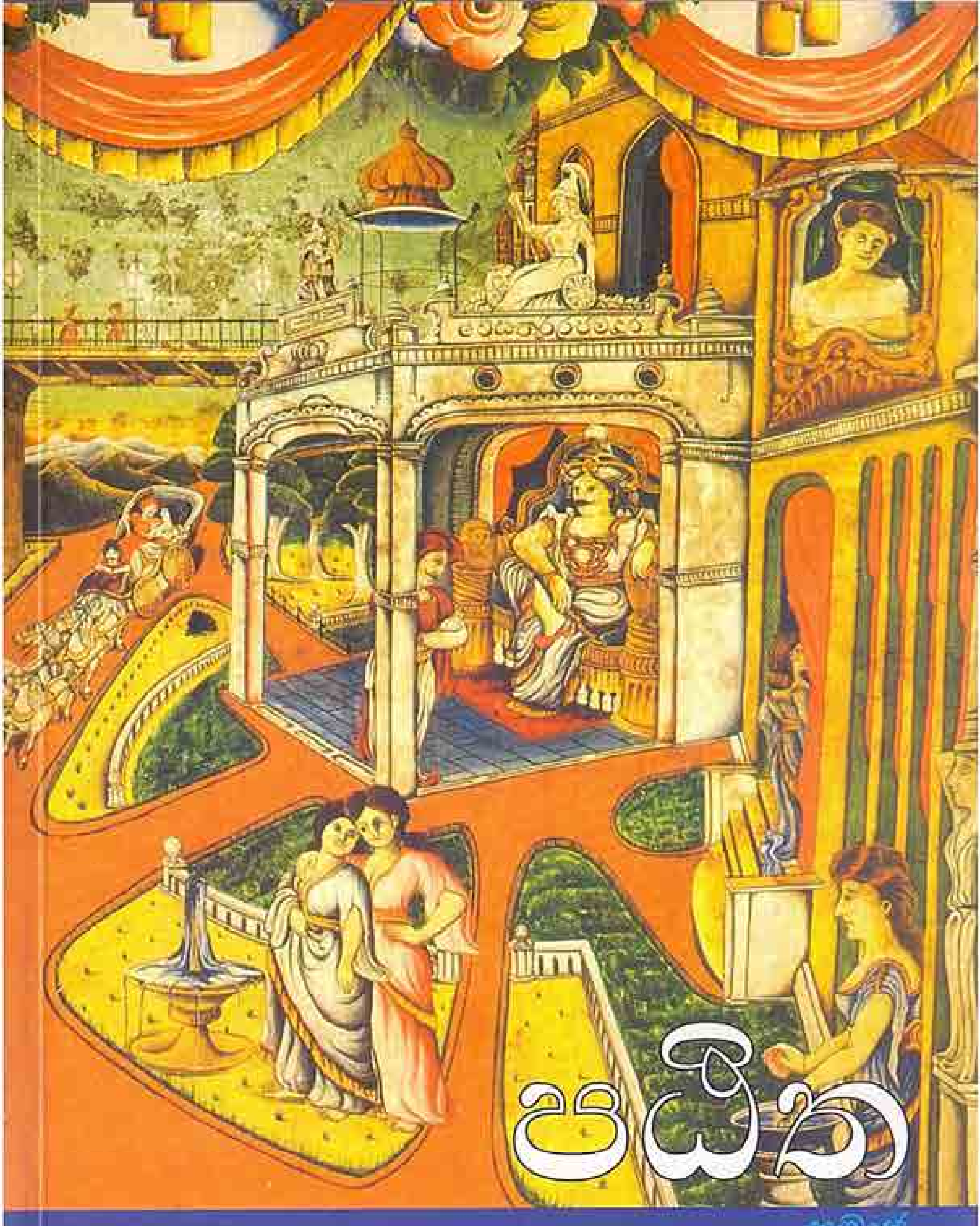


පයිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

හතවන වෙළුම - 2005
ISSN 1391 - 9148

විශේෂ කලාපය: යටත්විජිතවාදය හා පශ්චාත් යටත්විජිත මතකය

පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය

සසංක පෙරේරා, ප්‍රධාන සංස්කාරක (කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

හරින්ද්‍ර දසනායක, උප සංස්කාරක (ස්වාධීන පරිවර්තක)

ආනන්ද තිස්ස කුමාර, භාෂා සංස්කාරක (කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

වි. සනාතනන්, ප්‍රධාන සංස්කාරක, පළුවල් (යාපනය විශ්වවිද්‍යාලය)

රමණී ජයතිලක (කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

ඉන්දිකා බුලන්කුලම (නීතිය හා සමාජීය භාරය)

අයෝමා ද සොයිසා (කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

සූරි නාගරාජා (නැගෙනහිර විශ්වවිද්‍යාලය)

නලින් ස්වාරිස් (ස්වාධීන ලේඛක)

රංජිත් පෙරේරා (සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය)

ජගත් වීරසිංහ (කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය)

පඨිත සමාජ සංස්කෘතික හිවු අධ්‍යයනය සඳහා වූ
කොළඹ ආයතනය විසින් වාර්ෂිකව පළකරනු ලැබේ. එය තිර්ථ ජාත්‍යන්තර
කලාකරුවන්ගේ එකතුවේ ප්‍රකාශන වැඩසටහනේ කොටසකි.

මූල්‍ය අනුග්‍රහය හිවෝස් ආයතනය මගිනි

පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

නෙවන වෙළුම - 2005

සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වූ
කොළඹ ආයතනය.

කැප්පෙටිපොලගේ හිස් කබලේ පුනරාගමනය:
ශ්‍රී ලාංකේය ජාතිකවාදයේ අව්‍යාජත්වය ගොඩනැගීම
- නිරා වික්‍රමසිංහ 230

ග්‍රන්ථ විමර්ශන

Anthropologizing Sri Lanka: A Eurocentric Misadventure
[ශ්‍රී ලංකාව මානවවංශකරණය කිරීම: යුරෝ-කේන්ද්‍රීය ප්‍රයත්නයක්]
(සුසන්ත ගුණතිලක)
- අර්ජුන් ගුණරත්න 278

Cannibal Talk: Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas
[පෝරිසාද කථා: දකුණුදිග මුහුදු ප්‍රදේශවල මනුෂ්‍ය මාංස භක්ෂණය සහ මිනී බිලි පූජාව]
(ගණනාත් ඔබේසේකර)
- ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වා 285

පාරිභාෂික අඩවිය
පඨිත පාරිභාෂික පද මාලාව 290

ලේඛකයන් පිළිබඳ තොරතුරු 297

පඨිත අරමුණු 301

යටත්විජිතවාදය හා පශ්චාත් යටත්විජිත මතකය

පඨිත සංස්කාරකවරු

විශේෂ කලාපයේ ප්‍රවේශය

මෙවර පඨිත ලිපි සංග්‍රහය (තෙවන වෙළුම, 2005) සැකසී ඇත්තේ යටත්විජිතවාදය සහ පශ්චාත් යටත්විජිත මතකය යන තේමාව යටතේ සංවිධානය වූ විශේෂ කලාපයක් වශයෙනි. ඒ මන්ද යත්, 2005 වසර දකුණු ආසියා කලාපයේ මෙන්ම සමස්තයක් වශයෙන් ලොව අන් ස්ථානවල ද යුරෝපීය යටත්විජිතවාදයේ අති බිහිසුණු හා දීර්ඝකාලීන මැදිහත්වීම ඇරඹී වසර පන්සියයක් ගතවීම සලකුණු කරන නිසා ය. යටත්විජිතවාදය හා එහි ප්‍රතිවිපාක හුදු අතීතය පිළිබඳ කරුණක් පමණක් නොව, ඒවා වර්තමානය හා අනාගතය පිළිබඳ යථාර්ථ ද වන්නේ ය. එහි බලපෑම නිමේෂයකින් අපගේ සාමූහික ස්මරණයෙන් හෝ අපගේ සාමූහික අනුභූතියෙන් මුදවා හැරිය නොහැකි ය. එමෙන්ම යටත්විජිතවාදයේ ආදීනව පිළිබඳ යම් සීමිත කතිකාවකට පදනම සපයන මේ විශේෂ කලාපයෙන් අප බලාපොරොත්තු වන්නේ එකී අමිහිරි අතීතය මෙනෙහි කර අඬා වැලපීම හෝ ඒ පිළිබඳ වර්තමාන හෝ යාවත්කාලීන ක්‍රෝධයක් වැපිරීම හෝ නොවේ. අපගේ උනන්දුව යටත්විජිතවාදය හා එහි යාවත්කාලීන බලපෑම් පිළිබඳව සිතන්නට, සම්භාෂණයේ යෙදෙන්නට සහ කොල්ල කනු ලැබූ පුරාවස්තු නැවත ලබා

ගැනීම වැනි ඇතැම් කරුණු සම්බන්ධයෙන් ප්‍රායෝගික දේශපාලනික මැදිහත්වීම් කිරීමට අවශ්‍ය විත්තවේගීය අගතීන්ගෙන් තොර බුද්ධිමය හා ශාස්ත්‍රීය අවකාශයක් සැකසීමට යම් ආකාරයෙන් දායක වීමය.

අධිරාජ්‍යවාදය, යටත්විජිතවාදය හා මතවාදය

යුරෝපීය යටත්විජිතවාදී සහ අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාප්තියේ මුල් කාලීන නියමුවන් දෙදෙනෙකු වන ක්‍රිස්ටෝෆර් කොලොම්බස් (වම) සහ වස්කෝ ද ගාමා (දකුණ).
මූලාශ්‍රය: හේල්, 1966: 37, 50.

ආසියානු, අප්‍රිකානු, ලතින් ඇමෙරිකානු හා ඕස්ට්‍රලේශියානු කලාපවල සියවස් පහකට අධික කාලයක් මුළුල්ලේ මුද්‍රා හරිනු ලැබූ යුරෝපීය අධිරාජ්‍යවාදයේ බලය හා බැල්ම හුදු ඓතිහාසික අහම්බයක් නම් නොවේ. එය, මතවාදීමය වශයෙන් තීරණය වූ වර්ගවාදීමය හා දේවධර්මානුකූලව සාධාරණීකරණය කළ, බලය, අභ්‍යාස කිරීම හා ඊනියා ශිෂ්ටත්වය බෙදා හැරීම පිළිබඳ බල දේශපාලන ව්‍යාපෘතියකි. මෙකී අධිරාජ්‍යවාදී හා යටත්විජිතවාදී ව්‍යාප්තිය සාධාරණීකරණය කළ මතවාදී

ප්‍රකාශනයන්ගෙන් ඉතාමත් පැහැදිලි එකක් නම් ප්‍රංශ අධිරාජ්‍යවාදී චින්තකයෙකු වූ ජුල්ස් හාර්මන්ඩ් විසින් 1910 දී පළ කළ පහත දැක්වෙන අදහස් යි:

> එසේ නම්, ප්‍රවේශයක් වශයෙන්, නැතහොත් ප්‍රතිපත්තියක් වශයෙන්, ජනවර්ග අතර, ශිෂ්ටාචාර ධුරාවලියක් ඇතැයි යන කාරණය පිළිගැනීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එසේ ම, අප උත්තරීතර වර්ගයකට හා ශිෂ්ටාචාරයකට අයත් පිරිසක්ය යන බව ද පිළිගත යුතුය. මේ උත්තරීතරභාවය මගින් අයිතීන් පිළිබඳ අදහස් ආශ්‍රය කළත්, එම අයිතීන් භුක්ති විඳීමේ ආනිශංස ලෙස දැඩිතර යුතුකම් සමූහයක් ඉටුකළ යුතුය. ස්වදේශිකයන් අපගේ ආධිපත්‍යයට නතු කර ගැනීමේ ක්‍රියාවලියේ නීත්‍යානුකූල බව රඳා පවතිනුයේ අපගේ මතු කියැවුණ උත්තරීතරභාවය මතය. මේ උත්තරීතරභාවය හුදු යාන්ත්‍රික, ආර්ථික හෝ මිලිටරි එකක් නොවේ. මෙ වනාහි සදාචාර සම්පන්න භාවයේ උත්තරීතරභාවයයි. අපගේ ප්‍රෞඪත්වය රඳා පවතින්නේ මෙකී යන උත්තරීතරභාවයේ ගුණය මතය. ලොව අන් ප්‍රදේශවල වාසය කරන මානව වර්ගයා පාලනය කිරීමට අපට ඇති අයිතිය රඳා පවතින්නේ මේ මතය (උපුටා ගනු ලැබුවේ පෙරේරාගෙනි 2005: 14).

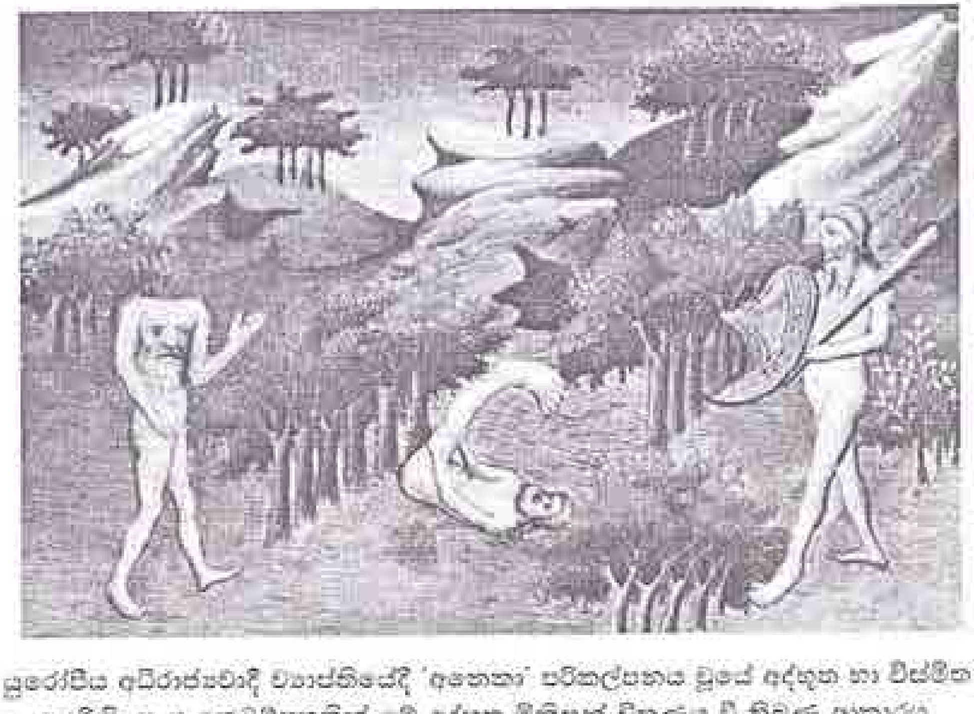
හාර්මන්ඩ් මූලික වශයෙන් තම අදහස් ඉදිරිපත් කෙළේ ප්‍රංශය වෙනුවෙන් ප්‍රංශ අධිරාජ්‍යය ව්‍යාප්ත කිරීමේ අරමුණින් වුවද, මතවාදී ප්‍රකාශනයක් ලෙස ඒ තුළ සඳහන් ශිෂ්ටත්වය, බලය හා යටත්විජිතකරණය

සඳහා තමන් සතු වූවා යැයි සංජානිත අයිතිය යන කරුණු සමස්ත යුරෝපීය අධිරාජ්‍යවාදී / යටත්විජිතවාදී ව්‍යාපෘතියටම ජවය සැපයූ බව පැහැදිලිය. හාර්මන්ඩ් මෙන් පැහැදිලි අන්තවාදී අදහස් නොදැක්වුව ද, යටත්විජිවාදයේ ආනිශංස මැනැවින් වටහාගත් බ්‍රිතාන්‍ය ගත් කතුවරයෙකු වූ ජෝසප් කොන්රඩ් වුව ද තම *Heart of Darkness* නැමැති කෘතියෙන් උත්සාහ කෙළේ ද ශිෂ්ටත්වයේ නාමයෙන් යටත්විජිතකරණය සාධාරණීකරණය කිරීමටය:

> පෘථිවිය ජයගැනීම යනුවෙන් තේරුම් වන්නේ අපගේ සමේ පාටට වඩා වෙනස් වූ පාටක් සහිත සමක් ඇති, අපගේ නාසාවලට වඩා පැතලි වූ නාසා ඇති වෙනස් ජන පිරිසක් වෙතින් එය උදුරා ගැනීමය. වඩා බැරෑරුම් ලෙස බැලුවොත් එම පදයේ අර්ථය එතරම් හිතකර එකක් නොවන වග පෙනෙනවා ඇත. නමුත් මේ අර්ථයෙන් අපව ගළවා ගත හැක්කේ ඒ වනාහි හුදු අදහසක් පමණිය යනුවෙන් කල්පනා කළ විටය. කෙසේ වෙතත් එය හුදු අදහසක් පමණි. අදහසක් පිළිබඳ ආත්මාර්ථකාමී නොවන විශ්වාසයකි. මේ අදහස ඔබට පිහිටුවා ගත හැකිය. එය ඉදිරියේ වැද වැටිය හැකිය, පුද පූජා කළ හැකිය (උපුටා ගත්තේ පෙරේරා ගෙනි 1997: 44).

මේ අනුව කොන්රඩ් වැන්නවුන් යටත්විජිතවාදයේ අනේක නිශේධනීය ප්‍රතිවිපාක හඳුනාගත්ත ද එය අවසානයේදී පූජනීය අදහසක් යැයි කල්පනා කිරීමට අවකාශ සෙවූයේ එතුළ අඩංගු වූ බවට ඔවුන් විශ්වාස කළ ශිෂ්ටත්වය පිළිබඳ අදහස නිසාය. එනම්, වනචාරීන්, ම්ලේච්ඡයන්, නොදියුණු හා

නොදැමුණු ලෙස යුරෝපීය පරිකල්පනය තුළ ගොඩනැගී සිටි ජන ප්‍රජා හා සමාජ ශිෂ්ට කිරීමේ උනන්දුව විය. එය දෙවියන් වහන්සේගේ ආඥා ඉටුකිරීමක් ලෙස ද බොහෝ යටත්විජිතවාදීහු විශ්වාස කළහ. මේ අනුව, තුවක්කුව, වෙඩි බෙහෙත් හා නාවික තාක්‍ෂණය කේන්ද්‍ර කර ගත් ව්‍යාප්තිවාදී මිලිටරි තාක්‍ෂණයට අමතරව යටත්විජිතවාදයට අවශ්‍ය වූ මතවාදීමය පසුබිම සැපයූ ප්‍රධානතම උත්තේජනය වූයේ ක්‍රිස්තියානි දහම එවකට අර්ථවිවරණය කළ ආධිපත්‍යධාරී ආකාරයයි. ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් මේ ආගමික ජවය වඩාත් පැහැදිලිව විද්‍යමාන වූයේ පෘතුගීසී අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාප්තිය තුළ වුව ද සමස්ත යටත්විජිතවාදී ව්‍යාප්තිය තුළම ආරෝපණය කර තිබූ අන්තර්-ආගමික තරගකාරීත්වය හා අධිරාජ්‍ය ආගමේ මතවාදීමය හස්තය පැහැදිලිවම දැකගත හැකිය.



යුරෝපීය අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාප්තියේදී 'අනෙකා' පරිකල්පනය වූයේ අද්භූත හා විස්මිත අයුරිනි. ප්‍රංශ කෙටුම්පතකින් මේ අද්භූත මිනිසුන් චිත්‍රණය වී තිබුණු ආකාරය. මූලාශ්‍රය: හේල්, 1966: 33.

යටත්විජිතවාදය සහ දැනුමේ බලය

මීට මාස කිපයකට පෙරාතුව ඕලන්දයේ ඇම්ස්ටර්ඩෑම් නුවර පැවති සම්මන්ත්‍රණයක දී විශේෂයෙන් ම යටත්විජිතවාදී සන්දර්භය තුළ සිදු වූ පුරාවස්තු මංකොල්ලය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කරමින් දකුණු අප්‍රිකානු කවියෙකු හා ගත් කතුවරයෙකු වන බ්‍රෙයිටන් බ්‍රෙයිටන්බක් පහත සඳහන් අදහස් ප්‍රකාශ කෙළේ යඃ

> සම්පූර්ණ වශයෙන් ඔවුන්ට පමණක් සීමා නොවුණද, යුරෝපීය සංස්කෘතිවල නිරතුරුවම පැතිරගිය ලක්ෂණයක් වන්නේ යටත් කර ගැනීම, බලය බිඳීම, ගවේෂණය, ව්‍යාප්තිය සහ සූරාකෑම් සඳහා ඇති ප්‍රවණතාවයි. එමෙන් ම මේ ප්‍රවණතාවේ තවත් ලක්ෂණයක් වන්නේ යටත් කරන ලද ප්‍රදේශ පසුව අමුද්‍රව්‍ය සඳහා මූලාශ්‍රය මෙන්ම අනාගත වෙළෙඳපොළවල් ලෙස ද පවත්වාගෙන යාමයි. තවද එකී ප්‍රදේශවල ඇති සංස්කෘති කොල්ලකෑම සහ විනාශ කිරීම සිදු කරන අතරම, ඔවුන් ඒවායේ නශ්ටාවශේෂ එකතු කරනු ලබන්නේ බිඳී ගිය සෙල්ලම් බඩු සහ විනාශ කරන ලද ආත්මයක ප්‍රතිරූප තේරුම් ගැනීමට සහ ඒවාට අර්ථ සම්පාදනය කිරීම සඳහා ය. සමාජ මානව විද්‍යාව, මානව වංශ විද්‍යාව හා අපගේ නූතන බහු-සංස්කෘතිකවාදය වුවද, ඊට සම්බන්ධ පුද්ගලයන්ගේ ආකල්පවල උතුම් සහ පරිත්‍යාගශීලී ගති පැවතුම් මධ්‍යයේ වුවද, විද්‍යමාන වන්නේ ගිජුබව, ලොව අන් ප්‍රදේශ මත බලය පැතිරවීමට ඇති උනන්දුව සහ අනෙකා ප්‍රවර්ගීකරණය කිරීමට ඇති ආශාවයි.

ශ්‍රී ලංකාවෙන් පැහැර ගෙන බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරයේ
තැන්පත් කර ඇති තාරා දෙවිදුවගේ පිළිරුව.
මූලාශ්‍රය: බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාර
වෙබ් අඩවිය, 2005.

එසේ කිරීමේ දී අනෙකාව හුදු පවතින තත්ත්වයට ලඝු කරන අතර, වැඩිම වුවහොත් ඔහු කාලයත් සමග වෙනස් නොවේ යැයි කල්පනා කරයි. අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම අනෙකා පහත් මට්ටමක සිටී. මෙයින් පෙනී යන්නේ බටහිරට යමක් තේරුම් ගැනීමට නම්, ප්‍රථමයෙන් එය විභාග කර දැමිය යුතු බවයි. 'අනෙකා' යටත් කර ගැනීමේ හා බලයෙන් අත්පත් කර ගැනීමේ මෙකී කාමාස්වාදී ප්‍රතිපත්තියේ වඩාත් මෘදු පැතිකඩක් බටහිර අවශ්‍යතාවන්ගේ අභිප්‍රේරණ මත ගෝලීයකරණය වූ වෙළෙඳ ආර්ථිකයේ වස්ත්‍රයෙන් මේ වන විට සැරසී සිටී (බ්‍රෙයිටන්බක් 2005).

යටත්විජිතවාදයේ උච්චතම යුගවල ක්‍රියාත්මක කළ ප්‍රචණ්ඩත්වය හා සංස්කෘතික මංකොල්ලය සිදුවූයේ බ්‍රිටන්බික් ඉහත දක්වා ඇති මානසික, දේශපාලනික හා දැනුම් ව්‍යුහයන්ගේ සන්දර්භය තුළ බව පැහැදිලි වනවා සේම, මේ ක්‍රියාවලියේ ගැටලුව නම් එය අතීතයේ හුදු දීර්ඝ මොහොතක් තුළ සිදු වූ සිදුවීම් මාලාවක අප්‍රසන්න ස්මෘතියක් පමණක් නොවීමය. එනම්, එකී තත්ත්වය යටත්විජිතවාදයේ මූල තුළින් වර්තමානයේදී ද පශ්චාත් යටත්විජිත බොහෝමයක අනේක ආකාරවලින් හොල්මන් කිරීමය. මේ අනුව මේ අතීතයේදී විශාල වශයෙන් යටත්විජිතවලින් පැහැරගත් සංස්කෘතික වස්තු ඒවා නිෂ්පාදනය කළ සංස්කෘතික හා සමාජීය අවකාශවලින් අද වන විට ද අවතැන් කර ඇත. පූර්ණ වශයෙන් නොසිඳුණු යටත්විජිතවාදයේ බලය නිසා ද මෙකී අවතැන් කළ පුරාවස්තු ඒ අයුරින්ම යුරෝ ඇමෙරිකානු පොදු හා පෞද්ගලික එකතු නැතහොත් කෞතුකාගාරවල එක්රැස් කර ඇත. ඒ අනුව, "8 වන හා 9 වන සියවස් අතර කාලයේ දී නිර්මාණය කරන ලදැයි විශ්වාස කෙරෙන, ශ්‍රී ලාංකේය මූර්ති කලා ඉතිහාසයේ වැදගත් හිනි පෙතක් සලකුණු කරන, මහායාන බුදුදහමේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ යම් ඉඟි සපයන ආකර්ෂණීය තාරා ලෝකඩ ප්‍රතිමාව" (පෙරේරා 2005: 8-9) අද තිබෙනුයේ ශ්‍රී ලංකාවේ නොව ලන්ඩනයේ බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරයේ ය. මේ ප්‍රතිමාව 1800 ගණන්වලදී ත්‍රිකුණාමලය හා මඩකලපුව අතර මුහුදු ප්‍රදේශයෙන් සොයාගන්නා ලදී. එසේම, 1830 ගණන්වල මෙරට බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුකාරවරයා වූ රොබර්ට් බ්‍රවුන්රිග් විසින් මේ ප්‍රතිමාව බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාරයට 'පරිත්‍යාග' කරන ලදී (පෙරේරා 2005: 9, ද සිල්වා 1975). මේ 'පරිත්‍යාගයේ' අර්ථය නම් මේ මංකොල්ල ක්‍රියාවලියේ ගතික තුළින් ම "ජනිත කළ දැනුම් පද්ධතිවලට අනුව එකී පිළිරුව ලැයිස්තු ගත කර, අධ්‍යයනය කර, අර්ථ සම්පාදනය කර, සදාකාලිකව ම එහි සැබෑ අයිතිකරුවන් වූ ලාංකේය මහජනතාවගෙන්

ඇත් කර තැබීමට හැකි වී තිබීමය" (පෙරේරා 2005: 9, 12). අප මතක තබා ගත යුත්තේ මේ 'පරිත්‍යාගය' මෙන්ම ලොව ප්‍රධාන නගරවල ඇති කෞතුකාගාර හෝ පෞද්ගලික එකතුවල එක්රැස් කර ඇති එවැනිම අන් 'පරිත්‍යාග' ඒවා නිර්මාණය කළ ජනකොටස්වල භෞතික හා චිත්තවේගීය යටපත් කිරීම හා ඔවුන්ගේ ජීවන ශෛලී යටපත් කිරීම පිළිබඳ මතක වස්තු බවට ද පත් වන බව ය (පෙරේරා 2005: 12). එහෙත් පශ්චාත් යටත්විජිත මතකය තුළ ඇති අවාසනාවන්තම මතකයක් වන්නේ මෙවැනි සංස්කෘතික උරුම ඉතිහාසයේ යම් මොහොතක යටත්විජිතවාසීන්ට අධිරාජ්‍යවාදී ග්‍රහණය හා බලය ක්‍රියාත්මක වීම හරහා අහිමිවීම පමණක් නොවේ. වඩාත් ගැටලුකාරී වන්නේ පශ්චාත් යටත්විජිතවල දේශපාලනික බෙලහීනත්වය නිසා ද යටත්විජිතවාදයේ චිත්තවේගීය හා බුද්ධිමය ප්‍රතිවිපාක නියි ලෙස ග්‍රහණය කර නොගැනීම නිසා ද, යටත්විජිතවාදය අවසන්ව ඇතැයි යන හුදු සටන් පාඨය මධ්‍යයේ ම මෙවැනි සංස්කෘතික උරුම ඒවාට අයත් කලාපවලින් තව දුරටත් අවතැන් කොට තිබීම ය.

නමුත් යටත්විජිතවාදයෙන් ශේෂව ඇත්තේ හුදු සංස්කෘතික වස්තු මංකොල්ලය පිළිබඳ යථාර්ථය පමණක් නොවේ. විජිතකරණ ක්‍රියාවලිය යටත්විජිත රටවල ඉතිහාසයට මෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත සමාජ දේශපාලන පැවැත්මට ද දැඩි හා දීර්ඝ කාලීන බලපෑම් කර ඇත. ඒ අනුව, තත්කාලීනව සමාජ හා සංස්කෘතික අනන්‍යතා පිළිබඳ මේ බොහෝ රටවල් අත්විඳින ගැටලු යටත්විජිත නිෂ්පාදන බව අප මතක තබා ගත යුතු ය. මෙවැනි ගැටලු බොහෝමයක් ජනිත වූයේ යටත්විජිත හා අධිරාජ්‍යවාදී දැනුම් පද්ධතිවල මතවාදීමය බලය තුළින් හා යටත්විජිත පාලකයන්ට ඒ බලය මගින් යටත්විජිත වාසීන් පාලන කටයුතු සඳහා ප්‍රවර්ගීකරණයට තිබූ උනන්දුව මතය. මේ අනුව ධරිණී රාජසිංහම්-සේනානායක *Identity on the Borderline* (මායිම් රේඛාවේ අනන්‍යතාව, 2002) ලිපියෙන් ශ්‍රී ලංකාවට අදාළව පෙන්වා

දෙන්නේ යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ පැතිර තිබූ සංස්කෘතික අනන්‍යතා, ඒවායේ මායිම්වල තිබූ බොඳ වූ ස්වභාවය හා විවෘත බව නිසාම, බ්‍රිතාන්‍යයන්ට තේරුම් ගැනීමට අපහසු වූ බවත්, ඒ අනුව ඔවුනට සංජානනය වන අයුරින් මේ දේශීය කණ්ඩායම් මත නව අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග ආරෝපණය කළ ආකාරයත්ය (රාසිංහම්-සේනානායක: 2002). මෙලෙසින් අද දින පශ්චාත් යටත්විජිත බොහෝමයක පවතින චිරාන්කාලීන යැයි සැලකෙන බොහෝ අනන්‍යතා යටත්විජිත සංගණන, ඥාන සම්පාදන රූපිකත්වය, සංවිධානාත්මක අවශ්‍යතා සහ පාලන විධි වශයෙන් බිහි වූ ඒවා ය. එනම් මේවා අප තේරුම් ගත යුත්තේ 'අනෙකා' ප්‍රවර්ගීකරණය කිරීමටත්, සිතියම්ගත කිරීමටත්, 'තේරුම් ගැනීමටත්' ඊනියා පශ්චාත් බුද්ධිප්‍රබෝධ යුගයේ ආධිපත්‍යධාරී විද්‍යාවේ නාමයෙන් ජනිත වූ ඥාන පර්ෂදවල විස්තීරණ වශයෙනි. මේ නිසාම අද දින පශ්චාත් යටත්විජිතවල පවතින බොහෝ දැනුම් පද්ධති යටත්විජිත තත්ත්ව තුළ හා ඒ තත්ත්ව පවත්වාගෙන යාමට ගොඩනැගූ ඒවා ය. ප්‍රංශ මානව විද්‍යාඥ ක්ලෝඩ් ලෙවි ස්ට්‍රවුස් "සමාජ මානව විද්‍යාව යටත්විජිතවාදයේ මෙහෙකාරිය" යැයි පැවසුයේ මුල්කාලීන සමාජ මානව විද්‍යාව පැහැදිලිව ම අධිරාජ්‍යවාදී හා යටත්විජිතවාදී ව්‍යාපෘතිය යුක්ති යුක්ත කිරීමට හා යටත්විජිතවාදීන්ට පාලනය සඳහා ඇවැසි 'ස්වදේශිකයන්' පිළිබඳ දැනුම් නිෂ්පාදනය කිරීමට යොමු වී තිබුණ නිසා ය. නමුත් බොහෝ පශ්චාත් යටත්විජිතවල 'නිදහසින්' පසුව සිදු වී ඇති බුද්ධිමය අහේනිය නිසාම මේ දැනුම් පර්ෂදවල ඇති යටත්විජිත කේන්ද්‍රීයත්වය ප්‍රශ්න කිරීම හෝ මේ දැනුම් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලි පැහැදිලි ව්‍යූහවිභාගනයක් හරහා ඥානවිභාගන්මක ඛණ්ඩනයකට ලක් කළ යුතුද යන ප්‍රශ්නය හෝ මතු කර නැත. කෙසේ වුවද, මේ අවශ්‍යතාව අප දකින්නේ බුද්ධිමය ව්‍යාපෘතියක් වශයෙන් මිස චිත්තවේගීය ආක්‍රමණයක් හෝ හුදු සටන්පාඨමය විලාපයක් වශයෙන් හෝ නොවේ. එමෙන්ම,

මෙමගින් යමක් හුදු යුරෝ-ඇමෙරිකානු ප්‍රභවයක් තිබූ පමණින් පශ්චාත් යටත්විජිතවලට අදාළ නොවේය යන අතිශය පටු ස්ථාවරය ද අප පිළිගන්නේ නැත. නමුත් න්‍යායික ප්‍රවේශ මෙන් ම, විශ්ලේෂණ විධික්‍රම ද, අර්ථවිවරණාත්මක ප්‍රවේශ ද තත්කාලීන තත්ත්ව හෝ ඓතිහාසික කොන්දේසි ග්‍රහණය කර ගත හැකි ආකාරයෙන් අභිනවයෙන් ප්‍රතිසකස් කිරීම අවශ්‍ය විට, අනිවාර්යයෙන් එසේ කළ යුතුය. නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන විධිය බිහිවූයේ මෙවැනි අවශ්‍යතා මත යන්න අප මතක තබා ගත යුතුය.

ප්‍රධාන නිබන්ධවල අන්තර්ගතයේ සාරාංශය

මේ අනුව පඨිත ලිපි සංග්‍රහය (තෙවන වෙළුම, 2005) මගින් මෙවර ඉදිරිපත් කරන ප්‍රධාන නිබන්ධ පහ මූලික වශයෙන් ස්ථානගත වන්නේ ඉහත සැකැවින් දක්වා ඇති යටත්විජිතවාදය හා පශ්චාත් යටත්විජිත මතකය පිළිබඳ අවකාශය තුළ ය.

ගණනාත් ඔබේසේකරගේ *වනචාරී ගිජුබව හෙවත් යුරෝපීය පරිකල්පනයේ එන දකුණු දිග මුහුදු ප්‍රදේශ ආශ්‍රිත පෝරියාද කථා* නම් ලිපිය ශ්‍රී ලාංකේය පාඨකයන්ට යම් දුරකට නුපුරුදු. එනමුත් පැසිෆික් දූපත් හා දකුණුදිග සාගර ප්‍රදේශ ආශ්‍රිත යුරෝපීය යටත්විජිත ව්‍යාප්තිය මගින් සලකුණු කළ එක් යථාර්ථයක් වෙත අවධානය යොමු කරයි. මේ ප්‍රදේශ යටත්විජිත හා ආගම් ප්‍රචාරක අවකාශ බවට පරිවර්තනයවීමේ දී මතු වූ යුරෝපීය කතිකාවන්හි ප්‍රධානතම තේමා වූයේ මෙකී ප්‍රදේශවල ජනයාගේ ඊනියා මනුෂ්‍ය-මාංස භක්‍ෂණය හා ඔවුන්ගේ 'වනචාරී' බවය. තත්කාලීන බ්‍රිතාන්‍ය නාවික වාර්තා හා දේශාටන පඨිත නැවත කියවීම හා ඒවා ව්‍යුහවිභාගයට පත් කරමින් ඔබේසේකර උත්සාහ කරනුයේ මනුෂ්‍ය මාංස-භක්‍ෂණය පිළිබඳ යුරෝපීය ආඛ්‍යාන යුරෝපීයයන් තුළ 'අනෙකා' පිළිබඳව

තිබූ බිය හා සැකය මතුකර දක්වන අතරම තමන් තුළ තිබූ පරිකල්පන අනෙකා මත ආරෝපණය කිරීමක් ද බව පෙන්වා දීමට ය. සුප්‍රසිද්ධ ඇමෙරිකානු සමාජ මානව විද්‍යාඥයෙකු වන මාශල් සහලින්ස් මනුෂ්‍ය මාංස භක්ෂණය පිළිබඳව දුරු පුරෝ කේන්ද්‍රීය අදහස්වලට ප්‍රතිචාර දක්වීමක් වශයෙන් ඔබේසේකර විසින් සම්පාදිත පඨිත අතුරින් එකක් වන මෙම නිබන්ධය පැසිෆික් දූපත් ආශ්‍රිත යටත්විජිත 'යථාර්ථය' නැවත අගය කිරීමේ මෑතකාලීන පශ්චාත් යටත්විජිත බුද්ධිමය උත්සාහවලින් කේන්ද්‍රීය උත්සාහයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. අනෙක් අතට එකී නිබන්ධයෙන් මතුවෙන 'අනෙකා' ගොඩනැගීම පිළිබඳ යුරෝපීය කතිකාව ව්‍යුහවිභාගනය කිරීමේ පාඨනය අන් ප්‍රදේශ තුළ ඇති පශ්චාත් යටත්විජිත තත්ත්ව මෙන්ම යටත්විජිත අනුභූති ප්‍රති-පාඨනය කිරීම සඳහා ද යොදා ගත හැකි ය.

ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ විසින් රචිත ලිපි සංග්‍රහයේ දෙවන නිබන්ධය වන *පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී කතිකාවට ප්‍රවේශයක්* යන්න එහි මාතෘකාවේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ම අප සලකන්නේ ප්‍රවේශාත්මක පඨිතයක් වශයෙනි. එනම් යටත්විජිත යටගියාව හා පශ්චාත් යටත්විජිත තත්ත්ව බුද්ධිමය වශයෙන් ග්‍රහණය කර ගැනීමට, නැතිනම් ආමන්ත්‍රණය කිරීමට ගොඩනගනු ලැබූ බුද්ධිමය ප්‍රවේශ දෙකක් හා එමගින් කුමක් සාක්ෂාත් කරගන්නට වෙර දැරුවේ දැයි පතිරගේ සැකැවින් සාකච්ඡා කරයි. මේ අනුව ඔහුගේ විමසුමට භාජනය වන්නේ එඩ්වර්ඩ් සයිඩ් අර්ථ දැක්වූ ආකාරයට ප්‍රාචීනවාදය හා මූලික වශයෙන් ඉන්දියානු බුද්ධිමය දායකත්වයක් මගින් ඇරඹුණු නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන යන විධික්‍රම දෙක ය. ඔහු පෙන්වා දෙන ආකාරයට ශ්‍රී ලංකාව තුළ නම් අපගේ යටත්විජිත පොදු අනුභූතිය හෝ තත්කාලීන පශ්චාත් යටත්විජිත තත්ත්ව බුද්ධිමය වශයෙන් ග්‍රහණය කිරීමට ඇවැසි මනස යටත්විජිතහරණය කිරීමේ ප්‍රවේශයක් හෝ අවම වශයෙන් මෙකී ප්‍රවේශ

දෙක පිළිබඳව ප්‍රමාණවත් බුද්ධිමය කතිකාවක් හෝ මෙතුවක් කල් සිංහල හා දමිළ භාෂාවන්ගෙන් ගොඩනැගී නැත.

ලිපි සංග්‍රහයේ තෙවන නිබන්ධය පක්කියනාදන් අහිලන් විසින් රචිත *මතවාදය හා රූපාර්ථවේදය: අරුමුග නාවලර් පස්වෙනි ගුරවර්* ලෙස යන පඨිතයයි. යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ හින්දු සමාජයේ කේන්ද්‍රීය ප්‍රතිසංස්කරණවාදී භූමිකාවක් ක්‍රියාත්මක කළ අරුමුග නාවලර් පිළිබඳව සිංහල පාඨක ප්‍රජාව සතුව ඇත්තේ ඉතාමත් අඩු දැනුමකි. එනමුත් අනගාරික ධර්මපාලතුමා සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාව සඳහා යටත්විජිත යුගයේ කළ භූමිකාවට බෙහෙවින් සමාන භූමිකාවක් නාවලර්තුමා දියත් කළ බව අහිලන්ගේ ලිපියෙන් තේරුම් යනු ඇත. අහිලන්ගේ කේන්ද්‍රීය අභිලාෂය වන්නේ නාවලර්තුමාගේ සමාජ මෙහෙවර, යටත්විජිත සමාජ හා සංස්කෘතික යථාර්ථ, ද්‍රාශාමය ආදර්ශන ආදියෙන් නාවලර්තුමා හා සම්බන්ධ රූපාර්ථවේදය සකස් වූයේ කෙසේ දැයි සොයා බැලීමට ය. ඒ අනුව ඔහු යෝජනා කරනුයේ නවලර්තුමාව නියෝජනය කරනු ලබන රූපාර්ථවේදය මූලික වශයෙන් වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදය මගින් ප්‍රභවය ලැබූ බවත්, එහි ඇතැම් අංග වර්තමාන හා මෑතකාලීන ඓතිහාසික කොන්දේසිවලට අනුව පාරම්පරික රූපාර්ථවේදය සමග මුසුවීමෙන් ගොඩනැගුණු බවත් ය.

ජනී ද සිල්වා විසින් රචිත *අපහසු දෙබස: සිංහල කතිකාව තුළ වික්ටෝරියානු පිරිමිකම සහ පුරුෂත්වය පිළිබඳ දේශීය කේත* යන සිව්වන නිබන්ධය මගින් ගවේෂණය කරනුයේ ශ්‍රී ලංකාවේ බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාප්තිය හා ඒ මගින් දේශීය, විශේෂයෙන් සිංහල පුරුෂත්වය හා පිරිමිකම පිළිබඳ සංස්කෘතික කේත අස්ථාවර කර වෙනස් කළ ආකාරයයි. බ්‍රිතාන්‍යය ප්‍රභූ පන්තිය තුළ මෙන්ම වික්ටෝරියානු යුගයේ මතුව ආ වෙළෙඳ පන්තිය හා කම්කරු පන්ති තුළ පුරුෂත්වය ගොඩනැගුණු අයුරු ද අධිරාජ්‍යය

ගොඩනැගීමේ ව්‍යාපෘතියේදී ප්‍රභූ පාන්තික පුරුෂත්වය ආධිපත්‍යධාරී ආකෘතිය වූ ආකාරය ද ඇය පෙන්වා දෙයි. ලංකාව හා ඉන්දියාව වැනි යටත්විජිතවලට අධිරාජ්‍යවාදීන් ආනයනය කෙළේත්, ආරෝපණය කෙළේත් මේ පුරුෂත්වය හා පිරිමිකම පිළිබඳ ආධිපත්‍යධාරී වික්ටෝරියානු කේතයි. ඉන්දියාවේ මෙන් ම ලංකාවේ ද ඇතැම් පුරුෂත්ව කේත බ්‍රිතාන්‍යයන්ට නොතේරුණු අතර, ඒවා ඔවුන් විසින් අර්ථකථනය කරනු ලැබුවේ 'බෙලහීන' හෝ 'ස්ත්‍රී ලක්‍ෂණ ඇති' ඒවා ලෙසට ය. මේ අනුව බ්‍රිතාන්‍ය ගෞරවය ලබා ගත හැකි වූයේ ඔවුන්ගේ පුරුෂත්ව කේත හා සමාන ලක්‍ෂණ තිබූ කණ්ඩායම්වලට හෝ ඒවායින් ඇතැම් ලක්‍ෂණ අනුකරණය කළ කණ්ඩායම්වලට පමණි. මේ සන්දර්භය තුළ ද සිල්වා උත්සාහ දරනුයේ පුරුෂත්වය පිළිබඳ සිංහල කේත යටත්විජිත හා වික්ටෝරියානු ආධිපත්‍ය තත්ත්ව තුළ වෙනස් වූ ආකාරය ගෙන හැර දැක්වීමට ය.

නිරා වික්‍රමසිංහ විසින් ලියන ලද *කැප්පෙටිපොලගේ හිස් කබලේ පුනරාගමනය: ශ්‍රී ලාංකේය ජාතිකවාදයේ අව්‍යාජත්වය ගොඩනැගීම* යන පස්වන ලිපිය මගින් මූලික වශයෙන් සාකච්ඡා කරනුයේ යටත්විජිත යුගයේ සිට නිදහස හා පශ්චාත් යටත්විජිත යුග දක්වා ශ්‍රී ලාංකේය ජාතිකවාදය නිර්මාණය කිරීමේ දී සහ ඒ සඳහා සංස්කෘතික සංකේත යොදා ගැනීමේදී ඒවා තෝරා ගත් ආකාර හා ඒවාට සංස්කෘතික බලය ලබාදුන් ආකාරයත් ය. එසේ සාකච්ඡා කිරීමේ දී ජාතිකවාදී දේශපාලනය පසු පස තිබූ උඩරට-පහතරට තරගකාරිත්වය සහ මේ ප්‍රාදේශීය ජන කොටස් යටත්විජිත පාලන තන්ත්‍රය හා ඇතිකර ගත් ගනුදෙනුවල ස්වභාවය ද ඇය තම පාඨනය සඳහා ආශ්‍රය කර ගනී.

මෙවර ග්‍රන්ථ විමර්ශණ තුළින් සුසන්ත ගුණතිලක විසින් රචිත *Anthropologizing Sri Lanka: A Euro-centric Misadventure* නම් කෘතිය පිළිබඳ අර්ජුන් ගුණරත්න ලියූ විචාරයක් ද ගණනාත් ඔබේසේකර විසින් රචිත *Cannibal*

Talk: Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas යන කෘතිය පිළිබඳව ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වා ලියූ විචාරයක් ද ඉදිරිපත් කෙරේ. මෙම ලිපි එකතුවේ පළමු ලිපිය ඔබෙසේකරගේ ඉහත සඳහන් කෘතියේ ප්‍රධාන අදහස් සිංහල භාෂා පාඨකයාට ඉදිරිපත් කරන්නට ගත් උත්සාහයකි.

මේ ලිපිවල අන්තර්ගත ප්‍රධාන සංකල්ප හා පද පඨිත පාරිභාෂික පද මාලාවේ ඇතුළත් කර ඇත. මේ පාරිභාෂික පද සියල්ල ඇතුළත් කළ පාරිභාෂික පද මාලාවක් ඉදිරියේදී පළ කිරීමට පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය බලාපොරොත්තු වේ.

පැහැදිලිවම මේ ප්‍රධාන ලිපි පහෙන් සිංහල භාෂක ප්‍රජාව තුළ ගොඩනගන දැනුම යටත්විජිතවාදය හා පශ්චාත් යටත්විජිත තත්ත්වය පිළිබඳව දැනට පවතින ගවේෂණ දිශානති හා චින්තනය යම් දුරකට වෙනස් කිරීමට හේතු වේ යයි අප විශ්වාස කරන්නෙමු. එනමුදු එසේ වන්නේ මෙකී දැනුම හා ඊට අදාළව සොයා ගත හැකි අනේක මූලාශ්‍රය බුද්ධිමය හා න්‍යායික වශයෙන් සියුම් ප්‍රති-පාඨන හා විවේචනවලට නොයෙකුත් බුද්ධිමය පර්ෂද තුළදී ලක් කර ගත හැකි නම් පමණි.

ආශ්‍රේය පඨිත

පෙරේරා, සසංක

1997. *ව්‍යවහාරික බුද්ධියේ වියෝගය: ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ සමාජයීය, සංස්කෘතිකමය හා දේශපාලනික ප්‍රවණතාවන් කිහිපයක් පිළිබඳ අදහස් දැක්වීමක්.* කොළඹ: ජනවාර්ගික අධ්‍යයනයන් සඳහා වූ අන්තර්ජාතික කේන්ද්‍රය.

පෙරේරා, සසංක

2005. 'සොරා ගැනීමේ සහ මංකොල්ලකෑමේ අයිතිය ... පන්සිය වසරකට පසුව.' *දෘශ්‍ය කලා තොරතුරු සංග්‍රහය* (2005 අගෝස්තු). ඇතුල් කෝට්ටේ: විභවි ලලිත කලා ඇකඩමිය.

De Silva, P.H.D.H

1975. *A Catalogue of Antiquities and Other Cultural Objects from Sri Lanka Abroad.* Colombo: Department of National Museums.

Hale, John R.

1966. *Age of Exploration.* New York: Time Incorporated.

Rajasinham-Senanayake, Darini

2002. 'Identity on the Borderline: Modernity, New Ethnicities, and the Unmaking of Multiculturalism in Sri Lanka.' In, Neluka Silva Ed., *The Hybrid Island.* Colombo: Social Scientists Association.

වනචාරී ගිජුබව හෙවත් යුරෝපීය පරිකල්පනයේ එන දකුණුදිග මුහුදු ප්‍රදේශ ආශ්‍රිත පෝරිසාද කථා[1]

ගණනාත් ඔබේසේකර
පරිවර්තනය: හරින්ද්‍ර දසනායක

හැඳින්වීම

මේ ලිපිය මගින් මා අපේක්ෂා කරන්නේ, 2005 දී මුද්‍රණද්වාරයෙන් පිට වූ මවිසින් රචිත *Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas* නම් කෘතියේ එන ඇතැම් තේමා පාඨකයාට හඳුන්වා දීමටයි. එහිදී පෝරිසා ද චර්යාව නොහොත්, මගේ භාවිතයට අනුව, 'පෝරිසාද කථා' පිළිබඳ කතිකා කෙරෙහි කේන්ද්‍රීය අවධානයක් යොමු කෙරේ. විලියම් ඒරන්ස්ගේ පුරෝගාමී කෘතිය අනුව යමින්, ම විසින් පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ, කොලොම්බස්ගේ ගවේෂණ චාරිකාවන්ගෙන් පසු යුරෝපය විසින් නව ලෝකය (New World) 'සොයාගැනීමෙන්' සහ එය 'යළි සොයාගැනීමෙන්' පසු හඳුනාගත් සමාජවල මනුෂ්‍ය-භක්ෂණය චාරිත්‍රයක් ලෙස පැවතුණේය යන ජනප්‍රිය මෙන් ම ඇතැම්විට ශාස්ත්‍රීය මුහුණුවරක් දරූ උපකල්පනය තහවුරු කිරීමෙහිලා ඇත්තේ ඉතා අල්ප ප්‍රමාණ සාක්ෂ්‍ය බවයි. මනුෂ්‍ය-භක්ෂණය පිළිබඳ කතාන්දර ලොව සෑම තැනම පාහේ හමුවන නිසා, නැවියන් සහ මිෂනාරිවරුන් විසින් පවසන වෘත්තාන්ත සහ මිථ්‍යා කතා දෙස අප විශේෂයෙන් ම සංශයවාදීව බැලිය යුතුය. මේ දෙවනුව කී වර්ගයේ පඨිත මගින් නියෝජනය වන්නේ 'මිථ්‍යා නිපැයීම' වන අතර,

මවිසින් මෙහිදී ඉදිරිපත් කෙරෙන තර්කයේ එක් පැතිකඩක් නම්, පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ මිථ්‍යා කතා සහ වෘත්තාන්ත නිරන්තරයෙන් සත්‍යයේ නාමයෙන් මෙන් ම එහි අධිකාරිය යටතේ අලුතින් නිපදවෙමින් තිබෙන බවයි. මේ ක්‍රියාවලියේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස, එසේ අලුතින් සොයා ගැනෙන වෘත්තාන්ත සහ මිථ්‍යා කතා මගින්, මනුෂ්‍ය-භක්ෂක සම්ප්‍රදායක් පිළිබඳ කතිකා අලුතින් නිපදවීමට ප්‍රගාමකය සැපයෙන අතර ඒවායින් වැඩි කොටසක් පිරී ඇත්තේ 'අනෙකා' පිළිබඳ කතිකාවන්ගෙනි. මම මෙමගින් මනුෂ්‍ය මාංස භක්ෂණය හෝ මිනීමස් කෑම නොපවතින්නේ යැයි කීමට නොපෙලඹෙමි. ඇත්තෙන්ම එය ප්‍රජා හෝ ආගමික වියරු අවස්ථාවන්හිදී ද දරුණු කුසගින්න මගින් මිනිසුන් පෙළෙන නෞකාභංගය හෝ ඊට සමාන වෙනත් අවස්ථාවන්හිදී ද ජෙෆ්රි ඩාමර් වැන්නවුන් කෙරෙන් පිළිබිඹු වූ මනෝ ව්‍යාධි තත්ත්ව තුළදී ද සිය උතුම් බ්‍රාහ්මීය ඇවතුම් පිළිවෙත් උල්ලංඝනය කිරීමක් ලෙස හින්දු ආගමික තන්ත්‍ර ශාස්ත්‍රයෙහි කෙළ පැමිණියවුන් මිනී මස් (හෝ වෙනත් දූෂ්‍යකාරකයක්) අනුභව කළ හැකි ඉතා විරල අවස්ථාවන්හි දී ද දැකිය හැකිය. අවසන් වශයෙන්, අප හොඳින් හඳුනන චාරිත්‍රයක් වන මිනිස් බිලිදීම සලකා බැලිය හැකි අතර, එහිදී තෝරාගත් කණ්ඩායමක් විසින් ගොදුරු කරගත් පුද්ගලයෙකුගේ කැප කෙරුණු මාංසයෙහි කැබලි අනුභව කිරීම පිළිබඳ විශිෂ්ට ගණයේ සාක්ෂ්‍යයක් ලෙස ඇස්ටෙක්වරුන් ද, ඊටත් වඩා හුරුපුරුදු සාක්ෂ්‍යයක් ලෙස ක්‍රිස්තියානි සත්ප්‍රසාදය ද දැක්විය හැකිය. බොහෝ ස්ථානයන්හිදී සිදුවන්නේ -- හවායි සහ හයිටි දූපත්වල මෙන් -- පූද කරනු ලබන මිනිස් බිල්ල හුදෙක් සංකේතීය වශයෙන් පමණක් අනුභව කිරීම වුව ද තවත් සමහර අවස්ථාවල දී, විශේෂයෙන් ම ෆිජී සහ මඕරි ප්‍රජාවන් අතර, තෝරාගත් ප්‍රජාවක් විසින් මිනිස් බිල්ල සත්‍ය වශයෙන් ම පරිභෝජනය කෙරෙනු ඇතැයි මම විශ්වාස කරමි. සංචාරක යුරෝපීය වෙළෙන්දාට, නැවියාට හෝ මිෂනාරිවරයාට

මේ ප්‍රජාවන්ගේ මිනිස් බිලි පූජා මනුෂ්‍ය මාංස භක්‍ෂක මිථ්‍යා කථාවක් බවට පෙරළීමට ඉතා පහසු වන අතර, එහිදී 'ස්වදේශිකයන්' මිනිසුන්ගේ අත් පා සිඳ ලා ඇඳහිය නොහැකි ප්‍රමාණයන්ගෙන් මනුෂ්‍ය මාංස අනුභව කරන ජන කොටස් බවට හැරවෙන අතර, මිනිස් බිල්ල පූජාවිධිමය ලෙස පරිභෝජනය කිරීම, යුරෝපීය පරිකල්පනයේ එන 'පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහයක්' බවට පරිවර්තනය කෙරෙයි. යුරෝපීයයන්ට බිලි පූජා සිද්ධ කරන සභාවකට සහභාගීවීමේ අවසරය ලැබුණේ ඉතාමත් කලාතුරකින් වූ නිසා, ඔවුන් විසින් ගෙනෙනු ලබන වාර්තා බොහෝ දුරට කට කතා මත පදනම් වූ ඒවා යැයි සිතිය හැකි ය. එහෙයින් සියැසින් දුක බලා ගත්තෙකු විසිනැයි කියාගන්නා විස්තර කෙරෙහි ද අප සැකයෙන් යුතුව බැලිය යුතු අතර, මා ඉදිරියේ දී පෙන්වා දෙනු ලබන පරිදි ඒවා අයත් වන්නේ ද, නැවියන්ගේ හැලි සහ හුදු ප්‍රබන්ධ ආදී 'ගෙතූ' හෝ 'අලුතින් නිපදවනු ලැබූ' සාහිත්‍යය අයත්වන සාහිත්‍ය ප්‍රභේදයන්ට ම වේ. එහෙයින් මම මෙහි දී පීටර් හුල්ම් විසින් කරන ලද යෝජනාවක් අනුව යමින් 'පෝරිසාද චර්යාව' (cannibalism) සහ 'මනුෂ්‍ය මාංස-භක්‍ෂණය' (හෝ 'මනුෂ්‍ය භක්‍ෂණය') (anthropophagy) එකිනෙක වෙන්ව හඳුනාගැනීමට පෙලඹෙමි. මෙවායින් පළමුවෙනි පදය බිඳී ඇත්තේ carib යන ස්පාඤ්ඤ වචනයෙන් සහ යටත්විජිතවාදීන් කැරිබියානු දූපත්වලට කඩාවැදීම ආශ්‍රයෙනි. මාගේ භාවිතයට අනුව 'පෝරිසාද චර්යාව' යන්නෙන් ඇඟවෙන්නේ මිනී කන්නන් පිළිබඳ මිථ්‍යා කතා වන අතර, ඊට මා ඉහතින් සඳහන් කරන ලද විවිධාකාර මනුෂ්‍ය මාංස භක්‍ෂණ විධි අයත් නොවේ. කෙසේ වෙතත් මෙම බෙදීම අවශ්‍යයෙන් ම විවරණෝපයෝගී සහ නාම මාත්‍රික එකක් වන අතර ඇතැම් විට මම එය හිතාමතාම බොඳකර හරින්නට ද පෙලඹෙමි. ඒ, යුරෝපීය පූර්ව-යටත්විජිත ඉතිහාසය තුළ දී 'මනුෂ්‍ය මාංස භක්‍ෂණය' යන්න මගින් ඇඟවූයේ මිනී කන්නන් පිළිබඳ මිථ්‍යා කතා වූ නිසාය.

තත්ත්වය තවත් සංකීර්ණ වන්නේ 'පෝරිසාද චර්යාව' යන්න භාවිත වූයේ සැලකිය යුතු තරම් හොඳින් ලේඛනගතව තිබූ මනුෂ්‍ය මාංස භක්ෂණය පිළිබඳ සිද්ධි සම්බන්ධයෙන් කතා කිරීමට බව දැනගන්නා විටදී ය.

කපිතාන් ජේම්ස් කුක්ගේ චාරිකාවල එන පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ කතිකා

'පෝරිසාද කථා' පිළිබඳ මාගේ අදහස් ගෙන හැර පෑම සඳහා, මම දකුණු දිග මුහුදු පිළිබඳව යුරෝපීය පරිකල්පනයේ එන විවිධ කතාංග තුනක් විභාග කරමි. මින් පළමුවැන්න හමුවන්නේ කපිතාන් කුක්ගේ මරණින් පසු ඇති වූ සිදුවීම් මාලාවෙනි. ඒ, 1779 පෙබරවාරි 15 දින වූ අතර, ඒ තීරණාත්මක වකවානුවේදී හවායි දූපත් වෙළා ගත් ආතතිය විසුරුවා හැරීමට කුක්ගේ නැවේ නිලධාරීන්ට සැබෑ වශයෙන් ම අවශ්‍යව තිබිණි. එහෙත් නාවික නීතිය සහ සිය එඩිතර නායකයා කෙරෙහි තිබූ ඇල්ම නිසා, ඔහුගේ අවමංගල්‍ය කටයුතු ගෞරවාන්විත ලෙස සාගරයේ දී සිදුකළ යුතුව තිබූ හෙයින් හවායි වැසියන් සමග සම්බන්ධතා යළි පිහිටුවාගැනීමට ඔවුන්ට සිදුවිය. ලුතිනන් කිං හවායි වැසියන් සමග අවසන් සංවාදයක් කරමින් කපිතාන්වරයාගේ මෘතදේහය ඉල්ලා සිටි අතර, "ඊට එකඟ නොවන්නේ නම් ඒ සඳහා වන්දි ගෙවීමට සිදුවනු ඇති" (කිං 62) බවත් කීය. මෙසේ ගෙවීමට සිදුවන වන්දියට ඔවුන්ගේ නගරය සම්පූර්ණයෙන් ම විනාශ කර දැමීම ද ඇතුළත්ව තිබිණි. එදින රාත්‍රියේ දී තැතිගත් ස්වදේශික දේවගැතිවරුන් දෙදෙනෙකු නැවට ගොඩවැදුණු අතර, හවායි සම්ප්‍රදායට අනුව උස් හඬින් අඳෝනා කීමෙන් අනතුරුව, කිං පවසන පරිදි "රෙද්දකින් ඔතා කිහිල්ලේ ගසාගෙන පැමිණි කුඩා පොට්ටනියක් අප වෙත පිරිනමන ලදී". පසුව කිං මෙසේ ද කියයි: "එය දිගහැර බැලූ අපට එතුළ තිබී රාත්තල් නමයක් හෝ දහයක් පමණ බරැති මිනී මස් වැදල්ලක් සොයාගැනීමෙන්

ඇති වූ ගීතිය වචනයෙන් විස්තර කළ නොහැකිය" (කිං 68). එය "අපගේ දයාබර කපිතාන්ගේ" (කිං 68) සිරුරින් ඉතිරිව තිබුණු සියල්ලම විය. කිංට අනුව ස්වදේශිකයන් පැවසූ පරිදි කුක් කපිතාන්වරයාගේ සිරුරෙහි අනෙක් කොටස් හවායි ක්‍රමයට අනුව පිස රජු සහ ගෝත්‍රික නායකයන් අතර බෙදා දී තිබුණු අතර, කුක්ව හවායි රදල තන්ත්‍රයට නතු කර ගැනුණු ක්‍රමය එයයි. එය දකිමෙන් නැවේ කාර්ය මණ්ඩලයට ස්වභාවිකව ම ඇති වූ මහත් පිළිකුල ඔවුන් විසින් ම පාලනය කරගත්තේ, පළමු නූතන මානවවංශ ලේඛකයන් වූ ඔවුන් දැඩි විද්‍යාත්මක කුතුහලයකින් පිරී සිටි හෙයිනි. ඊටත් වඩා වැදගත් වන්නේ යමක් පිසූ පසු ආහාරයට ගත යුතුමය යන්න කපිතාන් කුක් විසින් ද අනුදත් ව්‍යවහාරික ඥානයම වීමයි. කිං විසින් 'බොහෝ වක්‍ර ප්‍රශ්න' හරහා හවායි වැසියෝ මනුෂ්‍ය මාංශ භක්ෂකයෝ

හවායි දූපතේදී කපිතාන් ජේම්ස් කුක්ව දූපත්වාසීන් විසින් මරා දමන දැක්වෙන යුරෝපීය සිතුවමක්.
මූලාශ්‍රය: හේල්, 1966: 154.

වූවාහු දැයි යන තීරණාත්මක ප්‍රශ්නය අසමින් අප වැනි මානව වංශ ලේඛකයන්ට 'ආදර්ශයක්' සපයයි. එහෙත් මෙම ක්ෂෙත්‍ර-ක්‍රමෝපාය චාර්ථ වූ තැන "අවසානයේ දී සෘජුවම ප්‍රශ්න අසමින්, ඔවුන් ද ඉන් කොටසක් අනුභව නොකෙළේ දැයි" විමසූ විට "ඔවුන් එක්වරම එම අදහස පිළිබඳව ඕනෑම යුරෝපීයයෙක් මෙන් බියපත්ව ප්‍රතිචාර දක් වූ අතර, නිසඟයෙන් ම පෙරළා විමසුයේ අප අතර එවන් චාරිත්‍රයක් පවතින්නේ ද කියා ය" (නිං 69).

මේ නැතිගත් හවායි වැසියන් සහ අපගේ මානව වංශ ලේඛකයන් අතර ඇත්තට ම සිදුවෙමින් තිබුණේ කුමක් ද? මෙය තවදුරටත් පැහැදිලි කරගැනීම සඳහා කපිතාන් කුක් කවවායි දූපත්වල කළ පළමු කෙටි සංචාරය සලකා බලමු. එහිදී අප දකින්නේ පෝරිසාද කථා පිළිබඳ වෙනත් රූපයක් වන අතර, හවායි වැසියන් බ්‍රිතාන්‍යයන් මනුෂ්‍ය මාංස-භක්ෂකයන් යැයි බිය වූවා පමණක් නොව, ඊට ප්‍රතිපක්ෂව ඔවුන් ද නොදැමුණු ලෙස පිළිගත්තේ, තමන් ද මිනීමස් කන්නන්ය යන අසත්‍යයයි. කුක් මෙසේ කියයි:

> නැවෙහි කාල තුවක්කු කාමරයට නැගීමට අවසර පැතූ එක් දූපත්වාසියෙකු අප විසින් ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදින් ඔහු අපගෙන් එසැණින් පෙරළා ඇසූ ප්‍රශ්නය නම් ඔහු නැවට නැග්ගේ නම් අප ඔහුව මරාගෙන කනු ඇද්ද යනුයි. මෙම ප්‍රශ්නය නගන විට ඔහු කෙරෙන් දිස් වූ ඉතා පැහැදිලි ඉරියව් හේතුවෙන් එහි අර්ථය පිළිබඳ කිසිදු සැකයක් ඇති කරගත යුතු නොවිණි. මෙමගින් මිනීමස් කෑමේ චර්යාව ගැන ප්‍රතිචාර දක්වීමට අවස්ථාවක් විවර වූ අතර, එහි සිදු වූ සියල්ල දැඩි අවධානයෙන් බලා සිටි පෙර කී වැසියාට පසුපසින් උන් තවෙකෙක් වහා

පිළිතුරු දුන්නේ අපට ගොඩබිමදී මරා දමනු ලැබුවේ නම් ඔවුන් නිසැකවම අපට කා දමන බවයි. ඔහු කතා කෙළේ මුහුණේ කිසිදු හැඟීමක් දවටා නොගෙන වූ අතර, ඔහු සිය වචනයේ අර්ථය තරයේ අඟවන බව පෙනෙන්නට තිබුණි. ඔවුන් අපව ආහාරය සඳහා මරා නොදමනු ඇති නමුත් ඔවුන්ට එදිරිවීමේ ඵලය නම් අපව කා දැමීම වනු ඇත (කුක් 2. 214-15).

කපිතාන් කුක් තවදුරටත් මෙසේ කියයි: "මා කනගාටුවෙන් වුවද ප්‍රකාශ කළ යුත්තේ, පිළිකුල් සහගත මිනිමස් භෝජනය, නවසීලන්තයේ මෙන් මෙහි ද ලොල්ව පවතින බව තහවුරු නොකිරීමට මා කිසිදු හේතුවක් නොදකින" බවයි (කුක් 2. 214-15).

පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ ස්වදේශිකයන්ගෙන් විමසන ලදුව විවිධාකාර ප්‍රතිචාර ලැබුණේ හවායිහි දී පමණක් නොවේ. දකුණු දිග මුහුදේ තවත් දූපතක් වන මැන්ගයාහි දී 1777 වසරේ මාර්තු මස දී, මායි නැමැති තහිටියානු ස්වදේශිකයා භාෂා පරිවර්තකයකු ලෙසින් කටයුතු කරමින් ස්වදේශිකයන්ගෙන් "ඔවුන් මිනිමස් කන්නේ දැයි ප්‍රශ්න කරන ලදින්" ඊට ප්‍රතිචාර වශයෙන් එකී ස්වදේශිකයෝ "කෝපයෙන් හා පිළිකුලෙන් යුතුව 'නැත' යැයි පිළිතුරු දුන්හ" (කුක් B 3b. 723-986. 827).* එහෙත් එහි එක් වැදගත් වෙනසක් තිබේ: එනම් බ්‍රිතාන්‍යයෝ 'වනචාරීන්' මත ආරෝපණය කරන ලද පෝරිසාද චර්යාව සත්‍ය එකකැයි විශ්වාස කළ ද එකී වනචාරීන් විසින් පෙරළා බ්‍රිතාන්‍යයන් මත ආරෝපිත පෝරිසාද චර්යාව නම් නිසැක වශයෙන් ම හුදු මනස් සාන්ටියක් පමණක් විය යුත්තේ බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් තමන් මිනිමස් නොකන බව හොඳාකාරව ම දැන සිටි හෙයිනි! මෙහි ඇති හාස්‍යය ඔබට වැටහෙනු ඇතියි මම සිතමි.

බ්‍රිතාන්‍යයෝ මෙසේ පෝරිසාද චර්යාව කෙරෙහි පූර්ව මතයන්හි එල්බ සිටිමට හේතුව කුමක් ද? මට පෙනෙන හැටියට නම්, එක් හේතුවක් කැපී පෙනෙයිඃ පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ කථා මගින් ඔවුන්ගේ පාඨක ප්‍රජාව කුල්මත් කරන ලදි. ඔවුන් වනචාරීන් නිර්වචනය කෙළේ ඒ ඇසුරිනි. එහෙයින් ම කුක්ගේ චාරිකා සියල්ලකදී ම පාහේ නිලධාරීන් විසින් මහත් කුතුහලයකින් යුතුව පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳව ප්‍රශ්න කරන ලද අතර ඔවුන් ඒවාට ලද පිළිතුරුවලින් ඔවුන්ට බොහෝ දුරට 'පෙනී ගියේ' පෝරිසාද චර්යාව ලොව පුරාම පාහේ ව්‍යාප්තව තිබූ බවයි. සිය මන්ගයා චාරිකාවට මසකට පසු, අයිටුටාකි නම් කුඩා පොලිනීසියානු අටොලෙහි සංචාරයේ යෙදී සිටි කපිතාන් කුක්ගේ ඇස වැකුණු එක්තරා මිනිස්සු පිරිසක් මැටි උඳුනක මිනීමස් වැනි යමක් පිසමින් සිටියහ. ඇන්ඩර්සන් නම් නැවෙහි වෛද්‍යවරයා විසින් මෙම සිද්ධිය වාර්තා කරමින් කියා තිබුණේ "තහිටියානු මායි විසින් හැපන වරක් මේ නම් නවසීලන්තයේ මිනිසුන් කරනවා මෙන්, අපට පුච්චා බුදින බව අඟවනවා හැර වෙනත් යමක් යැයි කීමට කිසිදු හේතුවක් නොවන බව කී බවය" (කුක් B 3b, 723-986, 827). මෙම අවස්ථාවේදී ද පොලිනීසියානුවෙකු වූ තහිටියානු මායිගේ මනස් සාක්ෂිය බ්‍රිතාන්‍යයන් නියෝජනය කළ යුරෝපීය මනස් සාක්ෂිය හා මනාව ගැළපී තිබේ. එහෙත් මෙවර ද කෝපයෙන් ඇළලී ගත් දූපත් වාසීහු සිය විරෝධතාව පළකළ අතර ඔවුන්ගෙන් බලාපොරොත්තු විය හැකි පරිදිම, ඊට එකට එක කරමින් පෙරළා බ්‍රිතාන්‍යයන්ගෙන් ප්‍රශ්න කෙළේ "එය (පෝරිසාද චර්යාව) අප අතර චාරිත්‍රයක් දැයි කියාය" (කුක් B, 3a, 85). මෙකී සිද්ධියට මුල් වූ පිසිමින් තිබූ මිනීමස් ඇත්ත වශයෙන් ම මසට ඇති කළ ඌරෙකු බව පසුව හෙළි වූ අතර, ප්‍රෝටීන් ඌනතාවයෙන් පෙළුණු නැවියෝ එය සතුටින් ගිල දැමූහ.

මෙම දෙබස් මගින් පැනෙන එක්තරා කාංසාවක් වෙයි. බ්‍රිතාන්‍යයන්, භාෂා පරිවර්තක මායි මෙන්ම ස්වදේශිකයන් කෙරෙන් ද විගද වන මෙම

කාංසාව නම් "අනෙකා විසින් තමාව මරා පුළුස්සා කනු ඇත" යන්නයි. මෙම පෝරිසාද මනස් සාස්ත්‍රිය මා හඳුන්වන්නේ දිගු කලක් තිස්සේ පවතින, බ්‍රිතාන්‍යයින්, හවායි වැසියන් හා බහුතර මිනිසුන් සතුව පොදුවේ පවතින මනෝමය ව්‍යුහයක් ලෙසයි. සියලු පොලිනීසියානුවෝ මනුෂ්‍ය මාංස භක්ෂකයන් නොවූ අතර, හවායි වැසියෝ තමන් විසින් බිලිදුන් මිනිසුන්ගේ මාංසය අනුභව නොකළහ. එහෙත් මා සිතන පරිදි, මිනිස් බිලි පුද කරන ජනයා විසින් තමා පිදූ බිල්ල පරිභෝජනය කිරීමේ අවිඥානක ආශාව කරවින්නාගෙන සිටින බව විශ්වාස කටයුතු වන්නේ, සතුන් බිලි දුන් බොහෝ අවස්ථාවලදී එම මාංසය අනුභව කෙරෙන බව සිහි කැඳවීමේ දී ය. තත්ත්වය මෙසේ හෙයින් පෝරිසාද චර්යාව ගැන නැගෙන ප්‍රශ්න මගින් ඉහත කී ආශාව හා බැඳී ඇති භයානක කාංසාව උද්දීපනය කෙරෙන අතර ඒ හරහා යළි සිහි කැඳවන්නේ, එතරම් ම අහිංසක නොවන මේ ප්‍රශ්න නගන අමුත්තා නම් ඇත්තෙන් ම මිනීමස් කන්නෙකු මැයි යන ළමා කල පිළිසිඳ ගත් හීනියයි.

එහෙත් කපිතාන් කුක්ගේ චාරිකාවන්හි කොටස්කරුවන් වූ බ්‍රිතාන්‍යයන් ගැන කිව හැක්කේ කුමක් ද? මෙම සාධු මිනිසුන් කෙරේ ඉහත කී ආකාරයේ අපවාදාත්මක චෝදනාවක් කළ හැකි ද? ඊට මා දෙන පිළිතුර නම්, බ්‍රිතාන්‍යයන් වුව ද සමාජානුයෝජනය වූයේ, ග්‍රිම් සහෝදරයන් විසින් වඩාත් ජනප්‍රිය කතාන්දර පාරිශුද්ධ කිරීමට බොහෝ කලකට පෙර ඇසුණු මිනිමස් බුදින මායාකාරියන්, හොල්මන්, රකුසන් සහ බිල්ලන්ගෙන් ගහණ භයංකර කතාන්දරවලින් පිරුණු ළදරු පාසල් තුළ බවයි. දහ නවවන සියවසේ විසූ පුදූ හමෙන් යුතු වඩා උස් නොවූ සිරුරින් හෙබි ප්‍රංශ ජාතිකයෙකු එංගලන්තයට පැන එහි මිනිසුන් බුදින මහා කලු යෝධයෙක් බවට පත්වන්නේත්, එහි පෙර පාසල් තුළට වැදී එතුළ පෝෂණය කෙරෙන අනෙකුත් රාක්ෂයන් ගොන්නට එකතුවන්නේත් මේ තත්ත්වය තුළයි. එවක

ළමා පොත්වල ගැට සහිත පටි නමයකින් යුත් කසයක් අතින් ගත් 'නැපී' ගේ පින්තූර තිබූ අතර. සාත්තුකාරියෝ විසින් ළමුන් බිය වැද්දීම සඳහා ගෙදර දුම් කවුළුවෙන් බසින මේ නත්තල් සීයා මෙන් නොවූ රාක්ෂයා ගැන කීහ:

බබෝ, බබෝ දඟ බබෝ
ජ්, කට වහගන්නයි මම දැං කිවේ
ජ්, කට වහගන්නේ නැත්තං
බොනපාට් මේ පැත්තෙන් එන්නේ.

බබෝ එයා යෝධයෙක්නේ
කළුයි උසයි, රූවන් පල්ලියේ කොත වාගෙයි
උදේ දවල් එයා කන්නේ
නරක මිනිස්සුන්ව තමයි (බ්‍රයන්ට් 1945: 68-69).[3]

පැහැදිලිවම මේ එංගලන්තය ප්‍රංශය සමග තිබූ දූඩි තරගකාරීත්වයත් නැපෝලියන් බොනපාර්ට් කෙරේ තිබූ බිය හා වෛරය පිළිබඳ ස්මෘතියත් මත පදනම් වූ වෘත්තාන්තයකි. එමෙන් ම විලියම් තැකරේ ඉන්දියාවේ සිට ආපසු එන ගමනේ දී ශාන්ත හෙලේනා දූපතට ගොස් මේ 'රාක්ෂයා' හමු වූ අතර, එහිදී ඔහු අසා තිබුණේ "ඔහු දිනකට බැටළුවන් තුන් දෙනෙකුත් අතට අහුවන හැම ළමයාවත් කා දමන" බවයි (ජේකබ්ස් 1893-94: 95).[4] මෙම නැපෝලියානු මිථ්‍යා කථා යනු කෙටියෙන් කියනවා නම් යුරෝපීය පෙර පාසල් තුළ අඛණ්ඩව පැවතගෙන ආ ජනප්‍රිය මිථ්‍යා තේමා වන අතර, එහි එන ළමුන් ගිලින රාක්ෂයා අපට ග්‍රීක පදනම් මිථ්‍යා කථා තුළත් ක්‍රෝනස් නම් මිථ්‍යා චරිතය විසින් තම දරුවන් ගිල දමන ස්වරූපයෙන් හමුවෙයි. මේ මිථ්‍යා කථා තේමා ළමා කථා තුළට ඇතුළත්ව, ඉන්පසු

යුරෝපීය දේශාටන චාරිකා මගින් අලුතින් සොයාගත් දේශයන්හි 'වනචාරීන්' මත ආරෝපණය කෙරී ඇත.

පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ මඹරි සහ අනෙකුත් පොලිනීසියානු කතිකා යනු යුරෝපීයයන්ගෙන් ආරක්ෂා වීමට යොදා ගැනුණු උපක්‍රමයක් පමණක් නොව, එය එක්තරා ආකාරයක ප්‍රතිප්‍රහාරයක් ද වෙයි. එනම් අනෙකාට එරෙහිව ත්‍රස්තය භාවිත කිරීමේ ස්වරූපයක් මේ කෙරෙන් දිස් වෙයි. කුක්ගේ දෙවන සංචාරයේ දී, නව හෙබ්රිඩීස්හි ටන්නා දූපත් වැසියන් විසින් පෝරිසාද කථා දෙයාකාර ලෙස භාවිත කිරීම ඉතා චතුර ලෙස සටහන් කර ඇත්තේ රයින්හෝල්ඩ් ෆොස්ටර් විසිනි:

> අප ඔවුන්ගේ වාසස්ථාන, බිරින්දෑවරුන් හා ළමයින් දකිනවාට ස්වදේශිකයන් බොහෝ ඊර්ෂ්‍යා කළ අතර, අප තවදුරටත් ඉදිරියට නොයන්නේ නම් මැනවැයි සිතුවා මෙන් ම අප බියගැන්වීම සඳහා ඔවුන් කීවේ අප තවදුරටත් ඉදිරියට ගියහොත් අපට මරා කනු ලබන බවයි (ෆොස්ටර් 1982: 599).

ඔහු තව තවත් ත්‍රාසය දනවමින් මෙසේ ද ලියයි:

> ටන්නාහි වැසියෝ අපට හොඳින් තේරුම් ගන්නට සැලැස්වූයේ, අප ඔවුන්ගේ අවසරය නොලබා හෝ අභිමතයට එරෙහි වෙමින් රට අභ්‍යන්තරයට බොහෝ දුර යන්නේ නම්, ඔවුන් අප මරා, සිරුරු කැබලි කොට ආහාරයට ගන්නා බවයි. අපි ඔවුන්ගේ කතාවේ අවසන් කොටස හරිහැටි නොතේරුණු බව හිතාමතා ම අඟවමින්, අපට ඔවුන් ඉතා

> රසවත් යමක් කෑමට දෙන්නේ දැයි ප්‍රශ්න කෙළෙමු. එවිට ඔවුන් කෙසේවත් වෙනස් අර්ථ දිය නොහැකි සංඥා මගින් කියාපෑවේ ඔවුන් අපගේ අත්වල සහ පාදවල මස්ගොබ දත්වලින් ඉරා දමන බවයි (ෆොස්ටර් 1966: 211). [5]

පෝරිසාද ත්‍රස්තය භාවිතයට ගැනීම සම්බන්ධ දේශපාලනමය ගම්‍යාර්ථ මඕරි පෝරිසාද කරා ආග්‍රයෙන් ද මනාව දිස්වෙයි. පෝරිසාද චර්යාව කෙරෙහි ඇති භීතිය නිසා කුක්ගේ සංචාරයෙන් පසු වසර 40 ක් ගතවන තුරු ද කිසිවෙක් එහි පදිංචි වීමට මැලි වූහ. දහනව වන සියවස මුල් භාගයේ දී එහි ස්ථාවර ප්‍රජාවක් වූයේ, මූලික වශයෙන් සාදරයෙන් පිළිගැනුණු මිෂනාරිවරුන් පමණක් වූ නමුත් මිෂනාරි ව්‍යාපාර ආරම්භ කිරීම ද මඕරි පෝරිසාද චර්යාව කෙරෙහි තිබූ භීතිය හේතුවෙන් කල් දමනු ලැබිණි.

දැන් අපට නැවතත් කුක්ගේ පළමු සංචාරය ගැන අවධානය යොමු කළ හැකි ය. පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ සංවාදාත්මක දුරවබෝධය වර්ධනය වූයේ එහිදී ය. පෝරිසාද චර්යාව ආයුධයක් ලෙස භාවිත කෙරෙන යුද්ධයක් කෙරිගෙන යන බවක් පෙනෙන්නට ඇත. විවිධ දිනපොත් වාර්තාවලින් හෙළිවන ආකාරයට, පොලිනීසියානු පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ බ්‍රිතාන්‍ය දැක්ම යනු කිසිවෙකු විසින් ග්‍රහණය කර නොගත් යථාර්ථයක් මත පදනම් වූ එක්තරා 'පරිකල්පිත රූපයකි'. එමෙන් ම එය, මඕරි ගෝත්‍රිකයන් තමන් මිනීමස් කන්නන් පමණක් නොව ඉතා බිහිසුණු පිරිසකැයි ඒත්තු ගැන්වීමට දැඩි වෙහෙසක් ගන්නා, සෑම විට ම පාහේ මස්කටුවක් හෝ මස් වැදූල්ලක් වටා නටමින් හෝ ඉන් එකක් තලු මරමින් හපමින් සිටින බව පෙන්වන්නේ යැයි කියන බ්‍රිතාන්‍ය කතිකාවෙන් පැනෙන රංගනයකි. එමෙන් ම එක් අවස්ථාවක දී, සිය පෝරිසාද ආහාර රුචිය විදහා පාමින්

"තමාගේ ම බාහුවේ මස් දත්වලින් උදුරා කෑම" අභිරූපණය කරන මෞරි මිනිසා යනු මෞරි මනුෂ්‍ය මාංස-භක්‍ෂණය පිළිබඳ සන්නිදර්ශනයක් නොවේ. එය බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් සමාන සංදර්ශනාත්මක ක්‍රියාදාමයක් මගින් තොරතුරු ලබාගැනීම සඳහා කරනු ලබන විමසීමට ලැබෙන ප්‍රතික්‍රියාවකි. මස් කපු කෑම පිළිබඳ සිද්ධිය ද මෙයට සමාන ය. ඊටත් වඩා ජුගුප්සාජනක ක්‍රියාවක් වූ එක් මෞරි මිනිසෙකු සිය පසු ප්‍රදේශය "එක් නිලධාරියෙකුගේ මුවට ළං කොට එය අනුභව කරන ලෙස" ඔහුට සංඥා කළ "සිද්ධිය පිළිබඳ තත්ත්වය ද එසේමය" (වේල්ස්, උපුටාගත්තේ කුක්ගෙනි, B 2: 790 [776-869]). එක්තරා ආකාරයකින් එය ඇතැම් පුද්ගලයන් විසින් කුඩා ළමුන් බියවැද්දීම සඳහා භාවිත කරන රංගනාදර්ශනයන්හි රූපය ගන්නා අතර, ඒවා සහ වෙනත් එවැනි කතාන්දර වැඩිහිටියෝ විටෙක හාස්‍යජනක ලෙස මෙන් ම තවත් විටෙක එතරම් ම හාස්‍යජනක නොවන දේ සේ සලකති.

පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳව බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් විවිධාකාරයෙන් කරන ලද විමසීම්වලට ප්‍රතිචාර දැක්වීමට මෞරි මිනිසුන්ට සිදුවූ බව පෙනී යන අතර, එම හැසිරීම ඉක්මනින් සම්මුතිගත වන්නට ඇත. කුක්ට හැම්විටම තුපායා, හිටිහිටි සහ මායි නම් භාෂා පරිවර්තකයන්ගේ සහාය ලැබුණි. ඔවුහු මෞරි වැසියන් සමග අසම්පූර්ණ හා දුබල වශයෙන් සංවාදයේ යෙදීමට සමත් වූ අතර, එය ඊටත් වඩා දුබල ලෙස කුක් (සහ තවත් 'මහත්වරුන්' කිහිප දෙනෙකු) අල්ප වශයෙන් දැන සිටි සරල තහිටි බසට පෙරලුහ. ටොම් ඩටන් විසින් පෙන්වා දෙනු ලබන පරිදි, සෙස්සන් විසින් භාවිත කරනු ලැබුවේ අතින් පයින් කතා කිරීමේ භාෂාව (ඉඟි බස) වූ අතර, එය ද බොහෝ දුරට සම්මුති බද්ධ හා විස්තීර්ණ එකක් විය (ඩටන් 1987: 153-171). ඉඟි බස භාවිතය පිළිබඳ මනහර විස්තරයක් 1767 දී පළමු වරට බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් තහිටියානුවන් හමුවීම පිළිබඳ කපිතාන් වොලිස්ගේ වාර්තාවලින් හමුවෙයි:

> ඔවුන් සියලු දෙනාම මඳ වේලාවක් ගතවන තුරු සාමකාමී බවක් විදහා පෑ අතර, අපි ඔවුන්ට අපට ඌරන්, වළිකුකුළන් සහ පලතුරු අවශ්‍ය බවට සංඥා කොට, අපගේ දළ රෙදි, පිහි, කතුරු, මාල ඇට, පීන්න පටි ආදිය පෙන්වා අපි ඔවුන් සමග ඒවා හුවමාරු කිරීමට කැමති බව ඒත්තු ගැන්වූවෙමු. අපට අවශ්‍ය දේ මේ යැයි කීමට අප යොදාගත් ක්‍රමය මෙයයි. අපේ පිරිසේ සමහර දෙනෙක් ඌරෙකු මෙන් කෑගසා වෙරළ දෙසට අත දිගු කළෝ ය; තවෙකෙක් කුකුළෙකු මෙන් කෑ ගසමින් අපට කුකුළන් අවශ්‍ය බව ස්වදේශිකයන්ට තේරුම් ගන්නට සැලැස්වූහ; මෙරටෙහි වැසියෝ එය වටහාගෙන අපගේ පිරිස මෙන් ම ඌරන් මෙන් කෑ ගසා වෙරළ දෙසට අත දිගු කොට ඌරන් ගෙන එන බවට සංඥා කළහ. පසුව අප විසින් ඔවුනට සංඥා කොට ඔවුන්ගේ ඔරුවලට ගොස් අපට අවශ්‍ය දේ රැගෙන එන ලෙස දැන් වූ විට, අප අදහස් කරන ලද දේ ඔවුන්ට වැටහී ඇතැමෙක් සිය ඔරු වෙත ගියහ... (රොබර්ට්සන් උපුටාගන්නේ ඩටන්ගෙනි 1987: 158).

විදේශිකයන් සමග පළමු හමුවීම්වලදී සහ යුරෝපීය ජාතිකයෝ නොදන්න සිටි භාෂා කතා කරන ප්‍රජා සමග සන්නිවේදනය කිරීමේ දී තිබුණු එකම මෙවලම නම් ඉහත විස්තර කෙරුණු ආකාරයේ ඉඟි භාෂාවයි. එහෙත් මෙකී අභිරූපණ සහ සංඥා බසෙහි බිහිසුණු ස්වරූපය නැවත වරක් පෙන්වා දෙන්නේ රයින්හෝල්ඩ් ෆෝස්ටර් විසිනි:

> අපව නොරැවටීමට ඔවුන් මහත් සේ උත්සුක වූ අතර, සංඥා මගින් අපට පෙන්වූයේ ඔවුන් මිනිසෙකු මරන ආකාරයක්,

> කඳින් අත් පා කපා විසන්ධි කරන ආකාරයත්, පසුව ඇටවලින් මස් ගළවා ගන්නා ආකාරයත් ය. පසුව ඔවුහු තමන්ගේ ම බාහු කපා ගනිමින් ඔවුන් මිනීමස් ගිල දමන ආකාරය පැහැදිලිව පෙන්වූහ (ෆෝස්ටර් 1984 [4 වෙළුම]: 595).

එහෙත් ටන්නා වැසියන්ගේ මේ ප්‍රතිචාරය කිසිසේත්ම ඔවුන් විසින් ආරම්භ කරන ලද්දක් නම් නොවේ; එය පෝරිසාද චර්යාව ගැන බ්‍රිතාන්‍ය විමසීම්වලට ලැබුණු ප්‍රතිචාරයකි. බ්‍රිතාන්‍යයෝ ද, ඔවුන් ස්වදේශික භාෂාව නොදන් නිසා: ස්වදේශිකයන් මෙන්, එනම් "තමන්ගේ ම බාහු හපා ගනිමින්" සිය ප්‍රකාශනය කළ යුතු වූහ. මෙහිදී පැහැදිලි වන කරුණක් නම්, පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳව ගොළු භාෂාවෙන් ප්‍රශ්න කිරීමේ අති දුෂ්කර කාර්යයේ නියැලී සිටි බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන්ට ප්‍රතිචාර දක්වනු වස් මෙම අභිරූපණ ස්වදේශිකයන් ද භාවිත කළ බවයි. තවත් එක් ආකර්ෂණීය කරුණක් නම්, මඕරි වැසියන්ට බ්‍රිතාන්‍යයින්ව බියවද්දා තමන් හුදු මිනී මස් කන්නන් පමණක් නොව, තම සතුරන්ගේ අත් පා සිඳළන අති බිහිසුණු සටන්කාමීන් ද බව ඒත්තු ගැන්වීමට අවශ්‍ය වූ අතර, මෙය පහත දක්වෙන විස්තර දෙකෙන් ද මනාව පෙනී යන පරිදි අත් පා සිඳලීම කෙරෙහි බ්‍රිතාන්‍ය සහ පොදුවේ යුරෝපීය වැසියා තුළ තිබෙන භීතිය හා සමානුපාත වෙයි:

> ඔවුන් (මඕරිවරු) අති බිහිසුණු, බිය නොහඳුනන, භයංකර මිනීමස් කන්නන් වන අතර, මඕරි පිරිමියෙක් සාමාන්‍යයෙන් අඩි හයක් පමණ උසින් ද, මී හරකෙකුගේ මෙන් වැඩුණු ගාත්‍රා සහ බලනහරයෙන් ද, අඳුරු තඹ පාට මුහුණෙන් ද, මනා සුදු පැහැති දත්වලින් ද ගිනි පිටකරන ඇස්වලින් ද සැදුණේ වෙයි. ඔවුන් කෝපාවිෂ්ට වූ විට - මම කෝපාවිෂ්ට

> මඕරිවරු කිහිපදෙනෙකු නැවේ අවරයේ උඩ තට්ටුවේ සිට අපව සටනට කැඳවනු දුක ඇත්තෙමි - කිසියම් උන්මාදයකට පත්වන අතර, කටින් පෙණ දමමින් සිය වෙව්ලන දෙපතුලින් නැවේ මුළු අවර උඩ තට්ටුවම දෙදරවති (උපුටාගැනීම සැල්මොන්ඩ්ගෙනි 1997: 84).

වඩා සිහිනුවණැති තවත් විමර්ශකයෙක් දක්වා සිටියේ මඕරිවරුන් මේ සියල්ල ම 'සංඥා' ආශ්‍රයෙන් සිදු කළ බවයි:

> ඔවුහු (මඕරිවරු) පළමුව අපට ඔවුන් ආයුධ හරඹ කරන අයුරු ද, සතුරාව සටනට කැඳවන අයුරු ද, සතුරාව මරා දමන ආකාරය ද පෙන්වූහ. පසුව ඔවුහු සතුරාගේ හිස, පාද සහ බාහු කපා වෙන් කරන ආකාරයත් බඩවැල් කපා විසිකර දමන ආකාරයත් ප්‍රදර්ශනය කළහ... (කුක් B 2: 790).

මෙයාකාර අභිරූපණ සංවාදාත්මක සහ අනුකරණාත්මක වන අතර, එහිදී අනෙකාගේ ඉඟි බසට පිළිතුරු දීමක් ද සිදු වේ. එනිසා වනචාරී පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳව කෙරෙන යුරෝපීය විමසීමට ලැබෙන පොලිනීසියානු ප්‍රතිචාරය ද යුරෝපීය විමසීම හා සමානයි: එනම් අමුතු, ගුප්ත, සුදු මිනිසුන් විසින් තමාගේ ම ශරීර සපාකමින් සහ වෙනත් අනුකරණාත්මක ක්‍රියා සිදුකරමින් කරනු ලබන ප්‍රකාශන සත්‍ය වශයෙන් ම බිය උපදවනසුළු සහ ළමා සමාජානුයෝජන අවධියේදී හමු වූ මිනී කන රාක්ෂයන් කෙරෙහි ඇති බිය යළි පණ ගන්වනසුළු එකකි. විශේෂයෙන් ම, මෙකී වනචාරීන් විසින් යුරෝපීයයන්ව වඩා හොඳින් දැනහැඳින ගත්තායින් පසුව ඇතිවිය හැකි ප්‍රතික්‍රියාවක් නම්, පළමුව කී තත්ත්වයට

ප්‍රතිවිරුද්ධ එනම් හාස්‍යෝත්පාදක ප්‍රතිචාරයකි; පෝරිසාද උත්ප්‍රාසය යුරෝපීය පරමාධිකාරය නොවන බව ද මෙහි දී අවධාරණය කළ යුතුය. බ්‍රිතාන්‍ය සංචාරකයා පෝරිසාද චර්යාව කෙරෙහි දක්වන ග්‍රස්තිය පොලිනීසියානුවන් හඳුනාගත් විට, ඔවුන් එම ආශාව නිසැකවම පෝෂණය කරන්නට ඇත. ඒ, එමගින් බ්‍රිතාන්‍යයන්ව බියවද්දන්නට හෝ ඔවුන්ව හාස්‍යයට ලක්කිරීමට හෝ ඒ දෙකම සඳහා වන්නට ඇත. කිසිදු ආකාරයක මනුෂ්‍ය මාංස භක්ෂක ව්‍යවහාරයක් නොතිබූ පොලිනීසියානු ප්‍රජා සතුව පවා බ්‍රිතාන්‍ය පෝරිසාද ආරෝපණ සන්තර්පණය සඳහා ඒ හා සමාන ප්‍රමිතියෙන් යුත් ප්‍රතිචාර තිබිණි. පළමුව, ආවේගශීලී ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සහ දෙවනුව ව්‍යාජ විනෝදකාමී හෝ උද්‍යෝගශීලී පිළිගැනීම වශයෙනි. මෙසේ 'වනචාරී' ප්‍රජා විසින් තමන් මිනීමස් කන්නන් යැයි පිළිගැනීම, කුක්ට සහ ඔහුගේ කණ්ඩායමට, පෝරිසාද චර්යාවෙහි පැවැත්ම නිසැකයෙන් ම තහවුරු කිරීමට තරම් ප්‍රමාණවත් සාධක විණි; එදා මෙන් ම අදත් යමක් පිළිගැනීම යනු ඇසින් දුටු සාක්ෂ්‍ය මෙන් සත්‍යයෙහි පරාමිතියකි. එහෙත්, කෙනෙකු මෙහිදී නැගිය යුතු ප්‍රශ්නය නම් ඇතැම් පොලිනීසියානුවන් විසින් තමන් ව්‍යවහාර නොකරන භාවිත තමන් සතුව ඇතැයි ප්‍රබලව පිළිගත්තේ ඇයි ද යන්නයි. මෙහිදී ද පැහැදිලිව පෙනෙන්නට තිබෙන්නේ, ව්‍යාජ ලෙස පෝරිසාද චර්යාව පිළිගැනීම එහි දී මතුවන කතිකාව හා සම්බන්ධ බවත්, එහෙයින් පෝරිසාද චර්යාව පිළිගැනෙන ඕනෑම අවස්ථාවක් දෙස අප පරිස්සම් සහගතව බැලිය යුතු බවත් ය. පෝරිසාද චර්යාවෙහි පැවැත්ම ගැන කුක්ගේ විමසීම් මගින් ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ පොලිනීසියානු කතිකාවක් ගොඩනැගේ. එම කතිකාව නම්, තමන්, එනම් විශේෂයෙන් හවායිවරු රෞද්‍ර මිනීමස් කන්නන් යැයි බ්‍රිතාන්‍යයන් විශ්වාස කළහොත් ඔවුන් බියපත් වනු ඇතැයි යන්නයි. අපට මෙම

අවසන් ප්‍රතිචාරය ද සලකා බැලිය හැකි ය. එනම් තමාගේ ම ශරීර හපා ගනිමින්, තවත් තුහුරු ඉඟි පාමින් සහ හඬ නංවමින් තමා වෙත එන මේ පෙර නොවූ විරූ අමුත්තා නම් මිනීමස් කන්නෙකුම යන්නයි. මෙවන් ප්‍රතිචාර සංස්කෘතික විච්ඡේදනයෙහි දෙපැත්තෙන් ම හමුවන අතර, ඒවා මගින් තමා කුඩා කළ ඇසූ මිනී කන රකුසන්ගෙන් ගහණ භයංකර කතාන්දර ආශ්‍රයෙන් සජ්තාජනනය වූ මනස් සෘෂ්ටීන්ගෙන් සැදුම්ලත් ජීවිතයක් වෙත යළි ඇද දමනු ලැබෙයි. මෙහි දී අප සිහිතබාගත යුතු තවත් කරුණක් නම්, බිලි පූජාමය මනුෂ්‍ය මාංශ-භක්ෂණයට ආසන්න සම්ප්‍රදා බ්‍රිතාන්‍ය ජාතික නැවියන් සතුව ද පැවති බවයි. ඊට අනුව යග පැවැත්ම උදෙසා බිළිදුන් දිව්‍යමය චරිතයක් වූ ජේසුස් වහන්සේගේ රුධිරය සහ සිරුර සංකේතීය හෝ වාච්‍යාර්ථ වශයෙන්, දඩි ආවේගශීලී බවක් දරූ පූජාකර්මයක් වන සත්ප්‍රසාද සක්‍රමේන්තුවේදී පරිභෝජනය කෙරෙන අතර, අනෙක් අතට ළදරු පාසැල් මෙන් ම නැව් ද පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ තැන තැන සැරිසරන කතාන්දරවලින් පිරී තිබේ.

කතාන්දර කීම සහ පෝරිසාද පඨිතවල අන්තර්-හුවමාරු

මාගේ දෙවන කථාංගය සැපයෙන්නේ ග්ලයිඩ් නම් නැවේ තෙවැනි මුලාදෑනියා වූ විලියම් එන්ඩිකොට්ගෙනි. ඔහු 1829-32 අතර කාලය තුළ ෆිජී දූපත්වල දී ලද අත්දැකීම් අළලා ලියූ දිනපොත *Wrecked among the Cannibals in the Fijis* (ෆිජී දූපත්වල මිනීමස් කන්නන් අතර නෞකාභංගයට පත්ව) නමින් පළවූයේ 1923 තරම් මෑතකදී වුවත්, ඔහු විසින් 1845 අගෝස්තු මස 16 දින *ඩැන්වර්ස් කුරියර්* පුවත්පතට සපයන ලද *A Cannibal Feast in the Fiji Islands by an Eye-wittness* (සියැසින් දුටු ෆිජී දූපත්හි පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහයක්) යන ශීර්ෂයෙන් යුතු ලිපිය ද, ඔහුගේ දින පොතෙහි සංස්කාරකවරයා විසින්

උපග්‍රන්ථයක් ලෙසින් පොතට එකතු කෙරිණි. මෙහි පසු කී ලිපිය මගින් ඔහු සිතුවමක් මෙන් ඉදිරිපත් කරන්නේ 1831 මාර්තු මාසයේ එක් දිනක වනුවා ලෙවු දිවයිනෙහි ඊසාන දෙස පිහිටි මකුආටා නම් ප්‍රදේශයෙහි දී එන්ඩිකොට් සියැසින් දුටුවායැයි කියැවෙන පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහයක් පිළිබඳ විස්තරයකි. මෙහි දී අප හඳුනා ගත යුතු එක් කරුණක් නම් පෙර කී කෘතියෙහි මෙකී පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය ගැන කිසිදු සඳහනක් නැති බවයි.

මෙම පෝරිසාද ආඛ්‍යානය ඇරඹෙන්නේ මේ අයුරිනිඃ "1831 මාර්තු මස අපි බොනා-රා-රා නගරය අසල මුහුදේ නැංගුරම් ලා සිටි අතර, එක් දිනක පැහැබර අපරභාගයේ නැවේ කාර්යමණ්ඩලය රුවල් බඳේ වාන් සකසමින් සහ අනෙකුත් නාවික උපාංග තනමින් කාලය ගෙවමින් සිටියහ.... ඔවුහු උදේ වරුවේ නැවට බෝට්ටුවලින් තෙල් ගෙන ඒම, තෙල් මැනීම සහ ඒවා රැස්කර තැබීම වැනි බර වැඩවල නිරතව සිටියහ (එන්ඩිකොට් 1923ඃ 55). "ඔවුහු කතා කීමෙහි ද, ගීත ගායනයෙහි ද, 'ගෙවී ගිය වඩා හොඳ දවස්' ගැන සිතිමෙහි ද ගැලී සිටියහ" (WC, 55-56). එවිට පලතුරු විකිණීම සඳහා නැවට ගොඩවුණු කතුන් එන්ඩිකොට්හට දැනුම් දුන්නේ පිරිමින් ඇස්ඩ්‍රිගෙව් ගෝත්‍රය සමග සටහනකට ගොස් සිටි බවත්, තම සතුරන් තිදෙනෙකු මරා ගෙනැවිත් ඇති බවත්, ඔවුන් මහා 'සොලෙබ්', එනම් මහා භෝජන සංග්‍රහයක් පවත්වන්නට යන බවත් ය (WC, 55-56). එන්ඩිකොට් තව දුරටත් මෙසේද පවසයිඃ "මේ දූපත්වල බොහෝ කලක් නිස්සේ ජීවත් වූ ඩේවිඩ් විපි විසින් මේ ස්වදේශිකයන්ගේ සිරිත් විරිත් ගැන දිග කතාන්දර බොහොමයක් කියා තිබුණු අතර, විශේෂයෙන් ම ඔවුන්ගේ මිනීමස් කෑමේ පුරුද්ද ගැන ද කියා තිබුණු හෙයින් මට ඔවුන් මිනීමස් කෙසේ පිස ගෙන කෙසේ නම් අනුභව කරන්නේ දැයි දැන ගැනීමට දැඩි ආශාවක් විය" (WC, 56). ඒ අනුව, එන්ඩිකොට් මේ ඊනියා භෝජන සංග්‍රහය

නැරඹීමට යාමට තම නැවේ කපිතාන්වරයා වූ ආචර්ගේ අවසරය පැතිය. ආචර් ඔහුට කීවේ පරිස්සමින් ගොස් එන ලෙසයි. එන්ඩිකොට් ස්වදේශිකයන් සමග කුලුපගව සිටි නිසා ඔහුට තමන් යන්නේ භයානක ගමනකැයි නොසිතුණු අතර, ඔහු "වෙරළට ගොඩබැස්සේ එක පේළියට එකිනෙකා පසුපස ආපසු ගමට එමින් සිටි හැටදෙනෙකුගෙන් පමණ සමන්විත වූ (එහෙත් තවත් අය ද ඔවුන් කැටුව ආහ) ම්ලේච්ඡයන්ට මදක් පෙරාතුවය" (WC, 57). "මරාගත් වනචාරීන් තිදෙනාගේ සිරුරු ඉදිරියෙන්ම රැගෙන ආ අතර, ඒවා එකම ආකාරයෙන් දිග පොලුවල එල්ලා තිබිණි. ඔවුන්ගේ කකුල්වල ඉහළ සහ පහළ කොටස් එකට සිටින සේ ගෙන ඒවා සිරුරට හොවා බැඳ තිබූ අතර, බාහු ද ඒ අයුරින් ම නවා වැලමිට දණහිස මත ද, දෑත් බෙල්ල දෙපස ද සිටින ලෙස බැඳ තිබිණි. අඩි දොළහක් පමණ වූ පොලුවල මොවුන්ව පිටකොන්දෙන් එල්ලා එක් කෙළවරක තිදෙනෙකු සිටින සේ හයදෙනෙක් එක් වී මොවුන් හොවාගෙන ආහ. මොවුන්ට පැන පැන යනවාක් වැනි ගමන් ලීලාවක් තිබූ අතර, ඔවුහු ඒ ගමනේ තාලයට රණ ගීයක් ගයමින් පැමිණියහ" (WC, 58). එන්ඩිකොට් මීළඟට පවසන පරිදි රජතුමා විසින් යැවෙන ත්‍යාගයක් ලෙස ගෙනැවිත් තිබූ මළ සිරුරු තුනෙන් කුඩාම එක අසල් වැසි මිත්‍ර ගෝත්‍රික නායකයෙකු වෙත යවන ලද අතර "ඔහුගෙන් ද මෙවන් මිත්‍රත්වය සනිටුහන් කරන ත්‍යාගයක් ලැබී තිබිණි" (WC, 58). මෙදින වුනිරාරාවට ඉතා වැදගත් දිනයක් ලෙස සැලකුණේ එස් සතුරෙකු මරා, එම මළ සිරුර ගමට ගෙන එන්නා, සියයක් මරා ඒ සිරුරු සතුරා අතටම පත්වන්නට සලසනවාට වඩා මහත් වීර ක්‍රියාවක් කළ අයෙකු ලෙස සිතන බැවිනි. ඔවුන්ගේ උද්දාමය ඇත්තේ සතුරා මරා දැමීමේ නොව, ඔහුව අනුභව කිරීමට හැකිවීම තුළයි" (WC, 58).

අප දැන් පිවිසෙන්නේ එන්ඩිකොට්ගේ ආඛ්‍යානයේ එන, "ප්‍රජාවක එක්තරා සාමාජික පිරිසකට යම්කිසි වැරැද්දක් සිදුකරන අයගේ මළ සිරුරු

නවදුරටත් පරිහවයට පාත්‍ර කෙරෙන බව" දැක්වීමට ෆර්ගස් ක්ලූනි විසින් ගෙනහැර පාන කොටසටයි (ක්ලූනි 1977: 37). එම ස්ථානයට පැමිණ සිටි එක් මහලු කතකගේ පුතුයා වූ එක්තරා තරුණ ගෝත්‍රික නායකයෙකුව මරා දමනු ලැබූ සතුරු වනචාරියෙකුගේ සිරුර කෙරෙහි වැඩි සැලකිල්ලක් දැක්වෙන බව ඒන්ඩිකොට්හට වැටහිණි. මේ කත සිය කුටිය තුළට ගොස් තම පුතා සතුව තිබූ සියලු බඩු බාහිරාදිය රැගෙන පෙරළා පැමිණියාය. "අන්ගෝනා නම් බඳුන මියගිය වනචාරියාගේ හිස අසලින් තබන ලදි: ජලය පිරවූ උණ කැටයක් ද ගෙනවිත් ඔහු අසලින් තබන ලදි: එවිට, තම මුව හොඳින් සෝදාගත් තරුණයන් කිහිප දෙනෙකු මිනිය විකමින් ඇන්ගෝනා බඳුන සූදානම් කිරීමට යොදවන ලදී. එම පානය සූදානම් කෙරුණායින් පසුව, එතෙක් වේලා නොකඩවා උගුරෙන් යමක් කියමින් වෙව්ලමින් සිටි පූජකයා කෙටි කතාවක් කළ අතර, පෙර කී මැහැල්ල තමා අත වූ කුඩා දීසියක් පිරෙන්නට දමාගෙන තිබූ මත්පැන් මියගිය වනචාරියාගේ දෙතොල වෙත ළංකර එය පානය කරන්නැයි කීවාය. මෙසේ කියනවාත් සමඟ ම මුළු ගෝත්‍රයම එක්වර කෑ ගසමින් - "අම්බා කුලා බෝයි තු-ඊ", එනම් "ඌ ගඳ ගහන මැරිච්ච මිනිහෙක්"[6] යැයි කෑ ගැසුවෝ ය. එවිට ඈ මත්පැන් මළ මිනියේ මුණට දමා ගැසූ අතර එහිම ගසා දීසිය ද කැබලිවලට කැඩුවාය" (WC, 59-60). ඒන්ඩිකොට්ට අනුව ඉන් පසුව ඈ එතැනින් ඉවත්ව ගියේ ගැහැනුන්ට මිනී මස් පිසීමට හෝ අනුභව කිරීමට සහභාගී වීමට තහනම් වූ නිසාවෙනි. "මෙම උත්සවයේ ආරම්භයට පදනම වූ පෙර කී වනචාරියාගේ කඳින් හිස වෙන් කොට පසෙක තබන ලද අතර, මැහැල්ල විසින් ගෙනෙන ලද ලී බඩු කඩා ඒ වටා තබා ඊට ගිනි තැබිණි. මුළු ගින්දරම හිසට වැදුණු නිසා එය ආහාරය සඳහා පවිත්‍ර කිරීමට යෝග්‍ය තත්ත්වයට පත් වෙමින්, හිස වටා තිබූ සියලු කෙස් පිළිස්සී ගිය අතර, මාංසය සුදු පැහැ ගැන්වී සුරා ගත හැකි තත්ත්වයට හැරිණි (WC, 60).

"මෙවැනි ඕනෑම අවස්ථාවක දී මෙන් මෙවර ද චාරිත්‍රානුකූල නැටුමක් පැවැත්වුණු අතර, සියලු සටන්කාමීහු එහිදී පූර්ණ හෙළුවැල්ලෙන් නැටූහ. ඔවුන් සියලු දෙනාම තම වනචාරී පෙනුම සහ අශික්ෂිත බව අතින් එකිනෙකා පරයන්නට මෙන් මහා විවිධත්වයෙන් යුතුව සිය සිරුරු පාට කරගෙන සිටියේ බොහෝ සේ රෞද්‍ර ආකාරයෙනි" (WC, 60-61). එහි නැටවූවන් සියදෙනෙකු පමණ සිටි අතර, "සියලු දෙනා ම එක්වරම බිය උපදවනසුළු ලෙස කෑ කෝ ගසමින් පිටිය මතට පැමිණියෝ ය. ඔවුන්ගේ නැටුම වඩාත්ම සැහැසි හා පුළුල් ගාත්‍ර චලනයෙන් සැදුණා වූ අතර, ඔවුන් පොළොවේ වදින තරමට ම නැවී එසැණින් යළි නැගී සිටියේ ඉතා පහත් එහෙත් ස්ථිර හඬින් ගැයුණු සිය රණ ගීය ගැයීම මදකට හෝ මග නොහරිමිනි" (WC, 61). ඔවුන් එසේ ගායනා කෙළේ තවත් වනචාරීන් දෙදෙනෙකු කුහර ලී කොටයක කෙළවරට තළමින් ලබා දුන් තාලයට අනුවය (WC, 61). එන්ඩිකොට්, ඉහත කී සිරුරු දෙක ගෝත්‍රිකයන් විසින් කැපූ ආකාරය පිළිබඳව සුවිත්‍රිත විස්තරයක් ගෙනහැර දක්වයි. පළමුව, හිස් කඳෙන් වෙන් කෙරිණි, ඉන් පසුව දකුණු අත සහ වම් කකුල ද අවසානයේ "අත් පා සියල්ල ම සිරුරින් වෙන් කෙරිණි" (WC, 62). මින් පසුව සිදු කෙරුණේ "පපුවේ පහළ ප්‍රදේශයෙන් පටන්ගෙන අඟල් අටක් පමණ පහළට වන තෙක් එහි පළල් ම ප්‍රදේශයේ දී අඟල් තුනක් හෝ හතරක් වන තරමේ දිගු චතුරස්‍රාකාර මස් කැබැල්ලක් කපා" වෙන් කිරීමයි. එය රජු සඳහා වෙන් කෙරුණු කොටස විය. "ඉන් පසුව බඩවැල් සහ ජීවිතේන්ද්‍රිය සිරුරින් වෙන්කර එය පිසීම සඳහා සූදානම් කෙරුණු අතර මා මෙහි දී එය විස්තර කිරීමට මැළි වන්නේ ඒ දර්ශනය ඉතාමත් පිළිකුල් සහගත නිසා ය. පසුව ඉළ කුඩුව හරහා පිට කොන්ද කැඩී තිබීම නිසා සිරුර කොටස් දෙකකට වෙන්විය. ... වඩා ශක්තිමත් මිනිසාගේ ඉළ ඇට කූඩුව හරහා ද එසේ කැපූ පසු එක් වනචාරියෙකු ඒ කඳ එක් කොණකින් සිය දණහිස මත ද අනෙක්

කෙළවර පොළොවෙහි ද තිබෙන්නට හැර තවත් වනචාරියෙක් ඒ කඳ මතට තෙවරක් පැනීමට සැලැස්වීමෙන් එම තවන්ධයෙහි කොඳු නාරටිය ද බිඳ දැමීමට සමත් විය" (WC, 58). එන්ඩිකොට් තව දුරටත් මෙසේ වාර්තා කෙළේ ය:

> ඔවුන් මිනීමස්වලට කොතරම් ගිජුදැයි හා මේ වනචාරීන් කොතරම් ලේ පිපාසාවෙන් පෙළෙන්නේදැයි පෙන්වා දීමට මා කළ යුතුව ඇත්තේ ඒ භෝජන සංග්‍රහය අවස්ථාවේ සිදු වූ එක්තරා සිද්ධියක් ගෙනහැර පෑම පමණි. අවසානයට කඳෙන් වෙන් කෙරුණු හිස ගිනි මැලය දෙසට විසි කරනු ලදුව, එය එහි වැඩෙහි යෙදී සිටි මිනිසුන් කිහිප දෙනාගෙන් මඳ දුරක් මෑතට වින් නතර වූ වහාම වෙනත් වනචාරියෙක් එය සොරාගෙන විත් මා හිඳ හුන් ගස පිටුපස සැඟවී ගත්තේ ය. මේ වනචාරියා ඒ හිස සිය උකුළ මත තබාගෙන ඒ මත වූ කෙස්ගස් සිය ඇඟිලිවලින් පීරා ඉවත් කොට සටනේ දී මුගුරු පහර වැදී බිඳී තිබුණු හිස් කබලේ කොටස් ගළවා දමා මොළය කෑමට පටන් ගත්තේ ය. මේ සිරුරුවල කිසිදු කොටසක් ශුද්ධ කොට උඳුනට නොදමනවා මා දුටුවේ නැත (WC, 63).

මෙම මාංසය පිසීමට තරමක කාලයක් ගතවනු ඇති බව වටහා ගත් එන්ඩිකොට් ගමෙහි අනෙක් කෙළවර පිහිටි සිය කුටිය වෙත ගොස් විවේක ගත් අතර, හිමිදිරියේ දී ආපසු එනවිට භෝජන සංග්‍රහයේ අවසන් භාගය උදා වී තිබිණි. එහිදී රජු විසින් ඔහුට තමන් හා හිඳගන්නටත් මස් බුදින්නටත් ආරාධනා කරනු ලැබිණි. "මම එම මස්

වැඳල්ල දිග හැර බැලූ විට දුටුවේ එය විළුඹ සිට ඇඟිලි දක්වා වූ කොටසින් යුත් පාදයක් බවයි. එය නොකැමට මිනිසුන් හේතුවක් හැටියට කීවේ එය මරා දැමීමෙන් පසු පිසීමට පෙර බොහෝ වේලාවක් ගත වී තිබුණු බවයි - එම කාලය පැය 36 ක් පමණ විය" (WC, 66-67). "හිරු උදාවත් සමග අප සිටි කුටිය තුළට ආලෝකය වැටුණු අතර ඉන් නිරාවරණය වූයේ ශිෂ්ට සම්පන්න මිනිසා විසින් ඉතා කලාතුරකින් පමණක් දකිනු ලබන දසුනකි. කුටිය වටා මිනිමස් කන්නන් හැටක් හෝ හැත්තෑ දෙනෙක් පමණ හිඳගෙන උන් අතර, කිසිසේත් ඇදහිය නොහැකි ලෙසින් ඔවුන්ගේ සායම් එකිනෙකා මත තැවරී තිබුණෙන් ඔවුන් මිනිසුන්දැයි සිතීමටත් නොහැකි වන තරමටම බියකරු දසුනක් මැවී තිබිණි. එක් වනචාරියකු පාමුල මිනී හිසක් තිබූ අතර, ඉන් ගලවා ගත හැකි එකම කොටස වන යටි තල්ල කොටස තවෙකෙක් අත විය. මේ මළ සිරුරු දෙකෙහි ඇටකටු සැම දෙනා අතර ම සමානව බෙදා දී තිබුණු අතර කිසිවෙකුටත් තම පංගුව අහිමි නොකෙරිණි. මා ඔවුන්ගෙන් දැනගත් පරිදි උඳුන විවෘත කර තිබුණේ මැදියම් රැයේ දී ය; ඔවුන්ගේ භෝජන සංග්‍රහය දැන් අවසන්ව තිබිණි; ඉතිරි වී තිබුණු දේ පිරිමි ළමුන් සඳහා විය; ගැහැනුන්ට මිනිස් මාංසයෙහි රස බැලීමට අවසර නැත්තේ වුවත් ඔවුහු එය නිතරම සොරකම් කළහ...." (WC, 67).

විශේෂයෙන් ම තම ගොදුරෙන් රජු හට වෙන් කරන ලද කොටස වැනි සුළු විස්තර ද ඉදිරිපත් කෙරෙන මෙම විස්තරය එන්ඩිකොට් විසින් සියැසින් දැක කරනු ලබන්නක් බව පෙනෙන්නට තිබේ. ෆිජියානු පෝරිසාද චර්යාව ගොඩනැංවීමේ දී මානව වංශ ලේඛකයන් විසින් එන්ඩිකොට්ගේ හා වෙනත් එවැනි වාර්තා ප්‍රයෝජනයට ගෙන තිබීම පුදුම එළවනසුළු කරුණක් නොවේ. එහෙත් ඇතැම් සැක සංකා ඇතිවීම නම් අනිවාර්යයෙන් ම සිදුවිය යුතුය. ආචර් කපිතාන්වරයා විසින් එන්ඩිකොට්හට පෝරිසාද

භෝජන සංග්‍රහය නැරඹීමට යාම සඳහා අවසර ලබා දෙන විට, ඔහුට අනතුරු ඇඟවූයේ නම්, ඔහුට නම සගයෙකු හෝ දෙදෙනෙකු කැටුව යන මෙන් නියම නොකිරීමත්, එන්ඩිකොට් තමාම සිතා නම සගයන් කැටුව නොයාමත් නොගැළපෙන ක්‍රියාවකි. එමෙන් ම නැවත වරක් රජුට ලැබුණු මස් කැබැල්ල විස්තර කෙරුණු අත්‍යන්ත 'නිරවද්‍යතාව' විශ්වාස කිරීමට තරම් 'හොඳ වැඩි' විය. මෙහි ඇති සත්‍යය නම් මෙම පෝරිසාදයන් පූර්ණ මිනිසුන් නොවේය යන අදහස ගැබ් වූ වනචාරිත්වය පිළිබඳ යුරෝපීය කතිකාවේ මතු වීමයි.

එහෙත් මෙහි එක්තරා උගුලක් ඇතः ග්ලයිඩ් නැවෙහිම තවත් නාවිකයෙකු වූ ජේම්ස් ඔලිවර් නම් නිරීක්ෂකයා ද, සිය *Wrecked on the Feejees* (ෆීජී නෞකාභංගය) නම් කෘතිය මඟින් නෞකාභංගය පිළිබඳ අත්දැකීම් වඩාත් ආකර්ෂණීය සහ පූර්ණ වශයෙනුත් සටහන් කර ඇතිවා මෙන් ම, පෙර කී පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය ගැන ද විස්තර කරයි.[6] සිය කෘතියේ පෙරවදනේ දී ඔලිවර් කියා ඇත්තේ ඔහු සිය මතකයෙන් ලියන බවත්, සිය සගයන්ගෙන් එනම්, විලියම් එන්ඩිකොට්ගේ, ලෙනාර්ඩ් පූල්ගේ සහ හෙන්රි ෆව්ලර්ගේ අත්පිටපත් පරිශීලනයෙන් උදව් ලබාගත් බවත්, දින වකවානු දැන ගැනීම සඳහා එන්ඩිකොට්ගේ නාවික දෛනික වාර්තාව (ලොග් පොත) බැලූ බවත් ය. අපගේ කාර්යයට අදාළ කොටස ඇරඹෙන්නේ ඔහු වනු-ආ-ලෙවු ප්‍රදේශය වෙත ගමන් අරඹන දෙවන පරිච්ඡේදයෙනි. මෙම පරිච්ඡේදයේ දී සහ ඊළඟ පරිච්ඡේදයේ දී එන්ඩිකොට්ගේ වාර්තාවේ ද සඳහන්ව ඇති ග්ලයිඩ් නෞකාවේ ශෝචනීය ඉරණම වඩා විස්තරාත්මකව දක්වමින් ඔහු නැවේ සුන්බුන් එකතු කිරීම, සිය වැඩ බිම ආසන්නයේ එක් රැයින් නැගී ආ ස්වදේශික නගරය සහ සුන්බුන් යථා තත්ත්වයට පත් කිරීමේ සහ ඒවා අහුරා තැබීමේ සම්පූර්ණ ක්‍රියාවලියම විස්තර කරයි (WG, 37). ෆීජි දූපත්වල ජීවිතය අළලා ඔලිවර්

කරනු ලබන විස්තරය පොතෙහි පස්වන පරිච්ඡේදයෙන් ඇරඹී, එකොළොස්වන සහ දොළොස්වන පරිච්ඡේදවලදී හැරියට් නෞකාවෙන් 1831 දී ෆිජි දූපත්වලින් ඔවුන් පිටව යාම දක්වා දිවෙයි. කෙසේ වෙතත්, ග්ලයිඩ් නෞකාවේ සංචාරය පිළිබඳ විස්තර සහ ෆීජි දූපතෙහි ජීවිතය, භූ ලක්ෂණ, එහි වැසියන්ගේ කොණ්ඩා මෝස්තර, ඇඳුම් පැළඳුම්, මිලේච්ඡ ඇවතුම්, යුද ගැටුම් සහ ආගම ආදිය පොතේ හතරවන පරිච්ඡේදය තුළ සම්පිණ්ඩනය කොට විස්තර කෙරී ඇත. ස්වදේශිකයන්ගේ 'සිරිත් විරිත් සහ ඇවතුම් පැවතුම්' ආදිය විස්තර කිරීම සංචාරක සාහිත්‍යයෙහි අනිවාර්ය අංගයක් වන අතර, අනෙකුත් බොහෝ අවස්ථාවලදී මෙන් ම, ඔලිවර් සම්බන්ධයෙන් ද සත්‍ය වන පරිදි, සන්දර්භයෙන් පරිබාහිරව ලියැවී ඇත. අප කලින් දුටු පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳව ලියැවී ඇති විස්තරය 'සනාථ කෙරෙන' විස්තරයක් මෙහි ද එයි:

> ග්ලයිඩ් නෞකාව බොනරාරාවෙන් ඔබ්බෙහි මුහුදේ නැංගුරම් ලා තිබුණු එක් සන්ධ්‍යා වරුවක දී, මහ හඬින් කෑ කෝ ගසමින් වෙරළේ සිටි ස්වදේශිකයන් පිරිසක් වෙත මගේ අවධානය ඇදී ගියේය. ඒ අවස්ථාවේ දී ගොඩබිම සිටි මාගේ සගයන් කිහිපදෙනෙකුගෙන් මා පසුව අසා දැනගත් පරිදි, ඒ පිරිස වූ කලී සටනින් ජයගෙන සටනේ දී මරා දැමුණු සතුරු සෙබළුන් දෙදෙනෙකු ද රැගෙන පෙරළා බොනරාරාවට පැමිණෙමින් සිටි සටන්කාමී පිරිසක් විය..." (WG, 53)[9]

ඉන්පසුව ඔහු එන්ඩිකොට් විසින් පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය සැකෙවින් විස්තර කරයි. මට පෙනෙන හැටියට නම් ඔහු මෙම විස්තරය ඔහුගේ සගයන්ගෙන්, එනම් එන්ඩිකොට්, පූල් හෝ ෆ්විලර් අතුරින්

කෙනෙකුගෙන් උපුටා ගෙන ඇත. එන්ඩිකොට් මෙන්ම, ඔලිවර් ද, මෙම පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය පිළිබඳ දින වකවානු ලබා දීමට හෝ ඊට කිසියම් සුවිශේෂී සන්දර්භයක් ලබාදීමට අපොහොසත් වෙයි. එමෙන් ම, 1831 මාර්තු මාසයේ සිදුවීම් ඉතා ප්‍රාණවත් ලෙස විස්තර කරන ඔලිවර්ගේ කෘතියේ කිසිදු පෝරිසාද භෝජනයක් ගැන සඳහන් වන්නේ නැත.

එහෙත් එක් කෝන්දේසියක් මෙහි දී අදාළ වේ: නෞකාභංගයෙන් පසුව ඔවුන්, යටිපතුල්වල ඇති වූ තුවාල ද, දඩි වෙහෙස ද සමගින් බුවා ප්‍රදේශය දක්වා ගමන් කරමින් සිටිය දී සිදුවූ එක්තරා ආකර්ෂණීය සිදුවීමක් ඔලිවර් විස්තර කරයි. ෆිජියානු නියමයට අනුව නැවේ බිඳී ගිය කොටස්වල අයිතිය ඇත්තේ අදාළ ප්‍රදේශයෙහි ප්‍රාදේශීය නායකයාට ය. එහෙයින්, එන්ඩිකොට් සහ ඔලිවර් විසින් සඳහන් කෙරුණු අවස්ථා කිහිපයක දී වඩා මිත්‍රශීලී ගෝත්‍රික නායකයෝ පවා බිඳුණු නැව් 'කොල්ල කෑහ.' ග්ලයිඩ නෞකාව අවසානයේ සම්පූර්ණයෙන් ම බිඳී ගිය පසු, එය මකුආටාහි ගෝත්‍ර ප්‍රධානියා විසින් ද පසුව ඔවුන්ගේ රජු විසින් ද අත්පත් කරගනු ලැබිණි. ආචර් කපිතාන්වරයා ද ඇතුළුව, බොහෝ නාවික කපිතාන්වරුන් මේ ෆිජියානු නීතිය පිළිගත්තා බව පෙනෙන්නට තිබේ. එනයින්, ඔලිවර් කියන ආකාරයට බිඳුණු නැවෙහි තිබූ සියලු දෑ රජුගේ සහ පළමුව එහි පැමිණි ගෝත්‍ර නායකයාගේ (සැන්ටා බීටාගේ) 'නීත්‍යානුකූල දේපොළ' බවට පත් විය. එහෙත් 'කඳුකර වැසියෝ' මේ නීතිය උල්ලංඝනය කරමින් තුවක්කු ඇතුළු ඇතැම් භාණ්ඩ සොරාගෙන ගොස් තිබූ හෙයින් "පෙර කී ගෝත්‍ර නායකයාගේ හමුදාව කඳුකර වැසියන්හට පහර දී, තුවක්කු ද යළි ලබාගෙන, ඔවුන්ගේ නායකයාව ද මරා බොනරාරාවට ගෙන ආ අතර, එම මළ සිරුර එදින පැවැති පෝරිසාද සාදයේ දී පිළිගන්වනු ලැබිණි. ඔලිවර්ට අනුව "*අපගේ හැඟීම් සලකා එම අවස්ථාව අපෙන් වසන් කර*

තැබූ බව පසුව සිද්ධිය විස්තර කරමින් සැන්ටා බීටා කීය" (WG, 95). සිය පුවත්පත් වාර්තාවේ දී එන්ඩිකොට් විසින් ද පවසා ඇත්තේ පෝරිසාද උළෙලක දී නිල කටයුතු කෙරෙන්නේ 'රජු' හෝ 'ගෝත්‍ර ප්‍රධානි' සැන්ටා බීටා විසින් බවයි (WC, 66).

එන්ඩිකොට් විසින් තමාම අත්දකින ලද්දක් ලෙස ද ඔලිවර් විසින් ෆිජි වැසියන්ගේ මිලේච්ඡ සිරිතක් ලෙස ද ඉදිරිපත් කෙරෙන්නේ මෙලෙස සිය කන වැකුණු තොරතුරයි. එය සිදු වූ කාලය සහ ස්ථානය නිවැරදිය: එනම් මාර්තු මස 23 දින හෝ ඊට ඉතා ආසන්න පසු දිනකදී මකුආටා ප්‍රදේශයේ දී මෙය සිදු විණිය යන්න එන්ඩිකොට්ගේ දිනපොත් වාර්තා හා ගැළපෙයි. ඊට අනුව නෞකාභංගය සිදුවූයේ 22 දින වන අතර, ඊට පෙර ඔවුහු මකුආටා වෙත ගියහ; එමෙන් ම එය පරිකල්පිත පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය පැවැත්වුණා යැයි සැලකිය හැකි දිනය සමග ද මනාව ගැළපේ. අනෙක් අතට, සැන්ටා බීටා සමග කළ දෙබස අපගේ වාර්තාවකරුවන්ට කොපමණ දුරට තේරුම් ගැනීමට හැකිවිණි දැයි සැකයක් මතුවන්නේ, ඔලිවර් විසින් ම පිළිගන්නා පරිදි ෆිජි භාෂාව නොදැනීම සහ ඒ හේතුවෙන්ම ගොළු බසට සීමා වීමට සිදුවීම නිසා ෆිජි වැසියන්ගේ ආගමික චාරිත්‍ර තේරුම් ගැනීමට ඔවුන්ට නොහැකි වූ හෙයිනි (WG, 55). මෙහි දී මට පෙනී යන්නේ එන්ඩිකොට් සහ ඔලිවර් විසින් ගෙනහැර පාන පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය ගැන සැක කිරීම හැර වෙනත් විකල්පයක් අප ඉදිරියේ නැති බවයි. එමෙන් ම ශාස්ත්‍රීය අභිරුචියෙහි ප්‍රයෝගකාරී තේමාවක් වන 'පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය' යන්න ආනුභවික යථාර්ථයක් බව සනාථ කරනු වස් ඔලිවර්ගේ වාර්තාව, මෑතක දී පළවූ සිය නිබන්ධයක භාවිත කරන අපගේ කාලයේ කීර්තිධර මානව වංශවේදියෙකු වන මාර්ෂල් සහලින්ස් දෙස ද කෙනෙකු සැකයෙන් බැලිය යුතු බව දැන් පෙනී යයි (සහලින්ස් 2003: 3, පාදක සටහන් අංක 1).

අනෙක් අතට මා හුදු 'සංශයවාදයෙන්' සීමා විය යුතු නැති බව පෙනී යන්නේ, වෙනත් වාර්තාවක් මගින් ඉහත කී පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහයට සම්පූර්ණයෙන් ම පාහේ පරස්පර විරෝධී තොරතුරු ලැබීම හේතුවෙනි. ග්ලයිඩ් නැවේ කාර්ය මණ්ඩලයට භාෂා පරිවර්තකයෙකු, වාග් විද්‍යාඥයෙකු හා සහකාර වෙළෙඳ ප්‍රධානියෙකු ලෙස ප්‍රමාද වී බැඳුණු විලියම් කේරි ගැන ඔලිවර් ලියා ඇත (WG, 98-99). කේරි යනු 1825 අප්‍රේල් 05 දින වටෝආ, එනම් 'කැස්බෑ දිවයින' අසල දී නෞකාභංගයට පත් තන්ට්‍රුකට නැවේ සේවය කළ නැවියෙකි (කේරි, දිනයක් නොමැත). ඔහුගේ නැවේ කාර්ය මණ්ඩලයට අයත් වූ සෙසු සියලු දෙනා නෞකාභංගයෙන් පසු ස්වදේශිකයන් විසින් මරා දමන ලද අතර (මරාගෙන කෑවේ නැත), කේරි ගල් ගුහාවක සැඟවී සිට, පසුව එහි ප්‍රාදේශීය ගෝත්‍ර නායකයා සමග මිත්‍ර විය (කේරි, දිනයක් නොමැත: 21-23). කේරිගේ වික්‍රම පිළිබඳ වැඩි විස්තර කිමට අවශ්‍ය නොවන අතර, ඔහු 1828 දී ඔහු සතුව තිබූ භාෂා හැකියාවටත්, ඔහු ප්‍රාදේශීය නායකයන් හා තිබූ දැන හැඳුනුම්කම්වලට ස්තුතිවන්නටත් වැඩි වේතනයක් ඉපයිය හැකි මේ රැකියාවට බැඳිණි (කේරි, දිනයක් නොමැත: 79-80). කේරිගේ විස්තරය සම්පූර්ණයෙන් ම පාහේ ඔලිවර්ගේ සහ එන්ඩිකොට්ගේ වාර්තා හා සැසඳෙන නමුත් ඔහු නැවේ සිටි කාලය තුළ කිසිවිටෙකත් සිය සගයන් මෙන් පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහයක් ගැන හෝ ඒ පිළිබඳව වූ කිසිදු කට කතාවක් ගැන හෝ ලියා නැත. ඉතා බිහිසුණු අත්දැකීම් හා වික්‍රම වාර්තා කර ඇති කේරි අතින් මෙකී ෆිජියානු පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය ගැන විස්තර කිරීම ගිලිහී ගියේ යැයි විශ්වාස කිරීමට ඉතා අපහසු ය.

අපි දැන් ක්‍රමවේදීය කරුණක් සලකා බලමු. වරක් මේ කථා නැවේ දී හෝ වෙරළේ දී ලියන ලද විට, කියනු ලැබූ විට හෝ යළි කියනු ලැබූ විට ඒවා විසින් තමාගේ ම කතාන්දර පරම්පරාවක් ගොඩනගා ගන්නා අතර,

එම කථා ආකෘති මත තවත් බොහෝ නාවික වික්‍රම පිළිබඳ කථා නිර්මාණය වෙයි. *ඩැන්වර්ස් කුරියර්* පත්‍රයට එන්ඩිකොට් විසින් ද ඔලිවර් සිය කෘතිය මගින් ද පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය ගැන වාර්තා කරනු ලබනවා මෙන් ම ඔවුන් ෆිජී දූපත්වල විසූ කාලයේ ලියූ දිනපොත් සටහන් ද එකිනෙක හා සමාන වෙයි. තවදුරටත් නිරීක්ෂණය කළ හැකි කරුණක් නම්, මේ කෘති පළ වූ දින වකවානු නොමග යවන සුළු ඒවා බවත්, එනිසා ඔලිවර්ගේ පොත එන්ඩිකොට්ගේ වාර්තාවට පෙර පළ වී එන්ඩිකොට් විසින් එය අනුව ගියා වන්නට ඉඩ ඇති බවත් ය. සාමාන්‍ය ක්‍රමවේදී ප්‍රමිතීන්ට අනුව නම් එක් වාර්තාවක් මගින්, එවැනි තවත් වාර්තාවක ආනුභවික යථාර්ථය 'සනාථ' කෙරෙන අතර, ඉතිහාසඥයන් සහ මානවවංශවේදීන් විසින් මෙවැනි පඨිත අධ්‍යයනය කෙරෙන්නේ ද ඒ අයුරිනි. එහෙත් දෙවැනි වාර්තාව මගින් පළමුවැන්න අවශ්‍යයෙන් ම තහවුරු නොකෙරෙන බවට කෙනෙකුට තර්ක කළ හැකිය; දෙවැන්න පළමුවැන්නෙහි පුනර්වාචනයක් විය හැකිය; එසේත් නොමැතිනම්, මේ වාර්තා දෙක මගින් ම එකිනෙකින් හෝ වෙනත් පොදු මූලාශ්‍රයකින් උපුටාගත් තොරතුරු භාවිත කෙරෙනවා විය හැක.[10] ඇතැම් අවස්ථාවල දී, පසුකාලීන පඨිතයක්, මුල් පඨිතය හා පරස්පර විරෝධී වෙමින්, එම වාර්තා දෙකින් එකක් 'සත්‍ය' ලෙස පෙනෙන්නට හෝ එම පඨිත දෙක ආශ්‍රයෙන් හෝ එසේත් නොමැති නම් එකී පඨිත දෙක එකිනෙක අබිමුවෙහි තබා ගුරු-ආඛ්‍යාන නැංවීමට ඉඩ තිබේ. කෙසේ වෙතත්, ඒවා ප්‍රබන්ධමය ආඛ්‍යාන නොවුණ ද, පසුකාලීනව පැනෙනන, පළමු වාර්තාව හා නොගැළපෙන වාර්තාවක් යනු කිසිවෙකු විසින් නව ආනුභාවික සාක්ෂ්‍ය ඉදිරිපත් කරනු වෙනුවට, පළමු වාර්තාව සමග විවාදයක හෝ තර්කයක පැටලී සිටිමෙන් හටගන්නා නිර්මාණයක් වන්නට ද ඉඩ ඇත. එහෙත් මේ කිසිම විවේචනයක් කේරිගේ ආඛ්‍යානය සම්බන්ධයෙන් වලංගු නොවේ; ඔහු එකිනෙකා හා තොරතුරු හුවමාරු

කරගත් එම කණ්ඩායමේ (එනම්, විලියම් එන්ඩිකොට්, ලෙනාර්ඩ් පුල්, හෙන්රි ෆ්විලර් සහ ජේම්ස් ඔලිවර්ගෙන් සැදුම්ලත්) සාමාජිකයෙකු නොවුණෙන් ඔහුට අනෙකුන්ගේ දිනපොත් හෝ දෛනික නාවික වාර්තා පරිශීලනයට අවකාශ නොතිබිණි. කේරිගේ දිනපොත 1887 දී *නන්ටකට් ජර්නල්* නම් පුවත්පතෙහි කොටස් වශයෙන් පළ කෙරුණේ එහි කෙටුම්පත ඊට වසර කිහිපයකට පළමුවෙන් ධීවර කුටියක තිබී අහම්බෙන් සොයා ගැනීමෙන් අනතුරුව ය. ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කෙරෙන සාක්ෂ්‍ය මගින් බොහෝදුරට තහවුරු වන්නේ එන්ඩිකොට් විසින් සිය ෆිජී සංචාරයෙන් වසර දහ තුනකට පසුව, වනචාරී පෝරිසාද චර්යාව කෙරෙහි පැවති යුරෝපීය ඉල්ලුම සපුරාලනු වස්, ඇතැම්විට එවක මේ විෂය අළලා මතුවෙමින් තිබූ සාහිත්‍ය මගින් පොලොඹවනු ලදුව සිය ඇසින්-දුටු පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය පිළිබඳ විස්තරය නිර්මාණය කරන්නට ඇති බවයි. පෝරිසාද සිරිත්විරිත් පිළිබඳව ප්‍රසිද්ධියට පත් ස්ථාන හැඳින්වීම සඳහා යොදාගත් නිතර දෝලනය වන පද වැලක් වන 'මිනී කන්නන්ගේ දූපත්වලදී' යන්නෙන් පෝරිසාද චර්යාව ම මිස අන් කුමක් නම් සොයා ගනු හැකිවනු ඇද්ද?!

මාර්ලේ සහලින්ස් නම් මානව විද්‍යාඥයා 'බෙහෙවින් පිළිගතහැකි' හේතු ද ඉදිරිපත් කරමින් අපට එනඩිකොට්ගෙන් වෙන්වීමට ඉඩ නොතබයි. ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ 1845 අගෝස්තු 16 දින *ඩැන්වර්ස් කුරියර්* පුවත්පතට පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය පිළිබඳ වාර්තාව ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ එන්ඩිකොට් විසින් නොව, සිය ලිපිය "F" අකුර යොදා අත්සන් තබා ඇති එන්ඩිකොට්ගේ සගයා වූ හෙන්රි ෆව්ලර් විසින් බවයි (සහලින්ස් 2003: 3-4, පාදක සටහන් අංක 3). මෙහි යම් පටලැවිල්ලක් ඇති බව ගැන නම් සැකයක් නැත. එන්ඩිකොට්ගේ පොතෙහි උපග්‍රන්ථයක් ලෙස එන වාර්තාවේ නම් ඔහු "ඔබගේ විලියම් එන්ඩිකොට්" යැයි අත්සන් තබා ඇත (WC, 70).

එක්කෝ එඩින්ස්කොට්ගේ පොතෙහි සංස්කාරකවරයා මෙන් ම සුප්‍රසිද්ධ පීබොඩි සාලෙම් කෞතුකාගාරයේ සහකාර අධ්‍යක්ෂවරයා ද වූ ලෝරන්ස් වෝල්ටර්ස් ජෙන්කින්ස් "F" අකුරෙන් කියවෙන්නේ එන්ඩිකොට්ගේ නම යැයි සිතා එන්ඩිකොට්ගේ නම එම වාර්තාවේ අගට යොදන්නට ඇත! එසේත් නොමැති නම්, ෆව්ලර් විසින් එන්ඩිකොට්ගෙන් මෙය ණයට ගන්නට ඇතැයි ද ඔහුගේ අවසරය ඇතිව හෝ නැතිව *ඩැන්වර්ස් කුරියර්* පුවත්පතට මේ ලිපිය සපයන්නට ඇතැයි ද සිතා, එන්ඩිකොට්ගේ නම සිය සංස්කරණයේ දී ජෙන්කින්ස් විසින් යොදන්නට ඇත. එම සිද්ධිය සම්බන්ධයෙන් මා පවසන දේ එහි කර්තෘත්වය නොසලකා වුවද අදාළ වන හෙයින් එම ලිපියේ සත්‍ය සහ නියම කර්තෘ කවුරුන්දැයි දැනගැනීම කොහෙත්ම වැදගත් නොවේ. සාලෙම් පීබොඩි කෞතුකාගාරයේ දී මා ෆව්ලර් විසින් කළ රචනා කිහිපයක් කියවූ හෙයින් ඔහු ඉතා දුර්වල ගද්‍ය රචකයෙකු බව දැනගත්තෙමි. මේ අනුව මාගේ අනුමානය නම් ඔහු පළ කිරීම සඳහා සූදානම් කළ පඨිතය ඔහුගේ නාවික සගයා වූ එන්ඩිකොට් ලවා සංශෝධනය කරගන්නට ඇති බවයි." කෙසේ වතුදු, අප දැන් සලකා බලමින් සිටින්නේ මෙවැනි පඨිතවලට ආවේණික සංසිද්ධියක් වන කර්තෘත්ව අනන්‍යතාව අනියත වීම පිළිබඳ කාරණයයි. නවදුරටත්, මෙම සගයන් හතර දෙනා, එනම් එන්ඩිකොට්, පූල්, ෆව්ලර් හා ඔලිවර් අතර සැලකිය යුතු තරම් එකිනෙකාගෙන් ණයට ගැනීම් පෙනෙන්නට තිබෙන අතර, මේ හරහා මම අන්‍යෝන්‍ය ණයට ගැනීමෙහි ස්වභාවය සම්බන්ධයෙන් අදහස් ඉදිරිපත් කිරීමට කැමැත්තෙමි.

අප බොහෝ විට අනුන්ගේ අදහස් ණයට ගන්නා බව විශේෂයෙන් කීමට අවශ්‍ය නොවන සත්‍යයකි. එහෙත් අප භාවිත කරන අදහස් අනුන්ගේ බව දැන දැනත් ඒවාහි කර්තෘත්වය නිසි පිළිගැනීමකට ලක් නොකරන්නේ නම්, අපි රචනා චෞරත්වය සම්බන්ධයෙන් වැරදිකරුවෝ

වෙමු. එහෙත් මෙහි ඇති ගැටලුව නම්, කෙනෙකු නොදැනුවත්ව තවෙකෙකුගේ අදහස් සොරාගෙන තිබීමට ඇති හැකියාවයි; විශේෂයෙන් ම තොරක් නැතිව කියවීමෙහි යෙදෙන මුත් සටහන් තබා ගැනීමට අමතක කරන අප වැන්නවුන් අතින් මෙය නිතර සිදුවෙයි. හුදෙක් නියමාකාර ලෙස පිළිගැනීමෙන් අනාතුරුව පමණක් අදහස් ණයට ගැනීමක් මා ආදර්ශ වශයෙන් දුටු අවස්ථාව නම් මානවවංශ ලේඛිය දත්ත හෝ තොරතුරු එක්රැස් කිරීමේ ක්‍රියාවලියේ දී ය. එහි දී අපි 'ඥාපකයන්' හෝ වඩා අශෝභන පදයක් යොදන්නේ නම් 'උපදේශකයන්' ලෙස නම් කරන සහ අධ්‍යයනයට භාජනය කරන පුද්ගලයන්ගෙන් ලබාගන්නා තොරතුරු මත පමණක් පදනම් වෙමු. එනමුදු, 'අන්‍යෝන්‍ය - උපුටාගැනීම' යන පදය මා භාවිත කරන්නේ වඩාත් පොදු සහ සියුම් ක්‍රියාවලියක් සඳහා වන අතර, ඊට හොඳම නිදසුන වනු ඇත්තේ ශාස්ත්‍රඥයන් සහ මහාචාර්යවරුන් වශයෙන් කටයුතු කරන අපගේ බුද්ධිමය ජීවිතය ගෞරවයට පාත්‍රවන්නේ නිදහසේ (ඇතැම්විට එතරම් නිදහසක් නැතිව) අදහස් හුවමාරු කරන තරමට බව සැලකීමෙනි. මෙකී අදහස් හුවමාරුව මා අදහස් කරන ආකාරයේ අන්‍යෝන්‍ය උපුටා ගැනීමකට මග පාදනු ඇත. මේ පිළිබඳ පරමාදර්ශී සහ නියම උදාහරණයක් ලෙස මවිසින් පවත්වනු ලබන පශ්චාත් උපාධි පන්තියක තත්ත්වය සලකා බැලිය හැකිය. එහි දී සිසුන් සමග මම විවිධ සාකච්ඡාවල නියැලෙන අතර, අදහස් හුවමාරු කරගනිමින්, ඒවා පිළිබඳව ඇතැම්විට කලහකාරී ලෙස සාකච්ඡාවේ මෙන් ම විවාදයේ ද යෙදෙමි. එසේත් නැතිනම්, වඩාත් අවිධිමත් අවස්ථාවක් වන කෝපි හලේ තත්ත්වය සලකා බැලිය හැකිය. එහි දී මම මගේ සිසුන් සහ සගයන් ඉදිරිපිට කිසිවකුටත් අයත් නැති එමෙන් ම හැමට ම අයත් අදහස් නිදහසේ පතුරුවා හරිමි. මාගේ නිර්මාණාත්මක අදහස් මෝදු වී ආවේ නිසැකවම එවැනි සන්දර්භයන්ගෙන් විය යුතුවා සේ ම, එය මට

සවන් දුන් සහ මා හා වාද විවාදවල පැටලුණු මගේ සගයන් සහ සිසුන් කෙරෙහි ද එලෙස ම සත්‍ය විය යුතුය. නැන්ටුකට් සහ ඩැන්වර්ස්වලින් එන නාවික සගයන් වන එන්ඩිකොට්, පූල්, ෆවුලර් හා ඔලිවර් සම්බන්ධයෙන් ද මෙය ඒ අයුරින් ම සත්‍ය විය යුතු අතර, ඔවුන් ද නැවේ දී එකිනෙකා හා අදහස් හුවමාරු කරගෙන යළි නිවෙස් බලා ගිය විට වඩාත් අසම්බන්ධිත ස්වරූපයෙන් එම සංවාද ම ඉදිරියට ගෙන යන්නට ඇත. එහෙත් එහි එක් සුවිශේෂිතාවක් වෙයි. රචනා චෞරත්වය සහ නොදන අනෙකාගේ අදහස් උකහා ගැනීම අතර වෙනස සැලකිල්ලට ගන්නා අපගේ ශාස්ත්‍රීය සම්මුතියට මේ නැවියෝ සම්බන්ධ නොවූහ.

මේ නයින් මා හට පෙනී යන්නේ මෙකී පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය පිළිබඳ විස්තර ජනනය වී ඇත්තේ ග්ලයිඩ නෞකාවේ නැවියන්ගේ සහචර බවෙහි හෝ සාමූහික හැසිරීමෙහි ඵලයක් ලෙසිනි; කෙනෙක් එය සගයන්ගෙන් උපන්නකැයි ද තර්ක කළ හැකිය. එවිට එම විස්තරය ලියා තබනු ලැබුවේ එන්ඩිකොට් හෝ ෆවුලර් විසින් ද නැතහොත් ඔවුන් දෙදෙනාම විසින් ද එමෙන්ම කෙදිනකද්දැයි දැනගැනීම එතරම් වැදගත් නොවේ. එහෙත් මෙම පෝරිසාද පඨිතය අයත්වන්නේ කුමන සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ගයකට ද? මෙහි දී අප සිහියට ගත යුතු තවත් දෙයක් නම් නැවියන්ගේ පුරාණ සම්ප්‍රදාය අනුව යමින් එන්ඩිකොට් විසින් සිය ස්මෘති ආශ්‍රයෙන් තවත් පඨිත ලියා ඇතිවා මෙන් ම, ඔහු නැවේ දී පවත්වාගෙන ගිය දෛනික නාවික වාර්තා පොත අපගේ සියුම් පරීක්ෂාව සඳහා දැනට සාලෙම් පීබොඩි කෞතුකාගාරයේ සුරක්ෂිතව ඇති බවයි. ඔහුගේ දිනපොත දින වකවානු සහ සිදුවීම් සම්බන්ධයෙන් මනා අවධානයකින් යුතුව පවත්වාගෙන ගොස් ඇති බව පෙනෙන්නට තිබෙන අතර, ඉහත කී පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය ගැන එහි හෝ ඔහුගේ නැවෙහි දෛනික වාර්තා පොතෙහි හෝ කිසිදු සටහනක් නැත. මෙහිදී යළි යළිත් පැනෙන

එක් ප්‍රශ්නයක් ඉතිරි වෙයි. එනම් පළමුව වෙනත් කෙනෙක් කියනවා අසන ලද්දක් වූ පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය පිළිබඳ ප්‍රවෘත්තිය ප්‍රතිනිර්මාණය කෙරුණේ කෙසේ ද යන්න හා එය අයත් වන්නේ කුමන සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ගයකට ද යන්නයි. මගේ මතය නම් මෙවැනි වෘත්තාන්ත විහිළු හෝ ඇවිටිලි ලෙස නැව් තට්ටුව මත දී ගොතන බවත්, එහෙයින් ඒවා නැවියන්ගේ හෑලි යන සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ගයට අයත් වන බවත් ය. දකුණු දිග මුහුදු පිළිබඳ එවන් කථා මගින් සාමාන්‍යයෙන් කියැවෙන්නේ කථානායකයා විසින් ස්වදේශිකයන් අතර ඍජුව ම අත්දකිනු ලැබූ සහ සියැසින්-දුටු ලෙස ඉදිරිපත් කෙරෙන වනචාරීත්වයෙහි පරම ලක්‍ෂණය ලෙස ආරෝපිත පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහයයි.

සිය වාර්තාව ආරම්භයේදී ම මෙම වෘත්තාන්තය නිර්මාණයෙහිලා අවශ්‍ය කෙරෙන තාර්කික වටාපිටාව එන්ඩිකොට් විසින් සටහන් කෙරෙයි. එදින අපර භාගයේ දී මහන්සි වී වැඩ කිරීමෙන් පසුව, ඔහුගේ සගයන්ට සිය "දවල් හීන සහ ගෙතූ කතා" අනෙකුන් හා දෙඩීමටත්, "නැවියෙකුගේ වරප්‍රසාදය වන කතාන්දර කීමටත්, ගීත ගැයීමටත් "ගෙවී ගිය සොඳුරු දවස්" සිහිකිරීමටත් තරම් විවේකය තිබිණි (WC, 55-58). මේ වටාපිටාව විස්තර කරමින් ඔහු කථා කීමෙහි නිපුණයෙකු වූ අපගේ නැන්ටුකට්වලින් පැමිණි මිතුයා වන ඩේවිඩ් විපී ගැන ද සඳහන් කරයි. අප කලින් ද දුටු පරිදි ඔහු "ස්වදේශිකයන්ගේ සිරිත් විරිත් හා ආචාර විධි ගැනත්, විශේෂයෙන් ම ඔවුන්ගේ පෝරිසාද චර්යාව ගැනත් දිග කතා බොහෝ ගණනක්" කීමෙහි දක්‍ෂයෙක් විය (DN, 56). විල්ක්ස් කපිතාන්වරයා විසින් 1840 දී සිදුකළ ප්‍රසිද්ධ (හෝ අප්‍රසිද්ධ) එක්සත් ජනපද ගවේෂණ චාරිකාවෙහි ප්‍රධාන ඥාපකයා ලෙස විපී යළිත් අපට හමුවෙයි. එහි දී විපී ගැන බොහෝ පැහැදුණු විල්ක්ස් කපිතාන්වරයා පසුව ඔහුව එක්සත් ජනපද කොන්සල් ඒජන්තවරයෙකු ලෙස නම් කෙළේ ය. ඉන් දශකයකට පමණ

පසු ඉංග්‍රිසි ජාතික ජෝන් එල්ෆින්ස්ටන් අර්ස්කයින් කපිතාන්වරයා විසින් ද ඔහුව සුදු මෙන් ම ස්වදේශික "ප්‍රජාව කෙරෙහි අව්‍යාජ වගකීමෙන් හා මනා පරිපාලන විලාසයකින් හෙබි" වූ "විශිෂ්ට චරිත ලක්‍ෂණ පිළිබිඹු කරන මහතකු" යැයි හැඳින්විය (අර්ස්කයින් 1967 [1853]: 173). විපී විසින් විල්ක්ස් වැන්නන්හට රසකර කියූ ෆිජි දූපත්වල පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ විස්තර අව්‍යාජත්වයේ මුද්‍රාව දැරීම පුදුමයක් නොවේ. හර්මන් මෙල්විල්ගේ සුප්‍රසිද්ධ ටෛපී කෘතියෙහි කථානායක මගින් විස්තර කෙරෙන්නට ඇත්තේ ඩේවිඩ් විපී වැනි නව පදිංචිකරුවන් ගැන විය හැකිය. "බොරු කතා ගොතා කීමෙහි සහ නැවේ උඩතට්ටුවට වී අවිශ්වාස නොකළ හැකි විවිධ හැලි දෙඩීමෙහි බොහෝ කලක සිට පුරුදු පුහුණු වී සිටිනා ඔහු, තමා පදිංචිව සිටින දූපතෙහි මග පෙන්වන්නා ලෙස නොවැරදීම පත්වෙන අතර, ස්වදේශික භාෂාවේ වචන දුසිම් කිහිපයක් පමණක් දන්නා ඔහු ඒ භාෂාව කතා කරන මිනිසුන් ගැන සියල්ල දන්නේ යැයි පෙනී සිටී" (මෙල්විල් 1972 [1846] 193). එන්ඩිකොට් විසින් ද ස්වකීය රචනාව අවසාන කරන්නේ නියම හැලි ගොතන්නන්ගේ විලාසයෙන් මනස්කාන්ත උත්ප්‍රාසයක් දනවන සිතාමතා ම ලියන ලද සිය අර්ථය පැහැදිලි කරන ආකාරයේ වැකියකිනි: "මා මගේ හැල්ලේ අවසානයට ඉතාමත් සමීපවී සිටිනමුත්, තව නවත් කොටස් ඈඳා එය දිගු කළ හැකිය; එහෙත් මගේ ඔරලෝසුව කියන්නේ දැන් මධ්‍යම රාත්‍රිය ද පසුව ඇති බවයි, දැන් මට මෙය පසෙක තබා ඇඳට ගොඩවීමට වේලාවයි" (WC, 70). මෙහි දී මා එක් සුවිශේෂි කරුණක් පෙන්වා දිය යුතුය: මෙකී වාර්තාව ගොතන ලද්දක් බවට ඉඟියක් මෙම අවසන් වැකිය මගින් අපට ලැබෙන නමුත් නැවියන්ගේ හැලි සත්‍ය වශයෙන් ම සැබෑ සිදුවීම් මත පදනම්ව පසුව කථා බවට ගොතනු ලැබුවා වන්නට ද පුළුවන. එහෙත් මේ සමාන ම අන්තර්-උපුටන හරහා නිමැවුණු පෝරිසාද පැහැදිලි නැතහොත් කවි කතා මෙන්

ම නාවික හෑලි ද ඒවාහි මතුපිට අර්ථයෙන් ගත නොහැකි බව පැහැදිලි ය. එන්ඩිකොට්ගේ පුවත්පත් වාර්තාවෙන් වසරකට පසු, එනම් 1846 දී සිය ටෙටපී කෘතියෙහි පෙරවදන ලියමින් මෙල්විල් පවා හෑලිකරුවන්ගේ සම්ප්‍රදාය හා අනන්‍ය වෙයි: එනම්, මීළඟ පිටුවල වාර්තාකර ඇති සිදුවීම 'හෑල්ලක් ලෙස ගෙතුවිට' ඈත දියඹේ රාත්‍රී මුරකාරවල් ලෑමෙන් ඇති වූ මහත් විඩාව සමනය කිරිමෙහිලා මෙන් ම කතෘගේ නාවික සගයන්ගේ උණුසුම් සානුකම්පිත බව පුබුදු කරවීමෙහි ද සමත් වූ බව ඔහු පවසයි (මෙල්විල් 1972 [1846]: 33). මේ නයින් බලන විට පෙනී යන කරුණක් නම් එන්ඩිකොට්, විපී හා තරුණ මෙල්විල් වැනි හෑලිකරුවන් දකුණු මුහුදේ ගොඩබිම්, මුහුදු සහ වෙරළ තීරයට හොඳින් හුරුපුරුදු දසුනක් වූ බවයි. මොවුන්ගේ ජීවිත ගෙවුණු ආකාරය ග්‍රෙග් ඩෙනින්ග් විසින් මනාව ලේඛන ගත කෙරී ඇත (ඩෙනින්ග් 1980: 129-156).

ක්ෂමාව ප්‍රතික්ෂේප කිරීම: න්ගා-මෝටු වැටලීම වටා ගොඩනැගුණු වනචාරිත්වය පිළිබඳ කතිකාව

යුරෝපීය කතිකාව තුළ 'වනචාරීන්' නිතර නිරූපණය වී ඇත්තේ තමාට ගොදුරුවන්නාගේ අත් පා සිඳලන්නන් ලෙසිනි. ටුපිනම්බා පෝරිසාද ප්‍රජාවේ ඉරණම ද එයම වූ අතර, ඊට මහත් ප්‍රසිද්ධියක් ලබා දුන්නේ, බ්‍රසීලියානු පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳව කළ ගවේෂණ නිසා ඉමහත් කීර්තියට පත් අන්ද්‍රෙ තෙවෙට්, ෂෝන් ද ලැරී සහ හන්ස් ශ්ටාඩන් විසිනි. දහසය වන සියවසට සහ ඊට පසු යුගවලට අයත් යුරෝපීය උත්කීරණවල (කැටයම්) ටුපිනම්බා වැසියන් තමන්ට ගොදුරු වූවන්ගේ සිරුරු කපා අත් පා කඳින් වෙන් කර දමන ආකාරය රූපණය කෙරී ඇත; එවැනි ඇතැම් නිරූපණයන්හි මළවුන්ගේ සිරුරුවල කොටස් එල්ලා ඇති ආකාරය දක්වෙන්නේ යුරෝපීය

මස් කඩවල සතුන්ගේ සිරුරු කපා එල්ලා ඇති අයුරු සිහි ගන්වමිනි. අනෙකා පිළිබඳ ඇති යුරෝපීය භීතියට ඔබ්බෙහි පිහිටි ජීවන ස්වරූපයක් ලෙස ගාත්‍ර ඛණ්ඩනය පවතින අතර, එමගින් සිරුරු සිව්කඩ කිරීම සහ පෝරිසාද චර්යාව එකිනෙකට සම්බන්ධ කරයි. සිරුර සිව්කඩ කිරීමේදී, සාමාන්‍යයෙන් කෙරෙනුයේ බොකු ඇද දැමීම සහ හිස ගසා දැමීම හේතුවෙන් "බොකු ඇද සිව්කඩ කොට" (drawn and quartered) යන කියමන භාවිතයට පැමිණියේය. ශරීරය සිව් කඩකට වෙන් කෙරෙන අතර, ඇතැම් විට විවිධ තැන්හි, එකිනෙක වෙනස් නගරවල පවා අනෙකුන්ට ආදර්ශයක් සපයනු වස් එල්ලා දමේ. රාජද්‍රෝහීන්වයට කෙරෙන දඬුවම බොහෝ විට උපරිම සහ වරදකරු ගර්හිත කෙරෙන ආකාරයේ එකකි. මේ පිළිබඳ වඩාත් ප්‍රසිද්ධ උදාහරණය අපට ලැබෙන්නේ මිශෙල් ෆූකෝගේ *Discipline and Punish* (ශික්ෂණය සහ දඬුවම, 1979) නම් කෘතිය ආරම්භයේ එන නාට්‍යමය සිදුවීමක් වන රාජ්‍යඝාතක තැනකට වැරදිකරු වූ ඩේමියන්ගේ සිරුර හතර කොනින් අසුන් හතර දෙනෙකු ලවා අද්දවා සිව්කඩ කිරීමට මට අණ කිරීමේ අවස්ථාව ආශ්‍රයෙනි. මෙය අසාර්ථක වූ විට ඩේමියන්ගේ බොකු ඇද ගාත්‍රා සිඳලූයේ අතිශය කෲර අයුරිනි (ෆූකෝ 1979: 3). බ්‍රිතාන්‍ය ඉතිහාසයෙහි එන තවත් එවන් ප්‍රකට අවස්ථාවක් නම් ස්කොට්ලන්ත විරෝධතා සටන්කාමියෙකු වූ ශ්‍රීමත් විලියම් වොලස් පිළිබඳ උදාහරණයයි. ඒ සිද්ධිය විස්තර කරන එක් ආඛ්‍යානයක් මෙසේය: "1305 අගෝස්තු 23 වන දින වූ එදින "පෝරකය සාමාන්‍යයෙන් තිබෙන තැන වෙත අසුන්ගේ වල්ගයේ බැඳ ඇදගෙන ආ ඔහුව උස් වූ එල්ලුම් ගසක එල්ලා ඔහුගේ හුස්ම වැටෙද්දී ම බඩවැල් එළියට ඇද ඔහුගේ දෑස ඉදිරිපිට ම ඊට ගිනි තබා, ඉන් පසු ඔහුගේ හිස ගසා දමා සිරුර ද සිව්කඩ කරන ලදී. ඔහුගේ දකුණු අත නිව් කාසල්හි ප්‍රදර්ශනය කෙරුණු අතර, වම් අත බර්වික්හි එල්ලනු ලැබිණි" (මාලේ 1846: 220).

මේ අනුව "අත් පා සිදීම" යන්නට වැදගත් අර්ථ දෙකක් ඇති බව පෙනී යයි. පළමු අර්ථය සතුන්ගේ ගාත්‍රඛණ්ඩනය වන අතර, එහි දෙවන අර්ථය සතුන්ගේ මෙන්ම මිනිසුන්ගේ ද අත් පා සිඳලීමයි. එහි දී සිරුර කඩ කරනු ලැබූ පුද්ගලයාට සිය ආත්මය අහිමි කෙරෙයි. ඒ ඔවුන් සතුන් ලෙස සලකා, සතුන්ට ආත්මයක් නොමැත යන විශ්වාසය මත සහ ශරීරය කොටස්වලට වෙන් කොට තැන තැන විසිරුවා හරිනු ලැබූ විට, මළවුන් වෙනුවෙන් සාමාන්‍ය ආකාරයේ ශෝකවීමක් සිදුවිය නොහැකි හෙයිනි. ඊටත් වඩා වැදගත් කාරණය නම්, දේවධර්මානුකූලව පිළිගන්නේ නැති වුව ද ජනප්‍රිය මතය නම් අවසන් විනිශ්චය දිනයේ දී ශරීරය උත්ථාන වීමට සහ සලකා බලනු ලැබීමට නම් ශරීරයෙහි පූර්ණත්වය සහ සාකල්‍යබව ආරක්ෂා වී තිබිය යුතුය යන්නයි.[12] අත් පා සිඳ ශරීරය කඩ කිරීම සහ මිනී මස් කෑමත් සහ මේ දෙක අතරැති සමරූපී බවත් පිළිබඳව පවතින යුරෝපීය භීතියට හේතුව එයයි.

පෝරිසාද චර්යාව සහ අත් පා සිඳලීම කෙරෙහි පැවති යුරෝපීය ග්‍රස්තිය හුවා දක්වීම සඳහා මාගේ තුන්වන කථාංගය වෙත හැරෙමු. එය 1832 දී ඇතැම් නව යුරෝපීය පදිංචිකරුවන්ගේ ද සහාය ඇතිව ඔබරි ගම් වැසියන් විසින් න්ගා-මෝවුහි පිහිටි පා නම් වූ, එනම් පවුරු බැඳි ගම්මානය ආරක්ෂා කිරීම විස්තර කරමින් 1833 අප්‍රේල් - මැයි වකවානුවේ දී *සිඩ්නි මොනිටර්* පුවත්පතෙහි කොටස් පහකින් පළ වූ වාර්තාවකි. මෙම විස්තරය ලියනු ලැබ ඇත්තේ 'වැටලීමෙහි ඉතිහාසඥයා' වූ ඩැනියෙල් ශෙරිඩන් විසිනි. ඔහු 'නීග්‍රෝ' ජාතික අරක්කැමියෙකු ද සමග එකී ගම්මානයෙහි රැකවලෙහි යෙදුණු යුරෝපියන් අට දෙනාගෙන් කෙනෙකි.[13] එය පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ බොහෝ ආඛ්‍යාන සම්බන්ධයෙන් සිදුව ඇති පරිදි, ඓතිහාසික සිදුවීමකැයි සැලකිය හැකිව තිබූ සිදුවීමක් මතට නොදැමුණු සහ අසීමිත වර්ගවාදයක් පිරිද්දීමකි. උද්ධෘත සිදුවීමට අදාළ

පසුබිම අපට ලබා දෙන්නේ ටරානාකි මුහුදු තීරය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය උනන්දුවක් දැක්වූ ඉතිහාසඥයෙකු වූ ඩබ්. එච්. ස්කිනර් විසිනි.

ස්කිනර්ට අනුව අදාළ ලිපිවලින් විස්තර කෙරෙන්නේ වයිකාටෝ මනියාපොටෝ සහ මිත්‍ර ගෝත්‍ර හා න්ගාති, අවා-න්ගාති, වාමා-ටරනාකි යන ගෝත්‍ර සංයෝග වී සැදුණු පාර්ශවයන් අතර පැවති 'උග්‍ර පාරම්පරික වෛරය' පුපුරායාමේ අවසන් ජවනිකා කිහිපයයි. "පරම්පරා ගණනක් තිස්සේ මේ ගෝත්‍ර එකිනෙකා හා සටන් කරගනිමින් සිටි අතර, පොදු සමාලෝචනයක දී පෙනී යන්නේ පැරණි මඕරි ආයුධ භාවිත කෙරුණු අවධිය තෙක් ඔවුන් අතර කරට කර සටනක් තිබුණු බවයි" (DN, 38). එහෙත් තුවක්කුව මගින් ඒ සියල්ල වෙනස් කෙරුණු අතර, පළමුවෙන් ම තුවක්කු අත්පත් කරගත් ගෝත්‍ර වූ දූපත් බොක්කෙහි විසූ ගෝත්‍ර කණ්ඩායම් දහනව වන සියවස මුල දී දකුණු දිගට සංක්‍රමණයවීමට පටන් ගත්හ. දූපත් බොක්කට දකුණෙහි විසූ ගෝත්‍ර සමූල ඝාතනයට ලක්ව වඳවී යාමේ තර්ජනයට ලක්වීමෙන් තමන්ට ද තුවක්කු ලබා ගැනීමට වහා කටයුතු කළ අතර, ඔවුහු ද හේකේ නමින් හැඳින් වූ සංක්‍රමණ මාලාව අරඹමින් තව තවත් දකුණු දෙසට සංක්‍රමණය වූහ. කව්හියා ගෝත්‍රයෙහි ප්‍රතාපවත් මෙන් ම අති බිහිසුණු නායකයා වූ ටෙ-රව්පාරහා උතුරු හා නැගෙනහිර ගෝත්‍රවල බලය ගැන බියපත්ව තීරණය කෙළේ තව දුරටත් දකුණු දෙසට සංක්‍රමණය වී ඇතැම් න්ගාති-අවා සහ ටරනාකි ජනයා සමග හවුලේ කඳවුරු බැඳීමටයි. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ඉතිරි වූ ටරනාකිවරු තවත් දුර්වල වීමත්, එනිසා "ඔවුන්ට වඩා පිරිස් බලයෙන් බොහෝ වැඩි වූ, එමෙන් ම සෑම පිරිමියෙකුම පාහේ අත ගිනි අවියක් තිබුණු වයිකාතෝවරුන්ගේ පහසු ගොදුරක් බවට ටරනාකිවරුන් පත්වීමයි (DN, 39). ඔවුන් සතුව වැඩි වශයෙන් පැවතුණේ සාම්ප්‍රදායික මඕරි යුද්ධෝපකරණ විය (DN, 39-40). ශෙරිඩන්ගේ ලිපිවලින් විස්තර කෙරෙන්නේ වයිකාටෝවරුන් විසින් වයිටාරා ගඟ අසබඩ වූ පූකේ-

රන්ගියෝරාව වැටලීමත් 'ඉන් ඇතිකෙරුණු රාගය සහ මිනීමස් කෑම පිළිබඳ ගීතියත් ය.' ගෙරිඩන් මෙසේ විස්තර කරයි: "ලද හදිසි ජයග්‍රහණයෙන් ප්‍රමුදිතව, එමෙන් ම ඔවුන් ඉතා නිර්ලෝභීව ආහාරයට ගත් මනුෂ්‍ය මාංසයෙන් උතුරා ගොස් සිටි මහා වවුඅා, එනම් යුද්ධ සේනාව න්ගා-මෝටු වෙත ගමන් ඇරඹුවේ එහි වෙසෙන ගෝත්‍රයේ ඉතිරි ටික දෙනා සහ 1828 හෝ 1829 දී එහි නල්මසුන් මැරීමේ හා වෙළෙඳ මධ්‍යස්ථානයක් පිහිටුවාගෙන තිබූ යුරෝපීය ජාතිකයන් ද වනසා දමා ඔවුන්ගේ මාංසය ද අනුභව කිරීමේ ස්ථිර අදිටනින් යුතුවය" (DN, 40). තවද, ස්කිනර් සඳහන් කරන පරිදි, එම සති තුනක් පුරා පැවති වැටලීම ගෙරිඩන් විස්තර කරන්නේ "සත්‍යය වශයෙන් ම එහි සහභාගීවීමෙන් පමණක් ලද හැකි පැහැදිලි සහ යථාර්ථවාදී අයුරිනි" (DN, 40). එහිදී තමන්ට එල්ල වූ ප්‍රහාරයට සාර්ථකව මුහුණ දුන් න්ගාති-ආවාවරු ජයග්‍රහණය කළ ද, තමන්ගෙන් ඊට පළිගැනීමට, එනම් 'උටු' සඳහා වඩාත් විශාල හමුදාවක් රැගෙන යළි පැමිණිය හැකි සතුරාට බියෙන් නව තවත් දකුණු දෙසට සංක්‍රමණය වූයේ රව්පරහා, තපිටි හා නිකල්සන් තොට යන ප්‍රදේශවල විසූ අනෙකුත් බලවත් නායකයන් හා එක් වීමේ අභිලාෂයෙනි (DN, 40).

අපි දැන් ගෙරිඩන් විසින් වැටලීම ගැන කරන විස්තරයට අවධානය යොමු කරමු. මා සිතන ආකාරයට දේශීය කතිකාවට වඩා යුරෝපීය කතිකාවෙන් සම්භවය ලබන ලෙස පෙනෙන හෝ යුරෝපීය ආකෘතියට අනුව ප්‍රතිසූත්‍රගත කරන ලද්දේ යැයි පෙනෙන දේශීය කතිකා ම විසින් අවධාරණයට ලක් කෙරී ඇත. දෙසැම්බර් මාසයේ දී වයිකාටෝ ගෝත්‍රිකයන් පුකරන්ගියෝරා දෙසට ගමන් කරමින් සිටි අතර, ටරනාකි ගෝත්‍රිකයෝ ඔවුන් හඹා යමින් සිට, "සතුරු සේනාවේ විශාලත්වය" දැක පෙරළා සුදු ජාතිකයන්ගේ වෙළෙඳ පොළෙහි සිට සැතපුම් හයක් පමණ දුරින් පිහිටි පුකරන්ගියෝරාව වෙත ගොස්, තුන් දහසක් පමණ පිරිමි, ගැහැනු සහ

ළමෝ ඔවුන් වටකොට තනාගත් 'දුර්වල වැටක්' තුළට පසුබැස්සහ. න්ගාටි-අවා වැසියන් විසින් එතරම් අමන ක්‍රියාවක් කෙළේ ඇයි දැයි ගෙරිඩන් අපට නොකියයි. එනමුත් ඔහු මෙසේ පවසයි: "සටන් බිම වෙත ආසන්න වෙමින් සිටි සතුරා මග දී අල්ලාගත් පිරිමි දෙදෙනෙකුගෙන් ද ගැහැනියකගෙන් ද යුත් වූ වහලුන් පිරිසක් මරා දමන ලද නමුත් අනුභව නොකළේ සටනේ දී තමා අතට පත්වන පළමු ගොදුර සිය දෙවියන්ගේ පරිභෝජනය සඳහා වෙන්කිරීම ඔවුන්ගේ චාරිත්‍රය වූ නිසා ය" (DN, 42). මෙය මදක් නුපුරුදු ආකාරයේ චාරිත්‍රයකැයි හැගෙන්නේ තමා අල්ලා ගන්නා 'පළමු මාළුවා' දෙවියන් උදෙසා කැපකිරීම මඕරි චාරිත්‍රය වුවද, වහලෙකු බිලිදීම එම ප්‍රතිමානය උල්ලංඝනය කිරීමක් බව සලකන කල්හිය. ගෙරිඩන් මෙහි දී අපට නොපවසන දේ නම් ඔහු ඉහත තොරතුර කෙසේ නම් ලබාගත්තේ ද යන්න හෝ වහලුන්ව වටිනා පාරිභෝගික භාණ්ඩ ලෙස තුවක්කුවලට හුවමාරු කළ හැකිව හෝ ශ්‍රමය සඳහා යුරෝපියන්ට විකිණිය හැකිව හෝ එසේත් නැතිනම් මඕරි ප්‍රධානීන් කළාක් මෙන් එකල අලුතින් හඳුන්වා දී තිබුණු බෝග, විශේෂයෙන් ම අර්තාපල්, වගාව සඳහා භාවිත කළ හැකිව තිබූ තත්ත්වයක් තුළ ඔවුන්ව නිකරුණේ මරා දැමුවේ ඇයි ද යන්නයි.

දුන් ස්කිනර් පවසන යථාර්ථය වෙන හැරෙමු: "1832 ජනවාරි දෙවන දා ඔවුන් පුකරන්ගියෝරාව වටකල අතර, පසුදින, එනම් තුන්වනදා අලුයම ඔවුන් ක්ෂණික ප්‍රහාර එල්ල කිරීම මගින් නගරය අල්ලා ගැනීමට කරන ලද අසාර්ථක උත්සාහයේ දී ඔවුන් පරාජයට පත්වූවා මෙන්ම ඒ සටනේ දී ඔවුන්ගේ සෙබළුන් දස දෙනෙකු ද ප්‍රධානීන් හතර දෙනෙකු ද මැරුම් කෑ අතර, අපගේ පාර්ශවයෙන් දෙදෙනෙක් මිය ගියහ. නව වැනිදා සතුරාගේ සේනාවේ නවදෙනෙක් ද දහවෙනිදා හතර දෙනෙක් ද, එකොළොස් වැනිදා එක් ප්‍රධානියෙක් ද, දහතුන් වැනිදා හය දෙනෙක් ද, දාහතර වැනිදා දහ

දෙනෙක් ද, දහනව වැනිදා නවත් දොළොස් දෙනෙක් ද වගයෙන් මැරුම් කෑහ" (DN, 43). "21 වැනිදා මෙසේ 'වැටලීමට ලක්වූ අසරණයන්' හාමතින් පෙළෙමින් හා හෙම්බත්ව සිටිය දී සතුරාට නිර්භය ලෙස මුහුණ දෙනවා වෙනුවට මහ දවාලේ වැට කඩාගෙන බේරී පැන යන්නට තැත් කළහ; මේ අසරණයන් එතරම්ම අමනයන්ය" (DN, 43). "තමන්ට රිසි සේ ලබා ගන්නට තරම් සැපයුම් තිබූ කිසිවෙක්, සාගින්න හේතුවෙන් බෙදී නොයනු ඇති අතර, ඔවුන්ගේ උදව්වට තමන්ට හැකි පමණින් දායක වූ දුරස්ථ ගෝත්‍ර කෙරෙන් ද ඔවුහු වෙන් නොවෙති" (DN, 43). නිසැකවම සතුරා විසින් "පිරිමියෙකු, ගැහැනියක, හෝ ළමයෙකුවත් ඉතිරි නොකරමින් මහත් විනාශයක් සිදුකරන ලද අතර පවුරු බැඳි ගම්මානයෙහි අනෙක් කෙළවර සිටියවුන්, මේ තීරණාත්මක මොහොතේ දී පවුරු බිඳ හෙළවේ කුමන අරමුණක් ඇතිව දැයි නොදැනම තම ළමුන් කිහිල්ලේ ගසාගෙන ගොස් ඉතා ගැඹුරු හෙල්වලින් පහළට විසිකර දමන ලද්දේ අනෙකා විසින් කා දමනු ලබනවාට ඇති අතිමහත් භීතිය හේතුවෙනි" (DN, 43). එයින් ද වැඩි ප්‍රතිඵලයක් අත් නොවූයේ සතුරාගෙන් කණ්ඩායමක් සිය වහලුන් විසින් උඳුන් සූදානම් කරන අතරතුරදී සිය රාත්‍රී භෝජනයට ප්‍රමාණවත් තරම් මිනිසුන් පිරිසක් මත මරු පහර එල්ල කරන ලද නිසාවෙනි (DN, 44).

අප දැන් පැමිණෙන්නේ වඩාත් ම තීරණාත්මක ඡේදයටයි. මේ විස්තරයට අනුව, "විසිතුන් වෙනිදා ඔවුන් විසින් ජීවග්‍රහයෙන් අල්ලාගත් සිරකරුවන් ඝාතනය කිරීම ඇරඹිණි. ඔවුන් සියලු දෙනාවම හොඳින් ආරක්ෂාව සපයන ලද කුඩා කූඩාරම් තුළට රිංගවන ලද අතර, ප්‍රධාන ගෝත්‍රික නායකයා සහ මනාව මුවහත තබන ලද යුද කෙටේරියක් ද අතින් ගත් අලුගෝසුවා ද ඔවුන්ව පිළිගැනීමට සූදානම්ව සිටියහ. කුටි තුළ සිටියවුන් එකිනෙකා බැගින් ඉවතට කැඳවනු ලැබිණි. මනාව පච්ච කොටන ලද අත් ඇතියවුන්ගේ අත් සහ හිස් දංගෙඩියක් මත තබා කපා කඳෙන්

වෙන් කෙරුණු අතර, *සිරුරෙන් අත් පා කපා ඒ සියල්ල ඒ සඳහා ම සිටුවා තිබුණු වැටක එල්ලනු ලැබිණි.* එසේම කිසිඳු විශේෂයක් නොමැති හිස්ගෙඩි තිබුණවුන්ට එක් මරණීය පහරක් දෙනු ලැබූ අතර අසල වූ වළකට ඇදගෙන ගොස් දමා රුධිර වහනයට ඉඩ සැලැස්විණි. ගෝත්‍ර නායකයා වූ ටෙ-වෙරෝවෙරෝ තුන්සිය දෙනෙකු පමණ අමු අමුවේ මරා දැමීමෙන් පසු, තම බාහු වේදනා දේ යැයි කියමින් ඉතා කරුණාවන්ත ලෙස ඉතිරිය පසු දා උදෑසන දක්වා කල් දමන ලදින්, ඊළඟ උදෑසන මේ රුදුරු මිනී කන්නා ඔහු මහත් ආස්වාදාත්මක ක්‍රියාවකට සැරසෙන ප්‍රීතිමත් උද්යෝගයෙන් යුතුව ඉතිරි අය මරා දැමීය. *ලාබාල ළමුන් සහ වැඩුණු ගැටවුන්ගේ උදර ප්‍රදේශය කපා කෝටුවල ගසා ගින්දරට අල්ලා පුළුස්සනු ලැබිණි"* (DN, 44). අප මතක තබාගත යුත්තේ මෙය නම් මඕරිවරුන්ට සහ පොදුවේ පොලිනිසියානුවන්ට තරමක් නුහුරු ආහාර පිසීමේ ක්‍රමයක් බවයි. 'මේ භයංකර සංහාරයේ නෂ්ටාවශේෂ දැක බලා ගැනීම පිණිස' අපගේ ඉතිහාසඥයා ඉන් මඳ කලකට පසු මේ ස්ථානයට ගියේය. 'ඝාතන භූමියේ' සිට සැතපුම් කිහිපයක් නුදුරේ සිටම මියගියවුන් සිහිවීම පිණිස ඔවුන්ගේ ඥාතීන් හෝ මිතුරන් විසින් දමා ගිය වර්ණ ගන්වන ලද ලී කැබලි දක්නට ලැබිණි. මිනිසුන් තුන්සිය දෙනෙකුගේ පමණ යැයි කිව හැකි 'ඇට සැකිලි කන්දක්' ද ඔහු දුටුවේ ය; ඊට මදක් ඈතින් 'ඔවුන්ගේ මාංසය පිසින ලද උඳුන් ඒ වනවිටත් දක්නට තිබිණි.' මෙයින් ඇඟවෙන්නේ ඇතැම් ශරීරවලින් මාංස ඉවත් කරගෙන තිබුණත් ඇට සැකිලි එසේම තිබෙන්නට හැර ඇති බවයි (DN, 44). කෙසේ වුව ද, එම උඳුන් හිස්ව ඇට කටුවලින් තොරව තිබීම මගින් එම මිනිසුන් මස් එතනම අනුභව නොකර, වෙනත් ස්ථානයක් වෙත ගෙන ගියේය යන ශෙරිඩන්ගේ මතය සනාථ වෙයි. "ඔවුන් හිස් ගසා දමන්නට භාවිත කළ දංගෙඩිය' කෙසේ වෙතත් එහි දමා ගොස් තිබුණු අතර, එහි වූ ලේ සහ පොරෝ පහරින් දංගෙඩිය මත ඇති වූ කැපුම් පහර

ඒ වන විටත් එතරම් කල් ඉක්ම නොගිය ඒවා විය" (DN, 44-45). ඒ අවට වූ ගස්වල කොල සියල්ල ම පාහේ මෘත ශරීර පිස දැමීම සඳහා කඩාගෙන තිබිණි. "මා එම ස්ථානය අවට පොදුවේ පිරික්සූ විට පෙනීගියේ සතුරා විවිධ ස්ථාන තුනක ලැගුම් ගෙන ඇති බවත්, ඒ සෑම තැනම මා ඉහත කී ආකාරයේ ඇටකටු ගොඩවල් තිබූ බවත්, *ඔවුන් සිය ආහාරය පරිභෝජනය කළ සෑම, ස්ථානයටම යාබදව රාක්කයක් ඉදිකර තිබුණු බවත් ඒ මත ඔවුන්ගේ ගොදුරු බවට පත් වූ අවාසනාවන්තයන්ගේ හිස්ගෙඩි තබා තිබූ බවත් ය*" (DN, 44-45). ඒ අතර කෝටුවල ගසා පුළුස්සාගත් ළදරු මළ සිරුරු ද විය. මේ 'පිළිකුල් සහගත (ජන)වර්ගය' "තම සහෝදර රටවැසියනට මරණය ගෙනෙන ආකාර පිළිබඳ 'නිරන්තර අධ්‍යයනයක' යෙදී සටිති.

මේ අතරතුර ජයග්‍රාහකයන් මොදුරෝවා දක්වා ගමන්ගත් අතර, එහි ස්වදේශිකයන් කිහිප දෙනෙකු ද සමග "ජීවග්‍රහයෙන් අල්ලා ගනු ලබනවාට වඩා මියයාමට සූදානම්ව සිටි යුරෝපීයයෝ කණ්ඩායමක් විසිය" (DN, 45). එම විස්තරයෙහි මීළඟ පිටු කිහිපය වෙන්ව තිබෙන්නේ ස්වදේශිකයන් හා යුරෝපීයයන් එක්ව වැට බැඳි බිම ආරක්ෂා කළ ආකාරය විස්තර කිරීම සඳහා ය. එම විස්තරයෙහි මේ අදාළ කොටස කෙටියෙන් දක්වනවා නම් මෙසේ ය: ධවල ආරක්ෂයන් සතු වූ වඩා උසස් ශික්ෂණය හා ආයුධ හේතුවෙන් වයිකාටෝ ගෝත්‍රිකයන් සහ ඔවුන්ගේ මිත්‍ර ගෝත්‍රවලින් සැදුම්ලත් සතුරු සේනාව සහමුලින් පරාජය කිරීමට ඔවුන්ට හැකිවිය. මෙහි අවසන් නිගමනය මගින් ද අපව රැගෙන යන්නේ, බලාපොරොත්තු විය හැකි පරිදිම යළිත් පෝරිසාද චර්යාව සහ අත් පා සිඳලීම වෙතය. සතුරා ඉතා ඉක්මනින් නොපෙනී ගිය නමුත් "ඔවුහු කොතරම් වේගයෙන් පලා ගියා ද යත්, ඔවුන් මිය ගිය තම සගයන්ගේ සිරුරු සියල්ල ආදාහනයට කාලය ගත නොකළ අතර, තම කුඩාරම්වල වහල මතට එම මළසිරුරු

විසිකොට ඒවාහි වහලවලට ගිනි තැබූහ; ඇවිදගන්නට බැරි තරම් දරුණු තුවාල ලබා සිටි සමහරකුගේ ඥාතීන් විසින් ඔවුන්ව කැලිවලට කපා ඔවුන් අතර බෙදාගෙන කරතබාගෙන පලාගියේ, ඔවුන්ව සතුරාට අනුභව කිරීමට දමා යනවාට වඩා එය යහපත් නිසාය; විනාඩි විස්සකින් ඔවුන්ගෙන් එකෙකුවත් දකින්නට නොමැති විය" (DN, 56). මෙහි උත්ප්‍රාසය දනවන කරුණ නම්, මේ විස්තරය අන්තර්-ජන්‍ය පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ පැහැදිලි සාක්ෂ්‍ය ලෙස කෙනෙකුට පෙනීයාමට ඇති හැකියාවයි. මේ ක්‍රියාකරකම එසේ සිදුවෙමින් පවතිද්දී ශෙරිඩන් මහතාගේ මිත්‍ර ස්වදේශිකයන් විසින් ඔවුන්ටම 'ආවේණික' වූ ආකාරයක මිනී මස් කෑමකට එල්බ ගත් හෙයින්, "මට එය ඇසින් දුටු සාක්ෂ්‍යකරුවෙකු වනවාට වඩා වෙනත් දෙයක් කළ නොහැකි විණි" යි ඔහු ලියේ ය (DN, 56). "ලොව පහළවූ අතිශයින්ම නිහීන මෙවැනි කාලකණ්ණි ජන කොටසක් ගැන කීමට මා සතු වචන ප්‍රමාණවත් නැත" (DN, 56). ශෙරිඩන්ගේ විස්තරය මෙසේ තව දුරටත් දිගහැරේ: "මදක් තුවාල ලබා සිටි එකෙකු ඔවුන් විසින් ඇදගෙන එන ලදින් ඔහුගේ දත් අතරින් යුද කෙටේරියක් ඔවුහු රිංගවූහ; "තවෙකෙක් ඔහුගේ උගුර විද එක් ප්‍රධානියෙකුට ඉන් ලේ උරාබීමට සැලැස්විය, එවිට ම අනෙකුන් ඔහුගේ අත් පා සිඳලූ අතර, ඉක්බිති ඔහුගේ හිස ගසා දැමිණි. පසුව සිරුර සිවකඩකට පළා ඔහුගේ හදවත තවත් ප්‍රධානියෙකු වෙත පැමිණවූයේ එය ඉතා ප්‍රණීත ආහාරයක් වූ නිසාවෙනි. සටනකින් පසුව එවන් කලාතුරකින් ලැබෙන දේ ඔවුහු ප්‍රිය කළහ" (DN, 56). "සිය බිරිඳ සහ දරුවන් දකිම පිණිස කඳවුරට පැමිණි එක් ද්‍රෝහියෙකුට ද ඒ ඉරණමටම මුහුණ පාන්නට සිදුවිය" (DN, 56). "අහෝ, ක්‍රිස්තියානි හැඟීමෙන් යුත් පුද්ගලයෙකුට, දකින දකින සෑම වාස්ථානයක් පාසාම විසිරි, හැම දොරක් දොරක් පාසාම එල්ලා ඇති ඇති බොකු බඩවැල් ද, සෑම තැන විසිකර ඇති මළසිරුරු ද, ඒවා පිසීමට උදුන් සූදානම් කරන කතුන් ද කිනම් භියජනක දර්ශනයක්ද" (DN, 56)?

ශෙරිඩන් සහ ඔහුගේ සගයන් විසින් වනචාරීන්ට ධවල ජනාවාස තුළ එය නොපිසින බවටත්, "ඌරුමස්වලට වඩා බොහෝ ප්‍රණීත බව ඔවුන් කියූ ඔවුන්ගේ අනර්ඝ ආහාරය අනුභව කොට තම නිවෙස් කරා නොපැමිණෙන බවටත් වනචාරීන්ව එකඟ කර ගැනිණි" (DN, 57). ශෙරිඩන් දැන් අපට වඩාත් 'නියත' තොරතුරුවලින් සංග්‍රහ කරයි: සතුරාට තුන්සියයක් මිනිසුන් සහ ප්‍රධානීන් බොහෝ ගණනක් අහිමි විය. අහිමි වූ සෑම ප්‍රධානියෙකු වෙනුවෙන් ම "ඔහුගේ මරණයට වන්දි වශයෙන් වඩාත් ම සාහසික ලෙස වහලුන් දහ දෙනෙකු මරා දමනු ඇත (DN, 57)." අසතුටට කරුණක් නම්, සතුරාට පරිභෝජනය සඳහා ප්‍රමාණවත් තරම් මෘතදේහ නොතිබිණි (ශෙරිඩන්ට මෙහි දී කලින් මරා දැමූවා යැයි කියූ බොහෝ ගණනක් වූ වහලුන් අමතකව ගොස් ඇති සෙයකි). තවදුරටත්, ඔහු පවසන්නේ සතුරා විසින් මළසිරුරු දහසයක් ලබා ගත්තාට "අමතරව තවත් අර්ධ වශයෙන් පිළිස්සුණු මළසිරුරු බොහෝ සංඛ්‍යාවක් මෙන් ම වළලා තිබූ සිරුරු කිහිපයක් ද අර්ධ වශයෙන් කුණු වී තිබිය දී වළෙන් ගොඩගෙන අනුභව කෙළේය (DN, 57). "විකාටෝ මිලේච්ඡයන්ගේ නොදැමුණු බව පෙනුණු තවත් අවස්ථාවක් නම් මෙසේ යි: හොව්හොගෙයා නම් තම ස්වාමියාගෙන් මිදී පලායාමට තැත්කළ එක් අවාසනාවන්ත වහල් කතකට තම රෞද්‍ර වහල් හිමියා විසින් යළි අල්ලා ගනු ලැබ, ඉන් සුළු මොහොතකට පසු විශාල උඳුනක් තනන්නැයි නියෝග කෙරිණි. තම අවාසනාවන්ත ඉරණම නොදත් ඈ එය අහිංසක ලෙස අවසන් කර තම ස්වාමියා වෙත දැනුම් දුන්නේ උඳුනෙහි පිසින්නට කිසිවක් එහි නොවූ බවයි. එවිට ඉතා අලස ලෙස ඈට උඳුනට ගොඩවන්නැයි ඔහු කීය; මේ අසරණ කත ඔහුගේ කරුණාව පතා විමතියෙන් ඔහු දෙස බැලීය. එහෙත් ඈ විසින් විශ්වාසය කඩ කිරීමේ වරදට කිසිදු සමාවක් නොලැබිණි; 'වර වර, මට හදිස්සියි' යැයි කියූ ඔහු වහා ඈගේ අත් පා බැඳ පණපිටින් ම උඳුනට දැමීය. පසුව

ඇට පුළුස්සාගෙන ඔහු සිය මිතුරන් සමග සිය ප්‍රණීත ආහාරය භුක්ති වින්දේය" (DN, 57). මේ ඊනියා 'ඓතිහාසික' සිද්ධිය පිළිබඳව තවත් බොහෝ විස්තර අපට ලබාදෙන්නට ශෙරිඩන්ට හැකි වුවත්, කනගාටුවට කරුණ නම් "ප්‍රමාණවත් තරම් කඩදාසි නොතිබීම නිසා මේ මිනී කන්නන්ගේ පිළිකුල් සහගත හැසිරීම පිළිබඳ තවත් ඡේද නොලියන බව ඩැනියෙල් හෙන්රි ශෙරිමන් පැවසීමය (DN, 58).

නිගමන සටහන්

ඉහත විස්තර කළ න්ගා-මෝටු ආරක්‍ෂණය පිළිබඳ සිද්ධිය සුවිශේෂී අවධානයක් දිනා ගන්නේ, එය හුදෙක් 'අත්පා සිඳලීම' ගැන කතා කරන නිසා පමණක් නොව, එහි දී මඕරිවරුන්ට ආරෝපණය කෙරෙන ගති ලක්‍ෂණ සියල්ලක් ම පාහේ යුරෝපීය කතිකාවේ නිර්මිත වන හෙයිනි. අත් පා සිඳලීමට අමතරව, උදරය පළා බඩවැල් එළියට ඇද පසෙකට විසිකර දැමීම ද, මිනී මස් කුරුවල ගසා එළිමහනේ පිළිස්සීම ද, සොහොන් බිඳ මිනී කෑම ද ඊට අයත් ය. එමෙන් ම, සිය ගොදුර උඳුනකට දැමීම යුරෝපීය සුරංගනා කතාවල එන ළමුන්ව සිහි ගන්වන අතර, ඒවාට හුරු පුරුදු භාෂාව වන, මිනී කන රාක්‍ෂයන් පිළිබඳ මතක අවදි කරවන, 'රස භෝජන' (delicious morsel) සහ 'ප්‍රණීත කෑමක්' (sumptious meal) වැනි යෙදුම් ද ඊට අන්තර්ගත වෙයි.[14] එකී මිනී කන රකුසන් ම්ලේච්ඡත්වය පිළිබඳ පුළුල් කතිකාවේ කොටසක් වන බව, සිය ගොදුර පණ පිටින් සිටියදී ම කපා කැබලි කරන ලද බව හෝ ඔහුට තමාගේ ම පොපියන මාංසය අනුභව කරන්නට සලස්වන බව සලකා බලන විට පෙනී යයි. එක් ගෝත්‍ර ප්‍රධානියෙකු සතුරාගේ ලේ උරා බිව්වා යයි කියන ලේ උරා බොන පිශාච චර්යාව වෙනත් මඕරි කතිකා තුළ ද අඩංගු වන අතර, එමගින් උතුරු අමෙරිකාවේ ඉරකුවා

වැසියන් මත ද වඩාත් පුළුල් ලේ පිපාසයක් ආරෝපණය කෙරී ඇති ආකාරය පියැර් ෆ්‍රන්සුවා ක්සවියේ ද චාර්ලවුආ විසින් 1756 දී රචිත *Histoire et Description Generale* (ඉතිහාසය සහ සාමාන්‍ය විස්තරයක්) නම් කෘතියේ එන මේ මහරම් වක්‍යාංගයෙන් පෙන්වා දෙයි: "ඔවුන් තුළ තිබූ දෝරේ ගලා යන මිනිස් ලේ පිපාසය" (උපුටාගත්තේ ලෙස්ට්‍රින්ගාන්ට්ගෙනි 1997: 221, 135, පාදක සටහන් අංක 27). මේ තේමාවන්ගෙන් සමහරක් පෝරිසාද චර්යාව සහ මනුෂ්‍ය මාංස-භක්ෂණය පිළිබඳව මඕරිවරුන් ගේ කතිකාවන්ටත් පොදු ඒවා විය හැකි වුව ද, ශෙරිඩන් එම කතිකාවන්ට ප්‍රතිචාර වශයෙන් එම තේමා සිය වාර්තාවට ඇතුළත් කර ගත්තේ යැයි සිතීමට අසීරුය. ශෙරිඩන්ගේ වාර්තාව පදනම්ව ඇතැයි බොහෝ දුරට පෙනී යන්නේ කිසියම් යුද්ධයක් සිදුවූවාය සහ ඇතැම්විට යම්කිසි ආකාරයක මානව මාංස භක්ෂණයක් ද සිදුවන්නට ඇතැයි යන කරුණ මත වුව ද 'ඉන්දියානු වෛරය' පිළිබඳ මෙම වර්ගවාදී මනස් සෘෂ්ටියෙන් කිසිදු යථාර්ථයක් තෝරා වෙන්කර ගත නොහැකිය.

මෙයින් ඔබ්බෙහි පැන නගින ගැටලු කිහිපයකි. මෙම අති දරුණු විස්තරය එකල නව ජනපද පිහිටුවන්නට මෙන් ම විසිවන සියවස මුල සිට ඒ.පී. වයිඩා විසින් *Maori Warfare* (මඕරි සංග්‍රාම විධි) නම් පොත ලියැවුණු 1960 ගණන් දක්වා විසූ ශාස්ත්‍රාභිමානී විද්වතුන්ට පහසුවෙන් ම සත්‍යය බවට පත්වෙයි (වයිඩා 1960: 78-79).[15] ශෙරිඩන් ඊට ලබාදුන් සත්‍යාසන්නබව මගින් එතෙක් මුළා වීමට මග බලමින් සිටි පසුකාලීන ඉතිහාසඥයන්ව මුළා කරනු ලැබූ අතර, න්ගා-මෝටු ආරක්ෂණය පිළිබඳ සිද්ධිය සැබැවට ම සිදුවන්නට ඇති නිසා, මෙම රැවටීම ඉතා පහසුවෙන් සම්පූර්ණ වන්නට ඇත. එහෙත් එහි එන පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ කතිකාව නම් ඊට අලුතින් ඇඳාගැනුණු එකක් වන අතර, එය සත්‍ය සිදුවීමක් හා මුහු කොට ව්‍යාජ විශ්වාසනීයත්වයක් ලබාදුන්නකි. තවදුරටත්, ශෙරිඩන් සෑම සිදුවීමක්ම පාහේ

ඔහු සියැසින් දුටු ඒවා හෝ ප්‍රබල සාක්‍ෂ්‍ය මගින් තහවුරු වන ඒවා ලෙස විස්තර කරනු ලැබුවද, ධවල ජාතිකයින්ගේ වාසස්ථාන තිබූ තැන සිට ඔහු ඇත්තට ම දකින්නට ඇත්තේ 'අත් පා සිඳ දමුවා' යැයි කියන එක් සිදුවීමක් පමණක් වන්නට ද පුළුවන. ගෙරිඩන් විසින් සිය විස්තරය තුළදී එක් එක් අවස්ථාවේ දී මිය ගිය මිනිසුන් ගණන හරියට ම කියන විට පෙර කී සත්‍යාසන්න බව යළි මතුව එමින් අප රවටයි; වෙනත් ප්‍රදේශයක සිදු වූ සටනේ දී මිය ගිය සතුරන් ගණන ද, ආක්‍රමණික හමුදාවේ සිටි සෙබළුන් ගණන ද, තවත් එක අවස්ථාවක දී කා දමුණු මළ මිනී ගණන දහසයක් බවද, න්ගා-මෝටුවට එල්ල වූ ප්‍රහාරයේ දී මරා දමුණු මිනිසුන් ගණන තුන්සියයක් බව ද ඔහු 'නිවැරදිව' ම දැනගෙන තිබිණි. ගෙරිඩන්ගේ මෙම සිත් කලඹන වෘත්තාන්තය ජනවාර්ගික වෛරයෙන් පිරී ඇති අතර, අප එය දැකිය යුත්තේ, මේ ආකාරයේ වෙනත් කතිකා මෙන් ම ස්වදේශිකයන් ස්වභාවයෙන් ම මෙවන් භීෂණ ක්‍රියා සිදුකරතිය යන ප්‍රාථමික පාරභෞතිකයෙහි පදනම මත පිහිටා යටත්විජිතකරණයට රුකුල් දෙන දේව යුක්තිවාදයක් ලෙසිනි.[19] වර්තමාන මානවවංශ ලේඛන වේදීන් අතරින්, කිසියම් අන්ධ උන්මාදයක ඵලයක් ලෙස, වනචාරී මානව මාංස-භක්‍ෂණය සැබැවට ම පවතින බවට පිළිගන්නා අය හැර අනෙක් කිසිවකුත් න්ගා-මෝටු වීරාඛ්‍යානය 'සත්‍යය' ලෙස නොපිළිගනු ඇත. එහෙත් මේ ලේඛකයන්ගේ සමකාලීන ජනාවාස පිහිටුවන්නන් සහ ඉතිහාසඥයන්ට නම් එය සත්‍යයම වූ අතර, අනෙක් අහට අන්තගාමී ලෙස ජනවාර්ගික වෛරය එන්නත් කිරීමෙන් තොරව (එන්ඩිකොට් විසින් කර තිබුණාක් මෙන්), මිනී මස් කෑම පිළිබඳව නොමඳව ලියැවී තිබුණු සෙසු ආඛ්‍යාන මානවවංශ ලේඛනවේදීන් විසින් විචාරයෙන් තොරව සත්‍යය ලෙස පිළිගැනිණි. මට පෙනෙන හැටියට ඔවුන් 'සත්‍යාසන්න බවේ' හෝ ඊනියා 'යථාර්ථවාදයේ' මිරිගුවට ගොදුරුවූ ඉතිහාසඥ ස්කිනර් වැන්නවුන්ය. සැබෑ

ලෝකය සැමවිට ම සංකීර්ණතාවන්ගෙන් පිරි තැනක් වන නිසා 'නිරවද්‍යතාව' හෝ 'යථාර්ථවාදය' පැවතිය හැක්කේ මානවවංශ ලේඛිය නිරීක්ෂණ තුළ නොව ප්‍රබන්ධ තුළ පමණක් වන අතර, එනයින් පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ ආඛ්‍යාන තුළ හමුවන සත්‍යාසන්න බව සැමවිටම මුළාවකි. තව දුරටත් පෙන්වා දිය හැකි කරුණක් නම්, පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ රචනා තුළ, සත්‍ය වශයෙන් ම සිදු වූ න්ගා-මෝටු වටලෑම වැනි සත්‍ය සිදුවීම් මෙන් ම, අදාළ දුරස්ථ සංස්කෘතිය හා අනුරූපතාවක් දක්වන වෙනත් සංසිද්ධි පිළිබඳ විස්තර ද තිබිය හැකි බවයි; ඓතිහාසික ප්‍රබන්ධ තුළට ආනුභවික වශයෙන් සත්‍ය සිදුවීම් අල්පයක් අන්තර්ග්‍රහණය කරගන්නා අතර, වෙනත් නවමු සිදුවීම් ද ඈඳා ගනිමින් සමස්ත පඨිතයටම විශ්වාසනීයත්වයේ ප්‍රභාව ලබාදීම ද මෙවැනි ම සංසිද්ධියකි.

මානවවංශවේදීන් වන අපට සෘජුව සාක්ෂ්‍ය දැරීමට හෝ සංතෘප්තිකරණය කිරීමට නොහැකි වූ සිදුවීම් පිළිබඳව අපගේ ඥාපකයන්ගෙන් විමසන අපට ඉහත කී ආකාරයේ ක්‍රියාවලි හොඳින් හුරුපුරුදු ඒවාය. ඒවා අප වැනි මානව වංශ ලේඛකයන් අන්තර්ග්‍රහණය කරගන්නා නමුත්, එන්ඩිකොට් සහ ඔහු වැනි අන් අය කළාක් මෙන් සංස්කෘතික තොරතුරු කෘත්‍රිමව ගෙතූ පඨිතයක් තුළට අන්තර්ග්‍රහණය කිරීම් අප විසින් බැහැර කෙරේ. ස්කොට්ලන්තයේ ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් වෝල්ටර් ස්කොට් හෝ ප්‍රංශය සම්බන්ධයෙන් අලෙක්සැන්ද්‍ර ඩූමා වැනි නිර්මාණ සාහිත්‍ය කරුවන් ගැන විශ්වාසය තැබිය නොහැකි අයුරින් ම, පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳ ආඛ්‍යාන තුළ ආනුභාවික වශයෙන් සත්‍යවන කරුණු හෝ සිද්ධි තැනින් තැන හමුවීම හේතුවෙන් පමණක් සමස්ත පඨිතයට අවංකභාවයක් හෝ විශ්වසනීයත්වයක් ලැබෙන්නේ නැත. එහෙත් කනගාටුවට කරුණක් නම්, පෝරිසාද චර්යාව පිළිබඳව සොයන වර්තමාන මානව වංශ ලේඛනවේදීන් අතින් සිදුවන්නේ මෙයම වීමයි; එනම්, පඨිතය සහ අදාළ

රචනාව හෝ වාගාලාපය සිදුවෙන සමස්ත සන්දර්භය අමතක කරමින් ඔවුන්ට වැදගත් යැයි හැඟියන කරුණු එහෙන් මෙහෙන් අහුලාගෙන අසම්පූර්ණ නිගමන වෙත පැමිණීමයි.

පසු සටහන්

[1] මේ නිබන්ධය මහාචාර්ය ගණනාත් ඔබේසේකර කලකට පෙර යේල් සරසවියේ කළ දේශනයක කෙටුම්පත මත පදනම් වී තිබේ. එය ඔහු විසින් එවකට ලියමින් සිටි හා 2005 දී කැලිෆෝනියා සරසවි මුද්‍රණාලය මගින් ප්‍රකාශයට පත් කළ *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas* (පෝරිසා ද කථා: දකුණු දිග මුහුදු ආශ්‍රිත මානව මාංස-භක්ෂණය පිළිබඳ මිථ්‍යා කතා සහ මනුෂ්‍ය බිලි පූජා) නම් කෘතියේ මූලික කැරුණුවල සාරාංශයයි. එකී කෘතියේ එන ඇතැම් කරුණු මේ නිබන්ධය සඳහා උපුටා ගැනීමට එකඟත්වය පළ කළ ඔහුගේ සංස්කාරක රීඩ් මැල්කම්ට කතුවරයාගේ සහ පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තුතිය පිරිනැමේ. මේ නිබන්ධය මීට පෙර කිසිම බසකින් පළ වී නැති අතර, එය සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට හා පළ කිරීමට අවසර දීම පිළිබඳව පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය මහාචාර්ය ඔබේසේකරට තුති පුදකර සිටී. සංස්කරණ පහසුව හා මුල් කෘතියේ ස්වභාවය සලකා සාමාන්‍ය සමුද්දේශ විධිවලට අමතරව, මෙම නිබන්ධය තුළ ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය වාර්තා සඳහා මතු සඳහන් කෙටි යෙදුම් භාවිත කෙරේ. *A Voyage to the Pacific Ocean Undertaken by the Command of His Majesty for Making Discoveries in the Northern Hemisphere* (දෙවන සංස්කරණය, ලන්ඩන් සහ ඩබ්ලින්: ජී. නිකෝල්, 1785 (1784) යන කෘතියෙහි පළමු වෙළුම් දෙක කපිතාන් ජේම්ස් කුක් විසින් ද (ඩග්ලස්ගේ තරමක් රළු සංස්කරණයෙන් යුතුව) තෙවන වෙළුම ජේම්ස් කිං විසින් ද (හවායිහිදී කුක් මැරුම් කෑ පසු) ලියැවී ඇත. මින් ඉදිරියට මෙකී තෙවන වෙළුම මෙම නිබන්ධය තුළ දී කිං ලෙස ද දෙවන වෙළුම් කුක් 2 වශයෙන් ද සංක්ෂිප්තව භාවිත කෙරේනු ඇත. *The*

Journals of Captain Cook යන පොදු ශීර්ෂය යටතේ ජේ. සී. බීගල්හෝල් විසින් වෙළුම් පහකින් කුක්ගේ වාර්තා තුන අළලා මෑත දී පළ කෙරුණු ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය ද ඉදිරියේ දී මේ නිබන්ධය සඳහා භාවිත කෙරෙයි. මේ සඳහා භාවිත කෙරෙන වෙළුම් තුන පහත පරිදි වේ: පළමු වෙළුම, *The Voyage of the Endeavour, 1768-1771* (1968), දෙවන වෙළුම, *The Voyage of the Resolution and Adventure 1772-1775* (1967), තෙවන වෙළුමේ පළමු කොටස, *The Voyage of the Resolution and Discovery 1770-1780* (1967). තෙවන වෙළුමේ දෙවන කොටස, *The Voyage of the Resolution and Discovery 1776-1780* (1967). මෙකී වෙළුම් හක්ලුයිට් සමාජය වෙනුවෙන් කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය මඟින් ප්‍රකාශයට පත් කෙරී ඇත. ඉහත නී සංස්කරණ සඳහා මේ නිබන්ධයේ පහත දැක්වෙන කෙටි යෙදුම් භාවිත කර ඇත: *Voyage of the Endeavour* වෙනුවට කුක් B 1, *Resolution and Adventure* වෙනුවට කුක් B 2, අවසන් චාරිකාව විස්තර කෙරෙන වෙළුම් දෙක වන Resolution and Discovery වෙනුවට කුක් B 3*a* හා කුක් B 3*b* යෙදේ. පොත් පත්වල නම්වලට අමතරව, *ඉටැලික්ස් අකුරු මේ නිබන්ධයේ යොදා තිබෙනුයේ කතුවරයාට අවධානය යොමු* කිරීමට අවශ්‍ය කොටස් හඳුනා ගැනීමට බව සැලකිය යුතුය.

[2] විලියම් ඇන්ඩර්සන් දක්වන අමතර තොරතුරු සඳහා බලන්න, *A Journal of a Voyage Made in His Majesty's Sloop Reolution* (කුක් [B] 3b [723-986], 827).

[3] මේ කවි පෙළේ සුළු වෙනස්කම් හා අලුතින් එක්වූ කවි දෙකක් ද සඳහා බලන්න, ඉයෝනා හා පීටර් ඕපී සංස්කරණය කළ *Oxford Dictionary of Nursery Rhymes* (ඔක්ස්ෆර්ඩ් සරසවි මුද්‍රණාලය, 1951, පිටු අංක: 59).

[4] එමෙන්ම බලන්න, විලියම් මේක්පීස් තැකරිගේ *Ballads and Critical Reviews* හි (පළමු වෙළුම, හාර්පර් සහ සහෝදරයෝ, නිව්යෝර්ක් හා ලන්ඩන්, 1903, පිටු අංක: 103-104) ඇතුළත් 'Little Billy' නමවූ පෝරිසාද කවිය.

[5] ජෝර්ජ් ෆොස්ටර් විසින් දක්වන්නේ ද එම කාරණය ම වේ; ඔහු අනෙකුත් අය ද කැටුව කුරුලු දඩයමෙහි ගිය අවස්ථාවක ස්වදේශිකයන්ගේ වගා බිමක් වෙත ළඟා වූ විට, "ස්වදේශිකයන් අපට තර්ජනය කරන්නට පටන් ගත් අතර, පුළුවන් වූ විටක, අපට පෙරටත් වඩා පැහැදිලිව කියා පෑවේ අප තව දුරටත් ඉදිරියට ඇදුණහොත් අපව මරාගෙන කන බවයි (නිකලස් තෝමස් හා ඔලිවර් බර්ග්හොෆ් සංස්කරණය කළ වෙළුම් දෙකකින් සමන්විත ජෝර්ජ් ෆොස්ටර්ගේ *A Voyage Round the World* කෘතිය, හවායි සරසවි මුද්‍රණාලය, හොනලුලු, 1999 [1777], පිටු අංකය 301, දෙවන වෙළුම).

[6] ඇල්බර්ට් ජේ. ෂුට්ස් මට පැවසූ පරිදි මෙම යෙදුම ඇතැම් විට, "ගඳ ගහන මළමිනිය කෑමටයි!" (stinking corpse to be eaten) යන අරුත් දෙන "බොකොලා බෝයි ක" යන්නෙන් බිඳී ආවක් විය හැකිය.

[7] අමතර විස්තර සඳහා කියවන්න ෆර්ගස් ක්ලූනිගේ 'Fiji Weapons and Warfare', *Bulletin of the Fiji Museum*, Suva: Fiji, 1977.

[8] ඔලිවර් විසින් පොත් දෙකක් ලිවිය: පළමුවැන්න *Wreck of the Glide with an Account of Life of and Manners at the Fiji Islands* (බොස්ටන්: විලියම් ඩී ටික්නර් සහ සමාගම, 1846) නම් ග්‍රන්ථයයි. එහි පරිච්ඡේද ගණන එකොළහක් වන අතර, 1846 දී එය පරිච්ඡේද 25 ක් දක්වා දීර්ඝ කෙරී ඇත. දෙවන පොත ජේම්ස් ඔලිවර් හා විලියම් ජී. ඩික්ස් විසින් රචිත *Wreck of the Glide with Recollections of The Fijis and at Wallis Island* නම් කෘතියයි (නිව්යෝක්: විලියම් සහ පුට්නම්) මෙම කෘති දෙකම ෆීජී පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය ගැන සඳහන් කරයි. 1846 සංස්කරණය මගින් අපට එහි කර්තෘ ගැන වැඩියමක් නොකීව ද 1848 සංස්කරණය ඔහු ගැන විස්තර අපට ලබා දෙයි. මෙකී දෙවැන්න මම WG යන කෙටි යෙදුම මගින් මේ නිබන්ධය තුළ දක්වමි.

[9] මෙය එන්ඩිකොට් විසින් වාර්තා කෙරුණු පරිදි ගොදුරු තුනක් යන්නට වෙනස්ය.

[10] ඔලිවර්ගේ 1848 සංස්කරණයෙහි එන ඔහු විසින් ම (ජේම්ස් ඔලිවර්) ලියූ පිටු අංකනය නොකෙරුණු කෙටි පෙර වදනේ දී ඔහු කියන්නේ එහි විස්තර කෙරෙන සිදුවීම 1832 දී සිදු වූ ඒවා වුව ද ඔහු ඒවා ලියන්නට යෙදුණේ ඔආහු ප්‍රදේශයේ ගතකළ මාස තුනක කාලය තුළ දී බවත්, "විස්තරය බොහෝ දුරට ඔහුගේ මතකය ඇසුරින් කළ එකක්" බවත් ය. කෙසේ වෙතත්, ඔහුගේ නාවික සගයන් වූ එන්ඩිකොට්, හූල්, සහ ෆව්ලර් විසින් "ඔවුන්ගේ අත්පිටපත් ආශ්‍රය කිරීමට ඉඩ ලබාදුන්" බව ඔහු කියයි. ඔහු දින වකවානු දැනගැනීම සඳහා එන්ඩිකොට්ගේ දෛනික නාවික වාර්තා පොත භාවිත කළද, පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහයක් ගැන සඳහනක් එහි නොවිය. එම පෙරවදනෙහි දිනය 1844 නොවැම්බර් 11 ලෙස සටහන්ව ඇති අතර, කතුවරයා 1845 ජනවාරියේ දී මිය ගිය බව ඔහුගේ සහෝදරයා වන විලියම් ජී. ඕක්ස් විසින් පෙරවදනට සපයා ඇති දිගුවට අනුව හෙළිවේ. විලියම් ජී. ඕක්ස් විසින් සිය සහෝදරයාට ඔහුගේ මුල් කෘතිය ලිවීමට ආධාර දුන් අතර, ඊට ඔහු විසින් නව කොටස් ද ඈඳා ඇත: "මා සොහොයුරාගේ නාවික සගයන්ගේ අවසරය යටතේ ලබාගත් ඔවුන්ගේ අත්පිටපත්වල ඇතැම් කොටස් ද මුල් ආඛ්‍යානට එක්කර ගෙනා ඇති අතර, ඒවා පොතෙහි පොදු ශෛලියට ගැළපෙන සේ වෙනස් කර ඇත".

[11] එම කෘතියෙහි නිවැරැදි කර්තෘත්වය, සේලම් පීබොඩි කෞතුකාගාරයෙහි ඇති ඩැන්වර්ස් කුරියර් පුවත්පත් ලිපිය සහ ෆව්ලර්ගේ කෙටුම්පත් අධ්‍යයනය කිරීමෙන් අපහසුවකින් තොරව සොයාගත හැකිවේකැයි මම සිතමි. එහෙත් අවාසනාවකට මෙන් මවිසින් *Cannibal Talk* කෘතිය සම්පාදනය කෙරෙමින් තිබුණු අවධියේ මා සිටි අයහපත් සෞඛ්‍ය තත්ත්වය හේතුවෙන් මේ කාර්යය ඉටු කර ගැනීම සඳහා මට එහි යාමට නොහැකි විය.

[12] මේ සංකීර්ණ තේමාව පිළිබඳ ප්‍රබල විග්‍රහයක් සඳහා කියවන්න, කැරොලින් වෝකර්

බිනර්මගේ *The Resurrection of the Body* (කොලොම්බියා සරසවි මුද්‍රණාලය, නිව් යෝර්ක්, 1995) නම් කෘතිය.

[13] මෙම ලියැවිල්ල *The Defence of Nga-Motu, 1832* යන ශීර්ෂයෙන් යුතුව රොබර්ට් මැක්නාබ් විසින් රචිත *The Old Whaling Days: A History of Southern New Zeeland from 1830 to 1840* (ගෝල්ඩන් මුද්‍රණාලය, ඕක්ලන්ඩ්, 1975 [1913]) නම් කෘතියෙහි පළ වූ අතර, එය මින් මතු DN යන කෙටි යෙදුමෙන් හැඳින්වෙයි.

[14] මරියා ටාටාර් විසින් මෙය 'වාචික ගිජුබව' (oral greed) ලෙස හඳුන්වා දෙනු ලබන්නේ *Off With Their Heads: Fairy Tales and the Culture of Childhood* (ප්‍රින්ස්ටන් සරසවි මුද්‍රණාලය, ප්‍රින්ස්ටන්, 1992) නම් කෘතියේ ඇති *Cannibalism and Oral Greed* (190-211) යන ඇය විසින් රචිත පරිච්ඡේදයෙහිය.

[15] මෙම බිහිසුණු ආඛ්‍යානය පිළිබඳ පසුකාලීන සමුද්දේශ සෙවීමට මම නොපෙලඹුණෙමි.

[16] 'වනචාරීත්වය' (savagism) යන පදය මා උපුටා ගන්නේ රෝයි හාර්වි පියර්ස්ගේ *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind* (කැලිෆෝනියා සරසවි මුද්‍රණාලය, බර්ක්ලි, 1988 [1953]) නම් කෘතියෙනි; 'පාරභෞතික' (mtaphysics) යන පදය මෙහි යොදා ඇති අර්ථයෙන් මා උපුටා ගත්තේ හර්මන් මෙල්විල් විසින් 'ඉන්දියානුවන්ට ද්වේෂ කිරීම පිළිබඳ පාරභෞතිකය' (metaphysics of Indian hating) ගැන සාකච්ඡා කෙරෙන *The Confidence Man* කෘතියෙනි. විදේශවල නව ජනපද පිහිටුවන්නන් අතර ඉහත කී 'ඉන්දියානු ද්වේෂය' හුදු චාරිත්‍රයක ඉක්මවූ ස්වරූපයකින් පවතින අතර එය මා විසින් හඳුනාගන්නා පරිදි 'වනචාරීත්වය පිළිබඳ පාරභෞතිකයක්' මත පදනම්ව ඇත. වනචාරීත්වය පිළිබඳ පාරභෞතිකය සංරචක බොහොමයක් එක්ව සැදුණක් වුවද, මෙම නිබන්ධයෙහි කාර්යය සඳහා එමගින් යුරෝපීයයන් විසින් තම

අනෙකා නිරූපිත ආකාරය, එනම්, ශිෂ්ටාචාරයට සහ 'නියම' ආගමකට ප්‍රවේශයක් නොමැතිව, ඔහු විසින් දඩයම් කරනු ලබන සතුන් හා සමානව ස්වභාවධර්මයේ පාලනයට නතුව දිවිගෙවන්නෙක් ඇඟවේ. පෝරිසාද චර්යාව, එනයින් වනචාරීත්වය පිළිබඳ පාරභෞතිකයෙහි ප්‍රබල සංරචකයකි.

ආශ්‍රේය පඨිත

Beaglehole, J. C.
1968. *The Journals of Captain Cook: The Voyage of the Endeavour, 1768-1771* (Vol. I). London: Hakluyt Society and Cambridge University Press.

Beaglehole, J. C.
1968. *The Journals of Captain Cook: The Voyage of the Resolution and Adventure, 1772-1775* (Vol. II). London: Hakluyt Society and Cambridge University Press.

Beaglehole, J. C.).
1967. *The Journals of Captain Cook: The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780* (Vol. III, Part 1). London: Hakluyt Society and Cambridge University Press.

Beaglehole, J. C.
1967. *The Journals of Captain Cook: The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780* (Vol. III, Part 2). London: Hakluyt Society and Cambridge University Press.

Bryant, Arthur
1945. *Years of Victory 1802-1812.* London: The Reprint Society.

Cary, William S.
No Date. *Wrecked on the Feejees.* Fairfield, WA: Ye Galleon Press.

Clunie, Fergus
1977. 'Fiji Weapons and Warfare'. In, the *Bulletin of the Fiji Museum.* Suva: Fiji Museum.

Cook, James
1785 [1784]. *A Voyage to the Pacific Ocean undertaken by the command of His Majesty, for making discoveries in the Northern Hemisphere* (Vols. 1 and 2, edited by Canon Douglas). London and Dublin: G. Nichol.

Denning, Greg

1980. *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Dutton, Tom,

1987. "Successful Intercourse was had with the Natives:' Aspects of European Contact Methods in the Pacific.' In, Donald C. Laycock and Werner Winter *eds., A World of Language: Papers Presented to Professor S.A. Wurm on His 65th Birthday.* Canberra.

Endicott, William

1923. *Wrecked Among the Cannibals in the Fijis: A Narrative of Shipwreck and Adventure in the South Seas.* Salem, MA: Marine Research Society.

Erskine, John Elphinstone

1967 [1853]. *Journal of a Cruise Among the Islands of the Western Pacific.* London: Dawson.

Forster, Reinhold

1982. The Resolution Journal of Reinhold Forster (Four volumes, edited by Michael E. Hoare). London: The Hakluyt Society.

Forster, Johann Reinhold

1966. *Observations Made During A Voyage Round The World* (Edited by Nicholas Thomas, Harriet Guest and Michael Dettelbach). Honolulu: University of Hawaii Press.

Forster, George

1999 [1777]. *A Voyage Round the World (*Edited by Nicholas Thomas and Oliver Berghof, in two volumes). Honolulu: University of Hawaii Press.

Foucault, Michel

1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Translated by, Alan Sheridan). New York: Random House.

Hale, John R.

1966. *Age of Exploration.* New York: Time Incorporated.

Jacobs, Joseph

1893-94. *Little St.. Hugh of Lincoln.* London: The Jewish Historical Society of England.

King, James

1785 [1784]. *A Voyage to the Pacific Ocean undertaken by the command of His Majesty, for Making Discoveries in the Northern Hemisphere* (Vol. 3, Second edition). London and Dublin: G. Nichol.

Lestringant, Frank

1997. *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne* (Translated by Rosemary Morris). Berkeley: University of California Press.

Marshall, Henry

1846. *Ceylon: A General Description of the Island and its Inhabitants.* London: William H. Allen.

Melville, Herman

1857. The Confidence Man: His Masquerade. New York: Dix, Edwards, and Co.

Melville, Herman

1972 [1846]. *Typee.* Hammondsworth: Penguin.

Obeyesekere, Gananth

2005. Canmile Talk: The man - eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas. Berkeley: University of Califirnia Press

Oliver, James

1846. *Wreck of the Glide with an Account of Life and Manners at the Fiji Islands.* Boston: William D. Ticknor and Company.

Oliver, James and William G. Dix.

1848. *Wreck of the Glide with Recollections of the Fijis and of Wallis Island.* New York: Wiley and Putnam.

Opie, Iona and Peter, Eds.,

1951. *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes.* Oxford: Oxford University Press.

Pearce, Roy Harvey

1988 [1953]. *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind.* Berkeley: University of California Press.

Sahlins, Marshall

2003. 'Artificially Maintained Controversies: Global Warming and Fijian Cannibalism.' In, *Anthropology Today,* Vol. 19, No. 3.

Salmond, Anne

1997. *Between Worlds: Early Exchanges Between Maori and Europeans, 1773-1815.* Auckland: Penguin.

Tatar, Maria

1992. 'Cannibalism and Oral Greed.' In, *Off With Their Heads: Fairy Tales and the Culture of Childhood. Princeton: Princeton University Press.*

Thackeray, William Makepeace

1903. *Ballads and Critical Reviews*, Vol. 1. New York and London: Harper and Brothers.

Vayda, A.P.

1960. *Maori Warfare. Wellington: The Polynesian Society.*

Walker Bynum, Caroline

1995. *The Resurrection of the Body. New York: Columbia University Press.*

පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවට ප්‍රවේශයක්[1]

ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ

හැඳින්වීම

යම් කිසි චින්තනමය අවකාශයක, එතරම් සාකච්ඡාවට භාජනය වී නැති සමාජීය චින්තන සම්ප්‍රදායක් හඳුන්වා දීමේදී ලේඛකයෙකු මුහුණ දෙන ප්‍රධාන ගැටලු කිහිපයක් වෙයි. ඒවා නම්, අදාළ චින්තන සම්ප්‍රදාය නිසි ආකාරයෙන් හඳුන්වා දෙන්නේ කෙසේද, එහි දිගානතිය කෙබඳු විය යුතුද, එහි අන්තර්ගතයේ ගතිකත්වය කෙබඳු විය යුතුද යනාදි කාරණා වේ. මීට අමතරව එවැනි ලේඛකයෙකු මුහුණ දෙන බරපතළම ගැටලුව නම් අදාළ චින්තන සම්ප්‍රදාය නිසියාකාරව සන්දර්භගත කරන්නේ කෙසේද යන ගැටලුවයි. වෙනත් අයුරකින් ප්‍රකාශ කරනවා නම්, කතිකා අතර ඥාන සම්ප්‍රදා නිසියාකාරව සන්දර්භගත කරන්නේ කෙසේද යන ගැටලුවයි. පසුගිය දශකවානුව තුළ ශ්‍රී ලාංකේය බුද්ධිමය කතිකා අතරට ඥාන සම්ප්‍රදා කිහිපයක්ම පැමිනුණි. පශ්චාත් නූතනවාදය, ව්‍යුහවාදය, පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය මේ අතරින් කිහිපයකි. පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තන සම්ප්‍රදාය ද ඇතුළුව අනෙකුත් ඥාන සම්ප්‍රදා සියල්ලක්ම පොදුවේ මුහුණ දුන් බරපතළම ගැටලුව නම් ඒවා නිසි ආකාරයට මෙරට බුද්ධිමය අවකාශ තුළ සන්දර්භගත නොවීමයි.

අප සලකා බැලීමට උත්සාහ කරන පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී කතිකාව ද ශ්‍රී ලංකාවට මුළුමනින්ම ආගන්තුක ඥාන සම්ප්‍රදායක් නොවේ. ඒ පිළිබඳ ලිපි කිහිපයක් පමණක් ඇතැම් ලේඛනවල පළ වී තිබේ. උදාහරණයක් ලෙසට සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය මගින් පළ කෙරෙන ප්‍රවාද නැමති ලිපි සංග්‍රහයේ 5 වන (1993) සහ 14 වන (1997) කලාපවල පළ කරන ලද රංජිත් පෙරේරාගේ 'නිර්-ප්‍රභූ පර්යාවලෝකය: මානසිකත්වය යටත්විජිතහරණයට භාජනය කිරීමේලා උපාය මාර්ගයක්' නැමති ලිපියත් නාලනී හෙන්නායකගේ 'පශ්චාත් යටත්විජිතවාදයකට' නැමැති ලිපියත් සලකා බැලිය හැකිය. එහෙත් ඒවාහිදී පවා මෙම චින්තන සම්ප්‍රදාය නිසි ආකාරයකින් හඳුන්වාදීමක් සිදු නොවුණි. එබැවින් මේ ලිපියේදී පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී ඥාන ශාඛාව පිළිබඳව ගැඹුරු න්‍යායික සාකච්ඡාවකට යොමුවනවාට වඩා සංකල්පීය වශයෙන් ඒ පිළිබඳව කියැවීමකට යම් පදනමක් ගොඩනැගීමට උත්සාහ කෙරෙන අතරම, එම සංකල්පීය තත්ත්ව නිසි ආකාරයට සන්දර්භගත කිරීමටත් වෑයම් කෙරෙනු ඇත.

පශ්චාත්/ යටත්විජිත/ කතිකාව

පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව යන වදන් පෙළ ඉහත ආකාරයට බෙදා වෙන් කළහොත් ප්‍රධාන කොටස් තුනකට බෙදෙනු ඇති බව ඔබට පෙනෙනු ඇත. ඒ එකින් එක අදහස් කරන්නේ කුමක්ද? පශ්චාත් යන්න නිරන්තරයෙන්ම 'පසුව' යන අර්ථය උත්පාදනය කරයි. පශ්චාත් යුගය යනු යම් කාලයකට පසු එළඹෙන යුගයයි.

'යටත්විජිත' යන අර්ථය ජයග්‍රහණයෙන් යටපත් කොට ගත් යන අර්ථය ජනනය කරයි. ගම, නගර, රාජ්‍ය, චින්තන සම්ප්‍රදා යන මේ සෑම දෙයක්ම ජයග්‍රහණයෙන් යටපත් කරගත හැකිය. නමුත් මෙම සරල

අර්ථයෙන් ඔබ්බට ගියහොත් 'යටත්විජිත' යන පදය දැඩි දේශපාලනික හා බල සම්බන්ධතාවකින් යුක්ත ප්‍රචණ්ඩ, ම්ලේච්ඡ අර්ථයක් ජනනය කරයි. එම අර්ථය නම් යම් ප්‍රජාවක් හෝ ජනකායක් යුද්ධමය සහ චින්තනමය බලය උපයෝගී කොටගෙන පීඩනයට ලක්කර ආණ්ඩු මට්ටු කිරීමේ ක්‍රියාවලියයි. උදාහරණයක් ලෙසට බ්‍රිතාන්‍යය, ප්‍රංශය වැනි රටවල් ශ්‍රී ලංකාව, ඉන්දියාව, ඇල්ජීරියාව වැනි රටවල් මර්දනය කරමින් 17 සිට 20 වන ශතවර්ෂය දක්වා තම ආධිපත්‍යය පැතිරවීම සැලකිය හැකිය. මේ අනුව යටත්විජිත යන වචනය තේරුම් ගැනීමට ඒ හා භාවිත වන තවත් පද දෙකක් උපයෝගී කරගත යුතු වේ. ඒ 'යටත්විජිත වැසියා' සහ 'යටත්විජිත කාරකයා' යන වචන දෙකයි. මේ අනුව කාරකයා (එංගලන්තය, ප්‍රංශය වැනි රටවල්) තම බලය ඉන්දියාව, ශ්‍රී ලංකාව, වැනි ආසියානු මෙන්ම අප්‍රිකානු සහ ලතින් අමෙරිකානු රටවල වැසියන් මත තම බලය පතුරුවමින් ආධිපත්‍ය තහවුරු කරගත්තේය. එබැවින් 'යටත්විජිත' යන පදය ඇත්ත වශයෙන්ම බලය පිළිබඳ අදහස ජනනය කරයි. යටත්විජිතවාදය යනු මෙම යටත්විජිත ක්‍රියාවලිය හරහා එය සුජාත කිරීමට ජනනය වූ අදහස සහ මතවාදයයි. යටත්විජිතකරණ ක්‍රියාවලිය ආරම්භ වන්නේ පශ්චාත් පුනරුද පුගයේදීය. එඩ්වර්ඩ් සයිඩ්ට අනුව "යටත්විජිතකරණය යනු අධිරාජ්‍යවාදයේ ප්‍රතිඵලයකි". තවද ඔහුට අනුව අධිරාජ්‍යවාදය යනු අභ්‍යාස කිරීමකි, න්‍යායකි. යටත්විජිතවාදය යනු යටත්විජිත ලෙස අප හඳුන්වනු ලබන භූමි ප්‍රදේශ පාලනය කරනු ලබන කේන්ද්‍රය හෙවත් මාතෘ පුරවරයේ ආධිපත්‍යධාරී ආකල්පයයි. එමෙන්ම යටත්විජිත යනු දුරස්තර භූමි භාගයන්හි රෝපණය කරනු ලැබූ ජනපදය (සයිඩ්, උපුටා ගනු ලැබුවේ ඇෂ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් ගෙනි 2000: 96).

මෙම විග්‍රහයට අනුව සයිඩ් අධිරාජ්‍යවාදය සහ යටත්විජිතකරණ ක්‍රියාවලිය එකිනෙකට සම්මුඛ කරයි. සයිඩ් මෙහිදී පැහැදිලි කිරීමට

උත්සාහ ගන්නේ යුරෝපීය අත්තුක්කංසනවාදී[2], යුරෝ කේන්ද්‍රීය ආකල්ප මගින් තමන්ට දුරස්තර භූමි ප්‍රදේශ තම අණසකට නතුකර ගැනීමට යුරෝපීයයා දැක්වූ උනන්දුවයි. මේ උනන්දුව ඇති වූයේ කුමක් කරණ කොටගෙන ද? පශ්චාත් පුනරුද යුගයේ ව්‍යාප්ත වූ දියුණු තාක්ෂණික දියුණුව හා මුහුදු ගමන් සහ වෙළෙඳ සබඳතා සමග යුරෝපීයයන්ට තමන්ට පරිබාහිර ලෝකයේ ඇති අතිමහත් සම්පත් කන්දරාවක් ඇස ගැටුණි. තමන්ගේ කර්මාන්තශාලා සඳහා අවශ්‍ය අමුද්‍රව්‍ය නිෂ්පාදනය කිරීමට සහ ලබාගැනීමට සුදුසු භූමි ප්‍රදේශ ලෙස පසුව යටත් විජිත බවට පත්වූ ප්‍රදේශ නිරාවරණය විය. මේවා දීර්ඝ කාලීනව ලබාගැනීමේ මාර්ගය එම භූමිය මත තම අණසක පැතිරවීම බව පැහැදිලි විය. මෙය ඔවුන් ජයග්‍රහණය කරන්නේ දියුණු, අසීමිත, යුද බලයක් පාවිච්චි කිරීමෙනි. මෙය අභ්‍යාස කිරීමක් වන්නේ එබැවිනි. එහි ඇත්තේ බලය පිළිබඳ කතිකාවකි. මෙලෙස යටත් කරනු ලැබූ භූමි ප්‍රදේශ තුළ තම පරිපාලනය ස්ථාපිත කරමින් පිහිටුවා ගනු ලැබූ ජනපද හරහා එම භූමි ප්‍රදේශයන්හි සම්පත් කොල්ලකෑම සිදු වුණි. එලෙස කොල්ලකනු ලැබූ සම්පත් කේන්ද්‍රය හෙවත් මාතෘ පුරවරයට ය්ගෙන ගොස් එහි ආයෝජනය කරනු ලැබීය. උදාහරණයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාව, ඉන්දියාව වැනි රටවල්, යුද්ධමය වශයෙන් යටපත් කොට ගනිමින් ජනපද පිහිටුවීම අරඹන බ්‍රිතාන්‍යය විසින් මෙම රටවල ආරම්භ කරනු ලබන වැවිලි කර්මාන්තය හරහා ජනනය කරනු ලැබූ ලාභය කේන්ද්‍රයට ය්ගෙන ගියේය. මේ සඳහා අවශ්‍ය පරිපාලන සහ නෛතික ව්‍යුහ එම රටවල බලයෙන් ස්ථාපිත කරනු ලැබීය. උදාහරණයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාව තුළ බ්‍රිතාන්‍යයන් හඳුන්වා දුන් ඉඩම් පනතේ මූලිකම අර්ථය වූයේ තම වැවිලි කර්මාන්තයට අවශ්‍ය ඉඩම් ලබාගැනීමේ ක්‍රියාවලිය පහසු කිරීම විය. වැඩවසම් අර්ථ ක්‍රමය අහෝසි කොට ශ්‍රමයට මිලක් නියම කිරීම ලාභ ශ්‍රමය පහසුවෙන් අත්පත්කර ගැනීමේ ක්‍රියාවලියකි. මේ

අනුව විජිතකරණ ක්‍රියාවලිය තුළ න්‍යායික කාර්යභාරය 'අධිරාජ්‍යවාදී' සංකල්පය මගින් සූත්‍රගත කෙරේ. යටත්විජිතවාදය යනු 'බලය' අභ්‍යාස කිරීමක්, කතිකාවක් යැයි පැවසිය හැක්කේ එබැවිනි. මෙම ලිපියේ කේන්ද්‍රීය හරය වන්නේම යටත්විජිතවාදය සහ පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය පිළිබඳව විමසීම වන බැවින්, ඒ පිළිබඳව මේ මොහොතේ කතා කිරීම පසෙක තබා නවත් සංකල්පයක් වෙත යොමුවීමට කැමැත්තෙමි. ඒ කතිකාව යන්නයි. කතිකාවක් යන්නෙන් අදහස් වන්නේ යම් නිශ්චිත ස්ථානයක සිට යම් අරමුණක් කරා භාෂාව හා අදහස් හැසිරවීමේ ක්‍රියාවලියයි. කතිකාවේ අරටුව බලයයි. ඒ අනුව කතිකාවක් යනු අදහස් රාශියක එකතුවක් වන අතර, ඒ හරහා රුචිකර සම්ප්‍රදා, අරමුණු ඇතුළුකර ගැනීමත්, බැහැර කිරීමත් එක විට සිදුවෙයි. මිශෙල් ෆුකෝ න්‍යාය ගත කරන ආකාරයට කතිකාවක් යනු "ලෝකය පිළිබඳ දැනගත හැකි, ඒ තුළ සිට කරනු ලබන ප්‍රකාශන පද්ධතියකි. එය සමාජය තුළ සිට ආධිපත්‍යධාරී කණ්ඩායම් විසින් එම සමාජයේ ආධිපත්‍යයට ලක්වන්නන් මත විශේෂිත දැනුම්, හර පද්ධති හරහා පටවන ලද සත්‍යය පිළිබඳ කේන්ද්‍රයකි, එය පද්ධතියකි" (ඈශ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆින් හා ටිෆින් 2000: 42). ෆුකෝගේ මෙම විශ්ලේෂණය හරහා මතුකරනු ලබන වැදගත්ම අවධාරණය නම් දැනුම .බලයක් ලෙස සමාජ තුළ ක්‍රියාත්මක වන බවයි. මේ අනුව දැනුම් නිෂ්පාදනය ආධිපත්‍යධාරී කණ්ඩායම්වල කර්තව්‍යයකි. ඒ අනුව දැනුමක් සමාජගත කිරීමට, එය නිෂ්පාදනයට මෙන්ම බලය අවශ්‍ය වේ. එබැවින් දැනුම යනු අහිංසක දෙයක් නොවේ. ෆුකෝගේ කතිකාව පිළිබඳ අදහස් 'යටත්විජිත' යන අදහස සමග ඈඳුවහොත්, ඉන් අදහස් කරන්නේ යටත්විජිත කතිකාව යනු යටත්විජිත ජනපද සහ එහි වෙසෙන ජනයා පිළිබඳව, විජිතකරණ බලය සහ යටත්විජිතවාදීන් සහ විජිතවාසීන් අතර ඇති සබඳතාව පිළිබඳව කරනු ලැබූ ප්‍රකාශන යන්න ය. එය යටත්විජිතකරණය ක්‍රියාත්මක වූ

ප්‍රදේශවල ලෝකය පිළිබඳව ජනිත වූ දැනුම සහ විශ්වාස පද්ධතියකි. මෙය යටත්විජිත හාම්පුතුන්ගේ සමාජ සහ සංස්කෘති තුළ උත්පාදනය කරනු ලැබුව ද, විජිත වැසියන්ට ද තමන් විසින්ම දැකගත හැකි වූ කතිකා බවට පත්විය. එනම් මෙයින් අදහස් කරනුයේ අධිරාජ්‍යවාදී ක්‍රියාවලිය හා ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාත්මක වීම හා එම ප්‍රසාරණයවීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස යටත්විජිත නම් නව භූමි කලාප ජනනය වූ බවයි. ඇශ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් තව දුරටත් පවසනුයේ මෙලෙස ජනනය වූ භූමි කලාප යුරෝපියයා විසින් සංජානනය කෙළේ සංස්ථාපිත හා ස්ථාවරවූත් දියුණුවූත් ධනවාදී කේන්ද්‍රයට අවශ්‍ය අමුද්‍රව්‍යය සපයන කලාප ලෙසය. එබැවින් යටත්විජිතවාදය යනු පසුගිය සියවස් හතර පුරා යුරෝපයේ වර්ධනය වී ප්‍රසාරණය වූ විශේෂිත සංස්කෘතික සූරාකෑමේ විධික්‍රමයකි (ඇශ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් 2000: 45-46).

මේ මගින් යටත්විජිත වැසියාගේ විඥානය තුළ දරුණු ගැටුම් නිර්මාණය කළ අතර මෙයට හේතුව නම් ලෝකය පිළිබඳව දැනුම ජනනය කරනු ලැබූ එකිනෙකට වෙනස් සංස්කෘති දෙකක් අතර ඇති පරස්පරතාවයි (ඇශ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් 2000: 42). මෙවැනි තත්ත්වයක් ඇතිවිය හැක්කේ කෙසේද? උදාහරණයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාව ගනිමු. බ්‍රිතාන්‍යයින්ට සමස්ත ශ්‍රී ලංකාව නතු වීමට පෙර, ලාංකේය සමාජය විවිධ ජාතීන්ට විවර වී තිබුණ ද, බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතයක් වීමත් සමගම සිංහල හා දෙමළ ප්‍රජාවගේ ලෝක දෘෂ්ටිය, බ්‍රිතාන්‍යයාගේ ලෝක දෘෂ්ටිය සමග අතිච්ඡාදනය වන්නට විය. සිංහලයාගේ හෝ දෙමළ ජනයාගේ ලෝක දෘෂ්ටිය කුමක්ද යන්න වාක්‍යාංග දෙක තුනකට ගොනුකළ නොහැකිය. එහෙත් නිෂ්කර්ෂක මට්ටමින් ගතහොත් පූර්ව යටත්විජිත යුගයේ සිංහලයාගේ ලෝක දෘෂ්ටිය වූයේ පරිභෝජනයට ප්‍රමාණවත් නිෂ්පාදනය (සරල නිෂ්පාදන ආර්ථික රටාව) සහ කර්මය යන සංකල්පය මත පදනම් වූ පරලොව පිළිබඳ විශ්වාසයකින් සමන්විත වූ විශ්වාස පද්ධතියයි. දෙමළ ප්‍රජාව සම්බන්ධයෙන්

ද මූලිකවම කිව හැක්කේ මෙවැනිම දෙයකි. රජු සහ වැසියා අතර සබඳතාව දුරස්තර වූ අතර, රාජ්‍ය අනුග්‍රහයෙන් තොර පෞද්ගලික අතිරික්තයක් ජනනය කිරීමට හෝ රැස්කිරීමට රජු ඉඩ නොදුනි. එමෙන්ම, වැඩවසම් නිෂ්පාදන රටාව හරහා වැසියා පාලනය විය. මේ අනුව පූර්ව යටත්විජිත වැසියාගේ චින්තනය වැඩවසම් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය හා බද්ධ වූ අතර, ඔවුන්ගේ තර්කනය පාරභෞතික විශ්වාස පද්ධතියක් මත පදනම් වූවක් විය. බුදු දහම හා හින්දු දහම එහිදී තාර්කික විය. එහෙත් යටත්විජිත වාදයෙහි ආගමනයත් සමග මෙය වෙනස් වූ අතර, වැඩවසම් නිෂ්පාදන රටාව බිඳ දමා වැවිලි ආර්ථිකයට හෙවත් ධනවාදී ක්‍රමයකට සංක්‍රමණය වීම සිදුවිය. මෙම සංක්‍රමණය එංගලන්තයේ ප්‍රොතෙස්තන්තවාදය හා කැල්වින්වාදය හරහා සිදුවූවා මෙන් ජන චින්තනය වෙනස්වීම හරහා සිද්ධ වූවක් නොව, බලයෙන් පටවනු ලැබූවකි.[3] මෙහිදී සිද්ධවන්නේ පරස්පර චින්තන ධාරා දෙකක් එකට ගැටීමයි. ශ්‍රමයට තිබූ වැඩවසම් බැඳීම ඉවත් කොට ශ්‍රමය මිලට ගැනීමට උත්සාහ දැරුව ද සිංහල සමාජය සම්බන්ධයෙන් නම්, සිංහලයන් යම් තත්ත්ව තුළදී එයට කැමති නොවන්නේත්, දකුණු ඉන්දියාවෙන් වතු වැඩ සඳහා කම්කරුවන් රැගෙන ඒමට සිද්ධවන්නේත් එබැවිනි. වැදගත්ම දෙය නම්, මෙම නිෂ්පාදන ක්‍රම වෙනස්වීම හරහා සමාජ ආර්ථික වශයෙන් පමණක් නොව සංස්කෘතිකමය වශයෙන් ද ඇති වූ ගැටුමයි. කණ්ඩායමක් ලෙසට කරාව, සලාගම, දුරාව වැනි කුලවලට තම සමාජ තත්ත්ව යටත්විජිත යුගයේදී ඉහළට සංචලනය කිරීමට හැකිවන්නේ මෙම වැඩවසම් ලෝක දෘෂ්ටිය සමග එකී කුල ආත්මීයව වෙලී නොපැවති හෙයිනි.[4] නැතහොත්, එකී දෘෂ්ටියෙන් මිදීමට හැකියාව තිබූ හෙයිනි.

තවද, යටත්විජිත කතිකාව තුළ යටත්විජිත හාම්පුතා සහ වැසියා අතර තිබූ සබඳතාව සහ යටත්විජිත තුළ විසූ ප්‍රජාව විජිතවාදීන් දුටු අයුරු

යන අදහස් දෙක ද ඇතුළත් වී ඇත. යටත්විජිතවාදීන් විසින් විජිතවාසී ප්‍රජාව දුටු ආකාරය යනුවෙන් මෙහිදී අදහස් කෙරෙන්නේ ඔවුන් මෙම ජන සමාජවල ජනයාව තේරුම්ගත්, ඔවුන්ව විග්‍රහ කළ ආකාරයයි. යටත්විජිතවාදීන් වෙනුවෙන් මුල් කාලීනව යටත්විජිත වැසියන් පිළිබඳ විස්තර විග්‍රහ ඉදිරිපත් කිරීමේ කාර්යභාරය ඉටු කෙළේ මෙම රටවල් තුළ සංචාරය කළ මිෂනාරීන්, වෙළෙන්දන්, මුහුදු කොල්ලකරුවන්, හමුදා නිලධාරීන් වැනි අය විසින් සටහන් කරන ලද, උත්කර්ෂයට නංවන ලද දින සටහන් සහ අනෙකුත් සංචාරක වාර්තා මගිනි. ඉන් පසුව, මෙම කාර්යභාරය මෙම ප්‍රදේශ පාලනය කිරීමට පැමිණි සිවිල් නිලධාරීන් සහ අනෙකුත් විජිතවාදී බුද්ධිමතුන් අතින් සිදුවිය. වර්තමානයේදී ද, මෙම කාර්යභාරය සිදුවෙමින් පවතී. මෙම කුමන පාර්ශ්වයක් පිළිබඳ සළකා බැලුවද ඔවුන් මෙම වැසියන් දෙස බැලුවේ පටු, ආන්තිකවාදී දෘෂ්ටිකෝණයකිනි. එම දෘෂ්ටිකෝණය නම් 'යුරෝ කේන්ද්‍රීය' දෘෂ්ටිකෝණයයි. එම දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව ඔවුන් ලෝකය නිතරම දුටුවේ ද්වෛතවාදයක් තුළය. එනම් යුරෝපීයයා ශිෂ්ට සම්පන්න, බුද්ධිමත්, තාර්කික, දියුණු, ඉදිරිගාමී දක්මක් සහිත පුද්ගලයන් ලෙසට වන අතර, විජිත වැසියාව දුටුවේ ඊට ප්‍රතිපක්ෂවය. එනම් අශිෂ්ට, ම්ලේච්ඡ, වනචාරී, හැඟීම් බර, නොදියුණු, පසුගාමී ලෙසටය. ඒ අනුව මෙම දෘෂ්ටිය මගින් තහවුරු කෙළේ තම විජිතවාදී ආකල්පය සාධාරණීකරණය කිරීමේ අවශ්‍යතාවයි. එනම්, මෙම ප්‍රජාව ශිෂ්ට සම්පන්න, බුද්ධිමත්, තාර්කික ප්‍රජාවක් කිරීමේ හැකියාව ඇත්තේ තමන්ට බව පැවසීමටයි. යුරෝපීය පූජකයන්, හමුදා නිලධාරීන්, සිවිල් සේවකයන් ඉටු කෙළේ ද මෙම කාර්යභාරයයි. මෙම පටු වර්ගවාදී දෘෂ්ටිය මගින් යටත්විජිත හාම්පුතුන්ගේ විශිෂ්ටත්වයත් යටත් වැසියාගේ පහත් බවත් තහවුරු කරන ලදී. උදාහරණයක් ලෙස ක්‍රිස්තියානි පූජකයෙකු වූ ජේම්ස් කෝර්ඩිනර් සහ එඩ්වර්ඩ් සලිවන්ස් නැමති ඉංග්‍රීසි ජාතිකයන් දෙදෙනා ශ්‍රී ලංකා සමාජය

පිළිබඳව කරන විනිශ්චයන්ගෙන් උපුටා ගනු ලැබූ පහත දක්වා ඇති කොටස් දෙක බලන්න. ජේම්ස් කෝඩිනර් ශ්‍රී ලාංකිකයන්ගේ දෛනික ජීවන රටාව ගෙවී යන ආකාරය පැහැදිලි කරන්නේ මෙසේය:

> සාමාන්‍ය මිනිසුන්ගේ අදහස් ගතවන පැයක කාලය තුළ සිදුවන සිදුවීම්වලින් ඔබ්බට යන බවක් නොපෙනේ. එමෙන්ම ඔවුහු අතීතය පිළිබඳව නොසිතනවාක් මෙන්ම අනාගතය පිළිබඳව ද අපරීක්ෂාකාරී වෙත්. ඔවුන්ගේ ජීවිත පහසු කම්මැලි ස්වභාවයකින් ගෙවී යන අතර, ක්ෂුද්‍ර සත්ව ලෝකයට වඩා ඉහළ මට්ටමකින් පවතින්නේ මඳ වශයෙනි (උපුටා ගනු ලැබුවේ හැරිස්ගෙනි 1994: 5).

කෝඩිනර් කරන මේ ප්‍රකාශයේ ගැබ් වී ඇති දෘෂ්ටිය කුමක්ද? මනුෂ්‍ය ජීවිතය අතිශයින් කාර්යබහුල විය යුතු බවත්, අනාගතය පිළිබඳව උපකල්පනය කොට ආරක්ෂණය උදෙසා බව බෝග රැස් කළ යුතු බවත්ය. මේ දෘෂ්ටිය 18 වන හා 19 වන ශත වර්ෂවල යුරෝපය පුරා මතු වූ පුනරුදවාදී මතවාදයේ එක් සෙවණැල්ලකි. එය යුරෝපීය ලෝක දෘෂ්ටියේ කොටසකි. කෝඩිනර් වැන්නවුන්ට වටහා ගැනීමට නොහැකි දෙය නම් ප්‍රජාවකගේ ලෝක දෘෂ්ටිය පූර්වයෙන් සඳහන් කළ පරිදි එම ප්‍රජාවගේ ආර්ථික, ආගමික හා සාමාජීය පැවැත්ම සමග බද්ධව පවතින්නක් බවයි. මේ අනුව යුරෝපයේ මෙන් කර්මාන්තකරණය ආරම්භ වී නොතිබුණු කෘෂි ආර්ථිකයක් සමග ගැට ගැසුණු එහෙත් පාලන තන්ත්‍රය විසින් පෞද්ගලික අතිරික්තයක් රැස් කිරීමට අවස්ථාව නොසලසන ලද, ආගමික දෘෂ්ටිය මගින් සරල පැවැත්මක් සඳහා හික්මවන ලද ජනතාවක් තම පැවැත්ම හැඩගසා ගත්තේ ඒ සමස්ත දේශීය අනුභූතියට සාපේක්ෂවය. දේශීය සමාජය

සත්ව ලෝකය හා සැසඳීම පිළිබඳ මෙම සඳහන යුරෝපියයාගේ යුරෝකේන්ද්‍රීය හා මානවවංශ කේන්ද්‍රවාදී දෘෂ්ටිය මැනැවින් හෙළිදරව් කෙරේ. මේ හා සමගාමීවම එඩ්වර්ඩ් සලිවන්ස් කරන ප්‍රකාශය සලකන්නː

> ජීවිතය මුළුල්ලේ මන්දගාමී ලෙස බඩගාගෙන යන පණුවාගේ එකම අභිප්‍රාය වන්නේ උගේ ආහාර පරිභෝජනය කිරීම සඳහා පැගී මිය යාමෙන් වැළකී සිටීමයි. එම පණුවා කෙට්ටු, කම්මැළි සහ ක්‍රියාශීලීත්වයෙන් තොර ලාංකිකයා තරම්ම උතුම් වූවෙකි. ඔහුගේ සහචරයන් වන අලියා සහ ගම් ඌරා යන සත්තු ඔවුන්ට වඩා බෙහෙවින් ඉදිරිගාමී වෙත් (උපුටා ගනු ලැබුවේ හැරිස්ගෙනි 1994ː 5).

සලිවන්ස් වැනි අයගේ ඉහත ආකාරයේ ප්‍රකාශ පිළිබඳව අදහස් දක්වන එලිසබෙත් ජේ. හැරිස් දක්වන්නේ මෙකල බොහෝ බ්‍රිතාන්‍යයන් සංස්කෘතික වශයෙන් මානාධික බවක් දක්වූ අතර, සලිවන්ස් වැනි අය වඩා ප්‍රහාරාත්මක ද වූ බවයි (හැරිස් 1994ː 5). මේ මානාධික බව වනාහි විජිත කාරකයාගේ විසින් දේශීය සංස්කෘති පිළිබඳව දක්වූ මර්දනකාරී පිළිවෙතයි.

මේ අනුව සමස්තයක් ලෙස ගත් විට යටත්විජිත කතිකාව යනු යටත්විජිත වැසියාව යටත්විජිතවාදියා විසින් විග්‍රහ කරනු ලැබූ ආකාරය හෙවත් තම බලය අනෙකා' මත්තේ මතවාදීව පතුරවනු ලැබූ ආකාරයයි. මෙම අනෙකා ගොඩනැගීම තුළ ඇත්තේ ද්විත්ව ප්‍රතිපක්ෂ පිළිබඳ අදහසයි. මෙම ද්විත්ව ප්‍රතිපක්ෂ සංකල්පය හරහා යටත්විජිත කතිකාව තුළ විමසා බැලිය යුතු තවත් ප්‍රධාන සංකල්ප දෙකකි. ඒ කේන්ද්‍රය සහ පරිවාරය පිළිබඳ අදහසයි. ද්විත්ව ප්‍රතිපක්ෂ යනු ලෝකය දෙකට කඩා විග්‍රහ කිරීමේ

පිළිවෙතයි. එනම් සෑම දෙයක්ම විග්‍රහ කෙරෙන්නේ ප්‍රතිපක්ෂ තුළය. උදාහරණයක් ලෙසට කළු-සුදු, හොඳ-නරක, විදග්ධ-මුග්ධ ආදී වශයෙනි. මෙහි ඇති විශේෂත්වය නම් මේ ආකාරයට ලෝකය විග්‍රහ කිරීමේ පිළිවෙත තුළ අතරමැදි කලාප මගහැරී යාමයි. උදාහරණයක් ලෙසට කළු-සුදු අතර අළු පැහැ, හොඳ-නරක අතර තිබිය හැකි යමක්, සෑම මිනිසෙකු තුළම කිසියම් ඥානයක් ඇතැයි යනාදී අදහස්ය. අනෙක් කරුණ නම්, මේ ආකාරයේ විග්‍රහයක් තුළ අන්තුක්කංසනවාදී සහ පරවම්භනවාදී පිළිවෙතක් අන්තර්ගතව තිබීමයි. එනම් සෑම තැනෙකමදීම 'මා' ශ්‍රේෂ්ඨ වන අතර, 'අනෙකා' නමාට වඩා පහත් තැනෙක පිහිටයි යන අදහසයි. මේ නම් ධ්‍රැවලිගත කිරීමකි. මේ අර්ථකථනයට අනුව විමසා බලන විට යුරෝපියයා තම ස්ථානය කේන්ද්‍රය ලෙසත්, යුරෝපයට පරිබාහිර අනෙකුන් සමාජ පරිවාරය ලෙසත්, සිතියම් ගත කරයි. මෙම කේන්ද්‍රය සහ පරිවාරය අතර වෙනස පදනම් වන්නේ ඔවුන්ගේ ශිෂ්ටත්වය පිළිබඳ විග්‍රහ මතයි. ඒ අනුව කේන්ද්‍රය ශිෂ්ට වන අතර පරිවාරය අශිෂ්ට වේ. කේන්ද්‍රය බුද්ධිමත් හා තාර්කික වන අතර, පරිවාරය, මුග්ධ හා හැඟීම් බර වේ. මෙහිදී යුරෝපියයා නිරන්තරයෙන්ම විශිෂ්ටත්වයට පත්වන අතර පරිවාරය විශිෂ්ටත්වය යදින්නෝ වෙති. යටත්විජිතවාදීන් විසින් පරිවාරය සූරාකෑම පිණිස තමන්ට ඇති අයිතිය සුජාතභාවයට පත් කරනු ලැබුවේ මෙම ද්වෛතය මත පදනම් වෙමිනි. එනම් පරිවාරයේ සිටින අශිෂ්ටයන් ශිෂ්ට කළ හැක්කේත් ඔවුන්ව තාර්කික කළ හැක්කේත්, ඔවුන්ගේ මෝහන්ධකාරය ගළවා හැර විද්‍යාව කරා දක්කවිය හැක්කේත් කේන්ද්‍රයට පමණි. මේ අනුව කේන්ද්‍රය අනිවාර්යයෙන්ම උසස් බවට පැමිණේ. එහෙත්, මෙම මතවාදය අභ්‍යන්තරයේම පවතින්නේ අතිශයින් ම්ලේච්ඡ වූ පිළිවෙතකි. එනම් මතවාදය හරහා අනෙකුන් ජාතීන් වහල්භාවයට පමුණුවා ශ්‍රම සූරාකෑම, එම රටවල සම්පත් කොල්ලකෑම ආදිය සුජාත කරවීමයි. එබැවින් පශ්චාත්

විජිතවාදී කතිකාව තුළ කේන්ද්‍රය සහ පරිවාරය යන අදහස් සංවාදයට ලක් කිරීම හරහා උත්සාහ ගන්නේ පරිවාරය වඩා ස්වාධීන කිරීමත්, කේන්ද්‍රය ව්‍යුහ විභාගයකට ලක් කිරීමටත්ය (ඇශ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් 2000: 36-37).

යටත්විජිත සමාජයන්හි, යටත්විජිතවාදීයාගේ මතවාද, අදහස් උදහස්, සංස්කෘතික වරණ ආදිය ක්‍රියාවට නැංවීමට සුවිශේෂී ආයතනික ව්‍යුහ සහ සංස්කෘතික ආකෘති බිහිවන අතර (යටත්විජිතවාදී මතවාදය පවත්වාගෙන යෑමට එම බිහිවීම අවශ්‍ය වේ) එය විශේෂිත ආකාරයකින් සංකල්පගත කෙරේ. ඒ යටත්විජිත අනුග්‍රාහකත්වය යටතේය:

> විජිතවාදී සහ විජිතවැසි සමාජ අතර තිබෙන්නාවූ ප්‍රධාන වෙනස නම් සංස්කෘතික කටයුතු අතර ඇති වෙනස වන අතර, යටත්විජිත වැසියාට තම අනන්‍යතාව හුවා දැක්වීම උදෙසා තම සංස්කෘතික කටයුතු තීරණාත්මක කාර්යභාරයක් ඉෂ්ට කරයි. එබැවින් යටත්විජිත වැසියන් විසින් ඉතා උසස් කොට සලකනු ලබන මෙම කටයුතු යටත්විජිතවාදී අනුග්‍රාහකයින් විසින් තම දර්ශන පථයෙන් ඉවත් කොට දමමින් ඒවා නොසලකා හරිමින් ඒවා අගයෙන් පහත හෙලනු ලබයි (ඇශ්කොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් 2000: 44).

මෙම ක්‍රියාවේ දේශපාලනය ද්විවිධ වේ. පළමුව එමගින් මා ප්‍රථමයෙන් සඳහන් කළ අකාරයට විජිතයේ සංස්කෘතික ප්‍රවණතා සහ භාවිත ප්‍රාථමික හා අවරගණයේ අශිෂ්ට දේ ලෙස බැහැර කරමින් විජිතවාදීන් විසින් තම අරමුණු සුජාත කර ගනියි. දෙවෙනුව, එමගින් තමන්ට විජිතවාසී ජනකාය පාලනය කිරීමට ඇති බලය තහවුරු කරගනී. මෙවැනි තත්ත්වයක්

තුළ විවිධ අත්කම් කලා, විසිතුරු මාධ්‍ය ද ඇතුළු නොයෙකුත් ජන කලා විජිතවාදී සංස්කෘතික කතිකාවෙන් බැහැර කෙරේ. භාෂණය අභිභවා, ලේඛනය ජයගනී. යටත්විජිත කතිකාවට අනුව භාෂණය නිරන්තරයෙන් ප්‍රාථමික වන අතර, ලේඛනය ශිෂ්ටත්වයේ සලකුණ බවට පත්වේ (ඇශ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් 2000: 44). මේ අනුව බයිබලය ශිෂ්ට වන විට දේශීය ප්‍රජා ඇදහිලි ම්ලේච්ඡ වේ. මේ ක්‍රියාවලිය වනාහි යුරෝපීයයා තම චින්තන ආධිපත්‍යය අනෙකා මත පැතිරවීමේ ක්‍රියාවලියයි. ඉහත මා පැහැදිලි කළ ද්විත්ව ප්‍රතිපක්ෂ පදනමකින් යුත් ලෝක දෘෂ්ටිය හා සම්බන්ධ අනෙක් කරුණු මගින් අප තේරුම්ගත යුතු මූලික කරුණ නම් යුරෝපීයයා හෙවත් යටත්විජිතවාදියාට ලෝකය දැකීමේ තිබූ ඌන දෘෂ්ටියත් ඒ මත පදනම් වූ දේශපාලන රුචිකත්වයත්ය. උදාහරණයක් ලෙසට ලංකාව, ඉන්දියාව වැනි ආසියානු සහ මැදපෙරදිග සමාජවල මිනිසුන් භාවිත කළ ඇතැම් අභිචාර වත්පිළිවෙත් විජිතවාදියා තේරුම්ගනු ලැබුවේ තිරශ්චීන විද්‍යා ලෙසය. ඉන් ඔබ්බට ගොස් එම වත්පිළිවෙත්වල තිබූ සමාජීය අදාළත්වය සහ ඔවුන්ගේ ලෝක දෘෂ්ටිය තේරුම් ගැනීමේ හැකියාවක් හෝ උනන්දුවක් ඔවුන්ට නොතිබුණි. මේ අනුව යටත්විජිත කතිකාව තුළ අනුග්‍රාහකයා වන්නේ නිරතුරුවම ප්‍රභූවරයා වන අතර, නිර්-ප්‍රභූ සමාජ ක්‍රියාකාරම් සිය ව්‍යාපෘතියෙන් බැහැර කෙරේ.

යටත්විජිත කතිකාව ව්‍යුහ විභාගයට ලක්කිරීම හෙවත් පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවට ප්‍රවිෂ්ටයක්

පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව හරහා මතු වූ ඉහත සාකච්ඡා කළ සංකල්ප කිහිපය මගින් යටත්විජිත ව්‍යාපෘතිය කුමක්දැයි දළ වශයෙන් ඔබට පැහැදිලි වී ඇතැයි සිතමි. සත්‍ය වශයෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවේ

ඉහත සංකල්ප මගින් කෙරෙන්නේ, යටත්විජිත ව්‍යාපෘතිය නිපුණ ලෙස ව්‍යුහ විභාගයකට ලක්කරමින් ඒ පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා ගැනීමයි. යටත්විජිත කතිකාව ව්‍යුහ විභාගයට ලක් කෙරෙන ක්‍රමවේද දෙකක් හෙවත් සංකල්ප දෙකක් පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව තුළ තිබේ. ඒ එඩ්වඩ් සයිඩ් නැමති චින්තකයා විසින් ගොඩනගනු ලැබූ ප්‍රාචීනවාදය පිළිබඳ අදහසත්, නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන කණ්ඩායම ගොඩනැගූ නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන නැමති සංකල්පයත්ය. සත්‍ය වශයෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව ගොඩනැංවීමට මෙම සංකල්ප දෙක සුවිසල් මෙහෙවරක් කළ අතර, එක් අතකට එම කතිකාවේ ප්‍රධානතම න්‍යායික මෙන්ම ක්‍රමවේදීය ප්‍රවේශ ලෙසට ද මේවා හඳුන්වා දිය හැකිය.

පශ්චාත් යටත්විජිත න්‍යායික ප්‍රවේශ තුළ නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයනයට හිමිවන්නේ සුවිශේෂී තැනකි. නිර්-ප්‍රභූ යන වචනයේ වාච්‍යාර්ථය ප්‍රභූ නොවන යන්නයි. නිර්-ප්‍රභූ යන්න හඳුනාගැනීමට ප්‍රභූන් පිළිබඳව හඳුනාගැනීම අවශ්‍ය වෙයි. ප්‍රභූන් යනුවෙන් සාමාන්‍යයෙන් පිළිගැනෙන්නේ සමාජයේ මතවාදී ආධිපත්‍යය හිමි අයයි. වෙනත් ආකාරයකට කිවහොත් තම හඬ' අන් අයට ශ්‍රවණය කරවීමට හැකි පුද්ගලයාටය. මෙම හඬ සමාජයේ අන් ස්තර විසින් බලායනිත සහ පිළිගැනීමක් ලැබුණු හඬක් වේ. එනම් යම් සමාජ සන්දර්භයක් තුළ පුද්ගලයෙකුට තමාව නියෝජනය කිරීමට ඇති හැකියාවත්, එම නියෝජනය කිරීම හරහා තමාගේ මෙන්ම අනෙකාගේ පැවැත්මද තහවුරු කිරීමට තමාට හැකි ශක්‍යතාවත් ප්‍රභූවර්යාගේ සුවිශේෂී ශක්‍යතා වේ. මේ අනුව (රාජ්‍ය) පාලකයන්, පරිපාලන නිලධාරීන්, උගතුන්, බුද්ධිමතුන්, කුලීනයන් හා වාර්ගික වංශවතුන්, ලේඛකයන් යන මේ සියලු අය ප්‍රභූන් ලෙස සැලකිය හැකිය. නිර්-ප්‍රභූ යනු මෙහි ප්‍රතිපක්ෂයයි. සමාජය තුළ තමාව නියෝජනය කිරීමට අවකාශයක් නැති, එසේ අවකාශයක් ලැබුණ ද තම 'හඬ' බලායනයෙහි හැකියාවක් නොමැති පුද්ගලයා නිර්-

ප්‍රභූවරයා වේ. මේ යටතට ගැනෙන්නේ ගොවීන්, කම්කරුවන්. කුල හීනයැයි සැලකෙන්නවුන් ආදී සමාජයේ පහළ ස්තරවලට අයත් වූවන්ය.

එහෙත් ප්‍රභූ හෝ නිර්-ප්‍රභූ යන්න මේ මතම පමණක් තේරුම් ගත නොහැකිය. විමසිය යුතු කරුණ වන්නේ මෙම ප්‍රභූත්වය ලැබීමේදී හෝ නිර්-ප්‍රභූවරයෙකු වීමේදී හිමිවන හෝ අහිමිවන සාධක මොනවාද යන්නයි. එනම් හඬක් තිබූ පමණින් එය පිළිගැනීමට හෝ නොපිළිගැනීමට බලපාන සමාජ සාධක කුමන ඒවා ද යන්න මින් හැඟවේ. මේ අතරින් පළමුවැන්න පංතිය වේ. පංතිය තීරණය වන්නේ නිෂ්පාදන සාධකවලට හෝ මුදලට ඇති ශක්‍යතාව මත වේ. උදාහරණයක් ලෙසට ධනේශ්වර නිෂ්පාදන ක්‍රමය තුළ මතවාදී ශක්‍යතාවක් හිමි පුද්ගලයා ප්‍රභූවරයෙකු වන අතර එසේ නොවන්නා නිර්-ප්‍රභූ වරයෙකි. මීට අමතරව ඇතැම් සමාජවල තවත් සුවිශේෂී සංස්කෘතික කරුණු හා බැඳුණු සාධකද ප්‍රභූත්වය ලැබීමට හෝ නොලැබීමට බලපායි. උදාහරණයක් ලෙසට, ජනවර්ගය, කුලය ආදිය සලකා බැලිය හැකිය. ඉන්දියානු සන්දර්භය තුළ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ හඬ වෛශ්‍ය කුලයට වඩා ඉස්මතු වන්නේ හා බ්‍රාහ්මණ සමාජ බලය පවත්වාගෙන යාමට හැකිවන්නේත් මෙබැවිනි. ඇමෙරිකාව, එංගලන්තය ආදී රටවල කොතරම් ලිබරල් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අවකාශයක් ඇතැයි පැවසුව ද සුදු ජාතිකයන්ට වඩා කළු ජාතිකයන්ගේ හඬ බල රහිත වන්නේත් එබැවිනි. මේ අනුව ප්‍රභූත්වය යනු මතවාදී ශක්‍යතාව පමණක් නොවන අතර එය බලායතනය සඳහා අනෙකුත් සාධක ද අවශ්‍ය බව පැහැදිලි වේ. මතක තබාගත යුතු විශේෂිතම කරුණ වන්නේ මේ සියලු සාධක අභ්‍යන්තරිකව එකිනෙක අතර සංක්‍රමණයක නිරතවීමයි. මෙම පදනම මත සිට නිර්-ප්‍රභූ යන්න සංකල්පීය වශයෙන් සම්භාෂණයට පැමිණෙන ආකාරය විමසා බලමු. නිර්-ප්‍රභූ යන අදහස සංවාදාත්මක ලෙස අපට ප්‍රථමයෙන් හමුවන්නේ අන්තෝනියෝ ග්‍රාම්ස්චි නැමැති ඉතාලි ජාතික දේශපාලන චින්තකයා

හරහාය. ඔහුට අනුව නිර්-ප්‍රභූ කණ්ඩායම් යනු පාලක පන්තියේ ආධිපත්‍යයට නතුවන්නෝ වෙත්. ගොවීහු, කම්කරුවෝ වැනි ආධිපත්‍යධාරී බලයට හිමිකම් කීමට නොහැකි අය මේ යටතට ඇතුළත් වෙත් (ග්‍රාම්ස්චි, උපුටා ගනු ලැබුවේ ඇශ්කොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින්ගෙනි 2000: 15).

ඉහත අදහසට අනුව ග්‍රාම්ස්චිගේ රුචිකත්වය වන්නේ මෙම නිර්-ප්‍රභූ කණ්ඩායම්වල ඉතිහාසවේදය හැදෑරීමටයි. ඔහුට අනුව නිර්-ප්‍රභූ කණ්ඩායම්වල ඉතිහාසය අවශ්‍යයෙන්ම ඛණ්ඩිත සහ කොටස් වශයෙන් පළ වූවක් (episodic) වේ. ඔවුන් කොතරම් කැරලි ගැසුවද පාලක පන්තියේ ක්‍රියාකාරකම්වලට විෂය වනතාක් මේ තත්ත්වය පවතී. මෙහිදී තමන්ව ඉදිරිපත් කිරීමට, සංස්කෘතික සහ සමාජීය සංස්ථාවලට සම්බන්ධවීමට ඇති අයිතිය පැහැදිලිවම සීමා කොට ඇති අතර, නිරසාර විජයග්‍රහණයක් ලැබිය හැක්කේත්, රඳා පැවත්මේ රටාව (බලය) බිඳ හෙළිය හැක්කේත් පන්ති වෙනස්වීම හරහා සිදුවන විප්ලවයක් මගින් පමණක් වන අතර, එය පවා ක්ෂණිකව සිදු නොවේ (ග්‍රාම්ස්චි, උපුටා ගනු ලැබුවේ ඇශ්කොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින්ගෙනි 2000: 15). ග්‍රාම්ස්චිගේ මෙම පැහැදිලි කිරීමට අනුව පැහැදිලිවම පෙනී යන්නේ නිර්-ප්‍රභූ තත්ත්වය ඔහු හඳුනාගන්නේ ආර්ථිකය කේන්ද්‍රකොටගත් මාක්ස්වාදී විප්ලවය පිළිබඳ අදහස අනුව බවයි.

පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව තුළ නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන යන්න භාවිතයට පැමිණෙන්නේ රණජිත් ගුහා, සයිඩ් අමීන්, ඩේවිඩ් ආර්නෝල්ඩ්, පාර්තා චැටර්ජි, ඩේවිඩ් හාඩිමන් සහ ගයාන් පාණ්ඩේ යන විද්වතුන් හරහා වේ. ඔවුන්ගේ විශේෂ අවධානය යොමුවන්නේ පන්තිය, ජනවර්ගය, කුලය, ලෛංගිකත්වය යන ඕනෑම කරුණක් තුළ වේවා ආසියානු ජන සමාජවල පවතින සමාජ ධුරාවලියේ වඩාත් පහත් ස්ථානවල ඓතිහාසිකව ස්ථානගත වූ ජන කණ්ඩායම් පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමටයි. එනම් ඉහත දක්වූ ඕනෑම ප්‍රවර්ගයක් සම්බන්ධයෙන් සිදුවන කතිකාවේදී දේශපාලනිකව

බහිෂ්කරණයට ලක්වන පහළ ස්තර පිළිබඳව අවධානය යොමු කරවීම සහ ඔවුන්ගේ හඬ ප්‍රධාන ධාරාවට රැගෙන ඒමයි. මෙම අධ්‍යයන හරහා ඔවුන් අරමුණු කරන්නේ ආසියානු සමාජවල ඉතිහාසවේදය රචනා කිරීම තුළ ශාස්ත්‍රාලයීය වශයෙන් ප්‍රභූන්ට, ප්‍රභූ සංස්කෘතියට ඇති නැඹුරුව හරහා නිර්මාණය වූ අසමානතාව ඉවත් කිරීම වේ. ඒ සඳහා ඔවුහු ඉතිහාසය නැවත විශ්ලේෂණය කිරීමකට භාජනය කරති.[8] එම විශ්ලේෂණය හරහා ඔවුන් පෙන්වා දෙන්නේ මෙලෙස ලියැවී ඇති ඉතිහාසය ප්‍රභූන් විසින් රචිත ඔවුන්ව පිළිබිඹු කෙරෙන ඉතිහාසයක් බවත්, එම ඉතිහාසය තුළින් නිර්-ප්‍රභූ කණ්ඩායම් අදෘශ්‍යමාන කෙරී ඇති බවත්ය. මෙම නිර්-ප්‍රභූ කණ්ඩායම් අතුරුදන් කරවීම ප්‍රභූ බල ව්‍යාප්තියේ අනිවාර්ය ප්‍රතිඵලයකි. උදාහරණයක් ලෙසට ඉන්දියානු ජාතිකවාදය පිළිබඳ සාකච්ඡා කරමින් නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන කණ්ඩායම පවසන්නේ ඉන්දියානු ජාතිකවාදය දිගු කාලයක පටන් කණ්ඩායම් දෙකක බලය හරහා නඩත්තු වූ බවයි. ඒ යටත්විජිත ප්‍රභූන් සහ මධ්‍යම පාන්තික ජාතිකවාදී ප්‍රභූන් අත වේ. මෙම කණ්ඩායම් දෙකම බ්‍රිතාන්‍ය විජිතවාදයේ සම්මුතිගත ප්‍රතිඵලයක් වන අතර එවැනි අය රචනා කළ ජාතිකවාදය පිළිබඳ ලිපිලේඛන වනාහි බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදී ආකල්ප, ආයතන, ප්‍රතිපත්ති සහ නිලධාරීන්ගේ ප්‍රභූ අත්පත් කර ගැනීමකි. ගුහා පවසන්නේ මෙය ජනයා විසින් තමන් පිළිබඳව කළ දෙයක් ලෙසට අර්ථකථනය කළ නොහැකි අතර එය ප්‍රභූන්ට අනන්‍ය වූ ජාතිකවාදයක් බවයි. මෙහිදී පැහැදිලිවම පන්තිය පිළිබඳ විශ්ලේෂණය මඟින් අතහැර දමා ඇත්තේ ජනයාගේ දේශපාලනය බව ගුහා තර්ක කරයි. උදාහරණයක් මඟින් පැහැදිලි කළහොත් බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලන කාලය තුළ එයට එරෙහිව මතු වූ ගොවි කැරලි මෙම විශ්ලේෂණය මඟින් බැහැර කොට අමතක කොට දමා ඇති අතර, ඉන්දියානු විඥානය තුළ මෙම කණ්ඩායම් ස්ථානගත වන්නේ කොතැනද යන පැහැදිලි ගැටලුව

මතු වේ. මේ අනුව නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයනවල මුඛ්‍ය අරමුණ වී ඇත්තේ ඉන්දිය ඉතිහාසය තුළ වැළලී ගොස් ඇති මෙම ඉතිහාසයන්ට නියෝජනයක් ලබාදීමයි (ගුහා, උපුටා ගැනීම පෙරේරාගෙනි 1993: 24). ප්‍රවේශයක් ලෙස නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන ඉන්දියාව කේන්ද්‍ර කරගෙන බිහි වී ව්‍යාප්ත වුවද එය ඕනෑම පශ්චාත් යටත්විජිත හෝ යටත්විජිත සන්දර්භයක් කියවීමට යොදාගත හැකිය. තරමක් දිගු වුවද මෙම පැහැදිලි කිරීමෙන් පෙනී යා යුතු කරුණක් වන්නේ නිර්-ප්‍රභූ යන්න විවිධ සන්දර්භ තුළ විවිධ ආකාරයට භාවිත වී තිබුණද මූලිකවම එය සමාජයෙන් බල රහිත කොටස් පිළිබඳ හඬක් නැගීමට යොදාගෙන ඇති බවයි.

පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව තුළ නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන පිළිබඳ සාකච්ඡාව මතුව එන්නේ එඩ්වඩ් සයිඩ්ගේ ප්‍රාචීනවාදය නැමති සාකච්ඡාවට විකල්පයක් ලෙසිනි. සයිඩ් විසින් ප්‍රාචීනවාදය නැමති සංකල්පය ගොඩනගනු ලබන්නේ විශේෂයෙන් මැද පෙරදිග ඉස්ලාමීය සමාජ පිළිබඳව යටත්විජිතවාදීන් විසින් ගොඩනංවනු ලැබූ කතිකාව විශ්ලේෂණය කිරීමටයි. එසේ වුවද, එය මේ වන විට එකී භූගෝලීය ප්‍රදේශවලට පරිබාහිර වූ යටත්විජිත හා පශ්චාත් යටත්විජිත තත්ත්ව පාඨනය සඳහා යොදාගෙන ඇත. Orient යන්නෙහි සිංහල අර්ථය ප්‍රාචීන යන්නය. Oriental යන ඉංග්‍රීසි පදය ප්‍රාචීන දේශීය සහ ප්‍රාචීන දේශයට අයත් වැසියා යන අර්ථ දනවන අතර, Orientalist යනු ප්‍රාචීන දේශයෙහි භාෂා ශාස්ත්‍ර ආදිය දත් උගත් තැනැත්තා වේ. ප්‍රාචීන යන්නෙහි විරුද්ධාර්ථය ප්‍රතීචීන (Occident) වේ. මේ වචන දෙක එකිනෙකට සම්මුඛ කරවීමෙන් නැඟවෙන අර්ථය නම් ලෝකය හඳුනාගැනීමේ පහසුව තකා භූ දේශපාලනික වශයෙන් කඩා වෙන්කොට ඇති බවයි. ඒ 'පෙරදිග' සහ 'අපරදිග' වශයෙනි. මේ සමගම කියැවෙන දෙයක් නම් එකිනෙකට ප්‍රතිපක්ෂ වශයෙන් මෙම පුළුල් වූ ජන කොටස් අතර විනත්තමය, භූරූපුරුදු, සංස්කෘතික ආදී වශයෙන් වෙනස්කමක් පැවති බවයි. එහෙත් සයිඩ්

යොදන ආකාරයට orientalism යනු ප්‍රාචීනවාදයයි. මෙය සම්මත ප්‍රාචීන යන වචනයෙන් හැඟවෙන අර්ථයෙන් වෙනස් වේ. 'ප්‍රාචීනවාදය' යනු ප්‍රාචීනත්වය පිළිබඳව ඇති කතිකාවයි (ඇෂ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් 2000: 167).

මෙය කවුරු ගොඩනැගූ කතිකාවක්ද? සයිඩ්ට අනුව ප්‍රාචීනවාදය යනු යුරෝපීය චින්තනය තුළ ගොඩනැගුණු දෙයකි (ඇෂ්ක්‍රොෆ්ට්, ග්‍රිෆිත් හා ටිෆින් 2000: 167). ප්‍රාචීනවාදය යනු 'බටහිර වැසියා' පෙරදිග පිළිබඳව ග්‍රාණනය කරනු ලැබූ පිළිවෙළකි. එනම් පෙරදිග වැසියාගේ ජීවන ශෛලී, ලෝක දෘෂ්ටි සහ ලෝක සම්මත පිළිබඳව කරනු ලැබූ ලේඛනගත කිරීමක් ලෙස හැඳින්විය හැකිය. වඩාත් වැදගත් දෙය නම් මෙම ලේඛනගත කිරීම අතිශයින් මානවවංශ කේන්ද්‍රීය වීමයි. එනම් බටහිර දෘෂ්ටි කෝණයට අනුව පෙරදිග වැසියා මාන ගත කිරීමයි. මා මුලින් පෙන්වා දී ඇති ආකාරයට මෙහිදී පැහැදිලි විය යුතු වැදගත් කරුණ නම් මේ සිදුවන්නේ යුරෝපීය දැනුම් පද්ධති මගින් 'අනෙකා' ගොඩනැංවීම සහ ඒ මගින් පෙරදිග වැසියා මත හෙළන නම බලය සූජාත කිරීමයි. ඒ අනුව බටහිර ප්‍රාචීනත්වය පිළිබඳ කතිකාව තුළ පෙරදිග වැසියා අශිෂ්ට, ම්ලේච්ඡ, නොදියුණු, පසුගාමී ආදී සියලු දුර්ගුණයන්ගෙන් යුක්තවන අතර ඔවුන්ව ශිෂ්ට සම්පන්න කිරීමේ, දියුණු කිරීමේ ක්‍රියාවලිය සඳහා 'දේව බලය' ඇත්තේ බටහිරයාට වේ. මෙම ශිෂ්ට සම්පන්න කිරීමේ කතිකාව තුළ ඇති යථාර්ථය ආර්ථිකය අත්පත් කර ගැනීමේ හා සූරාකෑමේ ක්‍රියාවලියයි. සයිඩ් විසින් ප්‍රාචීනවාදය ගැන කතා කිරීමේදී එය මූලික කරුණු තුනක් මත රඳවයි:

1. පළමුව, ප්‍රාචීන යනු ඉතිහාසයක් සහ චින්තන සම්ප්‍රදායක් ඇති එමෙන්ම යුරෝපීයයාට එය යථාර්ථයක් සහ දෘශ්‍යමය දෙයක්

බවට පත් කළ ප්‍රතිරූපයක් සහ භාෂාවක් හිමි තත්ත්වයකි. එය අදහසකි. ප්‍රතිචීන මෙන්ම ප්‍රාචීන යනු මනුෂ්‍ය නිර්මිතයකි (සයිඩ්, උපුටා ගනු ලැබුවේ මොන්ගියාගෙනි 1996: 23-24).

2. දෙවැන්න නම් අදහස්, සංස්කෘති සහ ඉතිහාස ආදිය පැහැදිලිව තේරුම් ගැනීමට නම් එහි බලය නැතහොත් වඩා නිවැරදිව පැවසුවහොත් එහි බල ව්‍යුහය පිළිබඳව තේරුම් ගත යුතුය. ප්‍රතිචීනත්වය සහ ප්‍රාචීනත්වය අතර ඇති සබඳතාව බල සබඳතාවක් සහ ආධිපත්‍යයකි (සයිඩ්, උපුටා ගනු ලැබුවේ මොන්ගියාගෙනි 1996: 23-24).

3. ප්‍රාචීනවාදයේ ව්‍යුහය යනු බොරුව හෝ මිථ්‍යා පිළිබඳ ව්‍යුහයක් මිස අන් යමක් නොවන බව කිසිවෙකුවත් භ්‍යුපගමනය නොකළ යුතුය. ඒ පිළිබඳව ඇති සත්‍ය හෙළිකළහොත් එය සුණු විසුණු වී යයි. සයිඩ්ට අනුව ප්‍රාචීනවාදය යනු වඩා සුවිශේෂ ලෙස වැදගත් වන්නේ ප්‍රාචීන දේශය පිළිබඳව යුරෝ අත්ලාන්තික බලය පිළිබඳ සංඥාවක් ලෙසට විනා ප්‍රාචීන දේශය පිළිබඳ සත්‍යභාෂි (veridic discourse) කතිකාවක් ලෙසට නොවේ (තමුත් එහි ශාස්ත්‍රාලයීය හෝ ශාස්ත්‍රීය අර්ථයෙන් ප්‍රකාශ කරන්නේ මෙහි සඳහන් දෙවන අර්ථයයි). කෙසේ වෙතත් අප තේරුම්ගත යුතු සහ ග්‍රහණය කළ යුතු කරුණ වන්නේ ප්‍රාචීනවාදී කතිකාවේ ඇති ඒකාබද්ධිත බලයයි (සයිඩ්, උපුටා ගනු ලැබුවේ මොන්ගියාගෙනි 1996: 23-24).

සයිඩ් පවසන්නේ ප්‍රාචීනවාදය තේරුම් ගැනීමේදී ඒ පිළිබඳව ලියැවී ඇති දේ සත්‍යභාෂි කතිකාවනට වඩා පෙරදිග මත්තේ අභ්‍යාස කරන ලද

යුරෝපීය අත්ලාන්තික බලයේ සංඥාවක් ලෙස තේරුම් ගැනීම වඩා වැදගත් බවයි. මෙම ක්‍රියාවලියට පසුව ප්‍රාචීනවාදය මගින් ගොඩනගනු ලැබූ අදහස් හා මතවාද ස්ථිර, උගැන්විය හැකි ප්‍රඥාවක් ලෙස ඉතිරිව පවතින අතර, විශ්වවිද්‍යාලවල, පෙළපොත්වල, කොංග්‍රස් මණ්ඩලවල, විදේශ සේවා ආයතන තුළ මේ කතිකාව නිධිගතව පවතී. මේ අනුව ප්‍රාචීනවාදය යනු සුළඟේ පාවී ගිය යුරෝපීයයන්ගේ හුදු මනස් සෘෂ්ටියක් පමණක් නොවන අතර, න්‍යාය සහ ප්‍රයෝගිකත්වය හරහා පරම්පරා ගණනාවක් තුළ නිර්මාණය වූ දෙයකි. එයට සැලකිය යුතු තරමේ ද්‍රව්‍ය ආයෝජනය කෙරී ඇත (සයිඩ්, උපුටා ගනු ලැබුවේ මොන්ගියාගෙනි 1996: 23-24). සංස්කෘතික අර්ථයකින් ගතහොත් ප්‍රාචීනවාදය යනු යුරෝපීයයන් විසින් ආභ්‍යන්තරිකව මෙන්ම යුරෝපයෙන් පරිබාහිරව ද ව්‍යාප්ත කරනු ලැබූ සංස්කෘතික ආධිපත්‍යයකි.

මේ සමගම, යටත්විජිතවලට මිෂනාරීන් සහ සිවිල් සේවා නිලධාරීන් පැමිණි අතර, ඔවුන්ගේ කාර්යය වූයේ ස්වදේශිකයා ශිෂ්ට සම්පන්න කිරීම සහ පාලනය කිරීමය. අවසානයට පැමිණෙන්නේ බුද්ධිමතාය. මේ සියලු දෙනා එක්ව මෙහි ඉතිහාසය නැවත ලිවීම අරඹති. එකල පැවති චින්තනමය හා මතවාදීමය සීමාවල විලංගු තුළින් එකී ඉතිහාසය ඔවුන් අර්ථකථනය කරති. මේ සෑම අර්ථකථනයකම ඇත්තේ එකම යථාර්ථයකි. ඒ බලය ස්වදේශිකයා මත්තේ පැටවීමයි. මෙවැනි යටත්විජිත බුද්ධිමය තත්ත්ව තුළ පැන නැගුණු සමාජ මානව විද්‍යාව 'යටත්විජිතවාදීන්ගේ මෙහෙකාරිය' ලෙස ක්ලෝඩ් ලෙවි ස්ට්‍රවුස් වරක් හැඳින්වූයේ මේ නිසාය. යටත්විජිත යුගයේ තවත් එවැනි බොහෝ පරිපාලන නිලධාරීන්ගේ වාර්තා ද ඔවුන්ගේ ව්‍යාපෘති ද සිදු කෙළේ යටත්විජිතවල ඉතිහාසය නැවත ලිවීමයි. මෙම භේදවාචකයට ඉන්දියාව, ශ්‍රී ලංකාව මෙන්ම අනෙකුත් යටත්විජිතවලට ද

මුහුණදීමට සිදුවුණි. බුද්ධිමතා මෙම කාර්යය වඩා ක්‍රමවේදීව, සූක්ෂමව හා විධිමත්ව සිදු කළ අතර, ඒවා හැදෑරීම විශ්වවිද්‍යාල ශික්ෂණ බවට පත් විය. මෙහි පුරෝගාමී කාර්යභාරයක් ඉෂ්ට කෙළේ සමාජ මානව විද්‍යාව නමැති විෂයයි. මේ අනුව ප්‍රාචීනවාදය පිළිබඳ අදහස සංවාද තලයට රැගෙන ඒම මගින් සයිඩ් ඉෂ්ට කරන්නේ යුරෝපීයයා විසින් ප්‍රාචීන සමාජ පිළිබඳව ගොඩනගනු ලැබූ ආඛ්‍යානවල සහ පයිතවල ඇති මිථ්‍යා බිඳ හෙළීමයි. එමෙන්ම එය පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවේ පදනම සකසා ගැනුම වෙනුවෙන් සුවිසල් කාර්යභාරයක් ඉටු කරන ලදී. සයිඩ්ට ප්‍රාචීනවාදය යනු ශාස්ත්‍රාලයීය කතිකාවකට වඩා වැඩි දෙයකි. ඔහු එය භාවිත කරන්නේ ක්‍රමවේදයක් ලෙසටය. ක්‍රමවේදයක් ලෙසට ප්‍රාචීනවාදය භාවිත කිරීමේදී සයිඩ්ට අනුව එය ආකාර දෙකින් භාවිතයට ගැනේ:

1. උපාය මාර්ගික ස්ථානය
2. උපාය මාර්ගික සැකැස්ම

උපාය මාර්ගික ස්ථානය යනු සයිඩ්ට අනුව ප්‍රාචීන සමාජ පිළිබඳව ලේඛනගත කිරීමේදී කතුවරයා ස්ථාන ගතවන තැනයි. උදාහරණයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳව ලියන මෙහි සිරකරුවෙකු ලෙස සිටි රොබර්ට් නොක්ස් පිළිබඳ උදාහරණය සලකා බලන්න. ඔහු විසින් රචිත *An Historical Relation of the Island Ceylon* (එදා හෙළදිව, 1681) කෘතිය තුළ ඔහු ස්ථානගත වන්නේ කොතැනද? මෙය උපාය මාර්ගික 'ස්ථානය' වේ. 'උපාය මාර්ගික' යනුවෙන් සයිඩ් අදහස් කරන්නේ ප්‍රාචීන සමාජය පිළිබඳ ලිවීමට යෑමේදී සෑම කතුවරයෙකුම මුහුණදෙන ප්‍රශ්න හඳුනාගැනීමේ ගැටලු පිළිබඳවය. එනම් එම සමාජවලට උක්ත කතුවරයා ප්‍රවේශ වන්නේ කෙසේද, ඒවා සූත්‍රගත කරන්නේ කෙසේද, එම

සමාජයන්ගේ විශිෂ්ටභාවය, ඒවා පහත නොහෙළීම හෝ විනාශ කර නොදැමීම සිදුවන්නේ කෙසේද ආදී ප්‍රශ්නයි. ප්‍රාචීන සමාජ පිළිබඳ ලියූ බොහෝ යුරෝපීය හෝ එම ප්‍රදේශවලට ශාරීරිකව හෝ චිත්තවේගීයව පරිබාහිර වූ කතුවරු තමන් ප්‍රාචීන සමාජයට ප්‍රතිපක්ෂව ස්ථානගත වෙමින් එම සමාජ තමන්ගේ පඨිතයන්ට පරිවර්තනය කළහ. ඔවුන්ගේ ශබ්දය, දකින ආකාරය එයට ඇතුළු වේ (උපුටාගනු ලැබුවේ මොන්ගියාගෙනි 1996: 31). මෙහිදී සිදුවන්නේ එම ක්‍රියාවලිය තුළට කතුවරයාගේ සංස්කෘතික හා දේශපාලනික දෘෂ්ටිය ඇතුළුවීමයි. එවිට එම කතුවරයා යුරෝකේන්ද්‍රීය නම්, එම පඨිතය යුරෝකේන්ද්‍රීය වීම නොවැළැක්විය හැක්කකි. යටත් විජිතවාදය තුළ එම රටවල් යටත්විජිතවාදීන්ගේ බැල්මට සහ ආශාවන්ට හසුවීමෙන් විසිතුරු ලෝකයක් සහ සුරාකෑමේ ලැගුම්හල් බවට පත්වන්නේ මෙලෙසිනි.

උපාය මාර්ගික සැකැස්ම ලෙස හඳුන්වන්නේ පඨිතය හා සම්බන්ධිත සබඳතා වන පඨිතයේ වර්ගය, ප්‍රවර්ගය සහ එහි පාත්‍රයන් විශ්ලේෂණය කිරීමේ ක්‍රියාවලියයි. නැතහොත් ඒ හරහා සමාජය හා සංස්කෘතිය විශ්ලේෂණය කිරීමේ ක්‍රියාවලියයි (උපුටාගනු ලැබුවේ මොන්ගියාගෙනි 1996: 31). මේ අනුව එක්තරා දුරකට ප්‍රාචීනවාදය නැමති සංකල්පය සංවාද තලය තුළට ඇතුළු කිරීම මගින් සහ එය ක්‍රමවේදයක් ලෙසට භාවිතයට ගැනීම මගින් සයිඩ් උත්සාහ කරන්නේ ප්‍රාචීන සමාජ පිළිබඳව ගොඩනැගුණු යුරෝ කේන්ද්‍රීය මත සහ එහි දේශපාලනය විග්‍රහ කිරීමටය. එවැනි දේශපාලනික සවිඥානත්වයකින් පමණි, පශ්චාත් යටත්විජිත සමාජ මුහුණ දුන් සහ තවමත් මුහුණ දෙමින් සිටින අර්බුද තේරුම්ගත හැක්කේත්, එම අර්බුදවලට ප්‍රතිරෝධය දක්වමින් සිය පැවැත්ම තහවුරු කර ගත හැක්කේය යනු මෙහි ගැබ්ව ඇති අදහසයි.

නිර්-ප්‍රභු පර්යාවලෝකය ද ප්‍රාචීනවාදය මෙන්ම ක්‍රමවේදයකි. එය බ්‍රිතාන්‍යයන් ඉන්දියානු තලයේ ඓතිහාසික ලේඛන පිරික්සීමේ ක්‍රමවේදයක් ලෙසටය. මේ අනුව මෙම සංකල්ප දෙක එකිනෙකට සමාන්තරව තැබූ විට පෙනී යන්නේ මේවා මගින් කෙරෙන කාර්යභාරය වඩාත් දේශපාලනික එකක් බවයි. එමගින් තම සමාජ-යථාර්ථ තේරුම් ගැනීමට එම සමාජවල ජනතාවට ක්‍රමෝපායයක් උත්පාදනය කරදී තිබේ. මේ අනුව පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව තුළ අප භාවිත කරන මෙම සංකල්ප සහ අදහස් යටත්විජිත කතිකාව විශ්ලේෂණය කිරීම හරහා පැමිණි ඒවා වේ.

මීළඟට අප මුහුණ දෙන ප්‍රධාන ගැටලුව නම් පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන දෙය සූත්‍රගත කරන්නේ කෙසේද යන්නයි. එනම් එම අදහස පැහැදිලි කරගැනීමේදී සහ එය නිර්වචනයේදී මුහුණදීමට සිදුවන මූලිකම ගැටලුව නම් එම සංකල්පයට ඇඳී ඇති බහු අර්ථ මගින් කරන බලපෑම විශ්ලේෂණය කොට ගැනීමයි. එනම් 'පශ්චාත්' යන වචනය සමග ගැවගැසී ඇති ධ්වනිතාර්ථයන්ය. පශ්චාත් යටත්විජිත යන සංකල්පය මගින් ගම්‍ය කෙරෙන අර්ථය යටත්විජිත යුගයට පසු යන්නයි. එහෙත් එය වියුක්ත අදහසකි. යටත්විජිත යුගයට පසු කුමක්ද? මෙහි නිර්වචනය පිළිබඳ ගැටලුව විසඳාගත හැක්කේ ඒ පිළිබඳව ඇති කතිකාවෙන් ඔබ්බට ගමන් කිරීමෙනි. එම කතිකාව ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකිය:

1. පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය යනු යටත්විජිතවාදීන්ගෙන් සහ ඒ මගින් ජනිත කරනු ලැබූ අර්බුදයන්ගෙන් වෙන්වීමේ හෙවත් නිර්-යටත්විජිතකරණ ක්‍රියාවලියයි.

2. පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය යනු යටත්විජිතවාදය මගින් ජනිත

කරනු ලැබූ අර්බුදයන්ගේ අඳුරු මතක පිළිබඳව ඇති විස්මෘතිය කෙරෙහි දක්වන න්‍යායාත්මක ප්‍රතිරෝධයකි (ගාන්ධි 1998: 4).

මෙම අදහස් දෙක තුළින් එකිනෙකට සමාන ලක්ෂණ මෙන්ම විසංවාදී ලක්ෂණ ද ගම්‍ය වේ. පළමු අදහසට අනුව එය යටත් විජිතවාදී (නිම නොවූ) බලපෑමට එරෙහිව ඉන් වියුක්ත වීම උදෙසා දරන අරගලයක් පිළිබඳ අදහස ජනිත කරයි. එය දේශපාලන ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳ අදහසට අයත් වේ. දෙවන කරුණෙන් අදහස් වන්නේ යටත්විජිත බලපෑම හරහා මතු වූ මානසික වේදනාවට විසඳුමක් ලෙස ඒ කෙරෙහි දක්වන විරෝධයයි. මෙම අවස්ථා දෙකේදීම යම් කිසි ආකාරයකට විරෝධාකල්ප පිළිබඳ අදහසක් ජනනය කෙරෙන අතර, ඉන් පළමු වැන්න දේශපාලන ක්‍රියාකාරීත්වය වෙතද දෙවැන්න වඩා ශාස්ත්‍රාලයීය ප්‍රභූන් අත වැඩුණු අවියක් ලෙස ශාස්ත්‍රාලයීය කතිකාවක් දක්වාද යොමු වී ඇත. ඒ අනුව යටත්විජිත විරෝධී අරගල, ගැටුම්, ඒවායේ ප්‍රතිවිපාක පිළිබඳව ඇති වූ කතාබහ යම් කිසි ආකාරයකට සූත්‍රගත කිරීම්වල වෑයමක් ලෙසද, ඒ හරහා යටත්විජිතවාදයට බුද්ධිමය වශයෙන් එරෙහිවීමක් ලෙස ද ගත හැකිය.

ඒ අනුව පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය තුළ එකවිටම අරගල දෙකක් දැකගත හැකිය. ඉන් එකක් යටත්විජිත කාල පරිච්ඡේදය තුළ උත්පාදනය වූ දුර්දශාසම්පන්න කාලයෙන් මිදීමේ අවශ්‍යතාව වන අතර දෙවැන්න යටත්විජිතවාදය මගින් ඇති කරනු ලැබූ මානසික වේදනාව සහ කම්පනයෙන් මිදීමේ අවශ්‍යතාවයි. මෙයින් අදහස් වන දෙය නම් අප තවමත් යටත්විජිතවාදී බලපෑමට නතුව සිටින බවයි. උදාහරණයක් ලෙස බ්‍රිතාන්‍යය ආගමනයෙන් පසු ආර්ථික අංශයෙන් මෙරට කෘෂි ආර්ථිකයේ වෙනස්වීම, වැවිලි ධනේශ්වර ආර්ථිකයක් මතුවීම, කුළී ශ්‍රමික

පන්තියක් බිහිවීම, ග්‍රාමීය නිර්ධන පන්තිය දූඩි ලෙස වර්ධනය වීම, ගෘහ සහ සමාජ කාර්යයන්ගේ වෙනස්කම් සහ ඒ මත සිදුවන සංකල්පමය වෙනස්කම් ඇසුරින් උත්පාදනය වන නව සමාජ සබඳතා ආදිය සැලකිය හැකිය. පරිපාලනමය වශයෙන් ලංකාව නැවත සිහියම් ගත කිරීම හෙවත් පරිපාලන දිස්ත්‍රික්ක පිහිටුවීම, නීති පද්ධතියේ ඇති වූ වෙනස්කම් ආදී ආයතනික රාමුවේ වලන සහ ඒ මත ඇති වූ නව ආකල්ප හරහා සමාජ දිවියට කළ බලපෑම්ද මේ ලෙසම සැලකිය හැකිය. මේ තත්ත්වයන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඇති වූ නව සමාජ ආකල්ප (කම්පනයන්ට) වෙත මෙරට ජනයා මුහුණ දුන්නේ සහ එයට ප්‍රතිරෝධය දක්වූයේ කෙසේද? යටත්විජිතවාදීන් මේ රට අතහැර යාමෙන් පසු අපට එම කම්පනයන්ගෙන් සහ අර්බුදයන්ගෙන් මිදීමට හැකිවුණිද?

අද අප මුහුණ දෙන, අපගේ උසස් අධ්‍යාපන ආයතන (විශ්වවිද්‍යාල වැනි) සහ පාර්ලිමේන්තුව වැනි ආයතනවල අර්බුදයන්ගෙන් මිදීමට අපට කළ හැක්කේ කුමක්ද? එම යටත්විජිතවාදී ආයතනික සහ නිලබල රටාව අතහැරයාමෙන් අපටම අනන්‍ය වූ නව සමාජ දිවියක් යටත්විජිතවාදයෙන් විනිර්මුක්තව ආරම්භ කළ හැකිද?

ඉහත ආකාරයේ ප්‍රශ්නවලින් හැඟවෙන්නේ පශ්චාත් යටත්විජිත වැසියන්ට සහ ජාතීන්ට මුහුණදීමට සිදුවී ඇති ගැටලුවයි. ඒ අනුව පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව තුළ එක්තරා අතකට ප්‍රතිවිරෝධාත්මක අදහසක් ගැබ්වෙන අතරම, අනෙක් අතට සංස්කරණාත්මක අදහස් ද ගැබ්වේ. එනම් යටත්විජිතවාදය යනු ඓතිහාසික මොහොතක් බව තේරුම් ගනිමින්, අප කැමති වුවද අකමැති වුවද එයට මුහුණදීමට සිදුවන බව තේරුම් ගනිමින්, වර්තමානයේ ඒ තුළ අපගේ අනන්‍යතාව හැඩගසාගන්නේ කෙසේද යන ගැටලුවයි. වෙනත් ආකරයකට ප්‍රකාශ කළහොත්, සමස්ත විජිතවාදී සහ ආයතනික ඥාන පද්ධතියම අපට

ගැළපෙන ආකාරයට ප්‍රතිසකස් කරගන්නේ කෙසේද යන තර්කයයි. ඩේවිඩ් ස්කොට් වැනි චින්තකයන් මතු කරනුයේ මේ තර්කයයි. උදාහරණයක් ලෙස *Refashioning Furtures: Criticism after Post-coloniality* (අනාගතයන් යළි හැඩ ගැස්වීම: පශ්චාත් යටත්විජිතකත්වයෙන් පසු විවේචනය, 1999) යන ඔහුගේ කෘතියෙහි මතුකරන ප්‍රධානතම ප්‍රශ්නයක් වන්නේ මෙයයි.

නිර්වචනය පිළිබඳ විවිධාර්ථ මෙසේ තිබියදීත් එය වඩාත් පැහැදිලි කර ගැනීමට නම් අප විමසිය යුතු අනිවාර්ය ප්‍රශ්නයක් තිබේ. එනම් පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවක් අවශ්‍ය වන්නේ ඇයි ද යන්නයි. එවැනි අදහස් හුවමාරුවක් අවශ්‍ය වන්නේ හුදෙක් අතීතයේ අමිහිරි මතකයන්ගෙන් මුක්ත වී අපගේ අනන්‍යතාව ගොඩනගා ගැනුමට පමණක් ද? මෙම කතිකාව වනාහි අනාගතයේ එළැඹිය හැකි ප්‍රහාරයන්ට එරෙහිව කෙරෙන ප්‍රතිරෝධයකි. හෙන්නායක විසින් මෙම කතිකාවට අවධානය යොමු කළ යුතු හේතු දෙකක් ඉදිරිපත් කරයි:

1. බටහිර බුද්ධිමය අනුකාරක සම්ප්‍රදායට එහෙයියන් නොවී ස්වදේශීය චින්තන රටාවක් ගොඩනගා ගැනීමට.

2. ස්වදේශීය පරිකල්පනා ගොඩනගාගැනීමට මග පාදන අවකාශයක් ලෙසට (හෙන්නායක 1997: 25-30).

එසේ නම් අප විමසිය යුත්තේ එවැනි ස්වාධීන පරිකල්පනා අපට අවශ්‍ය වන්නේ කුමක් නිසාද යනුවෙනි. නැතහොත් අනෙකා වන 'බටහිර' ව්‍යුහ විභාගයට ලක් නොකරමින් අපගේ ස්වාධීන පරිකල්පනා අපට ගොඩනගා ගැනීමට හැකිවේද? හෙන්නායක ප්‍රකාශ කරන පරිදි ස්වදේශීය

චින්තන රටාවක් සහ ස්වාධීන පරිකල්පනාවක් අපට අවශ්‍ය වන්නේ නිම නොවන යටත්විජිතවාදී බලපෑමෙන් ආරක්ෂා වී සිටීමටයි. එය දේශපාලනික ක්‍රියාවකි. යටත්විජිතවාදය යනු විවිධ වේශයන්ගෙන් තවමත් අප පසුපස හඹා එන අවතාරයකි. වෙනස නම් එහි ආයුධ සන්නද්ධ මර්දනය ඉවත් කොට මතවාදී ලෙස අපව ගලග්‍රහයෙන් ගැනීමට එයට හැකිව තිබීමයි. නව යටත්විජිතවාදය, අධිරාජ්‍යවාදය, ගෝලීයකරණය යන විවිධ සංකල්පයන්ගෙන් ක්‍රියාත්මක වන්නේ එකම ක්‍රියාවලියකි. එය රාජ්‍යයන්ගේ ස්වාධීනත්වය මකා දමමින් යුරෝකේන්ද්‍රීය ජාතික රාජ්‍ය කිහිපයක් හෝ ඒවායේ වෙළෙඳ ව්‍යාපාර එක් වී පරිවාරය සූරාකෑමේ ක්‍රියාවලියකි. මෙම සෑම අවස්ථාවකම ක්‍රියාත්මක වන ඥාන මූලය එකක්ම වෙයි. බැල්ම සහ ආශාව (gaze & desire) එකක්ම වෙයි. යටත්විජිතවාදී යුගයේ මෙන්ම තවදුරටත් ඒවා පරිවාරය මත තම බුද්ධිමය බලය සහ ආර්ථිකමය සූරාකෑමේ ක්‍රියාවලිය අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යයි. උදාහරණයක් ලෙස, ගෝලීයකරණය පිළිබඳව ඇති ජනප්‍රිය කතිකාව හරහා කියැවෙන පරිදි ප්‍රාග්ධනය සහ තොරතුරු දේශසීමා බන්ධන බිඳ ගෙන ගලා යාම හරහා රාජ්‍ය සහ දේශසීමා බන්ධනයෙන් මිදුනු නිදහස් අවකාශයක් ගොඩනැගෙනවා වෙනුවට ධනවත් සහ දිළිඳු රටවල් අතරැති පරතරය නව නුවත් පුළුල් කරමින් හා එකී දිළිඳු රටවල් තව තවත් ණයගැති භාවයට පත් කරමින් සිටීම දැක්විය හැක.

අනෙක් අතට, ගෝලීයකරණ ක්‍රියාවලිය යටතේ නිර්මාණය කර තිබෙන සංස්කෘතිය මහා ආඛ්‍යානයකි. ඒ මගින් සංස්කෘතික විවිධත්වය සහ ඒ ඒ රටවල පවතින සංස්කෘතික අනන්‍යතා දියකර හරිමින් සංස්කෘතිය සහ කලාව පිළිබඳ සංවාදය සමජාතීය එකක් බවට පත් කරමින් සිටී. තුන්වැනි ලෝකය පුරා වේගයෙන් හමා යන විලාසිතා සංස්කෘතිය පිළිබඳ කල්පනා කර බලන්න. එය වඩාත් සමීප වන්නේ ඒ ඒ රටවලට අනන්‍ය වූ

සුන්දරත්වය (beauty) සහ විවිධත්වය පිළිබඳ අදහසට නොව ශරීරය පිළිබඳ කාමුකත්වය නුවා දක්වන යුරෝ කේන්ද්‍රිය කතිකාවටයි. මෙය මහා පරිමාණ මාධ්‍ය සහ විලාසිතා කර්මාන්තයන්ගේ සාර්ව නිමැවුමකි. උදාහරණ ලෙස ටොමි හිල්ෆිගර්, ජෝර්ජියෝ ආමානි, රැල්ෆ් ලොරෙන්, ගුචි ආදී වෙළෙඳ නාම සහ ඒවායේ නිෂ්පාදනවලට ඇති ගෝලීය සමාජ වටිනාකම සලකා බැලිය හැකිය.

මෙවැනි ආකාරයේ ක්‍රියාකාරකම් අයත් වන්නේ සංස්කෘතික විවිධත්වය මකා දමන තෙවැනි ලොව රටවල් ආර්ථික මෙන්ම මනවාදීමය වශයෙන් වහල්භාවයට පත් කෙරෙන දේශපාලනයකටය. මේ අනුව ගෝලීයකරණය යනු ද එක්තරා ආකාරයක විජිතවාදී ආර්ථික සහ බුද්ධිමය ක්‍රියාවලියක් බව පැහැදිලි විය යුතුය. මන්ද එතුළ හැම රටකටක්ම නියෝජනය කිරීමේ හා ක්‍රියාත්මක වීමේ බලය නොලැබෙන බැවිනි. එබැවින් පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවක අනෙක් අවශ්‍යතාව නම් පරිකල්පනය සහ ස්වදේශික විවිධත්වය නසා දමන, අනාගත පරම්පරා මනවාදී වහලුන් බවට පත්කිරීමේ ක්‍රියාවලියට ප්‍රතිරෝධයක් ලෙසට භාවිත කළ හැකි දේශපාලන මනවාදයක් ගොඩනැගීමට පදනම සැපයීමයි. එහෙත් මනක තබාගත යුතු කරුණ වන්නේ මෙවන් මනවාදයක් ගොඩනැගීමේදී එය ජනවාර්ගික, ආගමික හෝ අන් අණසක පැතිරවීමේ හැකියාව ඇති සංස්කෘතික අනන්‍යතා කණ්ඩායම් කිහිපයක බලයට පමණක් ලඝු නොකළ යුතු බවයි. මේ අනුව පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව මගින් අපගේ වැනි සමාජවල පවතින යුරෝ කේන්ද්‍රිය මනවාද ව්‍යුහ විභාගයකට ලක් කරමින් ඒවායේ අන්තර්ගත යටත්විජිත ලක්ෂණ හෙළිදරව් කෙරේ. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට යටත්විජිතවාදය මගින් ජනනය කළ අර්බුදවලට විසඳුම් සොයායෑමට මෙන්ම යටත්විජිතවාදයේ නොනිමි ක්‍රියාවලියෙන් ආරක්ෂාවීමට ප්‍රතිරෝධයක් වශයෙන් ක්‍රියා කිරීමේ අවකාශය ද සැපයේ.

න්‍යායික ප්‍රවේශයක් ලෙසට පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තනයේ ඉතිහාසය සහ එහි සන්දර්භගතවීම

පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාව තේරුම් ගැනීමේදී එහි න්‍යායික ප්‍රවේශයේ ඉතිහාසය පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කිරීම උචිත යයි සිතමි. එහිදී විමසීමට අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කරුණ නම් එය අනෙකුත් න්‍යායික ප්‍රවේශ සමග ස්ථානගත වන්නේ කෙසේද යන්න තේරුම් ගැනීමයි. න්‍යායික සුසමාදර්ශයක් ලෙසට පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවක් බිහිවීමේ අවශ්‍යතාව නම් ඒ දක්වාම අනෙකුත් න්‍යායික පර්යාවලෝක මගින් යටත්විජිත රටවල සමාජ සන්දර්භ තේරුම්ගැනීමේදී යම් ආන්තික බවක් විදහා පෑමයි. යටත්විජිත බවට පත් වූ රටවල සමාජ සැකැස්ම මොනයම් ආකාරයකින් හෝ වෙනස්වීමට යටත්විජිතවාදී පාලන ක්‍රමය සහ චින්තනය හේතුභූත වූ බව පිළිගන්නේ නම් එම ක්‍රම මගින් විජිතයන්හි ගැඹුරු අර්බුද ජනනය කර ඇති බව පිළිගන්නේ නම්, එම සමාජවල ඥාන විභාගාත්මක පදනම බණ්ඩනයකට ලක් වූ බව පිළිගන්නේ නම්, ඒ තත්ත්ව තේරුම් ගැනීම සඳහා පවතින න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශ පිටුවහලක් වන්නේ නැතිනම්, ඒ සඳහා අනන්‍ය වූ චින්තන විධියක් තිබිය යුතු බව පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තකයන්ගේ මූලික පිළිගැනුමයි. උදාහරණයක් ලෙසට සමාජ ලිංගිකත්වය පිළිබඳ කරුණ සලකන්න. පැහැදිලිවම දන්නා පරිදි සමාජ ලිංගිකත්වය පිළිබඳ ගැටලුව සහ එහි බලපෑම සහ ඒ අතර අන්තර් සබඳතාව ඒ ඒ සමාජ සන්දර්භ අනුව වෙනස් වන්නකි. එය තීරණය වීමට එම මොහොතේ එම සමාජවල පැවති ලිංගිකත්වය පිළිබඳ කතිකාව ද තේරුම්ගත යුතු වේ. එය එසේ නම්, වර්තමානයේ පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාව තුළ අද පවතින කතිකාව අපේ ඓතිහාසික ඥාන විභාගාත්මක පරිණාමයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස තේරුම් ගත හැකිද? එසේ නැතිනම් එය යටත්විජිත චින්තනයේ බලපෑමට හසුවිද?

එසේ නම් එම කතිකාව මගින් අස්ථානගත කරන ලද පූර්ව-යටත්විජිත කතිකාව කුමක්ද යනාදී ගැටලු රාශියක් පැන නගී. මේ කාරණය පිළිබඳව සෙවීම පවතින සම්භාව්‍ය ගතානුගතික න්‍යායාත්මක පර්යාවලෝකයන්ගෙන් කළ නොහැකි බව, පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තකයන්ගේ පිළිගැනුමයි.

එසේම පවතින න්‍යායාත්මක පර්යාවලෝක සමග සැසඳීමේදී ඇතැම් න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශ යටත්විජිතකරණය පිළිබඳව වැඩි උනන්දුවකින් කථා නොකළ අතරම එම ක්‍රියාවලියේ සාධනීයත්වය දැකීම පිළිබඳ ගැටලුවක් ද පැනනගී. උදාහරණයක් ලෙස මාක්ස්වාදය ගත හැකිය. පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තනය තුළ මාක්ස්වාදයට ආකාර දෙකකින් ප්‍රතිරෝධය එල්ල වේ. එකක් නම් මාක්ස්වාදය විසින් යටත්විජිතකරණ ක්‍රියාවලිය දෙස යම් ආකාරයක සාධනීය බැල්මක් හෙළීම පිළිබඳවය. එනම් නොදියුණු පූර්ව-ධනේශ්වර, අවසංවර්ධිත රටවල ඉදිරි ගමන සඳහා සුවිසල් කාර්ය භාරයක් ඉටු කළ අවස්ථාවක් ලෙසට එය දකිමයි. මාක්ස්වාදී න්‍යාය යටත්විජිතකරණයට ආකාර දෙකකින් පිළිතුරු සපයා ඇති බව මාක්ස් උපුටා දක්වමින් රංජිත් පෙරේරා පවසයි:

> ඉන්දිය සමාජයට ඉතිහාසයක් නැත. යටත් පිරිසෙයින් ඥාන ඉතිහාසයක්වත් නැත. ඉන්දිය සමාජයේ ඉතිහාසය හැටියට අප අද හඳුන්වන්නේ අන් කිසිවක් නොව පිළිවෙළින් එම දේශය ආක්‍රමණය කරමින් ස්වකීය අධිරාජ්‍යයන් පිහිටුවාලූ ඒ ආක්‍රමණිකයන්ගේ ඉතිහාසයයි. එම ආක්‍රමණවලට එරෙහිව විරෝධතා දියත් නොවුණා පමණක් නොව, ඉන්දිය සමාජය වෙනස්කම්වලට භාජනය වූ බවක් ද නොපෙනේ. ඉන්දියාවේදී ද්විත්ව මෙහෙවරක යෙදෙන්නට එංගලන්තයට සිදු විය. එයින් එක් මෙහෙවරක් විනාශකාරීය. අනෙක උත්පාදකය.

> ආසියාතික සමාජය මුලිනුපුටා දමා ආසියාව තුළ බටහිර සමාජයක් ඉදි කිරීම සඳහා අත්තිවාරම දැමීම එංගලන්තයේ මෙහෙවර විය (මාක්ස්, උපුටාගනු ලැබුවේ පෙරේරා ගෙනි 1993: 27).

මේ පිළිබඳව අදහස් දක්වන පෙරේරා පවසන්නේ මාක්ස්ගේ මෙම ප්‍රකාශය ආසියාවේ නිෂ්පාදන ප්‍රකාරය සාර්ව-භෞමික ලෙස සැලකීමක් බවත්, ඒ නිසාම යටත්විජිතවාදීන් ආසියාතික සමාජවල සිදු කළ මහා ධන මංකොල්ලය මගහැරී ඇති බවත්ය (පෙරේරා 1993: 27). මෙහිදී අප විමසිය යුතු වන්නේ එවැනි වූ ආස්ථානයක් එම පරිකල්පනය තුළ ගැබ් වන්නේ ඇයි ද යනුවෙනි. මෙයට හේතු දෙකකි. පළමු වැන්න චින්තනමය වශයෙන් මාක්ස්වාදය නූතනත්වය පිළිබඳ කතිකාව තුළ එල්බගෙන සිටීමයි. අනෙක් අතට, එය යුරෝකේන්ද්‍රීය දෘෂ්ටිය තුළ ලැග සිටීමයි. ඉහත ප්‍රකාශයට අනුව මාක්ස් පවසන්නේ ඉන්දියාව වැනි රටවලට ඉතිහාසයක් ලැබෙන්නේ ද ආක්‍රමණිකයන් නිසා බවයි. එසේම ඉන්දීය ජාතිකයන් එම ආක්‍රමණිකයින්ට එරෙහිව ප්‍රතිරෝධයක් දියත් නොකළ බව ද පවසයි. මාක්ස්ගේ ප්‍රකාශයට යටින් ඇසෙන හඬ නම් ඉතිහාසයක් (ශිෂ්ටත්වයක්) ඇත්තේ යුරෝපීයයාට පමණක් බවයි. අනෙක් අතට මාක්ස්ගේ සාර්ව කතිකාව තුළින් ඉන්දියාවේ පමණක් නොව ලෝකයේ බොහෝ විජිතවාදී රටවල විමුක්ති අරගල මෙන්ම සුළු ප්‍රමාණයේ කැරලි පිළිබඳ අවධානය ද මගහැරී ගොස්ය. සාර්ව සමාජ විප්ලව පිළිබඳව සිතමින් පසුවන්නෙකුට ක්ෂුද්‍ර අරගල මගහැරීයාම පුදුමයක් නොවේ. නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයනවලින් යම් දුරකට සිදු වූයේ යටත්විජිත කතිකාවෙන් මෙලෙස ගිලිහී ගිය එවන් ඇතැම් ක්ෂුද්‍ර අරගල නව ඉතිහාසකරණයක් තුළින් මතුපිටට රැගෙන ඒමය. යටත්විජිතවාදය උත්පාදකශීලී යයි මාක්ස් සිතීමට අනෙක් හේතුව නම්

ආසියාව වැනි පසුගාමී ලෙස ඔහු සැලකූ රටවල් දියුණු කළ හැක්කේ විජිතවාදීන්ට පමණක් බව ඔහු සිතන නිසාවෙනි.

පශ්චාත් යටත්විජිතවාදීන් විසින් මාක්ස්වාදයට එල්ල කරනු ලබන අනෙක් ප්‍රහාරය නම් එය චින්තනමය වශයෙන් යුරෝකේන්ද්‍රීය වීම යන්නයි. එනම් මෙවැනි රටවල් නොදියුණු නැතහොත් ප්‍රගමනය සඳහා තල්ලු කළ යුතු රටවල් ලෙස දැකීම මෙහි හරයයි. යටත්විජිත පවට පත්වූ රටවල් වෙත පැමිණි හාම්පුතුන් සහ මිෂනාරීන් කළ ප්‍රකාශයක් වන "අප පැමිණියේ නුඹලා ශිෂ්ට කිරීමටය" යන ආස්ථානයට මෙය දෙවෙනි නොවෙයි. මේ අනුව සලකන විට මාක්ස්වාදය සහ පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තනය අතර ඇත්තේ එක්තරා ආකාරයක පසමිතුරු සබඳතාවකි.

එලෙසම පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තනය පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී සහ පශ්චාත් නූතනවාදී චින්තන ක්‍රම සමග යම් සහයෝගීතාවක් ගොඩනගා ගනී. මෙසේ වීමට ප්‍රධානතම හේතුව පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තකයින් විසින් ක්‍රමවේදීය වශයෙන් එක්තරා ආකාරයකට පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන්ගේ ආභාසය ලැබීමයි. අනෙක් අතට පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන් විසින් බටහිර දර්ශන ක්‍රමයේ ඇති යුරෝකේන්ද්‍රවාදී වර්ගවාදයට එරෙහිව කරන විවේචනයයි. ක්‍රමවේදීය වශයෙන් සලකා බැලුවහොත් ප්‍රථමයෙන් සඳහන් කළ පරිදි පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තනය, ප්‍රාචීනවාදය පිළිබඳ කතිකාව සහ නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන නැමති ක්‍රමවේද මූලික වශයෙන් ආභාසය ලබන්නේ මිෂෙල් ෆූකෝ නැමති ප්‍රංශ දාර්ශනිකයාගේ සංකල්ප දෙකක් වන පෙළපත්වේදය සහ දැනුමේ පුරා විද්‍යාව යන අදහස් දෙකෙනි. පෙළපත්වේදය යන අදහස ෆූකෝ විසින් නීට්ෂේගේ සංකල්ප හරහා වර්ධනය කරන ලද්දකි. ඉතා කෙටියෙන් පැවසුවහොත් ෆූකෝ මේ සංකල්ප මගින් සෙවීමට උත්සාහ කරන්නේ අප දැනට ස්වභාවික යැයි පිළිගෙන ඇති යම් යම් දැනුම් පද්ධති සහ කතිකා කාලානුරූපව, පවතින සමාජ සන්දර්භයට අනුව වෙනස් වූයේ

කෙසේදැයි සොයා බලමින්, එහි මූලාරම්භයට ගමන් කිරීමයි. උදාහරණයක් ලෙසට *Discipline and Punish* (ශික්ෂණය සහ දණ්ඩනය, 1979) නැමති කෘතියේ ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ නූතනයේ අප කථා කරන ශික්‍ෂණය සහ දණ්ඩනය යන ක්‍රියාවලි ඓතිහාසිකව (කෲර දණ්ඩනයේ සිට) අද දක්වා කතිකාවේ බලපෑමට හසුවී වෙනස්වී පැමිණි ආකාරයයි. ප්‍රාචීන වාදය, නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන හරහා ද එක්තරා අතකට කෙරෙන්නේ මේ හා සමාන කාර්යයකි. එනම් යටත්විජිත සමාජයන්හි විජිතවාදී බණ්ඩනය හේතුකොට ගෙන එම සමාජයන්හි සමාජ කතිකා මිථ්‍යාකරණයට හා වෙනස්වීමට හසුවූයේ කෙසේද යන්න සෙවීමයි. අනෙක් අතට ෆූකෝගේම ක්‍රමවේදයේ විශේෂ ලක්ෂණයක් වන දැනුම බලයක් ලෙස මානව ශරීරය මත ක්‍රියාකරන්නේ කෙසේද යන්නට සමගාමීව යටත්විජිත චින්තන රටාව එම සමාජ මත්තේ බලයක් ලෙස ක්‍රියා කෙළේ කෙසේද යන්න පිළිබඳව සෙවීමටද උත්සුක වේ (ගාන්ධි 1998: 26).

අනෙක් අතට, පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී චින්තකයන්ගේ බටහිර, යුරෝකේන්ද්‍රීය දර්ශනය පිළිබඳව ඇති විරුද්ධාභාස පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තකයන්ට බෙහෙවින් බලපා තිබේ. මේ පිළිබඳ ඉතා සංක්ෂිප්ත ලෙසත්, විශිෂ්ට ලෙසත් අදහස් දක්වන ලීලා ගාන්ධි පවසන්නේ ෆූකෝ සහ ඩෙරිඩා සෘජුවම යටත්විජිතවාදය පිළිබඳව කතා නොකළත් එහි වර්ගවාදී බවට සහ සූරාකෑමට එරෙහිව ඇතැම් අවස්ථාවල අදහස් දක්වා ඇති බවයි. ඇයට අනුව ෆූකෝගේ රචනයක් වන *George Canguilhem or Philosopher of Error* නැමති ලිපියේ යටත්විජිතවාදයේ ආර්ථික අධිකාරිත්වය සහ දේශපාලන ආධිපත්‍යය යන්න යුරෝපීය දැනුම සහ බටහිර තාර්කිකත්වයේ මිරිකුව සමඟ සම කරයි (උපුටා ගත්තේ ගාන්ධිගෙනි 1998: 26). එසේම ඩෙරිඩාගේ *White Mythology* (ධවල මිථ්‍යාවේදය) නැමති ලේඛනයේ බටහිර තාර්කිකත්වය සහ එහි ඇති අධිරාජ්‍යවාදී සහ වර්ගවාදී බව පිළිබඳ සාකච්ඡා කරයි. ගාන්ධි

පවසන්නේ මෙම ලිපි දෙකෙන්ම අභියෝග කරන්නේ බටහිර සංස්කෘතියට සහ එහි විශ්වීය පිළිගැනීමට බවයි (ගාන්ධි 1998: 26). මේ බලපෑම දැඩි ලෙස පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තකයින්ට බලපෑ බව ගයත්‍රි ස්පිවක්ගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් ද පෙනේ:

> මා ප්‍රථමයෙන් ඩෙරිඩාව කියවද්දී ඔහු කවුද යන වග මා දැනගෙන සිටියේ නැහැ. ඔහු විසින් සත්‍ය වශයෙන්ම දාර්ශනික සම්ප්‍රදාය බාහිරව නොව එහි අභ්‍යන්තරයෙන් කඩා බිඳ දැමීමේ ක්‍රියාවලිය ඇරඹීම මා සිත්ගත් දෙයක් විය. එයට හේතුව නම් ඉන්දීය අධ්‍යාපන ක්‍රමය තුළ අප සියලු දෙනාටම ඉගැන්වූයේ එම දාර්ශනික පද්ධතියේ වීරයා විශ්වීය මානවයෙකු බවයි. එමෙන්ම අපට ඉගැන්වූයේ එම මානවයා ජාත්‍යන්තරීකරණය (internationalization) කිරීම උදෙසා යොමු වන්නේ නම් අපට ද මනුසත් බව ලබාගත හැකි බවයි. අපට මනුසත් බව ලබාදෙන්නේ යයි කියූ සම්ප්‍රදාය සැබවින්ම බිඳ දැමීමට උත්සාහ කරන අයෙකු ප්‍රංශයේදී මා දුටු විට බොහෝ සිත්ගන්නා සුළු විය (ස්පිවක්, උපුටා ගනු ලැබුවේ ගාන්ධිගෙනි 1998: 26).

මෙම ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වන්නේ පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තනයට පශ්චාත් ව්‍යුහවාදයෙන් කොතරම් දැඩි ආභාසයක් ලැබී ඇත්ද යන්නයි. මෙවැනි සහවාසයකට සත්‍ය වශයෙන්ම හේතුව පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී චින්තන සම්ප්‍රදායේ ඇති දේශපාලනික ස්වරූපයයි. එය දේශපාලනය පිළිබඳ ඥාන ගවේෂණයකි. පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය යනු යුරෝපයේ මානව තාර්කිකත්වයට හා නූතනකරණය පිළිබඳ ව්‍යාපෘතියට එරෙහිව මතු වූ කතිකාවයි. නූතනවාදී කතිකාව තුළ මානවයා කර්තෘකයෙකු ලෙසට

ඔසවා තැබූ අතර, ඔහුට තිබූ විශේෂම හැකියාව වූයේ චින්තනමය හැකියාව සහ තාර්කිකත්වයයි. ඒ අනුව නූතනවාදයේ දී ද කර්තෘ යනු නිරන්තරව සාර්ථකත්වය කරා ගමන් කරන්නෙකු බවත්, ඔහුට ලෝකයේ ඇති කාලකන්නි බව සහ මිථ්‍යාව බිඳ දමා එය සාර්ථකත්වයට පත් කළ හැකි බවත්, විශ්වාස කෙරේණි. මානව කර්තෘකයා පිළිබඳ මේ කතිකාවට වඩා බලසම්පන්න පදනමක් මුලින් ම ලැබුණේ පුනරුදවාදී අවධියත් සමගයි. පුනරුදවාදී අවධියත් සමග අධිනිශ්චය වන මානව කර්තෘකයා පිළිබඳ කතිකාවේ කේන්ද්‍රය නම් මානවයාට බුද්ධිය මගින් ලොව යටපත් කළ හැකි බවත්, ඒ මගින් ප්‍රගතිය කරා යා හැකි බවත්ය. මේ අනුව ප්‍රථමයෙන් පෙන්වා දී ඇති පරිදි ලොව ප්‍රතිපක්ෂයන්ට බෙදා විග්‍රහ කිරීමේ ක්‍රමවේදය (පරිණත/ අපරිණත, බුද්ධිමත් / මුග්ධ) යන්න මතුවන්නේ මෙම පුනරුදවාදී චින්තන සම්ප්‍රදායේ වෙනසත් සමගය. එසේම මොවුන්ගේ විශේෂ ලක්ෂණය නම් මානව සමාජය නිරන්තරයෙන්ම ප්‍රගතිය කරා යන්නක් බවත්, එයට නිශ්චිත අවධි සහ පියවර ඇති බවත්, යුරෝපය එම තත්ත්වයට ළඟා වූයේ ඒ මත බවත් ප්‍රකාශ කිරීමයි. ඊට ප්‍රතිපක්ෂව පෙරදිග යනු මිථ්‍යාව රජකරන රාජධානි වේ.

සමාප්තිය

ලිපියේ ආරම්භයේදීම සඳහන් කළ ආකාරයට මෙම ලිපිය මගින් උත්සාහ ගැනුණේ යම් විධිමත් ආකාරයකට පශ්චාත් යටත්විජිත කතිකාවේ න්‍යායාත්මක පදනම පිළිබඳව සාකච්ඡාවක් දියත් කිරීමටය. එහිදී ආරම්භක පියවරක් ලෙසට ඒ හා සැබැඳුණු අත්‍යවශ්‍යම වූත් මූලික වූත් සංකල්ප කිහිපයක් පිළිබඳව විග්‍රහ කෙරුණු අතර, ඒ ඒ එකිනෙක සංකල්ප මගින් පශ්චාත් යටත්විජිත චින්තන සම්ප්‍රදායේ රුව ගුණ කෙබඳුදැයි විමසීමට

උත්සාහ දැරිය. මක්නිසාද යත් යම් නිශ්චිත න්‍යායාත්මක කතිකාවක් තුළ භාවිත වන සංකල්පීය පසුබිම විග්‍රහ නොකර ඒ ගැන කතා කිරීම අපහසු බැවිනි. එහිදී විශේෂ වශයෙන් යටත්විජිතවාදය සහ පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය යන තත්ත්වයන්ගේ කතිකාමය අවකාශය මගින් ගම්‍ය කෙරෙනුයේ කුමක්ද යන්න විග්‍රහ කළ අතර එම තත්ත්වය තේරුම් ගැනීම සඳහා භාවිත වන සංකල්පීය පසුබිම පිළිබඳ විශ්ලේෂණය කෙරිණි. එම විශ්ලේෂණයේදී යටත්විජිත තත්ත්වය විග්‍රහ කරගැනීම සඳහා මතවාදීමය පේ්‍රරණයක් ලබාදුන් සුවිශේෂ න්‍යායාත්මක විග්‍රහ දෙකක්වන ප්‍රාචීනවාදය පිළිබඳ අදහස සහ නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන නමැති එළඹුම් විධි දෙක පිළිබඳව සාකච්ඡාවවක නිරත වුණි. එම සමස්ත සාකච්ඡාවට අනුව යටත්විජිතවාදයේ දේශපාලනික සහ සංස්කෘතික වුවමනා කෙබඳුද යන්න හඳුනාගත් අතර, පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය නැමති ක්‍රියාවලියේ පදනම සහ අවශ්‍යතාව කුමක්ද යන්න සලකා බලන ලදී. සැබෑ ලෙසටම ශත වර්ෂ ගණනාවක් පුරා දියත් කෙරුණු සංස්කෘතික සහ දේශපාලනික ක්‍රියාවලියක් තනි පදයකින් විග්‍රහ කළ හැකිද යන ගැටලුව පැන නැගෙන අතර, ලිපියේ මීළඟ කොටස වෙන්වූයේ එම විග්‍රහවලදී චින්තකයන් මුහුණ දෙන අසීරුතා පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමටය. ඕනෑම න්‍යායික පර්යාවලෝකයක් වඩා සංවිධිත ලෙස තේරුම් ගැනීමට එම න්‍යායාත්මක විග්‍රහ බිහිවන ඓතිහාසික සන්දර්භය තේරුම් ගත යුතුවේ. ලිපියේ දෙවන කොටස තුළ දී උත්සාහ ගැනුණේ ඉහත සාකච්ඡා කළ ඓතිහාසික සහ දේශපාලනික සන්දර්භය තේරුම් ගැනීමට යම් න්‍යායාත්මක විග්‍රහ දැරූ දුර්වල උත්සාහ මගින් එම සන්දර්භයේ ස්වභාවය මගහැරී යාම, වැරදි කියවීම්වලට ලක් කිරීමත් හේතුකොට ගෙන නව න්‍යායාත්මක විග්‍රහයන් මතුවීමේ අවශ්‍යතාව පැන නැගුණු ආකාරයත්, එවැනි න්‍යායාත්මක විග්‍රහයක් පැන නැගීමේදී ආභාසය ලබාගත් අනෙකුත් න්‍යායාත්මක ධාරා පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමටත්ය.

අවසාන වශයෙන්, පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය යනු කුමක්ද යන්න පිළිබඳව විවිධ ප්‍රවිෂ්ටයන්ගෙන් විමසා බැලීමට ගත් උත්සාහයක් ලෙස මෙම ලිපිය සැලකිය හැකිය. ඒ තුළට ලිබරල්වාදයේ මෙන්ම මාක්ස්වාදයේද සාධනීය දේවල් උකහා ගැනීමට හැකි පරිසරය තිබේ. ඒ තුළ වඩාත් ප්‍රජාතාන්ත්‍රිය ලෙස නිර්-ප්‍රභූ මැදිහත්වීමකට ඉඩ සලසා දිය හැකිය.

පසු සටහන්

1. මෙම ලිපිය රචනා කිරීමේදී අවශ්‍ය ලිපි ලේඛන සපයා දීමෙන් සහ අදහස් දැක්වීමෙන් මා හට සහයෝගය දැක්වූ ආනන්ද තිස්ස කුමාර, ජානකී ජයවර්ධන, නිරා වික්‍රමසිංහ, සිරි හෙට්ටිගේ, දිමුතු සමන් වෙත්තසිංහ සහ පයින සංස්කාරක මණ්ඩලයට මාගේ ස්තුතිය පිරිනැමේ.

2. අත්තුක්කංසනවාදය යනු තමා උසස් කොට දැක්වීමයි.

3. කියවන්න මැක්ස් වෙබර්ගේ *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner & Son, 1930) යන කෘතිය.

4. කියවන්න මයිකල් රොබර්ට්ස් විසින් රචිත කරාව කුලයේ නැගීම පිළිබඳව කර ඇති රචනාවක් වන *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of a Karava Elite in Sri Lanka, 1500-1931* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) යන කෘතිය.

5. යුරෝකේන්ද්‍රීය ලෙස සිතීම යනු යුරෝපීය ආකල්ප හා සංස්කෘතික දෘෂ්ටි මුල් කොටගෙන ලෝකයේ අනෙක් කලාප දෙස බැලීම සහ ඒවා ඇගයුම් කිරීමේ පිළිවෙතයි.

[6] අනෙකා යන්න පිළිබඳව ලිපිය මධ්‍යයේ සාකච්ඡා කෙරෙනු ඇත.

[7] මෙහිදී හඬ යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ භාෂණයේ පමණක් නොව අන් සියලු ප්‍රකාශනවල ද හඬය.

[8] මෙම විශ්ලේෂණ ක්‍රියාවලිය දෙරිඩා විසින් හඳුන්වා දෙනු ලැබූ deconstruction හෙවත් ව්‍යූහ විභාගය නැමති ක්‍රමය මගින් ආභාසය ලබාගන්නකි.

ආශ්‍රිත පඨිත

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin
2000. *Post Colonial Studies: The Key Concepts.* London: Routledge.

Chatterjee, Partha
1991. 'Whose Imagined Community?' In, Journal of International Studies, Vol. 20, No. 3, Millennium.

Ghandhi, Leela
1998. *Post Colonial Theory: A Critical Introduction.* New York: Columbia University Press.

Harris, Elizabeth J.
1994. *The Gaze of the Colonizer: British Views on Local Women in 19th Century Sri Lanka.* Colombo: Social Scientists Assosiation.

Mongia, Padmini
1996. *Contemporary Post Colonial Theory: A Reader.* London: Arnold Publications.

Scott, David
1999. *Re-fashionig Futures: Criticism after Post-colonialily.* Princeton: Princeton University Press.

හෙන්නායක, නාලිනී
1997. පශ්චාත් යටත්විජිතවාදයකට. *ප්‍රවාද*, 14 කලාපය. කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

පෙරේරා, රංජිත්
1993. නිර්-ප්‍රභු පර්යාවලෝකය: මානසිකත්වය යටත්විජිතහරණයකට භාජනය කිරීමේලා උපාය මාර්ගයකි. *ප්‍රවාද*, 5 වන කලාපය. කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

මතවාදය සහ රූපාර්ථවේදයඃ ආරුමුග නාවලර් පස්වෙනි ගුරවර් ලෙස[0]

පක්කියනාදන් අහිලන්
පරිවර්තනයඃ සාමිනාදන් විමල්

සෑම නියෝජනයක්ම මතවාද වෙයි (සමර්ස් 1992ඃ 14)

පසුබිම

යාපනයෙහි ප්‍රකට පාසලක් වන යාපනය හින්දු විද්‍යාලෙහි මෑතකදී ආරුමුග නාවලර්ගේ[1] ප්‍රතිමාවක් පිහිටුවන ලදී. සමාජ සේවකයෙකු මෙන් ම ආගමික දේශකයෙකු ද වන ආරු තිරුමුරුගන් විසින් රමණී නම් ප්‍රතිමා ශිල්පියා ලවා මෙම ප්‍රතිමාව කරවන ලදී. යාපනයෙහි නල්ලූර් කන්දසාමි කෝවිල ආසන්නයෙහි පිහිටි වර්තමානයෙහි හින්දු ආගමික සහ සංස්කෘතික අමාත්‍යාංශය යටතේ පාලනය වන ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලද නාවලර් මණ්ඩපයෙහි ඇතුළු බිත්තියෙහි අප්පර්, ඥාන සම්බන්ධර්, සුන්දර් මාණික්කවාසගර් යන ශෛව ආගමික ගුරවර්වරු අතරට නාවලර් ද එකතු කර සිතුවම් කරන ලද්දේ මෙයට ස්වල්ප කාලයකට පෙරදීය.

ඉහත සිදුවීම් දෙක සිදු වූ පරිසරයෙහි නිතර ගමන් කරන්නෙකු වශයෙන් මේවා මගේ දැඩි අවධානය දිනා ගැනීමට සමත් විය. කලා ඉතිහාසය හදාරන්නෙකු වශයෙන් නාවලර්ගේ රූපාර්ථවේදය පිළිබඳ මා තුළ නැඟුණු ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සෙවීමට ගත් උත්සාහයේ ප්‍රතිඵලයක්

ලෙස මෙම ලිපිය කෙටියෙන් හැඳින්විය හැකිය. විශේෂයෙන් ම නාවලර් පිළිබඳ රූපාර්ථවේදය, නැතහොත් එය ගොඩනංවන ලද මතවාදී පසුබිම ආදිය හඳුනා ගැනීම මෙහි ප්‍රධාන අරමුණ බව පැවසිය හැකිය.

විශේෂයෙන්ම නාවලර් පිළිබඳ රූපාර්ථවේදය නිෂ්පාදනය කරන ලද යටත්විජිත පසුබිමෙහි නියෝජනීය ප්‍රවණතා, 'දේශීය' සංස්කෘතිය ඒවාට මුහුණ දුන් ආකාරය හා භාවිත කරන ලද ක්‍රමෝපායන්, ඒ තුළ ස්ථාපිත කරන ලද පංතිමය අභිලාෂ, එයට පක්ෂපාතීව මතුවූ මතවාද සහ තම අවශ්‍යතා අදාළ සංස්කෘතික පසුබිමෙහි කුමන අයුරකින් රූපාර්ථවේදය මගින් නියෝජනය වීම සිදු කරන ලද්දේ ද යන්න නාවලර්ව ආශ්‍රය කරගෙන මෙම ලිපියේ දී අධ්‍යයනය කෙරෙයි. එයට පූර්වයෙන් නාවලර් පිළිබඳ රූපාර්ථවේදය කියවීම සඳහා න්‍යායික පසුබිමක් සංඥාර්ථවේදයේ දෘෂ්ටියෙන් ලබා ගැනීම එකී රූපාර්ථවේදය තේරුම් ගැනීමට වඩාත් අවස්ථාව සලසනු ඇතැයි සිතමි.

අදහස්වල ආකෘතිය

සංඥාර්ථවේදයේ පුරෝගාමියෙකු වන සී. එස්. පියෙර්ස් ප්‍රතිමා යනු යම් වස්තුවක් සටහන් කරන ඍජු ප්‍රතිරූපයක් යැයි සඳහන් කරයි (මීක 1998: 450). එනම්, වස්තුවක් සමග සාදෘශ්‍ය තත්ත්වයෙන් යුතු සංකේතය ප්‍රතිමාව ලෙස ඔහු දකියි. ඔහුගෙන් පසුව සංඥාර්ථවේදී චින්තකයෙකු වන උම්බර්තෝ ඊකෝ විසින් ප්‍රතිමාවත් වස්තුවත් අතර පවතින සබඳතාව පෙන්වීමට භාවිත කරන 'සාදෘශ්‍යය' යන්නෙහි අර්ථය ඍජු ලෙස තේරුම් ගැනීමේ ඇති සීමා හා ගැටලු පිළිබඳ විවාදයන්ගේ මාර්ගයෙන් එය එහි වඩාත් ගැඹුරු අර්ථයෙන් අවබෝධ කර ගැනීමට ඇති අවස්ථාව වැඩිවෙන බව පවසයි. රූපාර්ථවේදී සංකේත යම් වස්තුවකට අයත් ලක්ෂණ රැගත්

ඒවා නොවන බවත්, ඒවා වස්තුව සමග අනුරූප වන සංජානනයක් ගොඩනැගීමේදී පවා බොහෝවිට ප්‍රමාණයෙන් වස්තුවට වඩා කුඩා හෝ ඊට වෙනස්වන බව ඊකෝ කියයි. ඇත්තෙන් ම මෙහි දී එය 'සාදෘශ්‍යය' සහිත වූවක් නොව 'සාම්‍ය බව' සහිත වූවක් බව ගෙන හැර දක්වන ඊකෝ එමඟින් වස්තුවත් ප්‍රතිමාවත් අතරෙහි 'අනුමත කරන ලද' වෙනස් බවක් ඇතැයි පවසයි (ඊකෝ 1979: 78). 'සාදෘශ්‍යය' යන්න යම් ප්‍රතිරූපයක් සහ එය නියෝජනය කරන වස්තුවත් අතරෙහි ඇති සබඳකමක් නොව, ඒ වෙනුවට පවතින්නේ ප්‍රතිරූපය සහ පූර්වයෙන්ම සංස්කෘතික තත්ත්වයට පත් කරන ලද අන්තර්ගතයත් අතරෙහි වන සබඳතාවක් යැයි ඔහු පහත සඳහන් ලෙසට තර්ක කරයි:

> රූපාර්ථවේදීය තීරණය වනාහි සම්ප්‍රදාය සමග සම්බන්ධ දෙයක් නොවෙයි: එය ක්‍රම ක්‍රමයෙන් සම්ප්‍රදාය සමග සම්බන්ධ දෙයක් බවට පරිවර්තනය වෙයි. එනම් එය හොඳින් හුරු පුරුදු වන විට සම්ප්‍රදාය සමග සම්බන්ධ දෙයක් බවට පත්වෙයි. එක් අදියරක දී රූපාර්ථවේදී නියෝජනය කොයිතරම් ශෛලිගත බවට පත් කළත් එය සැබෑ අත්දැකීමට වඩා සැබෑ ලෙස මතු විය හැකිය. එවිට රූපාර්ථවේදයෙහි සාම්ප්‍රදායික බව මාර්ගයෙන් ජනතාව වස්තු දෙස බලයි (ඊකෝ 1979: 204, 205).

මෙම රූපාර්ථවේදීය තත්ත්වයන්හි පොදු ඒකාග්‍රතාව සඳහා යෝජනා කරන ලද සහ ස්ථිර කරන ලද සහ ඒ මගින් ස්ථාපිත ව්‍යුහය යන්න පෙර ඉදිරිපත් කරන ලද අයුරින් එය යෝජනා කරන ලද්දන්ගේ සහ ස්ථිර කරන ලද්දන්ගේ සමාජ පසුබිම ආශ්‍රිතව නිර්මාණය වූ ඔවුන්ගේ මතවාදයන්ට

සමරූපී වෙයි. මතවාදය යනු කිසියම් සමාජයක් විසින්, එසේත් නැතිනම් සමාජ කණ්ඩායමක් විසින් අත්පත් කර ගන්නා දෙයක් මත රැඳී පවතින ඔවුන්ගේ විශ්වාස, සම්ප්‍රදා, සංකල්ප, පුරා වෘත්තාන්ත ආදියෙහි සමස්තයක් යැයි කිව හැකිය. එය ඔවුන් තුළ නිශ්චිත සමාජ, සදාචාර, ආගමික, දේශපාලනික සහ ආර්ථික ආයතනගත අභිලාෂයන්ගේ හා පාලනයන්ගේ ද ප්‍රතිබිම්බයක් ලෙසත් ඒවා විචාර බුද්ධියට ලක්කරන අකාර වැටක් ලෙස කටයුතු කරන බවත් දැකිය හැකිය (තියඩෝර්සන් සහ තියඩෝර්සන් 1975: 195). සංක්ෂිප්තව පවසන්නේ නම් සමාජයක තීරණ සහ ඉගැන්වීම් මතවාදී පසුබිමෙහි සිටම ප්‍රභවය ලබයි.

නවත් අයුරකින් බැලූවිට මතවාදය යනු සංස්කෘතික කොන්දේසියක් ද වෙයි. සෑම සමාජ කණ්ඩායමක් ම එයට ම අනන්‍ය වූ සමාජ මතවාදයන්ගෙන් නිර්මිත රාමුවක් තුළ සිටින අතර එහි දෘෂ්ටිය, කියවීම, නිර්මාණාත්මක ක්‍රියාකාරිත්වය යනාදී සියල්ලෙහි ම පූර්ව නිශ්චිත නිගමන සපයන ඉගැන්වීම ලෙස මතවාදය දක්නට ලැබේ. සංස්කෘතික දේශපාලනයෙහි මතවාද, එම මතවාද අතර වන ගැටුම්, ප්‍රතිවිරෝධතා හා ඒවායේ පරිවර්තනය නිර්මාණය කරන මතවාදී අවකාශය වනාහි කලා ප්‍රකාශනය නිර්මාණය කරවනු ලබන බලවේග අතර ප්‍රධාන වෙයි. කලාත්මක ප්‍රකාශන යනු හුදෙක් සෞන්දර්යාත්මක ස්ථාවර සමග පමණක් ම සම්බන්ධ ඒවා නොවෙන බවත්, ඒවා මතවාදය වැනි සෞන්දර්යට අයත් නොවන උනන්දුවීම් නිසා ද හැඩගැස්වෙන බවත් අප අවධානයට ගත යුතුය. උදාහරණයක් ලෙස මධ්‍යකාලීන ඉන්දීය නිර්මාණයක් වන විෂ්ණුගේ නරසිංහ අවතාරයේ කෲරත්වය මර්දනය කිරීම සඳහා මතු වූ එම අවතාරයේ කූස ඉරා දමන සරබේශ්වර් නම් ශිව මූර්තිය සඳහන් කළ හැකිය (චම්පකලක්ෂමි 1981: 104). මෙය වනාහි මිනිස් ස්වභාවයෙන් සිටින පක්ෂියෙකි. එක් තැනක සිටිමන්, පියාඹා යැමත් අතරෙහි ඉරියව්වකින් ද රෞද්‍ර බවින්

ද මෙය සම්පාදිතය. මෙය වනාහි මධ්‍යකාලීන දකුණු ඉන්දියාවේ ශෛව සහ වෛෂ්ණව ආගමික කොටස් අතර සිදු වූ සංස්කෘතික ගැටුමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ද, එහි ප්‍රකාශයක් ලෙස ද හඳුනා ගත යුතුය. ඉහත සඳහන් කරන ලද කරුණු හරහා ප්‍රතිමා ආශ්‍රිත ප්‍රකාශන මතවාද පිළිබිඹු කරන ඒවා ලෙස හඳුනා ගැනීමට ඇති අවස්ථා අධික කර ඇත. ප්‍රතිමා වනාහි යම්කිසි මතවාදයක් නියෝජනය කරන්නක් ය යන්න 'ප්‍රතිමා' යන වචනයේ කෝෂාර්ථය ආශ්‍රිත කියවීම් මගින් ද විශද වෙයි.

Icon යන ඉංග්‍රීසි වචනයෙහි ග්‍රීක මූලය වන eikon යන්න ප්‍රතිරූපය සහ නියෝජනය යන අර්ථ සහිතය (බයිච්කොව් 1998: 448, මුවර් 1977: 18). මේ අතර image යන ඉංග්‍රීසි වචනයෙහි ලතින් මූලය වන imago යන්න සංකල්පීය ස්වභාවය යන අර්ථය ගැබ්වූවකි. මේ අනුව ප්‍රතිමා යන්න 'අදහස්වල ආකෘතියකි' (form of ideas) යන බයිච්කොව්ගේ විග්‍රහය ඇසුරින් බලන විට ප්‍රතිමා යන්න මතවාදය සමග සම්බන්ධ දෘශ්‍යමය නියෝජනයක් යැයි ද කිව හැකිය (බයිච්කොව් 1998: 448). එය තම මතවාද සඳහා වන සෘජු දෘශ්‍ය සටහන් මගින් නැතහොත් සංකේත සමූහයක් මගින් නිර්මාණය වී තිබිය හැකිය.

තවත් අයුරකින් කියන්නේ නම් ප්‍රතිමාවක් කියවීම මාර්ගයෙන් එය විසින් නියෝජනය කරනු ලබන කණ්ඩායමේ මතවාදයත්, එය කුමන ආකාරයෙන් නැතහොත් කවුරුන්ව ආමන්ත්‍රණය කරන්නේ ද යන්නත් හඳුනාගත හැකිය. නියෝජනය කිරීම යන වචනයෙහි 'අභිමුඛව සිටින' (present) යන අර්ථය ද අඩංගු ය. එනම්, එය විසින් යමක් අභිමුඛ කරන්නෙහි ද එයම එතුලින් නියෝජනය වේ යන අදහසයි. මෙවැනි පදනමක සිට බැලූ ජෝන් බර්ජර් අපි වස්තුවක් දෙස බලන ආකාරය අප දන්නේ කුමක් ද, අප විශ්වාස කරන්නේ කුමක් ද යනාදියෙහි බලපෑමට යටත් යැයි කියයි (බර්ජර් 1972: 8). ඔහු තවදුරටත් මෙසේ කියයි:

ප්‍රතිරූපය නිර්මාණය කරන්නා ද ප්‍රතිරූප ලේඛනයෙහි කොටසක් ලෙස හඳුනා ගැනෙයි. ඒ අනුව ප්‍රතිරූප සංකේතය යනු X නම් තැනැත්තා Y යන දෙය දෙස කුමන අයුරින් බලන ලද්දෙහි ද යන්නෙහි ලේඛනයක් ලෙස නිර්මාණය වෙයි (බර්ජර් 1972: 10).

එම නිසා නියෝජනය කරන දෙය යනු මූලිකව නියෝජනය කරන්නේ කුමක් ද යන්න පමණක් නොව නියෝජනය කරන්නේ කුමන අයුරින්ද යන්නත් පිළිබඳවත් කෙරෙන ප්‍රකාශයකි (සමර්ස් 1992: 13).

මතකයන්ගෙන් ලබාගත් නාවලර්ගේ සිතුවම

1822 දී උපන් නාවලර් 1879 දී, එනම් 57 හැවිරිදි වියෙහිදී අභාවප්‍රාප්ත විය. දැනට ශේෂව ඇති තොරතුරුවලට අනුව නාවලර්ගේ 'සේයා රුව' සමග පළ වූ ප්‍රථම ග්‍රන්ථය නම් ශ්‍රීමාන් සී. සෙල්ලය්යා පිල්ලෙ විසින් ලියා 1914 දී කොළඹ කොම්පඤ්ඤ වීදියෙහි පිහිටුවා තිබුණු මීනාම්බාල් මුද්‍රණ ආයතනයෙහි මුද්‍රණය කරවන ලද *යාල්ප්පාණ නල්ලූර් ශ්‍රී ල ශ්‍රී ආරුමුග නාවලර් සරිත්තිර සුරුක්කමුම් අවර්කල් ඉයට්‍රියරුලිය තනි පා මාලෛයුම්* (යාපනයේ නල්ලූර්හි *ශ්‍රී ල ශ්‍රී* ආරුමුග නාවලර් පිළිබඳ කෙටි ඉතිහාසයක් සහ ඔහු විසින් ලියූ යාතිකා) නම් ග්‍රන්ථය වෙයි (කනකරත්තිනම් 1996: xii, xiii).

එම ග්‍රන්ථයෙහි පෙරවදනේ දී ශ්‍රීමාන් සී. සෙල්ලය්යා පිල්ලෙ මේ අන්දමින් එකී සේයා රුව පිළිබඳව සඳහන් කරයි: "...චරිතාපදානය සංක්ෂිප්ත කොට, එම සංක්ෂිප්ත චරිතාපදානය සමග නාවලර්ගේ වර්ණ සේයා රුව හා ඔහු විසින් රචිත තනි පා කාව්‍යයන් ද එකතු කර මෙම ග්‍රන්ථය පළ

කරන්නෙමු" (උපුටා ගැනීම කනකරත්තිනම්ගෙනි 1996: xiii). මෙම සටහන මගින් චිත්තුර මුද්‍රණය කිරීම එකල එතරම් පැතිර නොතිබුණු බවත්, එනිසාම එය විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතු නව්‍ය විෂයක් වූ බවත්, නාවලර්ගේ 'රූපය' වර්ණයෙන් පළ කිරීමේ පළමු උත්සාහය ලෙස සඳහන් කරන බවත් කිව යුතුය. එම අර්ථයෙන් සලකා බලන විට, මෙම ග්‍රන්ථයෙහි පළකර ඇති නාවලර්ගේ 'රූපය' වර්ණයෙන් පළවූ ප්‍රථම අවස්ථාව වන්නේ නම්, මීට පෙර කළු සුදු වර්ණයෙන් පළ වූ නාවලර්ගේ රූපයක් පිළිබඳව හෝ තොරතුරු දැන ගැනීමට නැත. එසේ රූපයක් පළ වී තිබුණත් එය පෙනුමින් ඉහත සඳහන් කළ වර්ණ රූපයෙන් වෙනස් එකක් වන්නට ඇතැයි සිතාගත හැකි සටහනක් සෙල්වෙලයා විසින් හෝ වෙනත් කිසිවෙකු විසින් හෝ ලබා දී නැත.

මුල් කාලයේදී ප්‍රසිද්ධ වූ
නාවලර්ගේ සිතුවම.
ඡායාරූපය: පක්කියනාදන් අහිලන්. 2004.

නාවලර් අභාවප්‍රාප්ත වීමට පෙරම, එනම් 1853 දී පමණ යාපනයට ඡායාරූප කලාව හඳුන්වාදී තිබුණත් (සුජාතා 2001: 34), නාවලර්ගේ ඡායාරූපයක් ගත් බවක් හෝ ඔහු ජීවතුන් අතර සිටියදී ඔහුව සිතුවමට නැගුණ බවක් ගැන හෝ ඔහුගේ චරිතාපදාන කතුවරු කිසිවෙකුදු සඳහන් නොකරති[2]. එසේ නම්, විසිවෙනි සියවසෙහි පළමු කාර්තුවේදී හඳුන්වා දෙන ලද මුද්‍රණ යන්ත්‍රය හරහා ලැබුණු බහු පිටපත්කරණ සහ පුනර්

පිටපත්කරණ හැකියා මගින් අධිකාරි බවට පත් කරනු ලැබූ, එසේත් නැත්නම් අධිකාරි බවට පත්වූ නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාර්ථවේදයේ මූලය කුමක්ද? නැතහොත්, නාවලර්ගේ පෙනුම ලබා ගත්තේ කොහෙන්ද?

නාවලර්ගේ චරිතාපදාන කතුවරුන් විසින් සපයන තොරතුරු සහ නාවලර්ගේ පරම්පරාවෙන් පැවැත එන අය අතරෙහි මුඛ පරම්පරාගතව පැවැත එන කථා සලකා බලන විට නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාර්ථවේදය යනු බොහෝ ලෙසින්ම ඔහුව සෘජුව දැන අඳුනගෙන සිටි අයගේ නැතහොත් ඔහුගේ ශිෂ්‍ය පරම්පරාවේ මතකයන්ගෙන් ලබා ගත් දෙයක් බව දැන ගැනීමට ලැබෙයි. නාවලර් චරිතාපදාන ග්‍රන්ථ කර්තෘවරයෙකු මෙන්ම ඥාති සම්බන්ධතාවය අනුව නාවලර්ගේ බෑණනුවන් කෙනෙකුද වන ත. කෙලසපිල්ලෙ *ආරුමු නාවලර් සරිත්තිරම්* නම් කෘතයෙහිදී නාවලර්ගේ ශරීර ස්වභාවය ගැන මෙසේ පවසයිඃ

> පසු කාලීනව මොහුගේ ශරීර ස්වභාවය අනුව හිස සහ නළල විශාලය. සවන් මදක් කුඩාය. දැත් සහ දෙපා කෘශය. ශරීරය මදක් තරව්ය. මුහුණෙහි රෝම බලවත්ය. මානසික ශක්තිය හැර, බෙල්ලට ඉහලින් ශක්තිය සහ කිසි කලෙකවත් වැඩ නොකිරීම නිසා ශරීරය ද දුර්වලව මහත් සේ මෘදු විය. ශරීරයෙහි පැහැය සාමාන්‍යයි. හොඳින් පවතියි. උස සාමාන්‍යයි. ඉංග්‍රීසින් සඳහන් කරන බුද්ධි චාතුර්‍යය (wit) මොහුගේ හිසෙහි ඇත .... (කෛලාසපිල්ලෛ 1955ඃ 109).

නාවලර් පිළිබඳ ලියැවී ඇති සංක්ෂිප්ත චරිතාපදානයෙහිදී සු. ශිවපාදසුන්දරම් විසින් නාවලර්ගේ හිස සාමාන්‍ය ප්‍රමාණයට වඩා විශාලව තිබුණු බවත්, එනිසාම කුඩා වියෙහිදී නාවලර්ව ඔහුගේ ඥාතීන් විසින්

"පරණිෂාත් තලෛලයර්" (විශාල බඩවක් ඇත්තා) යනුවෙන් සුරතලයට ඇමැතූ බවත් සඳහන් කරයි (සිවපාදසුන්දරම් 1950: 5).

මේ ආකාරයට නාවලර් වටා සිටි අයගේ මතකයන්ගෙන් රැගෙන නාවලර්ව භෞතික තත්ත්වයට පත් කරන ලද ආකාරය පිළිබඳව නාවලර්ගේ ශිෂ්‍ය පරම්පරාව අතරෙහි පැවත එන තවත් වැදගත් තොරතුරක්ද ඇත. එනම් බොහෝ සෙයින්ම නාවලර්ට සමාන ශරීර ස්වභාවයෙන් යුතු වූ සු. ඒරම්බම් නම් තැනැත්තාව (1847-1917) නාවලර් සේ වේශ නිරූපණය කරවා ඔහුව ආකෘතියක් ලෙස (model) ගෙන නාවලර්ව චිත්‍රයට නංවන ලද බවයි.[3] නාවලර්ගේ චරිතාපදාන කතුවරු පවා මෙය තහවුරු කරන සාධක දක්වා ඇත.[4]

මේ අතර පොන්නා වෙලි උඩෛයාර් නමින් හැඳින්වූ පොන්නා වෙලියෙහි (වන්නි ප්‍රදේශයේ කුඩා ගමක නමකි) සින්නතම්බි නම් තැනැත්තා ලඟ තිබී නාවලර්ගේ ඡායාරූපයක් හමුවූ බවත් එය පිටපත් කිරීම සඳහාත්, විශාල ප්‍රමාණයෙන් සිතුවම් කිරීම සඳහාත් නාවලර් හිතෛෂීන්ගෙන් මූල්‍යාධාර ඉල්ලා පළ කරන ලද දැන්වීමක් 1954-09-12 වන දින *ඊළකේශරී* පුවත්පතෙහි පළවී තිබිණ (ඊළකේශරී 12-09-1954). නාවලර්ට 'සමාන' ආකෘතියක් ගෙන නිර්මාණයවූ නාවලර්ගේ ආලේඛ්‍ය චිත්‍රය (protriat) බොහෝ ලෙසින්ම ව්‍යාප්ත වූ හා ජනප්‍රිය වූ තත්ත්වයක් තිබුන ද පැහැදිලි අධිකාරිමය බලය සහිත නාවලර්ගේ 'අව්‍යාජ' ආලේඛ්‍යයක් පිළිබඳ බලාපොරොත්තුවක් නාවලර්ගේ පරම්පරාවට අයත්වූවන් අතරෙහි එකල පැවතුන බවත්, ඡායාරූපය මේ සන්දර්භය තුළ බොහෝ ලෙසින්ම අධිකාරිමය බලය අන්තර්ගත වූ ලේඛනයක් ලෙස පිළිගැනීමට ලක්ව තිබූ බවත් මෙම දැන්වීම මගින් ප්‍රකට කෙරේ. නමුත් මෙම දැන්වීම මගින් හෙළිකළ පින්තූරය ඡායාරූපයක් නොව අඳින ලද තවත් එක් සිතුවමක් පමණක් බව කලා පඬිවර නවරත්තිනම් ප්‍රමුඛ කලාවෙහි නිමග්නව සිටි අය විසින් සනාථ

කිරීමෙන් පසුව එම උත්සාහය අත්හැර දමන ලද බවත්, එම චිත්‍රය ඊට පෙර ඇඳ තිබුණු චිත්‍රවලින් කිවයුතු තරම් වෙනසක් පෙන්නුම් නොකළ බවත්, ඉහත සඳහන් සිදුවීම සමග සෘජුවම සම්බන්ධව සිටි අ. පංචාටසරම් පවසයි. එම නිසා අදාල පුවත්පත් දැන්වීම මගින් රැස්කරගත් මුදල් නැවතත් අදාල පුද්ගලයන් වෙත ලබා දුන් බව දැන ගන්නට ඇත.[5]

මේ අනුව සලකා බලන විට පෙර සිටම පොදු හඳුනාගැනීමට ලක්ව තිබූ චිත්‍රය සහ පොන්නාවෙලි උඩෛයාර්ගේ නිවෙසෙහි තිබී සොයා ගනු ලැබූ චිත්‍රය යන දෙකෙන් වඩාත් පැරණි කුමන චිත්‍රයද යන්න නිශ්චිත නැත. එහෙත් ඒවායේ ප්‍රතිමාර්ථවේදය සම්බන්ධ ලක්‍ෂණවල සැලකිය යුතු තරමේ වෙනසක් නොමැතිවීම යන පදනම මත සලකා බැලූ විට බොහෝ ලෙසින්ම මෙයින් එකක් අනෙකට පූර්වාදර්ශයක් සපයන්නට ඇතැයි සැලකිය යුතුය. එමෙන්ම විසිවන සියවසේ පළමු අර්ධයේදීම නාවලර් පිළිබඳ ප්‍රතිමාර්ථවේදය ස්ථාපනය කරන ලද බව කිව හැකිය. මෙයට පෙරද සඳහන් කළ පරිදි, මුද්‍රණ යන්ත්‍රය විසින් ඒ සඳහා අවශ්‍ය වූ සමාජ තාක්‍ෂණික පසුබිම සපයන ලදී.

මේ අනුව බලන විට නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව යනු බොහෝ ලෙසින්ම ඔහුගේ පරම්පරාවෙන් පැවැත එන මතකයන්ගේ මාර්ගයෙන් ලබාගත් එකක් යැයි කිව හැකිය. මෙහිදී අවධානයට ගත යුතු කරුණක් වන්නේ එම මතක සටහන් විසින් ලබා දෙන ලද්දේ මතකය පිළිබඳ ෆොසිල (fossils) මිස ඒවායේ සියලු ලෙසින් 'පරිපූර්ණ' වූ ප්‍රතිරූප නොවන බවයි. නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාර්ථවේදය යනු මෙම ප්‍රතිමාකරණයට පිටුපසින් ක්‍රියාත්මක වූ සමාජ බලවේගයන්ගේ අන්තර් ක්‍රියාකාරිත්වය මාර්ගයෙන් ළඟාවිය යුතු දෙයක් ලෙස දක්නට ලැබෙයි. මෙම අන්තර්ක්‍රියාකාරිත්වය හුදෙක් අවියත් ප්‍රතිචාරයක් ලෙස, නැතහොත් ක්‍රියාකරකමක් ලෙස තේරුම් ගැනීම ඉතාමත් හදිසි, මතුපිට තලයේ නිගමනයකට පමණක් මග පාදනු ඇත. සමාජ-

ඓතිහාසික පසුබිමක සමාජය සහ එහි ක්‍රියාකාරකම් දෙස සංසන්දනාත්මකව ශාස්ත්‍රීය දෘෂ්ටියකින් බලන කිසිවෙකුවත් එවැනි දැක්මක් අනුමත නොකරයි. සමාජ සංසිද්ධිවලට පිටුපසින් ක්‍රියාත්මක වූ සමාජ තත්ත්ව ද හේතු ද විභාග කිරීම මගින් ඒවායේ ප්‍රභවය සහ පැවැත්ම පිළිබඳ සාධක ඒවායේ ඓතිහාසික තර්කණය පදනම් කරගෙන තේරුම් ගත හැක. ඒ අනුව නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාර්ථවේදයේ ප්‍රභව ගුණාංගවල පසුබිම විමර්ශනයට ලක් කිරීම මාර්ගයෙන් එයට ප්‍රභවය සැපයූ නව සමාජ කණ්ඩායම් හා එම සමාජ කණ්ඩායම්වල මතවාද ආදිය විමර්ශනයට ලක් කිරීමට මෙම ලිපියෙන් උත්සාහ දරමි.

ආගමම් සහ බ්‍රාහ්මණ නොවන්නන්ගේ ආගමික නායකත්වය

මිනිස් සිරුර යනු මූලිකව සජීව නියෝජනයකි. මිනිසා තම දේහය සමාජ අවකාශය තුළ කුමන අයුරින් ප්‍රදර්ශනය (display) කරන්නේද යන්න නැතහොත් කුමන අයුරින් ගොඩනගන්නේද යන්න අදාල පුද්ගලයාගේ මතවාදය සමග සම්බන්ධ ආයෝජනයකි. ඇත්තෙන්ම මධ්‍යස්ථ දේහය යැයි යමක් සමාජ අවකාශය තුළ නැත. "මතවාදී ස්ථාවරයේ ආරම්භක මුද්‍රිතය ලෙස මිනිස් සිරුර" හඳුනා ගැනීමට ලක්වෙන්නේ මේ නිසාය (ඔයුබා සහ ඉරෙලා 1978: 124). එම නිසා ශරීරය ප්‍රදර්ශනය කිරීමේ සෑම ප්‍රකාශනයක්ම කියවීමකට ලක්කිරීමේ විෂයක් ලෙසද මූලික වශයෙන් සංවිඥානිකත්වයේ ප්‍රකාශනයක් ලෙසද දක්නට ලැබෙයි. ජනප්‍රවාදයෙන් දැන ගැනීමට ලැබුණු දේවල් ද, අධිකාරී බලය සහිත ශෛව ශරීරය පිළිබඳව නාවලර්ගේ ස්ථාවරයද ඔහුගේ අනුගාමිකයන් විසින් හඳුනා ගනු ලැබූ නැතහොත් රාමුගත කරන ලද ක්‍රමය යන කරුණු හමුවන ස්ථානය තුළ නාවලර්ගේ ශ්‍රී දේහයෙහි ලක්ෂණ ඇතිවිය, නැතහොත් නාවලර් 'උපන්නේය.'

නාවලර් තම ශරීරය නැතහොත් අධිකාරී බලය සහිත ශෛව ශ්‍රී දේහය පිළිබඳ මූල කුමන ස්ථානයකින් ලබා ගත්තේද එය කුමක් සඳහා පදනම් සැපයුවේද යන්න මේ සමග නැගෙන ඊළඟ ප්‍රශ්නයයි. ඔහුගේ ලිපි ලේඛණ හා දේශන ආදිය සලකා බලන විට 'ආගමම්,' විශේෂයෙන්ම 'ශිවාගම' ආශ්‍රිත සම්ප්‍රදාය විසින් එයට පදනම සපයා ඇති බව දැක ගත හැකිය. වේදය පොදුවේ ද ආගමම් විශේෂයෙන්ද ගෙන හැර දක්වන තිරුමන්තිර මාර්ගයෙන් වේදය සහ ආගමම් වනාහි දෙවියන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද ප්‍රථම ග්‍රන්ථ යැයි නාවලර් තම *මුදලාලම් පාල පාඩම්* පොතෙහි ගෙන හැර දක්වයි (ආරුමුග නාවලර් 1972: 13). නමුත් නාවලර් මූලික වශයෙන් ආගමම් වාදියෙක් ය. ඔහු ඉහත සඳහන් අයුරින් වේදයට ඍජුවම විරුද්ධවීමක් හෝ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් නොකරන ප්‍රවණතාවක් දැක්වූවත් ඉතාමත් සූක්ෂම අන්දමින් ආගමම් කෙරෙහි ලිහිල්වාදී ස්ථාවරයක් දැරූ බව පැහැදිළිව දැකිය හැකිය. නාවලර්ගේ බෑණනුවන් කෙනෙකු මෙන්ම නාවලර් චරිතාපදානයෙහි කතුවරයෙකුද වන ත. කෛලාසපිල්ලෙ තම කෘතියෙහි සඳහන් කරන පහත සඳහන් පුවත මෙයට නිදසුනක් ලෙස දැක්විය හැකිය:

> තමන්ව නින්දාවට ලක් කිරීම ඉවසුවත් ශිවාගම, ශිව දෙවියන්ව හා ශිව භක්තිකයන්ව නින්දාවට ලක් කිරීම කිසි විටෙකත් නොඉවසූ මොහු, 1863 දී වේදය පොදු ග්‍රන්ථයක් ලෙසට ද ආගමම් වනාහි විශේෂ ග්‍රන්ථයක් ලෙසට ද වෛදික මාර්ගයෙහි ගමන් කරන්නවුන් පුණ්‍ය ලෝක කරා ළඟාවන බවත්, ශෛව මාර්ගයෙහි ගමන් කරන්නවුන් සාලෝක, සාමීප, සාරූපම් යන පත මුක්තීන්ද, සායුජ්ජියවු යන පරමුක්තිය ද ළඟා කර ගන්නේ යැයිද නොයෙක් පැති පෙන්වා දෙමින් දේශනා කෙළේය (කෛලාසපිල්ලෙ 1955: 32).

විමුක්තියට මාර්ගය වන්නේ ආගමම් බවත්, වේද මගින් ප්‍රඥා ලෝක වෙත ළඟාවීම පමණක් සිදු කරන්නේය යනුවෙන් පැවසීම මගින් සියුම් අයුරින් නාවලර් ආගමම් සම්ප්‍රදාය පෙරට ගනියි. ශෛව ආගමම් සම්ප්‍රදායට අනුව ශිවතීර්ථයෙහි නම් තත්ත්වය ලබා නොගත් බ්‍රාහ්මණයෙකුගේ බ්‍රාහ්මණත්වය දැඩි ලෙස හෙළා දැක ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් සිදුවන්නේ මේ අන්දමින් ආගමම් හිතවාදී ස්ථාවරයෙහි පදනම මත පිහිටාය. මේ අයුරින් නාවලර්ගේ ආගමම් හිතවාදී හැඟුරුවත්, ආගමම් සම්ප්‍රදාය තුළ ම තමන්ව ස්ථානගත කරගෙන ඇති අන්දමත් තේරුම් ගත හැකිය.

මීළඟට නැගෙන ප්‍රශ්නය නම් නාවලර්ගේ මෙම ආගමම් හිතවාදී බවේ සමාජ-ඓතිහාසික මතවාදී තලය කුමක්ද යන්නයි. මේ සඳහා ආගමම් සම්ප්‍රදායෙහි සමාජ-ඓතිහාසික මතවාදී පසුබිම තේරුම් ගැනීම අත්‍යවශ්‍යය. එය නාවලර්ගේ ආගමම් හිතවාදී බව තර්කානුකූලව වටහාගැනීමට අවසරාවක් සලසයි. වේදය පොදු සම්ප්‍රදාය ලෙස පිළිගත් හින්දු ආගමෙහි කොටස් අතර සුවිශේෂ වැදගත්කමින් යුත් ග්‍රන්ථ ආගමම් යනුවෙන් පොදුවේ හැඳින්වුවත් එම සම්ප්‍රදා වෙන් වෙන් සමාජ-ආගමික පසුබිම්වලින් යුක්තය යන අදහස මෙම විෂය පිළිබඳ ප්‍රාමාණික දැනුමක් ඇති බොහෝ පර්යේෂකයන්ගේ අදහසයි:

> ශිව ආගමම් වේදය සමග සම්බන්ධ කිරීමේ දෘෂ්ටියක් දක්නට ලැබුණත් වේදය සහ ආගමම් යනු එකිනෙකින් වෙනස් තල මත පිහිටි තත්ත්ව බවත්, අර්ථ විවරණාත්මක ක්‍රමවල සැලකිය යුතු වෙනස්කම් ඇති බවත් දක්නට ලැබේ. වේද මගින් දෙවියන්ව රූප ලෙස ස්ථාපිත කර වන්දනය කිරීම අරමුණු නොකරයි. ආගමම් (විශේෂයෙන්ම ශිව ආගමම්) රූප වන්දනය පදනම් කරගෙන ඇත (සුබ්‍රමණියන් 1996: 114).

මේ අනුව, වෛද කාලයට පූර්වයෙහි (ක්‍රි. පූ. 1500) ඉන්දීය ප්‍රාථමික සාම්ප්‍රදායන්හි රූප වන්දන සම්ප්‍රදායෙන් වියෝවූයේ යැයි සැළකෙන ආගමම් සම්ප්‍රදාය වූ කලී 'ආර්ය' සම්ප්‍රදායට පරිභාහිර වූ දකුනු ඉන්දීය 'ද්‍රවිඩ' සම්ප්‍රදායට අයත් එකක් ලෙස ගෙන හැර දක්වයි (සුබ්‍රමණියන් 1994: 22). පැරණි ආගමම් මූලාශ්‍රයකට අනුව 'කාරණාගම' වින්ධ්‍යා කන්දට දකුණින් පිහිටි රටක ආගමම් හි ප්‍රභවය සිදු වී යැයි විශ්වාසයක් පවතී (උපුටා ගැනීම සබාරත්නිනම් ගෙනී 1992: 8). ක්‍රි. ව. 600-900 ත් අතර කාලයේ තමිල්නාඩුවේ භක්ති ව්‍යාපාරය ක්‍රියාත්මක වූ අතර, එම කාලයේදී ආගමම් ඉගැන්වීම සහ පුහුණුව වර්ධනය විය. මූලික ආගමික ග්‍රන්ථ අතරින් එකක් ලෙස ආගමම් එකල ස්ථාවර විය. අනෙක් අතට, ආගමම් හි නැගීම, උච්චත්වයට පත්වීම යනාදිය බ්‍රාහ්මණ සහ බ්‍රාහ්මණ නොවන (විශේෂයෙන් වෙලාලර්) ඉහළ කුලවලට අයත් සමාජ කොටස් අතර සිදුවූ සංස්කෘතික ගැටුමක ප්‍රතිඵලයක් වෙයි. මධ්‍යකාලීන දකුණු ඉන්දියානු ඉතිහාසය සියුම්ව අධ්‍යයනය කරන විට මෙය පහසුවෙන් අවබෝධ කරගත හැකිය.

මධ්‍යකාලීන දකුණු ඉන්දීය ඉතිහාසයේ ආරම්භක අවස්ථාව (ක්‍රි. ව. 600 පමණ) ඊට පෙර අවධි සමග සංසන්දනය කරන විට මහත් විශාල ලෙස බ්‍රාහ්මණයන් උතුරු ඉන්දියාවේ සිට දකුණු ඉන්දියාවට සංක්‍රමණය වීම දැකිය හැකිය. එය වනාහි දකුණු ඉන්දීය සමාජ සංස්කෘතික ව්‍යාපාරයෙහි මහත් බලපෑමක් සිදු කළ ඓතිහාසික සිද්ධියකි. රාජ්‍ය අනුග්‍රහය මත 'පිරම්ම තේයංගල්' නමින් බ්‍රාහ්මණ කුලය සඳහා නව ජනාවාස ඇති කරන ලදී. මෙම ජනාවාස ප්‍රදේශ නව කෘෂිකාර්මික ව්‍යුහයක්ද, බ්‍රාහ්මණ මතවාදය වපුරන ස්ථාන ලෙසද ක්‍රියාත්මක විය. එකල පැවති බ්‍රාහ්මණ-ක්ෂත්‍රිය බැඳියාව එය වඩාත් සවිමත් කිරීමට හේතු විය. මේ අතර කෘෂි-ආර්ථිකයෙහි පෙර සිටම අධිපතිත්වය දරමින් සිටි වෙලාලර් කුලය සමග

තරග කරන තත්ත්වයට 'පිරම්ම තේයංගල්' වර්ධනය විය. මෙම පසුබිම තුළ අභිචාර විධි සම්බන්ධ බලය ද, ඒ මගින් සමාජ බලය ද සහිත පංතියක් ලෙස බ්‍රාහ්මණයෝ ශීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය වූහ. කෝවිල කේන්ද්‍රීය මධ්‍යකාලීන දකුණු ඉන්දිය නාගරීකරණයේ බල කේන්ද්‍රය ලෙස කෝවිලෙහි වස්තුව, ලේඛනාගාරය හා එහි පරිපාලන තන්ත්‍රය ආදිය පාලනය කිරීමේ බලය ඉහත සඳහන් වැඩවසම් සමාජ කණ්ඩායම් සතු විය (චම්පකලක්‍ෂ්මි 1999: 206, 375). එහෙත් වෙනස්වන නව සමාජ ආර්ථික තත්ත්ව තුළ මෙම සමාජ කොටස් දෙක අතරෙහි සමාජ, ආර්ථික හා අභිචාරාත්මක තලවල නායකත්වය පිළිබඳව සිදුවූ ගැටුම් නියුණු වී මහත් සමාජ-සංස්කෘතික ගැටුම් බවට පරිණාමය විය. මෙය ක්‍රිෂ්ණරාජා විස්තර කරනුයේ මෙසේය:

> ඉඩම් හිමියන් වශයෙන් ද, සමාජයේ ප්‍රධාන නිෂ්පාදකයන් වශයෙන් ද මෙතුවක් කාලයක් කෘෂි වෘත්තියෙහි යෙදී සිටි වේලාලර්වරුන්ගේ සුභ සිද්ධිය බ්‍රාහ්මණයන්ට ලැබුණු නව බලයත් සමග අර්බුදයට ලක්වීම බ්‍රාහ්මණ නොවන්නන්ගේ අධ්‍යාත්මික නායකත්වයක් තමිල්නාඩුවේ ඇතිවීමට මග සැලසුවේය (ක්‍රිෂ්ණරාජා 1998: 30, 31).

ක්‍රි. ව. 1300 ගණන්වල බහුලව නිර්මාණය කෙරුණු බ්‍රාහ්මණ නොවන, විශේෂයෙන්ම වේලාලර් කුල නායකත්වයෙන් යුතු වූ 'මඩම්' මෙම තත්ත්වය මැනැවින් ගෙන හැර දක්වයි. දරුමපුරම්, තිරුවාඩු තුරෛ යන 'මඩා දිනම්' වනාහි මේ අන්දමින් ගොඩනැගුණු ඒවා වෙයි (රාසමාණික්කනාර් 1958: 230, 321). මේ අතර ගල් ලෙන් යන අරුත් දෙන 'කුහෛගල්' යන නමින් හැඳින්වූ බ්‍රාහ්මණ නොවන ශෛව පැවිද්දන් විසින් නායකත්වය

දරන ලද බොහෝ ආයතන මෙම කාල වකවානුවේදී නිර්මාණය විය. මේවාට විරුද්ධව බ්‍රාහ්මණ මතවාදය දැරූ අය විසින් ඇති කරන ලද ගුහා බිඳීමේ අරගල (කුමෙහෙයිඩික් කලකංගල්) පිළිබඳවත් තොරතුරු සඳහන්ව ඇත (රාජමානික්කම් 1964: 240, 241). බ්‍රාහ්මණ සහ බ්‍රාහ්මණ නොවන්නන් අතර ආගමික නායකත්වය පිළිබඳව මධ්‍යකාලීන දකුණු ඉන්දියාවේ ඇතිවූ ගැටුම් පිළිබඳ ඓතිහාසික උදාහරණ ලෙස ඉහත සඳහන් කළ කුමෙහෙයිඩික් කලකංගල් සඳහන් කළ හැකිය.

ආගමම්හි අන්තර්ගතයත්, එහි අටුවා ටීකා ලෙස දක්නට ලැබෙන පත්තනි[9], ශෛව භූෂණම් ආදියත් අවධානයට ලක් කළ විට බ්‍රාහ්මණ නොවන ඉහළ කුලවලට අයත් වූවන්ගේ ආගමික නායකත්වය සඳහා වූ පූර්ව සූදානමක් ඒවා මගින් සකස් කිරීම දැකිය හැකිය. ශුද්‍ර ආධිපත්‍යය සඳහා මොවුන් තුළ වූ සූදානම ඉතාමත් නිවැරදිව පත්තනිකාල්, ශෛව භූෂණම් යන ග්‍රන්ථයන්හි දැකිය හැකිය. එහිදී ශුද්‍රයන්ව 'සද් ශුද්‍ර' සහ 'අසද් ශුද්‍ර' යනුවෙන් කොටස් දෙකකට වර්ග කරනු ලබයි. එහිදී සද් ශුද්‍ර යන වර්ගීකරණයට ත්‍රිවිධ වර්ණයට (බ්‍රාහ්මණ, ක්‍ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය) අයත් නොවන ඉහළ කුලයේ අය ද 'ද්වි උපනක් හිමි', සහ එනිසාම 'බ්‍රාහ්මණත්වය හිමි' අයත් ඇතුළත් වෙති (ශ්‍රී පංචාක්කර යෝගිගල් 1925: 10). මේ අතර ආගමම් ආදිය මුළුමනින්ම බ්‍රාහ්මණයන්ව සහ එම සම්ප්‍රදා ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලැබූවේ නැතැයි යමෙකුට තර්ක කළ හැකිය. නිසැකවම ආගමම් සම්ප්‍රදාය වනාහි වේද සම්ප්‍රදාය සමග මුසුවී තිබුණ ද, විශේෂයෙන් සැලකිල්ලට ගත යුතු කරුණ නම් ආගමම්හි ආධිපත්‍යය පිළිගැනීම යන සියුම්, බාහිරට නොපෙනෙන පූර්ව කොන්දේසිය යටතේ මෙය සිදුවී ඇති බවයි. කාමිගාමම්හි එන පහත සඳහන් ශ්ලෝකය ආගමම් සම්ප්‍රදාය විසින් වේද සම්ප්‍රදාය විෂයෙහි කුමන අන්දමේ දෘෂ්ටියක් හෙළා ඇත්තේද යන්නට මනා නිදසුනකි:

ශිව ආගමට වඩා උසස් කිසිවක් නැත.
ශිව ආගම නැතිනම් වේදය ව්‍යාභිචාර දෝෂයට ලක්වෙනු ඇත (ශන්තියාජ්ඥාන ශිවාචාරියාර් 1916: 22).

බක්තිබාසුර සම්ප්‍රදාය, ආගමම් සම්ප්‍රදාය යනාදියෙහි පසුබිමෙහි ක්‍රි.ව. 14 වෙනි ශත වර්ෂයේදී නිර්මාණය වූ ශෛව සිද්ධාන්ත දර්ශනය බ්‍රාහ්මණ නොවන්නන්ගේ සිද්ධාන්ත සම්ප්‍රදාය බවට ස්ථාපිත විය. මේ අයුරින් 14 ක්වූ මෙයිකාණ්ඩ සාස්තිර මාර්ගයෙන් පැමිණෙන ශෛව සිද්ධාන්ත හරහා බ්‍රාහ්මණ නොවන ඉහළ කුලයේ කණ්ඩායම් විසින් තමන් සඳහා දාර්ශනික පදනමක් ගොඩ නගා ගන්නා ලදී (ශිවතම්බි 1988: 116-122). නාවලර්ගේ මතවාදය නිර්මාණය කිරීමට මුදුන් මුල වූ වංශාවලිය මෙයයි. බ්‍රාහ්මණ නොවන උසස් කුලවලට අයත් වූවන් විසින් සමාජයීය හා ආගමික වශයෙන් පෙරට ගනු ලැබූ සම්ප්‍රදාය තුළම නාවලර් විසින් තමන්ව හඳුනා ගැනීමට ලක්කර ගනියි. බ්‍රාහ්මණ නොවන උසස් කුලවලට අයත් වූ මඩම් සමඟ නාවලර්ට තිබුණු සමීප සම්බන්ධතා පසුබිමෙහි[7] ඔහු විසින් සොයා ගනු ලැබූ ඔහුගේ අනන්‍යතාව, තම සමකාලීන යටත්විජිත පරිසරය තුළ තම පන්තිමය අභිලාෂයන්ගේ පසුබිමෙහි ඔහු වටා ගොඩ නගා ගත්තේය.

යාපනයේ පාරම්පරික සමාජ ව්‍යුහය භෞතිකව හා මතවාදීමය වශයෙන් වේලාලර් කුලයේ අධිපතීත්වයෙන් යුක්තය. ජනගහනය අතින්ද අනෙකුත් කුලවලට වඩා වේලාලර්වරු අධික වූහ (ෆැෆන්බර්ගර් 1982: 51). යටත්විජිත පාලන ක්‍රමය ද වේලාලර් කුලයට තම සමාජ ආධිපත්‍යය ශක්තිමත් කර ගැනීමට උපකාරවන්නක් ලෙස මූලිකව දක්නට ලැබිණ. රෝම-ලන්දේසි නීතියේ සිට යටත්විජිත පාලන සමයේදී සාම්ප්‍රදායික කෘෂිකර්මයෙන් ඔබ්බට ගොස් දුම්කොළ වැනි වාණිජ බෝග වගාව, අධ්‍යාපනය, පරිපාලනය ආදී

ව්‍යුහ දක්වා ද මෙය ශක්තිමත් ලෙසත්, නැවතත් අවධාරණය කෙරෙන ලෙසත් සකස් වී තිබුණි. එසේම අනිත් අතට, මෙම ආධිපත්‍ය ව්‍යුහය මත භෞතික වශයෙන් ද, මතවාදී වශයෙන් ද ප්‍රතික්‍රියාකාරීත්වය සඳහා වන බීජ යටත්විජිතකරණය මගින් බොහෝ ලෙස නිෂ්පාදනය කරන ලදී. මෙය මහා පරිමාණයෙන් ආරම්භ කරන ලද්දේ ක්‍රිස්තියානි ආගමික ක්‍රියාමාර්ග සමඟින්ය. විශේෂයෙන්ම බ්‍රිතාන්‍ය පාලන කාලයේදී ප්‍රවේශ වූ ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරිවරුන්ගේ (වෙස්ලියානු හා ඇමෙරිකානු මිෂනාරීන් ඇතුළුව) කටයුතු පාරම්පරික සමාජ ව්‍යුහයට අභියෝග එල්ල කරන්නක් විය.[8] ප්‍රොතෙස්තන්ත මිෂනාරීහු හින්දු-ශෛව දෙමළ ජනතාව අතරෙහි සමාජ පරිවර්තනය සඳහා පෙනී සිටි ප්‍රධාන නියෝජිතයන් ලෙස කටයුතු කළහ (ගුණසිංහම් 1993: 113). එම නිසා ඉහත සඳහන් ව්‍යුහය ආරක්ෂා කිරීමට කැමැති ඕනෑම අයෙකු ක්‍රිස්තියානි විරෝධී ස්ථාවරයක් ගැනීම වැළැක්විය නොහැකි විය. මේ නිසා ආගම වෙනස් කිරීමේ උත්සාහ සහ ශෛව ආගම හෙළා දැකීම ආදී යනික සමාජයේ ස්ථාපිත ව්‍යුහයට ප්‍රහාර එල්ල කිරීමට පටන් ගත්තේය.

ඉහත සඳහන් අයුරින් යටත්විජිත පාලනයේ ප්‍රතිලාභ සහ අර්බුද ප්‍රතිවිරුද්ධ තත්ත්ව තුළ සමාජයේ ආධිපත්‍යධාරී බලවේගය වූ වේලාලර් කුලය වෙත මෙම කාල පරිච්ඡේදයේදී ඉතා සියුම් බලපෑම් ඇති කෙළේය. එනම්, යටත්විජිත රාජ්‍ය පිළිගැනීමත් ක්‍රිස්තියානි ආගමික කටයුතුවලට විරුද්ධව ප්‍රතික්‍රියා දැක්වීමත් යන ස්ථාවර සම්බන්ධයෙනි. නාවලර්ගේ පාල පාඩම් මාලාවේ තුන්වෙනි පොතෙහි එන පහත සඳහන් වාක්‍යය එවක අධිපති බලවේගවල පැවැති යටත්විජිත පක්ෂපාතීත්වය ද, ක්‍රිස්තියානි විරෝධය ද මැනවින් පෙන්නුම් කරයි:

> අපව පාලනය කරන්නා වූ යුරෝපා මහාද්වීපයෙහි නැගෙනහිර
> සමුද්‍රයෙහි පිහිටි එංගලන්තය, ඉංග්‍රීසි රජවරු, ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය,

බලය, ශිෂ්ටාචාරය, කරුණාව, ප්‍රෞඪත්වය, සුචරිතය, පළපුරුදු බව යන හැම එකකින්ම ශ්‍රේෂ්ඨයෝය. අධ්‍යාපනය, ආගම, ශිෂ්ටාචාරය, සුචරිතය යනාදිය බොහෝ වෙනස් වූ, නොයෙකුන් කුලවලට අයත් වූවන්ට අපක්ෂපාතීව ආණ්ඩු කිරීමේ හැකියාව අතින් ඔවුන් හා සමාන වෙනත් කිසිවෙකුදු නැත. යහපත් ස්වභාවයන් ඇති ඉංග්‍රිසි රජුගේ යුක්තිය නොසිඳවූ යහපත් පාලනයට අයත් වන අප එම රජුගේ රාජ්‍ය පාලන ක්‍රම ද, අදහස් ද, යුක්තිය ද දැනගෙන රාජ භක්තියද සිතෙහි තබා ගෙන, යටහත් පහත් බවද ඇතිවුන් ලෙස කටයුතු කර, සියලුම සුඛයන් විඳ ජීවත් වීම පිළිවෙළයි (නාවලර් 1939: 30-32).

එමෙන්ම, නාවලර් ක්‍රිස්තියානි ආගම පිළිබඳව පවසන්නේ මෙයයි:

මෙම දේශයෙහි සිටින දිළින්දෝ බොහෝ දෙනෙකු ශෛවාගමම සත්‍ය ආගම යැයි දැන දැනත් ආහාර සහ වස්ත්‍ර ආදිය ලබා ගෙන ඉගෙන ගැනීමේ අදහසින්ද, ගුරු වෘත්තිය, ආගමික දේශක වෘත්තිය ආදී වෘත්තීන්හි යෙදී වැටුප් ලබා ගැනීමේ අදහසින් ද, ආණ්ඩුවේ රැකියා සඳහා ප්‍රධානීන්ගේ නිර්දේශ ලබා ගැනීමේ අදහසින් ද, ක්‍රිස්තියානි ආගමික සංස්ථාවන් අතර පවා දැවැද්ද හා රූපශ්‍රීය සහිත අය විවාහකර ගැනීමේ අදහසින්ද ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳ ගත්තෝ වෙති (නාවලර් 1954: 34).

එහෙත් යටත්විජිතකරණයත්, ක්‍රිස්තියානි ආගමත් එකිනෙකට බැඳුණු තත්ත්වයක් යටතේ යටත්විජිත සමය තුළදී ක්‍රියාත්මක වන බව ඔවුහු

'නොදැන' සිටියහ. නාවලර් තමන් වටා ගොඩනගා ගත්තේ මෙම තත්ත්වයයි. යටත්විජිතවාදයටත්, සාම්ප්‍රදායික බල ධූරාවලියටත් අතරෙහි සිය සමතුලනය රැක ගැනීමේ ක්‍රමය නාවලර් විසින්ම ආරම්භ කරන ලදැයි කියනු ලැබේ (ශිවතම්බි 2000: 130). මෙම ඓතිහාසික තත්ත්වය තුළ උත්පාදනය කරගත් නාවලර්ගේ ශෛවාගම වනාහි ශුද්ධවාදී ස්ථාවරයක් ගත්තා අයුරින් ද, විශේෂයෙන්ම 'ප්‍රොතෙස්තන්ත ශෛව ආගමක්' (බැස්ටින් 1977: 416) ලෙසද ප්‍රතිසංවිධානය කරන ලද්දකි. මේ අන්දමින් ඇතිවූ ශෛවාගමික පුනර්ජීවනය වනාහි මූලිකවම නව සමාජීය පරිසරයක් තුළ වේලාලර් කුලයට පාරම්පරිකව හිමිව තිබූ ආධිපත්‍යය ස්ථාවර කර ගැනීමටත්, ආරක්ෂාකර ගැනීමටත් ගත් උත්සාහයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. එහෙත් 19 වන සියවසෙහි ශෛව පුනර්ජීවනය යනු එහි නියම අරුතින් සලකා බැලූ විට වේලාලර් කුලයේ පංතිමය අභිලාෂ සමග සම්බන්ධ වූවක් ලෙස දක්නට ලැබේ. එය තමන්ව කේන්ද්‍රය තුළ ස්ථාපිත කරගෙන තමන්ගේ අවශ්‍යතා පදනම් කරගෙන එහි පරිධිය තීරණය කිරීමට ගත් උත්සාහයකි. මෙ අන්දමින් යටත්විජිතකරණයෙහි සංස්කෘතිකමය වෙනස්කම් සිදුවන පරිසරය තුළ වේලාලර් ආධිපත්‍යය ස්ථාපිත කිරීම යන නාවලර්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය සඳහා අවශ්‍ය වූ මතවාදයේ මූල ආගමම්හි ද, ආගමම් මාර්ගයෙන් පැමිණි සම්ප්‍රදායෙහි ද ඔහු විසින් හඳුනාගන්නා ලදී. ඔහු තමාව ස්ථාපිත කරගත්තේ ද මේ පසුබිම තුළ ය. ඔහුගේ ආගමම් පිළිබඳ වූ තැඹුරුවෙහි අන්තර්ගත ඓතිහාසික තත්ත්වය මෙයයි.

නිල වශයෙන් බලය ලත් ශෛව සිරුර

නාවලර්ගේ මෙම මතවාදී පසුබිම පිළිබඳ විග්‍රහය ඔහු පිළිබඳව ඇති සංවාදයෙහි ප්‍රධාන තලය ලෙස ඉදිරියට ගෙන ලිපියෙහි ප්‍රධාන අරමුණ

දෙසට නැවතත් අවධානය යොමු කරමු. ආගමම සම්ප්‍රදායෙන් ලබා ගත් විමර්ශන සටහන්වලින් සහ ඒවා අනුසාරයෙන් සකස් කරන ලද නාවලර්ගේ ශරීරය නැතහොත් ශෛව ආගමිකයෙකු පිළිබඳ නිල බල සහිත ශරීරය යනු යටත් විජිත සමාජ සංස්කෘතික තත්ත්වයන්ගේ නිෂ්පාදනයකි. සම්ප්‍රදායෙහි සිට ඉහත සඳහන් 'ශෛව ශ්‍රේෂ්ඨ සිරුර' සකස් කිරීමට පදනම් වන ඉහත දක්වූ ඇතැම් මූලික කරුණු නැවත සොයා ගනු ලැබුවත් එය ප්‍රකාශ කරන ලද ක්‍රමය එය නිර්මාණය කරන ලද අවශ්‍යතා මගින් හැඩ ගස්වන ලද බව කිව හැකිය.

නාවලර් අයත් වූයේ උපත අනුව කුලය තීරණය වූ සමාජ සංස්කෘතික පසුබිමකට වුවද ශෛවාගමිකයෙකු යනු නියම අරුතින් ගත්විට 'තීට්චෛ' මාර්ගයෙන් උපන්නෙකු යැයි නාවලර් කියයි. එහෙයින්, නාවලර්ට අනුව 'ශිව තීට්චෛ' ලබාගත් තැනැත්තාම ශෛවාගමිකයෙක් වෙයි. තීට්චෛ යනු යාතු කර්මය වශයෙන් ක්‍රිස්තියානි බෞතිස්මයට ආකෘතික වශයෙන් බෙහෙවින් සමාන හින්දු ආගමික ක්‍රියාවලියකි. ශෛව ශරීරය තීට්චෛ තත්ත්වය ප්‍රකාශ කරන සංකේත විදහා දක්වන ආකාරයට තිබිය යුතු යැයි නාවලර් පවසයි. ශිව සංකේත පිළිබඳ විවරණය ආගමික ග්‍රන්ථවල පෙර සිටම වැදගත් කොට දක්වා ඇතත්, එය පෙර කිසි කලෙක නොවූ ලෙස අවධාරණය කිරීමටත්, විශේෂයෙන් දර්ශනයක් ලෙස හුවා දැක්වීමටත්, යටත්විජිත සමයෙහි වැඩි අවකාශයක් ලබා දී ඇත. තවත් අයුරකින් ගතහොත්, යටත්විජිත කාලයේ ආගමික දේශපාලනය ආශ්‍රිතව මතුවූ අනන්‍යතා ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලියේදී ඉහත සඳහන් දෘශ්‍ය සංකේත නිර්මාණය කිරීම ඉතාමත් වැදගත් ස්ථානයක් ගත්තේය. ඒ අනුව ශෛව පාසල් සඳහා ඔහු විසින් සකස් කරන ලද පාඩම් පොත්වලින් එකක් වන ශෛව විනාවිඩෛ (ශෛව ප්‍රශ්නෝත්තර) පොතෙහි ශෛව සිරුරක තිබිය යුතු ආගමික සලකුණු ප්‍රශ්නෝත්තර මාර්ගයෙන් ගෙන හැර දක්වයි. ඒ පහත සඳහන් අයුරින්ය:

ප්‍ර: ශෛව භක්තිකයන් විසින් අනිවාර්යයෙන්ම සිරුරේ තැවරිය යුතු ශෛව සංකේත මොනවාද?

පි: විභූති සහ රුද්‍රාක්ෂ (6: 142).

ප්‍ර: කුමන වර්ණයෙහි විභූති තැවරිය යුතුද?

පි: සුදුපාට විභූති (6: 142).

ප්‍ර: විභූති තැවරීමේ ක්‍රම කීයක් වේද?

පි: තුලනම් (පැතිරුණු ලෙස තැවරීම), තිරි පුණ්ඩරම් (තිරස් රේඛා තුනක් සේ සිටින ලෙස) (6:147).

ප්‍ර: තිරි පුණ්ඩරම් තැවරිය යුත්තේ කෙලෙසද?

පි: ඇද නොවී, ඛණ්ඩනය නොවී, එකිනෙක නොගැටී, අධික ලෙස පළල් නොවී සහ ඒවා අතර පරතරය අඟලක් වන ලෙසත් (6: 158)

ප්‍ර: තිරි පුණ්ඩරම් තැවරිය යුතු ස්ථාන කවරේද?

පි: ශීර්ෂය, නළල, පපුව, නැබ, දණහිස් දෙක, උරහිස් දෙක, වැලමිට දෙක, මැණික් කටු දෙක, ඉඟ දෙපස, පිට, බෙල්ල යන දහසය ස්ථානයන්හි (6: 160).

ප්‍ර: තිරි පුණ්ඩරම් තැවරීමේදී ඒ ඒ ස්ථානවල තැවරිය යුතු නිශ්චිත ප්‍රමාණයක් හා ක්‍රමයක් වේද?

පි: ඔව්. නළලෙහි ඇහි බැම පැතිරෙන ස්ථාන තෙක්, පපුවෙහි සහ උරහිසෙහි එකම ප්‍රමාණයෙන් සහ වෙනත් ස්ථානවල අඟලක් වන ලෙස තිබිය යුතුයි. මෙම සීමා අඩුවීම සහ වැඩිවීම වරදකි (6: 161).

ප්‍ර: විභූති නොතැවරූ මුහුණ කුමකට සමානද?

පි: සොහොනකට සමානය. එම නිසා සැමවිට විභූති තවරාගෙන නිවසින් පිටතට යා යුතුය (6: 152)

(නාවලර් 1872: 28, 29, 32, 34).

ඉතා දැඩි නියමයන්ගෙන් යුත් සම්ප්‍රදායක් ඔහු විසින් අවධාරණය කරන අයුරු ඉහත සඳහන් නියම තුළින් පැහැදිලිය. විභූති මෙන්ම ශෛව ශරීරයෙහි අනෙක් වැදගත් අනන්‍යතා ලක්ෂණය රුද්‍රාක්කම් නම් වේ. රුද්‍රාක්කම් පිළිබඳව ඔහුගේ ශෛව ප්‍රශ්නෝත්තර ග්‍රන්ථයෙහි මෙන්ම අන් බොහෝ ස්ථානයන්හිදී ද ඔහු සිය අදහස් පහත සඳහන් ලෙස දක්වා ඇත:

ප්‍ර: රුද්‍රාක්කම් දැරිය යුතු ස්ථාන මොනාවද?

පි: කුඩුම්බිය, හිස, කණ, බෙල්ල, පපුව, උරහිස, අත්, පූනුල් (7: 171).

ප්‍ර: අදාළ ස්ථානවලදී රුද්‍රාක්කම් ඇට කීයක් දැරිය යුතු යැයි නියම කර තිබේද?

පි: ඔව්. කුඩුම්බියෙහි සහ පූ නූලෙන් එක බැගින්, හිසෙහි විසි දෙකක්, කන්වල එක බැගින්, බෙල්ලෙහි තිස් දෙකක්, උරහිස්හි දහසය බැගින්, අත්වල දොළහ බැගින් හා පපුවෙහි එකසිය අටක් ද දැරිය යුතුයි. කුඩුම්බි සහ පූ නූල් සම්බන්ධයෙන් හැර අන් ස්ථානවල ප්‍රමාණයට අනුව දැරිය හැකිය (7: 172).

ප්‍ර: කුමන කාලවල රුද්‍රාක්කම් අනිවාර්යයෙන්ම දැරිය යුතුද?

පි: සන්ධ්‍යා වන්දනයේදී, ශිව මන්ත්‍ර ජප කිරීමේදී, ශිව පූජෙසෙ, ශිව ධ්‍යානය, ශිව කෝවිලට යෑමේදී, ශිව පුරාණය කියවීමේදී, ශිව පුරාණයට සවන් දීමේදී, මළවුන් සඳහා වන පූජාවෙහිදී අනිවාර්යයෙන්ම දැරිය යුතුය. රුද්‍රාක්කම් නොදරා මෙම කාර්ය කිරීමේදී නියම ඵල නොලැබේ (7: 167).

ප්‍ර: අදාළ ස්ථානවල හැමවිටම හැම මොහොතකම රුද්‍රාක්කම් දැරිය හැකිද?

පි: කුඩුම්බියෙහි, කනේ සහ පූ නූලෙහි ඕනෑම විටෙක දැරිය හැකිය. අනෙක් ස්ථානවල නිදා ගැනීමේදී, මුත්‍රා හෝ මළපහ කිරීමේ දී,

රෝගීව සිටින විට, උපතක් සිදුවන විට, මරණ සිදුවූ ස්ථානවලදී නොදැරිය යුතුය (7:173)
(නාවලර් 1972: 34, 35).

මේ අයුරින් නාවලර් විසින් අවධාරණය කරන ලද ශිව සංකේත ලෙස ශෛව භක්තිකයන් විසින් හඳුන්වනු ලබන ශෛව ආගමිකයා සඳහා වූ භෞතික සලකුණු නැතහොත් අනන්‍යතා ඔහුගේ රූපාර්ථවේදයේ ප්‍රධාන සලකුණු ලෙස භාවිත කර ඇත.

1969 දී මණිවන්ණන් නම් ශිල්පියා විසින් නිර්මාණය කරන ලද ආරුමුග නාවලර්ගේ ලෝකඩ පිළිමය. වර්තමානයේදී ඒ මත වර්ණ ආලේප කර ඇත. නාවලර් සංස්කෘතික මණ්ඩපය, යාපනය.

මේ අයුරින් බල සහිත ශෛව සලකුණු බෙදාහරින ලද අඩවියක් ලෙස ප්‍රතිමා හෝ මූර්ති තත්ත්වයට පත්වූ නාවලර්ගේ ශරීරයෙහි හිස මුඩු කරන ලද ස්වභාවයෙන් දක්නට ලැබෙයි. ඔහුගේ හිසෙහි හිස කෙස් නොමැති බව හෝ හිස මුඩුකර තිබීමක් ගැන ඔහුගේ ඉතිහාසය ලියන ලද කිසිවෙකු විසින්වත් සඳහන් කර නැත. එහෙයින් මෙය ඔහුගේ පරම්පරාවට අයත්වූවන්ගේ මිලින වූ ස්මෘතියෙන් ලබාගන්නට ඇත. නැතහොත්, විශේෂයෙන්ම ශෛව සන්‍යාසිවරුන්ට අයත් ශරීර ස්වභාවය පිළිබඳ ආගමික ව්‍යාකරණය අනුව ඔහුගේ මුඩු කළ හිසෙහි ස්වරූපය නිරණය කළා විය හැකිය. ශෛව සන්‍යාසපද්ධති නිර්වාණ තීව්‍රසෙ කොටස් දෙකකට බෙදන අතර එයින් එකක් ගෘහස්ථ දිවියක් ගත කරන අය සඳහා

වෙයි. ඔවුහු ලෝක ධර්මිනි නමින් ද හැඳින්වේ. අනෙක් කොටස නම් නෛෂ්ටිකයන් හෝ ශිව ධර්මිනි යන නමින් ද හැඳින්වෙන අනගාරික දිවියක් ගත කරන අය වෙති. එසේ අනගාරික දිවියක් ගත කරන්නවුන් මුඩු හිසකින් යුතුව සිටිය යුතු යැයි සඳහන් කර ඇත (ශිවාක්කිරක යෝගේන්ද්‍ර ස්වාමිකල් 1932: 18). නාවලර් විසින් නිර්වාණ තීට්සෙ තත්ත්වය ලබාගන්නා ලද බව නාවලර්ගේ ඉතිහාසය රචනා කරන්නෝ පවසති:

> තම පරම්පරාවේ ගුරු වූ විලෛවෙලි ශ්‍රී වේදක්කුට්ටික් කුරුක්කල්ගෙන් කුඩා වියෙහිදීම ආගමික තීට්සෙ ලැබුවේය. දෙතිස් හැවිරිදි වියෙහිදී නිර්වාණ තීට්සෙ ලබා ශිව පූජාව කිරීමේ අරමුණින් කුරු දේශයට ගොස් ගුරුවරයාට තම අදහස දැනුම් දුන්නේය (කෛලාසපිල්ලෙ 1955: 98).

එම නිසා නිර්වාණ තීට්සෙ ලබා ගැනීමෙන් පසු නාවලර් සිය හිස මුඩු කළා විය හැකිය. එය නාවලර්ව දැන සිටි අයගේ ප්‍රකාශන මඟින් ඔහුගේ ප්‍රතිමාවට පැමිණියා විය හැකිය. නැතහොත්, නිර්වාණ තීට්සෙ විධි පිළිබඳව ප්‍රචලිතව තිබුණු දැනුම හරහා ප්‍රතිමා නිර්මාණය කළ අය විසින් මෙය ඇතුළු කළා විය හැකිය.

මේ අනුව මුඩු කරන ලද හිස, තිරිපුණ්ඩාර ක්‍රමයේ විභූති තැවරීම, නළලේ තිලකය, බෙල්ලෙහි සහ සිරසෙහි උරුත්තිරාක්කම යනාදිය සමඟ නිරූපණය කරන ලද නාවලර්ගේ ශරීරය ප්‍රකට කරන්නේ ඔහු උඩු කයට ඇඳුමක් රහිතව වේට්ටිය ඇඳ, එයට ඉහළින් ඉණෙහි සාළුවක් බැඳ සිටින පරිදිය. නාවලර්ගේ ඇඳුම් සහ ඔහු විසින් පාවිච්චි කරන ලද භාණ්ඩ සමහරක් ඔහුගේ මිනිපිරියක් ළඟ ආරක්ෂා සහිතව තිබී ඇත. ඒ අතරෙහි ඔහුගේ වේට්ටි කීපයක් ද විය. එම පට වේට්ටිවල වර්ණ පදනම් කර ඔහුගේ චිත්‍රයේ

නිරූපිත වේට්ටියේ වර්ණය තීරණය කළා විය හැකිය. එමෙන්ම ශෛව වන්දනා සම්ප්‍රදාය තුළ වන්දනා කරන මොහොතේදී පිරිමි උඩුකය නිරාවරණය කරගෙන සිටීම සාමාන්‍ය ක්‍රමයයි. මෙම පොදු වන්දනා සම්ප්‍රදාය පමණක් නොව නාවලර්ගේ ශෛව සන්‍යාසි තත්ත්වය ද මෙයට විශේෂයෙන් හේතු වන්නනට ඇත. නාවලර්ගේ *ප්‍රබන්ධ තිරට්ටල්* නම් කෘතියෙන් ඔහු වේලාලර් පැවිද්දන් උතුරු සළුව හා හිස් වැස්ම නොපැලඳිය යුතු යැයි පවසයි.

ඉහත සඳහන් පරිදි ශ්‍රේෂ්ඨ වූ දේහ ලක්‍ෂණ සමගින් නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව අසුන් ගෙන සිටින ඉරියව්වෙන් පෙනී සිටියි. හිටි ඉරියව්වෙන් යුතු නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාවක් කිසිම තැනක දක්නට නැත. නාවලර්ව අසුන් ගත් ඉරියව්වෙන් නිරූපණය කිරීමෙහි පසුබිම කුමක්ද? හිටි ඉරියව්වෙන් හෝ වෙනත් ඉරියව්වකින් නාවලර්ව නිර්මාණය කර නැත්තේ ඇයි? ඔහුව අසුන් ගෙන සිටින ඉරියව්වෙන් නිරූපණය කිරීම නිසැකවම ඔහුගේ ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කළ කණ්ඩායමේ සමස්ත මැදිහත්වීම සමග සම්බන්ධ දෙයකි. මෙම තීරණයෙහි පදනම කුමක්ද? ඒ පිළිබඳ යම් ඉඟියක් පහත සඳහන් උපුටනය සපයයිඃ

> මොහු ධර්ම දේශනා සහ පුරාණ කියවීමේදී ඉඳගෙන එය සිදුකරයි. වෙනත් ලෞකික දේශනා සිදුකරන විට නැගිට සිට එය සිදු කරයි. ආගමික දේශනා කරන මොහොතේදී මොහු ඇඳ සිටින පට ඇඳුම ද, තිරිපුණ්ඩරම් ද, ගෞරිසංගම් ද, කොත්තු ද දකින කවුරුන් වුවද වශී වෙන සුලුය (කෛලාසපිල්ලෛ 1955ඃ 37).

කෛලාසපිල්ලෛගේ මෙම ප්‍රකාශය අනුව නැගිට සිටීම යන්න ලෞකික ඉරියව්වක් ලෙසත්, ඉඳගෙන සිටීම යන්න ආගමික සම්ප්‍රදායට

අයත් ඉරියව්වක් ලෙසත් වර්ගීකරණයට ලක්වෙයි. තවද ඉඳගෙන සිටීමේ ඉරියව්ව යන්න පාරම්පරික ඉන්දීය මූර්ති කලාවෙහිද ගුරුවරයාගේ නැතහොත් උපදෙස් දීමේ ඉරියව්ව ලෙස බොහෝ ලෙසින්ම දක්නට ලැබෙන්නකි. එම ඉරියව්ව වනාහි ගුරුබව නැතහොත් උපදෙස් දීම යන්නට අදාළ මුද්‍රාවක් වන චින් මුද්‍රාව, ව්‍යාඛ්‍යාන මුද්‍රාව යනාදි මුද්‍රා සමග විශේෂ ආසන ක්‍රම වන පද්මාසන, වීරාසන, උත්කුටිකාසන ආදියත් සමග ගොඩ නංවන ලද සම්ප්‍රදායකි. නමුත් මෙහිදී තම අත් දෙකෙහිම දිග හරින ලද පොත් ද සමගින් කියවීම නියෝජනය කිරීමට එරමිණියා ගොතාගෙන සිටින ඉරියව්වෙන් සිටියි. පඬිවරුන් හා උගතුන් අතෙහි දරා ගත් ලේඛන මිටියක් සමගින් පෙන්නුම් කිරීම පුරාතන ප්‍රතිමා කලා සම්ප්‍රදායෙහි බොහෝ ලෙසින් දක්නට ලැබෙයි. උදාහරණයක් ලෙස ගත්විට මණිවාසගර් චින් මුද්‍රාව දරන ප්‍රතිමා ද ලේඛන මිටියක් සමගින්ද නිරූපිතය. නමුත් මෙයට වෙනස්ව යමින් නාවලර්ව දිග හරින ලද පොතකින් යුතුව පාඨනය කරන්නෙකුගේ ස්වභාවයෙන් නිරූපිතය. නාවලර්ගේ රුව මූර්තිමත් කිරීමේදී පොත ඔහුගේ පපුවට ඍජුව සිටින සේ නිරූපිතය. ඔහු එම ග්‍රන්ථය තම උකුලෙහි, නැතහොත් පපුවට යටින් හෝ අල්ලාගෙන සිටින ඉරියව්වෙන් නිරූපණය නොකර, ඉහත ඉරියව්වෙන් නිරූපණය කර තිබීම අහම්බයක්ද? නාවලර්ගේ කාලයේදී මුද්‍රණය, මුද්‍රණාලය, පොත් යනාදිය වැදගත් විෂය හා සංකේත විය. මුද්‍රණ යන්ත්‍රයේ පැමිණීම අදහස් සහ අධ්‍යාපනය සමාජයේ අස්සක් මුල්ලක් නෑර ගෙන යන්නට හේතුවිය. ඒ අනුව නූතනවාදයේ මහවාදී තල එය විසින්ම පුළුල් කරන ලද බව කිව හැකිය. සමාජය වෙත අදහස් රැගෙන යෑමට කැමැත්තෙන් සිටින කාහට වුවද මුද්‍රණාලය වැදගත් ආයතනයකි. නාවලර් විසින් 'විද්දියානුපාලන යන්තිරශාල' නම් වූ මුද්‍රණාලය ස්ථාපිත කිරීම මෙම පසුබිම තුළ තේරුම් ගත යුතුය. මේ අනුව ග්‍රන්ථ නිර්මාණය සහ ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශනය ප්‍රධාන විධික්‍රම බවට පත් විය. ඉගෙන

ගැනීමේදී ඉතාමත් වැදගත් සාධකය ලෙස ග්‍රන්ථ පැවැතිණ. ග්‍රන්ථ පිළිබඳ නාවලර්ගේ අභිප්‍රා පහත සඳහන් අයුරින් දක්විය හැකිය:

> අධ්‍යාපනය කැමැත්තෙන් හදාරන ශිෂ්‍යයන්ටත්, අධ්‍යාපනයෙහි ප්‍රවීණත්වය ලැබූ විද්වතුන්ටත්, අධ්‍යාපනයට උත්සාහ දරන්න අන් අයටත් ආදී වශයෙන් සියල්ලන්ටම පොත් නැතිවම බැරි දේවල්ය. පොත් නොමැතිව අධ්‍යාපනය ලැබීමට පටන් ගන්නවුන් යෂ්ටියක් නොමැතිව ඇවිදීමට අදහස් කළ අන්ධයන් වැනිය. එම නිසා ශිල්ප කැමැත්තෙන් හදාරන ශිෂ්‍යයෝ පොත් සපයා ගෙන, ඒවා නොඉරා, කුණු නොතැවරෙන ලෙස හා විනාශ නොවෙන ලෙස මහත් අවධානයෙන් ආරක්ෂා කර තබා ගත යුතුය. අනෙක් ශිෂ්‍යයන්ට හෝ වෙනත් කෙනෙකුට හෝ පොත් කියවීම සඳහා ලබා දුන්නොත් ඒවා පිළිබඳව ලියා තබා, නැවත එම පොත් ලබා ගැනීමට වග බලා ගත යුතුය. පොත් ආරක්ෂා කර නැවත දෙන ගුණය නැති අයට ඒවා නොදිය යුතුය (නාවලර් 1979: 36, 37).

එලෙස සඳහන් කරන නාවලර් පොතක් යනු පූජනීය වස්තුවක් ලෙස දකියි. දෙමළෙහි වේදය ලෙස නාවලර් සඳහන් කරන *තේවාර තිරුවාසගම්* නම් ග්‍රන්ථ මාලාව කියවිය යුත්තේ කෙසේදැයි ඔහු ගෙව ප්‍රශ්නෝත්තර මාර්ගයෙන් පවසන ආකාරය පොත් පිළිබඳ නාවලර්ගේ චින්තනය සඳහා මනා නිදසුනකි:

> ප්‍ර: දෙමළ වේදය කියවීම කළ යුත්තේ කෙසේද?
>
> පි: ශුද්ධ පවිත්‍ර කරන ලද ආසනයක් මත දෙමළ වේද ග්‍රන්ථය තබා

පූජා සිදුකර, නමස්කාර කර, අසුන් ගෙන ආදරයෙන් කියවිය යුතුය. ග්‍රන්ථය බිම හෝ පුටුවක් මත හෝ ඇඳෙහි හෝ උකුලෙහි හෝ නොතැබිය යුතුය (7: 134) (නාවලර්: 1986: 34).

එම නිසා, කුමන අයුරින් තබාගෙන පොත් කියවිය යුතුද යන ඉරියව්ව පිළිබඳව පැහැදිලි කිරීම නාවලර්ගේ අනුගාමිකයන් නාවලර්ගේ ලේඛනවලින් ලබාගෙන ඇත්නම්, පොත දරාගෙන සිටින අයුරින් නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව ගොඩනැංවීම යනු ප්‍රධාන වශයෙන්ම නාවලර්ගේ සමාජ-සංස්කෘතික හා දේශපාලනික මැදිහත්වීම සම්බන්ධ දෙයකි. මෙහි පසුබිම කුමක්ද යන්න ගවේෂණය කිරීමට පළමුව, නාවලර්ගේ රූපාර්ථවේදයට සම්බන්ධ ප්‍රකාශන සමාලෝචනය කර දැක්වීම වඩා යෝග්‍යවනු ඇත. අසුන් ගෙන සිටින ඉරියව්වෙන්, පට වේට්ටිය හැඳ, උඩුකය ආවරණයක් රහිතව, මුඩුකරන ලද හිසකින්, බෙල්ලෙහි සහ ශීර්ෂයෙහි රුද්‍රාක්ෂ මාලය ද පැළඳීම යන සලකුණු හරහා ශරීර ස්වභාවයෙන් නාවලර් පස්වැනි 'ගුරවර්' ලෙස මතුවෙයි.

මේ අනුව, නාවලර්ව ඔහුගේ ආගමික ක්‍රියාකාරකම් හේතුවෙන් ඔහුගේ අනුගාමිකයන් විසින් පස්වැනි ගුරවර් නමින් හැඳින්වීමට ලක් විය. නාවලර්ව පළමුවෙන්ම පස්වෙනි ගුරවර් නමින් හැඳින්වූයේ වෛ. තිරුඥාන සම්බන්ධ පිල්ලෙ (1849-1901) විසින්ය. නාවලර් විසින් එය දැඩිලෙස හෙළා දැක ප්‍රතික්ෂේප කෙළේය (කනකරත්තිනම් 1999: 33). නමුත් එය ශෛව සම්ප්‍රදාය තුළ ජනප්‍රිය වී ස්ථාපිත භාවිතයක් බවට පත්විය. සරවණ මුත්තුප්පිල්ලෙ විසින් (1822-1879) එය ජනප්‍රිය කරනවන ලදැයි කියනු ලැබේ (කනකරත්නම් 1999: 43). නාවලර් විසින් තමන්ව පස්වෙනි ගුරවර් ලෙස වර්ණනාවට ලක් කිරීමට විරුද්ධවූවත්, ගුරවර්වරු යනු "ශෛව ආගමම පමණක් නියම ආගම වේය යන්න ස්ථාපනය

කරගන්නන්ය" (නාවලර් 1986: 29) යන නාවලර්ගේ කියමනට අනුව ඔහුගේ සම්ප්‍රදාය වුවද එලෙසින්ම හඳුනා ගැනීමට උත්සාහ ගෙන ඇතැයි කිව හැකිය.

එහෙත් ප්‍රකාශන රීතිය අනුව බලන විට නාවලර්ගේ රූපාර්ථවේදය වනාහි ශෛව ආගමික ගුරුවර්වරු ආශ්‍රිතව පෙර සිටම පැවත ආ සාම්ප්‍රදායික ප්‍රතිමා කලාවේ දෘශ්‍ය ලක්‍ෂණ බොහෝ ලෙසින්ම අනුගමනය නොකර එයින් බැහැර වූ දෘශ්‍ය ලක්‍ෂණවලින් සමන්විතව නිර්මාණය වී ඇති බව දැක ගත හැකිය. අන් ශෛව ආගමික ගුරුවර්වරු සිවු දෙනාගේම ප්‍රතිරූප සාම්ප්‍රදායික ඉන්දිය කලා සම්ප්‍රදායට අනුව උපත ලබා ඇතැයි පිළිගතහොත්, පස්වෙනි ගුරුවර් වන නාවලර් මූලිකවම -- ලිහිල් අර්ථයෙන් - යටත්විජිත කාලයේ බොහෝ ලෙස අවධාරණය කෙරුණු වික්ටෝරියානු සම්ප්‍රදායෙන් උපත ලද්දී. වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදය නැතහොත් ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය යන්න යථාර්ථ මායා ස්වභාවය පෙරට ගත් ශෛලියකි". මෙය ලාංකේය සහ ඉන්දියානු පරිසරයේදී යටත්විජිතවාදයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඇතිවූවක් වන අතර, කලා අධ්‍යාපනය, කලාව පිළිබඳ කතිකා ආශ්‍රයෙන් ඊනියා 'උසස් කලාවේ' අධිපති ශෛලිය ලෙස ස්ථාපිත වූවකි. තවද මෙය දැන උගත් පංතිය අධිරාජ්‍ය සැලසුම් සමග සම්බන්ධ කරන මාර්ගයක් ලෙස ද හඳුනා ගැනීමට ලක් විය (මිත්තර් 1994: 29). මේ අනුව යටත්විජිතවාදයේ සංස්කෘතික මනෝවිද්‍යාව මගින් අනුමත කරන ලද උසස් සුදුසුකම් සැපිරූ ශෛලියක් ලෙස ව්‍යාප්ත වූ ඉහත සඳහන් සම්ප්‍රදාය දෘශ්‍ය ප්‍රකාශන සම්ප්‍රදායෙහි කේන්ද්‍රය ලෙස ස්ථාපිත වීම මගින් අනෙකුත් ස්වදේශීය සම්ප්‍රදා ආන්තිකරණය කරන ලදී. යටත්විජිත පාලනය තුළින් බිහි වූ නව මධ්‍යම පන්තිය තුළ දෘශ්‍ය කලාව සමග ගැළපෙන 'උසස්' ප්‍රකාශන ක්‍රමය ලෙසත් ඔවුන්ගේ දෘශ්‍ය ඉගැන්වීම්වල ශෛලියක් ලෙස ද තම නව පන්ති අනන්‍යතාවයේ ප්‍රකාශනයක් ලෙසද එය පිළිගෙන තිබුණි.

ඉහත සඳහන් නව ශෛලිය තුළ ඇතැම් පාරම්පරික කරුණුවලට නව ප්‍රාණයක් දී ඇත. තවත් අයුරකින් පැවසුවහොත්, සම්ප්‍රදායක් ගෙන නව පණක් දීම යනු සම්ප්‍රදාය ඒ අයුරින්ම අනුගමනය කිරීමක් නොවෙයි. එය වර්තමාන අවශ්‍යතාවන්ට අනුව අතීත කාලය භාවිත කරන ක්‍රමයකි. ඒ අයුරින් නව සංකලනාත්මක අත්දැකීමක් ඔවුහු නිර්මාණය කළහ. මෙම පසුබිම මත හින්දු දෙවිවරු ද, දේව කථාද, නැවත වතාවක් වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදයේ ප්‍රකාශන මගින් ප්‍රතිනිර්මාණය විය. නාවලර්ව ප්‍රතිමා තත්ත්වයට ගෙන ඒම සිදුවූයේ මෙවැනි දෘශ්‍ය කලා ප්‍රකාශන පරිසරයක් තුළය.

නාවලර්ගේ රුව ප්‍රථමයෙන් චිත්‍රයක් ලෙස නිර්මාණය කෙරුණි. එම ප්‍රථම චිත්‍රය ඇඳි පුද්ගලයා කවුරුන්දැයි දැන ගන්නට නැත. එස්. ආර්. කනකසබෙ ඇතුළු බොහෝ දෙනෙක් පසුව එම චිත්‍රය පදනම් කරගෙන නාවලර්ව සිතුවම් කර ඇත. ඉහත සඳහන් කළ නාවලර්ගේ 'ප්‍රථම' සිතුවමේ නාවලර් එල්ලා වැටෙන තිරයක් ඉදිරියෙන් අසුන් ගෙන සිටින සේ දිස්වෙයි. විශේෂයෙන්ම මෙය ඡායාරූප භාවිතවල බලපෑම සමග සම්බන්ධ ක්‍රියාමාර්ගයක් යැයි කිව හැකිය. එක්තරා විදියක ඡායාරූප ශාලාවක්, නැත්හොත් චිත්‍රාගාර ව්‍යුහයක් තුළ අලංකාර රටා සහිත බුමුතුරුණක් මත ඔහුව අසුන් ගන්වා ඇත. ගොඩනැගිල්ලක කුළුනු පෙදෙස, මල් බඳුනක්, ලියවැල් ආදී අලංකාරයෙන් පිරි ඉහත සඳහන් තිරයෙහි මූලාශ්‍රය වනාහි යටත්විජිත නිෂ්පාදනයක් වන පාර්සි නාට්‍ය වේදිකාවේ එල්ලෙන තිරය වේ. මෙය ගීත නාටක ආකෘතියෙන් ලාංකේය දෙමළ සහ සිංහල ප්‍රදේශවලට හඳුන්වා දී තිබිණ.

නාවලර්ව පොතක් සමගින් නිරූපණය කිරීම යනු ඔහුගේ ග්‍රන්ථකරණ උත්සාහ හෝ ඉගෙන ගැනීම යන අර්ථයෙන් පමණක් නිර්මාණය වූවක් නොවෙයි. ඒ වෙනුවට එය මූලික වශයෙන් යටත්විජිත කාලයේ දැනුම

නියෝජනය කිරීම සඳහා භාවිත වූ විශේෂ සංකේත විධිවලින් එකකි. මෙකී කාලයට අයත් චිත්‍රය, මූර්තිය, ඡායාරූපය ආදී සියල්ලෙහිම මේ ලක්‍ෂණ දැකිය හැකිය. යටත්විජිතවාදීහු පමණක් නොව ඔවුන්ව අනුකරණය කිරීමට උත්සාහ ගත් දේශීය මධ්‍යම පංති තුළ ද ඔවුන්ගේ සමාජ තත්ත්වයේ සංකේතයක් ලෙස එය පැවතිණි. ඔවුහු යටත්විජිත අධ්‍යාපනය මාර්ගයෙන් අත්පත් කරගත් සමාජ බලයේ දර්ශකයක් ලෙස සකස් වූ ඉහත සඳහන් සම්ප්‍රදාය ඔවුහු නාවලර්ව චිත්‍රණය කිරීමේදී ද යොදා ගත්තෝය. මේ අනුව නාවලර්ගේ අතෙහි ඇති ග්‍රන්ථය වනාහි පුස්කොළ පොතේ සිට මුද්‍රිත ග්‍රන්ථය දක්වා ගමන් කරන කාල පරිච්ඡේදය ද, නාවලර්ගේ ග්‍රන්ථකරණය පිළිබඳව ද, ඔහුගේ දැනුම හා පාණ්ඩිත්‍යය ද පෙන්නුම් කරන අතරම, ඔහු අයත් සමාජ කණ්ඩායම වන මධ්‍යම පන්තිය විසින් ග්‍රන්ථ හා දැනුම මාර්ගයෙන් ලබාගත් සමාජ තත්ත්වය හා බලය ආදියේ සංකේතයක් ලෙස ද දෘශ්‍යමාන වෙයි. මේ අනුව ග්‍රන්ථය යනු දැනුම, තත්ත්වය හා බලය යනාදියෙහි සංයුක්ත සංකේතයක් ලෙස දක්නට ලැබෙන බව පැහැදිලිය.

1968 දී පැවැත්වූ සුප්‍රසිද්ධ දෙවන ලෝක දෙමළ පර්යේෂණ සමුළුවේදී අනෙකුත් දෙමළ උගතුන් සමග නාවලර් වෙනුවෙන්ද තමිල්නාඩුවෙහි ප්‍රතිමාවක් ස්ථාපනය කිරීමට ගත් තීරණය හරහා එතෙක් චිත්‍රයට පමණක් සීමා වී සිටි නාවලර් වෙනුවෙන් ප්‍රතිමාවක් ඉදි කිරීම සම්බන්ධයෙන් ලංකාව තුළ උද්යෝගයක් ඇති විය[10] (කනකරත්නම් 2001: xiii). මේ අනුව 1969 දී නාවලර් වෙනුවෙන් ප්‍රථම වරට ප්‍රතිමාවක් ස්ථාපනය කරන ලදී[11]. ඊට පෙර, චිත්‍රයෙහි ස්ථාපිත කර තිබූ රූපාර්ථවේදය කිසිදු වෙනසකින් තොරව මූර්තියටත් රැගෙන යන ලදී. තමිල්නාඩුවෙහි මූර්ති ශිල්පී පරම්පරාවකින් පැවත එන මණිවණ්ණන් විසින් නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව නිර්මාණය කරන ලදී. මේ සඳහා රුපියල් තිස් පන් දහසක් වියදම් කළ බව

කියනු ලැබේ (ශ්‍රී කාන්තා 1971: පිටු අංක සඳහන්ව නැත). එය ප්‍රමාණයෙන් සහ සැකැස්මෙන් පොදු අවකාශීය මූර්තියක් ලෙස දිස්විය. පොදු ස්ථානයන්හි ප්‍රතිමා තැනීම නූතන කාලය තුළදී ප්‍රධාන වශයෙන්ම යටත්විජිත කාලය සමග සම්බන්ධ විය. අධිරාජ්‍යවාදයේ ස්ථාපිත බව පිළිබඳ දෘශ්‍ය ප්‍රකාශනයක් ලෙස යටත්විජිතයට අයත් ප්‍රදේශවල ඔවුහු ප්‍රමාණයෙන් විශාල මිනිස් සිරුරුවල මූර්ති ස්ථාපනය කළහ. ඒ අධිරාජ්‍යවාදී සහ යටත්විජිතවාදී ව්‍යාපෘතිය සාර්ථක කරගැනීමට උරදුන් චරිතවල ප්‍රතිමා විය. ඉහත සඳහන් ප්‍රතිමාව පෙරහැරින් කොළඹ සිට යාපනයට රැගෙන එන ලදී. ඊළනාඩු පුවත්පත මෙම පෙරහැර පිළිබඳව පහත සඳහන් අයුරින් වාර්තාකර ඇත:

> ජනතාව ප්‍රතිමාව ලෝකඩ ප්‍රතිමාවක් ලෙස නොසලකා නාවලර්ව ශිව දෙවියන් ලෙසම සලකා, මල් මාලා, පීතාම්බර සේද පට, පඬුරු ආදිය පූජා කර වන්දනා කළහ (ඊළනාඩු 04-07-1969).

නාවලර්ව ශිව දෙවියන් ලෙසත්, නායනාර් ලෙසත්, ගුරවර් කෙනෙකු ලෙසත් නම් කිරීම ද, නාවලර් ගුරු පූජාව යන යාතුකර්මය ද[12], නාවලර්ව ප්‍රතිමා වන්දනයට ලක් කිරීමද යන ක්‍රියාකාරකම් නාවලර්ගේ වන්දනීයත්වය මැනවින් තහවුරු කෙළේය.

සමාප්තියක් කරා: නාවලර් පිළිබඳ රූපාර්ථවේදයට එක්වී ඇති නව අංග

ඉහත සඳහන් ප්‍රතිමාව පළමුවෙන්ම නල්ලූර් කන්දසාමි කෝවිලෙහි දකුණු පස ඇති නාවලර් මණිමණ්ඩපයෙහි ස්ථාපනය කරන ලදී[13]. මෙම

ප්‍රතිමාව පසුව ස්ථාපනය කරන ලද නාවලර්ගේ ප්‍රතිමා සියල්ලටම පරමාදර්ශී ආකෘතිය ලෙස භාවිත විය. 1960 හා 1970 ගණන්වලදී නාවලර්ගේ ආගමික ව්‍යාපාරය පිළිබඳව පැවැත්වුණු බොහෝ වැඩසටහන් ද[14] නාවලර් ජනප්‍රිය තලයේ මැනැවින් ස්ථාපනය කිරීමට උපකාරී විය. නාවලර්ගේ මූර්තිවල ද ජනප්‍රිය තලයේ නිර්මාණ ප්‍රකාශන ලක්ෂණ ප්‍රධානත්වයක් ගත්තේය. විශේෂයෙන්ම වර්ණ සංයෝජනය ආදියෙහිදී මෙය පැහැදිලිවම දැකිය හැකිය. එනම් බොහෝ නාවලර් ප්‍රතිමා පුරා කළු පැහැය යොදා දිලිසෙන විදියෙන් තිරිපුණ්ඩර සලකුණු පෙන්නුම් කරන ලක්ෂණ සමගින් ඉදිරිපත් කෙරිණි. මෙහිදී සැළකිල්ලට ගත යුතු කරුණක් නම්, 1969 දී මණිවණ්ණන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද ලෝකඩ ප්‍රතිමාව පවා වර්තමානය වන විට පවතින්නේ කළු හා සුදු වර්ණ තැවරූ තත්ත්වයකින් බවයි.

එහෙත් රමණි නම් මූර්ති ශිල්පියා විසින් යාපනයේ හින්දු විදුහලේ මෑතකදී නිර්මාණය කරන ලද ප්‍රතිමාව පෙර පැවැති සුපුරුදු ප්‍රතිමාවෙන් වෙනස් ලක්ෂණ දෙකක් පෙන්නුම් කරයි. එයින් එකක් නම් නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව ලෝහ වාත්තු ප්‍රතිමාවන්ට අයත් සාමාන්‍ය පැහැය වෙත නැවත ගමන් කිරීමයි. අනෙක් ලක්ෂණය නම් නාවලර්ගේ එක් අතක් දිග හරින ලද ග්‍රන්ථය මත තිබෙන අතර අනෙක් අත යම් කරුණක් පැහැදිලි කරන ස්වභාවයෙන්, නැතහොත් ව්‍යාඛ්‍යාන කිරීමට උත්සාහ දරන ලෙස පැවැතීමය. ලෝහ වාත්තු ප්‍රතිමාවට අයත් වර්ණ තෝරා ගැනීම වූ කලී ප්‍රතිමාව සෑදීමට අනුග්‍රහය දැක්වූ ආරූ තිරුමුරුගන්ගේ කැමැත්තට අනුව සිදු වූ බවත්, නාවලර් යනු දේශකයෙකු වන හෙයින් ඔහුගේ එක් අතක් ගෙන හැර දැක්වීමේ සංඥාවක් සමගින් නිර්මාණය කරන ලද බවත් එය නිර්මාණය කළ මූර්ති ශිල්පී රමණි සමග පැවැත්වූ සම්මුඛ සාකච්ඡාවකදී හෙතෙම පැවසීය.

රමණී විසින් නිර්මාණය කරන ලද ආරුමුග නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව (වර්ණ ගැන්වූ සිමෙන්ති ප්‍රතිමාව), යාපනය හින්දු විද්‍යාලය ඡායාරූපය: පක්කියනාදන් අහිලන්, 2004

මෙම වෙනස්වීම තනි පුද්ගලයෙකුගේ කැමැත්ත මත ක්‍රියාත්මක වී තිබුණත් රූපාර්ථවේදයෙහි ඇතිවෙන ඉහත සඳහන් ආකාරයේ වෙනස්කම් හුදෙක් තනි පුද්ගලයන්ගේ කැමැත්ත මත පමණක් හෝ අහම්බයෙන් සිදුවූවා ලෙස හෝ සැලකීම එය සීමිත අර්ථයකින් තේරුම් ගැනීමකි. තනි පුද්ගලයෙකු යනුවෙන් හැඳින්වෙන සියලු දෙනා ද යම් සමාජයක සාමාජිකයන්ය යන්නත්, ඔවුන් පොදුවේ තම කාලයට හා අවකාශයට සම්බන්ධ ඓතිහාසික තත්ත්වයන්ගේ පාලනයට ලක්වූවන්ය යන්නත් අවධානයට ගත්විට මෙම වෙනස්කම් මතුපිට තලයේ බැලීමකින් පමණක් අවබෝධ කරගත නොහැකි බව පැහැදිලි වෙයි. රූපාර්ථවේදයේ ප්‍රධානතම තත්ත්වය නම් එහි නියමයන් හා ආධිපත්‍යයන් ලෙහෙසියෙන් වෙනස් කළ නොහැකි වීම සහ වෙනස් නොවීමය. එම නිසා රූපාර්ථවේදයෙහි යම් කිසි වෙනසක් සිදු වන්නේ නම් එය එම සමාජයේ රූපාර්ථවේදය පිළිබඳව පවතින මතවාදයේ වෙනස්වීමක් මාර්ගයෙන්ම ඇතිවේය යන්න අවබෝධ කරගත හැකිය.

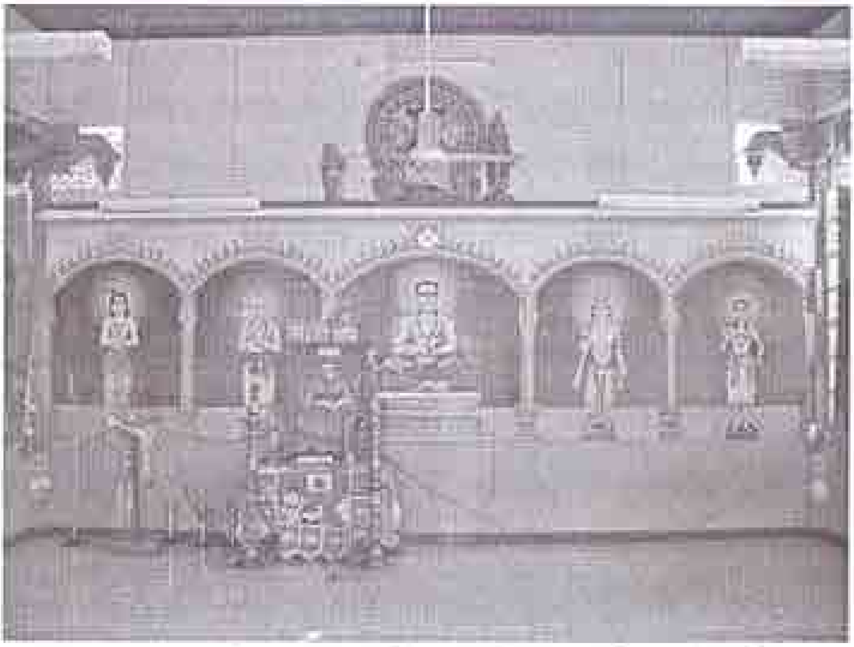
ඉහත සඳහන් කළ රමණීගේ මූර්තියෙහි පමණක් නොව නල්ලූර් කන්දසාමි කෝවිල අසල පිහිටි නාවලර් මණ්ඩපයෙහි ඇති බිතු සිතුවමෙහි පවා ශෛව ආගමික ගුරුවරුන් සිවුදෙනා සමග පස්වෙනි

ගුරුවර් ලෙස නිර්මාණය කර ඇති නාවලර්ගේ චිත්‍රයෙහි ද පැහැදිලිව දිස්වෙන ලෙසින් රැස් වළල්ලක් ඔහුගේ සිරසට පිටුපසින් චිත්‍රණය වී ඇත. එමෙන්ම 2004 වසරේ අෂ්ට ලක්ෂ්මි දින දර්ශනයෙහි නාවලර් මහත් පුළුල් ලෙස ආලෝකය විහිදුවන රැස් වළල්ලක් සමග දර්ශනය වෙයි. මෙම වෙනස්වීම් සිදු වූයේ ඇයි? නාවලර්ගේ රූපාර්ථවේදය සම්බන්ධ මෙම වෙනස්කම් මෑත වසරවලදී සිදුවීමේ පසුබිම කුමක්ද?

වර්තමානය විසින් සමකාලීන අවශ්‍යතා මත ගෙවී ගිය වකවානු සහ එකී වකවානුවල විසූ පුද්ගලයන් හා සංකේත ආදිය යළි වර්තමානයට ගෙන එනු ලබයි. පුද්ගලයෙකු, සිදුවීමක් හෝ පැරැන්නන් පිළිබඳ අපගේ කියවීම් අපගේ වර්තමාන අවශ්‍යතාවන්ගේ පසුබිමෙහි සිට ක්‍රියාත්මක වෙයි. එකම පුද්ගලයෙකු, එකම සිද්ධියක් විවිධ කාල වකවානුවලදී ප්‍රත්‍යාවලෝකනය කරන විට, එසේ කරනුයේ එම වර්තමාන කාලයේ අවශ්‍යතා, මතවාද ආදියෙහි පර්යාවලෝකය හරහාය. 1960 ගණන්වලදී උතුරේ ප්‍රගතිශීලී සාහිත්‍ය සංගමයේ දේශපාලන ව්‍යාපෘතිය තුළදී ජාතිකවාදීන්ව හඳුනා ගැනීමේ දෘෂ්ටියෙන් නාවලර්ව කියවන ලද්දේ නම්, වඩාත් මෑත කාලීනව යළිත් ක්‍රිස්තියානි විරෝධී ක්‍රියාකාරකම්වල පසුබිමෙහි ද ඔහු වෙනත් කියවීමකට ලක්විය. මෙම පසුබිමෙහි සිට නාවලර්ගේ ඉහත කී සමාජ-ආගමික ව්‍යාපෘතිය ඉදිරියට ගනිමින්ම බොහෝ ලෙසින් අද්‍යතන කාලය තුළ ඔහුව ස්ථානගත කිරීමට උත්සාහ දැරීම දැකිය හැකිය.

විශේෂයෙන්ම නව ක්‍රිස්තියානි සුබස්නයනිය, එනම් එවැන්ජෙලිකල් ආගමික සංවිධාන සහ ප්‍රොතෙස්තන්ත ආගමේ කොටස් විසින් අන්‍යාගමිකයන් තම ආගමට හරවා ගැනීමේ ක්‍රියාකරකම් වර්ධනයවන පසුබිමෙහි මෙසේ නාවලර්ව පෙරට ගැනීම සිදුවෙමින් පවතින බව කිව හැකිය. ගතවූ මහත් උග්‍ර යුද්ධ කාලය තුළ පොදු ජනතාව තුළ ඇතිවූ

මානසික පීඩා, සේවා සහ රැකවරණ අවශ්‍යතා පිළිබඳ තත්ත්ව තුළ මෙම ආගමික කොටස් තම ආයෝජන කර ඇත. "පාපය, ව්‍යාධිය, බිලි සූනියම්, ක්ෂය තුරුස් ආදියෙන් වහාම විමුක්තිය ලබා ගැනීමට පවුල් පිටින් එන්න" (උපුටා ගැනීම සුතාජිනිගෙනි 2001: 05) වැනි ප්‍රචාර හරහා පෙනෙනුයේ එකී පුළුල් ක්‍රියාකාරිත්වයයි. මීට විරුද්ධව දක්වා ඇති ප්‍රතිචාරවලට උදාහරණයක් වශයෙන් ශෛවාගමිකයෙකු ඉදිරිපත් කර ඇති පහත සඳහන් අදහස පෙන්වාදිය හැක: "ආගම වෙනස් කිරීම යනු බෝවෙන රෝගයකි. එය තමන් පමණක් නොව, පුද්ගලයා සමග බැඳුණු අන් අය ද, ඔහුගේ ඓතිහාසික පසුබිමද, ජීවන ක්‍රමය ද ඇතුළු සියල්ලම මුළුමනින්ම වෙනස් කරයි" (මහේසන් 1997: 50). 2001 දී යාපනය කේන්ද්‍රකරගෙන කරන ලද ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනයකට අනුව 2001 දී ස්වාධීන ක්‍රිස්තියානි සුබස්නයනිය දේව සභා එයට පෙර වසරට වඩා 45.7% ක වැඩිවීමක්ද ප්‍රොතෙස්තන්ත



අන් ශෛව ආගමික ගුරුවරුවරු සමගින් පස්වැනි ගුරුවර ලෙස නාවලර්. නාවලර් මණි මණ්ඩපම්. නල්ලූර්.
ඡායාරූපය: පක්කියනාදන් අහිලන්, 2004

සහා 54.2% ක වැඩිවීමක්ද පෙන්නුම් කරයි (සුතාජිනි 2001: 15). මෙම තොරතුරු සමග මතුවන්නේ ආගම වෙනස් කිරීමේ ගතිකයන්ගේ සීඝ්‍ර වර්ධනයයි. මේ අන්දමින් ආගම වෙනස් කිරීමේ ගැටලුවට මෙම කාලයේදීම බෞද්ධාගමට ද මුහුණ දීමට සිදුවූ බවද අප මතක තබා ගත යුතුය. මෙම පසුබිමෙහි අන්‍යාගම්වලට හරවා ගැනීමේ ක්‍රියාකාරකම්වලට විරෝධය පෑ ක්‍රියාකාරකම් සාම්ප්‍රදායික ආගම්වලින් ආරම්භ විය.[15] නාවලර්ගේ සමකාලීන භූමිකාවේ සීමා නිර්ණය සිදු කෙරෙන්නේ මෙම පසුබිම තුළය. බෞද්ධ හා ක්‍රිස්තියානි වැනි ආගම්වල මෙන් ආයතනික ශක්තියක් හෝ ආගමික නායකත්වයක් ශෛවාගමිකයන්ට නොමැති වීම මෙයට තවත් එක් හේතුවකි. නාවලර් විසින් යටත්විජිත සමයේදී අන්‍යාගමික විරෝධී ක්‍රියාකාරකම්වලට පුමුඛත්වය දුන්නේ මෙවැනිම තත්ත්වයක් තුළය. තත්කාලීනව, නාවලර්ව ආදර්ශ රූපයක් ලෙස ඉදිරියට එන්නේ ද ඉහත සඳහන් තත්ත්ව යටතේය. ශෛව ක්‍රියාකාරිකයෙකුගේ සහ ප්‍රචාරකයෙකුගේ අවශ්‍යතාව නැවතත් ශෛවාගමිකයන්ට ඇතිවෙයි. මුල් කාලීන නාවලර් රූපාර්ථවේදයේ සිට වර්තමානය වන විට පෙර කී ප්‍රචාරකයා යන සංකල්පය නියෝජනය කෙරෙන ආකාරය පරිවර්තනය වී ඇත. මේ අනුව, රමණී නම් ශිල්පියා විසින් කරන ලද පිළිරුවෙහි රූපාර්ථවේදයට ව්‍යාඛ්‍යාන කරන්නාගේ හස්තය අලුතින් පැමිණීම ද මේ වෙනස්වෙන තත්ත්වය සනිටුහන් කරයි.

මෙම පසුබිමෙහි නාවලර්ව පෙරටත් වැඩියෙන් දිව්‍යමය බවට පත් කිරීමත්, ඔහු දෙස අවතාර පුරුෂයෙකු ලෙස බැලීමත් යන භූමිකා දක්නට ලැබෙයි. හින්දු සංස්කෘතික අමාත්‍යාංශයේ සහකාර අධ්‍යක්ෂවරයෙකු වූ ශිව මහාලිංගම් නාවලර්ව පහත සඳහන් ලෙස විස්තර කරනුයේ මෙබැවිනි: "ඊළ දේශයෙහි අඳුර පැතිරී තිබුණු හින්දු ආගමට පහන් තරුව සේ ඔහු අවතාර රූපයක් ගත්තේය. ශෛව ජනතාවගේ ප්‍රදීපාගාරයක් සේ, ශෛව

සේනාධිපති සේ, පරිත්‍යාග ප්‍රදීපයක් සේ, කරුණා සම්පතක් සේ, ජීවත් වූ ආරුමුග නාවලර්..." (උදයන් 04 නොවැම්බර් 2004). රන් පැහැය ද රිදී වළල්ල ද නැවත පැමිණීම එක් අතකින් පාරම්පරික මූර්ති සම්ප්‍රදායට අයත්ව තිබූ අංගයක් නවීකරණයට භාජනය වීමක් සහ ප්‍රති-සන්දර්භගත කිරීමක් ලෙස ද සැලකිය හැක.

නාවලර්ගේ රූපයත් සමග මුද්‍රණය කර ඇති අද්‍ය ලක්ෂ්මි දින දර්ශනය. ඡායාරූපය: පත්තියනාදන් අහිලන්, 2004

මෙම තත්ත්ව යටතේ සලකා බලන විට නාවලර් රූපාර්ථවේදය යනු මූලික වශයෙන් වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදය මාර්ගයෙන් ප්‍රභවය ලැබූවකි. එනමුත් එහි අඩංගු ඇතැම් අංග වර්තමාන ඉතිහාස කොන්දේසිවල පසුබිමෙහි පාරම්පරික රූපාර්ථවේදය ආශ්‍රිත විෂයන් සමග සම්බන්ධ බව දැකිය හැකිය. පෙනුම යන අංශයෙන් බැලුව ද යටත්විජිතවාදයේ ආගන්තුක භාෂාව ලෙස හඳුන්වන ලද වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදය සමගම අන් පාරම්පරික ලක්ෂණ ද නාවලර් රූපාර්ථවේදයට අවශෝෂණය කර ගෙන තිබීම දැකිය හැකිය. සංක්ෂිප්තව පවසන්නේ නම්, රූපාර්ථවේදය යනු ප්‍රතිමාණ ගොඩනැගීමත් රූපාර්ථවේදයේ ව්‍යාප්තිය හෝ හැකිළීමත් සනිටුහන් කරයි. එලෙසම, රූපාර්ථවේදයේ ඇතිවන වෙනස්කම් එම සමාජයේ සංස්කෘතික කණ්ඩායම් විසින් ඔවුන්ගේ කාලීන අවශ්‍යතා මත පදනම් වූ මතවාද ඉදිරියට තල්ලු කරනු ලබන අභ්‍යන්තර සහ බාහිර තත්ත්ව පෙන්නුම් කරන ප්‍රකාශනයක් ලෙස සලකා බැලූවිට, රූපාර්ථවේදය කියවීම යනු එය නිෂ්පාදනය කළ සමාජය කියවීමක්ද වෙයි.

මෙම ලිපියේ ඇති ඇතැම් සංකල්ප සඳහා කෙටි නිර්වචන

ගුරවර්: ගුරවර් යන වචනය සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේදී ආචාර්යවරයා / ගුරු යන අර්ථය සහිත වූවක් වුවද, ශෛවාගමික සන්දර්භය තුළ ප්‍රධාන පඬිවරුන් සිවු දෙනා ලෙස සැළකෙන අප්පර්, සම්පන්දර්, සුන්දරර්, මාණික්කවාසගර් යන සිවුදෙනාව හැඳින්වීම සඳහා යෙදෙයි. ඔවුහු හැට තුන් දෙනෙකුගෙන් සමන්විත නයන්මාර් පරම්පරාවේ ප්‍රධානියෝ වෙති.

නයන්මාර්වරු: නයන්මාර්වරු යනු ශෛවාගමික සම්ප්‍රදායෙහි එන ප්‍රධාන අනුගාමිකයෝ හැට තුන්දෙනා වෙති.

ආගමම්: හින්දු ආගමට පොදු ග්‍රන්ථය වේදය වූවත්, ශෛව, වෛෂ්ණව, සාක්තම්, ගණාපත්තියම්, ගෞමාරම් යන කොටස්වලට අයත් සුවිශේෂ ග්‍රන්ථ ආගමම් නම් වේ. උදාහරණයක් ලෙස ශෛව ආගමට අයත් එවැනි ග්‍රන්ථ සිවාගමම් නම් වේ.

ආගමාන්ති: ආගමම් සම්ප්‍රදායට මුල් තැනක් දී එය අනුගමනය කරන්නා යන අරුත දෙන වචනයකි.

පත්තති: ආගමම් යන්න සරියෛ, කිරියෛ, යෝගම්, ඥානම් යන අභ්‍යන්තර කොටස් හතරකින් යුක්තය. මින් මුල් තුන පැහැදිලි කිරීම සඳහා ලියන ලද ග්‍රන්ථ පත්තති නම් වේ.

සන්ධාන ගුරවර්: සන්ධාන ගුරවර් යනු ශෛව සිද්ධාන්ත දර්ශනය පිළිබඳ ග්‍රන්ථ දාහතරෙහි කතුවරුන්ය.

පසු සටහන්

[0] මේ නිබන්ධය දෙමළ බසින් මුල් වරට පළ වූයේ ජණුවල් වාර්ෂික විමර්ශිත ලිපි සංග්‍රහයේ දෙවන වෙළුමේය (2004). එය සිංහල බසට පරිවර්තනය කිරීමට අවසර දීම සහ සිංහල පාඨක ප්‍රජාවගේ පහසුව පිණිස අමතර පසු සටහන් හා ශෛව ආගමික සංකල්ප පිළිබඳ විවරණයක් සැපයීම සම්බන්ධයෙන් පක්කියනාදන් අභිලන්ට මෙන්ම සාමිනාදන් විමල්ට ද පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තුතිය හිමිවේ.

[1] නාවලර් යන්නෙහි අර්ථය වනාහි 'චතුර කථිකත්වය ඇති තැනැත්තා' සහ 'ශ්‍රේෂ්ඨ දේශකයා' යන්නය. ආරුමුගම් නාවලර්ගේ ජන්ම නාමය වනාහි කන්දප්පිල්ලෙ ආරුමුගම්ය. මෙම නාවලර් යන උපාධිය දකුණු ඉන්දියාවේ තිරුවාඩු තුරෙයි ආදීනම් නමැති ආගමික ආයතනය මගින් ප්‍රදානය කරන ලද්දකි. ක්‍රිස්තියානි ආගමික ව්‍යාපාරයට විරුද්ධව ගෙන ගිය ආගමික ව්‍යාපාරයද, ශෛවාගමික ග්‍රන්ථවල සඳහන් කරුණු සමකාලීන තත්ත්වයට අනුව දේශනා කිරීමේදී දක්වන ලද චාතුර්යයද මෙම උපාධිය ප්‍රදානය කිරීමට හේතුවිය. මෙයට පසුව වෙනත් අයටද මෙම උපාධිය පිරිනමා ඇතත්, නාවලර් යන නම ආරුමුග නාවලර්ව පමණක් හැඳින්වෙන අයුරින් ප්‍රචලිත වී ඇත.

[2] යාපනයේ මුල් කාලීන ඡායාරූප ශිල්පීන් ක්‍රිස්තියානි භක්තියන් වීම, ඡායාරූපවලට පෙනී සිටීම ආයුෂ අඩු වීමට හේතු වේය යන ජනප්‍රිය විශ්වාසය (බලන්න පුෂ්පා 2001: 34-40) සහ ඡායාරූප ශිල්පය එතරම් ව්‍යාප්තව නොතිබීම මෙයට හේතු වූවා විය හැකිය.

[3] සබාරත්නම් සමග 2004 පෙබරවාරි 23 දින යාපනයේ පැවැත්වූ සම්මුඛ සාකච්ඡාව සහ පංචාට්සරම් සමග උරුම්පිරායිහි දී 2004 පෙබරවාරි 25 පැවැත්වූ සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

[4] "කෝවිල්වල නිර්මාණය කර තිබූ අපේ ආගමික ගුරුවර්වරුන්ගේ ප්‍රතිමාවන්හි එම නායන්මාර්වරුන්ගේ සැබෑ ශරීර ස්වභාවය අපට දැකිය නොහැකිය. එමෙන්ම මෑත කාලීනව සිතුවම් කරන ලද නාවලර්ගේ රූපයෙහිද දැකිය හැකි වන්නේ ඔහුගේ සැබෑ ස්වභාවය නොවෙයි. දැන් සියලු දෙනාටම දැකිය හැකි පින්තූරය ඔහුගේ රුවට යම් තරම් දුරට සමාන වන මගේ මිතුරෙකුගේ පින්තූරය බලා අඳින ලද්දකි." (ශිවපාදසුන්දරම් 1950: 5). ඉහත සඳහන් ප්‍රකාශයට අනුව ශිවපාද සුන්දරම් ඔහුගේ මිතුරාගේ පින්තූරය බලා සිතුවම් කරන ලද බව කියන්නේ නාවලර්ගේ කුමන පින්තූරයදැයි නිශ්චිතව සඳහන්ව නැතත්, වෙනත් අයෙකුගේ හැඩය ආකෘතියක් ලෙස ගෙන නාවලර්ගේ ප්‍රතිරූපය 'ප්‍රභවය' කර ඇති බව මේ මගින් තහවුරු කෙරෙයි. එය රූපාර්ථවේදයෙහි නිර්මාණාත්මක මාර්ගය යැයි තර්ක කිරීමටද උත්සාහ කෙරෙයි.

[5] පංචාචසරම් සමග උරුම්පිරායිහි දී 2004 පෙබරවාරි 25 කළ සම්මුඛ සාකච්ඡාව.

[6] පත්තති යනු ආගමම්හි අභ්‍යන්තර කොටස් වන චරියා, කිරියා, යෝග, ඥාන යන ඒවායෙන් මුල් කොටස් තුනන වූ චරියා, කිරියා හා යෝග යන ත්‍රිත්වය පැහැදිලි කිරීම සඳහා ලියන ලද ග්‍රන්ථ වෙයි. මේවායේ ආරම්භක කාලය ක්‍රි. ව. 13 - 15 සියවස් ලෙස සැලකේ (මූර්ති 1998: 178, 180). *අඝෝර් ශිවාචාර්යාර් පත්තති*, *සෝම සම්බුවප්පත්තති*, *වෛවසනාාසප්පත්තති* ආදිය මේවා අතර ප්‍රකටය. මෙම ග්‍රන්ථ ඉහත සඳහන් පරිදි ආගමම්හි කොටස් පැහැදිලි කිරීම සඳහා ලියන ලද ඒවා වුවත්, එම ග්‍රන්ථවලට ඇතුළත් අන් ග්‍රන්ථ ලියන ලද කාලය, පරිසරය, අවශ්‍යතාව පිළිබඳ පැහැදිලි කිරීම ද ඇතුළත් වෙයි. ආගමම් යන්න තහවුරු කරනවාට වඩා මේවායේ බ්‍රාහ්මණ නොවන්නන් සඳහා ලැබෙන ස්ථාන තහවුරු කරයි. *ශිව භූෂණම්*, *වෛවසනාාසපත්තති* ආදිය මේ වර්ගයට අයත් වෙති.

[7] තිරුවාඩුතුරෙ ආදීනම් ආයතනය මගින් කන්දප්පිල්ලෙ ආරුමුගම්ට 'නාවලර්' යන

උපාධ්‍යය පිරිනමා ගෞරව කරන ලදී. තිරුවාදුතුරෛ ආදීනම් යනු තිරුක්කෛලාස පරම්පරාව නමින්ද හඳුන්වනු ලබන සන්ධාන ගුරුවරු මාර්ගයෙන් පැවත එන ශෛව සිද්ධාන්ත සම්ප්‍රදායට අයත් ප්‍රධානම ආදීනම් ආයතනවලින් එකකි. මදුරෛහි පිහිටි තිරුඥානා සම්බන්ධර් ආදීනම්, තිරුවන්නාමලෛ, දරුම පුරාදීනම් ආදිය විසින් නාවලර්ව මහත් ගෞරවයට ලක් කරවන ලදී. තිරුවන්නාමලෛ ආදීනම් මගින් නාවලර්ව සිවිකාවක තබා නගර ප්‍රවේශය සිදු කරන ලද අතර ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශනය, ග්‍රන්ථ පර්යේෂණය, ඉගැන්වීම ආදී කටයුතු සම්බන්ධයෙන් ආදීනම් සියල්ලම පාහේ නාවලර් සමග සම්බන්ධකම් පැවැත්වූහේය. ආදීනම් අතරෙහි වූ මතවාදී ඒකාග්‍රතාව මෙයට හේතුවූවා විය හැකිය (කෛලාසපිල්ලෛ 1955 : 33, 35, 36, කනකරත්තිනම් උපාධ්‍යායර් 1968: 59-63).

* මේ අතර ආගම් වෙනස් කර ගෙන ක්‍රිස්තියානීන් බවට පත්වූවන් පිළිබඳව මහාචාර්ය පද්මනාදන්ව උපුටා දක්වමින් රොහාන් බැස්ටින් පවසන්නේ ඉහළ කුලයේ ශෛවාගමිකයෝ ආගම වෙනස් කරගෙන ක්‍රිස්තියානීන් බවට පත්වූවත් ඔවුන් ක්‍රිස්තියානි ආගම වෙස් මුහුණක් ලෙස භාවිත කළ බවයි (බැස්ටින් 1997: 404). බ්‍රිතාන්‍ය පාලන වකවානුව පදනම් කරගෙන ඉහත සඳහන් මාතෘකාව දෙස අවධානය යොමු කිරීමේදී ආගම වෙනස් කරන ලද වෙලාලර් කුලයට අයත් වූවන් යටත් විජිතයෙන් යහපත් දේ අවශෝෂණය කර ගැනීම සඳහා පොරෝනාවක් ලෙස ක්‍රිස්තියානි ආගම පොරවාගෙන අභ්‍යන්තරයෙන් ශෛවාගමිකයන් ලෙස කටයුතු කෙළේය යන්නද, අනෙක් අතින් අප්‍රකාශිත ආකාරයක වෙලාලර්- ක්‍රිස්තියානි අනන්‍යතාවක් මේ අයුරින් ආගම වෙනස් කළ වෙලාලර් කුලයේ අය විසින් ස්ථාපනය කරන ලද බවත් සිහිතබා ගැනීම වැදගත්ය.

* ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය නැතහොත් වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදය යනු 17 වෙනි සියවසෙහි ඉතාලියෙහි ඇතිවී යුරෝපය පුරා පැතිරුණු යථාර්ථවාදී මායාව (realistic illusion) පෙරටු කරගත් ශෛලියකි. වැඩි විස්තර සඳහා බලන්න ජේන් ටර්නර් විසින්

සංස්කරණය කැරුණු, *The Dictionary of Art,* (Vol. 23: 502 - 505, ග්‍රෝව්, නිව්යෝක්, 1996). විශේෂයෙන්ම මිනිස් ශරීරයේ ස්වභාවය එය පවතින අයුරින්ම ප්‍රකාශ කිරීම පිළිබඳ උනන්දුවක් දැක්වූ ඉහත සඳහන් ශෛලිය එහි සෘජු අර්ථයෙන් නාවලර්ගේ රූපාර්ථවේදය සම්බන්ධයෙන් භාවිත කළ නොහැකිය. මක්නිසාද යත්, නාවලර්ගේ ස්වරූපය වෙනත් අයෙකු උපකාරී කරගෙන අඳින ලද්දක් යැයි ඇතැමුන් පවසන බැවිනි. එහෙත් ඉහත සඳහන් ශෛලී මාර්ගයෙන් පැමිණි ඇඳීම නැතහොත් ප්‍රකාශන ශෛලිය ඉහත සඳහන් නිර්මාණකරුවන්, සැලසුම්කරුවන් විසින් භාවිත කරන ලද්දේය යන අර්ථයෙන් මෙම නිබන්ධයේදී එම වචනය සීමිත හා ලිහිල් අර්ථයෙන් භාවිත කර ඇත.

[10] පූර්වයෙන් ගත් තීරණයකට අනුව බොහෝ කල් යන තුරු ශ්‍රී ලංකාවේ ආරුමුග නාවලර් වෙනුවෙන් ප්‍රතිමාවක් නිර්මාණය කරනු නොලැබුවේ මක් නිසාද යන්න වෙනමම අධ්‍යයනය කළ යුත්තකි. මෙම නිබන්ධය එවැනි අධ්‍යයනයක් කරා ගමන් නොකරයි.

[11] නාවලර් විසින් 1848 දී යාපනයේ වණ්ණාර්පණ්ණෙහි ස්ථාපනය කරන ලද නාවලර් පාසල ලෙස හැඳින්වෙන ශෛවප්පිරකාස විද්‍යාලයෙහි නාවලර්ගේ මූර්තියක් ඇත. එය ඉහත සඳහන් මතවාදයෙහි කේන්ද්‍රය ලෙස පවතින රූපාර්ථවේදී ලක්ෂණවලට ඉඳුරා වෙනස් මූර්තියකි. නාවලර්ගේ බෑනණුවන් කෙනෙකු වූ ද, නාවලර් චරිතාපදාන ග්‍රන්ථ කතුවරයෙකු වූ ද කෛලාසප්පිල්ලෙ විසින් නාවලර් පාසල භාරගෙන පවත්වාගෙන ගිය කාලයේදී පාසල් භූමියෙහි ගුරවර් කෝවිල නමින් කෝවිලක් නිර්මාණය කරවන ලදී. මෙහි අන් ශෛවාගමික ගුරවර්වරු සිවුදෙනාගේද, සේක්කිලාර් යන අයගේද නාවලර්ගේ ද ප්‍රතිමා ස්ථාපනය කර ඇත (කනකරත්තිනම් 1999: 15, 16). මෙම කෝවිල ගොඩනංවන ලද වර්ෂය හෝ කෝවිල ගොඩනංවන විට ප්‍රතිමා සම්පූර්ණයෙන්ම ස්ථාපනය කරන ලද්දේ ද යන්න හෝ නිශ්චිතවම දැන ගන්නට

නැත. නමුත් මෙය කෛලාසප්පිල්ලෙගේ අභාවයට පෙර සිදුවිය යන අර්ථයෙන් ගත්විට, එය 1939 ට පෙර සිදුවී ඇත. එහෙත් මෙහි ඇති අනෙක් ප්‍රතිමා සහ නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව අතරෙහි කැටයම්වල වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. එම නිසා, මෙම වෙනස්කම්වලට ප්‍රතිමා අතර පවතින කාලය පිළිබඳ වෙනස්කම්, නැතහොත් මූර්ති ශිල්පීන් අතර වූ වෙනස්කම් හේතුවූවා විය හැකිය. මෙම මූර්තිය සම්පූර්ණයෙන්ම ඉන්දීය මූර්ති සම්ප්‍රදාය අවශෝෂණය කර ගන්නකි. චින් මුද්‍රාව, අර්ධ පද්මාසන මුද්‍රාව ආදිය එහි දක්නට ලැබේ. දැන ගන්නට ඇති තොරතුරුවලට අනුව මෙය 1939 ට පෙර කරන ලද්දක් වශයෙන් ගත්විට (සම්මුඛ සාකච්ඡාව: කන්දසාමි), මෙම රූපාර්ථවේදය පදනම් කරගෙන මූර්ති නිර්මාණය නොකර වෙනස් සම්ප්‍රදායක් ගත්තේ මන්ද, මෙහි නියම කාලය කුමක්ද, නාවලර් වෙනුවෙන් ප්‍රතිමාවක් කළ යුතුය යන්න කතා බහට ලක්වූ අවස්ථාවේ මේ ප්‍රතිමාව ගැන කිසිවෙකු හෝ කතා නොකළේ මන්ද යන්න වැදගත් ප්‍රශ්න ලෙස පවතී. මෙයට අදාළ පසුබිම පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීම වනාහි නාවලර් රූපාර්ථවේදය පිළිබඳව අධ්‍යයනය වෙනත් දිශාවක් කෙරෙහි යොමු කිරීමට හේතුවන බැවින් එම ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සෙවීමට මෙම නිබන්ධය උත්සාහ නොගනියි.

[12] ශෛව සම්ප්‍රදාය තුළ 'ගුරු පූසෛ' යන යාතුකර්මය පොදුවේ නායන්මාර්වරු වෙනුවෙන් පැවැත්වෙයි. මේ අනුව පස්වෙනි ගුරුවර් බවට පත්වූ නාවලර් වෙනද නාවලර්ගේ අනුගාමිකයන් විසින් ගුරු පූසෛ පිළිවෙත් ආරෝපණය කරන ලදී. නාවලර් 'ශිව දෙවියන් ළඟට ගිය' බුහ්මාදී වර්ෂයේ කාර්තිකෙ මාසයේ 21 වෙනි දින (1879 දෙසැම්බර් 05) ඔහුගේ 'ගුරු පූසෛ' දිනය වෙයි.

[13] නල්ලූර් කන්දසාමි කෝවිලෙහි උත්සව සඳහා මූර්ති පිටත වීදියෙහි පෙරහැරේ ගෙන එන විට නාවලර්ගේ මූර්තියත් රැගෙන ඒම යහපත් නොවේය යන ස්ථාවරය දැරූ අයගේ බලපෑම් හේතුවෙන් ඉහත සඳහන් නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව වෙනත් ස්ථානයකට රැගෙන යෑමට සිදුවූ බව දැනගන්නට ඇත. එක අතකින් නාවලර්ව අදහන ප්‍රතිමාවක් ලෙසත්,

ගුරවර් කෙනෙකු ලෙසත් (ගුරවර් කෙනෙකු වෙනුවෙන් කෝවිල ඇතුළෙහි ප්‍රතිමා තැබීමේ සම්ප්‍රදායක් පවති) ගැනෙන සම්ප්‍රදාය පවතින අතරම, එසේ නොවී නාවලර්ගේ ප්‍රතිමාව හුදෙක් මිනිස් ප්‍රතිමාවක් පමණක් ලෙස ගණන් ගන්නා සම්ප්‍රදායක්ද දක්නට ලැබෙන බව මේ මගින් පෙන්නුම් කරයි. මෙය නාවලර්ගේ සමාජ භූමිකාව පිළිබඳ වෙනත් ස්ථාවර සමාජය තුළ පවතින බව පෙන්නුම් කර සිටියි. ඒ අතර නාවලර් සහ නල්ලූර් කන්දසාමි කෝවිලේ ක්‍රියාකාරකම් අතර මහත් ප්‍රතිවිරෝධතා දක්නට ලැබුණ බව ඔහුගේ ලේඛන මාර්ගයෙන්ම දැන ගත හැකිය. නාවලර්ගේ ආගමම් කේන්ද්‍රීය ස්ථාවර සහ නල්ලූර් කන්දසාමි කෝවිලේ පවතින ආගමම් සමග සම්බන්ධයක් නැති සමහර ක්‍රියාකාරකම් අතරෙහි ඉහත සඳහන් ප්‍රතිවිරෝධතා මුල් බැස ගෙන ඇත.

[14] නාවලර් සත සංවත්සර උත්සවය, ඔහු වෙනුවෙන් ප්‍රතිමාවක් ස්ථාපනය කිරීම, නාවලර් මහ සමුළුව, ඔහු සැමරීමට රජය විසින් මුද්දරයක් නිකුත් කිරීම, පුවත්පත්වල විශේෂ අතිරේක පළවීම, මෙයිකණ්ඩාන් ප්‍රකාශකයන්ගේ ප්‍රතිමා පෙරහැර පිළිබඳ කලාපය, මුද්දර නිකුත් කිරීම පිළිබඳ කලාපය, හින්දු ආගම පිළිබඳ පාසල් පෙළ පොත්වල නාවලර් පිළිබඳ පාඩම් අන්තර්ගත වීම ආදිය මෙම වකවානුව තුළ බොහෝ ලෙසින්ම සිදුවිය.

[15] පසුගිය එක්සත් ජාතික පක්ෂ ආණ්ඩුවේ හින්දු ආගමික කටයුතු පිළිබඳ ඇමතිවරයා වූ ටී. මහේෂ්වරන් විසින් අන්‍යාගමවලට හරවා ගැනීම තහනම් කිරීම සඳහා පනතක් රැ ගෙන ඒම ගැන කතාකර ඇත. බෞද්ධ ආගමික නිකායන් විසින් ද මෙය අනුමත කිරීමේ පසුබිම තුළ එම ආණ්ඩුවේම තවත් ඇමැතිවරයෙකු වූ වි. ජ. මු. ලොකුබණ්ඩාර ඇමැතිවරයාද අන්‍යාගමවලට හරවා ගැනීම් තහනම් කිරීමට පනතක් ගෙන ආ යුතු යැයි අමාත්‍ය මණ්ඩලයට අවධාරණ කෙළේය (උදයන් 2003 ජූලි 28).

ආශ්‍රේය පඨිත

இராசமாணிக்கனார், மா

1958. சைவசமய வளர்ச்சி, சென்னை: ஔவை நூலகம்

கனகரத்தினம் இரா.வை (பதிப்பு)

1998. சி. செல்லையாபிள்ளையின் யாழ்ப்பாண நல்லூர் ஆறுமுகநாவலர் அவர்களின் சரித்திரச் சுருக்கமும் அவர்கள் இயற்றியருளிய தனிப் பாமாலையும், புங்குடுதீவு: அன்புதாசன் வெளியீடு

கனகரத்தினம் இரா.வை

1999. நாவலர் மரபு, கொழும்பு: பூரணம் வெளியீடு

கனகரத்தினம் இரா.வை

2001. ஆறுமுகநாவலர் வரலாறு: ஒரு புதிய பார்வையும் பதிவும், கொழும்பு: பூரணம் வெளியீடு

கனகரத்தின உபாத்தியார்

1968. ஸ்ரீலஸ்ரீ ஆறுமுகநாவலர் சரித்திரம், சுன்னாகம்: நாவலர் சபை,

கிருஷ்ணராஜா, சோ

1978. சைவசித்தாந்தம் மறுபார்வை, கொழும்பு பூபாலசிங்கம், புத்தகசாலை

குமாரசுவாமித்தம்பிரான் (பதிப்பு)

1932. சிவாக்கிரக யோகிந்திர ஞானசிவாச்சாரிய சுவாமிகள் சைவசந்நியாசபத்ததி., கும்பகோணம்.

கைலாசபிள்ளை, தா

1955. ஸ்ரீலஸ்ரீ ஆறுமுகநாவலர் சரித்திரம் (பதிப்பு) பொன்னுஸ்வாமி, சென்னை: வித்தியாநுபால யந்திரசாலை

சபாரத்தினம் எஸ். வி

1992. சைவ ஆகமங்கள் ஓர் அறிமுகம் சென்னை: சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம்

சிவத்தம்பி, கா

2001. தமிழ் இலக்கியத்தில் மதமும் மானிடமும், சென்னை: மக்கள் வெளியீடு

சுப்பிரமணியன், நா

1994. சைவசிந்தாந்தச் சிந்தனை மரபு, பேராசிரியர் சி. செல்வநாயகம் நினைவுரை, திருநெல்வேலி: யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்

சுப்பிரமணியன், நா, கௌஷல்யா, சுப்பிரமணியன்

1996. இந்தியச் சிந்தனை மரபு, சென்னை: சவுத் ஏஷியன் புக்ஸ்

நாவலர்

1954. ஆறுமுகநாவலர் பிரபந்தத்திரட்டு (பதிப்பு) பொன்னுஸ்சுவாமி சென்னை: வித்தியாநுபாலன யந்திரசாலை

1939. பாலபாடம் மூன்றாம் புத்தகம், (பதிப்பு) சுப்பிரமணியம்பிள்ளை, சென்னை: வித்தியாநுபாலன யந்திரசாலை

1969. பாலபாடம் முதற் புத்தகம், (பதிப்பு) இராசேசுவரன், சென்னை: வித்தியாநுபாலன யாத்திரசாலை

1986. சைவவினாவிடை முதற் புத்தகம் சமயகலாசாரக்குழு, சுன்னாகம்: யாழ் மாவட்டக் கலாசாரப் பேரவை

பொன்னம்பலம், சுதாஜினி

2001. யாழ்ப்பாணத்தில் மதமாற்றம் யாழ்ப்பாணத்துக் கிராமம் ஒன்றினை மையமாகக் கொண்ட சமூகவியல் நுண்ணாய்வு, பதிப்பிக்கப்படாத, கலைமாணி பட்டத்திற்காச் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட ஆய்வுக் கட்டுரை, யாழ். பல்கலைக்கழகம்

மகாலிங்கம், சுஜாதா

2001. யாழ்ப்பாணத்தில் புகைப்படத்தின் வரலாறும் அதன் காண்பிய அர்த்தமும் (பதிப்பிக்கப்படாத கலைமாமணிப் பட்டத்திற்காகச் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட ஆய்வுக் கட்டுரை) திருநெல்வேலி: யாழ் பல்கலைக்கழகம்

மூர்த்தி. அ.கி

1998. சைவசிந்தாந்த சொல் அகராதி சென்னை: கழக வெளியீடு

மகேசன், கணபதி

1997. மதமாற்றம், நல்லூர்.

யோகி, ஸ்ரீ சுத்தானந்த பாரதி

1948. நாவலர் பொருமான், புதுச்சேரி: புதுயுகநிலையம்,

ஸ்ரீகாந்தா.ம

1972. ஸ்ரீலஸ்ரீ ஆறுமுகநாவலர் முத்திரை வெளியீட்டு விழா மலர், கொழும்பு: ஆறுமுகநாவலர் சபை

ஸ்ரீ பஞ்சாக்கரயோகிகள்

1925. சைவபூஷணம், கும்பகோணம்: சிவாசம சித்தாந்த பரிபாலன சங்கம் ஸத்யோஜாதசிவச்சாரியார்

1916. காமிகாமம், பிரதிஷ்டாதி உத்ஸவாந்த படலங்கள் கும்பகோணம்.

Bastin, Rohan,

1997. 'The Authentic Inner life: Complicity and Resistance in Tamil Hindu Revival in Sri Lanka. In, Michael Roberts ed., Collective Identities Revisited, Vol. 1. Colombo: Marga Insitute.

Berger, John

1972. Ways of Seeing. London: BBC.

Bychkov, V. Victor

1988. 'Icon.' In, Kelly Micheal ed, *Encyclopaedia of Aesthetics, Vol. 2*. New York: Oxford University Press.

Champakalakshmi, R

1999. *Trade, Ideology and Urbanization in South India, 300 BC to AD 1300.* New Delhi: Oxford University Press.

Champakalakshmi, R

1981. *Vaishanava Iconography in the Tamil Country.* New Delhii: Orient Longman.

Eco, Umberto

1979. *A Theory of Semiotics.* Bloomington: Indiana University Press.

Gunasingam, Murugar

1999. *Sri Lankan Tamil Nationalism: A Study of its Origins.* Sydney: M.V. Publications

Mieke, Bal

1998. 'Peirce, Charles Sanders'. In, Micheal Kelly ed, *Encyclopedia of Aesthetics, Vol. 3.* New York: Oxford University Press.

Mitter, Partha

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

Moore, C. Albert

1977. *Iconography of Religions: An Introduction.* London: SCM Press Ltd.

Oguba, Oyina Irela Abiola

1978, *Theatre in Africa.* Nigeria: Ibudan University Press.

Pfafferberger, brayn

1982. *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundation of Sudra Domination in Sri Lanka.* New York: Syracuse University Press.

Rajamanikam. M

1964, T*he Dvelopment of Saivaism in South India.* Madras: Press Unknown .

Sivapadausndaram. S

1950. *Arumagaranalar.* Jaffna: Press Unkon.

Summers, David

1992. 'Icon'. In, Nelson S. Robert and Shiff Richard eds., *Representation in Critical Terms for Art History.* Chicago: University of Chicago Press

Theodorson, A. George and G. Achilles Theodorson.

1970. *Modern Dictionary of Sociology.* New York :Homas Y. Crowell Company.

Williams, Reymond

1989. *Key Words.* London: Fontana Press.

අපහසු දෙබසඃ
සිංහල කතිකාව තුළ වික්ටෝරියානු පිරිමිකම සහ පුරුෂත්වය පිළිබඳ දේශීය කේත[0]

ජනි ද සිල්වා
පරිවර්තනයඃ සමුද්‍රිකා සිල්වා

බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදය විසින් දකුණු ආසියාව තුළ ක්‍රියාත්මක කරන ලද 'ශිෂ්ටකරණ ව්‍යාපෘතියේ' ඉතාමත් වැදගත් ප්‍රතිඵලයක් විය හැක්කේ එය විසින් පුරුෂත්වය පිළිබඳ දේශීය භාවිත පරිවර්තනය කළ ආකාරයයි. එසේම, අධිරාජ්‍ය විසින් මේ රටේ 'පිරිමිකම' ද වෙනසට භාජනය කරන ලදී. එනමුදු මෙය සංදිග්ධතා, සදොස් පාඨන සහ අනෙකාගේ සදාචාරාත්මක විශ්වය නිවැරදිව වටහා නොගැනීම යන කරුණුවලින් පිරී පැවති කතාබහක් විය.

මේ නිබන්ධය මගින් පුළුල් වූ දකුණු ආසියානු සන්දර්භය තුළ සිදු වූ එක් සුවිශේෂ හුවමාරුවක් ගවේෂණය කිරීම සඳහා යටත්විජිත ලංකාව තුළ සිංහල පුරුෂත්ව මත අධිරාජ්‍ය විසින් කළ බලපෑම විස්තර කෙරෙනු ඇත. මේ විස්තරය පුරුෂත්වය සහ අධිරාජ්‍ය පිළිබඳව ලියැවී ඇති නව ප්‍රවර්ගයකට අයත් සාහිත්‍යයක් මත පදනම්වන අතර, එමගින් වික්ටෝරියානු පිරිමිකම, ඒකපුද්ගලවාදය පිළිබඳ ලිබරල්වාදී අදහස් සහ සමානාත්මතාව පිළිබඳ අදහස් මෙන්ම වෙනස පිළිබඳ දැඩි අවිශ්වාසයක් ද පරස්පර විරෝධී ලෙස එක්නැන් කළ බවට තර්ක කෙරෙනු ඇත. වෙනස පිළිබඳ අවිශ්වාසය මතු වූයේත් වඩාත් තීව්‍ර වූයේත් අධිරාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ ආයාසය තුළය.

ඉන් පසු මා අවධානය යොමු කරන්නේ යටත් විජිත ලංකාව තුළ බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය මගින් ඇතිකළ සමාජ හා ආර්ථික පරිවර්තන මෙන්ම පොදු අධ්‍යාපන රටාවල ඇතිවූ වෙනස්කම් පිළිබඳව ලියැවී ඇති ශ්‍රී ලාංකේය පඨිත වෙතයි. මන්ද යත්, නව පොදු අවකාශ ගණනාවක් මතුවීමට මේවායේ කාර්යභාරය බෙහෙවින් වැදගත් වූ නිසාය. වික්ටෝරියානු එංගලන්තයේ මෙන්ම මේවා නව ව්‍යවහාර සාම්ප්‍රදායන්ට අනුව දේශීය පුරුෂත්වය රඟ දක් වූ අවකාශ බවට පත්විය. මා තර්ක කරනුයේ, මුල් කාලීනව සිංහල පුරුෂත්වය, වෙනස හා සම්බන්ධ අදහස්වලට වැඩි අවධානයක් යොමු නොකළද, ඔවුන් වැඩිකල් නොගොස්ම යටත්විජිත විධික්‍රමයක් වූ 'අනෙකා ගොඩනැගීම' මනාව හැදෑරූ බවයි. එමෙන්ම, අතිශයින් ධූරාවලිගත සහ කුල මත පදනම් වූ සංස්කෘතියක හිමිකරුවන් ලෙස ඔවුහු යටත්විජිතවාදීන් විසින් ඉදිරිපත් කළ සම අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ අදහසින් බෙහෙවින් ව්‍යාකූලත්වයට පත්වූහ. මෙනයින් සමානයන් අතර සාධාරණත්වය (fair play among equals) වැනි සමානාත්මතාව පිළිබඳ මහාත්ම කේත (gentlemanly codes of egalitarianism) දේශීය ප්‍රභූ පාසල්වල ක්‍රීඩා ක්ෂේත්‍ර තුළ නම් සැබවින්ම අන්තර්කරණය කළද, ඒවා පුළුල් වූ සිංහල සමාජය තුළ ප්‍රචලිත නොවිය. විකල්පීයව, පොදු අවකාශය යනු අපක්ෂපාතී, වාස්තවික, වෘත්තිය අවකාශ බව සහ ඒවා ගෘහස්ථ අවකාශයෙන් වෙන් වූවක් ලෙසත්, එනිසාම එය පැවතුණේ තමාගේ පවුලේ හෝ ඥාති කණ්ඩායමේ අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීම සඳහා නොවේය යන අදහස සිංහල සමාජය වික්ෂිප්ත කරන්නට හේතු විය. මෙසේ වන්නට හේතු වූයේ මේ සංස්කෘතිය තුළ පුරුෂත්වයේ අණසක කේන්ද්‍රගත වූයේ පිරිමිකම පිරුණ ශරීරය මත නොව සමාජ තත්ත්වය මත වීම නිසාය.

අවසාන වශයෙන් ස්ව-බලය තහවුරු කිරීමේ මහාත්ම ප්‍රවණතාව, අවම වශයෙන් මුල් කාලයේදී හෝ සිංහල සංස්කෘතිය තුළ ප්‍රසාදය දිනා

නොගත්තේය. ඒ මන්ද යත්, එතුළ අවධාරණය වූයේ ස්වයං-අප්‍රසිද්ධිය සහ අනෙකාට අවකාශ සැපයීමේ ආචාර ධර්ම පද්ධතියකුත් නිසාය.

වික්ටෝරියානු පිරිමිකම, ශරීරය සහ වෙනස

පිරිමිකම පිළිබඳ වික්ටෝරියානු කතිකාව ගොඩනැගී තිබුණේ ශීඝ්‍රයෙන් අතුරුදහන් වෙමින් පැවති සමාජ ප්‍රපංච වන 'ඉංග්‍රීසි මහත්මයා' යන සංකල්පය වටාය. තවද, ශත වර්ෂය ගෙවී යන අතර, පිරිමිකම පදනම්ව තිබූ ලක්ෂණ ද බෙහෙවින් වෙනස්කම්වලට භාජනය විය. මෙවා බොහෝ විට පදනම්ව තිබුණේ අධිරාජ්‍ය ගොඩනැගීමේදී මතු වූ අභියෝග මතය.

ජේන් ඔස්ටන් හා එමිලි, චාලට් සහ ඈන් බ්‍රොන්ටේ සොහොයුරින්ගේ නිර්මාණ කෘතිවල පැහැදිලිව දක්වා ඇති ආකාරයට 18 වන සියවස අග භාගය හා 19 වන සියවස මුල් භාගය තුළ රදල නිවෙස් කිහිපයකම ඇතිවූ මූල්‍යමය අවපාතයන් සමගම තම ස්ථාවරය අපැහැදිලි නව ධනෙශ්වරයක් ගොඩනැගෙන්නට වූ බව පෙනේ. ඔස්ටන් විස්තර කරන ආකාරයට මේ නැගී එන සමාජ ස්තරය තුළ බොහෝ දුරට සිටියේ වාසිදායක බටහිර ඉන්දීය වෙළෙඳ කටයුතුවලින් ධනවත් වූ පුද්ගලයන් වූ අතර, ඔවුන්ගේ මීළඟ අවශ්‍යතාව වූයේ තම මූල්‍යමය වාසිය නිශ්චල දේපොළ බවට හැරවීමටය. මන්ද යත්, බ්‍රිතාන්‍ය සමාජයේ සිදු වූ ශීඝ්‍ර ධනෙශ්වරකරණයත් සමග දේපොළ අයිතිය යන්න 'මහත්මයා' යන චරිතය නිර්වචනය කරන ප්‍රධාන සාධකය බවට පත් වූ බවක් හැඟුණු නිසාය.

තවද, කම්කරු පංතියේ ප්‍රතිසැකැස්ම හා නාගරික භූතලය පුරා ඔවුන් විශාල වශයෙන් ප්‍රචලිතව සිටීම කරණ කොට ගෙන 'පහත් පංති'

පිළිබඳ පැතිර යන සැකයක් මහාත්ම පැළැන්තිය තුළ හට ගෙන තිබූ බව පෙනේ. ඉංග්‍රීසි සමාජය තුළ වෙනස පළ කිරීමේ ප්‍රධාන සාධකය ලෙස සමාජ පංතිය වැදගත්විමේදීද, ඉංග්‍රීසි මහත්මයෙකුගේ 'නිවැරදි' හැසිරීමෙහි ප්‍රධාන අංගය බවට ධනේශ්වර පංති අනන්‍යතාව වර්ධනය විය. චාල්ස් ඩිකන්ස්ගේ නොනවතින පන්හිඳ විසින් ග්‍රහණය කරගත් ආකාරයට මේ සඳහා අවශ්‍ය වූයේ, උසස් බවක් තහවුරු කිරීම සඳහා සිතා මතා ඇතිකරගත් දූරස්ථ බවකින් යුත් ඉරියව්වක් ආරෝපණය කර ගැනීමයි. ඒ අනුව, දේපොළ අයිතිය ප්‍රධාන මිනුම ලෙස පැවතුණද, ඇවැතුම් හා ශාරීරික ලීලාව තුළින් ප්‍රකාශ වන පිරිමිකම ද වඩා අභිව්‍යාප්‍ය වැදගත්කමක් ලබාගත්තේය.

වෙනස පිළිබඳ මේ අවිශ්වාසය, යටත්විජිත තුළ වික්ටෝරියානු පිරිමිකමට ද බලපෑමක් ඇති කෙළේය. ඒ අනුව 'මහත්මයා' චරිතය විසින් අනුකරණය කිරීමට උත්සාහ කෙළේ රදල පැළැන්තිය වුවද ඒ හරහා වඩාත් විශද වූයේ කම්කරු හා මෙලෙඳ පන්තීන්ට එරෙහි ප්‍රතිරූපයකි. සමාන ව්‍යුහාත්මක තත්ත්වයක සිටින්නන් මත බලයෙක් පටවන ලද හා ඉතා සමීප සබඳකම් තුළින් තමන්ගේ සාමූහික පීඩාව පිළිබඳ දැක්මක් නිර්ධන පන්තිය තුළ ද ඇතිවන බවට තර්ක කෙළේ කාල් මාර්ක්ස්ය. එහෙත් වැඩපොළ භූමිය හා කර්මාන්තශාලාව කම්කරුවන්ගේ සාමූහික අනන්‍යතාව විදහා දක්වන අවකාශ වූවා නම්, අධ්‍යක්ෂ මණ්ඩල රැස්වීම් ශාලා සහ නීතිඥ කාමර තුළ තත්ත්ව සැකැසුණේ හෝ එම තත්ත්ව තුළ ඉල්ලුමක් පැවතුණේ, ප්‍රබල ලිබරල්වාදී ඒකපුද්ගලවාදයකටය. එම ලිබරල්වාදී ඒකපුද්ගලවාදය හා ඊට එකතු වූ අධිරාජ්‍යකරණ අවශ්‍යතා තුළින් පිරිමිකම පිළිබඳ වික්ටෝරියානු අදහස් හැඩ ගැන්විණි. ෆෙඩ්රික් එංගලස්ගේ වචනයෙන්, මහත්මයා යන චරිතය, පෞද්ගලික ස්වාධීනත්වය, ස්වශක්තික ආත්මාවලම්භනය සහ ආත්ම විශ්වාසය වැනි කරුණු මගින් ප්‍රකාශයට

පත්වන 'ධනේශ්වර ඒකපුද්ගලත්වය' තහවුරු කෙළේය. ඔහු තමාටම සීමා වූ දූපතක් මෙන් විය.

මෙම කැලඹුණු සහ අවුල් සහගත කාල පරිච්ඡේදය තුළ, මහාත්ම ප්‍රතිරූපය සැමවිටම උපතින්ම ඇති නොවූ නිසා, එම චරිතය ආයාසයෙන් නිර්මාණය කළ යුතු විය. මෙම ක්‍රියාදාමය ඩිකන්ස්ගේ නවකථා තුළ විස්තර වන්නේ, වෙළෙඳ පන්ති හා වංශවතුන් අතර නොපැහැදිලි සීමාවල සිටින තරුණයන් එම ස්ථානවල සිට අපහසුවෙන්, බාධක ඉක්මවමින් සමාජයේ ඉහළ ස්තරවලට තම ගමන යැම පිළිබඳව කෙරෙන වෘත්තාන්ත ලෙසිනි. ධනේශ්වර හා ධනවත් වෙළෙඳ ස්තරයේ පුතුන් නියම 'මහතුන්' බවට පත් කිරීමේ අවදානම් සහිත කාර්යභාරය ඉටු කිරීමේ මාධ්‍ය බවට පත් වූයේ පොදු අධ්‍යාපන පද්ධතියයි.

නමුත් පොදු අධ්‍යාපන පද්ධතිය පවා අධිරාජ්‍යයේ විපර්යාසවලට යටත් වූවක් විය. තත්ත්වය මෙසේ වීම නිසා, පාසල තම ගෝලයන්ට පිරිමිකම පිළිබඳව පෙන්වූ අදහස ද සියුම් වෙනස්වීම්වලට භාජනය විය. මෘනාලිනි සිංහ පෙන්වා දෙන පරිදි, පිරිමිකම යන්න තෝමස් ආර්නෝල්ඩ්' 1830 ගණන්වල අවධානය යොමු කළ දේවත්වය සහ උගත්කමේ සිට, මධ්‍ය වික්ටෝරියානු අවධියේ ක්‍රියාශීලී ශක්තිමත් ක්‍රිස්තියානිකමට ද (vigorous muscular Christianity), ඉන්පසු 1870 ගණන්වල ඇති වූ ජවනවාදය හෝ ක්‍රීඩා උන්මාදය දක්වා ද වෙනස් වේ. මේ තුළින් අධිරාජ්‍ය මෙහෙවර සඳහා වූ බැඳවා ගැනීමේ උත්සාහය පෝෂණය කෙරිණ (සිංහ 1995: 9).

ෆුකෝ පෙන්වා දෙන ආකාරයට පාසල, කාල සටහන තුළින් පාසල් දිනය බෙදා වෙන් කෙළේය. එහි නීති රීති යෞවනෝදයේ සිටි පාසල් ළමුන්ගේ මුරණ්ඩු ශරීර, විනීත, ක්‍රමවත් පාසල් ශිෂ්‍යයන් බවට පත් කෙළේය (ෆුකෝ 1979). එහි උත්සාහය වූයේ තරුණ ශරීරවලින් නව යොවුන් විය හිලෑකර ඉවත් කර දැමීමට වඩා නොඅඩු දෙයක් නොවේ. ඇත්තෙන්ම,

ඉංග්‍රීසි පොදු පාසැල, තරුණ පිරිමි ළමයින් තවදුරටත් 'ක්‍රීඩා නිවාස' වලට ද බෙදා වෙන්කර, එතෙක් නොතිබුණු වෙනසක් නිර්මාණය කර, මේ අලුත් තත්ත්වයට අනුව අන්ධ පක්ෂපාතීත්වයක් බලාපොරොත්තු විය. නිවාසයට පක්ෂපාතීත්වය දක්වීම, පාසලට ඇති කැපවීම තරමටම වැදගත් තත්ත්වයකට පත්විය.

මෙම නව කැපවීම වැඩි වශයෙන්ම ප්‍රකාශයට පත් වූයේ මලල ක්‍රීඩා සම්ප්‍රදාය තුළින් හෙවත්, ශාරීරික සප්‍රාණිකත්වය පාලනය කිරීම සහ එය නිශ්චිත අරමුණු කරා යොමු කිරීමේ හැකියාව තුළින්ය. රදර්ෆෝඩ් පවසන ආකාරයට, 1860 ගණන් වනවිට පොදු පාසල් තුළ ජවන වාදය සහ කණ්ඩායම් හැඟීම ඇදහීම කෙතරම් ව්‍යාප්ත වූවාද කිවහොත්, බුද්ධිවාදය සහ ශාස්ත්‍රීය ජීවිතය වඩ වඩා අවතක්සේරුවට ලක්විය. මේ නිසා ස්වාධීනව සිතිය හැකි 'සුවිශේෂ' පිරිමි ළමයා අභිභවා නැගීමට බුද්ධි-විරෝධී 'සාමාන්‍ය' පිරිමි ළමයාට හැකි විය (රදර්ෆෝඩ් 1997: 14-16). බිතාන්‍ය පාසැල් ළමුන් අතර, සුවිශේෂී ළමයාගේ ප්‍රතිරූපය බවට පත් වූයේ හොඳින්ම අනුකූලත්වය දක්වන සහ 'නිර්භීතභාවය' - එනම් 'එවරස්ට් කන්ද තිබුණු නිසාම එය නැගීම' වැනි සිතා නොබලා අතිධාවනකාරී ක්‍රියා කිරීමේ හැකියාව විදහා පෑ ළමයායි.

එවැනි නිර්භීතබව මගින් චරිතය වර්ධනය කෙරෙන බව එවක පිළිගැනීම විය. ක්‍රීඩා පිටියේ දැඩි ශික්ෂණය සංකේතවත්වූ මලල ක්‍රීඩා මත අවධානය යොමු කිරීම තුළින් උත්සාහ ගැනුණේ පිරිමි ළමයින්ගේ මෘදු, හැඩ නොගැස්සුණු ශරීර රළු, මාංශ පේශි වැඩුණු, පුළුල් උර හා ගැඹුරු පපු ප්‍රදේශයකින් හෙබි විනයානුකූල තරුණයන් බවට පත් කිරීමටයි. ශාරීරික ශක්තිය ශාමාන්‍යාර්ථයෙන් ධෛර්යය හෙවත් නිර්භීතකමට ඈඳුණු අතර, කායික අදක්ෂ බව, බියගුලුකම හෝ චරිතවත් නොවීමට සමාන විය. පොදු පාසැල සාමාන්‍යවීම හා බුද්ධිහීනත්වය සමරන ස්ථානයක් බවට පත්විය.

එම නිසා, පිරිමිකම තුළින් බුද්ධිමය නැඹුරුව නැති වී ගොස් ශරීරය සහ එහි ප්‍රතාපය මත තදින්ම පදනම් විය.

නවද, ක්‍රීඩා විෂය පථයේදී පාසලට හා නිවාසයට ඇති පක්ෂපාතීත්වය ක්‍රියාවට නැඟුණේ 'සමානයින් අතර සාධාරණත්වය' යන සංකල්පය තුළයි. හොරොක්ස් පවසන්නේ, ක්‍රිකට් හා රග්බි වැනි ක්‍රීඩා පදනම් වූයේ තරඟකරුවන්ට සමානව බලපවත්වන නිශ්චිත වූ නීති රීතිවලට අනුව බවයි (හොරොක්ස් 1995: 147). මේ පාදක ව්‍යුහය තුළ ක්‍රීඩා කරනු ලැබුවේ 'සිරුර අනතුරට යොමු කිරීම' (risking the body) යන ව්‍යවහාර සම්ප්‍රදායට අනුවය. මෙහිදී ක්‍රීඩා කරන අතරදී ප්‍රමාණය ඉක්මවා අනතුරට ලක්වීමෙන් ක්‍රීඩකයා මුදවා ගැනීමට ආරක්ෂණ ජාලයක් නීති රීති මගින් සැපයූ අතරම, බාධා රහිත ප්‍රමුදිත බවක් අත්විඳීම පිළිබඳ ලිබරල් මායාවේ පැවැත්මට ද අවකාශ සපයන ලදී. එවැනි සංකල්ප උපකල්පන දෙකක් මත ක්‍රියාත්මක වේ. පළමුවැන්න නම්, කණ්ඩායම් දෙක හොඳින් ගැළපෙන සහ එකිනෙකට සමාන ඒවා විය යුතු බවයි. දෙවැන්න නම්, තරඟකරුවන් ඔවුන්ගේ ප්‍රතිවාදීන් තම සමාජ සමානයන් ලෙස සලකා නිතැතින්ම ඔවුනට ගරු කළ යුතු බවයි. දිනුම හෝ පැරදුමට වඩා වැදගත් ලෙස සැලකුණේ 'හොඳ තරඟයක් දීම' හෝ නීතියට අනුව ක්‍රීඩා කිරීමයි. ක්‍රීඩකයන්ට අනෙක් ක්‍රීඩකයන් කෙරෙහි ගෞරවයක් වර්ධනය කරගැනීමට හා කැපවීමක් ඇති කරගැනීමට මෙය ඉඩ දුන් අතර, එය සමහර අවස්ථාවල සමාජ පන්ති සීමා අභිභවා යෑමට සමත් විය. එම නිසා නව ධනේශ්වර පුතුන්ගේ අභිලාෂය වූයේ වංශවතුන්ගේ දරුවන් ක්‍රීඩා කරන කණ්ඩායම්වල තරඟ කිරීම තුළින් තම සමාජීය තත්ත්වය තහවුරු කර ගැනීමයි. ඒ අනුව පෙනෙන්නේ වෙනස්වන සමාජ සන්දර්භයක් තුළ සමාජ ව්‍යවහාරයක් ලෙස විවිධ අයුරින් ක්‍රිකට් ක්‍රීඩාව සමානාත්මතාව ඇති කිරීමේ ධ්වනිතාර්ථ ඉසිලූ බවයි.

කාලයක් යෑමේදී, සැමට දේපොළ අයිතිය නොමැතිවීම තුළ, සමාජයේ මහත්මයෙකු ලෙස පිළිගැනීමේ හා සිය සිරස් චලානාව තහවුරු කරගැනීමේ විශිෂ්ටතම ප්‍රවාහකය ලෙස ජවන ප්‍රතාපය මතුව ආවේය. මේ තත්ත්වය තුළ, දුර්වල, කුඩාවට වැඩුණු පිරිමි ළමුන් සමච්චලයට ලක් කිරීම පැතිර යාම නිසා ඔවුන් සමාජ ආන්තිකරණයට නතුවන තත්ත්වයක් නිර්මාණය විය (රදර්ෆෝඩ් 1997: 15). මන්දයත්, ලිංගිකත්වය එළිපිට ප්‍රකාශ කළ නොහැකි සන්දර්භයක් තුළ සක්‍රිය කායික ශක්තිය නිදර්ශනාත්මකව තහවුරු කෙළේ ලිංගික ශක්තියයි. ඊට පොදු පාසල තුළ නව යොවුන් වියේ එළැඹීම හෝ ලිංගික අනන්‍යතාව ජායාමාන අවස්ථාවේදීම බාලක බාලිකා ලෙස දෙකට බෙදා වෙන් කිරීම තුළින්, දැනටමත් අවරෝධිත වික්ටෝරියානු තත්ත්වයක් මත වඩා තීව්‍ර පීඩනයක් ඇති කෙරිණි. එහිදී ඇති වූ ඉච්ඡාභංගත්වය පිට කිරීමේ එකම මග වූයේ ක්‍රීඩාවය. මෙම තත්ත්වය නිසා නිර්මාණය වූ කායික කේන්ද්‍රී ඉච්ඡාභංගත්වය ප්‍රකාශයට පත් වූයේ සම ලිංගිකයන් පිළිබඳ තදබල භීතියක් පැතිරයාම තුළිනි. එම නිසා හොරොක්ස් පවසන අයුරින්, සමලිංගිකත්වය සහ ආකාන්තායනත්වය පිරිමිකම නැතිවීමේ තියුණුම අවස්ථාව විය (හොරොක්ස් 1995: 152, කොනෙල් 1995).

ඒ අනුව පෙනී යන්නේ පොදු පාසල් අත්දැකීම තුළින් ඇති වූයේ සිරිල් කොනොලි න්‍යායක් ලෙස නම් කරන 'ස්ථිර නව යෞවනත්වය' ඇති වීමයි. ප්‍රධාන පෙළේ පොදු පාසල්වල පිරිමි ළමුන් බොහොමයක් නව යෞවනයේ අත්දුටු ජයග්‍රහණ සහ බලාපොරොත්තු කඩවීම් ඔවුන්ගේ ඉදිරි ජීවිතය පාලනය කිරීමට සහ ඔවුන්ගේ වර්ධනය ඇණ හිටවීමට පවා හේතු වූ බව ඔහු පවසයි. එම නිසා පාලක පන්තියේ වැඩි දෙනා, සදාකාලික නව යෞවනයන් ලෙසම ජීවත්වන අතර, ඔවුහු ප්‍රබල පාසල් මානසිකත්වයකින් හෙබිව නිතර පාසල් ටයි පටිය හා කුඩා කල නිවාසයට

හා කණ්ඩායම් සමග පැවති සබැඳියාට ආවර්ජනය කරමින් සිටිති. පොදු පාසැල්වල ආදී සිසුන්, හමුදා රෙජිමේන්තුවේද නාගරික සමාගම්වලද, පිරිමින්ට වෙන් වූ සමාජ ශාලාවන්හිදී ද, ඔවුන්ගේ ළමා කාලය ආවර්ජනය කරන්නේ, කොනොලි පවසන ආකාරයට මේ තැන් ආදේශක පාසැල් ලෙස සලකමිනි (කොනොලි 1988: 271).

මීට සමගාමීව කාර්ය කොටස් සමාජ ලිංගිකත්වය අනුව වෙන් කිරීම මධ්‍ය වික්ටෝරියානු අවුරුදුවලදී උච්චත්වයට පත්විය. 'ධනේශ්වර වැඩකරන දිනය' නැමැති සංස්ථාව විසින් වැඩ සහ විවේකය යන දෙක සමාන කොටස්වලට බෙදා වෙන් කෙරුණි. නිවසෙන් බැහැර වූ වාණිජමය හෝ වෘත්තියමය පරිශ්‍රවල කෙරුණු 'වැඩ' සඳහා වෙන් වූ 'පොදු' අවකාශයක් 'පෞද්ගලික' ගෘහස්ථ අවකාශයෙන් වෙන්ව හඳුනා ගැනීම ඇරඹිණ. වැඩ කිරීම වඩාත් පුරුෂායනික කලාපයක් බවට පත්වීමත් සමගම, ගෘහස්ථ බව වඩ වඩාත් ස්ත්‍රීකරණය වීම සිදු විය. මධ්‍ය වික්ටෝරියානු 'පිරිමිකම' තව දුරටත් දෙකට බෙදී, එහි වෘත්තියමය මුහුණත, එනම් පවුලේ ආදායම් උපයන්නාගේ චරිතය වාණිජ කාර්යාල වැනි පොදු අවකාශ තුළ නිරූපණය කෙරුණු අතර, එහි ප්‍රජනන මුහුණත පෞද්ගලික අවකාශය වන නිදන කාමරය තුළට මෙහෙයවිණි. වික්ටෝරියානු මහත්මා ඔහුගේ ජීවිතයේ වැඩි කොටසක් ගත කෙළේ මෙම පොදු අවකාශය තුළයි. ඔහුගේ ගෘහස්ථ කාර්යය වඩ වඩාත් නාමික එකක් බවට පත්විය.

ඊට අනුගාමීව, ෆූකෝ පෙන්වා දෙන ආකාරයට වික්ටෝරියානු පරිකල්පනය තුළ ලිංගිකත්වය වින්දනය හෝ ආත්ම සන්තෘප්තිය ලබාගැනීමේ ව්‍යවහාරයක් ලෙස නොපැවතිණි. එය හුදෙක් ප්‍රජනක කටයුතු සඳහා පමණක් සීමා විය. වින්දනය සහ ස්වාත්ම සාධනය (self realization) පිළිබඳව සඳහන් වූයේ වැඩපොළේ හා අනෙකුත් පොදු ස්ථානයන්හි ජයග්‍රහණ හා සම්බන්ධවයි. තම ලිංගිකත්වය මේ අයුරින් කුඩු කර තැබීමේ අවශ්‍යතාව

මත ඉංග්‍රීසි මහත්වරු සමාජයේ කම්කරු සහ වෙළෙඳ පන්තිවලින් වෙනස්වූහ. එම පන්තිවල 'රළු' ලිංගිකත්වය නිසා ඔවුනට කාන්තාවන් කෙරෙන් ආචාරසම්පන්න භාවයක් තහවුරු කරගැනීමට නොහැකි විය. එහෙයින් ලිංගිකත්වය, පහත් පන්ති විසින් ප්‍රජනනය හා නිදන කාමරය තුළට සීමා කරනැයි විශ්වාස කළ නොහැකි විය.

එසේ නම්, කාර්මික විප්ලවයේ එක් වැදගත් බලපෑමක් වූයේ පොදු අවකාශ බහුත්වයක් ඇති කිරීමට අවශ්‍ය තත්ත්වයක් නිර්මාණය කිරීමයි. වික්ටෝරියානු යුගයේ එම පොදු අවකාශ හුදෙක් එක් සමාජ ලිංගික කණ්ඩායමකට සීමාවූ හෙයින් ඒවා පාසලේදී උගත් පුරුෂත්ව ධනේශ්වර ඒකපුද්ගලවාදී ව්‍යවහාරානුකූලව අභිවාහ්‍යව රඟ දක්වෙන ස්ථාන බවට පත්විය. පොදු අවකාශය වඩා පුරුෂමය අවකාශයක් බවට පරිණාමය වූවා පමණක් නොව, එය පුරුෂත්ව රංගන අවකාශයක් බවටද පත්විය. එහිදී විශද වූයේ බලය ප්‍රකාශය හා ස්වාත්ම-ප්‍රක්ෂේපණය ස්වාත්ම සාධනයට සමාන වූ බවයි.

තවද, 1890 ගණන්වලදී 'නව ගැහැනිය' ගේ එළඹීමෙන් ද වික්ටෝරියානු පිරිමිකමට පහර වැදුණු බව ටොෂ් පවසයි (ටොෂ් 1999: 151). පසු දශකවල ඇති වූ ස්ත්‍රීවාදී විරෝධී ප්‍රතික්‍රියාවට මෙය මුල පිරිය. මෙම අවාසිදායක ප්‍රතික්‍රියාව මුල් වික්ටෝරියානු යුගයේ පිරිමිකමේ වඩා හැඟුම්බර හා පුංජායාංගික මුහුණුවර බාල කළ ප්‍රතික්‍රියාවක් විය. රදර්ෆෝඩ් පවසන ආකාරයට එය 'දරදඬු උඩු තොල ඇති' ඉංග්‍රිසිකාරයා (stiff upper-lipped Englishman) යන මිථ්‍යාව උපැද්දවීමට අවශ්‍ය තත්ත්වයක් නිර්මාණය කරන ලදී (රදර්ෆෝඩ් 1997: 19).

මෙම වෙනස්වීම් වෙනත් සිදුවීම තුළින් ද ශක්තිමත් කෙරිණි. බැස්නෙට් පෙන්වා දෙන අයුරින් 1870-1914 අතර කාලය තුළ, රයිඩර් හැගාර්ඩ් සහ ජෝන් බූකන් අනුව යමින් පිරිමි ළමුන් සඳහා රචනා කළ

ත්‍රාසජනක කතා බොහෝමයක් එළිදැක්වුණු අතර, මේවා පන්ති භේදයකින් තොරව ඉංග්‍රීසි පිරිමි ළමුන් විසින් කියවන ලදී. මෙවැනි ආඛ්‍යාන අධිරාජ්‍ය ව්‍යාප්‍යතිය, විශේෂයෙන් බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ ආයාසය උත්සවශ්‍රීයෙන් සැමරීය. මෙය ඇත්ත වශයෙන්ම පුරුෂත්වය පුහුණු කිරීමක් විය. අධිරාජ්‍ය ගොඩ නගන්නා මෙහිදී පිළිබිඹු වන්නේ මූලිකවම ක්‍රියාකාරී පුද්ගලයෙකු ලෙසයි. ඔහුට විවේකය විඳීමට හෝ තම ක්‍රියාවල ප්‍රතිඵල ගැන ආවර්ජනය කිරීමට හැකියාවක් නැත. ඔහුගේ ක්‍රියා මෙහෙයවන්නේ හොඳ හා නරක පිළිබඳ අසංකීර්ණ අදහස්වලින් වන අතර, ඒවා පිළිබඳව වේදනීය ස්වයං-ප්‍රශ්න කිරීමක් අවශ්‍ය නොවේ (බැස්නෙට් 1996: 47-61).

මුවර් සඳහන් කරන පරිදි, අධිරාජ්‍යය ගොඩනගන්නන්ගේ ප්‍රතිමූර්තිය නිර්මාණය වන්නේ සුවිශේෂී ඇන්ග්ලෝ සැක්සන් පරමාදර්ශයක් ඇසුරෙනි. එනම් ඔහු උස් වූ, පළල් උර ඇති, ලා දුඹුරු පැහැති හිසකෙස් සහ නිල් පැහැති ඇස් ඇති වීරයෙකි. මෙවැනි කතිකාවක් පාසල් පද්ධතිය තුළ ඉගැන්වූ අගයන් සමග සමීප සබඳතාවක් පෙන්නුම් කරයි. එහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් ගත වූ දශක ගණනාව සමග වික්ටෝරියානු පිරිමිකමේ පරිවාර අංග ලෙස නොව එහි මූලික ගතිලක්ෂණ බවට සිරුර, ශරීරය මූර්තිමත් කිරීමේ ආකාර, ශාරීරික ප්‍රයුක්තිය, නිර්භීතත්වය සහ වික්‍රමාන්විත බව ආදිය පත්විය (මුවර් 1994: 107-123).

අධිරාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ ආයාස තුළ පිරිමිකම ද අස්ථාවරත්වයට පත්විය. රදර්ෆෝඩ් පෙන්වා දෙන ආකාරයට දකුණු අප්‍රිකාවේ බුවර් යුද්ධයේ (1899-1902) ලැජ්ජාකාරී පරාජය නිසා අධිරාජ්‍ය පවත්වා ගැනීමට බ්‍රිතාන්‍යට ඇති හැකියාව පිළිබඳව හා බ්‍රිතාන්‍ය පිරිමිකමේ ආවේණික ගුණාංග පිළිබඳව තිබූ මහජන විශ්වාසය අස්ථාවරත්වයට පත්විය. බුවර් යුද්ධයේ බ්‍රිතාන්‍ය වීරයා වූ බේඩන් පොවෙල් එම ජාතික අනන්‍යතා අර්බුදයට ප්‍රතිචාර දැක්වූයේ 1907 දී බාලදක්ෂ ව්‍යාපාරය ඇරඹීම තුළිනි. බාලදක්ෂ

ව්‍යාපාරය තුළින් උත්සාහ කෙළේ මහත් වූ එළිමහනෙහි ඇතිවෙන අභියෝගවලට, එනම්, පාරිසරික බලවේග, රළු තත්ත්වයන්හි නිදා ගැනීම, සහ ඈත තැන්වල සිට නැවත තම නිවෙස් සොයා ඒම වැනි දේට ඔවුන් පුහුණු කිරීමටයි. මෙහිදී මහත් වූ එළිමහන තුළින් සංකේතාත්මකව ප්‍රතිමූර්තිමත් වූයේ යටත්විජිතකරණයට නතුව තිබූ විශාල භූ තලයයි. ජවනවාදය අවධානය යොමු කෙළේ භෞතික ශරීරයට නම්, බාලදක්ෂ ව්‍යාපාරය උත්සාහ කෙළේ පිරිමි ළමුන්ගේ සදාචාර ස්වභාවය වැඩි දියුණු කිරීමටයි. එනම් 'මුදු මොළොක්' තරුණ පිරිමි ළමයි ගෙන ඔවුන් දෘඪ ප්‍රතිපත්තිගරුක තරුණයන් බවට පත්කිරීමටයි (රදර්ෆෝඩ් 1997: 54-5).

නමුත් බ්‍රිතාන්‍ය පුරුෂත්වය පිළිබඳ අදහස් වඩාත්ම ගොඩනැගුණේ අධිරාජ්‍ය සඳහා වූ අරගලය පසුබිම් කරගෙනය. එවැනි අරගල තුළ දී බ්‍රිතාන්‍යයට යුරෝපයේ අනෙකුත් යුද්ධකාමී ප්‍රජා වන ප්‍රංශය, ස්පාඤ්ඤය හා පෘතුගාලය සමග සටන් වැදීමට සිදු විය. මේ සියලු දෙනාම නිසැකවම ඇන්ග්ලෝ සැක්සන්වරු නොවූහ. මේ හේතුව නිසා *ද්‍රෝහී විදේශික ජෝනියා* යන ප්‍රතිරූපය 19 වන සියවසේ අග හා විසිවන සියවසේ මුල් කාලයේ මතුවූ ආඛ්‍යානවල කේන්ද්‍රීය චරිතයක් බවට පත්විය. මෙම කතිකාව තුළ, බැස්නෙට් පෙන්වා දෙන අකාරයට ඉංග්‍රීසි ජාතිකයෝ සැමවිටම වාස්තවික වන අතර විදේශිකයා තමා ගැනම පමණක් සිතයි. ඉංග්‍රීසීන් ප්‍රායෝගික වන අතර විදේශිකයන් අනවශ්‍ය පමණට න්‍යාය කේන්ද්‍රීය වේ. ඉංග්‍රීසි ජාතිකයෝ පැහැදිලිව හා කෙළින් කතා කරන අතර, පමණට වඩා අලංකාරෝක්තියේ නියැලෙන්නෝ නොවූහ. ඔවුනට ව්‍යවහාරික බුද්ධියේ ආශිර්වාදය ලැබී ඇති අතර, එය විදේශිකයාගේ අන්තගාමීත්වය හා ආධාන ග්‍රාහීත්වයට ප්‍රතිවිරුද්ධ වේ. ඔවුහු අව්‍යාජ වන අතර කෘත්‍රිම නොවෙති. ඔවුහු විචාරවත් වන අතර අමනයෝ නොවෙති, ඔවුහු දෘඪ වන අතර මෘදු නොවෙති. තවද ආදරෙයේදී ඔවුන් මුනිවත රැක්කද හදවතෙන් පිරිසිදුය

(බැස්නෙට් 1996: 48-9). අධිලිංගිකත්වය හෙවත් ඩොන් ජුවාන් සහලක්ෂණය විදේශිකයන්ගේ, විශේෂයෙන් ලතින්වරුන්ගේ ලක්ෂණයක් ලෙස සැලකිණි. වෙනස ප්‍රතිමූර්තිමත් කරන සහ සමානයන් නොවන මේ අය සමග කරන ගනුදෙනුවලදී සමානාත්මතාවේ කේත යොදාගනිතැයි බලාපොරොත්තු විය නොහැකි විය.

ඒ අනුව යටත්විජිත වැසියන්ගේ පුරුෂත්ව මූල සිවම සැකයට භාජනය විය. මේ නිසා, වික්ටෝරියානු පුරුෂත්වය එක් අතකින් පශ්චාත් බුද්ධි ප්‍රබෝධ යුගයේ මිනිසා කේන්ද්‍රයට ගෙනඒම සලකුණු කෙළේය. අනෙක් අතට එය 'මන්නාහම් අස්මි' එනම් ''මම සිතමි: එනයින් මම වෙමි'' යන කාටීසියානු දාර්ශනික ස්ථාවරය බටහිර ලිබරල් චින්තනයේ බොහෝ පැතිකඩ තුළ එන කතිකාමය ප්‍රවර්ගයක් ලෙස අන්තර්ග්‍රහණය කරන ලදී. මේ නව කතිකාව තුළ, විද්‍යාවේ හා තර්කනයේ දැනුමෙන් සන්නද්ධ වූ පුද්ගලයා සමාජයෙන් වෙන් වී ස්වාධීන හා බලායනිත ක්‍රියාකාරියෙකු ලෙස ඉස්මතු වේ. පුද්ගලභාවය පිළිබඳ මෙවැනි අදහසක් බටහිර දර්ශනය, දේශපාලනික න්‍යාය සහ නීතිය තුළට එළැඹ ඇත. තවද කාටීසියානු මන්නාහම් අස්මි තර්කය සමාජ ලිංගිකත්වයක් දරන අනන්‍යතාවකි. එයින් ආදර්ශවත් වන්නේ එක්තරා නිශ්චිත පුරුෂත්ව භාවිතාවකි: පුහුණුවකි. පසුකාලීනව ආධිපත්‍යවාදී පුරුෂත්වය ලෙස කොනෙල් විසින් නම් කිරීමට යෙදුණේ මෙම භාවිතය විය හැකිය (කොනෙල් 1987: 195). වික්ටෝරියානු කතිකාව තුළ පුද්ගල අනන්‍යතාව වඩා අභිව්‍යාප්‍ය ආකාරයක් ගත්තද ශරීරය සහ එහි ප්‍රයුක්තිය තවමත් අධීක්ෂණය වන්නේ තර්කාන්විත කාටීසියානු මන්නාහම් අස්මි තර්කය මගිනි. එහි කාර්යය වන්නේ බාහිර ලෝකය මත පර්යාය ආරෝපණය කිරීමය.

එසේ නම්, බටහිර යුරෝපීය අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාපාරවල ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ බාහිර ලෝකය පාලනය කිරීමය. ඔවුන්ගේ උත්සාහය වූයේ නීතියට

ඔබ්බෙන් සිටියේ යැයි ඔවුන් කල්පනා කළ කණ්ඩායම් තම නිතියේ ආධිපත්‍යයට නතු කරවීමයි. ඒ සමගම මේ ව්‍යාපාරයේ නවත් උත්සාහයක් වූයේ පුද්ගල අනන්‍යතාව පිළිබඳ ලිබරල්වාදී අදහස යටත්විජිත කරා ගෙනයාමයි. නමුත් සෑම අවස්ථාවකදීම ඉහත කී කාටීසියානු තර්කයට මුහුණදීමට සිදු වූයේ එහි ස්වයං-අනන්‍යතාව පිළිබඳ පරමාදර්ශී අර්ථයට සහ එහි බාහිර චර්යාවට බෙහෙවින් වෙනස්වූ ස්වදේශීය අදහස්වලටය. ඊට අනුගාමීව අස්මීයත්වය පිළිබඳ එවැනි අදහස් මත ගොඩනැගුණු පුරුෂත්ව භාවිත ඇන්ග්ලෝ සැක්සන් ව්‍යවහාරයන්ගෙන් හාත්පසින්ම වෙනස්විය.

යටත් විජිත බැල්ම, 'මෘදු' දුඹුරු ශරීර සහ යටත්වැසි අනන්‍යතා පිළිබඳ දේශීය අදහස්

බටහිර යුරෝපීය අධිරාජ්‍ය ව්‍යාප්තිය තුළ ස්ත්‍රී හා පුරුෂ අස්මීයත්වයක් නිර්මාණය කිරීමේදී, ශරීරය, එහි ඇඳුම් සහ බාහිර හැසිරීම ප්‍රධාන තේමාවක් ලෙස ඉස්මතු වේ. ඇමෙරිකානු මහාද්වීපවල නිරුවත් ස්වදේශිකයන් ස්පාඤ්ඤ ආක්‍රමණිකයන්ගේ හැඟීම් ඇවිස්සීමටත් ඔවුන් ව්‍යාකූලත්වයට පත් කිරීමටත් සමත්වූ අතර, ස්පාඤ්ඤවරු යුහුසුලුව එම අශ්ශීල යැයි තීරණය කළ ශරීර වැසීමට ක්‍රියාත්මක වූහ. අප්‍රිකාවේ ද නිරුවත් කළු ශරීර වැසීමේ ධාර්මික ව්‍යාප්තිය ක්‍රිස්තියානීන් විසින් දියත් කෙරිණ. යම් අපැහැදිලි අයුරකින් නිරුවත් ශරීර ඇඟවූයේ ස්වභාවික ලෝකය හා එහි නොහික්මවූ ලිංගිකත්වයයි. මෙම නිරුවත් සිරුරු පළමුව ඇඳුම් ඇන්දවීමකින් තොරව, පොදු මානුෂිකත්වයක කොටස්කරුවන් යැයි පිළිගැනීම අසීරු බවක් හැඟිණි.

අනෙක් අතට, දකුණු ආසියානු ශරීරය, එනම් අවම වශයෙන් කුලීනයන්ගේ ශරීර පමණක්වත් වඩා ශෝභනව වසා තිබුණි. නමුත් දකුණු

ආසියානු පුරුෂයන්ගේ ලිංගිකත්වය නම් කෙසේ හෝ ගැටලු සහගත එකක් විය. නිග්‍රෝවරයාගේ අසීමිත ලිංගිකත්වය මෙන් නොව, දකුණු ආසියාතික පුරුෂයා ඉස්මතු වූයේ ඔතෑනි හා බෙලහීන ලෙසයි. එනමුත් මෙයට වෙනස් වූ අවස්ථා ද විය. බ්‍රිතාන්‍ය සමාජය තුළ වෙනස යන්න ප්‍රධාන වශයෙන් සමාජ පන්තියට සීමා වූ අතර, පුරුෂත්ව ව්‍යවහාරයන්ගේ වෙනස්කම් බොහෝ දුරට පන්තිය මත පදනම් වූ ඒවා වේ. එහෙත් ඉන්දියාව තුළ දේශීය පුරුෂත්ව ව්‍යවහාර පදනම් වූයේ කුලය හා ජන වාර්ගිකත්වය මතයි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස, නන්දි පෙන්වා දෙන්නේ ඉන්දියාවේ 'සටන්කාමී' ජනවර්ගවලට බොහෝ ගෞරවයක් ඉංග්‍රීසීන් තුළ තිබුණ ද, ඔවුන් බෙංගාලයේ හා තමිල්නාඩුවේ බුද්ධිමතුන් දෙස පිරිමිකම නැත්තන් ලෙස අපහාසාත්මකව බැලූ බවයි (නන්දි 1980).

එම නිසා සිංහ පවසන්නේ බ්‍රිතාන්‍ය පරිකල්පනයට අනුව ඉන්දියාව තුළ වඩා පුරුෂ ශක්තිය ඇති වික්‍රමාන්විත ක්‍ෂත්‍රිය කණ්ඩායම් වන රාජ්පුට්වරුන්, දේශසීමා කලාපවල ගෝත්‍රික මුස්ලිම් කණ්ඩායම් සහ යුද්ධකාමී සික්වරුන් දුටුවේ බ්‍රිතාන්‍ය උසස් පන්තියේ පුරුෂත්ව භාවිත හෙවත් වික්ටෝරියානු පිරිකමට වඩාත්ම අනුරූපී වූ අය ලෙසයි. මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධ ලෙස බ්‍රාහ්මණයන්ගෙන් අනුදත් බෙංගාලි බාබු චරිතය ඉස්මතු වූයේ ඉහත පරමාදර්ශවලට ප්‍රතිවිරුද්ධ ලෙසයි. එනම්, පිරිමිගති නැති, පොතේම ගැලී සිටින, ඔතෑනි, රාගික හා ශාරීරික පාලනයක් නැති අයෙකු ලෙසයි (සිංහ 1995: 1-5). බ්‍රිතාන්‍යයන්ට මෙතරම් අපහසු බවක් ඇති කෙළේ එක්විටම බෙලහීන එහෙත් රාගික ලක්‍ෂණ දැනවූ මෙම දෙවන වර්ගයේ ලිංගිකත්වය විසිනි.

එසේ නම්, ගැටලුව වූයේ ලිංගික ප්‍රතාපය හා පුරුෂත්වයෙන් පිරුණු ශරීරය අතර තිබිය යුතු ඊනියා සම්බන්ධකම නොමැති වීමය. සියලු දකුණු ආසියානු සමාජ තුළ, විවාහ භාවිත තනි පුද්ගලයන් දෙදෙනෙකු අතර සිදුවන ගිවිසුමක් නොව, පවුල සහ ඥාතිත්වය මත පදනම් වූ ගනුදෙනුවක්

දහනමවන සියවස හා විසි වන සියවස මුල්දී පුරුෂත්වය ගොඩනැගීමේදී භාවිත වූ වස්ත්‍ර කේත අතර යුරෝපීය හා දේශීය සංකේත සම්මිශ්‍රණය වූ මෙහි දක්වා ඇති ආකාරයේ වූ ඒවාද විය.

මූලාශ්‍රය: රයිට්, 1907

විය. එම නිසා ලිංගික ප්‍රතාපයම දකුණු ආසියාතික පුරුෂත්වය තුළ අත්‍යවශයෙන්ම හෝ තීරණාත්මක සාධකයක් ලෙස නොසැලකුණේ, එහිදී අදාළ වූයේ පෞද්ගලික ආකර්ෂණය නොව කණ්ඩායම් සමාජ තත්ත්වය වීම නිසාය.[2] ඒ වෙනුවට, මගේ තර්කය වනුයේ, මෙම සන්දර්භය තුළ ආධිපත්‍යමය පුරුෂත්වය පවුල් අධිකාරී ස්වරූපයෙන් පෙනී සිටි බවත්, ලිංගික ශක්තිය එහි එක් බලපෑමක් පමණක් වූ බවත්ය. පවුල් අධිකාරිය ද සහෝදර දූරාවලිය තුළ තමාගේ තරාතිරම මත පදනම් විය. මෙහිදී වැඩිමහල්ම සහෝදරයා (ලොකු අයියා) අනෙක් අයට වඩා ප්‍රමුඛ වූ අතර, දෙවැනියා අනෙකුන්ට ඉදිරියෙන් ද ආදී වශයෙන් විය. එම නිසා, ලොකු අයියා ආධිපත්‍යය රූපයේ මූලාකෘතියක් ලෙස ඉස්මතු වේ. ඇත්ත වශයෙන්ම පුරුෂත්වය පණගන්වන්නේ ජ්‍යෙෂ්ඨත්වය පිළිබඳ කේත මිස, සක්‍රිය ශාරීරික ශක්තිය නොවේ.[3]

මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධව, වඩා සමානාත්මවාදී බ්‍රිතාන්‍ය සන්දර්භය තුළ, පුරුෂත්වය ආරෝපණය කරන ලද ලිංගික ප්‍රතාපය දෙසට යොමු විය. මෙය උසස් පන්ති අතර ජවනවාදය හා සක්‍රිය ශාරීරික හැකියාව තුළින් සංකේතවත් වූ අතර, කම්කරු පන්ති අතර පවතින විවෘත ලිංගිකත්වය තුළින් පෙන්නුම් කෙරිණි. පරමාදර්ශීයව එයින් හැඟවෙන්නේ නිශ්චිත වූ ශාරීරික හැඩගැන්වීමකි. එමනිසා බොහෝවිට උස්, හොඳින් වැඩුණු, තියුණු මුහුණුවර සහ දෘඪ පෙනුමැති බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් කුඩාවට වැඩුණු, සිහින්, මෘදු, දකුණු ආසියාතික මුහුණු ඇති බෙංගාලි පුරුෂයන් දකින්නට ඇත්තේ පිරිමිගති ඉතා අඩු අය ලෙසයි. මෙනිසා ඔවුහු අප්‍රකාශිත අවඥාවට ලක් කෙරිණි. එම පරිභව රණකාමී නොවන බෙංගාලි කුලවල පුද්ගලයන් විසින්ද වක්‍රාකාරව ග්‍රහණය කර අන්තර්කරණය කර ඇති බව පෙනේ.

මීට සමගාමීව, නන්දි පෙන්වා දෙන පරිදි, රණකාමී ආකල්පවලින් සහ ප්‍රගල්භ නිර්භීතකමකින් හෙබි උස් වූ, හොඳින් වැඩුණු ක්ෂත්‍රිය කුමාරවරු

හා මුස්ලිම් දේශසීමා ගෝත්‍රිකයෝ බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් පැහැදිලිවම අගය කැරුණහ (නන්දි 1980). ඔවුන් තුළ වූ ප්‍රකට සටන්කාමී ප්‍රචණ්ඩත්වයේ කේත ඔවුන්ව අනෙක් කණ්ඩායම්වලින් වෙන් කර පෙන්වීය. මෙම කේත, වික්ටෝරියානුවන්ගේ 'සිරුර අණතුරට යොමු කිරීම' යන කේතයෙන් වෙනස් වුව ද ඔවුනට ඒවායින් අනුරූපී බවක් දිස් විය. ඒ අයුරින්, අධිරාජ්‍යයේ ව්‍යාප්තිය සමග එක් සුවිශේෂී පුරුෂත්ව භාවිතයක්, එනම්, ක්ෂත්‍රිය මහාරාජාවරුන්ගේ හා කුමරුන්ගේ පුරුෂත්වය දකුණු ආසියාව පුරා සැණින් විශ්වීය අනුමැතිය ලැබීය. ඒ අතරම, රණකාමී නොවන කුල බෙලහීන ලෙස දැකීම සිදු විය. එක් විශේෂිත ආකාරයක ශාරීරික හැඩගැන්වීම සහ බලය තහවුරු කිරීමේ ශාරීරික ඉරියව් මෙම නව පුරුෂත්වය හා සමාන විය.

කාලයත් සමග, කුමර පැළැන්තිවල බොහෝ දෙනා විසින් සමානයන් අතර සාධාරණත්වය යන සුවිශේෂී බ්‍රිතාන්‍ය කේතය තුළින් විදහා දක්වූ වස්ත්‍ර, කේත හා සංස්කෘතික සංවේදිතා උපාර්ජනය කළහ. එය කෙදිනකවත් ඉන්දීය පහත් පන්තිවලට ගලා ආවේ නැත. එහෙත් මෙහිදී උපහාසය දනවන කරුණ වන්නේ බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් යාතුකර්මීය ධූරාවලිය තුළ තම උච්චත්වය පිළිබඳ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ස්වයං-නිර්වචනය පිළිගත්තද ඉන්දීය උප-මහාද්වීපය පුරා අණසක පතුරුවණු ලැබුවේ ක්ෂත්‍රිය රාජ්පුත්වරුන්ගේ හා දේශ සීමා මුස්ලිම් ගෝත්‍රිකයන්ගේ පුරුෂත්වය බව වීමය. මෙම ප්‍රබල නැඹුරුවට කෙටි කාලීනව හෝ එල්ල වූ එකම අභියෝගය වූයේ මහත්මා ගාන්ධි විසින් විසිවන සියවසේදී දියත් කළ අහිංසා ක්‍රමෝපායයි.

මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධව යටත්විජිත ලංකාව තුළ කුල ව්‍යාප්තිය ඉන්දියාවට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් විය. ජනගහනයෙන් 68% ක් වන සිංහල කණ්ඩායම් අතර රණකාමී ක්ෂත්‍රියයන් මෙන්ම ලිපිකාර මානසිකත්වයකින් යුතු බ්‍රාහ්මණවරුන් ද නොමැතිවීම කැපී පෙනේ. මෙහිදී

පිළිගත් කුල ධූරාවලියේ ප්‍රමුඛත්වය හිමි වුණේ (ගොවිබිම මත පදනම් වූ) කෘෂිකාර්මික (ගොවි) කුලයටයි. මෙම ගොවි කුලයේ තරාතිරම අතර ඓතිහාසිකව සමාජ පන්ති ගණනාවක් තිබුණි. ඔවුන් වැඩවසම් ඉඩම් හිමි රදලයන්ගේ සිට කුඩා වතු හිමි ගොවීන් සහ අඳ ගොවි කණ්ඩායම් දක්වා ව්‍යාප්තව සිටි අතර, මොවුහු සේවා කුලවලට[4] වඩා සංඛ්‍යාත්මකව බහුතරයක් නියෝජනය කළහ. සියලුම කුල කෘෂිකර්මයේ යෙදෙන නමුත්, වැවිලි කිරීමේ උත්කෘෂ්ට ස්ථානය ලැබෙනුයේ ගොවි කුලයටය. නිර්භීතකම මත පදනම් වූ රණකාමී රදලත්වයක් පිළිබඳ ගෞරවාන්විත කේත නොමැති සිංහල සමාජීය සන්දර්භය තුළ නිසග මානුෂික වටිනාකමක් ලැබෙනුයේ කෘෂිකාර්මික අගයන් මගින් සලකුණු කෙරුණු භෞතික සශ්‍රීකත්වය හරහාය.

මේ තුළින් මතුවන්නේ බෞද්ධ දර්ශනයේ කර්ම න්‍යාය තුළ තදින් මුල්බැසගත් 'තත්ත්වය' පිළිබඳ ඉතාම භෞතික වූ කතාවයි. එයින් ඇඟවෙන්නේ භෞතික සාර්ථකත්වය යනු පෙර භවයන්හි කළ සත්ක්‍රියාවන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් බවයි. වෙන ඕනෑම කෘෂිකාර්මික සමාජයක මෙන්ම, සිංහල අනන්‍යතාවයට ද ඉඩම් භුක්තිය මූලික වැදගත්කමක් දරයි. සමාජ තත්ත්වය බොහෝ දුරට බැඳී ඇත්තේ ඉඩමට ඇති ප්‍රවේශය නැතහොත් අයිතිය මතයි. සිංහල හා දෙමළ ප්‍රජාවන්[5] දෙකෙහිම ඉඩම් දෙසට තිබූ යොමුව නිසා එකල ඇතිවීමට තිබූ වෙනස්කම්වලට ඉන්දියාවේ බලවත් කණ්ඩායම්වලට වඩා සූදානමින් සිටින්නට ඔවුන්ට හැකි විය. අනන්‍යතාව හඟවන තීරණාත්මක සාධකයක් ලෙස ඉඩම පිළිබඳ යටත්විජිත අවධානය ඔවුනට වඩා පහසුවෙන් තේරුම් ගත හැකි විය.

තත්ත්වය යන්න ඉඩම් වැනි භෞතික සබඳතා සමග බැඳී තිබුණ ද, එය අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම දුබලව පවතින්නක් විය. ඔබේසේකර පවසන අන්දමට ක්‍රියාකාරිකයාව ලැජ්ජාවට පත් කිරීම හෝ ප්‍රසිද්ධියේ අවමානයට ලක් කිරීම හරහා කෙනෙකුගේ තත්ත්වය පහසුවෙන් දෙදරවා දැමිය හැකිය. මේ නිසා

තත්ත්වය නැතිවේදෝයි යන සාංකාව තුළින් ලැජ්ජාව සහ බිය ඇති වේ (1984: 504). ලැජ්ජා බය පිළිබඳ හැඟීම ප්‍රකාශ වන්නේ සමාජීය අධිකාරිත්වයක් දරන පුද්ගලයන් දෙසට කරන ගෞරවාන්විත ශාරීරික ඉරියව් තුළිනි. ප්‍රසිද්ධියේ ලැජ්ජාවට පත් විය හැකි තමාගේ වැරදි සෙවීමක් වැළැක්විය හැක්කේ යටහත් පහත් ලෙසින් හැසිරීම තුළින් බව මෙහි අදහසයි.

පියෙර් බෝඩියෝ සඳහන් කරන්නේ ශාරීරික බාහිර චර්යාව තුළින් සමාජ පන්තිය හා සමාජලිංගිකත්වය පිළිබඳ අනන්‍යතාව අඟවන බවයි (1977, 1984). නමුත් දකුණු ආසියානු සන්දර්භය තුළ ශාරීරිකව යටහත් බව ප්‍රකාශ කරන ඉරියව් සැමවිටම ධූරාවලිගත බල සබඳතා අඟවන්නේ නැති බව පෙනේ. සමහර අවස්ථාවලදී එය එසේ සිදු වේ. ඒවා ත්‍යාගයක් ලබන්නාගේ ප්‍රමුඛත්වය පිළිබඳ ප්‍රබන්ධය පවත්වාගෙන යාම සඳහා පිළිගත් භාවිතයකි.

යටහත් බව පෙන්වන්නේ ජ්‍යෙෂ්ඨත්වයේ කේන්ද්‍ර වෙත වුවද ජ්‍යෙෂ්ඨ සාමාජිකයෝ ද ඔවුනට වඩා ජ්‍යෙෂ්ඨ යැයි කෙසේ හෝ නිර්වචනය වන වෙනත් බොහෝ දෙනෙකුට යටහත් බව ප්‍රකාශ කිරීමේ යෙදෙති. මෙය කරන්නේ ඔවුනට වඩා කනිෂ්ඨ යැයි අර්ථකථනය වූ අයගෙන් යටහත් බව ලබාගන්නා අතරමය. එහෙත් යටහත් බව නොදැක්වීම තුළින් මතුවන්නේ අප්‍රකාශිත ක්‍රෝධය සහ කාංසාවය. එයින් හැඟෙන්නේ තත්ත්වයට කෙරෙන යම් නිශ්ශබ්ද අභියෝගයකි. ගරු සරු නැතිවීමක් හෝ දේශපාලනිකව කලබලකාරී වාතාවරණයක් තුළ එය දේශපාලනිකව ප්‍රකෝපකාරී ලෙස පිළිගැනේ. එම නිසා ස්ව-බලය තහවුරු කිරීමේ සහ ඔනෑම අයුරක පුද්ගලවාදී හැසිරීමක් දකිනුයේ ආත්මාර්ථකාමී හෝ ස්වයං-අනුස්ථාපනයක් ලෙසයි (ද සිල්වා 2000).[4]

එම නිසා, පිරිමිකම විසින් බලාපොරොත්තු වූයේ සියලු සමාජ ගනුදෙනුවල ස්ව-බලය අවධාරණය කිරීම හා ස්වාධීනත්වය වුවද, සිංහල

ආධිපත්‍යමය පුරුෂත්වය එම අවගතතාවට දක්වූයේ බෙහෙවින් වෙනස් ප්‍රතිචාරයකි. පහත් යැයි සංජානනය වූවන් කෙරෙන් උසස් යැයි සම්මත පාර්ශ්වයන් වෙත යටහත් බව පිළිගැනීම අපේක්ෂා කෙරිණි.

සිංහල සමාජය තුළ යමෙකු සමාජීයව පිළිගැනීමේ ඉරියව් බොහෝ ප්‍රශංසාවට ලක් වූ නමුත්, යටත්විජිත බැල්ම ස්වයං-අප්‍රසිද්ධිය දුටුවේ චරිතවත් නොවීම සහ එඩිතරබවින් තොරවීමක් ලෙසයි. අස්මියත්වය පිළිබඳ ව්‍යවහාරයන්ගේ මේ අනවරත ගැටුම තුළ, බෙංගාලි බාබු ප්‍රතිරූපය තරමටම සිංහල බෞද්ධ යටත්වැසියා ද ඉස්මතු වූයේ අසම්පූර්ණ ලෙසත්, යම් විටෙක දාසයෙකු ලෙසත්ය. යටත්විජිත රජයේ ගෞරවය දිනාගත හැකි වූයේ

දහනම වන හා විසි වන සියවස්වල පූර්ව යටත්විජිත යුගයේ සිට භාවිත වූ පුරුෂත්වය දන වූ දේශීය වස්ත්‍ර සේන අතර, ඉහත දක්වා ඇති ආකාරයේ උඩරට ප්‍රභූ නිල ඇඳුම ප්‍රධාන ස්ථානයක් ගන්නා ලදී.
මූලාශ්‍රය: ශයිට, 1907

ශතක ගණනාවක් මුළුල්ලේ අන් අයගේ යටහත් බව ලැබූවන් ලෙස තම ආත්ම වටිනාකම පිළිබඳ බලවත් හැඟීමක් තිබූ සමහර ඉඩම් හිමි ගොවි රදල කණ්ඩායම්වල නියෝජිතයන්ට පමණි. මෙහි උපහාසාත්මක දෙය නම්, එය යම් දුරකට ශරීරය හා එය ආවරණය කිරීම මත සිදුවූවක් වීමයි. එනම් හොඳින් පෝෂිත හා හොඳින් වැඩුණු වැඩවසම් නායකයන්ගේ ශරීර මත තෙදවත් වස්ත්‍ර කේත පැලැන්දවීම තුළින් ඔවුන්ගේ ශ්‍රී විභූතිය වැඩිවීමයි. බ්‍රිතාන්‍යයෝ ද මේ ඇඳුම්වලට විවිධ දේ එක්කර එම ඇඳුම් කට්ටල වැඩි දියුණු කිරීම තුළින් ඒවා 'නිල' ඇඳුම් බවට පත් කළහ. එමගින් එක්තරා ඇඳුම් කට්ටලයක් තුළින් මුදලි තනතුරක් හෝ යටත්විජිත ධූරාවලිය තුළ වෙනත් නිශ්චිත වූ පරිපාලන කාර්ය කොටස් ඇඟවීමට හැකිවිය.

තමුත් බ්‍රිතාන්‍යන්ගේ ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ දකුණු ආසියාව තුළ, තම මව් රට තුළ පරිණාමය වූ ඉඩම් වෙළෙඳපොළ මෙන් වෙළෙඳපොළක් ඇති කිරීම තුළින් ඔවුන්ගේ අධිරාජ්‍යය ගොඩනගන්නන්ට ප්‍රබල ශ්‍රම දායකත්වක් හරහා ඉඩම සග්‍රිහ කිරීමේ වික්ටෝරියානු අගය පද්ධතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමට වරම් ලබා දීමය. එසේ නම් 19 වන සියවසේ මුල් දශක කිහිපය වන විට ධනේශ්වර සබඳතාවල ඇතුළුවීමත් සමගම යටත්විජිත සමාජය තුළ පිරිමිකම ශරීරය මත තරමටම වඩ වඩාත් දේපොළ සමග ඇති නිශ්චිත සබඳතා මතද පදනම් වූවක් විය. මෙම ආකල්පයට ඉන්දියානු උසස් හා මධ්‍යම යන පන්ති දෙකම එකඟ වූ බව ගාම්භාර්ථ වේ. මෙහිදී සිංහ පවසන අන්දමට ආර්ථිකය මූලාකරණයත් සමගම මෙතෙක් බෙංගාලි මධ්‍යම පන්තිය අත්කරගෙන තිබූ වාණිජ ක්ෂේත්‍රය තුළට යටත්විජිත රාජ්‍යය ඇතුළු විය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස තමන් ආන්තිකරණයට ලක්වීම පිරිමිකම නැතිවීමක් ලෙසට ස්වයං-සංජානනයක් එම ස්තර තුළ ඇති විය (සිංහ 1995).

මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධව යටත්විජිත ලංකාව තුළ අ-පූර්ව ප්‍රාග්ධන ඒකරාශි කිරීමේ මධ්‍යස්ථාන නොතිබී නිසා දේශීය ධනේශ්වරයක් ඇතිවීමට අවශ්‍ය

අවකාශ නිපදවූයේ ආර්ථිකය මූල්‍යකරණය වීම හරහාය. එහෙත් වෙළෙඳාම, අරක්කු රේන්ද බදු ගැනීම, ශුනයිට් කැණීම, ගෘහභාණ්ඩ නිෂ්පාදනය සහ අනෙකුත් කටයුතු තුළින් ලබාගත හැකි වූ ඉඩම් පිළිබඳ ආසාවක අනුනාදයක් දේශීය සංස්කෘතිය තුළ තිබුණ ද මෙම නව තත්ත්වය යටතේ අවශ්‍යතාවක් වූ අස්මීයත්වයේද වෙනස්වීම ගැටලු සහගත විය. ඒ සඳහා පර්යාවලෝකයේ පටිසෝතගාමී වෙනසක් අවශ්‍ය විය. එනම්, අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රතිලාභ අවධාරණය කෙරෙන, එකිනෙකා සමාජයට පිළිගැනෙන සහ ඔවුන්ගේ ගෞරවය සුරකින ස්ථාවරයක සිට ධනවාදී අපේක්ෂා වන සාටෝප හා ප්‍රචණ්ඩ ප්‍රතිරූපයකට මාරුවීමට සිදුවිය.

දේශීය ධනේශ්වරයේ නැගීම සහ යටත්විජිත ලංකාව තුළ ධනේශ්වර ඒක-පුද්ගලවාදය

දේශීය දේශපාලන ආර්ථිකයේ පරිණාමය තුළින් නව සමාජ කණ්ඩායම් හා පුරුෂත්වය පිළිබඳ ව්‍යවහාර ගණනාවක් මතු වූ අතර, ඒ සියල්ල උපග්‍රහණය වූයේ මහාත්ම පුද්ගලය ප්‍රතිරූපයට විරුද්ධවයි. මෙම ව්‍යවහාර රඟ දක්වූයේ වාණිජ කාර්යාලය, උසස් පාඨශාලාව, දේශීය වැවිලිකරුවන්ගේ සංගම්, ආගමික පුනරුද ව්‍යාපාර හා පොදු සංවිධාන යනාදියෙන් සමන්විතවූ පොදු අවකාශ හරහායි.

පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් විසින් අරඹන ලද වෙරළබඩ තීරයේ මූල්‍යකරණය 1833 දී කෝල්බෲක් ප්‍රතිසංස්කරණ මඟින් වඩාත් ඉදිරියට ගෙන යන ලදී. මේ තුළින් ආන්තිකත්වයට පත්ව සිටි පහත රට ගොවි කුලවලට මෙන්ම නිරිතදිග මුහුදු තීරයේ විසූ පහත් යැයි සැලකුණ කරාව, දුරාව හා සලාගම කුලවලට ද ප්‍රාග්ධනය ඒකරාශී කිරීමේ නව අවස්ථා ඇති විය. මක්නිසාද යත්, රොබර්ට්ස් පෙන්වා දෙන පරිදි සාපේක්ෂ

වශයෙන් මෑතකදී ඉන්දියාවෙන් සංක්‍රමණය වූවා යැයි සැලකෙන මේ වෙරළබඩ කණ්ඩායම්, අන් කුලවලට මෙන් නොව ගොවි කුලයට සේවා සැපයීමට නොබැඳී සිටියහ. ඔවුන් රාජකාරී කුල බැඳ තබන ලද වැඩවසම් වගකීම්වල ඒ තරමටම පැටලී නොසිටි නිසා මේ නව ආර්ථික වාතාවරණයෙන් වාසි ලබාගැනීමට වඩා සුදුසු තත්ත්වයක සිටියා විය හැකිය (රොබර්ට්ස් 1982ල 1994: 73-85). මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධව 1815 තෙක් බ්‍රිතාන්‍යයන්ට යටත් නොවූ කඳුකරයේ පැවති මහනුවර රාජධානිය තුළ මූල්‍ය ගනුදෙනු ඉතා දුර්ලභ විය. බ්‍රිතාන්‍ය ව්‍යවස්ථා සම්පාදනය තුළින් ධනවාදී කෘෂිකර්මාන්තයට අවශ්‍ය තත්ත්වයක් උඩරට ප්‍රදේශයේ නිර්මාණය කළ ද, මෙම පැතිරී තිබූ වතු යායවල් විශාල වශයෙන් යැපුම් ආර්ථිකය සඳහා වෙන් වූ භූමි ලෙසම පැවතුණි. ඒ සමගම රාජකාරී ක්‍රමය අහෝසි කළද මහනුවර කුලීනයන්ට ඔවුන්ගෙන් පැවත එන තත්ත්ව බොහෝ දුරට ඒ අයුරින්ම පවත්වා ගැනීමට හැකිවූයේ වෙරළබඩ ප්‍රදේශයේ ආර්ථික දියුණුව තුළින් පහතරට ගොවි මුදලි වැඩවසම් නායකත්වය ඛාදනය වෙමින් පැවති අවස්ථාවකය.

කෝල්බෲක් ප්‍රතිසංස්කරණ තවදුරටත් ලංකාව තුළ පරිපාලනමය ඒකීයත්වයක් ඇතිකිරීමට එය පළාත් පහකට ප්‍රතිව්‍යුහගත කර, ඒ සෑම පළාතක්ම බ්‍රිතාන්‍ය ඒජන්තවරයෙකුගේ පාලනය යටතට ගෙනෙන ලදී. 'වක්‍ර පාලනය' පිළිබඳ කදිම උදාහරණයක් සලසමින් මේ තුළින් මුළු මහත් දේශීය ධූරාවලියම එක් ඒජන්තවරයෙකුගේ යටතට ගෙන එන ලදී. මෙම සන්දර්භය තුළ පද්ධතියේ බාධා අවහිර නොමැතිව ක්‍රියාත්මක වීම සඳහා දේශීය නායකත්වයේ සහයෝගය අත්‍යවශ්‍ය විය. මෙය කිරීමට දේශීය ධූරාවලියේ හිනිපෙත්තේ සිටි අය කැමති වූහ. ඒ කෙතරම් ද කිවහොත්, රොබර්ට්ස් පෙන්වා දෙන පරිදි, ඔවුන් සෑම විටම උත්සාහ කෙළේ උත්කර්ෂවත් හා විචිත්‍රවත් බව මහජනයා ඉදිරිපිට පෙන්වා පෑම තුළින් තම

ආධිපත්‍යය තහවුරු කිරීමටය. සමහර අවස්ථාවල ඒජන්තවරයාගේ හෝ වෙනත් රාජකාරි සඳහා පැමිණි අවස්ථාවලදී අලි, බෙරකරුවන් හා නැට්ටුවන් සහිත පෙරහැරවල් රඟදැක්වීම උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකිය (රොබර්ට්ස් 1982: 131-179, 1994: 107).

පූර්ව යටත්විජිත කාලයේ සාම්ප්‍රදායික පිළිවෙත් සඳහා වූ අවකාශවලට පමණක් සීමා වූ මෙවැනි උත්සවාකාර ප්‍රදර්ශන දැන් ලෞකික ලක්ෂණ ආරූඪ කරගෙන දේශීය නායකත්වයේ ආධිපත්‍යය තහවුරු කිරීමට සක්‍රිය සේවයක් ඉටු කෙළේය. එහිදී භාවිත වූ සූක්ෂමව සැකසූ ඇඳුම් ආම්පන්න සමග ඒ තරම්ම උත්කර්ෂණීය දර්ශනයක් විසින් නුවර හා පහත රට ගොවි මුදලි කණ්ඩායම්වල පුද්ගලත්වය මත බොහෝ අභිමානවත් බවක් හා ගාම්භීරත්වයක් ආරෝපණය කෙළේය. එයින් ප්‍රක්ෂේපණය වූයේ ද දැඩි ආධිපත්‍යවාදී දේශීය පෞරුෂත්ව ප්‍රතිරූපයක් වන අතර, එය ඉස්මතු වූයේ අලුතින් ක්‍රියාකාරී වූ කරාව වෙළෙඳුන්ගේ ඊනියා බියසුලු යටහත් බවට විරුද්ධවය.

මෙවැනි ආධිපත්‍යවාදී දේශීය ව්‍යවහාර උසස් පාන්තික බ්‍රිතාන්‍ය අදහස්වල එන මහාත්ම දූරස්ථභාවයට අනුරූපී විය. විකල්පීය වශයෙන් ගාම්භීරත්වය හා උත්සවශ්‍රීය පෙන්වන දර්ශනයන්ට වික්ටෝරියානු විරුද්ධත්වය ප්‍රකාශ කළ ද වක්‍ර පාලනය සමග යටත්විජිතය තුළ බ්‍රිතාන්‍ය පුරුෂත්වය ද ප්‍රේක්ෂාවට සෘජු ආශාවක් නොදැක්වූවා නම්, අවම වශයෙන් එය සාධාරණීකරණය කර පිළිගැනීමේ ප්‍රවණතාවක් දැක්විය.[7]

එනමුත් රොබර්ට්ස් පෙන්වා දෙන ආකාරයට කෝල්බෲක් මෙම වැඩවසම් නායකයන් පිළිබඳ සැක කළ අතර, ඔවුන් විසින් මැසිවිලි නැඟුවේ සහ ඔවුන්ගේ කැමැත්ත වූයේ මිනිසුන්ගේ අඥාන අගති තවදුරටත් පවත්වා ගෙන යාම මගින් ඔවුන් සදාකාලික දාසයන් ලෙස පවත්වාගෙන යාම අපේක්ෂා කළ බවයි. මැකෝලිගේ අදහස් අපේක්ෂා කරමින් කෝල්බෲක්

කියා සිටියේ යටත්විජිත අධ්‍යාපන භාවිත අරමුණු කළ යුත්තේ දුඹුරු සම ඇති ඉංග්‍රීසි හිතෛෂී දේශීය කණ්ඩායමක් බිහි කිරීමට බවයි. සාම්ප්‍රදායික නායකත්වයේ බලපෑම් කාලයත් සමග අඩු කිරීමට හැකි එකම මග මෙවැනි ප්‍රතිපත්තියක් බව ඔහුගේ එකම හැඟීම විය (රොබර්ට්ස් 1977: 266).

කෝල්බෘක් මෙම දැඩි අධිරාජ්‍යවාදී ආසාව ප්‍රකාශයට පත් කිරීමෙන් පෙන්නුම් කරන්නේ ස්වදේශිකයාට තමා හා සමාන මානුෂිකත්වයක් දීමට පෙරාතුව, ප්‍රථමයෙන් ඔහුගේ වෙනෙස හීලෑකර ඉංග්‍රීසි බවින් සැරසීම අවශ්‍ය යැයි කියැවුණු සුවිශේෂ වික්ටෝරියනු කාංසා තත්ත්වයකි. මෙම ආකල්ප දේශීය නව ධනපති ස්තරය විසින් ද අන්තරීකරණය කළ නිසා පසු දශක ගණනාවක පුරුෂත්වය පිළිබඳ කේන්ද්‍ර මෙවායේ ආභාසය ලැබිය.

එහෙත් වාණිජ කටයුතු ඉක්මනින්ම ඊනියා පහත් කුල ලෙස සැලකුණ කරාව, දුරාව, සලාගම, නවන්දන්න හා බලවත් නොවන ගොවි කුල සාමූහිකව ගොවි මුදලි ප්‍රභූන්ගේ ආධිපත්‍යය අභියෝගයට ලක්කළ අවකාශයක් බවට පත්විය. මුල්කාලීන ප්‍රාග්ධන ඒකරාශීකරණයට මිනිරන් කැණීම හා අරක්කු රේන්ද කර්මාන්තය ඇතුළත් විය. වැවිලි කර්මාන්තය තුළ ද මුල සිටම සැලකිය යුතු දේශීය නියෝජනයක් පැවතිණි.[8] මෙම පුරෝගාමික ව්‍යවසායකයන් මහන්සියෙන් ධනය ඉපැයූ බවත්, ඉන් ඇතැමුන් විශාල ලාභ ඉපැයූ බවත්, ඒ නිසා ඔවුනට තම පුතුන්ට හොඳම පාසැල්වල අධ්‍යාපනය ලබාදීමටත් වැඩිදුර අධ්‍යාපනය සඳහා හෝ වෘත්තියමය පුහුණුව සඳහා ඔවුන්ව විදේශගත කිරීමට පවා හැකිවූ බවත් රොබර්ට්ස් පවසයි. දෙවන හා තෙවන පරම්පරා ඔවුන්ගේ අධ්‍යාපනය හා සමාජ සබඳතා භාවිතකර තමන්ගේ ප්‍රභූත්වය වඩාත් තහවුරු කර ගත්හ. වෙනත් අයුරකින් පවසනවානම්, වෘත්තීයමය ආදායම් හෝ හොඳින් සිතාමතා සිදුකරගත් විවාහයක් තුළින් ලැබුණු මූල්‍ය රැස් කිරීම් ද සමාජ චලනතාවයට රුකුළක්

වූයේය. රොබර්ට්ස් පෙන්වා දෙන පරිදි මේ කරුණු නිසා දශක කිහිපයක් තුළ දී නව පවුල් පැළැන්ති නිර්මාණය වුණි (රොබර්ට්ස් 1997: 197).

ඒ අනුව වික්ටෝරියානු එංගලන්තයේ මෙන්ම යටත්විජිත ලංකාව තුළද ධනවාදී ප්‍රාග්ධන ඒකරාශිවීම නිසා මේ ධනවතුන්ට, වංශවත් පැළැන්තියකට තමන් හිමිකම් නොකී නිසා, ඒ වෙනුවට නව වංශවත් පවුල් ඇති කිරීමටත්, නරක කාලයන්ට ගොදුරු වී බිඳ වැටුණු පැරණි වලව් නැවත නගා සිටුවීමේ ආශාවක් ද පැවතිණි. මේ තුළින් පවුල් ඒකකය හෝ ඥාති කණ්ඩායම් මත නව අවධානයක් යොමු විය. පවුල එහි මූලිකයාගේ තත්ත්වය ඔහු මත නැවත පරාවර්තනය කරන්නක් බවට පත්විය. නම සමාජ ස්ථාවරය අපැහැදිලි වූ මෙම කණ්ඩයම්වල නව තත්ත්වය තැන්පත් වූයේ පවුල් පින්තූරය තුළයි. මහේශාක්‍ය ලෙස ඇඳ පැලැඳ ගත් භාර්යාවන්ගේත් දරුවන්ගේත් ශරීර ගෘහ මූලික පිරිමියාගේ සමාජ තත්ත්වය විදහාපාන අවකාශ බවට පත්විය. මේ නව ධනේශ්වර පිරිස් වැඩවසම් වලව් හෝ බ්‍රිතාන්‍ය බංගලාවලට අනුරූපීව ඉදිකරන ලද ගෞරවාරෝපිත වාසස්ථාන සඳහා ආයෝජනය කිරීමත් ඒවා නඩත්තුව සඳහා විශාල සේවක පිරිසක් යොදාගැනීමත් අධික ලෙස වියදම්කර ආගන්තුක සත්කාරයේ යෙදීමත් කළහ. එහෙත් වික්ටෝරියානු සන්දර්භය තුළ මෙන් නොව, කාලයත් සමග තත්ත්වය පිළිබඳ තිබූ ගැඹුරු සිත් යොමුව නිසා අන් සියලු නිර්ණායක අමතකකර දමා පවුලේ ඥාතීන්ගේ හා කුලයේ අවශ්‍යතා සැපයීමේ ආශාවක් පෙරමුණ ගැණිනි. මින් පසු දශකය තුළ දේශපාලනික හා ආර්ථික අවකාශ තුළ ධනේශ්වර හැසිරීමේ ලක්ෂණයක් බවට මෙම ඥාතිවාදය පත්විය.[9]

තත්ත්වය යන්න විවාහ උත්සව, රජයේ පත්වීම් වැනි සුබ මොහොතින් කෙරෙන උත්සවාකාර විදහාපෑම් තුළින් ද ඉස්මතු විය. සමහර එවන් අවස්ථාවල බෙරකරුවන්, නැට්ටුවන් හා හක්ගෙඩි වාදකයන් ද යොදා

ගැනුණ බව පෙනේ. ඇත්ත වශයෙන්ම මෙවැනි රඟදැක්වීම් සිදු කරන ලද්දේ රාජකාරී කුල වූ බෙරවා වැනි කණ්ඩායම් විසිනි. වෙනත් වචනවලින් කිවහොත්, ඔවුන්ගේ නව තත්ත්වය තහවුරු කිරීම සඳහා පුරුෂත්වයේ අධිකාරිය පිළිබඳ වැඩවසම් ව්‍යවහාරය අනුකරණය කිරීම අවශ්‍ය වූ අතර, රාජකාරී කුලවල චාරිත්‍රානුකූල වශකීම සදාතනිකවම ඊට ඇතුළත් විය.

එකල ඇන්ග්ලෝ සැක්සන් ව්‍යවසායක ස්තරය තුළ ඇති වූ ධනේශ්වර ඒකපුද්ගලවාදයේ ප්‍රපංචය තරමටම යටත්විජිතය තුළ දශක ගණනක් තුළ මූල්‍ය ඒකරාශී කිරීම් තුළින් තීරණ ගැනීමේ හැකියාව වැඩිවීමේ තත්ත්වයක්, අවදානම් දැරීමේ ධෛර්යයක් හා වික්‍රමාන්විත බවක් මෙම කටයුතුවලට එළැඹුණු කණ්ඩායම්වලින් බලාපොරොත්තු විය. ගොවි ස්තරයට පාරම්පරිකව යටහත්ව සිටි මෙම කණ්ඩායම් අතර ඔවුන් මුහුණට මුහුණලා සබඳතා පැවැත්වූ අවස්ථාවලදී පවා පෙන්නුම් කළ නව ආකාරයේ ස්ව-බලය අවධාරණය කෙරෙන පුරුෂත්වයක් ප්‍රවර්ධනය කෙරිණි. එහෙත් මෙය විවිධාකාරවලින් අර්ධ වශයෙන් සිදු වූ ක්‍රියාදාමයකි. එතුළින් වැඩවසම් බැඳීම්වලින් සම්පූර්ණයෙන් වෙන්වී යෑමක් සහතික නොවිනි. එයට හේතුව දේශීය මහත්මයා යන ප්‍රතිරූපය ඔහුටම වෙන් වූ දූපතක් මෙන් නොවීමයි. කලින් තර්ක කළ අයුරින් සමාජ ගනුදෙනු රාශියකදී ස්ව-බලය වඩා තහවුරු කිරීමක් විදහාපෑමට ඔහුට හැකි වුවත්, තත්ත්වය හා සම්බන්ධ අදහස් පිළිබඳව දක්වන ලද දැඩි උනන්දුව හරහා ඔවුන්ව තල්ලු වී ගියේ වැඩවසම් මුදලි නායකත්වය විසින් ඒ වන විටත් අත්පත් කරගෙන තිබූ ගාම්භීරත්වය සහ රාජ්‍ය අධිකාරත්වයෙහි සෙසු පැතිකඩ වූ ගෞරවාරෝපිත වාසස්ථාන ඉදිකිරීම, අධික සත්කාරය හා උත්සවාකාර ප්‍රදර්ශන ආදිය අනුකරණය වෙතටය. බලය පිළිබඳ එවැනි ප්‍රේක්ෂා සහගත ව්‍යවහාර සමාජ ලිංගිකත්වය මත පදනම් වූ අතර, ඒවායින් ඇඟවූ විශේෂිත වූ පුරුෂත්වය රඟ දැක්වූයේ යටත්විජිත නිලධාරීන් හා කරන කටයුතු වැනි නව පොදු අවකාශ තුළය.

තවදුරටත් දේශීය මහත්මයා යන ප්‍රතිරූපය වාණිජ කටයුතුවලදී ඥාතීන්ට හා කුලයට වාසි සහගත වන ආකාරයට ක්‍රියා කිරීමේ උගුලට ගොදුරු විය. එම නිසා ස්ව-බලය අවධාරණය කිරීම වැඩි වී තිබුණි ද මෙම නව පුරුෂත්ව පොදු පිළිගැනීම තුළින් සහතික කිරීමේ අවශ්‍යතාව දිගින් දිගටම පැවතිණි.

එහෙත් දහනවවන සියවසේ අවසන් කාර්තුව වන විට ඉදිරියට පැමිණෙමින් සිටි මෙම කුලවල අසාමාන්‍ය දියුණුව බිඳ වැටුණේ 1848 උඩරට කැරැල්ලෙන් පසුව බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් දියත් කළ ප්‍රභූ රදලයන් නැවත පණ ගැන්වීමේ ප්‍රතිපත්ති නිසාය. ගෝර්ඩන්, මැකලම් හා ග්‍රෙගරි යන අග්‍රාණ්ඩුකාරවරුන් අනුබල දුන් මෙම ප්‍රතිපත්ති තුළින් පිළිබිඹුවන්නේ නොසන්සුන් වූ උඩරැටියන් සතුටු කිරීමට බ්‍රිතාන්‍යයන්ට තිබූ අවශ්‍යතාවයි. කේ. එම්. ද සිල්වා පවසන ආකාරයට මෙමගින් නව කණ්ඩායම් තුළ බොහෝ දුරට ඉච්ඡාභංගත්වය ඇති කළ අතර, ඒ තුළින් යටත්විජිත පරිපාලනයේ අසාධාරණකම් පිළිබඳ නව කතිකාවක් පැතිරිණි. ඔවුන් එය දුටුවේ පාරම්පරික වරප්‍රසාදවලට අනුග්‍රහ දැක්වීම තුළින් නව මිනුම් දඬු වූ අධ්‍යාපනය හා ඉඩම් හිමිකම තුළින් ඔවුන් ඉදිරියට යෑම වැළැක්වීමක් ලෙසිනි (ද සිල්වා 1997: 157). නව බලය අවධාරණය හා විදහා දැක්වීමේ කැමැත්ත සමග මේ නව කණ්ඩායම් සම්ග්‍රහණය කළ තවත් දෙයක් නම් සුදුසුකම යන නිර්ණායකය මත පදනම්වූ වික්ටෝරියානු මහාත්ම ප්‍රතිරූපය පළිබඳ කතිකාවය. මේ නව, ඉගෙනගත් හා ඉඩම් හිමි පොහොසත්තු යටත්විජිත ව්‍යවහාර එතරම් හොඳින් පළකළ නොහැකි, පසුගාමී වැඩවසම් පන්තිවලට වඩා තමන් ඉහත වරප්‍රසාද ලැබීමට වඩා සුදුසු අය යැයි ස්ථිර ලෙස විශ්වාසයක් කළහ.

පොදු අධ්‍යාපනය 'දුඹුරු මහතුන්' නිෂ්පාදනය කළ තවත් අවකාශයක් විය. 1815 බ්‍රිතාන්‍යය පාලනය තහවුරු කිරීමෙන් පසු විවිධ වූ මිෂනාරි කණ්ඩායම් රට තුළට පැමිණ රට පුරා මිෂනාරි පාසල් ඇති කිරීම දක්නට

ලැබුණි. මේවා සේවා දායකයන් අනුව වෙනස් විය. ජයවර්ධන පෙන්වා දෙන අන්දමට කොළඹ ප්‍රධාන පෙළේ පාසලක් වන ශාන්ත තෝමස් විදුහල ලබාදුන් අධ්‍යාපනය සැකැසුණේ මව් රටේ, එනම් එංගලන්තයේ පොදු පාසල් ලබාදුන් අධ්‍යාපනයට අනුරූපවයි. එහි පිරිමි ළමයින්ට ඉගැන්වූයේ ඉංග්‍රීසි, ලතින්, ග්‍රීක, ක්‍රිස්තියානි ආගම, ගණිතය, ඉතිහාසය සහ ලෝක භූගෝල විද්‍යාවයි (ජයවර්ධන 1972: 71). මේ සියවස ආරම්භ වන විට සාන්ත තෝමස් විද්‍යාලය නාගරික ඉහළ පන්තියට හා අලුතින් පොහොසත් වූවන්ට සේවා සැපයූ අතර, එම පිරිමි ළමයි නිරතුරුවම ක්‍රිකට් හා ටෙනිස් ගසමින් 'සමානයන් අතර සාධාරණත්වය' යන අදහස හා සම්බන්ධ අදහස් සමාග්‍රහණය කරමින් සිටියහ. මේ හේතුව නිසා ආණ්ඩුකාර ගියු ක්ලිෆර්ඩ් කියා සිටියේ බ්‍රිතාන්‍යයන්ට අනන්‍ය වූ පොදු පාසැල් ඌරුව තමන්ද ග්‍රහණය කරගැනීම පිළිබඳව ලාංකිකයන් ආඩම්බර වූ බවයි. ඔහු යම් තරමක් විවේචනාත්මක ලෙස පැවසුවේ කිසිසේත්ම දේශීය නොවන ක්‍රීඩා පිළිබඳව බ්‍රිතාන්‍යයන්ට නොදෙවැනි උනන්දුවක් ලාංකිකයන්ට තිබූ බවයි.[10] මෙහිදී ඔහු පැහැදිලි වශයෙන් සාකච්ඡා කරන්නේ කොළඹ ප්‍රභූ පාසැල්වල නිෂ්පාදන පිළිබඳවය.

එහෙත් රටේ අනෙක් ප්‍රදේශවල උසස් පන්ති තවදුරටත් දිගින් දිගටම තම සමාජීය දූරස්ථභාවය රැකගත් අතර, එම ප්‍රදේශවල මිෂනාරි මගපෙන්වීම යටතට පත් ළමයින් වඩා දුප්පත් පවුල්වල හා කරාව, දුරාව, සලාගම වැනි කණ්ඩායම්වලින් පැමිණි ළමයි වූහ. ද අල්විස් පවසන අන්දමට මෙම පාසල් අවධානය යොමු කෙළේ විද්‍යාව හා ගණිතය ඉගැන්වීමට නොව ඉංග්‍රීසි හා ආගමික ග්‍රන්ථ ඉගැන්වීමටයි (ද අල්විස් 1997: 105-144). මුල් මිෂනාරි පාසල් නේවාසික පාසැල් වූ අතර ඒවා කුඩා ළමුන් තම පවුල් හා ඥාතීන්ගෙන් වෙන්කොට, ඔවුන් දැඩි පාලනයකට නතු කෙළේය. සෑම පාසලකම එයටම වෙන් වූ නිවාස භාර ගුරුවරුන් හා ශිෂ්‍ය නායකයන් සිටි

අතර, ඔවුහු කුඩා ශිෂ්‍යයන් විනයානුකූල කර 'නිවැරදි' ලීලාව, එනම් මෙම නව, විධිමත්, හසුරුවන ලද පරිසරය තුළ හැසිරෙන ආකාරය කියා දුන්හ.

මෙවැනි හැසිරීමට, සාවධානව පන්තියේ ඉඳගෙන සිටීම, යම් නිශ්චිත කාරණයක් නියමිත වේලාවකදී කිරීම, එක් ස්ථානයක සිට තවත් ස්ථානයකට යෑමේදී පිළිවෙළකට, පේළියට යෑම හෝ උදේ සරඹ කිරීමේදී ශාරීරික අභ්‍යාසවල නියැලීම යනාදිය ඇතුළත්වේ (ද අල්විස් 1997). සාන්ත තෝමස් හා රාජකීය විද්‍යාලය වැනි කොළඹ ප්‍රභූ පාසල් මෙන් ක්‍රිකට් හා රග්බි පාපන්දු සඳහා පහසුකම් මේ පාසල්වලට ලබාදිය නොහැකි විය. නමුත් මේ තත්ත්වය තුළ ද, මිෂනාරි පාසැල්වල අධ්‍යාපනය ලද ළමුන්, ඇතැම් යටත්විජිත විස්තර කථිකයන් අමනාපයට පත්කරමින් ඔවුන් ඉන් පෙර විදහා පෑ කුසිත බවින් හා නිෂ්ක්‍රියත්වයෙන් මිදී, නව ශක්තියකින් හා ජීවයකින් මනාව හැසිරුණහ (කෝර්ඩිනර් 1807: 106, සලවත් 1854: 249). එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඉංග්‍රීසි හා නව ආගමිකත්වය මගින් ඇති කරන ලද්දේ ශාරීරික බාහිර හැසිරීමේ පරිවර්තනයකට නොඅඩු වෙනසකි. එතුළින් ස්ත්‍රී හා පුරුෂ සමාජ ලිංගිකත්ව අස්මියත්වය පිළිබඳ නව ස්වරූප ප්‍රකාශයට පත්විය.

තත්ත්වය මෙසේ තිබියදී මිෂනාරිවරු දේශීය කණ්ඩායම්වල ආගමිකත්වයට විරුද්ධව සාමූහික ප්‍රහාරයක් ඇරඹූහ.[11] ඊට පසු වසරවලදී ඔවුන්ගේ නොනිමෙන විරුද්ධවාදිකම් බෞද්ධ, හින්දු හා මුස්ලිම් යන දේශීය කණ්ඩායම් සියල්ල තුළ යළි පිබිදීමකට රුකුල් දුනි. මුල් යුගයේදී මේ සියලු ආගම්වල පුනරුදවාදීන් ද මිෂනාරි අධ්‍යාපනයේ නිෂ්පාදන වූ අතර, ඔවුහු ඉංග්‍රීසි භාෂාව භාවිත කළ අය වූහ. නමුත් භාෂාවත් සමගම මෙම නව කථිකයන් බොහෝ විට ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි කතිකාවේ තිබූ ප්‍රතිවාදී ආකල්පය සහ සටන්කාමී ස්වරූපය සමග්‍රහණය කර තිබූ බවද පෙනේ.

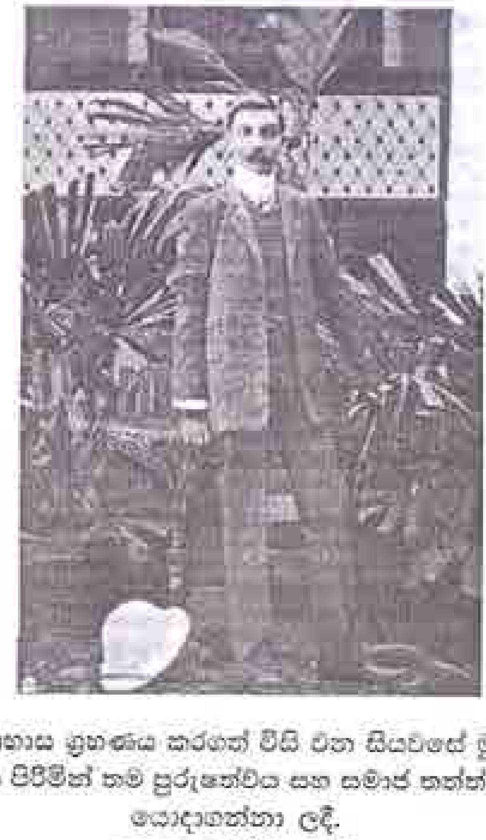
එම නිසා 1840 ගණන්වල සිට මිගෙට්ටුවත්තේ ගුණානන්ද හිමි වැනි ඉංග්‍රීසි කථික හිමිවරු ද මිෂනාරිවරුන් හඳුන්වා දුන් ආගමික පත්‍රිකා හා මහජන විවාද වැනි තාර්කික ප්‍රයෝග භාවිත කළහ. ජයවර්ධන පවසන ආකාරයට මෙම විවාද ඇරඹුණේ ශතක ගණනාවක යටත්විජිත පාලනයෙන් දුර්වල වූ සංඝ සමාජය තුළ අවශ්‍ය වූ අභ්‍යන්තර ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා අවධානය යොමු කිරීමෙනි. එහෙත් එය ඉතා ඉක්මනින් ක්‍රිස්තියානි විරෝධී වේදිකාවක් බවට පත්විය (ජයවර්ධන 1972: 32-44). ඉක්බිති වසර කිහිපය තුළ බෞද්ධ හා ක්‍රිස්තියානි ආගමිකයන් අතර, විවිධ ස්ථානවලදී මහජන විවාද පවත්වන ලදී. මෙහි උච්ච අවස්ථාව වූයේ ඇත්ත වශයෙන්ම පානදුරේ සිදු වූ ශ්‍රේෂ්ඨ විවාදයයි. එහිදී ගුණානන්ද හිමි වෙස්ලියානු මිෂනාරි ඩේවිඩ් ද සිල්වා පූජකවරයාට විවෘත විවාදයකට අභියෝග කෙළේ ඔහු බුද්ධ ධර්මයට සාවද්‍ය ආගමක් ලෙස පරිභව කළ බව කියැවුණ නිසයි. මෙම විවාදයෙන් ගුණානන්ද හිමි දිනුවා යැයි කළ සාමූහික සංජානනය සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාවගේ සාමූහික ආත්ම-වටිනාකමට මහත් දිරිගැන්වීමක් විය.

එසේ නම් ගුණානන්ද හිමි විසින් කරනු ලැබුවේ, වාචික, ප්‍රහාරාත්මක හා ස්වයං-ධර්මිෂ්ඨ ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි කතිකාවට අනුරූපීව යමින් ගොඩනැගුණු ඉවැන්ජලික බුද්ධ ධර්මය පිළිබඳ ව්‍යවහාරය අවසාන ජයග්‍රහණය ලෙස හුවාදක්විමයි. බුදු දහම තවදුරටත් ස්ව-කැමැත්තෙන් අනුගමනය කළහැකි එක් මාර්ගයක් නොව, නිවැරැදි මග විය. එය මැදුම් පිළිවෙතේ සිට එකම පිළිවෙත දක්වා සීඝ්‍රයෙන් වෙනස් වෙමින් පැවතිණි. පුනරුදවාදය පිරිමි අවකාශයක්ම වූ හෙයින්, සිංහල පුනරුදවාදී පුරුෂත්වය වැඩි වැඩියෙන් වෙනස පිළිබඳ ඉවසීම රහිත බවක් සමාග්‍රහණය කර ගත්තේය.

පරමවිඥානාර්ථවාදීන් වැනි කණ්ඩායම් ලංකාවට පැමිණීම ද බුදු දහමේ පුනර්ජීවනයට රුකුලක් විය. පානදුරාවාදය ගැන ඇසීමත් සමගම

ඇමෙරිකානු පරම විඥානාර්ථවාදියෙකු වූ කර්නල් හෙන්රි ඕල්කොට් ද රුසියානු සංක්‍රමණික හෙලේනා බ්ලැවැට්ස්කි මැතිණිය ද 1880 දී ලංකාවට පැමිණියහ. ජයවර්ධන දක්වන පරිදි පරම විඥානාර්ථවාදීන් මේ කාලයේදී නියෝජනය කෙළේ බටහිර වඩා ප්‍රබුද්ධ කණ්ඩායම් වූ හේතු ධර්මවාදීන්, උත්සාධනවාදීන් හා සමාජවාදීන් යනාදීන් වූ අතර, එම අදහස් මිෂනාරීන් විසින් දේශීය ආගම් වෙනස් කිරීමට හා යටත්විජිතවාදයට එරෙහිව කරන ලද ප්‍රතිචාරයකි. ඇය කියන පරිදි ඔවුන්ගේ පැමිණීම හරහා ආරම්භක අවධියේ තිබූ පුනරුද ව්‍යාපාරයට එතෙක් නොතිබුණු සංවිධානාත්මක සංසක්තාවක් ලබා දුනි (ජයවර්ධන 1972).

ඇන්නවශයෙන්ම ආගම් වෙනස් කිරීමේ නැතහොත් ක්‍රිස්තු ධර්මයට නම්මා ගැනීමේ ප්‍රධාන අවකාශය වූයේ පොදු අධ්‍යාපනයයි. 19 වන සියවසේ අවසාන කාර්තුව වන විට යටත්විජිත ලංකාව තුළ දේශීය භාෂාවලින් කෙරෙන අධ්‍යාපනය කිසිදාක නොවූ විරූ ලෙස පහත් තත්ත්වයකට වැටී තිබුණි. ප්‍රතිසංස්කරණවාදී ධර්මපාල තුමාගේ දිනපොත්වල සඳහන් කරන්නේ ඔහුගේ පියා ඔහුව මිෂනාරි පාසලකට යැව්වේ පිරිවෙන් බලෙන් වසාදමා තිබූ නිසා බවයි. ඔහු තරයේ කියා සිටින්නේ මෙය සිදුවූයේ පිරිවෙන් පිළිබඳ කරුණු විමසීමට පත් කළ කොමිසම මෙම පාසල්වල ළමුන් පැරණි ලාංකේය සම්ප්‍රදායට පක්ෂපාතී වේ යැයි කියක් ඇතිකරගත් නිසා බවයි (ගුරුගේ 1965). ඒ අනුව මේ අවස්ථාව වන විට දිවයින පුරා සෑම පාසලක්ම පවත්වාගෙන යනු ලැබුවේ රජය විසින් හෝ මිෂනාරීන් මගිනි. ජයවර්ධන පවසන පරිදි 1880 වන විට ශිෂ්‍යයන් 24, 000 ක් සඳහා රජයේ පාසල් 400 ක් ද ශිෂ්‍යයන් 61, 000 ක් සඳහා මිෂනාරි පාසල් 840 ක් ද පමණ විය (ජයවර්ධන 1972: 36). පුනරුදවාදීන්ගේ හැඟීම වූයේ මෙම මිෂනාරි පාසල් බුද්ධාගම හා සිංහල සංස්කෘතිය විශාල වශයෙන් පහත් කොට සලකන අගයන් සහ විශ්වාස උගන්වන



වික්ටෝරියානු ආභාස ග්‍රහණය කරගත් විසි වන සියවසේ මුල් යුගයේ බලපැවැත් වූ වස්ත්‍ර ශෛලීන් ස්වදේශික පිරිමින් තම පුරුෂත්වය සහ සමාජ තත්ත්වය සනිටුහන් කිරීමට යොදාගන්නා ලදී.
මූලාශ්‍රය: රයිට්, 1907

බවයි. මේ තත්ත්වයට පිළිතුරු වශයෙන් හා බෞද්ධ අධ්‍යාපනයට අනුබල දීමට 1880 දී බෞද්ධ පරම විඥානාර්ථ සංගමය පිහිටුවන ලදී. හෙන්රි ස්ටීල් ඕල්කොට් තුමාම දිවයින පුරා සැරිසරා බෞද්ධ පාසල් අරමුදලක් සඳහා මුදල් එකතු කෙළේය. සත වර්ෂය ඇරඹෙන විට ශිෂ්‍යයන් 15, 000 කගෙන් සමන්විත බෞද්ධ පාසල් 120 ක් පිහිටුවා තිබුණි. ජයවර්ධන පවසන අන්දමට මෙම බෞද්ධ පාසල් උත්සාහ කෙළේ බෞද්ධ ධර්මය හා ජාතිකත්වය එක්තැන්කර එයට ඇතැම් බටහිර පටිසෝතගාමී අදහස් ද එකතු කොට, මෙම නව පරම්පරාවට අධ්‍යාපනයක් දීමටයි. යටත්විජිත ආණ්ඩුව තුළ මේ පාසැල් පිළිබඳව තිබූ සැකය හා නොසන්සුන්කම කිසි දිනෙක නිමවූයේ නැත.[12] 1830 ගණන්වල තිබූ ආදී සම්භාව්‍ය බ්‍රිතාන්‍යය පොදු පාසැලට අනුරූපව ගොඩනගන ලද මෙම බෞද්ධ පාසැල් උගත්කම උනන්දු කරවන ලදී. විශේෂයෙන්ම ප්‍රභූ මිෂනාරී පාසැල්වලට එරෙහිව, ක්‍රිකට් හා මලල ක්‍රීඩාවලදී ඔවුන් මුල් යුගවලදී දක්ෂතා නොපැවත්, ශාස්ත්‍රීය කටයුතුවලදී ඔවුන් ප්‍රභූ මිෂනාරී පාසල්වල සිසුන්ට වඩා මුල සිටම සාර්ථක වූ බව පෙනේ. බෞද්ධ පාසල්වල සිසුන් ඉදිරියට ආවේ, දක්ෂ හා චතුර නමුත් මහත් ජවයෙන් නොපිරුණු අය ලෙසයි. ඔවුන් ප්‍රභූ පාසල්වලින් නිෂ්පාදනය වූ විනෝදකාමී, ක්‍රිකට් ක්‍රීඩා කරන මහාත්ම ගණයේ අය නොවූ අතර, ඔවුන් වඩා වගකීමැති, බුද්ධිජීවී කණ්ඩායමක් විය. නැවත සොයාගැනීම සඳහා සම්පූර්ණ සංස්කෘතියක්ම ඔවුන් ඉදිරියේ විය.

මෙතැනදී දේශීය පුරුෂත්වය පිළිබඳ නව ව්‍යවහාර නිර්මාණය කිරීම වෙනුවෙන් අනගාරික ධර්මපාල තුමාගේ දායකත්වය ඉතා වැදගත්ය. ධර්මපාල තුමාගේ පියා අගහිඟකම්වලින් යුතුව ගොවි කුලයේ පවුලකින් කොළඹට සංක්‍රමණයවී ගෘහභාණ්ඩ වෙළෙඳාමෙන් වාසනාව ළඟා කරගත් අයෙකි. ඒ අනුව ධර්මපාල තුමා පහත රට ගොවි කුලය තුළ කොන්කර තිබූ ස්තරයන්ගේ හැඟී සිටීම නියෝජනය කරයි. පරම විඥාර්ථවාදීන්ගේ

බලපෑමට ඉතා තරුණ අවදියේදී ලක් වූ ඔහු ක්‍රිස්තු ධර්මයට හා යටත්විජිත රාජ්‍යට නොනවත්වාම විරුද්ධ විය. ඔහු දැඩිව උත්සාහ කෙළේ බෞද්ධ සාමාන්‍ය වැසියා සඳහා නව ක්‍රියාකාරි ප්‍රතිරූපයක් ගොඩනැගීමටය.. ශත වර්ෂය ආරම්භ වූ කාලයේදී බෞද්ධ පුනරුදය පොදු තලයට පරිණාමය වී තිබුණේ ඔහු නියෝජනය කළ සමාජ කණ්ඩායම් යටත්විජිත නිලධාරීන්, බ්‍රිතාන්‍ය වැවිලිකරුවන්, මිෂනාරිවරුන්, දේශීය ධනේශ්වර කොටස් හා පැරණි මුදලි ස්තරය ආදී කණ්ඩායම් සමග ඇති කරගත් නව සබඳතා තුළින් විවිධ පුරුෂත්ව ගණනාවක් පිළිබඳ ගනුදෙනුවක යෙදී සිටි නිසාය. මේ අවස්ථාවේදී ධර්මපාල තුමාගේ කතිකාමය මැදිහත්වීම්වලට නව අදාළත්වයක් ලැබුණි.

ඔහු මිෂනාරි පාසැල් ගණනාවක අධ්‍යාපනය ලැබූව ද ඔහුගේ පවුල ඉතා භක්තිමත් බෞද්ධයන් වූ අතර, ඔවුහු ඒ වන විට පුනරුද කටයුතුවලට සහභාගී වෙමින් සිටියහ. එම නිසා ඔහුගේ පරපුරේ බොහෝ නාගරික දරුවන් මෙන් ඔහුගේ ළමා කාලය ද චින්තනවේදී ආතතීන්ගෙන් ගහන එකක් වූයේ බෞද්ධ පුනරුද උද්‍යෝගයට හා අඛණ්ඩ ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි බලපෑමකට ඔහු එකවර භාජනය වූ නිසයි. විවිධ මිෂනාරි පාසල් තුළ ලැබූ අත්දැකීම ඔහු මත දැඩි බලපෑමක් ඇති කෙළේය. විශේෂයෙන් ඔහුගේ දිනපොත්වල සඳහන් වන්නේ කතෝලික පූජකවරුන් බෞද්ධාගම පහත් හා ප්‍රාණවාදී භාවිත සමූහයක් ලෙස නිරතුරුවම තදින් බැණවැදීම සම්බන්ධවයි. ඔහුගේ තේරුම් ගැනීමට අනුව, මිෂනාරීන්ගේ අරමුණ වූයේ අනාරක්ෂිත දේශීය දරුවාගේ විශ්වාසය බිඳ දමා ඔහුගේ සංස්කෘතිය හා විශ්වාසය පිළිබඳ ඔහු තුළම ලැජ්ජාවක් ඇති කිරීමයි.

ඔහුගේ ජීවිත කාලය පුරාවටම ධර්මපාල තුමාගේ සිත යොමු වූයේ යටත්විජිතවාදීන් විසින් නිරතුරුවම තම සංස්කෘතිය හා ආගම පහත්කොට සැලකීමෙන්, සිංහලුන් තුළට කා වද්දා තිබූ තමා පහත් යැයි යන හැඟීම

ඇමතීමටයි. අනෙක් පුනරුදවාදීන් විසින් ඔහුට පෙර සාකච්ඡා කළාක් මෙන් ඔහු ද තර්ක කෙළේ යටත්විජිත නිලධාරීන් හා මිෂනාරිවරුන්ගෙන් ප්‍රතිමූර්තිමත් කෙරෙන බටහිර සංස්කෘතිය දේශීය කණ්ඩායම් සහමුලින් උදුරා දැමීමට හා ඔවුන් නිග්‍රහයට පත් වැසියන්ගේ තත්ත්වයට පහත දැමීමක් කරන බවය. නමුත් ඔහුගේ දැඩිම කර්කශ වාග් ප්‍රහාරය වෙන්කර තිබුණේ සංකර හා තුප්පහි යන පද ඇසුරින් ඇඟවුණු සම්මිශ්‍රිත ලක්ෂණ සහිත පුද්ගලයන් වෙතටය. සිංහල ජාතියේ පාරිශුද්ධ බව පවත්වා ගැනීම පිළිබඳ සිත යොමු කර සිටි ඔහු උත්සාහ කෙළේ පූර්ව යටත්විජිත ඉතිහාසයෙන් නිර්මාණය වූ පරමාදර්ශී ප්‍රතිරූපයක් යළි ගොඩනැගීමටයි.

එම නිසා, 1898 දී ඔහු ගිහියන් සඳහා සදාචාර ප්‍රතිපත්ති සංග්‍රහයක් කෙටුම්පත් කෙළේ ස්වීයත්වය පිළිබඳ පූර්ව යටත්විජිත පරිකල්පිත අදහස් නැවත ග්‍රහණය කිරීම අරමුණු කරගෙනය. බුද්ධ ධර්මය තුළ සංඝයාගේ චර්යාව පිළිබඳ විස්තරාත්මක සංග්‍රහයක් පැනවී තිබුණ ද, ගිහියන් වෙනුවෙන් විශේෂිත සදාචාර ප්‍රතිපත්ති සංග්‍රහයක් නොවිය. ධර්මපාල තුමා ඇමැතුයේ ධර්ම ග්‍රන්ථවල තිබුණා යැයි ඔහු වටහාගත් අඩුවකි. ඔබේසේකර පවසන පරිදි ඔහුගේ සංග්‍රහය නීති 200 කින් සමන්විත වූ අතර, සංඝයා සඳහා වූ සංග්‍රහයේ මෙන්ම මෙහි අවධානය යොමුවන්නේද හොඳ සිරිත් සහ පෞද්ගලික සුසංවරය වෙතයි (ඔබේසේකර 1997: 379). ඔහුගේ පෞද්ගලික විලාසයේ සටන්කාමී බවක් පැවතියද ඔහු නිර්මාණය කළ සංග්‍රය තුළින් දිස්වන්නේ සාම්ප්‍රදායික බෞද්ධ සද්භාවය, යටහත් බව හා පිළිගැනීම හා වෙනස මත පදනම් වූ ස්වීයත්වය පිළිබඳ අදහසයි.

ඒ අනුව, ධර්මපාල තුමාගේ ගිහි සාදාචාර නීති සංග්‍රහය බොහෝ අයුරින් ශරීරය හා එහි හැසිරීම පිළිබඳව ලියැවුණු එකක් විය. මේ නව බෞද්ධ ස්වරූපය තුළින් සිංහල මධ්‍යම පන්තියේ සමහර කොටස් ආරෝපණය කරගෙන තිබූ මහාත්මා පුද්ගල ප්‍රතිරූපය විවේචනය විය.

මෙහිදී මතක තබාගත යුත්තේ ශත වර්ෂය ආරම්භයේදී පුනරුද කටයුතුවල නියැලුණු පුද්ගලයන් ද ඇතුළුව නව ධනේශ්වරයේ බොහෝ සාමාජිකයන් විශ්වාස කෙළේ සමාජ ප්‍රගතිය රඳා පැවතියේ කෝල්බෲක්ගේ පරිකල්පනය අනුව සමෙන් දුඹුරු මහත්වරුන් ලෙස පෙනී සිටීම මත බවයි. යටත්විජිත කතිකාව තුළ මහත්මා ගතිය ඇතිවීම සඳහා යටත්විජිත වැසියන්ගේ ශරීර සහ එහි ඇඳුම්වල නිශ්චිත පරිණාමයක් ඇති කිරීම අවශ්‍ය විය. එයට නිවැරදි වස්ත්‍ර කේතය, එනම් කොටස් තුනකින් සමන්විත බටහිර ඇඳුම් කට්ටලය හා බෝලර් තොප්පිය, බටහිර ආකාරයේ ජීවන ක්‍රමය, ඉංග්‍රීසි ප්‍රවීණත්වය සහ බටහිර පන්නයේ මුල් නම් භාවිතය ඇතුළත් විය. ධර්මපාල තුමා මෙම ප්‍රවණතා නිතරම හෙළා දුටුවේ ඒවා ඝර්ම කලාපීය දේශගුණයට නුසුදුසු යැයි ඔහුට හැඟුණු නිසාය. ඔහු ඉල්ලා සිටියේ පූර්ව යටත්විජිත ඇඳුම් ලෙස වටහාගත් ආරිය සිංහල ඇඳුම් නැවත භාවිතයට ගන්නා ලෙසයි. මෙය සමන්විත වූයේ සුදු සේද රෙද්ද, දිග බැනියම හා කරවටා යන රෙදි සාළුවක් සමග දුහුල් රෙද්දෙන් නිර්මිත හිස් පටිය හා සපත්තුවලිනි.

නමුත් ඔබේසේකර පෙන්වා දෙන අන්දමට ධර්මපාල තුමාගේ සාදාචාර නීති සංග්‍රහය ධනේශ්වර යටත්විජිත සමාජයක සමාජ යථාර්ථ ඇමතීමට කළ උත්සාහයක් නිසා, ඒ තුළ ආහාර අනුභව කිරීමේ සිරිත් විරිත්, වැසිකිළි පුරුදු හා පෞද්ගලික සනීපාරක්ෂාව පිළිබඳ නියෝග ද ඇතුළත් විය (1997: 380). එසේ නම්, වෙනත් සිංහල ජාතිකවාදීන් මෙන් නොව, ධනවාදයටත් නවීකරණයටත් ඔහු නිතැනින්ම විරුද්ධ නොවීය. ඇත්ත වශයෙන්ම ඔවුන් මෙන්ම ඔහු ද සමහර අවස්ථාවල සිංහලයන්ට ආයාචනා කෙළේ තම ආර්ථික ශක්තිය වැඩි දියුණු කිරීම තුළින් ඔවුන්ගේ පරිහානිය නැවැත්වීමටයි (අමුණුගම 1997, වික්‍රමරත්න 1996). ඔහු විරෝධය පෑවේ ඝර්ම කලාපයට හා මිනිසුන්ගේ චිත්ත ස්වභාවයට නොගැළපේ යැයි ඔහුට හැඟුණු වස්ත්‍ර කේත සහ ජීවන ක්‍රම, එනම් මස් අනුභව කරන

හා විස්කි පානය කරන ජීවන ක්‍රමයක් බලෙන් පැටවීම හරහා ක්‍රිතානාය නොවන සංස්කෘතීන්ට බ්‍රිතාන්‍යයන් කළ පරිභවයටයි. සම්මිශ්‍රිතභාවයට ඔහු තුළ බියක් පැවතුණද, නව සිංහලයා පිළිබඳ ධර්මපාල තුමාගේ ප්‍රතිරූපය ඉස්මතු වූයේ සංජානිත ඉතිහාසයක ඇතැම් මූලිකාංග නාගරික කාර්මික සමාජයේ සමහර තෝරාගත් අංශත් සමග මිශ්‍ර කිරීමෙන් ගොඩනගාගත් නිර්මාණාත්මක සම්මිශ්‍රණයක් වශයෙනි.[13]

ඔහු ඇතැම් බටහිර බලපෑම්වල ප්‍රබල විවේචකයෙකු වුවද, ඊට සමගාමීව විද්‍යාව හා තාක්ෂණය වැනි බටහිර බුද්ධි ප්‍රබෝධයේ වඩා පූර්වගාමී අංග උකහා ගන්නා ලෙස ඉල්ලා සිටියේය. එසේ කරන අතරම, ක්‍රිස්තු ධර්මය වැනි බටහිර 'මිථ්‍යා දෘෂ්ටි' නොසලකා හරින ලෙස ද අවවාද කිරීමට ඔහු වග බලා ගත්තේය. වෙනත් බෞද්ධ පුනරුදවාදීන් බොහෝ දෙනෙකු මෙන්ම ධර්මපාල ද දේවවාදී ක්‍රිස්තියානි ධර්මය දුටුවේ ප්‍රතිගාමී මිථ්‍යා දෘෂ්ටියක් ලෙසයි. මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධව බුදු දහම, විශේෂයෙන් එහි භාවනාමය අවධානය ඔහු දුටුවේ වඩාත් දාර්ශනික හා ගැඹුරු කතිකාවක් ලෙසයි. එංගලන්තයේ පශ්චාත් ඩාර්විනියානු පරිසරයේ ලෞකිකවාදය සහ අදේවවාදය හිස් ඔසවමින් තිබූ අවදියක, ක්‍රිස්තියානි ධර්මය හා විද්‍යාව අතර දිගින් දිගටම පැවතුණු ගැටුම තුළ බුද්ධ ධර්මය හා විද්‍යාව එකට පෙළ ගැස්වීමට ධර්මපාල තුමා තරයේ වග බලාගත්තේය. බෞද්ධ දේව සභාවේ පහත් දෙවිවරුන් සහ භූතයන්ගේ මැදිහත්වීමේ බලය ඔහු නිග්‍රහයට ලක් කෙළේය. ඒ වෙනුවට ඔහු අවධානය යොමු කෙළේ කර්මය පිළිබඳ න්‍යායේ බෞද්ධාගමික පැතිකඩක් වූ තාර්කික හරයටය. එකල බොහෝ විට වයෝවෘද්ධ හෝ මරණාසන්නව රෝගී වී සිටි අය පමණක් ප්‍රගුණ කළ ශීලය ඔහු විසින් වඩාත් පුළුල් ජන කොටසක් තුළ ජනප්‍රිය කරන ලදී.

ඔබේසේකර පවසන පරිදි, ඔහුගේ උත්සාහය වූයේ පූජ්‍ය පක්ෂය අවධාරණය කිරීමක සිට ගිහියන් අවධාරණය කිරීමක් දක්වා වෙනසක්

ඇති කර, ශ්‍රේෂ්ඨ ප්‍රොතෙස්තන්ත ක්‍රිස්තියානි ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන්ගේ ජයග්‍රහණයට අනුරූපීව බුද්ධ ශාසනය ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමයි. ඔහු සාමාන්‍ය දිවිපෙවෙත තුළට ලෞකික තපස්වාදය හඳුන්වා දුන්නේය. අනගාරික හෙවත් නිවසක් නැති යන අර්ථයෙන් ඔහු විසින් ගොඩනගාගත් ගිහි චරිතය, සම්ප්‍රදායානුකූලව ගිහි සැප අත්හැර නිර්වාණය සොයායෑම සඳහා පැවිද්දන් විසින් සංකේතවත් කළ චරිතය මත පදනම් විය. මිථ්‍යාව නැමැති පිළිලය ඉවත් කළ මේ නව තාර්කික බුදු දහම නිර්මාණය වූයේ නව උගත් මධ්‍යම පාන්තිකයන් සඳහාය (1997: 375).

ධර්මපාල තුමාගේ ඉගැන්වීම්වල බලපෑම පුදුමසහගත විය. ඔහුගේ පුවත්පත් තීරු ලිපි කියවූ සහ ඔහුට සවන්දුන් මධ්‍යම පාන්තික උගත්තු විශාල සංඛ්‍යාවක් ඔවුන්ගේ ඇඳුම් විලාසය වෙනස් කිරීමට තීරණය කළහ. තවද, ඔවුන්ගේ නම් ද නැවත සිංහල හෝ බෞද්ධ සම්භව සහිත නම්වලට පරිවර්තනය කළහ. ඔබේසේකර සඳහන් කරන පරිදි, 1930 ගණන්වන විට ක්‍රිස්තියානීන් ද ඇතුළුව, සිංහල දෙමාපියෝ වැඩි පිරිසක් ඔවුන්ගේම නම් වෙනස් නොකළ ද, තම දරුවන්නට සිංහල හෝ බෞද්ධ මුල් නම් දීමට උත්සුක වූහ (ඔබේසේකර 1997: 355-84). යටහත් පහත් බව පිළිගැනීම තවමත් ප්‍රධාන ධර්මතාවක් වූ සමාජයක නව වස්ත්‍ර කේතයක් පිළිගැනීම යනු වෙනස ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් විය. එය අනන්‍යතාව රඟදැක්වීමක් මෙන්ම පවතින ක්‍රමය පෙරළා දැමීමක් ද විය. මෙම වර්ධනය බ්‍රිතාන්‍යයෝ විවිධ මට්ටම්වලදී වැළැක්වීමට උත්සාහ කළහ. *සිංහල ජාතිය* පුවත්පතේ සඳහන්වන පරිදි, එක් අවස්ථාවක මහනුවර ත්‍රිත්ව විද්‍යාලයීය ශිෂ්‍යයන් කිහිප දෙනෙකු ආර්ය සිංහල ඇඳුමින් සැරසී පාසලට පැමිණි අවස්ථාවක, විද්‍යාලයාධිපති ඒ. ජේ. ෆ්‍රේසර් ඔවුන් මුළු විදුහල ඉදිරියේම සමච්චලයට ලක් කෙළේය (සිංහල ජාතිය, අගෝස්තු 1, 1921). මෙයට සමානව, නම් වෙනස් කිරීමේ ක්‍රියාව ස්වයං-පරිවර්තනයකට සමාන විය. මේ තුළින්

පෙනී යන්නේ සිංහලයන් බොහෝ සංඛ්‍යාවකට ඔවුන් පිළිබඳ නව විශ්වාසයක් හා යටත්විජිතය තුළ තම කාර්ය කොටස් පිළිබඳ විශ්වාසයක් ධර්මපාල තුමා ලබාදුන්නා විය හැකි බවයි.

පුනරුදවාදී ව්‍යාපාරය සහ පොදු පාඨශාලාව සමගම බහුවිධ පොදු අවකාශ මතු වීම ද දේශීය පුරුෂත්ව හැඩගැන්වීමේදී වැදගත් වර්ධනයක් විය. 19 වන සියවස අවසාන කාර්තුව වන විට විවිධ පොදු අවකාශ බිහි වූ අතර ඒවා පාසැල්, අලුතෙන් පණ ගැන්වූ පන්සල්, ඉස්ලාම් හා ක්‍රිස්තියානි පල්ලි, පුවත්පත් කාර්යාල, කර්මාන්ත ශාලා හා වාණිජ අවකාශවල සිට, ජාතික හා ප්‍රාදේශීය මට්ටමේ ජනතා සංවිධාන දක්වා පරාසයක විහිද තිබුණි. මෙම භෞතික අවකාශ අභිනත ගනු ලැබුවේ පුවත්පත, සඟරාව හා නවකතා පාඨක ප්‍රජාව වැනි පරිකල්පිත අඩවිවල වර්ධනයත් සමගයි.

මෙවැනි වර්ධන ඇත්ත වශයෙන්ම තේරුම්ගත යුත්තේ පූර්ව යටත්විජිත සමාජ භූතලය මත අන්තර්-කණ්ඩායම් හුවමාරුව සිදු වූයේ ඥාති පදමනක් හෝ කුල පදනමක් මත යන්නට ප්‍රතිවිරුද්ධවය. මෙම ගනුදෙනු බොහෝ විට සිදුකෙරුණේ අනර්ඝතම පොදු අවකාශය වූ යාතුකර්මීය අවකාශ (පන්සල් ආදී) තුළය. එම නිසා, වැඩවසම් බැඳීම්වලින් කොටසක් වශයෙන් යාතුකර්මවලදී රඟ දක්වූ කලින් නියම කරන ලද කාර්ය කොටස් වෙනුවට, බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයේ මධ්‍ය අවධිය වන විට මතුවූ නව පොදු අවකාශ හරහා පෞද්ගලික කර්තෘත්වය ක්‍රියාත්මක කිරීමට අභිගයින් හිතකර ඉඩ ප්‍රස්තා විවර විය. එහෙත් වික්ටෝරියානු සන්දර්භය තුළ මෙන්ම යටත්විජිත ලංකාව තුළ ද, මෙම පොදු අවකාශ මතු වීගෙන එන ව්‍යවසායක කණ්ඩායම් හා ප්‍රාදේශීය මට්ටමේ නායකයන් ගණනාවක් සඳහා නව පුරුෂත්ව ව්‍යවහාර ප්‍රක්ෂේපණය කිරීමේ අවකාශ බවට පත්විය.[14]

1880 ගණන්වලදී බිහිවූ මධ්‍යම පාන්තික සංගම් කිහිපයක් පසුකාලීනව තම පෞද්ගලික සහ සාමූහික අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් පෙනී සිටි අවකාශ

බවට ක්‍රමිකව පරිවර්තනය විය. එවැනි සංගම් තුළින් විවිධ පුරුෂත්ව ගණනාවක් ප්‍රකාශයට පත්විය. ඒ අනුව 1882 දී කරාව ව්‍යවසායක සී. එච්. ද සොයිසා ලංකා කෘෂිකාර්මික සංගමය පිහිටු වූයේ ලාංකේය වැවිලිකරුවන්ගේ අවශ්‍යතා ආරක්ෂා කිරීමටයි. එය 1888 දී ලංකා ජාතික සංගමය බවට පත්විය (ද සිල්වා 1997: 161). ලංකා ජාතික සංගමය, යටත්විජිත ප්‍රතිපත්ති ප්‍රසිද්ධියේ අභියෝගයට ලක් නොකළ, තාර්කික හා සහජීවනවාදී වාග් විලාසයක් වර්ධනය කරගන්න ද, ඔවුන්ගේ ප්‍රධාන අවධානය වූයේ දේශිය හා බ්‍රිතාන්‍ය ධනවාදීන්ගේ අවශ්‍යතා කෙතෙක් දුරට එකිනෙකට අනුපූරක වන්නේ ද යන්න කෙරෙහිය. එය තාර්කික විවාදය නැමැති මහත්මා විලාසය සහ ධනේශ්වර ගෞරවාන්විත බව හා සම්මිශ්‍රිත ව්‍යවහාරයක් විය. මෙය දේශපාලන විලාසයක් ලෙස මුදුන් පැමිණුණේ 1919 දී පිහිටවූ ලංකා ජාතික කොන්ග්‍රසය තුළිනි.

මෙයට ප්‍රතිවිරුද්ධව, 1887 දී මුඩු බිම් පනත (නො. 1) පැනවීමත් සමගම ඩී. ඊ. කොරයාගේ මූලිකත්වයෙන් පිහිටු වූ හලාවත සංගමය ඉතා වෙනස් ස්වරූපයක එකක් විය. හලාවත සංගමය විසින් එයට දනුණ පරිදි පිටිසර ගොවීන් ආන්තිකරණයට ලක්කරමින් බ්‍රිතාන්‍ය වැවිලිකරුවන් තව තවත් ධනවත් කැරුණු බ්‍රිතාන්‍ය ඉඩම් ප්‍රතිපත්තියට එරෙහිව ව්‍යාපාරයක් ගෙන ගියේය. මෙම ව්‍යාපාරය දැඩි සටන්කාමී ස්වරූපයක් ගනිමින් බ්‍රිතාන්‍ය ඉඩම් ප්‍රතිපත්තිය ඉතා දරුණු, ලැජ්ජා සහගත, හොරකමකට නොඅඩු දෙයක් බව හුවාදක්වීය (රොබර්ට්ස් 1997: 283). මෙහිදී කොරයා පැහැදිලිවම යටහත් බවක් නොඅඟවන අතර, වඩා උසස් සදාචාරාත්මක ස්ථාවරයක් ස්ථිරවම ගෙන, බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ 'ලැජ්ජාසහගත' හැසිරීමට විරුද්ධත්වය ප්‍රකාශ කෙළේය. ඔහු බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ සාමූහික ගෞරවය පවා ප්‍රශ්න කිරීම තුළින්, එතරම් මහාත්ම ක්‍රියාකලාපයක් නොවන දුප්පතුන්ගෙන් සොරාකෑමක් ලෙස ඔවුන්ගේ ක්‍රියාකලාපය පෙන්විය. කොරයා පෙනී

සිටියේ බ්‍රිතාන්‍ය 'මහාත්මා' මවාපෑම් විවේචනයට ලක් කළ විප්ලවවාදී හඬවල් වෙනුවෙන්ය. බ්‍රිතාන්‍යයන් දේශීය කුල ක්‍රමය තදින් විවේචනය කළ ද, දුප්පතුන් ගැන සැබෑ තැකීමක් නැති, ජාතිවාදීන් ලෙස මේ තුළින් පෙනී ගියේය. මෙවැනි විරෝධතා කණ්ඩායම් තම සදාචාරාත්මක ස්ථාවරයේ නිවැරැදිකම පිළිබඳ දැඩි විශ්වාසයකින් සිටි අතර, බොහෝ දුරට 'මහාත්මා' ගුණයෙන් හෙබි කණ්ඩායම් ලෙස මතුවී ආවෝය.

1880 ගණන් වන විට ඉන්දියානු පරිපාලන සේවය තුළට දේශීය අපේක්ෂකයෝ ඇතුළු කර ගැනුණහ. මේ හේතුව නිසා යටත්විජිත ලංකාවේ දේශීය උගත්තු පරිපාලන නිලතලවලට තමන්ට ප්‍රවේශ වීමට තිබූ සීමා පිළිබඳව වඩාත් නොසන්සුන් වූහ. මෙම කරුණ පිළිබඳව ඉදිරිපත් වූ පෙත්සමකට ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් යටත්විජිත ආණ්ඩුව 1891 දී පරිපාලනය තුළ ද්විතීයික අංශයක් ඇති කෙළේය. කෙසේ නමුත්, රොබර්ට්ස් පවසන පරිදි, මෙසේ ඇති කළ කණ්ඩායම හා බැඳුණු පහත් යැයි යන හැඟීම නිසා වඩ වඩා සිත් අමනාපයන් වර්ධනය විය (රොබර්ට්ස් 199 : 283). මෙම වර්ධනය නිසා විසම්මුතිය පළ කිරීමේ විවිධාකාර ව්‍යවහාර බොහොමයක් ඇති වූ අතර, ඉන් සමහරක් පරිසෝතගාමී වූ නමුත්, ඒවායින් බොහෝමයක් ප්‍රකාශයට පත්වූයේ බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ මහාත්මා ක්ෂේත්‍ර තුළ නිර්වචනය වූ විසම්මුතිය පළ කිරීමේ ප්‍රභේද මාර්ගයෙනි. අඩු තරමින් එම ක්ෂේත්‍ර තුළ ඉඩදිය හැකියැයි ස්වදේශිකයන් සංජානනය කළ ආකාරයේ ක්‍රමවලිනි. එම නිසා සිංහල ජාතිය වැනි උද්‍යෝගී දේශීය පුවත්පත්, ජාතිවාදී පදනම මත පරිපාලන සේවයේ ඉහළ තනතුරු සඳහා ස්වදේශීන්ට පත්වීම් නොදීම පිළිබඳව විවෘතව බ්‍රිතාන්‍යයන්ට චෝදනා කළ ද, දේශීය අදහස් ප්‍රකාශ කිරීම බහුතරයක් සිදුවූයේ සම්මුති සහගත මට්ටමක් තුළය.

තත්ත්වය උත්සන්න වූයේ යටත්විජිත මහ ලේකම්වරයා වූ ඇලෙක්සැන්ඩර් ඇෂ්මෝර් 1906 දී ප්‍රසිද්ධියේ කළ ප්‍රකාශයකිනි. රොබර්ට්ස්

පවසන අන්දමට ඇෂ්මෝර් මහනුවර ත්‍රිත්ව විද්‍යාලයීය ත්‍යාග ප්‍රදානෝත්සවයකදී පැවසුවේ, රාජ්‍ය සේවයේ ඉහළ තනතුරුවලට ලාංකිකයන් පත් කර නොගන්නේ බ්‍රිතාන්‍යය ආණ්ඩුවට බලාපොරොත්තුවීමට අයිතියක් ඇති යුතුකම හා ගෞරවය යන ගුණාංග ඔවුන් තුළ මඳ වූ නිසා බවයි (1997: 274). මෙම ප්‍රකාශය මහජන උද්ඝෝෂණයක් ඇති කෙළේය. අවසානයේදී යටත්විජිත ආණ්ඩුව මෙයට ප්‍රතිචාර දක්වමින් පරිපාලන සේවයට ස්වදේශිකයන්ට තිබූ ප්‍රවේශය පිළිබඳ ගැටලුව ගැන කරුණු සෙවීමට කොමිසමක් පත් කළ අතර, ඒ තුළින් දැඩි අප්‍රසාදයට පත්ව තිබූ රාජ්‍ය සේවයේ ද්විතියික අංගය අහෝසි කිරීමට කටයුතු සැලසිණි.

රොබර්ට්ස් පවසන අන්දමට, කෙසේ වුවද, එකල සිටි බොහෝ සිංහල හා දෙමළ ජාතිකවාදීහු විසින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ආයතන හැසිරවීමට ඇති තම හැකියාව සහ වගකීමෙන් යුත් ආණ්ඩුකරණයකට තිබූ තම සුදුසු බව පිළිබඳව බ්‍රිතාන්‍යයන් තෘප්තිමත් කළ යුතුය යන අදහස භාරගත්හ (1997: 271). මන්දයත්, ඇෂ්මෝර් විසින් ගැටලුවේ තීරණාත්මක තැන සොයාගෙන තිබිණි. එනම් 'මහාත්ම ප්‍රතිරූපයක් නැති' ශාරීරික ස්වරූපයයි. සිංහල මධ්‍යම පන්තිවලට මහාත්මා ප්‍රතිරූපයේ ඇඳුම් ආයිත්තම් ආරූඪ කරගත හැකි වුවද ඔවුන්ගෙන් ගිලිහුණේ හැසිරීමේ ලීලාවයි. සිය නිර්භීතකම සහ පෞරුෂය ඔවුන් අගවන්නේ කෙසේද? මෙහිදී අවාසනාවන්ත බෙංගාලි වැසියන් තරමටම සිංහල පුරුෂයාට ද ඉංග්‍රීසි මට්ටමට ගැළපෙන සේ උස නොතිබුණු අතර, බොහෝ විට කුඩාවට වැඩුණු අයෙක් ද විය. බ්‍රිතාන්‍යයන් අදහස් කළ අයුරින් මහත්මා 'නිමවීමකට' (made the gentleman) අවශ්‍ය චමත්කාරජනක කාය රූපයක් ගැන උදම් ඇනිය හැකි සිංහල පුරුෂයන් සිටියේ අතළොස්සකි. මහත්මයන් වීමේ ඔවුන්ගේ උත්සාහයේදී මහත් ගැටලු සහගත අංගය වූයේ ශාරීරික නිරූපණයය. තවද ඔවුන් මෙම

වික්ටෝරියානු ආකල්පය අන්තර්කරණය කර තිබූ නිසා, ඔවුන්ගේම අගති තුළ ඔවුහු සිරවී සිටියහ.

ජාතික තලයේ ප්‍රභූ දේශපාලන ක්‍රියාකාරිත්වය සමග ඊට සමගාමී වූ ඉතා වැදගත් වර්ධනයක් විය. එනම් ප්‍රාදේශීය මට්ටමින් සිංහල කතා කරන සංගම් ජනප්‍රිය වීමයි. මේවා පිහිටුවන ලද්දේ නව ආර්ථික පරිසරය සහ පුනරුද උද්යෝගය තුළින් බිහිවූ පටිසෝතගාමී පිරිස් විසිනි. රොබර්ට්ස් සඳහන් කරන පරිදි 1880 ගණන් පටන් ග්‍රාමීය තලයේ ආගමික හා ආධ්‍යාත්මික සංගම් ඇතිවූ අතර ඒවායේ නිලතල බාර ගත්තේ, පහළ මට්ටම්වල ගම්මුලාදෑනින්, ආයුර්වේද වෛද්‍යවරුන්, වෙළෙන්දන් සහ ස්වභාෂා ගුරුවරුන් වූ අතර ඒවායේ අනුශාසකයන් හෝ අනුග්‍රාහකයන් ලෙස භික්ෂූන් වහන්සේලා පත්වූහ. ඔහු සඳහන් කරන්නේ මෙම සංගම් බහුතරයකගේ නැඹුම වූයේ තම සාමාජිකයන්ගේ ආගමික සහ බුද්ධිමය අභිවෘද්ධිය සහ බුද්ධ ශාසනය ආරක්ෂා කිරීම බවයි. මෙම සංගම් සමහරක් තම න්‍යාය පත්‍රයට සුබ සාධන කටයුතු ද ඇතුළත් කරගත් අතර, ඒවා මාර්ග පිරිසිදුව පවත්වාගෙන යාමේ සිට සාවද්‍ය ලෙස ගොනු කළ නීතිමය ක්‍රියා වැළැක්වීම දක්වා විහිදී ගියහ (1994: 305).

විසිවන සියවසේ මුල් කාලය වන විට අමද්‍යප ව්‍යාපාරය ආරම්භවී තිබිණි. මෙම ව්‍යාපාරය නැබෑරුම් බලපත්‍ර නිකුත් කිරීම හා සම්බන්ධ යටත්විජිත බදු අය කිරීමේ ප්‍රතිපත්තිවලට පහර ගැසීය. මත්පැන් පානය බොහෝ විට නිරූපණය වූයේ බෞද්ධ පිළිවෙත්වලට විරුද්ධ යුරෝපීය ආනයනයක් ලෙසයි. කේ. එම්. ද සිල්වා පවසන්නේ අරක්කු සහ රා නිෂ්පාදනය හා බෙදාහැරීම පාලනය වූයේ කරාව කුලයේ ක්‍රිස්තියානි සිංහල ධනවාදීන් විසින් බවයි. එහෙත් ඇත්ත වශයෙන්ම මත්පැන් ව්‍යාපාරය තුළ ආයෝජනය කළ විවිධ කුල ගණනාවකින් පැමිණි බෞද්ධාගමිකයෝ ද වූහ. මේ තුළ ඇති හාස්‍යය නම් පසුකාලීනව ඔවුන් ඒකාරාශී කරගත්

ධනයෙන් කොටසක් අමද්‍යප ව්‍යාපාරය ද ඇතුළු බෞද්ධ කටයුතුවලට ආධාර වශයෙන් යෙදවීමට තීරණය කිරීමයි (ද සිල්වා 1997: 160). එසේ නම්, ඉහළට එමින් පැවැති ඊනියා 'පහත්' කුලවල ව්‍යවසායකයන් සිංහල සමාජය තුළ තම තත්ත්වය සහතික කරගැනීමේ මාර්ගයක් ලෙස බුදු දහම හා පුනරුද ව්‍යාපාරය භාවිත කළ බව පෙනේ. අමද්‍යප ව්‍යාපාරයට, ග්‍රාමීය-නාගරික බෙදීම හරහා දිවෙන විශාල ජනකායකගේ සහභාගීත්වය ආකර්ෂණය විය. රොජර්ස් ප්‍රකාශ කරන්නේ එක් අවස්ථාවකදී අමද්‍යප සංගම් 600 ක් පමණ ක්‍රියාකාරීව තිබූ බවත්, සාමාජිකයන් 200, 000 ක් පමණ හෙවත් වැඩිහිටි පුරුෂ ජනගහනයෙන් පහෙන් එකක්, ඒවායේ සාමාජිකත්වය දැරූ බවත්ය (රොජර්ස් 1989: 327).

සාක්ෂරතාව ඉහළ යාමත් සමග සඟරා සහ පුවත්පත් වැනි නව අවකාශ හරහා ජන මතය ඇති කිරීමට අවශ්‍ය වූ පසුබිම සැකසිණ. ජයවර්ධන පවසන පරිදි පුරුෂ සාක්ෂරතාව 1881 දී තිබූ 5% සිට විසි වන ශත වර්ෂය මුලදී, එනම් 1911 වනවිට 40% දක්වා වර්ධනය විය (ජයවර්ධන 1972). පරම විඥානාර්ථ සංගමය තම සිංහල භාෂා පුවත්පත වන *සරසවි සඳරැස* ප්‍රකාශයට පත් කිරීම ඇරඹුවේ 1880 දිය. 1888 වන විට ඉංග්‍රීසි පාඨක බෞද්ධ මහජන කණ්ඩායම් ප්‍රසාරණය වීම නිසා *Sinhalese Buddhist* (සිංහල බෞද්ධයා) පුවත්පත ඉංග්‍රීසියෙන් පළවිය. ඒ අතරම මේ වනවිට මතුව තිබූ පුනරුදවාදී වාග් විලාසය ඉතා ප්‍රකෝපකාරී ලෙසම පැවතිණි. රොබර්ට්ස් විසින් පවසන්නේ පුනරුදවාදීන්ගේ විශ්වාසය වූයේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලනයේ ආරම්භයත් සමග සිංහලුන් කලියුගයක් ඇරඹූ බවයි. ඔවුන්ගේ නිමක් නැති දෝෂාරෝපණය බ්‍රිතාන්‍යයන්ට පමණක් සීමා නොවූ අතර, හම්බා, මරක්කල, පර දෙමළ ආදී පදවලින් හැඳින්වූ සියලු 'පරදේසක්කාරයන්' යැයි සම්මත පුද්ගලයන්ට ද විරුද්ධව සිදුවිය (රොබර්ට්ස් 1994: 200).

මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස *සරසවි සඳරැස* පුවත්පතේ කර්තෘට විරුද්ධව කැරලි ගැසීමට උත්සාහ කිරීමේ චෝදනාව එල්ල වූවා මෙන්ම නිතරම අපහාස කිරීමේ චෝදනාව මත ඔහුට නඩු ද පැවරිණි. අවසානයේදී, එනම් 1915 දී *සරසවි සඳරැස* තහනම් කරන ලදී. 1906 වන විට *සරසවි සඳරැසෙහි* මූලිකම ලේඛකයෙකු වූ ධර්මපාල තුමා පරමවිඥානාර්ථ සංගමයෙන් ඉවත්ව ගොස් මහාබෝධි සංගමය පිහිටුවීය. ඔහු *සරසවි සඳරැස* තරමටම විවේචනාත්මකවූ *සිංහල බෞද්ධයා* නමැති ප්‍රකාශනය ඇරඹූ අතර එයද 1915 දී තහනමට ලක්විය.

මෙම වැඩිගෙන එන මහජන මතයට රුකුල්දීම සඳහා 1910 දී ලංකා මහජන සභාව පිහිටුවනු ලැබීය. රොබර්ට්ස් පවසන්නේ ලංකා මහජන සභාව උත්සාහ කෙළේ මිනිසුන්ගේ දේශපාලනික ක්ෂිතිජ වඩා පුළුල් කර ඔවුන්ගේ අයිතීන් පිළිබඳව ඔවුන් දැනුවත් කිරීමට බවයි. 1920 -40 කාලය තුළ ප්‍රාදේශීය වශයෙන් මහජන සභා ගණනාවක් ඇති වූ අතර, ඒවා ලිහිල්ව කොළඹ පිහිටි ලංකා මහජන සභාවට ඈඳිණි. මෙම ශාඛා සභා සහ මධ්‍යගත මණ්ඩලය සෘජුව ලංකා ජාතික කොංග්‍රසයට සම්බන්ධ විය. ප්‍රාදේශීය තලයේ තිබූ මහජන සභාවල මූලික අරමුණ ලෙස ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ දේශීය භාෂා කතා කරන්නන් වැඩිම සංඛ්‍යාවක් වෙත විහිදීමටයි (රොබර්ට්ස් 1994: 305 - 307).

එතෙක් කල් යටත්විජිත ධූරාවලියේ අනුග්‍රහයට පිටින් සිටි විවිධ සමාජ ස්තර පටිසෝතගාමී වීම, මෙම ප්‍රාදේශීය මට්ටමේ ශාඛා මතුවීමෙන් සිදුවිය. බොහෝ විට සුළු ධනේශ්වර ස්තර ලෙස විස්තර කෙරෙන මොවුන්, යටත්විජිත සන්දර්භය තුළ සිරස් චලනතාව පිළිබඳ අපේක්ෂා සැලකුවේ ආර්ථික වර්ධනයක් ලෙස මිස සංස්කෘතික වර්ධනයක් ලෙස නොවේ. ඔවුහු, දුඹුරු මහතුන් වීමට උත්සාහ නොගත්හ. බොහෝ දෙනා චතුරව ඉංග්‍රීසි කතා නොකළ අතර බටහිර පන්නයේ කලිසම් නොඇන්දාහ. ඊට

ප්‍රතිවිරුද්ධව ඔවුහු එම නව සංකර විලාසිතා අවඥාවට ලක් කළහ. ඒ වෙනුවට ඔවුහු සාමාන්‍යයෙන් ඔවුන්ගේ හිසකෙස් දිගට වවා, බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් 'ගැහැනු බඳු' විලාසිතාවක් ලෙස සැලකූ කොණ්ඩය හිස පිටුපසට ඇද බැඳීමට පුරුදුව සිටියහ. මොවුහු පැරණි ලංකාවේ බුද්ධිමය කේන්ද්‍රය සැදුම්ලත් අය වූ අතර, පුනරුද ක්‍රියාකාරකම් සහ දේශීය භාෂා අධ්‍යාපනය නැවත ඉපදීම තුළින් නව පණ ලැබුවෝ වූහ. ඒ අනුව, බෙංගාලි වැසියන්ට සිදු වූවා මෙන්ම සිංහලයා විසින් ද පිරිමිකම සංකේතවත් කිරීමේ ලක්ෂණ ලෙස ධනය හා තත්ත්වය මත අවධානය යොමු කිරීම නිසා ඇතිවූ තත්ත්වය නම් දේශීය ආර්ථිකය මූලාකරණය වීම හරහා ඇතිවූ ආර්ථික බාදනය සාමූහික බෙලහීන වීමකට සමාන වීමය.

රොබර්ට්ස් පවසන පරිදි, 1915 කැරැල්ලේදී මුස්ලිම් වරුන්ට විරුද්ධව ප්‍රචණ්ඩත්වය ඇරඹූ බොහෝ දෙනා මේ ස්තරයේ අය වූ අතර, එම පහරදීම්වලට බොහෝ අවස්ථාවල බ්‍රිතාන්‍ය විරෝධී සටන්පාඨ ද එකතු විය (රොබර්ට්ස් 1994: 193, 205-208). සමෘද්ධිමත් මුස්ලිම් ප්‍රජාව සිංහලුන්ගේ ආර්ථික දියුණුවේ මග අවුරන්නන් ලෙස සංජානනය වූහ. එහෙත් වඩාත්ම වැදගත් වන්නේ, සංකේතාත්මක අවකාශය සඳහා වූ අරගලයේදී දේශීය ආගමික කණ්ඩායම් අතර, බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ ප්‍රසාදයට පත්වූවන් ලෙස මුස්ලිම්වරුන් දකින්නට වීමයි. බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදය යටතේ සිංහලුන් හා සමතැනකට මුස්ලිම්වරුන් අයිතිවාසිකම් කීම, යටහත් පහත් බව උල්ලංඝනය කිරීමක් ලෙස බොහෝ සිංහලයන් දුටු අතර, ඔවුන්ගේ සංජානනයට අනුව එය අනුමත කළ නොහැකි විය. මේ අනුව, බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යයට විරුද්ධව කෙරෙන සටන, මුස්ලිම්වරුන්ගේ ශරීර හා දේපොළ මත රඟදැක්වීමකට සමාන විය.

තවද, කැලැඹුණු විට එවැනි ක්‍රියාකාරින්ගේ ද්වේෂය ඉතා හැඟුම්බර හා ප්‍රචණ්ඩකාරී ප්‍රකාශන ආරෝපණය කරගත් අතර, ඒ පසුපස විනාශයේ

අඩි සලකුණු තැබීය.[15] එම නිසා, 1915 මැයි මස 30 දා මහනුවර ත්‍රිකුණාමල වීදියේ සිදු වූ දබරය දැකීමෙන් මධ්‍යම පළාත් ඒජන්තවරයා මවිතයට පත් විය. ''මම කෙදිනකවත් සමූහයක් මෙතරම් උද්‍යෝගීව සිටිනු දැක නැතැ''යි හෙතෙම ඔහුගේ දිනපොතේ ලියුවේය. එම වාර්තාවට අනුව පුරුෂයන් ප්‍රකෝපනය නිසා හඬමින් වියරු වැටුණු ස්වරූපයක් ඉසිලූහ (උපුටාගත්තේ රොබර්ට්ස්ගෙනි 1994: 188). එසේනම්, යටත්විජිත පරිකල්පනයට අනුව මේ දැඩි උඩු තොල් සහිත මහත්වරු නොවූහ. ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධව, ඔවුන්ගේම සාමූහික බෙලහීනබව පිළිබඳව ප්‍රසිද්ධියේ ඝෝෂා කිරීම, තම ක්‍රියා බහුතර සිංහල ප්‍රජාව කෙරේ වලංගු කිරීමේ වැදගත් ලක්‍ෂණයක් විය.

තවද රොබර්ට්ස් පවසන්නේ, මෙවැනි කණ්ඩායම් සිංහල අධිකාරිත්වය පිළිබඳ එක්තරා ව්‍යවහාරයක් ප්‍රති නිෂ්පාදනය කිරීමේ යෙදුණු බවයි. ඒ තුළින් නායකයන්ට විවේචනයෙන් තොර බැඳීමක් හා එවැනි නායකයන් ඉදිරියේ ස්වයං-අප්‍රසිද්ධියක් බලාපොරොත්තු විය. උදාහරණයක් ලෙස, ප්‍රාදේශීය අමද්‍යප සංගම්, කොළඹ පදනම් වූ ව්‍යාපාරයේ සාමාජිකයන්ව ඔවුන්ගේ හමුවීම්වලදී කතා පැවැත්වීමට ආරාධනා කළ අතර, ඉන් පසු ඔවුන්ව මහත් ගෞරවයට පාත්‍ර කළහ. එම නිසා ඔහු කියන පරිදි, අමද්‍යප ව්‍යාපාරයේ උච්චතම වකවානුවේදී එවැනි කතිකයන් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල චාරිකාවේ යෑමේදී බොහෝ විභූතිමත්ව හා උත්කර්ෂවත් පෙරහැර සහිතව පිළිගත් අතර, ඒවා සංචාරයේ යන බ්‍රිතාන්‍ය දිස්ත්‍රික්ක නිලධාරියාට දුන් පිළිගැනීම්වලට වඩා උත්කෘෂ්ට විය (රොබර්ට්ස් 1994: 57-74, 197).

මේ දේශීය අවකාශ පවුල හෝ ඥාති කණ්ඩායමේ ගතිලක්ෂණ බොහොමයක් අත්කර ගන්නා ලදී. සමීප ඥාති ව්‍යවහාර වන අයියා, මල්ලී සහ මස්සිනා යන්න ගෘහස්ථ විෂය පථයෙන් ඔබ්බට ගොස් පොදු අවකාශ තුළ ඥාති නොවන්නන් සමග කෙරෙන ගනුදෙනුවලට ද විහිදිණි.

එවැනි අභිනයන් නිරායාසයෙන්ම ඥාති කණ්ඩායම තුළ කතා කිරීමේදී ඇති යටහත්පහත් බව පිළිගන්නා බාහිර හැසිරීම් රටා ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කෙළේය.

එහෙත් යටහත් බව සහ පිළිගැනීමේ ස්වරයත් සමගම එවැනි හැසිරීම් රටා සමීප බවක් ද අඟවයි. එම අවස්ථාවේ සබඳතාවේ නිරතව සිටින්නා සමග විශේෂ සබඳතාවක් ඇති බව එතුළින් යෝජනා වේ. එනම්, පෙර හමු වී නොතිබුණත් ඇය හෝ ඔහු නිර්ණාමික නාඳුනන පුද්ගලයෙක් නොවේය යන අදහසය. එවැනි හැසිරීම ඥාතිත්වය නොමැති තැන්වලට එය ගෙන යෑමක් සිදු කරන අතර, අමුත්තා යන සංකල්පය පවා මධ්‍යස්ථ කිරීමට දරන උත්සාහයක් වැනිය. මෙය හොඳින්ම නිරූපණය වනවා විය හැක්කේ සිංහලයේ 'අමුත්තා' යන වචනය නාඳුනන පුද්ගලයා යන අර්ථයෙන් ද නිවසට පැමිණි ආගන්තුකයා යන අර්ථයෙන්ද භාවිත වීම තුළිනි. සමානයන් අතර, සාධාරණය නැමැති කේතය ගොඩනැගී ඇති අපක්ෂපාතීත්වය හා වාස්තවිකත්වය පිළිබඳ ඇන්ග්ලෝ සැක්සන් අදහස්වලට ගැඹුරු ඇඟවීම් ඇත්තේ මෙම ස්වභාවයෙහිය. සිංහල බෞද්ධ පුද්ගලයා නිතර උත්සාහ කරන්නේ පිටස්තරයාගේ අපක්ෂපාතීත්වය සහ වාස්තවිකත්වය යන්න මධ්‍යස්ථ කර තම අපේක්ෂාවනට ඔහු ද ඈඳ ගැනීමටය. එම නිසා එවැනි පොදු අවකාශ වෘත්තීයමය, පරිපාලනමය සහ නෛතික අනන්‍යතා රඟදක්වීම සඳහා තවදුරටත් අපක්ෂපාත අවකාශ ලෙස නොපවතිනමුත් ඒවා ඥාතීත්වයේ සහ පක්ෂපාතීත්වයේ ගෘහස්ථ රූපකවලින් සංතෘප්ත ප්‍රදේශ බවට පත් වේ.

මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සෑම පුද්ගලයෙකුටම අපක්ෂපාතීත්වයෙහි බලපෑමක් ඇති කරන නීතියේ ආධිපත්‍යය තුළ මත පදනම් වූ සමාජයක් දිගින් දිගටම ප්‍රශ්න කෙරෙන තත්ත්වයක් උදාවිය. එය විශේෂයෙන්ම මධ්‍යම පන්තිවලට ගැටලු සහගත විය. ස්වදේශීන් අතර තිබූ කුල බෙදීම

සහ අභ්‍යන්තර ගැටුම් හෙළා දකින අතරම, දේශීය කණ්ඩායම් පරිභවයට පත්කිරීමට පහසුවෙන් ඉඩ සලසා දිය හැකි ලිබරල්වාදී සමානාත්මතාවක් සඳහා සුවිශේෂී මහාත්මා කැපවීමක් ඔවුහු වක්‍රව පිළිගත්හ. තම අවස්ථාව ලත් විට ඔවුහු එම ක්ෂේත්‍රය ප්‍රතිලෝමනය තුළින් බ්‍රිතාන්‍යයන් හා සමවීමට ඇති භව්‍යතා මහාත්මා ප්‍රතිරූපයේ ව්‍යවහාරය ප්‍රගුණ කිරීම විදහා දැක්වීම තුළින් ඇඟවූහ. ඒ සමගම ඉංග්‍රීසි කතා නොකරන, ඉඩම් රහිත සහ අඩුපාඩු සහිත කණ්ඩායම්වලට තමන් සමග සමානයන් වීමේ නොහැකියාව සනාථ කළහ.

එම නිසා බ්‍රිතාන්‍යයන්ගෙන් දායාද වූ පහත් පන්ති පිළිබඳ සැකය තුල සමාජයක ආවේණික අගති ලෙස නියෝජනය වූ රෙදි සේදීම, ඉවීම, පොල් කැඩීම වැනි ආවේණිකව දාස ඇඟවීමක් ලබාදෙන ශ්‍රම ආකාර පිළිබඳ හැඟීම වඩා ශක්තිමත් විය. බිම් අස්වැද්දීම වැනි ඇතැම් කායික පරිශ්‍රම පිළිබඳ ධනාත්මක අඟැවීම් පූර්ව යටත්විජිත යුගයේ තිබිණි. මේ තත්ත්වය ගොවිකම සැමරූ පැල් කවි වැනි කාව්‍ය ප්‍රවර්ග තුළින් පැහැදිලි විය. නමුත් ශත වර්ෂය ආරම්භය වන විට ගොවිතැනට බිම් සැකසීම සම්බන්ධයෙන් තිබූ ප්‍රභාව පවා නැතිවී ගොස් තිබුණි.

ශත වර්ෂය ආරම්භයේදී බහුතරය පිරිමින් වූ මහා පරිමාණයේ කම්කරු පන්ති නියෝජනයක් ද කොළඹ තිබිණ. රොබර්ට්ස් සඳහන් කරන පරිදි මරදාන හා කොටුව වැනි ප්‍රදේශ තුළ බොහෝ දුරට සංක්‍රමණිකයන් වූ වැඩිහිටි පුරුෂයන් චමරි, ලොජ් හෝ අන් නවාතැන් පොළවල කුඩා කුටි තුළ විශාල වශයෙන් සංකේන්ද්‍රණය වී සිටියහ. කොළඹ වරායේ සේවකයෝ සහ මරදාන හා ශාන්ත සෙබස්තියම සීමාවේ පිහිටි දුම්රිය වැඩපොළවල රැකියාවල නියුතු වූවෝ 1920 ගණන්වල සිදු වූ කම්කරු පන්තියේ අරගලවල තීරණාත්මක සාධකය වූහ (රොබර්ට්ස් 1994: 127). මුල් අවධිවල අනෙකුත් වරප්‍රසාද නොලත් කණ්ඩායම් අතර,

සුළුතරය ලෙස කම්කරු පන්තිය සිටියද, ශත වර්ෂයේ පසුකාලීනව, ශ්‍රී ලාංකේය දේශපාලනය වර්ණවත් කළ පුරුෂත්වය පිළිබඳ නව ව්‍යවහාරයක් එය විසින් ප්‍රක්ෂේපණය කරන ලදී.

නව ධනේශ්වර අනන්‍යතාවට, කම්කරු ව්‍යාපාරයේ නැගීම අවස්ථා ගණනාවකදීම තවත් තර්ජනයක් විය. වික්ටෝරියානු සන්දර්භය තුළ මෙන්ම, අධිපති පුරුෂත්වය ඒ වනවිට කම්කරු පන්තියට ප්‍රතිවිරුද්ධව ප්‍රක්ෂේපණය වන්නක් බවට පරිවර්තනය විය. යටත්විජිත ලංකාව තුළ ක්‍රියාත්මක වූ නීතියේ ආධිපත්‍යය පීඩිත සහ වරප්‍රසාද නොලත් ප්‍රජාව කෙරෙහි කිසිදු තථ්‍ය අයිතියක් තහවුරු කරදුන් බව පෙනෙන්නට නොවිය. දුප්පතුන්ට දුප්පතුන්ම ලෙස සිටින්නට සිදුවන්නේ, ඔවුන් පෙර ආත්මයේ කළ පාපකර්මයන්ට හිලව් වීමටය යන ප්‍රබල බෞද්ධ උපකල්පනය කම්කරු ව්‍යාපාරය මගින් දැඩි ලෙස අභියෝගයට ලක් කෙරිණ. ප්‍රාදේශීයව සිටි සුළුධනේශ්වර කණ්ඩායම් මෙන්ම, මෙම නව කම්කරු පන්තිය ද කලිසම් නොඇඳින, ඉංග්‍රීසි කතා නොකරන අයගෙන් සමන්විත විය.

1922 දී පහත් යැයි සැලකුණ හින්න කුලයෙන් පැමිණි මධ්‍යම පාන්තික ක්‍රියාකාරිකයෙකු වූ ඒ. ඊ. ගුණසිංහ, ලංකා කම්කරු සංගමය පිහිටුවීය. ලංකා කම්කරු සංගමය 1922 සහ 1929 අතර කාලය තුළ දී වැඩවර්ජන මාලාවක් ප්‍රවර්ධනය කෙළේය. මේ ක්‍රියාවලිය හරහා ඔවුන් විසින් මාර්ග බාධක වැනි නව දේශපාලනික යාන්ත්‍රණ නිර්මාණය කෙරුණි. මේවා ඉදිකිරීමේදී පුරුෂත්ව පිළිබඳ නව ව්‍යවහාර ගොඩනැගීම අනිවාර්යයෙන් අවශ්‍ය විය. මාර්ග බාධක තුළින් ධනේශ්වර බල සබඳතා ප්‍රතිලෝමනය කළ කම්කරුවෝ වැඩ භූමිය යටත් කරගෙන, තම ඉල්ලීම් ඉටු කරදෙන තෙක් වැඩ නොකර තමන්ගේ අයිතිය බලෙන් ආරක්ෂා කරගත්හ. 1929 දී සිදු වූ ට්‍රෑම් රථ වර්ජනය පිළිබඳ විස්තරය මගින් රොබර්ට්ස් පෙන්වා දෙන්නේ සංදර්ශනාත්මක ප්‍රතිරෝධය පිළිබඳ අන්

ව්‍යවහාර ද පරිණාමයට ලක් කළ බවයි. මුල් යුගවලදී මෙවැනි වැඩවර්ජන ප්‍රධාන වශයෙන්ම එල්ල වූයේ බ්‍රිතාන්‍ය ආයතනවලට එරෙහිව වුවද, එය පොදුවේ මධ්‍යම පාන්තිකයන්ට බිය ගෙන දෙන්නක් විය. මන්ද යත්, රොබර්ට්ස් පවසන පරිදි 1920 ගණන්වල පැවති මධ්‍යම පාන්තික අනන්‍යතාව සලකුණු කෙරුණේ ඝන සහ දෘඪ ගෞරවාන්විත බවක් මත වීම නිසාය. මෙකල අවධානය යොමු වූයේ නිසි හැසිරීම වෙතය. එනයින් මාර්ග බාධක අසල ක්‍රියාවට නැගුණු ප්‍රචණ්ඩත්වය මධ්‍යම පාන්තිකයන්ට විකාරරූපී සහ දරිය නොහැකි එකක් විය (රොබර්ට්ස් 1994).

එනමුත් රොබර්ට්ස් තවදුරටත් පෙන්වාදෙන පරිදි කම්කරු ව්‍යාපාරය ද ධූරාවලිගත නායකත්ව ව්‍යුහයන්ගෙන් ආභ්‍යන්තරිකව සලකුණු වී තිබුණි (රොබර්ට්ස් 1994: 213-48). ප්‍රාදේශීය තලයේ සංගම් හා සමාගම් තරමටම කම්කරු ව්‍යාපාරය ද 1920 ගණන්වල ජාතිකත්ව උද්වේගයෙන් වර්ණවත්ව තිබූ අතර, ජයවර්ධනගේ මතයට අනුව, ගුණසිංහගේ පහරදීමේ ප්‍රධානතම ඉලක්කය වූයේ බ්‍රිතාන්‍යයන්ය (ජයවර්ධන 1972: 246- 254). එහෙත් කම්කරු පන්තිය බහු වාර්ගිකව සැදුම්ලත් නිසා, දශක ගණනක් ගෙවී යාමේදී සිංහල ජාතිකත්වයෙහි අධිපතිවාදී බලපෑම හේතුවෙන් ජනවාර්ගිකත්වය යන සාධකය මත බිඳී ගියේය.

මේ නව කම්කරු ව්‍යාපාරය 1933 දී යටත්විජිත ආණ්ඩුවෙන් සර්ව ජන ඡන්ද බලය ලබාගැනීමට සමත්විය. නමුත් 1930 දශකය මැද වන විට එය මාක්ස්වාදය විසින් පැහැර ගෙන තිබිණි. මාක්ස්වාදීහු නව ඡන්ද ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයෙන් වාසි ලැබූහ. මාක්ස්වාදී නායකත්වය ද බොහෝ විට ගොවි නොවන පසුබිම්වලින් ඇදුණ අය වූ අතර, බොහෝ විට බ්‍රිතාන්‍යයේ උගත් වෘත්තිකයෝ වූහ. දීර්ඝ කාලයක් බ්‍රිතාන්‍ය සන්දර්භය තුළ ගිලී සිටි නිසා ඔවුන් ඉංග්‍රීසි පන්නයේ, නාගරික අය වූ අතර, බොහෝ දෙනෙක් ඇත්ත වශයෙන්ම සමයන් අතර, සාධාරණත්වයේ කතිකාව සම්ග්‍රහණය

කර සිටියහ. එහෙත් මුල් කාලීන කම්කරු ව්‍යාපාරය මෙන්ම මාක්ස්වාදී පක්ෂ ද ශක්තිමත් පෞරුෂ කිහිපයක් යටතට පත්ව තිබිණි.

එනමුත් ඔවුහු ශ්‍රී ලාංකේය දේශපාලන සංස්කෘතිය තුළට නව දේශපාලන ව්‍යවහාරයක් වන 'සහෝදරයා' යන්න හඳුන්වා දුන්හ. ග්‍රාමීයව තිබූ අයියා මල්ලි ව්‍යවහාරය ද සහෝදරත්වයෙහි ව්‍යවහාරයක් වුවද මෙය සාමාජිකයන් අතරේ සමානාත්මතාව ඇඟවිය. මෙම ව්‍යාපාරය පසු අවුරුදුවල පක්ෂ දේශපාලනය වර්ණවත් කෙළේය. ඒ අනුව ඔවුන් නිරත වූ දේශපාලනය කුඩා වතු හිමි කෘෂිකාර්මික ගැමියා පිළිබඳ කතිකාවේ එන සමානාත්මතාව කැටිකර ගැනීමට කෙටිකාලීන වශයෙන් සමත් වූ අතර, එය නිරිතදිග වෙරළබඩ තීරයේ ප්‍රබලව ව්‍යාප්ත විය. නමුත් 1970 ගණන්වල අවසාන කාලය වන විට පැරණි වමේ පක්ෂ පසුබෑමට ලක් වී, වැඩ කරන පන්ති මත පදනම් වූ නව වමේ පක්ෂ තදබල ජාතිකවාදී නැඹුරුවක් පෙන්වමින් ඉහළට එමින් තිබුණි. එහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් මුල් දශකවල කම්කරු ව්‍යාපාරය හෝ 1930 ගණන්වල මාක්ස්වාදී ව්‍යාපාරයට ප්‍රජා සමානාත්මතාව පිළිබඳ ගැටලු විසඳීමට ඇත්ත වශයෙන්ම නොහැකිවූ නමුත් ධූරාවලිගත ආධිපත්‍යය ව්‍යූහ දිගින් දිගටම නැවත නිෂ්පාදනය විය.

සමාප්ති සටහන්

ඒ අනුව ඉතාම ආධිපත්‍යය ස්වරූපයකින් වුවද, වික්ටෝරියානු පුරුෂත්වයට, එනම් මහාත්ම ප්‍රතිරූපය තුළ මෙන්, සමාජ සමානාත්මතාව පිළිබඳ අදහස්වලට අවකාශ සැපයිය හැකිවිය. මහාත්ම ප්‍රතිරූපය සමාජ ගනුදෙනුවලදී කම්කරු පාන්තික පිරිමින්ට නොතිබූ අධිකාරියක් ලබා ගත්තද, කතිකාමය තලයකදී සමාජ සමානාත්මතාව ගැටලු සහගත නොවීය. ඇත්තෙන්ම, එය ලිබරල්වාදී මතවාදය විසින් උද්යෝගයෙන් ප්‍රවර්ධනය කෙරිණි.

අනෙක් අතට ආධිපත්‍යමය සිංහල පුරුෂත්වය නම් කෙදිනකවත් මෙම ප්‍රශංසනීය සමානාත්මතා තත්ත්වය ලබානොගත්තේය. මෙතැනදී එම සමාජ ව්‍යාපෘතිය ඉදිරියට ගෙන ගියේ දුබල පුරුෂත්ව හරහා වූ අතර ඒවා තම අයිතීන් ඉල්ලා සිටි නමුත් තම නිසග සමාන බව පිළිබඳව සැකහැර දැන නොසිටි බව පෙනේ. එම නිසා ගෘහස්ථ තලය තුළ ධූරාවලියක ඇසුරින් සැකසී තිබූ ඥාතීත්වය මත පදනම් වූ සමාජ සබඳතා නිරතුරුවම ප්‍රසිද්ධ අවකාශ ගණනක් හරහා ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කෙළේය. මේ හරහා සිදුවූයේ තත්ත්වය මගින් ලබා දෙන ජ්‍යෙෂ්ඨත්වය පිළිබඳ අදහස් වෙත සිත් යොමු කිරීමකි. ඉංග්‍රීසි කතා කරන මධ්‍යම පන්තිය ද විවිධ තලයන්හිදී මෙම ව්‍යාපෘතියට හවුල් වූහ. එම නිසා කතිකාමය තලයක වුවද සමාජ සමානත්මතාව පිළිබඳ අදහස මතුවන්නේ තත්ත්වය හා බැඳුණු සිංහල ආධිපත්‍යමය පුරුෂත්වයේ ප්‍රතිරූපයට තර්ජනයක් ලෙසයි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස දෛනික කතිකාව තුළ පොදු අවකාශය මධ්‍යස්ථ හා වෘත්තීය අවකාශයන්ය යන අදහස පූර්ණ වශයෙන් සාක්ෂාත් වූයේ නැත.

එනමුදු සිංහල ආධිපත්‍යමය පුරුෂවාදී හැසිරීම විධිමත්, පොදු කාර්යවලදී බොහෝ විට ස්ව-බලය තහවුරු කිරීම හා ආත්ම විශ්වාසය ලබාගත්තේය. නමුත් මේවාට සමගාමීව බොහෝ විට යම්කිසි යටහත් බවක් හා ආචාර සම්පන්න බවක් සූක්ෂම ලෙස සටහන් විය. ගෘහස්ථ තලය තුළ හැසිරීම බොහෝ විට නැවත වෙනස් වෙයි. එහිදී එළිපිටම දෙමාපියන්ට හා අනෙක් පවුල් ධූරාවලියේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුද්ගලයන්ට යටහත් බවක් පෙන්වීමට සිදුවේ.

එහෙත් වැඩි වශයෙන්ම සිංහල ආධිපත්‍යමය පුරුෂත්වය 'වෙනස' පිළිබඳ විරුද්ධවාදී බ්‍රිතාන්‍ය එළඹුම අභ්‍යන්තරීකරණය කර තිබූ බව පෙනේ. ඔවුහු අන් ආගමිකයන් හා ජනවර්ග වඩවඩාත් නොරුස්සන්නට වූහ. මෙම තත්ත්වය මත පදනම් වූ සිංහල අධිපතිවාදී පුරුෂත්ව ව්‍යාපෘති

වඩාත් ශක්තිමත් වූයේ වික්ටෝරියානුවන් දේශීය කණ්ඩායම් වෙතට තම ජාතිවාදී හැඟීම් ප්‍රකාශ කළ බලවත් කතිකාමය උපාය මාර්ග මගිනි. මෙහිදී ජාතිවාදී ප්‍රයුක්තියක් තුළ සමානාත්මතාව පිළිබඳ ස්වයං-ධාර්මික අලංකාරෝක්ති මගින් සවදේශීන් සමාන පන්තිවලට ඇතුළුකර ගන්නා මිනුම් දඬු නිරන්තරයෙන් වෙනස් වෙමින් පැවතිණි. නිදහසෙන් පසු දශකවලදී මෙම උපක්‍රම සිංහල ආධිපත්‍යවාදී පුරුෂත්වය නිරන්තරයෙන් භාවිත කෙළේ ජනවාර්ගික හා ආගමික සුළුතර කොටස් බහිෂ්කරණය කිරීමටයි. යටත්විජිත මැදිහත්වීම නිසා එතරම් වැදගත් නොවන වෙනත් පුරුෂත්ව ගණනාවක් ද ප්‍රකාශ වූ අතර ඒවායේ ප්‍රචණ්ඩත්වය, මහත්මා ශක්ත සීමා තුළ ප්‍රකාශයට පත් කළ නොහැකි විය. ඒ අතරම අධිරාජ්‍යවාදී රාජ්‍ය අබිමුවෙහි ඉහත කී ආකාරයේ කණ්ඩායම් ආර්ථික වශයෙන් ආන්තිකරණයවීම සහ අන් ජනවාර්ගික හා ආගමික සුළුතර කොටස් අතර බෙලහීන වීම සහ තත්ත්ව කාංසාව පිළිබඳ බිය පැතිර ගිය අතර, ඒවායින් මිදිය හැකිවූයේ ආභ්‍යන්තරික ප්‍රකෝපය අභිවාහ්‍ය ලෙස මුදාහැරීම මගින් පමණි.

මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් වික්ටෝරියානුවන් සමග ඇරඹුණු අපහසු දෙබස පශ්චාත් යටත්විජිත දශක තුළ ද ජනවාර්ගික හා ආගමික සුළුතර ගණනාවකට විරුද්ධව ක්‍රියාත්මක විය. එසේ නම්, පශ්චාත් යටත්විජිත දශක තුළ සිදු වූ දේශය දෙකඩ කළ බිහිසුණු දේශපාලනික ප්‍රචණ්ඩත්වය සැලකිය යුත්තේ මෙම පසුබිම තුළය.

පසු සටහන්

[0] මෙ නිබන්ධය පාසල් තුළ ප්‍රචණ්ඩත්වය සහ පුරුෂත්ව ගොඩනැගීම පිළිබඳ වඩාත් පුළුල් වූ අධ්‍යයනයක කොටසකි. මේ ව්‍යාපෘතිය සාක්ෂාත් කර ගැනීමෙලා ජෝන් ඩී. සහ කැතරින් ඩී. මැක්ආතර් පදනම මගින් 2002 දී පිරිනැමූ පශ්චාත් දර්ශනපූරි පර්යේෂණ හා රචනාකරණ ශිෂ්‍යත්වය කතුවරිය තුති පූර්වකව අගය කරන්නිය. මෙ නිබන්ධය මිට පෙර කිසිම බසකින් පළ වී නොමැති අතර, එය සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට සහ පළ කිරීමට අවසර දීම සම්බන්ධයෙන් පයින සංස්කාරක මණ්ඩලය ආචාර්ය ජනී ද සිල්වාට සිය තුතිය පුද කරයි.

[1] තෝමස් ආර්නෝල්ඩ් 1830 ගණන්වල එංගලන්තයේ සුප්‍රසිද්ධ රග්බි විද්‍යාලයේ විද්‍යාලාධිපති විය.

[2] නීල හා නිල නොවන වශයෙන් දකුණු ආසියානු ගෘහ කුටුම්බ තුළ බහු විවාහ නිතර සිදුවූ බව සිහි තබාගත යුතුය.

[3] ලූවී ඩූමොන්ට් තර්ක කරන පරිදි දකුණු ආසියානු සමාජය නිසැකවම අසමාන වන අතර, එය කුල ක්‍රමය තුළින් විද්‍යමාන වේ. එම නිසා දකුණු ආසියානු ක්‍රියාකාරීයාට ඒකපුද්ගලවත්වයක් නැත. කිසිදු බුද්ධිමය ප්‍රයෝජනයක් නොසලසන මේ සාමාන්‍ය විශ්ලේෂණයෙන් දුරස්වීමට මම කැමැත්තෙමි. එය ප්‍රසිද්ධ උගතුන් කිහිප දෙනෙකු විසින්ම මෙ වනවිට විවේචනයට ලක් කර ඇත. සිංහල පුද්ගල අනන්‍යතාව පිළිබඳව මාගේ මතය මම පහත කොටසින් විස්තර කරමි.

[4] වැඩි විස්තර සඳහා කියවන්න, එඩ්මන්ඩ් ලීච් (1959: 20) සහ මයිකල් රොබර්ට්ස් (1994: 73-85). රාජකාරී කුල නම් ගොවි කුලයට විවිධ සේවා සපයූ කුල වේ.

[5] වෙල්ලාල හෝ වේලාලර් නම් කෘෂිකාර්මික කුලය දෙමළ යාතුකර්මීය ධූරාවලිය පාලනය කරයි.

[6] යටහත් බව ද සමාජලිංගික ව්‍යවහාරයකි. බොහෝ දකුණු සහ බටහිර ආසියාතික සමාජවල මෙන් කාන්තාවන් තුළ යටහත් බවක් නොමැතිවීම හෝ 'ලැජ්ජා නැතිවීම', ඔවුන් ලිංගිකව නොසැලකිලිමත් වේ යන චෝදනාවලට ලක්වීමට ඉඩ සැලසේ.

[7] බලය සාධාරණීකරණය කිරීමේදී ප්‍රේක්ෂාවේ කාර්ය කොටස පිළිබඳ විස්තරයක් සඳහා ටෙරන්ස් රේන්ජර් සහ ඊ. හොබ්ස්බෝම්ගේ *The Invention of Tradition* (සම්ප්‍රදාය ගොඩනැගීම) කෘතිය බලන්න.

[8] කෝපි ව්‍යාපාරය ඇරඹුණේ 1830 ගණන්වලය. 1850 ගණන් වන විට ලාංකේය ආයෝජකයන් ගණනාවක් කුඩා මට්ටමින් පොල් වගාව ඇරඹූ අතර, පශ්චාත් යටත්විජිත කාලය දක්වාම එම ව්‍යාපාරය ලාංකේය අයිතිය යටතේ පැවතුණි. රබර් ද කුඩා මට්ටමින් වගා කෙරුණු අතර, දේශීය නියෝජනය එහි ද තිබිණි. නමුත් කෝපි ව්‍යාපාරයේ අසාර්ථකත්වයෙන් පසුව 1880 ගණන්වල ඇරඹූ තේ ව්‍යාපාරයේ ආයෝජනය කරන ලද්දේ පොහොසත් ලාංකිකයන් කිහිප දෙනෙකු විසින් පමණි.

[9] ජයවර්ධන (1984) තර්ක කරන්නේ 1833 - 1912 කාලයේ පහත රට සිංහල අවශ්‍යතා නියෝජනය කෙළේ එක් පවුලක (ගොවි මුදලි) ප්‍රොතෙස්තන්ත ක්‍රිස්තියානින් (එක් සාමාජිකයෙකු හැර) බවයි.

[10] යටත්විජිත කාර්යාල ලේඛන මාලාව 537/ 692, පොදු වාර්තා කාර්යාලය කිව්, එක්සත් රාජධානිය.

[11] බුදු දහම සහ යටත්විජිත රාජ්‍යය අතර, සංකේතාත්මක බැඳීම නැති කිරීම මෙහිදී වැදගත් වර්ධනයක් විය. මෙහිදී මතක තබාගත යුත්තේ 1815 මහනුවර රාජධානිය බ්‍රිතාන්‍යයන්ට පැවරුණේ මහනුවර වංශවතුන් රජුට විරුද්ධව කැරලි ගැසීමේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් බවයි. උඩරට ගිවිසුමෙන් කියැවුණේ බුද්ධාගම සහ රාජ්‍ය අතර වූ ඓතිහාසික සබඳතාව යටත්විජිත පාලනය විසින් පවත්වාගෙන යන බවයි. මේ නිසා දිවයින තුළ පිහිටි ඉතාම පූජනීය පන්සල් ගොඩනැගිල්ලෙහි (දළදා මාලිගාව) ඉඩම්වල ආදායම සහ අනෙකුත් අදාල යුතුකම් විධිමත්ව පාලනය කිරීම සඳහා වැදගත් තරාතිරම්වල නිලධාරීන් පත් කිරීමට යටත්විජිත ආණ්ඩුවට සිදුවිය. මුල් කාලීන ආණ්ඩුකාරවරුන් මෙම සබඳතාව පවත්වාගෙන යෑමට උත්සාහ කළ අතර, එය මිෂනාරිවරුන්ගේ තදබල පහරදීමට ලක්විය. 1840 ගණන්වන විට බුදු දහම අස්ථාපනය කිරීමට ඔවුහු සමත් වූහ. බෞද්ධ පුනර්ජීවනයට මෙය විශාල වශයෙන් දායක විය.

[12] ජයවර්ධන පවසන අන්දමට 1917 දී, පොලිස්පති එච්. එල්. ඩොව්බිගින් මැසිවිලි නැගුවේ මහා බ්‍රිතාන්‍යයට පක්ෂපාතීත්වයක් පෙන්වීමට මෙම පාසල් බොහොමයක් තුළ ඉඩ නොසැලසුණු බවත්, බ්‍රිතාන්‍ය ජාතික ගීය කෙදිනකවත් ගායනා නොවන බවත්ය. ඔහු තවදුරටත් මැසිවිලි නැගුවේ උගන්වන ලද ඉතිහාසය වුවද, මහා බ්‍රිතාන්‍යයට පක්ෂපාතීත්වය ඇති කළ එකක් නොව, බෞද්ධාගමිකයන්ගේ ආශ්චර්යවත් යටගියාව ගැන දිගින් දිගට ප්‍රකාශ කරන්නක් වූ බවයි (1972: 63).

[13] මෙහිදී ටෙරන්ස් රෙන්ජර් සහ ඊ. හොබ්ස්බෝම්ගේ සාම්ප්‍රදාය ගොඩනැගීම පිළිබඳ අදහස් අදාළ ලෙස පෙනුණද, එය අසතුටුදායක රාමුවක් ලෙස මම සලකමි. මෙහිදී නිසැකවම ඔවුන් විවේචනය කිරීමට උත්සාහය කෙළේ බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් ඉන්දියාවේ මෝගල් උත්සව තන්ත්‍රයේ සාධාරණීකරණ අංග බලයෙන් අත්පත් කරගැනීම වුවද මෙ මුළු වැකියම (සම්ප්‍රදාය ගොඩනැගීම) අද වනවිට සම්මිශ්‍රිතබව සම්බන්ධයෙන් ඍණාත්මක අර්ථයක් සලකුණු කරයි. මා වඩාත් ප්‍රිය කරන්නේ මිකායිල් හත්තින්

විසින් ප්‍රකාශ කළ පරිදි සම්මිශ්‍රිතබව යනු සමාජ ව්‍යවහාර දෙකක් නිර්මාණාත්මක ලෙස මුහුවීම යන අදහසටයි. එය වඩාත් ඵලදායක ලෙස භාවිතයට ගෙන ඇත්තේ කලාකරුවා, ලේඛකයා සහ දේශපාලනික පෙලඹුම්කරුවා විසින්ය.

[14] පොදු අධ්‍යාපනය වැනි කටයුතුවලින් ස්ත්‍රීන්ට යම් යහපතක් සිදු වුවද, මුල් කාලයේදී මේවා නිර්මාණය වූයේ දේශීය තරුණියන් ක්‍රිස්තියානි ආගම වැළඳගත් පුරුෂයන්ට සුදුසු භාර්යාවන් බවට පරිවර්තනය කිරීමටය (අල්විස් 1977).

[15] මෙය, යටත්විජිත දශක තුළ ක්‍රියාවට නැගුණු චර්යා රටාවක් වූ අතර, මෙමෙන් සිංහලයන්ට අයිතිව තිබූ දේශපාලනික, ආර්ථික සහ සංකේතාත්මක අවකාශ පාලනය කළ බවට හැඟුණු දෙමළ කතා කරන කණ්ඩායම්වලට විරුද්ධව සිදු විය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Amunugama, Sarath

1997. 'Ideology and Class Interest in one of Piyadasa Sirisena's Novels: The New Image of the Sinhala-Buddhist Nationalist'. In, Michael Roberts Ed., *Collective Identities Revisited*. Volume 1. Colombo: Marga Institute.

Bassnett, Susan

1996. 'Lost in the Past: A Tale of Honour and Englishmen'. In, C.E. Gittings Ed., *Imperialism and Gender: Constructions of Masculinity*. New Lambton: Dangaroo Press.

Bourdieu, Pierre

1965. 'The Sentiment of Honour in Kabyle Society'.In,J. Peristiany Ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Bourdieu, Pierre

1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre
1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* Translated by Richard Nice. London: Routledge & Kegal Paul. Bourdieu, Pierre
1992. *Language & Symbolic Power.* Translated by Gino Raymond & Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre
2001. *Masculine Domination.* Cambridge: Polity Press.

Bourne E .J & R. A Shweder
1984. 'Does the Concept of the Person Vary Cross-culturally?' In, R.A . Shweder & R .A. Le Vine Eds., *Culture Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Butler, Judith
1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* London: Routledge.

Carrithers, Michael, Steven Collins & Steven Lukes (Eds.,)
1985. *The Category of the Person.* Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, James & George Marcus
1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Connell, R W.
1987. *Gender & Power: Society, the Person and Sexual Politics.* Cambridge: Polity Press.

Connell, R W.
1995. *Masculinities.* Cambridge: Polity Press.

Connell, R W.
2002. 'Adolescence in the Making of Contemporary Masculinities'. Paper Presented at the conference on Male Adolescence: Controlling Gender Identities in Latin America and the Carribean, Santiago, Chile, 6-8 November.

Connolly, Cyril
1988. *Enemies of Promise.* London: Andre Deutch.

Cordiner, James
1807. *A Discription of Ceylon* (2 volumes). London: Longman, Rees & Orme.

Dawson, Graham
1994. *Soldier Heroes: British Adventure, Empire, and the Imagining of Masculinities.* London & New York: Routledge

De Silva, Jani
1998. 'Shifting Frames of Masculinity in Sinhala Society'. In, Mithran Tiruchelvam

& C S Dattathreya Eds., *Culture & Politics of Identity in Sri Lanka.* Colombo: International Centre for Ethnic Studies.

De Silva, Jani
2000. *Globalization, Shame & Violence: Constructing Local Masculinities in a Sinhala Village.* Unpublished Phd thesis. Department of Anthropology/ London School of Economics & Political Science.

De Silva, K M
1961. 'Buddhism and the British Government in Ceylon 1840-55.' In, *The Ceylon Historical Journal* , Vol. X Nos.1 - 4, pp. 91-159.

De Silva, K M
1997. 'Resistance Movements in Nineteenth Century Sri Lanka.' In, Michael Roberts Ed., *Collective Identities Revisited.* Volume I. pp. 145-64.

De Silva, K M.
1961. 'Buddhism and the British Government in Ceylon 1840-55.' In, *The Ceylon Historical Journal,* Vol. X Nos. 1–4, pp 91-159.

De Silva, K M.
1997. 'Resistance movements in nineteenth century Sri Lanka'. In, Michael Roberts ed., *Collective Identities Revisited.* Volume I. pp 145-64.

Dumont, Louis
1980. *Homo Hierarchicus.* Chicago: Chicago University Press.

Foucault, Michel
1979. *Discipline & Punish: The Birth of the Prison.* London: Perigrin Books

Foucault, Michel
1980. *The History of Sexuality.* New York: Vintage Books.

Foucault, Michel
1985. *The Use of Pleasure.* Harmondsworth: Penguin.

Foucault, Michel
1986. *The Care of the Self.* Harmondsworth: Penguin.

Gilbert, R & P Gilbert
1998. *Masculinity Goes to School.* Sydney: Allen & Unwin.

Gittings, C E (Ed.,)
1996. *Imperialism and Gender: Constructions of Masculinity.* New Lambton: Dangeroo Press.

Guruge, Ananda (Ed.,)
1965. *Return to Righteousness.* Colombo: Government Press.

Hobsbawm, E & T Ranger (Eds.,)
1983. *The Invention of Tradition.* New York: Columbia University Press.

Horrocks, Roger
1995. *Male Myths & Icons.* London: MacMillan.
Jayawardene, Kumari
1972. *The Rise of the Labour Movement in Ceylon.* Durham: Duke University Press.
Kehily, Mary
2001. 'Bodies in School.' In., *Men & Masculinities,* Vol. 4 No 2 (October) pp. 173-185.
Mason, Phillip
1993. *The English Gentleman: The Rise and Fall of an Ideal.* London: Pimlico.
McLaren, Angus
1997. *The Trials of Masculinity.* Chicago: Chicago University Press.
Messerschmidt, James W
2000. 'Becoming 'real men." In, *Men & masculinities.* Vol. 2 No. 3 (January) pp. 286-307.
Moore, Henrietta L
1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender.* Cambridge: Polity Press.
Morrell, Robert
1994. 'Masculinity & the White Boys' Boading Schools of Natal: 1880-1930.' In, *Perspectives in Education* Vol. 15 No. 1 pp. 27-52.
Morrell, Robert
1997. 'Synonymous with Gentlemen? White Farmers, White Schools and Labour Relations on the Farms of the Natal Midlands, 1880-1920.' In, J. Crush and A. H. Jeeves Eds., *White Farmer, Black Worker: The State of Agrarian Change in Southern Africa, 1910-50.* Oxford: Heinenmann.
Morrell, Robert
2001. "Corporal punishment and masculinity in South African schools" in Men & Masculinities, Vol 4 No 2 (October) pp 140-157.
Nandy, Ashis
1980. *At the Edge of Psychology.* New Delhi: Oxford University Press.
Nandy, Ashis
1983. *The Intimate Enemy.* New Delhi: Oxford University Press.
Nandy, Ashis
1988. *The Tao of Cricket.* New Delhi: Viking.
Noble, W. J.
1930. *Yarns of Ceylon.* London: Edinburgh House Press.

Obeyesekere, Gananath
1984. *The Cult of the Goddess Pattini.* Chicago: Chicago University Press.
Obeyesekere, Gananath
1997. 'The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity Through Time and Change.' In, Michael Roberts Ed., *Collective Identities Revisited.* Volume I. Colombo: Marga Institute. Pp 355-84.
Percival, Robert
1803. *An Account of the Island of Ceylon.* London: C & R Baldwin.
Retamar, R
1989. *Caliban and Other Essays.* Minnesota: Mineapolis University Press.
Roberts, Michael
1994. *Exploring Confrontation: Sri Lanka, Politics, Culture & History.* Victoria: Harwood Academic Publishers.
Roberts, Michael
1997 (ed) *Collective Identities Revisited.* Volume I. Colombo: Marga Institute.
Rogers, John D
1987. *Crime, Justice and Society in Colonial Sri Lanka.* London: Curzon Press.
Rose, Sonya
1992. *Limited Livelihoods: Gender and Class in Nineteen Century England.* Berkeley: University of California Press.
Rutherford, Jonathan
1997. *Forever England: Reflections on Masculinity & Empire.* London: Lawrence & Wishart.
Stecoparlos, Harry & Michael Uebel (Eds.,)
1997. *Race and the Subject of Masculinities.* Durham: Duke University Press.
Sinha, Mrinalini
1995. *Colonial Masculinity: The 'Manly' Englishman and the 'Effeminate' Bengali in the Late-nineteenth Century.* New York: Manchester University Press.
Spierenburg, Pieter (Ed.,)
1998. *Man & Violence: Gender, Honour and Rituals in Modern Europe and America.* Ohio: Ohio State University Press.
Sullivan, Edward
1854. *The Bungalow and the Tent or a Visit to Ceylon.* London: Richard Bentley.
Tosh, John
1999. *A Man's Place: Masculinity and the Middle-class Home in Victorian England.* New Haven: Yale University Press.

Wicremeratne, L A

1969. 'Religion, Nationalism and Social Change in Ceylon.' In, *Journal of the Royal Asiatic Society*, No. 56, pp. 123-50.

Wright, Arnold (Ed.,)

1907. Twentieth Centuary Impressions of Ceylon. London: Lloyd's Greater Britain Publishing Company Ltd.

Xaba, Thokazani

2001. 'Masculinity & its Malcontents: The Confrontation between 'Struggle Masculinity' and 'Post-struggle Masculinity' (1990-97).' In, Robert Morrell ed., *Changing Men in Southern Africa*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

කැප්පෙට්පොලගේ හිස් කබලේ පුනරාගමනයඃ ශ්‍රී ලාංකේය ජාතිකවාදයේ අව්‍යාජත්වය ගොඩනැගීම[0]

නිරා වික්‍රමසිංහ
පරිවර්තනයඃ ක්‍රිෂාන්ත ෆෙඩ්රික්ස්

හැඳින්වීම

ජනප්‍රිය සහ බුද්ධිමය සංජානනයට අනුව බොහෝ කලක සිට සිංහල ප්‍රජාව උඩරට සහ පහත රට වශයෙන් වෙන් වෙන්ව හඳුනා ගැනේ. ඉන් අව්‍යාජ සිංහල සංස්කෘතිය ලෙස පිළිගැනුණේ උඩරට සංස්කෘතියයි. 1921 වසරේ *The Census of Ceylon* (1922) ජන සංගණන වාර්තාවට අනුව බස්නාහිර හා දකුණු පළාත්වලින් හෝ මීගමුව හා පුත්තලම දිස්ත්‍රික්කයේ බටහිර කොටසින් පැවත එන කවරෙකු හෝ වුව ද පහතරැටියෙකු ලෙස සැලකීම සාමාන්‍ය නීතියක් විය. මධ්‍යම, උතුරුමැද, සබරගමුව, ඌව යන පළාත් සහ කුරුණෑගල දිස්ත්‍රික්කය, පුත්තලම දිස්ත්‍රික්කයේ කොටසක්, මඩකලපුව දිස්ත්‍රික්කය, මුලතිව් හා ත්‍රිකුණාමල දිස්ත්‍රික්කවල සිංහල ජනාවාස යන භූමි ප්‍රදේශවලින් පැවත එන්නෝ තමන් උඩරැටියන් ලෙස සැලකූහ (1921 ලංකා ජන සංගණනය 1922ඃ 195).

පහතරට සිංහල ජනගහනය සමස්ත සිංහල ජනගහනයෙන් තුනෙන් දෙකකට වැඩි ප්‍රමාණයක් වන අතර, ඔවුහු සියවස් හතරක් බටහිර බලපෑමට යටත්ව සිටියහ. එසේම 1815 පමණ වන තෙක් නිදහස්ව පැවැති හා බොහෝ පසු කාලීනව සහ මන්දගාමීව බටහිර බලපෑමට හසු වූ 'සාම්ප්‍රදායික'

උඩරට සමාජ චාරිත්‍ර හා ආකල්පවලින් පහතරැටියන් වෙනස්වීමේ නැඹුරුවක් පවත්නා බැව් පොදුවේ පිළිගැනේ.

උඩරට සංස්කෘතියේ ස්වාධිපත්‍යය පිළිබඳව ඇති අර්ථකථන වෙනස්වන නමුත් ප්‍රධාන ධාරාවේ ශාස්ත්‍රීය කතිකාව සිංහල යනු උඩරට බව අවිවාදයෙන් පිළිගනී. මේ අනුව දේවරාජා අවධාරණය කරන පරිදි දහ අටවන සියවසේ අග වන විට උඩරට, ඊට ම අනන්‍ය චිත්‍ර හා වාස්තු විද්‍යාත්මක ශිල්ප, කලා ශිල්ප, නැටුම් හා සංගීතය යනාදි සංස්කෘතිකාංගවලින් පොහොසත් පැහැදිලි සංස්කෘතික කලාපයක් බවට පත්ව තිබිණ (දේවරාජා: 1988). උඩරට සංස්කෘතියේ වැදගත්කම වනාහි එහි අව්‍යාජ සිංහල ලක්ෂණ නොවෙනස්ව පැවතීම බැව් සඳහන් කරමින් ඇය මෙසේ ලියයි:

> සිංහල සමාජයේ යම් කිසි කලාත්මක ප්‍රකාශන ආකෘතියක් ශේෂව ඇත්නම්, එක්කෝ එහි ප්‍රභවය උඩරටට අයත්වන අතර නැත්නම් උඩරට බලපෑම මත ගොඩනැගී ඇති එකකි (දේවරාජා 1988).

එහි දී උඩරට රාජධානියේ දකුණු ඉන්දිය ආභාසය පිළිගැනෙන අතර අව්‍යාජත්වය උඩරටට සමාන කෙරේ. දේවරාජාට අනුව පොදු සංජානනයේ දී නායක්කර් සංස්කෘතිය තුළ දිය වී ගිය උඩරටභාවය අව්‍යාජ සිංහලභාවය ලෙස සැලැකෙන නමුත් පහතරට, පෘතුගීසි හා ලන්දේසි සංස්කෘති සමඟ මිශ්‍ර වීම සංකර වීමක් ලෙස සැලකේ (දේවරාජා 1988). මීට බලපෑ තීරණාත්මක සාධකය වන්නේ උඩරැටියන් බුදු සමය සමග දක් වූ අවිච්ඡින්න සබඳතාව හා යටත්විජිත යුගයේ උඩරට පළාත්වල මිෂනාරි මැදිහත්වීම අල්පවීමෙන් 'සම්ප්‍රදාය' ලෙස හඳුනාගත් දෙයෙහි චිරස්ථිතිය තහවුරු වීමය.

අද නාගරික ප්‍රදේශවල තරුණ ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයෝ උත්සව ශාලාවල දී විවාහ ජීවිතයට එළඹෙති. එහි දී කුලියට ගන්නා ලද ශාලාවක් තුළ 'සාම්ප්‍රදායික' පෝරුවේ චාරිත්‍ර ගරුගාම්භීරාකාරයෙන් පැවැත්වේ. උත්සව අවසානයේ විවාපත් යුවළ බොහෝ විට විසිතුරු වස්ත්‍රයෙන් සැරසුණු උඩරට බෙර වාදකයන්ගේ තාලයට අනුගතව පිටව යන අයුරු සුලබව දැකගත හැකිය. මෙහි දී, ග්‍රාමීය චාරිත්‍රයක් නාගරික විලාසිතාත්මක චාරිත්‍රයක් බවට පත්වීමට අමතරව, කුතුහලය දනවන කරුණ වනුයේ විවාහක යුවළ පහතරට සම්භවයක් ඇති අය වුවත්, උඩරට වාදකයන් සෑම තැනකදීම තම විනෝදකාමී තාල වයමින් අදාළ අවස්ථාවට සහභාගීවීමයි. එනම් උඩරට බෙරවාදකයා පොදුවේ (සිංහල) ජාතියේ අව්‍යාජ රිද්මය වාදනය කරයි.

උඩරට අව්‍යාජත්වයේ වැදගත්කම පිළිබඳ තවත් උදාහරණයක් මාහට ප්‍රකාශ කෙළේ පුත්තලමේ කෆීර් හෝ කාපිරි ප්‍රජාව සම්බන්ධයෙන් අධ්‍යයනයක නිරතව සිටි මානව විද්‍යාඥයෙකු විසිනි. ඒ අනුව කාපිරි ගම්වාසීන් තමන්ගේ නියෝජිතයන් සඳහා ආරාධනය කරනු ලැබ තිබූ කොළඹ පැවැති ජාතික උත්සව සැමරුමක් සඳහා සූදානම් වෙමින් සිට ඇත. ඔවුන් පෙරහුරුවෙහි යෙදෙන අතර එහි පැමිණි නිලධාරියෙකු ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ කාපිරි වාද්‍ය විශේෂාංගයට උඩරට බෙර වාදකයන් කිහිපදෙනෙකු ද ඇතුළත් කළ යුතු බවයි. ඇතැම්විට ඒ කාපිරි සංගීතයෙහි අප්‍රිකානු තාලය යටපත් කිරීම සඳහා විය හැකිය. අවම ප්‍රමාණයේ උඩරටභාවයක් තුළින් හෝ අදහස් වූයේ 'සිංහල අව්‍යාජත්වය' බව මෙයින් පැහැදිලි වේ.

මීට සමානවම තානාපති සේවයේ යෙදුණු සිංහල කාන්තාවන් පිළිබඳව ද අධ්‍යයනය කළ හැකිය. එනම් ඔවුහු විදේශගත වීමෙන් අනතුරුව නිල උත්සවවලදී, මහනුවර ප්‍රදේශයට කිසිදා සබඳතාවක් නොදක්වූව ද, ඔසරිය ඇඳීමට ප්‍රිය කළහ. එසේම අපගේ ජාතික ගුවන් සේවයේ ගුවන් සේවිකාවෝ

උඩරට ඔසරියේ නවීකෘත ආකාරයකින් සැරසෙති. සේවකයන් අඳින්නේ පැරීසියානු වේටර්වරු සාමාන්‍යයෙන් අඳින වයින් පැහැ ජැකැට්ටු ය. නිල ඇඳුම්වල පවත්නා මෙකී පරස්පර විරෝධතා අවබෝධ කර ගැනීමට නවමන් මානව විද්‍යාඥයෝ උත්සාහ දරති. නව ජාතියේ උරුම ලෙස ඇතැම් උඩරට සංකේත තෝරාගෙන ඇති ආකාරය යටකී උදාහරණ පෙන්වාදෙයි.

ශ්‍රී ලාංකේය නව ජාතික රාජ්‍යයේ අනන්‍යතාව. උඩරට යනු නිර්ව්‍යාජත්වයේ සංකේත ලෙස පිළිගත් යටත්විජිත කියවීම මත බොහෝ දුරට යැපෙන බව යෝජනා කිරීමට මෙම නිබන්ධය තුළ මම උත්සාහ දරමි. එහි දී යටත්විජිත යුගයේ අවසාන භාගයේ වූ සුවිශේෂ සංවර්ධනයක් නිරීක්ෂණය කරමින් එය සිදු කිරීමට බලාපොරොත්තු වෙමි. එනම් බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයේ අවසාන දශකවල බ්‍රිතාන්‍ය කෞතුකාගාර හා පෞද්ගලික එකතුවල තිබූ පුරාවස්තු නැවත මෙරටට ගෙන ඒම ය. එහි දී උඩරට වීරයෙකු වූ කැප්පෙටිපොළගේ හිස් කබල නැවත ගෙන ඒම සුවිශේෂ අවධානයට ලක් කෙරේ. මෙම සිදුවීම යටත්විජිත මතවාද යොදාගත් ව්‍යාකරණය පිළිබඳ වැදගත් උදාහරණයකි. එනම් ජාතිකවාදී ශාස්ත්‍රාලයීය චින්තනයට ප්‍රතිපක්ෂව යටත්විජිත සහ පශ්චාත් යටත්විජිත රාජ්‍ය අතර සෘජු සබඳතාවක් ඇති බැව් එමගින් යෝජනා කෙරේ.

යටත්විජිතවාදයේ පරස්පර විරෝධයඃ උඩරැටියන් මිත්‍රපාක්ෂිකයන් ලෙස

නූතන ශිෂ්ටාචාරයේ නාමයෙන් භූමිය යටත් කර ගත් බ්‍රිතාන්‍යය අධිරාජ්‍යයේ නොයෙකුත් ස්ථානවල එකී අධිරාජ්‍යවාදීන් ම, බටහිර අධ්‍යාපනය තුළින් තිරස් චලනතාවකින් ඉදිරියට පැමිණි දේශීය ජනකොටස්වලට වඩා දේශීය රදලයන් අගය කිරීම සැබවින්ම පරස්පර විරෝධී තත්ත්වයකි. යටත්විජිත අප්‍රිකාව තුළ චාරිත්‍රමය භාවිත යුරෝපීයයන්

විසින් අගය කිරීම රේන්ජර් විසින් පෙන්වා දී ඇත. මෙකී චාරිත්‍රමය භාවිත අගය කරන ලද්දේ කාලාන්තරයක් පැරණි නිර්දේශාත්මක අයිතීන්ට ගෞරව කිරීමක් සහ අගය කිරීමක් ලෙසය. අප්‍රිකානු නායකයන් තමන් දුරු නම්බු නාම යටත්විජිතවාදය විසින් තමන් වෙත පවරාගෙන තිබූ මහත්මා ගති සමග සංසන්දනය කිරීමට මැලි වූයේ නැත (රේන්ජර් 1983: 247). එසේම පලස්තීනයේ දී අරාබි බහුතරය පිළිබඳ බ්‍රිතාන්‍ය සංජානනයේ මූලික ලක්ෂණය වූයේ අව්‍යාජ අරාබීන් වනාහි උපතින් ම මහත්වරුන් වූ බෙඩුවින් නම් කාන්තාර ප්‍රදේශයේ ජීවත් වූ ගෝත්‍රිකයන් බවයි. ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධව පලස්තීන ජාතිකයන් වනාහි ප්‍රශ්නකාරී චරිත ස්වභාවයකින් යුත් සම්මිශ්‍රිත අවජාතක ලෙවන්ටිනීස් ජාතියක් ලෙස හඳුනා ගැණුනි (වසස්ටයින් 1978: 12). ඉන්දියාවේ දී හින්දූන්ගේ 'ස්වභාවික' නායකයා ලෙස සැලකුණේ බ්‍රාහ්මණ වංශිකයායි. උදාහරණයක් ලෙස රිචර්ඩ් වෙට්මකොට් විසින් 1830 දී නිර්මාණය කළ වොරන් හේස්ටින්ග්ස් ප්‍රතිමාව දැක්විය හැකිය. එහි වොරන් හේස්ටින්ග්ස් වට කොට ගත් ඉන්දියානුවන් දෙදෙනෙක් නිරූපණය වෙති. එක් අයෙක් උස්වන අතර හිස මුඩුකොට තලප්පාවක් බැඳගෙන සිටී. ඔහුගේ රූපකාය සම්භාව්‍ය බ්‍රාහ්මණයෙකු ප්‍රදර්ශනය කරයි. අනෙකා හිඳගත් ආගමික කර්තෘවරයෙකු වන අතර උඩුරැවුල සහිතව හිස් පලඳනාවක් හිසෙහිලා ගෙන සිටී. මෙකී පුද්ගලයා නියෝජනය කරන්නේ මුස්ලිම් ජාතිකයන් වන අතර පළමුවැන්නා හින්දූන්ව නියෝජනය කරයි (මෙට්කාෆ් 1994: 82). මේ අනුව නිර්ව්‍යාජ හින්දූ ජාතිකයා වනාහි බ්‍රාහ්මණිකයා වන්නා සේම නිර්ව්‍යාජ සිංහලයා වනාහි කුලීන උඩරැටියා වෙයි. ඔහු සම්ප්‍රදායේ අගය කළ යුතු අංගවල ආරක්ෂකයා ලෙස සැලකේ. රුඩ්යාඩ් කිප්ලින් දක්වන ආකාරයට බ්‍රිතාන්‍යයේ ගෞරවය හිමිවූයේ නියම ස්වදේශිකයන්ට මිස සම්මිශ්‍රිත, විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනය ලද වඳ කොටළුවෙකුට නොවේ (වසස්ටයින් 1978).

එහෙත් ඉන්දිය සන්දර්භය තුළ පොදු යහපත සහ අභිවෘද්ධිය සඳහා කැප වූයේ තමන් යැයි කියාගනු ලැබූයේත් පොදු ජනතාව නියෝජනය කෙළේ තමන්ම මිස 'සාම්ප්‍රදායික' රදලයන් නොවේ යැයි ප්‍රකාශ කෙළේත් ඉංග්‍රිසි අධ්‍යාපනයක් ලැබූ අයමයි. මෙලෙසම ශ්‍රී ලංකාව තුළ ද ප්‍රධාන වශයෙන් පහත රටින් ප්‍රභවය ලැබ බටහිරකරණය වූ ප්‍රභූන් ප්‍රකාශ කිරීමට උත්සාහ කෙළේ බ්‍රිතාන්‍යයේ විශ්වාසයට ලක්විය යුත්තේ තමන් මිස උඩරට නායකයන් නොවන බවයි. විසිවන සියවසේ දෙවන දශකයේ සිට නිදහස් අරගලයේ පුරෝගාමීත්වය ඉසිලූ ලංකා ජාතික සංගමයට මෙම විශ්වාසය ඉතා පරිස්සමින් ලබා ගැනීමට හැකිවිය. 1948 දී ලංකාවට නිදහස ලැබීමත් සමග දශක කිහිපයකට පෙර තමන් නොසලකා හැරි පුද්ගලයන්ම විශ්වාස කිරීමට බ්‍රිතාන්‍යයට බල කෙරිණ.

පහතරට සිංහලයන් විසින් ආධිපත්‍ය දැරූ ජාතික ව්‍යාපාරය පිළිබඳව අධිරාජ්‍යවාදීන් තුළ වූ ආකල්පය පෙන්වන සාධකයක් ලෙස උඩරටියන් පිළිබඳව යටත්විජිත පාලකයන්ගේ ආකල්පයෙහි වූ පරිවර්තනය පෙන්වාදීමට පිළිවන. එය කෙනෙකුට අයිතිව තිබූ භූමියක් අනෙකෙකු අත්පත් කර ගැනීමකට සමානය. 'නිදහස' යනු සිදුවිය හැකි දෙයක් බවට පත්වෙද්දී යටත්විජිත පාලනය තම සහයෝගය සමාජයේ නවීකාරක බලවේග වෙතට යොමු කෙළේ ය. උඩරට සන්ධිය ආණ්ඩු යෝජනාව ප්‍රතික්ෂේප කරමින් 1927 දී ඉදිරිපත්වූ ඩොනමෝර් කොමිසමේ තීරණය මෙහි හැරවුම් ලක්ෂය බවට පත්විය.

1920 ගණන්වලදී මැනිං ආණ්ඩුකාරවරයා වාර්ගික වෙනස්කම පිළිබඳ මතවාද නැවත පණ ගැන්විය. එසේම හුදු දේශපාලනික මෙහෙයුම් දෙකක් මගින් ලාංකේය දෙමළ සහ උඩරට යන ජන කණ්ඩායම් දෙක සුළු ජන තත්ත්වය සඳහා ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් කිරීමේ තැනට පත් කළහ. ඔහු ගේ ප්‍රතිපත්තිය වූයේ ප්‍රභූ තන්ත්‍රය තුළ කල් පවතින බෙදීම් නිර්මාණය කිරීමයි.

ඔහුගේ මෙම ප්‍රතිපත්ති ලංකා ජාතික සංගමය තුළ සිටි සුළු ජන කණ්ඩායම් අතර පසමිතුරුකමක් නිර්මාණය කිරීමට හේතුවිය. ජාතික සංගමය දුර්වල කිරීම වඩා වාසිදායක යැයි ඔහු සැලකුවේ මන්දැයි එතරම් පැහැදිලි නැත. ලංකා ජාතික සංගමය ජාතික වශයෙන් වැදගත්කමක් ලබාගතහොත් එය තර්ජනයක් වේ යැයි මැනිං කල්පනා කළා විය හැකිය. එසේම දේශපාලන ක්‍රියාව, තෝරාගත් ස්වල්ප දෙනෙකුට සීමා වුවද, ලංකා ජාතික සංගමය සියලු ම ප්‍රජා නියෝජනය කරන්නේ තමන් යැයි යටත්විජිත කාර්යාලයට ඒත්තු ගන්වනු ඇතැයි යන සැකය ද ඔහු තුළ තිබුණා විය හැකිය. නමුත් සැබැවින්ම නම්, සාම්ප්‍රදායික කොටස් බලය තහවුරු කර ගෙන සිටි ජාතික සංගමයට ගාන්ධියානු අනුගාමිකයන් පිරිසක් බිහිකර ගැනීමේ හැකියාවක් තිබුණේ නැත. උඩරට පිළිබඳව සලකා බැලීමේ දී පැහැදිලිවන කරුණක් ඇත. එනම් මැනිං පහතරට සිංහල පුරුෂයන් විසින් මෙහෙය වූ ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරයට විරුද්ධ වූවා පමණක් නොව, රදල පංතිය භාවිත කිරීමේ කැමැත්ත. එනම්, උඩරට ගොවි ජනතාව අත්විඳි දුක්ඛ දෝමනස්ස හා සාමූහික පැමිණිලි නියෝජනය කළ හැකි යැයි කියා සිටි උඩරට කුලීන ප්‍රභූ පංතිය (රදල) පිළිබඳව යටත්විජිත නායකයන් තුළ වූ අනුකම්පාව ද ඊට බලපෑවේ ය.

ප්‍රාදේශික ඒජන්තයන් සහ බ්‍රිතාන්‍යයන් සාමාන්‍යයෙන් උඩරට ප්‍රදේශය සම්ප්‍රදායේ පරමාදර්ශය ලෙස සැලකූ අතර, ඔවුහු උඩරැටියන් පිළිබඳව පිතෘමූලික සහ ආරක්ෂණවාදී ආකල්ප පළ කළහ. 1901 සංගණනයේ දී පළමු වරට උඩරට සිංහලයන් පහතරැටියන්ගෙන් වෙන්ව ලියාපදිංචි කළ අතර, එතැන් සිට දෙවන විශාලතම ජන ප්‍රජාව ලෙස උඩරැටියන්ව නිර්මාණය කෙළේය. මෙම ප්‍රජාවට දිවයින අභ්‍යන්තරයට අයත් මධ්‍යම, ඌව, සබරගමුව සහ උතුරුමැද පළාත් ඇතුළත් විය. 1921 දී උඩරැටියන් 1,089,097 ක් ලෙස ගණනය කෙරුණු අතර එය සමස්ත ජනගහනයෙන් 24.2% ක්

විය (1921 ලංකා ජන සංගනණය 1922: 40). ඔවුහු පහතරට සිංහලයන්ට වඩා අඩු සාක්‍ෂරතාවකින් යුතු වූහ. එසේම ඉඩම් අයිතිය මත පදනම් වූ ග්‍රාමීය දිවිපෙවෙතක් ගත කළහ. ඔවුහු බ්‍රිතාන්‍ය තේ හා රබර් වතු ව්‍යාප්තියෙන් සිදු වූ වාණිජ සංවර්ධනයෙන් බොහෝ දුරට මිදී සිටියහ. කෙසේ වුවද බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රාග්ධන විසින් යටහත් පහත් වෙළෙඳ පංතියක අවශ්‍යතාවක් නිර්මාණය කෙරිණ. එම අවශ්‍යතාව පුරවා දැමුවේ පහතරට සිංහලයන් විසිනි. වතු ව්‍යාප්තියට පසුව උඩරට ප්‍රදේශයේ පදිංචි වූ මෙම පහතරට සිංහල වෙළෙන්දන්, කම්කරුවන් හා මත්පැන් වෙළෙන්දන් රජයේ නිලධාරීන් සමග පැවැති පසම්තුරුතා දහනවවන සියවසේ දී ව්‍යාප්ත වන්නට විය (වික්‍රමරත්න 1975: 51). වතු යුගය, කුලීන උඩරැටියන් සහ පහතරට ආක්‍රමණිකයන් අතර වන ගැටුමේ ඉතිහාසයක් ලෙස බොහෝ දෙනා අර්ථකථනය කරති. එසේ ම මෙම අර්ථකථනය උඩරැටියන් පහතරට සිංහළයන්ගෙන් මූලික වශයෙන් වෙනස්වන්නේය යන අදහස තහවුරු කරයි. ලංකා සමාජය පිළිබඳ මැනිංගේ දැක්ම වනාහි මෙකී අදහස්වල අඛණ්ඩ ගලා යාමකි.

එසේම උඩරට නායකයෝ වැඩිපුර දේශපාලන බලය ලබාගැනීමට රජය වෙත බලපෑම් කිරීම සඳහා පළාත් ඒජන්තවරුන්ගේ තර්ක මත පදනම්වෙමින් ඔවුන්ගේ හඬ ප්‍රතිරාව කළහ. මේ කණ්ඩායමට මැනිං කොන්දේසි විරහිත සහයෝගයක් ලබා දුන්නේ ය. උඩරට සහ පහතරට සිංහලයන් අතර පැවැති ප්‍රතිවිරෝධයේ ප්‍රධාන ගැටුම් ස්ථානය බවට පත්වූයේ නෛතික හා තථ්‍ය බල සම්පත් බෙදීයාමේ විෂමතාවයි. එනම් නෛතික යනුවෙන් හැඳින්වෙන ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට රාජ්‍ය තුළ පුරවැසියකු බවට පත්වීමත් සමග හිමිවන ආණ්ඩුවට පෙත්සම් ඉදිරිපත් කිරීමට හා දේශපාලන ක්‍රියාවන්හි නිරතවීමට ඇති බලය හා අධ්‍යාපනය ලැබීම තුළින් ධනවත් වීමට ඇති අයිතිය යන බල මූලයන්ගෙන් සමන්විත තථ්‍ය බලය

බෙදීයාමේ විෂමතාවයි. උඩරට ප්‍රජාවේ වඩාත් විචක්‍ෂණ සාමාජිකයෝ මෙකී අභිමිවීම පිළිබඳ හැඟීම දේශපාලනමය විසඳුමක් සඳහා වන ඉල්ලීමක් බවට පරිවර්තනය කළහ. මැනිංගේ කර්තව්‍යය පහසු එකක් විය. එය උඩරැටියාගේ ගිහිකා සහ අසංතෘප්ති යටත්විජිත නිලධාරීන් වෙත යොමු කිරීමෙන් සහ ඔවුන්ගේ ගැටලුව යටත්විජිත නිලධාරීන් වෙත සහයෝගාත්මක ස්වරූපයකින් ඉදිරිපත් කිරීමකින් සමන්විත විය.

උඩරට නායකයෝ පැහැදිලිවම කොළඹ ප්‍රතිසංස්කරණවාදී නායකයන් තර්ජනයක් ලෙස සැලකූහ. කොළඹ ප්‍රතිසංස්කරණවාදී නායකයන් නියෝජනය කළ ලංකා ජාතිකවාදය උඩරැටියන් තේරුම් ගනු ලැබුයේ පහතරට සිංහලයන්ගේ දේශපාලන ආධිපත්‍යය නිවේදනය කිරීමක් ලෙස සහ උඩරට සංස්කෘතියේ හා සම්ප්‍රදායේ අවසානයක් ද ලෙසට ය. 'ලංකා බ්‍රිතාන්‍යයන්' (Ceylonese Britishes) වශයෙන් හැඳින්වුණු පිරිස විස්තර කිරීම සඳහා ජේ. එන්. ඕ. ආටිගල යොදාගනු ලැබුයේ අතිශයින් කෲර වචනය. ඔහු ඔවුන්ගේ මුළු පැවැත්ම ම ප්‍රතික්ෂේප කෙළේ මෑතකාලීන ධනවතුන් (nouveaux riches), වෘත්තීය දේශපාලනඥයන් සහ උද්ධච්චයන් වශයෙනි (සිලෝන් ඔබ්සවර් 1918 ජූනි 27). ආටිගල තවදුරටත් පවසන්නේ 'මේ කණ්ඩායම' සිංහල හා දෙමළ යන නම වාර්ගික පදවලින් තමන් හඳුන්වාදෙනවාට අකමැති වූ බවත්, ඊට හේතුව චාරිත්‍රානුකූල හා දීර්ඝ භාවිතය තුළින් සමාජයේ ඔවුනට ලැබී තිබූ තත්ත්වය පිළිබඳව පිටස්තරයන් සොයා බලන්නට විමත්, එතුළින් අධ්‍යයනයට යොමු වූ නිසා බවත්ය (ද සිලොන් ඔබ්සවර් 1818 ජූනි 27). ආටිගල යෝජනා කරන්නේ කුමක්ද යන්න විමසා බලතොත් පැහැදිලි වන්නේ පහතරට සිංහල අනන්‍යතාවකට වඩා ලාංකේය අනන්‍යතාවකට ප්‍රිය කළ සිංහලයන් පහළ කුලවලට අයත් වූ බවයි. ඔවුන් එසේ කරන ලද්දේ 'සාම්ප්‍රදායික' කුල ධුරාවලි දියකර හැරීමේ බලාපොරොත්තුවෙන් බව ද ආටිගල විශ්වාසය කෙළේය. උඩරට

දෘෂ්ටියට අනුව රට වෙනුවෙන් කතා කිරීමේ සම්පූර්ණ අයිතිය ලංකා ජාතික සංගමය විසින් තමන් වෙත පවරා ගැනීම මවිතයට කරුණකි.

1920 දී ලංකා ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ නිල නොවන සාමාජිකයන් සංඛ්‍යාව ප්‍රමාණවත් පරිදි වැඩි කළ යුතු බවට වූ ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් විණ. ජාතික සංගමය වාර්ගිකත්ව (ජනවර්ග, කුල, ආගම්) නියෝජනය ඉවත් කළ යුතු බව ප්‍රකාශ කළ අතර, පළාත් මැතිවරණ පැවැත්විය යුතු බව දැඩිව කියා සිටියේ ය. එසේම යටත්විජිත පිළිබඳ රාජ්‍ය ලේකම් වූ මිල්නර් ආදිපාදවරයා වෙත ප්‍රතිසංස්කරණ නියෝජිත පිරිසක් ද යැවූහ.' නමුත් උඩරට නියෝජිත පිරිස බෙදීමට ලක්ව තිබුණි. කීර්තිමත් උඩරටියෙකු වූ ටී. බී. කොබ්බෑකඩුව එංගලන්තය බලා පිටත්ව යාමට පෙර තම ප්‍රජාව අමතා ඉදිරිපත් කළ නිවේදනයක දී කියා සිටියේ ලංකාව තුළ වාර්ගික සංහිඳියාවක් ඇතිවීමට නම් විශ්වාසය මත පදනම් වූ සම්බන්ධතාවක් අවශ්‍යවෙන බවයි. ඔහු තවදුරටත් ප්‍රකාශ කෙළේ "සාමාන්‍ය ඡන්දබල ප්‍රදේශයක් ඇතිවීම හේතුවෙන් අනෙකා විසින් අපව සම්පූර්ණයෙන් ම විනාශ කිරීමේ හෝ අප මත ආධිපත්‍ය පැතිරවීමේ අනතුරක් උද්ගතවේ යැයි යන අදහස සහමුලින්ම ප්‍රතික්ෂේප කළ යුතුය යනුවෙනි" (ද සිලෝන් ඩේලි නිවුස් 1920 අප්‍රේල් 21). මැනිංගේ ඉක්මන් උනන්දු කිරීම මත 1920 ජූනි මාසයේ දී උඩරට ප්‍රභූ පංතියට අයත්, ඉහත අදහස්වලට ප්‍රතිවිරුද්ධ අදහස් නියෝජනය කළ රදල නීතිඥවරු තිදෙනෙක් ලන්ඩන් නුවර බලා පිටත්වූහ. එකී පිරිසට ජේ. ඒ. හලන්ගොඩ, ජී. ඊ. මැදවල සහ ටී. බී. මුනමලේ යන අය අයත් වූහ. එහිදී ඔවුහු ප්‍රතිසංස්කරණය කළ ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ ආසන අනුපාතය පිළිබඳ ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් කළහ. එනම්, 1917 දී පිහිට වූ උඩරට සංගමය, ව්‍යවස්ථාදායක සභාව තුළ තමන්ගේ අනන්‍යතාව සහතික කෙරෙන අයුරින් ආසන දහතුනෙන් පහක් තමනට අයත් විය යුතු බවට කළ ඉල්ලීමට සමාන ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ ආසන අනුපාතයක් හිමි විය යුතු බව

කියා සිටියහ (වුඩ්වර්ඩ් 1967: 33). මෙහි දී මැනිං තමන්ගේ පාර්ශවයෙන් කරුණු ඉදිරිපත් කරමින් යටත්විජිත කාර්යාලයෙන් අයැද සිටියේ උඩරැටියන් සුළුතර ප්‍රජාවක් ලෙස පිළිගන්නා ලෙසයි. එසේම ප්‍රතිසංස්කරණය කළ සභාව තුළ උඩරැටියන්ගේ ඡන්දබලයෙන් පමණක් තෝරා ගැනුණ අය විසින් ඔවුන් නියෝජනය විය යුතු බව ද පැවසීය.[2]

කෙසේ නමුත් උඩරැටියන් පීඩිත සුළුතරයක් බවත් ඔවුන් ආරක්‍ෂා කර ගත හැක්කේ වාර්ගික ප්‍රතිපත්තිය ව්‍යාප්ත කිරීමෙන් පමණක් බවත් යටත්විජිත කාර්යාලයට සහ බ්‍රිතාන්‍ය පාර්ලිමේන්තුවට (House of Commons) ඒත්තු ගැන්වීම තරමක් දුෂ්කර කාර්යයක් විය. පාර්ලිමේන්තුව තුළ රාජ්‍ය ලේකම් වනාහි වාර්ගික නියෝජනය වෙනුවෙන් පෙනී සිටි හුදකලා හඬක් විය. ඔහු කම්කරු පක්‍ෂයේ කර්නල් ජේ. සී. වෙඩ්වුඩ්ගේ දැඩි ප්‍රහාරයට ලක්විය. වෙඩ්වුඩ්ගේ විශ්වාසය වූයේ නියෝජිත ආණ්ඩුවක් තුළ වාර්ගිකත්ව නියෝජනය ශක්තිමත් කිරීම යනු බෙදා පාලනය කිරීම සඳහා භාවිත කළ විධික්‍රමයක් බවයි (ග්‍රීන්ස්ට්‍රීට් 1982: 190). මැනිංගේ අනවරත බල කිරීමට විරුද්ධව සිටීමට නොහැකි වූ මිල්නර් අවසානයේ උඩරැටියන්ගේ ඉල්ලීම්වලට එකඟ විය. වාර්ගිකත්ව ඡන්දබල ප්‍රදේශ තුළින් තම නියෝජිතයන් තෝරා පත් කර ගැනීමට උඩරැටියන්ට අවසර ලැබුණු අතර ජාතික සංගම නියෝජිතයන්ගේ ඉල්ලීම්වලට ලැබුණු අඩු සැලකිල්ල මැනිංගේ සතුටට හේතු විය.

මැනිං විසින් ක්‍රියාවට නංවන ලද සහ පක්‍ෂව කතා කළ 1920 ප්‍රතිසංස්කරණ පදනම් වූයේ 'බල සමතුලිතතා' න්‍යාය මත ය. ජාතික සංගම් නියෝජිත පිරිස මෙහෙයවූ අරුණාචලම් බලාපොරොත්තු තැබූයේ ඉන්දියාවේ මොන්ටේගු-චෙල්ම්ස්ෆෝඩ් ප්‍රතිසංස්කරණවලට සමාන ප්‍රතිසංස්කරණ පිළිබඳව ය. නමුත් එවන් ප්‍රතිසංස්කරණ නොලැබීම ඔවුන්ගේ කනස්සල්ලට හේතු විය. නියෝජනයේ සැකැස්ම රාජ්‍ය ලේකම්ගේ වචනවලින්

පැවසෙන්නේ මෙසේ ය: "සෑම ප්‍රජාවක් ම නියෝජනය වනු ඇත. එහි සැහෙන නිල නොවන බහුතරයක් සිටිය ද අන්‍ය ප්‍රජාවට නිලධාරී මණ්ඩලයේ සහයෝගය ලැබෙන්නේ නම් ඔවුන් මත කිසිදු හානි ප්‍රජාවකගේ අභිමතාර්ථ බලෙන් පැවරිය නොහැකිවෙනු ඇත."[3]

උඩරට ප්‍රජාව පිළිබඳව සලකා බලතොත් මෙකී ප්‍රතිසංස්කරණ මගින් ඔවුන්ගේ නියෝජිත පිරිසට එක් අයෙකු පමණක් වැඩිපුර එකතු වූ අතර, මෙයින් ජයග්‍රහණයක් සංකේතවත් වූවා සේම ඊට වැදගත් නමක් ද ලැබිණ. මෙතැන් සිට උඩරට දේශපාලන නායකත්වයට වරණ දෙකක් තිබිණ. එනම් එක්කෝ පහතරට සිංහලයන් සමග එකතුවීම හෝ නැත්නම් බලයේ සිටි අය සුළු ජන තත්ත්වය පිළිගන්නා වාතාවරණයක් නිර්මාණය කිරීමෙහිලා මැනිං සමත්ව සිටි හෙයින් සුළුතර අනන්‍යතාව පිළිගැනීමයි. 1924 න් පසු උඩරට ප්‍රභූ පංතිය ලංකා ජාතික සංගමයෙන් වෙන්ව කටයුතු කිරීම ඇරඹිය. උඩරට ඡන්ද බල ප්‍රදේශ, පළාත් ඡන්ද බල ප්‍රදේශ බවට පත්කරමින් එම වසරේ පැවැති ව්‍යවස්ථාදායක සභා මැතිවරණයේ දී උඩරට ආසන හතක් සඳහා තේරී පත් වූයේ උඩරැටියන් තිදෙනෙකු පමණි. ජාතික සංගමය උඩරට නායකයන්ට සහතිකව සිටියේ උඩරට ඡන්දබල ප්‍රදේශ සඳහා තමන් පහතරට අපේක්ෂකයන් ඉදිරිපත් නොකරන බවයි. ප්‍රතිපත්තියක් වශයෙන් ලංකා ජාතික සංගමයට තම සාමාජිකයන් ශික්ෂණය කිරීමට හෝ පහතරට කොංග්‍රස් සාමාජිකයන් උඩරට ප්‍රදේශ සඳහා තරග වැදීම සහ ජයගැනීම වැළැක්වීමේ හැකියාවක් නොතිබිණ. උඩරට ආසන සඳහා උඩරට නොවන්නන් තරග වැදීම උඩරැටියන්ගේ නොමනාපයට හේතු වූ අතර, එය නව උඩරට දේශපාලන සංවිධානවල බිහිවීමට ප්‍රේරකයක් විය. 1924 උඩරට පරාජය එක් පුවත්පත් කතුවැකියක අර්ථ දක්වා තිබුණේ දේශපාලන නොදැනුවත්භාවයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙසට ය: "උඩරැටියන් පැවැති බාධා අඩුවෙන් තක්සේරුකර ඇති අතරම ඔවුන් තමන් සතු බලපෑම් කිරීමේ

හැකියාව සහ ගෞරවනීයත්වය මත අනවශ්‍ය පරිදි විශ්වාසය තබා තිබේ. ඔවුහු බටහිර දේශපාලනයේ දුරවබෝධ තැන් වටහා ගැනීමේ අභියෝගය කිසිවිටෙක බාර නොගත්හ" (ද සිලෝන් ඉන්ඩිපෙන්ඩන්ට් 1924 නොවැම්බර් 13). සංවිධානාත්මක දේශපාලන ව්‍යාපෘති මගින් ඡන්දබල ප්‍රදේශ අත්පත් කර ගැනීමේ කලාව උඩරට ප්‍රභූ පැළැන්තියට ආගන්තුක එකක් විය. 1924 දී මහනුවර නගර ශාලාවේ දී පැවැති රැස්වීමක දී කාරණය වඩාත් පැහැදිලි විය. මෙම රැස්වීමේ අරමුණ වූයේ මහනුවර පදනම් කරගත් උඩරැටියන්ගේ සංවිධානයක සැකැස්ම සාකච්ඡා කිරීමයි. එහෙත් කතිකයන් එකිනෙකා අවධාරණය කර සිටියේ උඩරට ගිවිසුම යටතේ ඔවුන්ට ලැබී ඇති අයිතිවාසිකම් ආරක්‍ෂාකර ගැනීමේ අවශ්‍යතාව සහ උඩරැටියන්ට එරෙහිව කොළඹ සිටින ජාතික සංගම් සාමාජිකයන්ගේ කුමන්ත්‍රණවලින් ආරක්‍ෂාවීමේ අවශ්‍යතාවයි (ද සිලෝන් ඉන්ඩිපෙන්ඩන්ට් 1924 නොවැම්බර් 18). ටී. බී. කොබ්බෑකඩුව, පී. බී. රත්නායක සහ වෙනත් ලංකා ජාතික සංගමයේ උඩරට නියෝජිතයෝ ඉන් ඉවත්ව සාම්ප්‍රදායික නිල නායක ආධිපත්‍ය මත පදනම් වූ නව උඩරට දේශපාලන සංවිධානයක් පිහිටුවා ගත්හ. එනම් උඩරට ජාතික සංගමයයි. අතීතය නැවත නිර්මාණය කිරීමට නියමිතව තිබූ එකී උඩරට සංගමයේ පළමු සැසිවාරයේ දී අනාගතය උදාකිරීම සඳහා උත්සවයක් ද පවත්වන ලදි. එතුළින් යටත්විජිත පාලනය සමග තමන්ගේ එකඟතාව ප්‍රකාශයට පත්වූ අතරම උඩරැටියන්ගේ ජාතික අනන්‍යතාව අවධාරණය කෙරිණ. එසේම අධිරාජ්‍ය පාලනය සහ එහි ඒජන්තයන් සමග පැවැති ඔවුන්ගේ වරප්‍රසාදිත සම්බන්ධතා ද සංකේතාත්මක ව අවධාරණය කෙරිණ. ඇත්තෙන් ම එහි දී දළදා මාලිගාවට ප්‍රතිවිරුද්ධව පිහිටි භූමි භාගයේ දී බ්‍රිතාන්‍ය ධජය එසවිණ. සාම්ප්‍රදායික උඩරට ඇඳුමින් සැරසුණු උඩරට ප්‍රධානීන් ධවජ ස්තම්භය අසල සිටගෙන සිටි අතර 'මඟුල් බෙර' වාදනයෙන් අනතුරුව උඩරට වාදකයෝ බෙර වාදනය කළහ. පැරණි

සිංහල තුවක්කුවලින් උත්තමාචාර පළ වූ අතර, උඩරට ජාතික ගීය ගායනා කෙරිණ. පී. බී. නුගවෙල තම මූලාසන කථාවේ දී ප්‍රකාශකර සිටියේ "අපි අපේ ජාතිකත්වය නැවත ගොඩනැගීමේ උසස් සහ සුවිශාල දුෂ්කර කාර්යයක ආරම්භක ස්ථානයේ පසුවෙමු" යනුවෙනි (ද සිලෝන් ඉන්ඩිපෙන්ඩන්ට් 1921 දෙසැම්බර් 7). ව්‍යවස්ථා ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා වූ ඩොනමෝර් කොමිසම හමුවේ පෙනී සිටි උඩරට ජාතික සංගම් සාමාජිකයෝ තමන් හුදෙක් ප්‍රජාවක් පමණක් නොව ජාතියක්ය යන ස්ව-සංජානනය නැවත නැවතත් ප්‍රකාශ කළහ. එසේම මුළු රටට ම බලපාන සන්ධිය ක්‍රමයක් යෝජනා කළහ (නේදන් අත්පිටපත, දිනයක් නොමැත):

> අපේ ඉල්ලීම වාර්ගික හෝ කිහිප දෙනෙකුගේ තත්ත්වය ඉහළ දැමීම සඳහා හෝ වූවක් නොවේ. ඒ වනාහි තමන්ගේ ම වූ ජීවිතයක් ගතකිරීමට සහ තමන්ගේ ඉරණම තමන් ම අවබෝධ කරගත යුතු ජාතියක ඉල්ලීමකි. (නේදන් අත්පිටපත, දිනයක් නොමැත).

උඩරට ප්‍රශ්නයේ බොහෝ කොටස් පදනම්ව තිබුණේ 1815 උඩරට ගිවිසුමේ අර්ථකථනය මතය. එනම් ඔවුහු මෙය 'ස්වාධීන සමාන ජාතීන් දෙකක්' අතර ඇති තර්කයක් බැව් ප්‍රකාශ කළහ. එසේම 1818 ප්‍රකාශනයේ අදහස් ඔවුහු නොපිළිගත්හ. එකී ප්‍රකාශනය වනාහි 1817-18 බ්‍රිතාන්‍ය පැවැත්මට එරෙහි කැරැල්ලෙන් පසුව පැණවූ එකක් වූ අතර, එමගින් උඩරට ගිවිසුම අවලංගු කෙරෙණු බව ඔවුහු නොපිළිගත්හ. ප්‍රධාම එළවනසුලු කරුණ වන්නේ උඩරට රාජ්‍යයේ බිඳවැටීම කෙරේ වූ බ්‍රිතාන්‍ය භූමිකාව පිළිබඳව සඳහනක් නොමැතිවීම උඩරට ජාතික සංගමය ජාතික අනන්‍යතාව ගොඩනැගීමට උත්සාහ ගැනීමයි. මේ අනුව, උඩරට කැරැල්ලේ සංවත්සරය

ඉතා සූක්ෂමව අමතක කර දැමිණ. ඊට හේතුව 1920 ගණන් වනවිට බ්‍රිතාන්‍ය හා ඇති කරගෙන තිබූ වසර ගණනාවක සාමකාමී හා මිත්‍රශීලී පසුබිමක බ්‍රිතාන්‍යයන් පසමිතුරුකර ගැනීම දේශපාලනිකව බුද්ධිමත් ක්‍රියාවක් ලෙස නොසැලකිමයි.

ඩොනමෝර් කොමිසම හමුවේ උඩරට ජාතික සංගමය විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද වැඩපිළිවෙළ තුළ දිවයින පළාත් තුනකට බෙදීම අවශ්‍ය විය. ඉන් එකක් උඩරට පළාත් පහකින් සමන්විත විය. දෙවැන්න දෙමළ පළාත් දෙකකින් සහ තෙවැන්න පහතරට පළාත් දෙකකින් සමන්විත විය. මෙම සෑම පළාතකට ම ව්‍යවස්ථාදායක සභාවක් සහ ඇතැම් කරුණු සම්බන්ධව තීරණ ගැනීමේ විධායක සභාවක් ද තිබිය යුතු විය. එනම් උදාහරණ ලෙස අධ්‍යාපනය, කෘෂි කර්මාන්තය, පළාත් පරිපාලනය, ඉඩම්, වෛද්‍ය සේවා හා සුළු අධිකරණ කටයුතු සහ මෙකී ශීර්ෂ යටතේ වන වැය පියවා ගැනීම සඳහා දේශීය සම්පත් ප්‍රමාණවත් පරිදි පාලනය කිරීම ද ඊට ඇතුළත් විය. මධ්‍යම හෝ සන්ධීය ආණ්ඩුවට මුළු රටට ම අදාළ යුද්ධමය, පොදු කාර්ය සහ දුම්රිය මාර්ග වැනි දේ ද පැවරිණ (නේදන් අත්පිටපත, දිනයක් නොමැත, සිලෝන් ඉන්ඩිපෙන්ටන්ට් 1927 නොවැම්බර් 17). මෙහි දී පෙන්වා දිය යුතු කරුණක් වන්නේ 1920 ගණන්වලදී සන්ධීය ආණ්ඩුක්‍රම සඳහා වූ සැලසුම් නිරතුරුවම කතා බහට ලක්වෙමින් පැවැති බවයි. 1926 දී එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක එවැනි ක්‍රමයකට සහයෝගය පළ කරමින් සඳහන් කෙළේ "මෙම ක්‍රමයට එරෙහිව දහසකුත් එකක් විරෝධතා මතුවිය හැකිය. එහෙත් මෙම විරෝධතා නොසලකා හැරීමේ දී පෙනී යන කරුණ වන්නේ යම් ආකාරයක සන්ධීය ආණ්ඩු ක්‍රමයක් එකම විසඳුම වන බවයි" (ද ට්‍රිබියුට් 1976 ජුනි 12).

කෙසේ වෙතත්, උඩරට ජාතික සංගමය වඩා ප්‍රගතිශීලී පහතරට සිංහලයන්ගේ ආධිපත්‍යයට යටත් ලංකාවක තර්ජනයට එරෙහිව තම

පෞද්ගලික ඕනෑ එපාකම් ආරක්ෂා කර ගැනීමට උත්සාහ දරන වැඩවසම් ප්‍රධානීන්ගේ සහ ගම්මුලාදෑනීන්ගේ අදහස් නියෝජනය කිරීම පිළිබඳව ඩොනමෝර් කොමිසම දැනුවත්ව සිටියේ ය. මහජන සභා සහ 'සංගම්' උඩරට ජාතික සංගමයට විරුද්ධව ලංකා ජාතික සංගමයට සහයෝගය පළ කෙළේ ය. මහජන සභා හුදු උඩරට සංවිධාන පමණක් නොවිය. ඒවායින් බොහෝමයක් මෙහෙයවන ලද්දේ ප්‍රදේශයේ පහතරට සිංහල ජාතික සංගම් සාමාජිකයන් විසිනි. එහෙත් අන් 'සංගම්' වඩාත් පැහැදිලිව උඩරැටියන්ගෙන් සමන්විත විය. එසේ ම ඒවා උඩරට කුලහීනයන්ගේ අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් පෙනී සිටි අතර, වාර්ගික නියෝජනය තුරන් කිරීම වෙනුවෙන් ක්‍රියාත්මක විය (ද සිලෝන් ඉන්ඩිපෙන්ඩන්ට්, 1927 නොවැම්බර් 11). 'උසස්' උඩරැටියන්ට විරුද්ධව මෙවන් සංවිධානවල පැවැත්ම පිළිබඳව කොමසාරිස්වරුන්ට දන්වා තිබිණ. උදාහරණයක් ලෙස මධ්‍යම ලංකා මහජන සභාව 1927 නොවැම්බර් 07 දාතමින් යුත් විදුලි පණිවිඩයක් මගින් ආණ්ඩුකාරවරයාගෙන් ඉල්ලා සිටියේ "ගම්මුලාදෑනීන් මගින් උඩරට ජාතික සංගමය කරන බලාත්කාරකම්වලට" විරුද්ධව මැදිහත් වන ලෙසය. එකී බලපෑම් කරනු ලැබ තිබුණේ උඩරට පළාත් සඳහා ස්වයං පාලනය ලබා ගැනීමට සැකසූ ලියවිල්ලකට ගම්මුන්ගේ අත්සන් ලබා ගැනීමට යාමේ දී ය (ද සිලෝන් ඉන්ඩිපෙන්ඩන්ට් 1927 නොවැම්බර් 10). තවද, උඩරට ජාතික සංගමය විසින් නිර්දේශිත ක්‍රමයේ ශක්‍යතාව පිළිබඳ සැක සංකා නොබෝ කලකින් ම පැහැදිලි වූ අතර, එකී ක්‍රමයට ප්‍රේරණය සැපයූයේ ස්වාර්ථකාමීත්වය යි.

ඩොනමෝර් වාර්තාව උඩරට සන්ධීය ක්‍රමය ප්‍රතික්ෂේප කෙළේ ය. කොමසාරිස්වරුන්ගේ ප්‍රධාන හේතු දැක්වීම වූයේ සන්ධීය ක්‍රමය මගින් උඩරට ප්‍රජාව නැවත වරක් හුදකලා කෙරේය යන්නයි. 1930 ගණන්වල සිට වෙනම දේශපාලන අනන්‍යතාවක් ගොඩනගාගැනීමේ උඩරැටියන්ගේ

උත්සාහය යටත්විජිත පාලනය විසින් අධෛර්ය කෙරිණ. එසේ ම, එකමුතු බලවේග සහ වෙස්ට්මිනිස්ටර් මාදිලියේ ප්‍රගතිය නියෝජනය කරන ජාතික සංගමයේ මධ්‍යස්ථ මතයට පක්ෂපාතීත්වය දැක්වීමට බ්‍රිතාන්‍යය තීරණය කොට තිබිණ. එසේ වුවද උඩරැටියන් වනාහි 'අව්‍යාජ' හා එනිසාම සුවිශේෂ ගෞරවයකට පාත්‍ර විය යුතු පිරිසක් ය යන අදහස මත ද ඔවුහු එල්බ සිටියෝ ය. එමෙන්ම සමාජ චාරිත්‍ර උල්ලංඝනය කළ අවස්ථාවල බ්‍රිතාන්‍යයෝ තම විරෝධතාව ප්‍රදර්ශනය කළහ. උදාහරණයක් ලෙස 1938 දී පහතරට සිංහලයෙකු වූ පීරිස් නැමැත්තා උඩරට ප්‍රභූ නිල ඇඳුමකට සමාන ඇඳුමකින් සැරසී බකිංහැම් මාලිගාවේ සාදයකට පැමිණි අවස්ථාවේ බ්‍රිතාන්‍යයන් තම විරෝධය පළකර සිටීම දැක්විය හැකිය. එහි සිටි රාජ්‍ය පරිපාලන නිලධාරි තැන අවඥා සහගතව පීරිස්ව හැඳින්වූයේ "උඩරැටියන්ට කිසිදු සබඳතාවක් නොදක්වන පහත් සමාජ තත්ත්වයක් සහිත කරාව ප්‍රජාවේ සාමාජිකයෙකු" ලෙසයි. [4]

යටත්විජිතවාදය සහ ජාතිකවාදය විසින් උඩරටභාවය අවශෝෂණය කිරීම

20 වන සියවසේ මුල් භාගයේ දී සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදයේ පාර්ශවකරුවෝ ප්‍රධාන ධාරාවේ ආගමික-සංස්කෘතික දේශපාලන ක්‍රියාකාරිත්වයේ ප්‍රමුඛ කණ්ඩායමක් ලෙස ඉස්මතු වූහ. ක්‍රිස්තියානි සහ එහි ඉවැන්ජෙලිකල් නැතහොත් ආගම් ව්‍යාප්තවාදී කොටස්වල ප්‍රහාරාත්මක පීඩාව ලංකාව තුළ සිටි විශාලතම තනි ආගමික ප්‍රජාව වූ බෞද්ධයන්ට දරාගෙන සිටීමට සිදුවිය. දහනව වන සියවසේ අග භාගයේ සිදුවූ බෞද්ධ පුනර්ජීවනය උද්ඝෝෂණ ව්‍යාපාර දෙකක බිහිවීමට හේතුවිය. සමාජ හා ආගමික සංස්කාරකයන් වූ අනගාරික ධර්මපාල හා

වලිසිංහ හරිස්චන්ද්‍ර බෞද්ධ වන්දනා ස්ථාන රැකගැනීමේ ව්‍යාපාර මෙහෙය වූහ. ඔවුහු අමද්‍යප ව්‍යාපාරයේ ද නායකයෝ වූහ (සිලෝන් නැෂනල් රිවිව් පළමු වෙළුම නො. 1, දිනයක් නොමැත: 113-115). අමද්‍යප ව්‍යාපාරයේ අරමුණු දෙකක් විය. පළමු අරමුණ වූයේ මත්පැන්වලට විරුද්ධ බෞද්ධ පිළිවෙත් නැවත පණගැන්වීම හා විදේශ පාලකයන්ගේ හර පද්ධතිවලට වසර ගණනාවක් යටත්ව සිටීමෙන් පසුව නැවත බෞද්ධ අගයන්ගේ වලංගුතාව සහ අදාළත්වය ගොඩනැංවීමය. දෙවනුව, දේශපාලන තලයේ දී එය බ්‍රිතාන්‍ය අයබද්ද සංචිතයේ වැදගත් මර්මස්ථානයක් වූ මත්පැන් ව්‍යාපාරය ඉලක්ක කරගත් ප්‍රහාරාත්මක ක්‍රියාවක් නියෝජනය කෙළේය (ෆඩිනිස් 1976: 67-72). අමද්‍යප ව්‍යාපාරය තුළ ආගම, එනම් බෞද්ධාගම සහ ක්‍රිස්තියානි විරෝධය ඒකාබද්ධ බලවේග ලෙස සලකා ජනතාව සංවිධාන කිරීමේ උත්සාහයක් පැවතුණි. 1915 ආරම්භයේ දී මෙකී ජාතිකවාදයේ ආගමික සංස්කෘතික ධාරාව සහ ව්‍යවස්ථා ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන්ගේ දේශපාලනය එකතු වීමේ ස්වභාවයක් පෙන්නුම් කෙළේ ය. මාර්තු මාසයේ පැවැති උඩරට ගිවිසුමේ ශත සංවත්සර උත්සවයේ දී සහ අප්‍රේල් ජාතික දින උළෙලේ දී මෙය පැහැදිලිව පෙන්නුම් කෙරිණ (ද සිල්වා 1981: 381).

ධර්මපාල වැනි ජාතිකවාදය මුල්කාලීනව ඉදිරිපත් කළ පහතරැටියෝ ඔවුන් පරිකල්පනය කරමින් සිටි නව ජාතිය සඳහා උඩරට සංකේත යොදා ගත්හ. නමුත් අනිකුත් ආභාස ද ජාතික සම්ප්‍රදාය ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලියෙහිලා දායක විය. සිංහල ජාතිකවාදීහු සිංහලයන්ගේ ආර්ය සම්භවය පිළිබඳ මිථ්‍යාව නැවත පණගැන්වූහ. සිංහල ජාතිකවාදී මතවාදයේ මධ්‍යයෙහි පවතින්නේ විජය මිථ්‍යාවයි. එසේම අව්‍යාජ සිංහලයන් නිර්වචනය කෙරෙන්නේ විජයගේ දරුවන් ලෙසට ය. ධර්මපාල සිංහලයන්ගේ සම්භවය පහත පරිදි විස්තර කරයි:

> අවුරුදු දෙදහස් හාරසිය හතලිස් හයකට ඉහත බෙංගාලයේ සිංහපුර සිටි ආර්ය කණ්ඩායමක් ඉන්දියාවේ තම මව්රට අතහැර නව සශ්‍රීක භූමි සොයා නැව් නැග්ගේ ය. පසුව ඔවුහු දූපතකට සේන්දු වූ අතර, එම දිවයිනෙහි තඹ පැහැ පස් තිබූ බැවින් තම්බපණ්ණි යැයි නම් තැබූහ. මෙම කණ්ඩායමේ නායකයා වූයේ විජය නම් ආර්ය රාජ කුමාරයෙකි. ඔහු ආදි වාසී ගෝත්‍රිකයන් සමග සටන් කොට භූමිය අත්පත් කර ගත්තේ ය. සිංහ හස්ත දරන රජ යන අරුත් දෙන සිංහබාහු සිංහපුරය නමැති ඔවුන්ගේ නගරය නිර්මාණය කිරීම නිසා ආර්ය ජනපදිකයින්ගෙන් පැවත එන්නෝ සිංහලයන් ලෙස හැඳින්වුණහ. සිංහ හස්ත දරන සම්භවයක් සහිත වූවෝ වර්තමාන සිංහලයෝ වෙති. ඔවුන්ගේ මුතුන්මිත්තන් කිසිදාක යටත්ව නොසිටි අතර, ඔවුන්ගේ නහරවැල් තුළ දුවන්නේ වනචාරි රුධිරය නොවේ (ගුරුගේ 1963: 479).

ජාතිකවාදීන් විසින් ප්‍රකාශ කළ සිංහල අනන්‍යතාව මෙම කෙටි උද්ධෘතයෙන් පැහැදිලි වේ. එනම් සිංහලයන් සිංහ ජනතාවක් වූ බැවින් ඔවුන් ආර්ය සම්භවයක් සහිත පිරිසිදු ජාතියක් වූ බවයි. ධර්මපාල මෙහි දී මහාවංශයේ සඳහන් මෙකී මිථ්‍යාවෙහිම ඇතුළත් ශ්‍රේෂ්ඨත්වයෙන් තොර වෙනත් කොටසක් ඉතා පහසුවෙන් මග හරී. එනම් විජය වනාහී උත්තර භාරතයේ වංග ප්‍රදේශයේ ජීවත් වූ ව්‍යභිචාරයේ යෙදුණු සහ අර්ධ සිංහ දරුවෙකු වැදූ ඉන්දීය රාජ කුමාරිකාවකගේ මුණුපුරෙකු වන බවයි. එසේ ම ඔහුගේ දුරාචාරය නිසා මව්රටෙන් පිටුවහල් කෙළේය යන්නද මෙහිදී ධර්මපාල විසින් අමතක කර දමන ලදී. මේ අනුව නිගමනය කළ හැක්කේ ජාතික උරුමය ගොඩනැගීම ද අමතක කර දැමීමේ ක්‍රියාවලියක් බවයි.

ධර්මපාලගේ ජාතිකවාදයේ නවත් වැදගත් පෞරුෂයක් වූයේ දුටුගැමුණු රජුයි. ඔහු අවුරුදු පනළොවක් තිස්සේ එළාර රජු සමග යුද්ධ කොට ක්‍රි.පූ. 161 දී ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍යත්වයට පත් විය. එළාර රජු වනාහි චෝල රටින් පැමිණ රජරට නමින් හැඳින්වෙන දිවයිනේ උත්තර කොටස යටත් කොටගත් දෙමළ රජ කෙනෙකි. එකල රජරට සැලකුණේ සිංහල රාජධානියේ සාම්ප්‍රදායික බල ප්‍රදේශය වශයෙනි. දුටුගැමුණු රජු තම පාලන බලය යටතේ මුළු දිවයිනම සිංහල බෞද්ධ රාජ්‍යයක් බවට පත් කෙළේ ය. සිත් ඇද ගන්නාසුලු කරුණ වන්නේ ඔහු දකුණු ප්‍රදේශය වූ රුහුණින් පැමිණි පාලකයෙකු වීමයි. මෙයින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වන්නේ මුල් කාලීන ජාතිකවාදය උඩරට රාජධානිය සේ ම 'ආර්ය' ඉන්දිය සහ පහතරට සංකේත හා වීරයන් ද තම දේශපාලන ව්‍යාපෘතිය තුළ අවශ්‍ය පරිදි යොදාගත් බවයි. නමුත් විජය මිථ්‍යාව පූර්ණ වශයෙන් අභ්‍යන්තරික සංජානන මට්ටමක පැවැති අතර, උඩරට සංකේත දේශපාලකයන් විසින් වඩාත් ප්‍රකට ආකාරයකට භාවිතයට ගැනිණ. සංකේත තෝරා ගැනුණේ ජාතිකවාදයේ සාලංකරණීය අවශ්‍යතා සඳහා ය. මීට කදිම උදාහරණයක් ලෙස සිංහලයා තුළ තම සංස්කෘතිය පිළිබඳ අභිමානය ඇති කිරීම උදෙසා ධර්මපාලගේ මූලිකත්වයෙන් ඇරඹුණු වස්ත්‍ර ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරය දැක්විය හැකිය. අද උඩරට සාරිය නමින් ද හැඳින්වෙන සිංහල කාන්තාවන්ගේ නිත්‍ය ජාතික ඇඳුම ලෙස දැන් සැලකෙන ඔසරිය රට පුරා ව්‍යාප්ත කිරීමට ගිහි දේශකයෝ උත්සාහ ගත්හ. මෙසේ 'ඔසරිය' තෝරා ගැනීම රෙද්දට සහ හැට්ටයට විරුද්ධ වීමක් ලෙස කෙනෙකුට අනුමාන කළ හැකිය. එය මෙසේ පැහැදිලි කර ගත හැකිය. එනම්, ජාතික ඇඳුම වනාහි අලුතෙන් ඇති කර ගත් සිංහල ප්‍රෞඪත්වය නියෝජනය කරන්නක් වන නිසා, ඒ සඳහා රාජකීය මෙන් ම අලංකාරණාත්මක සහ විසිතුරු අංගවලින් සමන්විත එකක් වුවමනා විය. නමුත් ඒ හා සමග ම ඇඳුම් විනීත සහ සංවර විය යුතු

විය. කාන්තාවන්ට තම පෙකනිය හෝ බොළට නිරාවරණය කිරීමට අවසර නොලැබිණ. සාරිය සම්පූර්ණ සිරුර ආවරණය කෙරෙන බැවින් එය සදාචාර සම්පන්න ලෙස පිළිගැනුණි. ඒ අර්ථයෙන් ගත් විට "කාන්තාවන් විනීතව හැසිරිය යුත්තේ කෙසේ ද?" යන පැනයට ධර්මපාල දුන් පහත සඳහන් නිර්දේශයෙන් මේ සම්බන්ධව ඔහු දරූ සදාචාරාත්මක ස්ථාවරය වඩාත් පැහැදිලි වේ: "නියම හැට්ටය දෙතන, උදරය සහ පිට සම්පූර්ණයෙන් ම ආවරණය කළ යුතුය. රියන් දහයක් පමණ වන රෙද්දකින් සාරිය හෝ ඔසරිය ඇඳිය යුතුය" (ගුරුගෙ 1963: 37).

කාන්තා ජාතික ඇඳුම ලෙස 'ඔසරිය' තෝරා ගැනීමේ වෙනත් හේතුවක් විය හැක්කේ එහි උඩරට ප්‍රභවයයි. පහතරට, සංස්කෘතික බලපෑම් දාමයකට ගොදුරු වූ අතරවාරයේ උඩරට රාජධානිය සාපේක්ෂ වශයෙන් එහි පාරිශුද්ධත්වය රැක ගත්තේ ය. පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා බ්‍රිතාන්‍ය ආගමන සිංහලයන්ගේ ඇඳුම් පැලඳුම්වල අනුකරණ සහ සංකලන රාශියකට මග පෑදී ය. දහසයවන සියවසේ පෘතුගීසීන්ගේ පැමිණීමත් සමග වෙරළබඩ කාන්තාවන්ගෙන් බහුතරය, පිටුපසින් රවුම හැඩැති සහ ඉදිරිපස ඉංග්‍රීසි 'වී' (V) අක්ෂරය හැඩැති කරක් සහිත පෘතුගීසි අත්දිග හැට්ටය ඇඳීමට හුරු වූ අතර, දහහත්වන සියවසේ මැද පරිශුද්ධවාදී ලන්දේසි බලපෑම යටතේ රේන්ද කොලරය, රැලි වැටි සහ වාටිය සහිත සාය නිදහසේ භාවිත වන්නට විය. 19 වන සියවසේ මුල් භාගයේ දී නාගරික කාන්තාවෝ සාය සහ හැට්ටය වැනි යුරෝපීය ඇඳුම් ඇඳීමට පුරුදු වූහ. ඔසරිය සැලකුණේ 'සදාචාර' වස්ත්‍රයක් ලෙස පමණක් නොවේ. එය සිංහල කාන්තාවන්ගේ අව්‍යාජ, දූෂ්‍ය නොවූ සහ 'පිරිසිදු' ඇඳුම ලෙස ද හඳුනා ගැනිණි (වික්‍රමසිංහ 1992: 1-21).

කෙසේ වුව ද සිංහලයන් සඳහා ජාතික උරුමයක් නිර්මාණය කිරීම හෝ නිපදවීම තරගයකින් තොරව සිදු නොවීය. සිංහල ජාතිකවාදීන් විසින් සුදු රෙද්ද, බැනියම සහ බාපනය පුරුෂයන්ගේ ජාතික ඇඳුම ලෙස පිළිගත්තා

විට එම ඇඳුම යාපනයේ දමිළ පුරුෂයන් විශේෂ අවස්ථාවල අඳින ඇඳුමට සමාන වන බව පුවත්පත් ලිපි පෙන්වා දුන්නේය. එමගින් කියැවුණේ එය කිසිම අයුරක උඩරට සාම්ප්‍රදායික ඇඳුමකට හෝ එවැනි වෙනත් වාර්ගික කණ්ඩායමක ඇඳුමක් සිහිකරවන එකක් නොවන බවයි (සිලෝන් ඩේලි නිවුස්, 1931 ජූලි 13). උත්ප්‍රාසජනක කාරණය වන්නේ 'අව්‍යාජ" සේ සැලකුණ සිංහල වස්ත්‍රාභරණයට ගත් ප්‍රජාව සිංහල ප්‍රාඥයන් විසින් 'පිටස්තරයන්' ලෙස නොසලකා හැර තිබීමයි.

කොළඹ නාගරික වටපිටාවේ පැවැති තත්ත්ව සිංහල බෞද්ධ ප්‍රාඥයන්ට තම අනන්‍යතාව පිළිබඳ නිර්වචනයක් සෙවීමට මග පෑදීය. එකී නිර්වචනය වැඩිවන්නා වූ 'පිටස්තරයන්ගෙන්' ඔවුන්ව සාර්ථකව වෙන්කොට හඳුනා ගන්නා එකක් විය යුතු විය. මේ අනුව 'අනෙකෙකු' නිර්මාණය කිරීම මගින් සිංහල අව්‍යාජත්වය වර්ධනය වෙමින් පරිණත විය. මෙමගින් ඇතැම් කණ්ඩායම් බැහැර කෙරිණ. එනම් ඔවුන් සිංහලයන් විනාශ කරන්නන් ලෙස හඳුනාගනිමින් බැහැර කෙරුණු අතර, අනෙක් අය දකුණු ඉන්දීය ආක්‍රමණිකයන්ගෙන් පැවත එන සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතිය විනාශ කරන්නන් ලෙස හඳුනා ගැනිණි. මේ අතර යෝනකයන් හඳුනා ගැනුණේ 'පරදේසක්කාර වෙළෙන්දන්' ලෙස ය. දෙමළ ජනයා සතුරන්, විදේශකයන්, විනාශකාරීන් හා තක්කඩියන් ලෙස සැලකිණි.[3]

ඉන් පසුව එළැඹි වසර කීපය තුළ ජාතිකවාදයේ ආගමික සංස්කෘතික ධාරාව, ලංකා ජාතික සංගමයේ නායකත්වයෙන් සමන්විත, වඩා නූතනවාදී හා ලෞකික ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරය මගින් යටපත් කෙරිණ. ඩොනමෝර් ව්‍යවස්ථාවේ ආරම්භයත් සමග අලුතෙන් පත් කරන ලද රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභාව, 1931 දී දොන් ස්ටීවන් සේනානායකගේ නායකත්වය යටතේ ස්ථාපිත කෙරිණි. නව නායකයා පහතරට මිථ්‍යා සහ වීරවරයන් නැවත පණ ගැන්වීමෙහිලා වැදගත් භූමිකාවක් රඟ දැක්වීය. මේ

ක්‍රියාදාමය තුළ උඩරට සිංහලයන්ට සහ පහතරට සිංහලයන්ට තමන්ට පිළිගත හැකි ජාතිකවාදී චින්තන වර්ධනය කිරීමේ අවකාශ සැලසිණි. සේනානායක වියළි කලාපයේ ජනපද යෝජනා ක්‍රම සැලසුම් කෙළේ ය. මෙම උතුරු හා නැගෙනහිර තැනිතලා ප්‍රදේශ පැරණි සිංහල රාජධානිවලට අයත්ව තිබූ අතර, එම ජනපදකරණය තුළින් ඉඩම් අහිමි සිංහල ගැමියන් නිදහස් ගැමි ව්‍යාපාරිකයන් බවට පත් කිරීමේ හැකියාව තිබිණ. වියළි කලාපයේ වූ ජලාශ්‍රිත ශිෂ්ටාචාර පිළිබඳ මූලාශ්‍රය සිංහල දේශපාලකයන්ගේ කතාවල නිරන්තරයෙන් භාවිත විය. මේ සඳහා ඩී. එස්. සේනානායක තුළ තිබූ ජවය චිරප්‍රසිද්ධය. ඔහු තමන්ගේ පවුල පවා වියළි කලාපයේ පුරාණ පවුල් සමග කල්පිතව සම්බන්ධ කිරීමට උත්සාහ ගත්තේ ය. මෙහි දී වැදගත් කරුණක් වන්නේ ඉඩම් අහිමි වීමෙන් වධාත් වේදනාවට පත් ජනතාව ලෙස උඩරට සිංහලයන් හඳුනා ගැනීමයි. මොවුන්ගේ ඉඩම් බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් තේ වතු සඳහා පවරාගෙන තිබිණ. වියළි කලාපයේ ජනපදකරණය පහතරට ජාතිකවාදීන්හට රුහුණේ සිට වියළි කලාපය යටපත් කර ගත් දුටුගැමුණු රජතුමා පිළිබඳ අභිමානයත් සමග නැගී සිටීමට සුවිශේෂාකාරයකට අවසර ලබා දුන්නේ ය. ඒ අතරම උඩරට ගැමියන්ගේ ප්‍රධාන ගැටලුව පිළිබඳ තම අවධානය ප්‍රදර්ශනය කිරීමට ද ඔවුහු අවස්ථාව උදාකරගත්හ (පීබල්ස් 1990: 30-55). 1930 ගණන්වල අගදී පහතරට සිංහලයන් වැඩිදුර දායකත්වයක් ලබාදුන් සිංහල ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරය මගින් 'සාම්ප්‍රදායික ගතානුගතික මනසින් යුත්' උඩරටියන් මිත්‍රපාක්ෂිකයන් ලෙස සලකන්නට විය.

සිංහල මහජන සභාව 1934 දී එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක විසින් පිහිටුවන ලදැයි පැවසේ (රොබට්ස් 1978: 360, වුඩ්වර්ඩ් 1967: 32). එහි අරමුණ ආරම්භයේදී ම පැහැදිලි කෙරුණේ සිංහල ජාතියේ සාධාරණ අභිලාෂ ආරක්ෂා කිරීම සඳහාය යනුවෙනි. සභාවේ අරමුණ වූයේ පහතරට

සහ උඩරට කණ්ඩායම වශයෙනුත් තරගකාරී කුල වශයෙනුත් වෙන්ව සිටි සිංහල ප්‍රජා අතර ඇති පරතරය පියවීමයි. එනම් සියලු ප්‍රජා අතර ඒකාග්‍රතාවක්, එනම් උසස් ඒකාග්‍රතාවක් සඳහා ක්‍රියාකළ හැක්කේ මෙකී ප්‍රථම පියවර තැබීමෙන් පසුව පමණකි යන විශ්වාසය මත ක්‍රියාත්මක විමය. සිංහල මහජන සභාව ලංකා ජාතික සංගමයේ ඒකකයක් වුවද, එහි පාර්ශ්වකරුවෙකුට වඩා එහි ජාතික හෝ අවම වශයෙන් පූර්ණ සිංහල අභිලාෂ ප්‍රශ්න කරන තරගකරුවෙකුගේ භූමිකාව රඟ දැක්විය.

ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරය ආරම්භයේ සිට ම උඩරට දේශපාලන නායකත්වය ඊට දුරස්ථ ස්ථාවරයක පිහිටියේ ය. ඊට හේතු වූයේ එකී ව්‍යාපාරය මූලික වශයෙන් පහතරට සිංහලයන්ගෙන් සැදුම්ලත් එකක්ව පැවතීමය. 1937 දී බිබිලේ ප්‍රදේශයේ රාජ්‍ය සභිකයා වූ ජී. සී. රඹුක්පොත විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද ලියවිල්ලකින් උඩරට ප්‍රජාවගේ මැසිවිලි ප්‍රකාශයට පත්විය. උඩරට පළාත් සඳහා වෙන්කළ ආසන විස්සක් සඳහා උඩරැටියන් පස් දෙනෙකු පමණක් පත්කර යවා ඇති බැව් ඔහු පෙන්වා දුන්නේ ය. උඩරට අපේක්ෂකයන්ගේ අරමුදල් හිඟය පහතරැටියන් සමග සංසන්දනය කරන ඔහු පහතරට අපේක්ෂකයන් හඳුන්වා දෙන්නේ "ඔවුන් පිටුපස මුදල් පැවතුණා" යනුවෙනි. ඇතැම් දේශපාලනඥයන් වතු කම්කරුවන් අතර සමාජවාදී අදහස් ව්‍යාප්ත කිරීම නිසා නව අනතුරක් ඉස්මතුවිය. මේ සෑම හේතුවක් නිසාම රඹුක්පොත තර්ක කරන්නේ අධ්‍යාපනය හා දේපළ සුදුසුකම තුළින් ඡන්දය දීමේ බලය සීමා කළ යුතු බවයි.[6]

උඩරැටියන් ඉදිරිපත් කළ තවත් නිවේදනයකින් පහතරට සිංහලයන් සහ යුරෝපියයන් පාලනය කළ තේ වතුවල සේවය කළ ඉන්දීය කම්කරුවන් හෙළා දැක තිබිණ: 'අපගේ ස්වාමීන් සහ පාලකයන් වන යුරෝපීය වතු හිමියාගේ සේවකයන් වන ඉන්දිය වතු කම්කරුවන්' පළාත් ඡන්දබල ප්‍රදේශවලින් බැහැර කළ යුතු අතර, වාර්ගිකත්ව හෝ කැමැත්තේ පදනම

මත කෘෂිකාර්මික කම්කරු පංතියක් ලෙස නියෝජනය ලබා දිය යුතුය' යනුවෙන් එහි සඳහන් වේ.[7] වසර කිපයකට පසුව දේශපාලන විඳවීම පිළිබඳ උඩරට හීතිකා, 1934 දී ඇරඹුණු උඩරට තරුණ ලීගය විසින් ජවසම්පන්න ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කෙරිණ.[8] මෙකී ඉල්ලීම් උඩරට සමාජයේ ඉහළ ස්තරයට අයත් ජනයාගේ ඉල්ලීම් වූ අතර විශේෂයෙන් ම ඔවුහු රදල කුලයට අයත් වූහ. මේ අනුව උඩරට තරුණ ලීගයේ ඉල්ලීම් අතරට ගම්මුලාදෑනි ක්‍රමය ආරක්ෂා කිරීම ද අයත්ව තිබීම පුදුමයට කරුණක් නොවේ. නමුත් එය ප්‍රතික්ෂේප විය.

සිංහල මහා සභාවේ ඉන්දියානුවන් පිළිබඳ ස්ථාවරයේ මූලික අරමුණ වූයේ උඩරට හීතිකා සමනය කිරීමයි. එය ඩොනමෝර් ව්‍යවස්ථාවේ අන්තර්ගත ඉන්දිය ඡන්ද අයිතිය සීමා කිරීමේ විධිවිධාන නොසලකා හැරීම සම්බන්ධයෙන් ප්‍රසිද්ධියේ චෝදනා කෙළේය. ඡන්ද සුදුසුකම්වලින් එකක් වූ පස් වසරක පදිංචි සහතිකය දුර්වල අවශ්‍යතාවක් ලෙස ක්‍රියාත්මක නොවුණු අතර ම, දෙවැනි සුදුසුකම වූ ස්ථිර ව්‍යසස්ථානය පිළිබඳ ප්‍රකාශයකට අත්සන් තැබීම හුදු චාරිත්‍රයක් පමණක් විය.[9] ඩොනමෝර් ව්‍යවස්ථාව, එය ලාංකිකයන් ලෙස නිර්වචනය කරන්නන් සඳහා සර්වජන ඡන්ද බලය නිර්දේශ කරමින් ඔවුන් සහ ඉන්දිය සම්භවයක් ඇති සංක්‍රමණිකයන් අතර ස්ථිර මායිමක් සලකුණු කර තිබේ. ලංකාව නමැති බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතයේ අර්ධ රටවැසිභාවය තේරුම් ගැනුණේ ආගම්, රාජ්‍ය, පවුල්, ලිංග, වර්ණ ආදී අන් සියලු අනන්‍යතා එහි ස්ථිර නෛතික රාමුවට යටත් කරන අනන්‍යතාවක් හැටියට ය. ඡන්දය තුළින් ලාංකේය ජාතියේ සීමා තහවුරු කෙරිණ. ඩොනමෝර් කොමසාරිස්වරුන්ට ජාතිය වනාහි පොදු සම්භවයක් සහ ඉතිහාසයක් ඇති මිනිස් කණ්ඩායමක් වූයේ නැත. නමුත් අවුරුදු පහක් තුළ රාජ්‍ය දේශ සීමා තුළ වාසය කළ සියල්ලෝම ඊට ඇතුළත් කැරුණහ. අභ්‍යන්තරීකරණය වූ ලංකා ජාතියක් පිළිබඳ වූ මෙකී සංජානනය

සියල්ලන් විසින් බෙදා හදා ගත් එකක් නොවීය. සිංහල මහජන සභා රැස්වීමක දී බණ්ඩාරනායක ප්‍රක්ෂේපණය කොට දැක්වූයේ අධිරාජ්‍යවාදී බලවේග සමග ඉන්දිය කම්කරුවන් සැලසුම්සහගතව එකතුවන බවය. එසේ ම ඔහු අඳුරු අනාගතයක් පිළිබඳව ද ප්‍රකාශ කොට සිටියේ ය: "... වසර ගණනාවක් ගතවන්නට පෙර අප නවදූරටත් ජනතාවක් වශයෙන් ජීවත් නොවනු ඇත. ජීවිත රැකගන්නා අභාග්‍ය සම්පන්න සිම්ත පිරිස බ්‍රිතාන්‍යයන්ගේ ඉන්දිය වහලුන්ගේ වහලුන් බවට පත්වෙනු ඇත" (ද හින්දු ඕර්ගන්, 1941 අප්‍රේල් 3). නිල සංජානනය තුළ ඔහු "ඉන්දියානුවන්ට එරෙහි සිංහල පෙරමුණේ ප්‍රමුඛයා" ලෙස වර්ධනය විය.[10] 1930 ගණන් අවසානයේ දී උඩරට නායකත්වය බණ්ඩාරනායක තමන්ගේ මිත්‍රපාක්ෂිකයෙකු වියහැකි යැයි සිතුවේය. මීට සමානව සිංහල මහජන සභාව උඩරට තරුණ ලීගය දුටුවේ ප්‍රයෝජනවත් සංවිධානයක් ලෙසට ය. එනම් කල් යාමේ දී එය අවශෝෂණය කරගෙන සභාවේ පාලනය යටතට ගත හැකි එකක් ලෙස සැලකිණි.

1939 දී ලීගය සංවිධානය කළ සම්මන්ත්‍රණ දින සැමරුමක ප්‍රධාන කථිකයා වූයේ බණ්ඩාරනායක ය. සිංහල ප්‍රජා දෙක අතර වර්ධනය වෙමින් පවත්නා සබඳතා සංකේතවත් කරමින් කොළඹදී ද මෙම දිනය සැමරිණි. ඊට පසු වසරේ පැවැති එකී අවස්ථාවට සිංහල මහජන සභාවේ අනෙකුත් පහතරට සාමාජිකයන් වූ සී. ඩබ්ලිව්. ඩබ්ලිව් කන්නන්ගර සහ කම්කරු පක්ෂයේ ඒ. ඊ. ගුණසිංහ ද සහභාගී වූහ. 1941 සැමරුමේ දී 1500ත් 2000ත් අතර ජනකායක් ඊට සහභාගී වූහ. ඩී. එස්. සේනානායක, බණ්ඩාරනායක සහ කන්නන්ගර ද ඒ අතර වූහ. මූලාසනය හෙබවූ පානබොක්කේ අදිකාරම තම පහතරට සහෝදරයන්ගෙන් ඉල්ලා සිටියේ උඩරැටියන් තමන්ගේ බාල සොහොයුරන් ලෙස සලකන ලෙසයි. එසේම ඔවුන් සමග සහයෝගීව "නිදහස ලබා ගැනීම සඳහා වන ප්‍රගතිශීලී

මාවතේ වැඩිහිටි සොහොයුරෙකු" ලෙස මග පෙන්වන ලෙසත් ඉල්ලා සිටියේ ය.[11] මෙකී භාෂාව පැහැදිලිවම යටහත් පහත් මිත්‍ර පාක්ෂිකයෙකුගේ එකක් විය.

මෙම අවදියේ සිට ඉදිරියට බණ්ඩාරනායක සහ ඔහුගේ සභාව සිංහල ප්‍රජා ඒකාබද්ධ කිරීමෙහිලා ශක්තිමත් හා විශාල කාර්යභාරයක් ඉටු කෙළේ ය. බණ්ඩාරනායක බාර්න්ස් රත්වත්තේ දිසාවේගේ දියණියක වූ සිරිමා රත්වත්තේ මෙනෙවිය ආවාහ කර ගැනීම සුවිශාල දේශපාලන වැදගත්කමක් සහිත සිදුවීමකි. 1940 දී කැල්ඩිකොට් ආණ්ඩුකාරවරයා පෙන්වාදෙන ආකාරයට උඩරට කඳුකරයේ ප්‍රධාන පෙළේ පවුලක් සහ පහතරට ප්‍රදේශයේ ප්‍රධාන පෙළේ පවුලක් අතර එකතුව සිංහල මහජන සභාව වෙත සැලකිය යුතු දේශපාලන බලපෑමක් එල්ල කෙළේ ය.[12] සිංහල මහජන සභාව සහ උඩරට නායකත්වය අතර වූ නව සම්බන්ධතාව බොහෝවිට පොදු වේදිකාවක් මත සිදුවූවකට වඩා පෞද්ගලික විශ්වාස මත ගොඩනැගුණු එකක් වුවද, ඉන්දීය දෙමළ ජනතාව සඳහා ඡන්ද බලය ලබාදීමේ පොදු විරෝධය විසින් දෙපිරිස එකට එකතු කෙරිණ. ජාතිකවාදී අභිප්‍රායයන් වෙත තිබූ උඩරට සහයෝගය ද උඩරට සාම්ප්‍රදායික නායකයන් රටේ පාලනයට සහභාගී කරවීම බලාත්මක කෙරිණ. 1944 දී ඇමති මණ්ඩලය විසින් පැරණි ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ උඩරට අභිලාෂ නියෝජනය කළා වූත්, ප්‍රධාන (ප්‍රථම) අදිකාරම මෙන්ම උඩරැටියකු ද වූ ටී. බී. පානබොක්කේ, ශ්‍රීමත් බාරොන් ජයතිලකගේ මරණයෙන් පසු ඉන්දියාවේ ලාංකේය නියෝජිතයා ලෙස පත්කිරීම අනුමත කෙළේ ය. බ්‍රිතාන්‍යය ඉදිරියේ සාමූහිකත්වය පිළිබඳ ප්‍රතිරූපයක් ඉස්මතු කිරීම අතිශයින් වැදගත්ව තිබූ අවධියක මෙම තෝරාගැනීම දේශපාලන සලකා බැලීම් මත පදනම් විය. පහතරට සිංහලයන් තවදුරටත් 'විදේශිකයන්', ආක්‍රමණිකයන්, පිටස්තරයන් ලෙස නොසැලකිණ. දෙපිරිස අතර සබඳතාව උඩරැටියන් විසින් පහතරට

සිංහලයන්ගේ ආධිපත්‍යය කරුණාවන්ත එකක් ලෙස පිළිගැනීම දක්වා වර්ධනය වී තිබුණි. ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරය මෙහෙයවූ පහතරට සිංහලයෝ, තම කටයුතු සඳහා උඩරට දේශපාලන නායකත්වයේ සහයෝගය ලබාගැනීමෙහිලා සමත් වූහ.

කැප්පෙටිපොලගේ හිස්කබලේ පුනරාගමනය

උඩරැටියන් වෙත ජාතික ව්‍යාපාරය මගින් කළ ආරාධනා සහ අවසානයේ නව ජාතිය තුළට උඩරට සංකේත අවශෝෂණය කරගැනීමට සමගාමීව යටත්විජිත පාලකයෝ සහ ජාතිකවාදී නායකයෝ අනාගත ලංකා රාජ්‍යයේ ලාංඡන පිළිබඳ තම මතය කුමක් ද යන්න අර්ථ නිරූපණය කිරීම ඇරඹූහ. පිටත රැගෙන ගිය පුරාවස්තු නැවත ගෙන ඒම එක් අතකින් ජාතිය නිර්වචනය කිරීමේ පළල් ක්‍රියාවලියේ එක් අංගයක් විය. එසේ ම කැප්පෙට්ටිපොලගේ හිස්කබලේ පුනරාගමනය 'ජාතික' වස්තු අතර වඩා ස්මරණීය එකක් විය. 1818 උඩරැටියන්ගේ මහා කැරැල්ලලේ එක් නායකයෙකු වූ කැප්පෙටිපොලගේ හිස්කබල ලංකා ආණ්ඩුවට නැවත භාරදෙනු ලැබුයේ 1948 පෙබරවාරි 09 වෙනිදා ය. එනම් ශ්‍රී ලංකාව බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයෙන් නිදහස ලැබීම සමරා දින කිහිපයකට පසුවය. 1948 දී *සිලෝන් ඔබ්සවර්* පුවත්පත 'ජාතික වස්තුවක්' ලෙස නම් කළ මෙය කොළඹ කෞතුකාගාරය වෙත ගෙන ඒම සඳහා මූලිකව කටයුතු කෙළේ ග්ලොස්ටර්හි ආදිපාදවරයා ය (සිලෝන් ඔබ්සවර්, 1948 පෙබරවාරි 9). එනම්, හිස්කබල එක් කෞතුකාරයකින් තවත් කෞතුකාගාරයකට රැගෙන එනු ලැබීය. නිදහස් ලංකාව දේශපාලනික කෞතුකාගාරකරණයේ ආකෘතිය හා භාවිතය ස්වීකරණය කරගත් අතර එය යටත්විජිත පුරාවිද්‍යාවේ වර්ධනයන් සමග 19 වන සියවසේ දී ඇරඹිණ.

ඓතිහාසික තොරතුරු සහ ජනප්‍රවාද මත පදනම්ව චිත්‍ර ශිල්පී කිංස්ලි ගුණතිලක
විසින් අඳින ලද කැප්පෙටිපොළගේ සිතුවමක්
මූලාශ්‍රය: කිංස්ලි ගුණතිලක පෞද්ගලික එකතුව, මහනුවර, 1997

ශ්‍රී ලංකාවේ මධ්‍යම කඳුකරයේ පිහිටි උඩරට රාජධානියේ මූලාරම්භය සේනාසම්මත වික්‍රමබාහු 1474 කාලයේ දී කෝට්ටේ රජුගෙන් නිදහස තහවුරු කරගත් පහළොස්වන සියවස දක්වා ඈතට විහිදෙන බව 'පාරම්පාරික' ව පිළිගැනේ. එහි සම්පූර්ණ නාමය වූයේ 'කන්දඋඩ පස්රට' නොහොත් දිස්ත්‍රික්ක පහ යන්නයි. පෘතුගීසීහු රාජධානිය හා එහි අගනුවර වූ සෙංකඩගල නුවර යන දෙකම කැන්ඩියා යන පදයට ඌනනය කළහ (දේවරාජා 1988: 22). 1592 දී සීතාවක සහ කෝට්ටේ යන රාජධානි පෘතුගීසින් විසින් අවශෝෂණය කරන ලදී. උඩරට රාජධානිය අවසාන නිදහස් භූමිය වූ අතර, එය 1815 මාර්තු දක්වා ස්වාධීනව පාලනය විය. අවසානයේ දී එය උඩරට ප්‍රධානීන් විසින් බ්‍රිතාන්‍යයට පාවා දුන් අතර, උඩරට අවසන් රජු වූ

ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජකමින් පහ කෙරිණ. උඩරට රාජධානිය පුරා වසර තුන්සියයක පමණ කාල සීමාවක් තිස්සේ පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා බ්‍රිතාන්‍ය යුද බලයේ පූර්ණ තර්ජනයට සාර්ථකව මුහුණ දුන්නේ ය. එහි අවසානයත් සමග සම්පූර්ණ දිවයිනම බටහිර දේශපාලන මෙහෙයවීමට පළමු වරට යටත් විය.

උඩරට රාජධානිය එහි ලෞකික හා ආගමික නායකයන් විසින් බ්‍රිතාන්‍යයන්ට නිල වශයෙන් පවරා දෙනු ලැබිණි. බ්‍රිතාන්‍යයන් වෙනුවෙන් රොබර්ට් බ්‍රවුන්රිග් සහ උඩරැටියන් වෙනුවෙන් එහි ප්‍රධානීන් ද අත්සන් කළ උඩරට ගිවිසුමේ වගන්ති වැඩි වශයෙන් ම ලේඛනගත කෙළේ ජෝන් ඩොයිලිය. රැස්ව සිටි සාම්ප්‍රදායික ප්‍රධානීන් සහ පිටත රැස්ව සිටි දිස්ත්‍රික් මුලාදෑනීන් ඉදිරියේ ලේඛනය කියැවිණ. උත්සවයේ කිසිදු අවස්ථාවකට ජනතාව සහභාගී නොවූ අතර සැබවින්ම නගරවාසීහු වැඩපිළිවෙළ පිළිබඳ ස්වල්ප හෝ උනන්දුවක් නොදක්වූහ. උඩරට ගිවිසුම මගින් ප්‍රධානීන්ගේ බලය, වරප්‍රසාද, නීති, චාරිත්‍ර, දිවයිනේ සංස්ථා සහ බෞද්ධාගම ආරක්ෂා කිරීමට පොරොන්දු වූ අතර උඩරැටියන්ට පෙනුණු ආකාරයට අන් සියල්ලට ම වඩා වැදගත් වූයේ බෞද්ධාගමේ ආරක්ෂාවයි. කෙසේ වුවද, උඩරට නායකයන් 1815 දී බ්‍රිතාන්‍ය සහයෝගය ඉල්ලා සිටියේ ජනප්‍රිය නොවූ එක් පාලකයෙකු ඉවත් කිරීම සඳහා වූ තනි අරමුණක් වෙනුවෙනි. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය ස්ථාවර වීම සහ එහි චිර පැවැත්ම මගින් ඇතිවිය හැකි අනාගත ප්‍රතිඵල පිළිබඳව ඔවුහු කල්පනා කර නොබැලූහ. ඔවුන් විදේශීය පාලන යථාර්ථයට නෙත් විවර කර බැලූ විට හඳුනාගත හැකි වූයේ එය නිරස හා අප්‍රියජනක එකක් බවය. නව රාජ පරම්පරාවක ප්‍රතිනිර්මාණය ප්‍රාර්ථනා කළ උඩරට ප්‍රධානීන්ට ගිවිසුම කණගාටුව දනවන එකක් විය. බ්‍රිතාන්‍යයන් ගිවිසුමේ කොන්දේසි කඩ කළ බවට ඔවුහු දෝෂාරෝපණය කළහ.

මහනුවර දළදා මාලිගය ඉදිරිපිට ඇති කැප්පෙටිපොළ ස්මාරකය.
ඡායාරූපය: සසංක පෙරේරා, 2003.

උඩරට පළාත්වලින් බ්‍රිතාන්‍ය බලය තුරන් කිරීම සඳහා 1813 සිට 1817 දක්වා කුමන්ත්‍රණ සැලසුම් කෙරිණ. 1817 අගෝස්තු මාසයේ දී වෙල්ලස්සේ කැරැල්ලක් ඇතිවිය. මොනරවිල නමින් ද හැඳින්වූ කැප්පෙටිපොල ඌව ප්‍රදේශය බාර දිසාව නැතහොත් දිසා නිලධාරියා වූ අතර, 1815 මාර්තු 02 දින උඩරට ගිවිසුමට ද අත්සන් තැබූවෙකි. ඔහු උඩරට රාජධානියේ අවසන් අගමැති වූ ඇහැලේපොළගේ මස්සිනා ද විය. ඌව බාර දිසා නිලධාරියා වශයෙන් කැප්පෙටිපොල උඩරට පුරා ව්‍යාප්ත වූ කැරැල්ල මෙහෙයවීම බාර ගත්තේ ය. ප්‍රතිවිරෝධතා

මැඩපැවැත්වීමට ප්‍රමාණවත් හමුදා ශක්තියක් නොතිබුණු බ්‍රිතාන්‍යයෝ භයානක තත්ත්වයකට පත්වූහ. උඩරට පළාත් සියල්ල පුරා යුද නීතිය නිවේදනය කළ අතර, මදුරාසියෙන් අතිරේක බලඇණි ගෙන්වා ගත්හ. 1818 අගෝස්තු වන විට කැරැල්ල මැඩ පැවැත්වුණු අතර, ප්‍රධාන පෙළේ නායකයෝ ගණනාවක් යටත් වූහ.

ඔක්තෝබරයේදී කැප්පෙටිපොල සහ දෙවැනි අණදෙන නිලධාරියා වූ මඩුගල්ල සත්කෝරළේ දී අල්ලා ගත් අතර, ඉන් පසුව නුවරට ගෙන එන ලදි. රජුට එරෙහිව සේනා සංවිධානය කිරීමේ වරදට ඔවුන්ට මරණීය දණ්ඩනය ලබා දුනි. දඬුවම ක්‍රියාත්මක කරන දින උදෑසන කැප්පෙටිපොල සහ මඩුගල්ල දළදා මාලිගාවට ගෙන එන ලදි. ඊට හේතු වූයේ ඔවුන් දළදා වහන්සේට අවසන් ගෞරව දැක්වීමට අවසර දෙන මෙන් ඉල්ලා සිටීමයි. කැප්පෙටිපොල දළදා වහන්සේ ඉදිරියට ගෙන ආ අතර, දළදා වහන්සේට නමස්කාර කිරීමෙන් පසුව පූජා කිරීමට කිසිවක් නොවූයෙන් තමා ඇඳ සිටි තුප්පොට්ටිවලින් එකක් පූජා කෙළේ ය. පවතින කතාවලට අනුව, ඔහු සමග සිටි උඩරට බ්‍රිතාන්‍ය ඒජන්තවරයා වූ සයිමන් සෝවිස් වෙත හැරෙමින් කැප්පෙටිපොල පැවසුවේ "මම මගේ අවසන් පුණ්‍ය ක්‍රියාවෙහි පින්වලින් කොටසක් ඔබටත් දෙමි" යනුවෙනි.

හිමාලයේ ඉපදී මෛත්‍රී බුදුන් යටතේ නිර්වාණයට එළඹෙම්වා යනුවෙන් අවසනදී ඔහු තම අවසන් ප්‍රාර්ථනය ද කෙළේ ය. ඒ අවස්ථාවේ වැඩ සිටි මහා නායක හිමියෝ ඔහුට ආශිර්වාද කරමින් ප්‍රාර්ථනය ඉටුවේවායි පැතූහ. ඉන්පසුව කැප්පෙටිපොල හා මඩුගල්ල බෝගම්බර වැව අසලට ගෙන ගොස් හිස ගසා දැමිණ. මරණයට පත් කිරීමට මොහොතකට පෙර කැප්පෙටිපොල, තමා නිතරම ළඟ තබාගත් ග්‍රන්ථය වන ධම්ම පදය එළියට ගත් අතර, ජනප්‍රවාදයට අනුව වධකයා කඩු පහර දෙකකින් ඔහුගේ

හිස කඳින් වෙන්කරන අතර වාරයේ දී ඔහු එහි වූ ගාථා හඬ නගා කියවීය. වධකයා උඩරට චාරිත්‍රයකට අනුව ඇද වැටුණු නායකයාගේ පපුව මත ඔහුගේ හිස තැන්පත් කෙළේ ය.

මින් අනතුරුව කැප්පෙටිපොලගේ හිස් කබලට කුමක්වී ද යන්න තරමක් කුතුහලය දනවන කතාවකි. 1816 සහ 1821 කාලය අතර උඩරට පළාතේ ප්‍රධාන ශල්‍යවෛද්‍යවරයා වූ හෙන්රි මාෂල් එය ලංකාවෙන් ගෙන ගොස් ස්කොට්ලන්තයේ එඩින්බරෝ කෞතුකාගාරයේ කපාල විද්‍යා සංගමය වෙත භාර දුන්නේ ය. පළමුව හිස්කබල්වේදය (cranioscopy) ලෙස හැඳින් වූ කපාලවේදය ජර්මානු කාය ව්‍යවච්ඡේදවේදියෙකු වූ ෆ්‍රාන්ස් ජෝසප් ගෝල් (1758-1828) විසින් ආරම්භ කෙළේ ය. එය බාහිර ශරීර සැකැස්ම, විශේෂයෙන්ම මුහුණේ හැඩය මගින් චරිත ලක්ෂණ සහ චිත්තවේගීය ස්වභාවය තීරණය කිරීමේ ක්‍රම පිළිබඳ දැඩි ඇල්මක් ජනිත වූ යුගයක් විය. කායික ආකෘතික විශ්ලේෂණය සමග මානසික ක්‍රියාකාරීත්වයේ මූලාශ්‍රය හඳුනාගැනීම පිළිබඳ සංකල්ප එකතු කළ cranioscopy නම් නවතම ක්‍රමවේදයක් ගෝල් වර්ධනය කෙළේය. සුවිශේෂ හැකියා හා කලාප සහජ ඒවා මෙන් ම මොළයේ සැකැස්ම මත රඳා පවතින බවට ඔහු තර්ක කෙළේ ය. එනිසා ම සදාචාරාත්මක සහ බුද්ධිමය ගුණාංගවලට සරිලන සේ මොළය ද නොයෙකුත් අවයව නැතහොත් ප්‍රදේශවලින් සැකසුණු එකක් බව ඔහු පැවසීය. මේ තර්කවලට අනුව, චරිතය හෝ බුද්ධිය අවයව 27 ක් හෝ මානසික ගුණාංග මගින් නියෝජනය වන අතර, ඒවා සුපැහැදිලිව පදනම් වී තිබුණේ හිස්කබලේ මතුපිටය (cranium surface). මේ නිසා සුවිශේෂ ගුණාංග ප්‍රදර්ශනය කරන 'වීරයින්ගේ' හිස් කබල් ප්‍රත්‍යෙක පරීක්ෂණ වශයෙන් විශේෂ වැදගත්කමක් දැරීය.

හිස් කබල් පිළිබඳ මෙම උනන්දුව අලුත් එකක් නොවිණි. 17 වන සියවසේ විද්‍යාඥයෝ විම්පසින් හා ඔරන් ඔටන්ගේ රූප විචාරය පිළිබඳව

නිරීක්ෂණය කළහ. 18 වන සියවස මුල් යුගයේදී බෆෝන්, ලීන්, කැම්පර්, ඩෞබෙන්ටන් හා වෙනත් අයගේ පරීක්ෂණ සමග මානව විද්‍යාවේ ආරම්භයත් සමග දක්නට ලැබේ. දහනවවන සියවසේ දී, මිනිස් වර්ගයාගේ ස්වභාවික ඉතිහාසය හැටියට මානව විද්‍යාවට විශ්වවිද්‍යාලවල නිශ්චිත හා නිල ස්ථානයක් හිමිවිය. හිස් කබල්වේදය (craniology) මානව විද්‍යාවේ ඉගැන්වූ ඉතා වැදගත් විෂයක් විය. මීට සමාන්තරව ප්‍රථම මානව විද්‍යාත්මක කෞතුකාගාරය සහ පළමු හිස්කබල් එකතුව නිර්මාණය විය. ගෝල්ගේ හිස්කබල තවමත් පැරිසියේ මියුසී ඩෙල් හෝම් (Musee de l' Homme) කෞතුකාගාරයේ සුරක්ෂිතව තැන්පත් කර තිබේ.

ගෝල් වනාහි හුදෙක් 18 වන සියවසේ පුනරුදයේ මිනිසෙකු වනවාට වඩා තමන්ගේ කපාලවිද්‍යාව තුළින් සදාචාර නීති නිගමනය කළ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණවාදියෙක් විය (Encyclopedie Interationale des Sciences et Techniques 1970: 604-6). 19 වන සියවසේ විද්‍යාඥයන්ගේ විශ්වාසය වූයේ කැප්පෙටිපොල ප්‍රදර්ශනය කළ ආකාරයේ විරත්වයක් යුරෝපියයන්ට වඩා 'පහත්' යයි නිර්වචනය කළ ජන වර්ගයකට අයත් මිනිසෙකු ප්‍රදර්ශනය කරන්නේ කෙසේදැයි විග්‍රහ කිරීමට විද්‍යාව සමත් විය යුතු බවයි. විද්‍යාව ජයගැනීම හරහා යටත්විජිත ව්‍යාපාතිය තුළ භෞතික ලෝකය පාලනය කිරීමට වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කළ අතර, ස්පෙන්සර් වැනි සමාජ ඩාවින්වාදීන්ගේ පර්යේෂණවලට ද වැදගත් ස්ථානයක් ලබා දුන්නේ ය. යටත්විජිත ඉන්දියාවේ ජන සංගණන කොමසාරිස්වරයෙකු හා මානවවංශවේදියෙකු වූ එච්. එච්. රයිස්ලි *The People of India* (ඉන්දියාවේ ජනතාව) නැමති තම කෘතියේ දී පෙන්වාදීමට උත්සාහ කෙළේ විවිධ කුලවලට අයත් සාමාජිකයන්ගේ සමාජ තත්ත්වය "ඔවුන්ගේ නාසයේ සාමාන්‍ය පළලට සාපේක්ෂව ආනුපූර්ක පරිමාණයකට" අනුව වෙනස්වන

බවයි (මෙට්කාෆ් 1994: 82). 19 වන සියවසේ අග ජීවත් වූ බොහෝ මානවවංශවේදීහු මනුෂ්‍යත්වාරෝපිත පරීක්‍ෂණවල යම් වටිනාකමක් පවතින්නේය යන අදහස පිළිගත්හ. 'හිස්කබල්' මැනීම සමාජ සිතියම්කරණයේ එක් කර්තව්‍යයක් විය.

ස්වදේශිකයා පිළිබඳ දැනුම වඩා සාර්ථක ආණ්ඩුකරණයකට ප්‍රයෝජනවත් විය. යටත්විජිත වාසීන් විෂය වස්තු බවට පත්කෙරුණු අතර, සියුම් ලෙස පරීක්‍ෂාවට ලක් කෙරෙමින් ප්‍රවර්ගගත කෙරුණි. මෙ වෙනුවෙන් කෞතුකාගාර ආරම්භ කෙරිණ. ජන සංගණනය හා සිතියම් ද සමග බෙනඩික්ට් ඇන්ඩර්සන් කෞතුකාගාර නිර්වචනය කර තිබෙන්නේ "යටත්විජිත රාජ්‍ය එහි ආධිපත්‍ය පරිකල්පනය කළ ආකාරය, එය පාලනය කළ මනුෂ්‍යයන්ගේ ස්වභාවය, බල ප්‍රදේශයේ භූගෝලීය ස්වභාවය සහ පාලන පරම්පරාවේ විලංගුතාව හැඩගැස්වූ බල සංස්ථාවක් ලෙසය" (ඇන්ඩර්සන් 1991: 163). බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදය එවැනි ද්‍රව්‍ය එකතු කිරීමේ සහ පිළිවෙළකට සැකසීමේ කාර්යයේ යෙදී සිටියේ තනිවම නොවේ. 1950 ගණන් තරම් පසු කාලයේ දී බ්‍රෙමන් කෞතුකාගාරයේ යටත්විජිත භූමිවලට අයත් හිස්කබල් දෙදහසකට නොඅඩු සංඛ්‍යාවක් අඩංගුව පැවතිණ. ඉන් අසූ හතරක් ජර්මානු නැගෙනහිර අප්‍රිකාවෙන් වූ අතර, ඒවායේ ශීර්ෂ සූචිගත කිරීමකට අනුව පේළියකට තැන්පත් කොට තිබිණ (විනාන්ස් 1994: 236). මේ අනුව හිස්කබල් එම යුගයේ තාර්කික මනස් විසින් අධ්‍යයනයට ලක් කෙරුණා පමණක් නොව, අගනාගරික පිරිස්වල පරිභෝජනය වෙනුවෙන් කෞතුකාගාරවල ප්‍රදර්ශනය ද කෙරිණි. 1900 වනවිට බ්‍රිතාන්‍යයට පමණක් ස්වභාවික ඉතිහාස කෞතුකාගාර 250ක් තිබුණු අතර, 1910 වන විටදී දෙදහසකට අධික ස්වභාවික විද්‍යා සහ අන් ආකාරයේ විද්‍යාත්මක කෞතුකාගාර ලොව පුරා ආරම්භ කෙරිණ

(ජෙන්කින්ස් 1994: 244-5). කොළඹ කෞතුකාගාරය ආරම්භ කරන ලද්දේ එකල දිවයිනේ ආණ්ඩුකාරවරයා වූ විලියම් ග්‍රෙගරි විසිනි. ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේදී ඔහු කළ කථාවේදී කෞතුකාගාරයක අරමුණු පිළිබඳ තම දැක්ම පැහැදිලිව ඉදිරිපත් කෙළේය:

> ස්වභාවික ඉතිහාසය, කෞතුක වස්තු, කාර්මික නිෂ්පාදන ප්‍රදර්ශනය කළ හැකි කෞතුකාගාරයක අවශ්‍යතාව බලවත් ලෙස මා තුළ උනන්දුව දල්විය. සාපේක්ෂ වශයෙන් සුළු මුදලකට කෞතුකාගාරයක් ගොඩනැගිය හැකි වුවද එහි අරමුණු සලකා බැලීමේ දී එය හුදෙක් විවිධ වස්තුවල අහඹු එකතුවක් විය නොහැකිය. එය බහුතරයකට විනෝදය සපයන මෙන්ම එය සොයා එන සියල්ලන්ට දැනුම ද ලබාදෙන විද්‍යාත්මක, ඉගෙනුම් ප්‍රදර්ශනයක් විය යුතුය (බෙල් සහ බෙල් 1993: 29-30).

කොළඹ කෞතුකාගාරයේ අරමුණු දෙයාකාරයකින් ප්‍රකාශයට පත් විණ. එනම් ප්‍රදර්ශිත වස්තු දැකීමෙන් ලබන පුදුම එළවනසුලු විනෝදය සහ අධ්‍යාපනය යි. 1877 දී එහි දොරටු පොදු ජනතාව වෙනුවෙන් විවර විය. 1915 වන විට ඉතා විශිෂ්ට ලෙස එය වර්ධනය විය. ඛනිජ ප්‍රදර්ශන කුටිය සහ ක්ෂීරපායී ප්‍රදර්ශන කුටියේ සිට මධ්‍යතන යුගයේ ප්‍රදර්ශන කුටිය දක්වා ප්‍රදර්ශන භාණ්ඩ නරඹමින් ඇවිදයාමේ හැකියාව නරඹන්නාට ලැබිණ. ඔහුට දැනුම හා අවබෝධය ලබාදීම පිණිස ප්‍රදර්ශන භාණ්ඩ ලේබල්ගත කෙරිණි. උදාහරණයක් ලෙස, 1915 දී අලුතෙන් එකතු කළ විශාල පරිමාණයේ කණු හතරේ ලී වියන් ඇඳේ පහත සඳහන් විස්තරය එල්ලා තිබේ:

මෙම ඇඳ උඩරට අවසන් රජු වූ ශ්‍රී වික්‍රමසිංහ රාජසිංහ රජුට අයත්ව තිබූවකි. 1815 ජනවාරි මාසයේ දී රජු මැද මහනුවරට පලා ගියේ ය. ඔහු නොමැති අතරවාරයේ බොහෝ පිරිස් රජ මාලිගාව කොල්ල කෑහ. මොල්ලිගොඩ අදිකාරම රාජකීය සයනය ලබාගත් අතර, 1823 ඔක්තෝබර් 26 දින ඔහු මිය යන තෙක් එය ඔහු සන්තකයේ පැවතිණ' (ද සිලෝන් ඉන්ඩිපෙන්ඩන්ට් 1915).

ඇඳේ ඉතිහාසය, නැතහොත් වඩා නිවැරදිව පවසන්නේ නම් එහි කතන්දරය යටත්විජිත පුරාවිද්‍යාඥයන් විසින් මෙසේ කෙටි පැහැදිලි කිරීමක් ලෙස සනිටුහන කරන ලදි. තෝරාගන්නා ලද භාණ්ඩ වීදුරු රාමුවක් පිටුපස තබා ප්‍රදර්ශනය කිරීමේ ක්‍රමයම පශ්චාත් යටත්විජිත කෞතුකාගාරකරණය තුළ අනුගමනය කෙරිණ. එහි දී ඒවා ගෞරවාරෝපිත ප්‍රදර්ශන භාණ්ඩවල මට්ටමටම ඔසොවා තිබිණ. යටත්විජිත කෞතුකාගාරවල දී මෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත කෞතුකාගාරවල ද සෑම භාණ්ඩයක්ම එක් ලේබලයකින් සහ එක් විස්තරයකින් සමන්විත විය. උදාහරණයක් ලෙස ඇඳ පිළිබඳ කතන්දරය කෞතුකාගාර ලේබලයේ සඳහන් ආකාරයට වඩා සැබවින්ම සංකීර්ණ ය. නමුත් යටත්විජිත මෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත කෞතුකාගාරය තුළ ද එහි කතන්දරය සීමා කර ඇත. එනම් උඩරට කැරැල්ලේ දී එය අත්කර ගන්නා භූමිකාව පමණක් හුවා දක්වා ඇත. නූතන කෞතුකාගාර ද මේ පාදක ව්‍යුහයම භාවිත කළ අතර, ප්‍රවර්ගගත කිරීම සහ සියලු භාණ්ඩ 'තර්කානුකූල' ක්‍රමයකට ලේබල් ගත කිරීම් තුළින් පුනරුදයේ හර පද්ධතිය ඉදිරියට රැගෙන ගියේය.

අනෙකා පිළිබඳ දැනුම රැස්කිරීම හා එකී දැනුමෙන් තෝරාගත් කොටස් ස්වදේශිකයන් වෙත ප්‍රදර්ශනය කිරීමේ 19 වන සියවසට ආවේණික යටත්විජිත අවධානයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස කෞතුකාගාරය වර්ධනය විය.

එය යටත්විජිතවාදීන් විසින් ලෝකය අවශෝෂණය කර ගැනීම පිළිබඳ විෂයමූලික උදාහරණය ලෙස පෙනී සිටියේ ය. පසුව එයම නව ජාතික රාජ්‍යයේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ ස්වයං නිර්වචනය සපයන ස්ථානයක් බවට ද පත් විය. යටත්විජිතවාදයට කේන්ද්‍රීය වූ මෙම බල සම්පන්න සංකේතීය ක්‍රියාවලියේ පසුවර්තනය කැප්පෙටිපොලගේ හිස්කබල වැනි දේවල පුනරාගමනයත් සමග සිදුවිය. පුරාවස්තුවල අර්ථය සැමවිට ම සන්දර්භයානුකූලව වෙනස් විය. එඩින්බරෝහි තිබූ කැප්පෙටිපොලගේ හිස්කබල යටත්විජිත දැනුම් පද්ධතියේ කොටසක් විය. 1948 දී කොළඹ කෞතුකාගාරයට නැවත පැමිණීමත් සමග එය නව නිදහස් ජාතික රාජ්‍යයේ සංකේතයක් බවට පත්විය.

නිගමන සටහන්

1930 ගණන් සහ 1940 ගණන් දක්වා යටත්විජිත පාලකයෝ සිංහල ශිෂ්ටාචාරයේ විශිෂ්ටත්වය පිළිබඳ තමන්ගේ ආකල්පය නිර්වචනය කිරීමෙහිලා සක්‍රියව දායක වූහ. එමෙන්ම ඔවුහු සිංහල පඨිත අධ්‍යයනය සහ සංරක්ෂණය ධෛර්යවත් කළහ. 1908 දී ප්‍රසිද්ධ ජර්මානු ප්‍රාචීනවාදියෙකු වූ විල්හෙල්ම් ගයිගර් සිංහල රාජාවලිය පිළිබඳ පාලි කෘතියක් වූ *මහාවංශය* ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කිරීම නිම කෙළේය. ඉන් වසර කීපයකට පසු ලංකා ආණ්ඩුව බෞද්ධ ආරාම සතුව පැවැති අත්පිටපත් ප්‍රවර්ගගත කිරීම සඳහා ඔහුට ආරාධනය කිරීම පිළිබඳව සලකා බැලීය. එහෙත් පළමු ලෝක යුද්ධයේ ඇවිළීමත් සමග මෙම ව්‍යාපෘතිය අසාර්ථක විය. කෙසේ වෙතත් 1925 දී කොළඹ බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුවේ අනුග්‍රාහකත්වයෙන් පාලි *චූලවංශයේ* දෙවන කොටස පරිවර්තනය කොට සංස්කරණය කිරීම ගයිගර් බාර ගත්තේ ය (බෙෂට් 1995: 105).

සිංහල භාෂාව පිළිබඳ උද්යෝගය ද නැවත පණ ගැන්විණි. 19 වන සියවස අග දී රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ ලංකා ශාඛාව නෛරුක්තික වාග්විද්‍යා (philological) ශබ්දකෝෂයක් පිළිබඳ අදහසක් ඉදිරිපත් කෙළේ ය. මුල් සැලසුම 1925 දී පණ ගැන්විණ. භාෂාව පිළිබඳ වඩා යහපත් අවබෝධයක් සහ නවකථාව වැනි නූතන ප්‍රවර්ග ඇතුළත් කර ගැනීමෙන් 'සැබැවින් ම නූතන සිංහල සාහිත්‍යයක්' ගොඩනැගීම මෙහි අරමුණ විය (බෙෂට් 1995: 119-21). ලංකා ආණ්ඩුවේ සම්පූර්ණ සහයෝගය ඇතුව 1926 දී වැඩපිළිවෙළ ආරම්භ විය.

1935 දී මහාචාර්ය පේක්මන්ගේ ප්‍රධානත්වය යටතේ ප්‍රසිද්ධ වාර්තා සංරක්ෂණය, ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද අත්පිටපත් එකතු කිරීම සහ සිංහල ලේඛන පරිවර්තනය කිරීම සහ ප්‍රකාශයට පත් කිරීම සඳහා යටත්විජිත ලේකම් විසින් කොමිසමක් පත් කරන ලදි. එමෙන් ම ස්වදේශීය කලා සහ වෛද්‍ය විද්‍යාව පිළිබඳව ද වඩාත් කරුණාභරිත ආකල්පයක් මේ වන විට මතු වී තිබිණ. සාම්ප්‍රදායික බ්‍රිතාන්‍ය ස්ථාවරය වූයේ 'හොර' වෙදකමෙන් (quack medicine) දේශීය ජනතාව ආරක්ෂා කරගත යුතු බවයි. නමුත් මෙම ස්ථාවරය 1927 දී අත්හැර දමන ලද අතර, රුපියල් 75,000 ක මූල්‍ය ප්‍රතිපාදනයක් තුළින් ස්වදේශීය වෛද්‍ය පද්ධති සඳහා රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබා දෙන ලදි. එමෙන් ම මේ මූල්‍ය ප්‍රතිපාදන කෙසේ වියදම් කළ යුතු දැයි රජයට නිසි ලෙස දැනුම්දීම සඳහා මණ්ඩලයක් ද පත් කෙරිණ[13] (උඟුරාගොඩ 1987: 88).

මෙම සන්දර්භය තුළ බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයේ අවසන් දශකවල මහා බ්‍රිතාන්‍යයේ කෞතුකාගාරවල තැන්පත් කොට තිබූ රහතුන් වහන්සේලාගේ සර්වඥ ධාතූන් සහ නෂ්ටාවශේෂ ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීම සඳහා වූ ඉල්ලීම්වලට ලංකාවේ බ්‍රිතාන්‍ය බලධාරීන්ගෙන් යම් දුරකට සානුකම්පිත ප්‍රතිචාර ලැබිණි. 1939 දී ආනන්ද භික්ෂු සංගමය රාජ්‍ය ලේකම් වෙත ලියවිල්ලක් ඉදිරිපත්

කරමින් ඉල්ලා සිටියේ වික්ටෝරියා සහ ඇල්බට් කෞතුකාගාරයේ තැන්පත් කර ඇති සැරියුත් සහ මුගලන් රහතන් වහන්සේලාගේ ධාතු නැවත ලබාදෙන ලෙසය.[14] මෙම අවස්ථාවේ දී මෙන් ම ඉන් වසර කිහිපයකට පසුව දළදා මාලිගාවේ තැන්පත් කොට ඇති දන්ත ධාතුව නියෝජනය කරන ඇත් දත නැවත ලබාගැනීම සඳහා ද මැදිහත්කරුවකු ලෙස ඉදිරිපත් වූයේ කැල්ඩිකොට් ආණ්ඩුකාරයාය.[15] නැවත ගෙන එන ලද වස්තු බොහෝ ගණනක් පන්සල්වලින් පැහැරගෙන ගිය ඒවා වූ අතර, ඒවායේ ප්‍රතිප්‍රාප්තිය පැරණි පාපකර්මවලට සමාව ගැනීමක් ලෙස කියවිය හැකිය. මේ අතරම ඩැහැගෙන ගොස් බටහිර කෞතුකාගාරවල ප්‍රදර්ශනයට තැබීම සඳහා වැදගත් යැයි සැලකුණු වස්තු ම ජාතිකවාදීන් විසින් ද වැදගත් යැයි පිළිගැනිණි. එසේ ම රහතුන් වහන්සේලාගේ සර්වඥ ධාතූන් නැවත ගෙන ඒමට තිබූ වස්තු ලැයිස්තුවේ ඉහළම ස්ථානයක් ගත්තේ ය.

මෙම යුගය තුළ බෙහෙවින් වැදගත් භාණ්ඩ ගණනාවක් ලංකාවට නැවත ගෙන එනු ලැබිය. එසේම වරින්වර 'පරිත්‍යාග' කිරීමේ ස්වරූපයෙන් ඒවා පැමිණීම අත්‍යවශ්‍යයෙන් ම ජාතිය සිංහල හා බෞද්ධ බවත්, එතුළ උඩරට උරුමය වරප්‍රසාදිත තත්ත්වයකට පත් කෙරෙන බ්‍රිතාන්‍ය සංජානනයට නිදර්ශන සපයයි. 1934 දී හින්දු ඕර්ගන් පුවත්පත පහත සඳහන් ප්‍රවෘත්තිය වාර්තා කෙළේය: "රැස්වීම් ශාලාවේ එක්රැස්ව සිටි විශාල පිරිසක් ඉදිරියේ ග්ලව්සෙස්ටර්හි ඩියුක්වරයා විසින් උඩරට රජුන්ගේ ඔටුන්න සහ සිහසුන ලංකා වැසියන්ට නැවත භාර දෙන ලදී" (හින්දු ඕර්ගන් 27 සැප්තැම්බර් 1934). උඩරට රාජකීයත්වයේ මෙකී සංකේත මුලින්ම භාර දෙනු ලැබුවේ 'ලාංකිකයන්' (Ceylonese) යන සමාජ ඒකකයකටයි. එමෙන්ම, උඩරට ප්‍රධානීන්ගේ විරෝධය ද නොතකා පැරණි උඩරට රැස්වීම් ශාලාව වෙනුවට මේවා තැන්පත් කරන්නට නියමිතව තිබුණේ රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභාගර්භයේය. මේ සියල්ල තුළින් විද්‍යමාන වන්නේ ලංකාව ඒකාබද්ධ ජාතියක් ලෙස

බ්‍රිතාන්‍යයන් තුළ තිබූ සංජානනය මෙන්ම උඩරට උරුමය වරප්‍රසාදිත තත්ත්වයකට පත් කරමින් සිංහල අනන්‍යතාවක් ගොඩනැගීමට රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභාවේ නායකත්වය තුළ තිබූ උනන්දුවයි. සිහසුන මහනුවරට ගෙන එනු ලැබුවේ පසු කලෙකය.

වඩාත් රසවත් කාරණය නම් ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ රජතුමාගේ උත්සව සඳහා යොදා ගත් සිංහාසනය සහ පාදාසනය 1692 දී ලන්දේසීන් විසින් සැලසුම්කොට රජුට ත්‍යාගයක් ලෙස පරිත්‍යාග කොට තිබීමය. එය බොහෝ දුරට දකුණු ඉන්දිය හෝ සිංහල කැටයම් ශිල්පීන් විසින් නිර්මාණය කැරුණක් විය හැකිය. සිංහාසනය රන් තහඩුවලින් ආවරණය කොට මැණික් ඔබ්බවා විසිතුරු කර තිබිණ. එහි ඇඳි දෙකොණේ සිංහයන් දෙදෙනෙක් නිරූපණය වූ අතර, එහි පිටුපස දරා සිටි විශාල සූර්යයා උඩරට රාජවංශයේ සම්භවය සංකේතවත් කෙළේය. සාම්ප්‍රදායිකව සිහසුන වෙනුවට මෙට්ට අතුරන ලද ආසනයක සිට පාලනය කිරීම චාරිත්‍රයක් වුව ද, 1692 සිට දිගට ම මෙම ලන්දේසීන් විසින් සැලසුම් කළ සිංහාසනය උඩරට රජවරුන් විසින් භාවිත කෙරිණ. 1818 කැරැල්ලෙන් පසු එය සිංහ ලකුණ දරණ සැරයටියත් සමග එංගලන්තයට නැවගත කෙරිණ. එසේ යවන ලද්දේ බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුකාර රොබර්ට් බ්‍රවුන්රිග්ගේ පුත්‍රයාගේ ආරක්ෂාව යටතේ ය. මෙකී ඓතිහාසික වස්තු එංගලන්තයේ ඔටුන්න හිමි කුමාරයා වෙත භාරදෙන ලෙස ඔහුට උපදෙස් ලැබී තිබිණි. තවත් උත්ප්‍රාසවත් සිදුවීමක් වූයේ මෙම සිංහාසනය 19 සියවස පුරාම වින්ඩ්සර් මාලිගයේ ගාර්ටන්හි නයිට් පදවි ප්‍රදාන උත්සවවලදී භාවිත කිරීමයි (පවල් 1984: 228). උඩරට උරුමය පිළිබඳව තිබූ උනන්දුව තවත් සිදුවීම් තුනක් ආශ්‍රයෙන් පැහැදිලි කළ හැකිය. එනම්, 1939 දී උඩරට තුවක්කුවක් ඩබ්ලින් නුවර සිට කොළඹ ජාතික කෞතුකාගාරය වෙත ලබාදෙන ලෙස කෙරුණු ඉල්ලීමත් උඩරට අවසන් රජුගේ රාජ්‍යාම්පන්න වින්ඩ්සර් මාලිගාවේ සිට නැවත ලබා දෙන ලෙස 1936 දී

කළ ඉල්ලීමත්, 1937 දී ලන්ඩනයේ රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ තිබූ ඕලන්ද ආණ්ඩුකාවරයා උඩරට රජුගේ දූතයන් පිළිගැනීම දක්වෙන සිතුවමක් නැවත ලබාදෙන ලෙස කළ ඉල්ලීමත් ය.

නිදහස ළංවත්ම ලංකාවේ බුද්ධිමය කව විදේශීය කෞතුකාගාරවල සහ පෞද්ගලික එකතුවල තිබූ කැප්පෙටිපොලගේ හිස් කබල ද ඇතුළත් ලංකාවේ කෞතුක භාණ්ඩ ගණනාවක් පිළිබඳව වඩා සංවේදී වන්නට විය. 1947 දී පුවත්පත් කතු වැකියක් "ඇමරිකාවට ගෙන ගිය ගම්පොළින් සොයාගත් ඓතිහාසික කාසි තොගයක්" පිළිබඳව සිහි කැඳවීය. එසේම එමගින් රජයට දුඩිව කියා සිටියේ අධිරාජ්‍ය ඔටුන්න සැරසූ අලංකාර දියමන්තිය ද සමග ඉන්දීය කෞතුක භාණ්ඩ ඉන්දීය ජනතාව වෙත නැවත ලබාදෙන ලෙස ඉන්දීය රජය කළ ඉල්ලීම අනුගමනය කරන ලෙසයි. 'ජාතික උරුමයේ' කොටසක් වූ භාණ්ඩ නැවත ගෙන ඒම සුවිශේෂ වැදගත්කමක් ලෙස සැලකිණ (ද සිලෝන් ඔබ්සවර් 1947 අගෝස්තු 5).

1947 සැප්තැම්බර් 23 දා ආණ්ඩුකාරවරයා එක්සත් ජාතික පක්ෂ නායක ඩී. එස්. සේනානායකට ආරාධනා කෙළේ කැබිනට් මණ්ඩලයක් පිහිටුවන ලෙසයි. ඊට හේතුව ඔහුගේ පක්ෂය පැවැති මැතිවරණයේදී බහුතර ආසන සංඛ්‍යාවක් දිනාගෙන තිබීමයි. පසු දින මහනුවර පැවති නිල උත්සවය සහ දළදා මාලිගාවේ පැවැති මල් පූජා කිරීමේ ආගමික උත්සවයෙන් පසු ඩී. එස්. සේනානායක ඉංග්‍රීසියෙන්, සිංහලෙන් සහ දෙමළෙන් ජාතිය ඇමතීය. මෙම ක්‍රියා, මතුපිටින් සාමකාමීව පෙනෙන බලය මාරුවීම අභ්‍යන්තරයේ ඇති ආතති සංක්ෂිප්ත කොට දක්වයි. උඩරට සංකේතවත් කෙළේ සම්ප්‍රදාය සහ විදේශ බලපෑම්වලින් මිදුණු පාරිශුද්ධතාවයි. මාලිගාව බුදු දහමට පැවැති පක්ෂපාතීත්වය සංකේතවත් කළ අතර, ත්‍රයිභාෂික කතාව බහු ජාතිකත්වය පිළිගැනීම සංකේතවත් කෙළේය. නව ජාතිය පැහැදිලිවම කණ්ඩායම් කිහිපයක එකතුවකි. එහෙත්, වසරකට පසු ව්‍යවස්ථා සංශෝධන

තුනකින් ඉන්දිය දෙමළ සංක්‍රමණිකයන්ගේ ඡන්ද බලය අහිමි කළ අතර, ලාංකේය අනන්‍යතාවෙන් ඔවුන් පසෙකට තල්ලු කෙරිණ. යටත්විජිත පාලකයන් සහ ජාතිකවාදී නායකත්වය යන දෙකොටසම නව ජාතියේ අව්‍යාජ ධනය ලෙස ගොඩනැගූ කැප්පෙටිපොලගේ හිස්කබල සහ අනෙකුත් සංකේත වස්තු කථා කෙළේ මෙකී දිවයිනේ ජාතිය ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලියේ වූ පරස්පරවිරෝධතා, පොහොසත් බව හා එහි ආතති පිළිබඳවයි.

පසු සටහන්

[*] මේ නිබන්ධය මුලින්ම පළවූයේ ගයනේන්ද්‍ර පාණ්ඩේ සහ පීටර් ගෙශෙයර් සංස්කරණය කළ *The Forging of Nationhood* නම් ලිපි එකතුවෙය (මනෝහාර්, නව දිල්ලිය, 2003). එය සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට හා මෙහි පළ කිරීමට අවසර දීම සම්බන්ධයෙන් මහාචාර්ය නිරා වික්‍රමසිංහට පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තුතිය පිරිනැමේ.

[1] පොන්නම්බලම් අරුණාචලම්ගේ නායකත්වය යටතේ සංවිධානය වූ ලංකා ප්‍රතිසංස්කරණ නියෝජිත මණ්ඩලයට කීර්තිමත් දේශපාලඥයන් පිරිසක් ඇතුළත් වූ අතර, ඊට ඒ. ඊ. මොලමුරේ සහ ටී. බී. කොබ්බෑකඩුව ඇතුළු උඩරටියෝ කිපදෙනෙක් ද ඇතුළත් වූහ.

[2] ශ්‍රීමත් විලියම් මැනිං විසින් උඩරටියන් ආරක්ෂා කළ බව යටත්විජිත කාර්යාලය දැන සිටියේය. උදාහරණ වශයෙන් අංක CO 54/842 දරණ 1920 අප්‍රේල් 30 වැනි දින නිකුත් කරන ලද එච්. කොවෙල්ගේ වාර්තාව බලන්න.

[3] ලංකාවේ ව්‍යවස්ථාවේ වැඩිදුර සංශෝධන සම්බන්ධ ලිපි හුවමාරුවේ ලිපි ගොනු අංක CMD, 1809 දරණ 1923 ජනවාරි 11 වැනි දින ඩෙවොන්ෂයර්හි ආදිපාදවරයා විසින් මැනිං ආණ්ඩුකාරවරයා වෙත යැවූ ලිපිය බලන්න.

[4] යටත්විජිත කාර්යාලයේ CO 54/960/12 දරණ 1938 සැප්තැම්බර් 12 වන දින ආණ්ඩුකාර කැල්ඩිකොට් වෙත පළමු හා දෙවන අධිකාරම්වරුන් සහ දළදා මාලිගාවේ දියවඩන නිලමේ විසින් යැවූ ලිපියෙනි.

[5] සිංහල ජාතිකවාදය තුළ අනෙකා නිර්මාණය කිරීම පිළිබඳව විස්තරාත්මක අධ්‍යයනයක් සඳහා බලන්න, ක්‍රිස්ටින් බේට්ස් සහ ජොනතන් ස්පෙන්සර් සංස්කරණය කළ *Migration and Communalism in South Asia* (දකුණු ආසියාවේ සංක්‍රමණය හා ජාතිවාදය) යන කෘතියේ පළකෙරී ඇති නිරා වික්‍රමසිංහගේ *Migration, Migrant Communities and Otherness in Twentieth Century Sinhala Nationalism* (විසිවන සියවසේ සිංහල ජාතිකවාදය තුළ සංක්‍රමණය, සංක්‍රමණික ප්‍රජා සහ අනෙකා පිළිබඳ හැඟීම, ලිගෙස්ටර් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, දිනයක් නොමැත).

[6] 1937 ජුනි 26 වෙනිදා යටත්විජිත කාර්යාලය නිකුත් කළ අංක CO 54/979/2 දරණ ජී. සී. රඹුක්පොතගේ ලියැවිල්ල බලන්න.

[7] ඉහත ලිපිගොනුවේම සඳහන් 1937 ජුනි 22 දින රත්වත්තේ අදිකාරම් ටී. බී. පානබොක්කේ සහ බී. එච්. අලුවිහාරේගේ අත්සනින් යුතුව රාජ්‍යලේකම් වෙත උඩරට ප්‍රජාවෙන් යවන ලද ලිපිය බලන්න.

[8] මේ සඳහා බලන්න ලිපිගොනු අංක CO 54/979/9 යටතේ 1942 දී මහනුවර තරුණ ලීගයේ සභාපති විසින් කැල්ඩිකොට් ආණ්ඩුකාරවරයා වෙත යවන ලද නිවේදනය.

[9] යටත්විජිත කාර්යාල ලිපි ගොනු අංක CO 54/954/2 දරණ සිංහල මහසභාවේ ලියවිල්ල බලන්න.

[10] යටත්විජිත කාර්යාල ලිපිගොනු අංක CO 54/982/2 දරණ ජේන්ට් විසින් රාජ්‍ය ලේකම් වෙත යවන ලද ලිපිය බලන්න.

[11] CO 54/979/9 දරණ ලිපිගොනුවේ 1942 ජූනි 19 දින නියෝජ්‍ය පොලිස්පති සාජන්ට් බී. ලැන්ග්රැම් විසින් උඩරට ලීගය පිළිබඳ සපයන ලද වාර්තාව බලන්න.

[12] යටත්විජිත කාර්යාලයේ අංක CO 54/979/7 ලිපිගොනුවේ 1940 ඔක්තෝම්බර් 18 දිනැති *Things Ceylonese* (ලංකාව පිළිබඳ දේ), අංක 12 වාර්තාව බලන්න.

[13] වැඩි තොරතුරු සඳහා බලන්න යටත්විජිත කාර්යාල ලිපිගොනු අංක CO 54/891/5 තුළ ඇතුළත් 1928 සැප්තැම්බර් 28 දින දරණ ලංකාවේ ආණ්ඩුකාරවරයා විසින් රාජ්‍ය ලේකම් වෙත යවන ලද ලිපිය.

[14] බලන්න අංක CO 54/971/6 දරණ යටත්විජිත කාර්යාල ලිපි ගොනුවේ 1939 ජූනි 21 දිනැති කැල්ඩිකොට් ආණ්ඩුකාරවරයා විසින් මැක්ඩොනල්ඩ් වෙත යවන ලද ලිපිය.

[15] බලන්න අංක CO 54/9792 දරණ ලිපි ගොනුවේ 1942 සැප්තැම්බර් 10 දිනැති කැල්ඩිකොට් ආණ්ඩුකාරයා විසින් ක්‍රැන්බෝන් වයිකවුන්ට්වරයා වෙත යැවූ ලිපිය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Anderson, Benedict

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

Bates, Crispin and Jonathan Spencer (Eds.,)

Migration and Communalism in Soth Asia. Leicestire: Leicestire University Press. Forthcomming.

Bell, Bethia N and Heather M. Bell.

1993. *H.C.P. Bell: Archaelogist of Ceylon and the Maldives.* Denbigh: Archtype Publications.

Bechert, Heinz

1995. *Wilhelm Geiger: His Life and Works.* Colombo: German Cultural Institute.

De Silva, K.M.

1981. *A History of Sri Lanka.* New Delhi: Oxford University Press.

Devaraja, Lorna

1988. *The Kandyan Kingdom of Sri Lanka, 1702-1782.* Colombo: Lake House.

Encyclopedie Internationale des Sciences et Techniques

1970. *Encyclopedie Internationale des Sciences et Techniques*, Vol.. IV. Paris: Les Presses de la Cite.

Guruge, Ananda (Ed.,)

1963. *Dharmapala Lipi.* Colombo: Government Press.

Guruge, Ananda (Ed.,)

1965. *Return to Righteousness.* Colombo: Ministry of Education and Cultural Affairs.

Greenstreet, D.K.

1982. *Ethnic and Elective Problems of Sri Lanka (Ceylon) 1796-1931.* London: Sasor

Jenkins, David

1994. 'Object Lessons and Ethnographic Displays: Museum Exhibitions and the Making of American Anthrpology'. In, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 36, No. 2 (April).

Metcalf. Thomas R.

1994. *Ideologies of the Raj.* Cambridge: Cambridge University Press.

Nathan Manuscript

No date. *Evidence of the Kandyan National Assembly, 19 December 1927, The Rights and the Claims of the Kandyan People.* Kandy: Unpublished.

Obeyesekere, Gananath
1984. *The Cult of the Goddes Pattini.* Chicago: Unioversity of Chicago Press.
Peebles, Patrick
1990. 'Colonization and ethnic Conflict in the Dry Zone of Sri Lanka'. In, *The Journal of Asian Studies*, 49, No. 1 (Feb).
Phadnis, Urmila
1976. *Religion and Politicas in Sri Lanka.* Columbia: South Asia Books.
Powell, Geoffrey
1984. *The Kandyan Wars: The British Army in Ceylon*, 1803-1818. New Delhi: Navrang.
Ranger, Terrance
1983. 'The Invention of Tradition in Colonial Africa'. In, Eric Hobsbawm and Terrance Ranger Eds., *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.
Roberts, Michael
1976. 'Ethnic Conflict in Sri Lanka and Sinhalese Perspectives: Barraiers to Accomodation. In, *Modern Asian Studies*, Vol. XII, No..3.
The Census of Ceylon 1921
1922. *The Census of Ceylon 1921.* Colombo: Ceylon Government Printer.
The Ceylon Observer
21 June 1918.
05 August 1947
09 February 1948
The Ceylon Daily News
21 April 1920
13 July 1931.
The Ceylon Independent
13 November 1924
18 November 1924
07 December 1925
10 November 1927
11 November 1927
14 November 1927
17 November 1927
The Ceylon National Review
Vol. 1, No. 1. No date.
The Hindu Organ
21 September 1934

27 September 1934
03 April 1941.
The Tribune
12 June 1976
Wasserstein, Bernard
1978. *The British in Palestine: The Mandatory Government and the Arab-Jewish Conflict 1917-1929* (Royal Historical Society Studies in History Series, 10). London: Royal Historical Society.
Wickramaratne, L.A.
1975. 'Kandyans and Nationalism in Sri Lanka: Some Reflections'. In, Ceylon Journal of Historical and Social Studies, Vol. V.
Wickramasinghe, Nira
1992. 'Some Comments on Dress in Sri Lanka'. In, *Thatched Patio*, Vol. 5, No. 5 (Jan/Feb 1992).
Winans, Edgar V.
1994. 'The Head of the King: Museums and the Path to Resistance'. In, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 36, No. 2 (April).
Woodward, C. H.
1967. *The Growth of Party System in Ceylon*. Providence: Brown University Press.
Uragoda, C.G.
1987. *A History of Medicine in Sri Lanka: From the Earliest Times to 1948*. Colombo: Sri Lanka Medical Association.

සුසන්ත ගුණතිලක

Anthropologizing Sri Lanka: A Eurocentric Misadventure

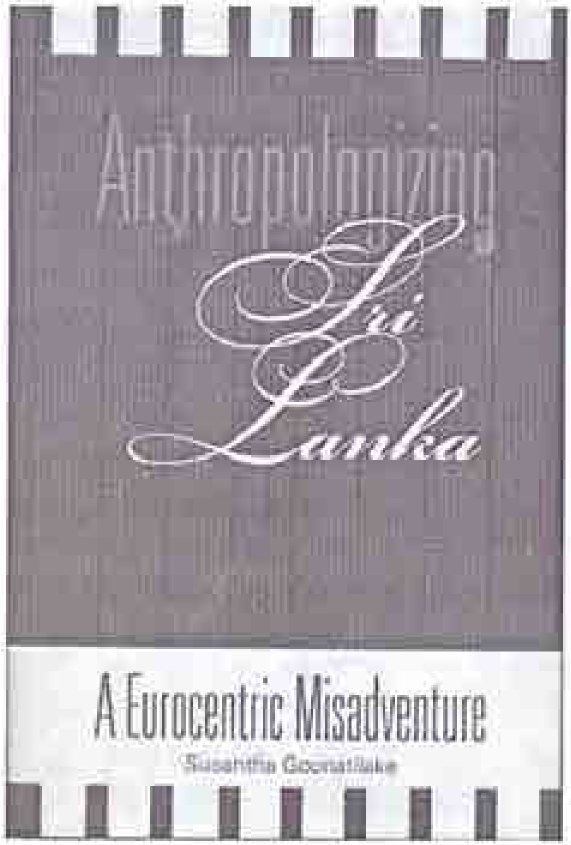
(ශ්‍රී ලංකාව මානවවංශකරණය කිරීම: අසාර්ථක වූ යුරෝ-කේන්ද්‍රීය ප්‍රයත්නයක්)

2001. ඉන්ඩියානා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, බ්ලූමින්ටන්.

ISBN 0-253-33999-5, පිටු xiv, 306.

විමර්ශනය: අර්ජුන් ගුණරත්න

පරිවර්තනය: රංජිත් පෙරේරා



වල් කොටා ගිනි ලෑම: ශ්‍රී ලාංකේය මානව විද්‍යාව පිළිබඳ කැත්තේ උදැල්ලේ විවරණයක් [1]

මානව විද්‍යාඥයන් පිටරට පැටවීම ශ්‍රී ලංකාවේ සුළු අපනයන කර්මාන්තවලින් එකක් හැටියට සැලකෙන්නේ ය. සිය ප්‍රහාරාත්මක කෘතිය මගින් ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වන සුසන්ත ගුණතිලක මානව විද්‍යාවටත් එය අභ්‍යාස කරන ශ්‍රී ලාංකිකයන්ටත් බාල්දු කරයි. ඔහු වැඩියෙන්ම විවේචනය කරන්නේ මානව විද්‍යාඥයන් අතරේ දූවැන්තයන් හැටියට සැලකෙන ගණනාත් ඔබේසේකර

හා ස්ටැන්ලි තම්බයියා යන දෙදෙනාය. මීට අමතරව, ශ්‍රී ලාංකිකයන් නොවන දෙදෙනෙකු වන රිචඩ් ගොම්බ්‍රිච් හා බෲස් කැප්ෆෙරර් ද ඔහු ඒ ගොඩට ම දමා ගනී. මේ හතර දෙනා ම සිංහලයන්ගේ ආගම ගැන ලියන බව ඇත්ත ය. ඉඳින්, ගුණතිලක කිපී ඇත්තේ සිංහල ආගම ගැන ඔවුන් කරන නිරූපණ හා අර්ථනිරූපණ ගැනය. ඇත්තෙන් ම, මේ වනාහි නිරතුරු ක්‍රෝධයෙන් හා තරහෙන් දැවෙමින් ලියූ පොතකි. එහි ඇති වල් කොටා ගිනි ලෑමේ ආකල්පය නිසාම ඔහු විසින් ඔහුගේම තර්ක බිඳ දමයි.

ගුණතිලකගේ ප්‍රවාදය අවශ්‍යයෙන් ම ගොඩනැගී තිබෙන්නේ ඉහත සඳහන් "කතුවරුන් හතරදෙනාගේ මානව විද්‍යාව, බිම මට්ටමේ මූලික කරුණු, භාවිත කරන ක්‍රමවේදය හා එළැඹෙන නිගමන සම්බන්ධයෙන් අතිශයින් සාවද්‍යයි" යන පදනම (xiii) මතය. ඔහුගේ මුඛ්‍ය තේමාව වන්නේ මේ කතුවරුන් හතරදෙනා ශ්‍රී ලාංකේය ශිෂ්ටාචාරයේ (සිංහල බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය යනුවෙන් කියැවිය යුතුය) සංකීර්ණතාවලට යුක්තිය ඉටු කිරීමට අපොහොසත් යටත්විජිතවාදී මානව විද්‍යාවක් ගොඩනැගීමේ නිරතව සිටින බවයි. මේ ලියවිලි "යටත්විජිතවාදී මානව විද්‍යාව මෙතෙක් පණ පොවා ඇති අනෙකුත් ඕනෑම ලියවිල්ලකට වඩා සාහසික වනවා සේම, 19 වන හා 20 වන සියවස් තුළ දී ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳව ලියැවුණු යටත්විජිතවාදී ලියකියවිලිවලටත් වඩා සාහසික" බව ඔහු අවධාරණය කරයි (xiii). "මෙ සංචාරක මානව විද්‍යාඥයන් අරබයා දේශිය යථාර්ථයේ සාරය පෙරා දෙන සමාජ ප්‍රජානන න්‍යාසයක් ලෙස කටයුතු කරන ආයතන හා පුද්ගලයෝ" ද ඔහුගේ උදහසට ලක් වෙති (xiv). ඇත්තෙන් ම, මේ විවරණ වූ කලී දැඩි ප්‍රහාරවලින් නොමසුරුවම සමන්විත වූ ඒවාය.

ගුණතිලක මේ කතුවරුන්ගේ සියලුම පොත් එකින් එක ගෙන තමන්ට මුණ ගැසෙන ඕනෑම තර්කයකට, සුළු කරුණකට, පිළිගැනීමකට හෝ කියමනකට කිසිම බුරුලක් නොදෙමින් ඒවා පතුරු ගසයි. ඔහු ඔබේසේකර

හා ගොම්බ්‍රිච් වෙනුවෙන් පරිච්ඡේද හතරක් වෙන් කරයි. කැප්ෆෙරර්ට පරිච්ඡේද තුනක් ද තම්බයියාට දෙකක් ද වෙන් කරයි. ශ්‍රී ලාංකේය මානව විද්‍යාවේ සමාජ විද්‍යාව යනුවෙන් ඔහු නම් කරන තවත් අදහස් ගොනුවකට තවත් පරිච්ඡේද තුනක් වෙන් කරයි. ඇත්තෙන් ම, ගුණතිලක ඉදිරිපත් කරන සමහර වාද විෂය අප විසින් සාකච්ඡාවට භාජනය කළ යුතුව ඇත. ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ වූල අංගයක් මානවවංශ ලේඛනීය අධ්‍යයනයට භාජනය කොට (කැප්ෆෙරර් මෙන්) එය මහා සමාජයට ගළපාලීම හා බටහිර දර්ශනයට බුද්ධාගම කරන ලද බලපෑම එවැනි වාද විෂය වෙයි. එනමුත් ඔහුගේ සම්පප්‍රලාපවලින් මේ කෘතිය පිරී තිබෙන නිසා බොහෝවිට කෙනෙකුට සිතෙන්නේ ඉහත සඳහන් කතුවරුන් හතර දෙනාගේ කෘති ඔහු මතුපිටින් පමණක් කියවා තිබෙන බවයි. සමහර අවස්ථාවලදී, ඒ හතරදෙනාගේ තර්ක හරිහැටි තේරුම් නොගැනීම නිසා ගුණතිලකගේ විවරණයේ ගුණ පක්ෂය පවා එකී සම්පප්‍රලාප තුළම සැඟවී යයි. ඇත්තෙන්ම, මතවාදී වශයෙන් මේ කෘතිය ඉතාමත් ප්‍රහාරාත්මක නිසාම ප්‍රස්තුත විද්වතුන් හතරදෙනාට සාධාරණය ඉටු නොවේ. එම නිසා, ඒ හතරදෙනාගේ ලියවිලි තවමත් කියවා නැති පාඨකයා ගුණතිලකගේ කෘතිය කියවිය යුත්තේ කිසියම් විචිකිච්ඡාවක් ඇතුවය.

මානව විද්‍යාව යනු ප්‍රාථමික ජනයා කේන්ද්‍ර කරගත් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයක් යැයි ගුණතිලක අභ්‍යුපගමනය කරන නිසා පොතේ පළමුවන පරිච්ඡේදය ඔහු කැප කරන්නේ ශ්‍රී ලංකාව යනු "හුදෙකලා ප්‍රාථමික ගම්මානයක් හෝ මානව විද්‍යාඥයන්ට ගොදුරු සපයන සම්භාවනීය දඩබිමක් හෝ නොව" පොහොසත් සංකීර්ණ ශිෂ්ටාචාරයක්ය යන කාරණය පාඨකයාට ඒත්තු ගැන්වීම සඳහා ය (28). ඔහුගේ උදහසට ලක් වී සිටින ප්‍රස්තුත විද්වතුන් හතරදෙනා මානව විද්‍යාව නිර්වචනය කිරීමේ මේ අති පැරණි හා සීමිත අදහස අසා ඇති නිසාම මේ ප්‍රකාශය පිළිබඳ පුදුමයට

පත්නොවනු ඇත. මේ අනුව ගුණතිලක ගොඩ නගා ඇත්තේ ප්‍රහු තර්කයකි. ශ්‍රී ලංකාවේ මානව විද්‍යාව 'තනිකරම' පාහේ සිංහල බෞද්ධයන් සමග කෙරෙන ගනුදෙනුවක් ලෙස ඔහු විස්තර කරන නිසාම (277) ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ වෙනත් පැතිකඩ හා ප්‍රජා ගැන වැලන්ටයින් ඩැනියල්, ඩෙනිස් මැගිල්ව්‍රි, ආර්. එල්. ස්ටිරාට් සහ තවත් අය විසින් සම්පාදනය කරන ලද විස්තෘත සාහිත්‍යය පිළිබඳව සඳහන් කිරීමට පවා ඔහු අසමත් වෙයි. ශ්‍රී ලංකාවේ මානව විද්‍යාව සිංහල බෞද්ධ මානව විද්‍යාව යැයි පටලවා ගන්නේ මානව විද්‍යාඥයන් නොව ගුණතිලකමයි. එසේ නම්, මෙය මානව විද්‍යාවත් එහි ඉතිහාසයත් ගැන සීමිත ඒකාකෘත දැනුමක් මත පදනම් වෙමින් ගොඩනැගූ මානව විද්‍යා විරෝධී නිෂ්ඵල තර්කයකි.

අතීතය හා වර්තමාන සිංහල සංස්කෘතිය පිළිබඳ ගුණතිලකගේ දැනුම බෙහෙවින්ම විචිත්‍රාද්භූතවාදී එකක් බව හෙළිදරව් වන්නේ ඔහු කියන පහත සඳහන් ආකාරයේ ඇතැම් කරුණු ඇසූ විටයː "ජීවිත නැසීම බෞද්ධ ප්‍රතිපත්තිවලට පටහැණි හෙයින් පූර්ව යටත්විජිත යුගයේ දී එවැනි සිද්ධි විරල විය" සහ "මස් මාංස අනුභවය පටන්ගන්නේ දෙවන ලෝක යුද්ධයෙන් පසුවය" (83). මෙවැනි හිතලුවලින් නම්, ඔබේසේකර වැනි සිංහලයා පිළිබඳ අනභිභවනීය මානව වංශ දැනුමක් ඇත්තවුන්ගේ කෘති වෙත එල්ල කෙරෙන ගුණතිලකගේ විවේචන කෙරෙහි කිසිදු විශ්වාසයක් දිනාගැනීමට අසමත් වේ. ඔබේසේකරට එල්ල කරන ප්‍රහාරයේදී ගුණතිලක අරමුණු කරගත්තේ ඔබේසේකර විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද 'ප්‍රොතෙස්තන්ත බුද්ධාගම' නම් සංකල්පය හරහා විශද වන ක්‍රිස්තියානි බලපෑම පිළිබඳ අදහසින් සමකාලීන සිංහල බුද්ධාගම බේරාගැනීමය. මොනතරම් අධි-උනන්දුවකින් යුතුව ඔහු ඒ කාර්යය කරනවාද කියතොත් බටහිර විසින් ශ්‍රී ලාංකේය ජීවිතයේ අනෙකුත් පැතිකඩ සියල්ලටම පාහේ බලපෑම් එල්ල කරනු ලැබූ බව පිළිගන්න ද, ඔහුගේ ආඛ්‍යානයට අනුව, බුද්ධාගමට නම් අංශුමාත්‍රයක බලපෑමක්වත්

එමගින් එල්ල වී නැත. ගුණතිලකගේ ලෝකය තුළ (ඔහුම පෙන්වාදෙන පරිදි) බටහිර සංස්කෘතිය හරහා බෞද්ධයන් අනේක විපර්යාසයන්ට භාජනය වුවද බුදු දහම කිසිම වෙනසකට ලක් වී නැත (89, 96, 271).

ගුණතිලකට අනුව, ශ්‍රී ලංකාව අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා ඇත්තේ එකම එක සුජාත මාර්ගකි. ඒ මාර්ගය ගැන ඔහු මෙසේ ලියයිඃ "ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතිය දෙසට නෙත් යොමු කිරීමේ ප්‍රධාන කවුළුව වශයෙන්, එහෙම නැත්නම් එසේ කිරීමේ ප්‍රධාන අවකාශයක් ලෙස බුද්ධාගම නොතකා, යකුන් එළවීම සහ හදිහුනියම් වැනි අභ්‍යාස ඔස්සේ කැප්ෆෙරර් සිංහල සමාජය විභාග කරයි. මෙවන් අභ්‍යාසවල නිරතවන්නේ සිංහල සමාජයේ වෙසෙන පහළම පංතිවලට අයත් සුළුතරයකි'' (xiii). මේ අනුව, ගණනාත් ඔබේසේකර, රිචර්ඩ් ගොම්බ්‍රිච් හා බ්රූස් කැප්ෆෙරර් වැන්නවුන්ගේ මානවවංශ ලේඛනීය දායකත්වය ගැන ගුණතිලක සැක පහළ කරන්නේ සිංහල බෞද්ධයන්ගේ නියෝජිතයන් ලෙස සැලකිය නොහැකි පහළම පංතිවලට අයත් පුද්ගලයන් ලෙස ඔහු සලකන කට්ටඩිරාළලා, කපුරාළලා සහ අනෙකුත් 'හාල්පාරුවන්" (odd balls) ගැන ඔවුන් උනන්දුවන නිසාය (100). පෙනෙන හැටියට, නිර්-ප්‍රභූ පන්තිකයන්ට කථා කිරීමට අයිතියක් නැති සේය. ඇත්තෙන් ම සැබෑ සිංහල ආගම ගැන දැනගන්නට ඕනෑනම් ප්‍රස්තුත මානවවිද්‍යාඥයන් කථා කළ යුත්තේ මධ්‍යම පාන්තික නාගරික ජනයාටය. එනම්, නොකැළැල්, නිකෙලෙස් හා නිර්පරිවර්තනීය බුද්ධාගමේ නියෝජිතයෝ වනාහි ඔවුහු වෙති. වෙනත් විදියකින් කියනවානම්, මෙවැනි කරුණු අසා දැනගත යුත්තේ සුසන්ත ගුණතිලක වැනි මහත්මා කෙනෙකුගෙන්මය.

ඒ කෙසේ වෙතත් ස්ටැන්ලි තම්බයියා පෙන්වා දෙන පරිදි "සිංහල හා දෙමළ යන පද සැකැසී ඇත්තේ පෙනේර වාගේ ය. ඒවා තුළින් අනේකවිධ ඉන්දීය ජන කණ්ඩායම් හා ප්‍රවර්ග ගමන් කර ඇත" (1986ඃ 6). ඇත්තෙන්ම, තම්බයියාගේ මෙම නිරීක්ෂණය 1980 ගණන්වල සිට අනන්‍යතාව

පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයන තුළ දක්නට ලැබෙන අභිනිර්මාණීය නැඹුරුව හා අනුරූප වෙයි. එහෙත් ජාතිකවාදීන් වහකදුරු ලෙස සලකන්නේද මේ ප්‍රවණතාවයි. සමහරවිට ගුණතිලක කෝපයෙන් හරිත වී සිටින්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව සමාජීය හා ඓතිහාසික වශයෙන් ගොඩනැගූ ආකාරය පිළිබඳව කෙරී ඇති පර්යේෂණවල දෙමළ අනන්‍යතාව කෙරෙහි සාපේක්ෂ වශයෙන් ඉතා අඩු අවධානයකුත් සිංහල අනන්‍යතාව පිළිබඳ වැඩි අවධානයකුත් යොමුවී තිබෙන නිසා විය හැකිය. ඇත්තෙන්ම, ඒ කාරණය ශ්‍රී ලංකාවේ මානව විද්‍යාව සහ ඉතිහාසවේදය තුළ පවත්නා බරපතළ අඩුපාඩුවකි. එහෙත්, පෙනෙන විදිහට, ගුණතිලක ඒ කාරණය අර්ථනිරූපණය කරන්නේ සිංහලයාට පහරදීමක් හැටියට ය. ඔහුගේ ලෝක දෘෂ්ටිය පටු ප්‍රවේශවලින් පිරී පවත්නා නිසාම, දැනට පිළිගැනීමට ලක්ව තිබෙන ඥාන සම්ප්‍රදායට වඩා වෙනස් අර්ථනිරූපණ ඉදිරිපත් කරන විදේශීය විද්වතුන්ගේ දායකත්වය හෙළා දකියි. නමුත් ඔහුගේ දැඩි පිළිකුල වඩාත්ම යොමු වී තිබෙනුයේ අනන්‍යතාවල නම්‍යශීලීත්වය වෙත ස්වකීය අවධානය යොමු කරන හෝ මහා ජාතික ආඛ්‍යානය කෙබඳු අයුරකින් හෝ ප්‍රශ්න කරන ශ්‍රී ලාංකේය විද්වතුන් වෙතය. ඉදින් ඔහුගේ පොත ලියූ කාලයේ ඇමරිකාවේ ජීවත් වූ තම්බයියාවත් ඔබේසේකරවත් ඔහු හෙළා දකින්නේ හිටපු- ශ්‍රී ලාංකිකයන් කියාය. ඒ පදයේ අර්ථය කුමක් වුවත් ඔබේසේකර නම් විශ්‍රාම ලබා දැන් පදිංචි වී සිටින්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ ය. මීට වඩා බෙහෙවින් ගොරහැඩි යෙදුම්ද ඔහු භාවිත කරයි. ඔහු මේ දෙදෙනාව බටහිරට සේවය සපයන 'මෙහෙකාර කල්ලෝ' (house niggers) යන අතිශය ජාතිවාදී පදය යොදමින් ද හඳුන්වයි (271). ඒවාගේ ම ශ්‍රී ලංකාවේ පදිංචිව සිටින එහෙත් ගුණතිලකගේ රුචිකත්වයට ප්‍රතිවිරුද්ධ මත පළ කරන ශ්‍රී ලාංකේය උගතුන්ට ඔහු පටබඳින්නේ 'නව යටත්විජිතවාදී' හා 'විහිළුකාර' ආදී නම් ය (216). සමහරවිට ඔහු කිසිදු බයක් සැකක් නැතුව කෙළින් ම 'ජාතික විරෝධී'

කියා ඔවුන්ව හංවඩු ගසයි (261). තවත් මෙවැනි නිෂේධනීය පටබැඳීම්වලින් ඔහුගේ කෘතිය ගහණය.

ඇත්තෙන්ම, මේ පොත වනාහි දැනුවත්ව හෝ නොදැනුවත්ව සිංහල ජාතිකවාදී මහා ආඛ්‍යානය ප්‍රශ්න කරන නැත්නම් බෞද්ධ පූජ්‍ය පක්ෂය විග්‍රහයකට භාජනය කරන විද්වත් අධ්‍යයනවලට ප්‍රතිචාර වශයෙන් කෙරෙන ආවේගශීලී ප්‍රහාරයකි. ඒ අර්ථයෙන් ගත් කළ, මේ පොත ශ්‍රී ලංකාව තුළ දැනට කෙරීගෙන යන සංස්කෘතික යුද්ධයේ දී එල්ල වූ කාලතුවක්කු ප්‍රහාරයක් ලෙස නම් කළ හැකිය. සිංහලයන් යැයි කියන්නේ ආදිකල්පිත අනන්‍යතාවක් ඇත්තවුන්ටය, බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා විමසුමට භාජනය කළ නොහැකිය. බුද්ධාගමට මේ වන තුරා අබමල් රේණුවක තරමින්වත් බාහිර බලපෑමක් සිදු වී නැත, ඉහත කියැවෙන එක අදහසක්වත් පිළිගන්නේ නැති උදවිය කෲර අන්දමින් හෙළා දැකිය යුතුය යනුවෙන් සිතන උදවිය මේ පොත අගය කරනු ඇත.

පසු සටහන්

[1] මේ විමර්ශනය මුලින්ම පළ වූයේ *Current Anthropology* ලිපි සංග්‍රහයේ 45 වන වෙළුමේ 5 වන කලාපයේය (දෙසැම්බර් 2004). එය සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට හා පඨිත ලිපි සංග්‍රහයේ පළ කිරීමට අවසර දීම සම්බන්ධයෙන් මහාචාර්ය අර්ජුන් ගුණරත්නට පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තුතිය හිමි වේ.

ආශ්‍රේය පඨිත

Tambiah, S.J

1986. *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy.* Chicago: University of Chicago Press.

ගණනාත් ඔබේසේකර

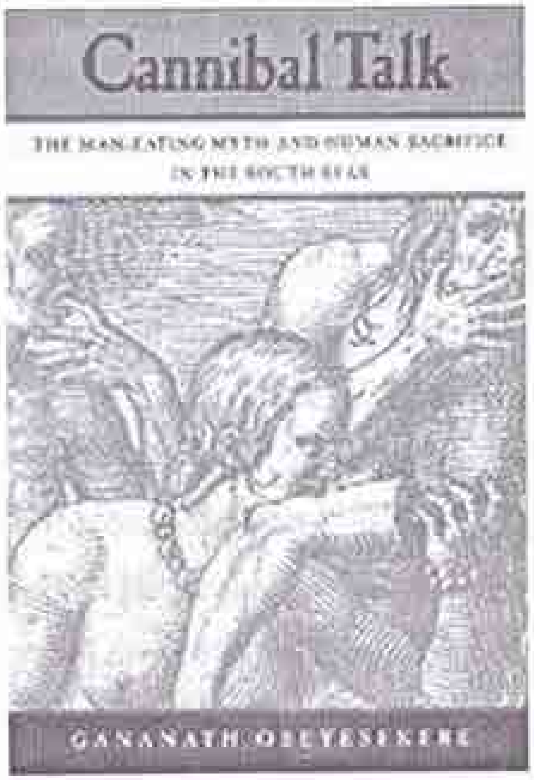
Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas

(පෝරිසාද කථා: දකුණුදිග මුහුදු ප්‍රදේශවල මනුෂ්‍ය මාංස භක්ෂණය සහ මිනිස් බිලි පූජා)

2005. කැලිෆෝනියා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, බර්ක්ලි.

ISBN 0-520-24308-0, පිටු 348. මිල: ඇමරිකානු ඩොලර් 21.95.

විමර්ශනය: ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වා



මහාචාර්ය ගණනාත් ඔබේසේකරගේ මෙම කෘතිය පැසිෆික් සාගර දූපත්වාසීන් පිළිබඳව යුරෝපීයයන් විසින්, නැතිනම් යටත්විජිත කතිකාව මගින් ගොඩනගන ලද 'දැනුම' ව්‍යුහවිභාගනය කිරීමේ පුළුල් ජාත්‍යන්තර ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයේ එක් ප්‍රතිඵලයක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකිය. පැසිෆික් සාගර දූපත්වාසීන් නැතහොත් පොලිනීසියානු සමාජ ආශ්‍රිත ඔබේසේකරගේ ශාස්ත්‍රීය උනන්දුව ඉස්මතුවීම ආරම්භ වනුයේ අනුව දශකය මුල් භාගයේ දී ඇමෙරිකානු මානව විද්‍යාඥ මාෂල්

සහලින්ස් සමග ඇති වූ සුප්‍රකට විවාදයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. ඔබේසේකරගේ *Apotheosis of Captain Cook: European Myth Making in the Pacific* (1992) යන කෘතිය එළි දක්වෙන්නේ මෙම දීර්ඝ විවාදයේ මූලික ප්‍රකාශයක් ලෙස ය.[1]

පාඨකයාගේ දැනගැනීම සඳහා මේ විවාදයට පසුබිම් වූ ශාස්ත්‍රීය ගැටලු කිහිපයක් ඉතා කෙටියෙන් මෙහිදී සඳහන් කළ යුතුය. මන්ද යත්, ඔබේසේකරගේ නවතම කෘතිය මෙම සුප්‍රකට විවාදයෙන් පරිබාහිරව තේරුම් ගැනීම ඉතා අසීරු බැවිණි. මෙම විවාදයේ මූලික ගැටලුව වූයේ හවායි දූපත්වාසීන් විසින් ලෝනෝ නැමැති දෙවියා ලෙස හඳුනාගත්තා යැයි යුරෝපීය පරිකල්පනය තුළින් හා යුරෝ-ඇමරිකානු මානවවංශකරණය හරහා විශ්වාස කෙරෙන කපිතාන් ජේම්ස් කුක් නැමැති යුරෝපීය නාවිකයා හවායි වාසීන් විසින් ඝාතනය කෙළේ මන්ද යන්න ය. මාෂල් සහලින්ස්ගේ විග්‍රහයට අනුව හාවයි දූපත්වාසීන්ගේ මිථ්‍යා විශ්වාසවල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස කුක් මරණයට පත් විය. නමුත් ඔබේසේකර මෙම සිද්ධිය විග්‍රහ කරනු ලැබුවේ යුරෝපීයයන් දූපත්වාසීන් පිළිබඳව ගොඩනගා තිබූ මිථ්‍යා විශ්වාස ආකෘති ඇසුරිණි. ඔබේසේකරට අනුව හවායි දූපත්වාසීහු කුක් ඔවුන්ගේ දෙවි කෙනෙකු ලෙස නොව, ප්‍රාදේශීය නායකයෙකු ලෙස පිළිගත්හ. එම නිසා දූපත්වාසීන් යුරෝපීය දෙවි කෙනෙකු නිර්මාණය නොකළ බවත්, යුරෝපීයයන් විසින් ධවල දෙවි කෙනෙකු දූපත්වාසීන් වෙනුවෙන් නිර්මාණය කර, ඔවුන්ගේ ඉතිහාසය මත ආරෝපණය කළ බවත් ඔබේසේකරගේ මතයයි. ඔබේසේකර මෙහිදී මතු කරන වැදගත් කරුණ නම් දූපත්වාසීන්ගේ ක්‍රියා මිථ්‍යා විශ්වාස, යාතුකර්ම හා සංකේත ඇසුරින් තේරුම් ගැනීමට වඩා, ඒවා යුරෝපා වාසීන්ගේ ක්‍රියා මෙන්ම 'ප්‍රායෝගික තාර්කිකත්වය' මත ගොඩනැගූ දෑ ලෙස අවබෝධ කර ගත යුතු බවය. මෙම විවාදය පුරා ම ඔබේසේකර මතු කළ ප්‍රධාන කරුණ වූයේ යටත්විජිත කතිකාව මඟින්

යුරෝපීය නොවන ජාතීන් පිළිබඳව ගොඩනගා ඇති දැනුම් පද්ධතියේ පවතින මිථ්‍යාමය හා අනවබෝධාත්මක ස්වරූපයයි.

ඔබේසේකරගේ නවතම කෘතිය එක් අතකින් යුරෝපීය චින්තන පුනරුදයේ මිථ්‍යා පැතිකඩ වඩ වඩාත් හෙළිදරව් කරන අතර, අනෙක් අතට මාෂල් සහලින්ස් සහ ඔහුගේ අනුගාමිකයන් සමග පැවැති විවාදය නවත් වටයකින් ඉදිරියට ගෙනයාමක් ලෙස ද සැලකිය හැකිය.

Cannibal Talk කෘතිය මගින් 'මිනීමස් කෑම' පිළිබඳ සංකල්පය යුරෝපීය මිථ්‍යා නිර්මාණයක් බවත්, එහි සමාජ සහ සංස්කෘතික වටිනාකම පොලිනීසියානු[2] සමාජ වැසියන් අතර අවම බව ඔබේසේකර පෙන්වා දෙයි. ඔහු මෙම නිගමනයට පිවිසෙන්නේ පොලිනීසියානු සමාජ වැසියන් පිළිබඳව යුරෝපීයයන් සපයා ඇති කරුණුවල මූල බීජ ගැඹුරින් ප්‍රති-පාඨනය කිරීමෙන් අනතුරුවය. ඔහුට අනුව මිනීමස් කෑම පිළිබඳ කථාවලින් වඩාත් ඉස්මතු වන්නේ යටත්විජිත කතිකාව විසින් පොලිනීසියානු දූපත්වාසීන් පිළිබඳව ගොඩනගා ඇති මිථ්‍යා ප්‍රතිරූපයේ ස්වභාවයයි. ඒ අනුව පෝරිසාද කථාවලින් වඩාත් හෙළිදරව් වන්නේ පොලිනීසියානු සමාජ භාවිත නොව යුරෝපීයයන් අතර මිනීමස් කෑම පිළිබඳව තිබූ භාවිත, කාංසා නත්හ්ව, දූඩි උනන්දුව හා මනස් සාජ්ටියයි. පොලිනීසියානු සමාජවල මිනීමස් කෑමේ භාවිතයක් නොතිබූ බව ඔබේසේකර මෙයින් අවධාරණය නොකරන අතර, ඔහුට අනුව මිනීමස් කෑම ඇතැම් පොලිනීසියානු සමාජවල මිනිසුන් බිලිදීමේ යාතුකර්මවල අන්තර්ගතයක් හෝ විස්තීරණයක් ලෙස පැවතිය හැකිය. නමුත් යුරෝපීය දේශාටන වාර්තා සහ පසුකාලීන මානවවංශ ලේඛන හරහා අත්‍යවශ්‍යයෙන් ම පොලිනීසියානු සමාජ සමග බෙහෙවින් අනන්‍ය කර ඇති 'මිනීමස් කෑම' පිළිබඳ කථා හා අදහස් යුරෝපීය පරිකල්පනයේ සහ යටත්විජිතවාදී කතිකාවන්ගේ ගොඩනැඟීමක් විනා එය මෙම සමාජවල බහුලව පැවැති භාවිතයක් නොවන බව ඔබේසේකරගේ

තර්කයයි. මෙම සමාජ පිළිබඳ මුල් කාලීන යුරෝපීය යටත්විජිත කතිකා ඔබේසේකරට අනුව ගොඩනගා ඇත්තේ යුරෝපීයයන් හා දූපත්වාසීන් අතර පැවැති 'අනාවබෝධාත්මක සංවාද' මතය. මෙම සංවාද ඇතැම් විට අතිශය හාස්‍යජනක වූ අතර, බොහෝවිට ඒවා දැඩි සංස්කෘතික අනවබෝධය ඇති කිරීම කරා යොමු විය. මෙම සංස්කෘතික අනවබෝධය පොලිනීසියානු වැසියන් මිනීමස් කන්නන් ලෙස ලේබල් ගත කිරීමට පසුබිම් වූ බව ඔබේසේකරගේ මතයයි. එනමුත්, මෙම කෘතිය හුදු මිනීමස් කෑම පිළිබඳ ව්‍යුහවිභාගාත්මක ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයක් ලෙස පමණක් අප විසින් තේරුම් නොගත යුතු අතර, එය වඩා පුළුල් අර්ථයෙන් විවේචනාත්මක යටත්විජිතවාදය පිළිබඳ මානව විද්‍යාවේ කාලීන අවශ්‍යතාවේ වැදගත්කම වඩා තහවුරු කොට ඇත. එම අර්ථයෙන් ඔබේසේකරගේ *Cannibal Talk* කෘතිය නියෝජනාත්මක මානව විද්‍යාව ඉතා ගැඹුරින් ප්‍රශ්න කොට ඇත. ඔහු මෙහිදී 'අනෙකා' පිළිබඳ යටත්විජිත කතිකාව පමණක් නොව, අනෙකා පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක කතිකාවේ ඇති මිථ්‍යා ස්වරූපය ද ප්‍රශ්න කරයි.

ඔබේසේකරගේ මෙම කෘතිය ප්‍රධාන පරිච්ඡේද අටකින් සමන්විත වන අතර, දූපත් වැසියන් මිනීමස් කන ඉරියව් සහිත යුරෝපීය පරිකල්පනය හරහා සිතුවම් කරන ලද චිත්‍ර ගණනාවක් ද කෘතියට ඇතුළත් කොට ඇත. මුල් පරිච්ඡේද තුන තුළ දී මානව විද්‍යාව හා පොලිනීසියානු සමාජ අතර ගොඩනැගී ඇති මුල් කාලීන මානව විද්‍යාත්මක අවබෝධයේ ස්වරූපය පාඨකයා හමුවේ ගෙනහැර පෑමට උත්සහ දරා ඇති අතර, ඒ මගින් මුල් කාලීන යුරෝපීය යටත්විජිත කතිකාවේ උරුම මානව විද්‍යාව තුළ මුල් බැසගෙන ඇත්තේ කෙසේ ද යන්න මනාව පෙන්වා දෙයි. අනෙකුත් පරිච්ඡේද මගින් ඊනියා මිනීමස් කෑමේ උත්සව හා ඒවා පිළිබඳ පුරුදු මෙන්ම යුරෝපීය නාවිකයන්ගේ හා මිෂනාරින්ගේ ඊනියා 'සාක්‍ෂ්‍ය' සහ 'වාර්තා' කෘතියේ ප්‍රධාන තර්කය වඩාත් සනාථ වන අයුරින් ප්‍රති-පාඨන

ඇසුරින් ඉදිරිපත්කර තිබීම උනන්දු සහගතය. සමාජීය විද්‍යා ක්‍රමවේදාත්මක අර්ථයෙන් ගත් කල්හි ද ඔබේසේකරගේ කෘතිය, ඓතිහාසික තොරතුරු අප විසින් 'නැවත කියවිය' යුත්තේ කෙසේද යන කේන්ද්‍රීය පැනයට වඩාත් ගැඹුරු අර්ථකථනයක් හා පිළිතුරක් සපයයි.

පසු සටහන්

[1] මෙම කෘතිය පිළිබඳ විමර්ශන 30 ට අධික ප්‍රමාණයක් මේ වන විට පළ වී ඇති අතර, ජාත්‍යන්තර සම්මාන දෙකක් ද ඊට හිමිවී ඇත. මාෂල් සහලින්ස් විසින් ඔබේසේකරට දුන් පිළිතුර සඳහා කියවන්න, *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example* (Chicaso: University of Chicago Press, 1995).

[2] පොලිනීසියා, මෙලනීසියා, සිලෝන් ආදී පද හා සංකල්ප ද යුරෝපීය යටත්විජිත කතිකාවේ ගොඩනැගීම් බව අප මෙහිදී මතක තබා ගත යුතුය. මෙම සංකල්ප යුරෝපීය නොවන සමාජ යුරෝපීය අර්ථයෙන් සිතියම් ගත කිරීමේ ව්‍යාපෘතියේ (mapping project) ප්‍රතිඵලය.

පඨිත පාරිභාෂික පද මාලාව

අ

අතිච්ඡාදනය - overlap

අධිනිශ්චය - overdetermined

අභ්‍යුපගමය - assumption

අනෙකා - the other

අනෙකා ගොඩනැගීම - othering

අනෙකාට අවකාශ සැපයීම - accomodation

අභිප්‍රේරණය - motivation

අත්‍යුක්කංසනවාදය - self-elevation

අත්කම් (කලා) - crafts

අස්මීයත්වය - self

අතොළ - atoll

අභිරූපණය - miming

අභිවාහන වැදගත්කම - performative overtone

අධි ලිංගිකත්වය - over sexuality

අපූර්ව - orginal

අව්‍යාජ සංස්කෘතිය - authentic culture

අවසරලත් - authorized

අවජාතක - illegitimate

ආධිපත්‍යධාරී - authoritative

ආත්ම සංතෘප්තිය - self-fullfilment

ආකාන්තායනත්වය - effemination

ආතතිය - stress

ඇවැතුම් - mien

අනවබෝධාත්මක සංවාද - dialogical misunderstandings

ඉ -

ඉඟිබස - sign language

උ

උපාර්ජනය කරන ලද (උපාර්ජන, අත්පත් කරගත්) - acquired

උපාය මාර්ගික ස්ථානය - strategic location

උපාය මාර්ගික සැකැස්ම - strategic formation

උත්ථානය - resurrection

උත්සාධනවාදීන් - abolitionists

ඓ
ඓතිහාසික අගය - historical value
ඓතිහාසික කේන්ද්‍රය - historical centre
ඓතිහාසික කර්තෘ - historical author

ඔ
ඔතෑනි - langurous

ග
ගෘහස්ථ - domestic
ගෝලීයකරණය - globalization

ද
දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව - archaeology of knowledge
දිශානතිය - direction
දේශීය කේත - indigenous (local) codes
දේව ධර්මය - theology
දෘශ්‍ය කලා - visual arts
දෘශ්‍ය කලා ඉතිහාසය - history of visual arts
ධවල මිථ්‍යාවේදය - white mythology

න
න්‍යායික පර්යාවලෝකය - theoretical perspectives
නිර්-ප්‍රභූ - subaltern
නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන - subaltern studies
නිවැරදි හැසිරීම - correct demeanor
නිර්භීතභාවය - pluck
නෞකාභංගය - shipwreck
නියෝජනාත්මක මානව විද්‍යාව - representational anthropology

ක
කතිකාව - discourse
කලා ඉතිහාසය - art history
කායික ශක්තිය - physical power
කායික අදක්ෂභාවය - physical ineptitude
කාංසාව - anxiety
කාටිසියානු විග්‍රහය - cartisian analysis

ක්‍රිස්තියානි සත්ප්‍රසාදය - holy sacrament
ඛණ්ඩිත - fragmented

ච
චිත්තවේගී අගති - emotional biases

ජ
ජවනවාදය (ක්‍රීඩා උන්මාදය) - athleticism
ජාතිකවාදය - nationalism
ජාතිකත්වය - nationality

ඥ
ඥාන සම්ප්‍රදා - intellectual traditions
ඥාතිවාදය (ඥාති සංග්‍රහය) - nepotism
ඥාපකයන් (තොරතුරු දායකයන්) - informants

ත
තථ්‍ය බලය - real power
තුප්පහි - hybrid
ත්‍රස්තය - terror
තිරශ්චීන විද්‍යා - occult sciences

ප
පශ්චාත් යටත්විජිතවාදය (පශ්චාත් විජිතවාදය) - post colonialism
පශ්චාත් යටත්විජිතය - post colony
පශ්චාත් යටත්විජිතත්වය - post coloniality
පශ්චාත් නූතනවාදය - post modernism
පශ්චාත් පුනරුද - post enlightenment
පරිවාරය - periphery
පරිකල්පනය - imagination
පරිකල්පිත ප්‍රජාව - imagined community
පරිවර්තනගාමී - radical
පශ්චාත් ඩාවිනියානු - post Darwinian
පරම විඥානාර්ථවාදය - theosophy
පරාමිතිය - parametre
පාසල් මානසිකත්වය - school mindedness
පාදක ව්‍යුහය - base structure
පුනරුදවාදී චින්තන සම්ප්‍රදාය - enlightenment intellectual tradition
පුංජායාංගික - androgynous

පුනරාගමනය - return
පරිවර්තනය - transform / translate
පුරුෂත්ව - masculinities
පුරුෂත්ව කේත - codes of masculinity
පිරිමිකම - manliness
පොදු අධ්‍යාපනය - public education
පොදු අවකාශය - public domains (spaces)
පුරුෂත්වයේ අණසක - hegemonic masculinity
ප්‍රයුක්තිය - praxis
ප්‍රගල්භ නිර්භීතකම - audacious courage
ප්‍රායෝගික තාර්කිකත්වය - practical rationality
පෞද්ගලික (පුද්ගලික) සුසංවරය - personal decorum
ප්‍රති-පාඨනය - re-reading
පෙළපත්වේදය - geneology
පොදු අනුභූතිය - collective experience
පෝරිසාද කථා - cannibal talk
පෝරිසාද භෝජන සංග්‍රහය - cannibal feast
පෝරිසාද චර්යාව - cannibal behaviour
පිතෘ මූලික - patrilineal
ප්‍රතීචීන - occident
ප්‍රවර්ගය - genre
ප්‍රතිරූපය - image
ප්‍රතිමානය - norm
ප්‍රගාමිකය - impetus
ප්‍රාචීන වාදය - orientalism
ප්‍රවේශාත්මක පඨිත - introductory texts
ප්‍රති-පාඨනය - re-read

බ

බුද්ධිවාදය - intellectualism
බුද්ධිමය නැඹුරුව - intellectual thrust
බුද්ධි හීනත්වය - mediocrity
බෙලහීන - effete
භව්‍යතා - possibilities
භාෂණය - speech

ම

මනුෂ්‍ය මාංශ භක්ෂණ - anthropophagy
මානව වංශවේදය - ethnology
මන්නාගම් අස්මි - cogito

මනෝමය ව්‍යුහය - intellectual structure
මනස් සෘෂ්ටිය - fantasy
මහඟ වස්තු - trophy
මනෝ ව්‍යාධි තත්ත්ව - pathlogical conditions
ම්ලේච්ඡ - savage
මිථ්‍යාව - myth
මිථ්‍යා නිපැයීම (මිථ්‍යාකරණය) - myth making
මිථ්‍යා විශ්වාස ආකෘති - myth models
මනුෂ්‍යත්වාරෝපිත - anthropomorphic
මහාත්මා නිමාව - making (made) the gentlman

ය
යටත්විජිතවාදය (විජිතවාදය) - colonialism
යටත්විජිත වැසියා - colonial subject
යටත්විජිත කාරකයා - colonial agent

ර
රූපාර්ථවේදය - iconography
රදළ නිවෙස් - noble houses
රචනා චෞරත්වය - plagiarism

ව
ව්‍යවහාර සම්ප්‍රදා - idioms
වංශවතුන් - gentry
විස්මෘතිය - amnesia
(විවාදකාරී) කතිකාමය අවකාශ - discursive spaces
විවරණෝපයෝගී - heuristic
වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදය - Victorian realism
වීරකාව්‍ය - epic/ saga
වෙනස - difference
වැඩ කරන දිනය - work(ing) day

ස
සන්ධීය ආණ්ඩු ක්‍රමය - federal system of government
ස්ව-බලය තහවුරු කිරීම - self-assertion
ස්වයං-අප්‍රසිද්ධිය - self-affacement
ස්වයං-සංජානනය - self-perception
ස්ව-ශක්තික ආත්මාවලම්බනය - self -reliance
ස්වාත්ම සාධනය - self-realization
ස්වාත්ම ප්‍රක්ෂේපණය - self-projection

සංජානිත අයිතිය - perceived right
සංස්කෘතික කොන්දේසි - cultural conditions
සත්‍යභාෂී කතිකාව - veridic dicourse
සක්‍රිය කායික ශක්තිය - bodily rigour
සහවාසය - cohabitation
සමාජ ව්‍යවහාර - social practices
සහලක්ෂණය - syndrome
සංඥාර්ථවේදය - semiotics
සංඥා - signs
සංකේතාත්මක - symbolic
සංශයවාදය (සංශයවාදී) - sceptical
සදොස් පාඨන - false readings
සාහිත්‍ය ප්‍රවර්ගය - literary genre
සාටෝප - brash
සම්මුති බද්ධ -sanctioned
සාදෘශ්‍ය- similarity
සාම්‍යබව - similitude
සුසමාදර්ශය - paradigm
සංස්කෘතික කලාපය - cultural zone
ස්ථාවරය අපැහැදිලි - arrivist
සුබස්නයනීය (එවැන්ජෙලිකල්) - evangelical
සාකල්‍ය බව - integrity

ශ

ශාරීරික ලීලාව - bodily demeanor
ශිෂ්ටකරණ ව්‍යාපෘතිය - civilizing mission

ග

ග්‍රස්තිය - obsession

ල

ලිංගික ශක්තිය - sexual power

හ

හිස් කබල් වේදය - cranioscopy
හේතු ධර්මවාදීන් - rationalists

ර

රඟ දැක්වීම - enacting

ලේඛකයන් පිළිබඳ තොරතුරු

■ **ජනී ද සිල්වා** පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයෙන් මූලික සරසවි අධ්‍යාපනය ලැබූ අතර, 1994 දී සසෙක්ස් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සමාජ මානව විද්‍යාව සඳහා ශාස්ත්‍රපති උපාධියද 2000 දී ලන්ඩන් ආර්ථික විද්‍යා පාඨශාලාවෙන් මානව විද්‍යාව සඳහා දර්ශනපූරි උපාධිය ද ලබාගන්නා ලදී. දැනට ඇය ස්වාධීන පර්යේෂිකාවක හා ලේඛිකාවක වශයෙන් කටයුතු කරන්නීය. දක්ෂිණ ශ්‍රී ලංකාවේ කළ ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ මත ලියැවුණ *Globalization, Terror and the Shaming of a Nation: Constructing Local Masculinities in a Sri Lankan Village* (ට්‍රැෆර්ඩ් ප්‍රකාශකයෝ, වික්ටෝරියා, කැනඩාව) යන ඇයගේ කෘතිය 2005 දී පළවීමට නියමිතය.

■ **සාමිනාදන් විමල්** ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිධාරියෙකු වන අතර, දැනට යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංග්‍රීසි හා වාග් විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සිංහල පිළිබඳ කථිකාචාර්යවරයාය. ඔහු යාපනයේ දෘශ්‍ය සංස්කෘතිය සඳහා වූ අධ්‍යයන අඩවියේ සාමාජිකයෙක් ද පණුවල් වාර්ශික විමර්ශිත ලිපි සංග්‍රහයේ සංස්කාරකවරයෙක් ද වේ.

■ **හරීන්ද්‍ර දසනායක** ජර්මන්, ප්‍රංශ හා පරිවර්තන ක්‍රම යන විෂයන් සඳහා 2002 දී කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ලබාගත්තේය. ඔහු කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ නූතන භාෂා අංශයේ ජර්මන් පිළිබඳ කථිකාචාර්යවරයෙකු වශයෙන් සහ සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලයේ ප්‍රංශ පිළිබඳ කථිකාචාර්යවරයෙකු වශයෙන් ද කලක් සේවය කෙළේය. දැනට ඔහු ස්වාධීන පරිවර්තකයෙකු වශයෙන් කටයුතු කරන අතර පඨිත වාර්ශික විමර්ශිත ලිපි සංග්‍රහයේ උප සංස්කාරකවරයා ද වේ.

■ ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ 2003 දී කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ලබාගෙන කලක් එම විශ්වවිද්‍යාලයේම සමාජ විද්‍යාව පිළිබඳ කථිකාචාර්යවරයෙකු ලෙස සේවය කෙළේය. දැනට ඔහු එඩින්බරෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රපති උපාධි අධ්‍යයන කටයුතුවල නියැලී සිටී.

■ ක්‍රිෂාන්ත ෆෙඩ්රික්ස් 2005 දී කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් සිංහල පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ලබාගෙන එම විශ්වවිද්‍යාලයේම සිංහල අධ්‍යයනාංශයේ කථිකාචාර්යවරයෙකු ලෙස සේවය කරයි. දැනට ඔහු කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ වාග් විද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රපති උපාධි අධ්‍යයන කටයුතුවල ද නියැලී සිටී.

■ නිරා වික්‍රමසිංහ ඉතිහාසය සඳහා සෝබෝර්න් පැරිස් 4 විශ්වවිද්‍යාලයෙන් 1984 දී ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ද 1985 දී ශාස්ත්‍රපති උපාධිය ද, ලබාගත් අතර, 1989 දී ඔක්ස්ෆර්ඩ් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් එම විෂය සඳහාම දර්ශනසූරි උපාධිය ද ලබාගත්තාය. දැනට ඇය කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉතිහාසය හා ජාත්‍යන්තර සබඳතා අධ්‍යයනාංශයේ මහාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන්නීය. ඇය විසින් රචිත පයිත අතර පහත සඳහන් ඒවාද වේ: *Ethnic Politics in Colonial Sri Lanka* (විකාස් ප්‍රකාශකයෝ, නව දිල්ලිය, 1995), *Civil Society in Sri Lanka: New Circles of Power* (සේජ් ප්‍රකාශකයෝ, නව දිල්ලිය), *Dressing the Colonised Body: Politics, Clothing and Identity in Sri Lanka* (ඔරියන්ට් ලෝන්ග්මන් ප්‍රකාශකයෝ, නව දිල්ලිය, 2003).

■ සමුද්‍රිකා සිල්වා 2005 දී කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ඉංග්‍රීසි පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ලබාගෙන දැනට අම්පාරේ ඩී. ඒ. අයි. සංවිධානයේ වැඩසටහන් සංවර්ධන නිලධාරිණියක ලෙස සේවය කරන්නීය.

■ ගණනාත් ඔබේසේකර පේරාදෙණියේ ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ඉංග්‍රීසි පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ද, සියැටල්හි වොෂින්ටන් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් මානව විද්‍යාව සඳහා ශාස්ත්‍රපති හා දර්ශනසූරි උපාධි ද ලබාගෙන ඇත. ඔහු පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, සැන් ඩියේගෝහි කැලිෆෝර්නියා විශ්වවිද්‍යාලය හා ප්‍රින්ස්ටන් විශ්වවිද්‍යාලය වැනි ආයතන ගණනාවක මානව විද්‍යාව උගන්වා ඇත. ඔහු විසින් රචිත ප්‍රධානතම පඨිත අතර *Medusa's Hair* (චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, චිකාගෝ, 1981), *The Cult of the Goddess Pattini* (චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, චිකාගෝ, 1984), *Cannibal Talk* (කැලිෆෝර්නියා විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, බර්ක්ලි, 2005) යන කෘති විශේෂයෙන් සඳහන් කළ හැකිය.

■ පක්කියනාදන් අභිලන් 1997 දී යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ලලිත කලා පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ද, 2001 දී ඉන්දියාවේ බරෝඩාහි එම්. එස් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් කලා විවේචනය විෂය සඳහා ශාස්ත්‍රපති උපාධිය ද ලබාගන්නා ලදී. දැනට ඔහු යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශයේ කථිකාචාර්යවරයෙකු වශයෙන් ද පණුවල් වාර්ෂික විමර්ශිත ලිපි සංග්‍රහයේ සංස්කාරකවරයෙකු වශයෙන් ද කටයුතු කරයි.

■ රංජිත් පෙරේරා ස්වාධීන පරිවර්තකයෙකු සහ සංස්කෘතික හා කලා විචාරකයෙකු වශයෙන් කටයුතු කරන අතර, පඨිත වාර්ෂික විමර්ශිත ලිපි සංග්‍රහයේ සහ ප්‍රවාද සඟරාවේ සංස්කාරකවරයෙක් ද වේ.

■ අර්ජුන් ගුණරත්න මානව විද්‍යාව සඳහා ඩාට්මුත් විද්‍යාලයෙන් 1985 දී ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ද 1987 දී චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ශාස්ත්‍රපති උපාධිය ද 1994 දී එම විශ්වවිද්‍යාලයෙන්ම දර්ශනසූරි උපාධිය ද ලබාගන්නා

ලදී. දැනට ඔහු මිනෙසෝටාහි ශාන්ත පෝල්හි මැක්ඇලෙස්ටර් විද්‍යාලයේ මානව විද්‍යාව පිළිබඳ සහාය මහාචාර්යවරයෙකු හා මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශාධිපති ලෙස ද කටයුතු කරයි. ඔහු විසින් රචිත පඨිත අතර ප්‍රධානතම කෘතිය වන්නේ නේපාලයේ ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන මත ලියැවුණු *Many Tongues, One People: The Making of Tharu Identity in Nepal* (කෝනෙල් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, ඉතකා, 2002) යන කෘතියයි.

■ ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වා සමාජ විද්‍යාව සඳහා 1990 දී ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිය ද, 2000 දී ශාස්ත්‍රපති උපාධිය ද කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ලබාගන්නා ලදී. ඔහු සමාජ මානව විද්‍යාව සඳහා 2001 දී විද්‍යාපති උපාධිය ද, 2005 දී දර්ශනපූරි උපාධිය ද එඩින්බරෝ විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ලබාගන්නා ලදී. කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරයෙකු වන ඔහුගේ ප්‍රධානතම කෘතිය *Transformation of Plantery Rituals in Southern Sri Lanka* (ජනවාර්ගික අධ්‍යයන සඳහා වූ අන්තර්ජාතික කේන්ද්‍රය, කොළඹ, 2000) යන කෘතිය වේ.

පඨිත අරමුණු

සමාජීය විද්‍යා හා මානව ශාස්ත්‍ර වශයෙන් සාමාන්‍යයෙන් සැලකෙන ඕනෑම විෂය ක්ෂේත්‍රයක් තුළින් සංස්කෘතික අධ්‍යයනයන්ට වැඩි අවධානයක් යොමු කරමින් කරන ලද පර්යේෂණ හා න්‍යායික සංකල්පනාවන්ට ප්‍රකාශන මාධ්‍යයක් වශයෙන් පඨිත හැඳින්විය හැකිය. පඨිත සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වූ කොළඹ ආයතනය මගින් වාර්ෂිකව පළ කරන ලිපි සංග්‍රහයයි.

පඨිත වෙත ලිපි සැපයිය හැකි ආකාරය

1. සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වූ කොළඹ ආයතනය විසින් කරන ලද ආරාධනය අනුව ලිපියක් සැපයිය හැකිය.
2. පඨිත අරමුණු හා අපේක්ෂාවන්ට අනුකූලව ඕනෑම අයෙකුට පඨිත වෙත ලිපියක් ඉදිරිපත් කළ හැකිය.

ලේඛකයන් සඳහා උපදෙස්

1. පඨිත තුළ හුදෙක් විස්තර කථන ඇතුළත් නොකරනු ඇත. පඨිත ලිපි මගින් තොරතුරු, සමාජ න්‍යාය සමග ගනුදෙනුවක් ඇතිකර ගැනීම, විශ්ලේෂණය යන අංග විදහා දැක්වීම සාමාන්‍යයෙන් සිදුවිය යුතුය.
2. පඨිත සඳහා ඉදිරිපත් කරන ලිපි සිංහලයෙන් රචනා විය යුතු අතර, සාමාන්‍යයෙන් සමාජීය විද්‍යා ලේඛනකරණයේදී ජාත්‍යන්තරව අනුගමනය කරන රචනා ශෛලී හා තාක්ෂණික ප්‍රවණතා හා ප්‍රමිති අනුගමනය කළ යුතුය. මේවා උද්ධෘත සටහන්, සමුද්දේශ සටහන්, මූලාශ්‍රය තොරතුරු, පසු සටහන් ආදී සියලුම

දේ සම්බන්ධව බල පැවැත්වේ. පඨිත වෙත ලිපියක් ඉදිරිපත් කිරීමට පෙර ප්‍රධාන සංස්කාරකගෙන් ලිපියක් මගින් පඨිත රචනා උපදේශ ලේඛනය ගෙන්වා ගැනීම වඩාත් සුදුසුය. අවස්ථාව ඇති විට මේ පිළිබඳ වැඩි විස්තර සඳහා කියවන්න, *Chicago Manual of Style*, 14 වන සංස්කරණය). අක්ෂර සංයෝජනය පොයින්ට් 12 එෆ්. එම් අභය මගින් විය යුතුය.

පඨිත සඳහා ලිපි තෝරා ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය

පඨිත වාර්ෂික විමර්ශිත ලිපි සංග්‍රහයකි (refereed journal). පඨිත සඳහා එවනු ලබන සෑම ලිපියක්ම පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ සාමාජිකයෙකු සහ ඔවුන් විසින් තෝරා ගත් අන් අයෙකුගේ උපදෙස් අනුව, සංස්කරණය කළ යුතු නම්, එසේ කිරීමට දී තිබෙන කාලය තුළ ඒ කටයුතු කිරීමට කතුවරුන් වග බලා ගත යුතුවේ. ලිපියක් පඨිත වෙත සැපයූ පසු ඒ ලිපිය පළ කරනවාද, නැතිද, සංස්කරණය කළයුතු නම් ඒ කෙසේද යන තොරතුරු ලිඛිතව පඨිත ප්‍රධාන සංස්කාරක විසින් අදාළ රචකයන් වෙත දන්වනු ඇත. මේ ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ අවධිමත් ආකාරයකින් විපරම් කිරීම අනවශ්‍ය වේ.

පඨිත ලිපිනය

ප්‍රධාන සංස්කාරක, පඨිත
සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වූ කොළඹ ආයතනය,
119 A, කින්සි පාර,
කොළඹ 8.

පඨිත විද්‍යුත් තැපැල් ලිපිනය

patitha@yahoo.com

පඨිත වෙත ඉදිරිපත් කරන සියලුම ප්‍රශ්න හා ලිපි ඉහත සඳහන් ලිපින වෙත පමණක් ඉදිරිපත් කරන්න.

සැලසුම් සංකල්පය හා කවර නිර්මාණය

අනෝලි පෙරේරා

ග්‍රැෆික් සැලසුම්කරණය

ටී.පී.ජී. අමරජීව

අක්ෂර සංයෝජනය

මුදිතා ජයසිංහ

රෝමිනී ලියනගේ

පිටකවරයේ සිතුවම

1930 ගණන්වල අඳින ලද වෙස්සන්තර රජ පැදුර ආශ්‍රිත දර්ශන නිරූපණය කෙරෙන යටත්විජිතවාදී මැදිහත්වීම තුළින් යුරෝපීය සංකේත හා දෘශ්‍යමය ලක්ෂණ බහුලව දැකගත හැකි බෝතලේ ගෝඨාභය රජමහා විහාරයේ සිතුවමක්. ඡායාරූප ගැනීමට අවසර දුන් විහාරාධිපති පූජ්‍ය කඩිගමුවේ ප්‍රේමානන්ද හිමියන්ට සහිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ ස්තූතිය හිමි වේ. ඡායාරූපය: සසංක පෙරේරා, 2005.

යටත්විජිතවාදය හා පශ්චාත් යටත්විජිත මතකය ...

සම්පූර්ණ වශයෙන් ඔවුනට පමණක් සීමා නොවුණ ද යුරෝපීය සංස්කෘතිවල නිරතුරුවම පැතිරී ගිය ලක්ෂණයක් වන්නේ යටත්කර ගැනීම, බලය බිඳීම, ගවේෂණය, ව්‍යාප්තිය සහ සූරාකෑම සඳහා ඇති ප්‍රවණතාවයි. එමෙන්ම මේ ප්‍රවණතාවේ තවත් ලක්ෂණයක් වන්නේ යටත් කරන ලද ප්‍රදේශ පසුව අමු ද්‍රව්‍ය සඳහා මූලාශ්‍රය ලෙස මෙන්ම අනාගත වෙළෙඳපොළවල් ලෙස ද පවත්වාගෙන යාමයි. තවද එකී ප්‍රදේශවල ඇති සංස්කෘති කොල්ලකෑම සහ විනාශ කිරීම සිදු කරන අතරම, ඔවුන් ඒවායේ 'නෂ්ටාවශේෂ' එකතු කරනු ලබන්නේ බිඳී ගිය සෙල්ලම් බඩු සහ විනාශ කරන ලද ආත්මයක ප්‍රතිරූප 'තේරුම් ගැනීමට' සහ ඒවාට අර්ථ සම්පාදනය කිරීම සඳහාය. සමාජ මානව විද්‍යාව, මානව වංශවේදය සහ අපගේ නූතන 'බහුසංස්කෘතිකවාදය' වුවද, ඊට සම්බන්ධ පුද්ගලයන්ගේ ආකල්පවල උතුම් සහ පරිත්‍යාගශීලී ගතිපැවතුම් මධ්‍යයේ වුවද, විද්‍යමාන වන්නේ ගිජු බව, ලොව අන් ප්‍රදේශ මත බලය පැතිරවීමට ඇති උනන්දුව සහ 'අනෙකා' ප්‍රවර්ගීකරණය කිරීමට ඇති ආශාවයි. එසේ කිරීමේදී අනෙකාව පුදු පවතින තත්වයට ලඝු කරන අතර, වැඩිම වුවහොත් ඔහු 'කාලයත් සමඟ වෙනස් නොවේ' යැයි කල්පනා කරයි. අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම අනෙකා පහත් මට්ටමක සිටී. මෙයින් පෙනී යන්නේ බටහිරට යමක් තේරුම් ගැනීමට නම් ප්‍රථමයෙන් එය විනාශ කර දැමිය යුතු බවයි. 'අනෙකා' යටත් කර ගැනීමේ හා බලයෙන් අත්පත් කරගැනීමේ මෙකී සාම්‍රාජ්‍යවාදී ප්‍රතිපත්තියේ වඩාත් මෘදු පැතිකඩක් බටහිර අවශ්‍යතාවන්ගේ අභිප්‍රේරණය මත ගෝලීයකරණය වූ වෙළෙඳ ආර්ථිකයේ වස්ත්‍රයෙන් මේ වන විට සැරසී සිටී. එනම් ඊනියා 'හුවමාරු' ජනප්‍රිය කිරීමේ අප්‍රියජනක උත්සාහයයි. එයින් කියා සිටිනුයේ එකී හුවමාරුවලින් අනෙකාට ස්වාධීනත්වය හා 'නිර්ව්‍යාජත්වය' කරා යාමට මගපාදන බවත්ය.

බ්‍රෙයිටන් බ්‍රෙයිටන්බක්
Making Beign: On Arts & Culture
(පැවැත්ම සාධනය කිරීම: කලා හා සංස්කෘතිය පිළිබඳව, 2005) යන ලිපියෙන්

පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

මිල - රු. 250.00