தமிழியல்

Journal of Tamil Studies

34

INTERNATIONAL INSTITUTE

OF TAMIL STUDIES

TAMIL NADU, INDIA.

All rights reserved

DECEMBER 1988

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

BOARD OF GOVERNORS

Chairman :

Hon'ble Dr. A. PADMANABAN . I.A.S.,
Adviser to Governor,
Government of Tamil Nadu.

Vice-Chairmen :

Dr. V.C. KULANDAISWAMY, B.E., M. Tech., D.S.S., Ph.D.,D.Litt., F.I.E. M.I.A.H.R., Vice-Chancellor, Anna University, Madras. (I.A.T.R. Representative)

Dr. A. GNANAM, F.N.A., F.N.A.Sc., Vice-Chancellor, University of Madras, Madras.

Prof. RM. SETHUNARAYANAN, B.E., (Hons.), M.Sc., (Engg.), (Lond.) D.I.C., (U.K.), Vice-Chancellor, Annamalai University, Annamalai Nagar

Dr. M. LAKSHMANAN. M.Sc., Ph.D., Vice-Chancellor, Madurai Kamaraj University, Madurai.

Dr. S. AGESTHIALINGOM, M.A., Ph.D., (Kerala), Ph.D., (Indiana U.S.A.), Vice-Chancellor, Tamil University, Thanjavur.

Members :

Dr. F. GROS, Representative, International Association of Tamil Research Madras.

Dr. D.P. PATTANAYAK, Director, Central Insitute of Indian Languages, Mysore.

Dr. AVVAI D. NATARAJAN, Secretary to Government, Department of Tamil Development and Culture, Government of Tamil Nadu.

Thiru. N. NARAYANAN, I.A.S., Commissioner and Secretary to Government, Department of Finance, Government of Tamil Nadu.

Member Secretary :

Dr. K.D. THIRUNAVUKKARASU, Director, I.I.T.S. Madras.

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

DECEMBER 1988

Articles in the Journal of Tamil Studies do not necessarily represent either the views of the International Institute of Tamil Studies or those of the Board of Editors.

BOARD OF EDITORS

1. Dr. F. GROS, Director, Institute of Francais D'Indologie, Pondicherry, India.
2. Dr. K.V. ZVELEBIL, Professor of Dravidian Linguistics, University of Utrecht, Holland.
3. Dr. G.L. HART, Department of South and South East Asian Studies, University of California, Berkeley, California, United States of America.
4. Dr. S. AGESTHIALINGOM, Vice Chancellor, Tamil University, Thanjavur.
5. Dr. A. VELUPPILLAI, Professor and Head, Department of Tamil, University of Jaffna, Srilanka.

Editor-in-Chief
Dr. K.D. THIRUNAVUKKARASU

Associate Editor
Dr. K. SUBBIAH PILLAI

CONTENTS

Theory and Practice of Bhakti Cult in Nayanmars and Saiva Saints

C.Singaravelan 1

The Fury of Wars in Ancient and Medieval Tamil Country

C.Selvaraj 15

Inscriptions on the Alienation of Land Holdings and Migration of Skilled Professionals

S.Swaminathan 23

A Preliminary Study of the Madrasis in Guyana

E.Sa.Visswanathan 27

Sumerian Ši-in and Old Tamil Ciṉ: A Study in the Historical Evolution of the Tamil Verbal System.

K.Loganatha Muttarayan 45

Child Tamil

M.Shanmugam Pillai 73

பாரதியின் தேசியம்-ஒரு வரலாற்றுப் பின்புலம்

அ. பாண்டுரங்கன் 85

நெடுநல்வாடைச் சிக்கலும்-நாட்டுப்புறவியல் தீர்வும்

ச. முருகானந்தம் 97

OUR CONTRIBUTORS

Dr.C.Singaravelan is Professor, Department of Tamil,A.V..C.College Mayiladuthurai.

Mr.C.Selvaraj is Senior Research Scholar, Department of Ancient History and Archaeology, University of Madras,Madras.

Mr.S. Swaminathan is in the capacity of Epigraphical Assistant,Archaeological Survey of India, Mysore.

Dr.E.Sa. Visswanathan is associated with the Department of Modern History, University of Guyana, South America.

Dr.K.Loganatha Muttarayan is Deputy Director, Project In SPIRE, School of Educational Studies, The Science University of Malaysia, Malaysia.

Dr.M.Shanmugam Pillai is Editor -in -Chief, Greater Tamil Lexicon, Tamil University, Thanjavur.

Dr. A. Pandurangan is Professor and Head, Department of Tamil, Pondicherry University, Karaikal.

Dr.S.Muruganantham is associated with the Department of Tamil, Kamaraj College, Tuticorin.

Theory and Practice of Bhakti Cult in Nayanmars and Saiva Saints

C. SINGARAVELAN

1. Aim:

The chief characteristic of the religions of India is the scientific basis of their Philosophy and observances. Of these Saivism or Saiva Siddhanta is pre-eminently scientific and the most modern of all scientific theories of the West. Saivism, as a religion or samaya has deep roots in devotion or Bhakti. Bhakti is the basic power of the Saiva religion.

1.1 Padma purana says, "Bhakti was born on the banks of Tamil land, grew into womanhood in the Maratha country, and in North India, to become old in Gujarat"; This shows the greatness of Bhakti of Tamil Country.[1] The theory and practice of Bhakti cult of Nayanmars and Saiva Saints is analysed in this short paper. The Nayanmars have realized the real nature of the world and the eternal bond of God's Love and found real Joy in it.[2] The outpourings of the great saints are to be studied with keen interest with sincere devotion and faith. Only an attempt is made in this paper on the basis of their sacred utterances.

2. God's Love and Souls:

God's Love is described in Tamil verses as "*aruḷ*";[3] The boundless Love is There to pour on the purified souls. A Saiva saint, Manickavasakar, addressing God, says:[4]

"tantatuṉ taṉṉaik koṇaṭeṉ taṉṉai
cankarā ārkolō caturar?
antamoṉṟillā ānantam peṟṟēṉ
yātunī peṟṟatoṉṟeṉ pāl?"

(O giver of Peace, you gave me yourself and got me in return. Who is the cleverer of the two? I got endless bliss from you. What did you get in return from me?) God's Love is ever with us and undergoes no change to grieve us. The highest earthly love known to us is that of a mother, and it is natural and appealing to us to consider God's Love as a perfect mother's love. The thought of the endless store of love, ever with us, helping us, cheering us, and illuminating us should fill us with ecstatic Joy. Saint Arunakirinatar thus says:[5]

"arumpum taṉippara mānatam
tittittaṟinata vaṉṟē
karumpum tuvarttuc centēṉum puḷittaṟak
kaittatuvē"

(As I quitly and calmly contemplated God's Love with real Devotion, there blossomed higher form of Joy. On the day I tasted it sugar seemed bitter and fresh honey tasted extremely sour) If the purified souls are granted the boundless eternal Joy by the God's Love they do not worry about the worldly sorrows and sufferings; Fearlessness and Joy would reign in those hearts. The statement of saint Appar vividly pictures such greatness of the souls:[6]

"nāmārkkum kuṭi yallōm namaṉai yañcōm
narakattil iṭarppaṭōm naṭalai yillōm
ēmāppōm piṇiyariyōm paṇivōm allōm
iṉpamē eṉṉāḷum tuṉpam illai
tāmārkkum kuṭiyallāt taṉmaiyāṉa
caṅkāraṉ naṟcaṅka veṇ kuḻai yōr kātiṟ
kōmārkē nāmeṉṟum mīḷā āḷāyk
koymmalarc cēvaṭiyiṇaiye kuṟikiṉōmē".

(We are not the slaves of anyone. We are not afraid of death. We have no guile. We are above all things. We know no diseases. We shall not bow to anyone. It is always Joy with us, never sorrow. We are slaves of one who is a slave of none. We are eternally bound to him)

In *Tiruppātirippuliyūr* Hymn Saint Appar further says thus:[7]

"īṉṟāḷumāy eṉakkeṉtaiyumāy uṭaṉtōṉṟiṉārāy
mūṉṟay ulakam paṭaittukantāṉ maṉattuḷḷirukka
ēṉṟāṉ imayavark kaṉpāṉ tiruppātirippuliyūrt
tōṉṟāttuṇaiyāy iruntaṉaṉ taṉ aṭiyōṅkaḷukkē"

(Seeing that He who made the Universe and found Joy in it resides in my heart as mother, father and brother (or sister) what cares can I have ? He is the friend of His Devotees. He of Tirupatirip-Puliyur has always been the invisible companion of those who contemplate Him)

Thus, the Saiva Nayaṇmars have strong faith and Devotion towards God Siva and they naturally forgot the worldly sufferings. By the sincere practice of Bhakti, They were able to forget the worldly circumstances and to meditate only the Holy feet of God Siva. In numerous places, they reveal this experience with God's Love.[8]

The sole aim of true religion is to reach God through Love; God is Love and the soul has to transform itself into Love for complete Union, ceremonies, rituals, temples, are but means to establish man in the love of God.

Civañāṉa Cittiyār Says:[9]

"uruvaruḷ; kuṇaṅkaḷōṭum uṇarvaruḷ; uruviṟṟōṉṟum
karumamum aruḷ; araṉṟaṉ kara caraṇāti cāṅkam

tarum aruḷ; upāṅkam ellām tāṉaruḷ; taṉakkoṉṟiṉṟi
aruḷuru uyirukkeṉṟē ākkiṉaṉ acintaṉ aṉṟē"

(His (God's) from is Love; His attributes and knowledge are Love; His five functions are Love; His organs like arms and feet and His ornaments like the crescent moon are also Love. These things are assumed by the Nirmala God, not for His own benefit but for the benefit of man kind.)

We have the same idea in Sanskrit Works also. For example, the following statement of *Taittiriya Upanishad* is to be compared with the above mentioned stanza:[10]

"His Head is surely Love;
Joy His right wing, Delight His left;
Bliss is His self. Brahman wheron
He rests" (II-5)

3. Practice of Love and its significance:

One of the safest and surest means of attaining God Siva, is Bhakti; the practice of love, love to God, love to His devotees and love to his creatures. Indeed, none of the innumerable ways or *Sadhanas* or religious practices noted in the different religions will be of any avail unless accompanied with Love. No amount of Penance, self-torture or asceticism will be of any use if it is not accompanied with Bhakti or Love. The Sacred utterance of the Saiva Saint Tirumular is note-worthy in this regard:[11]

"eṉpē viṟakāy iṟaicci aṟuttiṭṭup
poṉpōṟ kaṉaliṟ poriya vaṟuppiṉum
aṉpōṭuruki akam kuḻaivarkkaṉṟi
eṉpoṉ maṇiyiṉai yeytavoṇṇātē"

(Even if people practice religious austerities to the extent of offering slices of their own flesh as oblation and roast and fry the same in fire with their bones as fuel, it is impossible to reach our precious Gem (God Siva) except to those whose hearts are mellowed and melt with Love or Bhakti.)

Saint Appar stresses devotion in one of his stanzas in the following way:

"Kōṭitīrttam kalantu kuḷittavai, āṭiṉālum araṉukkaṉpillaiyēl,
Oṭum nīriṉai ōṭṭaikkuṭattaṭṭi, mūṭi vaittiṭṭa mūrkkaṉōṭu okkumē"

(Even though in million waters he bathe, If for the Lord he bears no love, He appears the fool who water pours, with a pot holes, and shut, The lid and thinks the water safe.)

The quality of Love is such that the lover becomes completely merged in the beloved. He had become transformed into Love itself. He had become absorbed into God. The following words of Saint Tirumular would well substantiate this point of view:[12]

"anpum civamum iranṭenpar arivilār
anpē civam āvatu ārum arikilār
anpē civam āvatu ārum arivarēl
anpē civamāy amarntiruppārē"

(Love and God are, fools say, not one,
Love and God, they know not are one,
Love and God when men know are one,
As Love they merge in God as one.)

The practice of Bhakti and the association with Devotees wash away the malas or impurities of the soul. The idea underlying the 12th *Cūtram* of *Civañānapōtam* is to be studied in this context. This *cūtram* runs as follows:[13]

"Cemmalar nōnrāḷ cēral oṭṭā
ammalaṅ kaḻii anparoṭu mari
mālara nēyam malintavar vēṭamum
ālayam tānum aranenat toḻumē'

(Wash away the Malas which prevent you from clinging to the lotus like Feet of the Lord, associate with His Devotees and worship them in their corporal bodies, which abound with Love after dispelling all darkness, as well as God's Temples as God Himself.)

4. The three divisions of Bhakti:

The three divisions of Bhakti are explained in the Saiva texts. They are the following:

(1) The devotion of Spritual preceptors
(Guru Bhakti)
(2) The devotion of the sacred Form of God Siva
(Linga Bhakti)
and
(3) The devotion of the devotees
(Jangama Bhakti)

The Great Men of *Periyapurāṇa* followed these pathways of devotion with great faith. When they found any difficulties in their devotional way, they were prepared to give their lives. Some of these were kings, ministers, cultivators, Potters, Washermen and so on. the 'Saiva religion offers final goal to all fit souls irrespective of the ordinary differences of sex, birth, or position and assures divine bliss in due course to all souls with Bhakti.

5. The four *Marga-s*: [14]

The four ways of reaching God are known as *Sanmārga*, *Sahamārga*, *Satputra mārga* and *Dāsamārga* in the descending order. They are also called by the Saiva saints, *Ñāna*, *Yōga*, *Kriya* and *Charya*. They will lead one to *Sāyujya*, *Sāroopa*, *Sāmīpa* and *Sāloka mukti* respectively. The first kind of *mukti* attained by *Ñāna mārga* is the final bliss, *Paramukti* and the rest are called *Patamukti*.

These four ways are to be considered as the main practice of Bhakti cult in Tamil nadu, Let us summarise the definitions of these four ways through the Saiva texts.

5.1 *Dāsa mārga*:

Washing and cleaning God's temple, gathering flowers and making garlands of various types for adorning God with, burning lights in temples, and praising God and carrying out the behests of Godly Saints - These are some of the duties cast on the followers of *Dāsa mārga*.

5.2 *Satputra mārga*:

Gathering fresh flowers, *Dōpa*, *Dīpa*, and *Tirumañāṉa* and *Naivedya* for Siva-Puja, performing the five kinds of *Būtasuddhi*, *Ātma suddhi*, *Dravya Suddhi*, *Mantra Suddhi*, and *Linga Suddhi* and invoking God's presence in a *Mūrti*, performing arccaṉa with real Love and worshipping in all ways are some of the duties of *Satputra mārga*.

5.3 *Saha mārga*:

In *Saha mārga* one has to control one's senses, stop and regulate one's breaths and fixing one's mind explore the secrets of the six *Ādharas* and know their respective deities.

5.4 *Sanmārga*:

In *Sanmārga*, one has to study all the arts and sciences, veda-s and Upanishad-s and Purana-s as well as all the different religions, One finds the path of reaching God in this and reaching the non-distinction between *ñātru*, *ñāna* and *ñēya*.

Saint Tirunavukkarasar, Tirugnanasampandar, saint Sundaramurthi and saint Manickavasagar are identified with these four *marga-s* respectively.

5.5 Sub-divisions:

Each one of these four *marga-s* is again divided into four similar divisions as follows:

(1)	*Charya in Charya,*	(2)	*Kriya in Charya,*
(3)	*Yōga in Charya,*	(4)	*Ñāṉa in Charya,*
(5)	*Charya in Kriya,*	(6)	*Kriya in Kriya,*
(7)	*Yōga in Kriya,*	(8)	*Ñāṉa in Kriya,*
(9)	*Charya in Yōga,*	(10)	*Kriya in Yōga,*
(11)	*Yōga in Yōga,*	(12)	*Ñāna in Yōga,*
(13)	*Charya in Ñāṉa,*	(14)	*Kriya in Ñāṉa,*
(15)	*Yōga in Ñāṉa* and	(16)	*Ñāṉa in Ñāṉa.*

Thus there are sixteen *marga-s* in the level of practice.

5.6 Another classification:

There is yet another classification into the four *marga-s* as *Karma mārga, Bhakti mārga, Yōga mārga* and *Ñāṉa mārga.* They are also called *Karma yōga, Bhakti yōga, Raja yōga,* and *Ñāṉa yōga.*

It must be clearly understood from the devotional hymns of the Nayanmars and Saiva Saints that Bhakti is the common basis and connecting link of all these four *marga-s.* Numerous references to these *marga-s* are found in Sacred Texts of Saivism. This four fold division of Servant, Son, Friend and Lover is a Universally acknowledged one in World religions.[15]

6. '*Mantram - Upadēsa*':

The Great Saints of Saivism are called Samaya archarya-s or Samaya kuravar-s. As spritual Teachers *(Gurus)* they teach religious doctrines and concepts in manner of '*Upadēsa*'. Their '*mantrōpadēsa*' (Saying the sacred formula) is found in their hymns and they are said as Humns of '*pañchākshram*' (Hymns having the glories of the Sacred formula '*namasivaya*')

6.1 *Pañchakshra:*[16]

The Mantras are formulas embodying vital truths in a condensed form. The simplest of these is AUM, composed of three elementary sounds. The continuation is split into two subte sounds. These five sounds represent (1) God (2) God's Love which gives true knowledge (3) The soul, (4) God's Love which causes evolution and (5) *Āṉavā.* The same five things are represented by another Mantra consisting of distinct letters. Each of these Mantras is called '*Pañchakshra*'.

6.2 Two ways:

They are used in two ways. They may be repeated for contemp lation. The middle letter (Ya) represents the soul and each pair on either side *(Siva* and *Nama)* represents the things to which the soul attaches itself.

Besides the hymns of *Panchākshra* there are many references to this Mantra in the Sacred texts *Unmai vilakkam* says this *Panchākshram* is the embodiment of God Nataraja *(Panchakrithya tandava.)*

Wearing the garland of *rutraksa*, and using the sacred ashes are the other ways of the Saiva follower. The hymn of Tirugnanasampandar sung at Madurai for the cure of King Ninrasir Nedumaran from the disease is called *Tirunirruppatikam*. (Hymn of sacred ashes)

6.3 Repeating the *Panchākshra* in various stages:[17]

Repeating the Sacred formula, the *Panchākshra* according to rules in order to keep itself steady and unswerving from *'Sivohambavana'* attitude towards God Siva, is stressed by Saiva Saints. They divided the Mantra into five kinds namely (1) *Sthula panchākshra* (2) *Sookshma panchākshra* (3) *Kārana panchākshra* (4) *Mahākārana panchākshra* and (5) *Mukti panchākshra.*

Saint Tirugnanasampandar specificially says thus:

"Vētam nānkinum meypporulāvatu
Nātan nāmam namaccivāyavē"

(Panchākshra, the Holy name of the Lord is the quintessence of all Four Vedas.)

Saint Appar firmly says thus:

"Pataikkalamāka ninnāmatteluttancen nāvir konten"

(I have thy Holy. name, the *panchākshra* on my tongue as a weapon.)

"Civāyanama enru nīraninten taruvāy civakati"

(I took thy Sacred ashes uttering the *Panchākshra;* Grant me the Eternal Bliss!)

The *Sthula Panchākshra ("namacivāya")* is in the heart of the four Vedas. The following Mantra occurs in *Taittiriya Samhita* of the *Yajurveda* (IV5, P.41):-

"Namah Sāmbava cha Mayobhave cha

Namah Sankarāya cha Mayaskarāya cha
Nama Sivāya cha Sivatarāya cha"

"Sivāyanama" is called *sōkshma pañchākshra.* *"Sivayavasi"* is the third kind, *kāraṇa pañchākshra.* The fourth is *Mahākāraṇa pañchākshra* which consists of only two letters "Siva"; the fifth is the last and best which with its single letter *"Si"* is famous as the *Mukti pañchākshra.* Saint Tirumular calls this as *"nāyōṭṭu mantiram"* (the Dog-chasing Mantra)

Civañāṇa Cittiyār vividly explains about this sacredness of *Pañchākshra* and advises the devotee to practice it by the rules. *Tēvāram* and *Tiruvācakam* preserve this Holy Mantra in different places.

6.4 *Pañchākshra's* significance:[18]

Following passages of Nayanmars and Saiva Saints stress the glory and importance of *pañchākshra;* they reveal the truth behind this Holy Mantra:

This is Saint Tirugnanasampandar's Hymn:

"Kātal ākik kacintu kaṇṇīr malki
ōtuvār tamai naṉṉeṟik kuyppatu
vētam nāṉkiṉum meypportuḷ āvatu
nātaṉ nāmam namaccivāyavē."

(With melted hearts with devotion and eyes flooded with tears
Who utters it it leads to Heaven
The Truth Proclaimed in all four Vedas
That's Namacivaya Lord's Name.)

Following Stanza from *Tirumantiram* brings out the significance of the Holy Mantra:

"añceḻuttāl aintu pūtam paṭaittaṉaṉ
añceḻuttāl pala yōṉi paṭaittaṉaṉ
añceḻuttāl iv vakaliṭam tāṅkiṉaṉ
añceḻuttālē amarntu niṉṟāṉē."

(With the Five Letters did He create the *Pañcha Bhuta-s*
With the Five Letters did He create the different *yōni-s*
With the Five Letters did He support, the Wide World,
With the Five Letters did the Lord Stand firm.)

Uṇmaiviḷakkam, one of the 14 *Meykaṇṭa cāctram* speaks in brief about the Divinity of the Mantra:

"añceḻuttē ākamamum aṉṉal arumaṟaiyum
añceḻuttē ātipurāṇam aṉaittum añceḻuttē
āṉanta tāṇṭavamum appālaikku appālām
mōṉanta māmutti yum."

(The Five Letters form the Agama-s and Veda-s rare,
The five Letters form the Puranas all of yore,
The Five Letters form Siva's Dance of Ecstacy,
And the far far off unceasing calm called mukti Free.)

7. The three *ganana-s*: [19]

ñāṉa is the best and only method which will lead us to the real *Mukti* or the Sacred Feet of God Siva. *ñāṉa* is divided into three groups viz. *Pāsañāṉa*, *Pasuñāṉa* and *patiñāṉa*. *Patiñāṉa* alone is the genuine one leading to Siva's Holy feet, says the Siddhanta philosophy. the hymns of the Great Three Saints explain this underlying idea in many places.

Pāsañāṉa is the empirical and imperfect knowledge born of a study of vedas, sastras, and arts. *Pasuñāṉa* is that knowledge which though born out of a realisation of the soul's separateness from all the *prapañcha* yet begins to deem the soul itself as equal to Siva, the Supreme.

8. The worship of Devotees: [20]

The hymns of the Great Men speak of the worship of Devotees in numerous places. Tirugnanasampandar says thus:

"toṇṭar toṇṭarait toḻutaṟi paṇiminkaḷ
tūneṟi eḷitamē."

(Worship those devotees of devotees; it is easy to attain the sacred way leads to the Eternal Bliss)

Tirunavukkarasar considers this worship of Devotees as Sacred one. (*"Poyyaṉpilā aṭṭittoṇṭarkkut toṇṭarōm puṇṇiyam"*) He further says the sacred form of the Devotees is really the Holy Form of God Siva (*Siva Sorūba)*

9. Nayanmar's tour and teachings:

Sampandar and Appar wanted every Tamil should be devoted to Siva as the extreme Saiva sects were devoted but they wanted that the type of devotion should be gentle, mild and cultured. They knew that devotion is mainly based on excessive love of God. They

encouraged to some extent the *Nāyaka-nāyaki bhava*, the hero-heroine relationship between the devotees and God. In all their hymns they suggested to the people that it is their duty to follow the simple religious ritual with devotional mood. They insisted not only Bhakti but also some practical acts. Therefore they went round Tamil Nadu several times to various temples to impress upon the people to use the temples as the centre of their religious and social life.

Another important method introduced by the Nayanmars is the cult of singing the devotional hymns. In order to sustain the full vigour of the Bhakti movement and in order to preserve the prestine nature of Bhakti cult the Nayanmars never allowed the introduction of any other God except Siva in their Preachings.

The four paths spoken of already so far deal with the physical and mental activities of a devotee who has dedicated his life for the realization of union with God or *Mōksha*. Bhakti is the fundamental background on which all the activities are based and it is necessary to vivify all acts of worship and devotion. Bhakti is the inspiring motive which drives the devotee towards the union with God. Bhakti is the end and aim of all religious pursuits. Nayanmars insist *'iṭaiyarā aṉpu'* (uninterrupted love) to the sacred Feet of Siva.[19]

10. God-realization and Nayanmars:

The practice of spritual discipline based on pure knowledge is known as *ñāṉa mārga*. This is divided into ten states called *Dasa kāryam*. They are: (1) *Tattva rūpam*, (2) *Tattva dharsanam*, (3) *Tattva Suddhi*; (4) *Ātma rūpam*, (5) *Ātma dharsanam* (6) *Ātma Suddhi*; (7) *Siva rūpam*, (8) *Siva dharsanam*, (9) *Siva yōgam* and (10) *Siva Bhōgam*.

The following line of Saint Appar refers to *Dasa Kāryam*:

"Pattukkolām aṭiyār ceykai tāṉē"

(The deeds of devotees are ten in number.)

A clear understanding of the order of evolution of the categories of the physical universe both subjective and objective is *Tattava rūpam*. The final stage, *Siva bhōgam* is also known as *Jivan mukti*. In *Mukti*, there is an identity of essense in spite of differences in existence. The individuality of the soul is not annihilated, but it completly identified with God or Siva and appears as one with Him.

The whole method of God realization, is very beautifully summarized by Saint Tirunavukkarasar, in the following Hymn:[21]

"munnam avanuṭaiya nāmam kēṭṭāḷ
mūrtti avanirukkum vaṇṇam kēṭṭāḷ
pinnai avanuṭaiyā ārūr kēṭṭāḷ
peyarttum avanukkē picciyānāḷ
annaiyaiyum attanaiyum anṟē nīttāḷ
akanṟāḷ akaliṭattārācārattait
tannai maṟantāḷ tannāmam keṭṭāḷ
talaippaṭṭāḷ nankai talaivan tāḷē"

(First she heard His name and obtained information as to His nature and Person; then she inquired about His native land, immediately becoming Passionately attached to Him, she abandoned her mother and father. Renouncing all worldly conventions, losing herself and her name, she started a life of dedicated Service to His Feet.)

The *Tirukkōvaiyar*, was composed by saint Manickavasakar on the above mentioned basis of *Nāyaka-nāyaki bhava*. In the *Tirukkōvaiyar*, we have such bridal mysticism which has the real theme is the intimacy between God and Soul.

11. Conclusion:

After the age of Nayanmars, many Saiva saints spread Bhakti through their works. Saint Arunakirinatar's *Tiruppukaḻ* and his other poems on Muruga mark an important land mark in the revival of the cult of Bhakti in the fifteenth-sixteenth centuries. Saint Arunakirinatar in the footsteps of the Saiva Nayanmars of old also sang at every Muruga shrine that he visited; He revolutionised the technique of Tamil Prosody and devised an original *Cantam* metre. In this garland of praise, Saint Arunakirinatar combines the high import of Saiva Siddhanta with the traditional concept of Muruga worship, and it is true, this vibration sustained through the Saint Tayumanavar, Saint Ramalingar, and other Saints. Thus the theory and practice of Bhakti cult spread in Tamil country through the Mystic-Saints from time to time. Tamil, the language of devotion, was a powerful medium for them in spreading the devotional mysticism.

"The history of Saiva siddhanta in the Tamil country is in large measure, the history of the Nayanmars, the hymnists and the Acharyas of that school, its saints, poets, and teachers - for it is their lives, outpourings and doctrines that have shaped the tenets and moulded the characterstics of that school of thought, faith and life."[22] The Nayanmars' outpourings emphazised the importance of devotion to a religious life. The find a permanent place in the history of the mankind, not by their formal teaching, not by their poetic inspiration, but by their lives of true religion and firm devotion.

CHART 1

Four marga-s of Saivism:

Mārga	Relationship	God	Service	Mukti	Identity
Cariyai	*Dasamārga* (Leader-Servant)	*Sagaḷam*	*Puṟattoṇṭu*	*Sālōkam*	Appar
Kriyai	*Saṟputra mārga* (Father - son)	*Sagaḷa-nishkaḷam*	*Uṭal* and *uḷḷam*	*Sāmīpam*	Sampandar
yōgam	*Saga-mārga* (Friend)	*Niskalam*	*uḷḷam*	*Sārūpam*	Sundarar
Ñāṉam	*Sanmārga* (*Nāyaka-nāyaki*)	*Sachidanandam*	*Arivu*	*Sāyujyam*	Manicka-vasagar.

CHART 2

Classification the Sacred formula:

Pañchākshra

Sthūla Pañchākshara	Sookshma Pañchākthra	Kārana Pañchakhra	Mahākārana Pañchākhra	Mukti Pañchākhra
(Nama Civaya)	*(Civayanama)*	*(Civayavaci)*	*(Civa)*	*(Ci)*

FOOT NOTES

1. Krishnaswamy Iyengar, *"Early History of Vaishnavism in South India"*. P.10.
2. The Great Tamil Saiva Saints, Tirgnana Sambandar, Thirunavukkarasar, Sundarar, and Manickavasagar are noted Nayanmars' in this paper.
3. Tirunavukkarasar *Tēvaram*, 6-18-11.
   (In these numbers, First denotes the number of *Tirumurai*, second mentions the number of *Patikam* and the third denotes the number of the hymn).
4. Manickavasagar, *Tiruvacakam*, 393.
5. Arunagirinathar, *Kantaralankāram*, 6.
6. Tirunavukkarasar, *Tēvaram*, 6-86-1.

7. *Ibid.* 4-94-1.

8. *Ibid.* 4-113-10.

9. *Civañāṉa Cittiyār*, Sutra 1, 67th Stanza.

10. *Taittiriya Upanishad*, II.

11. *Tirumantiram*; Mutal Tantiram 272.

12. *Ibid.* Mutal tantiram, 270.

13. *Civaṉāṉapōtam*, Sutra 12.

14. 1) *Civañāṉa Cittiyār*, Sutra 8, 270-274 Stanzas.
    2) Tayumanavar, Paraparakkanni, ("*Viruumpum cakiyai.. Parāparamē* ")

15. 1) "Ye call me master and Lord and ye say well, for so I am - St. John, XIII, 13.
    "If you love me, keep my commandments", St. John, XIV, 15.
    ii) "Little Children, yet awhile, I am with you", St. John, XII, 33.
    iii) "Greater love hath no man this, that a man lay down his life for his friends", St. John XV, 13.
    iv) "I in them and Thou in me that they may be made perfect in one", St. John XVII, 23.
    (Quoted by Tiruvasagamani. K.M. Bala Subramaniam in his, special lectures on Saiva Siddhanta" (1959) pp.139-140).

16. Civañāna Cittiyār, Sutra 8, and stanza 292.

17. Tirugnanasambandar, ("*tuncumpotum*", *kātalaki*").
    Tirunavukkarasar, (*corrunai*) cuntarar, ("*Marrupparranakku*")

18. Tirugnanasambandar, III, Paṉ(Kaucikam) *Tirumantiram*, Nāṉkām tantiram, 966, Uṉmaivilakkam, 44.

19. *Tiruvācakam* Tiruccatakam, arivuruttal, 11.

20. *Civañāna Cittiyār*, 292-296 stanzas.

21. Tirunavukkarasar, *Tēvāram*, 4-18-10.

22. *Ibid* 6-25-7.

23. T.G. Araramudan, "The Authors of the Holy conm of Tamil Sairism"
    The Quarterly Journal of the Mystic Society" Vol XXV (1934-35) p.143.

BIBLIOGRAPHY

Arunachalam, P *"Saiva Samayam"* Nagarcoil, 1979.

Balasubramaniam, K.M. *"Special Lectures on Saiva Siddhanta"* Annamalai University, 1959.

Singaravelan, C. *"Appar Tevarattiran"* Tiruvavaduturai Adhinam, 1981.

Sivapadasundaram, S *"The Saiva School of Hinduism"* Malaya Arulneri Tirukkottam, Kualalumpur, 1975.

Sundaramoorty, G. *"Saivism"* Malaysia Hindu Sangam, Kualalumpur, 1976.

Tirugnana Sambandar Tevaram, I, II and III Volumes of Dharmapuram Adhinam.

Tirunavukkarasar Tevaram, I, II, Volumes of Dharmapuram Adhinam.

Sundarar Tevaram Dharmapuram Adhinam.

Tiruvasagam of Dharmapuram Adhinam.

The Fury of Wars in Ancient and Medieval Tamil Country

C. SELVARAJ

The Tamil people had a tradition in war which gave their lives significance. If one studies the history of the Tamil country during ancient and medieval periods, one can see that it had been interspersed with inter-dynastic wars. In the long history of the Tamil country even a brief period was not without its wars. In the course of these wars large numbers of soldiers, elephants and horses were killed as well as royal palaces and temples destroyed. Even agricultural crops came to be destroyed. The defeated kings and their households were also not left free. They were captured and ill-treated and often their heads after being chopped off, were displayed at the gates of the palaces to inspire a spirit of terror into the minds of the enemies. Though Hindu Dharma preached war as ethical, people did not adhere to it as they released every type of atrocity in gross violation of what was preached. In this paper an attempt is being made to highlight the fury of wars in the Tamil country during ancient and Medieval periods.

In the ancient Tamil country people treated war as an important aspect of life. The causes of wars were many such as the desire to acquire other's wealth and the intention to extent empires. However the thirst to seek fame and popularity may be considered as the major cause. Whatever may have been the cause, wars were quiet often waged, and they were both destructive and horrible in nature. Though the Hindu Dharma[1] and Cankam literature like *Tolkāppiyam*,[2] *Puranānūru*,[3] *Cirupanamūlam*[4] etc. preached high ideals of war ethics, no one seemed to have followed it. Ancient Tamil literature has elaborate and ample descriptions about the fury and horrors of war and of the sufferings of the defeated. *Maturaikanci*.[5] describes the destruction of the country-side through burning during the course of waging wars. *Patirruppattu* states that the enemy country had been looted and what remained had been totally destroyed. Nedunjelian, the Pandya King, after victory over his enemies, cut down the Kavel trees, set fire to cultivated lands and converted the whole territories into jungles and cowherds into tiger sheds. The rival forces even polluted the water resources by washing blood-strained weapons in the water tanks which supplied water to the common people of the area.[7] At the end of the war they did not leave free even the enemy king and his household. They were captured, ill-treated, tortured and often murdered. *Narrinai*[8] states that a Chera king after defeating some chieftains, captured the kings and put them to torture. It is stated that their jaws were removed and displayed at the gates of the palace.

Similarly *Akanāṉūṟu*[9] states that, when Elini refused to obey the Chola King, he was defeated and his jaws plucked out and displayed at the gates of his palace at Venmalai. This kind of display was made to create some kind of terror in the minds of the enemies as well as to show military superiority. Nevertheless places of worship were not spared. Temples were often razed to the ground.[10]

The irony is that after attaining victory, they did not leave behind even the common people who were actually innocent where the war was concerned. They were also put to untold suffering and quite often taken captive, transported to their respective countries and used for menial work. It is stated that Karikala Chola, after defeating the Ceylonese king, brought some 12,000 people as captives and employed them to erect embankments to the river Cauvery.[1] Similarly *Paṭṭinap-pālai*[12] refers the women captives as *Koṇṭimakaḷir*, who were ill-treated by asking them to light lamps in the temples at Kaveripumpattinam. The captives, especially the women, were not only ill-treated, but also tortured. *Patiṟṟuppattu*[13] states that Cheran Senguttuvan transported the Kavel tree of his capital in the vehicles drawn by elephants which were yoked by strong ropes made out of the hair of the women brought from the defeated countries. This shows that the women captives were tortured by cutting off their hair. But, on the other hand, the Caṅkam literature[14] specifically advocates that women should not be molested. These instances show that the Tamil kings did not attach any importance to ethical principles in the course of waging wars. In order to win the war and to attain popularity they committed all sorts of atrocities.

In subsequent periods too Tamil kings adopted the same kind of cruel attitude towards defeated kings. Though medieval Tamil literature like *Periapurāṇam*, *Nālāyirattivyaprapantam*, *Puṟapporuḷ veṇpamālai* etc. insist on ethical principles by everyone, it is known that these were simply ignored. For instance *Puṟapporuḷveṇpāmālai*[15] specifically states that, during the course of waging wars temples, monasteries,Brahmanas etc. were not to be molested. In spite of these ethical principles medieval Tamil kings let loose every form of destruction. In the course of waging wars the Brahmanas, women, children etc. were often executed without mercy. Also the palaces, temples, agricultural crops etc. were often destroyed. Medieval Tamil literature and stone inscriptions clearly portray the horrible scenes of fury during wars of the contemporary period. For instance the Kuram plate of the Pallavas[16] describes the terrible scene in the wars fought between the Pallavas and the Chalukyas. It states that, owing to the encounter to the armies, large numbers of soldiers had lost their necks, thighs, bones, limbs etc. It again reiterates the state of the

half-dead soldiers who, with their mutilated limbs, kept rolling here and there out of agony. It further states that consequent to the cutting down of soldiers, blood flowed like river in which the fallen elephants formed a bridge over the flood of blood. *Kalinkattupparani*[17] also reiterates similar atrocities in the Kalinga war which went even one step further by stating that blood flowed like river in which the dead and half-dead soldiers were found floating.

In the wars the kings and their household were also killed. The defeated kings were captured and their chopped-off heads were displayed at the gates of their palaces probably to instil terror into the minds of the enemies as well as to popularize their fame. For instance the Manimangalam inscription[18] of Virarajendra informs that the Chola king in his war with the Chalukyas cut off the heads of seven Chalukya generals together with the heads of the kings of the Nolambas, the Kadavas, the Vaidumbas (all of them feudatories assisting the Chalukya king with their armies) and nailed them on the gates of his palace at Gangaikondacholapuram. Similarly the Pallavarayanpettai inscription[19] of Rajadhiraja refers to the defeat of the Ceylonese army. The victorious Chola army chopped off the defeated Ceylonese commanders by name Lankapura Dandanayaka and Jagatiraya Dandanayaka and nailed them at the gates of his palace.

Though Indian ethics consistently denounces injury against women, children and the Brahmanas in wars, it was very little found in practice Medieval Tamil literature and the inscriptions vividly portray ugly scenes of mercilessly killing women, children and the Brahmanas. The Hottur inscription[20] of Satyasraya states that the Chola army, after ravaging the Chalukyan country, murdered women and children and even the Brahmanas. In this aspect they did not even show any distinction between the queen and the household members of the enemy king. They were also captured as prisoners of war, ill-treated and used to satisfy their filthy pleasures leaving to winds all ethical philosophies preached by the Dharmasastras. For instance Virarajendra, after defeating the Chalukyan army, captured his only daughter of the Chalukyan king named Nagalai and, after violating her chastity put her to torture by cutting off her nose.[21] Similarly the Manimangalam inscription of Rajadhiraja I states that the Chola army, after defeating the Western Chalukya king, Vira Salamegan, captured his wife and daughter and used them to satisfy his lust and then cut off their noses. Similarly, at the battle of Koppam Rajendra II defeated the Chalukyan forces and captured the two Chalukyan queens named Sattiyavai and Sangappai and took them home.[22] The Polonouruva inscription[23] of Mahinda II says that the Rajaraja I's army, along with royal treasures, carried away the queens of the Ceylonese ruler. These royal queens

of the enemies were used by the Tamil rulers to satisfy their base pleasures and then they were put to torture by cutting off their noses and finally killed.

Moreover the victorious kings found pleasure in witnessing the ill-treatment and humiliation of the defeating kings themselves. Such uncivilized practice was in existence in the Tamil country even from the Cankam era down to the arrival of the Europeans. In the Cankam Age Cheran Senguttuvan, after defeating the northern kings Kanaka and Vijaya, humiliated them by making them carry a stone slab on their heads for the erection of a statue of Kannaki at Puhar[24] in Thanjavur District. It may be observed here that carrying raw stone upon the crowned head was great humiliation for the rulers.

Such inhuman practices were continued in the Tamil country during the medieval period also. For instance Rajendra I, the Chola king made the defeated kings on the Ganjatic valley to carry vessels full of sacred water from river Ganges to his country. This water was used by the Chola king for the purificatory ceremony in the consecreation of a new capital at Gangaikondacholapuram near Tiruchirappalli in memory of his Ganjatic expedition.[25] In the same way *Kaliṅkattupparam*[26] states that Kulothunga I compelled the defeated kings to hold their umbrellas and chamaras and to wave them over the head of the Chola king. The Pandyas forced the queens of the defeated kings to do menial services. For instance Jatavarman Sundara Pandya after his victory over the Cholas made the women including the Chief queen of Kulothunga III parade with the *Puranakumpa* and other auspicious objects before the Pandyan ruler.[27]

Nevertheless on many occasions they killed even the rulers in the course of wars without showing any human consideration. According to war ethics the kings should not be ill-treated or killed. But in Medieval Tamil country this aspect was openly violated. A large number of kings themselves lost their lives in open battle field. In 642 A.D. the Pallava army,[28] after defeating the Chalukya king Pulakesin II killed him in the battlefield itself. Adiya II, the Chola king is said to have killed Virapandya, the Pandya king in a battle and brought much booty.[29] Similarly the Manimangalam inscription[30] states that Rajadhiraja I, after defeating the Chalukyan army, killed their king Jagatipala and carried away much booty. These instances show how the Tamil kings violated not only war ethics but also the basic values of humanity.

Medieval Tamil kings, after winning the war and humiliating or killing the enemy kings, did not even leave their lands undisturbed.

After defeating the enemy they followed the practice of destroying their valuables, the capitals, cities, palaces, agricultural crops and even the temples and other places of worship. During the Pallava period it is stated that the army of Narasimhavarman defeated the Chalukyan king *Pulakesin II and then destroyed his capital Vatapi by* setting it on fire.[31] Similarly Rajaraja I defeated the Chera king at Udagai and, after releasing their imprisoned envoy, burnt the fort of Udagai to ashes.[32] The Kanyakumari inscription[33] states that on the occasion of his war with the Western Chalukyas has converted Manyaketa, their chief town, into a play ground for his army. The palaces, spacious buildings, tanks etc. were brought down. The town was destroyed to such an extent that it could not be rebuilt. The later Chola kings did not satisfy their fury in war by *mere destroying* their capital. They followed the practice of humiliating further the defeated king and would plough the land by using donkeys and then sowing Kavidi (a kind of coarse millet), a harmful weed which could not be destroyed in the future. For instance Rajadhiraja I made an expedition into the Chalukyan country and defeated its king Ahavamalla in the battle of Pundur in 1046 A.D. and then the city of Pundur was plundured and razed to the ground. The land was then ploughed by using donkey and sowed with kavidi.[34] The inscription of Maravarman Sundara Pandya states that he defeated the Chola king Rajendra III and destroyed his capital Thanjavur by fire. It is stated in the inscription[35] that the Pandya king then ordered the land to be ploughed with donkeys and to be sown with kavidi. He used the tears of the suffering people as *water to irrigate the land. Furthermore,* due to the atrocities and the horrors of frequent wars, people even migrated to far-off places to safeguard themselves from the onslaughter of the army. For instance the Akkur inscription[36] of Kopperunjingadeva states that the people of Akkur Village in Jayankonda Cholaralanadu in Thanjavur migrated as far as the Ganjatic valley leaving their land waste because of the camping of the Chola army which might have involved atrocities on the people of the area.

The Tamil kings not only defeated the towns but also the poor villages, where lived the people who were innocent about the war. For instance in 1188 A.D. there was a civil war in the Pandya country between the Parakrama Pandya and Kulasekhara Pandya to capture the throne. In the war, the Ceylonese king helped Parakrama Pandya. But Kulasekhara Pandya won the war with the help of Rajadhiraja II, the Chola ruler, and occupied the throne. He later sent an expedition to Ceylon to punish the Ceylonese king for helping Parakrama Pandya. The Tiruvalangadu inscription[37] of Rajadhiraja II states that the *Pandya army* defeated the Ceylonese forces and destroyed several villages including Pulaichcheri and Matottam and laid waste an area

extending twenty Kadams (Kadam in the league measure is about 10 miles in distance) from east to west and thirty Kadams north to south.

The irony of the fact is that, in spite of the Hindu religion, from the ancient times down to the present day where stress is on the ethical ideas and moral values, the Medieval Tamil people did not hesitate to destroy the Hindu temple and other religious centres in the course of waging wars. For instance in 1017 A.D., during the reign of Rajadhiraja I, the Chola army made an expedition to Ceylon and inflicted large-scale destruction. *Culavamca*[38], the Ceylonese chronicle states that the Chola army destroyed the monasteries and carried away the broken idols from the viharas. Similarly the Annigese inscription[39] of the western Chalukyas dated to 1071 A.D. states that

> "the wicked Chola king who had abandoned the religious observations of his family, penetrated into Beluola country and burnt several temples including Jaina Pallis."

Therefore taking into account all these, it is known that the wars waged by the Tamil kings were very destructive and they resorted to all sorts of violence. Though they preached ethics in high tone in their literature, they never practised it in real life. Thus we can say that the ancient Tamils preached one thing and followed another.

FOOT NOTES

1. Hindu Dharma stress that no injury be done to the *Brahmanas*, aged, women, children, etc. (santi, 74) Again they stress about *dharmayutha*. Accordingly, they insist to leave the fruit and flower gardens, temples and other places of public worship unmolested (*AKnipurāṇa*, 236:22) *Rāmāyana* further prohibits to fight with those who do not offer to fight, who hide themselves in fear, those who go to the field as spectators etc. (*Rāmāyaṇa*, (Yuddha), 86 - 39). Again neither ravages be made on enemy's land with fire nor cut down the enemy's trees (*Arttacāctra*, XIII, 4)

2. *Tolkāppiyam* (Poruḷ), V. 10.

3. *Puṟanāṉūṟu*, V. 9: 1-2.

4. *Ciṟupañamūlam*, V. 36.

5. *Maturai Kāñci*, LL. 126, 692.

6. *Patiṟṟuppattu*, V. 49.

7. *Puṟanāṉūṟu*, V. 16: 1-16;
Ibid; V. 345: 1-4.

8. *Naṟṟiṇai*, V. 18.

9. *Akanāṉūṟu*, V. 211: 9-17.

10. *Patiṟṟuppattu* V. 25: 1-4.

11. V.A. Smith, *Early History of India*, P. 401.

12. *Paṭṭiṉappālai*, LL. 246 - 49.

13. *Patiṟṟuppattu*, V. 50: 15 - 17.

14. *Puṟanāṉūṟu*, V. 9: 1-2.

15. *Puṟapporuḷ Veṇpāmālai*, V.9.

16. *S.I.I.*, Vol. I No.151.

17. *Kaliṅkattupparaṇi*, V. 447.

18. *S.I.I.*, Vol. III, No.30.

19. *E.I.*, Vol. XVI, No.31.

20. *E.I.*, Vol. XVI, P. 75.

21. *S.I.I.*, Vol. III, No.20.

22. *S.I.I.*, Vol. III, No.29.

23. *E.Z.*, Vol. V No.1.

24. *Cilappatikāram*, XIV: 27-29.

25. *T.A.S.*, Vol. III, No.34.

26. *Kaliṅkattupparaṇi*, V. 326.

27. *S.I.I.*, Vol. IV, No. 372.

28. K. Appadurai, *Tennattuporkalankal*, P. 126.

29. *Rācarācacolaṉ Ulā*, K. 97.

30. *S.I.I.*, Vol. III, No.28.

31. C. Minakshi, *Administration and Social Life under the Pallavas*, P. 19.

32. *Rácarácacōlan Ulā*, LL. 40 -42.

33. K.A. Nilakanta Sastri, *The Colas*, p. 198.

34. *Ibid.*, p. 254.

35. *S.I.I.*, Vol. IV, No.372.

36. *S.I.I.*, Vol. XII, No.129.

37. E.I., Vol. XXII, No.14.

38. *Culavamsa*, Ch. 55, vv. 16 ff.

39. *S.I.I.*, Vol. III, No.28, p. 53.

Inscriptions on the Alienation of Land Holdings and Migration of Skilled Professionals

S. SWAMINATHAN

Local assemblies in ancient Tamil country exercised greater restraint and vigilance in conserving their resources within their townships. They were meticulous in streamlining the alien or outside elements from possessing any landholding in their townships. In this regard inscriptions do refer to the resolutions adopted bythe assemblies pertaining to the land transactions in their jurisdiction. Added to it the assemblies were conscious enough in appointing skilled workers to serve in their villages and restricting their mobility to outside. A few inscriptions which convey this purport discussed above, are analysed here.

An inscription[1] of Aditya I (875 A.D.) from Srirangam states that the *mahāsabhā* of Srirangam prohibited those who left the township and passed an injunction that they are to be considered no longer resident therin from holding, cultivating and enjoying the *dēvadāṉa* and garden lands. Any transgression was visited with a fine of 25 *poṉ* to be severally paid by the members of the committee and the accountants.

During the brief Rashtrakuta occupation of Toṇḍaimandalam an agreement was arrived at by the *sabhā* of Kavanur and according to which if there is any land transaction among the Ajivikas, it is imperative that both the seller and purchaser and the mortgagor and the mortgagee must be of the same community.[2]

An inscription[3] of the Vijayanagara ruler Vīrapratāpadēvarayar from Maṅgadu, Chingleput district refers to the resolution passed by the Uravar of Maṅgadu in the name of Avaḍaiyar Nāchchiyar the goddess. Accordingly, land transactions should be confined only with the landholders of Mangadu. Lands should not be sold to any outsiders nor should it be donated even as a dowry to outsiders.

An inscription[4] from Srirangam mentions that the temple authorities assigned the house sited and pathways to the priests for the formation of Kaliyugaraman - Chaturvedimangalam. It also emphasises that whenever these donees sell the lands so assigned to them they should confine such transactions among themselves or the *Bhāgavatas* and persons of the same tenets as themselves.

From the above evidences it is clear that land was considered an important economic entity, its transactions called for close and

constant vigilance by the assemblies. Perhaps to curb the undue imigration and possession of lands by the outsiders or in a stricter sense from the pale of their community the assembly would have adopted this policy of indirectly effected a ban on migration of the outsiders. Besides the scarcity of fertile lands in their villages and the responsibility to support the growing population might have prompted the local assemblies to adopt this resolution.

However, inspite of all these restrictions many records refer to the possession of lands by the outsiders.[5] The assemblies imposed several restrictions on them. The assembly of Vāhur recorded a decision in 1027 A.D., authorising the lake committee to collect the tax *ērivāyam* in kind from the tenants hailing from outside and cultivating firewood, crops like paddy, sugarcane, seasamum etc., in the village at the rate of two *tūṇi* per season.[6]

This record relates to the collection of taxes from the tenants coming from outside only and not to the local cultivators. But the imposition of restrictions might have curbed the spatial mobility of the people. It appears that a few villages especially during a particular period resorted to these measures.

The local assembly was equally vigilant in retaining the services of its skilled personnel within its limits. This is well illustrated by an inscription[7] of Rājādhirāja I (1018-54 A.D.). It records a decision of the *sabhā* of Tribhuvanamadevichcharuppedimangalam. The assembly on receipt of the royal order donated two *veli* of land as goldsmith's service *iṉām (taṭṭārkkāṇi)* to Arangaṉ Komaraṉ *alias* Rajadhirajapperuntattāṉ for his enjoyment and for his progonies. He was required to do the work of goldsmith for himself and for others within the village and its hamlets.

However, during the reign of Kulottunga Choḷa I (1060 A.D.) the same assembly came out with another but stringent resolution[8] and rendered it obligatory that persons who are qualified to do the services of *bhaṭṭavṛitti, kiṭai, aṭaippu, kūṭṭam*, accountancy, carpentary and others of this village should take up such professional services of public importance in this village only. Those who engage themselves in these services beyond this village limit, will be deemed to have transgressed the law and floated the orders and thereby proned to the ruin of the villages.

The township cannot afford to loose the valuable services of its personnel. It seems it might be difficult to procure the required talented personnel or professional expertise and the village assembly

provided them incentive in the form of land grants so that they may bind themselves to serve the village. But the tenants or cultivators from outside were discriminated against as they had to pay taxes on their produce to the *sabhā* of Vāhur.[9] This discriminatory putlook and retrograde character of the legislation of the township had its own inherent flaws or weakness. When the local labour was scarce and dear they had to recruit the labourers and enlist the co-operation of the persons from outside. Indeed, this sort of restriction might have been confined as the studies reveal, only to certain pockets or a few townships probably in order to prevent the imablance and strike and equilibrium between the internal labour and the immigrant labour which at sometimes drive the townships to the brink of anarchy, communal disharmony total collapse of village economy - a factor mainly based on *Caturvarn*[10] system.

FOOT NOTES

1. *SII*. Vol. XXIV. NO:1.

2. *AREp.*, 1921. NO: 159.

3. *Ibid*. 1908. No: 354.

4. *SII*. Vol. XXIV. NO: 213.

5. Some inscriptions do refer to the possession of lands by persons from outside. An early Chola record refers to the possession of land at Isanamangalam by Aridan Naranan Soman of Sattamangalam. *SII* Vol VIII. NO:617 Another record of Kulottunga III from Tiruttengur Thanjavur district states that Karappulan udaiyan of Tiruchchorrutturai possessed lands at Sivapadasekaranallur *SII* Vol XVII. NO: 575. Another record of the above ruler mentions a gift of land in Amangudi in Srirajasundari chatur vedimangalam, a *brahmadēva* in Thanjavur-Kurram in Pandikulasanivalanadu by Andan pillai of Virudarajabhyankarachcheri in Ambalur. It is stated that the donated land was acquired by the donor partly by inheritance from his father on his death and by purchase from his brother. *SII* Vol. XVII NO: 631.

6. *AREp.*, 1977. NO: 191

   Also See L.K. Srinivasan and S.V. Rao "*A new Tamil inscription from Bahur, Pondicherry*; *Rangavalli* (S.R. Rao felicitation volume) 1983 pp. 101-103.

7. *AREp.*, 1919. NO: 210.

8. *Ibid*. N: 205.

Another record of Rajendrachola I (1018 A.D.) from this village registers the order of Pallavan Pallavaraiyar the secretary (tirumantira olai) made at the request of Vanadhirajar, the commander of the forces (cēṉāpati) that nobody except the residentiary vellalas of Vakkur should levy or pay any kind of dues within the village and these who do so will be considered to have transgressed the law *AREp* 1919 NO: 180.

It is evident that in this village there was a strong tendency to discriminate against the outsiders.

9. A tax called *puṟavari* was also levied on outsiders.

R. Tirumalai: *The Chōla townships; Rājārāja - the great* Bombay 1987.

10. *Ibid*. R. Tirumalai says that township structure was internally cohesive and its attitude was inward looking. The former trait springs from the homogenous composition of occupancy interests and the latter out of the premium on residential status that conferred certain rights and duties. Where the local labour was scarce this could be relaxed.

A Preliminary Study of the Madrasis in Guyana

E. Sa. VISSWANATHAN

In the early Centuries of the Christian era, Indian pilgrims travelled out of India to disseminate Indian cultural values to peoples in South East Asia, Central Asia and East Asia. Ancient literary works in Indian languages such as Sanskrit, Pali, Tamil, Bengali and Gujarati mention Indians' familiarity with, and their activities in South East Asia as scholar-officials incharge of establishing law and government, literatures explaining the Hindu and the Buddhist religious texts, and traders establishing trading posts and emporiums. Some among them eventually settled down permanently there and established dynasties of their own. A classic example being the Kingdom of Funan, the present day Kampuchea, founded by one Kaundinya, who probably came from India or from the Indianized states of Peninsular Malaya or the Southern Islands. This was one aspect of Indian migration to overseas countries in ancient times.

With the advent of the British rule in India and with the growth of industrial agriculture in the British colonies, a new movement of migration of Indians to work as indentured labourers in coffee, rubber and sugar plantations, became a common feature. One such group of Indian indentured labourers came to work in the sugar plantations in British Guyana in 1838. They were called the East Indians in order to differentiate them from the natives Amer-Indians.

The East Indian indentured labourers were mainly recruited from the Hill Coolie districts, Bihari districts, districts of the United Provinces, and the Twenty-Four Parganas in the Metropolitan area of Calcutta, all in the northern part of India, as well as from the Tamil and Telugu districts of the Presidency of Madras. Those who came from the Presidency of Madras are called the Madrasis in Guyana.

The former Presidency of Madras was a multi-lingual area comprising of peoples speaking Telugu, Tamil, Kannada and Malayalam languages. The Madrasis in Guyana came in large numbers from the *Tamil and Telugu speaking districts of the* Presidency of Madras, and a few Malayalees possibly from the metropolitan area of Madras. Today most of the Madrasis in Guyana are Tamils with a sprinkling of Telugus here and there. I have observed from my field trips that those who worship Mayan Perumal (Vishnu) may in general be regarded as the Telugus. Whereas none identified himself as a Malayalee during my field trips so far.

The present research paper, which is based on materials drawn from field trips and interviews, sketches the history of emigration of the Madrasis to Guyana, seeks to highlight the methods followed to identify them, focuses attention on the highly popularised cult of Kali Mai worship, traces its historical origins, and explains its significance not only to Madrasis but to the people in general.

It is generally believed that the Madrasis like their compatriots the Bengalis, came to Guyana in 1838. However the available materials suggest that the Madrasis arrived here by the ship Nester on 26 December 1845 with 233 persons. Between 1845 and 1848 twentyfour ships came from the port of Madras and twentyone from Calcutta with a human cargo respectively of 6,417 and 5,424 persons or 54.19 and 45.18 per cent.[2] The following table will show clearly that more indentured labourers came from Madras than from Calcutta in the early stages.

Table I

Year	Total Passengers	Total Ships	Average No. of Persons in Each Ship	Ships from Madras	Total Passengers from Madras
1845	816	4	204	1	233
1846	4,019	15	268	9	2,412
1847	3,461	13	266	6	1,596
1848	3,545	13	272	8	2,176
	11,841	45		24	6,417

This was not the trend in the subsequent decades for in the early 1857 itself, the Emigration Agent at Madras, John Franklin, declared that the "Madrasis were 'invariably disinclined' to engage for the West Indies; and this reluctance was matched by a prejudice against coolies from South India in the Caribbean. As a result in the 1860's the Madrasis were neither willing to go to the Caribbean in general nor were the Caribbean planters interested in recruiting them because o. prejudice against their eating habits and alleged indolence of the untouchables.[3]

One of the early writers, H.G. Dalton in his *The History of the British Guiana*, makes trenchant remarks about the personal hygiene, vagrancy and indolence of the Madras coolies in the following manner:

> Indolent, dirty and vagrant in their habits, the Madras coolies were inapt at work for which they were intended, irregular in their attendance, and migratory in their ways; numbers abandoned the estates to which they were appointed and crowd about the town begging and filling the manial situations for a bare pittance.[4]

Whereas Peter Ruhoman in his book *Centenary History of East Indians in British Guiana 1838 - 1938*, says that

> ... these Madrasis it was observed, were harder workers than the generality of immigrants from other parts of India and showed special aptitude for factory work, and apart from a tendency to quarrelsomeness, conducted themselves better and amenable to discipline.[5]

Again the Immigration Agent General's 1916 Annual Report States,

> The Madras immigrants are good workers but their intemperate habits often leading to bloodshed ... are doubtless the causes why the majority of sugar estates take these labourers only when the Calcutta immigrants is unavailable.[5]

Proffessor Hugh Tinker in his comprehensive work, *A New System of Slavery : The Export of Indian Labour Overseas 1830-1920*, mentions that the first comments about the Madrasis indentured labourers in Fiji were adverse, subsequently they were rated 'superior to Calcutta recurits in intelligence and behaviour' and they were eagerly sought after to work as labourers in sugar plantations in Fiji.

> At this time (1900-1901), Fiji awoke to the virtues of the Tamil labourer. Thomas Hughas, the head of the Colonial Sugar Refining Company in Fiji (which produced over 90 per cent of the output) suggested to the company manager in Sydney, Australia (24 May 1901) that recruitment should be transferred to Madras. He been impressed at the Madras depot by the 'far superior physique' of the men, while the women were of the 'healthy and handy working class'. Hughes said that Mauritius planters preferred the Madrassis, and he asked for a recruiting depot for Fiji to be opened at Madras.[7]

The foregoing remarks about the Madrasis though contradictory in nature they could be explained rationally by looking at the social and economic factors of the emigrants who came from the Presidency of Madras. The rigours of the caste system, agrestic slavery, population density and limited economic activity in some districts were some of the main catalysts for emigration of Madrasis as indentured

labourers to Guyana, the Caribbean, Natal, Mauritius, Reunion, Ceylon, Burma, Federated States of Malaya, Singapore and Fiji. Though the caste system was the canker of the Hindu society, the worst elements of it were no where more conspicuous than in the Presidency of Madras, more especially so in Tamil Nadu, where the entire population other than the Brahmins were reduced to the position of Sudras, though social realities were different. Likewise to the agricultural high caste Hindus, Paraiyans and Pallans, who worked on their lands were untouchables comparable to slaves. Both the Brahmins and the caste Hindus regarded the landless agricultural labourers such as Pallans and Paraiyans as serfs. Their unfortunate state of existence was such it was no exaggeration to say that they were worse off than the slaves in European colonies. Their abject poverty, ignorance, docile nature and the sordid condition in which they lived provoked Abbi J.A. Dubois who spent 30 years in India to comment that if a choice was given to him between 'the two sad facts of being a slave in European colonies or a Paraiah in Tamil Nadu he would unhesitatingly prefer the former'. The landless agricultural labourers in most cases, according to Dharma Kumar, Andre Beteille and others, were 'reduced to hereditary bondage through periodical loans especially for marriage purposes from their masters'. The repressive element of the caste system, serfdom and bondage meant the stark realities of penury and 'social deprivation'.[9]

At least the initial recruits from the Tamil and the Telugu districts of the Presidency of Madras were predominantly untouchables. According to the 1911 census of India, the Tamil emigrants to Ceylon comprised of 42,493 Paraiyans, 28,596 Pallans, 15,759 Kallans and over 40,000 agricultural castes; but the untouchable castes alone formed more than 50%.[10]

Since a large number of Madrasis were recruited from urban centres with fair promises of better employment and wage conditions in British Guyana, they decided to migrate to improve both their social and economic status. After arrival the actual condition under which they laboured in sugar estates only disillusioned them. Compared to the Bengalis, the Madrasi immigrants showed greater independence and verve and therefore they militated against a new system of slavery on a foreign soil. According to the immigration Agent General's Report of 1916, a group of 33 Madrasis from Mara, Berbice River, visited the Agent in New Amsterdam with a complaint against their plantation management and requested him to transfer them to a new estate on the Corentyne. Such show of independence and initiative was denounced by the plantocracy as vagrancy and took measures to curb their movements. Perhaps stricter rules imposed on freedom of move-

ments prompted the Madrasis to abandon their estates and to seek freedom from a new form of slavery perpetrated on them in estates and to find employment in urban centres. Their quest invariably proved abortive in the sense, that they failed to obtain gainful employment in urban areas and, therefore, instead of returning to the plantations took to the life of mendicants to the dismay of others. However the most recent studies on the Indian migration to British Guyana sheds fresh light on the Madrasi problem of vagrancy. For example, Basdoo Mangru in *Benevolent Neutrality: Indian Government Policy and labour Migration in British Guiana 1854-1884*, says that employers pursued a policy of indirectly encouraging Madrasis of such movements 'though their failure to provide hospital accomodation or medical care for the sick... It seemed that employers were reluctant to provide adequate medical facilities without acquiring some control over labour in the form of long contracts'.[11] As such there are many reasons for evaluating the behaviour of Madrasis more rationally than the one offered by critics like Dalton. Nevertheless scholars like S. Arasaratnam, Tinker and Mangru to highlight the many socio-cultural factors that encouraged Madrasis to emigrate to other British colonies.[12] In contrast to Bengalis, the Madrasis showed no anxiety of losing the ritual purity of caste either by crossing the high seas, which the former called *kala pani* (black water), or prejudiced to eat food prepared by inferior castes. The Madrasi emigrants were very adventurous too, willing to seek employment outside their presidency or abroad. Known for their boldness and adventurous spirit they demanded full freedom to enter and leave the emigration depot as they pleased. Evaluating the temperaments of the Bengalis and Madrasis Mangru says,

> "The contrasting attitudes of Bengalis and Madrasis to sea travel and the differences in emigration arrangements proved vital on board while the Bengali on his first voyage tended to brood below deck often in 'an apathetic state of torpid indifferences', the Madrasi seemed more active on deck and remained there for comparatively longer periods. Mouat alluded to their physical activity on route in a rather generalised way: 'the Madrassee is a lively, singing, merry fellow, who delights in remaining on deck, seldom stays below if he can help it, day or night, is always ready to bear a hand in pulling ropes or any work going on in the ship, and is much less troubled with prejudices of any kind Besides Mouat, the reports of colonial agents and ships' surgeons emphasized not only this difference on board but also the superior physical structure of the Madrasis and his resistence to 'morific agency'.[13]

The initial momentum that had been shown between 1845 and 1848 ceased to be repeated in the subsequent decades. in the 1860's

very few Madrasis came to Guyana and none to other Caribbean areas. In 1873 for example the Madrasi work force on Guyanese plantations shrunk to a mere 4.8%.[14] Two reasons can be attributed to the phenomenal drop in the estate population of the Madrasis: First, those who came between 1845 and 1848 returned in large numbers to India after a five year period of indentureship and in the 1860's emigration from the Presidency of Madras declined substantially and secondly, those who remained in the country abandoned the estates to seek profitable employment in urban centres or left for other islands in the Caribbean. The main reason, of course, for the low emigration to Guyana was the greater demand for Madrasi labour in Ceylon, Burma, and Malaya.[15] The remuneration offered to them was comparatively higher than that given in British Guyana then. In the years between 1874 and 1878 South India was in the grip of famine and therefore during this period more than 700,000 persons emigrated as indentured labourers to the neighbouring colonies of Ceylon, Burma, Malaya and Singapore but only a trickle flowed into Guyana.[16] In the 1880's, the West Indian Colonies received only 5% of Madrasi emigrants, while 60% and 30% of them went to Ceylon and Burma respectively. According to the 1881 Census of the Federated Malay States there were about 44,000 Indian in Malaya, out of which more than 50 per cent were living exclusively in Penang and Province Wellesly.[18]

In the first decade of this century emigration from the Presidency of Madras was revived affording a scope for increase in Madrasi population.[19] In 1913 recruitment from the Presidency of Madras was started once again and the ship SS Indus brought 41 Tamils and Telugus and in 1914-1915, 314 Madrasis arrived in the British Guyana.[20] However in the 1920's there was a large exodus of East Indians and Lesley Marianne Potter says, that approximately 70,000 peoples left Guyana for good.[21] Among them the Madrasis formed a large percentage. According to Potter, many names in the official records indicate the Madrasi origin of those repatriated in the 1920's.[22] Once again in the 1950's a large number of Madrasis left Guyana permanently. As a result if this enormous outflow, the number of Madrasis living in various parts of the country is approximately 25,000.

During the past 150 years racial miscegenation took place on the one hand between the East Indians, who came from the Northern and the Southern parts of India, and on the other, between the East Indians and other racial groups living in the country. Consequently acculturation resulted in a perceptible manner making it difficult for a new comer to this country to distinguish Madrasis from other Indians. Therefore I have followed certain practical methods of differentiating the Madrasis from the rest of the East Indians in the country. As a

first step, I have visited most of the Kali churches numbering fifty. According to the President of the Maha Kali Association of Guyana, there are 88 Kali churches in the country.

The major deity in these temples is Mother Kali or Mari Amman and the minor deities are Madurai Veeran, Muneeswaran, Karuppan and others. In some temples apart from Mari Amman, almost all the gods of the Hindu panthson are installed to attract all Hindu Guyanees in the area. Peoples from near by villages and plantations gather within the *precints of these* temples on Sundays for worship and prayer.

My interview with a cross section of the devotees, numbering •*500, gave me an insight* into the fact that there were no distinctions between the Tamil and the Telugu speaking Madrasis and that more than thirtyfive per cênt among them were able to tell the place *of birth of their ancestors*. An old woman in Leonora, for example, startled me by telling in Tamil that her grand-parents came from Whalajapet near Kanchipuram, an historically famous city known for its superb temple architecture and excellent silk materials. Another elderly man in his eighties, told me that his forefathers came from Ramnad district, and that he belonged to a Nadar community. When I attended a Madrasi marriage near Mon Repos in October 1987, a participant in his seventies came to me and identified himself as a *Vellala*, one of the great agricultural castes in Tamil Nadu and also mentioned that his parents were from Chingleput District (See enclosed map of the Presidency of Madras). The recruitment districts and *such caste names as* Balija, Mudaliar, Naicker, Naidu, Nadar, and others will indicate in general the origin of the people.

Singaravelou's socio-anthropological study of Indians in Guadeloupe entitled, *Les Indiens De La Guadeloupe*, highlights that a large majority of the people of Guadeloupe came from *Pondicherry* and Karaikkal, the Tamil speaking French colonies, approximately 100 and 140 miles respectively south of the city of Madras. The book gives a long list of *Tamil names that are popular in Guadeloupe*.[25] The following list of names prepared by me contains names that are common both in Guyana and Guadeloupe.

Table 2

Guyana	Guadeloupe	Tamil Nadu
1. Appasammy	1. Apassamypoule	1. Appaswami Pillai
2. Kandapen	2. Kantepparaddy	2. Kandappa Reddy
3. Manimootoo	3. Manimoutou	3. Manimuthu

Guyana	Guadeloupe	Tamil Nadu
4. Moonsammy	4. Mounsaamy	4. Munuswami
5. Ramnaidoo	5. Ramnaidou	5. Ram Naidu
6. Subryn	6. Souparayen	6. Subbarayan
7. Veerasammy	7. Virassamy	7. Veerasami or Viraswamy
8. Vitalingum	8. Vaitilingon	8. Vaidyalingam

The list given above proves the point that names do generally reveal peoples place of birth.

Materials gathered from interviews indicate that Madrasis live in approximately sixty areas throughout Guyana. The following maps will indicate the names of places where the Madrasis reside. The tables will reveal the number of families live in each area.

Table 3

Essequibo Coast : West Demerara

<table>
<tr><th>Names of Places</th><th>No. of Families</th></tr>
<tr><td>1. Anna Regina</td><td>3</td></tr>
<tr><td>2. Zeelugt</td><td>5</td></tr>
<tr><td>3. Stewartville</td><td rowspan="2">54</td></tr>
<tr><td>4. Leonora</td></tr>
</table>

Table 4

Demerara - Mahaica	No. of Families
1. Soesdyke	10
2. Golden Grove	25
3. Herstelling	15
4. Eccles	5
5. Georgetown	125
6. Kitty	30
7. Lilliendal	5
8. Turkeyen	1
9. Industry	5
10. Plaisance	3
11. Better Hope	5
12. La Bonne Intention	10
13. Betervervogting	3
14. Triumph & Mon Repos	45

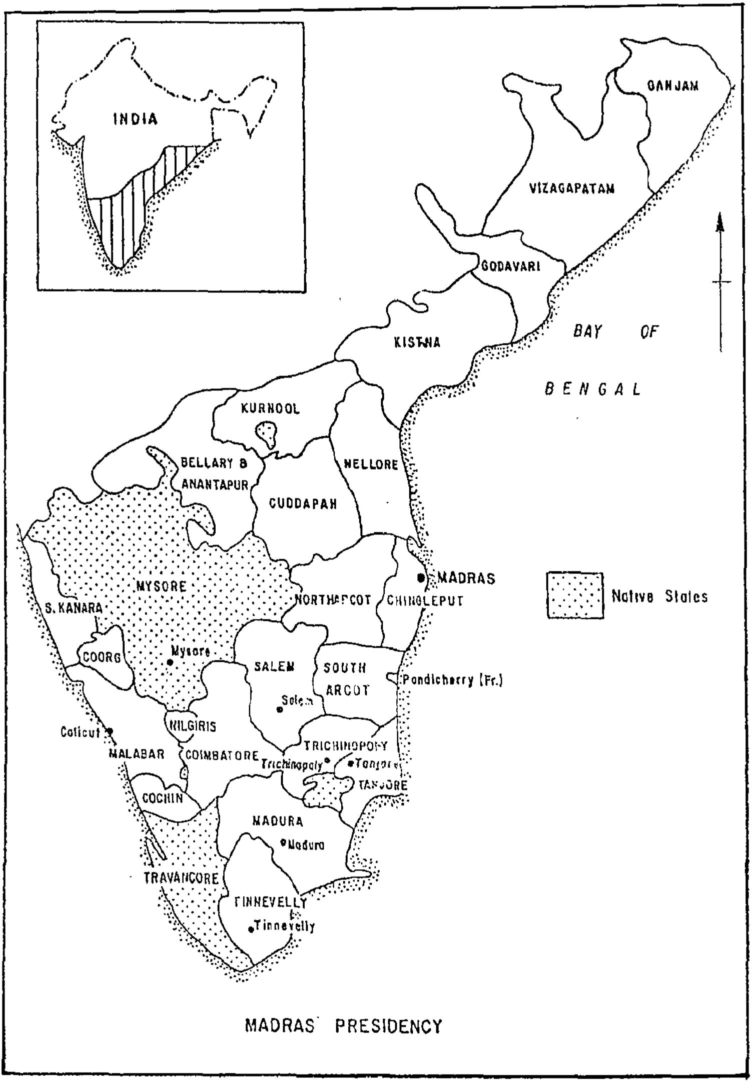
	Demerara - Mahaica	No. of Families
15.	Lusignan	5
16.	Annandale	10
17.	Enterprise	20
18.	Paradise	12
19.	Enmore	25
20.	Cane Grove	80
21.	Ind. Boulevard	50
22.	Houston	5

Table 5

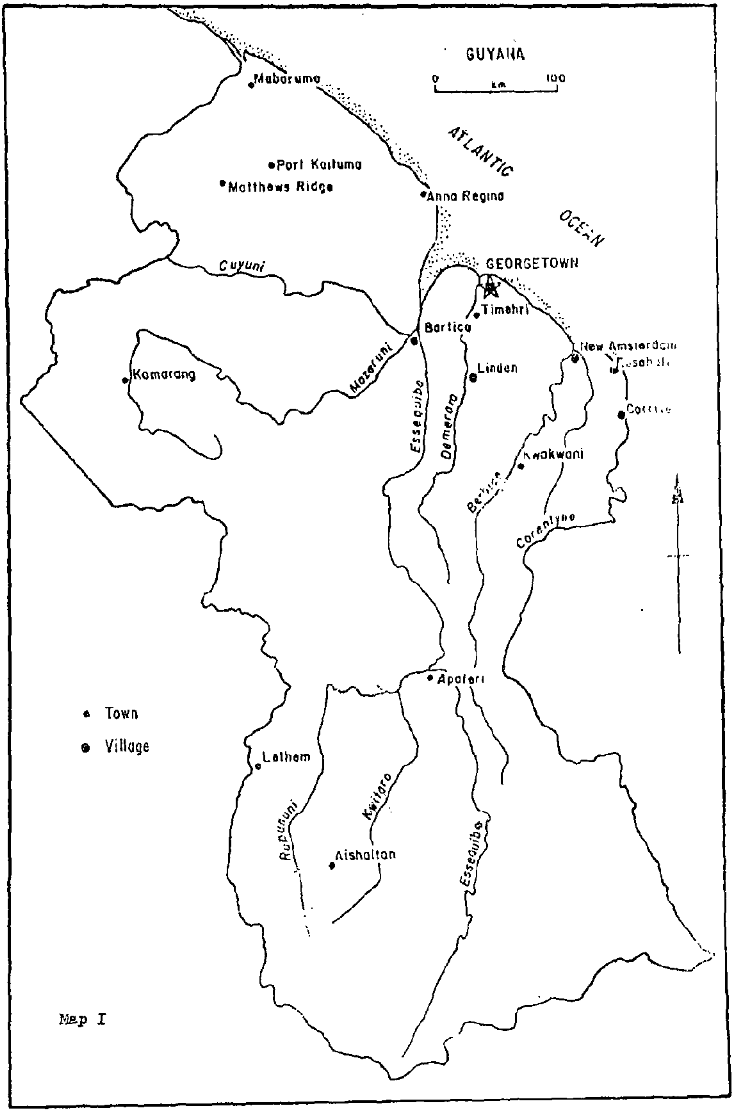
	Mahaicony - Berbice	No. of Families
1.	Mahaicony	175
2.	Huntley & Good Faith	101
3.	Mahaica	50
4.	Cotton Tree	4
5.	Rosignol	10

Table 6

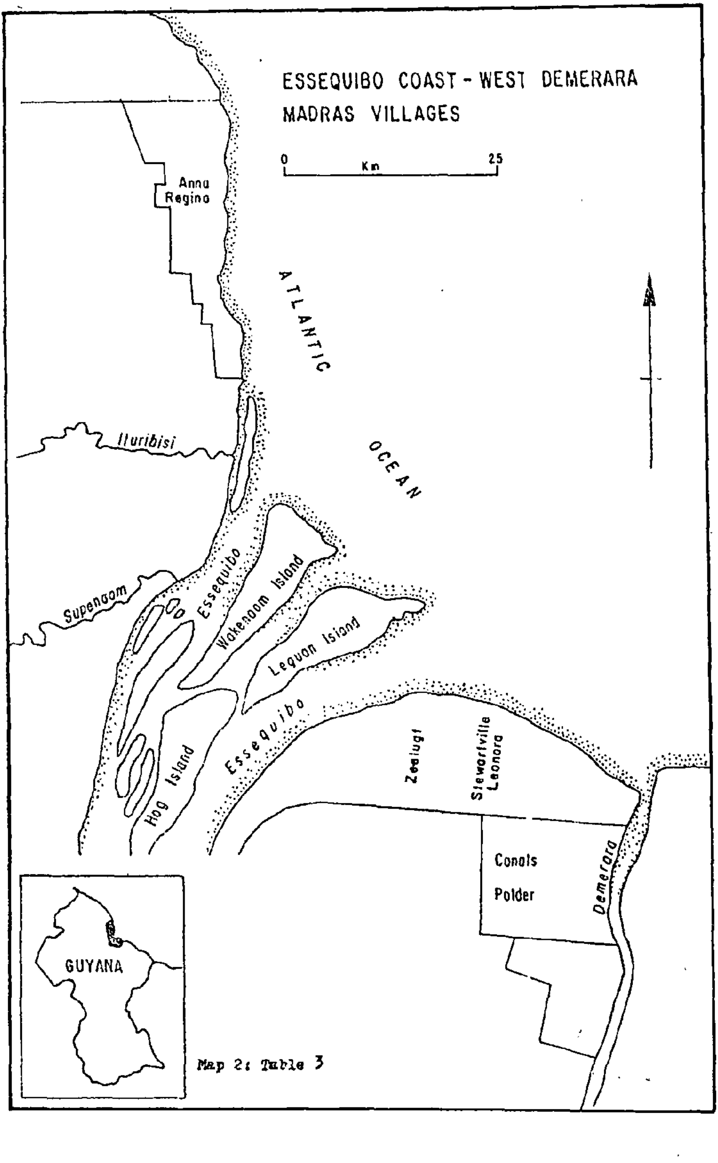
	Corentyne Coast	No. of Families
1.	No.1	18
2.	No.2	12
3.	Rose Hall	35
4.	Adelphi	9
5.	Gangaram	35
6.	Sussana	7
7.	Albion	350
8.	Nigg Settlement	14
9.	Belviders	14
10.	Hampshire & William Borgh	400
11.	Rose Hall	200
12.	Port Mourant	75
13.	Tani	45
14.	Bloom Field	None
15.	Letter Kenny	125
16.	Whim	300
17.	No.43	6
18.	Mibikuri & Black Bush Polder	60
19.	No.66	15
20.	Skeldon	9
21.	Crabwood Creek	15



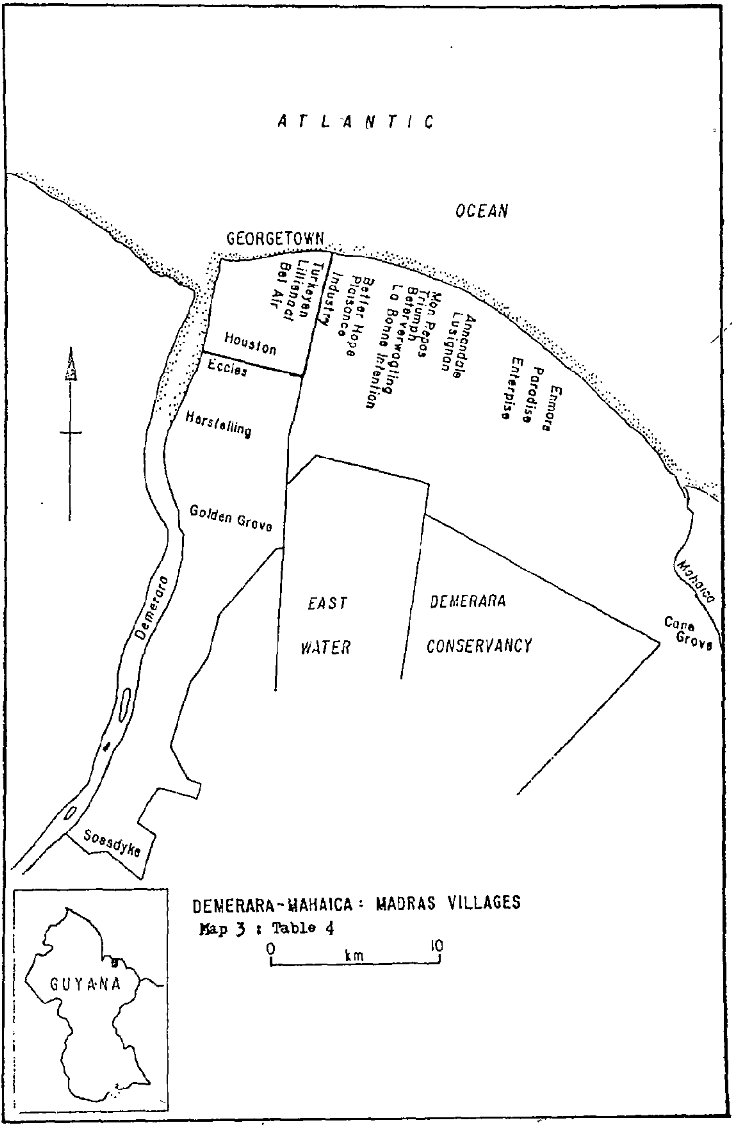
MADRAS PRESIDENCY


GUYANA
0
km
100
ATLANTIC
OCEAN
Mabaruma
Port Kaituma
Matthews Ridge
Anna Regina
GEORGETOWN
Cuyuni
Timehri
Bartica
New Amsterdam
Mazaruni
Linden
Kamarang
Essequibo
Demerara
Kwakwani
Berbice
Corentyne
Apoteri
Town
Village
Lethem
Rupununi
Kwitaro
Aishalton
Essequibo

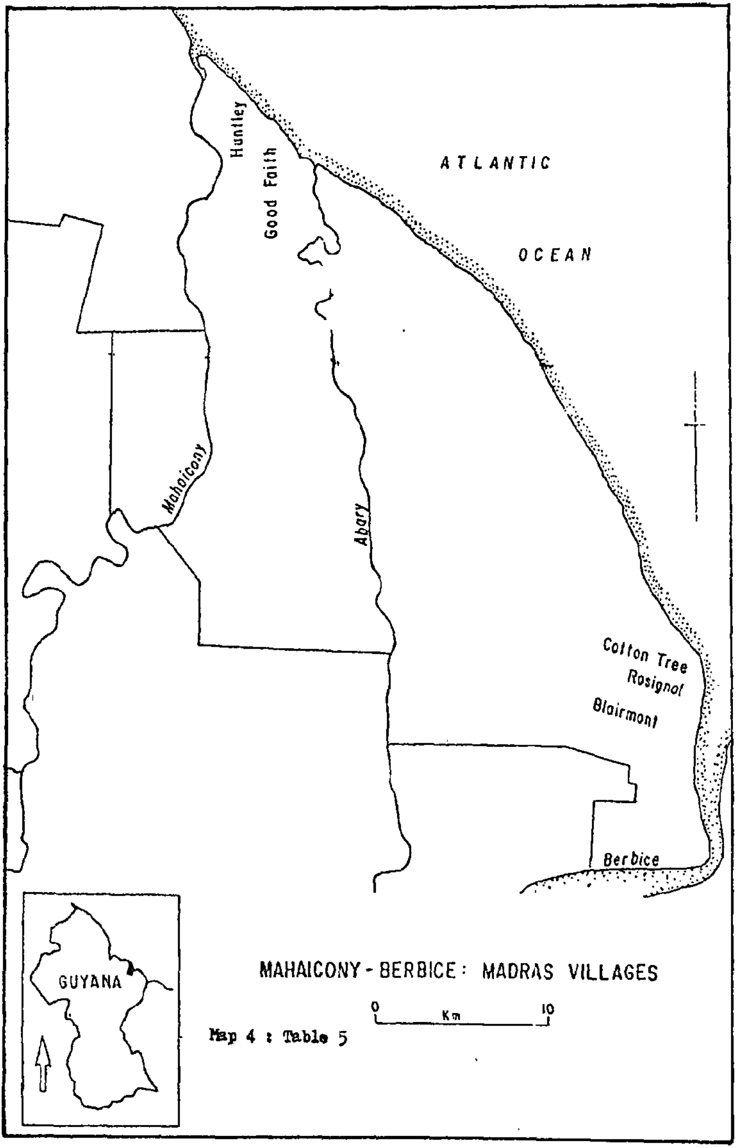
Map I


ESSEQUIBO COAST - WEST DEMERARA
MADRAS VILLAGES
0
Km
25
Anna Regina
ATLANTIC
OCEAN
Ituribisi
Supenaam
Essequibo
Wakenaam Island
Leguan Island
Hog Island
Essequibo
Zeelugt
Stewartville
Leonora
Canals
Polder
Demerara
GUYANA

Map 2: Table 3

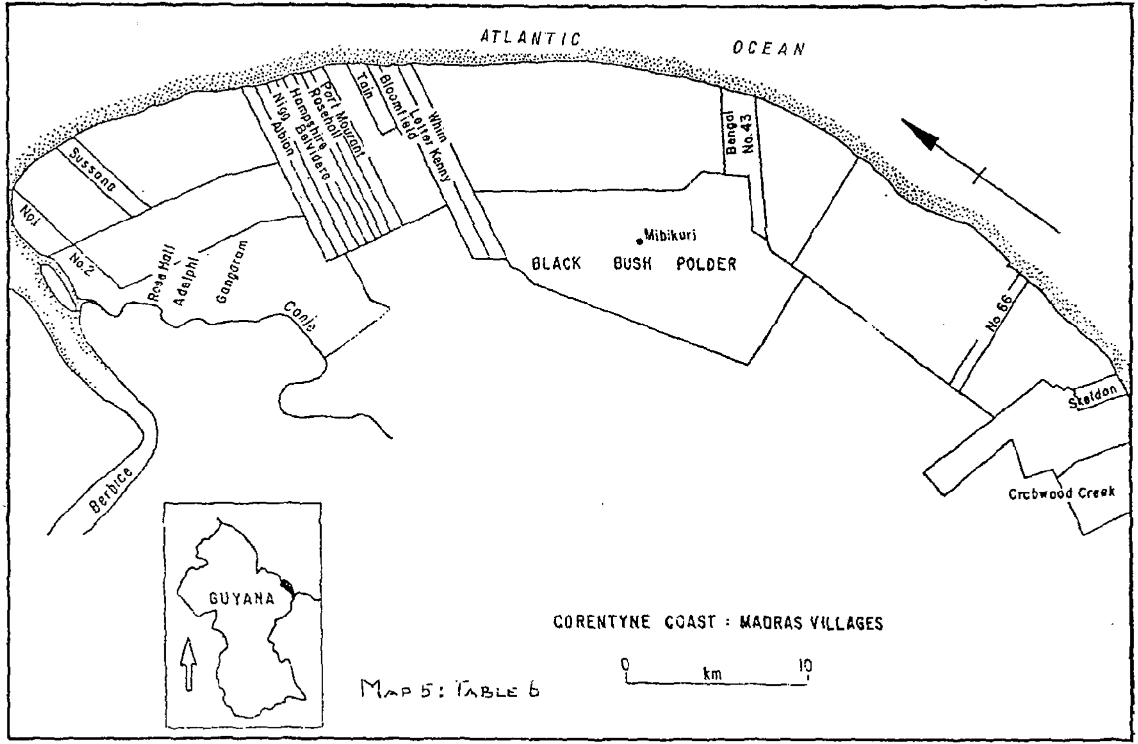


DEMERARA-MAHAICA: MADRAS VILLAGES
Map 3 : Table 4



MAHAICONY - BERBICE: MADRAS VILLAGES

Map 4 : Table 5



CORENTYNE COAST : MADRAS VILLAGES

Map 5: Table 6

The foregoing maps and tables will show that there are 2640 Madrasi families living in 56 villages. In general joint family or extended family system prevails here. As such families are fairly large in size with 8 or 12 members in a family. Therefore the estimated Madrasi population is around 25,000 or approximately five per cent of the Indo-Guyanese population in Guyana.

Kali Mai Worship or Mari Amman Worship

The Madrasi temples in this country are generally called the Kali Mai churches. The officiating pandits of these shrines, however, call them 'Mariamman Kollu' (Telugu pronunciation) is a derivation of the Tamil work Koil, which means 'temple' in English. Over the period of years, the Madrasi pandits developed a complex form of rituals, which are too elaborate to attempt a discussion here. However it is pertinent to point out here that the songs they sing during prayer meetings are mostly Tamil songs taken from *Mari Ammaṉ Tālāṭṭu*, a modern genre of folk devotional songs in praise of Mari Amman.

However the highly complicated cult of Kali Mai or Mari Amman needs a dispassionate study to distinguish it from myths and historical realities. Since some of the promoters of this cult claim it as a Madrasi religion, it deserves a special study as well. Here one point needs clarification: there is no Madrasi religion as such in India, though a variety of cults, rituals and prayers can conveniently be brought under the expansive umbrella of Hinduism.

The ancient Tamil grammatical treatise, *Tolkāppiyam*, classifies the Tamil world into five regions such as the montane, the arid, the pastoral, the riverine or agricultural and the littoral or coastal regions, and developed a distinct conception of social, economic and religious life peculiar to each of the five regions. Since our concern here is with religion it is fitting to mention that each region had a deity such as Murukan or Cey for the montane; Turkkai or Kanni or Korravai for the arid; Netumal or Tirumal for the pastoral; Intiran or Ventan for the riverine and Varunan for the littoral tracts.[26] The diety of the arid region as mentioned in the early grammatical work, namely Turkkai, Kanni or Korravai should find a place in the ancient Tamil literature, called the Cankam classics. According to traditional scholars these literary works date back to the fifth century B.C. but modern scholars tend to assign them the first three centuries of our era. If the three names given to the deity of the arid region only one, namely Korravai is mentioned in a few places. In one of the places the deity is described as a goddess of war, who brings victory to her faithfuls, and also the mother of Murugan, the deity of the mountain region.[28] This

description according to Hindu mythology concedes one fact that since the goddess of war also happened to be the mother of Murugan, she must be the concert of Siva, because Murugan happens to be his second son. As the goddess of war she could be identified with Kali, the destroyer of evils, though no direct reference to Kali as such appears in the enitre body of Cañkam literature. However there are a few references to Korravai, as mentioned earlier, not only in the Cañkam classics but in later literary works including the 13th century *Parani* literature, which actually describes all facets of war. These *references simply mention* that warriors before going to battlefield offer prayers to Korravai for success. Apart from this no elaborate description of the deity is made. No ritual associated with the worship of Korravai is described in any detail in the early classics. Similarly no philosophical interpretations are offered in them. In these circumstances it is safe to conclude that Korravai, which is also an aspect of Kali, was purely a regional deity worshipped on specific occasions only. It should also be made clear here, that neither Mari Amman as a deity nor any rituals associated with it was mentioned anywhere in the Cañkam literature. Therefore one can surmiss that Mari Amman worhsip in Tamil country itself was of a later origin. However it is premature for me to make any value judgement regarding the Kali or Mari Amman cult, which is popular among the Madrasis in this country. However this cult and associated rituals should be assessed dispassionately and appropriate judgements made. My observation and study of Kali Mai Worship, though a preliminary one at this stage, does satisfy the spiritual, psychological and munlane needs of all races of people who believe in her. That the cult itself has given cohesiveness and identity for Madrasis in this country need not be disputed.

FOOT NOTES

1. G. Coedes, *The Indianised States of South East Asia*, Honolulu, 1968, pp. 1-64.

2. Dwarka Nath, *A History of Indians in British Guiana*, London, 1950, pp. 32, 34 and 179.

3. Hugh Tinker, *A Non System of Slavery : The Export of Indian Labour Overseas*, London, 1974, p. 55.

4. Henry G. Dalton, *The History of British Guiana*, 2 vols., London, 1855, p. 36.

5. Peter Ruhoman, *A Centenary History of the East Indian in British Guiana* 1838-1938, p. 100.

6. Donnis Bassier, 'Kali-Mai in Guyana: Its Spatial Distribution and Divisions', in *Release*, vols. 3 & 4, Guyana, 1978, p. 63.

7. Tinker, pp. 57-58.

8. Basdoo Mangru, *Benevolent, Neutrality : Indian Government Policy and Labour*, Migration to British Guiana 1854-1884, London, 1987, p. 61.

9. *Ibid.*, p. 62., See also Dharma Kumar, *Land and Caste in South India*, Cambridge, 1965; and Andre Beteille, *Caste, Class and Power; Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Berkeley and Los Angeles, 1965 for the position of untouchables in Tamil Nadu.

10. Tinker, p. 59.

11. Mangru, p. 140.

12. Tinker, p. 58; Mangru, pp. 122-23, Also see S. Arasaratnam, *Indians in Malaya and Singapore*, London, 1970.

13. Mangru, pp. 122-23.

14. *Ibid.*, p. 57.

15. Mangru, p. 57.

16. Tinker, p. 119.

17. *Ibid.*, p. 57.

18. E. Sa. Visswanathan, Migration and Settlement of Indians in Malaya', in *Indian Geographical Studies*, No.8., Patna, March, 1977, p. 7.

19. Ruhoman, p. 100.

20. *Ibid.*, p. 100.

21. Lesley Marianne Potter, *Internal Migration and Resettlement of East Indians in Guyana 1870-1920*, unpublished Ph.D. dissertation, University of Guyana, 1975, p. 53.

22. *Ibid.*, p. 39., Bassier, p. 64.

23. In Guyana even the Hindu temples are called Chruches or Hindu Churches.

24. Interview with S.A. Sammy on 3 April 1988.

25. Singaravelou, *Les Indians De La Guadeloupe*, Trimestre, 1975, pp. 203-4.

26. S. Singaravelu, *Social Life of the Tamils : Classical Period*, Kuala Lumpur, 1966, p. 19.

27. For the views of the traditional scholars see M. Varadarajan, *History of Tamil Literature*, Madras, 1972, p. 16., For the views of modern scholars see, John R. Marr, 'The Early Dravidians', in A.L. Basham (ed.), *A Cultural History of India*, Oxford, 1975, p. 34.

28. In some of the Sangam poems like *Tirumurukāṟṟuppaṭai*, *Paripāṭal* and *Neṭunalvāṭai* brief description is given about *Korravai* as a goddess of war worshipped by soldiers for victory. See Varadarajan, p. 56 and *Sangam Literature*, pp. 721 & 798.

(All the Tables were prepared from Materials gathered from several field trips made between March 1987 and April 1988.

Sumerian šì-in and Old Tamil ciṉ : A Study in the Historical Evolution of the Tamil Verbal System

K. LOGANATHA MUTTARAYAN

With the availability of some Sumerian (Su.) texts for general public, it has become possible for non-Sumeriologists to examine the language and culture of those remarkable people, the Sumerians, who have left their indelible mark upon the history of human civilization. Those who are acquainted with the Dravidian languages, in particular Old Tamil, (O.Ta) could not but be impressed with the remarkable Dravidian character of Sumerian. Even on a causal basis deep affinities between Sumerian and Old Tamil are clearly noticeable. Fane H. (1979) has even postulated, on a mass of archeological and other evidences, the possibility of a common origin of Sumerians and Dravidians somewhere in the Zagros mountain region. More interesting are the studies of J.V. Kinnier Wilson (1974) who has postulated the possibility of a common language and culture between Sumerians and the people of Indus Valley civilization. He has attempted to interpret the Indus script along these lines. Maloney C. (1970) has seen reason to infer the drift of Dravidians from the North. The origins of Dravidian civilization in the South are traced to trading settlements established along the coastal regions of Sri Lanka and Tamil Nadu by people from northwest India. He even connects the Pandian Kings with the Pandavas of *Mahābhārata*, a view that has been expressed by many others even earlier.

In this study, I am concerned mainly with the linguistic affinities that exixt between Sumerian and the Dravidian languages of India and in particular Old Tamil as represented by the Caṅkam classics. Though the present study began with the intention of listing lexical and morphological similarities, important insights were also gained regarding the origin and development of Old Tamil verbal system which in turn has helped to understand the Sumerian language itself with greater clarity.

The morphological similarity between Su. *šì-in* (= *šìn*) and O.Ta *ciṉ* is obvious. Both are morphological elements in the verbal complexes with a remarkable similarity in grammatical functions But there are also important differences in the distribution of Su. *šìn* and O.Ta *ciṉ*. The search for an explanation of these similarities and differences has led to the present theory of the origin and development of Tamil verbal system.

The following are some occurrence of *šìn* (written syllabically as *šì-in*) and *šì* occuring alone or with other formants. Below each

sentence I have also given a Tamil equivalent, in a Tamil that is postulated as slightly anterior to the historical O.Ta. These reconstructions will be discussed later on. Of particular importance to note is the difference in the order in which the various formantsare placed in the verbal complexes. The situation in Sumerian is unsystematic and confusing and there are reasons to believe that the order in which they are placed in the Tamil reconstructions was probably the real order, a matter that needs to be further investigated.[1]

1\. D.D. 174

Uta a-igi-na šu ba-ši-in-ti
Utu received his tears.
Ta. *Utu ā(1)-akkinna cey vaticin pa*
(a: water *Ta-āl, ām-iṭ; igi*-eyes Ta.*akki* (>Sk.*akki*); *šu*-hand Ta.*key* (< * *cey*); *ṭi* - to live, stay, exist Ta, *vati-iṭ*)

2\. D.D. 235

Utu a-igi-na šu ba-ši-in-in-ti
Utu received his tears.
Ta.*Utu ā(1)-akkina cey vaticinin pa*

3\. D.D. 178/179:

gal-lá gal-la-ene ba-da-an-zē-er
KU-bi-re-eš dil-da-ra-eš zi-ni ba-ši-in-túm
He escaped all his demons and saved his life (feeling) to Ku-*bi-re-eš dil-da-ra-eš*

Ta. *Kaḷḷa kaḷḷayiṉe cēyirpaṭṭaṉ*
KU-bi-re-eš dil-da-ra-eš cī(a)nin tōm mucinpa
(*gal-lá* - demons, Ta. *kaḷḷa* - -- thieves;
zé-distant?; *túm* - to bring To.*tōnr*- - (< tōm?);
si-life Ta.*cīvan* (Sk.*jīva*))

4\. ILU 101

U-TUR-bi-še ki-ná-ma mu-us-lā-a-bi
ki-ná-ma GIS-lā-a-bi nu-ši-in-ga-ma-ni-ib-túm
Nor, verily, because of its affliction, has the quiet of my sleeping place, the quiet of my sleeping place has been allowed me.

Ta. *U-TUR-pi-cey kiḻanaima ōcai ilāyapi*
kiḻanaima GIS-*ilāyāpi tōm mucinipkama ila*

(*ki-place Ta.kīl-iṭ; ná:to lie down Ta.anai-iṭ;*
mu-us - noise (?) Ta.*ōcai*-iṭ;.Su.*nu, na*,
Ta.*ila, ala*)

The examples given above are all in the indicative mood.
The complex *šin* also occurs in the optative, interrogative and hortative.

5. KTH 41

Kèš-gin rib-ba lú ši-in-ga túm-mu
One great as Kéš has any born (this worthy)?
keciyin ariya uḷu tōm mucinka?

(gin = *gin*: a particle of comparison. Ta. *-in -iṭ*; rib(b) - great Ta.*ari* - rare; *lú* - person Ta.*uḷu* (> aḷu))

6. KTH 42

Ur-*šag-bi aš-šir-gin rib-ba ama ši-in-ga* útu
One great as its hero *Aššir*-has any mother ever borne him?
Canrorpi Aššir-yin ariya amma utuciṉka.

(ur-šag - hero Ta.canror-great men; *ama*-mother. Ta.*amma* - *iṭ*; *útu* - to give birth Ta.*utir* - to drop).

ši-in may occur also as *ši-ni (šin-i?)*

7. SH(C) 10

KA-bi u?-gú-na ki hé-im ši-ni-šub
It's head and neck did I throw to the ground
KA-pi um kavuna(um) kīḻ kupicin-i
(gu-neck. Ta.*kav-* - armpit; *u*, *hé*-im Ta.*um*-conjunctive particle?; *šub* - to throw to the ground
Ta. *kub-*, *kuv-* - to pile up;
Ta. *kav-* - to put upside down.)

There are occurrences of *ši* with other than *-in* as in the following examples.

8. SH(B) 160

si-ag-NE-da nu-mu-e-ši-ib-gaz-e
And in their preparation I did not bungle anything
NE-cī yakkuṭa(m) ila mo kaḻiyicippe
(Si-to fill up Ta. *cī*-iṭ; *ag*-to make Ta. *āk-* -iṭ; *mu* - I, you, he Ta. *mō* - you, I; gaze - to bungle, to let go(?) or leave out(?)
Ta. *kaḻi* - to pass over, to let off)

9. KTH (in notes to line 110)

kuš-ùb kuš-a-la-e ara ši-im-ma-gi-gi
He has the drums and tympana sounded.
koṭṭu uppu(?) *koṭṭu* alaye *kir-kir aracimma*
(kuš - to beat? Ta.*koṭṭu* - *it*; *ara* - sound? to strike Ta. *arav-* - sound; *arai* - to strike;
gi-gi - repeatedly Ta. *kirkir* - to go round and round.)

In the following examples we have -šì- occurring, independent of such morphemes as above.

10. ILU 432

lú-lu-bi šà-ḫul-du-a-bi ḫé-im-ma-šì-kug-gi
May every evil heart of its people be pure before thee.
ululūpi cāaolutuapi kuṅkikimmaci

(*ḫul-evil* Ta. *ol* - mean; *kug* - pure Ta. *kuṇ* good character. Possibly *kug* = *kug̃* > *kun* - Usually Ta.*kuṇ* - is derived from Sk. *guna*; *sag*; *sag* > *šà*: *person*, one he Ta. *tāṉ*)

11. ILU 433

šà-kalam-ma-gál-la-ke ḫé-im-ma šì-dùg-e
May the hearts of those who dwell in the land be good before thee.
cáa kalamma kallakkē tuṅkikimmaci
(*Kalam* - land, country Ta.*kalam* - iṭ; *gál* - to dwell, establish Ta. *kāl* - to establish, also leg; *dúg* - good Ta. *tuṅ*- -iṭ)

12. DD 173

KU-bi-re-eš dil-da-ra-eš zi-mu ga-ba-šì-tum
Let me save my life (fleeing) to *Ku-bi-re-eš dil-da-ra-eš KU-bi-re-eš dil-da-ra-eš civa mu tom.kuapaci*

13. DD 249

gá nam-ma-an-zé-en amaš-tùr-še ga-ba-šì-gin
Come! let us go to the sheepfold and stall.

Vā nammān cēyen amaḻitorucey nīlkuapaci
(*gá=g̃a* Ta. *ā*. *vā*.; nam-*mà-an* - we Ta.*nām* - it; *ze-en* - together? Ta. *cernt* -; *amaš* - sheepfold Ta.*amaḻi* - sleeping place?; *túr* - stall Ta.*toṟu*, *toḻu-iṭ*; *gin* = *g̃in* *nīl*. Telugu*gin* - to flow.)

14. EI 10

Ezinu la-ba-šì-gal
No vegetation stands up
elinu ila ñālcipa (kālcipa)

We can derive the positive form of the above by deleting the particle of negation *la*-.

15. EI 10

Ezinu ba-šì-gal
Vegetation stand up
elinu kāl cipa
(*ezinu* - vegetation c.f. Ta. *eḻiḻi* - clouds, that which has gone up - derived from *eḻu* -to go up.)

16. ILU 106/107

mus̆en-an-na-GIM á-dúb hé-en-s̆í-ag-an
me-e uru-mu-s̆e hé-en-s̆í-dal-dal-en
I like a bird of heaven flap (my) wings (and) to my city I fly.

Ta. *muceṉ āṇṇayiṉ ā atuppukiyeṉ ākkiciyeṉ meyyē urumocey taḷtaḷ kiyenciyeṉ.*

(*mus̆en* - birds, probably beaked creatures.
Ta. *mucel, muyel* - rabbit probably a general name for creatures with protruding faces;
aṉ - sky Ta.*aṉ, vaṉ* - iṭ.; *a-* wings Ta.?
dūb - to flap
Ta. *āṯu* - to more about; me - truly, really, etc.
Ta. *mey* iṭ; *dal-dal* - to fly, to push forward?
Ta. *taḷ* - to push.)

17. ILU 431

lú SISKUR-SISKUR-ra-ké - mu - gub-ba-bi
igi-zi ù-mu- e - s̆í - bar
Upon its man of offerings, who is standing, gaze with steadfast eyes.

Ta. *uḷu SISKUR-SISKUR-ra-ke mo kuppuapi akkici mo e paruci*

18. SH(B) 83

gis̆-kak ù-tag-ga la-ba-s̆í-gid-en
I did not reach (wound) it with a javelin
kakam u tākku kiṭciyenpa ila

19. SH(B) 112

edin-ta du-a-mu-dè nig mu-un-s̆í-lá-lá
Coming back from the steppe I would hang everything there.
etintu utuamutē nika alālaciman
(*edin*-steppe Ta. *etiṉ, etil* - city outskirts, *la-* to hand
Ta.*alai* - to move about; so Ta.*ulav* - iṭ)

20. SH(B) 131

SAL-mu di-nig-gi-na-ka dudu mu-e-s̆í-gal
My meekness (or openmindedness) prompted words that were pronouncements of justice.
calmo vitinirkinnaka tutu mo e kālci
(*di* - judgements Ta.*viti* - fate; *du(g)du(g)* - pronouncements Ta.*tukku* - to sing, to talk)

21. SH(B) 325

a-na gin-nam nar-e èn-du-a mu-e-s̆í-gá-gá-a
What can ever a singer place in songs as I (have done)

yanānnanam nare entua mo e kalkalciya

(a-na-I? Ta.*yān; nar*-singer, song, Ta.*nār* - music)

22. SH(B) 328/329 *lugal-me-en á-gá lama-bi-im*
kalag-ga-gá šír-bi-im
ki-gir-gin-na-mu nare-e mu-ší-gal
I, the King, my arm is the protecting genius (and)
This is the song of my valour
Which I placed in my 'library' for (the use of)
the singer.
ulukal mēn ā yān iramapiyam(?)
kālakka yān cīrpiyam
kīl kirkinna (?) mo nare kālcima

(*šír* - song Ta.*cīr; kalag-ga* - valour
Ta. *kālakam(?), kālai* - hero.)

Clearly when we look at the Tamil correspondences of the above Sumerian sentences, our assumption that *šín* and *ší* correspond respectively to Ta. *ciṉ, ci* does not produce satisfying results. Except possibly with *vaticiṉ(1), vaticiṉiṉ(2) and kuvikkiciṉ(7)*, the correspondences of *šín* and *ciṉ* are not satisfactory at all. The situation is slightly better with *ci*. Such forms as *nīl-ci, kāl-ci/nāl-ci, kiṯ-ci, ala-ci* and so forth seem to be similar in form to such verbal nouns as *āray-cci, nikalcci, pukaṟci, vaḻ-cci* and so forth. The occurrences of such forms in Ō.Ta. have been collected together by Rev. Fr. H.S. David (1973). To this perhaps we should also add the rather rare occurrence of *ci* as in the follwing case.[12]

(*Naṟ*.13) *veṅkai vīyukum ōnku malaikatci mayil aripu ...*
where malaikaṉ-ci *malaikkatci*
The *ci* here has the meaning of 'the thing that lives in'.

Our assumption that *šín (ší)* is phonologically transformed only to *ciṉ (ci)* is then has to be viewed as rather too simplistic. Considering the remarkable correspondences in the stems themselves, we have to assume that *šín (ší)* has undergone more complex kind phonological transformation. A study of correspondences between lexical items containing *š* and their equivalent in O.Ta may furnish an idea of the complexity involved. The following are some illustrative examples.

Su.*mušen*: birds, probably beaked creatures. Ta. *mucel* (rabbit), *muyel(it), mukam* (face), *mūkku* (nose): Also *muñci* (col.Ta. face)

Su. *šír*: song Ta. *cir-iṯ*. Su. *ìší-íš, isi-ší*: wailing, noise. Ta. *icai,*

ocai iṭ;. Su.*šub*- - to duck down Ta. *cup, cump - iṭ*. Su. *tuš* - to stay, sleep Ta. *tucc - it*. e.g. *tucc-il* - a shelter; *tuñcu*-to sleep Su. *šub-šub-bu* - to gush forth Ta. *kubu - kubu - iṭ; Su. šag, šag* - head, person, etc. Ta. *ceṉṉi - iṭ*. perhaps also *cēnai, tāṉ, tāṉai*, etc. Su. *geštu* - wisdom, ears, Ta. *kātu*- ears. Su. *kaš-bur-ra-am* - libations. Ta. *kaṟpuram* -a kind of resin used in prayer Su. *muš* - foundation Ta. *muṭ*- - iṭ; *Su. maš* - deer, goat, etc. Ta. *mā* - animal; *māṭu* - cow Su. *pi-eš, pi-iš, peš* - beaches, river banks Ta. *patti* - sea town; *pakk- -, pākk -*: sides. Su. *munuš, munus* - woman Ta. *manuci, manuti-iṭ*.

While more extensive investigations will be necessary to determine the phonological environment that determines the phonological transformation of -*š*- under the rule that it be deleted from the surface form, I shall assume for the purposes of this study such transformations as below on the basis of illustrative examples given above.

ši(n) - i(n)/(t)ti(n)/(c)ci(n)/(k)ki(ṉ)/(t)ṯi(n)/(ṟ)ṟi(n)

With these assumptions, we are able to see a more satisfactory evolutionary relationship between O. Ta. and Sumerian as the transformational constructions below would show.

Su. *è*: to go out, to raise	Ta. *e-iṭ*;	*ē-ši(n)* ⟶ *eki(ṉ), etti(ṉ) erri(n) eyyi(ṉ)*
Su. *si*: to fill up	Ta. *cī-iṭ*;	*si-ši(n)* ⟶ *citti(ṉ)*
Su. *si*: to give	Ta. *ī-iṭ*;	*si-ši(n)* ⟶ *ītti(ṉ), īni(n), īyyi(n)*
Su. *ilu*: to cry	Ta. *aḻu-iṭ*;	*ilu-ši(n)* ⟶ *aḻuti(ṉ), aḻuki(n)*
Su. *gar*: to do	Ta. *kār(?)*;	*gar-ši(n)* ⟶ *kārtti(ṉ)*
Su. *ug*: to die	Ta. *uk-iṭ*;	*ug-ši(n)* ⟶ *ukki(ṉ)*
Su. *gù*: to call	Ta. *kū*;	*gu-ši(n)* ⟶ *kūkki(n), kuyirri(ṉ) kūtti(ṉ)*
Su. *nà*: to sleep	Ta. *anai-iṭ*;	*na-ši(n)* ⟶ *anaiti(ṉ), anaitti(ṉ)*
Su. *zu*: to inform, to know	Ta. *col*- to tell;	*zú-ši(n)* ⟶ *coṉṟi(ṉ), colli(ṉ)*
Su. *bu-úh*: to get frightened	Ta. *pē, pay - iṭ*;	*bu-úh-ši(n)* ⟶ *payatti(ṉ), peytti(ṉ) pētti(ṉ)*
Su. *gur*: to scratch	Ta. *ur -*	*gur-ši(n)* ⟶ *uraikki(ṉ), uraitti(ṉ)*
Su. *gúr*: to cut	Ta. *kur - iṭ*;	*gúr-ši(n)* *kuṟṟi(ṉ), koyti(ṉ)*

Su. *túm*: to bring	Ta. *tōṉṟ* - to appear;	*túm* - *ši(n)*	*tōṉṟi(ṉ)*, *tōṟṟi(ṉ)*
Su. *búr*: to relate	Ta. *par* - to tell;	*búr-ši(n)*	*paraiyi(ṉ)*, *paraytti(ṉ)*
Su. *mú*: to grow	Ta. *muḷ -iṭ*;	*mú - ši(n)* *muḷ - ši(n)*	*muṟṟi(ṉ)*, *mutti(ṉ)* *mulaitti(ṉ)*
Su. *ti*: to live	Ta. *vati - iṭ*;	*ti-ši(n)*	*vatiki(ṉ)*, *vatiti(ṉ)*
Su. *gíd*: to reach	Ta. *kiṭṭ - iṭ*;	*gíd - ši(n)*	*kiṭṭi(ṉ)*
Su. *si-ig*: to tear down	Ta. *cīkku - iṭ*;	*si-ig-ši(n)*	*cīkki(ṉ)*, *ciṟṟi(ṉ)*
Su. *ḫur*: to rub	Ta. *ur - iṭ*;	*hur-ši(n)*	*uraci(ṉ)*
Su. *dur*: to scatter	Ta. *turatt - iṭ*:	*dur-ši(n)*	*turatti(ṉ)*
Su. *gál*: to establish	Ta. *kāl*, *nāl*	*gál-ši(n)*	*ñatti(ṉ)*, *nāṟṟi(ṉ)*
Su. *ši-re*: to approach, join	Ta. *cēr - iṭ*;	*ši-re - ši(n)*	*certti(ṉ)*, *cērkki(ṉ)*
Su. *kin*: to search	Ta. *kāṇ - iṭ*	*kin - ši(n)*	*kaṇṭi(ṉ)*, *katci(ṉ)*, *kāṭṭi(ṉ)*

Many more such examples could be given but the above are sufficient to reveal the connections between the O.Ta verbs and Sumerian. We can state the connection as follows (in a broad sort of manner).

i) Except for the phonemes /d/, /b/, /g/, /s/, /š/, /z/ which are absent from O. Ta, the structure of verb stems in both languages are of the sort (C) V̄ (C) with a similar range of phonemic repertoire.

ii) The secondary verb stems of O.Ta which may serve as bases for the formation of finite verbs, verbal and relative participles and so forth are phonological transformations of Sumerian verbal complexes of the sort X-*ší(n)* where X is a verbal stem of the sort (C) V̄ (C).

This certainly is a very useful insight into the origins of the O.Ta verbal system. We can push our investigations furtner along these lines and obtain additional insights that are enormously satisfying. For such forms as *kanṭi-*, *cērtti-*, *coṉṟi-*, *kiṭṭi-* and so forth are the bases (and which can be considered as phonological transformations of Sumerian X-*ši* sort of verbal complexes) to which *ciṉ* is suffixed. It

may then be possible to consider the O.Ta verbal complexes with *ciṉ* as phonological transformations of *Su.* (X-*ši*)-*šin* sort of complexes with the rule that (X-*ši*)-*šin* ⟶ (X'-Y'-i)-*cin* where X' is a transform of *X* (which depends on the structure of X) while Y' is the form ś in ·*ši*-takes, specified roughly as above. Some examples may serve to clarify the suggestion here.

(kin-ší)-šín *(kaṇṭi)-ciṉ*
(bar-ší)-šín *(pārtti)-ciṉ*
(gul-ší)-šín *(koṉṟi)-ciṉ*
(šíre-ší)-šín *(cērtti)-ciṉ* and so forth.
Clearly then this is a distinct possibility.

There are numerous evidences from Sumerian itself (which will be discussed later) to indicate that it was in fact the case. In Sumerian the transformational processes were not complete - we still see the occurrences of *ší* and *šín* without any phonological change in a number of cases. There are also occurrences where the phonological transformations range from partial to complete. For example the verbal complex *'a'*-dub *ḫé-en-ší-ag-an'* can be considered as a phonological transformation of *'a-dub ši -en -ši -ag-an'* where *ši* ⟶ *ḫé*. There are numerous occurrences of *ḫé(=ī)* to substantiate this possibility. We shall return to this towards the end of the essay where a number of additional examples will be discussed.

Allowing for this possibility, we have to explicate the underlying generative processes that could have resulted in such syntactic or morphological forms. This immediately takes us to an investigation of the grammatical and semantic functions of *šín* and *ší*.

The Grammatical Functions of Šin and Ši

We shall begin by what recent researchers have to say regarding O.Ta *ciṉ* (or *iciṉ*).

Rev. H.S. David (1973?) has given an extensive list of the occurrences of *iciṉ* in Caṅkam literature and concludes after examining all these occurrences that *iciṉ* is employed for a variety of purposes which he enumerates as follows:

a) To form verbal participle as in KUR. 367 -
uva *kkāṇ toḻi avvanticiṉē*
(O friend! come and see (this))

b) The present perfect as in AN.7: *pūṇṭiciṉ*
(have worn)

c) *The past tense as in* AN.77: *cūḻnticiṉ*
((you) have considered)

d) The optative mood as in *āṉṟiciṉ* (Nar. 128),
vatitticiṉ (PN 180), *āṟṟiciṉ* (Par. 8:79), *Kaṇṭiciṉ* (AN. 164:11)
terinticiṉ (AN. 28:1) and *nuvaṉṟiciṉ* (Naṟ. 200:5).

e) The imperative, always singular, e.g. *nōṟṟiciṉ*
(PN 202:16), *keṭṭiciṉ* (Nar. 78:7) and so forth.

But this multiple loading of linguistic functions upon a single morpheme especially when there are well established enclitics or particles specifically for that function does not seem to be satisfactory. It lacks the explanatory power that we are seeking. Furthermore the list of functions above seem to be of the implied or contextual type rather than something narrowly true of the morpheme in question. However, what this analysis does reveal is that whatever specific function we can assign to *ciṉ*, it must be consistent with the above possibilities.

P.S. Subramanian (1971, p.222) suggests that the *c* in the suffix *-ciṉ* may be connected to the past tense suffix *-c- that can be reconstructed for Dravidian languages. He also dismisses *-i-* that precedes *ciṉ* simply as an anaptyctic vowel without any grammatical or semantic significance on the basis that it does not occur after past stems ending in-*i*-e.g. *munticinōr*. He also analyses *ciṉ* as *c-iṉ* and contends that *-iṉ* may also be a past suffix that occurs after verbs of the fifth conjugations. He rules out the possibility of *-iṉ* being a pronominal suffix since in the past nominals it is followed by the regular pronominal suffixes.

Such views as the above seem to be quite contrary to what Tolkappiyar himself has said. We should note that Tolkappiyar speaks of *ciṉ* and not *iciṉ* suggesting that we should in fact analyse *iciṉ* as *i-ciṉ*. Tolkappiyar mentions *ciṉ* in two places.

Tol. El 333 *maṉṉum ciṉṉum aṉum iṉum*
piṉṉum muṉṉum viṉaiyeṉcu kiḷaviyum
aṉṉa iyala eṉmaṉar pulavar

Tol. Col. 274 *miya ika mō mati ikum ciṉ eṉṉum*
a vayiṉ āṟum muṉṉilai. acaiccol

What is pertinent here is the idea that *ciṉ* is a second person marker. Since in the following sutra itself he adds that there are occasions where it can be used for the first as well as the third

person, Tolkappiyar's analysis seems to be that *ciṉ* is a pronoun of a kind indicating interpersonal relationships.

When we range over other Dravidian languages, we have somewhat a more complex situation. (M.S. Andronov (1970) p. 67), notes that *-sin-*, *-jin-* and *-zin-* occur as the formants of the present continuous tense in Konda.

E.g.	*kot-*	'to cackle'	*kot-sin*
	sūr -	'to see'	*sūrjin*
	tila -	'to fear'	*tilazin*

Since present continuous tense is a recent innovation in Dravidian languages, we can conclude that the function of */sin/* in Konda is something new - a development from a past function which we have not yet ascertained.

P.S. Subramanian (1971) identifies *isu* as a transitive-causative suffix in Kanada with variants *-su*(old ka.) *-cu*(Mid. Ka), *-isu* and (dialectical) - *-asu*. These different formants appear to be allomorphs of */isu/*.

Eg.	ī	(to give)	*i-su/īy-isu* (to cause to give)
	eṉ	(to say)	*eṉ-isu* (to cause to say)
	tir	(to be finished)	*tir-cu/tir-isu* (to finish)

Again the causative-transitive function of */isu/* in Kanada need not be Proto Dravidian as in early Kanada *-ppu-* and *-pu-*, served this function in a manner similar to O.Ta *-pi-*, *-ppi-* (and Su. *-ib-*). Neither can *-ši-* be a Proto Dravidian transitive formant as in Sumerian *-ši-* occurs with instransitives. We have to conclude again that though Ka. */isu/* may be related morphologically to *Su: ši(n)* the function it serves is not the function that was available in the Proto Dravidian and O.Ta.

P.S. Subramanian also notes a situation in Telugu somewhat similar to Kanada. Here, there are transitive suffixes *-cu*, *-pu* and *-incu* where *-cu* and *-pu* seem to be morphologically conditioned allomorphs of a single morphene.

E.g.	*cēru*	'to reach'	*cēr(u)-cu* (to cause to reach)

kūḷu	'to fall down'	*kūl(u)-cu* (to cause to fall down)
ūgu	'to swing' (int.)	*ū-cu/ū-pu* (to swing)
pā-yu	'to be separated'	*pā-cu* (to separate)
udu gu	'to end'	*udu-pu* (to cause to end)
cū cu	'to see'	*cū-pu* (to show)

The suffix *incu* more clearly a cuasative suffix, forms causative verbs from transitive verbs (both inherent and derived). The suffix is apparently the most productive. Functionally it is in free variation with *-cu* and *-pu* and has allomorphs *-pincu* and *-pincu*. Also it serves on some cases as transitive marker.

cēyu	'to do'	*cey-incu* (to cause to do)
koṭṭu	'to beat'	*koṭṭu-incu* (to cause to beat)
naṭa	'to walk'	*naṭa-pincu* (to cause to walk)
iccu	'to give'	*ip-pincu* (to cause to give)
aṉu	'to say'	*an-pincu* (to cause to say)
kālu	*kālu-cu*	*kal(i)-p-incu*
to burn (int)	to burn (tr.)	to cause to burn (something)
caccu	*cam-pu*	*cam-p-incu*
to die	*to kill*	*to cause to kill*

With regard to Proto Dravidian significance of *-cu* or *-incu* of Telugu, what we have said above for the Kanada */isu/* applies here as well.3

Clearly all the above analysis of the semantic significance of *ciṉ* and related morphemes are analysis of later developments and as such

are observations that has to be explained in terms of developments from an earlier, a more primitive function. We can identify this earlier function as follows.[4]

In view of what we have said earlier regarding the morphological relationships between Sumerian and O.Ta verbs, we have to distinguish between the primary and secondary occurrences of *šín(ší)*. By primary occurrence we mean the suffixation of *šín(ší)* to the verbal stem having the structure (C) V̄ (C) such as for example *ti-šín, gal-ší* and so forth. By secondary occurrence we mean the further suffixation of secondary verbal stems with *šín(ší)* i.e. occurrences of the type *gal-ší-šín, ku-ra-šín-ší* and so forth. With our contention that *-kiṉ/-ki, -ṭiṉ/-ṭi, -ṯiṉ/-ṯi, ṟiṉ/ṟi ciṉ/ci* and so forth are phonological transformation of the underlying *šín(ší)*; it may be possible to assess more accurately the function of *sin(si)* at the more primitive stage of development. In connection with this, the following differences between *šín* and *ší*, should be noted.

The primary occurrence *-ší*, give rise to nouns that are stative and in the second person.

en-ší	*en-ṟi:*	you, who have said something
kan-ší	*kaṇ-ṭi:*	you, who have seen
kur-ší	*kuṟ-ṟi:*	you, who have cut

When pronominal suffixes are added to these items we get relative participle nouns - *en-ṟi-el, kaṇ-ṭi-ōr, kuṟ-ṟi-eṉ* and so forth. This allow us to conclude that the second person sīgnificance is derivative and probably due to a dominant or more frequent use in that sense rather than in the first person or third person which are inherently possible as the possibility of forming relative participle nouns with them seem to show. This carries the implication that *-ší* is a stative noun formant with a generalized personal notion rather than with any specific pronominal significance. The real meaning of, for example '*kaṇṭi*' will be 'one who sees' rather than he or she or you/I who sees.

The primary occurrence of *šín* however, give rise to verbs rather than nouns, verbs that could have occured as finite forms in themselves.

en-šín	*eṉ-ṟiṉ:*	... said'
kan-šín	*kaṇ-ṭiṉ:*	'... saw'
kar-šín	*kuṟ-ṟiṉ:*	'... cut'

When we add pronominal suffixes to these terms, we get terms that are clearly finite verbs e.g. *eṟṟinaḷ kaṇṭinaṉ, kuṟṟinaḷ* and so forth. Clearly then *śin*, in the primary occurrence is a verb formant, a morph which when suffixed to the basic action names of (C) V (C) type, generates what are clearly finite verbs.

At this juncture perhaps we should also discuss the imperative formant -ù in Sumerian which is probably a phonological transform of *śu*. As we have already seen *śu* means 'hand' and it seems to be related *'kai' 'key' 'cey'* and so forth. The term *'kai'* in Tamil is simultaneously a noun meaning 'hand' and a verb meaning 'to do' i.e. equivalent to Ta. *'cey'*. We can identify then the primary meaning of *śu* to be 'to do' and when suffixed to verbal stems, the complex acquires the imperative sense of 'do that'.

A typical occurrence of *ù (< śu)* is as follows:

D.D. 5/6 *i-lu gar-ù i-lu gar-ù edin i-lu gar-ù*
set up a lament, set up a lament, O Plain, set up a lament
edin i-lu gar-ù ambar gù garu-ù
O Plain, set up a lament, O Swamp, set up a cry!

When this imperative marker is suffixed to the above finite verbs, we get finite verbs in the non past tense with morphological features indentical with those occurring in O.Ta.

en-ṟin-śu	*en-ṟin-ṟu/tu*
kaṉ-ṭin-śu	*kaṇ-ṭin-ṟu/tu*
kuṟ-ṟin-śu	*kuṟ-ṟin-ṟu/tu* and so forth.

It is instructive to compare such forms with the following finite verbs in the present tense taken from Caṅkam literature.

AN 340: 9/12	*ōtam mal-kin-ṟu* *Poḻutu maṉ-ṟa maṉ-ṟin-ṟu*
An 340:13	*yām atu pēṇiṉ-ṟu*
PN 24	*ulavar ... venkatarrirai micaip pāyuṉ-tu* *paratavar ... taṉ kuravaic cīr tūkkuṉ-tu*

The distinction in meaning between complexes with *śi* and *śin* as suffixes is then clearly what Tolkappiyar has termed *'viṉaikuṟippu'* and *'viṉaimuṟṟu'*. Of crucial importance here is the concept of *'muṟṟu'* which has the meaning of 'attaining', 'reaching', 'effecting' and so forth. We can render these concepts into English as follows.

Both ši and šin are Being formants with ši as a Stative-Being formant and šin as Effector-Being formant 'X-ši' will have the meaning of 'one who *does X'*; 'X-šin' will have the meaning 'one who has effected X'. The stative-being formant, being stative cannot conjugate with tenses (without shift of meaning), it can only conjugate with terms that introduce agents such as pronouns and so forth. Such a restriction does not hold with effector-being formant as the effecting of an action, in addition to being a temporal even requires also an agent.

The effector-being sense of *šin* contrasts also with the be-the-effector-of-an-action sense of *šu* the imperative marker. What is asserted by such complexes as *X-šin* can be said to be true or false while such a truth functional evaluation is not possible with *X-šu*. It should be noted that the evaluation of *X-šin* as true or false, presupposes the alleged effecting of an action by someone at some time in the past. From this, clearly, it is possible for complexes of the sort *X-šin* to have become gradually viewed as verbs in the past tense. Since complexes of the sort *X-šu* contrasts with this, (in the imperative sense initially), it is possible for such morphological structures to have become contrasted with the past sense, a state of affairs that seem to have prevailed during the O.Ta period.

Our interpretation of the grammatical and semantic significance of the primary occurrence of *šin* and *ši*, seem to be appropriate for Sumerian as well. For example, (15) *ba-ši-gal (nāl-ši-pa nāṭṭipā)*: stand up - they/he, (15) *-ba-ši-gid-en (pa kiṭṭ-ši-en > pa kiṭṭiyen)*: one who has reached them (16) *-ši-ag-an (āk-al-ši ākkatti)*: one who makes or one who becomes ...; (1) *šu ba-ši-in-ti (cey pa šin-ti > kai vatittinpa)*: effected (it) staying in the hands (3) *zi-ni ba- ši-in-tum (cīv-anin pa šin-tum > anin civā tōnṟinpa)*: he saved his life and so forth.

Now the question arises whether the same kind of interpretation can also hold for the secondary occurrence of *šin* and *ši*. Let us consider the four distinct possibilities one by one.

i) *(X-ši)-ši*

(gal-ši)-ši	*(naṭṭi)-ši*	*naṭṭi-i*
(ti-ši)-ši	*(vatitti)-ši*	*vatitti-i, vatittitti*
	or	
	(vati-i)-ši	*vati-i-i*
(gid-ši)-ši	*(kiṭṭi)-ši*	*kiṭṭi-i*

Clearly in such cases the stative-being formant function of *śi* will be redundant for the secondary occurrence. However, when such terms as *naṭṭi, vaṭi-i, kiṭṭi* and so forth are reinterpreted as indicating the successful effecting of action named by the verbal stems, then even the secondary occurrence of *śi* can be viewed as having the same function as the primary occurrence.

ii) *(X-śi)-śin*

In this case we shall have such forms as *nāṭṭi-kin/yin/cin; vaṭi-kin/yin/cin, kiṭṭi- kin/yin/cin, kaṇṭi-kin/yin/cin* and so forth. When pronominal suffixes are added, we shall have, as we have already seen, such forms as *nāṭṭi-ciṉ-ōr, kiṭṭi-ciṉ-ōr, kaṇṭi-ciṉ-ōr* and so forth, forms that are attested in O.Ta. While the grammatical/semantic function of *śin*, seem to remain the same, the difference in the meaning of the secondary stems seem to introduce a shift in meaning. The complex as a whole would seem to have the meaning: effecting the state of being one doing X. The complex, *kaṇṭiciṉōr*, for example, will have the meaning: they who have effected the state of being one who sees viz. those who have *accomplished the seeing. On the whole then,* the secondary occurrence of *śin* seem to have something akin to the perfective sense.

The sample of Sumerian constructions with *śin* cited in this study does not have any secondary occurrence of *śin* of the form considered here. It must also be pointed out the perfective sense that is being attributed to *ciṉ* in O.Ta does not agree with what Tolkappiyar has attributed to it. His interpretation seems to apply only to *śi*.

iii) *(X-śin)-śi*

The occurrence of *'-n'* as the terminal consonent of the stem would restrict the phonological transformation of *-śi* to either *-i* or *-ṟi/ti*:

nāṭṭin-śi	*nāṭṭin-i*
vaṭin-śi	*vaṭin-i*
kanṭin-śi	*kaṇṭin-i*

Though functionally *-śi* here is the same as where it occurs as a primary suffix, the difference in the nature of the stem, seem to make a difference in the overall grammatical function. The sense of such complexes as *'kaṇṭin-i'* would have the meaning - being

one who has seen - again stative-being who has accomplished something. *When pronominal suffixes are added to the terms, we* get such forms as *nāṭṭin-i-eṉ, vatin-i-eṉ, kaṇṭin-i-eṉ* and so forth If further to these we allow the deletion of *-ṉ-* and *i ī,* we get forms such as *nāṭṭi-i-eṉ, vati-ī-y-ṉ, kaṇṭi-ī-yeṉ* - forms . that are attested in O.Ta.

From Sumerian we have a solitary example from the corpus consulted viz. (7) *ši-ni-šub→šub-šin-i (kubittin-i, kavittin-i,* etc.). Perhaps we should also consider such forms as *i-in-si* (which are numerous) as in the following sentence as transformations of such complexes.

NMS 49 uru-ba *ki-e-ne-di-be mir i-in-si*
A tempest has filled the dancing of the city.
i-in-si → si-in-i → cī yin-i

iv) *(X-šin)-šin*

Probably the phonological transformations of such deep structure forms will be something like - *nāṭṭin-in, vatin-in, kaṇṭin-in* and so forth. *The sense* will be: effecting the state of being an effector of X i.e. very closely the causative sense. In Sumerian we have the following occurrence that seem to be closely related to the above form in meaning.

(2) *šu ba-ši-in-in-ti = šu ba ti-šin-in > kai vatittin-inpa*

Of particular interest here is the phonological transformations of such forms (X-šu)-šin where *šu,* as already mentioned, is the imperative marker or a verbalizer of a sort. From such forms we derive complexes such as *nāṭṭu-kiṉ, vaṭi-u-kiṉ, kaṇ-ku-kiṉ* and so forth and where pronominal suffixes are added, we end up with *verbal complexes of the sort: nāṭṭu-kiṉ-ṟāṉ, vati-u-kiṉ-ṟāṉ,* *kaṇ-ku-kiṉ-ṟ-āṉ*

kaṇ-ku-kiṉ-ṟ-āṉ and so forth. This may further contract and generate forms such as *naṭukiṉ-ṟ-āṉ, vati-kiṉ-ṟ-āṉ, kāṇ-kiṉ-ṟ-aṉ* *and so forth.* These complexes, interestingly enough, are the present tense third person finite verbs of Modern Tamil. The secondary occurrence of *šin* as a suffix to a verbal stem that has *-šu* as a *verbalizer, seem to generate verbal complexes* that has come to function as present tense finite verbs in post Caṅkam Tamil.

Our interpretation of perfective sense for c<u>iṉ</u> in O.Ta can be further substantiated from another angle. If it is the case that c<u>iṉ</u> is a phonological transformation of the underlying *šin*, then under a new set of rules regulating these phonological transformations it is possible for *šin* to be transformed into (ṭ) *ṭin*. If we allow for this and add pronominal suffixes we shall generate such verbal complexes as *kaṇṭi-ṭiṉ-ēṉ*, *nuvaṉṟi-ṭ-ṭiṉ-ēṉ*, *ceṉṟi-ṭ-ṭiṉ ēṉ* and so forth. If we now assume the deletion of *-ṉ-*, then we get such forms as, *kaṇṭi-ṭṭēṉ*, *nuvaṉṟi-ṭ-ṭēṉ*, *ceṉṟi-ṭ-ṭēṉ* and so forth, forms that have the perfective sense in Modern Tamil.

There are evidences to suggest that in Sumerian times itself there was already the on set of the phonological 'transformations' of *ši*, *šin* and *šu* though they were not as widerspread and complete as in O.Ta and Modern Tamil. The rules that can be tentatively formulated for Sumerian are as follows:

i) When there is only the primary occurrence *ši* or *šin*, then it may be optionally transformed in the generation of the surface structure.

ii) If there is a secondary occurrence of *ši* or *šin*, then only either the primary or the secondary occurrence will be phonologically transformed.

The following sentences, in addition to those already given, may serve to substantiate the above rules.

23. ILU 199 *U amaru-gin urú ì-gul-gul-e*
Like the storm of the flood, it destroys the cities.
Ū amaruyin ūru kul kulay-i

24. ILU 65 *uru mu-zu ì-gál za-e mu-da-gul-en*
O thou city of name, thou hast been destroyed
Uru nām nuv nāṭṭi, nuvvē kulaintama

25. ILU 82 *ene-ra nam-urú-na mu-un-ŋa-te ir-gig i-šé-še*
Unto him for the sake of his city approached, bitterly she weeps.
éṇenra ānaūrunam tēymunna īr kalakka ceycey-i

In these sentences we have the following transformations:

gul-gul-e-ši	*gul-gule-ì*
gál-ši	*gál-ì*
še-še-ši	*še-še-í*

26. ILU 145 *an-ra a-i-bí-mà mē-e he-im-ma-na-dē*
To Anu the water of my eye verily I poured
āṉṟa āl imaimma meyye' iṭukimmana

27. ILU 147 *uru-mu nam-ba-gul-lu ḫé-me-ne-dug*
'Let not my city be destroyed' verily I said to them
urumō nām pa kollu tukkukimene

Here we have the following tranformation:

du-šin-ma-na *dé-ḫé-im-ma-na*
dug-šin-me-ne *dug-ḫé-me-ne*

In addition to *ši*, *šin*, the transformations also apply to *šu* as the following example would show. However, a more extensive investigation of *šu* will be taken up later.

28. ILU 174 *En-lil-lé u-dè gu-ba-na-dé*
Enlil called to the storm
eṉlillē utte kūyiṭupan

Here we have

gú-šu-ba-an *gù-dé-ba-an*

There are some complex verbal constructions involving the causative suffix -b- which we have not discussed. However, the structure of stems to which the causative suffix is affixed can be explained in terms of the principles we have discussed so far. The causative constructions, some of which involve *ši* will be taken up in a separate study.

29. ILU 76 *nin-lú-é-ḫul-a-ta urū-ni ir-ri ba-an-di-ni-ib-gar*
Because of the Lord whose house has been attacked, his city was given over to tears.

nin uḷu il oliyatta uru(a)nin irrril kārttin-ip-pan

30. ILU 85 *nam-é-hul-a-na mu-un-na-te a-nir-gig-ga-bi im-da-rā-da-gá-gá*
(For the sake) of his (house) which had been attacked she approached him - its bitter lament she sets forth before him.

il oliyananam teymunna annir kalakkapi kāl-kālttiṟṟiṭuayim

We can consider the following transformations to have occurred in the above cases.

gar-šin- *gar-din-*
gál-gál-šin-šu-(a) *gá-gá-da-ra-da*

Such complexes are surprisingly close in morphological structure to such forms as *niruttirritu-a*, *pokkirritu-a*, *varuttirritu-a* and so forth.

Some Theoretical Considerations

This study, however limited it may be, does reveal an unusual intimacy between Sumerian and O.Ta. The relatedness seem to be such that we have to consider Sumerian as an earlier form of Tamil and genetically related to O.Ta just as O.Ta is related to Modern Tamil. In some sense, O.Ta and Modern Tamil can be considered as the historical unfolding of patterns of development already inherent in Sumerian times or even earlier. It is interesting also to note that even the exhaustive study of P.S. Subramanian (1971) of the verbal morphology of Dravidian languages did not list such forms as *X-ši*, *X-šin*, *X-šu* and so forth as protoforms of the Dravidian verbs. The tagmemic analysis of Zvelebil-K- et al (1967) and Andronov M.S. (1970) also have failed to identify such pre-structures for Dravidian verbs. These studies reveal, I think, certain inherent limitations in the structuralist approach for the diachronic study of languages stretching across milleniums. Such transformational processes as:

ši(n) *-(k) ki(n)*, *-(t)ti(n)*, *-(c)ci(n)*, *-(ṭ)ṭi(n)*,
-(r) ri(n), *i(n)*

are also not processes that have ceased. And since they are on going phonological processes, we have to postulate *ši(n)*, *su* and so forth as elements of verbal complexes in the deep structure (or some abstract structure) that are operated upon to generate surface structures with -š- deleted and substituted with the above alternatives the specific choice of which can be stated in terms of certain phonological environment. Each historical epoch could then be seen as characterised by different sets of phonological rules (some of which will overlap) operating upon identical deep structures. For example *ši-ni-šub* (= šub-*šin-i*) and *kavittin-i* would be seen as the surface structures of the same underlying form *šub-šin-ši*, the difference in the phonological characteristics of the surface structures being attributed to different sets of rules of phonological transformations characteristic of each epoch.

It must be emphasized here that though the concept of linguistic transformation is being mentioned here, it is not in the sense in which it is used in the Generative Transformational Grammar of Chomsky. I have shown elsewhere (K. Loganathan Muttarayan, 1982) that the TG-grammar cannot accomodate speech acts and in order to do so we need a different kind of generative grammar, aspects of which have been developed and published (K. Loganatha Muttarayan, 1979, 1981). In connection with the present study, it should be pointed out that within the framework of TG-grammar, it is *impossible to* capture adequately the structural differences between stative-being and *effector-being* type of constructions i.e. the *viṉaikuṟippu* and *viṉaimuṟṟu* kind of constructions. The stative *constructions lead to stringing* together a number independent clauses with the juxtaposition of the clauses *itself indicating identity of the subject*. Such constructions are in other words, equative-enumerative, a pure listing without any hierarchical co-ordination. Such constructions are numerous in Sumerian and O.Ta; in fact, one could *say that such constructions are* the characteristic *feature of Sumerian* and *O.Ta*. Some examples would be pertinent here. All sentences with verbs having *ší* as the generating element are stative. We have already given a number of examples of this sort. Some sentences with relative participles also belong to this category. The *following sentences are interesting examples of* such constructions.

31. KTH 14-16: *é kèš mùš-kalam-ma gu-huš-aratta*
Temple of *Kèš*, foundation of the country, fierce ox of Aratta.

(il kesi, mutal kalamma, ko ukra aratta)
hur-sag-da-mú-a an-da-gú-lá-a
Growing up like a mountain, embracing the sky
(uyar cenniotu mūa ānotu kulaua)

é-kur-da-mú-a kur-ra sag-il-bi
Growing up like Ekur when it lifts its head in the land
(ekurotu mūa kunṟa cenni eḻupa)

From Caṅkam classics we can cite *the following as an example of such* equative-enumerative type of constructions:

32. PN: 22 *tūṅku kaiyāl ōṅku naṭay-a*
ular maṉiyāl uyar maruppiṉ-a
pirai nutalāṟ ceṟa nōkkiṉ-a
pavaṭiyal pāṉai yeruttiṉ-a

In contrast to these are the active or effective-being sort of constructions. Here even the simplest are ascriptive - the effecting of something is ascribed to an agent. Such ascriptions are furthermore truth-functional in the sense that, ascription proceeds subsequent to presupposing the effecting of actions. And such clauses when co-ordinated, are *hierarchically* ordered again, with respect to the pre-supposition of truths of clauses that are subordinated. In other words the presupposition of the truth of what is stated by the clauses is the essential ingredient in the generation of complex structures from simple ones. For example the complex sentence:

33. PN 24: *nel ariyum iruntoḻuvar*
cen̆āyiṟṟu veyiṉ muṉaiyiṉ
veṇ kaṭaṟṟirai micaip pāyuṇṭu

is generated from three independent clauses.

a) *iruntoḻuvar nel ariyum*
b) *cen̆ayiṟu veyiṉ muṉai-i*
c) *iruntoḻuvar veṅkaṭaṟṟirai micaip pāyuntu*

by ordering them as ((a, b) o (b→c)) where D = (A o (B→C)) means A *is presupposed and* B *is construed as the cause of* C *in the* generation of D from A, B and C.

Such Sumerian sentences as (3), (4) can be considered complex *sentences generated from simpler ones* through truth-relational cognitive operations of various sorts. The following sentences also belong to this category though the operational co-ordination is different.

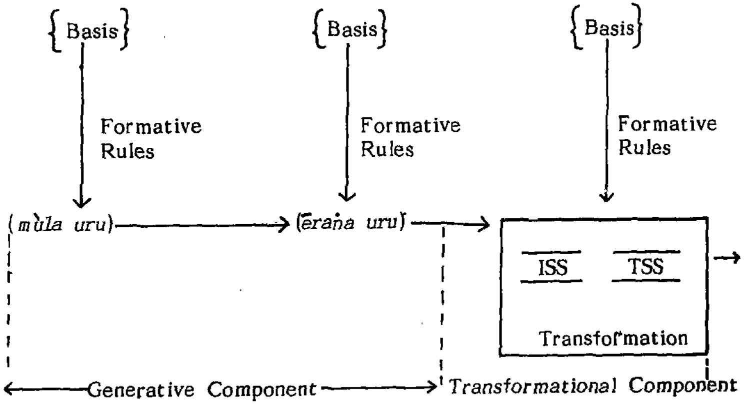
34. KTH 8, 9 *kèś kur-kur-ra sag-gá ìl-bi*
en-lil-le kèś za-mi am-ma-ab-bé
When *kèś* lifted its head among all the lands,
Enlil spoke the praises of *kes*.
(Keci kunra-kunra cānkai eḻupi
eṉlilē keci cāmiyam mai apē)

Such cognitive operations and in particular the central cognitive act of presupposing the truth of a non-empty set of elementary propositions are not stated as the central generating principles of complex sentences (such as the above) in the TG-grammar of Chomsky. In fact the notion of presupposition is taken to be an element of the information structure and hence, a contribution from the surface structure of sentences (N. Chomsky, 1971).

It is clear then that we require the theoretical framework of

Process Grammar to adequately describe the historical development of the Tamil verbal system and the intimate genetic relationship that exists between Sumerian and O.Ta.

In Process Grammar we have distinguished clearly between *mūlauru* (Cognitive Matrix), *ēraṇa uru* (Semantic Matrix) and *Puṟa uru* (Surface Structure). Within the *Puṟauru*, we have postulated an *aṭip puṟa uru* (Initial Surface Structure, ISS). The *mūlauru* provides the framework of cognitive operations and hence, the deep seated global constraints that regulate the formation of semantic structures that are formed by inserting appropriate concepts. When the semantic structures are lexicalized, we have the Initial Surface Structure upon which various kinds of transformations are effected producing the Terminal Surface Structure that is uttered (or written).



From the point of view of Process Grammar then, we can view Sumerian and O.Ta to have indentical ISS but slightly different TSS at least for the kinds of sentences that were discussed in this study. A simple example may serve to illustrate the above contention.

Consider the structurally simple sentence reproduced below:

1. a. *utu a-igi-na šu ba-ši-in-ti*
   Utu received his tears.

   b. *Utu ālakkiṉa kai vaṭittiṉpa*

The ISS of this sentence can be represented as below.

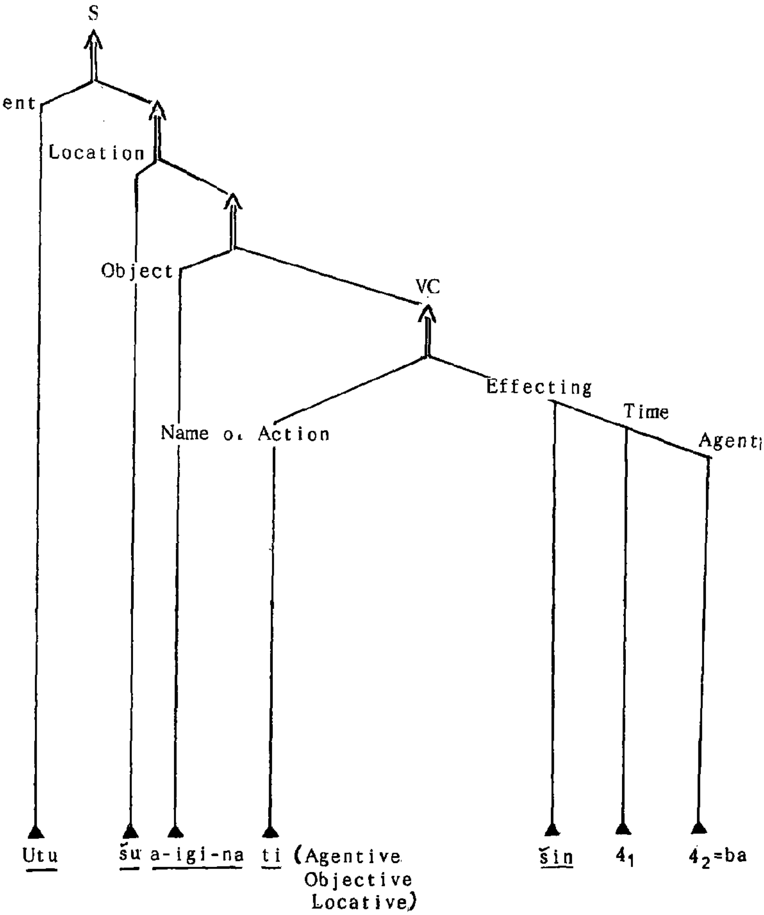
The double lines indicate the cognitive operation of presupposing the truth of what it dominates, '4_1 and 4_2 represent the slots for tense and pronominal specifications (that are optional. The action that is effected is specified in terms of the Karaka cases as otherwise the agreement between the VC and the rest of the sentence cannot be established. It is this deep structure which during the Sumerian time was transformed into (1a) and during the Caṅkam period into (1b) above. And if this view is acceptable then we must view the differences in TSS as due to differences in the phonological transformations that are operative along with syntactic transformations.

Two important implications of this point of view must be noted:

i) There appears to be a need to postulate two distinct phonological bases viz. one for ISS and another for TSS. Though in principle they are to be taken as distinct, in reality there will be a considerable number of common elements. However, if such a possibility is allowed then, we could say that /*g*/, /*d*/, /*b*/, /*ś*/, /*š*/, /*z*/ are phonemes of O.Ta that are elements of ISS but not elements of the basis for the generation of TSS. For Sumerian these two basis can be taken to be identical.

ii) In the historical development of a language, the earlier it is, the closer is the TSS to the ISS. In other words, the historically earlier syntactic and phonological structures of sentences are not subjected to that many transformations (both syntactic and phonological), compared to the later structures.

These are relatively new theoretical perspectives that has surfaced by the application of the principles of Process Grammar to describe the interesting structural similarities and diffferences that exist between Sumerian and O.Ta; perspectives that seem to be well worth investigating further.


S
ent
Location
Object
VC
Effecting
Time
Name o. Action
Agenti
Utu
šu a-igi-na ti (Agentive
Objective
Locative)
šin
4_1
4_2=ba

FOOT NOTES

1. The abbreviations used are as follows:

ILU: *Lamentations over the Destruction of Ur* By Samuel N. Kramer; The Oriental Inst. of the Univ. of Chicago, Assyriological Studies, No. 12.

KTH: *The Kes Temple Hymns in The Collection of Sumerian Temple Hymns* (Ed) A Sjoberg and E-Bergmann Locust Valley, New York, 1969.

D.D. *Dumuzi's Dream* Bendt Alster, Akademig Forlog, Copenhagen (1972)

SH(B) *Sulgi's Hymns B & C*
SH(C) C.R. Castellino, Inst. Di Studi Del Vicino Oriente, Univ. Di Roma (1972)

EI *The Exaltations of Inanna* (Ea) W. Hallo and J. Van Dijk, New Haven (1968)

In the transcription of Tamil, I have followed the writing system rather than the actual phonological structure. The following correspondences exist between the writing system and the phonological structure : *-t-*, *-tt-* ⟶ *-d-*, *-t-*; *cc-*, *-cc-* ⟶ *-s-*, *-c-*; *-k-*, *-kk-* *-h-*, *-k-*. For further details see M.B. Emenean (1967). It must also be noted that the transliteration of Sumerian sentences are not phonologically accurate. Though the distinction between *r* and *r* exists, it is not reflected in the transliteration; what is rendered as *'g'* by some, is also represented as *'g'* and *'n'* by others. In view of this, more detailed phonological discussions must be postponed to a later state when more accurate information of the phonological structure of Su. becomes available. For a discussion of the lexical correspondences see K. Loganatha Muttarayan (1975).

2. Subsequent to writing the paper, I came across a construction in *Cilappatikaram* which closely parallels the Sumerian constructions with *si*. The sentence is this: *'Kankul kanaicutar kalciya mun.'* Which occurs twice in *Kanattiram uraitta kathai* towards the end. The commentator (P.V. Somasundaranar) interprets this to mean 'before the sun annihilates/removes the darkness'. A more literal rendering of the meaning will be 'before the sun becomes the one that removes the darkness'. Here the *'a'* is interpreted to mean 'become'. The term *kal-ci* is obviously an archaic form that has survived by becoming a single functional unit or a formulaic expression. The stem *'kal'* is probably related to *'karai'* or *kal, kul (Sun gul)* in which case the initial form of this expression could have been either *kar-si* or *gul-si*, with *s* ⟶ *c* (phonetically *s*). Also note Kal-an meaning 'destroyer', a name for Shiva *(mahakal-an)* as well as the God of death.

3. The */isu/* in Kanada may be related to Su. *su* meaning 'hand' but to which we can also attribute the meaning of 'do' which is the case with Ta. *kai*

(* *cey).* In Su. we have the imperative marker *u* which occurs either as a suffix or prefix and it appears to be possible to derive *u* from u, a possibility that needs to be further investigated. The assumption that *su* → *u* allows the derivation of a large number of verbs from non-verbal stems e.g. *kan-šu kanku, kanu; gu-su ku(v)u, kuyirru* and so forth for Ta; *Kanisu, kuyisu, ceyisu* and soforth for Kanada with *'i'* as an anaptyctic vowel.

4. The line of investigation adopted here is essentially 'morphological' with *si* and *sin* taken as morphemes that are not further analysable as *s-in* and so forth. This approach is somewhat different from that of M.B. Emenean (1957, 1967). The main reason is that *s* occurs as an element of both *si* and *sin* which are functionally distinct. However, a reanalysis of these into *s-i* and *s-in* is possible provided we could identify a common element in the functional characteristics of *si* and *sin*. Whatever it is, it does not appear to be past tense signification - the function attributed to c- in cin or the sib (sibilant) postulated in PSDr. as the marker of past tense in the verbs or verbal stems of various sorts. (Emeneau M.B., 1957).

5. The forms *pay-un-tu, tuk-kun-tu* and so forth could also be transformations of forms such as *pa-su-su* and *dug-su-su*. But this derivation does not account for the *-n-*, Unless we take it as a result nasalization process.

6. Yoshikawa M. (1979) mentions that *-mu-* and *i-* are not functionally distinguished in the Akkadian translation of Sumerian expressions. However, the examples in cites do not seem to relate *mu-* and *i-* but rather *mun-* and *in-*. the mun- here seems to be functionally similar to O.Ta. *mun, man* and *in-* can be considered as a transform of *sin*.

e.g. *in-na-ni-in-gar* - *O.Ta* kar-in-a-nin*
(*gar-sin-a-nin)*

mu-na-ni-in-gar - *O.Ta* kar-mun-a-nin*
(*gar-mun-a-nin)*

The relationship between O.Ta *mun, man* and Su. *mu-un* will be taken up later.

Where *mu-* and *i-* are taken as pronominal prefixes, the observations of Yoshikawa seem to have interesting parallels with O.Ta pronominal suffixes *-m, -mo* and *-i*. He distinguishes between topical and relative functions of *mu-* and *i-* and notes that *mu-* topicalises the action of person(s) of lower social standing towards persons of higher social standing. He notes also that *i-* is used to denote absolute action and that it may be used instead of *mu-* in some cases. It should be remarked that this functional attribution to *i-* does not contradict the attribution of stative-being formant status to *si*. It can in fact be taken as supportive of the claim that *i-* is a transform of *si* and *si* is a stative-being formant.

7. We can derive the Mula Uru of *'Utu a-ibi-ma su-ba-si-in-ti'* as follows:

p: someone effected something to stay in something

q: That is *Utu*.

r: That is my tears.

s: That is hand.

The above sentence could be considered to have been generated from P by different object selection operations for the unspecified objects in p. p has the structure where ' ', ' ' and *'0'* are object variables with as the first (agentive), second (accusative) and seventh (locative) case markers, ' ' the verb 'to effect staying' and *'i'* the past tense.

If Utu is *'a'*, my tears *'b'* and hand *'c'* then we have *'p'* = *a b /c* with the object identities i.e. *x a*, *y b* and *y* c in the presupposed component. We can represent the propositional structure as:

(p, q, r, s) o (P') where *P'* is derived from *P* by object selection or substitution operation. For further details see Loganatha Muttarayan K. (1981).

Child Tamil

M. SHANMUGAM PILLAI

0. The data for this paper was collected by mothers of different castes and of different regions of Tamilnadu, all of whom now settled at Madurai and who took a course in Sociolinguistics under me. 'Differences based on caste and region are not classified here, though one may expect some such differences. But, one may not be wrong to hypothesise, that differences in Child Tamil may not be much, as great as in adult speech.

The data is from the children of age group one and a half to three years, when they are in their process of acquiring adult speech and have internalized a sufficient number of segmental phonemes.

The study is not about the development and internalization of the phonemic contrasts from infant to childhood. It is a study of the phonemic replacements in childhood, in comparison with adult Tamil.

The paper is divided into three sections. Section one deals with the phonologic replacements when the children learn to speak, imitating the adult speech. Child Tamil (CDT) is compared with Standard Spoken Tamil (SST) and the correspondences of replacements are established. Section two deals with the lexical items used by children, and by adults while speaking to children, but not while speaking to adults. Section three gives lexical items used by adults while speaking to children.

1. Replacements

1.1 Initial

1.1.1. *c* --> *ṯ* (Read *c* in SST is replaced by *ṯ* in CDT)
caṯo --> *ṯaṯo* "noise; sound"
camaṯɨ --> *ṯamaṯɨ* "shrewd person"
cācɨko --> *ṯacɨko* "lie down to sleep"

1.1.2. *ṯ* --> *c*
ṯūkõ --> *cukõ* "sleep"

1.1.3 *sk* --> *sl*
skūlɨ --> *slūlɨ* "school"

1.2 Initial and Medial

1.2.1 *k* --> *ṯ*
kuḏirɛ --> *ṯuḏirɛ* "horse"
kalyāṇō --> *ṯalyāṇō* "marriage"
pāketɨ --> *pāṯeṯɨ* "pocket"

1.2.2. *m* --> *p/b*
mōr --> *pōr* "buttermilk"
ṯummal --> *ṯumbal* "sneeze"

1.2.3 *k* --> *c*
kucɨ --> *cucɨ* "stick"

1.2.4 *sk* --> *c*
biskat --> *bicak* "biscuit"
skūtar --> *cūṯar* "scooter"

1.2.5 *r* --> *l*
rayil --> *layil* "rail; train"
riṅ --> *liṅ* "ring"
rūm --> *lūm* "room"
roṭi --> *loṯi* "bread"
varuḏi --> *valiḏi* "it comes"

1.3 Medial

1.3.1 *ṭ* --> *ṯ*
iṭli --> *iṯi* "idli"
paṭi --> *paaṯi* "grandmother"
poṭɨkiṭā --> *poṯɨkiṯā* "she has worn"
pōyṭārɨ --> *pōyṯārɨ* "he has gone"
caṭɛ --> *caṯɛ* "shirt"
kāpikoṭɛ --> *kāpikoṯɛ* "coffee seed"
kuṭi --> *kuṯi* "young one of animals"
roṭi --> *loṯi* "bread"

1.3.2 *ḍ* --> *ḏ*
asaḍɨ --> *asaḏɨ* "useless fellow'
pūṅgoḍi --> *pūṅgoḏi* "personal name for female"
paḍō --> *paḏō* "picture"
pōḍāḏɛ --> *pōḏāḏɛ* "don't put"
kūḍɛ --> *kūḏɛ* "more, in addition, along with"
vɛḷɛyāḍɨ --> *vɛḷɛyāḏɨ* "to play"

1.3.3 *k* → *c*
enakɨ → *enacɨ* "for me"
ṯūkõ → *ṯūcõ* "sleep"
kuḷikalā̃ → *kuḷicalā̃* "let us bath"
kakalɨ → *kacalɨ* "vomit"

1.3.4 *k* → *g*
vẽrkaḍalɛ → *vẽgɛ* "peanut"

1.3.5 *g* → *v*
muḏigɨ → *muḏivɨ* "back of the body"

1.3.6 *m* → *p*
paḏmanābɛ̃ → *papanābɛ̃* "a personal name"

1.3.7 *nḏ* → *c*
okānḏɨko → *okācɨko* "sit down"

1.3.8 *ṇṇ* → *nn*
kaṇṇāḍi → *kannāni* "mirror"

1.3.9. *sṯ* → *c* .
posṯagõ → *pocagõ* "book"

1.3.10 *ṣṯ* → *c*
vẽṣṯi → *vẽci* "dhoti"

1.3.11 *ẓ* → *y*
aẓum → *ayum* "it will cry"
paẓayaḏɨ → *payẽḏɨ* "old cooked rice"
paẓam → *payam* "fruit"
kiẓiñjɨ → *kiyiñjɨ* "be torn"
muẓiṯɨ → *muyicɨ* "having woken up"

1.3.12 *r/rr* → *ḏ*
kīrɛ → *kīḏɛ* "greens"
marõ — *maḏõ* "tree"
yārɨ → *yāḏɨ* "who"
apɨrro → *apɨḏo* "afterwards"
pōrɛ̃ → *poḏɛ̃* "I am going"

1.3.13 *r* → *y*
pūri → *pūyi* "a kind of snack"

1.3.14 ḷ → l
ṯavaḷɛ → ṯalɛvɛ "frog"
muḻḻu → ulli "thorn"

1.4 Final

1.4.1 t → k
biskat → bicak "biscuit"

1.4.2 st → c
pōst → pōc "post"

1.5 Loss of phon...es

1.5.1 Initial

m → ϕ muḷ → ul } "thorn"
muḻḻɨ → ullɨ

r → ϕ rājā → ājā "king"
e → ϕ enakɨ → nākɨ "for me"

1.5.2 Medial

ir → ϕ kuḏirɛ → ṯuḏɛ "horse"
aḍal → ϕ vērkaḍalɛ → vēgɛ "peanut"
ḏ → ϕ paḏmanābō → papanābō "a personal name"
ḍi → ϕ aḍicā → acā "she beat"
ḍ → ϕ poḍɛvɛ → povɛ "sari"
ẓa → ϕ koẓanḏɛ → toṇḍɛ "child"
rɨ → ϕ parɨpɨ → papɨ "dhal"
r → ϕ vērkaḍalɛ → vēgɛ "peanut"
l → ϕ iṭli → iṭi "idli"

1.5.3 Final

r → ϕ ṯayir → ṯayi "curd"

1.6 Metathesis

pākaṯlɛ → pākatlɛ[1] → pātaka "in the pocket"
ṯavaḷɛ → ṯalavɛ "frog"
ciṯi → cipi → pici "aunt"
cīpi → pīci "comb"
tīkat → ṯīkaṯ → kiṯaṯ "ticket"
tīcar → ṯīcar → cīṯar "teacher"
kaḏavɨ → kavaḏɨ "door"
viraḏō → viḏarō "vow, fast"

1.7 Assimilation

padmanābõ --> *pamanābõ* --> *papanābõ* "a personal name for male"
catõ --> *tatõ* "sound; noise"
camati --> *tamati* "shrewd person"
kaṇṇāḍi --> *kannāni* "mirror"
kuci --> *cuci* "a small stick"
kudirε --> *tudε* "horse"
kozādε --> *tondε* "child"
skūli --> *slūli* "school"

1.8 There are only a limited number of lexical items available, about seventy, for any sort of generalization. For many of the replacements, we have only one or two examples. But then, the child is beginning to talk and its command of lexical items is also very limited.

Some of these replacements are found among the adult illiterate speech in certain dialects. e.g. *g* --> *v* *mudigi* --> *mudivi* (1.3.4) is found in the southern dialect, Kanyakumari district; *mm* --> *mb* *tummal* --> *tumbal* (1.2.2) in Pondicherry dialect; *z* --> *y* (1.3.10) is found in South Arcot, Chengalput districts and in Madras; *r* --> *l* *rayil* --> *layil* (1.2.5) throughout Tamilnadu. But these replacements are not found in literate adult speech. Does this mean that these illiterate adults are still language children? - children, as far as their pronounciation of these items are concerned. Perhaps the language of the illiterates and the children have to be studied in greater detail and compared, which may reveal some of the inherent difficulties in the acquisition of languages.

1.9 We will now attempt to generalize and try to find whether there is any principle involved in the replacement. Functional load of replacement, i.e. replacement in the number of lexical items, has to be given due importance in any sort of generalization.

Since we try to present an overall picture, neglecting individual deviations among the children, there seems to be some contradicting examples in the replacements. A better approach would be, to study individual children, then generalize, giving the deviations for each.

1.9.1 In the initial position *c* --> *t* (3) *t* --> *c* (1) *sk* --> *c* (1). Though the replacement of *c* --> *t* in this position has a greater functional load, *c* also occurs in the initial position as in adult speech, by replacing *t*, and by metathesis. So it may be, that in the replacement of *c*, it is a question of free variation[2] between *c* and other

phonemes, and the children are in the process of stabilizing the contrasts between them in the initial position. The replacement of ṯ → c, ṯūkō‌/ → cūkō is just the opposite of c → ṯ. Thus the replacement of c in initial position is not due to difficulties in the articulation of the phoneme. *sk* → *c* in the initial position, and it is a regular replacement, occuring medially also. Children do not have any non-homorganic cluster in any position. All clusters with *s*, whether initial, medial or final, are replaced by *c*. There is only one cluster, *sk*- in the initial position, which is replaced by *sl*-, *skūli* → *slūli*. This may be peculiar for an individual child, which has established a cluster with *s*. There is phonetic similarly in replacing the clusters with *s*, by *c*, which is really an affricate *tš*. So, the children have identified clusters with *s*, with affricate *tš*.

r → *l* initially in four items, and medially in one item. In the medial *r/rr* → *ḏ* in five items (1.3.11) and *r* → *y* in one item (1.3.12). The child has r in the final position; *mōr* → *pōr* (1.2.2), *skūtar* → *cūṯar* (1.2.4) *ticar* → *ciṯar* (1.6), and in the middle of words *pōyṭāri* → *pōyṯāri* (1.3.1), *viraḏō* → *viḏarō* (1.6). But it does not have *r* initially. Here again, the children are in the process of establishing the contrasts. They were able'to articulate *r* in other positions, but not initially. *r/rr* does not occur initially in any Tamil word. All words listed here where *r* occurs initially, are borrowed items. Does this have any relevence for its replacement in the initial position? The replacement of *r* in the initial position is a positional difficulty, difficulties in pronouncing it initially. Alen Cruttenden does not report any replacement of *r*, in English children.

1.9.2 The replacements in the medial position with the functional load, i.e. number of lexical items, are listed below.

Stops	**Fricative**
ṭ → *ṯ* (7)	*ẓ* → *y* (5)
ḍ → *ḏ* (6)	**Flap and trill**
k → *c* (4)	*r* → *y* (1)
g → *v* (1)	*rr/r* → *ḏ* (5)
Nasals	**Lateral**
ṉṉ → *nn* (1)	*ḷ* → *l* (2)

Clusters

Medial		**Initial**
-st-	(1) → c	*sk-* → *sl-*
-ṣṭ-	(1) → c	**Final**
-sk-	(2) → c	*-st* → *-c*

From the listing above, one can see that the replacement of retroflex phonemes is complete and has a greater functional load, *ṭ* and *ḍ* are replaced in thirteen items, *ẓ* in five items, *ṇṇ* in one item and *ḷ* in two items. There is no lexical item in which the children use any retroflex sound. The children have not yet internalized the contrast between retroflex and other consonants.

The articulation of retroflex phonemes is a problem even for adult westerners to learn Tamil. The usual argument is that retroflex phonemes are not found in their languages. This argument will not apply to Tamil children. So we may hypothesise that there are some phonemes more difficult to articulate than others and retroflex is one such phoneme. As Alan Cruttenden (p.31) says "Articulatory complexity probably does play some part in the translation of perceived phonemic distinctions into productive speech (may be at the stage of planning rather than execution). This seems to be implied by the finer control needed for many of the consonants which often occur later in development, e.g. the apical fricatives." Alan Cruttenden discusses the language of the English children and they develop apical fricatives late. The same argument may apply to Tamil children, in their ability to articulate the retroflex sounds.

The next replacement of greater functional load is that of *k*, where, in 4 items it is replaced by *c*, and in 3 items it is replaced by *t̲*. Next frequent replacement is *r* by *l* in five items. The rest of the replacement are fewer in number. Allen Cruttenden also reports English children replacing velar plosives by alveolar plosives e.g. *kēn* → *tēn* (p.22), but not any replacement of *r* by *l* by English children. The replacement of velar stops seems to be a universal feature in child language, but not the phonemes which replace them. The English child replaces it by alveolar stop. The Tamil child replaces it either by *c* or *t̲*, almost of equal functional load. The children has in its lexical items *k* in initial, medial and final positions. So here, it is a case of free variation when the children are in the process of establishing complete contrast between velar and other stops.

1.9.3 Replacement by dental phonemes is the most frequent, in about 20 items. Next frequent replacement is by c in 10 items. Then

comes replacement by *l* and *y*, each in 5 items. Replacement is always by front consonants and never by back consonants. *r/rr* is the only front consonant replaced. Perhaps front consonants are easier to articulate. Will this again be a universal feature?

Metathesis occurs across vowels, sometimes across two vowels.

1.9.4 Replacement of vowel phonemes is not observed, perhaps we have missed them. Vowel phonemic contrasts are the earliest to be established and Allen Crutenden says (p.17) "In fact it seems likely (Templin 1957; Anthony et al, 1971) that child's vowel system is often complete atleast by the age of 3:0 where as consonantal distinctions are acquired more slowly and may not be complete in many cases before the age of 5:0 or 6:0".

Vowel phonemes and the front consonants except *r/rr*, are among the easily and early articulated phonemes in Tamil children's speech. Labials and dentals are among the earliest of the consonantal phonemes to be articulated. Back consonants i.e. velar and retroflex consonants, *r* like sounds and clusters may be the difficult ones to articulate and are acquired later than the previous ones.

2.0 The following lexical items are used by children and also by adults while speaking to the children. These are expressions which have no congnate forms in SST. Whether these lexical items were created by the children or learnt from adults' child language, we are not sure. Emperical research, investigating the Tamil of controlled groups of children, exposing one group, and not exposing another group to adult speech, may give more light on this. Some might have been created by the children, and adopted by adults in their child speech, and others might have been learnt by the children from adults.[8]

	CDT	Meaning	SST
1.	*iko/ako*	water	*ṯaṇṇi*
2.	*iss*	hair	*mayrɨ; muḍi*
3.	*ummaci*	God	*kaḍavuḷɨ; sāmi*
4.	*ūvā*	wound; cut	*puṇṇɨ*
5.	*ō (polāā)*	let us go	*nāmo (pōlāā)*
6.	*apuci*	eatables	*palagārō*
7.	*āyi/kakā*	anything dirty	*aẕikɨ; asiṯō*
8.	*pūcāṇḍi*	anything to frighten babies	---
9.	*paṭapāṭā*	applying colours to foot and palm	---

10. *pāci*	breast	*moḷ*, *mārbi*
11. *būvā* (may be Telugu)	cooked rice	*cōṟi*, *cādō*
12. *ṯacu*	curd rice	*ṯayircāḏo*
13. *jō* (kucalāā)	let us bath	*nāmo (kuḷiykṯlāā)*
14. *kakā* (paṇṇādɛ)	don't make it dirty	*asutō paṇṇadɛ*
15. *kaki*	sugar	*cīni*, *sakrɛ*
16. *mam mam/inki*	milk	*pāli*
17. *mam mi*	cooked rice	*cōrri*; *caḏō*
18. *mūṯā/mūcā*	urin	*mūṯrō* (may be cognate form)

These lexical items are different from adult speech. Though they have expressions in SST, they are not of the same root. They are not anomatopoetic either. This is a different set of lexical items, exclusively used by Tamil children, and by adults to them.

3. There is another set of vocabulary used by adults to refer to, to address, to call the children. Some of these expressions are used to address adults also, as terms of endearment. Strictly speaking, these items should not be included in child language, since children do not use them. But then, many of these expressions are exculsively used only to refer to children and they understand them. Perhaps this is passive Child Tamil.

3.1 Names of dear and valuable things

They are used to address the children, and they are used metaphoric (M. indicates male, F. female)

ponni (M.F.) 'gold'
paṭṭi (M.F.) 'silk'
kaṇṇi (M.F.) 'eye'
kaṇṇā / kaṇṇē (M.F.) 'eye'. ā, ē are vocative suffixes
rājā (M.F.) 'king'
kaṇṇammā "mother eye' (F). *ammā* 'mother' is added to *kaṇṇi* 'eye'
rājāṯi 'princess' (F.). *ṯi* is feminine suffix

3.2 Kinship Terms

Only terms referring to father and mother alone are used.

apā (M.F.) 'father'
ammā (M.F.) 'mother'
ayyā (M.F.) 'father; grandfather'

3.3 Abusive and disgraceful Terms

There is a folk belief that when abusive expressions are used to refer to children, they keep away the casting of evil eyes and hence the children will grow healthy and live long. These expressions convey the meaning just the opposite, what they wish for.

ollipici (M.F.) 'thin child'
alpāyisi (M.F.) 'short life'
tiriṭikaḷḷi (F.) 'thief'
tiriṭikaḷḷε (M.) 'thief'
tiriṭipayε (M.) 'thieving boy'
cinnε payε (M.) 'small boy'
cuṭipayε (M.) 'mischievous boy'
muṭāpayε (M.) 'dull boy'
mūḍi (M.F.) (meaning not clear); may be Goodness of ugliness, elder sister of Lakshmi, shortened form of mūdēvi
mūdēvi (M.F.) Goddess of ugliness
moṭε (M.F.) 'bald head'
maki (M.F.) 'dull one'
vāṇḍi (M.F.) 'thin child; small child'

3.4 Names of animals and birds

kuṭi (F.) 'young one of animals'
kuṭipayε (M.) "
koraṅgi (M.F.) 'monkey'
kunji (M.F.) 'young one of birds'
kaẓidε (M.F.) 'donkey'
naṇḍi (M.F.) 'crab'
nāy (M.F.) 'dog'

3.5 Terms referring to children

puḷḷε (M.F.)
pāpā (F.)
api (M.)

3.6 Address terms

yēli (M.)
ḍē (M.)
ḍī (F.)

3.7 Endearing term

cellō (M.F.)

3.8 English expressions

sār (M.) - sir
maynar (M.) minor

FOOT NOTES

1. Items marked * are the intermediate hypothetical forms, not actually found CDT.

2. The expression free variation is used not as the traditional linguistic term. Here it implies that certain phonemes which are replaced in certain lexical items are retained in other items.

3. My grandson, at the age of 1 1/2 years, developed using mam for fruits, though nobody used that form in my family. Then we adults started using mam, when we wanted to offer him fruits. Perhaps, he might have picked up this syllable from maambazo 'mango fruit', which we have been using and which he liked most among fruits.

BIBLIOGRAPHY

Cruttenden, Alan, *Language in Infancy and Childhood*, Manchester University Press, 1979

பாரதியின் தேசியம்-ஒரு வரலாற்று பின்புலம்

அ. பாண்டுரங்கன்

0. தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றின் திருப்பு முனையாகத் திகழ்ந்தவன் பாரதி. அவன் காலத்தால் உருவான கவிஞன்; காலத்தை உருவாக்கிய கவிஞன். தமிழ்மொழிக்கும் இலக்கியத்திற்கும் ஓர் அகன்ற பார்வையை இந்திய தேசியப் பார்வையை, உலகப் பார்வையைக் கொடுத்தவன் பாரதி. அக் கவிஞனுடைய பாடல்களிலும் கட்டுரை களிலும் சொற்பொழிவுகளிலும் வெளிப்படுகின்ற தேசியம் பற்றி—அதன் உருவாக்கம், பரிணாமம், எல்லை, வீச்சு பற்றி—இக்கட்டுரை ஆராய முனைகின்றது.

0.1. தேசியம் என்ற சொல் Nationalism என்னும் ஆங்கிலச் சொல்லின் மொழி பெயர்ப்பாக வழங்கப்படுகின்றது. தேசியம் என்னும் கருத்து ஐரோப்பிய வரலாற்றைப் பொறுத்த அளவில் மிக அண்மைக் காலத்தது ஆகும். எனினும் தேசியத்தின் அடிப்படைக் கூறுகள் மனித குல வரலாற்றில் அவ்வப்போது வெளிப் பட்டு நிற்பதைக் காணலாம். இது வரலாற்றில் தவிர்க்க முடியாத வெளிப்பாடாகத் தன்னைக் காட்டிக் கொள்ளுகின்றது. வரலாற்றின் முக்கிய கட்டங்களில் தேசியம் ஓர் உந்து சக்தியாக விளங்குவதைக் காண இயலும். தேசிய வாதம் ஐரோப்பாவில் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் தோன்றியது. தேசிய வாதத்தின் தோற்றத்தைப் பற்றிக் கூறும்பொழுது அது

> "நிலப்பிரபுத்துவ சமூக அமைப்பின் வீழ்ச்சியில், முதலாளித்துவம்
> பெற்ற எழுச்சியில்......உருக்கொண்டதென்று"
>
> (மணி.பெ.சு., இ.தே.தோ.வ , பக்.13)

விளக்கப்படுகின்றது. தேசம், தேசப்பற்று, தேசியம், தேசிய இனம், தேசிய அரசு ஆகிய கருத்துக்கள் தம்முள் தொடர்புடையன; ஒன்று மற்றொன்றுக்கு அடிப்படை யாக, துணையாக அமைவன.

0.1.1 தமிழக வரலாற்றையும், தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றையும் ஒருங்கு வைத்துக் காணும்பொழுது இன்றைக்கு நாம் கருதுகின்ற தமிழ்த் தேசியக் கருத்து, அதன் வெளிப்பாடான நாடு உருவாகவில்லை என்றே சொல்ல வேண்டும். வண்பொழில் மூவர் தண் தமிழ் வரப்பின் என்று கூறப்பெற்றபோதிலும் தமிழகம் முழுவதும் ஒன்று பட்டு ஒரு தமிழ்த் தேசிய இனம் என்னும் கருத்து உருவாக்கம் பெறவில்லை என்றே தோன்றுகின்றது. சிலப்பதிகாரம் ஒன்றே இத்தகு போக்குக்கு விதிவிலக்காக அமைகின்றது. தமிழ்நாட்டு மூவேந்தர்களைக் குறித்து இளங்கோவடிகள் பாடி யுள்ள திறம் தேசிய உருவாக்கத்தின் கருவாக உள்ளது. செங்குட்டுவனின் வட நாட்டுப் படையெடுப்பைப் பற்றிக் கூறும்பொழுது,

> "காவா நாவிற் கனகனும் விசயனும்
> விருந்தின் மன்னர் தம்மொடுங் கூடி
> அருந்தமி ழாற்ற லறிந்தில ராங்கெனக்
> கூற்றக் கொண்டிச் சேனை செல்வது"
>
> (சிலப். 26: 159—162)

என்று அதனைத் தேசியப் பார்வையில்—இன மான உணர்வுப் பார்வையில் பார்க்கின்ற இளங்கோவடிகள் தமிழ்த் தேசியத்தின் தலைமகனாகத் தோன்றுகின்றார்.

2. பாரதியின் தேசியப் பார்வையைக் காணுமுன் அவனுடைய வாழ்க்கை வரலாற்றைச் சற்று, கவனிக்க வேண்டும். இளமையிலேயே தாயையும் இளங் காளைப் பருவத்திலே தந்தையையும் இழந்த பாரதி தன் அத்தை குப்பம்மாள், அவர் கணவன் கிருஷ்ணசிவன் ஆதரவில் காசியில் 1898 முதல் 1902 வரை வாழ்ந்தான். அங்கு வாழ்ந்த காலத்தில் திருநெல்வேலியில் நின்றுவிட்ட படிப்பை ஈடுகட்டும் முறையில் அலகாபாத் பல்கலைக் கழகத்தில் நுழைவுத் தேர்வு எழுதி வெற்றி பெற்றான். இந்தி, வடமொழி போன்ற மொழிகளைக் கற்றான். 1903ஆம் ஆண்டு எட்டயபுரத்திற்குத் திரும்புகின்றான்; எட்டயபுரத்திலும் அவனால் நீண்ட காலம் இருக்க முடியவில்லை. சுதந்திர வேட்கையையும் புதிய எண்ணங்களையும் சுமந்து கொண்டிருந்த பாரதியால் எட்டயபுரத்தில் முடங்கிக் கிடக்க இயலவில்லை. மதுரையில் சில திங்கள் தமிழாசிரியப் பணி ஆற்றுகின்றான். இறுதியில் 1904ஆம் ஆண்டில் ஜி. சுப்பிரமணிய அய்யர் அழைப்பினை ஏற்றுச் சுதேசமித்திரன் நாளிதழின் துணை ஆசிரியராகச் சென்னையில் பணியேற்கிறான். தேசிய இயக்கமான காங்கிரசோடு இவன் தொடர்பு நெருக்கமாகின்றது. வ.உ. சிதம்பரம் பிள்ளை சுப்பிரமணிய சிவா போன்ற தேச பக்தர்களுடன் நெருங்கிய தொடர்பு ஏற்படுகின்றது. தமிழகத் தேசியத் தலைவரான வ.உ. சிதம்பரனாரின் தலைமையில் காங்கிரசுக் கூட்டங்களுக்குக் கவிஞன் செல்லுகிறான் : காங்கிரசின் தீவிரவாதத் தலைவர்களான பாலகங்காதர திலகர், விபின சந்திர பால், லாலா லஜபதிராய் அரவிந்தர் ஆகியோருடைய நேரடித் தொடர்பு பாரதிக்குக் கிட்டுகின்றது. விவேகானந்தரின் சீடரான சகோதரி நிவேதிதையைச் சந்தித்து அவரைக் குருவாக ஏற்றுக் கொள்ளுகிறான், பாரதி. மிதவாதியான சுப்பிரமணிய ஐயரால் நடத்தப்பெற்ற சுதேசமித்திரனில் பாரதி தன் உணர்ச்சி முழுவதையும் வெளிப்படுத்த இயலவில்லை. தீவிரத் தேசியவாதத்தில் ஈடுபாடுகொண்ட மண்டயம் சகோதரர்களின் தொடர்பால் இந்தியா பத்திரிகை உருவாகின்றது. அப்பத்திரிகையில் கனல் தெறிக்கும் கவிதைகளையும் கட்டுரைகளையும் படைக்கின்றான் பாரதி. சக்கரவர்த்தினி, பாலபாரதா (ஆங்கிலம்) என்ற இதழ்களிலும் அவன் எழுத்துகள் இடம்பெறுகின்றன. திருநெல்வேலியில் வ.உ.சி., சுப்பிரமணிய சிவா ஆகியோர் கைது செய்யப்பட்டுக் கடும் தண்டனை பெறுகின்றனர். இந்தியா பத்திரிகை மீதும் ஆங்கில அரசின் கண்காணிப்பு மிகுதியாகின்றது. நண்பர்களின் தூண்டுதலின் பேரில் 1908ஆம் ஆண்டில் பிரஞ்சு இந்தியாவில் இருந்த புதுச்சேரிக்குப் பாரதி போய்ச் சேருகின்றான். இந்தியா பத்திரிகை புதுச்சேரியில் மீண்டும் தொடங்கப்பட்டு பிரிட்டிஷ் அரசு மீது நெருப்புமழை பொழிகிறது இந்தியா பத்திரிகை, பிரிட்டிஷ் இந்தியாவில் நுழையாதவாறு ஆங்கில அரசு கடும் நடவடிக்கை எடுக்கின்றது. இந்தியா பத்திரிகை நின்றுவிடுகின்றது. 1910இல் புதுவைக்கு அரவிந்தர் வருகின்றார்; வ.வே.சு. அய்யரும் புதுவை வந்து சேர்கின்றார். புதுவையில் விஜயா என்ற நாளிதழையும் சூர்யோதயம் (தமிழ்). பால பாரதா (ஆங்கிலம்) என்ற வார இதழ்களையும் கர்மயோகி என்ற திங்கள் இதழையும் பாரதி நடத்துகின்றான். 1918இல் புதுவையை விட்டு வெளியேறி இரண்டு ஆண்டுகள் மனைவியின் ஊரான கடையத்தில் வாழ்கிறான். இக்காலக் கட்டத்தில் திருவனந்தபுரம். காரைக்குடி' கானாடு-காத்தான் போன்ற பல இடங்களுக்குச் சென்று சொற்பொழிவுகள் ஆற்றுகின்றான். 1921ஆம் ஆண்டில் மீண்டும் சுதேசமித்திரனில் துணை ஆசிரியராகப்

பொறுப்பேற்றுத் தன் இறுதிக் காலம் வரை (1921 செப்டம்பர் 12) கட்டுரைகள் எழுதுகின்றான்.

2.1. தேசியத்தின் பின்னணியும் இங்கே கவனிக்கத் தக்கது. 1857இல் தோன்றிய சிப்பாய்க்கலகம் இந்து—முஸ்லிம் ஒற்றுமையின் சின்னமாக விளங்கியது; இந்து, இஸ்லாமிய இராணுவ வீரர்கள் தோளோடு தோள் இணைந்து ஆங்கிலேய ருக்கு எதிராக வெகுண்டெழுந்து போரிட்டனர்' இந்து சந்நியாசிகளும் இஸ்லாம் மௌல்விகளும் இவ்விடுதலை இயக்கத்தில் பங்குகொண்டனர். இவ்வியக்கம் தோல்வியைத் தழுவியது. என்றென்றும் இந்தியாவைத் தன் பிடிக்குள் வைத்திருக்க முடிவு செய்த ஆங்கிலப் பேரரசு, மெக்காலே வகுத்த கல்விக்கொள்கையைப் பின் பற்றி இந்தியர்களை ஆங்கிலேயர் மயமாக்க முயன்றது. அரசின் துணையுடன் தொடங்கப்பெற்ற கிறித்தவப் பாதிரிகளின் பள்ளிகளின் வாயிலாக ஆங்கிலத்தையும் கிறித்தவத்தையும் போதித்து, தனக்குத் துணைபுரியும் ஒரு மத்தியதர வர்க்கத்தை உருவாக்க முனைந்தது. இதனைக் குறித்து இராஜாஜி குறிப்பிடுவது இங்கு கருதத் தக்கது.

> "அந்நியர் ஆக்கிரமிப்பைக் கண்டு மக்களின் உள்ளம் கொதிப் படைவதற்குப் பதிலாக ஆங்கிலேயரைக் குரு ஸ்தானத்தில் வைத்து மதித்துப் போற்றி அவர்களுடைய அடிச் சுவட்டைப் பின்பற்றிச் செல்ல முயலும் ஆங்கிலம் படித்த கூட்டம் ஒன்று நாட்டில் முளைத்து வளர்ந்தது" (மணி, பெ.சு.இ.தே.தோ.வ.ப. 37, மேற்கோள்)

இதன் விளைவாக இந்திய வரலாறும் நாகரிகமும் திரித்துக் கூறப்பட்டன; இந்தியாவை நாகரிகப்படுத்துவதற்காகவே கடவுள் தங்கள் ஆட்சியை இந்தியாவில் ஏற்படுத்தினார் என இந்தியர்கள் நம்பும்படி ஆங்கிலக் கல்வி அமைந்தது. ஆங்கிலக் கல்வி கற்ற அறிஞர்கள் இந்து சமயத்தில் படிந்திருந்த கறைகளைத் துடைத்து ஒரு புத்துயிர்ப்பைத் தோற்றுவிக்க முனைந்தனர். இராஜாராம் மோஹன்ராய், தயானந்த சரசுவதி போன்றோரும் அவர்கள் தோற்றுவித்த இயக்கங்களும் படித்த இந்தியர் களிடையே புது விழிப்பை ஏற்படுத்தின. நாட்டின் பல்வேறு பகுதிகளிலும் ஆங்கில ஆட்சிக்கு எதிரான கசப்புணர்வு நீறுபூத்த நெருப்புப் போன்று அடங்கியிருந்தது.

இந்நிலையில் படித்த நடுத்தர வர்க்கத்தைத் தொடர்ந்து தன் பிடியில் வைத் திருக்க எண்ணிய ஆங்கில அரசு அதிகாரப் பங்கீடு தரும் முறையில் காங்கிரஸ் மகாசபை தோன்றத் துணை செய்தது. அன்றைய காலகட்டத்தில் இந்தியாவின் அரசப் பிரதிநிதியாக இருந்த டப்ரின் பிரபுவின் ஆசியுடன் அவருடைய நண்பரான ஆலன் ஆக்டோவியன் ஹ்யூம் முயற்சியால் 1885 ஆம் ஆண்டு டிசம்பர் 28ஆம் நாள் சிம்லாவில் காங்கிரஸ் கூடியது. மத்தியிலும் மாநிலங்களிலும் உள்ள சட்ட மன்றங்களிலும் அரசு ஊழியத் துறையிலும் இந்தியர்களுக்குப் பங்களிக்க வேண்டும் என்னும் கருணை மனுக்கள் கோரிக்கைகளாக வைக்கப்பட்டன.

2.2. ஆங்கில ஆட்சியின் பிரித்தாளும் கொள்கையைத் தீவிரமாக நிறை வேற்றத் தொடங்கினார் கர்சான் பிரபு. 1905ஆம் ஆண்டு வங்காளத்தைக் கிழக்கு, மேற்கு வங்காளங்களாகப் பிரித்தார். இந்து வங்காளம் முஸ்லிம் வங்காளம் என்று பெயர் கூறப்படாவிட்டாலும் அது நிர்வாக சௌகரியத்தைக் காரணமாகக் காட்டிப்

பிரித்தாள முயன்ற நடவடிக்கையே ஆகும். இந்நடவடிக்கையை வங்காள இந்துக்களும் முஸ்லிம்களும் இணைந்து எதிர்த்தனர். வங்காளத்தில் நடைபெற்ற நிகழ்ச்சிகள் இந்திய நாட்டின் பல பகுதிகளிலும் எதிரொலித்தன. வங்க தேசியம் இக்காலக்கட்டத்தில் இந்திய தேசியமாக மலர்ச்சிபெறத் தொடங்கியது. "வந்தே மாதரம்" என்று சொன்னாலே கடும் தண்டனை விதிக்கப்பட்டது. "தென்னாட்டுத் திலகர்" எனப் புகழ் பெற்றிருந்த வ.உ. சிதம்பரனார் அன்றைய காலக்கட்டத்தில் "வந்தே மாதரம் பிள்ளை" என்று அழைக்கப்பெற்றார் என்பது நினைக்கத் தக்கது (மணி, பெ. சு., இ. தே. தோ. வ. ப. 78). பாரதியின் "வந்தே மாதரம் என்போம்" என்ற பாடலை இவ்வரலாற்றுப் பின்னணியில் காணவேண்டும்.

"வந்தே மாதர மென்போம்—எங்கள்
மாநிலத் தாயை வணங்குது மென்போம்"
"வந்தே — மாதரம் — ஜய
வந்தே மாதரம்"
"......வந்தே மாதரம் வந்தே மாதரம்
என்று வணங்கேனோ?"
(பாரதியார் கவிதைகள், மெர்க்குரி புத்தகக் கம்பெனி)

2.3. இந்தியத் தேசிய உணர்வு அரசியல் அடிப்படையில் அண்மைக் காலத்தில் தான் வளர்ச்சி பெற்றதாயினும் இந்திய ஒருமைப்பாடு சமய, பண்பாடுகளின் அடிப்படையில் தொன்றுதொட்டே நின்று நிலவி வருவதை நாம் இலக்கியங்கள் வாயிலாகக் காணுகின்றோம். காசி-இராமேசுவர யாத்திரைகள் இதனை நமக்கு உணர்த்துகின்றன. பொதியமும் இமயமும் சங்க இலக்கியங்களில் இணைத்துப் பேசப்படுகின்றன. பாண்டியர்கள் தங்களைக் குரு மன்னர்களோடு தொடர்பு படுத்திக் கவுரியன், சந்திர குலத்தவன் என்று பேசுவதும் சோழர்கள் தங்களைச் சிபியின் மரபினராகவும் சூரிய வமிசத்தினராகச் சித்திரிப்பதும் இத்தகு பண்பாட்டுக் கலவையின் விளைவுகள் என்பதைத் தெளிவாக உணரலாம். வடநாட்டின் மீது படையெடுத்துச் சென்ற செங்குட்டுவன் இமயத்தில் வாழும் அந்தணர்களைக் காக்க வேண்டும் என்ற வேண்டுகோள் விடுக்கின்றனர் பொதிய மலைக்குச் செல்லும் முனிவர்கள்.

"செஞ்சடை வானவ னருளினில் விளங்க
வஞ்சித் தோன்றிய வானவ கேளாய்
மலயத் தேகுதும் வான்பே ரிமய
நிலயத் தேருத னின்கருத் தாகலின்
அருமறை யந்தண ராங்குளர் வாழ்வோர்
பெருநில மன்ன காத்தனின் கடனென"

(சிலப்பதிகாரம், 26: 98—103)

என்று கூறுவது இக்கருத்துக்கு அரண்செய்கின்றது. நாளந்தா போன்ற பல்கலைக் கழகங்களில் திந்நாகர், தர்மபாலர் போன்ற தமிழர்கள் பணியாற்றியமையும் பௌத்த சமய நூல்கள் சிலவற்றிற்குக் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் உரையெழுதப்பட்டமையும் இந்தியாவின் பண்பாட்டொருமையை—அவன் வலிமையைக் காட்டுகின்றன. அரசியல் வழியில் இந்தியப் பெருநிலம் பிளவுண்டு கிடந்த போதிலும் வெவ்வேறு

அரசுகள் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பட்டுப் பகைத்துக்கொண்டு வாழ்ந்த போதிலும் இவை நாட்டில் பிரிவினைப் போக்கை வளர்க்கவில்லை. மொழி வழித் தேசியம் உருவாகாத அக்ககாலக் கட்டத்தில் பண்பாட்டுத் தேசியமே மேலோங்கி நின்று இந்திய மக்களைச் சிதறுண்டு போகாமல் காப்பாற்றியது. ஒவ்வொரு பகுதியும் தன் தனித்தன்மையைக் காலம் காலமாகப் பேணிக் காத்து வந்ததொடு இந்தியர், இந்துக்கள் என்ற ஒருமைப்பாட்டையும் பேணி வளர்த்துள்ளது. இவ்வுணர்வு இல்லா விட்டால் தென்னாட்டவர்களான சங்கரரும் இராமானுஜரும் காஷ்மீரம் வரை சென்று கொள்கைகளைப் பரப்பியிருக்க இயலாது. பழைய மரபுகளும் இயக்கியங்களும் இப் பண்பாட்டு ஒருமையைக் கட்டிக் காத்து வருவதை நாம் எண்ணும்பொழுது அவை நம்மை வியப்பில் ஆழ்த்துகின்றன. பாரதி இத்தகையதொரு இந்தியப் பண்பாட்டு மரபில் வருகின்றவன் என்பதை அவனுடைய பாக்கள் பறைசாற்றுகின்றன.

"பாருக்குள்ளே நல்ல நாடு — எங்கள்
பாரத நாடு"

"மன்னு மிமயமலை யெங்கள் மலையே
மாநில மீததுபோற் பிறிதிலையே
இன்னறு நீர்க்கங்கை யாறெங்கள் யாறே
இங்கிதன் மாண்பிற் கெதிரெது வேறே?
பன்னரு முபநிட நூலெங்கள் நூலே
பார்மிசை யேதொரு நூலிது போலே!
பொன்னொளிர் பாரத நாடெங்கள் நாடே
போற்றுவ மிஃதை யெமக்கிலை யீடே."

"ஜய பாரத" என்ற பாட்டு

"முன்னை யிலங்கை அரக்கர் அழிய
முடித்தவில் யாருடை வில்?—எங்கள்
அன்னை பயங்கரி பாரததேவிநல்
ஆரிய ராணியின்வில்"

"எங்கள் தாய்"; என்ற பாட்டு

வெறிகொண்ட தாய்" என்ற பாட்டு

(பாரதியார் கவிதைகள், மெர்க்குரி புத்தகக் கம்பெனி)

2.4. தேசிய உணர்வின் அடிப்படைக் கூறுகளுள் ஒன்றான மொழி, தேசிய முணர்ச்சியின் வளர்ச்சிக்கு உந்துவிசையாயிற்று. வங்காளப் பிரிவினைக்குப் பின்னர் ஏற்பட்ட தேசிய வெள்ளம் அவ்வப் பகுதிகளில் வழங்கிய தாய்மொழியின் வாயிலாகவே வெளிப்பட்டது. வங்கமொழி வாயிலாக அரவிந்தர், விபின சந்திர பாலர் போன்ற தேசத் தலைவர்களும், மராத்தி மொழி வாயிலாகப் பாலகங்காதர திலகரும் தமிழ் மொழி வாயிலாக வ.உ. சிதம்பரனார், சுப்பிரமணிய சிவா, பாரதி ஆகியோரும் தேசிய உணர்ச்சியைத் தட்டியெழுப்பினர். மொழிவழித் தேசியம் குறித்து, திலகர் கூறும் கருத்து இங்கு நினைக்கத் தக்கது.

''மொழி, இன அடிப்படையில் மாநிலங்களைச் சீரமைத்து,
மத்திய அதிகாரத்தின் கீழ் இயங்கும் ஒரு சமஷ்டியை
உருவாக்க வேண்டும்'' (பெ.சு. மணி, இ.தே.தோ.வ.ப. 500)

16.03.1907 இல் தான் நடத்திய 'இந்தியா' வார இதழில் பாரதி தேசியத்தை ''ஜாதிய அறிவு'' என்று குறிக்கின்றான். NATIONALISM ''ஜாதீய அறிவு'' என்ற தலைப்பையிட்டு, பாரதி கூறும் கருத்துக்கள் எண்ணத் தக்கன. இந்தியா ஒரு நாடு (Nation) அல்ல என்பாரின் கூற்றைப் பாரதி ஏற்க மறுத்து, பன்முறை தான் அதனைக் கண்டித்திருப்பதை நினைவு கூர்கிறான். தன் கருத்துக்கு அரண்செய்யும் வகையில் சி. இராமலிங்க ரெட்டி பேசிய பேச்சை மேற்கோள் காட்டுகின்றான்.

''இந்தியாவில் பிறந்து, இந்தியாவிலே வளர்ந்த இந்நாட்டின் க்ஷேம லாபங்களையே தமது க்ஷேம லாபங்களாக வுடைய எல்லா வகுப்பினரும் ஒரே ஜாதியென்று, அந்த ஜாதி முழுமையும் உன்னதம் பெறுவதற்குரிய வழிகளை அனுசரிக்க வேண்டுமென்ற ஞானமே இந்திய ''ஜாதீய ஞானம்'' என்று கூறப்படும் இந்தியா பல பல பாஷைகளையும் மதங்களையும் இனங்களையும் உடைய நாடாதலால் இங்கே ஜாதீய ஞானம் ஏற்படுவது இயற்கை விரோத மென்று சிலர் கூறுகிறார்கள். இதை நாம் எத்தனையோ முறை கண்டனம் செய்து எழுதியிருக்கின்றோம். சென்ற புதன் கிழமை மாலை சென்னை ''பால பாரத சங்க;'த்தின் ஆதாயத்தின் கீழ் கேம்பிரிட்ஜ் பட்டதாரராகிய ஸ்ரீ.ஸி. ராமலிங்க ரெட்டி செய்த திறமை மிகுந்த உபந்நியாசத்திலே நமது நோக்கத்தைத் தழுவிப் பேசியது பற்றிச் சந்தோஷமடைகின்றோம். ஜாதீய ஞானம் ஏற்படுவதற்கு பாஷைகள், மதங்கள் இவை சிறியதேனும் தடையாகமாட்டா வென்பதை ஸ்ரீ ராமலிங்க ரெட்டி நன்கு வற்புறுத்திப் பேசினார்''

(பாரதி தரிசனம்-2, ப.63)

தமிழ்த் தேசியத்திற்கும் இந்தியத் தேசியத்திற்கும் முரண்பாடு இல்லை என்று பாரதி கருதுகிறான். இந்தப் பின்புலத்தில் அவனுடைய பாடல் வரிகளான

''வாழிய செந்தமிழ்! வாழ்க நற்றமிழர்!
வாழிய பாரத மணித்திரு நாடு!
....
வந்தே மாதரம்! வந்தே மாதரம்!''

(பாரதியார் கவிதைகள், மெர்க்குரி புத்தகக் கம்பெனி)

என்பதைப் பயில வேண்டும். இந்தியத் தேசியத்தில் தமிழ்த் தேசியம் உயிர்ப்புடன் திகழ முடியும என்று பாரதி கருதுகின்றான். தேசியம் குறித்து பாரதி வாய்ப்பு நேர்கின்ற பொழுதெல்லாம் எழுதுகின்றான். ''புனர்ஜென்மம்'' என்னும் கட்டுரையில் அவன் கூறும் கருத்துகளைக் காண்போம்.

''கிறிஸ்தவர்களாயினும், பார்ஸிகளாயினும் மகமதியராயினும் எங்கிருந்து வந்து எந்த இஷ்ட தெய்வத்தைக் கொண்டாடிய போதிலும், பாரத பூமியிலே பிறந்து வளர்ந்து இதையே சரணாகக் கொண்ட மனிதர்களையெல்லாம் பாரத ஜாதி

யிலே சேர்த்துக் கணக்கிட வேண்டும். இது ஒரே ஜாதி; பிரிக்க முடியாதது அழிவில்லாதது.''

(மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள்—தத்துவம் பக். 53–54)

கங்கையில் சேரும் வாய்க்கால்கள் எல்லாம் கங்கை ஆறாக மாறுகின்றன; பாரத தேசத்தில் குடியேறித் தலைமுறை தலைமுறையாய் வாழ்பவர்கள் எல்லாம் இந்தியர் கள்; பாரத மக்கள் என்று பாரதி கருதியிருப்பது தெளிவாகின்றது. இவனுடைய தேசியப் பார்வையில் மொழிக்கும் மதத்திற்கும் இடமில்லை. இவை அனைத்தையும் கடந்த நிலையில் இந்திய மக்கள் கூட்டம் என்னும் நிலையில், பாரத சமுதாயம் பற்றிப் பாரதி பாடுகின்றான்

''முப்பது கோடி முகமுடையாள் உயிர்
மொய்ம்புற ஒன்றுடையாள்—இவள்
செப்புமொழி பதினெட்டுடையாள்—எனில்
சிந்தனை ஒன்றுடையாள்.''
''அறுபது கோடி தடக்கைகளாலும்
அறங்கள் நடத்துவள் தாய்''
''விதமுறு நின்மொழி பதினெட்டுங் கூறி
வேண்டிய வாறுனைப் பாடுதுங் காணாய்''

(பாரதியார் கவிதைகள், மெர்க்குரி புத்தகக் கம்பெனி)

தேசியத்தை ''ஜாதீய ஞானம்'' என்று குறிப்பிட்ட பாரதி, அத் தேசியத்திற்கு அடிப்படையாக விளங்குபவைகளை ''ஆர்யஸம்பத்து'; என்கிறான். அதனை அவன் ''புனர்ஜன்மம்'' என்னும் கட்டுரையில் விளக்குகிறான்.

''நமது வேதம், நமது சாஸ்திரம், நமது ஜனக்கட்டு நமது பாஷைகள், நமது கவிதை, நமது சிற்பம், நமது ஸங்கீதம், நமது நாட்டியம், நமது தொழில் முறை கள், நமது கோபுரங்கள், நமது மண்டபங்கள், நமது குடிசைகள்—இவை அனைத்துக்கும் பொதுப்பெயர் 'ஆர்ய ஸம்பத்து' காளிதாசன் செய்த சாகுந்தல நாடகம் ஹிந்தி பாஷையிலே துளஸீதாஸர் செய்திருக்கும் ராமாயணம், கம்ப ராமாயணம், சிலப்பதிகாரம், திருக்குறள், ஆண்டாள் திருமொழி, இவை யனைத்துக்கும் பொதுப் பெயராவது ஆர்ய ஸம்பத்து...எனவே ஆர்ய ஸம்பத் தாவது ஹிந்துஸ்தானத்தின் நாகரிகம். இந்த ஸம்பத்தைப் பாதுகாக்கும் வரையில் இந்த ஜாதிக்கு உயிருண்டு. இந்த ஸம்பத்திலே துருப்பிடிக்க இடம் கொடுத்தால் இந்த ஜாதியைச் செல் அரித்துவிடும்''

(மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள், ப.54)

பாரதியின் மெய்ஞ்ஞானம் என்னும் நூலை இயற்றிய ந. இரவீந்திரன் பாரதியின் இக்கருத்தை எடுத்துரைத்து,

''இந்த வரையறைக்குள் பாரதி இஸ்லாமிய மக்களைச்
சேர்த்துக் கொள்ளவில்லை''

(பாரதியின் மெய்ஞ்ஞானம், ப.29)

என்று கூறுவது பொருத்தமர்கத் தோன்றவில்லை. "புனர்ஜன்மம்" என்னும் கட்டுரையின் தொடக்கத்திலேயே இந்தியாவில் வாழும் அனைவரும் பாரத ஜாதி யினரே—இந்தியரே என்று குறிப்பிட்டிருப்பதை நாம் முன்னரே கண்டோம்.

2.5. இன்னொன்றையும் நாம் கருத வேண்டும். 1905ஆம் ஆண்டில் நடை பெற்ற வங்கப் பிரிவினை நாட்டில் ஒரு பெரும் புயலைக் கிளப்பிவிட்டது. திலகர், விபின சந்திர பாலர் போன்ற தீவிரவாதிகள் தம் தீவிரவாதத்தை ஒரு சமயக் கொள்கையாகவே உருவாக்கினர். பங்கிம் சந்திரர் இயற்றிய "வந்தே மாதரம்" என்னும் பாடல் இந்தியத் தாயை இந்துக்களின் தெய்வமான காளியாக உருவகித்தது. கொடுமைகளைக் கண்டு வெகுண்டெழும் மாகாளி பராசக்தியாகவும் தன்னை எதிர்ப்போரைத் துகளாக்கும் பவானியாகவும் கொடுந் துர்க்கையாகவும் பாரத மாதா உருவகிக்கப்பட்டாள். வங்க தேசிய வாதிகள் பாரதத்தைக் காளியாகக் கண்ட அதே கால கட்டத்தில் திலகர் சிவாஜியின் வீர வரலாற்றை நினைவுறுத்தி மக்களைத் தட்டியெழுப்பினார். இந்து சமய மறுமலர்ச்சிக்காக மொகலாயர்களை எதிர்த்துப் போரிட்ட சிவாஜி தேசிய இயக்கத்தின் இலட்சியத் தலைவராக்கப்பட்டு வீர வழி பாட்டுக்குரிய வராகின்றார். விநாயகர் வழிபாட்டையும் தேசிய எழுச்சிக்குக் கருவி யாகப் பயன்படுத்திக்கொள்ளவும் திலகர் தயங்கவில்லை. லாலா லஜபதிராய் போன்ற பாஞ்சாலத் தலைவர்கள் மொகலாயர்களை எதிர்த்து உயிர்துறந்த சீக்கிய குரு கோவிந்தசிங்கின் வீரத்தை நினைவுபடுத்தி அரசியல் ஆவேசத்தை ஏற்படுத்து கின்றனர்.

இந்து சமய நூல்களையும் தேசிய இயக்கத்தின் வளர்ச்சிக்குப் பயன்படுத்திக் கொள்ளக் காங்கிரஸ் தீவிரவாதிகள் தயங்கவில்லை, ஆங்காங்கு வெகுண்டெழுந்த இளைஞர்கள் தனிநபர்களைக் கொல்லும் பயங்கர வாதத்தில் இறங்கினர். திலகர், அரவிந்தர் போன்றோர் இதனை வெளிப்படையாக ஆதரிக்காவிட்டாலும், இவை தவிர்க்க முடியாதவை என்று கருதினர். பாலகங்காதர திலகர் கீதையைத் தன் அரசியல் கருத்துகளுக்கு விளக்கம் தரும் நூலாகக் கையாண்டார்; "கீதா ரகஸ்யம்" என்னும் புத்துரையை இயற்றினார். விடுதலை பெற்ற பாரதத்தில் "ஸநாதன தர்மமே" நிலைபெறும் என்றார் அரவிந்தர். இக்கொள்கையின் பாதிப்புகளை நாம் பாரதியின் பாடல்களில் காண முடிகின்றது.

வங்க தேசபக்தர்களைப் போன்று பாரதியும் பாரதத் தாயைக் காளியாக, துர்க்கையாக, பயங்கரியாக, மாகாளியாக உருவகிக்கின்றான் "எங்கள் தாய்" என்னும்பாடலில் பாரதி, இந்தியத் தாயைத் துர்க்கையாக உருவகிக்கின்றான்; ஊழிக் கூத்தாடும் மாகாளியாக, வெறிகொண்டவளாக, பேயாக உருவகிக்கின்றான். கூறியது" என்னும் தலைப்பில் நீண்ட கவிதையொன்றைப் பாரதி பாடுகின்றான். "சத்ரபதி சிவாஜி தன் சைனியத்திற்குக் சீக்கிய குருவான கோவிந்த சிங்கின் வீரத்தைப் போற்றும் வகையில் "குரு கோவிந்த ஸிம்ஹ விஜயம்" என்னும் பாடலை யும் பாரதி புனைகின்றான். இவை அனைத்தும் அக்காலக் கட்டத்தில் எழுச்சியுற்ற தீவிர வாதத்தின் சாயலைப் பாரதி கவிதையிலும் காட்டுகின்றன. காலம் கவிஞனை உருவாக்குகிறது என்னும் உண்மையைப் பாரதியின் பாடல்கள் உணர்த்துகின்றன.

2.6. தீவிரவாதிகளின் இயக்கம் சமயச் சார்புடையதாக மலரத் தொடங்கியது என்பதனை இவை அனைத்தும் தெளிவாக்குகின்றன. அன்று தேசிய இயக் கத்தைத் தலைமை தாங்கி நடத்திய பெரியோர்கள் இந்து சமயச் சார்புடையயோராக

விளங்கினர் என்பது மறுக்கவியலா உண்மை. இதனால் விளையவிருக்கும் கேடு களைப் பாரதி உணர்ந்துள்ளான் என்று தெரிகின்றது. சத்ரபதி சிவாஜி பற்றிய பாடலை இயற்றிய பாரதி இந்தியா இதழில் எழுதியுள்ள கட்டுரைகளில் இதனைக் குறிக்கின்றான். சிவாஜி உற்சவம் குறித்து இந்துக்களுக்கும் மகமதியர்களுக்கும் ஏற்பட்டுள்ள மனக் கசப்பை விளக்கிவிட்டுப் பின்வரும் கருத்தை வலியுறுத்துகிறான்.

> "மகமதியர்கள் தங்கள் நாட்டைவிட்டு இதையே சுயநாடாக எப்பொழுது அடைந்தார்களோ அன்று முதல் அவர்களுக்கும் நமக்கும் ஒருவித சம்பந்தம் ஏற்பட்டுவிட்டது. நாமும் அவர்களின் பேரில் பூர்வீகக் குற்றங்களை எடுத் துரைத்தல் தப்பிதம்; அவர்களும், நம்மை உடன்பிறந்தவர்களெனப் பாவித்து நடக்கவேண்டும். நமக்குள்ளே எவ்வளவு சச்சரவுகள் நேர்ந்த போதிலும் நம்மை பிரித்து அரசாள எண்ணம் கொண்டுள்ள ஐரோப்பியரின் எண்ணத்தைக் குலைப்பதே நமது முதல் கடமை"
>
> (பாரதி தரிசனம், 1, ப. 282-283

இந்து-முஸ்லிம் ஒற்றுமைக்கும் பாரதி ஒருவழி கூறுகின்றான்:

> *"இதை நாமெல்லோரும் நமது மகமதிய சகோதரர்களுக்குக் காரியத்தில் காட்ட அக்பர் போன்ற மகமதிய மகான்களின் உற்சவத்தைக் கொண்டாட வேண்டும் அதனால்தான் அவர்களுக்கு முழு நம்பிக்கையும் ஏற்படும். ஆகையால், நம் நாட்டாரனைவரும் இதை ஆழ்ந்து யோசித்து, நமது அக்பர் சக்கரவர்த்தியின் உற்சவத்தையும் கொண்டாடுவர் என்று நம்புகிறோம்.*
>
> (பாரதி தரிசனம், 1, பக். 283)

தீவினைவயத்தால் பாரதியின் நம்பிக்கை கைகூடவில்லை. சையது அகமதுகான் (1817-98) தோற்றுவித்த "அலிகார் இயக்கமும்" நவாப் அமீர் அலிகான் (1849-1928) நிறுவிய "தேசிய மகமதிய சங்கமும்" இந்து-முஸ்லிம் ஒற்றுமைக்கு எதிராகச் செயலாற்றின. ஆங்கிலேயரின் பிரித்தாளும் கொள்கையே இறுதியில் வெற்றி பெற்றது.

3. பாரதியின் பாடல்களில் இந்திய தேசியமும் தமிழ்த் தேசியமும் ஒன்றற்க் கொன்று இசைந்து செல்லும் நெறிகளாக இடம்பெற்றுள்ளன. இவற்றுக்குள் முரண் பாடுகள் எதுவும் இல்லை. ஆனால், பாரதியின் காலத்திலேயே ஆரிய திராவிடப் பூசல்கள் மேலோங்கி வந்தன. இப்பூசல் குறித்துப் பாரதி கட்டுரைகளில் தன் கருத்து களைத் தெளிவுபடுத்துகிறான்.

3.1. பாரதி தேசபக்தப் பாடல்களில் பல இடங்களில் "ஆரிய" என்ற சொல் லைப் பயன்படுத்துகிறான். "வந்தே மாதரம்" என்னும் பாடலில் "ஆரிய பூமி" என்கிறான்; பாரத மாதாவினை "ஆரிய ராணி", "ஆரிய தேவி" என்கிறான். பாரத நாட்டுக் கொடியினைக் காத்துநிற்கும் வீரர்களின் அணியை "ஆரியக் காட்சி" என்கிறான், "ஆரிய என்ற சொல்லை அவன் ஓர் இனத்தைக் குறிக்கும் சொல் லாகப் பயன்படுத்தவில்லை. "பாரத ஜாதியம்" என்னும் கட்டுரையில் இமயம் முதல் குமரிவரையுள்ள மக்கள் அனைவர்க்கும் பொதுவான பண்பாட்டுச் செல்வங்களை அவன் "ஆர்ய ஸம்பத்து" எனக் குறிப்பதை முன்னரே கண்டோம். ஆங்கிலேய ஏகாதிபத்தியத்தின் பிரித்தாளும் கொள்கை மக்களுக்குள் இருந்த வேற்றுமைகளை

ஊக்கிவளர்ப்பதில் தீவிரம் காட்டியது. அவ்வப்போது கண் துடைப்புக்காக ஆங்கில அரசு அளித்த சலுகைகள் மக்களுக்குள் போட்டியையும் பூசலையும் வளர்த்தன. அதிகாரப் பங்கீடு என்று வரும்பொழுது தேசிய இயக்கத்தை முன்னடத்திச் சென்ற வர்களிடமும் தெளிவான தொலைநோக்குப் பார்வை இல்லாமல் போய்விட்டது, தீவினையே ஆகும்.

ஆரியம், திராவிடம் என்ற சொற்களுக்குப் புதிய பொருள் கற்பிப்பதைப் பாரதி ஏற்கவில்லை. அவனுடைய கருத்தில் தேசியத்திற்கு எதிரணியில் நிற்பவர்கள் "பொய்யும் புலையுமாகத் திராவிடர்களென்றும் ஆரியரென்றுமுள்ள பழைய சொற் களுக்குப் புதிய அபாண்டமான அர்த்தங்கள் கற்பித்துக்கொண்டு வீண் சண்டை" போடுபவர்களாகக் காட்சியளிக்கின்றனர். பிராமணர்-பிராமணரல்லாதார் இயக்கம் குறித்துப் பாரதி "ஜாதி பேத விநோதங்கள்" என்ற கட்டுரையில் எழுதுகின்றான். இக்கிளர்ச்சியில் உண்மையில்லை என்றும் காலப் போக்கில் அது தானே மங்கி அழிந்துவிடுமென்று கருதுவோரில் மிகச் சிலரே இக்கிளர்ச்சியில் ஈடுபட்டுள்ளனர் என்றும் கூறி, இக்கிளர்ச்சி தன்னல நோக்கின் வெளிப்பாடே என்று முடிவு கூறுகிறான்.

> "பெரும்பாலும் சர்க்கார் அதிகாரங்களையும் ஜில்லா போர்டு தாலுகா போர்டு முனிசிபாலிட்டி சட்டசபை முதலியவற்றில் கௌரவ ஸ்தானங்களையும் அடைய வேண்டுமென்ற ஆவலுடையவர்களே இக்கிளர்ச்சியின் தலைவராக வேலை செய்து வருகிறார்கள்."
>
> (மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள், ப. 403)

பிராமணரல்லாதார் என்று ஒரு ஜாதியே கிடையாது என்று வாதாடுகின்ற பாரதி சென்னை மாநிலத்தில் பிராமணர்-பிராமணரல்லாதார் பிரச்சினை வளர்ந்து வருவது குறித்துக் கவலை கொள்கிறான்.

> "இந்தியாவின் மற்றப் பகுதிகளைக் காட்டிலும் நமது சென்னை மாகாணத்தில் தான் ஜாதி பேதத்தைப் பற்றிய மனஸ்தாபங்கள் ராஜரீக விவகாரங்களிலுங்கூட புகுந்து தேச விடுதலையாகிய பரம தர்மத்துக்கே ஓர் இடுக்கண்ணாகக் கூடிய நிலைமை இம்மாகாணத்தில் மாத்திரமே காணப்படுவதினின்றும் நன்கு விளங்கும்."
>
> (மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள், ப. 402)

பிராமணரல்லாதார் இயக்கத்தில் காணப்பட்ட அடிப்படையான முரண்பாட்டையும் அவன் சுட்டிக்காட்டத் தவறவில்லை. இந்தியாவைப் பொறுத்தவரை சாதி வேறு பாடுகள் மேலேயிருந்து அடிமட்டம் வரை ஊடுருவியுள்ளன. ஒவ்வொரு சாதியும் மற்ற சாதியோடு கொள்வினை கொடுப்பினை இல்லாமலும் ஒருவரோடொருவர் கலந்து உண்ணாமலும் தனித்து வாழும் நிலைமைதான் உண்மை. இத்தகைய அமைப்பில் பிராமணரும் ஒரு வகுப்புதானே; அவர்களை மட்டும் எவ்வாறு குற்றம் சாட்ட முடியும்? என்று பாரதி கேட்கிறான்:

> "நம்முடைய சைவ வேளாளருக்குள்ளே 'அல்லாதார்' கிளர்ச்சியைச் சேர்ந் திருப்பவருங் கூடத் தமக்கு மேற்படியிலுள்ள பிராமணர் பிரிவுக்குணமுடையோ ரென்றும் மற்ற வகுப்பினருடன் சேர்ந்துண்டு மணம் புரிந்து வாழ மறுக்கிறா

ரென்றும் நிந்திக்கிறார்களே யல்லாது, தமக்குக் கீழேயுள்ள இரண்டாயிரத்துச் சில்லரை சாதியார்களுடனும் தாம் சேர்ந்துண்டு மணம் புரிந்து வாழுமாறு யாதொரு பிரயத்தனமும் செய்யாதிருக்கிறார்கள்."

(மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள், ப. 403)

சாதி வேறுபாடுகளையும் சமய வேறுபாடுகளையும் அரசியலில் பயன்படுத்துவோர் குறித்துப் பாரதி தமிழ் மக்களை எச்சரிக்கிறான். ஆங்கிலேய அமைச்சர் மாண்டேகு சென்னைக்கு வந்த நிகழ்ச்சியையொட்டிப் பாரதி பின் வருமாறு எழுதினான்:

"திராவிடக் கட்சியார் என்றும் இஸ்லாமியக் கட்சியார் என்றும் யாரோ சிலர் செய்யும் பொய்மேளக் கச்சேரியை நாம் இகழ்ந்து, நகைத்து, காங்கிரஸ் முஸ்லிம் சங்கங்களே தேசத்துக்குப் பொது என்பதை ஒரே வார்த்தையாக நிலைநிறுத்த வேண்டும். காங்கிரஸ் முஸ்லிம் சபைகளை எதிர்த்து நமக்கு சுயராஜ்யம் வேண்டாம் என்று சொல்லும் ஸ்வதேச விரோதிகளை அடக்கிவிட்டு, நாம் இப்போதே ஸ்வராஜ்யம் கேட்கும்படி நம் பிரதிநிதிகளாகிய காங்கிரஸ் முஸ்லீம் சபையோரை தூண்ட வேண்டும்"

(மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள், ப. 86)

3.2. இனவுணர்வைத் தூண்டிவிட்டுக் கொண்டிருந்த பிராமணரல்லாதார் இயக்கத்தையும் சமய உணர்வைத் தூண்டிவிட்டுக்கொண்டிருந்த இஸ்லாமியக் கட்சிகளையும் கண்டித்து எழுதிய பாரதி ஒவ்வொரு மொழிக்கும் உரிய இடம் வழங்க வேண்டுமென்று வலியுறுத்தினான்; இந்தியத் தேசியத்தில் மாநிலமொழிகள் முழுமையாக வளர்ச்சிபெற வேண்டுமென்று வாதிட்டான். இன்றும் தமிழ்நாட்டில் நடைமுறைப்படுத்த முடியாமல் தடுமாறி கொண்டிருக்கின்ற பயிற்று மொழிக்கொள்கையில் பாரதி அன்றே தெளிவுடன் இருந்தான். எங்கும் எதிலும் தமிழ் என்று முழங்கினான். இந்தத் தமிழ் முழக்கம் தேசியத்திற்கு எதிரானதோ திராவிடத்திற்குச் சார்பானதோ அன்று என்றும் அவன் தெளிவுபடுத்தத் தவறவில்லை.

"தமிழ்நாட்டில் தேசீயக் கல்வியென்பதாக ஒன்று தொடங்கி அதில் தமிழ் பாஷையைப் ப்ரதானமாக நாட்டாமல் பெரும்பான்மைக் கல்வி இங்கிலீஷ் மூலமாகவும் தமிழ் ஒருவித உப பாஷையாகவும் ஏற்படுத்தினால், அது "தேசீயம்" என்ற பதத்தின் பொருளுக்கு முழுதும் விரோதமாக முடியுமென்பதில் ஐயமில்லை. தேச பாஷையே ப்ரதானம் என்பது தேசியக் கல்வியின் ஆதாரக் கொள்கை; இதை மறந்துவிடக் கூடாது. தேச பாஷையை விருத்தி செய்யும் நோக்கத்துடன் தொடங்கப்படுகிற இந்த முயற்சிக்கு நாம் தமிழ் நாட்டிலிருந்து பரிபூரண சகாயத்தை எதிர்பார்க்க வேண்டுமானால், இந்த முயற்சிக்கு தமிழ் பாஷையே முதற்கருவியாக அமைய வேண்டும். இங்ஙனம் தமிழ் ப்ரதானம் என்று நான் சொல்லுவதால் டாக்டர் நாயரைத் தலைமையாகக் கொண்ட திராவிடக் கட்சியார் என்ற போலிப் பெயர் புனைந்த தேச விரோதிகளுக்கு நான் சார்பாகி ஆர்ய பாஷா விரதம் பூண்டு பேசுகிறேன் என்று நினைத்துவிடலாகாது. தமிழ் நாட்டிலே தமிழ் சிறந்திடுக.........தமிழ் நாட்டில் தமிழ்மொழி தலைமை பெற்றுத் தழைத்திடுக."

(மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள், பக். 351;352)

4. பாரதியின் தேச பக்திப் பாடல்களையும் அக்காலக் கட்டத்தில் அவன் எழுதிய கட்டுரைகளையும் ஒருங்குவைத்துக் கற்கும்பொழுது அவன் இந்தியத் தேசியத்திற்கும் தமிழ் தேசியத்திற்கும் ஆற்றியுள்ள, அரும்பெரும்பணி தெளிவாகப் புலப்படும். மொழிவழிக் கூட்டு வாழ்க்கையைப் பாரதி வரவேற்றான். விடுதலை பெற்ற இந்தியா ஒப்பிலாத நாடாகத் திகழும் என்றும் அது உலகுக்கு வழிகாட்டும் என்று அவன் நம்பினான். ''பாரத சமுதாயம்'' என்னும் பாடலில் அவனுடைய இவ்வுணர்வுகள் எதிரொலிக்கின்றன.

''முப்பது கோடி ஜனங்களின் ஸங்க
முழுமைக் கும்பொது உடைமை
ஒப்பி லாத ஸமுதாயம்
உலகத் துக்கொரு புதுமை''
''எல்லாரு மமர நிலை யெய்துநன் முறையை
இந்தியா உலகிற் களிக்கும்—ஆம்
இந்தியா உலகிற் களிக்கும்—ஆம் ஆம்
இந்தியா உலகிற் களிக்கும்''

(மகாகவி பாரதியார் கவிதைகள், மெர்க்குரி புத்தகக் கம்பெனி)

துணை நூற் பட்டியல்

இரவீந்திரன், ந., பாரதியின் மெய்ஞ்ஞானம், சென்னை புக்ஸ், சென்னை, 1986.

சாமிநாதையர், உ,வே, சிலப்பதிகாரம், சென்னை, 1986.

சுப்பிரமணிய பாரதி, சி., பாரதியார் கவிதைகள், மெர்க்குரி புத்தகக் கம்பெனி கோயமுத்தூர், 1971.

சுப்பிரமணிய பாரதி, சி., மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள், வானதி பதிப்பகம், 1971.

சுப்பிரமணியம், எி.எஸ்., (பதிப்பாசிரியர்), பாரதி தரிசனம் 1, நியு செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், சென்னை, 1986.

மணி, பெ.சு., இந்திய தேசியத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், பூங்கொடி பதிப்பகம், சென்னை, 1978.

ரகுநாதன், பாரதி காலமும் கருத்தும், நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், சென்னை, 1986.

ரகுநாதன், பாரதி சில பார்வைகள், மீனாட்சி புத்தக நிலையம் மதுரை, 1982.

நெடுநல்வாடைச் சிக்கலும் நாட்டுப்புறவியல் தீர்வும்

ச. முருகானந்தம்

தமிழ் மொழியில் அமைந்த மிகப் பழைய இலக்கியம் சங்க இலக்கியமாகும். சங்க இலக்கியம் என்பது எட்டுத்தொகையும் பத்துப்பாட்டும் சேர்ந்த தொகுப்பு இதன் காலம் கி.மு. 6ஆம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. 2ஆம் நூற்றாண்டுவரை என்பர்[1]. நற்றிணை, குறுந்தொகை, ஐங்குறுநூறு, பதிற்றுப்பத்து, பரிபாடல், கலித்தொகை, அகநானூறு, புறநானூறு ஆகியவை எட்டுத்தொகையுள் அடங்கும். திருமுருகாற்றுப் படை, பொருநராற்றுப்படை, சிறுபாணாற்றுப்படை, பெரும்பாணாற்றுப்படை, முல்லைப்பாட்டு, மதுரைக்காஞ்சி, நெடுநல்வாடை, குறிஞ்சிப்பாட்டு, பட்டினப் பாலை, மலைபடுகடாம் ஆகியன பத்துப்பாட்டுள் அடங்கும். இவற்றுள் கலித் தொகை[2], பரிபாடல் ஆகியன சங்க இலக்கியத்துள் காலத்தால் பிற்பட்டன என்பர். மற்றவை கிருத்து பிறப்பதற்குச் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முற்பட்டனவாகும்.

ஆதலின், மேற்சொன்ன பத்துப்பாட்டுள் நெடுநல்வாடையும் ஒன்று என்றும் இது சற்றேறக்குறைய ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது என்றும் அறிகிறோம். இதனை மதுரைக் கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனார் பாடினார் என்பர். இவ் வாசிரியப் பாடலின் சில பதிப்புகளில் ஈற்றில் 'யாரை யார் பாடினார்' எனும் தகவல் குறிப்பு காணக் கிடக்கிறது[3]. இதன் வழி பாடினோர் மட்டுமல்லாது பாடப்பட்டோ ரையும் அறிகிறோம். பொதுவாக சங்க இலக்கியத்தில் நாம் காணலாகிற இதுபோன்ற குறிப்புகளும் திணைக் குறிப்பும் துறைக்குறிப்பும் தனிப்பாடல் வெண்பாக்களும் கடவுள் வாழ்த்தும் பதிகங்களும் வேறு சில தகவல் குறிப்புகளும் பிற்காலச் சேர்க்கை களே என்பர் அறிஞர். இவை காலத்தால் பிற்பட்டன என்பதும் இவை தரும் தகவல்கள் நம்பகத் தன்மை உடையன எனத் துணிந்து உறுதியாகக் கூறவியலாது என்பதும் ஆய்வறிஞர் பலரும் ஒப்பிய முடிவே.

ஆனாலும் இவை சிற்சிலச் சமயத்து வேறு ஆதாரங்கள் இல்லாதவழி ஓரளவுக்கு உதவுகின்றன என்பதும் உண்மையே. தொகுப்பித்தோரும் தொகுத்தோரும் ஆற்றிய அரும்பணியின் பயனைக் குறைத்து மதிப்பிட்டு விடுதலும் இயலாது. நூற்றுஎண்பத் தெட்டு அடிகளைக் கொண்ட இந்நெடுநல்வாடையின் இறுதியில், ஓரடியில்,

> "பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனை மதுரைக் கணக்காயனார்
> மகனார் நக்கீரனார் பாடியது"

என்னும் தகவல் குறிப்பு காணப்படுகிறது. பத்துப்பாட்டுள் ஒரு பாட்டாகிய மதுரைக் காஞ்சி எனும் பாடலை மாங்குடி மருதனார் பாடினார் எனவும் இம் மதுரைக் காஞ்சி யின் பாட்டுடைத் தலைவன் தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ்செழியன் எனவும் அறிவோம். உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் மதுரைக் காஞ்சியின் பாட்டுடைத் தலைவனே நெடுநல்வாடையின் பாட்டுடைத் தலைவனுமாவான் எனத் தமது உரையில் நிறுவ முயன்றுள்ளார். இவர்க்குப் பின் வந்த சான்றோர்

இது காரணம் பற்றியே புறப் பொருள் வெண் பாமாலையின் கண் அமைந்த 'வாடைப் பாசறை' எனும் துறைக்கு உதாரணமாகிய

"வாடை நலிய வடிக்கண்ணாள் தோள் நசைஇ"

எனத் தொடங்கும் வெண்பாவை இந்நெடுநல்வாடையின் இறுதியில் பெய்து வைத்தனர் என்பர்.

உச்சிமேல் புலவர்கொள் நச்சினார்க்கினியர் இத்துணிபுக்கு வர, நெடுநல்வாடையில் இடம் பெற்றுள்ள இரு வரிகளே காரணமாக அமைந்துள்ளன என்பர். இந்த இரு அடிகளைத் தமக்குச் சாதகமாக்கிக் கொண்டு நச்சினார்க்கினியர் இந்த முடிவுக்கு வந்துள்ளார். பாசறையில் பாட்டுடைத் தலைவன்

"களிறு களம்படுத்த பெருஞ்செய் யாடவர்
ஒளிறுவாள் வழுப்புண் காணிய புறம்போந்து
....
....
முன்னோன் முறைமுறை காட்ட ...."

(நெடுநல். 171—777)

சென்று காணும் நள்ளென் யாமத்தில் உடன் செல்லும் சேனாபதி கையில் ஏந்திய வேலின் முனையில் வேம்புகட்டப்பட்டிருந்ததாக ஒரு குறிப்பு வருகிறது.

"வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகம்"

(நெடுநல். 176)

என்பது அவ்வடி. இதற்கு,

"வேப்பந்தாரைத் தலையிலே கட்டின வலிய
காம்பினை உடைய வேல்"

என நச்சினார்க்கினியர் பொருள் கூறியிருக்கிறார். நெடுநல்வாடையின் ஈற்றடியாகிய,

"பலரொடு முரணிய பாசறைத் தொழிலே" (188)

எனும் அடிக்கு

"சேரன் செம்பியன் முதலிய எழுவரோடே
மாறுபட்டுப் பொருகின்ற பாசறை இடத்துப் போர்த்தொழில்"

என உரை கூறியுள்ளார். இவ்விரண்டு அடிகளையும் அகநானூறு 36, 175, 209ஆம் பாடல்களையும் புறநானூறு 19, 76ஆம் பாடல்களையும் சேர்த்து ஒரு சேர நோக்கித் தம் யூகத்துக்கும் உரைகூறும் முறைமைக்கும் ஏற்ப வருவித்துரைத்துப் பொருள் கூறி அமைதி கண்டார் நச்சினார்கினியர். தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனைப் பாட்டுடைத் தலைவனாகக் கொண்ட மதுரைக் காஞ்சியுள்,

"இருபெரு வேந்தரொடு வேளிர் சாய" (55)

எனவரும் அடிக்கு

> "சேரன் சோழனாகிய இருவராகிய பெரிய
> அரசருடனே குறுநிலமன்னரும் இளைக்கும்படி"

என்று எழுதிய பின்னர்,

> "அரசுபட அமர்உழக்கி
> முரசுகொண்டு களம்வேட்ட
> அடுதிறல் உயர்புகழ் வேந்தே"

(மதுரைக். 128—130)

எனவரும் அடிகளுக்கு,

> "நெடுநிலமன்னர் இருவரும் குறுநில மன்னர் ஐவரும்
> படும்படிப் போரிலே வென்று......எழுவராவார்
> சேரன், செம்பியன், திதியன் எழினி, எருமையூரன்,
> இருங்கோவேண்மான், பொருநன் என்பர்.........
> இது தலையாலங்கானத்து வென்றமை கூறிற்று"

என்று கூறித் தம் வரலாற்றுப் புலமையைக் காட்டுகின்றார் என்பர்.

> "பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் தலையாலங்கானம் என்னும் இடத்தில் இருபெரு வேந்தரையும் ஐம்பெரு வேளிரையும் வென்ற செய்தியை அகநானூறும் (175, 209) புறநானூறும் (19) விளக்கமாகக் குறிப்பிடுகின்றன. ஆனால் மதுரைக் காஞ்சியோ நெடுநல்வாடையோ அம்மன்னன் போரிட்ட வரலாற்றினை விளக்க மாக கூறவில்லை. எனினும் அப்பாடல்களுக்கு உரை எழுதும் நச்சினார்க்கினியர் தேவையான இடங்களில் அம்மன்னனுடன் தொடர்புடைய வரலாற்றுச் செய்தி களைக் குறிப்பிட்டு விளக்குகிறார்"

என்பார் மு. வை. அரவிந்தன்.

'வேம்பு' எனும் சொல்லுக்கு 'வேப்பந்தார்' எனப் பொருள் கொண்டு, வேப்பந் தார் பாண்டியர்க்குரிய மாலையாதலால் இச்சொல் குறிப்பாகப் பாண்டிய மன்னன் ஒருவனைக் குறிக்கிறது எனக் கூறிய நச்சினார்க்கினியர், தாம் கொண்டு கூறிய குறிப்புப் பொருளைப் 'பலரொடு முரணிய' எனும் தொடரோடு இணைத்து, அப்பலர் எழுவர் எனவும், அவ்வெழுவர் சேரன் செம்பியன் முதலானோர் எனவும், ஆதலின் எழுவரைத் தலையாங்கானம் என்னும் இடத்தில் பொருது வென்ற நெடுஞ்செழியன் எனும் மன்னனே இவனாக இருத்தல் கூடும் எனவும் பொருள் கூறி முடித்தார்.

இங்ஙனம் வேம்பு எனும் சொல் சுட்டியதாகப் பொருள் கொண்டு, பின்னர் அக நானூறு, புறநானூறு, மதுரைக்காஞ்சி ஆகிய இலக்கியங்களின் துணைகொண்டு தமது யூகத்தை நிறுவ முயன்ற நச்சினார்க்கினியரின் உரைத்திறம் அவர்க்குப் பின் வந்த அறிஞர் பலராலும் இற்றைநாள் நூலாசிரியர்களாலும் மெச்சப்படுகிறது. குறிப் பால் உணர்ந்தும் யூகித்தும் கொண்டு கூட்டி வருவித்தும் தருவித்தும் சங்க இலக்கியத்தைப் பருந்தின் பார்வை போல ஒருசேர நோக்கியும் இறுதி முடிவுக்கு

வந்து, உறுதியாகத் தம் துணிபை எடுத்து வைத்த உரையாசிரியரின் உரைத்திறம் புகழ்ந்தேத்தப்படுகிறது.

> ''நச்சினார்க்கினியர் இலக்கணம், இலக்கியம் ஆகிய இரண்டுக்கும் உரை எழுதிய சான்றோர். தலைசிறந்த தமிழ் நூல்கள் பலவற்றுக்கு உரை கண்டு உரையாசிரியர்களுள் மிகச் சிறந்தவர் என்ற பெருமையுடன் மேலோங்கி நிற்பவர். பல நூறு ஆயிரம் பாடல்களை மனப்பாடமாகக் கொண்ட திறனும் பிறழாத நினைவாற்றலும் கலைச்சுவையுடன் அழகிய உரைநடை எழுதும் வன்மையும் கொண்டவர். உழைப்பின் திருவுருவாய், நுண்ணறிவின் இருப்பிடமாய், இலக்கிய ஆராய்ச்சியின் பிறப்பிடமாய் விளங்குபவர். இவர் பழம்பெரும் இலக்கண நூலாகிய தொல்காப்பியம், சங்க இலக்கியத்துள் பத்துப்பாட்டு, கற்றறிந்தார் ஏத்தும் கலித்தொகை, குறுந்தொகையில் (பேராசிரியர் பொருள் எழுதாது ஒழிந்த) இருபது பாடல்கள், ஐம்பெருங் காப்பியங்களுள் ஒன்றான சீவக சிந்தாமணி ஆகிய சிறந்த நூல்களுக்கு உரை கண்டவர்''[4] (பிறை அடைப்புக்குள் எழுதப்பட்ட தொடர் இக்கட்டுரையாசிரியரால் எழுதப்பட்டது)

என மு.வை. அரவிந்தன், நச்சினார்க்கினியரின் பணியையும் உரையின் பான்மையையும் குறிம்பிடுகிறார். இவர் இளம்பூரணர் (11ஆம் நூற்.), பேராசிரியர் (12ஆம் நூற்.), அடியார்க்கு நல்லார் (12ஆம் நூற்.), பரிமேலழகர் (13ஆம் நூற்.) ஆகிய உரையாசிரியர்களுக்குப் பிற்பட்டவராவார். இவர் காலம் கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டு என்பர்.

> ''இளம்பூரணர், பேராசிரியர், சேனாவரையர், ஆளவந்தபிள்ளையாசிரியர் முதலிய உரையாசிரியர்கள் இவருடைய உரையில் எடுத்துக் கூறப்பட்டிருத்தலின் அவர்களுக்கும், திருமுருகாற்றுப்படையுரையில் பரிமேலழகர் கொள்கையை மறுத்திருத்தலின் அவருக்கும் இவர் பிற்காலத்தவர் என்பது உறுதிப்படவே, கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டே இவர் வாழ்ந்த காலம் என உறுதிப்படுகிறது. இவர் அகத்தியம் முதலாக விளக்கத்தார் கூத்து ஈறாக என்பதுக்கும் மேற்பட்ட தமிழ் நூல்களிலும் வேதம் முதலான வட நூல்களிலும் பெரும்புலமை யுடையவர்''[5]

என்பார் உ.வே. சாமிநாதய்யர் இத்தகைய திறம்படைத்த நச்சினார்க்கினியர் கூறும் உரை எளிதில் புறந்தள்ளத்தக்கதன்று.

நெடுநல்வாடையை எழுதிய மதுரைக் கணக்காயர் மகனார் நக்கீரனார் யாது கருதி இந்நெடும் பாட்டை எழுதினார் என அறிய முடியவில்லை. இவர் திருமுருகாற்றுப்படை, நெடுநல்வாடை, அகநானூற்றில் சில செய்யுள்கள், கைலைபாதி காளத்திபாதி அந்தாதி, இறையனார் அகப்பொருள் உரை, திருஈங்கோய்மலை எழுபது, திருவலஞ்சுழி மும்மணிக் கோவை, திருவெழு கூற்றிருக்கை, பெருந்தேவ பாணி, கோபப்பிரசாதம், காரெட்டு, போற்றிக்கலி வெண்பா, திருக்கண்ணப்பதேவர் திருமறம், நாலடி நாற்பது ஆகியன இயற்றினார் என்பர். இக்கூற்று நம்புந் தரத்தினது அன்று. இவற்றுள் பல, நக்கீரர் எனும் பெயரில் பிற்காலத்தில் வாழ்ந்தவர்கள் எழுதியன. நெடுநல்வாடையை எழுதிய நக்கீரரே அகநானூற்றில் சில செய்யுள்களையும் திருமுருகாற்றுப் படையையும் எழுதியிருக்கக்கூடும். மற்றவை இவரால் எழுதப்பட்டனவாக இருத்தல் இயலாது.

'மதுரை நக்கீரர்' எனும் பெயருடையார் பாடியதாகக் காணப்படும் அகநானூற்றுப் பாடலில்,

"கொய்சுவல் புரவிக் கொடித்தேர்ச் செழியன்
ஆலங்கானத்து அகன்தலை சிவப்ப........" (36)

எனவரும் அடிகளால் செழியனது தலையாலங்கானத்துப் போர் குறிப்பிடப்படுகிறது. இதே அகநானூற்றுத் தொகுதிகள், ஆலம்பேரிச் சாத்தனாரை ஆசிரியராகக் கொண்ட ஒரு பாடலில்,

"கால்இயல் நெடுந்தேர்க் கைவண் செழியன்
ஆலங்கானத்து அமர்கடந்து உயர்த்த வேல்" (175)

என வரும் அடிகளாலும் மேற்சொன்ன செய்தி காணுமாறு உள்ளது. கல்லாடனாரின் அகநானூற்றுப் பாடலில்,

"எழு உறழ் திணிதோள் இயல்தேர்ச் செழியன்
நேரா எழுவர் அடிப்படக் கடந்த
ஆலங்கானத்து ஆர்ப்பினும் பெரிது..." (209)

என வரும் அடிகளாலும் இச்செய்தி உறுதிப்படும். இவை போக, குடபுலவியனார் பாடிய புறநானூற்றுப் பாடலில்,

"......... .... தலையாலங் கானத்து
மன்னுயிர்ப் பன்மையும் கூற்றத்து ஒருமையும்
நின்னொடு தூக்கிய வெல்வேற் செழிய" (19)

எனவரும் அடிகளும், இடைக்குன்றூர் கிழார் பாடிய புறநானூற்றுப் பாடலில்,

"புனைகழல் எழுவர் நல்வலம் அடங்க
ஒருதானாகிப் பொருது ...." (76)

எனவரும் அடிகளும் இச்செய்தியையே உறுதிப்படுத்துகின்றன. இவற்றுள் மதுரை நக்கீரரும் மதுரைக் கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனாரும் ஒருவரே எனக் கொள்ளுதல் சாலுமா என நினையலாம். இவர் வேறு, அவர் வேறு எனக் கொண்டால், நெடுநல்வாடையின் பாட்டுடைத் தலைவன் தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் என்பதற்கு வேறு புறச்சான்றுகள், மதுரைக் கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனரால் கூறப்படுமாறில்லை.

செவ்வியல் இலக்கியக் கொள்கையை உறுதியாகக் கடைபிடித்த சங்கச் சான்றோர்களில் ஒருவரும் புலமைத் திறன் மிக்கவருமான நக்கீரர்,

"மக்கள் நுதலிய அகன்ஐந் திணையும்
சுட்டி ஒருவர் பெயர்கொளப் பெறாஅர்"

(தொல். அகத். 54)

எனும் தொல்காப்பிய விதி பிறழ்ந்து, வேம்பு எனும் சொல்லால் வேப்பந்தாரைக் குறித்து இது பாண்டிய மன்னர்க்கு அடையாளமாதலின் அதனைக் குறிப்பால் உணர்த்தி, இதன் வழியாகப் பாட்டுடைத் தலைவனைப் பாண்டிய மன்னன் எனக் குடிப்பெயர் வெளிப்படுத்தி 'பலரொடு முரணிய பாசறைத் தொழிலால்; இவனே தலையாலங்கானத்துச் செரு வென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் என ஐயத்திற்கு இடமின்றி இயற்பெயரை யூகித்துக் கொள்ள இடமளித்து அகத்திணை இலக்கிய மரபுக்கு விரோதமாக நூல் யாத்திருப்பார் எனக் கொள்வது சிரமமாக உள்ளது முன்னரே சொன்னபடி, நெடுநல்வாடை, கைக்கிளை, பெருந்திணைப் பாடல்கள் மலிந்த கலித்தொகையைப் போலச் சங்க காலத்தின் கடைசிப்பகுதி நூலன்று. சங்க காலத்தின் முதற்பகுதியைச் சேர்ந்ததாகலின் அக்கால கட்டத்தைச் சேர்ந்த, மரபு களைக் கடுமையாகப் பின்பற்றிப் பாடியோரிடையில் தோன்றிய நக்கீரர், மரபு மீறிப் பாடினார் எனக் கொள்ளுதல் அக்கால இலக்கியக் கொள்கைக்கு முரணாகப் படுகிறது. ஆகவே, நெடுநல்வாடையின் சில பதிப்புகளில் காணலாகிற பாடினோர் பாடப்பட்டோர் தகவல் குறிப்பை நம்பகத்தன்மை உடையதன்று எனப் புறந்தள்ளி விட்டால், நச்சினார்கினியரே இப் பாட்டுடைத் தலைவனை முதலில் நிறுவியவர் ஆகிறார்.

அவ்வாறாயின், உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியரின் கருத்தே மூலநூலாசிரியர் நக்கீரரின் கருத்தா என்னும் பொருள் பொதிந்த கேள்வியை எழுப்புதல் இன்றியமை யாததே. இவ்விடத்தே அறிஞர் தெ.பொ. மீனாட்சிசுந்தரனாரின் கருத்தொன்று இணைத்துப் பார்க்கத்தக்கதாக உள்ளது.

> ''பொதுவாக உரையாசிரியர்கள் காலமாற்றங்களுக்கு இயையப் புது விதிகளும் விளக்கங்களும் கூறும் பொழுது அவற்றைத் தமது கருத்தாகக் கூறாது இவையே மூல நூலாசிரியர் கருத்து என்று கூறிக் கொள்வர். இந்திய உரை யாசிரியர் பலருக்கும் இப்பண்பு பொதுவானது''[6]

என்பார் தெ.பொ.மீ. இலக்கிய உரைகளில் மட்டுமன்று, சமய சாத்திர உலகிலும் இப்போக்கைக் காணலாம். வியாச முனிவர் எழுதிய பிரம சூத்திரத்திற்கு அத்வை தத்தை நிறுவிய சங்கரரும் த்வைதத்தை நிறுவிய மத்துவரும் விசிஷ்டாத்வைதத்தை நிறுவிய ராமாநுஜரும் முரண்பட்ட வகையில் தத்தம் மதங்களுக்கு ஏற்ற வகையில் பாடியங்கள் எழுதி இதுவே வியாசமுனிவரின் கருத்து என நிறுவ முற்பட்டனர் இதுபற்றி ராதாகிருஷ்ணன்,

> ''பிற்காலத்திலே எழுந்த மெய்யியல் பிரிவுகளைச் சார்ந்தோர் தமது கோட்பாடு களுக்கும் உபநிஷதங்களுக்கும் உடம்பாடு காண்பிப்பதில் காட்டும் ஆவல் இரங்கத்தக்கதாயுள்ளது. தமது கூற்றுக்களை உபநிஷதங்களின் மேல் சுமத்த முடியாதவிடத்தும் அவ்வாறு செய்யவே படாதபாடு படுவர்''[7]

என்பார். இந்திய நாட்டில் உள்ள வியாக்யானகர்த்தாக்களுக்கு உள்ள இப்பொது வான குணாம்சம் நச்சினார்க்கினியரிடத்தும் உண்டு.

நச்சினார்க்கினியர் 'வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகத்' திற்கும் 'பலரொடு முரணிய பாசறைத் தொழிலுக்கும் கொண்ட பொருள் நச்சினார்க்கினியரின் கருத்தா அல்லது நூலாசிரியர் மதுரைக் கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனாரின் கருத்தா எனும்

கேள்விக்கு நச்சினார்க்கினியரின் கருத்து எனப் பதில் கூறுதலே சிறந்ததாகும். தம் கருத்தை நூலாசிரியர் கருத்தாக ஏற்றிக்கூறி வியாக்யானம் செய்யும் இப்பொதுமைக் குணம் இந்திய உரையாசிரியருள் ஒருவராகிய நச்சினார்க்கினியருக்கு இருந்ததில் வியப்பேதும் இல்லை. சொற்களையும் தொடர்களையும் முன் பின்னாக முறை மாற்றியும் மேல் கீழாக கீழ்மேலாக ஆக்கியும் முன் பின்னாக வரும் சொற்களை ஒடித்தும் முதலடியை ஈற்றடியோடு இயைத்தும் ஈற்றடியை இடையடியோடு சேர்த்தும் தாம் கொண்ட பொருளுக்கு ஏற்ப நூலாசிரியரின் செய்யுளை வளைத்து உரை செய்யுங் கலையில் மிகத் தேர்ந்தவரான நச்சினார்க்கினியருக்கு அகநானூறு, புறநானூறு, மதுரைக்காஞ்சி ஆகிய செய்யுட்பகுதிகளைச் சேர்த்துப் பார்த்து நெடு நல்வாடையின் அந்த அகத்தன்மைக்கு மாறாகப் பொருள் கூறுவதில் சிரமம் ஒன்றும் இல்லை. நாகப்பட்டினத்துச் சோழனுக்கு நாககன்னிகையிடத்தே பிறந்த தொண்டைமான் இளந்திரையனைப் பாட்டுடைத்தலைவனாகக் கொண்டு கடியலூர் உருத்திரங்கண்ணனார் பாடிய பெரும்பாணாற்றுப் படைக்கு (வரிகள் 58—59) உரையெழுதிய நச்சினார்க்கினியர் 'கொம்பிடத்தே பூங்கொத்தையுடைய வேம்பினுடைய மேன்மையுடைய இலையைப் பிள்ளைக்குக் காவலாகக் கொண்டிருக் கின்ற மகடூஉ' என எழுதியுள்ளார். வண்டியோட்டிச் செல்லும் உமணப் பெண் தன் பிள்ளைக்குக் காவலாகக் கடிப்பகையான வேம்பின் இலையைப் பயன் கொண் டமை ஈண்டு உரையாசிரியரால் சரியாகவே குறிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால் நெடுநல் வாடைக்கு உரையெழுதிய விடத்தே இவர் வேம்பை, வேம்பின் இலையெனக் கொள்ளாமல் வேம்பின்பூ எனக் கொண்டு அப்பூவைப் பாண்டியனது அடையாள மாலையாக்கி, பாட்டுடைத் தலைவனைப் பாண்டிய அரசன் எனக் கொண்டு உரை எழுதி இப்பாட்டு அகப்பாட்டா. அகப்புறப்பாட்டா, புறப்பாட்டா எனும் ஐயத்திற்கு இடமாக்கினார். இது ஒரு வலிந்த முயற்சி பொதுவாகவே நச்சினார்க்கினியரிடம் வலிந்து பொருள் கூறும் போக்கு சில இடங்களில் உண்டு. மேற்காட்டியபடி வேம்பின் பயனை பெரும்பாணாற்றுப்படைக்கு ஒரு விதமாகவும் நெடுநல்வாடைக்கு வேறு விதமாகவும் கூறியமையால் உள்ள முரண்பாடு கவனிக்கத்தக்கது. தம் உரைத்திறத்தால் ஏற்பட்டபின் விளைவுகளையும் அவர் அறியாதவர் அல்லர். நெடு நல்வாடைக்கு முன்னுரை எழுதப் புகுந்த நச்சினார்க்கினியர்,

> "இப்பாட்டு, சுட்டி ஒருவர்ப் பெயர்கொள்ளாமையின் அகப்பொருளாமேனும் வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகம் என அடையாளப் பூக் கூறினமையின் அகமாகாதாயிற்று"

என எழுதி நெடுநல்வாடை அகப்பாட்டு ஆகாமையைச் சுட்டிக்காட்டிச் செல்கிறார். குடிப்பெயரோ அல்லாது இயற்பெயரோ 'பெயர் சுட்டப்படின் அது அக இலக்கிய மாகாமல் வாழ்க்கை வரலாறாக அமைந்து விடும்' என்பது அகஇலக்கியக் கொள்கை[3]. வெளிப்படையாக அல்ல, குறிப்பாகச் சுட்டினாலும் கூட சுத்தத் தன்மைக்கு மாசுமரு உண்டாகிவிடும். தற்கால உரையாசிரியர் பொ.வே சோமசுந்தர னார் எழுதிய உரையில்,

> "இந்நெடுநல்வாடை இவர் காலத்தே சிறப்புற்று விளங்கிய புரவலனாகிய தலையாலங்கானத்துச் செரு வென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனுடைய வெற்றியைக் குறிப்பாகப் புகழ்ந்ததாம். அகப்பொருள் நெறிநின்று இனிதுறப் பாடி வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகம்' எனும் ஒரே அடியினால் இந்நெடு

நல்வாடையைக் குறிப்பாகச் செழியனுக்கு உரிமையாக்கிச் சுட்டின நுணுக்கம் உணர்ந்து இன்புறற்பாலது''[9]

என எழுதுவார். செழியன் வெற்றியைக் குறிப்பாகப் புகழ்ந்து இப்பாடலை அவனுக்குக் குறிப்பாக உரிமையாக்கிச் சுட்டின நுணுக்கம் உணர்ந்து இன்புறுதல் யாங்ஙனம்? 'அகப் பொருள் நெறி' நின்ற விதம் எப்படி? நக்கீரர் அகப்பொருள் நெறி நின்று இனிதுறப் பாடினார் என்பது சரிஎனக் கொண்டால், செழியனைக் குறிப்பாகப் புகழ்ந்து,குறிப்பாகச் சுட்டினார் என உரைகூறிய நச்சினார்க்கினியர் உரை சரியன்று எனல் பொருத்தமுடையதே யாகும். அக இலக்கியக் கொள்கைக்கு விரோதமாக நச்சினார்க்கினியரின் உரை அமைந்து விடுகிற போது'இன்புறாமல்' வேறு பொருத்த மான உரை கூறலே சரியானதாக இருக்கக்கூடும்.

வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகம் என அடையாளப்பூக் கூறினமையான் அகமாகாதாயிற்று என உரையின் பயனாய் ஏற்பட்ட விளைபயன் சுட்டி, அப் பாட்டின் மாசுமருவற்ற தன்மையை, சுத்த அகவிலக்கியம் எனும் கருத்தை ஐயத் துக்கு இடமாக்குவார்.

''கைக்கிளை முதலா பெருந்திணை இறுவாய்
முற்படக் கிளந்த எழுதிணை என்ப'' (தொல். 947)

எனும் ஏழு திணைகளுள் கைக்கிளை என்பது ஒருதலைக் காதல் என்பதாலும் பெருந்திணை என்பது பொருந்தாக் காதல் என்பதாலும் அவை குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல், பாலை எனும் ஐந்திணைகளைப் போலச் சிறப்புடையன அல்ல எனும் கருத்து உண்டு. ஆகவே இவற்றை 'அகப்புறத்திணை' என்று அகராதிகள் குறிப்பிடுகின்றன. 'அகனாகிய ஐந்திணைக்கும் புறனாகிய ஒழுக்கம். அது கைக் கிளையும் பெருந்திணையும் என இருவகைப்படும் எனத் தமிழ்மொழி அகராதி விளக்கம் தருகிறது. இதுபோலவே அகப்புறக் கைக்கிளை, அகப்புறப் பெருந்திணை என்பன முறையே காமஞ் சாலா இளமையோள் வயின் குறுகி யொருவன் அவள் குறிப்பறியாது மேன் மேலும் கூறுவதும், பொருந்தாக்காம வயப்படுவதுமாகும் என்பர். இவ்வாறே மடலேறுதல் முதலாகத் தபுதார நிலையீறாகச் சொல்லப்பட்ட, இயற்பெயர் கொள்ளாத பாடல்களை 'அகப்புறப்பாடல்கள்' எனக் கூறுவர்.

இலக்கிய உலகில் மட்டுமல்ல, சமய உலகிலும் மாற்றுக் குறைந்த, முதல் மூல வழியிலிருந்து விலகிப் பிரிந்த சமயப்பிரிவுகளை 'அகப்புறச் சமயங்கள்' எனக் குறிப் பிடுவது உண்டு. சைவத்தின் ஆறு புறப் பிரிவுகளான பாசுபதம், மாவிரதம், காபாலம், வாமம், வைரவம், அயிக்கியவாதம் ஆகியனவற்றைச் சமய நூலோர் 'அகப்புறச் சமயங்கள்' எனப் பெயரிட்டு அழைப்பதைக் காணலாம்.

மடலேறுதல் முதலாகத் தபுதார நிலை யீறாகச் சொல்லப்பட்ட பாடல்கள் இயற் பெயர் சுட்டாது போயினும் அவை அகப்புறப் பாடல்கள் என வழங்கப்படல் வழக் காறாயின் குடிப்பெயராகிய பொதுப் பெயரை அடையாளப்பூக் கூறி குறிப்பால் உணர்த்தியும், இயற்பெயரை யூகித்துக்கொள்ள இடமளிக்கும் சரித்திரப் பிரசித்தி பெற்ற போர்த்தொழிலைக் குறிப்பிட்டும் பாடப்பட்ட நெடுநல்வாடையும் அகப்புறப் பாட்டு எனவே பொருந்தும் அல்லவா? தம் உரைத்திறத்தால் உண்டான விளை

பயன் அறிந்த நச்சினார்க்கினியர் இக்காரணம் பற்றியே 'இது அகமாகாதாயிற்று என அமைதி கண்டார்.

மூல நூலாசிரியரான மதுரைக் கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனார்க்கும் உரையாசிரியர் மதுரையாசிரியர் பாரத்துவாசி நச்சினார்க்கினியர்க்கும் இடைப்பட்ட காலம் சற்றேறக்குறைய பதினான்கு நூற்றாண்டுகளுக்கு மேலாகும். நச்சினார்க்கினியர்க்கும் தற்காலத்துக்கும் இடையில் ஆறு நூற்றாண்டுகள் உள்ளன. முன்னோர் மொழி பொருளைப் பொன்னே போல் போற்றும் மரபு மீறாத, வழக்கம் மாறாத பொதுக்குணத்தால் இன்றுவரை நெடுநல்வாடை பரிசுத்தமான அகப்பாடல் அன்று என்றும் அது அகபுறப்பாட்டு என்றும் அது பற்றிய ஓர் இலக்கிய கொள்கை உறுதியுடன் நிலைபேறு பெற்றுவிட்டது. இவ்வளவு காலமாக நிலவிவரும் இச் சிந்தனை சந்தேகத்திற்கு அப்பாற்பட்டதுதானா, மறுபரிசீலனைக்கு இடமளிக்காதது தானா எனும் கேள்விகள் எழுப்புவது ஆய்வுநெறி தழைக்கவும் புதுப்பொருள் கிளைக்கவும் வழிகோலுவதாகும். இக்கேள்விகளின் உறுபயனாக நெடுநல்வாடைச் சிக்கலுக்குச் சமூக வரலாற்றியல், நாட்டுப்புறவியல் ஆகிய துறைகள் தீர்வு தருகின்றன. இவற்றுள்ளும் சிறப்பாக நாட்டுப்புறவியல் அடிப்படையால் இச்சிக்கலை ஆயும்பொழுது இவ்வாய்வின் பால் புதுவெளிச்சம் படர்கிறது.

'பலரொடு முரணிய பாசறைத்தொழில்' எனும் தொடர் குறித்துச் சில கருத்துகளைக் கூறலாம். தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனுடைய உள்ளத்தில் மாங்குடி மருதனார் பெற்றிருந்த இடத்தைப்போல ஓர் உயர்ந்த இடத்தை மதுரைக் கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனார் பெற்றிருந்ததாகக் கூற வியலாது. வஞ்சின காஞ்சித் துறையின் பாற்பட்ட புறநானூற்றுப் பாடலில் நெடுஞ்செழியன் வஞ்சினம் கூறும்பேது,

''சிறுசொல் சொல்லிய சினங்கெழு வேந்தரை
அருஞ்சமம் சிதையத் தாக்கி முரசமொடு
ஒருங்கு அகப்படேஎன் ஆயின் ....
....
மாங்குடி மருதன் தலைவன் ஆக
உலகமொடு நிலைஇய பலர்புகழ் சிறப்பின்
புலவர் பாடாது வரைகஎன் நிலவரை'' (72)

என வஞ்சினம் உரைப்பதால், மாங்குடி மருதன் முதலாகப் பெரும்புலவர் பலரும் தன்னைப் பாடவேண்டும், தன்னாட்டில் எப்போதும் இருந்து உறைதல் வேண்டும் என அவன் உள்ளம் விரும்பிய வேட்கை புலனாகிறது. இதன்வழி அவன் மனதில் மாங்குடி மருதனார் பெற்றிருந்த இடமும் தெரியவருகிறது. இத்துணைக் கேண்மையும் நட்பாங்கிழமையும் கொண்ட மாங்குடி மருதனாரே இம்மன்னனைப் பாட்டுடைத் தலைவன் ஆக்கிப் பாடிய மதுரைக் காஞ்சி எனும் புறப்பொருள் நூலில் இவனது தலையாலங்கானப் போரைப்பற்றிய விரிவான செய்திகளைக் கூறாது விடுத்தபோது, நக்கீரர், அதுவும் அகப் பொருள் நெறிநின்று நூலாக்க முனைந்தவர் குடிப்பெயரையும் இயற்பெயரையும் யூகித்தறிய மறைமுகமாகக் குறிப்புகள் தந்து நூல்யாத்து மரபு மீறியிருப்பார் என நம்புவது கடினமாக உள்ளது. மறைமுகக் குறிப்புகள் தந்து, யூகித்தறிய கோடி காட்டியேனும் தமது அக நூலில் இம்மன்னனது போரைப்பற்றிச் சுட்டிச் செல்ல வேண்டும் எனக் கருதுமளவுக்கு இவ்விருவர்க்கும் கோப்பெருஞ்சோழன் — பிசிராந்

தையார், பாரி—கபிலர், அதியமான்—ஔவையார் போல ஆழமான நட்பு இருந்ததாகக் கூறுவதற்குச் சான்றுகள் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. ஆகவே 'பலரொடு முரணிய பாசறைத் தொழிலுக்கு' நச்சினார்க்கினியர் தொடக்கம் பொ.வே. சோமசுந்தரனார் வரை கூறிவரும் விளக்கம் பொருத்தமானதாக இல்லை என்றே தோன்றுகிறது.

சங்ககாலம் வீரயுகக்காலம் என, அக்காலச்சான்றோர் பாடல்களை ஆராய்ந்த கலாநிதி கனகசபாபதி கைலாசபதி கருதுகிறார். சங்க காலத்தில் நிலையான அரசு இல்லை. வேளிரும் குலமரபுக் குழுக்களின் தலைவர்களும் 'போகம் வேண்டிப் பொதுச் சொற் பொறாது, இடம் சிறிதென்றும் ஊக்கம் துரப்ப' அக்கம்பக்கம் உள்ள பிறதலைவர், வேளிர், குலமரபுக் குழுத்தலைவர் ஆகியோருடன் சதாசர்வகாலமும் போர் பற்றி எல்லைக்கு அப்பாலும் பாத்தியதை கொண்டாடி முரண்படு போர்த் தொழில் புரிவதையே தொழிலாகக் கொண்டிருந்தனர். இதன் காரணமாகவே, புறநானூறு, பதிற்றுப்பத்து ஆகிய நூல்களில் இத்துணைப் போர்களைக் காண முடிகிறது பிற தலைவர்களின் நிலப்பகுதிகளை கைப்பற்றிக் கொண்டு எல்லையை விரிவுபடுத்தி ஓர் அரசை நிறுவி விடவேண்டும் என்பதே ஒவ்வொருவரின் தாபமுமாய் இருந்திருக்கிறது. ஆகவே ஒவ்வொரு தலைவரும் மற்ற தலைவர்களுக்குக் கருத்தளவில்'பகைவராகவேயிருந்திருக்கின்றனர். இது காரணம் பற்றியே சான்றோர் இலக்கியத்தில் காணலாகிற பகைவரைக் குறிக்கும் சொற்கள் எல்லாம் படர்க்கைப் பன்மைச் சொற்களாகக் காணப்படுகின்றன. புறநானூற்றில் அடங்காதோர் (35) ஆற்றார் (93), இகழுநர் (21), உடலுநர் (17), உறுவர் (11), ஒன்னாதோர் (94) ஒன்னார் (6), கொள்ளார் (158), செறுவர் (100), தெவ்வர் (87), நண்ணார் (23) பிறர்—பகைவர் என்னும் பொருளில் (7, 12, 40), போற்றார் (2), மலைக்குநர் (61) வட்கார் (100), ஆகிய சொற்கள் பகைவரைக் குறிப்பன: பதிற்றுப்பத்தில் ஒன்னார் (10), நண்ணார் (20), பகைவர் (15, 17) படியோர் (20, 79), முரணியோர் (20) ஆகிய சொற்கள் பகைவரைக் குறிப்பன. பொருநராற்றுப் படையில் தெவ்வர் (வரிகள் : 120, 133), சிறுபாணாற்றுப்படையில் அஞ்சினர்—வினையாலணையும் பெயராக, அஞ்சினவர் எனும் பொருளில் (வரி : 210), பெரும்பாணாற்றுப்படையில் தெவ்வர் (வரிகள் : 118, 419, 491), மதுரைக்காஞ்சியில் ஒன்னார் (வரி 726) செறுநர் (152), செற்றவர் (132), தெவ்வர் (189), பகைவர் (201), பட்டினப்பாலையில் செற்றோர் (228), தெவ்வர் (299), நண்ணார் (225), மலைபடுகடாம் எனும் கூத்தராற்றுப் படையில் ஒன்னாத் தெவ்வர் (386), தெவ்வர் (86, 386, 397, 488) என வரும் சொற்கள் அனைத்தும் பகைவரைக் குறிக்கும் சொற்களாகும். இவை அனைத்தும் படர்க்கைப் பன்மைச் சொற்களே. ஆகவே, இச்சொற்கள் அனைத்தும் அக்காலப் பாசறைத் தொழிலே பலரொடு முரணுவதுதான் என்பதைத் தெரிவிக்கின்றன. இதற்குச் சார்பாய் இவ்விடத்தே கைலாசபதியின் கருத்தொன்றை இயைத்துப் பார்க்கலாம்.

"வீரயுகத்தின் முற்பகுதியிலும் அதற்கு முன்னரும் தமிழ்ச் சமுதாயம் குலமரபுக் குழுக்களின் அடிப்படையில் அமைந்தது. இக்குழுக்கள் கூட்டுவாழ்க்கையில் ஈடுபட்டிருந்தன. குழுவிற்குள் வயது, அனுபவம் முதலியவற்றாலே தலைமை பெற்றோர்—முதியவர் இருப்பினும் பொதுவாகச் சமத்துவமும் ஒற்றுமையும்

நிலவின. இத்தகைய குலங்கள், குடிகள் முட்டி மோதிக் கலந்ததன் விளைவாகவும், போரில் அழிக்கப்பட்டதன் விளைவாகவுமே அரசுகள் தோன்றின."[10]

எனும் ஆய்வுக் கருத்து அக்கால கட்டத்தின் மிக முக்கியமான 'பலரொடு முரணும் பாசறைத் தொழி'லின் தேவையைத் தெள்ளத் தெளிவாக விளக்குகிறது. சமூக வரலாற்றியல் அக்காலகட்டத்தின் குணாம்சங்களை வெட்டவெளிச்சமாக்குகிறது இதனால் 'பலர்' எனும் சொல்லுக்கு எழுவர் எனப் பொருள் காணும் தொடக்கம் முதலாக அவர் எவர் எனப் பட்டியல் இடுதல் ஈறாகக் குறிப்பால் உணர்தலும் யூகித்து அறிதலும் அவசியம் இல்லாது போகின்றன.

அக்காலத்தில்அரசு'எனும் நிறுவனத்தை நிறுவுவதற்குக் குலமரபுக் குழுக்களின் தலைவர்கள் இடைவிடாது எப்போதும் போர் செய்து கொண்டிருக்க வேண்டிய தேவை இருந்தது. இதன் பொருட்டாகப் புலவர்கள், போர் வீரர்களுக்கு 'உயர்ந்தோர் உலகம்', 'மேலோர் உலகம்,, 'அரும்பெறல் உலகம்', 'தொய்யா உலகம்', 'வாரா உலகம்', 'பெரும் பெயர் உலகம்', 'தேவர் உலகம்' எனும் வீர சுவர்க்கத்தில், இன்பம் அளிக்கக் காத்துக்கொண்டிருக்கும் 'மாசின் மகளிரை' அடைய வீரமரணம் உறும்படி ஒரு கருத்து நிலையை உருவாக்கினர். விழுப்புண்பட்டு வீரமரணம் பெறுவோர் பெறுகிற புகழானது மறப்புகழ், பலர்புகழ், மறம் வீங்கு புகழ், ஓங்கு புகழ், பெரும்புகழ், வீயா விழுப்புகழ், வண்புகழ், விறற்புகழ், விளங்கிய புகழ், மாயாப்பல் புகழ், வான்புகழ், விண்பொரு புகழ், உரைசல் புகழ் சேண்விளங்கு புகழ்,வயங்குபுகழ் பல்புகழ்,கேடில் விழுப்புகழ், மலிபுகழ் என விதந்துரைக்கப்பட்டது. அரசின் பொருட்டும் அரசுத்தலைவனின் பொருட்டும் தமது உயிரைத் தியாகம் செய்து விடுமளவுக்கு வீரர்களைத் தயாரிக்க முயன்ற முயற்சிகளையும் இப்பணிக்காகப் புலவர்கள் பெற்ற ஊதியத்தையும் சான்றோர் பாடல்கள் விளக்குகின்றன. பலரொடு முரணிய பாசறைத் தொழிலின் பின்புலமும் விளைபயனும் இவை.

இனி, நெடுநல்வாடையின் சிக்கலுக்கே முதற்காரணமும் முழுகாரணமுமாகிய 'வேம்பு' எனும் சொல் உணர்த்தும் செய்தி யாது என ஆய்வோம். சங்க இலக்கியத் தொகுதியுள் இச்சொல் குறிக்கப்படும் விதம் குறித்து அறிதல் அவசியமாகும்.

கருஞ்சினை விறல் வேம்பு	—	பதிற். 49
சினை அவர் வேம்பு	—	கலி. 92
நெடுஞ்சினைப் பொரி அரை வேம்பு	—	நற். 3
புன்கால் சிறியிலை வேம்பு	—	நற். 103
பாரிய பராரை வேம்பின் படுசினை	—	நற். 218
வேம்பு சினை ஒடிப்பவும்	—	புறம். 296
வேம்பின் ஒண்குழை	—	புறம். 79

வேம்பின் ஒண்தளிர்	—	புறம். 77
வேம்பின் மாச்சினை ஒண்தளிர்	—	புறம். 76
கருஞ்சினை வேம்பின் அரவாய் அங்குழை தெரியல்	—	பொரு. 144
வேம்பின் ஒண்பூ	—	ஐங். 350
கருங்கால் வேம்பின் ஒண்பூ	—	குறுந். 24
வேம்பின் ஒண்பூ	—	புறம். 371
வேம்பின் பைங்காய்	—	குறுந். 196
கான வேம்பின் காய்	—	புறம். 389
வேப்ப ஒண்பழம்	—	குறுந். 67
வேம்பின் ஒண்பழம்	—	நற். 279
சிறியிலைக்,கருஞ்சினை வேம்பின் நறும்பழம்	—	ஐங். 339
வேப்பு நனையன்ன	—	ஐங். 30
வேம்பு மனைச்செரீஇ	—	புறம். 281

இச்சான்றுகளால் வேம்பு எனச் சொல்லப்பட்ட மாத்திரத்தாலேயே அச்சொல் வேம்பின் பூவைக் குறிக்கும் சொல்லாகாது என்பது பெறப்படும். சங்க இலக்கியத் துக்கு முற்பட்ட தொல்காப்பியத்தில் 'வேம்பு' எனும் சொல்லாட்சியைக் காணலாம்

''வேந்திடைத் தெரிதல் வேண்டி யேந்துபுகழ்ப்
போந்தை வேம்பே ஆரென வருஉம்
மாபெருந் தானையர் மலைந்த பூவும்'' (தொல். 1006)

எனப் பூ மலைந்து ஆடும் கூத்துகளை, வெட்சித்திணையின் பிறபகுதி நடவடிக்கை களைக் கூறுபிடித்துக் குறிப்பிடுகிறார். இவ்விடத்தும் 'என வருஉம் மாபெருந் தானையர் மலைந்த பூவும்' எனச் சொல்லப்பட்டதனாலேயே இச்சொல் வேம்பின் பூவைக் குறிக்கிறது. சங்க இலக்கியத்துக்குப் பிற்பட்ட சிலப்பதிகாரத்தில் 'வேப்பந்தார்' எனும் சொல்லாட்சியும் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை எனும் புற விலக்கண நூலில் 'வேம்பின் இணர்' எனும் சொல்லாட்சியும் காணப்படுகின்றன. 'இணர்' எனும் சொல் இல்லாது போயின், இச்சொற்றொடர் பூவைக் குறிக்காது என்பது வெளிப்படை சினை, குழை, தளிர், பூ, காய், பழம் எனும் உறுப்புப் பெயர் கள் அனைத்தும் வேம்பு எனும் முதற்பெயரோடு புணர்ந்து வருகின்றன. இவற்றிற்கு வேம்பு என்பது அடை. இருபெயரெட்டுப் பண்புத் தொகையாகி வரும் இவை. புறநானூற்றில் (281) வரும் 'வேம்பு மனைச் செரீஇ' எனும் தொடரில் வேம்பு என்பது வேம்பின் குழையை, வேம்பின் தளிரைப் பயன்பாட்டுச் சூழலடிப் படையில், நாட்டுப்புற மக்களின் நம்பிக்கையைப் போற்றும் அடிப்படையில்

எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது. சூழல், நோக்கம், பயன், நம்பிக்கை எனும் நிலைகளில் இவை நோக்கப்படுதல் வேண்டும்.

நள்ளிரவில், பாசறையில், வேலின் நுனியில் வேப்பந்தார் கட்டப்பட்டிருந்தமைக்கு அவசியம் என்ன எனும் வினாவிற்கு விடைகாணல் வேண்டும். வேப்பந்தார் அல்லது வேம்பின் ஒண்பூ மாலை பாண்டிய மன்னனின் மார்பில், முடியில் அணியப்படுதல் வழக்காறு. வேம்பு எனும் துறை பற்றிப் புறப்பொருள் வெண்பா மாலையின் பொதுவியற் படலம் ஒரு கருத்தைச் சொல்கிறது! பகைவர் பூசலிடத்து வெல்லும். போரையுடைய பாண்டியன் வண்டு நிறைந்த மகுடத்தின் மீதே புனையும் மலரினைப் புகழ்ந்து கூறும் புறத்துறை இதுவாகும்,

''விரும்பார் அமரிடை வெல்போர் வழுதி
சுரும்பார் முடிமிசைப் பூப்புகழ்ந் தன்று''

எனும் கொளுவுக்கு விளக்கமாக ஒரு வெண்பாவைக் காணலாம். அது,

''தொடியணிதோள் ஆடவர் தும்பை புனையக்
கொடியணிதேர் கூட்டணங்கும் போழ்தின்—முடியணியும்
காத்தல்சால் செங்கோல் கடுமான் நெடுவழுதி
ஏத்தல்சால் வேம்பின் இணர்''

எனும் பாடலாகும் கொளுவும் வெண்பாவும் முறையே பூவும் இணரும் வழுதியின் முடியில் அணியப்படுவதாகத் தெரிவிக்கின்றன என்பதைக் கவனித்தல் வேண்டும். 'பூ' என்பது ஒரு மலரைக் குறிக்கும் சொல். 'இணர்' என்பது மலரையும், மலரிதழையும், மலர்க்கொத்தையும் குறிக்கும் சொல். 'தார்' என்பது மலர்மாலையைக் குறிக்கும் சொல். நச்சினார்க்கினியர் 'வேம்புதலையாத்த' எனும் தொடருக்கு 'வேப்பந்தாரைத் தலையிலே கட்டின என்று பொருள் எழுதுகிறார். பூவையும் பூங்கொத்தையும் தலையில் சூடிக் கொள்ளலும் பூமாலையை மார்பில் சூடிக்கொள்ளலும் மரபு. வேப்பம் பூ மாலை வேலின் தலையில், முனையில் கட்டப்பட்டிருந்ததாகக் கூறப்படும் உரை விசாரணைக் குரியதாகும். வேப்பந்தார் பாண்டிய மன்னனின் மார்பில் தவழ்வதாகக் கூறுதல் வழக்காறு. இது அவர்க்கு உரிமையுடைய அடையாளப் பூவால் ஆகிய மாலை. வெண்கொற்றக் குடை, செங்கோல் முரசுக்கட்டில், அரசமரம் (அரசனுக்குரிய அடையாள மரம்), அடையாளப் பூ, பட்டத்து யானை இன்னபிற புனிதமானவை. இவற்றை மற்றையோர் தொடுதலும் பயன்படுத்தலும் அரசனுக்கு இழைக்கப்படும் அவமரியாதையாகவே கொள்ளப்படும். இவ்வளவு மரியாதை மிக்க அடையாளப் பூமாலையை ஒரு சேனாபதி தான் தாங்கிச் செல்லும் வேலின் நுனியில் கட்டியிருந்தான் எனப் பொருள் கொள்ளுதல் பொருத்தமாகப் படவில்லை. இது சாதாரணப் பயன்பாட்டில் உள்ள சாதாரணமான பூமாலையன்று. பாண்டியர்க்கே உரிய அரசு மரியாதை மிக்க வேப்பம் பூ மாலை. ஆகவே 'வேம்பு தலையாத்த' என்னுமிடத்து 'வேப்பந்தாரைத் தலையிலே கட்டின' எனப் பொருள் கொள்ளுதல் பொருந்தாது. பொருந்தாதாயின், பின், இவ் வேம்பு எனும் சொல் உணர்த்தும் பொருள்தான் என்ன எனும் வினாவெழுகிறது. அதனை அறிதலும் அதன் அவசியமுமே ஆய்வை மேலும் தூண்டுவனவாகும்.

மக்களின் நம்பிக்கையும் பழக்க வழக்கங்களும் மானிடவியலோடும் சமூகப் பண்பாட்டியலோடும் தொடர்புடையன. சங்க கால மக்கள் அணங்கு, பூதம், பேய்,

பேய்மகள், பேய்மகளிர் ஆகியவற்றில் நம்பிக்கை உடையவர்கள். பேய் முதலியன வற்றில் தமிழர் நம்பிக்கை எனத் தனி ஆய்வு மேற்கொள்ளும் அளவுக்குத் தகவல்கள் உள்ளன. அணங்கு பற்றி கலித்தொகை (52, 57, 71), நற்றிணை (155, 288, 319, 376), பதிற்றுப்பத்து (44, 71), அகநானூறு (7, 20, 22, 114, 372), ஐங்குறுநூறு (174) குறுந்தொகை (136, 204), பொருநராற்றுப்படை (வரிகள் 20, 35), பெரும் பாணாற்றுப்படை (459, 494), மதுரைக்காஞ்சி (164, 353, 446, 632), குறிஞ்சிப் பாட்டு (175), பட்டினப்பாலை (87) ஆகியன பேசுகின்றன. பேய் பற்றிக் கலித் தொகை (89, 94), நற்றிணை (73, 349), பதிற்றுப்பத்து (35), அகநானூறு (62, 130 142, 265, 303), புறநானூறு (62, 238, 356, 359, 369, 370, 371), குறுந்தொகை (263), மதுரைக் காஞ்சி (632) ஆகியன தகவல் தருகின்றன. பேய்மகள் பற்றிப் பதிற்றுப்பத்து (13,22,30,67), திருமுருகாற்றுப்படை (51), சிறுபாணாற்றுப்படை (197) பட்டினப்பாலை (260) ஆகியன தகவல் தருகின்றன. பேய்மகளிர் பற்றி மதுரைக் காஞ்சி (25, 163) செய்தி சொல்கிறது. பூதம் பற்றி நற்றிணை (192), பட்டினப்பாலை (57) ஆகியன குறிப்பிடுகின்றன. இவற்றின் மூலமாகப் பேய்களின் இயல்பு, அவை, தரும் அச்சம், மக்களுக்கு இவற்றின் மீதிருக்கும் நம்பிக்கை ஆகியவற்றை அறிந்து கொள்கிறோம்.

சங்க காலத்திற்குப் பிற்பட்ட இலக்கியமாகிய சிலப்பதிகாரத்தில் பேய் பிணத்தை விழுங்கிய நிகழ்ச்சி (கனாத்திறம் உரைத்த காதை : 18—22) யைக் காண்கிறோம் சீவகசிந்தாமணியில் விசயை சீவகனைச் சுடுகாட்டில் ஈன்றெடுத்தபோது ஆங்கே திரி தரும் பேய்களுக்கு அஞ்சினாள் என்பது போன்ற தகவல்கள் உள்ளன. காரைக் காலம்மையார் போன்ற சைவ சமயத் தொண்டர்களும் பேயாழ்வார் என்றழைக்கப் படும் வைணவ ஆழ்வாரும் பேய் வடிவில், பேய் போன்ற நடவடிக்கைகளில் இயங்கியதாகத் தெரிகிறது. மூத்ததிருப்பதிகத்தில் பேயோடு ஆடும் சிவன் கூறப் படுகிறான். சுடலை மாடன் வில்லுப்பாட்டில் பிணநாற்றம் வீசவரும் சிவன் மகன் சுடலைக்கண்ணுவைக் காண்கிறோம். சங்க இலக்கியம் தொடக்கம் சிற்றிலக்கியம் வரை, தமிழ் இலக்கியப் பரப்பு நெடுகிலும் பேய்பற்றிய தகவல்கள் எண்ணிறந்தன உள்ளன. சிற்றிலக்கிய 'வகைகளுள் ஒன்றான கலிங்கத்துப் பரணியில் (களம் பாடியது) பேய்களின் வகைகள் பற்றியும் செயல்பாடுகள் பற்றியும் மிக விரிவான செய்திகள் காணப்படுகின்றன. பின்கால் முடப்பேய், கைம்முடப்பேய், குருட்டுப் பேய், ஊமைப்பேய், செவிட்டுப்பேய், குறள்பேய், கூன்முதுகுப்பேய், பார்ப்பனப் பேய், சமணப்பேய், புத்தப்பேய், பார்வைப்பேய், சூர்பேய், நோக்கப்பேய், கூத்திப் பேய், விருந்தாகவந்த பேய், கணக்குப்பேய், கனவு காணும் பேய் ஆகிய பேய்களும் பிணந்தின் பூதமும் செயங் கொண்டாரால் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

தேவராய அடிகள் எழுதிய கந்தர் சட்டி கவசத்திலும் பலவிதமான பேய்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

''வல்ல பூதம் வலாட்டிகப் பேய்கள்
அல்லற் படுத்தும் அடங்கா முனியும்
பிள்ளைகள் தின்னும் புழைக்கடை முனியும்
கொள்ளிவாய்ப் பேய்களும் குறளைப் பேய்களும்
பெண்களைத் தொடரும் பிரம ராக்கதரும்
....

இரிசி காட்டேரி இத்துன்ப சேனையும்
எல்லினும் இருட்டினும் எதிர்ப்படும் அண்ணாரும்
கனபூசை கொள்ளும் காளியோ டனைவரும்
விட்டாங் காரரும் மிகுபல பேய்களும்'' (108—117)

வல்லமை மிக்க பூதங்களும் இளமை முறுக்குடைய பேய்களும் துன்பங்களைச் செய்யும் கட்டுப்படாத முனிகளும் குழந்தைகளை வருத்திக் கொல்லுகின்ற, வீட்டுப் புறங்களில் வாழும் முனிகளும் தீயை வாயிலிருந்து வெளிப்படுத்துகிற கொள்ளிவாய்ப் பேய்களும் குறுகிய வடிவமுடைய குறளைப் பேய்களும் பெண்களைத் தொடர்ந்து பற்றித் துன்புறுத்தும் பிரமராட்சரும் இரசி, காட்டேரி என்று கூறப்படுகிற பெண்பாற் பேய்களும் பகலிலும் இரவிலும் எதிரில் தோன்றி அச்சமூட்டுகிற கருப்பண்ணனும் விட்டத்தில் தொங்கும் ஆங்காரப் பேய்களும் இன்னும் இருக்கக் கூடிய பல்வேறு பெயருடைய பலவாகிய பேய்களும் பற்றி இந்நூல் ஒரு பட்டியலே தருகிறது.

பேயால் பிடிக்கப் பெற்றவரிடமிருந்து பேயை விரட்டியடிக்க உடுக்கடித்து, மந்திரம் ஓதி, பாட்டுப்பாடி பேய்விரட்டும் சடங்குகள் செய்யும் பழக்கமும் தமிழ் நாட்டு மக்களிடையே உண்டு (ருக்மணி : பேயோட்டும் உடுக்கடிப் பாடல்கள், ம.கா.ப.,எம்.பில். ஆய்வேடு)

மேற்கண்ட இலக்கியங்கள் அல்லது இலக்கண நூல்களாலும் பேய் பற்றிய தமிழர் தம் நம்பிக்கைகள் அறியவருகின்றன. 11ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முற்பட்டவரான ஐயனாரிதனார் எழுதிய புறப்பொருள் வெண்பாமாலையில் பேய்க்குரவை (தும்பைப் படலம்), பேய்க்காஞ்சி, தொட்டகாஞ்சி, தொடாக் காஞ்சி (காஞ்சிப் படலம்) ஆகிய துறைகள் பேய்களின் செயல்களையும் மக்களின் அச்சத்தையும் கூறுகின்றன. அதிரப் பொருகின்ற போர்க்களத்தில் மன்னனது மணித்தேரின் முன்னும் பின்னும் பேய்கள் குரவை ஆடுகின்றனவாம்.

''மன்னன் ஊரும் மறமிகு மணித்தேர்
பின்னும் முன்னும் பேயா டின்று''

என்ற கொளுவுக்கு (தும்பை : பேய்க்குரவை),

''முன்னரும் பின்னரும் மூரிக் கடற்றானை
மன்னன் நெடுந்தேர் மறனேத்தி—ஒன்னார்
நிணங்கொள் பேழ்வாய் நிழல்போல் நுடங்கிக்
கணங்கொள் பேயாடும் களித்து''

எனும் வெண்பா பொருள் விளக்கம் தருகிறது. பகைவரின் நிணத்தை உண்கிற, பிளந்த வாயை யுடைய பேய்கள் மன்னனின் வீரத்தைப் புகழ்ந்து அவனது நெடுந் தேரின் முன்னும் பின்னும் களித்தாடும் என்ற செய்தியால் பேய்கள் போர்க்களத்தில் இயங்குபவை, பேழ்வாய் உடையவை, நிணம் உண்பவை எனும் செய்திகள் அறியப் படுகின்றன.

''பிணம் புறங்கிய களத்து வீழ்ந்தார்க்கு
அணங் காற்ற அச்சுறீஇ யன்று''

(காஞ்சி : பேய்க்காஞ்சி)

"வியன் மனை விடலை புணகாப்பத்
துயன்முலை பேழ்வாய்ப் பேய்தொட்டன்று"

(காஞ்சி : தொட்டகாஞ்சி)

"அடலஞ்சா நெடுந்தகைபுண்
தொடலஞ்சித் துடித்து நீங்கின்று"

(காஞ்சி : தொடக்காஞ்சி)

ஆகிய புறப்பொருள் வெண்பாமாலைக் கொளுக்களால் பிணங்கள் மிகுந்த போர்க் களத்திலே புண்பட்டு விழுந்த மறவரை பேய் மிகவும் அச்சமூட்டியமையும் அகன்ற இல்லின்கண் மறவனது விழுப்புண்ணை பாதுகாத்திருக்கும்போது பெரிய வாயை யுடைய பேய்மகள் அப்புண்ணைத் தொட்டுந் பார்த்தமையும் ஒரு மறவனது விழுப் புண்ணைத் தீண்டச் சென்ற பேய் தீண்ட அஞ்சி நடுங்கிப் பெயர்ந்தமையும் தெரிய வருகின்றன. மேற்காட்டிய தொடாக்காஞ்சிக்கு விளக்கம் தரும் வெண்பா கீழ் வருமாறு :

"ஐயவி சிந்தி நறைபுகைத்து ஆய்மலர்தூய்க்
கொய்யாக் குறிஞ்சி பலபாடி—மொய்யிணர்ப்
பூப்பெய் தெரியல் நெடுந்தகைபுண் யாங்காப்பப்
பேய்ப்பெண் பெயரும் வரும்"

செறிந்த கொத்தினை உடைய மலர் இட்டுத் தொடுத்த மாலையினையுடைய தலைவனது விழுப்புண்ணை வெண்சிறு கடுகினைத் தூவிக் குங்கிலியம் முதலான நறுமணப் பொருள்களைப் புகைத்து மலர்களைச் சிதறி குறிஞ்சிப்பண் பாடிப் பாது காத்திருக்க அங்குவந்த பேய் அஞ்சி மீண்டு போகும், திரும்பவும் அவாவினால் வரும். கடி (பேய்)க்குப் பகையாக ஐயவி இருத்தலால் ஐயவிக்கு கடிப்பகை என்றே மற்றொரு பெயரும் உண்டு.

பேய்மகள் பன்றியின் கோடு போன்ற வெள்ளிய பற்களால் கடித்து ஈர்த்து தசையோடு கலந்த வெள்ளிய கொழுப்பைத் தின்று சுவை காண்பவளாய், குடல் களைத் தன் தலையில் மாலையாக அணிந்து குரவைக் கூத்தாடுவதாகப் புறநானூறு (371) கூறுகிறது. பேய்ப்பெண்டிர் பிணங்களைத் தழுவிப் பற்றிக்கொண்டு வெள்ளிய தசையைத் தின்றதனால் புலால் நாறும் மெய்யினை யுடையாராய்ச் சுடு காட்டில் கூத்தாடுவர் என மதுரைக் காஞ்சி (24—28) தெரிவிக்கிறது. பாசறையில் பகைவர் உடலில் இருந்து துண்டிக்கப்பட்டு விழுந்த தசைகளால் செய்யப்பட்ட அடுப்பில் ஆக்கப்படும் கூழில் குடல்கள் பொங்க,மண்டையோட்டை அகப்பையாகக் கொண்ட துடுப்பினால் துழாவி, ஊன் சோறாகிய பிண்டத்தைப் பேய்கள் சமைக் கும் எனப் புறநானூறு (372) கூறுகிறது.

இலக்கிய, இலக்கண நூல்களில் மட்டுமல்லாது கல்வெட்டுகளிலும் பேயின் நிணம் விரும்பும் வேட்கை புலனாகிறது. பேய், புண்ணில் விரல்விட்டு அளையும் என்பதும் பின்னர் விரலை வாயிலிட்டுச் சப்பி நிணத்தை உண்ணும் என்பதும் இக்கல் வெட்டுகளால் தெரியவருகின்றன. திருச்சிராப்பள்ளியை அடுத்து செந்தலை என்று வழங்கும் சந்திரலேகைச் சதுர்வேதி மங்கலம் என்ற ஊரில் உள்ள சிவன் கோயிலில் சில கல்வெட்டுச் சாசனங்கள் உள்ளன. பல்லவர்களின் கீழ் ஆண்டு வந்த

முத்தரையர்களில் பெரும்பிடுகு முத்தரையன் சுவரன்மாறன் எனும் மன்னனுடைய வெற்றியைப் பலர் பாடி வைத்துள்ளனர். மழநாட்டுத் திருப்பாச்சில் என்ற ஊரைச் சேர்ந்தவரும் வேளிர் குலத்தவருமான 'பாச்சில்வேள் நம்பன்' என்ற புலவர் பாடிய வெண்பா ஒன்று மேற்சொன்ன சிவன் கோயில் சாசனத்தில் வெட்டப்பட்டுள்ளது.

.... —வழிகட்பேய்
புண்ணளைந்து கையூம்பப் போர்மணலூர் வென்றதே
மண்ணளைந்த சீர்மாறன் வாள்"

எனும் அவ்வெண்பாவின் ஈற்றிரண்டடிகளைக் காண்க. பேயின் புண்ணளையும் செய்கையும் கையூம்பும் செய்கையும் தெளிவாகக் குறிக்கப்பட்டிருத்தல் காணலாம்.

பேய் எனும் சொல் அச்சுறுத்துவது, அஞ்சுவது என்னும் பொருள்படுவதாகத் தொல்காப்பியம் குறிப்பிடும் தீய ஆவிகளைப் பேய், பிசாசு, காத்துக்கருப்பு, குட்டிக் கருப்பு என்று மக்கள் அழைக்கின்றனர். பேயின் நிறம் கருப்பாதலால் கருப்பு என்பதே பேயைக் குறிக்கும் பண்பாடு பெயராயிற்று என்பர் தேவநேயன்.[11] காற்றின் கண்ணும் பேய் உறையுமாதலால் காத்துக் கருப்பு என்ற பெயர் வந்தது என்பர் தே. ஞானசேகரன்[12]. இவை தீமை மட்டுமே செய்ய வல்லன என மக்கள் நம்புகின்றனர். இவ்வாவிகள் மனிதனைக் காட்டிலும் மிக்க ஆற்றல் பெற்றவை என்பதால் இக் காத்துக் கருப்பை வழிபட்டு அவற்றின் தீமைகளிலிருந்து விடுபடலாம் என மக்கள் வழிபாடும் செய்கின்றனர் என்பார் ஸ்டீபன்.[13]

ஆக, இலக்கியம், இலக்கணம், நாட்டுப்புற மக்களின் நம்பிக்கை ஆகிய சான்றுகளால் பேய்கள்,

(1) பிணம் உள்ள இடங்களான போர்க்களம், சுடுகாடு ஆகிய இடங்களில் இயங்குவன

(2) பிணங்களின் நிணத்தைப் பேழ்வாய் நிரம்ப நிறைத்து விழுங்குவன

(3) உயிர் பிரியாத, புண்பட்ட வீரரையும் உண்பதற்காக நெருங்குவன; புண்ணைத் தொட்டுப் பார்க்க விரும்புவன.

(4) மனையாள் காவலுக்கும் ஐயவிக்கும் வேப்பிலைத் தெரியலுக்கும் குங்கிலியப் புகைக்கும் அஞ்சுவன

(5) வழிபாடு செய்யுமிடத்து தீமை செய்யாது விடுவன

எனும் செய்திகள் தெரியவருகின்றன. பேய், பிசாசு போன்ற தீய சக்திகளிடமிருந்து தம்மைக் காப்பாற்றிக் கொள்ள மக்கள் ஐயவி, வேம்பின் ஒண்தளிர் ஆகியவற்றைப் பயன்படுத்தினர். தமது புண்பட்ட வீரரைக் காக்க மனையிறைப்பில் வேப்பிலையைச் செருகி வைத்த செய்தியைப் புறநானூறு (281) கூறுகிறது.

"தீங்கனி இரவமொடு வேம்புமனைச் செரீஇ
வாங்கு மருப்பு யாழொடு பல்லியம் கறங்க"

என்பது அப்பாடலின் பகுதி. வேந்தன் பொருட்டுப் போரில் புகழ் உண்டாகப் பொருது விழுப்புண்பட்ட வீரனொருவன் தன் மனைக்கண்ணே இருந்தான். மனையுறை மகளிர் அவன் புண்ணை ஆற்றி வந்தனர், தீங்கனி இருள்மரத்தின் தழையுடனே வேப்பிலையையும் சேர்த்து மனையிறைப்பில் செருகி வைத்திருந்தனர். ஐயவி சிதறி அகில் புகைத்து வீரனைக் காவல் செய்திருந்தனர் எனும் செய்தி இப் புறப்பாடலால் புலனாகிறது. ஒரு போர்க்கால மாலை வேளையில் விழுப்புண் பட்ட வீர மறவர்கள் மிகுந்த ஒரு குடியிருப்பின் நிலையை வெள்ளை மாளார் எனும் புலவர் பின்வரும் புறநானூற்றுப் பாடலில் (296) விவரிக்கிறார்.

"வேம்பு சினை ஒடிப்பவும் காஞ்சி பாடவும்
நெய்யுடைக் கையர் ஐயவி புகைப்பவும்
எல்லா மனையும் கல்லென் றவ்வே"

என்பது பாடற்பகுதி. வேம்பின் கிளைகளை ஒடிப்பதாலும் காஞ்சி பாடுவதாலும் நெய்யுடைய கையராகிய மனையோர் வெண்சிறு கடுகினைப் புகைப்பதாலும் எல்லோருடைய வீடுகளிலும் 'கல்'லென்ற ஆரவாரம் கேட்கிறது என்பது இப்பாடற்பகுதியின் பொருள். வேம்பின் கிளையை ஒடித்து அதன் ஒண்தழையை மனையிறைப்பில் செருகி, பேய்களைத் தமது மனையிடத்தே வாராது தடுத்து, விழுப்புண் பட்ட வீரரைக் காக்கும் மனையோரை இப்பாடல் தெளிவாகக் காட்டுகிறது.

புண்பட்டோரைக் கண்டு பரிகரித்தல் (குணமாக்குதல், மருத்துவம் செய்தல்) பொருட்டாகப் பாசறை வேந்தன் செல்லுதல் வழக்கம். சான்றாக,

"தழிச்சிய வாட்புண்ணோர் தம்மில்லந் தோறும்
பழிச்சியசீர்ப் பாசறை வேந்தன்—விழுச்சிறப்பின்
சொல்லிய சொல்லே மருந்தாகத் தீர்ந்தன
புல்லணார் வெய்துயிர்க்கும் பண்"

(தொல். பொருள். புறத். சூத்திரம் 8 நச்சினார்க்கினியர் மேற்கோள்)

எனும் பாடலைக் காணலாம். இவ்வழக்கத்திற்கு ஏற்ப, நெடுநல்வாடையில் பாசறையில், மன்னன், புண்பட்ட வீரரை அதுவும் நள்ளென் யாமத்தில் 'கழுது வழங்கு யாமம்' என அகநானூறு 122 கூறுகிறது. கழுது—பேய். நள்ளென் யாமம், நள்ளிரவுப் பொழுதில் பேய்கள் உலவும் என்பது பொருள் பார்த்து ஆறுதல் கூறி மறுநாள் நடக்கவிருக்கும் போருக்கு உற்சாகப்படுத்திக் கருமமே கண்ணாக இயங்கி வரும் வேளையில் மன்னனுடன் சென்ற சேனாதிபதியின் கையில் இருந்த வேலின் நுனியில் வேம்பின் ஒண்டழை இருந்திருக்குமா அல்லது வேப்பந்தார் இருந்திருக்குமா எனவினவும்போது வேம்பின் ஒண்டழையே இருந்திருக்க வேண்டும் எனும் முடிவுக்கு வருதலே பொருத்தமாக இருக்கும். பிணம் மிகுந்த போர்க்களம், புண்டபட்ட வீரர் தங்கியிருக்கும் பாசறை நள்ளிரவுப் பொழுது ஆகிய இடம், காலச் சூழ்நிலையில் பேய் முதலாகிய தீய சக்திகளிடமிருந்து காத்தற் பொருட்டு வேம்பின் ஒண்டழைத் தெரியல் பயன் கொள்ளப்பட்டிருந்தமை புலனாகிறது. சங்க இலக்கியத்திலேயே இதற்கு மேலும் சில சான்றுகளைக் காணலாம்.

பெரும்பாணாற்றுப்படையில் உமணப்பெண் உப்புப்பொதிகள் ஏற்றப்பட்ட வண்டியினை ஓட்டிச் செல்கிறாள். இவள் தனது கைக்குழந்தையை தன்னோடு கொண்டு

செல்பவள் ஆதலின் வழியில் தன் பிள்ளைக்குத் தீய சக்திகளால் தீங்கு நேராத படிக்கும் பூங்கொத்தையுடைய வேம்பினுடைய மேன்மையான இலையைக் காவலாக்கிக் கொண்டு செல்கிறாள்.

"சகடப் புதவின் மூக்கின் கண்ணே வேப்பிலை
மிடைந்த மகடூஉ இருந்து துரம்ப என முடிக்க"

என நச்சினார்க்கினியர் பொருள் கூட்டுவார். இப்பகுதி

"கோட்டிணர் வேம்பின் ஏட்டிலை மிடைந்த
படலைக் கண்ணி ...."

(பெரும்பாண். 59-60)

எனும் அடிகளால் விளக்கமுறுகிறது.

இதுபோக, பிரிதலும் பிரிதல் நிமித்தமுமாகிய உரிப்பொருளைக் கொண்ட பாலைத் திணைப் பாடல்கள் சில இவற்றில் அருஞ்சுரத்தில் செல்லும் தலைமகன் வேம்பின் தெரியலை சூட்டிக் கொள்வதாம் மேற்படி தீய சக்திகளிடமிருந்து தன்னைக் காத்துக் கொள்வதாகச் செய்திகள் காணப்படுகின்றன.

தமிழர்க்குப் பேய் நம்பிக்கை (Bogyism) உண்டு. பேய்களின் ஆற்றலில் நம்பிக்கையும் (Demonisim) உண்டு. இவர்தம் பேய்பற்றிய கொள்கைகளாக (Demonalatory) பல செய்திகளைக் கூறலாம். பேய்கள் உதிரம், நிணம் ஆகியன வற்றை விரும்புவன என்பதால் பூப்படைந்த கன்னியரும் மகவீன்ற இளந்தாயரும் இத்தீய சக்திகளிடமிருந்து தம்மைப் பாதுகாத்துக் கொள்ள வேப்பிலைக் கொத்தைத் தம்மோடு எப்போதும் வைத்திருப்பர். இயற்கைக் கடன் கழிக்க வீட்டுக்குக் கொல்லைப் புறத்தே வெளியில் சென்று வரும்போது தம்மோடு வேப்பிலைக் கொத்தைக் கொண்டு செல்வர். வெளியூர்ப் பயணத்தின்போது இடைவழியில் உண்பதற்காகக் கொண்டு செல்லும் உணவிலும் அசைவ உணவு வகைகளான இறைச்சி, மீன், முட்டை ஆகியனவற்றைக் கொண்டு செல்லாமைக்குரிய காரணமும் இதுவேயாகும். உதிரம், நிணம் இவற்றின் மணத்தைக் கண்டறிந்து விட்டால் பேய்கள் உடன் தொடருமாம். பூப்புச் சடங்குகளின் (Puberty Rituals) போதும் தூய்மைச் சடங்குகளின் போதும் (Purification Rituals) கர்ப்பகாலச் சடங்குகளின் போதும் (Rites Pragnancy) இரவு வழிபாடுகளின் போதும் (Vigils) வேப்பிலையைப் பயன்படுத்துதல் வழக்கம். அந்தி, சந்தி, உச்சிப்பொழுது (நண்பகல்) பாதிராத்திரி (நள்ளென் யாமம்) ஆகிய நேரங்களில் வெளியே சென்றுவரும் பூப்படைந்த கன்னியர், இளமங்கையர் தம்முடன் வேப்பிலைக் குழையை வைத்திருந்தால் எத்தீங்கும் நேராது என்பர். இது நாட்டுப்புற நம்பிக்கை வேப்பிலையின் சக்தி பற்றி 'அபிதான சிந்தாமணி' பின்வரும் செய்தியைத் தெரிவிக்கிறது.

"வேப்பிலை : மகா மாரிக்குரிய பத்ரம் (இலை) இதனைப் பூதப் பிரேத பிசாசங்கள் விலகும் பொருட்டு மந்திரப் பிரயோகங்கள் செய்யுமிடத்தும் மகா மாரியின் கடிசாதிகள் ஸ்தாபிக்கும் இடத்தும் மகாமாரியை யெண்ணிச் சத்ரு

(பகைவர்) நாசத்தின் பொருட்டுச் செய்யும் ஓமத்து விறகாகவும் ஆகமங்களிலும் ஆக்னேயப் புராணம் மகாமாரி வித்தையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது''[14]

என ஆ. சிங்காரவேலு முதலியார் கூறும் கருத்தில் இவ்வேப்பிலையின் பயன்பாடு விளக்கப்பட்டிருத்தல் காணலாம். 1. பூதம்,பிசாசு ஆகியன பிரேதத்தை(பிணத்தை) விரும்புவன 2. இவை விலக மந்திரப் பிரயோகம் செய்யும் பொழுது வேப்பிலை பயன்படுத்தப்படுகிறது.

இந்நாட்டுப்புற நம்பிக்கைகள் கவனத்தில் கொள்ளப்படும் அதே வேளையில் வேப்பிலையின் மருத்துவப்பண்பு பற்றிய ஆராய்ச்சி ரீதியான செய்திகளும் கவனத்தில் கொள்ளப்படுதல் வேண்டும் வேப்பமரத்தின்கண் வீசும் காற்று உடல் நலத்தை மிகுவிக்கும் என்றொரு நம்பிக்கை நாட்டார் இடையே உண்டு. தேக ஆரோக்கியத்திற்கு இதன்நிழலும் இதன் மேல் பட்டு வீசும் காற்றும் உகந்தன என்பர். இது பற்றி ஒருநாட்டுப் புறக்கதை கூறப்படுகிறது.

கதை:

ஒரு மகன் தன் தாயைப் பிரிந்து தூரதேசம் போய் பொருள் சம்பாதிக்க முடிவு செய்தானாம். தாய்க்கு மகனைப் பிரிந்திருப்பதில் விருப்பம் இல்லை. மகனோ பிடிவாதமாயிருந்தான். ஆகவே தாய் தன் மகனிடம் ஒரு உறுதி மொழி கேட்டாளாம். ''மகனே, நீ போகிறபோது எப்போது ஓய்வெடுக்க நினைத்தாலும், இரவில் உறங்க நினைத்தாலும் புளிய மரத்தினடியில் தான் ஓய்வெடுக்கவேண்டும், உறங்கவேண்டும். திரும்பி வருகிறபோது வேப்ப மரத்தினடியில்தான் இப்படி ஓய்வெடுக்கவும் உறங்கவும்வேண்டும்'' என்று கேட்டுக்கொண்டாளாம். மகனும் தாய் கேட்கும் உறுதி மொழியின் சூட்சுமத்தை அறியாது அவ்வாறே செய்வதாக உறுதி அளித்தானாம். போகிற வழியில் தாய் சொன்னபடி புளிய மரத்தினடியில் படுப்பானாம். சில தினங்களில் உடல்நிலை சீர்கேடடைந்து, இனிமேல் மேற்கொண்டு பயணமே செய்யமுடியாது எனும் சூழ்நிலை உண்டாகிவிட்டதாம். சரி, திரும்பிவிடுவோம் என முடிவெடுத்துத் திரும்பிவரப் பயணம் செய்தானாம். வேப்ப மரத்தினடியில் ஓய்வெடுப்பதும் தூங்குவதுமாகக் கழித்த சில நாட்களுக்குள் உடல்நிலை சீரடையத் தொடங்கிவிட்டதாம். வீட்டுக்கு வந்து சேர்வதற்குள் பூரணசுகம் உண்டாகி விட்டதாம். தாயும் மகனைச் சிரித்த படியே வரவேற்றாளாம்.

இக்கதை மூலமாக வேம்பின் மருத்துவகுணம் வெளிப்படுகிறது. உடல் நலத்தைச் சீர்படுத்தும் சக்தி வேம்புக்கு உண்டு என்பது கருத்து 3000 ஆண்டுகளுக்கு முன்பேயே பூச்சிகளிடமிருந்து தானியத்தைப் பாதுகாக்கக் கிடங்கு களில் வேப்பிலையைத் தானியத்தோடு கலந்து வைக்கும் பழக்கம் சீன நாட்டிலும் உண்டு. அம்மைப்புண், வேறு வகைப்பட்ட ஆறாத நாட்பட்ட புண் ஆகியவற்றுக்கு கிராம மக்கள் வேப்பிலையை அரைத்துப் போடுவர். தீப்புண்ணுக்கு வேம்பின் மரப்பட்டையைக் காயவைத்துச் சுட்டு எண்ணெய் கலந்து தடவ, புண் குணமாகும் என்பர். குழந்தைகளுக்கும் சிறுவர்களுக்கும் வேம்பின் கொழுந்தை அரைத்து

குடிக்கக் கொடுத்தால் குடல் பூச்சிகள் மடிந்து மலத்தோடு வெளிவரும் என்பர்; செரிமானம் அதிகரிக்கும், நன்றாக உணவு உட்செல்லும் என்றும் கூறுவர். தோல் வியாதிகளுக்கும் இது நன்மருந்து. புனிதமான ஓமத்திற்கு இதன் சுள்ளிகள் பயன்படுகின்றன. புத்தாண்டு தினத்தன்று (சித்திரை முதல் தேதி) வேம்பின்பூவை வெல்லப் பானகத்தோடு கலந்து குடிப்பர். இவை நாட்டுப்புற மருத்துவம் (Folk Medicine) சார்ந்த நம்பிக்கைகள். இது பற்றி எஸ்.கே. ஜெயின் என்பார் தமது 'மருத்துவத் தாவரங்கள்' எனும் நூலில்,

> "The drug consists of dried stem bark, leaves and root bark. The bark is bitter tonic, astringent and anti periodic. That is, it is useful in feavers it breaks the periodic sequence of feavers and is useful in skin diseases. The leaves are bitter and are largely applied on skin diseases and boils, a decoction of leaves is also taken internally. The antibiotic activity of leaves and roots of the tree and their utility in skin diseases have been confirmed experimentally"[15]

எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். வேம்பு மலைவேம்பு, நாட்டுவேம்பு என இருவகைப்படும். மலைவேம்பின் தண்டு, கிளை, ஈர்க்கு ஆகியன கருநிறத்தில் இருக்கும். இலைகள் நாட்டுவேம்பைக் காட்டிலும் அளவில் சிறியனவாகவும் பெருங்கொத்துகளோடும் காணப்படும். பொதுவாக வேம்பு (Nim-Margosa tree; Family: Meliaceae) என்றழைக்கப்படும் இது தமிழ்நாட்டின் வட மாவட்டங்களில் வேப்பமரம் என்றும் தென்மாவட்டங்களில் வேம்பு என்றும் அழைக்கப்படுகிறது. தெலுங்கிலும் மலையாளத்திலும் 'வேப்ப' என்றே அழைக்கப்படுகிறது. கன்னடத்தில் இது 'பேவு' என்றே அழைக்கப்படுகிறது. தெய்வீகச் சம்பந்தமான காரியங்களிலும் வேம்பின் குழை பயன்படுகிறது. மகாசக்தியின் வடிவங்களாகிய துர்க்கையம்மன், பொன்னியம்மன், மாரியமமன், படைவேட்டம்மன், எல்லையம்மன், பவானியம்மன், கங்கம்மன் ஆகிய எல்லாத் தெய்வங்களுக்கு செய்யப்படும் திருவிழாக்களில் இவ் வேம்பின் குழையை மக்கள் பக்தி பூர்வமாகப் பயன்படுத்துகின்றனர். இத்தெய்வங் களுக்குப் போடும் மாவிளக்குப் படையலின்போது பிரசாதமாக மாவுடன் வேப்பிலை யைக் கலந்து கொடுப்பர். கூழ் ஊற்றும் நேர்த்திக்கடனின் போதும் பிரசாதமாகத் தரப்படும் அம்மனுக்குப் படைத்த கூழில் வேப்பிலை கலந்திருக்கும். ஊர்த்திருவிழா (ஜாத்திரை)யின்போது 'காப்புக் கட்டுதல்' என்று ஒரு நிகழ்ச்சி உண்டு. வைக்கோல் புரிக்கயிற்றில் வேம்பின் குழையை வரிசையாகக் கட்டி, தெருவின் குறுக்காக இரு கம்பங்கள் நாட்டி ஊரின் எல்லையிலிருந்து எல்லா வீதிகளிலும் கட்டிவைப்பர். அம்மனுக்கு வைக்கப்படும் பொங்கலின் போது பொங்கல் பானையின் கழுத்துப் பகுதி யில் இப்படிப்பட்ட மாலையைக் கட்டுவர். அம்மனுக்கு நேர்ந்து கொள்கிற மற்று மொரு பிரார்த்தனை 'வேப்மஞ்சேலை கட்டுதல்' என்பதாகும். பக்தர்கள் தங்கள் ஆடைகளை நீக்கிவிட்டு வேம்பின் குழையால் ஆகிய தழையாடையை (வைக்கோல் புரிக்கயிற்றில் நெருக்கமாகச் செருகப்பட்ட தழையால் ஆனது) அணிந்து அம்மன் சன்னதியை மும்முறை வலம்வருவர். இந்நேர்த்திக் கடனின்போதும் வேம்பின் குழை பயன்கொள்ளப்படுகிறது, அம்மைநோய் நீங்கப்பெற்ற நபருக்கு நீர் முழுக் காட்டும்போது வேம்பின் குழையைத் தலைமேல் வைத்து அதன்மேல் நீர்விட, ஒழுகும் நீர் வேம்பின் குழையில் பட்டே அந்நபரின்மேல்படும். இப்படி வேம்பில்

பட்டொழுகும் நீர் அம்மை நோய்க்கு ஆட்பட்டவரின் உடலின் மீது பட, தழும்பும் புண்ணும் விரைந்து குணமாகும் என நம்புவர். அம்மை நோய் என்பது அம்மனின் கோபத்தால் வருகின்ற நோய் எனல் கருதத்தக்கது.

தமிழரின் புராதனக்காலம் முதல் தற்காலம் வரை இவர்க்குப் பேய் முதலானவற்றில் நம்பிக்கையும் இவற்றால் உண்டாகும் தீமை பற்றிய அச்சமும் இதற்குப் பரிகாரமாக வேப்பிலையைப் பயன்படுத்தும் வழக்காறும் உண்டு. புண், பிணம், நிணம், உதிரம் இருக்கும் இடங்களில் பேயின் நடமாட்டம் மிகுதி எனும் நம்பிக்கை உண்டு. இதற்கு ஒப்பவே, தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் என்று நச்சினார்க்கினியரால் நம்பப்படுகிற ஒரு தலைமகன், வேந்தன் 'களிறு களம்படுத்த பெருஞ்செய் யாடவர் ஒளிறுவாள் விழுப்புண்' காணச்சென்ற போது புண்பட்ட வீரரின் அண்மையில் திரிதரும் பேய்களிடமிருந்து தம் மன்னனைக் காக்கவும், அப்புண்பட்ட வீரரின் அண்மையில் திரிதரும் பேய்களைச் சேய்மைப்படுத்தவும் மன்னனுடன் சென்ற முன்னோன் தன் கையில் ஏந்தியிருந்த வேலின் நுனியில் வேம்பின் தளிரை, குழையைக் கட்டியிருந்தான் எனப்பொருள் காணல் மக்களின் நாட்டுப்புற நம்பிக்கை, பழக்க வழக்கம், நாட்டுப்புற மருத்துவம் உள்ளிட்ட நாட்டார் வழக்காற்றியலுக்குப் பொருத்தமான செயலாகும். மன்னனது மார்பில் இருக்கும் தார் அடையாளப் பூவைக் குறிக்கும். மன்னன் சென்னியில் (தலை, முடி, உச்சி) மிலைந்த தெரியல் மன்னனை (பொருநாற்றுப்படை 144—145) அடையாளங்காட்டும். ஆனால் முன்னோன் ஏந்திச்செல்லும் வேலின் நுனியில் கட்டப்பட்ட தளிர், குழை வேறு பயன்பாட்டை, நோக்கத்தைச் சூழ்நிலை யடிப்படையில் சுட்டும். இடம் நோக்கிச் சூழல் நோக்கிப் பொருள் கொள்ளுதல் சிறப்புடையது. புறப்பொருள் வெண்பா மாலை, காஞ்சித்திணை, தொடாக்காஞ்சித்துறையில் வரும் வெண்பாவில் இடம் பெறும் 'மொய்யிணர்ப் பூப்பெய் தெரியல்' எனும் தொடர்க்கும் இவ்விதமே பொருள் கொள்ள வேண்டும். புண்பட்ட நெடுந்தகையைப் பேயிடமிருந்து காக்க ஐயவி சிந்தி, நறைபுகைத்து, ஆய்மலர் தூய், குறிஞ்சிப் பண்பாடி மனையோர் காத்திருக்கப் பேய்ப்பெண் வரும் பெயரும் எனும் சூழலில் அந்நெடுந்தகை வேம்பின் அக்குழை தெரியல் அணிந்திருந்தான் எனப் பொருள் காணலே சாலச்சிறந்ததாகும்.

முடிவுகள்:

1. 'வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகம்' எனும் தொடரில் வரும் வேம்பு பாண்டியர்க்கு உரிய அடையாளப்பூவைச் சுட்ட வந்ததன்று. புண்பட்ட வீரர். பிணம் மலிந்த போர்க்களப் பாசறை, பேய் திரியும். நள்ளிரவுப் பொழுது ஆகிய இடச்சூழ்நிலை, காலச்சூழ்நிலையிலிருந்து மன்னனையும் மற்றையோரையும் காக்கக் கட்டப்பட்ட பேய்க்குப் பகையாகிய, வேம்பின் ஒண்குழையை; தளிரைச் சுட்டி நிற்பது.

2. தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனுடைய வரலாற்றுச் சிறப்பு மிக்க போர்ச் செய்தி இலக்கியங்களாலும் சின்னமனூர்ச் செப்பேடு முதலிய ஆவணங்களாலும் உண்மை என உறுதிப்பட்டிருப்பது உண்மையே யாயினும் இந்நெடுநல் வாடையின் பாட்டுடைத் தலைவன் இவனே என்பதற்கு ஆதாரம் இல்லை.

3. சங்க காலத்துப் புலவராகிய நக்கீரனார் அகஇலக்கண மரபு மீறி குடிப் பெயரையும் இயற்பெயரையும் அறிந்து கொள்ள இடமளிக்கும் குறிப்பு களைத் தந்து நூல் எழுதியிருக்க மாட்டார். நச்சினார்க்கினியர் கொண்ட பொருள், நக்கீரனார் கொண்ட கருந்து எனச் சொல்ல இயலாது.

4. பேய் பற்றிய நம்பிக்கை, பழக்க வழக்கம், மருத்துவம், பழமரபுத் தெய்வீக நம்பிக்கை இன்ன பிறவற்றோடு வேம்பு தொடர்புடையது. இது பேய்க்குப் பகை. ஆகவே பேய்க்குப் பரிகாரமாக இதனைப் பயன் கொள்ளல் வழக்காறு.

5. நெடுநல்வாடை ஒரு தூய அகப்பாட்டு. வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகம், பலரொடு முரணிய பாசறைத்தொழில் எனும் தொட ர்களுக்குப் பொருள் நச்சினார்க்கினியர் கொண்ட பொருள் பொருத்தமின்மை நிறுவப் பட்டதால், இப்பாட்டின் தலைமகன் ஓர் அரசன் என்றாகி சுட்டிப் பெயர் குறிப்பிடாமையின் தூய அகப்பாட்டு என்பதில் ஐயமில்லை.

குறிப்புகள் ;

1. க. கைலாசபதி, ஒப்பியல் இலக்கியம், பாட்டாளிகள் வெளியீடு, சென்னை ஜனவரி, 1978, ப. 69,

2. அனந்தராமையர், கலித்தொகை, நோபில் அச்சுக்கூடம், சென்னை, 1930,

3. மர்ரே பதிப்பையொட்டி வெளியிட்ட நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், சென்னை பதிப்புகள்.

4. மு, வை. அரவிந்தன், உரையாசிரியர்கள் மணிவாசகர் நூலகம், ஏப்ரல் 1977. ப. 223,

5. உ. வே. சாமிநாதய்யர், பத்துப்பாட்டு மூலமும் மதுரையாசிரியர் பாரத் துவாசி நச்சினார்க்கினியர் உரையும், கமர்ஷியல் அச்சுக்கூடம், சென்னை, 1918, பக், 33-34.

6. தெ. பொ. மீனுட்சிசுந்தரனார், 'The Teaching of Tamil Grammar' in collected papers, அண்ணாமலை நகர், 1961, ப. 114.

7, கி. லட்சுமணன், இந்திய தத்துவ ஞானம், சென்னை, 1960, ப. 2.

8. சரளா ராசகோபாலன், சங்க இலக்கியத்தில் தோழி, சென்னை,

9. பொ. வே. சோமசுந்தரனார், பத்துப்பாட்டு மூலமும் உரையும், சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை, 1966, ப. 8.

10. க. கைலாசபதி, பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும் மக்கள் வெளியீடு, சென்னை, செப்டம்பர் 1978, ப. 61.

11 மு. இராகவையங்கார், சாசனத் தமிழ்க்கவி சரிதம், இரண்டாம்பதிப்பு, 1958, பக். 17—18, (செந்தமிழ்த் தொகுதி 6. பக். 6—12 மேற்கோளாக எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது)

12. தேவ நேயன், தமிழர் மதம், நேசமணி பதிப்பகம், காட்டுப்பாடி, 1972, ப. 19.

13. தே. ஞானசேகரன். மக்கள் வாழ்வில் மந்திரச் சடங்குகள். பார்த்திபன் பதிப்பகம், மதுரை; முதல் பதிப்பு, ஏப்ரல் 1987, ப. 45

14. Stephen Inglis, A Village Art of South India, Madurai Kamaraj University Publication Division, 1980, P. 50

15. ஆ. சிங்காரவேலு முதலியார், அபிதான சிந்தாமணி, ஏசியன் எசுகேஷனல் சர்வீசஸ், புதுடெல்லி, 1982

16. S. K. Jain, Medicinal Plants, National Book Trust, New Delhi, May 1968, P. 28

நூல் மதிப்புரை

நூலின் பெயர் : தெலுங்கு இலக்கிய வரலாறு

ஆசிரியர் : டாக்டர். டி. எஸ். கிரிபிரகாஷ்; பா. ஆனந்தகுமார்

பதிப்பகம் : பார்த்திபன் பதிப்பகம், மதுரை,

ஆண்டு : 1986

பக்கம் : IX + 268

விலை : ரூ. 25. 00

ஒப்பிலக்கிய ஆய்வு முதன்மை பெற்று வளர்ந்து வரும் இக்காலத்திற்குப் பிற மொழிப்படைப்புகளின் மொழிபெயர்ப்பு எந்த அளவு முதன்மை வாய்ந்ததோ, அந்த அளவு, தெரிந்த மொழியொன்றில் பிறமொழி யொன்றன் இலக்கிய வரலாறு அமைதலும் இன்றியமையாததாகும். ஆங்கில—தமிழ் ஒப்பீட்டுக் கல்விக்கு ஒருபடி மேற் சென்று, இந்திய மொழி—தமிழ் ஒப்பீட்டிலக்கியக் கல்விக்கு வாய்ப்பாக, சாகித்திய அகாதெமியின் பல இலக்கிய வரலாறுகள் துணையாகின்றன. தெலுங்கு இலக்கிய வரலாறு சாகித்திய அகாதெமி வழி ஆங்கில மொழியில் வந்து நின்றுவிட்ட கட்டத்தில் தமிழில் ஒரு தனிநூல்—மொழிபெயர்ப்பாக அன்றி—அப்பொருள் பற்றி எழுந்துள் ளமை வரவேற்கத் தக்கது.

நூலின் முழுமை, இயல் பகுப்பில் வெளிப்படுகின்றது. தெலுங்கு மொழியின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், புராண-இதிகாசம், காப்பியம், பிரபந்தம்,பக்தி இலக்கியம், தென்னகத் தெலுங்கு இலக்கியம், சதகம், நாடகம், தற்காலக் கவிதை, நாவல், சிறு கதை,உரைநடை இலக்கியம், நாட்டுப்புற இலக்கியம்,இலக்கணம் எனப் பொருளடிப் படையிலும் இலக்கிய வகை அடிப்படையிலும், கால—இட அடிப்படையிலும் பலவாறாக நூற் பொருண்மை அணுகப்பெற்றுள்ளது.

வடமொழியின் பரதரது நாட்டிய சாஸ்திரமும் வியாச பாரதமும் 'ஆந்திர' என்பதைக் குறிப்பிடுவது நாட்டின் பழமையை உணர்த்தும். கி.பி. 11ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பின்பு தெலுங்குக் கவிஞர் ஆந்திரமு, தெனுகு, தெலுகு எனும் சொற்களை மொழியைச் சுட்டப் பயன் கொண்டுள்ளனர். கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண் டின் 'கலமள்ள சாசனம்' தெலுங்கின் முதல் வரிவடிவத்தையும், 11ஆம் நூற்றாண் டின் நன்னயா பாரதம் இலக்கியத் தோற்றத்தையும் வழங்குகின்றன.

அரசியல், சமய, சமூகச் சூழல் காரணமாக, கி.பி. 11 முதல் 15 வரையான நூற்றாண்டுகளில் புராண - இதிகாசங்களான இராமாயண பாரத பாகவதங்கள் தெலுங்கில் தழுவலாகவோ மொழிபெயர்ப்பாகவோ ஆக்கம் பெற்றன. மூவர் அல்லது நால்வரின் இணைந்த முயற்சியாகப் பெரும்படைப்புருவாவதை ஆந்திர பாரதமும், பாகவதமும் காட்டுவது தனித்த சிந்தனைக்குரியது. கவிமூவரான திக்கன, நன்னய, எர்ரபிரகட ஆகியோர் பாரதத்தையும் (பக்.15), போதனா, கங்கன, சிங்கன, நாரய்ய என்போர் பாகவதத்தையும் (பக்.47) படைத்துள்ளனர். இராமாயணம், பிறபழங் கதைகளை விடத் தெலுங்கு இலக்கிய ஆக்கத்தில் மிக்க செல்வாக்குக் கொண்டமை, காப்பியம், பிரபந்தம், சித்திர கவிதை, சதகம், தண்டகம், யக்ஷகானம் போன்ற அதன் பல வடிவங்கள் காட்டுகின்றன.

தெலுங்கில் 'பிரபந்தம்' எனக் குறிக்கப்பிடுவனவும் காப்பியமாக எண்ணத் தக்கனவே என்பது குறிப்பிடப்படுகின்றது (பக். 69-70) கிருஷ்ணதேவராயர் காலத்தை ஒட்டிய எண்பெருங்கவிஞர் பிரபந்தச் சிறப்பாசிரியராக அமைகின்றனர். தொடர்ந்து 15-16-17ஆம் நூற்றாண்டுகளும் பிரபந்தக் கவிஞரைத் தருகின்றது.

வீரசைவ சமய இயக்கம், தெலுங்கின் பக்தி இலக்கியத் தோற்றுவாய்க்குக் களம் வழங்கியுள்ளது. தமிழிலுள்ள ஆழ்வார்—நாயன்மார் வரலாற்றின் செல்வாக்கு இங்கு மிகுதியாக அமைவதோடு, 'ஆமுக்த மால்யதா' என ஆண்டாள் சரித்திரம் காப்பிய மானமை குறிப்பிடத்தக்கது. மேலும், தெலுங்கரின் அரசியல், தமிழகத்தில் பரந்த போது, தென்பகுதிகளும் தெலுங்கிலக்கிய ஆக்கத்திற்கு வழி விட்டமை தெரிகிறது' தென்னகத் தெலுங்கு இலக்கியங்கள் தமக்கெனச் சில தனித்தன்மைகளையும் கொண்டிலங்குகின்றன. தஞ்சையின், நாயக்கராட்சியும் மராட்டியராட்சியும் தெலுங்கு இலக்கியங்களைத் தந்ததைத் தொடர்ந்து மதுரையும், புதுக்கோட்டையும், எட்டயபுரமும் தெலுங்கு இலக்கிய வளர்ச்சிக்குக் களன் வழங்கியுள்ளன. தமிழகம் மட்டுமின்றி கன்னட நாடும் (மைசூரும்) இம்மொழி இலக்கிய ஆக்கத்திற்கு வழி தந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்திய இலக்கிய வகை எனத்தக்க சதகம், தெலுங்கில் 500க்கும் மேற்பட்ட நூல்களை ஆக்கி, பக்தி, நீதி, வரலாறு, காதல், தத்துவம், இலக்கணம், நிகண்டு புராணம், நகைச்சுவை ஆகிய பொருண்மைகளைக் கருவாக்கியது.'தெலுங்கு நாடகம் மிகுந்த விரிவான வரலாறும் வகைப்பாட்டுப் பெருக்கமும் உடையதாக அமைகின்றது. குறவஞ்சி, பகல் வேஷம், பொம்மலாட்டம், யக்ஷகானம் போன்ற கூத்தும் குச்சிபுடி போன்ற மேளமும் பழைய நாடக வகைகளாக அமைய, 18ஆம் நூற்றாண்டு முதலான நவீன நாடகம் தேசபக்தி, சமூகச் சீர்திருத்தம் போன்று பலபொருண்மை களில் அமைகின்றது.

தற்கால இலக்கிய வகைகளாகக் கவிதை, நாவல், சிறுகதை, உரைநடை என்பன சிறக்கின்றன. ஒவ்வொரு வகையின் தனிச்சிறப்புற்ற பொருண்மையும், நூலும், ஆசிரியரும், உள்-துணை வகைமைகளும் இந் நூலாசிரியர்களால் தெளிவாகவும், சுருக்கமாகவும் தரப்படுகின்றமை பாராட்டத்தக்கது. 'திகம்பர கவிதை' போன்ற ஒருசில ஒருவேளை தமிழுக்கு அப்பாற்பட்டனவாகலாம்; பிற, தமிழின் தற்கால இலக்கிய நிலையை ஒத்தும் ஒட்டியும் அமைதல் ஓரளவு புலப்படுகின்றது.

நாட்டுப்புற இலக்கியம், இலக்கண நூல்கள் பற்றிய பகுதிகள் இத்துறைகளும் தெலுங்கில் வளமுடையனவாக அமைந்ததைக் காட்டும் இதழ்கள், மொழி பெயர்ப்பு, ஆய்வு, நிகண்டு—அகராதி, இசை நூல்கள், பெண் எழுத்தாளர், கல்வெட்டு தொடர்பான குறிப்புகள் அங்குமிங்கும் நூலில் காணப்படினும் தனிப் பகுதிகளில் மேலும் இவ்வாசிரியர்களால் எழுதப்படும் என எதிர்ப்பார்க்கலாம்.

பொதுவாக, எளிய தெளிந்த மொழிநடையில், தேவையான விளக்கங்களுடன், தெலுங்கு மொழி இலக்கியங்களைத் தமிழ் மாணாக்கர்க்கும் பொதுமக்கட்கும் அறிமுகம் செய்யும் அரிய நூலாக அமைத்து, ஆசிரியர் பாராட்டுக் குரியவராகின்றனர்.

டாக்டர் அன்னி தாமசு

நூல் மதிப்புரை

நூலின் பெயர்: சங்க இலக்கியத்தில் நிமித்தங்கள்

ஆசிரியர் : பேராசிரியர். திருமதி. சுசீலா கோபாலகிருஷ்ணன்,

பதிப்பகம் : பாலாஜி, மதுரை

ஆண்டு : 1987

பக்கம் : 99

விலை : ரூ. 12. 00

மதுரையில் யாதவர் கல்லூரியின் தமிழ்த்துறையில் பேராசிரியையாகப் பணிபுரிபவர் இந்நூலாசிரியர். அவரின் எம்ஃபில் பட்ட ஆய்வேடே இந்நூலாக உருப்பெற்றுள்ளது.

நூலின் அமைப்பு

இந்த நூலில் முன்னுரை, முடிவுரை நீங்கலாக ஐந்து இயல்கள் அமைந்துள்ளன. அவை, நாள் நிமித்தம், புள் நிமித்தம், ஏனைய நிமித்தம், மாந்தர் தொடர்பான நிமித்தங்கள், தெய்வம் தொடர்பான நிமித்தங்கள் என்பன.

சிந்தனைச் சிறப்பு

சங்க காலத்தில் சனிமீன் 'மைம்மீன்', 'கரியன்' எனும் பெயர்களால் சுட்டப் பட்டது. வெள்ளை ஒளிநிறைந்த கோளை 'வெள்ளி' என்றழைத்த பழந்தமிழர், கருமை படர்ந்து ஒளி மங்கிய காரணம் பற்றிச் சனிமீனை 'மைம்மீன்' என்றனர் போலும் (ப. 12) என்று சங்ககாலத் தமிழர் சனிமீனை அழைத்து இருப்பதற்கு ஆசிரியர் காரணம் கற்பிக்கிறார்.

நாள் நிமித்தம்

இவ்வியல் இரண்டாவது இயலாக அமைந்து இருக்கிறது. மணம்புரிதல், வினை மேற்செல்லல் ஆகிய செயல்களுக்கு நன்னாள் பார்க்கின்ற வழக்கம் பழந்தமிழர் இடையே இருந்ததைப் பழந்தமிழ்ப் பாடல்கள் மூலம் புலப்படுத்துகிறார் ஆசிரியர் (ப. 17); சங்கப் பாடல்களிலும், சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை முதலியவற்றில் இடம் பெற்றுள்ள தீய நிமித்தங்களையும் விளக்கியுள்ளார்.

புள் நிமித்தம்

இந்நூலின் மூன்றாவது இயல் இது. சங்க இலக்கியத்தில் 'புள்' என்பது பறவைகளைக் குறித்தல், நிமித்தங்களைக் குறித்தல், பறவைகள் பற்றிய நிமித்தங்களைக் குறித்தல் என்ற மூவகைப் பொருள் நிலைகளில் ஆளப்பட்டு இருப்பதை ஆசிரியர் விளக்கியுள்ளார் (பக் 20-30). பண்டைத் தமிழர்கள் பறவைகளுடைய குரல், செலவு

முதலியவற்றையும் காக்கை, பருந்து ஆகிய பறவைகள் பலியுணவு உண்ணுதலையும் நாரைகள் உயரப் பறத்தலையும் நிமித்தங்களாகக் கருதினர் என்பதைப் பாடல்கள் மூலம் வெளிப்படுத்தியுள்ளார் (ப. 29).

பிற நிமித்தங்கள்

நான்காவது இயல் பிற நிமித்தங்கள் என்பது. புள் நிமித்தம் நீங்கலாக, பல்லி, ஓந்தி, ஆமா, யானை, குதிரை, பன்றி, நரி, வண்டு பற்றிய நிமித்தங்களும் சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படுகின்றன. அவற்றை 'ஏனைய நிமித்தங்கள்' என்ற தலைப்பில் ஆசிரியர் விளக்கியுள்ளார். மரம், மலர் பற்றிய நிமித்தங்களும் கூறப் பட்டுள்ளன.

மாந்தர் தொடர்பான நிமித்தங்கள்

'மாந்தர் தொடர்பான நிமித்தங்கள் என்பது ஐந்தாவது இயல். விரிச்சி கேட்டல் மாந்தர் எதிர்ப்படல், கண் துடித்தல், வளை செறிதல், கண் கலங்குதல், கனவு முதலியவற்றைச் சங்கப் பாடல்களின் துணைக் கொண்டு ஆசிரியர் விளக்கியுள்ளார்.

தெய்வம் தொடர்பான நிமித்தங்கள்

ஆறாவது இயல் 'தெய்வம் தொடர்பான நிமித்தங்கள்' என்பது. கட்டுப் பார்த்தல், வெறியாடல், கூடலிழைத்தல் என்பனவற்றை ஆசிரியர் கூறியுள்ளார். ஆனால், கட்டுப்பார்த்தலும், வெறியாடலும், கூடலிழைத்தலும் நிமித்தங்களில் அடங்குவதாகக் கூறுவதுதான் பொருத்தமாகத் தோன்றவில்லை. மேலும், அவற் றைத் 'தெய்வம் தொடர்பான நிமித்தங்கள்' என்று தலைப்பிட்டு உள்ளதும் ஆராயத்தக்கது.

ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சியில் ஒரு 'மைல் கல்'

கோ. சுப்பிரமணியப் பிள்ளை, 'Omens and Beliefs of the Ancient Tamils' எனும் கட்டுரையை முதன்முதல் படைத்துள்ளார். அடுத்து, கே. கே. பிள்ளை 'தமிழக வரலாறு—மக்களும் பண்பாடும்' எனும் நூலில் நாள், கோள் நிமித்தங்களைக் கூறியுள்ளார். 'பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் நிமித்தங்கள்' எனும் ஆய்வுக்கட்டுரையை இ. சுந்தரமூர்த்தி படைத்துள்ளார். இவற்றின் விரிவாகவே 'சங்க இலக்கியத்தில் நிமித்தங்கள்' எனும் இந்நூல் அமைந்திருக்கிறது.

அருமையான முயற்சி

சங்க இலக்கியங்களில் இடம் பெற்றுள்ள நிமித்தங்களை ஆசிரியர் தொகை வகைப்படுத்தி விளக்கியுள்ளார். இருப்பினும், அவர் அவற்றைக் கொண்டு, சமூகப் பண்பாட்டியலில் 'தமிழரின் நிமித்தக் கோட்பாடு' எனும் ஒரு கொள்கையை வகுத்துக் கொடுத்திருந்தால் இவ்வாய்வு மேலும் வலிவும் பொலிவும் பெற்று திகழ்ந் திருக்கும். இந்நூல் விளக்க முறைப் பகுப்பாய்வு நெறியின் அடிப்படையில் செய்யப் பட்ட ஆராய்ச்சியாகத் தோன்றுகிறது.

மு. அ. மாணிக்கவேலு

நூல் மதிப்புரை

நூலின் பெயர் : நர்மதா சங்கர்

ஆசிரியர் : குலாப்தாஸ் ப்ரோக்கர் (ஆங்கில மூலம்)

ஆதவன் சுந்தரம் (தமிழாக்கம்)

வெளியீடு : சாகித்திய அக்காதெமி, புதுடில்லி

ஆண்டு : 1985

பக்கம் : 2+104

விலை : ரூ. 4. 00

இந்திய இலக்கியச் சிற்பிகளை இந்தியர் அனைவருக்கும் அறிமுகப்படுத்தும் சாகித்திய அக்காதெமியின் பயனுறு பணியின் விளைவே இந்நூல். பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் தலைசிறந்த, குசராத்தி மொழியின் புரட்சிக் கவியைத் தமிழருக்குத் தருகிறது இந்நூல்.

இவ்வரிசையில் அமையும் சாகித்திய அக்காதெமி நூல்கள் பொதுநிலையில் இரு பிரிவுகளாக அமையும். முன்னது புலவரின் பெருமையுறு வாழ்க்கையை வடிக்க, பின்னது அவரது படைப்புகளின் திறனைப் பறைசாற்றும். இப்பாதையினின்றும் விலகிப் பெருமளவு வாழ்க்கை வரலாற்றிற்கே சிறப்பளித்துள்ளது இந்நூல். இலக்கியத் தந்தையாக மட்டுமின்றிப் பெரிய சமூகச் சீர்திருத்தவாதியுமாகப் புலவர் நர்மதா சங்கர்லால் சங்கர் தவே விளங்கியமை இதற்குக் காரணமாகலாம்.

குசராத் மாநிலத்தின் சூரத் நகரில் 1833ஆம் வருடம் ஆகஸ்ட் மாதம் 24ஆம் தேதி பிறந்த கவி நர்மத் எளிய குடும்பத்தைச் சார்ந்தவராவார். கல்வி கற்பதில் காட்டிய அக்கறை, இலக்கிய புலமை பெறுவதில் முனைந்த வேகம் கிடைத்தற்கரி தான நூல்களைத் தேடி அலைந்த விழைவும் முயற்சியும் இன்னோரன்ன சிறப்புகள் கவி நர்மத்தைக் குசராத்தி மொழியின் ஒப்பற்றக் கவிகளுள் முன்னிற்பவராக மாற்றின. 'முயற்சி திருவினை ஆக்கும்' என்பதன் எடுத்துக்காட்டாகக் கவி திகழ்ந் தமையை நூலாசிரியர் நன்கு திறம்படக் காட்டியுள்ளார்.

குசராத்தி இலக்கியத்தின் தற்காலப் படைப்பிலக்கியம் மற்றும் உரைநடை இலக்கியத்தின் தந்தையாகத் திகழும் கவி நர்மத், திறனாய்வுத் துறையிலும் புதிய பாதையினைப் படைத்த முன்னோடியாகப் போற்றப்படுகிறார். எளிய குடும்பத்தில் பிறந்து, நிரந்தரமான வேறு வருவாய்களுக்கு யாதும் வழியற்ற சூழலிலும் தமது 25ஆவது வயதிலேயே தமது பணியைத் துறந்து எழுத்தின் வழிச் சமூகச் சீர்த் திருத்தத்திற்கு முனைந்த செம்மையாளர் இவர். கவியின் இப்போக்கினால் அடைந்த ஏற்ற இறக்கங்களையும், வெற்றி தோல்விகளையும் நயம்படக் காட்டுவதில் வெற்றி கொள்கிறார் ஆசிரியர். எண்ணம் சொல்லானால் மட்டும் போதாது செயலிலும் வேண்டும் என்று வாழ்ந்து காட்டிய இலக்கியப் பெருமகன் கவி நர்மத் உண்மையாகவே இந்தியர் அனைவரும் போற்றுதற்குரிய பெருந்தகையாவார்.

1886இல் மறைந்த கவியின் உழைப்பும், படைப்பும் வீண்போகவில்லை; வழித் தோன்றல்களுக்கு வழிகாட்டியாக அமைந்தன என்பதையும் நூலாசிரியர் தெளிவுறுத்தியுள்ளார். எனினும் கவி நர்மத்தின் படைப்புகள் பற்றிய அறிமுகம் போதுமானதாக இல்லை என்பது ஒரு பெரும் குறைபாடாகவே அமைகிறது. ஆயினும் இக்குறைபாட்டையும் மீறி நூலாசிரியரைப் பாராட்டவும் வேண்டியுள்ளது; அது—வாழ்க்கை வரலாற்றுத் தலைவர் ஒரு மகாத்மா என்ற உணர்விலேயே, அவரின் குறைபாடுகளை எல்லாம் மறைத்துப் படைக்கப்படும் படைப்பாளருக்கு இடையே கவி நர்மத்தின் குறைபாடுகள் அனைத்தையும் ஒளிவுமறைவின்றிக் காட்டியுள்ள நூலாசிரியரின் நடுவு நிலைமை.

டாக்டர் ச. சிவகாமி

The Books Published between July 1988 and December 1988

Tolkāppiyam Eccaviyal
A. Sivalinganar
P.N. 142, Rs. 45/- Pages XIX+443

This is the twentieth publication of the project entitled *Tolkāppiyam Nūluraivaḷam.* In addition to the author's explanations of *Eccaviyal* it includes the views of learned scholars who had dealt with the same topic earlier. This work also includes Dr. C. Ilakkuvanar's and Dr. D. Albert's translated versions of the *Eccaviyal* section of *Tolkāppiyam*. No doubt, it helps much in understanding of Tamil grammar, in all its intricacies. The author's attempt at listing the related *Nūṟpas* of the other grammatical treatises with *Tolkāppiya Eccāviyal Nūṟpas,* has to be appreciated.

Tamil Course Cassettes

International Institute of Tamil Studies conducts Tamil Courses for Non-Tamils. In addition to this, it has also prepared six cassettes for Auto Instrutional Course to learn Tamil. The cassettes contain Written Tamil, Spoken Tamil and Drill material which are to be found in the Course Text Book.

BOOKS RECEIVED FOR REVIEW

Cardona, G. 1988 *Panini: His Work and its Traditions,* Motilal Banarsidass, New Delhi.

Hanumanthan, K.R. 1988, *Namakkal Ramalingam Pillai*, Shakitya Academi, New Delhi.

Kalaivani, C. 1988 *Pattirikaikkalai,* Saratha Publishers, North Arcot.

Perumal, A.N. 1988 *Pammal Sambanda Mudaliar*, Shakitya Academi, New Delhi.

Ramaswamy, C.K. 1981 *A.N. Krishnarao* (Tr.), Shakitya Academi, New Delhi.

Rangachari, R. 1988 *Bhavabuthi* (Tr.), Shakitya Academi, New Delhi.

Senapathy, T.N. 1988 *Jnanadevar* (Tr.), Shakitya Academi, New Delhi.

Senapathy, T.N. 1988 *Michael Madusudana Dattar,* (Tr.), Shakitya Academi, New Delhi.

Sourirajan, Pon. 1988 *Tyagarasar,* (Tr.), Shakitya Academi, New Delhi.

Steevar, B.S. 1988 *The Serial Verb Formation in the Dravidian Languages,* Motilal Banarsidass, New Delhi.

Swaminatha Aiyar, R. 1988 *Dravidian Theories,* Motilal Banarsidass. New Delhi.

A System of Transliteration of Tamil

உயிரெழுத்துகள் — VOWELS

குறில்— Short	நெடில்—Long
அ ... a	ஆ ... ā
இ ... i	ஈ ... ī
உ ... u	ஊ ... ū
எ ... e	ஏ ... ē
ஒ ... o	ஓ ... ō

ஐ ... ai
ஔ ... au
ஃ ... h

மெய்யெழுத்துகள் —CONSONANTS

வல்லினம்—Hard	மெல்லினம்—Soft	இடையினம்—Medial
க் ... k	ங் ... ṅ	ய் ... y
ச் ... c	ஞ் ... ñ	ர் ... r
ட் ... ṭ	ண் ... ṇ	ல் ... l
த் ... t	ந் ... n	வ் ... v
ப் ... p	ம் ... m	ழ் ... ḻ
ற் ... ṟ	ன் ... ṉ	ள் ... ḷ

R. No. 30339/72

Books for Review and typed Articles for Publication should be sent in *triplicate*, making use of the system of transliteration indicated on the reverse page, addressed to :

The Editor in-Chief,
Journal of Tamil Studies,
International Institute of Tamil Studies,
C.I.T. Campus,
T.T.T.I. Post, Madras-600 113.
Tamil Nadu, India.

SUBSCRIPTION

		Within India	*Outside India*				
Annual	Rs.	35-00	U.S. $	12	or	Rs.	150
Single Copy	Rs	20-00	U.S. $	7	or	Rs.	85
Life Membership	Rs.	300-00	U.S. $	100	or	Rs.	1250
Institutional Membership	Rs.	500-00	U.S. $	125	or	Rs.	1500

Published by Dr. K.D. Thirunavukkarasu, Editor-in-Chief and Director, International Institute of Tamil Studies, on behalf of the International Institute of Tamil Studies and Printed by Vijay Print Services Madras-600 034. Released in 1989.