

SRI VENKATESWARA UNIVERSITY
ORIENTAL JOURNAL
TIRUPATI

EDITOR

Dr. D. SRIDHARA BABU

Director-in-Charge

S. V. U. Oriental Research Institute, Tirupati

ASSOCIATE EDITORS

Dr. K. J. Krishna Moorthy

Sri. V. Venkataramana Reddy

Dr. S. R. Matha



Vol. XXV

January-December, 1982

Parts 1-2

Copies : 400

For copies please write to :
The Registrar,
Sri Venkateswara University,
Tirupati-517 502,
India.

Printed by :

BHAGYAM QUALITY PRINTERS
48-B, Ramanuja Iyer Street,
Madras-600 021.

SRI VENKATESWARA UNIVERSITY
ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE

RESEARCH STAFF

(All the Members of the Research Staff contribute to the successful bringing out of the Oriental Journal published on behalf of the Institute. So, we are printing the names of all the Research Staff which include the members of the editorial board and other research staff with their designations as a token of their cooperative efforts)

1. Dr. D. Sridhara Babu, Director-in-Charge
2. Dr. K. J. KrishnaMoorthy, Reader in Telugu
3. Sri V. Venkataramana Reddy, Lecturer in Sanskrit
4. Dr. S. R. Matha, Curator-cum-Librarian
5. Sri M. Prabhakara Rao, Research Assistant in Telugu
6. Sri T. Ananthanarayana, Research Assistant in Sanskrit
7. Sri K. Anand, Research Assistant in Telugu
8. Dr. W. Prahlada Naidu, Research Assistant in Sanskrit
9. Dr. E. Chandramouli, Research Assistant in Telugu
10. Sri K. Srinathan, Research Assistant (on consolidate pay)

P R E F A C E

It is a great pleasure to write the following lines as the Director-in-Charge of the Sri Venkateswara University Oriental Research Institute and Editor of the Oriental Journal of our Institute. This XXV Volume of the Journal contains many articles of high research value.

I express my deep gratitude to the contributors of our Journal.

My sincere thanks are accorded to the research staff of Sri Venkateswara University Oriental Research Institute for their friendly cooperation in shaping this volume. We try seriously to upto date the Journal. But, still it is lagging behind because of inevitable reasons of many kinds. In spite of this, we hope that we overcome many difficulties and our good intention to regularise the Journal will be successful in this regard.

I also thank the Vice-Chancellor, the Registrar and other Officials of Sri Venkateswara University for helping in many ways.

I also thank Sri G. Veerabrahmam, Proprietor, Bhagyam Quality Printers, Madras and his Press colleagues for printing this volume of the Journal.

D. SRIDHARA BABU

Editor & Director-in-Charge
S. V. U. O. R. I.

C O N T E N T S
E N G L I S H S E C T I O N

| | Page |
|---|------|
| 1. Vālmiki's Concept of Poetry — <i>Dr. W. Prahlada Naidu</i> | 1 |
| 2. Kālidāśa on Poetry — <i>Dr. R. S. Betal</i> | 7 |
| 3. Mallinātha's Interpretation of the Manu-Smṛti V. 83. — <i>Dr. S. G. Moghe</i> | 13 |
| 4. Social life In Minor Sanskrit Dramas — <i>Dr. K. V. Venkatesawra Rao</i> | 17 |
| 5. Nāṭya Śāstra on Regional Language and Varieties — <i>K. V. Raghavacharya</i> | 25 |
| ✓ 6. Pariṇāma or the Commutation And Mallinātha — <i>N. C. V. Narasimhacharya</i> | 33 |
| 7. Social Science Documentation Centre — <i>S. P. Agarwal</i> | 43 |
| 8. Imprecatory Passages in Telugu Inscriptions — <i>Dr. G. Chalapathi</i> | 53 |
| 9. Marwar's Contribution to Sanskrit literature — <i>Dr. Ramadutt Sharma</i> | 61 |
| 10. The Rate of Interest during the Coḷa Period As Revealed In the Inscriptions of Srikālahasti — <i>D. Kirankranth Choudary</i> | 61 |

11. The Vaiśyas and other Trading Communities In
Early and Medieval Āndhra
(A Study Based on Inscriptions)
—N. Krishna Reddy 71
12. The Concept of Nām in the Ādi Granth.
—Dr. Rāj Kumar Arora 83
13. Military System of the Paramāras
(C—800—1500 A. D.)
—Dr. Ravindrakumar Sharma 99

SANSKRIT SECTION

1. Vākya Paṛrśilāna
—Korada Subrahmanyam 1

TELUGU SECTION

1. Pada Kavityam—Vacanālu
—Dr. K. J. Krishna Moorthy 1
2. Amudrita 'Kali Viḍambana Satakamu'—
Paṛiśilāna
—Dr. E. Chāndramouli 17
3. Hariharanātha Tattvam - Āndhra
Sāhitya Vimaraśakulu—I
—M. Prabhakara Rao 29
4. Mātamma Tirunāḷḷu - Konni Viśeṣālu.
—K. Anandan 63

VĀLMĪKĪ'S CONCEPT OF POETRY

According to Indian tradition Vālmiki is *ādikavi* and in the language of Vyāsa, he is *upajīvyo* of future poets. His *Kāvya* is one of the inexhaustible treasure of all later poets.⁸ A still later poet considers him as the originator of the race of poets as Bāhmā is of the world.⁹ Also almost all *alankārikas* profusely quoted from Rāmāyaṇa to illustrate their theories of poetry. But even as early as 9th century A. D. Ānandavardhana, a literary critic of Kashmir tried to discover the central thread running in the poem of Vālmiki. He holds the right opinion when he says that definition of poetry should come from poetry alone :

-
1. sarveṣāṃ kavimukhyānāṃ upajīvyo bhaviṣyati |
parjanya iva bhūtānāṃ akṣayo bhāratadrumaḥ ||

Mahābhārata I-1 (Poona edition)

2. Param kavīnāmādhāram

Rāmāyaṇa I-4-27.

Āsvaghoṣa, Bhāsa, Sūdrakā, Kālidāsa, Bhāravi, Bhaṭṭi and Bhavabhūti etc. depended upon Rāmāyaṇa for the composition of their works.

3. Vamśaḥ kavīnāmudiyāya tasmāt (Vālmikīḥ). *Udayasun* rī. If
sakalakavisārthasādhāraṇi khalviyam Vālmickiya subhāṣita-
nivi / Amara I.

yato lakṣaṇakṛtām eva sa kevalam na prasiddhaḥ,
lakṣye tu parikṣyamāṇe sa eva saḥdayahṛdayāhlādakāri
kāvyatatvam⁴

Thus according to him definition of poetry should invariably take cognizance of great poetry of Vālmiki and Kālidāsa. Ānandavardhana clearly states that his theory of poetry namely *Dhvani* is mainly based on the works of Vālmiki and Vyāsa etc⁵. An attempt will be made in this paper to discuss the views of Vālmiki on the nature of poetry.

Ānandavardhana says that his definition of *Dhvani* is mainly from Rāmāyaṇa of Vālmiki:

kāvyasyātmā sa evārthas tathā ca ādikaveḥ purā |
krauñcadvandvaviyogotthaḥ śokaḥ ślokatvam āgataḥ ||

Dhvanyāloka I-5.

Let us examine the relevant portion of Rāmāyaṇa to understand the complete background and the significance of the above *Kārikā*. Vālmiki sees a hunter killing a male krauñca bird. The male bird falls down on the earth with implacable pain and the female bird weeps virulently :

tāsyābhyāse tu mithunaṃ carantam anapāyinaṃ |
dadarśa bhagavāms tatra Krauñcayoḥ cārūniḥsvanam ||
tasmāt tu mithunādekampumāmsaṃ pāpaniścayaḥ |
jaghāna vairanilayo niśādas tasya paśyataḥ ||
taṃ śoṇitaparitāngam veṣṭamānam mahitale |
bhāryā tu nihataṃ dr̥ṣṭvā rurāva karuṇām giram ||

Rāmāyaṇa I-2, 9-11.

Seeing this incident, the sage was filled with compassion and unable to bear this wicked act and seeing the pitiable condition of the female bird uttered these words :

tathā tu taṃ dvijaṃ dr̥ṣṭvā niśādena nipātitaṃ |
r̥ṣer dharmātmanas tasya kāruṇyam samapadyata ||

4. Here lakṣya means we can take as poetry alone. Dhvanyāloka edited by K. Krishnamoorthy, p. 18.

5. Vālmikivyāsamukhyāś ca ye prakhyātāḥ kaviśvarāḥ |
tadabhiprāyabāhyo' yam na asmābhīr darśito nayaḥ ||

ibid p. 164.

tataḥ karuṇaveditvād adharmo' yam iti dvijaḥ |
niśāmya rudatiṃ krauñcam idam vacanam abravīt |

Rāmāyaṇa I-2-12 to 13.

what Ṛṣi uttered was in the form of a verse :

mā niśāda pratiṣṭhām tvam agamaḥ śāśvatīḥ samāḥ |
yat krauñcamithunād ekam avadhīḥ kāmamohitam ||

Rāmāyaṇa I-2-14.

The fact that without any effort on his part his words proceeded in the form of a verse surprised the sage himself :

tasyevam bruvataścintā babhūva hṛdī vikṣītaḥ |
śokārtenāsyā śakuneḥ kimidaṃ vyāhṛtam mayā

Rāmāyaṇa I-2-15.

Thus this verse of the sage containing four lines of equal syllables is nothing but the grief of the bird appearing as a verse. The subject, namely, the grief is not different from the form namely the verse. There is no difference between the matter and the language in the verse; one is the other. The poet is only the medium. The grief of the female bird reflected itself on the imagination of Vālmīki as a verse. So the passages: ṛṣer dharmātmanas tasya kāruṇyaṃ samapadyata and tataḥ karuṇaveditvāt - Rāmāyaṇa I-2-12 and 13, do not mean that the sage had any grief. The commentators explain the term 'karuṇavedin' as one who had pity generated in him. Karuṇaveditvāt samjātakaruṇatvāt/. Here the meaning 'the grief known through his imagination' is more appropriate. The passage 'Kāruṇyaṃ samapadyata' means only grief entered the imagination of the sage. After this the entire verses are only the spontaneous pouring out of the poet Vālmīki. The poet was not conscious of the thought and its definite language form. What happened was that a deep feeling of pathos entered his imagination and found itself expressed in audible words in the form of a verse. It is the grief of the bird that expressed itself in the form of a verse through the sage as a medium. The whole of the Rāmāyaṇa poem is a poetic vision of Vālmīki. It is a single unitary impression of the poet and emanated from the mouth of the sage. It is the story itself that appeared as a poem. In the composition of Rāmāyaṇa there were no stages like sage Vālmīki getting the vision of the whole story and his expressing the impressions in a

number of verses. It is not correct to interpret the expressions *tat-sarvaṃ tatvato dṛṣṭvā* and *tatsarvaṃ kartumudyataḥ*¹ — as Vālmiki had composed Rāmāyaṇa at two different stages — at one stage he had experience and after forming a definite language, he composed it. Vālmiki had no two stages, one intuition and the communication stage. The two are identical for him. He had the intuition only as expressed in a language form. It was a unitary experience of Vālmiki. He did not express in the form of large number of verses. That is not poetry. The Rāmāyaṇa is a poem unit. The language, the form was the matter itself. Vālmiki had got a final impression on seeing the sad and pitiable condition of the Krauñca birds and this ultimate impression was what is called the Rāmāyaṇa poem.

It is only a critic (*S hṛd yṛ*) like Ānandavardhana who can understand a poet like Vālmiki. Ānandavardhana says that a person who can understand a poet is a *sahṛdaya*, one having a heart in common with the poet, one who can feel with the poet. It is only a poet who can judge the poetry and also conclude what ultimate impressions it can produce on the readers and say whether it is a dry narration. It is only a *sahṛdaya*, one who can feel with the poet, that can receive the ultimate impression from the words of the poet.

Ānandavardhana makes it quite clear that there is no such thing as beauty, the beautiful, the beautification. To him poetry is only *Dhvant*—the final impression. What Vālmiki's view of poetry from the verse: *māniṣāda ... etc.*, is that in poetry there is no such thing as forming ideas and searching for words to express his experience at a later stage. To Vālmiki, poetry means a final impression, a unitary impression and in such an ultimate impression there is no scope for different stages. Here the total impression is nothing but poetic beauty. Vālmiki noticed that in expressing this beauty, the music and rhythm also combined spontaneously :

pādebaddho kṛtsamas—tantrilayasamanvītaḥ |

śokārtasya pravṛtto me śokaḥ śloko bhavatu na anyathā ||

Rāmāyaṇa I-2-17.

By seeing the suffering there might have been grief in the sage as a man. But as a poet, he had only a total impression which was in the nature of beauty accompanied with music and rhythm. Poetic

1) Rāmāyaṇa I-3-7 (Gujarathi Printing Press education)

experience and poetry are the result of one's own final and ultimate impressions. In these there is no scope for stages. This is what Vālmiki is meant when he says :

śokaḥ śloko bhavatu na anyathā |

... .. Ibid. I-2-17

and his disciples also repeat the same when they recite :

śokaḥ ślokatyamāgataḥ

... .. Ibid I-2-39.

Poetry is the result of some total impressions which he pours out when situations develop in such a way as he cannot keep them any more in his mind. This ultimate impressions formed in the mind of the poet are nothing but the aesthetic experience. This experience is poetry when the medium is language and when this is expressed in notes it is music. But ultimately this is art. This art may be poetry, sculpture or music or call it by whatever name. The medium and the matter form a unitary experience in art.

Ānandavardhana is the first and foremost art-critic to discern this fundamental principle of poetry running throughout the Rāmāyaṇa of Vālmiki. This is the essence of his Kārikā : Kāvyaśyātmā ... etc. (Dhvanyāloka I. 5). By writing Dhvanyāloka he became the first to synthesize the theory of poetry from the poets themselves and to postulate certain theories of poetry from poems themselves. The total impression produced on a reader when he reads a poem is really what must be called poetry and that poetry is neither language nor matter nor even a combination of the two—this position, Ānandavardhana says, he has taken from Vālmiki, the first poet according to Indian tradition. He mentions only Kālidāsa, the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata among what may be called a real poet and real poetry.*

Ānandavardhana was the first to derive theories of poetry from poetry itself. All the earlier Alamkārikas judged poetry by the application of external standards. Poetry was analysed into two elements of language (*śabd*) and matter (*artha*) and in the case of each there are

6. Yenāsmīnnativicitra kavīparamparāvāhīni saṃsāre kālidāsa prābhṛtayo dvitrah pañcaśā vā mahākavaya iti gaṇyante |

Ibid p. 16,

the three aspects of the existence of *guṇas*, the absence of *doṣas* and then the presence of *Alaṃkāras*. From ancient days itself the connoisseurs recognised an element which delights their minds although they did not specifically recognise this factor and name *Dhvani*. What Ānandavardhana contributed was to explain the nature of the enjoyment which a reader gets from poetry and to locate the source of this enjoyment. It was he who first profounded that a critic too must have imagination, and that erudition is not what is wanted to enjoy poetry. In understanding poetry there are two elements, namely, the understanding of primary meaning of the language and then the receiving of the secondary impression. The secondary impression is the real poetry and the words and the primary meaning are only inevitable accompaniments. This doctrine of enjoyment of poetry, Ānandavardhana developed after an examination of the greatest poets, of whom Vālmiki is the foremost. Ānandavardhana in his *Dhvanyāloka* had really interpreted the poets themselves unlike other *Alaṃkārikas* who depended on external factors to judge the nature of poetic beauty.

KALIDASA ON POETRY

At the commencement of the fifth act of the *Sākuntalam*, we have the following incident and dialogue that is most significant from the dramatic point of view. It is also important and significant from the point of view of experience of poetry. Here Kālidāsa gives expression to his own conception of poetry and beauty in his works. The present situation is an excellent example.

Vidūṣaka - (Listening) Friend! be attentive to the interior of the music-hall. A combination of notes of a sweet and harmonious song is heard. I understand that queen Hamsapadikā is practising music.

King : Be silent, so that I can hear.

(Song in the air).

“O bee! Lavishly ever longing for fresh honey, you (constantly) kissed in the unique manner the mango-blossom!. You are now satisfied by just dwelling in a lotus! Have you forgotten her? How?”

King : How fine is the song overflowing with passion!

Vidūṣaka : Well, have you grasped the meaning of the words in the song?

King : (With a smile) I have loved the poor thing once. Now she gives an admonition to me with reference to my stay these days with queen Vasumati now.

King : How is this! On hearing the sense of the song, I feel deeply anxious even though I am not separated from any beloved of mine. Or, "On seeing beautiful forms and hearing sweet words, even a happy person becomes longingly anxious. He, indeed, remembers in his heart, unconsciously friendship. the steady and firm the friendships of past lives;

रम्याणि बोक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान्

पर्युत्सुकीभवति यत्सुखितोऽपि जन्तुः ।

तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्वं

भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि ।

(The king seems extremely restless.)"

Here, just as the song begins, Duṣyanta becomes all-attentive, both to the music as well as to the complaint of gross negligence on his part that his suffering youthful lady love Hamsapadikā suggestively conveys through the song, when Duṣyanta remarks:

"How fine, the song overflowing with passion!" His immediate reaction is with reference to the unique sweetness, perfect tuning and passion contained in the song. But Duṣyanta has admired not only the sweetness and concentration of *Rāga* in a beautiful voice, melody, rhythm and music. He has also understood immediately the admonition that Hamsapadikā conveys, together with the complaint of her youthful heart suffering because the king had forsaken her. This becomes clear in the dialogue that follows. But the appeal, the suggestion derived, does not end here. The Vidūṣaka leaves the scene to console Hamsapadikā as directed by the king who is now left alone with his thoughts and feelings. It is clear that unconsciously the deep suffering of Hamsapadikā has agitated his mind. This leads to a series of suggestions that evoke deep emotional appeal and agitation in his mind. He wonders now about the communication of the suggestion of his wife's complaint, and her deep anguish. He becomes deeply restless by it, and becomes sad. Why this agitation, he asks himself. Is it due to separation from some unknown dear one? Does the com-

plaint contained in the sad words of the queen speak of someone suffering through his fault? His agitated heart in its inner depths feels the anguish of separation from a beloved. He is happy and there is no pang of separation. Yet he suffers an agitation! He attributes it to some sorrow, anguish, separation suffered in past births, now remembered as a result of the suggestive emotional appeal of the meaningful song. It also suggests that the deep impression of the sweet personality of Śakuntalā is there on his heart inspite of the curse of Dūrvasa's. Thus there is, shall we say, a train of suggestions that are evoked in his heart. This tells us, indirectly of course, lots about beauty, suggestion, emotional appeal etc., that a great poetic piece can evoke. Let us try to understand the whole situation in this context.

The king enjoyed fully the sweetness of the song sung in delicate; beautiful tuning. The Vidūṣaka too appreciated the same and also understood the suggestion in the words and meaning of the song. Duṣyanta derived the same precise suggested sense. But the Vidūṣaka did not go further in his experience because he was incapable of going further, however Duṣyanta did. When left alone, the suggestion in the words and expressive sense of the song, had a further impact on him. He begins to feel some deep pang of sorrow which, he believed, was due to separation from some unknown dear one. His emotion is awakened to this experience.

This situation and the emotional and other experience in the heart of Duṣyanta, state several things about the nature of Kāvya, its appeal, its effects on the heart to which it is communicated and the consequent emotional experience of a *Sahjādaya*. Some of the realities of the beauty and poetry thus revealed by Kālidāsa are enumerated here.

(1) The dominant tone or communication of the experience of Kāvya is *Dhvani*, suggestion. If there is no suggestion — metaphor, oblique, ambiguity etc. of western criticism — there is no Kāvya. Once the said communication is recognised, we agree that it is *Dhvani*. Both Duṣyanta and the Vidūṣaka grasp the *Dhvani* in the musical words and sense of the song of Hamsapadikā. They both quite realise that the dominant theme in the words is *Dhvani*.

(2) The *Dhvani* in Kāvya is expected to be communicated to the hearer in a natural manner and as effortlessly as possible. That is the reason why even the Vidūṣaka grasps the suggested sense, with what-

ever *Sahrdayatva* he has. It is no doubt communicated instantaneously to Duṣyanta.

(3) Kāvya very often communicates a series of Dhvanis to the enlightened reader or hearer as it happens in the case of Duṣyanta. We can express the same in other words and say that the reader has the feeling, the experience, that several Dhvanis are communicated to him. This is due to the awakening of his own experiences and *Saṃskāras* as it happens with Duṣyanta. Thus, for him, the first communicated *Dhvani* is the admonition, followed by an unconscious sympathy towards the suffering of the queen, the restlessness and anxiety that he experiences, the grasp of the possible sorrow of separation from a loved one, the awakening of the impression of previous lives and the unconscious experience of separation from Sakuntalā, whose sweet and charming beauty has left a very deep impression on his heart.

Several alternatives arise in the heart of Duṣyanta as a result of the communication of the first *Dhvani*.

(4) Now, the Dhvanis that Duṣyanta experiences are of the same type. It is suggested sense, awakening of unconscious sympathy, experience of his personal agitation, suffering from separation of a beloved, awakening of the impressions of previous lives, the deep impression of the beauty of Sakuntalā on his heart in spite of the curse. Thus *Dhvani* or Dhvanis can mean "What the poet gives and also what the *Sahrdaya* experiences." A *Sahrdaya* in place of Duṣyanta could have experienced the communication of anything else according to his own experience and *Saṃskara*.

(5) The *Dhvani* or Dhvanis and intensity of experience in the case of a *Sahrdaya* will vary according to his *Sahrdayatva*, the keenness of his intellect and his habitual depth of understanding. Thus, the *Sahrdayatva* of Duṣyanta is far higher, deeper and more intense than that of the Vidūṣaka and therefore Duṣyanta experiences the Dhvanis of Kāvya more deeply, intensely and keenly. Martin Gilkes has raised a problem in the communication of the suggestive sense or emotion in these words:

"If the poet means not what he says but what he implies, will not the result be many meanings instead of one? For what lies below the surface is not one definite idea, but a whole flock of associated thoughts, not necessarily homogeneous, but connected only in the very loosest

way. This of course is true. It is a difficulty inherent in the method. But taken as a whole, such thoughts and suggestions usually have a definite character, a general identity even in their individual difference.”¹

Such questions and difficulties do not arise for us in Sanskrit poetics. In the experience of *Dhvani* there is both universal and personal. That explains why two or more readers may experience the same *Dhvani* as also varied Dhvanis though they would individually feel to have grasped the precise suggestion that the poet intended to convey. The Indian concept of *Dhvani* is far wider and varied. Actually there is something common in the intellectual experience of humans; there is something uncommon because human natures, emotional experiences, likes, dislikes and temperaments, etc. vary from person to person. Yet, the fact stands that at the time of the actual experience of *Dhvani* of *kāvya*, every reader feels and must feel that he has grasped the sense, the emotion and experience that the poet intended to convey.

(6) *Dhvani* is the soul of *Kāvya* and it can be conveyance of pure suggested meaning, a meaning conveyed in terms of another; it can be an emotion; it can be a deep-felt experience; it can be recollection of a past experience or feeling; it can be anything in the vast span of time. It can be recollection of the experience of even pervious births.

(7) There can thus be no fixed rules about communication of suggestion from *Kāvya*. The only rule is the inherent *Sahridayatva* of the poet as also that of the reader. Mammaṭa says:

“Ārthi Vyañjanā is the conveyance of a unique sense to the enlightened reader with the functioning of Vyañjanā.”²

We are also told that—

“There in the enjoyment of suggestion in *Kāvya*, the only valid proof is the experience of the enlightened reader.”³

1. “Key to Modern English Poetry”, p. 99

2. यः सर्वस्यान्यार्थधीर्हेतुर्व्यापारो व्यक्तितरेव सा ।

3. सचेतसामनुभवः प्रमाणं तत्र केवलम् ।

(8) This poetic experience that awakens, evokes and alerts the human heart with all its Bhāvas through communication of some hidden meaning, some *Dhvani* as the easterners would say, is not usual and normal in life, it is not to be had now and again. It is quite usual and almost mysterious though arising at some unknown and unexpected moment. The communication, the experience and its intensity and depth come through no fixed rule. That is the secret of *Dhvani*, *Rasodhvani* or *Bhāvadhvani* that one comes to experience.

(9) A word may be added about the appeal of music and poetry. Western critics have lots to discuss about the comparative value of music and poetry as arts. Some without underrating poetry opine that music is more appealing as an art, while others caution against such a view and prefer poetry here. But both agree that music enhances the appeal of poetry. In the verse of Kālidāsa discussed above, Kāvya seems to have more appealing in Duṣyanta though the appeal of music is conceded. It seems that according to Kālidāsa, Kāvya is the most subtle and most appealing of all Arts.

These are some of the basic views of Kālidāsa that are suggestively expressed here in the relevant incident and the dialogue. Poets as creative artists very often voice their own peculiar conceptions and views on Poetry in their works and the present views of Kālidāsa are basically important in their own way to give to us a better understanding and appreciation of the Kāvya, not only of Kālidāsa, but also of many others.

MALLINATHA'S INTERPRETATION OF THE MANU - SMṚTI V. 83

The skill of the commentators and digest authors lies in interpreting the text of any Smṛti either from the Mīmāṃsā angle or by assigning proper scope to the different texts whose import is diametrically opposed to each other. In the present case, however, we get acquainted with the skill of Mallinātha, the celebrated commentator of the five great Kāvya in assigning the scope of two different texts.

The text of the Manu-Smṛti - V.83 runs thus:—

शुद्धयेद्विप्रो दशाहेन द्वादशाहेन भूमिप = ।
वैश्य = पञ्चदशाहेन शूद्रो मासेन शुद्धयति ॥

This is translated by Dr. George Buhler as follows:—

'A Brāhmaṇa shall be pure after ten days, a Kṣatriya after twelve, a Vaiśya after fifteen and a śūdra is purified after a month.'

Mallinātha in his commentary on the Raghuvamśam VIII. 73 quotes the text¹ of Parāśara to the effect that a Kṣatriya devoted to his own duties, get purified after ten days.

Now a feeling of doubt lurks in our mind as to how this conflict between the two texts of Manu and Parāśara is to be resolved.

1. क्षत्रियस्तु दशाहेन स्वधर्मनिरत = शुचि । पराशर.

It may be pointed out here that Mallinātha² in his observations on these two texts of Dharma-Śāstra has revealed his skilled bent of mind like a seasoned scholar of Dharma-Śāstra texts. Here he categorically remarks that the text of Manu has a reference to a Brāhmaṇa who is not possessed of merits, meaning thereby that a brāhmaṇa who is not adequately well-versed in the vedic lore is naturally treated as a nirguṇa Brāhmaṇa, While the text³ of Parāśara refers to a Kṣatriya who is well-qualified indicating thereby a kind of Kṣatriya who is devoted to perform his own duties as laid down by the Śāstra itself. One is tempted to remark here that the way in which Mallinātha has resolved the conflict between these two texts is indeed commendable.

Before endorsing the view that Mallinātha's above mode of interpretation partakes of originality, it would be necessary to consult some Dharma-Śāstra texts and the regular commentators of the Manu-smṛti only to see how they look upon the present texts. It is further necessary to see whether the text of Parāśara quoted by Mallinātha is judiciously used by the writers on Dharma-Śāstra and also to find out whether this interpretation of Mallinātha has any support from other writers on Dharma-Śāstra texts.

If, however, one consults the digest works of Laksmidhara⁴ and Nilakanṭha,⁵ on the point of impurity as a result of death of any person belonging to the four castes, one notices that this text of Parāśara is not at all consulted by the above authors.

If, however, one consults the commentaries of all the learned commentators of the Manu-Smṛti, one would observe that the text of Parāśara relied upon by Mallinātha is not at all quoted by any of the commentators of the Manu-Smṛti.

If, however, one is inclined to consult the comments of the popular commentator Kullūka, one would observe that the impurity

2. तस्य निर्गुणक्षत्रियविषयत्वात् । मल्लिनाथ on रघुवंश

3. गुणवत् क्षत्रियस्य तु दशाहेन शुद्धिमाह पराशर = । Ibid.

4. कृत्यकल्पतरु शुद्धिकाण्ड PP. 26-28 (Baroda edition 1950)

5. शुद्धिमयूख PP. 21-30 (Gujarati Printing Press, Bombay 1941)

in case of a Brāhmaṇa will be removed after ten days⁶ only if he is not devoted to the duties of a Brāhmaṇa and the vedic study. He has not made any comments on the conduct of a kṣatriya in this respect.

The view point of Kullūka appears to have been followed by Rāghavānanda who has flourished later than 1350 A.D. In passing, it may be added that even Maṇirāma has echoed the view of Kullūka, though he has dropped some of the words from the commentary of Kullūka.

Incidentally, however, it is interesting to remark that Rāghavānanda has made an interesting observation on this important place of the Manu-Smṛti. He seems to hold⁷ that on the point purity one need not take into consideration the merits or demerits of the above mentioned castes. Here it would be proper to observe that Rāghavānanda's explanation appears to be quite different from that of Mallinātha on this crucial point.

If, however, one consults the commentary of Mādhavācārya on the Parāśara-Smṛti (otherwise known as Parāśara-Mādhava) one would find that in his comments on the Parāśara Smṛti—Ācāra-Kāṇḍa P. 577,⁸ he has quoted the above text ascribing the same to Vṛddha-Parāśara and not to Parāśara as done by Mallinātha. He further holds⁹

6. उपनीतसपिण्डमरणे संपूर्णकालीनजनने च वृत्तस्त्राध्यायादिरहितब्राह्मणो
दशाहेन शुद्ध्यति । मनुस्मृति Vol III P. 90 (Bharatiya
Vidya 1978)

7. नैतेषु गुणवदगुणवत्त्वापेक्षा । I bid P. 91.

8. क्षत्रियस्तु दशाहेन स्वकर्मनिरत = शुचि = ।

तथैव द्वादशाहेन वैश्य = शुद्धिमवाप्नुयात् ॥ पराशरमाधव Vol. I
आचारकाण्ड P. 577 (Asiatic Society, Calcutta
edition 1974)

9. विद्यातपसोस्तारतम्येन विरोध = समाधेय = ।

यावद्भावद्विद्यातपसी विवर्द्धते तावत् तावदाशौचं संकुच्यते । I bid P. 577,

that impurity is to be reduced on the grounds of knowledge and penance.

Here one may note the difference in the reading in respect of the quoted text. Mādhavācārya prefers the reading *sva-karma* for *sva-dharma* adopted by Mallinātha. So far as the exact import of the text of Parāśara or Vṛddha-Parāśara is concerned, there is no scope for any difference of opinion among the scholars.

If, however, one consults the *Smṛti-Sandarbhā* volumes brought out by Manasukhalal Mor from Calcutta, one would find that the above line from the text of Parāśara has no place in it.

In fine, one finds that the observation of Mādhavācārya who is placed between 1330 to 1385 A.D. by MM. Dr. P. V. Kane in his 'History of Dharma-Śāstra, completely agrees with the mode of interpretation suggested by a seasoned commentator Mallinātha who is placed towards the end of the 14th century A.D., though it is equally true that both of them have not borrowed the views of each other and one is also right in holding that great persons always think alike.

Dr. K. V. VENKATESWARA RAO

SOCIAL LIFE IN MINOR SANSKRIT DRAMAS

Since a very long time drama is considered by all, as the principal means of entertainment before the advent of motion pictures. The purpose of drama is best attained when it is followed by all classes of people with different tastes¹ and equipment. The success of the play depends on its appeal to the smallest and the lowest in the society. It should teach them the right path while entertaining them simultaneously². Among the Rūpakas defined by Bharata, there are some which have their plot of the prakhyāta type, i.e. well-known and some which have their own i.e. of the utpādyā type, imaginary. In the former type the author does not possess freedom because he has to follow the story which is famous among the people. But, in the latter type the author has complete freedom in expressing his own ideas not only in the matter of story but in all aspects. To be clear, this can be the proper composition which helps the author to get name and fame as a poet with his creative power. Bhāṇa is one of the minor dramas of the imaginary type of Rūpakas, which is composed in one Act.

Bhāṇa, the monologue type of minor dramas too got so much importance as an entertainer in a very short time. Āndhra writers' contribution to the Bhāṇa literature is noteworthy. They never hesitated to exhibit their firm ideas in public through their compositions.

1. " नाट्यं भिन्नरुचेर्जनस्य बहुधाप्येकं समाराधनम् "—Mālavikāgnimitra—I.

2. काव्यं यशसे अर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये ।

सद्यः परनिवृत्तये कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे ॥ Kāvya-prakāśa—I.

These works are not only informative but they give glimpses into the contemporary social life, their habits, traditions and customs by which the culture of Āndhras is known.

Five Bhāṇas composed by the Āndhra writers are referred here-under which reveal a good number of points about the people of Āndhra of recent past.

- 1) Śṛṅgārarasodaya¹, a Miśrabhāṇa of Liṅgamaguṇṭa Rāma.
- 2) Madanābhuyodayabhāṇa², of Śiṣṭu Kṛṣṇamūrthy Śāstry.
- 3) Vilāsabhūṣaṇabhāṇa³ of Veṅkatakrṣṇa.
- 4) Cāturicandrikābhāṇa⁴ of Veṅkaṭārya.
- 5) Vasantamitrabhāṇa⁵ of Maṅgaḷagiri Kṛṣṇadvaipāyanācārya.

All the above Bhāṇas are composed in the period between 18th and 20th centuries and enacted on the occasion of different festivals of various deities.

TEMPLE CUSTOMS

Some temple customs like ringing the bell⁶ and blowing the conches⁷ after the completion of offerings to the god were practised. The purpose of learning the time was served by this. Some devoted persons did not take their food before hearing these bells. The mention of Bālabhogotsava⁸ reveals the offering of light tiffin to Lord Veṅkaṭeśvara. Light tiffin is offered to gods in the morning and the principal one in the afternoon which is known as Rājabhoga. It is also a custom of the temple that at the time of Bālabhogotsava, a dance performance by the Devādāsīs, attached to the temple is arran-

1) Transcript No. 12707 Govt. Oriental Manuscripts Library, Madras.

2) „ No. 18007 Do

3) „ No. 15355 Do

4) „ No. 1646 Do

5) Printed at Vizianagaram. Book available at Govt. Sanskrit College Library, Vizianagaram.

6) Vilāsabhūṣaṇabhāṇa page 14, line 7.

7) Cāturicandrikābhāṇa” 42, line 17.

8) Do 30, line 10.

ged. Devadāsīs were freely allowed into the temples for decorating the stage for occasional programmes. The temple decorations like Raṅgoli for festivities were attended to by accomplished courtesans.

FESTIVALS:-

The vernal festivals were attended by many people from different quarters of the country. Among the ladies that attended these festivals include those from Kashmir, Kerala, Kambhoja, Kosala, Vidarbha, Karṇāṭa, Sind, Nepal, Andhra and other places.⁹ In the premises of the temples where thousands of people attended, there was a problem to maintain the law and order. For this purpose police people were appointed.¹⁰

TAMING OF AN ELEPHANT RUN AMUCK :

On the occasions of festivals, it was also common that an elephant broke its chains and caused fear to the people and the pilgrims. Then, a technique was adopted by them¹. They exhibited banners with lion pictures around the elephant, after seeing which the elephant got pacified and controlled on account of fear.

ENTERTAINMENTS :

Entertainment got very much importance in the life of those people. They include dual combat (Mallayuddha)², clock fights³, ram fights⁴ and dance performances. The snake charmers not only performed deeds with serpents but with monkeys⁵ too. The institution of the Vipravīnods⁶ is a unique feature of the Telugu country. These Brahmin entertainers who entertained Brahmins and the other high class people practised Indrajāla, i.e. mesmerism. They were different

| | |
|-------------------------|------------------|
| 9) Cāturīcandrikābhāṇa | 62, line 16, |
| 10) Vīlāśabhūṣaṇabhāṇa | 27. |
| 1) Madanābhīyudayabhāṇa | Page 46, line 9. |
| 2) Do | 44, 12. |
| 3) Do | 44, 2. |
| 4) Do | 44, 12. |
| 5) Do | 29, 2. |
| 6) Cāturīcandrikābhāṇa | 38, 16. |

from those who entertained the public in junctions and roadsides⁷. The indoor game ball was played by the girls⁸. Dice was played by all besides loved and lover⁹. They had a bet for the same. The bull entertainment which is exclusively of the Telugu country has a mention in these Bhāṇas¹⁰. This is known as 'Gangireddu' in Telugu country. In the months of harvest, a few people decorated a healthy bull and roamed from house to house performing various light feats by the bull. The bull according to the orders of his master dances, salutes and does such different acts. Generally two persons accompanied the bull, one beating the drum and the other playing Nādasvara while collecting the alms simultaneously.

PETS :

Parrots, peahens and mainas¹¹ were domesticated by courtesans and the rich. These domesticated birds were properly taught a few kind words and at times they served the purpose of a host.

CONCUBINAGE

If we go through some of the episodes in the Bhāṇas, we find the mention of three types of courtesans. Firstly, there were the Devadāsīs, who were well accomplished ladies in those days. They were proficient in Raṅgoli, singing, dancing and music. They were appointed in the local temples of various deities. They were also expected to abide by the rules of high conduct of the class though they might have had some lapses with regard to their character now and then.

The second type is that of professionals who earned money only by indulging in sex. They did not possess any rules of conduct. They were shameless and had interest only in extracting money.

The third type of them were those who had degraded and fallen into the profession of prostitution due to ill-treatment at home or negligence or early forced marriages with aged persons.

| | | |
|--------------------------|------|-----|
| 7) Vilāśabhūṣaṇabhāṇa | 12, | 20. |
| 8) Śṛṅgārarasodayabhāṇa | 227, | 1, |
| 9) Do | 245, | 15. |
| 10) Cāturīcandrikābhāṇa | 38, | |
| 11) Śṛṅgārarasodayabhāṇa | 214, | 5. |

The institution of concubinage has a unique place in the Bhāṇa literature. The position of courtesans was much better in those times. They led a very luxurious life. Musk, a costly odourous ingredient was used by them lavishly in Tāmbula¹, in decorations², and as Tilaka³. Makarikāpatraracana, was a decoration with saffron, sandalwood and other ingredients observed by the ladies. They received from their clients many garments, scents, hundreds of betel-leaves and ornaments. Courtesan, who gave the first stage performance, has been accepted by a person by executing a contract with her. The signatures of the scribe, supporters, acceptors are taken. There is a mention of some of the famous local products liked by the courtesans like the garments of Uppāḍa, betel-nuts of Bandar i.e. present Machilipatnam and piper betels of Nellimarla⁴. A punishment for the breach of contract was paying double the amount, this is noteworthy.

The reform movement of 'WIDOW REMARRIAGE' initiated by Sri Kandukuri Viresalingampanthulu in Andra Pradesh has a mention in the Vasantamitrabhāṇa. The author is well aware of the consequences of child marriages and in fact sympathises with the young girls married to decrepits of nearly a hundred years. The author of this Bhāṇa however makes it clear that he was not in agreement with the movement of the widow remarriage. For, often it is the fallen widows that came to get remarried.

CO-EDUCATION

Some girls went to school and learnt music etc. along with boys. Girls' Schools⁵ came to be started where only girls were permitted to study. Besides this sort of schools, some appointed private tutors to teach their daughters music, dance and other fine arts. The condition of the teachers of music and dance was much better during the period. The teachers not only taught but also attended the dance and musical performances including the first stage performance of Devadāsīs and

-
- | | | | | |
|-------------------------|------|------|------|-----|
| 1) Vilāsbhūṣaṇabhāṇa | page | 8, | line | 1. |
| 2) Śṛṅgārarasodayabhāṇa | | 210, | | 13. |
| 3) Cāturicandrikābhāṇa | | 51, | | |
| 4) Vasantamitrabhāṇa | | | | |

) Do

courtesans as drummers, singers and other occasional helpers. They did not receive money but accepted gifts through their students. Music teachers were paid monthly. On special occasions teachers arranged meetings in which their students of both the sexes participated. Musical concerts were also arranged.

OTHER ASPECTS

There was no prohibition from drinking liquors¹ but some respectable persons feared to drink openly as it was considered to be a bad habit in those days. People like snake charmers and others drank openly. Vaiṣṇavas had the designs of Śaṅkha and Cakra in the front portion of their buildings². Junctions had different names in those days like Vakulalatā junction³ and Navamālikā junction.

Men belonging to high and rich families did not follow their norms. They spent all their money earned by their forefathers by pouring it into the hands of courtesans. They started to consume intoxicated drugs like 'Īśvaravallī' (Hashish) and smoking. Īśvaravallī consumed by many in different ways. Some mixed it in milk and drank, some smoked it and some others prepared lehya and had.

The mention of fountains सलिलयन्त्र⁴ reveals the mechanical skill of those people. Many ornaments like Nagara, ear rings⁵ were used. A golden plate in square shape tied in marriages was to both the bride and the groom. This is known as 'Bāsikamu' in Telugu country. The सुकृतुडयुक्ति⁶ is similar to 'Kodayali' (sickle) in the Telugu country.

Many Telugu local usages and proverbs are used in the Bhāṣas after having been Sanskritised.

- | | | | | |
|-------------------------|------|------|------|----|
| 1) Madanābhyudayabhāṣa | page | 29, | line | 2. |
| 2) Vasantamitrabhāṣa | | 32, | | 1. |
| 3) Madanābhyudayabhāṣa | | 62, | line | 3. |
| 4) Do | | 32, | | |
| 5) Vilāsbhūṣaṇabhāṣa | | 28, | | |
| 6) Śṛṅgārarasodayabhāṣa | | 213, | | 8. |

1. " अजापुत्रगाभिर्य... .." 7 the hottiness of the he-goat ' mēkapōt_u gāmbhīryam '
2. " तीर्थमार्गं तीर्थस्य प्रसादमार्गं प्रसादस्य " * the course of holy water is different from that of food offered to idols, 'tirthāniki tirtham, prasādāniki prasādam '.
3. " कर्णहीनं भारतकथा " : The Bhārata without Karṇa ' karṇuḍu lēni bhāratamā '.
4. " पल्लविप्राहिपाण्डित्यम् " * expertise only in fundamentals ' pallavi pāṇḍityamu .'
5. " देवपूजकवरन्यायः " * though the god grants the boon the priest doesnot allow ' dēvuḍu varamiccinā pūjāri varamiyyaḍu '
6. " मार्गमवीक्ष्य समायातोसि " * You came by the wrong path ' dāri tappi vaccāvā?'
7. " त्वह्या " * on account of your grace ' ēdo mi dayavalla (bāgānē unnām) '.
8. " विज्ञापनायुतभिदमेव " * one appeal amounts to thousands of appeals, is similar to the Telugu usage in wedding invitations as 'iviye anēka śubhalēkhārthamulu '.

| | | | |
|----|---------------------|----------|---------|
| 7) | Vasantamitrabhāṇa | 11, | 14. |
| 8) | Do | 15, | 7. |
| 1) | Vasantamitrabhāṇa | page 17, | line 23 |
| 2) | Do | 19, | 9 |
| 3) | Do | 12, | 8 |
| 4) | Cāturicandrikābhāṇa | 29, | 17 |
| 5) | Do | 33, | 5 |
| 6) | Do | 60, | |

9. “ किं तातस्य हिक्कां शिक्षयसि ? ”⁷ Do you teach coughing to oldman
' fātaku daggulu nērputāvā ? '
10. “ भो इत आगच्छेत्युक्ते सर्वं सदनमाक्रमितुमिच्छः ”⁸ when requested to
come for a stoppage, he occupies the whole house. ' nilcōḍā-
niki cōṭistē, paḍukunnatlu '.
11. “ को नु हस्तगतं रत्नं विमलं चेन्महोदधौ निमज्जति ? ”⁹ who throws away
the gem given in hand into the ocean? ' evarainā cētikandina
ratnānni ceyyijārcukuntārā ? '
12. “ तव मण्डपालिं संस्पृशे ”¹⁰ I shall touch your cheek ' ni gaḍḍam
paṭṭukuntānu '.

To give a realistic touch to his descriptions, the author¹¹ of the Vasantamitrabhāṇa uses some expressions taken from Telugu, Hindi and English languages. The cooing of the cock is imitated ' as 'Kokkorōkō'¹² as in Telugu. The snake charmer makes use of expressions in Hindi and the same is taken directly in this Bhāṇa.¹³ Similarly in the description of an English lady, the author uses English expressions imitating her conversation.¹⁴ Salutation with single hand was in practice.¹⁵ This might be on account of the British rule.

In this way the Bhāṇas mentioned above reflected the contemporary life of Andhra of the 18th and 19th Centuries.

| | | | |
|-----|----------------------|------|----|
| 7) | Śṛṅgārarasodayabhāṇa | 212, | |
| 8) | Do | 217, | |
| 9) | Do | 222, | |
| 10) | Do | 219, | |
| 11) | Vasantamitrabhāṇa. | | |
| 12) | Do | 11, | 25 |
| 13) | Do | 14, | 6 |
| 14) | Do | 37, | 8 |
| 15) | Do | 15, | 4 |

K. V. RAGHAVACHARYA

NĀTYA ŚĀSTRA ON REGIONAL LANGUAGE

AND VARIETIES

Nāṭya Śāstra is an encyclopaedia of Indian Dramaturgy. Literary tradition glorifies Bharata, the reputed author of the Nāṭya Śāstra, with the title 'Muni' and places him in a mythic age. Bharata has been variously assigned to periods ranging from the 2nd century B.C to the 2nd century A.D. Bharata described the status of the regional languages and dialects of Āryāvarta, which were in vogue more than 2000 years ago.

A play ought to be just and lively image of human nature and life. The Brahma explained the nature and purpose of Nāṭya as follows:-

Nānā bhāvopa sampannam nānāvasthāntarātmakam |

loka vṛttānukaraṇam nāṭyametanmayā kṛtam ||

—I-112, Nāṭya Śāstra.

“I have created Nāṭya to deal with various ideas and ideologies and state of mind in step with the trends in the world”.

All arts are imitative in Nature. Drama is an imitative art. The humble people who figured in drama must have been allowed to speak in their mother tongue. This accords with the presence of various regional languages and dialects. The mixture of languages was adopted as a representation of the actual speech usage of the time and circles in which drama came into being.

Since several characters of different order and status figure in a dramatic action, there should be different varieties of language used by them. Besides the standard of the language, there is also a good deal of dialectical difference according to birth and residence of a character in a particular region or his associations and instruction in a particular dialect.

Bharata explains language and its regional variations in Chapter 17 of Nāṭya Śāstra. The language used in drama is divided into four categories - Atibhāṣā, Ārya bhāṣā, Jāti bhāṣā, and Jātyantara or Yonyantari Bhāṣā.

Atibhāṣā is derived mainly from the vedic sanskrit and thus the usages are archaic. Āryabhāṣā is derived from Sanskrit of the classics. These two belong to deities and princely class respectively. Jāti-bhāṣā is the popular tongue and is of many kinds, having different base and terminations subjected to diverse philological changes. In Jāti bhāṣā some words may belong to the Mleccha vocabulary. The language used by the rustics and the foresters and an imitation of the tongues of different birds and animals is called Jātyantari bhāṣā.

Thus it is evident that the language most popularly used in the dramatic literature is the Jāti bhāṣā. Jāti bhāṣā is of two types-Sanskrit and Prakṛit (regional variation of the Sanskrit). The Sanskrit language being a sophisticated mode of speech and governed by rigid grammatical rules resists regional differences.

The Prakṛit is the unrefined form of Sanskrit. Prakṛit exists in several forms differentiated by regional variations. There are three forms of speech in Prakṛit evidenced by usage in drama-Sama (equivalent to sanskrit), Vibhraṣṭa (deformed) and Dēsigata (dialectical). Bharata has illustrated them with examples. The Prakṛit language which is generally resorted to by the inferior characters and a mass of illiterate persons in the drama has become conspicuous by having a variety of dialects which are as many as seven recognised by Bharata. They are -

Māgadhyāvanti-jā prācyā śauraseniyartha māgadhi |

Bāhlikā dākṣiṇātyā ca sapta bhāṣāḥ prakṛititāḥ ||

Māgadhi, Avantijā, Prācyā, Śauraseni, Ardha Māgadhi, Bāhlika and Dākṣhiṇātya.

Besides these seven prakṛit bhāṣās, there are seven vibhāṣās (sub-dialects) belonging to the foresters and the rural population in general. They are -

Śakārabhīra caṇḍāla śabara dramilāndhrajāḥ |
hinā vanecarāṇām ca vibhāṣā nāṭake smṛtāḥ ||

—17-49 Nāṭyaśāstra.

Śakari, Ābhiri, Caṇḍāli, śabari, Dramiḍi, Āndhri and Vanaukasi. The equivalents (Tatsama) and derivatives (Tadbhava) of Sanskrit and dialectical words (Desya) are found in bhāṣās. Only the Tadbhava and Desya words are to be found in vibhāṣās.

A proper use of the various languages and dialects with changes to suit the situation adds to the beauty of the Drama. Hence, the choice and proper employment of language is considered vital in Nāṭya Śāstra. The spoken variety of a character is specified by regional language, accent, intonation and idiolect. These aspects have been elaborately explained by Bharata.

The four types of heroes i.e., Dhīrodatta, Dhīroddhata, Dhīralita and Dhīrasānta-should use sanskrit language. But if any character belonging to these types is under conceits due to riches or has become weak due to poverty should use prakrit. On the whole all upper class characters invariably speak the sanskrit language. Vidushaka, though a brahmin, always speaks the prakrit, perhaps due to his close and constant contact with the antahpura (harem). But the charioteer, the Kanchuki, and the vaiṭālikas-the non-brahmins- use the sanskrit idiom. The saints, sanyasis, vedic scholars, buddhist monks, and men of letters both male and female use the sanskrit language. Nymphs, royal consorts, courtesans, and artists are also permitted to speak in sanskrit on specified occasions when it is expedient to show their cleverness and efficiency. But the ladies including nymphs, children, those in disguise the sick and the afflicted speak the prakrit languages though by birth they belong to the upper class.

All illiterate and low born characters, servants and those who are under intoxication speak the prakrit languages. Speaking in pra-

prakṛit is assigned to women, children, and the poor, devotees, ascetics, lunatics, high-born but un-initiated and nymphs born with human form. Ladies of higher rank converse in Śuaraseni prakṛit but use Mahārāṣṭri prakṛit in singing.

Since prakṛit is assigned to women, low-born etc., some of the modern critics have classified women as inferior characters which is uncalled for. Bharata him self has given reasons for assigning prakṛit to women since prakṛit is softer and more viable for women than sanskrit. In "Karpūra Mañjarī" of Rājasekhara, when the Naṭi asks why the poet adopted the prakṛit language, the sūtradhāra replies that prakṛit was adopted because the poet is "Kavi Rāja" (master of sanskrit and prakṛit) and he further explains that sanskrit is harsh, when compared to prakṛit which is soft.

Abhinavagupta, the reputed scholar and commentator of Nāṭya-śāstra, while discussing 'Saindhava' a variety of 'lāsyanga' says prakṛit is suited very much to Śṛṅgāra rasa and hence Rājasekhara wrote a whole play in prakṛit called "Karpūra Mañjarī" which is a type of play called saṭṭaka.

“Tathā hi śṛṅgāra rase sātisayopayogini prakṛita bhāṣeti
saṭṭakaḥ |

karpūra mañja-ākhyāḥ Rājasekhareṇa tanmatra evanibaddhaḥ |
—Vol. II p 536 - Abhinava Bhārati

In the prologue of Sanskrit dramas, the Sūtradhāra addresses his wife, nati, respectfully as "Āryā". In Mṛccaktika, Viḍūṣhaka tells that we get a decisive laughter when a woman reads sanskrit. For when a woman reads sanskrit she makes a "soo, soo", sound like a young cow that has had a new rope put through her nose. (Act III P. 105).

The foregoing evidence has made it amply clear that the prakṛit language vis-a-vis sanskrit has supreme status among the people in those days. The people hail prakṛit as a soft and sweet tongue.

Of various dialects of the prakṛit language an arrangement is made by Bharata to the effect that the Māgadhī dialect is to be used by all time attendants of the king and in his inner apartments. Savants,

the young princes and the merchants speak ardha māgadhi. Vidūṣaka and such other associates speak in the prāchya dialect. The Avantija dialect is prescribed for cunning characters. The heroines and their friends use the śauraseni dialect. Warriors and the townsmen use the Dākṣhināṭya dialect. North Westerners use Bāhlikā dialect. Among low characters and foresters, the dialect of the region is to be used. It is conventional that the superior characters should use Māgadhi dialect when they are in adversity. The dramatic literature should always avoid the use of vulgar dialects like the Barbara or the Kirāta.

Out of Vibhāṣhas (sub-dialects) Śakaras, lower races, rakes use the śakari. Bhils, huntsmen, foresters, smiths, mechanics and other craftsmen speak the Śabari. Butchers and candālas use the candāli. Those who reside in the cattle houses, hamlets and all others belonging to the pastoral class use either the Ābhiri or the Śabari except in the Dravidian provinces where they speak their own vibhāṣas like the Āndhri or the Drāvidi. Thus it is clear that the propriety of the language to be adopted was prescribed for all forms of sanskrit drama.

Bharata generalises that the dialect of the region which is situated between the Ganga and the sea has words mostly containing 'ekāra'. The dialect of such parts of the country as is situated between the Vin-dhya mountains and the sea contain the dental nasal (nakāra). The dialect which is in vogue in the Śaurāshtra, the Avanti, and all towns situated towards the north of the Vetravati river has a frequent use of the initial letter of the palatal class (Cakāra). The dialect used in those parts which stands between the Himālayas and the Sindhu river and the Suvira is conspicuous by having words containing the frequent use of the vowel 'ukāra'. The dialect of all parts of the country beyond the Carmanvati river and around the Arbuda mountain has the first letter of the dental class (takāra) in frequent use among its words.

"These are only a few directions given on behalf of the use of languages" observed Bharata. "beyond which the wise have to note the usage directly and accordingly use them properly in their dramatic composition."

Now we observe the implementation of the above general conventions prescribed by Bharata muni for the use of the languages and dialects in the individual play.

Aśvaghōṣa (100 AD) wrote a Rupaka called 'Śāriputra prakaraṇa' in Sanskrit. He was the exponent of Buddhistic faith which had originally insisted on the use of the prākṛit as opposed to Sanskrit. In accordance with the directions of Nāṭyaśāstra, we find the Buddha, his disciples and hero speaking Sanskrit in "Śāriputra prakaraṇa". The allegorical characters also speak Sanskrit. But others who have feminine appeal and character speak prākṛit.

Aśvaghōṣa uses four different forms of prākṛit. The duṣṭa speaks in Māgadhi, the mysterious gobam speaks Ardha Māgadhi. The sauraseni is spoken by latera and prācyā by Viduṣaka. Aśvaghōṣa's prākṛit dialects are assuredly older in character.

Bhāsa wrote thirteen Rupakas. The prākṛit found in 'Bhāsa nāṭaka Cakra' are Sauraseni, Māgadhi and Ardha māgadhi. Normally Sauraseni and Māgadhi are present in all the plays save the 'Duta Vākya', where there is no occasion to use prākṛit. Ardha Māgadhi appears in Bhāsa's 'Karnābhara', only and it does not appear in the extent dramas.

No extant play exhibits any thing like the variety of prakṛits found in Sudraka's Mṛcchakaṭika, which seems almost as it intended to illustrate the precepts of the Nāṭyaśāstra in this regard.

Use of variety of prākṛita is, in fact, a unique feature of Mṛcchakaṭika. Sudraka has made even his sūtradhāra to speak in prākṛit. According to this commentator prithvidhara, Sauraseni is spoken by the Sūtradhāra, the naṭi, Dhuta devi, Vasantasena and her mother, Karnapuraka, Sōdhanaka, Madanika and Radanika. Avantija is spoken by Viraka and Chandanaka, Prācyā by Viduṣaka. Māgadhi by Samvaha, Sthavaraka, Kumbhilaka, Vardhamanaka and Rohasena.

Among vibhāṣās Sakari is spoken by śakara, chandāli by the two chandālas and dhakki or takki by the gāmbler. Thus we have in this play four bhāṣās and three vibhāṣās and their distribution closely follows the rules laid down by Bharata in the Nāṭyaśāstra. Sanskrit on the other hand, is spoken by the hero Cārudatta the viṭā, Āryaka, and the brahmin thief Śarvilaka.

In Kālidasa's dramas (400 AD) we find the normal state of the prākṛits sauraseni for the prose dialogues and Mahārāstri for the verses. The police officers and the fishermen in the Śakuntala use Māgadhi. There are some verses of Apabhraṃsa in the Vikramorvaśīam. Pāndita Kausiki (a lady) speaks Sanskrit in Mālavikāgnimitram.

Among the Prākṛita bhāṣās Mahārāṣṭri is considered to be the prākṛit par-excellence-and it is the standard form of the literary prākṛit. By convention Mahārāṣṭri is the language of poetry and Śaurasenī is that of prose. But Bharata ignores Mahārāṣṭri. Māgadhi literally means the language of Magadha. It is a prākṛit speech prevalent in eastern Āryāvarta. The basis of Māgadhi is Śaurasenī. Ardhamāgadhi or Ārsa is the language of the Jain canonical literature. The name Ardha māgadhi is explained as the language of the land between magadha and Śaurasena. Śaurasenī means the language of the Śaurasena. But it is supposed to have been prevalent in the Madhyadeśa i.e., the valley of the Ganges and the Jamuna. Śaurasenī is more closely related to Sanskrit than any other of the prākṛit dialects. Avanti bhāṣa is an admixture of Mahārāṣṭri and Śaurasenī. The prācya is more or less the Śaurasenī. It may have been an eastern dialect of the main language Śaurasenī. In prācya expressions, the words prevalent among the people are often used. The rest of prācya is like Śaurasenī. Among vi-bhāṣas (sub-dialects) Śakari is a peculiar variety of the Māgadhi.

“Apārtha makramam vyartham punaruktam hatopamam
loka nyāya viruddhamca śakara vacanam viduḥ ||

—Prithvidhara's commentary on Mṛcchakaṭika. Page - 8

The śakari sub-dialect is devoid of good sense and it is disorderly contradictory, full of repetitions and false similes and is opposed to propriety and good conduct. This explanation of śakari reveals the character of śakāra (samsthanaka) in Mṛcchakaṭika. Hence it is an idiolect.

Caṇḍālī is a corrupt form of the Māgadhi dialect. Vulgar expressions (grāmyokti) are largely employed in the caṇḍālī sub-dialect. Śabari is another variety of the Māgadhi in which expressions are often taken from the regional speech (Desi). Dhakki which is ascribed to the gamblers is an admixture of Sanskrit and the Śaurasenī dialect. But it is not an ordinary prākṛit sub-dialect. Dhakki is recognised as an apabhramṣa.

The existence and literary use of these prākṛitabhāṣās and vi-bhāṣās is most interesting in the history of both the language and literature for they represent archaic features. The observance of this literary convention and the propriety of the language has further contributed to a realistic representation of social conditions in dramas and eventually won them, in fact, a mass popularity as well,

N. C. V. NARASIMHACHARYA

PARINĀMA OR THE COMMUTATION AND MALLINĀTHA

Ever since the inception or cenception of the wonderful Parināma *ālankāra*, there arose much controversy regarding the acceptance of this figure and its distinction from other figures of speech, especially the Rūpaka. Consequently, its definition has undergone many changes since it was discovered. Because of the diversity of the opinions much confusion prevailed on it. So, there is an interesting history about the evolution of this figure.

This was not accepted as a separate figure by some ancient rhetoricians, on the ground that this becomes a variety of the Rūpaka only. Of all the *ālankārikas* Ruyyaka seems to be the first to enumerate this as a separate figure and Vidyācakravartin is, perhaps the first to establish its distinct identity, by answering all the doubts of the opponents in this regard.

The Rūpaka at times ends in *uparañjana* only as in the case of *mukhacandra*. Here the moon is superimposed on the face and so the qualities like lustre etc. of the moon are attributed to the face. In such similar cases there is nothing wrong in accepting that the figure is Rūpaka.

There are also instances where some *Prayojana* or a purpose of *Rūpana* is discernible as in the expression 'Kāntāmukhacandrena tīpahi sāmīyati' the agony is abated by the moon-like face of the beloved. Here *candratvoparañjana* is effected on the face (i.e. the moon's qualities are painted on the face). The *uparañjana* itself is not an end. But the speciality lies in the justification of the superimposition, when

the figure becomes *Pariṇāma*, since the superimposed finds utility in the present purpose.

At this stage the doubt whether the superimposed (i.e. *aprakṛta*) serves the present purpose by itself or in the guise of *prakṛta*, is to be clarified.

Ruyyaka¹ and his followers like Vidyānātha, Vidyādhara, Sobhākaramitra etc. are of the opinion that the superimposed *aprakṛta*, without concealing *prakṛta* and standing as *ātman* to *prakṛta* object on which it is imposed, achieves the purpose.

Scholars like Appyya Dikṣita², Jagannātha³ etc. feel that the superimposed, (*aprakṛta*) being unable to achieve the purpose by itself transforms itself as the *prakṛta* object on which it is superimposed and achieves the effect desired.

According to Vidyācakravartin⁴ in *Rūpaka* there is the superimposition of *viṣayin* (*upamāna*) on *viṣaya* (*upameya*) and hence the identity of both the objects is the net result. Then *uparañjana* only is the effect of that *tādrūpyarūpana*. This means that when there is the *uparañjana* or painting of *candratva* on the face it looks as though the *mukhatva* is concealed and as a result the *prakṛta* appears in the guise of *aprakṛta* only. This is the nature of *Rūpaka*.

1. “ आरोप्यमाणस्य प्रकृतोपयोगित्वे परिणामः ” Sutra. - 16

“ परिणामे तु प्रकृतात्मतया आरोप्यमाणस्य उपयोग इति प्रकृतं आरोप्यमाणरूपत्वेन परिणमति ” —

(Vṛtti on the above sūtra. *Alaṅkārasarvasva* pp. 50 and 51. Edn. of Meharchand Lachmandas, Delhi 1965.

2. आरोप्यमाणस्य प्रकृतात्मना उपयोगित्वे परिणामः ” इति लक्षणार्थः —

Citramīmāṃsā p. 55, N. S. Edn. 1928

3. “ विषयी यत्र विषयात्मतयैव प्रकृतोपयोगि न स्वातन्त्र्येण, स परिणामः ” —

Rasagangādhara p. 328; NS Edn. 1939

4. Ref. to com. on the above sūtra and vṛtti of ALS., p. 51 onwards.

In *Pariṇāma* the intention of the superimposition does not conclude with uparañjana itself. But it culminates in achieving the present desired purpose. The *Prakṛta* without concealing itself takes the form of *aprakṛta*, and through a transformation the *prakṛta* accomplishes the desired purpose. Hence it is called *Pariṇāma*. Thus the difference of the concealment and non-concealment exists between *Rūpaka* and *Pariṇāma* respectively.

This can be noticed in the following verse:

“ तोत्र्वा भूतेशमौलिस्रज ममरधुनी मात्मनाऽसौ तृतीय-
स्तस्मै सौमित्रिमैत्रीमय मुपकृतवानातरं नाविकाय ।
व्यामग्र ह्यस्तनीभि इशवारयुवतिभिः कौतुकोदञ्चदक्षं
कृच्छ्रादन्वीयमानः क्षण मचलमथो चित्रकूटं प्रतस्थे ॥

(- अनर्घराघवम् V - 2)

Lord Śrīrāma offered Guha, a boatman, the friendship of Lakṣmaṇa as the freight after being ferried across the Ganges with his help. Hence the friendship with Lakṣmaṇa (*Saumitrimaitri*), which is *prakṛta*, is transformed as *ātara*, the ferriage (the ferry freight which is *aprakṛta*.) The mere *ātara* (freight) is not to the benefit of Guha who does not require money. He being a devotee of Śrīrāma may value high the friendship of Lakṣmaṇa his brother. So the *maitri* getting itself transformed as *ātara* accomplishes the present purpose, i.e. Guhopakāra. Vidyādhara, Vidyānātha and Sobhākaramitra follow Ruyyaka.

But Appayadīkṣita and Jagannātha hold a different view. They feel that there is the superimposition of the *aprakṛta* on *prakṛta*. At the time of achieving the present purpose the *aprakṛta* being incompetent as it is, takes the form of *prakṛta* to achieve the purpose. Through the superimposition the two objects *prakṛta* and *aprakṛta* become identical. But at the time of getting the desired effect the *prakṛta* only becomes the instrument.

Guha, a *bhāgavata* does not expect money from Rāma for ferrying him across the Ganges, as he is not moneyminded but longs his affection. Rāma, who has to reciprocate the help rendered by Guha according to a maxim '*Kṛte ca pratikartavyam*' does it in the form of

maitrī of Lakṣmaṇa. Therefore, the freight assuming the form of friendship (*māuri*) gets the desired effect. Thus it is clear that *ātara* achieves the purpose in the form of *prakṛta* only. This view seems to be clearer and easier.

Further, the definition of this figure by Ruyyaka becomes *ativyāpta* in the illustration of rūpaka cited by himself. In the utterance “*janmajarāmarāṇāṇavataṛaṇataraṇdam tavāṅghriyugam śaraṇam yāmi*”, the immediate purpose is to cross the ocean of *samsāra* where the importance of the utility of a boat in crossing is known to every one. The taraṇatva or the nature of boat is superimposed on the pair of the feet, a *prakṛta* object. The pair of feet also, having obtained the form of boat which is *aprakṛta*, in the form of *aprakṛta* itself becomes useful for the present purpose. This is an *ativyāpti* of the definition of the *pariṇāmālakāra*. This *ativyāpti* is not to be met with in the view of Appayyadīkṣita. The boat which is superimposed *aprakṛta* becomes helpful to the present purpose only in its own form but not in the form of the *prakṛta*. As such there can not be *ativyāpti* of *Parīṇāma*.

Mallinātha being prior to Appayyadīkṣita etc. construes the figure in accordance with the opinion of Ruyyaka.

“समीरशिशिरः शिरस्सु वसतां सतां यवनिका निकामसुखिनाम् ।
बिभर्ति जनयन्नयं मुदमपा मपायधवला वलाकहकततीः” ॥

[Śiśupālavadhā - IV-54]

The mountain (Raivataka) is helping the fortunate people that dwell on its peaks with the white exhausted clouds in the form of curtains spread over as a roof. Here the curtains superimposed on the clouds provide those inhabitants with roofing. The curtains are superimposed on the clouds help by themselves, but not in the form of clouds (*prakṛta*) and as the imposed object becomes useful for the present purpose, the figure here is *Parīṇāma* according to the definition of Ruyyaka etc. In *Rūpaka* there is *uparūjāna* or painting only. Unlike this in *Parīṇāma* there is a purpose served in the context. This is the difference between *Rūpaka* and *Parīṇāma*. Thus stated Mallinātha⁵ in his commentary on this verse.

5. अत्र वलाहकततिषु आरोप्यमाणानां यवनिकानां मुदं जनयन्निति प्रकृतोपयोगित्व-
वर्णनात् परिणामालङ्कारः - आरोप्यमाणस्य प्रकृतोपयोगित्वे परिणाम इति लक्षणात् ।
रूपकेषु उपरम्भजनमात्रमिति भेदः ।

Same is the case with the verse mentioned hereunder —

यत्रांशुकाक्षेप विलज्जिनानां यदृच्छया किम्पुरुषाङ्गनानाम् ।
दरीमुखद्वारविलम्बिबिम्बा स्तिरस्करिण्यो जलदा भवन्ति ॥

(— कुमारसम्भवः I - 14)

Here the screens are superimposed on the clouds and the desired effect of saving the Kinnara women, whose garments were snatched away by their lovers, from the exposure to the public is, got by means of the screens. Here the accomplishment of the object is by the *aprakṛta* only.*

Again the verse —

“ वनेचराणां वनितासखानां दरीगृहोत्सङ्गनिषक्तभासः ।
भवन्ति यत्रौषधयो रजन्या मतैलपूराः सुप्तप्रदीपाः ” ॥

(— कुमार. I - 10)

where the herbs became lights and helped by themselves the lovers in their amorous sports, is not different from the above.

But Mallinātha seems to have had a different view at the time of commenting the verse of Naiṣadha-

“ द्रोण स्स तत्र वितरिष्यति भाग्यलभ्य
सौभाग्यकार्मणमयी मुपदां गिरिस्ते ।
तद्द्रोषदीप इव दीप्तिभि रेषधीनां
चूडामिलज्जलदकज्जल दर्शनीयः ” ॥

(— नैषधम् XI -)

6. अत्र जलदेषु आरोप्यमाणस्य तिरस्करिणीत्वस्य प्रकृतोपयोगित्वात् परिणामालङ्कारः ।

(कुमार. I - 14)

7. अत्र ओषधी ष्वागोष्ठमाणस्य प्रदीपत्वस्य प्रकृतोपयोगित्वात् परिणामालङ्कारः ।

बहुक्तम् — “ आरोप्यमाणस्य प्रकृतोपयोगित्वे परिणामः ” इति ।

There the mountain Droṇa, which looks like the lamp of that island by the lustre of its medicinal herbs and is worth seeing with the soot-like clouds resting on its summit, will give you a gift of magical herbs affording luck and obtainable by luck. (This is the Sañjivani hill abounding in life giving herbs brought by Hanumān to Lāṅka to restore Lakṣmaṇa to life).

Mallinātha here says* that the figure *Pariṇāma* lies in the expression that the gift (a non-contextual object) only in the form of captivating magical herbs (the contextual object), is useful in the present context for captivating the heart of the king.

Here the gift, a non-relevant object is superimposed on *Kārmaṇa* (magic art practised with the help of herbs). The superimposed *upadā* (gift) cannot serve the present purpose of captivating the heart of the king of its own accord and so it transforms into *Kārmaṇa*. So this is an instance of *Pariṇāma*. This shows that Mallinātha took a different view with regard to the figure. That is why he quotes here the *Pratāparudriya*⁹ in stead of the *Alaṅkārasarvasva*. He construed this verse to mean that where the thing superimposed (*upadā*) taking the shape of *viśaya* the contextual object (*Kārmaṇa*) of superimposition serves the present purpose, there the figure *Pariṇāma* is to be recognised.

But Kumārasvāmin comments the verse (ref. footnote No. 9) of *Pratāparudriya* in the light of the definition of *Alaṅkāra-sarvasva*. In the instance '*mukhacandreṇa tūpaḥ sām्यati*', the *candratva* is superimposed on the face and then the moon is taken as identical with the face. [Here, infact, the face *prakṛta* only can mitigate the pangs of séparation, but not the moon by itself]. So the *prakṛta* the face without any concealment transforms itself into *aparakṛta* the moon and this serves the purpose. This type of transformation brings about the figure *Pariṇāma*.

8. अत्र 'कार्मणमयीमुपदा' मिति परिणामालङ्कारः, आरोप्यमाणोपदायास्तद्विषय-
कार्मणाकारपरिणामेन प्रकृतप्रभुचित्तावर्जनोपयोगित्वात् ।

तस्य च दीप इवेत्युत्प्रेक्षायां संसृष्टिः । तस्यास्तु जलदकज्जलेतिरूपकेण सङ्कारः ।

9. " आरोप्यमाण आरोपविषयात्मतया स्थितम् ।

प्रकृतस्थोपयोगित्वे परिणाम उदाहृतः " ॥

In the light of above interpretation of Kumārasvāmīn the present example (Droṇas sa tatra) may be construed as — The *upadā* is superimposed on *Kārmaṇa* and the *upadā* cannot, by itself, serve the purpose. So the *prakṛta Kārmaṇa*, without any concealment transforms into *aprakṛta-upadā* when the purpose is served. Hence the definition of 'āropyamāṇasya (*aprakṛtasya*) *prakṛtoḥ* ayogitve *pariṇāmah*' suits in the present instance. Even the definition of the Prātāparudriya can be taken to mean the same. (PRD P. 254 'āropyamāṇam' etc.)

After establishing *Pariṇāma* Mallinātha expounds *samsṛṣṭi* and *saṅkara* in the verse. 'On account of the radiance of the herbs the mountain shines as a lamp to the island, as it were'. In this expression the mountain is fancied to be a lamp. Hence there is *Utprekṣa* and this being independent there is only *samsṛṣṭi* of *Utprekṣā* and *Pariṇāma*. The clouds found on the peak of the mountain are taken identical with the soot. So here occurs *Rūpaka* and this superimposition of *kajjala* on *jalada* helps the *sambhāvanā* of *dīpatva* on the mountain. So there is *aṅgāṅgibhāva saṅkara* between *utprekṣā* and *Rūpaka*.

So far it is noticed that there are two different views with regard to the *Pariṇāmālāṅkāra*. The superimposed, according to the first section, by itself becomes useful for the present purpose, while the other section is of the view that the super imposed being incompetent by itself, transforms itself as the *prakṛta* object and then becomes useful for the purpose. But when we examine we note that there will be an *atīvyāpti* of *Pariṇāma* lakṣaṇa in the illustration of *Rūpaka*. In places like 'Ayam hi *Dhūrjatiḥ* *sākṣāt* yena *dagdhāḥ* *purāḥ* *kṣanāt*' an illustration given for *Rūpaka* the superimposition of *Dhūrjati* (Siva) on the king facilitates to accomplish the present purpose of burning the towns and it gives scope for the figure *pariṇāma*. In fact the above half verse is instanced for *Rūpaka*. To ward off this *atīvyāpti* the lakṣaṇa must be clarified as 'āropyamāṇasya *prakṛtātmatayā* *kāryopayogitve* *pariṇāmah*'. This will not apply in the above case, for, here, only the non-contextual *Dhūrjati* by himself can easily burn away the towns, and he need not transform to be the contextual king for the present purpose.

In the case of '*prasannena* *dr̥gabjena* *vīkṣate* *madirekṣaṇā*, is an accepted example of *Pariṇāma*. Here the definition of first section (*āropyamāṇasya* *prakṛtopayogaḥ*) will not apply. Then it becomes the

case of *avyāpti*. The purpose of seeing (*vīksate*) is not served by the superimposed *aprakṛta*, the lotus. On the other hand, the *prakṛta* *dīk*, the substratum of superimposition serves the purpose. In place like *mukhacandrena (viraha) tāpaḥ sāmyati* also, in fact no purpose is served by the superimposed candra. The moon cannot extinguish the pangs of separation and on the other hand it enhances; only the face (of the love) a *prakṛta* object can mitigate the agony. So in the light of the above observation it is clear that the definition is to be clarified as '*āropyamānasya prakṛtātmatayā kāryopayogitve pariṇāmaḥ*' to avoid the said *atīvyāpti* and *avyāpti* defects.

Even then it is noticed that in places like '*tiraskariṇyo jaladā bhavanti*' etc., the curtains that are imposed on the clouds, become useful by their form only and in the case of '*atālapūrāḥ suratapradīpāḥ*,' the usefulness is only in the *suratapradīpa* that is superimposed. From this it can be understood that the utility is only in the *aprakṛta* (*aprakṛta svaiva kāryopayogitvāt*); but the *jalada* and *ośadhayaḥ* (i.e. the clouds and the herbs) which are *prakṛta* are not useful for the present purpose. So the definition (of the second section) *prakṛtātmatayā kāryopayogitvam* does not fit in. Then what is to be done? It seems, the definition is to be changed once again as '*aprakṛtasya svātmanā kāryopayogitve pariṇāmaḥ*.'

But Nāgeśa¹⁰ in his commentary on the *Rasagangādhara* says that *upamāna* (*aprakṛta*) but not *upameya* (*prakṛta*) becomes useful for the present purpose by its own form (as in the case of *tirskariṇyo jaladā bhavanti*) and where there is no utility of *āropa* (as in the case of *mukhacandram paśyāmi* - where no purpose is served by *āropa*) the figure is *rūpika*. Like this, disapproving the figure *Parīṇāma* in such places, he clarifies the definition of *Parīṇāma*, as '*aropyamānasya prakṛtātmatayā kāryopayogitve pariṇāmaḥ*' and freed the definition from the flaw in respect of such examples as above.

10. "इदञ्च यत्रोश्मानस्य स्वात्मनैव प्रकृतकार्योपयोगः, यत्र उदासीनता चतत्र रूपकमेव"

In the light of the above discussion, it will be better to accept the via media policy. The *āropa* is of two kinds :

- (1) The first type of *āropa* accomplishes only the identity of *upamāna* with *upameya*. And this enhances the poetic beauty.
- (2) The second type of *āropa* goes a little ahead. Here the poet wishes to have the present purpose served after having identified *prakṛta* with *aprakṛta*. In places like 'mukhacandram paśyāmi' and 'sādhvīyam aparā Lakṣmīḥ asudhāsūgaroditā' etc. the figure is *Rūpaka* only, because the intention of the poet ends only in the identity or the painting itself. In such places there is *udāsīnatā*, as Nagesa said, of *āropa*, i.e. the *āropa* does not serve any purpose.

Where shaking off neutrality, the *āropa* functions in the direction of utility, there occurs *Parināma*. There is the superimposition of the *aprakṛta* over the *prakṛta*, which results in their identity. Then the difference between them disappears. It is with this idea only Daṇḍin says 'upamaiva tirobhūtabhedā rūpakam ucyate' (Kāvyaḍarśa II-66). Then there will be the importance of the either of the two (*prakṛta* and *aprakṛta*) which are taken as identical, which helps the achievement of the present purpose. Whether *aprakṛta* becomes useful for the purpose or the *prakṛta*, it matters little. In both the ways as there is no hindrance for the attainment of the purpose the figure *Parināma* can be accepted. By resorting to this via media method the antagonism between the afore-said two methods can be avoided. The examples which are beyond the scope of first method (*aprakṛtasya Kāryopayogitve*) and those that are beyond the scope of the second method (*prakṛtasya Kāryopayogitve*) can safely be cited as examples of *Parināma* by taking shelter under the third via media, method explained above.

Lastly, the difference between *Rūpaka* and *Parināma* can distinctly be drawn that there is the neutrality (i.e. *udāsīnatā*) of the *āropa* in *Rūpaka* and the activity or the utility in the present purpose of the *āropa* in *Parināma*.

From the above account it can be noted that the figure *Parināma* is of two kinds - (1) *viṣayiparināma*, and (2) *viṣayaparināma*. Where the *viṣaya* unable to become useful by itself becomes useful in the form of *viṣayi* as in the case of '*vadanendunā tanvi śīrīkurute dṛṣau*', it becomes *viṣayiparināma* (i.e. *viṣayatayā viṣayasya parināmaḥ*), as there is the justification in the moon possessing the quality of cooling down the objects. Where *viṣayi* unable to become useful by itself takes the form of *viṣaya* as in the expression '*vadanendunā tanvi smarātāpam vilumpati*', where the removal of the torture of the Cupid is not possible by the moon, but it is possible by the face only, there occurs the *viṣayapar nāma* (i.e. *viṣayatayā parināmaḥ*).

This type of settlement of accepting two varieties in *Parināma* will be agreeable to both the sections,

SOCIAL SCIENCE DOCUMENTATION CENTRE

1. The Social Science Documentation Centre was set up in 1970 by Indian Council of Social Science Research. The ICSSR is an autonomous organization established in 1969 by the Government of India. Its objectives are to sponsor and promote research in social science and facilitate its utilization, which it does by awarding grants for research, and disseminating knowledge concerning the social sciences.

2. Like any special set up, the SSDC has had to adapt to the organisation it serves and ICSSR's unique position made SSDC task a peculiar challenge which it has tried to meet with the help of the following programmes and activities:-
 - a) Building up a collection of reference materials ;
 - b) Collecting (i) unpublished doctoral theses approved by Indian Universities, and (ii) research reports of the projects undertaken by ICSSR and other Social Science Research institutions assisted by ICSSR;
 - c) Establishing duplicating, reprographic and microfilming units;
 - d) Striving for bibliographic control over social science materials.
 - e) Providing select bibliographies on request;
 - f) Awarding study grants to scholars for working at libraries of their interest.

3. LIBRARY :

3.01 Working Hours : The library remains open throughout the year except three national holidays (26th January 15th August and 2nd October). The reading room is open from 8-00 A.M. to 8-00 P.M., (Monday to Friday) and 09.30 A.M. to 05.30 P.M. (Saturdays, Sundays and gazetted holidays). The reference unit is open from 09.10 A.M. to 05.30 P.M. only. These hours may, however, vary during, rush/lean periods. All other units of the SSDC/ILRC work on a five-day-week basis (Monday to Friday from 09.30 A.M. to 05.30 P.M. and close Saturday, Sunday and other gazetted holidays).

3.02 COLLECTION

- (i) The Centre has a collection of back files of about 90,000 of social science periodicals. Current issues of most of the Indian periodicals are regularly received. In addition, indexing and abstracting social science periodicals such as Social Science Citation Index, Social Science Index, Sociological Abstracts, Psychological Abstracts, etc. are also available for consultation.
- (ii) The Library has a good collection of basic reference works in social sciences including bibliographies indexes, abstracts etc. It has also a large collection of books on research methodology in social sciences, social indicators and on status of women.
- (iii) The library keeps all ICSSR priced/non-priced publication; including those for which the Council has provided publication grants. This collection of the Council is further augmented by the several abstracting journals of the Council such as, ICSSR Abstracts in Psychology, Sociology, Geography, Economics, Political Science, Public Administration, Indian Dissertation Abstracts and Research Abstracts Quarterly.
- (iv) Of special significance to Ph.D. students and other researchers in social sciences is the library's collection of unpublished Ph.D. theses and Research Project reports in social sciences. Efforts are made to obtain a copy of every unpublished doctoral theses in Social Science accepted by Indian Universities and also foreign unpublished theses on India. So far about 2000 Ph. D. theses and 1000 research project reports have been collected.

- (v) The following publications including journals are available on microfilm/microfiche in the library : (i) Annals of Indian Administration ; (ii) Anthropological Society of Bombay Journal ; (iii) Bombay Geographical Society Journal ; (iv) Economic Working Papers (UK) ; (v) Gujarat Research Society Journal ; (vi) Indian Linguistics ; (vii) Psychological Paper Abstracts ; (viii) Social Action ; (ix) Sharma (R. A.)-A Bibliography of Mughal India, 1526-1707 ; and (x) Thurston, (E) and Ramachari (K) - Castes and Tribes of Southern India. 7 vols ; (xi) Ph.D. theses and research reports.

4. SERVICES :

The SSDC provides the following services to patrons in order to ensure access to end optimum use of published and unpublished material and equipment.

4.01 INTER-LIBRARY LOAN :

Through inter-library loan, the SSDC/ILRC has access to library material not available at 35, Ferozshah Road. Books and Photo-duplicated periodical articles may be requested through inter-library loan at the reference desk. This service is usually restricted to ICSSR officers/staff and visiting scholars under study grant scheme. However, material owned by Libraries in Delhi can be requested by other bonafide scholars who make use of the library. Normally, the facility is not open to outstation scholars. For additional information including specifics on cost, reference desk or inter-library loan desk may be contacted.

4.02 REPROGRAPHIC SERVICES :

It provides single or multiple copies of articles/text from documents, subject to the provisions of the copyright Act, and the possibility of making a photocopy without damaging the Library's original, to officers, staff members of the ICSSR and other scholars/institutions, to be used for research purposes only. These services are available on week days only. The rates at present are 60 paise per exposure for the first copy and

15 paise for subsequent copies. In addition to this, services in cyclostyling/rotating/stencil cutting etc. are also provided on payment. For information about scheduling, Reprographic Services Unite (Tel. 381571) may be contacted.

4.03 BIBLIOGRAPHIES ON DEMAND :

SSDC provides short bibliographies on a specific subject on demand. There is a nominal charge of Rs. 5/- for 100 references or a part thereof. This service of providing bibliographies tailored to the needs of the research scholars has proved very popular.

4.04 REFERENCE SERVICES :

Reference queries in the field of social science are entertained on telephone in person and through correspondence. Efforts are made to help scholars/institutions in tracing details of publications, verifying references and locating documents. Information about document (s) required, full details of the source of citation of the reference and replies, if any, from other sources already tapped, may be provided for prompt service.

4.05 REFERRAL SERVICES :

In the event of lack of or in-sufficient material at the library, an information seeker is directed to other sources, institutional or individual, where his needs, can be adequately met.

4.06 CONSULTANCY SERVICES :

Advice and guidance for proper development of documentation activity of research organisation in social sciences is provided. Six Indian institutions and one international organisation namely office of the Regional Advisor in social science, in Asia and the Pacific, Bangkok availed this service during 1978-82.

5. MAJOR ACTIVITIES/PROJECTS

ACTIVITIES : In addition to the above services, SSDC is engaged in the following activities :

5.01 EXCHANGE :

Exchange of ICSSR publications has been an important activity which has widened the network of SSDC services. The

SSDC has accordingly, developed comprehensive exchange arrangements with several institutions in India and abroad. At present, more than one thousand agencies are on exchange list covering about 1900 periodicals.

- 5.02 **International Collaboration :** (i) SSDC acts as an Indian correspondent for international bibliographies in Social Sciences. It provides lists of Indian books on Economics, Political Science and sociology to International Committee for Social Science Documentation, Paris for their respective volumes of bibliographies. (ii) It provides data for International Bulletin of bibliography on Education (BIBE). Bibliographical details of 1105 Indian books published from 1979-81 have already been provided. (iii) Information about research institutions, social scientists and information centres in India was also collected on behalf of Unesco for its data base during 1982.

5.03 **INTER-LIBRARY RESOURCES CENTRE :**

ILRC was set up in collaboration with Jawaharlal Nehru University in 1975 inviting local libraries to deposit their non-current, in frequently used but important-for-research, serials (i.e. Govt. reports, journals, newspapers, etc.) with this centre at 35 Ferozshah Road, 38 libraries in Delhi have so far deposited their periodicals/serials at the Centre. Recently about 55,000 volumes have been shifted to the space acquired in Jawaharlal Nehru University Library, New Mehrauli Road, New Delhi.

6. **PROJECTS :**

A modest beginning was made with two broad categories of programmes (1) Projects undertaken by the Council directly or in collaboration with selected institutions and (2) Projects assisted by the Council under its grant-in-aid scheme. A brief description of projects in both categories is given below :

6.01 **UNION LIST OF SOCIAL SCIENCE PERIODICALS :**

Four volumes of the Union lists relating to periodicals currently available in Andhra Pradesh, Bombay, Delhi and Karnataka libraries were brought out in 1971-72. The Delhi list was updated in 1978 and subsequently revised in 1982. It records the availability of 5174 periodical titles in 91 libraries in Delhi during 1982.

6.02 UNION CATALOGUE OF SOCIAL SCIENCE SERIALS :

The compilation of the Union Catalogue was the first major project undertaken on April 1, 1970 and formally completed on March 31, 1975. 32 volumes giving location of about 31,125 serials in 550 libraries in the 17 states and two union territories with a separate volume on National Library Calcutta have been published. The Union Catalogue provides a tool to locate a recognised volume of social science periodicals/serial if it is available in one or the other participating library. It also helps these libraries to share their serial resources with one another for the benefit of their clientele. The union catalogue, by its very nature requires revision from time to time to provide information about the current status of serials in our libraries. In some cases, serials may be weeded out by certain libraries. Libraries in general will have large holdings in the years to come than they have now. Unique holdings of some titles may also be discovered in presently lesser known libraries. The revision of the union catalogue is not only necessary but imperative if the time of social scientists is to be saved.

It is therefore, being considered to take up this on a regular basis and make it a core activity and continuing programme of the SSDC.

6.03 UNION CATALOGUE OF NEWSPAPERS IN DELHI LIBRARIES :

As a supporting activity, after the compilation of Union Catalogues of serials excluding Newspapers, and based on demands, a preliminary edition of Union Catalogue of Newspapers reflecting in Delhi Libraries as on September 15, 1978 was brought out in memo form and distributed to local libraries for reference. It is being updated and the information is intended to be maintained on cards.

6.04 DIRECTORY OF SOCIAL SCIENCE RESEARCH INSTITUTIONS AND DIRECTORY OF PROFESSIONAL ORGANISATIONS IN INDIA :

Similarly, SSDC has updated the two directories originally published in 1971 and the information is available on cards for reference.

6.05 MAHATMA GANDHI BIBLIOGRAPHY :

The first volume in the series 'Mohandas Karamchand Gandhi: A bibliography' devoted to monographs in English was released on October 27, 1974. This has been followed by volumes covering monographs in Hindi, Sanskrit and Urdu. The manuscript of Bengali fascicule is also ready to be released for printing. The remaining volumes are at various stages of compilation.

6.06 RETROSPECTIVE CUMULATIVE INDEX OF INDIAN SOCIAL SCIENCE PERIODICALS :-

With the union catalogue project behind it, the SSDC planned to prepare a retrospective cumulative index of Indian Social Science Periodicals right from their respective first volume. The Retrospective Index Project was started from April 1, 1976 SSDC identified 240 periodicals for the project, and decided 1970 as the cut-off year. So far work relating to indexing of journals in Education, Psychology, Anthropology and Sociology has been completed. When the project is completed by mid-80, it will offer bibliographical control of periodical literature published over the past hundred years or so of potential utility to social scientists.

The index is planned to be maintained initially on cards which can be consulted by scholars over while the work is in progress. It may be printed serially or computerized later on. The initial experience of bringing out a volume of 'Indian Education Index' under this series has been greatly appreciated, which is reflected in the demand for such work. This is, therefore, planned to be a long term continuing service under which a series of volumes are proposed to be brought out.

On completion, the Retrospective Cumulative Index will have the following advantages.

- (i) The index will provide reasonable bibliographic control of periodical literature published in this country during approximately the last 130 years.
- (ii) The Union Catalogue volumes will provide locations in the country of needed volumes of any periodical for quick and easy access.

- (iii) Inter-Library Resources Centre will try to provide access to these volumes or supply copies of required articles at reasonable cost.

6.07 AREA STUDIES BIBLIOGRAPHIES :

Started during 1979, the project on Area Studies Bibliographies aimed at bringing together all Social Science material of research value pertaining to the different states and union territories. Under this project, it is envisaged to bring out series of bibliographies which will cover material in social science available in any form and language exclusively related to the area concerned.

Under the supervision of a project Director in each State the Compilation work is in progress in the following regions :

1. Andhra Pradesh, 2. Assam and others N.E. States of India, 3. Bihar, 4. Delhi, 5. Goa, Daman and Diu, 6. Gujarat, 7. Haryana and Himachal Pradesh, 8. Jammu and Kashmir, 9. Karnataka, 10. Kerala, 11. Madhya Pradesh, 12. Maharashtra, 13. Punjab, 14. Rajasthan, 15. Tamil Nadu and 16. Uttar Pradesh.

About 2,500 titles in regional languages and about 2,000 titles in English language have so far been received on the various states and union territories.

6.08 LANGUAGE BIBLIOGRAPHIES :

The project is wider in scope and seeks to cover research materials in all disciplines in Social Science in Indian regional languages. The compilation work of bibliographies in Gujarati, Hindi and Kannada is in progress. The bibliographical data of about 3,600 publications is in hand.

6.09 ICSSR ASSISTED PROJECT :

The Second category of programme assisted by the ICSSR with a grant-in-aid relates to compilation of indexes and bibliographies. This includes :

1. Index of Articles on Agricultural Economics ;
2. Asian Social Science Bibliography ;
3. Documentation on Asia ;
4. A Directory of Behavioural Science Research in India ;
5. Doctorates in Social Sciences ;
6. Marathi Periodicals Index ;
7. Kannada Periodicals Index ;
8. Hindi Periodicals Index ; and
9. Children's Periodicals Index.

10 In addition to the above projects, the ICSSR has also sanctioned grant-in-aid for the following :

1. Annotated bibliography of journals in Education Psychology and Sociology ;
2. Bibliography on Foreign Research on Indian Political System ;
3. Bibliography of South Asian Linguistics ;
4. Children's Literature Since Independence : A Bibliographical Study of its social impact ;
5. Press Index ;
6. Information Requirements and Suggestions for Developing Library and Information Services for Social Scientists in India ;
7. Preliminary Survey (Pilot Study) of Social Science Material in Hindi Leading to Encyclopedia of Social Science ;
8. Socio-Economic Implication of Pauranic Legends : A Chronological Bibliographical Survey ;
9. Studies in Communal Behaviour with special reference to Hindu-Muslim Tension ;
10. ICSSR has also provided a grant-in-aid of Rs. 1,70,000 to Indian Council of World Affairs towards the maintenance of the Library during 1980/81.

1 Another way ICSSR has promoted publication of good reference work is by bulk purchase of published copies. In this category are included 1. Index India ; 2. Indian Behavi-

oural Sciences Abstracts ; 3. Indian Press Index ; 4. A guide to Reference Material on India ; 5. Theses on the Indian sub-Continent (1877-1971) ; 6. Indian Political Movement (1919-71) ; 7. Civil Disobedience and Index Tradition ; 8. Hindi Sandarbh ; and 9. Index to Calcutta Review : 1844-1920.

7. FUTURE PROGRAMME OF THE SSDC :

1. Establishment of a Microfilming Unit.
2. Updating of Union Catalogue of Social Science Serials/Periodicals.
3. A national information grid has also been on the planning board for sometime. The system is expected to link centres of excellence (in social sciences) of the country and make expeditious service to the seeker of information a *sine qua non* of coordinated co-operation among the constituents.

Dr. G. CHALAPATHI

IMPRECATORY PASSAGES IN TELUGU INSCRIPTIONS

Inscriptions in Telugu generally have five parts. The first is usually the invocatory or benedictory part. The second deals with the geneology of the donor and it eulogizes the heroic deeds or qualities of the donor and his ancestors. The third consists of the name of the donee and his suitability for the grant. In some inscriptions the pedigree of the donee is also given. The fourth records the object of the grant. In the case of land grants, the boundaries of the same are also specified. The inscription then ends with the imprecatory verse or passage in prose. The protectors of the grant are praised and the destroyers are cursed and condemned. We presently propose to deal with the significance of this last part of the epigraphs.

Imprecation literally means to invoke evil or to utter curses on somebody. However, some laudatory passages, generally expressing praise or benediction, also appear in the inscriptions along with imprecation. Cursing an individual or individuals who destroy the gift or misappropriate the grant is imprecation, while praising of those who protect the grant is laudatory. Both these ways are important as they serve the same purpose, viz., protection of the gift. Some people may protect the grant to gain merit and others may not destroy it for fear of the possible punishment either in this world or other world.

For example let us quote a few verses generally found in the inscriptions especially which record the land grants :-

Svadattād dviguṇam puṇyam paradattānupālanām

Paradattāpahāreṇa svadattam niṣphalam bhavēt.

Svadattam paradattam vā yo harēti vasundharā

Ṣaṣṭirvarṣhasahasrāṇi viṣṭayam jāyatē kṛmiḥ II

Ēkaiva bhagini lōkē sarvēṣāmēva bhūbhujām

Na bhōjyā na karagrāhyā Sivārpitā vasundharā. III

Ṣatruṇāpi kṛtōdharmaḥ pālaniyo prayatnataḥ

Satrurēva hi śatrusyāddharmaśatrunna kacycit. IV

Dēvadravyyaṃ tilārdhārdhamardhamapi bhakṣayanti yē narḥ

Ṣvānayoṇiṣataṃ gatvā chaṇḍālēṣvabhijāyatē. V

Following is their translation :

A man gets two times more merit than that of personal gift when he protects gifts given by others ; and should he misappropriate others gift his own would become futile. One who destroys or misappropriates his own gift or that of the others shall be born to live as an insect for 60 thousand years.

Land gifted is like a sister to all the rulers and they should not use it for their pleasure. 'Nabhōjya' means "should not enjoy" ; Nakaragrāhya has double meaning that one should not marry in the sense of sister and one should not receive taxes (kara, 'tax') in the case of land.

One must protect the grant even if it was issued by his enemy. The person who issued the grant might be an enemy, but not the land grant. If any ruler conquers a country and occupies it he should respect the grants given earlier by the defeated king. Any one who steals even 1/8th of the sesamum seed of the temple property, will be born as an untouchable (caṇḍāla), after having born as a dog over hundred times.

This clearly shows that the donor, out of fear of destruction of his own grant by others, makes known certain statements in the end of the inscription to save the grant forever. D.C. Sircar in his *Indian Epigraphy* enlisted 164 Sanskrit verses of imprecation under the caption 'Stanzas on Bhūmidāna quoted in Rājāśāsanās'. About half a dozen of these 164 verses frequently appear in the Telugu inscriptions.

The earliest Telugu inscription belongs to the Telugu Chola king Dhanañjaya (575 A.D.) has a sentence of imprecation which states that the man who destroys the grant will incur the five cardinal sins. This is the most commonly found imprecatory passage in Telugu inscriptions. The degree of imprecation in Telugu inscriptions varies from simple warnings to severe abuses. It is very interesting to study the chronological evolution in this regard. The following gives roughly an idea of the chronological evolution of the imprecations :

FIRST STAGE :

Pañca mahāpātaka Samyuktunṛagu, 6th C. Kalamalla, Cuddapah Dist. The destroyer of the gift gets cardinal five sins. Pañca mahāpātakam cēsina vāni lōkambuna nuṇḍuvānru, 725 A. D. Mālēpādu, Cuddapah Dist. E. I, 11, 337-357.

The destroyer will reach the same world those who committed the five cardinal sins are destined to live.

Pitṛpitāmahulu 60 ṅṇḍlu nayanarakānam baḍuduru 1008 A.D. Vēlpuru, Guntur Dist. SII. 10.4.

The forefathers (of the destroyer) will be thrown to live in the hell for 60 thousand years. There are many instances of this type and is very common in the early Telugu inscriptions which frequently occurs upto the 10th century.

SECOND STAGE :

ḍiniki vakrambu vaccina.....pāranu vēyu kavilala... ..

vaccina vāru Bhāranāsi... ..641 A.D. Vipparla, Guntur Dt.

E. I. 6-585.

The destroyers incur the sin of killing a thousand tawny cows and brahmins at Varanasi.

ḍiniki vakrambu vaccuvaṅḍu Bhāranāsiyu, Siddavaḍambunu

Mahānandi.....vrasina pāpambu vāru 925-50 A.D. Mutukuru,

Cuddapah Dist. SII. 10.594.

Those who violate this charity will incur [the sins of] destroying Varanāsi, Siddavaḍam and Mahānandi.

dīniki vakrambu vaccinavāru Śrīparvatambu vracci

925-50 A.D. Muddanuru, Cuddaph Dist. SII. IO. 593.

People who destroy this incur the sin of destroying Srisaillam.

Religious importance is seen in this stage. It may be observed further that the man who disobeys the grant is considered to have drunken the blood of cows and brahmins after killing them.

Vēyi gavilala vēguru brāhmalamjampi netturu drāgina

mahāpātakam cāsinavāru, 1060 A.D. Bastar, Madhya Pradesh SII, 10,644.

THIRD STAGE :

From this stage onwards we can notice considerable degeneration in language and ideas of the imprecatory portion. Pedda koḍku Kapālamuna guḍcinavāru 1126 A.D. Guntur Dt. SII.10.159. They will incur the sin of eating food in the skull of their elder son.

Pedda Koḍuku kapālamunan gātuka vaṭṭina vāru 1070 A.D.
Visakhapatnam Dist. SII.10. 173

They are regarded to have prepared collerium in the skull of their eldest son.

FOURTH STAGE :

Induku turukalu tappitē pandi māmsānaku āsincina

pāpāna bōduru. brāhmalu tappitē gōvadha cēsina

pāpāna bōduru. Sūdrulu tappitē Kāsilōna brāhmala

vadhincina pāpāna bōduru. 1691 A.D. Chittoor Dt. SII.10.769.

Among the persons who are not fulfilling the charity and disobey, those, who are muslims will incur the sin of eating a pig ; if they are brahmins they will get the sin of killing a cow ; if they are sūdras they will get the sin of killing brahmins at Kasi.

reḍḍu karanālu yavvaru tappinānu gōvu brāhmani

vadhineina pāpāna pōvuvāru. 1525 A.D. Cuddaph Dist.

SII. 16-79.

1982] IMPRECATORY PASSAGES IN TELUGU INSCRIPTIONS 57

If the village officers disobey they will incur the sin of killing a cow and a brahmin.

induku turukalu ākṣhēpaṇa sēstē makālō pandini

campinaṭṭu. NI Udayagiri (16)

If they are muslims they are regarded to have killed a pig at Mecca. This stage clearly shows the prevalence of caste system, taboos and traditions in Indian society.

FIFTH STAGE :

śunaka māṃsamulō suravōsuka bhakṣhincina pāpānan bōduru

1529 A.D. Kurnool Dist. SII.16.82

People who disobey the charity will get the sin of eating the dog's meat with liquor to go with.

kukkamāṃsam sura gāḍida śīśnam kalupuka tinna vāru

1544 A.D. Kurnool Dt. SII.16-133.

They are regarded to have eaten the dog's meat and the genitals of a donkey with alcohol.

tana pedda koḍukunu Vāranāsīlō campī kapālamlō kukkamāṃsam

vanḍuka tinnavāru 1544 A.D. Anantapur Dist. SII.16.193

They are regarded to have cooked and eaten the dog's meat in the skull of their eldest son after killing him at Varanasi.

kukkapunukalō kākimāṃsamu suratō kalupuka tinna pāpāna

bōvuvāru 1554 A.D. Cuddapah Dist. SII.16.195

They will incur the sin of eating the flesh of a crow in the skull of a dog with alcohol.

Eating animal's and bird's meat with alcohol is not a sin to certain communities. This imprecation is aimed at certain forward communities where this practice does not occur.

SIXTH STAGE :

This stage involves the sin of committing incest with sister and mother.

Celiyali cetṭa vaṭṭina dōṣam vāru 1503 A.D. Kurnool Dt.

SII. 16.42

If any body misappropriates the gift he will incur the sin of committing incest with his sister.

māṭṛ saḥōdari gamanaṃ cāsina pāpānan bōvuduru

1529 A.D. Kurnool Dt. SII. 16.82

They will incur the sin of committing incest with mother and sister.

SEVENTH STAGE :

In this stage we see the threatening of foul and mean births to those who violate the grant.

evaru tappinānu gaḍida kaḍupuna butṭuvāru

1551 A.D. Guntur Dist. SII. 16.150.

Those who commit against the charity will be destined to born to a donkey.

induku yevvaru tappinānu mangalivāri koḍukulu

1554 A.D. Kurnool Dist. SII. 16.133.

They are regarded to have been born to a barbar.

Vetṭivānki puṭṭinavāru 1638 A.D. NI Kavali (46)

They are expected to be born to a vetṭi (village servant).

This type of imprecation is still seen in the Telugu communities.

EIGHTH STAGE :

In this the imprecation involves the honour of men and women.

Induku yevvaru tappinānu mānam lēnivāru

1544 A.D. Kurnool Dt. SII. 16.132

Yevvaru tappinānu gōvu brāhmaniki tappinavāru

1546 A.D. Anantapur Dt. SII.16 150.

Those who turn against the charity will lose their honour and they are regarded to have disrespected cow and brahmin.

guram patte vāniki tana penḍlāmunu iccinavāru

1535 A.D. Cōddapah Dt. SII. 16.110

goḍugu paṭṭēvāniki tana penḍlāmunu iccinavāru

1525 A.D. Cuddadh Dt. SII. 167.78

He is regarded to have given away his wife to horse-keeper and umbrella bearer (to a king).

Induku evaru tappēṭṭu cāsina vaḍālini mādigivāḍu dengēdi

NI Gudur (52)

If anybody disobey a madiga (an untouchable) will ravish his wife.

ā dhānyan āsincina vāni ālini veṭṭivāniki iccēdi

NI Gudur (84) 19688 A.D.

If anybody expects the corn he is regarded to have given away his wife to a vetti.

ā mēra dhānyam yavvaru āsincina śāsanam tisivēyincinā
veṭṭivānki puṭṭinavāḍu. vāḍi ālini veṭṭivāḍu dengunu

1638 A.D. NI Kavali (46).

If anybody takes off the mera (the share) and removes the stone he is considered to be born to a vetti. A vetti will ravish his wife.

sunḱham yavvaru tisukunānu māladāni puku nākinavāṇḍe

anduku rōyakunḍe vāni ālini mādige vāḍu dengēdi

1603 A.D. NI Nellore (5)

If any person collects the marriage tax he will lick the private parts of a māla woman. If he does not care for it, a mādiga will ravish his wife.

Yāḍavāṇḍa mānam mālamādigalaku iccina vāṇḍlu

1635 A.D. NI Nellore (9).

The disobeying are regarded to have given away the honour of their wives to Mālas and mādigas. This type of imprecation is seen in the 16th and 17th centuries in some Rayalaseema districts and particularly in Nellore District.

The above eight stages are given roughly in a chronological form though it is not possible to assume that one type of particular period does not appear in another period. The same imprecations which appear in the earlier inscriptions are also seen in the medieval inscriptions.

SOURCES OF THE IMPRECATORY PASSAGES :

P.V. Kane, D.C. Sircar and many other scholars attribute all Sanskrit verses to Vyāsa and Manu. But many of the verses are not found in Vyāsa's Bhārata and Manusmṛti. Balakrishna Ghosh argues that some verses of the earlier inscriptions (from 2nd century onwards) contain the same verses that are found in the Bṛhaspati Saṃhita (IA. Vol. III p. 432). Chintaharam Chakravarti attributes the 'Svadattam Paradattam.....' to many sources. (I. A. Vol. p.775). So it is clear that it is not possible to identify the sources at this stage. According to Bühler, the verses that are common to the Mahābhārata and Manu are supposed to have been borrowed from the floating stock of proverbial sayings. (SBE Vol. 25, introduction).

In the case of Telugu inscriptions many of the imprecatory passages do not have clear sources. In bitter contexts it is common that people express and exchange hot words which usually exceed decency. These contextual exchanges may in due course become proverbial. Some of these proverbial imprecations are found in Telugu inscriptions. But it is very interesting to note that many of the imprecatory passages of Telugu inscriptions are contextually innovated by the authors of the inscriptions. The innovations are the outcome of the then social and cultural values.

SOCIAL RELEVANCE :

All these imprecations reflect social and cultural values of the respective periods. As can be observed from the above quotations the decency in expressing the imprecation is in the descending order. Donation itself indicates the concept of Dharma. In the earlier inscriptions we see the people being cursed to get five cardinal sins if they destruct the grants. When people lose faith and go away from the concept of Dharma the donors begin to insert religious imprecations. In this, the criminals will get the sin of killing cows and brahmins at religious centres such as Vāranāsi, Siddavaṭam, Mahānandi and Śrīśailam or destroying the holy places.

As things changed regarding the beliefs, changes in imprecation are introduced. We find people are regarded to have killed their parents at religious centres and eaten food in the skull of their eldest sons. By the 13th and 14th centuries we see castewise imprecations, etc., as well as eating the flesh of the dog, the crow with alcohol. All these immoral relations and food habits are considered to be sins. These imprecations are to create social apprehension among all castes. But when people turned reluctant and became addicted to these habits the imprecation became more stronger and vulgar as already seen in the expressions noticed above.

MĀRWĀR'S CONTRIBUTION TO SANSKRIT LITERATURE

If we go back to trace the history of the Sanskrit Literature of Mārwār, we remember the name of Bhīnamāl (Śrīmāl) one of the most important and rich cities of the State. The *Śrīmāla Māhātmya* records that the city was in existence in the second century. It was the home of all the Śāstras, Vedas, Upaniṣads and prosody. According to A.B. Keith, Mahākavi Māgha (8th century), the author of the *Śiṣupālavadhā*, who was a resident of Bhīnmāl, occupies an important position in the history of Mahākāvya literature. His father Dattaka was famed as Sarvāśraya and his grand father Suprabhadēva was the Sarvādihikārīn of King Varmalāṭa. Māgha's Kāvya is known Śryāñka-Kāvya because he uses the word 'Śrī' at the end of each canto. There are twenty cantos in his work. The main story has been taken from the Mahābhārata. It records the slaying of Śiṣupāla at the hands of Śrī Kṛṣṇa after the completion of the Rājasūya sacrifice of Yudhiṣṭhira. The story in the Mahābhārata is very simple but Māgha has made sufficient improvements in it. Māgha possesses a good expression and a great imaginative power. He is very fond of Alañkāras and double entendre¹.

He is an authority on grammar and gives numerous examples of the use of grammatical rules. Critics hold a very high opinion of Māgha².

1. 'abhidhāyā tadā tadapriyam śiṣupālonuśayam param gataḥ. |
bhavato 'bhīmanāḥ samihate sarusṣaḥ kartumupetya mānanām. ||

XVI.

2. Upamā kālidāsasya bhāraverarthagauravam |
Daṇḍīnaḥ padalālityam māghe santi trayo guṇāḥ. ||

After Māgha the name of a Jain polymath Ācārya Haribhadrasūri (A.D. 700-770) holds an important place in the Sanskrit literature of Mārwar. He has written about 1400 works. The most important of them are :

The *Ṣaḍdarśana-samuccaya*, *Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, *Yogabindu*, *Dhūrtukijana*, *Kathākośa*, *Munipaticaritam* etc. Other important Ācāryas are Śrī Siddharṣisūri (A.D. 906), poet Suḍḍhala (A.D. 1026-1050) and Udyotana suri (A.D. 778) of Jalore. They have written *Upamitibhā-vaprapañca*, *Udayasundarī kathā* and *Kathākuvalayamālā* especially the latter one is written in the style of Bāṇa's *Kādambarī*. The *Kathā Kuvalayamālā* was originally written in the Prakṛit but it was later translated into Sanskrit by Ratnaprabha suri in the twentieth century.

Rāmachandra, the disciple of Rāmachandrāchārya has written a drama *Nirbhayabhīma* in the V.S. 1306. Another Rāmachandra composed the *Prabuddharauhīṇeya* in the same period. Marusthali Kalp. druma Śrī Jinadatta Sūri composed the *Vivekavilāsa* in the thirteenth century.

In the Mughal period, a collection of many valuable and important manuscripts were destroyed by the Mughals. However, a part of this vast literature survived and existed in the Mārwar.

The Jains devoted a great attention to their own works and system but even then they studied philosophic works of the other sects and systems to compete with the non-jain authors in the field of general subjects like poetics, drama, prosody, astrology, āyurveda and grammar. To mention a few, Śrī Jinapāla Upādhyāya composed the *Sanat-kumāra caritam* and Jinavallabhasūri composed the *Jayadevāchhandas*.

Sanskrit commanded the foremost place in the literary activities of Mārwar in the earlier centuries before the advent of the Rāthores. After the settlement of the Rāthores in the thirteenth century, the noble tradition of extending patronage to great scholars, artists and poets was maintained. Some of the rulers themselves were good poets and scholars.

In the patronage of Rao Māldeva (A.D. 1532-62), Chandū, the son of Rāghavadeva Purohit of Lūnkarāṇa rāvala prepared the 'Chandū Pañcāṅga' which still continues to be published in Mārwar.

Mahārāja Yashvant Singh I (A.D. 1638-1678) was himself a great author. He has composed the *Bhāṣābhūṣaṇa*, *Chandī-prabodha* and *Anandavilāsa* all in Sanskrit verses.

In the regime of Mahārāja Ajitsingh (A.D. 1678-1724) a number of scholars and poets enriched the Sanskrit literature of Mārwar. Among them the most important are Bālkrishna Dikshit and Jagajiwan Bhatta. Śrī Dikshit composed a historical Sanskrit *Māhākāvya-Ajita Carita*. The work is composed in ten cantos and there are 418 *śloka*s in it. In the first canto the poet gives a *Maṅgalācaraṇa* and then gives a description of the great religious place Puṣkar Rāja. The description of the rulers of Mārwar has been given in this *Kāvya*. They are Gaṅgāji, Māldeva, Sūrsingh, Gajsingh Yashvantsingh and Ajit Singh. The last *śloka* of the *Kāvya* pays rich tributes for the prosperity of the prince Ajitsingh*.

Thus we find that Ajitcarita is not only a *Māhākāvya* but it is a true historical *Māhākāvya*. The names of the kings which are available in the work are identical with the names of the chronological order of kings of Mārwar as described by Śrī Gehlot. The *Māhākāvya* gives a vivid picture of the social life of the contemporary princes of Mārwar.

Bhatta Jagajiwan, the another important poet under Mahārāja Ajitsingh of Mārwar has composed two important *kāvyas*. They are *Ajitodaya* and *Abhayodaya*. The *Ajitodaya* consists of thirty two cantos. The *Kāvya* deals with poetical description of the rulers of Mārwar especially of Mahārāja Yaswat Singh and Mahārāja Ajitsingh. The original manuscript has been corrected by Pt. Nityanandji Shastri of Jodhpur.

At the very outset of this *Māhākāvya* that poet gives *maṅgalācaraṇa* relating to the prayer of Rādhākrishna⁴ :

3. yāvaccandradivākaro gatiparau yāvadhārido nishhalo.
yāvatsāgarasaptake śikharinno yāvad—————
gangādhāyasarito vahanti patito yāvadhāra maṇḍalam
śrīmad rājaśiromaṇe tava yaśaḥ tāvad sadā vardhatām.[?]
4. prodyannūtana yauvanānvitamato praktām sadārādhyā
śrīkrīṣṇa jaladacchavīm askaruṇāpannagacchamañjulam.
vrindāraṇya nikunjadhām nitaram gopigaṇārādhitam
sandrānandar śaikatār sutanum bhaktyānamāmy anvaham.

The *Kāvya* records the contemporary historical events of the Mārwar State. During this period Aurangzeb was the emperor of Delhi. This incorporates a vivid and true account of the battles fought between the Mughals and Rajputs.

Most of the details of the *Mahākāvya* are historical. It gives a list of many ruler-kings. They are Yaswantsingh, Ajitsingh, Bhakhat-singh, Mohkam singh, Rao Inder Singh, Rajsingh, Swai Jaisingh, Kutubulmulka, Rafidaulla, Aurangzeb, Tahwarkhān and Durgādās. All of them are historical persons according to the chronological tables of Mārwar. The events mentioned, cities and the setting of Mughal rule on Jodhpur after the death of Mahārāja Yaswant Singh and birth of Shri Ajitsingh are historical facts. In view of this observation, it can safely be concluded that the *Ajītodaya* is a historical *Mahākāvya*. It would not be out of place to have a glance on Bhaṭṭa's *Abhayodaya Mahākāvya* consisting of ten cantos with 409 *slokas*. Opening with the prayer of Srikr̥ṣṇa⁶ the *mahākāvya* mainly deals with the period of Abhey Singh but other important facts pertaining to the famous rulers of Mārwar are also recorded there. The most important of them are Sri Māldeva, Sūrsingh, Gajsingh and Yasvantsingh. Mahārāja Abheysingh was given the title of 'Rajarājeshwar' by the emperor and this fact is well mentioned in the seventh canto. The original copy of this work is not available. The copy prepared by Sri Bāl Rām Sādhu is however available in the 'Pustak Prakāsh' of Jodhpur. This copy concludes with the following lines :-

“V. S. 2000 Akshṛītiya budhavār, Likhit Bāl Rām Sādhunā, Jodhpur Madhya”.

As many of the events furnished in the *kāvya* are historical, it is also a historical *mahākāvya* like the *Ajītodaya* and *Ajīta-carita*.

All the three *kāvyas* are important poetical compositions and furnish valuable political and historical informations, cultural customs and traditions which were contemporary during this period. Varṇāś-ramadharmā is a common theme in all the three *kāvyas*. Town planning of the Jodhpur city, construction of wells, markets etc. are described at length. Thus these *kāvyas* occupy a unique place in the history of Jodhpur.

5. megaśyāmam piṣhāngashukmapi Virannuparam badhkanchim
bhrājatsatkuṅtalālāṅkritamapi
vīlasatvarhipiṅcchāvataṁsam
Kālindītira Kunjstitmani yupaśsevītam Raipalam
pūrṇānāṅdasvrūpam nikhilābhayaharam krishnachandra
prannmya’.

Shrinātha Purohit, son of Shri Jyotirvidcakraṇi, was a resident of Jodhpur, during the times of Yaswant Singh. He was a scholar in Sanskrit and he composed the *Avayavanirūpaṇa* and has written a commentary on the *Kirātārjunīyam*.

Harivijayavyās was a resident of Mertā and was a profound scholar in Sanskrit. He was a contemporary to Ajitsingh. Other important scholars of the period are Śri Haradeva Śri Lokamaṇi vyās and Gagnādhar.

Mahārāja Vijaisingh (A. D. 1752-1773) was a devotee of the Vallabhasampradāya. He built Kṛṣṇa temples and collected a number of vallabha works. Mahārāja Mānsingh (A.D. 1804-1843) was a great patron of poets and scholars. He himself was a good poet. He belonged to Nāthayogi's sect. He composed the *Nāthacaritam* and many other works. He was a well-educated and enlightened prince. His court was always an assembly of scholars, poets, philosophers, yogis artists and musicians. He was a man of deep understanding and intuition*.

Kavi Sambhudatta was also a good poet and scholar in sanskrit literature. He composed the *Nāthacāndrodāyaḥ*, *Jalandharastotram* and *Rājakumārārabodha*. Other Sanskrit Scholars in the times of Mahārāja Mānsingh were Pt. Sadānanda Tripāṭhi & Pt. Viṣvarūpa.

During the tenure of Mahārāja Tākhsingh, the adopted son of Mahārāja Mānsingh, a number of poets and scholars composed poetry and prose works in Sanskrit. Śeṣakavi composed the *Takhat-vilāsa-campū* which describes the life and works of the king. The poet who hailed from Āndhra came under the patronage of Mahārāja Tākhsingh of Jodhpur. Mahārāja Jaswant singh II (A.D. 1873) was himself a Sanskritist and established a sanskrit school at Jodhpur. Pt. Murāridāna Kavirāja composed the '*Yasavantayasobhūṣaṇam*' dealing with all the figures of speech.

Paṇḍit Rāmkanan Asopa, who was born in 1857 was a great scholar in sanskrit, Grammar, Sāhitya, Jyotiṣa, Āyurveda, Vedas and purāṇas. He was the disciple of *Mahāmahopādhyāya* Rāja Rām Bodaḷ and *Bhāratamārtāṇḍa*. Prajñācakṣu Mahārāj Gaṭṭulājji. He was a man of exceptional attainments and his knowledge of epigraphy ranked him among the first half a dozen Indian experts. He has written, translated and edited a number of works, most important of them are

6. Dr. Rāmprashād Dādhih of Jodhpur has written a thesis for Ph. D., on the works of Mahārāja Mānsingh, which gives an account of his 52 works,

the *Yasvantayasobhāṣaṇam*, *Subhāṣitāvali*, *Dadhimatyaṣṭakam*, *Īśāvāsyo-paniṣad*, *Mūkapañcāṣṭakam Aṣṭādhyāyī-sūtra-Vṛtti* (all translated and edited). His three works i.e. the *History of Jodhāji*, *Guhilacarita* and *Rāthodavamṣa* all in Sanskrit, have still not seen the light of the day.

As incharge of the Pustak Prakāsh Jodhpur, Pt. Asopa collected the unknown important collection of *Ānand Vilās kāvya*, *Nāthacaritam* and Mansingh's *tīkā* of *Māṇḍūkyaopaniṣad*. His epigraphical contributions are the inscription of Jaswant thadā & Dadhimātimāta incip-tion of Rāthores.

In 1916 the then Mahārāja Samer Singh of Jodhpur requested the British Government to confer the title of *Mahāmahopādhyāya* to Pt. Asopa but before it could materialise, he passed away on October 1, 1943. However, he was awarded posthomously⁷.

Among the later Sanskrit Scholars of Mār-wār, the name of Pt. Nityanand Shastri Dādhi-ch is important. He was known as *Āsukavi* and was a talented scholar in Sanskrit and Hindi. His *Rāmacaritāb-ḥiraṭna mahākāvya* is regarded as a masterpiece in later sanskrit poems. Other important names of Sanskrit scholars of Mār-wār are Sarvashri Takte Sahib, M.M. Visheshwar Reu, R.N. Khumbhare, Pt. Govind-nārāyan Āsopa (younger brother of Pt. R.K. Āsopa), Pt. Jai Narāin Āsopa (son of Pt. R.K. Āsopa), Pt. Narnārāin Āsopa, Pt. Bhagavatilal, Pt. Pannālal Shrimāli, Pt. Vishveshvara Dwivedi, Pt. Mani Shankar, Pt. Hukumrāj, Dr. Narayandatta Shrimāli, Prof, Kalyān Bhārti, Vaidya Vishṇu Datt Sharma, Pt. Kalu Rām and Pt. Badrināth Bhaṭṭa. Research scholars in all the three Universities of Rājasthān are engaged in search of Sanskrit manuscripts of Mār-wār*. Evidently it can be vouchsafed that Mār-wār occupies an important place in the field of Sanskrit literature.

7) vide Special Gazette Notification of January 1, 1944, which reads as under :-

‘His Excellency the Viceroy is pleased to confer the title of ‘**MAHA MAHOPĀDHYĀYA**’ as a personal distinctson upon PANDIT RĀMKA-RAN ASOPĀ.’

8) The author of this article has written a thesis for the D. Litt degree in which he has described the subject matter and the state of affairs between A.D. 1500-1900 with reference to all three Historical *Mahākāvya*s, the *Ajitarita*, *Ajitodaya* and *Abhayodaya*, under the title ‘State of Society as depicted in the Historical Sanskrit Mahākāvya of Rājasthan A.D. 1500-1900,

D. KIRANKRANTH CHOUDARY

THE RATE OF INTEREST DURING THE CŌLA PERIOD
AS REVEALED IN THE INSCRIPTIONS
OF SRIKĀLAHSTI

While my study of the Śrikālahastiśvara Temple, Śri Kālahasti, I had come to notice the prominence of 20 inscriptions which focus the rate of interest directly or indirectly, that undeniably make clear the economic conditions of the period falling between 985 A.D. to 1120 A.D. i.e., from Rājarāja I to Kulōttunga I. The interests were collected sometimes in cash and sometimes in kind. I have mentioned that the inscriptions which are relevant to the monetary value only.

- 1) The first reference to the rate of interest is mentioned in a record of the time of Rājarāja I (1008-09 A.D.)¹. According to this record 14½ *Kaḷañju* and one *Kunṛi* fetches 2 *Kaḷañju*, 4 *mañjāḍi* and one *piḷavu* per year at the rate of one *Piḷavu* per *Kaḷañju* per month². This works out to 15%.

*Paper presented in the 3rd session of the A.P. Oriental Conference, held in Tirupati, June, 1981.

1) SII, XVII, No. 327

2) Ibid, Text line-2.

Piḷavu palisaiya is supposed to be one *Piḷavu* per *Kaḷañju* per month.

- 2) One of the records of the time of Rājendra I (1016-17 A.D.)³ gives a clear picture of the interest. The interest on 6 *Kalañju* of gold is stated to be one *Kalañju* and one *mañjāḍi* per year at the rate of a *Kunṛi* per *Kalañju* per month, which works out to 30%.
- 3) Another inscription of 1023-24 A.D.⁴ states that 75 *Kāsu* fetch 2 *Kāsu* per month as interest which works out to 32%.
- 4) A reference to an endowment of 20 *kāsu* is also recorded in one of the inscriptions of the time of Rājendra I.⁵ The 26th line in the text of the above record reads :

‘*Kāsu irupaḍukkuṁ kāsu onṛukku tiṅgaḷ kalagpāp
paliṣaiyāga yāṇḍu varai vaṇḍa Kāsu*’

suggests that one *Kāsu* fetches an annual interest of 3 *kāsu*. This is equivalent to the rate of 300%, which is certainly very high even keeping in view of the standard of the date of the record. The income which is fetched by the above interest (60 *Kāsu*) is

- 3) Ibid, XVII, No. 314.

The interest on 6 *kaḷaṅju* of gold is $1\frac{3}{4}$ *kaḷaṅju* and one *mañjāḍi* per annum at the rate of a *kunṛi* per *kaḷaṅju* per month.

The rate of interest per one *Kalañju* = one *Kunṛi* per month.

∴ For one year : $1 \times 12 = 12$ *Kunṛi*.

6 *Kalañju* = $6 \times 12 = 72$ *kunṛi*

The total interest according to the record is $1\frac{3}{4}$ *kaḷaṅju* and one *mañjāḍi* per annum.

(We know that one *kaḷaṅju* = 20 *mañjāḍi* and one *mañjāḍi* = 2 *Kunṛi*)

∴ 72 *Kunṛi* = one *kaḷaṅju* (40 *Kunṛi*) + $\frac{3}{4}$ *Kalañju*
(30 *Kunṛi*) +

one *mañjāḍi* (2 *kunṛi*)

one *kaḷaṅju* = 40 *kunṛi*

For 6 *kaḷaṅju* = $6 \times 40 = 240$

The rate of interest = $\frac{72}{240} \times 100 = 30\%$

- 4) Ibid, XVII, No. 305.

- 5) Ibid, No. 320.

intended to meet with the expenses on the day of *Kṛtiḡai*. The commodities that are enumerated and stipulated to be supplied, do not seem to be so costly as to need 60 *Kāsu*. Therefore it is not unlikely that the writer or the editor of the record committed some mistake. A correction may be suggested to this part of the inscription in question :

*Kāsu irupadukkum kāsu orupattukkuttingaḷ kalḡḡp—
paliśaiyāga yāṇḍu varai vaṇḍa kāsu.*

According to which 20 *kāsu* fetch 6 *kāsu* per year. This amounts to the rate of 30% that falls in line with the other records of the period.

- 5) An epigraph of the 20th June 1034 A.D.⁶ mentions about an endowment of 35 *Kaḷañju* of gold yielding an interest of 5 *kaḷañju* per annum at 2 *mā* per month per *kaḷañju* which works out to 15%.
- 6) Yet another record of 1034-35 A.D.⁷ states that the annual interest for 35 *kaḷañju* is 12 *kunṛi*, which works out to 10%.
- 7) Another inscription of the time of Kulōttuṅga I (1101-02 A.D.) gives the rate of interest as 15%.⁸

In the Cōḷa period the lowest rate of interest was 8% while the highest rate was 50%.⁹ This clearly proves that in this period there had not been any fixed rate of interest. These differences are noticable not only in the reign of one king but also in the reigns of all other kings of the period. It is generally mistaken that inflation, economic bankruptcy, blockade of the market and ultimately social conditions highly influence to bring forth great changes and wide differences when a country is at war or its security is threatened. But here whether the period had

6) Ibid, No. 326

7) Ibid, No. 310; Also see : K.A.N. Sastri, *The Cōḷas*, (R) p. 624

$$\text{One } kaḷañju = 20 \text{ māñjāḍi}$$

$$\text{One māñjāḍi} = 2 \text{ kunṛi}$$

$$\text{One } kaḷañju = 20 \times 2 = 40 \text{ kunṛi.}$$

$$\text{One } Kaḷañju = 40 \times 3 = 120 \text{ kunṛi.}$$

$$\text{Interest for 3 } kaḷañju \text{ per year} = 12 \text{ kunṛi}$$

$$\therefore 120 \text{ kunṛi interest per year} = 12 \text{ kunṛi}$$

$$P = \frac{12}{120} \times 100 = 10\%$$

8) 142 of 1922.

9) 193 of 1925 and 281 of 1910.

undergone such conditions or not, the usual differences in the rates of interests had certainly existed. In support of the above fact the reign of Rājendra I may be taken into account. Prof. K.A.N. Sastri opines "...the higher and lower rates of interest alike prevail in the reign of Rājendra I, when there was little or no disturbance to internal security".¹⁰

The inscriptions seem to give us to understand that rates of interest had varied widely in respect to the charitable funds, investments and loans to the temple. But this does not mean that the lending and borrowing and money transactions were not entertained in the society. But a proper recording therefor was not necessarily made. Prof. K.A.N. Sastri states that "That there must have been a great amount of borrowing and lending among traders and merchants in the normal course of their business, we may take for granted."¹¹

So viewing all these facts, great differences in rates of interest from 10% to 32% had certainly existed in the same period quite independent of the county's external and internal securities and disturbances.

Why was this so? It is possible that at times charities were made not only for conducting certain services in the temple, but also to benefit the individuals or institutions who were made trustees of the charities. In these cases it is very likely that the rate of interest naturally was very low. Similarly if a person views from another angle, it is also possible to surmise that at times some charities connected with the temple might have been entrusted to those who came forward with religious fervour to pay higher rate of interest for religious purpose. Just an example may be cited in this regard. During the time of our struggle for independence, during the days of British Raj, Gandhiji used to bid in auction a golden ring for rupees thousand and more even though the prevalent market rate for the sovereign was only rupees hundred or less. Therefore widely fluctuating the rates of interests indicated by our temple inscriptions cannot and need not indicate the rates of interests that had been in vogue in the society during the time in question. We may conclude that the market rate must had been, with certain exceptions, controlled by the well known general law of economics namely 'the demand and supply' balance one another.

10) K.A.N. Sastri, *The Colas*, Vol. II (Part-1) (Madras, 1937) p. 426.

11) *Ibid*, p. 427.

N. KRISHNA REDDY

THE VAISYAS AND OTHER TRADING COMMUNITIES
IN EARLY AND MEDIEVAL ANDHRA
(A STUDY BASED ON INSCRIPTIONS)

Vaiśyas who, according to tradition constitute the third section of the society, are generally known as *Kōmatlu* (plural form of *Kōmati*) in Telugu. *Bachhu* is another synonym in Telugu which denotes this community. *Setti*, a *tadbhava* form of *śrēṣṭhi* referring to the same community is also very popular like *kōmati*. It is curious that the word *gupta*, indicative of the *vaiśva* caste very rarely occurs in inscriptions of Andhra Pradesh,¹ although it is found frequently in the contemporary Telugu literature.

As is well known the chief occupation of this community is trade and we have several examples of merchants who distinguished themselves both in inland and sea-borne trade right from the very early period. One of the early inscriptions from Ghantaśāla (2nd century A.D.) refers to a certain *Mahānāvika*.² The Raktamrittikā inscription (6th century A.D.) refers to a *mahānāvika* Budhagupta.³ Raktamrittikā is identified with modern Raṅgāmāṭi, twelve miles to Murshidabad in West Bengal. The interesting factor here is that this inscription, which is found in Malay peninsula, was engraved in the late Southern Brāhmī,

1) *SII*. V, No. 651.

2) *Ep. Ind.* XXVII, pp. 1 ff.

3) *Select Inscriptions*, Vol. I, p. 497.

the language being Sanskrit. On the basis of the script of the inscription, it may not be wrong to presume that *mahanāvika* Budhagupta belonged to the Āndhra-Karnataka region.

As noted above the *vaiśyas* were essentially engaged in trade. Among them there appear to be a few sub-divisions based on the region to which they belonged. Thus we have epigraphical references to *kamma-kōmaṭis* who probably came to be known so as they belonged to the territorial division Kammanāḍu.⁴ We may compare the term *kamma-kōmaṭi* with *kamma-brāhmaṇa* which is also found mentioned in inscriptions.⁵ From inscriptions of our period it becomes clear that some other communities like the oil-mongers and weavers were also conducting trade and consequently they were also referred to as *setṭis*. An inscription (1196 A.D.) from Rajahmundry refers to a *Teliki* Seḍuvula Kelli-setṭi, son of a *setṭi* whose name is partially preserved and who belonged to Penugonḍa.⁶ Another inscription (1202 A.D.) from Jujjūru mentions four *setṭis* and states that they belonged to the guild Teliki-1000.⁷ Yet another inscription from Jampani, dated 1259 A.D., refers to a Nāgisetṭi, son of Dēvisetṭi who seems to have belonged to the *balāñja* community.⁸ One of the inscriptions from Drākshārāma refers to one Prōlisetṭi as the son of a blacksmith (*kammaruṇḍu*) of Bejavāḍa.⁹ The Nagunūru inscription of 1228 A.D. records that Nijaraṅgāla Mellisetṭi and his son Vennisetṭi consecrated, on behalf of all the weavers of Maṭiya-sthala, the gods Sālēśvaradēva (named after the weavers' community *sāle*), Gaṇapatiśvara (in the name of Kākatīya Gaṇapati) and Sakalēśvara (in the name of all devotees).¹⁰ Similar information is provided by another inscription from Girmājipeta in Warangal district.¹¹ An inscription from Tripurāntakam dated

4) *SII.* IV, No. 1091.

5) Also see *Ibid.*, VI, No. 136 : 1149 A D.; *Ibid.* IV, No. 1012.

6) *Ibid.* X, No. 205.

7) *Ibid.* No. 209.

8) *Ibid.* No. 365. In the text of this inscription one dot is put before *lañja* indicating loss of one letter. The lost letter may be *ba* which makes the whole expression as *Balañja*. Even today a community known as *Balijasetṭi* or *setṭi-balija* is existing).

9) *Ibid.* IV, No. 1279 : 1201 A.D.

10) *HAS.* 19, Kn. 4.

11) *IAP.* *Wg.* No. 61.

1292 A.D. deserves our attention. It records certain gifts to the temple of Tripurāntaka Mahādēva made jointly by several merchants among whom were *setṭhis*, *reḍḍis* and others.¹³

The foregoing instances make it amply clear that different communities trading in different articles were considered, more or less as part and parcel of the merchant community. It is not improbable that the technical expression *pekkandru* found as a part of the names of some merchant guilds may denote the inclusion of different communities involved in trade in that guild. This gains support from the epigraphical references to the *pekkandru* of various towns and *sthalas* (listed below), and *ubhayanānādēsi pekkandru*. Hence it is probable that the *pekkandru* of a town or *sthala* consisted of merchants in various commodities of that town or *sthala*. This is in contrast to the guilds like *Teliki-1000* which admitted only the oil-mongers. The following guilds of *pekkandru* are found in inscriptions of our period :

- 1) Sūravaram - pekkandru¹³
- 2) Yenamadala - sthala pekkandru¹⁴
- 3) Ālampūri - sthala - pekkandru¹⁵
- 4) Nānādēsi - pekkandru¹⁶
- 5) Ubhayanānādēsi - pekkandru¹⁷
- 6) Chālumūla - ubhayanānādēsi - pekkandru¹⁸
- 7) Akhiladēśāla - samasta - pekkandru¹⁹
- 8) Anumakoṇḍa-nakaramu²⁰

12) *SII*. X, No. 473.

13) *SII*, IV, No. 784.

14) *SII*. IV, No. 935.

15) *Corpus of Telangana Inscriptions*. Part IV; *HAS*. 19, p. 80.

16) *SII*. X, No. 473.

17) *SII*. X, Nos. 422, 495 and 565; *SII*. V, No. 480; *SII*. IV, No. 939.

18) *SII*. X, Nos. 422 & 567.

19) *AREP*. No. 10-11. 1918-19,

20) *IAP. Wg.* No. 15.

9) Yābhainālugu dēśāla chālumūla pekkāṇḍru⁸¹

Different types of guilds were referred to in inscriptions covering the entire South India suggesting their wide jurisdiction. The exact connotation of the titles adopted by the members of these guilds has been baffling the scholars. These guilds were very rich and influential. They had their own laws and king was not generally interfering with them. Many of the guilds maintained their own armies to protect themselves from highway robbers. A detailed discussion with regard to this does not fall within the scope of this paper.⁸² The following are the different types of guilds referred to in inscriptions: (The references to the guild *pekkāṇḍru* are already given above)

- 1) Nakaramu²³
- 2) Nagaramu - panniddaru (Nagaram - Twelve)²⁴
- 3) Nakaramu - 120²⁵
- 4) Nānādēśi - nagaramu²⁶
- 5) Baccumāḍa - nakaramu²⁷
- 6) Gandha - aśēsha - nakaramu (guild of merchants trading in perfumeries)²⁸
- 7) Padunenimidibhūmi - nagāra (sēnāpati)²⁹
- 8) Pañcalōhāla - bēhāramunu āḍeḍi nakaramu (guild of the merchants trading in five types of metals)³⁰
- 9) Poṅkāla - nagaramu³¹ (guild of merchants trading in betelnuts)

21) *IAP. Wg. Cud. I, No. 156.*

22) For details see K. Sundaram, *Merchant Guilds of Medieval Andhra*

23) *SII. VI. No. 637; HAS. 13, pp. 53-54.*

24) *SII. X, No. 651.*

25) *SII. X, Nos. 115 & 264.*

26) *SII. X, No. 429.*

27) *IAP. Wg. No. 71.*

28) *HAS. 19, Kn. 2.*

29) *SII. X, No. 651.*

30) *SII. X, No. 556.*

31) *IAP. Wg. No. 71.*

- 10) Santa - nagaramu³² (guild of shandy merchants)
- 11) Telugu - nakaramu³³ (guild of Andhra merchants)
- 12) Arava - nakaramu³⁴ (guild of Tamil merchants)
- 13) Mahānaḍu³⁵
- 14) Ayyāvaḷi - 500³⁶
- 15) Mummuridaṇḍas³⁷
- 16) Setṭikāra³⁸
- 17) Samaya - samūha³⁹
- 18) Ubhayanānādēśi⁴⁰
- 19) Velivyavahārulu⁴¹ (Outside merchants)
- 20) Chālumūla⁴²
- 21) Svadēśi - paradēśi - bēhārulu⁴³

From the above list, it becomes evident that merchants trading in different commodities had different guilds. Further, the expressions such as *akhiladēsāla* and *nānādēsāla* indicate the guilds located at different places. It is well known that the famous Aihole (Bijapur district, Karnataka), referred to as Ayyāvaḷi in inscriptions, was the principal seat of the merchant guild Ayyāvaḷi-500. Similarly in the Āndhra country Penugōṇḍa in the West Godavari district and Vijayawada in Krishna

32) *IAP. Wg.* No. 71.

33) N. Venkata Ramanayya (ed.), *Pēruru Inscriptions*, No. 6

34) *Ibid.*

35) *Telaṅgāna Śāsanamulu*, Part II, p. 88.

36) *SII. X*, No. 473.

37) *Telaṅgāna Śāsanamulu*, Part II, p. 88.

38) *AREp.* 1962, No. 441.

39) *Ibid.*

40) *Ibid.*

41) *SII. V*, Nos 211 & 212.

42) *SII. X*, No. 422.

43) *HAS.* 13, pp. 57 ff.

district were important centres for the *vaiśyas* and *telikis* respectively. Apart from these two Viśākhapaṭṇam and Moṭupalli, particularly the latter one, were also important trade centres. An inscription from the former, dated 1090-91 A.D., seems to record a gift to a certain Mātamaṇa who belonged to Malamaṇḍala (i.e., Kerala or Malabar) and who was the *sēnāpati* of *padunenimidi-nagara-bhūmi* (probably the commander of the forces of 18 *nakarams*). He is further described as *añjivannattu vyāpāri* (probably a merchant trading in the five metals),⁴⁴ *paṭṭaṇāditya* (probably *paṭṭaṇasvāmi*), etc. The gift was made by the *nagaramu-12* (*nagaramu panniddaru*) of Viśākhapaṭṭanam *alias* Kulōttuṅga-chōḍapaṭṭanam.⁴⁵ Thus from this inscription it becomes apparent that a merchant hailing from West-coast (Kerala) was given some endowment in a town on the east-coast. This provides a clear evidence to the importance of Viśākhapaṭṇam as a trade centre in the medieval period.⁴⁶ We have references to *Telugu-nakaramu* and *Arava-nakaramu* in an inscription from Pēruru.⁴⁷ Another inscription from the same place seems to refer to the merchants belonging to the Western Gaṅga region and the Lāṭa country.⁴⁸

A few place-names, clearly indicating the commercial character are referred to in the inscriptions of the period in question. Generally, the place-names with the suffixes like *paṭṭaṇa* and *nagara* are considered as the places of commercial importance. The places with the suffix *paṭṭaṇa* in their names are located in the coastal region and hence they indicate the sea-trade. *Nagara* denotes a big city of commercial importance. The following are the place-names of commercial character.

44) Kunduri Eswaradutt, *Sāsana Śabda Kōsamu*, p. 21.

45) *Nakaramu* is also referred to as *nakharamu* and *nagaramu* in inscriptions. It is interesting to note that even to day some merchants in Rayalaseema area refer to themselves as *nakharamu-nūṭa ibbaṇḍru*. In coastal districts there is a community known as *nagarālu*.

46) The major part of this inscription is unintelligible and deserves a careful study with its estampages.

47) N. Venkata Ramanayay, (Ed.) *Pēruru Inscriptions*, No. 6.

48) *Ibid*, No. 4 & Intro., p. viii.

- 1) Mōṭupalli *alias* Vēḷānagara (Guntur district)⁴⁹
- 2) Bārika *alias* Uttamagaṅgadēśiyuyakonḍa-paṭṭaṇa⁵⁰
- 3) Mōṭupalli *alias* Dēśiyuyagonḍavattṇa (Guntur district)⁵¹
- 4) Muttukūr *alias* Erivirapaṭṭaṇa (Chittoor District)⁵²

The foregoing account, which is very brief, makes it clear that there were, apart from *vaiśyas*, a number of other communities, conducting trade in a variety of articles and that they were travelling far and wide.

Quite a few inscriptions from the Āndhra country give us an idea about the trade activities of the merchants. That the Āndhras were experts in sea-borne trade and that they did brave the hazards of the sea-travel is borne out by even early inscriptions. We have already referred to above the Ghaṅṭasāla inscription. We know that the Śātavāhana kings, particularly Puḷumāvi, issued coins imprinted with symbol of a doublemast ship. During their period, apart from Ghaṅṭasāla, Guḍuru near Machilipatnam was another famous port town. This is referred to in early inscriptions as Kudūra, the headquarters of the *hāra* of that name.

A very interesting reference to the *mahāsārtthavāhas* and *mahānāvikas* is available in the Ahadanakaram plates of Eastern Chāḷukya Viṣṇuvardhana V. According to K.V. Ramesh and S.S. Ramachandra Murthy, the two expressions *mahānabhiyul* and *mahāsārtthavul* mentioned in this charter, were the corrupt forms of *mahānāvikas* and *mahāsārtthavāhas*. These plates mention a number of individuals who were either *mahāsārtthavāhas* or *mahānāvikas* (expressed as *mahānabhiyul* and *Mahāsārtthavul* in the plates). It is further interesting to note that these two appellations were strictly on professional basis and that they

49) *SII*. X, No. 278.

50) *AREp*. No. B 75 1957.

51) *Ep. Ind.* Vol. XII, pp. 188 ff; *AREp*. No. 605-1909.

52) *AREp*. No. 321-1912. Also see Dr. S.S. Ramachandra Murthy, *A Study of Telugu place-names*, p. 188.

had not become mere hereditary surnames as was the case with a number of other such professional appellations”⁵³

The foregoing account bears eloquent testimony to the extensive mercantile activities during the 9th century Āndhra country. The mention of so many *mahāsārthavāhas* and *mahānāvikas* clearly indicates the flourishing condition of trade both by land and sea during that period.

That the sea-borne trade continued to flourish during the subsequent centuries also is provided by the famous Mōṣṭupalli inscription of Kākatiya Gaṇapatidēva which interestingly refers to sea-going as a *mahāsāhasa*.⁵⁴ Since all the scholars dealing with social and economic history of Andhra Pradesh during the Kākatiya period elaborately commented upon this inscription, it is needless to repeat the same here. It would suffice to say that it gives a clear idea about the variety of articles in which trade was conducted across the seas.⁵⁵

As mentioned above, a number of merchants who formed into different guilds, carried on trade extensively. Some of them were very rich and influential and were appointed by kings as the royal merchants (*rayasetti*). P.V. Parabrahma Sastry presumes that the kings used to appoint royal *settis* perhaps to dispose of the grain collected as government share from the cultivators. According to him it is also to be investigated whether the royal *settis* in some cases act as *tirparis* whose duty in those days was to assess the value of the articles of merchandise that were offered for sale in an *adda*, for the purpose of taxation.⁵⁶

Though it does not fall within the period with which we are concerned the instance of the famous merchant Avachi Tippaya-seṭṭi who was a close friend of the celebrated Telugu poet Śrīnātha being the banker of the king Vēmā Reḍḍi deserves our attention. He was so rich that he could finance the king “for building steps to Śrīśailam and Pātālagāṅga and probably for raising armies. The Avachi family served the Reḍḍi kings of Koṇḍaviḍu loyally and faithfully, and obtained from them many honours and privileges.”⁵⁷ It will be logical to conclude on the

53) *JESI*. I pp. 129.

54) *JORM*. VIII, Part IV, pp. 315-20.

55) For details see P.V. Parabrahma Sastry, *The Kākatiyas*, pp. 254 ff.

56) *Ibid.*, p. 245

57) M. Somesekhara Sārma, *History of the Reddi Kingdoms*, p. 272.

strength of this evidence that the royal *settis* of our period also acted as bankers to the kings. It is also possible that they enjoyed the privilege of supplying necessary articles to the royal palace.⁵⁸ We have an interesting instance of a non-*vaiśya* being referred to as a *rāyasetti*. An inscription from Drākshārāma (c. 1139 A.D.) refers to a *setti* as *Kulōttuṅga Chōḍa Goṅkarājula setti*.⁵⁹ Another inscription from the same place and bearing the same date refers to Reḍḍi Nūnkana, the son of Ayyapa-redḍi, as the *setti* of the same king at Mūmmaḍibhīmavaram.⁶⁰ In this case it may be noted that the royal *setti* was a *reddi*. A third inscription from the same place and bearing the same date refers to Prōli-setti as the *setti* of the same king. The Sanskrit portion of the text reads *Velanāṅṭi Kulōttuṅgachōḍa Goṅkavibhōr = vaṅik*.⁶¹ A fourth inscription, also from the same place and dated 1148 A.D., refers to Pōtiseti who is described as *bhaṅḍanabhīma* and the *setti* of the same king.⁶² The title *bhaṅḍanabhīma* of Pōtiseti suggests that he took active part in the battles.

The inscriptions of our period suggest a cordial relationship between the kings and the merchants or merchant guilds. This is borne out by the fact that the kings made certain endowments either in association with or at the instance of the merchants. The Cheruvu-Mādhavaram plates of Kalivishṇuvardhana registers a tax-free gift of land, on the occasion of *Uttarāyana*, to the deity Nagarēśvara-bhaṭṭāraka, consecrated by the king in association with the merchant community (*nagara*) at Vijayavāṭapura.⁶³ Another inscription from Bāpaṭla refers to a *Vaiśyāgrahāra* and a certain Kanniseti who is described as *nakarapurusha* and *Kulōttuṅgachōḍa-Gāṅḡeyarāya-samaya-sēnādhipati*.⁶⁴ The last expression suggests the honour received by Kanniseti from the Velanāṅṭi chief Kulōttuṅgachōḍa Goṅka. This inscription is dated in 1149 A.D.

58) *JAHRS*, XXIV, p. 79.

59) *SII*. IV, No. 1135.

60) *SII*. IV, No. 1139.

61) *SII*. IV, No. 1154.

62) *SII*. IV, No. 1131.

63) *Ep. Ind.* XXXVII, pp. 41-44.

64) *SII*. VI, No. 136.

The foregoing account drives home the following points :

- 1) Although the *vaiśyas* were the principal caste conducting trade and commerce, people of other communities who engaged themselves in trading different merchandise also came to be known as *settis*.
- 2) Right from the early period Āndhra merchants were famous for the sea-borne trade and there were many who were credited with the title *mahānāvika*. Inland trade was also very extensively carried on and many *sārvabhāhus* were referred to in inscriptions.
- 3) There were various merchant guilds with very wide jurisdiction covering the entire South India.
- 4) Traders from different parts of South India settled down in Āndhra.
- 5) Some merchants were highly rich and influential and acted as bankers to the kings and were referred to as *rāyasettis* in inscriptions.
- 6) Among important mercantile towns in Āndhra were Ghaṅṅasāla, Viśākhapatnamu, Pērūru, Mōṭupalli, Penugōṇḍa, Vijayavāḍa, Tripurāntakam, etc.
- 7) Each of the merchant communities appears to have its own tutelary deity named after the respective communities, e.g., Nakarēśvara and Sālēśvara.

VAIŚYAS AS ADMINISTRATIVE OFFICIALS

As has been noted above many of the *vaiśyas* distinguished themselves as administrative officials of a high calibre. In recognition of their meritorious services they were endowed with many honours and privileges by the kings.

An inscription from Nekarikallu refers to Chōḍapasetti as a minister (*mantri. amātya*) of Karikālchōḍa Gaṇḍa.⁶⁵ One of the inscriptions from Drākshārāma dated 1168 A.D. refers to a *setti* as the *bhaṇḍāramu* of Kulōttuṅga Rājēndrachōḍa.⁶⁶ *Bhaṇḍāramu* generally means a treasury or a storehouse. Here the term is used in the sense of

65) *SII. X*, No. 240.

66) *SII. X*, No. 1203.

the official designation, treasurer or incharge of store house. In Telugu literature the term *bhaṇḍāramu* is quite often found in the sense of treasury. However, from inscriptions, we understand that it also stands for a store house of grains, etc. Hence, in this context, it is not possible to say definitely whether the *setti* was a treasurer or an officer in charge of store house. Quite a few inscriptions refer to the *settis* who served the king as *vyavahāris* and *vaddavyavahāris*. An inscription from Yeḍavalli, dated 1157 A.D., records the gift of a of a perpetual lamp by a Pōtisetṭi who was a *vyavahāri* of Kulṭtūṅachōḍa Goṅka.⁶⁷ Interestingly Pōtisetṭi is described as *chaḍḍabhima*. In the Hēmāvati pillar inscription, a *vaiśya* is described as *vaddavyavahāri* and *dēsimukhya*.⁶⁸ One of the inscriptions from Drākshārāma mentions a Kallaya-sāhiṇi, who was a *sāhaṇi* of Lakshmarasa-*daṇḍanīyaka* and son of Gonni-setṭi.⁶⁹ This inscription is dated 1132 A.D. One of the inscriptions from Siṃhāchalam records an endowment by a *Prōlumudradhāri* in Jagadalapura (modren Jagadalpur in Madhya Pradesh) who was the son of Kannama-setṭi of *Nagaramu* (i.e., Mukhalingam).⁷⁰ These instances show that members of merchant community (need not necessarily the *vaiśyas*) occupied important positions in the bureaucracy.

The above study makes it clear that although the *vaiśyas* were in control of trade and commerce a few other communities like the *telikis*, *balanḥjas*, weavers, artisans also were in the profession of trading. Several merchant guilds, including those of *vaiśyas* and others, played key role in promoting the economic stability of the country. Though the chief occupation of the *vaiśyas* was trade and commerce, we have a number of instances of their being in important administrative position. As attested by numerous inscriptions *vaiśyas* and members of other trading communities were very liberal in making munificent gifts, to the temples in particular.

67) *SII*. X, No. 141.

68) *Ep. Ind.* XXXI, pp. 269 ff.

69) *SII*. IV, No. 1217.

70) *SII*. VI, No. 1183.

Dr. RAJKUMAR ARORA

THE CONCEPT OF NĀM IN THE ĀDI GRANTH

The concept of *bhakti* is very old in our country. Its origin and development can be easily traced from various ancient texts¹. It appears definite that this cult had many followers both in North as well as in South India. But in the medieval period of our history, a powerful movement called the *bhakti* Movement gained momentum. Rāmānand, Jñāneśuara, Kabir, Nānak, Nāmdeva etc., were some of the brilliant teachers of this movement.

In the *bhakti* cult, remembering of *Nām*, occupies a unique position. In the earlier literature the uttering of Lord's name was sufficiently stressed upon as a part and parcel of the cult of devotion. In the Sant literature traditional modes of *bhakti* were pushed to the background and in its place utterance of *Nām* occupied the central position. *Nām japa* was regarded as the only means to please the Lord. We are quite familiar with the fact that some leaders of the later forms of Buddhism gave considerable prominence to the recitation of the *mantras* in their scheme of *sādhana*. The *Nāth yogi's ajapa japa* and the recitation of the *Gāyatrī* were widely practised by many people. But it must be borne in mind that the Sants who imbibed several concepts from the *tāntrikas* and the *yogis* in their teachings also inherited the

- 1) (a) *Katha Upaniṣad*, II, 21, *Muṇḍaka Upaniṣad*, III. 23.
- (b) *Bhagavad gitā*, IX. 30-32.
- (c) *Nāradaḥya Sūtra*, 82.

culture of *japa* to some extent from them. This was a process of the filtration of the ideas from the *yogis* to the Sants. In this process the Sants discarded some of the unwanted and unsuitable ideas of their near ancestors. Their own *sād'mā* and the experience of the inner reality gave a new dimension to their inheritance and thus was evolved what is called the Sant *Mutt*. The Sikh *gurus* played a very vital role in the growth and development of this *Mutt*. In their teachings the *Nām mārg* became the choicest path of spiritual endeavour. *Nām* did not remain with them as a means only but it became a mystical concept of profound significance.

WHAT IS NĀM ?

In the Sikh scripture *Nām* has been used in a variety of ways. Therefore, it is difficult to give a precise definition of this concept. At many places it refers to the Lord's *Nām* i.e., *Rāma* or *Hari*. It is also equated with the Lord's light. "Those who possess the light of *Nām* within, their mind is always steady"². "When the light of *Nām* dawns on the mind, all sins are erased and one is freed from the yoke of *Yama*"³. It is also used in the sense of nectar. "The taste of *Nām* is like nectar, it is always sweet"⁴. "Those who have tasted *Nām*, love it. The true *Nām* is like nectar, its praises cannot be sung"⁵. "When the devotee reaches the a bode, he is imbibed with Lords's *Nām* and drinks nectar always"⁶. "*Nām* or *Sabda* (*anāhata sabda*) almost give us the same meanings in these hymns. "In whose heart the *Sabda* of the *guru* resides, get the treasure of *Nām*"⁷. "Who dwells on *Nām*, hears the *anāhata dhvani*"⁸. "When we contemplate on *Nām*, we become fortunate to receive the essence of *Sabda*"⁹. *Nām* and *Sahaj* appear to carry the same sense. "Those who are imbibed with *Nām*, merge in *Sahaj*"¹⁰.

- 2) The *Ādi Granth*, pp. 10, 28, 40, 42.
- 3) Ibid. pp. 415, 412.
- 4) Ibid. pp. 40, 170.
- 5) Ibid. p. 33.
- 6) Ibid. pp. 81, 87, 101, 209, 814.
- 7) Ibid. p. 101.
- 8) Ibid. pp. 228, 917, 922, 1013.
- 9) Ibid. p. 1113.
- 10) Ibid. pp. 85, 429, 1217.

“By listening to *Nām*, one gets happiness and is in *Sahaj* bliss”. *Nām* is also referred to in relation with soul. “*Nām* (soul) merges in *Nām* (God)¹²”. “Remember one *Nām*, it is the support of your soul¹³”. *Nām* is also used as the will of the Lord. “Through *Nām* (will) is one born, through *Nām* one passes away. Through it one merges in Truth¹⁴”. “Everything is in the sway of *Nām*. It is by good fortune that we understand *Nām*¹⁵”. *Nām* is referred to as the Lord without attributes. “*Nām* is beyond limit or extent¹⁶”. The true *Nām* is the Fearless and the Absolute Lore¹⁷”. “The unthinkable *Nām* enters my mind¹⁸”. It is also used in the sense of God with attributes. “He sits high up in His mansion. His *Nām* is most high¹⁹”. “*Nām* has created everything, but without the true *guru*, you cannot realize *Nām*²⁰”. “The fire, water and air which make the world are the slaves of *Nām*²¹”. “It is also designated as love for God. “Like a farmer, God sows the seeds of *Nām* in the heart of the individual, it grows and thus the devotee gets nine jewels²²”. “God is true, *Nām* is true, if you always remain imbided with *Nām*, you are awakened²³”. “The Lord blesses His devotees with love, and the *Nām*, dispels the love of *māyā*²⁴”. In certain hymns of the *Ādi Granth* one can see in *Nām*, the supreme power of the Lord. “*Nām* is the support of all things, all the worlds, universe; it imparts all wisdom and intuition.

-
- 11) Ibid. p. 1213.
 - 12) Ibid. p. 114.
 - 13) Ibid. p. 193.
 - 14) Ibid. pp. 245, 603.
 - 15) Ibid. pp. 421, 463.
 - 16) Ibid. p. 65.
 - 17) Ibid. p. 465.
 - 18) Ibid. p. 798
 - 19) Ibid. p. 5
 - 20) Ibid. 753
 - 21) Ibid. p. 1328
 - 22) Ibid. p. 20
 - 23) Ibid. pp. 401, 110.
 - 24) Ibid. p. 64.

It is the support of skies, under-worlds, all life, continents, spheres; by having *Nām*, all are saved and attain the fourth state²⁵”. Here we find that many views about *Nām* are weaved together. “On the grace of the Lord By His *Nām* enters in their hearts. He is known by *Nām*. Those who worship *Nām* and believe in *Nām* are honoured in His Court²⁶”. The same idea is found in much extended form. “*Nām* is the inner knower of all hearts. It comes to our aid in all difficulties. I am permeated through and through by *Nām*. It is the treasure of many jewels. This treasure is unfathomable, infinite and priceless. *Nām* is my eternal Master, everything vibrates with *Nām*. It is the perfect merchant prince. It is self dependent being, it is my loved food. It is the sole object of my life. The grace of the *Guru* always keep company with *Nām*. When I utter *Nām*, *anāhata śabda* rings in me. By the grace of the Lord have got the treasure of *Nām*. I am attuned *Nām*²⁷”. This most significant and mystic interpretation of *Nām* as discussed above shows that *Nām* stands for all for what God stands. It is equated with His love, light, power, wisdom, will nectar, eternal music and soul. God with and without attributes is also referred to as *Nām*. Therefore, the Sikh gurus ask repeatedly for *Nām* in their songs and hymns²⁸”. “The true name in the deeper sense is not the word by which we describe an object, but the total power, quality, character of Reality, in which the prophet has tried to sum up the mystic power and experience of His presence²⁹”. It appears quite certain that the whole spiritual essence³⁰ is designated by one thing i.e., *Nām* by the Sikh *gurus*. It is quite well known to the authors of the *Ādi Granth* that the nameless cannot be assigned any name because He is beyond the worldly language and idioms, but in order to express their inner spiritual experience, they must style it with a particular name. No doubt, this conception of *Nām* was quite difficult to

25) Ibid. p. 289.

26) Ibid. p. 17.

27) Ibid. p. 1144.

28) Ibid. pp. 716, 44, 289.

29) *Sikhism*, Panjabi University Press, Patiala, P. 66.

30) (‘The Name is the total expression of all that God is, and this is the Truth’. W.H.McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, P. 196.

comprehend because all epithets and attributes of the Lord were styled as such, therefore, in order to simplify this mystic doctrine, the *gurus* used *Hari* or *Rāma* quite invariably in their teachings. This *Rām* or *Hari* was not any historical person, a hero of the epic, but was a symbol of the total Reality. These names like *Hari* or *Rāma* were already ingrained in the very marrow of the Hindu psyche due to the teachings of the *Purāṇas* and some reformers of the *bhakti* cult like Rāmānand and others, who believed in the traditional modes of *bhakti*. Similar was the case with the different names of *Kṛṣṇa*, like *Murāri*, *Gopāla* etc. The Sikh *gurus* popularised only *Hari* or *Rāma* in their teachings, of course, they also refer occasionally to the names of *Kṛṣṇa* or *Gopāla* as well. It was a tremendously difficult job for the *gurus* to extract from the Hindu mind the centuries old belief about *Rāma* and all the rituals and dogmas associated with his worship and in its place instal in their minds their ideas about *Rāma*, the supreme Lord, in His attributeless form and grand majesty. In this task they were eminently successful. It is true that Kabir and leaders like him had already initiated such ideas, but the *gurus*, by their long and unbroken chain continued the flow of these ideas. In this herculean job their ceaseless efforts went on unabated inspite of several pitfalls and opposing circumstances. For a large segment of society the association of *Rāma* with *Ayodhiyā* and of *Kṛṣṇa* with *Mathurā* was obliterated and in its place *Rāma*, the symbol of Godhood took roots in the Hindu mind as a result of their teachings.

It will not be out of place to give a brief reference of some mystics as to what they experienced and expressed about *Nām*. Kabir considered *Nām* as the great essence: "I have tasted all the tastes of the world. But in sweetness none is equal to the taste of *Nām*³¹". It is further said, "In this trade (devotion to *Nām*) I have got *Nām*, the priceless gem. My coming and going have come to an end. The true traders regard the true *Nām* as the only property. When we are in possession of *Nām* we can have easy access to the Supreme trader. That *Nām* is the trader, the jewel and the ruby³²". Namdev equates God with *Nām*: "The *Nām* of God is the form of God, and the form of God is the *Nām* of God. There is none other except the

31) *Granthāvali*, P. 134.

32) *Ibid.* p. 277,

Nām of the Lord, and anybody who say there is another, is a fool³³”. “I shall forget my mother, father, wife or children, I shall lose all bodily consciousness and merge in the *Nām* of God³⁴”. Paltu echoes similar views: “*Nām* is nameless. None calls Him by any name. That *Nām* can neither be written, nor read nor described by words. If we try to confine Him in any form, our efforts will prove useless. *Nām* is indescribable and falls beyond the scope of language³⁵”.

The aforesaid discussion shows that *Nām*, according to the *gurus*, is a term which is as deep and wide as the Lord. His powers and attributes. In order to become one with *Nām*, the *gurus* advocate a distinct path called the *Nām mārg*. To this *mārg* we now turn.

NĀMMĀRG :

The Sikh masters are quite emphatic on the point that in order to experience the Reality within *Nām mārg* is the only way. The other paths of *Karmaṛ*, *Gñānayoga* etc., and their auxiliaries are of no use at all. The authors of the *Ādi Granth* are very clear and uncompromising on this point. While expressing their views brilliantly, they also give references to the existing means which the people followed: “The *paṇḍits* recite the *Sāstras* and the *Smtis* and the *yogis* follow *Gorakhnāth* and practise *yoga*. I remember the Lord’s *Nām*³⁶”. But they had dig at the hollowness of the prevailing practices and stressed the grandeur of the path of *Nām* in these words: “Some go the woods and keep silence, some bear the bite of the ice winds and freeze themselves, some besmear their bodies with ashes and never clean themselves, some keep their hair matted and look wild, some love their castles and fellow men, some wander about naked, some do not sleep, some burn fire and waste themselves, without *Nām*, their bodies are reduced to dust³⁷”.

This *Nām mārg* which is regarded the most superior and efficacious among all the existing modes of worship by the *gurus*, was developed into a particular and quite distinct path for God’s realization.

33) *Abhyaṅgas*, 64.

34) *Ibid.* p. 77.

35) *Sant Bavni Sangraha*, p. 216.

36) *Ādi Granth* pp. 330, 405.

37) *Ibid.* p. 1285.

It was utilised by them in a variety of ways in their onward march to reach the Abode of Lord. To utter *Nām* of the Lord was one form practised by them. "Who have the *Nām* of the Lord on their tongue, reach the Lord's Abode³⁸". "Remember *Nām* with every breath³⁹". But the authors of the scripture knew quite well that mere uttering of Lord's *Nām* was not enough. It was to be practised with concentration, meditation and contemplation. "Those who remember *Nām* with concentration, look pure in the court of the Lord⁴⁰". "Who meditates on *Nām*, is always happy⁴¹". "Contemplation of *Nām* brings us to the Eternal Station⁴²". The first form mentioned above called as uttering of *Nām* or *Nām Simran*, a term which is very popular and common way of saying, is a very simple mode of worship. The second form is harder than the first because it demands focussing of mind on one object. It may be called the *yoga* of *Nām*, but not in the then prevailing *yogic* sense of the term. Withdrawal of mind from the worldly cravings and training it to get it fixed on *Nām* is certainly a difficult discipline to which the *Gurus* refer. But the *Gurus* had practised another form of the *Nām mārg*. It was *Nām simran* with mind full of love for God. "Those who are imbued with *Nām*, are in the state of *Nirvāṇa*⁴³". "I want nothing, but the love of *Nām* of the Lord⁴⁴".

Constant, automatic, spontaneous and effortless *Nām Simran* day and night and with every breath, not with the tongue but with mind, popularly called as *ajapa japa* in the *yogic* terminology has also been prominently referred to by the Sikh Masters. "Remember *Nām* day and night. This is the purest deed⁴⁵". "He (a true devotee) is busy in *ajapa japa* without uttering *Nām* with the tongue⁴⁶".

The above mentioned different aspects of *Nām mārg* are neither separate nor distinct, They are the expressions of the same process. The

38) Ibid. pp. 21, 172, 546, 1012, 567.

39) Ibid. pp. 191, 289, 104.

40) Ibid. pp. 28, 87, 170.

41) Ibid. pp. 44, 89, 112, 139, 162, 400.

42) Ibid. pp. 489, 502, 581.

43) Ibid. pp. 385, 504, 962, 1046, 1056, 1064.

44) Ibid. p. 504.

45) Ibid. pp. 284, 673, 367, 442.

46) Ibid. p. 840.

Gurus do not make any gradation in the process of upward journey to the Absolute. Neither they are the milestones showing the distance covered by one method, nor showing thrusts into the unknown by the application of the second method. The *Nām mārg* is for them one unified and complete process and the *Gurus* are very bold in stating that it is not within the reach of all to utter or hear *Nām*. As is said in the *Ādi Granth*, "It is very difficult to utter Your *Nām*"⁴⁷. "There is greatness in *Nām*. Many have uttered it, but have not discovered its true worth"⁴⁸. Hearing of *Nām* for the practical practitioners of spiritualism means complete transformation, an immediate access to all the mystical treasures and the attainment of bliss. "On hearing the Lord's *Nām*, one become adept and is endowed with magical powers. He is blessed with nine treasures and all his desires are satiated. He is calm and contented and *māyā* worships his feet, It is a state of *Sahaj* and there is the joy of bliss. It is through the *Śabd* of the *Guru* that *Nām* is awakened"⁴⁹. "When I hear your *Nām*, I am excited to see Your vision"⁵⁰. We can well realise the long probationary period of *sādhnā* of the devotee, when the hearing of *Nām* works like a magnet on the iron filings of the body and that sound connects the soul with the Lord. Surely, this is the supreme state of the devotee when he becomes fit and a proper person to present his credentials in the Court of the Lord and receives spiritual robes and his name is entered in the Honour's Role. The philosophy and methodology of *Nām* is beautifully explained in this hymn, "*Nām* is within, *Nām* on the tongue; reflect on *Nām*, hear *Nām*, believe in *Nām*; through *Nām* is glory; when we praise *Nām*, we attain His Castle. Through *Nām* is illumination within, bliss is *Nām*, take refuge in *Nām*, without *Nām*, we are not approved in His Court"⁵¹.

The uttering of Lord's *Nām* to please Him and get His grace was sufficiently popularised by the authors of the *Purāṇas*. This method was within the reach of all, and, therefore, stress was laid on it. "He who utters *Hari* even once, becomes fit for liberation"⁵². "Whoso-

47) Ibid. p.p. 349, 636, 1129.

48) Ibid. p. 349.

49) Ibid. p. 124.

50) Ibid. p. 4.5.

51) Ibid. p. 426.

52) *Skanda Purāṇa*, 1.317.18, *Paṇḍya Purāṇa*, 81.164.

ever remembers His *Nām* at any time, and in any condition or under compulsion or while musing, he is relieved of all the sins⁵³”.

With the passage of time the cult of bhakti receded to the background and in its place several *yogic* cults represented by the *Siddhas* and the *Nāth yogīs* along with their off shoots came into prominence. These *Tāntric* cults and creeds gave prominent position to the recitation of the *mantras* in a systematic way in their teachings. They believed that this led to the acquirement of various supernatural powers and the attainment of bliss. It appears that God's *Nām* of the *Purānas* was replaced by the *mantras* and *Om*. The recitation of the latter was given a *yogic* orientation by the leaders of the *Tāntric* cults. “The *japa* of the *mantras* (in the cult of *Tāntric* Buddhism) according to *Pañcakrama*, does not mean the mere chanting or the muttering of the *mantras*, it is, as it is with the school of *Mantra-Yoga*, a *yogic* process of controlling the vital wind with the help of the *mantras*. In the *Mantra-yoga* some *mantras* (as for example ‘*Om*’) are divided conveniently into three parts containing within it the parts ‘*A*’, ‘*u*’, and ‘*m*’) are divided conveniently into three parts of the process of *prāṇāyāma*. Thus here in the *Pañcakrama* the *japa mantra* is *Om āh hum* and to mutter them in the *yogic* process according to their meaning is called *Vajra-japa*⁵⁴”. Clarifying the meaning of this *japa* S. N. Dasgupta⁵⁵ says, “What then is the meaning of this *mantra* ‘*Om āh hum*’? It is said, that ‘*Om*’ creates all things, ‘*āh*’ preserves them and ‘*hum*’ destroys them, in yoga. Therefore, ‘*Om*’ will mean the inhalation, ‘*āh*’ the suspension and ‘*hum*’ the exhalation”. It is further remarked, “Thus *Vajra japa* seems to be nothing but *Prāṇāyāma* associated with the *mantra* for the control of the vital wind and the *Pañca-Krama ttppani* makes it very clear that the *Vajra japa* is nothing but the process of controlling the vital wind and to control the vital wind is to control the mind, and to control the mind is to destroy it, it is to realize the essence of *Dharmas*⁵⁶”.

It is needless to stress here that in the Hindu philosophical schools ‘*Om*’ has always stood for the supreme Truth and the *japa* of ‘*Om*’ has occupied the foremost position in various Bhakti schools. It

53) *Bhāgavata Purāna*, 12.12.46.

54) *Pañca Kramā* Mss. p. 17 (A).

55) *An Introduction to Tantric Buddhism*, p. 185.

56) *Ibid.* p. 185.

appears quite certain that the *Mahāyāna* Buddhism and its various branches borrowed this term from the Hindu thought and incorporated it in their main teachings. No doubt, they interpreted its meaning and used it as an aid to their *yogic* practices. R.B. Anuruddha⁵⁷ comments brilliantly on the meanings of 'Om' in Hinduism and Buddhism in these words, "For many, specially the Hindus, the 'Om' stands for *Paramātmā* (over soul), or as a symbol of a divine universe and for *siddhi* or super natural power which can be attained by great *yogis* or *siddhas*. 'Om' is further more the source of all Light, Enlightenment, Life and Infinity. A is consciousness, U is consciousness and M is *Śūnya* (void or reality). All philosophical and religious sects of India from the earliest times of the Vedic-age adopted this mystical syllable as the quintessence of the highest, inexpressible Reality, the attributeless Absolute, which in *Mahāyāna* Buddhism is the *Dharma Kāya* (the law-body). Almost all Indian sects, however, gave to the sacred syllable different meanings and yet, they agreed to the fundamental idea behind it. *Mahāyāna* Buddhism with all its branches adopted it likewise, and therefore, *Om* is the unbroken link between *Mahāyāna* Buddhism and Hinduism. In the *Mahāyāna* Buddhism it became a symbol of its universality which does not recognize sectarian differences. *Om* stands, therefore, for the unity of those who follow the great path, the *Bodhisattva* path of guiding our fellow men from ignorance to wisdom, from hatred to universal love, from craving to detachment. *Om* is the symbol of *Buddhahood* in a similar manner as in Hinduism for Brahmn; the Buddhist, however, does not seek unity with the Buddha as the summum bonnum of his religious devotion and striving, he rather aspires to become a Buddha himself, a *Mānuṣī* Buddha, in order to show the way of liberation to the suffering world. "Thus we find that there exists some resemblance between these two movements, the one represented by the *Purāṇas* and the other by the latter forms of Buddhism. The first is the expression of the strong Brāhmaṇic current and the latter of the *Mahāyāna* and its various offshoots. There is a general atmosphere of *Vaiṣṇavism* and its allied cults in the former and a marked trend towards the Buddhist ethos in the latter. These two currents try to meet feebly at the boundary line of their respective thoughts.

The *Nātha yogis* are an important link between the *Tāntric* cults and the Sants. These *yogis* became the direct descendents of the *Tāntric* leaders and, therefore, it was but natural that they must imbibe some of their doctrines in their teachings. Like the *Tāntras* they relied

57) *An Introduction to Lamaism*, pp. 110-111.

much on the *mantras* and their special mode of uttering them. This process was completely *yogic* in form and content and is styled as the *ajapa japa*. According to A.K. Banerji,⁵⁸ "Gorakhnath teaches us that every time we breathe out, air passes out from within with the sound Ham, and every time we breathe in, air from outside passes into our body with the sound sah. This we can easily perceive, if we pay close attention to our breath. This means that every creature and particularly every man, is naturally and unconsciously repeating the *mantras* Ham Sah, Ham Sah with every breath, day and night during all times. This is a divine design. The sound Ham implies Aham i.e., I or the individual self, and the sound Sah implies 'He' or the cosmic self-Brahman-*Paramātmā-Siva*. Thus with every out breathing the individual self (*jiva*) frees itself from the bodily limitations and goes forth to the cosmos and identifies with the soul of the cosmic body (*Siva*); and with every in breathing He - the cosmic body, *Siva*-enters into the body and reveals Himself as Aham or the individual self.

Every *jiva* goes out with Ham sound and enters with Sah sound, and thus every *jiva* continually repeats this *mantra-Gāyatri Mantra*. One is not required to repeat the *mantra* orally or with any volition or effort. *Gāyatri* means a sacred song, by the singing of which one is delivered from all bondage. By the wonderful divine design the great *mantra* pregnant with the highest spiritual truth is being constantly sung by every *jiva* with every breath day and night without any effort. A *sāhaka* has only to pay deep attention to the inner meaning of his natural breath, in order to realize the identity of the individual self and the cosmic self and attain liberation."

When we enter the age of the Sant *Mat*, we find that the concept of *Nām* underwent a new re-orientation. No doubt, the concept of *Nām* as given in the *Purāṇas* was retained but it was given a mystical and theistic garb of very fast colour. *Nām* in its content and form was soaked in the general framework of the Sants' doctrines. The different *mantras* of the *Tantras* and the *Gāyatri* of the *Nāth yogīs* were done away with by the Sants and in its place popular names of the Lord were re-introduced, thus bringing this movement nearer to the *Vaiṣṇava* movement in certain respects. It is quite true that the *Tantra*, the *yogīs* and the Sants believed in *ajapa japa*, but for the latter it was devoid of all *yogic* connotations, *prāṇāyāma* and the discipline of the breath as was found in the former.

58) *Philosophy of Gorakh Nath* p. 166.

Now let us turn to the ideas of the other Sants above the *Nām mārg* because we find much similarity between them and the Sikh *Gurus*. Kabir refers to complete concentration and love. In the process of *Nām simran* the devotee should be so engrossed that he even forgets all about his body. The mind with all its faculties is imbued with *Nām*, and thus the difference between the subject and the object is obliterated. This is really *Nām simran*”⁵⁹. “I have left reading, writing and the bookish knowledge. I only love *Rāma*”⁶⁰. Similar ideas are expressed by Dadu also. “Dadu always remembers *Nām* in his heart. He need not go after external *japa*”⁶¹. Namdeva is a passionate devotee of the *Nām mārg*. “Through mystical experience, through devotion, through deceit, through the torments of *saṁskaras*, let the *Nām* of God always dance on my tongue”⁶². *Nām simran* with concentration is stated here with a wealth of worldly similies. As the goldsmith looks intently toward the balance while weighing gold; the person flying the kite has his eyes fixed on his kite in the sky and never allows his mind to go astray; the ladies with filled pitchers on their heads go on moving and talking with one another, but their mind is yoked on one point; the cow while moving at a distance from her calf has her attention concentrated on him and the mother doing all her domestic duties has her mind tied to the child in the swing, so my mind is fixed on your *Nām*”⁶³. Caitanya, the great votary of the bhakti cult tells us the condition of his body when he remembers *Nām* in these words, “When that auspicious moment will come, when I utter *Nām*, By doing so my eyes are filled with tears of love, the throat is choked due to intense current of joy, and all the hair on the body stand”⁶⁴. Tulasi Dass expresses similar ideas, but with deeper emotions, “The virtue of uttering *Rāma Nām* is infinite and in my judgement is greater than *Rāma Himself*”⁶⁵.

Ordinarily the *japa* of the Sants can be classified into three categories. There are: (1) with tongue; (2) with mind, and (3) with the

59) *Granthāvali*, p. 5.

60) *Ibid.* pp. 38, 328.

62) *Sant Bani Samgraha*, I, p. 44.

61) *Abhyāṅga*, 51.

63) Visuttarsing, *Namdeva Vacha Gather*, pp. 517-518.

64) *The Kalyān*, 29, p. 163.

65) *Tulasi Rāmāyana*, Growse I. p. 19.

whole being. In the words of Barthwal⁶⁶, “*simran* is of three kinds, (1) the external *japa*; (2) the *ajapa japa*, by which the *sadhak* leaves the sphere of the outside world and enters the domain of the internal life, and (3) the *anāhat*, here he enters into his secret inmost being, where he recognizes himself and crossing all hurdles becomes a part and parcel of the infinite”. “Keshni Prasad Chaurasiya⁶⁷ mentions also three classifications of the *japa* by of the Sikh religion. “The Sikh *Gurus* dwell upon ordinary *japa*, *ajapa japa* and *japa* when the mind is imbued with love. When the individual gets sufficient training in the *japa* by tongue, he then starts *ajapa japa*. In this kind of *japa*, the devotee abandour the aid of tongue and his *japa* with every breath goes on automatically. The third kind of *jāpa* is of highest quality. In this kind of *japa* there is harmonious coordination of body, tongue and mind of the devotee. His individual internal being is so thickly merged in the universal cosmic being, that separation becomes an impossibility.” It means that the *japa* of the first kind loses its identity and becomes a part of the second *japa*. Similarly after great practice the second kind i.e. the *ajapa japa* is merged in the third category, When the third *japa* reaches its climax, there is complete identification and all categories of *japa* cease to exist. As is rightly said, “The *japa* dies, the *ajapa japa* perishes away and the *anāhat japa* comes to an end, when the *surt* is merged in *Sabd*. All the worldly fetters are cut asunder and there is liberation⁶⁸”.

Thus, we observe that *Nām simran* as a distinct and the most effective means had its roots in one form or the other in the earlier cults and creeds, whose references have been given above. The Sants removed many *yogic* cowebs of the *Tāntras* and the *Nāths* attached with this particular mode of *sādhnā* and made it a purely mystical, practical and emotional *mārg*. It is quite true that *simran* with concentration and contemplation are the process of *yoga*, but the Sikh *Gurus* lay much emphasis on love for the Lord in the act of *simran*. The basic and fundamental proposition of the Sikh religion i.e. love and devotion remain always upper-most. This simple *yogic sādhānā* acts as an aid to the mind to remain always fixed on one point. The mind which is ever-flowing with diverse worldly cravings, when filled with the love of the Lord always remains straight in its path towards the spiritual goal. The path of *simran* is a one track path and when the

66) *Hindi Sāhitya Mein Nirguṇa Sampradāy*, p. 225.

67) *Madhya Kālin Hindi Sant Vachan Aur Paramparā*, pp. 328-29.

68) *Sant Bani Samgrahay*, p. 87.

mind is soaked in the love of God, it then rushes towards its destination like an arrow coming out of the bow. Barth-wal's opinion in this regard is worthy of mention here. He⁶⁹ says, "Nām simran which is also called as *Mantra yoga* is another form of *Surt Śabda Yoga*. It is the *yoga* of all *yogas*. *Bhakti yoga*, *rāja yoga*, *mantra yoga*, *karma yoga*, *hatha yoga*, and *jñāna yoga* are included in this *yoga*. The basic doctrines of all these *yogas* come under the umbrella of *Nām simran*".

MAJESTY OF NĀM :

For the Sikh *Gurus* the majesty of *Nām* is underscribable. Whatever they see, eat, feel, wear, talk, in fact, all their outer and inner activities are associated with *Nām*. All relations are contained in *Nām*, "The Lord's *Nām* is my father, mother brother and friend"⁷⁰. It is the food and the dress. "Nām is the food of 36 kinds and we are satiated by eating it"⁷¹. "Nām is our dress, there is no need to have any other dress"⁷². The glory of *Nām* is beyond comprehension. "If I read million of pages and write through an ocean of ink, still I cannot value The and Your *Nām*"⁷³. About *Nām* very bold assertions are made in these hymns. "Nām is the essence of all the *Śāstras*"⁷⁴. "The *mantras*, and *Tantras*, the penances, the good deeds of propitiation and atonement are all contained in *Nām*"⁷⁵. "All the four objects of life, the eight supernatural powers, one finds in the quint-essence of Your *Nām*"⁷⁶. The *Gurus* are so completely overwhelmed by the majesty of *Nām* that they see It in all objects. "Contemplation of *Nām* is the only worship ; it is my bath ; without *Nām*, all is illusion ; *Nām* is thy seat and the stone on which I rub the saffron ; it is water, *chandan* ; it is lamp and the wick, it is the oil with which I fill the lamp (of soul), the light that burns is also *Nām* ; it is the thread, garland of flowers, it is the fly brush, that waves over my head ; true *Nām*

69) *Hindi Kāvya Mein Nirguṇa Sāmpradāy*, p. 228.

70) *Ādi Granth*, pp. 163, 175.

71) *Ibid.* pp. 593, 737.

72) *Ibid.* p. 593.

73) *Ibid.* pp. 14, 15, 81,.

74) *Ibid.* p. 48.

75) *Ibid.* p. 184.

76) *Ibid.* p. 203, 220,

is my only feed.” This is the supreme height of the experience of the mystic doctrine in all its entirety.

The views of the Sikh Masters appear to be similar to the views of other Sants. *Jñānesvara* says, “When *Prahlāda* uttered the *Nām* of the Lord, God came to his rescue. God’s *Nām* is indeed the best and the holiest of all things. It is God’s *Nām* which came to the succour of *Dhruva*, of *Gajendra* of *Ajāmila* and of *Vālmiki*”⁷⁷. “One among many mortals may go to the Home of God after his death; but the (devotees of *Nām*) have brought down God upon earth. They have illuminated the whole world by the celebration of *Nām*. In lusture, they are equal to Sun and yet they are superior to him; because the Sun sets, and they do not set”⁷⁸. Kabir echoes the glory of *Nām* in these words, “Your *Nām* is my support”⁸⁰. “God counts only that day on which we remember *Nām*. The worker receives wages of the working days only. God’s devotion is the only job for the man to perform”⁸¹. Nāmadeva also expresses similar views. “None can know the ways of the Lord. The supreme object is to utter His *Nām*. The religious merit accruing from the gift of a million cows or a gift of golden mountain can never be compared with the greatness of *Nām*”⁸². Commenting on the views of the Sants, Gopinath Kaviraj⁸³ observes, “By the glory of *Nām*, the longest distance (here to hereafter) is easily covered. The power of *Nām* is unthinkable and beyond measure. The hymns uttered by many Sants in this connection prove this assertion. The Sants assert the faith of the distressed people and provide them with the support of *Nām*. It removes all the troubles of the people. In the *Kali Age*, *Nām* is the natural way for the redemption of the supportless”.

CONCLUSION

The above analysis shows that the glory of *Nām* sung by the Sants is the special characteristic of their teachings. It is quite

77) Ibid. p. 694.

78) *Abhyangas*, p. 18.

79) Ranade, *Mysticism in Maharashtra*, p. 114.

80) *Granthavali*, p. 307.

81) Ibid. p. 150.

82) Ibid. p. 29.

83) *Tantric yajraya Mein Śakti Dṛiṣṭī* p. 310.

true that we find the same ideas mentioned in one form or the other but the emphasis of the *Gurus* on certain aspects of *Nām* is most remarkable. For them *Nām* pervades in all life, both earthly and non-earthly. They see and experience its majesty everywhere. All other disciplines, cults, dogmas, creeds and faiths occupy a subordinate position in comparison with *Nām*. In fact, all these are the different facets of this grand concept. Here we find *Nām* and God become interchangeable terms, whatever is applicable to one is also applicable to the other and vice versa. The *Guru's* experience of *Nām* and their total identity with it becomes so overwhelming that their vision becomes continuous with the cosmic vision. This profound vision is the special and distinguished contribution of the authors of the *Granth* which we hardly find in its wholeness and grandeur in the teachings of the other *Sants* whose references have been given above.

Dr. RAVINDRA KUMAR SHARMA

MILITARY SYSTEM OF THE PARAMARAS

(C - 800 - 1500 AD)

The History of the Paramārās has, in the past, attracted attention of a number of scholars interested in the history of Northern India during the early medieval period.¹ The military system under the Paramārās, though generally admired by the historians, has not yet received a proper treatment in the sense that no systematic and detailed study of the subject has been conducted so far. A number of new inscriptions of the Paramārās and their contemporary rulers as well as some literary works composed during the Paramāra period have come to light. Recent researches in the history of the dynasties who ruled contemporaneously with the Paramārās have also shed new light on some aspects of their military history, specially their military system and inter-state relations. It was therefore felt that a fresh study of the military system of the Paramārās along with their striking power was necessary.

We know from epigraphic as well as literary sources that the Imperial Gupta power came to its end in A D. 455,² though it lingered

-
- 1) C.V. Vaidya, *History of Medieval Hindu Ind'ia.*, G.H. Ojha, *Rajputāne Ka Itihas*, H.C. Ray, *Dynastic History of Northern India*, P.T.S. Aiyangar, *Bhoja-Raja*, Sh. B.N. Reu, *Raja Bhaja* (Hindi) D.C. Ganguly, *The History of the Parmara Dynasty*, Pritpal Bhatia, *The Paramaras*, and Dasaratha Shama's Articles. For further references.
 - 2) Compare, R.K. Mookerji's, *The Gupta Empire* and A.S. Altekar's *The Guptas*.

on up to the middle of the sixth century A.D. and thereafter disappeared, not to survive again. The incursions of the 'Hūnas'³ and the uprising of the 'Puṣyabhūtiś' which began from the latter half of the fifth century remained unabated till the disappearance of the Gupta empire and hence it created a period of disorder and chaos. The main consequence of this situation was the total absence of any strong central power in the then Indian politics. There were also signs of degeneration and of dissension in the imperial line itself and the devotion of the more loyal feudatories could not save the empire from dissolution⁴ and then emerged Puṣyabhūtiś. Among them, Harṣa was the greatest. The Aihole Inscription also throws some light on Harṣa as a mighty ruler. It is mentioned that he was a Suzerain lord to whom the host of wealthy feudatories owned allegiance and who had an army of lordly elephants.⁵ This indicates that Harṣa enjoyed paramountcy over a large number of Kings in Northern India. After the decline of Harṣa and Yaśovarman, Gūjara Pratihāra and then Chauhans emerged as a strong military power in Northern India and played a leading role in the Military History of India.⁶

After the decline of the Gurjara Pratihāra power started and before the throne of Kanauj was occupied by the kings of the Gahadavala dynasty, the political power in Avanti shifted into the hands of the Paramāra kings. We know that the region of Mālwa was for a long time a veritable bone of contention between the Pratihāras and their inveterate enemies, the Rāstrakūṭas, of Mānyakheta, who conquered it during the northward incursion of Dhruva Nirupama, Govinda III, Indra III and Kṛṣṇa III. None of them could, however, hold Ujjain permanently. We know from the Pratāpagarh inscription that upto V.E. 1003 (946 A.D.) the territory of Mālwa was under the control

3) Compare Upendra Takur's - *The Hūnas*.

4) *Compare, Rise of the Rajputs*.

5. " अपरिमितविभूतिस्फतिसामन्त सेना-

मुकटमणिमयूरवाक्रान्तपादारविन्दः ।

युधि पतिसगजेन्द्रानोक....."

6) Compare Dasratha Sharma's *Early Chauhan Dynasties*.

of the Pratihāra rulers.⁷ After this it seems that the sway of the Pratihāras totally disappeared from Mālwa and Western India. And thus the military power was gained by the Paramāras in due course of time. During the course of nearly five hundred years of their political existence, the Paramāras ruled over many territories, which besides Mālwa proper included the important adjacent districts of Bhilsa in the south-east. Some other branches of the Paramāras held sway over 'Arbudamaṇḍala', 'Marumaṇḍala', 'Jalor' and 'Vagada'. We present here a few broad facts about the physical features and geographical setting of these territories, which may help in understanding of the military history and culture under the Paramāras.

The territory ruled over by Paramāras of Mālwa which included Mālwa proper as well as the adjoining district, may be divided into the following natural division :

- (i) The Central Mālwa Plateau (Rajgadh, Ujjain, Shajapur, Dewa, Indore, Ratlam and Dhār districts).
- (ii) The North-Eastern Plateau (Bhilsa district falling in line with the Bhopal territory).
- (iii) The North-Western Plateau (Mandsore and part of Ratlam district).
- (iv) The Narmada Valley (Nimar, parts of Hoshangabad, Dhar, Indore and Dewas districts)

Mālwa, the land of the Paramāras, forms a great triangle, based on the Vindhyan Hills. Broadly speaking it is a plateau, with an altitude of between 1500 and 2000 feet above sea level lying between 23° 30' and 24° 30' N. and 74° 30' and 78° 10' E., which is terminated on the south by the great Vindhyan range, on the east by one of its arms that strikes north from Bhopal to Chanderi (the Kulāchala Parvata of the Purāṇas), on the west by the branch which reaches from Amijhera to Chittor (in Rajasthan) and on the north by this Mukandwara range which runs east from Chittor to Chanderi. Physically it may be described as a high table land, consisting of a gently undulating inclined plain, in general open and highly cultivated, varied with small conical

7. Compare विक्रम काव्यस्य मये -

— अङ्गुलं सुतरै सहस्रिम ।

मालवणरिन्दधानोए लूडिए मणारवैअम्भि ॥ ११

and table-crowned hills and low ridges, watered by numerous rivers and small streams, and favoured with a rich and highly productive soil and a mild climate, conducive alike to the health of man and the liberal supply of his wants and luxuries.⁸

The rulers of Paramāra dynasties of our period were maintaining good fighting forces to protect their kingdoms. The strength of such power is mentioned in some of the literary works as well as in the works other than the literary ones.⁹ It is stated in the Aihole Jain inscription that Harṣa had an army of well trained elephants (*gajendrānika*).¹⁰ The Paramāra king, is reported to have an army of fourteen hundred of elephants, a cavalry containing five hundred thousand of horses and 21 hundred thousand of men.¹¹ The another Paramāra king, Bhoja, encountered Gāṅgeya with an army consisting of a cavalry of forty-four thousand horses, five hundred thousand men and two hundred elephants.¹² With the help of the contemporary records we can draw the picture of Paramāras military system in the following manner.

ARMY ORGANISATION :

The Paramāras army consisted of infantry, cavalry and elephants. Though we find chariots mentioned in the contemporary literature, it probably refers to the conventional four arms or *caturanga* of the Indian army. The disappearance of chariots from India's military system, it seems, came during our period.¹³ Hemacandra, in his *Dvayośraya-*

8) Compare, *Imperial Gazetteer*, C.I. Agency, p. 121.

Ibid Vol. XXVI *Atlas*, 1909, Plate 38

Ibid ; *The Paramaras* pp. 1-7.

Ibid and *Rajputana Gazetteer* 111-A, pp. 229, 230.

191, 189, 101, 102, 273.

9) Ravindra Kumar Sharma, *Military System of the Rajputs* (MS), pp. 38-103.

10) Compare, R.K. Mookerji's *Harsha* and Dr. J. Devahuti's, *The Harsha*.

11) Ravindra Kumar Sharma, *Military System of the Rajputs* (MS) pp. 103-5, Henceforth, Ravindra Kumar Sharma-Thesis.

12) Compare King Arjūnavarman's Inscription, *Journal of American Oriental Society*, VII, p. 26.

13) Ravindra Kumar Sharma, *Military System of the Rajputs*, pp. 186.

kāvya, refers to six-fold division of the army, presumably based on the area or source of recruitment. The *ṣaḍaṅgas* of the army were the hereditary troops (*maula*), mercenaries (*bhṛtya*), guld levies (*śrenī*), soldiers supplied by feudatory chiefs or allies (*suhṛd bala*), troops captured or won over from the enemy (*dviṣad-balam*), and forest tribes (*aṭavī-bal m*).¹⁴ The earliest references to this six fold division occur in the Epics and the *Arihaśāstra*, but they are also found in the later works like the *Kāmandakiya* and the *Nitivākyaṃṛta*¹⁵ and in the inscriptions ranging from the 6th to the 11th century. Somadeva refers to one more division of the army known as *autsāhika bala* which, used by the conquering monarch at the time of his world conquest, was sure to destroy the enemy's force. The chief merit of this battallion was that it consisted of royal princes, knights, well versed in arms and loyal soldiers. He further adds that the energetic force (*autsāhika bala*) should be gratified by riches and honour, without displeasing the hereditary forces.¹⁶ Among the six-fold division of the army, the hereditary division is considered to be the best, for it stands by in the time of distress, it never rebels even though punished and it always remains faithful and loyal to its monarch. It is the honour of the master that makes the forces fight, not the monetary gain.¹⁷ Negligence in inspection by the king himself, cut in the salary, ever late payment, carelessness on removing distress and no gratification in special occasions are the chief reasons for displeasure of the army.

Paramāras army consisted both of the *maulas* and the *bhṛtas*. The *maulas* were, it seems, hereditary soldiers and chiefs who depended for their subsistence on the land grants made by the king and thus were bound to serve the overlord.¹⁸ The king presumably did not have direct relations with the soldiers maintained by the *maulas* for he did not grant land to the soldiers directly rather the king granted village to the army chiefs *who in their turn might have bestowed land,

14) *Dvayasraya · Kāvya*, Canto VI, V, 71.

15) *Nitiva*, XXII, p.211, Sūtra 12 ff

16) *Ibid* Sutra 13

17) *Ibid*, p. 113—“ न तथार्थः पुस्कारान् योधयति यथा स्वामिसम्मानः । ”

18) P.V. Kane, *History of Dharmasastra*, III, p. 200.

* Ravindra Kumar Sharma, Rajput Sainya Prabandha, C. 800-1200, *Journal of Rajasthan Sahitya Samiti, Bissau*, 1973, Vol. XVI, pp. 18-23.

upon the individual soldiers.¹⁹ This is evidenced by the *Mānasollasa* which states that the king should make sumptuous provision for the maintenance of the chiefs of the hereditary army by bestowing upon them a village or two at a time.²⁰ These soldiers cultivated the land either personally or through others on the basis of crop-sharing.²¹ The *bhṛtyas* were those who were paid wages for their services; they were near at hand and ever-ready to march.²² Of the two, the *maulas* were more reliable and so were preferred to the *bhṛtyas*, who changed sides when they receive higher wages from the other party.²³ As a general rule the contingents of the feudatories constituted the bulk of the army. A part was also supplied by the hereditary military chiefs, the *maulas*. Besides, there was *mitra-bala* or the forces of the friends, who could be rallied together whenever there was a common enemy. From the Paramāra inscriptions and literature we hear of a number of confederacies, formed between the Paramāra chiefs and their friends to crush down a common enemy.²⁴

Bhoja writes that the foot soldiers are the main source of strength on all occasions.²⁵ He was, however, not ignorant of the importance of cavalry, for the *Yuktikalpataru* refers to the horses from *Tajakista* and *Tuṣāra* countries as the best and the *Sindh* horses as inferior.²⁶ Even when the Paramāra dynasty was nearing its eclipse its armed forces amounted to thirty or forty thousand cavalry and innumerable infantry.²⁷ Elephants formed an important source of military strength during our period and they accompanied the army on almost all the

19) B.P. Mazumdar, *Social and Economic History of Northern India* p. 43.

20) *Manaso*, I, VIM, II, Adh. VI, VV. 566-69.

21) B.P. Mazumdar, *Social and Economic History of Northern India*, p. 43-henceforth SEHNI.

22) Kautilya's *Arthasastra*, Bombay Karnatak Inscriptions, IX, Chap. II quoted by Dr. Pritpal Bhatia, *The Paramaras* p. 224, F.N. 4.

23) *Epigraphia Indica*, II, p. 186, Henceforth E.I.

24) Pritpal Bhatia, *The Paramaras*, P. 224, Henceforth Dr. Pritpal.

25) Bhojadeva, *Yuktikalpataru*, p. 7, Henceforth Yukti.

26) *Ibid*; p. 182, vv. 26-28.

27) HIED, III, p. 76 Quoted by Dr. Pritpal Bhatia, *The Paramaras*, p. 225 F.N. 7.

important occasions.²⁸ Charlots, though not a very important military force, were still in use as they are referred to in the *Yuktikalpataru*.²⁹ As a land-locked power, the Paramārās had probably no sea-going fleet, though they might have now and then pressed in use the navy of the friendly *Śilāharas*.³⁰ They, however, used boats of various types on their rivers. The *Yuktikalpataru* gives elaborate directions for decorating and furnishing ships so as to make them quite comfortable for passengers. Four kinds of metals are recommended for decorative purpose, viz, gold, silver, copper and the compound of all the three. Four kinds of colours are recommended respectively for four kinds of vessels, a vessel with four masts is to be painted white, that with three masts to be painted red, that with two masts is to be a yellow ship and the one masted ship must be painted blue.³¹ The *Yuktikalpataru* has classified boats into two primary divisions, viz, the ordinary (*sāmānya*) and the special (*viśeṣa*). Of these the special types are further divided into two types named *dīrgha* (long) and *unnata* (high). The *dīrgha* type consisted of the following varieties viz, *dīrghikā*, *taraṇī*, *lolā*, *gātvāra*, *gāmini tarī*, *jānghala*, *plavīn*, *dhārint* and *v-ginī*. Of these *lola*, *gāmini*, and *plavini*, caused much misery. The *unnata* type had the following varieties viz, *ūrdhva*, *anūrdhva*, *svarna-mukhī*, *garbhini* and *mantarā*. These vessels had their cabins towards the prows. They were made of wood, iron and brass.³² They were used for civil as well as military purposes. The *Yuktikalpataru* declares that the king who has boats, wins the war and the king who through ignorance does not keep boats, loses his prestige, vigour and treasury.³³

WAR OFFICERS :

The infantry was under the immediate charge of *pattyadhyakṣa*. The cavalry was considered, par excellence, the mobile force. It was under *asvapati* who had masters of stables under him, known as *sahaniya* in Rajasthan. The Sevadi Jain Jain inscription of V.E 1167 mentions

28) Merutunga, *Prabandhasintamaṇi*, p. 23.

29) *Yukti*, p. 7, V. 45.

30) Dhanapāla, *Tilakamanjari*, pp. 131-41.

31) R.K. Mookerji, *A History of Indian Shipping*, p. 17.

32) *Yukti*, p. 224, v. 74, 225 vv 96-100, 226, v. 6.

33) *Ibid*, p. 229, vv, 30-31; For more details see R.K., Mookerji, *op. cit.*, pp. 14-21.

mahīśahaniya puavi.³⁴ Elephants duly trained were particularly useful in seize, assault and bridging. The elephant corps was under a *gajapati*.³⁵ The army commander or general was known variously as *mahādandādhi-pati*, *senapati*, *dandanūtha*, *dandanīyaka* or *dandādhipati*. I have elsewhere narrated the qualifications of a true general.* Thus, we learn from the Citorgadha inscription composed by Jain Ramakirti that Sajjan was *dandanūthā* of Kumārapāla.³⁶ The Dhanerava Jain inscription dated V.E. 1213, mentioned Vaijjaladeva as *dandanīyaka*.³⁷ These generals, sometimes, were made incharge of the newly conquered provinces and, sometimes, they held the portfolio of the Prime Minister, as Sobhanadeva was appointed to rule over Lāṭadeśa in the time of Bhima II,³⁸ and Sajjana over saurastra; Sritata was *dandapati* as well as Prime Minister.³⁹ But the general policy according to Somadeva was "Military authority should not be in political counsels"⁴⁰ We may say in explaining this statement further that the war mongering, ammunition manufacturers and army commanders have no right to participate in the deliberations which are aimed at the establishment of enduring peace and order in the world.

It is said that at time of war, to lead the army by the king himself is like the *Aśvamedha* Sacrifice.⁴¹ The king of our period led the army in the battlefield⁴² as Bhoja⁴³ did against Gāngeya⁴⁴ and

34) *Epigraphia-Indica*, X, p. 29.

35) *Prabandha-Cintāmani* (Singhi Jain granthamāla-1) p. 61.

*Ravindra Kumar Sharma, *Thesis* pp. 138-40.

36) G.V. Acharya, *Historical Inscriptions of Gujarat*, Part II, No. 146.

37) *Jain Lekha Sangraha*, I, p. 218, No. 860.

38) *Singhi Jain granthamāla*, XVIII, pp. 103, 112.

39) *Ibid*, p. 121.

40. *Nitiya*, p. 136—"शस्त्राधिकारिणां न मित्राधिकारिणः स्युः ।
स्वामिनः पुरः सरणं युद्धे अवमेधसमम् ।"

41) *Ibid*, p. 369.

42) *Supra*, pp. 267-275.

43) *Filakamaujari* p. 97, Henceforth T.M.

44) *Ibid*, p. 150.

Kumārapāla against Arnorāja,⁴⁵ Jayacandra against Paramardi and Prthvirāja gainst Mohammad Ghori.*

Sometimes feudatories⁴⁶ and sometimes generals⁴⁷ also led the army as Yaśodhavala Paramāra, a feudatory of Kumārapāla, invaded Konkaṇa on behalf of his master.⁴⁸ We get some information about the dress and manners of the early medieval Indian soldiers in general and Paramāras in particular, from the contemporary literature.⁴⁹ The *Abhidhānacintāmaṇi* of Hemachandra states that the soldiers were heavily clad with helmet and iron nets, protecting separately the belly, thighs, arms and other parts of the body. The *Yasastilaka-campū* of Somadeva describes the Indian regiment as of truthful speech and eloquent in the praise of the speed of horses. The men have bodies comely as heated gold and held fast in their hands knives, darts, daggers, spears blades and bows. The surface of the earth shakes under the hooves of their horses galloping at top speed, so peculiar was their mode of riding; They wore *pugress*, made up with multi-coloured scarves arranged in layers; with the crown of their heads adorned with clusters of flowers of endless varieties, they look like the sylvan abode of the goddess of victory.⁵⁰

The Paramāra soldiers used swords, *cakra* or disc, *śūla* and *pariḡha* as their weapons.⁵¹ Bhoja refers to the relative quality of swords manufactured in Benares, Magadha, Nepal, Aṅga, Kaliṅga and Saurāṣṭra. The first and the last mentioned countries manufactured the best swords. Those produced in Magadha, Aṅga and Kaliṅga were

*Ravindra Kumar Sharma, Purva Mughal yugīn Rājput sēnya Prabāndha c-1000-1526, *Journal of Madan Mohan Malviya Research Institute*, 1977, Vol. XXVIII pp 21-36.

45) *Ibid*, pp. 149-52.

46) *Ibid*, p. 148.

47) Siddharsi Sūri, *Upamitibhāvaprapāṅchakāṇ*, p. 243.

48) *E.I.* XXXII, p. 152.

49) Dasharatha Sharma, *Rajasthan through the ages*, Vol. I, pp 1-11 Henceforth RTA.

50) Ravindra Kumar Sharma, pp. 86-132, *op. cit.*

51) *Yukti*, p. 141, vv. 47-54.

the worst.⁵² *Yantras*, which were installed in fortresses and used for throwing stones and which were in use as early as the *Māhabhārata*⁵³ have also been referred to by Bhoja in the *Samarāṅgaṇasūtradhāra*.⁵⁴ Such was the efficiency of these catapults that Bhoja remarks humorously that they can do everything that is possible to imagine and could even make a person dance and take part in a drama.⁵⁵ Following were the main weapons of Paramāras, armies.

OFFENSIVE WEAPONS :

The offensive weapons used in war were discus (*cakra*), bow (*dhanuṣa*) with various kinds of arrows (*bāṇā*) sword (*khaḍga*), battle axe (*paraśu*), mace (*gada*), javelin (*tomara*), various kinds of spears (*kunta*, *bhallika* and *bhindimāl*), *yantras* such as catapult (*sildvaṣṣṛaṇa-yantra*), a kind of rod (*goṣṣṛaṇa*), hundred-killer (*śataghñī*) and so on.⁵⁶ Some of the defensive weapons have also been mentioned such as, shield (*varma*), body armour (*kavaca*), helmets (*śirastrāṇa*) neck-protector (*kaṇṭha-trāṇa*), cover for the trunk (*kirīṭāsa*), a coat extending as far below as the knuckles (*kaṇṭhuka*), arrow averter (*vārabāna*)⁵⁷

Each of the fighting armies had its banner marked by certain auspicious signs. Thus, we learn that Jayasīṃha Sinddharāja had a banner marked by *Tānura Cūḍa* (a kind of bird).⁵⁸ If the banner fell or was snatched by the enemy it was considered to be a sign of defeat.⁵⁹

The Paramāras seem to have taken good care of their forts. The walled cities and the walled villages were the common features of our times.⁶⁰ The famous forts of our period were Maṇḍapadurga,⁶¹

52) *Ibid*, p. 170, vv 25-28.

53) *SEHNI*, p. 58.

54) *SS*, I, Chap., XXXI (Bhoja Dēva)

55) *Ibid*, p. 174, V. 57.

56) *Sanskrit Dvasraya Kavya mā Madhyakalina Gujarātani Samajika Sthiti*, Chaptet on Sainya and Śastrāstra. PP. 31-9.

57) *Ibid*.

58) *Ibid*.

59) Ravindra Kumar Sharma, Chapter on Banners *op. cit.*

60) *TM & Bhoja Deva, śrangāramañjarikathā*.

61) *EI*, XXXII, p. 152.

Kośavardhana⁶² (i.e. Shergarh), Dhāra and Jalor.⁶³ The well-garrisoned cities baffled the enemy and the only alternative for the invader was a long siege. The *Samarāṅgaśāstradhāra* devotes a full chapter to the methods of construction of various types of forts.⁶⁴ Lakṣmīdhara suggests that the forts should not be overcrowded by having herein unnecessary people.⁶⁵ Among the ways of defence, it is interesting to note his advice, were to keep deadly cobras in pots to be thrown on the attacking enemy and to have various condiments prepared from unnamed ingredients which have nourishing and hunger-resisting properties.⁶⁶ One should not forget that fort was the *maia forte* of the paramārās army. Fortifications and seizecraft are next in importance. Forts constituted an important link in the scheme of national defence. Somadeva says that in the absence of forts the position of the king, specially in the time of trouble, becomes shelterless like a ship-bird who goes astray on the sea.⁶⁷ Weak rulers often take shelter in them. It is said that the king used to store all sorts of provisions and ammunitions there.⁶⁸ We, however, have several references to the forts in our period. Dhāra had a fort where Bhoja took shelter when he was invaded by the Kalacūri King, Karna, and Bhīma Cāulukya conjointly.⁶⁹ The invading party generally laid siege to the fort and the victim king through his seizecraft whiled some time in order to get the chance to encounter the attack. Forts were mostly under the supervision of royal princes or trustworthy relatives of the king. The officer in charge of drug is called *kottapāla* or *kottasvāni*.⁷⁰

ARMY ON THE MARCH AND ROYAL CAMP :

The members of the royal household, the minister and their families, also used to accompany the marching forces. The journey

62) *Ibid.*, XXXII, p. 136.

63) Ravindra Kumar Sharmā Chap. on Forts, *op. cit.*

64) *SS.*, I, p. 31.

65) Lakṣmīdhara, *Rājadharmakāṇḍa of Kṛityakalpataru*, p. 45.

66) *Ibid.*, p. 46-47.

67. *Nitīva*, p. 199—“अदुर्गस्य राज्ञः पर्याधीमध्ये पाते च्युतपक्षिवदापदि न ह्यश्रयः ।”

68) *Ibid.*, *Sūtra* 17.

69) *Ibid.*

70) Ravindra Kumar Sharmā, Chap. on Forts, *op. cit.*

was made on elephants, on horses or in bullock carts. *Vaidyas* and physicians were kept with the army. At the moment of departure, battle drums, conches and other instruments were played upon. The *Dvāśraya-kāvya* says that Jayasimha and his army used to cover about eight *kośa* (sixteen miles) in a day.⁷¹ They encamped at a suitable place, the encampment mostly happened to be like a small town where all the amenities were found. The *Tilakamañjarī* gives a very beautiful description of an army on march where a prince in charge of that army observes some religious rites, proceeds on his way, and encamps at a sea-shore. There a description of an encampment is given elaborately. We find there a detailed description of a navel invasion also.⁷²

As to the time of the expedition, the *Tilakamañjarī* favours *śarādṛtu*.⁷³ Bhoja with Laksmidhara and Someśvara holds that after consultation with the astrologers and watching the prognostics the king should start for his expedition.⁷⁴ The *Yuktikalpataru* also states that the king should perform the *Nirājana* festival in the month of *Aśvinā* (September-October) for victory in the battle.⁷⁵ On the day of the battle, the king worshipped God *Trivikrama*, the weapons and the beasts of burden with the *Niranjana-mantra* and heard the recital of hymns conveying the idea of all round success.⁷⁶ The *yātra* or march of the army was a colourful and spectacular affair. Dhanapāla gives a vivid account of the army on the march; villagers in general might have been entertained by the sight of the courtesans on elephants, the well-dressed marchants with umbrellas,⁷⁷ and the accidents that befell the soldiers; but the farmers whose fields lay on the way could have hardly entertained an army on the march. The *Sādhanikas* took away the straw from barns. The soldiers had to be kept off from the corn, they could ridicule the desire of the kitchen gardeners to reap the fruit of his labours and relieved the grower of the sugarcane of his crop without the least compunction. The villagers tried to conceal all they could. *Dhānya* (corn) was carried to the back-yard, vegetables were transferred to the house from the adjoining pleasure-grove, money

71) *Dvāśraya-Kāvya*, Cantō 14, VS 12-18.

72) *Kavyamala* Series PP. 123-125.

73) *TM*, pp. 96-97.

74) *Yukti*, pp. 176-77, vv. 78-87.

75) *Ibid*, p. 178, 179-81.

76) *Ibid*, p. 178.

77) *IM* P. 96.

was put in bronze vessels and carried to the house of the *Balādhikṛta*, to be kept as a *nyāsa* with his ladies.⁷⁹

The royal camp was an elaborate affair. The wives of the big chiefs, the latter's concubines and prostitutes accompanied them and with them marched the merchants who supplied everything on the spot that the soldiers needed and made their lives comfortable. All this must have accounted for the slowness of the movement not only of the Paramāra army, but all the Rajput armies and thus presented a sad contrast to the lightning speed of the Turko-Afghan army.⁸⁰

VYŪHA :

In those days, in a battle it was customary to divide the troops into different *vyūhas* (battle formations or array), where all the forces could be put in service to decide the issue sooner or later. Somadeva states that army, intelligence, land, favourableness of stars and superior efforts may be regarded as successful means to form the military array,⁸⁰ But this theory was neglected by our rulers like other Rajput dynastical forces. The Paramāra methods of warfare were also out-dated. A frontal attack without the use of stratagem or tactics, which they seem to have followed, could be successful against other Rajput states in India, but it was of little use against the fast moving Turkish cavalry which, using its wings easily, surrounded an Indian army and dealt smashing blows to it from all sides. Being the true followers of tradition, the Paramāra monarchs believed only in the *dharmayuddha* and not in the *kūṭayuddha*.⁸¹ This lack of *kūṭayuddha* on the part of the Paramārās might have been responsible for their defeat in the fight against the Turks.

WAR DIPLOMACY :

During our period diplomacy also played an important role in warfare. The use of diplomatic agents like *Dūtas* or ambassadors or *cāras* or spies would have been very considerable. Somadeva is more in favour of diplomacy than war.⁸² But the great saying was never be taken

78) *Ibid.*

79) Pritpal Bhatia, pp. 228-29, *op. cit.*

80) *Nitiva* XXII, p. 367.

81) *Yajna*, I, p. 323.

82. *Nitiva* XXX, p. 345—“ बुद्धियुद्धेन परं जेतुमशक्तः शास्त्रयुद्धमुपक्रमेत । ”

into consideration by Paramārās Generals. He said that the diplomatic agents or ambassadors should be loyal to their master, free from vices, well versed in duties, pure in character, profoundly wise, talented, compassionate, acquainted with the clue of others.⁸³ They are classified into three categories: *mtsrtartha* was one who had the full powers of negotiation, *pāramitārtha* was one who could not deviate from his instruction and *śasanahāra dūta* was merely to deliver the message and take back the reply.⁸⁴ The envoy should study the ins and outs of the enemy's territory, the loyalty or otherwies of his officers through the persons who are close to them, behaving like their own man.⁸⁵ He should not accept the grants and tributes presented by the enemy side.⁸⁶ An envoy was not to be molested on any account, he might talk as he liked but his life was sacred. Even when hostilities have started, the king should send his *dūtas* and they were not to be touched.⁸⁷ During the period under review the *dūtas* of the opposite party were respected. Thus, we learn from the *Vasanta-vilāsa* that Vastupāla did not insult the *dūta* of Sankha who spoke bltterly⁸⁸

In ancient as in modern time, the ambassador was a licensed and ope spy: during his ttay at the foreing court, he was to cultivate friendly relations with a view to getting a clue to the real policy of the Government. He was to observe the general condition, estimate the State's resources in men and money and ger first hand information from his own spies about the condition of the defence and forts of the country. He was to send his reports to the home country. Thus, we learn from the *Prabandha-cintamāni* that Damara, the ambassador of Bhīma I Cālukya was at the court of Bhoja Paramāra, who did his best to serve his home country, Gujarat.⁸⁹

83) *Ibid.* XIII, p. 170.

84) *Ibid.*, XIII, p. 170.

85. *Ibid.*, XIII, p. 170, *Sūtra* 170—“स्वामिभक्तिख्यसनिता दाक्ष्यं शुत्रित्वमुर्गता ।”

86) *Ibid.*, XIII, *Sūtra* 15.

87. *Ibid.* XIII, *Sūtra* 17-20—“महत्पकोरी अपि न दूतमुपहन्यात् ।

वध्याभावाददूता : सर्वमेव जलयन्ति ॥”

88) Gaekwad's Oriental Series, *Vasanta-Vilāsa-Mahākāvya*, p. 22,

89) See *Supra*, p. 101.

A regular system of espionage was another feature of warfare. The spies were the eyes of the king to watch over his own circle and the circles other than his own.⁹⁰ Ungreediness, smartness, truthfulness and thoughtfulness were the qualities of spies.⁹¹ These spies disguised themselves as ascetics, scholars, jugglers, foresters, snake-charmers, singers, dancers, tradesmen, artisans, astrologers, mathematicians, physicians, soldiers and so forth, roamed about in the country and gathered public opinion from every nook and corner.⁹² They were paid regularly. In their turn they showed their promptness in the discharges of their duties.⁹³ The spies were also helpful to the king in the administration of justice.

MILITARY POLICY :

Since the universal conquest was not always possible, it was necessary to select best means for the promotion of the interest of the king as well as the state. For this purpose Somadeve, like his predecessors, refers to the following six measures of policy (*śāḍguṇya*), alliance, war marching, halting, dividing the army and seeking protection.⁹⁴ He has defined each of the measures and considered it to some extent. But nothing new he has to say about them.

The ancient political writers have discussed the internal position and relation of the conquering state with the neighbouring states at the time of war. Like Kauṭilya and Kāmandaka, the Jain author, Somadeve, has also stated the doctrine of *maṇḍala* or circle of states though he does not discuss it elaborately.⁹⁵ He simply enumerates the nine components of which the *rājamaṇḍala* consists, viz. *udāsīna* (neutral), *madhyama* (mediator), *vijigīṣu* (conquering king), *ari* (enemy), *mītra* (ally), *pārśanigraha* (a rearward enemy), *asara* (friend of rearward enemy or rearward friend), *ākṛanda* (a rearward friend), *antardhi* (king of concealed political almost foresters)⁹⁶ Defining these terms he mostly deals with the *vijigīṣu* or the conquering monarch, for he is the most important and chief component of a *maṇḍala*. He is advised to extirpate such an enemy whose subjects are displeased with him who is

90) *Nit'va*, p. 172—स्वपर मण्डल कार्यकार्यावलोकने चाराश्वक्षुं से क्षितिपतीनाम् ।⁹⁰

91) *Ibid*, p. 172. *Sūtra*-2.

92) *Ibid*, *Sūtra*, 8. --

93) *Ibid*, *Sūtra*, 3.

94) *Ibid*, XXIX, pp. 323-325.

95) *Ibid*, p. 317.

96) *Ibid*.

unjust, addicted to vices, and whose friends, ministers, feudatories and generals are dissentient.⁹⁷

He should annihilate the enemy who is without shelter or weak in protection. If the enemy turns to be an ally he should be killed or deprived of all the prowess. He should consider his enemy who is elevated with the three constituent elements of regal power as a strong one, and devoid of these elements, as a weak one, and equal in them as an equal.⁹⁸ The conquering monarch, decreasing in strength, should make a treaty by some agreement; if there be any violation of the treaty it should be corrected by sparing, etc; and growing in strength, the conquering monarch should overcome his enemy if there be no agitation in his own camp.⁹⁹ During our period, at the time of war, states were mostly divided into two or three groups. Some of the states sided with their friends and others joined the enemies. Some of them remained neutral. We know from the Bijapura Jain inscription of Dhavala of Hathundi that Dhavala was neutral and gave shelter to those who sought for it.¹⁰⁰ Annexation and sometimes restoration of a rival's state were the policy of the day. For instance, Jayasimha siddharāja annexed the territory of Yaśovarma Paramāra and assumed the title of Avantinātha,¹⁰¹ while Mūlarāja restored *Graharipu* and made him an ally.¹⁰² Kumārpāla, sometimes, annexed the territory of the Cahamanas of Naddula by appointing his generals to look after it and, some times, restored their territory on their accepting his suzerainty.¹⁰³

PEACE AND TREATIES :

Somadeve says that the earth is not the hereditary possession of any one; it is only enjoyed by the strong and powerful.¹⁰⁴ Thus, Le declares that war is inevitable. But, in the same voice, he also denounces the councillors and friends who advise a king to wage war or to leave the earth.¹⁰⁵ He prefers diplomacy to an armed conflict, for

97) *Ibid*, p. 320.

98) *Ibid*, *Sūtra*, 31, 33, 33.

99) *Ibid*, *Sūtra* 50-51.

100) *Ibid*, pp. 180-82.

101) *Ibid*, p. 252.

102) *Ibid*, p. 227.

103) *Ibid*, p. 151.

104) *Nitiva* 331—“ न हि कुलागता कस्यापि भूमिः किन्तु वीरभोज्या षसुन्धरा ” ।

105) *Ibid*, p. 34—“ स किं मंत्री मित्र वा यः ”

प्रथममेव बुद्धोच्चोगं भूमित्यागं वोपदिशति ॥”

diplomacy is more effective than force.¹⁰⁶ He further states that the objects which may be achieved by peaceful means should not be got by armed conflict.¹⁰⁷ The State-policy and heroic valour of the conquering monarch are mostly to add to his wealth and more so to add territory to the kingdom.¹⁰⁸ To avoid conflict it is advised that a weak king may sign a treaty with a strong monarch offering him the income of the land.¹⁰⁹ for it is no good to fight with a hero.¹¹⁰ It is also advised that if victory in war be doubtful, peace must be concluded even with one equal in every respect.¹¹¹ This was followed by the later paramāras, being weak in rule, mostly remained in peace with the Cāulkyā king of Gujarata.

ETHIC OF WAR :

Like his predecessors, Kauṭilya and Kāmandaka, Somadeva also divides conquest into three categories : (1) *dharmā-vijaya* (battle according to the rules of *dharm*) (2) *lobhā-vijaya* (battle through covetousness), (3) *asura-vijaya* (battle involving *adharmā*).¹¹² In another place, in the chapter of *yuddha*, Somadeva refers to *kūṭa-yuddha* and *tūṣṇī dāṇḍa*, the two kinds of the conquest. By the first he means the attack pretended to be made over one, but made over another. And by the second he means the silent war by undesirable means such as the use of poison, incantation, etc.¹¹³ He does not, however, refer to *dharmā-yuddha* as Kauṭilya does. Perhaps during our period, like his predecessors, enjoins the diplomatic means of *Sāma*, *Upapradāna* (*Dāna*) and *Bheda* as the precautionary measure to avoid war. He states that if the enemy be subdued by reconciliation the armed conflict should be avoided.¹¹⁴ But as a true politician he says

106) *Ibid*, p. 346—

107) *Ibid*, p. 351—समसाध्यं बुद्धसाध्यं न कुर्वीत ।'

108) *Ibid*, p. 344.

109) *Ibid*, p. 330.

110) *Ibid*, p. 362.

111) *Ibid*, p. 326.

112) *Ibid*, p. 362 *Sūtras* 70-73.

113) *Ibid*, P.P., *Sūtra* 90-91.

114) *Ibid*, p. 351—“समसाध्यं युद्धसाध्यमानं कुर्वीत ।

that is the only means to overcome the enemy be the armed conflict to adopt the other diplomatic measures is like putting the oblation in the fire.¹¹⁵

A powerful king should not pardon the guilty one, for to pardon him is to court insult. It is natural that in battle there would be a number of weak and wounded soldiers. It is said that a true leader of army should sympathise with them, comfort the wounded and encourage the weak. Somadeve says that the frightened and the unarmed should not be killed in battle. It is like killing a *Bāhmanā*.¹¹⁷ Treachery again should be avoided; it is a deadly sin.¹¹⁸ The held-up prisoners in war should be released with sympathy and honour.¹¹⁹ The king is entitled to make provisions for the family of persons deceased in battle in the service of the nation.¹²⁰

Everywhere a soldier puts forth his best efforts not so much from prospects of monetary gain as for the honour expected from his master.¹²¹ They should be ready to lay down their lives to save their king on the battlefield.¹²² All the same, a ruler should be careful and punctual in paying his forces. What is the use of cloud which does not rain in time.¹²³ The probable explanation of the fall of the military system of the Paramārās is not one, but many. Mass indifference, internal decay, deterioration in the method of warfare and superior military abilities of the Turks coming from Central Asian regions with a fund of redoubtable energy and flashing promptitude were the four important factors which contributed to the collapse of the paramāras.

115) *Ibid*, p 351 दण्डसाध्ये शिपावुमायान्तर मगनावा हुतिप्रदान मित्र ।”

116) *Ibid*, p. 338.—“शक्तशत्रुयापमा धिगु या क्षमा स तस्या तमन : तिरस्कार

117) *Ibid*, p. 364.—

118) *Ibid*, p. 366.

119) *Ibid*, p. 364.—“संग्रामघतंषु सत्कृत्य विसर्गः ॥”

120) *Ibid*, p. 369.—“राजा राजैर्येषु मृतानां सन्त तिम ”

... ..

121) *Ibid*, p. 213.—“न तथार्थः पुरुषन, योधयति यथा स्वा मिसम्मानः ।

122) *Ibid*, p. 369 —“युधिा स्वामिनं परित्यजता नास्तोहा मुत्र च कुशलम ।”

123) *Ibid*, p. 214-215 —“जलदेयं यावदा क्षिता : सम्पूर्णातामप्लुवन्ति किं तेन जलदेन य काले न वर्षते ।”

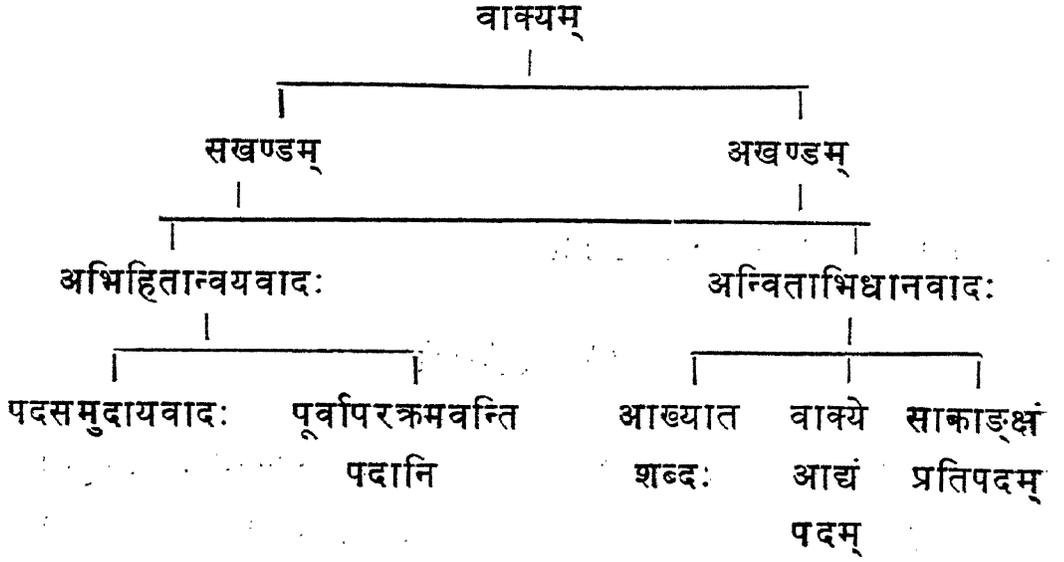
वाक्यपरिशिलनम्

लोके परस्पराभिप्रायप्रकटनार्थं भाषा बहोः कालादपि उपयुज्यत-
स्म । तत्र च वाक्यमेव भावप्रकटनाय प्रयुज्यमानं वर्तते, न पदं वणो-
वा इति बहुभिः शास्त्रैः आधुनिकभाषा-तत्त्वविद्भिश्चोररीकृतमेव ।
किन्तु वाक्यादर्थः कथं समागच्छति? वाक्येन सम्पूर्णं वा, उत
वाक्यगतक्रियापदेन वा, आहोस्वित् सः वाक्यार्थः अखण्डः स्फोटरूपो
वा इत्यस्मिन्नंशे विदुषां सिद्धान्ता भिन्ना दृश्यन्ते । तेषां सिद्धान्तानां
संग्रहेण अनुशीलनमेवास्य व्यासस्य प्रधानोद्देशः ।

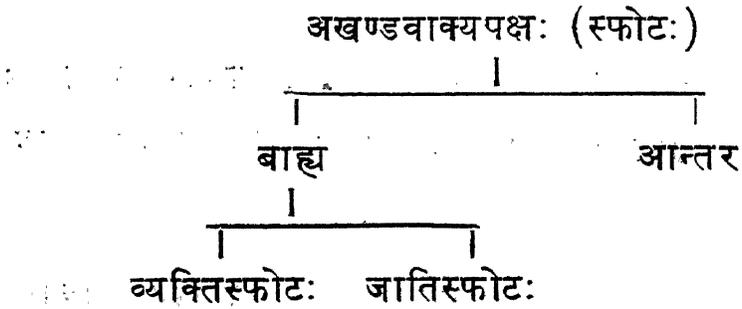
तत्र सूत्रप्रायेण एवं निर्देष्टुं शक्यते । सखण्डा-खण्डभेदेन वाक्यं
द्विधा भिद्यते । तत्र सखण्डपक्षः अभिहितान्वयवादान्विताभिधानवाद-
रूपेण द्विविधः ।

पदसमुदाय एवं वाक्यम्; पूर्वापरक्रमवन्ति पदान्येव वाक्यम्;
इति द्वौ पक्षौ उद्भूतौ अभिहितान्वयवादात् । भाट्टमीमांसकाः नैयायि-
काश्च अमुं वादमनुसृतवन्तः ।

अन्विताभिधानवादात् आख्यातशब्दो वाक्यम्; वाक्ये आद्यं पदं
वाक्यम्; साक्षाङ्क्षं प्रतिपदं वाक्यम् इति त्रयः पक्षा आविर्बभूवुः ।
अयं च वादः प्राभाकर-मीमांसकरादृतः । एतात् सर्वान् पक्षान् पट्टिकेयं
दर्शयति—



अखण्डवाक्यपक्ष एव स्फोटवाद इति कथ्यते, अयं पक्षो वैयाकरणै-
रादृतः । अस्मात् पक्षात् त्रयो वादाः समजायन्त । बाह्यान्तर-
स्फोटरूपेण स्फोटो द्विधा । तत्र च वाक्यस्फोटः व्यक्तिजातिभेदेन
द्विधा भिद्यते ।



एवं सखण्डत्ववादिनां, अखण्डत्ववादिनां इमे च मतेषु पक्षा
मुख्यत्वेन दार्शनिकैः परिगण्यन्ते । एतेषां पक्षाणां स्वरूपं विव्रियते ।

वाक्यं सावयवम् अर्थात् वर्णपदरूपावयवसहितम् इति सखण्ड-
पक्षानुयायिनां सामान्याभिप्रायः । एतत्पक्षानुयायिनोरपि अभिहितान्वय-
वादान्विताभिधानवादयोरयमत्यन्तो भेदः—पदं केवलमर्थं बोधयति,
वाक्यं च तद्वाक्यगतपदानां परस्परसंसर्गम्, अन्वयं वा बोधयति अभि-

हितान्वयवादे । अन्विताभिधानवादे तु इतरान्वितमेवार्थं पदं बोधयति, वाक्यं च विशेषसम्बन्धान् बोधयति, नान्वयम् इति ।

(अ) अभिहितान्वयवादः :—

“अलातचक्रदर्शनवत्तदुपलब्धिराशु संचारात्” इति न्यायसूत्रे (अ ३. आ २. सू ५८) वात्स्यायनभाष्ये उक्तम् । वाक्यस्थलेषु खलु वर्णेषूच्चार्यमाणेषु प्रतिवर्णं तादच्छ्रवणं भवति । श्रुतं वर्णमेकमनेकं वा पदभावेन प्रतिसन्धत्ते; प्रतिसन्धाय पदं व्यवस्यति; पदव्यवसायेन स्मृत्या पदार्थं प्रतिपद्यते; पदसमूहप्रतिसन्धानाच्च वाक्यं व्यवस्यति; पदार्थान् सम्बद्धांच गृहीत्वा वाक्यार्थं प्रतिपद्यते इति । अयं चास्य भावः— पदानि अर्थवन्ति । तथा च पदेभ्यः प्रथमं पदार्थमात्रोपस्थितौ, पश्चात् आकाङ्क्षायोग्यतासत्तीनां प्रवृत्तिः । ततश्च पदानां परस्परमन्वयः संभवति । अनन्तरं पदार्थानां सम्बन्धेन वाक्यार्थो लभ्यते । एवं च अन्वयरूपो वाक्यार्थः शब्दबोधे प्रतीयते इति ।

(क) पदसंघातो वाक्यम्— आकाङ्क्षादिविशिष्टः पदसमूहो वाक्यं येन वाक्यार्थो बोध्यते इत्येतन्मतानुयायिनामयं भावः । अर्थवद्भिः पदैः परस्परान्वयेन वाक्यार्थो बोध्यते, तस्मात् अर्थवत्त्वात् अन्वयवतां पदानां वाक्यत्वम्-इति तात्पर्यम् । एतदेव “अर्थैकत्वादेकं वाक्यं सा-काङ्क्षम् चेद्विभागे स्यात्” (जैमिनिसू. २. १. ४६) इति विशदी-कृतं मीमांसकैः ।

(ख) पदानां क्रमो वाक्यम् — प्रथमतः पदैः पदार्थो बोध्यते । एवं पदबोधितपदार्थानां परस्परान्वय एव वाक्यार्थः । अयमेव “संसर्गो वाक्यार्थः” इत्युच्यते ।

(आ) अन्विताभिधानवादः :—

बृहत्यां प्राभाकरमिश्राः “तद्भूतानां क्रियार्थेन समाप्तायोऽर्थस्य तन्निमित्तत्वात्” (अ. १, पा. १, सू. २५) इति जैमिनिसूत्रे शाबर-भाष्यं व्याकुर्वन् एवमवादिषुः “.....व्यवहारार्थत्वात् प्रयोगस्य विशेषात्मकत्वाच्च व्यवहारस्य अन्वितावगतिरेव तदर्थानाम्, नानन्वितादर्थस्मरणम्, व्यवहारानङ्गत्वात्”—इति ।

इदमत्र तात्पर्यम्—प्रथमतः परस्पराक्षिप्तानां वाक्यगतपदानामन्वयः संभवति । तदनन्तरमेव परस्परान्वितपदैरर्थः बोध्यते, तद्द्वारा शक्तिग्रहश्च संजायते इति ।

(क) आख्यातशब्दो वाक्यम् — वाक्यगतं क्रियापदं कारकैरन्वयं प्राप्य अन्वयव्यतिरेकरूपं वाक्यार्थं प्रतिपादयति । इतराणि च पदानि “सोऽर्थं इतरवाक्याबोधितार्थेभ्यो विलक्षणः” इति ज्ञापयितुं शक्तानि भवन्ति । एतदभिप्रायेणैव अमरसिंहेनाऽपि नामलिङ्गानुशासने “क्रिया वा कारकान्विता” इत्युक्तम् ।

(ख) वाक्ये आद्यं पदं वाक्यम् — वाक्ये यत्पदं प्रथमतः प्रयुज्यते तदेव वाक्यार्थस्य वाचकम् । अयं चास्य भावः— क्रियाकारकयोरविनाभावसंबन्धात् अन्यतरोऽपि प्रयुक्त इतरमवश्यमाक्षिपति । तथा च संबद्धमर्थान्तरमपि तदेव पदं बोधयति । इतराणि पदानि तु वाक्यान्तराद्भेदं सूचयितुमुपयुज्यन्ते । तस्मात् वाक्यत्वेन व्यवहियमाणे पदसमूहे आद्यं पदं वाक्यम्, तेनैव वाक्यार्थो बोध्यते इति ।

(ग) आकाङ्क्षं प्रतिपदं वाक्यम् — वाक्ये आकाङ्क्षावत् सर्वं पदं वाक्यं भवति, तद्यथा — वाक्यगतं पदम् आकाङ्क्षासहितं पदा-

न्तरेणान्वयानन्तरमेव स्वार्थं ब्रवीति । एवं सर्वस्यापि पदस्य परस्पर-
काङ्क्षावत्त्वात् इतरैः सर्वैरपि पदैरन्वयं प्राप्यैव स्वार्थो बोध्यते ।
तस्मात् अन्यतरेणान्यतमेन वा पदेन वाक्यस्यार्थो बोध्यते । अयमेव
“पदार्थ एव वाक्यार्थः” इत्येतन्मतानुयायिनामभिप्रायः । किं च वाक्ये
इतरेषां पदानामुच्चारणम् अस्फुटं संतमन्वयं स्पष्टीकरोति । अमुमभि-
प्रायं मनसि कृत्वैव केचन “प्रयोजनमेव वाक्यार्थः” इति कथयन्ति ।

(इ) अखण्डवाक्यपक्षः अस्मिन् पक्षे तु --

वाक्ये पदवर्णरूपावयवाः न सन्ति । वाक्यमखण्डम् । वाक्यार्थ-
श्चाखण्डः । पदपदार्थविभागस्सर्वोऽपि काल्पनिक एव । वस्तुतः तादृश-
पदानामर्थग्रहणसमये एव तस्मात् भिन्नो वाक्यार्थः तदसत्यपदार्थैरभि-
व्यक्तो भवति । एवं भासमानाखण्डवाक्यार्थस्फुरणमेव प्रतिभा । तथा
च अखण्डवाक्यार्थसंबन्धिषु त्रिष्वपि पक्षेषु वाक्यार्थः प्रतिभैव । उक्तं च
वाक्यपदीये भर्तृहरिणा-

विच्छेदग्रहणेऽर्थानां प्रतिभाऽन्यैव जायते ।

वाक्यार्थ इति तामाहुः पदार्थैरुपपादिताम् ॥ इति ॥

(वाक्यकाण्डे श्लो. १४३)

तत्र वाक्यस्फोटः श्रवणेन्द्रियेण ग्रहीतुं शक्यते । आन्तरस्तु मनसैव
गृह्यते ।

तत्र वाक्यस्फोटो द्विधा-

१. व्यक्तिस्फोटः - वाक्ये पदवर्णविभागः काल्पनिक एव ।
परमार्थतस्तु पूर्णः, अद्द्वितीयः, अखण्डविज्ञानस्वरूपः एको निरवयवः
शब्द एव वाक्यम् । तत्र वाक्ये विभागो नास्त्येवेति एतन्मतानुयायिनां
सिद्धान्तः

२. जातिस्फोटः— बाह्यस्फोटः पदरूपः । स्फोटरूपपदवाक्यवर्तिनी जातिरेव अर्थबोधिका भवति । अयमेव जातिस्फोटः ।

आन्तरस्फोटः—आन्तरः स्फोटरूपः शब्दः अर्थबोधकः तथा च बुद्ध्या परिकल्पितानां पदानां संघात एव अर्थबोधक इति एतन्मतानुसारिणी मन्वते ।

एवं (१) संसर्गः; (२) संसर्गवशात् निराकाङ्क्षः सम्पूर्णः पदार्थः; (३) परस्परान्वितः पदार्थः; (४) क्रिया; (५) प्रयोजनम्; तथा (६) प्रतिभा इति षोढा वाक्यार्थ इति वदन्ति ।

विधिर्वाक्यार्थः, नियोगो वाक्यार्थः, भावना वाक्यार्थः इत्यादिमतानि “क्रियावाक्यार्थः” इति मत एवान्तर्भवन्ति ।

अपि च “सुप्तिङन्तचयो वाक्यम्” इति अमरसिंहेन सामान्यतो वाक्यलक्षणमुक्तम् । वैयाकरणैश्च “एकतिङ् वाक्यम्”, “आख्यातं साव्ययकारकविशेषणं वाक्यम्” इति द्वे लक्षणे शास्त्रोपयोगिनी उक्ते ।

विज्ञानवादिनस्तु बौद्धाः तेषां मते वाक्यं, वाक्यार्थश्च विज्ञानस्याकारविशेषः । अयं च राद्धन्तो वैयाकरणानां “प्रतिभा वाक्यार्थ” इति मतेन तुल्य एव । तथा हि—वाक्यवाक्यार्थयोर्विषये अनादिः भदवासनास्ति । तथा च विज्ञानं विभागरहितमपि विभागसहितमिव, रूपरहितमपि रूपसहितमिव भासते । एवं चारोपितरूपवद्भिः पदार्थैः पदार्थसमुदायरूपो वाक्यार्थः प्रतीयते । निर्विभागोऽप्ययं वाक्यार्थः सविभाग इव लक्ष्यते—इति ।

वस्तुतस्तु अखण्डेनैव वाक्येन वाक्यार्थबोधो जायते । न केवलं वर्णेन, पदेन, पदसमूहेन वा । यावदेकं वाक्यमुच्चरितं तावच्छ्रोतुः अवि-

लम्बेन वाक्यार्थबोधो जायते मनसि । नात्र पदवर्णविभागस्य कंचन संदर्भं पश्यामः । तथाहि “राजपुरुष आहूयताम्” इति वाक्ये उच्चारिते श्रोता “राजपुरुषो नाम राज्ञः पुरुषः, अर्थात् राजसंबन्धी पुरुषः, षष्ठ्याः संबन्धार्थकत्वात्” इत्यादिविधेन वाक्यगतपदविभक्तिसमासादिविषय-मालोच्य कर्मणि न प्रवर्तते । किन्तु अप्रयत्नमेव वाक्यार्थं बुद्ध्वा तत्तत्कार्ये व्यापृतो भवति । एतादृशो व्यवहारो जीवितैः सर्वैरप्यनुभूयत एव । किं च यदि वाक्यार्थस्य पदवर्णादिविषयकज्ञानमेवावश्यकं तर्हि तज्ज्ञानरहितस्य विषये व्यवहारासंगतिः स्पष्टैव । तस्मात् पण्डितैः पामरैः सर्वैरपि तत्तद्वाक्यानां श्रवणेन तत्तत्कार्येषु प्रवर्त्यते । पदवर्णादिविभागवत् वाक्यम् इति तु व्याकरणाध्ययनजन्यसंस्कारसूचकमेव । अतः सिद्धान्तवैविध्ये वर्तमानेऽपि प्रतिभा वाक्यार्थः इत्यंश एव सर्व-सुलभः सर्वाङ्गीकारयोग्यश्च भवतीति वक्तुं शक्यम् ॥



పదకవిత్వం - వచనాలు*

ఆంధ్ర సారస్వతం 1. పదకవిత 2. పద్యకవిత—అని ప్రధానంగా రెండు విధాలు. ఇందులో పదకవిత పద్యకవితకన్నా ప్రాచీనతర మయింది. ఇతివృత్తం, భాష, భందస్సు—మొదలైన అంశాల్లో దేశీయతను ప్రణాళి వుచ్చుకొని సమాజంగా భాసిల్లేది పదకవిత్యం. సంస్కృతకవి తామార్గయొక్క ప్రభావాని లోనై, అన్నికీతులా సంస్కృత కవిత్వానికి ప్రతిబింబంగా ప్రకాశించేది పద్య కవిత్వం.¹

‘పదం’—అనే సంస్కృత శబ్దానికి మాట (Word), చోటు (Place), పాదం (Foot) — అనేవి ముఖ్యమైన అర్థాలుగా కనబడుతున్నాయి. ఈ మూడు ముఖ్యార్థాల్లో మొట్టమొదటిదైన ‘మాట’ అనేది అర్థవ్యాకోచం (expansion of meaning) పొంది, “రాగయు క్తమైన పద సముదాయం

* ఈ పరిశోధన పత్రం (Research Paper) 1935 జూలైలో తిరువతిలో జరిగిన ‘అభ్యుదయ రచయితల సంఘ నవమ వార్షికోత్సవం’ సందర్భంలో ఉపన్యసించబడింది.

1. భరతుడు నాట్యశాస్త్రంలో “భందస్సుకు కట్టుబడిని శబ్దంలేదు; శబ్దంలేనిదే భందస్సు వుండదు.”—అనే విస్తృతమైన అర్థంలో అక్షరగణాలతో ఏర్పడే 26 భందస్సు ల్లోని వృత్తాలను కూడా ‘పదాలు’గా పరిగణించినాడు (చూ, 14వ అధ్యాయం, 40—47 శ్లో||). అందువేత ఈ పద, పద్యకవిత్యాల వింగడింపు ఇక్కడ తెలుగు భాషా చ్చందో పరిణామ దృష్టితో మాత్రమే కానిపబడిందనే విషయం ముఖ్యంగా గ్రహింపదగింది.

(పాట)"—అనే విస్తృతార్థంలో రూఢిగాంచింది. తెలుగు లాక్షణికులు పదకవితల్ని మధుర కవితా శాఖకు చెందినవిగా పరిగణించినారు.²

కేయధర్మ విశిష్టమై, అనంతమైన పదకవితా సాగరంలోని పదాలను లక్షణవేత్తలు 1. నిబంధ (నిబద్ధ) పదాలు 2. అనిబంధ (అనిబద్ధ) పదాలు (చూర్ణపదాలు)—అని స్థూలంగా తెండువిధాల వింగడించినారు.³ ఖీటిలో నిబంధ పదాల లక్షణాలు ఇవి: 1. మాత్రాగణాల్లో రచింపబడటం 2. ఒకానొక లయతో కూడివుండటం 3. యతిప్రాసల నియమం 4. పాదసంఖ్యానియమం 5. చిట్టచివర ఇష్టదైవం యొక్క లేదా కవియొక్క పేరు 'ముద్ర'గా అమరివుండటం.⁴ తాళ్ళపాక వంశకవులు, క్షేత్రయ్య, సారంగపాణి మొదలగు వాగ్గేయకారుల కృతులు ఈ నిబంధపదాలకు నిదర్శనాలు.

అనిబంధపదాలు (చూర్ణపదాలు) (i) మాత్రాగణాలు (ii) లయ (iii) ముద్ర—అనే మూడు లక్షణాలను మాత్రమే కలిగివుంటాయి. కాలే కృష్ణమాచార్యుల సింహాగిరి నరహరి వచనాలు, కాసె గంగాధరప్ప రచించిన గంగాధరయ్య వచనాలు, తాళ్ళపాక పెద తిరుమలాచార్యుల మేకపేశ్వర వచనాలు, ఊరె శంకరకవి రచించిన భవానీ మనోహర వచనాలు మొదలయినవి అనిబంధపదాలకు ముఖ్యోదాహరణాలు. ఈ అనిబద్ధపదాలు 'వచనా'

2. వార్తాకవి రఘునాథయ్య అనే లాక్షణికుడు 'లక్షణదీపిక' అనే లక్షణగ్రంథంలో పదకవితల్ని మధుర కవితాశాఖలోనివిగా పరిగణించినారు.

3. మా. ఉదాహరణ వాఙ్మయ చరిత్ర (ద్వి. ము—1968), అవతారిక పుటలు 14&15.

—విద్యారత్న నిడుదవోలు వేంకటరావు.

3. మా. తాళ్ళపాక కవుల లఘుకృతులు, తి. తి. దేవస్థాన ప్రచురణ : (1935), సంకీర్తన లక్షణము—29, 34, 54, 55 సంఖ్యలుగల పద్యాలు, అను: చిన తిరుమలాచార్యులు.

4. నిబంధపదాల్లో పాల్ పాటికి చివర 'ముద్ర' ఉంటుంది. అయితే, కొన్నిటి చివర స్థూత్రం ఈ 'ముద్రా' సంకేతం ఉండక పోవచ్చు.

లనే వేరిట ప్రసిద్ధిగాంచినట్లు వాటి పేళ్లే చెపుతున్నాయి. వీటిలో తాళానికి బాగా బదిగినవాటినే 'తాళగంధి చూర్ణ కాలు'—అని అంటారు.

ఇక, 'వచన' మనే సంస్కృత శబ్దముక్క మూలార్థం 'పలుకబడినది' (మాట)⁵ అని. ఎవరైనా అలవోకగా ఏదైనా చెప్పేటప్పుడు వారి పలుకులు ఛందోరహితంగా ఉండటం సర్వసాధారణం కాబట్టి, అలాంటి ఛందోరహిత వాక్యాలకు 'వచన'మనే వ్యవహారం అనాదిగా ఏర్పడివుంది. ఇంచుమించు ఇటువంటి అర్థాన్నే కలిగిన 'గద్యం' అనే ఇంకొక శబ్దకూడా సంస్కృతంలో ఉన్నది. 'వ్యక్తమైన వాక్కు' (స్పష్టమైన పలుకు)—అని దీని అవయవార్థం,⁶ అయితే, 'వచనం', 'గద్యం'—అనే ఈ రెండు పదాలు సంస్కృతంలో ఒకదాని కొకటి పర్యాయపదాలు కావు. ఈ రెంటిలో 'గద్యం' అనేది ఆయా కవులు రచించిన ఛందోరహిత రచనల్ని తెలిపేదిగా సాహిత్యపరంగా వాడబడుతూ వుంది.⁷ 'వచనం'—అనేది సామాన్యార్థంలో పరిమితమై ఉంది.

ఈ 'వచన'మనే పదాన్ని తొలుదొల్ల సాహిత్యార్థ సాక్షరకంగా ప్రయోగించిన కీర్తి జై నులైన కన్నడ కవులది! కన్నడ రత్నత్రయంలో తొలి కవియైన ఆదిపంపడు (క్రీ. శ. 10 వ శతాబ్దిపూర్వార్థం) విక్రమాక్షున విజయ మునే తన చంపూభారతంలో 'ప్రసన్నగంభీర వచన రచన చతుర కవితా గుణార్ణవుడ'నని తన్నుదాను ఉగ్గడించుకొన్నాడు.⁸ ఈ సమాసంలోని 'వచన' కట్టు పద్యగద్యాలను రెంటినీ సూచిస్తున్నది. క్రీ. శ. 11 వ శతాబ్దికి చెందిన జయకీర్తి అనే కర్ణాట జైన పండితుడు తాను రచించిన 'ఛందోనుశాసనం' అనే సంస్కృత లక్షణ గ్రంథంలో గద్యం, వచనం—అనే ఈ రెండిటియొక్క

5. చూ. గురుబాల ప్రవోధిక, పుట 122, వావిళ్ల ప్రచురణ (1922).
 6. అదే, పుట 701.
 7. అదే, పుట 897.
 8. చూ. కన్నడ సాహిత్య చరిత్ర, పుట 51, డా॥ అర్వీయస్ సుందరం, అం. ప్ర. సో. అకాడమీ ప్రచురణ (1971).

అర్థాలకు సాహిత్యపరంగా నెలకొనివున్న పోలికను, తేడాను చక్కగా సూచించినాడు.

“గద్యం హృద్య మపాదోక్తి సమాసపద సంవితం

తతోఽన్యత్ చూర్ణిరిత్యుక్తై వచనం వాక్యబంధురం” (1—26)

‘పాదనియమ రహితమై, సమాస పదాలతో కూడివుండేది గద్యం; అట్లే పాదనియమ రహితమై, పొడిపొడి వాక్యాలతో కూడివుండేది వచనం— దీన్నే ‘చూర్ణి’ అంటారు. ఈ రెంటిలో ‘వచనం’ కన్నా ‘గద్యం’ హృద్యమై ఉంటుంది.’—అని తాత్పర్యం. దీన్ని బట్టి, సమాసవిన్యాసంతో శబ్దప్రధానమై వుండేది గద్యం; పొడిపొడి మూటలతో అర్థప్రధానమై వుండేది వచనం—అనే అభిప్రాయం ఆనాటి కర్ణాట కవి పండితలోకంలో నెలకొని వుండినట్లు తెలుస్తున్నది. ఆ అభిప్రాయమే క్రమేణ గద్యం, వచనం—అనేవి ఒకదాని కొకటి పర్యాయపదాలనే భావనకు దోహదకారి అయ్యింది.

క్రీ. శ. 12 వ శతాబ్ది ప్రారంభ కాలంనుండి కన్నడదేశంలో ‘శివశరణు’ అనే పేరుగల వీరశైవ భక్తులు తమ తమ శివభక్తి అనుభవాలను అత్యంత సుమాజమైన భాషలో ఆశువుగా వచనరూపాన వెల్లడింప నారంభించారు. వారలవల్ల ‘వచన’ మనేది ఆ భాషలో ఒక విశిష్ట సాహితీప్రక్రియగా వెల్లి విరిసింది. ఆ వచనకారు లందరిలోను అన్నివిధాలా అగ్రగణ్యుడు బసవేశ్వరుడు. ఈ శివశరణులు రచించిన వచనాలన్నీ ఇంతకుపూర్వం పేర్కొన్న ‘అనిబంధ (చూర్ణ) పదాల’ కోవకు చెందినవే!

ఈ కాలంలో కన్నడదేశంనుండి వీచిన ‘వీరశైవ పవనాలు’ మత సాంఘిక విప్లవభావాలతోపాటు, సారస్వత సారభాన్నికూడా మోసికొనివచ్చి, తెలుగు దేశం నలువైపులా వెనజల్లినయ్యి. ఏతత్ఫలితంగా తెలుగులోని దేశిసాహిత్యం కొంగ్రొత్త పునరుజ్జీవనాన్ని పొంది కళకళలాడసాగింది.

9, మా. ఆంధ్రమహాభారతము—భండేశిల్పము (1966). పుటలు 148, 468 & 535.

డా॥ పొటిబండ మాధవశర్మ.

క్రమంగా, కవిబ్రహ్మ తిక్కన (క్రీ. శ. 1220—1280) కాలానికి తెలుగులో గద్యం, వచనం—అనేవి సమానార్థకాలుగా స్థిరపడినాయి.¹⁰ అటు పిమ్మట మఱి కొన్నేళ్ళకు—అనగా క్రీ. శ. 14 వ శతాబ్ది ప్రారంభకాలానికి కర్ణాట శివశరణుల వచనాలను పోలిన వచనాలను తెలుగులో రచించడం మొదలయింది.

క్రీ. శ. 1290 ప్రాంతంలో నేటి మహబూబ్ నగర్ మండలంలోని సంతూరు (సంతపూరు)—అనే గ్రామంలో జన్మించిన కృష్ణమాచార్యులనే మహాభక్తుడు చిన్నప్పడే సింహాచలక్షేత్రం చేరుకొని, ఆ స్వామి నారాధిస్తూ, ఆ దేవునకు అంకితంగా అనేక రచనలు చేశారు. వాటిలో ముఖ్యమైనవి “సింహాగిరి సరహరి! నమోనమో దయాభిధీ!” అనే మకుటంగల సింహాగిరి సరహరి వచనాలు. వీటికే కృష్ణమాచార్య పదాలనీ, కృష్ణమాచార్య విన్నపాలనీ, కృష్ణమాచార్య సంకీర్తనలనీ, నామాంతరాలు.

విష్ణుభక్తిని, విశిష్టాద్వైత సిద్ధాంతాన్ని ప్రపంచిస్తూవున్న ఈ వచనాలను రచించడంలో కృష్ణమాచార్యులకు, సంస్కృతంలో శ్రీమద్రామానుజాచార్యులు (క్రీ. శ. 1017-1137) రచించిన ‘గద్యత్రయం’ ప్రాయీకంగా ప్రేరణ నొసగివుంటుందని పరిశోధకుల తలంపు.¹¹ అయినా, కృష్ణమాచార్యుల వచనాలకు, కన్నడభాషలో బసవేశ్వరుడు మున్నగువారు రచించిన వచనాలకు పెక్కు అంశాలలో సామ్యాలు స్పష్టంగా గోచరిస్తున్నాయి :—

(i) ఈ యిరువురినీ ప్రధానంగా ఆత్మాశ్రయ కవి తారీఖికి చెందిన స్తుతివచనాలే.

(ii) ఇద్దరి వచనాల చివరా ఇష్టదే వయొక్క నామధేయం మకుటంవలే అమరివుంటుంది.

10. మా. ఆంధ్రవచన వాఙ్మయము—ఉత్పత్తి ఏకాసములు (1971), పుటలు 18&19. డా॥ ఎం. కులశేఖరరావు.

11. అదే, పుట 438.

(iii) ఇరువురి వచనాల్లోనూ అక్కడక్కడ సంస్కృత శ్లోకాలూ, సూక్తాలూ ప్రామాణికతా ప్రతిపాదనార్థమై సందర్భోచితంగా ఉట్టంకింపబడి వుంటాయి.

(iv) ప్రతిపాదిత విషయాన్ని పౌరాణిక గాథలలో రంజింపజేయుడం ఇద్దరి రచనలలోనూ కనిపిస్తుంది.

(v) ఇరువురి వచనాలలోనూ ఒకానొక ప్రత్యేక బాణీలో పాడటానికి అనువైన శైలితో కూడిన 'తాళగంధి' వచనాలు ఉన్నాయి.

(vi) అటు పూర్తి గ్రాంథికమూ, ఇటు మఱీ మాండలికమూగాని విశిష్ట వ్యావహారిక భాష (Well Received Language) లో ఇరువురి వచనాలు వెలసినాయి.

(vii) బసవేశ్వరుడు నాల్గులక్షల పైచిలుకు సంఖ్యగల వచనగీతాలను రచించినట్లే,¹² కృష్ణమాచార్యుడు చాతుర్లక్ష వచన గంకీర్తనలతో వాక్కు జలు చేసినాడు.¹³ కాని, ఈ యిరువురి రచనల్లో ఈనాడు మనకు లభిస్తూ వుండేవి చాలా కొద్దిమాత్రమే.

(viii) ఈ యిరువురి రచనలూ తమ తమ భాషల్లో తదనంతర వచన రచయితలకు మార్గదర్శకాలై వెలిశాయి.

(ix) ఈ యిద్దరి వచనాల్లోనూ వారి వారి మత సిద్ధాంత విషయాలను సూర్పించ ప్రశంసాపూర్వక ప్రస్తావన లున్నప్పటికీ, బసవని వచనాలలో తత్త్వం, నీతి, కాలజ్ఞానం — మొదలగు పెక్కు విషయాల వైవిధ్యమూ, సామాజిక స్పృహతో కూడిన సాంఘిక దృక్పథమూ అతిశయంగా గోచరిస్తాయి. ఇక, కృష్ణమాచార్యుల వచనాల్లో తదితర అంశాలన్నా భక్తి, ప్రపత్తిభావాలే ఎక్కువగా పరిమళిస్తూవుంటాయి.

12. మా. బసవపురాణము (ద్వీపద), 4 వ అశ్వాసము, పుట 253, పాల్కురికి సోమనాథుడు, పరి : బండారు తమ్మయ్య, వావిళ్ల ప్రచురణ (1956).

13. మా. సింహగిరి వచనములు, పుటలు 21-30, సంపా : డా॥ ఎం. కులశేఖరరావు, ఆం. ప్ర. సా. అకాడమీ ప్రచురణ (1980).

(X) కృష్ణమాచార్యుల వచనాల మొదట్లో ఉండే 'దేవా!' - ఇత్యాది సంబోధనలు బసవేశ్వరుడు మున్నగువారి కన్నడ వచనాలలో కానరావు.

సింహగిరి వచనాలను ప్రతిభావంతంగా అనుకరించిన వాగ్గేయకారుడు తాళ్లపాక పెదతిరుమలాచార్యుడు క్రీ. శ. (1468-1558). ఈయన రచించిన వేంకటేశ్వర వచనాలు 'వైరాగ్య వచనమాలికా గీతాలు' అనే పేర రాగతాళ నిర్దేశ పూర్వకంగా రాగిరేకులపై లిఖింపబడివున్నాయి. వాటిలో ప్రతి వచనం చివర 'మరియును' - అనే లంకెపదము (Link Word) కనబడుతుంది. దీన్నిబట్టి, ఇందులోని ఒక్కొక్క 'వచనగీతం' ఒక పెద్దపూలదండ (తోమాలియ) లోని ఒక్కొక్క పుష్పంవంటిదనే సుందరభావన స్ఫురిస్తూవుంది. బసవేశ్వరుని భావరేఖల్ని అప్రయత్నంగా, అత్యంత సహజంగా ప్రతిబింబిస్తూవున్న ఈ క్రింది ఉదాహరణలు మచ్చుకు తిలకింపతగ్గవి :-

1. బసవన :

" కలవారు శివాలయము కట్టెంతురు; నేనేమి కట్టెంపగలను ? బడుగు నయ్యా ! నా కాలే కంబము; దేహమే దేవళము; శిరసే మైడికలకమయ్యా ! కూడలసంగమనేవా ! వినవయ్యా ! స్థావరము బెడుగాని; జంగమము బెడదయ్యా !" 4

—818 వ వచనం

పెద తిరుమలయ్య :

" శ్రీ వేంకటగిరిదేవా ! నా దేహంబు నీ వుండెడి నిశ్చలవాసంబు; నాజ్ఞాన విజ్ఞానంబులు నీయుభయ పార్శ్వంబుల దీవంబులు; నో ముకుటెటమల యూర్పులు నీ యిరుదెసలం బట్టెడి యాటవట్టంబులు; నో మనోనురాగంబు నొకం జంద్రకావివలువ; నీకు మొక్కనెత్తిన వేతులు రెండును మకర తోరణంబులు; నా భక్తియే నీకు సింహానుభవం; నా మేవం బొడవైన పులకలు నీకు గుడులు గ్రుచ్చి యర్పించిన పూదండలు, నే మిమ్ము నుత్తించిన

14. చూ. బసవేశ్వర వచనాలు—సమగ్ర సమాక్ష (1976-77), పుట 199, 201 బాణాల రామయ్య, మైసూరు విశ్వవిద్యాలయము.

నుతుల యక్షరరవంబులు; భేరీ భాంకార ఘంటికా నినాదంబులు; నా పుణ్యపరిపాక ఫలంబులు నీకు నైవేద్య తాంబూలాదులు; మదీయ నిత్య సేవానమయ నిరీక్షణంబులు నీ సర్వాంగంబుల నలందిన తట్టువునుంగు; నా సాత్త్వికగుణంబు నీకు ధూపపరిమళంబు; నీవు దేవదేవుండవు; నే నర్చకుండను. ఈరీతి నిత్యోత్సవంబు నాయందు నవధరింపవే శ్రీ వేంకటేశ్వరా! మఱియును¹⁵

—1 వ వచనం.

పై ఉదాహరణల్లోని “జుగముము (మానవ సంఘం) చెడదు”; “నాయందు నిత్యోత్సవంబు నవధరింపవే!”—అనే రెండు వాక్యాల్లోని భావ సాదృశ్యం ఆలోచించేటప్పుడే అమృతరుచిరమైనదని సహృదయులు గుర్తింప గలరు.

2. బసవన :

“ చకోరమునకు చంద్రుని వెన్నెల చింత;
అబ్జమునకు సూర్యోదయము చింత;
భ్రమరమునకు సుగంధమధువే చింత;
నాకు నంగమదేవుని చింతయే చింత.”¹⁶

—364 వ వచనం.

పెదతిరుమలయ్య :

“ క్షీరాబ్ధిశయనా! కమలంబు సూర్యుని కెదురు చూచినట్టు నా హృదయ వద్మలంబు రవిమండలవ ర్తివైన నీ కెదురు చూచుచున్నది; కమలంబులు చంద్రోదయం బపేక్షించినట్లు నా కన్నుంగలువలు భవదీయముఖ చంద్ర దర్శనం బపేక్షించుచున్నవి.....”¹⁷

— 4 వ వచనం.

15. మా. శ్రీ వేంకటేశ్వర అఘుకృతులు (1935), పుటలు 93 & 94.

16. మా. బసవేశ్వర వచనాలు—సమగ్రసమీక్ష (1976-77), పుట 86, డా॥ బాడాల రామయ్య మైసూరు విశ్వవిద్యాలయము.

17. మా. శ్రీ వేంకటేశ్వర అఘుకృతులు (1935) పుట 95.

ఈ రెండు వచనాలు ఈ సాహితీమూర్తుల హృదయ పరివక్ష్యతకూ భావనా సరణిలోని సమానస్థాయికీ చక్కని దృష్టాంతాలు!

“పన్నుగ పెదతిరుమలయ్య పదమున కెలుగున్”¹⁸

అని తెనాలి రామకృష్ణునంతటి వికటకవిచే ప్రశంసింపబడిన తాళ్లపాక పెదతిరుమలాచార్యులకు ఇంచుమించు సమానకాలీనుడు, తెలంగాణ ప్రాంతంలో విలసిల్లిన వచనకారుడు కాసె గంగాధరప్ప (క్రీ. శ. 1525—1575), ‘కరుణించవే! కరుణాకటాక్ష! గంగాధరయ్య!’—అనే ఊకుటంతో ఈయన రచించిన వచనాలు శివపరంగా తెలుగులో వెలసిన స్తుతివచనాలలో మొట్టమొదటివి.¹⁹ కొండవీటి ప్రాంతీయుడైన ఊరె శంకరకవి (క్రీ. శ. 1570 ప్రాంతం) రచించిన భవానీమనోహర వచనాలు (పురాతన శంకరవచనాలు) శివభక్తి ప్రచురాలయిన స్తుతివచనాలుగా మిగుల వ్యాప్తిలో ఉన్నాయి.²⁰ కాళికాధీశ్వర వచనాలు (శివయోగ వచనాలు), లక్ష్మీవల్లభ వచనాలు (చతుర్లింగశతి నారాయణ విన్నపములు), ముప్పదినాలుగు విన్నపాలు—ఇత్యాదులన్నీ ఈ శ్రేణిలోనివే.

వైరీతిగా ఆయా ఇష్టదైవాలను గురించేగాక, ఇలాంటి వచనాలు మతాచార్యులను, మహనీయులైన గురువులను ఉద్దేశించి కూడా తరువాతి కాలాల్లో వెలువడినాయి. అట్టివాటిలో ఇల్లిందల (నరనఘ) రామానుజసూరి రచించిన యతిరాజశేఖర వచనాలు (రామానుజ విన్నపములు), ఒకానొక అజ్ఞాతకవి రచించిన శతకోప విన్నపములు మేల్కొనడగివున్నాయి. ఇలాంటి వైయక్తిక స్తుతి వచనాల్లో ప్రారంభమందలి సంబోధన సాభిప్రాయంగా ఉంటుంది. ఆ సంబోధ్య వాచకంలోని అర్థమే ఆ వచనమందంతటా వర్ణనాత్మకంగా విస్తరించి వుంటుంది. మచ్చుకు ఒక ఉదాహరణ :

18. చూ. అప్పకవీయము, 3 వ ఆశ్వా., 225 వ పద్యము, వావిళ్ల ప్రచురణ (1951).

19. చూ. ఆంధ్ర వచన వాఙ్మయము—ఉత్పత్తివికాసములు (1971), పుటలు 456-458.

డా॥ ఎం. కులశేఖరరావు.

20.- చూ. ఆంధ్ర వచన వాఙ్మయము (ద్వి. ము — 1977), పుట 30, కళాప్రపూర్ణ నిడుదవోలు వేంకటరావు.

" గీతార్థ ప్రకాశకా ! మునుపు ద్వాపరయుగమందొక రామానుజుండు తన కొక వరుండు శిష్యుండై నిలిచినబోట సకలోపనిషద్రహస్య పారమర్థముం దేటపఱచి యుపదేశించియు, అతనిని ముక్తిపదంబున నిల్ప లేడయ్యె. నీ వతండుపదేశించిన యర్థమునే కైకొని, యసంఖ్యాత వర సమూహంబుల మోక్షపదంబున నిల్పితివిగావున, నతనికన్న నిన్నె చతుర మతినిగా విద్యజ్ఞులు వివారింపిరి. ఏతాదృశ మహిమాతిశయంబుగల నిన్ను సన్నుతించ నేర్తునా ? శేషనగరాధినాథ ! రామానుజ ! నమో నమో యతిరాజశేఖరా !"²¹

—52 వ వచనం.

ఈ స్తుతి వచనాలు సంఖ్యానియమం, భక్తినివేదన, మకుటం మొదలైన లక్షణాలలో భక్తి శతకాల ధోరణిలో కొనసాగినాయనడానికి అష్టోత్తర శత సంఖ్యలో రచించబడిన పై 'రామానుజ విన్నపముల'వంటి రచనలే సాక్ష్యాలు.

ఇలాంటి స్తుతివచనాలను ఎఱ్ఱా ప్రగడ, పోతన, శ్రీనాథుడు మున్నగు మార్గకవిత్ ధురీణులైన మహాకవులు తమ తమ రచనల్లో ఆ యా స్తుతి నంద ర్భాలకు అనుగుణంగా రచించివుండటం వీటి ప్రాశస్త్యానికి చక్కని నిదర్శనం.

అనిబంధ వదాల శ్రేణికి చేరిన ఈ స్తోత్రవచనాలేగాక, ఇంకా పెక్కు రీతుల వచన రచనలు తెలుగులో కాలక్రమేణ పెంపొందుతూ వచ్చినాయి. అందుచేత, వాటికి లక్షణం ఏర్పఱచవలెననే అభిప్రాయం తదనంతర కాలీనులైన ఆంధ్ర లాక్షణికులకు కలిగింది. అలాంటినాళ్లలో అగ్రగణ్యుడు పొత్తపి వేంకటాచార్యుని (క్రీ. శ. 1755 (పాఠం). ఈయన తెలుగు వచనాన్ని 1. గద్య 2. బిరుదుగద్య 3. చూర్ణిక 4. వచనములు 5. విన్నపములు—అని పంచ విధాలుగా 'లక్షణ శిరోమణి' అనే గ్రంథంలో వింగడించుచున్నాడు.²² కాని ఈ విభజనలో తగినంత వైవిధ్యం కానిపించదు. పై గా, ఈయన ఇచ్చిన

21. మా. యతిరాజశేఖర వచనములు (వ్రాతప్రతి). R. No. 503 (Paper), యన్. వి. యు. ఓరియంటల్ రీసర్చి ఇన్స్టిట్యూట్ లైబ్రరీ, తిరుపతి.
 22. మా. అక్షణశిరోమణి, తృతీయాశ్వాసము, 421 వ వచనము, సంపా : రావూధి ధోరసామిశర్క, అం. ప్ర. సా. అకాడమీ ప్రచురణ (1979).

నిర్వచనాలుకూడా అస్పష్టంగా ఉన్నయ్. స్తుతివచనాలనే ఈయన 'విన్నవములు'గా వర్గీకరించియున్నాడు. కాని, అందుకు ఈయన ఇచ్చిన నిర్వచనం ఎంత అసమగ్రంగా ఉందో తిలకించండి :

“అందు విన్నపంబు లెన్న తిన్ననై ఋజుమార్గంబుల ననుగమించు”

కాబట్టి, ఆయా వచన రీతులయొక్క లక్షణాలను, వాటి i) స్వరూపం (శబ్దముల కూర్పు) ii) స్వభావం (వర్ణింపబడిన విషయం) iii) ప్రయోజనం (ఏయే రచనా సందర్భాల్లో ఎలా ఉపయోగింప బడ్డాయనే అంశం)—ఈ త్రివిధాంశాలను దృష్టిలో ఉంచుకొని, సమన్వయ పూర్వకంగా వాటి యొక్క లక్షణాలను క్రోడీకరించవలసిన ఆవశ్యకత ఎంతైనా ఉన్నది.

ఛందోనియమరహితాలైన అనిబంధ పదాలను 'వచనాలు'గా వ్యవహరించినట్లే, ఛందోనియమంతో కూడిన నిబంధపదాలను కూడా 'వచనాలని వ్యవహరించే సంప్రదాయం ఒకటి ప్రచురంగా తెలుగు నాలు అనాదిగా నెలకొని వుంది. ఏగంటివారి వచనాలు, పోతులూరి వీరబ్రహ్మయోగి రచించిన కాలజ్ఞాన వచనాలు, లింగావధూత స్వామివారు రచించిన పూదోట వచనాలు—మొదలయినవి ఈ పరంపరలోనివి. ఈ పేళ్లలోని 'వచన' శబ్దానికి 'సందేశాలు' (Messages), 'సూక్తులు' (Sayings)—అనే అర్థాలను చెప్పకోవాలి.²³ ఆ విధంగా 'ఏగంటివారి వచనాలు' అంటే ఏగంటివారు వచించిన సూక్తులు, లేదా అనుగ్రహించిన సందేశాలు—అని పరిగ్రహించవలసివుంటుంది. కర్ణాటక శివశరణుల వచనాలలోని 'వచన' శబ్దకూడా ఇదే అర్థంలోనే వ్రాచిన కాలంలో వ్యాప్తిపొందింది.

తెలుగులో ఇలాంటి వచనాల్లో పురాతనమైనవి ఇంతకుముందు తెల్పిన 'ఏగంటివారి వచనాలు.' ఇవి 'ఏగంటి' (ఏన్ + కంటి = నేను చూచితిని)—అనే పేరుగల పుణ్యక్షేత్రంలోని గుహాలయంలో అనాదిగా నెలకొనివున్న సంక్షేపరూపి ఆరాధించిన అనేకతరాల శివ శరణులు ఆధ్యాత్మికానుభూతితో పలికిన ఆశు

23. See. Kittel's Kannada-English Dictionary, Vol. IV (1971) Page 1449, Pub: University of Madras.

రచనలు. వీటిలో కొన్నిటిపై కన్నడ వచన సాహిత్యంయొక్క ప్రభావం స్పష్టంగా గోచరిస్తున్నది :

పల్లవి॥ పండితయ్యను దలచి ప్రభువు గీర్తన చేసి,

గుండయ్య గొనియాడి కోరికలరా

దండిగా శంకరదాసుమయ్యను దలచి,

బండారు బసవన్న బాడవే మనసా !

అనుపల్లవి॥ శరణు శరణు శరణనవె మనసా ! అరయ భక్తుల

కరుణ అనందమునఁ బొంది, పరగ బసవని కరుణఁ బాయకెపుడూ,

పరమగురుడేఁగంటి ప్రభువు నంజేశ్వరుని

కరుణ జీవన్ముక్తిఁ గనఁగదవె మనసా ! ॥ శరణు ॥²⁴

1

అనిబంధ (చూర్ల) పదాలలో కొన్నిటిని, వాటియందలి విషయాన్నిబట్టి “విన్నపములు” అనినట్లే, ఈ నిబంధ పదములలోని విషయాలనుబట్టి, వీటి నన్నింటినీ “తత్వాలు” అనికూడా వ్యవహరిస్తున్నారు. తత్వాలలో వీరబ్రహ్మం (క్రి. శ. 1650 ప్రాంతం) గారి కాలజ్ఞానతత్వాలు సుప్రసిద్ధాలు. కాలజ్ఞానం (భవిష్యత్తును) చెప్పే పద్ధతి అంతకుముందు కొన్ని శతాబ్దులక్రితమే కన్నడ నాడులా నెలకొనివుంది. తెలుగులోనైతే అలాంటి రచనలు వెలువడడంలో కన్నడ కాలజ్ఞాన వచనాల సంప్రదాయమే పరోక్షంగా ప్రేరకం అయ్యింది. ఉదాహరణకు వీరబ్రహ్మంగారు కాలజ్ఞాన తత్వాలలో ఉట్టకించిన వీరభోగవసంతరాయల విషయం, ఇది అంతకు పూర్వమే కన్నడ కాలజ్ఞానులు ప్రపంచించిందే ! అలాగే, కన్నడ వీరశైవుల శూన్య (ముక్తి) సింహాసనభావన, ఒకవిధంగా తెలుగులోని ‘అచల’ సంప్రదాయానికి ప్రకృష్టంగా స్ఫూరిని ప్రసాదించిందని చెప్పవచ్చు.

‘అచల’మనే మాటలో వాటే మనకు జ్ఞప్తికి వచ్చే చిన్మయ తాత్త్విక మూర్తి వేమనయోగి. విశ్వదాభిరామాలైన ఆయన “ఆటవెలది వచనాలు”

24. Sec. Bulletin of the G. O. M. Library, Madras, Vol. VIII (1953), No. 1, PP, 59—60.

(ఆటవెలది పద్యాల్లో రచింపబడిన సూక్తులు). ఆబాల గోపాలానికి అందు బాటులోవుండే సురుచిర సందేశాలు.

మొత్తంమీద, పదకవిత్య కదంబంలో ఏక దేశాలైన 'తెలుగు వచనాలు' అటు సంస్కృత గద్యల పలుకుబడికీ, ఇటు కన్నడవచనాల ప్రభావానికీ లోనైనా, సాభిప్రాయమైన ఆద్య సంబోధన, మకుటనియమం, సంఖ్యానియమం, రచయిత యొక్క వ్యక్తిత్వాన్ని చాటే స్వతంత్రశైలి—ఇత్యాది లక్షణాలతో గూడి, ప్రత్యేక ప్రపత్తితో విరాజిల్లుతూ వున్నాయి.

తెలుగులో పద్యానికున్న ఆదరణ నిన్న మొన్నటిదాకా వచనానికీ తేనెండువల్ల, మన వచన వాఙ్మయంలో చాలాభాగం చేతికందకుండా కాల గర్భంలో కలిసిపోయింది. పోయిందిపోగా, తాళపత్రాల్లో నేటికీ నిద్రాణంగా మిగిలివున్న వచన సాహిత్య సంపదను వెలుగులోకి తీసికొనిరావలసిన బాధ్యత సాహిత్యాభిమాను లందరిమీదా ఉన్నది.

చిట్టచివరిదిగా ఒకమాట.

ఆంధ్రావనిలో ఆదినుండి పదకవితలు మహాకావ్య మార్గంలో విహరించే విద్యత్కవుల నిరాదరణకు గుటి అయ్యాయని ఈ క్రింది చాటువు చాటు తున్నది.

“ ముదిపీటులు విధవవేళ్ళెలు
పదకవితలు, మాటుబాస బాపనవారలే
పదువని పండితవర్కులు
కదనాస్థిర. వీరవరులు కడిదిపురమునన్”²⁵

'పదకవితలనేవి. ప్రాతబడినటువంటివి; వాటిలో ఆకర్షణలేదు; వాటి లోని భావ సంస్కారదూరమైంది; వాటి రచయితలు చదువుకొన్న పండితులు

25. మా. బాటుపద్య మణిమంజరి, ప్రథమభాగము, (1942), పుట 130, సంపా :
వేటూరి ప్రభాకరశాస్త్రి.

కాదు—అనే తిరస్కారభావం పై చాటువులో గూడుకట్టుకొనివుంది. కాని, ఈ అభిప్రాయం సత్యాన్వేషణ దృక్పథంనుండి వెలువడినదిగాక, పరిహాస దృష్టితో కూడిన ఈ సడింపు భావంతో పలికినదని, పరిశీలించేకొద్దీ స్పష్టమౌతుంది. పైగా ఈ చాటుపద్య రచయితయైన శ్రీనాథుడే, అన్నీ పండిన అపరవయస్సులో పదకవితల ప్రాశస్త్యాన్ని గుర్తించి, అలాంటి దేశీరచనల్ని వెలయించివుండడం ఇందుకు తిరుగులేని తార్కాణం !

సుప్రసిద్ధ సంగీత సాహిత్య విమర్శకులు కీ. శ్రీ. రాళ్లపల్లి అనంతకృష్ణ శర్మగారు పదకవితల ప్రయోజనాన్ని గూర్చి 'వేమన' అనే విమర్శనాత్మక గ్రంథంలో పలికిన ఈ క్రింది వాక్యాలు ఈ సందర్భంలో ఉదాహరింప వసివున్నాయి :

" తత్త్వ సిద్ధాంతములం దెంత భేదమున్నను, మతాంతరులయెడ ద్వేషా నూయాదులున్నను, నిరర్థక కర్మములు, దంభాచారములు మొదలగు మతవాదుల దుర్గుణములపై కత్తిగట్టుటలో వీరందఱును చాల పని చేసినవారు. పామర జనులలో నేటికిని నిష్కల్మషభక్తి, నమ్మకము. సౌశీల్యము మొదలగు గుణములు నిల్చివియుండుటకు వీరే కారణభూతులు గాని, సూత్రములు, భాష్యములు, వ్యాఖ్యలు వ్రాసిన పండితులు కాదు."26

" పలికిన ముత్యపునరముగో నుండవలె;
 పలికిన మాణిక్యకాంతిగ నుండవలె;
 పలికిన స్ఫటికపు నలకవలె నుండవలె;
 పలికిన శివుడుమెచ్చి అవునవు ననవలె;
 పలికినట్లు బ్రతుకకున్న కూడ ఆసంగమ
 దేవుడెట్లు మెచ్చునయ్యా ?" (799 వ కవచం)

—జనవేశ్యరుడ.

26. వేమన, పుటలు 102 & 103, ఆంధ్ర విశ్వకళాపరిషత్ ప్రచురణ (1928).

ఈ వ్యాసరచనలో (అధోజ్ఞాపికలలో పేర్కొనినవిగాక)

ఉపకరించిన గ్రంథములు :

1. తెలుగు సాహిత్యంపై వీరశైవ ప్రభావం [అముద్రిత సిద్ధాంతగ్రంథం].
—అపార్య జీరెడ్డి వెన్నారెడ్డి.
2. శ్రీ పురాతన శంకరవచనాలు [1923]; పరి : బాగంటి సీతయ్యశాస్త్రిలు.
3. శ్రీ వేంకటేశ్వర వచనములు [1945]; పరి : వేటూరి ప్రభాకరశాస్త్రి.
4. వీరశైవ సాహిత్యమింతు ఇతిహాస [కన్నడం] భాగ-1 [1962].
—బి. శివమూర్తిశాస్త్రి, బెంగుళూరు.
5. తాళ్లపాక కవుల కృతులు - వివిధ సాహితీ ప్రక్రియలు [1974].
—డా॥ వేటూరి అనందమూర్తి.

అనుదిత 'కలి విడంబన శతకము' - పరిశీలన

1. శతక ప్రక్రియ:

శతకం నూరు పద్యాలు గల రచనా విశేషం. అయితే శతకాలన్నీ ఈ నియమాన్ననుసరించి వ్రాయబడలేదు. రెండు మూడు వందల పద్యాలు కలిగిన రచనలు కూడా శతకాలుగానే వ్యవహరింపబడుతున్నాయి. వేమన వేల సంఖ్యలో పద్యాలు రచించాడు. వాటి నన్నిటిని కలిపి వేమన శతకమనే అంటున్నాం.

తెలుగు శతకం దాదాపు 800 సంవత్సరాల చరిత్రను కలిగిఉంది. ఇది రాను రాను ఎన్నో మార్పులకు లోనయింది. శాఖోపశాఖలుగా వృద్ధి చెందింది. మహాకవులు సైతం శతక ప్రక్రియను ఆదరించారు. విశిష్టమైన సాహితీ ప్రక్రియగా తీర్చిదిద్దారు.

శతక ప్రక్రియలో ప్రధానంగా కనిపించే లక్షణాలు (i) మకుట నియమం (ii) సంఖ్యా నియమం (iii) ముక్తకరీతి (iv) ఆత్మశ్రయత్వం.

మకుటం లేని శతకాలూ లేకపోలేదు. అయినా మకుట సహితాలే అత్యధికం. తెలుగు శతకాల్లో ముఖ్యంగా కనిపించేది మకుట నియమమే. పేరుకు శతకమే అయినా సరిగ్గా నూరు పద్యాలున్న శతకం అసలు లేదని చెప్పవచ్చు. చాలా శతకాల్లో నూరుమొనిమిది పద్యాలుండటం గమనించవచ్చు. మఠాచార్య

సంప్రదాయాల్లో సంఖ్యకున్న ప్రాధాన్యతే ఇలా శతకాన్ని నూటయెనిమిది పద్యాలలో వ్రాయడానికి కారణమయింది. ఆయా కవులు 101, 102, 106, 108, 126, 130, 1001, 1002, 1008, 1016, 1026, 1030 - సంఖ్యల పద్యాలతో శతక రచనలు చేశారు.

శతకం ముక్తక సముచ్చయం. ముక్తకం అంటే ఒక పద్యంలోనే భావం సంపూర్ణమైవుండి, ఇంకొక పద్యంతో సంబంధం లేకుండాడం. పద్యాల్లో వరుసక్రమం మారినా అన్వయ భంగం లేకుండాడం ముక్తకాల లక్షణం. కొన్ని కథాత్మక శతకాలూ ఉన్నాయి. కాని వీటి సంఖ్య చాలా తక్కువ. వాటిలో ముక్తక లక్షణం గోచరింపదు.

శతకాలు అధిక శాతం ఆత్మోత్తరయ రీతిలోనే ఉన్నాయి. కథాత్మకాల యిన శతకాల్లో తప్ప ఈ లక్షణం అన్ని శతకాల్లోనూ కనిపిస్తుంది. ఈ విధంగా శతకానికి కొన్ని లక్షణాలను గుర్తించినా, అన్ని లక్షణాల్ని కలిగిన శతకం మచ్చుకే నా కనిపించదు.

తెలుగు శతకాలకు సంబంధించి ప్రత్యేకించి కృషి చేసిన వారిలో కే. శే. వంగూరి సుబ్బారావు ముఖ్యులు. వీరి రచన "శతక కవుల చరిత్ర". తరువాత వేదం వెంకటకృష్ణశర్మ "శతక వాఙ్మయ సర్వస్వము" రచించారు. డా॥ కే. గోపాల కృష్ణారావు "ఆంధ్ర శతక సాహిత్య వికాసము" అన్న తమ సిద్ధాంత గ్రంథంలో శతక వాఙ్మయాన్ని సమగ్రంగా, శాస్త్రీయంగా పరిశోధించారు. ఇంకా, వేటూరి ప్రభాకరశాస్త్రి, మల్లంపల్లి సోమశేఖరశర్మ, రాళ్లపల్లి అనంత కృష్ణశర్మ వంటి ప్రముఖులు ఈ ప్రక్రియకు సంబంధించి విశేషంగా కృషి చేశారు.

శాఖోపశాఖలుగా విస్తరించిన శతక వాఙ్మయంలో అతి ముఖ్యమయింది నీతిశతక శాఖ. అనాదిగా మహాత్ములు, ధర్మశాస్త్రజ్ఞులు విభిన్న దృక్పథాలతో ధార్మిక నైతిక జీవనానికి సంబంధించి తమ అభిప్రాయాల్ని వ్యక్తం చేశారు. సంస్కృత వాఙ్మయంలో ధర్మశాస్త్ర గ్రంథాలు అసంఖ్యాకాలు. అవే తెలుగు లోని నీతిశతకాలకు ముఖ్యాధారాలని చెప్పవచ్చు. నీతికి సంబంధించిన శతకాలు

కొల్లలు. కొందరు కవులు స్వానుభవజనితాలైన నీతులను, సమకాలిక నీతులనూ వెలువరించారు. నీతి శతకాల్లో 'నీతి శాస్త్ర ముక్తావళి', 'సుమతి శతకం', 'భాస్కర శతకం', 'నీలకంఠ శతకం' ప్రసిద్ధమైనవి.

2. వ్రాతప్రతి వివరణ :

తిరుపతి శ్రీ వేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయ ప్రాచ్య పరిశోధనాలయంలో అముద్రితంగా ఉన్న ఒక నీతిశతకం 'కలివిడంబన శతకం.' కవి తిరుమల మనీషి. ఈ శతకానికి ఈ పరిశోధనాలయంలో ఒక తాళపత్ర ప్రతి (సంఖ్య, R. 139)¹ ఒక కాగితపు ప్రతి (సంఖ్య R. 2300) ఉన్నాయి. తాళపత్ర ప్రతి కొలతలు 34x3.4 సెం. మీ; కాగితపు ప్రతి కొలతలు 32x21 సెం. మీ. తాళ పత్ర ప్రతికి నకలు కాగితపు ప్రతి. తాళపత్ర ప్రతిలో మొత్తం 13 ఆకులున్నాయి. 9 వ సంఖ్యగల ఆకు సగం విరిగిపోయింది. 12 ఆకుల్లో శతకం, 13 వ ఆకులో ఒక సంస్కృత గేయం ఉంది. కవి 'నూట ఎనిమిది పద్యాలు వ్రాసినట్లు శతకం ముందు వెనుకల్లో వ్రాసుకొన్నా, 9 వ ఆకు విరిగిన కారణంగా 79 నుండి 88 వరకు ఉన్న పద్యాలు నష్టమైనాయి ప్రతిలో మొదటి రెండు పద్యాలు స్తుతి పరమైనవి గాను, చివరి రెండు పద్యాలు అంకిత సంబంధాలుగాను ఉన్నాయి. ఈనాలు గింటితో మొత్తం కవివ్రాసిన పద్యాలు 112. మనకు లభిస్తున్నవి 102. పద్యాలన్నీ తేటగీతి ఛందంలో రచింపబడినాయి. క్లుప్తంగా మూడు పాదాల్లో విషయం చెప్పి, నాల్గవ పాదం "కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య!" అన్న మకుటంతో ఈ రచన సాగింది. తిరుమల కవి తన కవితను దక్షిణాస్యనికే (దక్షిణామూర్తికి) సమర్పించాడు. దీనినిబట్టి ఈ కవి దక్షిణామూర్తి మంత్రోపాసకుడని విదితమాతుంది. పరమేశ్వరుడే తన సర్వస్వంగా భావించిన మహామనీషి తిరుమల మనీషి. అందుకే—

నీవె పలికెడు వాడవు; నీవె వినేడు

వాడ; విందున హర్షించు వాడవీవె;

1. Triennial Catalogue of Manuscripts, Volume II—Part-3, Telugu, GOML, Madras (1917).

ఈశ్వరుడు, గురు, డాక్టరును నీవు; సర్వ

సాక్షియును, సర్వమును నీవే దక్షిణాస్య !

2 ప.

అంటూ తన రచనను నిరాడంబరంగా విమల హృదయంతో ప్రారంభించాడు. రచన సుఖంగాను హృదయాని కిసూటిగా తగిలే రీతిలోను వుంది. ఇది విషయ ప్రధానంగా సాగిన రచనే తప్ప, శైలీ విన్యాసంతో సాగిందికాదు. రచనలో క్లిష్టతగాని, కఠినపద ప్రయోగంగాని లేవు. సమాజంలోని అవినీతిని, కక్కుర్తిని మోసాన్ని చక్కగా చెప్పగలిగాడు.

3. సంస్కృత కలివిడంబన శతకం :

'కలివిడంబనం' అనగానే నీలకంఠ దీక్షితుని సంస్కృత కలివిడంబన శతకం స్ఫురణకు వస్తుంది. కానీ ఆ సంస్కృత కలివిడంబనానికి ఈ తెలుగు శతకం అనువాదం కాదు. ఇద్దరి ఉద్దేశం కలి వైపరీత్యాన్ని వ్యక్తం చేయడమే. కానీ రెండూ వేరువేరు. సంస్కృత శతకంలోని అధిక్షేప ధోరణి తెలుగులో లేదు. నామ జి కి పుస్తకమాత్రం ఇద్దరిలో సమానం. నీలకంఠదీక్షితుని కలివిడంబనాన్ని తిరుమల కవి చూశాడని మాత్రం చెప్పవచ్చు.

4. కవి విషయం :

తాళపత్ర ప్రతిలో మొదటి ఆకులో "కలివిడంబన శతక పద్యములు తిరుమల శాస్త్రులనారు చెప్పినవి" — అని ఉంది. ప్రతి చివరన అంకిత సంబంధ మైన ఒక పద్యంలో "ఇల పరాశర గోత్ర తిర్మల మనీషి" — అని ఉంది. కవి పేరు తిరుమల కవి అని, అతనిది పరాశర గోత్రం అని స్పష్టంగా తెలుస్తోంది. ఇంతకన్నా ఈ కవి కాలం, ఇతర రచనలు; వంశం, నివాసం వంటి వివరాలు తెలుకోవడానికి ఆధారాలులేవు. రచనను బట్టి చూస్తే మరీ ప్రాచీన మయింది కాదని మాత్రం చెప్పవచ్చు.

తాళపత్ర ప్రతిలోని చివరి ఆకులో —

“శ్రీ విదంబర గురు మఱేష జగదీశం ।
 కేవిదిహ భావయంతే విత్ప్రకాశం ॥”

అన్న పల్లవితో సంస్కృత గేయం ఒకటుంది. ఇది చిదంబరనాథుని స్తుతి. ఈ గేయం చివరి చరణంలో “శ్రీ దక్షిణామూర్తి సేవకపరీణ మోదవశతో నుతం భువితిర్భలేన” — అని ఉన్నందున, ఈ గేయరచన శతక రచయితయైన తిరుమల కవిదేనని తెలుస్తోంది. ఇందువల్ల ఈ కవికి చిదంబరంలోని నటరాజ స్వామి యెడ భక్తితాత్పర్యాలు ఉన్నట్లు తెలుస్తోంది. చిదంబర క్షేత్రానికి సంబంధించి ‘చిత్రకూట మాహాత్మ్యం’ అన్న అముద్రిత యక్షగానం ఈ గ్రంథాలయంలో ఒకటుంది.³ దాని రచయిత పేరూ తిరుమలకవే. ఆ యక్షగానంలో కవి గోత్రం పేర్కొబడకేదు. కానీ కవి తాత బాలసూర్యుని (ద్విపక భారత రచయిత) అని, తండ్రి వేంకటాద్వరి అని ఉంది. ఈ తిరుమల కవి మధుర నామకృడైన విజయరంగచోక్కనాథుని మన్ననలు పొందినవాడు.

ఈ ఇద్దరు తిరుమల కవులూ ఒకరే అయితే, ‘కలివిడంబన’ శతకకర్త మధుర నేలిన విజయరంగచోక్కనాథుని ఆస్థానంలోనివాడవుతాడు. అతని కాలం క్రీ. శ. 1706 - 1733 అవుతుంది.⁴ చిత్రకూట మాహాత్మ్యం ఆతని కృత్యంతర మవుతుంది.

సంస్కృత కలివిడంబన శతక కర్త అయిన నీలకంఠ దీక్షితునికి కూడా మధురతో సంబంధం ఉండడం విశేషం. ఇతడు మధుర నేలిన తిరుమల నాయకుని (క్రీ. శ. 1623-1624) ఆస్థానంలో ప్రధానిగా వున్నాడు. తరువాత దాదాపు 100 సంవత్సరాలకు విజయరంగచోక్కనాథుడు రాజ్యానికి వచ్చాడు. అంటే నీలకంఠ దీక్షితునికి 100 సంవత్సరాల తరువాత చిత్రకూట మాహాత్మ్య రచయిత తిరుమలకవి ఉన్నాడు. చిత్రకూట మాహాత్మ్య రచయితయే ప్రస్తుత శతకకర్త! అన్న అనుమానానికి నీలకంఠదీక్షితునికి మధురతోడి సంబంధం కూడా బలాన్నిస్తోంది.

3. మా. వ్రాతప్రతి సంఖ్య 7288 (కాగితం). An Alphabetical index of skt, Tel, and Tml. Manuscripts, S. V. U. O. R. I--1956.
 4. ఆంధ్ర యక్షగాన వాఙ్మయ చరిత్ర - S. V. జోగారావు, పుట : 320.

5. విషయ విశ్లేషణ :

. కిరుమలకవి తన పేరుతో పాటు 'విద్వాంసుడని అర్థమిచ్చే 'మనీషి' శబ్దాన్ని చేర్చి చెప్పకొన్నాడు. ఈయన నియమ. నిష్ఠలతో పరిశుద్ధ జీవితం గడిపిన వైదిక బ్రాహ్మణుడుగా కనిపిస్తాడు. వైదిక బ్రాహ్మణుడు ఎలా ఉండాలో సంపూర్ణంగా తెలిసినవాడితడు. అలా లేని వారు సమాజంలో తటస్థుడి తన మనస్సుకు బాధ కలిగించినప్పుడు తనలోని కవిహృదయం నోరు విప్పింది. అదే కలివిడంబన శతకంగా రూపుదాల్చింది.

5-i. విద్య పరమార్థం :

విద్యయొక్క పరమార్థాన్ని గ్రహించకుండా కేవలం వేషధారణతో కంఠశోషతో సోమయాజులుగాను, ఘనపాతులుగాను చలామణి అయ్యే వారిని ముఖ్యంగా ప్రథమంగా విమర్శించాడు. వారికి వేద తాత్పర్య విషయకమైన విష్ణుతత్వంలో హృదయం నిలిపే శక్తి లేదు. అర్థసామర్థ్యంకూడా లేదు. (1. ప. యాజమాన్య మంత్రం సైతం తెలియదు. [3. ప]. అయినా అభ్యాసంతో అన్నీ చేస్తారు. మరల మరల చేస్తారు. వారి శ్రమంతా కుక్షి కోసమే - అన్నది కవి అభిప్రాయం.

5-ii. వేషం :

'వేషం' అంటేనే 'మోసం' అన్న అర్థం రూఢి అయింది. మనసులో ఉన్నది తెలుసుకోవడం సులభంకాదు. అయినా వేషం అతి సామాన్యల్ని కూడా ఆకట్టుకొంటుంది. అందుకే నేటికీ పగటివేషాలు విరివిగా కనిపించడం) తిరుమల కవి తన శతకంలో కుహనా వేషాన్ని చాలా పద్యాల్లో విమర్శించాడు. అక్షమాలికలు ధరించడం, నోరుమొదపడం (5. ప), తెల్లని భస్మం దేహమంతా పూసుకోవడం, హరహరా! అని గొంతెత్తి అరవడం (22. ప), యోగ దండం చేతబట్టడం, జవలు దట్టంగా పెంచడం, నొసట ఎర్రని గంధం ధరించడం, కన్నులెర్రగ జేసుకొని తిరగడం (28. ప), తెల్ల తిరుమణి దాల్చడం, (శ్రీ) చూర్ణ కేళి దిద్దుకోవడం, (53. ప), తేట బొట్లు పెట్టుకోవడం (57 ప), పొట్టి పుస్తకం చేత

బట్టి సగినాలు చెప్పడం (77. ప) వంటి విషయాల ఆంతర్యం చక్కగా ఎరిగిన వాడు తిరుమలకవి. సమకాలిక సమాజంలో వీటి నన్నిటినీ పారమార్థిక దృక్పథంతోగాక, కేవలం పొట్టకూటికోసం, ప్రజల్ని మోసగించడంకోసం వినియోగించడం అంటే గిట్టనివాడీకవి. అందుకే—

అక్కరతో కూలిపల్లకులెక్కి, జనుల

గుంపు గూర్చుక వేషముల్ సొంపుగాను

వేసుకొని శిష్యయాత్రకై వెడలుటెల్ల

కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

—54 ప.

అన్నాడు. శిష్యులు గురువులకు పల్లకీ పట్టడం భక్తితో చేసే పని. అలా శిష్యుల వద్దకు యాత్రగా వెళ్ళడం సంప్రదాయం. అక్కరతో అంటే పనిగట్టుకొని కూలి పల్లకి ఏర్పాటు చేసుకొని, లేని శిష్యుల స్థానంలో నానాజనాల్ని కూర్చు కొని, సొంపుగా వేషం వేసుకొని, తమ శిష్యులున్న స్థలాలకు వెళ్లే విధంగా వెళ్ళడం పొట్టకూటికోసమే. కవి స్వయంగా చూసిన దృశ్యాలివన్నీ !

జ్యోతిశ్శాస్త్రంలో ఆరి తేరిన వారిలాగా మేష, వృషభరాసుల్ని లెక్క పెట్టూ, ఆకాశంలోకి నిక్కి నిక్కి చూస్తూ, శ్లోకపంక్తిని, ఏకరువు పెట్టడం, 'నీ పేరిట గ్రహచారం క్రూరంగా వుండు; శాంతి చేయిస్తే కీడు తొలగిపోతుంది' అనడం, 'నవధాన్యాలు దానంచేస్తే మీవారి చేతు తప్పతుం'దనడం - వంటి మోసపూరితమైన విషయాల్ని ఎత్తిచూపుతూ కవి ఇతా అంటున్నాడు :—

నీ కుమారుడు బుట్టిన నీచలగ్న

మందు శనియున్న కతన దోషాధికంబు

గనుక, తిలదాన మిమ్ము శీఘ్రముగ ననుట

కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

—51 ప.

5-iii. ధనికులకు దాసోహం :

తెలిసీ తెలియని మంత్రాలు పఠించి, క్రతువులు నిర్వహించి, ఫలితాన్ని రాజులకు ధారబోసేవారిని (18 ప), వేదపారాయణంచేసి, వివిధ ఫలాల్ని రాజులకు అర్పించి కొన్ని నిష్కాలను మాత్రమే ఆశించేవారిని (19 ప), రామాయణాన్ని వీర పారాయణంచేసి, ఫలితాన్ని రాజులకిచ్చి రూకలు తెచ్చు కొనే వారిని (20 ప), ధనవంతుల ఇండ్లలో భద్రకాళి నమరించి, లలితా సహస్రనామాలతో పూజించి, వారికి వశ్యులయే వారిని (10. ప) కవి విమర్శించాడు. ఉన్న స్థితిని ఎత్తిచూపడంలోనే అది ముచిడికాదు అన్న అర్థం స్ఫురిస్తుంది. కవి చేసేది విమర్శగా కనపించకనే మకుటంద్వారా తన వేద సంతా వెళ్ళగ్రక్కాడు.

అసలు విషయాన్ని మరచి కానుకలమీద, దానాలమీద దృష్టి నిలపడాన్ని—

అర్థశివరాత్రి యందు దేవాలయంబు
వేరి శివపూజ సేయుచు, శివుని మరచి
వారు వారిచ్చు దుగ్గాండ్లు కోరి కొనుట
కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాప్య!

—36 ప.

అన్న పద్యంలో చక్కగా చెప్పాడు. గురువు దగ్గర కావ్యాలు, నాటకాలు, అలంకారాలు చక్కగా చదువుకొని సభలో రాజులదగ్గర బహుమతులు పొందడాన్ని, సభలో రాజును మెప్పించడానికి పటపటాదిక శబ్దాలు గట్టిగా చెప్పి మిట్టిపడటాన్ని కూడా పేర్కొన్నాడు.

5-iv. మోసం :

పామరుల్ని నమ్మించి అపోహలు కలిగించి మోసగించడం నేటికీ ఉంది. కవి సమకాలిక సమాజంలో తాయెతులు కట్టడం, అజనం వేయడం, గద్దె చెప్పడం, బూటకపు వైద్యం చేయడంవంటివి వున్నాయి. అవన్నీ కూడా పొట్ట ఖాటికోసమే.

తాయెత్తు : రాగిరేకున తోచిన వ్రాలువ్రాసి
 మంత్రమనిపించి, తాయెతులందు బొదివి
 మూఢులకు నిచ్చి బహుమతుల్ పూనిగొనుట
 కుక్షినిండించుకొనుటకే దక్షిణాస్య !

—27 ప.

అంజనం : అంజనము వేతునని వచ్చి కుంజరాస్య
 నవట పూజించి, తాంబాళ మమరనిలిపి
 దీపములు బెట్టి, వెలుతురు జూపుటెల్ల
 కుక్షినిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

—91 ప.

గద్దె : గద్దె జెప్పెద ననుచు మార్గమున వచ్చి
 ముందు గూర్చుండి, మగువల మొగము గనుచు
 నేర్పు మాటలతో బుట్టనింపుకొనుట
 కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

—104 ప.

వైద్యం : తనకు దోచిన వేళ్ళు గ్రంథ్యములు దెచ్చి
 తేనెతోగూర్చి, లేహ్యంబు దీర్చి, తూచి
 రోగులకునిచ్చి, రూకలు రూఢిగొనుట
 కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

—89 ప.

ఇదే విధంగా పశీకరణ మంత్రాలు వ్రాసియివ్వడం (90. ప), చెడుపిశాచపు
 మంత్రాలతో పరులపైన దయ్యాలను సెలిపి, తానే వచ్చి తోలెదనని మంత్రం
 చడం (96. ప) రసవాదినంచు చపల మనస్కులకు కొంత బంగారం చూపి
 ధనము తీసుకొని, దాని వెళ్ళడం (100. ప) వంటి ఎన్నో మోస పూరితమైన
 విషయాల్ని వ్యక్తం చేశాడు.

5-v. చెప్పేదొకటి చేసేదొకటి :

కనిపించేదంతా నిజంకాదు; చెప్పేదంతా నిజంకాదు. ఇవి బహిఃస్వ
 రూపానికి సంబంధించినవి. అంతః స్వరూపం భిన్నంగా ఉంటుంది. ఇది నాథూ

నేడూ ఉన్న విషయమే. కవి తన దృష్టిలోని కొన్ని ఇలాంటి ద్వంద్వ ప్రవృత్తుల్ని బయట పెట్టాడు. ఇంట్లో ఒక విధంగాను బయట మరొక విధంగాను

ఉంటుంది అటువంటి వారి వ్యవహారం.

విరివి తలవెంట్రుకలు గలుగు విధవ వేతి

నీళ్ళు తమ యింట ద్రావుచు, నియతులైన

పరుల యింట స్వయంపాకపరుల మనుట

కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

—41 ప.

విధవ తలవెంట్రుకలు తీసివేయడం ఆచారం. అలా తల వెంట్రుకలు తీయని విధవ చేతి నీళ్ళు త్రాగడం అనాచారం. ఇలాంటి అనాచారాన్ని తన ఇంట చేస్తూ, పరుల ఇంట్లో అందునా నియమవంతులైన 'పరుల ఇంట్లో' నేను స్వయంపాక పరుడను" అని పల్కుడం పొట్టకోసమే నంటాడు కవి.

నకల వేదాంత శాస్త్రాలు చదివి, లోపల భార్యాపుత్రాది మోహం కలిగి, బయట మాత్రం 'నేను వేదాంతిని' (7 ప.) అని చెప్పడాన్ని కవి విమర్శించాడు. హాయిగా తన యింట్లో ఉన్నప్పుడు వేదోపాసన వదలి, బయట మాత్రం ఆచరించడాన్ని కూడా కవి విడంబనంగా గుర్తించాడు (68-ప).

5-vi. డంబం :

లేనిది ఉన్నట్లు చెప్పకోవడం డంబం. ఇదే ప్రగల్భాలు పలకడం, గొప్పలు చెప్పకోవడం, సొరకాయ కోతలు కొయ్యడం. తనకు ఏమీ తెలియక పోయినా అన్నీ తెలిసినట్లు నటించడం నేటికీ ఉన్న విషయమే. సాహిత్య పరంగా ఇలాంటి డంబాన్ని కవి—

కావ్య శబ్దార్థ గతు లెరుంగకనె, రంగ

నాథ రామాయణము పణ్య వీధి లోను

పెద్ద గొంతున చదివి మెప్పించు కొనుట

కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

—70 ప.

అన్న పద్యంలో వ్యక్తం చేశాడు,

5-vii. పతనం :

విప్రుడు అన్నమాటకు ఒక పవిత్రమైన, ఉన్నతమైన అర్థం, స్థానం ఉన్నాయి. అట్టివాడు పొట్టకూటికోసం దిగజారడం తిరుమలకవి సహించడు.

విప్రుడైతాను వేశ్యల వెనుక నిలిచి

సిగ్గు బోగొట్టి, తాళంబు చేతబట్టి

దరువు బాడుచు, కొలిపించి తిరుగుజెల్ల

కుక్షి నిండించు కొనుటకే దక్షిణాస్య !

— 92 ప.

అని విప్రుని పతనావస్థను ఆపేదనచూసి పడ్డాడు. వైదికుడైన బ్రాహ్మణుడు ధని కల ఇండ్లలో చేరి చాకిరీ చేస్తూ, చిక్కుతూ, వంటలుచేస్తూ, చీవాట్లు శింటూ బ్రతకడాన్ని చూసి బాధపడ్డాడు. (41-ప). ప్రేతకర్మ సమయంలో తట్ట చేతబట్టి కాసులు సంపాదించే వైదికుని బ్రతుకు వల్ల కాటి బ్రతుకు అంటాడు కవి(32-ప). మంచి కులంలో పుట్టి సత్రంలో కూలి వంటలు వండుతూ, కొంత సామ్యం కుండలో దాచుకొని, దొంగతిండి తినడం (40-ప), తమ ఆడువారిని కాము కలకు పొందించి, వారిచుట్టు తిరిగి, రూకలు కట్టుకోవడం (93 ప) వంటి విషయా లలో నైతిక పతనాన్ని గుర్తించిన కవి తన ఆపేదనను పద్యాలుగా వెలువ రించాడు.

5-viii. దురాశ :

ద్రవ్యాశతో తన యింటిని లౌకిక జనులకు అద్దె కీచి, తానూ తన భార్య మంచులో రాత్రులు గడపడం (63-ప), పెద్దవాడైన ఏకైక పుత్రుణ్ణి ఉపనయనం చేసి, ఇంకొక గృహస్థుడు దత్తత ఇచ్చి, వారినుండి ధనధాన్యాదు లను ఆశించడం (64-ప), ఉపనయనం అయిన తనపుత్రుని యజ్ఞోపవీతం దాచిపెట్టి, అతనికి ఉపనయనం చేయించమని అందునిమిత్తమై పరులను కోరడం (66-ప), బిడ్డకు పెళ్లిచేసి, దాని బొట్టు దాచిపెట్టి, పరదేశానికి పోయి మరొక వరుని కివ్వడం (102-ప), నీడతప్పిన కన్యను పరభూమి కేగి, అచట ధన వంతుని కిచ్చి మారుపెండ్లి చేయడం (103-ప) వంటి చర్యలన్నీ దురాశతో,

డబ్బు కక్కుర్తితో చేసేపనులే. వీటిని చూసిన కవి హృదయం చలించి పోయింది. అదే 'కలివిడంబన శతకం'గా రూపు దిద్దుకొనింది.

ఇలాంటి లఘుకృతులు అనేకం ఆయా వ్రాత ప్రతుల గ్రంథాలయాల్లో అముద్రితంగా, తెలుగుచూడ నోచుకోకుండా ఉన్నాయి. కవి కాలపు సామాజిక పరిస్థితులకు చక్కగా అద్దం పట్టిన ఈ అమూల్యకృతి అవశ్యం ముద్రింపదగింది.

ఆధార గ్రంథాలు

1. శతక కవుల చరిత్ర (ద్వి. ము) - (1951) - వంగూరి సుబ్బారావు.
2. ఆంధ్రశతక సాహిత్య వికాసము - (1976) - డా॥ కే. గోపాలకృష్ణారావు.
3. దక్షిణ దేశీయాంధ్ర వాఙ్మయము - (1960) - నిడుదవోలు వెంకట్రావు.
4. తెలుగు యక్షగాన వాఙ్మయ చరిత్ర - (1961) - డా॥ యస్వీ జోగారావు.
5. సంస్కృతకవి జీవితము - (1950) - మల్లాది సూర్యనారాయణశాస్త్రి
6. శతక వాఙ్మయ సర్వస్వము - (1954) - వేదము వేంకటకృష్ణశర్మ.
7. Three Poets who have directly criticised their society (un-printed M. phil Dissertation) - (1978) W. Prahlada Naidu.
8. R 139 (Palm-Leaf), S. V. U. O. R. I. Library, Tirupati.
9. R 2300 (Paper), S. V. U. O. R. I. Library, Tirupati.
10. Minor Poems of Nilakanta Diksita-(1942) - Ed - C. Sankara-Rama Sastri.
11. 7288 (Paper), S. V. U. O. R. I. Library, Tirupati.

M. PRABHAKARA RAO

హరిహరనాథ—తత్త్వం — ఆంధ్ర సాహిత్య విమర్శకులు — I

శ్లో॥ కిమస్థిమాలాం కిము కౌస్తుభం వా
పరిష్కీయాయాం బహుమన్యసే త్వం ।
కిం కాలకూటః కిమువా యశోదా
స్తన్యం తవస్వాదు, వద ప్రభో మే ॥

—తిక్కన సోమయాజి
(విరాట—1, 11)

“దేహాలంకరణలో నీవు అస్థిమాలను స్వీకరిస్తావా? లేక కౌస్తుభమణిని గ్రహిస్తావా? అకలిగొన్నప్పుడు నీకు కాలకూటవిషం రుచ్యనూతుండా? లేక యశోదా స్తన్యం రుచిస్తుందా? ఓ ప్రభూ! నాకు చెప్పవయ్యా?!”

హరిహరనాథుని నామస్మరణ చేస్తేచాలు, తెలుగువారికి వెంటనే తిక్కన సోమయాజి స్ఫురణకు రావడం సహజసిద్ధమై పోయింది. ఇది నామాన్య పాఠకుని దృష్ట్యా ఒప్పుకోవచ్చునేమోకాని, విశేషపాఠకుల దృష్ట్యా అంగీకార్యం కాదు, కారాదు. ఎందుచేతనంటే, హరిహరనాథ సాహిత్యం తిక్కనకు పూర్వమే సంస్కృత వాఙ్మయంలో విస్తృతంగా లభ్యమూతోంది. అందుకే పై సంప్రశ్న (Great Question) ను తిక్కన సంస్కృతంలో నిబద్ధించాడు, అదీ భారత రచనకు పూర్వమే వ్రాశాడు. తిక్కన తర్వాత

కూడా హరిహరనాథునికి సంబంధించిన శాస్త్రీయ గ్రంథాలూ కావ్యశాలమూ సంస్కృతాంధ్ర భాషల్లో వెలిశాయి. వాఙ్మయ మనేటప్పటికి వేదోపనిషత్తులే కాక పురాణాలు, కావ్యాలు, స్తోత్రాలు, శిల్పశాస్త్రాలు —కాశ్మీరం నుండి కన్యాకుమారి వరకు భారతదేశంలో లభిస్తున్న హరిహర విగ్రహాలూ—అంతే కాదు, క్రీ. శ. 1 వ శతాబ్దం నుండి 15 వ శతాబ్దంవరకు ఆగ్నేయ ఆసియాలో విలసిల్లిన హిందూరాజ్యాలైన కంబోడియా, దక్షిణ వియత్నాం, సూం, థాయ్‌ల్యాండ్, మలయా, ఇండోనేషియా, బర్మా మొదలైన బృహద్భారత దేశాలలో (Hindu Colonies in Greater India) ఈనాటికీ చెక్కుచెదరక సాక్ష్యాలుగా నిలిచివున్న హరిహర విగ్రహశిల్పాలూ, వాటి శాసనాలూ—వీటన్నిటి యొక్క సమాహార స్వరూపం.' ఇది ప్రత్యేకించి ఒక వ్యాసంగా వ్రాసుకోవలసిన విషయం. ఇక్కడ ప్రధానాంశ మేమంటే, పై విస్తృత సామగ్రిని మన తెలుగు విమర్శకు లెంతవరకు పరిశోధించి ప్రస్తావించారనేదే! పై దృష్టితో హరిహరనాథుని గూర్చిన ఒక క్రమబద్ధమైన పరిశోధన (Systematic Research) తెలుగు సాహిత్యంలోనే కాదు, సంస్కృత వాఙ్మయ పరిశోధకులు (Indologists) కూడా పట్టించుకొన్నట్లు కన్పించదు. ఇప్పుడు తెలుగు సాహిత్యంలోని హరిహరనాథ తత్వోద్యమంతో ఈ పరిశోధనవ్యాసరంపరను ప్రారంభించడంలో ఉద్దేశ్యం— హరిహర నాథుణ్ణి గూర్చి ఇంతవరకు మనం ఏమాత్రం అర్థం చేసుకొన్నాం, ఇంకా ఎంత పరిశోధించి అర్థం చేసుకోవలసి వుంది, అని బేరీజు వేసుకోవడానికి మాత్రమే.

తెలుగు సాహిత్యంలో హరిహరనాథుణ్ణి మొట్టమొదట ప్రస్తావించి ప్రతిష్ఠించింది తిక్కన సోమయాజి (క్రీ. శ. 1205-1288) అనడంలో ఏమాత్రం సందేహంలేదు. పాల్కురికి సోమనాథుడు (క్రీ. శ. 1160-1240) బసవపురాణం

1. సంస్కృతాంధ్ర వాఙ్మయాల్లో వెలసిన ముద్రితాముద్రిత హరిహరాదైవిత సాహిత్య సామగ్రిని, శాసన వాఙ్మయాన్ని, బృహద్భారత దేశాలలో వెలసిన హరిహరనాథుణ్ణి కలుపుకొని ప్రస్తుత వ్యాసకర్త ఇదే పరిశోధన పత్రిక సంపుటం-XXVIII లో ఒకవ్యాసం ప్రకటింపనున్నాడు.

లోను, పండితారాధ్య చరిత్ర, వాదప్రకరణంలోను నిశితంగా హరిహరనాథ తత్త్వాన్ని విమర్శించిన తీరు చూస్తే అది తిక్కనకు పూర్వమే కన్నడదేశం లోని దేవాలయాల్లో అర్చావిగ్రహంగా వెలసిన హరిహరనాథుని ఉద్దేశించిన దనిపిస్తుంది. తిక్కనకు ముందే కర్ణాటక దేశంలో హరిహరై క్యాన్ని సాధించడానికి ప్రయత్నాలు జరిగాయి అనడానికి ఈ అర్చావిగ్రహాలే ప్రత్యక్ష సాక్ష్యం. ఒకరకంగా తనకు సమకాలీనుడైన పాల్కురికి సోమనాథుని ప్రధానమైన ప్రశ్నలకు తిక్కన విరాటపర్వావతారికలోను ఆశ్వాసాంతాలలోను గమాభానాలు చెప్పినట్లు తోస్తుంది. పాల్కురికి వాదాన్ని పరోక్షంగానైనా పూర్వపక్షం చేసిన ఖ్యాతి ఒక్క తిక్కన సోమయాజికే దక్కుతోంది. ఇలా పూర్వపూర్వ విషయాలను త్రవ్వకొంటూ పోతే ఈ హరిహరనాథ తత్త్వం వేదకాలంనుండి మనకు సంక్రమించిన మహాభావన అని స్పష్టమౌతుంది. కాబట్టి, శ్రుతిస్మృతి పురాణేతిహాస ప్రసిద్ధుడు హరిహరనాథుడు.

హరిహరనాథుడనగానే, ఏదో కొంత గుర్తుగా 'శైవ వైష్ణవాలకు తగాదా—తిక్కన సోమయాజి వీరికి సామరస్యం కుదర్చడానికి హరిహరనాథుణ్ణి సృష్టించాడు. మహాభారతం వ్రాసి ఆ దేవుడికే అంకితం చేశాడు' అని విద్వారులు పరీక్షల్లో వ్రాయడం మార్కులు వేయడం జరిగిపోతోంది. నేటి విద్వారు యే రేపటి పరిశోధకుడు లేనా ఉపాధ్యాయుడు, కాబట్టి, విద్వారు దశలోనే విస్పష్టమైన అవగాహన అవసరం. అది లేకపోవడానికి కారణం, కవి కాలంనాటి మత, సాంఘిక, రాజకీయ పరిస్థితులు తెలియక పోవడమేనని నా ఉద్దేశ్యం. శైవమంటే శంకరాద్వైతమని భావించి పరిధ్రమించేవారు కూడా పున్నారంటే ఆశ్చర్యపడ నక్కరలేదు. అద్వైతమతాన్ని ప్రతిపాదించినవారు ఆదిశంకరులు (క్రీ. శ. 684-716 లేదా క్రీ. శ. 788-820). ఇక్కడ శైవమంటే వీరశైవం. ఇది బసవేశ్వర ప్రతిపాదితం. ఈ వీరశైవానికి కన్నడ దేశం పుట్టినిల్లు. బసవేశ్వరుడు 21-1-1140 లో జన్మించినాడని, 2-7-1196 లో లింగైక్యము పొందినాడని, కర్ణాటకలోని బాగవాడియే బసవన జన్మస్థలమని,

ఆతడు బ్రతికినది 56 సంవత్సరములు, 5 నెలలు, 11 దినములు మాత్రమేనని లెక్కకట్టి చెప్పినవారు డా॥ బాడాల రామయ్యగారు.

ఇక వైష్ణవమతానికి శ్రీ వైష్ణవమనీ. విశిష్టాద్వైతమనే పేర్లు శ్రీమ ద్రామానుజాచార్యులవల్ల వర్పడింది. ఈయన క్రీ. శ. 1017-1137 మధ్య కాలంలో జీవించినవాడు. తమిళదేశం శ్రీ వైష్ణవానికి జన్మభూమి. శ్రీరంగం దానికి రంగస్థలం. రామానుజుడు తన గురువైన యాదవ ప్రకాశుని బారి నుండి తప్పించుకొని కంచినదిలి శ్రీరంగం చేరాడు. అక్కడ వైష్ణవ మత ప్రచారం చేయడానికి అడ్డతగిలినవాడు క్రిమికంఠుడనే చోళరాజు. ఇతడు శైవమతావలంబి. కన్నడదేశంలో వీరశైవానికి నుండు ప్రాబల్యం వహించింది జై నమతం. హోయసల వంశీయుడైన వీరభల్లాళుడు జై నుడు. కాలాముఖులూ, పాశుపతులూ వున్నా వారి కంత ప్రాధాన్యంరాలేదు. కాని తమిళ దేశంలో అప్పటికే చోళరాజులు శైవమతాభిమానులై వున్నారు. 'శివాత్పరతరం నాస్తి' అని బిష్వకోమని బలవంతపెట్టిన క్రిమికంఠచోళుని దౌష్ట్యానికి తట్టుకోలేకుండా ప్రాణగండాన్ని తప్పించుకొని కాందిశీకుడిలా కన్నడదేశంలో కాలుపెట్టాడు రామానుజుడు. అప్పుడు హోయసల సామ్రాజాన్ని జై నుడైన వీరభల్లాళుడు పరిపాలిస్తున్నాడు. క్రీ. శ. 1096 నుండి క్రీ. శ. 1118 వరకు రామానుజుడు 22 సంవత్సరాలు కన్నడదేశంలో తలదాచుకొన్నట్లు సంప్రదాయజ్ఞులు చెప్పగా, చారిత్రక పరిశోధకులు 12 సంవత్సరాలు మాత్రమేనని చెబు తున్నారు.* ఏదీ ఏమైనప్పటికీ రామానుజుడు తన అనన్యప్రభావంతో జై నుడైన వీరభల్లాళుని (బ్రిటీషేవుడని నామాంతరం) కైష్ణవునిగా మార్చి విష్ణువర్ధనుడనే నామకరణం చేసాడు. మేల్కోటలో మకాం వేసి మరెందరికో వైష్ణవ దీక్ష నిచ్చి, విష్ణువర్ధనునిచేత మేల్కోటలో చెలువ నారాయణస్వామి ఆలయాన్నీ, తొణ్ణూరులో సంబినారాయణస్వామి ఆలయాన్నీ నిర్మింప జేయడమేకాదు,

1. బసవేశ్వర వచనాలు—సమగ్ర సమీక్ష—డా॥ బాడాల రామయ్య ప్రకాశకులు— తరళబాళు జగద్గురు విద్యాసంస్థ, సిరిగెరె, 1976 --77 (పుటలు—64 - 65)
2. Sri Rāmānuja in Karnataka } — B. R. Gopal, Sundeep Prakeshea.
— An Epigraphical study } Delhi, 1983, PP. 5 & 9

ఎన్నో రామానుజ కూటాలను ఏర్పాటుచేసి అమఠాలకు రాజుచేత దాన శాసనాలు వేయించాడు. క్రీ. శ. 1113 లో శ్రీరంగం చేరాడు, అప్పటికి క్రిమి శంత చోళుడు మరణించాడు.

రామానుజుని అనంతరమే బసవేశ్వరుడు కన్నడదేశంలో జన్మించాడు. ఇతడు పశ్చిమ చాళుక్య రాజధానియైన కల్యాణ పట్టణమున బిజ్జలుని ఆస్థానంలో ప్రధాన మంత్రిగ నున్నవాడు. కూడల రంగ మేశ్వరుని భక్తుడు. 'గుహేశ్వరా!' అనే మకుటంబో వచనాలు వాసిన ల్లమృత్యువు (పభు దేవర), 'చెన్నమల్లికార్జునా' అనే మకుంఠో వచనాలు వ్రాసి మహాదేవి ఈతనికి సమకాలికులు. తెలుగు దేశంలో మల్లికార్జున పండితాధ్యు డీతని సమకాలికుడు. క్రీ. శ. 1.60 లో పుట్టిన పాల్కురికి సోమనాథుని బసవేశ్వరునికి చరమదశలో సమకాలికుడని చెప్పవచ్చును. రాజాభిమానం మారగొన్న వీరశైవ విప్రభంధణతో అప్పటికే వేళ్ళు తన్నుకొన్న శ్రీ వైష్ణవానికి, వీర శైవానికి స్పర్థలు ఎక్కువయ్యాయి

రామానుజుడు ఆంధ్రదేశాన్ని కూడా వదలలేదు. శైవవైష్ణవతగాదా లలోవున్న తిరుపతిని వైష్ణవక్షేత్రంగా మార్చి చెల్లినవాడు. ఇలా తెలుగు దేశంలో వీరశైవ, శ్రీ వైష్ణవ మతాను మాయులే మిగిలారు. మతప్రవక్త లెక్క దున్నారు. వీరశైవం పుట్టింది కన్నడదేశంలో. వైష్ణవం పుట్టింది తమిళనాడులో. తెలుగు దేశంలో ఏమతమూ పుట్టలేదు సరికదా, మతకల్లోలాలు మాత్రం మహో త్తాలంగా లేచింది. అంటే, ఇరుగు పొరుగు రాజ్యాల్లో పుట్టిన మతాల బలా బలాలు తేల్చుకోవడానికి తెలుగుదేశం రంగస్థలమైంది. ఈ తెలుగు దేశంలో జాద్ధలకు, జైనులకు, వీరశైవులకు ఆదినుండి తగాదాలు వుండనేవుండగా కొత్తగా మొలుచుకొచ్చిన శ్రీ వైష్ణవం అగ్నిలో ఆజ్యం పోసింది.

వీరశైవాన్ని గూర్చి కన్నడదేశంలో కూడా లేనంత సారస్వతాన్ని సృష్టించేసి శివకవులకు నాయకత్వం వహించాడు పాల్కురికి సోమనాథుడు. ఆయనకు ఆనుయాములు సిద్ధమయ్యారు. ఇలా వీరశైవం రొమ్ములు విరుచు కొని తిరుగుతుంటే శ్రీ వైష్ణవం కొమ్ములు పొడుచుకొని బయలుదేరడంవల్ల,

అందులో తిక్కన కాలనాటికే శ్రీ వైష్ణవంలో చీలికలేర్పడి వడగల్గై, తెగల్గై శాఖలు తలలెత్తడంవల్ల, అటు వీరశైవమూ నానాటికే వెణ్ణితలలు వేయడంవల్ల—ఈ రెండు ప్రధానమతాలు సంఘులో సంక్షోభాన్ని కల్పించ సాగాయి. సామాన్యుడికి వేవీ అర్థంకాని పరిస్థితిలో నిష్కారణమైన క్షోభకు గురి అయ్యాడు. ఇలాంటి విపత్కర పరిస్థితుల్లో తిక్కనవంటి మేధావీ, ఆలోచనాశరుమూ, అధ్యాత్మ విద్యావేత్త, మనుమసిద్ధికి మంత్రిసత్తముడూ చూస్తూ ఊరుకోలేకుండా పోయాడు. పల్నాటి యుద్ధవీరుడైన బ్రహ్మనాయుడు వైష్ణవం పేరిటితో తలపెట్టిన సంఘ సంస్థారం వైరాన్ని ఎగసన త్రోసింది. దేశంలో అద్వైతం అడుగంటి వీరశైవం విలయతాండవం చేస్తోంది. కాకతీయ చక్రవర్తి గణపతిదేవుడు (క్రీ. శ. 1199-1261) ఏర్పాటు చేసిన మత సదస్సులో పాల్గొన్న తిక్కన సోమయాజి ఆనాటి పండిత సభలో అనుమకొండ నివాసులైన బౌద్ధజైన పండితుల్ని ఓడించి వైదికమతాన్ని నెలకొల్పుతాడు. (సోమదేవ రాజీయం.) కవిబ్రహ్మ నిసర్గమైన కవితాహృదయం స్పందించింది. తాను 'మహేశ్వరాంఘ్రి కమలధ్యానైక శీలుడై' నప్పటికీ అద్వైతి కాబట్టి హరిహరనాథుణ్ణి శరణుజొచ్చి 'అంతస్సన్నిధి కల్పించుకొని' 'మహాకవిత్వ దీక్షావిధి' నొంది మహాభారత రచనద్వారా హరిహరనాథుడే పరతత్త్వమని ప్రతిపాదించి తన పుట్టుపు సార్థక పరచుకొన్నాడు. అంతే తప్ప తిక్కన హరిహరనాథుని ఒక ఆపద్ధర్మదేవతగా స్మృష్టించలేదు. ఆపదుద్ధారకుడని ఆరాధించాడు. హరిహరనాథుడు 'భావనారాధ్యు'డని భారతంలో ఆయనే విస్పష్టంగా పలుచోట్ల చెప్పివున్నాడు.

ఒక్కమాటలో చెప్పాలంటే, తిక్కన సమకాలీన మతసంఘర్షణ వీరశైవ - వీరవైష్ణవాల సంఘర్షణ. శివుడే పరదైవతమని వీరశైవులూ, నారాయణుడే పరదైవతమని వీరవైష్ణవులూ పెనగులాడుచుండగా తిక్కన హరిహరులకు అభేద ప్రతిపత్తిని స్థాపించి, హరిహరనాథుని ఆరాధించి 'ఆంధ్రావళి మోదం పొందాలని మనసారా కాంక్షించి, ఆంధ్ర మహాభారతం రచించి, తనకు తెలియకనే హరిహరనాథ తత్వోద్వేద్యమానికి మూలపురుషుడై తదనంతర హరిహర కవులకు గురుస్థానీయుడై మార్గదర్శకు డయ్యాడు.

ఈ సందర్భంలో తిక్కన అడుగుజాడల్లో నడచిన ప్రాచీన, ఆధునిక హరిహర కవుల్ని గూర్చి యిక్కడ ప్రస్తావించ వలసివుంది. డా॥ పాకాల యశోదారెడ్డిగారు 'తెలుగులో హరివంశములు' అనే సిద్ధాంత గ్రంథం, పుట - 732 లో 'హరిహరనాథు నుపాసించిన ఆంధ్రకవులు' అనే ఉపశీర్షిక క్రింద తిక్కన సోమయాజిని కూడ కలుపుకొని పదకొండుగురు కవులపేర్ల పట్టిక యిచ్చినారు. వీరిలో ముగ్గురు ఆధునిక కవులుకూడా నున్నారు. ఈ పట్టిక పరిశీలనార్హమైనదే, ఇందులో కొన్ని పొరపాటులు దొర్లినాయి. ఉదాహరణకు 'దూబగుంట నారాయణకవి' ఇంటిపేరును 'దూగుబంటి' అనడం పొరపాటు. ఈ నారాయణకవి హరిహర భక్తుడు మాత్రమే. 'ఇతడు పంచతంత్రమును పద్యకావ్యముగా రచించి తిమ్మభూపాలుని పుత్రుడైన బసవభూపాలునకు అంకితము చేసినాడని కందుకూరి వీరేశలింగం, ఆంధ్రకవుల చరిత్రము, పుట - 651 లో వ్రాసియున్నారు. కంభంపాటి నారపామాత్యుడు దత్తాత్రేయ సంప్రదాయానికి చెందిన వాడైనా తిక్కన మహాభారతంలో భగవద్గీతను తెనిగించలేదని తాను పద్యకావ్యంగా రచించి 'ఆంధ్ర భగవద్గీతలు' అని పేరు పెట్టి హరిహరనాథునికే అంకితం చేశాడు. శ్రీ వేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయ ప్రాచ్య పరిశోధన సంస్థలో R 227 అనే సంఖ్యగల ఈ తాళపత్రప్రతి ఇంత వరకు అముద్రితంగానే వుంది.' మండపాక పార్వతీశ్వర కవి రచించిన 'హరిహరేశ్వర శతకము, హరిహరనాథుని గూర్చినది కాదు. "హరిహరేశ్వర దేవ! మహానుభావ!!" అనే మకుటంతో సీగపద్యాలలో కవి తన అత్తకథను చెప్పకొన్నాడు.' ఇక చిట్టచివర ఆధునికుల తర్వాత తాళ్లపాక పెదతిరుమలాచార్యులను హరిహరకవిగా చెప్పడం అనౌచిత్యమే. తాళ్లపాకవారు వైష్ణవకవులుగా సుప్రసిద్ధులు కదా! బహుశా కంభంపాటివారు 'భగవద్గీత' తెలుగు చేసినట్లే

1. నారపామాత్యుని ఆంధ్ర భగవద్గీతలు—డా॥ కె. జె. కృష్ణమూర్తి.
S. V. University Oriental Research Journal, Vol. XXI • XXII
1978-79, PP. 1-22.
2. హరిహరేశ్వర శతకానికే 'అత్మపర్యాయచర్యాసపర్య' అనే నామారతరీమున్నది. ఇది మండపాకవారి మరణానంతరం (1833-1897) అముద్రిత గ్రంథ వింతామణిలో 1-7-1898) పూండ్ల రామకృష్ణయ్యగారి పీఠికతోసహా వెలువడినది.

తత్పూర్వమే పెదతిరుమలాచార్యులు వ్యావహారిక వచనంలో వ్రాసారని ఆయన పేరును పొరపాటున వ్రాసియుంటారు.¹

ఇప్పుడు తిక్కన సోమయాజిని మినహాయించి హరిహరనాథుడు ను సాసించిన ప్రాచీన, ఆధునికాంధ్ర కవులీ క్రిందివారుగా పరిగణింప వచ్చు.

1. నాచన సోమనాథుడు (క్రీ. శ. 1285-1355) ఉత్తర హరివంశము.
2. కొఱవి గోపరాజు (క్రీ. శ. 1430-1500) సింహాసన ద్వ్యతింశిక
3. పేరంరాజు జక్కన (క్రీ. శ. (1380-1440) విక్రమార్క చరిత్ర.²
4. బైచరాజు వేంకటనాథుడు (క్రీ. శ. 16 వ శతాబ్ది మధ్యకాలము) పంచతంత్రము.
5. దూబగుంట నారాయణ శవి (క్రీ. శ. 1470) పంచతంత్రము
6. శంభముపాటి నారపామాత్యుడు (క్రీ. శ. 16 వ శతాబ్ది చివరి భాగం) ఆంధ్ర భగవద్గీతలు
7. హరిభట్టు (క్రీ. శ. 1490-1540 నారసింహ పురాణము (ఉత్తర భాగము)
8. ఉప్పల నృసింహ శర్మ (జననం - 1900) ఆంధ్ర నిర్వచన అధ్యాత్మ రామాయణము
9. కాకరపర్తి కృష్ణశాస్త్రి (జననం - 1905) మా హరిహర దేవుడు
10. యం. మల్లికార్జున శాస్త్రి (ముద్రణ - 1885) హరిహర తార తమ్యము
11. డబ్ల్యు. త్యాగరాజ అయ్యర్ (ముద్రణ - 1886) హరిహర తార తమ్యము

1. శ్రీమద్భగవద్గీత - తాళపాక పెద తిరుమలాచార్యుల తొలి తెలుగు భావానువాదం పరిష్కర్త : అచార్య జి. ఎన్. రెడ్డి, ప్రచురణ : శ్రీ వేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయ ప్రాచ్యవరిశోధన సంస్థ, తిరుపతి, 1978.

2. జక్కన హరిహర భక్తుడైనప్పటికీ తన కావ్యాన్ని జన్మమంత్రి సుతుడైన సిద్ధా మాత్యునికి అంకితం చేశాడు. యశోదారెడ్డిగారు జక్కన గ్రంథాన్ని పేర్కొనలేదు.

12. కె. నాగేశ్వరదాసు (ముద్రణ - 1887) హరిహర కీర్తనలు
13. అబ్దురాజు హనుమంతరావు (జననం. 1883) హరిహరనాథశతకము
14. లంకా సీతారామశాస్త్రి (జననం. 1718-1912) హరిహరతార తమ్యము
15. గొట్టుముక్కల } (జననం. 1924) హరిహరస్తుతి
కృష్ణమాచార్యులు } భారతి, ఆగస్టు 1929
16. హుస్సేన్ మహ్మద్ (20 వ శతాబ్ది) హరిహరనాథ శతకము
సాహితి, ఫిబ్రవరి 1962
17. మిన్నికంటి గురునాథశర్మ (జననం. 1897) హరిహరనాథస్తుతి
భారతి, జూన్ 1962
18. నడూదూర్ అమ్మాళ్ } (20 వ శతాబ్ది) హరిహర వీరస్తవము
నరసింహా చార్యులు } భారతి, మే 1942
19. తేకుమళ్ళ కామేశ్వరరావు (జననం. 1907) హరిహర పదాలు
కిన్నెర, జనవరి 1962

ఇందులో చివరి రెండు రచనలు గుండేహాస్పదములు.

హరిహరనాథుడనే పేరు స్పష్టంగా చెప్పక పోయినప్పటికీ అధునిక యుగంలో కవి సమాఖ్యలైన కీ॥ శే॥ విశ్వనాథ సత్యనారాయణగారు 1962 లో

పై పట్టికలో 1 నుండి 9 వ సంఖ్యవరకు గల కవులను, (3 వ సంఖ్య తప్ప) కావ్యాలను పేర్కొన్నవారు డా॥ పి. యశోదారెడ్డిగారు. చూ॥ తెలుగులో హరిహర తమ్యము, సుధర్మ పబ్లికేషన్స్ హైదరాబాద్, 1973, పుట—732.

10 నుండి 12 వ సంఖ్య వరకు గల రచయితలు రచనలను పేర్కొన్నది ఆంధ్ర వాఙ్మయ సూచిక, కాశీనాథుని నాగేశ్వరరావు వంతులు, ఆంధ్రపత్రికా కార్యాలయం, బెన్నపురి, (1929). 13 మరియు 14 సంఖ్యలు గల వాటిని పేర్కొన్నది ముసునూరి వేంకటశాస్త్రి గారి విద్యార్థి కల్పతరువు, రెండవ సంపుటం.

15 నుండి 19 వరకు గల వాటిని పేర్కొన్నది ఎన్. ఎన్. కృష్ణమూర్తిగారి వ్యాస రచనల సూచిక, ఆంధ్రప్రదేశ్ సాహిత్య అకాడెమి, హైదరాబాద్, 1977.

'విశ్వనాథ మధ్యాక్కటలు' అనే పేరుతో పది శతకాలు పది దైవతాలను ఉద్దేశించి వ్రాశారు. మధ్యాక్కటల్లో వ్రాసిన ఈ వేయిపద్యాల్లో విశ్వనాథ వారి హరిహరద్వైత భావన స్పష్టమూతోంది. తర్వాత ఆయన శిష్యులు అనుయాయులైన డా॥ తుమ్మపూడి కోటిశ్వరరావు పెన్నా హోబల నృసింహ శతకంలో ప్రతి దశకానికీ ఒకవృత్తం వాడుతూ ఒక దశకాన్ని మధ్యాక్కటల్లో వ్రాశారు. ఈ అముద్రిత శతకంలోనూ కవిగారి హరిహరాద్వైత భావన కనిపిస్తుంది. డా॥ కోవెల సుప్రసన్నాచార్యులు పాంచాలరాయ శతకంలో (1977) మధ్యాక్కటల్లో ఒక నూతన ప్రయోగం చేస్తూ వ్రాసిన రచన లోను హరిహరాద్వైత భావన కనిపిస్తుంది.

పై హరిహర కవుల్లో నాచన సోమనను గూర్చి డా॥ పి. యశోదారెడ్డి గారును, నాచన సోమన, గోపరాజు, బైచరాజు లను గూర్చి గుంటూరు శేషేంద్ర శర్మగారును, విశ్వనాథవారి హరిహరాద్వైతాన్ని గూర్చి డా॥ కోవెల సుప్రసన్నాచార్యులు గారును పరిశీలించి ఉన్నారు. తిక్కన అనంతర కవులైన హరిహరనాథ తత్త్వోద్యమ కవులను గూర్చి తులనాత్మక పరిశీలన చేయాలంటే మరొక ప్రత్యేక వ్యాసం వ్రాయవలసి వస్తుంది. ఒక్క వాక్యంలో చెప్పవలసి వస్తే తిక్కన తదనంతరులైన హరిహర కవుల్లో వారు పాసించిన దేవతా తత్త్వ విషయంలో భావనాశైథిల్యమే తప్ప భావోదాత్త్యము లేదని గట్టిగా చెప్పవచ్చును. ప్రాచీన కవుల్లో ఒక్క నాచనసోముడు కొంత మేలనిపిస్తాడు. ఆధునిక కవుల్లో పైసూత్రానికి కపవాదుగా నిలిచే వారొక్కరే—ఆయన విశ్వనాథ సత్యనారాయణ.

ఇప్పుడు తిక్కన హరిహరనాథుణ్ణి గూర్చి తెలుగు సాహిత్య విమర్శకులు అర్థం చేసుకొన్నారను పరిశీలిస్తాను. తెలుగులో తిక్కనపై వచ్చిన విమర్శలు కోకొల్లలు. ఆందులో ఆయన హరిహరనాథ తత్త్వాన్ని పరిశీలించిన విమర్శకుల్ని మూడు తరాల వారుగా వింగడింపవచ్చు. ఈ తత్త్వ విమర్శన ప్రస్థానంలో ఒక తరానికి యాభై ఏళ్ళుగా నేను ఉజ్జాయింపు లెక్క కట్టాను. దీనిని చారిత్రక పరిశోధకులు అంగీకరింపక పోవచ్చుగాని, ఒక మహాకవి గ్రంథాంతర్గత

వేదాంతభావధారను సంపూర్ణంగా అర్థం చేసుకోవడానికి కనీసం రెండు శతాబ్దాలైనా పడుతుందని నా అభిప్రాయం. ఈ దృష్టితోనే నేను తరాల నిర్ణయం చేశాను. ముందు కవి జీవితాన్ని నిర్ణయిస్తేగాని ఆయన గ్రంథ విమర్శన సాధ్యంకాదు. అందులో మనదేశంలో కవిజీవితాలను గూర్చిన పరిశోధన ఆంధ్రసాహిత్య ప్రభావంతోనే ప్రారంభమైంది కాబట్టి కవిజీవిత చరిత్రకారులతో ఈ విమర్శక ప్రస్థానాన్ని ప్రారంభించడం తప్పనిసరి అవుతోంది.

కవి కాలమూ, జీవితమూ నిర్ణయమైన తర్వాత కవి వ్రాసిన గ్రంథం సుష్టుగా పరిష్కరింపబడాలి. దీనికి సాహిత్య చరిత్ర అంతా దోహదం చేస్తుంది. అందులో మహాభారతం వంటి ఉద్గ్రంథం ఆధునిక పద్ధతుల్లో పరిష్కరింపబడటానికి అర్థశతాబ్దం పట్టింది. ఈ సంశోధిత ముద్రణకు వ్రాసిన సీరికలు, తత్కాలంలో ఇతర పండితులు స్వతంత్రంగా వ్రాసిన విమర్శలు రెండవ తరానికి చెందుతాయి.

చక్కగా పరిష్కరింపబడిన గ్రంథం పఠన పాఠనాల్లో వుండడంతో ప్రజాసీకానికి మిక్కిలి సన్నిహితం కావడంతో అనుభవజ్ఞులైన పండితులు, ఉపాధ్యాయులు గ్రంథాంతర్గత తత్త్వ విశ్లేషణకు పునుకొంటారు. దీనికి విశాలమైన భావన, విమర్శనాశక్తి అవసరం. విశాల భారత దేశంలో వివిధ వాఙ్మయాలలో, వెలసిన హరిహరనాథునికి తెలుగు సాహిత్యంలోని హరిహర నాథుడు ఏకదేశం మాత్రమే. ఈ విచక్షణతో వివేచించిన విమర్శ ఇప్పుడిప్పుడే తెలుగు సాహిత్యంలో వెలువడుతోంది. త్వరలోనే ఆ దృక్పథం సమ్యగవగా మానకు దారి తీస్తుందని ఆశిద్దాం. ఇది మూడవ తరం యొక్క పురోగమనం.

1. మొదటి తరం — కవిజీవిత చరిత్ర కారులు
(క్రీ. శ. 1850 - 1900)
2. రెండవ తరం — సాహిత్య చరిత్రకారులు లేదా
గ్రంథ పరిష్కర్తలు
(క్రీ. శ. 1900 - 1950)

3. మూడవ తరం — సాహిత్య పరిశోధకులు

(క్రీ. శ. 1950 - 2000)

ఇదే ఖచ్చితమైన కాలనిర్ణయమని నేను చెప్పడంలేదు. ఇందులో మొదటి తరంలోనే ఒకవైపు పరిష్కరణలు, ముద్రణలు ప్రారంభమైనాయి.¹ అనేక సాహిత్య పత్రికలు వీటికి దోహదం చేశాయి. అలాగే మొదటి తరంలోని వారు రెండవ తరంలోనూ ప్రతిభావంతులుగా పరిగణింప బడ్డారు. అట్లే రెండవ తరంలోని వారు మూడవ తరం వారికి తమ ప్రభావాన్ని చూపారు. ఒక గురువరంపరాప్రభావం లాంటి అనుస్మాత్కృత్యవ, అవిచ్ఛిన్నమైన విమర్శ తంతువు వీరినందరినీ వృత్తేక సాహిత్య విద్యాక్షుంబచారసులుగా సంతరించించింది చెప్పవచ్చు. కాబట్టి, వీరి భావనల్లో షరస్వర ఆదాన ప్రధానాలు వెలివిగా కనబడుతాయి.

మొదటితరం - కవిజీవిత చరిత్రకారులు

(క్రీ. శ. 1850-1900)

1. కావలి వెంకట రామస్వామి — Biographical Sketches of Dekkan Poets, Bombay, 1829
(క్రీ. శ. 1765-1840)
2. గురజాడ శ్రీరామమూర్తి — కవి జీవితములు — పత్రికాప్రచురణ - 1876-1880
(క్రీ. శ. 1851-1899) పుస్తకరూపం 1893
3. కందుకూరి వీరేశలింగం — ఆంధ్ర కవుల చరిత్రము
(క్రీ. శ. 1848-1919) — ప్రథమభాగము-వివేకవర్ధని 1886
ద్వితీయభాగము-చింతామణి 1892-94
తృతీయభాగము-చింతామణి 1897

1. పురాణం. హయగ్రీవ శాస్త్రులు, తంజనగరం తేవప్పెరుమాళ్ళయ్య, నాగపూడి కుప్ప స్వామయ్య. మున్నంగి లక్ష్మీనరసింహ శర్మ ప్రభృతులు మొదటి తరంలో గ్రంథ పరిష్కరణలుగా వుండేవారు. పూండ్ల రామకృష్ణయ్యగారి 'అముద్రిత గ్రంథ చింతామణి' వంటి పత్రికలు వీరికి దోహదం చేశాయి.

- 4. చిలుకూరి వీరభద్రరావు — తిక్కన సోమయాజి
(క్రీ. శ. 1872-1933) మద్రాసు, 1917
- 5. ఒంగోలు వేంకట రంగయ్య — తిక్కన జయంతి ఉపన్యాసం
(క్రీ. శ. 1867-1949) నెల్లూరు, 5-12- 922
- 6. కోరాడ రామకృష్ణయ్య — ఆంధ్ర భారతకవితా విమర్శనము
(క్రీ. శ. 1891-1962, మద్రాసు, 1929
— తిక్కన జయంతి ఉపన్యాసం
నెల్లూరు, 10-4-1929;
— తిక్కనగారి విరాటపర్వము
ఆంధ్రసాహిత్య పరిషత్తు, 1957.
- 7. చాగంటి శేషయ్య — ఆంధ్ర వి తరంగిణి
(క్రీ. శ. 20 వ శ తాబ్ది) రెండవ సంపుటము 1947.

ఇంగ్లీషులో మొట్టమొదటిసారిగా ఆంధ్రకవులను గూర్చి వ్రాసిన ఆంధ్రుడు కావలి వేంకటరామస్వామి (1780-1857)¹ ఇతడు వ్రాసిన గ్రంథము పేరు. Biographical sketches of Dekkan Poets. ఇది కలకత్తానుండి 1829 లో ప్రథమంగా ప్రచురింపబడింది. రామస్వామి ఈ గ్రంథంలో 37 సంస్కృత కవులు, 47 తెలుగు కవులు, 13 తమిళ కవులు, 12 మహారాష్ట్రకవుల జీవిత విశేషాలను గురించి తమ నాటికి లభ్యమైన సమాచారములతో పొందుపరచి నారు. ఈ దక్కను కవుల జీవితరేఖలను గవర్నర్ జనరల్ వ్రియం బెంటింక్ ప్రభువుకు అంకితం చేసినాడు. విచిత్ర విషయ మేమంటే 1847 నాటి రెండవ ముద్రణం బొంబాయి ఉన్నత న్యాయస్థాన ప్రధాన న్యాయాధికారియైన సర్ ఎర్క్సైన్ పెర్రీకి అంకిత మివ్వబడి ఉండటమే.

ఈ కావలి సోదరులు మొత్తం ఐదుగురు. (వీరికి కావలి యింటి పేరైనా నిజానికి ఏలూరు వాస్తవ్యులు) వీరిలో బొట్టయ్య, లక్ష్మయ్య

1. KĀVALI VENKATA RĀMASWĀMI's Biographical Sktches of the Dekkan Poets - Edited with Introduction and Notes by Dr. C.V. Ramachandra Rao, M.A., Ph. D., Published by the Nellore Progressive Union, Nellore, A.P., 1975.

రామస్వామి—కన్నల్ కాలిస్ మొకంజీగారి క్రింద పనిచేసి వారి మెప్పులంది కై ఫీయత్తులను సేకరించిరి. రామస్వామి విశ్వగుణాదర్శమను సంస్కృత కావ్య మును (వేంకటాధ్వరి రచితం) దీనికి ముందే ఆంగ్ల ములోనికి అనువదించినాడు. చాల పలుకుబడి గలిగిన ఇతడు కలకత్తాలో లిటరరీ ఆంటిక్వేరియన్ డిపార్టు మెంటులో అనువాదపండితుడుగా పనిచేసినాడు. రామరాజ భూషణుని వసు చరిత్రను కూడ ఇంగ్లీషులోనికి అనువదించినాడు.

కావలి వెంకటరామస్వామి తన గ్రంథ రచనను ప్రామాణిక లేఖ్యముల (authentic documents) ఆధారముగ నమకూర్చబడినదని తెలుపుతూ 'ముఖ పత్రం' యిట్లు వ్రాసినాడు. "Biographical Sketches of the Dekkan Poets being memoirs of the Lives of Several Eminent Bards both Ancient and Modern who have flourished in different provinces of the Indian Peninsula. Compiled from Authentic Documents. By Cavelly Venkata Ramaswamy Pundit, Corresponding Member to the Royal Asiatic Society, Bombay, Printed at the Victoria Press by Ramchunder Dhondsett, 1829."

ఇంకనూ, వారు ఈ గ్రంథమునకు వలయు సమాచారము సేకరించిన విధమును గురించి ఉపోద్ఘాతము (Preface) నందు ఇట్లు నుడివి యున్నారు. "The materials to compile the present Biographical Sketches were collected by me while I followed in an official capacity through different Provinces my master Colonel Collin Mackenzie C.B. Surveyor General of India" (Preface P. ix)

దీనిని బట్టి రామస్వామి ఈ దక్కను కవుల జీవిత రేఖలను రచించుటకు కావలసిన ప్రామాణ్య లేఖ్యములను అధికారహోదాలో తాము జరిపిన దేశ సంచారమున సేకరించినారనుట విదితము.¹

1. ఈ గ్రంథము 1847 లో బొంబాయినుండి రెండవ ముద్రణ పొందింది. మూడవ ముద్రణము 1888 మద్రాసులో జరిగింది. వర్ధమాన సమాజము, నెల్లూరువారు 1975 లో నాల్గవ ముద్రణ చేశారు. ఈ నాల్గవ ముద్రణ ప్రతి, భారతి, మార్చి 1977 లో నిడుదవోలు వేంకటరావువే సమీక్షించి జడినది. (పుటలు—13-20). కావలి సోదరులలో కావలి వెంకట బొర్రయ్య, యావద్భారత వర్ణమునకు చారిత్రక పరిశోధనకు, శాసనములు చదువుటకు ప్రథముడైనవో వెంకట రామస్వామి తెలుగు. భారతీ సాహిత్య చరిత్ర పరిశోధకులలో ప్రథముడు అని నిడుదవోలు వారన్నారు.

తిక్కన సోమయాజిని గూర్చి కావలి వె కట రామస్వామి వ్రాసిన విషయాలు గమనింపదగింది. “TIKKANA SOMAYAJE— This was a famous historian and poet and a native of a village called Potture, in the Nellore district, he flourished in the twelfth century of Salivahana. When he was very young, he studied Sanscrit and Telugu under Kavi Rakshasa, and in a short time made very rapid progress in those languages. At the desire of Manua Sedka Raja he undertook to translate the Maha Bharat into Telugu and completed fifteen volumes in a comparatively short space of time. He was possessed of a quick genius and a ready talent at versification in addition to a critical knowledge of the Sanscrit language. For this performance he obtained the grant of an extensive tract of land from the king, the greater part of the produce of which he expended in sacrifices; these religious acts procured for him the appellation of Tikkana Somayaje. This poet died universally lamented.”

ఇందులో హరిహరనాథుని ప్రస్తావన యేమీ లేకపోయినప్పటికీ ఆంధ్రుడైన రామస్వామి ఆంగ్లంలో వ్రాసిన పై వాక్యాలు తిక్కన వ్యక్తిత్వాన్ని గూర్చి ఒక ఆంగ్లేయుడు వ్రాసి యిచ్చిన ‘యోగ్యతాపత్రం’ (Testimonial) వలె లదా Obituary Notice వలె నున్నదని చెప్పవచ్చు.

తెలుగులో మొట్టమొదటి కవిజీవిత చరిత్రకారుడు గురజాడ శ్రీరామమూర్తి పంతులు (క్రీ. శ. 1851-1899). ఈయన కందుకూరికి మూడేండ్ల తర్వాత పుట్టిన వాడైనా ‘ప్రబంధ కల్పవల్లి’ అనే పత్రికలో క్రీ. శ. 1876 నుండి 1880 వరకు ధారావాహికంగా ‘కవి జీవితముల’ను రచించి ప్రకటింపజేశాడు. ఇదే తర్వాత క్రీ. శ. 1893 లో పుస్తకరూపం ధరించింది.¹ ఈయన భారతాంధ్ర కవుల చరిత్రము, పురాణకవుల చరిత్రము అనే వింగడింపుతో నాలుగు సంపుటాలుగా దీనిని ప్రకటించినాడు. ఇందులో భారతాంధ్ర కవుల చరిత్రమనేది మొదటి సంపుటం. ఇప్పడీయన తిక్కన హరిహరనాథ తత్వాన్ని గూర్చి ఏమీ చెప్పినాడో చూతము.

1. An Encyclopaedia of South Indian Culture — G. Ramakrishna and others, Pub: K.P. Bagchi & Co., Calcutta, 1983, P-440.

“తిక్కన సోమయాజి హరిహరనాథుడగు పరవస్తువును సకల బ్రహ్మ వస్తువుగా ననగా నగుణబ్రహ్మముగా బ్రహ్మనము చేసి, అట్టి సగుణ బ్రహ్మ యొక్క ప్రసాదము చేత లభ్యమైన కవిత్వత్వ నిరతిశయానురాపానంద భరితాంతః కరణుడై నాడు.” (పుట-35)

“సోమయాజి తనకుగల వైదికమార్గ నిష్ఠమగు ప్రవర్తనమును హరి హరుల యెడ భేదము లేక సమభక్తి కల్గి యుండుటయును స్మరియించి తదు భయ సగుణ మూర్త్యాధి దేవతయగు హరిహరనాథునియెడ నిరంతర భక్తి కల్గి ఆత్మానందానుభవంబు గల్గి యున్నట్లు చెప్పెను...స్వప్నములో నుపాసకులకు దదుపాసనా దేవతలును, అన్యులకు జాగ్రత్పరిదృశ్యమాన ప్రపంచ వస్తు పితేషంబులు సగుపడుట సహజము కావున, దానిని నమ్మిన నమ్మక యున్నను బాతకులకు బాధక మేమియు లేదు. అయితే స్వప్నముల నమ్మి దానిని గ్రంథస్థము చేసిన ఆంధ్రకవులలో నితడే మొదటివాడు.” (పుటలు 35-36)

కం॥ జలనిధి హిమవద్భూధర
కలిత జనన కేళి కౌతుక వ్యక్తావ్యక్త
క్త లలిత సౌందర్య స్ఫుర
దలఘు తను శ్రీ సనాథ హరిహరనాథా !

(విరాట. 1-40)

అను నీ వచ్యములో వ్యక్తావ్యక్త లలిత సౌందర్య స్ఫుర దలఘు తను శ్రీ సనాథుడు హరిహరనాథుడని చెప్పట చేతను, తన యుపాసనాదేవుడు మహా దేవుండగు శివుండని మరియొకచో జెప్పట చేతను సోమయాజి యద్వయ బ్రహ్మమయ్యుండును, జ్ఞానప్రదుండును, తేజోమూర్తియునగు దక్షిణామూర్తి మద్దేశించి చెప్పిననుటకు సందియము లేదు. ఇట్టి సంప్రదాయములు మంత్ర శాస్త్ర రహస్యములు” (పుట-37)

తిక్కన హరిహరనాథుని గూర్చి శ్రీరామమూర్తి పంతులు ప్రతిపా దించిన విషయములు మూడు. (1) తిక్కన-హరిహరనాథుని సగుణ బ్రహ్మ ముగా భావించెను. (2) ఉపాసనా దేవతకు సంబంధించిన స్వప్నమును గ్రంథ

స్థము చేసినవారిలో తిక్కన ప్రథముడు (2) మంత్రశాస్త్ర రహస్యవేత్త మైన తిక్కన, “జలనిధి ...” ఇత్యాది పద్యములో దక్షిణామూర్తిని ఉద్దేశించెను.

మొదట స్వప్నవిషయమును పరిశీలించుము ... “The Dream is the matrix from which every art emerges” స్వప్నమే సకలకళావిర్భావానికి మూలాధారమని పాశ్చాత్య కళావిమర్శకుల సిద్ధాంతము. తిక్కన స్వప్న మొక మహాప్రయోజనార్థమై ప్రవర్తించినది. “కరుణారసము పొంగి ..” అన్న పద్యమే దీనికి ప్రత్యక్ష సాక్ష్యము.

పై అభిప్రాయాలలో మొదటి దానిని పాక్షికంగా అంగీకరించిన విమర్శకులు మూడవదానిని నిరాకరించినారు. శ్రీ రామమూర్తిగారి మొదటి అభిప్రాయానికి, పింగళి లక్ష్మీకాంతంగారి వివేచన పరిశీలిస్తే మనకు సరైన సమాధానం లభిస్తుంది. “తిక్కన హరిహరనాథుడు సర్వదేవతాద్వైత మూర్తి. ఆ తత్త్వము సగుణమును సాకారమును ఐనప్పుడు శివ కేశవాత్మకము, నిర్గుణమును, నిరాకారమైనపుడు ఉపనిషత్ప్రతిపాదితమైన పరమాత్మ, ఓంకారము తద్వ్యాచకము. ఆ తత్త్వము సగుణాత్మకముగా, సాకారముగా, ఆరాధనీయమైనపుడు ‘శ్రీయన గారినా బరగడి ప్రీత తత్త్వము,’ అయ్యుంది నిర్గుణాత్మకమై ఓంకార వాచ్యమైనపుడు హ్రీంకార వాచ్యమగును. ఈ అర్థమునే తిక్కన “ఓంకార వాచ్యునకు....” అను షష్ఠ్యంత పద్యములో వ్యక్త మొనర్చెను.

ఈ సాకార, నిరాకార తత్త్వములనే వివరిస్తూ ఓరుగంటి నీలకంఠ శాస్త్రిగారు, తిక్కయజ్ఞ హరిహరనాథ తత్త్వము (1977) లో “జలనిధి హిమవమ్భాధర....” అన్న పద్యమును రెండు విధాలుగా వ్యాఖ్యానించినారు.

1. హరిహరనాథుడు ప్రీతో గూడినవాడు. ఆ ప్రీతి విశ్వవ్యాప్తమగు శరీరము గలది. ఆమె శరీరము త్రిభువన లలిత సుందరము. ఆమె సృష్టికి

1. ఆంధ్రసాహిత్య చరిత్ర—పింగళి లక్ష్మీకాంతం, 1974, పుటలు 210—11

భూర్వము పరమేశ్వరునియందు లీనమై యుండుటచే “అవ్యక్త” అనబడుచున్నది. అట్టి ఆ దేవి సముద్రము నుండి లక్ష్మీరూపమునను, హిమవన్నగము నుండి గౌరీరూపమునను జన్మించుటచే “వ్యక్త” అగుచున్నది. ఈ విధముగా ఆమె రూపము వ్యక్తావ్యక్తము.

2. జలధినుండియు, హిమవంతుని నుండియు జననకేళి కౌతుకముతో హరిరూపాంశము నందు, లక్ష్మీరూపముతో వ్యక్తమగునట్టియు, హరరూపాంశమున భార్వతీ రూపముతో శరీరమునందే కలిసి (అర్థనారీశ్వర రూపము) అవ్యక్త మగునట్టియు లలిత సౌందర్యముతో నొప్పు ప్రీతితో గూడినవాడు. (పుటలు—61-63)

ఈ విధంగా పై పద్యంలో వ్యక్తావ్యక్తరూపంగా, అర్థనారీశ్వర రూపంగా హరిహరనాథుని తిక్కన భావించినాడేగాని దక్షిణామూర్తిగా భావించలేదని స్పష్టమగుచున్నది.

కవిజీవితచరిత్ర కారులలో రెండవవాడు కందుకూరి వీరేశలింగం పంతులు (క్రీ. శ. 1848-1919) ఈయన హరిహరనాథ తత్త్వము జోలికి పోలేదుకాని ‘నెల్లూరులో ఇప్పటి రంగనాయకస్వామి యాలయ సమీపమున పూర్వము హరిహర దేవాలయ ముండినదని’ వ్రాసినాడు. ఈ అభిప్రాయాన్ని చిలుకూరి వీరభద్రరావు, మరుపూరు కోదండరామరెడ్డి మొదలైన వారు ఖండింపగా చాగంటి శేషయ్య, తుమ్మలపల్లి రామలింగేశ్వరరావు, గుంటూరు శేషేంద్రశర్మ ప్రభృతులు బలపరుస్తున్నారు. ఇంతకూ కందుకూరి వారి వాక్యాలు యిలా వున్నాయి. “కవి తిక్కన నియోగి బ్రాహ్మణుడు. ఈతని పూర్వుల నివాసస్థలము మొట్టమొదట కృష్ణామండలములోని వెల్లటూరు గ్రామమనియు ఉద్యోగధర్మము చేత వారీతని తాతకాలమున గుంటూరునకు వచ్చిరనియు, తరువాత నెల్లూరి రాజగు మనుమ సిద్ధి యీతని కుటుంబము నాదరించి నెల్లూరికి దీసికొనివచ్చి పూర్వము హరిహర దేవాలయముండిన యిప్పటి రంగనాయకస్వామి యాలయ సమీపమున గృహము కట్టించి యిచ్చి తిక్కన సోమయాజుల నందుంచె ననియు, మనుమసిద్ధి మరణముతో నా రాజ

వంశ మంతరింపగా సోమయాజుల కొడుకు కొమ్మన్న చాటూరి కరణికము సంపాదించి నెల్లూరు విడిచి యందు వసించె ననియు చెప్పచున్నారు... నా కిటీవల లభించిన కేతన కృతమైన దశకుమార చరిత్రమును బట్టి చూడగా తిక్కనసోమయాజి యింటిపేరు 'కొట్టరువు' వారయినట్లు దెలియవచ్చినది.¹

చిలుకూరి వీరభద్రరావు పంతులు (క్రీ. శ. 1872-1933) వరుసలో నాల్గవ వారయినను కవి జీవిత చరిత్ర రచనలో మూడవ వారగుచున్నారు. ఈయన 'తిక్కన సోమయాజి' అనే ప్రత్యేక గ్రంథంలో "తిక్కన హరిహర నాథ రూపుడగు పరవస్తువును సగుణబ్రహ్మముగా భావించెను." (పుట-95) "తిక్కన సోమయాజి కాలమున నెల్లూరున హరిహరాలయము గలదనియు నాతని పేరిటనే సోమయాజి తన భారతము సంకీర్తము గావించెనని చెప్పెదరు గాని యది యథార్థము కాదు. తిక్కన కాలమున హరిహరనాథుని యాలయము నెల్లూరున లేదని చెప్పవచ్చును. సోమయాజిచే భారతమున స్మరింపబడిన హరి హరనాథుడు హరిహరులకు భేదము పాటింపని యద్వైతముల కుపాస్మ్యుండును హరిహరుల కధినాథుండగు సర్వేశ్వరుడని విరాటపర్వములోని యవతారికను గాని యాశ్వాసాద్యంత పద్యములనుగాని విమర్శించి చూచిన పక్షమున బోధ పడగలదు."² అని వ్రాసినారు.

'హరిహరనాథుడు సగుణబ్రహ్మము' అను అభిప్రాయము పూర్వమే పరామర్శింపబడినది. నెల్లూరున తిక్కన కాలంలో హరిహరాలయం గలదను కందుకూరి అభిప్రాయాన్ని చిలుకూరి ఖండించినాడు. కాని మొట్టమొదట హరిహరనాథుడు సగుణబ్రహ్మమున్న చిలుకూరివారు నాల్గు, వాక్యాల తర్వాత

1. The Complete Works of Rao Bahadur K. Veeresalingam Pantulu, Vol X, ఆంధ్రకవుల చరిత్రము—Part I, శ్రీరామాప్రెస్, రాజమండ్రి రెండవ ముద్రణ, 1937, పుట—120.

2. తిక్కన సోమయాజి—చిలుకూరి వీరభద్రరావు, ఆంధ్రభాషాభివృద్ధి సంఘము ప్రచురణ సంఖ్య—21, శారదా పబ్లిషింగ్ కంపెనీ, మద్రాసు, 1917. రెండవ ముద్రణ : అర్యన్ బుక్ డిపో, రాజమండ్రి, 1948.

‘హరిహరుల కథినాథుడగు సర్వేశ్వరుడని’ చెప్పడం స్వవచోవ్యాఘాతంగా వుంది. ఈ అభిప్రాయాన్నే గుంటూరు శేషేంద్రశర్మ గాలిలా ఖండించారు. “హరిహరనాథుడంటే హరిహరుల కథినాథుడైన మరొకడు, సర్వేశ్వరుడని అర్థం చెప్పడం గమనించదగింది. ఇది ఘోరమైన ప్రమాదం. ఈ అర్థం హరిహరులు యిద్దరని చెప్పడం చేత తిక్కనయొక్క, ఆ తర్వాత ఆయన్ను అనుసరించిన సోమనాథాదుల యొక్క భావనకూ, వాగు చేసిన హరిహరనాథ స్వరూప వర్ణనకూ విరుద్ధంగా వుంది. హరిహరనాథుడు రెండు విభిన్నమూర్తుల సమైక్య స్వరూపం.” అని వాళ్ళారు.

ఒంగోలు వేంకటరంగయ్యగారు (కీ. శ 1867-1949) కవీజీవిత చరిత్ర కారులు కాకపోయినప్పటికీ తెలుగులో చారిత్రక పరిశోధకులుగా ప్రసిద్ధి కెక్కిన వారు. భరతనాట్య శాస్త్రంలోని తాంజన లక్షణాన్ని చక్కని ఉపోద్ఘాతంతో ఆంగ్లంలో రచించినారు. 1922, డిసెంబరు 5 వ తేదీ నెల్లూరులో కట్టమంచి రామలింగారెడ్డి అధ్యక్షులుగా జరిగిన తిక్కన జయంతి ఉపన్యాసంలో వెంకట రంగయ్యగారి భావపిన్యాసం ప్రశంసనీయమైంది.

హరిహరరూపము

“శిల్ప సుప్రదాయములను, ఆగమ ప్రమాణములను హరిహర రూప మున హరికి వామభాగమును, హరుకి దక్షిణ భాగమును విధింపబడియున్నవి.

“దక్షిణే శంకరస్మార్థ మర్థం విష్ణోఽశ్చ వామతః” యిత్యాది ప్రమాణ ములు గలవు. గోపీనాథ రావుగారు ‘ఇండియన్ ఐకొనోగ్రఫీ’ యను భారత దేవతా విగ్రహ స్వరూప నిరూపణ గ్రంథముయొక్క ద్వితీయ సంపుటమున హరిహరద్యనేక విగ్రహముల గూర్చి శిల్పప్రమాణములను, ఆగమప్రమాణ

1. హరిహరనాథుడు తిక్కన ఊహకాదు—గుంటూరు శేషేంద్రశర్మ, ఆంధ్రప్రభ దిన పత్రిక వ్యాసానుబంధం (1960) చూ॥ నరుడు—నక్షత్రాలు (సాహిత్య వ్యాస సంపుటి), త్రినాథ్ ఆర్ట్ ప్రింటర్స్, విజయవాడ, 1963, పుటలు—109-110.

ములను చేర్చియున్నారు. ఉపాహ్వాత లక్షణములకు లక్ష్యములగు విగ్రహ ప్రతిమలను గూడ జూపియున్నారు. హరిహరులే నాక హరిహర హిరణ్య గర్భులు నొక్కటియైన బింబమును గూడ చూపియున్నారు. ఇది బాలక దుర్గా లక్ష్యులకు గూడ ఏకవిగ్రహాస్థితి యున్నటుల కొన్ని దృష్టాంతముల నిచ్చి యున్నారు.”

“హరిహరరూపమునకు సనాతనత్వము సాక్ష్యమైనది. హరిహర నామ చరిత్రమును విచారింపగ నియ్యది పాణిని కామునుండియు వ్యాకరణ చికిత్సకు లోబడియున్నది. పాణినీయులు కించిదైర్ఘ్యవ పక్షాశాలాగ నుండవలెను. అటులగానిచో హరియగుదు మిశ్రమయేగ నుణాతికళ గ గ కింది అంత మాత్రము చేతనే ఆ హరికి పూర్వవికాతము గట్టెట్టి హా నకు ఘ్నిము లేనందున హరిహరులు సమాహార వర్ణనల నుగ్రుతులు! ఘ్నిము కందే న రహస్యశక్తి యుండునా యని విచారింపగ ఇకాకాంత, ఉకాకాంత పు లి గ శబ్దములకు ‘ఘి’ పాణినీ యు సుగకేతమై యున్నది గూడి (౨) వాన హరి ముందుకు వచ్చినాడు. పాక్షిక మంతట నిలువలేదు. ‘శివకేవ’ సమాసమున శివప్రాధమ్యమునకు తల మాటంక పడజాలదు. శివుని కళ్ళన్ని తత్వ మంగీక రింప నిష్ఠము లేదు. కావున, అల్పాచ్చరుడగుట చేత ముందరి నిలువ గలిగెనట ! హరిహరశబ్దమును ఉపమిత సమాసము చేసినయెడల ఒకరు ప్రధానమును ఒకరు శ్రేష్ఠార్థ వాచకులును అగుదురు దీననుభయాలకు గౌరవములేదు. హరిహర పూర్వాపార్శ్వమును వ్యాకరణవేత్త ల్లా నిర్ణయించినను బింబమున హరుడు దక్షిణ భాగమున, హరి వామభాగమున నుండురు. శాస్త్రకర్తలే తమ యభిమానమతముల కనుకూలమగు సూత్రవృత్తులు చేయుచుండ శాస్త్ర నిర్మాణమున పాలుగొన నవకాశము లేనివారు శాస్త్రకర్తల సభిక్షేపించుట వింతగాదు.

1 'శంకరనారాయణ' అన్నప్పుడు కూడా శంకరునకు ప్రథమప్రాధాన్యము సిద్ధించు చున్నది, ఇదికూడా అల్పాచ్చరమని వ్యాకరణజ్ఞులు కొట్టి వేయవచ్చును.

హరిహర సమాన మెల్లెర్పడినమ వ్యాకరణ బలమున వీరికి ఐక్యము సిద్ధింప ఉచ్చారణా సౌలభ్యము కొరకు అనేక పదముల జేర్చి చెప్పటయే గాని ఇతరధలమేమియులేదు.

“పాల్కురికి సోమనాథుడు హరిహరై క్యమును ఒప్పలేదు. శివాజ్ఞాసనమున హరి తన దేహమున శివ చిహ్నముల ధరించి గుహాసురు ద్రుంపగలిగెనని అతను జెప్పియున్నాడు. శివపారమ్యమునకు హానిలేకుండ నతడు తన దైవమును గాపాడుకొనినాడు. దైవైత ప్రవర్తకులగు శ్రీ వాదిరాజస్వామి వారు ఐక్యప్రసంగము నొల్లరు. “హరిహారా వుభౌ సహగతౌ” హరిహరులు సగము సగమై దోచుచు సహగమనము జేసిరట! ఆ రెండు సగము లొకటియైన యెడల సంభవింపగల యాపదను గూడ వారు దెలిపిరి. “ఐక్యం చేచ్ఛత్రుణా జితం” — ఐక్యమగునెడల శత్రువునకే జయము కాగలదని వారిధయము. భేదమువలన భయమని శ్రుతి చెప్పా చున్నది కాని ఐక్యమువలని భయమను జెప్పదు.”

తిక్కన భావన

బ్రహ్మవేత్తయగు తిక్కన సోమయాజి ప్రస్తుతించిన హరిహరకూపము పూర్ణమును అభిన్నమును అగు ఐక్యమువ భాసిల్లుచున్నది. పులస్త్యము భేదమగు వ్యాసమతమును వీరు పరిపాలించి హరిహరై క్యమును సాధించి స్మార్తపక్షమును దృఢపరచినారు. హరిహర ప్రసంగవశమున సోమయాజి మత విచారమును ప్రసక్తమగుచున్నది. ఈయన శ్రీ శంకరాచార్య ప్రతిపాదిత మగు నద్వైతము నభిమానించిన వాడగునో కాడో ఈయన గ్రంథముల వలన నిర్ణయింప నలవిగాదు. విరాట పర్వ ప్రారంభమున ‘సకల బ్రహ్మ ప్రార్థనంబు’ జేసినాడు. హరిహర భేదరాహిత్యముతో అద్వైత సిద్ధి పూర్తి కాడు. అద్వైతికి ఆత్మేతర వస్తువులేదు. శివకేశవుల కభేద మంగీకరించిన మాత్రమున అద్వైత సిద్ధాంతము బూర్ణమున ఉపపాదింప బడినటులగాదు. నిర్వచనోత్తర రామాయణము రచించిన కాలమున దిక్కన “మహేశ్వ

ఒగి అష్టమ్యు గౌరియను నర్థ మర్థ
 మగు శక్తి నలువరె హరిహరాంగునకు
 వారక బుట్టిన వాడొక్కరుండు
 మార కుమారుల మాడ్కి గావలదె ?

యని నిర్భయముగ ప్రకటించినాడు.”

“జ్యోతిషమున వారిహారయోగముని యొక సంకేతము గలదు. “ఖర సంవత్సర కార్తిక పూర్ణిమనాడు” ఈ యోగము గలుగునని హేమాద్రి చెప్పి యున్నాడు. ఈ యోగమున కీపేరేల కలిగెనో తెలియులేదు.”

“శైవాగమ గ్రంథములయందు హరిహర. పుత్రుడొకడు గలడు అలనాడు శ్రీ మహాషష్ఠువు మోహాని రూపమెత్తగ మహేశ్వరుడా శ్రీ రూపము నందొక పుత్రుని ఒడసెనట! అతడె హరిహరపుత్రుడగు ‘శాస’. అతనిని అరపవారు ‘అమ్యూనార్’ అందురు. ద్వాదశ విధ పుత్రులలో నతడే గణమున జేరునో? తక్కనాదుల హరిహరుని కిట్టి యపయశస్సులేదు. లోకాధిపతి ధర్మార్థమయి హరిహరు లైభవము జెందరనిన సూక్ష్మ పీచారములో సంఘే భావము నందలి అవశ్య కి ప్రకటితి మగుచున్నది. సంఘబలము వలన లోకము నిష్కంఠమై స్వస్వరూపావిస్థానము జెంది భయభేద శూన్యమగు విశుద్ధ నాత్విక స్థితి నంది పంపిణిముఖమును పెంపొందునదియు యుపలక్షితి మగు చున్నది.”

శ్రీ కోరాడ రామకృష్ణయ్య (క్రీ. శ. 1891-1962) గారు చాలకాలము మద్రాసు విశ్వవిద్యాలయంలో పనిచేసినవారు. 1929 లో వీరు ఆంధ్రభారత కవితా విమర్శన మనే గ్రంథం వ్రాసి కాశీనాథుని నాగేశ్వరరావు పంతులుగారి ఆంధ్ర గ్రంథశాలలో ప్రకటింప జేసినారు. ఆ సంవత్సరమే ఏప్రిలు నెల పదియవ తేది నెల్లూరు తిక్కన జయంతి సభలకు వీరు ఉపన్యాసకులుగా ఆహ్వానితులైనారు. ఆ సభకు కాశీనాథుని వారే అధ్యక్షులు కావడం గమ

1. కవిత్రయ కవితా వైజయంతి - (1915-1970) - సంపాదకులు : పి. గోపాలకృష్ణ ప్రభృతులు. ప్రచురణ : వర్ధమాన సమాజము, నెల్లూరు, 1974. పుటలు—31—34.
2. వైగ్రంథము, పుటలు—61—63.

నించదగింది. ఆ ఉపన్యాస పాఠము లభింపట లేకుండానే క్షతేవల వారి కుమారులు డా॥ కోరాడ మహాదేవశాస్త్రిగారు ఆంధ్ర భారత కవితా విమర్శనమును పునర్ముద్రించారు. రామకృష్ణయ్యగారు. 1957 లో హైదరాబాదు, ఆంధ్ర సారస్వత పరిషత్తు వారేర్పరచిన ఆంధ్రమహాభారతోపన్యాసము లలో లాల్గొని తిక్కన విరాటపర్వముపై ప్రసంగించారు. ఈ ఉపన్యాస మిప్పటికి విదుముద్రణములు పొందినది. (1:81).

“శ్రీయన గౌరినాబుగు ..” అను మంగళపద్యముననే హరిహరులకు భేదములేదు. వీరి సట్టి భేద దృష్ట్యైతో జూచి కొలుచుచు జనులు పరిస్పర ద్వేషమును బెంచు కొనుట ముక్తి సాధనము గానేరదు. విష్ణురూపుడే శివుడనీ తలంచి యద్వైత బుద్ధితో నా పరతత్త్వమును ధ్యానించు భక్తజనులే యా షరమేశ్వరుల మెప్పువనయునును- అను గంభీరార్థమును సూచించువాడవోలే నీ పద్యము మూలముగా షరతత్త్వ ప్రశంస చేసియున్నాడు. ఆ తత్త్వము హరిహర రూపమన్నాడు. అది భక్తవాయితమూర్తి. శ్రీయన గౌరినా బరగు చెల్వకు చిత్తము పల్లవింప జేయుచి. పుష్కర పలాశవన్నిర్లి పుడగు పురుషుడు ప్రకృతిచిత్తమును పల్లవింపజేసనపుడే శ్రీయని, గౌరియని, హరియని, హరుడని భేదము బయలుదేరి సృష్టిక్రమము నడచు చుండును. మూల ఘనముం డొక్కడే గావున నాతని భిన్నస్వరూపము లనే పట్టుకొని మతభేదములను గల్పించుకొని దేశమును క్షోభపెట్టవలసిన యవసరములేదు. “విష్ణురూపాయ నమశ్శివాయ” యని యిద్దరికి సభేదమును గుర్తించి యా పరతత్త్వమును గొల్చిన ముక్తిని బొందుదురని ఘోషించినాడు. ఆ పరతత్త్వమునే తానును గొలిచినాడు.”

“షరమేశ్వరుం డాశ్రిత సులభుంకు గావునను నీతకు పరమభక్తుం డగుట వలనను “కిమస్థిమాలా... మిశ్రాది శ్లోకముచే నిది వరకు స్తుతింపబడి వానిని గాఢాదరంబున నాదరించి యున్న వాడగుటచేతను, తనకీ దేవుడు చిరపరిచితుడేయని సూచించుచున్నట్లున్నాడు. విదప నా హరిహరనాథుడే యీతని వై ఓకమార్గస్థమగు వరసమును, భేదము లేని భక్తిని నిర్మలమైన జ్ఞానమును బ్రశంసించి యీతని యందు కర్మయోగ, భక్తియోగ, జ్ఞానయోగ

ముల కెట్లు చక్కని పొందిక కుదిరి యున్నదో తెలిపియున్నాడు. దీనివలన 'తిక్కనార్కుని మతమెట్టి క్రమపరిణామము నొందినదో తెలియవచ్చుచున్నది."

'ఆంధ్రసారస్వత పరిషత్ ఉపన్యాసములో రామకృష్ణయ్యగారు కవిత్రయమున కొక సూత్రన సమన్వయము ప్రతిపాదిస్తూ యిట్లన్నారు. "నన్నయ వర్ణించిన పురుషత్రయమునకు మన కవిత్రయము ఛాయాపురుషులుగా మనము గ్రహించినప్పుడు తొలుత శ్లోకములో "పురుషోత్తమాంబుజ భవ శ్రీకంధరా" అను వరుసలోని పురుషోత్తమండు —హరి—నన్నయ మొదటిస్థానమునే యాక్రమించి యుండ, రెండవస్థాన మాక్రమించిన అంబుజ భవుడగు కవిబ్రహ్మ. తిక్కన మూడవ వాడగుట —శ్రీకంధర హరిస్థానమున మూడవవాడగు శంభు దాసు— ఎఱ్ఱన రెండవస్థాన మాక్రమించి హరి హిరణ్యగర్భులనడమ జేరుట తటస్థించినది."

"పురుషోత్తమాంబుజభవ శ్రీకంధరా" 'హరిహర హిరణ్యగర్భులు' అని నన్నయ వాడిన రెండు సమాసములలో మొదటిది భారత రచనను జేపట్టిన కవుల కాలవ్యవస్థను, రెండవది భారత గ్రంథ రచనలోని నిర్మాణ పద్ధతికిని సరిపోవుచుండుట యాశ్చర్య జనకము కాదా? నన్నయ కొలిచిన 'హరిహరాదులనే' తరువాత దిక్కన కూడ "హరిహర పద్మగర్భులను నాది కవీంద్రు" నని కొలుచుటయేగాక, నన్నయకు రెండువందల సంవత్సరముల తరువాత దిక్కన విరచిత భారత భాగమును గృతి గొనుటకు 'హరిహరు' లేకమైన పరతత్వరూపమే హరిహర నాథుడై సాక్షాత్కరించుట కూడ మఱి యొక విశేషముగా నున్నది. గ్రంథ రచనారీతిని బట్టి తొలి మూడు పర్వములలో (హరిహరులకు) నన్నయ యెఱ్ఱనల కేర్పడవలసియున్న సాన్నిధ్యము తిక్కన కాలమునకే హరిహరనాదైక రూపమున వెలసినట్లయినది." (పుట-105

"నన్నయ వేదత్రయ మూర్తులను భారతాదిని స్తుతించి పూజింపగా, కొంతకాలమునకు శైవవైష్ణవములలో వీరత్వము, అవైదికత్వ చిహ్నములు

1. ఆంధ్ర మహాభారతోపన్యాసములు— (ఉపన్యాస వ్యాస సంకలనం) — ఆంధ్ర సారస్వత పరిషత్తు, హైదరాబాదు, ఐదవముద్రణ, 1981, తిక్కన విరాటపర్వము— కోరాడ రామకృష్ణయ్య పుటలు—103-105.

పెరిగి భేదభావము హెచ్చగుచున్న సమయమున గవిబ్రహ్మయగు తిక్కనా ర్యుడు పరబ్రహ్మ స్థాన మాక్రమించి యీ నై దికమతముందు శివవిష్ణు భేదము నకు దావులేదు లేదని నూచించినాడు .. ధర్మాద్వైతముతో బాటు హరిహరా భేదరూపా ద్వైత భావమును వ్యక్తపరచి యా హరిహర రూపమగు దైవమాయిద్దరికంటె నతీతుడగు పరతత్వమే, పరమేశ్వరుడే యనినాడు.”

రామకృష్ణయ్యగారు వ్యక్తీకరించిన ఈ చివరి వాక్యము పరిశీలింప దగింది. ఏకైకమైన పరతత్వమే భక్తజనాళిని ప్రోచుటకు హరిహరంబగు రూపము దాల్చినదని తిక్కన చెప్పగా హరిహరులు యిద్దరికంటె అతీతమైన పరతత్వ మొకటికలదని తిక్కన చెప్పినాడనుట అసంభావ్యముగా నున్నది. కావున హరిహర నాథుడే పరతత్వమని తిక్కన మతము. హరిహరుని కంటె అన్యమైన పరతత్వ మొకటి కలదనుట కవి హృదయము కాదు.

కాశ్మీర దేశపు రాజులను గూర్చి సంస్కృతంలో కల్పణుని ‘రాజతరంగిణి’వలె, ఆంధ్రకవుల జీవితములపై విస్తృత పరిశోధనలు చేసిన ఆంధ్ర కవి తరంగిణీకారుడు చాగంటి శేషయ్యగారు. కవితరంగిణి రెండవ గంపుటంలో హరిహరనాథుని ప్రశంస యిలావుంది. “నెల్లూరునందు హరిహరనాథ దేవాలయ ముండెడిదనియు దిక్కన సోమయాజి భారతము నా యాలయమున బవిత్ర హృదయముతో గూర్చుండి రచియించెననియు జెప్పదురు. ‘ఈ దృశంబులగు వుణ్య ప్రబంధంబులు దేవసన్నిధిం బ్రశంసించుటయు నొక్క యారాధనా విశేషం బగుటంజేసి’ అనువాక్య మీయంశమునే ధ్రువపరచుచున్నది.”

“నెల్లూరు నందిప్పడి హరిహరనాథాలయము లేదు. ఇప్పుడు రంగనాథ స్వామి యాలయమున్న చోటనే పూర్వము హరిహరనాథుని యాలయ ముండెడిదనియు, నది శిథిలమైపోగా నా ప్రదేశమున రంగనాథాలయమును నిర్మించిననియు జెప్పుదురు. నెల్లూరుకడ పెన్న రెండుపాయలైనదనియు, రెండవ పాయ నెల్లూరునకు దక్షిణముననుండెడిదనియు, నది యిప్పుడు పూణిపోయిన దనియు, నా పాయకు దక్షిణపుటొడ్డున హరిహరనాథ దేవాలయ ముండెడి దనియు, దాని శిథిల చిహ్నము లిప్పుడును గన్నుడు చున్నవనియు కొందఱని

యెదరు. బై చరాజు వెంకటనాథుని తన సంకల్పశ్రము నీ హరిహరనాథునికే గృతి యిచ్చియుండుటచే నాతనికాలము వరకడు (15 వ శతాబ్ది) నీమూలము ముండెనని విశ్వసింప వచ్చును.”

“సప్తగోదావరీ సంగమమున నొక హరిహర దేవాలయ ముండెడిదని దాక్షారామమందలి యొక శాసనము (11 వ శతాబ్దివాటిది.) దక్షిణ హిందూ దేశ శాసన సంచయ సంపుటి, 4, (సంఖ్య 1059) వలన దెలియుచున్నది. హరిహర నామక పట్టణ మొండు క్షణాటదేశమున గలదు.”

“హరిహరనాథుడు తిక్కన న్యాయమున నిర్మించుకొనిన శేవుశాని యర్చాస్వరూపుడు కాడని కొందరినుతలు. అది గత్యముకాదు. హరిహర నాథాలయములు పూర్వకాలమున కచ్చుటచేయ నుండెడి వనటకు శాసన దృష్టాంతములు గలవు. ఆ యాలయము చందలి దేశ విగ్రహమున హరిహర రూపములు రెండును గనుపడునట్లు చెకలది నుండెడివని చెప్పదురు.”

“తూర్పుగోదావరి మండలమున నాజోలు తాలూకాలో కేవలస్వామి యాలయమున నెడటి ప్రక్క కేశవరూపమును వెనుకప్రక్క శ్రీరూపమును మలచియున్నవి. శ్రీ మహావిష్ణువు మోహిని రూపమున శివుని వంచించిన కథను సూచించుటకై యీ విగ్రహమును నిర్మించినారని యచ్చటివారు చెప్పు చుందురు. కావున హరిహరనాథుడు కేవల మానసికారాధనకొరకు కల్పించు కొనినవాడేగాక యర్చా స్వరూపుడుగా కూడ నున్నాడని విశ్వసింపవచ్చును.”¹

- చాగంటి శేషయ్యగారి ఆభిప్రాయంలో ప్రధానమైన అంశాలు రెండు.
1. స్ల్యారులో క్రీ. శ. 15 వ శతాబ్దివరకు హరిహరనాథాలయము కలదు,
 2. హరిహరనాథుడు మానసికారాధన కొరకు కల్పించు కొన్న వాడే గాక అర్చాస్వరూపుడుగా ఆంధ్రదేశమున పలుప్రాంతములలో 11 వ శతాబ్ది నుండే వున్నట్లు ఆధారాలు గలవు.

1. ఆంధ్ర కవితరంగిణి—చాగంటి శేషయ్య, హిందూభర్మశాస్త్ర గ్రంథ నిలయము, కవితేశ్వరపురం, తూర్పు గోదావరిజిల్లా, రెండవ సంపుటం, రెండవ ముద్రణ, 1956, పుటలు—166—169.

శేషయ్యగారిపై రెండు అభిప్రాయాలకు తిక్కన విరాట పర్వంలోనే రెండు ఆధారవాక్యాలు కనబడుతున్నాయి.

1. “ఈ దృశంబులగు పుణ్య ప్రబంధంబులు దేవసన్నిధిం బ్రశంసించుటయు నొక్క యారాధన విశేషంబగుటం జేసి.” (విరాట. 1-31)

2. ఏను విన్నవంబు సేయు తెఱంగుగా నంతస్సన్నిధిం కలిగించుకొని యమ్మహాకావ్యంబునర్థంబు సంగతంబు చేసెద. (విరాట. 1-37)

నెల్లూరులో హరిహరనాథాలయము కలదను వారికి మొదటి వాక్యము ప్రబలాధారముకాగా, ఆలయము లేదను వారికి రెండవ వాక్యము ప్రమాణముగా మన్నది. దేవ సన్నిధిలో కూర్చున్నా అంతస్సన్నిధి కల్పించుకొన్నాడనే వాదమింకా పుట్టలేదు. చాగంటి శేషయ్యగారు ఈ రెండు వాదాలకూ సమన్వయాన్ని ప్రతిపాదిస్తున్నట్లుగా కనబడుతోంది.

ఈ మొదటి తరంలో మరింకెందరో మహానుభావులు ఉండవచ్చు. వారందరినీ పేరు పేరునా చెప్పకపోవడానికి వ్యాసవిస్తర భీతియే ప్రధాన కారణం. ఈ మొదటి తరంలోని పెద్దల పరిశోధనా సక్తికి ఒక చిన్న దృష్టాంతం చెబుతాను. “తిక్కనగారు పాటూరులో నివసించాడా లేదా అనేది అనాదిగా వస్తున్న వివాదాంశం. ఇప్పటికి 90 ఏళ్ళ క్రితమే ఈ విషయమై పెద్ద చర్చ జరిగింది. అప్పట్లో నెల్లూరికి తలమానికంగా వుండిన సాహిత్య పత్రిక ‘అముద్రిత గ్రంథ చింతామణి’ లో సంపాదకుడు పూండ్ల రామకృష్ణయ్యగారు యీ చర్చకు పెద్ద వేదిక కల్పించారు. 1894 అక్టోబరు సంచికలో గురజాడ శ్రీ రామమూర్తి కవుల జీవిత చరిత్ర గ్రంథంలో తిక్కనది నెల్లూరు కాదన్నాడని, ఆయన నెల్లూర్లో భారతాంధ్రీ కరణ చేయలేదనడంపై కోవూరు సుబ్బారామయ్య అనే ఆయన గయ్ మని లేస్తూ ఒక లేఖ వ్రాశాడు. తిక్కన పాటూరులో నివాస మేర్పరచు కున్నాడని, తిక్కన కుమారుడు పాటూరు గ్రామకరణీకం కూడా సంపాదించుకున్నాడని కొన్ని ఆధారాలు తెల్పుతూ ఒక సంపాదక లేఖ వ్రాశాడు.

అత్యంత 1896 సెప్టెంబరు - అక్టోబరు - నవంబరు ‘అముద్రిత గ్రంథ చింతామణి’ సంచికల్లోనే పెద్ద చర్చ జరిగింది. అలనాటి పండిత శ్రేష్ఠుడు

నాగపూడి కుప్పస్వామయ్యగారు తిక్కనది పాటురేసని వాదిస్తూ ఒక సుదీర్ఘ లేఖ వ్రాశారు.

“1881 వ సంవత్సరంలో శ్రీ నాగపూడి కుప్పస్వామయ్యగారు, శత ఘటం వెంకట రంగయ్యగారు కలిసి పాటూరుకు స్వయంగా వెళ్లి తిక్కన వంశీయులని చెప్పబడే వారితో కలిసి గుంభామించి కొన్ని పద్యదాఖలాలు అవీ యివీ సేకరించుకొని వచ్చినట్లు సవివరంగా ఒక లేఖలో వివరించారు. ఆ పత్రిక నవంబరు సంచికలో తిక్కన వంశవృక్షం 16 తరాల వివరాలతో కూడా ఒక పట్టికను ముద్రించారు సంపాదకులు.

అంతకుమించి యీనాటివరకూ తిక్కన నివాస వివరాలను గూర్చి నెల్లూరివారు ప్రత్యేకంగా ఏమీ సేకరించ లేక పోయారు పరిశోధన చేయలేక పోయారు”¹ అని వ్రాశారు. ‘జమీన్ రైతు’ సంపాదకులు శ్రీ బుడి గోపాల రెడ్డిగారు. (1-3-1968).

ఆధునిక సాహిత్య విమర్శ వికాసానికి మూల పురుషులైన డా॥ కట్టమంచి రామలింగారెడ్డిగారి ఆలోచనాత్మక సూచనతో ఈ మొదటితరం వారి విమర్శన ప్రస్థానానికి భరతవాక్యం చెబుతాను. 5-12-1922 వ తేదీ నెల్లూరులో తిక్కనజయంతి నాటి ఉపన్యాసకులు ఒంగోలు వెంకట రంగయ్యగారని ముందే చెప్పి వున్నాను. ఆనాటిసభకు అధ్యక్షులు డా॥ కట్టమంచి రామలింగారెడ్డి గారు (క్రీ. శ. 1880-1951). అధ్యక్ష భాషణంలో కట్టమంచివారు “భారతము నందు సాంఖ్యయోగాది దర్శనములు ఇమిడియున్నవనియు తిక్కన సాంఖ్యాభి మానిగ తోచుచున్నాడనియు ఆయన వ్రాసిన భారతాశ్వాసముల అంతమున ‘ఆనంద’ శబ్దము అవిచ్ఛిన్నముగ అగపడు చున్నదనియు, దీనివలన తిక్కన మతమూహింప వచ్చుననియు చెప్పిరి.”²

1. కవిత్రయ కవితావైజయంతి —(1915-1970)—సంపాదకులు : పి. గోపాలకృష్ణ ప్రభృతులు ప్రచురణ : వర్ధమాన సమాజము, నెల్లూరు, 1974. పుటలు—320-21.

2. ప్రైగంఠము పుట—23.

కట్టమంచివారిపై మాట ఆధునిక కవి, విమర్శకులకు ప్రేరణ కల్పించింది. 'సమగ్ర ఆంధ్రసాహిత్యం' రెండవ సంపుటంలో 'ఆరుద్ర' * తిక్కనగారు పర్వాంతంలో 'ఆనంద' ముద్రను వాడుతారని మొట్టమొదట గుర్తించినది కట్టమంచి రామలింగారెడ్డిగారని రాళ్ళపల్లి అనంతకృష్ణశర్మగారు జలసూత్రం రుక్మిణీనాథ శాస్త్రికి చెప్పగా ఆయన 'ఆరుద్ర'కు చెప్పినట్లు వ్రాసుకొన్నారు.

“భారతంలో ప్రతి పర్వాంతంలో ఆనంద ముద్రఉంటుంది. హరిహర నాథుణ్ణి ఆనంద రూపునిగా తిక్కన ఊహించాడు. నాలుగవపాదంలో ఇధిగా 'అనంద' ముద్ర వుంటుంది. ఇలా వాడిన తిక్కనగారు గ్రంథాదిలో కూడా ప్రయోగించారా అని పరిశీలిస్తే కావ్యం మొట్టమొదటి పద్యంలో కాక రెండవ పద్యంలో 'భావానందం' ఉంది. కనుక గ్రంథాంతంలో ఉపధా పద్యంలో కూడా భావానందం వాడితేనేగాని శిల్పంలో నిండుదనం రాదు. అందుకే ఉపధాపద్యంలో 'కేవల భావానందమయా' అని వ్రాసి సరిపెచ్చారు.”

భారత రచనా కాలంలోనేగాక అంతకుముందు నుంచీ ఈ ఆనందపదాను రక్తి తిక్కనగారి కుంది. సర్వచనోత్తర రామాయణం మంగళాచరణంలో “ఆనందసాంద్రాస్థితిః” అని వుంది. శ్రీహర్షునివైషధం ఇలాగే ఆనంద పదాంకిత మట! తిక్కనగారు ఉధయ భాషలలోను పండితులు. హర్షుని శిల్ప రహస్యాన్నివాడు కొన్నారు కాబోలు లేక వారికి తైత్తిరీయం చెప్పిన— “అనందో బ్రహ్మేతి వ్యజానాత్” అన్నది పరమ ప్రమాణం కాబోలు. ఈ ఆనంద ముద్రవల్ల వారి ఫిలాసఫీ—మానవజీవితం అనందమయం అవాలనే ఆకాంక్ష అని తెలుస్తున్నది.” అని వ్రాశారు. ఆరుద్రగారు పర్వాంతాలలోని ఆనంద ముద్రగల సమాసాలను ఏరి పట్టికగా యిచ్చారు. తమ పుస్తకంలో. ఇంతకూ ఆరుద్రగారి ఊహారై నడే.

ఈ 'ఆనంద' ముద్రాప్రయోగం డా॥ ప్రసాదరాయకులవతి కూడా గ్రహించి తమ 'తిక్కన సామయాజి' అనే నాటకంలో తిక్కన భార్యపేరు

3. సమగ్ర ఆంధ్ర సాహిత్యం—ఆరుద్ర, యం, శేషాచలం అండ్ కంపెనీ, మద్రాసు,

'ఆనందాదేవి' అని కల్పించి ఆమె పునిస్త్రీగా మరణించడంతో చరమదశలో వ్రాసిన భారతంలో ప్రతి పర్వమూ ఆ పతివ్రత స్మారకార్థం ఆనంద ముద్రాంకితం చేసినట్లు తీర్పు చెప్పారు. ఇదొక మంచి కల్పన. సంస్కృతంలో 'భామతీ' వ్యాఖ్యానం యిట్టిదేనని చెబుతారు.

నాకు తోచినంత మట్టుకు, హరిహరనాథుని చేత "...కావ్యరసముం గొనియాడుచు నుండు దెప్పడున్" అని ప్రశంసింపించు కొన్న తిక్కన, రస నిర్వచనమైన —

"రసోవై సః రసం హ్యేహాయర
అభ్యా ౨౨౨నందీ భవతి"

—తైత్తిరీయోపనిషత్తు (2-7-1)

అన్న ఉపనిషద్వాక్యానికి సూచకంగా ఆనందమయమైన పరతత్వానికీ బ్రహ్మానంద సహోదరమైన రసానికీ తుల్యత్వాన్ని నిర్ణయిస్తూ అలా వాడా రేమో ననిపిస్తుంది. లేకుంటే, జస్మాంతర దుఃఖముల్ దొలగునట్లుగ జేసి సుఖాత్ము జేయవే" అని కోరిన తిక్కన—వెంటనే, "అని యుపలాలి తుండగు డింభకుండు తనకొలది యెఱుంగక మహాపచార్థంబు వేడు షింభంబున బ్రహ్మానంద స్థితిం గోరి సర్వాంగాలింగిత మహీతలంబగు నమస్కారంబు ఆ జగన్నాథునకు" ఎందుకు చేస్తాడు? అనందం కోసమేకదా? కావ్యానంద మేమిటో, ఆదెలాంటిదో తనకు చక్కగా తెలుసు. నిరంతర కావ్యానుశీలనా భ్యాసవశంచేత విశదీభూతహృదయ ముకురుడు, సాహిత్య రస మనన దరి తీర్ణ విద్యార్థులైనా తాను. మరి తనకు కావలసినదేమిటి? 'బ్రహ్మానంద స్థితి.' ఇదే పాతన్నగారు చెప్పిన 'శ్రీ కై వల్యపదము.' అందుకే ఆ 'జగన్నాథు' డిలా అంటాడు, తిక్కనతో —

జనన మరణాదులైన సంసార దురీత
ములకు నగవడ కుండంగ దొలగు తెరువు
గను వెలుగు నీకిచ్చితి, ననిన లేచి
నిలిచి, సంతోష మెదనిండ నెలవుకొనగ

(వీరాట—1-23)

‘వెలుగ’నగా బ్రహ్మజ్ఞానము అదెప్పుడైతే భగవంతుడు ‘నీ కిచ్చితి’ ననినాడో ‘సంతోషము ఎరసింక వ్యాపించినది. అంటే ‘బ్రహ్మానందము’ అను భూతమై దానియందు హృదయము లగ్నమైనది. దానితో వెంటనే కవిబ్రహ్మ యిట్లన్నాడు—

నా పుట్టు గృతార్థతం బొరసె; పుణ్య పరిత్రుడనైతి

నవ్విభుం గట్టెద బట్ట, మప్రతిమ కారుణికత్వ మహావిభూతికిన్.

(వీరాట.—1-27)

అప్రతిమ కారుణికత్వ మహావిభూతికాస్పదుడు హరిహరనాథుడు. ఆ విభునికే తిక్కన తన హృదయసింహాసనంపై పట్టం కట్టాడు. ఎందుకు? పరతత్త్వం అనుభవంలోనికి వచ్చిన ప్రతి భక్తుడూ చేసేదే తిక్కన కూడా చేశాడు. పోతన్నగారు, త్యాగ రాజస్వామి శ్రీ రామచంద్రునికే ఎందుకు పట్టం కట్టారు? వారూ ఈ కోవకు చెందినవారే కనుక.

‘ఆనంద’ మనేది కావ్యజీవితానికి, మానవజీవితానికి పార్యంతిక ధలాలు. ఈ రెండింటిని సవ్యసాచిలా సాధించిన ఉధయకవి మిత్రుడు తిక్కన సోమయాజి. కావ్యరసానంద స్థితినుండి పునరావృత్తి లేని శాశ్వత బ్రహ్మానందస్థితి నందుకొన్న మహాపురుషుడు, కారణజన్ముడు, ధన్యచరిత్రుడు తిక్కన సోమయాజి.

‘వెలుగ’నగా బ్రహ్మజ్ఞానము అదెప్పుడైతే భగవంతుడు ‘నీ కిచ్చితి’ ననినాడో ‘సంతోషము ఎదనిండ వ్యాపించినది. అంటే ‘బ్రహ్మానందము’ అను భూతమై దానియందు హృదయము లగ్నమైనది. దానితో వెంటనే కవిబ్రహ్మ యిట్లన్నాడు—

నా పుట్టు గృతార్థతం బొరసె; పుణ్య చరిత్రుడనైతి

నవ్విభుం గట్టెద బట్ట, మవ్రతిమ కారుణికత్వ మహావిభూతికిన్.

(విరాట.—1-27)

అవ్రతిమ కారుణికత్వ మహావిభూతికాస్పదుడు హరిహరసాక్షుడు. ఆ విభునికే తిక్కన తన హృదయసింహాసనంపై పట్టం కట్టాడు. ఎందుకు? పరతత్త్వం అనుభవంలోనికి వచ్చిన ప్రతి భక్తుడూ చేసేదే తిక్కన కూడా చేశాడు. పోతన్నగారు, త్యాగ రాజస్వామి శ్రీ రామచంద్రునికే ఎందుకు పట్టం కట్టారు? వారూ ఈ కోవకు చెందినవారే కనుక.

‘ఆనంద’ మనేది కావ్యజీవితానికి, మానవజీవితానికి సార్వంతిక ఫలాలు. ఈ రెండింటిని సవ్యసాచిలా సాధించిన ఉభయకవి మిత్రుడు తిక్కన సోమయాజి. కావ్యరసానంద స్థితినుండి పునరావృత్తి లేని శాశ్వత బ్రహ్మానందస్థితి నందుకొన్న మహాపురుషుడు, కారణజన్ముడు, ధన్యచరిత్రుడు తిక్కన సోమయాజి.

మాతమ్మ తిరునాళ్ళు - కొన్ని విశేషాలు

జానపద మాతృ దేవతల్ని పరిశీలిస్తే ఒక్కొక్క దేవత ఒక్కొక్క ప్రదేశానికో, కులానికో సంబంధించినదై, తర్వాత ప్రాచుర్యం పొంది దేశం నలుమూలల నుండి వచ్చే వ్యక్తులచే పూజింపబడటం మనకు కనిపిస్తుంది. బెజవాడ కనకదుర్గ, శ్రీశైల భ్రమరాంబ, కొల్హాపుర మహాలక్ష్మి, మాహురమ్మ మొదలైన శక్తులు ఆయా స్థలాల్లో నెలకొన్న మాతృ దేవతలు. మాతమ్మ, ఎల్లమ్మ, మాహురమ్మ, మాతమ్మ, - అని పిలువబడే రేణుక మాదిగలకుల దేవత కాగా, గంగ గొల్లవారి దేవత. ఈదెమ్మ గొండవారి దేవత. ఉబ్బ దేవర చాకలి వారిదైవం. వైన పేకొన్న దేవతల్ని శక్తి స్వరూపాలుగా చెప్పవచ్చు. శక్తిపూజ అనాది కాలం నుండి వివిధ జాతుల్లో, వర్గాల్లో వివిధ రకాలుగా జరుప బడుతూ ఉండడం గమనార్హం.

1. మాతమ్మ అరుంధతీయుల కులదేవత కావడం :

మాతమ్మ అని పిలువబడే రేణుకను మాదిగలు తమ కులదైవంగా పూజిస్తారు. రేణుక జమదగ్ని మహర్షి యొక్క ధర్మవత్ని. తనకు ఎంగిలి కూడు తెచ్చిందన్న నెపంతో జమదగ్ని పరశురాముని రావించి, తల్లి శిరస్సును ఖండించమన్నాడు. పితృవాశ్యపరిపాలనార్థమై పరశురాముడట్ల చేశాడు. ఆమె తల ఆర్థతో ముల్లోకాలు తిరిగి తనకు ఆశ్రయం దొరకక, తుదకు మతంగ పర్వతంలో ఉన్న జాంబవంతుని కులస్థులైన మాదిగలను ఆశ్రయించింది. మాదిగలు తమ ప్రాణాలను పణంగా పెట్టి ఆమెకు ఆశ్రయమిచ్చారు. తన్ను

ఆమకొన్న ఆ అరుంధతీ ములను నదిలి రాలేక అక్కడే ఉంటూ, రేణుక వారి కులదై వమైంది.

2. బవనీలు - వారి పుట్టుక :

మాదిగలు తమ కులదై వచుగు మాతమ్మను 'కొలవడా'నికి పిలిపించే వారి పురోహితులే బవనీలు. ఈ బవనీలకే బైండ్లవారని, బైనేనివారని, పంబాల వారని పేర్లున్నాయి. వీరి ప్రసక్తి "క్రీడాభిరామము"లో పరశు రాముని కథలను ప్రాధితో పాడినట్లు ఉంది.

ఓరుగంటిని పరిపాలించిన కాకతీయ రాజగు రాయభల్లాణుని వారసుడూ కుమారుడూ అయిన నరరుద్రుడు వీరశైవుడు. శివపారమ్యాన్ని తప్ప, మరియే ఇతర దేవతల ఉనికిని మాహాత్మ్యాన్ని అంగీకరింపనివాడు. ఒక రోజు ఆతడు రేణుకయొక్క మాహాత్మ్యాన్ని గురించి గొప్పగా పొగడిన ముత్రులను చీవాల్లు పెట్టి, ఆడుదైవమైన రేణుకను కొలిచే వారిని హింసించి, ఉత్సవాల్ని నాశనం చేశాడు. అందుకు రేణుక కోపించినదై, 'మాతంగ వాడలో వేదాలకు ముందు వెలసిన వేపవృక్షం క్రింద ఉన్న' 'మచ్చల మారి'ని పిలిచి ఆజ్ఞాపించి, నరరుద్రుని రాజ్యాన్ని వ్యాధులకు లోనుచేసి రాజును రోగప్రీతితుణ్ణి చేసింది. రాజయొక్క అహంకారం అణగింది. ఆతడు దేవీ మాహాత్మ్యాన్ని గుర్తించి, బంగారు జమిడికను ధరించి బవనీడయ్యాడు.

బవనీలు తెలుగు దేశమంతటా ఉన్నారు. వీళ్లు తెలంగాణంలో గ్రామ దేవతల్ని కొలవడానికి, గత్తర (కలరా) స్ఫోటకం మొదలైన రోగాల్ని కుదిర్చే మాంత్రికులుగా ప్రసిద్ధిగన్నారు.

3. మాతమ్మ తిరునాళ్ళు జరుపుకొనే కాలం :

మాతమ్మ తిరునాళ్ళు సర్వసాధారణంగా చైత్రమాసంలో జరుపు కొంటారు. వారి వారి శక్తి ననుసరించి 9 రోజులు, 5 రోజులు, 3 రోజులు

ఈ ఉత్సవాల్ని జూపుకొంటారు. వీటిలో 5 రోజులు చేసే పంచోత్సవాలే దేశంలో సాధారణంగా ఆచరణలో ఉన్నాయి. దేవికి ప్రీతి పాత్రమైన మంగళ వారంగా ఈ ఉత్సవాలు ప్రారంభమౌతాయి.

4. రక్షాబంధనం :

రక్షాబంధనం అనేది మన స్మృతులలోను, వేదాల్లోను, పురాణాల్లోను ఉంది. భూత, వేత, పిచాశాదుల నుండి ఎలాంటి అవాంతరాలు కలుగకుండా 'రక్షాబంధనం' చేసుకొంటారు. అంతేగాక, తాము తలపెట్టిన కార్యం నిర్విఘ్నంగా సాగిపోవాలని కొందరు తమ చేతులకు, దేవీ విగ్రహానికి రక్షా బంధనం చేస్తారు. దీన్నే 'కంకణం కట్టుకోవడం' అని కూడా అంటారు. తరువాత వినాయక పూజచేసి 'పలకలు' (డప్పులు) వాయింతు కొంటూ ఊళ్ళన్ని తిరిగి కాము ఉత్సవం జరుపుతున్నట్లు చాటుతూ, ఉత్సవానికి అయ్యే ఖర్చు కోసం యాభిక్షులు సమర్పించే కానుకల్ని స్వీకరిస్తారు. ఇలా ఆరోజు సాయంత్రం వరకు తిరిగి దేవీఆలయానికి చేరుకొంటారు, ఆలయంలో దేవి ఊళ్ళన్ని తిరగడంవల్ల ఏర్పడిన మైల (అంటు) పోవడానికి 'మైలముగ్గు' వేసి కర్పూర హారతి ఇచ్చి, మైల తీస్తారు.

5. పుట్ట పూజ :

మాతమ్మ తిరునాళ్ళలో రెండో అంశం పుట్టపూజ. మాతమ్మ పుట్టలో పుట్టించని, అందువల్ల పుట్టకు పూజచేసి రేణుక (దేవి) జనన కథను పాడి వినిపిస్తారు.

జనన కథ :- దేవేంద్రునికి ఆరుగుంది కుమార్తెలు. అందులో కడపటి సంతానం పన్నెండు శిరస్సుల నాగుపామై పుట్టింది. ఇలా పుట్టడం దేశానికి, రాజుకు అర్హిష్టదాయకమని దేవపురోహితులు చెప్పారు. దేవేంద్రుడు కర్తవ్య బోధ చేయమన్నాడు. వారు "శివా" అని ఏ పుట్టలో నుండి శబ్దం వస్తుందో ఆపుట్టలో ఆపామును వదిలిరమ్మన్నారు. దేవేంద్రుడట్లే చేశాడు. తన్ను వదిలిపోతున్న తండ్రిని చూసి పాము బావురుచుంది. దేవేంద్రుడు ఆలోచించి చాలకాలం నుండి సంతానార్థమై తపస్సుచేస్తూ ఉన్న గిరిరాజుకు ప్రస్తుత

రూపాన్ని మార్చుకొని పసిపాపవై పుట్టుమని చెప్పాడు. అప్పుడా పాము గిరి రాజు తన్ను గుర్తించడానికై ఆయన తపస్సుచేసే తపోవనాన్ని నాశనం చేయసాగింది. దాన్ని చూచిన గిరిరాజు సేవకులు బోయల్ని పిలిపించారు. బోయలు వచ్చి పామును పట్టుకొనడానికై ప్రయత్నించారు. పాము పుట్టలో దూరింది. బోయవాళ్ళు పుట్టను త్రవ్వగా అందులో అందాలుచిందే ఒక పసి పాప దొరికింది. గిరిరాజు ఆ పాపను దైవప్రసాదంగా భావించి ఆ పాపకు "రేణుక" అని పేరుపెట్టి పెంచాడని ఐతిహ్యం.

ఈ విధంగా రేణుక పుట్టిన కథను చెప్పిన తర్వాత దేవి ప్రీతికోసం ఒకబలి ఇస్తారు. రక్తాన్ని అన్నంలో కలిపి పుట్ట చుట్టూ వేసి నైవేద్యం సమర్పిస్తారు. రక్తాన్ని పుట్టలో పోసి రక్తతర్పణం ఇస్తారు. ఆ తర్వాత పుట్ట దగ్గరనుండి దేవీ విగ్రహాన్ని ఆలయానికి చేరుస్తారు, ఆరోజు పరశురాముడు, పోతురాజుల ముగ్గుల్ని (రేఖా చిత్రాల్ని) రంగురంగులతో అందంగా తీరుస్తారు. పోతురాజు రేణుక సోదరుడు. రేణుక అసురులతో చేసిన యుద్ధంలో పోతురాజు సహాయంతో అసురులను దేవి సంహరించి తండ్రిని రక్షిస్తుంది. ఇందువల్ల పోతురాజు ముగ్గుకు ఆ రోజు పాముఖ్యం ఇచ్చి ఆ ముగ్గునివేస్తారు. ఆ రోజు రాత్రి రేణుక పెళ్ళి, ఆమె అసురులతో చేసిన యుద్ధం అనే ఘట్టాల్ని గానం చేస్తారు.

6. జమదగ్ని తపస్సు :-

తిరునాళ్ళలో మూడవ అంశం జమదగ్ని తపస్సు. ఆరోజు సాయంత్రం మూడు గంటల ప్రాంతంలో ఒక మైదానంలో వేప, రాగి, నేరేడు, మర్రి ముఖ్యంగా గల చెట్టు కొమ్మల్ని నాటి ఒక కృత్రిమ తపోవనాన్ని చేస్తారు. ఆ తపోవనంలోనే జమదగ్ని తన వంతు వచ్చిన పాపాల్ని పోగొట్టుకోవడానికి తపస్సు చేశాడు. జమదగ్ని వేపం వేసేవాడు ఉత్సవం మొదలై నవ్వుటినుండి దీక్షలో ఉండి ఉపవాసం చేయాలి. జమదగ్నిని ఒక పెద్ద మర్రిచెట్టు కొమ్మ (తపోవనంలో నాటిన) క్రింద కూర్చోబెట్టుతారు. అప్పుడు కొందరు స్త్రీలు, పిల్లలు, పురుషులు జమదగ్నిచేత మంత్రంపించు కొంటారు. జమదగ్ని వేపం వేసిన వానికి మంత్రం తెలియక పోయినా ఆ వేపంలో వేప మండలతో

మంత్రిస్తే భూతప్రేత పిచాళాదులు పోతాయని వ్యాధులు నయమవుతాయని జానపదుల నమ్మిక.

7. కంచేటి భాండాలు :

ఇదేరోజు రేణుక తన భర్తయైన జమదగ్నికి ఇసుకతో తయారు చేసిన ఏడు కుండలలో పైకుండలో బియ్యంవేసి, తన పాతివ్రత్య మహిమతో బియ్యాన్ని ఉడికించి భర్తకోసం అన్నం తీసికెళ్ళుతుంది. దీన్నే “కంచేటి భాండాలు” తీసికెళ్ళడం అంటారు. ఇలా భర్తకోసం అన్నం తీసుకొస్తున్న ఆమెను పరీక్షించడానికై, జమదగ్ని నలుగురుదొంగల్ని సృష్టించి పంపుతాడు. దొంగలు దారికాసి అన్నం అడిగారు, అన్నం పెట్టించి, కట్టుకొన్న చీరను అడిగారు, రేణుక వద్దన్నది. వారి కళ్ళుపోతాయన్నది. అయినా వారు వినలేదు. తుదకు వారి కోరిక ప్రకారం ఆమె తన శరీరంపై ఉన్న వస్త్రాన్ని విప్పి ఇవ్వబోయింది. అంతలో వారి కళ్ళు పోయాయి. పశ్చాత్తాపంతో బోరున ఏడ్చారు. మన్నించి కరుణించమని ప్రార్థించారు. దేవి కరుణించి వాళ్ళకు కళ్ళు ఇవ్వడమే గాక వారికి తానెప్పుడూ అండగా ఉంటానంది. ఈ కథనంతా వారు నాటక ఘట్టాల్లో ప్రదర్శిస్తారు.

8. వనం కొరకడం :-

కంచేటి భాండాలు తీసి కొచ్చిన తర్వాత జమదగ్ని కోపించి తన కుమారుడగు పరశురామునిచే రేణుక తలను తెగ గొట్టడం, ఆ తర్వాత పరశురాముడు జాంబవంతీయాలతో యుద్ధం చేసి తల్లి శిరస్సును తీసుకొచ్చి పునర్జీవింప జేయడం అయిన తర్వాత ఆ రోజు చాల బౌత్సక్యంతో ప్రదర్శింపబడే దృశ్యం వనం కొరకడం. జమదగ్ని తన వననాటికను నాశనం చేసిన కార్తవీర్యార్జునుని వేటకుక్కలపై విభూతి మంత్రించి చల్లుతాడు. వెంటనే అవి విచ్చిపట్టి తపోవనంలోని చెట్లు చేమల్ని కొరికి నాశనం చేశాయి. ఈ దృశ్యాన్ని బవనీలు క్రింది విధంగా ప్రదర్శిస్తారు. భవనీలలో ఇద్దరు వేటకుక్కల వేషం వేసుకొని చిన్న చిన్న చెట్ల కొమ్మలతో తయారు చేసిన వనాన్ని నోటితో కొరికి నాశనం చేస్తారు. ఇదే సమయంలో వేటకుక్కల వేషంలో

ఉన్న బవనీల ముందు ఓ గొట్టెనో మేకనో, ఎత్తి ఫారవేస్తారు. అప్పుడు వారా బలిపశువు మెడను నోటితో కరచు కొని జూల్ని భయభ్రాంతున్ని చేస్తూ తిరుగుతారు. అప్పుడా దృశ్యం చాలా భీభత్సంగా ఉంటుంది. దీన్నే “గావు పట్టడం” అంటారు.

9. గౌరీ కళ్యాణం :-

తర్వాత ఉత్సవాలలో ప్రధానంగా పేర్కొన దగ్గ అంశం గౌరీ కళ్యాణం. గౌరీ రేణుక కూతురు. ఆమెను మలిశెట్టి కిచ్చి పెళ్ళి చేశారు. ఈ సందర్భంలో గౌరీ మేడ నుండి దిగిరావడం, మలిశెట్టి అంగళ్లు వేయడం, గాజులు తొడిగించుకోడానికి మలిశెట్టి దగ్గరికి గౌరీ రావడం మొదలైన దృశ్యాల్ని జానపదుల జీవితాలకు అద్దం పట్టేలా ప్రదర్శిస్తారు. ఆరోజు గౌరీ మలిశెట్టి ముగ్గుల్ని వేస్తారు.

10. అగ్ని త్రొక్కడం :-

ఈ తిరునాళ్ళలో ప్రధానంగా చెప్పవోదగ్గవి “అగ్ని త్రొక్కడం”, “బలి తిరగడం” ప్రధాన అంశాలు. మాత్రారాధనకు సంబంధించినంత వరకు జాతరలలో బలి ప్రక్రియతో పాటు నిప్పు గుండలు త్రొక్కడం, నిప్పు ఒడిలో కట్టుకొనడం కన్పిస్తుంది. ప్రజలు అంతులేని ఆపదల్లో చిక్కుకొని మాన్పరాని వ్యాధులకు లోనైనపుడు నిప్పు త్రొక్కుతామని మొక్కుకొంటారట ఇది దేవి ప్రీత్యర్థమై చేసేక్రియ.

అగ్నిగుండం తొక్కడానికి ముందు కొన్ని పరీక్షలు చేస్తారు (1) మట్టి కుండ అంచుపై కత్తితో మొనను మోపి నిలువబెట్టడం, (2) పసుపు గుడ్డలో నిప్పులు మూటగట్టడం, (3) దేవిఒడిలో కట్టిన పూలు, నిమ్మకాయ వాడకుండా ఉందా లేదా అని చూడడం. (4) దేవి చీర కొంగులో నిప్పును మూటగట్టి చీర కొంగు కాలకుండా ఉందా లేదా అని చూడడం. ఈ పరీక్షలు అయిన తర్వాత నిప్పు త్రొక్కడానికి ఉద్దేశింపబడిన సాధకుడు గంభీర మందగమనంతో అగ్ని గుండంలో ఆ చివరినుండి ఈ చివరివరకు నడిచివస్తాడు. తరువాత మొక్కులు తీర్చుకొనే భక్తులు సాధకుని అనుసరిస్తారు. నిప్పు త్రొక్కేరోజు

దేవి ముగ్గును అందంగా తీరుస్తారు. రాత్రి దేవీ విగ్రహాన్ని వైభవంగా ఊరేగిస్తారు.

11. బలి తిరగడం :-

కడపటిరోజు ఉదయాత్పూర్వం ఒకబలి పసువున వధించి దాని రక్తాన్ని అన్నంలో కలిపి ఒక చేటలో పెట్టుకొని ఊరి పొలిమేరల్లో ఆ రక్తాన్ని వేస్తారు. దీనినే 'బలి తిరగడం' అంటారు. ఈ బలితిరిగే కార్యక్రమం జరిగిన తర్వాత ఒవసీలు ఊరును దీవించి వెళ్ళిపోతారు, దీంతో ఉత్సవాలు ముగుస్తాయి.

జానపదులు జరుపుకొనే ఇలాంటి ఉత్సవాలలో వారి జీవన పరిస్థితులు, వారి మనః ప్రవృత్తులు, వారి నమ్మకాలు మొదలైన అంశాలు మనకు ప్రస్ఫుటంగా కనిపిస్తాయి. ఈ మాతమ్మ తిరునాళ్ళు కేవలం మాదిగల కల దైవానికి సంబంధించినదే యైవా అందులో వివిధ జాతులవారు, కులస్థులు పాల్గొనడం గమనించదగ్గ విషయం. కొన్ని జానపద దేవతల్ని పూజించే టప్పుడు ఆ దేవతను మ్రొక్కేవారు తప్ప ఇతరుల నెవ్వరినీ అనుమతించరు. ఇలాంటి ఉత్సవాలు, తిరునాళ్ళు, కొలువులు ఎన్నో ఉన్నాయి. వాటిని పరిశీలించి నాగరక ప్రపంచానికి వాటి విలువల్ని చాటిచెప్పడం ఎంతోనే ఆవశ్యకం.

