙනීයන්නේ බ්‍රාහ්මණයන් ඒ වනවිටත් ගොයිගම කුලයට එකතු වී නැති බවයි. මන්දයත් මෙහි 'මහත්වරු' සඳහා යෙදෙන සිංහල පදයක් වන රාල යන්න

බ්‍රාහ්මණ නාමය පසුපස යොදා ඇති බැවිනි. මෙය එම්-1 හි අප දුටු ශ්‍රීරාම බ්‍රාහ්මණ රාල ආදී නම් වැනි යෙදුමකි.

බ්‍රාහ්මණවරුන් දෙදෙනාගේ මුල් ඉන්දියානු නිජබිම කුමක්දැයි ඔවුන්ගේ සංස්කෘතකරණයට ලක්වූ නම් හා මද්ද දේසයේ වූ සංකේතාත්මක නිවහන නිසාවෙන් අනුමාන කළ නොහැක. කෙසේවෙතත්, වසර 200කට පසු දේවාලේ නිලලත් අය හින්දු නමක් වන නාරායන යන නම දැරුවත්, ඔහුටත් රාල මෙන් තවත් යෙදුමක් වන අප්පුහාමි යොදන්නේ ගොයිගම කුලයේ මහත්වරයකු සඳහා යෙදෙන සිංහල යෙදුමක් හඟවමිනි. තවදුරටත් අපට නොතකා සිටීමට නොහැකි කාරණයක් ලෙස සැලකිය හැක්කේ වැදගත් සමාරම්භක චාරිත්‍ර තාන්ත්‍රික සම්බන්ධතාවයක් ඇති පූජකවරයකු වන කදිරසිංහ තන්ත්‍රියා විසින් සිදු කළ බවයි. මෙහි කදිරා යනු කන්දස්වාමි දෙවියන්ට යෙදෙන තවත් නමකි.

විෂ්ණු දෙවියෝ සහ බ්‍රාහ්මණ පූජකවරු

ඉහත සාකච්ඡාවෙන් පැහැදිලි වන්නේ බොහෝදුරට ගොයිගම කුලයේ සිංහල කතා කරන පූජකයන් බවට හැරී හෝ බ්‍රාහ්මණයන් ශ්‍රී ලංකාව තුළ අඛණ්ඩව උන් බවයි. ස්කන්ධ/කන්දස්වාමි සිංහල බෞද්ධයන් අතර ජනප්‍රිය දෙවියකු වුවත් ඓතිහාසික වැදගත්කම අතින් විෂ්ණු දෙවියන් ප්‍රධාන ස්ථානයක් ගනියි. මේ ආදී සියලු හින්දු දෙවිවරුන් බෞද්ධයන් විසින් අනුවර්තනය කරගන්නා විට තකා ඇත්තේ භෞතික අරමුණු මිස මෝක්ෂය හෝ පරමාදර්ශය හා සැසඳුණු අරමුණු නොවේ. මහාවංශයට අනුව, විජය රජු ලංකාවට ගොඩබසින සමයේදී ලංකාව ආරක්ෂා කරන්නටැයි බුදුන් විසින්ම උපුල්වන් හෙවත් උප්පලවන්න (නිල් මානෙල් මලෙහි වර්ණය) නැතිනම් විෂ්ණු හට පවරා ඇත.[20]

---

20. මා දකිනා පරිදි උපුල්වන් යනු විෂ්ණුය. මෙම මතය දෙවින්දර උපුල්වන් දේවාලය (කොළඹ: පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, 1953) යන කෘතියේ එස්. පරණවිතාන අතින් විවේචනයට ලක්වන්නේ ඒ වේදයේ එන වරුණ දෙවියන් බව, ඒ විෂ්ණු යැයි ප්‍රකට මතයට එරෙහිව හඳුන්වාදෙමිනි. පරණවිතානගේ ඓතිහාසික හා

ඉන් පසුව, මෙම දෙවියාව දෙයාකාරයකින් වන්දනාමාන කර ඇතඃ ඒ කුඩා සිද්ධස්ථානවල, බොහෝ විට බෞද්ධ විහාරස්ථානයකට යාබද කුඩා කාමරයකයි. එසේ නොමැතිනම්, කලෙක බ්‍රාහ්මණ පූජකවරුන් සිටි ප්‍රධාන ස්වාධීන සිද්ධස්ථානවලයි. විෂ්ණු වෙනුවෙන් ම ඉදි වූ විශාල සංකීර්ණ තරමක් දුලබ වුවත් ඒවාට නොයෙක් රජවරුන්ගේ සහයෝගය හා අනුග්‍රහය ලැබිණි. කෝට්ටේ යුගයේ රචනා වූ සන්දේශ කාව්‍යය අතර පළමුවැන්න වූ පරෙවි සන්දේශයේ, පරෙවියාගෙන් කතුවරයා ඉල්ලා සිටින්නේ දෙවිනුවර වැඩ සිටි විෂ්ණු දෙවියන් වෙත පණිවුඩයක් ගෙන යන ලෙසයි. ඒ සයවන පරාක්‍රමබාහු රජුගේ වැඩිමහල් දියණියට සම කුලයකින් යහපත් ස්වාමිපුරුෂයකු ලබා දෙන ලෙසත්, එ තුළින් ඇයට සිහසුනට උරුමකරුවන් බිහිකිරීමට හැකිවන ලෙසටත් පතමිනි (ජයතිලක 1997: 195-97). සන්දේශ කාව්‍යයේ දක්වා ඇති පරිදි පරෙවියාට මෙම පන්සල් සංකීර්ණ සියල්ලේම පාහේ නග්න පියයුරු ඇති නර්තන ශිල්පීන් මුණගැසී ඇති අතර ඔවුන්ගේ රංගනය විස්තරාත්මකව දක්වා තිබේ. ඉබන් බතූතාගේ (1325-54) වාර්තාවක දැක්වෙන පරිදි, අපගේ අරමුණ සඳහා මෙහි උන් පූජක නිලධාරීන් සියල්ලෝම බ්‍රාහ්මණයෝ බව සැලකිය යුතු වේ. මොරොක්කෝවෙන් පැමිණි මෙම සුප්‍රසිද්ධ සැරිසරන්නා, බුදුන්ගේ ශ්‍රී පාදය (ඔහුට ආදම්ගේ අඩි සලකුණ) බැහැදැකීමෙන් පසුව, එකොළොස්වන සියවසේ පමණ සිට අපේ ඉතිහාසයේ සටහන් වූ දිනාවර් නැතහොත් දෙවිනුවරට ගියේය.

> දිනාවර් නම් වූ මෙම නගරයේ විශාල විහාරස්ථානයක එක්තරා පිළිමයක් ඇති අතර එහි බ්‍රාහ්මණයන්

නෛරුක්තික ගවේෂණය නූතන ඉතිහාසකරණය ඔස්සේ බැලූ කල වරදවා තැකීමකි. ඔහු විශ්වාස කරන්නේ සමහර පයීතවල උපුල්වන් හා විෂ්ණු දෙදෙනකු මෙන් දැක්වෙන නිසා, ඔවුන් දෙවිවරු දෙදෙනකු බවයි. එහෙත්, මෙහිද ඔහු නිවරද නොවේ. උදාහරණයක් ලෙස, ඕනෑම අයෙකුට ක්‍රිෂ්ණා හෝ රාමා ලෙසද විෂ්ණුව වන්දනාමාන කළ හැක්කේ ඥානාත්මක නොගැළපීමකින් තොරවයි. මෙහි තවදුරටත් විග්‍රහයක් හා ප්‍රතිවිශ්ලේෂණයක් සඳහා ජෝන් (2004) බලන්න. අවාසනාවකට මෙන් දැනට පවතින ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර ඔස්සේ මෙම ගැටලුව සම්පූර්ණයෙන්ම නිරාකරණය කළ නොහැක. විෂ්ණු ස්වදේශීයකරණය අඛණ්ඩ ක්‍රියාවලියක් වන අතර, එය ප්‍රථමයෙන්ම විද්‍යාමාන වන්නේ උපුල්වන් තුළිනි.

> හා යෝගීන් දහසක් පමණ සිටියි. මෙහි උන් මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයන්ගේ දූවරු හා භාර්යාවෝ වූ කාන්තාවෝ පන්සියයක් පමණ සෑම රාත්‍රියකම ගයමින් නටති. නගරයත් එහි ලැබෙන ආදායමත් පිළිමයට දායාද ලෙස අයත් වූ අතර, එ මගින් පන්සලේ දිවි ගෙවූ අයටත්, එහි පැමිණි අයටත් ආහාර සපයා දෙනු ලබයි. මිනිසෙකුගේ උසට පමණ රනින් නිමවා ඇති එම පිළිමයේ නේත්‍රා වෙනුවට විශාල පද්මරාග දෙකකි. මට කියූ පරිදි ඒවා රාත්‍රියට පහන් මෙන් බබළනවා ලු (ගිබ් 1953: 260).

මෙම කාල පරිච්ඡේදය තුළ සාමාන්‍ය සිංහල ජනයා උපුල්වන් නමින් එම දෙවියන් හැඳිනූ නමුත්, බ්‍රාහ්මණ පූජකවරුන් විෂ්ණුව ඔහුගේ සම්භාව්‍ය හින්දු ස්වරූපයෙන් මිස වෙනතකින් දුටුවා යැයි සිතීමට අපහසුය. 1587/88 දී පෘතුගීසීන් විසින් විනාශ කරන ලද මෙම දේවාලය, පසුකාලීන රජවරුන් විසින් ප්‍රතිස්ථාපනය කරනු ලැබුවත් අද වන විට විෂ්ණු දේවස්ථානය පාලනය කරනු ලබන්නේ සිංහල කපුරාලලා විසිනි. මෙම නිලධාරීන් වරෙක බ්‍රාහ්මණයන් වන්නට ඇතැයි සිතිය හැක්කේ ඒ අවට ඇති ගම්මානයක් අද වන විටත් බමුණුගම යන නමින් හැඳින්වෙන බැවිනි. බොහෝ රජවරු මෙම සිද්ධස්ථානයට සහයෝගය දැක්වුවද, ඉබන් බතුතාගේ සමකාලීනයකු වූ සිව්වන පරාක්‍රමබාහු (1302-26) රජු දේවපුර (දේවිනුවර) උපුල්වන් / විෂ්ණුගේ පරිශ්‍රයේ මහල් දෙකකින් සමන්විත සිද්ධස්ථානයක් තනා, ඔත් සිංහ (බුදු) රූපයක් සඳහා දොරටු යුගල සතරක්ද සපයා ඇත (ගයිගර් 1953, 90: 94). මින් පෙනී යන්නේ බුද්ධ වන්දනාව හා විෂ්ණු වන්දනාව එක් කලෙක සමපාත වූ බවයි. අපගේ අරමුණට වැදගත් ලෙස ඔහු ආකර්ෂණීය මායාධනු දිස්ත්‍රික්කයේ සියුම් බිත්ති හා ගේට්ටු කුලුනු සහිත නව නගරයක් ආරම්භ කළේය. එහිදී ඔහු දෙවිවරු උදෙසා උස්වූ කොත් ඇති මහල් දෙකකින් යුත් දේවමාලිගාවක් ඉදිකළ අතර, එහි බිත්ති හා ගෝපුරම් සපයා, නිල්මහනෙල් මලක පැහැය ගත් දෙව් රජුන්ගේ (උපුල්වන්) තේදවත් පිළිමයක් නිමවා විශාල බිලි පූජා උත්සවයක් පැවැත්වීය (ගයිගර් 1953, 90: 100-02, 211).

මට පැහැදිලි වන අයුරින් කිවහැක්කේ, හින්දු ගෘහ නිර්මාණ ආකෘතියකට අනුකූලව ගෝපුරම් සහිතව සිව්වන පරාක්‍රමබාහු විසින් ගොඩනැගූ දිව්‍ය නගරය දෙවිවරුන් දරා සිටියද මහනෙල් මල් පැහැගත් දෙවි රජු ඔවුන් අතර කැපී පෙනුණු බවයි ය. එසේ අදහස් කෙරුණේ උපුල්වන් වන අතර, ඇරඹුම කුමක් වුවත් ඔහු මේ අවස්ථාවේ විෂ්ණුගේ තවත් ස්වරූපයක් හෝ ප්‍රකාශනයක් විය. බෞද්ධ රජවරුන්ගේ ස්වෛරී බව සංකේතවත් කළ දන්ත ධාතු මන්දිරය ඉදිරියේ පවා රාජ අණසක ඔස්සේ නර්තන ඉදිරිපත් කර ඇති හෙයින්, මෙහිද නර්තන ශිල්පිනියන් සිටියා යැයි අපට අපේක්ෂා කළ හැක.

වර්ණ ක්‍රමයේ සිංහල අනුවර්තනයේ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ භූමිකාව

බොහෝමයක් විත්ති පොත් කුමාරවරුන්, වෙළෙඳුන් (හෙට්ටි) හා බ්‍රාහ්මණයන් ගැන සඳහන් කරයි. බොහෝ ග්‍රන්ථවල නිරන්තරයෙන් වන්නි ප්‍රදේශයේ බ්‍රාහ්මණ ගම්මාන පිළිබඳව සඳහන්වන බවද මා පෙන්වා දී ඇත, නමුත් එම්-1 සහ එම්-2 මෙන් නොව, මෙම මූලාශ්‍ර, බ්‍රාහ්මණයන් අවසානයේ වංශාධිපති ගොයිගම කුලයට ඇතුළුවීම පිළිබඳ තොරතුරක් අපට ලබා දෙන්නේ කලාතුරකිනි. නමුත් ඔවුන් ගොයිගම කුලයේ පූජකයන් (කපුරාල) බවට පත් වූ විට නියතවම එසේ කළහ. මෙය වඩාත් සංකීර්ණ වන්නේ පන්තාරම් වැනි අනෙකුත් චාරිත්‍රානුකූල විශේෂඥයන් මෙන්ම දකුණු ඉන්දියාවේ ප්‍රකට චාරිත්‍රානුකූල විශේෂඥයන්ද කපුරාලලා බවට පත්වී ඇති බැවිනි. බොහෝ විත්ති පොත්, විශේෂයෙන්ම දඹදෙණි හා කුරුණෑගලට අප පවරා ඇති පයිත හුදෙක් බ්‍රාහ්මණ පවුල් ඔවුන් අතර විසූ බව පවසා ඔවුන්ගේ සම්භවය පිළිබඳ පාරම්පරික ඉතිහාස ලබාදෙයි. බ්‍රාහ්මණයන්ට පමණක් සීමා නොවූ බොහෝ සංක්‍රමණිකයන් පුරුෂයන් වූ බැවින් ඔවුන් දේශීය කාන්තාවන් හා විවාහ වූ බවට නැතිනම් ඉන්දියාවෙන් බිරින්දෑවරුන් ගෙන්වාගත් බවට අනුමාන කළ යුතුය. චාරිත්‍රානුකූල පාරිශුද්ධත්වය වෙත ඇති නැඹුරුතාව නිසාම බ්‍රාහ්මණයන් කිහිප දෙනෙක් ඔවුන්ගේ ස්ත්‍රීන් කැටුව ආ

බව වන්නි විත්තියේ උතුම් බ්‍රාහ්මණ පුරුෂ හා කාන්තා (බැමිණි බ්‍රාහ්මණ රාල්ලා) ආගමනය පිළිබඳ විස්තරයෙන් තහවුරු වෙයි. වෙනත් පයීතයන්වල බ්‍රාහ්මණ ගම්මාන දෙකක් පිළිබඳව සඳහන් වේ: ඒ බාමිණි ගම් හා බමුණු ගම් හෙවත් බ්‍රාහ්මණ කාන්තාවන්ගේ ගම්මාන සහ බ්‍රාහ්මණ පුරුෂයන්ගේ ගම්මානය. මගේ අර්ථ නිරූපණයට අනුව, බාමිනි ගම් යනු බ්‍රාහ්මණයන්ට නීත්‍යානුකූල විවාහ අවස්ථා සැලසූ උසස් කුලවල, බොහෝ විට ගොයිගම උපකුල හා රාජකීය පවුල්වලට ඥාති වූ අය විසූ ගම්මානයි.

දැන් අපි සිංහල කුල වර්ගීකරණයට අනුව බ්‍රාහ්මණ සංචාරකයන්ගේ පුළුල් සන්දර්භය විමසා බලමු. මලල ආඛ්‍යානයේ ප්‍රධාන යොමුව වන්නේ කුමාරවරුන් හත්දෙනා රජුට වැඳුම් පිදුම් කිරීමෙන් පසුව ජාතික දේශපාලන හා සමාජ ව්‍යුහයට ඇතුළත් කරගැනීමයි. එහෙත්, ප්‍රධාන ආඛ්‍යානයට ඇතුළත් කර ඇති කුල පිළිබඳ තවත් කතිකා පවතී. වර්තමානයේ හුදෙක් කුලය යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ හින්දු ඉන්දියාවේ විශාල වශයෙන් ව්‍යාප්ත වී ඇති වර්ණ පන්ති පද්ධතියට නැවත වර්ග කළ හැකි පුළුල්ව පැතිරුණු කුල හා ජාතිය. අපගේ විත්ති පොත්වල කුල තවත් අර්ථයක් ගනී. ඒ මෙම වර්ණ හතර කුල වර්ග හතරකට අනුවර්තනය කරගැනීමෙනි. ඒවාට ඇතැම් සන්දර්භවලදී ජාති (බොහෝ සේවා කුල), රාජවංශය හා පවුල යන අර්ථයන්ද ගත හැකිය. මලල කතාවේ කුමාරවරු මලක්කාව අතහැර ශ්‍රී ලංකාවට යන අතර, ඔවුන් මුණගැසෙන තවත් නැව් දෙකක බමුණු කුල සහ හෙට්ටි කුල ඔවුන්ගේ සේවකයන් හා විශේෂඥයන් පිරිස සමග ගමන් කරන අතර, මොවුන් පසුකාලීනව වෙනත් සේවා කුලවලට අයත් විය. ගොයිගම ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රමුඛ කුලය බවට පත්ව තිබූ නිසාදෝ ඔවුන් ගැන සඳහන් කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් නොමැති වූ නිසාවෙන් විත්ති පොත්වල දැක්වෙන්නේ මෙම සංක්‍රමණිකයන් අතර පළමු කණ්ඩායම් තුන පිළිබඳය. ඔවුන් දැනටමත් පැමිණ ඇත! නමුත් රජ, බමුණු (බ්‍රාහ්මණ), වෙළෙඳ (හෙට්ටි) හා ගොවි (ගොයිගම) කියා සිව්වැදෑරුම් වර්ගීකරණයකින් මෙම පිරිස වර්ග කෙරේ. මෙවැනි කුල හෝ ජාති විධිමත් ලෙස කුල හතරකට වර්ගීකරණය කිරීම පිළිබඳව මෙම පයීතවල සඳහන් වේ. මෙම

සිදුවීම වූ දිනයක් නියම කරගැනීම අපහසු වුවත්, මට පෙනීගියේ දහතුන්වන සියවසේ මැද භාගය වන විට (දඹදෙණිය යුගයේ) ශ්‍රී ලංකා කුල ක්‍රමය මෙම පුළුල් කාණ්ඩ හතරට හෝ කුලවලට බෙදා විධිමත් කෙරුණු බවයි.

මෙම පරමාදර්ශී වර්ණාවලියේ පහළම ස්ථරය ලෙස ගොයිගම දැක්වූවත්, දකුණු ඉන්දියාවේ වෙල්ලාල කුලය මෙන් ගොයිගම ඉහළටම නැඟී ගියේය, එහෙත්, ඒ හා තරග වැදීමට හැකි වූ වෙනත් කුලයක් ලංකාව තුළ නොවීය. ලංකාවේ රජවරු කිහිපදෙනකුම මෙම කුලයෙන් පැවැත ආවද ඔවුන් පසු කලෙක කියා සිටියේ තමන් බුදුන්ගේ හා මනුගේ සම්භවය වූ ක්ෂත්‍රිය වංශයෙන් පැවැත ආ බවයි. මේ වනවිට ජනගහණයෙන් සියයට පනහකට වඩා ගොයිගම කුලයට අයත් වූවත් පෘතුගීසි හා ලන්දේසි ආගමනයත් සමග බටහිර වෙරළ තීරයේ වෙනත් කුල ඇතිවන්නට පෙර එහිද ගොයිගම කුලය බහුල විය.

ගොයිගම කුලයේ සර්වබලධාරිත්වය සහ ඉඩකඩම් පාලනය හේතුවෙන් ක්ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ සහ හෙට්ටි සම්භව ඇති අය පවා අවසානයේ ගොයිගම කුලයට ඇතුළු වූ බව අපි මේ වනවිටත් දැක ඇත්තෙමු. අපගේ පර්යේෂණවල දක්නට ලැබෙන්නේ සිව්-කුල වර්ගීකරණය වුවද ඊට අමතර වෙනත් වර්ගීකරණ පැවැති බව එම්.බී. අරියපාල දහතුන්වන සියවසේ සමාජය පිළිබඳ සිය අධ්‍යයනයේ පෙන්වාදෙයි (ආරියපාල 1956). ඔහුට අනුව දහතුන්වන සියවසේ ලියැවුණු පූජාවලිය කුල හතරක් දක්වයි, ඒ රජ, සිටු, බමුණු හා වෙළෙඳ යනුවෙනි (ආරියපාල 1956). කෙසේවෙතත්, එම පර්යේෂයේම වෙනත් තැනෙක සිටු අතහැර දමා ගොවි යන්න ආදේශ කර ඇති බව දැක්වන්නේ ගොයිගම කුලයේ වෙනස්වන සමාජ තත්ත්වය පෙන්නුම් කරමිනි (ආරියපාල 1956). රජ, බ්‍රාහ්මණ, ව්‍යාපාරයෝ හා ගොවි කියා තවත් වර්ගීකරණයක් සද්මරත්නාවලියෙහි දැක්වුවත් එහි අවසානයේ හීනජාතිය යනුවෙන් සටහන් වේ. මෙම වර්ගීකරණයෙන් පෙනීයන්නේ, ආධිපත්‍යය දැරූ නමුත්, ගොයිගම කුලය ඔවුන්ගේ ශුද්‍ර පදනමෙන් මිදීමට අපොහොසත් වූ බවයි. දහහතරවන සියවසේ මැද භාගයේ ගඩලාදෙණිය ශිලා ලේඛනයේ මෙය ක්ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ,

වෛශ්‍ය, ශුද්‍ර යනුවෙන් දක්වා ඇති අතර, අවසානයේ ශුද්‍ර කියා සඳහන් කරන්නේ ගොයිගම කුලය බව පෙනීයයි. නමුත් මෙහිදී සිහිපමුණුවා ගතයුත්තේ මෙයත් කුල වර්ගීකරණය මෙන්ම විධිමත් වර්ගීකරණයක් බවත්, ගොයිගම කුලයේම උපකුල ලෙස පළමු කුල තුන මේ වනවිටත් අනුකූල කරගත් බවත්ය. (ආරියපාල 1956: 290). කොතැනක වුවද මෙවැනි පරමාදර්ශී යෝජනා ක්‍රම ප්‍රායෝගික යථාර්ථයේ ඉල්ලීම්ද සපුරාලිය යුතුය.

මෙම සිව්වැදෑරුම් යෝජනා ක්‍රමය පැවතීම පෙර සඳහන් කළ ආකාරයේ සංක්‍රමණ හඳුනාගත් බවට සලකුණකි. එහෙත්, පළමුවෙන් කී කුල තුන විසල් ලෙස පැතිර ගිය විවිධ උපකුල සහිත ගොයිගම කුලයට කාවද්දා ගැනීමත් සමග ඉහත කී වර්ගීකරණය කෙමෙන් වියැකී ගිය අතර, එය යොදා ගැනුණේ විධිමත් හෝ චාරිත්‍රානුකූල සන්දර්භයන් තුළ පමණකි. නිදසුනක් වශයෙන්, 1950 ගණන්වල අගභාගයේ සහ 1960 ගණන්වල මුල් භාගයේදී අප දුටු පත්තිනි (කන්නගි) දේවතාවිය සඳහා වූ ගම්මඩු ශාන්තිකර්ම සංකීර්ණයේදී කපුරාල හෝ පූජකවරයා තොරණ මත පහත සඳහන් කවිය ඇතුළු ගීත කිහිපයක් ගායනා කරයි:

රජ කුලයට රන් තොරණයි
බමුණු කුලයට මිණි තොරණයි
වෙළෙඳ කුලේ රෙදි තොරණයි
ගොවි කුලයට රඹ තොරණයි

පළමු තොරන් තුන කිසි විටෙකවත් සැබෑවට හෝ සංකේතාත්මකව සිංහල ශාන්තිකර්මයක ඉදිකර නොමැති නිසා කෙසෙල් පොතුවලින් (රඹ) සාදන ලද තොරන පමණක් හඳුනාගත හැක. නමුත්, මෙය ඉදිකිරීම පවා ගොයිගම කුලයට සීමා වූ අයිතියක් නොවන්නේ ඕනෑම චාරිත්‍රයකදී ඕනෑම කුලයකට රඹ තොරණක් සෑදීමට ඉඩකඩ ඇති බැවිනි. අවසාන වශයෙන්, එම්-1 සහ එම්-2 හි සඳහන් පැහැදිලි සාක්ෂිවලින් යමෙකු තේරුම්ගන්නා පාඩම අවධාරණය කළ යුතුය. එනම්, මේ වන විටත් ගොයිගම කුලයෙහි ඉහළ කොටසකට හෝ උප කුලයකට අයත් ගොවීන් ලෙස පැරණි බ්‍රාහ්මණ පවුල් මහනුවර සමාජ ව්‍යුහයට ඇතුළත් කරගෙන තිබූ බවයි.

මා විසින් ඉදිරිපත් කර ඇති පුරාවෘත්ත හා ආඛ්‍යාන පමණක් නොව චාරිත්‍රවාරිත්‍රද මෙහි ආ සංක්‍රමණිකයන් සුජාතකරණයට රුකුල් දුන් බව අපට මේ වනවිට වැටහී ගොස්ය. බොහෝ භූතවාදී චාරිත්‍ර (තොවිල්) මෙන්ම පත්තිනි (කන්නගි) දේවතාවිය සඳහා වූ සාමුහික චාරිත්‍රවාරිත්‍රවලද දක්නට ලැබෙන පොදු ලක්ෂණ මෙසේය: චාරිත්‍රානුකූල වේදිකාවේ සතරවරම් දෙවිවරු හෝ විෂ්ණු හා පත්තිනි වැනි දේවතාවන්ගේ භූමිකා රඟ දක්වන රංගන ශිල්පීහු දෙදෙනෙක් සිටිති. ඔවුන් යම්කිසි බාධකයක් නියෝජනය කිරීමට පටියක් හෝ පොල්ලක් තබාගෙන සිටිති. බාධකයේ අනෙක් පැත්තේ පිටසක්වල ජීවීන් ලෙස, බ්‍රාහ්මණයන් ලෙස හෝ පිටසක්වළ දෙවිවරුන් හෝ භූතයන් නැතිනම් වෙළෙඳ වෙස්ගත් නළුවෝ සිටිති. බාධකය කඩවතක් නැතිනම් නගරයකට පිවිසෙන දොරටුව ලෙස සලකන අතර, එය මේ අවස්ථාවේදී ශ්‍රී ලංකාවට පිවිසීමේ දොරටුවයි. පිටසක්වළයා බාධකයෙන් එතෙර වීමට උත්සාහ කරද්දී එය වළක්වනු ලබන්නේ ආරක්ෂක දෙවිවරුන් විසිනි. පිටස්තරයා දෙමළ හෝ යම් නොතේරෙන දෙඩවිල්ලක් කරයි, තවත් අවස්ථාවලදී දෙමළ උච්චාරණයකින් නොතේරෙන සිංහල කථා කරයි.

සිංහල-බෞද්ධ චාරිත්‍රවාරිත්‍ර නොදත් මෙම පිටස්තරයා තම තට්ටම දැක්වීම වැනි ක්‍රියාවක් ඔස්සේ බාධකයේ රැඳී සිටින දෙවිවරුන්ට අපහාස කරයි. එහෙත් බාධකයේ උන් මහේශාක්‍ය දෙවිවරු නොසැලෙති. කෙමෙන් කෙමෙන් පිටස්තරයා සිංහල කථා කිරීමට පටන්ගනියි. මෙහි එක්තරා අභිනයක, බාධකය අසල වූ දෙවිවරු පිටස්තරයාට පවසන්නේ බුදුන්ගෙන් සන්නසක් හෝ අධිකාරී ලිපියක් ගෙන එන ලෙසයි. එහෙත්, මෙය පවා නිසි පරිදි සිදුනොවේ. පිටස්තරයා සන්නස ඔහුගේ පාදයෙන් ගෙන දෙවිවරුන් වෙත තල්ලු කිරීම හෝ ඒ හා සමාන අවනම්බුකාරී ක්‍රියාවක් සිදුකරයි. මේ ආකාරයේ කවටකම් හා කෑ කොස්සන් ගැසීමෙන් අනතුරුව පිටස්තරයා ආරක්ෂක දෙවිවරුන්ගේ හා බුදුන්ගේ උසස් බව හඳුනාගනියි. ඉනික්බිතිව භාරකාර දෙවිවරුන්ට නිසි ආකාරයෙන් ගරුසරු ඇතිව නමස්කාර කරන ඔහු අධිකාරී

ලිපියද ඔවුන්ට භාර දෙයි. තමා බ්‍රාහ්මණයකු, වෙළෙන්දකු, යකකු හෝ දෙවිකෙනකු වුවද, එම පිටස්තරයා දෙවිවරු බාධකය ඉවත් කළ විට ලංකාවට ඇතුළත්වන්නේ සිංහල බෞද්ධයකු ලෙස සංකේතාත්මකව සාමාන්‍යකරණය වෙමිනි.[21]

සමාලෝචක සටහන්

අවසාන වශයෙන්, මම පවසන්නේ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ශුද්‍ර ඉරණම එතරම් අයහපත් එකක් නොවූ බවයි. ඒ ඔවුන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙක් ගොයිගම වංශාධිපති අංශය වෙත චලනය වී ඇති බැවිනි. මෙවැනි කීර්තිමත් පවුල් කිහිපයක් ගැන මෙහි සඳහන් කර ඇති අතර තවත් පවුල් ගැනද මම දනිමි. මෑතකදී කපුරාලලාට ඔවුන්ගේ තත්ත්වය අහිමි වී ඇති නමුත්, 1950 දී පවා ඔවුන් ග්‍රාමීය සමාජයේ ඉහළ ගෞරවයට පාත්‍ර වූ සාමාජිකයන් විය. තවද, බ්‍රාහ්මණ චාරිත්‍රානුකූල විශේෂඥයන් කිහිපදෙනකු කුල ඉණිමඟෙන් බැස යන්නටද ඇත. මීට වසර ගණනාවකට පෙර, පැරණි වන්නියේ කොටසක් වූ සීගිරිය අසල දුර බැහැර ගම්මානයක බෙරව කුලයට අයත් බලිඇදුරකු මම හොඳින් දැන සිටියෙමි. ඔහුව සාමාන්‍යයෙන් ආමන්ත්‍රණය කෙරුණේ භාට්ටා-ගුරුන්නාන්සේ ලෙසයි. එම යෙදුමේ අවසාන කොටස සරලවම අදහස් කළේ 'ස්වාමි ගුරු' යන්නයි. බොහෝ විට එය බලි ආදී යාගහෝමවල වාදනය කරන බෙරව කුලයේ පිරිමි සාමාජිකයකුට යෙදූ ගෞරවාර්ථ නාමයකි. කෙසේ වෙතත් භාට්ටා යනු බෙර වාදකයින් අතර අසාමාන්‍ය යෙදුමක් වන අතර, මෙම රචනය ලියන විට මට සිතුණේ, භාට්ටා-ගුරුන්නාන්සේට බ්‍රාහ්මණ මුතුන්මිත්තෙකු සිටින්නට ඇතැයි කියාය. ඒ භාට්ටා යන්න ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණ නම්වල මුල නිතර යෙදෙන පදයක් බැවිනි. භාට්ටා-ගුරුන්නාන්සේ බලි පරම්පරාවක කීර්තිමත් සාමාජිකයකු වූ අතර, ඔහු මීට වසර ගණනාවකට පෙර මියගියෙන්, ඔහුගේ

21. මෙවැනි ශාන්තිකර්ම නාට්‍ය පිළිබඳ විස්තර හා අන්තර්කරණ හා බහිෂ්කරණ ක්‍රියාවලී විශ්ලේෂණ සඳහා ගණනාත් ඔබේසේකර බලන්න. (1969: 174-216; 1984: 306-12)

පවුලේ නාමයේ බ්‍රාහ්මණ සම්භවය පිළිබඳ මගේ උපකල්පනය සත්‍යාපනය කිරීමට මට කවදා හෝ හැකි වේ දැයි මට විශ්වාස නැත. එහෙත්, මා සම්මුඛ සාකච්ඡා කිරීමට අපොහොසත් වූ එම කලාපයේම වෙනත් භාට්ටා නමැති ගුරුන්නාන්සේවරුන් සිටීදැයි කියන්නටද නොහැක. එබැවින් මගේ නොදැනුවත්කම නැවත වරක් බාරගැනීමට නීට්ෂගේ කියමන නැවත තහවුරු කිරීම විනා මට විකල්පයක් නොමැති බව පෙනේ: *"නොදැනුවත්කම දරා ගැනීමට නම්, 'මම එය නොදනිමි' යි කීමට තරම් යමකු මානුෂීය විය යුතුය."*

ස්තුතිය

දිල්ලියේ දකුණු ආසියා විශ්වවිද්‍යාලයේ (SAU) අනුග්‍රහය යටතේ සමකාලීන දැනුමට දායකත්වය යන මාතෘකාව යටතේ පැවැති වාර්ෂික දේශන මාලාවේ සමාරම්භක ඉදිරිපත් කිරීම ලෙස මෙම ලිපිය මුලින්ම ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ 2013 ජනවාරි 31 දිනයේය. මෙම දේශනය පැවැත්වීමට මට ආරාධනා කිරීම පිළිබඳව SAU සමාජ විද්‍යා පීඨයට මම බෙහෙවින් කෘතඥ වෙමි. මෙම ලිපියේ මා එම මුල් දේශනයට නිවැරදි කිරීම් සහ එකතු කිරීම් කිහිපයක් කර ඇත. මෙය ශ්‍රී ලංකාවේ බ්‍රාහ්මණ ප්‍රාප්තිය පිළිබඳ ප්‍රකට පූර්ව මතයක් නිවැරදි කිරීමට තැත් දරයි. මෙම ලිපිය තුළ මම මහා වංසකතා දෙකක් වන මහාවංශය සහ චූලවංශය සඳහන් කරමි. ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලියේ මම පිටු සඳහන් කරනු වෙනුවට පරිච්ඡේදය හා මාතෘකා සඳහන් කරමි. මෙම කාර්යයට ප්‍රින්ස්ටන් විශ්වවිද්‍යාලයේ පීඨාධිපති අරමුදලෙන් මෙන්ම ශ්‍රී ලංකා අධ්‍යයනය සඳහා වූ අමෙරිකානු ආයතනයේද (AISLS) කුඩා ප්‍රදානයන්ගේ සහාය ලැබීමි. මෙම ලිපියේ ප්‍රාරම්භක ස්වභාවය හේතුවෙන්, විද්‍යුත් තැපෑලෙන් යෝජනා හා අදහස් දක්වන්නේ නම් මම කෘතඥ වෙමි: sekere@princeton.edu

References

Abeyawardana, H. A. P. 1999. *Boundary Divisions of Mediaeval Sri Lanka*. Polgasovita: Academy of Sri Lankan Culture.

Ariyapala, M. B. 1956. *Society in Mediaeval Ceylon.* Colombo: Department of Cultural Affairs.

Codrington, H. W. 1933. *'The Oruvala Sannasa'.* Epigraphia Zeylanica, Vol. 3: 51–71.

Cowell, E. B. 1981. T*he Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*, 6 vols. London: Pali Text Society.

Dewaraja, L. S. 1972. *The Kandyan Kingdom*, 1707–1760. Colombo: Lake House Publishers.

Ferguson, D. 1998. *The Earliest Dutch Visits to Ceylon.* New Delhi: Asian Educational Services.

Fernando, C. M. 1908. *The Nikāya Sangrahawa.* Colombo: Government Printer. Geiger, W. 1980. The Mahāvansa. London: Pali Text Society.

———. (trans). 1953. *Cūlavansa*, Vol. 2. Colombo: Government Press.

———. (trans). 2003. *Cūlavansa*, 4 vols. New Delhi: Asian Educational Services.

Gibb, H. A. R. 1953. *Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa*, 1325–1354. London: Routledge and Kegan Paul.

Holt, John Clifford. 2004. *The Buddhist Visnu: Religious Transformation*, Politics and Culture. New York: Columbia University Press.

Jayatilaka, K. (Ed.). 1997. *Parevi Sandeśaya*. Colombo: Pradīpa Prakāśakayō.

Kulke, H., K. Kesavapany and V. Sakhuja. 2010. Nagapattinam to Suvarnadwipa: *Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia.* Delhi: Manohar.

Liyanagamage, A. 1968. *The Decline of Polonnaruva and the Rise of Dambadeniya*. Colombo: Department of Cultural Affairs.

Mahadevan, T. P. 2008. *'On the Southern Recension of the Mahābhārata: Brahman Migrations and Brahmi Paleography'*. Electronic Journal of Vedic Studies, Vol. 15 (1): 1–146.

McGilvray, D. B. 2008. *Crucible of Conflict: Tamil and Muslim Society on the East Coast of Sri Lanka*. Durham: Duke University Press.

Obeyesekere, G. 1969. *'The Ritual Drama of the Sanni Demons: Collective Representations of Disease in Ceylon'.* Comparative Studies in Society and History, Vol. 11 (2): 174–216.

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

Paranavitana, S. 1960. *'The Dambadeniya Dynasty'*, Vol. 1. In University of Ceylon, History of Ceylon. Colombo: Ceylon University Press. Samaranayaka, D. P. R. 1966. Sinhala Nikāya Sangrahaya. Colombo: Gunasena and Co.

Sannasgala, Punchi Bandara. 1973. *Soraguna Dēvāla Puvata [The Story of the Soraguna Dēvāle].*

Sarachchandra, E. R. 1996. *The Folk Drama of Ceylon.* Colombo: Department of Cultural Affairs.

Spilbergen, J. V. 1997. *Journal of Spilbergen: The First Dutch Envoy to Ceylon*, 1602. Translated and edited by Paranavitana. Dehiwala: Sridevi. Suraweera, A. V. 2000. Rājāvaliya. Ratmalana: Vishva Lekha.

අනූවේ ප්‍රවණතාව මගින් ස්ත්‍රීන්ගේ දෘශ්‍ය කලාවට වූ බලපෑම්[1]

අනෝලි පෙරේරා

පරිවර්තනය: ප්‍රවීන් තිලකරත්න

සංක්ෂේපය

මේ රචනයේ මූලික අභිප්‍රාය අනූවේ ප්‍රවණතාව වශයෙන් හැඳින්වෙන කලා ප්‍රවණතාව මගින් ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ත්‍රීන්ගේ දෘශ්‍ය කලා භාවිතයට සිදුවූ බලපෑම ගවේශණය කිරීමය. එසේ කිරීමේදී අනූවේ ප්‍රවණතාව, යටත්විජිත යුගයේ සිට නූතනවාදී කලාව තුළ ඇති වූ ඥාන විභාගාත්මක බණ්ඩන ත්‍රිත්වයෙන් තුන්වැන්න ලෙස සලකයි. මේ ගවේෂණයේ පදනම ලෙස මීට පෙර ඇති වූ ඥාන විභාගාත්මක බණ්ඩන මගින් ස්ත්‍රීන්ගේ කලා භාවිතයට ඇති වූ බලපෑම මෙන්ම අනූවේ ප්‍රවණතාව සම්බන්ධයෙන් මෙය වෙනස් වන්නේ කෙසේද යන්නද විමසිල්ලට ලක් වේ.

මූල පද

අනූවේ ප්‍රවණතාව, දෘශ්‍ය කලාව, 43 කණ්ඩායම, ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රවණතා, ඥානමූලය, ස්ථාපන, අභිවාහ්‍ය කලාව, වස්තු කලාව, කොලාජ්, ඥාන විභාගාත්මක බණ්ඩන

1. සංස්කාරක සටහන: මේ ලිපිය මුලින්ම සම්පාදනය කරනු ලැබුවේ 2010 යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ පැවති සම්මන්ත්‍රණයක් සඳහාය. එහි පරිවර්තනය මෙහි පළ කරන්නේ කතුවරිය මතුකරන මූලික කරුණුවල ඇති ඓතිහාසික වලංගුතාව සැලකිල්ලට ගනිමින්ය. මේ කතිකාව මේ කාල පරිච්ඡේදයෙන් ඔබ්බට ව්‍යාප්ත කිරීමට මෙමගින් උනන්දුවක් ඇති වේ යැයි අපගේ විශ්වාසය වේ.

ඓතිහාසික සන්දර්භය

ශ්‍රී ලංකාවේ දෘශ්‍ය කලාවේ ඓතිහාසික වර්ධනය තුළ ඥාන විභාගාත්මක ඛණ්ඩන (epistemic breaks) තුනක් පැහැදිලිව හඳුනාගත හැක. මේවා තුළින් කලාව තේරුම්ගෙන ඇති ආකාරයද සමාජය තුළ කලාකරුවන් විසින් තමන්ගේ වෘත්තීමය අනන්‍යතා නිර්වචනය කරගන්නා අයුරුද වෙනසකට බඳුන් වී ඇත. ස්ත්‍රීන් කලා භාවිත සමග නොයෙකුත් ආකාරවලින් සම්බන්ධ වී තිබෙන අතර, දෘශ්‍ය කලාව තුළ ඇති වූ මෙම ඥාන විභාගාත්මක ඛණ්ඩන සමග හටගත් විවිධ වෙනස්කම් ඔවුන්ගේ කලාවට මෙන්ම කලාකරුවන් ලෙස ඔවුන්ගේ භූමිකාවටද පැහැදිලි ලෙස බලපෑම් එල්ල කර තිබේ. දෘශ්‍ය කලාවේ හටගත් මෙම වෙනස්කම් මධ්‍යයේ ස්ත්‍රීන් තමාව සහ තමන්ගේ කලාව හැසිරවූ ආකාරය සාකච්ඡා කිරීමට ප්‍රථමයෙන්, මාගේ සාකච්ඡාව ඓතිහාසිකව ස්ථානගත කිරීම සඳහා ඉහත කී ඥාන විභාගාත්මක ඛණ්ඩන පිළිබඳව කතා කිරීමට කැමැත්තෙමි.

පළමු ඥාන විභාගාත්මක ඛණ්ඩනය සිදුවූයේ 19 වන සියවසේ අග භාගයේදී බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලකයින් විසින් දේශීය ප්‍රභූන්ට චිත්‍රාධාර සිතුවම් සම්ප්‍රදාය (easel painting tradition) හඳුන්වාදීමත් සමගය. මෙමගින් කලා නිර්මාණය සඳහා නව ප්‍රවේශයක් මෙන්ම සිතුවම් නිර්මාණයේ නිර්මාණාත්මක කාර්යය සම්බන්ධයෙන් නව ධූරාවලිද නිෂ්පාදනය වුණි. මේ සන්දර්භය තුළ, සාම්ප්‍රදායික දේශීය කලාව 'ශිල්ප' (craft) හා 'සැරසිලි කලා' (decorative art) ලෙස වර්ගීකරණය වූ අතර, එය බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් හඳුන්වාදුන් 'ලලිත කලාවන්ට' (fine arts) වඩා සාපේක්ෂව පහත් තැනක ස්ථානගත වුණි. මෙමගින් ශාස්ත්‍රීය යථාර්ථවාදය (academic realism), රොමාන්තිකවාදය (romanticism) සහ ප්‍රාචීනවාදයේ (orientalism) ආභාසයෙන් හැඩගැසුණු පශ්චාත්-සාම්ප්‍රදායික කලා භාවිතයක ආරම්භය සනිටුහන් විය. මෙම නව චිත්‍ර කලා සම්ප්‍රදාය දේශීය ප්‍රභූන් අතර ප්‍රචලිත කළ ප්‍රධානතම ආයතනය බවට ලංකා කලා සංගමය (Ceylon Society of Art) පත්විය.

දෙවන ඥාන විභාගාත්මක බණ්ඩනය ඇති වූයේ එකල පැවැති ශාස්ත්‍රීය යථාර්ථවාදී හා ප්‍රාචීනවාදී ප්‍රවණතාවන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධ ප්‍රවේශයක් කරළියට ගෙන ආ 43 කණ්ඩායමත් සමගය. 43 කණ්ඩායම විසින් සිදුකළ වඩාත් වැදගත්ම හා සාධනීය කාර්යය වූයේ "19 වන සියවසේ අග භාගයේ හා 20 වන සියවසේ මුල් භාගයේ ප්‍රංශයේ සුපතළව තිබූ නූතනවාදී ප්‍රවණතා හා කලා ප්‍රවේශ කිහිපයක් ප්‍රතිසංකල්පනය කිරීම තුළින් සුවිශේෂී ලෙස ශ්‍රී ලාංකික වූ නූතනවාදී කලාවක් බිහි කිරීම" ය (වීරසිංහ 2005: 181). නිදහස සඳහා වූ ජාතික අරගලයේ පසුබිම තුළ, 43 කණ්ඩායමේ ප්‍රයත්නය යටත්විජිත විරෝධී ස්ථාවරයක් ලෙස සලකුණු ලැබීය. 43 කණ්ඩායමේ සිටි ප්‍රධානතම පුරෝග ාමීන් වූ ලයනල් වෙන්ට්, ජෝර්ජ් කීට්, ලයනල් දැරණියගල සහ අයිවන් පීරිස්[2] යන සියලු දෙනාම සිය කෘති තුළින් ශ්‍රී ලාංකේය නූතනවාදයේ සීමා සලකුණු කළහ.

අනූවේ ප්‍රවණතාව ශ්‍රී ලංකාවේ දෘශ්‍ය කලා ඉතිහාසයේ තුන්වන ඥාන විභාගාත්මක බණ්ඩනය ලෙස නිර්වචනය කළ හැකිය. 80 දශකයේ අග හා 90 දශකයේ මුල් භාගයේ කලාකරුවන් බිහිවූයේ, ප්‍රචණ්ඩත්වය පිරි සමාජයක්, පුද්ගලික හා සාමූහික හීතීන් හා කනස්සලුවලට අසංවේදී වූ රාජ්‍ය ආයතනික ව්‍යූහ[3] නව ආකර්ෂණ හා අවස්ථා සම්භාරයක් සමග කලකිරීම් රැසකුත් සමාජය වෙත රැගෙන ආ, සැලසුම් විරහිත සහ අවුල් සහගත ආර්ථික වර්ධනයකින් පෙළුණු සන්දර්භයක් තුළය. සිය දිවියේ දෛනික යථාර්ථයන්, ගැටලු හා තම හැඟීම් ප්‍රකාශ කරගැනීමට තිබූ අවශ්‍යතාව යන කරුණු තුන ආමන්ත්‍රණය කිරීමට අසමත් වූ කලා ක්ෂේත්‍රයක කෙළවර වෙත මෙකල කලාකරුවෝ පැමිණ සිටියහ. වීරසිංහ විස්තර කරන පරිදි, "මෙම සංකීර්ණ හා චංචල සන්දර්භය තුළ, කලාවේ හොඳ හා නරක පිළිබඳව එතෙක් ස්ථාපිතව

2. ලයනල් වෙන්ඩ්ට්, ජෝර්ජ් කීට්, අයිවන් පීරිස්, හැරී පීරිස්, රනිල් දැරණියගල, ජෝර්ජ් ක්ලාසන්, රිචර්ඩ් ගේබ්‍රියෙල්, එල්.ටී.පී. මංජුශ්‍රී සහ ඕබ්‍රි කොලෙට් 43 කණ්ඩායම පිහිටවූ කලාකරුවෝය.

3. ඉතා දැඩි ලෙස මර්දනය කරනු ලැබූ වාමාංශික තරුණ කැරැල්ලක් වූ ජනතා විමුක්ති පෙරමුණේ දෙවන කැරැල්ල (1988-91) හා වාර්ගික ප්‍රශ්නය ප්‍රමුඛව මතු වූ උතුරේ තිස් වසරක සන්නද්ධ අරගලය 1980 ගණනවල සිට ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජය හා දේශපාලනය කැළඹීමට ලක් කර ඇත.

තිබූ අදහස් අභියෝගයට ලක්කිරීමට නව පරපුරේ කලාකරුවෝ කැප වූහ. ඔවුන්ගේ විඥානය ග්‍රාමීය පර්යන්තයකින් උපත ලද්දක් වූ අතර, ඔවුහු කලා නිර්මාණයේ හරය තුළ තමන්ගේම ශරීර හා ජීවිත ස්ථානගත කළහ" (වීරසිංහ 2005: 183).

අනූව දශකයේ කලා දෘෂ්ටිවාදයට නායකත්වය දුන් කලාකරුවෝ ඊට පෙර පරම්පරාවන්ගේ කලාකරුවන්ට වඩා බොහෝ ආකාරවලින් වෙනස් වූහ. 20 වන සියවසේ මැද භාගයේ සිටි ප්‍රධාන වශයෙන් කොළඹ විසූ ප්‍රභූ, ධනවත්, ඉහළ මධ්‍යම පාන්තික කලාකරුවන් මෙන් නොව, මොවුහු ආර්ථික වශයෙන් දුර්වල ප්‍රදේශවල පිහිටි නාගරික හෝ ග්‍රාමීය පහළ මැද පන්ති පසුබිම්වලින් පැමිණියහ. යටත්විජිත මතකයන්ගෙන් දුරස්ථ වූ මොවුහු ඓතිහාසික ප්‍රවණතා දෙකක් අතික්‍රමණය කිරීමට සමත් වූහ: ඉන් පළමුවැන්න නම්, 'විශේෂිත ශ්‍රී ලාංකික භාවයක්' 'සත්‍ය' හා අව්‍යාජ ජාතික අනන්‍යතාවක් ලෙස පිහිටුවාගැනීමට තිබූ අවශ්‍යතාවයි. දෙවැන්න වූයේ, තම සමාජ-දේශපාලනික යථාර්ථයන් හා සාංකාවන්ට 'පරිබාහිරින්' තිබෙනවා යැයි විශ්වාස කළ හා ඒවායේ බලපෑම්වලට නතු වන්නේ නැතැයි විශ්වාස කළ, උත්තරානුභූතික (transcendental) පැවැත්මක් හෝ 'අස්මිතාවක්' හා බැඳුණු 'ස්වීයත්වයක්' (self) සොයාගැනීමට තිබූ උනන්දුවයි. මෙලෙස ස්ථාපනය කරන ලද මේ නව කලාව හා මෙම නව දෘෂ්ටිවාදය ඔස්සේ යම් විමුක්තියක් ලඟා කරගත් කලාකරුවන්ට 'තම බුද්ධිමය හා දේශපාලනික බලය හා වියහැකියා පිළිබඳ මැනැවින් සවිඥානික', විචාරශීලී සමාජ-දේශපාලනික දෘෂ්ටිකෝණයක් තුළ සිය ජීවිත අත්දැකීම් අවධාරණය කිරීමට සමත් නව කලාත්මක අනන්‍යතාවක්, නැතහොත් පෞරුෂයක්, බිහි කරගන්නට හැකියාව ලැබුණි.

අනූව දශකයේ කලාවට පෙර සිද්ධ වූ ඥාන විභාගාත්මක ඛණ්ඩන හා ස්ත්‍රී කලා භාවිතය

අනූව දශකයේ කලාවෙන් ස්ත්‍රීන්ගේ කලා භාවිතවලට වූ බලපෑම් සාකච්ඡා කිරීමට ප්‍රථමයෙන්, ඊට පෙර සිදුවූ ඥාන

විභාගාත්මක බණ්ඩන තුළ ස්ත්‍රී කලාකරුවන් විසින් තම ජීවිත සහ කලාව හසුරුවාගත් ආකාර පිරික්සා බැලීම වැදගත්ය.

ආසියාවේ අන් බොහෝ රටවල ස්ත්‍රීන්ට සාපේක්ෂව, බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය යටතේ ශ්‍රී ලංකාවේ මධ්‍යම පාන්තික ස්ත්‍රීන්ට මුල් කාලයේ සිටම අධ්‍යාපන ප්‍රවේශ ලැබුණි. 19 වන සියවසේ අධ්‍යාපන ප්‍රතිසංස්කරණ හේතුවෙන් ස්ත්‍රීන් සඳහා වූ අධ්‍යාපන අවස්ථා වඩාත් පුළුල් විය. ඉංග්‍රීසි භාෂාව, බ්‍රිතාන්‍ය ඉතිහාසය, අංක ගණිතය, භූගෝල විද්‍යාව, විසිතුරු මැහුම් වැඩ, චිත්‍ර, සංගීතය සහ බටහිර සූප ශාස්ත්‍රය යනාදී නිර්දේශයට අඩංගු වූ විෂය බ්‍රිතාන්‍ය අධ්‍යාපන ක්‍රමයෙන් සෘජුවම ලබාගන්නා ලදී. මෙමගින් ගෘහස්ත කටයුතුවල ඇතැම් කාර්යයන් විද්‍යාවක් හා විධිමත් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයක් බවට පත් වීය. එමෙන්ම, මෙම විෂයන් හැදෑරූ ස්ත්‍රීන්ගේ ජීවිත වඩාත් 'සාර්ථක' යැයි සැලකුණි. වඩාත් මැනැවින් ආහාර පිස, ගේදොර අලංකාරව තබාගත හැකි සහායකයන් බවට ස්ත්‍රීන් පත් කිරීම එතරම් හානිකර නොවන සුළු බලගැන්වීමක් පමණක් ලෙස සලකනු ලැබූ අතර, එය ස්ත්‍රීන් පොදු අවකාශයේ වඩාත් ක්‍රියාකාරී ජීවිත ගතකිරීමත්, දැනටමත් වෙනස් වෙමින් පැවැති සමාජයේ ප්‍රතිමාන හා ධූරාවලි අභියෝගයට ලක් කිරීම තුළින් සමාජයේ තිබූ සාංකාව තවදුරටත් වැඩි කිරීම වැළැක්වීම අරමුණු කරගත් කූටෝපායක්ද විය (ජයවර්ධන 1986). 20 වන සියවසේ මුල් භාගයේ අධ්‍යාපනය හා සමාජානුයෝජනය ස්ත්‍රීන් සඳහා නව සිංහල බෞද්ධ (හෝ සිංහල ක්‍රිස්තියානි) පරමාදර්ශයක් හා චරිත ස්වභාවයක් සැකසීම සඳහා වික්ටෝරියානු සාරධර්ම උචිත ලෙස තෝරාගත් අතර, මෙම අධ්‍යාපන හා සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය එකල ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ගේ පෞරුෂය සඳහා සෘජුව බලපෑවේ ය. 20 වන සියවසේ මුල හා මැද භාගවල ජීවත් වූ ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ගේ භූමිකාව මෙම සමාජ අපේක්ෂාවන් හා දෘෂ්ටීන් මධ්‍යයේ දෝලනය විය. මේ සමයේ කාන්තා අධ්‍යාපනය තුළ විවිධ අපේක්ෂා හා සීමා තිබුණද, මූලික කලා පුහුණුවක් ලබා ගැනීමටත්, සැරසිලි කලා පිළිබඳ විධිමත් ලෙස ඉගෙන ගැනීමටත්, නිර්මාණාත්මක කුසලතා ප්‍රගුණ කරගැනීමටත් කාන්තාවන්ට යම් ඉඩකඩක් ලැබී තිබුණි. තවද, කලා ගුරුවරුන්ද කලා ශිල්පිණියන් වීමේ

අවස්ථාවද කාන්තාවන්ට අත්විය. ඒ අනුව, මෙවන් වෘත්තීන් සම්බන්ධයෙන් පොදු කතිකාවක් තුළ ගනුදෙනු කිරීම අවැසි වූ අතර, එකිනෙකාට අනන්‍ය නොයෙකුත් විධිවලින් භාර්යාවන්, මවුවරුන් හා කලාකාරිනියන් යන භූමිකා හා කාරකත්ව අතර සංතුලිතතාවක් පවත්වාගෙන යාමට ඔවුනට සිදු වුණි.

මීට උදාහරණයක් ලෙස මේසී ද සිල්වා නම් කලාකාරිනිය උදාහරණයක් ලෙස දැක්වීමට කැමැත්තෙමි. 1907 වසරේ උපත ලැබූ ඇය, 20 වන සියවස පුරාවටම තම කලා ජීවිතය සමග සූක්ෂම ලෙස ගනුදෙනු කළාය. ඇයගේ කෘති පිළිබඳ ප්‍රත්‍යවලෝකන ප්‍රදර්ශනයක් (retrospective exhibition) සඳහා පළ කළ ප්‍රදර්ශන නාමාවලියේ ඇයගේ පුත්‍රයා විසින් තබන ලද සටහනේ ඇයගේ ජීවිතය සැලකිය යුතු මට්ටමකින් වාර්තාගත කර තිබේ.[4] එක් පසෙකින් වික්ටෝරියානු සදාචාරයේ ගිලුණු ප්‍රභූවාදී සමාජ පරිසරයක්ද, තවත් පසෙකින් ජාතිකවාදී අරගලය පැවති දේශපාලන පරිසරයක්ද තුළ කලාකරුවකු වීමට තීරණය කළ ඉහළ මධ්‍යම පාංතික ගැහැනියකගේ ඉරණම කෙබඳුද යන්න ඇයගේ දිවි පුවත කියවන්නාට පසක් වේ. 1940 ගණන්වලින් පසු ඇය විසින් කරන ලද නිර්මාණ විශාල ගණනාවෙන් පෙනී යන්නේ, ඇය ඉතා දක්ෂ ලෙස මෙන්ම ඵලදායී ලෙසද ආලේඛ්‍ය කලාවේ (portraiture) නියැළී සිටි බවයි. ඇයගේ ප්‍රධානතම මාධ්‍ය කැන්වස් හා තෙල් සායම් වූ අතර, ඇයගේ නිරූපක නිරූපිකාවන් අතර ප්‍රධාන වශයෙන් වූයේ ඇයගේ ගමන්බිමන්වලදී මෙන්ම සමාජ ජීවිතයේදීද මුණ ගැසුණු පෞද්ගලික මට්ටමෙන් දන්නා හඳුනන පුද්ගලයින් හා ඇයගේම පවුලේ සාමාජිකයින්ය. නිතිපතා පවත්වන ලද ලංකා කලා සංගමයේ ප්‍රදර්ශනවලට ඇය නිතර සහභාගී වූවාය. එම ප්‍රදර්ශනවල තිබූ කෘති අතුරින් ඇයගේ සිත්තම් සුවිශේෂී බව විචාරකයින් අදහස් දක්වා ඇති

4. 'Maisie de Silva: A Retrospective Exhibition of Paintings and Drawings' නමින් මේසී ද සිල්වාගේ කෘති ප්‍රදර්ශනයක් 2000 වසරේ ඔක්තෝබර් මස 20 සිට 25 දක්වා කොළඹ ලයනල් වෙන්ට් කලාගාරයේ ඇයගේ පවුල විසින් සංවිධානය කෙරුණි. ඇයගේ ජීවිතය සහ කෘති පිළිබඳ වැදගත් තොරතුරු එම ප්‍රදර්ශනයේ නාමාවලියේ සඳහන් වේ.

අතර,[5] ඇයගේ කලා භාවිතයේ පරිණාමය පිළිබඳව ප්‍රසිද්ධියේම සාකච්ඡා කර ඇත. එහෙත්, මෙතැන වැදගත් වන්නේ, මේසි ද සිල්වා සාර්ථක කලාකරුවකු ලෙස මහජනයා පිළිගත්තද, ඇය විසින් මෙම තනතුර ප්‍රසිද්ධියේම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි. ඇයගේ කලාව ඉතා පැහැදිලිවම විනෝදාංශයක් වන බව ඇය කියා සිටියාය. එහෙත්, මෙතැන දැකිය හැකි මීටත් වඩා සිත්ගන්නාසුළු කාරණය නම්, ඇය කලාවේ නිරත වන්නේ විනෝදාංශයක් ලෙස යැයි කියා සිටින අතරතුරම, ඒ.සී.ජී.එස්. අමරසේකර, ඩොනල්ඩ් රාමනායක, ස්ටැන්ලි අබේසිංහ වැනි ප්‍රසිද්ධ කලාකරුවන් සමග ලංකා කලා සංගමයේ ප්‍රදර්ශනවලදී ඇයගේ කෘතිද ඉදිරිපත් කරමින්, පොදු අවකාශවල ප්‍රදර්ශනය කිරීමටත්, මහජන පිළිගැනීමක් ලබා ගැනීමටත් ඇය පෙලඹී සිටීමයි. ඒ අනුව, ඇයගේ කෘති පොදුවේ පිළිගැනුණ අතර, බැරෑරුම් නැතහොත් විශේෂඥ කලා කෘති ලෙස මහජන කතිකාවට ඇතුළත් වුණි.

තමන්ගේ කෘති පොදු හා පෞද්ගලික අවකාශ තුළ නිර්වචනය කර ගැනීම සම්බන්ධයෙන් යම් ලෙසකින් අවිනිශ්චිත තත්ත්වයක තිබීම මෙකල විසූ බොහෝ ස්ත්‍රී කලාකරුවන් මුහුණ දුන් යථාර්ථයක් බව උපකල්පනය කළ හැක. මාගේ තර්කය නම්, මෙම දෙකඩ වූ අනන්‍යතාව කලාකරුවාගේ කාරකත්වය

5. 1949 අගෝස්තු 9 වන දින *The Ceylon Observer* පුවත්පතේ පළ වූ ලිපියක ලංකා කලා සංගමය විවේචනයට ලක් කරමින් 'එස්.ජේ' නමැත්තෙක් මෙසේ ලියයි: "ලංකා කලා සංගමයට කුමක් වෙමින් තිබේද? ප්‍රදර්ශනය කර තිබෙන පිංතූර තෝරාගැනීම සම්බන්ධයෙන් වගකිව යුත්තන් කවුරුන්ද? මෑතකදී සංවිධානය කර තිබූ ඉතා විශිෂ්ට පාසල් ළමුන්ගේ ප්‍රදර්ශනය බැලූ විට තහවුරු වන්නේ, තරුණ පරපුරට නම් කලා කුසලතාව මීට වඩා හොඳින් පිහිටා ඇති බවයි. එසේනම්, මෙම ප්‍රදර්ශනය කෙසේ තේරුම්ගත හැකිද? එහෙත් මෙම තත්ත්වයට ව්‍යතිරේකද තිබෙන බව කිව යුතුය - එම්.ඩබ්.එම්. ද සිල්වා මහත්මිය, ඩොනල්ඩ් රාමනායක..." *Maisie de Silva 1907-1997: A Portrait of an Artist* ප්‍රදර්ශන නාමාවලියේ මෙම කතුවරයා විසින් රචිත ලංකා කලා සංගමය පිළිබඳ තවත් විවේචනයක් උපුටා දක්වා ඇත: "...ලංකා කලා සංගමයේ 51 වන වාර්ෂික ප්‍රදර්ශනය ප්‍රේක්ෂකයා ප්‍රබෝධමත් නොකරවන කම්මැලි ප්‍රදර්ශනයකි. 'වැදගත්' යැයි කිව හැකි පිංතූර මෙහි නැත. නැවුම් හා නිර්මාණශීලී යැයි කිව හැකි කෘති ද අල්පය... එම්.ඩබ්.එම්. ද සිල්වා මහත්මියගේ ආලේඛ්‍ය චිත්‍රවලින් ඇගේ ශිල්පීය කුසලතාවේ ප්‍රවීණත්වය පෙනුණද, ඇයගේ පෙර කෘති -- උදාහරණයක් ලෙස, ගුප්තා මහත්මියගේ ආලේඛ්‍ය චිත්‍රය -- තරම් සාර්ථක නැත. එනමුත්, ඇයගේ පින්තාරු කිරීමේ ශෛලිය වඩාත් නිර්භීත එකක් බවට වර්ධනය වී ඇත. මෙය සාධනීය වෙනසකි."

රැක ගැනීමට මෙන්ම, එකල පිරිමින්ට පවරා දී තිබූ අවකාශයක් තුළ ස්ත්‍රීන් විසින් කරනු ලැබූ ඊනියා අයුතු මැදිහත්වීම වෙතට අනවශ්‍ය ලෙස අවධානයය යොමුවීම වළක්වා ගැනීමටද උපකාරී වුණු උපායමාර්ගයක් වූ බවයි. තමා විනෝදාංශයක් ලෙස පමණක් සිතුවම් අඳින බව කීමෙන් මේසී ද සිල්වා තරගකාරීත්වය, සාර්වත්‍රිකවාදය (universalism) හා බොහීමියානුවාදය වැනි කලා ලෝකයේ ප්‍රතිමානවලට පරිබාහිරව ඇයගේ කලාත්මක අනන්‍යතාවද ඇයගේ කලා කෘතිද ස්ථානගත කළාය. වෙනත් බොහෝ ස්ත්‍රී කලාකරුවෝද මෙසේම කළහ. ඔවුන්ගේ කලා කෘති ඍජු ලෙස සාර්වත්‍රිකභාවයක් ප්‍රකට නොකළ අතර, ඔවුන් යොදාගත් තේමා පිරිමි කලාකරුවන් සිය කලාත්මක ප්‍රකාශන වෙත ප්‍රවේශ වූ ආකාරයට සුවිශේෂී අයුරින් වෙනස් විය. යම් විෂයක් සමග ගනුදෙනු කිරීමේදී දැකගත හැකි මෙම සුවිශේෂී භාවය බොහෝ සමකාලීන ස්ත්‍රී කලාකරුවන් අතරද දක්නට ඇත. එනමුත්, එම කාලයේ තිබූ හා වර්තමානයේ තිබෙන සන්දර්භය සහ කලා නිර්මාණය පිළිබඳ දෘෂ්ටිවාදය අතර විශාල වෙනස්කම් තිබෙන බව අප අමතක නොකළ යුතුය.

20 වන සියවස මුල් භාගයේ දෘශ්‍ය කලා භාවිත තුළ ස්ත්‍රීන්ට කලාකරුවන් හා ගෘහණියන් යන අනන්‍යතා දෙකම තරමක් පහසුවෙන් නඩත්තු කරගැනීමට අවකාශ ලැබිණ. ඒ මූලික වශයෙන් විධිමත් අධ්‍යාපනයෙන් ලැබුණු නොසිතූ අතුරු ප්‍රතිඵල හේතුවෙනි. කෙසේ වුවද, පැරිස් නුවර පදනම්ව බිහිවූ නූතනවාදයේ තෝරාගත් මූල කිහිපයකින් අභාසය ලත් 43 කණ්ඩායම මීට වෙනස් වූ කලාත්මක අනන්‍යතාවක් (නැතහොත් පෞරුෂයක්) ඉදිරිපත් කළේය. ලයනල් වෙන්ඩ්ට්, ජස්ටින් දැරණියගල සහ ජෝර්ජ් කීට් වැනි 43 කණ්ඩායම් පුරෝග ාමීන්ගේ ජීවිත තුළින් පැහැදිලි ලෙස පිළිබිඹු වූයේ, වඩාත් උග්‍ර වූ බොහීමියානුවාදයකුත්, එම කාලයට සාපේක්ෂව රැඩිකල්, අසභ්‍ය හා ආවේගකාරී ලෙස පෙනී යාමේ අවධානමක් තිබූ වෙනත් සෞන්දර්යාත්මක භාෂාවක් හා ආකෘතියකුත්ය. මීට අමතරව, 43 කණ්ඩායම් සාමාජිකයන්ගේ ක්‍රියාකාරකම්වලින් මෙන්ම එම කණ්ඩායමේ ගතික තුළින්ද පැහැදිලි වන්නේ, කලාකරුවන්

විසින් වඩාත් පුළුල්, ක්‍රියාකාරී මහජන භූමිකාවක් ඉටු කිරීම වෙනුවෙන් ඔවුන් පෙනී සිටි බවයි. මෙම නව අංග මගින් අභියෝගයට ලක්වීමට ආරම්භක ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ට නිසැකවම අවකාශ තිබූ නමුත්, 43 කණ්ඩායමේ තේමා සහ ආකෘති වඩාත් සංසුන් ඒවා බවට එම කණ්ඩායමේ අනුගාමිකයින් විසින් පරිවර්තනය කරන ලදී. ඒ අනුව, 43 කණ්ඩායමේ පරිණාමීය දෘෂ්ටිවාද විසින් මුල් කාලයේ රැගෙන ආ විවිධ සාංකාවන් මෙන්ම නොවිසඳුණු ආතතීන්ද මෙම අනුගාමිකයින් විසින් සමනය කරන ලදි. සිබිල්, කීට්, නොයෙලින් ප්‍රනාන්දු, මේරි අලස් ප්‍රනාන්දු යන 43 කණ්ඩායමෙන් කිසියම් හෝ කාලයක අභාසය ලැබූ කලාකරුවන්ගේ කෘතිවල මෙම සංසුන් බව පැහැදිලිවම පෙනේ. මා මෙතැන ඉස්මතු කිරීමට උත්සාහ ගන්නා කාරණය මෙයයිඃ යටත්විජිතවාදියා හා දේශීය නිදහස අතර සිර වූ 43 කණ්ඩායමේ කලාකරුවන්ට නව ලෝකයක් පිළිබඳ දේශපාලන සාංකා හා පෞද්ගලික සිහින තිබූ අතර, ඔවුන්ගේ කලාව තුළින්ද මේවා පිළිබිඹු විය. යුරෝපීය, ඉන්දියානු හා දේශීය කලා නිරූපණයන්ගේ එකතුවකින් සැදුම්ලත් 43 කණ්ඩායමේ සෞන්දර්යාත්මක භාෂාව කලාකරුවන්ටද ප්‍රේක්ෂක සමූහයන්ටද මුල් කාලයේ අභියෝගයක් එල්ල කළ බව සත්‍යය. එහෙත්, දේශීයත්වය විවේචනය කරනවා වෙනුවට, එය අවිචාරාත්මකව අගය කළ යම් විචිත්‍රවාදයකුත් (exoticism) රොමාන්තිකවාදයකුත් ගොඩගැනීමට ඔවුහු පෙලඹුණහ. මෙම අවිචාරාත්මක අගය කිරීම තුළ කලාකරුවන් ලෙස තම භූමිකාව යළිත් නිර්වචනය කරගැනීමේදී එතරම් අභියෝගයකට මුහුණ නොපා, තම කලා භාවිතය පවත්වාගෙන යාමට පදනම සැපයූ තේමා හා දෘශ්‍යමය ඉදිරිපත් කිරීම් යන පැති සම්බන්ධයෙන් සුවපහසු අවකාශයක් ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ට ගොඩනගා ගන්නට හැකියාව ලැබුණි. එනමුත්, 1960 ගණන්වල ලයනල් වෙන්ඩ්ට් කලාගාරය කේන්ද්‍ර කරගනිමින් බිහිවූ 'තරුණ කලාකරුවන්ගේ කණ්ඩායම' (Young Artists Group) තුළ ස්ත්‍රී කලාකරුවන් ගණනාවක්ද සිටි බව අප මතක තබා ගත යුතුය. මේ කණ්ඩායම, නැටුම් කලාවක් නිර්මාණය කිරීමට සමත් වූ ක්‍රියාකාරී කණ්ඩායමක් ලෙස බෙහෙවින් සුළු කාලයකට වුවද සිටි බව සැලකිය යුතුය. මොවුන් සියලු දෙනාම පාහේ කොළඹ

ඉහළ සමාජ පන්තිවලින් ආ අය බවද කිව යුතුය. මේ කණ්ඩායම පිළිබඳව නොයෙලීන් ප්‍රනාන්දු අදහස් දක්වා ඇත්තේ මෙසේය:

> "මාත් තරුණ කලාකරුවන්ගේ කණ්ඩායමේ හිටියා. මේ කණ්ඩායම පටන්ගත්තෙ කෝරා ඒබ්‍රැහැම් මහත්මිය. අපි හැම ඉරිදාවකම ලයනල් වෙන්ඩ්ට් එකේදී හමුවුණා. අපේ හිටියේ කීප දෙනෙක් වුණත්, අපි ගොඩක් විනෝද වුණා. ප්‍රදර්ශන කීපයකුත් පැවැත්වුවා. අවාසනාවකට කණ්ඩායම දැන් තව දුරටත් නෑ. ඒකට ස්වාභාවික මරණයක් අත්වුණා; ගොඩ දෙනෙක් විවාහ වෙලා කණ්ඩායමේ වැඩවලට එන එක නැවතුණා."[6]

අනූව දශකයේ කලාව සහ ස්ත්‍රී කලා භාවිතය

ඉහත සඳහන් පරිදි, 1990 ගණන්වලදී කලා ලෝකය යළිත් වෙනස්කම් රැසකට බඳුන් විය. අනූවේ ප්‍රවණතාව බිහිවූයේ කලා නිර්මාණකරණය සම්බන්ධයෙන් වූ සියලුම පැතිකඩ අභියෝගයට ලක් කරමිනි. කලාකරුවාගේ භූමිකාව, කලා විධික්‍රම සහ ක්ෂේත්‍රයේ ඥානමූලය (episteme) ද එසේ අභියෝගයට ලක් වූ අතර, ස්ථාපන (installation), අභිවාහ්‍ය කලා (performance), වස්තු කලාව (object art), කොලාජ් යනාදී ප්‍රවේශ වෙනස් ආකාරයේ නිර්මාණ බිහිවීම හා ව්‍යාප්ත වීම සඳහා අවකාශයක් සපයන ලදී. මෙම නව නිර්මාණාත්මක අවකාශය තුළ, ලැජ්ජා බයෙන් තොරව සිය පෞද්ගලික අත්දැකීම්, අනන්‍යතා අර්බුද, සාංකා, ලිංගික දේශපාලනය සහ පෞද්ගලික මනස්සෘෂ්ටි (fantasy) අවධාරණය කිරීමට කලාකරුවන්ට හැකි විය. ඔවුන්ගේ කෘතිවල සමාජ/දේශපාලන ගැටළු පෞද්ගලික ස්වරයක් ගත්තේය. අනූවේ ප්‍රවණතාව තුළ, කලාකරුවාගේ පෞරුෂය හුදෙකලා, ආධ්‍යාත්මික, සංසුන්, ලෝකය අතහැර ගිය හැඟුම්බර විදග්ධයකුගේ චරිතයේ සිට සාංකාබර, නොසංසුන්,

6. http://www.artsrilanka.org/online/noelinefernando/index.html අවසන් වරට පිවිසුණේ, 2011 පෙබරවාරි 27 වන දාය.

විවේචනාත්මක, ගැටුම්කාරී ලෙස අවදානම් තත්ත්වවලට මුහුණ දෙන චරිතයක් දක්වා පරිවර්තනය විය. අනුවේ ප්‍රවණතාව හා සම්බන්ධ සමකාලීන ස්ත්‍රී කලාකරුවන් බිහිවූයේ, මෙසේ අලුතින් නිර්වචනය වූ කලාකරුවාගේ භූමිකාව හා අලුතින් විමුක්තිය ලත් නිර්මාණාත්මක අවකාශය තුළය. එනමුත්, ස්ත්‍රීන්ට වැඩි වැඩියෙන් රැකියා පහසුකම් ලැබුණද සමාජ-සංස්කෘතික වශයෙන් නොවිසඳුණු ගැටලු ගණනාවක් මෙන්ම ඉටු නොවූ විවිධ බලාපොරොත්තුද රැසක් තිබූ තත්ත්වයක් තුළ, ස්ත්‍රීන් සිය සමාජ පීඩනවලින් මුදවාගැනීමට අනුවේ ප්‍රවණතාව ක්‍රියා කළ බව සිතීම බොළඳය. 43 කණ්ඩායමේ මතවාදය කලාකාරිනියන්ට යම් අභියෝග මතුකළේද, අනුවේ ප්‍රවණතාව මගින් ස්ත්‍රීවාදී කලා භාවිතයක් සඳහා අවශ්‍ය බුද්ධිමය පදනම පැහැදිලිවම සපයනු ලැබුවේය. එනමුත් එම ප්‍රවණතාව මගින් ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ට අභියෝග රැසක් ද ඉදිරිපත් වුණි. මේ අභියෝග මතුවූයේ අවදානම් ගැනීමටද විවේචනාත්මක භාවිතවල නිරත වීමටද නිර්මාණාත්මක ප්‍රවේශයක් සඳහා තම පෞද්ගලික අත්දැකීම් යොදාගැනීමටද ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ට අනුබල දීම නිසාය. පෞද්ගලික දේ දේශපාලනික වන බව අනුවේ ප්‍රවණතාව මගින් පිළිගැනුණු අතර, එමගින් කලාකරුවන්ගේ භූමිකාවද ඔවුන්ගේ ජීවිතද පොදු අවකාශයේ නිරීක්ෂණයටද විවාදයටද විවෘත කෙරුණි. 80 ගණන්වලින් පසු කරළියට පැමිණි බොහෝ ස්ත්‍රී කලාකරුවෝ ග්‍රාමීය හා ප්‍රාදේශීය පහළ මධ්‍යම පාන්තික සමාජ පසුබිම්වලින් පැමිණ, කලා නිර්මාණය සඳහා නූතනවාදී පැරඩයිම භාවිත කළ අය වූහ. මෙම සන්දර්භය තුළ, අනුවේ ප්‍රවණතාව විසින් ප්‍රකාශ කරන ලද කලා දෘෂ්ටිවාදය වෙත මාරු වීම මගින් ඔවුන්ට සෑම ස්ථරයකම පාහේ තිබූ සමාජ බාධක හා ගැටෙන්නට සිදු වුණි. මෙම ස්ත්‍රීන්ට ගැටෙන්නට සිදු වූ ප්‍රශ්න මූලික වශයෙන් තුනකි. ඒවා මෙසේ දැක්විය හැකඃ

1. ස්ත්‍රීන් අවදානම් ගැනීමෙන් වැළැක්වීම සඳහා තිබෙන සමාජ-සංස්කෘතික බාධක බිඳීම,
2. ආර්ථික කටයුතු සඳහා තම පවුල මත යැපීමේත්, පවුල තමා මත යැපීමේත් තත්ත්වය අතික්‍රමණය කිරීම, හා

3. තමන්ගේ පවුල් පරිසරය තුළ ස්ත්‍රීන් කලා භාවිතයේ නියැළීම සම්බන්ධයෙන් තිබූ ගතානුගතිකබව අතික්‍රමණය කිරීම සම්බන්ධයෙන් වූ ප්‍රශ්න.

1990 ගණන්වල කලා කතිකාව තුළ මතු වූ ප්‍රධාන ගැටලු අතර තමන්ගේ වඩාත්ම පෞද්ගලික ප්‍රශ්න සමාජගත කිරීමට තිබූ අකැමැත්ත මෙන්ම නිරුවත් පිරිමි රුව චිත්‍රයට නැඟීම පිළිබඳව තිබූ අකැමැත්තද පැහැදිලිවම දැකගත හැකි විය. ඒ අනුව, ස්ත්‍රී කලාකාරිනියන්ගේ මූලික අරගලය ස්වයං-නිරූපණය සඳහා වන අයිතිවාසිකම දිනා ගැනීම සඳහා කරන ලද පෞද්ගලික අරගලයක ස්වරූපය ගත්තේය. මෙය ලෝකයේ අනෙකුත් බොහෝ ස්ථානවල ස්ත්‍රී කලාකාරිනියන්ගේ ඉතිහාසයටද විමුක්තිය සඳහා ඔවුන් ගත් ප්‍රයත්නවලටද වඩා වෙනස් වීය.[7] ඒ, මෙකියන බොහෝ තැන්වල, කලාකරුවකු වීම යන තෝරාගැනීම හා ස්වයං-ප්‍රකාශනය සාක්ෂාත් කරගැනීම සම්බන්ධයෙන් වූ ප්‍රශ්නවලට වඩා, සම නියෝජනය සඳහාත්, සාධාරණ පිළිගැනීමක් සඳහාත් ස්ත්‍රීන්ට කලාව හා බැඳි ආයතනික ව්‍යුහවලට එරෙහිව සිය අරගල දියත් කිරීමට සිදු වීම වඩාත් ප්‍රමුඛ වූ බැවිනි. එනිසා, අනූවේ ප්‍රවණතාවයේ කලා දෘෂ්ටිවාදය වැලඳගැනීම ස්ත්‍රීන්ට තරමක් අපහසු මෙන්ම අවදානම් සහගත ක්‍රියාවක් විය.

එසේ තිබියදීත්, ස්ත්‍රීවාදී තේමාවන්, කලා භාවිත විධි (විශේෂයෙන්ම ස්ත්‍රීන්ගේ කලාව තුළ ශිල්ප හා සැරසිලි කලා භාවිත පිළිගැනීම හා අවධාරණය කිරීම) හා කලාවට යොදාගත් ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධයෙන් මැදිහත්වීම වෙනත් කිසිදු සමයකට වඩා

---

7. 'Fifteen Years of Feminist Action: From Practical Strategies to Strategic Practices' ('වසර පහළොවක ස්ත්‍රීවාදී ක්‍රියාමාර්ගඃ ප්‍රායෝගික උපායමාර්ග සිට උපායමාර්ගී ප්‍රයෝග වෙත') නම් රචනයේ රොසිකා පාර්කර් සහ ග්‍රිසෙල්ඩා පොලොක් මෙසේ ලියති: "...විට්නි අමෙරිකානු කලා කෞතුකාගාරයේ ප්‍රදර්ශනය වූ කෘතිවලින් සියයට 5ක් තරම් සුළු ප්‍රමාණයක් පමණක් ස්ත්‍රීන්ගේ කෘති සඳහා වෙන් වී තිබීම යන කාරණයට විරෝධය පෑම සඳහා 1970 වසරේ නිව් යෝර්ක් නුවර ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ගේ තත්කාර්ය කමිටුවක් ස්ථාපිත කෙරුණි. ස්ත්‍රීන් සඳහා සියයට 50ක නියෝජනයක් ඉල්ලා සිටිමින් කෞතුකාගාරය ඉදිරිපිට විරෝධය පෑ උද්ඝෝෂකයෝ විරෝධතාව සඳහා ටැම්පෝන්ද අමු බිත්තරද යොදා ගත්හ." (පාර්කර් සහ පොලොක් 1987: 4)

අනූවේ ප්‍රවණතාවෙන් බිහි වූ ස්ත්‍රීන්ගේ කලාව සමත් වූ බව කිව යුතුය. මේ සියලුම කරුණු නිසා සමකාලීන කලාකරුවන් වැඩ කරන ආකාරය වෙනසට භාජනය වූවා මෙන්ම එය වර්ධනයකටද ලක් වීය.

90 දශකයේ කලාව තුළ නොයෙක් සංකීර්ණතා හා 'මනෝවිද්‍යාත්මක චිත්ත ස්වභාව' සමග ගනුදෙනු කළ, අතිශය විවිධත්වයකින් යුක්ත වූ කෘති ගණනාව තුළ, වඩාත් ප්‍රචලිත විෂය වස්තුව බවට පත්ව තිබුනේ 'අස්මිතාව'/'තමා' නැතහොත් 'ආත්මීයත්වය' (self) පිළිබඳ විමර්ශනයයි. ප්‍රචණ්ඩත්වය, අනන්‍යතාව, ලිංගිකත්වය, නාගරිකත්වය වැනි පැතිකඩ ගණනක් සම්බන්ධව මෙම ස්වයං-විමර්ශනය සිදු කෙරුණි. ස්ත්‍රීවාදී දෘෂ්ටිවාදාත්මක ප්‍රවණතාවලට වැඩි පිළිගැනීමක් අවුත්, ස්ත්‍රීන්ගේ කලාව තුළින් ලිංගිකත්වය පිළිබඳ වූ වික්ටෝරියානු සම්මුතීන් හා සංස්කෘතික තහංචි මෙන්ම සමාජය තුළ ස්ත්‍රීන්ගේ භූමිකාව කුමක්ද යන්න නැවත පරීක්ෂණයට ලක්වීම සිදු වූයේ මෙවන් තත්ත්වයක් තුළය (වීරසිංහ 2005: 188).

මම ඉහත කෙටියෙන් දැක්වූ අදහස් දෘශ්‍යාත්මකව සන්දර්භගත කිරීම සඳහා අනූවේ ප්‍රවණතාවෙන් අභාසය ලත් ස්ත්‍රී කලාකාරිනියන්ගේ කෘති කිහිපයක් තෝරා ගත්තෙමි. ඒ අතර, මාගේම කෘති කිහිපයක්ද වේ. මෙහි ස්ත්‍රී කලාකාරිනියන් විසින් ගවේෂණය කර ඇති වඩාත් කැපී පෙනෙන තේමා කිහිපයක් තිබේ. ඒවා නම්:

1. ස්ත්‍රීත්වය සමාජ නිර්මිතයක් (social construct) ලෙස ගැනීම,
2. පෞද්ගලික ඉතිහාස තුළින් ස්ත්‍රී ආත්මීයත්වය විමර්ශනය කිරීම, හා
3. සමාජ ව්‍යාකූලත්වය හමුවේ ස්ත්‍රීන්ට මුහුණ දීමට සිදුවන අහිතකර තත්ත්ව.

මුල් අවධියේ සිට මාගේ කෘතිවල ස්ත්‍රී ආත්මීයත්වය හා ලිංගික දේශපාලනය ප්‍රශ්න කිරීමට මම උත්සාහ දරා ඇත්තෙමි.

Vehicle Named Woman ('ස්ත්‍රිය නමැති වාහනය,' 1997) නම් වූ මාගේ පළමු ප්‍රදර්ශනය තුළ පැහැදිලි ලෙස පෙනෙන ස්ත්‍රීවාදී දිශානතියක් තිබූ අතර, එහි ස්ත්‍රී ආත්මීයත්වයේ දේශපාලනයද න්‍යායාත්මක ගවේෂණයක් සඳහා කලා භාවිතයේ වියහැකියාවන්ද මම හෙළිදරව් කළෙමි. රථවාහන රූපකාත්මක මෙවලම් සේ යොදාගමින් ස්ත්‍රී ශරීරය වාහනයක් හෝ භාජනයක් (vessel) ලෙස සැලකෙන අයුරුත්, සමාජයේ අවශ්‍යතා එමගින් සපුරාලන අයුරුත්, ස්ත්‍රී සිරුර විචිත්‍ර, ලිංගික හා අර්චනක (fetish) වස්තුවක් ලෙස පවතින අයුරුත් මම ගවේෂණය කළෙමි. මෝටර්රථ කොටස් (විශේෂයෙන්ම වාහන දොරවල් සහ වාහනවල අන් කොටස්) හා පාස්සන ලද යකඩ හා ටයර් යොදාගත් මාගේ සෞන්දර්යවාදය එකල තිබූ ප්‍රවණතාව තුළ කලාකරුවන්ට ක්‍රමවේදීමය හා ද්‍රව්‍යාත්මක වරණ සම්බන්ධයෙන් නව වියහැකියා පාදා දුනි. එනමුත්, මෙම ප්‍රදර්ශනයේ කෘති පෙර තිබූ කලාවේ ආකෘතිවාදයට සම්බන්ධ නොවන බවත්, එහි සෞන්දර්යවාදය අතිශයින් රළු බවත් පවසමින් ඇතැම් විචාරකයෝ ප්‍රදර්ශනයට සැලකිය යුතු විවේචන ගෙන ආහ. එසේම An Auspicious Moment (සුබ මොහොතක්) සහ My Erotic Journey and Comfort Bodies (මාගේ අනුරාගී සැරිය හා සුබ සිරුරු) නම් මාගේ තවත් මුල්කාලීන කෘති දෙකක් ස්ත්‍රී ලිංගිකත්වය පිළිබඳ ප්‍රසිද්ධ මිථ්‍යාප්‍රබන්ධ සන්දර්භය තුළ විවේචනාත්මක අයුරින් මැදිහත් විය.

මින් පසුව මා විසින් කරන ලද ප්‍රදර්ශන හා ස්ථාපන ඔස්සේද මේ තේමා තවදුරටත් ගවේෂණය කළෙමි. මේ අතර, Dinner for Six (හය දෙනෙකුට රෑ කෑම, 2001)[8] සහ Comfort Zone (සුවපහසු කලාපය, 2004)[9] යන කෘති මගින් ස්ත්‍රීන් - විශේෂයෙන්ම මධ්‍යම පාන්තික ස්ත්‍රීන් - සමාජය තුළ ස්ථානගත

8. *Dinner for Six: Inside Out* යනු අනෝලි පෙරේරාගේ ස්ථාපන කෘතියකි. 2001 වසරේ ජපානයේ ෆුකුඕකා නුවර පැවැති ආසියානු කලා ප්‍රදර්ශනය සඳහා ඇය ෆුකුඕකා කෞතුකාගාරයේ වාසිකයෙකුව සිටි කාලය අතරතුර මෙය නිර්මාණය කළාය.

9. *Comfort Zone* 2004 දී ස්වීඩනයේ ලිඩින්ගෝ නුවර මිලස්ගෝර්ඩන් කෞතුකාග ාරයේ පැවති *Sri Lankan Contemporary Art: Works of Ten Artists* ප්‍රදර්ශනයේ එක් අංගයක් විය.

කිරීමෙහි ලා තිබෙන අපහසුතා පිළිබඳව තවදුරටත් ගවේෂණය කළෙමි. මාගේ පසුකාලීන කෘතිවල, පෙර තිබූ න්‍යායාත්මක දිශානතියෙන් මා තරමක් දුරස්ථ වූ අතර, මගේම ජීවිතයේ අත්දැකීම් හා ඉතිහාස ඇසුරින් ආඛ්‍යාන ගොඩනැගීමට වඩාත් යොමු වුණිමි. Comfort Zone සහ The Ancestral Curtain (පූර්වජ තිරය) නම් ප්‍රධාන කෘති මගේම පවුල් ඉතිහාසයේ ගැහැනුන් දෙස අතීත රන්ජනීය (nostalgic) හා විචාරාත්මක බැල්මක් හෙළමින්, පවුල සහ එහි සම්ප්‍රදා තුළ ස්ත්‍රීන්ගේ කාරකත්වයේ තිබෙන ප්‍රතිවිරෝධතා අවධාරණය කිරීමට උත්සහ දැරුවෙමි. මේවා තුළ ද්‍රව්‍ය හා නිර්මාණය සම්බන්ධවද යම් විවරණයක් ඇත. මෙහිලා කෘතිය සඳහා යොදාගත් ද්‍රව්‍යද කෘතියේ ආඛ්‍යානයේ කොටසක් බවට පත්වූ අතර, නිර්මාණාත්මක ක්‍රියාවලියද කෘතියේ සමස්ත අර්ථයේ කොටසක් බවට පත්විය. කෘති දෙකම ප්‍රධාන අමුද්‍රව්‍යය ලෙස ක්‍රොෂෙ (crochet) නැතිනම් රේන්ද භාවිත කළෙමි. ඒ අනුව, කෘතියක සමස්ත අර්ථය ද්‍රව්‍ය හා ශ්‍රමය මගින් නිෂ්පාදනය වන, කලා නිර්මාණය තුළ තිබෙන ශිල්පීය (craft) අංග ඉස්මතු කර දක්වන ව්‍යාපෘතියක් බවට මාගේ කලා කෘති පත්වේ.

කලා නිර්මාණයේ මෙම ශිල්පීය අංග ඉස්මතු කිරීම සම්බන්ධයෙන් යම් අනුගාමී කලාකරුවෝ පිරිසක් (ගැහැනු හා පිරිමි දෙගොල්ලන්ම) බිහි වී සිටිති. ඔවුන් ද්‍රව්‍ය හා ශ්‍රමය සමග ගනුදෙනු කරන්නේ, කලා භාවිතය ශිල්ප සම්ප්‍රදායක ආකාරයක් ලෙස සලකමිනි. අත් යන්ත්‍ර රෙදි (handloom) කලාකාරිනියක මෙන්ම නිර්මාණ ශිල්පිනියකද වන මරී ඥානරාජ් කලා නිර්මාණයේ ශිල්පීය අංග සිහිපත් කරවන තවත් ස්ත්‍රී කලාකරුවෙකි. Art Lab[10] සඟරාවේ පළ වූ කෘති මාලාවක් පිළිබඳ සටහනක ඇය ඇයගේ කෘති විස්තර කරන්නේ, ඇයගේ ජීවිතයේ ප්‍රායෝගිකව ඇය සමගම පවතින දේ ලෙසය. ඇයට අනුව සෑම මැසුමක් තුළම වාර්තා වනුයේ ඇයගේම ජීවිත කතාවයඃ "හැම නූලක්ම ගොඩක් සියුම්; ඕනෑවට වඩා තදින් ඇද්දොත් කැඩෙනවා. මේකෙන් මට සිහි වෙන්නේ ජීවිතයේ තියන අස්ථාවර බව; ජීවිතය ඕනෑම

10. *ArtLab* තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුව විසින් ප්‍රකාශිත ද්වි-වාර්ෂික සඟරාවකි. සඟරාවේ පළමු වෙළුමේ (2004) 'ගැලරි' කොටසේ මරී ඥානරාජ්ගේ කෘති ප්‍රදර්ශනය කෙරුණි.

වේලාවක ගිලිහී යා හැකි බව. Art Lab හි ඇතුළත් මේ කෘති පොදුවේ මගේ පවුලට කරන ලද උපහාරයක්. මා නිර්මාණය කර තිබෙන පෘෂ්ඨ මගේ ළමයි ආස දේවලුත් ආස නැති දේවලුත් නිරූපණය කරනවා” (ඥානරාජ් 2004).

ඡායාරූප ශිල්පිනියක වන මැණිකා වැන්ඩර්පූටන්ගේ කලා භාවිතය තුළින් යමකුගේ පෞද්ගලික ඉතිහාස තුළ තිබෙන විවිධ ලක්ෂණ හා විෂමතා සමග ගනුදෙනු කරමින් අති-පෞද්ගලික හා ආභ්‍යන්තරික අත්දැකීම් ගවේෂණය කිරීමේත්, ස්ත්‍රීපුරුෂභාවයේද ආත්මීයත්වයේද තිබෙන ආතතීන් විමර්ශනය කිරීමේත් ප්‍රවණතාවක් පිළිබිඹු වේ. තමාගේම පවුල් ඉතිහාසය දෙස දෑස් යොමන ඇය අතීත රන්ජනීය මනෝවිද්‍යාත්මක ක්‍රීඩාවක් ලෙස ‘මතක පොත්’ නිර්මාණය කරයි. Last Doll (අන්තිම බෝනික්කා) සහ Dream Time (සිහින කාලය) නමැති ඇගේ කෘති මාලාව ඇඟවුම් ගණනාවක් ගැබ්වුණු, ස්ථර ගණනකින් සමන්විත මනෝවිද්‍යාත්මක නාටකයක් ලෙස දිග හැරේ. Dream Time කෘතියේ කාලිකත්වයේ (temporality) අස්ථිර හා ගතික බවක් තිබෙන අතර, ස්ථානය හා අවකාශය පිළිබඳ හැඟීමක් සමගද එය බැඳී තිබේ. තවද, පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි ආරම්භයක් හෝ අවසානයක් හෝ නොමැති මෙම කෘතියේ යම් අනිත්‍ය මනෝභාවයක් ගැබ්ව ඇත.

සිය කෘති ඔස්සේ තමන්ගේම පෞද්ගලික ඉතිහාස අවධාරණය කරමින් ලිංගිකත්වය, ස්ත්‍රීන්ගේ භූමිකාව සහ ශරීරය හා බැඳී තිබෙන දේශපාලනය ගවේෂණය කිරීමට උත්සහ දරා ඇති තවත් තරුණ කලාකාරිනියන් කිහිප දෙනෙකු ලෙස නිරංජලා ගුණසිංහ, ලකීෂා ප්‍රනාන්දු හා ඉනෝකා ද සිල්වා දැක්විය හැකිය.

ව්‍යාධියෙන් පෙළෙන හා ප්‍රචණ්ඩ සමාජයක් තුළ ඛේදජනක ලෙස සමාජයේ දුක උසුලන්නකු මෙන්ම නොසැලී නොනැසී ඉදිරියට යන්නියක ලෙස ස්ත්‍රියගේ භූමිකාව තේරීම් ගැනීමට උත්සාහ කිරීම කලාකාරිනියන් කිහිප දෙනෙකුම උනන්දුව දක්වා ඇති තේමාවක් වේ. මේ අතර වාසුකී ජෙයසංකර්, හර්ෂා අමරසිංහ සහ ජනනි කුරේ වේ. යාපනයේ උපත ලත් වාසුකී ජෙයසංකර් මඩකලපුවේ සිය රැකියාව කළ අතර, ඇය

කාන්තා අයිතිවාසිකම් හා මානව අයිතිවාසිකම් වෙනුවෙන් පෙනී සිටින්නියකි. මෙම භූමිකාව ඉටුකරමින් ඇය මඩකලපුවේ පිහිටා ඇති කාන්තා සංවිධානයක් වන සූරියා සංවිධානය හා සම්බන්ධව කටයුතු කරන්නීය. ඒ අනුව, සමාජ ක්‍රියාකාරිනියක ලෙස ඇය සිදුකරන කාර්යභාරයට ඇයගේ කලාව බොහෝ දුරට සම්බන්ධ වේ. ඇයගේ කෘති තුළ, එක් අතකින් ස්ත්‍රිය ගොදුරට පත් පීඩිතයකු ලෙසත් (ඒ අනුව, ස්ත්‍රී ශරීරය මගින් මුළු ප්‍රජාවක්ම මුහුණ දුන් ඛේදවාචකයක් හඟවමින්), තවත් අතකින් නොනැසී ජීවත්වන්නකු ලෙසත් නිරූපණය කෙරේ. ජනනි කුරේගේ කෘති සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කළ, ඒවායේ කාන්තා ශරීරය පරිභෝජන භාණ්ඩයක් ලෙස යොදා ගැනීම පිළිබඳ තියුණු ස්ත්‍රීවාදී විවේචනයක් පිළිබිඹු කරයි.[11] එනමුත්, Pasting the Pieces (කැබලි ඇලවීම)[12] නම් ඇයගේ අභිවාහ්‍ය කෘතියේ ඇයගේ අවධානය යොමු වන්නේ මීට මඳක් වෙනස් පැතිකඩකටය. තුවාල ලද්දකුට සාත්තු කරන මාතෘ-චරිතයක් මෙහි නිරූපණය කරන ඇය, අවධාරණය කරන්නේ සමාජයේ බර උසුලන ස්ත්‍රී ආත්මීයත්වයයි. මෙම අභිවාහ්‍ය කෘතියේ ඉතා සිත්ගන්නාසුලු අංගයක් වන්නේ යමකුගේ පිලිස්සුණු සිරුර මත වර්ණවත් රෙදි කැබැලි අලවන්නා ස්ත්‍රියක සිටින 'සමාන්තර යථාර්ථයක්' (parallel reality) නිරූපණය වීමයි. ඇය ලෝකය පිළිබඳ අවධානයක් නොදක්වන, ඇතැමෙකුට මහමගදී හමුවිය හැකි උමතු ස්ත්‍රියක ලෙස මෙහි නිරූපණය කර ඇත. මවුවරුන්ට පිළිස්සුණු සිරුරු බාර දෙන පිළිස්සුණු නගරයක යථාර්ථයෙන්

11. 2003 වසරේ පැවති තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ වැඩමුළුවේ කරන ලද *Cage* (කූඩුව) නම් ජනනි කුරේගේ අභිවාහ්‍ය කෘතිය ගැහැනු දරුවකුගේ සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලියේ තිබෙන ප්‍රශ්න මත පදනම් වූවකි. ඇයගේ කෘතිය මගින් රඟ දක්වනු ලැබූ යාතුකර්මය හඟවන්නේ 'වැඩිවියට පැමිණීම' හා එය තරුණ ගැහැනුන් විසින් තේරුම්ගනු ලබන ආකාරයයි. 'ස්ත්‍රීත්වය සමාජ නිර්මිතයක් ලෙස සැලකීම' යන තේමාව සමග ගනුදෙනු කරන ඇය, 'රූප සුන්දරිය' යන සාර්වත්‍රික නිරූපණය - සහ ඊට ඉතා සමීපව සම්බන්ධ 'බෝනික්කා/බාබි-ඩෝල්' යන රූපය - වටා බැඳුණු පරමාදර්ශ විවේචනයට ලක් කරයි.

12. ජනනි කුරේගේ *Pasting the Pieces* කෘතිය රඟ දක්වනු ලැබුයේ 2004 වසරේ සැප්තැම්බර් මස යාපනය පුස්තකාලයේ පැවති 'අහම් පුරම්' ('ඇතුළ පිටත') ප්‍රදර්ශනයේදීය. මෙම ප්‍රදර්ශනය සංවිධානය කළේ ශ්‍රී ලංකා යුද හමුදාවත් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයත් අතර තිස් වසරක යුද්ධය පැවති පසුබිම තුළය.

විසන්ධි වන මෙම සංකේතීය ක්‍රීඩාව තුළ, කලාකාරිනිය තමන් සතුව ඇති සිරුරේ වර්ණවත් රෙදි කැබැලි ඇලවීම තුළින් අපේක්ෂාව, නොනැසෙනසුළු භාවය හා විරෝධය හඟවනු ලබයි. එ මගින් ඉතා වැදගත් ප්‍රශ්නයක්ද අසනු ලබයි: ඇත්තෙන්ම උමතු වී ඇත්තේ කවුරුන්ද? සැබෑ උන්මත්තකයා කවුද? පිළිස්සුණු සිරුරු අධිකව පිටතට වමාරා දමන සමාජයද, නැතහොත්, තම දුක් කනස්සලු සමග පොර බදිමින්, නොනැසී සිටීම සඳහා නිරන්තරයෙන් බිඳ දමන ලද අපේක්ෂාවක් තවමත් බදාගෙන සිටින 'උමතු' මවුවරුන් ද?

සමාජ ව්‍යාකූලතාව තුළ ස්ත්‍රීන්ගේ ආත්මීයත්වය වාර්ගික හැඟවුම්ද සහිතව ගවේෂණය කිරීම මගින් වාර්ගික දේශපාලනය යන රාමුව තුළ තමන්ගේ අනන්‍යතා දෙස බැලීමටත්, ජාතිය යන්න වර්ගීකරණය කර ඇති ආකාරය පිළිබඳ ස්ථාපිත අදහස් ප්‍රශ්න කිරීමටත් කලාකරුවන් යොමු වී ඇත. මෙය වඩාත් පැහැදිලි ලෙස පෙනෙන්නේ, ශ්‍රී ලංකාවේ උතුරේ හා සෙසු ප්‍රදේශවල සිවිල් යුද්ධය හා වාර්ගික අර්බුදය නිසා පීඩාවට පත් වූ කලාකරුවන්ගේ කෘතිවලිනි. ආර්. වෛදේහිගේ බොහෝ කෘතිවල මහා ගොඩනැගිලි රාශියක නිරේඛන (etching) සහිත පසුබිමක් මැද ඇයගේම පාළු හුදෙකලා රූපය ස්ථානගත කර දක්වා ඇත. ස්වයං-චරිතපදානයක් හඟවන මෙම කෘතියේ, සරණාගතයින්ද ඩයස්පෝරාවක විසිරුණු සාමාජිකයන්ද බවට පත්ව ඇති ප්‍රජාවක පෞද්ගලික වේදනාව හා සාමූහික සාංකාව හඟවන දෘෂ්ටාන්තයක් (allegory) බවට කලාකරුවාගේ රූපය පත් වේ. තම සුපුරුදු වාසස්ථානයෙන්, සමාජ ස්තරයෙන් හා ඓතිහාසික මූලයන්ගෙන් ගැලවී අවතැන් වීම නිසා තමාවම යළි යළිත් පිහිටුවාගැනීමට අවශ්‍ය වී තිබීම හේතුවෙන් හටගන්නා ශෝකී බව හා පාළුව මෙහි ගැබ්ව තිබේ.

සමීරා මකන් මාර්කර් සහ නෙලුම් හරස්ගම වැනි කලාකාරිනියන්ගේ කෘති පරිසරයත් භූදර්ශනයත් පිළිබඳව කෙරෙන මානව විද්‍යාත්මක ගවේෂණයක් ලෙස නම් කළ හැක. දෘශ්‍ය සංස්කෘතිය (visual culture) තුළින් කෙනෙකුගේ සංජානනය හැඩගැස්වෙන අයුරු හා වෙනස්කම් සලකුණු වන අයුරු

අවබෝධ කරගන්නා ව්‍යායාමයක් ලෙස මෙම කලාකාරිනියන් සමකාලීන භූදර්ශන හා නාගරික අවකාශවල තිබෙන විවිධ අංග හා මනෝභාව වෙත ඔවුන්ගේ අවධානය යොමු කරයි. ඔවුන් නිරූපණය කරන භූදර්ශන අර්ථය හා සෞන්දර්ය සොයාග නු ලබන්නේ නාගරීකරණයට හා කාර්මීකරණයට සම්බන්ධ යාන්ත්‍රණයන් සහ ඒ හා බැඳී ඇති දෘශ්‍යමය සමුද්දේශ මගිනි. ඔවුන්ගේ ඇතැම් කෘතිවලින් පිළිස්සුණු පාළුවට ගිය භූදර්ශනත්, වෙනත් කෘතිවලින් නාගරික දර්ශනවල විපරීත බාහුල්‍යයත් සිය අදහස් ප්‍රකාශනයේදී කේන්ද්‍රීය තේමා ලෙස මතු වේ.

සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයේ අවසන් වසරේ සිසුන් විසින් සංවිධානය කෙරුණු Installation: Miniature (දිනය) නම් ප්‍රදර්ශනයේදී මෑතකාලීන ස්ත්‍රී උපාධිධාරිනියන්ගේ කලා භාවිත පිළිබඳ ආවර්ජනාත්මකව සිතීමට පෙලඹුණිමි. මෙම ප්‍රදර්ශනයේ ශිෂ්‍යාවන් අතින් නිර්මාණය වූ කෘති බොහොමයක පෞද්ගලික අත්දැකීම් පිළිබඳ දැඩි අවධානයක් යොමු වී තිබුණි. එම කෘති ගණනාවක්ම ආදරය, විවාහය, දරුවන් යනාදී තේමා හුදු ප්‍රේමණීය පරමාදර්ශ ලෙස නොව, මානව දුබලතාව, ආයත්තතාව (belonging), බලය, ආධිපත්‍යය හා ලිංගිකත්වය යන සමාජ-සංස්කෘතික දේශපාලනයේ පැතිකඩ තුළ ගම්‍ය වන ආකාරයෙන් නිර්මාණය කර තිබුණි. ඇතැම් කෘති සඳහා දී තිබූ නම්වලින්ද මෙය මනාව පිළිබිඹු වේ. මේවා අතර චන්දිමා රත්මුතුගලගේ *Marriage Legalized* (නීත්‍යනුකූල කළ විවාහය), දයානි ජයසිංහගේ *This is Me* (මේ මමයි), නයෝමි තරංගාගේ *Reflections of Love* (ප්‍රේමයේ ඡායා) විසින්) සහ ශර්මිලා ප්‍රියදර්ශනී කුමාරිගේ *Bed... Growing* (ඇඳ... වැඩෙමින්) යන කෘති විශේෂයෙන් සඳහන් කළ හැකිය. මෙම කෘති සියල්ලම තුළින්ම ඒවා නිර්මාණය කර ඇති කලාකාරිනියන්ගේ පෞද්ගලික අත්දැකීම්ද ආශාවන්ද පිළිබඳ කියැවිනි. *Installation: Miniature* ගණයේ ප්‍රදර්ශනවල මූලාරම්භක උදාහරණයක් ලෙස *Made in IAS* ප්‍රදර්ශනය දැක්විය හැක. 2001 වසරේ පැවැත්වුණු මෙම ප්‍රදර්ශනයද සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයේ අවසන් වසර සිසුන් විසින් සංවිධානය කෙරුණු අතර, ජගත් වීරසිංහ එහි අභිරක්ෂකවරයා ලෙස කටයුතු කළේය.

සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයේ සිසුන්ගේ කලා කෘතිවල නිර්මාණාත්මක අංගවල හා තේමාවල විවිධත්වය හා තීව්‍රතාව එකම වහලක් යට දැක බලා ගැනීම සඳහා මහජනයා ලද පළමු අවස්ථාවද මෙය විය. තවද, පළමු වතාවට ශිෂ්‍යාවන් විසින් (විශේෂයෙන්ම චතුරි රාජපක්ෂ, මුදිතා අස්කින් සහ ඉන්ද්‍රචාපා රාජගුරු යන අයගේ කෘතිවල) ලිංගිකත්වය හා විවාහය වැනි සමාජීය හා සංස්කෘතික වශයෙන් බැරෑරුම් වූ විෂයන් සමග බුද්ධිමය වශයෙන් මුහුකුරා ගිය ආකාරයකින් ගනුදෙනු කිරීමද, නිරුවත් පිරිමි ශරීරය චිත්‍රයට නැගීමට ඇති ලැජ්ජා බය ඉවතලීමටද වූ හැකියාව මෙම ප්‍රදර්ශනයේ දැකගත හැකි විය. පසුගිය වසර 5-6 අතර කාලය තුළ සිය උපාධි ලබාගත් නව කලාකාරිනියන් තමන්ගේ කෘතිවලද පුළුල් සමාජ ගැටලු පසුබිම් කරනිමින්, ස්ත්‍රී අත්දැකීම් සමග විචාරාත්මක අයුරකින් ගනුදෙනු කිරීමේ ප්‍රවණතාව දිගින් දිගටම පවත්වාගෙන ඇති බව පෙනේ. මේ අතර ලකීෂා ප්‍රනාන්දු, ක්‍රිෂාන්ති සේපාලිකා සහ ඉනෝකා ද සිල්වා වැනි අය සිටින අතර, ඔවුන්ගෙන් ඇතැමුන්ගේ නම් මා මීට පෙරද සඳහන් කළෙමි. පෙර යුගවල සිටි මේ හා සමාන ලෙස තමාගේම අත්දැකීම් හා පරිසරය අවධාරණය කරන තේමා යොදාගත් කලාකාරිනියන් සහ මෙම නව කලාකාරිනියන් අතර ඇති වෙනස නම්, නව කලාකාරිනියන් පෞද්ගලික මට්ටමකින් තමා පිළිබඳවද සමාජය පිළිබඳවද 'විචාරාත්මක' නැතහොත් 'විවේචනාත්මක' (critical) ආකාරයකින් ගනුදෙනු කිරීමට පෙලඹීමයි. ඉහත සඳහන් සමකාලීන කලාකාරිනියන් දැනුවත් හා කල්පනාකාරී ක්‍රියාවලියක් තුළින් කලාකාරිනියන් ලෙස ඔවුනොවුන්ගේ භූමිකා පිළිබඳව සවිඥානික තීරණ ගැනීම තුළින් කාරකත්වයක් හිමි කරගැනීමට සමත් වී ඇත. ඒ අනුව, විචාරශීලී වෘත්තීයමය කලාකාරිනියක වෙනුවට සාර්ථක බිරිඳක් නිර්මාණය කිරීම අභිප්‍රාය කරගත් සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය විසින් ලබා දුන්, කලාකාරිනියකට සාම්ප්‍රදායිකව උචිත යැයි සැලකුණු භූමිකාව භාරගත් පෙර යුගයේ කලාකාරිනියන්ට වඩා මෙම සමකාලීන කලාකාරිනියන් ඉඳුරාම වෙනස් බව පෙනේ.

නිගමන සටහන්

මුල් කාලීන කලාකාරිනියන්ගේ භූමිකාව හැඩගැස්වූ සමාජ සන්දර්භය හා දේශපාලනයත්, ඔවුන් තම සමාජ පන්තියේ රස හා අපේක්ෂා සපුරාලීමට හා තමන්ට අදාළ වූ කලාත්මක ගැටලු තමන්ට අවැසි අයුරින් ප්‍රකාශ කරගැනීමට තම කලාත්මක භාවිතය සංවිධානය කරගත් අයුරුත් ඉහත සාකච්ඡාව මගින් පැහැදිලි විය යුතුය.

ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රභූ හා මධ්‍යම පන්තිවලට අයත් වූ මුල් කාලීන කලාකාරිනියන් සමාජයේ ඒ ඒ කොටස්වලට අනන්‍ය වූ සදාචාරය, ස්ත්‍රීපුරුෂ සමාජභාවී ප්‍රතිමාන, ජාතික හා පන්ති අභිලාෂ තුළ කලාකාරිනියෝ ලෙස තම ස්ථානය සුරක්ෂිත කරගැනීමට සමත් වූහ. කලා අධ්‍යාපනය සඳහා මොවුනට අවස්ථා ලැබුණේ යටත්විජිත පාලකයන්ගේ ශිෂ්ටකරණ ව්‍යාපෘතියේ අභිප්‍රායන්ද, කාන්තා ඡන්ද බලය හා පරමවිඥානාර්ථ ව්‍යාපාරය ආදියෙන් පැමිණි ස්ත්‍රී විමුක්තිය පිළිබඳ අදහස්ද, 20 වන සියවසේ මුල හා මැද භාගවල ක්‍රියාත්මක වූ නිදහස් ව්‍යාපාරයේ නවීකරණ ප්‍රවණතාද ඇසුරෙනි. වඩාත් මැනැවින් නිවෙස අලංකාර කරගත හැකි ගෘහණියන්ද සාර්ථක, නිපුණතා අධික භාර්යාවන්ද වීම සඳහා ගැහැනුන්ගේ කලාත්මක සංවේදිතා දියුණු කරගැනීමට තිබූ අවස්ථා උපයෝගී කරගනිමින්, ඇතැම් කලාකිරිනියන් තමන්ට පැවරී තිබූ පෞද්ගලික ලෝකය පවා අතික්‍රමණය කරමින් කලාකාරිනියන් ලෙස පොදුවේ තම අනන්‍යතාව ස්ථාපනය කරගැනීම සඳහා අවකාශයක් ලබා ගැනීමට පවා සමත් විය. මොවුන්ගේ උපායමාර්ගය වූයේ, තම කලාත්මක අනන්‍යතාවටද ඉඩ සැලසෙන අයුරින් මවුවරුන් හා භාර්යාවන් ලෙස තමන්ගේ භූමිකාව ප්‍රතිනිර්වචනය කිරීම නොව, පැවති ස්ත්‍රීපුරුෂ සමාජභාවී භූමිකාවලට හා සමාජ අපේක්ෂාවලට අනුකූල වන ලෙස තම කලා භාවිතය හැඩගස්වා ගැනීමයි. සමාජ ප්‍රතිමාන, සම්ප්‍රදා සහ සමාජීය විෂමාචාර සඳහා දෝෂාරෝපණයට ලක්වීම වැනි ක්‍රම මගින් සමාජ අනුකූලතාවට දැඩි සේ අනුබල ලැබෙන තත්ත්වයක් තුළ, විවෘත ගැටුම් වළක්වාගැනීම සඳහාත් සියුම් ආකාරයෙන් තම රැඩිකල්භාවය සඟවා ගැනීම සඳහාත් පුද්ගලයින් පෙළඹීම

සාමාන්‍ය දෙයකි. එක් ආකාරයකින්, මුල් කාලීන කලාකාරිනියන්ද අනුගමනය කළේ මෙවන් ක්‍රියාමාර්ගයකි. 'භින්න වූ පෞරුෂ' (split personalities), එනම්, දෙකඩ වූ පෞරුෂයන් ආරූඪ කරගත් ඔවුහු, එක් අතකින් භාර්යාවන්ද තවත් අතකින් කලාකාරිනියන්ද ලෙස පෙනී සිටියහ. එනමුත්, මෙම දෙවන අනන්‍යතාව, එනම් කලාකරුවාගේ භූමිකාව, වෘත්තීයමය එකක් නොවන බව ඔවුන් ප්‍රකාශ කර සිටියේ, පොදු කතිකාව තුළ ඔවුන්ගේ කෘති වෘත්තිමය නැතහොත් 'බැරෑරුම්' කෘති ලෙස ප්‍රේක්ෂකයන් විසින් පිළිගෙන තිබියදීත්ය. මෙතැනදී වැදගත්වන කාරණය නම්, පුරුෂ-කේන්ද්‍රීය කලා ලෝකය තුළ කලාකාරිනියන් ලෙස කිසියම් හෝ අවකාශයක් මෙම ස්ත්‍රීන් විසින් හිමි කරගත්තද, ඔවුන්ගේ මැදිහත්වීම්වලින් හෝ උපායමාර්ගවලින් ස්ත්‍රීන් සම්බන්ධයෙන් පැවති ධූරාවලි හා ආකල්ප නිසි සේ ප්‍රශ්න කිරීමට ලක් නොවීමයි. එමෙන්ම, අන් අවාසනාවන්ත කරුණ වන්නේ, කලා ක්ෂේත්‍රය තුළ විමුක්තිවාදී දෘෂ්ටිවාදයක් අරඹන්නට තබා එවැන්නක් සඳහා දායක වන්නටවත් ඔවුන් සමත් නොවීමයි. මෙම මුල්කාලීන කලාකාරිනියන්ගේ ප්‍රයත්නය තේරුම්ගත හැක්කේ ස්ත්‍රීපුරුෂ භේද ඉතා උග්‍ර වූ ධනේශ්වර කලා සංස්කෘතියක් තුළ තම කලා භාවිතය සංවිධානය කරගැනීම සඳහාත්, කලාකාරිනියන් ලෙස දිගටම සිය කටයුතු කරගෙන යාමට තම පැවැත්ම ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහාත් කරනු ලබන මූලික අරගලයක් ලෙසය.

සමකාලීන ස්ත්‍රී කලාකරුවන්ගේ (විශේෂයෙන්ම අනූවේ ප්‍රවණතාවෙන් අභාසය ලත් අයගේ) සමාජ පුරුදු සහ ආර්ථික තත්ත්ව මෙම මුල් කාලීන කලාකාරිනයන්ට වඩා ඉඳුරාම වෙනස්ය. තවද, ඔවුන් ගනුදෙනු කරන්නේ ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රවණතා මෙන්ම පර්යේෂණාත්මක අදහස් සමග ගනුදෙනු කරන්නට යම් කැමැත්තක් ඇති වර්තමාන කලා දෘෂ්ටිවාද පිළිබඳ වැඩි අවබෝධයක් තිබෙන කලා ප්‍රජාවක් සමගය. එනමුත්, මෙවන් සන්දර්භයක් තුළ වුවද, ඔවුන්ට මුහුණ පාන්නට සිදුවන සමාජ ගැටලු ඔවුන්ගේ පූර්වගාමීන්ගේ ගැටලුවලට බෙහෙවින් වෙනස් නොවේ. වෙනස් වන්නේ, මෙම සමාජ ගැටලු ජයගැනීම සඳහා ඔවුන් භාවිත කරන විධික්‍රමත්, ඔවුන්ගේ උපායමාර්ගවලට සමස්ත

කලා ප්‍රජාව විසින් දක්වන ලද ප්‍රතිචාරයත්ය. නව පරපුරේ කලාකාරිනියන් බොහෝ දෙනෙකු 'ස්ත්‍රීත්වයේ අත්‍යවශ්‍ය නිර්ණායක ලෙස කලා නිපුණතාවලට ඉහළ අගයක්' දුන් සමාජ පසුබිම්වලින් නොපැමිණි අතර (මෙම පසුබිම පෙර කලාකරුවන්ට කලා අධ්‍යාපනයක් ලබා ගැනීමටද පසුව කලාකරුවන් වීම සඳහා තම භාවිතය පුළුල් කරගැනීමටද රුකුලක් විය), කලාකාරිනියන් වීමට (හෝ කලා අධ්‍යාපනයක් ලැබීමට) ද කලා ක්ෂේත්‍රයේ දේශපාලනය, ධූරාවලී හා ස්ත්‍රීපුරුෂභාවී ගැටලුවලට මුහුණ දීමටද සවිඥානික තීරණයක් ඔවුන් විසින්ම ගත යුතු විය. මෙම තීරණය ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය තුළ කලාව වටා තිබූ සමාජ හා ආර්ථික ආතතීන් මෙන්ම කලා ක්ෂේත්‍රයත් එහි ඊපියා 'දුරාචාරී' සංස්කෘතියත් පිළිබඳව තම පවුල් දැරූ ආකල්ප සමඟද ඔවුනට පොරබදන්නට සිදු විය. ස්ත්‍රීවාදී විචාරාශීලීත්වයකින් යුතුව අති-පෞද්ගලික අත්දැකීම් සමග ගනුදෙනු කරන විෂය වස්තු හඳුන්වාදීමත්, 'ස්ත්‍රී' ලෙස සලකනු ලැබූ ද්‍රව්‍ය හා භාවිත (උදා: රේන්ද වැඩ, විවීම ආදිය) අවධාරණය කරන විධික්‍රම යොදාගැනීමත් මෙම කලාකාරිනියන් විසින් කලා ක්ෂේත්‍රය තුළ කරන ලද මැදිහත්වීම් වේ. බොහෝ දුරට පිරිමින්ගේ ආධිපත්‍යය පවතින කලා කතිකාව තුළට මැදිහත්කාරීව ඇතුල් වී තිබෙන කලා නිර්මාණකරණය පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රවේශයක් බිහි කිරීමට මෙම අංශ දෙකම බෙහෙවින් උපකාරී වී තිබේ. සමකාලීන කලාකාරිනියන්ගේ අගනාම ලක්ෂණය වන්නේ, කලා ප්‍රජාව තුළ තම අනන්‍යතාව පිහිටුවාගැනීම සඳහා අවදානම් ගැනීමට ඔවුන් තුළ තිබෙන සූදානමයි. ඔවුන්ගේ සාංකා හා පෞද්ගලික අරගල කලාත්මක ප්‍රකාශනයක් බවට පරිවර්තනය කිරීමේ නිර්භීත ක්‍රියාව තුළින් ස්ත්‍රීන්ගේ ප්‍රකාශනය සීමා කරවන සමාජ හා සංස්කෘතික බාධක අතික්‍රමණය කිරීමට එතුළින් ඔවුන් සමත් වී තිබේ.

මූලාශ්‍ර

Amerasekara, Dhanushka. 2000. 'Dhunushka Amerasekera' (catalogue text). In, *Artlink 2000*: *International Artists Workshop*. Colombo: Artlink.

Bachofen, J. J (trans. R. Mannheim). 1967. *Myth, Religion and Mother Right*. Princeton and London: Princeton University Press.

Denham, D. B. 1912. Ceylon at the Census of 1911. Colombo: Government Printer. de Silva, Rajpal. 2000. 'A Biography' (Ed., R. K. de Silva). In, *Maisie de Silva 1907-1997: Portrait of an Artist* (exhibition catalogue).

Gnanaraj, Marie. 2004. 'Weave'. In, *ArtLab*, 2004 Issue. Colombo: Theertha.

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

Parker, Rozsika & Pollock, Griselda. 1987. 'Fifteen Years of Feminist Action: From Practical Strategies to Strategic Practices'. In, Rozsika Parker & Griselda Pollock Eds., *Framing Feminism: Art and the Women's Movement 1970 –85*. London: Pandora.

Perera, Sasanka. 2006. *Artists Narrate: Memory and Representation in Sri Lankan Art*. Colombo: Theertha & Colombo Institute.

Pollock, Grieselda.1988. *Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art*. London: Routledge.

Silva, Neluka. 2006. *Quest: Images of Our Reality* (http://www.thesundayleader.lk/archive/20060604/arts.htm).

Thapaswarage, Chamari. 2001. *An Exhibition of Paintings* (exhibition catalogue). Colombo: Lionel Wendt Art Gallery.

Weerasekera, Nilanthi. 1997. *Fabricated Woman* (Leaflet text of exhibition). Colombo: Heritage Gallery.

Weerasinghe, Jagath. 2005. 'Contemporary Art in Sri Lanka'. In, Caroline Turner Ed., *Art and Social Change: Contemporary Art in Asia and the Pacific*. Canberra: Pandanus Book.

Weerasinghe, Jagath. 2000. 'Made in IAS'. In, *Made in IAS* (exhibition catalogue). Dehiwala: Club 'Made in IAS'.

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

ප්‍රවේශාත්මක රචනා

ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයේ ඉතිහාසය හා ප්‍රවණතා පිළිබඳ කෙටි සමාලෝචනයක්

අනූෂා සිවලිංගම්

ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය මුළුමනින්ම කෘතියකට සංගෘහිත වී නැත. ආරම්භයේදී ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය, දකුණු ඉන්දියානු දෙමළ සාහිත්‍යයේම කොටසක් ලෙස හඳුන්වන ලදී. 17 වන සියවසේ සිට අවුරුදු 138ක් පාලනය ගෙන ගිය ඕලන්ද පාලන කාලයේ ඊළ තමිළ් (ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ) සමාජ-කේන්ද්‍රීය සාහිත්‍යය ආරම්භ විය. ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය ආරම්භක අවධියේ ආගමික ආධිපත්‍යයකින් පැවතුණු අතර, සමාජය කේන්ද්‍ර කරගනිමින් සාහිත්‍ය නිර්මාණය ආරම්භ වන්නේ ඕලන්ද පාලන කාලයේය. එහෙත්, 19 වන සියවස දක්වාම හින්දු ආගමික බලපෑම සහ ක්‍රිස්තියානි ආගමික බලපෑම සාහිත්‍ය සඳහා බෙහෙවින් බලපාන ලදී. ඉංග්‍රීසි පාලනයේ ආරම්භයත්, ලෝකයේ සමාජවාදී චින්තනයේ වර්ධනයත් සමග ලංකාව තුළද වාමාංශික දෙමළ සාහිත්‍යයක් බිහිවීම ආරම්භ වුණි. 1950-60 කාලය තුළ මූලික ගැටලුව බවට පත්ව තිබුණේ ජනවාර්ගික ගැටලුවයි. ඒ අනුව දෙමළ සාහිත්‍යය, ප්‍රධාන වශයෙන් ජනවාර්ගික ගැටලුව මූලික කරගත් සාහිත්‍යයක් ලෙස වර්ධනය වූ බව සාහිත්‍යවේදී සිවරාසා කරුණාකරන් සඳහන් කර ඇත. මෙම දෘෂ්ටිවාදීමය

වෙනස සිවිල් යුද සමයේ සහ පශ්චාත් යුද සමයේ වඩා පුළුල් විය. මෙම පර්යේෂණ ලිපියේ අරමුණ වුයේ ශ්‍රී ලාංකේය අනන්‍යතාවකින් නිර්මාණය වන දෙමළ භාෂිත සාහිත්‍යය තුළ අන්තර්ගත වන දෘෂ්ටිවාදීමය ප්‍රභේදයන් එලෙස වර්ධනය වූයේ ඇයිදැයි සාකච්ජාවට බඳුන් කිරීමයි. ඒ අනුව පර්යේෂණය සඳහා සාහිත්‍ය විමර්ශන සේම ක්ෂේත්‍රයේ සිටින සාහිත්‍ය විචාරකයින් සහ සාහිත්‍යවේදීන් ඇතුළත් සම්මුඛ සාකච්ජා මගින් ගුණාත්මක පර්යේෂණ ක්‍රමය ඔස්සේ දත්ත විශ්ලේෂණය සිදු කර තිබේ. දත්ත විශ්ලේෂණයට අනුව, මුස්ලිම් ජනවර්ගය කේන්ද්‍ර කර ගත් දෙමළ සාහිත්‍යය, කඳුකර ජනතාවගේ ජන ජීවිතය කේන්ද්‍ර කරගත් දෙමළ සාහිත්‍යය හා උතුරු නැඟෙනහිර ප්‍රධාන කොටගත් දෙමළ සාහිත්‍යය ලෙස ප්‍රධාන ප්‍රභේද පැවතීමට හා එම ප්‍රභේද තුළ දෘෂ්ටිවාදීමය ලෙස වෙනස් වූ අනු-ප්‍රවර්ග පැවතීමට ශ්‍රී ලංකාව තුළ වාචිකව භාවිත කරනු ලබන භාෂාවේ තිබෙන විවිධත්වය සහ සාහිත්‍ය නිර්මාණ තුළ අන්තර්ගත අත්දැකීම්, අභිලාෂ සේම දෘෂ්ටිවාදයන්ද බලපෑ බව මේ කෙටි අධ්‍යයනය මගින් තහවුරු විය.

මූල පද

ඊළ සාහිත්‍යය, ශ්‍රී ලාංකේය සාහිත්‍යය, ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය, පශ්චාත් යුද දෙමළ සාහිත්‍යය, කඳුකර සාහිත්‍යය, මුස්ලිම් සාහිත්‍යය, දෙමළ සාහිත්‍යයේ භාෂාව, දෙමළ සාහිත්‍ය ආධිපත්‍යය, ඊළ සිනමාව, දෙමළ සාහිත්‍ය ප්‍රවණතා.

හැඳින්වීම

යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ දෙමළ භාෂා අධ්‍යනාංශයේ කථිකාචාර්ය සී. සිවලිංගරාජා සඳහන් කරන ආකාරයට, ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය මුළුමනින්ම කෘතියකට සංගෘහිත

වී නැත.[1] සඟ[2] කාලයේ ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය සහ ඉන්දීය දෙමළ සාහිත්‍යය එකම මාර්ගයක ගමන් කළ බව සඳහන් වේ. මෙම ගමන් මග යාපනය රාජධානියේ ආරම්භක යුගය දක්වාම දිව එන අතර, එය 12 වන සියවස දක්වාම දිග හැරේ. 19 වන සියවසේ මැද භාගය දක්වාම ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය, දකුණු ඉන්දියානු සාහිත්‍යය ලෙස හැඳින්වූ අතර, එය ලාංකේය අනන්‍යතාවක් ලෙස වෙනම හැඳින්වීම ආරම්භ වුයේ 19 වන සියවසේ මැද භාගයෙන් පසුවය (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976).

ඊළ දෙමළ සාහිත්‍යය ආරම්භ වුයේ 14 වන සියවසේ බව මහාචාර්ය ආ. වේලුපිල්ලේ සඳහන් කර ඇති බව සාහිත්‍යවේදී සි. කරුණාකරන් සඳහන් කරයි (2015).[3] එහෙත්, මෙම කාලවකවානුවේද සමාජය කේන්ද්‍ර කරගත් සාහිත්‍යයක් බිහි නොවුණි. පසුව, 17 වන සියවසේ සිට වසර 138ක් පාලනය ගෙන ගිය ඕලන්ද පාලන කාලයේ *ඊළ තමිල්*[4] සමාජීය සාහිත්‍ය ආරම්භ විය. ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය ආරම්භක අවධියේ ආගමික ආධිපත්‍යයක් යටතේ පැවතුණු අතර, සමාජය කේන්ද්‍ර කරගනිමින් සාහිත්‍ය නිර්මාණය ආරම්භ වන්නේ ඕලන්ද පාලන කාලයේය. එහෙත්, මෙම සමාජීය සාහිත්‍ය වඩා ඉස්මතු නොවුණු අතර, ඊට ප්‍රධානතම හේතුව ආගමික ආධිපත්‍යයේ බලපෑමය. ඒ අනුව, 19 වන සියවසේදී හින්දු ආගමික බලපෑම සහ ක්‍රිස්තියානි ආගමික බලපෑම සාහිත්‍ය වෙත බෙහෙවින් බලපෑම් කරන ලදී. ලංකාවේ ඉංග්‍රීසි පාලනයේ ආරම්භයත්, ලෝකයේ සමාජවාදී චින්තනයේ වර්ධනයත් සමඟ ලංකාව තුළද වාමාංශික

---

1. මදුරෛ ලෝක දෙමළ සංගමය හා යාපනය දෙමළ සංගමය විසින් පවත්වන ලද මාර්ගගත සංවාදයකදී යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ කථිකාචාර්ය සී. සිවලිංගරාජා ප්‍රකාශ කළේය. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න. www.dinamani.com
2. එය ක්‍රි.පූ හයවන සියවසේ සිට ක්‍රි.ව. දෙවන සියවස දක්වා වන කාලය සඟ කාලය යැයි හඳුන්වනු ලැබේ. මෙය ඉන්දියාව සහ ලංකාවේ දෙමළ සාහිත්‍යයේ ස්වර්ණමය යුගය ලෙස ඉතිහාසයේ සඳහන් වේ. මෙම අවධිය තුළ සඟ අවධීන් තුනක් තිබුණු බව සඳහන් වේ. තලෛච් සංගම්, ඉඩෛච් සංගම් සහ කඩෛච් සංගම් ලෙස එම කාල වකවානු හැඳින් වුවද, මෙහි කඩෛච් සඟ කාලය පමණක් සඟ කාලය ලෙස ඉතිහාසඥයින් (historians) හඳුන්වනු ලැබේ.
3. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න. கருணாகரன், சி. 2015. இலங்கையின் தமிழ் இலக்கியம் https://vallinam.com.my/version2/?p=1804 (Last accessed on February 1, 2015)
4. ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍ය

දෙමළ සාහිත්‍යය බිහි වීම ආරම්භ වුණි. 1950-1960 කාලය තුළ දෙමළ කතා කරන සමාජයේ මූලික ගැටලුව බවට පත්ව තිබුණේ ජන වාර්ගික ගැටලුවයි. ඒ අනුව, දෙමළ සාහිත්‍යය, ජනවාර්ගික ගැටලුව මූලික කරගත් සාහිත්‍යයක් ලෙස ප්‍රධාන වශයෙන් වර්ධනය වූ බව සාහිත්‍යවේදී සිවරාසා කරුණාකරන් සඳහන් කර ඇත (2015).[5] මෙම දෘෂ්ටිවාදීමය වෙනස සිවිල් යුද සමයේ සහ පශ්චාත් යුද සමයේ වඩා පුළුල් විය. මෙලෙසින් වන ප්‍රභේද හේතුවෙන්, *'ශ්‍රී ලාංකේය සාහිත්‍ය ප්‍රවණතා අතර දෙමළ සාහිත්‍යයේ බෙදුම් රේඛා සලකුණු වූයේ කුමක් නිසාද'* යන්න මෙම පර්යේෂණ ලිපිය මගින් ඉදිරිපත් කිරීමට බලාපොරොත්තු වේ.

ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයේ ආරම්භය සහ එහි අන්තර්ගතය

සාහිත්‍යය නමැති මහා කුලකයේ රිකිල්ලක් ලෙස පැවත එන ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය යනු ලාංකේය සමාජයේ ලේඛනකරණයේ ආරම්භයේදීම ජීවය ලබා, වර්තමානය දක්වා වර්ධනය වී ඇති සාහිත්‍ය උප කුලකයකි. උතුරු නැගෙනහිර හා කඳුකර ප්‍රදේශවලට සුවිශේෂීව විශාල වශයෙන් බිහිවන දෙමළ සාහිත්‍යය අඩු වැඩි වශයෙන් සමස්ත ලාංකේය සමාජයේම විවිධ පැතිකඩ නියෝජනය කරන සාහිත්‍යවේදීන් ගණනාවක් අතින් නිමාවට පත්ව, මුළුමහත් ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍ය කතිකාවට මුදාහරිනු ලැබේ.

'ශ්‍රී ලාංකේය සාහිත්‍ය ප්‍රවණතා අතර දෙමළ සාහිත්‍යයේ බෙදුම් රේඛා සලකුණු වුයේ ඇයි' දැයි විමර්ශනය කිරීමට පෙරාතුව, ආරම්භයේ සිට ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයේ අන්තර්ගතය කෙසේ වර්ධනය වී ඇතිදැයි පහදා ගැනීම වැදගත් වේ. දකුණු ඉන්දියානු සාහිත්‍යයේ බලපෑම ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය පෝෂණය කිරීමට බලපෑ බවට විචාරකයින් සඳහන්

---

5. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න. கருணாகரன், சி. 2015. இலங்கையின் தமிழ் இலக்கியம் https://vallinam.com.my/version2/?p=1804 (Last accessed on February 1, 2015)

කළද යම්කිසි ආකාරයකින් එය ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයේ අනන්‍යතාවට බලපෑම් කරන අවාසනාවන්ත තත්ත්වයක් ලෙස දැනෙනුයේ, එම සාහිත්‍යයේ සුවිශේෂී ප්‍රවර්ග (genres) ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කිරීමේදීය. නිදසුනක් ලෙස, ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සිනමා තිර පිටපත් දැක්විය හැකිය. මන්දයත්, ආරම්භයේ සිට වර්තමානය දක්වාම ශ්‍රී ලංකාවේ බිහිවුණු සිනමා තිර පිටපත් බොහොමයක් ඉන්දියානු සිනමාවේ බලපෑමෙන් නිර්මාණය වූ ඒවා විය. විශේෂයෙන් ලාංකේය දෙමළ චිත්‍රපට තිර පිටපත් බොහොමයක් තුළ අන්තර්ගත වුයේ, දකුණු ඉන්දියානු භාෂාවයි. ලාංකේය දෙමළ බසින් නිර්මාණය වූ බොහෝ සිනමා කෘති සඳහා ප්‍රේක්ෂක ආකර්ෂණය දිනා ගැනීමට නොහැකි වන්නේ එම නිසාය. කතා අන්තර්ගතය සේම වීරයා හා දුෂ්ටයා ප්‍රමුඛ කරගත් කතාන්දර මගින් ලාංකේය දෙමළ සිනමා තිර පිටපත් බොහොමයක් නිර්මාණය වුයේ, එවකට පැවති දකුණු ඉන්දීය සිනමා කෘතිවල බලපෑම නිසාය (සිවලිංගම් 2019).

කෙසේ නමුදු, රසවින්දනීය මාධ්‍යයක් ලෙසත් සමාජ විද්‍යාත්මකව යම් පැහැදිලි කියවීමකට අවතීර්ණ විය හැකි මාධ්‍යයක් ලෙසත් ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍ය පවතී. අ. වේලුපිල්ලේ සඳහන් කරන ආකාරයට, ලංකාවේ දෙමළ සාහිත්‍යය ආරම්භ වන්නේ, 14 වන සියවසේදීය (කරුණාකරන් 2015). ආර්යචක්‍රවර්ති රාජ්‍ය යුගයේ ඖෂධ හා ජෝතිෂ්‍ය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස *රඝුවම්සම් (සංස්කෘත සාහිත්‍යයේ වන රඝුවංශය නමැති කෘතියේ පරිවර්තනයකි), කදිරමලෙපල්ලු (දෙමළ කාව්‍ය සම්ප්‍රදායේ පල්ලු නම් වූ කාව්‍ය ආකෘතියට අයත් කතරගම නමැති පූජ්‍ය භූමිය පිළිබඳව සඳහන් වන ග්‍රන්ථයකි), සරසෝදිමාලෙ ('සරසෝදිමාලෙ' යනු දෙමළ ජෝතිෂ්‍ය කාව්‍යයකි)* වැනි කෘති ලියැවී තිබේ. ආරම්භයේ සිට දෙමළ සාහිත්‍යය තුළ ගැබ්ව පැවතුණු හින්දු ආගමික ආධිපත්‍යය පෘතුගීසි කාලය තුළදී කෙමෙන් අඩුවන්නට පටන් ගැනුණි (කරුණාකරන් 2015). එහෙත්, එහි ප්‍රතිපලයක් ලෙස ක්‍රිස්තියානි ආගමික සාහිත්‍යයක්ද දෙමළ සාහිත්‍යය තුළම ආරම්භ විය. *වේදපල්ලු* යැයි සඳහන් කරන *ඥානපල්ලු* (ජේසුතුමා පිළිබඳ වූ

දෙමළ කාව්‍ය සම්ප්‍රදායේ පල්ලු නම් වූ කාව්‍ය ආකෘතියට අයත් සංදේශ කාව්‍යකි) වැනි කෘති මේවාට නිදසුන් ලෙස දැක්විය හැකිය. පසුකාලීනව, ක්‍රිස්තියානි ආගමික කෘති සමඟ තරග කිරීම සඳහා හින්දු ආගමික කෘති වැඩි වශයෙන් රචනා වීමද ආරම්භ විය. මේ ආකාරයට ආගමික ආධිපත්‍යය ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයයේ කේන්ද්‍රීය ලෙස වැජඹුණු යුගයක් පසුකර තිබේ (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976).

සමාජය කේන්ද්‍ර කරගත් ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය හා එහි අනන්‍යතාව

සමාජ සිදුවීම් කේන්ද්‍ර කරගනිමින් කෘති රචනා වූයේ ඕලන්ද කාලයේ සිටය. සින්නත්තම්බි පුලවර්, වරද පණ්ඩිදර් වැනි විද්වතුන් පුරාණ සාහිත්‍යය මඟින් සමාජ චින්තන හා සමකාලීන වාතාවරණ සාහිත්‍යය තුළට ගෙන ඒමට උත්සාහ දැරුවද එම ගමන ශක්තිමත් ගමනක් නොවීමට බලපෑ ප්‍රධාන හේතුව වූයේ, එවකට තිබූ ආගමික ආධිපත්‍යයයි. එනමුත්, දැවැන්ත දකුණු ඉන්දියානු දෙමළ සාහිත්‍යය පවා විස්මයට පත්කරමින් 19 වන සියවසේදී නිර්මාණය වූ ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය තුළ කාන්තා නිදහසද මාතෘකාවක් බවට පත් වී තිබීම සුවිශේෂී ආරම්භයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. ති.ද. සරවනමුත්තුප්පිල්ලෛගේ *'තත්තෙ විඩු තූතු'* (කාන්තා නිදහස පිළිබඳව සඳහන් වන සංදේශ කාව්‍යකි) කෘතිය මේ පිළිබඳ සුවිශේෂී නිදසුනක් ලෙස දැක්විය හැකිය. එමෙන්ම, කාලයත් සමග දෙමළ සාහිත්‍ය කෘති මුද්‍රණය වීම දියුණු වූ අතර, දෙමළ සාහිත්‍යය තුළ විශාල වශයෙන් දකින්නට තිබුණේ හින්දු ආගමික හා ක්‍රිස්තියානි ආගමික අදහස් අතර ඇති වූ මතවාදීමය තරගයක් බවට ඉතිහාසය සාක්ෂි දරයි. ආගම, 19 වන සියවස වන තෙක්ම සාහිත්‍යයයේ ප්‍රධාන අන්තර්ගතය බවට පත්ව තිබුණි. සාමාන්‍ය මිනිසා සහ ඔහුගේ දෛනික ජීවිතයේ අර්බුද සාහිත්‍යයට ආගන්තුක මාතෘකා බවට පත් වී තිබුණි (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976). 19 වන සියවසේ මැද භාගය දක්වාම ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයද දකුණු ඉන්දියානු සාහිත්‍ය ලෙස හැඳින්වූ අතර, එය ලාංකේය

අනන්‍යතාවක් ලෙස වෙනමම හැඳින්වීම ආරම්භ වුයේ 19 වන සියවසේ මැද භාගයෙන් පසුවය.

නමුත් යුරෝපීය ආගමනය සහ නිදහස් කවියේ බිහිවීමත් සමගම, ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය වඩාත් ප්‍රසිද්ධියට පත් වූ අතර, පසුකාලීනව කෙටිකතා සහ නවකතා බිහිවීම ආරම්භ වූයේ, ලංකාවටම ආවේණික සාහිත්‍යමය ප්‍රභේදයක් වශයෙනි (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976). විසිවන සියවසේදී ධනවාදය ස්ථාපිත වීමත් සමඟ සාමාන්‍ය මිනිසා පොදු අවකාශය තුළ වඩා වැදගත් මාතෘකාවක් බවට පත් වීම නිසා එම තතු සාහිත්‍යයට අන්තර්ගතවීම වළකාගත නොහැකි විය (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976). කෙටිකතා, නවකතා ඊළ දේශයටම ආවේණික භාෂා ව්‍යවහාරයක් සහ සංස්කෘතික පැතිකඩ සමගින් බිහිවීම ආරම්භ වුවාට පසුව, ඊළ දෙමළ සාහිත්‍යය ලෙස නවාංගයක් දෙමළ සාහිත්‍යයට එකතු විය. පෙර වකවානුවලදී සුවිශේෂීව නොපෙනුණු අනන්‍යතාවක් 20 වන සියවසේදී ආරම්භ වීමත් සමඟ, දකුණු ඉන්දීය දෙමළ සාහිත්‍යයෙන් ඊළ දෙමළ සාහිත්‍ය පැහැදිලිවම වෙන්ව හඳුනාගත හැකි විය (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976). මේ යුගයේ බිහිවූ කෙටිකතා සහ නවකතා මගින් නව චින්තනයන් බිහිවීම ආරම්භ විය. ඉලන්කෙයර්කොන් හෙවත් න. සිවඥානසුන්දරම්[6] විසින් රචනා කළ *'වෙල්ලි පාදසරම්'* (1978 ප්‍රකාශයට පත් කළ කෙටිකතා එකතුවකි, එහි එක් කෙටිකතාවක් වන 'වෙල්ලිප් පාදරසම්' කුටුම්බ ජීවිතය ගැන සඳහන් කෙටිකතාවකි) හා සී. වෛත්‍යලිංගම් රචනා කළ *'පාර්කන්ජි'* (කෙටිකතා සංග්‍රහයකි) ඒ සඳහා ප්‍රබල නිදසුන් ලෙස

6. ඉලන්කෙයර්කෝන් විසින් රචනා කළ කෙටිකතා බොහොමයක් එවකට ප්‍රකාශයට පත් වූ පුවත්පත්වලත් සඟරාවලත් පළ විය. 'වෙල්ලිප් පාදරසම්' කෙටිකතා සංග්‍රහයේ ඇතුළත් 'මුදල් සම්බලම්', 'යාල්ප්පාඩි', 'සිගිරියා' නමැති කෙටිකතා 'කලෙල මහල්' නමැති පුවත්පතේ පෙරාතුව පළ විය. ඔහු රචනා කළ කෙටිකතා 'කලෛ මහල්', 'ආරාවලි', 'සක්ති' සහ 'සරස්වතී' නමැති ඉන්දීය පුවත්පත්වලද, 'තිනකරන්', 'වීරකේසරි', 'ඊළකේසරි', 'කලෛච් චෙල්වී', 'ඊළනාඩු' සහ 'තමිල් ඉන්බම්' නමැති ශ්‍රී ලාංකේය පුවත්පත්වලද පළ විය. කතා නිර්මාණයට එහා ගිය විදේශ රටවල සාහිත්‍ය කෘතිද ඔහු විසින් පරිවර්තනය කරන ලදී. 'විඩියාද ඉරවු', 'වෙරුං කනවු', 'අන්ද මුත්තම්', 'කුත්තු' වැනි කෘති ඔහු විසින් පරිවර්තනය කරන ලද කෘති ලෙස සඳහන් වේ. 'වෙල්ලි පාදරසම්' කෘතිය මාර්ගගතව කියවීම සඳහා බලන්න. https://noolaham.net/project/156/15578/15578.pdf

සඳහන් කළ හැකිය (සෙම්බියන් 1978). මෙවැනි සාහිත්‍ය බිහිවීමට *'ඊළකේසරි'* පුවත්පත හා *'මල්ලිගෛ'* සඟරාව බෙහෙවින් බලපෑ බව කිව හැකිය (කරුණාකරන් 2015). 1930 කාලවකවානුවේදී නඩේස අය්යර් සහ මීනාක්ෂියම්මාල් නඩේස අය්යර් වැනි සටන්කාමී සාහිත්‍යවේදීන් බිහි විය (සරවනන් 2020). 1940 දී ආරම්භ වූ *සුතන්දිරම්* නමැති පුවත්පත වාමාංශික දේශපාලනයට ඉඩ ප්‍රස්තාව ලබා දුන් අතර, ඩොමිනික් ජීවා සහ කේ. ඩැනියල් වැනි වාමාංශික කලාකරුවන් බිහි වූයේ මෙම පුවත්පත හරහාය (කරුණාකරන් 2015).

සමාජවාදයේ බලපෑම ඊළ දෙමළ සාහිත්‍යය තුළ අන්තර්ගත වීම

ලෝකයේ සමාජවාදය පිබිදීමත් සමගම ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යය තුළද අසාධාරණකම්වලට එරෙහිව, පැවති පාලන තන්ත්‍රය විවේචනය කිරීම ප්‍රධාන මාතෘකාවක් බවට පත්විය. 1950 කාලවකවානුවේදී ඇති වූ භාෂා ගැටලුවත්[7] සමඟ සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රය තුළ සමාජ දේශපාලන තේමා වැඩි වශයෙන් ඇතුළත් වීමේ ප්‍රවණතාවක් දකින්නට ලැබුණි. 1950 න් පසු රට තුළ සිදු වූ සමාජ, දේශපාලන හා ආර්ථික වෙනස්කම් ලංකාවේ දෙමළ සාහිත්‍යයට සමාජ-දේශපාලනික උත්තේජනයක් ලබා දුන්නේය. මෙම කාලය තුළ ආර්ථික විමුක්තිය හා සමානාත්මතාව අගයන සමාජ ක්‍රමයක් ඉල්ලා සිටි බිම් මට්ටමේ දේශපාලනය නිසා, සමාජවාදී මූලධර්මය ප්‍රතිපත්තිමය වශයෙන් පිළිගැනීමට මාක්ස්වාදී පක්ෂවලට පමණක් නොව, සියලුම දේශපාලන පක්ෂවලට සිදුවුණි (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976). සාහිත්‍යයද සමාජ-දේශපාලන කරුණුවලින් වෙන්කළ නොහැකි විය. බොහෝ ලේඛකයෝ සාමාන්‍ය ජනතාව, නැතිනම් පීඩාවට ලක් වූ ජනතාව වෙනුවෙන්, ඔවුන්ගේ පීඩාවන් සිය නිර්මාණ සඳහා මාතෘකා ලෙස සැලකූහ. ඇතැම් ලේඛකයෝ පීඩිත ජනතාව තුළින්ම බිහි වූහ. මේ ආකාරයට ප්‍රගතිශීලී සාහිත්‍යය රටේ ප්‍රධාන සාහිත්‍ය සම්මතය බවට පත්විය. ප්‍රගතිශීලී සාහිත්‍ය මූලධර්ම

7. සිංහල පමණක් රාජ්‍ය භාෂාව කිරීම - 1956

නොපිළිගන්නා බොහෝ ලේඛකයින් එම කාලවකවානුව තුළ සිටියද, වර්තමාන ඊළ සාහිත්‍යයේ ප්‍රධාන ප්‍රවණතාව ප්‍රගතිශීලී සම්මතය බව අවධාරණය කළ හැකිය. වාමාංශික දේශපාලන ව්‍යාපාර තුළ දෘෂ්ටිවාදී විවිධත්වයක්[8] පැවතුණද එය සාහිත්‍ය ගමන් මඟට එතරම් බලපෑමක් එල්ල කළේ නැත (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976).

1960 දශකය මැද භාගයේදී චීනය, පැරීසිය වැනි රටවල ඇති වූ තරුණ නැගිටීම් ලංකාවේ සමාජ අසාධාරණයන්ට එරෙහිව තරුණයින් පෙරමුණට ඒමට විශාල ලෙස බලපෑ අතර, ඒ සඳහා ඔවුන් සාහිත්‍ය ප්‍රබල අවියක් ලෙස භාවිත කර තිබේ. 1960 කාලවකවානුව අගභාගය වන විට, දෙමළ සමාජයේ ප්‍රධානම ගැටලුව බවට පත්වී තිබුණේ ජාතික ගැටලුවයි. ජාතිවාදී දේශපාලනය පමණක් නොව, ජාතිවාදී ආර්ථිකය පවා දෙමළ මිනිසුන් පසුපස එළවමින් ඔවුනට පහර දුනි. ඒ සමඟම කුලවාදයට එරෙහි සටනද දියත් වුණි. මේ නිසාම, සාහිත්‍යයද ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට බෙදී ගිය බවට විවිධ විද්වත් මතවාද පවතී. එනම්, 'පඤ්චමර් සාහිත්‍ය' (දලිත් සාහිත්‍ය/Dalit literature) හා 'ඊළප්පෝරාට්ට සාහිත්‍ය' (ඊළාම් අරගල සාහිත්‍ය/literature of Ealam struggle) හෙවත් ඊළ අරගලය කේන්ද්‍ර කර ගත් සාහිත්‍ය යනු මෙම ද්විත්වයයි. මෙලෙස කොටස් දෙකකට වෙන්කර හඳුනාගැනීමට බලපෑ ප්‍රධාන හේතුව වූයේ, එම සාහිත්‍ය නිර්මාණ අන්තර්ගතයේ දක්නට තිබූ සුවිශේෂීත්වයයි. කුලවාදයට එරෙහිව කේ. ඩැනියල්,[9] ඩොමිනික් ජීවා, එන්. කේ. රගුනාදන්,

---

8. මාවෝ වාදය හා රුසියානු හිතවාදී කොමියුනිට්ස් දේශපාලනය වැනි දෘෂ්ටිවාද (සාමිනාදන් 2021).

9. කේ. ඩැනියෙල් 1927 දී යාපනයේ උපත ලැබීය. ඔහු ශ්‍රී ලාංකික දෙමළ ජනතාවගේ අරගලයට සහභාගී වූ අතර මාස 11ක් සිරගත විය. ඔහු තමිල්නාඩුවට ගොස් තන්ජාවූර්හි පදිංචි විය. ශ්‍රී ලංකාවේ කුල වර්ගවාදයට එරෙහි පෙරමුණෙහි සංවිධායකයා වූ අතර, මහජන කලා හා සාහිත්‍ය සම්මේලනයේ සභාපතිවරයා විය. ඔහු 1986 දී මාර්තු තන්ජාවූර්හිදී මියගියේය. කේ. ඩැනියෙල් සිය ජීවිතයම ඊළ ජනතාව වෙනුවෙන් කැප කළේය. ඔහු ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍ය ක්ෂේත්‍රයට නවකතා, කෙටිකතා නිර්මාණය කළේය. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න. http://www.tamilvu.org/courses/degree/p101/p1014/html/p101441.htm

සුබත්තිරන්[10] (ක. තංගවඩිවේල්) වැනි ලේඛකයින් පෑන අතට ගත් අතර, ජාතිවාදී යටත්විජිතකරණයට එරෙහිව සිය අත්වලට පෑන් ගත්තේ, ව.ඒ. රාජරත්නම්,[11] පිරාන්සිස් සේවියර්, වරදර් (ත්‍යාගර් ෂන්මුගම් වරදරාසර්), මු. තලෛසිංගම්, කාසි නා ආනන්දන් වැනි ලේඛකයින්ය. දෙමළ විමුක්ති සටනේ ප්‍රධාන අවියක් ලෙසද සාහිත්‍ය පැවතුණු බව නොරහසකි. දැනට ලාංකේය ඉතිහාසයේ දෙමළ බසින් නිර්මාණය වූ සාහිත්‍ය නිර්මාණයන්ගෙන් සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් දෙමළ විමුක්ති අරගලය කේන්ද්‍ර කරගනිමින් නිර්මාණය වූ සාහිත්‍ය බව පැහැදිලිය. 1970 කාලවකවානුවේ බොහෝ තරුණ තරුණියෝ වාර්ගික හිංසනයට එරෙහිව සාහිත්‍යය භාවිත කළෝය. මෙය ඊළාම් අරගල සාහිත්‍යය, නැතිනම් ජාතික විමුක්තිය සඳහා ඉදිරිපත් වූ සාහිත්‍යය ලෙස හඳුන්වන ලදී. ඊළ සාහිත්‍යය තුළ දේශපාලනය ගැඹුරින් සටහන් වී තිබුණි. දේශපාලන අර්බුදය උත්සන්න වීමත් සමඟ, දේශපාලන බලපෑම් සමඟ සාහිත්‍ය නිර්මාණ ඉතා ගැඹුරු ප්‍රවේශයකින් ඉදිරිපත් වුණි. එහෙත් සමස්තයක් ලෙස මෙම වකවානුවේදී නිර්මාණය වූ සාහිත්‍යය තුළ ගින්න, දුම සහ කඳුළු මත රැඳුණු මිනිස් ජීවිත පිළිබඳ යථාර්ථයක් අන්තර්ගත වූ බව සාහිත්‍ය විචාරක සිවරාසා කරුණාකරන් (2015) පවසයි.[12] මෙය කුලවාදයට එරෙහිවත්, ජාතිවාදී පහරකෑම්වලට එරෙහිවත් ඉදිරියට පැමිණි හඬක් විය. මේ කාලයේම ප්‍රාදේශීය වශයෙන්, නැතිනම් එක්

10. කුල පීඩාවට හා ආධිපත්‍යයට එරෙහිව කෝපයෙන් සහ හාස්‍යජනක ලෙස ඔහු කවි ලියුවේය. සන්නද්ධ විප්ලවයට සහය දැක්වීය. සුබත්තිරන් කවියා මඩකලපුවේ සිට යාපනයට ගිය අතර, උතුරේ පැවතුණු කුල පීඩනයට එරෙහිව සෘජුව සාහිත්‍ය භාවිතයක් ඔස්සේ සටන් කළ කවියෙකි. මාක්ස්වාදී ලෙනින්වාදීමය චින්තනයෙන් කවි ලියූ ඔහු 1964 දී 'කම්කරුවා' නමැති ශ්‍රී ලංකාවේ කොමියුනිස්ට් පක්ෂයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කළ සඟරාව සඳහා කවි ලියූ අතර, එමගින් මාක්ස්වාදී දර්ශනය කෙරෙහි ඔහු තුළ වූ කැපවීම චිත්‍රණය විය. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න, https://keetru.com/

11. ව. ඒ. රාජරත්නම් ඊළ සාහිත්‍යයේ ජ්‍යේෂ්ඨ කෙටිකතා රචකයෙකි. නවකතාකරුවෙකි. 1940 දශකයේ සිට සාහිත්‍යකරණයේ නියැලුණු රාජරත්නම්, සාහිත්‍ය නිර්මාණ බොහොමයක් නිර්මාණය කර ඇත. ඔහුගේ පළමු සාහිත්‍ය කෘතිය තෝණි වන අතර, සියගණක් සාහිත්‍ය නිර්මාණ ඔහු එළිදක්වා තිබේ. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න, https://ourjaffna.com/

12. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න. கருணாகரன், சி. 2015. இலங்கையின் தமிழ் இலக்கியம் https://vallinam.com.my/version2/?p=1804 (Last accessed on February 1, 2015)

එක් ප්‍රදේශයන්ට ආවේණික අයුරින්ද සාහිත්‍ය නිර්මාණය වීම ආරම්භ වුණි. ඒ සමගම, මෙම ප්‍රාදේශීය නිර්මාණ තුළ ගැබ් වූ භාෂාව, භාෂා භාවිතය තුළ එකිනෙකට අවේනික වූ විවිධත්වයක්ද තිබුණි. මේ විවිධත්වය විකසිත වීමට *වීරකේසරී* පුවත්පත විශාල ඉඩකඩක් ලබා දුන්නේය. මේ අනුව, *වීරකේසරී* පුවත්පත විසින් සියයකටත් වඩා නිර්මාණ හා නවකතා ප්‍රකාශයට පත් කළ බව කරුණාකරන් (2015) පවසයි.[13] මීට අමතරව, දෙමළ සිනමා තිර පිටපත්ද සිය සමාජයේ පවතින ගැටලු පිළිබඳ සාකච්ඡා කළේය. මෙහිදී විශේෂත්වයක් වන්නේ, සාමාන්‍යයෙන් සිංහල, දෙමළ හා මුස්ලිම් යැයි සමාජය විසින් වෙන් කර හඳුන්වන්නන් එකට එකතු වී කටයුතු කර තිබීමය. මේ සඳහා දෙමළ සිනමා කර්මාන්තය ශ්‍රී ලංකාව තුළ ආරම්භ වීමේ සිටම වෘත්තීමය වශයෙන් සියලු දෙනා එකට කටයුතු කිරීම හා දකුණු ඉන්දියාව සමඟ ලංකාවේ සිංහල හා දෙමළ සිනමා කර්මාන්තය එක්ව කටයුතු කිරීම හේතු වී ඇති බව කිව හැකිය (සිවලිංගම් 2018).

ජාතිවාදී දේශපාලන පීඩනය දෙමළ සාහිත්‍යය කෙරෙහි කළ බලපෑම

1970 වන විට සාමාජය තුළ වූ ව්‍යුහාත්මක අසාධාරණයට වඩා දැඩි පීඩනයක් එල්ල වූයේ ජාතිවාදී දේශපාලනය සහ ආර්ථිකය මගිනි. මේ නිසාම, සාහිත්‍යයේද වැඩි ඉඩක් ලබා දුන්නේ දෙමළ විමුක්ති අරගලය වෙනුවෙනි (සිවලිංගම් 2018). මේ කාලයේ ලතින් ඇමරිකානු සහ පලස්තීන කාව්‍ය ප්‍රබල බලපෑමක් දෙමළ සාහිත්‍ය වෙතටත්, දෙමළ සාමජයේ පැවතුණු අරගලවලටත් එල්ල කළේය. මෙම පරිවර්තිත කවි (එම්.ඒ. නුහුමාන් වැනි කවීන් විසින් එම කාව්‍ය පරිවර්තනය කර තිබුණි) අරගලය පිළිබඳව ලියැවුණු සාහිත්‍යයේ ප්‍රධාන ප්‍රවර්ගයක් බවට පත් විය (කරුණාකරන් 2015).

අලෛ, වයල්, කවිඥන්, කලම්, පුදුසු සහ *සමර්* වැනි සාහිත්‍ය සඟරා විශාල ප්‍රමාණයක් ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවලින් ප්‍රකාශනයට

13. වැඩිදුර කියවීම සඳහා බලන්න. கருணாகரன், சி. 2015. இலங்கையின் தமிழ் இலக்கியம் https://vallinam.com.my/version2/?p=1804 (Last accessed on February 1, 2015)

පත්වුණි. 1960 කාලවකාවනුවේදී ච.ඓ.ස. ජෙයපාලන්, එම්.ඒ. නුහුමාන්, අ. යේසුරාසා, රු. චේරන්, ඉලවාලෙෙ විජයේන්දිරන්, මු. පොන්නම්බලම්, සු. විල්වරෙත්තිනම්, සෝලෙක්කිලි හෙවත් උදුමාවෙල්ලෙෙ මුගම්මදු අතීක්, පුදුවෙව රත්තිනදුරෙෙ, සුපත්තිරන් (ක. තංගවඩිවේල්) වැනි කවීන් ගණනාවක් බිහි විය (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976). මීට සාපේක්ෂව, කෙටිකතා මගින් සමාජය ආමන්ත්‍රණය කළේ සෙම්බියන් සෙල්වන්, සෙන්ගෙෙ අළියාන්, සෙ. යෝගනාදන්, ක. සට්ටනාදන්, කේ.පී. රාජගෝපාලන්, පී.එස්. රාමෙයා, එස්. හනීපා, එම්. මන්සූර් වැනි ලේඛකයින්ය (මෞනගුරු සහ නුහුමාන් 1976; කරුණාකරන් 2015).

ඊළාම් අරගලය, ඊළාම් යුද්ධය බවට පත්වූ විට එය මුස්ලිම්වරුන්ව අර්බුදයකට ඇද දැමීය. මුස්ලිම්වරුන්ට ඔවුන්ගේ පැවැත්ම සහ අනන්‍යතාව තහවුරු කිරීමට බල කෙරුණි. මෙම ප්‍රවණතාවය හේතුවෙන් *මුස්ලිම් සාහිත්‍යය* යැයි වෙනම අනන්‍යතාවක් සහිතව සාහිත්‍ය නිර්මාණය වීම ආරම්භ විය. මේ සඳහා වැදගත් නිදසුනක් ලෙස 'ඊසාන් කට්ටෛප් ගීත' නමින් වූ කවි එකතුව සඳහන් කළ හැකිය. සිංහල පීඩනය සහ එයට එරෙහි වූ අරගලය ගැන සඳහන් 1985 දී ප්‍රකාශයට පත් කළ 'මරනත්තුළ් වාළ්වොම්'[14] (මරණයේ ජීවත් වෙමු) කාව්‍ය කෘතිය සේම 'ඊසාන් කට්ටෛප් ගීත' නමැති කාව්‍ය සංග්‍රහය දෙමළ පීඩනය හා ඊට එරෙහි මුස්ලිම් විරෝධී හැඟීම්වල එකතුවක් විය. 1985 න් පසුව දෙමළ විමුක්ති අරගලය ප්‍රධාන ලෙස සාහිත්‍ය භාවිතයට පැමිණි බව ඉහත සඳහන් කර තිබේ. එය විස්තරාත්මකව පැහැදිලි කරන්නේ නම්, කවි, කෙටිකතා හා නවකතාද පුළුල් වශයෙන් මේ තේමාව ඔස්සේ රචනා විය. එසේ වූයේ මූලික වශයෙන් එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානයේ මතවාදීමය පදනම මත පිහිටාය. *'සොල්ලාද සේදිගළ්'* (නොකී පුවත්) වැනි කෘති[15]

14. චේරන්, උෟ., යේසුරාසා, අ., පත්නාබඅය්යර්, ඉ. සහ නඩරාසන්, පී විසින් සංස්කරණය කරන ලද කාව්‍ය කෘතියකි.

15. 1986 චිත්‍රලේඛා මෞනගුරු විසින් සංස්කරණය කරන ලද කෘතියකි. ඒ. ශංකරි, සිවරමනී, සන්මාර්කා, රංගා, මසූරා ඒ. මජීඩ්, ඖවෛ, මයිත්‍රෙයි, ප්‍රේමි, රේණුකා නවරත්නම් සහ උෟර්වසී ඇතුළු කාන්තාවන් දහ දෙනෙකුගේ කවි 24ක එකතුවකි.

මේ සඳහා සාක්ෂි සපයයි. මේ අතර, සාහිත්‍ය රචනය තුළ විශාල කාන්තා සහභාගීත්වයක්ද දක්නට තිබුණි. ඒ අනුව ඌර්වසී, මෛත්රේයි, සිවරමණී, සෙල්වී, ඖවෛ[16] වැනි කාන්තාවන් ඔවුන්ගේ හඬ සාහිත්‍යය හරහා සමාජගත කළෝය. එමෙන්ම වෙට්‍රිචෙල්වී වැනි පිරිස් 'අන්බුල්ල තන්කෛ' (ආදරණීය නංගි), 'පෝරාලියින් කාදලි' (අරගලකරුවකුගේ පෙම්වතිය), 'කුප්පි' (කුප්පිය) සහ 'බංකර්' (බංකරය) වැනි කෘති නිර්මාණය කරමින් දෙමළ සාහිත්‍ය පෝෂණය කළෝය. මෙලෙස සම්බන්ධ වූ නිර්මාණකරුවන් බොහෝ දෙනෙක්ගේ ජීවිත යුද්ධයේදීම අහිමි වූ අතර, වෙට්‍රිචෙල්වී වැනි ලේඛිකාවන් තවමත් සිය සාහිත්‍ය නිර්මාණ සිදු කරමින් සිටිති.

ජාතික ගැටලුව විසින් ලාංකිකයින්ව සිය මවුරටින් පිටමං කරවන ලදී. මෙලෙස රට හැරගිය පුද්ගලයින් ලෝකයේ විවිධ රටවල පදිංචි වූහ. තවත් පිරිසක් රට අත්හැර ගොස්, අනාථයින් ලෙස විදේශ රටවල ජීවත් විය. ඔවුන් අතර සාහිත්‍යයට නැඹුරුවක් දැක්වූ අය සිටියහ. නැතිනම්, සිය මවුරට ගැන ලියන්නට ඔවුන් පසුකාලයේ සාහිත්‍යයට නැඹුරු විය. මොවුන්ගේ නිර්මාණ තුළ ගැබ්ව පැවතුණේ ලාංකේය මිනිසුන්, සමාජය හා දේශපාලනය යන පොදු හා පුළුල් තේමාවන්ය. 1990 වන විට, මෙම තත්ත්වයම තරමක වෙනස් ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් වුණි. එනම්, මෙලෙස විදේශ රටවල ජීවත් වන්නන් ඔවුන් පෞද්ගලිකවම මුහුණ දෙන ගැටලු, ඔවුන්ගේ සාහිත්‍යය හරහා ඉදිරිපත් කිරීමට පෙලඹීමයි. ඒ අනුව, පසුකාලීනව ලාංකේය දෙමළ ඩයස්පෝරා සාහිත්‍යය ලෙසද සාහිත්‍යමය නවාංගයක් ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයට එකතු විය. කෙසේ නමුදු, ලාංකේය සන්දර්භය පිළිබඳවත්, ඔවුන් ඒ වන විට ජීවත් වූ සන්දර්භය පිළිබඳවත් මේ සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ගය ඔස්සේ අද වනතුරුත් ඔවුන් යම්කිසි ගනුදෙනුවක් සිදු කරති (සිවලිංගම් 2018). මෙහිදී පර්යේෂණ කෘති, කවි හා නිසදැස්, කෙටිකතා සේම නවකතාද සුවිශේෂී සාහිත්‍යමය මාධ්‍ය ලෙස

මෙය යාපනයේ කාන්තා පර්යේෂණ එකතුව විසින් ප්‍රකාශයට පත් කර ඇත.

16. මෙම නම් LTTE සංවිධානය මගින් ලබා දුන් විශේෂ නම් වන අතර, එතැන් සිට මෙකී සියලුම දෙනා භාවිත කළ නම් බවට පත්වූයේ මේවාය. එහෙත්, ඔවුන්ගේ උප්පැන්න සහතිකයේ අන්තර්ගත නම් සොයා ගැනීමට නැත.

භාවිත කිරීම දක්නට ලැබෙයි. ව.අයි.ස. ජෙයපාලන්, චේරන් රුද්‍රමූර්ති, මාලිනි මාලා, ගෞරි කාන්දන්, මීරා භාරති සහ ශෝබා ශක්ති වැනි ලේඛක ලේඛිකාවෝ මෙම කර්තව්‍යය සිදු කරමින් සිටිති.

ඩයස්පෝරා සාහිත්‍යයද ප්‍රධාන ලෙස කොටස් දෙකකට බෙදී තිබේ. එනම්, දෙමළ විමුක්ති අරගලය විවේචනය කරන සාහිත්‍යය හා ඊට ප්‍රතිපක්ෂව දෙමළ සමාජයට බාහිරෙන් එල්ල වූ බලපෑම් ගැන සඳහන් කරන සාහිත්‍යය වශයෙනි. දෘෂ්ටිවාදීමය වශයෙන්, සාහිත්‍ය අන්තර්ගතය තුළ විවිධත්වයක් දක්නට ලැබුණත්, එහි යථාර්ථයක් අන්තර්ගත නොවන බව ප්‍රකාශ කළ නොහැකිය. මෙම සුවිශේෂී අන්තර්ගතය දක්නට ලැබෙන්නේ, ජාතික ගැටලුව කේන්ද්‍ර කර ගත් ඩයස්පෝරා හා මවුරටින්ම ඉදිරිපත් වන ඇතැම් සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ග තුළ පමණි.

2009 න් පසුව දෙමළ සාහිත්‍ය තුළ විවිධ අන්තර්ගතයන් දක්නට ලැබේ. එහි එක් ප්‍රවර්ගයක් ලෙස පශ්චාත් යුද තත්ත්වය, මිනිස් සංකීර්ණතා හා මානව අයිතීන් ස්පර්ශ කරගනිමින් ඉදිරිපත්වන සාහිත්‍යය හඳුන්වා දිය හැකිය. නිදසුන් ලෙස, *'උෆලික්කාලම්'*[17] *(තමිල්කවී විසින් 2014 දී ප්‍රකාශයට පත් කළ නවකතාවකි), 'පෝරාලියින් කාදලි'*[18](වෙට්‍රිචෙල්වි වේළු විසින් 2012 දී ප්‍රකාශයට පත් කළ නවකතාවකි), *'නඩුහල්'*[19]*(දීපච්චෙල්වන් විසින් 2019 දී ප්‍රකාශයට පත් කළ නවකතාවකි) හා 'ඊළප්පෝරින් ඉරුදි නාට්කල්*[20]*'* (වෙට්‍රිචෙල්වි වේළු විසින් 2017 දී ප්‍රකාශයට පත් කළ කෘතියකි) යන කෘති සඳහන් කළ හැකිය (සිවලිංගම් 2018). තවත් එක් ප්‍රවර්ගයක් ලෙස, කඳුකර දෙමළ ප්‍රජාවගේ ජීවත්වීමේ අයිතිය

17. නවකතාවකි. යුද සමයේ සිදු වූ අවතැන් වීම් තේමා කරගත් කෘතියකි.
18. යුද කාල වකවානුවේදී අරගලකරුවකුගේ පෙම්වතියකුගේ දෘෂ්ටිකෝණයෙන් ලියැවුණු නවකතාවකි.
19. දීපචෙල්වන්ගේ 'නඩුහල්' නවකතාව අනූව දශකයේ මුල් භාගයේ සිට මුල්ලිවාක්කාල් දක්වා ගමන් කළ යුද්ධයේ දෙමළ ජනතාව පීඩාවට පත් වූ ආකාරය සඳහන් කරගනිමින් නිර්මාණය වූ කෘතියකි.
20. වෙට්‍රිචේල්වි වේළු විසින් රචනා කළ මෙම කෘතිය යුද්ධයේ අවසන් දින කිහිපය තුළ සිදු වූ සිද්ධීන් මූලික කරගනිමින් රචනා වී ඇත.

අන්තර්ගත කරගත් *මාඩුම් වීඩුම්,*[21] *උළෙලප්පාල් උයර්න්දවර්හල්,*[22] *කසන්ද කෝපි,*[23] *කණ්ඩිච් සීමෙයිලේ,*[24] *තේයිලෙ දේසම්*[25] සහ *මලෙයහම් එළුහිරදු*[26] යන සාහිත්‍ය කෘති හඳුන්වා දිය හැකිය (ජනාර්තනන් 2021). එසේම, තවත් සුවිශේෂී සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ගයක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි වන්නේ, මුස්ලිම් සමාජයෙන් ඉදිරිපත් වන සාහිත්‍යයයි. ලංකාවට නිදහස ලැබීමෙන් අනතුරුව, ලංකාවේ ජීවත් වන මුස්ලිම් ප්‍රජාව ඔවුන්ව වෙනම අනන්‍යතාවක් සහිත ජන වර්ගයක් ලෙස හඳුන්වා ගැනීමට උත්සාහ කළ අතර ඉතිහාසය, දේශපාලනය සහ සාහිත්‍යය වෙන්ව පවත්වාගෙන යෑමට සිතූහ (හමීස් 2012). ඉස්ලාමීය දෙමළ සාහිත්‍යය වශයෙන් නිශ්චිත නිර්වචනයක් නොමැති බවත්, නවීන සාහිත්‍යය, ආගමික දෘෂ්ටිකෝණයකින් බැලීම සිදු කළ නොහැකි බවත් මහාචාර්ය සිවතම්බි සහ ඒ. නුහුමාන් සඳහන් කර තිබේ (හමීස් 2012). මුස්ලිම් සමාජය තුළ වැදගත් යැයි සලකන තේමා වස්තුවිෂයන් කර ගනිමින් මුස්ලිම් සාහිත්‍යවේදීන් විසින් මේ වන විට සාහිත්‍ය කෘති ගණනාවක් නිර්මාණය කර තිබේ. වෛ. අහමඩ් විසින් රචිත *'ඔරු කිරාමත්තුප් පෙන්' (ගැමි ගැහැනියක්)* වැනි නවකතා හැඳින්විය හැකිය (හමීස් 2012). මුස්ලිම් නොවන සාහිත්‍යවේදීන්ද මුස්ලිම් සමාජයට බලපාන තේමා කේන්ද්‍ර කරගනිමින් සාහිත්‍ය කෘති නිර්මාණය කර තිබේ. නිදසුන් වශයෙන්, දික්වැල්ලේ කමල්

---

21. 1995 දී මල්ලිහෙ සී. කුමාර් විසින් රචනා කළ මෙම කාව්‍ය කෘතිය කඳුකර ජන ජීවිතය පිළිබඳ බොහෝ තතු සඳහන් කර ඇති කෘතියකි.
22. බන්දුපාල ගුරුගේ විසින් ලියන ලද 'සෙනෙහසින් උපන් දරුවෝ' කෘතියේ දෙමළ පරිවර්තනයයි
23. ක්‍රිස්ටයින් විල්සන්ගේ 'Bitter Berry' කෘතියේ දෙමළ පරිවර්තනයයි. මෙය 2010 දී රා. සඩගෝපන් විසින් පරිවර්තනය කර තිබේ.
24. 2014 දී රා. සඩගෝපන් විසින් රචනා කරන ලද කෘතියකි. ලංකාවේ කෝපි වගාව තිබූ කාල වකවානුවේදී පැවතුණු සමාජ ක්‍රමය පිළිබඳ තොරතුරු මෙම කෘතියෙහි අන්තර්ගත වේ.

25 සී.වී. වේලුපිල්ලෙ විසින් රචනා කළ කෘතියක දෙමළ පරිවර්තනයයි. මුල් කෘතියේ නම සොයා ගැනීමට නැත. මු. සිවලිංගම් විසින් පරිවර්තනය කර තිබෙන මෙම කෘතිය 'තෙයිලෙ දේසම්' (තේදළු දේශය) 2003 දී ප්‍රකාශයට පත් කර තිබේ. තේ වගාව හා සමාජ ජීවිතය පිළිබඳ සඳහන් වේ.

26. වී. ධර්මලිංගම් විසින් රචනා කරන ලද 'මලෙයහම් එළුහිරදු (කඳුකරය පිබිදීම)' 2003 දී ප්‍රකාශයට පත් කර තිබේ. කඳුකර ජනතාවගේ ජීවිතය සහ ජීවන අරගලය පිළිබඳ මෙහි සඳහන් වේ.

විසින් රචිත *'මලි පරවුගිරදු'*[27] (ආලෝකය විහිදෙයි) හැඳින්විය හැකිය (හමීස් 2012). බොහෝ කාලයක් මුළුල්ලේ, ලංකාවේ දෙමළ හා මුස්ලිම් ජන වර්ග අතර යහපත් සම්බන්ධතා පැවතුණි. එනමුත්, මෙම යහපත් තත්ත්වය යුද කාලයේ ගැටුම් සහගත විය. එහි ප්‍රතිපලයක් ලෙස, මුස්ලිම් ජාතිකවාදය සහ මුස්ලිම් දේශපාලන මතවාද මුස්ලිම් ලේඛකයින්ගේ දෘෂ්ටිකෝණ ඔස්සේ බිහි වූ සාහිත්‍ය තුළ අන්තර්ගත විය. නිදසුනක් ලෙස, එස්. නසීරු විසින් රචනා කළ *'නච්චුවලෙයම්'* (විෂ සහිත වළල්ල) නමැති නවකතාව සඳහන් කළ හැකිය. දෙමළ දේශපාලන කණ්ඩායම්, ඉන්දීය හමුදාව සහ ඉන්දීය හමුදා පාලන කාලයේ උසාවි තුළ සිදු වූ සිදුවීම් මෙම කෘතියේ සඳහන් වී තිබේ. එසේම, සිංහල මුස්ලිම් ජන වර්ග අතර පැවති ගැටලු ප්‍රධාන කර ගනිමින් ප. ආප්තීන් විසින් රචිත *'කරුක්කොන්ඩ දේසම්' (පිළිසිඳගත් දේශය)* නවකතාව නිදසුන් වශයෙන් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. 1970 කාල වකවානුවේදී දෙමළ - මුස්ලිම් ගැටුම්, ඉන්දීය හමුදාවේ පැමිණීම සේම, ලාංකේය ඩයස්පෝරා ප්‍රජාව මුහුණ දෙන ගැටළු මුස්ලිම් ප්‍රජාව විසින් රචනා කළ දෙමළ කෙටිකතා සඳහා බලපෑවේය. 1983 න් පසු මුස්ලිම් ප්‍රජාව විසින් නිර්මාණය කළ සාහිත්‍ය තුළ සිවිල් යුද්ධය හේතුවෙන් මුස්ලිම් ප්‍රජාවට ඇති වූ ගැටලු ප්‍රධාන මාතෘකා බවට පත් විය. 1990 කාලවකාවුවේදී උතුරෙන් මුස්ලිම් ප්‍රජාව අවතැන් කිරීමත් සමඟ මුස්ලිම් ප්‍රජාව විසින් නිර්මාණය කළ සාහිත්‍යය තුළ ප්‍රධාන තේමා බවට පත්වූයේ එකී සංසිද්ධීන්ය (හමීස් 2012).

ශ්‍රී ලාංකේය ඊළ සාහිත්‍යය තුළ බෙදුම් රේඛා සලකුණු වූයේ ඇයි?

ඊළ සාහිත්‍යය තුළ දක්නට ලැබෙන විශේෂ ලක්ෂණය වනුයේ විවිධ වෙනස්කම් සහිතව සාහිත්‍යකරණයේ යෙදෙන උතුරු-නැගෙනහිර, කඳුකර හා මුස්ලිම් ප්‍රජාව මූලික කරගත්

27. දික්වැල්ලේ කමල් විසින් රචිත මෙම කෘතිය 1995 දී ප්‍රකාශයට පත් වූ කෘතියකි. කඳුකර ජනතාව වහළුන් බවට පත් බේදවාචකය මෙම නවකතාව තුළ සඳහන් වී ඇත.

සාහිත්‍යවේදීන්ගේ පොදු භාෂා ව්‍යවහාරය ලෙස දෙමළ භාෂාව භාවිත කිරීමයි.

ප්‍රාදේශීයව එහි යම් යම් වෙනස්කම් අන්තර්ගත වී ඇතත් එය හුදෙක් සිංහල සාහිත්‍ය තුළ අන්තර්ගත වන භාෂා වෙනසට වඩා සංකීර්ණ තත්වයක් බව රුද්‍රමූර්ති චේරන් පවසයි.[28] එනම්, අහිලන් විශ්ලේෂණය කරන ආකාරයට, පැහැදිලි වෙනස්කම් භාෂාව තුළ අන්තර්ගත වේ.[29] විශේෂයෙන් කථන භාෂාව භාවිත වී ඇති විටෙක, එම වෙනස පැහැදිලිව දැකිය හැකිය.

සාමිනාදන් සඳහන් කරන ආකාරයට, එය ඕනෑම ව්‍යවහාරයකට අයත් සිංහල භාෂාවෙන් නිර්මාණය වන කෘතියක් කියවන විට දැනෙන හැඟීමට වඩා වෙනස් වේ. නිදසුනක් ලෙස මහින්ද ප්‍රසාද් මස්ඉඹුලගේ *'සෙන්කොට්ටන්'* නවකතාව (2013) හා කෞශල්‍ය කුමාරසිංහගේ *'මේ රහස් කවුළුවෙන් එබෙන්න'* නවකතාව (2014) යන නවකතා ද්විත්වයම ශ්‍රී ලංකාවේ ඕනෑම ප්‍රදේශයක ජීවත් වන කෙනෙකු කියවන විට අන්‍ය බවක් මුළුමනින්ම දැනෙන්නේ නැත. එහෙත්, ඊළ දෙමළ සාහිත්‍යය තුළ අන්තර්ගත සාහිත්‍ය නිර්මාණයක් කියවීමේදී ඉහත සඳහන් කළ කඳුකර සාහිත්‍යය, මුස්ලිම් සාහිත්‍යය හා උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රධාන කරගත් සාහිත්‍යය ලෙස ඕනෑම කෘතියක් මේ ප්‍රභේද ත්‍රිත්වයෙන් එකකට පමණක් අයත් බව හැඟෙනු ඇත.[30]

කෙසේ වෙතත්, මෙම ප්‍රධාන ත්‍රිත්වය තුළ එකිනෙකට විරුද්ධ අදහස් ඉදිරිපත් වීමක් හෝ එකිනෙකා සමඟ තරග වදින තත්ත්වයක් හෝ ප්‍රතික්ෂේප වීමක් හෝ දක්නට නැති බව සාමිනාදන් සඳහන් කරයි.[31] මෙම වෙනස් වීම නැතහොත් ප්‍රභේදාත්මක වෙනස 'මන්වාසනෛ ඉලක්කියම්' හෙවත් 'භූමියේ සුවඳවත් සාහිත්‍යය' ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. එහෙත්, මෙම ප්‍රභේද තුළ අඩංගු වන උප කුලක තුළ එම තරගය, නැතිනම් විරුද්ධ අදහස් ඉදිරිපත් කිරීම දක්නට ලැබෙන බව සාමිනාදන්

28. චේරන් රුද්‍රමූර්ති සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
29. පා. අහිලන් සමග 2021 දී අප්‍රේල් 01 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
30. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
31. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

වැඩිදුරටත් සඳහන් කරයි.[32] එයට ප්‍රධාන හේතුව බවට පත් වී ඇත්තේ, එම සාහිත්‍ය නිර්මාණ තුළ පවතින අන්තර්ගතයන් එකම අවකාශයක සිදු වී ඇති බැවිනි. දෘෂ්ටිවාද සහ අත්දැකීම් වෙනස් වීම නිසා, එහි එකිනෙකට වෙනස් වූ මතවාදීමය ස්ථාවර දක්නට ලැබේ. මෙම උප කුලකයන් ප්‍රධාන ප්‍රභේද ත්‍රිත්වය තුළම දක්නට ලැබුණද, විශේෂයෙන් එය උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රධාන කොටගත් ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවලින් බිහිවන දෙමළ සමාජය කේන්ද්‍ර කර ගත් දෙමළ සාහිත්‍යය තුළ වඩාත් පැහැදිලිව දක්නට ලැබේ.[33]

දෙමළ ජාතිකවාදයට පක්ෂ විවේචනාත්මක සාහිත්‍යය ඉන් එකකි. එම සාහිත්‍ය ප්‍රභේදය සිදු වූ සමාජ අසාධාරණ තත්ත්වයන් හා එහි බලපෑම් විවේචනාත්මකව අධ්‍යයනය කරමින්, ජාතිකවාදයට පක්ෂව පවතී. දෙමළ ජාතිකවාදයට විරුද්ධ වාමාංශික මූලයක් සහිත සාහිත්‍යය තව එකකි. ජාතිකවාදය, ජාතිවාදය යන ද්විත්වයම විවේචනය කරමින්, එය සමාජ පරිවර්තනය සඳහා උපයෝගී නොවන දෙයක් බවටත්, ජන වර්ග භේද කරන තත්ත්වයක් බවටත් තර්ක කරමින් සිය දෘෂ්ටිවාදය පවත්වා ගෙන යන බව අභිලන් සඳහන් කරයි.[34] ඒ අනුව, මෙම විවිධාකාර දෘෂ්ටිවාදයන් මත ඉඳිමින් සාහිත්‍ය නිර්මාණ බිහි වී ඇති අතර ඒවා තවදුරටත් බිහි වෙමින්ද පවතී.

මෙකී දෘෂ්ටිවාදී වෙනස උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රධාන කොටගත් දෙමළ සාහිත්‍ය තුළ වැඩි වශයෙන් පැවතුණද, මුස්ලිම් ජනවර්ගය කේන්ද්‍ර කර ගත් දෙමළ සාහිත්‍යය තුළද නැතැ'යි ප්‍රකාශ කළ නොහැකිය. එහෙත්, ආගමික ආධිපත්‍යය දැඩි ලෙස ස්ථාපිත වීම නිසා, එවැනි විවිධාකාර දෘෂ්ටිවාදීමය සාහිත්‍ය ප්‍රභේදයන් ප්‍රසිද්ධ තලය වෙත පැමිණීම ඉතාම අවම මට්ටමක පවතින බව අභිලන්[35] මෙන්ම සාමිනාදන් සඳහන් කරති.[36] එමෙන්ම, මෙම දෘෂ්ටිවාදීමය වෙනස කඳුකර ජනතාවගේ ජන ජීවිතය කේන්ද්‍ර

32. සාමිනාදන් විමල සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
33. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
34. පා. අභිලන් සමග 2021 දී අප්‍රේල් 01 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
35. පා. අභිලන් සමග 2021 දී අප්‍රේල් 01 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
36. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

කරගත් දෙමළ සාහිත්‍ය තුළද අඩු වැඩි වශයෙන් පවතින බව ජනාර්තණන් ප්‍රකාශ කරයි.[37] එමෙන්ම දෙමළ ඩයස්පෝරා සාහිත්‍යය ප්‍රවණතා අතර කඳුකර සාහිත්‍යයේ නියෝජනයක්ද දක්නට ලැබෙන බව සාමිනාදන් ප්‍රකාශ කරයි.[38]

යුදමය තත්වයෙන් පසුව එනම්, 2009 න් පසු ආරම්භ වූ දෙමළ සාහිත්‍යයයේ ප්‍රධාන ප්‍රවණතාව වූයේ, අහිලන් සඳහන් කරන ආකාරයට එය ස්මරණය (memorial) සහ අත්දැකීම් (experience) යන තේමා දෙක පාදක කොටගෙනය.[39]

චේරන් රුද්‍රමූර්ති සඳහන් කරන ආකාරයට,

> "හිටපු අරගලකරුවන් සහ විවිධ දේශපාලන කණ්ඩායම්වල සිටි පුද්ගලයන් සහ විවිධ සටන් කණ්ඩායම්වල සිටි පුද්ගලයින් ඔවුන්ගේ ස්වයං-චරිතාපදාන ලෙස හෝ කවි, කෙටි කතා නැතිනම් නවකතා ලෙස හෝ ප්‍රබන්ධ නොවන අත්දැකීම් එලෙසින්ම රචනා කරනවා."[40]

එහෙත් යුද කාලයේ පටන්ම දෙමළ ඩයස්පෝරා සාහිත්‍යයක් ආරම්භ වී තිබුණු බැවින්, මෙම කුලකය බිහිවූයේ පශ්චාත් යුද තත්ත්වයේදී යැයි නිශ්චිතවම කිව නොහැකිය.

> "උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රධාන කොටගත් ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවලින් බිහිවන දෙමළ සමාජය කේන්ද්‍ර කර ගත් දෙමළ සාහිත්‍ය තුළ ඇතැම් නිර්මාණ නිහතමානීව දෙමළ විමුක්ති සටන විවේචනය කිරීමට උත්සාහ දැරීය. එහිදී මෙවැනි ප්‍රකාශන පළ කළ සහ නිර්මාණකරණයේ නියැලුණු පිරිස බවට බොහෝ විට පත්වූයේ පෙර සටන් කණ්ඩායම්වල සිටි පුද්ගලයින් හා සාහිත්‍යකරුවෝය. එම නිර්මාණ තුළ සටන් කණ්ඩායම් විවේචනය කිරීම සමඟම

---

37. ජනාර්තනන් ශර්මා සමග 2021 දී අප්‍රේල් 02 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
38. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
39. පා. අහිලන් සමග 2021 දී අප්‍රේල් 01 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
40. චේරන් රුද්‍රමූර්ති සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

ඔවුන්ද, එනම් ලිවීම හෝ නිර්මාණය සිදු කරන්නාද වගකිව යුතු බවද සඳහන් කර තිබුණි."[41]

මෙම දේශපාලන මතවාදය ඉදිරිපත් කරන නිර්මාණවේදීන් අතර සුවිශේෂී කණ්ඩායම බවට පත් වී ඇත්තේ මෙකී මතවාදය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහාම නිර්මාණකරණය වෙත ප්‍රවිෂ්ඨ වූවන් යැයි සාමිනාදන් පවසයි.[42] මෙමගින් සිදු වී ඇත්තේ නව සාහිත්‍යවේදීන් ගණනාවක් බිහිවීමයි. එමෙන්ම ඔහු තවදුරටත් මෙසේද පවසයි:

> "පශ්චාත් යුද කාල වකවානුවේදී දෙමළ විමුක්ති අරගලය තුළ වූ සාධාරණ තතු සඳහන් කරමින් එම සටනට නැඹුරුව සාහිත්‍යකරණයේ නියැළෙන්නෝද සිටිති. එනම්, අරගලකරුවන් පිළිබඳව සහ එම සටන් සාධාරණීකරණය කරන මතවාද ඇතුළත් සාහිත්‍ය නිර්මාණ බිහි වේ. එහෙත්, මෙම මතවාදයේම සිටින ඇතැම් සාහිත්‍යවේදීන් හෝ සාමාන්‍ය පුද්ගලයින්, පවතින දේශපාලන වාතාවරණය (එනම්, පශ්චාත් යුද සමය තුළ) නිසා නිහඬ වුවා ද විය හැකිය."[43]

මෙහිදී සිදුව ඇත්තේ, දෙමළ විමුක්ති සටන විවේචනය කළ සාහිත්‍ය නිර්මාණ වෙනුවෙන් සෘජුව කටයුතු කළ හැකි වීමය.

විශේෂයෙන් 1980 කාලවකවානුවේදී උ. චේරන් වැනි කාව්‍ය රචකයින් දේශපාලන අභිලාෂ හා විශ්වාස දෙමළ භාෂා සාහිත්‍ය තුළ අන්තර්ගත කිරීම සහ 1990 කාලවකවානුවේදී සිවරමණී වැනි ලේඛිකාවන්ගේ (ඇය යුද පරිසරයේ ජීවත් වෙමින් එහි දේශපාලන වාතාවරණය පිළිබඳ කවි රචනා කළාය) භූමිකාව, ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයේ හැරවුම් ලක්ෂයක් ලෙස බිහිවීම, ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කළ යුතු යුතු බව අභිලන් සඳහන් කරයි.[44] නිදසුනක් ලෙස සිවරමණීගේ කාව්‍ය තුළ අන්තර්ගත වී තිබුණු යථාර්ථය ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ සාහිත්‍යයට වෙනස් දිශානතියක් පෙන්නුම් කළේය.

41. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
42. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
43. සාමිනාදන් විමල් සමග 2021 දී මාර්තු 31 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.
44. පා. අභිලන් සමග 2021 දී අප්‍රේල් 01 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

මෙම ප්‍රභේද පශ්චාත් යුද සමයේ පමණක් නොව, ඉන් පෙරාතුවද එලෙසින් පැවතුණි. එනමුත්, වඩාත් පැහැදිලි ලෙස මෙකී සහිත්‍යය ප්‍රභේදගත වීම වර්ධනය වූයේ පශ්චාත් යුද කාලයේය. ඒ සඳහා බලපා ඇති ප්‍රධාන සාධකය බවට පත්වූයේ සංඛ්‍යාත්මකව වැඩි සාහිත්‍ය කෘති ප්‍රමාණයක් මේ කාලය තුළ නිර්මාණය වීමයි. එහෙත්, මීට ඉහතදීද සඳහන් කළ ආකාරයට මෙලෙස වැඩි වශයෙන් සාහිත්‍ය කෘති බිහිවූයේ යුද්ධය අවසන් කර මුල් වසර කිහිපය තුළ පමණි. එම වර්ධනය 2015 ට පසු දැක ගැනීමට නොහැකිය. ඒ සඳහා බලපා ඇති ප්‍රධාන සාධකය බවට පත් වී ඇත්තේ, නැවත මිනිසුන්ට එදිනෙදා ජීවිතය සමඟ අරගල කිරීමට, එනම් ජීවන අරගලය සමඟ පොරබැදීමට සිදුවීමයි. මීට අමතරව, නිර්මාණය වන සාහිත්‍ය පිළිබඳ තොරතුරු සේම සාකච්ඡාද වැඩි වශයෙන් සමාජගතවීමත් සමඟ මෙම ප්‍රභේදගත වෙනස වැඩි වශයෙන් දැනුණු බව ජනාර්තනන් පවසයි.[45]

නිගමනය හා සමාලෝචනය

මේ ලිපියෙන් මා උත්සාහ කළේ, 'ශ්‍රී ලාංකේය සාහිත්‍යය ප්‍රවණතා අතර දෙමළ සාහිත්‍යයේ නව බෙදුම් රේඛා සලකුණු වූයේ ඇයි?' යන මූලික ගැටලුවට ආමන්ත්‍රණය කිරීමය. ඒ අනුව පෙනී යන්නේ, ප්‍රධාන වශයෙන් ඊළ දෙමළ සාහිත්‍ය තුළ අන්තර්ගත වී ඇති ප්‍රධාන ප්‍රභේද තුනක් තිබෙන බවය. එනම්, මුස්ලිම් ජනවර්ගය කේන්ද්‍ර කර ගත් දෙමළ සාහිත්‍යය, කඳුකර ජනතාවගේ ජන ජීවිතය කේන්ද්‍ර කරගත් දෙමළ සාහිත්‍ය හා උතුරු නැඟෙනහිර ප්‍රධාන කොටගත් දෙමළ සමාජය කේන්ද්‍ර කර ගත් දෙමළ සාහිත්‍ය වශයෙනි.

මෙම ප්‍රභේද පශ්චාත් යුද සමයේ පමණක් නොව, ඉන් පෙරාතුවද අඩුවැඩි වශයෙන් පැවතුණු බවත්, වඩාත් සුවිශේෂී ලෙස මේවා වර්ධනය වූයේ පශ්චාත් යුද කාලයේ බවත් ඒ සඳහා බලපා ඇති ප්‍රධාන සාධකය නම් යුද්ධය නිමාවීමෙන් පසු ආරම්භ වූ වසර පහක් හෝ හයක් වැනි කාලයක් තුළ වැඩි වශයෙන්

45. ජනාර්තනන් ශර්මා සමග 2021 දී අප්‍රේල් 02 වන දින සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

සාහිත්‍ය නිර්මාණයන් බිහි වීම බව අධ්‍යයනයේදී පැහැදිලි විය. ඊට අමතරව, නිර්මාණය වන සාහිත්‍ය පිළිබඳ තොරතුරු සේම ඒ පිළිබඳ සාකච්ඡා වැඩි වශයෙන් සමාජය තුළට පිවිසීමද ඒ පිළිබඳ සම්භාෂණ ඇතිවීමද මේ සඳහා බලපෑ බව ප්‍රකාශ විය.

එම සෑම ප්‍රභේදයක්ම එසේ වීමට බලපාන ලද ප්‍රධාන සාධක බවට පත්ව ඇත්තේ සාහිත්‍ය නිර්මාණ සඳහා භාවිත කරනු ලබන භාෂාව සහ එම සාහිත්‍ය නිර්මාණ තුළ අන්තර්ගත අත්දැකීම්, එහි සංවේදීතා සහ අභිලාෂයන් මෙන්ම පාරසරික සාධක, සංස්කෘතික වෙනස්කම් සහ සාහිත්‍යමය අවශ්‍යතාවන් බව කරන ලද අධ්‍යයනයෙන් ගම්‍ය විය.

එමෙන්ම ජනප්‍රිය තලය වෙත ජනප්‍රිය දෘෂ්ටිවාදීමය සාහිත්‍යයේ පැමිණීම හැරුණු කොට අනෙකුත් සාහිත්‍යමය ලක්ෂණ ගමන් කිරීම ඉතාම මන්දගාමී තත්ත්වයක පවතින බව දක්නට තිබේ. සාහිත්‍ය නිර්මාණයන්ට එහා ගිය චින්තනමය සාකච්ජා මණ්ඩප තුළද ජනප්‍රිය තලයේම ගනුදෙනු කරන සාහිත්‍යවේදීන් හා සාහිත්‍ය නිර්මාණ හැරුණුකොට සුවිශේෂී වෙනසක් දැකගැනීම අපහසුය. එහෙත්, එම ජනප්‍රිය අවකාශය වෙත ඉතා සුළුවෙන් වුව මුස්ලිම් ලේඛක ලේඛිකාවන්ගේ සාහිත්‍ය ආගමනය වැදගත් පියවරකි. විශේෂයෙන් මෑත කාලීනව මුස්ලිම් සමාජයේ කාන්තාවන් සාහිත්‍යකරණයට පැමිණ තිබීම ප්‍රගතිගාමී තත්ත්වයකි.

මෙම අධ්‍යනය මගින් ඉදිරිපත් කරන යෝජනාවක් ලෙස, දෙමළ සාහිත්‍යය තුළ තිබෙන අධිපතිවාදී දෘෂ්ටිවාදය පිළිබඳව ගැඹුරු අධ්‍යයනයක් සිදුකිරීම ඉතා වැදගත් කොට සලකමි.

මූලාශ්‍ර

இரசிகமணி, செந்திநாதன். 2000. *ஈழத்து இலக்கிய வளர்ச்சி.* கொழும்பு: மித்ரா பதிப்பகம்.

கந்தையா, சி. 2015. *சிதைக்கப்பட்ட மலையகத் தமிழர்கள்.* இந்தியா : விடியல் பதிப்பகம்.

கமல், திக்குவல்லை. 1995. *ஒளி பரவுகிறது.* சென்னை: தேசிய காலை இலக்கியப் பேரவை வெளியீடு.

குமார், சி. 1995. *மாடும் வீடும்.* கொழும்பு 13: கிறிஸ்தவ தொழிலாளர் சகோதரத்துவம் வெளியீடு.

சரவணன், என். 2020. *கள்ளத்தோணி.* கொழும்பு : குமரன் பதிப்பகம்.

சடகோபன், இரா. 2007. *உழைப்பால் உயர்ந்தவர்கள்.* கொழும்பு: கௌரி பதிப்பகம்.

சடகோபன், இரா. 2010. *கசந்த கோப்பி.* கொழும்பு: சூர்யா பதிப்பகம்.

சடகோபன், இரா. 2014. *கண்டிச் சீமையிலே.* வீரகேசரி வெளியீடு.

சித்ரலேகா, மௌ. 1986. *சொல்லாத சேதிகள்.* யாழ்ப்பாணம்: பெண்கள் ஆய்வு வட்டம் வெளியீடு.

சிவலிங்கம், மு. 2003. *தேயிலை தேசம்.* துராவி பதிப்பகம்.

சிவத்தம்பி, கா. 1988. *தமிழ் இலக்கிய வரலாறு.* நியூ டெல்லி : நேற உநவெரசல பதிப்பகம்.

செந்திவேல், கா. 2014. *தோழர் மணியம் நினைவுகள்.* கொழும்பு : புதிய நீதி பதிப்பகம்.

செல்வன், செம்பியன். 1973. *ஈழத் தமிழ்ச் சிறுகதை மணிகள்.* திருகோணமலை: முன்னோடிகள் பதிப்பகம்.

தம்பிஐயா, தே. 2000. *இலங்கை தமிழ் சினிமாவின் கதை.* கொழும்பு : ஏளுவு பதிப்பகம்.

தர்மலிங்கம், வீ. 2013. *மலையகம் எழுகிறது.* எழுதா ஊடக நிறுவனம் வெளியீடு.

மல்லிகை 35 வெளியீடு. 2000. கொழும்பு: மல்லைகை வெளியீடு.

மௌனகுரு, சித்திரலேகா மற்றும் நு.ஃமான். *1976. இருபதாம் நூற்றாண்டு ஈழத்துத்தமிழ் இலக்கியம்.* யாழ்ப்பாணம் : யாழ்ப்பாண வாசகர் சங்கம் வெளியீடு.

வெற்றிச்செல்வி, வே. 2019. *குப்பி* (நாவல்). சென்னை : வுாந னுளைஉழளநசல பதிப்பகம்.

வேலுப்பிள்ளை, பாலையா மற்றும் சக்தீ. 1969. *தேயிலைத் தோட்டத்திலே.* கொழும்பு : பாக்கியா பதிப்பகம்.

ளைதஇளஒ." வய“ 2018“ *கழரஈ ளைமரனக இனஒகடயா அமுர்யமா“* ரலச.ர (றலலை அமுடனலுடகானய“

ளைதஇளஒ." வய“ 2018“˙*இய .யை தஇளமய வஅளப கமனாம லுமுளு இனஒகடயா கழரஈ னைலள்ர்“* கடனஈரு (இஒடன அஙத்யஅ்“

கருணாகரன்இ சி. 2015. *இலங்கையின் தமிழ் இலக்கியம்.* https://vallinam.com.my/version2/?p=1804 (Last accessed on February 1, 2015)

தமிழ் இணையக் கல்விக்கழகம். http://www.tamilvu.org/courses/degree/p101/p1014/html/p101441.htm

தினமணி செய்திகள். 2020. www.dinamani.com (Last accessed on July 29, 2020)

https://akkinikkunchu.com/

http://theeran1959.blogspot.com/

කෙටි රචනය

ලංකා ගුවන්විදුලියː දකුණු ආසියානු ශාබ්දික අවකාශයේ අණසකධාරී නොවූ ආයතනයක් පිළිබඳ සිතාබැලීමක්[1]

සසංක පෙරේරා සහ දේව් නාත් පාඨක්
පරිවර්තනයː පයීත පරිවර්තන ව්‍යාපෘතිය

ප්‍රවේශය

අපගේ අදහස නම්, ගුවන්විදුලිය යනු හුදෙක් සංගීතය, විනෝදය, තොරතුරු, ප්‍රවෘත්ති සහ වර්තමානයේදී වඩ වඩාත් ව්‍යාජ ප්‍රවෘත්ති මෙන්ම වෙනත් බොහෝ දැනුම මිනිසුන් වෙත ගෙනෙන තාක්ෂණය පිළිබඳ කාරණයක් පමණක් නොවන බවයි. මෙහිදී වඩාත් වැදගත් වන්නේ, මේ සියල්ල මහජනතාව වෙත ගෙන ඒම ඔස්සේ අනෙකුත් සියලුම ජනමාධ්‍ය මෙන් ගුවන්විදුලියද දේශපාලනයේ මාධ්‍යයක් බවට පත්වීමයි. 'දේශපාලනය' යන පදය මෙහිදී යොදාගන්නා විට, අප එමගින් අදහස් කරන්නේ විවිධ ජාතික පසුබිම්වල හෝ වෙනත් රටවල ක්‍රියාත්මක වන භේදකාරී පක්ෂ දේශපාලනය දැනවීමට මේ වචනයේ තිබෙන සමකාලීන ජනප්‍රිය අර්ථය නොවේ. ඒ වෙනුවට, අප එයින් අදහස් කරන්නේ, දැනුමේ සහ අදහස්වල සිදුවිය හැකි සමාජ පරිවර්තනීය දේශපාලනයක්ය. ගුවන්විදුලි වැඩසටහන් මේ විභවතාව සවිඥානිකව භාවිතයට ගන්නේද නැද්ද යන්න වෙනම ප්‍රශ්නයකි. ගුවන්විදුලියට කළ හැකි යම් අපේක්ෂිත දේශපාලනයක් තිබේ නම්, ගුවන්විදුලිය මත පදනම් වූ නොයෙකුත් ආකාරයේ

සංස්කෘතික දේශපාලන හැකියාවද එතුළම තිබෙන බව පැහැදිලි විය යුතුය. අනේකවිධ සංස්කෘතික සන්දර්භ තුළ ගුවන්විදුලි ශ්‍රාවක ප්‍රජාවන් ගොඩනැගීමේදී එක් අතකින් ගුවන්විදුලි වැඩසටහන්වලට ක්‍රියාත්මක කළ හැකි සංස්කෘතික දේශපාලනික ක්‍රියාවන්ගෙන් සහ අනෙක් අතට ශ්‍රාවකයින් ගුවන්විදුලිය සමග සම්බන්ධ වන ආකාරය අනුව වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කළ හැකිය. ශ්‍රී ලංකාවේ මෙන්ම දකුණු ආසියාවේ වෙනත් ප්‍රදේශවල සිටින ශ්‍රාවක ප්‍රජාවන් අතර අදෘශ්‍යමාන සම්බන්ධතා ජාලයක් ගොඩනැගීම සම්ප්‍රේෂණය කරනු ලබන වැඩසටහන් සහ ඒවාට සවන්දෙන ප්‍රජාවන්ගේ චර්යාවන් ඔස්සේ සිදුවිය හැක. නමුත් මානව විද්‍යාඥයන් සාම්ප්‍රදායිකව කතා කරනුයේ මෙවැනි ප්‍රජාවන් පිළිබඳව නොවේ. ගුවන්විදුලි ශ්‍රාවක ප්‍රජාවන් සතු ප්‍රධානතම ශක්තියක් වන්නේ, එම ප්‍රජාවන් බොහෝ දුරට නිර්නාමික වීමය. එමෙන්ම, එකම වැඩසටහනකට සවන්දෙන්නේ කවුරුන්ද යන්න පිළිබඳව මෙකී ප්‍රජාවන් දැනුවත් වන්නේ නම්, ඒ අසම්පූර්ණ ආකාරයකිනි. එහෙත්, ඔවුන් ගනුදෙනු කරන්නේ එකම විකාශන අන්තර්ගතයක් සමග වන අතර, ඔවුන් එම වැඩසටහන් සමග අදෘශ්‍යමාන ලෙස සම්බන්ධ වී, එකිනෙකා සමග අස්පෘශ්‍ය ලෙස අන්තර්ක්‍රියා කරයි. ඇතැම් විට, මේ අස්පෘශ්‍ය අන්තර්ක්‍රියා වඩාත් ජීවමාන තත්ත්වයකට පත්වන්නේ වැඩසටහන් නිවේදකයින් යම් කලාපයක විවිධ ප්‍රදේශවල සිටින තෝරාගත් අසන්නන් කිහිපදෙනකුගේ නම් මෙන්ම යම් තේමා පිළිබඳව ඔවුන්ගේ හැඟීම් හා ඔවුන් දරන අදහස් බෙදා ගන්නා විටය. මෙම රචනය තුළින් නිශ්චිත මතක දෙකක් ගවේෂණය කිරීමට අප උත්සාහ ගන්නේ දේශපාලනය පිළිබඳ මෙම පුළුල් හා දෙවනුව සඳහන් කළ අර්ථදැක්වීම තුළය. මෙයින් එක් මතකයක් නම්, ලංකා ගුවන්විදුලිය (Radio Ceylon) පිළිබඳ මතකය සහ එම ආයතනය එම කාලය තුළ පෙනී සිටියේ කුමක් සඳහාද යන්න සොයා බැලීමය. දෙවැන්න නම්, මුලින්ම ලංකා ගුවන්විදුලියෙන් විකාශනය කළ බිනාකා ගීත්මාලා (Binaca Geetmala) යන සුප්‍රසිද්ධ වැඩසටහන ගවේෂණය කිරීමය. 1972 ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවෙන් නිල වශයෙන් රටේ නම වෙනස් කිරීමෙන් පසුව, ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාව විසින් මෙම වැඩසටහන දිගටම

විකාශනය කරන්නට යෙදුණි. වඩාත් නිශ්චිතව පවසන්නේ නම්, අපගේ උනන්දුව වන්නේ, ලංකා ගුවන්විදුලිය සහ බිනාකා ගීත්මාලා විසින් ආරම්භ කරන ලද සංස්කෘතික දේශපාලනය ගැන කෙටියෙන් මෙනෙහි කිරීමත්, සමකාලීන දකුණු ආසියාවේ එවැනි දේශපාලනික ක්‍රියාදාමයන් ක්‍රියාත්මක කළ නොහැකිද යන ප්‍රශ්නය මතු කිරීමටත්ය.

ලංකා ගුවන්විදුලියේ සංස්කෘතික දේශපාලනය

කොළඹ ගුවන්විදුලිය (Colombo Radio) වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබූ ලංකා ගුවන්විදුලියේ පුරෝගාමී ආයතනය පිහිටුවන ලද්දේ 1925 දීය. ඒ ගිලී ගිය ජර්මානු සබ්මැරීනයකින් ගලවාගත් ගුවන්විදුලි සම්ප්‍රේෂකයක් නිර්මාණාත්මකව නැවත භාවිත කිරීම මගින්ය. එය දකුණු ආසියාවේ පළමු මහජන ගුවන්විදුලි මධ්‍යස්ථානය (public radio station) විය. නමුත් ලංකා ගුවන්විදුලියට වඩාත් අමතක නොවන ඉතිහාසයක් ලිවීමට හැකිවන අයුරින් ජවය ලබා දුන් තාක්ෂණික අවස්ථාව ලැබුණේ 1949 දී බ්‍රිතාන්‍ය යුද හමුදාවේ අග්නිදිග ආසියා ආඥාපති විසින් පාලනය කරන ලද බ්‍රිතාන්‍ය හමුදාවේ රේඩියෝ සියැක් (Radio SEAC) කොළඹට ගෙන ඒමත් සමගය. රේඩියෝ සියැක් ආයතනයේ මූලික අරමුණ වූයේ දෙවන ලෝක සංග්‍රාමීය සන්දර්භය තුළ කලාපයේ සහ ඉන් ඔබ්බෙහි සිටි බ්‍රිතාන්‍ය සහ මිත්‍ර හමුදා වෙත විනෝදාස්වාදය ලබාදීම සහ තොරතුරු සැපයීමයි. 1949 දී මෙම දෙවන ලෝක යුද්ධයේ මිලිටරි-සංස්කෘතික මෙවලම ලංකා ගුවන්විදුලිය බවට පත්විය. මෙතැන් සිට 1960 දශකයේ අග භාගයේ එහි පරිහානිය ඇරඹෙන තෙක්, ලංකා ගුවන්විදුලියේ සංස්කෘතික දේශපාලනය පිළිබඳ ස්වයං-තේරුම්ගැනීම සහ ලෝකයට කතා කිරීමට හා ගෝලීය සංස්කෘතියේ අංග කලාපයට ගෙන ඒමට ඊට තිබූ උනන්දුව පැහැදිලිව පෙනේ. 'ලංකාව ගුවන් තරංග පාලනය කළ' යුගය (when Ceylon ruled the airwaves) වශයෙන් වී.එස්. සම්බන්ධන් විස්තර කළේ ලංකා ගුවන්විදුලියේ මෙම අවධියයි.[2]

ලංකා ගුවන්විදුලියේ දේශපාලනය පිළිබඳ තේරුම්ගැනීම පහත දැක්වෙන ආකාර තුන මගින් පුළුල් ලෙස හඳුනාගත හැකිය:

1. පළමුවෙන්ම, දකුණු ආසියානු ගුවන්විදුලි ක්ෂේත්‍රය තුළ වෘත්තීයමය භාවිත පිළිබඳ මැනැවින් නොදැන සිටි යුගයක, වැඩසටහන් නිෂ්පාදනය සම්බන්ධයෙන් එවැනි වෘත්තීයමය භාවිත හඳුන්වාදීම ලංකා ගුවන්විදුලිය ඔස්සේ සිදුවිය. මෙම සන්දර්භය තුළ සහ ඉන්දියාවට විශේෂ අවධානයක් යොමු කරමින් සම්බන්ධන් පවසන්නේ, "දශක ගණනාවකට පෙර ඉන්දියානු ගුවන්විදුලි ලෝලීන් සඳහා ප්‍රමිතීන් සකස් කළේ ලංකා ගුවන්විදුලිය"[3] බවයි. මේ යුගයේදී විනෝදාස්වාදය සඳහා ඉන්දියාවේ වාණිජ විකාශන නොතිබූ බව අප මතක තබා ගත යුතුය. මේ සන්ධර්භය තුළ, ලංකා ගුවන්විදුලි විකාශනයට සවන් දීම යනු බොහෝ දෙනාට "සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවයේ (All India Radio - AIR) විකාශනයන්හි ඒකාකාරී, එනමුත් තොරතුරු සහිත වැඩසටහන්වලින් විරාමයක් ගැනීමට"[4] සමාන විය.

2. දෙවනුව, සිංහල, දෙමළ සහ ඉංග්‍රීසි භාෂාවලින් ලාංකික ජනතාව සමඟ කතා කිරීම, විනෝදාස්වාදය ලබා දීම සහ දැනුම ලබාදීම ලංකා ගුවන්විදුලිය මගින් සිදුවිය.

3. තෙවනුව, දකුණු ආසියාව හා විශේෂයෙන් ඉන්දියාව සමඟ ඉංග්‍රීසි හා දමිළ භාෂාවලින් (දකුණුදිග ඉන්දියාවේ වර්තමානයේ තමිල්නාඩුව ලෙස හැඳින්වෙන ප්‍රදේශයට) කතා කිරීමටත්, පසුව හින්දි හා උර්දු භාෂාවලින් (උතුරු ඉන්දියාවේ හින්දුස්ථානි භාෂා ප්‍රදේශය සඳහා) කතා කිරීමත් ලංකා ගුවන්විදුලියේ කේන්ද්‍රීය භූමිකාවන් අතර ප්‍රධාන තැනක් ගත් ක්‍රියාකාරකම්ය. මෙයින් දෙවැන්න සිදුවූයේ බිනාකා ගීත්මාලා ආරම්භ කිරීමත් සමගය. සම්බන්ධන් සඳහන් කරන පරිදි, "වරක් ඇහුම්කම් දුන් විට, ශ්‍රාවකයන්ට අසන්නට ලැබුණේ ඉහළම ගුණාත්මක භාවයෙන් යුත් සංගීතයට පමණක් නොවේ. සුප්‍රසිද්ධ නිවේදකයින් වූ ජිමී බරුචා (ඉංග්‍රීසි), අමීන් සයානි (හින්දි) සහ මයිල්වාගනම් (දෙමළ) යන්නවුන්ගේ සුමධුර කටහඬට ශ්‍රාවකයින් පොලඹවා ගන්නට හැකිවූ අතර, එමගින් ලංකා ගුවන්විදුලිය දකුණු ආසියා කලාපයේ ගුවන්විදුලි ජාලයේ ඉහළම ස්ථානයට ගෙන යන්නට හැකියාව ද ලැබුණේය."[5]

1950 සිට 1970 දක්වා ලංකා ගුවන්විදුලියේ ජනප්‍රියත්වයේ උච්චතම අවස්ථාවේදී, ඉන්දියාවේ එය ශ්‍රවණය කළ රසික පිරිස සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් සිටියහ. ඒ, ලංකාවේ සිටි එහි දේශීය රසික පිරිසට අමතරවය. මෙය, අප පසුව සාකච්ඡා කරන පරිදි, හින්දි සිනමා ගීත බිනාකා ගීත්මාලා වැඩසටහන හරහා ප්‍රචාරය කිරීම නිසා පමණක් සිදු වූ දෙයක් නොවේ. එවකට ඉන්දියාවේ හෝ දකුණු ආසියාවේ වෙනත් තැනක පහසුවෙන් ශ්‍රවණය කළ නොහැකි වූ ඉංග්‍රීසි භාෂා ගීත සහ බටහිර සංගීතය ලංකා ගුවන්විදුලියෙන් ප්‍රචාරය කිරීම බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වීමද මීට බලපෑ තවත් හේතුවකි. ශ්‍රී ලංකාවේ හිටපු ඉන්දීය මහ කොමසාරිස් නිරූපමා රාඕ සඳහන් කළ පරිදි, "මට බීට්ල්ස් සංගීත කණ්ඩායමේ ගීත මුලින්ම ඇසුණේ ලංකා ගුවන්විදුලිය හරහා. අපි හැදුණේ වැඩුණේ ලංකා ගුවන්විදුලියට ඇහුම්කන් දෙන අතරයි."[6] ලංකා ගුවන්විදුලියේ සංස්කෘතික දේශපාලනයේ කැපී පෙනුණේ එහි එවකට තිබූ මෙම ගෝලීය සංස්කෘතික සංවේදීතාව සහ විශ්වීයත්වය පිළිබඳ හැඟීමයි. එහි වැඩසටහන් ඔස්සේ ලංකාවේ පැවැත්ම පිළිබඳව ලොවට යමක් පැවසුවා මෙන්ම, ගෝලීය සංස්කෘතික අංග සඳහා කවුළුවක්ද එමගින් එහි දේශීය හා කලාපීය ශ්‍රාවකයන් උදෙසා විවර කළේය. සම්බන්ධන් සඳහන් කරන පරිදි, "ගුවන්විදුලියට ඇහුම්කන් දුන් පරම්පරාවේ ඉන්දියානුවන් සඳහා, ලංකා ගුවන්විදුලිය යනු පාරාදීස දූපතට සහ සංගීත ලෝකයට ඔවුන් ලැබූ පළමු හැඳින්වීමයි."[7]

කෙසේ වෙතත්, 1970 දශකයේ අග භාගයේ සිට සහ වඩාත් පැහැදිලිව 1980 දශකයේ සිට ලංකා ගුවන්විදුලියේ සහ පසුව ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාවේ ජනප්‍රියත්වය දේශීයව හා ඉන්දියාවේ පැහැදිලිව අඩු වීය. මේ දෙකටම පදනම් වූ හේතු බොහෝ දුරට සමානය.

'විවිධ් භාරතී' වශයෙන් සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවයේ වාණිජ සේවාවන් හඳුන්වා දීමත් සමගම එමගින් ලංකා ගුවන්විදුලියට මූලික අභියෝගයක් ඉදිරිපත් කළේය. ඒ ලංකා ගුවන්විදුලියට බොහෝ සමාන වැඩසටහන් විවිධ් භාරතී ඔස්සේ ඉදිරිපත් කරමිනි. මේ අනුව, 1989 දී බිනාකා ගීත්මාලා විවිධ් භාරතී ඔස්සේ සම්ප්‍රේෂණය කිරීමට කටයුතු සැලසුණ නිසා කොළඹ සිට දිල්ලිය දක්වා බිනාකා ගීත්මාලා සංක්‍රමණය වීම

අහම්බයක් නොවේ. අනෙක් අතට, 1970 දශකයේ සිට ජනප්‍රිය සංගීත කණ්ඩ සහිතව පටිගත කරන ලද ශ්‍රව්‍ය කැසට්පට අඩු මිලට ලබාගත හැකිවීම නිසාද ලංකා ගුවන්විදුලියේ වැඩසටහන් සඳහා විකල්පයක් ඉදිරිපත් කළේය. එමෙන්ම, මෙම කැසට්පටවලට පුද්ගලයින්ට ඕනෑම අවස්ථාවක සවන් දිය හැකි වීය. 1980 දශකයේ සිට රූපවාහිනිය, පෞද්ගලික ගුවන්විදුලි මධ්‍යස්ථාන සහ අවසානයේ එෆ්.එම්. ගුවන්විදුලි මධ්‍යස්ථානද ඇතිවීම මගින් තවත් බොහෝ විකල්ප ශ්‍රාවකයින්ට ලැබුණේය. මෙම කොන්දේසිම ලංකා ගුවන්විදුලියේ දේශීය අවපාතයටද හේතු වීය. කාලයාගේ ඇවෑමෙන්, ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාවට ලංකා ගුවන්විදුලිය විසින් සංස්ථාගත කරන ලද ප්‍රමිතීන්ට අනුකූලව සිය පැවැත්ම සාක්ෂාත් කරගැනීමට නොහැකි විය. මෙය අර්ධ වශයෙන් එම ආයතනය රාජ්‍යයේ කටයුතු සමග පැටලී තිබීම නිසා සිදු වූ දෙයකි. සම්බන්ධන් සඳහන් කරන පරිදි, "ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාව කාලයට වඩා පසුගාමී විය."[8] ඔහු තවදුරටත් සඳහන් කරන්නේ, ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාවේ පරමාදර්ශය විය යුතුව තිබුණේ එහි අතීතය පෙන්වා දුන් පාඩම් තේරුම් ගනිමින්, එමගින් ගුවන්විදුලි විකාශනයේ වර්තමාන වර්ධනය සාක්ෂාත් කරගත යුතුව තිබූ බවයි.[9] එනමුත් මෙය කිසි ලෙසකින් හෝ සිදුවූයේ නැති බව අප දන්නා කරුණකි.

බිනාකා ගීත්මාලාවේ සංස්කෘතික දේශපාලනය

බිනාකා ගීත්මාලාවේ සංස්කෘතික දේශපාලනය තේරුම් ගත යුත්තේ ලංකා ගුවන්විදුලියේ පුළුල් සංස්කෘතික දේශපාලන සන්දර්භය තුළය. බිනාකා ගීත්මාලා යනු ප්‍රසිද්ධ හින්දි සිනමා ගීත සතිපතා ඉදිරිපත් කළ 'කවුන්ට් ඩවුන්' (radio countdown) වැඩසටහනක් විය. එහි නිවේදක අමීන් සයනි විසින් ගීතවලට අමතරව, ඒවා පිළිබඳ රසවත් තොරතුරුද උර්දු සහ හින්දි භාෂා මිශ්‍රණයක් වන 'හින්දුස්ථානි' ලෙස හැඳින්විය හැකි වහරකින් ඉදිරිපත් කරන ලදී. එම වැඩසටහන 1952 සිට 1988 දක්වා ලංකා ගුවන්විදුලිය විසින් කෙටි තරංග හරහාද 1989 සිට 1994 දක්වා සමස්ත ඉන්දීය ගුවන් විදුලි සේවයෙන්ද විකාශනය කරන ලදී. කෙසේ වෙතත්, එහි උච්චතම අවස්ථාව වූයේ ලංකා ගුවන්විදුලියේ

සම්ප්‍රේෂණ කාලයයි. මෙම වැඩසටහනේදී ගීත අතරට අමීන් සයනිගේ මධුර කටහඬින් ඉදිරිපත් කළ විවරණද එක් කරන ලදී. විවරණ මගින් ගීත, පද රචනා සහ ගායකයින් පිළිබඳ රසවත් හා විනෝදාත්මක තොරතුරු ලබා දෙන ලදී. වෙනත් වචනවලින් කිවහොත්, ගීත හුදෙක් ඉදිරිපත් කළේ විනෝදාස්වාදය සඳහා පමණක් නොවේ. ඉහත සඳහන් ආකාරයේ තොරතුරු හරහා එම ගීත ඒවාට අදාළ සමාජ-සංස්කෘතික සන්දර්භය තුළ පිහිටවනු ලැබීය. වැඩසටහනේ නාට්‍යාකාර බලපෑම මනාව සංස්කරණය කිරීම හා මිශ්‍ර කිරීම මගින් වඩාත් තීව්‍ර කරනු ලැබීය. සෑම වැඩසටහනකටම අලුතින් එකතු කරන ලද ගීත බියුගල් ශබ්දයකින් පිළිගත් අතර, එය වැඩසටහනේ පැහැදිලි දර්ශකයක් බවට පත්වීය. එමෙන්ම, සති ගණනාවක් තිස්සේ වැඩසටහනේ රැඳී තිබුණු ගීතවලට ඒවායේ දීර්ඝායුෂ සටහන් කරන්නටද සුවිශේෂී බියුගල් හඬක් ඔස්සේ ධ්වනිගත ආචාරයක් ලබා දෙන ලදී.

එවැනි අවස්ථාවක් පිළිබඳ මතකය විසින් දකුණු ආසියාවේ ජාතික හා භෞමික දේශසීමාවන්ගෙන් ඔබ්බට ගොස් ක්‍රියාත්මක විය හැකි වූ සංස්කෘතික සංචලනයේ රහස් අපට විවෘත කර දෙයි. එමගින් ජාතික රාජ්‍යයන් විසින් අනුග්‍රහය නොදක්වන යම් සමාජ-සංස්කෘතික ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ ඇතැම් ඉඟිද අපට ඉදිරිපත් කරයි. සමස්තයක් ලෙස ගත් කල, බිනාකා ගීත්මාලා පිළිබඳ අදහස මතු වූයේ බී.බී.සී, වොයිස් ඔෆ් ඇමරිකා හෝ ලොව පුරා විසිර සිටින නොයෙකුත් භාෂාමය ප්‍රජාවන්ට විවිධ භාෂාවලින් නොයෙකුත් වැඩසටහන් සම්ප්‍රේෂණය කරන බලවත් රටක ස්ථාපිත ජාතික විකාශන මධ්‍යස්ථානයකින් නොවේ. මෙවන් වැඩසටහන් සාමාන්‍යයෙන් තේරුම්ගත හැක්කේ බල ප්‍රක්ෂේපණීය ක්‍රියාකාරකම් ලෙසිනි. බී.බී.සී.යේ සිංහල, හින්දි සහ තවත් බොහෝ භාෂා සේවාවන් මෙන්ම සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවයේ සිංහල සේවය වැනි වැඩසටහන් මෙවන් බලවත් රටවල් විසින් සාම්ප්‍රදායිකව සිදුකරන ගුවන්විදුලි සම්ප්‍රේෂණවලට උදාහරණ සපයයි. ඒ වෙනුවට, බිනාකා ගීත්මාලා යනු දේශපාලනික වශයෙන් බලවත් රටක් නොවූ ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික විකාශකයා වූ ලංකා ගුවන්විදුලියේ නිර්මාණයක් විය. ශ්‍රී ලංකාවට ජාත්‍යන්තර දේශසීමා හරහා බලය ප්‍රක්ෂේපණය කිරීමට උනන්දුවක් හෝ හැකියාවක්

නොතිබුණි. කෙසේ වෙතත්, ප්‍රායෝගිකව බලන විට, ලංකා ගුවන්විදුලිය ඉන්දියාවේ සෑම ප්‍රදේශයකම ජනප්‍රියත්වය ලබාගත් නාමයක් බවට පත්විය. මීට පෙරද සඳහන් කළ ආකාරයට, මේ තත්ත්වය 2006 දී හින්දු පුවත්පතේ පළවූ රචනයක සඳහන් වූයේ, 'ලංකාව ගුවන් තරංග පාලනය කළ'[10] යුගය ලෙසින්ය.

බිනාකා ගීත් මාලා පිළිබඳ අදහස මතු වූ දේශපාලන සන්දර්භය තුළ එය හින්දි සිනමා සංගීත ලෝලීන්ට දෙවියන්වහන්සේ විසින් එවනු ලැබූ ගැලවුම්කරුවකු ලෙස දිස්විය. මෙම වැඩසටහන ප්‍රථම වරට විකාශය වූ එම වර්ෂයේම, එනම් 1952 දී, ඉන්දියානු රජය විසින් සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවයේ හින්දි සිනමා ගීත ප්‍රචාරය කිරීම තහනම් කර තිබුණේ, සංස්කෘතිය පිළිබඳ එම රජයේ චින්තනය අතිශයින්ම පාරිශුද්ධවාදී හා අප්‍රායෝගික එකක් බව පැහැදිලි කරමිනි. අග්‍රාමාත්‍ය ජවහර්ලාල් නේරුගේ කැබිනට් මණ්ඩලයේ තොරතුරු හා ගුවන්විදුලි විකාශන අමාත්‍ය බී.කේ. කෙස්කාර්ගේ අදහස වූයේ, හින්දි සිනමා ගීත පශ්චාත්-ස්වාධීන ඉන්දියාවේ සංස්කෘතික අවකාශ දූෂණය කරනු ඇති බවයි. එවකට ඉන්දියාවේ ජාතික ගුවන්විදුලිය තුළින් පිරිසිදු, අව්‍යාජ, සාම්ප්‍රදායික හා ශාස්ත්‍රීය සංගීතය යැයි සිතූ දේ පමණක් දිරිගැන්වීම රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තියක් විය. බිනාකා ගීත්මාලා නිෂ්පාදන කණ්ඩායම ලංකා ගුවන්විදුලිය සමග මෙම වැඩසටහන් සම්ප්‍රේෂණය කිරීම පිළිබඳ සාකච්ඡා ආරම්භ කළේද, ඉතාමත් ශීඝ්‍රයෙන් කොළඹ සිට වැඩසටහන විකාශය කිරීමට කටයුතු සම්පාදනය කළේද, මෙම නිශ්චිත සන්දර්භය තුළය. අප මැනවින් දන්නා පරිදි, ලංකා ගුවන්විදුලිය මෙරට ජාතික විකාශකයා වශයෙන් පැවතියේ ලංකා රජය යටතේය. මේ සන්ධර්භය තුළ, ඉන්දියානු රජය විසින් සිය ගුවන් තරංග ඔස්සේ විකාශනය කිරීම තහනම් කර තිබූ ගීත හා සංගීත ප්‍රභේදයක් විකාශනය කිරීමට සත්කාරකත්වය සැපයූ බිනාකා ගීත්මාලා කොළඹ සිට විකාශනය කිරීමට ගත් තීරණය දේශපාලනික හා සංස්කෘතික වශයෙන් එඩිතර තීරණයක් විය. මෙයින් පෙන්නුම් කළේ, ජාත්‍යන්තර දේශසීමා ඉක්මවා යන මෙවන් කාරණා සම්බන්ධයෙන් පවා එකල ලංකාවේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සහ ස්වාධීන තීරණ ගැනීමේ හැකියාව තිබූ බවයි. එනමුත් වඩාත් වැදගත්

වන්නේ, මෙය ජනප්‍රිය ලෙස වටහාගෙන ඇති පරිදි දේශපාලනික කටයුත්තක් නොව, සංස්කෘතියේ විෂය පථයට අයත් වූවක් සේ වටහාගෙන තිබීමය. එසේ වුවද, බිනාකා ගීත්මාලා විකාශනය කිරීමේ තීරණය පැහැදිලිවම දේශපාලන තීරණයක් වූ අතර, එය කුඩා රටක රජය සතු ගුවන්විදුලි නාලිකාවක් විසින් ගත් රැඩිකල් තීරණයක්ද විය. එය සාගරය ඔබ්බෙන් විද්‍යමාන වූ තම විශාල අසල්වැසියා විසින් තම සංස්කෘතික සංවේදීතාවන් පිළිබඳව ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රකාශිත අදහස් සරලව නොසලකා හැරීමකි.

ලංකා ගුවන්විදුලිය විසින් විකාශනය කළ හින්දි සිනමා ගීත සඳහා ශ්‍රී ලාංකික ශ්‍රාවකයින් අතර මෙන්ම ඉන්දියාව පුරා විසිරී සිටි ප්‍රේක්ෂකයින් අතරද පුළුල් පිළිගැනීමක් ලැබුණි. මීට අමතරව, මේ පිළිගැනීම නේපාලයේ, බංග්ලාදේශයේ සහ දකුණු ආසියාවේ වෙනත් රටවල හින්දි සිනමා ගීත සඳහා රුචිකත්වයක් ඒ වන විටද ස්ථාපනය වී තිබුණ ද්විතීයික ප්‍රේක්ෂක ප්‍රජාවන් අතරද ගුවන්විදුලි කෙටි තරංගවලට ළඟා විය හැකි අන් බොහෝ ප්‍රදේශවලද දැකගත හැකි වූ පිළිගැනීමකි. ශ්‍රී ලංකාවේ හින්දි සංගීතය සම්බන්ධයෙන් වර්ධනය වෙමින් පැවති උනන්දුව විශේෂයෙන් කුතුහලය දනවන කරුණක් වන්නේ, මෙරට හින්දි භාෂාව කතා නොකරන හා තේරුම් නොගන්නා ස්ථානයක් බව තේරුම්ගත් විටය. කෙසේ වෙතත්, ශ්‍රී ලංකාවේ හින්දි චිත්‍රපට ගීත ප්‍රචලිත කිරීමේදී වඩාත් තීරණාත්මක කාර්යභාරයක් ඉටු කළේ ලංකා ගුවන්විදුලියේ බිනාකා ගීත්මාලා විසින් මිස ඉන්දීය රජයේ සංස්කෘතික ක්‍රියාකාරකම් විසින් නොවේ. අනෙක් අතට, මෙය සංස්කෘතික දේශපාලනයේ තවත් වැදගත් ගතිකයක් සඳහාද හේතු විය. එනම්, මෙම ගීත අතරින් වඩාත් ජනප්‍රිය වූ තනුවලට විශාල වශයෙන් සිංහල පද රචනා කරමින් ජනප්‍රිය දේශීය ගීත ආරක් බිහිකිරීමේ ප්‍රවණතාවයි. 1960 දශකයේ කෙටි කාලයක් තුළ ශ්‍රී ලංකා රජය සිංහල ගීත සඳහා හින්දි චිත්‍රපට ගී තනු යොදාගැනීමේ ප්‍රවණතාව තහනම් කළේය. එහෙත් සංස්කෘතික ක්ෂේත්‍රයේ අනම්‍යතාව සැලකිල්ලට ගත් කල, මෙය කාලයත් සමඟ පවත්වා ගත හැකි තහනමක් නොවූ බව ඉතිහාසය විසින් අපට පෙන්වා දී තිබේ.

කෙසේ වෙතත්, ඉන්දියාව තුළ බිනාකා ගීත්මාලා සහ ලංකා ගුවන්විදුලිය ජනප්‍රිය වීමට විවිධ හේතු පදනම සපයන

ලදී. එක් මට්ටමකදී, මෙම සංසිද්ධිය පුදුමයට කරුණක් නොවූයේ 1950 දශකයේ මුල් භාගයේ සිට හින්දි භාෂා නිවේදකයින් ලංකා ගුවන්විදුලියේ හින්දි සේවයට බැඳී, එහි රාජකාරි කිරීමට පුරුදු වී සිටි බැවිනි. අනෙක් අතට, මෙය යටත්විජිත යුගයේ සිට පැවත එන පුරුද්දක් වූ අතර, යටත්විජිත පුරවැසියන්ට අධිරාජ්‍යයේ ඕනෑම රටකට සහ විශේෂයෙන් කලාපයේ ඕනෑම තැනකට දුෂ්කරතාවකින් තොරව බොහෝ විට ගමන් කළ හැකිව තිබුණි. මෙය පශ්චාත්-නිදහස් කාලය තුළ වුවද කළ හැකි වූයේ, පසුකාලීනව කලාපය තුළ මුල් බැසගත් ආකාරයේ සීමාකාරී ජාතිකවාදයන් ඒ වන විට ගැටලුකාරී ලෙසින් මතු වී නොතිබුණ නිසාය. එබැවින් දේශසීමා තරණය කිරීම සහ දේශසීමා හරහා ගොස් වෘත්තීය රාජකාරි කිරීම එතරම් ගැටලුවක් නොවීය. විශේෂයෙන්ම සංස්කෘතික ක්ෂේත්‍රය තුළ අද කෙනෙකුට අත්විඳිය හැකි ආකාරයේ ගැටලු හා සාංකා මේ යුගයේ එතරම් මතු වී නොතිබුණි. එසේම, යටත්විජිත දකුණු ආසියාවේ පැරණිතම ගුවන්විදුලි මධ්‍යස්ථානය ලංකා ගුවන්විදුලිය වූ බැවින්, ඒ ඔස්සේ ශබ්ද කලා ක්ෂේත්‍රයට දායක වීමට බොහෝ කලාකරුවන්ට කැමැත්තක් තිබුණි. එසේ සහභාගි වූ බොහෝ දෙනා අතර, සුනිල් දත් ලංකා ගුවන්විදුලියේ හින්දි සේවයේ නිවේදකයෙක් වශයෙන් සේවය කළේය. පසුව, සුනිල් දත් බොම්බායේ සිනමා කර්මාන්තයට සම්බන්ධ වී ප්‍රසිද්ධ හින්දි සිනමා තරුවක් බවට පත්විය. වෙනත් වචනවලින් කිවහොත්, මෙවැනි සබඳතා නිසා, ඉන්දියාවේ ශ්‍රාවකයින්ට ලංකාවේ සිට ප්‍රචාරය කරන ලද හින්දි වැඩසටහන්වලට සවන්දීම තමන්ට දේශීයව හුරුපුරුදු ශබ්ද රටාව සමග ගනුදෙනු කිරීමට බෙහෙවින් සමාන විය. මෙය එරට හින්දි භාෂා කලාපයට මෙන්ම අන් භාෂා කලාපවලටද එක සේ බලපෑ බව පැහැදිලිය. වඩාත් වැදගත් දෙය නම්, ඉහත සඳහන් කළ පරිදි, 1952 දී සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවයේ ජනප්‍රිය හින්දි සිනමා ගීත තහනම් කළ විට, ලංකා ගුවන්විදුලිය එවන් තහනම් ගීත ශ්‍රවනය කළ හැකි වූ පහසුවෙන් ප්‍රවේශ විය හැකි එකම ගුවන්විදුලි සේවාව වීමය. මේ සියල්ලට අමතරව, ඉන්දියාවේ විකුණනු ලබන විවිධ නිෂ්පාදන සඳහා වාණිජ ගීත ඛණ්ඩ ලංකා ගුවන්විදුලියෙන් නිෂ්පාදනය කිරීම මගින් ලංකා

රජයේ සහ පසුව ශ්‍රී ලංකා රජයේ ආදායමට එකතු විය. අනෙක් අතට, ලංකා ගුවන්විදුලිය විසින් මීට පෙර කොටසෙහි සඳහන් කර ඇති පරිදි, එහි විශ්වීය ඉංග්‍රීසි භාෂා සේවය හරහා ලෝක සංගීතයෙන් කොටස් ඉන්දියානු ශ්‍රාවකයින්ට සපයන ලදී.

මෙනයින් බලන කල, ලංකා ගුවන්විදුලියේ අන්තර්ජාතික වැදගත්කම විසින් දකුණු ආසියාවේ ජනප්‍රිය ශාබ්දික සිතියමක් සම්පාදනය කරන ලදී. ඉන්දියාව තුළ ලංකා ගුවන්විදුලිය බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වීම සහ එමගින් ජනප්‍රිය හින්දි සිනමා ගීත ඉදිරිපත් කිරීම නිසා, සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවය ඔස්සේ සිනමා ගීත ප්‍රචාරය තහනම් කරන්නට ගත් තීරණය පිළිබඳ නැවත සිතා බැලීමට අග්‍රාමාත්‍ය ජවහර්ලාල් නේරුගේ කැබිනට් මණ්ඩලයට සිදුවිය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස 1957 දී චිත්‍රපට ගීත නැවත ගුවන්ගත කිරීමට ඉන්දීය රජය තීරණය කළේය. එපමණක් නොව, කලින්ද සඳහන් කළ පරිදි, සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවය විවිධ් භාරතී යන විශේෂ සේවාව ආරම්භ කළ අතර, එය හින්දි සිනමා ගීත ප්‍රචාරය සඳහා කැප කරන ලදී. පැහැදිලිවම එය ලංකා ගුවන්විදුලියෙන් එල්ල වූ අභියෝගයට ප්‍රතිචාරයකි. මේ රචනයේ රචකයන් දෙදෙනාගෙන් එක් අයකු (දේව් නාත් පාඨක්), ඉන්දියාවේ උතුරු බිහාර් ප්‍රදේශයේ කුඩා පිටිසර නගරයක වැඩුන පිරිමි දරුවකු ලෙස තම සිතට ඇතුළු වූ මතකයක් තවමත් ඔහුගේ සිතේ රැඳී ඇත. එනම්, දරුවකු වශයෙන් වැඩෙන අවධියේදී ගුවන්විදුලියට සවන් දීම බෙහෙවින් වැදගත් හා සාමාන්‍ය අංගයක් විය. මෙසේ ශ්‍රවණය කළ විවිධ ගුවන්විදුලි වැඩසටහන් මධ්‍යයේ ලංකා ගුවන්විදුලියට සවන් දීම විශේෂයෙන්ම වැදගත් විය. මෙහිදී වඩාත් වැදගත්ම දෙය නම්, මේ ලාංකේය නාළිකාව කිසි විටෙකත් ඉන්දියානු නොවන බවක් නොපෙන්වූ අතර, ලංකාව භෞමික වශයෙන් ඈත් වුවද ඉතා ආසන්නයේ කොතැනක හෝ පිහිටා ඇති තවත් ඉන්දීය නගරයක් මෙන් ශ්‍රාවකයින්ට දැනීමයි. පසුකාලීනව සමස්ත ඉන්දීය ගුවන්විදුලි සේවය හින්දි සිනමා ගීත නැවත ප්‍රචාරය කිරීම ආරම්භ කළද, ලංකා ගුවන්විදුලිය ඉන්දීය ශ්‍රාවකයන් අතර තවදුරටත් ජනප්‍රිය විය. මේ තත්ත්වය වෙනස් වූයේ පසු කාලීනව ආයතනයක් ලෙස එය අභාවයට යාමෙන් පසුවය.

සමාප්ති සටහන්

ලංකා ගුවන්විදුලිය පිළිබඳ ඔහුගේ 2006 රචනයේ සම්බන්ධන් සිය සාකච්ඡාව ආරම්භ කරන්නේ, පහත දැක්වෙන නිරීක්ෂණ හා ප්‍රශ්න සමඟයෑ "කලකට පෙර සමස්ත කලාපයේම ආදරය දිනා සිටි ලංකා ගුවන්විදුලිය දැන් මිලින වෙමින් පවතින මතකයකි. ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාවට එහි නැතිවූ මහිමය නැවත ලබා ගත හැකිද?"[11] සම්බන්ධන්ගේ සිතුවිලි අපගේ රචනය නිමාවකට ගෙන ඒමට සුදුසු අවකාශය සපයන්නේය යන්න අපගේ විශ්වාසයයි. ලංකා ගුවන්විදුලිය සහ බිනාකා ගීත්මාලා මගින් දකුණු ආසියාවේ සහ විශේෂයෙන් ඉන්දියාවේ ශාබ්ධික අවකාශය තුළ ඉටුකළ පුරෝගාමී භූමිකාව කලින් කෙටියෙන් පැහැදිලි කළ පරිදි රැඩිකල් සංස්කෘතික හා තාක්ෂණික පරිවර්තන මගින් වර්තමානය වන විට අභියෝගයට ලක්කර ඇති බවට සැකයක් නැත. මෙම සන්දර්භය තුළ, ලංකා ගුවන්විදුලිය ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාව බවට පත්වීමේදී සමකාලීන දකුණු ආසියානු ශාබ්ධික අවකාශය තුළ එහි අදාළත්වය මිලින වී ගොස් ඇත. එමෙන්ම, 1994 දී බිනාකා ගීත්මාලා ප්‍රචාරයද අවසන් විය. කෙසේ වෙතත්, මේ මුල් කාලීන ආයතනික නව්‍යකරණ පිළිබඳ මතකයන් සහ ඉතිහාසයන් ඔස්සේ තත්කාලීන දකුණු ආසියාවේ සාරවත් චින්තනයක් බිහිකිරීමට යම් දුරකට දායක විය හැක. මෙවන් මතකයන්ට ප්‍රභවය සපයන එක් මූලාශ්‍රයක් වන්නේ, විශේෂයෙන් බිනාකා ගීත්මාලා වැඩසටහන්වල තෝරාගත් කොටස් කැසට් සහ එල්.පී. තැටි වශයෙන් ශේෂව පැවතීමය. මෙයින් ඇතැම් කොටස් දැන් අන්තර්ජාල අවකාශවලද සුරක්ෂිතව තිබේ. මෙම පටිගත කරන ලද වැඩසටහන්වලට සවන්දෙන්නකුට එවක සිදු වූ දේ සිහිගන්වයි. එමගින් ශ්‍රාවකයින් තුළ අතීතය පිළිබඳ පවතින සාංකාමය හැඟීම තීව්‍ර කරයි. වර්තමානය වන විටත් ශ්‍රී ලංකා ගුවන්විදුලි සංස්ථාව හින්දි සේවාවක් අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යන අතර, ගීත ඉල්ලා ඉන්දියාවෙන් තවමත් ලිපි ලැබෙමින් පවතී. නමුත් අතීතයට වඩා වෙනස්ව, මෙම සේවාව දැන් 1970 ට පෙර නිෂ්පාදනය කරන ලද පැරණි ගීත වාදනය කරයි. එමෙන්ම එහි ශ්‍රාවකයින්ගේ සාමාන්‍ය වයස අවුරුදු 50ක් පමණ වේ. තරුණ තරුණියන් එහි මිලින වී ගොස් ඇති රසික සමූහය අතර නොපෙනේ.

මෙම කෙටි ඉතිහාසය කරුණු ගණනාවක් හෙළි කරයි. මෙයින් එකක් නම්, ජනප්‍රිය සංගීතය ජන හා සම්භාව්‍ය වැනි සාම්ප්‍රදායික සංගීත ක්‍රමවලට තර්ජනයක් වන බවට පවතින සාමාන්‍ය පොදු සාංකාවයි. ජාතික රාජ්‍යය මෙන්ම මහජනතාවගේ ඇතැම් කොටස්ද ක්‍රියාත්මක වූයේ මෙම සාංකාව මත පදනම් වීමෙනි. කලින් සඳහන් කළ හින්දි සිනමා ගීත තහනම් කිරීම පිළිබඳ ඉන්දියානු උදාහරණයේදී මෙන්, ඊනියා 'අව්‍යාජ-සම්ප්‍රදායන්' ආරක්ෂා කිරීමට උත්සාහ දරා ඇත්තේ මෙවන් සංස්කෘතික සාංකා නිසාය. දෙවැන්න ඉඟි කරන්නේ ගුවන්විදුලි කර්මාන්තයට මෙන්ම ලංකා රජයේ භාරකාරත්වය යටතේ පැවතියද, ලංකා ගුවන්විදුලිය වැනි නිර්මාණාත්මක ගුවන්විදුලි මධ්‍යස්ථානයකට කළ හැකි භූමිකාව පිළිබඳවය. එයින් පෙන්නුම් කළේ, ආධිපත්‍යධාරී හා සාම්ප්‍රදායික ජාතික දේශපාලනයට වඩා මජනයාගේ සිතැඟි වඩාත් වේගයෙන් හඳුනාගැනීමට ඊට තිබූ හැකියාවය. මෙය පැහැදිලිවම පෙන්නුම් කරන එක් අවස්තාවක් නම්, ලංකා ගුවන්විදුලිය සහ බිනාකා ගීත්මලාද ඇතුළුව එහි වැඩසටහන් ලංකාවේ සහ ඉන්දියාවේ මෙන්ම වඩාත් සාමාන්‍ය වශයෙන් දකුණු ආසියාවේ අන් ප්‍රදේශවලද ජනප්‍රිය වූ ආකාරයයි. තෙවන කාරණය වන්නේ, ජනප්‍රිය සංගීතයට දේශසීමා හරහා ගමන් කිරීමට ඇති හැකියාව සහ එමගින් සැලකිය යුතු රසික සංඛ්‍යාවක් මේ සියලුම පළාත්වල බිහිකිරීමට ඇති හැකියාවයි. තවද, මේ ගතික නිසා නොයෙකුත් මට්ටමේ දේශීය සංස්කෘතික ප්‍රවණතා ප්‍රවර්ධනය කිරීමට මේ වැඩසටහන්වලට හැකි වීය. මේ කාරණා ත්‍රිත්වය සමස්තයක් ලෙස ගත් විට, ලංකා ගුවන්විදුලිය අතීතයේදී නියෝජනය කළ අන්තර්ජාතික ඇඟවුම පැහැදිලිවම පෙන්නුම් කරයි. ඒ ඔස්සේ ජාතික රාජ්‍යයන් විසින් ඉදිකරන ලද දේශසීමා මෙන්ම මනස විසින් නොයෙකුත් පුද්ගලයින්ගේ සිත් තුළ ගොඩනගා තිබුණු සීමාද තරණය කරමින්, බෙහෙවින් ගතික දකුණු ආසියානු ශාබ්දික අවකාශයක් නිර්මාණය කිරීමට ලංකා ගුවන්විදුලියට එවක තිබූ හැකියාවද පැහැදිලි කරයි. ලංකා ගුවන්විදුලිය ලෝකයට මෙන්ම තමා වෙතද විවර වූ කවුළුවක් විය. ලංකා ගුවන්විදුලියේ ඉතිහාසය, එමගින් ඉදිරිපත් කරන සූක්ෂ්මතා තුළින් වටහාගත හැකි නම්, සමකාලීනව සංස්කෘතික දේශපාලනයේ නිරත වීමේදී සැලකිල්ලට ගත හැකි අගනා පදනමක් සපයනු ඇත. නමුත් එසේ කිරීමේදී

වර්තමානයේ පවත්නා තත්ත්ව, තත්කාලීන රුචි අරුචිකම් සහ දැනට ක්‍රියාත්මක වන පුළුල් දේශපාලනික ප්‍රවණතාද සැලකිල්ලට ගත යුතු බව කොකිවමනාය.

පසු සටහන්

1. මේ රචනයේදී අප 'ලංකා' යන පදය යොදන්නේ මෙරට පූර්ව නිදහස් යුගය දැනවීමට සහ 1972 දී මෙරට නම නිලවශයෙන් වෙනස් කිරීමට පෙර යුගය දැනවීමටය. එමෙන්ම, අප ලංකා ගුවන්විදුලිය (Radio Ceylon) යන පද යොදන්නේ එම ආයතනය නිල වශයෙන් එලෙස හැඳින්වූ කාල වකවානු පිළිබඳ සාකච්ඡා කරන විටය.
2. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sunday magazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
3. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sunday magazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
4. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
5. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
6. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
7. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
8. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
9. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
10. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece
11. මූලාශ්‍රයඃ https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-sundaymagazine/when-ceylon-ruled-the-airwaves/article3219259.ece

(කතුවරුන් විසින් පුළුල් පර්යේෂණ ව්‍යාපෘතියක් සඳහා මූලික අදහස් සංවිධානය කිරීම සඳහා කෙටුම්පත් කරන ලද මෙම රචනය මුලින් ඉංග්‍රීසි බසින් ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද්දේ ශ්‍රී ලංකා රජයේ සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව විසින් ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද, 2020 පෙබරවාරි මාසයේ පළවූ ගුවන්විදුලි සමීක්ෂා 3 වන වෙළුමේය. එය සිංහලට පරිවර්තනය කිරීමට හා මෙහි පළකිරීමට අවසර දුන් එම වෙළුමේ සංස්කාරක මණ්ඩලයේ දර්ශන අශෝක කුමාරට *පඨිත* සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තුතිය හිමි වේ.)

මතිමතාන්තර

ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහසේ දිග පළල මැනීම

විරංජන හේරත්

ලෝකයේ විවිධ රටවල මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කිරීම පිළිබඳ සාකච්ඡාවලදී ශ්‍රී ලංකාව සාමාන්‍යයෙන් ස්ථාපනය කෙරී ඇත්තේ පහළ සහ දුර්වල මට්ටමකය. මාධ්‍ය නිදහස සඳහා ප්‍රමුඛත්වය ලබාදෙමින් ෆ්‍රීඩම් හවුස් (Freedom House) ආයතනය මගින් වාර්ෂිකව එළිදක්වන *ප්‍රජාතන්ත්‍ර නිදහස් දර්ශකයේ* 2020 වර්ෂයේදී ශ්‍රී ලංකාව නම් කොට ඇත්තේ මාධ්‍ය සම්බන්ධයෙන් අර්ධ හෝ අසම්පූර්ණ නිදහසක් ඇති රාජ්‍යයක් ලෙසටය. දේශසීමා රහිත මාධ්‍යවේදීන්ගේ සංවිධානයේ (Reporters Without Borders) මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ දර්ශකයට අනුව, රටවල් 180ක් අතරින් ශ්‍රී ලංකාවට හිමිව ඇත්තේ 127 වන ස්ථානයයි.

මාධ්‍ය නිදහස සම්බන්ධයෙන් කෙරෙන මෙම තක්සේරුකරණයන් එම විෂය සම්බන්ධව ශ්‍රී ලංකාව තුළ ප්‍රමාණාත්මක ලෙස ශාස්ත්‍රීය ගවේෂණ කරන බවක් හඳුනාගත නොහැකිය. එසේ වුවද ජනමාධ්‍ය සම්බන්ධ ඇතැම් ශාස්ත්‍රාලයීය උගතුන් සහ පර්යේෂකයන් රූපවාහිනී සාකච්ඡාවලදී සහ අන් විවිධ සාකච්ඡා සභාවලදී මේ සම්බන්ධයෙන් විවිධ අදහස් පළකර ඇත. එහිදී මතුකෙරන ප්‍රධාන විවේචනයක් වන්නේ, මෙම තක්සේරුකරණයන් බටහිර ලිබරල් මතවාද මත පිහිටා කෙරෙන පැතලි ප්‍රවේශ බවයි.

මෙය එක්තරා ආකාරයකට ඊනියා තුන්වන ලෝක ප්‍රවේශයකින් මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ කරුණු දක්වන ශාස්ත්‍රාලයීය උගතුන්ගේ සහ පර්යේෂකයන්ගේ පොදු විවේචනයකි. එපමණක් නොව, ඇතැම් බටහිර ශාස්තාලයීය පර්යේෂකයන් විසින්ද මෙම අදහස අනුමත කරන අතර, එහිදී නැගී ඇති බරපතළ විවේචනයක් වන්නේ, මාධ්‍ය නිදහස මැනීමේ නිර්ණායක නිසි ලෙස යාවත්කාලීන නොවී ඇති බවයි. එමෙන්ම, එකම නිර්ණායක පද්ධතියක් විශ්වීය ලෙස අදාළ කර ගැනීම ගැටලු සහගත බවත් එහිදී ප්‍රකාශ වී තිබේ (බර්ගස් 2010).

මේ පසුබිම තුළ මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරුකරණය සම්බන්ධයෙන් නව ප්‍රවේශයන් හඳුනාගැනීම පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡාවක් නිර්මාණය වී ඇති අතර, එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කිරීම සඳහා වන අප්‍රිකානු බැරෝමීටරය (The African Media Barometer), එක්සත් ජාතීන්ගේ මාධ්‍යය සංවර්ධන දර්ශකය (The Media Development Indicators) වැනි ප්‍රවේශ හඳුන්වාදී ඇත. කෙසේ වෙතත්, මෙම දර්ශක සහ නිර්ණායක සම්බන්ධයෙන්ද විවිධ විවේචන පවතී. එහිදී ප්‍රමුඛව මතුකරන කරුණක් වන්නේ, මෙය ඒ ඒ රටවල්වල තත්ත්වය පිළිබඳ හුදු තක්සේරුවක් මිස, සංසන්දනාත්මක අධ්‍යයන ප්‍රවේශයක් නොවන බවයි.

මෙම සියලු නිර්ණායක සහ ප්‍රවේශ සැලකිල්ලට ගනිමින් ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන ඔස්සේ මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ වඩාත් පිළිගත හැකි නිර්ණායක ක්‍රමවේද සකස් කිරීමට විවිධ ශාස්ත්‍රාලයීය උත්සාහ දරා ඇති බව පෙනේ. එහිදී ජර්මන් ජාතික පර්යේෂිකාවක් වන ලෝරා ශ්නයිඩර් විසින් *Measuring Global Media Freedom: The Media Freedom Analyzer As a New Assessment Tool* (2020) යන පර්යේෂණ ග්‍රන්ථය මගින් හඳුන්වා දී ඇති ප්‍රවේශය සාධනීය ලක්ෂණ රැසකින් යුත් බව පෙනේ. ඇය විසින් මෙහිදී හඳුන්වා දී ඇති මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරුකරණ ක්‍රමවේදයේ මූලිකාංග කිහිපයක් උපයෝගී කරගෙන ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කිරීමේ ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ විවේචනාත්මක අධ්‍යයන ප්‍රවේශයක් කරා යොමුවීම මෙම ලිපියේ මූලික අරමුණ වේ.

ජනමාධ්‍ය නිදහස යනු මේ යැයි සරලව අර්ථ ගැන්වීමේ හැකියාවක් නොමැත. වාස්තවික ප්‍රවේශ ඔස්සේ එය විවිධ ආකාරයෙන් අර්ථ ගන්වා ඇති මුත් ඒ සඳහා පැහැදිලි සහ නිරවුල් එකඟතාවක්ද නොමැත. ජනමාධ්‍ය නිදහස යන්න භාෂණයේ සහ ප්‍රකාශනයේ නිදහස ලෙස සාමාන්‍යයෙන් අර්ථ ගැන්වුවද එය ඊට වඩා පුළුල් සංකල්පයකි. මේ පසුබිම තුළ ලෝරා ශ්නයිඩර් ජනමාධ්‍ය නිදහස යන්න නිදහස් සංරචකයන් දහයක එකතුවක් ලෙස සැලකීමට යෝජනා කරයි (ශ්නයිඩර් 2020). සිතීමේ නිදහස (freedom of thought), කැමති අදහසක් දැරීමේ හෙවත් හෘද සාක්ෂියේ නිදහස (freedom of opinion), භාෂණයේ නිදහස (freedom of speech), ප්‍රකාශනයේ නිදහස (freedom of expression), තොරතුරු දැනගැනීමේ නිදහස (freedom of information), ප්‍රකාශනයට පත් කිරීමේ නිදහස (freedom of publication), පටිගත කිරීමේ නිදහස (freedom of recording), පුවත්පත් නිදහස (freedom of the press), විකාශන නිදහස (freedom of broadcasting) සහ අන්තර්ජාල නිදහස (freedom of the Internet) එකී සංරචක දහයයි.

බැලූ බැල්මට මේ සියල්ල භාෂණයේ සහ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීම තුළට අන්තර්ග්‍රහණය කළ හැකි වුවද මේ සියල්ල තුළම සියුම් වෙනස්කම් පවතින ආකාරයත් පැහැදිලිය. එමෙන්ම, ඇතැම් සංරචකයන් එක හා සමාන මෙන්ම අතිච්ඡාදනය වන බවක්ද පෙනේ. උදාහරණයක් ලෙස, ප්‍රකාශනයේ නිදහස, ප්‍රකාශයට පත්කිරීමේ නිදහස සහ පුවත්පත් නිදහස වෙන් වෙන්ව හඳුනාගැනීමට වඩා එකම සංරචයක් ලෙස හඳුනාගැනීම පහසුය. එහෙත්, මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ පුලුල් සාකච්ඡාවකදී සියුම් බෙදීම් ඔස්සේ තර්ජන හඳුනාගැනීම වඩාත් පුළුල් තක්සේරුවකට ඉඩ සලසයි.

මේ පසුබිම තුළ ශ්නයිඩර් යෝජනා කර ඇති මාධ්‍ය නිදහසේ සංරචකයන් දහය ඔස්සේ ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කළහොත්, සාම්ප්‍රදායිකව ආමන්ත්‍රණය නොකෙරුණු කලාප රැසක් හඳුනාගත හැකි බව පෙනේ. උදාහරණයක් ලෙස, අන්තර්ජාල නිදහස යන්න තුළ වෙබ් අඩවි අවහිර කිරීම, සමාජ ජාලා අවහිර කිරීම සහ අන්තර්ජාල පහසුකම් අත්හිටුවීම ආදිය

සාමාන්‍යයෙන් සලකා බැලේ. එහෙත්, එය ඉන් ඔබ්බට විහිදුණු එකක් වන අතර, අන්තර් ජාල ගාස්තු, ප්‍රවේශ පහසුකම්, වෙබ් අඩවි ආරම්භ කිරීමට සහ පවත්වාගෙන යාමට අදාළ අවස්ථා ආදියද තක්සේරු කළ යුතු අන්තර්ජාල නිදහසට ඇතුළත් අංග වේ. ප්‍රකාශන නිදහස යන්න සහ ප්‍රකාශනයට පත්කිරීමට ඇති නිදහස යන්න එක හා සමාන බවක් මෙන්ම අතිච්ඡේදනය වන බවක් බැලූ බැල්මට පෙනුණද එහි විවිධ වෙනස්කම් පවතී. ප්‍රකාශන නිදහස යන්න විවිධාකාරයෙන්, එනම් ලිපි, කාටූන්, සිතුවම්, බැනර්, පෝස්ටර් ආදී විවිධ මාධ්‍ය ඔස්සේ අදහස් ප්‍රකාශනයට පවතින අයිතිය ලෙස මූලිකව හඳුනාගත හැකිය. මීට අමතරව, ප්‍රකාශනයට පත්කිරීමට ඇති නිදහස යන්න තුළ එය පුළුල් ලෙස මහජනතාව අතරට තොරතුරු හා අදහස් ගෙනයාමට ඇති අයිතිය අර්ථවත් කෙරේ. වාරණයකින් තොරව, ප්‍රකාශකයකු පහසුවෙන් සම්බන්ධ කරගෙන පොතක් හෝ වෙනත් නිර්මාණයක් මුද්‍රණය කර බෙදා හැරීමට ඇති නිදහස, කඩදාසි මිල ආදී කරුණුද ඊට ඇතුළත් කළ හැකිය.

ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සිදුකරන බොහෝ තක්සේරුවලදී ඉහත කෙටියෙන් විස්තර කළ සියුම් සහ විවිධ මානයන් පිළිබඳ ශ්නයිඩර් විසින් යෝජනා කර ඇති මාධ්‍ය නිදහසේ සංරචකයන් දහය සහ එහි අන්තර්ගතයන් එතරම් ගැඹුරින් සලකා බැලීමට ලක්කරන බවක් නොපෙනේ. මෑත කාලීන අධ්‍යයනයක් මගින්ද දේශීය සහ අන්තර්ජාතික මාධ්‍ය නිරීක්ෂණ සංවිධාන ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කිරීමේදී මෙහි සඳහන් කර ඇති නිදහස් සංරචකයන් ප්‍රමාණවත් ලෙස අවධානයට ලක්කර නොමැති බව හඳුනාගෙන තිබේ (ෆ්‍රී මීඩියා මූව්මන්ට් 2020.)

මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කිරීම සඳහා යෝජනා කර ඇති පෙර සඳහන් සංරචකයන් දහයට බලපෑම් එල්ල විය හැකි ප්‍රවේශ හතක් ලෝරා ශ්නයිඩර් විසින් දක්වා ඇත (ශ්නයිඩර් 2020). ඒවා නම් ආරක්ෂාව (Safety and security), නෛතික තත්ත්ව (legal conditions), මාධ්‍යයේ ස්වාධීනත්වය (media independence), වෘත්තීයභාවය (professionalism), ව්‍යුහාත්මක ගැටලු (structural issues), සහභාගිත්වය (participation) සහ මාධ්‍ය නිර්මාණයන්ගේ

විවිධත්වය සහ ගුණාත්මකභාවයයි (diversity and quality of media products).

මෙම ප්‍රවේශයන්ගෙන් කිහිපයක් උදාහරණ ඔස්සේ පහත සඳහන් ලෙස පැහැදිලි කළ හැකිය. මාධ්‍ය නිදහසට අදාළ සංරචක දහයෙන් එකක් වන අන්තර්ජාල නිදහස යන්නට ආරක්ෂාව, නෛතික තත්ත්වය, වෘත්තීයභාවය ඇතුළු මෙහි සඳහන් ප්‍රවේශ හත ඔස්සේම බලපෑම් එල්ල විය හැකිය. අන්තර්ජාලය ඔස්සේ වෙබ් මාධ්‍ය භාවිතයේ නිරත වන මාධ්‍යවේදියකුට මැර ප්‍රහාරයක් එල්ල වීම ආරක්ෂාවට අදාළ කරුණක් විය හැකි අතර, යම් නීතියක් ඔස්සේ ඔවුන්ට සීමා පැනවීම නෛතික ප්‍රවේශය ඔස්සේ සිදුවන බලපෑමකි. වෙබ් මාධ්‍යවේදීන් සඳහා ආචාර ධර්ම පවතින්නේද, එසේ පවතින්නේ නම්, එය කොතෙක් දුරට පිළිපදින්නේද යන්න වෘත්තීයභාවය පිළිබඳ කරුණක් වන අතර, වෙබ් මාධ්‍ය සඳහා දේශපාලන, ආගමික ආදී විවිධ පාර්ශ්වවලින් බලපෑම් එල්ලවීම එහි ස්වාධීනත්වය පිළිබඳ ගැටලුවකි. විකාශන නිදහස යන සංරචකය අදාළ කරගෙන සෙසු ප්‍රවේශ තුන පැහැදිලි කරගතහොත්, රාජ්‍ය මාධ්‍ය මෙන්ම පෞද්ගලික මාධ්‍යය සම්බන්ධයෙන්ද ඒවායේ පැවැත්ම, මහජන සේවා මාධ්‍යය පැවතීම, එම මාධ්‍ය ස්ථාපනය කිරීමේදී වගවීම සහ විනිවිදභාවයෙන් යුක්තව කටයුතු කිරීම ආදිය ව්‍යුහාත්මක කරුණු ලෙස තේරුම්ගත හැකිය. විද්‍යුත් මාධ්‍ය ඔස්සේ විකාශනය කෙරෙන වැඩසටහන් සමාජයේ සියලු කොටස් සහ විවිධ ක්ෂේත්‍ර ආවරණය වන පරිදි ඉහළ සහභාගීත්වයකින් සහ උසස් ප්‍රමිතියකින් යුක්තව නිර්මාණය වන්නේද යන්න සහභාගීත්වය, විවිධත්වය සහ ගුණාත්මකභාවය පිළිබඳ ප්‍රවේශ දෙක යටතේ සලකා බැලේ.

මෙම ප්‍රවේශයන්ගේ තත්ත්වය ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කිරීමේ ක්‍රමවේද සහ භාවිත සමග සමපාත කිරීමේදී හඳුනාගත හැකි ප්‍රධාන කරුණක් වන්නේ, පිළිවෙළින් ආරක්ෂාව, නෛතික තත්ත්ව සහ ස්වාධීනත්වය යන ප්‍රවේශ ඔස්සේ මාධ්‍ය නිදහසට එල්ල වන බලපෑම් පිළිබඳව සාධාරණ අවධාරණයක් කර ඇති බවයි. එහෙත් මාධ්‍ය නිදහසේ සංරචකයන්ට අදාළව

වෘත්තීයභාවය, ව්‍යුහාත්මක සැකැස්ම, සහභාගිත්වය සහ විවිධත්වය සහ ගුණාත්මකභාවය යන ප්‍රවේශ තුළ පවතින ගැටලු ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරු කිරීමේ ක්‍රියාවලියේදී සාධාරණ ලෙස අවධාරණය කර නොමැත. උදාහරණයක් ලෙස දක්වතොත්, විද්‍යුත් මාධ්‍යට ප්‍රධාන වශයෙන් අදාළ වන විකාශන නිදහස පිළිබඳ සංරචකයේදී ව්‍යුහාත්මක සැකැස්ම යනු විශේෂයෙන් සලකා බැලිය යුතු ප්‍රවේශයකි. එහිදී සංඛ්‍යාත බෙදී ගොස් ඇති ආකාරය, ඒවා ලබාදීමේදී පවතින විනිවිදභාවය වැනි කරුණු අතිශය වැදගත් වේ. එහෙත්, ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ තක්සේරුකරණ ක්‍රියාවලිය තුළ එවැනි ක්ෂේත්‍ර සහ එහි ප්‍රවණතා පිළිබඳ නිසි තක්සේරුවක් කරන බවක් නොපෙනේ. විකාශන, මුද්‍රිත මෙන්ම නව මාධ්‍ය භාවිතයේදීද වෘත්තීයභාවය වැදගත් ප්‍රවේශයක් වන අතර, එහිදී ආචාරධාර්මික මාධ්‍ය භාවිතය සිදුවනවාද නැද්ද යන්න පිළිබඳ තක්සේරුකරණයට ලක්කිරීම මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සලකා බැලීමේ අත්‍යවශ්‍ය ප්‍රවේශයකි. විවිධ වේදිකාවලදී ඒ පිළිබඳ දීර්ඝ ලෙස සාකච්ඡා කෙරුණත් ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සාකච්ඡාවේදී ඒ පිළිබඳ ප්‍රමාණවත් අවධානයක් යොමුව ඇති බවක් නොපෙනේ. මේ තත්ත්වය අන්තර්ජාතික මාධ්‍යවේදීන්ගේ සම්මේලනය මගින් මෑතකාලීනව සිදුකරන ලද ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය අයිතිවාසිකම් නිරීක්ෂණ වාර්තාව මගින්ද තහවුරු කර තිබේ (ඉන්ටර්නැෂනල් ෆෙඩරේශන් ඔෆ් ජර්නලිස්ට්ස් 2020).

මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සාකච්ඡාවේදී අවධානය යොමු කළ යුතු තවත් වැදගත් සහ අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් වන්නේ, මාධ්‍යය සහ මාධ්‍යවේදියා සම්බන්ධයෙන් පවතින අර්ථ නිරූපණයයි. වර්තමාන මාධ්‍ය භූ දර්ශකය සාම්ප්‍රදායිකව පැවති පුවත්පත් සහ විකාශන මාධ්‍යයෙන් ඔබ්බට විහිදී ගොස් ඩිජිටල් සහ නව මාධ්‍ය ක්ෂේත්‍ර කරා ව්‍යාප්ත වී තිබේ. එහිදී භාෂණයේ සහ ප්‍රකාශනයේ නිදහස වෙනුවෙන් සමාජ මාධ්‍ය ජාලාද වැදගත් භූමිකාවක් ඉටුකරන හෙයින්, ඒවාද මාධ්‍ය යන්නට අන්තර්ග්‍රහණය කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එහෙත්, ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සාකච්ඡාවේදී නව මාධ්‍ය සහ සමාජ මාධ්‍ය ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ අවධානය පවතින්නේ දෙවැනි මට්ටමක බව පෙනේ.

මෙහිදී වඩාත් ආන්දෝලනාත්මක කරුණක් වන්නේ, මාධ්‍යවේදියා යන්න අර්ථ නිරූපණය කිරීමේදී පවතින අර්බුදයයි. ජනතාවගේ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ අයිතිය ඔවුන් වෙනුවෙන් භාවිත කරන පූර්ණකාලීන මාධ්‍ය වෘත්තිකයාගේ භූමිකාව මේ වනවිට ශ්‍රී ලංකාව තුළ එක්තරා අර්බුදයකට ලක්ව ඇත. විවිධ දේශපාලන, ආගමික, සමාජ බලපෑම් මැද, මාධ්‍ය හිමිකාරත්වයේ සහ ප්‍රධානීන්ගේ වාරණයන්ට යටත්ව, කම්කරු සහ වෘත්තීය අයිතීන් පිළිබඳ අහිමිකිරීම් රැසකට මැදිව සම්ප්‍රදායික මාධ්‍ය ඔස්සේ මාධ්‍යකරණයේ යෙදෙන වත්මන් ශ්‍රී ලාංකික වෘත්තීය මාධ්‍යවේදීයාට වඩා පූර්ණකාලීනව හෝ අර්ධකාලීනව නව සහ සමාජ මාධ්‍ය ඔස්සේ මාධ්‍යකරණයේ යෙදෙන මාධ්‍යකරුවන්ගේ භූමිකාව වඩාත් නිදහස් සහ ඉදිරිගාමී බව පැහැදිලි වන අවස්ථා ගණනාවක් දැකගත හැකිය. ජනතාව වෙනුවෙන් ඔවුන්ගේ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ අයිතිය ක්‍රියාවට නැංවීමේදීද ඔවුන් වඩාත් ක්‍රියාකාරී මැදිහත්වීමක නිරත වන බව පෙනේ. එහෙත්, මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සාකච්ඡාවේදී දෙවනුව සඳහන් කළ මාධ්‍යකරුවන්ගේ භූමිකාව, අයිතීන් සහ නිදහස පිළිබඳව දනට ඇත්තේ අඩු අවධාරණයකි මෙම තත්ත්වය වත්මන් ශ්‍රී ලාංකික මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සාකච්ඡාවේ ඇති බරපතල ගැටලුවක් වන අතර, මේ තත්ත්වය වෙනස් වන පරිදි මාධ්‍යවේදියා යන්න පිළිබඳ වඩාත් නිවැරදි සහ ඵලදායී අර්ථ නිරූපණයකට යොමුවීම කාලීන අවශ්‍යතාවක් බවට පත්ව තිබේ.

මෙම සාකච්ඡාවේදී මූලික අවධානය යොමුකරනු ලැබුවේ මාධ්‍ය නිදහස, මාධ්‍ය නිදහසට අභියෝග කරන ප්‍රවේශ සහ මාධ්‍ය සහ මාධ්‍යවේදියා යන්න අර්ථ නිරූපණය කිරීමේදී පවතින නව දැනුම් පද්ධතිය සහ එය ශ්‍රී ලංකාවට අදාළ කරගෙන ඇති ආකාරය පිළිබඳ යම් අවබෝධයක් ඇති කර ගැනීමටයි. එහිදී තහවුරු වන ප්‍රධානතම කරුණක් වන්නේ, ඉහත ප්‍රධාන කරුණු තුනේදීම ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ තක්සේරුකරණය සිදුව ඇත්තේ අසම්පූර්ණ සහ යම් ආකාරයකට පැතලි සහගත ලෙස බවයි. එම සාකච්ඡාවේදී මාධ්‍ය නිදහස, මාධ්‍ය නිදහසට අභියෝග කරන ප්‍රවේශ මෙන්ම අත්‍යවශ්‍ය අර්ථ නිරූපණවලදීද දේශීය මෙන්ම

විදේශීයවද කටයුතු කරන මාධ්‍ය නිදහස තක්සේරුකරණ ක්‍රියාවලියේ පාර්ශ්වකරුවන් වැදගත් කරුණු ගණනාවක් පිළිබඳ නිසි අවධානයක් යොමු කර නැති බව පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ සාකච්ඡාව මෙම අත්හැර දමන ලද සංරචක, ප්‍රවේශ සහ පාර්ශ්වකරුවන් පිළිබඳ අවධානය යොමුකරමින් පවතින අසම්පූර්ණ සහ පැතලි ස්වභාවයෙන් මුදවාගෙන නව බහුවිධ මානයක් කරා යොමු කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එහිදී අන්තර්ජාතික මෙන්ම දේශීය නව ශාස්ත්‍රාලයීය පර්යේෂණ දැනුම අදාළ කර ගැනීම මෙන්ම ගවේෂණය කිරීමද අත්‍යවශ්‍ය වේ.

මෙහිදී අවධානය යොමු කළ යුතු තවත් කරුණක් වන්නේ, ශ්‍රී ලංකාව මාධ්‍ය නිදහස සම්බන්ධයෙන් ගැටලු සහගත රටක් ලෙස හඳුන්වා ඇත්තේද ගැටලු සහගත හා අසම්පූර්ණ සහ පැතලි තක්සේරුකරණ ක්‍රියාවලියක් මගින්ය යන්නයි. එම ක්‍රියාවලියේ ගැටලු අවම කරගෙන, මෙතෙක් අදාළ කරගෙන නොමැති මානයන්ද සැලකිල්ලට ගෙන, මාධ්‍ය නිදහස පිළිබඳ නව තක්සේරුකරණ ක්‍රියාවලියකට එළඹුණහොත්, එහි අර්බුදකාරී තත්ත්වයන් පිළිබඳ නව දැනුම අනාවරණය කරගැනීමට ඇති ඉඩකඩ තවත් පුළුල් වනු ඇත. එහි අවසන් ප්‍රතිඵලය වනු ඇත්තේ, ලංකාවේ මාධ්‍ය නිදහසේ දිගපලළ දැනට පවතින බවට හඳුනාගෙන ඇති තත්ත්වයටත් වඩා සංකෝචනය වූවක් බව හෙළිදරව් වීමය.

මූලාශ්‍ර

Burgess, J. 2010. *Evaluating the Evaluators: Media Freedom Indexes and What They Measure*. Washington, DC: Center for International Media Assistance at the National Endowment for Democracy.

Free Media Movement. 2020. *Media Freedom*. Colombo: Free Media Movement.

International Federation of Journalists. 2020. Media Monitoring Report of Sri Lanka. Brussels: International Federation of Journalists.

Schneider, Laura. 2020. Measuring Global Media Freedom: The Media Freedom Analyzer as a New Assessment Tool. Wiesbaden: Springer.

සේයා රූ රචනය

ඩල් හා නිගීන් ජලාශ සහ ඒ අවට ජීවත් වන්නවුන්ගේ ජීවිත

සකී ආරියවංශ

2020 වසරේදී මා විසින් ගන්නා ලද මේ ඡායාරූප පෙළ පදනම් කරගෙන මා උත්සාහ කරන්නේ, ඉන්දියාවේ කාශ්මීරයේ ඩල් සහ නිගීන් වැව් ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයේ යම් දර්ශන සහ ඒ අවට ජීවත්වනවුන්ගේ ජීවිතවලින් බිඳක් පිළිබඳ යම් අදහසක් ඉදිරිපත් කිරීමටය. ඒ මූලික වශයෙන් මා දුටු දේ සහ ප්‍රදේශවාසීන් සමග කළ කතාබහ තුළින් මගේ මතකයේ රැඳී ඇති දේ මත පදනම් වෙමින්ය. දැනට දශකයකට වැඩි කාලයක් මුළුල්ලේ මම වසරකට කිහිප වතාවක් කාශ්මීරයට යාම පුරුද්දක් ලෙස කරමි. එනිසා කාශ්මීර බස කතා කිරීමේ හැකියාව මට ඇති අතර, සමීප නෑදෑයින් මෙන් ඇසුරු කරන මිතුරුමිතුරියන් ගණනාවක් බොහෝ කාලයක් මුළුල්ලේ ඇසුරු කිරීමේ වාසනාවද මට හිමිව තිබේ. මේ නිසා මා කාශ්මීරයට යන සෑම විටම එහි ජීවත්වන්නවුන් මෙන්ම එම භූමි ප්‍රදේශයද දකින්නේ සමාන්‍යයෙන් විදේශ සංචාරකයකු දකින විලසින් හෝ ඉන්දියාවේ අන් ප්‍රදේශකයක සිට එහි යන අයකු දකින විලසින් හෝ නොවේ. මා සිතන්නේ, මා කාශ්මීරය දකින්නේ එහි දිවි ගෙවන ස්වදේශිකයින් දකින ආකාරය සහ ප්‍රදේශය සමග දීර්ඝ ඇසුරක් ඇති පිටස්තරයකු එය දකින ආකාරය අතර විලාසයකිනි. එනිසාම, මා මෙහි ඇතුළත් කර ඇති ඇතැම් ඡායාරූප සාමාන්‍යයෙන් සංචාරකයින් ගන්නා ඡායාරූපවලට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් විය හැක. එමෙන්ම, සමහර ඡායාරූප

සංචාරක ඡායාරූපවලට වඩාත් සමාන විය හැක. මේ සියල්ලම ගෙන ඇත්තේ ශ්‍රී නගර් ආසන්නයේ පිහිටා ඇති ඩල් සහ නිගීන් ජලාශ සහ ඒ ආශ්‍රිත අන් ප්‍රදේශවල ජීවත්වන්නවුන්ගේ ජීවිතවලින් යම් නිමේශයක් මෙන්ම ඒ ප්‍රදේශවල සාමාන්‍ය ස්වභාවධර්මය හා භූමිදර්ශන දක්වන රූපමය සටහන් ලෙසිනි. සැබැවින්ම, ඩල් සහ නිගීන් යනු එකම විශාල ජලාශයක අන්ත දෙකකි. නමුත් ඒ දෙක ප්‍රදේශවාසීන් හඳුන්වන්නේ මේ නම් දෙකෙනි.

නිගීන් පාලම: පළමු ඡායාරූපයෙන් දැක්වෙන්නේ නිගීන් වැව හරහා ඉදිකර ඇති පැරණි නිගීන් පාලමයි. එහි සිට බලා සිටින්නේ හැට හැවිරිදි යූසුෆ් ලෝනි (loni) ය. ඔහු දශක තුනකට ආසන්න කාලයක් ෂිකාරා ඔරු පදින්නෙක් ලෙස ජීවත් විය. ෂිකාරා ඔරු නිගීන් සහ ඩල් ජලාශයේ නවතා ඇති 'නිවාස බෝට්ටු' (house boats) අතර ධාවනය වන කුඩා ඔරු විශේෂයකි. නිගීන් ජලාශය ඔහුව මැනවින් දැන සිටියා සේම, ඔහුත් ජලාශය ඔහුගේ අත්ලෙහි රේඛා ලෙස බෙහෙවින් සමීපව දැන සිටියේය. නමුත්, ඔහු තවදුරටත් ෂිකාරා ඔරු පදින්නේ නැත. එසේ වුවද, ජලාශයේ ඔබ මොබ යන ෂිකාරා ඔරු දෙස බලා නොසිටින්නට ඔහුට හැකියාවක් නැත. එවන් ඔරුවක් කලකට ඉහත ඔහුගේ නිවස මෙන්ම 'සහකාරිය' ද විය. තම පුතු කාශ්මීරයේ කැරලිකරුවන් හා රාජ්‍ය හමුදා අතර ඇති වී තිබෙන ගැටුමෙන් මියගිය පසු, යූසුෆ් නිරතුරුවම පාලම වෙත පැමිණෙන අතර, නිමක් නැති පැය ගණනක් එහි ගතකරමින් වැවේ සරනා නව බෝට්ටුකරුවන් දෙස බලා සිනාසෙමින් යම් ආකාරයේ සාමයක් සොයා ගනී.

පාවෙන වෙළෙඳපොළ: ඩල් ජලාශය මධ්‍යයේ ඇති පාවෙන වෙළෙඳපොළ මුළු අසල්වැසි ප්‍රදේශයම තමන් වෙත ආකර්ෂණය කරගැනීමට සමත් වේ. දෙවන ඡායාරූපයෙන් දැක්වෙන්නේ එයයි. එය ගණුදෙනු සඳහා විවරවන්නේ උදෑසන 6.00ටය. එය ගැනුම්කරුවන්, විකුණුම්කරුවන්, නරඹන්නන්, ඡායාරූප ශිල්පීන් සහ අන් බොහෝ දෙනා එක්කරන තැනකි. මෙය පාවෙන තේ කඩ, කුංකුම අලෙවිකරුවන්, මිටියාවතේ වවන එළවළු සහ මල් සඳහා වෙළෙඳ අවකාශයක් වනවා මෙන්ම ඊටම ආවේණික වර්ණවත් බවක් හා සුවඳක්ද ජලාශයට එක් කරයි.

මල් මාමා: තෙවන සේයාරුවෙන් දැක්වෙන්නේ වසර 52ක් වූ නිසාර් බක්තූය. ඔහුගේ ෂිකාරාව මා සිටි දෙසට පැදගෙනවිත් මගෙන් ඇසුවේ, ‘මැඩම් මල් මිලදී ගන්නවාද? මේවා ඔයාගේ සිනහව තරම්ම සතුටින් පිපිලා තියෙන කාශ්මීර මල්!’ කියාය. මම ඒවායේ මෘදු පෙති මගේ ඇඟිලිවලින් අතගා පැවසුවේ මට මල් අවශ්‍ය නැති බවයි. එවිට ඔහු මගෙන් ඇසුවේ, ‘මැඩම් ඔයා ‘කාශ්මීර කි බාලි’ (කාශ්මීරයේ කුසුම) චිත්‍රපටය බලලා තියෙනවාද?” කියලා. “එකේ හිටියේ ෂර්මිලා තාගෝර් සහ ෂම්මි කපූර්! ඒකේ තිබුණේ මගේ පියාගේ ෂිකාරාව. එයා තමයි, මුල්ම මල් මාමා!”

මිටියාවතේ මල්: මල්වල වර්ණ කෙතරම් හොඳින් මුසු වී ඇත්ද යත් එය 'පෂ්මිනා' රෙදි කඩක ඇති මෝස්තර මට මතක් කර දෙයි. එය දැකීම යමෙකු මල් බඳුනක්වත්, මේසයක්වත්, අමුත්තන්වත් නැති නිවසකට මල් මිලදී ගැනීමට දිරිගන්වයි. මේ මල්වලින් ඩල් ජලාශය අවට ඇතිකරන ධනාත්මක බව ඇත්තෙන්ම විස්මයට කරුණකි. සිව්වන සේයාරුවේ ඇති රූපරාමුවෙන් මා උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ මේ චිත්තවේගීය මතකයට යම් දෘශ්‍යමය හඬක් ලබා දීමටයි.

ෂිකාරාවක් සමඟ අවුරුදු 40ක්: පස්වන සේයාරුව එක් යුවළකගේ ජීවිත කතාවට මුලපුරන්නට අවස්ථාව ලබා දෙයි. ආමීනා සහ මුෂ්තාක් විවාහ වී වසර 20කට වැඩි කාලයක් ගත වී ඇතත්, තමන්ගේ ෂිකාරාව ඩල් ජලාශය වෙත ගෙන යාමට හේතුවක් තවමත් ඔවුන්ට ඉතිරිව තිබේ. ඒ, ඔවුන් කුඩා දරුවන්ව සිටියදී ඉරිදා දිනවල, හස්රත්බල් දර්ගා දේවස්ථානය පසුකර ගිය පරිද්දෙන්ම යාමට නැවත අවස්ථාව ලැබෙන නිසාය. එසේ නම්, වෙනස් වී ඇත්තේ කුමක්ද? පැහැදිලිවම, ඔවුන් අතර ඇති ආදරය නම් වෙනස් වී නැත.

ඉස්තෝප්පු සහ ජනේලඃ ඔහුගේ මුතුන් මිත්තන්ට බොහෝ කලකට පෙර අයත්ව තිබූ 'නිවාස බෝට්ටුවේ' වර්තමාන අයිතිකරුවා ෆෙරෝස්ය. එය ශීත ඍතුවේ මෙන්ම උණුසුම් ග්‍රීෂ්ම ඍතුවේද නිගීන් ජලාශයේ ජලකඳ මත ශක්තිමත්ව නැගී සිටියි. නිගීන් ජලාශයේ ජල දහරාව හරහා ඉස්ලාම නමාස් යාඥාවේ සුමදුර හඬ ඈත සිට එහි ඉස්තෝප්පුව සහ ජනේල ඔස්සේ පාවී එයි. ඒ, ඉවුර අසල ඇති පල්ලියේ සිටය. ශීත ඍතුවේදී ජනේල විවෘතව ඇත්තේ කලාතුරකිනි. එසේ විවර කරන්නේ නම්, ඒ වැවේ ෂිකාරාවලින් ඔබමොබ යන අයට කතාකිරීමට හෝ දර ලබා ගැනීමට හෝ වැව් ඉවුරේ සිටින්නවුන්ට පණිවිඩයක් යැවීමට හෝ පමණි. හයවන සේයාරුව මේ කතිකාවට මුලපුරන්නට අවකාශ සලසන බව මගේ විශ්වාසයයි.

මජීඩ්ගේ ශිකාරාවඃ හතළිස්පස් හැවිරිදි මජීඩ් සිය දියණිය රුක්සානා නිගීන් ජලාශය හරහා උපකාරක පන්ති සඳහා රැගෙන යයි. ඇයගේ පන්ති අවසන් වන තෙක් ඔහු බලා සිටින අතරතුර, නිගීන් හි බෝට්ටු නිවාසවල නවාතැන් ගෙන සිටින සංචාරකයින්ට වැවේ ඔරු පදින්නට තම ෂිකාරාවේ සේවය ලබා දෙයි. ඒ වැවට අරක්ගත් රාක්ෂයන් පිළිබඳ කතා ඔවුන්ට කියන අතරය. ඔහු ශීත ඍතුවේදී නිගීන් ජලාශය මත ක්‍රිකට් ක්‍රීඩා කිරීමට තමාට ඇති ලොල්කම මෙන්ම 'චෙලයිකලාන්' කාලය තුළ මිදුණු ජල කඳ කඩා දමමින් තම ෂිකාරාව පැද යාමට තමා තුළ ඇති අකැමැත්ත ගැනද ඔවුන්ට කියයි. 'චෙලයිකලාන්' යනු සෑම වසරකම දෙසැම්බර් සහ ජනවාරි අතර කාලය තුළ, දින 40ක පමණ කාලයක් මුළුල්ලේ පවතින අතිශයින් සීතල කාල පරිච්ඡේදයකි. හත්වන සේයාරුවෙන් උත්සාහ ගන්නේ මේ කතාව කියන්නටය.

නිගීන් මගේ ජීවිතයයි! මා අබ්දුල්ගෙන් ඇහුවා, "ඔය කාෂ්ටක අව්වේ පැය ගණනක් තිස්සේ හිටගෙන මොනවද ඔයා කරන්නේ" කියලා. ඔහු සිනාසෙමින් පිළිතුරු දුන්නේ මෙහෙමයි: "මම ජලාශය පිරිසිදු කරනවා, දරුවා. බලන්න, ඒකට ගලාගෙන එන කුණු කන්දල් දිහා. ඒ දහජරාව මගේ ආදරණීය නිගීන් ජලාශය විනාශ කරන හැටි මට පැත්තකට වෙලා ඔහේ බලන් ඉන්න බෑ. නිගීන් කියන්නේ මගේ ජීවිතයයි, එය මිය ගියොත් අපි ඔක්කොම ඒ එක්කම මැරිලා යයි!" අටවන සේයාරුවෙන් දිගහැරෙන්නේ මේ කතාවේ එක කෙටි මොහොතක්ය.

සංවාද: මට හතළිස්පස් හැවිරිදි තව්සිෆ් පරේ සහ හතළිස්හත් හැවිරිදි අෂ්ෆාක් ෂන්ග්ලූ මුණගැසුණේ තමන්ගේ එළවළු විකුණා නැවත ගෙදර යන ගමන්ය. මම ඔවුන්ගෙන් ඇහුවේ ප්‍රධාන නගරයට යන නිවැරදි මාර්ගය මට කියාදෙනවාද කියායි. "ආ ඔව්, දිගටම යන්න" කියලා ඔවුන් මට කිව්වා. ඉන් පසුව ඔවුන්ද මා පසුපසින් කතා කරමින් පැමිණි අතර, ඔවුන්ගේ කතා බහ සහ ටවුසිෆ්ගේ පැමිණිලි මට මැනවින් ඇසුණි: "මේ අවුරුද්දේ හැම දෙයක්ම අනපේක්ෂිතයි.

හිම ගැන ඔවුන් කියන සියල්ල වැරදියි. දැන් දෙසැම්බර්. මේ පාර හිම හුඟාක් ප්‍රමාදයි! ඔවුන් කිව්වේ වැස්ස වහින්නේ නෑ කියලා. ඒත් ඊයේ රෑ හොඳටම වැස්ස! මොකක්ද ලෝකයට මේ සිද්ද වෙන්නේ? අල්ලාහ් අපට අනුකම්පා කරත්වා!" අෂ්ෆාක් තවදුරටත් මෙහෙමත් පැවසුවාඃ "අපි කුඩා කාලේ වෙන්න තියෙන දේවල් නියමිත වෙලාවට සිද්දවුණා. දැන් එහෙම වෙන්නේ නෑ. ඒ ඔක්කොම දැන් දැන් විනාශ වෙලා." ඒ සමගම ඔහු මට කෑගැහුවාඃ "ඔතැනින් වමට යන්න, දරුවා! වමට!" මේ මතකය චිත්‍රනය කිරීම අපහසු වුවද, නමවන ඡායාරූවෙන් මගේ මතකයට ගෙන එන්නේ මේ සංවාදයයි.

එළවළු කරත්තයඃ ගුලාම් මොහොමඩ් නබි කිසි විටෙකත් තම ගැනුම්කරුවන්ට කෑගසා කතා නොකරයි. මන්ද, ඔහු වෙලාවට වැඩ කරන බව සියලු අසල්වැසියන් හොඳින් දන්නා බැවිනි. මෙනිසා, සෑම දිනකම උදේ 8.00ට ඔහු එනතුරු බලා සිටීම නිගීන්වාසීන් අතර පුරුද්දක් ලෙස වසර ගණනාවක් මුළුල්ලේ පවතී. ඔහු නිගීන් සිට නැවුම් එළවළු රැගෙන යන්නේ ජලය මත නොව ගොඩබිම ජීවත් වන අය වෙතටය. දහවන සේයාරුව මුලපුරන්නේ ගුලාම් මොහොමඩ් නබිගේ කතාව කියන්නටයි.

නිවාස බෝට්ටු: නිගීන් හි බෝට්ටු පෙළගැසී ඇති අතර, සමහර ඒවා අතහැර දමා ඇත. අනෙක් ඒවා තවමත් භාවිතයේ පවතී. අගනුවර වන ශ්‍රීනගර් වෙත පැමිණෙන දහස් සංඛ්‍යාත සංචාරකයින් සඳහා පාවෙන නිවාස ලෙස ඒවා භාවිතයට ගැනේ. නිවාස බෝට්ටු යනු ජලාශයේ පාරම්පරිකව ජීවත් වූ පවුල්වලට අයත්, තම මුතුන් මිත්තන්ගෙන් උරුම වූ දේපළකි. වෝල්නට් ලීයෙන් හෝ මේපල් ලීවලින් සාදන ලද බෝට්ටු නඩත්තු කිරීමට හා සංරක්ෂණය කිරීමට සැහෙන මුදලක් වැය වේ. සංකීර්ණ කැටයම් සහ අව්‍යාජ කාශ්මීර අභ්‍යන්තරික සැලසුම් නිසා එක් රාත්‍රියක් හෝ ගතකිරීම සඳහා බෝට්ටුවක් තෝරා ගන්නා අයට අමතක නොවෙන නවාතැන් අත්දැකීමක් එමගින් ලබා දෙනු ඇත. එකොළස්වන ඡායාරූපය මේ කාශ්මීර සම්ප්‍රදායට යම් ඉඟියක් සපයයි.

නිගීන් සහ මගේ කහපාට ෂිකාරාව: මම උදේ වරුවේ බොහෝ අවස්ථාවල ෂිකාරා චාරිකාවක යෙදෙන අතර, සෑම දිනකම එකම වේලාවට, එකම මාර්ග යේ ගමන් කරන එකම පුද්ගලයින් මට හඳුනාගන්නට හැකියාව ලැබුණි. තාරාවන්, දුඹුරු, කොළ නොමැති ගස්, මලකඩ සහිත ටින් වැටවල් එක්ව ගොඩනගන දසුනේ එකම වර්ණවත් දෙය මගේ කහ ෂිකාරාව බව මට පෙනේ. සියලුම ෂිකාරා ඔරුකරුවන් මට 'අස්සලාම් අලෙයිකුම්' යැයි පවසා, මාගේ සැපදුක විමසන්නට අමතක නොකරයි. ඔවුන්ගේ හදවතේ ඇති උණුසුම නිසා ශීත ඍතුවේ ඇති දැඩි සීතල සුළඟින් කෙනෙකුට බේරී සිටිය හැකියැයි මට සිතේ. දොළොස්වන සේයාරුව මගේ මතකයට ගෙන එන්නේ කාශ්මීරයේ ජන හදවතේ ඇති මේ උණුසුමයි.

ග්‍රන්ථ විමර්ශන

Biedermann, Zoltán. *(Dis)connected Empires: Imperial Portugal, Sri Lankan Diplomacy, and the Making of a Habsburg Conquest in Asia ((වි)සම්බන්ධිත අධිරාජ්‍යයඃ අධිරාජ්‍යවාදී පෘතුගාලය, ශ්‍රී ලංකා රාජ්‍ය තාන්ත්‍රිකත්වය හා ආසියාවේ හැබ්ස්බර්ග් ආක්‍රමණයක නිර්මාණය,* සොල්ටාන් බීඩර්මන්). ඔක්ස්ෆර්ඩ්ඃ ඔක්ස්ෆර්ඩ් විශ්වවිද්‍යාල මුද්‍රණාලය, 2003. පිටුඃ 255. ISBN(9780198823391' මිලඃ අමෙරිකානු ඩොලර් 35.00 (ඝන කවරය සහිතව).

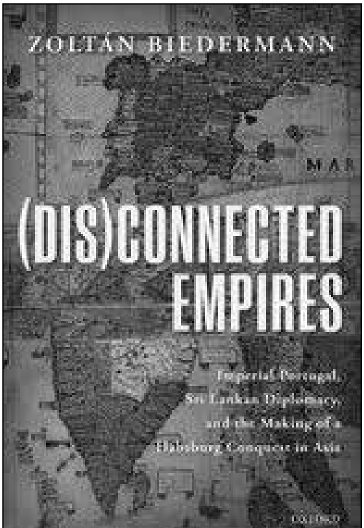
විමර්ශනයඃ

නිරා වික්‍රමසිංහ

ලයිඩන් විශ්වවිද්‍යාලය

පරිවර්තනයඃ

ප්‍රවීන් තිලකරත්න



(Dis)connected Empires: Imperial Portugal, Sri Lankan Diplomacy, and the Making of a Habsburg Conquest in Asia කෘතිය මගින් සොල්ටාන් බීඩර්මන් ගවේෂණය කරන්නේ අධිරාජ්‍යවාදී පෘතුගාලය ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් ක්‍රියාත්මක කළ රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික සහ වාණිජ සබඳතාව ආක්‍රමණයක් දක්වා වර්ධනය වූ අයුරුය. මෙහි හැරවුම් ලක්ෂ්‍යයක් ලෙස ඔහු හඳුනා

ගන්නේ ස්පාඤ්ඤ හැබ්ස්බර්ග්වරුන් විසින් 1580 වසරේදී මුල පුරන ලද ස්පාඤ්ඤ හා පෘතුගීසි රාජ්‍ය අතර ඇතිකර ගත් රාජවාංශික සංධානයයි. කෘතිය එක් අව්‍යාජ හා සරල ප්‍රශ්නයකට පිළිතුරු දීමට උත්සහ කරයි. ඒ, 'ශ්‍රී ලංකාව ආක්‍රමණය කළේ කුමක් නිසාද සහ කෙසේද?' යන ප්‍රශ්නයයි. පොතේ අඩංගු පරිච්ඡේද අට යටත්විජිත ආක්‍රමණයේ ව්‍යුහය පිළිබඳ අංග සම්පූර්ණ විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කරයි.

කෝට්ටේ යුගයේ ප්‍රභූ දේශපාලනය පිළිබඳව මනා අවබෝධයක් ප්‍රදර්ශනය කරන බීඩර්මන්, 'ඛණ්ඩිත, බහු-කේන්ද්‍රීය රාජධානිවලින්' (2018: 60) සැදුම්ලත් දේශීය සන්දර්භය පාඨකයාට දක්ෂ ලෙස විස්තර කර දෙයි. එම කාලයේ, කෝට්ටේ දිවයිනේ තිබූ බලවත්ම රාජධානිය බවට පත්ව තිබුණි. කෝට්ටේ රජු වෙනත් රාජධානිවලින් කප්පම් අය කළ චක්‍රවර්ති කෙනෙකු ලෙස ස්ථාපිත වී සිටි අතර, ඒ අනෙකුත් රාජධානි මෙකී බැඳීම් මග හැරීමට නිරතුරුවම උත්සාහ කළේය. මෙම පොත අවසන් වන්නේ 17 වන ශතවර්ෂයේ පළමු දශකයේදී දෙවන ෆිලිප් විසින් දිවයින ආක්‍රමණය කිරීම විස්තර කිරීමත් සමගිනි.

ක්‍රමක්‍රමයෙන් සිදු වූ අපසාරිතාවන් (divergence) ආක්‍රමණයක් කරා වර්ධනය වූ අයුරු පිළිබඳ බීඩර්මන්ගේ තර්කය ටිකිරි අබයසිංහ හා චන්ද්‍ර රිචර්ඩ් ද සිල්වාගේ ආරම්භක කෘති මත මෙන්ම ඇලන් ස්ට්‍රැතර්න්ගේ විශිෂ්ට වඩාත් මෑතකාලීන දායකත්වය මතද ගොඩනැගුණකි[1] ඔහු පෘතුගීසීන්ගේ පැමිණීම ආක්‍රමණයම අරමුණු කරගත් දේශගවේෂණයක් ලෙස දකින ජාතිකවාදී ඉතිහාසවේදී සම්මුතියට, පුද්ගලයන් නම් නොකරමින්, අභියෝග කරයි.[2] බීඩර්මන් තර්ක කරන්නේ, පෘතුගීසීන්ගේ අධිරාජ්‍යවාදී අභිලාෂ අධිතක්සේරු කිරීමේ ප්‍රවණතාවලට

1. Tikiri Abeyasinghe, *Portuguese Rule in Ceylon, 1594–1612* (Colombo: Lake House, 1966); Chandra Richard de Silva, *The Portuguese in Ceylon, 1617–1638* (Colombo: H. W. Cave, 1972); Alan Strathern, *Kingship and Conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka: Portuguese Imperialism in a Buddhist Land* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
2. පෘතුගීසී පාලනය පිළිබඳ තිබෙන ජාතිකවාදී ඉතිහාසවේදයෙන් වැඩි ප්‍රමාණයක් අයත් වන්නේ ජනප්‍රිය ඉතිහාසය යන කාණ්ඩයට වන අතර, ඒවා යැපෙන්නේ පෘතුගීසි මූලාශ්‍රවල පරිවර්තන මතය. බලන්න: C. Gaston Perera, *The Portuguese Missionary in 16th and 17th Century Ceylon: The Spiritual Conquest* (Colombo: Vijitha Yapa, 2009)

ප්‍රතිවිරුද්ධ වන මුල් නූතන යුගය පිළිබඳ සංශෝධනවාදී ඉතිහාසයක් ලිවීම තුළින් 'හරවත් වියමන් රැසකින්' යුත් අතීතයක් ග්‍රහණය කරගැනීමට හැකිවන බවයි. මෙය සිදු කරනු ලබන්නේ සන්ජේ සුබ්‍රමනියම් විසින් මුලපිරූ 'සම්බන්ධිත ඉතිහාසයේ' (connected history) මූලධර්ම බාරගැනීමෙනි.[3] බීඩර්මන් ඉදිරිපත් කරන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසයක් නොව, 1500 ගණන්වල තිබූ අන්තර් සම්බන්ධිත ලෝකය පිළිබඳ ආවර්ජනයකි. ඒ අනුව, මෙහිදී ආක්‍රමණයක් සිදු වුවද, එසේ සිදුවන්නේ යම් එකඟතාවක් නැතහොත් සම්මේයතාවක් (commensurability) විසින් විවිධ පාර්ශව අතර සංවාදය සඳහාද අවකාශයක් තිබූ කාල පරිච්ඡේදයකින් පසුවය.

පොතේ පළමු භාගයේ, බීඩර්මන් යෝජනා කරන්නේ ඇතැම් අදහස් සහ ඒ වටා බැඳුණු දේශපාලන ව්‍යවහාර, විශේෂයෙන්ම අධිරාජ්‍යය යන විශ්වීය අදහස සහ 'පාලනය කරන ලද ගැටුම (contained conflict)' (2018: 22) යන සංකල්පය, විවිධ පාර්ශ්ව විසින් සම්මේය ලෙස සැලකුණද, විසංවාදී අවස්ථාවන්ද විරෝධතාවන්ද මතු වූ බවයි. පෘතුගීසීන් ලංකාවේ ප්‍රාදේශීය රජවරුන් අතර සිදු වූ බල අරගලවල පැටලුණේ බල තණ්හාවෙන් යුත් දේශීය ප්‍රභූන්ගේ ක්‍රියාවන් තුළින් බව ඔහු නොපැකිළී ප්‍රකාශ කරයි. එවකට රටේ ආධිපත්‍යය දැරූ කෝට්ටේ රජවරුන්ට රයිගම හා සීතාවක යන රාජධානිවලින් රාජ්‍යත්වය සඳහා තරග කළවුන් බලවත් වීම වැළැක්වීම සඳහා බාහිර වෙළඳාම හා හමුදා සම්පත්ද ලබා ගැනීම අවශ්‍ය විය. එනිසා ඔවුන්ට අධිරාජ්‍ය කේන්ද්‍රය මත යම් පාලනයක් ඇති කරගැනීමට අවශ්‍ය විය. මෙය අසාමාන්‍ය චර්යාවක් නොවේ. විදෙස් රාජධානිවලට කප්පම් ගෙවීම අතීතයේ සිටම සුපුරුදු ක්‍රියාමාර්ගයක් වූයේ, 14 වන සියවසේ සිටම පාලකයන් චීනයටත් දකුණු ඉන්දීය රාජධානිවලටත් කප්පම් ගෙවා තිබූ නිසාය.

පොතේ හයවැනි පරිච්ඡේදයෙහි, 1557 වසරේ කතෝලික ආගම වැලඳගෙන බෞතීස්මය ලැබූ කෝට්ටේ ළාබාල රජෙකු වූ ධර්මපාල පිළිබඳ පුවත නැවත ඉතා ආකර්ෂණීය ලෙස විස්තර

3. Sanjay Subrahmanyam, 'Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,' *Modern Asian Studies* 31, no. 3 (1997): 735–62.

කරයි. මෙම සිදුවීම ආගමික විශ්වාසය මත පදනම් වූවක් නොව, දේශපාලන අරමුණු මත තීරණය වූවකි. මෙම සිද්ධිය වැදගත් ප්‍රතිවිපාක දෙකක් ඇති කළේය: ඉන් එකක් වූයේ, සිංහලයින් අතර අමනාපයක් ඇති කිරීම වූ අතර, එය අවසන් වූයේ බෞද්ධ භික්ෂූන් තිස්නමක් ඝාතනයට ලක් කළ කෝලාහලයකිනි. තවද ඉන් රාජධානිය තුළ කතෝලිකයන් උන්මූලකරණයට (radicalization) තුඩු දුන් අතර, මෙමගින් බෞද්ධ විහාර ගණනාවක් විනාශයට පත්වුණි. මෙම කැලඹීම මධ්‍යයේ, 1580 වසරේ සිදු වීමට නියමිතව තිබූ කෝට්ටේ රාජධානියේ පරිත්‍යාගය සඳහා අවැසි සන්දර්භය සැකසෙමින් තිබුණි. එනම්, ධර්මපාල රජුගේ මරණයෙන් පසු කෝට්ටේ රාජධානිය පෘතුගාලයේ රජුටත් ඔහුගේ උරුමක්කාරයන්ටත් භාර දීම සඳහා පදනම සැකසීමය. 'ශ්‍රී ලංකාව සම්පූර්ණ හා නීත්‍යානුකූල ලෙස අයිබීරියානු අධිරාජ්‍යයට ඒකාබද්ධ කරවීමට' (2018: 160) මෙම පරිත්‍යාගය සමත් වුණි. බීඩර්මන් කියා සිටින්නේ, මෙම ක්‍රියාව සීතාවක රාජධානියේ ව්‍යාප්තිය නැවැත්වීමේ අරමුණින් සිදු වූවක් බවයි. එහෙත්, පෘතුගීසීන් මෙය තේරුම් ගත් ආකාරය අනුව, කප්පම් ගෙවීම් මත පදනම් වූ පැරණි ක්‍රමය අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යාම වෙනුවට, දිවයිනේ ස්වෛරීභාවය පෘතුගාල රජුට පවරා දීම දිවයිනට සහනයක් විය. මෙසේ මෙම 'ක්‍රීඩාවේ' නීතී රීති යළි අර්ථ දැක්වීම මගින් ස්වාභාවිකවම ආක්‍රමණය සඳහා මග පැදුණි.

(Dis)connected Empires: Imperial Portugal, Sri Lankan Diplomacy, and the Making of a Habsburg Conquest in Asia කෘතියේ විෂය පථය ඉතා පුළුල් බැවින්, ගෝලීය ඉතිහාසය යන රාමුවට එය මනා ලෙස අනුකූල වේ. ඉතා සැලකිලිමත් ලෙස කරන ලද පර්යේෂණයක් වන මෙහි, බීඩර්මන් රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික මූලාශ්‍ර, දේශපාලන ලිපි, සිතියම් සහ කලා වස්තු ඇතුළු පෘතුගීසි භාෂාවෙන් ලියැවුණු මූලාශ්‍ර විශාල ප්‍රමාණයක් යොදා ගනියි. එනමුත්, දේශීය කටහඬවල් නම් මෙහි නිහඬ වී ඇත. ඇතැම් විට, කවියකු, නඩුකාරයකු හා සිවිල් සේවකයකු වූ, සිංහල රජුගේ රාජසභාවේ මෙන්ම පෘතුගීසී පාලකයන් යටතේද සේවය කළ අලගියවන්නගේ කාව්‍ය කෘතිද පරීක්ෂා කර බැලුවේ නම්,

යටත්විජිත මූලාශ්‍ර ඔස්සේ පමණක් කියන ලද මෙම කතාන්දරයට වෙනත් කෝණයකින් ප්‍රවේශයක්ද එකතු කරගැනීමට බීඩර්මන්ට හැකි වන්නට ඉඩ තිබුණි.[4]

බීඩර්මන්ගේ ලේඛනය මගින් ඥානාලෝකයක් සපයනවා වෙනුවට සිදුවන්නේ විස්තර කථනයකි (explanation). පාඨකයා වෙනුවෙන් අතීතයේ පැවති ලොවක් හා කාලයක් ප්‍රතිනිර්මාණය කරනු වෙනුවට සිදුවන්නේ එය අර්ථකථනය කරන ආකාරය විස්තර කිරීමය. ඒ අනුව ඔහුගේ රචනයේ හිස්තැන් බොහොමයක් ඉතිරි වේ. උදාහරණයක් වශයෙන්, යුද්ධය පිළිබඳ කතාවේදී එතරම් බලවත් නොවූ පුද්ගලයින්ගේ බෙහෙවින් වැදගත් වූ භූමිකාව මග හැරේ. මෙනිසා, පොතෙහි ගෝලීය ඉතිහාසය, විශ්වදේශවාදය සහ අධිරාජ්‍ය පිළිබඳ යාවත්කාලීන න්‍යායාත්මක නියැලීම් තිබියදීත්, එහි යම් යල් පැන ගිය ගතියක්ද නැතුවා නොවේ. ඒ අනුව, පෘතුගීසීන් 'අධිරාජ්‍යවාදීන් ලෙස හැසිරීමට පසුබට වූ කණ්ඩායමක්' ලෙස අර්ථකථනය කර ඇති මේ කෘතිය, එතරම් ප්‍රසිද්ධ නොවූ සිදුවීම්වලට නොවැදගත් ස්ථානයක් නොව කේන්ද්‍රීය ස්ථානයක් ලබා දුන්නේ නම්, මේ කෘතිය බෙහෙවින් වෙනස් කෘතියක් ලෙස අපට පරිකල්පනය කිරීමට පුළුවනි. මෙවන් අප්‍රකට නමුත් වැදගත් සිද්ධීන් සහ ප්‍රවණතා සඳහා නිදසුන් ලෙස 1551 වසරේ දළදා මාලිගය මංකොල්ල කෑම, කුලය සහ ශ්‍රමය යන සංස්ථා ද්විත්වයෙහි පරිවර්තනය වෙමින් පැවති ව්‍යුහය, ජන වර්ගය (race/පෘතුගීසි බසින්, raça) යන අදහසේ උපත ආදිය දැක්විය හැක. එහෙත්, මේවා බීඩර්මන්ගේ කතාව තුළ හුදු සේයා මාත්‍රයක් පමණි.

කෘතිය සමග මට තිබෙන මෙවැනි කුඩා ගැටලු පසෙක ලා කිව හැක්කේ *(Dis)connected Empires: Imperial Portugal, Sri Lankan Diplomacy, and the Making of a Habsburg Conquest in Asia* ඇගයිය යුතු, විචක්ෂණශීලී කෘතියක් බවත්, බර භාෂා විලාසයකින් යුතු මුත්, මැනැවින් තර්ක කරන ලද කෘතියක්ද බවයි. බීඩර්මන් දක්ෂ ලෙස විග්‍රහ කරන මෙම සංකීර්ණ, එකිනෙක හා පැටලුණු

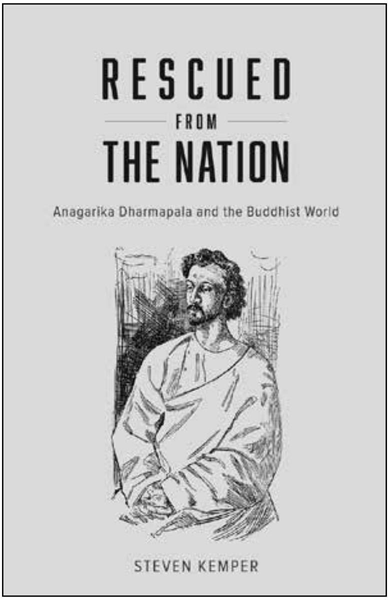
4. බලන්නː Stephen C. Berkwitz, *Buddhist Poetry and Colonialism: Alagiyavanna and the Portuguese in Sri Lanka* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

ඓතිහාසික මාවත් ඔස්සේ ඔහු හා ගමන් කිරීමට කැමැති, ගෝලීය ඉතිහාසය, ආසියානු සබඳතා හා යටත්විජිතවාදය පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වන විශේෂඥ පාඨකයන්ට බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් විශිෂ්ට කෘතියක් ලෙස මෙය හැඳින්විය හැක.

(මෙම විමර්ශනය මුලින්ම පළකරන ලද්දේ *The Journal of South Asian Studies* සාර-සංග්‍රහයේ 79 වන වෙළුමේ පළමුවැනි කොටසේය (පෙරවාරි 2020). එය පයීත සංග්‍රහයේ පළකිරීමට අවසර දීම සම්බන්ධයෙන් *පයීත* සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තුතිය මහාචාර්ය නිරා වික්‍රමසිංහ වෙත හිමි වේ).

Kemper, Stepehn. Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World (*ජාතියෙන් ගලවා ගත් පසු: අනගාරික ධර්මපාල සහ බෞද්ධ ලෝකය*, ස්ටීවන් කෙම්පර්). චිකාගෝ: චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 2015. පිටු: 368. ISBN 9780226199078. මිල: අමෙරිකානු ඩොලර් 69.95 (ඝන කවරය සහිතව).

විමර්ශනය:
සසංක පෙරේරා



ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල හා බෞද්ධ පසුබිමක හැදී වැඩුණ අයකුට අනගාරික ධර්මපාලතුමා (1864-19: 33) කිසිවිටෙකත් මගහැරිය හැකි චරිතයක් නොවේ. අප සියලු දෙනාම දෛනික සමාජානුයෝජනය තුළින් මැනවින් ඉගෙනගෙන ඇති පරිදි, එතුමා ශ්‍රී ලංකාවේ දහනවවන සියවස අගභාග යේදී හා විසිවන සියවස මුල් භාගයේ සිදු වූ බෞද්ධ පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයේ ප්‍රධානතම මතධාරියා මෙන්ම

ක්‍රියාකාරිකයාද විය. එනිසාම, ශ්‍රී ලංකාවේ නූතන යුගයේ සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාවට වඩාත්ම වැදගත් සංස්කෘතික විරුවා වන්නේද ඔහුය. පශ්චාත් යටත්විජිත යුගයේ සිංහල හා දමිළ ප්‍රජාවන් අතර ඇතිවූ වාර්ගික විරසකය මගින්ද පසුකාලීනව වසර තිහක් මුළුල්ලේ සිදු වූ සිවිල් යුද්ධයෙන්ද සලකුණු කරන පසුබිම තුළ එතුමා බෙහෙවින් ගෞරවනීය ලෙස සිංහල බෞද්ධයින්ගෙන් පිදුම් ලබන අතර, ජනවාර්ගික අන්‍යයන් එතුමාව දකින්නේ වාර්ගික කණ්ඩායම් අතර භේද ඇති කළ අයකු ලෙසිනි.

එතුමා පිළිබඳ ලියවී ඇති සමාජයීය විද්‍යා ලිපි ලේඛන බොහොමයකද ඔහුව නිරූපණය කර ඇත්තේ මේ දෙවන ආකෘතියට අනුවය. පැහැදිලිවම, ඔහු දේශීය වශයෙන් දියත් කළ ඇතැම් දේශපාලනික ව්‍යාපාර සම්බන්ධයෙන් ගත් කලද ඔහුගේ දේශීය දේශපාලනික වාග් විලාසයෙන් ද මේ ස්ථාවරය උද්දීපනය කිරීමට තොරතුරු සපයයි. එනමුත්, ධර්මපාලතුමා පිළිබඳ ගොඩනැගී ඇති මූලික වශයෙන් දේශීය වූ මේ දේශපාලනික-සංස්කෘතික තේරුම්ගැනීම හා ඔහුගේ දේශීය වාග් ප්‍රහාර සම්බන්ධයෙන් ලියවී ඇති කතිකාවන් මගින් මූලික වශයෙන් ගොඩනගන්නේ බෙහෙවින් සංකීර්ණ වූ පුද්ගලයකු පිළිබඳ අතිශයින් පාර්ශ්වික හා බොහෝ දුරට අසම්පූර්ණ විස්තරයකි.

ස්ටීවන් කෙම්පර් සිය කෘතියෙන් නිවැරදිව පෙන්වා දෙන පරිදි, මේ දේශීය සංස්කෘතික අර්ථගැන්වීම් මගින් මෙන්ම ධර්මපාලතුමා පිළිබඳ ගණනාත් ඔබේසේකර, රිචර්ඩ් ගොම්බ්‍රිච්, එස්.ජේ. තම්බයියා හා එච්.එල්. සෙනවිරත්න වැනි ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ ලියවිලිවලින්ද පෙනී යන්නේ ධර්මපාලතුමාගේ සමස්ත ජීවිතයෙන් හා දේශපාලනයෙන් බොහෝ කේන්ද්‍රීය අංග කතිකාවට හසුකරගෙන නොමැති බවයි (2015: 5-6). මේ ගැටලුව මතු වී ඇත්තේ මූලික වශයෙන් මෙකී කතිකා ධර්මපාලගේ භූමිකාව අනවශ්‍ය ලෙස සිංහල 'ජාතියේ' දේශපාලනය සමඟ සමීපව ගළපා ගැනීමට උත්සාහ දැරීම නිසාය. මේ අනුව, කෙම්පර් පවසන ආකාරයට, "ධර්මපාල හුදෙක් ශ්‍රී ලාංකේය සන්දර්භයක පමණක් පිහිටුවීම නිසා, ඔහුගේ ජීවිතය ශාස්ත්‍රඥයින් මෙන්ම ජාතිකවාදීන් විසින් ද වැරදියට වටහාගෙන තිබේ" (2015: 9-10).

මේ සන්දර්භය තුළ, කෘතියේ මාතෘකාවෙන්ම සඳහන් කරන පරිදි ‘rescued from the nation’, නැතිනම් ‘ජාතියෙන් ගලවා ගැනීම’, කෙම්පර්ගේ ප්‍රධාන උත්සාහය වන්නේ ධර්මපාලතුමාව ‘ජාතියේ’ ග්‍රහණයෙන් ‘මුදවා ගැනීමයි.’ එසේ කිරීමේදී, ඔහු උත්සාහ කරනුයේ ධර්මපාලතුමාව ඔහුගේ කාලයේ පැවති වඩාත් පුළුල් වූ බෞද්ධ ලෝකය තුළ ස්ථානගත කිරීමටය. එතුමා ‘එක්සත් බෞද්ධ ලෝකය’ යැයි හැඳින්වූ හා වෙනස් කරන්නට උත්සාහ දැරූ සමස්ත කලාපයම පැහැදිලිවම පිහිටා තිබුණේ ශ්‍රී ලංකාවේ දේශ සීමාවන්ට ඔබ්බෙනි. කෙම්පර්ගේ මූලාශ්‍ර වශයෙන් ප්‍රධාන ලෙස යොදාගෙන ඇත්තේ ධර්මපාලතුමාගේ සටහන් හා දිනපොත්ය. ඒවායින් බොහොමයක් අද දක්වාම නිසි ආරක්ෂාවක් නොමැතිව ඉන්දියාවේ ස්ථාන කිහිපයක තැන්පත් කර තිබේ. මීට අමතරව, ධර්මපාලතුමා විසින් ප්‍රකාශයට පත් කළ ලිපි ලේඛනද කෙම්පර්ගේ මූලාශ්‍ර අතරට පත්වේ. කෙම්පර්ගේ කෘතියෙන් මතුවන්නේ බොහෝ ශ්‍රී ලාංකිකයින් විසින් නිසි ලෙස නොදන්නා ‘වෙනත් ධර්මපාල’ කෙනෙකි. එකී සාපේක්ෂ වශයෙන් ආගන්තුක ධර්මපාල චරිතයට අවශ්‍ය වූයේ ඔහු පරිකල්පනය කළ පරිදි එක්සත් බෞද්ධ ලොවක් (United Buddhist World) නිර්මාණය කිරීමටය. ඒ ව්‍යාපෘතිය ශ්‍රී ලංකාවට පරිබාහිර වූ ගෝලීය ව්‍යාපෘතියකි.

මේ බෞද්ධ ලෝකයට නැගෙනහිර ආසියාවේ බෞද්ධ රටවල් මෙන්ම, බුද්ධ ධර්මය මුළුමනින්ම පාහේ අතුරුදහන්ව ගොස් තිබූ ඉන්දියාව සහ බටහිර රටවල්ද ඇතුළත් විය. විශේෂයෙන්ම යුරෝපා හා උතුරු ඇමරිකානු කලාපවල විසූ ඇතැම් ප්‍රභූන් අතර බුද්ධ ධර්මය යම් ආකාරයක බුද්ධිමය ආකර්ෂණයක් මේ වන විට අත්පත් කරගෙන තිබුණි. මීට ප්‍රධානතම හේතුව වූයේ පාලි බසින් රචිත බෞද්ධ පොතපත ඉංග්‍රීසි හා ජර්මන් වැනි භාෂාවලට පරිවර්තනය වීම මෙන්ම එඩ්වින් ආනෝල්ඩ් විසින් රචනා කල *Light of Asia* (1879) වැනි පොත්පත් පුළුල්ව විසරණය වී තිබීමය. මේ අනුව, ධර්මපාලතුමාගේ චාරිකා, දේශන හා ලිවීම් හරහා කෙම්පර් විස්තර කරන්නේ බොහෝ පරිශ්‍රමයක් දරා දියත් කළ බෞද්ධ විශ්වීය ව්‍යාපෘතියක් ‘Buddhist universalist project’ පිළිබඳ කතාවකි.

එහි නායකයා වශයෙන් ධර්මපාලතුමා ඉස්මතුව එන්නේ බෙහෙවින් මුරණ්ඩු හා ශික්ෂණයකින් හෙබි අයකු ලෙසිනි. මේ පුද්ගලික චර්යා රටාවන් එතුමාගේ ව්‍යාපෘතියට අවශ්‍ය වන්නේ, එය ක්‍රියාත්මක වූයේ අන් ප්‍රබල විශ්වීය ව්‍යාපෘති ගණනාවක් මධ්‍යයේ වීම නිසාය. මේ අන් විශ්වීය ව්‍යාපෘති වූයේ යටත්විජිතවාදය සහ ක්‍රිස්තු ධර්මයයි. ධර්මපාලතුමාට නිරතුරුවම ක්‍රියාත්මක වීමට සිදුවූයේ යටත් විජිතවාදයේ සීමා හා බාධක මධ්‍යයේ මෙන්ම ඒ වන විට යටත් විජිතවාදය මගින් බලගන්වා තිබූ ක්‍රිස්තු ධර්මයේ දේශපාලන බලයද මධ්‍යයේය. එනම්, ඔහු විසින් පරිකල්පනය කළ බෞද්ධ විශ්වීය ව්‍යාපාරයට මේ අන් විශ්වීය ව්‍යාපාර සමග නිරතුරුවම තරග කරන්නට හා අරගල කරන්නට සිදුවීය.

මේ ව්‍යාපෘතිය සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා ධර්මපාලතුමා යම් දුරකට ජීවත් වූයේ වන්දනාකරුවකු ලෙසිනි. මෙනිසා ඔහුගේ වැඩිහිටි ජීවිතයෙන් වැඩි කාලයක් ජීවත් වූයේ ශ්‍රී ලංකාවෙන් පරිබාහිරව කල්කටාව හා ලන්ඩනය යන නගර ආශ්‍රය කරගෙනය. වර්ෂ 1889, 1896, 1902 හා 1913 දී මෙන්ම 1925 සහ 1926 අතර කාලයේ ධර්මපාලතුමා ඉතාමත් පුළුල් ලෙස ජාත්‍යන්තරව සංචාරය කරමින් අනුග්‍රාහකයින් මෙන්ම මූල්‍ය සම්පාදකයින්ද සොයන්නට සහ අත්‍යාවශ්‍ය ජාත්‍යන්තර සම්බන්දතා ජාලයක් ගොඩනගන්නටද උත්සුක වීය (2015: 6). 1892 දී එතුමා සිව් වරක් ජපානයේ සංචාරය කළ අතර, බුරුමයේ අක්‍යුබ් ප්‍රදේශයටද ගියේය. මීට අමතරව, 1894 දී තායිලන්තයටද, 1899 දී හා 1923 දී උතුරු ඉන්දියාවටද, 1904 දී ලන්ඩනයටද, 1913 දී හවායි, චීනය, කොරියාව සහ බෝරෝ බුදූර් යන ප්‍රදේශවලද සංචාරයේ නිරත විය. මීට අමතරව, 1925 හා 1926 අතර කාලයේදී එතුමා බටහිර යුරෝපයේ හා ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේද සංචාරයේ නිරත විය. ඉන් පසුව, වඩාත් දීර්ග කාලයක් මුළුල්ලේ එතුමා ලන්ඩනයේ පදිංචිව සිටියේය. යුරෝපයේ ඉදිකරන ලද පළමු බෞද්ධ විහාරය වන ලන්ඩන් බෞද්ධ විහාරය එතුමා විසින් ස්ථාපනය කරන ලද්දේ මේ කාලයේය (2015: 6). එය අද දක්වා පවතින යුරෝපයේ තිබෙන ප්‍රධානතම ථෙරවාද බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානයකි. මේ සංචාරක කටයුතු මගින් ධර්මපාලතුමාගේ ශාරීරික සවි බලය මෙන්ම පෞද්ගලික ධන බලයද පැහැදිලිව සනිටුහන් කළේය. එනම්, මේ කාරණා දෙකම ඔහු ආරම්භ කරන

ලද ආගමික-දේශපාලන ව්‍යාපෘතියට කේන්ද්‍රීය ලෙස වැදගත් විය. විශේෂයෙන්ම වැදගත් වන්නේ මේ සංචාරක කටයුතු සඳහා ධනය සැපයුවේ රාජ්‍ය හෝ ආණ්ඩු විසින් නොව, පුද්ගලයින් විසින් බව තේරුම් ගන්නා විටය. ඒ අතර ඔහුගේ පෞද්ගලික ධන පරිත්‍යාගයද බෙහෙවින් වැදගත් වීය.

කෙම්පර් මැනවින් විස්තර කර ඇති පරිදි, ධර්මපාලතුමාගේ ජාත්‍යන්තර සංචාරයන්ට අමතරව ඔහුගේ ආයතන ගොඩනැංවීමේ ක්‍රියාවලියද යොමු වී තිබුණේ 'එක්සත් බෞද්ධ ලෝකය' යන එතුමාගේ පුළුල් ව්‍යාපෘතිය සාක්ෂාත් කර ගැනීමටය. මේ අනුව, එතුමා වඩාත් සමීපව දැන සිටි ථෙරවාද බුද්ධ ධර්මය වෙත යම් චිත්තවේගී පක්ෂග්‍රාහී කමක් දැක්වුවද, ඔහු අනේක බෞද්ධ දර්ශනවාදයන්ගේ පැවැත්ම පිළිගත්තා මෙන්ම ඒවා නියෝජනය කළ නායකයින් සමග සම්බන්ධතාද ඇතිකර ගත්තේය.

මේ ආයතන ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලිය කොටස් දෙකකට අයත්ය. ඉන් එකක් බුද්ධිමය වන අතර, අනෙක භෞතික වේ. එනම්, තම අදහස් ප්‍රචලිත කිරීමට අවැසි බුද්ධිමය අවශ්‍යතාවක් වශයෙන් නිරන්තරයෙන් පළවූ ලිපි සංග්‍රහ ප්‍රකාශයට පත්කිරීම හා සංවාද මණ්ඩප පැවැත්වීම සහ මේ සඳහා අවශ්‍ය වූ ගොඩනැගිලි හා ආයතන භෞතික වශයෙන් පිහිටුවීම්ද වේ. මෙයින් ප්‍රධානතම ආයතනයක් වූයේ ඉන්දීය මහාබෝධි සමාගම සහ එහි ආයතනිකික ජාලයයි. මේ බුද්ධිමය පහසුකම් සලකා බැලීමේදී ඔහු ජීවත් වූ ඓතිහාසික මොහොතේ බලපෑම අපට අමතක කළ නොහැක. එනම්, මුද්‍රණ තාක්ෂණයේ සාපේක්ෂ දියුණුව නිසා පළ කළ පොත්පත් තම කටයුතුවලට පුළුල්ව යොදා ගැනීමේ හැකියාව මෙන්ම ජාත්‍යන්තර තැපැල් සේවය ව්‍යාප්ත වීම නිසා තම අදහස් සාපේක්ෂ වශයෙන් කෙටි කාලයක් තුළදී දෙස් විදෙස් ප්‍රදේශවල ප්‍රචලිත කිරීමට හැකියාව ලැබීමත්ය. එමෙන්ම, දුම්රිය හා වාෂ්ප නැව් සේවය දියුණු වීම නිසා තම සම්බන්ධතා ජාලය ගොඩනඟාගැනීම සඳහා නිරතුරුවම විදේශ සංචාරවල යෙදීමේ හැකියාවද පුළුල් විය (2015: 7). ඔහු 1911 දී කල්කටාවේදී *Journal of the Maha Bodhi Society and the United Buddhist Way* පළකිරීම ආරම්භ කළේ මේ තත්ත්ව යටතේය (2015: 7, 8). මේ සුප්‍රසිද්ධ ලිපි සංග්‍රහයේ නමින්ම (එනම්, එක්සත්

බෞද්ධ ලොවක් යන අදහස) පැහැදිලි වන්නේ, "බෞද්ධයින් සමස්ත ආසියාතික ප්‍රජාවක් ලෙස සංවිධානය කිරීම හා එම ප්‍රජාව යුරෝපයේ හා අමෙරිකාවේ සිටි අනුග්‍රාහකයින් සමඟ සම්බන්ධ කිරීමේ" අපේක්ෂාවයි (2015: 8).

කෙම්පර් විසින් උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ, ධර්මපාලතුමා ශ්‍රී ලංකාවේ ගෙනගිය සාපේක්ෂ වශයෙන් භේදකාරී දේශපාලන ක්‍රියාවලිය මකා දැමීමේ ප්‍රතිසංස්කරණවාදී බුද්ධිමය ව්‍යාපෘතියක් දියත් කිරීම නොවේ. ඒ වෙනුවට ඔහු උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ, ධර්මපාලතුමාගේ වඩාත් ගෝලීය හා විශ්වීය භූමිකාව කතිකාමය වශයෙන් මතුපිටට ගෙන ඒමයි. ශ්‍රී ලංකාවේ ජනප්‍රිය කතිකාව තුළ ඒ විශ්වීය හා ගෝලීය භූමිකාව පිළිබඳ දැනුම සාපේක්ෂ වශයෙන් අල්ප බැව් බැලූ බැල්මට පෙනේ. එමෙන්ම කෙම්පර්ට අවශ්‍ය වූයේ මේ දේශීය හා ගෝලීය භූමිකා ද්විත්වය එකම පුද්ගලයකුගේ බුද්ධිමය පෞරුෂයේ අනිවාර්ය කොටස් බව පෙන්වා දීමටය. කෙම්පර් පවසන ආකාරයට, තම කෘතිය මගින් 'වෙනස් ධර්මපාල' (different Dharmapala) කෙනෙකු ඉදිරිපත් කරනවාට වඩා උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ, ධර්මපාලතුමාගේ සමස්ත චරිතය වඩාත් සංකීර්ණ සන්දර්භයක ස්ථානගත කිරීමය (2015: 5).

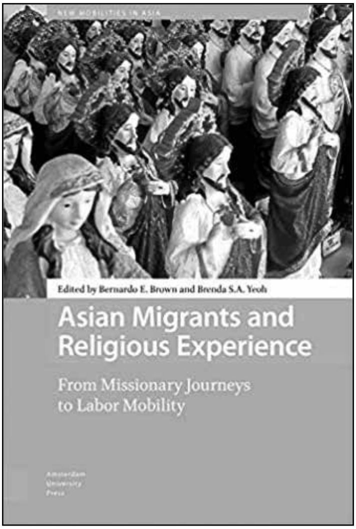
මේ අනුව, අනගාරික ධර්මපාල නම් නූතනවාදී සමාජ සංශෝධකයා පිළිබඳ ලියැවී ඇති විශ්ලේෂණ අතුරින් වඩාත්ම වැදගත් හා සංකීර්ණතම කියවීම කෙම්පර්ගේ කෘතිය බව මාගේ වැටහීමය. ඉන් වඩාත් වැදගත් වන්නේ ධර්මපාලතුමාගේ දේශීය හා ගෝලීය භූමිකාව පිළිබඳ එතරම් නොදන්නා දේශීය-ගෝලීය බුද්ධිමය සන්දර්භයක් තුළ ගෝලීයව පුළුල්ව සංසරණය වන කෘතියක් ලෙස මේ කෘතිය පළ වීමය. එමෙන්ම, මෙම කෘතිය විශේෂයෙන්ම ශ්‍රී ලංකාව කේන්ද්‍ර කරගනිමින් කෙම්පර් විසින් නූතන බෞද්ධ ධර්මය තේරුම් ගන්නට දශක කිහිපයක් මුළුල්ලේ ගෙන ඇති උත්සාහයන් ගණනාවෙන් වඩාත් මෑතකාලීන උත්සාහය වේ. නමුත් අවාසනාවන්ත කාරණය වන්නේ මෙවන් උත්සාහ බොහොමයක් සිංහල පාඨකයින් නොදැන සිටීමයි.

(මේ විමර්ශනය මුලින්ම පළවූයේ *The Journal of Asian Studies* ලිපි සංග්‍රහයේ 77(3) කලාපයේය, පිටු: 825-826, 2018).

Bernardo Brown, Brenda S. A. Yeoh Eds., *Asian Migrants and Religious Experience: Missionary Journeys to Labor Mobility* (බර්නාඩෝ බ්‍රවුන් සහ බ්‍රෙන්ඩා එස්.ඒ. යිඕ සංස්කරණය කළ, ආසියානු සංක්‍රමණිකයන් සහ ආගමික අත්දැකීම්: මිෂනාරි චාරිකාවල සිට කම්කරු සංචලතාව දක්වා). ඇම්ස්ටර්ඩෑම්: ඇම්ස්ටර්ඩෑම් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 2018. පිටු: 312. ISBN 9789462982321. මිල: ඇමරිකානු ඩොලර් 115.00 (ඝන කවරය සහිතව).

විමර්ශනය:
මරිස්ක් වෙස්ටෙන්ඩෝප්

පරිවර්තනය:
පඨිත පරිවර්තන ව්‍යාපෘතිය



Asian Migrants and Religious Experience: From Missionary Journeys to Labor Mobility (ආසියානු සංක්‍රමණිකයන් සහ ආගමික අත්දැකීම්: මිෂනාරි චාරිකාවල සිට කම්කරු සංචලතාව දක්වා) යන කෘතිය ආරම්භ වන්නේ කුතුහලය දනවන කරුණකිනි: ආගම හා සංක්‍රමණය ඒකාබද්ධව අධ්‍යයනය කිරීමේදී මූලික බාධාවක් මතුවේ. මෙම

බාධකය වන්නේ, ආගම හා සංක්‍රමණය පිළිබඳ අධ්‍යයන එක්කෝ ආගමික දෘෂ්ටිකෝණයකින් පමණක්, නැතහොත් ශ්‍රමික සංචලනයේ දෘෂ්ටිකෝණයකින් පමණක් දැකීම නිසා, එම ක්‍රියාවලියේ සමස්ත තත්ත්වය තේරුම් ගැනීමට අපහසු වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. එවැනි අධ්‍යයනයන්හිදී, ආගම බොහෝ විට ස්ථිතික හා ඓතිහාසික වශයෙන් වෙනස් නොවෙන යථාවක් සේ සලකන අතර, සංචලනය අස්ථිර හා ගතික ලෙසද සැලකේ. මෙම බාධකය නිසා සංක්‍රමණිකයන් ඔවුන්ගේ ඊනියා ස්ථිතික ආගමික විශ්වාස හා භාවිත ඔවුන් සමඟ තමන් සංක්‍රමණය වන සත්කාරක රටවලට රැගෙන යන බවත්, එය නව සන්දර්භය තුළ නොවෙනස්ව ක්‍රියාත්මක වන බවත් සැලකේ. මීට අමතරව, එවැනි පර්යාවලෝක බොහෝ විට ආගම යන්න සංක්‍රමණය සඳහා බලපාන ප්‍රධාන හේතුව ලෙස සලකන්නේ නැත. ඒ වෙනුවට අවධානය යොමුවන්නේ ආර්ථික හෝ දේශපාලන හේතු කෙරෙහිය.

මේ සංස්කරණය කරන ලද ලිපි එකතුවේ පරමාර්ථය වන්නේ, සංක්‍රමණය සහ ආගම ගතික හා අස්ථිර බව පෙන්වීම සහ මේ ගතිකයන් දෙකම සත්කාරක සමාජයේ ආගමික භූ දර්ශනයට බලපෑමක් ඇතිකරන බවද පෙන්වීමයි. එය කරනු ලබන්නේ සංක්‍රමණිකයන්, මිෂනාරීවරුන් සහ ඔවුන්ගේ ආගමික විශ්වාස හා භාවිත ප්‍රශ්න කිරීම, ගවේෂණය කිරීම සහ ඒවා නව්‍යකරණයට ලක්වන්නේ කෙසේද යන කරුණු කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමෙනි. ආගමික වෙනසක් සිදුකිරීමේදී සංක්‍රමණය උත්ප්‍රේරකයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන සිද්ධි, ප්‍රත්‍යයෙක අධ්‍යයන වශයෙන් සලකා අධ්‍යයනය කිරීම කෘතියේ ප්‍රධාන අවධාරණය වේ. වඩාත් පැහැදිලිව පවසන්නේ නම්, මෙයින් ගම්‍යවන්නේ ජීවමාන ආගම සහ එහි විවිධාකාර හා ගතික ස්වභාව අවධාරණය කළ යුතු බවයි. සංස්කාරකවරුන් තර්ක කරන පරිදි, ආගම යනු සංක්‍රමණිකයින් ඔවුන්ගේ නව සන්දර්භ හා අන්තර්ජාතික ජාල වෙත යොමු කරන ස්ථාවර සංඥාවක් නොවේ. ඒ වෙනුවට එය ක්‍රියාත්මක වන්නේ, අර්ථ නිර්මාණය කළ හැකි නම්‍යශීලී හා නිර්මාණාත්මක උපකරණයක්

වශයෙන්ය. එනිසා ආගම හා සංක්‍රමණය කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම ඔස්සේ ආගමික වෙනස්වීම්, අත්හදා බැලීම් සහ නව්‍යකරණ සිදුවන්නේ කෙසේදැයි දැනගැනීමට අපට අවකාශ ලබාදෙයි.

කෘතිය මගින් ඉදිරිපත් කරන ආනුභවික දත්ත සහ එහි න්‍යායාත්මක පදනම සම්බන්ධයෙන් බලන කළ, මෙම කෘතිය පැහැදිලිවම කාලෝචිත එකකි. ප්‍රධාන වශයෙන්, වෙළුමේ කතුවරුන් න්‍යායාත්මක විවාද තුනක් සමඟ ගනුදෙනු කරන බව පෙනේ. ඉන් පළමුවැන්න නම්, තෝමස් ට්වීඩ් විසින් යෝජනා කරන ලද සංක්‍රමණ ක්‍රියාවලිය තුළින් ජීවමාන ආගම නිර්වචනය කිරීම පිළිබඳ අදහසයි. එය ඔහුගේ 'තරණය කිරීම හා වාසය කිරීම පිළිබඳ' (crossing and dwelling) න්‍යාය හා බැඳී පවතී (Thomas Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Harvard University Pressල 2006). දෙවන විවාදය පදනම්ව ඇත්තේ, තෝමස් ක්සෝර්ඩාස් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද 'අන්තර්ජාතික ජාල' (transnational networks) පිළිබඳ අදහස මතය (Thomas Csordas, *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, University of California Press, 2009). කෘතිය ඔස්සේ ඉදිරිපත් කර ඇති සංක්‍රමණිකයන්, ඔවුන්ගේ නව්‍ය හා ජීවමාන ආගමික පිළිවෙත් සහ විශ්වාස තුළින් ජනවාර්ගික, භාෂාමය හා ජාතික සීමා ඉක්මවා යන අන්තර්ජාතික නියෝජිතයන් වශයෙන් අපට විද්‍යමාන වේ. අවසාන වශයෙන්, එය 'සම්බන්ධතා ජාලයන්' (networks) පිළිබඳ මැනුවෙල් වස්කේස්ගේ අවධාරණය සමඟ සම්බන්ධ වේ (Manuel Vasquez, *Studying Religion in Motion: A Networks Approach, Method and Theory in the Study of Religion,* 2008). ඒ සමගම මේ අවසන් විවාදය වස්කේස්ගේම 'ද්‍රව්‍යමයභාවය' (materiality) යන අදහස සමගද සම්බන්ධ වේ (Manuel Vasquez, *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*, Oxford University Press, 2011).

කෘතියට දායක වී ඇති විද්වත්තු විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍ර නියෝජනය කරති. එලෙසම, සංස්කාරකවරුන් දෙදෙනාද මානව විද්‍යාව හා ආගම පිළිබඳ ප්‍රමුඛ විශාරදයින් වන අතර,

ආසියානු අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයේද ප්‍රකටය. අනෙකුත් කතුවරු මානව විද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, ආගමික අධ්‍යයන, ආසියානු අධ්‍යයන සහ සංස්කෘතික අධ්‍යයන යන අනේකවිධ පර්යේෂණ පසුබිම් නියෝජනය කරති. කෙසේ වුවද, බොහෝ පරිච්ඡේද ලියා ඇත්තේ මානව ශාස්ත්‍ර පිළිබඳ විශාරදයන් විසිනි.

කෘතියේ ඇතුළත් වී තිබෙන පරිච්ඡේද දහය කොටස් තුනකට බෙදා ඇත. ඒවා නම්, ජංගම ආගමික පිළිවෙත්; අන්තර්ජාතික වශයෙන් පුද්ගලයින් එක ආගමකින් වෙනත් ආගමකට හරවා ගැනීම සහ ඩයස්පෝරාවේ ආගම්වාදය නැවත සකස් කිරීම යන තේමා ත්‍රිත්වයයි. මෙම කොටස් තුන ඉහත සඳහන් කළ න්‍යායාත්මක ආරම්භක ස්ථාන තුන සමඟ සමපාත වේ. කතුවරුන් විසින් උතුරු ඇමරිකානු යෝගී සංක්‍රමණිකයන්, අග්නිදිග ආසියාවේ චීන සංක්‍රමණිකයන්, රෝමයේ ඉන්දියානු සහ පිලිපීන සංක්‍රමණිකයන් සහ තායි-බුරුම දේශසීමාවල අවතැන් වූ කැරන් ගම්වැසියන් පිළිබඳ ප්‍රත්‍යයෙක අධ්‍යයන කිහිපයක් ඉදිරිපත් කරයි. මෙම පරිච්ඡේදවල හින්දු ආගමේ හා බුද්ධාගමේ සිට ක්‍රිස්තියානි ධර්මය හා ඩාවෝ ධර්මය (Dawoism or Taoism) දක්වා පුළුල් පරාසයක ආගම් පිළිබඳව සාකච්ඡා කෙරේ. ග්‍රන්ථය සැකසීම සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් කළ හැකි එකම විවේචනය වන්නේ, ක්‍රිස්තියානි ධර්මය, මූලික වශයෙන් කතෝලික ධර්මය (පරිච්ඡේද 5) තරමක් අසමාන ලෙස අවධාරණය කිර තිබීමය.

විවිධ පරිච්ඡේදවල මාතෘකා කෘතිය තුළ දැකගත හැකි අති විශාල විවිධත්වය පෙන්නුම් කරයි. ආගමික හේතු මත පදනම්ව සංචාරය කරන ගිහි සංක්‍රමණිකයන් හා වඩාත් මිෂනාරි කරුණු පෙරදැරි කරගෙන සංක්‍රමණයේ යෙදෙන පූජකයන් පිළිබඳවද මෙම කෘතිය සාකච්ඡා කරයි. එමගින් විවිධ ආසියානු රටවල් අතර ගමන් කරන සංක්‍රමණිකයන් සහ මහාද්වීපික මායිම් හරහා ගමන් කරන සංක්‍රමණිකයින් පිළිබඳ විස්තරද අපට ඉදිරිපත් කරයි. සංක්‍රමණිකයන් හුදෙක් ගමන් කරනුයේ එක තැනක සිට තවත් තැනක් වෙත පමණක් නොවේ. ඇතැමුන් නිරතුරුවම යම් ප්‍රදේශවල සිට තවත් ප්‍රදේශ දක්වා වරින්වර ගමන් කරන බවද මෙහි කතුවරු අපට පෙන්වා දෙයි. ඇතැම් අවස්ථාවලදී,

සංක්‍රමණය සිදුවන්නේ අසමාන බල සම්බන්ධතා පිළිබඳ අවකාශයක් තුළ වන අතර, තවත් විටෙකදී සංක්‍රමණිකයින්ට තමන්ට අවශ්‍ය තැනකට ගොස්, ඔවුන්ට රිසි දේ කිරීමට නිදහස ලැබෙන බව පෙනේ. මෙසේ ඉදිරිපත් කර ඇති විවිධත්වය කෘතියේ ප්‍රධාන ශක්තිය මෙන්ම එහි දුර්වලකමක්ද වේ. එනම්, මේ ක්ෂේත්‍රය මීට වඩා බෙහෙවින් පුළුල් ලෙස පර්යේෂණයට ලක් කළ යුතු බව එයින් ගම්‍යමාන වේ.

පොතට පසුවදන ලියා ඇත්තේ මානව විද්‍යාව හා ආගම පිළිබඳ මහාචාර්ය ජේන්ස් ඇලිසන් හොස්කින්ස් විසිනි. ආසියානු සංක්‍රමණිකයින්ගේ අත්දැකීම් සැබැවින්ම ආසියානු බවට පත් කරන්නේ කෙසේද යන ප්‍රශ්නයට ඇය සිය පරිච්ඡේදයෙන් පිළිතුරු සපයයි. සමස්තයක් ලෙස ගත කළ, කෘතිය මගින් නව්‍ය දෘෂ්ටිකෝණ තුනක් ඉදිරිපත් කර ඇති බව ඇය තර්ක කරයි. ඒවා නම්, ආසියාව තුළ සංක්‍රමණය වීමේදී දැකගත හැකි විශේෂතා; ආසියානු සන්දර්භ තුළ ආගම පිළිබඳ ඇති විවිධ පර්යාවලෝක හා අදහස් සහ සංක්‍රමණ අධ්‍යයනය සඳහා වඩාත් ධනාත්මක ප්‍රතික්‍රියාශීලී ප්‍රවේශයක් යනාදියයි. කෘතිය මගින් සංක්‍රමණිකයන් ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ ගෝලීයකරණයේ ගොදුරු ලෙස හෝ සාම්ප්‍රදායික සාරධර්ම හා ආගම්වල ගැලී සිටින්නවුන් වශයෙන් හෝ නොවේ. ඒ වෙනුවට ඔවුන් අපට දිස්වන්නේ, තමන්ගේ ජීවිත නව්‍යකරණය කරනු ලබන හා තම ජීවිත පුනර්ජීවනය කරන නියෝජිතයන් ලෙසය. තවද, ආසියාවේ ආගම යුරෝපීය හෝ ඇමරිකානු සන්දර්භයන්ට වඩා වැඩි නම්‍යශීලීත්වයක් හා අඩු බහිෂ්කරණ ප්‍රවණතා පෙන්වන බවද කෘතිය පෙන්වා දෙයි. මෙම අදහස් නව අදහස් නොවුණද, ඒවා කෘතියේ මාතෘකාවේ සන්දර්භය තුළ කේන්ද්‍රියව වැදගත් වේ. එමෙන්ම, ඒවා සංක්‍රමණය සහ ආගම පිළිබඳ සමස්ත අධ්‍යයනයේදීද අවධාරණය කළ යුතු තේමාවන්ය.

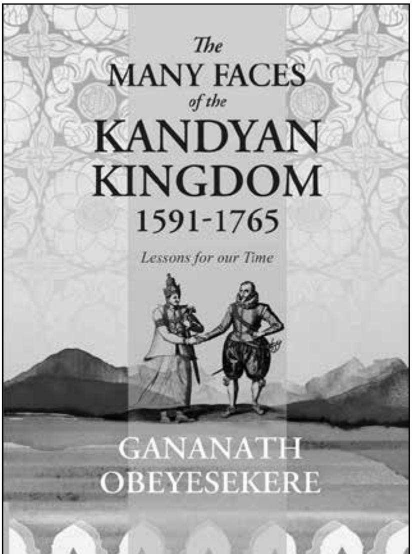
සමස්තයක් වශයෙන් ගත් විට, මෙම අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයේ මෙතෙක් පළ වී ඇති උසස්ම කෘතියක් වශයෙන් මෙය හඳුන්වා දිය හැක. එක් එක් පරිච්ඡේද මගින් සංක්‍රමණික අත්දැකීම් සහ ගතික මෙන්ම ජීවමාන ආගමික පිළිවෙත් හා විශ්වාස පිළිබඳ

සවිස්තරාත්මක හා ගැඹුරු විස්තරයක් ලබා දේ. ඊට අමතරව, කෘතිය ඉතා කාලෝචිත න්‍යායාත්මක විවාද සමඟද සම්බන්ධ වේ. ආසියානු සන්දර්භය තුළ පමණක් නොව, වෙනත් ඕනෑම පසුබිමක වුවද ආගම සහ සංක්‍රමණය අතර සබඳතා අධ්‍යයනය කිරීමට උනන්දුවක් දක්වන ඕනෑම කෙනෙකුට මෙය අගනා මූලාශ්‍රයක් වන බව නොඅනුමානය.

(මරිස්ක් වෙස්ටෙන්ඩෝප් මානව විද්‍යාඥවරියක් මෙන්ම ආගමික අධ්‍යයන පිළිබඳ විශාරදයෙක්ද වේ. මෙම විමර්ශනය මුලින්ම පළවූයේ 2019 නොවැම්බර් 20 වනදා *රීඩින්ග් රිලිජන්* වෙබ් අඩවියේය. එය සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට හා පළකිරීමට අවසර දීම පිළිබඳව විමර්ශිකාවට *පයීත* සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තුතිය හිමි වේ.)

Obeyesekere, Gananath. *Many Faces Of The Kandyan Kingdom 1591-1765: Lessons for Our Time* (*උඩරට රාජධානියේ අනේකවිධ පැතිකඩ 1591-1765ඃ අපගේ යුගය සඳහා ගතහැකි පාඩම්*, ගණනාත් ඔබේසේකර). කොළඹඃ සේල් ෆිශ් ප්‍රකාශන සමාගම, 2020. පිටුඃ 195. ISBN 978-955-7743-060-6. මිලඃ ශ්‍රී ලාංකේය රුපියල් 1200.00 (මෘදු කවරය සහිතව).

විමර්ශනයඃ
සසංක පෙරේරා



ගනණාත් ඔබේසේකර විසින් මෑත කාලීනව ශ්‍රී ලංකාවේ පළකරන ලද කෘති දෙකෙන් නවතම කෘතිය වන්නේ *The Many Faces Of The Kandyan Kingdom 1591-1765: Lessons for Our Time* යන කෙටි ඓතිහාසික කෘතියයි. එය මූලික වශයෙන් පදනම්ව ඇත්තේ, 2013 නොවැම්බර් 8 වැනිදා නව දිල්ලියේ 'සංවර්ධනය වෙමින් පවතින සමාජ අධ්‍යයනය සඳහා වූ කේන්ද්‍රයේ' (Centre

for the Study of Developing Societies) පැවැත්වූ 'A Still-born Cosmopolitanism: Buddhists, Catholics And Other Strange Begins in the Kandyan Kingdom, 1591-1739'[1] යන දේශනය සඳහා පදනම් වූ තොරතුරු හා මූලික තර්කය වැඩි දුරටත් ප්‍රවර්ධනය කිරීම මතය. මේ කෘතියට පෙර ඔහු විසින් පළ කළ *The Doomed King: A Requiem for Sri Vikrama Rajasinha* (2018) යන කෘතිය මෙන්ම මෙහිද දැකගත හැකි ප්‍රධාන කාරණයක් වන්නේ, දැනට සොයාගත හැකි ඓතිහාසික මූලාශ්‍රවලින් ශ්‍රී ලංකාවේ මහනුවර රාජධානි යුගයේ අතීතය පිළිබඳව පවතින කතිකා ඔස්සේ මේ වන විට පැමිණ ඇති නිගමනවලට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් නිගමනවලට එළඹෙන්නට ඔහු ගෙන ඇති උත්සාහයයි. මේ සාපේක්ෂ සංශෝධනවාදී ඉතිහාසකරණ ක්‍රියාවලියේ මූලික පදනම වන්නේ, පරිශීලනය කර ඇති තොරතුරු හා මූලාශ්‍ර වෙනස් වීම නොව, පවතින තොරතුරුම වඩාත් නිර්මාණශීලී ලෙස අර්ථකථනය කිරීමට ඔහු ගෙන ඇති උත්සාහයයි. එසේ කරනුයේ අධිඅර්ථකථනයක අවදානමද මගහරවා ගනිමින්ය. මාගේ විශ්වාසය නම්, ඔබේසේකරගේ මේ උත්සාහය වඩාත් උනන්දුසහගත වී ඇත්තේ, සාම්ප්‍රදායික ඉතිහාස රචනයන්ට වඩා මේ කෘති සඳහා යොදාගෙන ඇති ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර පාඨනය කිරීමේදී හා අර්ථකථනය කිරීමේදී ඔහු විසින් සිය අර්ථවිවරණාත්මක මානව විද්‍යා පුහුණුව මැනැවින් යොදාගෙන ඇති නිසා බවයි.

කෘතියේ ප්‍රධාන සහ වඩාත් උනන්දුසහගත උත්සාහය වන්නේ cosmopolitanism (විශ්වපෞරවාදය) යන සංකල්පය ඔස්සේ උඩරට රාජධානියේ බලපැවැත්වූ සමාජ, සංස්කෘතික හා දේශපාලන ගතික සහ භාවිත විස්තර කිරීමය. ඒ මූලික වශයෙන් පළමු විමලධර්මසූරිය රජතුමාගේ (1591-1604) සිට කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජතුමාගේ (1747-1782) පාලන කාලය තුළ උඩරට

1. මේ දේශනයට පහත දක්වා ඇති සබැඳියාව ඔස්සේ සවන්දිය හැක: https://www.youtube.com/watch?v=IXQzywNzEUI දේශන තේමාව වන 'A Still-born Cosmopolitanism: Buddhists, Catholics and Other Strange Beings in the Kandyan Kingdom, 1591-1739' යන්න මෙලෙස සිංහලයට පරිවර්තනය කළ හැක: 'උපන් ගෙයිම මිය ගිය විශ්වපෞරවාදය: උඩරට රාජධානියේ විසූ බෞද්ධයින්, කතෝලිකයින් හා අන් අමුතු ජීවීන්, 1591-1739.'

රාජ වංශයේ ප්‍රතිපත්ති හා රාජකීය භාවිත පිළිබඳ තත්කාලීන වාර්තා කියවීම ඔස්සේය. මෙහිදී විශ්වපෞරවාදය යන්නෙන් අදහස් කරනුයේ මේ යුගයේ රාජවංශය තුළ හා රාජකීය භාවිත තුළ මෙන්ම උඩරට ප්‍රදේශයේ පුලුල් වශයෙන්ද දැකගත හැකි වූ විදේශීය මෙන්ම අනේකවිධ අන් සංස්කෘතික අංග හා ආභාශ තම භාවිතයන්ට ආදේශ කරගැනීමේ හා එවන් භාවිත අවැසි දේශීයකරණයන්ද සහිතව නව්‍යකරණය කරගැනීමේ ප්‍රවණතාවන්ය. මේ ප්‍රවණතාවේ අනිවාර්ය තවත් වැදගත් අංගයක් වූයේ, මේ යුගයේ සිංහල හා බෞද්ධ නොවන අන්‍යයන්ට එම සමාජය තුළ විවෘතව ජීවත්වීමට හැකි අවකාශ සැලසීම හා ඔවුන් එම සමාජයේම සාමාජිකයින් සේ සැලකීම යන ප්‍රවණතාවන්ය. මේ පාඨනය සිදුවන්නේ 'හැඳින්වීමට' අමතරව, පරිච්ඡේද 11ක් හා කෙටි නිගමන සටහනක් ඔස්සේය. ඔබේසේකරගේ කියවීමට අනුව, උඩරට විශ්වදේශවාදයේ නිර්මාතෘවරයා වන්නේ, එම රාජධානියේ ප්‍රබලතම රජතුමා වූ පළමු විමලධර්මසූරිය රජතුමාය. ඔබේසේකර යෝජනා කරනුයේ, විමලධර්මසූරිය රජතුමා ප්‍රචලිත කළ ඒ ප්‍රවණතාවට පදනම සැපයූයේ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් මෙන්ම පෘතුගීසි බස ප්‍රගුණ කිරීමෙන් ඔවුන්ගේ සංස්කෘතික ප්‍රවණතා හා රුචිකත්ව සමීපව ඇසුරු කිරීම හා ඉන්දියාවේ ගෝව ප්‍රදේශයේ වසර ගණනාවක් ජීවත් වීමෙන් පුළුල් ලෝකය පිළිබඳව ඔහු ලබාගත් දැනුම හා අත්දැකීම් බවය.

විමලධර්මසූරිය රාජ්‍ය කාලයේ පැහැදිලිවම ආරම්භ වී ඉන් පසුවද පැවැති දේශපාලන ප්‍රතිපත්තියක් මෙන්ම සාමාන්‍ය භාවිතයක්ද වූයේ ආගමික නිදහස යන්නය. තත්කාලීන ඕලන්ද ඉතිහාසඥයකු වූ ෆිලිපස් බල්ඩෙයස් විමලධර්මසූරිය රජතුමා පිළිබඳව ලියූ වාර්තාවකින් පැවසුවේ ඔහු සියලුම ආගම්වල ආධානග්‍රාහී ස්ථාවර ඉවතලූ බවත්, ඒ වෙනුවට රාජධානියේ සිටි සියලුදෙනාටම නිදහසේ තමතමන්ගේ ආගම් ඇදහීමේ අවකාශ සලසා තිබූ බවත්ය (ඔබේසේකර 2020: 25-26). මේ ප්‍රවණතාව ඔහුගෙන් පසු රාජ්‍යත්වයට පත් වූ සෙනරත් හා දෙවන රාජසිංහ යන රජවරුන්ද අනුගමනය කළහ. ඔවුන් එක් අතකින් ඕලන්දයින් විසින් හිංසනයට ලක්කළ කතෝලිකයින්ට උඩරට රාජධානිය තුළ ආරක්ෂාව සැපයූ බව පැහැදිලිය (ඔබේසේකර 2020: 29-30).

ඊට අමතරව, පෘතුගීසීන් විසින් සිය ප්‍රදේශවලින් පිටුවහල් කළ මුසල්මානයින් හාරදාහක් පමණ උඩරටට පැමිණි විට, සෙරනරත් රජතුමා තම බලය පැවැති නැගෙනහිර පලාතේ ප්‍රදේශයක ඔවුන්ව පදිංචි කරවන ලද බවත් වාර්තා වේ (ඔබේසේකර 2020ඃ 29-30).

එමෙන්, උඩරට රාජධානි ප්‍රදේශය තුළ නොයෙකුත් ජනවර්ග හා ආගමික කණ්ඩායම් විවෘතව ජීවත් වූ බව තත්කාලීන වාර්තාවලින් පැහැදිලි වේ. පළමු විමලධර්මසූරිය රාජ්‍ය කාලයේ උඩරට රාජධානියට පැමිණි ඕලන්ද තානාපතිවරයකු වූ යෝරිස් ෆන් ශ්පිල්බර්ගන් පවසන්නේ, සිංහලයින් අතර මුවර් හා තුර්කි ජාතිකයින් මෙන්ම අන් ආගමිකයින්ද ජීවත් වූ බවත්, ඔවුන්ටම සුවිශේෂී වූ නීතිරීති ඔවුන් අනුගමනය කළ බවත්ය (ඔබේසේකර 2020ඃ 31). ශ්පිල්බර්ගන් තවදුරටත් පවසන්නේ, ඔහුව මහනුවර නගරයට රැගෙන යාමට නගර සීමාවට පැමිණ සිටි දාහක පමණ වූ රාජකීය සන්නද්ධ සොල්දාදුවන් අනේකවිධ ජාතීන්ට අයත් වූ බවයි (ඔබේසේකර 2020ඃ 32). මොවුන් අතර සිංහලයින් මෙන්ම මුවර් ජාතිකයින්, තුර්කිවරුන්, අප්‍රිකානුවන් හා සිය හමුදා කණ්ඩවලින් පැන ඇවිත් සිටි පෘතුගීසි ජාතිකයින්ද ඇතුළත් විය (ඔබේසේකර 2020ඃ 32).

සිව්වන පරිච්ඡේදයේ සිට ඔබේසේකර ඉදිරිපත් කරන විස්තර අතර නායක්කර් රජවරුන් දකුණු ඉන්දියාවේ මධුරායි නගරය සමග තිබූ විවාහක හා සංස්කෘතික-දේශපාලනික සබඳතාවන් නිසා විශේෂයෙන් උඩරට රාජසභාව ආශ්‍රිතව ගොඩනැගුණු භාවිත හා උත්සව දකුණු ඉන්දීය සංස්කෘතික ලක්ෂණ ඉදිරිපත් කළ ආකාරය විස්තර කරයි. නූතන ලාංකේය ඉතිහාසකරණය මධුරායි සම්භවයක් ඇති නායක්කර් රජවරු විදේශීන් ලෙස තත්කාලීන උඩරට ජනයා සැලකූ බව පැවසුවද ඔබේසේකර යෝජනා කරනුයේ දීර්ඝකාලීනව ඔවුන් උඩරට රාජසභාව හා එම ප්‍රදේශය සමග ඇතිකරගෙන තිබූ සමාජ-සංස්කෘතික හා දේශපාලනික සබඳතාවන් නිසා, ඔවුන් විදේශීන් ලෙස තත්කාලීන ජනයා සැලකුවේය යන්න සැකසහිත බවයි (ඔබේසේකර 2020ඃ 49-60).

සිව්වන පරිච්ඡේදයේ සිට කෘතියේ අවසානය දක්වා - විශේෂයෙන් කෘතියේ දෙවන කොටස තුළ - එහි මුල් කොටසින් විශ්වපෞරවාදය වෙත දැක්වූ අවධාරණය වෙනත් තේමා කිහිපයක් වෙත යොමු වේ. මේ තේමා අතර ඕලන්දයින් හා උඩරැටියන් අතර සිදු වූ යුද්ධ, ඕලන්දයින් හා නායක්කර් රජවරුන් සහ උඩරට රාජසභාවේ නිලධාරීන් අතර ඇතිවූ සබඳතාවන්ගේ ස්වභාවය, මහනුවර නගර සැලසුම්කරණයේ ඇති සංකේතීය ලක්ෂණ හා ශ්‍රී ලාංකේය ඉතිහාස රචනයේදී නායක්කර් රාජ පරම්පරාව නිශේධනීය ආකාරයකින් දැකීමේ පදනම යනාදිය වේ. මේවායේ අන්තර්ගතය තොරතුරු සම්බන්ධයෙන් කෙතරම් උනන්දුසහගත වුවද, මේ තේමාමය පරිවර්තනය නිසා කෘතියේ මූලික අවධාරණය යම් දුරකට ඛණ්ඩනය වේ. සැබැවින්ම එහි දෙවන කොටසින් සිදුවන්නේ කෘතිය ඔබේසේකර ඊට පෙර ලියූ *The Doomed King: A Requiem for Sri Vikrama Rajasinha* කෘතියේ තේමාව වෙත වඩාත් සමීප වීමය.

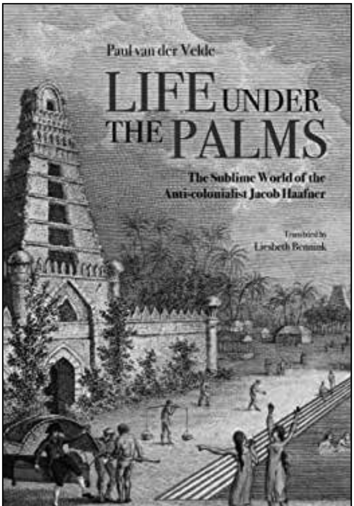
ඔබේසේකරගේ රචනාකරණය සමස්තයක් ලෙස ගත් කළ, මේ කෘති දෙකම ඔහු විසින් 1950 ගණන් අග භාගයේ සිට ගෝලීය වශයෙන් ලියා පළ කර ඇති කෘතිවලට වඩා ආකාර කිහිපයකින් පැහැදිලිවම වෙනස් වේ. එනම්, 1967 දී ප්‍රකාශයට පත්කළ ඔහුගේ මුල්ම කෘතිය වන *Land Tenure in Village Ceylon* කෘතියේ සිට 2012 දී පළ කළ *The Awakened Ones: Phenomenology of Visionary Experience* යන සියලුම කෘති හා සසඳන විට, ඒවායේ ඇති සංවිධානාත්මක බව, රචනා ශෛලිය, න්‍යායික ප්‍රවේශවල තීව්‍ර බව හා භාෂාව මෙහෙයවීම මේ මෑතකාලීන කෘති සම්බන්ධයෙන් පැහැදිලිවම වෙනස් වී ඇති බව පෙනේ. වඩාත් පැහැදිලිව කියන්නේ නම්, ඔහුගේ පෙර කෘති තරම් මේ මෑතකාලීන කෘති රචනාමය වශයෙන් සූක්ෂ්ම නැති බව මගේ විශ්වාසයයි. ඒ කෙසේ වුව ද, ඔහු මෙතෙක් ලියා ඇති සියලුම කෘතිවලට වඩා ශ්‍රී ලාංකේය සමාජ දේශපාලන සන්දර්භය තුළදී වඩාත් වැදගත් වන්නේ මේ කෘති ද්විත්වය බවද මාගේ විශ්වාසයයි. එමෙන්ම රට තුළ වඩාත් පහසුවෙන් සොයාගත හැකි වන්නේද වඩාත් පහසුවෙන් කියවිය හැකි වන්නේද මේ

කෘති දෙක නිසා ඒවායේ ඇති දේශපාලනමය හැකියාව වඩාත් තීව්‍ර වේ. එයින්ද, කේන්ද්‍රීයව තත්කාලීන සමාජ දේශපාලන කතිකාවට වඩාත් බලපෑම් කළ හැකි වන්නේ 2020 දී පළ කළ *The Many Faces Of The Kandyan Kingdom 1591-1765: Lessons for Our Time* යන කෘතියයි. ඒ කෘතියේ අනු-මාතෘකාව වන 'lessons for our time' නැතහොත් *'අපගේ යුගය සඳහා ගත හැකි පාඩම්'* යන පද පෙළෙන් ඔහු දක්වා සිටින්නේම ඒ අතීතය පිළිබඳ වෘතාන්තය තත්කාලකාලීන දේශපාලනය සමග සම්බන්ධ කරගැනීමට ඇති හැකියාව පිළිබඳ ඉගියකි. මාගේ තේරුම්ගැනීම නම්, උඩරට යුගයේ මුල් කාලයේ දකගත හැකි වූ බෙහෙවින් දියුණු විශ්වදේශවාදය නිසා එකල ප්‍රචලිතව තිබූ ආගමික නිදහස හා ජනවාර්ගික නිදහස වැනි ඓතිහාසික හා අනුභූතික යතාවන් වර්තමානයේදී අස්ථාවර වී ඇත්තේ කුමන හේතු නිසාද යන ප්‍රශ්නය මතු කරගැනීමටත් ඊට චිත්තවේගීමය නොවූ පිළිතුරු සොයාගැනීමටත් ඔබේසේකරගේ කෘතිය ආරාධනා කරන බවයි. එමෙන්ම අතීතයේ මෙවැනි අවස්ථා අපගේ සාමූහික මතකයෙන් ගිලිහී ඇති මොහොතක ඒවා අපගේ මතකයට නැවත ඇතුළු කරන්නට ඔබේසේකර ගෙන ඇති උත්සාහය වැදගත්ය. එනමුත් එහි බුද්ධිමය-දේශපාලනික ජවය වඩාත් තීව්‍ර කරගත හැකි වන්නේ මේ කෘතියේ සාර්ථක පරිවර්තන සිංහල හා දෙමළ භාෂාවලින් ලබාගත හැකි වූ පසුය.

van der Velde, Paul (Translated by Lisbeth Binnik). *Life Under the Palms: The Sublime World of the Anti-colonialist Jacob Haafner* (*තල්, පොල් සෙවණේ ජීවිතයː යටත් විජිත විරෝධී ජාකොබ් හාෆ්නර් ගේ උත්කෘෂ්ට ලෝකය*, පෝල් වැන්ඩර් වෙල්ඩ් [පරිවර්තනයː ලිස්බෙත් බිනික්]). සිංගප්පූරුවː සිංගප්පූරු ජාතික විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය. 2020. පිටු 200. මිලː සිංගප්පූරු ඩොලර් 24.00. ISBN(978-981-3250-82-6.

විමර්ශනයː
අනුෂ්කා කහඳගමගේ

Life Under the Palms යන මෙම කෘතිය ජාකොබ් හාෆ්නර් නම් ජර්මානු සම්භවයක් සහිත ඕලන්ද ජාතික සංචාරකයාගේ ජීවිත කතාවයි. ඔහු දකුණු අප්‍රිකාව, ඉන්දියාව, ලංකාව සහ මුරුසි දිවයින් යන දේශයන්හි වසර 20කට අධික කාලයක් ගතකර ඇත. හාෆ්නර්ගේ සුපැහැදිලි විශේෂත්වයක් ලෙස කතුවරයා පෙන්වා දෙන එක් ප්‍රධාන කරුණකි. එනම් යටත්විජිත නිලධාරීන්ගේ, තත්කාලීන



සංචාරකයින්ගේ සහ ව්‍යාපාරිකයින්ගේ සටහන්වලින් වෙනස්ව, හාෆ්නර් යටත්විජිතවාදයේ තිබූ කෲරත්වය තම ලිවීම් තුළින් අන්තර්ග්‍රහණය කරගැනීමයි. වහල් වෙළඳාම, වහලුන්ව සතුන්ටත් අන්ත ආකාර පීඩාවන්ට ලක් කිරීම, යටත්විජිතවල ඇතිව තිබූ දුර්භික්ෂ අවස්ථාවන්හි යටත්විජිත වැසියන් අත්හැර දැමීම සහ ඔවුන්ව හුදෙක් කුසගින්නෙන් මරණයට පත්වීමට ඉඩ හැරීම ආදිය යන කරුණු හාෆ්නර් විසින් විස්තර කරයි.

කෘතිය හැඳින්වීමකින් සහ තවත් පරිච්ඡේද පහකින් සමන්විත වෙයි. හැඳින්වීම යොමු වන්නේ, හාෆ්නර්ගේ චාරිකා සහ ඔහුගේ සටහන් පිළිබඳ මූලික අවබෝධයක් ලබාදීමටයි. එමෙන්ම, කතුවරයා තමා හාෆ්නර්ගේ ලිවීම් වෙත ආකර්ෂණය වූ ආකාරයද තුළින් විස්තර කරන අතර, හාෆ්නර්ගේ සටහන් තුළ තම ජීවිතය හුවා දක්වමින්, හාෆ්නර්ගේ ලෝකය තුළ තමාවද ආස්ථානගත කරයි. පොතේ කතුවර පෝල් වැන්ඩර් වෙල්ඩ්, ඉතිහාසඥයකු වන අතර, ආසියාවේ ලන්දේසි බස පිළිබඳ විශේෂඥයෙකි. මෙම කෘතිය ඕලන්ද බසින් ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කර ඇත්තේ ලිසේබෙත් බෙනික් විසිනි.

පළමු පරිච්ඡේදය, 'සංචාරක පැවැත්ම' (Wandering Existence) ලෙස නම් කර ඇති අතර, වැඩෙන තරුණයකු ලෙස හාෆ්නර් යටත්විජිත බිම් වෙත සංචාරය කළ ආකාරයත්, එම සංචාරවලදී ඔහුට මුහුණ දීමට සිදුවූ ත්‍රාසජනක අත්දැකීම්, අභියෝග සහ අත්දකින්නට සිදුවූ නොයෙකුත් සිද්ධි මෙම පරිච්ඡේදයේ අන්තර්ගත වෙයි. නව යොවුන් වියේදී වෛද්‍යවරයකු වූ තම පියා සමඟ පෙරදිගට නැව් නැගීමේ අවස්ථාව ඔහුට හිමිවෙයි. නමුත් හාෆ්නර් සංචාරයේ යෙදෙන්නේ හුදෙක් නාවික වෛද්‍ය පියාගේ පුතා ලෙස පමණක් නොව, නැවේ සේවය කරන අත් උදව්කරුවකුද ලෙසයි. දෙවන පරිච්ඡේදය වන්නේ, 'ජීවිතය සඳහා අරගලය' (Struggle for Life) යන්නයි. ඉන්දියාවේ ඔහු ගෙවන ජීවිතය මෙන්ම පෙරදිග යටත්විජිතකරණය සඳහා පැමිණි විවිධ යුරෝපා ජාතීන් සමඟ සිදුවන අන්තර්ක්‍රියා ආදිය පිළිබඳ විස්තරවලින් මේ පරිච්ඡේදය සමන්විතව ඇත. එමෙන්ම, එකල පැවැති දුර්භික්ෂයක් පිළිබඳ විස්තර මෙන්ම,

මුදල් නොමැතිකම නිසා තමා ලද අත්දැකීම් සහ විවිධ රැකියා කරමින් ජීවත් වූ ආකාරයද විග්‍රහ කරයි. තෙවන පරිච්ඡේදය වන, 'අපගේ ආත්මයට නවාතැන් ගත හැක්කේ කොහිද' (Where Can Our Soul Shelter), වෙන් වී ඇත්තේ හාෆ්නර් තම තරුණ බිරිඳ සමඟ ලංකාවට ගොඩබැසීමෙන් පසු ජීවිතය පිළිබඳව විස්තර කිරීමටයි. හාෆ්නර් නැවතත් ඉන්දියාවට පැමිණීම හා බැඳී ඇති තොරතුරු උදෙසා මීළඟ පරිච්ඡේදය වෙන් වී ඇති අතර, අවසාන පරිච්ඡේදය වෙන්වන්නේ, ඔහුගේ ජීවිතයේ අවසාන කාලය ගෙවෙන යුරෝපයේ ගත කළ අවාසනාවන්ත කාලය පිළිබඳව කතා කිරීමටයි.

මූලික වශයෙන් මෙම කෘතියෙන් සිදුවන්නේ, කාලයේ වැලි තලාවලින් වැසී ගිය, 19 වන ශතවර්ෂයේ ජීවත් වූ නෙදර්ලන්ත ජාතික සංචාරකයකු වූ ජාකෝබ් හාෆ්නර්ගේ ජීවිත සහ ඔහුගේ අන්තර්ජාතික සංචාර පිළිබඳ අත්දැකීම් ලෝකයට හඳුන්වා දීමටයි. කෘතිය මේ සඳහා ප්‍රවේශ දොරටුවක් සාදා දෙන්නේ, හාෆ්නර්ගේ ලිවීම් සහ චිත්‍ර ඒ තුළ අන්තර්ගත කිරීම තුළිනි. යටත්විජිත ඉතිහාස හදාරන්නකුට මේ කෘතිය හරහා බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් මූලාශ්‍රවලට පිවිසීමේ හැකියාවක් ලබා දෙයි. එමෙන්ම කතුවරයා විසින් හාෆ්නර් පිළිබඳ දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ කරන ලද පර්යේෂණ හරහා, හාෆ්නර්ගේ ලිවීම් ප්‍රබන්ධ නොවන බව මැනැවින් තහවුරු කරන්නේ, මෙකල බොහෝ යටත්විජිත ලේඛකයින්, තම වාර්තාවල ප්‍රබන්ධ කොටස්ද අන්තර්ගත කළ බැවිනි. හාෆ්නර් යොවුන් වියේදී සිතුවම් ඇඳීම ප්‍රගුණ කළ අතර, ඔහුගේ සටහන් තුළ ඔහුගේ අත්දැකීම්ද සිතුවමට නගා තිබේ. මෙම ග්‍රන්ථයේ තැනින් තැන හාෆ්නර් විසින් සිතුවම් කරන ලද චිත්‍ර අන්තර්ගත වන අතර, ඒ හරහා කියවන්නා අතීතය වෙත දෘශ්‍යමය ලෙස රැගෙන යන අතරම, අතීතය පිළිබඳ සොයාබැලීමේ වඩාත් තීව්‍ර කුතුහලයක්ද කියවන්නා තුළ ඇති කරයි. විවිධ ජාතීන් හමුවීම ඔස්සේ ලැබූ අත්දැකීම් තිළින් බහුවිධ සංස්කෘතීන් සහ ආගමික විශ්වාසවල පැවැත්ම උත්කර්ෂයට නංවන හාෆ්නර්, එම සංස්කෘතීන් ඕලන්ද සංස්කෘතිය සමඟ සසඳයි.

පියා වෛද්‍යවරයකු වුවත්, ජර්මනියෙන් නෙදර්ලන්තයට පැමිණීම සමඟ ආර්ථිකමය වශයෙන් ප්‍රපාතයකට වැටෙන හාෆ්නර් පවුල ගොඩගැනීමේ උත්සාහයක යෙදෙන හාෆ්නර්ගේ පියා සහ නව යොවුන් හාෆ්නර්, ඕලන්ද පෙරදිග වෙළෙඳ සමාගමේ නෞකාවක සේවයට බැඳී පෙරදිගට සංචාරය කළහ. ඒ සංචාරයේදී හාෆ්නර්ගේ පියා මියගිය අතර, නොදන්නා රටකදී හාෆ්නර් අනාථයකු බවට පත්වීය. මේ තත්ත්වය හේතුවෙන් මහත් ආර්ථික අපහසුතාවලට මුහුණ දෙන ඔහුට යටත්විජිත ධුරාවලියේ හිමිවන්නේ ඉතාම පහළ තත්ත්වයකි. යටත්විජිතවාදියා සහ යටත්විජිත වැසියා සරල ප්‍රවර්ග දෙකක් ලෙස දැකීමට එහා ගිය ආකාරයේ පර්යාවලෝකයක් හාෆ්නර්ගේ ජීවිත කතාව ඇසුරින් කතුවරයා මතු කරයි. එවකට ඕලන්ද සමාජයේ පැවැති ධුරාවලිගත ස්වභාවය සහ යටත්විජිත සමාජවලදී ඔහු නිරාවරණය වූ වඩාත් සම්මිශ්‍රිත සංස්කෘතීන් ඔහු විසින් අගය කරන්නේ සහ යටත්විජිත සමාජවල යටත්විජිතවාදය විසින් පවත්වාගෙන ගිය මර්ධනකාරී ස්වභාවය හාෆ්නර් විසින් දකින්නේ සහ පෙන්වා දෙන්නේ, ඕලන්ද සමාජයේ ඔහුට හිමිවූ පහළ සමාජ තත්ත්වය හේතුවෙනි.

කෘතිය තුළින් හෙළිකරන තවත් සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් වේ. එනම්, ඉතිහාසයේ යම් යුගයක් පිළිබඳව කියවීමේදී, එකී කියවීම ඉතා රළු හා සරල ඉතිහාස පුරෝකථනයක් තුළ හිර නොකර, එම සීමා අභිබවා ගිය එකළ සමාජය සියුම් කියවීමකට ලක්කර ඇති අප බොහෝ දෙනා නොදන්නා ලේඛකයකු මෙන්ම විවිධ ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර වෙත කියවන්නා නිරාවරණය කිරීමයි.

කතුවරු පිළිබඳ විස්තර

පඨිතඃ සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා 12 වන වෙළුම (2021) සඳහා පර්යේෂණ නිබන්ධ, ග්‍රන්ථ විමර්ශන හා ඡායාරූප රචනය සම්පාදනය කර ඇති කතුවරු පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත සටහන් පහත සඳහන් පරිදියඃ

නිරා වික්‍රමසිංහ ඉතිහාසඥයෙකු ලෙස පුහුණුව ලබා ඇත. ඇය ඕලන්දයේ ලයිඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ නූතන දකුණු ආසියානු අධ්‍යයන පිළිබඳ මහාචාර්යවරියක්ය. ඇය පසුකාලීන යටත්විජිත හා නූතන ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ පුළුල් ලෙස ලියා ඇත. ඇයගේ ප්‍රධාන අධ්‍යයන තේමා අතර අනන්‍යතා දේශපාලනය, යටත්විජිතවාදය තුළ දෛනික ජීවිතයේ තත්ත්වය සහ නූතන දකුණු ආසියාවේ රාජ්‍යය සහ සමාජය අතර සම්බන්ධතාව ඇතුළත් වේ. ඇය කේන්ද්‍රීය කෘති ගණනාවක කතුවරිය වන අතර, ඒ අතර *Sri Lanka in the Modern Age (2015): Metallic modern: Everyday Machines in Colonial Sri Lanka (2014); Dressing the Colonised Body: Politics, Clothing and Identity in Colonial Sri Lanka (2013) iy Slave in a Palanquin: Colonial Servitude and Resistance in Sri Lanka (2020)* යන කෘති ඇතුළත් වේ.

ගණනාත් ඔබේසේකර ඇමරිකාවේ ප්‍රින්ස්ටන් සරසවියේ මානව විද්‍යාව පිළබඳ සම්මානිත මහාචාර්යවරයෙකි. ඊට පෙර ඔහු පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ

සමාරම්භක මහාචාර්යවරුන්ගෙන් එක් අයකු විය. ආගම හා ආගමික විපරිවර්තනය පිළිබඳ දීර්ඝකාලීන පර්යේෂණ උනන්දුවක් පවත්වාගෙන ගොස් ඇති ඔහු, ගෝලීය මට්ටමින් මානව විද්‍යා දැනුම් නිෂ්පාදනයට දායක වී ඇති ශ්‍රී ලාංකේය ශාස්ත්‍රඥයින් අතලොස්සෙන් එක් අයෙකි. සිය පර්යේෂණ හා කෘති සම්බන්ධයෙන් මනෝ-විශ්ලේෂණීය ප්‍රවේශයක් මූලික වශයෙන් භාවිත කර ඇති ඔහු ලියා ඇති කේන්ද්‍රීය කෘති අතර පහත් සඳහන් ඒවා බෙහෙවින් වැදගත් වේ: *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience; Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka; The Cult of the Goddess Pattini; The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology; Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth; The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific; Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas; The Awakened Ones: Phenomenology of Visionary Experience.*

වුසති ලියනාරච්චි කිවිඳියකි. මෑතකදී කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යනාංශයෙන් සිය ප්‍රථම උපාධිය ලබාගත් ඇය පරිවර්තිකාවක හා සංස්කාරවරියක ලෙස ශ්‍රී ලංකා නූතන හා සමකාලීන කලා කෞතුකාගාරයේ සේවය කරයි. මනෝවිශ්ලේෂණය, ස්ත්‍රීත්වය හා පූර්ව නූතන සාහිත්‍යයන් සිය පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍ර ලෙස දක්වන ඇය, පරිවර්තනය හා ලියමනට විශේෂ උනන්දුවක් දක්වයි.

පවිත්‍රා ජයවර්ධන කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ ජාත්‍යන්තර සබඳතා අධ්‍යනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරියකි. නවසීලන්තයේ වෙලිංටන්හි වික්ටෝරියා විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සිය ආචාර්ය උපාධිය ලැබූ ඇය ශාස්ත්‍රවේදී සහ ශාස්ත්‍රපති උපාධි ලැබූයේ කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයෙනි. ඇයගේ විශේෂ පර්යේෂණ උනන්දුව

ඇත්තේ පුරවැසිභාවය, සංක්‍රමණ, ලාංකික සංක්‍රමණිකයින් වැනි ප්‍රපංචයන් කෙරෙහිය.

කුලණි විජයබාහු කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ ජාත්‍යන්තර සම්බන්ධතා අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන අතර සිය ශාස්ත්‍රවේදී හා ශාස්ත්‍රපති උපාධි ද්විත්වයම පිළිවෙළින් පළමු පන්තියේ සාමාර්ථයක් හා විශිෂ්ට සම්මාන සහිතව සමත් වී ඇත. මේ වනවිට සිය ආචාර්ය උපාධිය නවසීලන්තයේ ඔටාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ හදාරමින් සිටියි.

සසංක පෙරේරා නව දිල්ලියේ දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ මහාචාර්යවරයකු වන අතර, *Society and Culture in South Asia* නිබන්ධ සංග්‍රහයේ සමාරම්භක ප්‍රධාන සංස්කාරකවරයා විය. ඔහුගේ මෑත කාලීන කෘති අතර *Fear of the Visual? Photography, Anthropology and the Anxieties of Seeing (2020), Warzone Tourism in Sri Lanka: Tales from Darker Places in Paradise (2016) iy Violence and the Burden of Memory: Remembrance and Erasure in Sinhala Consciousness (2015)* යනාදිය වේ.

අනෝලි පෙරේරා කලාකාරිනියක්, අභිරක්ෂිකාවක් හා දෘශ්‍ය කලාව පිළිබඳ ලේඛිකාවක් වශයෙන් කටයුතු කරන්නීය. ඇයගේ වෘත්තීය කටයුතු ප්‍රධාන වශයෙන් නව දිල්ලිය හා කොළඹ කේන්ද්‍රව සිදු වේ. ඇය තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංවිධානයේ සමාරම්භක සමාජිකාවක් වූවාය.

ප්‍රවීන් තිලකරත්න කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යයනාංශයේ හිටපු සහාය කථිකාචාර්යවරයෙකි. තුලනාත්මක සාහිත්‍යය මෙන්ම මනෝවිශ්ලේෂණවාදී, පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී හා

මාක්ස්වාදී න්‍යාය ඔහුගේ පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍ර වන අතර, ඔහු සාහිත්‍ය හා දර්ශනය අතර ඇති අන්තර්-ශික්ෂණීය සම්බන්ධය පිළිබඳවද උනන්දුවක් දක්වයි. ඔහු දැනට ඇමරිකාවේ කෝනෙල් විශ්වවිද්‍යාලයේ උසස්අධ්‍යාපන කටයුතුවල නිරතව සිටියි.

අනූෂා සිවලිංගම් මේ වන විට කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ ශ්‍රීපාලි මණ්ඩපයේ, ජන මාධ්‍ය අධ්‍යනාංශයේ සාහිත්‍ය විචාරය ක්ෂේත්‍රය තුළ ආධුනික කථිකාචාර්යවරියක් ලෙස කටයුතු කරන අතර ඇයගේ පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍ර ලෙස ජනමාධ්‍ය, ජනවාර්ගික සංකීර්ණත්වය, සාහිත්‍ය එහි දේශපාලනය හා සංවේදීතා, සිනමාව, ස්ත්‍රීවාදය සඳහන් කළ හැකිය. මේ වන විට පරිවර්තිත කෘති දෙකක් සහ පර්යේෂණ කෘතියක් ඇතුළු කෘති රචනා කර ඇත. ඇය පරිවර්තනය කළ 'තාරා ශ්‍යාමලී කුමාරස්වාමි' කෘතියට 2019 වසරේ සිංහල භාෂාවෙන් දෙමළ භාෂාවට හොඳම නවකතාවට හිමි රාජ්‍ය සම්මානය සහ ගොඩගේ සාහිත්‍ය සම්මානය ලැබුණි. එසේම 2019 රාජ්‍ය සාහිත්‍ය සම්මාන උළෙලේදී ඇය රචනා කළ 'දෙමළ සිනමාවේ ලාංකේය ප්‍රයත්නය' කෘතිය පර්යේෂණ කෘති නාමාවලියේ අවසන් වටයට තේරී තිබේ. ඇය මේ වන විට දෙමළ භාෂාවෙන් සිංහල භාෂාවට 'උෟලික්කාලම්' නවකතාව සහ සිංහලෙන් රචනා වී ඇති කෙටිකතා කිහිපයක් දෙමළ භාෂාවට පරිවර්තනය කරමින් සිටියි.

කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ නවකතාකරුවෙක්, පරිවර්තකයෙක් හා පර්යේෂකයෙක් වන කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ එක්සත් රාජධානියේ ඩරම් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සමාජ හා සංස්කෘතික මානව විද්‍යාව වෙනුවෙන් ශාස්ත්‍රපති උපාධියද නව දිල්ලියේ දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සමාජ විද්‍යාව වෙනුවෙන් දර්ශනපති උපාධියද ලබාගෙන ඇත. මේ වන විට දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලයේ ආචාර්ය උපාධි අපේක්ෂකයෙක් වන ඔහු භාවයන්ගේ ඉතිහාසය, ප්‍රේමයේ සමාජ මාන විද්‍යාව සහ ජාතිකවාදය ගැන උනන්දුවක් දක්වයි.

අනුෂ්කා කහඳගමගේ නවසීලන්තයේ ඔටාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජයීය විද්‍යා අංශයේ දර්ශනසූරි උපාධි අපේක්ෂිකාවකි. ඇය සිනමාව, පුරුෂත්වය, බුදුදහම යන ක්ෂේත්‍ර කෙරෙහි උනන්දුවක් දක්වයි. ඇය කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියක් වශයෙනුත්, ශ්‍රී ලංකා පදනම් ආයතනයේ සහ ශ්‍රී ලංකා විවෘත විශ්වවිද්‍යාලයේ බාහිර කථිකාචාර්යවරියක් වශයෙනුත් සේවය කර ඇත. එමෙන්ම නීතිය හා සමාජ භාරය, කාන්තා අධ්‍යයන කේන්ද්‍රය මෙන්ම ශ්‍රී ලංකා සංහිඳියා යාන්ත්‍රණ සඳහා වූ ප්‍රවිචාරණ කාර්ය සාධක බළකායේද සමාජ විද්‍යා පර්යේෂිකාවක් වශයෙන් සේවය කර ඇත.

මරිස්ක් වෙස්ටෙන්ඩෝප් මානව විද්‍යාඥවරියක්ය. ආගම හා එහි විවිධ පැතිකඩ හා ගතිකත්ව හැදෑරීමට ඇය දීර්ඝකාලීනව උනන්දුවක් දක්වා ඇත. වරින්වර පළ කර ඇති ලිපි ගණනාවකට අමතරව ඇය විසින් ඩී. රෙමර්ට් හා කේ. ෆිනිස් සමග *Aspirations of Young Adults in Urban Asia: Values, Family and Identity* (2020) යන කෘතිය සංස්කරණය කර ඇත.

විරංජන හේරත් නවදිල්ලියේ දකුණු ආසියානු සරසවියේ නීති අධ්‍යයන අංශයේ ආචාර්ය උපාධි අපේක්ෂකයකු වන අතර, නීතිය සහ ජනමාධ්‍ය පිළිබඳ පර්යේෂකයෙකි. මුද්‍රිත සහ විද්‍යුත් මාධ්‍යවල ජනමාධ්‍යවේදියකු ලෙස වසර දහයකට වඩා වැඩි අත්දැකීම් සහිත ඔහු කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ජනසන්නිවේදනය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රපති උපාධිධාරියෙකුද, බැංගලෝරයේ නැෂනල් ලෝ ස්කූල් ඔෆ් ඉන්දියා යුනිවර්සිටි වෙතින් මානව හිමිකම් නීතිය පිළිබඳ පශ්චාත් උපාධිය ලැබූ නීතිඥයෙක්ද වේ. ශ්‍රී ලංකා විවෘත විශ්වවිද්‍යාලයෙන් නීතිවේදී උපාධිය ලබා ඇති ඔහු පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිධාරියකුද වෙයි. ජනමාධ්‍ය නිදහස, මාධ්‍ය නියාමනය, වෛරී ප්‍රකාශ සහ දුස් තොරතුරු, සංක්‍රමණික සේවක අයිතිවාසිකම්, අන්තර් ජාතික මානව හිමිකම් නීතිය ඇතුළු ජනමාධ්‍ය සහ නීතිය පිළිබඳ විවිධ

ක්ෂේත්‍රයන්හි දේශීය සහ ජාත්‍යන්තර පර්යේෂණවලට සම්බන්ධ වී ඇති විරංජන හේරත් ඒ පිළිබඳ ප්‍රකාශනවලට සිය දායකත්වය ලබා දී තිබේ.

සකී ආරියවංශ නව දිල්ලියේ රාජකීය නෝර්වීජියානු තානාපති කාර්යාලයේ කොන්සියුලර් සහ වීසා නිලධාරිනියක ලෙස සේවය කරන්නීය. ඇය සංචාරක ලේඛිකාවක්ද වන අතර ආනුභාව සම්පන්න (inspirational travel) සංචාර කටයුතු ප්‍රවර්ධනය කිරීමට උනන්දුවක් දක්වයි. එමෙන්ම ඇය Without Borders සංවිධානයේ සම-නිර්මාතෘවරියක් වන අතර, එය තරුණයින්ට ඵලදායී ඉගෙනුම් අවකාශයක් නිර්මාණය කිරීම සඳහා ගොඩනගා ඇති ප්‍රජා සවිබලගැන්වීමේ උත්සාහයකි.

2021 සිට පඨිතඃ සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා වසරකට දෙවරක් අංක 1 හා 2 වශයෙන් පළ කරනු ඇත.

පුළුල් වශයෙන් සමාජයීය විද්‍යා හා මානව ශාස්ත්‍ර විෂය පථය යටතට ගැනිය හැකි තේමා ඔස්සේ සිංහල භාෂාවෙන් රචිත ලිපි පඨිත වෙත ඉදිරිපත් කළ හැක.

Rs 650/-

ISSN 1391-9148

9 771391 914009