ආඛ්‍යාන
narrations

open access, refereed journal
ISSN 2478-0642
Volume 05 | Issue 01| 2020

Sabaragamuwa University of Sri Lanka

ආඛ්‍යාන narrations

ආඛ්‍යාන narrations

open access, refereed journal

ISSN 2478-0642
Volume 05 | Issue 01| 2020
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Attribution-NonCommercial-ShareAlike
CC BY-NC-SA
Legal Code: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode

Editorial Board

Jayaprasad Welgama –Editor in Chief
BA Hons, MA, PhD

Sarath Ananda
BA Hons, M.Phil, PhD

Manoj Ariyarathne
BA Hons, MA, PhD

Hiniduma Sunil Senevi
BA Hons, MA, PhD

E. P. N. Udaya Kumara
BSc (sp), Msc, PhD

A. H. Lareena
B.A, M.A, PhD

Prabath Galagamage
BA Hons, M.A, M.Phil, PhD (reading)

Reviewers

Prof. Emer. Kalinga Tudor Silva
Prof. H.M.D.R Herath
Prof. Premakumara De Silva
Dr. Sumudu Premachandra

Submit your academic papers to jwelgama@gmail.com or gprabath@gmail.com

Center for indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Cover Page

Artist: Dr. Manoranjana Herath
Title: Princess in My World

වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිතව හඳුනාගත හැකි ව්‍යුහාත්මක වෙනස්වීම් සම්බන්ධ සමාජ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්: අම්බලන්ගොඩ ආරියපාල විජේසූරිය වෙස්මුහුණු කලාව ඇසුරෙන් 5

බෞද්ධ දර්ශනයට පටහැණි ශ්‍රී ලාංකේය ශාන්තිකර්ම ආශ්‍රිත වත්පිළිවෙත් 29

චිත්‍ර හා චිත්‍ර කලාවේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ව ලියැවුණු ලිපි 41

ඕටිසම් දරුවන්, හැකියා සංවර්ධනය සහ පවුල 48

ආගම, අධ්‍යාත්මිකතාව සහ වෘද්ධභාවය 78

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 01 | 2020 | Article 01
ISSN 2478-0642

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිතව හඳුනාගත හැකි ව්‍යුහාත්මක වෙනස්වීම් සම්බන්ධ සමාජ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්: අම්බලන්ගොඩ ආරියපාල විජේසූරිය වෙස්මුහුණු කලාව ඇසුරෙන්

එම්. දිශාන් මධුශංක[1] [2]

සංක්ෂේපය

ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාව සාම්ප්‍රදායික කලා ප්‍රකාශන අතර සුවිශේෂී මෙන්ම ඓතිහාසික වැදගත්කමක් ගැබ් වූ කලා මාධ්‍යයක් ලෙස හඳුනාගත හැකි අතර එය දකුණු ඉන්දීය කෝලම් සම්ප්‍රදායේ ආභාසය සහිතව වර්ධනය වූ දේශීය කලා මාධ්‍යයක් බවට පත්ව තිබේ. එමෙන්ම වෙස්මුහුණු කලාව ඓතිහාසිකව කරාව කුල අනන්‍යතාවයේ සංස්කෘතික ප්‍රකාශනයක් ලෙස ද මතුව තිබේ. වෙස්මුහුණු කලාව සම්බන්ධ පර්යේෂණ සාහිත්‍යය තුළ මෙම අධ්‍යයනය සුවිශේෂ වන්නේ මෙම අධ්‍යයනය මගින් වර්තමානයේ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය තුළ හඳුනාගත හැකි ව්‍යුහාත්මක වෙනස්කම් සමාජ විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටියකින් විමංසනය කර තිබීමයි.මෙම අධ්‍යයනය ප්‍රධාන වශයෙන් සිද්ධි අධ්‍යයන ක්‍රමය යටතේ සිදුකරන ලද අතර වෙස්මුහුණු කලාවේ වර්තමාන පුරෝගාමී පරපුර ලෙස සැලකෙන ජුවාන්වඩු ආරියපාල සම්ප්‍රදායේ වර්තමාන හිමිකාරිත්වය මූලික අධ්‍යයන ප්‍රස්තුතය වශයෙන් යොදාගන්නා ලදි.එමෙන්ම සසම්භාවී නොවන නියැදි ක්‍රමයක් වන හිමබෝල නියැදි ක්‍රමය යටතේ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිත ප්‍රතිචාරකයන් අට දෙනෙකු අධ්‍යයනය පිණිස යොදාගනු ලැබූ අතර ප්‍රාථමික දත්ත රැස්කිරීම සඳහා ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා ක්‍රමය යොදාගන්නා ලදි. එමෙන්ම දත්ත විශ්ලේෂණයේදී ගුණාත්මක දත්ත විශ්ලේෂණ ක්‍රමයක් වන තේමා අන්තර්ගත විශ්ලේෂණ ක්‍රමය යොදාගන්නා ලදි.වෙස්මුහුණු කලාවේ වර්තමාන හිමිකාරිත්වය විසින් වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය කිරීමට වඩා, ඒ සඳහා අවශ්‍ය අනුග්‍රාහකත්වය සැපයීම සිදුකරන අතර වෙස්මුහුණු නිපදවීම හැරුණුකොට අවශේෂ ආර්ථික ක්‍රියාවලි ඔස්සේ ආරියපාල පරම්පරාවේ ඇතැම් සමකාලීන

[1] Research Assistant, Department of Medical Humanities, Medical Faculty, University of Colombo

[2] භාෂා සංස්කරණය - නාලක ජයසේන

පුද්ගලයන් මතුව ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකි වේ. එමෙන්ම වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය තුළ දිවෙන පරාම්පරානුගත හිමිකාරත්වයේ පුරුෂ කේන්ද්‍රීය ස්වභාවය හඳුනාගත හැකි අතර වෙස්මුහුණු කලාව වෙළෙඳපොළකරණය වීමත් සමග වන ශ්‍රම අවශ්‍යතා සඳහා කාන්තා ශ්‍රමය ද දායක කරගැනීම හඳුනාගත හැකි වේ. වෙස්මුහුණු කලාව හා බැඳුණු කරාව කුල අනන්‍යතාව ද යම් ආකාර විපරිවර්තනයකට ලක්ව ඇති අතර පහතරට ගොවිගම, බෙරවා ආදි කුල නියෝජනවල ආගමනය හඳුනාගත හැකිවේ.නවලිබරල් වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලියේ බලපෑමත් සමග වෙස්මුහුණු කලාව සිය යාතුකර්මීය සන්දර්භයෙන් ක්‍රමිකව ඉවත්ව පාරිභෝගික මෙවලමක් බවට පත්ව ඇති අතර වෙස්මුහුණු කලාව හා බැඳුණු සංචාරක කර්මාන්තයේ වර්ධනය ඊට මනාව සාක්ෂ්‍ය සපයනු ලැබේ.එමෙන්ම රාජ්‍ය අනුග්‍රහයේ වන ඌනත්වය, වෙස්මුහුණු කලාව ප්‍රාදේශීයකරණය වීම සහ ස්ථායි ශ්‍රම සම්පතක් නොවීම ආදි අභියෝග ගණනාවකට වෙස්මුහුණු කලාව මේ වනවිට මුහුණ දෙමින් සිටින අතර සියවස් ත්‍රිත්ත්වයකට අධික ඉතිහාසය තුළ වෙස්මුහුණු කලාව ආර්ථිකමය වශයෙන් කර්මාන්තයක් ලෙස විවිධ වෙනස්කම්වලට ලක්වුවද එය ප්‍රාදේශීයකරණය වූ සංස්කෘතික කර්මාන්තයක් ලෙස ද අර්ථකථනය කළ හැකිවේ.

මුඛ්‍ය පදඃ වෙස්මුහුණු, පුවාන්වඩු ආරියපාල, කුල අනන්‍යතා, වාණිජකරණය, සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය

අධ්‍යයන වැදගත්කම

ශ්‍රී ලංකාවේ සාම්ප්‍රදායික කලා කෘති අතර වෙස්මුහුණු කලාවට හිමිවන්නේ අද්විතීය ස්ථානයකි. ශාක, සත්ත්ව හෝ දේව වන්දනය මෙන්ම වෙස්මුහුණු ව්‍යවහාරය නොහොත් යාතුකර්ම සහ අභිචාර තුළ වෙස්මුහුණු යොදාගැනීම දේශීය මෙන්ම ගෝලීය සංස්කෘතික සන්දර්භ තුළ අවියෝජනීය සලකුණක් වී තිබේ. වෙස්මුහුණු කලාවේ ප්‍රභවය සම්බන්ධ නිශ්චිත දින වකවානු ඉදිරිපත් කළ නොහැකි වුවද වෙස්මුහුණු කලාව නිශ්චිත ආගමික ආස්ථානයකින් බිහිව ඇතිබව හඳුනාගත හැකිය(රෝයි, 2015ඃ 214) .

ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාව සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතිකාංගවල එක් ප්‍රකාශනයක් වී තිබේ. ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාවේ මුහුකුරා යෑම සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් දකුණු ඉන්දීය කෝලම් නාට්‍යය ආභාසය බලපා ඇති අතර කෝට්ටේ යුගයේ ඓතිහාසික සමාජ පසුතලයන් සහ කරාව කුල සංක්‍රමණිකයන්ගේ ආගමනය යන ඓතිහාසික සංරචක ද ඒ සඳහා පදනම් වී ඇත (අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018) . ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාව හා බැඳුණු කෝලම් නාට්‍යය සම්ප්‍රදාය ඇතුළු විවිධ කලාමය ශානර පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අවධානය යොමුව පැවතිය ද ඒ සම්බන්ධයෙන් වන සමාජ විද්‍යාත්මක ශාස්ත්‍රීය ප්‍රවේශයක ඇති වැදගත්කම අන් කවරදාකටත් වඩා වර්ධනය වී තිබේ.

වෙස්මුහුණු කලාවේ ඓතිහාසික පසුබිම මෙන්ම වෙස්මුහුණු කලාව තුළ ගැබ්ව පවතින කලාමය පුරුෂාර්ථ සම්බන්ධයෙන් දැනට පවත්නා ශාස්ත්‍රීය සාහිත්‍යය එතරම් විරල නොවේ.

නමුත් ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාවේ අද්‍යතන ස්ථානගත වීම සමාජ විද්‍යාත්මකව කියවා ගැනීම කාලීන අවශ්‍යතාවයක් වී තිබේ. වෙස්මුහුණු කලාව තවදුරටත් එහි කලාමය අගය් හඳුනාගන්නේද? එය නව ලිබරල් වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලිය තුළ අත්පත් කරගෙන ඇති භූමිකාවේ ස්වභාවය කෙබඳුද යන්න වර්තමානයේ දැනට අභිමුඛව ඇති ගැටලු අතරින් කිහිපයක් පමණි.

එම අර්ථයෙන් මෙම අධ්‍යයනය වඩාත් සුවිශේෂ වන්නේ වර්තමානය තුළ වෙස්මුහුණු කලාවේ වන ව්‍යුහාත්මක විපර්යාස කෙරෙහි මූලික අවධානය මින් යොමු කර ඇති අතර ඒ යටතේ වෙස්මුහුණු කලාව අභ්‍යන්තරයේ දිවෙන නිෂ්පාදන සම්බන්ධතාවල වර්තමාන ස්වරූපය එනම් අනුග්‍රාහක-සේවාදායක සම්බන්ධතාවයේ ස්වරූපය, වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය නව ලිබරල්වාදී වෙළෙඳපොළ ප්‍රවාහය තුළ අත්පත් කරගෙන ඇති අවකාශය සමාජවිද්‍යාත්මක විමසීමකට ලක් කර තිබීමයි.

වෙස්මුහුණු කලාව තුළ පැවැති කලාත්මක වටිනාකම වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලිය තුළ වාණිජමය වටිනාකමක් දක්වා විතැන්ව ඇති ආකාරය හඳුනාගැනීමේදී වෙස්මුහුණු කලාව තුළ දිවෙන නිෂ්පාදන සම්බන්ධතාවල ඇතිව තිබෙන නව ප්‍රවණතා මෙන්ම වෙස්මුහුණු කලාව මුහුණදෙන අභියෝගද සමාජ විද්‍යාත්මකව සාකච්ඡා කිරීම වැදගත් වේ. මෙම පර්යේෂණය ඒ සඳහා වන පෘථුල කතිකාවකට අවශ්‍ය වන පසුතලය නිර්මාණය කිරීමට දරන ලද ප්‍රයත්නයක් ලෙස අවධාරණය කළ හැකි වේ.

පර්යේෂණ ගැටලුව ඉදිරිපත් කිරීම

අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය තුළ හඳුනාගත හැකි ව්‍යුහාත්මක වෙනස්කම් කවරේද?

අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කලාව කර්මාන්තයක් බවට පත්කිරීමෙහිලා මූලික දායකත්වයක් සපයන ලද පුද්ගලයෙකු වශයෙන් ජුවාන් වඩු ආරියපාල විජේසූරිය හඳුනාගැනේ. ඔහු ඇතිකළ මෙම ජීවය තවදුරටත් ව්‍යාප්ත කරන ලද්දේ ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේගේ පුත්‍රයකු වූ බන්දු විජේසූරිය විසිනි. වෙස්මුහුණු කලාව කර්මාන්තයක් බවට පත්වීම යනුවෙන් මෙහිලා අර්ථකථනය කර ඇත්තේ හුදෙක් වාණිජමය අර්ථයෙන් පමණක් නොවේ. සංස්කෘතිකමය අර්ථයෙන් ද වේ. වෙස්මුහුණු කලාව ලංකාවේම සර්ව ව්‍යාප්ත ලෙස පැතිරුණු කර්මාන්තයක් නොවුණවද ප්‍රධාන වශයෙන් අම්බලන්ගොඩ කේන්ද්‍රකරගත් නිශ්චිත සංස්කෘතික අනන්‍යතාවක් නිර්මාණය කරගෙන ඇත. එය කර්මාන්තයක් බවට පත්වීමේ වාණිජ අර්ථය ප්‍රධාන වශයෙන් විවෘත ආර්ථිකයේ සම්ප්‍රාප්තිය හා බැඳුණු වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලිය හා බැඳී පවතී(සෙනෙවිරත්න සහ කාරියකරවන, 2018:15).

වෙස්මුහුණු කලාවේ ව්‍යුහාත්මක ස්වභාවය යනුවෙන් මෙහිලා අදහස් කර ඇත්තේ එහි නිෂ්පාදන සම්බන්ධතාමය සහ එහි භාවිතාත්මක ස්වරූපය වේ. ඒ අනුව නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා

තුළ සිදුව ඇතිව්‍යුහාත්මකවිපර්යාස කුමක්ද යන්න මෙම අධ්‍යයනයේ මූලික පර්යේෂණ ගැටලුව යි.

පර්යේෂණ අරමුණු

අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිතව ඇතිව තිබෙන ව්‍යුහාත්මක වෙනස්කම් සමාජ විද්‍යාත්මකව විභාග කිරීම

පර්යේෂණ උප අරමුණු

- වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන සම්බන්ධතාවල වර්තමාන ස්වරූපය හඳුනාගැනීම
- වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිත නව ප්‍රවණතා විමර්ශනය කිරීම
- වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය වර්තමානයේ මුහුණදෙමින් තිබෙන අභියෝග විභාග කිරීම

පර්යේෂණ ප්‍රශ්න

- වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන සම්බන්ධතාවල වර්තමාන ස්වරූපය කෙබඳුද?
- වෙස්මුහුණු භාවිත කිරීමේ අභිලාෂ තුළ මතුව ඇති නව ප්‍රවණතා කවරේද?
- වෙස්මුහුණු කලාව කර්මාන්තයක් ලෙස මේ මොහොතේ මුහුණදෙමින් සිටින අභියෝග කවරේද?

න්‍යායාත්මක රාමුව

මෙම අධ්‍යයනය සඳහා යොදාගන්නා ලද න්‍යායාත්මක එළඹුම් පිළිබඳ දළ සාකච්ඡාවක් ඉදිරිපත් කිරීමට මෙහිදි බලාපොරොත්තු වේ. එහිදී අනුග්‍රාහක-සේවාදායක සම්බන්ධතා එළඹුම ප්‍රධාන න්‍යායයික එළඹුමක් වශයෙන් යොදාගෙන ඇත. වෙස්මුහුණු කලාව ප්‍රධාන වශයෙන්ම කර්මාන්තයක් දක්වා විපරිවර්තනය වීමේ ක්‍රියාවලිය මෙන්ම එහි අභ්‍යන්තරික නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා තුළ මතුව ඇති නව මුහුණුවරයන් අනුග්‍රාහක-සේවාදායක සම්බන්ධතා ප්‍රවේශය යටතේ සාකච්ඡා කර ඇත.

අනුග්‍රාහක-සේවාදායක සම්බන්ධතාවය යනුවෙන් අදහස් වන්නේ ඉහළ සමාජ, ආර්ථික තත්ත්වයක් ඇති අනුග්‍රාහකයෙකු හෙවත් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියේ හිමිකාරත්වය දරන්නෙකු සහ නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය මත යැපෙන්නෙකු හෙවත් සේවාදායකයෙකු අතර පවත්නා දැඩි උපයෝගීතාවමය සම්බන්ධය මගින් ඇතිකරගනු ලබන හුවමාරු සම්බන්ධතාවයකි. එහිදි අනුග්‍රාහකයා ප්‍රාග්ධන හෝ සේවා සැපයීමත්, සේවාදායකයා ඊට ප්‍රත්‍යය සහ යටත් ශ්‍රම සේවා සැපයීමත්ය (ස්කොට්, 1972 උපුටාගනු ලැබුවේ හඳරාගම, 2013: 72).

මේ හා සමානව වෙස්මුහුණු කලාවේ වර්තමාන ස්වරූපය අධ්‍යයනය කිරීමෙහිලා පාදක කරගන්නා ලද තවත් න්‍යායයික ප්‍රවේශ ද්විත්වයක් අවධාරණය කළ හැකි වේ. ඉන් එක්

ප්‍රවේශයක් වන්නේ පශ්චාත් නූතනවාදී සමාජ චින්තකයෙකු වූ පියරේ බෝර්දියෝ විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය පිළිබඳ න්‍යායයික විග්‍රහය වේ. ප්‍රාග්ධනය පිළිබඳ මාක්ස්වාදී විග්‍රහයෙන් ඔබ්බට ගොස් බෝර්දියෝ ප්‍රාග්ධනය තුළ ඇති සංස්කෘතික ස්වභාවය සහ එහි සංකේතිය ආධිපත්‍යය අවධාරණය කර ඇත. එනම් සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය බෝර්දියෝට අනුව ප්‍රධාන ධාරා තුනක් යටතේ ක්‍රියාත්මක වේ.එම ප්‍රධාන ධාරා ත්‍රිත්ත්වය වන්නේ අභ්‍යන්තරිකරණය වූ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය, වාස්තවීකරණය වූ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය සහ ආයතනීකරණය වූ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය වේ. වෙස්මුහුණු කලාව තුළ උක්ත ප්‍රධාන ධාරා ත්‍රිත්ත්වයම අඩුවැඩි වශයෙන් හඳුනාගත හැකිවේ(බෝර්දියෝ, 1986).

මීට පරිබාහිරව දේශපාලන සමාජ විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයක් වූ නව ලිබරල් දේශපාලන ආර්ථික ප්‍රවේශය උපයෝගි කරගන්නා ලදි. ඒ හරහා වෙළෙඳපොළයාන්ත්‍රණය තුළ වෙස්මුහුණු කලාව ප්‍රතිව්‍යුහගත කර ඇති ආකාරය හඳුනාගන්නා ලදි (හඳරාගම, 2013).

පූර්විකාව

ඉහත පර්යේෂණ මාතෘකාව මත පදනම්ව සිදුකරන ලද මෙම ස්වාධීන අධ්‍යයනය සඳහා පාදක කරගන්නා ලද පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය අදියර කිහිපයක් යටතේ ඉදිරිපත් කළ හැකි වේ. මෙම ස්වාධීන අධ්‍යයනය ප්‍රධාන වශයෙන් සිද්ධි අධ්‍යයන ක්‍රමවේදය මත පදනම්ව සිදුකරන ලද පර්යේෂණයකි. එනම් අම්බලන්ගොඩ ආශ්‍රිත වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ප්‍රධාන සිද්ධි අධ්‍යයනය බවට පත්කරගනිමින් එහි නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා තුළ හඳුනාගත හැකි වෙනස්කම් විමර්ශනය කිරීම ප්‍රධාන අධ්‍යයන ඒකකය බවට පත්කරගන්නා ලදී.

පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය හැඳින්වීම

මෙම අධ්‍යයනයේ පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය බවට පත්කරගන්නා ලද්දේ ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු පළාතේ ගාල්ල දිස්ත්‍රික්කයට අයත් අම්බලන්ගොඩ ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයේ පිහිටි පටබැඳිමුල්ල ග්‍රාම සේවා වසම ආශ්‍රිත ප්‍රධාන වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය වේ. එනම් ආරියපාල විජේසූරිය පරම්පරාව ප්‍රමුඛ වර්තමාන වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය වේ.

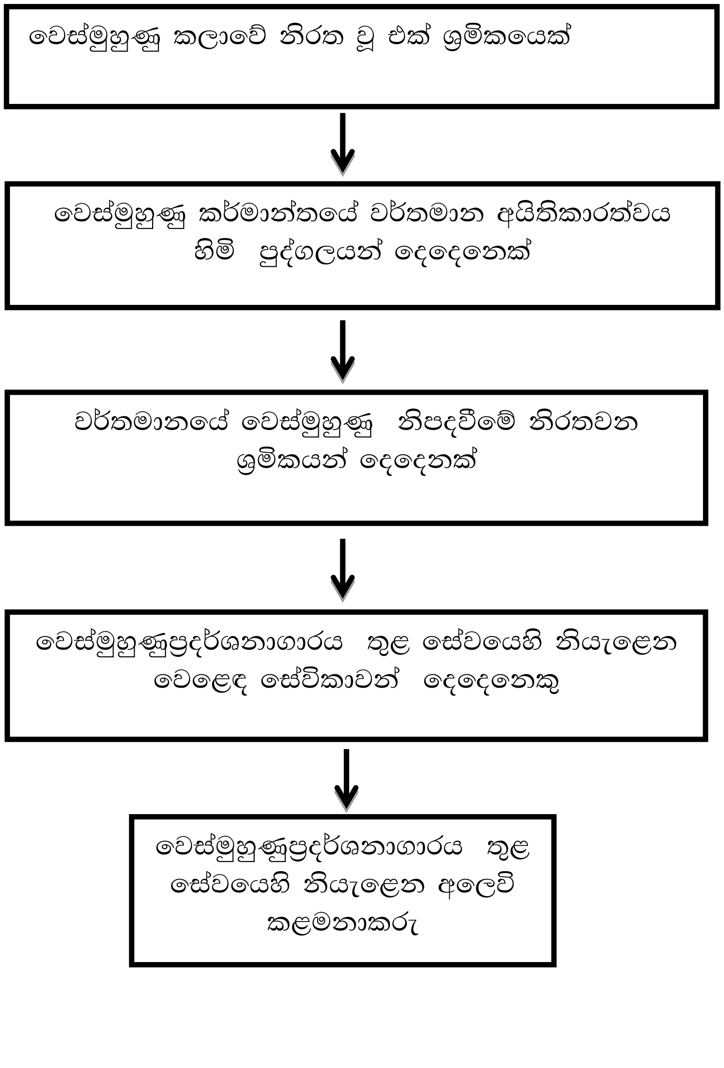
වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය අම්බලන්ගොඩට පරිබාහිරව බෙන්තර, මිරිස්ස හා පොකුණුවිට ආදි ග්‍රාමයන් ආශ්‍රිතව ද ක්‍රියාත්මක වන නමුදු අම්බලන්ගොඩ ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේගෙන් පැවතගෙන වෙස්මුහුණු කලාව අධ්‍යයන ප්‍රස්තුතය බවට යොදාගැනීමට තුඩු දුන් සුවිශේෂී වූ හේතු කිහිපයකි. ඒ අතර අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කලාව අවශේෂ පළාත්වලට සාපේක්ෂව දිගු ඉතිහාසයකට උරුමකම් කියනු ලබයි. අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කලාවේ පිබිදීම උදෙසා දායක වූ ප්‍රධාන පරම්පරාවන් ද්විත්වයක් හඳුනාගත හැකිවේ. එනම් අම්බලන්ගොඩ හිරේවත්ත ජුවාන්වඩු ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ ප්‍රමුඛ පරම්පරාව සහ අම්බලන්ගොඩ ටුක්කාවාඩු ගුණදාස ගුරුන්නාන්සේගේ පරම්පරාවයි. සමාජීය, ආර්ථික හා සම්පත් දායකත්වය දුර්වලවීමෙන් 'ගුණදාස' පරපුර වෙස්මුහුණු නිර්මාණ ශිල්පය වෙතින් ඈත්ව ඇති අතර වර්තමානය වනවිට

අම්බලන්ගොඩ ප්‍රධාන වශයෙන් වෙස්මුහුණු කර්මාන්තයේ නියුක්තව සිටිනුයේ ආරියපාල පරම්පරාවේ වර්තමාන පුරුක් වේ (සෙනෙවිරත්න සහ කාරියකරවන, 2018:15). ඒ අනුව ඓතිහාසික සුවිශේෂත්වය සහ වර්තමාන තත්ත්වය සැලකිල්ලට ගනිමින් මෙම අධ්‍යයන ප්‍රස්තුතය තෝරාගන්නා ලදි.

නියැදි රාමුව

මෙම අධ්‍යයනය සඳහා පාදක කරගන්නා ලද නියැදි ක්‍රමය වූයේ සසම්භාවී නොවන නියැදි ක්‍රමයක් වන හිමබෝල නියැදි ක්‍රමයයි. මෙම නියැදි ක්‍රමය යටතේ අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයේ හඳුනාගනු ලබන පුද්ගලයෙකු හෝ කිහිපදෙනෙකු මත තවත් පුද්ගලයන් හඳුනාගැනීම සිදුවේ. ඒ අනුව ආරියපාල වෙස්මුහුණු කලාවේ නිරත වූ ශ්‍රමිකයෙකු පළමුව හඳුනාගත් අතර ඔහු හරහා ප්‍රධාන වශයෙන් වෙස්මුහුණු කලාවේ නියැලෙන මූලික ප්‍රමුඛයන් සහ අවශේෂ සේවකයන් හඳුනාගන්නා ලදි. ඒ අනුව නියැදි රාමුවේ සංඛ්‍යාත්මක අගය 08කි. එය අවබෝධයේ පහසුව සඳහා පහතාකාරයට රූපසටහනක් හරහා ඉදිරිපත් කළ හැකිවේ.

රූප සටහන් අංක 2.2.1 : නියැදි රාමුව



(පර්යේෂකයා විසින් නිර්මාණය කරන ලදි, 2019)

දත්ත රැස්කිරීමේ ශිල්ප ක්‍රම

දත්ත ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රවර්ග දෙකකට යටත්ව රැස් කරන ලදි. එනම් ප්‍රාථමික දත්ත සහ ද්විතීයික දත්ත වශයෙනි. ද්විතීයික දත්ත රැස් කිරීම සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් ලාංකේය වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය සම්බන්ධයෙන් විරචිත ශාස්ත්‍රීය ග්‍රන්ථ සහ ශාස්ත්‍රීය ලිපි යොදාගන්නා ලදි. එනම් වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය තුළ වන කුල ස්ථානගතවීම මෙන්ම වෙස්මුහුණු කලාවේ ආර්ථික හැඩහුරුකම්, එහි ඓතිහාසික විකාශනය සම්බන්ධ අවබෝධයක් ඉන් ලබාගන්නා ලදි.

ප්‍රාථමික දත්ත රැස් කිරීම සඳහා සම්මුඛ සාකච්ඡා ක්‍රමය යටතේ එන ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා ශිල්ප ක්‍රමය යොදාගන්නා ලදි. ඒ අනුව වෙස්මුහුණු කලාවේ වර්තමාන හිමිකාරත්වය, වෙස් මුහුණු නිපදවනු ලබන ශ්‍රමිකයන් දෙදෙනකු සහ කාන්තා සේවිකාවන් දෙදෙනකු සමග ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා සිදුකරන ලදි. ඒ අනුව සිදුකරන ලද ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා ගණන 05කි. මේ හරහා වෙස්මුහුණු කලාවේ වර්තමාන ස්වරූපය සහ එහි නව මුහුණුවර සම්බන්ධ ගැඹුරු අවබෝධයක් ලබාගන්නා ලදි.

දත්ත විශ්ලේෂණය

මෙම සමාජ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනය ගුණාත්මක පර්යේෂණයක් ලෙස අවධාරණය කළ හැකි වේ. ඒ අනුව දත්ත විශ්ලේෂණය කිරීම සඳහා ප්‍රධාන ගුණාත්මක දත්ත විශ්ලේෂණ ක්‍රමයක් වන "තේමා අන්තර්ගත විශ්ලේෂණ ක්‍රමය" යොදාගන්නා ලදි. තේමා අන්තර්ගත විශ්ලේෂණ ක්‍රමය යොදාගනිමින් ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා ක්‍රමය යටතේ ප්‍රතිචාරකයන් විසින් ලබාදෙන දත්ත තුළ අඩංගු තේමා එකිනෙකට හඳුනාගනිමින් න්‍යායාත්මකව විශ්ලේෂණය කර ඇත.

පර්යේෂණ ආචාරධර්ම

මෙම පර්යේෂණය සිදුකිරීමේදී පාදක කරගන්නා ලද ආචාර ධාර්මික තත්ත්වය පිළිබඳව සාකච්ඡාවක් මෙහිදී ඉදිරිපත් කළ හැකි වේ. ප්‍රධාන වශයෙන් ක්ෂේත්‍රයට පිවිසීමේදි එනම් අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිත දත්ත රැස් කිරීමේදී අදාළ ප්‍රතිචාරකයන් හට අධ්‍යයනයේ අරමුණු සම්බන්ධයෙන් පැහැදිලි අවබෝධයක් ලබාදීම සිදුකරන ලදි. පර්යේෂණය ඉදිරියට කරගෙන යෑමට අවශ්‍ය අනුමැතිය ලබාගත් පසු ප්‍රස්තුත වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය වෙත යෑම සිදුකරන ලදි.

පූර්වයේ ද අවධාරණය කර ඇති ආකාරයට අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කලාව නිශ්චිත පාරම්පරික ආස්ථානයකින් පැවත එන්නක් වේ. එබැවින් වෙස්මුහුණු කලාව තුළ නියුක්තව සිටින ලද පුද්ගල නාම, පරම්පරා නාම එලෙසම පර්යේෂණ වාර්තාව සම්පාදනය කිරීමේදී

යොදාගැනීමට අනුමැතිය ලබාගන්නා ලදි. මීට පරිබාහිරව වෙස්මුහුණු නිපදවීම සහ අලෙවි කිරීමේ ක්‍රියාවලිය තුළ නිරතව සිටින ලද දත්තදායකයන්ගේ පෞද්ගලිකත්වයේ ඇති අයිතියට ගරුකරමින් ඔවුන්ගේ පුද්ගල අනන්‍යතාව මෙහිදී අනාවරණය කර නැත.එමෙන්ම දත්ත රැස් කිරීමේදි අදාළ දත්තදායකයන් නියුතු වැඩ පරිසරයට සහ ඔවුන්ගේ කාලයට බාධාවක් නොවන ආකාරයට දත්ත රැස් කරන ලද අතර අදාළ ප්‍රතිචාරකයන්ගේ අනුමැතියට යටත්ව වෙස්මුහුණු නිර්මාණය කිරීම සහ වෙස්මුහුණු ප්‍රදර්ශනාගාරයට අදාළ ඡායාරූප ගැනීම් සිදුකරන ලදි.

පර්යේෂණ සීමා

ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාවේ බිහිවීම සම්බන්ධයෙන් සහ වෙස්මුහුණු තුළ අඩංගු කලාත්මක ප්‍රකාශන සම්බන්ධයෙන් අධ්‍යයන සිදුකෙරී තිබුණ ද ඒ සම්බන්ධයෙන් වන සමාජ විද්‍යාත්මක කතිකාවල විරලත්වයක් හඳුනාගත හැකිවේ. එමෙන්ම වෙස්මුහුණු කලාවේ වර්තමාන ස්වරූපය සම්බන්ධයෙන් වන අධ්‍යයනවල පවත්නා ඌනත්වය මෙහිදි අවධාරණය කළ යුතු ප්‍රධාන පර්යේෂණ සීමාකම වේ.

එමෙන්ම වෙස්මුහුණු කලාවේ අද්‍යතන හිමිකාරිත්වය උසුළන පරම්පරාව නියෝජනය කරන ප්‍රතිචාරිකයන් දෙදෙනකු පමණක් අධ්‍යයනයට යොදාගැනීමට සිදු වූ අතර වෙස්මුහුණු කලාවෙන් වියුක්තව සිටින එම පරම්පරාවේම අනෙකුත් ප්‍රතිචාරිකයෙකු හෝ දෙදෙනකු අධ්‍යයනයට යොදාගැනීමට අවකාශයක් නොවීමෙන් ඒ සම්බන්ධ අවශේෂ ප්‍රවේශයක් හඳුනාගැනීමේ අවස්ථාව සීමා විය. එමෙන්ම දත්තදායක, සේවයෙහි නියුතු ප්‍රතිචාරකයන් හට සේවයෙහි නිරතවන අතරවාරයේදීම සාකච්ඡා සඳහා සහභාගි වීම අපහසු වූ හෙයින් විධිමත් සාකච්ඡාවක් පැවැත්වීම සඳහා ඔවුන් සම්බන්ධ කරගැනීමට යම් කාලයක් ගතවිය. මෙම අධ්‍යයනයට අදාළව දත්ත රැස්කිරීම මහජන නිවාඩු දිනයක් තෝරාගෙන සිදුකළ හෙයින් වෙස්මුහුණු නැරඹීමට පැමිණෙන සංචාරකයන් සහ වෙස්මුහුණු මිලදී ගැනීමට පැමිණෙන පාරිභෝගිකයන්ගේ පැහැදිලි අඩුවීමක් හඳුනාගත හැකි වූ අතර එසේ නොවීමෙන් අදාළ පුද්ගල ඒකක සහ ඔවුන් වෙස්මුහුණු කලාව සම්බන්ධයෙන් දරන ආකල්ප හඳුනාගැනීමද සිදුකළ යුතුව තිබුණි. එබැවින් මෙම පර්යේෂණ සීමා ඉදිරි අධ්‍යයනක දී මනාව ආමන්ත්‍රණය කරමින් වඩාත් සාකල්‍ය අධ්‍යයනක් කිරීමට බලාපොරොත්තු වේ.

සාහිත්‍ය විමර්ශනය

ලාංකේය වෙස් මුහුණු කලාව බිහිවීමේ ඓතිහාසික පසුබිම

වෙස්මුහුණු කලාව බිහිවීම හා බැඳුණු ඓතිහාසික සාධක විමසීමේදි පර්යේෂණාත්මක සාහිත්‍ය මගින් ඉදිරිපත් කරනු ලබන ප්‍රවාදයන් මෙන්ම ජනප්‍රවාදාත්මක සාහිත්‍යය තුළින් ඉදිරිපත් කෙරෙන අර්ථකථන ද වැදගත් ලෙස සැලකේ. ඒ අනුව වෙස්මුහුණු කලාවේ උපතට තුඩු දී ඇති ජනප්‍රවාදාත්මක පිළිගැනීම් මෙන්ම අවශේෂ සමාජ, ආර්ථික මූලයන් මෙලෙස හඳුනාගත හැකි වේ.

වෙස්මුහුණු කලාවේ උපත විමර්ශනය කිරීමේදී එය කෝලම් නාට්‍යය කලාව හා සමගාමීව සිදුව ඇතිබව ජනප්‍රවාදාත්මක පිළිගැනීම වේ. ඒ අනුව වෙස්මුහුණු කලාවේ උපත ස්ත්‍රියකගේ දොළදුකක් ප්‍රස්තුත කරගනිමින් බිහිවූවකි. එනම් පෙර රජකළ මහාසම්මත රජුගේ මැණික්පාල නම් වූ බිසව ගැබ්බර වූ කල්හි ඇයට විසුළු, කෙළි නැටුම් නැරඹීමේ දොළදුකක් හටගෙන ඇත. මෙම දොළදුක සන්සිදුවීමට මහාසම්මත රජු අපොහොසත් වන බව දුටු සක්‍ර දේවේන්ද්‍රයා මේ ගැටලුව විසඳීම සඳහා විශ්වකර්ම දිව්‍යය පුත්‍රයා හට පවරා ඇති අතර විශ්වකර්ම දිව්‍යය පුත්‍රයාගේ ඇවැමෙන් දොළදුක සන්සිඳුවීමට අමතරව කෝලම් සහ වෙස්මුහුණු කලාවේ උපත ද සිදුව ඇති බව අවධාරණය කෙරේ. මින් වෙස්මුහුණු කලාව බිහිවීම සම්බන්ධ ජනප්‍රවාදාත්මක අදහස හඳුනාගත හැකිවේ (විජේසූරිය, 2014:12).

වෙස්මුහුණු කැපීම සහ වෙස් මුහුණු ආශ්‍රිත කෝලම් නර්තනය ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු සහ නිරිතදිග වෙරළබඩ ප්‍රදේශවල ව්‍යාප්තව ඇති අතර බෙන්තර, මිරිස්ස, පිටිගල, මාතර ආදි ප්‍රදේශ ආශ්‍රිතව මෙම කලා ශිල්ප සහ කර්මාන්ත ක්‍රියාත්මක වුවද ඓතිහාසිකව පවා වඩාත් අවධානයට ලක් වූ ප්‍රදේශයක් වූයේ අම්බලන්ගොඩ වේ (විජේසූරිය, 2014:12). අම්බලන්ගොඩ ප්‍රදේශයේ ඓතිහාසික පසුබිම විමර්ශනය කිරීමේදී එය කෝට්ටේ රාජධානියට අයත්ව තිබූ පහතරට ප්‍රදේශයක් ලෙස හඳුනාගැනේ. එනම් ලංකාවේ පහතරට ප්‍රදේශ අවසන්වරට පාලනය කරන ලද රාජධානිය ලෙස කෝට්ටේ රාජධානිය හඳුනා ගැනේ. කන්ද උඩරට හෝ සීතාවක රාජධානි යටතේ පහතරට අම්බලන්ගොඩ හෝ මිරිස්ස යන ප්‍රදේශ පාලනය වූ බවට වන ඓතිහාසික මූලාශ්‍රය අවම වේ.ඒ අනුව කෝට්ටේ රාජධානියේ අවසාන සිංහල රජු වූ භුවනෙකබාහු යටතේත්, ඉන් පසු පෘතුගීසි හිතෛෂී රාජ්‍යය පාලකයෙක් වූ දොන් ජුවන් ධර්මපාල යටතේත් මෙම ප්‍රදේශ පාලනය වී ඇති බව පිළිගැනීම වේ (සෙනෙවිරත්න සහ කාරියකරවන, 2018:15).

අම්බලන්ගොඩ ප්‍රදේශය යම් ආකාර විපරිවර්තනයකට ලක්වන්නේ යටත්විජිතකරණයෙන් එල්ල වූ බලපෑම් හරහා වේ. එනම් පෘතුගීසි සහ ලන්දේසී පාලන අවධියේ වුවද පහතරට මෙම ප්‍රදේශ යම් වෙනසකට ලක් වුවද ඉංග්‍රීසි පාලන අවධිය තරම් එය ප්‍රබල නොවේ. විශේෂයෙන්ම පෘතුගීසින් සහ ලන්දේසීන් විසින් පවත්වාගෙන එනු ලැබූ කුරුඳු සහ පොල් වගාව ඉංග්‍රීසින් විසින් ආර්ථික භෝග ලෙස තවදුරටත් ව්‍යාප්ත කරන ලදි. එම අර්ථයෙන් ඉංග්‍රීසි පාලන අවධියේ ඇති කෙරුණු සමාජ, දේශපාලන හා ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණ හේතුවෙන් ලාංකේය වැඩවසම් දේහය තුළ යම් ආකාරයක උත්තරාරෝපිත ධනේශ්වර ලක්ෂණ සංස්ථාපනය වී ඇත.

විශේෂයෙන් ඉංග්‍රීසින් විසින් ඇතිකෙරුණු යටිතල පහසුකම් වර්ධනය හා සමගාමීව ප්‍රසාරණය වූ කුරුඳු, පොල් සහ රේන්ද කර්මාන්තය හරහා දේශිය සුළුධනේෂ්වර පන්තියක් බිහිවීම හඳුනාගත හැකි අතර මෙය කරාව, ධුරාව යන පහතරට කුල ද්විත්වයේ නව මතුවීමක් ලෙසද අවධාරණය වේ. එනම් ඉහත කුල තත්ත්වය නියෝජනය කළ පිරිස් එම තත්ත්වය අතික්‍රමණය කරමින් පන්තියක් ලෙස මතුවීමයි. පහතරට මතු වූ මෙම සුළු ධනේශ්වර පාන්තිකයන් සහ ඔවුන්ගේ ව්‍යාපාර හා බැඳුණු සාම්ප්‍රදායික විශ්වාස, ඇදහිලි ප්‍රකාශයට පත් වූ

එක් ප්‍රබලම මාධ්‍යක් ලෙස වෙස්මුහුණු කලාව සහ කෝලම් නාට්‍යය කලාව හඳුනාගැනේ (අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018).

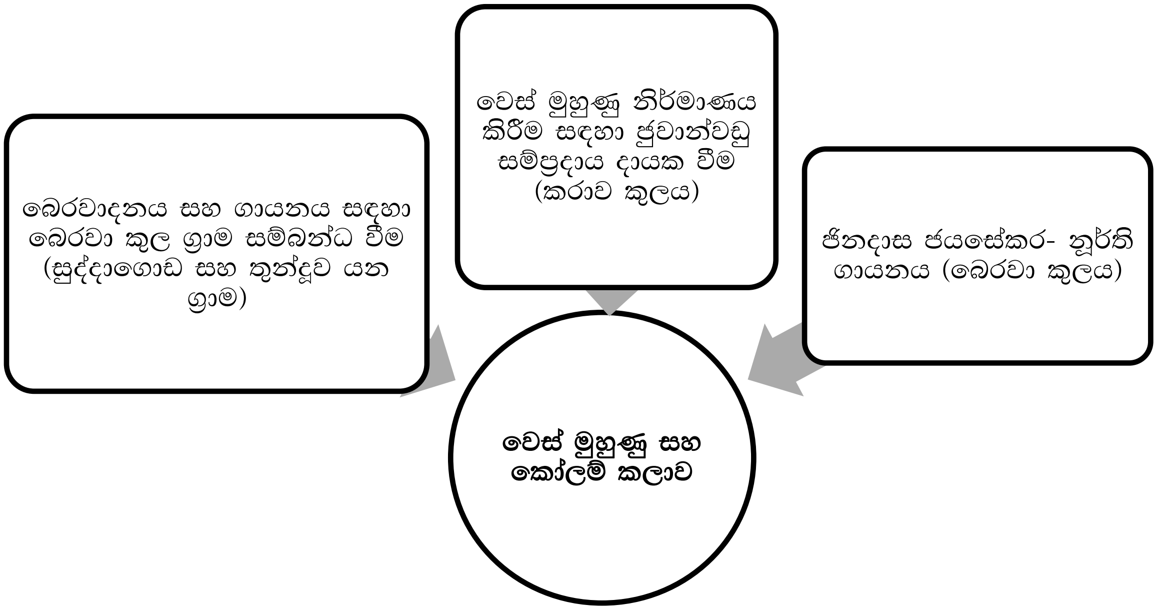
ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාවේ සම්ප්‍රාප්තිය හා බැඳුණු කුල සාධක

වෙස්මුහුණු කලාවේ බිහිවීම හා බැඳුණු කුල සාධක පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයක් මෙලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකි වේ. වෙස්මුහුණු කලාව ලංකාවේ බිහි වූ දේශජ කලා සම්ප්‍රදායක් නොවේ. වෙස් මුහුණු කලාවේ අක්මුල් දකුණු ඉන්දීය කෝලම් අභිචාර දක්වා විහිද යනු ලැබේ. අම්බලන්ගොඩ වෙස් මුහුණු කර්මාන්තය, පන්තියක් ලෙස නැගී එමින් පැවති කරාව කුලයේ සංස්කෘතික ප්‍රකාශනයක් ලෙස හඳුනාගැනීම, නිර්වචනය කිරීම සාමාන්‍යයෙන් සිදුවුවද මෙම අර්ථකථනයෙන් ඔබ්බට ගොස් වෙස් මුහුණු කලාව හා බැඳුණු කුල අනන්‍යතා පිළිබඳ ප්‍රතිකියවීමක් කළ හැකිය (සෙනෙවිරත්න සහ කාරියකරවන, 2018).

වෙස්මුහුණු සහ කෝලම් නාට්‍යයෙහි වර්ධනයෙහිලා ප්‍රධාන වශයෙන් කේරළයෙහි කාලි දෙවගන අරහයා පැවැත්වෙනු ලබන යාතුකර්මීය අභිචාර ප්‍රබල බලපෑමක් සිදුකර ඇත. දකුණු ඉන්දියාවේ සිට සංක්‍රමණය වූ පිරිස් හරහා බිහිවූ කරාව කුල වැසියන්ද කාලි දෙවගන අරහයා පවත්වනු ලබන යාතුකර්මීය අභිචාර උදෙසා වෙස්මුහුණු භාවිත කිරීම සිදුකර ඇත. වෙස්මුහුණු පැළඳගනිමින් සිදුකරනු ලබන මෙම කෝලම් නාට්‍ය එක්තරා ආකාරයකට යක්ෂාභිචාරී යාතුකර්ම ලෙස ද හඳුනාගැනේ (අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018:122-123). එනම් යක්ෂ දෝෂ ඇතුළු සතුරු බලවේගවලින් සාමාන්‍ය මිනිසා මුදවාගනු ලබන සංරක්ෂණ උපායමාර්ගයක් ලෙස ද අර්ථකථනය කෙරේ. ඒ අනුව කාලි දෙවගන අරබයා පවත්වන ලද මෙම යාතුකර්ම හරහා යක්ෂ බලවේග මර්දනය කිරීම මෙන්ම කෘෂිකාර්මික සමෘද්ධිමත්භාවය ළඟා කරගැනීම ද සංකේතවත් කර ඇත. එම අර්ථයෙන් රාගවන්ගේ මතය උපුටා දක්වමින් පෙන්වාදෙන්නේ කාලි කෝලම් සහිත තුක්කවාඩු කෝලම් සම්ප්‍රදායේ ආභාසය සහිත වෙස්මුහුණු හා කෝලම් කලාව ප්‍රධාන වශයෙන් පහතරට කරාව කුල සංස්කෘතිකාංගයක් ලෙස බිහිව වර්ධනය වී ඇති බවයි (රාගවන්, 1961 උපුටාගත්තේ අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018:122-123). මේ හා සමගාමීව ඉදිරිපත් කෙරෙන අනෙක් අදහස වන්නේ කෝලම් සහ වෙස්මුහුණු කලාව හුදෙක් කරාව කුලයේම සංස්කෘතිකාංගයක් නොවූ බවයි. එනම් කෝලම් නාට්‍යයන්ට අදාළව කරාව කුලීනයන් විසින් ගායන කටයුතු සිදුකරනු ලැබුව ද බෙරවා කුලීනයන් ද වෙස් මුහුණු නිර්මාණය කිරීම සඳහා දායක වී ඇති බවයි (අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018:122-123).

කෝට්ටේ අවධියේ සිටම කරාව කුලයට වඩු හා ධීවර කර්මාන්තය පැවරුණ ද වෙස් මුහුණු සහ මූර්ති කැටයම් නිපදවීම ඔවුන්ගේ නෛසර්ගික කලා කුසලතාවක් විය. මීට සමාන්තරව බෙරවා කුලීනයන් ද වෙස් මුහුණුකැපීමට අමතරව යාතිකා, අභිචාරාත්මක ගීත ගැයීමට නිපුණත්වයෙන් යුතු පිරිසක් වූහ. එනම් මේ තුළ යම් ආකාරයක අන්තර්කුල සහයෝගීතාවක් හඳුනාගත හැකිවේ. වෙස් මුහුණු කලාවේ සම්ප්‍රාප්තිය තුළ ගැබ්ව පවත්නා අන්තර්කුල සහයෝගීතාවය පහතාකාර රූ සටහනකින් ඉදිරිපත් කළ හැකිවේ

රූප සටහන් අංකඃ 3.2.1-වෙස්මුහුණු කලාව තුළ දිවෙන අන්තර්කුල සහයෝගීතාව



(අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018:122-123)

එමෙන්ම වෙස් මුහුණු සහ කෝලම් කලාව තුළ ආරම්භයේදී ගරායක් වෙස් මුහුණ පැළඳීමට අවසර ලබාදී ඇත්තේ හුදෙක් “ඔලී” කුලයේ අයට පමණක් වුව ද පසුකාලීනව එය වෙනස් වී තිබේ. එමෙන්ම වෙස් මුහුණු සහ කෝලම් කලාවේ වඩාත් සුවිශේෂී සංධිස්ථානයක් ලෙස 1950 දශකයේ මුල් භාගයේ පමණ පහතරට ගොවිගම කුල පිරිසක් විසින් කෝලම් නාට්‍යය සඳහා සහභාගි වී තිබීම හඳුනාගත හැකිය. එම අවස්ථාව හැරුණු විට පොදුවේ කරාව සහ බෙරව කුලවැසියන්ගේ අන්තර් සහයෝගීතාවය යටතේ වෙස් මුහුණු සහ කෝලම් කලාව වර්ධනය වී ඇත(අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018:126). පසුකාලීන යටත්විජිත බලපෑම් හමුවේ කෝලම් කලාවේ විපර්යාසයක් සනිටුහන් වන අතර එය නාඩගම් කලාව දක්වා විකාසනය වේ. ඒ පෘතුගීසි, ලන්දේසී හා ඉංග්‍රීසි බලපෑම් හරහා වේ. ඒ තාක් පැවති සාම්ප්‍රදායික වෙස්මුහුණු කලාව තුළට නව අනුෂංගයන් අන්තර්ග්‍රහණය වීම මේ හරහා සිදුවිය (හදපාන්ගොඩ et al., 2016).

එම අර්ථයෙන් වෙස් මුහුණු කලාව නිශ්චිත එක් කුල කණ්ඩායමකට පමණක් ලඝුකොට සාකච්ඡා කළ නොහැකි වේ. බෙරව කුලයට සාපේක්ෂව යම් ආකාරයක කරාව කුල වැසියන් වෙස් මුහුණු නිපදවීම සම්බන්ධ යම් ඒකාධිකාරයක් පවත්වාගෙන ගිය බව නිරීක්ෂණය කළ හැකි වුවද වෙස්මුහුණු ආශ්‍රිත කෝලම් නාට්‍යය පැවැත්වීමේදී ඒ සඳහා බෙරවා කුලීනයන්ගේ සහය ද ලබාගෙන ඇතිබව හඳුනාගත හැකි වේ.

යටත්විජිතකරණයේ බලපෑම් හරහා වෙස් මුහුණු කලාව සතු කුල අනන්‍යතා යම් ආකාරයකට නිලීනව යෑමක් හඳුනාගත හැකිවේ.යාතුකර්මීය අවකාශයක් හරහා මතු වූ ලාංකේය වෙස් මුහුණු කලාව පන්ති අනන්‍යතා මතුකරමින් වෙළෙඳපොළඅවකාශය තුළ අද වනවිට රැඳී තිබේ. නමුත් කුල පදනම සම්පූර්ණයෙන්ම අහෝසි වීමක් ඉන් අදහස් නොවේ.

දත්ත විශ්ලේෂණය

වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන සම්බන්ධතාවල වර්තමාන ස්වරූපය

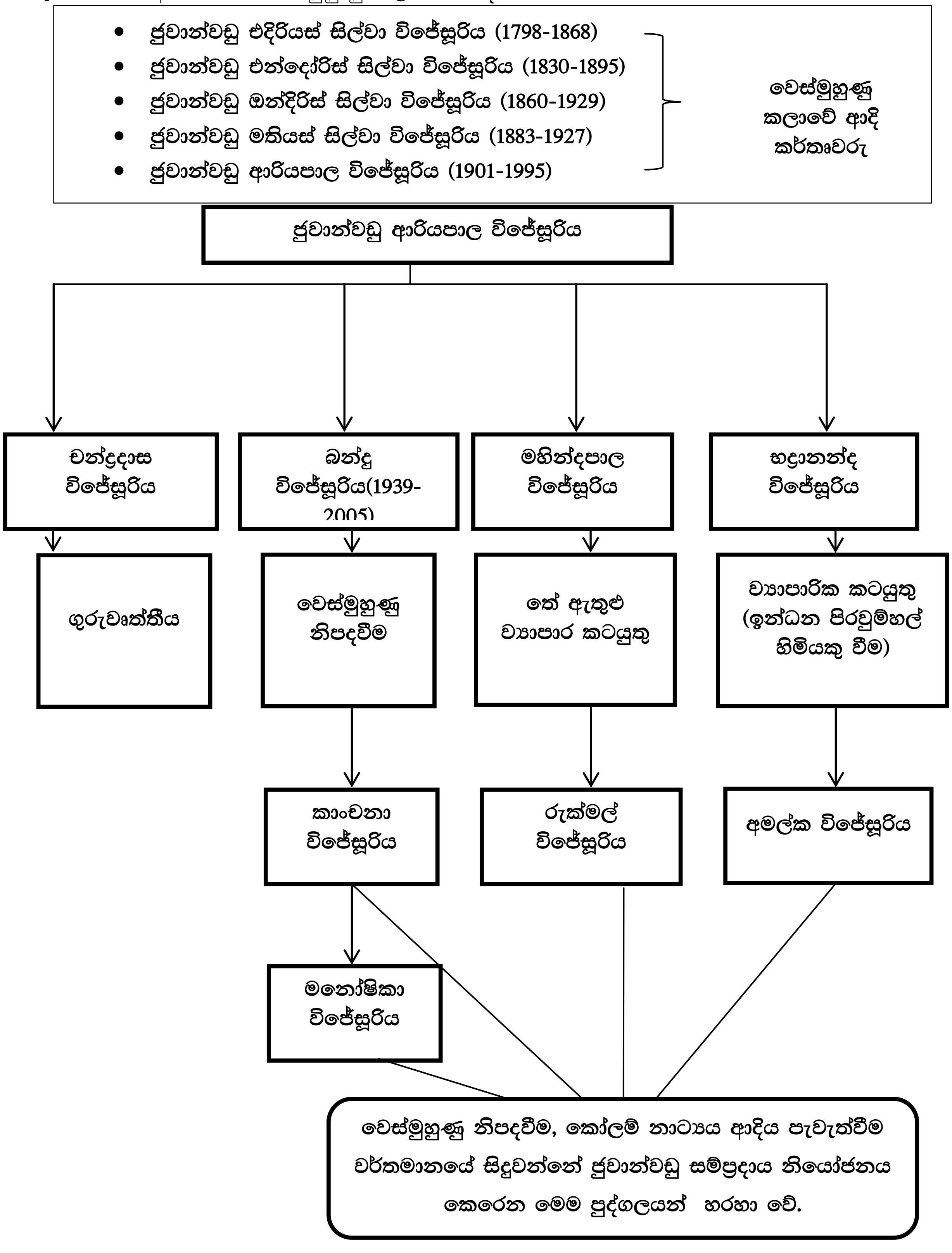
මෙම පත්‍රිකාව තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් වෙස්මුහුණු කලාව ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා තුළ හඳුනාගත හැකි අද්‍යතන ගති ලක්ෂණ සාකච්ඡාවට ලක් කර ඇත. අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කලාවේ පුරෝගාමී සම්ප්‍රදායක් වන ජුවාන්වඩු කලා සම්ප්‍රදාය එහි වාච්‍යාර්ථයෙන්ම පැවසෙන ආකාරයට නිශ්චිත පවුල් ආස්ථානයක් තුළින් ප්‍රභවය වූවක් වේ. ජුවාන්වඩු කලා සම්ප්‍රදායේ ඓතිහාසික විකාශය පිළිබඳ සාකල්‍ය අවබෝධයකින් තොරව එහි නිෂ්පාදන සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය අධ්‍යයන කළ නොහැකි වේ. ජුවාන්වඩු කලා සම්ප්‍රදායේ සම්ප්‍රාප්තිය සනිටුහන් වන්නේ 1790 දශකයේ අගභාගයේ දී පමණ වේ. ඒ ජුවාන් වඩු එදිරියස් සිල්වා විජේසූරියගේ මූලිකත්වයෙනි. ඉන් පසු වෙස්මුහුණු කලාවට මූලික අඩිතාලම දමන ලද්දේ ජුවාන්වඩු ඔන්දිරිස් සිල්වාගේ ආගමනයෙන් වේ (අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018).

වෙස්මුහුණු නිපදවීම වඩාත් කලාමය භාවිතාවක් බවට පත්කරන ලද්දේ ජුවාන්වඩු ආරියපාල විජේසූරියගේ ආගමනයෙන් වේ. ජුවාන්වඩු ආරියපාල විජේසූරිය හුදෙක් වෙස් මුහුණු නිපදවීමට අමතරව ප්‍රදේශයේ යම් නාමයක් දිනා සිටි පුද්ගලයෙකු වශයෙන්ද සැලකේ. එනම් නක්ෂත්‍රය, රෝග නිවාරණ ශිල්පය, කලා ශිල්පය සහ ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පය ආශ්‍රිතව ද ඔහු යම් සමාජ තත්ත්වයක් දිනාසිටි පුද්ගලයෙකු වශයෙන් සැලකේ. දෙවොල්මඩු ශාන්තිකර්මය ඇතුළු ශාන්තිකර්ම සඳහා නායකත්වය සැපයීම මොහු අතින් සිදු වූ අතර වෙස්මුහුණු කලාවේ යම් වර්ධනයක් මොහුගේ අනුදැනුමෙන් සිදු වූ බව පිළිගැනේ. ජුවාන්වඩු ආරියපාල විජේසූරියගෙන් පසුව වෙස්මුහුණු කලාවේ ප්‍රධාන භූමිකාව අත්පත්ව ඇත්තේ ඔහුගේ පුත්‍රයෙකු වන ජුවාන්වඩු බන්දු විජේසූරිය වෙත වේ (අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018).

වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන කලාවේ ආගමනය විමර්ශනය කිරීමේදී හඳුනාගත හැකි ප්‍රධාන සංරචකයක් ලෙස එහි වන පාරම්පරික උරුමය හඳුනාගත හැකි වේ. එනම් පියාගෙන් පුතාට හෝ පියාගෙන් සහෝදරයාට වශයෙන් එහි පාරම්පරික හිමිකාරිත්වය නිර්ණය වී තිබේ. එමෙන්ම මේ තුළ වන කාන්තා හිමිකාරිත්වයක් හඳුනාගත නොහැකි අතර එය පුරුෂ කේන්ද්‍රීය කලා ආස්ථානයක් ලෙස විකාශනය වී ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකි වේ. එමෙන්ම තම පාරම්පරික වංශයෙන් පිටතට මෙම වෙස්මුහුණු කලා භාවිතාවේ හිමිකාරීත්වය විතැන් වීමක් හඳුනාගත නොහැකි වේ. වර්තමානය වනවිට ජුවාන්වඩු විජේසූරිය පරම්පරාව අතු ඉතිලා වර්ධනය වූ පරම්පරාවක් ලෙස හඳුනාගත හැකි අතර වෙස්මුහුණු නිපදවීමට අමතර ආර්ථික ක්‍රියා තුළ

නිරතවීම ද හඳුනාගත හැකිවේ. වෙස්මුහුණු කලා නිෂ්පාදන හිමිකාරිත්වයේ විකාශනය වීම පහතාකාර රූප සටහනක් ඇසුරෙන් අධ්‍යයනට ලක් කළ හැකිවේ.

රූප සටහන් අංක 4.1.1 වෙස්මුහුණු කලා නිෂ්පාදන හිමිකාරිත්වයේ විකාශනය වීම



(පර්යේෂකයා විසින් නිර්මාණය කරන ලදී, 2019)

වර්තමානය වනවිට වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය කිරීමේ කාර්යයෙහි ආරියපාල විජේසූරිය පරම්පරාවේ සියලුම දෙනා නිරත නොවන ආකාරය හඳුනාගත හැකි අතර සෙසු ජීවන වෘත්තීය ඔස්සේ ඔවුන් මතුව ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකිවේ. එනම් අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියේ සහ ආර්ථික ක්‍රියාවලියේ බලපෑම් හරහා එම පරම්පරාව නියෝජනය කරන ඇතැම් පිරිස් වෙත සාම්ප්‍රදායික වෙස්මුහුණු කලාව හා බැඳුණු අනන්‍යතාව මත රඳා නොසිට අවශේෂ සමාජීය අනන්‍යතා කෙරෙහි යොමුවීමට අවශ්‍ය විභවයක් නිර්මාණය කර ඇත .

වෙස්මුහුණු නිපදවීම ප්‍රධාන වශයෙන් බන්දු විජේසූරිය යටතේ සිදු වූ අතර අවශේෂ සහෝදරවරුන්, ගුරු සහ ව්‍යාපාරික අංශ හරහා මතුව තිබෙන ආකාරය හඳුනාගත හැකි අතර බන්දු විජේසූරිය පරම්පරාවේ වර්තමාන හිමිකාරීත්වය දරනු ලබන්නේ මනෝෂිකා සහ කාංචනා විජේසූරිය යන දියණියන් වේ. නමුදු වෙස්මුහුණු කලාවේ පාරම්පරික හිමිකාරිත්වය තවදුරටත් පුරුෂ කේන්ද්‍රීයව පවත්වා ගනු පිරිස වර්තමාන හිමිකාරත්වය පවරා ඇත්තේ මහින්දපාල විජේසූරියගේ පුත්‍රයෙකු වන රුක්මල් විජේසූරිය වෙත වේ.

වර්තමානය වනවිට වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය කිරීමේ කාර්යය සඳහා ශ්‍රමිකයන් යොදවා ඇති අතර එහි හිමිකාරත්වය දරන විජේසූරිය පරම්පරාව නිෂ්පාදන කාර්යයෙන් ඔබ්බට ගොස් වෙස්මුහුණු නිපදවීමට අවශ්‍ය අනුග්‍රාහකත්වය සැපයීම සිදුකෙරේ. වෙස්මුහුණු කලාව තුළ වාණිජ පරමාර්ථයකට වඩා හුදෙක් රස නිෂ්පත්තිය සඳහා ප්‍රමුඛත්වය ලබා දී තිබීම පූර්ව අවධි තුළ හඳුනාගත හැකිවේ. නවලිබරල්වාදයේ සම්ප්‍රාප්තියත් සමග වෙස්මුහුණු සහ කෝලම් කලාව කෙරෙහි වාණිජ වටිනාකමක් ආරෝපණය වීම සිදු වේ.

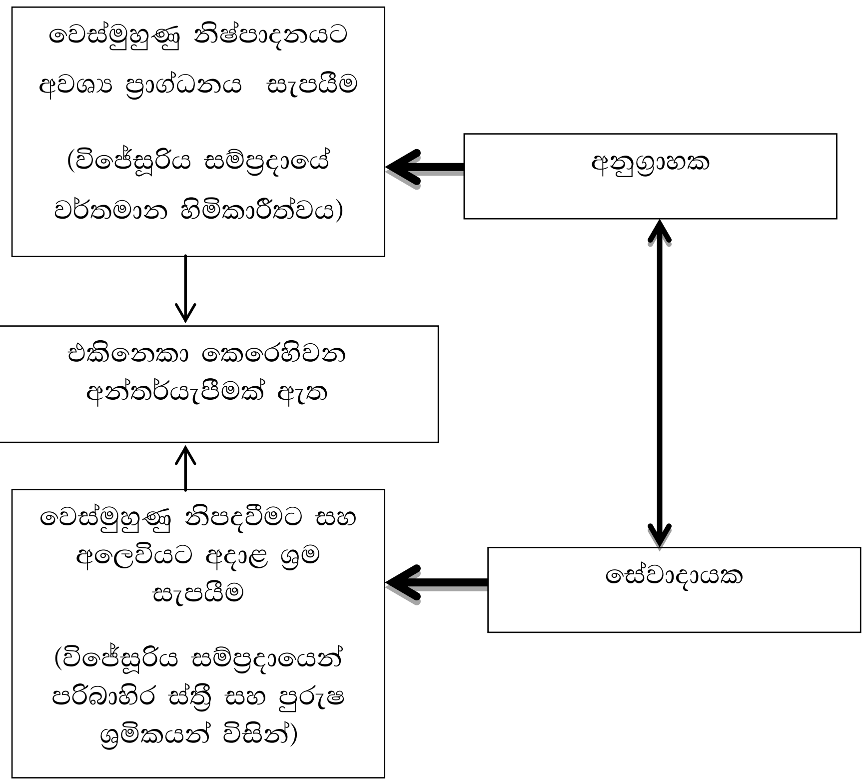
> *''අපි එක්ක සේවකයෝ 13 දෙනෙක් මෙතන වෙස්මුහුණු හදන්න වැඩකරනවා ..පෙළක් අය මෙතනින් පුහුණු වෙලා අයින් වෙලා වෙනම මුහුණු කපනවා..දවසක් ඇතුළත මුහුණක් කපන්න පුළුවන්, වෙස්මුහුණු පාට කරන්නේ ගැහැනු අය ..''*
>
> (ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡාමය දත්ත, 2019)

වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය තුළ කාන්තා ශ්‍රමය පූර්වයේ අවධාරණය නොවූ අතර වර්තමානය වනවිට කාන්තා ශ්‍රම දායකත්වය වෙස්මුහුණු පින්තාරු කිරීම සඳහා යොදාගනු ලැබේ. මීට පරිබාහිරව වෙස්මුහුණු ප්‍රදර්ශනාගාරය සහ අලෙවිසැල තුළ ද කාන්තා ශ්‍රම දායකත්වය ලබාගෙන තිබීම හඳුනාගත හැකි වේ.

එමෙන්ම නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා තුළ පැවති කුල අනන්‍යතාවයේ වෙනසක් සනිටුහන් වීම ද හඳුනාගත හැකි වේ. එනම් වෙස්මුහුණු නිපදවීම, අලෙවිය ආදි කටයුතු සඳහා ද කරාව කුල නියෝජනය කෙරෙන ශ්‍රමිකයන් යොදාගනු ලැබුව ද මෙම තත්ත්වය යම් ආකාරයකට වෙනස්ව තිබීම හඳුනාගත හැකි වේ. එනම් ආර්ථික ක්‍රියාවලියක් ලෙස වෙස්මුහුණු නිපදවීමේ අවශ්‍යතාවය මතුවත්ම ඒ සඳහා කරාව කුලයෙන් පරිබාහිර කුල අනන්‍යතාවන් නියෝජනය කෙරෙන ශ්‍රමිකයන්ගේ ආගමනය ද හඳුනාගත හැකි වේ.

විශේෂයෙන් පහතරට ගොවිගම කුලය සහ සලාගම ආදි අවශේෂ කුල අනන්‍යතා සහිත ශ්‍රමිකයන්ගේ දායකත්වය හඳුනාගත හැකිවේ. මෙම කුල අනන්‍යතාමය විපර්යාසය නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා තුළ හඳුනාගත හැකි නව මුහුණුවරයක් ලෙස ද අවධාරණය කළ හැකිවේ. එමෙන්ම වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය යම් ආකාර පුහුණු පාසලක් ලෙස ද ක්‍රියාත්මක වේ. වෙස්මුහුණු කැපීමේ මනා පරිචයක් සහිත වැඩිහිටි ශ්‍රමිකයන් විසින් නවකයන් හට අදාළ පුහුණුව ලබාදෙන අතර ඇතැම් ශ්‍රමිකයන් පුහුණුව ලැබීමෙන් අනතුරුව ස්වාධීනව වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය කිරීමේ කටයුතුවල නිරත වුව ද විජේසූරිය පරම්පරාව මෙන් ස්වයංව නැගී සිටීමේ ආර්ථික ශක්තියක් හෝ අනුග්‍රාහකත්වයක් එම ස්වාධීන වෙස්මුහුණු කපන්නන් හට නොලැබේ. වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය තුළ දිවෙන අනුග්‍රාහක-සේවාදායක සම්බන්ධතාමය ස්වරූපය පහතාකාර රූප සටහනක් මගින් හඳුනාගත හැකිය.

රූප සටහන් අංක 4.1.2-වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය තුළ වර්තමානයේ හඳුනාගත හැකි අනුග්‍රාහක-සේවාදායක ස්වරූපය



(පර්යේෂකයා විසින් නිර්මාණය කරන ලදි, 2019)

ඒ අනුව වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා තුළ පවත්නා ස්ත්‍රී-පුරුෂ සමාජභාවීය ප්‍රකාශන, කුල අනන්‍යතාවන්ගේ වෙනස්වීම් මෙන්ම සාම්ප්‍රදායිකව විජේසූරිය

පරම්පරාව කේන්ද්‍රකරගනිමින් පැවත ආ නිෂ්පාදන හිමිකාරත්වයේ ක්‍රමික විපර්යාස මෙලෙස සාකච්ඡාවට ලක්කළ හැකි වේ.

වෙස්මුහුණු කලාව ආශ්‍රිත නව ප්‍රවණතා හඳුනාගැනීම

මෙම පරිච්ඡේදය තුළ වෙස්මුහුණු කලාව තුළ හඳුනාගත හැකි නව ප්‍රවණතා පිළිබඳ විශ්ලේෂණාත්මක සාකච්ඡාවක් ගොනුකර ඇත. වෙස්මුහුණු කලාව වඩාත් වාණිජමය කලාවක් බවට විපරිවර්තනය වන්නේ මෙරටට හඳුන්වාදුන් නවලිබරල් ආර්ථික ක්‍රියාවලිය හරහා වේ. ඒ අනුව හුදෙක් කෝලම්, ශාන්තිකර්ම අවස්ථාවන්ගෙන් ඔබ්බට ගොස් වෙස්මුහුණු භාවිතය දෛනික නිවාස ආශ්‍රිතව ව්‍යවහාර කිරීමේ භාවිතාවක් හඳුනාගත හැකි වේ. ජන ව්‍යවහාරයට එකතු වූ සාම්ප්‍රදායික වෙස්මුහුණු බොහොමයක උත්පත්තිය කෝලම් හා බැඳි පවත්නා නමුදු දෛනික ගෘහාශ්‍රිත ජීවිතය තුළ වෙස්මුහුණු යොදාගැනීමේ අවශ්‍යතාවය ලාංකිකයන් අතර මතුවීම හඳුනාගත හැකිවේ.

> *'' වෙස්මුහුණු ගෙවල්වල එල්ලනවා ගොඩක් වෙලාවට ඇස් වහ, කටවහ වගේ දෝෂවලින් මිදෙන්න, අපි හදන ගුරුළු රාක්ෂ, නාග රාක්ෂ වෙස්මුහුණු අරගෙන යනවා ගෙවල්වල එල්ලන්න මේවා හැරුණම මයුර රාක්ෂ වෙස්මුහුණු පවා අරගෙන යනවා "*
>
> (ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡාමය දත්ත, 2019)

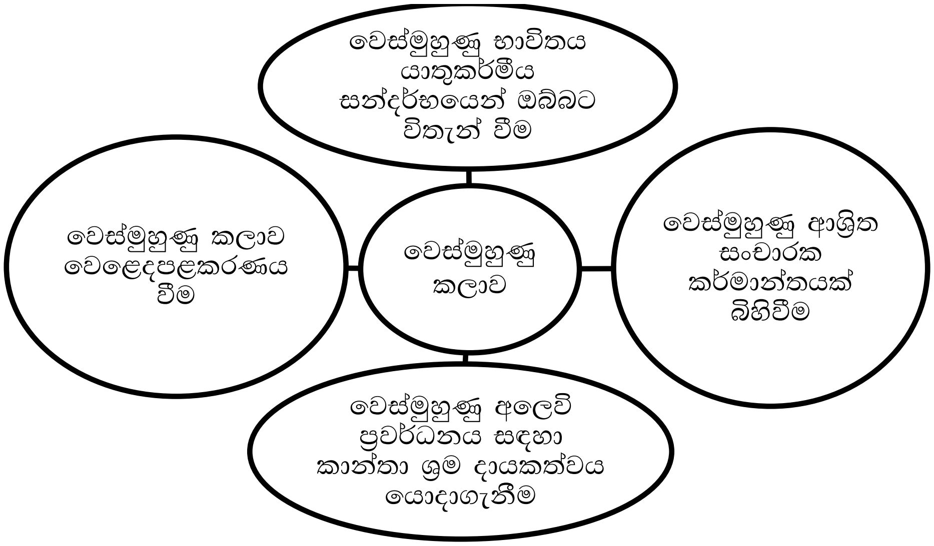
නිවාස ආශ්‍රිතව වෙස්මුහුණු එල්ලීමට පරිබාහිරව විවාහ උත්සව ආශ්‍රිත හාස්‍යය උත්පාදක ජවනිකා සඳහා මෙන්ම සළුපාළිය නැටවීම සඳහා ද වෙස්මුහුණු ව්‍යවහාර කිරීම හඳුනාගත හැකි වේ. වෙස්මුහුණු භාවිතය යම් ආගමික යාතුකර්මීය සන්දර්භයකින් ආරම්භ වී එය පුද්ගල ජීවිතයේ යාතුකර්මීය නොවන සන්දර්භ කරා ද විතැන්ව ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකිවේ. වෙස්මුහුණු භාවිතාවේ ප්‍රබල වෙනසක් සනිටුහන් වන්නේ එය වෙළෙඳපොළකරණය වීමත් සමග වේ. එනම් විවිධ කෝලම් සඳහා භාවිත කරනු ලබන වෙස්මුහුණු සඳහා නිශ්චිත මිලක් නිර්ණය වීම හරහා එය පාරිභෝගික වෙළෙඳ කලා මෙවලමක් බවට පත්ව ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකිවේ. එමෙන්ම වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය තුළ හඳුනාගත හැකි තවත් ප්‍රවණතාවයක් වන්නේ එය දේශීය වෙළෙඳපොළඅතික්‍රමණය කරමින් විදේශීය ආකර්ෂණයට පවා නතුවීමයි.

> *'' දෙසැම්බර් ඉඳලා අප්‍රේල් කාලේ වෙනකම් ටුවරිස්ට්ලා එනවා වෙස්මුහුණු බලන්න, ඒවා සල්ලිවලට ගන්න..ගොඩක්ම එන්නේ යුරෝපයේ අය, ඉන්දු චීන අය අඩුයි, එයාලත් ගොඩක්ම ගන්නේ මයුර රාක්ෂ වෙස්මුහුණු ..දැන් ලංකාවේ අය වෙස්මුහුණු ගන්නවා අඩුයි, එකක් වෙස්මුහුණුවල ගාණ වැඩියි. ඒත් අපේ රටේ වගේම ගොඩක්ම පිටරට සංචාරකයෝ එනවා වෙස්මුහුණු ගන්න, බලන්න .."*
>
> (ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡාමය දත්ත, 2019)

වෙස්මුහුණු කලාව වෙළෙඳපළකරණය වීමත් සමග එය සංචාරක කර්මාන්තයේ ද ආකර්ශනය දිනාගත් කලා මාධ්‍යයක් බවට පත්ව ඇත. එනම් අම්බලන්ගොඩ ආශ්‍රිතව වෙස්මුහුණු හා බැඳුණු සංචාරක කර්මාන්තයක් පැවතීම හඳුනාගත හැකි වේ. මෙහි ප්‍රධාන සන්ධිස්ථානයක් ලෙස වෙස්මුහුණු කෞතුකාගාරය පිහිටුවීම අවධාරණය කළ හැකිවේ. වෙස්මුහුණු කෞතුකාගාරය 1980 දශකයේ අගභාගයේදී එනම් 1987 දී ජර්මන් රජයේ අනුග්‍රහය මත පිහිටුවනු ලැබුවකි. මෙම කෞතුකාගාරය වඩාත් සංචාරක ආකර්ශනයට ලක් වීමට හේතුවක් වී ඇත්තේ වෙස්මුහුණු කලාවේ අද්විතීය සමාරම්භකයෙකු ලෙස සැලකෙන ප්‍රවාන්වඩු ආරියපාල විජේසූරිය සමයේ සිට භාවිත කරන ලද වෙස්මුහුණු ඇතුළු සෙසු කෝලම් නාට්‍යය සඳහා ව්‍යවහාර කරන ලද කලා නිර්මාණ මේ තුළ ප්‍රදර්ශනයට තබා තිබීම වේ (අමරසිංහ සහ කාරියකරවන, 2018).

වෙස්මුහුණු කෞතුකාගාරයට පරිබාහිරව වෙස්මුහුණු ඇතුළු සාම්ප්‍රදායික කලා නිර්මාණ අලෙවිසැලක් පිහිටුවා ඇති අතර එය ද සංචාරක ආකර්ශනය වඩාත් දිනාගත් අංගයක් ලෙස අවධාරණය කළ හැකි වේ. විවිධ වර්ණ ගන්වන ලද වෙස්මුහුණු සහ සාම්ප්‍රදායික සිතුවම්වලින් අනූන මෙම අලෙවිසල තුළ මෙන්ම කෞතුකාගාරය තුළ කාන්තා සේවිකාවන්ගේ දායකත්වය ලබාගැනීම සිදුවේ. අතීතයේ වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය, වෙස්මුහුණු ආශ්‍රිත රග දැක්වීම් සඳහා කාන්තාව සහභාගි නුවද වෙස්මුහුණු ආශ්‍රිත අලෙවි ප්‍රවර්ධන කටයුතු සඳහා කාන්තා ශ්‍රමිකයන්ගේ දායකත්වය ලබාගැනීම සුවිශේෂි ප්‍රවණතාවක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

රූප සටහන් අංක 4.2.1 වෙස්මුහුණු කලාව ආශ්‍රිත නව ප්‍රවණතා



(පර්යේෂකයා විසින් නිර්මාණය කරන ලදි, 2019)

එබැවින් අම්බලන්ගොඩ ආශ්‍රිත වෙස්මුහුණු කලාව එහි යාතුකර්මීය සන්දර්භයෙන් ක්‍රමිකව වියුක්ත වෙමින් වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලිය තුළ සංචාරක සහ පාරිභෝගික කලා මාධ්‍යයක් ලෙස මතුව ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකිවේ.

වෙස්මුහුණු කලාව කර්මාන්තයක් ලෙස මුහුණපා ඇති අභියෝග

වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය තුළවන වෙනස්කම් පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේදී මේ මොහොතේ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය මුහුණදෙමින් සිටින අභියෝග මග හැර යා නොහැකි මාතෘකාවක් බවට පත්ව ඇත. නවලිබරල් වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලිය තුළ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය යම් ආකාර වාණිජකරණයකට ලක්වුවද එය වඩාත් පෘථුල ලෙස වෙළඳපළ අත්පත් කරගත් කර්මාන්තයක් ලෙස මතුව නොතිබීම හඳුනාගත හැකිවේ.

එනම් විජේසූරිය පරම්පරාව ප්‍රමුඛ වෙස්මුහුණු නිපදවීම් කලාව ප්‍රධාන වශයෙන් අම්බලන්ගොඩ කේන්ද්‍රකරගිමින් පවත්නා ප්‍රාදේශීයකරණය වූ කර්මාන්තයක් වීමයි. අම්බලන්ගොඩ හැරුණු විට දකුණේ අවශේෂ ප්‍රදේශ කිහිපයක් වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය කළ ද එය අම්බලන්ගොඩ වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය මෙන් ගුණාත්මක තත්ත්වයෙන් අනූන නොවේ. එබැවින් ප්‍රාදේශීයකරණය වූ සීමාවෙන් ඔබ්බට එනම් ජාතික සහ අන්තර්ජාතික වෙළෙඳපොළ අවකාශය තුළ ප්‍රමාණාත්මක සහ ගුණාත්මක අන්දමින් වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය ව්‍යාප්තව නොතිබීම හඳුනාගත හැකි පළමු අභියෝගය වී තිබේ.

වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය මුහුණදෙන තවත් ප්‍රධාන අභියෝගයක් වී ඇත්තේ පුහුණු ශ්‍රමිකයන්ගේ හිඟය වේ. නව පරපුර නියෝජනය කරන තරුණ ශ්‍රමිකයන් තුළ වෙස්මුහුණු කැපීමේ සහ නිෂ්පාදනය කිරීමේ කලාව කෙරෙහි යොමුවීමේ උදාසීනත්වයක් හඳුනාගත හැකි වේ. විශේෂයෙන් වෙස්මුහුණු කැපීමේ කලාවේ නිරතවන විජේසූරිය සම්ප්‍රදායේ වර්තමාන පරම්පරාව නියෝජනය කරන පිරිස් යම් ආකාර පුහුණුවක් තම ශ්‍රමිකයන් හට ලබාදෙමින් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියේ නිරත වුවද නව ශ්‍රමිකයන් යොදාගැනීම ගැටලුවක් වී තිබේ. එමෙන්ම ශ්‍රමිකයන්ගේ අඛණ්ඩ සහභාගීත්වයේ අස්ථිරතාවයක් හඳුනාගත හැකි වේ.

> *'' අලුතෙන් වෙස්මුහුණු කපන්න එන කට්ටිය අඩුයි..කලින් මෙතන කට්ටිය කිහිපදෙනෙක්ම වැඩකළා..සමහරු වෙන ජොබ් හම්බුනාම ඒවට යනවා..මම මෙතන සේවය කරන්නේ අවුරුදු 20ක ඉඳලා..අලුතෙන් එන අය එක දිගට රැඳෙනවා අඩුයි. වෙස්මුහුණු කැපීමේ කලාවට යොමුවෙන්න එයලට ලොකු කැමැත්තක් නෑ. වෙස්මුහුණු කපනවා කියන එක ලොකු ඉවසීමක්, සංයමයක් වගේම පුහුණුවක් එක්ක කරන්න ඕන එකක්..ඒක අලුත් පරපුරේ අය ගන්නවද කියන එක ප්‍රශ්නයක්..''*

(ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡාමය දත්ත, 2019)

ඒ අනුව වෙස්මුහුණු කැපීමේ කලාව හා බැඳී පවත්නා දැනුම නිවැරදි ආකාරයට ඉදිරි පරම්පරා වෙත සම්ප්‍රේෂණය කිරීමේ අභියෝගය මේ තුළ හඳුනාගත හැකි වේ. වෙස්මුහුණු නිපදවීම සඳහා අවශ්‍ය සංයමය සහ ඉවසීම, පුහුණුව සහ කාලය හරහා ඇතිකෙරෙන්නක් වුවද ශ්‍රමිකයන් බොහෝ කාලයක් නොරැඳී සිටීම මත එම නිවැරදි පුහුණුව සහ දැනුම ලබාගැනීම සීමාවී තිබේ. ඒ අනුව වෙස්මුහුණු කැපීමේ කලාව හා බැඳී පවත්නා දැනුම නිවැරදි ආකාරයට ඉදිරි පරම්පරා වෙත සම්ප්‍රේෂණය කිරීමේ අභියෝගය මේ තුළ හඳුනාගත හැකිවේ.

එමෙන්ම වෙස්මුහුණු කර්මාන්තය කෙරෙහි බලපා ඇති තවත් එක් ප්‍රබල අභියෝගයක් වී ඇත්තේ එහි ප්‍රධාන නිෂ්පාදන අමුද්‍රව්‍යය වන කඳුරු ශාකය සොයාගැනීමේ විරලත්වයයි. වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් කඳුරු ශාකය යොදාගැනීමට අදාළ හේතුව වශයෙන් පෙන්වා දෙන්නේ එම ශාක කඳෙහි වන කල්පවත්නා ස්වභාවය වේ.

කඳුරු ශාකය වෙරළාශ්‍රිත ශාකයක් වන අතර එය විරලත්වයට පත්වීමත් සමඟ වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනයෙහිලා ආදේශන ශාක කෙරෙහි යොමුවීමට සිදුව ඇත. මෙම තත්ත්වය, නිර්මාණය කරනු ලබන වෙස්මුහුණුවල ගුණාත්මකභාවය සහ කල්පැවැත්ම කෙරෙහි නිෂේධනීය ආකාරයට බලපා තිබේ. එබැවින් පුහුණු ශ්‍රමික හිඟය මෙන්ම අමුද්‍රව්‍යයක් ලෙස කඳුරු ශාකය අනුක්‍රමිකව විරලත්වයට පත්වීම ප්‍රධාන අභියෝග ද්විත්වයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිවේ.

වෙස්මුහුණු කලාව වාණිජ කර්මාන්තයක් ලෙස 1980 දශකයේ සිට වර්ධනය වුවද එම කර්මාන්තය කෙරෙහි වන රාජ්‍යය මැදිහත්වීම අවම වීම කැපිපෙනෙන අභියෝගයක් වී තිබේ. විශේෂයෙන් සංචාරක සහ සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුවේ මෙහෙයවීමෙන් 1987 වර්ෂයේ එංගලන්තයේ පැවති වෙස්මුහුණු ප්‍රදර්ශන තරගයක් සඳහා අනුග්‍රාහකත්වය සැපයීම හැරුණු කොට ජාතික තලයේ රාජ්‍යය අංශය මගින් යම් ආකාර හෝ දායකත්වයක් නොදක්වා තිබීම හඳුනාගත හැකිවේ. වර්තමානය වනවිට සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව යටතේ හෝ එය අධීක්ෂණයට හෝ ඇගයුමට ලක්වීමක් නොවන අතර වෙස්මුහුණු කලාව ඇතුළු ස්වදේශිය කලා කර්මාන්තයන් ආමන්ත්‍රණය කෙරෙන ජාතික ප්‍රතිපත්තියක් නොවීම අවධාරණය කෙරේ.

> '' *මේ වෙස්මුහුණු කලාව ගෙනියන්නේ අපේම වියහියදම්වලින්, සහෝදර සහෝදරියෝ තමා බලන්නේ, කෞතුකාගාරය නඩත්තු කරන්න අමාරුයි..රජයෙන් මේ කර්මාන්තය කරන් යන්න සහය නොලැබෙන තරම්..මේක ගොඩක් දියුණු කරලා ගන්න පුළුවන්, පිටරටවල ළමයි පවා එනවා ඉගෙනගන්න, අපි ඉල්ලන්නේ මේ කර්මාන්තය කරගෙන යන්න සුදුසු පරිසරයක් නිර්මාණය කරලා දෙන්න කියලා* ''.
>
> (ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡාමය දත්ත, 2019).

එමෙන්ම නූතනත්වය තුළ වෙස්මුහුණු කලාව තවදුරටත් ප්‍රගමනයට ලක්වීමට වඩා එහි භාවිතාවමය ස්වභාවයේ මන්දගාමීත්වයක් හඳුනාගත හැකිවේ. එබැවින් වෙස්මුහුණු සම්ප්‍රදාය

සතු දැනුම නව පරපුර වෙත ගලායාමේ අවමත්වය සහ නව පරපුර වෙස්මුහුණු කලාව වැළැඳගන්නා ප්‍රමාණය අවම වීම, නව ශ්‍රමික ඌනතාවය, නිෂ්පාදන අමුද්‍රව්‍යය සපයාගැනීමේ සංකීර්ණත්වය සහ රාජ්‍යය මැදිහත්භාවය අවම වීම යන සංරචක වෙස්මුහුණු කලාව කර්මාන්තයක් ලෙස මේ මොහොතේ මුහුණපාමින් සිටිනු ලබන අභියෝග ලෙස හඳුනාගත හැකිවේ.

වෙස්මුහුණු කලාව සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක්ලෙසඃ බෝර්දියානු විශ්ලේෂණයක්

මෙහිදී ප්‍රධාන වශයෙන් වෙස්මුහුණු කලාව සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක් ලෙස හඳුනාගැනීම කෙරෙහි අවධානය යොමුකර ඇති අතර ප්‍රමුඛ පශ්චාත් නූතන සමාජ චින්තකයකු වන පියරේ බෝර්දියෝ විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය පිළිබඳ න්‍යායයික ප්‍රවාදය උපයෝගි කරගෙන ඇත. ප්‍රාග්ධනය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායික විග්‍රහය ආර්ථික සහ සමාජීය අවකාශයකට පමණක් සීමා වුවද බෝර්දියෝ නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය ඇතුළුව පොදුවේ පුද්ගලයාගේ දැනුම් ක්‍රියාවලිය හා බැඳුණු සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක් ද පවත්නා බව අවධාරණය කර ඇත (බෝර්දියෝ, 1986).

පියරේ බෝර්දියෝ ප්‍රධාන වශයෙන් සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය තුළ හඳුනාගත හැකි ප්‍රවර්ග ත්‍රිත්ත්වයක් අවධාරණය කර ඇත. ඉන් පළමු ප්‍රවර්ගය වන්නේ අභ්‍යන්තරීකරණය වූ නොඑසේ නම් ශාරීරික වූ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයයි (Embodied Cultural Capital). පුද්ගලයෙකු පාරම්පරිකව හෝ සම්ප්‍රදායානුකූල පවත්වාගෙන එනු ලබන දැනුම හා බැඳුණු අගය සහ කුසලතා සමූහය අභ්‍යන්තරීකරණය නොහොත් ශාරිරික වූ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය නම් වේ. එය පරම්පරා උරුමයක් ලෙස විකාශනය කෙරෙන අතර පරම්පරාවෙන් පිටස්තරිකව සම්ප්‍රේෂණය නොකෙරේ (බෝර්දියෝ, 1986).

අම්බලන්ගොඩ ජුවාන්වඩු සම්ප්‍රාදය හා බැඳුණු වෙස්මුහුණු කලාව සියවස් කිහිපයක් තිස්සේ සිය පාරම්පරික හිමිකාරීත්වය අතර විකාසනය වෙමින් පවත්නා කලා මාධ්‍යයක් නොහොත් සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිවේ. විශේෂයෙන් වෙස්මුහුණු නිපදවීමේ කලා හැකියාව හා බැඳුණු දැනුම සියවස් ගණනාවක් තුළ අඛණ්ඩව ගලායාමක් හඳුනාගත හැකි අතර ජුවාන්වඩු සම්ප්‍රදායේ සියල්ලන් තුළම පාහේ අදාළ වෙස්මුහුණු නිපදවීමේ කලාමය හැකියාව ඇතිබව පැවසීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ. වර්තමාන නව ලිබරල් වෙළෙඳපොළක්‍රියාවලිය තුළ වෙස්මුහුණු කලාව යම් වාණිජමය මුහුණුවරයකට නතු වුවද එහි පවත්නා සංස්කෘතිකමය ප්‍රාග්ධන හිමිකාරිත්වය අමතක කළ නොහේ.

බෝර්දියෝ මතුකරන ලද දෙවන ප්‍රවර්ගය වන්නේ වාස්තවීකරණය වූ සංස්කෘතිකමය ප්‍රාග්ධනයයි (Objectified Cultural Capital). මේ තුළ ද්‍රව්‍යාත්මක ස්වරූපය හඳුනාගත හැකි අතර පුද්ගලයා තුළ පවත්නා සංස්කෘතිකමය ප්‍රකාශනයන් නිශ්චිත ආර්ථික මෙවලමක් බවට පත්වීම විග්‍රහ කෙරේ (බෝර්දියෝ, 1986). එනම් සාම්ප්‍රදායික කලා නිර්මාණයක් හෝ

ප්‍රකාශනයක් සිය සංස්කෘතික අවකාශය තුළම පාරිභෝගික මෙවලමක් බවට පත්වීමයි.වෙස්මුහුණු කලාව සිය කලාමය භාවිතයේ සීමා අතික්‍රමණය කරමින් වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලියට නතු වීම මේ යටතේ හඳුනාගත හැකි අතර සෙසු පාරිභෝගික භාණ්ඩයක් අලෙවිකිරීමට වඩා සංස්කෘතිකමය ප්‍රකාශනයක් අලෙවි කිරීම තුළ වන ප්‍රබලත්වය හඳුනාගත හැකි වේ. එනම් වෙළෙඳපොළ ක්‍රියාවලිය තුළ වෙස්මුහුණු කලාව සතු අගය ඉහළ යෑම කෙරෙහි ඒ තුළ ගැබ්ව පවත්නා ද්‍රව්‍යයාත්මක සංස්කෘතික ස්වභාවය බලපානු ලැබේ.

සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයේ බෝර්දියෝ මතුකරන ලද අවසාන ප්‍රවර්ගය වන්නේ ආයතනීකරණය වූ සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයයි (Institutionalized cultural capital). එනම් පුද්ගලයෙකු හෝ පුද්ගල සමූහයක් සතු සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය ආයතනික නොහොත් නිශ්චිත සංවිධාන යන්ත්‍රණයක් තුළ මතු වීමයි. වෙස්මුහුණු කලාව සම්බන්ධයෙන් එය අදාළ කිරීමේදී ආයතනීකරණය වූ ප්‍රධාන පරිමණ්ඩල ත්‍රිත්ත්වයක් හඳුනාගත හැකිවේ. එනම් වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන අවකාශය, කෞතුකාගාර අවකාශය සහ ප්‍රදර්ශනාත්මක අවකාශය යන ආයතනික නොහොත් සංවිධාන පරිමණ්ඩල ත්‍රිත්වය වේ.

එම අර්ථයෙන් වෙස්මුහුණු කලාව හුදෙක් ආර්ථික ප්‍රාග්ධනයක් ලෙස අර්ථකථනය කළ නොහැකි අතර බෝර්දියානු ප්‍රවේශයට අනුව වෙස්මුහුණු කලාව තුළ අවධාරිත සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධන මුහුණුවරයන් හඳුනාගත හැකිවේ. එනම් වෙස්මුහුණු කලාව තුළ හඳුනාගත හැකි නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා හුදෙක් ආර්ථික ක්‍රියාවලියක් ලෙස හඳුනාගැනීමට වඩා සංස්කෘතික පරිභෝජනයේ වන ශ්‍රම හුවමාරුවක් ලෙස හඳුනාගත හැකිවේ.

නිගමනය

ශ්‍රී ලාංකේය වෙස්මුහුණු කලාව සාම්ප්‍රදායික කලා ප්‍රකාශන අතර අද්විතීය කලා මාධ්‍යයක් ලෙස හඳුනාගත හැකි අතර එහි සමාරම්භය සියවස් කිහිපයකට පෙර සිදුවුව ද එය පරිපූර්ණ වශයෙන් දේශජ කලා භාවිතයක් නොවේ. එනම් මෙරට වෙස්මුහුණු කලාවේ ප්‍රභවය වීම සඳහා දකුණු ඉන්දීය කෝලම් සම්ප්‍රදායේ ආභාසය සහ කරාව කුල සංක්‍රමණිකයන්ගේ ආගමනය බලපා ඇතිබැව් පිළිගැනේ. වෙස්මුහුණු කලාව දේශීය කලා මාධ්‍යයක් බවට පත්කරමින් සියවස් ගණනාවක් තුළ අඛණ්ඩව විකාශනය කිරීමෙහිලා පුරෝගාමී මෙහෙවරක් ඉටුකරන ලද සම්ප්‍රදායක් වශයෙන් ජුවාන්වඩු සම්ප්‍රදාය හඳුනාගත හැකි අතර වර්තමානයේ අම්බලන්ගොඩ ආශ්‍රිත ප්‍රධාන වෙස්මුහුණු නිපදවීමේ ක්‍රියාවලියේ නිරතවන්නේ ජුවාන්වඩු සම්ප්‍රදායේ වර්තමාන හිමිකාරිත්වය දරන්නෝ වෙති. එම අර්ථයෙන් වෙස්මුහුණු කලාව යම් පාරම්පරික හිමිකාරත්වයක් තුළින් විකාසනය වූ කලා මාධ්‍යයක් ලෙස හඳුනාගත හැකි අතර එහි හිමිකාරිත්වය පාරම්පරික සම්ප්‍රදායෙන් පිටතට යොමුවීමක් හඳුනාගත නොහැකි වේ. එමෙන්ම එහි වන පුරුෂ කේන්ද්‍රීය ස්වභාවය සුවිශේෂී වන අතර පාරම්පරිකව ස්ත්‍රී හිමිකාරිත්වයක් පැවතීම හඳුනාගත නොහැකි වේ.

වෙස්මුහුණු කලාවේ සාම්ප්‍රදායික හිමිකාරීත්වය සහ වෙස්මුහුණු කලා භාවිතය තුළ ස්ත්‍රී භූමිකා හඳුනාගත නොහැකි වුවද වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන සහ අලෙවි ක්‍රියාවලිය තුළ වන ස්ත්‍රී සහභාගීත්වය හඳුනාගත හැකිවේ. එනම් වෙස්මුහුණු කලාවේ පුරුෂ කේන්ද්‍රිය අවකාශය තුළ කාන්තාව කෙරෙහි යම් ඉඩක් වෙන්කෙරී ඇති අතර කාන්තා ශ්‍රමය ද දායක කරගැනීම හඳුනාගත හැකි වේ. වෙස්මුහුණු කලාව කරාව කුලයේ සංස්කෘතික ප්‍රකාශනයක් ලෙස මතු වුවද වර්තමානය වනවිට එහි කුල පදනම ඉක්මවා ගිය පන්ති ස්වභාවයක් හඳුනාගත හැකි වේ. එමෙන්ම කරාව කුලයෙන් පරිබාහිර ශ්‍රමිකයන්ගේ ආගමනය ද හඳුනාගත හැකි වේ. එබැවින් වෙස්මුහුණු කලාව හුදෙක් කරාව කුලයට පමණක් මේ හරහා ලඝු කළ නොහැකි අතර ඒ තුළවන අන්තර්කුල යැපීමක් හඳුනාගත හැකි වේ. නමුත් වෙස්මුහුණු කලා මාධ්‍යය තුළ කරාව කුලයේ වන අධිපතිත්වය තවදුරටත් හඳුනාගත හැකිවේ.

එමෙන්ම ආරියපාල වෙස්මුහුණු සම්ප්‍රදායේ වර්තමාන ප්‍රකාශකයන් හෙවත් හිමිකාරත්වය දරන සියලුදෙනා වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියේ නිමග්න නොවන අතර නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියෙන් ඔබ්බට ගොස් නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලියට අවශ්‍යය අනුග්‍රාහකත්වය සැපයීම හඳුනාගත හැකි වේ. එනම් භූමිය, නිෂ්පාදන අමුද්‍රව්‍යය සහ ශිල්පීය දැනුම ලබාදෙමින් වෙස්මුහුණු කලාව කර්මාන්තයක් ලෙස පවත්වාගෙන යෑම සිදුකරනු ලබයි. වෙස්මුහුණු කලාව එහි සාම්ප්‍රදායික යාතුකර්මීය සන්දර්භයෙන් ඉදිරියට ගමන් කරමින් යම් වෙළෙඳපොළ අවකාශයක් තුළ වර්තමානයේ ක්‍රියාත්මක වන අතර නව ලිබරල් වෙළෙඳපොළ ආර්ථිකයේ බලපෑම් සමඟ වෙස්මුහුණු හා බැඳුණු සංචාරක ක්‍රියාවලියක් අම්බලන්ගොඩ ආශ්‍රිතව ක්‍රියාත්මක වීම හඳුනාගත හැකිවේ.

වෙස්මුහුණු කලාවේ වර්තමාන ස්ථානගත වීම නොහොත් ව්‍යුහාත්මක වෙනස්කම් වඩාත් පැහැදිලිව නිර්වචනය කිරීම වැදගත්වන අතර එම අර්ථයෙන් වෙස්මුහුණු කලාවේ නිෂ්පාදන සම්බන්ධතා තුළ වන කුල අනන්‍යතා, එම කුල අනන්‍යතා තුළ උද්ගතව ඇති විපර්යාස සහ පන්තිමය සාධකවල මතුවීම, පුරුෂ කේන්ද්‍රිය අවකාශය තුළ ස්ත්‍රි සහභාගීත්වයේ ස්වභාවය හඳුනාගත හැකිවේ. වෙස්මුහුණු කලාව ආර්ථික ක්‍රියාවලියක් ලෙස වර්තමානයේ නිර්වචනය කළ හැකි නමුදු සියවස් තුනකට අධික කාලයක් තුළ එහි ගැබ්ව පවත්නා සංස්කෘතිකමය අධිකාරිත්වය හෙවත් ජුවාන්වඩු සම්ප්‍රදාය හා බැඳී පවත්නා වෙස්මුහුණු කලාවේ දැනුම් සම්භාරය, ඒ තුළවන ප්‍රතිමාන සහ ඇගයුම් සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයක් ලෙස අර්ථකථනය කළ හැකිවේ.

සමුද්දේශ

Amarasinghe, J and Kariyakarawana, S.W., 2018. *Caste Roots of Sinhalese Mask Drama (Kolam)*. University of Ruhuna: Journal of Research in Management, Business and Social Sciences. Vol(1).

Bourdieu, P., 1986. *The Forms of Capital: Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education.* Stanford: Stanford University Press.

Hadapangoda, W.S, Madukala, J.I, Withanawasam, M.P.K and Separamadu, A.A.D.T., 2016. *Caught Between Extremes: The Culture and Economics of Traditional Mask Art in Contemporary Sri Lanka*. Oklahama State University: Routledge.

Roy, D., 2015. *Masks and Cultural Context Drama Education and Anthropology*. University of Newcastle: International Journal of Sociology and Anthropology.

Senevirathne, S.S.A and Kariyakarawana, S.W., 2018. *Economic Structure of Sri Lankan Kolam Drama*: A Cultural Reading. University of Ruhuna: International Reseacrh Journal of Social Science. Vol 7(8).

විජේසූරිය, ජේ.ඩබ්. බී., 2014. *වෙස්මුහුණු කලාව.* අම්බලන්ගොඩ: වෙස්මුහුණු කෞතුකාගාර ප්‍රකාශන.

හඳරාගම, එස්., 2013. *දේශපාලන සමාජ විද්‍යාව-1.* බත්තරමුල්ල: සමීර ප්‍රකාශන.

ඇමුණුම්

ඡායාරූප අංක 01

ඡායාරූප අංක 02

ඡායාරූප අංක 03

(සියලුම ඡායාරූප පර්යේෂකයා විසින් ගන්නා ලදි, 2019)

ආඛ්‍යාන narrations

Volume 05 | Issue 01 | 2020 | Article 02

ISSN 2478-0642

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

CC BY NC ND

බෞද්ධ දර්ශනයට පටහැණි ශ්‍රී ලාංකේය ශාන්තිකර්ම ආශ්‍රිත වත්පිළිවෙත්

කේ. එම්. සමන් කුමාරතුංග[3][4]
kumarathungasaman@gmail.com

සංක්ෂේපය

ශ්‍රී ලංකාවේ අතීතයේ සිට පැවත එන ශාන්තිකර්ම ආශ්‍රිත වත්පිළිවෙත් කොතෙක් දුරට මිථ්‍යා දෘෂ්ටිකවේ ද? යන්න මෙයින් විමසුමට ලක් වේ. සමස්තයක් වශයෙන් සලකා බලන කල නිර්මල බුද්ධ ධර්මය සහ ප්‍රතිපත්ති පූජා සමග එකඟ නොවන, එහෙත් බෞද්ධ වත්පිළිවෙත් හා සමගාමීව සිරිලක බෙහෙවින් ප්‍රචලිත තොවිල් වත්පිළිවෙත් (බෙන්තරගේ, 1998,40-45 පිටු) සමුදායක් හඳුනාගත හැකිය. මේවා බෞද්ධ දර්ශනයට පටහැණි විවිධ මිථ්‍යා බව පසක් වේ. සියලු යාග ක්‍රම යක්ෂ, දේව, ග්‍රහ යනුවෙන් අංශත්‍රයකට අයත් වේ. මේවායෙහි යාග සාහිත්‍යය, පූජාවිධි ක්‍රම සහ පාරිහාරික පිළිවෙත්වල බෞද්ධ නැඹුරුව කෙලෙස ගොඩනැගුණි ද? යන්න විමර්ශනය කෙරේ. ශ්‍රී ලංකාවේ යක්තොවිල් ක්ෂේත්‍රයට පොදු වූ ප්‍රධානතම යක්ෂ විශ්වාස පංචයකි. ඔවුන් හඳුන්වනු ලබන්නේ සමාගමේ යක්ෂයින් ලෙස ය. එනම් මහසොහොනා, කලුයකා, රීරියකා, තොටයකා, අබිමානා යනුවෙන් මේ හැර මදන, ඔඩ්ඩිස, ගොපලු, ප්‍රේත, බහිරව, පිල්ලු, කලුකුමාර, මලයකුන්... වශයෙන් අවශේෂ යක්ෂ පිරිසක් ද වෙත්. මොවුන් පුද ලබන ශාන්තිකර්ම ලෙස මහසොහොන් සමයම, ගොපලු සමයම, කලුකුමාර සමයම, රිද්දියාගය, සූනියම් යාගය, සන්නියකුම, පංච පිදෙන්න සහ දරුහැව තොවිල් මෙන්ම රීරි බලිය, කටිනා බලිය, මදනයක් බලිය, යක්ෂගිරි බලිය, ඔඩ්ඩිස බලිය, කලුකුමාර බලිය යනුවෙන් මෙහිලා කිහිපයක් දැක්විය හැකි අතර උඩරට, පහතරට සහ සබරගමුව යනුවෙන් ප්‍රධානතම සම්ප්‍රදායත්‍රයක් (කුමාරතුංග, 2006,vii-සං පිටු) යටතේ මේවා හඳුනාගත හැකි ය. උපලක්ෂිත යාග පද්ධතියේ විවිධ අන්දමේ සාහිත්‍යය සමීක්ෂාවේ දී ඒවා ප්‍රාග් - බෞද්ධ ඇදහිලි සහ බෞද්ධ නොවන භාරතීය සංකල්ප අනුසාරයෙන් පැවත එන විශ්වාස මූල බව අනාවරණය වේ. වර්තමානයේ බෞද්ධයින්ගේ පාරිහාරික වත්පිළිවෙත් හා සමගාමී වූ එම චාරිත්‍ර යමෙකුට

---

[3] ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය

[4] භාෂා සංස්කරණය - නාලක ජයසේන

බෞද්ධ වත්පිළිවෙත් යැයි නිරායාසයෙන් ඒත්තු ගැන්වෙන ප්‍රබල ගුණයකින් යුතු බවක් දිස් වුවද ඒවා බෞද්ධ දර්ශනයට හාත්පස පටහැණි වූ නොදැහැමි ඇදහිලි සංකීර්ණයක් යැයි අපගේ ප්‍රබල විශ්වාසය වේ. මෙවැනි ගුඪ විශ්වාසවලින් ආවෘත වූ ජන මනස තුළ ව්‍යාකූල නොවූ නිරවුල් බුද්ධි ගෝචර ආධ්‍යාත්මික වන්දනා හා වත්පිළිවෙත් ක්‍රම පිළිබඳ තර්ක බුද්ධිය ගොඩනැගීමත් මිත්‍යා දෘෂ්ටික මතවාද බැහැර කිරීමත් මෙහි අරමුණු වේ. ශාන්තිකර්ම පාරම්පරිකව පවත්වාගෙන එන අප විසින් තෝරාගත් ප්‍රශස්තතම යාග ඇදුරන්ගේ යාග නිරීක්ෂණය, ඔවුන්ගේ අත්පිටපත් පරිශීලනය, ඔවුන් සමග සම්මුඛ සාකච්ඡා පැවැත්වීම මගින් දත්ත රැස් කිරීම සහ දිවයිනේ නන්දෙස යාග සහභාගිත්ව අධ්‍යයනය ඒ හා බැඳි මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථ සහ ද්විතීයික මූලාශ්‍රය ග්‍රන්ථ පරිශීලනය, විවිධ යාග පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය ලිපි සහ ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය සංයුක්ත තැටි පරිශීලනය මගින් කළ ගුණාත්මක හා ප්‍රමාණාත්මක දත්ත විශ්ලේෂණ මෙහිදී මූලාශ්‍රය කොට ගැනිණි.

ප්‍රමුඛ පද: තොවිල්, යාග සාහිත්‍යය, වත්පිළිවෙත්, සමාගමේ යක්ෂයින්

අන්තර්ගතය

ශාන්තිකර්ම වත්පිළිවෙත්වලින් ආශිංසන සහ සහනය ලබාගැනීම මූලික පරමාර්ථය වේ. එහි කායික මානසික සුවය අපේක්ෂාව මෙන්ම සෞභාග්‍ය, සශ්‍රිකත්වය අපේක්ෂාව ද ප්‍රධානතම වූවකි. මාංශ බලි, රීරි බලි, පුළුස්සාලනු ලබන සත්ත්ව මාංශ, මත්ශ්‍ය කොටස් හෙවත් ගොඩ දිය මස්, රා, අරක්කු, කංසා, අබිං, ඇටෑටි, විළඳ, බත් හත්මාලු, ක්ෂීර, පැණි, ක්ෂීර පායාෂ, ගිතෙල් පායාෂ, මුරුතැන්, පළතුරු, කැවිලි යනාදී විවිධ අන්දමේ පූජා පැවැත්වීම ශාන්තිකර්ම ක්ෂේත්‍රයට අයත්වේ. මේ හැරුණුවිට බොහෝ පූජා ද්‍රව්‍යය සහ ඊට ආවේණික වත්පිළිවෙත් සමුදායක් මතුවට මෙහි සාකච්ඡා කෙරේ. මෙලොව දිවිය උපරිම සැපෙන් ගත කිරීමට අපේක්ෂිත කාමසුඛල්ලිකානු වත්පිළිවෙත් විවිධ අන්දමෙන් පැවැත්වීම වත්මන් බෞද්ධ අබෞද්ධ සැම ජන කොට්ඨාසයක් අතරෙහිම පවතී. මේ ගැන විග්‍රහයට ප්‍රථම මූලික බුදු දහමේ අපේක්ෂාව සංක්ෂිප්තව මතුවට දක්වා තිබේ.

බුද්ධ ධර්මයේ මූලික අපේක්ෂාව

බුද්ධත්වයෙන් පසුව ප්‍රථම ධර්ම දේශනාවෙන් බුදු දහමේ සාරාංශය ප්‍රකට වෙත්. එනම්, දුක්ඛ සත්‍යය, සමුදය සත්‍ය, නිරෝධ සත්‍ය, මාර්ග සත්‍යය හෙවත් චතුරාර්ය සත්‍යය අවබෝධ කරවීමට කළ පැහැදිලි කිරීම් ය. ගැඹුරු දාර්ශනික අර්ථයකින් යුක්ත ''දුක්ඛ'' යන්නෙහි අර්ථය සැකෙවින් දක්වතොත්, මානසික හා ශාරීරික වේදනාව, අසහනය, සන්තාපය, පීඩනය මෙන්ම අනිත්‍යය හා අනාත්මය විනිවිද දැකීම මගින් පහළ වන ශූන්‍යතාව පිළිබඳ හැඟීම් ද එහි උගන්වනු ලබත්. තවදුරටත් කිවහොත් ''සංසාරික ජීවිතය හැම අතින් ම නිස්සාර වූ අස්ථිර වූ සැපයෙන් තොර වූ නොවැළැක්විය හැකි විපරීතවන තත්ත්වයකි'' යන සියුම් දර්ශනය ''දුක්ඛ'' යන්නෙහි ගැබ්ව පවතී.

එමෙන්ම ''දුක්ඛ'' සත්‍යයේ ''අනිත්‍ය, දුක්ඛ, අනාත්ම'' යන මේ ත්‍රිලක්ෂණ ගැඹුරින් හදාළ යුතු වේ. අනිත්‍ය හෙවත් වෙනස්වීම නිසා හටගන්නා දුක ''ජාති, ජරා, ව්‍යාධි, මරණ'' යනාදි විපරිණාම දුක්ඛ වේ. මේ අනුව වෙනස් නොවන කිසිවක් නොමැත. වෙනස්වීම, දිරා යෑම, විනාශය යන ධර්මතාවයට ඇතුළත් නොවන්නක් නොමැත යනු එහි කෙටි හැඳින්වීම වේ. ඉපදීම, ජරාව, ව්‍යාධිය, මරණය හා තමා අපේක්ෂා කරන දේ නොලැබීම, කම්සැප ගිලිහී යෑම, ප්‍රියයන්ගෙන් වෙන්වීම, අප්‍රියයන් හා එක්වීම ''දුක්ඛ දුක්ඛ'' යන්නට අයත් වේ. සියල්ල වෙනස්වන හෙයින්, ශූන්‍ය හෙයින් කිසිවක් තුළ නිත්‍ය ධර්මයක්, එනම් ආත්මයක් නොමැත. මිනිසා, සතා, ගහකොළ සියල්ල විවිධ අයුරින් හැඳින්වෙන දේ සතර මහා භූත හෙවත් ආපෝ, තේජෝ, වායු, පඨවි, ආකාශ යන මහා භූතවලින් හෙවත් පරමාණු අංශු මාත්‍රවල එක්වීමකින් හටගන්නා දෙයකි. මේ ධාතුවලින් තොරවූ ආත්මයක් නැත යන ඉගැන්වීම මෙහි අන්තර්ගත වේ. දුක නැතිකොට සැප ලබාගැනීමේ මාර්ගයක් ද එහි ගැබ්ව පවතී. බුදුරදුන් පිළිබිඹු කෙරෙන පිළිමවල උන්වහන්සේ ඉතා ප්‍රීතිමත්, උපශාන්තව දක්වා තිබීමෙන් අපේක්ෂා කරන්නට ඇත්තේ උන්වහන්සේ දුක්ඛවාදියෙකු නොවන නිසා ය. වෛද්‍යවරයාගේ කාර්යය වන්නේ අප්‍රසන්න වූ පිළිකුල් සහගත වූ රෝගය සොයා රෝග නිධානය මතුකරගෙන ඊට යුක්තියුක්ත ඖෂධ ප්‍රතිකාර යොදා සුවපත් කිරීම වන්නා සේම දෙවන සත්‍යය හෙවත් සමුදය සත්‍යයෙන් දුකට හේතුව පෙන්වා දෙයි. මේ හේතුව ප්‍රධාන වශයෙන් තණ්හාවයි. එය ඉන්ද්‍රිය පිනවීමේ කාම තණ්හා, සසර සැරිසැරීමේ භව තණ්හා සහ ජීවිතය ගැන කලකිරී භවය නැතිකර දැමීමේ දැඩි ආශාව විභව තණ්හා යනුවෙනි. මෙම තණ්හා අවිද්‍යාව හෙවත් නොදන්නා තත්ත්වය මත හටගන්නක් වේ. මෙහි දැක්වූ සමුදය සත්‍යයට පසුබිම් වූ එහි සන්දර්භය ගැබ්ව පවතී. සෑම දෙයකටම හේතුවක් ඇත. නොමැතිනම් හේතු ; සමුදායක් ඇත.

තුන්වැනි මාර්ග සත්‍යයෙන් උගන්වන්නේ දුකින් මිදීමට තිබෙන මාර්ගය යි. එය උත්තරීතර පරම තත්ත්වය හෙවත් නිර්වාණය යි. එය ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කර වටහාගත යුතු වේ. සතරවැනි ආර්ය සත්‍යය නිර්වාණයට මාර්ගය පහදයි. එය ආර්ය අෂ්ඨාංගික මාර්ග නමිනි. කාමසුඛල්ලිකානු යෝගය සහ අත්තිකිලමථානු යෝගය යන අන්ත දෙකින් මිදුණු මධ්‍ය මාර්ගය යි. මෙය පඤ්ඤා, ශීල, සමාධි යන අංශ තුනට බෙදන ලද ගුණධර්ම අටකින් හෙවත් ආර්ය අෂ්ඨාංගික මාර්ගයෙන් සමන්විත වේ. මූලික බෞද්ධ ඉගැන්වීමට අනුව එම මාර්ග පිළිවෙළ පහත පරිදි දැක්විය හැකිය.

පඤ්ඤා { 1. සම්‍යක් දෘෂ්ටිය - චතුරාර්ය සත්‍ය නිවැරදිව දැන ගැනීම
2. සම්‍යක් සංකල්ප - කාම, ව්‍යාපාද, හිංසාවෙන් තොර නිවැරදි සිතුවිලි

ශීල { 3. සම්‍යක් වචනය - බොරු, කේලම්, නිශ්ඵල, පරුෂ වචනයෙන් තොරවීම.
4. සම්‍යක් කර්මාන්ත - ප්‍රාණඝාත, අදත්තාදාන, වැරදි කාම සේවනයෙන් තොරවීම.
5. සම්‍යක් ආජීවය - කිසිවෙකුට හිංසා නොවන පරිදි ජීවත් වීම.

සමාධි { 6. සම්‍යක් ව්‍යායාමය - අකුසල යටපත් කර කුසලය වර්ධනයට ගන්නා උත්සාහය
7. සම්‍යක් සතිය - කායික හා මානසිකව නිවැරදි සිහිය එළඹවා සිටීම.
8. සම්‍යක් සමාධිය - එක් අරමුණක් ඔස්සේ සතිය/චිත්ත ඒකාග්‍රතාවය

බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය විදර්ශනා ප්‍රඥාව දියුණු කිරීම අවිද්‍යාව දුරු කිරීමට ඉවහල්වන බවත් එහි ප්‍රතිඵලය නිර්වාණය බවත් ගැඹුරින් ඉගැන්වේ. මේ හැරුණු විට අනාත්මය, කර්මය, පුනර්ජන්මය, ආර්ය මාර්ග හා නිර්වාණය පිළිබඳව බොහෝ ගැඹුරු ක්ෂේත්‍රයක් අධ්‍යයනය කර ධර්ම ඥානය හෙවත් ධර්මාවබෝධය බෞද්ධයෙකු විසින් ලබා තිබිය යුතු වේ. මේ කාර්යයෙන් පරිබාහිරව අදෘශ්‍යමාන බලවේග කෙරෙහි එල්බගත් ජන විශ්වාසවලට දැඩි සේ ආශක්ත වූ බෞද්ධයා විවිධ පුද පූජා වත්පිළිවෙත් පැවැත්වීමෙන් වරදාන අපේක්ෂාව ඉතා ඈත අවධියේ සිට ජනගත වී තිබෙන්නකි. ලෝක ධර්මතාව, හේතුඵලවාදය අවබෝධ කර ගැනීම පසෙකලා ලෞකික ජීවිතයේ නොයෙක් දුක් කම්කටොලු හමුවේ සහනශීලී විසඳුම් සොයන බෞද්ධ ජනයාට මූලික බුද්ධාගමෙන් සෑහෙන්නා වූ පිටිවහලක් නො ලැබේ යැයි ඔවුන් කල්පනා කරන්නට පෙළඹුණි ද යන්න කුකුසකට තුඩුදෙන කාරණයකි. නො එසේනම් ප්‍රාග්-බෞද්ධ ඇදහිලි හා පිදවිලි පිළිබඳ ජන මනස තුළ පැළපදියම් වූ විශ්වාස ශ්‍රැති පරම්පරාවෙන් පැමිණීම හේතුකොට ගෙන ජනප්‍රිය වූයේ ද යැයි සිතිය හැකිය.

නිර්වාණ අවබෝධය පිණිස චතුරාර්ය සත්‍ය අවබෝධ කර ගැනීම කෙරෙහි දැඩි සේ ආශක්ත නොවන බෞද්ධයා ඒ සඳහා මාර්ගකොට ගෙන ඇත්තේ දානමානාදී කුසල කර්ම ඉටු කර කුසලය රැස්කර ගෙන මතු බුදුවේ යැයි ආවේක්ෂිත මෛත්‍රී බුදුන් කෙරෙහි අපේක්ෂාවෙන් සංසාර ගතවීම යි. මෙවැනි වාතාවරණයක් ගොඩනැගී තිබෙන්නේ බෞද්ධ චින්තනය යටපත් කරගත් බමුණු මත විශ්වාස පදනම් වීමෙන් යැයි පිළිගැනීමට බාධාවක් නොමැත. මන්දයත් ධර්මය අවබෝධ කර ගැනීමට මහත් සේ කැපවීමක් නො දරන හුදු බෞද්ධයා ප්‍රාග්-බෞද්ධ යුගයේ සිට පැමිණෙන මෙලොව ජීවිතය සැපවත් කිරීම පිණිස ව්‍යවහාර වත්පිළිවෙත් කෙරෙහි නැඹුරුව කෙතරම් දැඩිදැයි පිළිගැනීමට හැකි වාතාවරණයක් බෞද්ධ නොවන ඇදහිලිවලින් ප්‍රක්ෂේපණය වේ. එමෙන් ම ජනප්‍රිය ආගම බවට බෞද්ධයින් අතර පුරාණ ඇදහිලි පවත්වා තිබීමෙන් ප්‍රාග්-බෞද්ධ ඇදහිලි ජන විඥානයට කාවැදීම සනාථ කිරීමට එය ප්‍රබලතම හේතු

සාධකයකි. එනම් ගිහි ජීවිතයේ වැදගත් වන ජන්මෝත්සව, නම් තැබීම, ඉඳුල් කටගෑම, හිසකෙස් කැපීම, අකුරු කියවීම, විවාහය ආශ්‍රිත වත්පිළිවෙත්, අස්වැන්න ලබාගැනීම ආශ්‍රිත වත්පිළිවෙත් සංකීර්ණය. දරුවන් අපේක්ෂිත වත්පිළිවෙත්, ජ්‍යොතිෂ්‍යය, ගෘහනිර්මාණ ශිල්පය හා වාස්තු විද්‍යාව, මල්වර චාරිත්‍ර, රෝග සමන වත්පිළිවෙත්, කෙම් ක්‍රම, ග්‍රහඅපල බලපෑම් ව්‍යර්ථකරණය වැනි දෛනික ජීවිතයේ විවිධ වූ කායික මානසික අවශ්‍යතාවලට මූලික බුදු දහමෙන් ප්‍රබල පිටිවහලක් නොලැබේ යන බමුණු මතවාද පෙරටුකොට ගත් චින්තනය මත යන්නා වූ ජන මනස බුදු සමයෙන්ම ප්‍රභවය නොලත් ආගන්තුක විශ්වාස හා චාරිත්‍රවලින් තමන්ට අවශ්‍ය දේ සපුරා ගැනීමට යත්න දැරීම ප්‍රචලිත ජනප්‍රිය වූ තත්වයක් බව ගැමි නාගරික සෑම අංශයකින්ම විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ නිවැරදිව හඳුනාගත හැකිය. මෙම අධ්‍යයනයේ දී අපගේ ප්‍රස්තුතය වන ශාන්තිකර්ම ආශ්‍රිත වත්පිළිවෙත්හි බෞද්ධ දර්ශනයට පටහැණි ලක්ෂණ හඳුනා ගැනීමට අපගේ අවධානය යොමු කරන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ උඩරට පහතරට සබරගමු ඌව නුවර කලාවිය ප්‍රදේශවල ව්‍යාප්ත ශාන්තිකර්ම ආශ්‍රිත එවැනි ජනවිශ්වාස කෙරෙහි ය.

ශ්‍රී ලංකාවේ නන්දෙස පවත්වන සකලවිධ ශාන්තිකර්ම ප්‍රධාන අංශත්‍රයක් යටතේ අධ්‍යයනය කළ හැකිය. ඉන් පළමුවැන්න උඩරට සම්ප්‍රදාය වන අතර දෙවැන්න පහතරට සම්ප්‍රදාය වේ. සබරගමුව සම්ප්‍රදාය තෙවැන්න වන අතර ඌව සහ නුවර කලාවිය පිළිවෙළින් සබරගමුව සහ උඩරට සම්ප්‍රදායන්ට නෑකම් කිය යි. එහෙයින් ඒවා ප්‍රධාන සම්ප්‍රදාය ලෙස ඉදිරිපත් නො කෙරේ. මේ සෑම සම්ප්‍රදායකම පවතින ශාන්තිකර්ම ගත් කල ඒවායෙහි ප්‍රබල වශයෙන් පීඩීමට ලක්වෙන අදෘශ්‍යමාන බලවේග අනුව දෙවැදෑරුම් වේ. එනම් යක්ෂ ඇදහිලි ආශ්‍රිත යක්තොවිල් ශාන්තිකර්ම ලෙස ද දේව සමූහයා වෙනුවෙන් කරන දේව තොවිල් ශාන්තිකර්ම යනුවෙන් ද නවග්‍රහ අපල උපද්‍රව ව්‍යර්ථය පිණිස කරන ග්‍රහතොවිල් බලියාග වශයෙන් ද හඳුනාගත හැකි ය. විශේෂයෙන් උඩරට ශාන්තිකර්ම සම්ප්‍රදායේ කොහොඹයක් කංකාරිය මෙහිදී ඉස්මතු නොකරන බව කිව යුතුය. මන්දයත් එහි බෞද්ධ වත්පිළිවෙත්, බෞද්ධ සාහිත්‍ය හා බැඳි කාව්‍ය ඇතුළත් නොවන හෙයින් ය. එමෙන්ම ප්‍රාග්-බෞද්ධ ඇදහිලි සහ බමුණු ආගම් පිළිබඳව ද මෙහිදී දීර්ඝව විග්‍රහයක් අපේක්ෂා නොකරන අතර යාග වත්පිළිවෙත් අතරින් තෝරාගත් නිශ්චිත ප්‍රමාණයක් සාකච්ඡාවට බඳුන් කෙරෙන්නේ මෙම විග්‍රහය සීමාකරගත යුතු වන හෙයින් ය.

මහසොහොන් සමයම, කුමර සමයම, දරුහැව තොවිල් ආශ්‍රිතව පවතින යක්ෂ ආරාධනා කන්නලව් පාඨවල අන්තර්ගතව පවතින්නේ පරිකල්පිත ප්‍රදේශ ආශ්‍රිත උපත් කතාන්තර වේ. ඒ බව පහත සිංහල බසින් නිර්මිත මහ සොහොනාට අඬගසන දිෂ්ටි මන්තරයක කොටසකින් අවබෝධ කරගත හැකිය.

ඕං නමෝ දුරුතු පුර රිවිදින අඳේ නැකතින් සෝවැලි ගජන්තයාට දාව ගජකුම්භකාරිගේ බඩේ උපන් විල් දහසක් පුලුටු විල් දහසක් මවාගෙන එක් අතකට කර්ගයක්... එක් අතකින් ඇතෙකු මරා ලේ රීරි බී ගෙන කටින් ගිණිජල් දහසක් මවා... ඊශ්වර අවතාරයක් මවාගෙන....(කෝට්ටගොඩ, 1998, 113 පිටුව) මෙහි ''දුරුතු පුර'' යනුවෙන් පෙදෙසක් ද අඳේ නැකත නම් වූ නැකතක් ද ''සෙව්වැලි ගජන්තයා'', ගජකුම්භකාරි යනාදී නාම ද නිශ්චිතව

නිගමනයකට එළඹිය නොහැකි අතාර්කික පරිකල්පන බව කිව යුතුය. එපමණක් නොව පුළුටුවිල් දහසක් මවා ගැනීම එක් අතකට ඇතෙකු මරා රුධිරය බීම කටින් ගිණිජල් දහසක් මැවීම යන වදන් අතිශෝක්තිය මවා නූගත් ජනයා තුළ කිසියම් ප්‍රබල විශ්වාසයක් ගොඩනගන්නට යෙදූ අතාර්තික ප්‍රවාද බව වැටහේ. මෙහි සඳහන් මහසොහොන් දිෂ්ටි මන්ත්‍රය දිවයිනේ තවත් පෙදෙසක කියනු ලබන්නේ ඊට හාත්පස උපත් කථාවකි. එහි සන්දර්භය සංක්ෂිප්තව දක්වතොත් ක්‍රිස්තු පූර්ව 161-137 දුටුගැමුණු රජ කල ඔහුගේ යෝධයෙකු වූ ගෝඨයිම්බර යෝධයාගේ බිරිඳට ආවේශ වූ රිටිගල ජයසේන නම් යක්ෂයකු වටා ගෙතුණ ප්‍රකට ජනකථාව මහසොහොන් උත්පත්තියට අයත් ප්‍රවාදය ලෙස පිළිගැනේ. ඒ බව පහත පාඨයෙන් අනාවරණය වේ. ''මහා රූසපුවකින් හෙබි ගෝඨයිම්බර ගේ බිරිඳ කෙරෙහි සිතක් ජයසේන තුළ පහළ වී ආවේශ වූ බව දැනගත් ගෝටයිම්බර, ඇයගෙන් ඉවත් වී තමා සමග සටනට එන ලෙස අභියෝග කළේ ය. එකී අභියෝගයට මුහුණ දුන් ජයසේන ගෝයිම්බර සමග යුද වැදීමේ දී හිස කඳින් වෙන් වූ බවත් එහිදී සෙනසුරු විසින් වලස් හිසක් මවා තැබූයේ, එතැන් පටන් මහසෝනා බවට පත්වූ .....'' යනාදි වශයෙන් (කෝට්ටේගොඩ, 1997, 117 පිටුව) දක්වන පාඨයෙහි ගෝඨයිම්බර- රිටිගල ජයසේන යුද්ධයට සෙනසුරු ග්‍රහයා සම්බන්ධ කිරීමත්, සුසුම්නාව කැඩී ගිය වෙන්වූ හිසකට වලස් හිසක් සවි කිරීම වැනි පරිකල්පිත දේ එක්කර තිබීම හාස්‍ය උත්පාදක මිත්‍යාවකි. එමගින් අදාළ සත්‍ය පුරාවෘත්තයට හානි සිදු වී තිබේ. මන්දයත් ගෝඨයිම්බර සටන පිළිගත හැකි වුවද ඊට හාත්පස වෙනස් හින්දු මතවාද එක්කිරීම මිත්‍යාවට තුඩුදෙන හෙයින් ය. මෙම මහසොහොන් උපත සඳගනා දෙසේ සඳගනා කෝවිලේ සෝමැලි බිසව කුසින් උපන් බව කියයි. එය ප්‍රකට මහසොහොන් පුරාවෘත්තයට අතිශයින් වෙනස් ප්‍රබන්ධයකි. මෙවැනි ප්‍රබන්ධ හෝ එවැනි දේ විග්‍රහ කිරීමෙන් සාපල්‍යතාවයක් අපේක්ෂා කළ නොහැකි යැයි හැඟේ.

මෙකී තොවිල් ආශ්‍රිත රීරි යක්ෂයාගේ උපත් කතාන්දර ද මෙවැනි ම ආකෘතියක් දරයි. රීරි යනු රුධිරය යි. රුධිරය ආශ්‍රිතව හටගන්නා රෝග අතිශය මාරාන්තික තත්වයක් බව පුරාණයේ සිට දැන සිටි බව ඒ හා බැඳි ප්‍රතිකාර ක්‍රමවලින් අනාවරණය වේ. අධිරක්තපාතය, හෘදයාබාධ, අංශභාග, කිරීටක ධමනි අවරෝධය, රුධිර පිළිකාව, රක්ත ප්‍රදරය, අධිරක්තපාතය වැනි රෝග තත්ත්ව ඒ යටතට අයත් රෝග වේ. රුධිර රෝග වළක්වා ගැනීමට අවැසි ස්වස්ථ සංරක්ෂණ ක්‍රමෝපාය රාශියක් රීරියක් වත්පිළිවෙත් ආශ්‍රිතව පවතී. ඒවා පිළිබඳව සලකා බැලීමේ දී රීරි යක්ෂ විශ්වාසය හා බැඳි ශාන්තිකර්ම වූ කලී රුධිර රෝග සමනය කිරීමට අවශ්‍ය යහපත් හෝමෝන සමතුලිතතාවක් ගොඩනගන චාරිත්‍ර වෙසෙසක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය. ශාන්තිකර්ම අනුව රීරියක් උපත් කථා සාහිත්‍ය සමීක්ෂාවේ දී ඒ හා බැඳි විවිධ උපත් කථා භාවිතයක් දක්නට ලැබේ. රීරි යක්ෂයා පිලිබඳව බහුලව ප්‍රචලිත උපත් කතාව වනුයේ ''සත් මුහුදින් එතෙර සෙරාෂ්ට්‍ර දේශයේ ලේගල් පර්වතයේ වෙසෙන ලේතාලි බිසව කුස වාලියාට දාව ශනි දින ගුරු හෝරාවෙන් රෙහෙන නක්ෂත්‍ර යෝගයෙන් මවගේ ළමැද පළාගෙන උපන් තනිපළ රීරියක්ෂයා වැදූ මවගේ තනය කඩා රීරි උරන්නට(කොළඹගම ලැයිරිස් අත්පිටපත) පටන්ගත් කල්හි...'' මේ ප්‍රවාදය දිවයිනේ නන්දෙස විවිධ අයුරින් දැකගත හැකිය. ඒවායෙහි දෙවි

දේවතාවුන් සම්බන්ධ කර අවස්ථාවෝචිතව ජන මනස තුළ රීරි යක්ෂයා පිළිබඳ දැඩි විශ්වාසයක් ගොඩනැගීමට එකල ඇදුරන් මාර්ගෝපදේශක කටයුතු කර තිබෙන සෙයක් දැකගත හැකිය. ඒ බව පහත රීරියක් යාදින්නෙන් අවබෝධ වේ.

සත් මුහුදකින් එතෙර - සයිරාෂ්ට්‍ර දේශයේ - රීරිගල් පර්වතේ - ලේ පොකුණු ලේ විලේ - රාහු අසුරිඳු පැමිණ - ඉරමඬල ඇල්ලූ තැන - වැටුණු ලේ කැටිවලින් රීරිවිල මැද උපන් - රීරි යකු යක්ෂණී - දෙවොල් දෙවියන් සමඟ - ලේ නැවෙත් මෙපුර බැස - කළුයකුට එකතු වී.... එසීතා බිසෝ ලඳ - රැගෙන රාවණා රජ - ගල්රථය පදින දා - වැටුණු ලේවලින් උපන් - සමන් දෙවියන් අතින් - අවසරය ගෙන එදා - එවෙසමුණි රජු අතින් - වරම්ලැබ....වඩිගරට ඔඩ්ඩි යකුහට එක්ව ගන්ඩ දොළ...(බෙන්තරගේ, 2009,191-182 පිටු)

ඉහත යාදින්නේ දැක්වෙන පරිදි රාහු අසුරිඳු හා ඉරමඬල අතර සබඳතාවය වත්මන් තාරකා විද්‍යාව අනුව මිත්‍යාවක් වන අතර දෙවොල් දෙවියන් යනු මෙරටට භාරතයේ දෙබොල් දේශයෙන් පැමිණි මහා සාමි, කුඩා සාමි... යනාදී වෙළෙඳුන් සත්දෙනෙකි. මේ පරපුර වර්තමානයේ සීනිගම ප්‍රදේශයේ වාසය කරයි. එබැවින් ඒ පිරිස සමග රීරියක්ෂයා සම්බන්ධ කිරීම ජනප්‍රවාද පටලවා ගැනීමක් යැයි පැහැදිලි වේ. එපමණක් නොව රාමා - සීතා කතා පුවත ප්‍රාග්-බෞද්ධ යුගයටත් වසර දහස් ගණනක් ඉහත යැයි බොහෝ ප්‍රවාදවලින් පිළිගත් මතයකි. එබැවින් රාවණා රජුගේ ගල් පහුර හා රීරි යක්ෂයා සම්බන්ධ වීම මෑතකදී කළ ප්‍රබන්ධයක් යැයි පිළිගත හැකිය. සමන් දෙවියන් පිළිබඳ අනාවරණය වන්නේ ක්‍රිස්තු පූර්ව හයවන සියවසේ බුදුන් වහන්සේගේ කාලයේ දී ය. එකල රීරියක්ෂ ප්‍රවාදයක් ගැන මූලාශ්‍රවලින් අනාවරණය නොවේ. ඒ හැරුණුවිට රීරි යක්ෂයා සම්බන්ධ එකිනෙකාට පටහැණි උපත්කථා ප්‍රවාද දක්නට ලැබේ. ඒවා පිළිවෙළින් පහත දක්වා ඇත.

1. වාලියාට දාව ලේතාලි කුස ඉපදීම, 2. ඇලිකිඹුලාගේ හෘදය පළාගෙන ඉපදීම, 3. ලේවිල් රාක්ෂිගේ දිවෙන් ලේ බින්දුවෙන් ඉපදීම, 4. දළ රීරි බිසවගේ කුස ඉපදීම, (බෙන්තරගේ, 2009,52-53 පිටු) 5. හනුමන්තා දේසේ හනුමන්තා කුමරිගේ දකුණු උරෙන් ඉපදීම, 6. සයිරාස්ට නිරිඳුන් රනකපල් බිසව කුස ඉපදීම, 7. මිනිමාල බිසව කුසින් ඉපදීම, 8. අවකුම්භකාරීගේ කුසින් ඉපදීම, 9. කුවේණියගේ වීදුරු දිව කැපූ රුධිරයෙන් ඉපදීම, 10. සමන් දෙවියෝ අයිරාවණ හස්තියාට ඇන්න කඩුවේ අග රැඳුණු ලේ බිංදුවෙන් ඉපදීම (කුමාරතුංග, 2017, 178-185 පිටු) යනාදි වශයෙන් තවදුරටත් හනුමන්තා රුසියාට දාවීම, රීරි මාල රුසියාට දා වීම, ඔරුමාල රුසියාට දා වීම, උරිරුමාල රුසියාට දාවීම, (''දාවීම'' යනු ජාතක වීම යන අදහස කන්නලව්වල යෙදෙන ආකාරය යි) යනාදී වශයෙන් දැක්වෙන උපත් කතාවල සඳහන් පරිදි ඒවායේ පසුබිම නිරීක්ෂණයේ දී අනාවරණය වන්නේ එක් එක් යුගවලට ආවේණිකව පැවතියා වූ ජනප්‍රියතම ප්‍රබල විශ්වාස සමඟ රීරියක් උපත් කථාව ප්‍රබන්ධ වී පැවත ආ විලාසය යි. එබැවින් එහි ගැබ්වෙන මිත්‍යාව අතිශයින් පුළුල් පරාසයකට විහිදෙයි. රීරියක්ෂ අදෘශ්‍යමාන බලවේගය විවිධ උපත් කථාවලට සම්බන්ධ කිරීමට යෑමක් අනුව එහි විශ්වසනීයත්වය පළුදු වී තිබෙන සෙයක් මෙයින් අනාවරණය වේ.

ඉහත අප විසින් දක්වනු ලැබුවේ යක්ෂයින් දෙදෙනෙකුගේ පුරාවෘත්ත පමණි. මේ හැරුණු කල කලු යකා, කලු කුමාරයා, අබිමාන යකා, තොටේ යකා, පිල්ලු යකා... වැනි යක්ෂ ප්‍රබන්ධවල ඉහත දක්වන ලද ආකාරයේ පරස්පරතා දැක ගත හැකිය. මේ සමස්තය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ භාරතීය බහු දේවවාදය හා සම වූ ජනප්‍රවාද සම්මිශ්‍රිත විලාසය ලංකාවේ යක්ෂ විශ්වාසවල ද එලෙසම පවතින බව ය. එක් එක් කාල වකවානුවල ජනප්‍රිය වූ දෙවිවරු යක්ෂ විශ්වාස සමග බද්ධකර ගැනීමට එකල අතරමැදියන් හෙවත් යකැදුරන් කළ උපක්‍රම අනුව නිර්මාණය වූ මෙවැනි උපත් කථා මිත්‍යා ප්‍රබන්ධ ලෙස පිළිගැනීමට සිදුව තිබෙන බව ප්‍රකාශ කළ යුතු වේ.

බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව යමක් පිළිගත යුත්තේ හේතුඵල දහම අනුව යැයි නවීන විද්‍යාව ද ඉතා නිරවුල්ව ඔප්පු කර තිබේ. බුදු වදනට අනුව මෙවැනි උපත් කථා බෞද්ධයින් විමසුමට ලක් නොකරන්නේ මන්ද? යැයි සැක පහළ වන්නේ ය. කාලාම සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන පරිදි නුවණැත්තෙකු කිව්ව පමණින් හෝ පොදු ජනමතය නිසා හෝ පුරාණ වේද ග්‍රන්ථවල ලියා තිබුණ පමණින් හෝ දෙවියන්ගෙන් ආරම්භ වූවක් යැයි පිළිගත් පමණින් හෝ යමෙකු තරයේ විශ්වාස කළ පමණින් හෝ කිසිවක් විශ්වාසය නො කළ යුතු බවත්, හේතුව සහ ඵලය නිවැරදිව සනාථ කරගෙන හරිහැටි වටහාගතහොත් සත්‍ය අවබෝධකරගෙන නිගමනයකට එළඹීම නිවැරදිතම ක්‍රමය බව බුදුන් වහන්සේ දේශනා කළහ. එබැවින් ශාන්තිකර්ම ජනප්‍රවාදවල පරස්පරතා ගැළපීමට යෑමෙන් බෞද්ධ දර්ශනයට පටහැණි ව්‍යාකූලතා රැසක් මතුවන බව පිළිගත යුතුව ඇත.

සෑම සිංහල යාගයක්ම ආරම්භවන්නේ බුදුන් වහන්සේට කරනු ලබන නමස්කාර පාඨයකිනි. බලියාගවලදී, ''නමෝ බුද්ධාය දූරවේණ - නමෝ ධම්මා යථායිනී නමඃසංඝාය මහාතේන - ත්‍රිහෞපි සතතං නමඃ නමඃ'' (කුමරතුංග, 2006, 170-174 පිටු)

ත්‍රිවිධ රත්නයට පහන් තැබීම, දෙවියන්ට ආරාධනා කිරීම, බුද්ධ සත්‍ය ක්‍රියාව ගායනය.... යනාදි වශයෙන් එහි සමස්ත බුද්ධ වන්දනාව ප්‍රකට කරයි. යක් තොවිල් යාගවලද පළමුව තුනුරුවනට පහන් දැල්වීම හා නමස්කාර පද්‍ය ගායනය මෙන්ම සියලු ආශීංසනාත්මක ගද්‍ය, පද්‍ය මන්ත්‍රවල තෙරුවන් ගුණ දත හැකිය.

උතුම් බුදු රුවනේ - ලොව්තුරු දහම් සරණේ
සමග සඟරුවනේ - සදා වඳිනෙම් මෙතුන් සරණේ

සාතාගිරෝ නමෝ යක්ඛෝ - තස්සච අසුරින්දදෝ
හගවතෝ මහාරාජා - සක්කෝ අරහතෝ තථා
සම්මා සම්බුද්ධ බ්‍රහ්මණෝ - ඒතේ පංච පතිට්ඨිතා
ඒවං ඒතේහි වන්දේහි - ප්‍රාණමාමි ජිනේන්ද්‍රියං

(කෝට්ටගොඩ, 1998, 67 පිටුව)

යනාදි වශයෙන් ශාන්තිකර්ම ආරම්භයේ සිට අවසානය තෙක් වරින්වර බුදුගුණ සහිත ගායනා අන්තර්ගත වේ. එමෙන්ම මන්ත්‍රවල ද 'ඕං නමෝ' යනුවෙන් බුදුන්ට නමස්කාර කිරීම බහුලව දක්නට ලැබෙන අතර අභිසම්භිධානය, බුද්ධමාලාව, වෙසමුණි සැරය.. වැනි මන්ත්‍ර 'බුද්ධ මන්ත්‍ර' ලෙස එහි අන්තර්ගතයෙන් නිසැකවම අවබෝධ කර ගත හැකිය. යාග සාහිත්‍යයේ අන්තර්ගත ද්‍රවිඩ, තෙලිඟු, කල්ලු, ආන්ද්‍ර, සහ සිංහල නොවන අනෙකුත් භාෂාවන්ගෙන් නිර්මිත මන්ත්‍ර හැරුණු කල්හි සෙසු පද්‍ය, සන්න, සැහැලි, ගද්‍ය පාඨ බෞද්ධ කාව්‍ය සම්ප්‍රදාය ගුරුකොට රචනා වූ විලාසයක් විශද කෙරේ. විශේෂයෙන් **වෘත්තමාලය, වෘත්තමාලාඛ්‍යාව** වැනි ශාස්ත්‍රීය කාව්‍ය ප්‍රබන්ධ මූල ග්‍රන්ථවල ඇතුළත් මත්තේභ වික්‍රීඩිත වෘත්තය, ශාර්දූල වික්‍රීඩිත වෘත්තය වැනි පද්‍ය ප්‍රබන්ධ වෘත්ත ක්‍රම ශාන්තිකර්ම සාහිත්‍ය රචනයට යොදාගෙන තිබෙන බව(කුමාරතුංග, 2006, 23-25 පිටු) සනාථ වෙ. එමෙන්ම බෞද්ධ කාව්‍ය සඳහා මූල ග්‍රන්ථයක් වූ එළුසඳැස් ලකුණ ග්‍රන්ථයේ පද්‍ය ප්‍රබන්ධ කලාව එලෙසම භාවිත කර තිබෙන බව පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකිය. යාග ගී රචනා කරන ලද්දේ සංස්කෘත පාලි භාෂාව සහ ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය මැනවින් හදාරණු ලැබූ සඟ පරපුර සහ ඔවුන්ගේ ශිෂ්‍යවරයෝ විසින් බව සක්සුදක් සේ අනාවරණය වේ. එබැවින් යාග සාහිත්‍ය බෞද්ධ නැඹුරුවකට නිතැතින් ම පත්ව ඇති බවට ප්‍රතිකූල තර්කයක් යෙදිය නොහැක. ඒ සඳහා කදිම නිදසුන වන්නේ සමස්ත බලියාග සාහිත්‍යය යි. කුමරතුංග, 2006, **සබරගමු බලියාග පිළිවෙළ** නම් වූ කෘතියේ සියලු අන්තර්ගතය ඒ බව පසක් කරයි. ඉන් උපුටාගත් පද්‍ය කිහිපයක් පහත දැක්වේ.

ශ්‍රීමත් චිත්‍රංසු වංසාාම් මරපත ජවලිතම් - තුල්‍ය සුක්ලාංසු හිම්හම්
වන්දේහන්තං මුනීන්ද්‍රං ත්‍රිභුවන මහිතස් - ස්වර් ජීනේන්ද්‍රෝව තාත්වඃ (චින්තාමනී ශාන්තිය)
පවර අපෙ මුණි සතට කුළුණුව බුදුව වැඩ සිට ලොව්තුරා
ඉවර කර දොස ඒ අනුහසයෙන් කියම් හෝර කවි කරා (හෝරාහත පද්‍ය)
තෙරුවන් වැඳ පවර - කියම් නවග්‍රහ පුවත මුල්කර (රාශි දොළස පද්‍ය)
එදා මුණි සඳ - දෙණ්න බලි වදාහලේ මුණි සඳ (පංතිස් බලි කවි)

එමෙන් ම දස පාරමිතාව, සවනක්ගනය, දස පිරිත, බුදුගුණ සෙත් අලංකාරය, ලෝකරත්න මාලය, මුණිගුණ රත්න මාලය, රංපඬුරේ ශාන්තිය, විශාලා ශාන්තිය, පිරිත්හුයේ කවි, ජාතකරත්න මාලය, ශාන්තිරත්න මාලය, නවගුණ ශාන්තිය යනාදී වශයෙන් ඍජුවම බුදුන් වහන්සේගේ ගුණානුභාවයෙන් ආශීංසනාත්මක පද්‍ය සමුදායක් බලියාගයේ හඳුනාගත හැකිය. බලියාගය වූ කලී සෞන්දර්යාත්මක බෞද්ධ ආධ්‍යාත්මික වන්දනාවක් යැයි කීමට බාධාවක් නොමැත. එහෙත් දිවයිනේ ඌව සහ නුවරකලාවිය බලියාග අතර නොදැහැමි ඇදහිලි සහ හින්දු දේවවාදය අන්තර්ගතව පවතින බව හඳුනාගත හැකිය. අයියනායක දෙවියන් පිදීම, පුල්ලෙයාර් හෙවත් ගණ දෙවියන් පිදීම, සත්ත්ව ලේ පුළුටු ගොඩ දිය මස්, රා අරක්කු සහිත පිටමුරේ ගොටුදීම, කඩවර සහ කම්බිලි ගොටු මාලාව දීම, උඩැක්කි වාදනය, පැදුරුමාලය, මරුදැපවිල්ල වැනි හින්දු දේව වන්දනය සහ යක්තොවිල්වල චාරිත්‍ර අන්තර්ගතව තිබීම පූර්ව කී කාරණයට ඉවහල්වන සාධක (දිසානායක, 1996, 9-26 පිටු) ලෙස දැක්විය හැකිය. මෙහි පැදුරු

මාලය සහ මරුදැපවිල්ල යක්ෂාවේශයට අයත් අනුභූති ලද පිරිසක් විසින් බලියාග සම්ප්‍රදායට එක්කර තිබෙන බව වටහා ගත හැකිය. එමෙන්ම ප්‍රේත පිදවිල්ලට අදාළ රා අරක්කු කංසා දීම පිළිබඳව එවැන්නන් විසින් තත් යාග ක්‍රමයට මිශ්‍රකරන ලද බව ද පැහැදිලි වේ. ගණේෂ්වර පිදීම බොහෝ බෞද්ධ රටවල ප්‍රබලව ම ව්‍යාප්ත වී තිබෙන දේව වන්දනයකි. එය ඍජුව ම නුවර කලාවිය සහ ඌවේ ජනයා තම ජනප්‍රිය චාරිත්‍ර අතරට මිශ්‍රකොට ගෙන තිබීම විශේෂ කොට සැලකිය හැකිය. එමගින් බලි යාගය ආශ්‍රිතව ද බෞද්ධ දාර්ශනික ආධ්‍යාත්මික වන්දනයට පටහැණි ලක්ෂණ පවතින බව හඳුනාගත හැකිය.

මේ හැරුණුවිට බෞද්ධ වත්පිළිවෙත්වල අන්තර්ගත ආමිස පූජා පිළිවෙත් ක්‍රම ඒවායෙහි දැකිය හැකිය. පහන් දැල්වීම, සුවඳ ධූප දල්වීම, මල් වර්ග පිදීම, පංචශීලය සමාදන්වීම, බුද්ධ වන්දනාව, පැන් පූජාව, ආහාර පූජාව, සාතාගිර සන්නය හා කවි ගැයීම, නමස්කාර පාඨ ගාථා ගැයීම, දානය පිළියෙල කර පිදීම, ඥාතීන්ට පින්දීම, දෙවියන්ට පින්දීම... මගින් බෞද්ධ ආමිස පූජා එලෙසම ශාන්තිකර්මවල අන්තර්ගත බව පැහැදිලි වේ. එසේ වුවද ප්‍රාග්-ඇදහිලි අතර පැවති මළයකුන් පිදීමේ චාරිත්‍ර යාගවල බහුලව හඳුනාගත හැකිය. සේරි වාදනය, මුරුතැන් පිදීම, අතොරකරුවන් පේ කිරීම, තොට පේ කිරීම, ආභරණ වැඩමවීම, ආභරණ නානුමුර කිරීම, බත් හත්මාලු පිදීම, කෝල්මුර ගැයීම, කඩවරයින් පිදීම, වැදි යකුන් පිදීම, කප් සිටුවීම, මල පේ කිරීම, වීදිමාලාව ගැයීම, විවිධ අන්දමේ යකුන්ට බලිදීම, රුධිරය පිදීම, පුළුස්සන ලද මස් පිදීම, පුළුස්සන ලද මත්ස්‍යයින් පිදීම, කොච්චි මිරිස් කොළ පිදීම, විලක්කු ගැසීම, පන්දම් නැටීම, බිත්තර පිදීම, හින්දු දෙවිවරු පිදීම, වේශ නිරූපණය විවිධ අන්දමේ රංගවස්ත්‍රාභරණ දැරීම, පොල් ගැසීම, කුකුළා කැප කිරීම, කුකුළු මූර්තුව, බිල්ලේ පාලිය, විවිධ අන්දමේ බලිබිලි සහිත පිදවිලි දීම, යකුන් සහ දෙවියන් විෂයෙහි ඇපවීම, පඬුරු බැඳීම, බලි වර්ග අඹා පාවාදීම, අටකොනේ යක්ෂයින්ට ආරාධනා කිරීම, අටකොනේ දැපීම, දරුහැව සොහොනට ගෙන යාම, සොහොන්මත උඩුකුරුව වැතිරී මන්ත්‍ර ජප කිරීම, ආතුරයා පරල කිරීම, දුම්මල වරම ගැනීම, වාහල නැටීම, දෙවොල් ගොඩ බැසීම, ගිනි සිසිල, රාමා මැරීම, දෙකොන විලක්කුව නැටීම, පූනාව බිඳීම, ඇත්බන්ධනය, මී බන්ධනය, පුරාලයේ දැපීම, මරුවාට අඬගැසීම, මරුපැදුරේ දැපීම, දිෂ්ටි මන්ත්‍ර කීම, වස්දොස් දුරු කිරීම... යනාදි වශයෙන් බෞද්ධ ආමිස පූජාවලට හාත්පසින් ප්‍රතිකූල වූ වත්පිළිවෙත් සිංහල ශාන්තිකර්ම තුළ පවතී. සත්ත්ව බිලිදීම හා බැඳි චාරිත්‍ර ලෙස කුකුළා කැප කිරීම සහ කුකුළාගේ කරමලය කඩා ලේ ගොටු රාශියක් පිදීම බෞද්ධ වත්පිළිවෙත්වලට පටහැණි වූවකි. එමෙන් ම ගෙරි ඔලුවේ තීන්දුව වැනි මළ සතුන්ගේ ශීර්ෂ රැගෙන වත්පිළිවෙත් කිරීම, මිනිස් හිස් කබල් භාවිතයෙන් වින තීන්දු කැපීම, ගොපලු සමයම සහ ඉර මුදුන් සමයම වැනි සබරගමුවේ යාගවල දැකගත හැකිය. බිත්තර බැඳීම, බිත්තර කටුවේ බත් පිසීම හා ඒවා පිදීම යක් තොවිල්වල අන්තර්ගත නොදැහැමි ඇදහිල්ලකි. ගොඩ දිය මස් හෙවත් සත්ත්ව මාංශ පුළුස්සා පිදීම, රා, අරක්කු කංසා, සෙම්, සොටු, මළපහ පිදීම ප්‍රේත තොවිල්වල විශේෂ චාරිත්‍ර වේ. ඒවා ද නිවැරදි ආධ්‍යාත්මික වන්දනාවලට පටහැනි සිරිත් ය. බිල්ලක් වෙනුවට ප්‍රතිරූපයක් අඹා යකුන්ට කැප කිරීම රීරිබලිය, කටිනා බලිය, යක්ෂගිරි බලිය, මදන යක්ෂ බලිය, රතිකාම බලිය, මහසොහොන් බලිය, කලුකුමාර බලිය වැනි යාග අවස්ථාවලදී

භාවිත ප්‍රධානතම නොදැහැමි ඇදහිල්ලක් වේ. රෝග හා රෝගී විධි පරීක්ෂාවෙන් නිවැරදිව රෝග නිධානය අවබෝධ කොට නො ගෙන මෙවැනි වත්පිළිවෙත් කෙරෙහි ආශක්තවන කල්හි ගැමි, නාගරික බෞද්ධ හා අබෞද්ධ සියල්ලෝ නිවැරදි දැක්මට පිටුපා සිටින සෙයක් හඳුනාගත හැකිය. ධර්මාවබෝධය ලැබූ අයෙකුට මෙවැනි වත්පිළිවෙත් මුළුමනින්ම නිරර්ථක බව මෙහි දී හඳුනාගත හැකියි. මන්දයත් ඉහත චාරිත්‍රවල අන්තර්ගතය පරීක්ෂාවේදී රෝගයට අදාළත්වය යාගවිධි සමග පරස්පරවන බව ඔවුනට පැහැදිලි වන හෙයිනි. සංස්කෘතිකමය වශයෙන් සමාජයක හැඩගැසී පවතින බලවත් වූ විශ්වාස හමුවේ ඒවායෙන් සහනයක් අපේක්ෂා කිරීමේ දැඩි උපාය මාර්ග කෙරෙහි පිහිට යදින උදවිය එවැනි පුද පූජා කිරීමෙන් තමන්ට විපත් පමුණුවන අදෘශ්‍යමාන බලවේග සතුටු කළ යුතු යැයි ද එසේ කළ විට ඔවුන් තමන් කෙරෙන් ඉවත්ව යන බවට පවතින විශ්වාසය ද ඔවුනට මහත් සහනකාරී පිටිවහලක් ලබාදෙයි. දරුහැව සොහොනට රැගෙන යන තොවිල් චාරිත්‍රවලදී ආතුරයා වෙනුවට යකුන්ට ඇදුරා කැපවෙන බව කවි කන්නලව් හා කැපකරන මන්ත්‍රවලින් ආතුරයාට සන්නිවේදනය කරයි. මෙහිදී ආතුරයාගේ යටිසිතේ තැන්පත්ව පවතින තමාගේ කයට වැදී සිටින භූතයා පිළිබඳ බිය පහවීමෙන් සිතට දැනෙන සහනයත් සමඟ අක්‍රමවත් වූ සුවකරන හෝමෝන ක්‍රියාකාරී වී රුධිරයේ ඇතිවන රසායනික විපර්යාස ශුභ අතට හැරීමක් ඉන් සිදුවන බව පැහැදිලි කාරණයකි. එබැවින් මෙවැනි වත්පිළිවෙත් අවශ්‍ය වූ පිරිසක් සමාජයේ වෙසෙයි. ඔවුන් යම්දිනක ධර්මාවබෝධය ලබත් ද එකල්හි එම යාග නිරර්ථක යැයි පිළිගනු ලබති. කෙසේ වුවද මෙම යාගවලින් කිසියම් පාර්ශ්වයකට ශුභදායක සෞභාග්‍ය ළඟා කර ගත හැකි බවට විශ්වාස සම්මුති සංකල්පයක් ලොව පවතී. ඒවායෙහි පවතින නොදැහැමි වත්පිළිවෙත් බෞද්ධ ආධ්‍යාත්මික පිළිවෙත් සමග මුසුවූ මිශ්‍ර ගැමි ආගමික ස්වරූපයක් යාග ක්ෂේත්‍රයේ ගැබ්ව පවතින බව මෙහිදී අනාවරණය කරගත හැකි විය.

සමුද්දේශ

බෙන්තරගේ, ලයනල්, (2009), රීරියක් සංකල්පය සහ සමාජය, මරදාන.

බෙන්තරගේ, ලයනල්, (1998), කළුකුමාර යාග පිළිවෙළ, කොළඹ.

දිසානායක, මුදියන්සේ, (1996), කොහොඹා යක් කංකාරිය සහ සමාජය, කොළඹ.

කෝට්ටගොඩ, ජයසේන, (1998), මැණික්පාල ශාන්තිය හෙවත් සූනියම් කැපිල්ල, බොරලැස්ගමුව.

කුමරතුංග, සමන්, (2017), පුරාණ සබරගමුවේ දාරක වත්පිළිවෙත්, කොළඹ.

- රත්නපුර, නිවිතිගල, කොළඹගම පහළකන්දේ පී. ඩබ්ලිව් ලැයිරිස් යකැදුරාගේ පුස්කොළ අත්පිටපත් පරිශීලනය (මේ හැරුණුවිට විවිධ ප්‍රවේණිවල පුස්කොළපත් 40කට අධික සංඛ්‍යාවක් මෙහිදී අධ්‍යයනය කළෙමු.)
- වර්ෂ 1986 සිට ශාන්තිකර්ම ශිල්පියෙකු, බෙර වාදන ශිල්පියෙකු සහ නර්තන ශිල්පියෙකු ලෙස මේ දක්වා අප කළ කාර්යය මෙහිදී පරිකල්පනය කොට ගතිමු.

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 01 | 2020 | Article 03
ISSN 2478-0642

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

CC BY NC ND

චිත්‍ර හා චිත්‍ර කලාවේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ව ලියැවුණු ලිපි

(ශ්‍රී ලංකාවේ රාජකීය ආසියාතික සමිති සඟරාව සහ සෙසු සඟරාවල පළවූ ලිපි ඇසුරිනි)

එම්. ඒ. එස්. ආර්. සන්ජීවි මන්ත්‍රීරත්න[5] [6]
smanthrirathnr@yahoo.com

සාරාංශය

සිත්තරුන්ගේ ඇඳීමේ ක්‍රමය වූ සිතුවම් කලාව ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ සිට අද දක්වාම නොපිරිහී පවතී. තවමත් මෙරට පැරණි සිත්තර පරම්පරාවලින් පැවතෙන ශිල්පීහු සිටිති. එම ශිල්පීන් විසින් නිර්මිත කලාකෘති ජාතියකට පමණක් සීමා නොවී පොදු අගයක් ගන්නා අතරම විවිධ පරම්පරාවලට ආවේණික ලක්ෂණ ඒවා තුළ දැකගත හැකිය. ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයෙන් ඔබ්බට නිර්මාණය වී ඇති චිත්‍ර ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකින් යුක්ත වේ. එනම් ආරාමික චිත්‍ර හා ලෞකික චිත්‍ර වශයෙනි. මෙසේ නිර්මිත චිත්‍ර පිළිබඳ පසුකාලීන විද්වතුන් විවිධ සොයාගැනීම් සහ පර්යේෂණ රාශියක් සිදුකර තිබේ. එම පර්යේෂණ මෑතකාලීන පර්යේෂණවලට ලබා දී ඇත්තේ ඉමහත් රුකුලකි. 19 වන සියවස අගභාගය සහ 20 වන සියවසේ නිර්මිත පර්යේෂණ මේ සඳහා පාදකකර ගනු ලැබීය. මෙම පර්යේෂණයේ ප්‍රධාන අරමුණු වන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ උනන්දුවක් දැක් වූ විද්වතුන් විසින් සිදුකළ පර්යේෂණ මොනවාද යන්න සොයාබැලීමත් එම පර්යේෂණ තුළින් මෙරට චිත්‍ර කලාව සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇති විවිධ අර්ථකථන පිළිබඳවත් සංසන්දනාත්මක අධ්‍යයනයක් සිදුකිරීමයි. ඒ සඳහා මෙරට චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ පර්යේෂණ කිරීමට හා එම පර්යේෂණ ප්‍රකාශයට පත්කිරීමට මූලාරම්භයක් ලබාදුන් ශ්‍රී ලංකාවේ රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ සඟරාව ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය ලෙස ගනිමින් ඊට පසුකාලීනව රචනා වූ ශාස්ත්‍රීය සඟරා කිහිපයක් ද මෙම පර්යේෂණය සඳහා පාදක කරගනු ලැබීය.

ප්‍රමුඛ පදඃ- චිත්‍ර කලාව, සීගිරි චිත්‍ර, සැරසිලි සහ මෝස්තර

[5] Senior Lecturer, Department of History and Archaeology, University of Sri Jayewardenepura Sri Lanka,
[6] භාෂා සංස්කරණය - නාලක ජයසේන

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවට දීර්ඝ හා සංවිධානාත්මක බිතුසිතුවම් සම්ප්‍රදායක් ඇත. ඇතැම් විට එය ප්‍රාග් ඓතිහාසික සමයන්හි සිට 20වන ශතවර්ෂය දක්වාම විහිදී පවතී. මෙම සිතුවම්වලින් අති බහුතර සංඛ්‍යාවක් බෞද්ධ විහාරස්ථානවල දක්නට ලැබෙන සිතුවම් ය. එම චිත්‍ර බෞද්ධ ස්තූපවල, ධාතු ගර්භවල, භික්ෂු ආවාස ආදියෙහි නිර්මාණය කිරීම අතීතයෙහි සිට පැවති සිරිතක් බව ඓතිහාසික ලේඛනවලින් සනාථ වී ඇත. ආදිකාලීන ශිල්පීන් විසින් අඳින ලද සිතුවම් ශේෂ වී ඇති කැබලිවල පැරණි පුරාවිද්‍යාත්මක ස්ථානක ගණනාවකින් සොයාගෙන තිබේ. එමෙන් ම 18 සහ 19 වන සියවස් වලට අයත් බිතුසිතුවම් සමූහයක් ද නාගරික හා ග්‍රාමීය ස්ථානවල තවමත් ජීවමානව පවතී.

ඊට අමතරව ආගමික නොවන ලෞකික චිත්‍ර සාපේක්ෂ වශයෙන් දුර්ලභ වුවත් ලංකාවේ විවිධ ස්ථානවලින් එවැනි චිත්‍ර ද හමු වී ඇත. ඒ අතරින් දැනට ආරක්ෂා සහිතව පවතින ක්‍රි.ව. පස්වන ශතවර්ෂයට අයත් සීගිරි මාළිගයේ දක්නට ලැබෙන චිත්‍ර මෙරට පැරණි ලාංකික සිතුවම් කලාවට ලබාදෙන්නේ ඉමහත් වටිනාකමකි.

අතීතය දෙස හැරී බැලීමේ දී ලාංකීය සිතුවම් කලාව පිළිබඳ ජාතියක් ලෙස ශ්‍රී ලාංකිකයන්ට ආඩම්බර විය හැකි ය. මෙසේ ගමන් ඇරඹූ සිතුවම් කලාව හා ආ මාවත ඉතාම කම්කටොළු රාශියක් මතින් පියනැගුනක් බව ශ්‍රී ලාංකික අතීත දේශපාලන තත්ත්වය සමග සැසඳීමේ දී පෙනී යයි. විශේෂයෙන් අවුරුදු හාරසීයක පමණ බටහිර විදේශ ආධිපත්‍යයට යටත්ව සිටියත් සිංහල බෞද්ධයන් විසින් ලාංකීය සිතුවම් කලා සම්ප්‍රදාය අපමණ දුෂ්කරතා මැද රැකගෙන ඉදිරියට ගෙන එන ලදි. එසේ ආරක්ෂා කරගත් මෙරට සිතුවම් පිළිබඳ පර්යේෂකයන් විසින් සිදුකරනු ලැබූ පර්යේෂණ බොහොමයක් දක්නට පුළුවන. එම පර්යේෂණවලට මූලාරම්භයක් සහ ශික්ෂණයක් ප්‍රථමවරට ලැබී ඇත්තේ ශ්‍රී ලංකාවේ රාජකීය ආසියාතික සමිතිය වන අතර පසුකාලීනව තවත් සඟරා සහ විවිධ පර්යේෂණ කෘති බිහිකරමින් ලංකාවේ චිත්‍රකලාවේ ඉතිහාසය පිළිබඳ පර්යේෂණ සාකච්ඡාව ඉදිරියට ගෙනගොස් ඇති බව අපට දැකගත හැකිය.

ලංකාවේ චිත්‍ර හඳුන්වාදීම හා චිත්‍ර කලාවේ ඉතිහාසය නැවත ගොඩ නැගීම සඳහා ශ්‍රී ලාංකීය රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ සඟරාවේ පළ වී ඇති ලිපිවලින් පුරෝගාමී සේවාවක් සිදු වී ඇති බව පෙනේ. මෙම ලිපිවලින් අනුරාධපුර, පොළොන්නරු සහ නුවර යන යුගවලට අදාළ චිත්‍ර පිළිබඳව විවරණය කර තිබේ. ඒ අතරින් ලිපි කිහිපයක් මෙම පර්යේෂණය සඳහා යොදා ගත්තෙමු. එයින් Some Unrecorded Frescoes From Sigiriya[7] යන ලිපිය පී.ඊ.පී. දැරණියගල විසින් සපයන ලද්දකි. පිටු අටකින් සමන්විත කුඩා ලිපියක් වුවත් ලංකාවේ දුර්ලභ ගණයේ චිත්‍ර

[7] . Deraniyagala, P.E.P. " Some Unrecorded Frescoes from Sigiriya" , JRAS (CB), Vol, xxxviii No.106, 1948, pp.84-89.

සම්ප්‍රදායක් වූ පසුව ලෝකප්‍රකට වූ සීගිරි චිත්‍ර පිළිබඳ ආරම්භක විග්‍රහයක් ඇතුළත් වේ. මෙම ලිපියෙන් සාකච්ජා කෙරෙනුයේ සීගිරියේ ප්‍රධාන පර්වතයට සම්බන්ධ චිත්‍ර පිළිබඳ ව නොවේ. එයට බටහිරින් ඇති නයිපෙණ ගුහාව නමින් හඳින්වෙන ස්ථානයේ ඇති චිත්‍ර පිළිබඳව ය.

1947 ප්‍රථම වරට සොයාගත් මෙම සීගිරි සිතුවම් දෙවරක් පරීක්ෂාවට ලක්කර තිබෙන අතර එස්. අබේසිංහ දෙවනවර පරීක්ෂණයේ දී එම සිතුවම් පිටපත් කරගත් බව දැරණියගල සඳහන් කරයි. සමීක්ෂණයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් එහි සිතුවම් විසි දෙකක් අනාවරණය වූ බව සඳහන් කරන දැරණියගල එම චිත්‍රවලින් නිරූපිත ලක්ෂණ එකින් එක හඳුන්වා දෙමින් ඒවායේ ආලේපිත වර්ණ සහ වර්ණ ගන්වා ඇති අයුරු ද විස්තර කර ඇත.[8] එම චිත්‍රවල ශේෂව පවත්නා වර්ණ නිසා අතීතයේ මෙම චිත්‍ර දීප්තිමත් ව වර්ණ ගන්වා තිබෙන්නට ඇතැයි දැරණියගල අනුමාන කරයි.

සීගිරි ප්‍රධාන පර්වතයේ ඇති සිතුවම් සහ නයිපෙණ ගුහාවේ සිතුවම් පිළිබඳව කරන සන්සන්දනාත්මක විග්‍රහය මෙම පත්‍රිකාවේ ඇති වඩාත් වැදගත් අංගය යි. නයිපෙණ ගුහාවේ ඇති චිත්‍රවල පිටත සීමාවේ ඉරි කීපයක් දක්නට ලැබෙන බවත් ඒවා චිත්‍රය සකස් කිරීමේ දී අඳින ලද රේඛා සටහන් බවත් සඳහන් කරන එතුමා සීගිරි චිත්‍ර අතරින් වඩාත් පැරණි ම චිත්‍ර නයිපෙණ ගුහාවේ චිත්‍ර බවත් සඳහන් කරයි. මෙවැනි ඓතිහාසික වටිනාකමක් ඇති ස්ථානයකට දේශගුණික විපර්යාසයන් නිසා එල්ලවන අහිතකර බලපෑම් හේතුවෙන් ඒවා විනාශ වීමේ තර්ජනයකට ලක් වී තිබෙන බවත් දැරණියගල පෙන්වා දී ඇත. සීගිරි චිත්‍රවල ප්‍රභවය නයිපෙණ ගුහාවේ චිත්‍රවලින් ආරම්භ වූ බව ප්‍රථමයෙන් ම පෙන්වා දුන්නේ මෙම ලිපිය මගිනි.[9]

මේ අනුව, එතෙක් පර්යේෂණයට බඳුන් නොවූ එමෙන් ම අභාවයට යමින් තිබූ චිත්‍ර පිළිබඳවත් ලංකාවේ දුර්ලභ ගණයේ සිතුවම් කලාවක් පිළිබඳවත් කර ඇති මෙම විග්‍රහය තුළින් මෙරට චිත්‍රකලාව අද්විතීය ඉතිහාසයකට උරුමකම් කියන බව සනාථ කර වීමට සමත් විය. එතුමා මෙම ලිපියෙන් ඉදිරිපත් කරන ලද නයිපෙණ ගුහාවේ චිත්‍ර කෙතරම් නම් කලා විචාරකයන්ගේ සැලකිල්ලට ලක් වූවා ද යන්න යථොක්ත ලෙණ "දැරණියගල ලෙණ" යනුවෙන් නම් කිරීමෙන් ම පෙනේ.[10]

තවද මෙම චිත්‍ර පිළිබඳ ව විස්තරාත්මක අධ්‍යයනයක යෙදුණ නන්දන චුටිවොංග්ස්, ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක හා රෝලන්ඩ් සිල්වා ගේ කීමක් උපුටා දැක්වීම යෝග්‍යයැයි පෙනේ. ඒ මෙසේ ය :"නයිපෙණ ගුහාවේ සැරසිලි සංරක්ෂණ ශ්‍රී ලංකාවේ සම්භාව්‍ය චිත්‍රකලා ඉතිහාසයේ

---

[8]Ibid, p.87.

[9]Ibid, p.85.

[10]ද සිල්වා, රාජා "චිත්‍ර කලාව" (ආදි යුගය ක්‍රි.පූ.247 සිට ක්‍රි.ව.800 තෙක්), පරිවර්තනය, ජයවර්ධන, ඩබ්ලිව්. පී, චිත්‍ර කලාව, (පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව ශතසංවත්සරය 1890-1990 සමරුපොත් පෙළ) සංස්කාරක, විජේසේකර, නන්දදේව, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේනතුව, 1990, 25-28 පිටු.

අනන්‍යසාධාරණ ත්‍රිත්වයක් සනිටුහන් කරයි. අපූර්ව ආඪ්‍යත්වයක් ගම්භීරත්වයක් හා මනා සංයමයක් සහිත අලංකරණ ශෛලියක් පෙන්නුම් කිරීමට ප්‍රමාණවත් සැරසිලි මෝස්තර අදත් වියන් තලයේ දැකිය හැකි ය. ජලජ පක්ෂියකුගේ හා තිමිංගල මත්ස්‍යයකුගේ කාල්පනික හා ශෛලිගත ආකෘති ජ්‍යාමිතිය දියමන්ති හා වෘත්තාකාර මුද්‍රිකාවනට ඒකාබද්ධ කර ඇත. සජීව ආකෘති ඒවායේ ඒවායේ සකල ඕජෝ චලන හා සංකීර්ණ විස්තර විභාග සහිතව ජ්‍යාමිතීය චතුරශ්‍රවලට, දියමන්ති ආකෘතිවලට, වෘත්තයන්ට හා ඍජු රේඛාවලට සාර්ථකව ඒකාබද්ධ කොට තිබේ. ඉහළ පර්වත පෘෂ්ඨයෙහි ලා නොපෙනෙන අවධානයක් මෙහි විස්තර විභාග හා වර්ණ කෙරෙහි යොමු කොට ඇත.[11]

Some Survivals in Sinhalase Art නමින් ආනන්ද කුමාරස්වාමි විසින් ද සඟරාවට ලිපියක් සපයා ඇත.[12] එම ලිපියේ තේමාව වී ඇත්තේ මෙරට චිත්‍රවල ඇති සැරසිලි මොස්තර යි. විශේෂයෙන් ඉන්දියාවේ භාරුත්වල ඇති චිත්‍ර සහ ලංකාවේ චිත්‍රවල ඇති සැරසිලි මෝස්තර සහ ඒවායේ සමවිසමතා එහි සාකච්ඡාවට භාජනය වී ඇත. මෙය, ලංකාවේ චිත්‍රවල නිරූපිත කාන්තා සහ පිරිමි රූපවල ඇති ආභරණ හඳුනාගෙන, ඒවා පිළිබඳ විස්තර කථන ඉදිරිපත් කරමින්, ඉන්දියාවේ මීට සමීප පර්යේෂණ කටයුතු සිදුකළ කනිංහැම්ගේ භාරත ස්තූප නම් පොතින් ද උදාහරණ ගෙන සකස්කර ඇති ශාස්ත්‍රීය ලිපියකි.[13]

සීගිරියේ චිත්‍ර සම්බන්ධයෙන් මෙම ලිපියෙන් අදහසක් ඉදිරිපත්කරන කුමාරස්වාමි, අජන්තාවේ සිතුවම් සහ මෙරට සිතුවම් අතර සාම්‍යත්වයක් පවතින්නේ ලාංකික චිත්‍රශිල්පීන් අජන්තා චිත්‍ර අනුකරණය කළ නිසා බව කියයි.[14] ලංකාවේ සැරසිලි මෝසතර කලාවට ඉන්දියානු ආභාසයට අමතරව ග්‍රීක සහ ඊජිප්තු කලාවන්ගේ ආභාසය ද ලැබී තිබේ. මෝස්තර හැඩතලවල මුල් අවස්ථාවල ඊජිප්තු සිතුවම්වලින් ලැබුණු බව Flinders Petrie විසින් රචිත Egyptian Decorative Art නම් කෘතියේ ද සඳහන් බව ආනන්ද කුමාරස්වාමි පෙන්වා දෙයි. ග්‍රීක ආභාසය මුලින් ඉන්දියානු චිත්‍ර තුළින් දර්ශනය වූ අතර පසු ව ලංකාවේ චිත්‍රවල ද එම ලක්ෂණ දක්නට ලැබිණි. කොළඹ කෞතුකාගාරයේ ඇති පිඟන් ගඩොල්, පුස්කොළ පොත් කම්බ, කළගෙඩි සැරසිලි, ආදිය තුළින් ග්‍රීක ආභාසය මෙරට චිත්‍ර කලාවට ලැබුණු බවට සාක්ෂි වශයෙන් සඳහන් කරයි.[15]

Ancient Ceylon සඟරාවට ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක විසින් සපයා ඇති Some Lesser Known Paintings of Sri Lanka නම් ලිපියෙන් පර්යේෂණයට භාජනය නො වූ චිත්‍ර පිළිබඳ ව

[11]චූටිවොංග්ස්, නන්දන ප්‍රේමතිලක, ලීලානන්ද සිල්වා, රෝලන්ඩ්. ශ්‍රී ලංකා බිතුසිතුවම් : සීගිරිය, 1990, කොළම, 19 පිටුව.
[12]Comaraswamy, A.k. “ Some Survivals in Sinhalese Art”, JRAS (CB), Vol.xix, No.57, 1906, pp.73-80.
[13]Ibid,pp.74-75.
[14]Ibid,p.79.
[15]Ibid,p.81.

අදහසක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. මේ පර්යේෂණය විද්වත් මණ්ඩලයක ප්‍රතිඵලයකි.[16] එම පර්යේෂණය මගින් බිත්තිවල අඳින ලද චිත්‍ර සහ ඒවායේ තාක්ෂණ ශෛලිය සහ ඒවාට සම්බන්ධ ගුරුකුල පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කර තිබේ. බදුල්ල දිස්ත්‍රික්කයේ බුදුගේකන්ද, මොණරාගල දිස්ත්‍රික්කයේ මුප්පනේ සහ රත්නපුර දිස්ත්‍රික්කයේ කොට්ටිඉඹුල්වැව යන විහාර මෙම පර්යේෂණය සඳහා පාදක කරගත් ස්ථානයෝ ය.[17]

බදුල්ල දිස්ත්‍රික්කයේ ඇති බුදුගේකන්ද විහාරය කුඩා ගොඩනැගිල්ලක පිහිටා තිබේ. හේන් ගොවිතැනින් ජීවත්වන ග්‍රාමීය ජන කණ්ඩායමකගේ පරිශ්‍රමයෙන් විහාරයේ නඩත්තු කටයුතු සිදු කෙරේ.

කටාරමක් සහිත ගල්ලෙනක චිත්‍ර නිර්මාණය කර ඇති අතර ඒවා නුවර යුගයේ සිත්තර සම්ප්‍රදායට අයත් ය. මුප්පනේ ඇති චිත්‍ර මෙම සම්ප්‍රදායට නෑකම් කියයි. මුපප්නේ සහ බුදුගේකන්ද ඇති මකර තොරන් දෙකෙහි ඇති සමවිසමතා ඉදිරිපත් කරමින් දස බෝධිසත්ව රූප සහ ඒවායේ මානව රූපී ලක්ෂණ පිළිබඳ ව ද විස්තර ඉදිරිපත් කර ඇත.[18] කොට්ටිඉඹුල්වැව චිත්‍ර මධ්‍යකාලීන යුගයට අයත් බවත් දඹුල්ලේ ඇති නො. 2 දරන ගුහා චිත්‍රවලට සමාන බවත් ඔවුහු සඳහන් කරති. ප්‍රතිමාගෘහයේ සිවිලිමේ ඇඳ ඇති චිත්‍රයෙහි අනෝතත්තවිල, දියගලායන දොරටු සතරක් සහ හිමාලය දර්ශනයක් පිළිබිඹු වේ. එහි ඇති විශේෂත්වය නම් රෙදි උපයෝගීකරගෙන නිර්මාණය කළ චිත්‍ර ඇතුළත් වීමය යි.

දඹුල්ලේ ඇති චිත්‍ර සහ කොට්ටිඉඹුල්වැව චිත්‍ර සංකල්ප වශයෙන් සමාන නමුදු කොට්ටිඹුල්වැව චිත්‍ර සජීව ගුණයෙන් යුතු බව ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක අදහස් කරයි. කොට්ටිඹුල්වැව චිත්‍රවල ශෛලිය විඥානවාදී තේමාවක් නිදහසේ ඉදිරිපත් කිරීමක් නිසා ආකර්ශනාත්මක ලෙස චිත්‍ර නිර්මාණය වී ඇති බව තවදුරටත් ඔහු පෙන්වා දෙයි.

පර්යේෂණ කණ්ඩායම විසින් අභාවයට යමින් පවතින චිත්‍ර පිළිබඳ කර ඇති මෙම පර්යේෂණය වඩාත් කාලෝචිත ය. එම චිත්‍රවල ශෛලිය, සමකාලීන සමාජ පසුබිම ආදිය හොඳින් අධ්‍යයනයට යොමුකර තිබෙන කාරනා අතර වේ. එම නිසා Ancient Ceylon සඟරාවේ ප්‍රකාශිත චිත්‍ර ශිල්පය පිළිබඳ පර්යේෂණ ලිපි, චිත්‍රකලා ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කරන්නන්ට ඉමහත් සේවයක් සපයා දෙයි. ඔවුන්ගේ මෙම පර්යේෂණවලට මූලික වශයෙන් පාදක වී ඇත්තේ සඟරාව මගින් පළ කළ ඉහත සඳහන් ලිපි ය.

මූලික වශයෙන් එම ලිපිවලින් ලැබූ ආභාසය මත සිතුවම් කලාව පිළිබඳ පර්යේෂණය කළ මෙරට සිටින තවත් විද්වතෙකි, ආචාර්ය නන්දදේව විජේසේකර University of Ceylon

---

[16]Nandand Cutiwongs,(University of Amsterdam), Leelananda Prematilleke, (University of Peradeniya), Roland Silva (Archaeology Survey of SriLanka)
[17] Prematilleke, Leelananda’’Some Lesser Known Paintings of SriLanka’’ Ancient Ceylon,vol04,No.10,1970,pp.291-298
[18]Ibid,p.292.

Review සඟරාවට Evolution of Sinhalese Painting[19]නම් පර්යේෂණ පත්‍රිකාවක් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

ආරම්භයේ සිට දොළොස්වන ශතවර්ෂය දක්වා මෙරට චිත්‍ර කලාවට අදාළ කරුණු ගොනුකර ඇති මෙම ලිපිය සඳහා මහාවංශය ද උපයෝගී කරගෙන තිබේ. බුද්ධාගම මෙරට ස්ථාපිතවීමත් සමග මෙරට චිත්‍ර කලාවේ වර්ධනයක් ඇති වූ බවත් ඊට ප්‍රථම නොදියුණු සමාජවල පැවති නැටුම් කලාව චිත්‍ර ඇඳීමේ මූලාරම්භය බවත් සඳහන් වේ. වංශකථාගත පණ්ඩුකාභය පුරාවෘත්තය, නොයෙක් මිථ්‍යා විශ්වාස ආදියෙන් ගහණ ව තිබුණත් නාටය රඟ දැක්වීම ප්‍රාථමික ගෝත්‍රවල පවා තිබුණු බැවින් මෙ අදහස පිළිගැනීම දුෂ්කර නොවේ.[20] පුරාණයේ පටන් යම් කලා සම්ප්‍රාදයක් මෙරට තිබුණු බවත් එය බුදුදහම මෙරට ස්ථාපිත වීමත් සමග වෙනස්මගක් ගත් බව විජේසේකර පෙන්වා දෙයි. මේ අනුව කලා සම්ප්‍රදාය දෙකක් බිහිවිණි. ජනප්‍රිය ආගමික කලාව සහ අද්භූත දේවල් සම්බන්ධ කලාවයි. ජනප්‍රිය කලාව සිංහල චිත්‍ර කලාව තුළ පිළිඹිබු වූ බව එතුමාගේ අදහස යි.

දුටුගැමුණු රාජ්‍ය සමයේ රෙදිකඩක් මත හිංගුලිවලින් ඇඳ තිබූ චිත්‍ර පිළිබඳවත්[21] ජාතක කථාවල සඳහන් බෝධිසත්ව චරිතයේ අවස්ථා චෛත්‍යයේ ධාතු ගර්භයේ නිරූපණය කර ප්‍රදර්ශනය කළ බවත් මහාවංශයේ ඇති තොරතුරු ආශ්‍රයෙන් පෙන්වා දී තිබේ.[22] මීට සමාන චිත්‍ර මිහින්තලේ සහ දැදිගම ස්තුප දෙකේ ධාතු ගර්භවලින් ද හමු වූ බව නන්දා වික්‍රමසිංහ පෙන්වා දෙයි. ලංකාවේ ස්තුපවල ධාතුගර්භ චිත්‍රවලින් සැරසීමේ සිරිත ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ සිට පැවති බව මේ පුරාවිද්‍යා සාධකවලින් ඔප්පුවන අතර ම චිත්‍රකලාවේ ජනප්‍රිය අංශයක් ද පැවති බව සනාථ කිරීම සඳහා එතුමා ඉදිරිපත් කරන උදාහරණ ද විශ්වසනීයත්වයක් ගනී.

සීගිරි චිත්‍ර පිළිබඳ ව ප්‍රමාණවත් ලෙස සාකච්ඡා කරන විජේසේකර, ආනන්ද කුමාරස්වාමි සඟරාව මගින් සංවාද ඉදිරියට ගෙන යමින් ඒවා අජන්තා සම්ප්‍රදායට අයත් බව පිළිගනියි. මෙරට ඇති වූ පුනර්ජීවනයක ප්‍රතිඵලයක් සීගිරි චිත්‍ර තුළින් නිරූපණය වන බවත් එම සම්ප්‍රදාය කාලයාගේ ඇවෑමෙන් විනාශ වී ගොස් තිබීම අවාසනාවක් බව ද සඳහන් කිරීම තුළින් ඒවා සංරක්ෂණය කිරීමේ අවශ්‍යතාව ද පෙන්වා දෙයි. පුල්ලිගොඩ සහ දඹුල්ල චිත්‍ර ජනප්‍රිය සම්ප්‍රදායට තවත් උදාහරණයක් බව පවසන ඔහු, ස්වභාවධර්මයේ අවස්ථා ද උපකාරයෙන් ඒවා නිර්මාණය කර තිබීම එහි ඇති තවත් සුවිශේෂත්වයක් බව පෙන්වා දෙයි.[23]

---

[19] Wijesekara. nandadeva, ''Evolution of Sinhalese Painting'', University of Ceylon Review, vol. iii.No.2,1945,pp.1-48

[20] Ibid,p.1.

[21] මහාවංශය, පරිවර්තනය, ශ්‍රී සුමංගල නායක හිමි සහ දේවරක්ෂිත බටුවන්තුඩාවේ, එස්. ගොඩගේ සහ සමාගම, විසිහත්වන පරිච්ඡේදය, 1996, 18-20 ගාථා

[22] එම, 79-88 ගාථාව

[23] Wijesekara. nandadeva, ''Evolution of Sinhalese Painting'', University of Ceylon Review, vol. iii.No.2,1945,p.47

දහහත්වන සහ දොළොස්වන ශතවර්ෂවල මෙරට තිබුනු චිත්‍ර සම්බන්ධයෙන් ද විජේසේකර තොරතුරු සපයා තිබේ. දහවන ශතවර්ෂයේ දී මෙරට ඇති වූ වියවුල් ස්වභාවය මත සියලු කටයුතු අඩපණ වුව ද දොළොස්වන ශතවර්ෂයේ දී නැවත උද්දීපනය ඇති වී තිබේ. රටේ වියවුල්කාරී අවස්ථාවල දී පැවති චිත්‍ර කලාව ආරක්ෂා කර ගෙන තිබුණේ පන්සල්වල ඇබිත්තකම් කළ පුද්ගලයන් ය. දොළොස්වන ශත වර්ෂයේ දී මෙරට කලාවේ පුනර්ජීවනයට ඉවහල් වූයේ, ආභාසයයි. ඊට ප්‍රථමයෙන් පල්ලව හා පාණ්ඩ්‍ය බලපෑම් එල්ල විය. එහෙත් මෙරට පැවති කලා සම්ප්‍රදායත් අතර වෙනස්කම් රැසක් දක්නට ලැබෙන බව පෙන්වා දෙයි.[24]

නිගමනය

ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර ශිල්පය පිළිබඳ සඟරාවේ අඩංගු ලිපි අතලොස්සක් වුව ද ඒවා වටිනා ශාස්ත්‍රීය ප්‍රකාශන වන්නේය. දිවයිනේ චිත්‍රකලාව පිළිබඳ ව සොයා ගනු ලැබූ නව සාධක එනම් චිත්‍ර හා තාක්ෂණික ලක්ෂණ එම ලිපි මගින් පළමුවන වරට කලා ඉතිහාසඥයින් ධෛර්යමත් කළ අතර ම අදාළ විෂයේ අභිවර්ධනයට ද ඉමහත් දායකත්වයක් සපයනු ලැබිණ. එම පසුබිම මත පිහිටා වියතුන් විසින් ලංකාවේ පුරාණ චිත්‍ර හා චිත්‍ර ශිල්පය පිළිබඳ ගවේෂණ සහ අර්ථදැක්වීම් පසුකාලීන වෙනත් සඟරා ආදිය මගින් ද කර ඇත. ලීලානන්ද ප්‍රේමතිලක හා නන්දදේව විජේසේකර ඒ අතරින් කැපී පෙනෙති. මෙරට චිත්‍ර ශිල්පය පිළිබඳ ව නව අර්ථකථන ඉදිරිපත් කරමින් ද සැඟව විනාශ වී යාමට ඉඩ තිබුණු චිත්‍ර සොයාගෙන ඒවා වාර්තා කිරීමෙන් ද ඒ වියතුන් විසින් මෙරට චිත්‍රකලාවට මහඟු සේවයක් කර තිබේ. ඒ සඳහා ප්‍රථමයෙන් ම උනන්දුවක් ඇති කිරීමේ ගෞරවය ශ්‍රී ලංකාවේ රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ සඟරාවට හිමි වෙයි. මේ නිසා මෙරට චිත්‍රකලාව පිළිබඳ නිපුණතාවයක් ඇති පර්යේෂකයන් බිහිවූයේ සමිතියේ පුරෝගාමීත්වය නිසා බව කීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ.

[24]Ibid,p.49.

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 01 | 2020 | Article 04
ISSN 2478-0642

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

CC BY NC ND

ඔටිසම් දරුවන්, හැකියා සංවර්ධනය සහ පවුල

චරිත් අමරසේකර[25]
B.A(Pera), M.A(Pera), PQHRM(CIPM)

සංක්ෂේපය (Abstract)

නූතන සමාජය තුළදී ඔටිසම් ලක්ෂණ සහිත දරුවන් පිළිබඳව යොමු කර ඇති අවධානය ඉතාම අල්ප බව පෙනී යයි. එපමණක් නොව ඔටිසම් (Autism) පිළිබඳව පවතින සමාජ දැනුවත්භාවය ඉතාම අවම තත්වයක පවතී. මෙම දරුවන් සංවර්ධනය කිරීම සඳහා ප්‍රථමයෙන්ම සිදු කළ යුත්තේ ඔවුන්ගේ හැසිරීම් රටා සහ අපහසුතාවයන් නිවැරදිව හඳුනා ගැනීමයි. පසුව ප්‍රතිකාර සැලැස්මකට (Treatment Plan) අනුව ඔවුන්ගේ හැකියා සංවර්ධනය කළ යුතු වේ. නමුදු මෙම කරුණු පිළිබඳව සමාජය තුළ පවතින දැනුම්වත්භාවය හා අවධානය අල්ප බැවින් මෙම දරුවන්ගේ හැකියා සංවර්ධනය සිදු වන්නේ මන්දගාමී ආකාරයෙනි. එසේම මෙම දරුවන් සිටින පවුල්වල දෙමාපියන් සහ සාමාජිකයන් මුහුණපාන ගැටලු, අභියෝග සහ අපහසුතා පිළිබඳව කිසිවෙකුගේ අවධානයට ලක් නොවීම කනගාටුවට කරුණකි. එබැවින් සමස්ත සමාජයේ සහ ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයින්ගේ අවධානය ඔටිසම් ලක්ෂණ සහිත දරුවන් පිළිබඳව යොමු කිරීම කාලීන අවශ්‍යතාවයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. සම්මුඛ සාකච්ඡා (Interviews), නිරීක්ෂණ (Observation) හා ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යනය (Case study) පැවැත්වීම මගින් සිදු කරන ලද ගුණාත්මක පර්යේෂණයකින් (Qualitative Research) ලබා ගත් තොරතුරු ආශ්‍රයෙන් මෙම ලිපිය සකස් කෙරේ.

ප්‍රමුඛ පද : ඔටිසම්, ඔටිසම් ලක්ෂණ සහිත දරුවන්, ප්‍රතිකාර සැලැස්ම, හැකියා සංවර්ධනය, ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යනය

[25] භාෂා සංස්කරණය - නාලක ජයසේන

හැදින්වීම

සමකාලීන සමාජයේ ඕටිසම් ලක්ෂණ වලින් පෙළෙන දරුවන් සංඛ්‍යාව ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වුවද ඕටිසම් පිළිබඳව මෙරට පුද්ගලයින් තුළ පවතින දැනුම්වත්භාවය ඉතාම අල්ප බව පෙනී යයි. ඕටිසම් යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ කුමක් ද? ඕටිසම් ලක්ෂණ පවතින දරුවෙක් හඳුනා ගන්නේ කෙසේ ද? ආද වශයෙන් පුද්ගලයෙකුගෙන් ප්‍රශ්න කරනු ලැබුවහොත් බොහෝ පුද්ගලයින් ඒ පිළිබඳ පිළිතුරු දීමේදී හෝ අදහස් දැක්වීමේදී යම් දුෂ්කරතාවයන්ට මුහුණ දෙන බව පෙනී යයි. නැතහොත් බොහෝ පුද්ගලයින්ගේ පිළිතුර වන්නේ අපට ඒ පිළිබඳ අදහසක් නැති බවයි. ඊට අමතරව නිවැරදි හා ප්‍රමාණවත් දැනුමක් නොමැති ඇතැම් පුද්ගලයින් මෙම රෝගී තත්ත්වයෙන් පෙළෙන දරුවන් සඳහා නොයෙකුත් වැරදි සහගත හඳුන්වාදීම් සිදු කරනු ලබයි. කෙසේ වෙතත් ඕටිසම් හැදින්වීම සඳහා මනෝවික්ෂිප්තභාවය හා ස්වේච්ඡාභාවය යන නාම ද භාවිතා කරයි. මේ සඳහා කිනම් නමක් භාවිතා කළ ද අප සමාජයේ මෙම තත්ත්වය පිළිබඳ ඇති දැනුවත්භාවය හා ඒ පිළිබඳ දක්වන උනන්දුව පිළිගත හැකි මට්ටකට වර්ධනය වී නොමැත. එබැවින් පළමුවෙන්ව සමාජ වැඩකරුවෙකු (Social Worker) විසින් සිදු කළ යුත්තේ ඕටිසම් පිළිබඳ සමාජයේ දැනුවත්භාවය වැඩි කිරීමට පෙළගැසීමයි.

නූතන ලංකා සමාජය තුළ ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන් තිස්දහසකට අධික සංඛ්‍යාවක් ජීවත්වන බවත් සෑම දරුවන් අනූතුන් දෙනෙකුගෙන් එක් දරුවෙකු ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන අයෙකු බවත් පෙන්වා දී ඇත (ලියනගේ,2015). එම නිසා මෙරට සමාජය තුළ ද ඕටිසම් ක්‍රමයෙන් හිස ඔසවනවා පමණක් නොව ඒ හේතුවෙන් ම විවිධ සමාජ ගැටලු පැන නැගෙමින් ඇත. ඕටිසම් දරුවෙකු ජීවත් වන පවුලක දෙමාපියන්ට මුහුණපාන්නට සිදුවන දුෂ්කරතා මොනවා ද? එම පවුලේ අනෙක් සමාජිකයන්ට මුහුණ දීමට සිදුවන අසීරුතා මොනවා ද? ඕටිසම් දරුවෙකු සමාජයට අනුවර්තනය කරගන්නේ කෙසේ ද? එම දරුවා වෙනුවෙන් සමාජය විසින් සිදුකළ යුතු කාර්යභාරය සහ යුතුකම් මොනවාද? යන ප්‍රශ්නවලට සාර්ථක විසඳුම් ලබා ගැනීමට අප උත්සහ කළ යුතුය. ඕටිසම් තත්ත්වය බලපාන්නේ එක් පුද්ගලයෙකුට නොවේ. එය මුළු පවුලට පමණක් නොව එයින් ඔබ්බට විහිදී ගොස් සමස්ථ සමාජයට බලපාන්නක් ලෙස සොයා ගෙන ඇත. නමුත් මෙරට පවුල් සංස්ථාව හා සමස්ත සමාජය ඕටිසම්වලට ප්‍රතිචාර දැක්වීම සඳහා තවමත් ක්‍රමානුකූලව සැකසී නැති බව පෙනී යයි. ඕටිසම් මඟින් පවුල හා ප්‍රජාව ගමන් කරනු ලබන දිශානතිය වෙනස් කරනු ලබයි. එමෙන්ම එහි වෙසෙන සමාජිකයන් කිසිදිනෙක නොසිතූ විරූ තත්ත්වයන්ට මුහුණ දීම සඳහා අවස්ථාව උදා කිරීමට ඕටිසම් සමත් වෙයි. සමාජයේ මූලික ඒකකය වන පවුලට සමීප ඥාතීන්ට යම් යම් අභියෝගවලට මුහුණ දීමට මේ නිසා සිදු වේ. ඕටිසම් මොළයේ වර්ධනය ආශ්‍රිතව ගොඩනැගුණු ගැටලුවක් වුවද එය පුද්ගලයෙකුගේ ජීවිතය පුරාම දිව යන තත්වයක් බව පෙනී යයි. මෙවැනි දරුවන්ගෙන් ඇතමෙකුට තම වැඩ කටයුතු ස්වාධීනව කරගෙන යාමට හැකි වුව ද ඇතැම් දරුවන්ට එසේ සිදු කිරීමට පහසු නොවේ. ඔවුන්ගේ සෑම කටයුත්තක්ම තවත් පුද්ගලයෙකු

විසින් අධීක්ෂණය කරමින් ඔවුන්ට උදව් කළ යුතු වේ. ඒ සඳහා ම පුද්ගලයෙකු කැප වී සිටිය යුතුය. එබැවින් මෙය සරල කරුණක් හෝ අබාධ තත්ත්වයක් ලෙස හෝ අපට තැකීමට නොහැකිය.

ඔටිසම්වලින් පෙළෙන දරුවෙකු සමාජයට අනුවර්තනය කරගැනීම සඳහා ද කැප වී කටයුතු කළ යුතු බව පෙනී යයි. ඔවුන්ගේ සන්නිවේදන කුසලතා වර්ධනය කිරීම, ඔවුන්ගේ හැසිරීම් රටා පිළිගත හැකි මට්ටමින් සකස් කිරීම, තමන්ගේ කටයුතු ස්වාධීනව කරගෙන යාමට පුහුණු කිරීම ආදිය සඳහා ඔවුන්ට උදව් කළ යුතුය. මෙහිදී ඔවුන් සඳහාම ස්ථාපිත කොට ඇති රාජ්‍ය, රාජ්‍ය නොවන හා පෞද්ගලික විශේෂ පාසල් මගින් සහ ඒවාහි සේවය කරන පළපුරුදු ගුරුවරුන්ගෙන් සහ උපදේශකවරුන්ගෙන් උදව් ලබා ගැනීම අනිවාර්යය වේ. ඇතැම් දෙමාපියන් තමන්ගේ දරුවන් මෙවැනි විශේෂ පාසලකට යොමු කිරීමට වැඩි කමැත්තක් නොදක්වයි. ඔවුන්ගේ දරුවන් ද අනෙක් සාමාන්‍ය දරුවන් ඉගෙනුම ලබන පෙර පාසලකට හෝ ප්‍රාථමික පාසලකට යොමු කරයි. එමගින් සිදුවන්නේ දරුවන්ගේ හැකියාවන් හා කුසලතාවයන් තවදුරටත් දුර්වල වීමක් බව ඔවුහු නොදනිති. මේ නිසා මෙවැනි දරුවන්ගේ දියුණුව හා වර්ධනය අපේක්ෂා කරන්නේ නම් දෙමව්පියන් විසින් අනිවාර්යෙන් ඔවුන්ව විශේෂිත පාසලකට යොමු කළ යුතුය. ඊට අමතරව ඕටිසම් ලක්ෂණ සමඟ වෙනත් රෝගී තත්ත්වයක් පවතින්නේ නම් ඒ පිළිබඳවත් අවධානය යොමු කළ යුතුය. මෙයින් පෙනී යන්නේ විවිධ වූ අපහසුතා මගින් ඔටිසම් දරුවන්ගේ ජීවිතය පැටලුණු නූල් බෝලයක තත්ත්වයකට පත්වී ඇති බවයි. එබැවින් ඉහත සඳහන් කළ ගැටලු හා අපහසුතාවයන්ට මුහුණ දීම සඳහා ඕටිසම් දරුවන්ට මෙන්ම ඔවුන්ගේ පවුල්වල සාමාජිකයන් සඳහා ද සමාජ වැඩකරුවන්ගේ මැදිහත්වීම් අත්‍යවශ්‍ය වේ.

ඕටිසම් දරුවන්, හැකියා සංවර්ධනය සහ එම දරුවන් නිසා පවුල් සංස්ථාවට සිදුවන බලපෑම පිළිබඳ සිදු කරන ලද ගුණාත්මක පර්යේෂණයකින් (Qualitative Research) ලබා ගත් තොරතුරු ආශ්‍රයෙන් මෙම ලිපිය සකස් කෙරේ. එහිදී ඕටිසම් දරුවන් සිටින පවුල් පහක් යොදා ගනිමින් එම පවුල්වල සිටින සාමාජිකයින් සමඟ සම්මුඛ සාකච්ඡා (Interviews), නිරීක්ෂණ (Observation) හා ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යනය (Case study) පැවැත්වීම මඟින් තොරතුරු රැස් කර ගන්නා ලදි. ඊට අමතරව ද්විතීයික මූලාශ්‍රය ද පරිශීලනය කිරීමට පර්යේෂකයාට සිදු විය.

ඕටිසම් යනු කුමක් ද?

ඕටිසම් (Autism) යන්න හැඳින්වීම සඳහා සිංහල භාෂාවේ පවතින වචනය වන්නේ මනෝවික්ෂිප්තභාවය හෝ ස්වේච්ඡතාවය යන්නයි. නමුත් භාවිතයේ පහසුව නිසා බොහෝ දෙනෙක් මෙය ඕටිසම් ලෙස හඳුන්වයි. ‘Autistic’ යන ඉංග්‍රීසි යෙදුමෙන් මනෝවික්ෂිප්තභාවයේ ලක්ෂණවලින් පෙළෙන්නන් යන අර්ථය ධ්වනිත කරයි. ‘Autism’ සහ ‘Autistic’ යන වචනයන්

බිඳී එන්නේ ග්‍රීක වචනයක් වන 'Auto' යන වචනයෙන්ය. (Renee & Alli, 2019). 'Auto' යන වචනයෙන් 'තමන් ', 'ස්වයං' යන සිංහල තේරුම ජනිත වේ. මෙලෙස විග්‍රහ කර බැලීමේදී ඕටිසම් යනු බාහිර ලෝකය සමග එක්වීමේ හැකියාව හීන කරන මානසික තත්ත්වයක් ලෙස සරලව හැඳින්විය හැක. ඕටිසම් සහ එහි ලක්ෂණ විවිධාකාර නම්වලින් හඳුන්වනු ලබයි. උදාහරණයක් ලෙස ASD (Autistic Spectrum Delay), PDD (Pervasive Developmental Delay) Asperger Syndrome, Chidhood Disintegrative Disorder යන වර්ගීකරණයන් දැක්විය හැක. මේ කිනම් නාමයකින් හැඳින් වුවද එයින් ධ්වනිත වන්නේ මොළයේ වර්ධනය බැඳුණු සංකීර්ණ ආබාධයක් පිළිබඳවයි. ඕටිසම් යනු කුමක් ද? යන්න තවදුරටත් පැහැදිලි කරගැනීම සඳහා ඉදිරිපත් වී ඇති නිර්වචන කිහිපයක් මෙසේ දක්වමු.

Autism Science Foundation (n.d.) සඳහන් කරන ආකාරයට ඕටිසම් යනු පුද්ගලයෙකුගේ ජීවිත කාලය පුරාම සංවර්ධනය කළ යුතු ආබාධ තත්ත්වයකි. එය අනෙක් පුද්ගලයින් සමග සන්නිවේදනය කරන ආකාරයටත් අන්තර්සබඳතා පවත්වන අකාරයටත් සෘජුවම බලපානු ලබයි. ඊට අමතරව මෙය මඟින් පුද්ගලයින්ට පවතින ලෝකය පිළිබඳ අවබෝධ කරගැනීමට ද දුෂ්කරතා ඇති කරනු ලබයි.

ලියනගේ (2015) නිර්වචනයට අනුව ඕටිසම් යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ, මනසේ සාමාන්‍ය වර්ධනයේ ඇති වන ඌනතාවයක් නිසා ස්නායු පද්ධතියට බාධා ඇති වීමත් දරුවෙකුට තමන් අවට ලෝකය සමඟ සම්බන්ධතා ඇති කර ගැනීමට නොහැකි වීම හෝ ගැටලු සහිත හැසිරීම රටා පිළිඹිබු කිරීමයි.

ඉහත දක්වන ලද නිර්වචනවලින් පැහැදිලි වන්නේ ඕටිසම් යනු මොළයේ වර්ධනය හා සම්බන්ධ ආබාධ තත්ත්වයක් වන අතර ඕටිසම් ලක්ෂණ තිබෙන දරුවන්ට ඔවුන්ගේ සමාජ - සංස්කෘතික පරිසරය තේරුම් ගැනීමට අපහසු වන බවත්ය. මොවුන්ට අවට ලෝකය පිළිබඳව තේරුම් ගැනීමට අපහසු නිසා අනන්‍යන් සමඟ සබඳතා පැවැත්වීමටත් සමාජයට ගැළපෙන ආකාරයට අනුව හැසිරීම හැඩගස්වා ගැනීමටත් අසීරු වේ. එම නිසා මෙම දරුවන්ගේ කුසලතා සංවර්ධනය කළ යුතුය.

දරුවෙකු ඕටිසම් ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන්නේ අවුරුදු 2ක් 3ක් පමණ කාලය ආරම්භ වීමත් සමග වන අතර එය අවසාන වන්නේ ජීවිතක්ෂයට පත්වීම මගිනි (Ada's Medical Knowledge Team, 2018). ගැහැනු දරුවන්ට වඩා පිරිමි දරුවන්ට ඕටිසම් වැළඳීමට ඇති ඉඩ කඩ වැඩිය. පර්යේෂණවලින් හෙළි වී ඇත්තේ ගැහැනු දරුවන්ට වඩා තුන් ගුණයක බලපෑමක් පිරිමි දරුවන්ට ඕටිසම් වැළඳීම සඳහා අවධානමක් ඇති බවයි (National Autistic society, n.d.). මෙහි සුවිශේෂත්වය වන්නේ සෑම ජාතියකම, වාර්ගික කණ්ඩායකම සහ සමාජ සමූහයකම ඕටිසම් තත්ත්වය දැකිය හැකි වීමයි. නිවුන් දරුවන් තුළ ද මෙම තත්ත්වය ඇති වීමට වැඩි ඉඩක් පවති. නමුත් සහෝදර - සහොදරියන් අතර මෙම බලපෑම සඳහා 3% - 10% ක පරතරයක අවධානමක්

ඇති බව තවදුරටත් සොයා ගෙන ඇත (National Institute of Mental Health, 2015). ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන සෑම පුද්ගලයෙක් තුළම එකිනෙකට පොදු වූ සුවිශේෂ ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. ඔවුන්ගේ දෘශ්‍ය හැකියා, සංගීතමය හැකියා, අධ්‍යාපනික හැකියා සුවිශේෂී ලෙස උරුම වී ඇත. ඇස්පර්ජර් සින්ඩ්‍රෝම්/සහලක්ෂණය (Asperger Syndrome) ඕටිසම්වල තවත් ස්වරූපයකි. මෙම සංකල්පය ඉදිරිපත් කළ හැන්ස් ඇස්පර්ජර් (Hans Asperger) නම් මනෝවිද්‍යාඥයාගේ අදහස වන්නේ මොවුන් විශේෂ හැකියාවන්ගෙන් සහ උසස් බුද්ධි මට්ටමකින් පසුවන්නන් බවය. නමුත් ඔවුන් කථනමය, භාෂණය සහ තේරුම් ගැනීම තුළ දී විවිධ අපහසුතාවලින් යුක්ත වේ. මොවුන්ගේ හැකියා මෙන් ම ආබාධිත තත්ත්ව ද එකිනෙකට වෙනස් විය හැකිය. (Autism Society, 2015). ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන් විවිධ අපහසුතාවලින් පෙළෙන අතර ඒවා ඔවුන්ට ඍජුවම බලපෑම් එල්ල කරනු ලබයි. ඇතැම් දරුවන්ට ස්වාධීනව තම ජීවිතය පවත්වාගෙන යාමට හැකියාවක් පවතින අතර ඇතැම් දරුවන්ට ඔවුන්ගේ ජීවිත කාලය පුරාම සහයක පුද්ගලයකුගේ උදව් අවශ්‍ය වේ. ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන් මේ ලෝකය පිළිබඳව දකින්නේ වෙනත් ආකාරයකින්ය. අනෙක් පුද්ගලයින්, විවිධ ස්ථාන හා සිදුවීම් පිළිබඳව තේරුම් ගැනීමේ දී ඔවුන් ගැටලුකාරී තත්ත්වයකට පත්වේ. ඇතැම්විට ඔවුන් අනෙක් පුද්ගලයින් හා සමාජය කෙරෙහි බියෙන් පසු විය හැකිය. ඔවුන්ට සමාජ ජීවිතය සහ තමන්ගේ පවුල පිළිබඳව තේරුම් ගැනීමට අපහසු වන අතර අනෙක් පුද්ගලයන්ට වඩා ඔවුන් වෙනස්ය යන්න පවා වටහා ගැනීමට මෙම දරුවන්ට අපහසුය. එබැවින් සමාජ වැඩකරුවන්ගේ මැදිහත්වීම මගින් ඔවුන්ට උදව් කිරීම, ඔවුන්ව වෙනස් කිරීම හා ඔවුන් ජීවත්වන සමාජ-පරිසරය වෙනස් කිරීම අත්‍යවශ්‍ය කටයුත්තක් වී ඇත.

දරුවන් තුළ ඕටිසම් ලක්ෂණ ඇතිවීමේ හේතු සාධක

සමාජ සම්බන්ධතා පවත්වාගෙන යාම, වාචික හා වාචික නොවන සන්නිවේදන භාවිත කිරීම සහ පුනර්වර්තී හැසිරීම් රටාව පවත්වාගෙන යාම ආදී ක්ෂේත්‍ර තුළ ප්‍රධාන දුෂ්කරතා මොවුන් තුළ දැකිය හැකිය. බුද්ධිමය වශයෙන් පවත්නා ආබාධ ඇති වීම, ශරීරයේ චලන පවත්වාගෙන යාමට අපහසු වීම, කායික සෞඛ්‍ය ගැටලු (නින්ද නොයාම, ආහාර අරුචිය ආදිය) මතුවීම ඕටිසම් සමග මතු වෙයි. ඕටිසම් සඳහා බලපාන හේතු සාධක හඳුනාගැනීම තවමත් පර්යේෂණ මට්ටමින් සිදු වෙයි. නමුත් පර්යේෂකයින් ප්‍රකාශ කරන්නේ ජානමය හා පාරිසරික සාධකවල එකතුව තුළින් මොළයේ වර්ධනය වෙනස් වීම තුළින් ඔටිසම් තත්ත්වය ඇතිවන බවයි (ලියනගේ,2015). ඕටිසම් ඇති වීම සඳහා ළමුන් ඇති දැඩි කරන ආකාරයත්, සමාජ සම්බන්ධතා පවත්වන ආකාරයත් හේතු වන්නේ නැත. විශේෂයෙන් සමාජ දැනුම්වත් කළ යුතු කරුණක් වන්නේ ඕටිසම් තත්ත්වය ඇතිවන්නේ එම දරුවන්ගේ හෝ දෙමාපියන්ගේ වරදක් නිසා නොවන බවයි. ඕටිසම් ඇති වීම සඳහා බලපාන සාධකයක් පූර්ව මොළයේ වර්ධන කාලය දක්වා ම දිව යයි. නමුත් ඕටිසම් ලක්ෂණ පූර්ණ වශයෙන් පෙන්නුම් කරන්නේ දරුවකු අවුරුදු 02ත් 03ත් අතර වයසකට එළඹීමත් සමඟ බව පිළිගැනීමයි (Ada’s Medical Knowledge Team,

2018). ඕටිසම් ඇති වීමට බලපාන හේතු සාධක පිළිබඳ විවිධ වෛද්‍යවරුන් සහ මනෝවිද්‍යාඥයින් විසින් අදහස් ප්‍රකාශ කොට ඇති අතර එවැනි හේතු සාධක කිහිපයක් මෙසේ දක්වමු.

- ප්‍රවේණියෙන් උරුම වන ජානවල බලපෑම
- ආහාරයට ගන්නා කෑම වර්ග
උදා: කෘත්‍රිම හා ක්ෂණික ආහාර
- වෛද්‍ය ප්‍රතිකාරවල බලපෑම
උදා: ඇතැම් එන්නත් මගින්
- පරිසර දූෂණය
උදා: වාතය, ජලය, ගොඩබිම ආදිය
- දරුවා පිළිසිඳ ගැනීමේ දී මවගේ හා පියාගේ වයස
- ගැබිණි කාලයේ දී ඇතිවන මාතෘක රෝග
- දරුවා මව් කුසින් බිහිවන අවස්ථාවේ දී ඇති වන ගැටලුකාරී තත්ත්වයන්
උදා: දරුවාගේ මොළයට අවශ්‍ය වන ඔක්සිජන් ප්‍රමාණය අඩු වීම.
- මානසික ආතතිය

(ලියනගේ, 2015)

මිනිසා විසින් නිර්මාණය කරගත් සෞඛ්‍යමය ගැටලු, පාරිසරික ගැටලු සහ පරිභෝජන හා ජීවන ගැටලු මෙම රෝගී තත්ත්වය ඇති වීමට සෘජුවම බලපා ඇති බව ඉහත සඳහන් සාධකයන් තුළින් මනාවට පැහැදිලි වේ.

ඕටිසම් ලක්ෂණ සහිත දරුවන්ගේ හැසිරීම් රටා

දරුවෙකුගේ ඕටිසම් ලක්ෂණ එකවර හඳුනා ගැනීම සඳහා ඇතමෙකුට අසීරු විය හැකිය. දරුවෙකු උපතින් පසු මුල් මාස කිහිපය තුළ පෙන්නුම් කරන අසාමාන්‍ය හැසිරීම් රටා පිළිබඳව දෙමාපියන් අවධානයෙන් සිටීම වැදගත් වේ. සාමාන්‍ය දරුවෙකුට නම් මවගෙන් කිරි උරා බීමට මනා හැකියාවක් පවතී. නමුත් ඕටිසම් දරුවෙකු එලෙස නොවන අතර ඔවුන්ගේ මුඛයේ මාංශ පේශී කිරි උරා බීම සඳහා සුදානම් නැත. ඊට අමතරව දරුවා රාත්‍රී කාලයේ දී නිදා නොගෙන දිවා කාලයේ දී හොඳින් නිදා ගන්නේ නම් ඒ පිළිබඳව අපගේ අවධානය යොමු කළ යුතුය. දරුවාට මාස 4ක් 5ක් පමණ වයසට පැමිණීමේ දී ඔහු /ඇය අප දෙස බලා සිනාසිය යුතු අතර පසුව දරුවා කතා කිරීමට උත්සහ දැරිය යුතුය. එසේ නොවන්නේ නම් ගැටලුවකි. ඉන් පසුව එළඹෙන කාලයේ දී දරුවා දණ ගාමින් ඇවිදීම කළයුතු අතර එය තුළ ද රිද්මයක් තිබිය යුතුය. නමුත් ඕටිසම් දරුවා තුළින් පෙන්නුම් කරන්නේ ප්‍රථමයෙන් හිඳගෙන ඉන් අනතුරුව එකවරම නැගිටීමට උත්සහ දැරීමයි. එසේම පවුලේ සිටින පුද්ගලයින් හඳුනා ගැනීමට දරුවා

සමත් විය යුතු අතර විශේෂයෙන්ම දෙමාපියන් හඳුනා ගැනීමට හැකියාව තිබිය යුතුය. දෙමාපියන් හඳුනා ගැනීමට නොහැකි නම් එම දරුවා තුළ යම් ගැටලුවක් පවතී. ඊට අමතරව දෙමාපියන්ව ඇමතීමට, සමීප ඥාතීන්ගේ නාමයන් ඇමතීමට සහ සෙල්ලම් බඩුවල නාමයන් පැවසීමට ක්‍රමයෙන් දරුවෙකුට හැකි විය යුතුය. සුදුසු වයසේ දී වචන උච්චාරණය නොකිරීම ද ඕටිසම් දරුවන්ගේ ලක්ෂණයකි. මෙවැනි ඇතැම් දරුවන් ඔවුන්ගේ ශරීරය සහ ඔළුව ස්පර්ශ කරනවාට අකමැති වන අතර කොණ්ඩය කැපීම සඳහා ඉඩ ලබා නොදෙයි. කොණ්ඩය කැපීම සඳහා ඉඩ ලබා නොදෙන සෑම දරුවෙකුටම ඕටිසම් ලක්ෂණ පවතින බව මෙයින් අදහස් නොකෙරේ. ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන් අනන්‍යයන්ව අනුකරණය කිරීම සඳහා පෙළඹෙන්නේ නැත. බොහෝවිට සාමාන්‍ය දරුවන් දෙමාපියන් සහ අනෙකුත් සහෝදර-සහොදරියන් සිදු කරන දේවල්, ක්‍රියාකාරකම් කිරීමට උත්සහ ගන්නා බව පෙනී යයි. මෙහිදී අවධාරණය කළයුතු වැදගත් කරුණක් වන්නේ ඉහත සාකච්ඡා කරන ලද ලක්ෂණ සියල්ලම සෑම දරුවෙක් තුළම එකම ආකාරයකින් දක්නට නොලැබුණ ද විවිධ පරාස තුළ හා වෙනස් වූ මට්ටම් තුළ විවිධ ලක්‍ෂණ විහිදී යා හැකි බවයි.

දරුවෙකුගෙන් දරුවෙකුට ඕටිසම් ලක්ෂණ වෙනස් වේ. ඇතැම් ලක්ෂණ ඔවුන්ට සුවිශේෂී වේ. මනෝවෛද්‍යවරුන් සහ මනෝවිද්‍යාඥයින් විසින් ඕටිසම්වලින් පෙළෙන දරුවෙකු තුළ දැකිය හැකි ගති ලක්ෂණ පිළිබඳ විග්‍රහයක් කර ඇති අතර ඒවා කිහිපයක් මෙසේ දක්වමු.

- යම් පුද්ගලයෙක් දෙස එක එල්ලේ නොබලයි. ඇසට ඇස නොගැටෙයි. මුහුණ දෙස බලා කතා නොකරයි.

- වචන නැවත නැවත උච්චාරණය කරයි. ගිරවෙකු මෙන් එකම වචනය ප්‍රකාශ කරයි. අප අහන ප්‍රශ්නය ඔවුන් නැවත කියයි.

- එකම මාතෘකාව, එකම කටයුත්ත කෙරෙහි සිත යොමු කොට එහි ඇලී-ගැලී සිටියි. උදාහරණයක් ලෙස දරුවා වාහනවලට කැමති නම් සෑම වෙලාවෙම වාහන ගැන කථා කරයි.

- විවිධත්වයට අකමැති වීම, ඒකකාරී වීම, දින චර්යාවකට අනුව එකම රටාවකට ජීවත් වීම.

- ඇතැම් ශබ්දවලට බියක් හෝ ආශාවක් දැක්වීම.
  උදා : ශබ්ද නඟන සෙල්ලම් බඩුවලට කැමති වීම.
  බ්ලෙන්ඩරයේ ශබ්දයට අකමැති වීම.
- නිර්මාණාත්මක ක්‍රීඩා කිරීමේ හෝ රඟපෑමේ දක්ෂතාවය අල්ප වීම.
  උදා: සෙල්ලම් බඩු පේළියට තැබීම
  වාහනවල රෝද කැරකවීම
- අනෙන්‍ය සම්බන්ධතාවයක් පෙන්නුම් නොකරයි. හුදකලාව සිටීමට ප්‍රිය කරයි.
  උදා: අනෙක් දරුවන් සමඟ සෙල්ලම් නොකරයි.

- උචිත නොවන අයුරින් හැසිරීම සහ එකම ස්ථානය රැදී නොසිටීම.
  උදා : උචිත නොවන අයුරින් සිනා සීම හා ආසනවල ඉඳ ගැනීම.

- භ්‍රමණය වන වස්තූන් කෙරෙහි ආකර්ශනයක් පැවතීම.
  උදා : විදුලි පංකාව සහ සෙල්ලම් බඩුවල රෝද චලනය දෙස බලා සිටීම.

- විශේෂ අභිරුචියක් හෝ හැකියාවක් පැවතීම.
  උදා : ලුණු රසැති ආහාරවලට ප්‍රියතාවයක් පැවතීම.

  ගායනය, වාදනය සහ චිත්‍ර ඇඳීම සඳහා සුවිශේෂ හැකියාවක් පැවතීම.

- යමක් ඉගැන්වීමට අපහසු වීම, අනන්‍යන්ගේ අදහස් තේරුම් ගැනීමට අපහසු වීම, තම අදහස ප්‍රකාශ කිරීමට නොහැකි වීම සහ සිතීමේ ශක්තිය හීන වීම.

- අධික ලෙස කෝපයට පත් වීම සහ අනන්‍යන්ට හිංසා කිරීම.
  උදා : කොනිත්තීම, සපා කෑම, කොණ්ඩෙන් ඇදීම, පහර දීම වැනි චර්යා සිදුකිරීමට පෙළඹීම.

(Ada's Medical Knowledge Team, 2018)

ඕටිසම් ලක්ෂණ මුලදී හඳුනා ගැනීම තුළින් එම දරුවන්ව පූර්ව මැදිහත්වීමේ කටයුතු සඳහා ප්‍රතිකාර කිරීම සඳහා යොමු කළ හැකි අතර ඔවුන්ගේ හැසිරීම් රටාව චිකිත්සාවට ලක් කිරීම තුළින් මෙහි ප්‍රතිවිපාක අඩු කරගත හැකිය. මේ නිසා ඕටිසම් පිළිබඳ සමාජය දැනුම්වත් කිරීම සමාජ වැඩකරුවන්ගේ කාර්යභාර්යක් වන අතර එහි දී ඔවුන්ට ඕටිසම් තත්ත්වයෙන් පෙළෙන දරුවන්ට හා ඔවුන් නියෝජනය කරන පවුල් සංස්ථාවට සහාය විය හැකිය.

ඕටිසම් දරුවන් මුහුණපාන අපහසුතා

බොහෝ පුද්ගලයින්ට ඕටිසම් ගති ලක්ෂණ එකවරම හඳුනාගැනීමට අපහසුය. විශේෂයෙන්ම ඇතැම් දෙමාපියන් සිතන්නේ තම දරුවා දඟකාර හැසිරීම් රටාවලින් යුක්ත බවත් ඔහුට/ඇයට ඇතැම් දේවල් තේරුම් ගැනීමට ශක්තිය නොමැති බවත් කියාය. ඔබගේ දරුවෙකු සුදුසු කාලයේ දී වචන උච්චාරණය නොකරන්නේ නම්, සංවාද දිගින් දිගටම කරගෙන යාමට අසමත් වන්නේ නම් ඒ දරුවා ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙනවා විය හැකිය. එමනිසා දෙමාපියන් තම දරුවාගේ කායික වර්ධනය මෙන් ම හැකියා වර්ධනය පිළිබඳව ද අවධානයෙන් සිටිය යුතුය. ඕටිසම් දරුවන් මුහුණපාන අපහසුතා එකිනෙකාට වෙනස් වේ. ඇතැම් අපහසුතා දරුවාටම ආවේණික වේ. කෙසේ වෙතත් මෙම දරුවන්ට මුහුණපාන්නට සිදුවන අපහසුතා ප්‍රධාන වශයෙන් ආකාර 03 කින් යුක්ත වේ. එනම්,

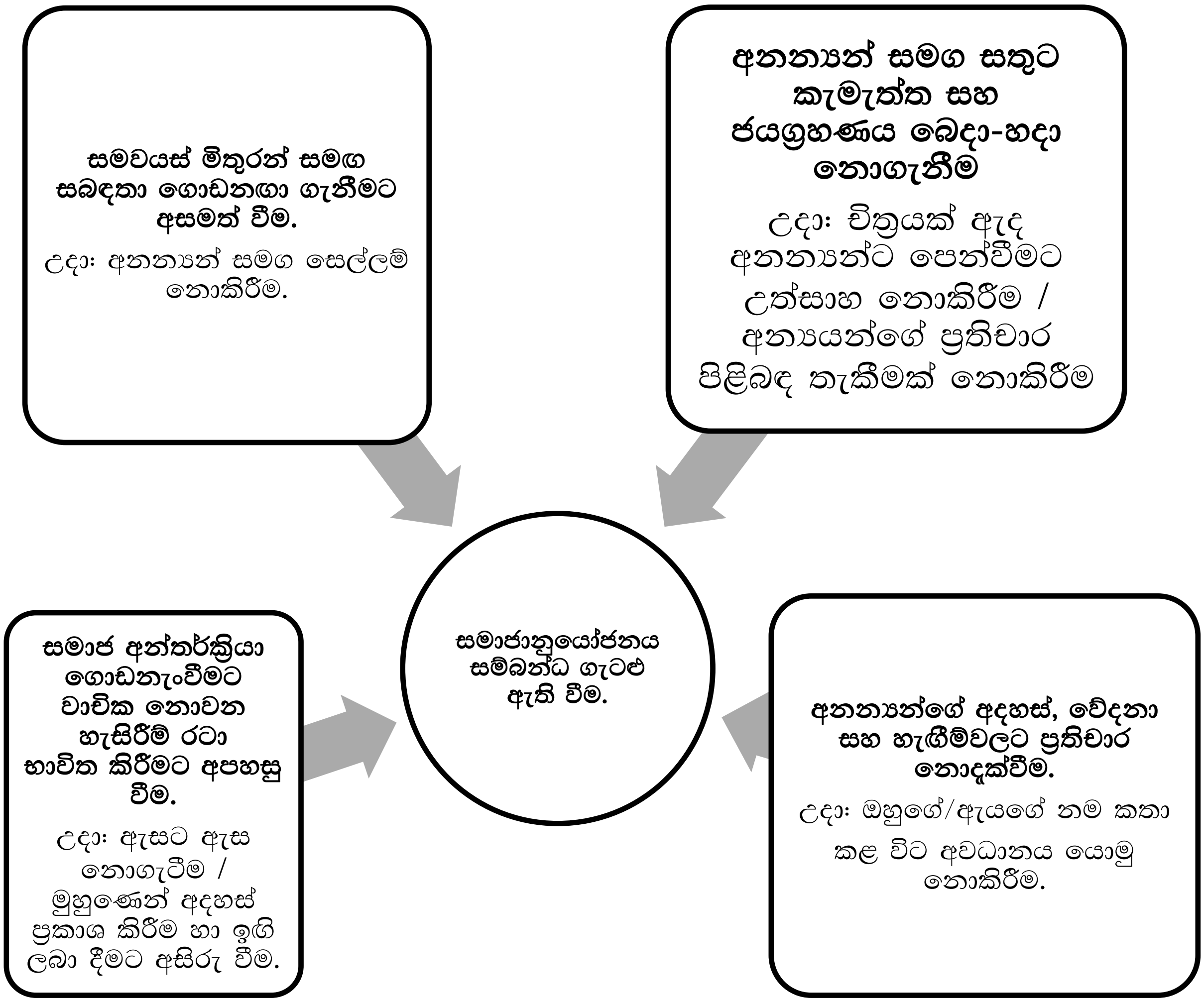
01. සමාජානුයෝජනය සම්බන්ධ ගැටලු ඇති වීම.
02. සන්නිවේදන කුසලතා දුර්වල වීම
03. පුනර්වර්තී හා අනම්‍ය හැසිරීම් රටාවලින් යුක්ත වීම.

(The National Austic Society, 2017)

ඉහත සඳහන් කළ ප්‍රධාන අපහසුතාවයන් සමඟ තවත් බොහෝ අපහසුතා ඇති වෙයි. එබැවින් මෙම දරුවන් මුහුණපාන දුෂ්කරතාවයන් පිළිබඳව තවදුරටත් පැහැදිලි කර ගැනීම වටී.

සමාජානුයෝජනය සම්බන්ධ ගැටලු ඇති වීම.

මෙම දරුවන් සමාජයට අනුගත කිරීම සඳහා දෙමාපියන්ට දැඩි වෙහෙසක් දැරීමට සිදුවේ. සමාජය පිළිගත් සාරධර්ම, අගය, ප්‍රතිමාන සහ සිරිත්-විරිත් ඔවුන් තුළ රෝපණය කිරීමට අපහසුය. මේ නිසා පහත සඳහන් අයුරින් සමාජානුයෝජනය සම්බන්ධ ගැටලු ඇති වේ.



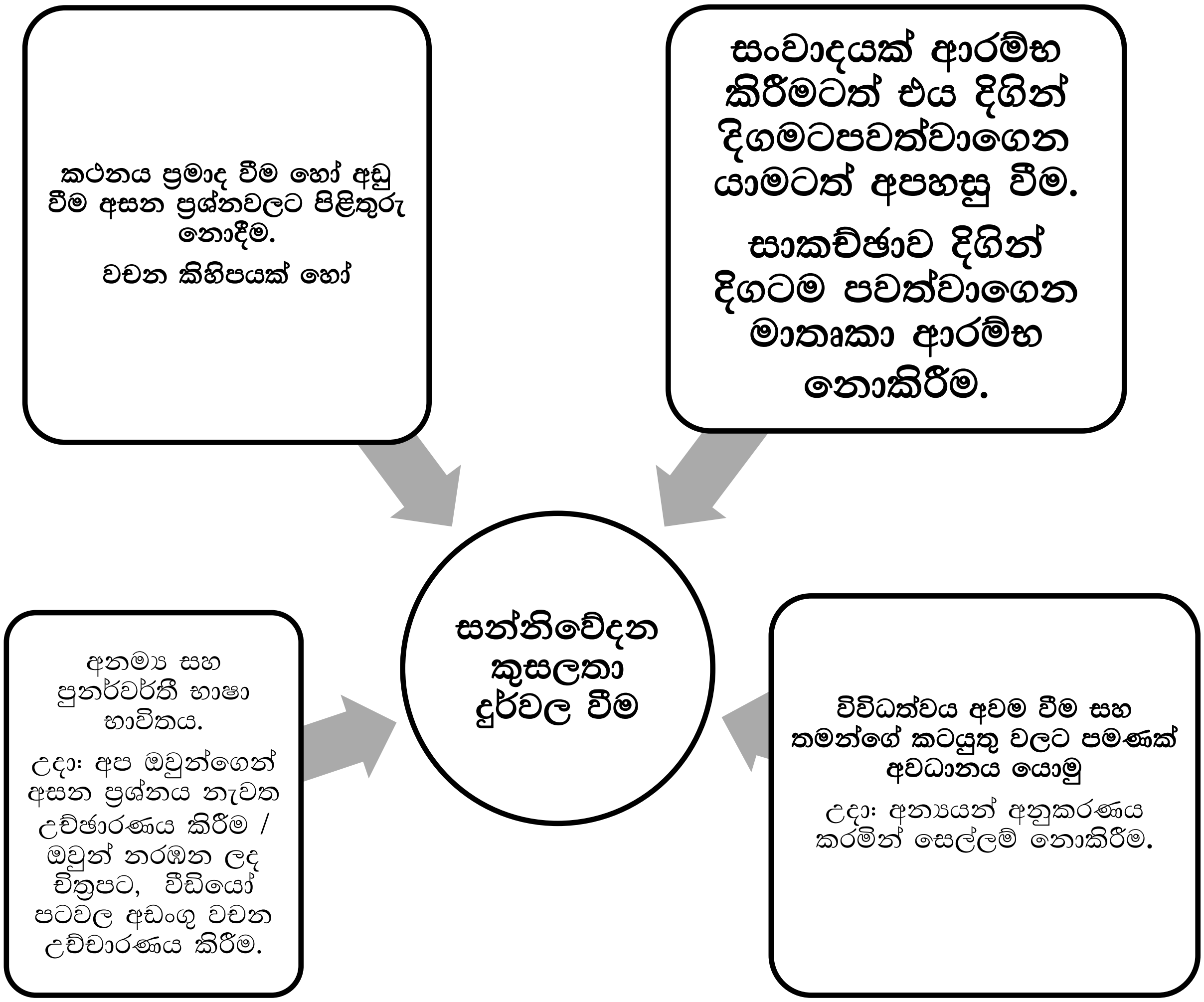
(ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය ස්වභාවයෙන් සිදු වන්නේ නැත. සමාජයට ගැළපෙන අයුරින් අනුගතවීම සඳහා දරුවන්ට එය ඉගැන්වීමට සිදු වෙයි. ඕටිසම් දරුවන්ට සමාජයේ පවතින සම්ප්‍රදාය , පිළිගැනීම්, චර්යාකම් තේරුම් ගැනීමට නොහැකිය. ආහාර අනුභව කිරීම,

පුටුවක අසුන් ගැනීම, ස්නානය කිරීම, වැසිකිළි භාවිතා කිරීම ආදිය පිළිබඳ ඔවුන් හැඩ ගැසෙන්නේ නැත. අනුකරණය හා නිරීක්ෂණය මගින් ඒවා නැවත නැවත ඉගැන්වීමෙන් පුරුදු කළ යුතුය. ඔවුන් අන්‍යයන් සමග සාකච්ඡා කිරීමට හා ඇසුරු කිරීමට වැඩි කැමැත්තක් නොදක්වයි. හුදකලාව කාලය ගත කිරීමට ප්‍රිය කරයි. ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා, හැඟීම් සහ චිත්තවේග අන්‍යයන්ට ප්‍රකාශ කිරීමට අපහසු වන අතර අන්‍යයන්ගේ හැඟීම්, චිත්තවේග හඳුනා ගැනීමටත් තේරුම් ගැනීමටත් අපහසු වේ. මොවුන්ට අනෙක් පුද්ගලයන් දන්නා දේවල් පිළිබඳවත්, සිතන දේවල් පිළිබඳවත් අනුමාන කිරීමට නොහැකිය. මිනිසුන් හඳුනා ගැනීමටත් ඔවුන්ගේ හැසිරීම් රටා පුරෝකථනය කිරීමටත් අපට සමාජ පරිකල්පනය ^Social Imagination) උදව් වේ. නමුත් ඕටිසම් දරුවන්ට එසේ කිරීම දුෂ්කරය. මීළඟට සිදුවන්නේ කුමක් දැයි කියා අනාවැකි පළ කිරීමටත් අනුමාන කිරීමටත් නොහැකිය. අවධානම හා භයානකම යන සංකල්ප ගැන අවබෝධයක් නැති නිසා මොවුන් පිළිබඳ සැලකිල්ලෙන් කටයුතු කළ යුතුය. අනාගතය සැලසුම් කිරීමටත් වෙනස්වීම්වලට හැඩගැසීමටත් හැකියාව ඇත්තේ අඩු ප්‍රමාණයකි (Autistic Science Foundation, n.d). අලුත් දේවල්වලට සහ නුපුරුදු අවස්ථාවලට මුහුණ දීමට ඇත්තේ අඩු ධෛර්යයකි. සමාජ පරිකල්පනය අඩු මට්ටමක පැවතිය ද මොවුන්ට සම්පූර්ණයෙන් පරිකල්පනය නැතැයි කිව නොහැකිය. මන්ද ඔවුන් චිත්‍ර ඇඳීම, ලේඛන කලාවේ නිරත වීම, සංගීතය හැදෑරීම සඳහා යම් ආකාරයකින් නිර්මාණශීලී වන බැවිනි. ඕටිසම් දරුවන් ජීවත් වන්නේ ඔවුන්ගේ ලෝකය තුළය. එබැවින් ඔවුන් සමාජයට අනුගත කිරීමට පවුලේ සමාජිකයින්ගේ, ගුරුවරුන්ගේ, ඥාතීන්ගේ හා අසල්වැසියන්ගේ දායකත්වය ලබාගැනීමට සමාජ වැඩකරුවන් උනන්දු විය යුතුය.

සන්නිවේදන කුසලතා දුර්වල වීම

ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන් මුහුණ දෙන තවත් අපහසුතාවයක් ලෙස මෙය හඳින්විය හැකිය. මනා අන්තර්සම්බන්ධතාවයක් ගොඩනගා ගැනීමටත්, දැනුම රැස්කර ගැනීම සඳහා ඉගෙන ගැනීමටත් අවශ්‍ය කරන ප්‍රධානතම සාධකය වන්නේ සන්නිවේදනයයි. පුද්ගලයින්ට එකිනෙකා හඳුනාගැනීමටත් අදහස් හුවමාරු කරගැනීමටත් හැකි වන මාධ්‍ය ලෙස ද මෙය හැඳින්විය හැක. පුද්ගලයින් අතර සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා වචන, සංඥා, ශබ්ද හා හැසිරීම් රටා භාවිතා කරනු ලබයි. ඕටිසම් දරුවෙකුගේ සන්නිවේදන කුසලතා දුර්වල මට්ටමක පවතින අතර ඒ හේතුවෙන් ඔවුන්ට තවත් ගැටලු රාශියකට ඔවුන්ට මුහුණ දීමට සිදු වේ. ඒවා පිළිබඳ විග්‍රහයක් පහත සඳහන් සටහන් තුළින් දැක්වේ.



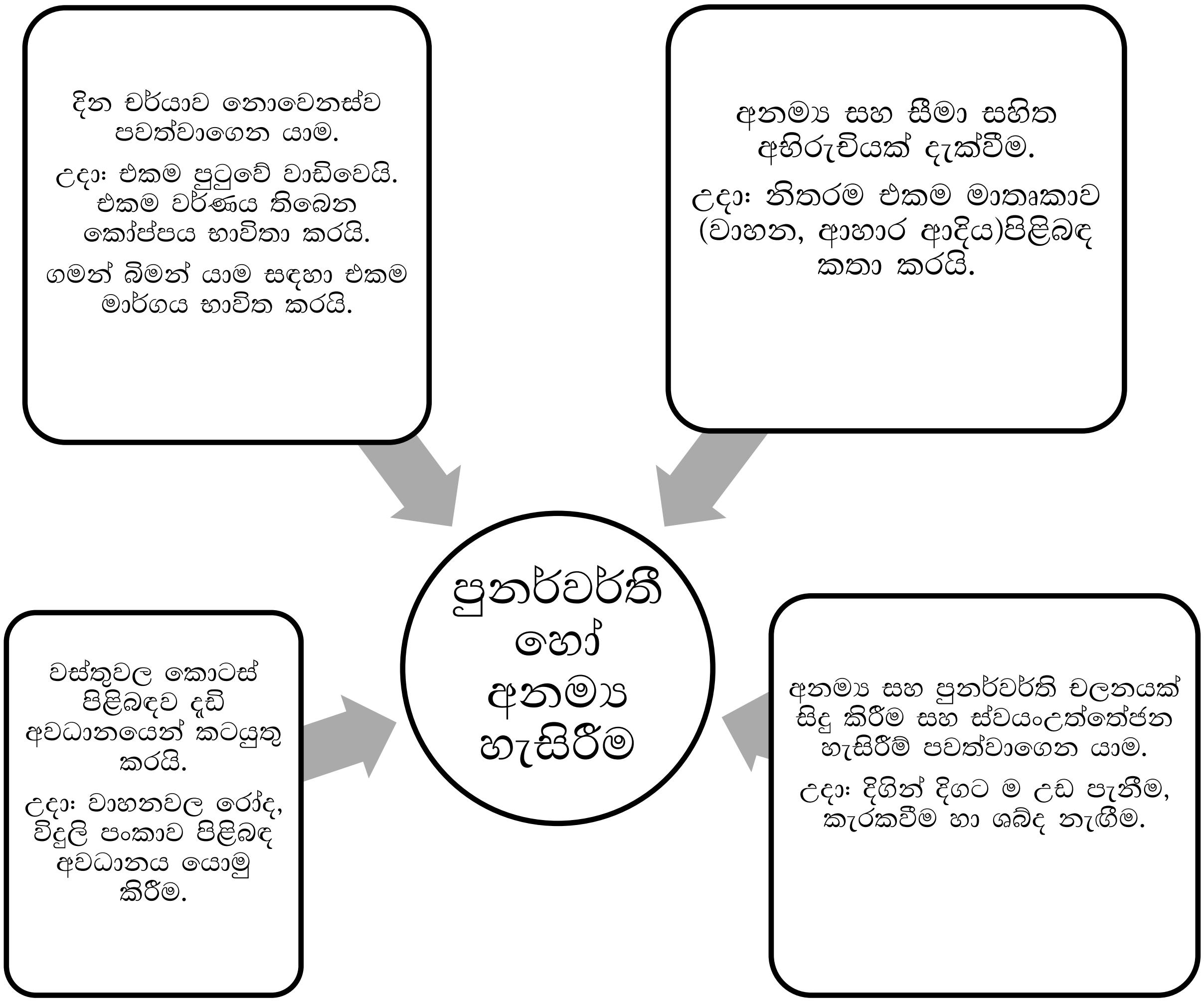
(ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

මොවුන්ගේ ශරීර භාෂාව (Body Language) ඉතාම ආගන්තුක වේ. වාචික හා වාචික නොවන භාෂාව තුළ ද ගැටලු පවතී. භාෂාව හඳුනා ගැනීමේ හැකියාව ඉතා අඩුය. පුද්ගලයෙක් පැවසූ වචනය නැවත හඳුනා ගැනීමටත්, නැවත භාවිත කිරීමටත්, ඔවුන්ට අපහසුය. මුහුණේ ඉරියව් පෙන්වීම, හැඟීම් ප්‍රකාශ කිරීමටත්, හඬෙහි විලාසය පාලනය කිරීමටත් මෙම දරුවන් පෙළෙඹෙන්නේ ඉතා අඩු වශයෙන්ය. ඊට අමතරව ඇනුම් පද, උපහාස හා විහිළු - තහළු හඳුනා ගැනීමට අසමත් වේ. සමහර ඕටිසම් දරුවන් කතා නොකර සිටිනවා හෝ අඩුවෙන් කතා කරනවා විය හැකිය. ඔවුන්ට අප කථා කරන දේවල් තේරුම් ගැනීමට හැකි වුවද ඇතැම්විට ඔවුන් පිළිතුරු දීමට හෝ නැවත කතා කිරීමට හෝ වැඩි කැමැත්තක් නොදක්වයි. ඒ සඳහා ඔවුන් විකල්ප ලෙස දෘශ්‍ය සංකේත හෝ සංඥා භාෂා උපයෝගී කර ගනී. ඇතමුන්ට භාෂා හැකියාව තිබුණ ද සංවාදයක් දිගින් දිගටම කරගෙන යාමට හැකියාවක් නොමැත. මෙම දරුවන් තුළින්

ඉස්මතු වන තවත් ලක්‍ෂණයක් වන්නේ යම් පුද්ගලයකු පවසන වචන හා වාක්‍ය ඔවුන් නැවත උච්චාරණය කිරීමයි.

පුනර්වර්තී හෝ අනම්‍ය හැසිරීම (Recurent and Inflexible Behaviour)

ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන් මුහුණපාන තවත් අපහසුතාවයක් ලෙස මෙය හැඳින්වීමට හැකිය. හැසිරීම යනු බාහිර හෝ අභ්‍යන්තර උත්තේජනවලට පුද්ගලයෙකු විසින් හෝ කණ්ඩායමක් විසින් හෝ දක්වන ක්‍රියාවක් හෝ ප්‍රතික්‍රියාවක් ලෙස සරලව විග්‍රහ කිරීමට හැකිය. තවදුරටත් පැහැදිලි කරන්නේ නම් ක්‍රියාවකට හෝ උත්තේජනයකට පුද්ගලයෙකු විසින්, පරිසරයට දක්වන ප්‍රතික්‍රියාව හැසිරීම ලෙසින් හැඳින්විය හැකිය. සමාජයේ ජීවත්වන ආකාරය, අන්‍යයන් සමග අන්තර්සම්බන්ධතා පවත්වන ආකාරය, සන්නිවේදනය කරන ආකාරය, තමන්ගේ අවශ්‍යතා ඉටු කර ගන්නා ආකාරය, ගැටලුවකට විසඳුම් සොයන ආකාරය හැසිරීම් තුළින් පිළිබිඹු වේ. මෙලෙස හැසිරීම් පවත්වාගෙන යාමේ දී ඕටිසම් දරුවන් මුහුණපාන්න සිදුවන දුෂ්කරතා කිහිපයක් හඳුනාගත හැකිය. ඒවා පහත දැක්වෙන සටහනින් විස්තර කෙරේ.



(ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

ඕටිසම් දරුවන් මුහුණපාන ප්‍රමුඛ ගැටලුවක් ලෙස සමාජය පිළිගත් ආකාරයට හැසිරීම් පවත්වාගෙන යාමට නොහැකි වීම දැක්විය හැකිය. ඔවුන්ට අවස්ථාව අනුව, ස්ථානය අනුව පුද්ගලයාට අනුව හැසිරීම් පවත්වාගෙන යාමටත්, හැසිරීම් රටා වෙනස් කිරීමටත් දුෂ්කරය. සෑම විටම එකම හැසිරීම් රටාව පවත්වාගෙන යන අතර ඔවුන්ගේ දින චර්යාව වෙනසකට ලක් වූ විට ඔවුන් කලබලයට හෝ කෝපයට පත් විය හැකිය. ඇතැම් දරුවන් එකවරම බඩු පොළොවේ ගැසීම, බිත්තිවලට හා දොර - ජනෙල්වලට අතින් පහර දීම, එක සැණින් දිව යාම, ඝෝෂාකාරී ලෙස කෑගැසීම, අනන්‍යන්ට පහර දීම වැනි දඩබ්බර හැසිරීම් රටා වලට යොමු වේ. එසේම ඔවුන් ස්වයං උත්තේජන හැසිරීම් (Self Stimulatory Behaviours) සඳහා වඩාත් උනන්දුවෙන්

කටයුතු කරයි. අන්‍ය පුද්ගලයන්ගේ මැදිහත්වීමකින් තොරව දරුවන් මෙම හැසිරීම් රටා සිදු කරයි. මේවා කොටස් කිහිපයකින් යුක්ත වේ.

ස්වයං උත්තේජන හැසිරීම් රටා වර්ගීකරණය

වර්ගය	ගති ලක්ෂණ
ශරීර චලන (BodyMovement)	උඩ පැනීම, ඇඟිලි කැරකවීම, අත්පුඩි ගැසීම, ඇඟිලි තුඩුවලින් ඇවිදීම, රවුමට කැරකීම ආදිය දිගින් දිගට ම සිදු කරයි.
දෘශ්‍ය (Visual)	ඇස් කොනින් බැලීම, කැරකැවෙන වස්තු දෙස බලා සිටීම. වාහන රෝදය, විදුලිපංකා හා සෙල්ලම් බඩු පිළිවෙළකට තබා බලා සිටීම
ශ්‍රවණ (Auditory)	දිගින් දිගටම ශබ්ද නැගීම, නොනවත්වා කෑ ගැසීම.
මුඛීය (Oral)	ඇඟිලි කටේ දමාගැනීම හෝ යම් කිසි වස්තුවක් කටේ දමාගැනීම, දත් මිටි කෑම.
ස්පර්ශක (Tactile)	ඕනෑවට වඩා ස්පර්ශ කිරීම, මෘදු පෘෂ්ඨයන් ස්පර්ශ කිරීම (රෙදි, පාපිසි ආදිය)
ගන්ධ (Smell)	නිතරම භාණ්ඩ සුවඳ බැලීම හා දෑත් සුවඳ බැලීම.

මූලාශ්‍රය : Daly, Bedell and Hinojasa, 2001

ඉහත සඳහන් ලක්ෂණ සියල්ලම එක් දරුවෙකු තුළ දැකිය නොහැකි අතර ලක්ෂණ කිහිපයක් එක් දරුවෙකු තුළින් පිළිබිඹු විය හැකිය. මෙම ලක්ෂණ ඔවුන් ස්වභාවයෙන් ස්වාධීනව ගොඩනඟා ගත් හැසිරීම් රටා ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

ප්‍රතිකාර සැලැස්ම. (Treatment Plan)

වෛද්‍ය ප්‍රතිකාරවලට අමතරව ඕටිසම් දරුවන්ගේ හැකියා වර්ධනය සහ දෛනික ජීවිතයේ ගැටලු නිරාකරණය කර ගැනීම සඳහා සැකසුණු ප්‍රතිකාර සැලැස්මක් ලෙස මෙය හැඳින්විය හැකිය. මෙය මානෙල් වික්ටෝරියා ලියනගේ විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද ප්‍රතිකාර සැලැස්මකි. පර්යේෂකයා විසින් සිදු කරන ලද ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යනයක ^Case Study& තොරතුරු මෙහිදී යොදා ගෙන ඇත. ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවාගේ පෞද්ගලික තොරතුරු, පවුලේ විස්තරය, අධ්‍යාපනික තත්ත්වය සහ ඔහු/ඇය මුහුණපාන අපහසුතා හා ගැටලු පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් පළමුවෙන්ම සාරාංශ කරගත යුතු අතර ඉන් පසුව මෙම දරුවා සඳහා ප්‍රතිකාර සැලැස්මක් අපට ගොඩනගා ගත හැකිය. එහිදී ජීවිත සිද්ධි ඉතිහාසය (Case History), ගැටලු හඳුනා ගැනීම (Problem Recognition) හා හැකියා සංවර්ධනය සඳහා ප්‍රතිකාර සැලැස්ම (Treatment Plan For Skill Development) යන ප්‍රධාන කොටස් තුනෙකින් මෙම සැලැස්ම සමන්විත වේ. දරුවා සංවර්ධනය කිරීම සඳහා මූලික වශයෙන් දිගු කාලීන හා කෙටි කාලීන ඉලක්ක ගොඩනගා ගත යුතුය. ඉන්පසු එම ඉලක්ක මුදුන් පමුණුවා ගැනීම සඳහා ඉගැන්වීමේ ක්‍රම සහ ප්‍රායෝගික ක්‍රියාකාරකම් ආරම්භ කළ යුතුය. මෙම ප්‍රතිකාර සැලැස්ම දිගින් දිගටම පරීක්ෂා කරමින් ප්‍රතිඵල පිළිබඳ සමීක්ෂණයක් කළ යුතු අතර අවශ්‍ය මැදිහත්වීම් ද සිදු කළ යුතුය. එය නොනවතින ක්‍රියාවලියක් විය යුතුමය. මෙය නිර්මාණය කිරීමේ දී ඕටිසම් දරුවා කේන්ද්‍රකර ගත යුතු අතර ඔහුගේ/ඇයගේ අවශ්‍යතාවයන් ඉටු කර ගැනීම ප්‍රමුඛ අරමුණ විය යුතුය. එලෙස ගොඩනගාගත් ප්‍රතිකාර සැලැස්මක් පහතින් දැක් වේ.

ප්‍රතිකාර සැලැස්ම

ජීවිත සිද්ධි අධ්‍යයනය (Case History)

1) පෞද්ගලික තොරතුරු

නම : ආර්. ඒ. ඉෂාර තෙන්නකෝන් (මනඃකල්පිත නාමයකි)

උපන් දිනය : 2003 - 08 - 31

වයස : 16 යි

ලිපිනය : අංක 114, අලුත්වත්ත පාර, දිගන

2) පවුල් පරිසරය

- පියාගේ නම : ආර්. ඒ. ශමිල තෙන්නකෝන් (මනඃකල්පිත නාමයකි)
  පියාගේ අධ්‍යාපන තත්වය : අ.පො.ස සා/පෙළ දක්වා
  රැකියාව : විදේශගත වී ඇත
  දුරකථන අංකය : සඳහන් නොකරයි

- මවගේ නම : ඩබ්ලිව්. එම්. නදීරා වික්‍රමආරච්චි (මනඃකල්පිත නාමයකි)
  මවගේ අධ්‍යාපන තත්වය : අ.පො.ස සා/පෙළ දක්වා
  රැකියාව : ගෘහණියකි
  දුරකථන අංකය : සඳහන් නොකරයි

- සහෝදරයන් ගණන : 1 යි සහෝදරියන් ගණන : නැත

- නිවසේ සිටින අනෙක් පුද්ගලයන් පිළිබඳ විස්තර (සමීප ඥාතීන් / මිත්‍රයන් / සේවක සේවකාදින්) :

  මෙම දරුවා මවගේ සෙවණේ වැඩෙන දරුවෙකු ලෙස පෙනී යයි. තම බාල සහෝදරයාට අමතරව මව් පාර්ශ්වයේ ඥාතියෙකු වන ලොකු අම්මා මෙම දරුවාගේ නිවසේ වාසය කරයි. ඊට අමතරව අසල්වාසී නිවාසවල මෙම දරුවාගේ සමීප ඥාතීන් ජීවත් වේ. සේවක-සේවකාදින් නැත.

- නිවසේ විස්තරය :

  මොහුගේ පවුලේ සාමාජිකයින් ගණන 4කි. පියා, මව, බාල සහෝදරයා සහ මෙම දරුවා පවුල නියෝජනය කරයි. පියා විදේශගත වී රැකියාවක් සිදු කරයි. මවගේ ලොකු අම්මා නිතරම නිවසේ වැඩකටයුතු වලට උදව් කරයි. බාල සහෝදරයා පෙර පාසල් අධ්‍යාපනය ලබයි.

3) දරුවාගේ අධ්‍යාපන තත්ත්වය :

පෙර පාසල් යාම හෝ විශේෂ අධ්‍යාපනය ලැබීම හෝ අධ්‍යාපනය කටයුතුවල ක්‍රමිකව හා අඛණ්ඩව නියැලීමට මෙම දරුවාට නොහැකි වී ඇත. තෙල්දෙණිය ඔරුතොට ප්‍රදේශයේ පවතින ආයුර්වේද මධ්‍යයස්ථානයකින් ප්‍රතිකාර ලබාගෙන ඇත. ඊට අමතරව වර්තමානයේ දී දිගන අඹකොටේ ප්‍රදේශයේ පවතින 'Home of Hope' යන මධ්‍යස්ථානයෙන් ද සතියකට වරක් ව්‍යායාම හා චිකිත්සාව ලබා ගනී.

4) මීට පෙර දරුවා සංවර්ධනය කිරීම සඳහා සිදු කළ උත්සාහය පිළිබඳ විස්තර :

දරුවාගේ හැකියා සංවර්ධනය හා දෛනික ජීවිතයේ ගැටලු නිරාකරණය කිරීම සඳහා විධිමත් අධ්‍යාපනයක් හෝ පුහුණුවක් ලබා දී නොමැත.

5) දරුවා පෙළෙන වෙනත් රෝග :

සඳහන් නොවේ.

6) ඉහත සඳහන් රෝග සඳහා ලබා ගන්නා/ ලබා ගත් ප්‍රතිකාර :

සඳහන් නොවේ.

7) විශේෂ නිරීක්ෂණ (ඇත්නම්) :

මෙම දරුවාට තම දෛනික ජීවිතයේ කටයුතු සිදු කර ගැනීමට අපහසු වී ඇත. සියලු කටයුතු සිදු කරන්නේ මවගේ සහයෝගයෙන් පමණි.

8) ගැටලු හඳුනා ගැනීම(Problem Recognition)

1. මීට පෙර දරුවා සමඟ සිදු කර ඇති ක්‍රියාකාරකම් :

මෙම දරුවාට අප පවසන හෝ අසන හෝ ප්‍රශ්න යම්තාක් දුරට හඳුනාගත හැකිය. ''අම්මා, මල්ලී, එන්න, කන්න, යන්න, එපා'' යන වචන කථා කිරීමට හැකිය. දරුවා සමඟ කථා කරමින් 'අම්මා කොහේද?' , මල්ලි කොහේද?'' යන ප්‍රශ්න විමසුවිට යම්තාක් දුරට ප්‍රතිචාර දක්වයි. ඊට අමතරව මොහු සමග පවුලේ සාමාජිකයින් විවිධ ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වී ඇත. (වතුර පිරවූ බෝතලය පෙරළීම, බෝලය පෙරලීම, වාහන පැද්දීම ආදීය)

2. හඳුනාගත් ගැටලු :

මෙම දරුවා මුහුණපාන අපහසුතා ප්‍රධාන වශයෙන් ආකාර හයකින් අපට හඳුනාගත හැකිය.

- ✓ කථන හැකියාව හා සංවාදයේ නිරත වීමේ හැකියාව අඩු වීම.
- ✓ ඇවිදීමට නොහැකි වීම.
- ✓ දෛනික වැඩකටයුතු සිදු කිරීමට නොහැකි වීම.
  උදා-: ආහාර ගැනීම, ඇඳුම් ඇඳීම, දත් මැදීම.
- ✓ අධ්‍යාපන මට්ටම ඉහළ දැමීම සඳහා දෙමාපියන් විසින් මොහුව පෙර පාසලකට /විශේෂිත පාසලකට යොමු නොකිරීම.

3. විසඳුම් :

- මෙම දරුවා මූලික වශයෙන් පෙර පාසල් හෝ විශේෂිත පාසලකට යොමු නොකිරීම නිසා මෙම දරුවාගේ සංවර්ධනය අතපසු වී ඇත. එබැවින් ඉහත හඳුනාගත් අපහසුතා සඳහා දැඩි අවධානයක් යොමු කරමින් මෙම දරුවා සංවර්ධනය කළ යුතුය. ඉහත සඳහන් ගැටලු ජය ගැනීම සඳහා ඉලක්ක ගොඩනගමින් ක්‍රියාකාරකම් ආරම්භ කළ යුතුය. ප්‍රථමයෙන්ම දෙමාපියන් විසින් මෙම දරුවාගේ සංවර්ධනය අපේක්ෂා කරන්නේ නම් ක්‍රියා කළයුතු ආකාරය පිළිබඳ උපදේශන සැසියක් පවත්වන ලදී. දෙමාපියන්, සමීපතම පුද්ගලයන්, සමීපතම ඥාතීන් සහ යහළුවන් සහභාගි කරවා ගනිමින් මෙම දරුවා සංවර්ධනය කළයුතු ආකාරය පිළිබඳ උපදේශන සැසියක් පැවැත්වීම.
- මෙම දරුවා විශේෂිත පාසලකට යොමු කිරීමේ වැදගත්කම මවට ඒත්තු ගැන්වීම. ආබාධිතා අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ පෙනී සිටින ෆ්‍රිඩ්ස්රෝ (FRIDSRO) වැනි ආයතනය හඳුන්වා දීම. එමෙන්ම දරුවා දැනට ව්‍යායාම් සිදුකර ගැනීම සහභාගි වන ‘Home of Hope’ යන මධ්‍යස්ථානය සඳහා දිනපතාම මෙම දරුවා රැගෙන යන ලෙස යෝජනා කරන ලදි.
- මවට සහ ඥාතීන්ට මොහු සමග නිතරම කථා කරන ලෙස අවධාරණය කිරීම. ක්‍රමයෙන් වචන හඳුන්වා දීමට ඒ සඳහා උපායමාර්ග යොදා ගන්නා ආකාරය පිළිබඳවත් දරුවාගේ මව පුහුණු කිරීම. ‘බෝලය දෙන්න’, ‘කාමරයට යන්න’, ‘එළියට එන්න’ යන ආකාරයෙන් වාක්‍ය මඟින් වචන හඳුන්වා දීම.
- ඕටිසම් දරුවන්ට ඉගැන්වීමේ ක්‍රම හා පුහුණු කිරීමේ ක්‍රම හඳුන්වා දීම. පින්තූර හුවමාරු කිරීමෙන් ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය (Picture Exchange Communication Systrem) සහ වචන භාවිතා කරමින් ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය (Word Exchange Communication Systrem) මගින් ප්‍රායෝගිකව මෙම දරුවන්ව දියුණු කිරීම සඳහා උනන්දු කිරීම.
- කථන හැකියාව දියුණු කිරීම සඳහා මූලික ක්‍රියාකාරකම් ආරම්භ කිරීම. උදාහරණයක් වශයෙන් සබන් බෝල පිඹීම, කඩදාසි බෑග් පිඹීම හා ජලයට පිඹීම වැනි ක්‍රියාකාරකම් සිදු කිරීම.

9) හැකියා සංවර්ධනය සඳහා වන ප්‍රතිකාර සැලැස්ම (Treatment Plan)

1 දිගු කාලීන අරමුණු /ඉලක්කය

තමන්ගේ දෛනික වැඩකටයුතු ස්වාධීනව සිදු කිරීම.

- යමක් ඉල්ලීම හා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සඳහා වචන භාවිත කිරීම.
- තනිවම ආහාර අනුභව කිරීමට හැකිවීම.
- තනිවම තමන්ගේ ඇඳුම් තෝරා ගැනීමට හැකිවීම.
- තනිවම පුටුවෙන් සිට ගැනීම හා හිඳ ගැනීමට හැකිවීම.

2 වර්තමාන තත්වය

මෙම දරුවාට ස්වාධීනව දෛනික කටයුතු කර ගැනීමට අපහසුය. ආහාර ගැනීම, ඇඳුම් තෝරා ගෙන ඇඳීම, ඇවිදීම, අන්‍යයන් සමග සන්නිවේදනය කිරීම ආදිය සඳහා හැකියාව පවතින්නේ අල්ප වශයෙනි. අම්මා, තාත්තා, මල්ලි යන ආමන්ත්‍රණ පද කිහිපයක් පමණක් කථා කරයි.

3 අධ්‍යාපන අවශ්‍යතාවය

මෙම දරුවාට එදිනෙදා කටයුතු කර ගැනීම සඳහා ඉගැන්වීමත්, පුහුණුවත් සහ සහයෝගයත් ලබා දිය යුතුය. එසේම හැකියාව වර්ධනය කිරීම සඳහා අභ්‍යාසවල යෙදවිය යුතුය.

4 එය ඉටු කර ගැනීම සඳහා ගොඩනගාගත් කාල රාමුව (Time Frame)

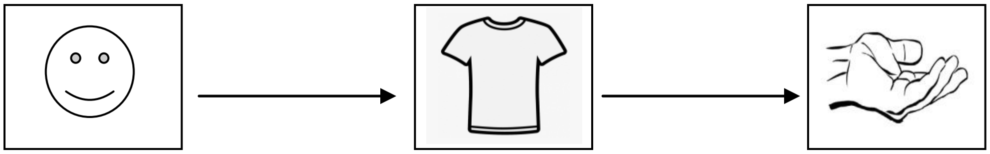
දිගු කාලීන ඉලක්ක මාස 3 යි	ඉලක්කය (1) තනිව ආහාර ගැනීමට හැකි වේ.	ඉලක්කය (2) තනිව ඇඳුම් තෝරා ගැනීමට හැකි වේ.	ඉලක්කය (3) යමක් ඉල්ලීම හා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සඳහා වචන භාවිතා කළ හැකි වේ.	ඉලක්කය (4) තනිව පුටුවෙන් හිඳ ගැනීමට හා සිට ගැනීමට හැකි වේ.
කෙටි කාලීන ඉලක්ක 2019-10-01 2019-10-22 දක්වා	1.1 තමන් කැමති ආහාරය තෝරා ගැනීමට හැකිය.	2.1 තමන් කැමති ඇඳුමේ නම පැවසීමට හැකිය.	3.1 'දෙන්න එපා' යන වාක්‍ය භාවිතා කළ හැකිය.	4.1 සහය ඇතිව පුටුවෙන් නැගිටීමට හැකිය.
2019-10-23 2019-11-20 දක්වා	1.2 පින්තූර මගින් ආහාර හඳුනා ගැනීමට හැකිය.	2.2 අන්‍යයන්ගේ ඇඳුම් මගින් ඔවුගේ ඇඳුම් හඳුනාගැනීමට හැකිය.	3.2 'මට දෙන්න' යන වාක්‍ය භාවිත කළ හැකිය.	4.2 සහය ඇතිව පුටුවෙන් නැඟී සිටීමට හැකිය.
2019-11-22 2020-01-01 දක්වා	1.3 තනිව තමන් කැමති ආහාරයක් හඳුනාගෙන එය ඉල්ලීමට හැකිය.	2.3 දරුවාට අවශ්‍ය කරන සියලුම ඇඳුම් (කලිසම, ටී ෂර්ට්, යට ඇඳුම්) තෝරා ගැනීමට හැකිය.	3.3 'මට එපා' යන වාක්‍ය භාවිතා කළ හැකිය.	4.3 තනිවම පුටුවෙන් සිට ගැනීම හා නැවත පුටුවෙන් හිඳ ගැනීමට හැකිය.

මූලාශය : ලියනගේ, 2015

5 ක්‍රියාකාරී සැලැස්ම (යෝජිත ඉගැන්වීමේ ක්‍රම හා ඉගැන්වීමේ අත්දැකීම්)

මෙම දරුවාට ආහාර පාන හා ඇඳුම් පැළඳුම් හඳුන්වාදීමේදී පින්තූර හුවමාරු කිරීමේ ක්‍රමය (Picture Exchange Communication System) යොදා ගන්නා ලදි. ප්‍රථමයෙන් පින්තූර භාවිතා කරමින් ආහාර වර්ග හා ඇඳුම් වර්ග හඳුන්වා දෙන ලදි. ඉන් පසුව සැබෑ ආහාර වර්ග හා ඇඳුම් පෙන්වා දෙමින් (කලිසම, ටී ෂර්ට්, බිස්කට්, කෙසෙල් ගෙඩි යන ආකාරයෙන්) ඒවා හඳුන්වා දෙන ලදි. එසේම ඔහුට වචන භාවිතය හුරු කිරීම සඳහා 'කලිසම දෙන්න' 'ටී ෂර්ට් එක දෙන්න' ආදි වාක්‍ය පුරුදු කරන ලදි.

උදාහරණ ඃ



මට ටී ෂර්ට් එක දෙන්න

6 නැවත පරීක්ෂා කරන ලද ප්‍රතිඵල

මෙම දරුවාට දිගුකාලීන අධ්‍යාපනයක් හෝ පුහුණුවක් ලැබී නැත. එමනිසා මෙම දරුවා සඳහා ගොඩනගා ගන්නා ලද ඉලක්ක මහත් කැපවීමෙන් හා ඉවසීමෙන් සැලකිය යුතු කාලයක් නොකඩවා සිදුකළ යුතු බව පෙනී යයි. වර්තමානය වනවිට මෙම දරුවාට තනිව පුටුවේ හිඳ ගැනීමට හා නැගී සිටීමට හැකි වුවද ඇවිදීමට නොහැකිය. එසේම යම්තාක් දුරට ආහාර-පාන වර්ග හඳුනාගැනීමට ද සමත් වී ඇත. බිස්කට්, කේක්, කෙසෙල් වැනි ආහාරවල නම් උච්ඡාරණය කළ හැක. නමුදු එම ආහාර අනුභව කිරීමේදී සහයක පුද්ගලයකුගේ උදව් අවශ්‍යය වේ. යමක් ඉල්ලීම හා ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සඳහා දියුණුවක් ලබාගෙන ඇත. 'දෙන්න', 'එපා', 'බැහැ', 'ඔව්' යන වචන සහ පවුලේ සාමාජිකයන්ගේ නම් හොඳින් උච්චාරණය කරයි. 'මට දෙන්න', 'මට එපා' යන වාක්‍ය ද යම්තාක් දුරට භාවිතා කළ හැකිය. තනිව ඇඳුම් ඇඳීමට ඔහුට තවමත් නොහැකිය. ඒ සඳහා අප තවදුරටත් අවශ්‍ය හැකියා වර්ධනය කළ යුතුය.

7 ප්‍රගතිය තක්සේරු කිරීම

දරුවාගේ හැකියා වර්ධනය සඳහා පවුලේ සහ ඥාතීන්ගේ උනන්දුව හා කැපවීම වර්ධනය කිරීමට හැකි වී ඇත. පෙරට වඩා ඔවුන් තුළ තමන්ගේ දරුවා වර්ධනය කළ හැකි

බවට ධනාත්මකව සිතීමට පොළඹවා ගත හැකි විය. විශේෂයෙන් ඔහුගේ මව කැප වී ක්‍රියා කරයි. අපගේ සහයෝගයෙන් හා මවගේ උනන්දුව පදනම් වී මෙම දරුවා ක්‍රමයෙන් සංවර්ධනය වන බව නිරීක්ෂණය කළ හැක.

07 දෛනික ජීවිතයේ ගැටලු නිරාකරණය කර ගැනීම සඳහා යොදා ගත හැකි ඉගැන්වීමේ ක්‍රම.

මෙම දරුවගේ දෛනික ජීවිතයේ කටයුතු පුරුදු කිරීම සඳහාත් පහසු කිරීම සඳහාත් සහාය පුද්ගලයෙකුගේ ආධාරය සහ මඟ පෙන්වීම ඔවුන්ට අවශ්‍ය වේ. ඒ සඳහා සහායකයින්ට අනුගමනය කළ හැකි ඉගැන්වීම් ක්‍රම කිහිපයක් පහත ආකාරයෙන් හඳුන්වාදීමට උත්සහ කෙරේ.

පරමාර්ථය	ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය
තමන්ගේ ඇඳුම් තෝරා ගැනීම සහ ඒ සඳහා උදව් ඉල්ලීම.	• කලිසම, කමිසය හඳුන්වා දීම හා ඒවා ඔහුට අයත් ඇඳුම් බව ඒත්තු ගැන්වීම. • පින්තූර හුවමාරු කිරීම මඟින් ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය යොදා ගනිමින් ඇඳුම් තේරීම සඳහාත් හඳුනා ගැනීම සඳහාත් අවස්ථාව ලබා දීම. • ඇඳුම් සේදීමේදී හා ඇඳුම් පිළිවෙලට සැකසීමේදී ඔහුගේ ඇඳුම් ඔහුට ලබා දීම. 'මේක පුතාගේ ඇඳුම්' යන්න නිතරම ප්‍රකාශ කිරීම. • බොත්තම් දැමීම සඳහා පුරුදු කිරීමට ප්‍රමාණයෙන් විශාල බොත්තම් භාවිතා කිරීම සහ පළමුව වෙනත් පුද්ගලයෙකු ලවා ඒවා දමන ආකාරය ඔහුට පෙන්වීම.
'මට දෙන්න' යන වචනය ප්‍රකාශ කිරීමට පුරුදු කිරීම. ඔහුට අවශ්‍ය දේ ලබා ගැනීමට හා උදව් ඉල්ලීමට පුරුදු කිරීම.	• ඔහුට අවශ්‍ය ආහාර, ඇඳුම්, සෙල්ලම් බඩු සහ වෙනත් දේවල් ලබා ගැනීමේදී 'මට දෙන්න' යන වචනය භාවිතා කිරීමට හුරු කිරීම. • 'මට දෙන්න' යන්න නැවත නැවත භාවිත කරමින් ඔහුගෙන් සෙල්ලම් බඩුවක් ඉල්ලීම. • ඉන්පසු එම සෙල්ලම් බඩුව අප ලබා ගත් පසු එය ඔහුට අවශ්‍ය වූ විට 'මට දෙන්න' යන වචනය භාවිතා කිරීමට හුරු කිරීම. • 'මට දෙන්න' යන්න ප්‍රකාශ කළ පසු එය ඔහුට ලබා දීම.

ආහාර වර්ග, ඇඳුම්, සෙල්ලම් බඩු සහ ගෘහ භාණ්ඩ හඳුනා ගැනීම.	• පින්තූර හුවමාරු කිරීම මගින් ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය යොදා ගනිමින් ඒ සඳහා අවශ්‍ය ග්‍රන්ථයක් නිර්මාණය කිරීම. • පින්තූර සැබෑ උපකරණ සමග සංසන්දනය කිරීමට සැලැස්වීම හා ඒවායේ නාම නැවත නැවත උච්චාරණය කිරීම. • ඔහුට තනිවම ඒවා උච්චාරණය කිරීම සඳහා සහයෝගය ලබා දීම.
ආහාර තනිවම අනුභව කිරීම සහ ඒ සඳහා උදව් ඉල්ලීම.	• හැන්ද භාවිතා කිරීමෙන් ආහාර ගැනීමට පුරුදු කිරීම. • හැන්ද භාවිතා කරමින් අන් අයගේ සහයෝගය ඇතිව ආහාර ගැනීම. • කඩල, මුං ඇට, කව්පි වැනි ආහාර තනිවම අනුභව කිරීමට ලබා දීම. • තනිවම ඔහුට ආහාර ලබා ගැනීමට ඉඩකඩ ලබා දීම හා නිරීක්ෂණය කිරීම.
දත් මැදීම.	• දත් බුරුසුව හා දන්තාලේප හඳුන්වා දීම. ප්‍රථමයෙන් ඒ සඳහා පින්තූර හුවමාරු කිරීමෙන් ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය භාවිතා කිරීම. • දත් බුරුසුව ගන්න, දන්තාලේප ගන්න, දන්තාලේප දාන්න, දත් මදින්න ලෙස පිළිවෙල ඔහුට පින්තූර මාර්ගයෙන් පෙන්වා දීම හා අනුපිළිවෙල ක්‍රියාකාරකම් මගින් පෙන්වා දීම. • සහය පුද්ගලයන්ගේ සහයෝගය ලබාගෙන දත් මැද්දවීම. • පසුව දරුවා සමග සහයකයා ද දත් මැදීම හා දරුවා දත් මැදීම සඳහා පෙළඹවීම.
වැසිකිළි භාවිතය.	• වැසිකිළිය වෙත යන මාර්ගය හඳුනා ගැනීමට අඩි පාරක් සකස් කිරීම. • වැසිකිළිය දක්වා රෝද පුටුවෙන් ගමන් කිරීම. • සහයකයකුගේ ආධාරයෙන් වැසිකිළිය මත හිඳ ගැනීම. • වැසිකිළිය භාවිතයෙන් පසු වතුර භාවිත කිරීම සඳහා

	උදව් ලබා දීම. • වැසිකිළිය භාවිත කරන ආකාරය පිළිබඳ පිළිවෙල දක්වන පින්තූර එහි දොරේ සහ එහි ඇතුළත ප්‍රදර්ශනය කිරීම.
කථන හැකියාව වර්ධනය කිරීම.	• මුඛයේ සංවේදීතාව පාලනය කිරීම, මී පැණි ආලේප කරන ලද රෙදි කැබැල්ලකින් මුඛය වටා පිරිමැදීම, අත් දෙකෙන් කම්මුල් පිරිමැදීම. (දැතේ ඇඟිලි නමා) • ජලයට, ඉටිපන්දම්වලට පිඹීමට සැලැස්වීම • කඩදාසිවලින් සකසන ලද බෝට්ටු ජලයට දමා පිඹීමට අවස්ථාව ලබා දීම. • කථන චිකිත්සාව සඳහා යොමු කිරීමට අවශ්‍ය මග පෙන්වීම සිදු කිරීම. • කෝප්පයකින් වතුර බීමට පුරුදු කිරීම. පසුව බටයක් යොදා ගෙන උරා බීමට සැලැස්වීම.

මූලාශය ඃ ලියනගේ, 2015

ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන්ගේ අපහසුතා එකිනෙකට වෙනස් වේ. එමනිසා හැකියා සංවර්ධනයේදී ඔහුට ආවේණික ලෙස ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය සහයකයින් විසින් තෝරා ගත යුතුය. එසේම එම ඉගැන්වීමේ ක්‍රමය දිගින් දිගටම භාවිතා කරමින් දෛනික ජීවිතයේ ක්‍රියාකාරකම් හුරු කළ යුතුය. ඒ සඳහා සහායකයින් කැපවීමෙන් හා ඉවසීමෙන් කටයුතු කළ යුතු බව අවධාරණය කළ යුතුය.

ඕටිසම් දරුවන් පවුලට කරන බලපෑම.

ඕටිසම් තත්වය නිසා පවුල තුළ යම් යම් වෙනස්කම්, සංකීර්ණතා, නොසන්සුන්තාවයන් ඇතිවිය හැකිය. දෙමාපියන් හා සහෝදර සහෝදරියන්ගෙන් සැදුම්ලත් න්‍යෂ්ටික පවුල නියෝජනය කරන සාමාජිකයින්ට මෙන්ම සීයා, අත්තම්මා ප්‍රමුඛ විස්තෘත පවුල නියෝජනය කරන සියලුම සාමාජිකයින්ට ඕටිසම් බලපානු ලබයි. ඕටිසම් නිසා පවුලට මුහුණපාන්නට සිදුවන අභියෝග එකිනෙකට වෙනස් විය හැකිය. නමුත් ඕටිසම් සම්බන්ධ ගැටලු සඳහා පවුල් සංස්ථාවට ගනුදෙනු කිරීමට සිදුවන්නේ බොහෝවිට එක සමාන ආකාරයටය. දරුවා ඕටිසම්වලින් පෙළෙන තත්ත්වය අනුව ඔහුගේ / ඇයගේ ක්‍රියාකාරකම්, හැසිරීම් රටා පවුලට බලපානු ලබයි. මෙරට තුළ අවුරුද්දට ඕටිසම් ලක්ෂණ වලින් පෙළෙන දරුවන් 30,000ක් පමණ

ඉපදෙන බව සොයා ගෙන ඇත (ලියනගේ, 2015). එයින් පවුලට මෙන්ම පසුව සමස්ත සමාජයට සිදුවන බලපෑම පිළිබඳව අප අවධානය යොමු කළ යුතු අතර තවමත් මෙරට සමාජය සැලකිය යුතු අවධානයක් ඕටිසම් පිළිබඳ යොමු කොට නැති බව පෙනී යයි. ඕටිසම් දරුවෙකු සිටින පවුලකට සිදුවන බලපෑම සහ මුහුණපාන්නට සිදුවන අභියෝග පිළිබඳ පහතින් සාකච්ඡා කෙරේ.

ඕටිසම් මගින් පවුලට කරන බලපෑම පිළිබඳ ඔබට මනා අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය වන්නේ නම් ඕටිසම් දරුවෙකු සිටින පවුලක සාමාජිකයෙකුගෙන් ප්‍රශ්න කිහිපයක් අසන්න. ඔබට කොහොමද?, කොහොමද ඔබගේ ජීවිතය?, පවුලේ කටයුතු කෙසේ ද? යන ලෙස හෝ ඔවුන්ගේ ජීවිතයට සම්බන්ධව හෝ පවුලට සම්බන්ධ ඕනෑම ප්‍රශ්නයක් එම පවුල්වල දෙමාපියන්ගෙන්, සහෝදර - සහෝදරියන්ගෙන් අසන්න. ඔවුන්ගේ පිළිතුරු ආරම්භ කරන්නේ ද අවසන් කරන්නේ ද තම ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවා අදාළ කරගෙන බව ඔබට වැටහී යනු ඇත. '' මට ඇස් වහන්න වේලාවක් නැහැ'', ''මම නැති වුණ දවසට මේ දරුවා මොනවා කරාවිද? කියලා මට නිතරම හිතෙනවා''(සම්මුඛ සාකච්ඡා,2019). ඕටිසම් දරුවෙකු සිටින පවුලක දෙමාපියන්ගේ මුළු ජීවිතයම එම දරුවා වටා ගොඩ නැගේ. එම දරුවා වෙනුවෙන් කාලය හා මුදල් වැය කරයි. තමාගේ දරුවා ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවෙකු බව දැනගත් මොහොතේදී ඔවුන්ට ඇතවුණු හැඟීම්, චිත්තවේග පිළිබඳ සිතා ගැනීමට මඳක් අපහසුය. අපි සියලුදෙනාම විවාහ වීමට පෙර තම අනාගත සැලසුම් ක්‍රියාත්මක කිරීමට උත්සාහ ගනිමු. මෙම අනාගත සැලසුම් අතර දරුවෙකු හදාවඩා ගැනීම ප්‍රමුඛ ස්ථානයක් ගන්නා බව නොරහසකි. නමුදු එලෙස ගොඩනගා ගත් අනාගත සැලසුම් ඕටිසම් මගින් ගිල ගන්නේ නම් ඔවුන්ගේ අරමුණු සහ අපේක්ෂා බිඳ වැටේ. ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් තම දරුවා පෙළෙන බව දැනගත් මොහොතේ සිට දෙමාපියන් තම අපේක්ෂා වෙනස් කර ගනී. මේ පිළිබඳ ඔවුන් කිසිදා වචනයෙන් ප්‍රකාශ නොකළ ද තමන්ගේ මනස තුළ මෙය ගොඩනැගේ. බොහෝ දෙමාපියන් තම දරුවා පාසල් යාම, රැකියාවක් සිදු කිරීම ආදිය පිළිබඳ අනාගත අපේක්ෂා වෙනස් කර ගනී. දෙමාපියන් දරුවන්ගෙන් ලබන සතුට, සෙනෙහස, චිත්තවේගී පෝෂණය හා සැනසුම ඕටිසම් මඟින් බිඳ දමයි. ඉන්පසුව ඔවුන්ගේ ජීවිතය ඕටිසම් සමඟ පොර බැදීම සඳහා සකස් කර ගනී. ඇතැම් දෙමාපියන් නැවත දරුවෙකු හැදීම පවා ප්‍රතික්ෂේප කරන අවස්ථා අප දැක ඇත. උපත ලබන අනෙක් දරුවාද මෙවැනි ලක්ෂණවලින් යුත් දරුවෙකු වේ යැයි බිය හා සැකය ඒ සඳහා සෘජුවම බලපෑම් කර ඇති බව පෙනී යයි.

ඕටිසම් සමග ගනුදෙනු කිරීමේදී එය විවිධ ආකාරයෙන් විවාහ සංස්ථාවට බලපෑම් ඇති කරයි. ප්‍රධාන වශයෙන් පියාගේ සහ මවගේ කාර්ය කොටස්වල වෙනසක් මේ නිසා ඇති වේ. ප්‍රමුඛ වශයෙන් බිරිඳ දරුවාගේ ප්‍රතිකාර, චිකිත්සා සඳහා කැපවෙන අතර සැමියා බොහෝ විට ආර්ථික කටයුතුවල නිරත වේ. ඇතැම් පියවරු දරුවාගේ කටයුතුවලින් ඈත් වී සිටීමට හෝ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට උත්සාහ දරයි. මේ ආකාරයෙන් ඕටිසම් සඳහා පියා සහ මව වෙනස් ආකාරයෙන් ප්‍රතිචාර දැක්වීමට පෙළඹීම විවාහය තුළ ඉරිතැලීම් ඇති වීමට අවස්ථාව උදාකරයි. ඕටිසම් සහ විවාහ සංස්ථාවට පිළිබඳ සිදු කරන ලද පර්යේෂණයකට අනුව පැහැදිලි වී

තිබෙන්නේ ඕටිසම් දරුවන් සිටින පවුල්වල 9.7% ක ප්‍රමාණයකින් දෙමාපියන් දික්කසාද වීමේ අවධානමක් ඇති බවයි (Fiese, n.d). දරුවා රැක බලා ගැනීම සඳහා වේලාව වෙන් කරවා ගැනීම, දරුවා වෙනුවෙන් කැපවීම, රැකියා කටයුතු කරගෙන යාම ආදි අවස්ථා පදනම් කරගෙන සැමියා සහ බිරිඳ අතර ඇතිවන ගැටුම් මඟින් විවාහය සඳහා බලපෑම් ඇති විය හැකිය. ඇතැම් පවුල්වල ස්වාමි පුරුෂයා සහ බිරිඳ අතර ගැටුම් ඇති වීම සඳහා මෙවැනි දරුවෙකු බිහිවීම සඳහා වගකිව යුත්තේ කවුරුද? යන්න පාදක කරගන්නා බව පෙනී යයි. සමහර ස්වාමි පුරුෂයින් විසින් මේ සඳහා තම බිරිඳ වගකිව යුතු යැයි එක හෙළාම ප්‍රකාශ කරයි. මෙය පක්ෂග්‍රාහී හා වැරදි සහගත විවේචනයකි. ඕටිසම් යනු දෙමාපියන්ගේ වරදක් නිසා ඇතිවන ආබාධිත තත්වයක් නොවන බව බොහෝ වෛද්‍යවරුන්ගේ පිළිගැනීමයි. ඇතැම් දෙමාපියන් පවසන්නේ තමන්ගේ දෛනික කටයුතු කරගෙන යාම සඳහා කාලය හා මුදල් වෙන් කර ගැනීමට මේ නිසා අපහසුවන බවයි. ආහාර පිළියෙල කිරීම, ස්නානය කිරීම, වැසිකිළි භාවිත කිරීම ආදී කටයුතු ඉක්මණින් සිදු කිරීමට වන අවස්ථාව ද ඇති බව ඔවුන් පවසයි. කෙසේ වෙතත්, දෙමාපියන් තම දෛනික කටයුතු සංවිධානය කර ගනිමින් විවාහය සහ පවුල රැක ගැනීම සඳහා නිරන්තරයෙන් එකිනෙකා සාකච්ඡා කිරීම අනිවාර්ය වේ. තම දරුවා නිදා ගත් පසු එසේ සංවාදයේ යෙදෙන දෙමාපියන් අප දැක ඇත. ඊට අමතරව පවුලේ සාමාජිකයන් විසින් දෛනික ජීවිතයේ වැඩ කටයුතු බෙදාහදා ගෙන සිදු කිරීම ද ඉතා වැදගත් බව පෙනේ. මව ඕටිසම් දරුවා ප්‍රතිකාර හා චිකිත්සාවට ගෙනයාමේදී පියාට අනෙක් දරුවන් ළමා උද්‍යානයට රැගෙන යා හැකිය. එපමණක් නොව ඕටිසම් පිළිබඳවත් තම දරුවාගේ අනාගත ඉලක්ක පිළිබඳවත් දෙමාපියන් විසින් සාකච්ඡා කළ යුතුය. තම දරුවා ඕටිසම්වලින් පෙළෙන දරුවෙකු බව හඳුනාගත් මොහොතේ සිට ඔහුව/ ඇයව සංවර්ධනය කිරීම සඳහා කටයුතු සැලසුම් කළ යුතුය. ඒ සඳහා ඔවුන්ට සහාය ලබා ගත හැකි කණ්ඩායම් හා ආයතන නූතන සමාජය තුළින් සොයාගත හැකිය.

ඕටිසම් දරුවන් සිටින පවුල්වල සාමාජිකයන්ගේ චිත්තවේගවල ස්වාභාවය නිතර වෙනස්වීම දක්නට ලැබේ. බොහෝ විට මවගේ මානසික සෞඛ්‍යය තත්ත්වය දුර්වල මට්ටමක පැවතිය හැකි බව අධ්‍යයනවලින් සොයාගෙන ඇත. සාමාන්‍ය මවක මෙන් නොව මෙම දරුවන් සිටින මවක තුළ මානසික පීඩන තත්ත්වය ඉහළ අගයක පවතින බව අනාවරණය වී ඇත. මීට අමතරව ඕටිසම් දරුවන් සිටින දෙමාපියන්ට මුහුණපාන්නට සිදුවන අත්දැකීම් ඔවුන්ගේ චිත්තවේගවලට සෘජුවම බලපානු ලබයි. සමාජයෙන් හුදකලා වූ බවක් දැනීම, දරුවගේ හැසිරීම් රටා නිසා මහජනයා අතර අපහසුතාවයට ලක් වීම, දරුවා කෙරෙහි ගොඩනඟාගත් බලපොරොත්තු හා අරමුණු ඉටු නොවීම නිසා ඉච්ඡාභංගත්වයට පත් වීම, දරුවාගේ මෙම තත්ත්වයට ඔවුන් වගකිව යුතු යැයි සිතීම, දරුවාගේ අනාගතය පිළිබඳ බලාපොරොත්තු සුන්කර ගැනීම, තමන් පිළිබඳවත් සැමියා/භාර්යාව පිළිබඳවත්, කෝප ගැනීම ආදි හේතු නිසා දෙමාපියන්ගේ සිතට දැනෙන හැඟීම්වල හා චිත්තවේගවල ස්වාභාවය සෘණාත්මක ස්වරූපයක් ගත හැකිය. එබැවින් ඕටිසම් දරුවන්ට ප්‍රතිකාර කරන මධ්‍යස්ථානවලින් දෙමාපියන්ගේ චිත්තවේගී පෝෂණය පිළිබදව ද අවධානය යොමු කරයි. බොහෝ ඕටිසම් දරුවන්ට පුද්ගල

අන්තර්සම්බන්ධතා පැවැත්වීමටත්, සමාජ පරිසරයේ සිදුවන වෙනස්වීම්වලට මුහුණ දීමටත් අසීරු වේ. එබැවින් ඔවුන් සමාජ ඇසුර සඳහා නිරතුරුවම යොමු කිරීමට නොහැකි බැවින් දෙමාපියන්ටද යම්තාක් දුරට සමාජ ජීවිතය අහිමි වී යයි. ඇතැම් දරුවන්ගේ කලබලකාරී හැසිරීම් රටාවද සමාජය තුළ දී පාලනය කිරීමට අපහසු විය හැකිය. මෙම දරුවන්ගේ හැසිරීම් රටාව පිළිබඳව පූර්ව නිගමන ලබා ගැනීමට නොහැකි වීමත් ඔවුන්ට සමාජය පිළිගත් ආකාරයට හැසිරීම් රටාව පවත්වාගෙන යාමට අවබෝධයක් නොමැති වීමත් නිසා බොහෝ දෙමාපියන් මෙම දරුවන් නිවසින් බැහැරට ගෙන යාමට මැළිවෙයි. ඇතැම්විට තමන්ගේ දරුවාගේ මෙම හැසිරීම් රටා පිළිබඳ ඔවුන් අවධානමක් ගැනීමට අකමැති වෙනවා විය හැකිය. මේ හේතුවෙන් අනෙක් දරුවන්ට ද නිවසින් බැහැර වී සිදු කරන විනෝද කටයුතු අහිමි වී යයි. සමාජයට අනුගත වීමට බාධා ඇති වීම, චිත්තවේගී පෝෂණය අඩු වීම ආදී ගැටලුවලට අනෙක් දරුවන්ට මුහුණපෑමට සිදු වේ. ඒ ආකාරයේ දිගුකාලීනව සිදුවීම මඟින් අනෙක් දරුවන්ගේ ද පෞරුෂ සංවර්ධනයට බාධා විය හැකිය.

ඕටිසම් දරුවන් සිටින ඇතැම් පවුල්වල දෙමාපියන්ට ආර්ථික අපහසුතාවලට මුහුණදීමට සිදු වේ. දරුවාගේ ප්‍රතිකාර හා චිකිත්සාව සඳහා වන වියදම පවුල මත ගොඩ නැගේ. මෙරට තුළ ඇතැම් ආයතන කිසිදු අය කිරීමකින් තොරව මෙම දරුවන් සඳහා ප්‍රතිකාර කිරීම සැනසිලිදායක තත්ත්වයකි. මෙහිදී පවුලට ස්ථාවර ආදායමක් පැවතීම හා අන්‍යයන්ගේ ආධාර හිමි වීම පවුලේ ආර්ථික තත්ත්වය පවත්වාගෙන යාමට රුකුලකි.

පවුල තුළ ගොඩනැගී තිබුණු සාම්ප්‍රදාය වෙනස් කිරීම සඳහා ඕටිසම් දරුවාගේ බලපෑම හිමි වේ. නිවාඩු කාලය ගත කිරීම සඳහා නිවසින් පිටතට යාම, විනෝද චාරිකා යාම, පවුල් උත්සව හා සමිති සමාගම්වලට සහභාගී වීම ආදිය සඳහා කාලය වෙන් කරවා ගැනීමට දෙමාපියන්ට අසීරු විය හැකිය. මෙමගින් අනෙක් පවුලේ සාමාජිකයන්ට ද එවැනි අවස්ථා අහිමි වීමට ඇති ඉඩකඩ වැඩිය. විවාහ උත්සව, ප්‍රිය සම්භාෂණ හා පවුලේ පවතින උත්සව සඳහා සහභාගී වීම ඇතැම්විට අතහැර දැමීමට පවුලේ සාමාජිකයන්ට සිදු වේ. මන්ද ඇතැම් ඕටිසම් ළමයි පුද්ගල සමූහයා සමග කාලය ගත කිරීමට අකමැති වේ. පවුලේ වැඩිමහල් දරුවා ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන්නේනම් අනෙක් බාලසහෝදර-සහෝදරියන්ට තම වැඩිමහල් සහෝදරයගේ භූමිකාව හඳුනාගැනීමට යම් බාධාවක් ඇති කරයි. එසේම අනෙක් දරුවන්ට සිදුවන බලපෑම පිළිබඳව දෙමාපියන් යම්කිසි බියකින් පසුවෙයි. ඕටිසම් දරුවෙකු සිටින පවුලක සිටින අනෙක් දරුවන් ඉතා ඉක්මනින් මානසික හා චිත්තවේගීව අනුවර්ථනය වේ. සාමාන්‍ය දරුවන් ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන සහෝදර සහෝදරියන් පිළිබඳ මනා නිරීක්ෂණයක් හා සැලකිල්ලක් දක්වයි (Volkmar, 2017) එයින් ඔවුන් සමග කටයුතු කළයුතු ආකාරය සාමාන්‍ය දරුවන් ඉක්මනින් ඉගෙන ගනී. තමන්ගේ ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන සහෝදරයාට හෝ සහෝදරියට අනෙක් දරුවන් සැබැවටම ආදරය කරුණාව දක්වයි. ඔවුන් සමග සෙල්ලම් කිරීමට, කථා කිරීමට, උදව් කිරීමට සාමාන්‍ය දරුවන් පෙළඹෙන බව පෙනී යයි. ඕටිසම් දරුවන්ගේ ක්‍රියාකාරකම්, සංවාද හා ක්‍රීඩා දිගින් දිගටම කරගෙන යාමට හෝ ඒ සඳහා ධනාත්මක ප්‍රතිචාරයක් නොලැබෙන නිසා ඇතැම් විට ඔවුන් අසතුටට පත් විය හැකිය.

එපමණක් නොව ඇතැම් දරුවන් තමන්ගේ ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන සහෝදරයා හෝ සහෝදරිය පිළිබඳ අනන්‍යයන් දැන ගන්නවාට ඔවුන් කිසිම කැමැත්තක් නැත. යහළුවන් තම සහෝදරිය සහෝදරයා පිළිබඳ කුමක් සිතාවිද?, ඔහු /ඇයට විහිළු කරාවිද? යන්න පිළිබඳ ඔවුන් දෙගිඩියාවෙන් සිටී. දෙමාපියන්ගේ අවධානය හා කාලය කැප කිරීම ඕටිසම් දරුවා වෙත ප්‍රමුඛ වශයෙන් ලැබීම නිසා අනෙක් දරුවන් අසීරුතාවයට පත් වේ. අනෙක් දරුවන්ගේ අවශ්‍යතා හා ඉල්ලීම් ඉටු කිරීමට දෙමාපියන් ප්‍රමාද වීම නිසා ඔවුන් දුකට හා ඉච්ඡාභංගත්වයට පත් විය හැකිය. මේ නිසා දෙමාපියන්ද තම අනෙක් සාමාන්‍ය දරුවන් පිළිබඳව ද සැලකිල්ලක් දක්වමින් ඔවුන් සමග අන්තර්සම්බන්ධතා පැවැත්වීම ඉතා වැදගත් බව අවධාරණය කළ යුතුය.

වර්තමානයේ දී ඕටිසම් සඳහා ප්‍රතිකාර සිදු කරන්නේ දරුවා සඳහා පමණක් නොව මුළු පවුලම ඉලක්ක කොට ගෙනය. මන්ද මෙවැනි පවුලක දෙමාපියන්ට තම දරුවා ප්‍රතිකාර සඳහා යොමු කිරීම, නිවසේදී දරුවාට කළයුතු ව්‍යායාම හා චිකිත්සාවන් අනුගමනය කිරීමට සිදුවීම, රැකියාවේ වගකීම් දැරීමට සිදුවීම සහ පවුලේ අනෙකුත් වගකීම්වල නියැළීමට සිදුවීම ආදි කටයුතු රාශියකට මුහුණ දීමට සිදුවන බැවිණි. එපමණක් නොව දරුවාගේ ප්‍රතිකාර සඳහා ද පවුලේ ආදායමෙන් කොටසක් වැය කිරීමට සිදු වේ. එබැවින් ඕටිසම් ලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවෙකු සිටින පවුලක දෙමාපියන්ට තම විවාහය හා පවුල ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා දැඩිව කැපවීමටත් වෙහෙස වී එදිනෙදා කටයුතු කිරීමටත් සිදු වේ.

මෙම දරුවන් නියෝජනය කරන පවුල්වල සාමාජිකයන්ට දැඩි කැපවීමක්, ඉවසීමක් අනිවාර්යයෙන්ම තිබිය යුතු බව කිව යුතුය. දරුවාගේ ඇතැම් රළු ගති ලක්ෂණ නිසා ඇතැම් දෙමාපියන් කෝප ගන්නා අවස්ථා අප දැක ඇත. මෙම දරුවන් සමග දවසක් ගත කිරීම පවා වෙහෙසකර කටයුත්තක් වනවාට සැක නැත. ''දරුවා සමග දවස ගත කරන විට සවස් වෙද්දී අපි හෙම්බත් වෙනවා''(සම්මුඛ සාකච්ඡා,2019). ඇතැම් දරුවන් අධික්‍රියාශීලිතාවෙන් යුක්ත වීම (Hyperactive) නිසා ඔවුන් රැකබලා ගනිමින් දවස ගතකිරීම ඇතැම්විට අපහසු වේ. එබැවින් මෙම දරුවන් රැකබලා ගැනීම සඳහා පවුලේ සාමාජිකයන් යම්කිසි සැලසුමකින් යුක්තව කාලය බෙදාවෙන් කර ගන්නේ නම් වෙහෙසකර භාවයෙන් යම්තාක් දුරට හෝ මිදිය හැකිය. ''මමත් මාගේ බිරිඳත් යන දෙදෙනාම රැකියාවල නිරත වී සිටිනවා. එමනිසා මම දවස් දෙකක් දරුවා සමග සිටිනවා. තවත් දවස් දෙකක් මාගේ බිරිඳ දරුවා සමග සිටිනවා. ඊට අමතරව මාගේ දෙමව්පියන් ද දරුවා සමග දවස් දෙකක් සිටිනවා. මේ නිසා අපිට දැඩි මහන්සියක් පීඩනයක් නැහැ.''(සම්මුඛ සාකච්ඡා,2019). මෙලෙස ඔටිසම් සහලක්ෂණවලින් පෙළෙන දරුවන් සමග තම විස්තෘත පවුලේ සාමාජිකයක් කාලය ගත කිරීම නිසා ඔවුන්ට ද විවිධත්වයක්, වෙනසක් විඳීමට හැකිවනු ඇත. එසේම දෙමාපියන් සමඟ පමණක් නොව අනෙක් සමීප ඥාතීන් සමගද අන්තර්සබඳතා පැවැත්වීමට හුරුවනු ඇත.

ඇතැම් දෙමාපියන් මෙවැනි දරුවන් සමාජයෙන් සඟවා තැබීමට උත්සහ කරයි. නිවසින් බැහැරට රැගෙන යාමට මැළිවෙයි. ඒ සඳහා බොහෝ දුරට බලපාන්නේ ඕටිසම් දරුවන්ගේ සන්නිවේදන කුසලතා දුර්වල වීම, රළු හැසිරීම් රටා හා සමාජය පිළිගත් හැසිරීම් රටා ඔවුන්ට

අනුගමනය කිරීමට නොහැකි වීමයි. නමුත් එවිට සිදුවන්නේ එම දරුවාගේ සමාජානුයෝජනය සඳහා තව තවත් බාධා ඇතිවී ඔහුගේ/ඇයගේ සංවර්ධනය අඩාල වීමයි.

ඕටිසම් දරුවන් සිටින පවුල්වල සාමාජිකයන්ට සමාජයෙන් එල්ලවන බලපෑම ද සුළුපටු නොවේ. බොහෝවිට දෙමාපියන් රැකියා කටයුතු කරන ස්ථානයේ සිටින අනෙක් නිලධාරීන්ගෙන් එල්ලවන බලපෑම් නිසා ඇතැම් දෙමාපියන් තම රැකියාවට ද සමුදෙයි. මෙවැනි දරුවන් සිටින පවුල්වල බොහෝ මව්වරුන් තම රැකියාව අතහැර දමන බව පෙනී යයි. සමාජය පිළිගත්, වැඩි වැටුප් සහ වරප්‍රසාද සහිත රැකියා පවා ඔවුන් අතහැර දමයි. මන්ද රැකියා ස්ථානවල සිටින ඇතැම් නිලධාරීන්ට ඕටිසම් තත්ත්වය පිළිබඳ ඇත්තේ ඉතා අඩු දැනුමක් නිසාත් ලාභය පදනම් කර ගනිමින් තරගකාරී ආර්ථික කටයුතු පසුපස හඹායන නිසාත් මෙවැනි දරුවන් සිටින දෙමව්පියන්ගේ මානසික තත්ත්වය පිළිබඳ ඔවුන්ට අවබෝධ කරගැනීමට අසීරු වී ඇත.

ඕටිසම් ලක්ෂණ සහිත දරුවන් සමග ජීවත්වන දෙමව්පියන්ට මුහුණදීමට සිදුවන තවත් ගැටලුවක් වන්නේ තම දරුවන් සඳහා උචිත පෙරපාසලක් හෝ පාසලක් සොයාගැනීමට අපහසු වීමයි. මෙම දරුවන් සඳහා විශේෂ පෙරපාසල් හෝ පාසල් පවතින්නේ ඉතා අඩු ප්‍රමාණයක් බව පෙනී යයි. එපමණක් නොව සාමාන්‍ය පෙරපාසලක් සඳහා සංවර්ධනය කරන ලද ඕටිසම් දරුවෙකු භාර ගැනීමට පවා ඇතැම් ගුරුවරු යම්කිසි චකිතයකින් පසුවෙයි. මේ නිසා දෙමව්පියන්ට තම දරුවා සංවර්ධනය කිරීමෙන් පසු විධිමත් අධ්‍යාපනය ලබා දීමට නිශ්චිත ආයතනයක් නොමැති වීමෙන් ඔවුන් අපේක්ෂාභංගත්වයට පත්වෙයි. නමුත් ඕටිසම් තත්වය පිළිබඳ සමාජය දැනුවත් කිරීම සහ ගුරුවරුන්, සහායකයින් සහ සමාජ වැඩකරුවන් බිහි කිරීම මගින් මෙම තත්ත්වයෙන් පෙළෙන දරුවන් සංවර්ධනය කිරීම සඳහා මාර්ගයක් විවෘත කරගත හැකිය. ප්‍රජා සංවර්ධනය සහ අධ්‍යාපනය පිළිබඳව ප්‍රතිපත්ති සැකසීමේදී මෙම දරුවන් ගැන ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයින්ගේ අවධානයට ලක් කළ යුතුය. එපමණක් නොව දරුවන් සිටින පවුල්වල දෙමාපියන්ට සහ සාමාජිකයන්ට උපදේශනය (Counselling) ලබා දීම මගින් ඔවුන් මුහුණපාන ගැටලුවලට යම් සහනයක් සැපයිය හැක. මන්ද මෙම දරුවන්ගේ සංවර්ධනය සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් පවුලේ සහයෝගය අවශ්‍ය වන බැවිනි.

මෙම ලිපිය තුළින් ඕටිසම් ලක්ෂණ සහිත දරුවන් හැසිරීම් රටා සහ ඔවුන් මුහුණපාන අපහසුතා නිවැරදිව හඳුනාගෙන ඔවුන්ගේ හැකියා සංවර්ධනය කිරීම සඳහා දායකත්වයක් සපයනු ලබයි. ඒ සඳහා භාවිත කළ හැකි ප්‍රතිකාර සැලැස්මක් ද මෙහි ඉදිරිපත් කොට ඇත. ඕටිසම් යනු පවුලේ සහ අවට සමාජ පරිසරයේ සිටින සියලු දෙනා එකතු වී මුහුණ දිය යුතු තත්ත්වයකි. එහිදී ඕටිසම් පිළිබඳත් එම දරුවන්ගේ හැකියා සංවර්ධනය කිරීම පිළිබඳත් නිවැරදි දැනුම අවශ්‍ය වේ.

සමුද්දේශ

ලියනගේ, එම්.වී. (2015). ඕටිසම් ලක්‍ෂණ සහිත දරුවන්, දේශන සටහන්, ඕටිසම් පිළිබඳ සහතික පත්‍ර පාඨ මාලාව, ෆ්‍රිඩ්ස්රෝ ආයතනය, ලේවැල්ල.

Daly D.F., Bedell G., Hinojosa J. (2001). Effects of a weighted vest on attention to task and self stimulatory behaviours in preschools with pervasive development disorders, American jounal of occupational, Retrieved from https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed.

Fiese B.H. (n.d.). Journal of family psychology, APA Psycaricle, Retrieved from http//:www.apa.org

National institute of mental health. (2015). Autism Spectrum Disorder, Retrieved from https://www.nimh.nih.gov.

Renee A., Alli M.D. (2019). Brain and Nervous system, autistic, What does the word Autism mean,Webmd medical.

Volkmar F. R. (n.d.). Jounal of autism and development disorders, Publisher: Springer Verlag.

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 01 | 2020 | Article 05
ISSN 2478-0642

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

CC BY NC ND

ආගම, අධ්‍යාත්මිකතාව සහ වෘද්ධභාවය[26]

ඩබ්.එම්.ජේ. වෙල්ගම
BA Hons, MA, PhD

සංක්ෂේපය (Abstract)

මහලු විය හෙවත් වෘද්ධභාවය විශ්වීය සංසිද්ධියකි. එය මිනිසා වෙත පැමිණෙන ජීව විද්‍යාත්මක අනිවාර්යයකි. මහලු විය ජීවිතයේ අනෙක් කාල සීමාවන්ට වඩා වෙනස් ගැටලු හා ව්‍යාකූලතාවන්ට මෙන්ම වෙනස් මානයක ජීවන විලාසිතාවකටද මිනිසාට ඇරයුම් කරයි. මෙම පත්‍රිකාව සලකා බලන්නේ මහලුවිය හා ආගමික නැඹුරුව යන විචල්‍ය අතර සබඳතාව පිළිබඳවයි.

ප්‍රමුඛ පදඃ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් , සිංහල වෘද්ධභාවය , ගැමි බුදු බුදුසමය, ආගමික දැනුම

1. හැඳින්වීම

ආගම සර්වවිශ්වීය සංකල්පයක් ලෙස කේන්ද්‍රීය වශයෙන් වැදගත් මිනිස් අත්දැකීමක් ය. සමාජ ව්‍යුහයේ හැඩය තීරණය කරනු පිණිස තීරණාත්මක වූ පැරණිතම සමාජ ආයතනයක් ලෙස ආගම සැලකෙ යි. ආගම විශ්වාස සහ භාවිතයන් පද්ධතියක් ලෙස මිනිස් සංජානනයන් තීරණය කරමින් පුද්ගලයකු තම ජීවන පරිසරයට ප්‍රතිචාර දක්වන ආකාරය තීරණය කරයි. මෙම වැදගත් සමාජ ආයතනය පුද්ගල පෞරුෂය මත දීර්ඝ කාලීන තීරණාත්මක වූ බලපෑමක් ඇති කරන ප්‍රබලතම සමාජානුයෝජන නියෝජිතයකු ලෙස පිළිගැනෙ යි. ආගමික දැනුම, වටිනාකම් සහ ප්‍රතිමාන අභ්‍යන්තරීකරණය ජීවිත කාලය පුරාම සිදුවන ක්‍රියාවලියක් ලෙස නිරීක්ෂණය වුව ද ආගමික හැසිරීම්වල තීව්‍රතාවය ජීවිත අවධීන් තුළ අඩු හෝ වැඩි වශයෙන් වෙනස් විය හැකි ය. වෙනත් ඕනෑම ජීවිත අවධියකට වඩා වෘද්ධ අවධිය ආගමට සමීප බවට තර්කයක් ගොඩනැගිය හැකිය. පර්යේෂණයන් පෙන්වා දෙන්නේ වයස වැඩිවීමත් සමඟ ආගම කෙරෙහි

---

[26] භාෂා සංස්කරණය - නාලක ජයසේන

ඇති නැඹුරුව ද වැඩි වන බවයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් තරුණයන්ට වඩා ආගම ඔවුන්ගේ ජීවිතයට වැදගත් යැයි විශ්වාස කරනවා පමණක් නොව, තරුණයින්ට වඩා ආගම පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරයි (Atchley, 1980). දහනව වන ශතවර්ෂයේ මැද භාගයේ මිනසෝටා හි ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් 1700 ක නියැදියක් සමඟ කරන ලද මහා පරිමාණ අධ්‍යයනයකින් හෙළි වූයේ ඔවුන්ගෙන් සුළුතරයක් පමණක් ආගම ඔවුන්ට අර්ථවත් නොවේය යන අදහස දැරූ බවයි(Taves and Hansen, 1963).

ආගමික හැසිරීම විමසීමට පෙර ආගමේ සංකල්පීය සීමාවන් අවබෝධ කර ගැනීම අත්‍යවශ්‍ය කරුණකි. මෙම ලිපියෙහි පළමුව අවධානය යොමු කරන්නේ පර්යේෂණවලදී කතුවරයා විසින් අනුගමනය කරන ලද සක්‍රිය අර්ථ දැක්වීම් ය. විශ්ලේෂණයට උපයෝගී වූ බුද්ධාගමේ දාර්ශනික හා ප්‍රායෝගික අංශයන් ද මෙහිදී අවධාරණයට ලක්ව ඇත. මෙම අධ්‍යයනය තුළ ආගමිකත්වයේ පැතිකඩ කිහිපයක්ම අවධානයට ගන්නේ සිංහල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ අධ්‍යාත්මික භාවිතාවන්ට ද සංවේදී වෙමින් ය. පන්සල් පැමිණීම, සාමූහික චාරිත්‍ර, ගාථාවන් හෝ යාඥා, ආගමික විශ්වාසය, ආගමික දැනුම සහ අධ්‍යාත්මික ව්‍යායාමය යන අංශයන් වෘද්ධ අවධියට අදාළව පරීක්ෂා කරන ලදී. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ප්‍රමුඛ ආගමික පිළිවෙත් නියැලීම් සහ ඔවුන්ගේ ආත්මීය අත්දැකීම් මෙහි දී විශ්ලේෂණය විය. 2011 ජාතික සංගණන සංඛ්‍යාලේඛන අනුව ශ්‍රී ලංකාව තුළ බෞද්ධ ජනගහනය (70.1%) පමණ වෙයි (Statistical Bulletin, 2012). බෞද්ධ බහුතරයක් ජීවත්වන ප්‍රදේශවල පර්යේෂණය සිදු කර ඇති බැවින් ප්‍රතිචාර දැක්වූවන්ගෙන් (96%) ක් පමණ බෞද්ධයෝ වූහ. මෙම පර්යේෂණය සඳහා සිංහල කිතුනුවන් ප්‍රමාණවත් ලෙස නියෝජනය නොවීම අධ්‍යයනයේ සීමාවක් බවට පත්විය.

2. ආගමික මානයන් සහ සිංහල බුදුසමය

එමිල් දුර්කයිම් ආගම නිර්වචනය කළේ 'පූජනීය දෙයට සාපේක්ෂව ඒකාබද්ධ වූ විශ්වාස (සහ) භාවිතයන්' (Quoted in Schaefer and Lamm, 1998) පද්ධතියක් ලෙසය. ආගම යනු පුළුල්ව ව්‍යාප්ත වූ බහුවිධ මානයන්ගෙන් සපිරි සමාජ සංසිද්ධියකි. ආගම පිළිබඳ සියලු පැතිකඩ අන්තර්ගත අර්ථකථනයක් සොයා ගැනීම දුෂ්කර ය. අණසක පතුරවන්නා වූ දිව්‍යමය ආත්මයක පැවැත්ම හෝ නොපැවැත්ම, භක්තිය පදනම් කරගත් ලබ්ධියක එල්බ සිටීම, ප්‍රත්‍යක්ෂය හෝ ස්වයං අවබෝධය සඳහා මාර්ගෝපදේශ පැවැත්ම, විවිධ මට්ටමින් පවත්නා ලෞකිකකරණය ආගම අර්ථ දැක්වීමේ දුෂ්කරතාවයක් ඇති කර තිබේ. කෙසේ වෙතත්, පොදුවේ බෙදා ගත් සංකේත, චාරිත්‍ර හෝ සාමූහික උත්සව සහ ජීවීන් හෝ වස්තූන් පිළිබඳ බිය උපදවන හෝ විස්මිත සිතුවිලි ඇති කරන ස්වභාවයක් ආගම් තුළ පවතියි. ආගමක චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර විවිධාංගීකරණය වී ඇති අතර ඒවා සාමූහිකව හෝ හුදකලා ලෙස ක්‍රියාත්මක කළ හැකිය (Giddens, 1998). සෑම ආගමක්ම ඉහත සඳහන් කරන ලද ලක්ෂණයන් වල සම්මිශ්‍රණයක්ණයක් වන අතර ඒවා විවිධ ආකාරයෙන් පුද්ගලයන්ගේ පෞරුෂය තුළට බලපෑමක් ඇති කරයි. ඒ අර්ථයෙන් සළකා බැලීමේ දී ප්‍රමුඛවම බුද්ධාගමෙහි ආභාෂය ලබා ඇති සිංහල සංස්කෘතිය තුළ

ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ජීවිතවලට ද බුද්ධාගම සුවිශේෂ බලපෑමක් ඇති කල හැකි බවට තර්කයක් ගොඩ නැගිය හැකි ය.

සමාජ වෘද්ධවිද්‍යාඥයන් ආගම සඳහා ක්‍රියාකාරී අර්ථකථන (operational definitions) භාවිතා කරයි. Glock (1962) ලෝකයේ විවිධ ආගම් තුළ පවත්නා ආගමිකත්වයේ විවිධ ප්‍රකාශන හඳුනා ගත්තේ ය. භාවිතයන්,දෘෂ්ඨිවාදය, චාරත්‍ර, දැනුම, ප්‍රතිවිපාක හෝ කර්මය මෙසේ හඳුනාගත් කාරණා පස් ආකාරයකි. (උපුටා දක්වන්නේ Moberg, 1968). යම් ලබ්ධියක සිටින්නකු දරා සිටින අපේක්ෂාවන් සහ චිත්තවේගයන් ද මෙහිදී අත්දැකීම් නැතහොත් භාවිතයන් ගණයට අයත් ය. බිය හෝ සතුටෙහි සංකලනයන් ලෙස ජීවිත අවසාන අපේක්ෂාවන් සහ හැඟීම් අත්දැකීම ද ලෝක ආගම් අතර වෙනස් විය හැකි ය. දෘෂ්ඨිවාදාත්මක පැතිකඩ මගින් මූලික විශ්වාසයන් හෝ ධර්මය නිරූපණය කෙරෙයි. චාරිත්‍ර නමැති පැතිකඩ මඟින් පුද්ගලික හෝ පොදු අවකාශයක් තුළ සිදුවිය හැකි සියලුම ආගමික පිළිවෙත් අවදාරණය වෙයි. ආගමෙහි බුද්ධිමය පැතිකඩ නියෝජනය කරන්නේ ආගමික විශ්වාසයන් හා පූජනීය ලේඛන සම්බන්ධයෙන් පුද්ගලයා තුළ ඇති තොරතුරු සහ දැනුම යි. ආගමික විශ්වාසයන්, භාවිතයන්, අත්දැකීම් සහ දැනුම පුද්ගලයා මත ලෞකික වශයෙන් ඇති කරන බලපෑම ආගමේ ප්‍රතිවිපාක ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය (Glock උපුටා දක්වන්නේ Moberg, 1968).

ඇතැම් මූලික අධ්‍යයනයන් ආගම අවබෝධ කර ගැනීමේ දී අඩු හෝ වැඩි වශයෙන් වෙනස් පරාමිතීන් අනුගමනය කර ඇත. Krause (2006) ආගම අධ්‍යයනය පිණිස පරාමිතීන් හයක් ලෙස ආගමික ස්ථානයට පැමිණීම, යාඥා, ආගමික වූ ජීවන අනුවර්ථනයන් සහ ප්‍රතිචාරයන්, සමාව ප්‍රධානය, ආගමික ස්ථානය පදනම් වූ සමාජ සේවාවන්වල නියැලීම සහ ආගම ඇසුරෙන් පුද්ගලයා ගොඩනගා ගන්නා අර්ථය සඳහන් කරයි. එම අධ්‍යයනය ඉහත කරුණු අතර අන්තර් සම්බන්ධතාවය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන අතරම ජීවන අවධි තුළ මෙම මානයන් වෙනස් වන්නේ කෙසේදැයි සොයා බලයි. ආගමේ මෙම විවිධ මානයන් එකිනෙක හුදකලා ලෙස ක්‍රියාත්මක නොවේ. Atchley (1980) විසින් ද ආගමේ එම අන්තර්ගතය වඩා සුවිශේෂී ලෙස බෙදා දක්වයි. ඒනම් ආගමික අනන්‍යතාවය, පල්ලියට පැමිණීම, ආගමික සංගම් තුළ සහභාගීත්වය, පුද්ගලික ආගමික කටයුතු, ආගමික චාරිත්‍රවලට සහභාගී වීම,ආගමික විශ්වාසයන්, ආගම පුද්ගලික ජීවිතයට බලපෑම් කරන ආකාරය ආගමික සදාචාරය වැනි වඩාත් නිශ්චිත වර්ගීකරණයකට ආගමිකත්වය බෙදා දක්වා ඇත. පුද්ගලයා වයසින් වැඩෙත්ම ආගම සම්බන්ධ මෙම සියලු පැතිකඩ පුද්ගල ජීවිතය තුළ වෙනස් විය හැකි බව ඇච්ලිගේ අදහසයි.

සිංහල වෘද්ධභාවය සහ ආගම පිළිබඳ මෙම විශ්ලේෂණයට ශ්‍රී ලංකාව තුළ පවතින බුද්ධාගම පිළිබඳ කෙටි සමාලෝචනයක් පූර්ව අවශ්‍යතාවයක් වෙයි. දාර්ශණික බුදු සමයේ (ථේරවාදී බුද්ධාගම) මූලික මූලධර්මයන්ට අනුව අවසාන මිදීම (නිර්වාණය) සාක්ෂාත් කර ගත යුත්තේ පුද්ගල ස්ව උත්සාහයෙන් ය. බුදුදහම දේවවාදයක් නොවන අතර ගැළවුම්කාර දෙවි

කෙනෙකු නැත. බුදුන්වහන්සේ නැමැති බුද්ධියෙන් අගතැන්පත් ශාස්තෘන් සවිඥානිකභාවයේ උත්තරීතර තත්වයකට පත් වීමෙන් නිර්වාණය හෙවත් විමුක්තිය ශාක්ෂාත් කරගෙන ඇත. බුදුන්වහන්සේ දේශනා කළ ධර්මය තුළ ඉහළ සවිඥානිකත්වයකට පත්වීම උදෙසා පුද්ගලයා අනුගමනය කළ යුතු මාර්ගෝපදේශයන් සඳහන්ව ඇත. බුදුන්ගේ ඉගැන්වීමෙහි මූලික දාර්ශනික හරය දුක්ඛය (දුක් විඳීම), දුක්ඛ සමුදය (දුක් විඳීමට හේතු), දුක්ඛ නිරෝධය (දුකින් මිදීම) සහ මාර්ග (දුකින් මිදීමේ මාර්ගය) යන යථාර්ථයන් සතරකි. නිවැරදි යථාර්ථය දැකීම, නිවැරදි සංකල්පනායන්, නිවැරදි කථාව, නිවැරදි ක්‍රියාමාර්ගය, නිවැරදි ජීවනෝපාය, නිවැරදි උත්සාහය, නිවැරදි සිහිය පැවැත්වීම සහ නිවැරදි චිත්ත ඒකාග්‍රතාවය යන කාරණාවන් අට සාක්ෂාත් කර ගැනීමට වෙහෙස විය යුතු ය. බුද්ධ දර්මය තුළ වර්ධනය කර ගැනීමට පොළඹවන මූලිකම ගති ලක්ෂණ හතර වන්නේ මෛත්‍රීය, කරුණාව, මෘදුබව සහ සමානාත්මතාවය යි. Fried and Mehrotra (1998) පැහැදිලි කරනා පරිදි බුද්ධ ධර්මය තුළ ඉහත සඳහන් කරන ලද යථාර්ථය වෘද්ධ අවධිය තුළ පුද්ගලයා අත්දකින සත්‍යය සමග සමපාත වන්නේ රෝගී තත්ත්වයට පත්වීම සහ මරණය වෘද්ධභාවයට තුළ දී පුද්ගලයාට වඩාත් සමීප වන බැවින්ය. එම අධ්‍යයනය තුළ විමසන ආකාරයට බුදුසමය සහ හින්දු ආගම අනු දකිනා පරිදි පුද්ගලයාගේ සත්වයන්ගේ ඉරණම තීරණයය වන්නේ අඛණ්ඩව සිදුවන පුනරුත්පත්තිය තුළ සිදුකරන කර්මයන් එසේත් නැත්නම් ක්‍රියාවන් අනුවය. ලෞකිකත්වයට මෙන්ම ආධ්‍යාත්මිකත්වයට නැඹුරු වූ වටිනාකම් වර්ධනය කරන ආගමක් ලෙස හින්දු ධර්මය හැඳින්විය හැකි අතර දාර්ශනික බුදුසමය වඩාත් චිත්ත අභ්‍යන්තරයට නැඹුරු වූ විමුක්තියක්, අත්හැරීමක් දෙසට පුද්ගලයා යොමු කරයි.

Gombrich සහ Obeyesekere විසින් රචිත ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක් වන The Buddhism Transformed කෘතිය (1988) ශ්‍රී ලංකාවේ බුද්ධාගම තුළ ආකාරයන් තුනක් හඳුනා ගනියි. මහා සම්ප්‍රදායට අයත් ථෙරවාදී බුදු සමය තුළ දාර්ශනික හරය අන්තර්ගත වන අතර පොදුවේ භාවිතා වන සිංහල ගැමි බුදුසමය ද නාගරික ප්‍රදේශයන්හි වර්ධනය වූ නව නාගරික බුදු සමය මෙම ත්‍රිත්වය යි. ගැමි බුදු සමය චූල සම්ප්‍රදායක් ලෙස පොදු සමාන්‍ය සිංහල ගැමියන්ගේ බුද්ධාගම නිරූපනය කරයි. සිංහල ගැමි බුදු බුදුසමය විශේෂයෙන් වෘද්ධභාවය තුළදී ලෞකික සංතෘෂ්ටින් ගෙන් සැලකිය යුතු ඈත්වීමක්, ආගමිකත්වය ට බරවූ ජීවිතයක් අපේක්ෂා කරයි. පින් සහ පව් යන දෙකම පුද්ගලයා සංසාරයට නැතහොත් නැවත ඉපැදීමේ දාමයට බැඳ තබන බව පෙන්වා දෙයි. 'සිංහල බෞද්ධ ධූරාවලියෙන්' නිරූපණය කරන්නේ කෙනෙකුගේ කුසල් හෝ අකුසල් ශක්තිය මත අනුප්‍රාප්තික උපත් වලදී අත් කරගත හැකි ස්ථානවල අනුපිළිවෙලක් ය. බුද්ධාගම දේවවාදයක් නොවුනත් සිංහල බෞද්ධයන් විවිධ මට්ටම්වල බලය හා චරිතය සහිත දෙවිවරුන් ගණනාවක් හඳුනා විශ්වාස කරයි. මෙම දෙවිවරුන් බැතිමතුන්ගේ ලෞකික කටයුතුවලට වැඩි වශයෙන් සම්බන්ධ වෙයි. මෙම ගැඹුරු විශ්ලේෂණයෙන් පෙන්වා දෙන්නේ හින්දු ආගමේ බහු දේවවාදී දිශානතියෙන් සැලකිය යුතු ලෙස සිංහල බුද්ධාගම ආභාෂය ලබා ඇති බව ය. බුද්ධාගමේ සාමූහික චාරිත්‍ර හින්දු දේව වන්දනාව තුළ විශ්වාසයන්ට සමාන වන

අතර මෙම චාරිත්‍ර සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාව තුළ ඒකාබද්ධ වීමට දායක වී ඇත (Gombrich & Obeyesekere, 1988).

සංකල්පයක් ලෙස අධ්‍යාත්මිකත්වය ආගමෙන් වෙනස් වන නමුත් මෙම සංකල්ප දෙක එකිනෙකට සමීපව සම්බන්ධ වෙයි. Fried සහ Mehrotra (1998)අධ්‍යාත්මිකතාවයේ ප්‍රධාන කරුණු කිහිපයක් හඳුනා ගනියි. පුද්ගලයාගේ අභ්‍යන්තර ශක්තීන්, ජීවිතයේ පරම අභිලාෂයයන්, ජීවිතයේ මධ්‍යගත වටිනාකම්, ජීවන දර්ශනය සමග මනුෂ්‍යාට ජීවිතයට සම්බන්ධ කළ හැකි අධිස්වභාවික මෙන්ම ද්‍රව්‍යාත්මක නොවන තත්ත්වයන් ද අධ්‍යාත්මිකත්වය ට ඇතුළත් කරුණු ලෙස සලකා බලා ඇත. මෙම නිර්වචනයෙන් ඇඟවෙන්නේ අධ්‍යාත්මිකත්වය ආගම සමග සමීපව ගමන් කරන බවයි. Erickson සිය ජීවන අවධි සංවර්ධනය පිළිබඳ න්‍යායේ සඳහන් කරන්නේ වෘද්ධඅවධිය තුළ ප්‍රධාන ජීවන ගැටළුව කේන්ද්‍රගත වී ඇත්තේ 'චිත්ත ඒකාග්‍රතාවය සහ බලාපොරොත්තු කඩ වීම' යන මානසික තත්වයන් මත බව යි(Collins & Coltrane, 1993). චිත්ත ඒකාග්‍රතාවය හෝ බලාපොරොත්තු කඩවීම් බොහෝ විට ආගමික වශයෙන් අර්ථකථනය කරන ලදුව ජීවිතයේ අරමුණු සහ අර්ථයන් සාක්ෂාත් වීම ඇසුරින් ගොඩනැගෙන ජීවන තෘප්තිය හෝ සතුට පදනම් කරගත් තත්ත්වයන් ය. පුද්ගලයෙකුගේ මූලික සාරධර්ම ආගමික සමාජානුයෝජනය තුළ සැලකිය යුතු ලෙස මුල් බැස ඇති බව පැහැදිලි ය. පුද්ගල ජීවිත දර්ශනය, අධිභෞතික ද්‍රව්‍යමය නොවන යථාර්ථයන් සෑම විටම ආගමික දෘෂ්ටිකෝණයකින් වඩා හොඳින් පැහැදිලි ලෙස අර්ථ ගැන්වීමක් සමාජය තුළ සිදු වෙයි. කෙසේ වෙතත් අධිස්වාභාවිකත්වය පිළිබඳව පුද්ගල සමාජ ආත්මය තුල ඇතිවන්නා වූ ක්ෂුද්‍ර මට්ටමේ දැනුවත්භාවයක් අධ්‍යාත්මිකත්වය ලෙස තවදුරටත් පැහැදිලි කළ හැකිය. (Cruikshank, 2003) පවසන ආකාරයට ආධ්‍යාත්මිකත්වය වෘද්ධභාවයට පත්වීමත් සමග පුද්ගල ශරීරය තුල ඇතිවන්නාවූ ක්‍රමික දුබල බව හානිපූරණ කරන ප්‍රබල විකල්ප මානසිකත්වයකි.

ආගම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සවිඥාණික අත්දැකීම්වල සැලකිය යුතු ක්ෂේත්‍රයකි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසි කාන්තාවක් සංස්කෘතිය මගින් අභ්‍යන්තරීකරණය කරන ලද චිත්තාභ්‍යන්තරයෙහි සනිටුහන් වූ ආගමිකත්වය සිහිනයකින් අත්දුටු ආකාරය පහත වැකිය තුළ සඳහන්ය.

> *මම හීනෙන් බෝ ගහක් දැක්කා. ඒක රත්තරන් කොළ වලින් පිරිල තිබුණෙ. මුදුනේ කොළ පුංචියි හරි ලස්සනට දිළිසුනා. බෝ ගහ යට උසට තණකොළ වැවිල තිබුණ. මම කුඩා දවස්වල මම පසුකරගෙන ගිය කුඹුරුවල මට වඩා උස වී පඳුරු තමයි ඒ*
> (ස්ත්‍රී , අවුරුදු 86).

3. වන්දනා කිරීම සහ යැදීම

ගාථා කීම, යැදීම එක් එක් ආගමේ කේන්ද්‍රීය වැදගත්කමක් ඇති අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය. යාඥා හෝ වන්දනා කරන තැනැත්තා ශාරීරිකව සහ මානසිකව යෙදෙමින්, පොදු හෝ පෞද්ගලික අවකාශයක් තුළ එය සිදු කරයි. මෙවන් ගාථා, යැදීම් පුද්ගලික පරිසරයක සිදු වුවත් ඒවා පුද්ගලයා පොදු සමාජ ඒකාග්‍රතාවකයක් වෙත බද්ධ කරයි. මෙහිදී මෙම ගාථා හෝ යාඥාවල අන්තර්ගතය ද විමසා බැලීම වැදගත් වන්නේ ඒවා පූජනීය හෝ අධිස්වභාවික ආත්මයන්ගේ සැබෑ සඟවන ලද හෝ කල්පිත පෙනී සිටීමක් නිරූපනය කරන බැවින් ය. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට ගාථා හෝ යාඥා කිරීමේ බලපෑම විවිධාකාර විය හැකිය. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර ආගමික කටයුතුවල යෙදීමේ මට්ටම පුළුල් පරාසයක් තුළ වෙනස් විය හැකිය. ආගමිකත්වය මැනීම සඳහා අත්‍යවශ්‍ය තෝරාගත් පරාමිතීන් මත ආගමික කටයුතුවල නිරත වීමේ මට්ටම පහත වගුවේ දක්වා ඇත.

	කිසිසේත් නැත	**%**	**කලාතුරකින්**	**%**	**සාමාන්‍යයෙන්**	**%**	**ඉහළ**	**%**	**ඉතා ඉහළ**	**%**
ගාථාකීම	44	11.0	37	9.3	131	32.8	133	33.3	55	13.8
පන්සල් යාම	73	18.3	74	18.5	161	40.3	72	18.0	20	5.0
සිල් ගැනීම	207	51.8	50	12.5	57	14.3	65	16.3	21	5.3
දානය	53	13.3	62	15.5	220	55.0	58	14.5	7	1.8
භාවනාව	233	58.3	73	18.3	44	11.0	29	7.3	21	5.3
ආගමික කියැවීම්	177	44.3	66	16.5	97	24.3	46	11.5	14	3.5
ජනප්‍රිය චරිත්‍ර	99	24.8	71	17.8	178	44.5	36	9.0	16	4.0

වගු අංක 1. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආගමික කටයුතුවල නිරත වීමේ වාර ගණන

(ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනය)

ආගමික දැනුම සහ ආගම තුළ බුද්ධිමය මැදිහත්වීම ජීවත්වන ප්‍රදේශ සමග සම්බන්ධ බව පෙනී යයි. භාවනාව, ආගමික කියවීම සහ දේශනවලට සවන් දීම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ජීවත් වූ භූ ගෝලීය- සංස්කෘතික කළාපයට සම්බන්ධ බව පර්යේෂණයෙන් තහවුරු විය. නාගරික සහ අර්ධ නාගරික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් වඩාත් බුද්ධිමය වශයෙන් ඔවුන්ගේ ආගමික පිළිවෙත් සඳහා මැදිහත් වන බව පෙනෙයි. භාවනාව, ආගමික කියවීම සහ දේශනවලට සවන් දීම යන මෙම කාරණා තුන සලකා බැලීමේ දී වතු ආශ්‍රිත ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර අවම බුද්ධිමය මැදිහත්වීමක් දක්නට ලැබේ. මෙයට ප්‍රධාන වශයෙන් හේතු ව ඇත්තේ සාපේක්ෂව පහත් මට්ටමේ අධ්‍යාපන තත්ත්වයන් සහ සිංහල ප්‍රජාව සළකාබැලීමේ දී වතු තුළ දක්නට ලැබෙන ආගමික සංවිධානයේ දුර්වලතා ය. ඔවුන්ගේ ආගමික අධ්‍යාපනය ද එලෙසින්ම

අසමානව පවතින බව පැහැදිලි ය. ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් බහුතරයක් (89%) අවම වශයෙන් දිනකට එක් වරක්වත් ගාථාවන් සමග වන්දනා කරන බව පිළිගනියි.

ඇමරිකානු ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (90%) කට වඩා වැඩි පිරිසක් යාඥා කරන බව කරන ලද පර්යේෂණයකින් සනාථ ව ඇත. ඔව්හු අවම වශයෙන් දිනකට දෙවරක් උදේ සවස හෝ එම අවස්ථා දෙකේ දීම යාඥා හෝ වන්දනාමාන කළහ. ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සෞඛ්‍යය සහ යහපැවැත්මට යාඥා කිරීම ධනාත්මකව බලපානා බවට ඉහත පර්යේෂණයෙන්ම තහවුරුව ඇත. 'භාවනා සහ සවිඤ්ඤාණික යාඥාව' වෙනත් ආකාරයේ යාඥාවන්ට වඩා යහපැවැත්මට ඵලදායී බව පෙනී යයි. වියපත් අවධිය තුළ ආතතියට එරෙහිව හොඳින් මුහුණ දීමේ උපාය මාර්ගයක් ලෙස යාඥාව සහ වන්දනාවන් ප්‍රයෝජනවත් බව පෙනී ගියේ ය (Krause, 2006). ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (13.8%) ක් පමණ යාඥාවන් නිතර යෙදෙන ආගමික කටයුත්තක් ලෙස සලකුණු කළ අතර (33.3%) ක් එය බොහෝ අවස්ථාවල සිදුකරන ක්‍රියාවක් ලෙස සටහන් කළහ. ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (11%) ක සුළුතරයක් පමණක් යාඥා නොකරන බව හෙළි විය. පහත ප්‍රකාශනයන් මේ සඳහා සාක්ෂි සපයයි.

> *මම ගාථා, පිරිත් කියනවා. ඒ නිසා තමයි ඔලුව උස්සලා ඉන්නේ (පුරුෂ, අවුරුදු 84).*
>
> *ඕනෑ දෙයක් කරන්න ඉස්සර වෙලා මම වන්දනා කරනවා. පැය භාගයක් විතර. මම කොහේ හරි යනකොට මට විශාල ආරක්ෂාවක් තියෙනවා කියල හැඟීමක් ඇති වෙනවා (පුරුෂ, අවුරුදු 72).*

ශ්‍රී ලංකාවේ සියලුම සිංහල ගුවන්විදුලි සහ සමහර රූපවාහිනී නාලිකා බෞද්ධ ධර්ම දේශනා, පිරිත් හෝ සෙත්කවි විකාශනය කිරීමෙන් ඔවුන්ගේ වැඩසටහන් ආරම්භ කිරීම සහ අවසන් කිරීම සිදු කරයි. දිනපතා ධර්ම දේශනවලට අමතරව ගුවන් විදුලි නාලිකා ශුද්ධ බෞද්ධ සජ්ජායනා (පිරිත්) රාත්‍රිය පුරා විකාශනය කරන අතර මෙම වැඩසටහන් ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආකර්ෂණයක් බවට පත්ව ඇත. නියැදිය තුළ ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන් 92.1% (368)) පමණ ශුද්ධ වූ සජ්ජායනයන්ට (පිරිත්) සවන් දුන් අතර ඉන් (41.8%) ක් ඉහළ තීව්‍රතාවයකින් යුතුව පිරිත් සවන් දෙන්නන් විය. බොහෝ ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන්ට දවසේ අලුයම ගුවන්විදුලි යන්ත්‍ර පිරිත් වෙත සුසර කිරීමේ පුරුද්දක් ඇති අතර සමහරු රාත්‍රිය පුරා තම ගුවන්විදුලියෙන් පිරිත් නාද කරති. බොහෝ ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියන් පිරිත් මානසිකව සැහැල්ලුව ඇති කරන බව පිළිගත් අතර එය ඔවුන් මුහුණ දෙන කනස්සල්ල දුරු කරන බවද ප්‍රකාශ විය. විශේෂයෙන් ආගමික පැවතුම් ඇති මධ්‍යම පාන්තික ජ්‍යොෂ්ඨ පුරවැසියෝ මුදල් ගෙවන චන්ද්‍රිකා රූපවාහිනී සේවාවල බෞද්ධ රූපවාහිනී නාලිකා නරඹමින් රූපවාහිනිය ඉදිරිපිට බොහෝ කාලය ගත කරති.

බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ විධිමත් ශුද්ධ සජ්ජායනා දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ පැවති සාමූහික චාරිත්‍රයකි. මෙම චාරිත්‍රය සාමාන්‍යයෙන් රාත්‍රියෙහි ආරම්භව අලංකාරව සකසන ලද

වේදිකාවක හිරු උදාවන තෙක් පැවැත්වෙ යි. ඥාතීන්ට, අසල්වැසියන්ට සහ මිතුරන්ට ආරාධනා කරන අතර සාමාන්‍යයෙන් සියලුම අමුත්තන්ට ආහාර සහ සංග්‍රහ ලබා දෙනු ලැබේ. මෙය මිල අධික චාරිත්‍රයක් බවට පත්ව ඇත. Gombrich සහ Obeyesekere(1988) මෙම සජ්ජායනාවන්ට ගිහි ජනයාගේ මැදිහත්වීම(ගිහි පිරිත්) බුද්ධාගම ගිහිකරණය සඳහා උදාහරණයක් ලෙස සලකයි. ගිහි පිරිත් සාපේක්ෂව ලාභදායී චාරිත්‍රයක් ලෙස ජනප්‍රිය විකල්පයක් බවට පත්ව ඇත. සාම්ප්‍රදායික ගම තුළ ඇතැම් පුරුෂ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ශුද්ධ සජ්ජායනා කිරීමේ කුසලතා දිගු කලක් තිස්සේ ලබාගෙන ඇති අතර එමඟින් ඔවුන් යම් සමාජ ගරුත්වයක් පවත්වා ගන්නා බවත් පෙනී යයි.

> *අත්දැකීමෙන් මම දන්නවා පිරිත් කියන එක අමනුෂ්‍යය දොස් වලට බොහොම හොඳ දෙයක්. ඒ විතරක් නෙවෙයි කෑම බීම, වාසනාව ලැබෙනව. හරියට උච්ඡාරණය කරල 'ආටානාටිය' කියනකොට ඒ බලය නිසා භාජනයකින් වතුර උතුරල ගලා යනහැටි මම ඇස් දෙකට දැකල තියෙනව. පැපොල වගේ ලෙඩ හොඳ කරන්න මම පිරිත් කියන්නෙ. ගොඩක් ගමේ අය මට පිරිත් කියන්න ආරාධනා කරනවා (පුරුෂ, අවුරුදු 77).*

හොඳින් පිරිත් සජ්ජායනා කරන්නන් ලෙස කීර්තියක් ලබා ඇති ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් විශ්වාස කරන පරිදි ශුද්ධ පද ඔවුන්ගේ මතකයේ තබා ගැනීම සහ වසර ගණනාවක පුහුණුවීම් අධ්‍යාත්මිකත්වය ඉහළ නංවන අතර එමගින් ඔවුන් යහපත් අධි ස්වභාවික බලවේගයන්ට සමීප වෙයි. හදවතින්ම ශුද්ධ වාක්‍ය ගායනා කිරීම ගෞරවයට හේතුවකි. විභාග, වඳභාවය, අසනීප, අයහපත් ග්‍රහ බලපෑම් සහ අවාසනාව වැනි ගැටළු සහ අභියෝග ජය ගැනීමට මෙම වියපත් චාරිත්‍ර පිළිබඳ විශේෂඥයන්ගේ කාරුණික මැදිහත් වීම යහපත් බව විශ්වාසය යි. සාපේක්ෂව තරුණ සහ වැඩිහිටි චාරිත්‍ර විශේෂඥයින් අතර කැපී පෙනෙන වෙනසක් පවතින අතර මෙම වෙනසට ප්‍රධාන වශයෙන් ම හේතු වී ඇත්තේ පැරණි අය මෙන් නොව තරුණ අය මූල්‍ය අරමුණු සමඟ ජීවිකාවක් ලෙස එම කටයුත්ත කිරීමයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසි චාරිත්‍ර විශේෂඥයන් අතර මූල්‍ය අරමුණු එතරම් වැදගත් නොවන අතර එය අවශේෂ අවශ්‍යතාවයක් පමණි. ආධ්‍යාත්මිකත්වය සහ සම්බන්ධ භාවිතයන්ටත් වඩා ඒ පිළිබඳව ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් තුළ පවත්නා ආකල්පය ඔවුන් අතර ඉහළ මානසික සෞඛ්‍ය තත්ත්වයන් සඳහා හේතු වූ බව පෙනී යයි (Meisenhelder and Chandler, 2002). ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියකු පවසන්නේ ඔහු ප්‍රසිද්ධියට සහ ගෞරවයට පාත්‍රව ඇත්තේ දරුවන් බිහිකිරීමට සිටින ගර්භනී මවුන්ගේ පහසුව පිණිස පිරිත් නූල් ලබා දීම නිසා බවයි.

4. පන්සල් පැමිණීම

පූජනීය ස්ථානවලට පැමිණීම ආගමිකත්වයේ වැදගත් අංගයක් ලෙස සැලකෙයි. බටහිර සන්දර්භය තුළ කරන ලද පර්යේෂණවලින් හෙළි වන්නේ සාධක ගණනාවක පදනම මත

ආගමික ස්ථානයන්ට පැමිණීමේ මට්ටම වෙනස් වන බවයි. රෙපරමාදු ක්‍රිස්තියානි භක්තිකයන්ට හෝ යුදෙව්වන්ට වඩා කතෝලිකයන් නිතිපතා ආගමික ස්ථානයන්ට පැමිණි බව හෙළි විය. පල්ලියට පැමිණීම ආදායම, අධ්‍යාපනය සහ පදිංචි ස්ථානයට ඇති දුර සමඟ ධනාත්මකව සම්බන්ධ වූ අතර ස්ත්‍රීන් පුරුෂයන්ට වඩා වැඩියෙන් පැමිණෙන බව පෙන්නුම් කරයි (Atchley,1980). අනිවාර්ය පන්සල් පැමිණීමක් සිංහල බෞද්ධයන් අතර නොමැත. එය අනිවාර්ය නොවූවත් පසළොස්වක පෙහොය දිනයේ දී සියලු බෞද්ධයින් පන්සල් තුළ චාරිත්‍රවලට සහභාගී වනු ඇති බව බෞද්ධ ආගමික රීතියකි. බොහෝ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් පොහොය දිනයේ පන්සල් යාම සහ වන්දනා මාන කිරීම අනිවාර්ය කටයුත්තක් ලෙස සළකයි. පන්සලේ සංවිධානාත්මක ලෙස සිදු නොවන්නේ නම් මෙම චාරිත්‍ර බොහෝ දුරට පුද්ගල මට්ටමින් චාරිත්‍රයක් ලෙස සිදුවෙයි. බොහෝ සිංහල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ තම නිවෙස්වල දිනපතා පුරුද්දක් ලෙස වන්දනා කරති.

ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (81.7%) ක් පමණ අවම වශයෙන් මසකට වරක්වත් පන්සලට පැමිණියහ. පන්සලට නොපැමිණි සියල්ලන්ම ආගමික ඇදහිල්ලෙන් තොර අය සේ සැලකිය නොහැකි අතර නොපැමිණීමට බොහෝ දුරට හේතු වූයේ වයස්ගතව ඇති වූ ශාරීරික දුර්වලතා නිසා ගමන් ගැනීමේ අපහසුව යි. සාමාන්‍යයෙන් බොහොමයක් පන්සල් පිහිටා ඇත්තේ සාමාන්‍ය බිම් මට්ටමේ සිට සාපේක්ෂව ඉහළ ස්ථානවල වන අතර පියගැටපෙළ යනු එවැනි සිද්ධස්ථානවල පොදු වාස්තු විද්‍යාත්මක ලක්ෂණයකි.

> *ලොකු හාමුදුරුවෝ මගේ හොඳ මිත්‍රයා. මම නිතර උන්නාන්සෙ බලන්න ගියා. දැන් මට පඩිපෙළ නගින්න බැරි නිසා මම යන්නේ නැහැ* (පුරුෂ, අවුරුදු 71).

> *පන්සල හදනකොට මම ගොඩක් සල්ලි වියදම් කළා. ඔහ් අම්මා! දැන් පන්සල හොඳයි. හොඳට දියුණුයි. දැන් මට මාවම බලාගන්න වෙනවා. මගේ අමාරුකම් මම දැනගන්න ඕන. ඉතින් දැන් මම පන්සලට යන්නේ නෑ. මට මොනවහරි උනොත් ළමයි නෙව කරදරේ වැටෙන්නෙ* (ස්ත්‍රී, අවුරුදු 86).

ඇතැම් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් විශ්වාස කරන්නේ ශාරීරික හැකියාව නැති වන විට මිනිසුන් වයස්ගත බවත් එවිට ඔවුන් වඩාත් ආගමට නැඹුරු වීමට උත්සහ ගන්නා බවත් ය. තාරුණ්‍යයේ අහංකාරය සහ ජීවිතයේ සිදුවීම්වල වේගවත් බවත් පුද්ගලයා යථාර්ථය පිළිබඳ දැනුවත්භාවයෙන් ඈත් කරයි. පහත දැක්වෙන උපුටා ගැනීමෙන් ඇඟවෙන්නේ සෞඛ්‍යයේ හදිසි පිරිහීමත් සමඟ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ජීවිතයේ යථාර්ථය වෙත ආපසු හැරී බලන බවයි. සාමාන්‍යයෙන් විශ්‍රාමික වයස වන අවුරුදු 60 පසු වීමේදී පුද්ගලයකු වෘද්ධ අවධියට පත්වන බවට ත් වසර හැටක් පසුව වැඩි ශක්තියක් නොමැති විට ඔවුන් ආගමිකත්වයට වඩාත් නැඹුරු වන බවට ත් ස්ථාපිත වූ සමාජ මතයක් පවතියි.

> *හැට පැනලා හොට බිම ඇනුනම තමයි ඉතිං ඔක්කොම මතක් වෙන්නේ. අපායේ ඉපදෙන්න බය නිසා ගොඩක් අය පින් කරනවා. ඔක්කොමත් හරි උච්ඡාසයන තමයි බැරි* (ස්ත්‍රී, අවුරුදු (82) යි).

පන්සලේ බිම වාඩි වී සිටීමට ඇති නොහැකියාව බොහෝ අය ප්‍රකාශ කරන අතර එය බෞද්ධ අෂ්ට ශික්ෂා පදවලින් එකකට අවනත නොවන තත්ත්වයක් සේය. ශාරීරිකව රෝගාතුර වූ පුද්ගලයෙකුට නොකැමති අනපේක්ෂිත විවේක කාලයක් වැනි තත්වයකට මුහුණ දීමට සිදු වුවද එය ඇත්ත වශයෙන්ම විවේකයක් නොවේ. එවැනි තත්වයන් තුළ අක්‍රිය තත්ත්වය හේතුවෙන් ඇති වන කාල රික්තකය ත් රෝග බිය ත් හේතුවෙන් ආගමික කටයුතුවල නිරත වීමට ඔවුන් තුළ නැඹුරුවක් ඇත. සංජානනය දුර්වල කරන සහ ශාරීරික වේදනා ගෙන දෙන රෝගාබාධ ඉහළ අධ්‍යාත්මිකතාවයට බාධා කරයි (උදා: භාවනා කිරීම). අසනීප බොහෝ විට අවිනිශ්චිතතාව,ව්‍යාකූලත්වය සහ කනස්සල්ල සමඟ සම්බන්ධ වී ඇති බැවින් එම තත්ත්වය පුද්ගලයා තුළ එක්තරා ආකාරයකින් ආගමිකත්වය ප්‍රවර්ධනය කළ හැකිය.

සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට පූජ්‍ය පක්ෂය සමඟ ඇති සම්බන්ධය බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් ය. තම මිතුරෙකු සියදිවි නසාගැනීමේ සිතිවිලි පෙන්වන විට ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් උපකාර සඳහා ඔවුන්ගේ වෛද්‍යවරුන්ට හෝ මානසික සෞඛ්‍ය වෘත්තිකයන්ට වඩා පූජ්‍ය පක්ෂයේ සහාය ලබා ගැනීමට කැමැත්තක් දක්වයි (Weaver & Koenig,1996). කෙසේ වෙතත් පන්සල් පැමිණීමේ තීව්‍රතාවය වයස සමඟ සැලකිය යුතු ලෙස අඩු වෙයි. මෙයට ප්‍රධාන වශයෙන් හේතු වී ඇත්තේ වයස්ගතව ඇති වන ශාරීරික දුර්වලතාවය යි. ඇවිද යාමට ඇති අපහසුකම්, ඇස් පෙනීමේ දුර්වලතා, ශ්‍රවණය දුර්වල වීම වඩාත් පොදු හේතු ලෙස පෙන්වා දී ඇත. ක්‍රිස්තියානි පසුබිම පිළිබඳ කරන ලද පර්යේෂණයකින් හෙළි වූයේ ඉතා වියපත් පුද්ගල ජීවිත තුළ පෞද්ගලික අවකාශයක භක්තිය සහ වෙනත් ආගමික කටයුතු වැඩි වූ අතර පල්ලියට පැමිණීම අඩු වූ බවයි(Ainley & Randall, 1984). සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් මෙම තත්වයට වැදගත් අනුවර්තනයන් පෙන්වන්නේ බොහෝ ආගමික භාවිතයන්, යාතුකර්ම නිවසේ පහසුව තුළ සිදු කිරීමෙන් ය. ඉහත තත්ත්වයන්ට මුහුණ දෙන ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් තම නිවසේ පෞද්ගලිකත්වය තුළ ශික්ෂා පද අනුගමනය කරති. මීට අමතරව, ශාරීරිකව දුර්වල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සිතන්නේ පන්සල් වැඩසටහන් සඳහා පැමිණීම ඔවුන්ගේ දරුවන්ට සහ පන්සලේ සෙසු බැතිමතුන්ට කරදරයක් බවයි. නිවසේ සිට ආගමික වතාවත්වලට යෙදීමට ගුවන්විදුලිය සහ රූපවාහිනී නාලිකා මගින් ආගමික වැඩසටහන් ගෙන ඒම පිටුබලයක්ව ඇත.

ඇතැම් නාගරික සහ අර්ධ නාගරික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් හිතාමතාම පන්සල් පැමිණීමෙන් වැළකී සිටිති. මෙම හැසිරීමට හේතුව ඔවුන් පන්සලෙන් අපේක්ෂා කරන දේ සහ ඔවුන් අත්දකින දේ අතර නොගැලපීමයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (45%) ක් පමණ පන්සලේ සේවය සම්බන්ධයෙන් ඉහළ ආකල්පයක් දරන අතර (33.5%) ක් පමණ පන්සලේ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර

සමග මධ්‍යස්ථ මට්ටමේ සතුටක් පෙන්නුම් කළහ. ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (19.5%) ක් තමන්ට පන්සලෙන් ලැබුනු දේ සම්බන්ධයෙන් සෘණාත්මක අදහස් දැරී ය. පන්සලේ භාවනා කිරීමට තරම් සුදුසු නිහඬ පරිසරයක් නොවන බව ඔවුන් පවසයි. උපාසක උපාසිකාවන් ශබ්ද නගා කථා කිරීම, 'ඕපාදූප' සහ ලෞකික මුහුණුවරක් ගත් චාරිත්‍ර ආගමික ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ පුද්ගලයාට සුවිශේෂී ආගමික අවශ්‍යතාවන්ට පටහැනි විය. ඇමරිකාවේ සාම්ප්‍රදායික ආගම් ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් කෙරෙහි සුවිශේෂී සංවේදීභාවයක් දක්වන අතර ඔවුන් දිනා ගැනීමේ යම් යම් ක්‍රියාත්මක වීම් ද දක්නට ලැබේ (Atchley, 1980).

> *පන්සල්වල 'සිල්' ගැනීම ගැන මට එච්චර සතුටක් නැහැ. මිනිස්සු එතන කනවා නිදාගන්නවා. ඒ ගොල්ලො සමහර බණ දේශනා අහනව. මට තේරෙන දේශනාවක් නම් නෑ. එහෙ මෙහෙ වාඩි වෙලා ඕපාදූප කතා කර කර ඉන්නව. මට නම් මේ 'සිල්" විකාරයක්. කෑම එනකං බලා සිටිනවා. තේ එනකං බලා ඉන්නව. මේකත් කෑදරකම තමයි. පන්සලේ මේ සංදර්ශනයට වඩා අපගේ 'සිල්' ගැඹුරු යි. කෙනෙකේ තමන්වම රවටාගෙන තියන එලය මොකක්ද? (පුරුෂ, අවුරුදු 74).*

> *ඔබ කියන්නේ අනුන්. තමන් කියන්නේ අනුන්. මෙම මූලික සත්‍ය පන්සලේ දී තරයේ ප්‍රතික්ෂේප වෙනවා. සියලු සත්ත්වයෝ නිදුක් වේවා කියල කිව්වට විතරක් ඒක වෙන්නෙ නැහැනෙ. ආගම ප්‍රායෝගික වෙන්න ඕන. අද පිං කම් වලින් කෑදරකම අඩු කිරීම නෙවෙයි වැඩි කිරීමයි කරන්නෙ. පන්සල්වල සෝබනේ අඩු වෙනවනම් හොඳයි. ඒත් මේ පිං කම් චාරිත්‍ර නැවැත්වුවහොත් අපගේ අනන්‍යතාවය නැති වෙනව. තවත් වැරදි දේ සිදු වේවි. අද පන්සල් වයසක මිනිසුන්ට මග පෙන්වන්නේ නෑ (පුරුෂ, අවුරුදු (67).*

මෙම ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් බෞද්ධ දර්ශනය හා පන්සල්වල භාවිතයන් අතර පුළුල් වන විෂමතාවය ගැන නොසතුටෙන් පසු වෙයි. පන්සල්වල ආගමික වත්පිළිවෙත් සමඟ මධ්‍යස්ථ මට්ටමේ සතුටක් පෙන්නුම් කළ බොහෝ ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ අදහස වන්නේ පන්සල් තුළ ඇතැම් වත්මන් භාවිතයන් ඔවුන්ගේ අපේක්ෂාවන්ගෙන් බැහැරව තිබුණ ද තම අනන්‍යතාවය සහ අඛණ්ඩතාව පවත්වා ගැනීම සඳහා පන්සලේ කාර්යභාරය අත්‍යවශ්‍ය බවයි. පන්සලෙන් සැලකිය යුතු ලෙස වෙන්ව සිටින බෞද්ධ පුරවැසියන්ගේ මතය වන්නේ නිවසේ සිටිය ද බුදු දහම පිළිපදින්නාට අවහිරයක් නොමැති බවයි. 18.5% ක සුළුතරයක් ඉඳහිට පන්සලට පැමිණි අතර 40.3% ක් මධ්‍යස්ථ මට්ටමේ පන්සල් පැමිණීමක් පෙන්නුම් කළහ. ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් 5% ක් ඉතා ඉහළ මට්ටමක පැමිණීමක් වාර්තා කළ විට තවත් (18%) ක් සාමාන්‍ය තත්ත්වයට

වඩා ඉහළ මට්ටමේ පැමිණීමක් පෙන්නුම් කරයි. ක්‍රිස්තියානි පරිසරය තුළ සිදු කරන ලද ආගමිකත්වය සහ වෘද්ධභාවය පිළිබඳ අධ්‍යයනයන් මගින් පල්ලියට පැමිණීම සහ මානසික සෞඛ්‍යය අතර ධනාත්මක සහසම්බන්ධයක් හෙළි කරයි (Kennedy, et al.1996; Koenig, 1999). පන්සලට සමීප අනුග්‍රාහකයන් ලෙස ඔවුන් භික්ෂූන්ගෙන් ගෞරවය ලබා ඇති අතර මෙයින් උපයාගත් සමාජ තත්ත්වය ඔවුන්ගේ සමාජීය ජීවිතයේ වෙනත් අංශ සමග සම්බන්ධ කිරීමක් දක්නට ලැබුණි.

> *දහල් දෙක විතර වෙනකොට මම පන්සලට යනවා. ගෙදරට වෙලා හිටියොත් මට අසනීපගති දැනෙනව. ඇගට පතට හරි සනීපයක් නැත්තං මම බෝ ගහ යට වැලි මලුවේ නිදා ගන්නව. පන්සල් මිදුලේ වල්පැලෑටි ගලවල සුද්ධ කරන කොට, ඔය පොඩි පොඩි වැඩ කරනකොට මට ලොකු ශක්තියක් දැනෙනව. මට නරකක් දැනුනොත්, තරහ ගියොත් මම ලොකු හාමුදුරුවන් එක්ක ටිකක් කතා කරනවා.පන්සලේ මේ ලගදි මස් කඩෙන් බේරාගත්ත හරකට තණකොල කපනව, හාමුදුරුවන්ගේ සිවුරු හෝදල දෙනව. හැමදාම හවසට බෝධි පූජාවට එන අයට ඒව කරන්න මම උදව් වෙනව. ගිලන්පස හදනව, මල් පිළියෙළ කරල ගාථා කියනව. මෙවා ඉතින් දැන් පුරුද්දක් වෙලා. මට කිසිම වේදනාවක් දැනෙන්නේ නැහැ. මම පූජාවට ගියාට පස්සෙ පින් ලැබෙද්දී ශක්තියක් දැනෙනව. මේක ලොකු පන්සලක්නෙ. හමුදුරුවන්ට මාව ගොඩක්ම ඕන වෙන්නෙ පෝය දවසට ආධාර සල්ලි එකතු කරනකොට. මම තමයි ඒක කරන්නෙ. බස් පිටින් මිනිස්සු එනවනෙ. මම අනුන්ගෙ සල්ලි අල්ලන් නෑ. ලොකු හාමුදුරුවෝ දන්නව. ඕනෑම දේකට මාව විශ්වාසයි. ලොකු හාමුදුරුවෝ මගේම දරුවෙක් වගේ. ඒ නිසයි මම තවමත් මෙහෙම ඉන්නෙ. පන්සලේ පොළව පෑගුනත් මට සැපයි සතුටුයි. මට පන්සලෙන් හොඳට සලකනවා. මම හවස හත පහුවෙලා ගෙදර යනවා (පුරුෂ, අවුරුදු (89).*

මෙම පාඨයෙන් ප්‍රකාශ වන්නේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්හට ඔහුගේ හෝ ඇයගේ ආගමික කටයුතුවල යෙදීමෙන් බහුවිධ වූ ප්‍රයෝජන ලැබිය හැකි බවයි. ශාරීරික දුර්වලතා නිසා ඇතිවන කායික,මානසික වේදනා යටපත් කිරීමට ආගම චිත්ත ධෛර්යයක් ඇති කරන බව පැහැදිලිය. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ක්‍රියාකාරකම් කිසිදු භේදයකින් තොරව පිළිගෙන අගය කරන පරිසරයක ඔවුන් සම්පූර්ණයෙන්ම ක්‍රියාත්මක වන බව පෙනී යයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සමාජ අන්තර්ක්‍රියා මට්ටම අඩු වීමට එරෙහිව පන්සලේ සාමූහික චාරිත්‍ර මගින් පුළුල් අවස්ථාවක් ලබා දෙයි. මෙම ආරක්ෂිත අන්තර්ක්‍රියාකාරී වාතාවරණය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සම්මානනීය

අවශ්‍යතා සපුරාලන බව ගම්‍ය වෙයි. පුද්ගලයා තුළින් හෝ බාහිරින් නිර්මාණය වන වර්තමාන අභියෝගයන් හමුවේ කාලයක් තිස්සේ රැකගත් ජීවන වටිනාකම් මෙන්ම ධනාත්මක පෞරුෂය ලක්ෂණ ද අඛණ්ඩව පවත්වා ගැනීමට ආගම් මහත් පිටුවහලක් බව පැහැදිලිය.

5. සාමූහික ආගමික හැසිරීම්

සාමූහික ආගමික හැසිරීම අනිවාර්යයෙන්ම සාමූහික චාරිත්‍ර ස්වභාවයකින් පවතියි. දුර්කයිම් ආගම නිර්වචනය කළේ පූජනීය වූ සංසිද්ධීන්ට සම්බන්ධ එකඟතාවයකින් සැදුම්ලත් විශ්වාසයන් සහ භාවිතායන් පද්ධතියක් එනම් අශුද්ධ වූ අයහපත් වූ දෙයින් වෙන් කරන ලද ඒකාබද්ධ වූ සදාචාරාත්මක ප්‍රජාවක් නිර්මාණය කරන විශ්වාසයන් සහ භාවිතයන් ගේ පද්ධතියක් ලෙස ය. එම සාහිත්‍යය තුළම පෙන්වා දෙන්නේ චාරිත්‍ර යනු පූජනීය වස්තුන් ඉදිරියේ පුද්ගලයා තමන් සංතර්පණය කරගත යුතු ආකාරය පැහැදිලි කරන හැසිරීම් පිළිබඳ නීති රීති පද්ධතියක් බවයි (Durkheim quoted in Leach, 1999)). ලීච් තව තවදුරටත් චාරිත්‍රවල වැදගත්කම පෙන්වා දෙමින් පවසන්නේ එය සමාජ සන්නිවේදනයෙහි යාන්ත්‍රණයක් බවත් එමෙන්ම බලයෙහි මූලාශ්‍රයක් බවත්ය. චාරිත්‍රානුකූල හැසිරීම ප්‍රජාව තුළ වැදගත් පණිවිඩ සන්නිවේදනය කරයි. චාරිත්‍ර පුද්ගලයාට ක්‍රියාකාරී වීමේ බලය සහ හැකියාවක් ලබා දෙන අතර එමගින් සමාජය කෙරෙහි යම් බලපෑමක් ඇති කළ හැකි සක්‍රිය පුද්ගලයන් බිහි කරයි. මෙම තත්ත්වය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට වාසිදායක වන්නේ තම බලය සහ සමාජ සම්බන්ධතා අඩුවන පසුබිමක් තුළ බාහිර සමාජය සමඟ යම් සන්නිවේදනයක් ගොඩ නගා ගනිමින් තම කායික මානසික ශක්තිය ඉහළ තලයක පවත්වා ගෙන යෑමට එයින් යම් පිටුබලයක් ලැබෙන බැවින් ය. මෙම අධ්‍යයනයෙන් සිංහල බෞද්ධ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර පවතින චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර ලෙස සැලකිය හැකි සාමූහික ආගමික හැසිරීම් වර්ග හතරක් සලකා බලන ලදී.

බෞද්ධයන් අතර දානය නම් සංකල්පය ඔවුන් ක්‍රියාත්මක වන එක් සුලබ ස්වරූපයකි. පන්සල්වල සහ ආරණ්‍ය සේනාසනවල වෙසෙන භික්ෂූන් වහන්සේලාට දානයක් පිරිනැමීම තමන් ලබන වාසනාවක් ලෙස ආගමික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ කල්පනා කරති. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (86.7%) ක් පමණ පසුගිය මාසය තුළ යම් ආකාරයක දානයක් සිදුකර තිබුණි. බොහෝ දුරට දානය යනු සාමූහික චාරිත්‍රයකි. සාමාන්‍යයෙන් දානය සඳහා ආහාර සහ වෙනත් පූජා පිළියෙල කිරීම සාමූහික අත්දැකීමකි. ආරාම, අනාථ නිවාස සහ වැඩිහිටි නිවාස සඳහා ලබා දෙන දානයට විශාල ශ්‍රමයක් අවශ්‍ය වන බැවින් සාමාන්‍යයෙන් පරිත්‍යාගශීලීන් වැඩි වශයෙන් පිසින ලද ආහාර සපයයි. බොහෝ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් දාන සඳහා ස්වේච්ඡාවෙන් සහභාගී වීම පුණ්‍ය ක්‍රියාවක් ලෙස සිදු කරයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් තම කැපවීම ප්‍රකාශ කළේ තමා මිය ගිය විට පමණක් පන්සල සඳහා ධනා අමතක කරන බවයි. එක් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෙක් දානය පිණිස තමන් තුළ ඇති කැපවීම ප්‍රකාශ කරමින් පවසා සිටියේ තමන් මියගිය ද එය සිදු විය යුතුයැයි පවසමිනි.

පන්සල විසින් සංවිධානය කරනු ලබන සාමූහික චාරිත්‍ර රාශියක් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ආකර්ෂණය කර ගන්නා බවක් පෙනෙන්නට තිබුණ ද ඒවා වර්තමානයේ ඇතැම්විට ඔවුන්ගේ සහභාගීත්වයට ගැලපෙන පරිදි සකස් කර නොමැත. පූජනීය බෝ ගස යට පවත්වන බෝධි පූජා, මෙතෙක් පැවති සියලුම බුදුවරුන් සඳහා පූජාවන් (අටවිසි බුද්ධ පූජා), බුදුන්ගේ බහුවිධවූ ඥානයන් සිහිපත් කර පවත්වන ඥාන පිං කම්, වැසි සමයට සුවිශේෂී වස් පිංකම් වයස් බේදයකින් තොරව සහභාගී වියහැකි සාමූහික චාරිත්‍ර වෙයි. කෙසේ වෙතත් මෙම චාරිත්‍ර මගින් ආගම විසින් අර්ථ දක්වා ඇති වටිනාකම් සමග ඒකාත්මික වීමට වියපත් පුද්ගලයාට අවස්ථාව සැළසෙයි. නියැදියෙහි ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (75.2%) ක් පමණ පසුගිය මාසයක් තුළ සාමූහික චාරිත්‍රයකට සහභාගී වූ බව වර්තා විය. ඉහළ තීව්‍රතාවයකින් යුතුව සාමූහික චාරිත්‍රවලට පැමිණීම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (13%) ක් පෙන්නුම් කළ අතර (44.5%) ක් මධ්‍යස්ථ මට්ටමේ සහභාගීත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර පිළිබඳ ප්‍රමුඛ මානව විද්‍යාඥ Victor Turner ඉදිරිපත් කල (උපුටා දක්වන්නේ Collins and Coltrane, 1991) න්‍යාත්මක තර්කයන් අනුව විමසීමේ දී චාරිත්‍ර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සමාජය තුළ ආන්තීකරණයට ලක් නොවූ කණ්ඩායමක් සේ පවත්වා ගැනීමට කෙතරම් දායක වන්නේ ද යන්න කල්පනා කළ හැකිය.

ටර්නර් අනුව පළමුවෙන්ම චාරිත්‍රවලට මිනිසුන් පොදු භෞමික සීමාවකට එක්රැස් කිරීමේ හැකියාව ඇත. දෙවනුව චාරිත්‍ර එහි සහභාගිවන්නන්ගේ මනස පොදු චිත්තවේගීය ස්වරයකට සුසර කරනා බව සඳහන්ය. තෙවනුව, චාරිත්‍ර තුළ චිත්තවේගයන්ගෙන් ආරෝපිත සංකේත පවතින බවත් , චාරිත්‍රයක් බිඳී ගියහොත් පුද්ගලාට හෝ පුද්ගල කණ්ඩායමට සමාජීය වශයෙන් දඬුවම් ලැබෙන බවත් පවසා ඇත. සමාජ ප්‍රාග්ධනය අහිමිවීමට නැඹුරු ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සමාජ සම්බන්ධතා සඳහා පවතින ඕනෑම අවස්ථාවක් අහිමි කරගැනීමට මැලි වනු ඇත. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියා ශාරීරිකව චාරිත්‍රයට සහභාගි වූවත් නැතත් චාරිත්‍රය ඔහු හෝ ඇය තම සමවයස් කණ්ඩායම තුළ පොදු හැඟීම් සමඟ සම්බන්ධ වීමට පහසුකම් සපයයි. චාරිත්‍ර සාරධර්මවල ගැඹුරුම ප්‍රකාශනයක් ලෙස සැලකෙයි. ඒ අර්ථයෙන් ගත් කල චාරිත්‍රානුකූල කටයුතු කිරීම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට අර්ථ සම්පන්න වන අතර සමාජීය වශයෙන් මෙන්ම මනෝ විද්‍යාත්මකව ද ඒකාග්‍රතාවය පිණිස පවතියි. ඉහත සඳහන් කළ සාමූහික චාරිත්‍ර පැහැදිලිවම වෘද්ධ අවධිය තුළ මෙම අවශ්‍යතා සපුරාලයි.

ආගමික ස්ථාන නැරඹීම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර බහුලව දක්නට ලැබෙන සාමූහික හැසිරීමකි. වැඩිහිටි සමිති ලෙස පොදු වහර තුළ හැඳින්වෙන ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සඳහා වූ සංගම්, පන්සල් පදනම් කරගත් සමිති ,අසල්වැසි කණ්ඩායම්, පෞද්ගලික බස්රථ හිමිකරුවන් වැනි විවිධ පාර්ශවයන් විසින් සාමාන්‍යයෙන් මෙම සංචාර සංවිධානය කරනු ලැබේ. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (60.5%) ක් පමණ පසුගිය වසර තුළ අවම වශයෙන් එක් වන්දනා ගමනකට සහභාගීව විය. සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට වන්දනා ගමනක් යාම සඳහා ඇති ආශාව බෙහෙවින් තීව්‍ර ස්වභාවයක් ගනියි.

මං ගණන් ගන්නේ නැහැ. මම යන අතරමගදී මැරුණත් කමක් නැහැ. මට ජය ශ්‍රී මා බෝ හාමුදුරුවන් වන්දනා කරන්නම ඕන (ස්ත්‍රී , අවුරුදු 82).

මම ශ්‍රී පාදයට පනස් වතාවක් කරුණා කළා. මං නව වතාවක් ලේ දන් දුන්නා (පුරුෂ, අවුරුදු (74).

වෘද්ධ අවදියේ දී නිදහස් ගමන් වයස විසින් සැලකිය යුතු ලෙස සීමා කර ඇති හෙයින් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් තුළ වන්දනා චාරිකා සඳහා ඇති ස්වභාවික නැඹුරුව තවත් තීව්‍ර කරනවා විය හැකිය. ග්‍රාමීය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් අතිමහත් බහුතරයකට පුද්ගලික වාහන නොමැති අතර කුලී බස් රථයක වන්දනා චාරිකා කිරීම එක් වසරක් තුළ දුර ගමන් සඳහා ඇති එකම අවස්ථාව ද විය හැකිය. ගමනේ පිරිවැය සාමාන්‍යයෙන් සහභාගිවන්නන් අතර බෙදා ගැනේ. වන්දනා ගමනක් සඳහා වැඩිමහල්ලෙකුට උපකාර කිරීම සාමාන්‍යයෙන් පුණ්‍ය ක්‍රියාවක් ලෙස සැලකේ. එහෙත් වන්දනා ගමන්වල යෙදෙන ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට ඔවුන්ගේම දුක්ගැනවිලි තිබේ. බස් රථයේ දරාගත නොහැකි වේගය සහ රිය පැදවීමේ නොහික්මුණු විලාසය, රාත්‍රී කාලයෙහි වන්දනාවේ පිටත්වීම පිළිබඳව ඔවුන් පැමිණිලි කරන්නේ එය ඔවුන්ට අපහසුතාවයක් ගෙන දෙන බැවිනි. බොහෝ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් එකම වයස් කාණ්ඩයක පුද්ගලයන් සමඟ සංචාරය කිරීමට කැමැත්තක් දක්වන්නේ ඔවුන් පූජනීය ස්ථානවලින් ආපසු යාමට ඉක්මන් නොවීම හේතුවෙනි. වන්දනා ගමනාන්තයන්ගෙන් ශ්‍රී ලංකාව බහුල වන අතර සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් විශ්වාස කරන්නේ මෙම ස්ථානවලට වසරකට වරක්වත් සංචාරය කළ යුතු බවයි. වන්දනාකරුවන් බෞද්ධ සංස්කෘතියේ කොටසකි. බොහෝ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් වාර්තා කරන්නේ ඉන්දියාවේ වන්දනාවේ යෙදීම තම සිහිනයක් බවයි. මූල්‍යමය වශයෙන් සාර්ථක පවුල් තුළ දරුවන් තම වියපත් දෙමව්පියන් තම ආගමික නායකයා ඉපැදුනු ඉන්දියාවට වන්දනා ගමනක් සඳහා යැවීම වගකීමක් ලෙස සලකති. බොහෝ මධ්‍යම පාන්තික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ තම දඹදිව වන්දනාව සම්බන්ධයෙන් කියාපෑමට ඇලුම් කරති.

විහාරස්ථ දායක සභාවේ සාමාජිකයෙකු වීම සිංහල බෞද්ධයින්ට අනිවාර්ය නොවේ. එහෙත් සාමාජිකත්වය ලැබීම සෘජු හෝ වක්‍ර සමාජ ප්‍රතිලාභ ගෙන දෙයි. ග්‍රාමීය සහ අර්ධ නාගරික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ බොහෝ දෙනෙක් කැමැත්තෙන්ම පන්සල්වල අනුග්‍රාහකයන් බවට පත්වන අතර අරමුදල් රැස් කිරීමේ කටයුතුවලට සහ සාමූහිකව සංවිධානය කරන ලද චාරිත්‍රවලට සහභාගී වෙති. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් (41.1%) ක් තමන් දායක සභා සාමාජිකයන් බව පිළිගත් අතර සලකා බැලූ සාමූහික ආගමික හැසිරීම් සතර අතරින් දායක සභා සහභාගිත්වය අවම අගයන් පෙන්වූ කටයුත්තකි. එහෙත් ඔවුන්ගේ දරුවන් සාමාජිකත්වය දරන බැවින් ඔවුන් සියල්ලන්ම පන්සලෙහි අනුග්‍රහය සඳහා බැඳී සිටින බවක් ගම්‍ය වෙයි. සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කළ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් බහුතරයක් සාමූහික ආගමික චාරිත්‍රවල යෙදී සිටිය ද චාරිත්‍ර සහභාගීත්වය පිළිබඳ සංඛ්‍යාතයන්හි කාලානුරූප උච්චාවචනයන් පවතියි.

6. ආගමික විශ්වාස

ආගමික සංසිද්ධි විශ්වාස හා චාරිත්‍ර කාණ්ඩ යුග්මයට බෙදා ඇත. ආගමක අනුගාමිකයන් දරණ මූලික විශ්වාසයන් එක් ආගමක් තවත් ආගමකින් වෙන්කර හඳුනා ගැනීම පහසු කරයි. එහෙත් අනෙක් අතට අනුගාමිකයන් හෝ බැතිමතුන් විශ්වාසයක් ලෙස සලකන දේ ආගමේ මූලික දාර්ශනික ස්ථාවරය මත පමණක් නොයැපෙයි. විවිධ විශ්වාසයන් අතරින් අධ්‍යයනය තුළ සිංහල බුද්ධාගමේ කේන්ද්‍රීය වශයෙන් වැදගත් විශ්වාසයන් තුනක් ලෙස නැවත ඉපදීම, මියගිය මුතුන් මිත්තන් සහ දෙවියන් පිළිබඳ විශ්වාසය අවදානයට ලක් විය.

වගු අංක 2. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආගමික විශ්වාසය දරා සිටීමේ ප්‍රතිශතයන්

විශ්වාසය	විශ්වාස කරමි		විශ්වාස නොකරමි	
	සංඛ්‍යාතය	%	සංඛ්‍යාතය	%
මියගිය දෙමව්පියන්ගේ බලපෑම	244	60.9	156	39.1
මියගිය අයගේ ආත්මයන්	291	72.7	109	27.3
දෙවියන්	363	90.7	37	9.3
පුනරුත්පත්තිය	358	91.2	42	8.8

නැවත ඉපදීම බෞද්ධයන් අතර මූලික විශ්වාසයකි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් 91.2% ක් නැවත ඉපදීම විශ්වාස කළද ඔවුන්ගේ විශ්වාසය විවිධ මට්ටම්වල පවතියි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් 59.8% ක් පමණ 'ඉහළ' හෝ 'ඉතා ඉහළ' විශ්වාස කාණ්ඩයට අයත් වන අතර තවත් 19.8% ක් 'මධ්‍යස්ථ' මට්ටමේ සිටිති. 9.8 %ක සුළුතරයක් නැවත ඉපදීම පිළිබඳ 'අඩු' මට්ටමේ විශ්වාසයක් පෙන්නුම් කළේය. ගිහියන් විසින් නිර්වාණය ලබා ගැනීම උදෙසා වූ කැපවීම් ඊළඟ භවයට කල් දමයි. එහෙත් ජීවිතය දීර්ඝව සතුටින් ගත කිරීමටත් සැපවත් කර ගැනීමටත්, යහපත් උත්පත්තියක් මරණයෙන් මතු ලබා ලබා ගැනීම පිණිසත් ඔවුහු පින් රැස් කරති. අවසන් විමුක්තිය සඳහා යම් පුද්ගලයෙක් භික්ෂුවක් බවට පත් විය යුතු යයි සිංහල බෞද්ධ ගිහියන් අතර විශ්වාසයක් පවතියි (Maquet, 1975).

දිව්‍ය ලෝකවල ඉපදීමට වඩා එක් ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියකු උපත ලැබීමට කැමැත්තක් දැක්වූයේ නැවත මිනිස් ලොව තුළම ය. එයට හේතුව මිදීම සඳහා ධර්මය පිළිපදින භික්ෂුවක් බවට පත්විය හැකි බැවිනි. ඇය දකින පරිදි දිව්‍යමය සැපපහසුකම් පිළිබඳ සෑහීමකට පත්විය නොහැකි අතර ඒවා අතෘප්තියට මඟ පාදයි. මනුෂ්‍යයෙකු වීම තුළ දුක අවබෝධ කිරීම පහසුය වේය යන අදහස ඇය දැරුවාය. නිසැකවම ආගම වෘද්ධඅවදිය තුළ ඇතිවන මරණය පිළිබඳ කාංසාවට එරෙහිව සටන් කිරීමේ ප්‍රබල යාන්ත්‍රණයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වෙයි.

මම නිදා ගන්න ඉස්සර බුදුන් නමස්කාර කරල මේ සියල්ල අතහැර දාලා මට යන්න වෙන එක ගැන හිතනව. දවසක මට මේ හැම දෙයක්ම දාලා යන්න වෙනවා. උදේ සවස මල් පූජා

කරල මම සාමකාමී මරණයක් ප්‍රාර්ථනා කරනව (පුරුෂ, අවුරුදු (76).

මරණ කාංසාව සහ ආගම අතර සම්බන්ධතාවය පිළිබඳ පර්යේෂණ ප්‍රතිඵලවල සංගතභාවයක් නොමැත. මෙයට ප්‍රධාන වශයෙන් හේතු විය හැක්කේ යොදාගත් අර්ථ දැක්වීම් හා ක්‍රමෝපායික ගැටළු විය යුතුය. පුද්ගල අභ්‍යන්තර ආගමිකත්වයට සංවේදීව ප්‍රවේශමෙන් Falkenhain and Handal (2003) විසින් සැලසුම් කරන ලද පර්යේෂණයන් පෙන්වා දෙන්නේ අඩු ආගමිකත්වයක් සහිත පුද්ගලයින් වැඩි මරණ කාංසාවක් පෙන්නුම් කරන බවයි. මරණය සහ වියෝදුක සම්බන්ධ ආතති සහගත සිදුවීම් තුළ ඇති අවිනිශ්චිතතාව හා කටයුතු කිරීමට ආගමික පැහැදිලි කිරීම් ප්‍රයොජනවත් ය. හෘදයාබාධයකින් දිවි ගලවා ගත් ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෙකු ශුද්ධ සජ්ජායනා ඇතුලත් පොත (පිරිත් පොත) ඇගේ ඇඳ මත තබා ගත්තා ය. පිළිකා රෝගයෙන් පෙලෙන වයෝවෘද්ධ පුරුෂයකු වාර්තා කළේ ඔහු ශල්‍යාගාරය වෙත යන අතරමගදී ශුද්ධ සජ්ජායනා මතුරමින් ගිය බවත් ඔහු එයට නොබියව මුහුණ දුන් බවත් ය.

දුර්කයිම් ඉදිරිපත් කල'ශුද්ධ' සහ 'අශුද්ධ' සාකච්ඡාව තුළින් පූජනීය වූ දේ (Durkheim, 1965) ලෞකික ජීවිතවලට බලපෑම් කරන්නේ කෙසේද යන්න වටහා ගැනීමට හැකි වෙයි. එදිනෙදා ජීවන චර්යාව සමග ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් නිරන්තරයෙන් තම ආගමික භාවිතයන් සම්බන්ධ කරන බැවින් ආගමික විශ්වාසයන් ඔවුන්ගේ චින්තනය සහ චර්යාත්මක ප්‍රතිචාර තීරණය කරයි.

නිදසුනක් වශයෙන් ආගමික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියකු පවසන්නේ බුදුන් වහන්සේට ආහාර පූජා නොකර තමා කිසි විටෙකත් ආහාර නොගන්නා බවත් ගොවියෙකු ලෙස ඔහු ලැබූ සාර්ථකත්වය පිටුපස මෙම චර්යාව වැදගත් වූ බවත් ය. ඔහු පළමු අස්වැන්න බුදුන් හා දෙවිවරුන්ට ලබා දෙන බැවින් ගොවිතැනෙන් පාඩු නොලබන බව තරයේ විශ්වාස කරයි. මූලික බෞද්ධ විශ්වාසයන් ලෙස සැළකිය හැකි පරාර්ථකාමීත්වය, සරළ බව සහ ත්‍යාගශීලීත්වය වැනි වටිනාගම් ආගමික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ පෞරුෂත්වය තුළ සැළකිය යුතු ලෙස රෝපණය වී ඇත්තේ වෙළෙදපොළ බලවේගයන් විසින් තරඟය සහ ආත්මාර්ථය වර්ධනය කරන පසුබිම්ක ය. මෙය ප්‍රායෝගිකව සිදු වුව ද නොවූව ද සිංහල බෞද්ධ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියකු තුළින් සමාජීය වශයෙන් අපේක්ෂා කරන පරමාදර්ශී හැසිරීම එය යි. පරස්පර වූ හැසිරීම් කෙරෙහි සමාජය අඩු ඉවසීමක් පෙන්වන අතර ඒවන් හැසිරීම් සඳහා අවිධිමත්ව දඬුවම් පිරිනමයි.

මට තියෙන දේ ගැන මම සතුටු වෙනව. ඕනෑවට වඩා පොදි ගහගත්තම ඒ ව ආරක්ෂා කරගන්නන ඊට වඩා මහන්සිවෙන්න ඔනනෙ (පුරුෂ, අවුරුදු 86).

විශ්වාස පද්ධතියක් ලෙස ආගම ජීවිතයට අර්ථයක් සපයයි. බොහෝ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ඔවුන්ගේ ආඛ්‍යානයන් තුළ අතීතය ආගමික දෘෂ්ටි කෝණයකින් මතකයට නගන

බව නිරීක්ෂණය වෙයි. මෙම ජීවිත සමාලෝචන බොහෝ දුරට ආගමික ස්වභාවයක් ගන්නා අතර එය ආගමිකත්වය පෙනෙන පරිදි සිදුවන්නේ ජීවන අත්දැකීම් ධනාත්මක වන පසු පසුබිමක බව පෙනී යයි. වෘද්ධ අවධියේ දී ආගමිකත්වයට නැමියාවක් පෙන්වන ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් තම සමාජ පුද්ගල ආත්මය අධ්‍යාත්මික ව්‍යායාමයක යොදවයි. විශ්වාසයන් මෙහි වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරයි. පරාර්ථකාමීව ස්වේච්ඡාවෙන් ඉදිරිපත් ව සමාජ සේවාවන් හි නියැලීම වැනි බොහෝ සමාජ ක්‍රියාකාරකම් පදනම් ව ඇත්තේ මූලික ආගමික විශ්වාසයන්ගෙන් ඉස්මතු වන සාරධර්ම මත ය.ඉහත කරුණු සලකා බැලීමේදී පෙනී යන්නේ වෘද්ධ භාවය තුළ ආගමිකත්වය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් කායික සහ මානසික වශයෙන් සක්‍රියව තබමින් ධනාත්මක අත්දැකීමක් ලබා දෙන බවයි. ඉහත සාකච්ඡා කළ සාමූහික චාරිත්‍ර නියුක්තියට අමතරව පන්සල සඳහා පරිත්‍යාග මුදල් එකතු කිරීම, සෞඛ්‍ය කඳවුරු සංවිධානය කිරීම, අගහිඟකම් ඇති සිසුන්ට ශිෂ්‍යත්ව සඳහා අනුග්‍රහය දැක්වීම, ගවයන් ඝාතකාගාරවලින් නිදහස් කිරීම, ඉරුදින දහම් පාසල්වල ඉගැන්වීම වැනි ක්‍රියාවන්වල ආගමික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ යෙදෙති.

මලගිය ඥාතීන් වන්දනය පොදු සිංහල බුද්ධාගම තුළ භාවිතයක් නොවූව ද මියගිය මුතුන් මිත්තන් සඳහා කුසල් අනුමෝදනා සාමාන්‍ය බෞද්ධ සිරිතකි. ඇතැම් අවස්ථාවක මියගිය ඥාතීන් සිංහලයන් අතර පවත්නා අභිචාර තුළ අදෘශ්‍යමාන මැදිහත් කරුවන්නේ යැයි විශ්වාසයක් පවතියි. Meyer (1945) සඳහන් කරන්නේ මියගිය ඥාතීන් වන්දනය යනු අනුප්‍රාප්තික පරම්පරාවන්ගේ නෛතිකභාවය පිණිස ඥාතීත්වයේ අධිකාරිමය බලය ව්‍යාප්ත වීමක් බවයි. සාම්ප්‍රදායික සමාජවල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ඔවුන්ගේ අනුප්‍රාප්තිකයන්ගේ ජීවිතවලට බලපෑම් කිරීම සඳහා බලය අත්පත් කර ගැනීම මුතුන්මිත්තන් නමස්කාරය තුළින් අඛණ්ඩව සිදුකළ බව මෙයින් පැහැදිලි වෙයි. නියැදියේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් 56% ක් පමණ මියගිය ඥාතීන්ගේ බලපෑමක් විශ්වාස කළ හැකි බව පවසයි. සිය ජීවිතයේ තීරණාත්මක අවස්ථාවන්හිදී සිහිනයකින් ඔවුන් පෙනී සිටි අවස්ථාවන් පිළිබඳව සඳහන් වූ අතර ඔවුන්ට මාර්ගෝපදෙශ සැපයීම, අවවාද කිරීම හෝ අනාගතය පිළිබඳව නිමිති සැපයීම කල හැකි බව ප්‍රකාශ විය.

> *අපේ වත්තේ වතුර උල්පත් දෙකක් තියනවා. මම හිතන්නේ ලොකු උල්පත අපේ නැතිවුන තාත්තා කියලා. පොඩි උල්පත තමයි අම්මා. අපේ අම්මයි තාත්තයි හිටවපු ගස් වලට මම වඳිනවා. මට දැනෙනවා ඒගොල්ලෝ මං දිහා බලා ඉන්නවා කියලා* (පුරුෂ, අවුරුදු 66).

> *මම මාස ගානක් ලොකු හිසේ ඇම්මක් හැදිලා හිටියේ. කොච්චර බෙහෙත් කළත් වැඩක් වුණේ නෑ. දවසක් මගේ නැතිවුන අම්මා හීනෙන් පෙනී හිටියා. එයා ලස්සනට සුදු ඇඳලා හිටියෙ. අම්මා මට ඉස්පිරිතාලෙ යන්න ලැහැස්ති*

වෙන්න කියලා හැන්දකින් බෙහෙත් පෙව්වා. කිතුල් පිටි වලින් හදපු කැඳ බොන්න කියලා කිව්වා. පහුවදා උදේ වෙනකොට මට සනීප වුණා (ස්ත්‍රී, අවුරුදු 75).

ඉහත කරුණු වලට අනුව මියගිය ඥාතීන් ජීවිත තුළට බලපෑම්ක් ඇති කරන බව ඔවුන් කිහිප දෙනෙකුගේ අත්දැකීම විය. එබඳු ඍජු අත්දැකීම් නැතත් ආගමික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් තමන් යහපත්ව ජීවත්වන්නේ තම දෙමව්පියන්ගේ කැපවීම නිසා බව නිතර සිහිපත් කරති. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් චිත්තවේගමය වශයෙන් මිය ගිය තම මවුපියන්ට සමීපව බැඳී ඇති බව නිරීක්ෂණය විය. මනෝ විද්‍යාත්මක දෘෂ්ඨි කෝණයකින් ඉහත අත්දැකීම ෆ්‍රොයිඩියානු පෞරුෂ ආරක්ෂණ උපක්‍රමයක් වන ප්‍රතිගමනය සමග සැසඳෙන බවක් පෙනී යයි. එනම් ජීවිතයේ යම් අපහසු අවධියකදී පෙර අත් විඳි යම් ප්‍රසන්න මානසික තත්ත්වයන් වෙත නැවත මානසිකව පසු බැසීම යි. සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ තම මියගිය දෙමව්පියන්ගේ පැරණි ඡායාරූප තම නිදන කාමරය හෝ විසිත්ත කාමරය තුළ තබා ඒ අසල දිනපතා සමන් මල් හෝ වෙනත් මල් වර්ග තබති. රාත්‍රී නින්දට පෙර මියගිය දෙමව්පියන් උදෙසා පුණ්‍යානුමෝදනා කිරීම ඇතැම් ආගමික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ පෙළඹෙති. බොහොමයක් සිංහල බෞද්ධයන් ගැඹුරු දාර්ශනික බුදුසමය පිළිබඳ විඥානයකින් පසු නොවනවා මෙන්ම දේවවාදී ආගම් තුළ මෙන් දෙවියන් උදෙසා කැප වීමක් ද නොපෙන්වයි. පහත ප්‍රතිචාරකයා මේ සඳහා උදාහරණ සපයයි.

හැමදාම මම ගෙදර බුදුන් වදිනවා. මම භාවනා කරන්නේ නැහැ. මම දානවලට සහභාගි වෙනව. වස් කාලේ පන්සලට දානයක් අතපසු කරන්න මම ඉඩ තියන්නෙ නෑ. මට මේ පැත්තෙ පන්සල් එක්ක සම්බන්ධතාවය තියෙනව. මේ සියලු විහාරස්ථානවලට මුදල් පරිත්‍යාග කරල තියෙනව. මගේ බිරිඳත් පන්සලේ කුලගන සමිතියේ ඉන්නව. කරදර වෙලාවට මම දෙවිවරුන්ට භාරයක් කරනව. නමුත් මම දැඩි ඇදහිල්ලක නැහැ. අපට නොපෙනෙන දේවල් ගැන හරියටම කියන්න බැහැනෙ. ඉතින් මම ඒක කරනවා. අපි දන්නෙ නැහැ. විමලරත්න කුමාරගම කවියා අර කියන්නෙ 'මම අගෞරව නොකරන නමුත් මම විශ්වාස නොකරමි'. මම කෝවිලටත් ගිහින් සමහර වෙලාවට පූජා කරලා තියෙනව (පුරුෂ, අවුරුදු 71).

බුද්ධාගම භක්තිය පදනම කොට ගත් ආගමක් නොවේ. ගිහි අය විසින් පෙන්වන ලද බුදුන් කෙරෙහි ඇති පැහැදීම තව දුරටත් කුසල් පිණිස වුවද භක්තියෙන් ආගම තුළ රැඳෙන පුද්ගලයෙකු ඉහළ දාර්ශනික දැනුමක් සාමාන්‍යයෙන් අපේක්ෂා නොකරයි. පෙර සඳහන් කළ පරිදි දේව භක්තිය සිංහලයන්ගේ පොදු බුද්ධාගමේ ප්‍රධාන අංගයක් බවට පත්ව ඇත. බෞද්ධ විහාරස්ථාන බොහොමයක හින්දු හා දේශීය සම්භවයක් ඇති දෙවිවරුන් හා දේවතාවියන් සඳහා

කැප කර ඇති පූජා ස්ථාන සඳහා යම් ඉඩක් සපයයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් 91% ක් පමණ එකඟ වූයේ තමන් දෙවියන්ගේ පැවැත්ම විශ්වාස කරන බවත් කුසල් අනුමෝදනා කරන බවත් ය. එහෙත් දෙවියන් විශ්වාසයේ ප්‍රමාණයන් වෙනස් විය. 'ඉතා ඉහළ' හෝ 'ඉහළ' මට්ටමේ විශ්වාසයක් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් 52.8% ක් පෙන්නුම් කරන අතර නියැදියේ 11% සහ 9% පිළිවෙලින් 'අඩු' විශ්වාසය හෝ ඇදහිල්ලක් නොකරන බව පෙන්වයි. දේවාලවලට යාම, පුද පූජා දීමට අමතරව ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙකු තෘප්තිමත් වූයේ පුන්‍යානුමෝදනාවන් කිරීමෙන් ය. දාර්ශනික බුදු සමය කෙරෙහි නැඹුරුවක් ප්‍රදර්ශනය කරනා ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ගැමි බුදුසමය තුළ පිළිපදින පිළිවෙත් අන්ධ භක්තිය ලෙස සළකයි. ගොවි පවුලකට අයත් ගැමි ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසි කාන්තාවක් කනස්සල්ලට පත්වන්නේ විශාල බුදු පිළිමයක් සහ බුදුන් පිරිවරාගත් පන්සියයක් භික්ෂු ප්‍රතිමාවන් ඉදිකිරීමේ පන්සලක ව්‍යාපෘතියක් සඳහා අවම වශයෙන් රුපියල් ලක්ෂයක් පරිත්‍යාග කළ නොහැකි වීම පිළිබඳවය. එක් ශ්‍රාවක පිළිමයක් ඉදිකිරීම සඳහා ඇස්තමේන්තුගත පිරිවැය රුපියල් ලක්ෂයකි.

සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ඔවුන්ගේ විශ්වාසය පැහැදිලිවම ලෞකික ආතතියට එරෙහිව ප්‍රතිරෝධය ලෙස පමණක් පවත්වා ගන්නා බවක් පැහැදිලි වන අතර ඔවුන්ගේ චින්තනය දාර්ශනික බුදු සමය තුළ භාවිතයන් නියෝජනය නොකරයි.

> *මට දෙවිවරුන් ගැන වැඩි විශ්වාසයක් නැහැ. මට ජයසිරිමා බෝ හාමුදුරුවන් ගැන විශ්වාසයක් තියෙනව. දවසක් මම ජයසිරිමා බෝ හාමුදුරුවන් කිට්ටුව වැවේ නානකොට අලුත අඳින්න ඉවුරෙ තියල තිබුන සරම කවුරු හරි හොරකම් කරා. මම හෝඩුවාවක් සොයාගන්න බලාපොරොත්තුවෙන් බෝ හාමුදුරුවන්ට මගේ දුක් වේදනාව කිව්වා. මට මගේ සරම හම්බ වුනා. මගේ දරුවගේ අසනීප වලට බෝ හාමුදුරුවන්ට භාර හාර උනාම ඒවා හොඳ වුනා. මම මගේ වැඩ පටන් ගන්න හැම වෙලාවකම ජයසිරිමා හමුදුරුවෝ මතක් කරනව. දැන් ටික වෙලාවකට කලින් මම මේ කිතුල් ගහ කපන කොට බෝ හාමුදුරුවන් මතක් කලා. මේ ගහ කරදරයක් නැතුව මට ඕන තැනට වැටුන* (පුරුෂ, අවුරුදු 67).

මෙම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියා තම විශ්වාසය වර්තමාන ලෞකික පැවැත්මෙන් ඔබ්බට ගිය ඉහළ මට්ටමේ ආධ්‍යාත්මික අපේක්ෂාවන් සමඟ සම්බන්ධ නොකරයි. නැතිවූ සරමක් සොයමින් පූජනීය වෘක්ෂයෙන් ආශීර්වාද ඉල්ලා සිටීම සුළු අපේක්ෂාවකි. අනෙක් අතට ථෙරවාදී බුද්ධාගම භික්ෂූන් වහන්සේලා ගස් කැපීම හෙළා දකින අතර තහනම් කරයි. පරිසර හානිය අනුමත නොකරයි. මෙම වියපත් පුද්ගලයා පූජනීය වෘක්ෂයෙහි අදෘශ්‍ය බලය වෙනත් ගසක් ආරක්ෂිතව කපා දැමීමට අපේක්ෂා කරයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට පමණක් සීමා නොවන අත්දැකීමක් වන

පොදු භාවිතයන් සහ ආගමෙහි දාර්ශනික අන්තර්ගතයන් අතර ඇති විෂමතාවය තේරුම් ගැනීමට ඉහත අදහස් උපකාරී වෙයි.

කේන්දර පිළිබඳ විශ්වාසය සිංහල බෞද්ධයන් අතර ගැඹුරින් මුල් බැස ඇති සිරිතකි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් 7% ක් සහ 13 % ක් පමණ කේන්දර පිළිබඳ 'ඉතා ඉහළ' හෝ 'ඉහළ' විශ්වාසයක් දරයි. තවත් 20 % ක් සහ 27% ක් 'මධ්‍යස්ථ' හෝ 'පහළ' මට්ටමේ විශ්වාසයක් තබන අතර 33% ක් කේන්දර විශ්වාස නොකරති. එක් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෙකු සුප්‍රසිද්ධ කැළණි පන්සලට නිතර පැමිණීමට පුරුදුව සිටියේ එය අයහපත් ග්‍රහ බලපෑම් මැඩපවත්වනු ඇතැයි යන විශ්වාසයෙනි.

දැඩි ආගමිකත්වය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආකල්ප වෙනස් කරන බවක් පෙනී යයි. ආගමික වශයෙන් අත්පත් කරගත් නිර්මාංශත්වය ඊට නිදසුනකි. දියවැඩියාව වැනි රෝගාබාධවලින් පෙළෙන වයස්ගත රෝගීන්ට වැඩි ප්‍රෝටීන් ප්‍රමාණයක් අවශ්‍ය බැවින් මෙම චර්යාව සෞඛ්‍යමය බලපෑම් ඇති කළ හැකිය. එහෙත්, සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතිය අවිහිංසාව සහ ජීවිත පරිශුද්ධභාවය පිළිබඳ ආගමික වටිනාකමට අනුබල දෙමින් මාංශ පරිභෝජනය කර්ම විපාක සමග සම්බන්ධ කරයි.

> *මම මස්, බිත්තර, මත්පැන් නැවැත්වුවා. හොඳ සහ නරක තෝරගන්න දැනගත්තම මම මේ දේවල් නැවැත්තුවා. මට වයසයි කියා දැනුනම තමයි එහෙම හිතුනෙ. සමහර විට ආගමික බලපෑම වෙන්න ඇති* (පුරුෂ, අවුරුදු 83).
>
> *මම ඉස්පිරිතාලෙ හිටිය දවස් පහළොවේදි කන්න කීවත් කෑමට මස්, බිත්තර මිශ්‍රයි කියල හිතුන නිසා කෑවෙ නෑ. මට ඇගේ ලේ මදි කියල ලේ දුන්නා* (පුරුෂ, අවුරුදු 61).

7. ආගමික දැනුම

පුද්ගල වයස සහ ආගමික දැනුම සම්බන්ධයෙන් පර්යේෂණයන්වල හිඟයක් පවතියි (Moberg, 1968). ආගමික දැනුම ආගමිකත්වයේ වැදගත් අංගයක් ලෙස සලකනු ලබන අතර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් වෙනත් වයස්වල අයට වඩා ආගම පිළිබඳ අධ්‍යයනයන් කිරීමට වැඩි කැමැත්තක් දක්වයි(Atchley, 1980). ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ආගමික දැනුම ලබාගැනීමේ විවිධ මාර්ග පිළිබඳව යම් අධ්‍යනයක යෙදීමට හැකි විය. භාවනාව, ආගමික ග්‍රන්ථයන් කියවීම සහ ධර්ම දේශනා ඇසීම එලෙස අවදානයට ලක් කළ ධර්මය පිළිබඳ දැනුම ලබා ලබාගැනීමේ මාර්ගයන් ය. පහත වගුව තුළ ඒ පිළිබඳ දත්ත ඉදිරිපත් වෙයි.

වගු අංක 3. සංස්කෘතික -පාරිසරික කළාපය අනුව ජ්‍යෝෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආගමික දැනුම සෙවීම

	භාවනාව				ධර්මය කියැවීම				ධර්ම දේශනා ශ්‍රවණය			
	ඔව්		නැත		ඔව්		නැත		ඔව්		නැත	
	ප්‍රමාණය	%	ප්‍රමාණය	%	ප්‍රමාණය	%	ප්‍රමාණය	%	ප්‍රමාණය	%	ප්‍රමාණය	%
නාගරික	25	76.4	55	23.6	66	92.1	14	7.9	75	91.8	5	8.2
අර්ධ නාගරික	40	82.8	40	17.2	52	84.2	28	15.8	75	91.8	5	8.2
සාම්ප්‍රදායික ගම	36	81.1	44	18.9	43	79.1	37	20.9	69	82	11	18.0
වතු	28	77.7	52	22.3	27	70.1	53	29.9	54	57.4	26	42.6
නව ජනපද	38	82.0	42	18.0	35	74.6	45	25.4	66	77.0	14	23.0
එකතුව	**167**	**41.7**	**233**	**58.3**	**223**	**55.7**	**177**	**44.3**	**339**	**84.7**	**61**	**15.3**

(ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනය)

Atchley (2008) පවසන ආකාරයට බුද්ධිය මෙහෙයවා සිදු කරන කියැවීම්, භාවනාව, යෝගා හෝ සක්මන වැනි කායික ව්‍යායාමයන් සහ ආධ්‍යාත්මික වූ ප්‍රජා කටයුතුවල යෙදීම මගින් ජ්‍යෝෂ්ඨ පුරවැසියන් තමන්ගේ අධ්‍යාත්මිකත්වය වර්ධනය කරගැනීමට උත්සාහ දරයි. මනෝවිද්‍යාත්මකව විමසීමේ දී සවිඥානිකභාවයේ එක් විකල්ප තත්ත්වයක් ලෙස භාවනාව හැඳින්විය හැකිය. නිශ්ශබ්දතාව සහ ආශ්වාස ප්‍රශ්වාසය පිළිබඳව මනස කේන්ද්‍රගත කිරීම බොහෝ විට භාවනාව තුළින් ලබන අධ්‍යාත්මිකතාවයේ අනිවාර්ය අංගයක් ලෙස දැකිය හැකිය. බෞද්ධ දාර්ශනික මූල ග්‍රන්ථයන්ට අනුව විමුක්තිය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය ඉහළ සවිඥානිකභාවය ලබා ගැනීමට පුද්ගලයා සමඟ පැවතිය යුතු පුරුද්ද භාවනාවයි. භාවනාව ස්වාභාවික වයස්ගත වීම හේතුවෙන් සිදුවන ශාරීරික පරිහානිය පමා කිරීමට හේතුවකි (Cruikshank, 2003). අංක 3 වගුවේ ජීවන ප්‍රදේශ සැසඳීමෙන් පෙනී යන්නේ බෞද්ධ ජ්‍යෝෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් 41.7% ක් පමණක් භාවනාවෙහි යෙදෙන නමුත් 52% ක් පමණ කවර අවස්ථාවක දී හෝ එහි ප්‍රයෝජනයක් ලද බව පවසයි. භාවනාව බුද්ධාගමේ මූලික භාවිතයක් ලෙස සැලකුව ද බෞද්ධ ජ්‍යෝෂ්ඨ පුරවැසියන් 58.3% ක් පමණ භාවනාවේ යෙදෙන්නේ නැත. එහෙත් නිරන්තරයෙන් භාවනා කිරීමේ යෙදී සිටින ජ්‍යෝෂ්ඨ පුරවැසියන් ඒ සඳහා ඉතා උද්යෝගිමත් බව පෙනී යයි.

> *මම නිතරම නාම-රූප භාවනාව කරනවා. මේ භාවනාවෙදි අනිත්‍ය ගැනනෙ හිතන්නෙ. මේ පුරුද්දෙන් මට වාසි ගොඩක් තියෙනව. භාවනාව කරනකොට ශරීරය, මොළය ප්‍රබෝධමත් වෙනව කියල දැනෙනව. සමහර වෙලාවට මගේ ශරීරය වෙව්ලනව. මම දිගටම මේක කරනව. මට ගුරුවරයෙක් නෑ. මම පොත් වලින් භාවනා ඉගෙන ගත්තා. මට අප්‍රමාණ ගුණ*

තියෙනව. භාවනා කිරීමත් ඒ ගැන ඇසීමත් සතුටක් (පුරුෂ, අවුරුදු 89).

මම මගේ ආශාවන්ගෙන් සියයට හැට පහක් මරා දාන්න සමත් වූ පුද්ගලයෙක්. රසයට කැදරකමට ශාරීරික සැපපහසුකම්වලට කැදරකම ආදිය. මම භාවනා වට දොළහක් දැං පහු කරල තියෙන්නෙ. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ගුණාංග මම පූජාවෙන් සලකනව. මම භාවනා කරන නිසා මගේ සිහිය, නුවණ තියන් ඉන්නෙ. ගුණවත් මිනිසුන්ට වයස කියල තමන්ගෙ ප්‍රඥාව නැති වෙන්නෙ නෑ. අධ්‍යාත්මිකව දියුණු වූ කෙනෙක්ට අයහපත් ග්‍රහයන් පවා මර්දනය කරන්න පුලුවන් (පුරුෂ, අවුරුදු (65).

භාවනා කිරීමෙන් ලැබෙන ශාරීරික සහ මානසික ප්‍රයෝජනයන පිළිබඳ යථාර්ථය ග්‍රහණය කර ගැනීමට මෙම උපුටා ගැනීම් උපකාරී ය. භාවනාව මානසික ඒකාග්‍රතාවය , සිහිය වර්ධනය කරනා බව පැහැදිලි ය. වියපත් පුද්ගලයාට තනි ශරීර ඉරියව්වකින් භාවනා කිරීම දුෂ්කර බව පෙනී යයි. හුරුකරන්නා භාවනාව දකින්නේ ඔවුන්ගේ ජීවන දර්ශනය නැවත සකස් කරන ප්‍රගතිශීලී බලයක් ලෙසට ය. භාවනාවෙන් සාර්ථක වූ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සාපේක්ෂව ඉහළ මට්ටමේ සාමාන්‍ය අධ්‍යාපනයක් සහ ධනාත්මක ස්වයං ප්‍රතිරූපයක් පෙන්නුම් කරයි. භාවනාව මගින් වෘද්ධඅවධිය තුළ අභිමිවන කායික ශක්තිය සඳහා වන්දි ගෙවීමක් වශයෙන් ඉහළ මානසික සමබරතාවයක් ලබාදෙන බවක් පෙනී යයි.

මට බයක් නැහැ. මගේ භාවනා පුහුණුවෙන් මම ලොකු සතුටක් ලැබුවා. යම් කෙනෙක්ට මේ කියන දැනුවත්භාවය නැත්නම් තමයි සියලු බිය ඇතිවෙන්නෙ. පන්සිල් පද පහ විතරක් තිවන් යන්න ප්‍රමාණවත් නෑ. ගොඩක් දෙනෙක් සුදු ඇඳල පන්සලට ගියාට යන්නෙ අවබෝධයෙන් නෙවෙයි. බුදුන් කිසි දිනෙක බොරු නොකී හේතුව නිසා බුදු රැස් විහිදුනා. නිවැරදි කථාවට සත්‍ය කථාවට ලොකු බලයක් තියෙනවා (පුරුෂ, අවුරුදු 86).

ආගමික ග්‍රන්ථ කියවීම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර දැනුමේ මූලික ප්‍රභවයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. Spencer (1990) පවසන ආකාරයට බෞද්ධ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් පොහොය දිනවල පන්සලේ වැඩි කාලයක් ජනප්‍රිය ආගමික කියවීම් වල යෙදෙයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් 55.7% ක් තමන් යම් ආකාරයක ආගමික කියවීමක් කරන බව පිළිගත් බව අධ්‍යයනයෙන් පෙනී යයි. සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ආගමික කියවීම් කාලයත් සමඟ ඔවුන්ගේ හැසිරීම මත බලපෑම් ඇති කරන බව පිළිගනී. වියපත් වීමත් සමග මොළය තුළ තොරතුරු සැකසීමේ වේගය අඩු වීම නිසා කියවීමේ වේගය යම් පමණකට අඩු විය හැකි

බැවින් එවන් කියවීම් නිම කිරීමට ගතවන කාලය වැඩි විය හැකිය. කෙසේ වෙතත් ඉහත කී තත්ත්වය කියවන්නා, ග්‍රන්ථයේ ස්වභාවය, කියවීමේ උපක්‍රම සහ අක්ෂරවල ස්වභාවය මත වෙනස්විය හැකිය. හොඳින් කියවීමට සහ අවබෝධ කර ගැනීමට හැකි ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අඛණ්ඩවම එම තත්ත්වය බොහෝදුරට පවත්වා ගැනීමට සමත් වෙන අතර දුර්වල කියවීමේ කුසලතා ඇති ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට තම කුසලතාවය පුහුණු වීම් මගින් වර්ධනය කරගත හැකිය (Meyer and Pollard, 2006).

සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අඛණ්ඩව ආගමික වූ කියවීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඉවසීම, කරුණාව සහ සමානාත්මතාවය වැනි පෞරුෂත්ව ගති ලක්ෂණ වර්ධනය කර ඇත. කෙසේ වෙතත් මෙම කාරණය වඩාත් විධිමත්ව පර්යේෂණ විමසුමකට ලක් විය යුතුය. අඩු අධ්‍යාපනයක් ඇති ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ට ඉතා පහත් මට්ටමක ආගමික දැනුමක් ඇති බව පෙනී යන අතර ඔවුන් බුද්ධිමය ව්‍යායාමයකින් බැහැරව ආගමේ ජනප්‍රිය අනුවාදයේ අනුගාමිකයන් විය. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් අතිමහත් බහුතරයක්, ඒනම් 84.7% ක් බෞද්ධ දේශනාවලට සවන් දෙන බව පිළිගනිති. බොහෝ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සිංහල දේශීය මාධ්‍ය නාලිකා රාශියක් විසින් විකාශනය කරන දිනපතා බෞද්ධ දේශනාවලට සවන් දීම මෙම ප්‍රතිශතය අතිශයින් ඉහළ මට්ටමක පවත්වා ගැනීමට හේතුවක් බව සැලකිල්ලට ගත යුතුය.

ඉන්දියාවේ ඉපැරණි හින්දු වෛදික සංස්කෘතිය 'සන්‍යාසි' නමින් හැඳින්වූ මහලු අවධිය තුළ ලෞකිකත්වයෙන් මිදී විමුක්තිය සෙවීමට පමණක් පුද්ගලයා යොමු කළේය. Cohen (1998) පෙන්වා දෙන ආකාරයට ගිහිගෙයින් වනාන්තරයට යෑමේ සම්ප්‍රදාය තුළ පුද්ගලයා තාරුණ්‍යයෙහි ශරීරයෙන් වෙන්ව, 'උණුසුම් සහ ක්‍රියාකාරී' තත්ත්වයක සිට 'සීතල අක්‍රිය' මහලු ශරීරයක් දක්වා විතැන් වෙයි. සිංහලයන් අතර බෞද්ධ සාරධර්ම මහලු වියේදී ලෞකික එහෙත් නිරාමිශ චර්යාවක් ප්‍රවර්ධනය කරන සුලුය. චාම්භාවය පිළිබඳ වටිනාකම් මගින් පාරිභෝජනවාදය උදෙසා වූ නැමියාවන් මැඩ පවත්වන බව පැහැදිලිය. වෘද්ධභාවය තුළ වයසට ගැළපෙන ලෙස සරලව ජීවත් වීම සමාජ අපේක්ෂිතයකි. වෘද්ධභාවය තුළ ආගමික දැනුම ලබා ගැනීමෙන් ද්‍රව්‍යාත්මක වූ ප්‍රතිලාභයන්ගෙන් ඈත්වීමක් අපේක්ෂිතය. එය සමාජ අපේක්ෂිතය වුව ද පුද්ගලයා විසින් එය තමන් මත පවරා ගන්නා ස්වයං විනයක් බවට පත්වෙයි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සුළු ප්‍රමාණයක් සෙසු ප්‍රජාවෙන් සැලකිය යුතු ලෙස වෙන් වී සුවිශේෂ වූ ආගමික ජීවිත ගත කරන බව පෙනීයන කරුණක් ය. ඔවුන්ගේ ආගමික වටිනාකකම් පද්ධතිය ආක්‍රමණය කරන තරුණ සංස්කෘතිය කෙරෙහි ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අඩු ඉවසීමක් දක්වයි.

> *මම මගේ මුනුබුරු මිනිබිරියන්ට කියන්නේ අනේ පුතේ ඔය නරලොව හොල්මන් බලන්න එපා කියලා. මට රූපවාහිනියේ පෙන්වන විහිළුකාරයින් දකින්න ආස නෑ* (ස්ත්‍රී, අවුරුදු 86).
>
> *මම මගේ පුතාගේ හෝටලයට උදව් කරනවා. අපි හැමෝම උයනවා. එතන මම කරන දේවල් ගැන මම දුක් වෙනවා. අපි*

අපේ පාරිභෝගිකයාට කියනවා අපි කරවළ දෙනව කියල. ඒත් දෙන්නෙ බල මාලු. අපි එක දෙයක් කියනවා. තවත් දෙයක් කරනවා. මාළු සහ කුකුල් මස් උයන්න වෙන එක ගැන මම දුක් වෙනව. ඒත් මට එහෙම කරන්න වෙනවා. පාරිභෝගිකයට 'බුල්ස් අයි' දෙන්න එපා කියල මම පුතාට බල කරා. ඒක අපේ ව්‍යාපාරයට බලපාන්නේ නෑ. මාව වැරදියට තේරුම් ගන්න එපා. කවුරුහරි බුල්ස් අයි කෑවොත් එයා ආයෙත් කිසි දවසක මිනිසෙකු වෙලා ඉපදෙන්නේ නෑ. මිනිසෙකු රළු විදියට හැසිරිලා බුල්ස් අයි කෑවොත් නාගයෙකු වෙලා උපදිනව. මෘදු ගති තිබ්ල නමුත් බුල්ස් අයි කෑවොත් එයා ගැරඩියකු වෙනව. මගේ පුතාගේ මේ ව්‍යාපාරයට උදව් කරන ගමන් මට මෛත්‍රී භාවනා කරන්න බැහැ. අපි මේ හෝටලය විවෘත කළ දවසෙ ඉදල මම කවදාවත් මගේ අතේ පිරිත් නූලක් බැන්දෙ නෑ(පුරුෂ, අවුරුදු (76).

මෙම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියා සිත දරන ආගමික සාරධර්ම ඔහුගේ දෛනික දින චරියාවට පටහැනි බැවින් ඉහළ ආකල්පමය ගැටුමකට මුහුණ දෙන බව පෙනී යයි. එක් අතකින් ඔහුට තම පුත්‍රයාට උදව් කිරීමට අවශ්‍ය අතර ඔහු තම ගනුදෙනුකරු රවටා ගැනීමට මැලිකමක් දක්වයි. ඔහු නිර්මාංශ ආහාර පිසීමට වැඩි කැමැත්තක් දක්වයි. වෙනම මහල් නිවාසයක් මිල අධික ජනාකීර්ණ නගරයක ඔවුන් සියල්ලන්ම ජීවත් වන්නේ විස්තෘත පවුලක් ලෙසට ය. මෙම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියාට තම පුතුට උපකාර කිරීම හැර වෙනත් විකල්පයක් නොමැති බව පැහැදිලිය. ඔහු සිතන්නේ එය ඔහුගේ වගකීමක් බවයි. දයාව, අවිහිංසාව සහ ප්‍රාණයක ඇති පරිශුද්ධභාවය ආදී ආගමික වටිනාකම් දරා සිටින ඔහු මනෝවිද්‍යාත්ම වශයෙන් ප්‍රජානන පරස්පරයකක් හෙවත් එකිනෙක ගැටෙනසුලු ආකල්ප හෝ තම ආකල්ප සහ චර්යාව අතර පරස්පරයකට මුහුණ දෙයි.

ආගමිකත්වය ඉහළ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියා වෘද්ධභාවය තුළ අත්විඳිනා රෝගී තත්ත්වයන්, ශාරීරික ශක්තිය හීන වීම සහ වියෝවීම නිසා ඇති වන නිෂේධාත්මක හැඟීම් වලට එරෙහිව මානසිකව ආරක්ෂක පලිහක් වර්ධනය කරගන්නා බවක් පෙනෙන්ට ඇත. සොබාදහමේ මූලික යථාර්ථයන් ලෙස බුද්ධ දර්මයේ සඳහන් අනිත්‍යභාවය, වෙනස්වීම, රෝගීභාවය, මරණය ආදී දුක අවධාරණය කිරීම අනුගාමිකයාට මෙම යථාර්ථයට මුහුණ දීමට උපකාරී වන බුද්ධිමත් තාර්කික ප්‍රවේශයක් සපයයි. මානසික සෞඛ්‍යය සහ ආගමෙහි ඇති සම්බන්ධ පිළිබඳ පර්යේෂණාත්මක සොයාගැනීම් සමඟ ඉහත කරුණු තවදුරටත් යුක්ති සහගත ය. යාඥාවන්, ආගමික ස්ථානයට පැමිණීම සහ අභ්‍යන්තර ආගමිකත්වය මානසික සෞඛ්‍යය ප්‍රවර්ධනය කෙරෙහි දායක වන බව හෙළි විය (Meisenhelder and Chandler, 2002). මේ අනුව වෘද්ධ

අවධිය තුළ බහුවිධ වූ ආතතීනයට එරෙහිව සටන් කිරීමේ යාන්ත්‍රණයක් ලෙස ආගමිකත්වය තව දුරටත් සනාථ කළ හැකිය.

නාගරික සහ අර්ධ නාගරික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ආගමික දැනුම මෙන්ම භාවනා පුහුණුව සඳහා විකල්ප බෞද්ධ ආගමික සංවිධානවල සහාය පතනුයේ සාම්ප්‍රදායික පන්සල තුළින් එකී දැනුම සහ භාවිතය නිවැරදිව ලැබේද යන සැකය ඔවුන් තුළ පවතින හෙයින් ය. දාර්ශනික බුදුසමය සාධාරණ ලෙස ප්‍රගුණ කර ඇති සමහර උගත් ගිහි අය පෞද්ගලිකව සහ පොදු සේවා වශයෙන් බෞද්ධ මධ්‍යස්ථානවල සංවිධානය කරන විධිමත් රැස්වීම් තුළින් ගිහි අයට මග පෙන්වීමක් ලබා දෙන බවක් පැහැදිළිය. වර්තමානය වන විට ඒවන් සංවිධානයන් දේශපාලනමය වශයෙන් වන ධ්‍රැවීකරණයක් ද යම් පමණකට නිරීක්ෂණය කළ හැකිය. විශේෂයෙන්ම මධ්‍යම පංතියේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් මෙවන් විකල්ප ආයතන පිළිබඳ විශේෂ උනන්දුවක් දක්වයි. ගිහි ගුරුවරුන් දේශන පවත්වන්නේ තමන් භාවනාවෙන් ලබාගත් ඉහළ මට්ටමේ දැනුවත්භාවයක සිටින බව ප්‍රකාශ කරමිනි. පූජ්‍ය පක්ෂය වන්දනා කරන්නා මෙන්ම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ ද දණ ගසා මැදිවියේ ධර්ම ගුරුන් වන්දනා කරති.

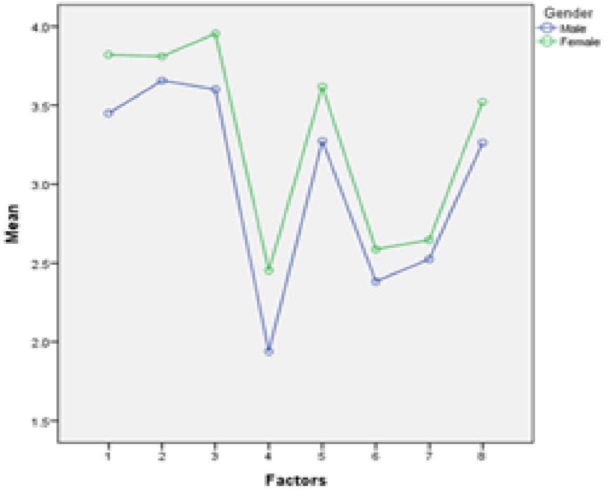
සාම්ප්‍රදායික ගම්මාන සහ නවජනපද යෝජනා ක්‍රමවල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ඉහළ මට්ටමේ ආගමිකත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. වතු අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සමස්ත ආගමිකත්වයේ පහළම මට්ටම පෙන්නුම් කරයි. ඔවුන් නැවත ඉපදීම පිළිබඳ අවම මට්ටමේ විශ්වාසයක් පෙන්නුම් කරන අතර නාගරික සහ අර්ධ නාගරික පසුබිමක සිටින ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් නැවත ඉපදීම පිළිබඳ ඉහළ මට්ටමේ විශ්වාසයක් පෙන්නුම් කරයි. ජීවන අවදීන් පසු කිරීමේදී තම ආගමිකත්වය ක්‍රමිකව වෙනස් වී ඇත්ද යන්න පිළිබඳව අවම වශයෙන් එකඟ වූයේ නාගරික අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ය. භාවනා කිරීම ප්‍රයෝජනවත් ක්‍රියාවක් ලෙස සලකන ආකල්පය සෑම අංශයක් තුළම අඩු මට්ටමක පවතියි. බොහෝ විට පොදු සිංහල බුදු දහම පිළිපදින ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් වඩාත් අනුගමනය කරන්නේ ආගමෙහි චාරිත්‍ර අංගය බවට වන තර්කය මෙහිදී ඉස්මතු වෙයි. සාම්ප්‍රදායික ගම්මානවල ජීවත්වන ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් පන්සල තුළ චාරිත්‍රානුකූල පිළිවෙත් පිළිබඳව බෙහෙවින් එකඟ වූ අතර අනෙක් අංශ හතර තුළම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් එම කාරණය සම්බන්ධයෙන් අඩු ප්‍රසාදයක් පෙන්වයි. මියගිය ඥාතීන්ගේ බලපෑම පිළිබඳ විශ්වාසය නවජනපද තුළ හැරුණු විට සියලු අංශ සඳහා එකම මට්ටමක පවතියි. මලගිය ඥාතීන් පිළිබඳ අවම මට්ටමේ විශ්වාසය නව ජනාවාස සහ වතුකරය තුළින් වාර්තා විය. දෙමළ හින්දු ජනගහනය සමඟ මිශ්‍ර වී වතු අංශයේ සිංහල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් දෙවිවරුන් කෙරෙහි ඉහළම විශ්වාසයක් තබා ඇත.

8. ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය, වෘද්ධ අවධිය සහ ආගම

වෘද්ධ අවධිය සහ ආගමිකත්වය ස්ත්‍රීපුරුෂභාවයට සංවේදී ව බැඳුණු තත්ත්වයක් ද යන ප්‍රශ්නය මතු වෙයි. එහෙත් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය සහ ආගමිකත්වය පිළිබඳ සංස්කෘතිකමය වශයෙන් විවිධ වූ යථාර්ථයන් හෙළිදරව් කිරීම සඳහා වැඩි පර්යේෂණ අවධානයක් අවශ්‍ය වෙයි.

විවිධ සංස්කෘතීන් විසින් ආගමේ හෝ ආගම්වාදයේ විවිධ පැතිකඩයන් ඉස්මතු කර දැක්විය හැකි බැවින් නිශ්චිත සංස්කෘතික සන්දර්භයක් තුළ ආගමේ කුමන පැතිකඩක් සඳහා ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය වැඩි වශයෙන් සම්බන්ද වන්නේ ද යන්න විමසිය යුතුය. කෙසේ වෙතත් දැනට පවත්නා පර්යේෂණයක දැක්වෙන්නේ කාන්තාවන් පිරිමින්ට වඩා අධ්‍යාත්මිකභාවයක් සහ ආගමිකත්වයක් පෙන්වන බවයි (Reker, 1999; Zullig, Ward and Horn, 2006). කරුණු එසේ නම් කාන්තාව වඩාත් පැහැදිලිව සාමාජීය හෝ පුද්ගලික ජීවිත තුළ ආගමිකත්වයට නැමියාවක් දැක්වීමට හේතුව පර්යේෂණයන් විසින් සලකා බැලිය යුතු වෙයි. පිළිගත හැකි එක් පැහැදිලි කිරීමක් නම් මරණය යථාර්ථයක් ලෙස පිළිගැනීමට ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය සැලකිය යුතු ලෙස සම්බන්ධ බවයි (Daaleeman and Dobbs, 2009). මරණය පිළිබඳ මෙම ආකල්පය ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර වැඩි ආගමිකත්වයක් ඇති කිරීමට හේතු වෙයි. මෙම අධ්‍යයනයෙන් ද සිංහල කාන්තා ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර සාපේක්ෂව ඉහළ මට්ටමේ ආගමික කටයුතුවල නියැලීමක් නිරීක්ෂණය විය.

ප්‍රස්ථාර අංක 1. ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ තෝරාගත් ආගමිකත්වයෙහි පැතිකඩ සහ ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය



1. ආගමිකත්වයෙහි ප්‍රමාණය
2. පුනරුත්පත්ති විශ්වාසය
3. ආගමිකත්වය වෙනස්වීම
4. භාවනාව සහ යහපත් ප්‍රතිඵ,
5. පන්සල තුළ චාරිත්‍ර ඇගයීම
6. මියගිය දෙමව්පියන්ගේ බලපෑම පිළිබඳ විශ්වාසය
7. මලගිය ඥාතීන් ගේ බලපෑම විශ්වාසය

සංඛ්‍යානමය වශයෙන් කරන ලද විශ්ලේශනයට අනුව වෘද්ධ අවධිය තුළ ස්ත්‍රීපුරුෂසමාජභාවය ආගමිකත්වය සමඟ සම්බන්ධ වෙන ආකාරය ඉහත ප්‍රස්තාරයෙන් පෙනී යයි. ප්‍රතිචාරකයන්ගේ ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය හා සම්බන්ධ බොහෝ ආගමික වෙනස්කම් නිරීක්ෂණයට ලක්විය. ඉහත ප්‍රස්ථාරයෙන් පෙන්වන පරිදි පුරුෂ ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන්ට වඩා කාන්තා ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් ආගමිකත්වයට බරය. පුරුෂ සහ ස්ත්‍රී ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් දෙපාර්ශවයම ඉහළ මට්ටමේ ආගමිකත්වයක් නැවත ඉපදීම, දෙවිවරුන් පිළිබඳ ඉහළ විශ්වාසයක් ද සමග පෙන්වයි. පිරිමි ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් සාපේක්ෂව භාවනා කිරීමෙන් අඩු ප්‍රතිලාභ පෙන්වයි. එහෙත් ආකල්ප පරිමාණයෙහි මධ්‍යන්‍යය අගය 2.5 ට වඩා අඩුවෙන් වාර්තා කරමින් ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂයම භාවනාවෙහි ප්‍රතිඵල මධ්‍යස්ථව ලබන බවක් පෙන්වයි. පුරුෂ ජ්‍යෂ්ඨ පුරවැසියන් තෝරාගත් සියලු ආගමිකත්ව පරාමිතීන් සඳහා සාපේක්ෂව අඩු අගයන්

පෙන්වයි. ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් කේන්ද්‍ර පිළිබඳ ඉහළ මට්ටමේ විශ්වාසයක් පෙන්වන අතර ඔවුන් ආගම සමග වඩාත් චිත්තවේගීය ලෙස සම්බන්ධ වී ඇති බව පෙනී යයි.

විචල්‍යයක් ලෙස 'පන්සලට පැමිණීම' ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය හා සම්බන්ධතාවක් නොපෙන්වයි (P=0.24). සිල් සමාදන් වීම ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය හා සම්බන්ධතාවයක් පෙන්වීය (P=0.00). මෙම අධ්‍යයනයෙන් ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය හා භාවනාව අතර ද සම්බන්ධයක් පවතින බව හෙළි විය (P=0.00). එහෙත් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආගමික චාරිත්‍ර සහභාගිත්වය ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය සමග සම්බන්ද බවක් නොපෙනෙයි. පැහැදිලිවම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් වැඩි පිරිසක් බෝධි පූජා වැනි සාමූහික චාරිත්‍රවලට සහභාගී වූහ. පෞද්ගලික සහ පොදු ජීවිතයේදී ආතති තත්ත්වයන්ට මුහුණ දෙන විට ඔවුන් විශේෂයෙන් බෝධි පූජා සඳහා සහභාගී විය. අසල්වැසියන්ගේ ආගමික වත්පිළිවෙත් වලට සහයෝගය දැක්වීම සහ සහභාගී වීම සාමාන්‍ය දෙයකි. ඇතැම් අවස්ථාවල සිංහලයන් අතර බෝධි පූජා දේශපාලන චාරිත්‍රයක ස්වරූපය ගනියි. වඩාත්ම සුලභ නිරීක්ෂණය නම් ඔවුන් කිහිප දෙනෙක් පූජනීය බෝ ගස යට රැස් වී යම් අසහනකාරී තත්ත්වයකට මුහුණ දෙන පවුලේ ඥාතියකු, අසල්වැසියෙකුට හෝ රට වැසියන්ට සුවය හෝ සහනය ප්‍රාර්ථනා කිරීමයි. එය වැඩි වශයෙන් දේශපාලනික අරමුණු සහිතව සිදුවන අවස්ථාවන්වලදී කාන්තා සහභාගීත්වය ඉහළය. ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර පවතින සාපේක්ෂව ඉහළ ආගමිකත්වය පුරුෂ පක්ෂයේ ආගමිකත්වය සමග ගැටෙනසුලු අවස්ථාවන් ද පවතියි.

> *මගේ මහත්තයා පන්සලට ගියේ කලාතුරකින්. එයාගේ මරණයෙන් පස්සෙ තමයි මමත් නිතර පන්සලට ගියේ* (ස්ත්‍රී, අවුරුදු 76).

> *මම පන්සලේ සිල් ගන්නකොට මගේ මහත්තයා කියන්නෙ සිල් ගන්න ඕන මිනිහ මැරිච්ච ගෑණු කියල.දවසක් එයාට උණ හැදිල එදා මම සිල් ගන්න පන්සල් යන්න ලෑස්ති වුනා. එයා මට කෑ ගැහුවා. මම සුදු ඇඳුම් ගලවලා ගෝනියක දාලා වහල උඩට විසි කලා* (ස්ත්‍රී ,අවුරුදු 64).

ඇතැම් කාන්තා ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ඔවුන්ගේ ආගමිකත්වයෙහි මට්ටම ඔවුන්ගේ ස්වාමිපුරුෂයන් සමග නොගැලපෙන බව දැනුවත් ය. වියපත් කාන්තාවන් කිහිප දෙනෙකු එවැනි දැඩි ආගමික නොගැලපීම් ඇති අවස්ථා ගැන සඳහන් කළහ. මෙම ආගමික වටිනාකම් නොගැලපීම සමහර ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සහ ඔවුන්ගේ මුනුබුරු මිනිබිරියන් අතර ද දක්නට ලැබේ. නිදසුනක් වශයෙන් රූපවාහිනිය සහ ගුවන්විදුලිය භාවිතා කරනා වේලාවන් බෙදාගැනීම අතර ගැටීමක් මෙම පරම්පරා අතර පවතියි. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආගමික අවශ්‍යතා නොසලකා හරිමින් ජනප්‍රිය මාධ්‍ය නරඹමින් රූපවාහිනිය ඉදිරිපිට පැය ගණනාවක් ගත කරන තරුණ අවධියේදී මුණුපුරු මිණිපිරියන් රළු ලෙස හැසිරෙන බවට බොහෝ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියෝ චෝදනා කරති. ඔවුන්ගෙන් සමහරක් අධික ඝෝෂාකාරී ගෘහ පරිසරය ඔවුන්ගේ

අධ්‍යාත්මික භාවිතයට බාධාවක් බව පවසයි. අර්ධ නාගරික සහ ග්‍රාමීය පසුබිම්වල සිටින ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අසල්වැසියෙකුගේ ඝෝෂාකාරී සංගීතය ගැන පැමිණිලි කරයි. මහලු වියේ සිවිල් තත්වය මහලු වියේ ආගම්වාදයට තීරණාත්මක බලපෑම් ඇති කරන බව සම්මුඛ සාකච්ඡාවන්ගෙන් හෙළි විය.

ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සිවිල් තත්ත්වය අනුව ආගමිකත්වයේ අත්දැකීම තෝරාගත් අංශ කිහිපයක් සඳහා වෙනස් වන බව වැටහී යයි. ප්‍රජා විද්‍යාත්මක යථාර්ථයක් ලෙස වැන්දඹුභාවය හෝ තනිව ජීවත් වීම වැඩි වශයෙන් ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ අත්දැකීමකි. මෙම පැතිකඩ විශ්ලේෂණයෙන් පැහැදිලි වන්නේ වැන්දඹු ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සලකා බලන ලද සෑම අංශයකින්ම සාපේක්ෂව ඉහළ ආගමිකත්වයක් පෙන්වන බවයි. සාපේක්ෂව වැඩි වශයෙන් අත්දකිනා හුදෙකලාව, සාපේක්ෂ අවිනිශ්චිතතාවයන් ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් අතර ආගම්වාදය ඉහළ නැංවීමට හේතු ලෙස දැක්විය හැකිය. වැන්දඹුභාවයට පත් ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂයම තරමක් ඉහළ මට්ටමේ ආගමිකත්වයක් පෙන්වන අතර නැවත ඉපදීම පිළිබඳ ඉහළ මට්ටමේ විශ්වාසයක් ද සමග භාවනා පුහුණුවෙන් වැඩි ප්‍රතිලාභයන් ද ලද බව සඳහන් විය. වැන්දඹු ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් දෙවිවරුන් කෙරෙහි විශ්වාසය පවත්වා ගැනීමට ද සාපේක්ෂව වැඩි නැඹුරුවක් දක්වයි.

වෘද්ධ අවධිය තුළ රෝගී තත්ත්වයන් ආගමික චර්යාවට සැළකිය යුතු ලෙස බලපෑම් කරනා බව සිතිය හැකිය. එසේ වියහැකි බලපෑම පවත්නා රෝගී තත්ත්වය, රෝගය නිසා ඇතිව පවත්නා කායික මානසික දුර්වලකම් මත වෙනස්විය හැකිය. කෙසේ වෙතත් රෝගාබාධ ආගමික හැසිරීම කෙරෙහි විවිධාකාර බලපෑම් ඇති කරයි. නිදසුනක් වශයෙන් අස්ථි රෝග ඔවුන්ගේ පන්සල් පැමිණීමට සහ තාවකාලිකව හෝ ස්ථිර ලෙස සාමූහික චාරිත්‍රවලට සහභාගී වීමට බාධාවක් වූ බව සම්මුඛ සාකච්ඡාවන්ගෙන් පැහැදිලි විය.

> *මට භාවනා කරන්න අමාරුයි. මගේ බිරිඳනම් භාවනාව කරනව. මට වැඩි වේලාවක් මගේ කකුල් නමාගෙන එකම තැනක වාඩිවෙලා ඉන්න බැහැ (පුරුෂ, අවුරුදු 71).*
>
> *වාඩි වෙලා ඉන්න තියෙන අමාරුව නිසාම පසුගිය අවුරුද්දෙ ඉඳල මම ගෙදර තමයි සිල් ගන්නේ. බිම වාඩි වෙලා ඉන්න කොහමත් අපහසුයි. ඒත් විශේෂ පෝය දවසකට මම සිල් ගන්න පන්සලට යනව. මම මගේ පහසුවට පහත් පුටුවක් අරං යන්නෙ (ස්ත්‍රී, අවුරුදු 81).*

වැඩි වශයෙන් ඥාතීන් වෙත පුන්‍ය අනුමෝදනාවන් හි ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් යෙදීම ප්‍රජා විද්‍යාත්මක වූ ආයු අපේක්ෂාවෙහි ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය සඳහා පවතින වෙනස ඇසුරෙන් නිර්මාණය වූ තත්ත්වයක් බව ඉතා පැහැදිලිව පෙනී යයි. මෙම තත්ත්වය වෘද්ධ අවධියෙහි ආගමිකත්වය ස්ත්‍රී පුරුෂසමාජභාවී සංසිද්ධියක් බවට පත් කර ඇත. වැඩි ආයු කාලයක් ගත

කිරීම සාර්ථක ඵලදායී අත්දැකීමක් විය හැකි නමුත් සෞඛ්‍යය තත්ත්වය පහත වැටීම, සංජානනය පිරිහීම, වියෝව පිළිබඳ අත්දැකීම් සහ මූල්‍ය අස්ථාවරත්වය සමග දීර්ඝායුෂ ලැබීමේ ප්‍රතිලාභය කාන්තාවන් ශ්‍රම වෙළඳපොළවල සාපේක්ෂව අවාසි සහගත තත්ත්වයකට ඇද දමයි(Haug and Folmar, 1986). සියලු වයස් කාණ්ඩයන්ට අයත් කාන්තාවන් ශ්‍රම වෙළෙඳපොළ තුළ අවාසිදායක තත්ත්වයක් ලබයි. වෘද්ධ අවධියේ දී වර්ධනය වන ශාරීරික නොහැකියාව, පැවතිය හැකි ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය පදනම් කරගත් ආන්තීකරණය සහ පොදුවේ වරප්‍රසාද නොලත් සමාජ පන්තීන් තුළ ජීවත් වීම ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සමාජ තත්ත්වය පහත හෙළීමට හේතුවක් විය හැකියි. එවැනි පසුබිමක් තුළ ආයතනයක් ලෙස ආගම සමහර අවස්ථාවල ඔවුන්ගේ සමාජමය, චිත්තවේගීමය සහ කලාතුරකින් ආර්ථික අවශ්‍යතා ද සපුරාලන බව ගම්‍ය වෙයි.

> *මම තනියම ජීවත් වෙන්නෙ. මට වෙන ආදායමක් නෑ. මගේ එකම සහෝදරයා මා එක්ක අමනාපයි. මම මේ වත්තේ පොඩියට දේවාලයක් හදාගත්ත. එතන පොඩි බෝ ගහකුයි වඳින පූජාව තියන්න කාමරයක් එහෙම තියෙනව දැං. මම මිනිසුන්ට එතන බෝධි පූජා කරනවා. මට එක සතියකට පූජාවලට දෙන්නෙක් තුන්දෙනෙක් එනව. පූජාවට පස්සෙ ඒගොල්ල මට යමක් දීල තමයි යන්නෙ. සමහර වෙලාවට අසනීප ලෙඩ අය අරන එනව. නරක ග්‍රහ බලපෑම් හින්දා කතා කරන්නවත් බැරුව හිටපු ලෙඩ්ඩු මම මගේ බෝධිපූජාවෙන් සනීප කරලා තියෙනවා. මම ගොළු ළමයෙක්ව කතා කෙරෙව්වා. ඇවිදින්න බැරි අයට ඇවිදින්න පුළුවන් වුණා. එහෙම එක්කෙනෙක් හිටියා ඇවිදින්න බැරුව. දවස් හතරකින් ඇදෙන් බැස්සා. සතියකින් එයාම පූජාවට හාවා. සමහරු මාව විශ්වාස කරන්නේ නැහැ. මම මේවා කරලා දෙවියන්ට පින් දෙනවා. එදත් මේ වගේ වැස්ස දවසක්. සමහරු කියනවා මගේ බෝධි පූජාව පන්සලේ බෝධි පූජාවට වඩා හොඳයි කියලා* (ස්ත්‍රී, අවුරුදු 72).

ඇයගේ සේවාදායකයින්ට සේවය සැලසීම, චාරිත්‍ර පිළිබඳ පරිචය, ආර්ථික සහ සමාජීය වශයෙන් ඇයව සුරක්ෂිතව තබන බව පැහැදිලි ය. මෙම වියපත් කාන්තාව ජීවත් වන්නේ වරිච්චි ගෙයක වන අතර ඇගේ විරසක වූ සහෝදරයා ජීවත් වන්නේද එහි යාබද අනෙක් පසය. ඇගේ සහෝදරයාගෙන් ඇයට නොලැබෙන රැකවරණය ඇයට ලබා ගත හැකිව ඇත්තේ ආගමික චාරිත්‍ර දත් ගමෙහි වෙසෙන මිනිසුන්ට වැදගත් චරිතයක් බවට පත් වීමෙන් ය. මිනිසුන්ගෙන් ලැබෙන දෙයින් සතුටු වීම ඇයගේ දුගී තත්වය පිළිබඳ දැඩි නොසතුට යටපත් කර ඇත. හුදෙකලා ව ජීවත් වීමේ දී පුණ්‍යානුමෝදනා දෙවියන් සහ මියගිය ඥාතීන් වෙත

ඉටුකිරීම ඔවුන් සමග යම් ආධ්‍යාත්මික දෙබසක් ගොඩනගා ගැනීමක් ලෙස වටහා ගත හැකි අතර එය තමන් අත්දකින ආතති තත්ත්වයන්ට එරෙහිව සාර්ථකව මුහුණ දීමේ උපාය මාර්ගයක් ලෙස සිතිය හැකිය.

9. සාරාංශය

මෙම පර්යේෂණාත්මක ලිපිය වෘද්ධ අවධියෙහි ආගමිකත්වය සහ අධ්‍යාත්මිකත්වයේ විවිධ මානයන් වන චාරිත්‍ර, විශ්වාස, ආගමික දැනුම , ආගමික වූ සබුද්ධික සහභාගීත්වය සහ ඔවුන්ගේ ආගම උදෙසා වූ ස්ත්‍රී පුරුෂසමාජභාවී ප්‍රතිචාරයන් විමර්ශනය කළේය. සිංහල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආගමික චර්යාව සහ දැනුම පැහැදිලිවම ස්ත්‍රීපුරුෂසමාජභාවය හා ජීවත් වන භූ පාරිසරික කළාපයන් අනුව වෙනස්කම් පෙන්නුම් කරයි. සමස්ථ අත්දැකීම අනුව සිංහල ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් බහුතරයක් ඉහළ මට්ටමේ ආගමිකත්වයක්, ආගමික හැසිරීමක් පෙන්නුම් කරන බව නිගමනය කළ හැකිය. ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ද ආගමේ දාර්ශනික අන්තර්ගතයට අඩු බුද්ධිමය මැදිහත් වීමක් පෙන්නුම් කරමින් ආගමේ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර කෙරෙහි වඩා ආකර්ෂණය වන බව පැහැදිලිය. නාගරික සහ අර්ධ නාගරික ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගෙන් වැඩි දෙනෙක් ආගමිකත්වය තුළ වැඩි වශයෙන් බුද්ධිමය මැදිහත්වීමක් ප්‍රදර්ශනය කරයි. බහුතරයක් ජනප්‍රිය බුද්ධාගමේ භාවිතාවන ආගමික කටයුතුවල නිරත වූහ. දාර්ශනික බුදුසමය නැතහොත් ථෙරවාදී බුද්ධ සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කරන හැසිරීම් අනුගමනය කරන ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ප්‍රමානය සාපේක්ෂව අඩු මට්ටමක පැවතුනි. සාම්ප්‍රදායික ගැමි ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් සාපේක්ෂව ශක්තිමත් ආගමික සංවිධානයක පිටුබලය ඇතිව ඉහළම මට්ටමේ ආගමිකත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. දේව සම්ප්‍රදායන් කෙරෙහි සැලකිය යුතු ඉහළ විශ්වාසයක් පෙන්නුම් කළ වතු අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ආගමිකත්වයේ අවම මට්ටම් වාර්තා කරයි. ස්ත්‍රී ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් වඩා ආගමික වූ අතර පුරුෂ පක්ෂය සමග සසඳන විට ඔවුන් ආගම සමග වඩාත් චිත්තවේගීමය වශයෙන් ද සම්බන්ධ විය. නාගරික ජීවිතයේ සංකීර්ණත්වය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ ආගමික හැසිරීමට බලපා ඇත. යම් නිශ්චිත භූ පාරිසරික කළාපයක ජීවත් වන ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන් ඔවුන්ගේ භාවිතයේ දී ථේරවාදී බෞද්ධ සාරධර්ම ආරක්ෂා කරන බව පැවසීම දුෂ්කර ය. විහාරස්ථානවල බෞද්ධ දර්ශනය සහ භාවිතයන් අතර පුළුල් වන විෂමතාවය පිළිබඳව වැඩිහිටියන්ගෙන් පිරිසක් සතුටු නොවන බව අධ්‍යයනයේ ගුණාත්මක නිමැවුමෙන් අවධාරණය විය. පන්සල පදනම් වූ සාමූහික ආගමික චාරිත්‍ර මගින් ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සමාජ අන්තර්ක්‍රියා පුළුල් කිරීමට අවස්ථාවක් ලබා දී ඇත. ආගම නිසා නිර්මානය වන අන්තර්ක්‍රියාකාරී පරිසරය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුරවැසියන්ගේ සම්මානනීය අවශ්‍යතා සපුරාලන අතර ඉහළ මට්ටමේ මානසික ක්‍රියාකාරීත්වයක් ද එමගින් තහවුරු වෙයි. සැකයකින් තොරව ආගම වෘද්ධ අවදියේ නොවිසඳුනු ආතතීනට එරෙහිව සටන් කිරීමේ ප්‍රබල යාන්ත්‍රණයක් බව තහවුරු විය.

සමුද්දේශ

Ainley, Stephen C, and Smith D Randall. 1984. “Aging and Religious participation .” *Journal of Gerontology.39, No.3* 357-63.

Atchley, R.C. 1980. *The Social Forces in Later Life.* Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Atchley, Robert C. 2008. “Religion, Spirituality, and Meaning in Later Life.” *Generations Volume XXXII, Number 2* 12–16.

Cohen, Lawrence. 1998. *No Aging in India. Modernity , Senility and the Family* . New Delhi: Oxford University Press.

Collins, R, and S Coltrane. 1991. *Sociology of Marriage and Family.* Chicago: Nelson-Hall Inc.

Cruikshank, M. 2003. *Learning to be Old.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Daaleeman, Timothy P and Debra, Dobbs. 2009. “Adult Religiosity, Spirituality and Death Attitudes in Chronically ill Older.” *Research on Aging.*

Durkheim, Emile. 1965. *The Elementary forms of the Religious Life, Trans. By . Joseph Ward Swain.* The Free Press.

Falkenhain, Marc, and Handal, Paul J. 2003. “Religion, Death Attitudes, and Belief in Afterlife in the Elderly: Untangling the Relationships.” *Journal of Religion and Health, Vol. 42, No. 1,* 67-76.

Fried, Stephen B. & Mehrotra, Chandra M. . 1998. *Aging and Diversity. An Active Learning Experience.* Washington: Taylor & Francis.

Giddens, Anthony. 1998. *Sociology.* Cambridge: Polity Press.

Gombrich, R. and Obeyesekere, G. 1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt Ltd.

Haug, Marie R and Folmar, Steven J. 1986. “Longevity, Gender, and Life Quality.” *Journal of Health and Social Behavior, Vol. 27, No. 4.* 332-345.

Kennedy, G. J etal. 1996. “The relation of religious preference and practice to depressive symptoms among 1855 older adults.” *Journal of Gerontology, 526(6)* ,301-8.

Koenig, H.G. 1999. *The Healing Power of Faith.* New York: Simon & Schuster.

Krause, Neal. 2006. “Religion and Health in Later Life.” In *Handbook of Psychology of Aging*, by J. E. Birren and K.W. Schaie. Amsterdam: Elsevier.

Leach, Edmund R. 1999. *Ritual and Belief.* Boston: McGrow- Hill College.

Maquet, Jacques. 1975. “Expressive Space and Theravāda Values: A Meditation Monastery in Sri Lanka.” *Ethos, Vol. 3, No. 1* , 1-21.

Meisenhelder, Janice B and Emily, N Chandler. 2002. “Spirituality and Health Outcomes in the Elderly .” *Journal of Religion and Health, Vol. 41, No. 3,* 243-252 .

Meyer, Bonnie J. F and Carlee K, Pollard. 2006. “ Applied Learning and Aging: A Closer Look at Reading.” In *Handbook of Psychology of Aging*, by James, E Birren and Warner, K Schaie. Burlington: Elsevier Academic Press.

Moberg, David O. 1968. “Religiosity in Old Age.” In *Middle age and Aging*, by Bernice.L Neugarten. Chicago: The University of Chicago Press.

Reker, G. T. 1999. *Life Attitude Profile-Revised Manual.* Peterborough: Student Psychologists Press

Schaefer, Richard. T. and Robert, P Lamm .1998. *Sociology.* New York: The McGraw-Hill Companies, Inc.

Statistical Bulletin. 2012.Department of Census and Statistics.

Taves, Marvin J, and G.D. Hansen. 1963 . “Seventeen Hundred Elderly Citizens.” In *Aging in Minnesota,* by Arnold M. Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Weaver, A. J, and H. G. Koenig .1996. “Elderly suicide, mental health professionals, and the clergy: A need for clinical collaboration, training, and research.” *Death Studies, 20(5)* ,495-508.

Zullig, Keith J., Rose M. Ward., and Thelma, Horn. 2006. “The Association between Perceived Spirituality, Religiosity, and Life Satisfaction: The Mediating Role of Self-Rated Health.” *Social Indicator Research, Vol. 79, No. 2,* 255-274.