සම්භාවනා

දහතුන්වෙනි වෙළුම

පළමු කලාපය

2022 ජනවාරි-ජූනි

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය
ශාස්ත්‍රපීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

සම්භාවනා

සම්භාවනා වූකලී පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය ශාස්ත්‍ර පීඨය මගින් අර්ධ වාර්ෂිකව පළ කරනු ලබන ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහයයි. මෙම සංග්‍රහයෙහි පළ කරනු ලබන්නේ මූලික පර්යේෂණයන්හි ප්‍රතිඵල පමණක් වන අතර ඒවා පළ කිරීමට පෙර තත් විෂයයන්හි විශේෂඥයන්ගේ අධීක්ෂණයට යටත් වනු ඇත. එසේ වුවත් මෙම සඟරාව තත් විෂයයන් පිළිබඳ විශේෂඥ දැනුම ඇත්තවුන් මෙන්ම සාමාන්‍ය පාඨකයා ද ඉලක්ක කොට ප්‍රකාශයට පත් කෙරේ.

සංස්කාරකවරු

මහින්ද රත්නායක- සිංහල අධ්‍යයනාංශය

කසුන් ධම්මසිරි- පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය

සංස්කාරක මණ්ඩලය

ලීනා සෙනෙහෙධීර	-	ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය
අරුණ රාජපක්ෂ	-	පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය
මුදිත පෙරේරා	-	භූගෝලවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය

කළමනාකරණ සංස්කාරක

සුදර්ශන බණ්ඩාර

ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය

මෙම සඟරාවෙහි පළ කිරීමට එවන ලිපි සහ අදාළ අනෙකුත් සියලු ලිපි පහත දැක්වෙන ලිපිනයට යොමු කළ යුතුය.

සංස්කාරකවරු
"සම්භාවනා"
ශාස්ත්‍ර පීඨය
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය
පේරාදෙණිය.

මෙම සඟරාවේ කලාපයක මිල රු: 900.00ක් වන අතර පොත් වෙළඳසැල්වලට 20%ක වට්ටමක් හිමි වෙයි. සඟරාව සම්බන්ධ සියලු මුදල් ගෙවීම් චෙක්පත් ආදිය සඟරා සංස්කාරකවරු මගින් පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ලේඛකාධිකාරී වෙත යොමු කළ යුතුය. සඟරාවේ සියලුම අලෙවි කටයුතු පිළිබඳව පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ වාර සඟරා අංශයෙහි සහකාර පුස්තකාලයාධිපතිගෙන් විමසන්න.

ISSN-2465-6410

පිටකවර සැලසුම

මහාචාර්ය එම්. ඩී. නෙල්සන්

පරිගණක පිටු සැකසුම

ආචාර්ය මහින්ද රත්නායක

ප්‍රකාශනය

ශාස්ත්‍ර පීඨය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

මුද්‍රණය

සී/ස සඳුනි ඔෆ්සෙට් ප්‍රින්ටර්ස් පුද්ගලික සමාගම
4/1, සරසවි උයන බඩු ගබඩාව පාර,
සරසවි උයන, පේරාදෙණිය.
දුර./ෆැක්ස්: 0812-2387777

සම්භාවනා - ශාස්ත්‍ර පීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

දහතුන්වෙනි වෙළුම- පළමුවෙනි කලාපය, 2022 ජනවාරි-ජුනි

සංස්කාරකවරුන්ගෙන්....

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය ශාස්ත්‍ර පීඨ සිංහල ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය වන **සම්භාවනා** සඟරාව වාර්ෂිකව කලාප දෙක බැගින් ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලැබේ.

උපකුලපති මහාචාර්ය එම්.ඩී. ලමාවංශ සහ ශාස්ත්‍ර පීඨාධිපති ආචාර්ය ඊ. එම්.පී.සී.එස්. ඒකනායක යන දෙපළ ඇතුළු අදාළ අනෙකුත් අංශවලින් ලැබුණු දායකත්වය නිසා මෙම කලාපය මුද්‍රණය කිරීමට අපට හැකි වුණු බැව් කෘතවේදීව සිහිපත් කරමු. මෙම ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාසය සාර්ථක කර ගැනීම සඳහා ශාස්ත්‍රෝන්නතිකාමී ඔබ සැමගෙන් ලැබුණු සහයෝගය ගෞරවයෙන් සිහිපත් කරන අතර සඟරාවේ ඉදිරි කටයුතු සඳහාද ඔබ සැමගේ නොමද සහාය උදක්ම අපේක්ෂා කරමු.

මෙම කලාපය සඳහා ලිපි සැපයූ ලේඛකයන්ටත් ඒවා සමීක්ෂණය කර දුන් විද්වතුන්ටත් අප සංස්කාරක මණ්ඩලයටත් මුද්‍රණ කටයුතු ඇතුළු සෙසු කටයුතුවලදී සහාය වූ සැමටත් අපගේ ස්තුතිය හිමි වේ.

සම්භාවනා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයේ ඉදිරි කලාපවල පළ කිරීම පිණිස පර්යේෂණ ලිපි සපයන මෙන් ඔබ සැමට ආරාධනා කරමු. ලිපියක ප්‍රමාණය A4 පිටු 20- 30 ක් විය යුතු අතර, මූලාශ්‍ර දැක්වීමේදී පාදක සටහන් (මෙම සඟරාවේ යොදා ඇති පරිදි) යෙදිය යුතුය. මේ පිළිබඳ වැඩිදුර තොරතුරු සංස්කාරකවරුන්ගෙන් ලබාගත හැකිය.

පටුන

1. **ශ්‍රී ලාංකේය කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනයෙහිලා ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම පිළිබඳ විමසුමක්**
   ආචාර්ය ඒ. එම්. එම්. චන්ද්‍රිකා, ඉතිහාසය අධ්‍යයන අංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

2. **ලංකාවේ අතීත දෘශ්‍ය කලා සහ සිංහල සාහිත්‍යය ඇසුරෙන් හෙළිවන රූපලාවන්‍ය විලේපන හෙවත් අංගරාග (Makeup/ Cosmetic) භාවිතය**
   ආර්.එම්. තමාලි රත්නායක, බාහිර කථිකාචාර්ය-ලලිත කලා අධ්‍යනාංශය,
   පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

3. **කොට්ටිඹුල්වල මහා ගල්ලෙන් විහාර සිත්තරා දුටු කාල්පනික සත්ත්ව රූප**
   ආචාර්ය මනෝරංජන හේරත්, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය-මූර්ති කලා අධ්‍යයනාංශය,
   දෘශ්‍ය කලා පීඨය, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය, කොළඹ

4. **'පේරාදෙණිය', 'ගුරුකුලය', 'බිඳ වැටීම' සහ තෝරදෙනියගේ කෘතිය**
   ආචාර්ය මහින්ද රත්නායක, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය-සිංහල අධ්‍යයන අංශය,
   පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

5. **සිංහල භාෂානුරාගය හා භාෂාමය පන්ති භේදය** (1870-1970 වකවානුවේ **සිංහල භාෂා චර්යාව පිළිබඳ සමාජවාග්විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයකි)**
   සුමුදු නිරාගී සෙනෙවිරත්න, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සිංහල අධ්‍යයනාංශය,
   පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

6. **ශ්‍රී මහා බෝධිය පිළිබඳ දෘශයමය පඨනයක්:මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් කලාව ඇසුරින්**
   මහාචාර්ය ඩබ්ලිව්. එම්. පී. සුදර්ශන බණ්ඩාර, ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය,
   ශාස්ත්‍ර පීඨය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

7. **අපාය සංකල්පය පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය.**
   ඩී.ජී.ප්‍රසන්න විමලරත්න (ආචාර්ය උපාධි අපේක්ෂක), ශාස්ත්‍රවේදී ගෞරව
   (ලලිත කලා විශේෂවේදී), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, දර්ශනපති (ලලිත
   කලා), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, පශ්චාත් උපාධි අධ්‍යාපන ඩිප්ලෝමා,
   විවෘත විශ්වවිද්‍යාලය.

ශ්‍රී ලාංකේය කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනයෙහිලා ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම පිළිබඳ විමසුමක්

ආචාර්ය ඒ. එම්. එම්. චන්ද්‍රිකා, ඉතිහාසය අධ්‍යයන අංශය,

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

ප්‍රවේශය

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ ඓතිහාසික විකාශනය (Historical Transformation) තුළ කාන්තාවන් පිළිබඳ ඉදිරිපත් වූ සමාජ කතිකාව නව මඟකට යොමු කරමින් හා සම්ප්‍රදායික සමාජ ගතිකත්වයට අභියෝග කරමින් ගෘහස්ථකරණයට හා කෘෂි ආර්ථිකයේ ඇතැම් අංශයන්ට සීමා කර තැබුණු කාන්තාව පිළිබඳ එතෙක් සාකච්ඡාවට බඳුන් නොවුණු එහෙත් කාන්තාවන්ට වැදගත් වූ ක්ෂේත්‍ර වඩාත් විධිමත් මෙන්ම න්‍යායාත්මක ලෙස අධ්‍යයනය කිරීම හා අවධානයට බඳුන් කිරීම අරමුණු කරගනිමින් ඇය පිළිබඳ ධනාත්මක සමාජ කතිකාවක් දහනව වන සියවසේදී ගොඩනැගිණි. එනම් පුරුෂකේන්ද්‍රිය (Patriarchal) දෘෂ්ටියෙහි පිහිටා කාන්තාව පිළිබඳ ගොඩනැගී තිබුණු ආකල්ප වෙනස් කරලීම අරමුණු කර ගනිමින් සමාජ සංවර්ධනයෙහිලා මෙන්ම ආර්ථික හා දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයන්හි ඇයගේ දායකත්වයෙහි අවශ්‍යතාව සහ ඒ සඳහා ඇයට ඇති හැකියාව පිළිබඳ පුළුල් සමාජ කතිකාවක් මෙම අවධියෙහි ඉදිරියට ඒමයි. ඒ සඳහා පූර්වාදර්ශයන් සපයනු ලැබූයේ එවකට බටහිර සමාජයේ ඇරඹී තිබූ කාන්තා නිදහස අරමුණු කර ගත් කාන්තා විමුක්ති ව්‍යාපාරය (Women's Liberation Movements) හරහා ඉදිරිපත් කෙරුණු අදහස් ආසියාතික කලාපය තුළ ද ඊට ආවේණික වූ මුහුණුවරකින් ව්‍යාප්ත වීමයි. 1960 න් පමණ පසුව වඩාත් කැපීපෙනෙන ආකාරයෙන් ව්‍යාප්තිය සනිටුහන් කළ මෙම ප්‍රවේශය මෙරට කාන්තාව පිළිබඳ සමාජගත වී තිබූ ගැටලු කෙරෙහි වැඩි අවධානයකින් සාකච්ඡා කිරීමට අවකාශ සැලසීමට හේතු වූ අතරම ඇයගේ සමාජීය, ආර්ථික හා දේශපාලනික ප්‍රගමනය සඳහා එළඹුමක් ද ඇති විය. මෙම ලිපියේ අරමුණ වන්නේ එම ප්‍රවේශය

හා එහි ප්‍රායෝගික එළඹුම මෙරට කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනය කෙරෙහි බලපෑ ආකාරය පිළිබඳ සැකෙවින් විමසා බැලීමයි.

හැඳින්වීම

ස්ත්‍රීවාදී අදහස් සමාජගතවීමට සාපේක්ෂව කාන්තාව පිළිබඳ වූ අධ්‍යයනයන් ස්ත්‍රීවාදී දෘෂ්ටියෙන් යුක්තව ඒ ඒ භූගෝලීය කලාපයන්ට කේන්ද්‍රගතව ඉදිරියට ඒම නූතන ලෝකය තුළ වඩාත් කැපීපෙනෙන ප්‍රවණතාවකි. ඒ අනුව පුරුෂ කෙන්ද්‍රීය සමාජ සංදර්භයන් ලෙස විග්‍රහ කෙරෙන ශ්‍රී ලාංකාව වැනි ආසියානු කලාපයේ රටවල් තුළ ද කාන්තාව පිළිබඳ අධ්‍යයන ධාරාව තුළ කාන්තාවගේ සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය, සමාජ සාරධර්මයන් හා සමාජීය හරපද්ධතීන්, සංස්කෘතිකමය වටිනාකම් පමණක් නොව ඇගේ සමාජගතවීම ආදීවූ සියලු ක්‍රියාදාමයන් ගතානුගතික මෙන්ම සම්ප්‍රදායික ක්‍රමවේදයන් හා පදනම්ව තීරණය වූ සහ තීරණය වන්නා වූ පසුබිමක ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම යම් පමණකට හෝ ධනාත්මක පසුබිමක් නිර්මාණය කිරීමට දායක වූයේ යැයි හඳුනා ගැනීමට ඇති අවකාශ බොහෝය. සම්ප්‍රදායික සමාජ ක්‍රමවේදය තුළ ආර්ථික හා සමාජ තත්ත්වය, දේශපාලන නායකත්වය, තීරණ ගැනීමේ අයිතිය කාන්තාව තුළින් බැහැරකර තිබුණු ආසියානු කලාපයේ එකී සෘණාත්මක අදහස් ක්‍රමිකව සමාජයෙන් දුරස් කර කාන්තාවට ද සිය පවුල තුළ මෙන්ම සමාජය තුළ වගකීම් දැරිය හැකි බව සහ සියලු අංශයන්හි ඇයගේ දායකත්වය සමාජ සංවර්ධනයෙහිලා අත්‍යාවශ්‍යය බව පසක් කරලීමට ස්ත්‍රීවාදී අදහස් තුළින් ඉදිරිපත් කළ චින්තනමය පසුබිම හේතු වූ බව ද පෙනේ. ඒ අනුව ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑමෙහි ප්‍රායෝගිකත්වය පිළිබඳ වූ තත්ත්වය අධ්‍යයනය කිරීම වැදගත් වේ. එහිදී මෙතෙක් කාන්තාව සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත්ව ඇති අධ්‍යයනයන් මූලාශ්‍ර කරගනිමින් හා ඉදිරිපත්ව ඇති ස්ත්‍රීවාදී ශාස්ත්‍රීය ලේඛනයන් ද පරිශීලනය කරමින් කරුණු විමර්ශනාත්මකව අධ්‍යයනයට ලක් කළ හැකි අතර මෙහි වැදගත්කම වනුයේ මෙතෙක් ඉදිරිපත්ව ඇති ස්ත්‍රීවාදී අදහස් මෙරට කාන්තා සමාජයේ ප්‍රගමනයට සහසම්බන්ධ වී ඇති ආකාරයෙන් ඉදිරියේදී තවදුරටත් කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනය යථාවත් කිරීම සඳහා ලද හැකි දායකත්වය වීමංසනයට ලක් කළ හැකි විමයි.

අධ්‍යයන ක්‍රමවේදය

මෙහිදී අධ්‍යයන ක්‍රමවේදය වනුයේ පර්යේෂණ පත්‍රිකාව තුළ සාකච්ඡාවට බඳුන් කරන ප්‍රධාන ප්‍රස්තුතයට ඍජුවම අදාළ වන ප්‍රාථමික හා ද්විතියික සාහිත්‍ය මූලාශ්‍ර තුළින් කරුණු අනාවරණය කරගැනීම හා එම කරුණු අදාල ලෙස විමර්ෂණය කිරීමත් මෙන්ම ස්ත්‍රීවාදී න්‍යායික ප්‍රවේශය මූලික කර ගනිමින් කරුණු විග්‍රහ කිරීමත්ය. පර්යේෂණයේදී අදාල කරුණු ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර හා මෙතෙක් මෙම ක්ෂේත්‍රය සම්බන්ධයෙන් කර ඇති ඍජු පර්යේෂණ ග්‍රන්ථ පරිශීලනය මගින් සිදු කරන ලදි. මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවට අදාළ ගුණාත්මක දත්ත (Qualitative Data) විශ්ලේෂණය කිරීමෙහිදී මාතෘකාවට අදාළ තේමාවන් වර්ගීකරණය කරමින් ඒ ඒ තේමාවන්ට අදාළව විශ්ලේෂණය කිරීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන ලදි.

අධ්‍යයනයේ වැදගත්කම

ප්‍රස්තුත මාතෘකාව වඩාත් පුළුල් ප්‍රවේශයක අධ්‍යයනය කිරීමහි වැදගත්කම කරුණු කිහිපයක් තුළ ඉස්මතු කර දැක්විය හැකිය. අතීත සම්ප්‍රදායික සමාජ සංවිධානය තුළ මෙන්ම නූතන සමාජ යාන්ත්‍රණය තුළ ද කාන්තාවගේ සමාජය තත්ත්වය වර්ධනය කිරීමෙහි අවශ්‍යතාව සහ එහි වැදගත්කම සමාජ සංවර්ධනයෙහිලා අත්‍යාවශ්‍ය සාධකයක්ව ඉස්මතු වන බැවින් ඇය සමාජය තුළ සවිබල ගැන්වීමට අධ්‍යාපන සාධකය ඉවහල් වන ආකාරය අවධාරණය කිරීමට හැකි වීම ඒ අතර ප්‍රධාන වැදගත්කම ලෙස දැක්විය යුතුය. එමෙන්ම මෙතෙක් කාන්තාව සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත්ව ඇති අධ්‍යයනයන් මූලාශ්‍ර කරගනිමින් හා ඉදිරිපත්ව ඇති ස්ත්‍රීවාදී රචනාවන් ද පරිශීලනය කරමින් කරුණු විමර්ශණාත්මකව අධ්‍යයනයට ලක් කළ විද්වතුන් ඉදිරිපත් කර ඇති ස්ත්‍රීවාදී අදහස් මෙරට කාන්තා සමාජයේ ප්‍රගමනයට සහසම්බන්ධ වී ඇති ආකාරයෙන් ඉදිරියේදී තවදුරටත් කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනය යථාවත් කිරීම සඳහා ලද හැකි දායකත්වය වීමංසනයට ලක් කළ හැකි වීමත් ඒ තුළ කාන්තාව දේශපාලන, ආර්ථික හා සමාජ යන ව්‍යූහයන්හි සවිබල ගැනිවීමෙහිලා අධ්‍යාපනයේ වැදගත්කම ස්ත්‍රීවාදී කතිකාව තුළ ඉදිරිපත්ව ඇති ආකාරය සමාලෝචනයකට බඳුන් කිරීමට ඇති ඉඩකඩ විවර කර ගැනීමට හැකි වීමත් නිසා ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් මෙන්ම ප්‍රායෝගික වශයෙන් ද මෙම අධ්‍යයනය වැදගත් වේ.

සාහිත්‍ය විමර්ෂණය

කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනය හා ඒ කෙරෙහිවන ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම සම්බන්දයෙන් අවධානය යොමු කිරීමෙහිදී ඒ පිළිබඳව වන ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයන්

ශ්‍රී ලාංකේය සංදර්භය තුළ ප්‍රධාන අධ්‍යයන ධාරාවන් ද්විත්වයක් තුළ හඳුනා ගත හැකිය. එනම් ස්ත්‍රීවාදී දෘෂ්ටියෙන් රචිත කෘතීන් හා පොදුවේ කාන්තා සමාජය කෙරෙහි අවධානය යොමු කර ඇති කෘතීන් ද වශයෙනි. එමෙන්ම කාන්තාවගේ තත්ත්වය අධ්‍යාපනය ආර්ථිකය හා දේශපාලනය තුළ ගොඩනැගී ඇති ආකාරය පිළිබඳ වන අධ්‍යයනයන්ද බොහෝය. නිදසුන් ලෙස කාන්තාව අධ්‍යාපනයෙහිලා සවිබලගැන්වීමහම් වැදගත්කම හා එහි ශ්‍රී ලාංකේය ප්‍රායෝගිකත්වය පිළිබඳ ස්වර්ණා ජයවීර විසින් 1988, 1990, 1991, 1993, 1995, 1997 සහ 2002 වර්ෂයන්හිදී කර ඇති පර්යේෂණ වැදගත් වනුයේ කාන්තාවගේ අධ්‍යාපන තත්ත්වය කෙරෙහි ගැඹුරු අවධානයක් යොමු කර ඇති බැවිනි. ඇය සිය පර්යේෂණ මගින් පෙන්වා දෙනුයේ වෙනත් රටවල මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ත්‍රි පුරුෂ සමාජභාවය ගොඩනැගීමහිදී අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලිය සහ එහි ප්‍රතිඵල දිගින් දිගටම බලපෑම් කරන බවයි.[1] අධ්‍යාපනය කෙරෙහි කාන්තාවන් සමාන ලෙසින් අවතීර්ණ වීම මගින් ඔවුන් සිය සාක්ෂරතාව ඉහල මට්ටමකට පත් කර ගන්නා සේම සිය චින්තනයේ පුළුල්භාවය ඇති කරගන්නා බව අවධාරණය කරන ජයවීර තවදුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ කාන්තාවන් සමාජමය වශයෙන් ශක්තිමත් කිරීමෙහිලා මෙන්ම සිය සමාජ තත්ත්වය ඉහල නංවා ගැනීම සඳහාත් අධ්‍යාපනය ප්‍රධාන මෙවලමක් වන බවයි.[2] තවදුරටත් ඇය සිය පර්යේෂණ මගින් අවධාරණය කරනුයේ අධ්‍යාපනික වශයෙන් කාන්තාව ලබන ඉදිරිය ඇයට වෘත්තීයමය අවස්ථා පුළුල් කර ගැනීමට ද ඉවහල් වන බවයි.[3] එමෙන්ම අධ්‍යාපනය කාන්තාවන් පවුල තුළත් ඉන් පිටතදීත් යම් පාලනයක් සහිතව කටයුතු කිරීමට අවශ්‍ය සංයමය ඇති කරලීම ද වැදගත් වේ. මේ අනුව ස්වර්ණා ජයවීර සිය පර්යේෂණ මගින් කාන්තාව සමාජමය වශයෙන් සවිබල ගැන්වීම කෙරෙහි ඇති බලපෑම පිළිබඳ සාකච්ඡා කර තිබෙන අතර තවදුරටත් මේ පිළිබඳ පර්යේෂණ කරන පර්යේෂකයින් සඳහා ශාස්ත්‍රීය ප්‍රවේශයක් ලබාදී තිබීම වැදගත් වේ.

කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනයෙහිලා ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම පිළිබඳ විමංසනයේදී කුමාරි ජයවර්ධන විසින් රචිත "Some Aspects of Feminist Consciousnessin the Decade 1975-1985, In UN Decade for Women:

---

[1] Jayaweera, Women and Ecucation, **Fecets of Change: Women in Sri Lanka**, Colombo, CENWOR, 1995,
p.108.

[2] **Ibid**, P. 124.

[3] **Ibid.**

Progress and Achivement of Women in in Sri Lanka, 1975-1985,"[4] (1985), සිල්වි තිරුචන්ද්‍රන් විසින් රචනා කරන ලද "Histoty, Trends and Trajectories"[5] (2012) වැනි ලේඛනයන් තුළ කාන්තාවන්ගේ සමාජ තත්ත්වය ඉහළ නැංවීම සඳහා වැදගත්වන කරුණු කෙරෙහි අවධානය යොමු කර තිබෙන අතර පර්යේෂකයින් සඳහා අවකාශයක් ඒ තුළින් ද නිර්මාණය වී තිබෙන බව පෙනේ. ආර්ථීකමය වශයෙන් කාන්තාව ශක්තිමත් කිරීම හා ඒ සම්බන්දයෙන් කාන්තාවාදී අදහස්වල බලපෑම පිළිබඳ කරුණු කුමාරි ජයවර්ධන විසින් සාකච්ඡා කර තිබෙන බව ද දැක්විය යුතු වේ.

තිලකා මෙත්තානන්ද විසින් සිදුකර ඇති පර්යේෂණ පත්‍රිකා තුළ ද සම්ප්‍රදායික සමාජයේ කාන්තාව පිළිබඳව තොරතුරු දක්වා තිබේ. එහිදී ඇය පෙන්වා දෙන්නේ සම්ප්‍රදායික සමාජයේ කාන්තාවන් ගෘහය තුළ සිය කාර්යයන් ඉටුකිරීම සඳහා ප්‍රමාණවත් අධ්‍යාපනයක් ලැබීම ප්‍රමාණවත්ය යන අදහසක් පැවති බවයි.[6] තව ද සිරිමා කිරිබමුණේ,[7] වැනි ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ කාන්තාව පිළිබඳ පර්යේෂණ සිදුකළ විද්වතුන්ගේ එම පර්යේෂණ තුළ ද සම්ප්‍රදායික සමාජයේ කාන්තාව පිළිබඳ පුළුල් විමර්ශනයන් කර ඇති අතර සම්ප්‍රදායික සමාජ ආකල්ප තුළ කාන්තාවන්ගේ සමාජ ප්‍රගමනයට පැවති බාධාවන් පිළිබඳව ද එම අධ්‍යයන තුළ සාකච්ඡා වී තිබේ. ශ්‍රී ලාංකේය කාත්තාව පාදක කර ගනිමින් දීර්ඝ ලෙස කරන ලද අධ්‍යයනයන් හිඟ වුවද ඒ ඒ විෂය ක්ෂේත්‍ර තුළ කාන්තාව පිළිබඳ කර ඇති පර්යේෂණ තුළ ඇගේ සමාජ ප්‍රගමනය පිළිබඳ සැකෙවින් හෝ අවධානය යොමු කර තිබීම තුළ ශාස්ත්‍රීය පදනමක් හා ප්‍රවේශයක් තුළ මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවට ප්‍රවිශ්ටවීමට හැකි වූ බව දැක්විය යුතුවේ.

---

4 Jayawardana, K**., Some Aspects of Feminist Consciousnessin the Decade 1975-1985, In UN Decade for Women: Progress and Achivement of Women in in Sri Lanka, 1975-1985**, Colombo, CENWOR, 1985.

5 Thiruchandran.,S.,**Women's Movement in Sri Lanka**, Colombo, Social Sciencetist Association, 2012.

6 Metthananda, T.,Women in Sri lanka: Tradition and Change, In. S. Kiribamune and V. Samarasinghe, **Women at the Cross Road: A Sri lankan Perspective,** Vikas Publishing House, New Delhi, 1990, pp. 41-71.

7 Kiribamune, S. **Reconciliation of Roles: Women, Work and Family Sri Lanka**, *ICES Sri Lanka Studies Series.* New Delhi: International Centre for Ethnic Studies in Association with NORAD and NAVRANG, 1993.

ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රවේශය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තාව

කාන්තාවගේ සමාජ තත්ත්වය ඉහල නැංවීම අරමුණුකරගත් දේශපාලන වැඩපිළිවෙලක් ලෙසින් ස්ත්‍රීවාදය (Feminism) අරුත් ගන්වා තිබේ.[8] තවද ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය හුදෙක් සමාජ ව්‍යාපාරයක් පමණක් නොව, රාජ්‍ය ආයතනවලට දේශපාලන පක්ෂවලට සහ සමාජ ආකල්පවලට දැඩි ලෙස බලපෑම් සිදු කරන දේශපාලන බලවේගයක් ද විය.[9] කාන්තාවන්ට එරෙහිවන සියලුම ආකාරයේ වෙනස්කම් මෙන්ම ඇයට සමාජයේ හිමි වී ඇති අප්‍රධාන තත්ත්වය හා පීතෘ මූලික ආධිපත්‍යය තුරන් කිරීමේ අරමුණ ප්‍රමුඛ කරගත් දෘෂ්ටිවාදයක් ලෙසින් ද ස්ත්‍රීවාදය විග්‍රහ කර තිබේ. මෙම දෘෂ්ටිවාදය පිළිගන්නා මෙන්ම කාන්තාවන්ට හිමි අප්‍රධාන සමාජ තත්ත්වය වෙනස් කිරීමේ අරමුණ ප්‍රමුඛකරගත් ක්‍රියාකාරකම් සඳහා දායකත්වය දක්වන පිරිස් ස්ත්‍රීවාදීන් ලෙස සැලකේ[10]. විශේෂයෙන්ම ස්ත්‍රීන්ගේ සමාජ තත්ත්වය ඉහල නැංවීම අරමුණු කරගත් ස්ත්‍රී විමුක්ති ව්‍යාපාරයෙහි ඉතිහාසය දහනවවැනි සියවසේ අගභාගය සහ විසිවන සියවසේ මුල් භාගය දක්වා දිවෙයි.[11] මාරි වොලස්ටන්ක්‍රාප්ට් (Mary Wollstoncraft) විසින් රචිත Vindication of the Rights of Women කෘතිය රචනා කිරීමත් සමග කාන්තාවන්ට සම අයිතිවාසිකම් ඉල්ලා සිටීමේ ව්‍යාපාර යුරෝපා සමාජය තුළ ඇරඹිණි.[12] නමුත් සංවිධානාත්මක ශක්තිමත් සමාජ ව්‍යාපාරයක් ලෙස ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය ආරම්භ වූයේ 1830 දී පමණ උතුරු ඇමරිකානු ස්ත්‍රීන් වහල්භාවයට එරෙහිව පෙලගැසීමත් සමගය.[13] එමෙන්ම ස්ත්‍රීවාදී න්‍යායෙහි අරමුණු අතර ස්ත්‍රී පුරුෂ සමානාත්මතාව (Gender Equality) කාන්තාවගේ දේශපාලන හා සමාජ සමානාත්මතාව ස්ථාපනය කිරීම ප්‍රමුඛ වන බව ආසියාතික සමාජයෙහි ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය තුළ කැපී පෙනෙනු දක්නට ලැබේ. මූලිකව බටහිර සමාජය තුළ ඉස්මතු වී පසුව ආසියාතික

---

[8] Campbell, A. **Feminism and Evolutionary Psychology**. New York: Oxford University Press, 2006.

[9] ලියනගේ, කමලා, දේශපාලන විද්‍යාව හා ස්ත්‍රීවාදයඃ න්‍යායාත්මක විශ්ලේෂණයක්, **සම්භාවනා**,
ශාස්ත්‍රපීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 2008, පි. 4.

[10] ලියනගේ, **එම**, 2008, පි.5.

[11] එම.

[12] Wollstonecraft, M. **Vindication of the Rights of Women**. New York: W.W.Norton, 1975.

[13] ලියනගේ, **එම**, 2008, පි.5.

කලාපයේ රටවල් තුළට ව්‍යාප්ත වූ ස්ත්‍රීවාදය ආසියාතික සමාජය තුළ සංස්ථාගත වූයේ එකී සමාජයන් තුළ ස්ථාපිතව තිබූ පුරුෂකේන්ද්‍රීය (Patriarchal) සමාජ ක්‍රමවේදයට එරෙහිව නැගී සිටීම අරමුණු කරගෙන බවද පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව ආසියාතික සමාජයේ බොහොමයක් විද්වතුන්, ලේඛකයින් ස්ත්‍රීවාදී අදහස් තම සමාජයෙහි ස්ථාපිතව පැවති පුරුෂ කේන්ද්‍රීය අදහස් නව මානයකින් යුතුව විශ්ලේෂණය කිරීමට හා විවේචනාත්මක දෘෂ්ටියෙන් යුතුව සමාජයේ කාන්තාවගේ තත්ත්වය පිළිබඳ අවධාරණය කිරීමට උපයෝගී කරගෙන තිබෙනු දැකිය හැකිය. විශේෂයෙන්ම ආසියාතික සමාජයේ ඓතිහාසික විකාශනය (Historical Transformation) කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමේදී කාන්තාවගේ සමාජ තත්ත්වය පිළිබඳ කාරණය සාකච්ඡාවට බඳුන් වී තිබෙනුයේ ඇය සාමාජීය, ආර්ථික හා දේශපාලනික වශයෙන් අවම තත්ත්වයක් තුළ ජීවත් වූ බව පසක් කරවමිනි. සමාජයීය නිදහස සමානාත්මතාව හිමිකම් ආදීය පිළිබඳ අවම දැනුමකින් යුක්තව සිටි පිරිසක් වශයෙනි. මෙකී පසුබිම තුළ ශ්‍රී ලාංකේය කාන්තාව තමා ජීවත්වන සමාජය පිළිබඳ දැනුම මෙන්ම ගෘහස්ථ ක්‍රියාකාරීත්වයෙන් ඔබ්බට ගොස් කාන්තාවටද සමාජමය වශයෙන් ඉටුකළ හැකි භූමිකාවක් පවතින බව ප්‍රායෝගික වශයෙන් සනාථ කරමින් ඒ පිළිබඳ වූ දැනුම සමාජගත කිරීමට ස්ත්‍රීවාදී රචනාවන්ට හැකි වූ බව පැහැදිලිව දැකගත හැකිය. විශේෂයෙන්ම 1970 න් පමණ පසු කාලය තුළ ඉදිරියට ආ රචනාවන් තුළ මෙම ප්‍රවණතාව වඩාත් ප්‍රායෝගික වූ බව දැකිය හැකිය. සමාජමය වශයෙන් පවත්නාවූ සම්ප්‍රදායික සමාජ රටාව මෙන්ම සංස්කෘතිය හරහා ගොඩනගා ගෙන තිබූ ගතිකත්වයන්ට ආමන්ත්‍රණය කළ හැකි පසුබිමක් නිර්මාණය කරමින්, ආර්ථිකමය වශයෙන් කාන්තාවට උරුමව පැවති දෙයාකාරී වූ ක්‍රියා පිළිවෙත එනම්, ගෘහස්ථ කාර්යයන් හා වෘතීයමය කාර්යයන් තුළ ඇය ලද පීඩනය මෙන්ම එක හා සමාන වෘත්තීයමය දායකත්වයට ඇය පුරුෂයින්ට වඩා අඩු වැටුපකට හිමිකම් කීමේ තතත්වයට එරෙහිව හඬක් නගමින්, හා දේශපාලනය තුළ කාන්තා නියෝජනය වැඩි කරමින් ඇගේ ගැටලු ඇගේ හඬින් සමාජගත කරන්නට අවැසි පසුබිම නිර්මාණය කරන්නට මෙරට තුළ ස්ත්‍රීවාදී ක්‍රියාකාරකම් මෙන්ම රචනාවන් යම් පමණකට හෝ ප්‍රායෝගික දායකත්වයක් සැපයූ බව නොරහසකි.

ශ්‍රී ලාංකේය සංදර්භය තුළ කාන්තාවාදී අදහස්වල ප්‍රායෝගික ව්‍යාප්තිය 1960 හා 1970 වැනි කාල පරිච්ඡේදයෙහි වඩාත් තීව්‍ර වූ බවක් දැකගත හැකිය. එම ව්‍යාප්තිය තුළ වඩාත් අවධානයට පාත්‍ර වූයේ සමාජ, ආර්ථික හා දේශපාලන ව්‍යුහයන්හි කාන්තාවගේ සහභාගිත්වය සහ එකී ප්‍රධාන ධාරාවන් තුළ ඇයගේ

නියෝජනය ඉහල නැංවීමයි. ඒ අනුව බටහිර සමාජය තුළ ගොඩනැගුන සහ ලේඛනයන් තුළ අන්තර්ගතව තිබූ අරගලකාරී (Struggle) සහ විප්ලවවාදී (Revolution) ස්වරූපයට වෙනස් ප්‍රවේශයක් ගත් මෙරට කාන්තාවාදී ව්‍යාපාරය කාන්තාව සිය සමාජ අයිතීන් හා වගකීම් පිළිබඳ දැනුවත් කිරීමේ හා ඇය සමාජයට වඩාත් සමීප කිරීමට ගත් උත්සාහයක් ලෙස දැක්වීම උචිතය. මන්ද යත් බටහිර සමාජයේ කාන්තාව මුහුණ දුන් තත්ත්වයෙන්ම ගැටලුකාරී තත්ත්වයක් ආසියානු කාන්තාවට නොපැවති බැවිණි.[14] තවද පුරුෂ කේන්ද්‍රීය සමාජ ක්‍රමවේදය ලෝකයේ බොහෝ රටවල පැවතිය ද කලාපීය වශයෙන් හා රටවල් වශයෙන් වෙන්ව ගත්විට කාන්තාව මුහුණ දුන් ගැටලු සමාන නොවූ බැවිණි. එබැවින් ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරයේ අරමුණු සහ ප්‍රායෝගික මුහුණුවර කලාපීය වශයෙන් උද්ගතව තිබූ තත්ත්වයන්ට අනුකූලව වෙනස් වූ ස්වරූපයන්ගෙන් ඉදිරිපත් වූ බව පැහැදිලිය. මෙම තත්ත්වය ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ ඉස්මතු වූ ආකාරය ඒ ඒ ක්ෂේත්‍රයන්ට අනුගතව විමංසනය කර බැලීම වඩාත් උචිතය.

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ කාන්තාවගේ සමාජ, ආර්ථික හා දේශපාලන තත්ත්වය කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමේදී ඒ ඒ සංස්කෘතීන් හරහා ගොඩනගා තිබූ සමාජ යාන්ත්‍රණය තුළ කාන්තාවට හිමිකර දී තිබෙන ස්ථානය හැම විටම දෙවන තැන පිහිටුවා තිබීම මෙන්ම සමාජය තුළ ඇගේ වටිනාකම ගෘහස්ථ කාර්යයන් තුළට පමණක් සීමා කිරීම පැහැදිලිව දක්නට ලැබිණි. එමෙන්ම මෙකී යාන්ත්‍රණය තුළ විවාහයේදී කාන්තාවන් විසින් දැවැදි ක්‍රමයට යටත් කර තිබීම තුළද ඇය දැඩි සමාජ පීඩනයකට නතු කර තිබූ බව ද දක්නට ලැබිණි. ආර්ථිකමය වශයෙන් ඇයට හිමි වූයේද සමාජ තත්ත්වයට සමාන වූ තත්ත්වයකි. අධ්‍යාපනික වරප්‍රසාද ලත් හා සුදුසුකම් ලත් පිරිස් හැරුනුවිට උසස් තත්ත්වයේ වෘත්තීන් සඳහා කාන්තාවට තිබූ අවකාශය අවම විය. දේශපාලනය තුළද පැවතියේ ඒ හා සමාන තත්ත්වයකි. ඉතිහාසය පුරාවට මේ තත්ත්වය පිළිබඳ කළ විමර්ශනයන් මෙන්ම සංඛ්‍යාත්මක වශයෙන් ඉදිරිපත් කළ දත්තයන් තුළ ප්‍රායෝගික වශයෙන් මෙම තත්ත්වය වෙනසකට බඳුන් කිරීමට සුලු හෝ දායකත්වයක් ලබා දීමට ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරයට හැකි වූයේ යැයි කීම අතිශෝක්තියක් නොවන නමුත් නිදහසින් පසුව දිවයින තුළ ඇති වූ සමාජ ආර්ථික හා දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයන්හි වෙනස්වීම්

---

[14] Kiribamune, S. **Reconciliationof Roles: Women, Work and Family Sri Lanka**, *ICES Sri Lanka Studies Series.* New Delhi: International Centre for Ethnic Studies in Association with NORAD and NAVRANG, 1993.

මෙන්ම නවතාවයන් ද ඒ සඳහා පදනම් වූ බව කිව යුතුය. එමෙන්ම දහනවය සහ විසිවන සියවස්වල මුල් කාල වකවානුව තුළ ඇති වූ සමාජ ආගමික, ආර්ථික හා දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණයන් ද ශ්‍රීලාංකේය කාන්තාව සමාජය තුළ ඉදිරියට ගෙන එනු ලැබිණි[15].

කාන්තාවගේ දේශපාලන සහභාගිත්වය කෙරෙහි ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම

නිදහසින් පසු කාන්තාව පිළිබඳ සමාජ කතිකාව විවිධ දිශානතීන් තුළ සාකච්ඡාවට බඳුන් වූ අතර එම කතිකාවන්හි සැලකිය යුතු ප්‍රවණතාවක් පෙන්නුම් කළ අවධිය ලෙස 1970න් පසු කාලය දැක්විය හැකිය. විශේෂයෙන්ම එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය විසින් ප්‍රකාශයට පත් කළ කාන්තා දසකය (1975 - 1985) තුළ මෙරට කාන්තාව පිළිබඳ වූ සමාජ කතිකාව ප්‍රායෝගික වශයෙන් සමාජගත වීමක් පන්නුම් කරනු ලැබූයේ එම කාලය තුළ ඉදිරිපත් වූ ක්‍රියාකාරකම් කාන්තාවට ඇය පිළිබඳ හා ඇගේ සමාජ වගකීම් පිළිබඳ දැනුවත් වීමට මග විවර කළ බැවිණි. ඒ අනුව ඉදිරියට ආ සමාජ සංකථනය කාන්තාවට ඇයගේ සමාජ තත්ත්වය ඉහල නංවා ගැනීමට මෙන්ම සමාජමය වශයෙන් බලගැන්වීමට (Social Empowerment) ද හේතු විය. මෙම ක්‍රියාකරිත්වය තුළ දේශපාලන වශයෙන් කාන්තාව වෙනුවෙන් හඬ අවධි කරමින් ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ කාන්තාව දේශපාලන ව්‍යුහය තුළ සීමා කර තැබූ සාධක පිළිබඳ කරුණු අනාවරණය කිරීමට කාන්තාව පිළිබඳ රචනාවන් මෙන්ම කාන්තා සංවිධානවල මූලික්තවයෙන් ක්‍රියාත්මක වූ දේශනයන් හා දැනුවත් කිරීම් යම් පමණකට හේතු විය. කාන්තා සංවිධාන තනිව හා සමූහ වශයෙන් මේ පිළිබඳ සංවාදය සමාජ ගත කළ අතරම කාන්තාවගේ දේශපාලන සහභාගිත්වය හා තීරණ ගැනීමෙහිලා ඇයට තිබූ තත්ත්වය පිළිබඳව එහිදී වඩාත් අවධානයට ලක් කෙරිණි. තව ද සමස්ත වශයෙන් කාන්තාවගේ තත්ත්වය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමින් ශාස්ත්‍රීය ලේඛන ඉදිරිපත් කරන ලදි. එම ලේඛන මගින් මෙරට කාන්තාවගේ දේශපාලන සහභාගිත්වය පිළිබඳ ප්‍රායෝගිකත්වය, ඇගේ භූමිකාව හා ගමන් මග පිළිබඳ පුළුල් සංවාදයක් ගොඩනැගිණි. කාන්තාව පිළිබඳව පර්යේෂණාත්කමක දෘෂ්ටියෙන් විමංසනය කළ “CENWOR” ආයතනය ඉතිහාසය තුළ කාන්තාවට හිමිව තිබූ තත්ත්වය මෙන්ම ඒ තුළ කාන්තාවට

---

[15] Jayawardana, K., & De Alwis, M. The contingent Politics ofthe Women's Movement in Sri Lanka after Independence, Jayaweera S. (Ed.), **Women in post-Independence Sri Lanka**. New Delhi: Sage Publication, 2002.

සමාජයේ හිමිව ඇති තත්ත්වය පිළිබඳ තවදුරටත් පුළුල් වූ සංවාදයක් ගොඩනැගීමට කටයුතු කරනු ලැබීය. මෙවන් පසුබිමක් තුළද ශ්‍රී ලාංකේය කාන්තාවට දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ පැවති සැබෑ තත්ත්වය පහත සංඛ්‍යා දත්ත තුළින් වඩාත් පැහැදිලි වේ.

වගු අංක1: ශ්‍රී ලංකාවේ පාර්ලිමේන්තුව තුළ කාන්තා නියෝජනය 1947 - 2014

වර්ෂය	සම්පූර්ණ සංඛ්‍යාව	කාන්තා නියෝජනය	කාන්තා නියෝජනය ප්‍රතිශතයක් ලෙස
1947-1952	101	3	3.0
1952-1956	101	2	2.0
1956-1959	101	4	4.0
1960 (අප්‍රේල්)	157	3	1.9
1960(ජූල)-1964	157	3	1.9
1965-1970	157	6	3.8
1970-1977	157	6	3.8
1977-1989	168	11	6.5
1989-1994	225	13	5.8
1994-2000	225	12	5.3
2000-2001	225	9	4.0
2001-2004	225	10	4.4
2004-2010	225	13	5.8
2010-2014	225	13	5.8

මූලාශ්‍රයඃ පාර්ලිමේන්තු වාර්තා (උපුටා ගැනීමඃ The Sri Lankan Women, Department of
Census and Statistics, Colombo, 2014, p. 97.)

සමස්ත ජනගහනයෙන් 50% පමණ කාන්තාවන් වන නමුත් ඇයගේ දේශපාලන සහභාගිත්වය ප්‍රතිශතයක් ලෙස සලකන විට 10% ත් වඩා අඩු මට්ටමක පවතින බවත් එහි වර්ධනය ඉතා අඩු තත්ත්වයක පවතින බවටත් උක්ත සංඛ්‍යා දත්ත තුළින් පැහැදිලි කර ගත හැකිය. මෙයින් පෙනී යනුයේ ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ ඇති වූ වෙනස්වීම් තුළ දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයේ කාන්තා සහභාගිත්වය සැලකිය යුතු මට්ටමකට වර්ධනය වී නොමැති බවයි. මේ පිළිබඳ විමර්ශනය කළ ස්ත්‍රීවාදී පර්යේෂණ මෙන්ම පොදුවේ කාන්තාව පිළිබඳ පර්යේෂකයින් පෙන්වා දෙනුයේ;

1. දේශපාලන කාර්යය කෙරෙහි කාන්තා නියෝජනය අඩු වීමට කාන්තාවන් තුළ ඒ සඳහා ඇති අඩු අත්දැකීම් හේතු වීම.

2. පවුල තුළ කාන්තාවන්ට උරුම වී ඇති වගකීම් සම්භාරය තුළ දේශපාලන කාර්යයන්හි නිරතවීමට කාලය කළමණාකරණය කර ගත නොහැකි වීම.

3. ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතිය තුළ සම්ප්‍රදායිකවම කාන්තාවට දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ අඩු වැදගත්කමක් හිමි කර දී තිබීම.

4. සමාජීය හා ආගමික යාන්ත්‍රණය තුළ කාන්තාව ගෘහස්තකරණයට ලක් කිරීම තුළ දේශපාලන කාර්යයන් කෙරෙහි කාන්තාවන් ප්‍රමුඛත්වය ලබා නොදීම.

5. පවතින දේශපාලන ක්‍රමවේදය තුළ කාන්තාවන්ට දීර්ඝ කාලීනව රැඳී සිටීමට නොහැකි වීම කාන්තාවන්ගේ දේශපාලන සහභාගිත්වය අවම වීමට හේතුවී ඇති බවයි.

මෙම තත්ත්වය තුළ කාන්තාවන් දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළට අන්තර්ග්‍රහණය කිරීමේ ව්‍යාපාරයට ස්ත්‍රීවාදී දේශපාලන විද්‍යාඥයින්ගේ අවධානය

යොමු වීම ඉතා වැදගත් විය. ඒ පිළිබඳ අදහස් දක්වන දේශපාලන විද්‍යාඥයින් පෙන්වා දෙන්නේ;

> "…. ස්ත්‍රීන්ට ගෘහයෙන් පිටත වැටුප් ලබන රැකියාවල නිරතවීමේ ඉඩ ප්‍රස්ථා ලැබීම, පෙරට වැඩි අධ්‍යාපන පහසුකම් හිමිවීම, පවුලේ දරුවන් සංඛ්‍යාව තීරණය කිරීමට බලපෑමේ හැකියාව ලැබීම, පෙරට වඩා පොදු ක්ෂේත්‍රයේ කටයුතුවලට සහභාගීවීමේ අවස්ථා ලැබීම සහ ඔවුන්ට සෘජුව බලපාන යම් යම් කරුණු සම්බන්ධයෙන් රාජ්‍ය නීති හා ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනයේ අවශ්‍යතාව අවබෝධවීම සමග ස්ත්‍රීන්ගේ දේශපාලන සහභාගිත්වයේ අවශ්‍යතාව ප්‍රකාශයට පත්විය. එම අවස්ථාව හා ඔවුන්ගේ දේශපාලන භූමිකා සම්බන්ධයෙන් විශේෂයෙන්ම ස්ත්‍රීවාදී දේශපාලන විද්‍යාඥයෝ අවධානය යොමු කිරීමට පටන්ගත්හ. මෙම පසුබිම මත විශේෂයෙන්ම 1970 ගණන්වලදී ස්ත්‍රී/පුරුෂ සම්භවය හා දේශපාලනය පිළිබඳ පුළුල් සංවාදයක් අරඹිණි. මෙහිදී ස්ත්‍රීය සම්බන්ධයෙන් වූ සම්ප්‍රදායික අදහස් අභියෝග රැසකට ලක්විය."[16]

මේ අනුව මෙරට ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය තුළ ඒ ඒ ක්ෂේත්‍රයන්හි කාන්තාවන් මුහුණදුන් ගැටලු කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ බව පැහැදිලි වේ. දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ කාන්තා සහභාගිත්වයේ වැදගත්කම පිළිබඳ අවධාරණය කළ ඇතැම් විද්වතුන් පෙන්වා දෙනු ලැබූයේ ඉතා වැදගත්ම තීරණ ගනු ලබන්නේ දේශපාලන මට්ටමින් බවත් එනිසා කාන්තාවන් දේශපාලන කටයුතුවල සහභාගී වීම ජාතික හා පුද්ගලික කටයුතුවලදී ඉතා වැදගත් කරුණු සම්බන්ධයෙන් තීරණ ගැනීමේ බලය පිළිබඳ දර්ශකයක් බවයි.[17] මෙවැනි පසුබිමක් තුළ 1975න් පසු කාල වකවානුව තුළ පිළිගත් දේශපාලන පක්ෂ හා ව්‍යවස්ථාදායක සභාවල විශේෂයෙන්ම තීරණ ගන්නා අවස්ථාවලදී කාන්තාවන් දේශපාලන කටයුතුවල සහභාගීවීමේ පහත වැටීමක් පෙන්වන බවත් ඊට හේතුවක් වශයෙන් පෙන්වා දී තිබෙන්නේ පවුල නඩත්තු කිරීම හා පවත්වාගෙන යාම සම්බන්ධයෙන් වඩා බරපතල අභියෝගයන්ට මුහුණදීමට කාන්තාවන්ට සිදුව තිබීමයි.[18] තව ද දේශපාලනය පිරිමින්ගේ කටයුත්තක් සේ පිළිගැනෙන ගතානුගතික ආකල්පය ද බලවත් බාධාවක් ලෙස

---

[16] ලියනගේ. **එම**, 2008, පි. 2.

[17] සිල්වා, විමලා ද, "කාන්තාව හා තීරණ ගැනීම", **කාන්තා දශකය හා ශ්‍රී ලංකා කාන්තාවගේ ප්‍රගතිය,** කොළඹ, කාන්තා පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය, 1985, පි.225.

[18] **එම**, පි. 226.

පවතින බවත් පෙන්වා දී තිබේ.[19] මේ තත්ත්වය තුළ දේශපාලන කටයුතුවලට කැපවීම පූර්ණ ජීවන දර්ශනයක් සේ සලකන සටන්කාමී කාන්තාවන් ද මතු වී ආ බව දක්වා තිබේ.[20] මෙයින් පෙනී යන්නේ 1960 සහ 1970 කාලයෙන් ආරම්භව සමාජය පුරා විහිදී ගිය කාන්තාවන් සවිබලගැන්වීම සඳහා වූ කාන්තාවාදී ව්‍යාපාරය දේශපාලනය තුළ කාන්තාව ඉදිරියට ගෙන ඒමට ගත් උත්සාහයන්හි යම් සාර්ථකත්වයක් පැවති බවයි.

මේ ආකාරයට දේශපාලනය තුළ කාන්තා නියෝජනය ඉහල නැංවිය යුතු බවට බොහෝ දෙනා හඬ නැගුවද වර්තමානය වනවිටත් මෙරට දේශපාලනය තුළ කාන්තා නියෝජනයේ අඩු වීමක් දක්නට ලැබීම තුළ තවදුරටත් සමාජය තුළ මේ පිළිබඳ පුළුල් සාකච්ඡාවක් ඇතිවිය යුතුව තිබෙන බව පෙනේ. විශේෂයෙන්ම කාන්තාවන්ට දේශපාලනයෙහි නිරත වීමට අවශ්‍ය පසුබිම නිර්මාණය කිරීමට ඇති අවකාශය තව තවත් පුළුල් කළයුතු වේ. දේශපාලනය තුළ පමණක් නොව විධායක ශ්‍රේණියේ තනතුරු සඳහා ඇයගේ නියෝජනය ද සාපේක්ෂ වශයෙන් අඩු මට්ටමක පවතින බවට පහත සංඛ්‍යා දත්ත සාක්ෂි වේ.

වගු අංක 2: විධායක ශ්‍රේණියේ තනතුරු සඳහා කාන්තා සහභාගිත්වය 1980 - 2014

[19] එම.
[20] එම.

වර්ෂය	සම්පූර්ණ සංඛ්‍යාව	කාන්තා නියෝජනය	කාන්තා නියෝජනය ප්‍රතිශතයක් ලෙස
1980	26	0	0.0
1990	29	0	0.0
1993	32	0	0.0
1994	28	0	0.0
1995	20	1	5.0
1997	31	1	3.2
1999	31	1	3.2
2000	35	2	5.7
2002	55	6	10.9
2004	41	5	12.2
2007	56	6	10.7
2010	53	10	18.8
2014 (ජූනි)	60	12	20.0

මූලාශ්‍රයː ජනාධිපති ලේකම් කාර්යාල වාර්තා (උපුටා ගැනීමː The Sri Lankan Women,
Department of Census and Statistics, Colombo, 2014.)

මෙම සංඛ්‍යා දත්ත අනුව උසස් තනතුරු සඳහා කාන්තාවන්ගේ නියෝජනය මන්දගාමී වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරන නමුත් වර්තමානය වන විට සැලකිය යුතු තත්ත්වයක් දක්වා වර්ධනය වීමක් පෙන්නුම් කරන බව දැකිය හැකිය. කෙසේ වෙතත් එය ප්‍රමාණවත් නොවන බව පෙනී යන්නේ මෙම නියෝජනය තුළ ද වරප්‍රසාද ලත් හා නාගරික කොටස් අතරින් පත් වූවන්

හැරුණුවිට සමස්තයම ඒ තුළ නියෝජනය නොවන බැවිණි. දේශපාලන ප්‍රවාහය හා සමස්ත සමාජයටම බලපැවැත්වෙන ප්‍රතිපත්තිමය හා අනෙකුත් තීරණ ගැනීමේ දී කාන්තාවගේ තත්ත්වය සමාන නොවූ බව මෙයින් පසක් වන අතරම ස්ත්‍රීවාදී ක්‍රියාකාරකම් හමුවේ එම අවශ්‍යතාව සමාජගත කිරීමට ගත් උත්සාහයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසින් මෙකී අංශයන්හි කාන්තා නියෝජනය ඉහල නැංවීම කෙරෙහි අවධානය යොමු වූ අවස්ථාවන් දක්නට ලැබිණි.

ආර්ථික ක්ෂේත්‍රයෙහි කාන්තවගේ තත්ත්වය වර්ධනය කිරීම කෙරෙහි ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම

සම්ප්‍රදායිකව ගොඩනැඟී තිබූ සමාජ හරපද්ධතීය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ කාන්තාවන් සමාජමය හා ආර්ථික ප්‍රවාහය තුළ සීමා කරන ලද කරුණු කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ ඇතැම් කාන්තා ක්‍රියාකාරීන් එම තත්ත්වය තුළ ඉතිහාසය පුරාවට මෙරට කතුන් අත්විඳි කටුකත්වය පිළිබඳ නැවත නැවත විමසීමට ලක් කරනු ලැබීය. එමෙන්ම නිදහසින් පසුව මෙරට තුළ ක්‍රියාත්මක වූ සංවර්ධන වැඩසටහන් තුළ කන්තා නියෝජනය නැංවීමේ වැදගත්කම අවධාරණය කෙරිණි. ආර්ථික ව්‍යූහය තුළ කාන්තාවගේ තත්ත්වය පිළිබඳ කුමාරි ජයවර්ධන විසින් කළ වීමංසනයන් හා අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය තුළ කාන්තාවන්ගේ තත්ත්වය පිළිබඳ ස්වර්ණා ජයවීර විසින් සිදුකළ වීමංසනයන් සමකාලීන අවධීන්හි කාන්තාවගේ ආර්ථික හා අධ්‍යාපනික අංශයන්හි ඇය ක්‍රියාකළ ආකාරය මෙන්ම ප්‍රධාන ආර්ථික ධාරාව මෙන්ම අධ්‍යාපනික රටාව තුළ කාන්තාවට තිබූ ස්ථානය පිළිබඳ අනාවරණයන් සිදුකරනු ලැබීය. ශ්‍රී ලංකාවේ ගැහැණිය ගැන කාන්තා අධ්‍යාපන කවයේ විසි දෙවන ප්‍රකාශනය තුළ සඳහන් පහත ප්‍රකාශය තුළින් ආර්ථිකය තුළ කාන්තාව කෙරේ දැක් වූ ආකල්පය පැහැදිලි වේ.

> "ආර්ථිකව ශ්‍රී ලාංකික කතුන් තේ කර්මාන්තයෙහි නියුක්ත ශ්‍රමයන් ලෙස යෙදී සිටින අතර, නිෂ්පාදනයෙහි සහ කෘෂිකාර්මික කටයුතුවල ද ඔවුන් නියුක්ත වන නමුත් ඔවුහු යෙදවූයේ සරළ වෘතිතීන්හිය. වැටුප් ලැබීම අතින්ද සූරාකෑමකට ලක් වූහ. 1980 වර්ෂයේ දී ද, ඔවුන් නැවත වාරයක් අලුත් මුහුණුවරක් ගත් රැකියා මාර්ග මගින් සූරාකෑමකට ලක් වූ අතර එම නව වෘත්තීමය හැඩරුව ශ්‍රී ලංකාවෙහි උද්ගත වීමට තුඩුදුන්නේ නව ජාත්‍යාන්තර ශ්‍රම විභජනයෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අඩු වැටුප් සහිත විශේෂයෙන්ම

අඩු කාන්තා වැටුප් සහිත, පුළුල් සම්පත් යොදා ගැනීමේ වාසිය ප්‍රයෝජනයට ගැනීමෙන්ය. නමුත් තවමත් කාන්තාවන් සැලකෙනුයේ සමහර වර්ගයේ වැඩ කොටස් සඳහා පමණකි. මේවා සංසන්දනාත්මකව අඩු වැටුප් ලැබෙන රැකියාවන්ය. බොහෝ විට වැටුප් ලැබෙන සේවයන්හි නොයෙදෙන කාන්තවෝ අඛණ්ඩව ජීවිකා වෘත්තියෙහි යෙදෙති. මේවා වෘතීන් සේවාවන් ලෙස පිළිනොගැනේ”.[21]

ගෘහස්ථ කාර්යයන්ට සීමාකර සිටි මෙරට කාන්තාවන් ආර්ථිකයට දායක කර ගැනීමේ ස්වරූපය උක්ත ප්‍රකාශනයෙන් මනාව පැහැදිලි වේ. මෙවැනි පැහැදිලි කිරීම් හරහා ආර්ථිකය තුළ කාන්තාවගේ තත්ත්වය පිළිබඳ සමාජය දැනුවත් කිරීම, තව තවත් කාන්තාවන්ගේ ගැටලු කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමට පුළුල් මාවතක් විවර කිරීමක් විය. සම්ප්‍රදායික සමාජ යාන්ත්‍රණය තුළ පීතෘමූලික සමාජ නියාමනයන් හරහා කාන්තාව සමාජීය, ආර්ථික හා දේශපාලන ප්‍රවාහයන් තුළ යම් සීමාවන්ට ලක් කරන ලද අතර එම තත්ත්වය යටත්විජිත අවධියේ හා ඉන්පසු කාලපරිච්ඡේදයන්හි ද ප්‍රායෝගික වූ බව කාන්තාවන් වෙනුවෙන් හඬ අවධි කළ විද්වතුන් පෙන්වා දෙනු ලැබීය.

“.....යටත්විජිත පාලකයින් හඳුන්වා දෙන ලද නිෂේධ වික්ටෝරියානු මිනුම් දණ්ඩ මගින් තවදුරටත් ශක්තිමත් වූ, හම ගසන ලද පාරම්පරික ලිංගික ක්‍රියා කලාපය හැරෙන්නට සැලසුම් නිෂ්පාදනයේදී ස්ත්‍රීන් කෙරේ විශේෂ විධානයක් කිසි විටෙක නොවීය. සිදු වූයේ ඉන් ඇති වූ ප්‍රතිපත්ති වෙනස්වීම පමණි. විශාල ලෙස ව්‍යාප්ත වූ ප්‍රතිපත්තිය වූයේ කාන්තා සංකල්පය ගේ දොර සකස් කරන්නියන් හා ලිංගික වටිනාකම් මත ශ්‍රමය බෙදීමට භාජනය වූවන් ලෙසට සීමා වීමය”.[22]

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ ඓතිහාසික ගමන් මග දෙස විමසුම් දෘෂ්ඨියෙන් අවධානය යොමු කරන විට කාන්තාවන්ගේ ආර්ථික සහභාගිත්වය කෘෂිකර්මාන්තය හා කර්මාන්ත ක්ෂේත්‍රයන්හි කැපීපෙනුනි. විදේශ සේවා නියුක්තිය තුළද කාන්තා සහභාගිත්වය සැලකිය යුතු මට්ටමක පැවතිනි. ඇතැම් වෘත්තීන් සම්බන්ධයෙන්

---

[21] ජයවර්ධන, කුමාරි, ජයවීර,ස්වර්ණා, **ශ්‍රී ලංකාවේ ගැහැණිය ගැන**, පරි. ටිකිරි දිසානායක, කාන්තා අධ්‍යාපන කවයේ 22වන ප්‍රකාශනය, (වර්ෂය සඳහන් නැත), පි.2.

[22] **එම**, පි.7.

කාන්තාවගේ තත්ත්වය පිළිබඳ වඩාත් කතාබහට ලක් වූයේ එම වෘත්තීන් තුළ කාන්තා ශ්‍රමය සූරා කෑමට ලක්වන බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වූ බැවිණි. විශේෂයෙන්ම නිදහස් වෙළඳ කලාප තුළ සුළු වැටුපකට කාන්තාවන් සේවයෙහි යෙදවීම පිළිබඳව බොහෝ කාන්තාවාදීන්ගේ අවධානය යොමු වූයේ මෙම පසුබිම තුළය. නමුත් මෙරට තුළ ඇති වූ ආර්ථික වෙනස් වීම් හමුවේ විවෘත වූ මෙම ගෘහයෙන් පරිබාහිරව ආදායම් ඉපයීමට කාන්තාවන්ට අවකාශ ලැබීම එක් පැත්තකින් සුභවාදී පියවරක් ලෙස පෙනීයන්නේ සංවර්ධන කාර්යයට දායක වීමට අයට ලැබෙන අවස්ථාව නිසා පමණක් නොව වෘත්තීයමය අත්දැකීම් හරහා ඇයට ලැබෙන නව අත්දැකීම් සමාජ ප්‍රගමනයට හේතු වන බැවිණි. මෙම තත්ත්වය මත ආර්ථික ක්ෂේත්‍රය තුළ කාන්තා සහභාගිත්වයේ ගුණාත්මක වර්ධනයන් ඇති කළ යුතු බව ලිබරල්වාදී දෘෂ්ඨිය දැරූවන්ගේ අදහස විය.

මෙම ගෘහස්ත සීමාකරණය තුළ තවදුරටත් සංවර්ධන කාර්යයෙහිලා කාන්තාවන් දායක කර ගැනීමට ඇති ඉඩ ඇහිරීයන ආකාරය කාන්තාවාදී අධ්‍යයන හා රචනාවන් මඟින් සමාජීය අවධානයට යොමු කරන ලදි. එම ව්‍යාපාරයෙහි ප්‍රගමනයක් 1975 - 1985 කාලය තුළ පෙන්නුම් කරනු ලැබීය. එනම් සමානාත්මතාව සංවර්ධනය හා සාමය අරමුණු කරගනිමින් එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය එම වසර දහය කාන්තා දශකය ලෙස හඳුන්වා දෙනු ලැබීම හරහා මෙරට තුළ ද කාන්තාවන් පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමු වීමයි. ඒ ඒ ක්ෂේත්‍ර තුළ කාන්තාවන් පිළිබඳ පැවති ආකල්ප එම ක්ෂේත්‍ර සම්බන්ධයෙන් සිදුකළ විමර්ශනයන් මගින් අනාවරණය කිරීම විශේෂයෙන් සැලකිය යුතුය. මෙම වසර දහය තුළ ඇති වූ ප්‍රගතිය පිළිබඳ පසුව සිදුකරන ලද විමසීම් ඇසුරින් ඉදිරිපත් කරන ලද ලිපි ලේඛනයන් තවදුරටත් කාන්තාවන්ට ඔවුන් පිළිබඳ දැනුවත්භාවයක් ඇති කර ගැනීමට ඉවහල් විය. සංවර්ධන සැලසුම් සඳහා කාන්තා සහභාගිත්වය ඉහල නැංවීම පිළිබඳ අදහස් මෙන්ම අධ්‍යාපනික වශයෙන් කාන්තාවන් දිරි ගැන්වීමේ වැදගත්කම හා ඒ තුළින් කාන්තාවගේ සමාජ ක්‍රියාකාරිත්වය පමණක් නොව ආර්ථික හා දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයන්හි ඇයගේ සහභාගිත්වය ඉහල නැංවීමට ඇති හැකියාව පිළිබඳ පුළුල් කතිකාවක් ගොඩනැගුන බව කිව යුතුය. නාගරික කතුන් මේ පිළිබඳ දැනුවත් බවින් යුක්ත වූ අතර ග්‍රාමීය කතුන් තුළ තමන්ට ද ගෘහයෙන් පරිබාහිරව ආදායම් ඉපයීම හා අධ්‍යාපනික අවස්ථාවන් විවර කර ගැනීමට ඇති හැකියාව පිළිබඳ දැනුවත් කිරීම් කාන්තා සංවිධාන හරහා සිදු කරනු ලැබීය. එපමණක් නොව තවදුරටත් කාන්තාවන් සමාජය තුළ බලගැන්වීමෙහිලා පවත්නා ගැටලු පිළිබඳ සංවාදාත්මක, විචාරාත්මක හා විවේචනාත්මක දෘෂ්ටියෙන්

ඉදිරිපත් වූ රචනාවන් උගත් හා බුද්ධිමත් කතුන් ඉදිරියට මෙහෙයවීමට පසුබිම සකස් වූ බව ද දක්නට ලැබිණි. එක්සත් ජාතීන්ගේ කාන්තා දශකය පිළිබඳ අදහස් දක්වන කුමාරි ජයවර්ධන පෙන්වා දෙන්නේ 1975 දී කාන්ත වර්ෂය ප්‍රකාශයට පත්කිරීම වැදගත් සාධකයක් බවත් රජය රාජ්‍ය සංවිධාන දේශපාලන පක්ෂ වෘත්තීය සමිති සහ රජාය නොවන සංවිධාන සියල්ලම මෙය සැමරූ අතර ස්ත්‍රීවාදීන් ලංකාව පුරා යාපනයේ සිට හම්බන්තොට දක්වා ස්ත්‍රී ප්‍රශ්න සාකච්ඡා කරමින් ගිය බවත් සෑම පන්තියකටම අයත් ස්ත්‍රීන්ගෙන් ඔවුන්ට යහපත් ප්‍රතිචාර ලැබුණ බවත්ය.[23] තව ද එතෙක් පැවති ස්ත්‍රීවාදී සාහිත්‍යයන්ගේ ආභාෂය ලත් දේශීය ස්ත්‍රීවාදීන් කාන්තා ප්‍රශ්න ගැන ලියන්නටත් මෙන්ම ස්ත්‍රීවාදී සාහිත්‍යය පරිවර්තනය කරන්නටත් පෙළඹුණ බවත් ස්ත්‍රීවාදී විවිධ ප්‍රවණතා නියෝජනය කළ නව සංවිධාන බිහි වූ බව ද ඇය විසින් පෙන්වා දී තිබේ[24]. කාන්තා දශකය තුළ ඇති වූ මෙම තත්ත්වය මෙරට කාන්තාව පිළිබඳ පුළුල් සමාජ කතිකාවක් ගොඩනැගීමට හේතු විය. එකී සමාජ කතිකාව කාලීනව ඇති වූ සමාජ, ආර්ථික හා දේශපාලනික වෙනස්වීම් සමග විවිධ දිශානතීන් හරහා වර්ධනය වීමක් ද දක්නට ලැබිණි. තවද එතෙක් මෙරට තුළ ක්‍රියාත්මකව පැවති කාන්තා සංවිධාන ද කාන්තාවගේ සම අයිතිය වෙනුවෙන් උද්ඝෝෂණ දියත් කළ අතර මූලික ආර්ථික හා සමාජයීය වෙනස්කම් සඳහා වූ අරගලයන්හි අවශ්‍යතාව අවධාරණය කරනු ලැබීය. ඒ අනුව මෙම කාල වකවානුව තුළ ඇති වූ ස්ත්‍රීවාදී විඥානය මෙරට කාන්තා සමාජයේ ප්‍රගමනය කෙරෙහි සෑම අංශයකින්ම හේතු වූ බව දැක්විය හැකිය.

කාන්තාවගේ අධ්‍යාපන තත්ත්වය වර්ධනයෙහිලා ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම

අධ්‍යාපනය දියුණු කිරීම හරහා කාන්තාව සමාජයේ සියලු අංශයන්හි සවිබල ගැන්විය හැකි බව කාන්තා ක්‍රියාකාරීන්ගේ තවත් ප්‍රබල අදහසක් විය. කාන්තා ක්‍රියාකාරීන් පමණක් නොව බොහෝ ක්ෂේත්‍රයන් නියෝජනය කළ විද්වතුන් සමාජ විෂමතාව දුරස් කිරීම සඳහා අධ්‍යාපනයෙහි වැදගත්කම අවධාරණය කර තිබේ. සමාජ පාලක කාරකයක් වශයෙන් අධ්‍යාපන භූමිකාවෙහි වැදගත්කම බර්න්ස්ටීන්[25] හා බෝඩෝ[26] වැන්නන් පෙන්වා දී ඇති බව සඳහන් කරන ස්වර්ණා ජයවීර තවදුරටත් මෙලෙස කරුණු දක්වයි;

---

[23] ජයවර්ධන, **එම**, 1985, පි. 158.

[24] **එම**, පි. 158

[25] Berstein, B. **Class, codes and Control**. Routledge and Kegan Paul, 1971.

"....කාන්තා අධ්‍යයන පිළිබඳ පර්යේෂකයෝ, ලිංගය සමාජ ස්තරායනයෙහි 'පන්තියක්' ලෙස නිතර දක්වති. සමාජ ප්‍රතිමාන හා සමාජයෙහි පිරිමින්ගේ හා ගැහැනුන්ගේ සාපේක්ෂ තත්තවයෙන් පිළිඹිබු වන ස්ත්‍රී පුරුෂ භාවය අනුව පවතින විෂමතා ප්‍රත්‍යුත්පාදනය කිරීමට අධ්‍යාපන ආයතනවල විෂය මාලාවක් විශේෂයෙන්ම සැගවුනු විෂයමාලාව ක්‍රියාකාරීවන බව තර්ක කළහැකිය. ළදරුවන් හදාවඩා ගැනීමේ ක්‍රම මගින් පවුල් ව්‍යුහය තුළ මූලාරම්භය වන සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය අධ්‍යාපනය මගිනුත් තහවුරු කිරීම නිසා ගැහැනු පිරිමි දෙකොටසටම අසමාන ප්‍රතිපල ලබාදෙන අයුරු සෑම සමාජයකම දිස්වේ. එපමණක් නොව සහතික හෝ විභාගවලින් නීත්‍යානුකූල කරනු ලැබූ දැනුම හා කුෂලතා ද අධ්‍යාපනය බෙදා හරියි. ඒ අනුව පවුල හා ශ්‍රම වෙළඳපල අතර 'අතරමැදි ආයතනයක්' වශයෙන් ක්‍රීයාකරමින් එය පිරිමි හා ගැහැනු කුෂලතා ධාරා නියාමනය කිරීමට අධාර කරයි"[27] යනුවෙනි.

විශේෂයෙන්ම පීතෘ මූලික සමාජ නියමයන් හමුවේ මෙන්ම සංස්කෘතික නියමයන් තුළ ශ්‍රී ලාංකේය කාන්තාවන්ට උරුම වූ සමාජ අසමානතාවය සෑම ක්ෂේත්‍රයක් තුළම දුරස් කිරීමට අධ්‍යාපනය බලවත් සාධකයක් විය. නාගරික හෝ ග්‍රාමීය වශයෙන් හෝ සමාජ පංති, සංස්කෘතික බේදීම් යන කිසිදු බලපෑමකින් තොරව අධ්‍යාපනික සුදුසුකම් මත උසස් රැකියාවන්හි නිරතවීමට කාන්තාවට ද අවකාශ සැලසුනු බැවිණි. උසස් අධ්‍යාපනය කෙරෙහි කාන්තාවන්ගේ යොමුව පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේදී 1942 ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය පිහිටුවීමෙන් පසු බටහිර නැඹුරු හොඳම ශිෂ්‍යයින් 10.1 ප්‍රතිශතයක් කාන්තාවන් බවත් නිදහස් අධ්‍යාපනය ද්වීතිය පාඨමාලාවන්හි අභ්‍යාස මාධ්‍යයෙහි වෙනස සහ නව විශ්වවිද්‍යාලයන් පිහිටුවීමත් සමගම අඩු ඉගැනීමක් ඇති විශාල ප්‍රමාණයක ග්‍රාමීය ජනගහනයක් සඳහා උසස් අධ්‍යාපනය විවෘතකර දුන් බවත් 1965 දී විශ්වවිද්‍යාල ශිෂ්‍ය ප්‍රමාණය දස ගුණයකින් වැඩි වූ බවත් කාන්තා ශිෂ්‍ය සංඛ්‍යාව 1970දී එහි

---

[26] Bourdieu, P., & Passeron, J. **Reproduction on Education,Society and Culture**. London: Sage Publication, 1977.

[27] ජයවීර,ස්වර්ණා, **කාන්තා දශකය හා ශ්‍රී ලංකා කාන්තාවගේ ප්‍රගතිය**, කොළඹ, කාන්තා පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය, 1985, පි. 53.

හිනිපෙත්තටම එනම් 44.4 ප්‍රතිශතයක් දක්වා ඉහලගිය බවත් පෙන්වා දී තිබේ[28]. විශ්වවිද්‍යාල සඳහා ලියාපදිංචිය පිළිබඳ පහත සංඛ්‍යා දත්ත තුළින් තවදුරටත් උක්ත කාරණය තහවුරු වේ.

වගු අංක 3: විශ්වවිද්‍යාලයන්හි ශිෂ්‍ය ලියාපදිංචිය (1942 - 1984)

වර්ෂය	එකතුව	පිරිමි	ගැහැණු	ගැහැණු ප්‍රතිශත
1942	904	813	91	10.1
1945	1065	932	133	12.5
1950	2036	1655	381	18.7
1955	2431	1781	650	26.7
1960	4723	3587	1136	24.1
1965	14210	9631	4579	32.2
1970	11813	6570	5243	44.4
1975	12648	7496	5152	40.7
1980	17494	10544	6950	39.7
1984	18962	10689	8273	43.6

විශ්වවිද්‍යාල කොමිෂමේ වාර්තා, ජාතික උසස් අධ්‍යාපන කොමිෂමෙහි ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය සහ විශ්වවිද්‍යාල ප්‍රතිපාදන කොමිෂමේ වාර්තා ඇසුරෙනි. (උපුටා ගැනීම: ජයවර්ධන, ජයවීර, වර්ෂය සඳහන් නැත, පි. 45).

මේ අනුව අධ්‍යාපනික ක්ෂ්ත්‍රය තුළ කාන්තා සහභාගිත්වය ඉහල මට්ටමක පවතින බව පැහැදිලි වේ. අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය තුළ මෙන්ම සෞඛ්‍යය ක්ෂේත්‍රය තුළ ද මෙරට කාන්තාව ලබා ඇති ප්‍රගතිය සම්ප්‍රදායිකත්වය ඉක්මවමින් කාන්තාවන් සමාජගත කිරීමට මෙන්ම ඇයගේ සමාජ වරප්‍රසාද හා තත්ත්වය ඉහලනැංවීමට ද රුකුලක් වී ඇති බව නූතන කාන්තාව පිළිබඳ විමංසනය කරන විට පැහැදිලි වන කාරණයකි.

[28] ජයවර්ධන, ජයවීර, **එම**, වර්ෂය සඳහන් නැත, පි. 43.

විශේෂයෙන්ම සම්ප්‍රදායික සමාජ යාන්ත්‍රණයෙන් ඔබ්බට යමින් මෙරට කාන්තාව නූතන ශ්‍රී ලාංකික කාන්තාව බවට පරිවර්තනය වීමේ ක්‍රියාවලියේදී ස්ත්‍රීවාදී අදහස් බෙහෝ සෙයින් බලපා තිබෙන බව පැහැදිලිය. ප්‍රධාන වශයෙන්ම ලිබරල්වාදී කාන්තාවාදිණියන් ඉදිරිපත් කළ අදහස් එහිදී වැඩි දායකත්වයක් සපයා තිබෙනු දැකිය හැකිය. ලිබරල්වාදීන්ගේ අදහස වූයේ කාන්තාවට ද සම අයිතිවාසිකම් තිබිය යුතුය යන්නය. විශේෂයෙන්ම ලිබරල්වාදී අදහස් දැරූ ස්ත්‍රීවාදීන් පෙන්වාදෙනු ලැබූයේ සමාජයේ පවත්නා මෙන්ම සමාජය විසින්ම ගොඩනගා ගනු ලැබූ ඇතැම් සමාජ යාන්ත්‍රනයන් තුළ කාන්තාව අසාධාරණයකට ලක්කරනු ලැබූ බවයි. සම්ප්‍රදායිකව කාන්තාවන් අඩු භෞතික හැකියාවන්ගෙන් මෙන්ම අඩු බුද්ධි මට්ටමකින් යුක්ත වන සමාජ කොටසක් ලෙස පිළිගැනීම මෙන්ම එසේ සැලකීම කාන්තාව සමාජය විසින්ම අසාධාරණයට ලක්කළ බවට ප්‍රබල සාධකයකි. අතීත කාන්තාව අත්විඳි මෙම තත්ත්වය නූතන කාන්තාව එලෙසින්ම අත්නොවිඳිමට කාලානුරූපීව මෙරට සමාජය තුළ ඇති වූ වෙනස්වීම් මෙන්ම කාන්තාවන් වෙනුවෙන් ඉදිරිපත් වූ අදහස් යම් පමණකට හෝ සමාජගත වීම හේතු වී යැයි දැක්වීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ. මන්ද යත් පුරුෂ කේන්ද්‍රීය වූ සමාජ නියමයන් නූතනත්වය කරා එළඹීමේදී බාධාවක් වන බැවින් සමාජ නවීකරණයට සාපේක්ෂව ආකල්පමය වෙනසක් ද ඇතිවිය යුතුය යන්න පසක් කරමින් සමාජ සමානාත්මතාවය ගොඩනැගීමට එකී අදහස් හේතු වූ බැවිණි.

නූතන අවධිය වන විට ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය විවිධ ප්‍රවේශයන් හරහා වඩාත් පුළුල්ව විහිද ගිය ව්‍යාපාරයක් බවට පත්ව තිබේ. ඉහතින් සඳහන් කළ ලිබරල්වාදී ප්‍රවේශයෙන් කාන්තා අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ගොඩනැගුණ සංකථනය මෙන්ම සමාජවාදී, මාක්ස්වාදී, රැඩිකල්වාදී, මෙන්ම පශ්චාත් නූතනවාදී හා පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී ආදී වශයෙන් විවිධ වූ ප්‍රවේශයන් ඔස්සේ කාන්තා නිදහස වෙනුවෙන් වූ ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය පැතිර ගොස් තිබෙනු දැකිය හැකිය. මෙකී බහුවිධ දෘෂ්ඨීන් හා ක්ෂේත්‍ර හරහා ස්ත්‍රීවාදී අදහස් ව්‍යාප්ත වීම තුළ පුළුල් පරාසයක් ආවරණය කරමින් කාන්තාව පිළිබඳ සමාජ කතිකාව විශ්ලේෂණාත්මක හා විවේචනාත්මකව සමාජගත වී තිබෙනු දැකිය හැකිවීම සාධනීය තත්ත්වයක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය. මෙම න්‍යායික දෘෂ්ඨීන් අතර ඉහතදී ද අවධාරණය කළ ආකාරයට ලිබරල් ස්ත්‍රීවාදය නිරන්තරයෙන්ම කාන්තා විමුක්තිය ඇති කළ යුතුය යන්න අවධාරණය කළ අතර කාන්තාවට සම දේශපාලන නෛතික හා ආර්ථික අයිතීන් තිබිය යුතුය යන්නත් අධ්‍යාපනයට රැකියාවට හා දේශපාලන

තීරණ ගැනීමට සමාන ඉඩ ප්‍රස්ථා තිබීම ඊට ඇතුළත් කළ යුතුය යන්නත් අවධාරණය කරනු ලැබීය.

කාන්තාවගේ සමාජ ආර්ථික හා දේශපාලන ප්‍රගමනය සම්බන්ධයෙන් ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල බලපෑම පිළිබඳ විමංසනය කිරීමේදී එම අදහස් සමාජගත කිරීම විවිධ වූ න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශයන් හරහා ඉස්මතු කළ අදහස් ද ඒ සඳහා බලපා ඇතිබව කිව යුතුය. කාල් මාක්ස් (Karl Marx) හා ෆ්‍රෙඩ්රිච් ඒංගල්ස් (Fedrich Engles) විද්‍යාත්මක සමාජවාදී අදහස් අනුව යමින් කාන්තා ගැටලු කෙරෙහි අවධානයට ලක්කරනු ලැබීම[29], කාන්තාවන්ගේ හැකියාවට විශේෂ තැනක්දිය යුතු බවට රැඩිකල් ස්ත්‍රීවාදීන් විසින් පෙන්වා දෙනු ලැබීම[30] ආදී වූ න්‍යායික මතවාදයන් ස්ත්‍රීවාදී රචනාවන් සඳහා බලපෑ බව පැහැදිලිය. එනිසා කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනය සම්බන්දයෙන් බලපෑම් කල ස්ත්‍රීවාදී අදහස් සමාජගත වූයේ මේ ආකාරවූ න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශයක් සහිතව වීම ද වැදගත්ය.

නිගමනය

කාන්තාවට ඇති සමාජ අයිතීන් පිළිබඳව මෙන්ම ආර්ථික හා සංවර්ධන ක්‍රියාවලියට දායක වීමට ඇති අවකාශ පිළිබඳවත් පුළුල් දැනුවත්භාවයක් ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය හරහා සිදුවීම ඉතා වැදගත්ය. ආගමික හා සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායන් තුළ දීර්ග කාලයක් ක්‍රියාත්මක වූ සමාජ ක්‍රමවේදයන් හරහා ගොඩනැගී ඇති යාන්ත්‍රණයන් කෙටි කාලයක් තුළ සම්පූර්ණ වෙනසකට බඳුන් කිරීම ප්‍රායෝගිව සිදු නොවන්නක් බැවින් වර්තමානය වන විටත් මෙරට තුළ බොහෝ අංශයන්හි කාන්තා සහභාගිත්වය අවම මට්ටමක පවතිනු දැකිය හැකිය. නමුත් අධ්‍යාපනික වශයෙන් මෙරට කතුන් අත්කරගෙන තිබෙන සම තත්ත්වය තුළ වෘත්තීයමය වශයෙන් සම වැටුප් ලබන හා සම වරප්‍රසාද ලබන සැළකිය යුතු කාන්තාවන් පිරිසක් ඉදිරියට පැමිණ ඇති බව දැකිය හැකිය. තව ද ස්ත්‍රීවාදී අදහස්වල ආභාෂය ලත් විද්වත් කතිකාවක් ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ ගොඩනැගී තිබේ. ආර්ථික ක්ෂේත්‍රය තුළ කාන්තාව මුහුණදෙන ගැටලු ආර්ථික විද්‍යා විශ්ලේෂණයන් තුළට ඇතුළත් වී තිබීම හා විරැකියාව නිසා කාන්තාව මුහුණදෙන ගැටලු මෙන්ම විවිධ

---

[29] Engels Friedrich, **The Origin of the Family, Private Property and the State**, Foreign Language
Publishing House, Mocow, 1948.

[30] ලියනගේ, **එම**, 2008, පි. 9.

සේවාවන්හි නිරත කතුන් මුහුණදෙන ගැටලු ආදී අංශයන් පර්යේෂණාත්මක දෘෂ්ඨියෙන් විමංසනය කිරීමට වර්තමානය වන විට එකී විද්වත් කතිකාව ආර්ථික ක්ෂේත්‍රය තුළ ප්‍රායෝගික වී තිබේ. එමෙන්ම අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය තුළ උසස් අධ්‍යාපන අවස්ථා අහිමිවන කතුන් සඳහා විවිධ වෘතීයමය පාඨමාලාවන් ඉදිරිපත් කිරීමේ ප්‍රායෝගික වැදගත්කම පිළිබඳ පුළුල් සංවාදයක් ගොඩනැගී තිබේ. එබැවින් කාන්තාවගේ සමාජ ප්‍රගමනය උදෙසා වන ධනාත්මක එළඹුම් රැසක් ස්ත්‍රීවාදී අදහස් තුළ සමාජගත වී තිබෙන බව පැහැදිලිය. නමුත් සමාජමය වශයෙන් බලපාන තීරණ ගැනීමේ හා දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයන්හි කාන්තා නියෝජනය වර්තමානය වන විටද අවම තත්ත්වයක පවතින බැවින් නූතන කාන්තාවාදී ව්‍යාපාරය තම දිශානතිය ඒ කෙරෙහි යොමු කිරීමේ අවශ්‍යතාව දැඩිව පවතියි. ඒ සඳහා සමාජය තුළ පුළුල් ආකල්පමය වෙනසක් ඇති කිරීම ද වැදගත් වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ හා ලිපි

ජයවර්ධන, කුමාරි, ජයවීර,ස්වර්ණා, ශ්‍රී ලංකාවේ ගැහැණිය ගැන, පරි. ටිකිරි දිසානායක, කාන්තා අධ්‍යාපන කවයේ 22වන ප්‍රකාශනය, (වර්ෂය සඳහන් නැත).

ජයවර්ධන, කුමාරි, "1975-1985 දශකය තුළ ස්ත්‍රීවාදී විඥාණයේ අංග සමහරක්", කාන්තා දශකය හා ශ්‍රී ලංකා කාන්තාවගේ ප්‍රගතිය, කොළඹ, කාන්තා පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය, 1985, පිටු 157-169.

ජයවීර,ස්වර්ණා, කාන්තා දශකය හා ශ්‍රී ලංකා කාන්තාවගේ ප්‍රගතිය, කොළඹ, කාන්තා පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය, 1985.

ලියනගේ, කමලා, දේශපාලන විද්‍යාව හා ස්ත්‍රීවාදයඃ න්‍යායාත්මක විශ්ලේෂණයක්, සම්භාවනා, ශාස්ත්‍රපීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, 2008, පිටු 1-23.

සිල්වා, විමලා ද, "කාන්තාව හා තීරණ ගැනීම", කාන්තා දශකය හා ශ්‍රී ලංකා කාන්තාවගේ ප්‍රගතිය, කොළඹ, කාන්තා පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය, 1985, පිටු.211-233.

Berstein, B. *Class, codes and Control.* Routledge and Kegan Paul, 1971.

Bourdieu, P., & Passeron, J. *Reproduction on Education,Society and Culture.* London: Sage Publication, 1977.

Campbell, A., *Feminism and Evolutionary Psychology.* New York: Oxford University Press, 2006.

Engels Friedrich, The Origin of the Family, Private Property and the State, Foreign Language
Publishing House, Moscow, 1948.

Jayawardana, K., & De Alwis, M.,The contingent Politics of the Women's Movement in Srilanka after Independence. In S. (. Jayaweera, *Women in post-Independence Sri Lanka.* New Delhi: Sage Publication, 2002.

Kiribamune, S., *Reconciliation of Roles: Women, Work, and Family Sri Lanka, ICES Sri Lanka Studies Series.* New Delhi: International Centre for Ethnic Studies in Association with NORAD and NAVRANG, 1993.

Wollstonecraft, M., *Vindication of the Rights of Women.* New York: W.W.Norton, 1975.

02.

ලංකාවේ අතීත දෘශ්‍ය කලා සහ සිංහල සාහිත්‍යය ඇසුරෙන් හෙළිවන රූපලාවන්‍ය විලේපන හෙවත් අංගරාග (Makeup/ Cosmetic) භාවිතය

ආර්.එම්. තමාලි රත්නායක,

බාහිර කථිකාචාර්ය-ලලිත කලා අධ්‍යනාංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

සමකාලීන ලෝකයේ රූපලාවන්‍ය කලාව එක්තරා ආකාරයක පුළුල් විෂය පද්ධතියක් ලෙස හැඳින්විය හැකිය. වර්තමානයේ රූපලාවන්‍ය සහ එහි භාවිතය ලෝක ප්‍රකට තරඟ ආදිය දක්වා ව්‍යාප්ත වී ඇති අතරම එහිම දිගුවක් ලෙස වර්තමානයේදී මෙය ශරීර අංග වෙනස් කිරීම (Body modification) වැනි ක්ෂේත්‍ර දක්වා බහුවිධ ක්ෂේත්‍ර ගණනාවකට පුළුල් වී ඇත. රූපලාවන්‍ය භාවිතය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේදී එය විවිධ අවශ්‍යතාවන් ගණනාවක් සාක්ෂාත් කරගැනීම අරභයා භාවිතා කරනු දක්නට ලැබේ. එකිනෙකාගේ ආකර්ෂණය ලබාගැනීමේ අරමුණේ පටන් සමාජ තත්ත්වය සහ පන්තිය නිරූපණය කිරීමට, ලිංගිකත්වය පිළිබිඹු කිරීමට, සෞඛ්‍යමය කාරණයක් ලෙස, ආත්ම විශ්වාසය ගොඩනගා ගැනීමට වැනි විවිධාකාර වූ අරමුණු රාශියක් අරභයා මෙහි භාවිතය වර්තමානයේදී විකාශනය වී තිබේ.

රූපලාවන්‍ය සහ ඒ හා බැඳුණු ඉතිහාසය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේදී ලාංකේය සාහිත්‍යයේ අතීත සංදේශ කාව්‍ය, ශිලා ලේඛන සහ බිතු සිතුවම් ආදී දෘශ්‍ය මූලාශ්‍රවලින් මේ පිළිබඳව තොරතුරු හඳුනාගත හැකිය. විවිධ සාක්ෂ්‍ය මත පදනම් වූ තොරතුරු සහ පොතපතෙහි ඇති විස්තරවලට අනුව රූපලාවන්‍ය හා සබැඳි බහුවිධ විවරණ එහි සංකීර්ණතාව වැඩි කරයි. එබැවින් මෙම ලිපිය මඟින්

රූපලාවන්‍ය සහ අංගරාග (Makeup/cosmetic) පිළිබඳවත් එය කුමන අරමුණකින් ඒ ඒ අවකාශයන්හි භාවිත වූයේද යන්නත් පිළිබඳව සාකච්ඡා කරනු ලැබේ. ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ පටන් ලංකාවේ 18 වන සියවසේ මධ්‍ය භාගය තෙක් එනම් මහනුවර යුගයේ අවසානය දක්වාම හමුවන දෘශ්‍ය කලාවන් හා සාහිත්‍යය මුල් කොටගෙන රූපලාවණ්‍ය කලාව තත් අවධීන්හි භාවිත කළේද, එසේ භාවිතා කළ රූපලාවණ්‍ය විධි මොනවද, රූපලාවණ්‍ය විලේපන භාවිත කළේ කිනම් ශරීරාංග උදෙසාද සහ එසේ භාවිත කිරීමේ අරමුණ කුමක්ද යනාදිය පිළිබඳව පැහැදිලි විග්‍රහයක් දැක්වීම මෙම ලිපියේ අරමුණයි.

ලෝක ඉතිහාසයෙන් හෙළිවන රූපලාවන්‍ය භාවිතය

ලෝකයේ විවිධ ප්‍රදේශවල විවිධ සංස්කෘතීන් හා සම්ප්‍රදායන් ඔස්සේ භාවිතයට පැමිණි අංගරාග භාවිතයේ ඉතිහාසය ප්‍රාග් යුගය තරම් ඈතට දිවේ. එහි විකාශනය කුමන අයුරකින් කුමන පදනමක් මත වූයේද යන්න නිශ්චිතව කිව නොහැකි අතර විවිධ වූ සමාජ දෘෂ්ටිවාද, පුද්ගල භූමිකාවන් මෙන්ම පාරම්පරික විශ්වාස හා ඇදහිලි මේ සඳහා පදනම් වූයේ යැයි සිතිය හැකිය. අංගරාග භාවිතා කිරීම බොහෝවිට ආකර්ෂණය ලබා ගැනීම සඳහා භාවිතා කළේ යැයි අදහස් කළත් එය සෑම තැනකදීම නිවැරදි නොවේ. බොහෝ ජන කොටස් දෙස බැලීමෙන් පෙනී යන්නේ මෙසේ අංගරාග භාවිතා කිරීම විවිධාකාර හේතු මුල් කොටගෙන භාවිතයට පැමිණි බවයි. සමාජ සංස්ථාවන් තුළ ක්‍රමයෙන් ගොඩනැගුණු සංකීර්ණභාවයන් ඒවායේ ජීවත් වූවන්ගේ උස්මිටිකම්, සමාජය පංති පරතරය මෙන්ම අතීත සමාජය රාජකාරි වල ස්වරූපයටද ගැළපෙන අයුරින් අංගරාග භාවිතා කර ඇති බව ලෝක ඉතිහාසයෙන් මේ පිළිබඳව සිදුකල අධ්‍යයනයන්හිදී පෙනී යයි. ජනතාව තම තමන්ගේ හැකියාවන් සමාජ තත්ත්වයන් ආදී ප්‍රදර්ශනය කිරීම සඳහා ඇඳුම් පැළඳුම් හා විවිධ මෝස්තර භාවිතා කළාක් මෙන් ඒවා වඩාත්

තීව්‍ර කිරීම සඳහා රූපලාවන්‍ය කටයුතු භාවිත කළේයැයි විශ්වාස කළ හැක. රූපලාවන්‍ය විලේපන වැනි භාවිතයන්ට විවිධ වටිනාකම් ලබාදී ඒ සියල්ල කැටිකොට ගනිමින් තමාට ස්වභාවයෙන්ම හිමි සුන්දරත්වය වැඩිකර ගැනීමට අතීතයේ පටන් ජනතාව උත්සුක වී ඇති බවට පෙනෙන අතර කාන්තාවන් පමණක් නොව පුරුෂයන්ද තම සුන්දරත්වය, සමාජ තරාතිරම හා කඩවසම් බව ප්‍රදර්ශනය කිරීම සඳහා විවිධ විලාසිතාවන්ට හුරු වූ බව අතීත මූලාශ්‍ර වලින වලින් පැහැදිලි වේ. මේ නිසාම පුද්ගලයන්ගේ, විශේෂයෙන්ම කාන්තාවන්ගේ සමාජ තරාතිරම ප්‍රදර්ශනය කිරීමේ හොඳම මාධ්‍යයක් ලෙස අංගරාග සහ රූපලාවන්‍ය කටයුතු වලට එක් එක් සමාජයන් තුළ ඉහළ වටිනාකමක් ඇතිවිය.

අංගරාග හෙවත් විලේපන (Makeup and cosmetics) වල ඉතිහාසය අවම වශයෙන් වසර 7,000 ක් පුරා අතීතයට දිවෙන අතර, ලොව සෑම සමාජයකම පාහේ මේ පිළිබඳව සාක්ෂ්‍ය හමුවේ. මානව සංස්කෘතියේ හමුවන මුල්ම චාරිත්‍ර හා අභිචාර විධි අතර ‘රූපලාවන්‍ය ශරීර කලාව’(Cosmetic body art) ප්‍රබලව ක්‍රියාත්මකව ඇති බවත් මේ සඳහා සාක්ෂි අප්‍රිකාවේ හෝමෝ සේපියන්ස්ගේ කාලය දක්වා දිව යන බවත් ඉතිහාස මූලාශ්‍ර තොරතුරු සපයයි. හෝමෝ සේපියන්ස් මානවයන් රතු ඛනිජ (Red ochre) වලින් නිර්මාණය කරගත් වර්ණක සිරුරේ ආලේප කල බව සඳහන්ය.[31] මීට අමතරව කිතුනු ආගම් බයිබලයේ පැරණි ගිවිසුමේ (Old Testament) හි ක්‍රි.පූ 840ට ආසන්න කාලයේ ජෙසබෙල් නමැති කාන්තාව ඇගේ ඇහිබැමි පින්තාරු කළ බව සඳහන් කර ඇත.[32] පුරාණ රෝමයද රූපලාවන්‍ය ද්‍රව්‍ය භාවිතා කර ඇති බව සාක්ෂ්‍ය දැරූ නමුත් රෝම සාහිත්‍යයේ රූපලාවන්‍ය කටයුතු එතරම් යහපත් කටයුත්තකැයි නොසැලකූ බවත් බොහෝවිට එය පිළිකුල් සහගත ලෙස සැලකූ බවත් සඳහන් වේ. පුරාණ රෝමයේ සමහර

---

[31] https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_cosmetics#:~:text=The%20first%20cosmetics%20appeared%205%2C000,antimony%2Dbased%20paint%20as%20eyeliner.Date accessed 26.04.2023

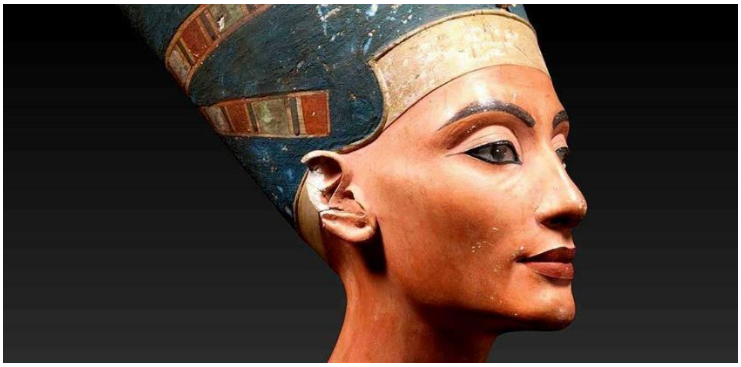
[32] Hebrew Bible, **Old Testament** (2 Kings 9:30)

කාන්තාවන් සම පැහැපත් කිරීම සඳහා ඊයම් භාවිත කර විලේපන සාදාගත් බවත් සහ කොහොල් (Kohl) නමැති ප්‍රකට ඇස් ආලේපන වේශ නිරූපණය සඳහා භාවිතා කළත් බව ප්‍රකටය[33].

ලොව ප්‍රසිද්ධම රූපලාවණ්‍ය ඉතිහාසයකට උරුමකම් කියන පුරාණ ඊජිප්තුව රූපලාවණ්‍ය ද්‍රව්‍ය භාවිතා කළ සහ ඒ පිළිබඳව ලේඛනගත කර තැබූ මුල්ම සංස්කෘතීන්ගෙන් එකකි. පුරාණ ඊජිප්තුවේ සුන්දරත්වයේ විශාලතම රහස ලෙස ගැනෙන රූපලාවන්‍ය චාරිත්‍ර සෞන්දර්යාත්මක අරමුණෙන් පමණක් භාවිත කළා නොව ඒ හා බැඳුණු සමාජීය හා අධ්‍යාත්මික වැදගත්කමකින්ද යුක්ත බව සඳහන්ය. මීට වසර 5,000 කට පෙර ඔවුන් සමෙන් ප්‍රසන්න සුවඳක් වහනය කිරීමට සහ මෘදු බවක් ලබා ගැනීමට සුවඳ දුම් තෙල් භාවිතා කරන ලද බවත් කාන්තාවන් හිරු එළියෙන් තම මුහුණු ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා සුදු පැහැති ආලේපනයක් ආලේප කර සිටි බවත් සඳහන්ය. ඊජිප්තු කාන්තාවන් පමණක් නොව පිරිමින්ද සහ ඔවුන්ගේ පෙනුම වැඩි දියුණු කිරීම සඳහා වේශ නිරූපණය භාවිතා කළහ. කළු ඇන්ටිමනි නම් අමුද්‍රව්‍ය පදනම් කොටගෙන නිපදවූ ඇස් රේඛා කිරීමට භාවිත කළ (eye liner) මුලින්ම භාවිතා කළේ ඊජිප්තු ජාතිකයන්ය. මීට අමතරව මුහුණ රෝස පැහැ කරගැනීම සඳහා ස්වාභාවික මල් තලා දමා මුහුණේ ආලේප කළ බවත් සඳහන්ය. නිල්, රතු සහ කළු වැනි අඳුරු වර්ණවලින් ඇසෙහි ඇස් පිහාටු මුදුනත සහ ඇහිබැම අතර කොටස වර්ණ කිරීමද ඔවුන් අතර සාමාන්‍ය දෙයක් වූ අතර, එම ආලේපන භාවිත කළ බව දෘශ්‍යමය සාක්ෂි ඊජිප්තු කලාවේ චිත්‍ර ලිපිවල මෙන්ම ඊජිප්තු සිතුවම් වලද දක්නට ලැබේ. මාළු කොරපොතු ද්‍රව්‍ය භාවිතා කරමින් නිෂ්පාදනය කරන ලද දිලිසෙන තොල් ආලේපන (Lipstick) පුරාණ ඊජිප්තුවේ ප්‍රචලිතව තිබී ඇති අතර විවිධ ආසාදන වැලැක්වීමට උපකාරී වන ප්‍රතිබැක්ටීරීය ගුණයක්ද එහි අන්තර්ගත වූ බව සැලකේ. ක්‍රි.පූ 1320 (අවුරුදු

[33]https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_cosmetics#:~:text=The%20first%20cosmetics%20appeared%205%2C000,antimony%2Dbased%20paint%20as%20eyeliner. Accessed Date 26.04.2023

3,300කට පෙර) ඊජිප්තුවේ නිර්මාණය කෙරුණු නෙෆර්ටිටි රැජිනගේ උඩුකය නිර්මාණයේ ඇගේ ඇස් පිහාටුවෙහි ඉහළ රේඛාව සහ පහළ රේඛාව, කළු වර්ණකයෙන් ඇස් රේඛා කිරීමට (eye liner) ලක් කර ඇත (අංක 01 රූපය). මේ සඳහා එකල ඊජිප්තුවේ ප්‍රචලිතව පැවති කොහොල් (Kohl) නමැති ප්‍රකට ඇස් ආලේපනය භාවිතා කරන්නට ඇතැයි විචාරකයින් මත පළකරයි. ඊජිප්තුවෙන් හමුවී ඇති පුරාණ රූපලාවන්‍ය උපකරණ අතර ඇහිබැම සකස් කිරීමට භාවිතා කරන රේසර (අංක 02 රූපය) , පනා , රූපලාවන්‍ය හැඳි (අංක 03 රූපය) සහ පලත්තයන් විශේෂිතය.



අංක 01 රූපය - අක්හෙනටන් රජුගේ බිරිඳ වූ නෙෆර්ටිටි රැජිනගේ උඩුකය නිර්මාණයේ සමීප ඡායාරූවක්

(The bust of Nefertiti, 1340 BCE, via Neues Museum, Staatliche Museen zu Berlin, Berlin)

අංක 02 රූපය- ඇහිබැම සකස් කිරීමට භාවිතා කරන රේසර

(Tweezer-Razor, ca. 1560-1479 B.C. Credit: The Metropolitan Museum of Art)

අංක 03 රූපය- රූපලාවන්‍ය හැඳි **(Cosmetic Spoon in the Shape of Swimming Woman Holding a Dish, ca. 1390-1352 B.C. Credit: The Metropolitan Museum of Art)**

පුරාවිද්‍යාඥයන් විසින් සොයා ගන්නා ලද යැයි සැලකෙන, ක්ලියෝපැට්රා රැජිණගේ සියලු රූපලාවන්‍ය රහස් වාර්තා කර පැපිරස් පත්‍රය, කොස්මෙටිකොන් (Cleopatra's Kosmetikon) ලෙසින් හැඳින්වෙන අතර එහි ඇය විසින් භාවිතා කරන ලද රූපලාවන්‍ය ප්‍රතිකාර මෙන්ම අංගරාග ක්‍රමවේද පිළිබඳවද බොහෝ තොරතුරු ඇතුළත් වේ. ඇය දුටුවන් වසඟ කරවන රූ සපුවකින් යුත් කාන්තාවක් බව පැවසීම ඇගේ රූපලාවන්‍ය රහස් ප්‍රචලිත වීමට විශේෂයෙන් හේතු වන්නට ඇත. ඇගේ ඉතිහාසඥයින්ට අනුව, ඇය හරිත මිදි සහ මී පැණි සමඟ මුහුණු ආවරණද, ඇස් උද්දීපනය කිරීමට කෝල් නමැති අයිලයිනර්ද භාවිත කළ බව සඳහන්ය. එය සෞන්දර්යාත්මක ආකර්ෂණයක් ගෙන දුන්නා පමණක් නොව, සූර්යයාගෙන් ඇස් ආරක්ෂා කිරීමටත්, මැස්සන් වැළැක්වීමටත්, අක්ෂි ආසාදනවලින් පවා ආරක්ෂාවක් ලබා දුන් බව සඳහන්ය. ඇගේ සුප්‍රසිද්ධ නේත්‍ර අලංකරණය ලෙස සැලකෙන "බළලුන්ගේ ඇස" නිර්මාණය කිරීමට ඇය මෙම කෝල් භාවිතා කළ බව සැලකේ. මීට අමතරව ක්ලියෝපැට්රා සමෙහි තෙතමනය රඳා ගැනීම සඳහා බූරු කිරි සහ කෝමාරිකා ස්නානය කල බවත් සඳහන්ය[34].

[34] https://www.en-vols.com/en/styles-en/beauty/cleopatra-beauty-secrets/ Accessed Date 26.04.2023

මොංගෝලියානු ඉතිහාසයේ සඳහන් වන පරිදි රාජකීය පවුල්වල කාන්තාවන් ඔවුන්ගේ කම්මුල් මැද සහ ඔවුන්ගේ ඇස් යට රතු ලප පින්තාරු කළහ. ඔවුන්ගේ විශ්වාසයන්ට අනුව රතු කම්මුල් (මුහුණු බ්ලෂ්) තිබීම ප්‍රීතිමත් රැජිනක් වීමට හේතුවකි. මීට අමතරව ජපානයේ, ගේෂා නම් කාන්තාවන් ඇහි බැම සහ ඇස්වල දාර මෙන්ම තොල් තීන්ත ආලේප කිරීම සඳහා තලා දැමූ කුංකුම පෙති වලින් සාදන ලද තොල් ආලේපන(Lipstick) භාවිතා කළ බවත් සඳහන්ය. ක්‍රි.පූ 1500 දී පමණ චීන සහ ජපන් පුරවැසියන් තම මුහුණ සුදු පැහැ කර ගැනීමට සහල් කුඩු භාවිතා කළ බවත්, ඇහි බැම ඉවත් කිරීම් මෙන්ම දත් රන්වන් හෝ කළු පැහැයෙන් වර්ණාලේප කිරීමද එකල ප්‍රචලිතව පැවතුනු බව සඳහන්ය.[35]

මුසල්මාන් ආක්‍රමණ වලට පෙර ඉන්දියානු ඉතිහාසය පිළිබඳව අධ්‍යයනයන් සිදුකළ ඒ. එල්. බෂාම් ඉන්දියානු රූපලාවන්‍ය පිළිබඳවද සිය අධ්‍යයනයේදී තොරතුරු සඳහන් කර තිබේ. ඔහුට අනුව "සුවඳ විලෙවුන් වර්ග ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂය අතරම භාවිතා විය. මේවා අතරින් ප්‍රධාන වූයේ සඳුන් සුණුවන තුරු අඹරා එයින් සාදාගත් ආලේපයකි. ලාකඩ හෝ වෙනත් සායම් වර්ගයක් යොදා වර්ණවත් කළ මේ ආලේපය සර්වාංගයේම තවරන ලදී. නැතහොත් සිරුරේ නොයෙක් මෝස්තර ඇඳෙන ලෙස තැවරුණි. උෂ්ණ කාලයේදී සමට සිසිලක් මෙයින් ගෙන දේ යයි විශ්වාසයක් විය. සුණු කළ කළු ඇන්ටිමනි වලින් සාදන කොකුම් හෙවත් ඇහිබැම ගාන සඳුන් (අඤ්ජන) ඉතාම ජනප්‍රියය.නෙත් යුවලේ අලංකාරය දියුණු කරණු පමණක් නොව ඇස රුදාව වැළඳීමද එයින් වැළකේ යයි විශ්වාසයක් විය. නළලත සැදූ තිලකය සඳහා භාවිතා වූයේ සාදලිංගම් (සින්දූර) ලා කිරි හා ගොරෝචනත්ය. ඉන්දියානු කාන්තාවන් අද දක්වාම ප්‍රිය කරන මෙම

35 https://www.cosmeticsinfo.org/get-the-facts/a-history-of-cosmetics-from-ancient-times/ Accessed Date 07.04.2023

තිලක බොහෝවිට විශාලය. එසේම විසිතුරුය.දෙතොල්, අත් පා ඇඟිලි තුඩු, අතුල් හා පතුල් යන මේවාද බොහෝවිට රතු ලාක්ෂා වලින් සායම් කරන ලදී.[36]"

මෙසේ ලෝක ඉතිහාසයෙන් රූපලාවන්‍ය පිළිබඳව භෞතිකමය සාක්ෂි සහ ඒ පිළිබඳවම ලියා තැබූ වාර්තා හමුවූවත් ලංකා ඉතිහාසයේ රූපලාවන්‍ය භාවිතය පිළිබඳ පිළිගත හැකි සාක්ෂි හමුවන්නේ සාහිත්‍යය සහ දෘශ්‍ය කලා ශිල්පයන් අධ්‍යයනය කිරීමේදීය.

ලාංකේය ඉතිහාසයෙන් හෙළිවන රූපලාවන්‍ය භාවිතය

ලාංකීය සන්දර්භය තුළ ජනයාගේ රූපලාවන්‍ය හා විලේපන භාවිතය පිළිබඳව ඍජු වාර්තා හෝ භෞතිකව හමුවන සාක්ෂි ඉතාමත් අල්පය. ලාංකීය ඉතිහාසයේ මුල් යුගවල ලක්දිව ජනයාගේ ඇඳුම් පැලඳුම්, චත්පිළිවෙත් සහ අභිචාර විධි ආදිය පිළිබද තොරතුරු මහාවංශ ටීකාව, මහාවංශය, සිහළවත්ථුපකරණය, ධාතුවංශය, සහස්සවත්ථුපකරණය යන ග්‍රන්ථවල තොරතුරු හමුවූවත් රූපලාවන්‍ය හා විලේපන භාවිතය පිළිබඳව තොරතුරු බොහෝවිට සඳහන් වන්නේ ස්ත්‍රී වැනුම් වල සහ සංදේශ කාව්‍ය තුළය. විවිධ වූ දේශපාලනික මෙන්ම සාමාජීය කරුණු මත එක් එක් යුගවලදී ලංකාවේ රූපලාවන්‍ය භාවිතයේ සහ විලේපන ගැල්වීමේ විවිධත්වයක් ගෙන ඇති බවත්, ලොව අනෙකුත් සමාජ සංස්කෘතීන් මෙන් ලාංකීය සමාජ තුළද රූපලාවන්‍ය භාවිතයට විවිධ දේශීය මෙන්ම විදේශීය සංස්කෘතික සංස්පර්ශයන්හි එකතුවීම් බලපා ඇති බවත් හඳුනාගත හැකිය. දෘශ්‍ය මූලාශ්‍ර ලෙස එක් එක් යුගවල ඇඳි සිතුවම් තුළින් මේ පිළිබඳව පැහැදිලි අදහසක් ලබාගත හැකි වන අතර ලිපියේ මෙම කොටසින් ශ්‍රී

[36] ඒ. එල්. බෂාම්, **අසිරිමත් ඉන්දියාව,** රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තුමේන්තුව ප්‍රකාශන අංශය, කොළඹ, 1962, පි.278

ලාංකේය ඉතිහාසය අධ්‍යයනයේදී එසේ හමුවන සාහිත්‍යමය සහ දෘශ්‍ය මූලාශ්‍ර පිළිබඳව තොරතුරු ගොනු කිරීමක් සිදුකෙරේ.

රූපලාවන්‍ය ඉතිහාසය පිළිබඳව විමසා බැලීමේදී එය කිනම් කාලයක මෙරට භාවිත වීම ආරම්භ වූවාදැයි නිශ්චිතව සඳහන් කළ නොහැකි මුත් සීගිරි ගී හැරුණු කොට දැනට හමුවන පැරණිතම සිංහල ග්‍රන්ථය වන සියබස්ලකර ග්‍රන්ථයේද රූපලාවන්‍ය හා බැඳෙන තොරතුරු සඳහන් වේ. **අනුරාධපුර යුගයේදී,** එනම් ක්‍රි.ව 846-866 කාලයේ ශිලාමෙඝසෙන/සලමෙවන් හෙවත් IV වන සේන නම් රජෙකු විසින් මෙම කෘතිය සම්පාදනය කළා යැයි සැලකෙන මෙහි ඇතුළත් පද්‍ය කිහිපයක් පහතින් විචාරයට ගැනේ.

කමල තල, ඉඳු සැවු

බැමලේ, ලතු දල ලවන්,

කන කතුරු මිටු කන්පට,

කන කැට මිටු සුවට කට, (118 පද්‍ය)[37]

(අරුත: නෙළුම් අත්ල, දේදුනු බැම රොද, ලතු පත් තොල් ,රන් කතුරු මිටු කන් වැල, රන් කැටපත් මිටු

මනා වටකුරු ගෙල.

ගැට ලිහුම: **ලතු දල ලවන්** = ලතු රස-ලාක්ෂා රස- ගැල්වුණු පත් යැ ලතු දල නම්. ලවන් නම් තොල්යැ)

මෙහි තොල්වල **'ලතු'** ආලේප කර ඇති බව සඳහන්වේ. අතීතයේ ලංකාවේ කාන්තාවන් තම තොල් රතු පැහැ කරගැනීම සඳහා ලතු (ලාක්ෂා/දුම්මල) වැනි යමක් තොලෙහි ආලේප කළ බව සඳහන්ය. මීට අමතරව තත් යුගයේ

---

[37] අලවුඉසි සැබිහෙළ, **සියබස්ලකර විවරුව,** සී.ස. ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1963, පි.205

කාන්තාවන්තම ඇසෙහි සුන්දරත්වය පෙන්වීමට ඇසෙහි **අඳුන්** ආලේප කරගත් බවත් සඳහන්ය. මේ පිළිබඳව එහිම 189 වැනි පදායයේ මෙසේ සඳහන්වේ.

අඳසුනෙ අඳන ලද

පියබඳ සෙහෙම් තවියෝ

යමැදිය නෙත්හි තමා

නහමාද නො කුසුම්සර (189 පදාය)[38]

(අරුතඃ මගේ ඇසෙහි යමක් ඇඳිය හොත්- යම් අඳනක් ඇඳියහොත්- අනඟා නොබලයිද ; අන්න ඒ අඳසුන

-අඳසුන් අඳුන- අඳිනු ලැබුවහොත් පියබඳාණෙනි, තගේ වියොව උසුලමි.)

එපමණක් නොව එකල කාන්තාවන් සැලකිය යුතු මට්ටමේ රූපලාවන්‍ය කටයුතුවල නිරත වූවේ යැයි එම පදායයේම පහත කවිය අධ්‍යයනයේදී හැගේ.

නො මෙ ඇඳියද සුනිල්

නුවනත ;නොනැඟුවද තී

බැම ලේ සුනත; ලවනත

පිළි නොරැඳිය ද රත් වී (216 පදාය)[39]

(පෙළ ගැස්ම ඃ තී නුවනත නො මෙ ඇඳියද සුනිල්; බැම ලේ නොනැඟුවද සුනත; පිළි, නොරැඳියද ලවනත රත්වී.

තේරුම ඃ තී ගේ ඇස අඳුන් ගෑම නොකළ නමුත් මනා නිල් වන් වැ. බැම රොද නඟාලා නොදැක්වූ නමුත් මනාසේ නැමුණේ යැ. ඔවු ආයෙ කියනවානම්, ලා රස නොගැල්වූ නමුත් තොල රතුවූයේයි.

පැහැදුම ඃ ඇයගේ ඇස සොබායෙන් මැ නිල් වන් වැ. නිල් වන් වැ පෙනීමට හේතුවන අමුතු අඳුන් ගැල්වීමක් නොකළද ඇය ඇස සොබා නිල් වන් වැ.බොහෝ

---

[38] එම. පි.279

[39] අලවුඉසි සැබිහෙළ, **සියබස්ලකර විවරුව,** සී.ස. ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1963, පි.312

අඟනන්ගේ බැම නැඟී සිටි වග දිසි වන්නේ එය පැහැ ගල්වා නගා දැක්වූ විටැයි.එහෙත් සොබායෙන් මැ ඇයගේ ඇස් ඇයගේ ඇස් බැම නැමිණ. අමුතු හැඟීමක් නොවුන ද ඒ බැම සොබායෙන් මැ නැමිණ. ලතුයෙන් තොල රතු කැරැ ගැන්ම අමුතු කමෙකි. තොල් රතු වැ දිසි වන්නට බොහෝ විටැ හෙය වනුයේ ඔය ලතු ගැල් වීමයි. ඇයගේ තොල ලතු නොගැල්වුණ නමුත් සොබායෙන් මැ රතු යැ. මෙසේ ඇස් නිල් වන් වැ දිසිවීමට, හේතු වූ අමුතු කරණු වළකාපියා සොබා කරුණු ඉස්මතු කළ හෙයින් යැ මේ සොබා විබහවුන නම් වන්නේ.[40])

මෙම පද්‍යයේ සඳහන් තොරතුරු වලට අනුව තත් අවධියේ කාන්තාවන් ඇසෙහි සුන්දරත්වය ඔප් නැංවීමට අඳුන් තැවරූ බවද, ඇහිබැම නගා දැක්වීමට විලේපන ආලේප කල බවද, තොල් රතු පැහැති කරගැනීමට ලතු ආලේප කල බවද තහවුරු වේ. කවියා පද්‍යයෙහි කතා නායිකාව වර්ණනා කරන්නේ අනෙක් ස්ත්‍රීන් මෙන් විවිධ විලෙවුන් භාවිතා නොකළද ඇගේ රූ සපුව සුන්දර යැයි පැවසීමෙන්ය.

මෙම අවධියේම සිතුවම් කළේ යැයි සැලකෙන **සීගිරි සිතුවම් හා සීගිරි ගී** මෙම ප්‍රස්තුතයේදී භාවිත කල හැකි ඉතාමත් වැදගත් දෘශ්‍ය මූලාශ්‍රයකි. ලංකාවේ බිතු සිතුවම් අතර දැනට ඉතාමත් හොඳ තත්වයෙන් ශේෂව ඇති සිතුවම් අතර සීගිරි සිතුවම් ප්‍රමුඛ වේ. සීගිරියේ දැනට දක්නට ලැබෙන රූප සියල්ලම උඩුකය පමණක් නිරූපණය කරන කාන්තා රූප වේ. සමහර රූ හුදෙකලා කාන්තාවන් නිරූපණය කරන අතර යුගල වශයෙන් දැක්වෙන කාන්තා රූ කිහිපයක්ද මෙහි සිතුවම් කර ඇත. "දිගටි මුහුණින් ද කාමුක දෙතොලින් ද සම්මත නාට්‍ය ලීලාවන් ප්‍රකාශ වන මුද්‍රාවන් ප්‍රදර්ශනය වන ඉරියව් වලින්ද සමන්විත වන මෙම කාන්තා

[40] එම.පි.312

රූප එකල උසස් සිංහල ස්ත්‍රීන්ගේ සැබෑ ස්වරූපය පෙන්නුම් කරන රූ හැටියට මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන මහතා සඳහන් කරයි[41]".

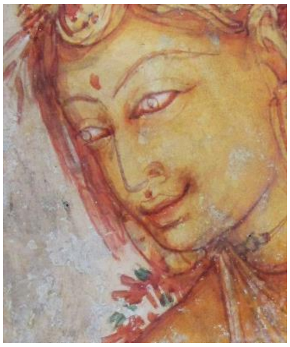
මෙම සීගිරි සිතුවම් තුළින් සැබැවින්ම විද්‍යාමාන වන්නේ නාරි දේහයේ සුන්දරත්වයයි. බෞද්ධ විරාගී සංකල්පයන්ට වඩා සරාගී සංකල්ප මතු කෙරෙන විලාසයක් නිරූපනය කෙරෙන මෙම රූ පෙනුමෙන් ද මහත් ගාම්භීරතාවක් පලකරන සන්සුන් ලීලාවකට නැඹුරු වී ගිය උදාර මහේශාක්‍ය ද පෙනුමකින් යුක්ත වීම විශේෂය. සිතුවම් පිරික්සීමේදී කාන්තා රූ වල නේත්‍ර අඳුන් වලින් අලංකාර කර ඇති බවත්, දෙතොල් සහ අත්ල ලතු ආලේප කොට රත් පැහැ කර ඇති බවත් හැඟේ. පහත දක්වා ඇති අංක 04, 05, 06, 07 ලෙස නම් කර ඇති කාන්තා රූපවල මෙම අංගරාග භාවිතය පිළිබඳව දෘශ්‍යමය සාක්ෂ්‍ය පෙන්නුම් කෙරෙයි. උදාහරණ ලෙස පහත අංක 04, 05, 06, 07 යන සීගිරි කාන්තා රූ වල දෙඅත්ල රතු පැහැතිය. ඇසෙහි රේඛාකරණය සිදුකර ඇත. නලළත තිලකයක් තබා ඇත. දෙතොල් රත් පැහැතිය. තත් අවධියෙහි රචනා වූ කාව්‍ය කෘති හා වෙනත් ලිඛිත මූලාශ්‍ර පරිශීලනයේදී සීගිරි සිතුවම් ශිල්පියා මෙසේ කාන්තා රූසපුව ඔප් නැංවෙන අයුරින් සිතුවම් තුළට අංගරාග ලක්ෂණ ඇතුළත් කර ඇති බව පැහැදිලි වේ.

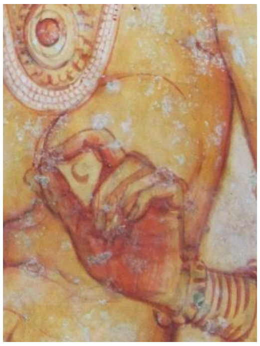
මේ අතර සීගිරි සිතුවම් වල නාරිදේහයන්ට ආසක්ත වූ සිතුවම් නැරඹූවන් විසින් කැටපත් පවුරේ ලියා ඇති කුරුටු ගී පිරික්සීමේදීද එකල කාන්තාවන් අංගරාග සහ රූපලාවන්‍ය කටයුතු වල නිරත වූයේ යැයි තහවුරු කෙරෙන සාක්ෂ්‍ය හමුවේ. එමඟින් සිතුවම් වල දිස්වෙන දිගු නුවන්, සුනිල් බැම සහ රතු දෙතොල් ආදිය හුදෙක් සිතුවම් ශිල්පියාගේ හිතළු හෝ කාන්තාවන්ගේ සුන්දරත්වය අතිශෝක්තියකින් දැක්වීමක් නොව සැබෑව නිරූපනය කරන්නෙකැයි සිතිය

---

[41] උණුවතුර බුබුළේ මහින්ද හිමි, **දකුණේ විහාරවල මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර,** එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10, 2007, පි.23

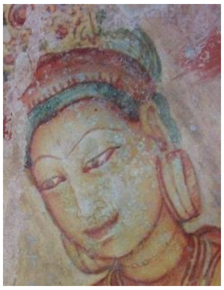
හැකිය. Art as a social practice හෙවත් "**කලාව යනු සමාජ භාවිතයකි**" නම් සිද්ධාන්තය මුල් කොටගෙන මේ පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමේදී එයින් ප්‍රකාශ වන්නේ යම්කිසි මානව නිර්මාණයක් තුළින් පුද්ගලයෙකු නිර්මාණය කරනු ලබන්නේ පුද්ගලයා ජීවත්වන තත්කාලීන සමාජීය ලක්ෂණ හෙවත් ඒ කාලයට අදාළ සමාජ, ආර්ථික මෙන්ම සංස්කෘතික ලක්ෂණයි. තත් කාලයේ ඇදහිලි, සාරධර්ම, විශ්වාස නිසර්ගයෙන්ම ඒ ඒ කාලයේ බිහිවන නිර්මාණ වලටද ඇතුළත්ව ඇත යන්නයි. වෙසෙසින්ම සමාජයේ වෙසෙන ඕනෑම පුද්ගලයෙකුගේ අදහස් කලාප (schema) මූලිකවම සැකසෙන්නේ ඔහුගේ වටපිටාවෙන් බැවිනි. ඉදින් කලාකරුවෙකු විසින් දෘශ්‍ය මාධ්‍යයෙන් යමක් ප්‍රකාශ කරන්නේ යම්සේද එය එම පුද්ගලයාගේ අදහස් කලාපවල පවතින ද්‍රව්‍යාත්මක සංස්කෘතියේ ප්‍රතිබිම්බයකි. මන්ද කලාකරුවෙකුට වුවද තමා නොදකින ලෝකයක් හෝ කරුණක් තමාගේ දෘෂ්ටි පථයෙන් සහ අදහස් කලාපයෙන් (schema) බැහැරව සිදු කළ නොහැකි බැවිනි.



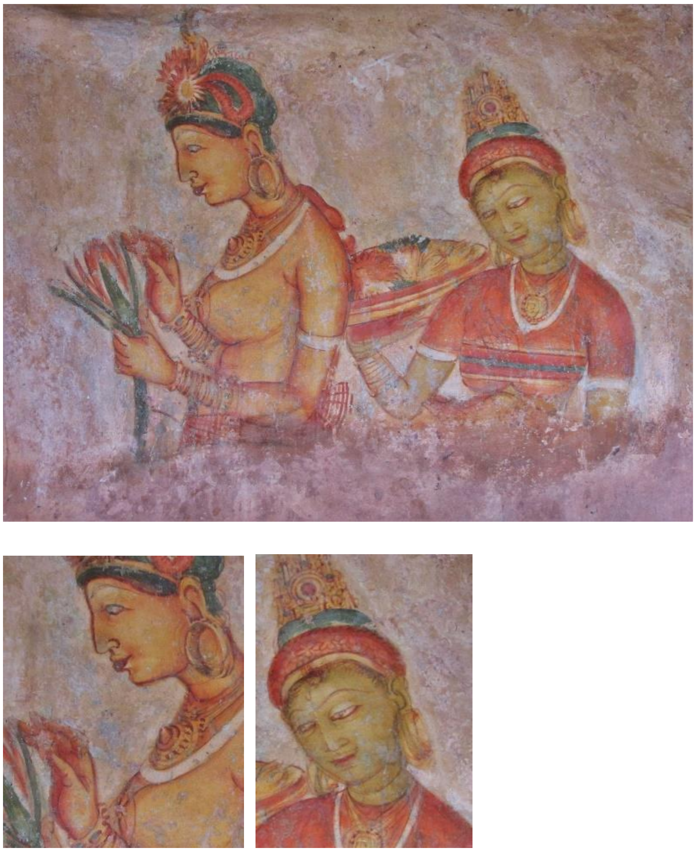


(අංක 04 රූපය) සීගිරි කාන්තා රුවක් සහ එහි සමීප ඡායාරූප

(අංක 05 රූපය) සීගිරි කාන්තා රුවක් සහ එහි සමීප ඡායාරූප



(අංක 06 රූපය) සීගිරි යුගල කාන්තා රූ සහ එහි සමීප ඡායාරූප



(අංක 07 රූපය) සීගිරි යුගල කාන්තා රූ සහ එහි සමීප ඡායාරූප

රූපලාවන්‍ය විවිධ වූ අරමුණු අරභයා සමාජයන් තුළ භාවිත කරන ලද්දක් වන අතර එය විටෙක තම විරුද්ධ ලිංගිකයන් ආකර්ශණය කරගැනීමේ අරමුණින් භාවිතා වූවකි. ගෞතම බුදුන් වහන්සේ අංගුත්තර නිකායේ සඳහන් කරන අන්දමට, " මේ ලෝකයෙහි ස්ත්‍රී රූපය තරම් පුරුෂයෙකුගේ සිත් ඇද ගන්නා වෙනත් රූපයක් නැත. ස්ත්‍රී ශබ්දය, ස්ත්‍රී ගන්ධය, ස්ත්‍රී රූපය හා ස්ත්‍රී ස්පර්ශය තරම් පුරුෂයෙකුගේ සිත් පැහැර ගන්නා වෙනත් දෙයක් ලොව නැත.[42]" සීගිරි සිතුවම් දැක ඊට ආකර්ශණය වී තම හැඟීම් වදනට ගොනු කළ නරඹන්නන්ගේ

[42] **අංගුත්තර නිකාය**, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා 18, 2006, පි. 2-4

වදන් වලින් මේ බව තහවුරු වේ. මෙම කාන්තාවන් ඇසෙහි ගැල්වූ අඳුන් තමන්ව ඒ කාන්තාවන් දෙසට ඇද බැඳ ගැනීමට ලක් කල බව කෙනෙකු පවසන අතර ඇතැමෙක් මෙම කාන්තාවන් රතුවන් ඇස් කොනින් බලා ඔවුන්ව පෙළඹවූ බව පවසයි. මෙසේ සීගිරි කාන්තාවන් රූපලාවන්‍ය විධික්‍රම සහ අංගරාග භාවිත කළේ යැයි පැවසෙන ගී කිහිපයක් පහතින් දැක්වේ.

අංක 25 ලෙස සෙනරත් පරණවිතාන මහතා විසින් නම් කල සීගිරි ගීයේ, කාන්තාව නිල් පැහැ තිලකයක් තබා ඇති බව සඳහනක් වන අතර 377 ගීයේ කාන්තාවන්ගේ අත් රත් පැහැති බව පවසයි.

25- යොමු කෙහෙ මල්දම බැරැ නිල් තැලි දිගැස් මල ලූ කතක්

නෙත් හැයූ බෙයදෙහි රන්වනුන් අතුරෙ යහගමු දාපුළමි (ෙ)ම ලිමි[43].

අර්ථයඃ බෙයදෙහි රන්වන් ලියන් අතර සිටින මල් දමින් බරවූ එල්බෙන කෙහෙ (ඇති) **නිල් තිලකයකින්** (හොබනා) දිගැසියක් (තමා වෙත) ඇදි ඇස් ඇතියවුන්ට පාශයක් ලූවාය.

(No 25- A lovely woman among the golden-coloured ones on the mountain side put in a snare those whose eyes have been attracted (by her).(She) whose hair in front is laden with garlands of flowers who (is adorned with) a **blue thilaka** mark and who is long eyed.[44])

377- ස්වස්ති

නිල්කඩ (සිරි) ගී ලි(ය) තන් රන්මලී රත අතින ගත විලුවන් මල් දම් සිරි නිනබු කියබු මා

---

[43] නන්දසේන මුදියන්සේ, **සීගිරි ගී.** ප්‍රථම භාගය, සී.ස.ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොලඹ,1963, පි.82

[44] S.Paranavithana, **Sigiri Graffiti** volume II,Oxford university press,London,1956,p.15

සෙ දුටුයුන අදවයි[45].

අර්ථය: යහපතක් වේවා. නිල්කඩ නම් ස්ථානයෙන් පැමිණි සිරි (නමැත්තාගේ) ගීයයි. කාන්තාවගේ පයෝධරයෙහි (පැළඳි) රන් දාමයද, **රතු අතින්ගත් විලෙවුන්** ද, මල් දමෙහි ශෝභාවද, පහතට නැමී ගිය අලකාවලිය ද (යන මෙකී එකිනෙකක්ම) මා සෙයින් දුටුවන් අදවයි.

(No-377 Hail…The song of (Siri) of Nilakada. The golden chain on the breast of the damsel, **the oinment taken on (her) rosy hand**, the splendour of the chaplet of flowers (and) the curl (on her brow)which is bending downwards (each of these) attracts those who have seen (it) just as (it does attract)me.[46])

සීගිරි ගී අතර 415 ලෙස හඳුනාගෙන ඇති ගීයේ **අංගරාග** යන පදයම භාවිතා කර ඇත.

පාලි විවරණයෙන් ගත් කළ අංගරාග යනු[47], ශරීරයෙහි ආලේප කිරීමට ගන්නා විලවුන් වර්ගයකි. (aṅgarāga : *(m.)* a cosmetic to anoint the body with.)

සංස්කෘත ශබ්දකෝෂයේ සඳහන් වන පරිදි[48], අංගරාග යනු අංග සහ රාග (රාග) යන පද වලින් සමන්විත සංස්කෘත සංයෝගයකි. ආලේපෙන, ශරීරයට ආලේප කිරීම සහ සුවඳ විලවුන් කිරීම සඳහා කුඩු, පිරිසිදු කිරීමෙන් පසු ශරීරය සුවඳ

---

[45] නන්දසේන මුදියන්සේ, **සීගිරි ගී.** ප්‍රථම භාගය, සී.ස.ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ,1963, පි.137

[46] S.Paranavithana, **Sigiri Graffiti** volume II,Oxford university press,London,1956

[47] The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, https://www.wisdomlib.org/definition/angaraga, Date accessed 23.01.2023

[48]Sanskrit Dictionary, https://www.wisdomlib.org/definition/angaraga, Date accessed 23.01.2023

විලවුන් කිරීම; සඳුන් ආදියෙන් එය ආලේප කිරීම. අංග, සහ රාග වර්ණ ගැන්වීම, මින් අදහස් කෙරේ. (Aṅgarāga paint, unguent, powder for smearing and perfuming the body, Perfuming the body after cleansing; smearing it with unguents of sandal, &c. E. *aṅga,* and *rāga* colouring.)

සීගිරි ගී අතර එම කාන්තාවන් අංගරාග භාවිතා කළේ යැයි සෘජුවම පවසන්නේ මෙතුළිනි.

415- (කි)පි සෙන වත වුයුවහ සිත (ත)ද් ආ නු යෙ දසඟ තාක් අඟ්රා ලූ
පැහැ නිල් තොප (ගත)

පැහැ වෙ බද අතළඟ (ම්)...(ද)ළමි[49].

අර්ථයඃ තිපි සිනාසෙන වන් වූහු. සිත තද (ගතිය) සැබැවින්ම ආයේයි. දශවිධ අඞ්ගප්‍රත්‍යඞ්ගයන්හි සැමතැනම **අංගරාගය** යෙදූ තොපගේ ශරීරයෙහි නිල් පැහැය බැඳී (ගියා) වෙයි. අතළගම (නම් ස්ථානයෙන් පැමිණි) දළ (නමැත්තා) වෙමි.

(***අඟ්රා** - සං. අංග-රාග; අඟ-රා, හම අලංකාර කිරීමට යොදන ද්‍රව්‍ය.[50])

(No 415-You are having the appearance of smiling; but your hardness of heart has come indeed (to the surface) of you, who have applied **cosmetics** on all your limbs, the darkness of complexion is inseparable from the body.[51])

එහිම හඳුනාගෙන ඇති 603 ගීයේ **තොල් වල පැහැය** පිළිබඳව සඳහන් කර ඇත.

---

49 නන්දසේන මුදියන්සේ, **සීගිරි ගී.** ප්‍රථම භාගය, සී.ස.ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ,1963, පි.164

50 එම. පි.164

51 S.Paranavithana, **Sigiri Graffiti** volume II,Oxford university press,London,1956, p.257

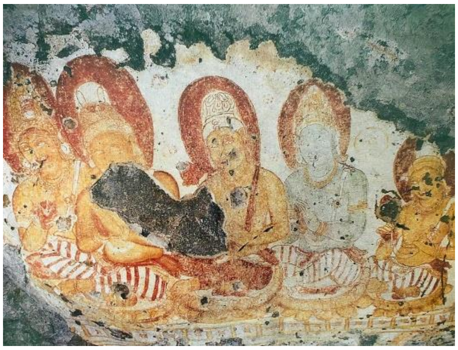
603- මෙ කත තමලවන් නො බිණි සෙනෙ(හ නැ)ත්තී හිම (බියො) සෙනහැතද උන්නහ (සි)ත

තද සෙ (යින්)

අර්ථයඃ 'තඹවන් තොල් ඇති, සෙනෙහෙ නැති මේ කාන්තා තොමෝ නොබිණුවාය.''සෙනෙහෙ ඇතද සිත තද අයුරින් කාන්තාවෝ සිටියාහුය.[52]' (No 603- This copper lipped damsel,who is not possessed of love,did not speak.Ladies though possessed of love,(at times) stood as if their hearts were hard.)

සීගිරියට අමතරව අනුරාධපුර යුගයේම ක්‍රි.පූ. 477-495 ත් අතර සමයේ සිතුවම් වූවේ යැයි සැලකෙන දිඹුලාගල පුල්ලිගොඩ ලෙන් විහාරයේ දේව මණ්ඩලයක් නිරූපිත සිතුවමේ (අංක 08 රූපය) දෙවිවරුන්ගේ අත්ල රතු පැහැයෙන් වර්ණ කර ඇත. එමෙන්ම මැදවල ටැම්පිට විහාරයේ මකර තොරණ නිරූපිත ප්‍රතිමා කොටසේ දේව මණ්ඩලයේ නිරූපිත ඉන්ද්‍ර, බ්‍රහ්ම වැනි දෙවිවරුන්ගේ අත්ලද රතු පැහැයෙන් වර්ණ කර තිබෙනු දක්නට ඇත. කාන්තාවන් පමණක් නොව පුරුෂයින්ද තම අත්ල මත රතු පැහැ ලතු ආලේප කරගත් බව මෙමගින් අනුමාන කළ හැකිය. දෙවිවරුන්ගේ පමණක් නොව සමහර විහාරස්ථාන වල බුදු රුවෙහි පවා අත්ල රතු පැහැයෙන් දක්වා තිබෙනු දැකිය හැකිය. බුද්ධ ප්‍රතිමාවල මෙසේ රත් පැහැ ගැන්වීම කුමන අරමුණකින් සිදු කළේද යන්න පිළිබඳව පැහැදිලි නැත. (උදාහරණඃ දඹුලු විහාරයේ නිර්මාණය කර ඇති බුද්ධ ප්‍රතිමා වහන්සේ)

[52] නන්දසේන මුදියන්සේ, **සීගිරි ගී.** ප්‍රථම භාගය, සී.ස.ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ,1963, පි.298



(අංක 08 රූපය) දිඹුලාගල පුල්ලිගොඩ ලෙන් විහාරයේ දේව මණ්ඩලය නිරූපිත සිතුවම සහ එහි සමීප ඡායාරූප

සිංහල සාහිත්‍යයේ පළමු මහා කාව්‍ය ලෙස හැඳින්වෙන **කව්සිළුමිණ** ජාතක කතා පොතේ එන"කුස ජාතකය" පදනම් කොටගෙන රචිත මෙය දඹදෙණි යුගයේ රජ කළ දෙවන පැරකුම්බා රජු විසින් ලියන ලදැයි සැලකේ. එහි උද්‍යාන වර්ණනා, මධුපාන සහ විවාහය ආදී නොයෙක් වර්ණනා අන්තර්ගත වන අතර එකල කාන්තාවන්ගේ රූපලාවන්‍ය භාවිතය පිළිබඳවද එම වැනුම් තුළ තොරතුරු සඳහන් කර ඇත.

එහි සත්වන සගේ අටවන කවියෙන් කාන්තාවන් පියවුරේ කොකුම් හෙවත් කුංකුමාංගරාග තැවරූ බව සඳහනක් වේ.

කොපුල් තලෑ පත ලේ -කොකුම'ගරා පියොවුරේ

සඹු දෙලෙන ’ද වැ ගලත් -පිවිටි එවො ’හු උර නුරා[53]

අර්ථය : කොපුල් තලැ පතලේ **පියොවුරේ කොකුම් අඟරා** (කපොල තලයෙහි - කම්මුලෙහි පත්‍ර ලෙඛා- සඳුනින් කළ ඉරි-ද ,**පයෝධරයෙහි කුංකුමාංගරාගද**, සඹු දෙලෙන් අදවැ, ගලත් (ගලන කල්හි) නුරා (අනුරාගය තෙමේ) ඔහු, උර (ළයට) පිවිටි එවි (ඇතුළු වූ වැනි)[54]

එහිම තවත් කවියක කාන්තාවන් ඇසෙහි අඳුන් ගල්වන බව සඳහන් වේ. කාන්තාවගේ ඇස් අද්දරින් අඳුන් සෝදාගෙන කඳුළු වැටෙන බව කවියා මෙහිදී සඳහන් කරන්නේ කාව්‍යාත්මකවය.

ගසත රත’ත ළෙහි -ගලනැ’ස් දරින ’දන දෙවැ

නුවනත සුනිල් කැල්මෙන් -පියන විලසක් පාමින්[55]

අර්ථය : රත් අත, ළෙහි (හදවතෙහි) ගසත, අඳන දෙවැ ගලන **ඇස් දරින් අඳුන් සෝදාගෙන** ගලන්නාවූ කඳුළු කරණ කොටැ-ගෙනැ) නුවනත සුනිල් කැල්මන් පියන විලසක් (ඇසේ ඉතා නිල් පැහැ හරින්නා වූ ආකාරයක්) පාමින්[56]

කුරුණෑගල යුගයේ රචිත **සඳ කිඳුරු දා කවෙහි** මර යුදය කවි පන්තියේ **"රත’ඟර අලෙවු හැර සුරත් වත් ඇඳැ වලු බර**[57]**"**(රතු අංගරාග ඇඟේ ගල්වා ගෙනැ-නෙරිය හොඳට තබා රතුවත් ඇඳ ගෙනැ[58]) යැයි සඳහන් කර ඇත. එයින් ගම්‍ය වන්නේ සඳ කිඳුරිය **රතු අංගරාග** ඇඟේ ගැල්වූ බවය. එසේම කිඳුරු යුවල ගිම්සාර මසේදී කඳු මුදුනින් බැස ඇඟ සිහිල් කරගත් සැටි විස්තර කෙරෙන කොටසේ ඔවුන්

---

53 කුමාරතුංග මුනිදාස, **කව්සිළුමිණ,** කේ.ජ්. ආරියදාස සහ සමාගම, බු.ව.2486, පි.30
54 එම.පි 130
55 එම.පි 56
56 එම.පි 190
57 අලවුඉසි සැබිහෙළයන්, **සඳ කිඳුරු දා සමර,** එම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, 1961, පි.59
58 එම. පි.147

සඳුන් අරටු බිඳ අමු කපුරු හා යොදා ගල ගා කළල් කොට ගෙන ඇඟේම ගැල්වූ බව සඳහන් කර ඇත.

බිඳිමින් සඳුන් හැර - ගා අමු කපුරු එක්කැර

දෙදෙන ඔහු පෙම් බර - සියල් තුනු ගල්වා සිහිල් කැර[59]

සිංහල භාෂාවෙන් ලියැවුණු මුල්ම සන්දේශ කාව්‍ය දෙක නම් තිසර සහ මයුර සංදේශයන්ය. ගම්පොල යුගයේ රචනා වූ **තිසර සන්දේශයේ** එකල කාන්තාවන් සිරිතක් ලෙස යටිපතුල්වල ලතු රතු දියර ආලේප කර බව කරගත් බව සඳහන් වේ.

පුරඟන සරන වර මිණි නිල් සඳලු තෙලේ

වැකිලත පතලකින් රැවටුණු බමර වැලේ

දැක දැක තඹරනම මේ පුර ගෙදිගු විලේ

තම තුඩ නොලත් එහි මිහි ලොලිනි කිසි කලේ[60]

මෙහි අර්ථය නම් පුරඟන (පුර ස්ත්‍රීන්) මිණි නිල් සඳලු තෙලේ (මැණික් ගලින් නිල්වන්ව පෙනෙන සඳලු තලවල, සරන වර (හැසිරෙන කල්හි) ලත වැනි පතලයින්, **ලා රස තැවරුණු පතුල් ලාංඡන** හෙවත් පා සලකුණු නිසා; ඒ නිල් ජලය මත පිපුණු නෙලුම් මල් යැයි) රැවටුණා වූ බඹර රංචු මෙපුර කුඩා පොකුණුවල තඹර නම දැක දැක(නෙලුම් මල්ම දකිමින්; මී පැණිවලට තිබූ ආශාවෙන් ඒවාට තමන්ගේ තුඩ නොදමති. මෙයින් ගම්‍ය වන කරුණ නම් එකල කාන්තාවන් අත්ල මත පමණක් නොව යටිපතුල් වලද ලතු (ලාකඩ, ලහ දියර) ආලේප කරගැනීම සිරිතක්ව තිබූ බවය. එපමණක් නොව එම පුරයේ අංගනාවන්

---

[59] එම. පි.92

[60] ඒ.වී.සුරවීර, **තිසර සන්දේශය**, ඇස්.ගොඩගේ සහ සමාගම,කොළඹ, 1991, පි.77

නළල මත සඳුන්, කොකුම්, සිරියෙල් ආදී යමකින් තැනූ තිලක(පොට්ටු)[61] තැබූ බව **'එපර අඟන නළලත දුන් තලා වැනි[62]'** යන පද්‍ය කොටසෙන් පැවසේ.

ගම්පල යුගයෙන් පසුව එළඹි කෝට්ටේ යුගය සිංහල සාහිත්‍යයේ ස්වර්ණමය යුගයකි. බොහෝ සංදේශ කාව්‍ය රචනා වූ යුගයක් හැටියට සැලකෙන මෙම යුගයේ සාහිත්‍යය පිරික්සීමේදී රූපලාවන්‍ය සහ අංගරාග භාවිතය පිළිබඳවද තොරතුරු රැසක් හමුවේ.

සිංහල පද්‍ය සාහිත්‍යයේ කෙටිම සංදේශ කාව්‍ය යැයි සැලකෙන **සැළලිහිණි සංදේශය** තොටගමුවේ ශ්‍රී රාහුල හිමියන් විසින් රචිත කෘතියකි. එහි එක් කොටසක වෙසඟනන් තනයුගෙහි කුංකුම විලේපන තැවරූ බව සඳහන්ය. **වෙසඟන තුඟු තනයුග රොන් කොකුමඟර - පිස එන මද පවන් ඇද විල් ලිහිණි සර**[63] ලෙස කවියා සඳහන් කරන්නේ 'වෙසඟනන්ගේ **තනයුගෙහි තැවරූ කොකුම් විලෙවුන්** පවා පිසගෙන'

යන අරුතය. තවද රසඳුන් තනා දිගු නෙත්වල ආලේප කල බව 76 වැනි කවියේ කවියා සඳහන් වන්නේ පහත ආකාරයෙනි.

පුලා සුවඳ මලවුල් කර වරල් බැඳ

දුලා රන් පතින් සරසා සවන් සොඳ

නිලා දිගු නුවන් රසඳුන් තනා ඇඳ

බලා සිටු රඟන රඟ මඬල කල් බඳ[64]

මෙහි අර්ථය, 'රජ ගෙට පිවිසී තොපට රඟමඬලක් දැක්ක හැකිය. එහි රැඟුම් දක්වන අය කාන්තාවෝ ය. ඔවුහු පිපුණු සුවඳ මලින් ගවසාගත් කෙස්වැටි බැඳ ගත්තෝය. රන්පතින් සවන් සරසාගත්තෝය. **රසඳුන් ඇඳ නුවන්** සරසා ගත්තෝය.

---

61 එම. පි.191
62 එම. පි.190
63 කේ.ටී.ඩබ්ලිව්.සුමනසූරිය, **සැළලිහිණි සංදේශය,** එම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, 1956, පි.37
64 එම. පි.75

ඒ රඟ මඩලෙහි ලැගුම් දෙන ඒ මනහර කාන්තාවන් දෙස මද කලක් බලාගෙන සිටින්න.[65]

මේ සමයේම ලියවූ අලගියවන්න මුකවැටිතුමා විසින් රචිත **සැවුල් සංදේශයේද** රඟ වැනුම නම් කොටසේ කාන්තාවන් ඇසෙහි අඳුන් ඇඳි බව පවසා ඇත. '**නිලුපුල් සදිසි නෙත රස'ඳුන් තනා ඇඳ'**[66] ලෙස කවියා දක්වන්නේ නිල් මහනෙල් වැනි ඇස්වල රසඳුන් සදා ඇඳ යන අදහස ජනිත කරවීමටයි. එහිම තවත් කවියක මෙසේ දැක්වේ.

නන් විසිතුරු පහ සිරි වමියගෙ පවර

දුන් කොකුමඟර පියොවුරු සිරිනි මනහර

සන් තොස වඩන දුටු දන මන නෙත් නොහැර

රන් මිණි කලස් සිය ගණනක් සැදි පවර[67]

එහි අර්ථය නම්, 'නොයෙක් ආකාරයේ ලස්සන වූ ප්‍රසාද නමැති ශ්‍රී කාන්තාවන්ගේ උතුම් වූ **කොකුම් ආලේපය ගැල්වූ පියවුරු** වල ආකාරයෙන් මනහර වූ දුටු දුටු ජන ජනයින්ගේ සිත් හා නෙත්හි එකක් නැර සන්තෝසය වැඩිකරන්නා වූ උතුම් රන් මැණික් (පුන්) කලස් සිය ගණන් වලින් සැරසූ'යන්නයි. මෙහිද සුන්දර කාන්තාවන් පියවුරුවල කොකුම් ආලේප ගල්වන බව සඳහන් වේ. දුටුවන්ගේ නෙත් සන්තෝසයෙන් වඩවාලීමට මෙසේ පියවුරුවල රත් පැහැ සුනු පිණිස ආලේප කරන කොකුම් ආලේපය හේතුවන්නේ යැයි කවියා පවසයි. ආදී කාන්තාවෝ අද ලියන් හැට්ටයකින් හෝ උඩුකය වස්ත්‍රයකින් වසන පියවුරු පෙදෙස නොවසා සුනු, මල්දම්, මුතුපොට ආදී දෙයින් සරසා දැකුම්කළු කළ බව මෙයින් පෙනේ. ඔවුන් මේ සඳහා බෙහෙවින් භාවිත කරන ලද්දේ කොකුම්, මල්

---

65 එම. පි.76

66 ලබුහේනේගම චන්ද්‍රරත්න සහ සිරිසේන විතානගේ, **සැවුල් සන්දේශය** ,රත්නාවලී ප්‍රකාශකයෝ ,කොළඹ, 1968, පි.28

67 එම. පි.12

රොන් සහ පාට සුනුය. '**තරඟ පැහැරගතා කොකුමඟරා ගතා - අඟනන් ලවනතා මඳ නොතිබිය රතා**[68]' යැයි **හංස සන්දේශයේ** දැක්වෙන කවියෙන්ද මෙම කොකුම් ගැල්වීම පිළිබඳව තොරතුරු දැක්වේ. 'දිය රැළි වලින් කාන්තාවන්ගේ සිරුරෙහි කොකුම් කල්කය පැහැර ගත්තේය. කාන්තාවන්ගේ තොල්වල වූ මඳ රතය ඉවත්විය.'යනුවෙන් කවියා පද්‍යයේ මෙම අදහස නිර්මාණය කර ඇත. හංස සන්දේශයේම දැක්වෙන පහත පද්‍යයෙන්ද ගම්‍ය වන්නේ කෝට්ටේ යුගයේ කාන්තාවන් අත්ලෙහි පමණක් නොව යටිපතුලේද ලතු ආලේප කළ බවය.

අඟනක පය ගෑ ලතු සිරසෙහි වැකි

මිනිසෙක ගඟ දිය කෙළියෙන් නො වැළැකි

අනිකක ඇස රතු විය ලතු නොම වැකි

ඇය සක එරතට වෙන දිය කරණෙකි[69]

(අර්ථය : ගැහැනියකගේ පයේ ආලේප කර තිබුණු **ලාකඩ සායම** හිසෙහි තැවරුණ මිනිහෙක් දිය කෙළිය නැවැත්වූයේ නැත. ලාකඩ නොගෑ අනිත් ගැහැනියකගේ ඇස රතු විය. ඇගේ ඇස් රතු වීමට අනෙක් වතුරක් හේතු විය.) **පරෙවි සංදේශයේද** කාන්තාවන් පියවුරු වල කොකුම් තවරන බව සඳහනක් වේ. එහි 96 වෙනි කවියේ දැක්වෙන්නේ දිය කෙළිනා කල්හි ප්‍රියයා ස්ත්‍රියකගේ මුහුණ බලා අතින් දිය පහරක් දෙන විට, එම දිය පහර ස්ත්‍රියගේ ළයෙහි වැදී ස්ත්‍රියගේ පයෝධරයෙහි තිබූ කොකුම් දියවී ඒ හා මිශ්‍ර වූ දිය බිඳු වැටෙන්නට ගත් බවයි.

මන් තොස කැරැ නරඹා කොමළඟක වත

දුන් රසවත් රස පහරින් පිය උරත

වන් සිහ නිය ඇත් කුඹු තලැ උරිරු යුත

මෙන් මුතු දිසි දියබිඳු සහ කොකුම් මුත[70]

---

[68] පී.එස්.බී.සේනානායක, **හංස සන්දේශය,** ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 1978, පි.31
[69] එම. පි.31

එසේම වැත්තෑවේ හිමි විසින් රචිත ගුත්තිල කාව්‍යයේ 94 වැනි කවියේ '**පුරෙහි වත්සුනු සුවඳට'**[71] ලෙස සඳහන් කර ඇත්තේ 'මුහුණුවල ගෑ වත්සුණු (වතෙහි ආලේප කරන සුනු) සුවඳ' යන අදහස වන අතර එහිම 119 වැනි කවියේ , **'සුවඳ සඳුන් කොකුමඟරා - පැහැද තමන් වෙලා තවරා'** ලෙස කවියා දක්වන්නේ 'සුවඳ සඳුන් හා කොකුම් යනාදි අංගරාගයන් තම සිරුරෙහි තවරාගෙන සැරසෙන' යන අදහසයි. ගුත්තිල කාව්‍යයේද කාන්තාවන් විසින් තම නෙතෙහි අඳුන් අඳින බවද සඳහන් කර ඇත. කඳුලෙන් නුවන් අඳුන් සේදී ගිය හෙයින් කාන්තාවන් විරහිණින්ගේ විලාසය ඉසිලූ බව කවියා 323 වැනි කවියෙන් '**කඳුළෙන් නුවනඳන-ගියෙන් වන සිරිසිලූ පුරඟන'** ලෙස හුවා දක්වයි. එම කාව්‍යයේම 234 වැනි කවියේදී කවියා රජුව ශෝභාන්විත ලෙස වර්ණනා කර ඇත.

හිමකර සුර සිඳු කොඳ මුතු හරෙහී

පැහැසර යුරු සුදඟර ගෙන වෙරෙහී

මලකර පලු පල වැනි සුර තුරෙහී

මනහර සිව්සැට බරණින් සැරහී[72]

මෙහිදී රජු 'සුවඳ සුනු ඇඟ ගාගෙන, සිවුසැට බරණින් සැරසී ගත් බවත් එවිට ඔහු ගාගත් සුවඳ ආලේපය කෙතරම් සුදුද කිවහොත් එය සඳෙත්, අහස් ගඟෙත් කොඳ මල්වලත් මුතු හරේත් ඇති පැහැයේ සාරය වැනි බව[73]' සඳහන් කරයි. කාන්තාවන් පමණක් නොව පුරුෂයන්ද විවිධ රූපලාවන්‍ය විලෙවුන් භාවිතා කරන ලද බව මෙයින් තහවුරු වේ. මෙහි 'සුදඟර' ලෙස භාවිතා කර ඇති පදයෙහි අරුත 'සුදු පැහැති ශරීරාලේපය' යන්නයි. රජවරුන්ගේ ශ්‍රී දේහය වර්ණනා කිරීමේදී නිතැතින්ම ඔවුන්ගේ රූපලාවන්‍ය චාරිත්‍ර පිළිබඳවද තොරතුරු ඉතිහාසයෙන්

---

[70] කුමාරතුංග මුනිදාස, **පරෙවි සන්දේශ විවරණය,** කේ.ඒ.ආරියදාස සහ සමාගම, පි.15

[71] සුචරිත ගම්ලත්, පණ්ඩිත වෙගිරියේ කීරාල, ඊ.ඒ. වික්‍රමසිංහ, **ගුත්තිල කාව්‍ය විවරණය** , ඇස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1996, පිටු. 80

[72] එම,පි 155

[73] එම,පි 155

හමුවේ. කෝට්ටේ සමයේදීම රචනා වුණු 'පැරකුම්බා සිරිත' කෝට්ටේ ශ්‍රී පරාක්‍රමබාහු මහරජු වර්ණනා කිරීම සඳහා ලියැවුණු කාව්‍ය ග්‍රන්ථයකි. රජුගේ ගුණ වර්ණනා කිරීම් හෝ ප්‍රශංසා කිරීම්, ඔහුගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය ප්‍රකාශ කිරීම් හෝ පිණිස කෙරුණු රචනා 'ප්‍රශස්ති' වශයෙන් සැලකෙන බැවින් මෙකී කාව්‍යයන් ප්‍රශස්ති කාව්‍යයෙහිලා සැලකේ. පැරකුම්බා සිරිතෙහි, 'සිරිත' යන්නෙන් චරිතය, චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර මෙන්ම ජීවිත පුවත යන අර්ථයද දැනවෙන බැවින් පැරකුම්බා රජුගේ තොරතුරු වර්ණනා කිරීමේදී රජු විසින් භාවිතා කරන ලද රූපලාවන්‍යය සිරිත් පිළිබඳවද තොරතුරු ඇතුළත් වේ. එහිදී පැරකුම්බා රජුගේ මුහුණ කවියා විසින් වර්ණනා කරන්නේ මෙසේය.

මැඳ ලප වැනි රසඳුන් වැකි යුග නෙත
බඳ තරු වැළ මිණි අභරණ සවනත
මදහස සඳකැන් පිරි සත නෙත නෙත
සඳ මඬලෙහි පැරකුම් රජ වුවනත[74]

පැරකුම් රජුගේ මුහුණ සඳ මඬලෙකි. ඔහුගේ මද සිනාව සත නෙත පිනවයි. ඒ මදහස සඳෙහි රැස් වැනිය. කන පැලැඳි මිණි බැඳි ආභරණ ඒ සඳ පිරිවරන තාරකාවලි වැන්න. **රසඳුන්** ගෑ ඇස් එම සඳහි ලප වැනිය. මෙහි රසඳුන් ලෙස හඳුන්වන්නේ රස + අඳුන් යන්නයි[75]. (ඇසෙහි කාන්තිය වඩනු සඳහා සහ ඇසට සිහිල් සුවයක් ලබාදීම සඳහා ගල්වන ද්‍රව්‍යයක් ලෙස මෙය හැඳින්වේ. එහි පැහැය කළුය.) එපමණක් නොව පැරකුම්බා රජුගේ කොකුම් ගෑ පුළුල් උර මඬල සන්ධ්‍යා කාන්තිය වැටුණු මහමෙර සේ බබළන බවද කවියා පවසන්නේ '**පින්සර පැරකුම් නිරිඳුගෙ සිරිමත්- දුන් කොකුමඟරා උරැ මුතු හර යුත්**[76]'ලෙසිනි. පැරකුම්බා සිරිත මෙන්ම කෝට්ටේ යුගයේ සාහිත්‍ය ප්‍රබෝධයට මහත් රුකුලක් වූ **ගිරා සංදේශයේ**

---

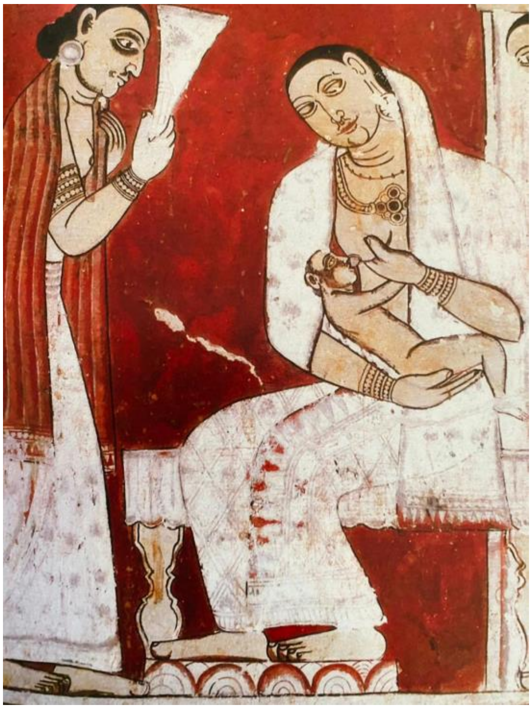
[74] ශ්‍රී චාල්ස්ද සිල්වා, **පැරකුම්බා සිරිත,** සී.ස ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ 11, 1954, පි.117
[75] එම,පි 117
[76] එම,පි 113

87 වැනි කවියේ '**විසිරී ගිය ගඟ ලතු කොකු මඟරා**[77]' ලෙස කවියා දක්වන්නේද 'ලතු කොකුමඟරා -ලාක්ෂා රස හා කුංකුමංගරාගය'යන අරුතයි.

සාහිත්‍යමය මූලාශ්‍ර වලට අමතරව අංගරාග පිළිබඳව දහනව වන සියවසේ මධ්‍ය භාගයේ සිතුවම් කෙරුණු ඇඹිලිපිටිය වලල්ගොඩ රජමහා විහාරයෙන්ද සාක්ෂ්‍ය ලැබේ. එහි වෙස්සන්තර ජාතකය දැක්වෙන කොටසේ වෙස්සන්තර කුමරුට ඔහුගේ මෑණියන් වන පුලස්ති බිසව විසින් මව්කිරි දෙන දර්ශනයක් දැක්වේ. එහි බිසවගේ දෙතොල් රතු පැහැයෙන් වර්ණ කර ඇති අතර ඇගේ පාදයේ යට කොටසද (යටි පතුල) සහ පාදයේ ඇඟිලිවල යටි කොටසද රතු පැහැයෙන් වර්ණ කර තිබෙනු පැහැදිලිවම දන්නට ඇත.(අංක 09 රූපය)

---

[77] එන්. ඩී. විජේසේකර, **ගිරා සංදේශය**, 1949, පිටු. 51



(අංක 09 රූපය) වෙස්සන්තර කුමරුට ඔහුගේ මෑණියන් වන පුලස්ති බිසව විසින් මව්කිරි දෙන දර්ශනය දැක්වෙන සිතුවම සහ එහි සමීප ඡායාරූප

සංක්ෂිප්තය

ඉපැරණි සාහිත්‍යකරුවා ස්ත්‍රී ලාලිත්‍යය සහ සුන්දරත්වය හොඳින් තීව්‍ර වන ලෙස තම නිර්මාණයන්හීදි වර්ණනා ඇතුළත් කිරීමට උත්සුක වී ඇත. සසඳාවතෙහි, ගුත්තිල කාව්‍යයේ සහ කව්සිළුමිණේ මෙන්ම සිංහල සංදේශ කාව්‍ය බොහෝමයක මෙසේ ස්ත්‍රී රුව පිළිබඳ ශෘංගාරාත්මක ඉදිරිපත් කිරීම් විස්තර කර

ඇත. මෙම අධ්‍යයනයේදී මූලික අවධානය යොමු කෙරෙන රූපලාවන්‍ය භාවිතය පිළිබඳව තොරතුරුද ඉහත සාහිත්‍යය මූලාශ්‍ර තුළ අන්තර්ගත වන්නේ බොහෝවිට මෙම වැනුම් තුළ බව පැහැදිලිය.

සාහිත්‍ය මූලාශ්‍ර වලට අමතරව දෘශ්‍ය කලාවන් තුළද මේ පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළ හැකි දෘශ්‍ය රූපයන් හමුවී ඇත. සිතුවම් තුළින් දිස්වන අංගරාග සහ රූපලාවන්‍ය පිළිබඳ දෘශ්‍ය සාධක තත්කල්හිම ලියැවූ සාහිත්‍ය සහ ලිඛිත මූලාශ්‍ර වලින් තහවුරු වන අවස්ථා අධ්‍යයනයේදී හමුවිය. උදාහරණයක් ලෙස සීගිරි සිතුවම් පිරික්සීමේදී කාන්තා රූ වල නේත්‍ර අඳුන් වලින් අලංකාර කර ඇති බවත්, දෙතොල් සහ අත්ල ලතු ආලේප කොට රත් පැහැ කර ඇති බවත් පැහැදිලිව දෘශ්‍යමාන වේ. මෙමගින් මෙම කාන්තාවන් කිසියම් ආකාරයක රූපලාවන්‍ය භාවිතයන් භාවිතා කර ඇති බවද හැඟේ. එම අදහස තහවුරු වන ලෙස සීගිරි කුරුටු ගී අතර එන එක් ගීයෙක, **'(ති)පි සෙන වත වුයුවහ සිත (ත)ද් ආ නු යෙ දසඟ තාක් අඟ්රා ලූ පැහැ නිල් තොප (ගත) පැහැ වෙ බද**[78]'යැයි සඳහන් කර ඇත. අර්ථය, 'තිපි සිනාසෙන වන් වූහු. සිත තද (ගතිය) සැබැවින්ම ආයේයි. දශවිධ අඞ්ගප්‍රත්‍යඞ්ගයන්හි සැමතැනම **අංගරාගය (අංග-රාග; අඟ-රා, හම අලංකාර කිරීමට යොදන ද්‍රව්‍ය)** යෙදූ තොපගේ ශරීරයෙහි නිල් පැහැය බැඳී (ගියා) වෙයි.'යන්නයි. මෙම ගීතයෙන් අප ඉහතදී දැක්වූ දෘශ්‍ය සාධක වලින් නිරූපනය කාන්තාවන් එකල විවිධ රූපලාවන්‍ය විධික්‍රම භාවිතා කළේ යැයි හැඟවෙන තොරතුරු තවදුරටත් තහවුරු විණ.

රූපලාවන්‍ය භාවිතයන් භාවිතා කෙරුණු විධික්‍රමයන් මෙන්ම එසේ භාවිතා කිරීමට බලපෑ විවිධ හේතු සහ අරමුණුද අධ්‍යයනයේදී පර්යේෂණයට ලක්විය. එහිදී හමුවුණු තොරතුරු වලට අනුව රූපලාවන්‍ය භාවිතය ශරීරයට සුවයක් සහ පහසුවක් ගෙන දීමට, මැස්සන් වැන් සතුන් ශරීරයෙන් ඈත් කිරීමට, ආත්ම විශ්වාසය ගොඩනැගීමට, සමාජ තරාතිරම නිරූපණයට, චාරිත්‍ර හෝ අභිචාර

---

78 නන්දසේන මුදියන්සේ, **සීගිරි ගී.** ප්‍රථම භාගය, සී.ස.ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ,1963, පි.164

විධික්‍රමයක් ලෙසටද, පුද්ගලයන් ආකර්ශණය කරගැනීමට මෙන්ම ලිංගිකත්වය සහ සබැඳි අරමුණු කෙරෙහිද යොමු වී ඇති බව වාර්තා විය. පුද්ගල ජීවිතය ධර්මානුකූලව යහපත් අයුරින් හැඩගස්වා ගැනීමට ධර්ම සම්පත්තියත්, ජීවිතය යහපත්ව පවත්වා ගැනීම සඳහා අර්ථ සම්පත්තියත් උපකාර වූයේ යම් සේද, කාම සම්පත්තියත් (ලිංගිකත්වය) පුද්ගල ජීවිතය සාර්ථක කරගැනීම සඳහා අවශ්‍ය ප්‍රබල සාධකයකි[79]. ලිංගිකත්වය වූ කලී සියලු සත්ත්වයන්ට පොදු වූ ධර්මතාවකි. වෙසෙසින් මෙහිදී අපගේ අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය වන රූපලාවන්‍ය සහ ලිංගිකත්වය අතරද අවියෝජනීය බැඳීමක් ඇති බව පිළිගත යුතුය. මන්ද සෑම පුද්ගලයෙකුම තම විරුද්ධ ලිංගිකයන්ට ආකර්ෂණය වීමට ප්‍රිය වීමත් ඔවුන් ඒ සඳහා විවිධ උපක්‍රමද භාවිතා කිරීමත් සාමාන්‍ය මිනිස් ක්‍රියාකාරකමක් වීමය. ඉහත දැක්වූ පරිදි එක් එක් යුගවල කවියන් විසින් කාන්තාවන් සහ ඔවුන්ගේ රූ සපු වර්ණනා කිරීමටද මෙම ආකර්ශණය හේතුවන්නට ඇත.

ශරීරය අලංකාර කිරීම සහ රූපලාවන්‍ය පවත්වාගෙන යාම සඳහා අපේ පැරැන්නන් නොයෙක් ක්‍රමවේද අනුගමනය කර ඇති බව ඉතිහාසය පිළිබඳව අධ්‍යයනයේදී පැහැදිලි විය. මෙයින් නළලත තිලක තැබීමද එක් කරුණක් ලෙස සැලකිය හැකිය. සීගිරිය සිතුවම්වලද කාන්තාවන් දස දෙනකුගේම මෙලෙස තිලක තබා ඇත. මෙම තිලක රතු, නිල් සහ කළු යන විවිධ වර්ණයන්ගෙන් සහ වෘත්තාකාර මෙන්ම දිගු හැඩ ලෙස විවිධ හැඩයන්ගෙන් සිතුවම් කර ඇත. බොහෝවිට මෙය කාන්තාවන් විසින් සිදු කරනු ලැබූ බව සඳහන් කෙරුනත් පුරුෂයන් විසින්ද තිලක තබා ඇති බව ලාංකීය ඉතිහාසයෙන් හමුවන සිතුවම්වල මෙන්ම මූර්ති වල දැකගැනීමට හැකිය. මෙම තිලක තැබීමේ හේතුව සහ අරමුණ හුදු අලංකාරයම පමණක් නොව වස් දොස් දුරු කරලීමේ හැකියාවද මෙයට ඇතැයි යන්න පැරැන්නන් විශ්වාස කළ බව පෙනේ. සමකාලීන සමාජයේද කුඩා

[79] ලාහුගල සුගතඤාණ, **භාරතීය කාමශාස්ත්‍රය,** සමයවර්ධන මුද්‍රණ ශිල්පියෝ, කොළඹ 10, 2014

දරුවන්ට තිලක තබනු ලබන්නේ එවැනි වස් දොස් දුරු කරලීමේ සංකල්පයක පිහිටා ගෙන බව පැහැදිලිය. තිලක තැබීමට භාවිතා කරන කල්කය නිපදවා ගැනීම සඳහා භාවිතා කර ඇත්තේ ඇන්ටිමනී නම් ස්වභාවික ඛනිජයක් සහ කොකුම් සහ සඳුන් යන අමුද්‍රව්‍යයන්ය. සුවඳ ඇතිකරවන හා විසබීජ නැති කරන ඖෂධ වර්ග යොදා ගැනීමෙන් මෙය රෝගනාශක ඖෂධකාරකයක් ලෙසද භාවිතා කරන ලද බව සමහර සංදේශ කාව්‍යවල සඳහන් කර තිබේ.

තිලක භාවිතය මෙන්ම පුරාණයේ පටන් නේත්‍ර අලංකාර කිරීම සඳහා විලාසිතාවක් ලෙස අඳුන් භාවිතා කිරීම දක්නට ලැබෙන බව අධ්‍යයනයේදී හෙලිවිය. විශේෂයෙන්ම කාන්තාවන්ගේ සුන්දරත්වයේ එක් විශේෂ ලක්ෂණයක් වූයේ දීප්තිමත් නෙත් සඟලක් හිමිව තිබීමයි. නෙත්වල සුන්දරත්වය තවදුරටත් වර්ධනය කරගැනීම සඳහා අතීත කාන්තාවන් මෙසේ අඳුන් තැවරීම සිදුකළ බව සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රවලින් පැහැදිලි වේ. ඇස් පියන් මතද ඇහිබැම මතද ආලේප කළ මෙම අඳුන් බොහෝවිට සාදාගනු ලබා ඇත්තේ ඛනිජ විශේෂයක් වන සහ ඇයට සුවය දෙන ඖෂධ විශේෂයක් ලෙස සලකන කොකුම් වලින්ය. මෙම කළු පැහැති ආලේපන ඇසේ අලංකාරයට පමණක් නොව ඇසේ රුදාව වැළකීමට ආදි අරමුණු උදෙසා ද භාවිතා කර ඇති බව දක්නට ලැබේ.

මෙවැනි රූපලාවන්‍ය විධික්‍රමයන් සහ භාවිතාවන් කාලයත්, තාක්ෂණයත් සමඟ වර්ධනය වෙමින් වර්තමානය තෙක් පැමිණ ඇත. හිසේ සිට පාදාන්තය දක්වා ආලේප කරන විවිධාකාර ආලේපන වර්ග රැසක් අද වෙළඳපලේ දක්නට ඇත්තේ මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. ශරීරයට සුවයක් සහ සිසිලසක් ලබාදීම වැනි කරුණු අභිබවා වර්තමානයේ රූපලාවන්‍ය භාවිතය හුදෙක් අනෙකා ආකර්ශණය කරගැනීමට සහ තමන්ගේ පෞරුෂය පවත්වාගෙන යාමට අවියක් ලෙස බොහෝ දෙනා භාවිත කරයි. මෙය තවත් සමහර කෙනෙකුගේ සමාජ තත්වය නිරූපණය කෙරෙන කැඩපතක් බවටද වර්තමානයේ පත්වී තිබෙනු දැකිය හැකිය. ප්‍රාග්

ඓතිහාසික යුගයේ පටන් විවිධ විචලායයන්ට හසුවෙමින් පැමිණි අංගරාග කලාව හෙවත් රූපලාවන්‍ය කලාව වර්තමානය වන විට සමාජයේ ඉහළ වටිනාකමකින් යුතු අවශ්‍යතාවක් බවට පත්ව ඇත.

03.
කොට්ටිඹුල්වල මහා ගල්ලෙන් විහාර සිත්තරා දුටු කාල්පනික සත්ත්ව රූප

ආචාර්ය මනෝරංජන හේරත්, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය-මූර්ති කලා
අධ්‍යයනාංශය, දෘශ්‍ය කලා පීඨය, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය,
කොළඹ

හැඳින්වීම හා පර්යේෂණ මූලාශ්‍රය

කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය සබරගමු පළාතේ රත්නපුර දිස්ත්‍රික්කයේ වැලිගපොල ග්‍රාමයේ පිහිටා ඇති ඓතිහාසික අගයෙන් යුත්

ස්ථානයකි. අනගි සිතුවම් රැසක් අන්තර්ගත පුරාණ බෞද්ධ පරිශ්‍රයක් වන මෙය වලගම්බා රජමහා විහාරය ලෙස ද හැඳින්වේ. මෙම විහාරයේ ඉතිහාසය දීර්ඝ කාල පරාසයකට (ක්‍රි.ව. 1273-1808) අයත් වන අතර විවිධ කාලවලදී නොයෙක් ප්‍රතිසංස්කරණ වලට ලක් වී තිබේ. මෙහි අන්තර්ගත සිතුවම් 18 වන සියවස සහ 19 වන සියවස් කාල වලට අයත් වේ. අපගේ පර්යේෂණ සඳහා අවැසි මූලාශ්‍රය ලැබෙනුයේ මෙම විහාරස්ථානයේ ඇති සිතුවම් ඇසුරිණි. සැතපෙන බුදු පිළිමය සහිත ප්‍රධාන විහාර ගෘහයේ වියන් සිතුවම් අතරැති කාල්පිනක සත්ත්ව රූප නිර්මාණ මෙම පර්යේෂණය සඳහා දෘශ්‍ය සාධක රැසක් ලබාදෙයි.

තවද ප්‍රධාන විහාරස්ථ ගෘහයට ප්‍රවිශ්ට වන පිවිසුම් ශාලාවේ වියන් සිතුවම් ද අපගේ සැලකිල්ලට ලක්වේ. මෙම විහාරස්ථානයට ප්‍රවේශවන පහළ ප්‍රධාන ගොඩනැගිලි අතරැති දැනට විනාශයට යමින් පවතින ගොඩනැගිල දැවකණු නිර්මාණ අතර ද කාල්පනික සත්ත්ව රූපයක් අපට හමුවේ. මෙකී සමස්ත නිමැවුම් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර හා මූර්තිවල මූලික ලක්‍ෂණ සහිතව නිමාව ඇති අතර දකුණු ගුරුකුලයේ කලා ලක්‍ෂණ ද චිත්‍ර සංරචනා සඳහා බලපා ඇති බැව් පෙනී යයි. ප්‍රධාන විහාර අභ්‍යන්තර සිවිලිමේ සිතුවම් මහනුවර සමයේ චිත්‍ර කලා සම්ප්‍රදායට අනුකූළ බවත් ඒවා නිරූපණය කරන ආකාරයේ විශේෂත්වයක් පවතින බවත්, පර්යේෂකයන් විසින් පෙන්වා දී ඇත. (කොට්ටිඹුල්වල විහාරය (1990) හැඳින්වීම)

මෙම චිත්‍ර සම්බන්ධයෙන් අවධානයක් දක්වා තිබුණ ද ඒ පිළිබඳ ව වඩාත් ගැඹුරු සාකච්ඡාවක් අවැසි බැව් අපට පෙනී යයි. මෙම වීමංසනය මගින් විභාග කරනුයේ එහි ප්‍රධාන අභ්‍යන්තර විහාරගෙයි සිවිලිමේ සිතුවම් සඳහා සිත්තරා විසින් යොදාගනු ලැබූ කාල්පනික සත්ත්ව රූප රචනා පිළිබඳව ය. එසේ ම උන්නත අයුරින් නිමවන ලද මූර්ති නිමැවුම් ද අධ්‍යයනයට ලක්වේ.

පර්යේෂණ අරමුණ

මහනුවර සමයේ බෞද්ධ චිත්‍ර කලා සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර ශෛලිය ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශ කරා පැතිරීගොස් ඇති අතර, මහනුවර හා දකුණේ විහාරස්ථානවල හා ඒවායේ ඇති සමාන අසමානකම් පිළිබඳ ව මෙන් ම විශේෂතා සම්බන්ධයෙන් බොහෝ විචාර සිදුකොට තිබේ. එහෙත් සබරගමුව ප්‍රදේශයේ චිත්‍ර භාවිතය පිළිබඳ ව දක්වා ඇත්තේ ඊට වඩා අඩු අවධානයකි. කොට්ටිඹුල්වල විහාරස්ථ සිතුවම් අපගේ පර්යේෂණයට ප්‍රස්තුත වනුයේ එහෙයිණි. මෙහි සිත්තරුන්ගේ නිර්මාණ පරිකල්පනයේ විශේෂතා සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කිරීම මෙහිදී සිදුවේ. කාල්පනික සංකල්පනාවක් උදෙසා විවිධ අමුතු සත්ත්ව රූප

භාවිතය හා ඒවා යොදා ගැනීමේදී විහාර සිත්තරා දැක්වූ ස්වාධීනත්වය හා විශේෂත්වය සොයා බැලීම ද මෙහි අරමුණ අතර වේ.

කාල්පනික සත්ත්ව රූප සම්බන්ධයෙන් මෙකී සිත්තරු හෝ එම ගුරුකුලය විසින් ලබාගෙන ඇති අවබෝධය හා විමසුම ශ්‍රී ලාංකේය වෙනත් කිසිදු පුරාණ ආගමික චිත්‍ර ශිල්පීන් විසින් ලබාගෙන ඇතිද යන්න සැක සහිතය. හුදෙක් වියන් තලායකට සිතුවමක් ඇඳීම හා එය අලංකරණය කිරීම පමණක් නොව නවමු ආකාරයකින් චිත්‍රය සංරචනය කිරීමට මෙකී සිත්තරා ගන්නා ලද ස්වාධීන ප්‍රවේශය ද කැපීපෙනේ. කාල්පනික සත්ත්ව රූප භාවිතයෙ හි ලා මීට පූර්ව අපගේ චිත්‍රකර්ම අතර බොහෝ සාධක ඇති මුත් කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරුගේ ප්‍රවේශය ඊට බොහෝ වෙනස් බවක් ගනියි. අපගේ අරමුණ වනුයේ මේ සම්බන්ධයෙන් විමසීමය. ලොව වෙනත් රටවල කල්පිත සත්ත්ව රූ හා ඇති දෘශ්‍යමය සබැදියාවන් කෙරෙහි අවධානය යොමුකරමින් ද මේ සම්බන්ධයෙන් සොයා බලනු ලැබේ.

විමර්ශනය

ප්‍රධාන විහාරගෙයි සිවිලිමේ දෘශ්‍යමාන හිමාල අඩවිය පිළිබඳ දර්ශනය මෙහි ඇති ඉතා විශිෂ්ඨතම චිත්‍ර නිමැවුම ය. එය අවිවාදිත අතර අප විසින් ඊට හේතු වූ කරුණු සොයා බැලීමේදී පහත අංග ඇසුරින් එය විමර්ශනය කිරීමේ හැකියාව ඇති බැව් යෝජනා කළ හැකි ය.

අ - සිය තේමාවට උචිත ලෙස නිදහස් ප්‍රකාශනයක් ඉදිරිපත් කිරීමට අවැසි විශාල බිත්ති අවකාශයක් සිත්තරාට හිමිවීම.

ආ - තේමාවට උචිත ලෙස රූප සැරසිලි හා වෙනත් රටා භාවිතයට ගනිමින් අපූර්ව ලෙස වියන්තල චිත්‍රය සංරචනය කිරීම.

ඇ - සාමාන්‍ය බැතිමතා හෝ රසිකයා විසින් නොදුටු සාහිත්‍ය ලෝකයේ විස්තර වන අපූර්ව ලෝකයක් පිළිබඳ මනෝ රූපය ඉතා මනරම් ලෙස රූපණය කිරීම.

ඈ - දුවැන්ත චිත්‍ර තලයක් තුල අපූර්ව ලෙස සිය සංකල්පය දෘශ්‍යමය කවක් සේ එය මැනවින් හඳුනා ගැනීම.

ඉ - නවමු කාල්පනික සත්ත්ව රූප රචනා කිහිපයක්ම සිතුවමට අන්තර්ගත කිරීම හා ප්‍රකාශනයේ අරුත් තීව්‍ර කිරීමෙ හි ලා ඒවා භාවිත කළ ආකාරය.

ඊ - කාල්පනික සත්ත්ව රූප පිළිබඳ කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරාගේ අධ්‍යයනයේ ගැඹුර හා ඒ පිළිබඳ වූ මනා අවබෝධය.

ප්‍රධාන සිවිලිම් සිතුවමට අමතරව මෙම විහාරයෙන් අපට කාල්පනික රූප නිර්මාණ කිහිපයක් හමුවේ. මෙම සියලු නිමැවුම් එකම කාල පරාසයකට අයත් බැව් ස්ථිර ව ම කිව නොහැකි මුත් කාල්පනික සත්ත්ව රූප භාවිතය සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේදී ඒ පිළිබඳව දැනගැනීම වැදගත් ය. විහාරයේ සංඝාවාසයේ පසෙක වහලයකට වාරුදීම සඳහා බිම සවිකොට ඇති දැව කණුවක (මෙය පැරණි ගොඩනැගිල්ලක වූ දැව කණුවක් බව පෙනේ) භේරුණ්ඩ පක්ෂියා නිරූපිත කැටයමක් වේ. මෙය ඉතා අලංකාරවත් ලෙස කැටයමට නගා ඇත. ගම්පළ සමයේ දී භාවිතයට පැමිණෙන මෙම අපූර්ව කාල්පනික රූප සංකල්පය මහනුවර යුගයේ දී බොහෝ ජනප්‍රියත්වයට පත් වූවකි. ඒ අනුව කොට්ටිඹුල්වල දැව කැටයම් අතර ට ද මෙම රූප ඒකකය එක්වී ඇත.

භේරුණ්ඩ පක්ෂියා ලී කැටයම-කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය ඇත්කඳ ලිහිණියා හා කිඳුරු-කොට්ටිඹුල්ව රජමහා විහාරය

ප්‍රධාන විහාර මන්දිරයට ප්‍රවේශ වන ආලින්දයේ සිවිලිම පුරා ඇති සිතුවම් අතර ඇත්කඳලිහිණි හා කිඳුරා චිත්‍රයට නගා ඇති අයුරු අපට දෘශ්‍යමානය. මෙම ඇත්කඳ ලිහිණියා දහම්සොඬ කතා වස්තුවේ චිත්‍ර සංරචනයේ අන්තර්ගත වේ. මහනුවර සමයේ සිතුවම් සම්ප්‍රදායට එක්ව ඇති මෙම කාල්පනික රූප සබරගමු සිත්තරාගේ විහාර සිතුවම් අතරට ද එක්ව ඇති බැව් මේ අනුව අපට පෙනී යයි. ප්‍රධාන විහාර ගෘහයේ සිවිලිම් සිතුවම්වල ඇති ඇත්කඳ ලිහිණි රූපයට පසුකාලීනව මෙය චිත්‍රයට නගා ඇති බැව් කිව යුතුය. මෙහි ඇඳ දක්වා ඇති කිඳුරු රූප ද එලෙසම පසුකාලීනව නිමවූ ඒවා වන අතර කලාත්මක අතින් විහාර අභ්‍යන්තර සිවිලිම් සිතුවම්වල කිඳුරු රූප තරම් වටිනාකමක් නොගනී.

ගජසිංහ-කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය

ප්‍රධාන විහාරගෙයි අභ්‍යන්තර බිත්තියක මදක් උන්නතව මතුකරමින් නිමවා ඇති ගජසිංහ රූපය ද අපගේ අවධානයට ලක් වේ. සිංහ හා හස්ති සංකලනයෙන් යුත් මේ අපූර්ව සත්ත්ව රූ සංකලනය ශ්‍රී ලාංකේය සිත්තරාගේ නිමැවුම් අතරට එක් වූයේ අනුරපුර සමයේ සිට ය. එය වඩාත් බහුලව විවිධ නිර්මාණ සැරසිලි සඳහා භාවිත වූයේ මහනුවර රාජ්‍ය සමයේ දී ය. සබරගමුවේ විහාර ආශ්‍රිතව ද ගජසිංහ නිරූපණය වන අවස්ථා අපට දැකිය හැකි බවට මෙය කදිම සාධකයකි. මේ අනුව කොට්ඹුල්වල විහාරය බොහෝ කල්පිත රූප රචනාවන් අන්තර්ගත ස්ථානයක් ලෙස වැදගත්කමක් ගනියි. මෙහි ඇති අනෙකුත් කාල්පනික රූප ඒකක ගැන අප විසින් ඉදිරියේ දී තවදුරටත් සොයා බැලෙනු ඇත.

කොට්ටිඹුල්වල විහාර සිත්තරාගේ කාල්පනික සත්ත්ව රූප භාවිතය වඩාත් කැපී පෙනෙන්නේ ප්‍රධාන විහාරයේ සිවිලිමේ නිර්මාණ විමසීමේදී ය. මෙම චිත්‍රයේ අන්තර්ගත සත්ත්ව රූප බොහොමයක් වේ. ස්වභාවික සත්ත්ව රූ

නිරූපණයන් අතර අශ්වයා, හංසයා, මොනරා, සිංහයා, නාගයා , වල්ඌරා, හස්තියා, ව්‍යාඝ්‍රයා එළදෙන සහ වසුපැටියා මෙන්ම කුරුලු රූප ද වේ.

සිංහයා එළදෙන සහ වසුපැටියා කුරුල්ලා සහ නාගයා මොනර රූප

මෙහි කාල්පනික රූප රචනා බොහෝමයක් ඇත. පියාපත් සහිත පියාසර කරන මිනිසුන් තිදෙනෙකි. (ගාන්ධර්වයන්) නාරිලතා පුෂ්ප පොකුරක් ද වේ. කිඳුරා සැරපෙන්දිය හා ඇත්කඳ ලිහිණියා ද චිත්‍රයට නගා ඇත. මේ අතර විශේෂිත සිංහ රූප සංකලන කීපයක් දෘශ්‍යමාන ය. ඒවා පහත ආකාරයෙනි.

අ - පක්ෂි හිස සහ සිංහ ශරීරය සහිත සත්ත්වයා

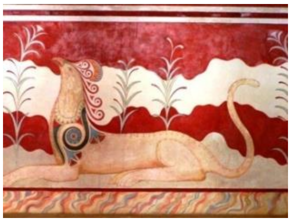
ආ - මානව ශීර්ෂයකට සිංහ සිරුර එක් කළ සත්ත්වයා

ඇ - අශ්ව හිසට සිංහ සිරුර බද්ධ කළ සත්ත්වයා

ඈ - සර්ප(නාගයා) මුහුණකට සිංහ ශරීරය සම්බන්ධ කළ සත්ත්වයා

මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බෞද්ධ චිත්‍ර කලාවේ මේ ආකාරයේ කාල්පනික සත්ත්ව රූප සමූහයක් එකම තැනකින් අපට හමු වන්නේ කොට්ටිඹුල්වල විහාරයේ වීම වැදගත් ය. ඒ අතර නවමු රූප සංකල්ප කීපයක් තිබීම විශේෂ ය. පූර්ව සඳහන් කළ කාල්පනික සිංහ රූ සතර පිළිබඳ අධ්‍යයනයේ දී ඒවායේ ප්‍රභවය ලොව වෙනත් ශිෂ්ටාචාර හා බන්ධුතා දක්වන බැව් පෙනී යයි. සුමේරියන්, ඇසිරියන්, ග්‍රීක කලාවේ මෙන්ම භාරතීය කලාවේ විවිධ සංයුක්ත රූප

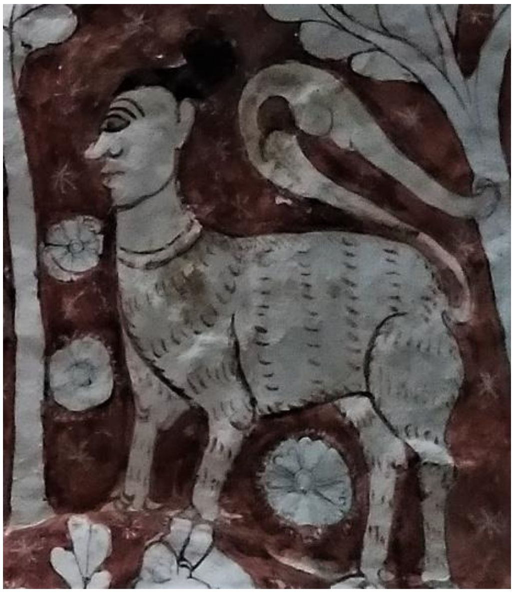
ප්‍රකාශන මෙහිදී අපගේ මතකයට නැගේ. මේ බොහොමයක් රූප මිථ්‍යා කතන්දර හා බැඳී පවත්නා චරිත වීම විශේෂ ය.



සුමේරියන්, ඇසිරියන්, ග්‍රීක කලාවේ කාල්පනික සත්ත්ව රූප

කොට්ටිඹුල්වල විහාරයේ විශේෂිත සිංහ රූප සංකලන සිත්තම්

සර්ප මුහුණකට (නාගයා) සිංහ ශරීරය සම්බන්ධ කළ සත්ත්වයා අශ්ව හිසට සිංහ සිරුර බද්ධ කළ සත්ත්වයා



මානව ශීර්ෂයකට සිංහ සිරුර එක් කළ සත්ත්වයා

පක්ෂි හිස සහ සිංහ ශරීරය සහිත සත්ත්වයා

ග්‍රිෆින් නමැති සත්ත්වරූ සංකල්පය ක්‍රි. පූ. 7 -8 වැනි ඉතිහාසයකට දිව යයි. ග්‍රීක ක්‍රීට් දූපතේ කලා කෘති අතර ද ඇති කුරුළු හිස සහිත සිංහ රූ නිර්මාණ සංකලනය කොට්ටිඹුල්වල පක්ෂි සිංහ රූප ප්‍රකාශනය හා දෘශ්‍යමය වශයෙන් සමීප බවක් ගනියි. මිනිස් හිස සහිත සිංහ රූප යුරෝපයේ හා ආසියාවේ කලා කෘති අතර ඇති නර අශ්ව හා ස්ෆිනික්ස් රූප සංකල්පවල ආභාසය ලද බවක් හා ඊට

සමීප ඥාතිත්වයක් දක්වන බව පෙනේ. නරසිංහ නම් සංකල්පයේ රූප ප්‍රකාශනය පිළිබඳව ද අපට අදහස් ගෙන එයි. කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරාගේ නිමැවුම පූර්ව කී කාල්පනික රූප අදහස් හා ඍජුව අර්ථ ගැන්වීම් නොකරන අතර දෘශ්‍යමය වශයෙන් යම් බන්ධුතාවක් පෙන්වයි. අශ්ව හිස සහ සිංහ සිරුර සහිත රුවත්, සර්ප හිස සහිත කාල්පනික සත්ත්වයාත් පැරණි කලා ලෝකයේ විවිධ දෘශ්‍ය රූප ප්‍රකාශනවල ලක්ෂණ ඉදිරිපත් කරනු ලබයි.

මනඃකල්පිත රූප සංකලනයේ දී , බොහෝ විට ශක්තිමත් හා විශේෂ ගෞරවයට පත් වූ සතුන් යොදාගැනීමට කලාකරුවන් කටයුතු කොට ඇති අතර, ඔවුන් එමගින් විශේෂිත වූ බලයක් සහිත අදහසක් ඉදිරිපත් කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. ඒ අනුව කොට්ටිඹුල්වල විහාර සිත්තරාගේ හිමාල අඩවිය සිතුවම සඳහා විශේෂිත බලයක් සහිත තේජාන්විත කල්පිත සිංහයන් යොදා ගන්නට ඇතැයි අපට කල්පනා කළ හැකි ය. හිමාල වනය යනු එවැනි බලසම්පන්න සතුන් ගැවසෙන අපූර්ව තැනක් ය යන්න බැතිමතා, රසිකයා, හා නරඹන්නාගේ නෙත් අභිමුව චිත්‍රණය කිරීමට ගත් වෑයමකැයි අපට අර්ථ ගැන්විය හැකි ය. මේ බව මෙකී දැවැන්ත සිතුවමේ අනෙකුත් රූප විමසීමේදී වඩාත් සනාථ කළ හැකි වේ.

ගුවනින් යන දෙව්වරු

ගුවනේ සැරිසරන දෙව්වරු-කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය

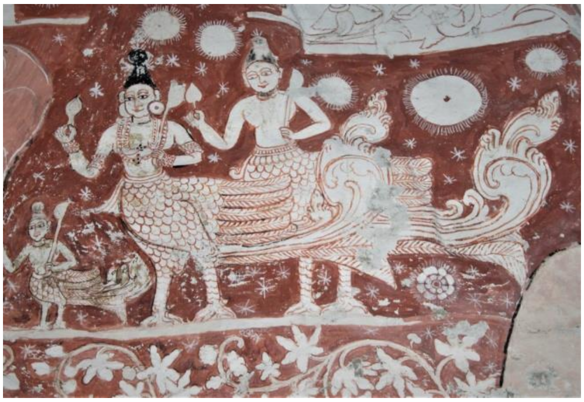
අහසේ පියඹා යන ගාන්ධර්ව හෝ විධ්‍යාධර රූප ද කාල්පනික සත්ත්ව රූප ලෙස ගත හැකි ය. මෙම සිතුවමේ දැක්වෙන ගුවනින් සැරිසරන දෙව්වරු ගාන්ධර්වයන් හෝ විධ්‍යාධරයන් නිරූපණය වන රූප බවට අදහස් දක්වා තිබේ. (කොට්ටිඹුල්වල විහාරය,(1990),78 පිටුව.) දෙව්ලොව සංගීතඥයන් හා ඉන්ද්‍ර දෙවියාගේ සේවකයන් වන මොවුන් පුරුෂ ආකාරයෙන් පෙනී සිටින බව බෂාම් කියයි. (බෂාම් පී.එල්, (1995), 405 පිටුව.)

ඇසිරියන් කලා නිර්මාණ අතර ඇති පියාපත් සහිත දේව රූප

මෙම රූප අපට ඇසිරියන් කලා නිර්මාණ අතර ඇති පියාපත් සහිත දේව රූප සිහිගන්වනු ලබයි. සශ්‍රීකත්වයේ හා භූමියේ දෙවඟන ප්‍රකාශිත සංකේතාත්මක දේව රූප ඒ අතර වේ.

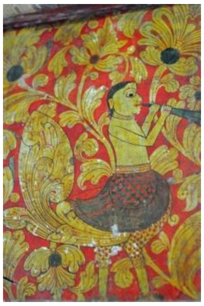
කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරාට මෙවන් ආකාරයේ රූප පිළිබඳ අදහස් ආවේ කෙසේ ද යන්න අපට ප්‍රශ්නාර්ථයක් ඉදිරිපත් කරනු ලබයි. කෙසේ හෝ මෙම වකවානුව වන විට යුරෝපීය පැරණි කලාංගවල රූප ඒකක ශ්‍රී ලාංකේය කලා ශිල්පියා විසින් කවර මාර්ගයකින් හෝ විමර්ශනය සිදුකොට ඇති බැව් උපකල්පනය කළ හැකි ය. රෙදි පිළි, විවිධ සැරසිලි භාණ්ඩ හා කඩු කිනිසි ආදියේ මෙවන් රූප ඒකක අන්තර්ගත වූ බවට සාධක ඇති අතර, විදේශීය වෙළඳුන් මාර්ගයෙන් අප වෙත ඒවා ලැබෙන්නට ඇත.

කිඳුරු රූප



කිඳුරු රූප- කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය

මෙහි ඇති කිඳුරු රූප විමසීමේදී දැකිය හැකි විශේෂත්වයක් නම් කින්නර පවුලක් ලෙස හිමව් අරණේ මෙය නිර්මාණය කොට තිබීමයි. තනිව සිටින කිඳුරු රුවක් ද මෙහි ඇඳ තිබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාණ ආගමික කලා කෘති අතර එවැනි සංරචනයක් (කින්නර පවුලක්) අපට දැකිය නොහැකි ය. හිමාලය වන පරිසරය තුල නිදහසේ ජීවත්වන කිඳුරු පවුල සිත්තරා විසින් ඉතා මනහර ලෙස සිතුවටම නගා තිබේ. කිඳුරන්ගේ උපන් ගති ලෙස මිථ්‍යා කතාවල සඳහන් අඹු සැමි ප්‍රේමය, සංගීතකාමී බව යන ලක්‍ෂණ මෙහි මැනවින් නිරූපිත වේ. (කොට්ටිඹුල්වල විහාරය (1990))



කිඳුරු- තායිලන්තය කිඳුරු- ශ්‍රී ලංකාව- ඉසුරුමුණිය විහාරය කිඳුරු- දක්ෂිණ භාරතය කිඳුරු- ශ්‍රී ලංකාව- ගඩලාදෙණිය විහාරය

කිඳුරු- ශ්‍රී ලංකාව- සමුදුගිරි විහාරය කිඳුරු- ශ්‍රී ලංකාව- සමුදුගිරි විහාරය

ආසියානු චිත්‍රකර්මවල ඉතා විශේෂිත රූප සංකල්පනාවක් වන මෙම කිඳුරු රුව නර පක්ෂි රූප සංකලනයෙන් ඉදිරිපත් වී ඇති ආකාරය සොයාගත හැකි වේ. බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ කිහිප තැනකදී ම මෙම සත්ත්ව කොට්ඨාශය සම්බන්ධයෙන් විස්තර හමුවේ. අලංකාරික කැටයම් සංරචනයක් ලෙස මෙන් ම ජාතක කතා චිත්‍ර

අතර ද කිඳුරු රූප නිරූපණ අපට බහුලව දෘශ්‍යමානය. **රූපාවලිය**, **මහාවංශය, අමරකොෂය, වෛජයන්ත** තන්ත්‍රය වැනි ග්‍රන්ථ පරිශීලනයෙන් ද අපට ශ්‍රී ලාංකේය කිඳුරු රුව පිළිබඳ තොරතුරු සොයාගත හැකි ය. බටහිර කලා නිමැවුම් අතර ද කින්නර රූ භාවිතයට ගෙන තිබේ.

ශැරපෙන්දියා

ශැරපෙන්දියා-කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය ඉම්ඩුගඩ් - සුමේරියන් කලාව

සිංහයා හා පක්ෂි රූපයක මිශ්‍රණයෙන් මෙම **සත්ත්වයා** නිර්මාණය වී ඇත. කොට්ටිඹුල්වල හිමාල අරණේ ද මෙම සත්ත්වයා සිටිනු අපට දැකගත හැකි වේ. ගම්පළ යුගයේ දී ශ්‍රී ලාංකේය කලාංග අතරට එක්වන මෙම අමුතු සත්ත්වයාගේ රූපය (හේරත් මනෝරංජන, (2013), 172 පිටුව.) ඉම්ඩුගඩ්, සිමර්ග්, සෙන්මූර් වැනි සුමේරියන්, ඇසිරියන් කල්පිත සත්ත්ව රූපවල ආකෘතිමය ලක්ෂණ හා එම

සංකල්පීය අදහස් ද එකතුව නිමැවී ඇත. බොහෝ විට ශ්‍රී ලංකේය සිත්තරා විසින් සැරසිලිමය අවශ්‍යතාවයක් වෙනුවෙන් මෙය යොදාගෙන තිබේ. එහෙත් කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරා මෙය රැගෙනවිත් ඇත්තේ අපූර්ව තේමාවකට උචිත රූප සංකල්පයක් ලෙස ය. ඔහු මෙම රූපය ශැරපෙන්දියාට වඩාත් උචිත ලෝකයක ස්ථානගගත කරමින් සිය තේමාවේ අදහස තීව්‍ර කරලීමට සමත් වෙයි. හිමව් අරණ නම් අපූර්ව සංරචනය, තේමාව තුළ ඔහු මෙවන් අමුතු භයානක සතෙකුගේ රූව එකතු කිරීම මගින් එය වඩාත් සනාථ වේ. එහෙයින් හුදු සැරසිලිමය අගයකට වඩා උචිත ලෙසින් සැරපෙන්දියා රූව මෙහි සිත්තරා විසින් සිවිලිම් සිතුවමේ අන්තර්ගත කළ බව පෙනී යයි.

ඇත්කඳ ලිහිණියා

ඇත්කඳ ලිහිණියා- කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය

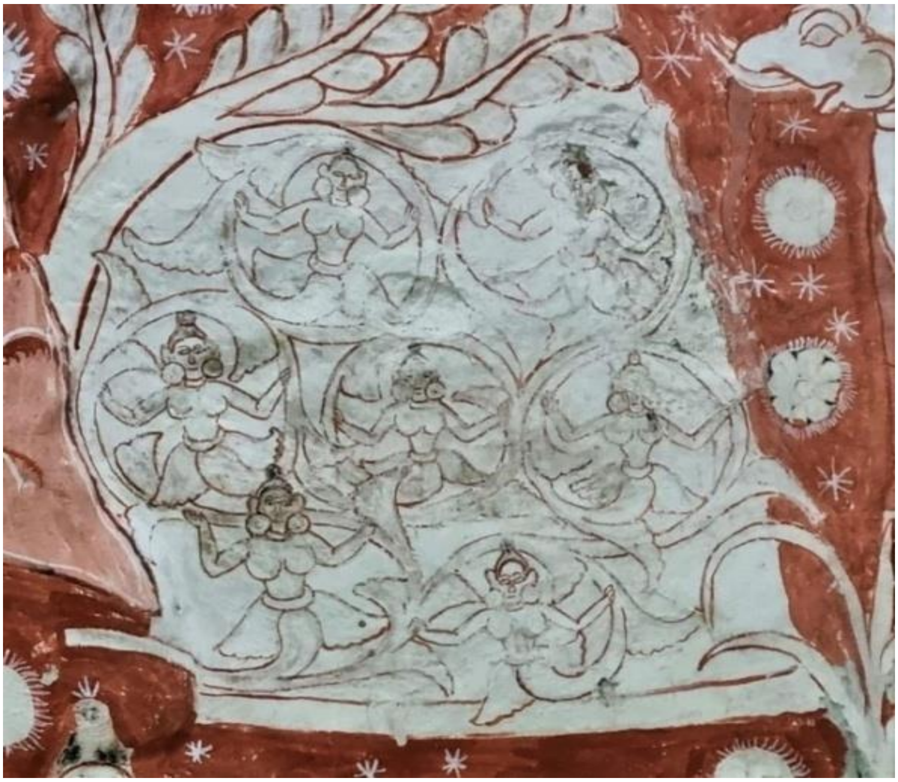
මෙකී සත්ත්වයා සම්බන්ධයෙන් විමසීමේදී ද පූර්ව සඳහන් කළ ආකාරයේ වැදගත් කමක් ලබා දෙමින් චිත්‍ර සංරචනයෙ හි ලා ඇත්කඳ ලිහිණි රූව යොදාගත් බව පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙම සත්ත්ව රූපය අපට මහනුවර පල්කුඹුර විහාරයේ දැව බාල්ක අතරැති කැටයම්වල නිරූපිත ඇත්කඳ ලිහිණියා මතකයට නන්වයි. ශ්‍රී ලාංකේය පැරණි චිත්‍ර හා මූර්ති අතර අපට මෙම රූපය දැකිය හැක්කේ ඉතා අඩු වශයෙනි. කොට්ටිඹුල්වල විහාරයේ ම පසුකාලීනව සිත්තම් කරන ලද ප්‍රධාන

විහාර ප්‍රවේශ මණ්ඩපයේ සිවිලිම් අතර ද මෙ අපූර්ව කාල්පනික සත්ත්ව රූපය අපට දකගත හැකි ය.

ඇත්කඳ ලිහිණියා- පල්කුඹුර විහාරය ඇත්කඳ ලිහිණියා- ඇම්බැක්කේ දේවාලය

මෙම සත්ත්වය ශක්තිමත් බලසම්පන්න කුරුල්ලකු වන අතර දඩයම් කුරුල්ලකු ලෙස පෙනී සිටියි. ඇත් හිසක් සහිත පක්ෂියෙකු වන මෙම පුදුම කාල්පනික රුව භාරතීය කලා කෘති අතර ද දකගත හැකිවේ. කාංචිපුරම් හි කචපේශ්වර දෙවොලේ පාෂාණ කැටයම් අතර මෙම රූපය දෘශ්‍යමානය. ගම්පළ ඇම්බැක්කේ අම්බලම හා දේවාල කැටයම් අතර මෙම රුව කැටයමට නගා තිබේ. මහනුවර සමයේ කලා ශිල්පීන් විසින් මෙම රුව සිය නිර්මාණ සඳහා යොදාගත් බවට මේවා කදිම නිදසුන් ය. හිමව් වනය යනු සුන්දරත්වය මෙන්ම භයංකර බව ද මිශ්‍රිත ගුප්ත හා බිහිසුණු භයානක වනාන්තරයක් බව පෙන්වීමට සිත්තරා මෙකී රූපය ද එක් කළ බව අපට යෝජනා කළ හැකි ය.

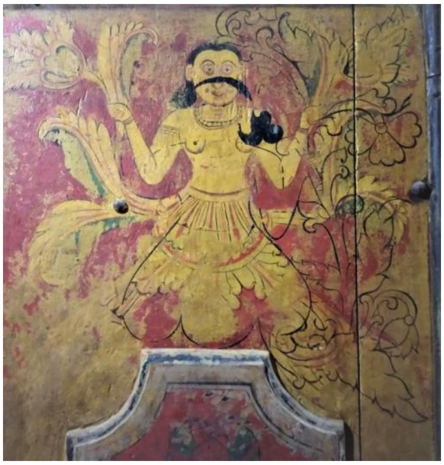
නාරි ලතා



නාරිලතා-කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය

නාරිලතා පුෂ්පය හිමව්වනයේ වැවෙන බවට බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ සඳහන් ය. මෙය මිථ්‍යා වෘක්ෂ ගණයට අයත් ය. හිතලු ලතාවකි. (කුමාරස්වාමි ආනන්ද කේ,.(1962),90පි.) මේ අනුව කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරා නාරිලතාවන් ඊට ගැලපෙන පරිසරයක ම චිත්‍රණය කොට ඇත. එක පොකුරට සිටින නාරිලතාවන් 7 දෙනෙකු මෙහි වේ. මේ ආකාරයේ නාරිලතා සමූහ නිරූපණ අපට හමුවන්නේ අඩුවෙනි. කුරුණෑගල රිදී විහාරයේ පෙට්ටගම් සැරසිලි අතර ද විචිත්‍ර නාරිලතා පුෂ්ප සමූහයක් දැක ගත හැකි ය. මෙය මහනුවර සමයේ බහුලව භාවිත වූ කාල්පනික රූප රචනාවකි. මෙය කාන්තා උඩු කය සහ පුෂ්පයක් සහිතව නිර්මාණය වූ උද්භිද ගණයට අයත් මලක් වුව එය මානව පුෂ්ප සංකලනය සහිත සත්ත්ව ගණයක් ලෙස ද හැඳින්විය හැකි ය. ජීවී බවක් එක්කොට නිමවූ කල්පිත රුවක් වන මෙය භාරතයේ කලා නිමැවුම් අතරද භාවිත වූවකි. පර්සියානු කලා නිමැවුම් අතර ද වූ බවට කුමාරස්වාමි සාධක ඉදිරිපත් කොට තිබේ. (කුමාරස්වාමි, (1962), 92 පිටුව.)

නාරිලතා -පැල්මඩුල්ල සුදර්ශන ධර්මශාලාව



නාරිලතා- ගොඩකවෙල පුරාණ ටැම්පිට විහාරය නාරිලතා- කුරුණෑගල රිදී විහාරය නාරිලතා- දන්තුරේ ටැම්පිට විහාරය

සමාලෝචනය

කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරාගේ කාල්පනික රූප භාවිතය ඉතා විශිෂ්ට බැව් එම රූප පිළිබඳ වීමංසනයේ දී පැහැදිලිව පෙනී යයි. තේමාවට උචිත අයුරින් මෙකී රූප භාවිතයට ගැනීම හා නවමු කල්පිත සිංහ රූප සතරක් යොදා ගැනීමත් මෙහිදී විශේෂ වේ. මේ සියලු රූප වර්ගයා සිත්තරාගේ මනඃකල්පිත සිත්තම වඩාත් රස, අර්ථ ගන්වනු ලබයි.

මෙම රූප මෙන් ම, දෘවැන්ත චිත්‍ර තලය සැරසීම සඳහා ඔහු මල් හා සැරසිලි රටා යොදාගෙන තිබේ. අඩි 4ක පමණ බෝඩරයකින් වට වූ මෙම විශාල චිත්‍ර තලය අඩි 40×60 පමණ ප්‍රමාණයක් පුරා විහිදී පවතින අතර එකී සංරචනයෙහි ඔහු දක්වා ඇති පරිණත බව ද විශ්මයජනකය. අපගේ විහාර සිත්තරුන් සතුව එවන් කුසලතාවයන් ඇති බැව් අප දන්නා අතර කොට්ටිඹුල්වල විහාර සිවිලිම් සිතුවම තනි අදහසක් ප්‍රකාශිත විශාල නිමැවුමක් ලෙස ඇගයිය හැකි ය.

සිවිලිම් සිතුවමේ බෝඩරයේ කොටසක්- කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය

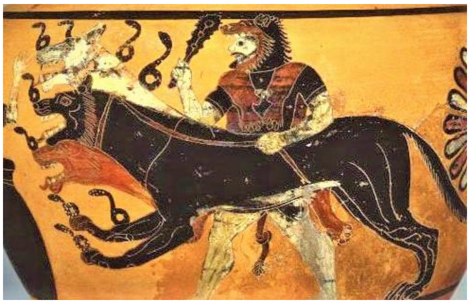
වංක ගිරිය (MAZE) ප්‍රධානකොට ගනිමින් ගොඩනගනු ලබන මෙම චිත්‍ර සංරචනය විවිධ සත්ත්ව රූප තුරුලතා මල් හා රටා සහිතව නිමවා ඇත්තේ නේක සිද්ධි පිළිබඳව ද කියාපාමිනි. මෙය ඉහළ අහසේ එලන ලද

දකුම්කලු කලාලයක් සේ දිස් වේ. නරඹන්නා තුළ අමන්දානන්දයක් ගෙන ඒමට මෙම චිත්‍ර සංරචනය සමත්ව ඇත. මෙහි වර්ණ ගැලපුම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර වලට මදක් වෙනස් වේ. කහ වර්ණ භාවිතය මෙහි දකිය නොහැකි ය. මෙහිදී සාම්ප්‍රදායික චිත්‍ර ශෛලියේ ක්‍රමවේද රීතීන් කිසියම් ලෙසක ආරක්ෂා කොටගනිමින්, යම් ස්වාධීන ලක්ෂණද සටහන් කොට තබා නිමවා මෙය තිබෙනු පෙනේ. කාල්පනික සත්ත්ව රූප භාවිතය මෙම චිත්‍රයේ ප්‍රකාශන නිදහස හා ස්වාධීනත්වය කෙරෙහි ප්‍රමුඛව බලපා ඇත.

මෙහි අන්තර්ගත සංකේත හා කාල්පනික සත්ත්ව රූප පිළිබඳව සැලකීමේ දී ඒවා යම් අයුරකින් වෙනත් රටවල කලාවන්ගේ ආලෝකය සහිතව නිමවා ඇති බැව් පෙන්වා දිය හැකි ය. මෙහි ඇති වංකගිරිය නම් සංකේතමය චිත්‍රය වුව ග්‍රීක මිථ්‍යා සංකල්ප හා බැඳී පවතින්නකි. ප්‍රහේලිකා සහිත ගමන් මගක් නිරූපිත වංකගිරිය වැනි සංකේතමය සටහන් විශ්ව කලා කෘති අතර අපට හමුවේ. ග්‍රිෆින් වැනි පියාපත් සහිත සතුන් හා වෙනත් වර්ගයේ අරුම සිංහ රූ හා සංකල්ප නිරූපිත රූ වඩාත් බහුලව යුරෝපීය කලාවේ හමුවේ. භාරතීය කලා නිමැවුම් වල ද මේවා අන්තර්ගත වේ. මෙම රූප විවිධ මාර්ග ඔස්සේ ආසියානු කලාපයට එක්වන්නට ඇත. ශ්‍රී ලාංකේය පැරණි ආගමික චිත්‍ර කර්ම හැඩ වීමේදී මේවා ඒ ආශ්‍රයෙන් ලගා වන්නට ඇත. එසේ ම පැරණි ශාස්ත්‍රාලීය කලාවේ භාවිත සිද්ධාන්ත සහිත අත් පොත් මගින් විස්තර කරන ලද රූප ඒකක අපගේ විහාර කලාව කෙරෙහි ද එකතු වීමෙ හි ලා හේතු වූවාට සැක නැත.

වංක ගිරිය (MAZE)- කොට්ටිඹුල්වල රජමහා ගල්ලෙන් විහාරය   වංක ගිරිය (MAZE)- ඉතාලිය

සබරගමුවේ ගොඩකවෙල ටැම්පිට විහාර අපාය සිතුවම් වල අන්තර්ගත දෙහිස් සුනඛ රූප, අපට අපායේ දොරටු මුර කරන හිස්තුනේ සුනඛයා සිහිගන්වයි. මෙම රුව ග්‍රීක මිථ්‍යාකතාවල එන හිස්තුනේ සුනඛයා (Cerberus) සංකල්පයයි. ග්‍රීක මිථ්‍යා කතා පිළිබඳ ව මේ වකවානුවේ සිත්තරු දැන සිට ඇති බව මින් පෙනේ. කතළුවේ පූර්වාරාම සිතුවම් අතර දක්වෙන පියාපත් සහිත අශ්වයා, භේරුණ්ඩ පක්ෂියා වැනි රූ මහනුවර යුගයෙන් පසුකාලීන ව ද විවිධ ආකාරයෙන් භාවිත වී ඇත. කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරා සිය නිර්මාණය සඳහා මූලික සංකල්පමය සිතුවම් සටහන් කිරීමේදී යුරෝපීය කලාවේ ආභාසය ද ලබා ගන්නට ඇතැයි මේ අනුව විශ්වාස කළ හැකි ය.



හිස්තුනේ සුනඛයා (Cerberus) ග්‍රීක කලාව දෙහිස් සුනඛයා -ගොඩකවෙල ටැම්පිට විහාරය)

මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය කෙරේ ග්‍රීක පර්සියන හා බැබිලෝනියානු හා භාරතීය කලාවේ ආලෝකය ලැබී ඇති බවට පර්යේෂකයන් පෙන්වා දී තිබේ. (උල්ලුවිස්හේවා පී, (1993), 60 පිටුව.)/කුමාරස්වාමි ආනන්ද කේ,(1962),92 පිටුව.) දහසය වැනි සියවස මුල් භාගයේ පමණ සිට ප්‍රචලිත වුණු යුරෝපීය ආධිපත්‍යය අළුත් සම්ප්‍රදායක් බිහිවීමට පසුබිම සැපයූ බව එම්. සෝමතිලක පෙන්වා දෙයි. (සෝමතිලක එම්.,(2002), 79 පි.) මෙම පසුබිම ප්‍රාදේශීය කලා නිර්මාණ සඳහා නවමු සංකල්ප ගෙන ඒමට අනිවාර්යයෙන් ම බලපාන්නට ඇත. ඉන්දියානු සාගරික වෙළඳාමේ යෙදී සිටි විවිධ ශ්‍රේණි ශ්‍රී ලංකාවේ විදේශීය හා අභ්‍යන්තර වෙළඳාමෙහි ද නිතර වූ බව ලෙස්ලි ගාමිණී පෙන්වා දෙයි. (ලෙස්ලි ගාමිණී ජී.ඒ., (2016), 34 පිටුව.) ඈත කාලයේ පටන් සිදුවූ මෙම වෙළඳාම් අතර රෙදිපිළි හා මැටි බඳුන් විශේෂ වී ඇත. මේ භාණ්ඩ අතර වූ විවිධ සැරසිලි රටා අපගේ නිර්මාණ සඳහා ද එක් වූ බව කල්පනා කළ හැකි වේ. මෙම අන්තර්ජාතික වෙළඳාම මගින් අප වෙත වෙනත් රටවල කලාංගවල වූ කාල්පනික රූප සංකල්ප එන්නට ඇතැයි හේරත් ද පෙන්වා දෙයි. (හේරත් මනෝරංජන,(2013), 197-200 පිටු.)

කොට්ටිඹුල්වල සිත්තරාගේ කාල්පනික රූප භාවිතය නිර්මාණ සංකල්පය හා මැනවින් කරන ලද ගැලපුමකි. එහිලා ඔහු සතු මනා අධ්‍යයනය හා අවබෝධය පරිණත කලාකරුවකු සතු හැකියාව ප්‍රකාශ කරනු ලබයි. එසේ ම මහනුවර චිත්‍ර කලා ගුරුකුලයේ වූ අනන්‍යතා ආරක්‍ෂකොට ගනිමින් ස්වාධීනව හා නිදහස්ව මෙන් ම නව ප්‍රවේශයක් ද සටහන් කරමින් මෙම නිමැවුම කළ බව පැහැදිලිව පෙනී යයි.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ

අමරකෝෂය, (1934), සංස්. විමලජෝති හිමි, මැද්දෙපොල,කොළඹ.

උල්ලුවිස් හේවා පී,. (1993),උඩරට සිතුවම් මග, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

කුමාරස්වාමි ආනන්ද කේ.,(1962), මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා, පරි. එච්.ඇම්. සෝමරත්න,ලංකාණ්ඩුවේ

මුද්‍රණාලය, කොළඹ.

කොට්ටිඹුල්වල විහාරය ,(1990), නන්දන චුතිවෙග්ස් , ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, රෝලන්ඩ් ද සිල්වා,

Centenary ප්‍රකාශන මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල,කොළඹ.

ගොඩකුඹුර චාල්ස්., (1982), සිංහල උළුවහු, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව,කොළඹ-07.

චාර්ලස් ඇස්.පී., (1999), පාරම්පරික සිංහල සැරසිලි මෝස්තර, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,

කොළඹ 10.

ජෝන් ක්ලිෆර්ඩ් හෝල්ට්., (2002), කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ ආගමික ලෝකය,පරි. උදය ප්‍රශාන්ත

මැද්දෙගොඩ ඇස්., ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

බෂාම් ඒ.එල්., (1962), අසිරිමත් ඉන්දියාව, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

මහාවංශය ,(1996), ශ්‍රී සුමංගල හිමි සහ දේවරක්ෂිත බටුවන්තුඩාවේ,කොළඹ.

මංජු ශ්‍රී එල්.වී.පී., (1977), ලංකා බිතුසිතුවම් සටහන්, ශ්‍රී ලංකා පුරාවිද්‍යා සංගමය,කොළඹ.

මද්දුමාගේ මිල්ටන්., (2011), ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර හා මූර්ති කලා විශ්ව කෝෂය -1, ඇස්.ගොඩගේ සහ

සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

මද්දුමාගේ මිල්ටන් ,(2012), ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර හා මූර්ති කලා විශ්ව කෝෂය - 2, ඇස්.ගොඩගේ සහ

සහෝදරයේ, කොළඹ 10.

ලෙස්ලි ගාමිණී ජී.ඒ.,(2016), පුරාණ ලංකාවේ වෙළඳාම, සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ -10.

වෛජයන්ත තන්ත්‍රය, (1983), සංස්. මුදියන්ලේස නන්දසේන, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය ප්‍රකාශනයකි.

සඳකිඳුරුදා කාව්‍යය, (2004), සංස්. ගුණවර්ධන වී.ඩී.පි, සමයවර්ධන ප්‍රකාශන,

කොළඹ-10.

සෝමතිලක එම්., (2002), මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බෞද්ධ සිතුවම් කලාව,

ඇස්.ගොඩගේ සහ

සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

හේරත් මනෝරංජන, (2013), ගම්පළ යුගයේ කාල්පනික සත්ත්ව රූප, කර්තෘ ප්‍රකාශන.

හේරත් එම්.බී., (2004), ගඩලාදෙණිය රජමහා විහාරය, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ-07.

A Dictionary of Buddhist and Hindu Iconography, (1997),Fredrick W. Bunce D.K. ,PrintoWorld (P) Ltd., New Delhi.

Dominique Collon , (1995) , Ancient Near Eastern Art, British Museum Press ,London.

An Illustrated Dictionary Gods, Demons and symbos of Ancient Mesopotamia, (1992),Jeremy Black

And Anthony Green., British Musium Press, London.

New Larousse Encyclopedia of Mythology, (1959) ,Rebert Graves ,Hamlyn Publishing group Ltd , London.

The Rupmala, (1995) , Trans. Goonerathne ,E.R. National Museums, Colombo.

04.

‘පේරාදෙණිය’, ‘ගුරුකුලය’, ‘බිඳ වැටීම’ සහ තෝරදෙනියගේ කෘතිය

ආචාර්ය මහින්ද රත්නායක,

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය-සිංහල අධ්‍යයන අංශය,

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

අරමුණ

‘පේරාදෙණිය ගුරුකුලයේ උපත, නැගීම හා බිඳ වැටීම’ යන මාතෘකාවෙන් මුද්‍රිත පිටු 639ක් පුරා දිවෙන ග්‍රන්ථයක් 2018 වර්ෂයේදී ප්‍රසිද්ධ ගත් කතුවරයකු මෙන්ම නවකතා නිර්මාණකරුවකුද වන සේන තෝරදෙනිය අතින් ලියැවෙයි.[80] එය 2019 වසරේ පැවති රාජ්‍ය සම්මාන උලෙළේදී වසරේ විශිෂ්ටතම ශාස්ත්‍රීය කෘතියට හිමි සම්මානයද දිනා ගනියි. එය උත්සාහ කරනුයේ පේරාදෙණියේ ගුරු කුලයක් පැවති බවත් එය බිඳ වැටී ගිය බවත් -විශේෂයෙන් අද වන විට එය නැත්තටම නැති වන තැනට කටයුතු යෙදී ඇති බවත්- අද වන විට එහි කිසිදු ශාස්ත්‍රීය හෝ සැලකිය යුතු නිර්මාණාත්මක කාර්යයක් හෝ සිද්ධ නොවන බවත් සනාථ කිරීමටය. එහෙත් පේරාදෙණිය ගුරු කුලය කියා ගුරු කුලයක් නොපැවති බවත් එකියන ගුරුකුලයක් පැවතියේ නැති තැන බිඳ වැටීමක් කොහෙත්ම සිද්ධ විය නොහැකි බවත් මූලිකව පිළිගන්නා අතර වර්තමානයේ වුව එය එදා මහාචාර්ය සරච්චන්ද්‍රලාගේ යුගයේ මෙන් සිය ශාස්ත්‍රීය හා නිර්මාණාත්මක මෙහෙවරෙහි ප්‍රයුක්ත බවත් අපට පිළිගැනීමට සිද්ධ වෙයි. ගැටලුව වනුයේ අද වන විට සාහිත්‍ය-කලා නිර්මාණකරුවන් හා ඒවා පිළිබඳ කෙරෙන අගය කිරීම් විශේෂයෙන් කොළඹ ප්‍රදේශය ආශ්‍රිතව කේන්ද්‍රගතව තිබීමයි. පේරාදෙණියේ කෘතියක් ගැන කිසි ඇගයීමක්, කතා බහක් ගොඩනැගෙනවා නම් ඒ ඉතා කලාතුරකිනි. සංස්කෘතික බලය-හෙජමොනිය වැනි ආස්ථාන කොළඹ වටා කේන්ද්‍රගතව තිබීම නිසා පේරාදෙණිය පරිධිගතකරණය (Decentralization) වීමකට ලක්ව තිබේ. එසේම

---

[80] සේන තෝරදෙනිය, **පේරාදෙණි ගුරුකුලයේ උපත, නැගීම හා බිඳ වැටීම**. (ෆාස්ට් පබ්ලිෂින් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්: කොළඹ 10, 2018)

තවත් අතකින් මෙවැනි අඩු පාඩු සහිත කෘතියක් වසරේ විශිෂ්ටතම ශාස්ත්‍රීය කෘතියට හිමි සම්මානය දිනා ගන්නවා යනු කොළඹ අවට සිටින තීරක මණ්ඩලවල සාමාජිකයන් පේරාදෙණියට පහර දෙනවාට ඉතා කැමැත්තෙන් සිටින බවක් ගම්‍යමාන වීම නොවන්නේදැයි කෙනෙකුට ප්‍රශ්න කිරීමටද හැකියාවක් පවතියි.

ශාස්ත්‍රීය කෘතියක් ලෙස තෝරදෙනියගේ කෘතියේ දුර්වලතා සාකච්ඡා කිරීම මෙම ලිපියේ අරමුණ වන අතර එතැනදී උක්තව අප විසින් දක්වන ලද කාරණා සනාථ වීම නොහොත් තෝරදෙනියගේ හිතලු/ පදනම් විරහිත සහ අත්තනෝමතික ඊනියා අදහස් ප්‍රතික්ෂේප වීම නොවැළැක්විය හැකි වෙයි.

සාකච්ඡාවට ප්‍රථම කිව යුතු එක් සුවිශේෂ, එහෙත් මා එතරම්ම වැදගත්කමක් නොදෙන, කාරණයක්ද දැක්විය යුතු වෙයි. එනම්, තෝරදෙනියගේ මෙම ලියැවිල්ලට හේතුව පේරාදෙණිය සමඟ ඇති පෞද්ගලික ආරෝවක්ද යන්න සිතා බැලීමයි. මන්ද එදා-මෙදාතුර පේරාදෙණියට මතු නොව තවත් ලේඛනයකට/ ලේඛකයෙකුට විරුද්ධව කෙරුණ විවේචන, ලියැවිලි පිටුපස එවැනි ලාභාපේක්ෂා ඉතා පැහැදිලිව ක්‍රියාත්මකව තිබීමයි. විශේෂයෙන් ඇතැම් පුද්ගලයන්ගේ එදිරිවාදීකම කිසි අධ්‍යයන අංශයකට ආචාර්යවරයෙකු ලෙස සම්බන්ධ වීමට අවස්ථාවක් නොලැබීම නිසා ක්‍රියාත්මක වන බව දැක ඇත්තෙමි. තෝරදෙනිය කලක් බාහිර උපාධි අපේක්ෂකයෙකු ලෙස පේරාදෙණිය සරසවියේ ශාස්ත්‍ර හැදෑරූ බව මම දනිමි. තවද විවිධ ජනශ්‍රැති/ ඕපාදූප අසන්නට අවස්ථාව ලැබී ඇතද මම ඒවා ඉවත ලන්නෙමි. මා එම කරුණු එතරම් වැදගත් කොට නොසලකනුයේ, එසේ කළහොත්, තෝරදෙනිය කළ වරදම මා අතින්ද සිද්ධ වන හෙයිනි. එනම්, ඕපාදූප වෙත එල්බගෙන කරුණු නිගමනය කිරීම සහ තීන්දු තීරණ ගැනීම සිද්ධ වීමයි. තෝරදෙනිය මෙම කෘතියේ බොහෝ තන්හි කළ එම වරද මා නොකරනුයේ මෙම ලිපිය ශාස්ත්‍රීය කරුණු මත පදනම් කොට ලියන ලියවිල්ලක් වන හෙයිනි. එහෙත් සැබැවින්ම මෙම කෘතියේ බොහෝ අවස්ථාවල මුණ ගැසෙන සාවද්‍ය ප්‍රකාශන, යම් ලේඛකයෙකු විසින් දක්වන ලද අදහසක් තමන්ගේ ආස්ථානය සනාථ කිරීම සඳහා වැරදියට කියැවීම, කතුවරයා විසින්ම මුලින් දක්වන කාරණාවට පරස්පර විරෝධී අදහස් ඊළඟට මතුවීම, ඔහු ගෙනෙන න්‍යායන් බොළඳ වීම සහ ඒවා ඔහු අතින්ම බිඳ වැටීම වැනි අවස්ථා ඔහුගේ 'පේරාදෙණිය පිළිබඳ ඇති ද්වේෂය' යන කාරණය සාධනය කිරීමට වළකනු බැරි ලෙස පෙරබිමට පැමිණෙන බව නම් පිළිගත යුතු වෙයි.

කෙසේ වෙතත් මාගේ ව්‍යායාමය ඔහුගේ 'පේරාදෙණි ද්වේෂය' වැනි යමක් ඔප්පු කිරීමට නොවන බව උදක් කිව යුතුය.

ප්‍රවේශය

පළමුවෙන්ම 'පේරාදෙණිය ගුරුකුලයේ උපත, නැඟීම හා බිඳවැටීම' යන අගනා කෘතිය සම්පාදනය කිරීම ගැන කතුවර සේන තෝරදෙනියට බෙහෙවින්ම ස්තුතිවන්ත විය යුතුය. මන්ද මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ කීවාක් මෙන් 'වාද විවාදයෙන් තොර සාහිත්‍යය එක තැන පල්වන දියත්තක්'[81] වන හෙයිනි. තෝරදෙනියගේ ව්‍යායාමය පෘථුල විවාදයකට මහාර්ඝ ආරාධනයකි. එහෙත් පුදුමයට සහ කණගාටුවට කාරණාව නම් මෙම පොත මුද්‍රණය වී වසර හතරක-පහක කාලයක් ගෙවී ගියද අද වන තෙක් ඒ පිළිබඳ කිසිදු කතිකාවක් ගොඩනැඟී නැතිකමය. එක් අතකින් කණගාටු විය යුතුද නැත. අද වන විට සිංහල සාහිත්‍යයේ, සංස්කෘතියේ, සිංහලයාගේ විදිය එය වී ඇති හෙයිනි. පුවත්පතක හෝ වෙනත් කිසිදු මාධ්‍යයක කිසි කෘතියකට හෝ කතුවරයෙකුට ප්‍රශස්ති ගැයීමක් මිස වැරදි-අඩු පාඩු කීමක් හෝ කිසිදු විවේචනාත්මක ප්‍රකාශයනයක් ඉදිරිපත් කිරීමක් වර්තමානයේ ඇත්තේම නැත. කිසි විවේචනයක් ඇත්නම් ඒ පැරණි-මිය ගිය ලේඛකයන්ගේ කෘතීන් අරඹයා පමණකි. කෙසේ වෙතත්, විශේෂයෙන් මෙම කාරණයේදී, පේරාදෙණිය නිහඬ වීම ගැන නම් දෙවරක් සිතිය යුතුමය.

මෙම කෘතිය ලිවීමේදී කතුවරයා ඉතා දුර්ලභ, ඉතාමත් අසීරුවෙන් සොයා ගත යුතු මූලාශ්‍ර සමුදායක් ආශ්‍රය කොටගෙන තිබීම සහ මෙවැනි සුවිශාල කෘතියක් ලිවීමේ වෙහෙසකර ව්‍යායාමය පැහැදිලිවම ශ්‍රේෂ්ඨය. එහි ගෙනෙනා තර්ක-මතවාද කෙසේ වතුදු එය ඉතිහාසයක තවත් එක් කියැවීමක් ලෙස අපේ සාහිත්‍ය-සංස්කෘතික ඉතිහාසයට අප්‍රතිහත වගකීමක් දරනු නියතය.

'පේරාදෙණිය', 'ගුරුකුලය', 'බිඳ වැටීම' සහ තෝරදෙනියගේ කෘතිය

තෝරදෙනියගේ කෘතියේ ගැටලු එහි ආරම්භයෙන්ම (කෘතියේ නාමයේ සිට) විද්‍යමාන වෙයි. ඒ 'පේරාදෙණි ගුරු කුලය' යන නාමකරණයෙනි.

[81] මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, **සිංහල සාහිත්‍යයේ නැඟීම**. (රාජගිරිය: සරස(පෞද්) සමාගම, 2002), 73

"... අප මේ ඉදිරිපත් කරන කරුණු කිසිවෙකු විසින්, 'පේරාදෙණිය ගුරුකුලය නමින් ගුරුකුලයක් නොතිබුණේය, ඔවුහු සාහිත්‍යය හා විචාරය පිළිබඳ විවිධ මත දැරුවෝය. ඔවුහු එකිනෙකාගේ සාහිත්‍ය නිර්මාණ හා සාහිත්‍ය මතවාද විවේචනය කළෝය' යන යල්පිනූ තර්කය සනාථ කිරීමට උපයෝගී කොට ගැනීමට පුළුවන. එහෙත් අප කියන්නේ පේරාදෙණිය ගුරුකුලය වැනි අවිධිමත් සංවිධානයක එය සහජ ගුණයක් බවයි. එබඳු සංවිධාන පුපුරා යාම හෝ කාර්යය නිමා කොට විසිරී යාම ඉරණම් කොටගෙනම බිහි වෙයි. ..."[82]

පේරාදෙණිය ගුරුකුලයක් කියා දෙයක් නොතිබූ බව බොහෝ පේරාදෙණි ආචාර්ය-මහාචාර්යවරුන් පවසන බව ලේඛකයා දක්වා තිබේ. අපගේ අදහස වනුයේද එසේ 'ගුරුකුලයක්' ලෙස නම් කළ හැකි එකතුවක්/ ආයතනයක්/ සංගමයක් එහි නොපැවති බවයි. එහෙත් එයට එදිරිව යමින් තෝරදෙනිය එය 'ගුරුකුලයක්' ලෙස නම් කරයි. එතැනදී ඇසිය යුතු ප්‍රශ්නය නම්, ලේඛකයාද දක්වා ඇති පරිදි, ගුරුකුලයක් යනු මනා සංවිධානයකින් යුක්ත පිරිසකගේ එකතුවීමක් නිසා, එවැනි සංවිධානාත්මක එකතුවක් එහි නොතිබීමම එම ගුරුකුල නාමකරණයෙන් එය නොගලවන්නේද යන්නය. සැබැවින්ම මෙම කෘතිය පුරාම මුණ ගැසෙන සාධක සාක්ෂිවලින්ද තහවුරු වනුයේ එකියන ආකාරයේ සංවිධානාත්මක එකමුතුවක් පේරාදෙණියේ නොතිබුණ බවයි. 'ගුරුකුලයක්' ලෙස හැඳින්වීමට සැපිරිය යුතු සියලු කාරණා සැලකූ විට හෙළිදරව් වන පරිදි, එවැන්නක් පැහැදිලිවම තිබී නැත. අදාළ යුගයේ පේරාදෙණිය තුළම අවස්ථානුකූලව එකිනෙකා විවේචනය කොට ගැනීම නිරන්තර සිද්ධ වී තිබේ. ගුරුකුලයක් වී නම් සිද්ධ වනුයේ එක්ව පනවා ගත් ගුරුකුල ප්‍රඥප්තීන් ඇති බවත් ලේඛනවලින් ඒවා උල්ලංඝණය නොවන සේ කෘතීන් සම්පාදනය වන බවත්ය. ගැටලුව එසේම තිබියදී, ලේඛකයා දක්වන පරිදි 'අවිධිමත් සංවිධානයක එය සහජ ගුණයක් මෙන්ම එබඳු සංවිධාන පුපුරා යාම හෝ කාර්යය නිමා කොට විසිරී යාම ඉරණම් කොටගෙනම බිහි වීම සිද්ධ වන බව' පිළිගැනීම පේරාදෙණිය සම්බන්ධයෙන් වලංගු නොවන ආකාරය තවදුරටත් තහවුරු කළ හැකි වුවද අප ආචාර්ය-මහාචාර්යවරුන්ටද කියනුයේ 'පේරාදෙණිය ආශ්‍රිතව බිහි වන සාහිත්‍ය ක්‍රියාදාමය හැඳින්විය හැක්කේ, එවැනි ගුරුකුල නාමයකින් නම්, ගැටලුවක් නැත; එය අපි පිළිගනිමු' කියාය. නැති නම් අපි එයට සුදුසු නාමයක් නිර්මාණය කරමු.

---

[82] සේන තෝරදෙනිය, පේරාදෙණි ගුරුකුලයේ උපත, නැඟීම හා බිඳ වැටීම. (සුරස පොත් ප්‍රකාශකයෝ, ෆාස්ට් පබ්ලිෂින් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්: කොළඹ 10, 2018), 386

මන්ද අවශ්‍ය වනුයේ එම ක්‍රියාදාමය, අවස්ථාව විශේෂයෙන් හඳුනා ගැනීමට 'නමක්' වන හෙයිනි.

තෝරදෙනියගේ විචාර එළඹුමෙහි කැපී පෙනෙන ලෙස පේරාදෙණියට එරෙහි මතවාදය ඉල්පෙන්නට ගනියි. එය **ද්වේෂ සහගතව** සිද්ධ කළාවක් බව සනාථ වන තැනට කරුණු කාරණා ඉක්මණින් සංවිධානය වුවද ඇතැම් තන්හි සමහර න්‍යායන්-නිර්වචන ආදිය ගැන ලේඛකයා සතු **අඩු දැනුමද නොහොත් නොදැනුවත්කමද** එසේ කරුණු සාධනය වන්නට හේතු වන බවක් පෙනේ.

ඔහුගේ ද්වේෂයේ සංක්ෂිප්තය ගත් විට කිසිදු මොහොතක බැරිවීමකින්වත් පේරාදෙණියෙන් සිංහල සාහිත්‍යයට/ විචාරයට සිද්ධ වූ සේවාව ගැන කිසිදු කතාවක් ගොඩනොනැඟීම හඳුනා ගත හැකිය. සැබැවින්ම පේරාදෙණි විචාරය-සාහිත්‍යය ලාංකේය විචාර-සාහිත්‍යවේදයේ සංධිස්ථානයක්, හැරවුම් ලක්ෂයක් බව කිසිවෙකුටත් ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකිය. එය නොතිබෙන්නට විචාරයේ-සාහිත්‍යයේ ගමන මෙතෙක් දුර එන්නේ නැත; ලාංකේය විචාරයට-සාහිත්‍යයට මෙවැනි ගමනක් යා නොහැකිය. ඔහුගෙන් නොකියැවුණු මූලිකය එසේ තිබියදී පේරාදෙණිය සිංහල සාහිත්‍ය ලතාවේ පිළිලයක් බව ඔප්පු කිරීමට ඔහු ගන්නා උත්සාහයට කොතෙකුත් උදාහරණ ඔහුගේ කෘතිය තුළින් සොයා ගත හැකි වෙයි.

"1956දී සිදු වූ දැවැන්ත ආර්ථික, දේශපාලන හා සමාජ-සංස්කෘතික විපර්යාසයන් සාහිත්‍යය මඟින් පිළිබිඹු කිරීම පේරාදෙණිය සාහිත්‍යය මඟින් යටපත් වී ගියේය. (1956 විපර්යාසය යනු රෙදි බැනියම් ඇඳීම හා ගැරුප්පුවෙන් කිරිබත් හා සීනි සම්බල් කෑම නොවේ.)" (109 පිටුව)

මේ එක්කෝ ඔහුගේ පේරාදෙණියට එරෙහි ප්‍රහාරයේ දැඩි අරමුණ නිසා කරුණු වැරදියට කියැවීම හෝ නැතිනම් නොදැනුවත්කම-අනවබෝධය නිසා හෝ සිද්ධ කළ ප්‍රකාශයක් බවට උදාහරණ සපයන තැනකි. මන්ද නිවැරදිව සහ බුද්ධිමත්ව බැලුවහොත් පේරාදෙණි සාහිත්‍යය ක්‍රියාත්මක වනුයේ තත් යුගයේ සමාජ-සංස්කෘතික දේහය මතම බව නිසැක හෙයිනි. පේරාදෙණි සාහිත්‍යය නොහොත් එදා යුගයේ විශේෂයෙන් සාහිත්‍යකරණයේ යෙදී සිටි බහුතරයේ නියෝජනය පේරාදෙණිය කේන්ද්‍ර කොටගෙන ක්‍රියාත්මක වූ නිසා ඔවුනගේ සාහිත්‍යය නියෝජනය කළේ 1956 බලගත වන 'මධ්‍යම පන්තිය' සඳහා සංස්කෘතියක් නිර්මාණය කිරීමේ කාර්යයේය. නොහොත් වසර ගණනාවක් බටහිර ජාතියකට යටත්විජිතයක්ව පැවතීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සිද්ධව තිබූ 'සංස්කෘතික අතරමංවීම' හෙළිදරව් කරමින් ජාතියට වුවමනා සංස්කෘතියක් නිර්මාණය කිරීමේ

කාර්යයේය. පේරාදෙණි නවකතාවේ චරිත විසින් කෙරුණේ එම කාර්යයේදී විවිධ අත්හදා බැලීම් විවිධාකාරයෙන් ක්‍රියාත්මක කරවීමය. එය සැබැවින්ම සමස්ත ජාතිය වෙනුවෙන් කියනවාට වඩා අලුතින් බිහිව සිංහල සමාජයේ පය ගසා ගැනීමට ස්ථානයක් සොයමින් සිටි මධ්‍යම පාන්තිකයා වෙනුවෙන් කළාවක් යැයි කීම නිවැරදිය. කෙසේ වෙතත් එම මධ්‍යම පන්තිය යනු 56 බලයට පත්වන පිරිස වෙයි; පේරාදෙණි සාහිත්‍යය ඔස්සේ එසේ ක්‍රියාත්මක වනුයේ ඔවුනගේ විප්ලවයට (බල ස්ථාපනයට) වුවමනා පරිසරය නිර්මාණය කිරීමේ කාර්යයයි. එම ලේඛකයන් බණ්ඩාරනායක බලයට පැමිණීම හෝ ඉන් පසු ක්‍රියාත්මක දේශපාලනික චරිත හෝ සිද්ධි හෝ එක එල්ලේම සිය නවකතාවේ ඇතුළත් නොකළ බව පමණක් කිව හැකි අතර එය එසේ විය යුතු නැති බවද කීමේ වරදක් නැත.

තෝරදෙනියගේ පේරාදෙණියට එරෙහි කැරැල්ලේ ප්‍රබලතම විරුද්ධවාදියා වනුයේ සරච්චන්ද්‍රයි. ඔහු සරච්චන්ද්‍රගේ විචාර-මතවාද අත්තනෝමතික ලෙස තමන්ගේ නිගමන සාධනය සඳහා වුවමනා වුවමනා අතට හරවමින් භාවිත කරන/ විවේචනය කරන අවස්ථා කොතෙකුත් මුණ ගැසෙයි.

"සරච්චන්ද්‍ර වැඩිහිටියෙකු කතාවක රසය විඳීම පිළිබඳව පවසන දෙයද දෝෂ සහිතය"යි පවසමින් තෝරදෙනිය 'කල්පනා ලෝකය' කෘතියෙන් මෙසේ උපුටා දැක්වීමක් කරයි.

"වැඩිහිටියකු කතාවක රසය විඳින්නට නම්, ඔහු තම හෘදයෙහි තිබෙන මේ සැකය නමැති වෘක්ෂය මුලිනුදුරා, තාවකාලික වශයෙන් වුවද විශ්වාසයට ඉඩ දිය යුතුය.(109 පිට)" (202 පිටුව)

එතැනදී මහාචාර්ය සරච්චන්ද්‍රගේ ප්‍රකාශනයේ ඇත්තේ වඩාත් ගැඹුරින්, ඉසියුම්ව සිතා බැලිය යුතු කාරණයකි. සැකය යනු විශේෂයෙන් තර්ක මනස සහ බුද්ධිය සමඟ පැමිණෙන්නකි. අප ලබන අධ්‍යාපනය එය වර්ධනීය තලයකට ගෙන යයි. එම පුද්ගලයා සිය ජීවිතයේ අත්දකින හැම අවස්ථාවකදීම ප්‍රබලව මතු වනුයේ බුද්ධිය සහ තර්කනයයි. එහෙයින් සෞන්දර්යාත්මක රස වින්දනයේදී උපරිස්ථානයට යාමට එම බුද්ධිය ඉඩ නොදෙයි. ඔහුගේ සිත තාලයෙන්-රිද්මයෙන් වහාම උපදින සෞන්දර්යයේද අර්ථ සොයයි. රසය විඳීමට අසමත් වෙයි.

සරච්චන්ද්‍රගේ මෙම කියැවීම සැබැවින්ම තවත් කිහිප විධියකින් අගය කටයුත්තකි. ඒ,

- හේතු-තර්ක මතම ජීවත් වන පුද්ගලයාට ජීවිතය පීඩනයක්ම පමණක් වන නිසා සහ එම ජීවිතය අන් අයටද පීඩනයක් වන නිසා
- හේතු-තර්කයනට කිසි දෙයක සෞන්දර්යාත්මක පාර්ශ්වය අල්ලා ගත නොහැකි නිසා
- යථාර්ථය ඇත්තේ හැම මොහොතකම හේතු-තර්කයට ගෝචර දෙයෙහි පමණක් නොවන නිසා
- නිර්මාණකරුවාට නිර්මාණයක ඇති 'කල්පිත ගොඩනැගීමේ ඉඩ' යන්න පිළිගත යුතු නිසා සහ නිර්මාණකරුවා පාඨකයා/ ප්‍රේක්ෂකයා අනාගත සමාජ අභිවෘද්ධියකට ගෙන යාම සඳහා මෙහෙය වන්නකු වීම හේතුවෙන් එම ඉඩ ඉතා වටිනා කාර්ය කොටසක් සම්පූර්ණ කරන නිසා, ය.

සැබැවින්ම සරච්චන්ද්‍රගේ දැක්ම ගැන වුවමනා නම් අපට ආඩම්බර වීමටද අවස්ථාවක් සලසා දෙන බව පිළිගත යුතුය. ඒ අද යුගයේ විශ්ව සාහිත්‍යයේ මහා පරිමාණයෙන් සාකච්ඡා වන ඓශ්චර්යාත්මක/ මායා යථාර්ථවාදී/ ඉන්ද්‍රජාලික (Magical) කතිකාව විදේශිකයන්ටද කලින් සරච්චන්ද්‍ර දැක තිබූ බවට මෙම ප්‍රකාශන සාක්ෂි දරන හෙයිනි.

ඉන්ද්‍රජාලික තත්ත්වය විසින් සංකේතාත්මකව හෙළිදරව් කරනුයේ ගැඹුරු යථාර්ථයක් බව, එම ගැඹුරු යථාර්ථය ග්‍රහණය කොට ගැනීමට යන ගමනේ සැකය ඉවත් කොට නොගතහොත් එකියන ඉෂ්ටාර්ථය කරා යා නොහැකි බව සහ ඉන්ද්‍රජාලිකය තුළද යථාර්ථයක් ඇති බව, නොහොත් යථාර්ථයේ ගැඹුරුතම අඩවිය ඇත්තේ එහි බව පශ්චාත් යථාර්ථවාදී අධ්‍යයනයන් තුළ පැන නගින කතිකාව වෙයි. එම යථාර්ථය පාදා ගැනීමට නම් පාඨකයා නිසැක විය යුතුය; සැකභාවය කලින් ඉවත් කොට ගත යුතුය. සරච්චන්ද්‍ර එම අනාවරණය උක්ත වචනවලින් කරනුයේ වසර ගණනාවකට කලින්ය. එහෙත් එම සාධනීය ප්‍රවේශය අවබෝධ කොට ගැනීමට අසමත් වන තෝරදෙනිය පවසනුයේ "පාඨකයා නිර්මාණකරුවා කියන සෑම දෙයක් සමඟම එකඟ විය යුතුය යන අදහස වැරදිය. මෙය සරච්චන්ද්‍රම පැවසූ 'අභව්‍ය දේ' හා 'විශ්වසනීයත්වය රැකීම' හා ගැටේ" යනු විසිනි. සරච්චන්ද්‍ර එතැනදී පවසන 'විස්වසනීයත්වය' යන්න යථාර්ථවාදී එළඹුම සමග යන්නකි. සැබැවින්ම තවත් ගැඹුරින් සිතන්නේ නම් එම 'විස්වසනීයත්වය' යන්න ඉන්ද්‍රජාලිකයේද තිබේ. එහෙත් එය ප්‍රකාශ වන විධියේ ඇත්තේ වෙනස් හැඩ

තලයකි. නොහොත් වෙනස ඇත්තේ ප්‍රකාශ වන විධියේය. එය එනිසාම මෙලෙස කිව හැකිය. 'ඒ ඒ ශානර වර්ගය තුළ ඊට ආවේණික විශ්වසනීයත්වයක් ඇත.'

එතැනදී තෝරදෙනිය තවදුරටත් මෙසේ දක්වයි. "සැකයක් ඇතිවීම රසවින්දනය හා සම්බන්ධ වේ. සරච්චන්ද්‍ර මේ කියන්නේ 'අධි-යථාර්ථවාදී' නවකතාව ගැන නම් මෙය නිවැරදි විය හැකිය. 'මැජික් යථාර්ථවාදය' සරච්චන්ද්‍ර 'කල්පනා ලෝකය' ලියන සමයේදී කලඑළියට පැමිණ නොතිබිණි. (202 පිටුව)" එසේ නම් එහි අර්ථය ඉන්ද්‍රජාලික යථාර්ථවාදය ගැන කතිකාව බටහිරට කලින් සරච්චන්ද්‍ර අතින් ගොඩනැගුණ බවය; හෝ බටහිර ජනයා හඳුනාගෙන තිබුණද එය පෙරදිගට ඒ වන විටත් පැමිණ නොතිබුණ බවය; නොහොත් සරච්චන්ද්‍ර එය ලංකාවට හඳුන්වා දුන් බවය. එතැනම ඔප්පු වන අනෙක් කතාව නම් තෝරදෙනියට අනුව 'කිසි න්‍යායක් පැමිණිය යුත්තේ බටහිරින්මය/ පිටරටකින්මය' යන්නය; කිසි සංස්කෘතියකට/ සිංහලයාට තමන් ස්වාධීනව කිසි න්‍යායක් ගොඩනැංවිය නොහැකිය; එළිදැක්විය නොහැකිය' යන්නය.

"කතුවරයාගේ වාහනයද, අරාබි විජ්ජා පලස මෙන්, අහසෙහි පාවෙන පුළුන් පෙඳක් සේ සිනිඳු ගමනින් යා යුතුය. පාඨකයාට සැබෑ ලෝකයට හදිසියෙන් පෙරළී වැටෙන්ට ඉඩ නොදී ඔහු ඇතුළෙහි තබාගෙන ආරක්ෂා කරගත යුතුය" යන සරච්චන්ද්‍රගේ ප්‍රකාශය ගනිමින් තෝරදෙනිය එල්ල කරනුයේ "මෙහි ඇත්තේ ගැටවර පෙම් ගීයක පදවැලකි. (වෙම් උඩුපියලිය පලස විලස වැතිරිලා!) (203)" යනුවෙන් උපහාසාත්මක වාග් ප්‍රහාරයකි. එහෙත්, සැබැවින්ම පශ්චාත් යථාර්ථවාදී එළඹුමෙහි -විශේෂයෙන් ඉන්ද්‍රජාලික යථාර්ථවාදයෙහි- කතිකාව මෙයම වන්නේය. එහි එන විස්තර විවරණයද වියරණයද මෙයම වන්නේය. එසේ නම් තෝරදෙනියගේ උපහාසය සරච්චන්ද්‍රට පමණක් නොව සියලුම පශ්චාත් යථාර්ථවාදී ප්‍රවණතාවන්ට සහ ඒවායේ නියමුවන්ට එල්ල විය යුතුය.

"මෙය ළමයින්ට ලියන සුරංගනා කතාවලට ගැළපිය හැකි වුවද නවකතාවට ගැළපිය නොහැකිය. සරච්චන්ද්‍ර කියන ලෙස 'මුළු දවසෙහිම වැඩපලවලින්ද නොයෙකුත් දුක් කරදරවලින්ද පීඩා විඳි තැනැත්තා, සවස පොතක් ගෙන, පුටුවක හාන්සි වී, නැතහොත්, ඇඳෙහි වැතිරී කර්තෘ සමඟ කාල්පනික ගමනක් යාමට සැරසෙයි', යන්න මුළාවකි. 'මුළු දවසෙහිම වැඩපළවලින්ද, නොයෙකුත් දුක් කරදරවලින්ද පීඩා විඳි තැනැත්තා' එක්කෝ කම්කරුවෙකු විය යුතුය. නැතහොත් ගොවියෙකු විය යුතුය. නැතහොත් වෙනත් නිර්ධනයෙකු හෝ පහළ මැද පන්තිකයෙකු විය යුතුය. සරච්චන්ද්‍ර මේ කියන්නේ ජීවන අරගලය

අමතක කොට, පන්ති සටන අමතක කොට වරෙල්ලා! අපේ පොත් කියවපල්ලා! වැන්නකි.

මෙලෙස සියලු කරදර අමතක කොට, පුටුවක හාන්සි වී, ඇඳෙහි වැතිරී පොත් කියවිය හැක්කේ සුඛෝපබෝගී ජීවිතයක් ගෙවන කොටස් වෙළඳපොළේ ආයෝජකයෙකුට, ඛනිජ තෙල් ව්‍යාපාරිකයෙකුට හෝ උඩවැඩියා මල් වවන ධනවතෙකුට පමණි.

'අරාබි විජ්ජා පලස්' අවශ්‍ය වන්නේ 'අරාබි නිශොල්ලාසයේ' කතා කියැවීමටය. කියැවීම යනු අරාබි විජ්ජා පලසක යන ගමනක් නොවේ. කියවමින් 'පුළුන් පෙඳක් සේ' අහසේ පා වීමට නොහැකිය. එය 'සිහිඳු ගමනක්' නොවේ. කියවීම යනු ප්‍රගුණ කරගත යුතු ශිල්පයකි(Reading Skill). කියවා අවබෝධ කරගත යුතුය. සිතිය යුතුය. එහෙයින් කියැවීම යනු ආයාසකර දෙයකි. පාඨකයා පොත කියවද්දී වසා දැමිය යුතුය. පොතින් පිටතට ගොස් සිතිය යුතුය. 'මෙලොවට' ආ යුතුය. පොතක් කියවන විට ඔහුගේ දරුවෙක් අසනීප වෙයි. බිරිඳ භූමිතෙල් නැතැයි කෑගසන හඬ ඔහුට ඇසෙයි. අසල ගෙදරකින් රණ්ඩුවක හඬ ඇසෙයි.

'පොත බිම තියන්නට හිතුණේ නැත', 'එක හුස්මට කියෙව්වා' යන වගාලාප අද විචාරයට එක්වී ඇත්තේ මේ ඉගැන්වීම් අනුව බව පැහැදිලිය.

සරච්චන්ද්‍ර දෙන උදාහරණ අති සරලය. සමහර උදාහරණ සුරංගනා කතාවල එන දෑය. සමහරක් විහිළු සහගතය. (203-204 පිටු)"

තෝරදෙනියගේ මෙම සියලුම විස්තර අවසානයේ ඇසිය යුතුව ඇත්තේ එක් සරල ප්‍රශ්නයකි. ඔහුම පවසන පරිදි ජීවිතයේ මෙම සියලු වෙහෙසකර තත්ත්ව හමුවේ, විකාර සියල්ල අතරේ සාහිත්‍යයද වෙහෙසකර වීම නොවිය යුත්තක් නොවන්නේද? කම්කරුවාට වුව සුළු මොහොතක සැනසීමක් අවශ්‍ය නොවන්නේද? දෛනික ජීවිතයේ අනන්ත දුක් කරදර පීඩාවනට ලක්ව හෙම්බත්ව ගෙදර පැමිණ ඇඳට යන මොහොතේ පොත අතට ගන්නා නිර්ධනයාට පොතින්ද අනාවරණය කොට දිය යුත්තේ-මවා දිය යුත්තේ ජීවිතයේ එකියන කර්කශභාවයමද? එසේ නම් ඔහු ඒ පොත නොකියවා පසෙකින් තැබීම හොඳය. මන්ද පොතින්ද ලැබෙනුයේ වෙහෙසක්ම පමණක් වන හෙයිනි. ඔහු එසේ කොට නින්දෙන් දකින සිහිනයකින්වත් තෘප්තිමත් විය යුතුය; හෙට දවසට ජවය ගත යුතුය. නැතිනම් ඔහුට ජීවිතය සුළු මොහොතකටවත් විඳින්ට අවස්ථාවක් නැත. හැම තැනකම ඇත්තේ විඳවීමම පමණකි.

තෝරදෙනිය සිය කෘතිය පුරා නිතරම මෙන් කියන දෙයක් නම් අරවින්දලා (විරාගය නවකතාවේ එන අරවින්දගෙන් පටන් ගත්, මධ්‍යම පන්තික විචාරකයා විසින් වසර ගණනාවක් තිස්සේ 'පරාජිත-නිෂ්ක්‍රිය-ලේඛක මනස් පුත්‍ර' යන අවලාදාත්මක නාමකරණයන්ට ලක් කළ, එම රැල්ලේ කියා හඳුනා ගත් චරිත. උදාහරණ ලෙස මළගිය ඇත්තෝ සහ මළවුන්ගේ අවුරුදු දා කෘතිවල දෙවොන්දරා සං, දෙපා නොලද්දෝහි පොඩි අය්යා, යලි උපන්නෙම්හි රණතුංග, පරාජිතයෝහි උදේනි, අප්‍රසන්න කතාවක්හි සිරිපාල, හෙවනැල්ලේ ජිනදාස, සිත නැති බඹ ලොවහි වික්ටර් වැනි චරිත) ගැන කතාව දැන් ඇති බවයි; තවත් කතා කරන්නට දෙයක් නැති බවයි. එහෙත් අපි පැරණියි කියා ජාතක කතා, සද්ධර්මරත්නාවලිය වැනි කෘතීන් ඉවත දමන්නේ නොවෙමු; ඒවා අලුතින්, අලුත් විදියකින් කියැවීමට උත්සාහ කරමු. එසේම අරවින්දලා ගැන කියැවීමද ඉවර නොමැති බව පිළිගත යුතුය; ඉවර වීද බැරිය. මන්ද අරවින්දලාට පශ්චාත් යටත්විජිත ලාංකේය සමාජයේ - සංස්කෘතියේ හිමි විය යුතු තැන එදා යුගයේ හිමි නොවූ හෙයිනි; අදටත් ඔවුන් බැණුම් ඇසීම පමණක් උරුම කොටගෙන ඇති හෙයිනි; නොහොත් ඔවුනට අදටත් නිවැරදි කියැවීම හිමිව නැති හෙයිනි. සම්භාව්‍ය කෘතියක් යනු පැරණි කෘතියක්වත්, ප්‍රසිද්ධ කෙනෙකුගේ කෘතියක්වත් නොව, එක් රසිකයෙකුට හෝ රසිකාවියකට හෝ ඔහුගේ හෝ ඇයගේ හෝ ජීවිත කාලය තුළ නොයෙක් වර ආපසු රස විඳ අලුත් අලුත් අර්ථ උපදවා ගත හැකි කෘතියක් බවත් ජීවිතයේ විවිධ අවස්ථාවලදී ලබන විවිධ අත්දැකීම් පිළිබඳ ගැඹුරු චින්තනයෙහි යෙදීම පිණිස ව්‍යුහය සපයන කෘතියක් බවත් ඉතලෝ කැල්විනෝගේ 'Why Read a Classic' රචනයෙන් කියැවෙයි.[83]

විරාගය ඇතුළත් කළ යුත්තේ එකියන සම්භාව්‍ය ගණයටය. එය පළමු-දෙවැනි-තෙවැනි යන කුමන කියැවීමකදී වුව පළට කරනුයේ අලුත් අදහසකි; පාඨකයා ඇරලවනුයේ නවමු බුද්ධිමය ආස්ථානයකටය. පුදුමය නම් අදටත් අරවින්දලා බැණුම් ඇසීමය. එදා යුගයේ (1960-80 දශකවල) සිද්ධ වූයේ ලාංකේය සමාජ දේහයේ අලුතින් ස්ථාපනය වීමට දත කන මධ්‍යම පන්තියට සිය ආස්ථාන මුදුන් පමුණුවා ගැනීම සඳහා, බටහිර අනුකාරක දේශීය ප්‍රභූ පැළැන්තිය සහ ග්‍රාමීය සන්දර්භයේ සිටි නූගත් යැයි සම්මත පිරිසගෙන් වෙන්ව සමාජයේ ආධිපත්‍යය-බලය හිමි කොට ගැනීම සඳහා, කෙරෙන සංස්කෘතික නිර්මාණ කාර්යයේදී තම

[83] Italo Calvino, Why Read the Classics. (Trans- Martin McLaughlin). (Pantheon Books, 1999)

පන්තිය-එහි සාමාජිකයන් ප්‍රබලයන් බව පෙන්වීම අවශ්‍ය නිසා බැලූ බැල්මට දුර්වලයන් සේ පෙනෙන අරවින්දලා එම පන්තියට නොගැළපෙන්නවුන් කියා පිටමං කිරීමය. එහෙත් අදටත් අරවින්දලා ලබනුයේ එම සංග්‍රහයම වීමය කණගාටුවට කාරණය. දැන්වත් අප එය නිවැරදි කොට අරවින්දලාට හිමි විය යුතුව තිබූ ස්ථානය නැවත අත් පත් කොට දිය යුතුය; ඔවුන් නිසි කියැවීමකට ලක් කළ යුතුය. අභාග්‍යයට මෙන් මෑතකාලීනම කියැවීමක් වන තෝරදෙනියගේ මෙම කෘතිය පවා එම වරදම කිරීමය ගැටලුව; එයම පුනරුච්චාරණය කිරීමය ඛේදය.

පේරාදෙණි සාහිත්‍යය නිර්මාණය වනුයේ 'මනස් පුතුන් වටාය' යන කාරණාව සාධනය කිරීමට සේන තෝරදෙනිය සිය ග්‍රන්ථය පුරාම උත්සාහ දරයි. ඔහු හෙළිදරව් කරනුයේ එවැනි චරිත සමාජයේ නොවූ බවත්, පේරදෙණි සරසවියේ පමණක් සිටි බවත්ය. ඔහුගේ තර්කය එහෙයින් මෙම චරිත සමාජ යථාර්ථය නිරූපණය නොකරන, හෙවත් සමාජයේ යථාර්ථ චරිත නොවන බවයි. එහෙත් ඔහුම මෙම චරිත පේරාදෙණියේ සිටින බව පවසයි. එසේ නම් ඊළඟට කතා කරන මෙම නොපැවතීම කුමක්ද?

ලේඛකයන් ලෙස පේරාදෙණියේ සිටියවුන් අත්දකිනුයේ එම පරිසරයයි; එම චරිතයි. තමන් දන්නේද, තමන්ට දැනෙන්නේද, තමන්ද නියෝජනය කරන එම තත්ත්වයයි. එසේ නම් එම චරිත සිය නිර්මාණවලදී කරළියට ඒම, වෙනත් නිර්මාණයකදී එකියන චරිත දකින විට ඒ අය ගැන කතා කිරීම-අගය කිරීම අමුත්තක් නොවන බව කිව යුතුය.

විචාරකයා විසින් අරවින්ද පරම්පරාවට එක් කරන 'දෙවොන්දරා සං' සම්බන්ධ කියැවීම පේරාදෙණිය සම්බන්ධයෙන් ඔහුගේ සිතේ නළියන නුරුස්නාව-කෝපය-පළිගැනීම වැනි මානසික තත්ත්ව ප්‍රකට කරන අපූර්ව අවස්ථාවක් බව කාටත් පෙනේ. ඔහු දෙවොන්දරා පිළිබඳ කතිකාව පටන් ගනුයේම එනම්, මාතෘකාව ලෙස යොදනුයේම 'පේරාදෙණිය ගුරුකුලය ස්ථාපිත කළ නවකතා තුනක් (සරච්චන්ද්‍ර) හා පේරාදෙණියෙන් මිදීමේ උත්සාහයක් (අමරසේකර)' යනු විසිනි. ඊළඟට ගන්නා ලිපියේ ආරම්භය මෙසේ වෙයි.

"සරච්චන්ද්‍රයන්ගේ 'ජපන්' නවකතා දෙක - අන්තර්ගතය විමසා බැලුවේ නම් 'මළගිය ඇත්තෝ' ඉතා බොළඳ ප්‍රේම වෘත්තාන්තයක් සේ පෙනේ. දෙවොන්දරා සං ක්‍රියාකරන්නේද අද ගැටවර හෝ තරුණ කාමාතුරයෙකු කටයුතු කරන ආකාරයකට වැඩි වෙනසකින් නොවේ." (349)

තෝරදෙනිය ගත් එම තීරණයම තහවුරු කරමින් ලිපිය පුරාම දෙවොන්දරා ස්ථානගත කරනුයේ බොළඳ-කාමාතුර පුද්ගලයෙකුය යන තැනය.

"... නොරිකෝගේ නිවසේ නවාතැන් ගත් සිත්තරා නොරිකෝ වැඩ ඇරී ගෙදර ඒම ප්‍රමාද වද්දී සිත විකාර සිතුවිලිවලින් ආකීර්ණ කර ගන්නේ නොපැසුණු ගැටවර පෙම්වතෙකු විලසිනි." (354)

පුද්ගලයා එසේය. තෝරදෙනිය එවැනි ප්‍රේමවන්තයෙකු නොවුණායි කියා හැමකෙකුගෙන්ම ඔහුගේ සිතුවිලි, ක්‍රියා බලාපොරොත්තු විය නොහැකිය. (තෝරදෙනිය අද මෙම ලියැවිල්ල කරනුයේ මැදිවියද ඉක්මවා සිටින වයසක නිසා එදා ප්‍රේමය සම්බන්ධයෙන් ඔහුගේ සිත උපන් සිතිවිලි ඔහුට අමතකව යන්නටද ඉඩ ඇත). කෙසේ වෙතත්, තවත් අතකින් පෙම්වතුන් අතරේ තෝරදෙනිය විස්තර කරන ආකාරයේ කෙනෙකුද සිටිය හැකිය. මන්ද ප්‍රේමය හෝ ප්‍රේම කිරීම යන්න පුද්ගලබද්ධ හා සාපේක්ෂ වූ තත්ත්වයක් වන හෙයිනි. එම සිතිවිලි තර්කය හෝ හේතුඵලවාදය මත පිහිටා කියැවීම මුළාවකි; නොකළ යුත්තකි. එහෙත් තෝරදෙනිය එය කරනුයේ පේරාදෙණිය පිළිබඳව සිත ඇති රෝෂයකින්/ද්වේෂයකින් බව ලිපිය ආරම්භයේම එන "... එහි (ජපානයෙහි) සාප්පුවලට ඇතුළු වීමට ඔහුට ඇත්තේ කුලැටිකමකි. බොජුන් හලකට ගිය විටදීද ඇතිවන්නේ දෙගිඩියාවකි. 'මිදෝරි' අවන්හලේදී නොරිකෝ නම් මිතුරිය හමුවන දෙවොන්දරා සං ඇය හා අවන්හල්වලට යන විට එකිනෙකා ඔහුගෙන් ප්‍රශ්න අසද්දී ලජ්ජාවට පත් වෙයි. මෙසේ පේරාදෙණිය මානවකයෙක් ජපානයේ සිටුවනු ලැබේ.(349 පිටුව)" යන ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වේ. සැබැවින්ම සරච්චන්ද්‍ර අතින් 'පේරාදෙණි මානවකයෙක් ජපානයේ සිටවීමක් නොව එතැනදී සිද්ධ වනුයේ පේරාදෙණි මානවකයන් සියල්ල එකම මල්ලකට දමා හඳුනාගන්නා තෝරදෙනිය විසින් ඔවුන්ගෙන් එකෙක් දෙවොන්දරා සං තුළින් ජපානයේ සිටවනු ලැබීමයි. ගැටලුව ඇත්තේ කියවන්නා තුළ, එනම් පඨිතය අලුතින් ගොඩනගන්නා සමඟ මිස පඨිතය තුළ නොවේ. නූතන ප්‍රකරණයන් ඔස්සේ අප හඳුනා ගන්නා 'පාඨකයාට ලැබෙන පඨිතයක් අලුතින් ගොඩනැගීමට ඇති ඉඩ' යනු එයට කොහෙත්ම අදාළ නැති, තමන් තුළ රජකරන ඊනියා මතවාද/ මනස්ගාත ඒ තුළින් කෙසේ හෝ කියවා ගැනීම නොව එහි ඇති දෑ තුළින්, එයට අදාළ විවිධ කියැවීම් කිරීම වන නිසා එම ප්‍රකරණය තුළ වුවද තෝරදෙනියට සමාවක් දිය නොහැකිය.

පේරාදෙණි සාහිත්‍යයට පහර ගසන්නට ඔහු නිතරම භාවිත කරන්නේ ලිංගිකත්වය සහ සභ්‍ය-අසභ්‍යවාදය පිළිබඳ කාරණාය. ඒ සඳහා ඔහු

පේරාදෙණියේම පුද්ගල ප්‍රකාශන-ලිපි ලේඛන භාවිත කරන අතර විටෙක අනෙකුත් පිටස්තර ප්‍රබුද්ධ සමාජයද උපස්තම්භ කොට ගනියි. ගුණදාස අමරසේකර 'යලි උපන්නෙමි' ප්‍රස්තාවනාවේ දක්වන මතු සඳහන ඔහු අභ්‍යන්තර උදාහරණයක් සිය කාර්ය සාධනයට භාවිත කොට ගත් අවස්ථාවකි.

"ලේඛකයා හැම විටම සමාජ සම්මත ගුණ දහම් ආරක්ෂා කළ යුතු' දැයි අමරසේකර ප්‍රශ්න කරයි. 'සමාජයේ සම්මත දෙය හැම කල්හිම නිරවද්‍ය විය නොහැකිය' යන්න ඔහුගේ අදහසයි. 'ඒවා සමාජ සම්මත වූ පලියට ආරක්ෂා කිරීම යුක්ති සහගත නොවේ. ඒවා බිඳ දමා ඊට වඩා මනුෂ්‍ය ජීවිතයට හිතකර මත පහළ කිරීම ලේඛකයා සතු කාර්යයක් වෙයි.' මේ ප්‍රකාශය පේරාදෙණිය සාහිත්‍යයට මනා සේ ගැළපෙයි." (211)

සාහිත්‍යයට-කලාවට සමාජ මෙහෙවරක් ඇති බව අප පිළිගත යුතුය. ඒ විශේෂයෙන් 'සංස්කෘතික සංස්කරණය සහ සංස්කෘතික සංරක්ෂණය' යන විෂය ප්‍රදේශවලිනි. කිසි ජාතියකට සර්ව සම්පූර්ණ ප්‍රජාතාන්ත්‍රික සංස්කෘතියක් උපතින්ම/ ආරම්භයේදීම උරුම වන්නේ නැත. ඔවුන් අඩු පාඩු මග හරවා ගනිමින් වටිනා ඇගයුම් වෙත ප්‍රවේශ වනුයේ ශිෂ්ටාචාරයක් ලෙස කරන ගමනේ විවිධ අවස්ථාවලය. සාහිත්‍යයට-කලාවට එම විෂයෙහි ඇත්තේ ප්‍රබල හැකියාවකි. ඉදින් අමරසේකර මෙතැනදී විග්‍රහ කරනුයේ එකියන ශක්‍යතාවයි. කණගාටුවට කාරණය තෝරදෙනියට එය ගෝචර නොවීමයි; අභාග්‍යය එයයි.

පේරාදෙණියට පහර දීමේ කාර්යයේදී ඊළඟට ඔහු බාහිර සමාජයද උපයෝගී කොට ගනියි.

"විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංගිරිසි අංශයේ කථිකාචාර්යවරයෙකු වූ ඒ. එම්. ජී. සිරිමාන්න ලන්ඩන් බී. ඒ. උපාධිධාරියෙක් වීය. ඔහුට පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය සමඟ කුමන සම්බන්ධයක් තිබුණේදැයි පැහැදිලි නැත. එහෙත් ඔහු පේරාදෙණි කාම කතාවට න්‍යාය සැපයීමට ඉදිරිපත් වූයේ එයට ඩී. එච්. ලෝරන්ස් ඇඳා ගනිමිනි. 'වීමංසා' නවකතා අංකයට ඔහු විසින් සපයන ලද ලිපිය ඊට නිදසුනකි ('ඩී. එච්. ලෝරන්ස් සහ ගුණදාස අමරසේකරගේ නවකතා', පි. 101-123)." (212)

තෝරදෙනියගේ මෙම ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු වන කාරණයක් නම් පේරාදෙණි සාහිත්‍යය යැයි කියා ඔහු නම් කරන සාහිත්‍ය ගොනුවට අදාළ කෘතියක් අභ්‍යන්තර මෙන්ම බාහිර කිසිවෙකුටත් අගය කළ නොහැකි බවයි; එවැනි

අගය කිරීමක් කෙරෙන්නේ නම් එම කරන්නා සහ පේරාදෙණිය අතර ඊනියා සම්බන්ධයක් පවතින බවයි. තෝරදෙනිය අතරමංව ඇත්තේ එය සාධානය කිරීමට කරුණු ගොනු කර ගත නොහැකිවයි.

පේරාදෙණියට පහර දීමේ සිය අභිමතාර්ථය මුදුන් පමුණුවා ගැනීමට යාමේදී තෝරදෙනියගෙන් ප්‍රකාශ වන ඇතැම් අදහස් මුල් ලේඛකයා පවසන දෙයට සම්පූර්ණ විරුද්ධ බවත් එනම්, සාවද්‍ය බවත් එහෙයින්ම ඒවා ආශ්‍රයෙන් දක්වන තෝරදෙනියගේ අදහස් අගතිගාමී වන බවත් ප්‍රකටව හඳුනා ගත හැකි වෙයි. ඒ සඳහා උදාහරණ ඔහු ඒ. එම්. ජී. සිරිමාන්නගේ සහ විමල් දිසානායකගේ විචාරය සම්බන්ධයෙන් දක්වන විවේචනවලින් තහවුරු වෙයි.

"කරුමක්කාරයෝ කියැවූ අපේ මධ්‍යම පන්තික කුහකයෝ කම්පා වූහ(106 පිට). 'කරුමක්කාරයෝ කතා නායකයා තපස්වී ජීවිතයකින් විමුක්තිය සොයා යාම සිරිමාන්න දකින්නේ 'අතාත්වික විසඳීමක් මෙන්ම ලිංගික ආවේගයෙන් පැන යාමක්' ලෙසිනි(106 පිට). ඔහු කියන්නේ 'ලිංගික ආවේගයන්' මැඩ ගත යුතු නැති බවයි. 'මාංශය හා රුධිරය මුල් කරගෙන උපදින ආවේග මැඩ පැවැත්වීමට වෑයම් කිරීම කුහකකමකි'යි ඔහු කියයි(107 පිටුව). ථෙරවාදී විසඳීමෙන් ලිංගික ගැටලු නිරාකරණය නොවන බව යථා කාලයේදී අමරසේකරට වැටහී ගිය බව පෙනේ'ය යන්න ඔහුගේ අදහසයි. ඔහු පවසන පරිදි කුහකයෙකු නොවීමට නම් අසීමිත ලෙස කාම තෘෂ්ණාවේ ගිලී ඉවක් බවක් නොමැතිව කාම සම්භෝගයෙහි යෙදිය යුතුය. මෙය තිරිසන් සතුන්ට පවා රිසි වූවක් නොවේ." (213)

පළමුව තෝරදෙනියගේ අවසාන ප්‍රකාශයෙන් පටන් ගතහොත් 'අසීමිත කාම සම්බෝගය සතුන්ට පවා රිසි වූවක් නොවන බව' කීම සාවද්‍ය ප්‍රකාශයක් නොහොත් කටට ආවට කී බවක් පිළිගැනීමට සිද්ධ වෙයි. සතුන් ප්‍රකෘතියට ඉඩ දී-ප්‍රකෘතිය සමඟ ජීවත් වන නිසා සැබැවින්ම ඔවුනගේ ආවේගයනට-ආශාවනට සීමා හෝ මැඩපැවැත්වීම් හෝ නැත. එසේම සිරිමාන්න හෝ අමරසේකර හෝ කියනුයේ 'කාම තෘෂ්ණාවේ ගිලී ඉවක් බවක් නොමැතිව කාම සම්භෝගයෙහි යෙදිය යුතු' බවක් නොවේ. එක් එක් පුද්ගලයාට ඇති අවශ්‍යතා ප්‍රමාණය වෙනස්ය. සමහරෙකුට ලිංගික සන්තර්පනය නිතරම අවශ්‍ය වෙයි. සමහරෙකුට එසේ නොවේ. ඉඳින් බලෙන් ඇති කොටගෙන ලිංගිකත්වය සන්තර්පණය කිරීමක් නොව සිරිමාන්න කියනුයේ තමන්ට ඇති වන ආශාවන්ගේ ප්‍රමාණය අනුව ඒවා සන්තර්පනය කිරීම සුදුසු බවය.

මුලින් සිරිමාන්නගේ අදහස් උලුප්පා දක්වමින් තෝරදෙනිය පැමිණෙනුයේ පටු නිගමනයකටය. ඒ එදා මධ්‍යම පන්තිය නියෝජනය කළ විචාරකයා මෙන්ම අද මධ්‍යම පන්තිය නියෝජනය කරන තෝරදෙනියගේ කලබල වීමයි. ඒ එළි දැක්වෙනුයේ ඔහුගේ හෘදය සාක්ෂිය විය හැකිය. මධ්‍යම පන්තිය එදා මෙදාතුර කළේ-කරන්නට කැමති වූයේ සඟවාගෙන කාටත් හොරෙන් සිය ආශාවන් තෘප්තිමත් කර ගැනීමය. මධ්‍යම පන්තියේ කුහකත්වය ලෙස සිරිමාන්නද අමරසේකරද දකිනුයේ එම මනෝගතයයි. මෙම සංකල්පවල අයිතිකාරයා වන ලෝරන්ස් දකින්නේ එය මිනිස් වර්ගයාගේ කුහක පිළිවෙත බවයි. සැබැවින්ම සංස්කෘතිය යනු මිනිසා විසින් නිර්මාණය කොට ගත්තකි. එය ස්වාභාවිකත්වය නොවේ. ඉදින් සංස්කෘතිය කරනුයේ මිනිස් ආවේගයනට-ආශාවනට සීමා පැනවීමයි. එවිට පුද්ගලයා පීඩනයට පත් වනවා සේම එම පීඩනයෙන් ගැලවීමට කරන දෑ සදාචාර විරෝධී ලේබලයට යටත් නිසා පුද්ගලයා කරනුයේ ඒවා හොර රහසේ කිරීමට පෙළඹීමයි. තවත් විධියකින් ඒවා තෘප්තිමත් නොකොට සඟවා ගැනීම යනු තමන් අභ්‍යන්තරයෙන් කුහක වීමයි. මොවුන් මේ පවසනුයේ ආධ්‍යාත්මයේ පටන් ප්‍රායෝගික ජීවිතය දක්වා දිවෙන කුහකභාවය පිළිබඳවයි. එයින් මිදීමට නම් ප්‍රකෘතියට ඉඩ දිය යුතු වෙයි.

"යළි උපන්නෙමි කතා නායකයා ආත්ම විමුක්තිය විඳිමින් වෙසඟනන් සමඟ වීසීම මෙම විචාරකයාගේ ප්‍රසාදයට හේතු වේ. 'චාරිත්‍ර ධර්ම විසින් ඔහු තුළ වළලා දමන ලද ලිංගික ආවේගය මතු කළේ එකී වෙසඟනය.' 'ලිංගික ආවේගය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම' මෙම විචාරකයා වරදක් සේ දකියි. 'ස්වාභාවික ලිංග ආවේගය' මැඩ පැවැත්විය නොහැකි බවම ඔහු කියයි(108 පිට). නන්දා නිසා රණතුංග නිදහස් වන්නේ 'ථේරවාද සංස්කෘතිය විසින් ඔහු මත පටවා තිබුණු කුහක සභ්‍යත්වයෙනි'යි ඔහු මෙයට ථේරවාදී සංස්කෘතියක්ද ඈඳා ගනියි(109 පිට). ථේරවාදී සංස්කෘතිය විසින් හැඩ ගස්වන ලද මිනිසුන් මෙසේ හැසිරෙන්නේදැයි යන්න සිරිමාන්න කොතැනින් උපුටා ගත්තේදැයි කිව නොහැකිය. ..." (212-213)

සිරිමාන්නගේ ප්‍රකාශයේ කිසිදු වරදක් නැත. ඔහු පවසනුයේ සිංහල සංස්කෘතියේ නිර්මාපක ආගම වන බුදු දහම ඊළඟට සංස්කෘතිය තීරණය කිරීමට බලපාන ආකාරයයි. ඕනෑම සංස්කෘතියක් නිර්මාණය කිරීමේ කාර්යයේ ආගමක්-ඇදහිලි පද්ධතියක්-විශ්වාස පද්ධතියක් ක්‍රියාත්මකව සිටින බව අමුතුවෙන් කියා දිය යුත්තක් නොවේ. සිංහල සංස්කෘතිය විෂයෙහි එය කළේ බුදු දහමයි. සැබැවින්ම ථේරවාද ඉගැන්වීම් ප්‍රායෝගික ගිහි ජීවිතයකට අමාරුය. එහෙත් ඒවා පුදුම තරම් විනයානුකූලය; ශිෂ්ට සම්පන්නය. මධ්‍යම පන්තිකයා මෙනිසා කරනුයේ මතු පිටින්-

කටින් තමන් ඒවා අනුගමනය කරන බව පවසා අභ්‍යන්තරයෙන් හොනාහොත් සැඟවී සිය ස්වාභාවික ආශා තෘප්තිමත් කර ගැනීමයි. තෝරදෙනිය ආවඩනුයේ එකියන කුහක චර්යාවටයි.

'රණතුංග යළි උපන්නේ රාගගින්න තුළින්'යයි විචාරකයා කියයි(113 පිට). රාග ගින්නෙන් පිළිස්සී දැවී හළු වී යනවා මිස යළි ඉපදීමක් ඇති නොවේ. සිරිමාන්න ඉදිරිපත් කරන මේ අදහස් කිසිම දහමක ඉගැන්වීමකට, ආචාර ධර්මයකට හෝ මනෝවිශ්ලේෂණයකට හසු නොවන්නකි.

මෙම අනාවරණයෙන් හෙළි වන්නේ සේන තෝරදෙනියගේ සාහිත්‍ය විචාර න්‍යාය සහ දර්ශනය පිළිබඳ අනවබෝධයයි. තන්ත්‍රයානය සහ සාන්ද්‍රෘෂ්ටිකවාදය යන දාර්ශනික සංකල්ප වැඩිමනත් භජනය කරනුයේ මෙකියන ආස්ථානයයි. රාගයෙන්ම රාගය නැසීම භාරතීය විවිධ දාර්ශනික කණ්ඩායම් පෙරහුරු කළාවකි; කරන්නකි. පිටස්තර සංකල්පය සහ මනෝ විශ්ලේෂණවාදය වැනි සාහිත්‍ය විචාර න්‍යායන් සාකච්ඡා කරනුයේ මෙකියන ආස්ථාන සම්බන්ධවයි. ඒවා හෙළිදරව් කරනුයේ පුද්ගල මනස ආශ්‍රිතව ලිංගික චේෂ්ටා ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය සහ පුද්ගල මනස ඒවා සමඟ සංවිධානය වන ආකාරයයි. මනෝවිශ්ලේෂණ න්‍යායන්ට අනුව තෝරදෙනියගේ පඨිතය කියවුවහොත් ඉන් ප්‍රකට වනුයේ එක්කෝ තෝරදෙනිය මෙකියන ලිංගික ආවේගයන්ට බය නිසා ඒවා ගැන එළිපිට කතා කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කරන බවයි; නොහොත් ඒවා වසාගෙන සිටීමෙන් ප්‍රබල ශිෂ්ටවත් බවක්-සදාචාරයක් පවත්වා ගැනීමට හැකියාවක් ලැබෙන නිසා ඔහුගේ ලිංගික දුර්වලතා වසා ගැනීමේ හැකියාවක් ඇති බව නොහොත් සදාචාරය එහිදී ඔහුට ප්‍රබල ආරක්ෂාවක් සපයන බවයි; නැතහොත් ඔහුද සිතින් (හෝ කයින්) මෙකියන සදාචාර උල්ලංඝනය අනන්තවත් කරන අතර සමාජ පිළිගැනීම ලබා ගැනීම සඳහා ඒවා සඟවා ගැනීමට ආශා කරන බවයි. නැතහොත් ඒවාට විරුද්ධව කතා කිරීම යනු තමන් එසේ නොවන බව සමාජය විශ්වාස කිරීමට පෙළඹවීමක් කියා ඔහු සිතනවා විය හැකියි. නැති නම් එකියන ලිංගික ආස්ථාන සපුරා ගන්නා අය දැක ඒ අය කෙරේ උපදින ඊර්ෂ්‍යාව නිසා ඔහු එසේ ප්‍රබල වාරණයක් පනවනවා විය හැකිය.

"ස්වාභාවික ලිංගික ආවේගය මැඩ පැවැත්විය නොහැක්කකියි පවසන සිරිමාන්න එසේ වුවහොත් 'මිනිසා විකෘතියට පත්වන බව' කියයි(108 පිට)." (112)

මෙය සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ්ගේ මනෝවිශ්ලේෂණ විධික්‍රමයේ මතු නොව නූතන විවිධ මානසික තත්ත්ව අනාවරණය කරන බුද්ධිමතුන්ගේ, වෛද්‍යවරුන්ගේ,

මනෝ චිකිත්සකයන්ගේ අවිවාදිත පිළිගැනීමක් මෙන්ම එහෙයින්ම ඉතාමත් සරල දැනුමක් බවට පත්ව ඒදිනෙදා ව්‍යවහාරයේ පවතින්නකි. තෝරදෙනිය එයවත් නොදන්නවා යනු ඉතාමත් කණගාටුදායක තත්ත්වයකි.

"අර්ථවත් මනුෂ්‍ය ජීවිතය ගත කිරීමට නම් අප අපගේ සන්තානයන්හි උපදින නෛසර්ගික ආවේගයන් නොබියව පිළිගත යුතු' යයි කියන ඔහු (109 පිට) ලිංගික සන්තර්පණය අර්ථවත්ව ජීවිතය ගත කිරීමක් ලෙස දකියි. රණතුංග නන්දා නිසා නිදහස් වූයේ ථේරවාදී සංස්කෘතිය විසින් ඔහු මත පටවා තිබුණු කුහක සභ්‍යත්වයෙනි'යි පවසන තරමට විචාරකයා කාමලෝලියෙක් වෙයි. 'දෙපා නොලද්දෝ' නවකතාවේ පොඩි අය්යා ඒ තත්ත්වයට පත් වූයේද 'වංක ථේරවාදී සභ්‍යත්ව කඩතුරාව' නිසා යයි ඔහු පෙන්වා දෙයි(111 පිට). 'ලිංගික ආවේගයට රහසින් හා බියෙන් මුහුණ දෙන තැනැත්තා කාලකණ්ණි වන බව' ඔහුගේ අදහසයි(112 පිටුව). ඔහු නොකියා කියන්නේ ලිංගික ආවේගය මතු වූ විට මව, සහෝදරිය හෝ දියණිය හෝ ඕනෑම අයෙකු සමඟ, රහසින් හා බියෙන් තොරව, ප්‍රචණ්ඩ ලෙස හෝ ස්ත්‍රී දූෂණයෙන් හෝ තිරිසන් කාමයෙන් හෝ ශවකාමයෙන් හෝ එය ඉටු කර ගත යුතු බවයි." (212-213)

කරුණු මෙතරම් වැරදියට තේරුම් ගැනීමට තරම් තෝරදෙනියගේ දැනුම පටුවීම ගැන ඇති වනුයේ ප්‍රබල කණගාටුවකි. උක්තව දැක්වූ කිසිදු දර්ශනයක් බලහත්කාරකම-දූෂණය ඉවසන්නේ හෝ ඊට අනුබල දෙන්නේ හෝ නැත. එසේම සමාජයක පැවැත්ම සටහන් කරන 'මව-නැඟෙනිය' යන ඥාතීත්ව රටා කඩා ඉහිරවීමක් අපේක්ෂා කරන්නේ නැත. එහෙත් සමාජයේ කිසි චරිතයක් විසින් එවැනි මට්ටමේ සදාචාර කඩකිරීමක් සිද්ධ කළහොත් ඔහු අපරාධකාරයෙකු ලෙස සමාජයෙන් පන්නා දැමීමක් නොකොට, පන්නා දමා ඔහු තව තවත් එම අපරාධයනට යොමු කිරීමට ඉඩක් නොතබා, ඔහුව විකෘති මානසිකත්වයක සිරගත නොකොට, සහෘදයාත්මක පරිකල්පනය (Sympothatic Imagination) වැනි පුළුල් දෘෂ්ටීන්ගෙන් ඔහු දෙස බලන්නට සහ ඒ ඔස්සේ ඔහුව පිළිගන්නා සමාජ රටාවට ඇතුළත් කොට ගන්නට උගන්වයි. ඒ සමාජය පැත්තෙනි. පුද්ගලයාගේ පැත්තෙන් ගත් විට ඔහුට ජීවිතය තේරුම් ගැනීමට පාඩම් කියා දෙනුයේ ඔහුගේ විෂයයේ සිටමයි. එයින් පරිබාහිර නොදන්නා අඩවියකට ගෙන ගොස් ධර්ම කාරණා ඉගැන්වීම ඔහුට ගෝචර වන්නේ නැත; එය ඔහුට අපභ්‍රංසය. බුදුන් වහන්සේ කළාක් මෙන් චුල්ල පන්ථකට ප්‍රත්‍යක්ෂ වනුයේ රජෝහරණයයි. කිසාගෝතමියට නොමළ ගෙයකින් අබ මිටක් සොයා ගැනීමේ කාර්යාවලියයි. මෙලෙසින්ම සාන්දෘෂ්ටිකවාදය ආදී දර්ශනයන් කියා දෙනුයේ ගැහැනුන් හා ඉවරයක් නැතිව

කායික සංසර්ගයේ යෙදෙන්නෙකුට විමුක්තිය එනම්, ජීවිතාවබෝධය-ජීවිතය යනු කුමක්ද යන්න පිරිසිඳ දත හැක්කේ-අවබෝධ කොට ගත හැක්කේ සල්ලාලකම නම් වූ එම කාර්යාවලිය තුළම බවයි.

"සිරිමාන්න පේරාදෙණියෙන් පිටස්තරයෙකු ලෙස පේරාදෙණි නවකතාවේ දැක්වෙන ලිංගික කරුණු නිරවද්‍ය බවට පත් කරමින් එයට කසිකබල් න්‍යායක් සපයා එම සාහිත්‍යය තහවුරු කළ බව මෙයින් පෙනේ. ඔහු මෙහිදී පවසන අදහස් සරච්චන්ද්‍ර 'කල්පනා ලෝකයේදී' ඉදිරිපත් කළ අදහස්වලින් වෙනස් නොවේ. සරච්චන්ද්‍ර එය ඉතා මුදු ආකාරයෙන් ප්‍රසන්න ලෙසින් හා කාව්‍යමය ආකාරයෙන් දක්වන අතර සිරිමාන්න ලිංගික ආවේගයෙන් මෙන් උමතුවට පත්ව එය රළු හා ප්‍රචණ්ඩ ආකාරයෙන් දක්වයි. පේරාදෙණිය අච්චුවට සරිලන ලෙස නවකතා ලිවීමට සුනන්ද මහේන්ද්‍රද මැල් අනුප්‍රාණය ලැබුණේ ඔහුගේ ගුරු සිරිමාන්න නිසා විය හැකිය." (214)

මේ තෝරදෙනියගේ ද්වේෂයේ උච්චතම අවස්ථාවයි. දෙදෙනෙකුගේ ලියැවිලි ගෙන ඒවායේ මොනයම්ම හෝ සමාන ආස්ථානයක් සොයාගෙන ඒ දෙදෙනා එක මල්ලකට දමා ඔහුගේ සිතේ රජ කරන ගුරු කුල ගොඩනැඟීමට ඇති ආශාව මෙතැනදී තහවුරු වෙයි. සරලව කිවහොත් ගුරුවරයාම අනුදන්නා, ඔහුගේ මතවාදයම ප්‍රචාරය කරන, ඔහුගේ දර්ශන පථය තුළම සිටින-ඒ ඔස්සේම සිතන ගෝලයකු සොයා ගැනීම කෙතරම් දුර්ලබ අවස්ථාවක්දැයි අපි දනිමු. එය වීමේ යම් හැකියාවක් ඇත්තේ වුවද ඒ ඉතාමත් කලාතුරකිනි. මන්ද ඒ ගුරු-ගෝල දෙදෙනා යනු පුද්ගල ප්‍රපංච/ ශරීර දෙකක් වන හෙයිනි. එසේ නම් සිරිමාන්නද අනුමත කරන අදහසක් සුනන්ද මහේන්ද්‍රගේ පොතක තිබුණායි කියා දෙදෙනාගේ ගුරු-ගෝල සම්බන්ධය එයට හේතු වී යැයි තීරණය කිරීම වරදකි. එසේම තෝරදෙනිය පවසන පරිදි සිරිමාන්නගෙන් ප්‍රකාශ වනුයේ සරච්චන්ද්‍රගේම අදහස් වෙනස් විධියකින්ය යන්න නොවිය හැක්කක් නොවේ. මන්ද එකියන කාරණය එනම්, ලිංගිකත්වය සම්බන්ධයෙන් දෙදෙනාම සිටිනුයේ එක හා සමාන පිළිගැනීම් රාමුවක විය හැකි හෙයිනි. එහෙයින් එම එක් සමාන චින්තන රටාවක් පැවතීම වරදක් හෝ බැණුම් ඇසිය යුතු කාරණයක් නොවේ. දෙදෙනාගේ කිසිදු ඇසුරක් නොතිබුණද එකියන සමාන චින්තනය දෙදෙනා තුළ ගොඩනැගිය හැකිය.

තෝරදෙනිය සිරිමාන්න අතහැර ඊළඟට හැරෙනුයේ විමල් දිසානායක දෙසටයි.

"සරච්චන්ද්‍ර හා සිංහල නවකතා විචාරය නම් ලිපියේදී දිසානායක සරච්චන්ද්‍රගේ විචාරයේ ඇති වැදගත්කම පහදා දෙන ප්‍රධාන කරුණු එකොළොසක් සොයා ගත හැකිය. ඒවා නම්; ... (216)" කියමින් එම කරුණු එකොළහ පෙළ ගස්වන තෝරදෙනිය "විමල් දිසානායක මහතා 'පියවර' (14) 1962-1963, සඟරාවට 'සාහිත්‍යයේ තාත්විකත්වය' යන මැයින් ලියමින් ප්‍රකාශ කළේ, 'සාහිත්‍යයට මුල් විය යුත්තේ අභූතපූර්ව කම්පනයක් ඇති කරලීමට සමත්' අපූර්ව අත්දැකීම්ය. එහෙත් එම අත්දැකීම් ඉදිරිපත් විය යුත්තේ පාඨකයාගේ විශ්වාසය නොබිඳෙන පරිද්දෙනි. සාහිත්‍යයේ තාත්විකත්වය යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ මේ කරුණයි' කියාය. ඔහු එදා සිය ලිපිය අවසන් කළේ 'යලි උපන්නෙමි' නවකතාව ගැන එල්ල වූ සමහර විවේචනවලට පිළිතුරු සපයමිනි. 'යලි උපන්නෙමි' නම් නවකතාව රචනා කිරීමෙන් ඔහු (එනම් ගුණදාස අමරසේකර) අදහස් කළේ වර්තමාන මධ්‍යම පන්තිය වසා පැතිරී ඇති ඇතැම් යල් පැනපු වික්ටෝරියානු සදාචාර ගුණ ධර්ම මනුෂ්‍ය තෘප්තියට බාධා වශයෙන් පවතින බවත් පුද්ගල විමුක්තිය ළඟා කර ගැනීමට නම් එම යල් පැනපු ගුණ ධර්ම බැහැර කොට ජීවිතයට එක එල්ලේ මුහුණ දිය යුතු බවත් පැවසීමටයි' යයි පෙන්වා දෙයි.(217-218)" යනුවෙන් දිසානායකද එම මල්ලට දමා ඔහුගේ අදහස උපහාසයට ලක් කරනුයේ මෙලෙසිනි.

"පේරාදෙණි සාහිත්‍යයට එරෙහිව එල්ල වූ විවේචනයකට පේරාදෙණිය විචාරයෙන් පිළිතුරු දුන් ආකාරයකි ඒ." (218)

"... එය ('ගන්ධබ්බ අපදානය') ප්‍රේමය පිළිබඳ විමර්ශනයකි. කතා නායකයාගේ අපූරු විකෘති හදවත පිළිබඳ විග්‍රහයකි. භාවමය ජීවිතයේ අමුතු ක්ෂේත්‍රයකට අප ගෙන යන්නක්ය" (241) ලෙසින් සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රකාශ කළායි කියා තෝරදෙනිය උපුටනයක් ගෙන හැර දක්වමින් "මේ විග්‍රහය ළගන්නාසුලු බසකින් ලියා ඇති පෙම් පුවතක්ද? එය කතා නායකයාගේ අපූරු විකෘති හදවතද පෙන්වන ඔහුගේම 'මළගිය ඇත්තෝ' හා 'මළවුන්ගේ අවුරුදු දා' ගැන විමර්ශනයක් සේ පෙනේ. විකෘති හදවත අපූර්ව වන්නේ කෙසේද?" (241) යි ප්‍රශ්න කරයි. ගන්ධබ්බ අපදානයේ භාෂාව කිසියම් කලාත්මකභාවයක් පෙන්වනවා යන්න පුද්ගලබද්ධ කාරණයක් සේ සිතා බැහැරින් තැබුවද ඊළඟට තෝරදෙනිය එන නිගමනය සලකා බැලිය යුතුය. ඔහු කියන්නට උත්සාහ කරනුයේ සරච්චන්ද්‍රගෙන් යම් කෘතියක් අගය වූයේ නම් එය ඔහුගේම කෘතීන් හා සමාන ආස්ථාන ගන්නා නිර්මාණයක් හෝ පේරාදෙණි සාහිත්‍යයි කියා තෝරදෙනිය ප්‍රමුඛ පිරිස නම් කරන සාහිත්‍යයේ ලක්ෂණ පළට කරන බවක් සනාථ කිරීමටයි. ජයතිලකගේ ඉසා (චරිත තුනක්)

පිළිබඳ කතිකාව මෙහිදී පෙරබිමට එන ප්‍රබල උදාහරණයක් වෙයි. කෙසේ වෙතත් තමන්ගේ බුද්ධි මට්ටම, චින්තනය, රස වින්දනය නියෝජනය කරන-පිනවන කෘතියක් ඇගයීමට ලක්වීම සාමාන්‍ය මනුෂ්‍ය ස්වභාවය බව අප දත යුතුය. කෘතියක් ඕනෑම කෙනෙකුගේ ඇගයීමට හෝ පරිහාසයට හෝ ඉලක්ක වනුයේ එකියන පෞද්ගලික චේෂ්ටාවන්ගේ බලපෑමට යටත්වය. එහෙත් ඒ වූ පමණින් එය වරදක් ලෙස ගිණිය නොහැකිය. අනෙක් කාරණය නම් 'විකෘති හදවතෙහි අපූර්වත්වය' පිළිබඳ ප්‍රශ්නයයි. එතැනදී තෝරදෙනියට දිය යුතු පිළිතුර වනුයේ 'සැබවින්ම අපූර්වත්වය නොහොත් පූර්වයෙන් අත්නොවිඳි අමුත්ත (අභූත පූර්ව) ඇත්තේ විකෘති තත්ත්වය තුළ බවයි. මන්ද ප්‍රකෘති තත්ත්වය සේ සමාජයක්-සංස්කෘතියක් පිළිගන්නා තත්ත්වය නිතරම සාමාන්‍යයේ නියෝජනය වෙයි. නොහොත් පිළිගැනීම සහ එම නිසාම කාලාන්තරයක් භාවිත කිරීම-හුරු කිරීම නිසා එය සාමාන්‍යය බවට පත්ව තිබෙන තත්ත්වය වෙයි. එය එදිනෙදා හැම තැනකම දුට හැකි තත්ත්වයයි. ඉදින් එහි අමුත්තක් නැත. එහෙත් අපූර්වභාවය ඇත්තේ එයට පරිබාහිරව යන තත්ත්වය නොහොත් විකෘති තත්ත්වය තුළයි.

පේරාදෙණි සාහිත්‍යය නිර්මාණය වනුයේ 'මනස් පුතුන් වටාය' යන කාරණාව සාධනය කිරීමට සේන තෝරදෙනිය සිය ග්‍රන්ථය පුරාම උත්සාහ දරයි. ඔහු හෙළිදරව් කරනුයේ එවැනි චරිත සමාජයේ නොවූ බවත්, පේරදෙණි සරසවියේ සිටි බවත්ය. ඔහුගේ තර්කය මෙම චරිත සමාජ යථාර්ථය නිරූපණය නොකරන, හෙවත් සමාජයේ යථාර්ථ චරිත නොවන බවයි. එහෙත් ඔහුම මෙම චරිත පේරාදෙණියේ සිටින බව පවසයි. එසේ නම් ඊළඟට කතා කරන මේ නොපැවතීම, යථාර්ථය නොවීම කුමක්ද?

මළගිය ඇත්තෝ කෘතියෙන් උපුටනයක් ඇද ගනිමින් තෝරදෙනිය කරන මෙම කියැවීම බලන්න.

"මම රාගයේ මාර්ගයෙන් රාගයෙන් මිදෙන්නට මාන බැලීමි. රාගයෙන් මිදීමට එක් මඟක් නම්, ඊට බුරුලක් නොපෙන්වා ඉඳුරන් දමනය කිරීමය. අනික නම් රාගයට ඉඩ දී ඉඳුරන් පිනවීමය. අධික රාගයෙහි ගැලීමෙන් තෘෂ්ණාවේ වේගය සංසිඳෙයි."

දෙවොන්දරාගේ මෙම කියැවීම දාර්ශනික වූවක් වෙයි. විශේෂයෙන් දෙවොන්දරා වැනි සිවුරු හළ පුද්ගලයෙකු ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් කරන ගවේෂණයේදී මෙවැනි එළඹුම් කරා ප්‍රවේශ විය හැකිය. ඒවා පිරික්සා බැලිය හැකිය. මෙකියන ගවේෂණය තෝල්ස්තෝයි, ශාස්ත්‍ර, කැමූ, හර්මන් හෙසර් වැනි

ලේඛක-දාර්ශනිකයෝද විවිධ ක්‍රමයන්ගෙන් කළෝය. සිද්ධාර්ථ කුමාර අවධියේ කාමසුඛල්ලිකානුයෝගයෙන් ආශාවන් ප්‍රීණනය කරන්නට, විඳින්නට ඉඩ ලද්දේය. ඉන් පසු ගිහි ගෙය අත්හැර ගොස් අත්ථකිලමතානුයෝගයෙන් ඒවා ක්ෂය කරන්නට බැලුවේය. පසුකාලීනව 'තන්ත්‍රයානය, සාන්දෘෂ්ටිකවාදය' යන නම්වලින් ගොඩනැගෙන දාර්ශනික ප්‍රවේශයන් වැඩිමනත් භජනය කරනුයේ මෙකියන තෘප්තිමත්භාවය ඔස්සේ දමනය කිරීමේ ක්‍රමවේදයයි. ජීවිතය යථා පරිදි අවබෝධ කොට ගැනීමට නම් කළ යුත්තේ ඒවා අත්විඳ-පිරිසිඳ දැන ගැනීම මිස ඒවායෙන් පළා යාම නොවේ. දෙවොන්දරා කරනුයේ එම අත්හදා බැලීමයි; ගවේෂණයයි. කෙසේ වෙතත් ඔහු තෝරදෙනිය සිතන තරම් ලිංගික සේවනයක නොයෙදුණ බවද සිහි කට යුතුය. ඔහු සොයා ගියේ තෝරදෙනිය කියන ආකාරයේ ගණිකාවක නොව ගේෂා ස්ත්‍රියකි. ගේෂාවෝ එල්ලේම ගණිකා වෘත්තියේ යෙදෙන්නෝ නොවෙති; (නොහොත් ඒ පිළිබඳ විවාද පවතී). එසේ යෙදෙතත් එවැනි කාන්තාවක සමඟ ඔහු ලිංගික සම්භෝගයේ යෙදුණේ නැත. එහෙත් තෝරදෙනිය දෙවොන්දරා සමඟ, නැත්නම් පේරාදෙණිය සමඟ උපන් ද්වේෂයෙන් කියනුයේ මෙවැන්නකි.

"රාගයෙන් රාගය සංසිඳුවීමේ පේරාදෙණි චින්තනය මෙහිදී කදිමට විදහා දැක්වේ. 'කායික ආස්වාදය කවර ස්ත්‍රියකගෙන් වුවද ලබාගත හැකිය' යන්න සිරි ගුනසිංහගේ 'නොහැර එකකුදු හැම ලියම-එකම වෙසගන මසින් මැවින' යන පැදි පෙළ('ඊයේ සොඳුර' කවි පන්තිය) සිහි ගන්වයි." (352)

තෝරදෙනිය මේ කරනුයේ එක් ලේඛකයෙකුගේ එක් කෘතියකදී මුණ ගැසෙන කාරණයක්/ තත්ත්වයක් සමස්ත සාහිත්‍යයට/ නවකතාවට ආරූඪ කිරීමකි; සමස්ත සාහිත්‍යය තුළම දැකීමට උත්සාහ කිරීමකි. ප්‍රායෝගික සමාජය ගත් විටද රාගය හෝ ප්‍රේමය පිළිබඳ චින්තනය පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට වෙනස් වෙයි. එකියන යථාර්ථයේ යථා ප්‍රකාශනය තත් යුගයේ නවකතාව පරිස්සමින් කියවන ඕනෑම අයෙකුට පහසුවෙන් හඳුනා ගත හැකි වෙයි. එහෙයින්ම එකියන ආකාරයේ, **'රාගයෙන් රාගය සංසිඳුවීමේ පේරාදෙණි චින්තනය'** පෙරදැරි කොට ගත් පේරාදෙණි සම්ප්‍රදායක් හෝ සංවිධානාත්මක එකමුතුවක් හෝ නොපැවැති බව තද් යුගයේ කෘතීන් ආශ්‍රයෙන්ම තහවුරු කළ හැකි වෙයි.

"මෙසේ සරච්චන්ද්‍ර මවන්නේ 'විරාගයේ' අරවින්ද නම් විරාගී පුද්ගලයා නොව කාමාතුරයෙකි. ඉන් එකෙකු තමා පෙම් බැඳි යුවතිය හා විවාහ වීමට අවශ්‍ය ආත්ම ශක්තිය නොමැතිව විරාගී දිවි පෙවතක් ගෙවා මිය ගිය අතර, අනිකා රාගයට ඉඩදී ඉඳුරන් පිනවා, එහෙත් තමාට පෙම් බැඳි තරුණිය හා විවාහ වීමට

තිර අදිටනක් නොමැතිව, ජපානයේදී නිදි බෙහෙත් බී මියගොස් 'තමබොචි' සුසානයේදී සොහොන්ගත වෙයි." (352-353)

මනුෂ්‍ය ස්වභාවය යන්න එසේ 'රාගී-විරාගී-දුර්වල ආත්ම ශක්තිය ඇති' කියා 'ලේබල්' කළ නොහැකි බව නොහොත් 'සංකීර්ණ මානසික තත්ත්වයන් එසේ වචන දෙක තුනකින් විග්‍රහ කළ නොහැකි බව' යන්න සත්‍යය වුවද එසේ තෝරදෙනිය කරන හඳුනා ගැනීම අපිද පිළිගත්තායි සිතමු. එහෙත් ඊළඟට තේරුම් ගත යුත්තේ 'අරවින්ද' සහ 'දෙවොන්දරා' යනු සංකීර්ණ පුද්ගල තත්ත්ව දෙකක් නොහොත් කායික පුද්ගල ශරීර ද්විත්වයක් වන බවයි; එකෙකුට වඩා අනෙකා හොඳ හෝ නරක හෝ නැති බවයි; දෙදෙනා ගත කරනුයේ දෙදෙනාගේ ජීවිතය බවයි.

"මනමේ නාටකයේදී මනමේ බිසොවට අනුකම්පාව දක්වූ සරච්චන්ද්‍ර මළගිය ඇත්තෝහිදී නොරිකොට දැක්විය යුතු අනුකම්පාව දක්වා නැත. එයට හේතුව කුමක්ද? ඒ තමාට කිසිදු සම්බන්ධයක් නැති මනමේ බිසොවයි. නොරිකෝ ජාතක කතාවේ විසූ බිසොව නොවේ. ඔහු අවසානයේදීත් ඇයගෙන් අසන්නේ 'එහේ ගිහිල්ල අපිට වාසනාවන්ත ජීවිතයක් ගත කරන්න පුළුවන් වේවිද' යන්නයි." (356)

ජීවිතය විවිධය; විෂයාතික්‍රාන්තය. එනිසාම එක් පුද්ගලයෙකු කරන දේ අනෙකාගෙන් වෙනස් වෙයි. තවත් ගැඹුරින් බැලුවහොත් එකම පුද්ගලයා වුව එක හා සමාන අවස්ථා දෙකකදී කරනුයේ ක්‍රියාවන් දෙකක් විය හැකිය. එය නිර්මාණවල චරිතයනටද සාධාරණ විය යුතුය. තෝරදෙනිය මෙතැනදී ප්‍රශ්න කරනුයේ එම විවිධත්වය මිස ඒකත්වයක් නොහොත් පුනරුච්චාරණයක් ගැන නොවේ. ප්‍රශ්න කරනවා නම් කළ යුත්තේ ඒකාකාරීත්වය ගැනය. මන්ද සාහිත්‍යය-කලාව සම්ප්‍රදායක් ලෙස වැඩී යාමට නම් එකම නැවත ප්‍රකාශ වීම එතරම් සුසාධිත ප්‍රවේශයක් නොවන හෙයිනි.

'රාගයෙන් රාගය සංසිඳුවීමේ පේරාදෙණි චින්තනය' කියා කෙරෙන තෝරදෙනියගේ 'ලේබල් කිරීම' ඔහුගේම උක්ත ප්‍රකාශයෙන් බිඳ වැටෙයි. ඔහු ගන්නා මෙම උදාහරණ ද්විත්වය (මනමේ කුමරිය සහ නොරිකෝ) පමණක් ගත් විට එහි සිටිනුයේ දෙආකාර චින්තනයක සිටින පුද්ගලත්ව දෙකකි. එම කෘතීන්ගේ

පුරුෂ නියෝජනයද (මනමේ කුමරු/ වැදි රජු සහ දෙවොන්දරා සං) එසේ වෙයි. එහෙත් එතැනදීද සරච්චන්ද්‍ර දෝෂ දර්ශනයට ලක් වෙයි.[84]

"එහෙත් ඒ ගණිකාව වෙනත් අයෙකු සමඟ රාත්‍රිය ගත කරන්නේ කෙසේදැයි සිතා ඔහු තුළ ඊර්ෂ්‍යාවක් හට ගනී. මෙම සිතිවිල්ල බොහෝ පේරාදෙණිය නවකතාවල දකින්නට ලැබෙන්නක් බව අපි මීට ඉහතදී පෙන්වීමු." (353)

මේ ගේෂා ස්ත්‍රිය වෙතට ගිය විට දෙවොන්දරාගේ සිතෙහි ඇති වන හැඟීම් පිළිබඳ කෙරෙන හෙළිදරව්ව සම්බන්ධයෙන් තෝරදෙනිය එළඹෙන නිගමනයකි. මෙහිදී කාරණා කිහිපයක් වෙත අවධානය දිය යුතුය. එකක් නම් කිසි මොහොතක මතු වන මිනිස් සිතුවිලි එවැනි 'ඊර්ෂ්‍යාව හෝ වෙනත් එවැනි ලක්ෂණයක්' ලෙස ගෙන නාමකරණය කිරීම අපහසු බවයි. මන්ද එක්කෝ එකියන ගතිගුණය-මානසික තත්ත්වය එයම විය හැකි හෙයිනි; නැති නම් වෙනෙකක් විය හැකි හෙයිනි; එසේත් නැතිනම් එවැනි මානසික තත්ත්ව කිහිපයක එකතුවක් විය හැකි හෙයිනි.

දෙක එවැනි එක් හා සමාන පරිසරයක-කාලයක-සංස්කෘතික වටපිටාවක ජීවත් වන චරිතයන්ගෙන්/ ලේඛකයන්ගෙන් එක් සමාන ආස්ථාන-සිතිවිලි දරන චරිත/ අවස්ථා නිර්මාණය විය හැකි බවයි. මන්ද එය එදා සමාජයේ යථා තත්ත්වය වන හෙයිනි.

තෙවැනි කාරණය නම් මෙකියන ඊර්ෂ්‍යාව වැනි චිත්ත චෛතසිකයන් පහළ වීම ස්වාභාවික මිනිස් ගුණයක් බවයි.

එසේ නම් විචාරකයාගේ **'ඊර්ෂ්‍යාව නම් සිතිවිල්ල බොහෝ පේරාදෙණි නවකතාවල දකින්නට ලැබෙන්නක්'** බවට කෙරෙන චෝදනාව තවදුරටත් වලංගු වන්නේද? නොහොත් කොතෙක් දුරට වලංගු වන්නේද? යන්න අලුතින් සිතා බැලිය යුතු වෙයි.

---

[84] මෙතැනදී තවත් දෙයක් කිව යුතුය. ඒ මාගේ මෙම උත්සාහය අරවින්දලාට සාධාරණය ඉෂ්ට වන එක් නිවැරදි කියැවීමක් සොයා ගැනීම වන අතර එයද හුදෙක් එක්තරා කියැවීමක් පමණක් බව මා ඔබට නොපැකිළ දැනුම් දිය යුතු බවය. එය අරවින්දලා පිළිබඳ න්‍යායක් හෝ ලේබලයක් හෝ ලෙස ස්ථාපනය නොවිය යුතුය.

කෙසේ වෙතත් තමන්ගේ එම 'සාහසික කියැවීම' තෝරදෙනිය තවදුරටත් සාවද්‍ය අංශයකට මෙසේ ඇරලවයි.

"වගකීම් සහගත විවාහ බන්ධනයකට ඇතුළත් වීමට අකැමැති සිත්තරාට නොරිකෝ සිටිනා ලෝකය මවා ගත් පටු කල්පනා ලොවක් සේ පෙනේ. වඩා පළල් සැබෑ ලෝකය ලෙස ඔහු දකින්නේ වෙනත් ස්ත්‍රීන් හා අභිසරුලියන් ගහන ලෝකය මිස මහ පොළොවෙහි පය ගසාගෙන ජීවන අරගලයෙහි යෙදෙන සුවහසක් ජනතාව නොවේ. සරච්චන්ද්‍ර ගෝලයන්ට ඉගැන්වූ කල්පනා ලෝකය කෙසේ වුවද ඔහු මැවූ කල්පනා ලෝකය 'දුක නැති ලොවක්' නොවේ.

....

නොරිකෝ සමඟ විවාහ වීමට තිර සිතිවිල්ලක නොවූ සිත්තරා ඇයට පෙම්වතෙකු ඇතැයි අසා සතුටු විය යුතු වුවද දිවි නසා ගැනීමේ සිතිවිලි ඇති කර ගන්නේ ඔහුගේ ඔද්දල් වූ විකෘති මනස නිසාය. විරාගයේ ඇත්තේ 'අරවින්ද රෝගය' නම් 'මළගිය ඇත්තෝ'හි ඇත්තේ දෙවොන්දරා රෝගයයි." (353)

ඉදින් රෝගය ඇත්තේ අරවින්දට-දෙවොන්දරාට හෝ එම චරිතයනගේ නිර්මාණකරුවනට නොව 60-80 යුගවල තිබුණාක් මෙන් මෙතැනදීද විචාරකයාට බව පිළිගැනීමට සිද්ධ වෙයි. විචාරකයා මෙතැනදී සරච්චන්ද්‍ර ඉදිරිපත් කළ වටිනා නොහොත් වැදගත් සාහිත්‍යයික කියැවීමේ න්‍යායක් පටු රාමුවකට ගනුයේ සිය පෞද්ගලික චේෂ්ටා මුදුන් පමුණුවා ගැනීමට බව විමසිල්ලෙන් බලන කාටත් පසක් වෙයි.

ඔහු සිරි ගුනසිංහගේ 'විචාරකයා හා විචාරය' නමැති ලිපිය (වීමංසා, අංක 10, 15-20 පිටු, 1966) ගැන මෙසේ ප්‍රකාශයක් කරයි.

"ඔහු වැදගත් කොට පෙන්වා දෙන්නේ 'කාලෝචිත සාහිත්‍ය විචාරයයි.' මේ 'කාලෝචිත සාහිත්‍ය විචාරය' යනු පේරාදෙණිය විචාරය මිස අනිකක් නොවේ." (208)

ලේඛකයා සිරි ගුනසිංහගේ අගනා විචාර ප්‍රවේශයක් එලෙසින් බාල්දු කරනුයේ ද්වේෂය නිසා නොවන බව කාට කිව හැකිද? එසේ නොවුණේ නම් ගුනසිංහ කියන එම 'කාලෝචිත' නොහොත් 'යාවත්කාලීන විය යුතු විචාරවේදය' පිළිබඳ අදහස දියුණු සාහිත්‍යයකට-සංස්කෘතියකට කෙතරම් වටිනා අදහසක් වන්නේදැයි තේරුම් ගැනීම අපහසු නැත. එසේම එම විස්තරයේදීම තෝරදෙනිය

'සිරි ගුනසිංහ එක් එක් පන්තියේ පාඨකයන් රසවිඳීම එකම ආකාරයෙන් නොකරන බව' කියා රස විඳීමේදීද පන්ති භේදයක් දිටීය(208 පිට)යි කියයි. එනම්, තෝරදෙනිය පවසනුයේ එවැනි පන්ති භේදයක් රස වීඳීම සම්බන්ධයෙන් බලනොපාන බවයි. එහෙත් මෙම පන්ති භේදය පිළිබඳ කාරණය එක්තරා පොදු ඓක්‍යයකදී සත්‍යය වන බව අපට පිළිගැනීමට සිදු වේ. පුද්ගල ඒකක වෙන වෙනම ගත් විට ඒ හැමෙකෙකුගේම බුද්ධි මට්ටම්, සංස්කෘතික-අධ්‍යාපන-අත්දැකීම් මට්ටම් අනුව රස වින්දනය වෙනස් වන බව සැබවි. එහෙත් එක්තරා ස්ථානයකදී එක් පන්තියක පිරිසකගේ රසවිඳීම සමාන ආස්ථාන ගනිමින් තවත් පන්තියක රස වින්දනයෙන් වෙනස් වන බව පිළිගත යුතු වෙයි. ඒ එක් පන්තියක් වශයෙන් ඔවුන් ලබන 'එක හා සමාන අත්දැකීම්, කියැවීම් මට්ටම්, අවබෝධතා මට්ටම්, අධ්‍යාපන මට්ටම්' අනුවය; නොහොත් ඒ සිය පන්තියේ ආර්ථික-සංස්කෘතික-දේශපාලනික තත්ත්වයනට හිමි වන සම ප්‍රමාණය අනුවය.

තෝරදෙනියගේ විචාරය තුළින් ඔහුගේ මානසික හා බුද්ධිමය ආස්ථානය පිළිබඳ අවබෝධ කර ගත හැකි කාරණයක් නම් ඕනෑම පුද්ගලයෙකු ජීවත් වී ගෙන යද්දී මුලින් සිටි තර්කයේ, දැකීම්-අවබෝධතා මට්ටම්වල වෙනස්කම් සිද්ධ වන බව පිළිගැනීමට තරම් ඔහු සවිඥානික සත්වයකු නොවන බවයි. එම කාරණය සාධනය කිරීම සඳහා අවශ්‍ය උදාහරණ මෙම කෘතියේ නිතර නිතර මුණ ගැසෙයි.

සරච්චන්ද්‍ර පවසන පරිදි (i) 'ජයතිලක මහතාගේ පාත්‍රයෝ කවර ජීවිත පරමාර්ථයක් කෙරෙහි වුවද විශ්වාසයක් ඇතිකරගත නොහැක්කා වූ, කරන කියන කිසි දෙයකින් ආධ්‍යාත්ම තෘප්තියක් නොලබමින් ලෝක ව්‍යාප්ත කලකිරීමකින් යුතුවම දවස් ගෙවති.' (ii) 'ක්‍රියා කළ යුත්තේ කවර ආකාරයෙන්ද කවර අර්ථයක්' සඳහාදැයි නොදත් ඔවුහු තමන් විසින් කරන ලද දේ පසුතැවිලි වෙමිනුත් නොකරන ලද දේ කළා නම් මැනවැයි ළතවෙමිනුත් පරඬැල් මෙන් සුළගේ ඒ මේ අත පාවෙති. (iii) 'පාරම්පරික සංස්කෘතියෙහි තබා ගත් එක් පයක්වත් ඔවුන්ට නැත. වර්තමානයෙහිද පා තබන්නේ කොතනදැයි ඔවුහු නොදනිති.' (iv) ආගම් භක්තියෙන්ද තොර වූ ඔවුහු සමාජ දාර්ශනික විමර්ශනවලින් සැනසුම ලබති. (නවකතා ඉතිහාසය හා විචාරය පි. 136). 'ඩෙලිනිච්ස්' විචාරයේදී ස්රච්චන්ද්‍රට එය 'ආත්ම විශ්ලේෂණයක්' වීය." (233)

තෝරදෙනිය සරච්චන්ද්‍ර දැක්වූ බවට කරුණු හතරක් මෙසේ අංකනය කරමින් ප්‍රවේශය ගනුයේ මෙවැනි නිගමනයකට එන්නටය.

"පේරාදෙණිය සාහිත්‍යයට අවශ්‍ය වූ පාත්‍රයෝ මෙහි වෙසෙති. ඔවුන්ගේ ප්‍රවර්ග හතරක් ඉහතදී දැක්වීමු. (එහි අංක යෙදුවේ අපයි). පේරාදෙණිය කෝව වූයේ මෙයයි. ඔවුහු ළතැවෙමින් පරඬැල් මෙන් සුළඟේ ඒ මේ අත පාවෙති." (233)

එම තමන්ගේ නිගමනය අනුව ඔහු නැවත ප්‍රශ්න කිරීමකට යයි. එය මඳක් පසෙකින් තබා පළමුව මෙම ගැටලුව විසඳිය යුතුය. සරච්චන්ද්‍ර (තෝරදෙනිය පවසන පේරාදෙණිය ගුරු කුලය), මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, ජයතිලක ඇතුළු ලේඛකයන්ගේ නිර්මාණ ඔස්සේ කතා කරන්නේ-හෙළිදරව් කරන්නේ එදා යුගයේ යථාර්ථය නොවන්නේද? එදා යුගයේ නොහොත් 1930-1960 අතර කාල පරාසයේ විසූ ආතක් පාතක් නැති මධ්‍යම පාන්තික තරුණ ජීවිතයය, සංස්කෘතිකව අතරමංව සිටි පිරිසය එසේ නවකතාවෙන් කළඑළි බසිනුයේ. එය සමස්ත සමාජයේ නොහොත් එම මොහොතේ බල ස්ථාපනයේ යෙදී සිටි මධ්‍යම පන්තියේ යථාර්ථය වූ අතර එය නවකතාවෙන් ඉදිරිපත් වීම සිද්ධ විය යුත්තක්ම වෙයි. ඒ සඳහා ගුරු කුල ප්‍රඥප්තීන් අවශ්‍ය නැත.

උක්ත නිගමනය සමඟ තෝරදෙනිය මුහුණ දෙන ගැටලුකාරී තත්ත්වය මෙයයි.

"සරච්චන්ද්‍රගේ මේ විග්‍රහය අනුව ප්‍රශ්න කෙරෙන්නේ ඔහුගේ කල්පනාලෝකවාදයයි. ජයතිලක මෙසේ නිරූපණය කොට ඇත්තේ 'දුක නැති ලොවක්ද?' මේවා කියවා රසිකයාට සැනසීමට පත්විය හැකිද? මේවා කියවා 'මෙලොව දුක් පීඩාවලින් ගැලවීමට' හැකිද?" (233)

තෝරදෙනියගේ මෙම ප්‍රකාශ හැම එකෙකින්ම ප්‍රකට වනුයේ ඔහුගේ නොදැනුවත්භාවයයි; බාල-බොළඳභාවයයි. සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රකාශ කළේ 'දුක නැති ලොවක් නිර්මාණය කරන්නට කියා සුරංගනා ලෝක නිර්මාණය කරන්නට නොවේ. ඔහු කීවේ සාහිත්‍යයෙන් මේ පොළොවේ පවතින යථාර්ථය නිරූපණය කරන ලෙසයි. එතැනදී

1) සාහිත්‍ය කෘතිය හෙළිදරව් කරනුයේ වෙනත් අයෙකුගේ ජීවිතයක් නිසා පාඨකයා එය කියවන මොහොතේ තමන්ගේ සැබෑ ජීවිතයේ මුහුණ දෙන ගැටලුකාරී-පීඩාකාරී ජීවිතයෙන් මිදෙයි.

2) එම අත්දැකීම සමඟ කෙරෙන ගනුදෙනුව සමඟ තමන්ගේ ප්‍රශ්නය තනුක වීමක් සිද්ධ වෙයි. ප්‍රශ්න ඇත්තේ තමන්ට පමණක් නොවන බවත් තමන්ට

වඩා ප්‍රශ්න ඇතියවුන් මෙලොව තවත් කොතෙකුත් වසන බවත් පාඨකයාට සිතෙන්නට ගනියි.

3) ලේඛකයාට තම පරිකල්පනය මෙහෙයවා නිර්මාණය දියත් කළ හැකි අඩවියේදී, විශේෂයෙන් අවසානයේදී, පාඨක බලාපොරොත්තු දල්වන නිෂ්ටාවක් ප්‍රකාශ කොට ඔහුව බලාපොරොත්තු සහිත නවාතැනකට ගෙන යා හැකියි.

කරුණු එසේ වන අතරේ ඔහු පවසනුයේ කිසි කෘතියක ඊට අදාළ සිද්ධිදාමය-චරිත ක්‍රියාකාරීත්වය-කතා පුවත තුළ පාඨක විශ්වසනීයත්වය පළුදු නොවිය යුතු බවයි. මෙම යුගයේ බලපෑ සමාජ-සංස්කෘතික තත්ත්ව නොහොත් යථාර්ථය සමාජයේ බිහි කොට තිබුණේ එවැනි චරිත නිසා ඉන් ගැලවීමක් අවශ්‍ය නැති බවයි. කල්පනා ලොවක් නිර්මාණය යනු එකියන කෘතිය තුළ පාඨකයා සෞන්දර්යාත්මක මෙන්ම බුද්ධිගෝචර අඩවියකට ගෙන ගොස් සන්තර්පණය කිරීමයි. ජීවිතය දෙස අලුතින් බලන්නට කියා දීමයි.

එසේම සරච්චන්ද්‍ර කල්පනා ලෝකයේදී සාහිත්‍යය පිළිබඳ-සාහිත්‍ය කියැවීම පිළිබඳ කිසි නිර්වචනයක් සැපයූවා මිස ඊට අනුව, එයම එකම න්‍යාය කොට ගෙන පොත පත ලිවිය යුතු බවට නිර්දේශ කළේ නැත. මෙම ප්‍රකාශයෙන් ඛණ්ඩනය වනුයේ සේන තෝරදෙනිය මුළු ග්‍රන්ථය පුරාවට ගොඩනගන්නට ප්‍රයත්න දරන්නා වූ තර්කයයි. එනම්, පේරාදෙණි විචාර ක්‍රමය අනුගමනය කළ කෘතිය අර්සනය වූ බවත් අනෙක් කෘතිය ප්‍රතික්ෂේප වුණු බවත්ය. සැබවින්ම සරච්චන්ද්‍රගේ විචාරයේ නියම හරය මෙතැනින් මතු කොට ගත හැකි වෙයි. ඔහු කෘතියට අනුව, එය තුළින් එයට වුවමනා විචාරය සකසා ගන්නවා මිස බාහිරින් ගෙනෙන විචාර ආකෘතියකට ඕනෑම කෘතියක් බහාලන්නේ නැත. අනෙක් වැදගත් කරුණ නම්, තෝරදෙනියම පවසන පරිදි සරච්චන්ද්‍ර අතින්ම ඔහුගේ කල්පනා ලෝකවාදය පිළිබඳ න්‍යාය බිඳ වැටෙනවා යන්නේ අර්ථය වනුයේ අප නිවැරදිව සරච්චන්ද්‍රගේ විචාරය කියවාගෙන-ග්‍රහණය කොටගෙන නොමැති බව නොවන්නේද? ඔහු කිසිදු මතයක-දෘෂ්ටියක දැඩිව-අන්තගාමීව එල්බ සිටින්නේ නැත. හොඳ සාහිත්‍යකරුවාගේ-විචාරකයාගේ එළඹුම විය යුත්තේ මෙයයි. හැම තැනකම තමන්ගේ මතවාදයම ඉදිරිපත් කරන්නාගෙන් සාර්ථක කියැවීමක් බලාපොරොත්තු විය නොහැකිය. එසේම තෝරදෙනියට අනුව සරච්චන්ද්‍ර අතින් ජයතිලකගේ 'චරිත තුනක්' පැසසුම් ලබන්නේ නැත. එයට ඔහු දක්වන හේතුව ඉසා පේරාදෙණි නිර්ණායකයනට පිටස්තර හෙයිනි. එතැනදී පැහැදිලිව ප්‍රකට වනුයේ තෝරදෙනියගේ කියැවීමේ දුබලතාවයි. මන්ද පේරාදෙණි සාහිත්‍යයේ න්‍යායන් වනුයේ උක්ත කියූ ආකාරයේ

පරාජිත ස්වරූපයේ චරිත වේදිකාවට ගෙන ඒම නම් ඉසාද එහි ප්‍රබල නියෝජනයක් වන හෙයිනි. එහෙත් සරච්චන්ද්‍ර අතින් ඉසා ප්‍රතික්ෂේප වෙයි. ඒ වෙනත් කාරණා කිහිපයක් පෙරදැරි කරගෙනය. එනම්, එතැනදීද ඔප්පු වනුයේ සරච්චන්ද්‍ර ඊනියා විචාර මතවාදයක හෝ දෘෂ්ටිවාදයක එල්ලී ඊට අනුව සියලු සාහිත්‍ය කෘති කියැවීම නොකරන බවයි. එසේම ලේඛකයා සමඟ ඇති සුහදශීලීභාවය නිසා ඔහුගෙන් බිහි වන සෑම සියලු නිර්මාණයක්ම අගය නොකරන බවයි. තෝරදෙනිය මෙන් කිසි පුද්ගලයෙකුට හෝ ආයතනයකට/ ඔහුගේ වචනයෙන් ගුරු කුලයකට විරුද්ධ වූ පමණින් ඔහුගේ/ ඔවුනගේ සියල්ල ප්‍රතික්ෂේප නොකරන බවයි. ඔහු කරනුයේ කෘතියෙන් කෘතියට අදාළ තමන්ගේ පෞද්ගලික කියැවීමයි.

"එහෙත් කේ. ජයතිලකගේ "චරිත තුනක්" නවකතාව (1963) සරච්චන්ද්‍රට එතරම් රුචි නොවන බව පෙනෙන්නේ එය පේරාදෙණිය අච්චුවට නොගැළපෙන හෙයින් බව පැහැදිලිය. සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රශ්න කරන්නේ එහි කතානායකයාගේ චරිතය කෙරෙහි වූ 'විචිකිච්ඡාව'යි. "ඉසා තම ජීවිතය පරිත්‍යාග කොට සිය යුතුකම් ඉටුකිරීම උදාර පුරුෂාර්ථයක්ද? එසේ ක්‍රියා කිරීමෙන් ඔහු 'අවසානයේදී විපිළිසර' වූයේද? ඔහු අවසන 'ලැබුවේ තම ජීවිතයෙහි වූ පුද්ගල අලාභහානියට පිරිමැසෙන තෘප්තියක්ද?' 'නැතහොත් තමාගේ අසරණ බවට සරදම් කරන විදියේ තුච්ඡ සැනසීමක්ද?' යයි සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රශ්න කරයි (138 පිට). ඉසා වැනි චරිතයක් පේරාදෙණිය සාහිත්‍යයට නොහොබිනේ යයි සරච්චන්ද්‍ර ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ මේ අයුරිනි."[85]

සරච්චන්ද්‍ර ජයතිලකගේ 'චරිත තුනක්', පිටු හතරක හැඳින්වීමක්ද ලියමින් The Grain and the Chaff නමින් ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කළේය. (Lake House Invesments Ltd., Colombo 2, 1993). … ඉංගිරිසි පරිවර්තනය සඳහා ඔහු විසින් ලියන ලද පෙරවදන අංශක 180ක් ඔහුගේ ආපස්සට හැරීම පෙන්වයි. (The Grain and the Chaff; Pp. **v-iii,** 1993) එමඟින් සරච්චන්ද්‍ර ජයතිලකගේ නවකතාව 'චිරාත් කාලයක් මතකයේ රැඳී පවත්නා උත්කෘෂ්ට කෘතිය'ක් (monumental) ලෙස දකියි. ජයතිලකගේ සමස්ත සම්ප්‍රදානය සම කළ හැක්කේ මාර්ටින් වික්‍රමසිංහයන් සමඟින් පමණක් බව ඔහු කියයි. තමා ජපානයේ සිටියදී 'චරිත තුනක්' කියවා අමන්දානන්දයට පත්වූ බවත්, එය තමා තුළ ජපානය කෙරෙහි ඇති අනුරාගය

---

[85] සේන තෝරදෙනිය - පේරාදෙණි ගුරුකුලයේ උපත, නැඟීම හා බිඳ වැටීම - සුරස පොත් ප්‍රකාශකයෝ, ෆාස්ට් පබ්ලිෂින් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ් - කොළඹ 10 (233-234 පිටුව)

යටපත් කර දමමින් ආපසු ලංකාවට පැමිණීමේ ආසාව දැල්වූ බවත්, එම ආසාව මුදුන්පත් කර ගැනීමට නොහැකි වූ හෙයින් එම නවකතාව ගැන ප්‍රශංසාත්මක වර්ණනයක් ලෙසින් කවි දෙක තුනක් පබඳා කිසියම් ආකාරයක තෘප්තියක් ලැබූ බවත්, ඒවා ජයතිලකට යැවූ බවත් සරච්චන්ද්‍ර කියයි.

ඉන් පසුව සරච්චන්ද්‍රයන් 'චරිත තුනක්' ගැන කියන්නේ 'සිංහල නවකතා ඉතිහාසය හා විචාරය' ග්‍රන්ථයේදී කී දේ නොවේ." (233-235)

තෝරදෙනියගේ මෙම ප්‍රකාශන තහවුරු කරනුයේ කිසි කෘතියක් දෙවැනි වර කියැවීම- නොහොත් දෙතුන් වර කියැවීම එනම්, සමීප කියැවීම (Close Reading) කියවන්නාට අලුත් කියැවීමක්/ අලුත් ඇසක් දෙන බව ඔහු නොදන්නා බවයි. ඔහු පුද්ගලයෙකු සම්බන්ධයෙන් බලාපොරොත්තු වනුයේ හැම නිතරම-හැමදාටම-උපතේ සිටම එකම ප්‍රකාශනයයි; පිළිගැනීමයි. එකී පුද්ගලයාගේ බුද්ධි වර්ධනය, රස වින්දනාත්මක මට්ටම්හි වෙනස්වීම-සංවර්ධනය වැනි තත්ත්ව පිළිගත නොහැකි බවයි. එහෙයිනි ඔහු නිතරම මහාචාර්ය සරච්චන්ද්‍ර, මහාචාර්ය සිරි ගුනසිංහ, මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ සහ ගුණදාස අමරසේකර වැනි අය වසර කිහිපයකට උඩදී ලියූ ලිපියේ ඇති කාරණා ඊළඟ ලිපියෙන් ප්‍රතික්ෂේප වීම හෝ ඊටද වඩා බැබළවීම දෝෂ දර්ශනයට ලක් කරනුයේ. මෙකියන කාරණය සරච්චන්ද්‍රගේම ජීවිත කතාවේ උදාහරණයෙන් සාධනය වෙයි. එනම්, 'සිංහල නවකතා ඉතිහාසය හා විචාරය' කෘතිය ලියන යුගයේදී තිබූ ඇතැම් පටු කියැවීම්-විශ්ලේෂණ 'සිංහල ගැමි නාටකය' ලියන අවධිය වන විට බොහෝ වෙනස්ව, පෘථුලව තිබීමයි. පියදාස සිරිසේන වැනි අයගේ නවකතාව සම්බන්ධයෙන් එල්ල වූ දැඩි විරෝධය නොහොත් අසාධාරණ විවේචනය ගැමි නාටක සම්බන්ධයෙන් එල්ල නොවනුයේ එහෙයිනි.

තෝරදෙනියගේ උක්ත ප්‍රකාශනයේ තවත් වැදගත් ස්ථාන ද්විත්වයක් මඟහැර බැරිය. එකක් නම්, සරච්චන්ද්‍ර කී 'තමා ජපානයේ සිටියදී 'චරිත තුනක්' කියවා අමන්දානන්දයට පත්වූ බවත්, එය තමා තුළ ජපානය කෙරෙහි ඇති අනුරාගය යටපත් කර දමමින් ආපසු ලංකාවට පැමිණීමේ ආසාව දැල්වූ බවත්' යන සඳහන සහ තෝරදෙනියගේ ඒ සම්බන්ධ විචාරයයි. සරච්චන්ද්‍රගේ එම අනාවරණය සැබැවින්ම විය හැක්කකි. ඕනෑම පුද්ගලයෙකුගේ මානසික ක්‍රියාකාරීත්වය, ආස්ථාන සිටින ස්ථානය-මොහොත අනුව වෙනස් වෙයි; රඳා පවතියි. දෙයක සුන්දරත්වය දකිනුයේ ඉන් ඉවත්ව නැවත හැරී ඒ දෙස බලන විටයි. ඒ සමඟ සිටියදී ඒ සුන්දරත්වය පෙනෙන්නේ හෝ දැනෙන්නේ හෝ නැත. කිසි

කෙනෙකුගේ මනසට ස්ථාවර හැඩයක් නැත්තේ එහෙයිනි. එය ගතිකය. නන්නාඳුනන සංස්කෘතියක හුදෙකලාව වසන සරච්චන්ද්‍රට 'චරිත තුනක්' ලංකාවේදී කියවන විට දැනුණු හැඟීමට සම්පූර්ණ පරස්පර හැඟීමක් ජපානයේදී ඇති විය හැකිය. ලංකාවේදී නොදුටු සාර්ථකත්වයක් එහිදී දුට හැකිය. තවත් අතකින් මේ සරච්චන්ද්‍රගේ එම පොතෙහි දෙවැනි කියැවීමයි; දෙවැනි වර කියැවීමයි. එසේම සරච්චන්ද්‍රට සමහර විට ලංකාවේදී කියෙව්වාට වඩා කාල වේලා අරගෙන, නිවීහැනහිල්ලේ එය කියවන්නට ජපානයේදී ඉඩ ලැබුණා විය හැකිය. එසේම සංස්කෘතික අතරමං වීමක නොහොත් නුහුරු සංස්කෘතියක සිටින මොහොතේ සිය සංස්කෘතිය, එහි සංස්කෘතිකාංග ආදරණීය සේ දැනීම සාමාන්‍ය දෙයකි. ලංකාවේ සිටින විට 'ඒ එපා වෙනව තුන් වේලම බත්, බත්, බත්!' කියමින් ඉන්නා පුද්ගලයා ඇමෙරිකාවට ගොස් සති දෙක ගෙවන විට කියනුයේ-සිතනුයේ 'ලංකාවට ගොස් බත් කටක් කන එක තරම් සැනසීමක් තවත් නෑ' කියාය.

ඉඳින් තෝරදෙනිය තේරුම් නොගන්නේ මෙකියන මානසික ආස්ථානයි.

අනෙක් කාරණය පරිවර්තන කර්තව්‍යය සම්බන්ධවයි. කෘතියක් පරිවර්තනය කිරීම යනු එය නැවත ලිවීමකි. එහෙයින්ම පරිවර්තකයාට මුල් කෘතිය දඟ-දොළොස් වතාවේ ඉතා සමීපව, නිදහසේ කියැවීමට සිද්ධ වෙයි. එතැනදී පරිවර්තකයාට සිය මූල කෘතියේ මුලින් නුදුටු ආකාරයේ චමත්කාරයක් හෝ ගැඹුරක් දැකිය හැකිවීම සිද්ධ විය යුත්තකි; සිද්ධ වන්නකි. ඔහුගේ අදහස් එහෙයින් මුලින් තිබූ අදහස් නොවිය හැකිය. පරිවර්තකයෙකුද වන තෝරදෙනිය ප්‍රශ්න කරනුයේ මෙම සත්‍යයයි.

උක්තව සාකච්ඡා කරමින් සිටි ජීවත් වන පුද්ගලයා දවසින් දවස අලුත් අලුත් ඥානන කලාපයන් අනාවරණය කර ගන්නා බව, බුද්ධිමය වශයෙන් සංවර්ධනාත්මක අඩවි කරා ප්‍රවේශ වන බව සහ එහෙයින්ම, අතීතයේ වස්තුවක නුදුටු පැත්තක් අලුතින් දැකීම සාමාන්‍ය මනුෂ්‍ය ස්වභාවය බව තේරුම් ගැනීමට තෝරදෙනියට හැකියාවක් නැතිකම තවදුරටත් තහවුරු කෙරෙන ඔහුගේ ප්‍රකාශන මෙසේ මුණ ගැසෙයි.

"පළමුවරට හැබෑ ජීවිත විවරණය කෙරෙන කතා ලිවීම ආරම්භ කළේ වික්‍රමසිංහ යැයි කිය හැක.... ගම්පෙරළිය, යුගාන්තය, කලියුගය යන නවකතා තුනෙන් ඔහු සමාජ විවරණයක් කිරීමට මහන්සි ගෙන ඇත." (149 පිට). ඔහු එදා අප මීට ඉහතදී උපුටා දක්වූ පුවත්පත් සම්මුඛ සාකච්ඡාවලදී සඳහන් කළ පරිදි 'ගම්පෙරළියේ' දොස් දක නැත." (207)

සැබැවින්ම අප ජීවත්වීමේදී ලබන බුද්ධි වර්ධනය යන්න සත්‍යයක් බව පිළිගත යුතුය. එය පොත පත කියැවීමේ-පාඨශාලීය අධ්‍යාපනයේ පටන් ප්‍රායෝගික ජීවත් වීමේ කාර්යය දක්වාද සිද්ධ වෙයි. ඒ සඳහා ප්‍රබල උදාහරණයක් ලෙස ගුණදාස අමරසේකර සහ ඔහුගේ ලේඛන පෙරබිමට පැමිණෙයි. ඔහු අද කියූ දෙය හෙට වන විට වෙනස් වෙයි. එය පුද්ගල සංවර්ධනයේ සුසාධිත ලක්ෂණයකි. අමරසේකරගේ ගැටලුව ඇත්තේ තමන් එසේ පසු කොට ආ විවිධ බුද්ධි මට්ටම් පසුතැවිල්ලෙන් යුතුව-දැඩිව ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි. (මේ සඳහා අමරසේකර සිය මුල් නවකතා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම උදාහරණ වෙයි.) නැත. එසේ විය යුතු නැත. පුද්ගලයෙකු සිය ජීවිතයේ පසු කොට ආ එකියන අවස්ථා නොතිබෙන්නට අද සිටින ඒ පුද්ගලයාට සිටින්නට හේතුවක් නැත. අද පුද්ගලයා ඒ අතීත අත්දැකීම් සියල්ලේ එකතුවය; නිර්මාණයය. බොහෝ දෙනා අතර විවාදයට තුඩු දුන් අමරසේකරගේ 'හැව' පිළිබඳ ප්‍රකාශයද කියැවිය යුත්තේ එකියන ලේඛක බුද්ධි වර්ධනය යන ප්‍රකරණය සමඟය.

"අමරසේකර විසින් 'යළි උපන්නෙමි' පෙරවදනට එක් කරන ලද්දේද අමුතුම ආකාරයේ අදහස් මාලාවකි. 'සාහිත්‍යකරුවා හැව දමමින් ජීවත් වන සත්වයෙකු වැන්න. කලින් කලට විවිධ මතාන්තරවලින් ඔහුගේ මනස පිරෙයි. ඒවා ආත්ම කොට විසීමේ අභාග්‍යයට ඔහු ගොදුරු වේ. එයින් බේරී යළි ප්‍රකෘති තත්ත්වයට පත් වීමට නම් ඒ මතාන්තර හැවක් බවට පමුණුවා එළියට දැමිය යුතුය. සාහිත්‍යකරුවා එළියට දමන හැව සිය සාහිත්‍ය කෘතිය වේ. මෙසේ එළියට දමන හැව එය බිහි කළ සත්වයාට තවදුරටත් වැදගත් නොවේ. ඒ තුළට ඔහුට යළිත් රිංගා ගත නොහැක. සාහිත්‍ය කෘතියද එවැනිය. මහත් ආයාසයකින් බිහි කළ කෘතිය එය නිර්මාපකයාට තවදුරටත් වැදගත් නොවේ. ඊට යළිත් රිංගීමට - එය බිහිකිරීමට තුඩු දුන් මානසික තත්ත්වය තුළට රිංගීමට සාහිත්‍යකරුවාට පුළුවන්කමක් නැත." (210 පිටුව)

අමරසේකරගේ මෙම ප්‍රකාශනය තෝරදෙනිය කියවනුයේ මෙලෙසිනි.

"මෙය ඉතා බරපතළ ප්‍රකාශයකි. ඕනෑම දෙයක් කියා, ලියා ගැලවීමට එය පේරාදෙණි අනුකාරකයන්ට බලපත්‍රයක් ලබා දුන්නේය. එමෙන්ම එය සාහිත්‍ය කෘතියක් වැනි කාලාන්තරයකට බලපෑමක් කළ හැකි නිෂ්පාදිතයක් කිසිවෙකුට හෝ නොවැදගත් හැවකට සමාන කිරීමද වරදකි. මේ සමඟම මතු වූ 'සාහිත්‍යය යනු ආත්ම ප්‍රකාශනයක්ය' යන්න ද්විත්ව බලපත්‍රයක් එකවරම ලබා දෙන්නෙක්

විය. එහෙත් 1969දී එය ප්‍රතික්ෂේප කරන විට අමරසේකර 'යලි උපන්නෙමි' හැවක් සේ නොසැලකීය." (210 පිටුව)

සැබවින්ම මෙය කියැවිය යුත්තේ මෙලෙස නොවේ. කියැවීම කළ යුත්තේ 'පුද්ගල බුද්ධි වර්ධනය' යන ස්වාභාවික නියාමය කේන්ද්‍ර කොටගෙනය. පුද්ගලයා දවසින් දවස අලුත් වෙයි. අලුත් අලුත් චින්තනයන් නොහොත් එතෙක් සිටියාට වැඩි වර්ධනීය චින්තනයන් අත් පත් කොට ගනියි. සජීවී නොහොත් ජීවත්වන මනුෂ්‍යයකුගේ යථාර්ථය එයයි. එහෙයින් සාහිත්‍යකරුවෙකු ලියා පළ කළ කෘතියේ කොතෙකුත් දෝෂ හෙට දිනයේ දැකිය හැකිය. එහෙත් එය තද් ලේඛකයා පසු කළ අවස්ථාවක එක්තරා ප්‍රකාශයක් වේ. එය අද වන විට සපුරාම වෙනස් විය හැකිය. එහෙත් තෝරදෙනිය එම සත්‍යය අවබෝධ කොට ගත්තේ නැත. ඔහු එම වරද මෙතැනද කරයි.

"ගන්ධබ්බ අපදානය ගැන කරන ලද විචාරයේදී සරච්චන්ද්‍ර නවකතා විචාරය සම්බන්ධයෙන් ඇසිය යුතු ප්‍රශ්නයක් අසයි. එනම්, 'හේතුප්‍රත්‍යය දැක්වීම නවකතාවකටද අවශ්‍යද' යන්නයි. 'පාඨකයා එබඳු හේතුප්‍රත්‍ය න්‍යායන් අවශ්‍යයෙන්ම පිළිගත යුතුද? ඒ න්‍යාය කෙතරම් දුරට විද්‍යානුකූල වේද? විද්‍යානුකූල වුවත් එවැන්නක් නවකතාවක අපේක්ෂා කරනු ලැබේද?' යි ඔහු අසයි (විමංසා ලිපිය-12 පිට). එහෙත් සරච්චන්ද්‍ර 'කල්පනා ලෝකයේ', 'සැබෑ ලෝකය හා කල්පනා ලෝකය' නමැති පරිච්ඡේදයේදී කීවේ කුමක්ද? 'හැම සිදුවීමක්ම හේතුඵල වශයෙන් අනික් හැම සිදුවීමකටම සම්බන්ධ වී තිබිය යුතුය. ලෝකයෙහි සිදුවී ඇත්තා වූද සිදුවන්නා වූද සිදුවන්නට තිබෙන්නා වූද සියලුම දේ හේතුඵල ධර්මය නමැති නූලෙන් ගෙතුණු එකම දැලකට සමානය' (කල්පනා ලෝකයඃ 11-12 පිටු)" නවකතාවටද එය එසේමය." (241)

සරච්චන්ද්‍ර මෙම ලිපියේ දක්වන 'හේතු ප්‍රත්‍යය දැක්වීම' සහ කල්පනා ලෝකයෙහිදී පවසන 'හේතුඵලවාදය' යනු දෙකකි. මෙම ලිපියට අනුව ඔහු අසනුයේ නවකතාකරුවා සිය කෘතිය තුළ හැම දෙයකටම අදාළ හේතු ප්‍රත්‍යය දැක්වීම කළ යුතුද? යන්නයි. පිළිතුර කොහෙත්ම අවශ්‍ය නැත යන්නයි. මන්ද ලේඛකයාට සැම සිදුවීමකටම අදාළ හේතු ප්‍රත්‍යය දක්වමින් නවකතාවේ ලිවිල්ල ඉවරයක් කළ නොහැකි හෙයිනි. හේතු ප්‍රත්‍යය ගළපා ගැනීම පාඨකයාගේ කාර්යයකි. අනෙක් කාරණාව නම් හේතුඵලවාදය ගත් විටද හැම තැනකම හේතු ප්‍රත්‍යය ගැළපීම අවශ්‍ය නොවන බවයි. මන්ද හේතුඵලවාදය යන්න සිද්ධි සමුදායකගේ කොතැනක හෝ පවතින අනිවාර්ය කාරණාවක් වන අතර එය එහිම

පවතින්නක් නිසා අමුතුවෙන් ගැලපීමක් අවශ්‍ය නොවන හෙයිනි. එසේම සමහරක් අවස්ථාවල එක් සිදුවීමකට අදාළ හේතු ප්‍රත්‍යය මේ යැයි කියා පෙන්වා දීම-එකක් පෙන්වීම කළ හැක්කක් නොවේ. සිද්ධ වූව හේතු සමුදායකගේ අවසාන ප්‍රතිඵලය විය හැකිය. නැතිනම් එය එසේ වීමට බලපෑ හේතු මොනවාදැයි කියා කෙනෙකුට සිතාගත නොහැකි-අවබෝධ කොට ගත නොහැකි විය හැකිය. එසේම හේතුඵලවාදය වූව ක්‍රියාත්මක වනුයේ පඨිතයෙන් පඨිතයට ස්වාධීනවය. එනම්, යථාර්ථවාදී පඨිතයකදී හේතුඵලවාදය ක්‍රියාත්මක වන ආකාරයට නොවේ එය ආශ්චර්යාත්මක යථාර්ථවාදී කෘතියක බලවත්වනුයේ. එතැනදී සමහරවිට ය� ම් දෙයක් එසේ වීමට හේතුව 'හේතුවක් සිතාගත නොහැකි වීම' විය හැකිය.

ඊ.එම්. ෆෝස්ටර් සිය Aspects of the novel නමැති කෘතියේදී කතා වින්‍යාසය (plot) ගැන කියමින් හේතුඵල සම්බන්ධය අවධාරණය කරයි. 'කල්පනා ලෝකයේ'දී හේතුඵල සම්බන්ධය ගැන කීමේදී සරච්චන්ද්‍රයන් ෆෝස්ටර් හෝ කතා වින්‍යාසය ගැන හෝ නොකියයි." (241)

සරච්චන්ද්‍ර මෙහිදී එලියට්ගේ කෘතිය ගැන නොකීවායි කියා ඔහු වැරදිකාරයෙකු නොවේ. කිසිවෙකුට මෙලොව පවතින හැම කෘතියම කියැවිය නොහැක්කා සේම කියැවීමට අවස්ථාව නොලැබෙන්නටද පුළුවන. එසේම කියැවීම අත්‍යවශ්‍යද නොවේ. එසේම කියවා ඇතැයි කියා එය කිසි පඨිතයක භාවිත කිරීම අනිවාර්ය නොවේ. සමහර විට එකියන මුල් කෘතිය කියැවීමෙන් ඔහුගේ දැනුම් කලාපය පුළුල් වන්නට ඇත. එය එක එල්ලේ උද්ධෘත නොකළාට ඔහුගේ ලියවිලි-කියවිලිවල එහි බලපෑම-සෙවනැල්ල තිබෙන්නට පුළුවන.

අවසාන වශයෙන් යම්කිසි සමාලෝචනයකට යන්නේ නම් තෝරදෙනියගේ මෙම ග්‍රන්ථය ලිවීමේ වෙහෙසකර ව්‍යායාමය අගය කළ යුතුවා සේම එහි එන මූලිකම ගැටලුව නම් ලේඛකයා පේරාදෙණිය සමග කුමන හෝ හේතුවක් නිසා නොහොඳව, ද්වේෂ සහගතව සිය ලියැවිල්ල කරගෙන යන බව ප්‍රකට වීමයි. එහෙයින් ඔහුම දක්වන මහාචාර්ය සරච්චන්ද්‍රලා ගෙන ගියායි කියන 'දෙන්නං/ දෙඤ්ඤං බැටේ විචාරය' තෝරදෙනියගේ විචාර විධිය සේ පෙනී සිටින ආකාරය හඳුනා ගත හැකි වෙයි. එම සත්‍යය අවබෝධ කොට ගැනීමට වෙනත් අටුවා ටීකා නොමැතිව එක් ප්‍රවේශයක් පමණක් ගත හැකිය. එනම්, තෝරදෙනිය පේරාදෙණි නිර්මාණ සහ විචාරය ලාංකේය සාහිත්‍යයේ-විචාරයේ පිළිලයක් බවට පත් වූ බව කියනවා මිස එයින් සිංහල සාහිත්‍යයට/ විචාරයට වූ සේවාව ගැන කිසිවක් නොකීමයි. ඇත්ත වශයෙන්ම මෙම කෘතිය කියවා අවසානයේ පාඨක

සිතට නැඟෙන ප්‍රබලම ප්‍රශ්නය නම් 'එසේ නම් පේරාදෙණි සාහිත්‍යයෙන්-විචාරයෙන් සිංහල සාහිත්‍යයට වූ සේවාවක් නැද්ද? කිසිදු සේවාවක් සිද්ධ වී නැද්ද?' යන්නයි; නොහොත් 'සිද්ධ කළේ හානියක්ම පමණක්මද?' යන්නයි.

ආචාර්ය මහින්ද රත්නායක,

ජ්‍යෝෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,

සිංහල අධ්‍යයන අංශය,

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

05.

සිංහල භාෂානුරාගය හා භාෂාමය පන්ති භේදය

(1870-1970 වකවානුවේ සිංහල භාෂා චර්යාව පිළිබඳ සමාජවාග්විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයකි)

සුමුදු නිරාගී සෙනෙවිරත්න,

ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සිංහල අධ්‍යයනාංශය,

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

හැඳින්වීම

මෙම අධ්‍යයනයට පාදක වූයේ 1870 සිට 1970 දක්වා වූ සියවසෙහි සිංහල භාෂා ඉතිහාසයයි. 1873 වර්ෂයේ පානදුරාවාදය පැවැත්වීමත් 1968 වර්ෂයේදී සම්මත සිංහල වාර්තාව සැකසීමත් මෙම කාල පරාසය තීරණය කළ කඩඉම් විය. සිංහල භාෂක ප්‍රජාව නූතනත්වය කරා ප්‍රවිෂ්ට වූයේ මෙම වකවානුවේදීය. වාද විවාද පැවැත්වීම, මුද්‍රිත මාධ්‍යවල ව්‍යාප්තිය, සාක්ෂරතාවේ වර්ධනය, ප්‍රාචීන භාෂා ප්‍රබෝධය යනාදිය හේතුවෙන් විසිවන සියවස උදා වන විට සිංහල භාෂාව වර්ධනීය මඟකට අවතීර්ණ විය. අනතුරුව විවිධ භාෂාත්මක මතවාද, ස්වභාෂා අධ්‍යාපන මාධ්‍යය කිරීම, සිංහලය රාජ්‍ය භාෂා තත්වයට නැංවීම, සිංහල භාෂා සම්මතකරණය යනාදී හේතු සාධකද සිංහල භාෂාවේ නූතන ස්වරූපය සකස්වීමෙහිලා බලපා තිබේ. භාෂාත්මක සාධක පසෙකලා නිරීක්ෂණය කළහොත් දේශපාලනික හා සාමාජික සාධක කිහිපයක් හේතුවෙන්ද මෙම සියවස තීරණාත්මක වේ. යටත්විජිතකරණයට එරෙහිව ජාතික ව්‍යාපාරය ආරම්භ වීම, ඒ හේතුවෙන් සිංහල ජාතිකත්වය පිළිබඳ නව සංවාදයක් ජනිත වී එය ජාතිකවාදයක් දක්වා වර්ධනය වීම, ස්වකීය සංස්කෘතික අන්‍යයන් (cultural others) පිළිබඳ සිංහලයන්ගේ විග්‍රහය පුළුල් වීම, පශ්චාත් යටත්විජිත රාජ්‍යයක් වශයෙන් බහුජාතික සමාජයක ජාතික ඒකාබද්ධතාව පවත්වාගැනීමේ අභියෝගය යනාදිය ඒ අතර කැපී පෙනේ.

විසිවන සියවසේ මුල් භාගයේදී භාෂාව සම්බන්ධව උද්ගත වූ විශාලතම ගැටලුව වූයේ, ඒ වන විට විභින්නව පැවති සිංහල භාෂාව ඇසුරෙන් ලේඛනෝචිත මාධ්‍යයක් සකසාගැනීමයි. මෙම යුගයෙහි දේශපාලනික හා සාමාජික වටපිටාව ඇසුරෙහි සිංහල මාධ්‍යයෙන් ලිවීම බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වූ අතර සිංහලයෙන් ලියූ ලේඛකයෝද සුලබ වූහ.

ඔවුන් තමන්ට අභිමත පරිදි ලියූ හෙයින් ලේඛනය පිළිබඳ ගුරුධර්ම එක් එක් ලේඛකයාගේ හැඟීම් හා අවශ්‍යතාවනට අනුව සකස් වූවා විනා නිශ්චිත තත්වයක් ගෙන නොතිබුණි.[86] විභින්නව පැවති සිංහල ලේඛනය විධිමත් කිරීමේ අරමුණින් දහනවවන සියවසේ අග භාගයේදී ආරම්භ වී විසිවන සියවසේ මුල් භාගයේදී කුළු ගැන්වුණු සිංහල භාෂා මතවාද මෙරට යටත්විජිත ජාතික ව්‍යාපාරයේ අරමුණු හා ආකල්ප සමගද සම්බන්ධ වී ඇත. විසිවන සියවසේ මුල් භාගයේදී සිංහලය සම්බන්ධයෙන් භාෂා මතවාද තුනක් බලපවත්වා තිබේ. ඒ මෙසේය.

1. මාතෘ භාෂා ආශ්‍රයෙන් සිංහලය පෝෂණය කිරීම අරමුණු කරගත් සංස්කෘතකරණය

2. අමිශ්‍ර හෙළ වහර ප්‍රතිස්ථාපනයට ප්‍රයත්න ගත් ශුද්ධ සිංහලකරණය

3. කථා ව්‍යවහාරය ආශ්‍රයෙන් සිංහල පෝෂණය කිරීමේ අදහස

ඉහත ප්‍රවණතා හා ඒ ආශ්‍රිත ගැටලු හුදු භාෂා විෂයක ප්‍රශ්න නොව තත්කාලීන සමාජ-දේශපාලනික ක්‍රියාදාමයේ ප්‍රතිඵලද වූයේය. මෙම භාෂා මතවාද සියල්ල පැන නැගී ඇත්තේ කිසියම් විශේෂ දෘෂ්ටිවාදයක් කේන්ද්‍ර කරගනිමිනි. සංස්කෘතකරණය පිළිබඳ මතය වර්ධනය වූයේ ආර්ය අනන්‍යතාවාදය වෙතිනි. පිරිසිදු හෙළ වහර ප්‍රතිස්ථාපනයෙන් අසහාය දේශජ අනන්‍යතාවක් ස්ථාපිත කිරීම අරමුණු කරගත් හෙළ හවුලේ දෘෂ්ටිය පරිශුද්ධවාදය (purism) වෙතින් උපන්නෙකි. කථා ව්‍යවහාරය භාවිතය වශයෙන් මෙහිදී අර්ථකථනය කෙරෙන්නේ, කට වහර ආශ්‍රයෙන් සැකසුණු, සාමාන්‍ය ජනතාවටද තේරුම්ගැනීමට පහසු භාෂා ස්වරූපයක් සිංහල ලේඛනය සඳහා අවශ්‍යය යන ආකල්පයයි. එයට ජනසම්මතවාදයේ බලපෑම ලැබුණේ යැයි සැලකිය හැකිය.

සිංහල ජාතික ව්‍යාපාරය පෙනී සිටියේ යුරෝපීය බලපෑමට එරෙහිව මෙරට නව දේශීය සම්ප්‍රදායක් නිර්මාණය කිරීමටය; ස්වරාජ්‍යය දිනා සිංහල ජාතිය මෙන්ම භාෂාවද 'නිසි තැන' පිහිටුවීමටය. එසේ වුවද අපේක්ෂා කළ පරිදි ඉංග්‍රීසි භාෂාධිපත්‍යය බිඳ දමා සිංහල භාෂාවට 'නිසි තැන' හිමි කර දීමට ඊට හැකි වූයේ නැත. එයට හේතුව වූයේ

---

86 පී. බී. මීගස්කුඹුර, 'පුද්ගල රීතියෙන් යුග රීතියක් වෙත: කුමාරතුංග භාෂා රීතිය' ගෙවිඳු කුමාරතුංග (සංස්.) **විසිදුනු**

විමැසුම 1-සුවහස් නය මනැසි ඉසිවරයාණෝ කුමාරතුංග මුනිදාස. බොරලැස්ගමුව: සී/ස (පෞද්.) විසිදුනු

ප්‍රකාශකයෝ, 2004, 288-289.

නිදහසින් පසුව රාජ්‍ය බලය දිනාගත් ඉංග්‍රීසි උගත් මධ්‍යම පන්තිය අධිරාජ්‍යවාදී සංස්කෘතික ප්‍රතිපත්ති අඛණ්ඩව ක්‍රියාත්මක කිරීමයි. 1956දී ලාංකේය සමාජයෙහි ප්‍රබල විප්ලවයක් ඇති කරන ලද්දේ මෙම බටහිර ගැතිභාවයට මෙන්ම දෙමළ ජාතිකත්වයටද එරෙහිව නැඟුණු සිංහල ජාතිකානුරාගය විසිනි. 1956දී පත් වූ නව රජයේ අනුග්‍රහය යටතේ දේශීය සම්ප්‍රදාය පුනරුත්ථාපනය කිරීමේදී යුරෝපීය සංස්කෘතියට ප්‍රතිපක්ෂව, 'නිර්ව්‍යාජ' සිංහල සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායක් ස්ථාපනය කිරීමට උත්සාහ කරනු ලැබිණ. භාෂාව, සාහිත්‍යය, සංගීතය, නාට්‍යය යනාදී ක්ෂේත්‍ර ආශ්‍රිතව මෙම ප්‍රවණතාව කැපී පෙනෙයි.

'සිංහල සංස්කෘතියේ පුනර්ජීවය' වශයෙන් හැඳින්වුණු මෙම ප්‍රවණතාව සමස්ත පොදු ජන සමාජයටම එක සේ බලපෑවේ නැත. එය සිංහල උගත් දේශීය මධ්‍යම පන්තිය සාමාන්‍ය සිංහල ජන සමාජයෙන් ගලවා ඉහළට එසවූ රැල්ලකි. මේ හේතුවෙන්, දේශීය සංස්කෘතිකාංග හා කලාංග පිළිබඳ පිළිබඳ කිසියම් දැනුමක් පැවතීම සිංහල උගත් දේශීය මධ්‍යම පන්තියේ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක් (cultural capital) බවට පත් විය. එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රගේ නාට්‍ය, අමරදේවගේ ගීත, චිත්‍රසේන-වජිරා නර්තන යනාදිය ගැන දක්වන රුචිකත්වය හා ඒ කලා කෘති රස විඳීමේ කුසලතාව මෙරට මධ්‍යම පාන්තිකයන්ගේ ඊනියා විදග්ධභාවය හඟවන සම්පත් බවට පත් වූ ආකාරය ඊට නිදසුනක් ලෙස දැක්විය හැකිය. ඊට සාපේක්ෂව, එබඳු කලා කෘති රස වින්දනය කිරීමේ බුද්ධිමය හා කලාත්මක හැකියාවෙන් තොර වූවන් අවප්‍රමාණ විය.[87] සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය හා සමාජ බලය අතර සමීප සම්බන්ධයක් තිබේ. නිශ්චිත සමාජ පන්තියක් අත සංකේන්ද්‍රණය වන සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය එම පන්තියේ බලය වර්ධනය කරයි. 1956දී ජනිත වූ සංස්කෘතික ප්‍රබෝධය ඉතා වැදගත් බව පිළිගන්නා අතරම, එමගින් සමාජ පන්ති අතර ඥානයෙහි විසමතාවක් හා මානව සම්බන්ධතාවල ධුරාවලියක් නිර්මාණය කෙරුණු බවද අවබෝධ කරගත යුතුය.

සිංහල භාෂාව සම්බන්ධයෙන් ගත් කල, ඉහත දැක්වූ භාෂා මතවාද අතරින් 1956 වසර කේන්ද්‍ර කරගත් සංස්කෘතික ප්‍රබෝධයේදී මෙන්ම ඊට පෙර පවා පෙරබිමෙහි සිටියේ සංස්කෘතකරණ මතවාදයයි. විසිවන සියවසේ සිංහල භාෂා චර්යාව ඉතා වැදගත් ශාස්ත්‍රීය

---

[87] ලියනගේ අමරකීර්ති, 'නිර්ප්‍රභූ නාට්‍ය කලාව හා ප්‍රභූ කලා රසඥතාව: හතාගේ නාට්‍ය වලේ පෙන්නීම හා වලේ දැමීම.'

අතුල සමරකෝන්, සුදේශ් මන්තිලක (සංස්.) **හතා ගැන කතා-ගාමිණී හත්තොටුවේගම උපහාර ලිපි.** පේරාදෙණිය:

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය කලා මණ්ඩලය, 2010, 09-18.

පර්යේෂණ කිහිපයකටම විෂයය වී තිබේ.[88] මෙම අධ්‍යයනය ඉලක්කගත වන්නේ 1870-1970 වකවානුවේ සිංහල භාෂා මතවාදවල කතිකාමය ස්වරූපය කෙරෙහිය.[89] විශේෂයෙන්, සංස්කෘතකරණයේ ආභාසයෙන් ස්ථාපනය කෙරුණු සිංහල භාෂාවේ නව මුහුණුවර, සිංහල උගත් මධ්‍යම පන්තියේ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයේ සංරචකයක් බවට පත් වූ ආකාරය හා මෙම ව්‍යාපෘතිය හේතුවෙන් සංස්කෘතික අන්‍යයන් නිර්මාණය වූ ආකාරය නිරීක්ෂණය කිරීම මෙහි මූලික අරමුණ වේ.

සාකච්ඡාව

විසිවන සියවසේ මැද භාගයේ සිංහල භාෂාවේ හැසිරීම පිළිබඳ ප්‍රාචීන භාෂා විද්වතෙකුගේ සහ නූතන සමාජ වාග්විද්‍යාඥයෙකුගේ නිරීක්ෂණ දෙකක් ආශ්‍රයෙන් මෙම සාකච්ඡාව ඇරඹීම සුදුසුය. පහත දැක්වෙන පළමුවැනි නිරීක්ෂණය යක්කඩුවේ ප්‍රඥාරාම හිමියන්ගේය. දෙවැන්න කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාසගේය.

> ...වැඩි දෙනකු පාවිච්චි කරන පරම්පරාගත නොයෙක් භාසා ප්‍රයෝග 'ව්‍යාකරණානුකූලය' කියා පිළිගත්තාක් මෙන් අදත් කළයුතුව තියෙන්නේ අපේ භාසාවේ බොහෝ දෙනාගේ ව්‍යවහාරයෙහි පවත්නා එවැනි 'වෙනස් නොවන, වෙනස් කරන්ටත් බැරි භාසා ප්‍රයෝග ව්‍යාකරණානුකූලය' කියා පිළිගැනුම නේද?... සිංහල ජාතිය ද සිංහල භාෂාව ද පිළිබඳ ව සිංහල උගතුන්ගෙන් ම සිදු විය යුතු මේ වැදගත් විසාල සේවය ගැන සමහර පඬිවරයන් තරමක අකැමැත්තක් දක්වන බව

---

88 K. N. O. Dharmadasa, *Language, Religion and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.
සඳගෝමි කෝපරහේවා, **විසි වන සියවසේ සිංහල භාෂා ව්‍යවහාරය.** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2010.

89 සමාජය පාලනය කිරීමේ පහසුව සඳහා තමන්ට වාසි සහගත වන ලෙස දැනුම ගොඩනැගීම හා පවත්වාගැනීම ප්‍රභූ අධිකාරය මගින් සිදු කරනු ලබයි. එසේ ගොඩනගන දැනුම ස්වාභාවිකකරණය කෙරෙන්නේ විදග්ධ-අවිදග්ධ, උගත්-නූගත් හා විධිමත්-අවිධිමත් යනාදී වශයෙන් දැනුම මෙන්ම දැනුම දරන්නන්ද ධුරාවලීගත කිරීමෙනි. මිචෙල් ෆූකෝ මෙය අර්ථ දක්වා ඇත්තේ 'කතිකාව' (discourse) වශයෙනි.

ද ප්‍රකට ය. ඒ මොක ද? භාසාව ගැන ඇති අවංක ඇල්මම ද? වෙන යම්කිසි රහසක්ද? බොහොමයක් පොහොසතුන් තම පළාතේ සිටින දුප්පතුන් පොහොසත් වෙනවාට අකැමැති ය. ඔවුන් කැමැති එවුන් තමාට ගරු බුහුමන් කරමින් තමන් යටතේ මෙන් සිටිනවා දැකීමටය. පොහොසතා පමණක් නොවෙයි කොහොම දේකින් හෝ ඉහල අඩියකට ගිය කොයි සතාද පාහේ තරමකටවත් මහසතා වූ හැටියේම පතපතාම ඉන්නේ තමාගේ අගේ වැඩි කරගැනුම පිණිස, ලොකුකම ආරක්සා කරගැනුම පිණිස අනික් අය සුළු තත්වයේම නවතා ගැනීම ගැනය.[90]

ඉහළ භාෂා ස්වරූපයෙහි ප්‍රවීණතාව ලැබූවන් එම භාෂා ස්වරූපයට සමාජයෙන් ලැබෙන සම්මානය නිසා බමුණු කුලයක් බවට පත් වනු භාෂා ද්විරූපතා අවස්ථාවන්හි සුලභව දක්නට ලැබෙන්නකි. තමා ඇතුළත් වුණු ''ඉහළ'' පන්තියේ උත්කෘෂ්ටතාව පවතින්නේ තමා අයත් කර ගත් මෙම ''ඉහළ'' භාෂා ස්වරූපය උත්කෘෂ්ට යැයි පිළිගැනෙන තාක් කල් බව දන්නා හෙයින් ඔවුහු හැකි තරම් දුරට මෙම තත්වය එලෙස ම පවත්වා ගැනීමට වෙර දරති.[91]

ලෝකයේ බොහෝ භාෂක සමාජවල කථනය හා ලේඛනය වශයෙන් එකිනෙකට වෙනස් භාෂා ස්වරූප දෙකක් පවතී. භාෂා ද්විරූපතාව (diglossia) ලෙස ඉහත දෙවැනි උපුටනයෙහි හැඳින්වෙන්නේ එයයි. සාමාන්‍යයෙන් ලේඛන ව්‍යවහාරය ඉහළ භාෂා ස්වරූපය වශයෙන්ද කථා ව්‍යවහාරය පහළ භාෂා ස්වරූපය වශයෙන්ද සැලකේ. කථා ව්‍යවහාරයට වඩා භාෂාවේ සංස්ථිතිය හා රීතිය පිළිබඳ දැනුම හා පරිචය මෙන්ම නිර්මාණශීලිත්වයක්ද ලේඛනය සඳහා අවශ්‍ය වීම ඊට හේතුවයි. සිංහල භාෂා ඉතිහාසය මුළුල්ලේම සමාජ බහුමානය හිමි කරගැනුණේ ඉහළ ස්වරූපය යැයි සැලකුණු ලේඛන ව්‍යවහාරය විසිනි. උගතුන් වශයෙන් සමාජ

---

90 යක්කඩුවේ ප්‍රඥාරාම හිමි. (1947). **මිතුරන් කෙටවීම** (4වන මුද්‍රණය 1964). කැලණිය: විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලයීය

මුද්‍රණාලය, 1947, 11-12.

91 කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාස, **භාෂාව හා සමාජය**, කොළඹ: ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට්ස් සමාගම, 1972 (2වන මුද්‍රණය

1996), 89.

සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූයේද ලේඛන ස්වරූපය පිළිබඳ විශේෂඥ ඥානයක් හා ප්‍රතිභාවක් ඇත්තවුන් පමණෙකි. ඒ අනුව, ඉහත උපුටනයෙහි 'ඉහළ' භාෂා ස්වරූපය වශයෙන් හඳුන්වා ඇත්තේ ලේඛන සිංහලයයි.

මෙම විද්වතුන් දෙදෙනාම ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ සමාන අදහසකි. එනම්, ලේඛන සිංහලය වඩා උසස්ය, විදග්ධය, ශිෂ්ටය යනාදී වශයෙන් පවතින සමාජ ආකල්පය සිතාමතා ගොඩනගන ලද්දක් නොහොත් කතිකාවක් බවයි. එසේම, 'විදග්ධ' යැයි සම්මත ලේඛන සිංහල ස්වරූපයට සමාජයෙන් ලැබුණු බහුමානය භාෂාව පාදක කරගත් පන්ති භේදයක් නිර්මාණය කිරීමට බලපෑ ආකාරයයි. මෙයින් අවධාරණය කෙරෙන 'විදග්ධ' භාෂා ස්වරූපය විසිවන සියවසේ මැද වන විට ගොඩනැගුණේ බොහෝ දුරට සංස්කෘතකරණයේ බලපෑමෙනි. මෙය සිදු වූ ආකාරය අවබෝධ කරගැනීම සඳහා 1870-1970 කාල පරාසයේ සිංහල භාෂාව සම්බන්ධව හටගත් අදහස් හා ආකල්ප විමසීම අවශ්‍ය වේ. මෙම වකවානුව පූර්ව රාජ්‍ය භාෂා අවධිය හා පශ්චාත් රාජ්‍ය භාෂා අවධිය වශයෙන් වර්ග කර සාකච්ඡා කරන්නේ අධ්‍යයනයේ පහසුව වෙනුවෙනි.

සිංහල භාෂාවේ සංස්කෘතකරණ ප්‍රවණතාව (පූර්ව රාජ්‍ය භාෂා අවධිය)

මෙහිදී 'සංස්කෘතකරණය' (sanskritization) වශයෙන් හැඳින්වෙන්නේ සිංහල ජාතික ව්‍යාපාරයේ එක් පාර්ශ්වයක් විසින් මාතෘ භාෂා කෙරෙහි දක්වන ලද නැඹුරුවයි. විසිවන සියවසේ මුල් භාගයේදී සිංහල ලේඛකයන් මුහුණ පෑ එක් ගැටලුවක් වූයේ ලේඛනයට උචිත විධිමත් භාෂා මාධ්‍යයක් බිහි කර ගැනීමයි. ලේඛන ධර්මතා අතින් සලකන කල, මහනුවර යුගයේ සිටම ලේඛන සිංහල භාෂාවෙහි සමරූපීතාවක් නොවීය. පූර්ව ලේඛන සිංහලය හා සසඳන විට පෙනී යන්නේ තත්කාලීන ව්‍යාකරණය, අක්ෂර වින්‍යාසය, වාක්කෝෂය යනාදිය සම්බන්ධයෙන් විවිධ ගැටලු පැවතුණු බවත් ඉන් පැන නැගුණු සංදිග්ධතා දෝෂවලින් භාෂාව ගහණ වූ බවත්ය.[92] දහනවවන සියවසේ සිට මාතෘ

---

92 කෝට්ටේ යුගයෙන් පසුව ලේඛන සිංහලය කෙමෙන් කථා ව්‍යවහාරයට නැඹුරුව ඇති බවත් විදග්ධ භාෂා ව්‍යවහාරය අභාවයට ගිය බවත් සාහිත්‍ය ඉතිහාසය විමසීමේදී දක්නට ලැබේ. එසේ වුවත් සිංහල භාෂාවේ ප්‍රකාශන ශක්තිය කෝට්ටේ යුගයෙන් පසුව කැපී පෙනෙන ලෙස වර්ධනය විය. එතෙක් සියවස් ගණනාවක් මුළුල්ලේ සිංහල භාෂාව භාවිත කරන ලද්දේ බෞද්ධ ලෝක දෘෂ්ටිය ප්‍රකාශ කිරීමේ මාධ්‍යයක් වශයෙනි. යුරෝපීය බලපෑම හේතුවෙන් බෞද්ධාගමික පරමාර්ථ ඉක්මවූ නව සාහිත්‍ය ස්වරූපයක් බිහි වී සාමාන්‍ය ජනයාගේ ලෞකික අත්දැකීම් ප්‍රකාශනයට උචිත පරිදි භාෂාව හැඩගස්වන ලදි. කතෝලික හා ක්‍රිස්තියානි ආගම්වල මූලිකාංග

භාෂා ආශ්‍රයෙන් සිංහලය හැඩගැස්වීම ආරම්භ වූයේ මෙම පසුබිම යටතේ වන අතර, එම ව්‍යාපෘතිය ආර්ය සිංහල මතවාදය සමග අනන්‍යකරණය වී තිබේ

යටත්විජිතවාදයට ගොදුරු වූ රටවල අධිරාජ්‍ය විරෝධය බොහෝවිට ආරම්භව ඇත්තේ බටහිර විරෝධී හෝ ක්‍රිස්තියානි විරෝධී ආගමික ව්‍යාපාර වශයෙනි. දේශීය ජීවන රටාව විපතට පත් වූ කල දේශපාලනික සහායට පෙර ආගම වෙතින් සහාය පැතීම ජනතාවගේ සාමාන්‍ය ලක්ෂණයකි.[93] දහනවවන සියවසේදී මෙරට ජාතික ව්‍යාපාරය ආරම්භ වූයේද යුරෝපීය ක්‍රිස්තියානි ආධිපත්‍යයට හා ව්‍යාප්තියට එරෙහි බෞද්ධ පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයක් වශයෙනි. මේ වකවානුවේදී සිංහලයන් මුහුණ දුන් ප්‍රධාන ගැටලු දෙකක් වූයේ ක්‍රිස්තියානිකරණයෙන් බුදුසමය ආරක්ෂා කරගැනීම සහ ඉංග්‍රීසි මාධ්‍යගත අධ්‍යාපනය විසින් අවප්‍රමාණ කෙරුණු සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදයේ හායනය වැළැක්වීමයි. ජාතික බලවේගයක් ලෙස සිංහලයන් ඒකරාශී වීම ආරම්භ වූයේ මෙම තත්ත්වයට පිළියම් සෙවීමේ අරමුණිනි. මෙහිලා පුරෝගාමී වූයේ බෞද්ධ භික්ෂූන් හා සිංහල උගත් බෞද්ධ මධ්‍යම පන්තියයි.

සිංහල බෞද්ධ බලවේගවල ප්‍රබල උද්‍යොගයක් පළමුව විද්‍යමාන වූයේ වාදවිවාද පැවැත්වීම මඟිනි. සමයාන්තර වාද, විනය වාද හා සාහිත්‍ය වාද යනාදී විවිධ ස්වරූප ඒ අතර දක්නට ලැබේ. බෞද්ධ පුනර්ජීවනය සම්බන්ධව සලකා බැලීමේදී වඩාත් වැදගත් වන්නේ සමයාන්තර වාද බව පැහැදිලිය. සමයාන්තර වාද අතරින් ප්‍රමුඛත්වය හිමි වන්නේ **පානදුරා වාදයටයි** (1873). **පානදුරා වාදය** බෞද්ධ පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයේ උන්නතියට බල පෑ ආකාරය සාධක කිහිපයක් ඔස්සේ ප්‍රකට වේ. පළමුව, බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ බුද්ධිය හා තර්කඥානයද සමාජ ක්‍රියාකාරීන් (mobilizers) වශයෙන් ඔවුන් සතු බලයද බෞද්ධාගම නමැති ජාතික අනන්‍යතා සාධකය සතු ජනතාව උත්තේජනය කිරීමේ ගුණයද ඉන් බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයන්ට අවබෝධ විය. මෙම වාදයෙහි ප්‍රමුඛත්වය ගත් මිගෙට්ටුවත්තේ ගුණානන්ද හිමියන්ගේ දායකත්වය බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ නූතන සමාජ-දේශපාලනානුබද්ධ ක්‍රියාකාරිත්වයෙහි ආරම්භය යැයිද පූර්ව පර්යේෂකයන් පෙන්වා දී තිබේ.[94] දෙවැනිව, මිගෙට්ටුවත්තේ ගුණානන්ද හිමි හා හික්කඩුවේ සුමංගල හිමි සමඟ පැවති සබඳතාද පදනම් කරගෙන හෙන්රි ස්ටීල් ඕල්කොට් හා හෙලේනා බ්ලැවැට්ස්කි ලංකාවට

වටහා දීම, අන්‍යාගම් විවේචනය, පරිපාලනය හා භාෂෝද්ග්‍රහණය යනාදී විවිධ කටයුතු අරමුණු කරගෙන එකී නව සාහිත්‍යය බිහි විය. එහිදී භාවිත කෙරුණු භාෂා ස්වරූපය පූර්ව සම්භාව්‍ය භාෂාව නොවූවත් වාක්කෝෂය පුළුල් වීම හා ප්‍රකාශන ශක්තිය වර්ධනය වීම ඔස්සේ භාෂාවේ කාර්යක්ෂමතාව දියුණුව ගිය බව පෙනෙයි.

[93] කුමාරි ජයවර්ධන, **ශ්‍රී ලංකාවේ කම්කරු ව්‍යාපාරයේ නැගීම,** (පරි) ප්‍රේමලාල් කුමාරසිරි, කොළඹ: කතෘ ප්‍රකාශන, 1978,

29.

[94] *Ibid*, 99.

පැමිණීමටද පානදුරාවාදයේ ප්‍රබෝධය බලපෑවේය. මෙමඟින් ලද විදේශීය සහාය හා චින්තන ආභාසය ක්‍රිස්තියානි ආධිපත්‍යයට එරෙහි බෞද්ධ ක්‍රියාකාරිත්වය වඩාත් ශක්තිමත් කළ බව පොදු පිළිගැනීමයි. පරම විඥානාර්ථවාදීන් මෙන්ම නිදහස් මතධාරීන්ද ක්‍රිස්තියානි විරෝධී හා අධිරාජ්‍ය විරෝධී වූ හෙයින් ක්‍රිස්තියානින් අතරද භේද පවතින බව ඉන් සිංහලයන්ට අවබෝධ විය. මෙම කැරලිකාර කණ්ඩායම් බෞද්ධාගම කෙරෙහි දැක්වූ ආකල්පය බෞද්ධයන්ගේ ප්‍රසාදයට හේතු වූ බව කියැවේ.[95] ඒ අනුව, පානදුරා වාදය යනු සිංහල ජාතිකත්වය පිළිබඳ සංවාදයේ තීරණාත්මක අවස්ථාවකි.

සිය උරුමයේ විභූතිය හුවා දැක්වීම සඳහා ජාතික ව්‍යාපාර මඟින් ප්‍රයෝජනයට ගැනෙන සාධක අටක් වෙතැයි ඇන්තනි ඩී. ස්මිත් පෙන්වා දී ඇත. ප්‍රභවය, භූමිය, මුතුන් මිත්තන්, සංක්‍රමණය, විමුක්තිය, ස්වර්ණමය අවධිය, පරිහානිය හා පුනර්ජීවය යන සාධක ආශ්‍රිත කල්පිත ඊට අයත්ය.[96] මෙරට ජාතික ව්‍යාපාරයේ යථෝක්ත සෑම සාධකයකදීම පාහේ සිංහල ජාතියේ ප්‍රභවය හා ප්‍රවර්ධනය පිළිබඳව අවධාරණය කර තිබෙන්නේ උත්තර භාරතීය සම්බන්ධතාව නොහොත් ආර්යභාවයයි. 'ආර්ය' ජාතියක් හා සංස්කෘතියක් වශයෙන් සිංහලයන්ගේ අව්‍යාජ ස්වරූපය හුවා දැක්වූ අවස්ථා ජාතික ව්‍යාපාරයේ ආරම්භක අවදියේදී සුලබ නොවේ. උත්තම නොහොත් ශ්‍රේෂ්ඨ යන අරුතැති 'ආර්ය' නාමය සිංහල ජාතිකත්වය සම්බන්ධයෙන් අවධාරණය වන්නට වූයේ යුරෝපීය පඬිවරුන් විසින් ඉස්මතු කෙරුණු ආර්ය ජනවර්ග වාදය පිළිබඳ කතිකාවේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මෙම ආර්ය අනන්‍යතාව පිළිබඳ කතිකාව, ලංකාවේදී 'ආර්ය සිංහල-බෞද්ධ' වශයෙන් වඩා අභිමානවත් තලයකට ප්‍රවිෂ්ට කරනු ලැබූ අතර, එහිදී බෞද්ධයෙකු වීම අභිමානයටද සිංහලයෙකු වුවද ක්‍රිස්තියානි වීම අවප්‍රමාණයට හේතුවක් ලෙස සලකන ලදි.

ආර්ය ධර්ම පිළිබඳ කතිකාව උත්සන්න වූයේ අනගාරික ධර්මපාලගේ මූලිකත්වයෙනි. ප්‍රභවයෙන් භාරතයට ඥාතිත්වයක් ඇතැයි යන ආකල්පය, සිංහල ජාතිකත්වයෙහි පදනම පුළුල් කිරීමේ සාධකයක් වශයෙන් ඔහු විසින් යොදාගැනුණු බව පෙනී යයි. 'මෙරට වැසි සියලු සිංහලයෝ ආර්යයෝය' යන මතවාදය ව්‍යාප්ත කිරීමට අනගාරික ධර්මපාල ක්‍රියා කළේය. සිංහල භාෂාවද ආර්ය මූලය පිළිබඳ කතිකාව සමඟම සම්බන්ධ කරන ලදි. සිංහල භාෂාවේ ආර්ය ඥාතිත්වය පිළිබඳ අදහස් දක්වන අනගාරික ධර්මපාල, ද්‍රාවිඩ භාෂා ගණයට අයත් දෙමළ බසද සිංහලය අයත් වන ඉන්දු යුරෝපීය භාෂා ගණයටම වැටෙන ඉංග්‍රීසි හා ලතින්ද හඳුන්වා ඇත්තේ 'ම්ලේච්ඡ භාෂා' වශයෙනි.[97] ආර්ය සිරිත් විරිත්, ආර්ය පුද්ගල නාම, ආර්ය ඇඳුම් පැළඳුම් යනාදිය පිළිබඳ දැඩි

---

95 ජයවර්ධන, 1978, 44.

96 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations,* Oxford: Blackwell, 1986, 13-16.

97 **සිංහල බෞද්ධයා**, 1912. 03. 02

උනන්දුවක් තත්කාලීන සිංහල ජනතාව අතර ව්‍යාප්ත විය. 'ආර්ය' නාමය සහිත සමිති සමාගම්, පුවත්පත් සඟරා යනාදියද ආරම්භව තිබේ.

සිංහල භාෂාවේ ප්‍රභවය පිළිබඳ ඉදිරිපත්ව ඇති මතවාද කිහිපයෙන් දැනට පිළිගත් මතය වන්නේ, වයඹ දිග ඉන්දු ආර්ය ප්‍රාකෘතයකින් උපන් සිංහලය නැගෙනහිර හා බටහිර ඉන්දු ආර්ය ප්‍රාකෘත සමඟද එක් වීම හේතුවෙන් මිශ්‍ර ලක්ෂණ පිළිබිඹු කරන බවයි.[98] ඒ අනුව, පාලි හා සංස්කෘත යන භාෂා සිංහලයේ මාතෘ භාෂා වශයෙන් පිළිගැනේ. සංස්කෘත ආභාසයද ලබමින් බෞද්ධ සාහිත්‍යාගත භාෂාවක් වශයෙන් බොහෝ දුරට පාලි බසෙහි ප්‍රභාව ඇසුරෙහි වැඩුණු සිංහලය, දොළොස්වන සියවසේ පමණ සිට සෘජුවම සංස්කෘත භාෂාව වෙත නැඹුරු විය. මැන්දිස් ගුණසේකර පවසන පරිදි සිංහල සාහිත්‍යාගත වාක්කෝෂයෙහි පාලි වචන ඇත්තේ අතළොස්සකි. බහුතරය සංස්කෘත වචන වන අතර, සිංහලයෙහි වර්ධනය කෙරෙහි සංස්කෘත භාෂාව කෙතෙක් බලපා තිබේද යන්න ඉන් ස්ඵුට වේ.[99] සිංහලයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ ආර්ය-ද්‍රවිඩ වාදයේදී ගුණසේකර පැවසූයේ සිංහල භාෂාවට විදේශීය වචන පිවිස ඇත්තේ සංස්කෘතික සංස්පර්ශය මත සෘණීකරණ න්‍යායෙන් බවයි. ඒ නිසා වාක්කෝෂය ආශ්‍රයෙන් සිංහලයේ ප්‍රභවය පිළිබඳ නිගමනවලට එළඹීම සුදුසු නොවන බවද අසිංහල වචන ඉවත් කර ශුද්ධ සිංහල හෝ ඥාති භාෂා වූ පාලි හෝ සංස්කෘත වචන යෙදීම උචිත යැයිද කියා සිටියේය.

> දෙමළ භාෂාවෙන් තිබෙන ජ්‍යොතිශාස්ත්‍ර හා වෛද්‍ය ග්‍රන්ථ පරිශීලනය කිරීම නිසා ද පුරාණ කාලයේ සිට දෙමළ ජනයා ලක්දිවට පැමිණීම කරණ කොට ගෙන ද වෙළහෙළඳාම් හා වෙනත් කටයුතු සඳහා පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි ජනයා මෙහි පැමිණීම නිසා ද දෙමළ, පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි වචන රාශියක් සිංහල භාෂාවට ඇතුළු වී තිබේ. පොත් හා වෙනත් ලියවිලිවල දී ඒවා හැකිතාක් දුරට ඉවත් කොට තබමින් ඒ වෙනුවට ශුද්ධ සිංහල වචන හෝ 'අවශ්‍ය බන්ධූන්' වූ පාලි සහ සංස්කෘත වචන යෙදීම සුදුසු වේ.[100]

---

[98] විමල්. ජී. බලගල්ලේ, **සිංහල භාෂාවේ සම්භවය හා පරිණාමය**, කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1992 (නව

සංස්කරණය 2006) 37-38, 41.

[99] Abraham Mendis Gunasekara, *A Comprehansive Grammar of the Sinhalese Language*. Colombo:

Government Press. 1891, 381.

[100] ඒබ්‍රහම් මැන්දිස් ගුණසේකර, 'සිංහල භාෂාව' **සිංහල අවුරුදු සඟරාව**, 1915, 15-17.

මෙහිදී පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි භාෂා ආර්ය නොවන භාෂා වශයෙන් සැලකීමට හේතුව ආර්ය සිංහල අනන්‍යතාව බෞද්ධ අනන්‍යතාවට බද්ධව තිබීමයි. 'අනාර්ය' යැයි අවප්‍රමාණ කෙරෙන පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි යනු කතෝලික හෝ ක්‍රිස්තියානි සංස්කෘතීන්ය. මෙහි 'අවශ්‍ය බන්ධූන්' යන යෙදුම ඉතා වැදගත් වන්නේ පාලි, සංස්කෘත භාෂා හා සිංහලය අතර පවතින ඥාතිත්වය එමඟින් අවධාරණය කෙරෙන හෙයිනි. සිංහල ජාතියේ මෙන්ම භාෂාවේද ආර්ය මූලය තහවුරු කරනු ලැබීම සිංහල භාෂාවේ ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා මාතෘ භාෂා ආශ්‍රය කිරීමට හේතු වූ බව මෙයින් පෙනී යයි.

සිංහල-බෞද්ධභාවයෙන් බාහිර පිරිස් බැහැර කිරීම ආරම්භ වීමට පෙර සිටම බෞද්ධභාවය තුළම පිටස්තරකරණයක් ඇරඹී තිබුණු බව මේ යුගයේ ඇතැම් සිදුවීම්වලින් ප්‍රකට වේ. හෙන්රි ඕල්කොට් විසින් දියත් කෙරුණු ආගමික පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරය වෙතින් භික්ෂූන් අවප්‍රමාණ වීම එවැනි කාරණයකි. මෙරට සමාජ ආගමික ක්‍රියාකාරිත්වයෙහි භික්ෂූන් කොන් වුණු ප්‍රථම අවස්ථාව එය බව කියැවේ. **පරම විඥානාර්ථ බෞද්ධ සමාගම** පිහිටුවීමේදී සියලු නිලතල ගිහියන්ට පමණක් පිරිනමා තිබේ. එසේම එම සමාගමට සහයෝගය දුන් මිගෙට්ටුවත්තේ ගුණානන්ද හිමි වැනි ප්‍රධාන පෙළේ භික්ෂූන් පවා පසුකලෙක නොසලකා හැර ඇත. මෙම විරසකයට නිකාය භේදය හා කුල භේදය පවා සම්බන්ධ යැයි තිස්ස කාරියවසම් පෙන්වා දෙයි.[101] හෙන්රි ඕල්කොට් විසින් සියම් හා අමරපුර නිකායයන් නොතකමින් රාමඤ්ඤ නිකායට අනුග්‍රහ දැක්වූ බවට සාධක ඇතැයිද උක්ත විරසකය බෞද්ධ අධ්‍යාපන අරමුදලේ ප්‍රතිපාදන අයථා ලෙස පරිහරණය කිරීම මත උද්ගත වූ තත්වයෙකැයි කියැවුණත් එය කුල අභිමානය පිළිබඳ ගැටලුවෙකැයි සැක කළ හැකි බවද ඔහු පවසයි.[102] **සරසවි සඳරුස**ට (1880) ප්‍රතිපක්ෂව ගුණානන්ද හිමි විසින් **රිවිරුස** (1888) ආරම්භ කරන ලද්දේ මෙම පසුබිම මතය.

බෞද්ධ නායකයෙකු වශයෙන් අනගාරික ධර්මපාලතුමා ඉස්මතු වූයේ හෙන්රි ඕල්කොට්ගේ අනුග්‍රහය හේතුවෙනි. එහෙත් පසුකාලීනව ඔවුන් දෙදෙනා අතරද මතභේද ඉස්මතුව ඇත. බුද්ධගයාවේ බෞද්ධ අයිතිය තහවුරු කිරීම සඳහා මහාබෝධි සමාගම ඔස්සේ ධර්මපාල ගෙන ගිය ව්‍යාපාරය ඕල්කොට් විසින් අනුමත නොකෙරුණු බව කියැවේ.[103] ඕල්කොට් හා පැවති සම්බන්ධය නිමා කළ අනගාරික ධර්මපාල **සිංහල බෞද්ධයා** (1906) ආරම්භ කරන ලද්දේ 'පවිත්‍ර බුදු දහම ප්‍රචාරය කිරීම' යන අරමුණ

---

101 Tissa Kariyawasam, *Religious Activities and the Development of New Poetical Tradition in Sinhalese 1852-*

1906. Colombo: S. Godage Brothers, 2009, 74-86.

102 *Ibid*, 93.

103 *Ibid*, 120.

ඇතිවය. මෙම යුගයේදී ඔහුගේ ආගමික ක්‍රියාකාරිත්වයට එරෙහිව **තරුණ බෞද්ධ සංගමය** හා **බෞද්ධ ජාතික සංගමය** වැනි සංවිධාන පවා බිහිව තිබේ. යථොක්ත සංවිධාන වෙතින් තමන්ට විඳින්නට සිදු වූ ගැහැට පිළිබඳව භික්ෂූන් විසින් ස්වකීය නිකායයික නායක හිමිවරුන්හටද පැමිණිලි කෙරී ඇත.[104] මෙම පසුබිමෙන් ප්‍රකට වන්නේ මෙරට සමාජ චලනතාවේ එක් සංසිද්ධියකි. එනම්, එතෙක් භික්ෂූන් අත පැවති සමාජ නායකත්වය උගත් ධනවත් ගිහියන් වෙතට පත් වීමේ සංක්‍රාන්තිමය අවස්ථාවයි.

භාෂානුරාගීන් විසින් සිංහලය ආර්ය භාෂාවක් බව හුවා දැක්වුණද ඒ පිළිබඳ අවිනිශ්චිතතාවක්ද උද්ගතව පැවතියේය. 1860 දශකයේදී සිංහලයේ ද්‍රවිඩ සම්භවය පිළිබඳ මතයක් පැන නැගුණද 1874දී පමණ සිංහල භාෂාව අරබයා චිල්ඩර්ස් පළ කළ නිගමන හේතුවෙන් යථොක්ත මතය යටපත්ව ගිය බව පෙනී යයි. එහෙත් 1907දී පොන්නම්බලම් අරුණාචලම් විසින් නැවත වතාවක් මෙම මත භේදය ඉස්මතු කරනු ලැබිණි. ඔහුගේ අදහස වූයේ සිංහලයේ වාක් කෝෂය ආර්ය වුවත් එහි භාෂා සංස්ථිතිය ද්‍රාවිඩ ලක්ෂණ පළ කරන බවයි.[105] ඩබ්ලිව්. එෆ්. ගුණවර්ධන විසින් කොළඹ ආනන්ද විද්‍යාලයේ පවත්වන ලද දේශනයකදී (1918) තදීය අදහස යළි පළ කිරීම, සිංහලයේ සම්භවය පිළිබඳ ආර්ය-ද්‍රවිඩ වාදයක් පැන නැඟීමට හේතු විණි. මැන්දිස් ගුණසේකර, සී. ඒ. විජේසිංහ, එස්. ජී. පෙරේරා හා එම්. එච්. කාන්තවාලා ආදීහු එහිදී මුදලි ගුණවර්ධනට එරෙහිව කරුණු දැක්වූ අතර, සිංහලයේ ඉන්දු ආර්ය සම්භවය පිළිබඳ මතය පුනර්ස්ථාපිත කිරීමට ඔවුහු සමත් වූහ. සාමිනාදර් ඥානප්‍රකාශර් 1936දී රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ ලංකා ශාඛාවේ සඟරාවට ලියූ ලිපියකින් නැවතත් ද්‍රාවිඩ සම්භවය ඉස්මතු කිරීමට උත්සාහ දරා ඇතත් විල්හෙල්ම් ගයිගර් විසින් එම ප්‍රයත්නය නිෂ්ප්‍රභ කෙරුණි. ඉන් පසුවද ඇතැම් දෙමළ විද්වතුන් සිංහලයේ ද්‍රාවිඩ සම්භවයක් ඇතැයි පෙන්වීමට ගත් උත්සාහයෙන් ප්‍රකට වන්නේ සමකාලීන ආර්ථික හා දේශපාලනික ක්ෂේත්‍රවල වර්ධනය වෙමින් පැවති සිංහල-දෙමළ අන්‍යොන්‍ය ප්‍රතිවිරෝධයයි. සිංහලයේ ද්‍රාවිඩ ආභාසය නොහොත් අනාර්ය ලක්ෂණ අවධාරණය කිරීමෙන් තදීය උගතුන් අපේක්ෂා කරන්නට ඇත්තේ සිංහලයන් ස්වකීය ආර්ය සම්භවය ඉස්මතු කරමින් දෙමළ ජාතිකයන් අනාර්යයන් වශයෙන් අවප්‍රමාණ කිරීම මැඬ පැවැත්වීම විය හැකිය.

ප්‍රාචීන භාෂා ප්‍රබෝධයේ වර්ධනයද සංස්කෘතකරණය ශක්තිමත් කළ සාධකයකි. අධිරාජ්‍යවාදී ක්‍රියාකාරකම් විසින් අභියෝගාත්මක පසුබිමක් නිර්මාණය කෙරුණද සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපනය මෙරටින් මුළුමනින්ම වඳව ගිය බවක් නොපෙනේ. බෞද්ධ භික්ෂූන්ද ග්‍රාමීය ප්‍රභූ පෙළැන්තියට අයත් ගුරුවරුන් හා දේශීය වෛද්‍යවරුන්ද භාෂාව හා

---

104 *Ibid*, 122-130.

105 ධර්මදාස, 2002, 102-103.

සාහිත්‍යය ප්‍රගුණ කිරීමේත් ඉගැන්වීමේත් නිරත වූ බවට සාක්ෂ්‍ය පවතී.[106] එම පසුබිම ඔස්සේ වලානේ සිද්ධාර්ථ හිමි විසින් ඇරඹුණු රත්මලානේ **පරමධම්ම චේතිය පිරිවෙන** (1864) ප්‍රාචීන අධ්‍යාපන උන්නතිය තකා ඇරඹි පළමුවැනි පිරිවෙන වේ. පසුව හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල හිමි විසින් මාලිගාකන්දේ **විද්‍යෝදය** (1873) හා රත්මලානේ ධම්මාලෝක හිමි විසින් පැලියගොඩ **විද්‍යාලංකාරයද** (1875) පිහිටුවන ලදි. එම පිරිවෙන්හි අධ්‍යාපනය ලද භික්ෂූන් මගින් දිවයිනේ බොහෝ ප්‍රදේශවල ශාස්ත්‍රාලෝකය පැතුරුණි. බුද්ධ ධර්මය හා ප්‍රාචීන භාෂා පිළිබඳ උනන්දුවක් දැක්වූ ඉංග්‍රීසි ජාතික පරිපාලන නිලධාරීන් හා වෙනත් විද්වතුන්ද උගත් භික්ෂූන්ගේ සහාය ලබාගත් බවට සාධක ඇත.

ප්‍රාචීන භාෂා අධ්‍යාපනයේ ව්‍යාප්තිය හේතුවෙන් එතෙක් අභාවිතව පැවති සම්භාව්‍ය සිංහල ග්‍රන්ථ වෙත අවධානය යොමු විය. පිරිවෙන් පාඨ්‍ය පරීක්ෂණ සඳහා එබඳු ග්‍රන්ථ නිර්දිෂ්ට වීමෙන් පසුව, ඒවා සංස්කරණය කර මුද්‍රණයෙන් පළ කරන ලදි. පැරණි ග්‍රන්ථ සඳහා සන්න, ගැටපද හා වර්ණනා යනාදිය සැපයීමද මෙම යුගයේ විශේෂත්වයකි. සම්භාව්‍ය ග්‍රන්ථ පරිශීලනය හේතුවෙන් පැරණි සිංහල භාෂා රීති පිළිබඳව ප්‍රාචීන උගතුන්ගේ විශේෂ අවධානය යොමු විය. කොග්ගල පඬිතුමාගේ සංස්කාරත්වයෙන් ඇරඹුණු **ලක්මිණි පහණ** (1860) පත්‍රයෙහි 'පහණ' යන්න සඳහා 'ණ' කාරය යෙදීමෙන් පෙනී යන්නේ උගතුන් අතර පවා අක්ෂර වින්‍යාසය පිළිබඳ නිසි අවබෝධයක් නොතිබූ බවයි. සිංහල අක්ෂර වින්‍යාස රීති, රත්මලානේ ධර්මාරාම හිමියන්ගේ පර්යේෂණ හේතුවෙන් නිරවුල් වීම නූතන සිංහල භාෂාවේ සන්ධිස්ථානයකි. මාතෘ භාෂාමය රීති මුළුමනින්ම අනුගමනය නොකළ අක්ෂර යෝජන ක්‍රමයක්, එනම් විටෙක සංස්කෘත හා පාලි මාර්ගයෙහි ගියද තවත් විටෙක වෛකල්පිකව ප්‍රාකෘත හෝ දෙමළ හෝ නිෂ්පන්න රීතියක් අනුගමනය කළ සම්ප්‍රදායක් සම්භාව්‍ය සිංහලයෙහි උපයුක්ත බව උන්වහන්සේ ප්‍රත්‍යක්ෂ කළහ. උක්ත පර්යේෂණයේ ප්‍රතිඵල 1892දී **සත්‍ය සමුච්චය** මගින් අනාවරණය කෙරුණු අතර සිදත් සඟරා සංස්කරණය සඳහා අනුගමනය කරන ලද්දේ එකී රීති පද්ධතියයි. දහනවවන සියවසෙහි අවසාන දශක කීපයෙහි විද්‍යානුකූල සිංහල භාෂාධ්‍යයනයටද පදනම වැටුණු බව පර්යේෂකයන් නිගමනය කර ඇත්තේ මෙබඳු භාෂා පර්යේෂණ හේතුවෙනි.[107]

සංස්කෘතික ප්‍රභූන්ගේ (cultural elites) භාෂා ව්‍යවහාරය ඔවුන් වෙසෙන සමාජයේ භාෂා පුරුදු වෙත බලපෑම් කරන හෙයින්, උගතුන්ගේ සංස්කෘත තත්සම පද මිශ්‍ර

---

[106] රත්නසිරි අරංගල, **නූතන සිංහල සාහිත්‍යයේ ප්‍රභවය,** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004, 74-81.

[107] විමල් ජී. බලගල්ලේ, **සිංහල භාෂාධ්‍යයන ඉතිහාසය,** කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1998, 92.

භාෂා ස්වරූපය සඳහා තත්කාලීන සමාජයේ ඉල්ලුමක් පැවති බව පෙනී යයි. සිංහල භාෂාවේ සංස්කෘතකරණ ප්‍රවණතාව මඟින් නිර්දේශ කරන ලද්දේ නිරවද්‍ය හා ව්‍යක්ත ව්‍යවහාරයයි. මෙම භාෂා ස්වරූපය සඳහා සමාජ ඉල්ලුමක්ද නිර්මාණය වූ අතර ඉන් පරිබාහිර භාෂා ස්වරූප අවඥාවට ලක් කරනු ලැබිණ. කථා ව්‍යවහාරය ආශ්‍රිත ලිහිල් භාෂා ව්‍යවහාරයටද නැඹුරුවක් පැවතුණත් එය සංස්කෘතකරණවාදීන් වෙතින් මෙන්ම හෙළ හවුල වෙතින්ද අවප්‍රමාණ විය. ඩබ්ලිව්. එෆ්. ගුණවර්ධන, පියදාස සිරිසේන, ඩබ්ලිව්. ඒ. සිල්වා, මුනිදාස කුමාරතුංග හා මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ ආදීහු පසුගිය සියවසේ මුල් දශක දෙකෙහිදී සංස්කෘත තත්සම පද බහුල මිශ්‍ර සිංහල භාෂා ස්වරූපයක් අනුගමනය කළ ලේඛකයින් අතර කැපී පෙනෙති. දහනවවන සියවසේ අග භාගයේ සිංහල පුවත්පත් භාෂාව පැරණි සම්භාව්‍ය ස්වරූපයට වඩා සමකාලීන ව්‍යවහාරයට සමීප වුවත් පසුව පුවත්පත් බසද විදග්ධ ස්වරූපයට සමීප විය. පහත දැක්වෙන **සිළුමිණ** කතුවැකිය ඊට නිදසුනකි.

> මේ සඟරාවේ ප්‍රධාන අදහස නම් උපදෙශයෙන් පමණක් නොව ආදර්ශයෙන් ද ශිෂ්ටාචාර ගුණය වර්ධනය කරවීම වේ. ශිෂ්ටාචාර ගුණය සමඟ සාමග්‍රයය ද එයින් ම වර්‍ගෞන්නතිය ද වැඩේමැයි. ඒ පිණිස ඥාන ප්‍රබෝධයට ප්‍රධාන හේතු වූ නානාවිධ ශාස්ත්‍රයන් සම්බන්ධ වූ ප්‍රයෝජනවත් වාක්‍යයන්ගෙන් සරසා මේ සඟරාව ප්‍රසිඬ කරනු ලැබේ. ලෝකය සම්බන්ධ වූ තොරතුරු ද සංස්කෘත, ශුඩ මාගධි, ප්‍රාකෘත, සිංහල යන භාෂාවන් හා තත් සහගත වූ ව්‍යාකරණ නිරුක්ති ඡන්‍දොලඞකාර කාව්‍ය නාටකාදී ශාස්ත්‍රයන් ද සම්බන්ධිත වූ වාක්‍යයන් ප්‍රසිද්ධ කිරීම මෙහි ප්‍රධානාංගයක් වේ.[108]

දීර්ඝ වාක්‍ය තැනීම, 'වර්‍ගෞන්නතිය', 'ඡන්‍දොලඞකාර', 'ප්‍රධානාංගයක්' ආදී වශයෙන් සන්ධි මඟින් වචන සංකීර්ණ කිරීම හා ව්‍යවහාරයේ සුලබව යෙදෙන සරල වචන තිබියදී සංස්කෘත තත්සම පද භාවිතය යනාදිය ඔවුන්ගේ පාණ්ඩිත්‍යයේ සලකුණුය. සාමග්‍රයය (සමගිය), මහාර්ඝ (වටිනා/අගනා), උන්නතිය (දියුණුව), ප්‍රබෝධය (පිබිදීම) යනාදිය එබඳු සෘණිත වචන සඳහා උදාහරණ වේ.

වාද විවාද හා පත්‍ර සඟරා යනාදිය නිසා සිංහල භාෂාවට සුබනම්‍යතාවක් හා ස්ථාවර රීතියක් ආරූඪ වූ බවටත් එසේ පිළියෙළ වූ භූමියෙහි නවකතාව පහසුවෙන්

---

108 **සිළුමිණ**, 1908, උපුටාගැනීම: කළුකොඳයාවේ ප්‍රඥාශේඛර හිමි, **සිංහල පුවත්පත් සඟරා ඉතිහාසය**-4 කාණ්ඩය.

කොළඹ: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම, 1968, 54-55.

රෝපණය වූ බවටත් අදහස් කරනු ලැබේ.[109] මුල්කාලීන නවකතා භාෂාවද සංස්කෘතකරණයට නැඹුරුව තිබේ. මුල්කාලීන සිංහල නවකතා රචකයින් අතර සුවිශේෂ ස්ථානයක් පියදාස සිරිසේන හිමි කරගෙන ඇත්තේ සිංහල බෞද්ධ ජාතිකත්වය පිළිබඳ හැඟීම් උත්ථාපනයෙහිලා අවියක් ලෙස නවකතා මාධ්‍යය උපයෝගී කරගත් හෙයිනි. 'සිංහල ක්‍රිස්තියානිකාරයින් නැවත බුද්ධාගමට හරවාගෙන සිංහලයන්ගේ නැති වී යන සභ්‍යත්වය නගා සිටුවාලීම' ඔහුගේ අභිප්‍රාය බව එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර පෙන්වා දෙයි.[110] පියදාස සිරිසේනට සාර්ථක ප්‍රබන්ධ රචකයෙකුගේ ස්ථානය හිමි කර නොවුණද සිංහල ජාතිකත්වය පෝෂණය කළ ලේඛකයෙකු වශයෙන් ඔහුට වැදගත් ස්ථානයක් හිමි වෙයි. සිංහල භාෂාවේ ආර්ය සම්භවය ගරු කළ ඔහු, සිංහල-ක්‍රිස්තියානි කෘතිවල භාෂා රීතිය 'කතෝලික හිංගල, පල්ලි හිංගල, බයිබල් හිංගල, ගොන්සාල්විස් හිංගල, ඉංග්‍රීසි හිංගල, ලංසි හිංගල' යනාදී වශයෙන් ප්‍රබල විවේචනයට ලක් කළේය.[111]

පාඨක රසාස්වාදය මුඛ්‍ය අරමුණ කරගෙන ලිවීමෙන් නවකතා කියවීමේ රුචිය වර්ධනය කිරීමෙහිලා කළ සේවය හේතු කොටගෙන මුල්කාලීන නවකතා රචකයින් අතර ඩබ්ලිව්. ඒ. සිල්වාහට සුවිශේෂත්වයක් හිමි වේ. සංස්කෘත ශබ්ද භාවිතයෙන් ලේඛනයක ප්‍රාණවත්භාවය, උදාරත්වය හා සුබාවබෝධය ජනිත වන බව ඔහු ප්‍රකාශ කර තිබේ.[112] පිරිසිදු සියබසින් නොකිව හැකි දෙයක් නොමැති වුවද සංස්කෘත මිශ්‍ර භාෂා ස්වරූපය මඟින් අර්ථ ව්‍යක්තිය ජනිත වන බව ඔහුගේ අදහසයි. සංස්කෘත පද බහුල මිශ්‍ර සිංහලය ගාම්භීරත්වයක් දනවන බව සත්‍යයක් වුවද ඉන් සුබාවබෝධය ඇති වන්නේ යැයි පැවසීම ගැටලු සහගතය. ඔහු එහිදී 'පිරිසිදු සිය බස' වශයෙන් අදහස් කරන්නට ඇත්තේ හෙළ හවුල විසින් අනුමත කෙරුණු භාෂා ස්වරූපය යැයි අනුමාන කළ හැකි වේ. ඩබ්ලිව්. ඒ. සිල්වාගේ පළමුවන නවකතාව වන **සිරියාලතා හෙවත් අනාථ තරුණී** (1908) කෘතියේ

---

[109] එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර, **සිංහල නවකථා ඉතිහාසය හා විචාරය** කොළඹ: සීමාසහිත ලේක් හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට්ස් සමාගම,

1951 (6වන මුද්‍රණය - 1968), 42.

[110] එම, 52.

[111] පියදාස සිරිසේන, **අපට වෙච්ච දේ** (1909), පියදාස සිරිසේන නවකථා එකතුව-2 කාණ්ඩය, ජයලතා මැදවත්ත (සම්.)

කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. 1996, 30.

[112] කේ. එච්. ඒ. ධර්මසේකර, **කතා රජ කතාව** (ඩබ්. ඒ. සිල්වා චරිතය). මාතර: මාතර වෙළෙන්දෝ මුද්‍රණාලය. 1963, 59.

සාමාන්‍ය වශයෙන් දක්නට ලැබුණු සංස්කෘත ආභාසය **ලක්ෂ්මී හෙවත් නොනැසෙන රජන** (1922) නම් දෙවැනි නවකතාවේදී වඩාත් ඉස්මතුව ඇත්තේ මේ ආකාරයෙනි.

> ජයනායක මහතාට සිහි ලැබුණේ ය. එහෙත් හෙතෙම ක්ෂුත්පිපාසා පරිශාන්තව පා නගා ගත නොහී රුද්‍යමාන ස්වභාවයෙන් වට පිට බැලුවේ ය. සමන්තාද්භාගය ප්‍රාංශු පර්‍වත ශිඛරයන්ගෙන් පරික්ෂිප්ත යථොක්ත නිම්න භූමිය සම්පූර්ණ මනුෂ්‍ය වාසයෙන් තොර වුව ද ඝන වාත ස්කන්ධයෙන් හා ගිරිනිතම්බයන්ගෙන් පරිගලිත හැලි නාගයන් දිවන දිය දහරින් ද හෙමන්තය කරණකොට පත්‍ර හානියෙන් නග්න වුවත් චන්ද්‍රමරීචි විස්තීර්ණ පිනි කැදලි රැඳි ශාඛා සමූහයෙන් ස්නිග්ධ දිව්‍ය ශාටක ප්‍රදානයෙහි කල්ප වෘක්ෂ ශ්‍රී ග්‍රහණය කළ මහා වෘක්ෂයන්ගෙන් හා කෞශික මූෂිකාදී නිශාචර සත්ත්වයන් ගෙන් ද ගහන විය.[113]

දෛව යෝගය (1936), **සුනේත්‍රා නොහොත් අවිචාර සමය** (1936) හා **විජයබා කොල්ලය** (1938) යන ඓතිහාසික නවකතාවලදීද එම ලක්ෂණය දැකිය හැකි වේ. එහෙත් **කැලෑ හඳ** (1933), **රදළ පිළිරුව** (1939) වැනි කෘතිවලදී දිස් වන්නේ භාෂා රීතිය පිළිබඳ ඔහුගේ ආකල්ප වෙනස් වූ බවකි. පොදු පාඨකයාගේ රසාස්වාදය අරමුණු කරගෙන ලිවීමේදී ලිහිල් භාෂා ස්වරූපයක පවත්නා වැදගත්කම ඔහුට ක්‍රමයෙන් අවබෝධ වූ බව පෙනී යයි. එම පරිවර්තනය පිළිබඳ ඔහුම පවසන පරිදි, සිය පොත් රැස ලියා තිබෙන්නේ එක් අයෙකු නොවේ යැයි කිසිවෙකුට සැක සිතෙන තරමට ඒවායේ භාෂා රීතිය එකිනෙකට වෙනස්ය[114] ඩබ්ලිව්. ඒ. සිල්වාගේ සංස්කෘත මිශ්‍ර භාෂා රීතිය ඩබ්ලිව්. එෆ්. ගුණවර්ධන වැනි ප්‍රාචීන භාෂා උගතුන්ගේ ඉමහත් ප්‍රශංසාවට භාජනය වූ බව කියැවේ.

---

[113] ඩබ්ලිව්. ඒ. සිල්වා, **ලක්ෂ්මී හෙවත් නොනැසෙන රජන**, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1922 (6වන

මුද්‍රණය 1995), 136.

[114] ඩබ්ලිව්. ඒ. සිල්වා, **සිරියාලතා හෙවත් අනාථ තරුණී,** මාතර: සීමාසහිත මාතර වෙළෙන්දෝ මුද්‍රණාලය, 1909 (6වන

මුද්‍රණය 1961), ii.

සංස්කෘතකරණයට ප්‍රතිපක්ෂව ජනසම්මතවාදී අදහස්ද දහනවවන සියවසේ අවසානයෙහි පටන් සිංහල භාෂා ක්ෂේත්‍රයෙහි ඉස්මතු වෙමින් පැවතුණි. 'පොදු ජන බසක්' නොහොත් 'ජන සම්මත සිංහලයක්' පිළිබඳව අවධානය යොමු වීමට හේතු වූ සාධක කිහිපයකි. මුද්‍රිත ධනවාදයේ ව්‍යාප්තිය සමඟ සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වශයෙන් පුවත්පත් ජනප්‍රිය වීම හේතුවෙන්, සමාජයේ බහුතරයකට ඇමතිය හැකි සරල ලේඛන ස්වරූපයක අවශ්‍යතාව පුවත්පත් කර්තෘවරුන් මෙන්ම පාඨකයින් විසින්ද පෙන්වා දෙනු ලැබිණ.[115]

තදනන්තරව, ප්‍රබන්ධ කථා රචකයෝද සිය කෘතීන්හි ස්වාභාවිකත්වය හා නිර්මාණශීලිත්වය වර්ධනය කිරීම සඳහා කථා ව්‍යවහාරය ඇසුරු කිරීමට පෙළඹුණහ. මෙම ප්‍රවණතාව සැලකිය යුතු සමාජ බලවේගයක් බවට පත් වූයේ ස්වරාජ්‍යය දිනාගැනීමේ අපේක්ෂාව හා සම්බන්ධව හටගත් ජන සම්මතවාදී ආකල්ප හේතුවෙනි. ඩොනමෝර් ආණ්ඩු ක්‍රම ප්‍රතිසංස්කරණ (1931) මඟින් වයස අවුරුදු තිස් එකට වැඩි පුරවැසියන්හට සර්ව ජන ඡන්ද බලය හිමිවීම හේතුවෙන්, මෙරට සමාජයෙහි එතෙක් මුල් බැස පැවති ප්‍රභූ කේන්ද්‍රීය බලපෑම තරමක් අඩපණ විය. මෙම ප්‍රවණතාව සාමාන්‍ය ජනයාට මහත් උත්තේජනයක් සැපයූ අතර, එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ජනසම්මතවාදී අදහස් දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය ඉක්මවා භාෂා, සාහිත්‍ය කලා හා වෙනත් සංස්කෘතික ක්ෂේත්‍ර වෙතද ව්‍යාප්ත වීමයි. සිංහල භාෂක සමාජයෙහි වර්ධනය වී තිබුණු ප්‍රභූ කේන්ද්‍රීය භාෂාධිකාරය අතික්‍රමණයට ගත් ප්‍රයත්නයක් වශයෙන් මෙම ප්‍රවණතාව හඳුන්වා දිය හැකිය. බඹරැන්දේ සිරිසීවලී හිමි, යක්කඩුවේ ප්‍රඥාරාම හිමි, මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, සුගතපාල ද සිල්වා, සෙනරත් පරණවිතාන, චාල්ස් ගොඩකුඹුරේ යනාදීහු මෙම මතය දරමින් ලේඛනකරණයෙහි යෙදුණෝ වෙති.

සංස්කෘතික අන්‍යයෝ

සිංහල භාෂාව සංස්කෘතකරණය වීමට අමතරව, කැපී පෙනෙන සමාජීය විපර්යාස කිහිපයක් ඇති වීමටද ආර්ය මතවාදයේ ව්‍යාප්තිය හේතු විය. මෙරට විසූ සෙසු ජාතීන් අවප්‍රමාණ වීම එබඳු එක් තත්වයකි. ජාතික ව්‍යාපාරයේ ආරම්භක අවධියේදී සිංහලයන් විසින් ස්වකීය 'සංස්කෘතික අන්‍යයන්' (cultural others) වශයෙන් සලකන ලද්දේ යුරෝපීයයන් පමණකි. යාපනයේ දෙමළ ජාතිකයන් සමානත්වයෙහිලා සැලකුණු අතර ඔවුන් හා උඩරට සිංහලයන් අතර ආවාහවිවාහ පවා සිදුව තිබේ. වාර්ගිකත්වයට වඩා ප්‍රබල භේද තත්කාලීන සමාජයෙහි පැවති බව පර්යේෂකයන්ගේ අදහසයි.

---

115 කෝපරහේවා, 2010, 137.

> විසිවන සියවසෙහි උද්ගත වූ සිංහල දෙමළ ගැටුම සලකා බැලීමේදී අවධාරණය කළ යුතු වැදගත් ලක්ෂණයක් වන්නේ, 'වාර්ගිකත්වය' යනු සැමකල්හිම ලාංකේය සමාජය භේද කළ සාධකයක් නො වුණු බවයි. දහනවවන සියවසෙහි සමාජයේ 'බෙදුම්කාරක සාධක' වූයේ 'ආගම' සහ විශේෂයෙන් 'කුලය'යි. සිංහල බෞද්ධයන් හා දිවයිනේ සෙසු වාර්ගිකයන්ද ආගමිකයන්ද අතර පැවති බෙදීමට වඩා දැඩි බෙදීමක්, සිංහලයන් අතරම නිර්මාණය කිරීමට උක්ත සාධක සමත් විය. තවත් එබඳු සාධකයක් වන්නේ විසිවන සියවසෙහි මුල් භාගයේ මෙරට දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයේ මූලික සාධකය වූ උඩරට-පහතරට භේදයයි. දහනවවන සියවසේ ප්‍රථම භාගයේදී උඩරට කුලීනයන් විසින් ඔවුන්ගේ පහතරට සිංහල භාෂක සමාජයට වඩා සමීප සමාජ සම්බන්ධතාවක් යාපනේ කුලීන දෙමළ ජාතිකයන් සමඟ පවත්වනු ලැබ තිබේ.[116]

එහෙත් මෙරට ආර්ථික හා දේශපාලනික පසුබිම ක්‍රමයෙන් වෙනස් වෙත්ම 'අන්‍යයන්' පිළිබඳ සංස්කෘතික විග්‍රහයද විපර්යාසයට පාත්‍ර විය.

මෙරට වෙළඳ ඒකාධිකාරයක් ගෙන ගිය මුස්ලිම් ජාතිකයන් පිළිබඳවද විරෝධයක් ඉස්මතු විය. ගවමාංශ භක්ෂණයට හා මද්‍යපානයට එරෙහිව මෙම අවධියේ උග්‍ර බෞද්ධ විරෝධයක් ගොඩ නැඟී තිබුණි. ගවමාංශ හා මත්පැන් වෙළඳාම මුස්ලිම් ජාතිකයින් විසින් පවත්වාගෙන යනු ලැබීම එකී තත්වය වඩාත් තීව්‍ර කළ බැව් පෙනී යයි. එනයින් සම්භවය විසින් පමණක් නොව ජීවන රටාව විසින්ද ඔවුන් අන්‍යත්වයෙහිලා සැලකීමට සිංහල බෞද්ධයෝ පෙළඹුණහ. ''අද වන විට සිංහලයාට මරක්කල ජනයාගේ හා නිවට දෙමළුන්ගේ පා සිඹින්නට සිදුවී තිබේ'' යැයි අනගාරික ධර්මපාල ආවේගශීලීව ප්‍රකාශ කර තිබේ.[117] දෙමළ, මුස්ලිම්, බර්ගර් යන කිසිදු ජාතියකට මෙරට භෞමික උරුමයක් නොමැති බවද ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රකාශ වී ඇත. ඉන් ප්‍රකට වන්නේ සිංහල ජාතිකවාදය වාර්ගික-ආගමික පදනමක් ඔස්සේ වර්ධනය වෙමින් පැවති ආකාරයයි.

> **ලංකාද්වීපය බෞද්ධ සිංහලයන්ට අයිති යි.** වර්ෂ 2455 දී මෙ රට සිංහලයන්ට ජාතභූමිය වී ය. අන්‍ය ජාතීහු මෙ රටට පැමිණ ඔවුන් ගේ වෙළෙඳාම දියුණු කරගැනීමට කටයුතු කරති. යුරෝපීයයන්ට මෙ රට

---

[116] Susan A. Reed, *Dance and the Nation-Performance, Ritual and Politics in Sri Lanka,* Madison: The

University of Wisconsin Press, 2010, 130.

[117] **සිංහල බෞද්ධයා**, 1912. 04. 06

> නැති නම් ඉංග්‍රීසින්ට අයිති කැනඩාව, ඕස්ත්‍රේලියාව, දකුණු අප්‍රිකාව, එංගලන්තය, ඇමෙරිකාව ආදි එක්තරා රටක් වාසභූමිය කළ හැක්කේ ය. **දෙමළ වර්ගයාට දකුණු ඉන්දියාව තිබේ. මරක්කලයාට දකුණු ඉන්දියාව, කොච්චිය, හයිදරබාදය, මිසර රට යනාදි රටවල් තිබෙයි. ලන්සින්ට ඕලන්ද රටට යෑම කළ හැකි යි.** සිංහලයන්ට මේ ද්වීපය හැරුණා ම තිබෙන්නේ සාගරය පමණ යි. **බෞද්ධයන් ගේ චාරිත්‍ර සියල්ලක් ම යුරෝපීය මරක්කල මිථ්‍යාදෘෂ්ටීන්ට වෙනස් ව පවත්වන්නෝ ය... දෙමළ රටකට වත් මරක්කල රටකට වත් සිංහලයන්ට යෑම කළ නොහැකි ය. ඒ රටවල මනුෂ්‍යයන් අතර ගැවසීම කළ නොහැකි ය.**[118]

යුරෝපීය ලිබරල්වාදයේ ආභාසයෙන් දේශීය සමාගම් වෙතට කෙමෙන් දේශපාලනික අදහස් පිවිසෙන්නට විය.[119] එම තත්වයට විශේෂයෙන් බලපෑවේ ඉංග්‍රීසි උගත් මධ්‍යම පාන්තිකයන්ගේ සංවිධානගත වීමයි. **ලංකා සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ සංගමය** ඊට නිදසුනකි. ආනන්ද කුමාරස්වාමි, ඩබ්ලිව්. ආතර් ද සිල්වා, ඩී. බී. ජයතිලක, සී. ඒ. හේවාවිතාරණ, ජේම්ස් පීරිස් ආදීහු **ලංකා සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ සංගමයට** පුරෝගාමී වූහ. ඉහළ හා මධ්‍යම පෙළැන්තිවලින් බිහි වූ ලාංකික නායකයන්හට ස්වදේශිකත්වය සහ යා යුතු දිශානතිය පිළිබඳව හැඟීමක් ලබා දීමට මෙම සංගමය ඉවහල් වූ බව කිවහොත් නිවැරදිය. ජනවාර්ගික ප්‍රභවයෙන් අසමාන වුවද ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය හා බටහිර සංස්කෘතික නැඹුරුව හේතුවෙන් සමාන සංස්කෘතික තලයක් හා සමාන දේශපාලන දෘෂ්ටියක් උරුම වූ පිරිසක් 'ශ්‍රී ලාංකික' අනන්‍යතාවකට රුචි කළ බව පෙනී යයි. එම අදහස මුල්වරට ඉදිරිපත් වී ඇත්තේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පාලනයට ලිබරල්වාදී සංකල්ප ගෙන ඒම සඳහා දහනවවන සියවසේදී කෙරුණු උද්ඝෝෂණයට සම්බන්ධ වූ දේශීය බර්ගර් ජාතිකයින් කිහිප දෙනෙකු වෙතිනි. ඔවුන්ගෙන් අයෙකු වූ චාල්ස් ඇම්බ්‍රෝස් (1829-1871) නම් නීතිඥයා විසින් 'ලාංකික' අරුතැති Ceylonese යන වදන ප්‍රථමවරට භාවිත කෙරුණු බවට සැලකේ.[120] කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාස පවසන්නේ 1915 පමණ වන විට සිංහල ජනතාව අතර සාමූහිකත්වය පිළිබඳ පොදු හැඟීමක් වර්ධනය වෙමින් පැවති බවයි. ආගම්, කුල ආදි ප්‍රභේද ඔවුන් අතර පැවතුණද චිරන්තනව පැවත ආ පොදු ජාතික උරුමයක් පිළිබඳ විශ්වාසයත්, තමන් සැමටම සාධාරණ වූ යහපත් අනාගතයක් එකමුතුව ගොඩ නඟාගත හැකිය යන විශ්වාසයත් හේතුවෙන් සිංහල ජනතාව අතර යථෝක්ත බෙදීම් අබිබවා යන

---

118 **සිංහල බෞද්ධයා**, 1912. 01. 13, (අවධාරණය මාගේය).

119 Dharmadasa, 1992, 134.

120 ධර්මදාස, 2002, 75-76.

සාමූහික චින්තනයක් තත් අවධිය වන විට වර්ධනය වෙමින් තිබුණු බව ඔහු විසින් නිරීක්ෂණය කරනු ලැබ ඇත.[121]

1919දී **ලංකා ජාතික සංගමය** (Ceylon National Congress) පිහිටුවීම සඳහා පාදක වූයේද මෙම පසුබිමයි. "මේ දේශය කෙරේ තම ඇල්ම නිසා සිංහල, දෙමළ, බර්ගර් හා මහමදික ජනයා එක ජනවර්ගයක් ලෙස" එක්සත් කිරීම සංගමයේ අරමුණ බව එහි පුරෝගාමියෙකු වූ ඊ. ඩබ්ලිව්. පෙරේරා සඳහන් කර තිබේ.[122] ජාති භේදය සමතික්‍රමණය කළ හැකි බවට දේශීය ලිබරල් චින්තනවාදීන් වෙත පැවති ධනාත්මක අපේක්ෂාව ලංකා ජාතික සංගමයේ සභාපති වශයෙන් සර් පොන්නම්බලම් අරුනාචලම් ඒකච්ඡන්දයෙන් පත්වීමෙන්ද පැහැදිලි වේ. එහෙත් ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයට බල පෑ ඓතිහාසික හේතු සාධක ගණනාවක ප්‍රතිඵල හේතුවෙන් පුළුල් ජාතික අනන්‍යතාවක් නිර්මාණයෙහිලා ගැනුණු ව්‍යායාමය නිෂ්ඵලව ගියේය.

ආර්ථික ක්ෂේත්‍රයේ තරඟකාරිත්වය මඟින් උද්ගත වූ ඉහත සඳහන් කළ විරෝධය, දේශපාලන වරප්‍රසාද බෙදාගැනීමේදී තීව්‍ර වූ බව පෙනී යයි. එතෙක් ලිබරල්වාදී චින්තනයක පිහිටි මෙරට දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරය භේද භින්න වීම දක්වා මෙම තත්වය දුර දිග ගියේය. 1921 දක්වාම සිංහල හා දෙමළ මන්ත්‍රී ධුර සංඛ්‍යාව සම මට්ටමක පැවතිණ. එහෙත් ඉන් පසුව සිංහලයන්ට මන්ත්‍රී ධුර 13ක් හිමි වන විට දෙමළ මන්ත්‍රීන් සංඛ්‍යාව 03 දක්වා අඩු විය. සිංහලයන් පමණක් 'මහ ජාතිය' වශයෙන් ඉදිරියට පැමිණ, දෙමළ ජනයා සුළු ජාතීන් අතරට එක් වූ බව දෙමළ ප්‍රධානීන්ට ඉන් පෙනී ගියේය. ඩොනමෝර් ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාත්මක නොකරන්නැයි පොන්නම්බලම් රාමනාදන් බ්‍රිතාන්‍යයෙන් ඉල්ලා සිටියේද සර්ව ජන ඡන්ද ක්‍රමය ඇරඹීම සිංහල ආධිපත්‍යය ස්ථාපිත කිරීමක් වශයෙන් සැලකූ හෙයිනි (ධර්මදාස, 2002: 187-195). මෙම පසුබිම හේතුවෙන් 'ලාංකික' අනන්‍යතාව පිළිබඳ අදහස යටපත් වූ අතර **දෙමළ මහජන සභාව** (1921), **සිංහල මහා සභාව** (1934), **සමස්ත ලංකා යෝනක සංගමය** (1935), **බර්ගර් දේශපාලන සංගමය** (1938), **ලංකා ඉන්දියානු කොංග්‍රසය** (1939) යනාදී සමාගම් නාම වෙතින් පෙන්වා දෙන්නේ ජන වාර්ගික අනන්‍යතාව ලාංකේය දේශපාලනයට කෙතෙක් වැදගත් වූයේද යන්නයි.

සර්වජන ඡන්ද බලය පිළිබඳ යෝජනාවද සමඟ වාර්ගිකත්වය, ආගම හා භාෂාව වැනි සාධක සඳහා දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයෙහි ඉහළ අගයක් ආරෝපණය විණි. ඒ වන විටද බහුතර දෙමළ ජන සංයුතියක් විසූ උඩරට වතුකරයේ ආධිපත්‍යය, දෙමළ දේශපාලනඥයන් විසින් තහවුරු කරනු ඇති බව සිංහල දේශපාලනඥයන්ට පෙනී යාම නිසා, දකුණු ඉන්දියානු සංක්‍රමණිකයන් මෙරටට ගෙන්වීම සීමා කිරීමේ අදහස ඉස්මතු විය. දේශපාලන වේදිකාවෙහි ජනප්‍රියත්වය දිනාගැනීම සඳහා ජනතාවගේ ආත්මීය බැඳීම්

---

[121] එම, 88.

[122] එම, 188.

වෙත ආමන්ත්‍රණය කිරීම පහසු උපක්‍රමයක් බව දේශපාලනඥයන් විසින් ඉක්මනින්ම වටහාගන්නා ලදි.

ඉහත සාකච්ඡා කෙරුණු සංසිද්ධීන්ගෙන් ප්‍රකට වන්නේ සිංහලයන්ගේ ජාතිකත්වය පිළිබඳ හැඟීම ක්‍රමයෙන් ජාතිකවාදයක් දක්වා වර්ධනය වූ ආකාරයයි. 'ජාතිකවාදය' (nationalism) යනු ජාතිකත්වය උද්වේගී චින්තනයක් බවට පත්වීමය[123] ජාතිකවාදයෙහි පවතින හානිකර ලක්ෂණය නම් ස්වකීය සංස්කෘතික අද්විතීයත්වය පිළිබඳ ස්වයංමෝහනය හේතුවෙන් සෙසු ජාතීන්ගේ අනන්‍යතාවට පිළිගැනීමක් ලබා නොදීම හා අන්තර් සංස්කෘතික පෝෂණය නොඉවසීමය. වාර්ගිකත්වයට හෝ භාෂාත්මක ජාතිකවාදයට ඇමතීම කිසිසේත්ම අනාගතගාමී පියවරක් නොවේ. පශ්චාත් මධ්‍යකාලීන යුරෝපීය සංකල්පයක් වන ජාතිකවාදය පටු, අතාර්කික, විනාශකාරී දේශපාලනයක් හා යුරෝපයෙන් ලෝකයට සැපයුණු වඩාත්ම විනාශකාරී උපකරණය යැයි පාර්තා චැටර්ජි පවසා ඇත්තේ එහෙයිනි.[124]

සිංහල භාෂාවේ දේශපාලනය-රාජ්‍ය භාෂා අර්බුදය

ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය භාෂාව පිළිබඳ ගැටලුව ඍජුව ආරම්භ වූයේ 1930 දශකයේදීය. එහෙත් එහි බීජාවස්ථාව හටගත්තේ ඉන් කලකට පෙර බව පෙනෙයි. ඉංග්‍රීසි භාෂාවට මෙරට සමාජයේ ලැබුණු ප්‍රමුඛතාව හේතුවෙන් සිංහල හා දෙමළ භාෂාවල වර්ධනය අඩාළ වීමත් රාජ්‍ය පරිපාලන කටයුතු ඉංග්‍රීසි මාධ්‍යයෙන් සිදු වීමත් නිසා ඒ නොදත් දේශීය ජනයා විවිධ අසාධාරණකම්වලට ලක් විය. 1905දී **ලංකා සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ සංගමය** විසින් අනිවාර්ය ස්වභාෂා අධ්‍යාපනයක් සඳහා ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් කෙරුණේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මෙම ඉල්ලීම් හේතුවෙන් මූලික ස්වභාෂා අධ්‍යාපනය ඇරඹීමට රජය පියවර ගත්තද එමගින් ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයට පැවති ප්‍රමුඛතාව නිෂේධනය නොවූ හෙයින් ද්විතීයික ස්වභාෂා අධ්‍යාපනය සඳහාද ලාංකිකයන් විසින් ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් කෙරුණි. සිය භාෂාත්මක ඉල්ලීම් දේශපාලනිකව දිනාගැනීම සඳහා කටයුතු කිරීමට ස්වභාෂා උගත් පිරිස් ක්‍රමයෙන් පෙළඹුණු අතර ඒ සඳහා දේශපාලනික සහයෝගය ලැබීමද ආරම්භ විය. පළමුවන වරට ස්වභාෂා සම්බන්ධ යෝජනාවක් ව්‍යවස්ථාදායකයට ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ උතුරු පළාතේ දකුණු ප්‍රදේශය නියෝජනය කළ ඒ. කනගරත්නම් විසින් 1926දීය. සෑම පාසලකම ඉංග්‍රීසි, සිංහල හා දෙමළ යන භාෂා විෂයයන් වශයෙන් ඉගැන්විය යුතු බවත්

---

[123] Ernest Barker, *National Character and Factors in its Formation*, London: Methue, 1927, 173.

[124] ලියනගේ අමරකීර්ති, **අමුතු කතාව**, පුංචි බොරැල්ල: විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය, 2005, 290-297.

ඉගැන්වීමේ මාධ්‍යය වශයෙන් ශිෂ්‍යයන්ගේ මවුබස යොදාගත යුතු බවත් ඔහු යෝජනා කර තිබේ.[125]

1931දී **ඩොනමෝර් කොමිසම** මඟින් වයස 21ට වැඩි ලාංකිකයන් සියලු දෙනාහටම සර්වජන ඡන්ද බලය ප්‍රදානය කිරීමෙන් පසුව, රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභාවට පත් වීම සඳහා මහජන ජනප්‍රියත්වය අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් විය. පොදු ජන අවශ්‍යතා හා ඔවුන්ගේ හැඟීම් පිළිබඳව උනන්දු වීම මෙන්ම ජාති හිතෛෂීන් වශයෙන් රඟපෑමද මෙරට දේශපාලනඥයන් විසින් අරඹන ලද්දේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. පොදු ජනයා ආකර්ෂණය කරගත හැකි සංවේදී සාධක අතරින් භාෂාව ප්‍රමුඛස්ථානය හිමි කරගත් බව පෙනී යයි. ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය භාෂා ප්‍රතිපත්තියෙහි ප්‍රධාන අවධි සතරකි.[126]

1. ඉංග්‍රීසි භාෂාව වෙනුවට සිංහල හා දෙමළ යන ස්වභාෂා සමාන වැදගත්කමකින් යුක්තව භාවිත කිරීම සඳහා ඉල්ලීම් කෙරුණු අවධිය (1932-1944)
2. සිංහල හා දෙමළ වෙනුවට 'සිංහල පමණක්' රාජ්‍ය භාෂාව කිරීමට සටන් කළ අවධිය (1944-1956)
3. සිංහලය එකම රාජ්‍ය භාෂාව බවට පත් කිරීමෙන් පසුව දෙමළ භාෂා අයිතීන් වෙනුවෙන් ඉල්ලීම් කළ අවධිය (1956-1987)
4. සිංහල හා දෙමළ රාජ්‍ය භාෂා වශයෙන් පිළිගැනීමෙන් පසු අවධිය (1987 සිට)

සිංහල ජනවාර්ගිකත්වය දේශපාලනීකරණයෙහිලා ගත් පළමුවන ප්‍රයත්නය වශයෙන් සැලකෙන්නේ එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක විසින් 1935දී පිහිටුවන ලද **සිංහල මහ සභාවයි**. සිංහල උගත් දේශීය ජන කොටස් සමූහගත කර සමාජ බලවේගයක් බවට පත් කිරීමට ඊට හැකියාව ලැබුණි. සිංහල භාෂානුරාගය දේශපාලන බලවේගයක් බවට පත් කරගැනීම එම සංවිධානයේ අරමුණ වූ බව මයිකල් රොබර්ට්ස් නිරීක්ෂණය කර තිබේ.[127] ජේ. ආර්. ජයවර්ධන මන්ත්‍රීවරයා 1943 ජුනි 22 දින ගෙන ආ යෝජනා මාලාව සිංහල භාෂාව පමණක් රාජ්‍ය භාෂා තත්වයට නැංවීම සඳහා ගත් පළමුවන ව්‍යවස්ථානුකූල

---

125 *Debates of the Legislative Council*, 1926, 317.

126 සඳගෝමි කෝපරහේවා, **භාෂානුරාගයේ දේශපාලනය**, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1999, 205.

127 මයිකල් රොබර්ට්ස්, **ලංකා ජාතික සංගමයේ ලිපි ලේඛන සහ ලංකාවේ ජාතිමාමක දේශපාලන ව්‍යාපාරය**, (පරි) රාජ්‍ය

භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව සහ ජාතික ලේඛනාරක්ෂක දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1977, 106.

ප්‍රයත්නයයි. මෑත අනාගතයේදී සිංහලය රාජ්‍ය භාෂාව බවට පත් කරනු වස් ගත යුතු වූ සංවර්ධනාත්මක විධි විධාන කිහිපයක් ඔහු එමඟින් පෙන්වා දුන්නේය.[128] සෑම පාඨශාලාවකම ඉගැන්වීමේ මාධ්‍යය සිංහල කළ යුතුය, සිංහලය සෑම ප්‍රසිද්ධ විභාගයකම අනිවාර්ය විෂයයක් කළ යුතුය, රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභාවේ කටයුතු සිංහලෙන්ද කළ හැකි වන පරිදි ව්‍යවස්ථා සම්පාදනය කළ යුතුය යන යෝජනා ඒ අතර විය. එසේම, වෙනත් භාෂාවලින් රචිත වැදගත් ග්‍රන්ථ සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීම සඳහාද ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් සිංහලයට සංක්‍රමණය වීම පිළිබඳව ගත යුතු පියවර කවරේදැයි වාර්තා කිරීම සඳහාද කොමිෂන් සභා පත් කළ යුතුය යන යෝජනාද ඊට ඇතුළත්ව තිබිණි.[129] ඉහත යෝජනාවෙහි 'සිංහල' යන වදන යෙදෙන සෑම තැනකම ඊට පසුව 'දෙමළ' යන වදන යෙදිය යුතුය යන සංශෝධනය සහිතව මෙම යෝජනාව 1944 මැයි මසදී සභා සම්මත විය.

සිංහලයන් මෙරට බහුතරය වුවත් අතිවිශාල දකුණු ඉන්දියානු ජනගහනයක සෙවනැල්ලේ විසීම හේතුවෙන් සුළු ජාතික මානසිකත්වයකින් පෙළෙන්නේය යන්න බී. එච්. ෆාර්මර්ගේ ප්‍රකාශයකි.[130] සිංහල දේශපාලනඥයන් විසින් එය සනාථ කරනු ලැබීම ඇරඹෙන්නේ මෙම වකවානුවේදීය. 'සිංහල භාෂාව හා සමාන තත්වයක් දෙමළ භාෂාවටද ප්‍රදානය කළහොත් මුළු ලෝකයේම තිස් ලක්ෂයක් දෙනා පමණක් ව්‍යවහාර කරන සිංහල භාෂාව විනාශ වේය යන මහා බය තමාහට තිබෙන්නේ යැයිද තමා සිතන පරිදි, ඉන්දියාවේ හාරකෝටියකට වැඩි දෙමළ ජනගහණයක සංස්කෘතිය හා සාහිත්‍යය සිංහල භාෂාවේ අනාගතයට අහිතකර විය හැකි' යැයිද ජේ. ආර්. ජයවර්ධන පැවසීම ඊට නිදසුනකි.[131]

1932-1947 දක්වා කාල වකවානුවෙහි රාජ්‍ය භාෂා ප්‍රතිපත්තිය පිළිබඳව ඉදිරිපත් වූ යෝජනා සලකා බැලීමෙන් මෙරට සමාජ දේශපාලනික පරිවර්තනය මනාව අවබෝධ කරගත හැකිය. සිංහල හා දෙමළ යන ද්විභාෂාවන්ම සමානත්වයෙහිලා සලකමින් ඇරඹුණු ස්වභාෂා ව්‍යාපාරය, ස්වරාජ්‍යය දිනාගැනීමට

---

[128] *Debates of the State Council*, I, 1943, 1024.

[129] *Debates of the Legislative Council*, I, 1943, 1024.

[130] කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාස, 'නූතන සිංහල භාෂා ද්විරූපතාවේ භාෂා සැලසුම්කරණය සහ අනන්‍යතා සැලසුම්කරණය', (පරි) පාලිත ලක්ෂ්මන් නුගපිටිය) පාලිත ලක්ෂ්මන් නුගපිටිය, මහින්ද රත්නායක (සංස්.) **පැණසර -**

මහාචාර්ය කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාස උපහාර ලිපි එකතුව, කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ. 2010, 938.

[131] *Debates of the State Council*, 1944, 748.

ආසන්න වන විට 'සිංහල පමණක්' යන ස්ථාවරයට සමීප වෙමින් පැවතුණි. එකී තත්වය උද්ගත වීම සඳහා ඉහත සාකච්ඡා කෙරුණු සිංහල භාෂාප්‍රේමී ක්‍රියාකාරකම් සෘජුවම බල පෑවේය. ''රටේ පාලන කටයුතු සිංහලෙන් කරන තුරු නිදහස වැඩදායක නොවන බව'' ප්‍රබල මහජන මතයක් බවට පත් විය.[132] ජාතික අනන්‍යතාව පාදක කරගත් සිංහල භාෂා සැලසුම් හා රාජ්‍ය භාෂා ප්‍රතිපත්තිය අතර පැහැදිලි සන්ධානයක් ගොඩ නැඟෙන්නට වූයේ මෙම වකවානුවේදීයි.

ශ්‍රී ලංකාව ස්වාධීන රාජ්‍යයක් බවට පත් වන්නේ සිංහල හා දෙමළ වෙනුවට 'සිංහල පමණක්' රාජ්‍ය භාෂාව කිරීමේ අදහස වර්ධනය වෙමින් තිබියදීය. සිංහල හා දෙමළ භාෂා රාජ්‍ය භාෂා තත්වයට නැංවීමට අවශ්‍ය පියවර කවරේදැයි විමර්ශනය කර, රාජ්‍ය භාෂා කොමිෂන් සභාව (Official Language Commission) විසින් 1953දී නිකුත් කෙරුණු අවසාන වාර්තාව 'සිංහල පමණක්' මතයට නැඹුරු වූවක් විය. මේ වන විට භාෂා ප්‍රශ්නයේ දේශපාලනික ස්වරූපය වඩාත් කැපී පෙනුණි. උගත් සිංහල බෞද්ධයින් නියෝජනය කරන නොයෙක් සංවිධාන හා ව්‍යාපාර භාෂා සටනට මුල පිරුවේය. 'සිංහල පමණක්' යන ජනමතය සකස් වීමෙහිලා **සිංහල බෞද්ධයා, දිනමිණ, සිළුමිණ** ආදී පුවත්පත් වෙතින් ප්‍රබල සේවයක් ඉටු වූ අතර සිංහලය රාජ්‍ය භාෂාව කිරීමේ සටනට ජීවය දීම සඳහාම **ස්වභාෂා** නමින් නව පුවත්පතක් ආරම්භ කර තිබේ. මෙම අවදිය වන විට හින්දි බස ඉන්දියාවේ රාජ්‍ය භාෂාව වශයෙන් පිළිගෙන තිබීම මෙරට භාෂා හිතෛෂීන් විසින් ආභාසයට ගැනුණු බව පෙනෙයි.

රාජ්‍ය භාෂා සටනට සහාය දුන් සිංහල උගතුන් සිය මතවාදීමය වෙනස්කම් අමතක කිරීම සැලකිය යුතු කාරණයකි. හෙළ හවුලද භාෂා සටනට ප්‍රබල දායකත්වයක් දැක්වූ අතර, 1948 අප්‍රේල් 05 වැනිදා පැවැත්වුණු හෙළ හවුල් රැස්වීමේදී ජයන්ත වීරසේකර විසින් විශේෂ යෝජනාවක් ගෙනෙන ලදි. එනම්, ඒ වන විටද පාර්ලිමේන්තුවේ සියලු කටයුතු ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් සිදු වූ හෙයින් මීළඟ සභා වාරයේදී ස්ථාවර අණ පනත් කඩ කොට වුවද පාර්ලිමේන්තුවේදී සිංහලෙන් කතා කරන ලෙස මන්ත්‍රීවරුන්ගෙන් ඉල්ලිය යුතු බවයි.[133] හෙළ හවුල විසින් දැඩිව විවේචනය කරන ලද බඹරන්දේ සිරි සීවලී හිමි භාෂා සම්භාව්‍යකරණයට එරෙහිව 'ප්‍රගතිශීලී සිංහලය' පිළිබඳව අදහස් දැරුවෙකි. එම ආකල්ප, 'පරගතිශීලී සිංහලය' වශයෙන් හෙළ හවුලේ දැඩි උපහාසයටද භාජනය විය.[134] සිංහල පමණක් රාජ්‍ය භාෂාව කිරීමේ ප්‍රයත්නයට මෙම ප්‍රගතිශීලීන්ගේද නොමඳ සහායක් ලැබුණු බව

---

[132] **සරසවි සඳරුස**, 1947. 10. 31.

[133] **සරසවි සඳරුස**, 1948. 04. 05.

[134] **සුබස**, 1940 මාර්තු.

කිව යුතුය. හින්දි භාෂාව කතා කරන සියයට හතළිහක ජනකායක් වෙසෙන ඉන්දියාව සිය රාජ්‍ය භාෂාව වශයෙන් හින්දි බස පිළිගත්තේ නම්, සියයට අසූවක් සිංහලයන් වෙසෙන ලංකාවේ සිංහලය රාජ්‍ය භාෂාව නොකිරීමට හේතුව තමාට නොවැටහෙන බව සිරි සීවලී හිමියෝ ප්‍රකාශ කළහ.[135]

ලංකා ජාතික සංගමය, භික්ෂු සම්මේලනය, ලංකා ජාතික ගුරු සංගමය, හෙළ හවුල, සමස්ත ලංකා ආයුර්වේද සම්මේලනය, සමස්ත ලංකා කවි සම්මේලනය හා අගනුවර තරුණ කවි සමාජය ආදී සමාගම් සිංහලය රාජ්‍ය භාෂාව කිරීමට පක්ෂව සිය ස්ථාවරය මේ වන විට ප්‍රකාශ කර තිබුණි. භාෂා සටන සඳහා වාමාංශික දේශපාලන පක්ෂ ඒකරාශී කිරීමේ අරමුණ පෙරදැරිව **සමස්ත ලංකා සිංහල භාෂා පෙරමුණ** (1955) ආරම්භ කෙරුණු අතර, භාෂා සටනේ ප්‍රචාරාත්මක අවශ්‍යතා සඳහා එම පෙරමුණ මගින් **නිදහස** නම් පත්‍රයක්ද පළ කෙරිණ. භාෂා ප්‍රේමී සංවිධාන විසින් රැස්වීම් හා සම්මේලන පැවැත්වීම, පෙරහර කිරීම, පෙත්සම් අත්සන් කිරීම ආදී විවිධ සන්නිවේදන ක්‍රම ඔස්සේ මහජන මතය හැඩ ගැස්වීමට පියවර ගනු ලැබිණි. 'සිංහල පමණක්' රාජ්‍ය භාෂාව කිරීම සඳහා ජීවිත පරිත්‍යාගයෙන් ක්‍රියා කරන බවට අනුරාධපුරයේ රුවන්වැලි සෑ මළුවේ පිහිටි දුටුගැමුණු ප්‍රතිමාව ඉදිරියේ දිවුරුම් දීම සිදු වූයේ 1955දීය. එය මෙහෙයවන ලද්දේ **ජාතික මහා බල මණ්ඩලය** විසිනි. ජාතිකත්වය පිළිබඳ ආකල්ප ඓතිහාසික පුරාණෝක්ති මගින් පෝෂණය වන බවට එය මනා නිදසුනකි. එම කාර්යය සඳහා දුටුගැමුණු පිළිරුව තෝරාගැනීමට හේතුව ඔහු මෙරට දෙමළ ආධිපත්‍යය මැඩ පවත්වා රට එක්සේසත් කිරීමේ ඓතිහාසික සංකේතය වීමයි. දෙදහස් පන්සියවැනි බුද්ධ ජයන්තිය 1956 වර්ෂයට යෙදී තිබීමද සිංහල භාෂාවේ තත්වය ප්‍රවර්ධනය කිරීම අරබයා මේ සා උද්‍යෝගයක් සමාජයෙහි පහළ වීමට බල පෑ හේතුවක් විය. එමගින් සිංහල භාෂා ප්‍රබෝධය හා බෞද්ධ ප්‍රබෝධය ඒකාත්මික වීමට අවශ්‍ය පසුබිම නිර්මාණය වූ බව පෙනී යයි. 'දියසෙන් කුමරු' පිළිබඳ පුරාණය එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායකට ආරෝපණය වීමද පුනර්ජීවන යුගයක සමාජ කතිකාව නිර්මාණය වන ආකාරය වටහාගැනීමට උපකාරී වේ.[136] 'සිංහලය වහල්ව

---

[135] **පෙරමුණ**, 1954. 11. 05.

[136] 'දියසෙන් පුරාණය' යනු බුද්ධ වර්ෂයෙන් දෙදහස් පන්සියයේදී **දියසෙන්** නම් පාලකයෙක් පහළ වී මෙරට සමෘද්ධිමත් කරන බ

කියග මැගිය එනු කොහි සිටැ දද සමනොළ ගොසිනා - නොය කියමුතු එදිගැ බමුණ සුමන සුරිඳු විසිනා

තිබියදී කුමන බුද්ධ ජයන්තියක්ද' යන තල්පාවිල සීලවංස හිමියන්ගේ ප්‍රකාශය සිංහල ජාතිකත්වය, භාෂාව හා ආගම අතර වූ ඒකාබද්ධතාව වටහාගැනීමට උපකාරී වන්නකි.[137]

එවකට පාලක පක්ෂය වූ එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ ස්ථාවරය වූයේ සිංහල හා දෙමළ යන භාෂා දෙකම රාජ්‍ය භාෂා බවට පත් කළ යුතු බවයි. සිංහල පමණක් රාජ්‍ය භාෂාව විය යුතු යැයි ප්‍රසිද්ධ ප්‍රකාශයක් කරන්නැයි මල්වතු අස්ගිරි මහා නායක හිමිවරුන් විසින් අගමැති ජෝන් කොතලාවලගෙන් ඉල්ලා සිටිනු ලැබුවද පක්ෂයේ ස්ථාවරය වෙනස් වූයේ නැත.[138] ඊට දින කිහිපයකට පසුව, එනම් 1955. 09. 19 වැනි දින ඇන්. ඇම්. පෙරේරා විසින් පාර්ලිමේන්තුවේදී යෝජනා කරන ලද්දේද සිංහල හා දෙමළ එක සමාන රාජ්‍ය භාෂා ලෙස පිළිගැනීමට හැකි වන සේ රාජ්‍ය සභා ආඥාව වහාම සංශෝධනය කළ යුතු බවයි. එසේ නොකළහොත් රට යළිත් යටත් විජිතයක් බවට හෝ ලෝක බලවතුන්ගේ කෙළි බඩුවක් බවට පත් වීම නියත බව ඔහු වැඩි දුරටත් කියා සිටියේය.[139]

1951දී රජයෙන් ඉවත්ව **ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය** පිහිටුවා ගත් එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක, රාජ්‍ය භාෂාව පිළිබඳ සිය පක්ෂයේ ස්ථාවරය එහි ප්‍රථම ප්‍රතිපත්ති ප්‍රකාශයේ සඳහන් කළේ ''මෙරට ජනතාව සිය මවු බිමේ පරදේශිකයන් මෙන් සිටීම නැවැත්වීමට නම් නොපමාව සිංහල හා දෙමළ රාජ්‍ය භාෂා වශයෙන් සම්මත කිරීම අවශ්‍ය'' බවයි.[140] එසේ වුවත් ඇන්. ඇම්. පෙරේරාගේ ඉහත කී යෝජනාව පිළිබඳ අදහස් දැක්වීමේදී ඔහු කියා සිටියේ 'සිංහල පමණක්' රාජ්‍ය භාෂාව විය යුතු බවකි. දෙමළ භාෂාවටද සිංහලය හා සම තැන් දීමෙන් සිංහලයන් තුළ සාධාරණ භාෂා භීතිකාවක් ජනිත වන බව ඔහුගේ අදහස විය.[141] ඔහු කියා සිටියේ ද්විභාෂා වෙත සම තැන දිය හැක්කේ ෆෙඩරල් ක්‍රමයක් යටතේ පමණක් බවයි. කෙසේ වුවත් 1956දී පාර්ලිමේන්තුව විසුරුවා හරින විට එක්සත් ජාතික පක්ෂයද 'සිංහල පමණක්' යන ස්ථාවරයෙහි සිටියේය. ස්වාධීන

ගිය කලැ දෙදහස් පන්සිය රජකු එතැයි දිය නා - කියැවිණි තන්වැසිය එනම් පැරකුම් රජ මෙදි නා

පැරකුම්බා සිරිත. (සංස්) කේ. ඩී. පී. වික්‍රමසිංහ, කොළඹ: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, 1954, 54.

137 **ස්වභාෂා**, 1955. 06. 05

138 **ලංකාදීප**, 1955. 10. 07

139 **ලංකාදීප**, 1955. 10. 20

140 *Manifesto and Constitution of the Sri Lanka Freedom Party*, 1951, 09.

141 එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක, **නවයුගයක උදාව**- ප්‍රථම භාගය, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, 1963, 469-470

දෙමළ රාජ්‍යයක් හෝ සිංහල රාජ්‍යය සමඟ ඒකාබද්ධ වූ දෙමළ රාජ්‍යයක් පිහිටුවීමේ අරමුණින් දෙමළ මන්ත්‍රීවරුන් පොදු පෙරමුණකට ඒකරාශී වීමට සෘජුව බලපෑවේද එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ ස්ථාවරය වෙනස් වීමය.[142]

1956

1956 වර්ෂය ආශ්‍රිත සිංහල භාෂක සමාජයේ හැසිරීම පිළිබඳව මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ දක්වා ඇත්තේ මෙවැනි අදහසකි.

> අවුරුදු සියයකටත් වැඩි කාලයක සිට ඉංගිරිසි උගත්තු බමුණු කුලයක් වීමට තැත් කළහ. මේ බමුණු කුලයෙහි අදහස්, සිතුම් පැතුම් හා සිරිත් විරිත් වනාහි පොදු ජනකාය පමණක් නොව පෙරදිග භාෂා ශාස්ත්‍ර උගතුන් ද නූගතුන්, අශිෂ්ටයන් ලෙස සලකා පිටුදකින දහමක් සේ දියුණු වී ය. මේ බමුණු කුලය අතෙහි ''පණ්ඩිතයා'' යන පදය පවා කුණු බිත්තරයක් වී ය. දැන් ලැව්ගින්නක් සේ පැතිරෙන පිබිදුම ඉංගිරිසි උගත් බමුණු කුලය විසින් රකිනු ලබන දහමට පටහැණිව නැඟී කෙමෙන් වැඩුණු ප්‍රතිවාදයෙහි කටුක ඵලයකි.[143]

මෙයින් කියැවෙන්නේ ස්වරාජ්‍යය දිනාගැනීමෙන් පසුව ඉංග්‍රීසි භාෂාධිපත්‍යය බිඳ දමා සිංහල ජාතිය මෙන්ම භාෂාවද 'නිසි තැන' පිහිටුවීමේ අපේක්ෂාව ඉටු නොවූ බවත් ඊට හේතුව නිදහසින් පසුව රාජ්‍ය බලය දිනාගත් ඉංග්‍රීසි උගත් ඉහළ මධ්‍යම පන්තිය අධිරාජ්‍යවාදී සංස්කෘතික ප්‍රතිපත්ති අඛණ්ඩව ක්‍රියාත්මක කිරීම බවත්ය. පොදු ජනයා තුළ මෙමගින් ජනිත වූ කලකිරීම පෙරළා ජාතිකානුරාගී හා භාෂානුරාගී බලවේගයක් නිර්මාණය කර ඇතැයිද තව දුරටත් කියැවේ.

1956දී සිදු වූ සමාජ පෙරළිය දීර්ඝකාලීන ඓතිහාසික බලවේගයක් මුහුකුරා යෑමකි. දේශපාලනික, ආගමික හා සාමාජික වශයෙන් මෙරට ජාතික ව්‍යාපාරයේ ධාරා තුනක් ක්‍රියාත්මක විය.[144] ජාතික ව්‍යාපාරයේ දේශපාලනික ප්‍රවාහයට නායකත්වය දුන්නේ ලාංකේය නූතන මධ්‍යම පන්තියයි. යටත්විජිත ධනේශ්වර ආර්ථික විපර්යාසයන්හි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඉස්මතු වූ නව සමාජ ස්තර මීට අයත් වේ. මෙම නූතන මධ්‍යම පන්තිය, මධ්‍යස්ථවාදීන් හා රැඩිකල්වාදීන් වශයෙන් ප්‍රභේද කළ හැකිය. ධනවාදී රාමුව පිළිගත් මෙම දෙපිරිසගේ වෙනස වූයේ මධ්‍යස්ථවාදීන් ප්‍රමාණවත් ආණ්ඩුක්‍රම

---

[142] **ලංකාදීප**, 1956. 01. 20

[143] මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, **බණකථා සාහිත්‍යය**, මහරගමඃ සමන් මුද්‍රණාලය, 1955 (2වන මුද්‍රණය 1958), 134-135.

[144] ජයවර්ධන, 1978, 53.

ප්‍රතිසංස්කරණ පමණක් ඉල්ලීමත් රැඩිකල්වාදීන් පූර්ණ ප්‍රතිසංස්කරණ අපේක්ෂා කිරීමත්ය.[145] ග්‍රාමීය දේශපාලන ප්‍රවාහය ආරම්භ වූයේද ජාතික අනන්‍යතා සැලසුම්කරණය ඔස්සේ දියත් වූ සාමාජික හා ආගමික ධාරා මගිනි. ජාතික ව්‍යාපාරයේ 1915 දක්වා වූ යුගය ගම දේශපාලනීකරණය කළ පළමුවැනි අදියර වශයෙන් හැඳින්වෙයි.[146] ජනමාධ්‍යවල ප්‍රභවය, වාද විවාද පැවැත්වීම, සමිති සමාගම් බිහි වීම යනාදිය ඊට හේතු විය. මෙම තත්වය වර්ධනය වූයේ අමද්‍යප ව්‍යාපාරය මගිනි. මෙම ග්‍රාමීය ප්‍රවාහයට නායකත්වය දීමට මධ්‍යස්ථවාදීන් හා රැඩිකල්වාදීන් මෙන්ම තිහේ දශකයේදී ලාංකේය දේශපාලනයට පිවිසි සමාජවාදීහුද අපොහොසත් වූහ. එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ ධනේශ්වර ප්‍රතිපත්ති මෙන්ම වාමාංශිකයන්ගේ විප්ලවීය වෙනස්කම්ද ග්‍රාමීය සුළු ධනේශ්වර ස්තරයෙන් ප්‍රතික්ෂේප විය. එක්සත් ජාතික පක්ෂයෙන් ඉවත්ව ගිය බණ්ඩාරනායක විසින් අමතන ලද්දේ නායකත්වයක අවශ්‍යතාවෙන් සිටි මෙම පන්තියේ ආර්ථික, දේශපාලනික හා සංස්කෘතික අවශ්‍යතා වෙතටයි. 1956 සිදු වූ සමාජ පරිවර්තනයෙහි සාධනීය තත්ව මෙන්ම නිෂේධනීය තත්වද පවතින බව නිරීක්ෂණය කළ හැකිය. සිංහල භාෂාව හා සාහිත්‍යය ආශ්‍රිතව මෙන්ම අධ්‍යාපන ක්‍රමය, නාට්‍යය, සංගීතය, නැටුම් කලාව යනාදී අංශවල විශාල පුනර්ජීවයක් ඇති කිරීමට 1956 රැල්ල සමත් විය. ඒ ආශ්‍රිතව නිෂේධනීය ලක්ෂණ උද්ගත වූයේ එම ක්‍රියාවලිය මෙහෙයවීමේදී හටගත් දුර්වලතා හේතුවෙනි.

ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය, පිලිප් ගුණවර්ධනගේ **විප්ලවකාරී සම සමාජ පක්ෂය** හා විජයානන්ද දහනායකගේ **භාෂා පෙරමුණ** යන පක්ෂවල සන්ධානයෙන් සැදුම් ලත් මහජන එක්සත් පෙරමුණෙහි ජයග්‍රහණයට හේතු වූයේ සිය ප්‍රතිපත්ති සැකසීමේදී පොදු ජන අපේක්ෂා ග්‍රහණය කරගැනීමයි. අගමැතිවරයාගේ ප්‍රථම ව්‍යවස්ථාදායක කාර්යය වශයෙන් 1956 ජුනි 05 වැනි දින රාජ්‍ය භාෂා ව්‍යවස්ථා කෙටුම්පත නියෝජිත මන්ත්‍රී මණ්ඩලයට ඉදිරිපත් කිරීම යථෝක්ත පොදු ජන අපේක්ෂා ඉටු කිරීමේ ප්‍රතිඵලයකි. ඒ අනුව දින නවයක විවාදයකින් පසුව එම 15 වැනිදා වැඩි ඡන්ද තිස් අටකින් සිංහලය මෙරට රාජ්‍ය භාෂාව බවට පත් විය. විවාදයේදී පනතට පක්ෂව ඉදිරිපත් වූ අදහස් මෙසේයි.[147]

1. රාජ්‍ය භාෂා දෙකක් පැවතීමට වඩා එක් භාෂාවක් පමණක් තිබීම කාර්යක්ෂම වීම හා ආර්ථිකව ලාභදායක වීම. 70% ක් වන බහුතර ජනයාගේ බස වන සිංහලය ඊට සුදුසුතමය බව.

---

[145] **එම**, 67-69.

[146] ගාමිණී කීරවැල්ල, 'සිංහබාහු, සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය හා විජිතහරණ ක්‍රියාදාමය' **දිවයින ඉරිදා සංග්‍රහය**, 2012. 05. 20

[147] කෝපරහේවා, 1999, 154.

2. දෙමළ භාෂාවේ නිජ බිම වන දකුණු ඉන්දියාව ඊට රාජ්‍ය භාෂා තත්වය ප්‍රදානය කර තිබෙන හෙයින් ලංකාවේ සුළුතරයක් ව්‍යවහාර කරන දෙමළ භාෂාවට සිංහලය හා සම තැන් දීම අසාධාරණ යැයි සැලකීම.
3. සිංහල හා දෙමළ සම තත්වයෙහිලා සැලකුවහොත් ඊට දකුණු ඉන්දියාවේද පවතින බලය හේතුකොටගෙන තත්වය වඩාත් වර්ධනය වී සිංහලය අතික්‍රමණය කිරීමට හැකියාව ලැබීම. එමඟින් ශ්‍රී ලංකාවේ පමණක් පවතින සිංහල භාෂාව වඳ වී යා හැකි වීම.

රාජ්‍ය භාෂා පනත අනුව, ''අවශ්‍ය වෙනස්කම් කරන තුරු'' 1960 දෙසැම්බර් 31 දක්වා මෙතෙක් භාවිත කළ භාෂාව/භාෂා පවත්වාගෙන යාමට අවශ්‍ය විධිවිධාන යොදා තිබිණ.

අගමැති හා ෆෙඩරල් පක්ෂ නායක ඇස්. ජේ. වී. චෙල්වනායගම් අතර **බණ්ඩාරනායක-චෙල්වනායගම් ගිවිසුම** (1957) ඇති වීමට හේතු වූයේද වර්ධනය වෙමින් පැවති ජාතිවාදී ආකල්ප මැඩ පැවැත්වීමේ අවශ්‍යතාවයි. දෙමළ භාෂාව ලංකාවේ සුළු ජාතික භාෂාවක් වශයෙන් පවතින අතරම, උතුරු නැගෙනහිර පළාත්වල පරිපාලන භාෂාව වශයෙන් පිළිගැනෙන බව එමඟින් සම්මත කරගන්නා ලදි. එහෙත් මෙම ගිවිසුම හේතුවෙන් රාජ්‍ය භාෂා පනත අහෝසි වන බවටත් රට දෙකඩ වන බවටත් චෝදනා කළ එක්සත් ජාතික පක්ෂය, රට පුරා විරෝධතා ව්‍යාපාර දියත් කිරීමටද පියවර ගත්තේය. එමඟින් නැවතත් සිංහල භාෂාප්‍රේමී සංවිධාන ජාතිකවාදී ප්‍රතිපත්ති මත නැඟී සිටීම සිදු විය. මෙම බලපෑම් හේතුවෙන් ඒකපාක්ෂිකව ගිවිසුම අවලංගු කර දැමීමට අගමැති බණ්ඩාරනායක ක්‍රියා කළ අතර, දෙමළ ජාතික බලවේග අරගල සඳහා පෙළඹීමට හේතු වූ සන්ධිස්ථානයක් වශයෙන් එය හැඳින්විය හැකිය. '1958 ජාතිවාදී කෝලාහලය' වශයෙන් හැඳින්වෙන්නේ මෙම සමාජ පසුබිම හේතුකොට ගෙන උද්ගත වූ ජාතිවාදී හැසිරීම් රටාවයි. ඒ අනුව, **1958 අංක 28 දරන දෙමළ භාෂා (විශේෂ විධිවිධාන) පනත** යටතේ දෙමළ භාෂාවේ භාවිතයට 'සාධාරණ තත්වයක්' ප්‍රදානය කිරීමට අගමැති පියවර ගත්තේය. ''සිංහල භාෂාවේ තත්වයට හානියක් නොවන පරිදි දෙමළ භාෂාවේ පාවිච්චියට සාධාරණ තැනක් ලබා දිය යුතුය'' යන්න 1956 මැතිවරණයට පූර්වයේ සිටම මහජන එක්සත් පෙරමුණේ භාෂා ප්‍රතිපත්තියට අයත් වූවකි. අගමැති බණ්ඩාරනායක ඝාතනය කරනු ලැබීමෙන් උද්ගත වූ අස්ථාවර දේශපාලනික තත්වය හේතුවෙන් **දෙමළ භාෂා (විශේෂ විධිවිධාන) පනත** ක්‍රියාත්මක කිරීම අතපසු වුවද 1956 රාජ්‍ය භාෂා පනත ප්‍රකාරව 1961 ජනවාරි

පළමුවැනිදා සිට සියලු පරිපාලන කටයුතු සඳහා සිංහල භාෂාව භාවිත කිරීම සිදු විය.

බහු ජාතික රටක රාජ්‍ය භාෂා ප්‍රතිපත්තියක් ක්‍රියාවට නැගෙන්නේ රටක වෙසෙන විවිධ ජනයා එක් ජාතියක් ලෙස ගොඩ නැංවීමේත් සමූහගත කිරීමේත් අරමුණ ඇතිවය. රට, සංස්කෘතිය, ජාතිකත්වය හා භාෂාව යන සෑම සාධකයකදීම ඒකීයත්වය තහවුරු කිරීම පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී ලක්ෂණයකි.[148] එහෙත් සංකීර්ණ විෂම ජාතිකත්වයක් පවතින රටවල එක් ජාතික භාෂාවක් තහවුරු කිරීම අපහසුය. ස්වකීය භාෂා අනන්‍යතාව නොසලකා සියලු රටවැසියන් ජාතික භාෂාවට නතු කරගැනීම භාෂාධිකාරයක් ව්‍යාප්ත කිරීමක් හා අවම බලාධිකාරයක් දරන භාෂා අනතුරට පාත්‍ර කිරීමක් වශයෙන් සැලකේ. බහු භාෂක සමාජයක රාජ්‍ය භාෂාව අනිවාර්යයෙන්ම සමාජයෙහි අනෙක් භාෂාවලට වඩා ප්‍රබලත්වයට පත් වෙයි. එවිට එය ව්‍යවහාර කරන ජනතාවගේ ආධිපත්‍යයද වර්ධනය වේ. බොහෝ විට රාජ්‍ය භාෂා බවට පත් වන්නේ රටක බහුතර ජනතාවගේ භාෂාව වන බැවින් සුළු ජාතීන් අතර භාෂා භීතිකාවක් ඇති වීමට මෙම තත්වය බලපායි.[149] රටක ප්‍රධාන හා අප්‍රධාන ජන කොටස් අතර අවිනිශ්චිත බවක් ඇති වීම මෙහි ප්‍රතිඵලයකි. නිදහස දිනීමෙන් අනතුරුව දේශීය භාෂාවක් රාජ්‍ය භාෂාව බවට පත් වීම නව යුගයක උදාව සංකේතවත් කරන්නක් වුවද දේශපාලනිකව ඉස්මතු වූ ජන කොට්ඨාසයක බස රාජ්‍ය භාෂාව වීම ගැටලු උද්ගත කරයි. භාෂා කිහිපයක් සමාන්තර රාජ්‍ය භාෂා වශයෙන් නම් කිරීම මෙම තත්වයට පිළියමක් වශයෙන් සැලකේ.

සිංහල භාෂාවේ සංස්කෘතකරණ ප්‍රවණතාව (පශ්චාත් රාජ්‍ය භාෂා අවධිය)

සිංහලය රාජ්‍ය භාෂාව බවට පත් වීමෙන් අනතුරුව සංස්කෘතකරණ මතවාදය ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරයද විමසිය යුතුව තිබේ. 1956 දී හට ගත් දේශපාලන පෙරළිය විසින් යුරෝපීය සංස්කෘතියට ප්‍රතිපක්ෂව, නිර්ව්‍යාජ සිංහල සංස්කෘතික සම්ප්‍රදාය ස්ථාපනය කිරීමට උත්සාහ කරන ලද බව මෙම රචනයේ ආරම්භයේදී සඳහන් කෙරුණි. 'සිංහල සංස්කෘතියේ පුනර්ජීවය' යන නාමකරණය යටතේ ගොඩනගන ලද විවිධ සංස්කෘතිකාංග හා කලාංග සිංහල උගත් දේශීය මධ්‍යම පන්තියේ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක් බවට පත්

---

[148] Sue Wright, *Language Policy and Language Planning - from Nationalism to Globalization*, New York: Pal

Palgrave Macmillan, 2004, 71.

[149] R. T. Lakoff, *Talking Power - The Politics of Language*, Basic Books, 1990, 194.

වූයේ යැයිද එහිදී කියන ලදි.[150] උසස් කලාත්මක රස වින්දනයක් පැවතීමද සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයට අයත් නිර්ණායකයකි. මහජන එක්සත් පෙරමුණු රජය මගින් ස්ථාපිත කෙරුණු සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුවේ උපදේශක මණ්ඩලයේ චින්තනය අනුව, එම දෙපාර්තමේන්තුවෙන් ක්‍රියාවට නැංවුණු විවිධ කටයුතු වෙතින් ප්‍රකට වූයේ දේශීය සම්ප්‍රදාය පුනරුත්ථාපනය කිරීමේ නැඹුරුව නොහොත් පුරාණ ස්පීති සංරක්ෂණ ප්‍රවණතාවය. ඒ අනුව, 1956න් පසු ක්‍රියාත්මක වූ රාජ්‍ය භාෂා සැලසුම් ප්‍රතිපත්තිය බොහෝ දුරට ප්‍රකට කළේ සංස්කෘතකරණය කෙරෙහි වූ නැඹුරුවයි. රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුවේ කටයුතු වෙතින් එය ප්‍රකට වේ. ශුද්ධ සිංහලකරණයේ බලපෑමද ඇතැම් විට දැකිය හැකි විය. සම්මත සිංහල වාර්තාව සහ රජයේ පාසල් පෙළ පොත් සැකසීම සම්බන්ධ ගැටලු යනාදිය ඊට නිදසුන් වේ.

භාෂා රීති විවිධත්වය, විකල්ප ප්‍රයෝග බහුල වීම ආදී හේතු මත සිංහල භාෂාව විෂයයෙහි සම්මත ස්වරූපයක (standard usage) අවශ්‍යතාව උද්ගත වූයේ විසිවන සියවසේ මුල් භාගයේදීමය. එය රාජ්‍ය මට්ටමේ භාෂා ස්වරූප සැලසුම්කරණ ක්‍රියාවලියක් වශයෙන් ක්‍රියාවට නංවන ලද්දේ 1968 වසරේදීයි. භාෂක සමාජයේ ආයතනගත මෙන්ම සාහිත්‍යාගත ස්වරූපය බවටද සම්මත භාෂාව පත් වන අතර, ජාතික හැඟීම් ව්‍යාප්ත කිරීමට සුදුසු සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වශයෙන්ද එය ක්‍රියා කරයි. එවකට සිටි අධ්‍යාපන ඇමතිවරයාගේ නියෝගයක් මත 1968 වර්ෂයේදී **සම්මත සිංහල කමිටුව** පත් කරන ලද්දේ රාජ්‍ය භාෂාව බවට පත් වූ සිංහලය නිවැරදිව ලිවීම පිළිබඳව සමාජයෙහි පොදු සම්මතයක් ඇති කිරීම සඳහාය. භාෂාවේ සම්භාව්‍ය අධිකාරය සුරකිමින් සිංහල භාෂාව ප්‍රවර්ධනය කිරීම එම කමිටුවේ අරමුණ විය. එම වසර අවසානයේදී **සම්මත සිංහල වාර්තාව** ප්‍රකාශයට පත් වූ පසුව ඊට එරෙහිව විශාල උද්ඝෝෂණයක් ඇති විය. ඊට එරෙහි වූවන් අතර සිටි පත්‍ර කලාවේදීන්, ලේඛකයින් හා වාග්විද්‍යාව හදාළ විද්වතුන් යන බොහෝ දෙනා ජනසම්මතවාදී අදහස් දැරුවෝ වෙති. සම්මත සිංහල වාදය අවසානයේ චාල්ස් ගොඩකුඹුරේ පවසා ඇත්තේ ''මහජන රජයේ වැඩට මහජන බස'' යෙදිය යුතු බවයි.[151] මෙහිදී 'මහජන බස' යනුවෙන්

---

[150] සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ පුද්ගලයෙකුට උසස් සමාජ අගයක් හිමිකර දීමෙහි සමත් දැනුම හා

කුසලතා, කථා ලීලාව, අඳින පළඳින විලාසය යනාදී මූල්‍ය නොවන වත්කම්ය.

[151] සඳගෝමි කෝපරහේවා, 'සිංහල භාෂා විෂයක ජනසම්මතවාදය හා සිරි ගුනසිංහ' **සංස්කෘති** 21 (1), නුගේගොඩ:

සංස්කෘති ප්‍රකාශන, 2010, 52.

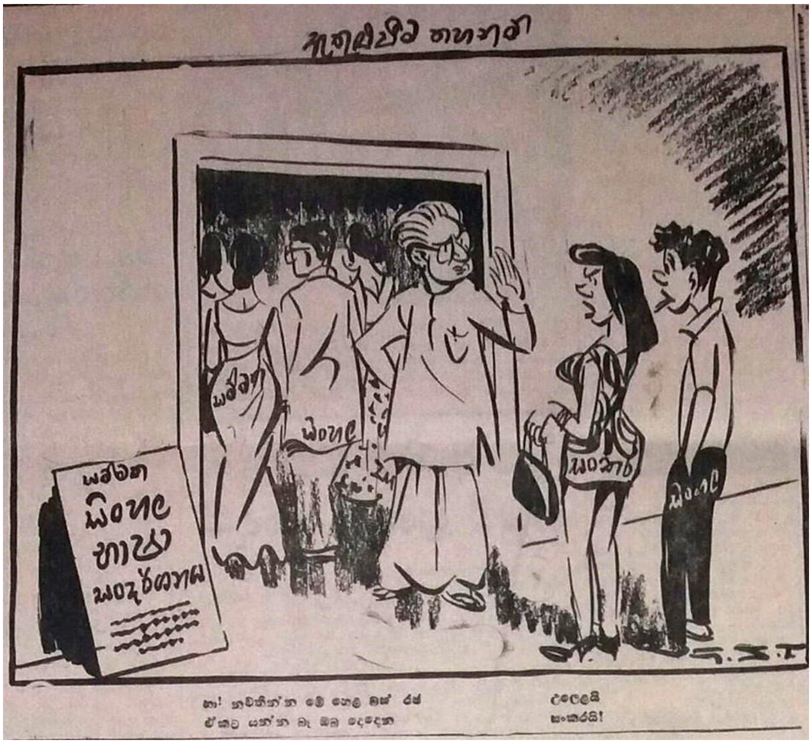
අදහස් කළේ කට වහරින් හැඩ ගැසුණු ලේඛනයටයි. මෙම වාර්තාවට විරුද්ධව එල්ල වූ චෝදනා දෙකකි. එනම්, එහි ව්‍යාකරණ රීති අනවශ්‍ය ලෙස හෙළ හවුලට පක්ෂපාතී බව හා වර්තමාන ව්‍යවහාරය නොසලකා හැර පැරණි ව්‍යවහාරය තහවුරු කිරීමට උත්සාහ දරා ඇති බවයි.[152]

සම්මත සිංහල කමිටුව පත් කිරීමෙහිදී අධ්‍යාපන අමාත්‍යවරයාගේ නිර්දේශ කර ඇත්තේ i. අක්ෂර වින්‍යාසය ii. පද සාධනය iii. වාක්‍ය ප්‍රයෝග iv. ක්‍රියා කාරක පද සම්බන්ධය v. විරාම ලක්ෂණ vi. පද බෙදීම යන අංශ සඳහා රීති මාලාවක් සකස් කිරීමටය. ප්‍රකාශයට පත් වූ වාර්තාවෙහි අන්තර්ගත වූයේ 'ක්‍රියාකාරක පද සම්බන්ධය', 'පද බෙදීම', 'විරාම ලකුණු' හා 'අක්ෂර වින්‍යාසය' යන මාතෘකා පමණි. 'පිරිසිදු විය යුතු වහර', 'නිපාත යෙදුම' හා 'ඇ කාර යෝගය' යනුවෙන් නව පරිච්ඡේද තුනක් ඊට ඇතුළත් විය.[153] සම්මත සිංහල වාර්තාව හෙළ හවුලට පක්ෂපාතී බවට චෝදනා එල්ල වීමට හේතු වූයේ ඉහත කී 'ඇ කාර යෝගය' පිළිබඳ පරිච්ඡේදයයි. එසේම මුනිදාස කුමාරතුංගගේ **ව්‍යාකරණ විවරණය** ග්‍රන්ථයෙහි කොටස් උපුටා ගෙන වාර්තාවට ඇතුළු කර ඇති බවද පෙන්වා දෙනු ලැබිණි. පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ උද්ගත වූ සමාජ-දේශපාලනික පසුබිම යටතේ භාෂා ප්‍රවර්ධනයෙහිදී සංස්කෘතකරණය කේන්ද්‍ර කරගත් සම්භාව්‍යකරණයම ඉස්මතු වුවත් ජනසම්මතවාදීන්ට ඔවුන් කෙරෙහි බලපෑම් එල්ල කළ හැකි වූ අවස්ථාවක් ලෙස මෙය හඳුන්වා දිය හැකිය. සම්මත සිංහලයක් අවශ්‍ය වූයේ සිංහල ලිවීමේදී පවතින අවිනිශ්චිතතා මඟ හැරෙන පරිදි සම්මතයක් ඇති කිරීමට බවත්, මෙමගින් එම අවශ්‍යතාව ඉටු නොවන බවත් සරසවි ඇදුරෝ පෙන්වා දුන්හ. එසේම, මෙම වාර්තාවෙන් වර්තමාන ව්‍යවහාරය නොසලකා හැර තිබේය යන්නෙන්, කථා ව්‍යවහාරයෙහි ව්‍යාකරණය අනුව ලිඛිත ව්‍යවහාරය සකස් කළ යුතු යැයි නොපැවසෙන බවද ඔවුහු අවධාරණය කර තිබුණහ. ඔවුන්ගේ මතය වූයේ ලිඛිත ව්‍යවහාරය පිළිබඳ සම්මතයක් ඇති කරගැනීම සඳහා නූතන සිංහල ලේඛකයින්ගේ ව්‍යවහාරය පදනම් කරගත යුතු බවයි.[154] වාර්තාවට පක්ෂ වූවන්ගේ තර්කය වූයේ, සම්මතය නොසලකා හැර ව්‍යාකරණ රීති බිඳිමින් ලේඛනයේ යෙදෙන්නන් වාර්තාවට අහේතුකව විරුද්ධ වන බවකි. **සංශෝධිත සම්මත සිංහල වාර්තාව** 1970දී නිකුත් වුවත් එයද පළමුවන වාර්තාවට විරුද්ධ වූවන් වෙතින් ප්‍රතික්ෂේප විය.

[152] **දිනමිණ**, 1969. 04. 10. 11, 15.

[153] **සම්මත සිංහල කමිටුවේ වාර්තාව**, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1968

[154] **දිනමිණ**, 1969. 04. 10



1969 වසරෙහි ලංකාදීප පුවත්පතෙහි පළ වූ ඉහත කාටූනයෙහි දැක්වෙන්නේ යෝජිත සම්මත සිංහලය ඔස්සේ ගොඩනැගෙන භාෂාමය පන්ති භේදය පිළිබඳව සංකේතාත්මක අදහසකි. සම්මත භාෂාව පාදක කරගත් ඇතුළු කරගැනීමේ හා බැහැර කිරීමේ සමාජ ක්‍රියාවලිය ඉන් අවධාරණය කර තිබේ. සම්මත භාෂාව වශයෙන් හැඳින්වෙන්නේද කතිකාමය ස්වරූපයකි. ඉන් අදහස් කරන්නේ සම්මත භාෂා ස්වරූපය යනු එක්තරා නිශ්චිත සමාජ පන්තියක් විසින් ස්වකීය බලාධිකාරය පවත්වාගැනීමේ උවමනාවෙන් ගොඩනගන ලද්දක් බවයි. කතිකාවක සීමා නිර්ණය වන්නේ ඇතුළු කිරීම හා බැහැර කිරීම මගිනි. ඒ අනුව, සංස්කෘත භාෂාවේ ආභාසය සහිත විදග්ධ ව්‍යවහාරය ප්‍රධාන ධාරාව වශයෙන් පවත්වාගැනීමේදී ජනසම්මතවාදීන් විසින් යෝජිත, කටවහර ආශ්‍රිත භාෂා ස්වරූපය මෙන්ම වෙනත් විකල්ප භාෂා ස්වරූපද කතිකාවෙන් බැහැර කරන ලදි. 1968 දී සම්මත සිංහලය වශයෙන් නිර්ණය කරන ලද්දේ 'ශිෂ්ට', 'නිරවද්‍ය' හා 'ව්‍යක්ත' යැයි අදහස් කෙරෙන ස්වරූපය බව හා ඉන් පරිබාහිර ස්වරූප මෙන්ම ඒ ස්වරූප අනුගමනය කරන්නන්ද බැහැර කෙරෙන බව ඉහත කාටූනයෙහි ඇතුළත ඉන්නවුන්ගේ හා පිටත රැඳී ඉන්නවුන්ගේ ඇඳුම්වල ස්වරූපයෙන් හඟවනු ලැබේ.

මෙම වකවානුවේදීම රජය විසින් සකස් කරනු ලැබූ පාසල් පොත් පිළිබඳවද මෙබඳුම උද්ඝෝෂණයක් ඇති විය. පාසල් පොත් පෙළෙහි භාෂාවද

හෙළ හවුලට පක්ෂපාතී බවට සහ වර්තමාන ව්‍යවහාරය නොසලකා හැර ඇති බවට චෝදනා පැන නැගුණි. පොදු ජනයා ප්‍රතික්ෂේප කරන බස් වහරක් ප්‍රවිෂ්ට කර, පාසල් පොත් භාවිතයෙන් ඉවත් කරවීමත් පාසල් පොත් සම්පාදනය නැවත ව්‍යාපාරිකයන්ට පැවරීමත් හෙළ හවුලේ අභිප්‍රාය වූයේ යැයි චෝදනා එල්ල විය. මෙම උද්ඝෝෂණවල ප්‍රතිඵලය වූයේ **සම්මත සිංහල වාර්තාව** අහෝසි කරන බව මෙන්ම නව පාසල් පොත් පෙළක් සම්පාදනය කරන බවටද 1970දී බලයට පත් වූ නව රජයේ අධ්‍යාපන ඇමතිවරයාහට ප්‍රකාශ කිරීමට සිදු වීමයි.

භාෂා ද්විරූපතාවක් පවතින බොහෝ සමාජවල, 'ඉහළ, විදග්ධ, ඡේක හා ශිෂ්ට' තත්වය දිනාගනු ලබන්නේ සම්මත ලේඛන ව්‍යවහාරය විසිනි. ඉන් පරිබාහිර භාෂා ස්වරූප 'පහළ, අවියත්, ග්‍රාම්‍ය හා අශිෂ්ට' වශයෙන් සලකා සමාජ කතිකාවෙන් ඉවත් කරනු ලැබේ. එක් භාෂා ස්වරූපයකට සංකේතාත්මක අධිකාරයක් හිමි වීම මඟින්, භාෂාව පාදක කරගත් පන්ති භේදයක් සමාජයේ නිර්මාණය වීම නොවැළැක්විය හැකිය.මේ හේතුවෙන් ස්වකීය පුද්ගල කාරක ස්ථානය (subject possition) ඉහළ තලයෙහි පවත්වා ගනිමින් සමාජ අධිකාරයක් හිමි කරගැනීම සඳහා සම්මත භාෂා ස්වරූපය භාවිතයට භාෂකයෝ පෙළඹෙති. සිංහල භාෂාව ආශ්‍රිතව සිදු වූයේද මෙබඳු ක්‍රියාවලියකි. යටත්විජිත යුගයේ අධිපති භාෂාව වූ ඉංග්‍රීසියට අභියෝග කිරීම සඳහා මාතෘ භාෂා ආශ්‍රයෙන් සකසාගත් සිංහල භාෂා ස්වරූපය අනතුරුව තවද අධිපති භාෂාවක් බවට පත් විය. එමඟින් සිංහල භාෂක සමාජයෙහි 'භාෂාමය බලාධිකාරයක්' (language hegemony) නිර්මාණය විය. මෙම දෘෂ්ටිවාදාත්මක බලපෑම මඟින් කථා ව්‍යවහාරයේ ආභාසය සහිත ලේඛන සිංහලය අවප්‍රමාණ කෙරුණු අතර, සිංහල භාෂා ද්විරූපතාව පුළුල් වීමටද එය බලපා තිබේ.

සිංහලය රාජ්‍ය භාෂාව වීමෙන් පසුව භාෂා සැලසුම් සිදු වූ ආකාරය පිළිබඳව ජනසම්මතවාදී අදහස් දැරූ උගතුන් වෙත ප්‍රසාදයක් නොවීය. විශේෂයෙන් මාර්ටින් වික්‍රමසිංහගේ අදහස් විමසීමේදී ඒ බව පැහැදිලි වේ. ජනසම්මතවාදීන්හට අවශ්‍ය වූයේ පොදු ජනබස නොහොත් කථා ව්‍යවහාරය ආශ්‍රයෙන් සැකසුණු භාෂා ස්වරූපයක් ලේඛනය සඳහා යෙදීමටයි. ඒ සඳහා ප්‍රාචීන උගතුන්ගෙන් බාධා පැමිණීම ඔවුන්ගේ දෝෂාරෝපණයට ලක් විය. කථා ව්‍යවහාරය ආශ්‍රිත ලේඛන ස්වරූපයක් පිළිබඳ මතවාදය ඉදිරිපත් කළ ඇතැම් අයගේ අදහස වූයේ ඡේක ව්‍යවහාරය මුළුමනින්ම බැහැර කළ යුතු බවක් නොවේ. ඡේක ව්‍යවහාරය ඇසුරින් කථා ව්‍යවහාරය හික්මවිය යුතු බවයි. භූගෝලීය හා සමාජීය විවිධතා සහිත කථා ව්‍යවහාරය ආශ්‍රයෙන් භාෂා රීතියක් නිර්මාණය කිරීම

වෙහෙසකර කාර්යයකි.[155] වික්‍රමසිංහද මෙම ස්වභාවය පසක් කර තිබේ. ''ලේඛකයෙකු සිය වචී විඤ්ඤත්තිය සඳහා කටබස හික්මවා එහි නාථයෙකු වීම පැරණි ග්‍රන්ථ භාෂාව හික්මවා එය තම දාසයකු කර ගැනීම වැනිම අමාරු කාරියකි'' යැයි ඔහු පැවසීය.[156]

බණ්ඩාරනායක රජය මඟින් සිංහල භාෂා සංවර්ධනයට අවශ්‍ය කටයුතු සම්පාදනය කිරීම පවරන ලද්දේ ගිහි පැවිදි ප්‍රාචීන උගතුන්හටය. ඔවුහුද බටහිර අනුකාරකයින් සේම කථා ව්‍යවහාරය ග්‍රාම්‍ය යැයි තැකූහ. එහෙයින් ශ්‍රී ලංකාවේ අර්ථ ක්‍රමය සමාජවාදයට අනුකූලව සෙමෙන් වුවද වෙනස් වෙමින් යතත් භාෂාව ඊට පටහැණි මඟක ගමන් කරන බව වික්‍රමසිංහ කියා සිටියේය.[157] 'සිංහලය සකු බමුණු වෙස් ගැනීම' නම් ලිපියෙහි ඔහු සඳහන් කරන පරිදි, 1956න් පසුව ලංකාවේ පවතින්නේ පොදු ජනයාද ඔවුන්ගේ බසද ග්‍රාම්‍ය යැයි සලකන බමුණු දහමක් නොව සමානාත්මතාවෙන් යුතුව ඊට සැලකීමට අනුබල දෙන සමාජ දහමකි; ජන සම්මත ආණ්ඩුවකි. එනිසා භාෂාවද සාහිත්‍යයද ජන බසක් හා ජන සාහිත්‍යයක් විය යුතු යැයි වික්‍රමසිංහ ප්‍රකාශ කර තිබේ.[158] 'පනස් හයේ පෙරළිය' මෙරට පන්ති භේදය තුරන් කිරීමේ සන්ධිස්ථානය වශයෙන් දුටු වික්‍රමසිංහ, ඊට මුල් වූයේ ගොවියන්, කම්කරුවන් හා මැද පන්ති ගැමි ජනයා බවත් මෙරට සමාජවාදය පිහිටුවිය හැක්කේ එකී 'තුන්ගොල්ල' එකම ජනකායක් ලෙස බැඳීමෙන් පමණක් බවත් පවසයි. ''ඒ සඳහා පළමුව කළ යුතු කාරිය වනාහි පොදු ජන බස වර්තමාන ගැදි පැදි බස කරනු ලැබීමය'' යනු ඔහුගේ මතය විය. මෙම ගමනේදී පොදු ජන බස, පොදු ජන සාහිත්‍යය හා පොදු ජන ජීවිතය යන අංශ කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම අත්‍යවශ්‍ය බවද ඔහු පෙන්වා දුන්නේය.

> මේ සරුවපිත්තල සැරසිලි සහිත අනුකාරක පංඩිත සාහිත්තිය නොතකා වර්තමාන ජන සාහිත්තිය නමැති මහමැඳුර ගොඩනැඟීමට අප ඉත

---

155 පී. බී. මීගස්කුඹුර, 'සිංහල භාෂා රීතිවාදය හා මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ' **මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ කොග්ගල මහා ප්‍රාඥයා.**
දෙහිවල: තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1975, 126.

156 මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, **නවකථාංග හා විරාගය** -මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ කෘති එකතුව-11වන වෙළුම, දෙහිවල: සීමාසහිත

තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1965 (1992), 353.

157 මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, **ව්‍යවහාර භාෂාව හා පරිණාම ධර්මය**, දෙහිවල: සීමාසහිත තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1997, 167.

158 **එම**, 158.

මෙනමින් යුතු ලිපි දෙකක් **සම්ප්‍රදාය හා විචාරය** (1971) කෘතියට මෙන්ම **ව්‍යවහාර භාෂාව හා පරිණාම ධර්මය** (1997) කෘතියටද ඇතුළත්ය. දෙවැනි ලිපිය පළමුවැන්නෙහි සංස්කරණයක් බව පෙනී යයි.

> සිතින් වැයම් කළ යුතුය. ඒ මැඳුරේ අත්තිවාරම විය යුත්තේ ජනබස, ජන ජීවිතය, ජනකවි, ජන කතා ආදියයි. ඒ අත්තිවාරම ඇසුරෙන් තැනෙන සාහිත්තිය මැඳුරෙහි කම්කරුවන්, ලිපිකරුවන්, ගොවියන්, මැද පන්ති ගැමි සිංහලයන්, නගර-ගම් මුදලාලිලා, කුරුඳුවත්තේ කතුන් හා ඔවුන්ගේ සැමියන්, දූන්, පුතුන් යන සියලු දෙනාටම ජීවත් විය හැකිය. හැබැයි එය ලොක්කන්, පංඩිතයන්, ඉංගිරිසි අනුකාරකයන්, සකු බමුණු අනුකාරකයන් ඇතුළු කල්ලියකට ඉහළම මාලයට නැඟී කම්කරුවන්, ගොවියන්, මැද පන්තියේ සිංහලයන් දෙස ගර්වයෙන් ඇස් කොනින් බලන්ට ඉඩකඩ ඇති කවුළු සහිත ඉහළම වෙසෙස් මාලයක් ඇති මැඳුරක් නොවිය යුතුය.[159]

1956 රජය මඟින් උදා කෙරෙන පොදු ජන යුගයක අපේක්ෂාව බිඳ වැටීමෙන් අනතුරුව, 1970 සමගි පෙරමුණු රජය පිළිබඳ දැඩි අපේක්ෂාවක් වික්‍රමසිංහ තුළ පැවතියේය. 1970 මහ මැතිවරණයේදී සමගි පෙරමුණ බලයට පත් කරන ලෙස ජනතාවගෙන් ඉල්ලමින් **ජන ලේඛක පෙරමුණ** නිකුත් කළ ප්‍රකාශය සැකසුවේද පළමුව ඊට අත්සන් කළේද වික්‍රමසිංහ බව කියැවේ.[160] ''ශිෂ්ට, ග්‍රාම්‍ය, ඉංගිරිසි, සිංහල, දෙමළ යනු විසින් මෙතෙක් බෙදී සිටි ලංකාවේ ජනයා අතර පෙර නොවූ විරූ ඒකමතික හැඟීමක් දැන් පහළ වී ඇත. පන්ති, භාෂා, ආගම් පිළිබඳ ප්‍රශ්න ඉබේම විසඳෙන අවස්ථාවට ලංකාව නැඟී සිටියි'' යනුවෙන් වික්‍රමසිංහ පවසා ඇත්තේ 1970 රජයේ සමාජවාදී ප්‍රතිපත්ති පිළිබඳව ඔහු තුළ වූ අපේක්ෂාව හේතුවෙනි.[161]

සංස්කෘතකරණය හෙවත් මාතෘ භාෂා ආභාසය පාදක කරගත් භාෂා සැලසුම් රාජ්‍ය භාෂා ප්‍රතිපත්තියට බලපෑවේ හේතු සාධක ද්වයයක් මතය. පළමුවැන්න වන්නේ ස්වරාජ්‍යය දිනාගැනීමෙන් පසුව බලයට පත් වූ ඉංග්‍රීසි උගත්

---

159 මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, **සම්ප්‍රදාය හා විචාරය 1971**, මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ කෘති එකතුව - 11වන වෙළුම, දෙහිවල: සීමාසහිත

තිසර ප්‍රකාශකයෝ, 1992, 597.

160 ගුණසේන විතාන, 'මෙය වාර්තා කිරීමක් පමණි' ගුණසේන විතාන සහ කේ. ජී. කරුණාතිලක (සංස්.) **මාර්ටින්**

වික්‍රමසිංහ විමර්ශන, නුගේගොඩ: ජනතා ලේඛක පෙරමුණ, 1981, 97-104.

161 මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ, 'ඇස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක - ජන රජයට මඟ පෑදූ අපේ දේශපාලන ප්‍රාඥයා' **අපේ**

වියත් පරපුර හා භාෂා සමාජ පරිණාමය, රාජගිරිය: සී/ස. සරස පෞද්ගලික සමාගම, 2000, 159-166.

දේශීය මධ්‍යම පන්තිය විසින් යටත්විජිත යුගයේ පැවති ප්‍රතිචිනීකාරක භාෂා හා සංස්කෘතික ප්‍රතිපත්ති නොවෙනස්ව පවත්වාගැනීමයි. මෙමඟින් ජනිත වූ කලකිරීම පෙරළා ජාතිකානුරාගී හා භාෂානුරාගී බලවේගයක් නිර්මාණය කළේය. දෙවැනිව, වර්ධනය වෙමින් පැවති දෙමළ ජාතිවාදයට මුහුණ දීම සඳහා සිංහල සංස්කෘතියේ උත්කෘෂ්ටභාවය හා පෞරාණිකත්වය වෙසෙසා දැක්වීම අවශ්‍ය විය. ඊට දායක විය හැකි වූයේ සිංහල භාෂාවේ ඓතිහාසික මාතෘ භාෂා උරුමය තහවුරු කිරීමෙනි. සාමූහික ජන විඥානයක් ඇති කිරීමෙන් ජාතිකත්වය වගා කිරීම සඳහා ජාතික ව්‍යාපාර සතු ශක්‍යතාව අතිමහත්ය. එහෙත්, බහු ජාතික රටක් තුළ යටත්විජිතවාදීන්හට එරෙහිව ගොඩනැගෙන ජාතිකවාදය, අනතුරුව ඔවුනොවුන්ටම එරෙහිව ක්‍රියාත්මක වීමේ සම්භාවිතාවක් පවතින්නේය යන තර්කය ඉන් ස්ඵුට වේ.[162]

සමාලෝචනය

1870-1970 දක්වා වූ සියවසෙහි බලපැවැත්වූ ප්‍රධාන භාෂා මතවාද තුනකි. ආර්ය සිංහල වාදය ආශ්‍රය කරගනිමින් වර්ධනය වූ සංස්කෘතකරණය වශයෙන් හඳුන්වන භාෂා මතවාදය සිංහල භාෂාවේ ප්‍රකාශන ශක්තිය වර්ධනය කරමින් එහි නූතන ස්වරූපය සකස් කිරීම සඳහා කැපී පෙනෙන දායකත්වයක් දක්වා තිබේ. ඒ අතරම, එම භාෂා සැලසුම් සමාජ ධුරාවලිකරණයටද හේතු වූ බව මෙම යුගයේ සිංහල භාෂා ඉතිහාසය විමසීමේදී පෙනී යයි. සංස්කෘත භාෂාවේ ආභාසයෙන් ගොඩනැගුණු සිංහල භාෂාවේ නව මුහුණුවරෙහි කතිකාමය ස්වරූපය පිළිබඳ අවබෝධයක් තත්කාලීන ඇතැම් භාෂාවේදීන් වෙත පැවතිණ. සිංහල භාෂාව ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ ආධිපත්‍යයෙන් මුදාගත් පසු එහි එක් ස්වරූපයක් ප්‍රධාන ධාරාව වශයෙන් පවත්වාගනිමින් සිංහල උගත් මධ්‍යම පාන්තිකයන්ගේ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක් බවට පත් වීම පිළිබඳව ඔවුහු විරෝධය දැක්වූහ. එසේම, කථා ව්‍යවහාරයේ ආභාසයෙන් සැකසුණු පොදුජන වහරක් පිළිබඳ අදහස්ද ඔවුන් ඉදිරිපත් කර තිබේ. එවැනි වහරක් පොදුවේ භාවිතයෙහි යෙදවීමෙන් මගින් පන්ති භේදය අවම කළ හැකි බව ඔවුහු විශ්වාස කළහ. මෙම යුගයේ ජනතා අභිලාෂ තත්කාලීන දේශපාලනය මගින් අවභාවිතයෙහි යෙදුණු බවද නිරීක්ෂණය කළ හැකිය. ඊට හේතුව, යටත්විජිත යුගයේ මෙරට ක්‍රියාත්මක වූ ජාතිකවාදී විඥානය

[162] Edward W. Said, *Orientalism* New York: Vintage Books, 1978 (Vintage edition 1979).

නිදහසින් පසුවද සමාජ විඥානයක් (social conscious) බවට පරිවර්තනය නොවීමයි.

06.

ශ්‍රී මහා බෝධිය පිළිබඳ දෘශ්‍යමය පඨනයක් ඃ මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් කලාව ඇසුරින්

මහාචාර්ය ඩබ්ලිව්. එම්. පී. සුදර්ශන බණ්ඩාර,
ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශාස්ත්‍ර පීඨය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් වලින් නිරූපිත ශ්‍රී මහා බෝධි සිත්තම්

ශ්‍රී ලාංකේය කලාව සහ ආගම පිළිබඳ සිදු කෙරෙන බොහෝ කථිකාවන්හි දක්නට ලැබෙන මූලිකව ලක්ෂණය වනුයේ ඒ සමාජ සංස්ථාවන් දෙක අතර පවතින අවියෝජනීය සම්බන්ධතාවයි. විටක ආගම පෝෂණය කිරීමට කලාව උපයෝගි කොට ගත්තද නෛසර්ගිකව එමගින් කලාව ද පෝෂණය වූ බව පෙනේ. කලා ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීමේදි කලාව එක්තරා ආකාරයක මාධ්‍යයක් නැතහොත් සන්නිවේදන මෙවලමක් ලෙස භාවිත වන අතර එය මෙරට කලාව පිළිබඳ කථිකාවේදි ද එය එලෙසම සිදුව ඇත. නිදසුනක් ලෙස පොළොන්නරු සමයට අයත් තිවංක පිළිමගේ සිතුවම් මගින් සිදු වුයේ විහාර ගෘහය අලංකාර කිරීම පමණක් නොව කිසියම් ආකාරයක ආගමික පණිවුඩයක් බෞද්ධ ජනයා තුළ ස්ථාපිත කිරීමට උත්සහා කිරීමයි. ඒ සදහා විවිධ වූ ජාතක කතා, බුද්ධ චරිතයේ සුවිශේෂ සිද්ධි ශිල්පියා විසින් උපයෝගි කොට ගත් අයුරු දැකගත හැකිය. එසේම එකී සිතුවම් මගින් එවකට පැවති සිතුවම් සම්ප්‍රදායක් පිළිබඳව ද ඉගියක් සපයනු ලබයි. එකී සම්ප්‍රදායේ පවතින විශේෂතාව, නිර්මාණ ශක්‍යතාව, වර්ණ භාවිතාව, ශිල්පීය කුසලතාව, හරස් සංස්කෘතික සංස්පර්ශ මෙන්ම පුද්ගල විඥානය පිළිබඳව ද බොහෝ ඉඟි සපයනු ලැබේ[163]. එබැවින් කලාව සහ ආගම අතර පවතින සම්බන්ධතාව සුවිශේෂී එකක් බව වැටහේ. එසේම කලාව සහ ආගම අතර පවතින මෙම බැඳියාව තවත් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර ගණනාවක් පර්යේෂණ දොරටු විවර කරන

[163] Bandara, Sudarshana. “The grammer of art in buddhist mural paintings of the Kandyan tradition as a method of expressionisn” **Proceedings of the international conference on the humanities and the social sciences**, ed. Suresh de Mel and others, Faculty of Arts, University of Peradeniya, 2016, p.271.

ප්‍රපංචයක් ලෙස ද විග්‍රහ කළ හැකිය. එනම් ආගම පිළිබඳ සිදුකරන විවිධ වූ දෘශ්‍යමය පඨනයන් තුළින් එවකට පැවති නිර්මාණාත්මක චින්තන විධීන්, සංඥා පද්ධතීන් සහ දාර්ශනික චින්තාවන් පිළිබඳව ද කිසියම් අවබෝධයක් ලබා ගැනීමේ අවකාශ උදා වේ. එබැවින් දෘශ්‍ය කලාව යනු සංස්කෘතික මානව ඉතිහාසය ගවේෂණය කිරීමේ පුරාවිද්‍යාත්මක දෘශ්‍ය මූලාශ්‍රයක් ලෙස භාවිත කළ හැකි මෙවලමක් වශයෙන් සඳහන් කළ හැක[164]. එබැවින් මෙම ලිපියේ මූලික අපේක්ෂාව වන්නේ ශ්‍රී මහා බෝධිය, දෘශ්‍ය කලාව තුළ භාවිතාව සහ ඒ පිළිබඳ විචාරත්මක විමර්ශනයක් සිදු කිරීමයි.

මෙරට සංස්කෘතික පුනර්ජීවනය සම්බන්ධව අධ්‍යයනය කිරීමේදී මහින්දාගමනය මෙන්ම සංඝමිත්තා තෙරණිය විසින් ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩම කිරීම අතිශය තීරණාත්මක සාධක යුගලයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. බෞද්ධ සංස්කෘතිය, භාෂාව, සාහිත්‍ය, කලාව, ශිෂ්ඨ සම්පන්න සමාජ චාර්යා පද්ධතිය යනාදි බහුවිධ විෂය ක්ෂේත්‍ර ගණනාවකම එකී පුනරුදය දැකිය හැක[165]. වංශකතා තොරතුරුවලට මෙන්ම පුරාවිද්‍යාත්මක දෘශ්‍ය සාධක මත ගොඩනැගිය හැකි විධිමත් වාස්තවික දෘශ්‍ය සංස්කෘතියක ප්‍රබෝධය පිළිබඳ මේවන විටත් ප්‍රාමාණික අධ්‍යයන ගණනාවක්ම මහින්දාගමනය සහ ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩම කිරීම සම්බන්ධව සිදුකර ඇති බව පෙනේ. ඒ අතරින් කලාව සහ ඊට අනුබද්ධ විෂයයන් පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයන ගනණාවක් උක්ත සංස්කෘතික ප්‍රබෝධය අළලා රචනා වී ඇත. එහෙත් ඉතිහාසය විචාරාත්මකව විමර්ශනය කිරීමේදී දක්නට ලැබෙන ප්‍රමුඛ කරුණක් වනුයේ මහා සංස්කෘතික අවකාශය තුළ කේන්ද්‍රීය වූ විෂයයන් පමණක් පදනම් කොට ගෙන එකී අධ්‍යයන සිදු වී ඇති බවයි. උදාහරණ වශයෙන් ශ්‍රී මහා බෝධිය සහ ඒ සමාජ සංස්කෘතික අවකාශය වටා ගොඩනැගුණු ජනප්‍රවාද, සාහිත්‍ය සහ භාෂාව, ආගමික ප්‍රබෝධය, නව සමාජ සාර ධර්ම සහ සිංහල සංස්කෘතිය යනාදි ඒ අතර වේ. කලාව පිළිබඳ විමර්ශයේදී ද එවැනිම ප්‍රමුඛ විෂය ක්ෂේත්‍ර කිහිපයක් පදනම් කරගත් අධ්‍යයන ගණාවක් සිදු වී ඇති බව පෙනේ. නමුදු බොහෝ ක්ෂේත්‍රවල පර්යේෂකයන් අවධානය යොමු නොකරන එහෙත් ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් වැදගත් විෂයක් පිළිබඳව මෙම ලිපියෙන් මූලික අවධානය යොමු කිරීමට අපේක්ෂා කෙරේ. එනම් ශ්‍රී මහා බෝධිය දෘශ්‍ය රූපයට නැඟීමේදී හෙළ කලාකරුවා සතුවම

164 බණ්ඩාර, සුදර්ශන. **ශ්‍රී ලාංකේය මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් කලාව සහ එහි නව ප්‍රවණතා**, කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි, 2017, පි.206.

165 ලක්දුසිංහ, සිරිනිමල්, 'ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ සහ ශ්‍රී ලාංකීය සංස්කෘතිය', **කලා සඟරාව**, ත්‍රෛමාසික, 47 වන කලාපය, සංස්. ඩී.එම්. ගුණරත්න සහ තවත් අය, ශ්‍රී ලංකා කලා මණ්ඩලය, කොළඹ, 1994,පි.11-14.

පැවති දෘශ්‍යමය ආඛ්‍යානයේ ස්වරූපය, එහි අන්තර්ගත සංකේත පද්ධතිය, ඊට පදනම් වූ බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ බලපෑම, විවිධ වූ කලාකරුවන් එය පූජනීය වස්තුවක් ලෙස චිත්‍රණය කිරීමේදී දැක් වූ ශිල්පීය කුසලතාව කෙබඳුද යන්න ආදිය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමයි. මෙහිදී විශේෂයෙන් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් ශිල්පියා විසින් ශ්‍රී මහා බෝධිය සිතුවමට නැගීමේදී ඔහු විසින් අනුගමනය කරන ලද ශිල්පීය ක්‍රමවෙද සහ ඊට බලපාන ලද ආගමික හා සංස්කෘතික සාධක පිළිබඳවත් විවරණයක් සිදු කිරීමත් මෙහි තවත් අරමුණක් වේ. වෙසෙසින් උක්ත කරුණු පිළිබඳ විමර්ශනය කිරීමේදී මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායට අයත් විහාර බිතුසිතුවම් පමණක් පදනම් කොටගෙන මෙම අධ්‍යයනය සිදුකරන අතර එහිදී ගංගාරාම පුරාණ රජමහා විහාරය, දෙගල්දොරුව පුරාණ රජමහා විහාරය, සූරියගොඩ විහාරය, මැදවල ටැම්පිට විහාරය, දඹුල්ල පුරාණ රජමහා විහාරය, දැඹව විහාරය, දනගිරිගල විහාරය ඊට මූලිකව පදනම් වේ. මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර යනු මහනුවර රජ කළ කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ (ක්‍රි. ව. 1774-1781) සහ ඔහුගේ පුත් රාජාධිරාජසිංහ (ක්‍රි. ව. 1781-1798) සමයේ නිර්මාණය කරන ලද විහාරාරාම වන අතර මේ සමය විශේෂයෙන් වැදගත් වනුයේ ලංකාව මෙම වකවානුවේ යුරෝපීය ජාතීන්ගේ නිබඳ අවධානය ලක් වී තිබූ සහ අභ්‍යන්තර අවුල් වියවුල් ද නොවඩුව පැවති වකවානුවක් බැවිනි. සේනක බණ්ඩාරනායක විසින් රචනා කරන ලද “The Rock Art and Wall Painting of Sri Lanka” නැමැති කෘතියේ මෙම කාල පරාසය මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් ඇතුළත් සමය ලෙස නම් කර ඇති අතර ඔහුගේ විවරණයට අනුව එකී වකවානුවේ චිත්‍ර කලාවේ නිශ්චිත වූ එකීය සිතුවම් ව්‍යාකරණයක් දක්නට ලැබෙන බවත් රාජ්‍ය අනුග්‍රහය සහ ඊට සුදුසු සමාජ වටපිටාවක් ද දක්නට ලැබෙන බවත් සඳහාන් වේ. තවද මෙම සමයේ නිර්මාණ, සෙසු මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් සමඟ අධ්‍යයනයේදී පැහැදිලි වෙනස්කම් ගණනාවක් දක්නට ලැබෙන බවත් ඒවායින් නිසැකවම මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් කලාව හඳුනාගත හැකි බවත් ඔහුගේ අදහසයි[166]. එබැවින් මෙම අධ්‍යයනය යම් සීමාවක් සකසා ගැනීම සඳහාත් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ පිරිසිදු මෙන්ම හරස් සංස්කෘතික සංස්පර්ශයන්ට ලක් නොවූ සිතුවම් කලාවක ලක්ෂණ මෙම සමයේ නිර්මාණ මගින් පිළිබිඹු වන බැවිනුත් එකී කාල පරාසය මෙම අධ්‍යයනය සඳහා මූලිකව පාදක කර ගන්නා ලදි.

---

[166] Badaranayake, Senake. **The rock and wall paintings of Sri Lanka**, Lake House Book shop, Colombo,1986, pp.112-113.

ක්‍රි. පූ. 246 දි පමණ දේවානම්පියතිස්ස රජ දවස බුද්ධගයාවේ පිහිටියා වූ බෝධීන් වහන්සේගේ දකුණු ශාඛාව ලක්දිවට සංඝමිත්තා මෙහෙණිය විසින් වැඩම කළ පුවත වංශකතාවේ සඳහන් වේ[167]. මිහිඳු හිමියන්ගේ අනුශාසනා මත අනුරාධපුරයේ මහමෙව්නා උයනෙහි රාජද්වාරය පිහිටා තිබුණු ස්ථානයේ බෝධි ශාඛාව රෝපණය කළ බව වාර්තා වේ[168]. 'බෝධි' යන්නේන් බිඳිවිත් පොදු වහරේ 'බෝ' යනුවෙන් හැඳින්වෙන 'ඇසතු' නම් ගස් වර්ගයට අයත් මෙම ශාඛා විශේෂය පාලි භාෂාවේදි 'අස්සත්ථ' ලෙසත් සංස්කෘත භාෂාවේදි 'අශ්වත්ථ' ලෙසත් ව්‍යවහාර වේ[169]. එහි උද්භිත නාමය ඉංග්‍රිසි බසින් 'Ficus religiosa' සඳහන් වේ[170]. මෙලෙස ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩම කිරීමත් සමඟ ඊට පුද සත්කාර කිරීම සඳහා විවිධ කලා ශිල්ප ප්‍රගුණ කළ කුලයන්ට අයත් පවුල් සහ ක්ෂත්‍රිය බ්‍රහ්මණ සෙට්ඨි (වෙළඳ) කුලවලට අයත් ජනයාද පැමිණි බව වංශ කතාවල සඳහන් වේ[171]. එලෙස පැමිණි ශිල්පීන් කේන්ද්‍ර කොටගෙන මෙරට විවිධ කලාවන් පැවත එන බවත් අදත් ඊට අයත් කුලවල ජනතාව එම ශිල්ප ශ්‍රේණිවල නියැළෙන බවත් පෙනේ. මෙම ශිල්ප කණ්ඩායම් විසින් මෙරට තුළ චිත්‍ර, මූර්ති, කැටයම් සහ වෙනත් හස්ත කර්මාන්තයන් ගණනාවක් ස්ථාපිත කිරීමත් ඒවා අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන ඒමත් අද ද දක්නට ලැබේ. ඒ අතරින් සිතුවම් ඇඳි ශිල්පීන්ට විශේෂ ස්ථානයක් හිමිව පැවති බව මහාවංසය, වංසත්ථප්පකාසිනිය, සහස්සවත්ථුප්කරණය, සීහලවත්ථුප්පකරය හා විසුද්ධිමග්ගය යනාදි ඓතිහාසික ලේඛන තොරතුරු මඟින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ[172].

ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීමේදි දක්නට ලැබෙන ප්‍රමුඛතම ලක්ෂණය වනුයේ ස්ථාවර අමුද්‍රව්‍ය වලින් නිර්මාණය කරන ලද බොහෝ කලා නිර්මාණ අද ද ඉතා හොඳ තත්වයෙන් දැක ගැනීමට ලැබිමයි. ඒ අතරින් ශෛලමය මූර්ති, කැටයම් සහ ගොඩනැගිලි ප්‍රධානය. එහෙත් සිතුවම් පිළිබඳව හමුවන දෘශ්‍යමය සාධක ඉතාම විරලය. ඊට මූලිකම හේතුව වනුයේ සිතුවම් ඉතා ඉක්මණින් පාරිසරක සාධක මත විනාශ වන බැවිනි. එබැවින් ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර කලා ඉතිහාසය ගවේෂණය කිරිමේදි අඛණ්ඩව දෘශ්‍ය කලාවක ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ

---

167 **මහාවංශය**, සංස්. හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල හා බටුවන්තුඩාවේ, කොළඹ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1977, පි. 53-63.

168 දිසානායක, ජේ.බී., **ජය ශ්‍රී මහා බෝධිය**, එස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, කොළඹ, 1997, පි.10.

169 **අංගුත්තර නිකායට්ඨකථා**, ධාතු අන්තරධාන කථා, ලුණුපොකුණේ, ශ්‍රී ධර්මානන්ද ශෝධනය, හේ. වී. ප්‍රකාශනය, කොළඹ, 1923, පි.52.

170 ලක්දුසිංහ, සිරිනිමල්, 'ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ සහ ශ්‍රී ලාංකීය සංස්කෘතිය', **කලා සඟරාව**, ත්‍රෛමාසික, 47 වන කලාපය, සංස්. ඩී.එම්. ගුණරත්න සහ තවත් අය, ශ්‍රී ලංකා කලා මණ්ඩලය, කොළඹ, 1994,පි.21.

171 එම.

172 සෝමතිලක, මහින්ද. **මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බෞද්ධ බිතුසිතුවම් කලාව**, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2002, පි.45-48.

විධිමත් පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක හමු නොවීම හේතුවෙන් මෙරට දෘශ්‍ය කලා ඉතිහාසය විවිධ වකවානුවල වෙනස්කම් වලට ලක්වන බව පෙනේ. එහෙත් මහනුවර සමය වන විට මෙරට කලාවේ යම් නිශ්චිත ව්‍යාකරණයක් සහිත කලා සම්ප්‍රදායක ව්‍යාප්තියක් දෘශ්‍ය කලාව තුළ දැක ගැනීමට හැකි වීම සුවිශේෂ තත්වයක් ලෙස සදහන් කළ හැකිය. එබැවින් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් කලාව, ගෘහ නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය, කැටයම් කලාව සහ සෙසු හස්ත කර්මාන්ත සම්බන්ධව ප්‍රාමාණික පර්යේෂණ සිදුකිරීමට ප්‍රමාණවත් සාධක පවතින බව පෙනේ.

මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් කලාව යනු සුවිශේෂ වූ නිර්මාණ ව්‍යාකරණයකින් යුක්ත වූ කලාවකි. වෙසෙසින් ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි සම්භාව්‍ය සිතුවම් කලාවන්ට වඩා ප්‍රේක්ෂක විඥානයත් සමාජ සංස්කෘතික අවකාශයත් සිතුවම් නිර්මාණය කිරීමේ මුඛ්‍ය අරමුණු පිළිබඳවත් මනා අවබෝධයකින් යුක්තව ගොඩනගන ලද සිතුවම් ව්‍යාකරණයක් ලෙස එය සදහන් කළ හැකිය[173]. ඊට අවැසි නිදර්ශන ගණනාවක් සම්පාදනය කළ හැකිය. එනම් එවකට පැවති මානව සමාජයේ දැනුම සහ අවබෝධය යම් පහළ මට්ටමක පැවති හෙයින් ඒ පිළිබඳව මනා අධ්‍යයනයකින් යුක්තව සිතුවම් ශෛලිය ගෙඩනැගූ බවට හොඳම සාධකය වන්නේ අතිශය සරල ආඛ්‍යානයක් ශිල්පීන් විසින් ගොඩනැගීමයි. වමේ සිට දකුණට කිසිදු සංකීර්ණතාවයකින් තොරව පැහැදිලිව තෙරුම්ගත හැකි ලෙස සිතුවමේ කතාව චිත්‍රණය කිරිමත් කිසිදු සිද්ධියක් තවත් සිද්ධියක් සමග පැටලිලි නොවන ලෙස සරලව ඉදිරිපත් කිරීමත් දැක්විය හැක[174]. එහි විශේෂ ලක්ෂණය වන්නේ ජාතක කතාවක හෝ බුද්ධ චරිතයේ කුමන සිද්ධියක වුව එන චරිතය කතාව තුළ අවස්ථා ගණනාවකම එකම ලෙස චිත්‍රණය කිරිමත් මනාව රූප පාර්ශව දර්ශී සහ ඍජු දර්ශී ලෙස පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි අයුරින් නිමවා තිබිමත් සදහන් කළ හැකිය. ඊට අමතරවම සිද්ධියට අදාළ විස්තරය සිතුවම තුළ හෝ සිතුවමේ පහළ තීරුවක ලියා තිබිමත් දැක්විය හැක[175]. එසේම පැතලි වර්ණ භාවිතය, පසුබිම හිස්ව නිර්මාණය කර තිබිම (එමඟින් සිතුවමෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන කතා ප්‍රවෘත්තිය පහසුවෙන් තෙරුම් ගැනීමට හැකි වීම), රේඛාව ප්‍රමුඛ කොට සිතුවම් නිර්මාණය කිරීම හේතුවෙන් ඉතා පැහැදිලිව මානව රූප සහ අවශේෂ වස්තු වෙන් කොට හඳුනා ගැනීමට හැකි වීම මෙන්ම අතිශය සරල සහ පැහැදිලි බහුල හිස් අවකාශයක් සහිතව සමස්ත සිතුවම ම ගොඩනගා තිබිම ඊට සාක්ෂි ලෙස ඉදිරිපත් කළ

---

[173] Bandara, Sudarshana. 2016, p.271.
[174] Badaranayake, Senake.1986, p23.
[175] චාල්ස්, එස්. පී., 'දෙගල්දොරුව', **ජයන්ති**, කොළඹ, (ප්‍ර. නැ.), 1956, පි.22-23. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද., **මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා**, පරි. එච්.එම්. සෝමරත්න,ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය, කොළඹ, 1962, පි .198-206.

හැකිය[176]. මීට අමතරව සීමිත වර්ණාවලියක් භාවිත කිරීමත් රතු කහ සුදු කළු සහ මඳ වශයෙන් කොළ මෙන්ම අළුද යොදා ගෙන තිබීමෙන් චිත්තාකර්ශනීය බවක් සිතුවම ආරෝපනය කිරීමෙන් ප්‍රේක්ෂකයා ඒ සඳහා ඇඳ බැඳ තබා ගැනීමේ අපූර්ව ශක්‍යතාවක් නිර්මාණය සතුව පවති[177].

වෘක්ෂ වන්දනාව ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය දක්වාම දිවෙන බව විවිධ වූ ජනප්‍රවාද සහ ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර වලින් තහවුරු වේ. මයිමතය නැමැති පැරණි වාස්තුවිද්‍යා ග්‍රන්තයට අනුව ගසක් කැපීමට අවශ්‍ය නම් එම ගසේහි අරක් වෘක්ෂ දේවතාව සඳහා පුදපූජා කොට ඉන් දෙවියන් ඉවත් කොට එය සිදුකළ යුතුය නැතහොත් ගස කපන පුද්ගලයා මෙන්ම ඔහුගේ පරම්පරාව සහ ගම ද විනාශ වෙන බව එහි සඳහන් වේ[178]. පැරණි ඉන්දියානු ජනසමාජවල වෘක්ෂ වන්දනාව පැවති බවට මෙහෙන්දජාරෝ කවච නිර්මාණ වලින්ද සාක්ෂි සපයාගත හැකිය[179]. මීට අමතරව මජ්ඣිම නිකායේ චූල්ල සමාදාන සූත්‍රයේ වෘක්ෂ වන්දනාව සහ ඊට අරක්ගත් දෙවිදෙවතාවුන් පිළිබඳ බොහෝ තොරතුරු සඳහන් වේ.එසේම සිංහල බෝධිවංශයේ සඳහන් වන ආකාරයට විවිධ වූ බුදුවරු බුද්ධත්වය ලබාගැනීම සඳහා පිටදුන් විවිධ වෘක්ෂයන් පිළිබඳව ද දිර්ඝ විසිතරයක් ඇතුළත් වේ[180]. එමඟින් ගම්‍ය වන්නේද වෘක්ෂ සහ ඒහා බැඳුන සුවිශේෂී සංස්කෘතියක් පවතින බවයි.

විශේෂයෙන් දකුණු ආසියාතික කලාව පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේදි වෘක්ෂ සඳහා ගෞරව කිරීම මෙන්ම වැදුම් පිදුම් කිරීම පැවති බවට සාක්ෂි හමු වේ. බුද්ධ කාලීන භාරතයේ සිටම වෘක්ෂ වන්දනය සඳහා බුදුන් වහන්සේ විසින්ම අනුමත කරන ලද අවස්ථා දැක ගත හැක. එනම් දීඝනිකායේ මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන පරිදි සැදැහැවතුන්ගේ ප්‍රසාදයටත්, සංවේගයටත් හේතු වන ඒ අරමුණු කොට ගෙන පින් සිදුකරගත හැකි, සඟමොක් සුව ලබාගත හැකි ස්ථාන හතරක් බුදුන් විසින් පෙන්වා දී ඇත[181]. එනම්

01 තථාගතයන් වහන්සේ උපන් ස්ථානය

---

176 බණ්ඩාර, සුදර්ශන. 2017, පි.31.
177 Bandara, Sudarshana. 2016, pp.271-272.
178 ගයිගර්, විල්හෙල්ම්., **මධ්‍ය කාලීන ලංකා සංස්කෘතිය**, ඇම්.බී. ආරියපාල අනුවාදය, ඇම්.ඩී. ගුණසේන ප්‍රකාශනය, කොළඹ, 1969, පි.273.
179 විලර්, සර් මෝටිමර්. **ආදි ඉන්දියාව සහ පකිස්ථානය**, සිංහල පරිවර්තනය- අ.ප්‍ර.දෙ. කොළඹ, 1971, පි.32.
180 මජ්ඣිම නිකාය, ප්‍රථම භාගය, චූල්ල සමාදාන සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ග්‍රන්ත මාලා, කොළඹ, 1954. පි.?.
181 **දිඝ නිකාය**, V, ම. පරි. නි. සුත්ත, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, කොළඹ, දෙවන භාගය, 1979, පි.86.

02 බුද්ධත්වය ලැබූ තැන

03 ධර්මචක්‍රය පැවැත් ව තැන

04 බුදුන් පිරිනිවන් පෑ තැන

මෙම බුද්ධත්ව ලැබූ තැන යනුවෙන් දක්වා ඇති ස්ථානය වනුයේ ගයාවේ පිහිටි ශ්‍රී මහා බෝධි වෘක්ෂ මූලයයි. මෙම ස්ථානය පදනම්ව සිදු වූ ඓතිහාසික සිද්ධි ආවර්ජනය කිරිමෙන් මනසිකාරයෙන් යුක්තව වැඳිමෙන් පදීමෙන් සගමොක් සුව ලබාගත හැකි බව බුදුන් වහන්සේම ප්‍රකාශ කොට තිබීම පසුකාලීනව මෙම වෘක්ෂය සහ ඒ ප්‍රදේශය නිරන්තරයෙන් ගෞරවයට සහ පුදපූජා සඳහා ලක්වීමට ප්‍රමුඛ හේතුවක් වන්නට ඇත. එසේම බුදුන්ට බුද්ධත්වය ලබා ගන්නා අවස්ථාවේ තමන්ට සෙවන දුන් බෝධි වෘක්ෂයට කෘතගුණ සැලකීම වස් බුද්ධත්වයෙන් දෙවන සතිය බෝධිය දෙස බලා සිටිමෙන් අනිමිසලෝචන පූජාව සිදුකිරීම මඟින්ද හෙළි වන්නේ තමාට පිහිට වූ වෘක්ෂයට ගෞරව කිරීම සහ කෘතඥතාව පළ කිරීමයි. බුද්ධ කාලීන භාරතයේ සිදු වූ තවත් සුවිශේෂි සිද්ධියක් මෙම වෘක්ෂ වන්දනාව සම්බන්ධව සඳහන් කළ හැක. එනම් බුදුන් ජීවමාන වැඩසිටි සමයේ දඹදෙනි සැවැත් නුවර දී සිදුකරන ආනන්ද බෝධි රෝපණය සඳහන් කළ හැක. ගයාවේ ශ්‍රී මහා බෝධියෙන් ලබාගත් බීජයකින් එය රෝපණය කළ බවත් බුදුන් වහන්සේ එක් රැයක් සමාපත්ති සුවයෙන් එහි ගත කළ බවත් බුදුන් වහන්සේ දෙව්රම් වෙහෙරෙ වැඩ නොසිටින අවස්ථාවහිදි උන් වහන්සේ වෙනුවෙන් පෙනී සිටින නැතහොත් නියෝජනය කරන සංකේතයක් ලෙස භාවිත කිරීමටයි[182]. මෙය අතිශය තීරණාත්මක සාධකයක් ලෙස වෘක්ෂ වන්දනාව සම්බන්ධව පෙන්වාදිය හැකිය. මන්දයත් බෝධි වෘක්ෂය බුද්ධ සංකේතයක්ම විය. බුදුන් වහන්සේ විසින්ම මෙම බෝධිය දෙව්රම් වෙහෙරේ තමන්ගේ නිබද්ධ වාසයක් වන්නේ යයි බුදුන් ම ප්‍රකාශ කළ බව ද දැක්වේ. එය ප්‍රකාශ වී තිබෙන්නේම 'භවිස්සති' යන අනාගතාර්ථ ක්‍රියාපදයෙනි[183]. එය අපේක්ෂ කළ අනාගතාර්ථය පසුකාලීන විවිධ වූ බෞද්ධ පූජා විධීන් සහ අභිචාරාත්මක සංකල්ප මඟින් අවබෝධ වේ.

බෝධිය පූජනීය වස්තුවක් ලෙස ජන ව්‍යවහාරයේ සහ දෘශ්‍ය කලාව තුළ ක්‍රියාත්මක වීම පිළිබඳ දිර්ඝ ඉතිහාසයක් පවතින බව පෙනේ. විශේෂයෙන් බුද්ධ පරිණිර්වානයෙන් පසුව බුදුන් වහන්සේ ජීවමානව දැකගැනීමට අවකාශ නොවන

---

[182] **ජාතකට්ඨකතා**, කාලිංගබෝධි ජාතක, වීදුරුපොළ පියතිස්ස ශෝධනය, හේ. වි. ප්‍රකාශනය, කොළඹ, 1934, පි.212.
[183] එම.

බැවින් බොහෝ අවස්ථාවල විවිධාකාරයේ සංකේත අනුසාරයෙන් බුදුන් දැක්වීමට උත්සුක විය. ඊට නිදසුන් ලෙස සංචි, භාරුත් සහ අමරාවති කැටයම් නිර්මාණත් අජන්තා, එල්ලෝරා සිතුවම් අතරත් මැනවින් දැකගත හැකිය[184]. ඒ සියලුම ස්ථානයන්හි විටක බෝධිය, ධර්ම චක්‍රය, සිරිපතුල, ඡත්‍රය, චෛත්‍ය, අග්නිස්ථම්භය, ධර්මාසනය බුදුන් වහන්සේ දැක්වීමට යෙදූ බව පෙනේ[185]. ඊට මූලික හේතුව වශයෙන් සඳහන් වන්නේ බුදුන්ගේ මහාශාක්‍ය ගුණාංග මානව රූපයකට නැගීමට නොහැකි බවත් යම් ලෙසකින් එලෙස මානව රූපයකට නැගීම තුළින් උන්වහන්සේට අගෞරවයක් සිදුවේය යන බිය නිසාත් විය හැක යන්නයි[186]. කෙසේ වෙතත් ක්‍රි. ව. 1-5 අතර සමයේ ඉන්දියවේ ගාන්ධාර දේශයේ බුද්ධ රූපය ප්‍රථම වතාවට මානව රූපී අයුරින් නිර්මාණය කිරීමට පෙළඹිනි[187]. එය බුද්ධ ප්‍රතිමා කලාවේ සුවිශේෂී අවස්ථාවක් මෙන්ම බෞද්ධයන්ගේ ආමිස පූජාවේ නැවුම් අවස්ථාවක් ලෙස ද සඳහන් කළ හැකිය.

සාංචි සහ භාරුත් කැටයම්වල බෝධිය නිරූපණය කිරීමේදී සුවිශේෂී ක්‍රමවේදයක් අනුගමනය කළ බව පෙනේ. එකී ක්‍රමවේදය මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිත්තරාද අනුගමනය කළ බව එසමයෙහි සිතුවම් මඟින් තහවුරු වේ. බෝධිය නිර්මාණය කිරීමේදී භාරතීය කැටයම්කරුවා මනා ශික්ෂණයකින් යුක්තව සහ සෙසු වෘක්ෂලතා මෙන් අක්‍රමවත් ලෙස අතු විහිදී නොයන ලෙස නිමවා තිබෙනු දැකගත හැකිය. විශේෂයෙන් ක්‍රමාණුකූලව ඉහළට විහිදෙන කඳක් සහ සිව් දිශාවට ක්‍රමත්ව විහිදෙන ශාඛා හතරකුත් මැදින් ඉහළට විහිදෙන ප්‍රධාන කඳක් සහිත ව පංච ශාඛාවකින් යුක්තව එය නිරූපනය කර ඇත[188]. සංචි සහ භාරුත් නිර්මාණ අතර දක්නට ලැබෙන නිදර්ශනයන්ගෙන් එය මනාව තහවුරු වේ. බෝධිය තවත් එක් වෘක්ෂයක් නොව එය සුවිශේෂ වූ සංකේතාත්මක වස්තුවක් වශයෙන් භාරතීය

---

184 Grunwedel, Albert. **Buddhist Art in India**, Tr. Agnes C. Gibson, Cosmo Publications, New Delhi, 1985, (First
Published 1901) P.74.; Srivastava, A.L. **Life in Sanchi sculpture**, Abhinav Publications, New Delhi, 1983; ගුරුගේ, ආනන්ද, **දඹදිව බෞද්ධ කලාව**, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2014, පි.38.

185 සෝමතිලක, මහින්ද, **ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය රචනා කිරීම: මූලාශ්‍ර භාවිතය සහ අර්ථකථන සැපයීම**, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 2021, පි. 233-243; Deshpande, M.N. "The murals: Their Theme and Content," **Ajanta Murals: An Album of Eighty-Five Reproductions in Colour**, Ed. A Ghosh, Archaeological Survey of India, 1967, P.38

186 Dutt, Sukumara, **The Buddha and Five after Centure**, Samsad publisher, Calcutta, 1980,plate 11, 64, p. 97.

187 D.R. **Lectures on Ancient Indian Numismatics**, Eastern Book House, 1989, P.16; Bhaskar Chattopadyaya, **Coins and Icons**, Punthi Pustak, Calcutta, 1977, p.230; Susan, L. Huntington, **The art of Ancient India Buddhist Hindu Jain**, Weatherhill, New York, 2nd Ed, 1993, PP.627, 630

188 මිල්ටන් මද්දුමගේ, **සිංහල බෝධි සිත්තම්**, මේධාවී ප්‍රකාශකයෝ, බණ්ඩාරගම, 1993, පි.16.

කලාකරුවා නිර්මාණය කළ බව බෝධිය සම්බන්ධ අවශේෂ ගෘහ නිර්මාණාත්මක අංග මගින් තහවුරු වේ. පැරණි කැටයම් නිර්මාණ අතර බුදුන් වහන්සේ සංකේතවත් කිරීමට බෝධිය පමණක් නිර්මාණය නොකළ අතර ඒ සඳහා බෝධිඝරයක් හෝ බෝධි ප්‍රාකාරයක් සහිතව එය නිර්මාණය කර ඇත. යම් හෙයකින් ශිල්පියා බෝධිය පමණක් නිර්මාණය කළේ නම් එය තවත් එක් ශාඛයක් වන්නට ඉඩ තිබිනි. නමුදු එම ශාඛයට සුවිශේෂීත්වයක් ආරෝපනය කිරීම උදේසාම එයට බෝධිඝරයක් හෝ බෝධි ප්‍රාකාරයක් සහිත නිර්මාණය කළ බව පෙනේ. ඊට අමතරව බෝධි ප්‍රාකාරයේ කවුළු යෙදීමෙන් පෙන්නුම් කරන්නේ එහි අතු විහිදීම සඳහා සුවිශේෂ වූ ගෘහ නිර්මාණයක් ලෙසත් බෝධිය නිරූපනය කිරීමට ශිල්පියාට අවශ්‍ය වූ බවයි[189].

ඊට අමතරව මෙරට තුළ ශ්‍රී මහා බෝධිය නිර්මාණය කිරීමේදී මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිත්තරාට පාලි භාෂාවෙන් ලියන ලද අද ද ශ්‍රී මහා බෝධිය වන්දනා කිරීමට භාවිත කරන ගාථාවල අදහස ද යම් ආකාරයකට බලපාන්නට ඇත බව පෙනේ.

එනම් තුන්වන ගාථාවෙන් කියැවෙන බෝධි වහන්සේගේ හැඩරුව පිළිබඳ වර්ණනාව ඊට බලපාන්නට ඇත.

'ඉන්ද නීල වණ්ණ පත්ත සේතබන්ධ භාසුරං

සත්ථු නෙත්ත පංකජාති පූජිතග්ග සාතදං

අග්ගබෝධි නාම වාම දේවරුක්ඛ සන්නිභං

තං විසාල බෝධිපාදපං නාමාමි සබ්බදා'[190]

(මේ බෝ රුකෙහි කොළ, ඉඳු නිල් මැණික් කැට වගේ නිල් පාටයි. එහි කඳ සුදු පාටයි. බුදුන් වහන්සේත් තමන් වහන්සේගේ ඇස් නැමැති නෙළුම් මල් වලින් මේ බෝ රුක පිදුසේක. මේ බෝ රුක උතුම් සැප සම්පත් ගෙන දෙන දෙව් රුකක් වගෙයි. ඒ නිසා ඊට 'අග්‍රබෝධි' යන නමත් ලැබී තිබේ. ඒ විශාල බෝධීන් වහන්සේට මම හැම කල්හි වදිමි.)

මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් කලාව පිළිබඳව අධ්‍යයනයේදී ද උක්ත විස්තර කරන ලද බෝධිය නිර්මාණය කිරීම පිළිබඳ විස්තරයට බෙහෙවින් සමාන ලක්ෂණ වලින් යුක්තව සිතුවම් කලාවේ භාවිත වූ බව පෙනේ. එය වඩාත් හොඳින්

189 එම,පි.73.
190 දිසානායක, ජේ.බී., 1997, පි.9.

සිරිගුණසිංහ මහනුවර යුගයේ බිතුසිතුවම් නැමැති ලිපියේ මේසේ විස්තර කරයි.' නුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ බෝගස් ස්වාභාවික බෝගස් වලට සමාන කළ නොහැක. පෙතැලි සුදු කඳ බිඳක්වත් ඇදකුද වී නැත. කඳේ කිසිම තැනක තුවාලයක් වී නැත. පොළෙවේ සිට ක්‍රමයෙන් ළං වන සෘජු රේඛා දෙකකින් මැදිවන පටිය බෝ ගසේ කඳයි. එහි කෙළවර මුදුන් අත්ත සමග දෙපසට බරව විහිදී ගිය අතු දෙකක් හෝ හතරක් තිබිය හැකිය. ඒ අතුත් කඳ මෙන් ක්‍රම ක්‍රමයෙන් ලංවන සෘජු රේඛා දෙකකින් හෝ යාන්තමින් වක්වනු කිසිම කඩතොල්ලක් නැති රේඛා දෙකකින් සීමිත වී ඇත. මේ සියල්ලම මුදුනෙහි අර්ධකවාකාර මුදුන් අත්ත දෙපසට සමබරව සිටින සේ බෝකොල මාලා කීපයක් සකස් කර ඇත. අර්ධ කවයෙන් පිටත එකම කොලයක් වත් නොපනී. අවසානයේ ඇතිවන රූපය ගසට වඩා සමවන්නේ සේසතකට යැයි කව හැක. එහෙත් මෙම ජ්‍යාමිතීය රූපය බෝගසක් යැයි නොසිතන කිසිවෙක් නැත. එසේම සාමාන්‍ය ස්වාභාවික බෝගසක තාත්වික නිරූපනයට වඩා සිය දහස් වරක් මේ අපූරු නිරූපනය ඇස පිනවයි. එයට හේතුව වෙන කිසිවක් නොව එහි ඇති රේඛාමය රටාවේ ශක්තියයි. මේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය රේඛාකර්මය උසස්කොට සලකන්නේ මේ නිසාය. චිත්‍රයට අන්තර්ගතවන හැම දෙයක්ම ස්ථාපනය කර ඇත්තේ තාත්වික බව ආරක්ෂා කරන අදහසින් නොව චිත්‍රයේ රටාවට උවමනා කරන හැටියටයි. එසේ කිරීමේදී ශිල්පියා අත්තනෝමතිකව ක්‍රියා නොකරයි. ඔහුගේ ගුරුපරම්පරාවෙන් පැවත එන විධි නියම අනුවවමය ඔහු ක්‍රියා කරන්නේ. මේ නිසා තාත්වික චිත්‍රවල නැති සාධාරන බවක් හා කාල්පනික බවක් මේ සිතුවම් වල ඇත. මේ චිත්‍ර ශෛලියේ පරමාර්ථය මේ කාල්පනික බව ඇති කිරීම පමණි.'[191]

මෙම උක්ත විස්තරයෙන් පැහැදිලි වන්නේ බෝධියක තිබිය යුතු මූලික ලක්ෂණ මඳකුදු අඩුනොකොට මහනුවර සිතුවම් කලාවේදී අනුගමනය කර ඇති බවයි. මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් කලාව නිරීක්ෂණය කිරිමේදී ද උක්ත විස්තර කරන ලද බෝධි සිතුවම් ආකෘතිය මැනවින් භාවිත කළ බව මහනුවර ලේවැල්ල ගංගාරාම විහාරය, දෙගල්දොරුව විහාරය, සුදුහුම්පොළ විහාරය සහ කුරුණෑගල රිදී විහාරය, මැදවල ටැම්පිට රජමහා විහාරය, හිඳගල රජමහා විහාරය බඹරගල රජමහා විහාර සහ දඹුල්ල රජමහා විහාරය දක්නට ලැබෙන ශ්‍රී මහා බෝධිය නිරූපත සිතුවම් තුළින් එය දැකගත හැකිය[192].

---

[191] ගුණසිංහ, සිරි. 'මහනුවර යුගයේ බිතුසිතුවම්', **කලා සඟරාව**, ලංකා කලා මණ්ඩලය, 1 කලාපය, 1960, සංස්කෘත කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1960,පි. 11.
[192] මිල්ටන් මද්දුමගේ, 1993, පි.16.

මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බෝධි වෘක්ෂය චිත්‍රණය කිරිමේදි ශිල්පියා බෝධියේ ඉහළ කොටස (පත්‍ර සහිත කොටස) නිර්මාණයේදි විවිධ වූ ක්‍රමවේද භාවිත කළ බව පෙනේ. බොහෝ අවස්ථාවල පංච ශාඛා සංකල්පයෙන් ඉවත්ව බෝධිය නිර්මාණය කිරීමට හෙතෙම උත්සහා නොකළ නමුත් දෙගල්දොරුව විහාරය හිඳගල විහාරය සහ සූරියගොඩ විහාරස්ථානවල සිතුවම් තුළින් එකී සම්ප්‍රායික සිතුවම් රීතිය බණ්ඩනය කිරීමට උත්සුක වූ බවක් පෙනේ. එහෙත් එය බැලු බැල්මට දිස් වනුයේ පංච ශාඛාවලින් යුක්ත ස්වරූපයකි. මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් කලාවට බටහිර සංස්කෘතික කලාවන්ගේ බලපෑම අතිශය මන්දගාමීව බලපෑ බව පහතරට සිතුවම් කලාව සමඟ සැසඳිමේදි තහවුරු වේ. එබැවින් උඩරට සිත්තරා බෝධි වෘක්ෂය නිර්මාණය කිරිමේදි ඊට ස්වාභාවික කලාවේ ලක්ෂණ ආරෝපනය කිරිමට ගත් උත්සහායක් ලෙස පංච ශාඛා සංකල්පයෙන් බැහැරවිමට ගත් උත්සහාය පෙන්වාදිය හැක. නමුදු පාරම්පරික උරුමය සහ විශ්වාසය අතික්‍රමණය කිරීමට තරම් හෙතෙම එඩිතර වූ බවක් මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ නිර්මාණවලින් දැකගත නොහැක. උක්ත සඳහන් කළ ආකාරයට බෝධි වෘක්ෂයේ ඉහළ කොටස සිතුවම් කිරිමේදි ද සාම්ප්‍රදායික ක්‍රමවේද කිහිපයක් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිත්තරා භාවිත කළ බව පෙනේ. ඉන් පළමු වැන්න වනුයේ ශාකයේ ඉහළ කොටස අර්ධකවාකාර තලයක් ලෙස නිර්මාණය කිරිමයි. එය බෙහෙවින් ඡත්‍රයේ ආකෘතියට සමානය. ඡත්‍රය යනු අතීතයේ දෘශ්‍ය කලාව තුළ බුදුන් සංකේත කිරීමට යොදන ලද සංකේතයකි. එහි මුඛ්‍ය අර්ථය වනුයේ රාජකීය බව හැඟවීමයි. එනම් බුදුන් වහන්සේ සකල ලෝක ධර්මයේහිම නායකයා නැතහොත් බුද්ධ රාජ්‍යයේ නායකායා බව හැඟවීම සඳහා එය භාවිත කළ බව සිතිය හැක[193]. එබැවින් අතීත බෞද්ධ කලාව තුළදි උන්වහන්සේ සංකේත කිරීමට ඡත්‍රය භාවිත කිරීමේ අර්ථය වනුයේ බෞද්ධාගමේ නායකයා නැතහොත් ශෘස්තෘවරයා ප්‍රධානිය වැනි අරුත් ගැන්වීම සඳහා විය හැක. මෙම සංකේතයේ ආකෘතිය බෝධි වෘක්ෂයේ ඉහළ කොටස සඳහා යෙදවීමේ අර්ථය ද එයම විය හැක. ඊට අමතරවම පැරණි බෞද්ධ කලාවේදි බුදුන් සංකේත කිරීමට ඡත්‍රය යොදාගත් බැවින් එකී අර්ථය නැවත තහවුරු කිරීමටත් සෙසු වෘක්ෂලතාවන්ට වඩා සුවිශේෂ වූ බව හැඟවීමටත් ඊට පුජනීයත්වයක් ආරෝපනය කිරීමටත් ශිල්පියා යොදන ලද දෘශ්‍යමය සංකේතයක් ලෙස එය හඳුන්වාදිය හැක. මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රායේ සිතුවම් අතර බොහෝ අවස්ථාවල ඡත්‍රකාර ලෙස බෝධි වෘක්ෂයේ ඉහළ කොටස නිර්මාණය කරන

---

193 එම, පි.25.

අවස්ථා ගණනාවක් දක්නට ලැබේ. ලේවැල්ල ගංගාරාම රජමහා විහාරයේ[194], කුරුණෑගල රිදී විහාරය[195], මැදවල ටැම්පිට රජමහා විහාරය[196], හිඳගල රජමහා විහාරය[197], දෙගල්දොරුව රජමහා විහාරය[198], බඹරගල රජමහා විහාරයේ[199], සූරියගොඩ විහාරය[200], දඹුල්ල රජමහා විහාරය[201] යනාදි ස්ථානවල මෙය බහුලවල දැකිය හැක. මෙම ඡත්‍රාකාර බෝධි වෘක්ෂයේ ඉහළ කොටස තුළ පත්‍ර විහිදයාමේදි ද කිසියම් රිද්මයක් ශිල්පිය අනුගමනය කර ඇති බව පෙනේ. විශේෂයෙන් ශාඛයේ ප්‍රධාන අතුවල විහිදියාමට සාපේක්ෂකව සහ එකී රිද්මයට අනුකූලව පත්‍ර පද්ධතිය විහිදිම සිදුකොට ඇත. එය යම් යම් ස්ථානවල විවිධ වූ වෙනස්කම් වලට භාජනය වී පැවතියද එහි මූලික හැඩය ඡත්‍රයත් ඒ තුළ පිහිටි ශාඛ පත්‍ර නිර්මාණයත් දක්නට ලැබේ. දෙගල්දොරුව රජමහා විහාරය, සූරියගොඩ විහාරය වැනි ස්ථානවල දක්නට ලැබෙන බෝධි සිතුවම්වල විශේෂත්වය වන්නේ පත්‍ර පද්ධතියේ අවසානයේ රටාවක් ආකාරයට බෝ පත් නිර්මාණය කර තිබිමයි[202]. එහෙත් මෙහිදි ද වෘක්ෂයේ ඉහළ කොටස නිර්මාණය කිරීමේ ඡත්‍රාකාර හැඩයෙන් ශිල්පියා ඉවත් වී නැති බව පෙනේ.

බෝධි වෘක්ෂය නිර්මාණය කිරිමේදි සද්ධර්ම රත්නාවලීයේ එන වනස්පති වෘක්ෂය විස්තර කෙරෙන ආකාරය හෙළ කලාකරුවා උපයෝගි කොටගත් බවට සැක මතු කළ හැකි සාධකයක් ලෙස පෙන්වාදිය හැක. විවිධ වූ දෘශ්‍යමය නිර්මාණ සඳහා පැරණි දෘශ්‍ය කලාවන්ගෙන් මෙන්ම සාහිත්‍ය මුලාශ්‍රවලින් ලැබූ පෝෂණය අවස්ථා ගණනාවකදි දැකගැනීමට හැකි බැවින් සද්ධර්ම රත්නාවලීයේ එන වනස්පති

---

194 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (ගංගාරාමය),** පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, එලකය, 10, 23.

195 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා. **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (රිදී විහාරය), පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, එලකය, 06, 13.

196 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (මැදවල ටැම්පිට විහාරය), පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, එලකය, 02.

197 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (හිඳගල පුරාණ රජමහා විහාරය),** පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, එලකය, 09.

198 බණ්ඩාර, සුදර්ශන. 2017, පි.246, එලකය, පි. 19.

199 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (බඹරගල රජමහා විහාරයේ), පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, එලකය, 02,06.

200 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (සූරියගොඩ විහාරය),** පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, එලකය, 02.

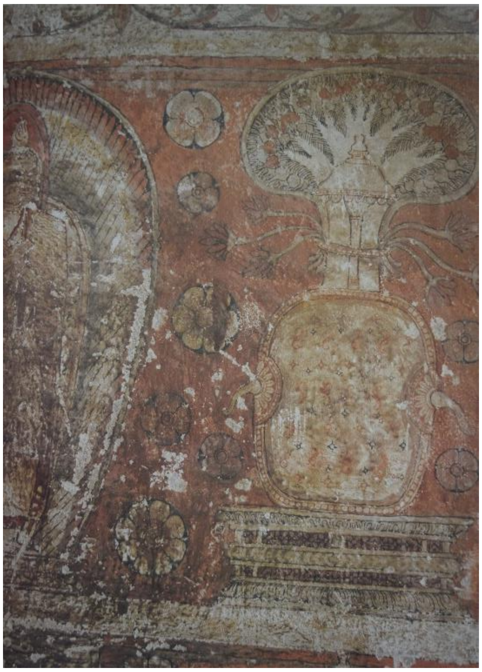
201 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (දඹුල්ල රජමහා විහාරය), පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, එලකය, 03,19,20.

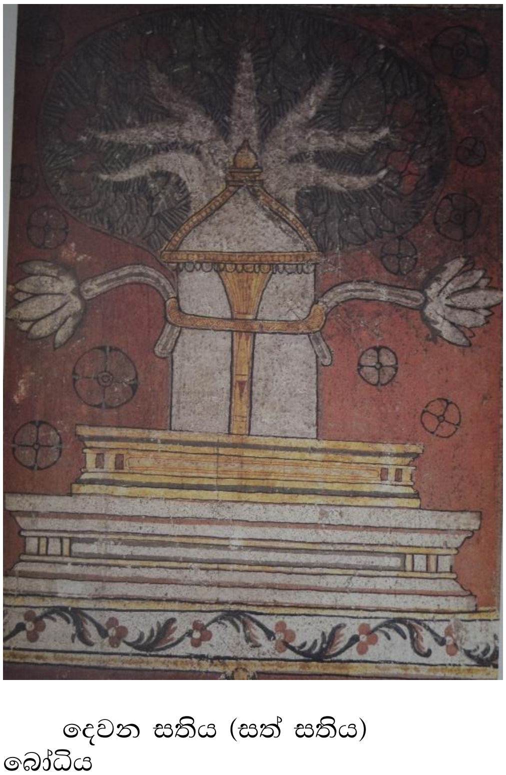
202 බණ්ඩාර, සුදර්ශන. 2017, පි.246, එලකය, පි. 19; චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (සූරියගොඩ විහාරය),** එලකය, 02.

වෘක්ෂය විස්තරයට බෙහෙවින් සමාන අයුරින් බෝධි වෘක්ෂය නිර්මාණය කළ බවක් ඊට විධිමත් අර්ථයන්ද ආරෝපනය කළ බවත් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බොහෝ විහාරස්ථානවල සිතුවම් වලින් අවබෝධ වේ.

'අතුරු මග අතු පතරින් ගැවසී ගත් මීදේ දුවට ඉසට පැන් නගන්නට මුණින් නමාලු ඉඳුනිල් මිණිමුවා කළයකින් වැම්මෙන ජල ධාරාවක් සේ සුදු කඳක් ඇති නැවත ඒ මිදේ දුව ඉසට කළ පිල් සතක් වැනි'[203]

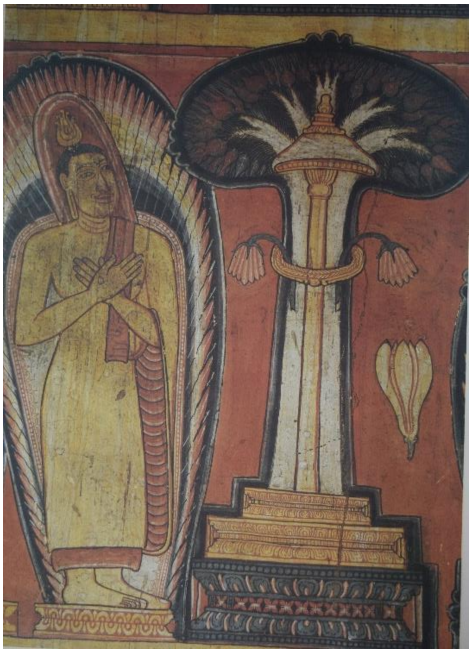
[203] මිල්ටන් මද්දුමගේ, 1993, පි.25.

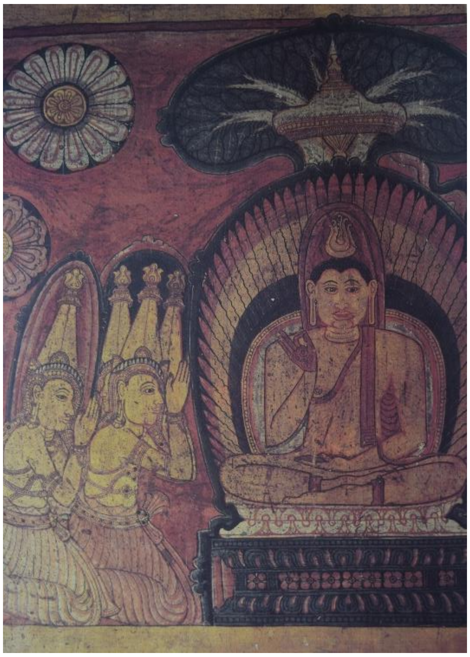




දෙවන සතිය (සත් සතිය) මහා බෝධිය

ගංගාරාම රජමහා විහාරය ගංගාරාම රජමහා විහාරය





බුද්ධත්වයෙන් පසු දෙවන සතිය (සත් සතිය) බ්‍රහ්මාරාධනාව
කුරුණෑගල රිදීවිහාරය කුරුණෑගල
රිදීවිහාරය

මේ පිළිබඳ සියුම්ව අධ්‍යයනය කිරීමේදී අවබෝධ වන්නේ මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිත්තරාට මෙම සද්ධර්ම රත්නාවලීයේ එන විස්තරය යම් ආකාරයකට බලපෑ බවයි. දෙගල්දොරුව, ගංගාරාමය, මැදවල ටැම්පිට විහාරය ආදි ස්ථානවල දක්නට ලැබෙන බෝධි වෘක්ෂයේ පත්‍ර සහිත ඉහළ කෙටස නිර්මාණය කිරීමේදී මූලිකව

මෙම විස්තරයේ එන කළයක් මුණින් අතට හරවා තබන ලද ආකාරයක් දිස් වේ. එමෙන්ම එයින් වැහැරෙන සුදු පාට ජලධාරාව බෝධි වෘක්ෂයේ කඳ ආකාරයට නිර්මාණය කළ බව පෙනේ. පිරුණු කළය සෞභාග්‍යයේ සංකේතයක් ලෙසත් සටාකාර බෝධි වෘක්ෂය උතුම් බවේ සංකේතයක් ලෙසත් පැරැන්නන් අතර විස්වාමයක්ව පවතී. තවද සාංචි භාරුත් අමරාවතී ආදි ස්ථානවල දක්නට ලැබෙන කැටයම්වල බුදුන් සංකේත කිරීමට යොදන ලද බෝධි වෘක්ෂය මෙම සටාකාර හැඩයෙන් යුක්ත නොවුනත් දේශිය සිත්තරා ඒ සඳහා ඔහුටම ආවේනික සංකේත පද්ධතියක් ඊට අතුළත් කිරීමට උත්සුක වූ බව පෙනේ. බුදුන් වහන්සේ විසින් අවබෝධ කරගත් ධර්මය පිරුණු කළයකටත් එය මුණින් අතට හරවා එහි ජල කඳ මේ මිහිතලය මතට ගලා ඒම සංකේතවත් කිරීම සඳහා බෝධි වෘක්ෂයේ කඳ උපයෝගි කරගත් බවත් පෙනේ. එබැවින් සටාකාර බෝධි වෘක්ෂය මඟින් නිර්මල බුද්ධ ධර්මය මිහිතලය මත පතුරුවාලීම සංකේතවත් කරන බව එමඟින් විශ්වාස කළ හැකිය. විශේෂයෙන් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් කලාව පිළිබඳව විශ්ලේෂණාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීමේදි අවබෝධ වන්නේ එම යුගයේ සිත්තරා කිසිදු සිතුවම් ව්‍යාකරණයක් අනවාබෝධයෙන් යුක්තව භාවිත නොකළ බවයි. සිතුවම් ආඛ්‍යානය, සිමිත වර්ණාවලියක් භාවිත කිරීම, පැතලි වර්ණ උපයෝගි කර ගැනීම, මානව රූප නිර්මාණ ශෛලිය, සංකේත භාවිතය, මෝස්තර නිර්මාණය සහ බහුල හිස් අවකාශයක් සිතුවම් තුළ පවත්වාලෙන යාම ආදි කරුණු තුළින් ඒ බව පසක් වේ[204]. නිදර්ශනයක් වශයෙන් සඳහන් කළහොත් සරල ආඛ්‍යානයක් සිතුවම් නිර්මාණය කිරීමේදි භාවිත කරන ලද්දේ එවකට සිටි ජනයාගේ දැනුම සහ බුද්ධි මට්ටම පිළිබඳ හොඳ අවබෝධයකින් යුක්තව බව පෙනේ. බොහෝ පුද්ගලයන්ට කියවා තේරුම් ගැනීමට නොහැකි බැවින් බලා තේරුම් ගැනීමට හැකි, කිසිදු අවස්ථාවක ඔවුන්ව ව්‍යාකුල තත්වයකට පත් නොකරන සිතුවම් ශෛලියක් යොදාගත් බව පෙනේ. සිද්ධියෙන් සිද්ධිය ක්‍රමානුකූලව සිතුවම් කිරීමත් මානව රූප ඍජු දර්ශි සහ පාර්ශව දර්ශි ලෙස නිර්මාණය කිරීමත් මඟින් නරඹන්නා තුළ සිතුවමෙන් ජනිත වන අදහස හොඳින් ස්ථාපිත කළ හැකි ආකාරයට එය ගොඩනඟා ඇත[205]. එබැවින් උක්ත සඳහන් කළ සටාකාර බෝධි වෘක්ෂය එලෙස අර්ථ පූර්ණයෙන් යුක්තව නිර්මාණය කළ බවට එය මහඟු නිදර්ශනයකි.

---

[204] බණ්ඩාර, සුදර්ශන. 2017, පි. 207-208.
[205] Bandara, Sudarshana. 2016, pp.271-272.

මහනුවර සම්ප්‍රදයේ සිතුවම් අතර බෝධි වෘක්ෂයේ පත්‍ර සහිත ඉහළ කොටස විවිධාකාරයෙන් නිර්මාණය කළ අවස්ථා ද දැකගත හැකිය. දඹුල්ල රජමහා විහාරයේ ශ්‍රී මහා බෝධිය නිර්මාණය කිරීමේදි මුළු පත්‍ර පද්ධතියම එක් බෝ පත්‍රයක හැඩයෙන් යුක්තව නිමවා ඇත[206]. එලෙස ශිල්පියා බෝධි වෘක්ෂ නිර්මාණය කරන ස්ථාන පිළිබඳව විමර්ශනය කිරීම ද ඉතා වැදගත්ය. දේවානම්පියතිස් රජතුමා විසින් සංඝමිත්තා මෙහෙණිය මෙරටට වැඩම කරන ලද ශ්‍රී මහා බෝධි අංකුරය දඹකොළ පටුනේ සිට අනුරාධපුරයට රැගෙන ඒම දක්වන සිතුවමේ ඇත්තේ බෝ පත්‍රයක ආකාරයට බෝධිය නිර්මාණය කිරීමයි. එලෙස දඹුල්ල සිත්තරා නිර්මාණය කළේ අන් කවර හේතුවක් නිසා නොව එම බෝධිය අංකුරයක් නැතිනම් පැලයක් බව හැඟවීමටයි. එය වඩා හොඳින් තහවුරු වන්නේ එම විහාර ගෘහයේම බුද්ධත්වය දක්වන ස්ථානයේ බුදුන් වහන්සේට පිටු පසින් දක්වා ඇති බෝධිය සටාකාර හැඩයෙන් යුක්ත අතු විහිදිගිය විශාල වෘක්ෂයක් ලෙස නිරූපනය කිරීමයි. එයින් ද අවබෝධ වන්නේ මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිත්තරා තම නිර්මාණ ශෛලිය සිතුවම්හි අවස්ථා නිරූපනය එහි ස්භාවය පිළිබඳ මනා අවබෝධයකින් සිටි බවයි. එසේම සූරියගොඩ විහාරයේ, මැදවල ටැම්පිට විහාරයේ, දනගිරිගල විහාරය, බඹරගල විහාරය සහ රිදි විහාරයේ සිතුවම් අතර දක්නට ලැබෙන බෝධි වෘක්ෂයේ පත්‍ර සහිත ඉහළ කොටස සටාකාර වුවද ශිල්පීන් විසින් තමන්ගේ නිර්මාණ ශක්‍යතාව එළිදැක්වීමේ අදහසින් විවිධ වූ නවාංගයන් ඊට ඇතුළත් කර ඇති බව පෙනේ. නිදසුනක් ලෙස සූරිගොඩ විහාරයේ බෝධි වෘක්ෂයේ ඉහළ පත්‍ර පද්ධති සිමාවේ දළු ආකාරයට බෝ පත් යොදා ඒ එකින් එක යා වන ආකාරයේ රටාවක් ගොඩනගා ඇත[207]. එහි විශේෂත්වය වන්නේ ඊට ලා රතු පැහයෙන් වර්ණ ගන්වා තිබිමයි. එයින් ශිල්පියා සංකේත කිරීමට උත්සුක වූයේ ස්වාභාවික බෝධි වෘක්ෂයක දක්නට ලැබෙන ලා දළු බෝ පත්ය.

පංච ශාඛාවකින් යුක්තව සහ කඳ සුදු වර්ණයෙන් යුක්තව නිමවා ඇති මෙම බෝධි සිතුවම් සියල්ලගේම බෝධි ආසන, පනේල සහ බොරදම් තීරු ගණනාවකින් යුක්තව නිර්මාණය කොට ඇත. එයි පවතින විශේෂත්වයන් වන්නේ ලියවැල් රටා ආරිම්බුව, පලාපෙති, බිනර මල් ආදි සිංහල මෝස්තර රටාවන්ගෙන් අලංකාර කොට තිබිමයි. මෙම ආසන විලාසය පැරණි ද්‍රවිඩ ගෘහ නිර්මාණ සම්ප්‍රදාය සහ පාදමේ ඇති යටිකුරු පියුම, කුමුද මූණත උඩුකුරු පියුම තුණ්ඩ යන

---

[206] චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (දඹුල්ල රජමහා විහාරය),** 1996, ඵලකය, 19,20.

[207] චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (සූරියගොඩ විහාරය),** 1996, ඵලකය, 02.

වාස්තුවිද්‍යා අලංකරණ අංගයන් වලට සමාන බව මිල්ටන් මද්දුමාගේ අදහසයි[208]. මෙලෙස බෝධිය කලාත්මක ආසනයක් මත හිඳවන ලද්දේ හුදෙක් එහි සුවිශේෂ බව පමණක් ද්වනිත කිරීමට පමණක් නොව බෝධියට කිසියම් ගෞරවයක් ආරෝපනය කිරීමට ගත් උත්සහායක් ලෙස ද පෙන්වාදිය හැකිය. එනම් සෙසු පරිසරයේ පවතින වෘක්ෂයන්ට වඩා බෝධි වෘක්ෂය පුජනීය බවත් එය සෙසු ශාඛවලට වඩා පවිත්‍ර උසස් වස්තුවක් බවත් හැඟවීමට හෙළ කලා කරුවා සිදුකරන ලද දෘශ්‍යමය සංකේතයක් ලෙස එය සඳහන් කළ හැක. එය වඩාත් තහවුරු කරන සාධකය වන්නේ මහනුවර සම්ප්‍රායේ සිතුවම්වලදී බෝධි වෘක්ෂය සෙසු වෘක්ෂයන්ට සාපේක්ෂව ශිල්පියා විශාල කොට දැක්වීමට දරණ උත්සහාය නිසාවෙනි. සිතුවමේ සෙසු රූප හා සසැදිමේදි පරිමාණ පිළිබඳ කිසිදු තැකීමක් නොකොට බෝධි වෘක්ෂය විශාලව නිරූපනය කළේත් ආසනයක් මත හිඳුවන ලද්දෙත් උක්ත සඳහන් කරන ලද ගෞරවය භක්තිය පූජනීයත්වය ඊට ආරෝපනය කිරීමට බව පසක් වේ.

බෝධිය ඡවී වර්ණයෙන් යුක්තව නිර්මාණය කිරීම ද තවත් සුවිශේෂි ලක්ෂණයකි. දකුණු ආසියාතික සංස්කෘතිය තුළ වර්ණවලට විශේෂ වූ සංකේත පද්ධතියක් ආරෝපනය කර තිබෙන බව භරතමුණීගේ නාට්‍ය ශාස්ත්‍රයේ විස්තරයන්ගෙන්ද තහවුරු වේ[209]. සුදු වර්ණය දකුණු ආසියාතික සංස්කෘතිය තුළ පාරිශුද්ධත්වය, නිර්මල බව , පුජණියත්වය යනාදි විවිධාර්ථ ජනනය කරන වර්ණයක් හැටියට භාවිත කෙරේ. ඒකී අර්ථයෙන් මෙම චිත්‍ර ශිල්පියා බෝධි වෘක්ෂය සඳහා සුදු වර්ණය යොදා ගත්තා විය හැක. එසේම සෙසු වෘක්ෂලතාවල කඳට සාපේක්ෂකව බෝධි වෘක්ෂයේ කඳ සුදු පැහැයට හුරු අළු පැහැයක් ගන්නා බැවින් එකී ස්භාවය ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම උදේසා ශිල්පියා එය යොදා ගත්තා විය හැකිය. මෙම ලක්ෂණ හොඳින් නිරූපණය කෙරෙන බෝධි වෘක්ෂ ගණනාවක් මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් අතර දක්නට ලැබේ. එනම් ගංගාරාම රජමහා විහාරයේ මහා බෝධිය නිරූපිත සිතුවම[210], රිදි විහාරය[211], මැදවල ටැම්පිට රජමහා විහාරය[212], හිඳගල රජමහ විහාරය[213] යනාදි විහාරස්ථාන වල සත් සතිය නිරූපිත

---

[208] මිල්ටන් මද්දුමගේ, 1993, පි.62-63.

[209] Renagcharya, Adya. **The Natyasastra**, Munshirama Manoharlal Publisher (Pvt) Ltd., 1999, p.56.

[210] චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (ගංගාරාමය),** 1996, ඵලකය, 10, 23.

[211] චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා. **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (**රිදි විහාරය**),** 1996, ඵලකය, 06, 13.

[212] චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (**මැදවල ටැම්පිට විහාරය**),** 1996, ඵලකය, 02.

සිතුවම් අතර දෙවන සතිය වන බෝධිය දෙස අනිමිස ලෝචනයෙන් බලා සිටින බුදුන් දක්වන ස්ථානයේ ඇති බෝ රුකත්, දඹුල්ල රජමහා විහාරයේ ශ්‍රී මහා බෝධිය මෙරටට වැඩම කිරීමේදී දෙවානම් පියතිස්ස රජතුමා බෝධි අංකුරය ඇතුළත් පාත්‍රය හිසෙහි දරාගෙන පෙරහැර පෙරටුව ගමන් කරන ස්ථානයේ නිරූපිත බෝධි වෘක්ෂයත්[214], බඹරගල පුරාණ රජමහා විහාරයේ සිතුවම් අතර දක්නට ලැබෙන සිදුහත් බෝසතාණන් බුද්ධත්වය ලබන ස්ථානයේ දක්වා ඇති බෝධි සිතුවමත් අනුරාධපරයේ ශ්‍රී මහා බෝධිය නිරූපිත චිත්‍රයත් උක්ත විස්තරයන්ට මනා සාධකයන්ය[215].

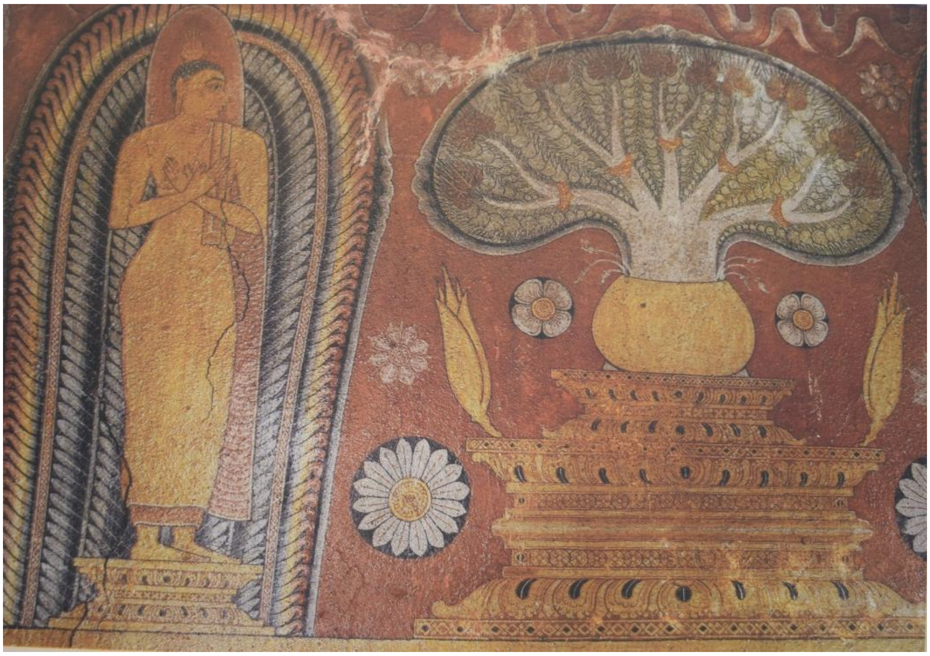
ශ්‍රී මහා බෝධිය පිළිබඳ අධ්‍යයනයේදි වංශ කතාවලට අනුව සඳහන් වනුයේ සංඝමිත්තා තෙරණිය විසින් මෙය රන් පාත්‍රයක තබා මෙරටට වැඩම කළ පුවතක් ය[216]. එසේම දෙවන පෑතිස් රජ විසින් එය අනුරාධපුරයේ රෝපණය කිරීමේදි රන් තලියක තැන්පත් කළ පුවතක් ද සඳහන් වේ. මෙම වංශ කතා විස්තර මහනුවර සම්ප්‍රදායේ ශිල්පියා තදින්ම විශ්වාසයේ තිබූ පුවතක් බව එම යුගයේ නිර්මාණය කරන ලද විහාර බිතුසිතුවම් වලින් තහවුරු වේ. මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බොහෝ විහාරාමවල ශ්‍රී මහා බෝධිය චිත්‍රණය කිරීමේදි රන් පාත්‍රය බහා බෝධිය සිතුවම් කළ අවස්ථාවන් රිදී විහාරය[217], මැදවල ටැම්පිට රජමහා විහාරය[218] සහ දඹුල්ල රජමහා විහාරයේ[219] සිතුවම් අතර දැකගත හැකිය.

එසේම බෝධිය සම්බන්ධ දෘශ්‍ය සාධක විමර්ශනය කිරීමේදි දැකගත හැකි තවත් සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් ලෙස ඡත්‍රය සහිත බෝධි වෘක්ෂ නිර්මාණය කිරීම පෙන්වාදිය හැක. භාරතයේ මෙන්ම මෙරට මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් අතර ඡත්‍ර සහිත බෝධි වෘක්ෂ නිර්මාණය කර තිබෙනු දැකගත හැකිය. ඡත්‍රය යනු

---

213 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (හිඳගල පුරාණ රජමහා විහාරය),** 1996, එලකය, 09.
214 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (දඹුල්ල රජමහා විහාරය)**,** 1996, එලකය, 20.
215 චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (බඹරගල රජමහා විහාරයේ)**,** 1996, එලකය, 02,06.
216 දිසානායක, ජේ.බී., **ජය ශ්‍රී මහා බෝධිය**, 1997, පි.11.
217 **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (රිදී විහාරය)**,** 1996, එලකය, 06, 13, බලන්න.
218 **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (මැදවල ටැම්පිට විහාරය)**,** 1996, එලකය, 02, බලන්න.
219 **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (දඹුල්ල රජමහා විහාරය)**,** 1996, එලකය, 20, බලන්න.

මකර තොරණට ඉහළින් දැක්වෙන බෝධිය
සූරියගෝඩ රජමහා විහාරය



බුද්ධත්වයෙන් පසු දෙවන සතිය (සත් සතිය)
මැදවල ටැම්පිට රජමහා විහාරය

බුදුන් වහන්සේ සංකේතවත් කිරීමට භාරතීය මෙන්ම මෙරට ශිල්පීන් භාවිත කළ සංකේතයකි[220]. සාංචි තොරණ කැටයම් අතර බෝධි වෘක්ෂය සමඟ මෙන්ම තනිව ඡත්‍ර නිර්මාණය කරන ලද කැටයම් දැකගත හැක[221]. ඡත්‍රය යනු ශුද්ධ වූ මෙන්ම පූජනීය වූ වස්තුවක් ලෙස අතීතයේ සිට භාවිත කළ බව පෙනේ. ඡත්‍රය රාජකීය බවේද සංකේතයයි. අනුරාධපුරයේ දක්නට ලැබෙන බොහෝ සිරිපතුල් ගල් සඳහා ඡත්‍රයක් යොදන ලද්දේ ඊට රාජකීය බව හැඟවීම සඳහා බව එස්. පී. චාල්ස්ගේ මතයයි[222].

ශ්‍රී මහා බෝධින් වහන්සේට ඡත්‍ර නැංවීමේ උත්සවයක් පැවති අතර එය මෙරට පැවති සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍ර විධික්‍රමයන් ලෙස ද ඇතමුන් හඳුන්වති[223]. ශ්‍රී මහා බෝධින් වහන්සේට ඡත්‍ර නැංවීම පිළිබඳ විස්තරයක් බෝධි වංසයේ මෙසේ සඳහන් වේ. 'ඒ බෝධිගුප්තකුමාරයන් මඟුලැතුමත්තෙහි හිඳුවා, අන්ධච්ඡත්‍රය, චොලච්ඡත්‍රය, සිංහලච්ඡත්‍රය යන ධවලච්ඡත්‍රය තුන නංවා මඟුල් බෙර ගස්වා මහා බෝධින් වහන්සේ සමඟ ආවා වූ'[224] මෙයින් ද ගම්‍ය වන්නේ කිසියම් ගෞරවයක් නැතිනම් පූජනීයත්වයක් සඳහා ඡත්‍රය එදා ද භාවිත කළ බවයි. එබැවින් බොහෝ අවස්ථාවල වංසකතා තොරතුරු මෙන්ම ජනප්‍රවාද තොරතුරු අනුව මහනුවර යුගයේ ශිල්පියා බෝධි වෘක්ෂයත් සමඟ ඡත්‍ර නිර්මාණය සිදු කළ බව පෙනේ. විශේෂයෙන් මැදවල ටැම්පිට විහාරය[225], ගංගාරාම විහාරය[226], සූරියගොඩ විහාරය[227], දෙගල්දොරුව විහාරය[228], දඹාව විහාරය[229] සහ දනගිරිගල විහාරය[230] යනාදි මධ්‍යම මහනුවර

---

220 ලගමුව, ඒ. **ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ ප්‍රතිමා ලක්ෂණ**, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1999, පි.10-18.
221 Nagar, Murarilal. and Linda M. Canestraight, **Ashvattha is Shri Krishna**, OM Shanti Mandiram, Columbia,
MO, 2011, pp.16-18
222 චාල්ස්, එස්. පී. **පාරම්පරික සිංහල සැරසිලි හා මෝස්තර,** ඇස්. ගොඩගේ, කොළඹ, 1999, පි.28.
223 මිල්ටන් මද්දුමගේ, 1993, පි.64.
224 **සිංහල බෝධි වංශය**, සංස්. ලබුහේන්ගොඩ චන්දරතන හිමි, සත්මිණි ශාස්ත්‍රාලය, කොළඹ,1970, පි.259.
225 **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (මැදවල ටැම්පිට විහාරය), 1996, ඵලකය, 02, බලන්න.
226 **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (ගංගාරාමය),** 1996, ඵලකය, 10, 23, බලන්න.
227 **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (සූරියගොඩ විහාරය),** 1996, ඵලකය, 02, බලන්න.
228 බණ්ඩාර, සුදර්ශන. 2017, පි.246, ඵලකය, පි. 19.
229 **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (දඹාව විහාරය), 1996, ඵලකය, 30, බලන්න.

සම්ප්‍රදායට අයත් විහාරවල මෙම ඡත්‍ර සහිත බෝධි වෘක්ෂ නිර්මාණය කිරීම දැකගත හැකිය. ඊට අමතරව වෙනත් වෘක්ෂ සඳහා කිසියම් ගෞරවයක් හෝ පූජනීයත්වයක් ලබාදීමේ අරමුණින් ඡත්‍රය සහිත වෘක්ෂ නිර්මාණ මහනුවර සම්ප්‍රදායේ විහාර බිතුසිතුවම් අතර දැකගත හැකිය. දඹුල්ල විහාරයේ ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ දෙවානම්පියතිස්ස රජ විසින් හිස මත තබා අනුරාධපුරයට වැඩම කරන සිද්ධිය නිරූපණය කරන අවස්ථාවේ ඡත්‍ර තුනක් නංවා ඇත. කුරුණෑගල රිදී විහාරයේ සිතුවම් අතර දක්නට ලැබෙන කිරිපලු වෘක්ෂය ඡත්‍රයක් සහිතව නිමවා තිබීම විශේෂය. බොහෝ සිතුවම් අතර මෙම ඡත්‍ර බෝධි වෘක්ෂයේ කඳ සම්බන්ධ කොට දක්වා තිබෙන අතර දැඹව විහාරයේ සිතුවම්වල පමණක් එය ශාඛා අතු අතර ඇති ආකාරයට නිමවා තිබේ. පැරණි ශ්‍රී ලාංකීය සිතුවම් කලාව පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේදි ඡත්‍රධාරීන් සමග බුදුන් නිරූපනය කරන ලද අවස්ථා ගණනාවක් දැකගත හැකිය. අපට හමුවන පැරණිම දෘශ්‍ය සාධක අතර පොළොන්නරුවේ තිවංක පිළිමගේ සිතුවම් අතර දක්නට ලැබෙන සංකස්සපුර දෙවාරෝහණය නැමැති චිත්‍රයේ බුදුන් වහන්සේට ඡත්‍රයක්

බුද්ධත්වයෙන් පසු දෙවන සතිය (සත් සතිය)

[230] චුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (දනගිරිගල විහාරය),** පුරාවිද්‍යා අධිකාරිය, මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, කොළඹ, 1996, ඵලකය, 02,04,22.

හිඳගල රජමහා විහාරය

මාර පරාජය
දඹුල්ල රජමහා විහාරය

අල්ලා සිටින රුවත් එහිම දක්නට ලැබෙන අසංඛවතී ජාතකයේ බ්‍රහ්මදත්ත රජු පිටුපස සිටින සේවකයා ඡත්‍රයක් දරා සිටිනු දැකගත හැකිය[231].

කෙසේ වෙතත් බෝධිය සමඟ ඡත්‍ර දැක්වීමේ සංකල්පය මූලිකව බුදුන් වහන්සේ සංකේත කිරීමටත් පසුව උන්වහන්සේ බුද්ධත්වය ලැබීම සඳහා පිටදුන් බෝධියට ගෞරව කිරීම සඳහාත් පසුව එය බෝධි වන්දනයත් සමඟ බිහි වූ ආගමික හා සංස්කෘතික පුජා චාරිත්‍රයක් වශයෙනුත් මෙරට ව්‍යාප්ත වූ බව පෙනේ. ඊට අමතරව එය ප්‍රභූ පුද්ගයන්ට ගෞරව කිරීමේ අදහසින් සහ ඔවුන් සංකේත කිරීමේ අදහසින් යෙදූ බව පෙනේ. බුද්ධ දර්ශනයත් සමඟ මෙය විමර්ශනය කිරීමේදි ඡත්‍රය මඟින් බුද්ධ සාසනයේ නායකත්වය හෙවත් බුද්ධ රාජ යන අරුතින් එය යෙදූවා විය හැක.

---

[231] බණ්ඩාර, සුදර්ශන. 'ක්‍රි.ව. 5 වන හා 12 වන සියවස් අතර කාලපරිච්ඡේදයේ පැවැති සිතුවම් කලාව', **සිංහල විශ්වකෝෂය**, 11වන වෙළුම, සංස්. කේ. එන්. ඕ.ධර්මදාස, සංස්කෘත දේපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 2006, පි. 152-153.

පෙරදිග සංස්කෘතියේ දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂ වූ ලක්ෂණයක් ලෙස බෝධියට ආභරණ පැළඳවීම දැක්විය හැක. මෙය පැරණි බෞද්ධ සංස්කෘතියෙත් රාජාභිෂේකය සම්බන්ධ චාරිත්‍රවලදිත් දක්නට ලැබෙන විශේෂ ලක්ෂණයකි[232]. බෞද්ධ සංස්කෘතියේ දක්නට ලැබෙන උපසම්පදා චාරිත්‍රයේදි උපසම්බදා කිරීමට ප්‍රථම සියලු ආභරණයන්ගෙන් උපසම්පදාවට ලක්කරන භික්ෂුව සැරසීමේ චාරිත්‍රයක් දැකගත හැකිය. එසේම රාජාභිෂේකයේදි ද සිදුකරනු ලබන්නේ රජතුමා සියලු රාජාභරණ සහ රන් සළු වලින් සැරසවීමයි. එබැවින් ආභරණ පැළඳවීම රාජ්‍යත්වයේ සංකේතයක් ලෙසත් කිසියම් සුවිශේෂීත්වයක් හුවා දැක්වීමේ අවස්ථාවක් ලෙසත් පෙන්වාදිය හැක. එබැවින් ශ්‍රී මහා බෝධියට ආභරණ පැළඳිම මඟින් සංකේතවත් කරනුයේ බුදුන් වහන්සේට ලබාදිය හැකි ඉහළම ගෞරවය ලබාදීමයි. එනම් සක්විති රජෙකු හා සමාන ඇගැයීමක් ගෞරවයක් ආරෝපණය කිරිමයි. බුදු රදුන්, රජාණන් වහන්සේ යන යෙදුම් මගින් ද උන්වහන්සේ හැඳින්වීම සඳහා රජ යන අර්ථයෙන් එකී නාමයන් තුළ භාවිත වන බව පෙනේ. එසේම බෝ රදුන් බෝධි රාජයා සහ බෝ රජ්ජුරුවෝ යන නාමයන්ගෙන් ශ්‍රී මහා බෝධින් වහන්සේ හදුන්වන බවට සාධක ජයමහ බෝධි වන්දනා කවිවලද දැකිය හැක[233]. ශ්‍රී මහා බෝධින් වහන්සේ සඳහා ආභරණ පැළදිමේ චාරිත්‍රය සිදුකරනු ලබන්නේ බක් මස සිංහල අවුරුද්ද උදාවූවාට පසුවය. මෙම උත්සවයේදි මූලිකව සිදු වන්නේ බෝධින් වහන්සේගේ ප්‍රධාන ශාඛාව රන්සළුවලින් ආවරණය කිරීමත් ඉන් පසු එලෙස ඔතන ලද රන්සළුව වටා රන් ආභරණ පැළඳවීම සිදුකරනු ලැබීමයි.

මෙම චාරිත්‍රය දිර්ඝ කලායක් මෙරට බෞද්ධ සංස්කෘතිය තුළ පැවති නිසාවෙන් හෙළ කලාකරුවාද බෝධියට දැක්විය යුතු ඉහළ ගෞරවය ඊට ලබාදීම සඳහා බෝධිය ආභරණවලින් සැරසීම චාරිත්‍රය සිතුවම් කලාව තුළට ද රැගෙන ඇති බව පෙනේ. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් ඇතුළත් බොහෝ විහාරවල ආභරණවලින් අලංකාර කරන ලද බෝධි වෘක්ෂ දැකගත හැකිය. එනම් ගංගාරාම විහාරයේ සත්සතිය නිරූපණය කරන අවස්ථාවේ දෙවන සතිය දක්වන සිතුවමේ, අනිමිසලෝචනයෙන් යුක්තව බෝධියට ගෞරව කිරීම දක්වන ස්ථානයේ නිරූපිත බෝධි වෘක්ෂය[234] අතිශය රමණීය ආකාරයට මහනුවර සම්ප්‍රදායේ

[232] මිල්ටන් මද්දුමගේ, 1993, පි.66-67.
[233] දිසානායක, ජේ.බී., 1997, පි.28.
[234] **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (ගංගාරාමය),** 1996, ඵලකය, 10 බලන්න.

ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ වැඩමවීම
දඹුල්ල රජමහා විහාරය

සිත්තරා සිතුවම් කොට ඇත. එහි බෝධියට අළලා ඡත්‍රයත්, ඡත්‍රය සහ බෝ වෘක්ෂයේ කඳත් බඳින ලද ආකාරයට රන් මාලයකට සමාන ආභරණයකින් එය අලංකාර කොට ඇත. එම රන් මාලාය අලංකාර කිරීම සඳහා සාම්ප්‍රදායික මහනුවර සමයේ බිතුසිතුවම්වල දක්නට ලැබෙන ගල්බිංදුව, පනාව සහ අරිම්බුව ආදි මෝස්තර රටා යොදාගත් බව පෙනේ. මෙම විහාරයේම මහා බෝධිය හෙවත් ශ්‍රී මහා බෝධිය නිරූපිත චිත්‍රයේද ඒ ආකාරයෙන්ම ආභරණය පළඳා ඇති අයුරු දැකගත හැකිය. රිදී විහාර සිතුවම් අතර ශ්‍රී මහා බෝධියට ආභරණ පැළඳවා ඇති චිත්‍ර වශයෙන් අනිමිසලෝචන පූජාව දක්වන අවස්ථාවේ ඇති බෝධි වෘක්ෂයත් බුද්ධත්වය දක්වන ස්ථානයේ ඇති බෝධි වෘක්ෂයත් සඳහන් කළ හැකි අතර එහි ගංගාරාම විහාරයේ දක්වා ඇති ආකාරයටම ආභරණ පැළඳවීම චිත්‍රණය කොට ඇත. බඹරගල විහාර සිතුවම් අතර ද බුද්ධත්වය නිරූපනය කරන ස්ථානයේ සිතුවම් කොට ඇති ශ්‍රී මහා බෝධිය සඳහා ආභරණ පැළඳීම උක්ත සඳහන් කළ විහාරවල ආකාරයටම දක්වා තිබිම ද විශේෂය. මැදවල ටැම්පිට විහාර සිතුවම් අතර දක්නට ලැබෙන බෝධි වෘක්ෂයේ ආභරණ පළඳවා තිබිම සෙසු විහාරවල සිතුවම්වලට වඩා යම් විශේෂත්වයක් පවති. සත්සතිය නිරූපනය කරන සිතුවම් අතර ඇති දෙවන සතිය දක්වන අවස්ථාවේ නිරූපිත බෝධි වෘක්ෂය සඳහා ආභරණ පළඳවා ඇත්තේ ඉහළට විහිදෙන පංච ශාඛාවල මධ්‍යයෙහිය[235]. එය වෙනත් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බිතුසිතුවම්වල දැකිය නොහැකි ලක්ෂණයකි. එහෙත් දනගිරිගල විහාර බිතුසිතුවම් අතර දක්නට ලැබෙන බුද්ධත්වය ලැබීම සිතුවමේ බෝ වෘක්ෂයේ කඳ වටා ආභරණ පැළඳිම දක්නට ලැබුණමුත් එහිම දක්නට ලැබෙන අලංකාර මකර තොරණේ කිඹිහි මුහුණට ඉහළින් අර්ධ උන්නතට දක්වා ඇති බෝධි වෘක්ෂයේ ආභරණ පළඳවා ඇත්තේ පංච ශාඛා මධ්‍යයෙහිය[236]. මෙම අවස්ථා දෙක හැරුණු විට එවැනි ආකාරයේ ආභරණ පැළඳු බෝධි වෘක්ෂ මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් අතර දැකගැනීමට නොහැක. බෝධි වෘක්ෂයට ආභරණ පැළඳිමේ චාරිත්‍ර මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බොහෝ විහාර බිතුසිතුවම් ශිල්පීන් තම නිර්මාණවලදි නිරූපනය කළද දඹුල්ල විහාරයේ සිත්තරා ඒ පිළිබඳ අවධානයක් යොමු කළ බවක් දැකගත නොහැක. ඊට බලපෑ නිශ්චිත හේතුවක් දැක්වීමට තරම් ප්‍රමාණවත් සාධක සොයා ගැනීම අපහසු නමුදු එවකට මෙම

---

[235] **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (මැදවල ටැම්පිට විහාරය), 1996, ඵලකය, 02, බලන්න.

[236] වුට්වෝංග්ස්, නන්දන, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක, සහ රෝලන්ඩ් සිල්වා, **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (දනගිරිගල විහාරය), 1996, ඵලකය, 02,04,22 බලන්න.

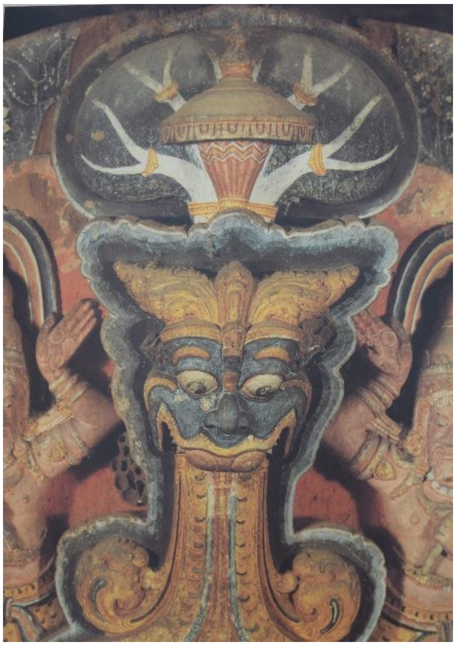
චාරිත්‍ර පිළිබඳව එතරම් අවධානයක් ශිල්පියා යොමු නොකළ බවක් හෝ මෙම සිතුවම් ඇඳීමට උපදෙස් ලබාදීමට මුල් වූ භික්ෂූන් වහන්සේලා ඒ පිළිබඳව අවධානයක් යොමු නොකිරීම ඊට බලපෑ හේතු ලෙස උපකල්පනය කළ හැකිය. බෝධි වෘක්ෂයට පළඳන ලද ආභරණය රනින් කළ එකක් බව හැඟවීමට චිත්‍ර ශිල්පීන් විසින් රඹවන් රතු පැහැයත් රඹවන් කහ පැහැයත් මූලිකව යොදාගත් බව උක්ත ඉදිරිපත් කළ විහාර සිතුවම්වලින් තහවුරු වේ.

බොහෝ අවස්ථාවල බෝධි වෘක්ෂයේ කඳවටා ආභරණ පැළඳවීම සිදුකොට ඇති අවස්ථාවල ඊට සම්බන්ධ කොට මල් බැඳීමක්ද සිදු කොට ඇත. බෝධියට මල් බැඳීම ඉපැරණි චාරිත්‍රයක් බව භාරතීය නිර්මාණවලින්ද අවබෝධ වේ[237]. මිල්ටන් මද්දුමාගේ විසින් සිංහල බෝධි සිත්තම් නැමැති කෘතියේ ඉදිරිපත් කරන විස්තරයට අනුව මල් බැඳීම සඳහා භාවිත කරන නූල කඹයක් ලෙස සඳහන් කර ඇති මුත් එය මල් බැඳීමේ කාර්යය සඳහා භාවිත කරන ලද්දක් යැයි නිසැකව සඳහන් කිරීමට නොහැක්කේ සමහර

අනුරාධපුර ශ්‍රී මහා බෝධිය
බඹරගල රජමහා විහාරය

සුජාතාව දානය පිළිගැන්වීම
දඹාව විහාරය

---
[237] මිල්ටන් මද්දුමගේ, 1993, පි.69.



බුද්ධත්වය කීර්ති මුඛ සහ බෝධි වෘක්ෂය
දනගිරිගල විහාරය දනගිරිගල විහාරය

අවස්ථාවල අතිශය අලංකාර ආභරණයක් නැතහොත් මාලයක් ලෙස දක්වා තිබිමයි. එබැවින් මෙම රන් මාලය බෝධියට ආභරණ පැළඳිමේ අවස්ථාවක් ලෙස නම් කිරීම වඩා උචිත වන අතර එය මල් දැවටීම සඳහා ද උපයෝගි කොටගත්

බවත් සමහර සිතුවම්වලදී එලෙස යොදා නොගත් බවත් දැකිය හැක. නිදසුනක් ලෙස මැදවල ටැම්පිට විහාරයේ සිතුවම් අතර දක්නට ලැබෙන අනිමිසලෝචන පූජාව දක්වන සිතුවමේ ආභරණ පැළඳිම අතුවලත් මල් බැඳිම කඳ ප්‍රදේශයෙත් දක්වා තිබිම මගින් එය අවබෝධ වේ.

මල් බැඳිම චාරිත්‍රය දිර්ඝ ඉතිහාසයකට දිවෙන බව පෙනෙන අතර එය මෙරට මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බිතුසිතුවම් කලාවේ විශේෂයෙන් කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයකි. බෝධියට මල් බැඳිම එක්තරා චාරිත්‍රයක් වශයෙන් මෙරටට ආවේනික ලක්ෂණයක් වන අතර එය ඉන්දියානු පැරණි කලාවන් තුළ දැක ගැනීමට නොහැක. මෙම චාරිත්‍ර හුදෙක් චාරිත්‍රයක් පමණක් ද යන්න ඒ පිළිබඳව විමර්ශනයේදී ඇතිවන ප්‍රධානතම ප්‍රශ්නයයි. බොහෝ කලා විචාරකයන්, පුරාවිද්‍යාඥයින් සහ ඉතිහාසඥයින් ඒ පිළිබඳ ඉදිරිපත් කරන අදහස් අනුව අවබෝධ වන්නේ එය චාරිත්‍රයක් බවයි. සිංහල බෝධි සිත්තම් නැමැති කෘතිය රචනා කළ මිල්ටන් මද්දුමාගේ අදහස වන්නේ එය චාරිත්‍රයක් බවයි[238]. එසේම ජේ.බී. දිසානායක විසින් රචනා කරන ලද ජය ශ්‍රී මහා බෝධිය නැමැති කෘතියේත් එවැනිම අදහසක් ඉදිරිපත් වේ[239]. එහෙත් බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ එන බුද්ධත්වය පිළිබඳ විස්තරය සියුම්ව විමර්ශනය කිරිමේදි උක්ත ඉදිරිපත් කරන අදහස පිළිබඳ යම් විවාදාත්මක තත්වයක් පවතින බව පෙනේ. බෞද්ධ සාහිත්‍යයට අනුව බුද්ධත්වයට පත් වූයේ අළුයම සමයේ බව පෙනේ. දෙගල්දෙරුව විහාරයේ මාර පරාජය දක්වන සිතුවමේ බෝධි වෘක්ෂයේ කඳ දෙපස මල් දෙකක් බැඳ ඇත. ඒවා කඩුපුල් මල්ය. මෙම ස්ථානයට එම මල් යෙදීමෙන් ශිල්පියා අපේක්ෂා කොට ඇත්තේ පෙර දැක්වූවාක් මෙන් බෝධිය උත්තරීතර ශාඛයක් බව නිරූපණය කිරීමත් ඊට ගෞරවයක් ආරෝපනය කිරීමටත් බව සිතිය හැක. නමුත් ගැටළුව වනුයේ ඒ සඳහා කඩුපුල් මල් යෙදීමයි. මෙම කඩුපුල් මල් පිපෙනුයේ අළුයම් සමයේය. මෙම මල් මිහිමත නොපිපෙන බව ද ජන විශ්වාසයක්ව පවති. එබැවින් කඩුපුල් මල් බෝධි වෘක්ෂයේ බඳින ලද්දේ ඊට උපරිම ගෞරවය දැක්වීමට බවත් බුද්ධත්වයට පත් වූයේ අළුයම් සමයේ බව සංකේත කිරීමට බවත් සිතිය හැක. මේ සඳහා වෙනත් මල් විශේෂයක් යෙදුවේ නම් උක්ත අදහස ජනිත නොවීමට ඉඩ තිබුණි. නමුත් යම් යම් අවස්ථාවල අපට හමුවන සිතුවම්වල බෝධි කඳෙහි ගැට ගසන ලද මල් අතර මානෙල්, නෙළුම්, සීන දැකගත හැකිය. මධ්‍යම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බොහෝ විහාර සිතුවම් අතර බෝධි වෘක්ෂය නිරූපනය කිරීමේදි බහුලව යොදාගෙන

[238] එම.
[239] දිසානායක, ජේ.බී., 1997, පි.28-29.

ඇත්තේ කඩුපුල් මල් බව පෙනේ. එමගින් එම චිත්‍ර ශිල්පීන් ශ්‍රී මහා බෝධියට සිදු කරන ලද චාරිත්‍රයක් වශයෙන් එය නිර්මාණය කිරීමත් ඊට බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ එන අදහස් සංකේතාත්මකව ප්‍රේක්ෂකයාට දැනවීමටත් මෙම කඩුපුල් මල් යෙදුවා විය හැක. සෙසු විහාරාමවල යොදන ලද වෙනත් මල් විශේෂ මගින් අවබෝධ වන්නේ එය බෝධියට කරන ලද චාරිත්‍රයක් සංකේතවත් කිරීමට යෙදූ බවයි. කුරුණෑගල රිදී විහාරය[240], ලේවැල්ල ගංගාරාමය[241], බඹරගල[242] සහ දනගිරිගල විහාරවල[243] පැහැදිලිව බෝධිය සඳහා කඩුපුල් මල් බැඳ ඇති බව පෙනේ. දඹුල්ල විහාර බිතුසිතුවම් පිළිබඳව මෙහිදී විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතු කරුණක් වනුයේ එම විහාරයේ කිසිදු සිතුවමක මල් බැඳීමේ චාරිත්‍රයක් දක්නට නොලැබෙන බවයි. ඊට මූලික හේතුව වනුයේ එහි සිතුවම් අතර බෝධිය නිරූපනය කර ඇති අවස්ථාවන් නිසාය. එනම් බෝධිය මෙරටට වැඩම කිරීමේදී දේවානම්පිතිස්ස රජු විසින් ශ්‍රී මහා බෝධිය දඹකොළ පටුනේ සිට පෙරහැරකින් රැගෙන ඒම සහ එය යම් ස්ථානයක තැන්පත් කර ඇති සිද්ධියක් චිත්‍රණය කර ඇත. මෙම අවස්ථා දෙකේදීම උක්ත සඳහන් කරන ලද ආභරණ පැළඳීම හෝ මල් පැළඳවීම වැනි කිසිවක් දක්නට නොලැබෙන්නේ ඒ විට එකී චාරිත්‍ර ආරම්භ වීමක් ඇති වී නොමැති හෙයිනි. එබැවින් අවබෝධ වනුයේ මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිත්තරා තම සිතුවම් ඇතුළත සිදුකරන ලද බොහෝ සංකේත හෝ යම් යම් අවස්ථා නිරූපන පිළිබඳව මනා අධ්‍යයනකින් සහ සංයමයකින් සිදුකොට ඇති බවයි.

අවුරුදු දෙදහස් පන්සියයක බෞද්ධ ඉතිහාසය තුළ අඛණ්ඩව ශ්‍රී මහා බෝධිය සමග ගොඩනැගූ මෙරට හුදිජන සංස්කෘතිය විවිධ වකවානුවල විදේශීය සහ දේශීය අරබුදවලට ලක් වෙමින් ගොඩනැගුනු බවට ඉතිහාසය සාක්ෂි සපයයි. එලෙස ඇති වූ ව්‍යසන හමුවේ වුවද නිර්මල බුදුදහම මෙන්ම ශ්‍රී මහා බෝධිය ද අද දක්වා අඛණ්ඩව පැවතීම එහි විශේෂත්වයට මනා සාධකයන්ය. මහින්දාගමනයත් ශ්‍රී මහා බෝධිය වැඩමවීමත් මගින් මෙරට ඇති වූ පුනරුදය විචක්ෂණශීලි සංස්කෘතික සත්ත්වයෙකු බිහිකිරීමට බෙහෙවින් උපකාර වූ බව පෙනේ. එය වඩා හොඳින් අවබෝධ වන්නේ අතීත මානවයා විසින් ගොඩනගන ලද දෘශ්‍ය සංස්කෘතික මෙවලම් නිසාය. එයින් සිතුවම් කලාවට ප්‍රමුඛස්ථානයක් හිමි වේ. උක්ත විහාර බිතුසිතුවම් මගින් පසක් වන්නේ එකී සංස්කෘතික

---

[240] **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (රිදී විහාරය), 1996, ඵලකය, 06, 13 බලන්න.

[241] **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම් (ගංගාරාමය),** 1996, ඵලකය, 10 බලන්න.
[242] **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (බඹරගල රජමහා විහාරයේ), 1996, ඵලකය, 02,06 බලන්න.
[243] **ශ්‍රී ලංකාවේ සිතුවම්** (දනගිරිගල විහාරය), 1996, ඵලකය, 02,04,22 බලන්න.

මානවයාගේ දෘශ්‍ය ආඛ්‍යානයන්හි නිර්මාණාත්මක, දාර්ශනික සහ අභිචාරාත්මක චින්තනයහි අග්‍රඵලයයි. බහුවිධ සමාජ සංස්ථාවන් පිළිබඳ මෙන්ම පුද්ගල විඥානය පිළිබඳවත් හසල දැනුමකින් යුක්ත හෙළ කලාකරුවන් ඔවුන් ගොඩනගන ලද කලාවේ මානයන් දෙකක් පැවති බව පෙනේ. එයින් පළමුවැන්න වනුයේ දෘශ්‍ය රූපයේ ඇති සරල දෘශ්‍යමය මතුපිට අර්ථයයි. ඉන් දෙවැන්න වූයේ එකී දෘශ්‍ය රූපයේ මතුපිට අර්ථය පරයා යන සංකේතාත්මක සංඥාර්ථයයි. එකී සංඥාර්ථය මැනවින් අවබෝධ කොට නොගැනීමෙන් අතීත කලාකරුවන්ගේ සමාජ සංස්කෘතික හැඟවුම් කාරකය පසක් කර ගැනීමට නොහැකි වේ. එබැවින් ශ්‍රී මහා බෝධි සිතුවම් මඟින් ද එකී ද්විරූපී සංඥාර්ථයන් අවබෝධ කර ගැනීමට නම් එම නිර්මාණ පිළිබඳව විචාරාත්මක මැදිහත් වීමක් සිදුකළ යුතුය. නැතිනම් එකී නිර්මාණ තවත් එක් දෘශ්‍යමය ආඛ්‍යානයක් පමණක් වනු ඇත. උක්ත විමර්ශනය කරන ලද බෝධි සිතුවම් මඟින් එවකට පැවති බෞද්ධ සංස්කෘතිය ඒ හා බැඳුනු අභිචාරාත්මක සංකල්ප, හරස් සංස්කෘතික සංස්පර්ශ, පුද්ගල විඥානය යනාදි බහුවිධ කරුණු ගණනාවක් අවබෝධ කර ගැනීමට අවකාශ ඇති බව පෙනේ. එබැවින් පැරණි විහාර බිතුසිතුවම් යනු තවත් එක් හුදිජනයාගේ බුද්ධාලම්භන ප්‍රීතිය ඇති කිරීමේ මෙවලමක් වශයෙන් පමණක් නොව අතීත මනාව සංස්කෘතිය සහ පුද්ගල චින්තන වීධින් අවබෝධ කොට ගත හැකි පුරාවිද්‍යාත්මක දෘශ්‍ය මූලාශ්‍රයක් ලෙස භාවිත කළ හැකි මෙවලමක් ලෙස සඳහන් කිරීම වැදගත්ය.

07.

අපාය සංකල්පය පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය.

ඩී.ජී.ප්‍රසන්න විමලරත්න, (ආචාර්ය උපාධි අපේක්ෂක),

ශාස්ත්‍රවේදී ගෞරව (ලලිත කලා විශේෂවේදී), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය,

සාමාන්‍යයෙන් අපාය යන වචනය සමඟ ගැබ්ව ඇත්තේ දැඩි දුක් සහගත බවකි. සමාජයේ බොහෝ දෙනා ඉතා අප්‍රසන්න සිදුවීමක් දුටු විට ,මෙය අපායක්, යයි කීමට පුරුදුව සිටිති. අපාය පිළිබඳව විවිධ ආගම් හා දර්ශන විවිධාකාරයෙන් දක්වා ඇතත් සැලකිය යුතු දීර්ඝ හැඳින්වීමක් සිදු කර ඇත්තේ බුදු දහමේ පමණි. ඇතැමෙකු අපාය මෙලොවම ඇති තවත් අවස්ථාවක් බව විශ්වාස කළත්, අපාය යනු කාම භවයට අයත් ජීවී තවත් ලෝකයක් බව බුද්ධ දේශනා තුළින් පැහැදිලි වේ.

ඕනෑම ජීවී ලෝකයක් හැඳින්වීමට බුදු දහමේ **"භව"** යන වචනය යොදා ඇත.[244] එම භව **කාම භව, රූප භව හා අරූප භව** යනුවෙන් ප්‍රධාන කොටස් තුනකි.[245] **ඕලාරික ආත්මය, මනෝමය ආත්මය සහ අරූපී ආත්මය** යනුවෙන් හඳුන්වන මෙම භව ත්‍රිත්වය තවත් කොටස් තිස් එක් ආකාරයකට බෙදී යයි.[246] භව යනුවෙන් හඳුන්වන මෙම ජීවී ලෝක සඳහා ''**සත්තාවාස**'' යන පදයද යෙදී ඇති අතර සත්ත්වයන්ගේ හෙවත් ජීවීන්ගේ වාසස්ථාන යනු එහි අර්ථයයි.[247] මෙයින් රූපවත් වූ සතර මහා භූතයන්ගෙන් පහළ වූ කබලීකාරාහාරය අනුභව කරන ස්වභාවය ඕලාරික හෙවත් කාම භවයේ ලක්ෂණයයි.[248] රූපවත් වූ ධ්‍යාන සිත් ඇති සර්වාංග නොපිරිහුණ ඉඳුරන් ඇති ස්වභාවය මනෝමය හෙවත් රූප භවයේ

---

[244] **මජ්ඣිම නිකාය 1**, චූළයමක වග්ගය, මහා වෙදල්ල සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, කොළඹ, 1964, පි. 690.

[245] ''**තයො මෙ ආවුසෝ භවාඃ කාම භවො රූප භවො රූප භවොති**''. චූළයමක වග්ගය, මහා වෙදල්ල සූත්‍රය, 1964, පි. 690.

[246] ''**තයො ඛො මෙ පොට්ඨපාද අත්ත පටිලාභාඃ ඔළාරිකො අත්ත පටිලාභො, මනොමයො අත්ත පටිබාභො, අරූපො අත්ත පටිලොභො ති**''. **දීඝ නිකාය 1**, සීලක්ඛන්ධ වග්ගය, පොට්ඨපාද සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, කොළඹ, 1962, පි. 424.

[247] ආලංකුලමේ පෙමසිරි හිමි, **විශ්වය හා ජීවය පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය**, ප්‍රඥා පාරමිතා මානව කේන්ද්‍රය, කොළඹ, 2000, පි.35.

[248] ''**රූපී චාතුම්මහාභූතිකො කබලීකාරාහාරභක්ඛො, අයං ඔළාරිකො අත්තපටිලාභො**''. ආලංකුලමේ පෙමසිරි හිමි, **විශ්වය හා ජීවය පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය**, 2000, පි. 425.

ලක්‍ෂණයයි.[249] අරූපී සංඥාමය වූ ස්වභාවය අරූපී හෙවත් අරූප භවයේ ලක්‍ෂණයයි.[250] මෙම ප්‍රධාන භව ත්‍රිත්වය අතරින් දිව්‍ය ලෝකය, මනුෂ්‍ය ලෝකය හා අපාය කාම භවයට අයත් වේ.[251] බුදු දහම අනුව සියලු ජීවී ලෝක වර්ගීකරණය කර ඇත්තේ ඒ ඒ ලෝකවල උපදින සත්ත්වයන්ගේ කුසලාකුසල ස්වභාවයත්, ස්වරූපයත් අනුවය. ඒ අනුව මරණින් මතු අපායේ උපත ලැබීමට යමෙකු මෙලොව ජීවිතයේ කරන ලද අකුසල කර්ම හේතු වන ආකාරය බෞද්ධ සූත්‍ර දේශනා රැසකින්ම අනාවරණය වේ.

සැපය නොහොත් අභිවෘද්ධියට ''**අය**'' යැයි කියනු ලැබේ. යම් තැනක මෙම ''**අය**'' හෙවත් සුබය, අභිවෘද්ධිය පහව ගියේ නම්. එතැන අපාය යනුවෙන් හඳුන්වයි.[252] **දුග්ගති, විනිපාත, නිරය** ආදී අපායට යෙදෙන පර්යායයෝය.[253] දුකට ගති හෙයින්, ආධාර වන හෙයින් **දුග්ගති** යැයි ද, පව් කළාහු එහි අවසඟට වැටෙන හෙයින් **විනිපාත** යැයි ද අස්වැසිලි නැති හෙයින් **නිරය** යැයි ද අපායට යෙදෙන සමාන අර්ථයන්ය.[254] අපාය පිළිබඳව දිර්ඝ විස්තරයක් සූත්‍ර පිටකයට අයත් මජ්ඣිම නිකායේ දේවදූත සූත්‍රයේ සඳහන් වේ.[255] එමෙන්ම පන්සිය පනස් ජාතක පොතේ නිමි ජාතකයේද අපාය පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් ඇත.[256] සත්වයින් උපදනා තිස් එක් තල අතරින් කාම ලෝකයන්ට අයත් දුගති භූමි අපාය ලෙස බෞද්ධ ඉගැන්වීමේ සඳහන්ය. එම අපාය හෙවත් දුගති භූමි ප්‍රධාන කොටස් හතරකි. එනම්,

1 නිරය 2 ප්‍රේත 3 තිරිසන් 4 අසුර.[257] යනුවෙනි.

අකුසල් කළවුන් ඒවාහි විපාක මත මරණයෙන් මතු උපදින යතෝක්ථ අපාය භූමි අතරින් නිරය පිළිබඳව බොහෝ තොරතුරු ප්‍රමාණයක් බෞද්ධ

---

249 ''**රූපී මනොමයො සබ්බංගපච්චංගී අහීනින්ද්‍රියො, අයං මනොමයො අත්ත පටිලාභො**''. **දීඝ නිකාය 1**, සීලක්ඛන්ධ වග්ගය, පොට්ඨපාද සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, කොළඹ, 1962, පි. 425.

250 ''**අරූපී සඤ්ඤාමයො, අයං අරූපො අත්ත පටිලාභො**''.**දීඝ නිකාය 1**, සීලක්ඛන්ධ වග්ගය, පොට්ඨපාද සූත්‍රය, 1962, පි. 425.

251 ආලංකුලමේ පෙමසිරි හිමි, **විශ්වය හා ජීවය පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය**, 2000, පි. 34.

252 **එම**, 2000, පි. 37; **මනෝරථපූරණී නම් වූ අංගුත්තර නිකායට්ඨ කතා**, පරි. කපිල අභයවංශ, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 2009, පි. 45.

253 ආලංකුලමේ පෙමසිරි හිමි, **විශ්වය හා ජීවය පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය**, 2000, පි. 37.

254 ආලංකුලමේ පෙමසිරි හිමි, **විශ්වය හා ජීවය පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය**, 2000, පි. 37; ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, "අපාය", **සිංහල විශ්වකෝෂය**, 1 කාණ්ඩය, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1963, පි. 488.

255 **මජ්ඣිම නිකාය 3**, සුඤ්ඤත වග්ගය, දේවදූත සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, කොළඹ, 1974, පි. 397.

256 **සිතුවම් සහිත පන්සියපණස් ජාතක පොත් වහන්සේ**, "නිමි ජාතකය"(සංස්කාර නාමය සඳහන් නොවේ), ඇම්.ඩී.ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 2005, පි. 488.

257 **ධම්ම ප්‍රදීපිකාව**, සංස්: රත්මලානේ ධම්මාලෝක ස්ථවිර සහ ධම්මාරාම ස්ථවිර, රජයේ මුද්‍රණ, කොළඹ, 1886, පි. 67; ඩී.ඊ.හෙට්ටිආරච්චි, "**අපාය**", **සිංහල විශ්වකෝෂය,** 1 කාණ්ඩය, 1963, පි. 488.

ත්‍රිපිටකයෙන් අනාවරණය වේ. නිරය හෙවත් නරකය අපාය භූමි අතරින් වෙනම ස්ථානයක් ලෙස හැඳින්වුවත් පොදු ව්‍යවහාරයෙදී බෞද්ධයන් නිරයට අපාය යනුවෙන් ද භාවිත කරයි. එසේ වුවත් නිරය යනු අපාය භූමි හතර අතරින් එකක් පමණක් බව සඳහන් කළ යුතුය.

පාළි භාෂාවෙහි නිරය යන වචනය **පරමත්ථජෝතිකාව** නම් විනය අටුවාවේ විස්තර කර ඇත්තේ සතුට හෝ සැපත මුළුමනින් ම තොර වූ ස්ථානය යනුවෙනි[258]. ඒ ඒ පුද්ගලයා විසින් කරන ලද පව්කම්වල ප්‍රමාණය හා ඒවායේ විපාක දීමේ ශක්තිය අනුව නිරයට වැටෙන්නන්ගෙන් ඇතැම්හු ඉතා සුළු කාලයක් ද, ඇතැම්හු ගණනය කළ නොහැකි තරම් දිගු කාලයක් ද එහි දුක් විඳිති. නිදසුන් ලෙස දෙව්දත් තෙරණුවෝ බුදුන් වහන්සේට හා සංඝ සමාජයට එරෙහි වීම හේතුවෙන් මරණින් මතු අවීචි මහා නරකයෙහි උපත ලැබුවත්, පැවිදිව සිටි කල රකින ලද සීලාදී ගුණධර්මයන්ගේ යහපත් විපාක හේතුවෙන් ඉතා දීර්ඝ කාලයකට පසු අවීචි මහා නරකයෙන් මිදී අනාගතයේදී සට්ඨිස්සර නම් පසේබුදුවරයකු වන බවත් බුද්ධ දේශනාවේ සඳහන් වේ.[259]

නිරය හෙවත් නරකය, මහා නිරය අටකින් සහ ඔසුපත් නිරයන් එකසිය විසි අටකින් යුක්තව සියලුම නිරයන් ගණන එකසිය තිස් හයක් වේ.[260] මෙයින් මහා නිරය අට පිළිවෙලින්,

1 සංජීව / සඤ්ජීව
2 කාලසූත්‍ර
3 සංඝාත
4 රෞරව
5 මහා රෞරව
6 තාප
7 ප්‍රතාප
8 අවීචිය/ මහා වීචිය යනුවෙනි.[261]

මෙම අට මහා නරකයේ ස්වරූපයත්, එහි උපත ලැබීමට හේතුවත් පිළිබඳව සංක්ෂිප්ත විස්තරයක් පහතින් දක්වේ.

---

258 [Online: web], Accessed on 01 Jun 2022, URL:http://bududhahama.blogspot.com/2015/12/blog-post_9.html
259 [Online: web], Accessed on 01 Jun 2022, URL:http://bududhahama.blogspot.com/2015/12/blog-post_9.html
260 **ධම්ම ප්‍රදීපිකාව**, සංස්: රත්මලානේ ධම්මාලෝක ස්ථවිර සහ ධම්මාරාම ස්ථවිර, 1886, පි. 69; **සද්ධර්මාලංකාරය,** සංස්: මීගොඩ පඤ්ඤාලෝක හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 1997, පි. 726.
261 **සද්ධර්මාලංකාරය,** සංස්: මීගොඩ පඤ්ඤාලෝක හිමි, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල, 1997, පි. 725- 726.

සඤ්ජීව නිරය- යමපල්ලන් විසින් එහි උපන් සත්වයන් ගිනියම් වූ පොළවෙහි පෙරළා කැලි කැලිවලට කපද්දීත් ඒ සත්වයන් කර්මය අවසන් වනතුරු නැවත නැවත ජීවත් වන නිසා මේ නිරය සඤ්ජීව නමින් හැඳිවේ. අධික ක්‍රෝධයෙන් හා මාන්නයෙන් අන් අය සමග කෝළාහළ කළ, දුබලයන් පෙළූ රජවරු හා නිලධාරීන්, දිළින්දන් පෙළූ පොහොසතුන් හා මැරයන්, සතුන් මරන්නන් මේ සඤ්ජීව නිරයේ උපදී.

කාල සූත්‍ර නිරය- මෙහි උපන් සත්ත්වයන් ගිනියම් වූ පොළවේ පෙරළා දැලි නූල් ගසා සසින්නා වූ ස්ථානය කාල සූත්‍ර නිරයයි. දෙමාපියන්ට හා මිතුරන්ට, ගුණවත් පැවිදි උතුමන්ට අපරාධ කළ අය මේ නිරයේ ඉපදී දුක් විඳියි.

සංඝාත නිරය- මේ නිරයේ උපන් සත්වයන් යොදුන් නවයක් වූ ඝන පොළවේ එරී නිශ්චලව සිටී. මෙහි අහස ගුගුරන්නාක් මෙන් මහ හඬ නංවමින් පොළවේ එරී සිටින සතුන්ව අඹරමින් එහාට මෙහාට විශාල පර්වතයන් පෙරළී යන අතර මේ පර්වතයන්ට යටවෙන සත්ත්වයෝ සුණු විසුණුවී යති. ඇත්, අස් හා ගව ආදී සතුන්ට වද දෙමින් වැඩ ගත් අයත්, සතුන් මැරූ අයත් මේ නිරයේ ඉපිද දුක් විඳිති.

රෞරව නිරය- සත්ත්වයන්ගේ සිරුරුවලට ඇතුළු වී පිච්චෙන දුමක් නිරයේ තිබේ. මෙහි දී ශරීරය ඇතුළත් පිටත් දැවීමෙන් පීඩාවට පත් වන සත්වයන්ගේ මර හඬ නිරතුරුවම මේ නිරයේ ඇසෙන නිසා මීට රෞරව නිරය යැයි පැවසේ.

මහා රෞරව නිරය- අතිශයින්ම දරුණු ගිනිජාලාවලින් හා දුමෙන් පැසෙන සත්වයන්ගෙන් නැගෙන මහා ශබ්දය නිරතුරුව ඇසෙන නිසාත්, නිරසතුන්ගේ ශරීරවලින් ගලන ලෙයින් නිරතුරු පිරී තිබෙන නිසාත් මේ නිරය මහා රෞරව ලෙස හැඳින්වේ. තුණුරුවන්ට සහ දෙමාපියන්ට අයත් වස්තුව පැහැරගත් අයත්, විනාශ කළ අයත් මේ නිරයේ උපදී.

තාප නිරය- යමපල්ලන් විසින් ගිනියම් වූ පොළවේ ගිනියම් වූ යකඩ උල්වල ගසා ඇති නිරි සත්තු මෙහි ගින්නෙන් දැවෙමින් බොහෝ දුක් විඳිති. සතුන් පණ පිටින් මැරූ අය, අනුන්ගේ ගෙවල් ගිනි තැබූ අය මෙහි උපදී.

ප්‍රතාප නිරය- මෙහිද තාප නිරයේ සේම උපන් නිරි සත්තු බොහෝ කාලයක් ගින්නේ පැසෙමින් දුක් විඳිති. මරණින් මතු ඉපදීමක් නැත යන මිත්‍යාදෘෂ්ටිය අරගෙන පව් කළ අය මෙහි උපදී.

අවීචි මහා නිරය- මේ නිරයේ එක් බිත්තියකින් නැගෙන ගින්න අනිත් බිත්තිය දක්වා ගමන් කරයි. පොළවෙන් නැගෙන ගිනි ජාලාව උඩ කෙළවර දක්වා ද උඩින් නැගෙන ගිනි ජාලය පොළව දක්වා ද ගමන් කරයි. මෙහි උපදින සත්වයෝ හැම පැත්තකින්ම එන ගිනි දැල්වලින් වට වී පිච්චීමට ලක් වේ. මෙම නිරයේ හිඩසක් නැති තරමටම සත්ත්වයෝ සිටිති. ගිනිදැල්වලින් ද, දුක්වලින් ද, සත්වයන්ගෙන් ද අඩුවක් නැති නිසා මේ නිරයට අවීචි මහා නිරය යැයි පැවසේ. ආනන්තරීය කර්ම කළ, බෝසතුන් නැසූ, ගුණවතුන් නැසූ, චෛත්‍ය කැඩූ, පිළිම විනාශ කළ, බෝධි රුක්ෂයන් විනාශ කළ, බුද්ධශාසනයට අයත් වස්තූන් පැහැරගත්, මිත්‍ර ද්‍රෝහීන්, භාර්යාවන්ට අපරාධ කළ සහ බොරු කී ආදී පිරිස් මෙන්ම මත්පැන් පානය කළ, අය මිත්‍යා දෘෂ්ටියන් ගත් අය ද මෙහි උපදී.[262]

---

[262] [Online: web], Accessed on 05 Jun 2022, https://pitaka.lk/books/karma-vipaka/6-2.html

සෑම අට මහා නිරයකටම දොරටු සතරකි. එම එක් දොරටුවක ඔසුපත් නිරයන් සතර බැගින් දහසයකි. ඒ අනුව සමස්ත ඔසුපත්නිරයන් ගණන එකසිය විසි අටකි.[263] ඒවා පහත ආකාරයට පෙන්වා දිය හැකිය.

1. අබ්බුද
2. නිරබ්බුද
3. අබබ
4. අටට
5. අහහ
6. කුමුදු
7. සෞගන්ධික
8. උප්පල
9. පුණ්ඩරික
10. පදුම
11. ඛාරෝදිකා
12. සෝණබාදක
13. ගිජ්ඣකාක
14. සත්තිසූල
15. බග්ගසීරු
16. පහාස
17. සිත්
18. අඟුරුමැල
19. දළකොහොල්මැළ
20. පොකුරුපත්
21. සාකුණික
22. ඕරම්භීත
23. අසීලෝම
24. සත්තිලෝම
25. උසුලෝම
26. රථාවාරික
27. සුවක
28. ගාමකුට
29. ගූථකූප
30. මිල්හගබ්භ
31. පාණහිංස
32. කාකෝල
33. වේලුනද
34. සඤ්චිච්චි
35. මහාජාල
36. ඒකකල්ප
37. ද්විකල්ප
38. තයෝකල්ප
39. චතුකල්ප
40. පඤ්ජකල්ප

---

[263] **ධම්ම ප්‍රදීපිකාව**, සංස්: රත්මලානේ ධම්මාලෝක ස්ථවිර සහ ධම්මාරාම ස්ථවිර, 1886, පි. 69; **සද්ධර්මාලංකාරය,** සංස්: මීගොඩ පඤ්ඤාලෝක හිමි, 1997, පි. 725- 726.

41. බාරසකල්ප
42. තේරසකල්ප
43. චුද්දකල්ප
44. පඤ්චදසකල්ප
45. සෝළසකල්ප
46. අච්චන්ත වන්තර
47. උච්චාරුල්හ
48. ආරාමදූසක
49. හිදග්ගි
50. ගොමුත්තග්ගි
51. තසිතග්ගි
52. සයනග්ගි
53. තෙලග්ගි
54. නුට්ඨූහග්ගි
55. පරභණ්ඩාහර
56. විරහිතග්ගි
57. කෝධග්ගි
58. එරුසග්ගි
59. විලසග්ගි
60. උහතග්ගි
61. තෙලහත
62. සටිතග්ගි
63. යක්ඛග්ගි
64. මූසග්ගි
65. නිවාරිතග්ගි
66. උරචක්‍රමාලා
67. සුමතාප
68. නපුජග්ගි
69. තිප්පා කටුකග්ගි
70. කුක්කුටග්ගි
71. ලාභූපක්කම
72. කිලෙසග්ගි
73. ඉන්ද්‍රිය අගුත්තද්වාර
74. කුසග්ගි
75. මංසපේශී
76. සුනඛ
77. කාලහත්ථි
78. මහායන්ත
79. සජෝති
80. සංසවක
81. අංගාර පබ්බත
82. ගුථනදි
83. කුටකාරි
84. සීතනදි
85. ගුථ
86. කුක්කුල
87. කුළුහිඹුල්වන
88. අසිපත්‍රවන
89. වේතරණී

90. ලෝකුම්භි
91. අලුකුම්භි
92. කිහිරඟුරු
93. රෝරුව
94. ගොපාන
95. පසුඝාත
96. සීතතරච්ජි
97. නිච්ජවි
98. මංකුලිත්ථාකා
99. ශකිලිනී
100. අසීසක
101. පරලාභ
102. නච්චවාදක
103. ඡකල්ප
104. සප්ත කල්ප
105. අට්ඨ කල්ප
106. නව කල්ප
107. ධශ කල්ප
108. ඒකාදශ කල්ප
109. මුත්තකරිසග්ගි
110. දුසමාලග්ගි
111. අනුපට්ටිතග්ගි
112. භූතග්ගි
113. විපරිතග්ගි
114. කුම්භග්ගි
115. මහගුලෝම
116. දිට්ඨානුගතග්ගි
117. හස්සාධිප්පාය
118. පතිතාන දේහග්ගි
119. උදුන්ජාරිකා
120. මුප්පමුසලග්ගි
121. පත්තග්ගි
122. එලමූලග්ගි
123. ජඩ්ඩිතග්ගි
124. ඔසක්කතාප
125. අපච්චවෙක්ඛිතග්ගි
126. කුලදූසනග්ගි
127. වෙරළ
128. අයෝගුල[264]

නිරයේ ස්වභාවය, පිහිටීම, අධිපතීත්වය හා එහි දඬුවම් ආදිය ගැන තොරතුරු බුද්ධ දේශනාවන් රැසකින්ම අනාවරණය වේ. මේ අතරින් **මජ්ඣිම නිකායේ දේවදූත, බාලපණ්ඩිත වැනි සූත්‍ර දේශනා හා ජාතක පාළියේ නිමි ජාතකය** වැනි මූලාශ්‍රයන් ප්‍රමුඛ වේ. මින් දේවදූත සූත්‍රයේ එන නිරයේ ස්වභාවය සහ ක්‍රියාකාරීත්වය පිළිබඳ අදහසක් පහත විස්තරයෙන් සපයා ගත හැකිය.

[264] [Online: web], Accessed on 05 Jun 2022,https://nofearmanju.weebly.com/3523350135153461350835353514.html

''නිරයපාලයෝ (යමපල්ලෝ) වැරදි කළ වුන් වෙන වෙනම අත් අල්ලාගෙන ගොස් යම රජුට දක්වති. වරදකරුවන් තම මෑණියන්ට, පියාණන්ට, මහණුන්ට, බමුණන්ට හා කුලදෙටුවන් ආදියට වරදවා හැසුරුනෙකි ආදී වශයෙන් වෙන වෙනම චෝදනා ඉදිරිපත් කර ඊට සුදුසු දඬුවම් පමුණුවන ලෙස යම රජුගෙන් ඉල්ලා සිටිති. යම රජු විසින් දේවදූතයින් පස් දෙනෙකු එනම්, ළදරුවෙකු, මහල්ලෙකු, රෝගියෙකු,අපරාධ කරුවෙකු හා මළ මිනියක් දුටුවා දැයි එම නිරයගාමී සත්ත්වයාගෙන් අසනු ලබයි. එමෙන්ම තමන් කර ඇති කුසල් කටයුතු විමසයි. අනතුරුව ඔවුන් කළ පාප කර්ම තමන්ම විඳිය යුතු යැයි පවසා දඬුවම් පමුණුවයි.

ඉන්පසු නිරය පාලකයන් විසින් ඔවුන්ට පංචවිධ දඬුවම් පමුණුවනු ලබයි. ඒ කෙසේද යත් ගිනියම් වූ යහුලකින් පිළිවෙලින් එක් අතකටත් අනෙක් අතටත් දෙකකුල්වලටත් පපුවටත් පහර දෙති. එයින් දුඃඛ වූ තීව්‍ර කටුක වේදනා විඳ කර්මය ගෙවෙන තුරුම මරණයට පත් නොවෙයි.

අනතුරුව ඔවුන්ව බිම හොවා කෙටේරියකින් ගසති. ගිනියම් වූ පොළොවේ ඇවිදවති. නැවත ගිනිගෙන දැවෙන අඟුරු කන්දකට බස්සවති. ඉන්පසු හිස බිමට හොවා කකුල් දෙකෙන් ඇදගෙන ගොස් රත් වූ ගිනියම් ලොහොකුඹු නම් නිරයේ බස්සවති. එහි ඔවුහු උඩට, යටට හා හරහට යමින් පෙන දම දමා පැසෙති, මෙහිද ඔවුන් පව් ගෙවෙන තුරු නොමැරෙති.

අනතුරුව ඔවුන් සතර දිශා දොරටු ඇති යපවුරකින් වට වූ හාත්පස යොදුන් සියයක් ගිනිගෙන දැවෙන මහා නිරයට ඇද දමති. එක් එක් දිශාවල බිත්තිවල එම ගිනි දැල්වල හැපෙමින් මෙහිද පව් කම් කළ වුන්ගේ පාප කර්මය ගෙවෙන තුරු නොමැරෙති.

එම මහා නිරයේ වර්ෂ සහස්‍ර ගණනක් දැවි දැවී කාලයේ ඇවෑමෙන් ඊටම සමාන්තරව ඇති මහා ගූථ නිරයට වැටේ. මෙහි ඇති කුඩා පනුවන් සිවිය, හම, මස්, නහර, ඇටකටු විදිමින් කමින් කෲරතර වදහිංසා සිදුකරයි. එම පාප කර්මය ගෙවෙනතුරුම කලුරිය නොකරයි.

මෙම ගූථ නිරයට සමාන්තරව උණු අළු නිරයට ඉන් අනතුරුව වැටේ. උණු අළු ගොඩේ තීව්‍ර කටුක වේදනාවලින් එම පාප කර්මය ගෙවෙන තුරුම කළුරිය නොකරයි.

අනතුරුව කුක්කුල නිරයට සමාන්තරව ඇති යොදුන් සියයක් උස, සොළොස් අඟල් කටු ඇති ගිනිගෙන දැවෙන මහා ඉඹුල් වනයට වැටෙයි. එහිද මහත් දුක් වේදනා විඳ ඊට යාබද මහා අසිපත්‍ර වනය නම් නරකයට වැටෙයි. එහි කඩු වැනි මුවහත් කොළවලින් අපාගත වූවන්ගේ අත් පා නාසා සිඳේ. එහිද එම පාප කර්ම නොගෙවෙන තාක් කළුරිය නොකරයි.

මෙම නරකයට යාබදව මහා වේතරණී නම් ක්‍ෂාරෝදක නදියක් ඇත. අපාගත වූවෝ අනතුරුව මෙම අසූචි පිරි ගංගාවේ උඩටත් පහළටත් ආදී දිශාවන්ට ගසාගෙන යති. පව් ගෙවෙන තුරුම මෙම නරකයේද ඔවුහු කල් ගෙවති.

නැවත යමපල්ලෝ ඔවුන්ව එයින් ගෙන එම්බා පුරුෂය කුමක් රිසියේදැයි අසති. එවිට ඔවුන් මහත් කුසගිනියි කී කල යමපල්ලන් අඩුවකින් කට ඇරවා ලෝදිය වත්කරයි. මෙයින් ඔවුන්ගේ දෙතොල, කට, උගුර, උදරය දවා බඩවැල් හරහා අධෝභාගයෙන් ලෝදිය පිටවෙයි. නැවත වරක් ඔවුන්ගෙන් කුමක් කැමතිදැයි

ඇසූවිට පිපාසයැයි කී කල මෙලෙසම දඬුවම් පමුණුවති. අනතුරුව යමපල්ලෝ ඔහුව නැවතවරක් මහා නිරයට ඇද දමති.

මේවා දකින යම රජුට මෙසේ සිතෙයි. ලෝකයේ යම්කෙනෙක් අකුසල් කළ විට මෙබඳු දුක් ඇති වේ. මම මිනිසත් බව ලැබුවහොත් එකල බුදුවරයෙක් පහළ වුවහොත් එම ධර්මය අසන්නටත් අවබෝධ කර ගැනීමටත් ලැබේනම් ඉතාමත් මැනවි.''[265]

යමෙකුට දේවදූතයන් විසින් චෝදනා කළ විට පිළිතුරු දීමට අසමත් වේ නම් හීන වූ නරකයට වැදී දීර්ඝ කාලයක් ශෝක කරන බව බුදුන් වහන්සේ මෙම දේවතා සූත්‍රය නිමා කරමින් දේශනා කළ සේක.[266]

නිරය පිළිබඳ සඳහන් සූත්‍ර දේශනා අතර සංයුක්ත නිකායේ බ්‍රහ්ම සංයුක්තයෙහි දුතිය කෝකාලික සූත්‍රය වැදගත් වේ. සැරියුත් මුගලන් දෙනමට වෛර බැඳි කෝකාලික භික්ෂුව සිරුරේ ගෙඩි දමා පැසවා එම රෝගයෙන්ම පදුම නරකයේ උපත ලැබූ අයුරු මෙහි විස්තර වේ. මෙහිදී භික්ෂූන් වහන්සේ බුදුන් වහන්සේගෙන් පදුම නරකයේ ආයු පිළිබඳ විමසීමේදී තල යායක ඇට උපමා කරමින් එහි ආයු ප්‍රමාණය වදාළ සේක.[267]

"මහණෙනි, යම්සේ කොසොල් රට සංඛ්‍යායෙන් වීසතිඛාරිකයෙක් (දෝන තුන්සිය විස්සක්) ඇති තල කරත්තයක් වේ නම් එයින් පුරුෂයෙක් වර්ෂ සියයක් හෝ දාහක් අවෑමෙන් එක් තල ඇටයක් බැගින් ඉවත දමන්නේනම් මහණෙනි, ඒ කොසොල්රට සංඛ්‍යායෙන් වීසතිඛාරිකයෙක් ඇති තල කරත්තය ඉතා ඉක්මනින් මේ අයුරින් ගෙවීමෙන් අවසානයට යන්නේය, එහෙත් එතරම් ඉක්මනින් එක අබ්බුද නරකයෙක ආයුෂ නොගෙවෙන්නේමය. මහණෙනි, අබ්බුද නරකයට අයත් කාල ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙන් නිරබ්බුද නරකයෙහි එක් කාලයෙකි. මහණෙනි, නිරබ්බුද නරක ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙක් අබබ නරකයෙහි එක් කාලයෙකි.මහණෙනි, අබබ නරක ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙක් එක් අටට නරකයට අයත් කාලයෙකි. මහණෙනි, අටට නරක ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙන් එක් අහහ නරකයට අයත් කාලයකි. මහණෙනි, අහහ නරක ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙක් එක් කුමුදු නරකයට අයත් කාලයෙකි. මහණෙනි, කුමුදු නරක ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙක් එක් සෝගන්ධික කාලයෙකි. මහණෙනි, සෝගන්ධික නරක ප්‍රමාණයෙන් විංශති ගුණයෙක් එක් උප්පල නරකයට අයත් කාලයෙකි. මහණෙනි, උප්පල නරක ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙක් එක පුණ්ඩරීක නරකයට අයත් කාලයෙකි. මහණෙනි, පුණ්ඩරීක නරක ප්‍රමාණයෙන් විසි ගුණයෙක් එක් පදුම නරකයට අයත් කාලයෙකි. මහණෙනි, කෝකාලික භික්ෂුව සැරියුත් මුගලන් දෙතෙරුන් කෙරෙහි වෛර බැඳ උපන්නේ පදුම නිරයෙහිය."[268]

සූත්‍ර පිටකයට ජාතක පාළියට අයත් ජාතක කතා රැසකම නිරය පිළිබඳව තොරතුරු හමු වේ. බුදුන් වහන්සේගේ අතීත ආත්ම භවයන් පදනම් කර ගනිමින් සම්පාදිත ජාතක කතා ගණනාවකම නිරය පිළිබඳවත්, නිරයගාමී වීමට හේතුවත්

---

[265] **මජ්ඣිම නිකාය 3**, දේවදූත සූත්‍රය, 1974, පි. 384- 397; බන්දුල අත්තනායක, **බෞද්ධ ත්‍රිපිටකයෙන් හෙළිවන අමනුස්ස ලෝකය**, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකපොල, 1999, පි. 227- 229.

[266] **''චොදිතා දේවදූතයොහි යෙ පමජ්ජන්ති මානවා, තෙ දීඝරත්තං සොචන්ති හීනකායූපා නරා''. මජ්ඣිම නිකාය 3**, දේවදූත සූත්‍රය, 1974, පි. 396.

[267] **''කාලඞ්කතො ච කොකාලිකො භික්ඛු පදුමං නිරයං උපපජ්ජි සාරිපුත්තමොග්ගල්ලානෙසු චිත්තං ආඝාතෙත්වා...'' සංයුක්ත නිකාය 1**, බ්‍රහ්ම සංයුක්තය, කෝකාලික සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, කොළඹ, 1960, පි. 271- 275.

[268] [Online: web], Accessed on 20 Jul 2022,https://pitaka.lk/main/?n=21150

විස්තර වි ඇත. කුරුංග මිග, චුල්ල නන්දිය, චුල්ලධම්මපාල හා නිමි වැනි ජාතක කතා[269] මෙයට කදිම සාදක වේ. චුල්ල නන්දිය ජාතකයෙහි වැද්දෙකු විසින් බෝසත් වඳුරාත්, සහෝදර වඳුරාත් සහ මව් වැඳිරියත් මරා ඇමීමේ විපාක මත එම වැද්දා අවීචි මහා නරකයට ගිය අයුරු විස්තර කරයි. [270]මෙයින් චුල්ලධම්මපාල ජාතකයෙහි තම පුත්‍රයාව මැරවූ ප්‍රතාප නම් රජ තෙම අවීචි මහා නිරයට යන අයුරු දැක්වේ.[271] නිරය හෙවත් නරකය පිළිබඳව විස්තරාත්මක තොරතුරු රාශියක් හමු වන්නේ නිමි ජාතකයෙනි.[272] එහිදී නිමි රජු මාතලී දිව්‍ය පුත්‍රයා සමග නිරය නරඹන කල එහි බොහෝ විස්තර මොවුන් දෙදෙනාගේ සංවාදයෙන් හෙළිදරව් වෙයි.

මෙහි සඳහන් ආකාරයට මාතලී දිව්‍ය පුත්‍රයා නරකය බලා රිය පදවන කල පළමු කොට වේතරණී නම් නරකය මෙසේ දැක්වීය.

> ***"ඒ නරකයේ දිග සැට යොදුන. පුළුල සැට යොදුන. ගැඹුර සැට යොදුන. ඒ නරකය සිසාර ගිනි ගෙන දිලියෙන නව යොදුන් බොල යපවුරෙන් ක්ෂේම වූයේය. මුදුනෙහි පියාලන ලද ගිනි ගෙන දිලියෙන නව යොදුන් බොල යපයින් පතින් ක්ෂේම වූයේය. මේ නරකය කකිය කකියා තිබෙන ලෝදියෙන් පිරුණේය. මේ ලෝදියෙන් නැගෙන ගිනිමුදුනේ පියාලන ලද නව යොදුන් බොලයක බල මත්තේ නව යොත්නක් වට ඇවිලෙන ගිනි නැගෙයි. මේ නරකයෙහි ලෝදිය අතරතුරෙහි ගවු පමණ යෙළ ගවු පමණ සියුම් මුවහත් ඇති කඩුපත් වේරෑනින් ගැවසී ගත්තේය."*** [273]

එමෙන්ම මෙම නරකයේ පව් කළවුන් පැසෙන අයුරු මෙසේ විස්තර කරයි.

> ***"දෙසී තුන්සී කළ මිටියක් සෙයින් ඇට නහර කැඩී කැඩී බිදී බිඳී සුන්සුන්ව යෙත්මය. නැවත කර්ම බලයෙන් ඉපද එම දියෙහි රළ ගැසීමෙන් උඩු යටිව පැසී පැසී සුන් සුන්ව යෙත්."*** [274]

මෙම නරකය දුටු නිමි රජු භයින් වෙව්ලා ගොස් මෙම නරකය මෙසේ දුක් ගෙන පැසෙන නිරි සතුන් කුමන පවු කළ වූවන් දැයි විචාරයි. එවිට එම පාප කර්මය මාතලී දෙව්පුත් මෙසේ විස්තර කරයි.

> ***"මහරජ මේ නිරිසතුන් තමන් මිනිස් පිය ලත් කල්හි අනාවාසව තුබූ දාගැබ් පිළිම ගෙවල් කැලයේ වල් කොටා දැවූවන් හා කුසලාන් බුද්ධභෝග කෑවුන් හා අසුන්වල හිඳ නොබඳු බඳු කළවුන් අවුත් පැසෙන නරක ය"*** කීය.[275]

මේ ආකාරයටම ඔසුපත්, සංඝාත, තාප, අඟුරුමැල, දළකෙස්මැලි, පොකුරුපත්, වෙරළ, අළුකුඹු, ඉඹුල්වන, කිහිරඟුරු, රෞරව හා පදුම[276] ආදී

---

[269] **සිතුවම් සහිත පන්සියපණස් ජාතක පොත් වහන්සේ**, කුරුංග මිග- චුල්ල නන්දිය- චුල්ලධම්මපාල- නිමි, 2005. පි. 107- 108, 528- 529, 804- 805, 1566-1584
[270] **එම**, "චුල්ල නන්දිය ජාතකය", පි. 528- 529.
[271] **එම**, "චුල්ලධම්මපාල ජාතකය", පි. 804- 805.
[272] **එම**, "නිමි ජාතකය", පි. 1576.
[273] **එම**, පි. 1571.
[274] **සිතුවම් සහිත පන්සියපණස් ජාතක පොත් වහන්සේ**, නිමි ජාතකය, පි. 1571.
[275] **එම**, පි. 1571- 1572.
[276] **එම**, පි. 1571- 1572.

නරකයන්ගේ ස්වභාවයත් පව් කළවුන් එහි දුක් විඳින ආකාරයත් ඔවුන් එසේ ඉපදීමට මිනිස් ආත්ම භවයේ කළ අකුසල කර්මයත් නිමි ජාතකයේ දී විස්තර කරයි.

නිරය පිළිබඳව තොරතුරු රැසක්ම ඛුද්දක නිකායට අයත් ධම්මපද විවරණයේදී හමු වේ. මෙහි එන නිරය වග්ගයේදී යමෙකු අපාගත වීම කෙරෙහි හේතුවන්නා වූ අකුසල කර්ම විවරණය කොට ඇත. බොරු කීම පව්, කම් කිරීම, පරදාර සේවනය මෙන්ම දුසිල් මහණ කම, මිත්‍යා දෘෂ්ටිය ආදී කරුණු හේතුවෙන් යමෙකු නිරයගාමී වන බව ධම්ම පදයේ එන විස්තරවලින් ප්‍රකාශිත වේ. පහත ගාථාව ඊට එක් නිදසුනකි.

අලජ්ජිකායෙ ලජ්ජන්ති - ලජ්ජිතායෙන ලජ්ජරෙ
මිච්ඡාදිට්ඨි සමාදානා - සත්තා ගච්ඡන්ති දුග්ගතිං. (22:21)[277]

මෙම ගාථාවට අනුව ලජ්ජා කටයුත්තක ලජ්ජා නොකෙරෙද්ද ලජ්ජා නොකට යුත්තෙහි ලජ්ජා කෙරෙද්ද එබඳු මිස දිටුවන් අපාගාමී වන බව අර්ථවත් වේ.[278]

එමෙන්ම ඛුද්දක නිකායට අයත් ප්‍රේතවත්ථුව ආශ්‍රයෙන් සකසන ලද පේතවත්ථු අට්ඨකතාහි නිරය පිළිබඳව තොරතුරු හමු වේ. පේතවත්ථු ප්‍රකරණය යනුවෙන් සිංහලයෙන් රචිත මෙහි අන්තර්ගත වන්නේ මනුෂ්‍ය ලෝකයේ ජීවත් වූ කාල පරිච්ඡේදයේදී කළ යම් යම් අකුසල කර්මවල ආදීනව වශයෙන් ප්‍රේත ලෝකයේ උපත ලැබුවන්ගේ කතා පුවත්ය.[279] ප්‍රේතවත්ථු ලෙස හැඳින්වුවත් මෙහි එන සියලු කතා පුවත් ප්‍රේතයන් පිළිබඳව පමණක් නොකියවෙන අතර යම් තැනෙක නිරය පිළිබඳවත් තොරතුරු හමු වේ.[280] රේවතී ප්‍රේත වත්ථුව මීට නිදසුනකි.[281] බොහෝ ධනය ඇති මුත් කිසිදු පුණ්‍ය ක්‍රියාවක් නොකිරීමේ හේතුවෙන් ජීවත්ව සිටියදීම රේවතී නම් එම කුල දියණිය නරකයට ඇද ගෙන ගියේය. මෙහිදී ඇය තමා කළ අකුසලය කුමක්ද යන්න විමසන විට යමපල්ලෝ මෙසේ පිළිතුරු දෙති.

> ***"එම්බල රේවතිය, ඒ අකුසල හේතුවෙන් ගැඹුරු වූ ශතපුරුෂ ප්‍රමාණ උස ඇති දහසක් අවුරුදු ආයු ඇති නිතර මල මූත්‍රාදී අශුචි වහනය වන හෙයින් සංසවක නම් වූ ඒ නරකයෙහි හි පැසෙයි. තිට හුදෙක් මේ නරකයෙහි අශුචි වහනය පමණක් ලැබෙන්නේ නොවෙයි. තවත් මෙහි නොයෙක් අවුරුදු දහස් ගණන් මුළුල්ලෙහි පැසී මතු වූ කල්හි අත් සිඳීම් ආදී නොයෙක් දුක් ලැබෙන්නේ යයි දක්වා ලූය".***[282]

මීට අමතරව අකුසල කර්මඵල විපාක ලෙස නරකයේ උපන් ප්‍රේතයන් ගැන කතා කිහිපයක්ම ප්‍රේත වත්ථුවේ අන්තර්ගත වේ. **අම්බසක්ඛර පේතවත්ථුව, නන්දක පේතවත්ථුව, රාජපුත්‍ර පේතවත්ථුව, සෙට්ඨිපුත්ත පේතවත්ථුව හා**

---

[277] **ධම්ම පදය විවරණය**, සංස්: මොරගොල්ලේ ඥානාවාස හිමි, ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 2004, පි. 613.
[278] එම, පි. 613.
[279] **ප්‍රේතවත්තු ප්‍රකරණය**, සංස්:නන්දසේන මුදියන්සේ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1999, පි. 12.
[280] **එම**, පි. 12
[281] **එම**, පි. 425- 438.
[282] **එම**, පි. 435.

සට්ඨිකූටසහස්ස පේතවත්ථුව [283] මෙයින් කිහිපයකි. මෙහිදී සඳහන් ප්‍රේතයන් ප්‍රේත ලෝකයේ ඉපිද තවද මතු කාලයේ නිරයේ ඉපදීමට නියම වූවන්ය. නමුත් ඇතමෙක් ප්‍රේත ආත්මයේ සිටම බුදුන් සරණ යෑම හේතුවෙන් නිරයේ ඉපදීම වැළකෙන ආකාරයද මෙම කතා පුවත්වලින් අනාවරණය වේ. මෙහිදී තථාගතයන් වහන්සේගෙන් හෝ මෙහි එන ප්‍රේතයන්ගේ මාර්ගයෙන් නිරයේ ස්වභාවයත් එහි කටුක බවත් විස්තර වේ. මේ අනුව නිරය හෙවත් නරකය පිළිබඳවද විස්තරවන අගනා මූලාශ්‍රයක් ලෙස පේතවත්ථුව ද සැලකිය හැකිය.

මරණයෙන් පසුව පමණක් නොව ඇතැම් අවස්ථාවල පණ පිටින් නිරයට ගිය අය පිළිබඳ කතා පුවත් ද බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙන් හමුවේ. දේවදත්ත, කෝකාලිත, සුප්ප බුද්ධ, නන්දයක, චිංචිමාණවිකාව, නන්ද මානවක, නන්ද සෝතකය යන බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළ විස්තරවන චරිත මෙසේ පණ පිටින් නිරයගාමී වූවන්ය.[284] මෙලෙස නිරය පිළිබඳ ත්‍රිපිටකයේ සහ බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ තවත් බොහෝ තොරතුරු ප්‍රමාණයක් හමු වන අතර ඒවාහි නිරයේ ස්වභාවයත්, යමෙකු නිරයගාමී වන ආකාරයත්, පාප කර්මවල ස්වභාවය ආදී තොරතුරුත් මනාව ගෙන හැර දක්වා ඇත.

යතෝක්ථ සඳහන් කළ සතර අපාය අතරින් දෙවෙනි අපාය භූමිය වන්නේ තිරිසන් හෙවත් තිරච්ඡාන යෝනියයි.[285] මිනිස් ඇසට නො පෙනෙන තරම් ඉතා කුඩා සත්ත්වයා ගේ පටන් යොදුන් ගණනක් ඇති සත්ත්වයන් දක්වා සිටින පා නැත්තා වූ ද දෙපා ඇත්තා වූ ද සිව්පා ඇත්තා වූ ද බොහෝ පා ඇත්තා වූ ද නොයෙක් සටහන්, නොයෙක් ආකාර ඇත්තා වූ ද මිනිස් ලොව ඇසුරේම පිහිටා ඇති තිරිසන් සත්ව සමූහයම තිරිසන් අපාය ලෙස සැලකේ. නරකය මෙන් මොවුන්ට වෙන් වූ නිශ්චිත තැනක් නැත. ඔවුහු උපනුපන් ඒ ඒ තැන්වලම ඔවුනොවුන් කා ගනිමින් කිසි පිළිසරණක් නැතිව නිරතුරු බියෙන් ත්‍රස්ථව ජීවත් වෙති.[286] මෙහි උපත **අණ්ඩජ, ජරායුජ (ජලාබුජ), සංසේදජ හා ඕපපාතික** වශයෙන් සිව් වැදෑරුම් වේ. මෙහිදී අණ්ඩජයෝ නම් පක්ෂි, සර්ප ආදී බිජුවෙහි උපන්නෝය. ජරාබුජයෝ නම් ගව, මුව ආදී මව් කුසයෙහි උපන්නෝය. සංසේදජයෝ නම් සෙවල් දැලි මල ආදියෙහි උපන්නෝ වන අතර මේ තුන් අයුරින්ම නො ඉපිද ප්‍රතිසන්ධි වශයෙන් තිරිසන් යෝනියෙහි උපන්නෝ ඕපපාතිකයෝ ලෙස හැඳින්වෙති. මෙම සියලු අපායිකයෝ නැවත වරක් **අපාද, ද්විපාද, චතුස්පාද හා බහුපාද** යනුවෙන් සිව් වැදෑරුම් වෙති. මෙයින් සර්ප, මත්ස්‍ය ආදීහු පා නැති හෙවත් අපාද ලෙස ද, පක්ෂි ආදීහු ද්විපාද ලෙස ද, එළු සරක් ආදීහු චතුස්පාද ලෙස ද, ගෝනුසු පත්තෑ ආදී බොහෝ පාද ඇත්තෝ බහුපාද ලෙස ද හැඳින්වෙති. පියවි ඇසට පවා නොපෙනෙන ඉතා සූක්ෂම සතුන්ගේ පටන් ඇත්, අස් ආදි මහත් සිරුරු ඇති දැවැන්ත සතුන් දක්වාත් විහිදී යන මෙම තිරිසන් අපාය අති විශාල වෙයි.[287]

මජ්ජිම නිකායේ බාල පණ්ඩිත සූත්‍රයේ තිරිසන් අපාය පිළිබඳව දීර්ඝ විස්තරයක් ඇතුළත්ය. එහි සංක්ෂිප්තාර්ථයට අනුව මෙලොව අකුසල් කොට දුශ්චරිතයෙහි හැසිරුණු අය තණකොළ බුදින අශ්ව, ගව, කොටළු, එළු ආදී තිරිසන් ගත සත්ත්වයන් ලෙසත්, අසූචි අනුභව කරන කුකුළන්, ඌරන්, බල්ලන්, සිවලුන් වැනි පහත් පැවතුම් ඇති තිරිසන්ගත සත්ත්වයන් ලෙසත්, අඳුරෙහි ඉපිද හැදෙන

---

[283] **ප්‍රේතවත්තු ප්‍රකරණය**, සංස්:නන්දසේන මුදියන්සේ, 1999, පි. 12.පි. 340- 385, 405- 425, 447- 453, 472- 475, 476- 481.

[284] බන්දුල අත්තනායක, **බෞද්ධ ත්‍රිපිටකයෙන් හෙළිවන අමනුස්ස ලෝකය**, 1999, පි. 235.

[285] ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, "අපාය", **සිංහල විශ්වකෝෂය,** 1 කාණ්ඩය, 1963, පි. 488.

[286] [Online: web], Accessed on 09 Jun 2022, https://pitaka.lk/books/karma-vipaka/6-4.html

[287] ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, "අපාය", **සිංහල විශ්වකෝෂය,** 1 කාණ්ඩය, 1963, පි. 489.

වැඩෙන පණුවන් ගැඩවිල්ලන් වැනි පොළොව යට ජීවත්වෙන තිරිසන් ගත සත්ත්වන් ලෙසත්, දියෙහි ඉපිද හැදෙන වැඩෙන මියයන මත්ස්‍යයන්, කැසුබ්බුවන්, කිඹුලන් වැනි තිරිසන් ගත සත්ත්වයන්ව ලෙසත්, එසේම අසූචියෙහි උපදින, එහිම හැදෙන වැඩෙන, මිය යන, කුණු ගොඩවල්වල, ගවරවැළවල්වල, කුණු ජලයෙහි හැදෙන වැඩෙන මිය යන ලෙසත් තිරිසන් ගත සත්ත්වයන්ව උපදිනා බව බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළ සේක.[288]

නිරය, ප්‍රේත, තිරිසන් හා අසුර යන සතර අපාය අතුරින් ප්‍රේත කොටසද සුවිශේෂී වේ. මොවුහු බත් පැන් නොලැබ දුක් විඳින කොටසක් ලෙස මජ්ඣිම නිකාය අට්ඨකතාවේ විස්තර කරයි.[289] ප්‍රේතයෝ වනාහි තිරිසනුන් විඳිනා දුකට වඩා අතිශයින් මහත් වූ දුකට පත්ව සිටින සත්ත්ව වර්ගයෙකි. බොහෝ සෙයින් ඔවුන්ගේ උත්පත්තිය සිදුවනුයේ ඕපපාතික වශයෙනි. එනම්, අහසෙහි විදුලියක් පහළ වන්නාක් මෙන් ද, කැඩපතක ඡායාරූපයක් පහළ වන්නාක් මෙන් ද, මවකු පියකු නො මැතිව කර්ම බලයෙන් සර්වාංග ප්‍රත්‍යංග සම්පූර්ණව පහළවීම් වශයෙන් සිදුවන උත්පත්තියයි. ඕපපාතිකව උපදනා ප්‍රේතයෝ ඔවුන්ගේ පාපකර්මයට අනුරූප පරිදි කුඩා වූ ද මහත් වූ ද නොයෙක් ආකාර වූ ද ශරීර ඇත්තෝ වෙති.[290] එමෙන්ම ප්‍රේතයෝ වනාහි මිනිසුන්ගේ ප්‍රකෘති ඇසින් නො දැකිය හැකි ධාතු වර්ගයකින් නිර්මිත වූ නොයෙක් ප්‍රමාණ ඇත්තා වූ නොයෙක් සටහන් ඇත්තා වූ ද නොයෙක් ආකාර දුක් ඇත්තා වූ ද සත්ත්ව කොට්ඨාසයකි. ඔවුනට ද භූමියක් වශයෙන් නියම තැනක් නැති අතර අතිශයින් කෘශ වූ ඇට නහර මතු වී ඇති බඩේ සම පිට කටුවේ ඇලී ඇත්තා වූ දුටුවන්ට අප්‍රිය වූ ශරීර ඇති කොටසකි. සාගින්න නිවෙන පමණට ආහාර ද පිපාසාව සන්සිඳෙන පමණට පැන් ද ඔවුහු නො ලබන නමුත් අකුශල බලයෙන් බොහෝ කල් ජීවත් වෙති. ඔවුන් ගෙන් ඇතැමෙක් කවදාවත් ආහාර පාන නො ලබති. ඇතැම්හු මිනිසුන්ගේ සෙම් සොටු ආහාර කොට ගනිති. ඇතැම්හු මිනිසුන්ගේ හා තිරිසනුන්ගේ අසූචි ආහාර කොට ඇත්තෝ ය. ඇතැම්හු මළකුණු ආහාර කොට ඇත්තෝ ය. ඇතැම්හු මිනිසුන් ඉවත ලන බත්හුලු ආදිය ආහාර කොට ඇත්තෝ ය. ඇතැම්හු තමන්ගේ ශරීරය ම සූරා කන්නෝ ය. ඇතැම්හු ඔවුනොවන්ගේ වන පිලිකාවලින් ගලන ලේ සැරව ආහාර වශයෙන් ගන්නෝ ය. මෙසේ ප්‍රේතයෝ නින්දිත ආහාර ඇත්තෝ ය. ඔවුන්ගෙන් ඇතැමෙක් සැප දුක් දෙක මාරුවෙන් මාරුවට ලබන්නෝ ය[291] යනුවෙන් විස්තර වෙයි.

ප්‍රේතයන් සාමාන්‍ය ඇසට දැකිය නොහැකි අතර දිවැස් ඇත්තා වූ බුදුන් හෝ මහරහතන් වහන්සේට පමණක් දැකිය හැකිය.[292] ආයුෂ්මත් මොගගල්ලාන තෙරුණුවන් ගිජුකුළු පව්ව සමීපයෙහි දී දක්නා ලද ප්‍රේතයන් එක්විසි දෙනකු

---

288 [Online: web], Accessed on 09 Jun 2022, https://www.thripitakaya.org/tipitakaya/Index/89?s=228

289 **මජ්ඣිම නිකාය අට්ඨකතා**, සංස්: ධම්මකීර්ත ශ්‍රී ධම්මිනන්ද හිමි, සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, 1943, කොළඹ, පි- 34.

290 [Online: web], Accessed on 10 Jun 2022, https://pitaka.lk/books/chathurarya-sathya/9-11-2.html

291 [Online: web], Accessed on 10 Jun 2022, https://pitaka.lk/books/bauddhayage-athpotha/12-3.html

292 **''අථ ඛො භගවා භික්ඛූ ආමන්තෙසිඃ චක්ඛුභූතා වත භික්ඛවෙ, සාවකා විහරන්ති, ඤාණභූතා වත භික්ඛවෙ, සාවකා විහරන්ති, යත්‍ර හි නාම සාවකො එවරූපං ඤස්සති වා දක්ඛති වා සක්ඛිං වා කරිස්සති...''**[Online: web], Accessed on 10 Jun 2022, https://www.thripitakaya.org/tipitakaya/Index/111?s=1020

පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් ලක්ඛණ සංයුක්තයේ දක්වා තිබේ.[293] ප්‍රේතයන් පිළිබඳව මජ්ඣිම නිකාය අට්ඨකතාවන්හි ද විස්තර කර දක්වයි.[294] ඒ අනුව ස්වකීය කර්ම විපාක බලයෙන් බත් පැන් නොලැබ ආහාර පිණිස ඔබ මොබ හැසිරෙමින් මහා දුක් විඳින සත්ත්ව කොටස මොවුහු වෙති. ප්‍රේතයෝද සතර කොටසකි. බිල (කෝම්බය) සහිත ගසක ඇතුළත හටගත් ගිනි කඳක් මෙන් කර්මජ තේජසින් ඇතුළත දැවෙන ප්‍රේත කොටස **නිජ්ඣාමතණ්හික** නම් වෙයි. සෙම්, සොටු පමණක්වත් අහරක් නොමැතිව කල්ප ගණන් සාපවසින් පෙළෙමින් දුක් විඳින ප්‍රේත කොටස **ඛුප්පිපාසික** නම් වේ. කසල ගොඩවල් ආදී අපවිත්‍ර ස්ථානයන්හි ආහාර සොයා ඇවිදිමින් දුක් විඳින කොටස **පංසුපිසාචක** නම් වන අතර අනුන් දෙන පින්පෙත් ආදියෙන් ජීවත්වන්නන් **පරදත්තුපජීවින්** ලෙසද හැඳින් වේ.[295] එමෙන්ම ප්‍රේත නිකායෙහි උපන්නවුන් බොහෝ සේ දරුණු පිඹුරු හා පොළොන් ආදීන්ගේ ශරීරය බඳු අමනෝඥ ශරීර හා ඌරන්ගේ මුහුණු බඳු විරූප වූ මුඛ මුහුණු සහිත ඇසට දැකීමට අප්‍රිය හා භයානක පිරිසක් බව පෙන්වා දෙයි. ප්‍රේතයන් හා ප්‍රේත ලෝකයේ ඔවුන් විඳින අසීමිත දුක්ඛිත භාවය පිළිබඳව දීර්ඝ විස්තරයක් පේතවත්ථුවෙන් හමු වේ. කතා වස්තු පණස් එකකින් සමන්විත ඛුද්දක නිකායට අයත් පේත වත්ථු පාළියෙහි අයහපත කර මරණින් මතු ප්‍රේත ලොකයේ ඉපිද අයහපත් විපාක ලබන ආකාරය විස්තර කර ඇත.[296]

අපාය භූමියෙහිලා ගැනෙන අසුරයන් පිළිබඳ විස්තරය ඉතා දීර්ඝය. යජුර්, අථර්වන් සහ පශ්චාත් කාලීන වෛදික සාහිත්‍යයෙහි පවා අසුර යන ශබ්දය යෙදී ඇත.[297] වේද ග්‍රන්ථවල විස්තර වන ඉන්ද්‍ර දෙවියන් අසුර වැනි යකුන් සමඟ ගැටීම් ඇති කරගත් බවත් අසුරයන්ව නසන බවත් සඳහන් වේ.[298] අසුරයන් හා දෙවියන් අතර ඇති වූ යුද්ධ පිළිබඳ අවස්ථා ගණනාවක්ම බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළින් ද පැහැදිලි වෙයි. සංයුක්ත නිකායේ වේපචිත්ති සූත්‍රයේ සුර අසුර යුද්ධක් ගැන කියවේ.[299] එහිදී දේව පිරිසට ශක්‍රදේවේන්ද්‍රයායත්, අසුර පිරිසට වේපචිත්ති නම් අසුරේන්ද්‍රයාත් නායකත්වය ලබා දී ඇති අතර දේව පිරිස ඉන් ජය ගෙන ඇත. ධජග්ග සූත්‍රය ද සුර අසුර යුද්ධය ගැන කිය වේ.[300] මෙලෙස පාලි සාහිත්‍යයේදී දෙවියන්ගේ සතුරෙකු ලෙස අසුරයන් නිරූපණය වන අතර ඔවුහු නිතර දෙවියන් සමඟ යුද වදින පිරිසක් බව පැහැදිලි වේ.

අසුරයෝ පස් වැදෑරුම් වෙති. එනම්;

1. **පුබ්බෙදේවාසුර**
2. **විනිපාතසුර**

---

[293] [Online: web], Accessed on 10 Jun 2022, https://www.thripitakaya.org/tipitakaya/Index/111?s=1020

[294] **මජ්ඣිම නිකාය අට්ඨකතා**, සංස්: ධම්මකීර්ති ශ්‍රී ධම්මිනන්ද හිමි, සයිමන් හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය, 1943, කොළඹ, පි- 34.

[295] ආලංකුලමේ පෙමසිරි හිමි, "**විශ්වය හා ජීවය පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය"**, 2000, පි 38.

[296] **ප්‍රේතවත්තු ප්‍රකරණය**, සංස්:නන්දසේන මුදියන්සේ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1999, පි. 12.

[297] **සද්ධර්මාලංකාරය**, සංසදත්ත වග්ගය, 1977, පි. 38.

[298] නාරාවිල පැට්‍රික්, **සෘග්වේදගීතාවලි**, ඇස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1997, පි.60.

[299] **''භගවා ඒතදවෝච. භූතපුබ්බං භික්ඛවේ දේවාසුරසංගාමෝ සමුපබ්බූළ්හෝ අහෝසි. අථ ඛෝ භික්ඛවේ වේපචිත්ති අසුරින්දෝ අසුරේ ආමන්තේසි. සචේ මාරිසා දේවාසුරසංගාමේ සමුපබ්බූළ්හේ අසුරා ජිනෙය්‍යුං, දේවා පරාජෙය්‍යුං. යේන තං සක්කං දේවානමින්දං කණ්ඨපඤ්චමේහි බන්ධනේහි බන්ධිත්වා මම සන්තිකේ ආනෙය්‍යාථ අසුරපුරන්ති...''**[Online:web], Accessedon 18 Jun 2022, https://mahamevnawa.lk/sutta/sn1_11-1-4/ , **සංයුක්ත නිකාය 1**, සක්ක සංයුත්තය, වෙපචිත්ති සූත්‍රය, 1960, පි. 393.

[300] **''භූතපුබ්බං භික්ඛවෙ දෙවාසුරසඞ්ගාමො සමුපබ්බූළ්හො අහොසි...''** [Online:web], Accessedon 18 Jun 2022, [Online:web], Accessedon 22 Jun 2022,https://www.thripitakaya.org/tipitakaya/Index/26?s=749

3. **වේමානිකපේතාසුර**
4. **නේරයිකාසුර**
5. **කාලකඤ්ජාසුර**[301] යනුවෙනි.

මෙයින් **පුබ්බදේවාසුර** යනු යතෝක්ථ සඳහන් කළ වේපචිත්ති අසුරේන්ද්‍රයා ප්‍රධාන කොටගෙන දෙවියන් සතුරන් සේ සලකා දෙවියන් හා නිතර නිතර යුද්ධ ඇතිකර ගත් පිරිසයි. දෙවියන්ට මෙන් මොවුන්ටද යම් සෘද්ධිමය බලයක් තිබුණ ද දෙවියන් තරම් සම්පත්තියෙන් ආඪ්‍ය නොවන හා බලයෙන් හා පුණ්‍යවන්ත භාවයෙන් ද දෙවියන් හා සම නොවේ.[302] විනිපාතික අසුරයන් යනු දේවාසුරයන්ට මෙන් සෘද්ධිමය බලයක් නො තිබුණ ද යම් යම් දේ මවා පෑ හැකි පිරිසකි. පේතවත්ථුවේ සඳහන් පියංකරමාතු හා උත්තරමාතු වැනි ප්‍රේත කොට්ඨාසයෙන් මේ ගණයෙහිලා සැලකේ. වේමානික අසුර යනුවෙන් හඳුන්වන පිරිස තමන් විසින් මවා ගන්නා ලද විමනක ජීවත් වෙයි. යම ලොව ප්‍රධානියා වන යම රජු ද මේ වේමානික අසුර කොටසට අයත් බව සැලකේ. වේමානික අසුර කොට්ඨාසයට අයත් අසුරයන් නරක, ප්‍රේත හා තිරිසන් යන ලෝක තුන අතර වසන්නෝය. ඔවුන්ට ද යම් යම් දේ මවා පෑමට තරම් සෘද්ධිමය ශක්තියක් ඇත. එහෙත් තමාගේ අභිලාෂයන් ඉටුවන්නේ කලාතුරකිනි.[303] මේ අතුරින් අපාය භූමියෙහිලා සැලකෙන්නේ කාලකඤ්ජාසුරයෝ යි.[304] මොවුහු යසස් ආදියෙන් හීනයෝය.[305] දීඝනිකාය අටුවාවේ විස්තර කරන පරිදි මෙම අසුරයන් තුන් ගව් පමණ ආත්ම ඇති මස් ලේවලින් තොර පරණ වියළුණු කොළ පඬරැළි වැනිය. ඇස් පිටතට නෙරාවිත් ඇත්තේ කකුළුවන්ගේ මෙනි. මුඛය හිඳිකටු සිරුරක් මෙන් හිස මුදුනෙහි පිහිටා ඇත. මේ නිසා ගොදුර ගන්නේ නැමීය.[306]

මෙම තොරතුරු අනුව අසුරයන් යනු දේව හා ප්‍රේත යන දෙකොටසට අතරමැද පිරිසක් ලෙසත්, ඔවුන් දෙවියන් තරම් පුණ්‍යවන්ත හා සෘද්ධි සම්පන්න නොවන එමෙන්ම, ප්‍රේතයන් මෙන් දුක්ඛිත හා කටුක ස්වභාවයන්ට ද පත් නොවන පිරිසකි. ඇතැම් විට සැප විපාක ද තවත් විටෙක දුක් විපාක ද අනුභව කරන මොවුහු පෙර අත් භවයන්හි පුණ්‍ය ක්‍රියා මෙන්ම පාප ක්‍රියා ද කළ අය බව හඳුනාගත හැකිය.

මෙලෙස සිව් කොටසකින් යුත් අපාය, අකුසල් කර්මයන්ගේ හේතුවෙන් උපදින සෑම කල්හිම ඒකාන්ත වශයෙන්ම දුක් විඳින ස්ථානයක් ලෙස බුදු දහමේ විස්තර වේ. නිවන පරමාර්ථය කොට ගත් සංඝ සමාජයේ විශේෂ අභිවෘද්ධිය උදෙසා පමණක් නොව බෞද්ධ ජනකාන්ත විශ්වාසයන්ගේ එල්බගත් ගිහි ජනතාවගේ අභිවෘද්ධිය සපුරාලීමේ අවශ්‍යතාව නිසාත් පසු කලෙකදී අපාය සංකල්පය වඩාත් දියුණු වන්නට විය. ඒ අනුව මුල් බුදු බුදු සමයේ දාර්ශනික හා සදාචාරාත්මක යන අංශ දෙක සමතුලිතව පැවතියත් පසුව දාර්ශනික අංශය යටපත් වී ආචාර විද්‍යාත්මක අංශය වඩාත් ජනප්‍රිය වීම හේතු කොට ගෙන අපාය

---

[301] ආලංකුලමේ පෙමසිරි හිමි, **විශ්වය හා ජීවය පිළිබඳ බෞද්ධ සංකල්පය,** 2000, පි. 38- 39.
[302] [Online:web], Accessedon 10 Jul 2022, [Online:web], Accessedon 28 Jun 2022, http://www.budusarana.lk/budusarana/2016/03/01/PrintPage.asp?REF=vision05
[303] [Online:web], Accessedon 10 Jul 2022, [Online:web], Accessedon 28 Jun 2022, http://www.budusarana.lk/budusarana/2016/03/01/PrintPage.asp?REF=vision05
[304] ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, "අපාය", **සිංහල විශ්වකෝෂය**, 1 කාණ්ඩය, 1963, පි. 488.
[305] **දීඝ නිකාය 3**, පාටික සූත්‍රය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය, කොළඹ, පි. 12- 13. **''කාලකඤ්ජිකා නාම අසුරා, සබ්බනිහීනො- නත්‍ර උපපජ්ජිසස්ති''**.
[306] **දීඝනිකාය අටුවාව 3**, සංස්. ඒ. පී. ද සොයිසා, ධර්ම සමය යන්ත්‍රාලය, කොළඹ, 1961, පි. 944 - 945.

සංකල්පය වඩාත් වර්ධනය වූ බව නිසැකය.[307] ප්‍රේතවත්තුව හා විමානවත්තුව මෙහි උච්චතම අවස්ථාවකි.[308] විශේෂයෙන් කාලීන අවශ්‍යතා මත මිනිසුන් පාප ක්‍රියාවලින් මුදවා යහපත් පුද්ගලයන් බවට පත් කිරීමෙහිලා ධර්මෝපදේශන උපක්‍රමයක් ලෙස අපාය සංකල්පය බණ කතාවලදී පමණක් නොව සිතුවම් තුළට පවා ප්‍රවේශ වීමෙන් මෙම තත්ත්වය හොඳින් වටහා ගත හැකිය.

[307] මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමි, **ප්‍රේත සංකල්පයේ ඓතිහාසික පසුබිම**, 2000, පි-386.
[308] **එම**, පි. 386.