ಅಲ್ಲಮನ ಕಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್

ಸಂಯೋಜನೆ: ಕುಪ್ಪನಹಳ್ಳಿ ಎಂ. ಭೈರಪ್ಪ

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.14289448

ಕನ್ನಡ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದ ವೈಶಾಲ್ಯತೆ–ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ಕೂಡಲಸಂಗಮ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್

ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಂಬ ಪ್ರಶಂಸೆಯೇ ಮೊದಲಿಗೆ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಪ್ರಾಕಾರಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು ನಿಸ್ಸೀಮರಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರಾಗಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧಕರಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ತರವಾದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೈನರಿ ವಿಭಜನೆಯ ಚಿಂತನಕ್ರಮಗಳಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಧಕ್ಕೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು ಕನ್ನಡ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಯನ್ನೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ತನ್ಮೂಲಕ ಕೂಡಲಸಂಗಮಗೊಳಿಸಿದ ಅಪೂರ್ವ ಚಿಂತಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೆಳೆದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಪ್ರಖರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದೆ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಅವರು ದಾಖಲಿಸುವಂತೆ, 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಶೋಧನೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಚಳುವಳಿಗಳು, ಥಿಯರಿ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನಾ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಾದ, ಗಾಂಧೀವಾದ, ಲೋಹಿಯಾವಾದ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದಗಳ ಗಂಭೀರ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಚಿಂತನೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಸಖನಂತಿದೆ'.

ನಾಡು ಕಂಡ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜು ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು 1954ರ ಫೆಬ್ರವರಿ 20ರಂದು ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರದಲ್ಲಿ. ತಂದೆ ರಾಮಯ್ಯ, ತಾಯಿ ಅಕ್ಕಯ್ಯಮ್ಮ. ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಗಿಸಿದ ನಾಗರಾಜ್ ಪ್ರೌಢ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದರು. ಅಂದಿನ ಸರ್ಕಾರಿ ಆರ್ಟ್ಸ್ ಮತ್ತು ಸೈನ್ಸ್ ಕಾಲೇಜಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ಅವರು ಆನರ್ಸ್ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಮುಂದೆ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ ಪದವಿ ಮತ್ತು ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿ ಪಡೆದರು. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಸೇರಿದ್ದ ಅವರು ಅಮೆರಿಕೆಯ ಶಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ವಿಭಾಗದಿಂದಲೂ ಆಹ್ವಾನಿತರಾಗಿದ್ದರು; ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಭಾಷಾಂತರ ವಿಭಾಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾಗಿ, ಸಿಮ್ಲಾದ ಇಂಡಿಯನ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಅಡ್ವಾನ್ಸ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ಫೆಲೋ ಆಗಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದ ಸಂಶೋಧಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕೈಲಾಸಂ ಪೀಠದ ಸಂದರ್ಶಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ, ದೆಹಲಿಯ ವಿಕಾಸಶೀಲ ಸಮಾಜಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದ ಸೀನಿಯರ್ ಫೆಲೋ ಆಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದರು.

ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಚರ್ಚಾಪಟುವಾಗಿದ್ದ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರೊ.ಜಿ.ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳಿವು: "ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಜೀವನದಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನಶೀಲರೂ ಚಿಂತನಪರರೂ ಆದ ನಾಗರಾಜ್ ನಿರಂತರ ಅಧ್ಯಯನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು... ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಧಿ ಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಾಸ್ಪರ್ಧೆ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ನಾಗರಾಜರಿಗೆ ಅವು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒರೆಹಚ್ಚುವ ಸಾಣೆಗಲ್ಲಾದದ್ದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಪಡೆದಿದ್ದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅವರನ್ನು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಉತ್ತಮ ವಾಗ್ಮಿಯಾಗಿಸಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಎರಡೂ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು.."

ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಅವರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ, ಡಿ.ಆರ್.ತರಗತಿಗಳೆಂದರೆ, ಅದು ಒಂದು ಗಂಟೆಯ ಕಾಲದ ನಿರಂತರವಾದ ವಾಕ್ ಪ್ರವಾಹ, ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಆಗ ಕನ್ನಡದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ದೇಸಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒತ್ತೊತ್ತಾಗಿ ನೇಯುತ್ತಾ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಾ ತಿಳಿದ ತಿಳಿವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬೆಳಗುವಂಥವಾಗಿದ್ದವು. ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆಲಿಸುವ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಅಹುದು ಅಹುದು ಎನ್ನಿಸುವಂತಿತ್ತೆಂದು ಬಲ್ಲವರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಡಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರೌಢ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಚಿಕೆಗಳ ಪುನರ್

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕಾಳಜಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಇವರು ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಥನವೇ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ತಟಸ್ಥ ಮನೋಭಾವ ಹೊಂದಿದ್ದ ಇವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲೋಕಜ್ಞಾನ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ವಾದೀ ಚಿಂತನೆ, ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ದೇಸೀ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರೆ ಎರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ವಿರಚಿತ ಕೃತಿಗಳು: ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ (1983), ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ (1987), ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ–ಸಂಪುಟ 1: ಗ್ರೀಕ್ ಸಾಹಿತ್ಯ (1987), Recreating eachother (1987), Shiva's Plight (1987), ಉರ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನ (1990), ವಸಂತ ಸ್ಮೃತಿ (ಪರ್ಷಿಯನ್ ಸೂಫಿ ಕವಿ ರೂಮಿಯ ಕಾವ್ಯಾನುವಾದ–1992), ನಾಗಾರ್ಜುನ (1993), The Flaming Feet (=ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ, 1993 – ದಲಿತ ಚಳವಳಿ ಕುರಿತ ಪುಸ್ತಕ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ (1996), ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ (1998), 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ' (2002). 'ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಚಾರ್ಯ' ಎಂಬುದು ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರದೇವರ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನವಾಗಿದ್ದು, ಇದನ್ನು ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕವೇ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ 'ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ ಮಾಲೆ'ಯ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಸತ್ಯದ ನವದರ್ಶನ, ಆಶೀಶ್‌ನಂದಿ ವಿಚಾರಗಳು, ವಾಕ್ಯಪದೀಯ, ದಾರಾಶಿಖೊ, ದಾವ್‌ದಜಂಗ್, ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಆನಂದಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರತಿಭೆಯ ಒಂದು ಪ್ರವಾಹ ಮೊದಲಾದ ಅಮೂಲ್ಯ ಪುಸ್ತಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಯುತರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಎಂಬ ಕೃತಿಗೆ ೧೯೮೮ನೇ ಸಾಲಿನ ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಪುರಸ್ಕಾರವು ಮರಣೋತ್ತರವಾಗಿ ಲಭಿಸಿದೆ. 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಗೆ ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್ ವಿಶ್ವಸ್ತ ಮಂಡಳಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರೆತಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ವರ್ಧಮಾನ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಆರ್ಯಭಟ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸೇರಿದಂತೆ ನೂರಾರು ಗೌರವ ಪುರಸ್ಕಾರಗಳು ಸಂದಿವೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರು ಬಹುಬೇಗ ಕಾಲವಶವಾದರೂ ಬಹುಕಾಲ ಬೆಲೆಬಾಳುವಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನ ಕಥನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಹೋಗಿರುವುದು ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯ.

ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಅವರು ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪವೇ 'ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ'(1987), ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರು ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ೧೯೮೩ರಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಯೇ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ'. 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ'ದ ಮೂಲ ಶೀರ್ಷಿಕೆ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳು – ಒಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು ಈ ವಿಷಯ ಸೂಚಕರು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಡಾ.ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು. ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸೂಚಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳಿವು : ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ. ಹೀಗೆ, ಮನುಷ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೂಡಿ ಚತುರ್ಮುಖ ವಸ್ತು ತತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಗಳಾದ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನವಿದು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ, ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳ ಮೇಜರ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಪ್ರೊ.ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ದಾಖಲಿಸುವಂತೆ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರ ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ (೧೯೮೩) ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ, ೧೯೨೦ರ ದಶಕದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ೧೯೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬ ಅಥವಾ ವಾಗರ್ಥಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂಬ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನಿತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೊಂದಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಪಾತ್ರರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ (೧೯೮೩), ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ (೧೯೮೭), ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೆರಡೂ ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನದ ಪರಿಣಾಮ ಫಲಗಳು : ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ'' ಎಂಬ ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ನುಡಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. 'ನೃತ್ಯಯಜ್ಞ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಕಾಂಬ ಶಾರದೀಯ ಕಳೆ'' (= ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಮತ್ತು ಸಾರಸ್ವತ ಕಲೆಯ ಮೇಳನದ ಧ್ವನಿ) ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ 'ನಡೆದು ಬಂದದಾರಿ' ಮತ್ತು 'ಶೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ' ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ನಾಮಕರಣ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಟ್ಟ ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು, ಇಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮುಂದೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶಾಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಅವರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತಹ, "... ಏನೇ ಬರೆದರೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸರಳವಾಗಿ ಬರೀಬೇಕು ಅನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಆದರ್ಶ...' ಎಂಬುದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗದ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ ಎನ್ನಬಹುದು. ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ರೀತಿಯು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಂದು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಆತಂಕ–ತಲ್ಲಣ–ಬಯಕೆ–ವಿಷಾದಗಳೆಲ್ಲದರ ಜತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಮುಖಾಮುಖಿಯೂ ಹೌದು.

ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಮತದಂತೆ, ವಿಮರ್ಶೆಯ 'ಪೂರ್ವ' ಪರಿಕರಗಳು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧ' ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು

ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿ ಕೃತಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಒಲವು–ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ' ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ನೃತ್ಯಯಜ್ಞ', ಕಂಬಾರರ ನೆರಳಿನ ಜೋಡಿ' ಮತ್ತು ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ 'ಸಮಗಾರ ಭೀಮವ್ವ' ಕವನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಪೂರ್ವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನೇ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಭಾಗದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಮುಂದೆ ಅವರ 'ವಸಂತ ಸ್ಮೃತಿ', 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ', 'ದಿ ಫ್ಲೇಮಿಂಗ್ ಫೀಟ್ (=ಉರಿ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ)ಗಳಲ್ಲಿ ಹದವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ವಸಂತ ಸ್ಮೃತಿ (೧೯೯೨) ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನ (೧೯೯೩) ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳು ಜ್ಞಾನದಾಹದ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸೂಫಿ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಗೆಳೆತನದ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಮರಣೋತ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಎಂಬ ಧೀಮಂತ ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾದ 'ರಿಹರ್ಸಲ್'ಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ನಾಗಾರ್ಜುನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯಾದ ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತಿನಿಯ ಭಾಷಾಂತರವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರದ ಆತನ ಕೃತಿ ಸುಹೃಲ್ಲೇಖದ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳ ಭಾಷಾಂತರೂ ಇದೆ. ಈ ಅನುವಾದಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಲೇಖನವೂ ಇದೆ. ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇದೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಅವರ ಮರಣೋತ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ'. ಇಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪಿತೃಹತ್ಯೆಯಂತೆಯೇ, ಸ್ವತಃ ತನ್ನದೇ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಾನೆ ಮುರಿದು ಹಾಕುವ ಡಿ. ಆರ್. ಎನ್. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸ್ವಹತ್ಯೆಯ ಗುಣವೂ ಮೇಲ್ಮೈಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಒಳನೋಟಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆತುರದ ನಡೆಯಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮೆಕಾಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು, ಜೂನ್ ತಿಂಗಳ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂತೆ, ಚಲಿಸುವ ಧರ್ಮ ಮರೆತು ನಿಂತ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಯುವವರು, ಆತಂಕಿತ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಕುಪಿತ ರೈತ, ಮಣ್ಣಿನ ಪವಿತ್ರೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿವೆ. ಇವು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬರೆದ ಅಂಕಣ ಬರಹಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ತಾಕ್ಷಣಿಕಕ್ಕೆ ವಶವಾಗದ ನಿತ್ಯನೂತನ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಸ್ತುವಿಷಯವಿರಲಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರವಿರಲಿ ಅದನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡುವ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಅವರ ಕಾಣೆಗಳು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹರಳುಗಟ್ಟಿವೆ.

ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಅವರ ಕೃತಿಯೇ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'. ಈಗ ಬರಿಯ ಭೌಗೋಲಿಕ ವಿಂಗಡನೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲದ ಪೂರ್ವ–ಪಶ್ಚಿಮಗಳು, ಮೇಲುಜಾತಿ, ಮೇಲುವರ್ಗ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರು, ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ, ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ದಲಿತತ್ವಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದ್ವಿತೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕಿದೆ ಎಂದು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಕರೆಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪವೂ ನೂರು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದು. ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರ, ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಆತ್ಮವಿಕಾಸಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೀಳರಿಮೆ ಇದು... ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು, ಸದೃಢ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಕಾಲೀನ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಕಲ್ಪವೂ ಕನ್ನಡ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಾನಿಮಾಡಿದೆ... ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಲಾರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೂರಿರುವ ತಾತ್ಸಾರ... ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದ್ವೈತೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕಿದೆ. ಇದೇ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ವು ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯ ವೈಶ್ವಿಕಯಾನಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ.

'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಅವರು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮಾ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಡೆಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವಾದ 'ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ'ದ ನಂತರ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಸಂಶೋಧನೆ ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿ ಇದಾಗಿದೆ. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವಂತೆಯೇ, ನನ್ನ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ನಾಗರಾಜರ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕನೂ, ಕವಿಯೂ ಆದ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ತತ್ಪರವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ, ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗೃಹೀತಗಳೂ ಯಾಕೆ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಗರಾಜರು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಢವಾದ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಬೆಳಗುವ ನಾಗರಾಜರ ಗದ್ಯಶೈಲಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ತಾನು ಏರಿದ ಎತ್ತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೇ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಈ ಕೃತಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕೃತಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡೀತು. ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಮನಸ್ಸು ಐರೋಪ್ಯಪ್ರಣೀತವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಮೂಲಕ ಮೀರಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎದುರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಈ ಕೃತಿ ಕನ್ನಡ ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧವು ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಆಯ್ದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರ್ತಿಸುವಂತೆ, 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಮೂಲ'ದ (Histor–

ical Genesis) ಸುಳುಹನ್ನೇ ನೀಡದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕ ನಿರ್ಮಿತಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, ಅಲ್ಲಮನ 'ವಿದ್ರೋಹಿ ನಾವೀನ್ಯತೆ'ಗೆ ಚ್ಯುತಿಯಾಗದ ಜಾನಪದ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಎಳೆ-ಎಳೆಯಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್. ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಹೃದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪಂಪನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪು.ತಿ.ನ.ವರೆಗೆ, ಕಿರ್ಕ್ ಗಾರ್ಡ್‌ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತನವರೆಗೆ, ಕಬೀರನಿಂದ ಹಿಡಿದು ನಾರಾಯಣಗುರುಗಳವರೆಗೆ ತೌಲನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತಾ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕ ಬಾಖಿನ್, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ಮುಂತಾದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಜಮಾಯಿಸಿ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕವಾದ 'ಸರ್ವ ದರ್ಶನ' ಸಮೀಕ್ಷೆಯೊಂದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಅವರು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ತನಿತನಿಯಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಂಭೀರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಬಹು ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಹರಹು ಹಾಗೂ ಅಪಾರವಾದ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಆಳವುಳ್ಳ ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಸ್ವಯಂ ವೇದ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಬಾಯೆ ಭಗವಾಗಿ ಕೈಯೆ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿ
ಹಾಕುವ ತುತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಬಿಂದು ಕಾಣಿರೋ!
ಪ್ರಥಮ ವಿಷಯವಿಂತಿರಲು,
ಗುಹೇಶ್ವರ, ಏಕೊ ಅದ್ವೈತ? (469)

ಈ ವಚನ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆ-ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನೇರ ದಾಳಿ. ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕೌಳ ಪಂಥದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದಾಳಿ. ಪ್ರಭು ತೀಕ್ಷ್ಣ ತಾತ್ವಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಾಗ, ಒಂದು ಅತಿಪರಿಚಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಯಾರನ್ನೂ ನೇರವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ತನ್ನ ಸಂವಾದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ಪದವೊಂದನ್ನು ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸುವುದರಿಂದಲೇ, ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಇಡೀ ವಚನದ ಹಿಂದೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವ ಕೌಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ. ಕೌಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವಾದವಿದು. ಪ್ರಭು ಶರೀರದ 'ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು' ಅನುಚಕ್ರ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಪ್ರವೇಶ ಸಂಸ್ಪರ್ಶ'ದಿಂದ ದೇಹದ ಅನುಚಕ್ರಗಳು ಸಂಘಟಿಸಿ ಅದ್ವಯಾನುಭವದ 'ಪೂರ್ಣಲಕ್ಷಣ' ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೊ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಇಡೀ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ. ತನ್ನ ಸಾಮರಸ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನವ ಈ ಇಡೀ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಭೋಗ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತನ್ಮಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಭೋಗದ ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದರೆ ಪರಮಶಿವಾನುಭವವೇ.

ಈ ವಚನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲಿ 'ಬಾಯಿ' ಅಥವಾ 'ಮುಖಚಕ್ರ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುವ ಗ್ಯಾವಿನ್ ಡಿ ಫ್ಲಡ್ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಪರಮ ಸನ್ನಿಧಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂಘಾತ', 'ಸಮವೇಶ' ಮತ್ತು 'ಪರಾನಂದ'ದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಇವನ್ನು 'ಬಾಯಿಯ ಚಕ್ರ', 'ಯೋಗಿಣಿಯಬಾಯಿ'ಯ ಜತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಈ ಬಾಯಿಂದಲೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹರಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಬಾಯಿ' ಅಥವಾ 'ಚಕ್ರ'ವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಶರೀರದೊಂದಿಗೆ ವಿಲೀನಗೊಳಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ಹರಿದು ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ."[1]

ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಸಂಭೋಗವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನದ ವಾಹಕವನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಮತ್ತು ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವಯೋಗಿಣಿಯ ಯೋನಿಯನ್ನು ಬಾಯಿ

ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅಲ್ಲಿಂದ, ಜ್ಞಾನ ಹರಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅವನತಿಯನ್ನು, ಶಿಥಿಲತೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ.

ಪ್ರಭುವಿಗೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೂ ಇರುವ ಮೂಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪ್ರಾರಂಭ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತನ್ನ ಮೇರು ಕೃತಿ "ತಂತ್ರಾಲೋಕ"ದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಶೈವ-ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಿದ. ತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ, ಕುಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಂಬಿ ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸಿದ. 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ'ದ ನಿಗೂಢ ಭಾಗಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ-ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆ. ಮಾನವ ಸಂಭೋಗದ ಮೂಲಕ ಒಂದು ದಿವ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಸಂಚಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಂತ್ರ-ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಆತ ವಿವರಿಸಿದ.

ಹೀಗೆ ಕುಲಾರ್ಥ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ತರ್ಕ, ನಂಬಿಕೆ, ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಬೆಂಬಲವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕೇತ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಭು ಸಹಿಸಲಾರ. ಭಗವನ್ನು ಬಾಯಿ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಭು ಒಪ್ಪಲಾರ. ಇಲ್ಲಿ ಆಸೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೇ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಕುಲಾರ್ಥ ಪರಂಪರೆ ಆಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ಬದಲಿಸಿ, ಅದು ಮುಕ್ತಿದಾಯಕ ಆಗಬಲ್ಲದು ಎಂದು ವಾದಿಸಿ, ಆ ನೆಲೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ತನ್ನ ಇಡೀ ವಿಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಮೂಲವಲ್ಲ. ಅದು ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನ ಪ್ರದಾಯಕ. ಆದರೆ ಆಸೆ, ಲೈಂಗಿಕ ತೀವ್ರತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ರೂಪು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಮೈಥುನ ಅದರಲ್ಲೂ ವೀರ್ಯ ಸ್ಫೋಟದ ಘಟ್ಟ 'ಕಂಪಕಾಲ' – ಪರಮಶಿವನ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಚಮತ್ಕಾರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ, ಮಾನವ ಶರೀರದ ಮೃಗೀಯ, ಮಾನವ ತುಡಿತಗಳ ತೀವ್ರತೆಯೇ ಪರಮ ಶಿವನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಸಂಭೋಗದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣ ಇಷ್ಟು ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಇನ್ಯಾವ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲೂ ಆಗಿರಲಾರದು. ಈ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಈ 'ಕಂಪಕಾಲ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ವೀರ್ಯ ಸ್ಫೋಟದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ವಿಶ್ವ ತನ್ನ ಭಿನ್ನತೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಏಕತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೆ ಕಾಳವಿಚಾರ 'ವಿಸರ್ಗ-ಪ್ರಸಾರ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರ್ವತ್ರ ಮಿಲನದ ಘಟ್ಟ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಕೂಡಾ ಈ 'ಕಂಪಕಾಲ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಕಂಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಭಯತ್ರರೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ 'ಧ್ರುವಪದ'ದ ಘಟ್ಟ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ಅಂತರ್ ಸ್ಪರ್ಶಸುಖ'ದಾಚೆಗೆ ಅವರಿಗೆ 'ಅನಿಚ್ಛೆ'ಯ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಒಟ್ಟೂ ವಿರಕ್ತವಾದಿ, ಶ್ರಮಣವಾದೀ ಧಾರೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದರಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಶ್ರಮಣವಾದಿಗಳ ಸಂದೇಹವಾದದ ನಂತರ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ತುಂಬ ಕಷ್ಟಕರದ್ದೆ ಆಗಿತ್ತು. ಅನುರಕ್ತ ಮಾರ್ಗದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯೇ ಶರೀರದ ಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳ ಶಕ್ತಿ ವಿಸ್ತರಣೆ. ದೇಹ ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೊ ಅದನ್ನೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಉತ್ತೇಜಿಸಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ವಿಧಾನ ಇದು. ಸುರತದ ಕಂಪಕಾಲ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಆಲಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಕಂಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇಳುವ ಲೋಕೋತ್ತರ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅಭಿನವ ಬೇರೆ ಕಡೆಯೂ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಭೋಗವೆನ್ನುವುದು ಯಜ್ಞ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಥವನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಇದೆಲ್ಲದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವ-ಶಕ್ತಿಯರ ಪ್ರಣಯದ, ಸಂಭೋಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಸಂಭೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಎಲ್ಲ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳೂ ಹೀಗೆ ಶಿವ-ಶಿವೆಯರ ಛಾಯೆಗಳೇ. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಕಾಳಿದಾಸನ ಪ್ರತಿಭೆ ಹೀಗೆ ನೋಡುತ್ತದೆ: ಕಾಳಿದಾಸನ 'ಋತು ಸಂಹಾರ'ದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಈ ರೀತಿಯದೇ. ಪ್ರತಿ ಋತುವೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕ ಋತುವೇ. ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಶರೀರಗಳೊಳಗಿನ ಕಾಮವನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಿ, ಸಂಭೋಗದ ಉರಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಶರೀರದೊಳಗೆ ದಿವ್ಯದ ಹಂಬಲ ಹೀಗೆ ಸಂಭೋಗ ಸುಖದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವ ಶಿವ-ಶಿವೆಯರ ಪ್ರಣಯ ಲೀಲೆಯ ರಂಗ, ಸ್ಪರ್ಶ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ತಹತಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ದಟ್ಟ ರಾಗದ ರಂಗನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತಂದ. ಶೃಂಗಾರ– ವೈರಾಗ್ಯಗಳೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಕೃತಕವೆಂದು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿಬಿಟ್ಟ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯನಿಗೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೆರಡು ಕಡೆ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಶಂಕರನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾಮದ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದ ಪರಮಗುರುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮವೇ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಜ್ಞಾನ. ಶಿವ–ಶಕ್ತಿಯರ ಸಂಯೋಗವೇ ಅಂತಿಮ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಕ.

ಈ ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ದೈಹಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತ ಹೋದ. ಗುಪ್ತ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶವನ್ನು 'ದೂತಿ' ಸಂವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಟ್ಟಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ದೂತಿಯ ಭಗ ಯೋಗಿಣೀ ವಕ್ತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಭೋಗದ ಕಂಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಮಶಿವಾನುಭವದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹಗಳ ಮಿಲನ ಸಮಸ್ಥಿತಿಯ ಲಯವೆಂದಾಗಿ ಅದ್ವಯದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಪಾತದ ಮಾರ್ಗವೇ ಶಿವಸಾನ್ನಿಧ್ಯದ ಮಾರ್ಗ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವೀಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲ ವಿಧಾನವನ್ನೆ ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕೌಳ ಪ್ರತಿಭಾ ಪರಂಪರೆ ಭಗವನ್ನೆ ಬಾಯಿ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಭು ಅದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ವಿತಂಡಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಬಾಯಿಯನ್ನೆ ಭಗ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕೌಳ ಪ್ರತಿಭೆ 'ಮೈಥುನ'ವನ್ನೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾನುಭವದ ಗಟ್ಟಿ ಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಭು ಮೈಥುನದ ಸಂಬಂಧೀ ದೈಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾದ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಏಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಿಸಬಾರದು ಎಂದು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಂಪಕಾಲ'ದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತನ್ಮಯತೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಭು ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಲಘುತ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನದ್ದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತವಿಸ್ತಾರದ ಮಾರ್ಗವಾದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಡಂಬನದ ಮಾರ್ಗ. 'ವಿಷಯ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಭಿನವ 'ಅನುಚಕ್ರ', 'ಮುಖ್ಯಚಕ್ರ' ಎಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಭು ಅದನ್ನು ಬರೀ ವಿಷಯದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಭೋಗದ ಕಂಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದ ಅಂತಿಮಾನುಭವ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅನ್ನ ತಿನ್ನುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಂಥ ಪ್ರಥಮ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲವೇನು ಎಂದು ಪ್ರಭು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಪ್ರಣೀತ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ಪ್ರಭುವಿನ ಉದ್ವಿಗ್ನ ಮುಖಾಮುಖಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಸೆಯೆಂಬ ಶೂಲದ ಮೇಲೆ ವೇಷವೆಂಬ ಹೆಣನ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ
ಧರೆಯ ಮೇಲುಳ್ಳ ಹಿರಿಯರು ಹೇಂಗೆ ಸವೆದರು ನೋಡಾ!
ಆಸೆಯ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸುಳಿವ ಹಿರಿಯರ ಕಂಡು
ಹೇಸಿಕೆಯಾಯಿತ್ತು, ಗುಹೇಶ್ವರಾ. (466)

ಈ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಕೌಳ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಧನೆ ಎಂದರೆ ಆಸೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದು. ಪ್ರಭು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬದಲಿಸಿದ ಒಟ್ಟೂ ಹಿರಿಯರ ಸಮೂಹದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಪ್ರಭುವಿನ ಉಳಿದ ಅನೇಕ ವಚನಗಳ ಹಾಗೆ ಶೈವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಒಳಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ವಚನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಇವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾದರೆ – ಈ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ಶಿಥಿಲವಾಗಿದ್ದವು. ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ತಾಂತ್ರಿಕವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ಲಜ್ಜ ಶರೀರಸುಖದ ಸಮರ್ಥನೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿ ಒಟ್ಟೂ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕಮಾರ್ಗವೇ ಅವನತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದ ಲಕ್ಷಣ. ಈ ರೀತಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಅವನತಿಯ ವಿರುದ್ಧವೇ ವೀರಶೈವ ಬಂಡಾಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಸೀಮಿತ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ, ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವೊಂದರ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ

ಬೆಳವಣಿಗೆ–ಅವನತಿಗಳ ಮಾದರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಡಿದು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳು ಪ್ರಭುವಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭ್ರಷ್ಟವಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಆ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಆ ರೀತಿಯ ಅಪಾಯಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದ ನಿರುಪಯುಕ್ತತೆ ಎಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ಪಂಥವೊಂದರ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ವಿಕಾಸ, ಸಂಕೋಚ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅದು ಅಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲೇ ಭ್ರೂಣಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಪ್ರಭುವಿನದನ್ನು ತತ್ವ–ಜ್ಯೋತಿಷಿ ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಂದರೆ, ಪ್ರಭು ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ, ಅದರ ಜಾಯಮಾನದಿಂದಲೇ ಅದರ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಪ್ರಭುವಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು, ತತ್ವ–ರೂಪಕಗಳು ತಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ತಾವಾಗಿಯೇ ನುಡಿಯುತ್ತವೆ.

ತನ್ನ ಕುಲದ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಪ್ರಭು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದ ಮಾಹಿತಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರಬೇಕಿದ್ದದ್ದು ಹೀಗಾಯಿತು ಎಂದು ವಿಷಾದದಿಂದ ಟೀಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಹಿರಿಯರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಯಾಣದ ಮೂಲ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲೇ ದೋಷವಿದೆ ಎಂದು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಂಶ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಸಮರ್ಪಕ ಎಂದರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ರಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಉಗಮ–ಶೃಂಗ–ಶಿಥಿಲತೆಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಧರ್ಮಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದು ಏನಿದ್ದರೂ Space ಮಾತ್ರ, ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ. ಧರ್ಮಗಳ ಯಾವ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತನೂ ಉಗಮ–ಶೃಂಗ–ಶಿಥಿಲತೆಗಳ ಚಕ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಲವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತನಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವ ಎಂಥಾ ಧರ್ಮಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಈ ಮಾತು ನಿಜ. ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶೃಂಗವೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಶಿಥಿಲತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಎರಡರ ಅಭಿನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಭುವಿನ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲ ನೆಲೆ ಇದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆತನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಹಿರಿಯರ ಪಥ ಈಗ ದಾರಿತಪ್ಪಿದೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಮಾತನ್ನು ಆತ ಯಾವಾಗಲೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಆಸೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಪರಿವರ್ತಿಸಿದವರ, ಹಿರಿಯರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆತ ಪರಿಣಾಮಕಾರೀ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಆಸೆ ಎಂಬ ಶೂಲ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ವೇದ್ಯವಾಗುವಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇದೆ. 'ವೇಷವೆಂಬ ಹೆಣ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಪ್ರಭುವಿನ ಒಟ್ಟು ವಚನ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆ ಇದೆ. ತಾನೊಪ್ಪದ ಅನ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗಕಾರರನ್ನು ಪ್ರಭು ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ರೂಢಿ. ಆಸೆಯನ್ನೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆವ ಮಂದಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿಯೂ ದನಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಭು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒಡಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ (ವಚನ 467) "ಮಂಜಿನ ಮಡಕೆಯೊಳಗೆ ರಂಜನೆಯ ಭಂಡವ ತುಂಬಿ ಅಂಜದೆ ಪಾಕವ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಂಡು" ಎಂದೂ 'ಭಂಡ'ತನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಡಲನ್ನು ಮಡಕೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ವಿರಕ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು. ಉಳಿದವರ ಮಾತಿರಲಿ, ಅನುರಕ್ತ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಪರಮೋಚ್ಚ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಸ್ವತಃ ಅಕ್ಕನೇ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹಿರಿಯರು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಅನುಭಾವದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೊ ಅದನ್ನು ಪ್ರಭು "ರಂಜನೆಯ ಭಂಡ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶರೀರ ಎನ್ನುವುದು ರಂಜನೆಯ ಭಂಡ. ಶರೀರದ ದೊಡ್ಡ ಆಕರ್ಷಣೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ.

ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳನ್ನೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಿಸಿ, ವೀರಶೈವದ ಉಗಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದರ

ಹುಟ್ಟು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನ ಕಾಣುವ ಬರೀ ವಿಷಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಗ್ರತೆಗಳಿಂದ ಆದದ್ದಲ್ಲ. ತತ್ವ-ಜ್ಯೋತಿಷಿ ಮಾರ್ಗದ ಪಾರಚಾರಿತ್ರಿಕ ತಿಳಿವಿನಿಂದ ಆದದ್ದು. ಶೃಂಗ-ಶಿಥಿಲತೆಗಳ ಯಮಳ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದರೆ ಪ್ರಭು ಮೂಲ ಮಾರ್ಗಗಳ ಶುದ್ಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಾಗಲೀ, ಬಸವಣ್ಣನಾಗಲೀ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗ ಕಟ್ಟಿದವರು. ಅವರು ಹಳೆಯದನ್ನು ತುಳಿದವರಲ್ಲ.

ಕಾಯವೆಂಬ ಮಹಾಕದಳಿಯ ಗೆಲಬಲ್ಲವರನಾರನೂ ಕಾಣೆ
ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಸಪ್ತ ಸಮುದ್ರ ಬಳಸಿ ಬಂದಿಪ್ಪವು
ಭವವೆಂಬ ಮಹಾರಣ್ಯದೊಳು
ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ವಿಷಯದ ಮಳೆ ಸುರಿವುತ್ತಿಪ್ಪುದು.
ಕೋಪವೆಂಬ ಪೆರ್ಬುಲಿ ಮೊರೆವುತ್ತಿಪ್ಪುದು.
ಅಷ್ಟಮದವೆಂಬ ಮದಗಜಂಗಳು ಬೀದಿವರಿಯುತ್ತಿಪ್ಪವು.
ಕಾಮವೆಂಬ ಕೆಂಡದ ಮಳೆ ಅಡಿಯಿಡಬಾರದು.
ಮತ್ಸರವೆಂಬ ಮಹಾ ಸರ್ಪಂಗಳು ಕಿಡಿಯನುಗುಳುತ್ತಿಪ್ಪವು.
ಆಸೆಯೆಂಬ ಪಾಪಿಯ ಕೂಸು ಹಿಸಿಹಿಸಿದು ತಿನ್ನುತ್ತಿಪ್ಪುದು.
ತಾಪತ್ರಯವೆಂಬ ಮೂರಂಬಿನ ಸೋನೆ ಸುರಿಯುತ್ತಿಪ್ಪುದು.
ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ಗಿರಿಗಳು ಅಡ್ಡಬಿದ್ದಿಪ್ಪವು.
ಪಂಚಭೂತಂಗಳೆಂಬ ಭೂತಂಗಳ ಭಯ ದಿಟ್ಟಿಸಬಾರದು.
ಮಾಯೆಯೆಂಬ ರಕ್ಕಸಿ ಹಸಿಯ ತಿನ್ನುತ್ತಿಪ್ಪಳು
ವಿಷಯವೆಂಬ ಕೂಪವ ಬಳಸಬಾರದು.
ಮೋಹವೆಂಬ ಬಳ್ಳಿ ಕಾಲ ಕುತ್ತಬಾರದು.
ಲೋಭವೆಂಬ ಮಸೆದೊಡಾಯುಧವನೊಡೆಯುಚ್ಚಬಾರದು.
ಇಂತಪ್ಪ ಕದಳಿಯ ಹೊಗಲರಿಯದೆ
ದೇವ ದಾನವ ಮಾನವರೆಲ್ಲರೂ
ಮತಿಗೆಟ್ಟು ಮರುಳಾಗಿ ಹೆರೆದೆಗೆದು ಓಡಿದರು:
ಅಂಗಾಲಕಣ್ಣವರು ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕಣ್ಣವರು ತಲೆಬಾಲಗೆಟ್ಟರು.
ನಾನೀ ಕದಳಿಯ ಹೊಕ್ಕು ಹೊಯ್ದಾಡಿ,
ಮುಳ್ಳು ಮನೆ ಮುಟ್ಟದೆ ಕದಳಿವರಿದು ಗೆಲಿದುತ್ತರಿಸಿ,
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗದ ನಿಜಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದು,
ಪರವಶನಾಗಿ ನಿರಾಳಕ್ಕೆ ನಿರಾಳವಾಗಿದ್ದೆನಯ್ಯಾ! (1201)

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟಕಾಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಚನದ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಅತ್ಯುಕ್ತಿಯ, ಸರಳ ಸಂಕೇತೋಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಡೀ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಅಂತೆ' ರೀತಿಯ ಉಪಮಾಲಂಕಾರಗಳು ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾಯವೆಂಬ ಮಹಾಕದಳಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ, ಒಂದು ಭಾವಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಯವೆಂಬುದು ಮಹಾಕದಳಿ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರತೀಕವಾದರೆ, ಆ ಮಹಾಕದಳಿ ಯಾವ್ಯಾವ ಮಳೆಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪುನರುಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಮಾವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲಿಗೆ, 'ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ವಿಷಯದ ಮಳೆ'ಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವೈರುಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಯವೆಂಬುದು ಕದಳಿಯಾದರೆ, ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬುದೇ ವಿಷಯದ ಮಳೆ. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಾಚೆಗೆ ಕಾಯದ ಕದಳಿ ವಿಪರೀತ ಮಳೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದು. ನಂತರ ಈ ಮಳೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನೇ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಳೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾದರೂ, ಕದಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಪರೀತದ ಅಪಾಯ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಈ ಬಾಳೆವನಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಮದಂಗಳೆಂಬ ಆನೆಗಳ ಭೀತಿ ಬೇರೆ.

ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ವಿಷಯದ ಮಳೆ ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ 'ಕಾಮವೆಂಬ ಕೆಂಡದ ಮಳೆ'ಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಯವನ್ನು ಕದಳಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಮೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಅಲ್ಲಮ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಹಿರಿಯರ ಜತೆಗಿನ ತನ್ನ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಹಿರಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಕಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಹಾ ಭರವಸೆ ಇಟ್ಟವರು. ತಮ್ಮ ಇಡೀ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದೇಹದ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಸ್ವರೂಪದ ಶೋಧನೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿಟ್ಟವರು. ದೇಹದ ದಿವ್ಯಶಕ್ತಿ ವಾಹಕತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಹಿರಿಯರಿರುವ ಆಶಾವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಕಾಯವನ್ನು ಕದಳಿ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಶರೀರದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಹಿರಿಯರ ಜತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಯುದ್ಧ. ಹಿರಿಯರು ಯಾವ್ಯಾವುದನ್ನು ದೇಹದ ದಿವ್ಯಶಕ್ತಿ ಪೋಷಕ, ದಿವ್ಯಶಕ್ತಿ ವಾಹಕ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೊ, ಆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆ ಪ್ರತಿಮೀಕರಿಸಿ ಅಲ್ಲಮ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತ ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಭೀತಿಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಯವೆಂಬ ಕದಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಮಳೆಗಳು ಅಪಾಯ. ಅವು ಬಾಳೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಕರಕಿ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ವಿಷಯವೆಂಬ ಬಾವಿಯ ನೀರಿನಿಂದಲೂ ಕಾಯದ ಕದಳಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಚನದ ಕಡೆಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಯವೆಂಬುದು ಕದಳಿಯ ಬನ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಆಗ ಶರೀರದ ಜತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರದೊಳಗೆ ಇರುವ ಸುಖದ ಮುಖ್ಯ ಚಕ್ರ, ಅನುಚಕ್ರಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಯಾವ ಅನುಭವವನ್ನು ತನ್ಮಯನಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೊ, ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವದ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಬೇರೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲಮ 'ಕಾಯವೆಂಬ ಕದಳಿಯ ಹೊಕ್ಕ' ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಸಕಲೇಂದ್ರಿಯದ ಕೋಣೆ ಕೋಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡುತ್ತ' (ವಚನ 1200) ಬರುವ ಬಗೆಗೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶರೀರದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಕೋಣೆಗಳು. ಅಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಿಸ್ತಾರದ ಅನುಭವ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಕಲೇಂದ್ರಿಯದ ಕೋಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿರುಗುತ್ತ ಬರಲಾಗಿ, ಬೆಳಗು ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಲ್ಲಾಗದೆ ಬೇರೊಂದೇ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರದ ಕೋಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ನಿಚ್ಚಳಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬೆಳಗಾಗುವುದು ಮೇರು ಮಂದಿರ ತ್ರಿಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ.

ಶರೀರವನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಪ್ರತಿಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಶರೀರದ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಲತಿರಸ್ಕಾರದ ಧೋರಣೆ ತಳೆಯದೆ, ಶರೀರದ ಶೃಂಗಾರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗಷ್ಟೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ, (ಆತ ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಹಾಗೆ) ದೇಹದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವೀಕಾರ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ದೇಹದ ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ-ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಗೌರವವಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಕೂಡಾ ತಂತ್ರಯೋಗದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾದ ಕುಂಡಲಿನೀ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತುಂಬು ನಂಬಿಕೆ, ಗೌರವಗಳಿಂದ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಯವನ್ನು ಕದಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ, ಕಾಮವನ್ನು ಕೆಂಡದ ಮಳೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಮಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ವಚನದ ಕಾವ್ಯರೂಪದ ಬಗೆಗೂ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಈ ವಚನ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದು ಶಕ್ತಿಶಾಲೀ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಕಾಯದ ಕದಳಿ-ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಳೆ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯಕರ ಪ್ರತಿಮೆ; ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಳ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಕಗಳು. ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವೇನಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರ ಪ್ರತಿಮಾವಿಧಾನವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ. ಈ ವಿಧಾನ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಚನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟ್ಟದ ತನಕವಷ್ಟೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ನಾಟ್ಯಮಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ಕಥನವನ್ನಷ್ಟೆ ನಿರ್ಮಿಸಿ

ತಟಸ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಉತ್ತರಾಪಥದ ಮೇಲೆ ಮೇಘವರ್ಷ ಕರೆಯಲು
ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬರವಾಯಿತು!
ಆ ದೇಶದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲರು ಮೃತರಾದರು.
ಅವರ ಸುಟ್ಟ ರುದ್ರಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ
ನಾ ನಿಮ್ಮನರಸುವೆ. (229)

ಪ್ರಭು ಹಿರಿಯರೊಡನೆ, ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಹಿರಿಯರೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ವಚನ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಪ್ರಭುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಆತ 'ಉತ್ತರಾಪಥ'ದ ಜತೆಗೆ ನಡೆಸಿರುವ ಉತ್ಕಟ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ, ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಭುವಿನ ಸಂವಾದ ಮಾರ್ಗದ ಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ಒಂದರೆಡು ವಚನಗಳಿಗೆ ತುಂಬ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಭು ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ; ಪರಿಚಿತ ವಿವರಗಳ ಜತೆಗೆ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ 'ಉತ್ತರಾಪಥ' ಎಂಬುದು ತುಂಬ ಪರಿಚಿತದ ಪದ. 'ಉತ್ತರಾಪಥ' ಎಂದರೆ ಕೌಳಶೈವದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ.[2] ಇದನ್ನು ವಾಮಮಾರ್ಗ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರಭು ಕೌಳಶೈವ ಮಾರ್ಗದ ಜತೆಗಿರುವ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾನೆ.[3] ಈ ವಚನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದೇ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪರಿಚಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜತೆಗೆ, ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜತೆಗೆ, ಸಾಂಕೇತಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭು ಬೆರೆಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನ ರಚನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗ ಇದೇ ಎಂದು ಕರೆದರೂ, ವಚನದ ಪ್ರವೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಹಾಗೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದೃಷ್ಟದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಭು ಚಾರಿತ್ರಿಕ-ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಮುಂದೆ ಆತ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸತೊಡಗಿದಾಗ, ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕಕೋಶದ ನೆರವನ್ನೆ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಉತ್ತರಾಪಥ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಿ 'ಮೇಘವರ್ಷ'ವಾಯಿತು ಎಂಬ ಸಾಲನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಭುವಿನ ಉಳಿದ ವಚನವಿಸ್ತಾರದ ನೆರವು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕಕೋಶವನ್ನು ಬೇರೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಉಪಮೆಯ ನೆರವು ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಸಲೀಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಭು ಮಳೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಳೆ ಎಂದರೆ ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಳೆ, ಅದು ಕಾಮದ ಮಳೆ. ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಭು ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಹಂಗಿಸಿದ್ದು, ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಘವರ್ಷದ ಅತಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಗಾಲ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಆ ದೇಶದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೃತವೂ ಸಹಜವಷ್ಟೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೌಳಶೈವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ ನಂತರ, ಪ್ರಭು, ಪರಂಪರಾವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಬಳಕೆಗೆ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ, 'ಉತ್ತರಾಪಥ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಶೈವ ಸಮಯದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಸಾಕು. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ರುದ್ರಭೂಮಿ'ಯ ಪ್ರತೀಕ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಪರಂಪರಾವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿ "ರುದ್ರಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಾ ನಿಮ್ಮ ನರಸುವೆ" ಎಂಬ ಸಾಲನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ವಚನದ ಅರ್ಥ ಇಮ್ಮಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ 'ರುದ್ರಭೂಮಿ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀಕದ ಚರಿತ್ರೆ ಹೀಗಿದೆ: ಒಟ್ಟು ಶೈವತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲಿ ರುದ್ರಭೂಮಿ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶೇಷ ಕಾಸ್ಮಿಕ್ ರೂಪಕ. ರುದ್ರಭೂಮಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಈ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಶೈವತಂತ್ರಕ್ಕಿರುವ ದಂಗೆಕೋರ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆ ಜಡ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ, ಶೈವತಂತ್ರ ಅದರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಹೊಮ್ಮಿದ್ದು ಸಹಜ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಮಾಜ ಯಾವುದನ್ನು ಕಂಡು ಬೆಚ್ಚುತ್ತದೋ ಶೈವ ತಂತ್ರ ಅದನ್ನೆ ಆರಾಧಿಸಿತು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಯಾವುದು ಭೀತಿಮೂಲವೋ ಶೈವತಾಂತ್ರಿಕನಿಗೆ ಅದು ಬೆರಗಿನ ಮೂಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣಗೊಳಿಸಿ, ಸೀಮಿತ ಸುಖ ಕಾಣಬಯಸುತ್ತದೊ ಅದು ಶೈವತಾಂತ್ರಿಕನಿಗೆ ಅತಿರೇಕದ ವಿವೇಕ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಯಾವುದು ಬಂಧನದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೊ ಅದು ಶೈವತಾಂತ್ರಿಕನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾರ್ಗ. ಯಾವಳು ಗೃಹಿಣಿಯ ಸೀಮಿತರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಯೋಗ್ಯಳೊ ಆಕೆ ಶೈವತಾಂತ್ರಿಕನಿಗೆ ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ದೂತಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಿತಿಗೊಳಿಸುವ, ಮಾಧ್ಯಮೀಕರಿಸುವ, ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಶೈವತಂತ್ರ ಅದನ್ನೆ ಅತಿಗೊಳಿಸುವ, ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಾಚೆಗೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ವಿಶೇಷ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ-ಬಂಡಾಯಗಳ, ಮಿತಿ-ಅತಿಗಳ, ಬಂಧ-ಸ್ವಚ್ಛಂದಗಳ, ಸ್ಥಿತಿ-ಸಿಡಿತಗಳ ಸರಳ ವೈರುಧ್ಯಕರ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು. ಒಟ್ಟೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಾರೆ, ರಚನೆಗಳ ಮಾತಿರಲಿ, ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿಕಾಸ, ವಿವಿಧತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಎಚ್ಚರ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆಯನ್ನು ಅಡಗಿಸುವ, ತನ್ನ ಸ್ಫೋಟಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿ ಶೈವತಂತ್ರ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಒಳವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದರೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆ ರೀತಿಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿತು. ತನ್ನ ವಿಧಾನ, ಲೋಕದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಮಾನ್ಯ, ವೇದಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಗೋರಕ್ಷರೂ ಹೇಳಿದರೂ, ಆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾರಿ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿವೆ.

ಹೇಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲಿ, ಗೋರಕ್ಷನಲ್ಲಿ ಅತಿ-ಮಿತಿಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯ- ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆಗಳು, ಬಂಧ-ಸ್ವಚ್ಛಂದಗಳು ಬೆರೆತು, ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ ತನ್ನ ಬಂಡುಕೋರ ಗುಣವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೊ ಅದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಭುವೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದ್ವಯ ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ ಹೀಗೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಈ ವಿಧಾನದ ಅಧಿಕೃತತೆಗೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಆದರೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಮಾಜ ಸಂದೇಹಿಸಿದ್ದನ್ನೂ ಅದ್ವಯ ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ ಸಮತ್ವೀಕರಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭಂಗಿಸುತ್ತದೆ. 'ರುದ್ರಭೂಮಿ' ಎಂಬ ತತ್ವ-ಪ್ರತೀಕ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ರುದ್ರಭೂಮಿ ಎಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಭಯ, ಅಸಹನೆ; ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವೈದಿಕ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲವೂ ಭೀತಿಜನ್ಯವೆ. ಸಾವಿನ ಮಾತಿರಲಿ, ರೋಗ ರುಜಿನಗಳ ಬಗೆಗೂ ತೀವ್ರವಾದ ಭಯ. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆರ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಪ್ರಾರ್ಥಿತ ಆಶಯವೆಂದರೆ ಸಾವಿನ ಭೀತಿಯನ್ನು, ಇಲ್ಲ, ಸಾವನ್ನೆ ದೂರಮಾಡು ಎಂದು. ಶೈವತಂತ್ರ ಪ್ರಣೀತ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ರುದ್ರಭೂಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ, ಅದು ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯದ ನೆಲೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಿಧಿ, ವಾಮಾಚಾರಗಳಿಗೂ ಸ್ಮಶಾನಕ್ಕೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಬೆಂಬಲದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ವಿಧಿಬದ್ಧ ವಿವರಕ್ಕಿಂತ ನಮಗೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ, ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ಥಾನ ಮುಖ್ಯ.

ಸ್ವತಃ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನೇ 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿ ರುದ್ರಭೂಮಿಯ ವಿವಿಧ ಮಟ್ಟಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. "ಶೂನ್ಯರೂಪೇ ಸ್ಮಶಾನೇಸ್ಮಿನ್ ಯೋಗಿಣೀ ಸಿದ್ಧ ಸೇವಿತೇ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು "ಅಸಂಖ್ಯ ಚಿತಿ ಸಂಪೂರ್ಣೇ ಸ್ಮಶಾನೇ ಚಿತಿ ಭೂಷಣೇ" ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದು ಭೀತಿಮೂಲವೊ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಣೀಸಿದ್ಧ ಸೇವಿತ ರೂಪ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂದರೆ, ಯಾವುದು ಅವಮಾನಿತವಾಗಿದೆಯೋ, ಹತವಾಗಿದೆಯೊ ಅದನ್ನೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವಿಸುವುದು; ಅವಗಣನೆಗೆ

ಒಳಗಾಗಿರುವುದನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದು.

ಅದ್ವಯಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಒಟ್ಟು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆಯ ಸುಳಿವು ಇಲ್ಲೇ ಸಿಗಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಮಾವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅವಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದನ್ನು ವಚನಮಾರ್ಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವಿಸಿತು. ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವರಗಳು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು. ಇದರರ್ಥ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ವಿವರಗಳು ಕನ್ನಡ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಬದುಕಿಲ್ಲ. ಅಮೂರ್ತ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣ, ಕವಿ ಸಮಯಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿನ ಅಲೆತಗಳಿಂದ ಸುಸ್ತಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಧಾವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂಚು ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪಂಪ, ರನ್ನರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಂಚಿನ ಪ್ರತಿಮೆ ಬಂದಾಗ ರೋಮಾಂಚಿತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ, ವಚನಕಾರರು ಈ ಅಂಚನ್ನು ಮಧ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನೆ ಮಹಾರೂಪಕದ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿ ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅರ್ಥ ವಾಹಕವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ತಾತ್ವಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಗುಣ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ರುದ್ರಭೂಮಿ'ಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

"ಅವರ ಸುಟ್ಟ ರುದ್ರಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಾ ನಿಮ್ಮನರಸುವೆ ಗುಹೇಶ್ವರ" ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದ್ವಯಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ತನಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕೌಳಶೈವ ಮಾರ್ಗದ ಜತೆಗೆ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ತೀವ್ರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ, ಅದರ ತಾಯಿ ಅದ್ವಯಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ಗಾಢವಾದ ಆತ್ಮೀಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಅವರ ಸುಟ್ಟ ರುದ್ರಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮನ್ನರಸುವೆ ಎನ್ನುವಾಗ ರುದ್ರಭೂಮಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. 'ಉತ್ತರಾಪಥ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸಿದ ಹಾಗೆ. ಅಂದರೆ, ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆ ಅರ್ಥ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ತನಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವಂಥದು. 'ರುದ್ರಭೂಮಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕಿರುವ ಪರಂಪರಾ-ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ನಂಟನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲೂ ಉತ್ತರಾಪಥದ ಜತೆಗಿನ ತನ್ನ ವಿಷಾದಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಉತ್ತರಾಪಥ ದೈವವನ್ನು ಪಡೆವ ಅನುಭವದ ದಾರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತನಗಿರುವ ವಿಷಾದದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ವಿಷಾದವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ವ್ಯಗ್ರತೆ ಇಲ್ಲ.

ಅರಗಿನ ದೇಗುಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉರಿಯ ಲಿಂಗವ ಕಂಡೆ.
ಮತ್ತೆ ದೇವರ ಪೂಜಿಸುವರಾರೂ ಇಲ್ಲ.
ಉತ್ತರಾಪಥದ ದರ್ಶನಾದಿಗಳಿಗೆ
ಸುತ್ತಿಮುತ್ತಿದ ಮಾಯೆ ಎತ್ತಲಿಕೆ ಹೋಯಿತ್ತು.
ಮರನೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು ಮರನ ಸುಟ್ಟುದ ಕಂಡೆ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂದಿತ್ತು. (415)

ಉತ್ತರಾಪಥ ಮೈಥುನದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತ್ತು. ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹಠವಾದಿಯಾಗಿ ಎಂದರೂ ನಡೆದೀತು. ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಆ ಮಾರ್ಗಗಳ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶರೀರದ ಶೃಂಗಾರ-ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಅರಗಿನ ದೇಗುಲ. ಶರೀರ ಅರಗಿನ ದೇಗುಲ. ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವೂ ದೇಹವನ್ನು ದೇಗುಲ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತನಾದರೂ, ಕೌಳಪಂಥದ ಶರೀರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಂಚ ಬದಲಿಸಿ ಅರಗಿನ ದೇಗುಲ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅರಗಿನ ದೇಗುಲವನ್ನು ಉರಿಯ ಲಿಂಗ ಭಸ್ಮ ಮಾಡೀತು. ಅರಗಿಗೆ ಉರಿಯನ್ನು ಧರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ

ಪ್ರಭುವಿಗೆ ವೈರುಧ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ಮಯದ ಮೂಲ. ಹಾಗೆ ಧರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೆ ಉತ್ತರಾಪಥದ ದರ್ಶನಾದಿಗಳಿಗೆ ಸುತ್ತಿ ಮುತ್ತಿದ ಮಾಯೆ. ಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ, ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಭು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ (ವಚನ 477) 'ಕಾಮ ಎಂಬುದದರ ಬೆಂಬಳಿಯ ಕೂಸಿನ ಹುಸಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಆತ 'ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರ'ವನ್ನು ನೋಡಬಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ. 'ಮುಗಿಲಗಲದ ಮೇಲುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ' (ವಚನ 434) ಆತ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡಬಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಆತನನ್ನು ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಸಿದೆ. ಎಂಥ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಆತ ತನ್ನ ನಿಕಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಧಾನದ ಸ್ವ-ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆತನೇ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. "ವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಸಂದೇಹಕ್ಕೊಳಗು ನೋಡಾ!" (ವಚನ 1073) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆತನ ವಿಧಾನದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ಸಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೂ ಆತ ತನ್ನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂದೇಹವನ್ನು ಬಿಡದ ಗುಣ ಆತನಿಗೆ ಅದ್ವಯಶೈವದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಆತನ ನಿಷ್ಠುರತೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಏಕಾಕಿತನವನ್ನೂ ನೀಡಿದೆ. ಆದರಲ್ಲೂ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಷ್ಠುರತೆ ಆತನನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದೆ. "ತನುವಿಕಾರ, ಮನವಿಕಾರ, ಇಂದ್ರಿಯವಿಕಾರದ ಹಿರಿಯರ ನೋಡಾ" ಎಂದು ವಿಷಾದದಿಂದ ನುಡಿವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ, ಮೂಲಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಬೇಕೆಂಬ ಸ್ನೇಹದ ಒತ್ತಡ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆ ಬಗೆಗೆ ಆತ ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೂಲಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತಿಮೆ, ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತ, ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತ ತನ್ನ ಆತ್ಮೀಯ ನಂಟನ್ನು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುವಿನ ಮಾದರಿ ಅನನ್ಯ ಎನ್ನಬೇಕು. ಮೂಲ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿದೆ. ಆದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆತ ಸದಾ ಬೇರಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಆತ್ಮವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ವಿಧಾನ ಕಾಳಿದಾಸನ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಅಥವಾ, ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಭೆಯ ಶುದ್ಧ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನದು ಏಕೀಕೃತ ಮಾರ್ಗ. ಆತ ಅದ್ವಯಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಎಲ್ಲ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಮರಸಗೊಳಿಸಿ ಒಂದು ಐಕ್ಯತಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಏಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ಪರಂಪರೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಈ ಬಗೆಯ ಏಕೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ - ಮಾರ್ಗವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಶಿಥಿಲತೆ, ಊನ, ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತನ್ನ ಸಾಮರಸ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಕಾಣಲಾರ. ಪ್ರಭುವಿನದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟ-ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗವಾದ್ದರಿಂದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಸಾಮರಸ್ಯ-ಏಕೀಕೃತ ಮಾರ್ಗವು ಏಕೀಕರಣದ ಭಾರದಲ್ಲಿ ಕಡೆಗಣಿಸುವುದನ್ನು, ಪ್ರಭು ಭೂತಗನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಭಂಗಿಸುವಾಗಲೂ ಆ ಮೂಲ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ಸ್ನೇಹಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುವಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆರ್ತಗುಣವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರಭುವಿನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರಾಪಥದ ಬಗೆಗೂ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ವಿಷಾದ, ವ್ಯಗ್ರತೆಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದಲ್ಲ; ಆ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಭು ವಾತ್ಸಲ್ಯಯುಕ್ತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಿ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲ.

ಉತ್ತರಾಪಥದ ಕೊಡಗೂಸು ಈಶಾನ್ಯದ ಒಡಲೊಳಗೆ ಅಡಗಿ
ಸಾಕಾರದ ಸಂಗವ ನುಂಗಿದ ಭಾಷೆಯನರಿಯದ ಮುಗುದೆ! (406)

ಕೌಳಶೈವದ ಅಂತಿಮಗತಿ ಸಾಕಾರದ ಸಂಗ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿರ್ವಿಕಾರದ ಪರಮಾರಾಧಕ ನಾದ ಪ್ರಭುವಿನ ಕೊರಗು. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕರುಣೆ ಉಕ್ಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಉತ್ತರಾಪಥದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಮಾನವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕೊಡಗೂಸನ್ನಾಗಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಮಗು ಏನನ್ನೋ ನುಂಗಿಬಿಡುವಹಾಗೆ ಈ ಉತ್ತರಾಪಥದ ಕೊಡಗೂಸು 'ಸಾಕಾರದ ಸಂಗ'ವನ್ನು ನುಂಗಿದೆ. ಅದರ

ಮುಗ್ಧತೆ ಎಷ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ, ತನಗೆ ಏನಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಲಾರದು. ದಾರ್ಶನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಜತೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಪ್ರಭುವಿನಂಥ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅವನ್ನು ರೂಪಕವಾಗಿಸುವುದೊಂದೇ ದಾರಿ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತತ್ವಗಳನ್ನು, ದಾರ್ಶನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪದಲ್ಲೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಲೋಕಸಾಮಾನ್ಯದ ರೂಪಕಗಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವಯ ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಉಳಿದ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೆ, ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ. ಕಾಳಿದಾಸನಿಗೆ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ತತ್ವದ ಬೀಜದ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದಿರುವ ತಿರುಳಿನಂತೆ ಕಾಳಿದಾಸನ ಕಾವ್ಯರೂಪಕ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆತನ ಕಾವ್ಯ ಓದುವಾಗ ಶೈವದ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ನಡೆದೀತು. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಹಾಗಲ್ಲ. ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗದ ವಚನವಿಸ್ತಾರದ ಸಾಧನೆ ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದ್ವಯಶೈವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಅನುಸಂಧಾನಗಳ ಪರಿಚಯ ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಶುದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತನಿಗೆ ಸದಾ ತತ್ವಗಳ ಜತೆಗೆ ಜಿದ್ದು, ಸ್ನೇಹ. ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವ-ಗಂಧಗಳ ಜತೆಗೆ ಗುದ್ದಾಡಿರುವ ಅನುಭವ ಥಟ್ಟನೆ ಬಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜತೆಗೇ ಕಾವ್ಯರೂಪಕದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಭು ನಮ್ಮನ್ನು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೇ ಆಕರ್ಷಿಸುವುದು ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯರೂಪಕದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ, ಆ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಆತ ತನ್ನ ದಾರ್ಶನಿಕ-ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ನಾವೂ ಪ್ರಭು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹಿರಿಯರ ಜತೆಗಿನ ಹಗರಣದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಹಗರಣವನ್ನು ಪ್ರಭು ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಿದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಒತ್ತು ಹಾಕುವ 'ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ'ದ ಗುಣ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನಂಥ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ 'ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ'ದಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ಬಂಧದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿರುವ ವಿಶೇಷ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಮರ್ಥನೆಯಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಎಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ, ಗುಪ್ತ, ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಸಾಧಾರಣಕ್ಕಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಆತನ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆತ ಕವಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭು ಅಮೂರ್ತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನುಹತ್ತುವಾಗ ಕಾವ್ಯರೂಪಕ ಆತನ ಬೇಟೆನಾಯಿಯ ಹಾಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆತನ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸೂಚಿಸುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯರೂಪಕ ಮೂಸಿ ಕಚ್ಚಿ ಹಿಡಿದು ತರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇಟೆ ಒಂದು ಆಪ್ತರೂಪಕ.[4] ಆದರೆ, ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯರೂಪಕದ ಬೇಟೆನಾಯಿ ಮಿಕವನ್ನು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಪ್ರಭುವಿನ ಯಶಸ್ವೀ ಕಾವ್ಯರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವ ಸೂಚಿಸಿದ್ದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಬಾಣ ಹೊಡೆದು ತರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಳಗಣ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ರೂಪಕವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

ಆಳುಡ್ಡಿಯದೊಂದು ಬಾವಿ ಆಕಾಶದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ನೋಡಾ.
ಆ ಬಾವಿಯ ನೀರನೊಂದು ಮೃಗ ಬಂದು ಕುಡಿಯಿತ್ತಲ್ಲಾ!
ಕುಡಿಯ ಬಂದ ಮೃಗವಾನೀರೊಳಗೆ ಮುಳುಗಿದಡೆ
ಉರಿಯ ಬಾಣದಲೆಚ್ಚು ತೆಗೆದೆ ನೋಡಾ!
ಒಂದೆ ಬಾಣದಲ್ಲಿ ಗಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ ಮೃಗವು
ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನಿಕ್ಕುತ್ತ ಕಂಡೆ.
ಅಂಗೈಯೊಳಗೊಂದು ಕಂಗಳು ಮೂಡಿ
ಸಂಗದ ಸುಖವು ದಿಟವಾಯಿತ್ತು! (215)

ಪ್ರಭುವಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಬೇಟೆಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ

ಪ್ರತಿಮೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದು ಬರೀ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಹಾಗೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಅದು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಿಲ್ಲು ಹರಿಯುತ್ತದೆ, ಬಾಣ ಎಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ, ಬೇಟೆ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಕರ್ಮದ ಕಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಸದಾ ಇದ್ದದ್ದೆ. ಅಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಭಾಷೆಯ, ಅದರೊಳಗೆ ಅಡಗಿರುವ ರೂಪಕಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಬೇಟೆನಾಯಿಯ ಸಂಗ ಬಿಟ್ಟು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಹಾಗೆ ನೇರವಾಗಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿದೆ; ಜತೆಗೆ ದಟ್ಟ ಸಂದೇಹವೂ ಇದೆ. ಅದು ಕೈಕೊಟ್ಟಾಗ ತಾನಾಗಿ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದು ತರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರಭು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೇ ಕವಿಯ ಸಂಕಲ್ಪ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಕಲ್ಪ ಎನ್ನುವುದು ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ, ಲಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಈ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಆ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪದ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕವಿಸಂಕಲ್ಪ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಸೇರಿಬಿಟ್ಟಾಗ ವಸ್ತುಕ, ವರ್ಣಕ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಬಳಕೆಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಇಂಥವರನ್ನೇ 'ವಸ್ತುಕವರ್ಣಕ ತ್ರಿಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ನುಡಿವ ಗಿಳಿವಿಂಡು'ಗಳು ಎಂದು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕವಿಸಂಕಲ್ಪ ಎನ್ನುವುದು ಆಗ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬಂಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಒಪ್ಪಲಾರ; ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಒಪ್ಪಲಾರ.

ಹೀಗೆ ಕವಿಸಂಕಲ್ಪದ ಕೃತಕತೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ ಸಹಜವಾಗಿ ರೂಪಕದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹಿರಿಯರ ಜತೆಗಿನ ವಾಗ್ವಾದದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಾಗ ಜರುಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದಾರ್ಶನಿಕರ ಜತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಪ್ರಭು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗವನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದ್ವಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಿರಿಯರು ಸಾಕಷ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಮಾತಿಗೆ, ಜಗಳಕ್ಕೆ, ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಜನವೂ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಿರದ ಪರಂಪರಾ-ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ಪ್ರಭು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಾವಕಾಶ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ ಮಾಯವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ವಿಶೇಷೀಕರಣದ ಮಾದರಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಚನದ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವ ವೇದ್ಯವಾಗುವುದು ಪ್ರಭು ಯಾವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೊ, ಯಾವುದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೊ ಆ ಮೂಲ ವಿಚಾರಗಳ ಹಂದರ ಸಿಕ್ಕಾಗ. ಈಗ ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಆಚಾರ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೊಂಡಿಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಇವುಗಳಾಚೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ಪರಂಪರೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ರೂಪಕಮಾರ್ಗ ಬಿಟ್ಟು ದಾರ್ಶನಿಕಮಾರ್ಗದಲ್ಲೆ ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ನಡೆಸುವ ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಸಂವಾದವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

'ನ' ಎಂಬುದೆ ನಂದಿಯಾಗಿ, 'ಮ' ಎಂಬುದೆ ಮಹತ್ತಾಗಿ,
'ಶಿ' ಎಂಬುದೆ ರುದ್ರನಾಗಿ, 'ವಾ' ಎಂಬುದೆ ಹಂಸೆಯಾಗಿ,
'ಯ' ಎಂಬುದೆ ಅರಿವಾಗಿ, 'ಓಂ' ಕಾರವೆ ಗುರುವಾಗಿ,
ಸಂಬಂಧವೆ ಅಸಂಬಂಧವೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ
ಎರಡೂ ಒಂದಾಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ. (433)

ಬಿಡಿ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿ, ಅಲ್ಲೊಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಟ್ಟುವುದು ಕವಿಯ ಉದ್ಯೋಗವಲ್ಲ. ಕಾಳಿದಾಸನೇ ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಶಬ್ದ-ಅರ್ಥಗಳು ಸಹಿತವಿದ್ದಾಗಲೆ ಕವಿಯ ಕೆಲಸದ ಪ್ರಾರಂಭ. ಆದರೆ,

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಂಥ ತಾಂತ್ರಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕನಿಗೆ ಅರ್ಥದ ಹಂಗಿರದ ಶಬ್ದಗಳ ಜತೆಯೂ ಕೆಲಸ ಉಂಟು. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಚಿಂತನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಉಂಟು. ಆತ ಬಿಡಿ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ'ದಲ್ಲೂ ಈ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, 'ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾ ವಿವರಣ'ದಲ್ಲೂ ಈ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥನಿರ್ಮಿತಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲೊಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವೂ ಉಂಟು. 'ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾ ವಿವರಣ'ದಲ್ಲಿ 'ಮಹಾಭಾಗ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಎಂದಿನ ದೀರ್ಘ ಹಾಗೂ ಬಹುಮುಖೀ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ "ಸಂಕಲನಾನು ಸಂಧಾನ" ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ.[5] ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಕವಿಯ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕನ ನಡುವಣ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಪ್ರಕಾರ, ಶಿವ ಯಾ ಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೊಂದು ಅದ್ಭುತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇದೆ. ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿದ್ದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಕಲನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಸಂಕಲನ ಕ್ರಿಯೆ ಶಬ್ದಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದು ಸುಸಂಗತ ಸಮಗ್ರೀಕರಣ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅನುಸಂಧಾನದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ.

ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ದಾರ್ಶನಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಎತ್ತರಗಳಿಗೆ ಏರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಶಬ್ದಗಳು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ನಾವು ಅದನ್ನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಲೋಕದ ಸಾಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಸಂಕಲನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಅವರು ಮರ್ತ್ಯರು, ಮಾನುಷ ಮರ್ತ್ಯತೆಯ ಮಿತಿ ಈ 'ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನ'ದ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಶಬ್ದಗಳು ಕಿವಿಯೊಳಗೆ ಇಳಿದರೂ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ 'ತಥಾ ಭವೇತ್' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಪರಾಶಕ್ತಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಮರ್ತ್ಯತ್ವದ ಮಿತಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೀನತೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ, ಪರಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಭಾ ವಿಲಾಸ ಅದನ್ನು ದಾಟುವುದರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಕವಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ತೊಯ್ದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮರ್ತ್ಯತ್ವದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೀನತೆಗೆ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆತ ಬಂಧಿ. ಮತ್ತು ಈ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲೋಕದ ಕಿವುಡಿನಲ್ಲಿ ಕವಿಯೂ ಪಾಲುದಾರ. ಆದರೆ, ಆತನಲ್ಲಿ ಪರಾಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಕವಿಯಲ್ಲೂ 'ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನ'ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ, ಆತನಿಗೆ ಕೂಡಾ "ಪರಾ ಭಟ್ಟಾರಿಕಾ'ದ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಶಿವೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಎಲ್ಲ ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ತಾಂತ್ರಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಶಿವೆಯ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ 'ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನ'ದ ಉನ್ನತ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ತರ-ತಮ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಭುವಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆತನ ಉಳಿದ ಸಮಕಾಲೀನರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಆತ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಆತನಲ್ಲಿ 'ಸಂಕಲನ'ದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿಗಿದೆ, ಅನುಸಂಧಾನದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳಿಂದಲೇ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿದರೆ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ನಿಸರ್ಗದ ವಿವರಗಳಿಂದ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಭು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ರೂಪಕ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪ್ರಭುವಿನ ರೂಪಕಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನದ ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂದೇ ಆತ ಸಾಧಾರಣ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಅಸಾಧಾರಣದ ಬೆಡಗಿನ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ.

ಆದರೆ, ನಾವೀಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ 'ಸಂಕಲನಾನು ಸಂಧಾನ' ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕವಿಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಮಿತಿಗಳೂ ಮರ್ತ್ಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೀನತೆಯೊಳಗೇ ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಮ ಮೂಲತಃ ಬಂಡೇಳುವುದೇ ಈ ಬಗೆಯ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಿರುದ್ಧ. ಆತನ ಈ ಅತೃಪ್ತಿ, ಆಕ್ರಾಂತತೆ ಅನೇಕ ಸಾರಿ ದಾರ್ಶನಿಕ-ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಪ್ರತಿ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷ, ನಿಗೂಢಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕೂ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥ ಒಂದು, ವಿಶೇಷಾರ್ಥ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಕವಿಗೆ ಬಿಡಿ ಅಕ್ಷರಗಳ ಜತೆಗೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲ, ಆತನಿಗೆ ಒಟ್ಟು ಪದಗಳ ಜತೆಗೆ ಕೆಲಸ. ಆದರೆ, ತಾಂತ್ರಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಕ್ಷರದಿಂದಲೂ ಒಂದು ವಿರಾಟ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೆ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತ "ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾ ವಿವರಣ" ದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಳಮಟ್ಟ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಕ್ಷರವೂ ಯಾವ ದಿವ್ಯಾರ್ಥದ ಸೂಚಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. 'ಅ' ಯಿಂದ ವಿಸರ್ಗದ ತನಕ ಇರುವ ಸ್ವರಗಳು ಶಿವತತ್ವದ ಪ್ರತೀಕ. 'ಕ' ಮತ್ತು 'ನ' ವರ್ಗಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಪ್ರತೀಕ.[6] ಆದರೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದ್ವಯದ ಐಕ್ಯತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಅನುಸಂಧಾನಿಸುತ್ತಾನೆಯಾದರೂ, ಈ ವರ್ಣಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

'ವರ್ಣಮಾಲೆ'ಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದು ತಾಂತ್ರಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗವಾದರೆ, ಪ್ರಭು 'ನಮಃ ಶಿವಾಯ' ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿಭಜಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಧಾನದ ನಿಗೂಢತೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಇದೇ ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ನೀಡುವ ನಿಗೂಢಾರ್ಥಗಳು ಕೊಂಚ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ತಂತ್ರದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪಠ್ಯವಾದ 'ಮಾಲಿನಿ ವಿಜಯೋತ್ತರ ತಂತ್ರ'ವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ನ' ಎಂದರೆ ವಾಕ್. ಪ್ರಭು 'ಯ'ವನ್ನು ಅರಿವಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಸಿದರೆ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತ 'ಯ' ಎಂದರೆ 'ರಾಗ', ಸ್ಪರ್ಶ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. 'ವಾ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಭುವಿಗೆ 'ಹಂಸ', ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೆ ಅದು 'ಗಂಧ', 'ಮ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಭುವಿಗೆ 'ಮಹತ್', ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೆ 'ಶಬ್ದ'ದ ಸಂಕೇತ.[7] ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೆ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಯ'ದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಕೂಡಾ ಮಾಲಿನಿ ಮತ್ತು ಮಾತೃಕಾ ಎಂಬೆರಡು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಒಂದೇ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಮ' ಮಾಲಿನೀ ಧಾರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದವಾದರೆ, ಮಾತೃಕಾದ ಪ್ರಕಾರ 'ಸ್ಪರ್ಶ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಭು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವ 'ನಮಃ ಶಿವಾಯ' ಪೂರಾ ವ್ಯಂಜನಗಳದೇ ಎಂಬುದು.

ಇದರರ್ಥ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಉಳಿದ ಅದ್ವಯ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ, ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. 'ಓಂ'ಕಾರವೆ 'ಗುರುವಾಗಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ಮೂಲ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಾಮ್ಯ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನೇ ಮಂತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಗುರು ಶಿವನೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[8] ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇರುವುದು 'ಓಂ'ಕಾರವನ್ನೆ ಮಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ. ಪ್ರಭು – ಸಂಬಂಧ, ಅಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಹಾಗೆ ಅಂತಿಮಾದ್ವಯದ ನಿಲುವನ್ನೆ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ದಿವ್ಯ, ದಿವ್ಯಾದಿವ್ಯ, ಅದಿವ್ಯ-ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಂವಾದದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ವವನ್ನೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ನಿರ್ಮಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಭು ಅದೆಲ್ಲದರಿಂದ ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಪಾರಾಗಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಯತ್ನದ ಉತ್ಕಟತೆ ಜಟಿಲತೆಗಳಿಂದ ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಸರಳ ವಾಗುವುದರಲ್ಲಿದೆ.

ಯೋಗವಿಯೋಗವೆಂಬ ಹೊಲಬ ಬಲ್ಲವರನಾರನೂ ಕಾಣೆನು.
ನವನಾಳದ ಸುಳುಹ ತಿಳಿದಹನೆಂಬುದು ಯೋಗವಲ್ಲ
ಐವತ್ತೆರಡಕ್ಷರದ ಶಾಸನವ ತಿಳಿದು ನೋಡಿ

ಹೃದಯ ಕಮಲ ಕರ್ಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದೆನೆಂಬುದು ಯೋಗವಲ್ಲ!
ಬಹಿರಂಗವೆಂಬಡೆ ಕ್ರಿಯಾರಹಿತ,
ಅಂತರಂಗವೆಂಬಡೆ ವಾಙ್ಮನೋತೀತ!
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವು ಷಡುಚಕ್ರದ ಮೇಲಿಲ್ಲ
ಕಾಣಾ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ. (1183)

ಈ ವಚನದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದರೆ ಹೃದಯಕಮಲದ ರೂಪಕ. ಪ್ರಭು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಂತೂ ಒರಟಾಗಿಯೇ, ''ಹೃದಯಕಮಲ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿಸುವನ ಕಳೆದಲ್ಲದೆ ಯೋಗವೆಂತಪ್ಪುದೊ'' ಎಂದು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೃದಯಕಮಲ ಎಂಬುದು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಕ. 'ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾವಿವರಣಾ'ದಲ್ಲಿ 9ನೇ ಪದ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ 'ಹೃದಯಂ' ಎಂದರೆ 'ಯೋನಿರೂಪ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[9] ಅದು ಭೈರವನ ಕೇಂದ್ರ ಅಥವಾ ಶಿವನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಸ್ಥಾನ. ನಂತರ ತನ್ನ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ 'ಹೃದಯ ಬೀಜ', 'ಹೃತ್‌ಕಮಲ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ''ಹೃತ್ ಪದ್ಮಾಂತರ್ಗತಂ ಧ್ಯಾಯೇತ್'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ಪ.ತ್ರಿ.ವಿ.ದ 3ನೆ ಪದ್ಯದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ) ಅವನದೇ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಗಂಡುಯೋಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಯೋನಿ(ಗುಹ್ಯ)ಯ ಬಗೆಗೂ, ಯೋಗಿಣಿ ಗಂಡಿನ ಶಿಶ್ನ(ಕಾಂಡ) ದ ಬಗೆಗೂ, ಅವು 'ಹೃದಯಕಮಲ' ಎಂಬಂತೆ ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಮುಂದುವರೆದು, ಅಭಿನವಗುಪ್ತನೇ ಈ ಎರಡು ಮರ್ಮಾಂಗಗಳನ್ನು 'ಹೃದಯಕಮಲ' ಎಂದು ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಚ, ವಿಕಾಸದ ಗುಣಗಳಿರುವುದು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸ-ಧರ್ಮ ಉಪಚರಿತ ಪದ್ಮ ಭಾವೇ'' ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದ 'ಸುಷಮ್ನಾ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಸುಷಮ್ನಾದಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಾಧಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ, ಕಡೆಯ ರಚನೆಯಾಗಿ ಮುಖ-ಮುದ್ರಾ ಅಥವಾ 'ಹೃತ್-ಕರ್ಣಿಕಾ' ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇವೆಲ್ಲ ಸೇರಿ 'ಹೃತ್-ಪದ್ಮ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೃತ್-ಪದ್ಮದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಹೃತ್-ಕರ್ಣಿಕಾ' ಎಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭು ಈ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು 'ಹೃದಯಕಮಲ ಕರ್ಣಿಕಾ' ಎಂದು ರೂಪಕೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

''ಐವತ್ತೆರಡಕ್ಷರದ ಶಾಸನವ ತಿಳಿದು ನೋಡಿ..........'' ಎಂಬ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಕ್ಷರಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಶೈವತಂತ್ರದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಿಯೊಂದರ ನೇರಪ್ರಸ್ತಾಪ. ಪ.ತ್ರಿ.ವಿ.ದ ಮೂಲ ನೆಲೆಯೇ ಅಕ್ಷರಗಳ ಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನ. ಶಿವನ ಹೃದಯಕಮಲದಲ್ಲಿ 15 ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆ ಎಂದು ಅದರ 35ನೆ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ.[10] ಜತೆಗೆ ಈ ಆರು ಚಕ್ರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದದ್ದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಯೋನಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗೋಜಲುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಮ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ಈ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಮುಖಗಳಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಮ ಕೂಡಾ ''ನೀನು ನಾನೆಂಬ ಉಭಯ ಸಂಗವಳಿದು ತಾನು ತಾನಾದ'' (ವಚನ 1196) ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದ್ದೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ, ಕದಳಿಯನ್ನು ಅದರ ಶೃಂಗಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಲಾರದು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಭುವಿನ ನಿಲುವು. 'ಕಾಣಬಾರದ ಕದಳಿ' ಒಂದಿದೆ. 'ಆ ಕದಳಿಯ ಕಳೆದು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಲು ತೊಳಗಿ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿಯುಂಟು ಕೇಳಾ!' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಇದೇ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಯದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಧೋರಣೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂಥದು. ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಪ್ರಣೀತ ತಾಂತ್ರಿಕಶೈವದ ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳವೇ ಇಲ್ಲ. ಶರೀರದ ಮೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಂಟಾಗಿ ಶೃಂಗಾರ ಮಾಧ್ಯಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯಾತ್ರೆ ಕಡಿದು ಬೀಳಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಅಥವಾ ದೈಹಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಕಂಪಕಾಲ'ವು ಸಂಭೋಗದಲ್ಲಿ ಬರದೇ ಇರಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವದ ಸಮೃದ್ಧ ಹಾಗೂ ಸೌಭಾಗ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದರೂ ಇದ್ದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲಿ ಈ ಸಮೃದ್ಧಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆದರ್ಶ ಎಂಬಂತೆ

ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಶರೀರ ಸಮೃದ್ಧತೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕ. ಅದನ್ನು ಕವಿಯ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದಾಟಿಸಬಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕ. ಸಂಭೋಗದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯಾತ್ರೆ ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಆತನಲ್ಲಿ ಪರಮ ತನ್ಮಯತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಭು ಶರೀರದ ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಅದನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುವ ಕವಿ. ಆದರೆ, ಶರೀರದ ಸುಖದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಭು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆತ ಒಡಲಿನ ಅಗತ್ಯದ, ಆಸೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತ ಅದನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾನೆ ಕೂಡಾ. ''ಒಡಲಿಚ್ಛೆಯ ಸಲಿಸದೆ ನಿಮಿಷವಿರಬಾರದು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಭು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ದೇಹದಂಡನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಲ್ಲ. ಶರೀರದ ಅಂತಿಮ ಸೂತ್ರಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಪ್ರಭುವಿನದಾದರೂ, ದೇಹಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೆಳವುಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಬಲ್ಲ. ಆ ಸೆಳವುಗಳನ್ನು ಆತ ನಂಬಲಾರ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಆತ ಒಪ್ಪಲಾರ. ಕಾಯವೆಂಬುದು ಮಹಾ ಕದಳಿ, ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಭುವಿನ ಮೂಲ ನಿಲುವು. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮೃಗದ ಗುಣವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿ, ಕದಲಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಶೃಂಗಾರದ ದಾರಿಯ ಮೂಲಕ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಶುದ್ಧ ಅಸಂಬಂದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಆಶಾವಾದಿ. ಈ ಆಶಾವಾದದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತನ ಚಿಂತನೆಗೆ, ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲಾಲಿತ್ಯ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲಾಲಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಅರಿವಿರದ ಲೋಕಗಳ ಗಾಢ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಸಂಭೋಗದಂಥ ಪರಿಚಿತ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಆತ ಅಲೌಕಿಕ ನಿಗೂಢತೆಯ ಗುಣ ತರುವುದರಿಂದ ಆಧುನಿಕರು ಅದನ್ನು ರೋಮಾಂಚನದಿಂದ ಓದುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕರು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾದವರು. ಅವರ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಿಗೂಢಗಳಿಗೆ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹುಡುಕಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಪೃಥಕ್ಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಶಾರೀರಕ ಅನುಭವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಇಡಬಯಸುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿ, ಯೋಗಿಣಿಯರು ಗುಹ್ಯ, ಕಾಂಡಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವಾಗ, ಆ ಧ್ಯಾನ ಎಂಥದೆಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತುಂಬು ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಟ್ಟ ಧ್ಯಾನೇಶ್ವರ ಶರ್ಮ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ತಾಂತ್ರಿಕನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದರ ನೆರವು ಪಡೆದು, ಅದನ್ನೆ ''ಶಾಕ್ತ್ಯೋಪಾಯ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ತುಂಬಿಹೋಗಿವೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷ ಸಿದ್ಧಿ, ಸಾಧನೆಗಳು ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ತರಬೇತಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧತೆಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬರಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೂ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾಧ್ಯಮ ಕೂಡಾ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ವಿಕಲವಾಗಿ ಇಡೀ ತಂತ್ರೋದ್ಯೋಗವೇ ಹಾಳಾದೀತು ಎಂಬ ಬಗೆಗೂ ತನಗೆ ಅರಿವಿದೆ ಎಂದು ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾವಿವರಣದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ದಾಟಬಲ್ಲ ಧೈರ್ಯವೇ ಆತನ ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿ.

ಹಿರಿಯರ ಜತೆಗಿನ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರಭು ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಸ್ವ-ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದು ಕಾವ್ಯೋದ್ಯೋಗವೂ ಹೌದು ಎಂಬ ಅರಿವು ಇರುವುದನ್ನು ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ವಿಶಾಲ ದಾರ್ಶನಿಕ-ತಾತ್ವಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನ ತುಂಬ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ಸಂವಾದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನುಸಂಧಾನ. ಎರಡು, ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂವಾದ. ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂವಾದದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕೆಲ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಭಗ್ನತೆಯನ್ನು ಸಲೀಸಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಆ ಭಗ್ನತೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸದೆ, ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಳವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯರೂಪ ಛಿದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣ,

ಭಾವರೂಪಗಳು – ಈ ಬಗ್ಗೆಯೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಾಂತರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ, ಒಟ್ಟೂ ಲೋಕದ ಬಗೆಗೆ, ಆತ್ಮ–ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಕಾವ್ಯೇತರವಾದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದ ಬದಲಾವಣೆ ಈ ಬಗೆಯದು. ಈ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಹಠ ನಿಷ್ಠುರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಂದಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಾರ್ಶನಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಈ ಕೆಲಸ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಪ್ರಭು ದಾರ್ಶನಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಈಗಾಗಲೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಎರಡು ಶೈವ–ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಬಹುದು. ಸಂಕೋಚ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರ ಎಂಬವೇ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ತನಗೆ ತೀವ್ರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭು ಸಂಕೋಚಗೊಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕದಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ವಿಧಾನ ಇದು. ಒಟ್ಟೂ ಕೃತಿಸಮೂಹವನ್ನು, ವೈಚಾರಿಕ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೂ ಪ್ರಭು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತೀಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದ ಜತೆಗೆ ಆತ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಸಂವಾದ–ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯದೆ.

ದಾರ್ಶನಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತೀಕರಿಸುವಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ವಗಳು ತಾವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಅಚ್ಚರಿಯೇ ಸರಿ. ಜೀವನದ ವಿವರಗಳು ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ಹರಳುಗಟ್ಟುವುದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ, ತತ್ವಗಳೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅವು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಸ್ನೇಹ ಮಾಡಿ, ಜಗಳವಾಡಿ ಬದುಕುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಗಳು ರೂಪಕಗಳಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಕವಿಯಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಂಥ ವಿರಾಟ್ ಪ್ರತಿಭೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕೋಚ–ವಿಕಾಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಇಡೀ ಪರಂಪರೆಯೇ ಒಂದು ಸುಸಂಗತವಾದ ರೂಪಕವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ರೂಪಕವಿನ್ಯಾಸ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ರೂಪಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ರೂಪಕ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಧಿಬದ್ಧತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ರೂಪಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಎಂಥ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ಅವು ಕವಿಯನ್ನೆ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕವಿಗಳು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ರೂಪಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕವಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ, ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಕಾವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗದ ವಿಚಾರ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:

ರೂಪಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಭಾವ, ಭಾಷಿಕ ಲಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮಾಜಗತ್ತುಗಳ ಆಯ್ಕೆ – ಈ ಮೂರು ಒಗ್ಗೂಡಿರುವ ಒಂದು ಸುಸಂಗತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅಂದರೆ, ರೂಪಕ ನಿರ್ಮಿತಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ 'ನಿಯತಿಕೃತ ನಿಯಮರಾಹಿತ್ಯ'ದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಬಹಿರಂಗ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಯತಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಅದು ತನ್ನ ಆತಂರಿಕ ನಿಯತಿಗೆ ತಾನೇ ಬಂದಿ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಇತಿಹಾಸದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಸ್ತುಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತರೆ ಅದರ ನಿಯತಿಗೆ ಕವಿ ಬಂದಿ. ಹಾಗೆಯೇ ದಾಸಪಂಥದ ಚೌಕಟ್ಟು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಈ ಮಾತು ನಿಜ.

ಹೀಗೆ ಈ ರೂಪಕ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಆಂತರಿಕ ನಿಯತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹೊರರೂಪ ಅಥವಾ ಸ್ಥೂಲರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಗುಣ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಪಂಪ, ರನ್ನ, ರುದ್ರಭಟ್ಟ ಇತ್ಯಾದಿ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಥೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಗುಣ–ಲಕ್ಷಣ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಕಾವ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ

ಸ್ಥೂಲರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಭಾಷಿಕ ಲಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮಾಜಗತ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಈ ಸ್ಥೂಲರೂಪವೇ ತನ್ನ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಏಳುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನೀಡಬಹುದಾದ ಉತ್ತರ ಎಂದರೆ, ಕವಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಅಡಗಿರುವುದು ಆತ ಈ ಸ್ಥೂಲರೂಪದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪವೊಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೀಗೆ ಸ್ಥೂಲರೂಪ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಘರ್ಷಣೆಗಳೇ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಇತಿಹಾಸದ ನಿಯಂತ್ರಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪ ಎಂದರೆ ಕವಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಪ್ರಭುವಿನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆ ಇರುವುದು ಆತ ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದು ಬೇರಾಗುವುದರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಕೂಡಾ ಸ್ಥೂಲರೂಪ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ವಚನಕಾರರ ಜತೆಗೆ ಸೇರಿ ಸ್ಥೂಲರೂಪ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಆತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಈ ರೂಪಕ ನಿಯತಿಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ.

ಹೀಗೆ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಈ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಸಂಕೋಚ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ ಮಾದರಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕೋಚ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆತ ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವುದು ಅನ್ಯರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ. ಬಹುಪಾಲು ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಮುಖ್ಯಗುಣ ತನ್ಮಯತೆ. ಪ್ರಭು ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಈ ತನ್ಮಯತೆಯ ಮೂಲ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನಲ್ಲ, ಈ ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುವ ವಾಚಾಳಿತನದ ಬಗ್ಗೆ. ಅಪಾರವಾದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಾಚಾಳಿಗುಣ ತಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಪ್ರಭು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ವಾಚಾಳಿತನವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸತ್ತಾನೆ. "ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವು ತನ್ನ ತಿಳಿದು ನೋಡಿಹೆನೆಂಬವರ ವಿಚಾರವೆಂಬ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಡಹಿದನು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಲ್ಲಮ (ವ. 1073).

ಪ್ರಭುವಿನ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ರಂಗೇರುವುದು ಆತ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೊ, ಅದರ ವಿರುದ್ಧದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನರನ್ನೆ ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಸಂಕೋಚ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ ಮಾರ್ಗಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಚನ ನೋಡಿ:

ಕಂಡೆನಲ್ಲಾ ಕರುಳಿಲ್ಲದ ಕಲಿಯ!
ಕಂಡೆನಲ್ಲಾ ಯೌವ್ವನವಿಲ್ಲದ ನೇಹವ!
ಕಂಡೆನಲ್ಲಾ ಕೈದಿಲ್ಲದ ಕಲಿತನವ!
ಕಂಡೆನಲ್ಲಾ ಕುಸುಮವಿಲ್ಲದ ಗಂಧವ!
ಕಂಡೆನಲ್ಲಾ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ
ಮರುಳುಶಂಕರನೆಂಬ ನಾಮವ!

ಸದ್ಯೋಜಾತ ಬದ್ಧಜ್ಞಾನಿ, ವಾಮದೇವ ಆತುರಜ್ಞಾನಿ
ಅಘೋರ ಕೋಪಜ್ಞಾನಿ, ತತ್ಪುರುಷ ಕ್ಷಣಿಕಜ್ಞಾನಿ
ಈಶಾನ್ಯ ಅತೀತಜ್ಞಾನಿ – ಈ ಪರಿಯಲ್ಲ ನೋಡಾ!
ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಅವಿರಳಜ್ಞಾನಿ
ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಶ್ರೀ ಪಾದಕ್ಕೆ ನಮೋ ನಮೋ ಎಂಬೆನು. (1117)

ಈ ಎರಡೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಾಗ್ವಾದದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿ ಅಡಗಿದೆ.

ಅದು ತತ್ವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತತ್ವಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು. ಈ ಎರಡು ವಚನಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಜೀವನಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಕಾಲ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಂಥ ಮುಖ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಅಲ್ಲ. ಅತಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದು ಏನಿದ್ದರೂ ದೇಶ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅವಕಾಶ. ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ–ತತ್ವಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿರಿಯರು ಅನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲ ಸುಳಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರು ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಕಾಲೀನರು ಎಂದು ಪ್ರಭು ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭುವಿನ ವಚನಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ ಆತ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮಕಾಲೀನವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು. ಕಾಲಗಳು ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನಸ್ಥಿತಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಮರುಳುಶಂಕರದೇವನ ಬಗೆಗಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಶೈವ–ತಂತ್ರಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಾಯಕತ್ವದ, ಯೋಗಿಯ ಪರಮೋಚ್ಚಗುಣಗಳು ಎಂದು ಯಾವುವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದವೋ ಅವೆಲ್ಲದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ವಚನದ ಒಂದೊಂದು ಮಾತಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಬೇರಿನ ತನಕ ಹೋಗಿ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸ್ಥೂಲಾರ್ಥ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರ ಸಂಬಂಧೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿಗಳು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಿಸಿದಾಗ ಶೈವ–ತಂತ್ರದ ಪೂರ್ಣಯೋಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಕರುಳು' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪದ. ಅದು ಶಾರೀರಕ ಆರ್ತತೆಯನ್ನೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಗುಣದ ಸಂಕೇತ. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕರುಳಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ನೇಹ ಎನ್ನುವುದು ಶೈವ–ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು, ದೇಹದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು – ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ಥಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದೆಲ್ಲದರ ಮೂಲ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಯೌವ್ವನ. ಯೌವ್ವನದ ಕೆರಳುವಿಕೆ, ಸಂಭೋಗದ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾಂತ್ರಿಕ–ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪಥಕ್ಕೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕಂಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಳುವ ಮೃಗೀಯ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೇ ತಂತ್ರದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ಫೋಟವಿದೆ. ಮರುಳುಶಂಕರನಲ್ಲಿ ಯೌವ್ವನವಿಲ್ಲದ ನೇಹವಿದೆ. ಕರುಳಿಲ್ಲದ ಕಲಿತನವಿದೆ. ಕೈದಿಲ್ಲದ ಕಲಿತನವಿದೆ. ಕುಸುಮವಿಲ್ಲದ ಗಂಧವಿದೆ. 'ಸ್ಪರ್ಶ' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ತನ್ನ ಒಟ್ಟೂ ಪ್ರತಿಮಾವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಅದರಿಂದ ದೂರ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. "ಕುಸುಮವಿಲ್ಲದ ಗಂಧ" ಎನ್ನುವಾಗ ಶರೀರದ ಅಗತ್ಯವಿರದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೀರಶೈವ ಕಥನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಡಿಬರುವ ಮರುಳುಶಂಕರನನ್ನು ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವಾಸಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾಣ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಮೊದಲಿಗೆ ಮರುಳುಶಂಕರನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದೇ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಮರುಳುಶಂಕರನನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಥಟ್ಟನೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಎಲ್ಲ ಆದರ್ಶದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಮಕಾಲೀನ ಯೋಗಿಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ತತ್ವ–ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ!

ನಾನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯೋಜಾತ ಒಂದು ದ್ವೈತ ಶೈವದ ಪ್ರಮುಖಸಿದ್ಧಾಂತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವನನ್ನು ಅದ್ವಯವಾದಿ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ನಿಲುವಿನಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸಮರ್ಪಕ. ಆದರೆ, ಅಘೋರ ಮತ್ತು ಈಶಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಹೌದು, ತತ್ವಗಳೂ ಹೌದು. (ಈಶಾನ್ಯ ಒಬ್ಬಾಕೆ 'ಕಾಯ'ದ ಮಹಿಳಾಯೋಗಿಣಿ). ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ತುಂಬ ಕಷ್ಟದ ಸಂಗತಿ. ಹೀಗೆ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಅದು ಆಧುನಿಕ ಓದುಗನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಿತಿಗಳೂ ಉಂಟು, ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಉಂಟು. ಪ್ರಭುವಿನ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದ ವಿರೋಧ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಮಿಳು ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದದ್ದು. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಗಮನಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ, ಪ್ರಭು ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡದೆ, ಅವೆರಡನ್ನು ಅಭಿನ್ನ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, 'ಪೆರಿಯಪುರಾಣ' ಶಿವಭಕ್ತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ರೀತಿಗೆ ಪ್ರಭು ವಿರೋಧಿ.

ಶಿವನ ಮಾನವೀಕರಣ ಮಾಡಿದ ತಕ್ಷಣ ಕವಿಗಳ ಕಥನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ, ವರ್ಣನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸೀಮಾತೀತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಸೀಮಾತೀತ ಅನುಭವ ಕವಿಗೂ – ಕಥೆ ಹೇಳುವ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ, ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು.

ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾದ ಇಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಶುದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಜತೆಗೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವಂಥದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ದರ್ಶನಮಾರ್ಗಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣದ ಛಲವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಕಥೆ, ಮಿಥಕಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರಾಣಗಳಾಗಲೀ, ಶ್ರಮಣ ಪುರಾಣಗಳಾಗಲೀ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನಂತೂ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು: ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕಥನೀಕರಣ, ಧಾರ್ಮಿಕಧಾರೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕಾಂಶಗಳ ಪುರಾಣೀಕರಣ, ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಏಕೀಕರಣ – ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶ್ರಮಣ ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದು. ಮತ್ತು ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಸೀಮಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದಾಚೆಗೆ ಕಲಿಯುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ.

ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗದ, ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಲಾಗದ ವಾಸ್ತವದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ಅಪಾರ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜನಪದ ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಥನ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾದರಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅರಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಜಾನಪದ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ವರ್ಗಗಳ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾಧಿಕಾರದ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಆಶಯಗಳು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಜಾನಪದೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಜಾನಪದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ದೈವಗಳ ಪುರಾಣಗಳೂ ರೂಪಾಂತರಹೊಂದಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ಭಾಷಿಕ ಜಾನಪದರು ಹಾಡುವ 'ಕಾಟಮರಾಜು' ಕಥೆಗಳು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದವುಗಳು.[11] ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ 'ಕ್ಯಾತರುಲಿಂಗ'ನ ಕಥೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. (ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಪುರಾಣ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ರೂಪ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಪುರಾಣ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ, ನಾಯಕರ ಕಥನರೂಪ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.)

ಹೀಗೆ, ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು ವಿವಿಧ ಧಾರೆಗಳ ನಡುವಿನ ರಾಜಿಯ ಕಥನಗಳು. ಆದರೆ, ವಿವಿಧ ಧಾರೆಗಳು ನಾನು ಈ ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸ್ತರಗಳ ತ್ರಿವಿಧದ ಸಾರೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಈ ಪುರಾಣಗಳ ಸುಪ್ತ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಅದು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸೀಮಾತೀತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಫಲ.

ಪುರಾಣವನ್ನು ಪ್ರಭು ಪುಂಡರ ಗೋಷ್ಠಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಶೈವ ದಾರ್ಶನಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ಪ್ರಭುವಿನ ಕೋಪ ಸಕಾರಣವಾದದ್ದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ, 'ಪೆರಿಯಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಭಕ್ತರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಥನ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತೊ, ಅದೆಲ್ಲದರ ವಿಡಂಬನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭು ಉಗ್ರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನ ನೋಡಿ.

ಸಿರಿಯಾಳ – ಚೆಂಗಳೆಯಂತೆ ಶಿಶುವಧೆಯ ಮಾಡಿದವನಲ್ಲ

ನಂಬಿ – ಬಲ್ಲಾಳರಂತೆ ಕಾಮುಕತನವ ಮಾಡಿದವನಲ್ಲ,
ಬೊಮ್ಮಯ್ಯ – ಕಣ್ಣಪ್ಪನವರಂತೆ ಜೀವಹಿಂಸೆಯ ಮಾಡಿದವನಲ್ಲ.
ಗುಹೇಶ್ವರಾ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರನಿಕ್ಕಿದ ತೊಡರು ಸಂಗವ ಬಸವಣ್ಣ.[12]

ಶಿವಪಥದ ಬಗೆಗೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆ. ದ್ವೈತ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ 'ಪೆರಿಯಪುರಾಣ'ದ ದಾರಿ ಅಥವಾ ಹರಿಹರನ ಪುರಾತನರ ಆರಾಧನಾ ದಾರಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಭಕ್ತರ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಶಿವಧ್ಯಾನದ, ಶಿವಕಾಯಕದ ಒಂದು ಮಾನ್ಯರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ; ದೈನಂದಿನ ಕಾಯಕ, ಶಿವತತ್ವದ ಅಹಿಂಸಾ ರೂಪ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಗೆರೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭು ಈ ರೀತಿಯ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಮುಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು 'ತಪ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಮುನಿಜನಂಗಳೆಲ್ಲರು ತಪವೆಂಬ ಸಂಸಾರಕ್ಕೊಳಗಾದರು" ಎಂಬ ಮಾತು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭು ಹೇಳುವುದು 'ಪೆರಿಯಪುರಾಣ'ದ ಭಕ್ತರನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ. "ಲಿಂಗವ ಹಿಡಿದವರೆಲ್ಲ ಫಲ ಪದಂಗಳೆಂಬ ಸಂಸಾರಕ್ಕೊಳಗಾದರು" ಎಂಬ ಮಾತು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಿವಪಥವೂ ಅಲ್ಲ, ಸಹಜವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪ್ರಭುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

'ಶಿವರಹಸ್ಯ', 'ಲಿಂಗಪುರಾಣ'ಗಳ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಕೃತಿಗಳ ಕಥೆ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು. ವೀರಶೈವ ಮಾರ್ಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ್ಯಾವ ಮುಖ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿತ್ತೋ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಪರಮಸತ್ಯ ಎಂದು ಆರಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭು ಮೊದಲಿಗೆಯೇ ಶಿವನಿಗೆ ಒಂದು ಮಾನವ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಕಥನೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಶಿವರಹಸ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಎಂಥೆಂಥಾ ಅಸಂಬದ್ಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾಸಮಹರ್ಷಿ ನಾರಾಯಣನೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ದೈವ, ಶಿವನಲ್ಲ ಎಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಅವನ ನಾಲಗೆಯೇ ಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ! ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿದೆ. ಪ್ರಭು ಯಾವ್ಯಾವುದನ್ನು ವಿಧಿ, ಪುರಾಣ, ಸಂಕೇತ, ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಈ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವೆಲ್ಲ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯಗಳೂ ತಡೆಯದೆ ಹರಿಯುತ್ತವೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದ ರಾಜೀ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆಯ ಜತೆಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವಿದೆ.

ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಶಿವನೆಂಬುದು ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯ. ಆತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ದಕ್ಕುವ, ಭಕ್ತಿಗೆ ದಕ್ಕುವ ಸರಳ ಸತ್ಯ. ಈ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯಗಳಾಚೆಗೆ ಶಿವರಹಸ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ದಾಟಲು ಈ ವಾಸ್ತವದ ಸೋಪಾನಗಳು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಶಿವನಾಗಲಿ ಲಿಂಗವಾಗಲೀ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾತಿಭಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಲಿಂಗ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲಣ ಕಣಿಯ ತಂದು
ಅಷ್ಟತನುವಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು
ಕಟ್ಟಿ ಪೂಜೆಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬರಯ್ಯಾ
ಅದೆಂತೆಂದಡೆ:
ಭೂಮಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಶಿಲೆಯಾದ, ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ರೂಪಾದ,
ಗುರುವಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಯಾದ.
ಇಂತೀ ಮೂವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಸೂಳೆಯ ಮಗನ
ನಾನೇನೆಂದು ಪೂಜೆಯ ಮಾಡಲಿ?
ಅದು ಬಿದ್ದಿತ್ತೆಂದು ಸಮಾಧಿಯ ಹೊಕ್ಕಿಹನೆಂಬುವನು
ಅಸ್ತ್ರ ಸಮಾಧಿ ಜಲಾಂತರ ವನಾಂತರ ದಿಗಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಡೆ
ಕುಂಭಿನಿಪಾತಕ ನಾಯಕ ನರಕ[13]

ಲಿಂಗಬಿದ್ದಿತ್ತೆಂಬುದು ಸೂತಕದ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪ್ರಭು ನುಡಿವ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಚನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು.[14] ಲಿಂಗ ಎಂಬುದು ವಿಧಿಯ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಅಗತ್ಯ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ದೈವವನ್ನು ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾತಿಭಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ವಿಧಿಬದ್ಧ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮುಕ್ಕೂಟದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶ್ರಮಣ ಧಾರೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುರಾಣ ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ವಿಧಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಮುಕ್ಕೂಟದ ಯಾವ ಅಂಗದ ಬಗೆಗೂ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲ. ಲಿಂಗ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೆ ಮನದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. 'ಕೈಯಲಿಂಗ ಹೋದಡೆ, ಮನದ ಲಿಂಗ ಹೋದುದೆ' ಪ್ರಎಂಬ ಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಲಿಂಗ ಬೀಳುವ ಜೀವನ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭು ತುಂಬ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮರ, ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಕೂಡಾ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಧರ್ಮದ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ಈ ದೈವ ಬೀಳುವ, ಭಂಗವಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಮಪಾತಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ರಕ್ತಪಾತಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ದೈವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. 'ಪೆರಿಯಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಜೈನರ-ಶೈವರ ಕಾಳಗದ ಕುತೂಹಲಕಾರೀ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಿವಭಕ್ತ ತಿರುನಾವಕ್ಕರಸುವಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಕಥಿಸುವಾಗ ಜೈನ-ಶೈವರ ಹಿಂಸೆಯ ಉನ್ಮತ್ತ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. 'ವಿವೇಕಹೀನರಾದ ಶ್ರಮಣರು ತಿರುಪುಳ್ಳಿಯಾಯ ಬಡಗು ಭಾಗದ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಅಥವಾ ಭಾಗಶಃ ನಾಶಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ಶೈವ ಅರಸನು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಶ್ರಮಣರ ಬಸದಿಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಹಸ್ರ ಶ್ರಮಣ ಗುರುಗಳೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜಿನಗೃಹವನ್ನು ಶಿವಾಲಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.[15]

ಪ್ರಭು ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದ, ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತಮಿಳು ಶೈವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಗಣಾಚಾರದ ಆರಾಧನೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಇದನ್ನು divine violence ಎಂದೂ ಕರೆದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇವತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿಂಸಾಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಗಣಾಚಾರದ ಆದರ್ಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ-ಪ್ರತಿ ಹಿಂಸೆ ನಡೆಸಿದ ಎಲ್ಲರೂ ಹಿರಿಯರಾಗುವ ಪರಂಪರೆಯ ಗುಣ-ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಎದುರಿಗಿದ್ದ ಶೈವ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಯ ಆರಾಧನೆ ನಡೆದೇ ಇತ್ತು. ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಥಿಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಎದುರಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪದ ಧರ್ಮ ಲೌಕಿಕಾಧಿಕಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಸಂಘರ್ಷ – ಸಾಮರಸ್ಯದ ಜಂಟಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಭಾಗ ಇದು. ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಧರ್ಮಗಳು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಮತ್ತು ಆಪತ್ತಿನ, ತೀವ್ರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಲಯಗಳು ಇವೆ: ದಾರ್ಶನಿಕ, ದೈನಂದಿನ ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ವಲಯಗಳು. ದಾರ್ಶನಿಕ, ದೈನಂದಿನ ವಿಧಿಗಳ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಧರ್ಮಗಳು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಆ ನಿಲುವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಪಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಭು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂಥ ಏಕತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಪ್ರಭುವಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಬಯಲು ಅಥವಾ ಗುಹೇಶ್ವರ ಮಾತ್ರ. ಆತನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಲೇಪಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ನೆನಪು ಇರುವುದು ತುಂಬಾ ಕೃತಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ.[16] ರೂಪ ಭಂಗವಾಯಿತೆಂದು ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವವರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಳಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಲಿಂಗ ನುಡಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಯಾವ್ಯಾವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ 'ಬಯಲು' ಮನುಷ್ಯರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೊ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಭು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಕಥನ ಮಾದರಿ ಬೆಳೆಯುವುದೇ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ, ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ

ಮೂಲಕ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗ ದಟ್ಟ ರಾಗ-ದ್ವೇಷ, ರಾಗ-ಅನುರಾಗಗಳ ಕಥೆಯಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ, ವಿರಕ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾವ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಅನುರಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ವೈರಾಗ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಉತ್ಕಟ ಅನುರಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಖದರ್ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಥನಾರಾಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಶಿವನಿಗೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಶಿವಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಏನೆಲ್ಲ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆಯೊ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಪ್ರಭು ಒಂದೇ ಏಟಿನಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರ ಎಂಬಾತ ಈಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಲ, ಮಹೇಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಲ.

ತ್ರಿಪುರವನುರುಹಿದ ತ್ರಿಣೇತ್ರನಲ್ಲ,
ಅಂಧಕಾಸುರನ ಮೆಟ್ಟಿ ನಾಟ್ಯವನಾಡಿದಾತನಲ್ಲ,
ಖಂಡಕಪಾಲಿಯಲ್ಲ, ಮುಂಡಧಾರಿಯಲ್ಲ,
ಮಂಡಲದೊಳಗೆ ಬಂದು ಸುಳಿವಾತನಲ್ಲ.
ಈಶ್ವರನಲ್ಲ, ಮಹೇಶ್ವರನಲ್ಲ,
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗ ಅಪಾರಮಹಿಮನು.[17]

ಹೀಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಈಶ್ವರನಲ್ಲ ಮಹೇಶ್ವರನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭು ಪೌರಾಣಿಕ ಸ್ತುತಿಗೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದ ನಿರಾಕರಣೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಿಸರ್ಜನೆ, ವಿವಿಧ ಕಥೆಗಳು ಅಲಂಕಾರಗಳಾಗಿ ಬಂದು ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವನಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆ ರೀತಿಯ ಕಥಾನುಸಾರಿ ನಾಮಪದಗಳೇ ಶಿವಸೂಚಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಶಕ್ತಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯ. ಮಹಿಷಾಸುರಮರ್ದಿನಿ ಎಂದು ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು ಕರೆದಂತೆ. ಗಂಗಾಧರ ಎಂದು ಶಿವನನ್ನು ಕರೆದಂತೆ. ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ಎಂದು ಶಿವನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದಂತೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷಣ ಹಾಗೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಕರಣಗಳು ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪಗಳು. ಅದರ ಸ್ಥೂಲರೂಪದ ಅಟ್ಟಹಾಸ ಎಂದರೆ ವಿರಾಟ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬುವ ಕಥೆಗಳು. ಪ್ರಭು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವನನ್ನು ಹೀಗೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಸ್ತುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವನು ಅದಲ್ಲ ಎಂದೇ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ನಿಂದಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ಅಂದೊಮ್ಮೆ ತ್ರಿಪುರವ ಸುಟ್ಟಲ್ಲಿ ನಾಚಿತೆನ್ನ ಮನವು ಕಾಮವನುರುಹಿ ಕಾಮಹರನೆನಿಸಿಕೊಂಡಡೆ ನಿನ್ನ ಅಹಂಕಾರವ ನೋಡಿ ಹೇಸಿತ್ತೆನ್ನ ಮನವು" (ವ. 1069 ಪು. 389) ಎಂದು ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಾಗ ತನ್ನ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗೆ ಇಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಭು ಇದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಆ ಮಾದರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ವಯದ ಗುಣವೂ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಡುವ ವೈಧಾನಿಕ ಶಕ್ತಿ ಉಂಟೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಭುವಿನ ರೀತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೂ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. 'ಪೆರಿಯಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಕಡುಕಷ್ಟವಾಗುವ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಭು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ:

ಕಟ್ಟಿದಾತ ಭಕ್ತನಪ್ಪನೆ? ಕೆಡಹಿದಾತ ದ್ರೋಹಿಯಪ್ಪನೆ?
ಲಿಂಗವ ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಕೈಯೊಳಗಿಪ್ಪುದೆ,
ಕೆಡಹಲಿಕ್ಕೆ ಬೀಳಬಲ್ಲುದೆ?
ಆ ಲಿಂಗ ಬಿದ್ದಬಳಿಕ ಜಗತ್ತು ಉಳಿಯಬಲ್ಲುದೆ?
ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಬಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಆ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಯಬಲ್ಲುದೆ?
ಲಿಂಗ ಬಿದ್ದಿತ್ತೆಂಬುದು ಸೂತಕದ ಶಬ್ದ, ಭ್ರಾಂತುವಿನ ಪುಂಜ
ಅಂತು ಅದ ಕೇಳಲಾಗದು.
ಯುಗಜುಗಂಗಳು ಗತವಹವಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಗತವುಂಟೆ?

ಲಿಂಗ ಬಿದ್ದಿತ್ತೆಂಬುದು ನಿಂದಿಸಿ ನುಡಿವ
ದ್ರೋಹಿಯ ಮಾತು ಕೇಳಲಾಗದು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರಾ.[18]

ಲಿಂಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಸ್ಮಿಕ್ ಎತ್ತರಕ್ಕೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗಬಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಜಗತ್ತು ಉಳಿಯಲಾರದು ಎಂಬ ನಿಲುವೇ ರೋಮಾಂಚಕ, ಜಗತ್ತು ಶಿವ-ಸೃಷ್ಟಿ. ಲೋಕದ ಸಕಲವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವಸೃಷ್ಟಿ. ಯುಗ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿ. ಹೀಗಾಗಿ, ಗತವಾಗುವ ಗುಣ ಇರುವುದು ಯುಗಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಭು 'ಕೃತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇದರ ಜತೆಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೃತ್ಯ ಎಂದರೆ ವಿಧಿಬದ್ಧ ಆಚರಣೆ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದು ಗುಹೇಶ್ವರ ಸಂಬಂಧೀ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ. ಪ್ರಭು ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತ್ಯ ವಿರೋಧಿ. ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವನ್ನು ವಿಧಿಬದ್ಧ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಳಮಾಡಿದರೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾರರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಬಹುದು ಎಂದು ನಂಬುವವರು, ಆತನನ್ನು ಕೆಡಹಲು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. 'ಕೆಡಹಿದಾತ ದ್ರೋಹಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭು ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಹಿಂಸಾಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾನೆ.

ಇಡೀ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ನಿಲುವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ಬಗೆಗೆ ಆತ ತಾಳುವ ನಿಲುವು. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಬದಲಾದದ್ದು ಅಧಿಕಾರದ ಜತೆಗೆ ಅವು ತಳೆದ ರಾಜಿ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶ್ರಮಣ ಧಾರೆಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂಥ ಭೇದವೇ ಇರದೆ ಹೋಯಿತು. ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಚಾರ ಮೀಮಾಂಸೆ 'ಸೂತಕ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವ ರೀತಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳ ಅಭಿನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೇನೇ ಹಿರಿಯರು. ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗುವ, ಕಾಲಕಸವಾಗುವ ಗುಣ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಭು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆ, ಇದು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಮೇಲು ಸ್ತರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡದೆ, ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾನಸಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಶಕ್ತಿ ಯಾವ್ಯಾವ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ನಾವು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ತಲುಪಬೇಕು.

ಇದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಸೂತಕ. ಹಲವಾರು ಸೂತಕಗಳು ಕೂಡಿ ಈ ಇತಿಹಾಸವೆಂಬ ಮಹಾಸೂತಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಈ ಹಲವಾರು ಸೂತಕಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: ಕುಲ ಸೂತಕ, ಛಲ ಸೂತಕ, ತನು ಸೂತಕ, ಮನ ಸೂತಕ, ನೆನಹು ಸೂತಕ, ಭಾವ ಸೂತಕ.[19] ಇತಿಹಾಸದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಿರಂತರತೆ ಈ ಸೂತಕಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಆಗುವಂಥದ್ದು. ಈ ಸೂತಕಗಳು ಬರೀ ಮಾನವ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವಭಾವವೇ ಹೀಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಭು ಬಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ-ಮಾನವಲೋಕ, ಜಡ-ಚೇತನಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾನ ಭಾವ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿ ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಶಕ್ತಿ ಏರುವುದು ಆತ ಮಾನವಲೋಕವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಆದಿಮ ಕೋಲಾಹಲಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಇವೆ ಎಂದು ನಂಬುವಲ್ಲಿ.

ಕಾಡುಗಿಚ್ಚೆದ್ದಡೆ ಅಡವಿಯ ಗುರಿ;
ನೀರುಗಿಚ್ಚೆದ್ದಡೆ ಸಮುದ್ರವೆ ಗುರಿ;
ಒಡಲುಗಿಚ್ಚೆದ್ದಡೆ ತನುವೆ ಗುರಿ;
ಕಾಲಾಗ್ನಿಯೆದ್ದಡೆ ಲೋಕಂಗಳ ಗುರಿ;
ಶಿವಶರಣರ ಮನದಲ್ಲಿ ಕೋಪಾಗ್ನಿಯೆದ್ದಡೆ ನಿಂದಕರೆ ಗುರಿ;
ಗುಹೇಶ್ವರಾ, ನಿಮ್ಮ ಮಾಯದ ಹೊಡೆಗಿಚ್ಚಿಂಗೆ
ನಾನು ಗುರಿಯಲ್ಲ ಕೇಳಾ.[20]

ಈ ವಚನ ನಾಟಕೀಯ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಡೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ. ಕಿಚ್ಚು ಅಥವಾ ಅಗ್ನಿ

ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುವಿನ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು, ಭಾವಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಭು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳು ಸರ್ವತ್ವ ಬಂಧನದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಮಾನ ಬಂಧನದ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೊದಲ ಐದು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಹೆಣೆಯದೆ, ಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಅವುಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲಾಗ್ನಿಯಾಗಲೀ, ನಿಂದಕರನ್ನು ನುಂಗುವ ಕೋಪಾಗ್ನಿಯಾಗಲೀ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಬಂಧನರೂಪೀ ನಿಯಮದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪರಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಡೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದು ಮೀರಲಾಗದ ನಿಯಮಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯಾದಾಗ, ಪ್ರಭು ಅವನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅರಿವು – ಮರೆವಿನ ಮಾರಕ ವೈರುಧ್ಯ

ಪ್ರಭು ನೇರವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ದಾರ್ಶನಿಕ–ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ'ದ್ದು. ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಧಾರೆಯಾದ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕಾಳಿದಾಸನ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲಮ್' ನಾಟಕವೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಾಟಕೀಕರಣ ಎಂದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಶಾಲೀ ವಾದವಿದೆ. ಅರಿವು–ಮರೆವು–ಕುರುಹುಗಳ ಈ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ತ್ರಿಕೂಟಾಕ್ಷದ ಮೇಲೆಯೇ ನಾಟಕ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಂತೂ ನಾಟಕದ ಬಂಧದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಂಡಿತ ಸತ್ಯ. ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ನೆರವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಅಂಶ, ಈ ನಾಟಕದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನೇನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಈ ಅರಿವು–ಮರೆವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದೈವಾನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ರೀತಿಗೇ ಅಪಾರ ನಾಟಕೀಯತೆ ಇದೆ. ಈ ತತ್ವಗಳ ರೋಮಾಂಚನಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ಅಮೂರ್ತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮೂರ್ತ ಮಾನವ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ಕಥನದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾಳಿದಾಸ ನೀಡಿದ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೊಂಚ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಯೊಂದು ಲೇಖಕನ ಮೇಲೆ ತುಂಬ ಆಳವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದರೆ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ತತ್ವ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಲಿದ ಹೊಲಿಗೆಯ ಭೇದ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ತತ್ವ–ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾಗ್ವಾದವೊಂದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲಮ್' ಎತ್ತಿದೆ.

ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವ ಮತ್ತು ಕಾಳಿದಾಸ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಅಥವಾ ಕಥನ ರೂಪದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಬೇರೆ. ಪ್ರಭು ಮೂಲತಃ ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ವಿರಾಟ್ ಕಥನ ರೂಪಗಳ ವಿರೋಧಿ. ಕಥನವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಲು, ಅದರಲ್ಲೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕಥನ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಲು ಹಲ ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ತನೆಗಳು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಆ ವರ್ತನೆಗಳು ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಸಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶ ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಭುವಿನ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಗಳು:

1. Gavine D. Flood, Body and Cosmology in Kashmir Saivism, Mellen Research University Press, Sanfrancico, 1993. P. 291
2. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ'ದ ಪ್ರಥಮಾಹ್ನಿಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಹೀಗಿದೆ: "ವೇದ ಆದಿಯಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠಶೈವಶಾಸ್ತ್ರ. ಶೈವದಲ್ಲೂ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಾ ಪಥಗಳಿವೆ" ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ತಂತ್ರಾಲೋಕ, ಸಂಪೂರ್ಣಾನಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ವಾರಣಾಸಿ, 1992. ಪು. 46
3. ಶೈವ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಾ ಮತ್ತು ವಾಮ (ಉತ್ತರ) ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತನ ಮೇಲೆ ಮುಖ್ಯ ಪುಸ್ತಕವೊಂದನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಕೆ.ಸಿ. ಪಾಂಡೆ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ದಕ್ಷಿಣಾಪಥ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದು, ಅದರ ಆಧಾರವಾದ ಆಗಮಗಳು ಅಘೋರನ ಮುಖದಿಂದ ಬಂದದ್ದರಿಂದ. ಅಘೋರನ ಮುಖ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದೆ. ವಾಮಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ, ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿರುವ ವಾಮದೇವ ಮುಖದಿಂದ ಬಂದ ಶೈವಾಗಮಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧರಿತವಾದದ್ದು" (ಕೆ.ಸಿ. ಪಾಂಡೆ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಪು. 611)
4. ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ ರೂಪಕಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ವಚನ 557, 561, 408
5. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾ ವಿವರಣಾ, ಅನು: ಜೈದೇವಸಿಂಹ, ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸಿದಾಸ್, ದೆಹಲಿ, 1988. ಪು. 70
6. ಅದೇ. ಪು. 98
7. ಅದೇ. ಪು. 127–129
8. ಅದೇ. ಪು. 243
9. ಅದೇ. ಪು. 200
10. ಅದೇ. ಪು. 262–264
11. ಈ ಬಗೆಗೆ ನಾನು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನೋಡಿ – 'ದೈವಸಂಕರ', ನೀನಾಸಮ್ ಮಾತುಕತೆ, ಸಂ. 37, ಫೆಬ್ರವರಿ 1996
12. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 290
13. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 369
14. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 368
15. ಪೆರಿಯಪುರಾಣಂ, ಸಂ. 2, ಅನು. ಡಾ. ಎ ಶಂಕರಕೆದಿಲಾಯ, ಮದುರೈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, 1980 ಪು. 108–111
16. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 367
17. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 368
18. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 368
19. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 374
20. ಪ್ರ.ವ. ಪು. 389

ಕೃಪೆ: ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. (2021). ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ. ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ. ಸಾಗರ.