රාජකරුණා, ආරිය, **19 වන සියවසේ සිංහල ගද්‍ය සාහිත්‍යය**, කොළඹ: එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1994.

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර, **සිංහල නවකතා ඉතිහාසය හා විචාරය**, මහරගම: සමන් මුද්‍රණාලය. 1964.

සුරවීර, ඒ.වී., **සමාජීය සාහිත්‍ය අධ්‍යයනය**, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1982.

බයිබලය, නව ගිවිසුම (New Testement), කොළඹ: මිෂනාරි මුද්‍රණාලය (Mission Press), 1813.

බයිබලය, නව ගිවිසුම (New Testement), (විලියම් ටොල්ෆ්‍රි පරිවර්තනය), කොළඹ: උපකාරී බයිබල් සමාගම, 1817.

ශුද්ධ බයිබලය (පරණ සහ අලුත් ගිවිසුම), කොළඹ: කොළඹ බයිබල් සමාගම, 1952.

සියබස්ලකර දීපනී, සංස්: ගුණවර්ධන වී.ඩී.එස්., කොළඹ: සමයවර්ධන පොත්හල, 2003.

සුද්ධ වූ බයිබලය, මිසියොනාරිස් පරිවර්තනය(වෙස්ලියන්මිසියොනාරිස් සමාගම), කොට්ටේ: චර්ච් මිෂනාරි මුද්‍රණාලය, 1846.

Perera, S.G., **Life of Father Hacome goncalvez**, Madura: De Nobili Press, 1942.

සඟරා හා පුවත්පත්:

ක්‍රිස්තියානි විමුක්ති මාර්ගය (බයිබල් පාඨ සංග්‍රහය), ශ්‍රී ලංකා බයිබල් සමාගම හා ශ්‍රී ලංකා කතෝලික රාජගුරු මණ්ඩලය, 1978.

චින්තක - ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, සංස්: සෝරත හිමි, මොරවක, නන්ද හිමි, අිඩියාගල, කැලණිය: විශ්වවිද්‍යාලයීය මහා ශිෂ්‍ය සංගමය, 1994.

පුවත්පත් සමීක්ෂණ-1 සංස්: පෙරේරා, කේ. ඇස්., ශ්‍රී ලංකා පුවත්පත් මණ්ඩලයේ ප්‍රකාශනයකි. 1993. **පුවත්පත් සමීක්ෂණ-2**, සංස්: පෙරේරා, කේ. ඇස්., ශ්‍රී ලංකා පුවත්පත් මණ්ඩලයේ ප්‍රකාශනයකි. 1993.

සිළුමිණ, 2006 දෙසැම්බර් 12.

විශ්වකෝෂ:

සිංහල විශ්වකෝෂය, සයවන කාණ්ඩය, සංස්: හෙට්ටිආරච්චි, ඩී. ඊ., කොළඹ: රජයේ මුද්‍රණාලය, 1978.

සිංහල විශ්වකෝෂය, සත්වන කාණ්ඩය, සංස්: ධර්මදාස, කේ. එන්. ඕ., කොළඹ: රජයේ මුද්‍රණාලය, 1994.

ලාංකේය සාම්ප්‍රදායික අවාචික සන්නිවේදන රටාවල වෙසෙසියාව

ස්වර්ණා ඉහළගම

Comunication, one of the basic needs of human existence, can be defined as the tranfer or exchange of information between individuals. It is a powerful tool to spend the social life for the human who is a social animal by nature. In ancient times there were no communication systems like in modern societies but they have been used many traditional communication methods both verbal and non-verbal to fulfill their communication needs effectively. Apart from verbal communication, non-verbal communication is so powerful that the message sent can sometimes outweigh verbal language. as silence can be louder than words now. In the context of Sri Lanka, many traditional non-verbal communication methods can be identified folklore. This study aims to identify such methods that have been used by ancient people to fulfill their communication needs. The methodology used is a literature survey. Acoording to the findings, it can be concluded that the non-verbal communication methods in ancient times in Sri Lanka have been more beneficial in various communication activities that lead to good governance of the community, protecting cultural values and norms, customs and manners, environmental conservation, early warnings on diseases and disasters etc. In addition, some non-verbal communication methods are practised by perople in some rural areas.

ස්වභාවයෙන් ම සමාජයීය සත්ත්වයකු වන මිනිසාට සමාජ ජීවිතය ගත කිරීම සඳහා ප්‍රබලතම ආධාරකය වන්නේ සන්නිවේදනය යි. සන්නිවේදනය යනු අදහස්, හැඟීම්, ආකල්ප, තොරතුරු ආදිය

© **ආචාර්ය ස්වර්ණා ඉහළගම**

සංස්. මහාචාර්ය පැට්‍රික් රත්නායක, ආචාර්ය කේ. බී. ජයවර්ධන, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දිනලි ප්‍රනාන්දු
මානවශාස්ත්‍ර පීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 23 කලාපය, 2014/2015
මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය

පුද්ගලයන් අතර හුවමාරු කරගැනීමේ අතිශය පුළුල් ක්‍රියාවලියකි. සියලු ම මානව සම්බන්ධතා ඇතිකිරීම, පවත්වාගැනීම හා අන්තර් ක්‍රියාකාරකම් සඳහා පසුබිම සැකසෙන්නේ එමගිනි (Berlo, 1960:xi). සන්නිවේදනයේ දී සිදුවන්නේ ''අන්‍ය පුද්ගලයන් සමග විවිධ ආරංචි, තොරතුරු හා ආකල්ප පෞද්ගලික ව හෝ පොදු වශයෙන් බෙදා ගැනීමකි'' (විජේතුංග 1989: 1). වාචික හා අවාචික යන දෙවිධියෙන් ම සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය සිදුවේ. භාෂාව මාධ්‍ය කොටගත් ලිඛිත මෙන් ම අලිඛිත ස්වරූපයෙන් සිදුකෙරෙන අදහස් උදහස්, තොරතුරු හා ආකල්ප හුවමාරු කරගැනීම වාචික ස්වරූපී සන්නිවේදනය ලෙස ද භාෂාව වෙනුවට යම් යම් සංඥා හා සංකේත ක්‍රමයන් උපයෝගී කරගනිමින් කරනු ලැබෙන සන්නිවේදන ක්‍රියාකාරකම් අවාචික ස්වරූපී සන්නිවේදනය ලෙස ද සරල ව නිර්වචනය කළ හැකි ය.

වචන (භාෂාව) උපයෝගී කර නොගෙන කිසියම් පණිවුඩයක් සංඥා හෝ සංකේත හෝ භාවිත කරමින් ග්‍රාහකයා වෙත සන්නිවේදනය කිරීම අවාචික සන්නිවේදනයේ දී සිදු වේ. එය නිහඬ නමුත් ප්‍රබල භාෂාත්මක ක්‍රියාවලියක් ලෙස සැලකිය හැකි ය. ඒ අනුව එය සංඥා භාෂාවක් (sign language) වශයෙන් හැඳින්වේ. සංඥා, සංකේත, රූප සටහන් හෝ සිතුවම් සංඥා භාෂාවට අයත් වේ. එසේ ම අඟ පසඟ චලනය හා මුහුණේ ඉරියව් මගින් සිදු කෙරෙන සන්නිවේදන ක්‍රියාකාරකම්, ශරීර භාෂාව (body language) ද අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමයකි. ඇතැම් විට අවාචික පණිවුඩ වාචික පණිවුඩ සමග බද්ධ කොට සන්නිවේදනය කිරීම ද සිදු වේ. ඒවා හැම විට ම පාහේ කථිත හෝ ලිඛිත භාෂාවට වඩා සත්‍ය හැඟීම් වඩාත් නිරවද්‍ය ලෙස ඉදිරිපත් කෙරෙයි(Murphy & Hildebrandt,1991:26).

අද්‍යතන සමාජයෙහි මුද්‍රණ හා විද්‍යුත් තාක්ෂණය අනුසාරයෙන් අතිශය දියුණු හා සංකීර්ණ සන්නිවේදන මාධ්‍යයන් භාවිතයට ගැනුණ ද සාම්ප්‍රදායික සිංහල ජනසමාජයෙහි සන්නිවේදන අවශ්‍යතා සපුරා ගැනුණේ අතිශය සරල, එහෙත් සන්නිවේදන ශක්‍යතාවෙන් ඉහළ අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමෝපායයන් අනුගමනය කරමිනි. අවාචික සන්නිවේදනය හුදෙක් අතීතයට සීමා වූවක් ද නො වේ. දියුණු

තාක්ෂණික මාධ්‍ය මගින් වර්තමානයේ සිදුකෙරෙන සන්නිවේදන කාර්යයන්හි දී පවා ශාරීරික භාෂාව උපයෝගී කරගැනෙන්නේ අවාචික සංඥා හා සංකේත ක්‍රමවල ඇති සන්නිවේදන හැකියාවේ ප්‍රබලතාව නිසා ය. රැකියා, අධ්‍යාපන, වෘත්තික හා ව්‍යාපාර ආදි විවිධ ක්ෂේත්‍ර සම්බන්ධ ඉදිරිපත් කිරීම් (presentations) සිදු කෙරෙන අවස්ථාවල භාෂාව පමණක් කෙතරම් නිරවද්‍ය හා ව්‍යක්ත ලෙස භාවිත කළත් ශාරීරික භාෂා අංග උපයුක්ත කර නොගතහොත් ඒ ඉදිරිපත් කිරීම් සර්ව සම්පූර්ණ වන්නේ නැත. එහෙත් පුරාණ සාම්ප්‍රදායික ජන සමාජයේ භාවිතයට ගැනුණු අවාචික සන්නිවේදන විධි ක්‍රමවල සඵලවත් බව හේතු කොටගෙන අද්‍යතනයේ පවා එම සන්නිවේදන ක්‍රමවල ශේෂ භාවිතයන් දක්නට ලැබේ.

පරිසරයේ ඇති සියලු අංගෝපාංග භාෂාත්මක මෙවලම් ලෙස භාවිතයට ගැනීමට ඇති හැකියාව මානවයා සතු සුවිශේෂ ගුණාංගයකි. ඒ, රූපමය පරිකල්පනය මානවයාට ආවේණික වූවක් බැවිනි. මානවවංශ විද්‍යාවේ 'ප්‍රගතිකාරක අවශ්‍යතා' (Servisses 1960:21-26) යටතට ගත හැකි පුරාණ ගැමි ජනසමාජය හා බැඳුණු ගම, වැව, පන්සල, හේන, කුඹුර හා සෙසු සාමාජික ආයතන හා දෛනික ජීවන චර්යාවට අදාළ ක්‍රියාකාරකම් සියල්ල සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය සමග බද්ධ වී පැවතුණි. ඒ අනුව විවිධ රූපමය සංඥා හා සංකේත මෙන් ම දෛනික ජීවිතයේ භෞතික අවශ්‍යතා සඳහා භාවිතයට ගැනුණු ඇතැම් මෙවලම්, උපකරණ, භාණ්ඩ, ශාක හා වෙනත් ද්‍රව්‍ය ද අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමෝපායන් සඳහා උපයෝගී කරගැනීම විශේෂ ලක්ෂණයකි. එවැනි සන්නිවේදන ක්‍රමෝපායයන් කෙරෙහි පුරාණ ජනයා නැඹුරු වූයේ ඇතැම් පණිවුඩ වාචිකව හුවමාරු කිරීමේදී පුද්ගලයන් එකිනෙකා සම්මුඛව සිටිය යුතු වීම, පණිවුඩය වචන රාශියක් භාවිතයෙන් ඉදිරිපත් කිරීමට සිදුවීම මෙන් ම භාෂාව පිළිබඳ දැනුම තිබිය යුතු වීම ආදිය නිසා ඊට වඩා පහසු විකල්ප ක්‍රමවලට යොමු වීමේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් විය යුතු ය.

ලක්දිව ඇතැම් පුරාණ ශිලාලේඛනවල විවිධ පණිවුඩ සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා රූප සටහන් යොදා ඇත්තේ වචන රාශියකින් ප්‍රකාශ කළ යුතු අදහසක් ඉතා ප්‍රබල ලෙස දෘෂ්ටිගෝචර

රූප මගින් ප්‍රකාශයට පත් කළ හැකි වූ බැවිනි. සමහර පුවරු හා පර්වත ලිපිවල ඉර-සඳ, සුනඛ හා කපුටු රූප ද සටහන් කර තිබෙනු දැකිය හැකි ය. විහාරයට පූජා කර ඇති දේවල් ඉතා දිගුකාලයක් (ඉර-සඳ පවත්නා තාක් කල්) පැවතිය යුතු බව ඉර-සඳ රූපවලින් ද ඒ පූජා කර ඇති දේ සම්බන්ධයෙන් පිළිපැදිය යුතු කරුණු උල්ලංඝනය කරන්නා කවරෙකු වුව ද මතු ආත්මවල සුනඛ හා කපුටු ආත්මවල උපත ලබන බව සුනඛ හා කපුටු රූපවලින් ද සන්නිවේදනය කෙරේ (විජේතුංග 2015-11-29). විශේෂයෙන් ම අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමවලින් පුද්ගලයන්ට අන්‍යයන් හා සම්මුඛව පමණක් නොව දුරස්ව ද යම් යම් පණිවුඩ සන්නිවේදනය කළ හැකි ය. ගැමි ජීවිතය හා පරිසරය පිළිබඳ සංස්පර්ශිත අත්දැකීම් සහිත ගැමි ජනයාට, ඔවුන් විසින් ව්‍යවහාර කරනු ලැබුණු අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමවලින් සිදු කෙරුණු ප්‍රකාශනයන් ග්‍රහණය කරගැනීම ගැටලු සහගත නො වී ය.

පුරාණ සාම්ප්‍රදායික ගැමි සමාජයේ යහපාලනය පවත්වාගෙන යාම, අනතුරු ඇඟවීම හා වැළැක්වීම, රෝග පීඩා දැනුම් දීම, ස්වාභාවික සම්පත් ආරක්ෂා කිරීම, වැරදිකරුවන්ට දඬුවම් දීම, ගෘහස්ත හා සමාජීය සිරිත් විරිත් පවත්වාගෙන යාම, තහංචි, අඹු සැමි සබඳතා රැකගැනීම වැනි විවිධ අරමුණු ඉෂ්ට කරගැනීම සඳහා වූ සන්නිවේදන විධික්‍රම අතර අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමවලට ප්‍රමුඛස්ථානයක් ලැබිණි. ආගමික-සංස්කෘතික හර පද්ධතියට අනුව සමාජයේ විවෘතව සංවාදයට ලක් නොවූ ඇතැම් කරුණු සන්නිවේදනයට අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රම විශේෂයෙන් භාවිත කෙරිණි. මේ සන්නිවේදන ක්‍රමවලින් හුවමාරු කරගැනුණු නොයෙකුත් අන්දමේ පණිවුඩ හැමෙකක් ම ජනයාගේ සමාජ ජීවිතයට ඍජුව හෝ වක්‍රව හෝ සම්බන්ධ වී පැවතිණි. එහෙයින් අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රම මගින්, ඒවා භාවිත කළ ජනයාගේ සමාජ ජීවිතය හැදෑරීමට මනා පිටුබලයක් ලැබේ.

සදාචාරය, විනය හා සංයමය පදනම් වූ ගැමි සංස්කෘතිය අනුව විවාහය හා ලිංගික ජීවිතය සම්බන්ධ ඇතැම් කරුණු වාචනා මාධ්‍යයෙන් ඍජු ව හා විවෘත ව ප්‍රකාශ කිරීමේ සිරිතක් සාම්ප්‍රදායික

ජන සමාජයෙහි නොවීය. අඹු සැමියන් පවා ලිංගික කරුණු පිළිබඳ කතා බහ කිරීම ලැජ්ජා සහගත කාර්යයක් සේ සලකා තිබේ. එවැනි සංවාද සිදු වී ඇත්තේ නොයෙකුත් සංඥා හා සංකේත මාර්ගයෙනි. එක් වචනයකුදු නොපවසා තම සිතැඟි පළ කිරීමේ හැකියාව අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමවල අන්තර්ගත විණි.

විවාහක ස්ත්‍රියකට ස්වකීය ස්වාමි පුරුෂයාට වාචික ව ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ලිංගික කාරණයක් තමන් ස්නානය සඳහා අඳින දියරෙද්ද රෙදි වැලෙහි වනන ආකාරය මගින් සන්නිවේදනය කිරීමට හැකියාව ලැබිණි. 'කෝඩුවා වැල' නමින් හැඳින්වුණු ස්වාමිපුරුෂයාගේ ඇඳුම් පමණක් වැනීම සඳහා ගෙපැලෙහි ඉදිරි වහලේ කෙළවර සිට මිදුලේ ගසකට බැඳ ඇති රෙදි වැලෙහි භාර්යාවගේ ස්නානය කිරීමට අඳින දියරෙද්ද වනා ඇති නම් එයින් සන්නිවේදනය කෙරුණේ ඇයට කිලි කාලය හෙවත් ඔසප් සමය ලබා ඇති බව ය. ඔසප් සමයේ දී අඹු-සැමි සම්භෝගයෙහි නොයෙදීම සිරිතක් වූ හෙයින් ස්වාමිපුරුෂයා ඒ බව නොදැන තමන් වෙත පැමිණීම වැළැක්වීමට ඒ ක්‍රමය උපයෝගී කරගෙන තිබේ. හේනේ පැල් රකිමින් සිටිය දී බිරිඳගේ පහස විඳගැනීමට සිතා ගෙපැලට පැමිණෙන පුරුෂයකුට කෝඩුවා වැලේ බිරිඳගේ දියරෙද්ද වනා තිබෙනු දැකීම ඉවසුම් නොදුන් අවස්ථාවක් වූ ආකාරය පහත ජනකවියෙන් ප්‍රකාශිත ය;

''සඳත් මෝරලා කුරහන් යාය දිලේ
ගතත් සීතලෙන් හිරිගඬු පිපී පෙලේ
සිතක් මතුවෙලා නුඹ වෙත ආව කලේ
අදත් රෙද්ද වැනුවද කෝඩුවා වැලේ'' (මානෑව 2001:16)

උපත, දැරියක මල්වර වීම, ස්ත්‍රීන්ගේ මාසික ඔසප් වීම, මරණය යන අවස්ථා මෙන් ම වෙනත් අපවිත්‍ර සේ සැලකුණු සිද්ධීන් ගැමි වහරේ හැඳින්වුණේ 'කිලි' නමිනි. ඔසප් වූ ස්ත්‍රීන් නිත්‍ය නිවහනට පිටත ගෙයක හෝ පැලක තැබීමේ සිරිතක් ද පුරාණයේ තිබිණි. එසේ ඔසප් වන ස්ත්‍රිය සඳහා ගෙයින් පිටත සාදා ඇති ගෙය හෝ පැල හැඳින්වීමට 'කිලිගේ' (පීරිස් 1964:363) යන විශේෂිත නාමය ව්‍යවහාර වී තිබේ. ස්ත්‍රීන්ගේ ඔසප් වීම සිදු වූ අවස්ථාවල ඇතැම් ප්‍රදේශවල

ස්ත්‍රීන්ගේ කිලිටි රෙදි වැනීමට ම වෙන් වූ කිලිවැල නමින් යුත් රෙදිවැල් ද නිවෙස්වල තිබී ඇත. ''කිලිවැල ගේ පිටුපස තිබෙන ගෙවිලියන්ගේ කිලි රෙදි වනන විශේෂිත වැලක්. එම වැලේ වෙනත් කිසිවකු හෝ රෙදි වැනීමට යන්නේ නැහැ. එහි රෙද්දක් වනා තිබෙනවා නම් එවිට ගොවිරාල ඇතුළු ගෙදර අන්‍යයන් දැක ගන්නවා, ගෙවිලිය මාසික කිල්ලට ගොදුරු වී සිටිනා බව ය'' (දළුපොත 2009:18).

පුරාණ විවාහ ක්‍රම අතර එකගෙයි කෑම බෙහෙවින් ප්‍රචලිත වූවකි. එක ම පවුලේ සොහොයුරන් දෙදෙනකු එක බිරිඳක් විවාහ කොටගෙන ජීවත් වීම එකගෙයි කෑම නමින් හැඳින්විණි. ''කවර ස්ත්‍රියකට වුව ද පුරුෂයන් දෙදෙනකු එක විට සරණ පාවා ගත හැකි ය. මේ රටේ සිරිත අනුවත් පවුලේ සහෝදරයන් දෙදෙනෙකුට එක බිරියක සරණ පාවා ගත හැකි ය. ඔවුන්ගෙන් ලැබෙන දරුවෝ පුරුෂයන් දෙදෙනාහට ම 'පියා' යයි අමතන්නෝ ය'' (කරුණාරත්න 2008: 272) යනුවෙන් රොබට් නොක්ස් සඳහන් කරන්නේ මේ එකගෙයි කෑමේ විවාහ ක්‍රමයයි. සාම්ප්‍රදායික කෘෂිකාර්මික ජීවන ක්‍රමයට අත්‍යවශ්‍ය ශ්‍රම සාධකය පවුලේ සාමාජිකයන් මගින් ම සපයාගැනීමට මේ විවාහ ක්‍රමය මහෝපකාරී විය. එක ම භාර්යාවක් සොහොයුරන් දෙදෙනකු සමග ජීවත් වීමේ බහුපුරුෂ සේවන ක්‍රමය ද එකගෙයි කෑමේ විවාහ ක්‍රමයේ තවත් ස්වරූපයක් විය. එක බිරියක් සමග ජීවත් වන සොහොයුරන් විසින් ඒ බව ප්‍රකාශ කිරීමට ව්‍යවහාර කර ඇත්තේ 'එක ගෙයි රක්සා වෙනවා' යනුවෙනි. එසේ ම එවැනි බිරියක විසින් ද තමා ඔවුන් සියලු දෙනාගේ ම බිරිය බව ප්‍රකාශ කරනු ලැබුණේ 'මම ඒ දෙතුන්දෙනාට ම බත් උයා දෙනවා' යනුවෙනි (පීරිස් 1964:216). අතීතයේ රාජකීය පවුල්වල පවා මේ ක්‍රමය ක්‍රියාත්මක වී තිබේ. ''විජයබාහු රජ්ජුරුවෝත් අප රාජසිංහ රජ්ජුරුවෝත් මැණික්කඩවර නුවර කරවා බාල අවස්ථාවේ ම එක තැන එක දෝලියට සැමනී විසුවාහ'' (රාජාවලිය 1997:221) යන පාඨයෙන් කියැවෙන්නේ විජයබාහු සහ රාජසිංහ යන රජවරුන් එක බිරියක් විවාහ කරගෙන සිටි බව ය.

සොහොයුරන් දෙදෙනෙකු හෝ කිහිප දෙනෙකු හෝ විසින් එක බිරියක් සමග ජීවත් වීමේ දී බිරිය සමග සම්භෝගයේ යෙදීමේ

අවස්ථාව හැම කෙනෙකුට ම ලැබෙන ආකාරයෙන් කටයුතු කර තිබේ. එක් සොහොයුරෙකු බිරිඳ සමග සම්භෝගයේ යෙදෙන අවස්ථාවක ඒ බව අනෙක් සහෝදරයාට හෝ සහෝදරයන්ට හෝ වාචික ව දැනුම්දීමක් සිදු කර නැත. ''ප්‍රචලිත සම්ප්‍රදාය අනුව හවුල් බිරිය එක් සැමියෙක් සමග සම්භෝගයේ යෙදී සිටින බව දැක්වීමේ සළකුණ වූයේ දොරට පිටතින් සාලුවක් (බොහෝ විට) අමුඩය එල්ලා තිබීමයි'' (පීරිස් 1964: 216). සාම්ප්‍රදායික ඇඳුම් පැළඳුම් අතුරින් අමුඩය පිරිමියාගේ යටිකය ආවරණය කරන ඇඳුම ය. එය සම්භෝගයේ යෙදීම සංකේතාත්මක ව සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා උපයෝගී කරගැනීම අර්ථාන්විත ය. අමුඩය දොරෙහි එල්ලා ඇති අවස්ථාවක අනෙකුත් සොහොයුරා හෝ සොහොයුරන් හෝ එතැනින් ඉවත් වී යන්නේ ගේ තුළ සිටින සොහොයුරාට හා බිරියට බාධා නොවන ආකාරයෙනි. එවැනි අවස්ථාවක් සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා යොදා ගැනුණු තවත් අවාචික සංකේතයක් වූයේ කුල්ල ය. කුල්ල කාන්තා පක්ෂයට විශේෂ වූ භාණ්ඩයක් වන හෙයින් එය දොරට හේත්තු කිරීමෙන් සන්නිවේදන කෙරුණේ බිරිඳ ගෙදර වැඩ නවත්වා තම සහෝදරයා සමග සම්භෝගයේ යෙදෙන බව ය. "තම අයියණ්ඩි පැලේ දොරකඩට කුල්ල මාදා කළ විටක මල්ලී පැළට ගොඩ නොවීමත්, එසේම තම මලයණ්ඩි දොරකඩට කුල්ල මාදා කළ විටෙක අයියා පැළට ගොඩ නොවීමත් එක ගේ කෑමේ අපූරු සිරිත විය" (මානෑව,2001:224).

එකගෙයි කෑම පමණක් නොව එක් පුරුෂයකු විසින් එක් ස්ත්‍රියක සරණ පාවා ගැනෙන සාමාන්‍ය විවාහ ක්‍රමය යටතේ ද අඹු සැමියන් නිවසේ සම්භෝගයේ යෙදෙන බව අන්‍යයන්ට සන්නිවේදනය කිරීමට අමුඩය හෝ කුල්ල යොදා ගෙන තිබේ. කුඹුරේ හෝ හේනේ හෝ බවභෝග රැකගැනීමට සඳහා රාත්‍රී කාලයට පැල් රැකීමට යාම පුරුෂ පක්ෂයට පැවරුණු කාර්යයකි. පැලට යන ගොවියන්ට පැල ඉදිකර ඇති ගස මුල විශාල ගිනිමැලයක් ගසා ශබ්ද නඟමින් පැල්කවි කියමින් රාත්‍රිය නිදිවර්ජිත ව ගත කිරීමට සිදුවේ. එහි අරමුණ වූයේ වනසතුන්ගේ පැමිණීම වැළැක්වීම හා අවට පැල්වල සිටින ගොවීන්ට තමන් පැලේ සිටින බව සන්නිවේදනය කිරීම ය.

''රෑ තිස්සේ මැසි මදුරුවො දුක් දෙනවා
සීතල සුළං අස්සේ මෙහි කල් යනවා
කුරහන් කන්න එන සතුනුත් එළ වනවා
එළිවන තුරා පැල්වල ගිනි මොල වනවා'' (සිරිපාල 1990:288)

පැල් රකින කාලයට රාත්‍රියේ බිරින්දෑවරුන් සමග සම්භෝගයේ යෙදීමට ගොවියනට අවස්ථාව අහිමි වන හෙයින් නිදිවර්ජිත ව රැය පහන් කොට නිවසට පැමිණෙන ඔවුන්ට දිවා කාලයේදී එම අවශ්‍යතාව ඉටු කරගැනීමට සිදු විය. එවැනි අවස්ථාවල තම නිවෙසට වෙනත් කෙනෙකු පැමිණියහොත් ඔවුන්ට ඇති වන බාධාව වළක්වාගැනීමට අමුඩය දොරේ එල්ලීම හෝ දොරට කුල්ල හේත්තු කිරීම හෝ සිදු කර තිබේ. ''දවල් කාලයේ අඹුව හා එක් වෙන මොහොතේ තම ගෙදරදොරට කුල්ල හේත්තු කොට ගම්මුන්ට දැනගැනීමට සලස්වනවා. ගම්මුන් ඔවුන්ට බාධා නොකර ඉන්නත් වගබලා ගන්නවා. මෙය අපූරු ජන සන්නිවේදන ක්‍රමයක්...'' (ඇඳගම : 131).

නිවසක ඉදිරිපස කාමරයක හෝ නිවසින් පිට සාදන ලද අතු පැලක පිට පැත්තෙන් පිදුරු වෙණියක් (පිදුරු අඹරවා කඹයක ආකාරයෙන් සාදාගැනුණකි) ඇද තිබීම ද අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමයකි. එයින් සන්නිවේදනය කෙරුණු පණිවුඩය නම් ඒ නිවසේ දැරිවියක වැඩිවිය පැමිණ ඇති බව ය. දැරියක වැඩිවිය පැමිණීම පොදුවේ හැඳින්වෙන්නේ 'මල්වර වීම' යනුවෙනි. ''මල්වර වීම යනු දියණියකගේ එක් අවයවයෙකින් :යෝනි මගින්* ස්වභාව ධර්මතාව මත රක්තය පිටවීමයි. මෙයට අපි ළමිස්සි වුණා යැයි කියමු. තවද මෙයට කොටහළු වුණා, ගෙට වුණා, කිලි වුණා ආදිය කියන්නෙමු'' (ඇඳගම 2003:93). 'ජීවිතයේ හිමිදිරි වියත් තුරුණු වියත් අතර සංක්‍රාන්ති සමය' (පෙරේරා 1993:1) වශයෙන් සමාජ විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටියෙන් හැඳින්වෙන වැඩිවිය පැමිණීමෙන් සංකේත කෙරෙන්නේ දැරියක විවාහයට සුදුසුකම් ලැබූ බව ය. නොඑසේ නම් ශාරීරික වශයෙන් දරුවන් ලැබීමේ හැකියාව ලැබුණු බව ය. සාම්ප්‍රදායික කෘෂිකාර්මික සමාජයට අත්‍යවශ්‍ය ශ්‍රම සාධකය වර්ධනය කෙරෙන දාරක ලාභය සඳහා දැරියක සුදුසුකම් ලැබීම ගැමි ජනයාට ඉමහත් ප්‍රීතිදායක කාරණයක් වීම නිසා මේ අවස්ථාව

චාරිත්‍රානුකූල උත්සවයක් බවට ද පත් විය. එබැවින් නිවසට පිටින් ඇද ඇති පිදුරු වෙණිය දකින ගැමියන් ඒ නිවසේ දැරියක වැඩිවිය පත් ව සිටින බව නිහඬව ප්‍රකාශ කෙරෙන පණිවුඩය මනාව ග්‍රහණය කරගන්නා අතර ගමේ අන්‍යයන් වෙත ද සන්නිවේදනය වීම සිදු වේ.

විවාහය හා බැඳුණු සිරිත් විරිත්වලදී ද ඇතැම් කරුණු සන්නිවේදනය කරගැනීමට අවාචික ක්‍රම උපයෝගී කර ගෙන තිබේ. විවාහ යෝජනාවක් ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා තෝරා ගැනුණු නිවසකට යාමේදී රැගෙන ගොස් ඇති 'අටංගෙඩිය' අවාචික සංකේතාත්මක සන්නිවේදන ක්‍රමයකි. පොල් පැණි මුසු කොට රසවත් ව හැදූ ඉඹුල් කිරිබත්වලින් පුරවන ලද තල්කොළ පෙට්ටියක් හෝ කුරුණියක් හැඳින්වූයේ අටංගෙඩිය නමිනි. ''මෙම අටංගෙඩිය මනාලියගේ නිවසට ගෙන ගිය පසු ගෙහිමියන් විසින් එය පිළිගෙන ආගන්තුකයන් ආපසු එද්දී මෙම අටංගෙඩිය ආපසු දෙනු ලැබේ. ගෙනගිය තිරිබත් සහිත ව ම එය ආපසු දෙනු ලැබුවහොත් එයින් අර්ථවත් වන්නේ එම මංගල යෝජනාව නො පිළිගත් බවයි. ගෙනගිය ඉඹුල් කිරිබත් නැති ව හිස් පෙට්ටිය පමණක් දෙනු ලැබුවහොත් මංගල යෝජනාව පිළිගත් බව එයින් අර්ථවත් වේ (ඒකනායක 2000:95). මනාලියගේ පාර්ශ්වයෙන් මංගල යෝජනාවක් ප්‍රතික්ෂේප කරන අවස්ථාවක මනාලයාගේ පාර්ශ්වයට ඒ බව වාචික ව ප්‍රකාශ කිරීමේදී යම් යම් සිත් රිදවීම් ඇති වීමට ඉඩ තිබේ. ඊට වඩා සම්මත අවාචික සංකේතාත්මක ක්‍රමයක් මගින් මංගල යෝජනාව ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සන්නිවේදනය කිරීම ඵලදායී විය.

විවාහක ස්ත්‍රියක ගර්භිණීභාවයට පත් වූ විට ඒ බව තම ස්වාමියාට දන්වන්නේ ඔහුගේ පිටිපතුලේ තෙල් මිශ්‍ර පොල් කිරි ස්වල්පයක් තැවරීමෙනි. ''පිංචි නගත් තෙල් කිරක ගෑවා ඈ? යැයි යමෙක් කියත් නම් ඉන් වටහා ගත යුත්තේ පිංචි අම්මා නමැත්තිය ද ගැබිණියක වූ බව ය''(මානෑව 2001:129-143). දරු ප්‍රසූති කටයුතු සිදු කෙරුණේ තම නිවසේ ම ඇතුළු කාමරයකදී ය. ''මෙය අඳුරු වන අතර දරුවන් ප්‍රසූත කිරීමේ කටයුතු සිදු කෙරෙන බැවින් ඊට වැඳුම් ගේ යැයි කියනු ලැබේ'' (දළුපොත 2003: 141). තිඹිරි ගේ යනු

ද එය යි. ඇතැම් ප්‍රදේශවල ''නිවසේ කාමරයක් රෙදිවලින් තිර ඇද සකස් කර ගෙන එයට තිඹිරිගෙය'' (ඇඳගම 2003: 78) යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත. ඉපදුණු දරුවාගේ ලිංගිකත්වය ඒ නිවසට පැමිණ සිටින අසල්වැසියන්ට වාචික ව ප්‍රකාශ කිරීමේ සිරිතක් නො වී ය. ඒ සඳහා අනුගමනය කෙරුණු, වංගෙඩිය සහ මෝල්ගස උපයෝගී කරගත් සම්මත සන්නිවේදන ක්‍රමයක් විය. ''දරුවා බිහි වී තිඹිරිගෙයි රාජකාරි අවසන් වන තෙක් ඒ පිළිබඳ ව පිටත සිටින උදවියට දැන්වීම සිරිත් සම්මත තහංචියක්. මේ නිසා තිඹිරිගේ කටයුතු අවසන් කර දරුවාගේ දරුවාගේ කිරි අම්මා කෙනෙකු පිටතට පැමිණෙනවා. පසුව ඇය කාටත් පෙනෙන ලෙස වංගෙඩිය හා මෝල් ගසක් ගන්නවා. ඊට අමු කොහොඹ කොළ මිටක් හෝ පැඟිරි කොළ මිටක් දමා කොටනවා. මෙහිදී කෙළ මෝලෙන් කොටන්නේ නම්, එනම් මෝල්ගසේ විල්ල නැති රවුම් පැත්තෙන් කොටන්නේ නම් ඉපද සිටින්නේ ගැහැනු ළමයෙක්...මෝල්ගහේ විල්ලෙන් කොටන්නේ නම් ඒ පිරිමි ළමයකු බවට කළ සංඥාවක්'' (දළුපොත 2009:43). ඇතැම් ප්‍රදේශවල පුතෙකු ලැබුණොත් වැඩිහිටියො කියන්නේ සරමක් ලැබුණා කියලා. දුවක ලැබුණොත් කියන්නේ කම්බායක් ලැබුණා කියලා'' (ඇඳගම 2003: 79). එසේ ම ගෙට ද පිට ද කියන ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු වශයෙන් 'ගෙට' කිවහොත් ඒ පිරිමි දරුවකු බවත් 'පිට' කිවහොත් ඒ ගැහැණු දරුවකු බවත් ඇඟ වේ. මින් පැහැදිලි වන්නේ ඇතැම් අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රම භාවිතයෙන් ලබා දෙන පණිවුඩය ග්‍රාහකයාට වඩාත් සමීප කරවීමට සංකේතාත්මක වචන ද උපකාරි වූ බව ය.

දැරියකගේ උපතේ දී ම ඇය තමන්ගේ සොහොයුරකුගේ පුත්‍රයකුට විවාහ කරදීමට තීන්දු කිරීමේ සිරිතක් ද ගැමි සමාජයේ පැවතිණි. ස්වකීය පරම්පරාව තුළ ම දේපල ආරක්ෂා වී පැවතීමේ අරමුණින් නෑනා මස්සිනා විවාහ ක්‍රමය ප්‍රචලිත ව පැවතිණි. දැරියගේ පියාගේ සොහොයුරියක (ඥාතිත්වයෙන් නැන්දණියක) විසින් දැරිය ඉපදුණු විට සුදු රෙද්දක් එළනු ලැබුවහොත් ඉන් සංකේතවත් වූයේ ඒ දැරිය විවාහයට සුදුසු කල එළඹි පසු තමන්ගේ පුත්‍රයකුට සරණ පාවා දීමට තමන් තුළ ඇති කැමැත්ත ය. මේ සුදු රෙද්ද හැඳින්වූයේ 'හාන්රෙද්ද' නමිනි. හාන්රෙද්ද එළා ඒ මත දැරිය තැබූ පසු දැරිය

මුත්‍රා කළහොත් නැන්දණියගේ අපේක්ෂාව සඵල වන බව විශ්වාස කෙරිණි. ''හාන්රෙද්ද එළන දොහේ ඒ කෙළි පිංචි ගගුරං බැවොත් නැන්දාටත්, වැදූ මෝටත් ඇතිවන්නේ ඉහවහා ගිය සන්තෝෂයකි. ඊට හේතුව සහලේ ඥාතීත්වය මත්තට කිරිගහට ඇන්නා වාගෙ පැහුම්බැහුම් වෙන පෙරනිමිත්ත ඒ ගගුරංබෑම වන වන හෙයිනි'' (මානෑව 2001:129-143). 'ගගුරංබෑම' යනු මුත්‍රා කිරීම හැඳින්වීමට යෙදුණු ගැමි ව්‍යවහාරයකි.

සතුන්ගෙන් සිදුවිය හැකි අනතුරු පිළිබඳ ව අන්‍යයන් වෙත සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා ද බොහෝ අවාචික ක්‍රම අනුගමනය කර තිබේ. කැලෑ පාරක් හෝ දෙවැටක් අසල හුණුවලින් අඳින ලද නාගරූප ගලක් තබා ඇත්නම් ඒ අවට නාගයකු සිටින නිසා ප්‍රවේශම් වීමට කරනු ලද සංඥාවකි ඒ. එය නයි අණගල හෝ නයිගල නමි. ඇතැම්හු ගලක් වෙනුවට අඳුකොළ මිටියක් ඒ යන එන මාර්ගයේ පෙනෙන්නට සලස්වති. එය, නයි අණබෝලය වේ (මානෑව 2001:212). මෙහි දී අඳුකොළ භාවිත කෙරුණේ ද අර්ථයක් ඇතිව ය. ''නාගයාත් අඳුකොළත් අතර ඇත්තේ ප්‍රතිවිරෝධී සම්බන්ධයකි. පැරණි ගැමි ගෙවල්වල අඳුකොළ වවා තිබිණි. ඊට හේතුව නාගයකු එළවීමට පහසු ම ක්‍රමය අඳුකොළ පොඩිකර, නාගයා සමීපයට දැමීම ය. එවිට නාගයා වේගයෙන් පලා යයි'' (ආනන්ද 2000:80-81). ''නයාට අඳුකොළ වගේ'' යන කියමන ගැමිවහරට එක් වී ඇත්තේ ද ඒ අනුව ය.

බෝල්පනා ගල් තැබීම නම් ක්‍රියාව ද විසකුරු සර්පයන් නිතර ගැවසෙන බව අන්‍යයන්ට සන්නිවේදනය කිරීමේ ක්‍රමයකි. මී කැඩීමට හෝ පලතුරු වාරයට විසකරු සර්පයන් නිතර ගැවසෙන තැන්වලට යන ගැමියන්ට ඒ සතුන්ගෙන් ආරක්ෂා වීම සඳහා අනතුරු ඇඟවීමක් ඉන් සිදු විය. බෝල්පනා නම් ශාක විශේෂයේ කොළ කඩා කවාකාරව බිම අතුරා ඒවා සුළඟට විසිරීම වැළැක්වීම පිණිස ඒ මත ගලක් තැබීම බෝල්පනා තැබීම නම් වේ. ''කොළ අමු තත්ත්වයේ තිබේ නම් වඩාත් සැලිකිලිමත් වෙනවා. මන්ද බෝල්පනා කොළ අමු නම්, එම අනතුර ඊට මඳ වෙලාවකට කලින් එම ස්ථානයේ තිබුණු බවට කදිම සන්නිවේදනයක් වුණා'' (දළුපොත 2009:22).

පුරාණ වැව් ගම්මානවල අණ බෝල බැඳීම නම් ක්‍රියාකාරකම ගම්වැසියන්ගේ පොදු යහපත පිණිස යම් යම් නියෝග හා තහංචි සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා භාවිත ක්‍රමයකි. නියං සමයේ වැව් ජලය කෙමෙන් අඩු වී යන විට වැවේ මාළු විනාශ වීම වැළැක්වීම සඳහා වැව පරිහරණය කිරීම තහනම් කිරීමට, දිය උල්පත් හා විශාල වෘක්ෂ ආදියට හානි වන පරිදි හෝ පොදු ඉඩම් හා වැව් තාවුලු ආදියේ සිදු කෙරෙන හේන් වගා කටයුතු වැළැක්වීම සඳහා ද අණබෝලය බැඳීම සිදු කර තිබේ. එසේ ම යම් ගව ගාලක වසංගත හෝ කුර රෝග වැළඳී ඇති අවස්ථාවක ගමේ අනෙකුත් ගවයන් හා ගැවසීම වැළැක්වීමට ද ඒ ක්‍රමය යොදා ගෙන තිබේ. ගමේ ප්‍රධානත්වය ඉසිලූ මහ ගමරාල හෝ වෙල් විදානේ විසින් ගැමියන් වෙත රාජකාරි සම්බන්ධයෙන් යම් යම් තහනම් නියෝග පැනවීම සඳහා 'අණ බෝලය' නම් අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමය භාවිත කෙරිණි. මේ සඳහා ද භාවිත කෙරුණේ බෝල්පනා ගස් වර්ගය වීම විශේෂ කරුණකි. ''අණ බෝලය යනු ආඥාවකි. සාමාන්‍ය තහනමට බෝල්පනා තුන්මිටක් නැතිනම් ඉහකොළ තුන්මිටක් ගත් අතර, දිවිකදුරු තුන්මිටක් දිවිකදුරු රිටක පහතට එල්ලෙන සේ ජලයෙන් ඉහළට බැඳ සිටුවා තැබීම බරපතල දඬුවමක පෙරනිමිත්තකි. එය ඉක්මවීමට ගමේ කිසිවෙක් කැමැත්තක් නොදක්වී ය (ඉලංගසිංහ, 2009:33). එසේ ම කැඳවුම් නියෝග සඳහා ද අණබෝලය බැඳීමේ ක්‍රමය භාවිත කර ඇත. එහිදී මහගමරාල හෝ විදානේ විසින් බෝල්පනා තුන් මිටක් සුදු රෙද්දකින් ඔතා පණිවිඩකරුවකු අත අවශ්‍ය පුද්ගලයා වෙත එවීම සිදු කර තිබේ. ''එකී බෝල්පනා තුන් මිටට හොඳින් ඉදුණු නයි මිරිස් කරලක් ඇඳා තිබුණේ නම් තත්ත්වය අතිශය භයංකර ය. එය ක්ෂණික කැඳවුමකි. චූදිතයා අදාළ ගමරාල වෙත හෝ විදානේ උන්දෑ හමුවට එකෙණෙහි ම යා යුතුය''(නානායක්කාර 1999:47-48). කදුරු අතු මිටියකින් අණබෝලය බැඳ තිබේ නම් එයින් සන්නිවේදනය කෙරුණේ අන්සතු භූමියක සිදු කෙරෙන වගා කටයුත්තක් තහනම් කර ඇති බව ය (දළුපොත 2003: 124).

වර්තමානයේ පවා බොහෝ ගම්මානවල නිවෙස වටා වැටක් ඉදිකර තිබේ. ආරක්ෂාව හා භූමිය වෙන් කොට දක්වීම අරමුණින් වැට ඉදිකිරීමේ සම්ප්‍රදාය ඇති වී තිබේ. වැටක කොටසක් නිවසට

ඇතුළුවීම සඳහා අවශ්‍ය විටෙක විවෘත කිරීමටත් අනවශ්‍ය විට වැසීමටත් හැකි ආකාරයෙන් සකස් කොට තිබිණි. එය හැඳින්වූයේ 'ඉදි කඩුල්ල' නමිනි. මේ ඉදිකඩුල්ල ද අවාචික සන්නිවේදන මෙවලමක් විය. ''නිවෙසක ඉදිකඩුල්ල මාවර සියල්ල ම යොදා කඩුල්ල වසා ඇත්නම් නිවසේ උදවිය දුර බැහැරක ගොස් ඇති බවත් ඔවුන් දින කිහිපයකට ආපසු නොපැමිණෙන බවත් ඉන් සන්නිවේදනය කෙරේ (වන්නිනායක 2014-04-03). එසේ ම වසංගත රෝග අවස්ථාවල ඒ බව සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා වූ අණබෝලය බඳින ලද්දේ ඉදි කඩුල්ලෙහි ය. එහිදී කොහොඹ කොළ යොදා ගැනීම සිදු වූයේ කොහොඹ වෘක්ෂය ඖෂධීය ගුණයෙන් අනූන වීම නිසා රෝග පිළිබඳ ව සන්නිවේදනය සඳහා සංකේතාත්මකව යොදාගැනීමට මනාව ගැළපුණු හෙයිනි. කොහොඹ වෘක්ෂයේ කොළ, පොතු, මුල් ආදිය විවිධ රෝග සුව කිරීමට දේශීය වෛද්‍ය ක්‍රමයේදී සුලභ ව භාවිතයට ගැනිණි. යම් නිවසක කඩුල්ලෙහි කොහොඹ කොළ අතුමිටියක් බැඳ තිබේ නම් එයින් සන්නිවේදනය වූයේ ඒ නිවසේ යම් බෝවන රෝගයක් වැළඳුණු කෙනෙකු සිටින නිසා එහි පැමිණීමෙන් වැළකිය යුතු බවට වූ පණිවුඩය යි. ''පිටතින් පැමිණෙන පිරිසට එම නිවස තහංචි කිරීම මෙහි අරමුණයි. සරම්ප-කම්මුල්ගාය-පාචනය-මැලේරියාව නැතිනම් වෙනත් බෝවන උණ රෝගයක් විය හැකියි. එබඳු රෝගයක් එම නිවැසියන්ට ඇති විට අන්‍යයන් එයින් ගලවා ගත යුතු වුණා. මේ නිසා කඩුල්ලේ කොහොඹ අතු කැටියක් බැඳීමෙන් එම නිවසට ඇතුළු වීම නො කරන ලෙස අන්‍යයන්ට සන්නිවේදනය කළා''(දළුපොත:2009). එවැනි නිවසකට පැමිණීමෙන් වැළකුණ ද ඒ නිවැසියන්ට ආහාර පානාදිය සැපයීමට කටයුතු කළේ ඔවුන් නිවෙසින් පිටතට පැමිණීමෙන් රෝගය පැතිරීමට ඇති ඉඩකඩ අවුරාලීමට මෙන් ම විපත් කරදරවලදී අන්‍යයන්ට උපකාර කිරීමේ ගුණාංගය විදහා පෙන්වීමට ය. එසේ රැගෙන එන ආහාර පානාදිය නිවසට ඇතුළු නොවී ඉදි කඩුල්ලේ එල්ලා තබා යෑම සිරිත විය.

ලෙඩ-රෝග, අපල-උපද්‍රව හා වස් දොස් ආදියෙන් සහනය ලැබීම සඳහා ශාන්තිකර්ම හා යාතුකර්ම සිදු කිරීම ගැමිජනයාගේ සිරිතක් විය. යම් නිවසක එවැනි කටයුත්තක් සිදු කර ඇති විට

අනුගමනය කළ යුතු විශේෂ ආරක්ෂා ක්‍රම තිබිණි. විශේෂයෙන් නිවසට පැමිණෙන ගම්වැසියන්ගේ හෝ අමුත්තන්ගේ ඇවතුම් පැවතුම්වල බලපෑමෙන්, ශාන්තිකර්මයක බල බිඳී යා හැකි බව ගැමි විශ්වාසය විය. එහෙයින් පිටස්තර පුද්ගලයන් නිවසට ඒම වැළැක්වීම පිණිස තම නිවසේ ශාන්තිකර්මයක් සිදු කර ඇති බව අන්‍යයන්ට සන්නිවේදනය කිරීමට ද ඉදි කඩුල්ල යොදා ගැනිණි. ඒ, ඉදිකඩුල්ලේ කටු අත්තක් සිටුවීමෙනි. ''කටුඅත්තක් හිටවල තිබුණොත් කිසි කෙනෙක් ඒ ගෙදරට ඇතුල්වෙන්නෙ නෑ. මොකද හේතුව, ගැමියා දන්නව ඒ ගෙදර කවුරු හරි යන්තරයක් බැඳලා, එහෙම නැත්නම් මොකක් හරි ශාන්තියක්, යාතුකර්මයක් කරගෙන කියල. එහෙම වුණා ම පිටිං එන ඇත්තො මස් මාංසෙ කාල, රා අරක්කු බීලා ආවොත් අර කොරපු වැඩේ බල බිඳෙනව කියලත් එවුන්දල දැනගෙන හිටිය'' (නානායක්කාර 1999:48).

ගැමියන්ට කෘෂිකාර්මික කටයුතුවලට මෙන් ම ගෙදරදොරේ කැපීම් කෙටීම් කාර්යයන්ට අවශ්‍ය වූ ලෝහමය උපකරණ හා ආයුධ සාදා දුන් කම්මල්කරුවන් ද ගමේ වසංගත රෝගයක් පැතිරෙන විට ඒ බව තමන්ගෙන් සේවය ලබාගැනීමට පැමිණෙන ගැමියන් වෙත සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා විශේෂිත අවාචික ක්‍රම උපයෝගී කරගෙන තිබේ. කම්මල වටා අමු අඹ අතු හා අමු කොහොඹ අතු එල්ලීම එක් ක්‍රමයකි. එහිදී ද කොහොඹ ගස යොදා ගෙන ඇත්තේ යට කී ඖෂධීය වටිනාකම සැලකිල්ලට ගනිමිනි. බරපතල රෝගී තත්වයකදී කම්මල දින කිහිපයක් වසා තැබීම ද සිදු විණි. ඒ බව අන්‍යයන්ට දැනගැනීමට සලස්වා ඇත්තේ කම්මලේ යකඩ තැලීමට භාවිත කෙරෙන කිණිහිරය මත අමු කොහොඹ අතු කැටියක් තැබීමෙනි (දළුපොත 2009:56).

ගමේ කම්මල අවාචික සන්වේදන ක්‍රම කිහිපයක් ම භාවිත වූ ස්ථානයක් විය. කම්මල්කරුවාගේ සේවය ලබාගැනීම සඳහා ගැමියන් යන විට තෑගි බෝග මෙන් ම අඟුරු ගෙන යාම ද සිරිතක් විය. ''මෙසේ ගෙන යන ලද අඟුරු යොදා මයිනහම පයින් පාගමින් කම්මල්කරුවාට ගිනි මොලවා දීම ද කම්මලට ගිය තැනැත්තා විසින් කළයුත්තක් සේ සලකනු ලැබිණි''(තිලකරත්න 1971: 51).

කම්මලට පැමිණෙන ගැමියන්ට අවශ්‍ය මෙවලම් තනාදීම කම්මල්කරු විසින් සිදුකෙරුණේ පැමිණි අනුපිළිවෙළට ය. එසේ ගැමියන් පැමිණි අනුපිළිවෙළ සංකේතවත් කර ඇත්තේ ඔවුන් ගෙන ආ අඟුරු මලුවලිනි. කම්මල්කරුගේ සේවය ගැමියන්ට ලබාදීම රඳා පැවතුණේ ඔහුගේ කැමැත්ත මත ය. එහෙත් ඔහුට යම් පුද්ගලයකුගේ අවශ්‍යතාව ඉටුකිරීම ප්‍රතික්ෂේප කළහැක්කේ ඒ සඳහා සම්මත අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමයකින් ය. ''කම්මල් නයිදේ වළපත රැගෙන කිණිහිර මත තැබීම ඒ තැනැත්තා ප්‍රතික්ෂේප කරන බව අඟවන ජන සම්මත සන්නිවේදන සංකේතය'' (දළුපොත 2003:55). වේ. එසේ ම කම්මල්කරුවාගේ නිවසේ මරණයක් සිදු වූ විට කම්මල වසා තැබීමට සිදුවන හෙයින් ඒ බව අන්‍යයන්ට සන්නිවේදනය කර ඇත්තේ ගොක් රැහැන් ඇදීම, කිණිහිරය මත තබා අමු කහ තැළීම, කිණිහිරයට අමු කොහොඹ අතු ඇහිරීම හා මයිනහම අදින පොල්ලේ කොහොඹ අතු කැටියක් එල්ලීම යන ක්‍රියාවන් මගිනි. (දළුපොත 2003:57).

වනසතුන්ගෙන් තමන්ට සිදුවිය හැකි විපත් අවම කරගැනීමට ගැමි ජනයා විසින් අනුගමනය කෙරුණු නොයෙකුත් ක්‍රමෝපායයන් අතරට අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රම මගින් අන්‍යයන්ට අනතුරු ඇඟවීම් සහ පණිවුඩ ලබාදීම විශේෂ වේ. කැලෑවකට පිවිසෙන මාර්ගයේ ගසක කතිරයක් කොටා ඇත්නම් එයින් සන්නිවේදනය කෙරෙන පණිවුඩය වන්නේ එහි නපුරු සතුන් සැරිසරන බව ය. එසේ ම අලියෙකු ඇති බව අලි අඩියක සලකුණකින් ද කොටියකු ඇති බව පහුරු අඩියක සලකුණකින් ද වලසෙකු ඇති බව මිනිස් අඩියක සලකුණකින් ද සන්නිවේදනය කර තිබේ (මානෑව 2001:212). ගම් දෙකක් අතර ඇති පටු කැලෑ තීරයේ අඩි තුන හතරක් පළලට කොටා ඇත්නම් තමතමන්ගේ ගම්වලට අයත් සත්තු අයාලේ නොයැවීමට ගම්මු වගබලාගත්හ. 'වසංගතවැටිය' (නානායක්කාර 1999:48) නමින් හැඳින්වෙන මෙය ද සංකේතාත්මක අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රියාකාරකමකි. සතුන්ගෙන් මිනිසුන්ට මෙන් ම සතුන්ගෙන් සතුන්ට ද බෝවෙන ලෙඩ රෝග පැතිර යාමෙන් ඇතිවිය හැකි ව්‍යසනයන් වළක්වා ගැනීම සඳහා සමාජය දැනුවත් කිරීමේ අරමුණින් එය භාවිතයට ගැනිණි. මෙය නෙත ගැටෙන විට

ගැමියන් එයින් ඇඟවෙන පණිවුඩය සැණින් ග්‍රහණය කරගෙන ආරක්ෂණ ක්‍රියාමර්ග අනුගමනය කිරීම සිරිත විය.

අතීතයේ සංග්‍රාමවල දී ජය පරාජය සකේතාත්මක ව සන්නිවේදනය කිරීම සඳහා කොඩි භාවිතය සිදු වී තිබේ. ජයග්‍රහණය සුදු කොඩියෙන් ද පරාජය රතු කොඩියෙන් ද සංකේතාත්මක ව සන්නිවේදනය කෙරුණු ආකාරය ඇතාවුද කන්දට සම්බන්ධ දේවීන් පැන්න ඇල්ල, අසුපිණි ඇල්ල හා රත්තාගල කන්ද ආදිය වටා ගෙතී ඇති ජනප්‍රවාදවල දක්වේ. සූර්ය බණ්ඩාර නම් ප්‍රාදේශීය පාලකයකු වෙනත් දිසා ප්‍රධානියෙකු සමග සටනට යාමට සිදුවීමෙන් තම බිසෝවරුන් සත්දෙනා ඇතාවුද කන්දේ ගල්ලෙන්වල ආරක්ෂාව පිණිස රඳවා පිටත් වන්නේ තමා සටනින් ජයගතහොත් සුදු කොඩියක් ද පැරදුණහොත් රතු කොඩියක් ද රත්නාගල (රුවන්වැල්ලට නුදුරු) කඳු මුදුනෙහි ඔසවන බව පවසමිනි. සටනින් ජය ගන්නා රජු තම අතවැසියකු වූ මුණසිංඤෝට තමා ජයග්‍රහණය කළ බව බිසෝවරුන්ට දන්වන ලෙස අණ කර රත්නාගල කඳු මුදුනට ගොස් රතු කොඩියක් ඔසවන්නේ බිසෝවරුන්ට විහිළුවක් කිරීමේ චේතනාවෙනි. මුණසිංඤෝට අතරමග දී හමුවන බීමත් පිරිසක් නිසා ගමන ප්‍රමාද වීමෙන් රජු පරාජය වූ බව දැනගෙන බිසෝවරු කඳු මුදනේ ඔසවා ඇති රතු කොඩිය දැකීමෙන් වික්ෂෝපයට පත්ව කඳු මුදුනෙන් පැන සිය දිවි හානි කරගනිති. එහෙත් එක් ගැබිනි බිසවක් වැල් ගාලක පැටලී සිටිනු දැක ගම් ප්‍රධානියෙකු විසින් බේරාගෙන ආරක්ෂාව සලසයි.

මේ ජනප්‍රවාදයට සමාන වෘත්තාන්තයක් අසුපිණි ඇල්ල කේන්ද්‍ර කරගෙන ද ගොඩනැඟී තිබේ. එයින් කියැවෙන්නේ සිංහල රාජධානි පිරිහී ගිය අවස්ථාවක ආරක්ෂාව පතා අසුපිණි ඇල්ලට යටින් පිහිටි විශාල ගල්ලෙනක තම බිසෝවරුන් තිස්දෙනෙකු සමග වාසය කරමින් සිටියදී ඔහු සටනකට ගොස් ජයග්‍රහණය කොට ඒ බව බිසෝවරුන්ට දන්වීම සඳහා සුදු කොඩියක් එසවීමේ කාර්යය පැවරූ තැනැත්තා බීමත් ව සිහි විකල් වීම නිසා රතු පැහැ කොඩියක් එසවූ බවත් එයින් ශෝකයට පත් බිසෝවරුන් සිය අශ්වයාද සමග ඇල්ලෙන් පහළට පැන දිවි නසාගත් බවත් ය. (අතුකෝරළ 2010-04-07).

තවත් ජනප්‍රවාදයකට අනුව සූර්යබණ්ඩාර නම් ප්‍රාන්ත රජු ඇතාවුද කන්දේ මාලිගයක් තනා අග බිසොව හා පරිවාර බිසෝවරුන් සයදෙනෙකු සමග වාසය කරන අතරේ තවත් ප්‍රාන්ත රජකු සමග සටනකට යාමට සිදුවීමෙන් ඉහත පරිදි ම ජය ලදහොත් සුදු කෙඩියක් ද පරාජය වුවහොත් රතු කොඩියක් ද රත්නාගල කන්දේ ඔසවන බවට පොරොන්දු වෙයි. සටනින් ජයගන්නා රජු, ඒ බව බිසෝවරුන්ට දන්වීමට මුනිසිඤ්ඤෝ නම් සේවකයා මාලිගය වෙත යවා බිසෝවරුන්ට විහිළුවක් කිරීම පිණිස රත්නාගල කඳු මුදුනට ගොස් රතු කොඩියක් ඔසවන්නේ මුනිසිඤ්ඤෝ මාලිගයට ගොස් ඇතැයි සිතමිනි. එහෙත් රජුගේ ජයග්‍රහණයෙන් උද්දාමයට පත් ව අතරමගදී ඌරුමස් කා රා බී මත් වීම නිසා ඒ සේවකයාට මාලිගයට යාමට බොහෝ වේලාවක් ගත වෙයි. මේ නිසා රතු කොඩියේ දර්ශනයෙන් ශෝකයට පත්වන බිසෝවරු පර්වතය මුදුනෙන් බිමට පැන දිවි හානි කර ගනිති. එහෙත් ගැබිනි බිසවගේ ජීවිතය ඇතකුගේ පිටට වැටීමෙන් බේරුණු බවත් ඇතා උඩ වැටීම නිමිති කොටගෙන 'ඇතාවුද කන්ද' යන්න ව්‍යවහාරයට පැමිණි බවත් ඒ ජනප්‍රවාදයේ දක්වේ (නුවරපක්ෂ: 2015-11-15). මෙවැනි ජනප්‍රවාදවලින් හෙළි වන්නේ පුරාණ රජවරුන් විසින් සංග්‍රාමවලදී ජයග්‍රහණය හා පරාජය සංකේතවත් කිරීමේ අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමයක් ලෙස කොඩි එසවීම සිදු කර ඇති ආකාරය යි. වර්තමානයේ රතු වර්ණය අනතුරු සංඥාවලදී භාවිත කෙරෙන්නේ අනතුරු සන්නිවේදනයට ඒ වර්ණය ජාත්‍යන්තරව පිළිගෙන තිබීම නිසා ය. දුම්රිය අනතුරු වළක්වාගැනීම සඳහා රතු කොඩියක් හෝ රතු රෙදිකඩක් හෝ භාවිත කිරීම සිදුවන්නේ ඒ අනුව ය.

එසේ ම සංග්‍රාමවල දී ජරාජයට පත්වන සතුරන් බිම වැතිරී තණ උලා කෑම, යටත් වූ බව අවාචික ව සන්නිවේදනය කරන ක්‍රියාකාරකමක් විය. **දහම්පියා අටුවා ගැටපදයේ** ''තිණං ඛසිත්වා අට්ඨංසු - තණ ඩැහැ ගෙනැ සිටියවුන් නො මරනු එකල්හි සිරිත් වන බැවින් තණ ඩැහැ සිටියෝ...''(විමලකීර්ති හිමි 1967: 106) යනුවෙන් දක්වෙන්නේ එවැනි අවස්ථාවකි. දෙවෙනි රාජසිංහ රජු වර්ණනය කෙරෙන හටන් කාව්‍යවල ද එවැනි අවස්ථා සඳහන් වේ;

''යුද ගරුකම් පෑ රුපු ගතී-බිම
වැද ගවයන් සේ තණ කතී...'' (ද අල්විස් 1935: පද්‍යය 163)

''අදයක් ප්‍රතිකල් මැදබිම වැටෙති
අදයක් බිම තණ උදුරා විකති.'' (හේමකුමාර් 1964: පද්‍යය 99)

බිම වැතිරී තණ කොළ සප සපා සිටීමෙන් සටනින් පරාජයට පත් වූවන් තමන් පරාජය පිළිගන්නා බව සංකේතාත්මක ව දිනූ පාර්ශ්වය වෙත සන්නිවේදනය කළ ආකාරය එවැනි අවස්ථාවලින් නිරූපණය කෙරෙයි.

වර්තමානයේ ද නානාවිධ පණිවුඩ සන්නිවේදනය සඳහා අවාචික සංඥා හා සංකේත උපයෝගී කරගැනෙන්නේ පුරාණ අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රියාකාරකම් පදනම් කරගනිමිනි. විශේෂයෙන්, මාර්ග සංඥා ඊට නිදසුනකි. අබලන් වූ හෝ ඉදිකෙරමින් පවතින හෝ මාර්ගයක ගමන් කිරීමේදී ඇතිවිය හැකි අනතුරු වැළැක්වීම සඳහා වර්තමානයේ ඊට විශේෂිත පොලිතීන් පටි, සංඥා කණු හා විදුලි බුබුළු ආදිය මාර්ගයෙහි සවි කිරීම දැකිය හැකි ය. අතීතයේ මේ ක්‍රියාව සිදු කර ඇත්තේ පරිසරයෙන් ම සපයාගැනුණු අමුද්‍රව්‍ය උපයෝගී කරගනිමිනි. ''පාර අබලන් බව කීමට...පාර මැද්දේ හරස් අතට ගල් ගෙඩි කීපයක් තබනවා..නැතිනම් ගස් අතු කීපයක් කඩා පාර මැද්දේ දමනවා''(දළුපොත 2009: 58). එසේ ම වනාන්තරවල ඇවිදින විට කොළ අතු කඩා එල්ලීමේ ක්‍රියාකාරකමේ ඇත්තේ ද සන්නිවේදන අරමුණකි. තමා යන දිසාව අන්‍යයන්ට සන්නිවේදනය කිරීම හෝ ආපසු පැමිණීමේ දී තමන් ගමන් කළ මාර්ගය හැඳින ගැනීම මෙහි අරමුණ විය.

මානව උරුමයක් වූ සන්නිවේදනය වාචික හෝ අවාචික යන දෙයාකාරයෙන් ම සිදුවන්නකි. ඒ කුමන මාධ්‍යයකින් වුව ද සිදු කෙරෙනුයේ සංඥා හා සංකේත මගින් අදහස් උදහස්, ආකල්ප සංකල්ප, හැඟීම් දැනීම් අන්‍යයන් වෙත ප්‍රකාශ කිරීම යි. කුමන සන්නිවේදන ක්‍රමයක් වුව ද නිර්මාණය වන්නේ කිසියම් ප්‍රජාවක් සහ ඔවුන් ජීවත්වන පාරිසරික තත්ත්වයන් මෙන් ම සාමූහික විඥානය ද පදනම් කොට ගනිමිනි. පැරණි ජන සමාජයේ ප්‍රචලිත ව පැවති අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රමෝපායන්හි

ඵලදායකත්වය රඳා පැවතුණේ ඒවායේ ඍජු ප්‍රකාශනමය ශක්‍යතාව, සරල තාක්ෂණය හා පාරිසරික හා සමාජ හිතකාමී බව යන කරුණු මත ය. එවැනි පැරණි අවාචික සන්නිවේදන ක්‍රියාකාරකම්වල ප්‍රගමනයට ඇති ඉඩ ප්‍රස්ථා, දිනෙන් දින යාවත්කාලීන වන දියුණු තාක්ෂණික සන්නිවේදන ක්‍රමෝපායන් නිසා යටපත් වන නමුත් ඒවා වර්තමානයේ මෙන් ම අනාගතයේ ද යම් යම් ස්වරූපයෙන් සමාජය තුළ රැඳී පවත්නා බව නිගමනය කළ හැක්කේ ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ:

විජේතුංග, රත්න (1989), **හෙළ වහර හා සන්නිවේදනය**, නුගේගොඩ: කොලිටි මුද්‍රණාලය.

Berlo, Davids.K (1960) **The Process of Communication**, New York: Holt, Rinehart and Wiiton.

Murphy, Herta A.;Hilderbrndt, Herbert W.(1991) **Effective Business Communications**, New York:McGraw-Hill.

Servisses, Elman R. (1966) **Profiles in Ethnology and Sociology**, New York: Hill & Wang).

විජේතුංග, සිරිසමන් (2015-11-29), *''ශිලා ලේඛන රූප සන්නිවේදනය''*, **සිළුමිණ**, කොළඹ: ලේක්හවුස්.

මානෑව, කේ.බී. (2001), **නුවරකලාවියේ ජනවහර**, කොළඹ: ගොඩගේ.

පීරිස් රැල්ෆ්. **සිංහල සමාජ සංවිධානය** (1964). කොළඹ: සමන් ප්‍රකාශකයෝ.

දළුපොත, මහින්ද කුමාර (2009) **හුවු; අපේ මුතුන්මිත්තන්ගේ සන්නිවේදන විධි**, කොළඹ: ගොඩගේ.

කරුණාරත්න ඩේවිඩ් (2008) **එදා හෙළදිව**, (අනුවාදක). කොළඹ: ගුණසේන.

රාජාවලිය (සංස්.) ඒ.වී.සුරවීර (1997) කොළඹ: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

සිරිපාල, නෝමන් (1990), **ගොවිගෙදර ජනකවි**, කොළඹ: ගොවිජන සේවා දෙපාර්තමේන්තුව.

ඇඳගම, පණ්ඩුල (2003) **හෙළ මග විසිතුරු**, කොළඹ: කොමර්ෂල් බැංකුව.

පෙරේරා, යසංජලී දේවිකා (1993), **මල්වර සිරිත**, කොළඹ: ගොඩගේ.

ඒකනායක, රත්න බී (2000), **වැව්බැඳි රටේ වියැකෙන විත්ති**, අනුරාධපුර: කර්තෘ ප්‍රකාශන.

දළුපොත, මහින්ද කුමාර (2003), **වටපිල**, කොළඹ: ගොඩගේ.

ආනන්ද, සුනිල් (2000), **සිංහල ජනශ්‍රැතිය හා සත්ව ලෝකය**, කොළඹ: ගොඩගේ.

ඉලංගසිංහ, මාමිනියාවේ (2009), **වැවගම් පඬුර**, කොළඹ: ගොඩගේ.

නානායක්කාර, සේන (1999), **රජරට සේවා නාට්‍යකලා සමීක්ෂා**, කොළඹ: ගොඩගේ.

වන්නිනායක, ධර්ම, (2014-09-03) *''වැට කඩුල්ලේ අන්දරේ'*, **දිවයින පුවත්පත**, කොළඹ: උපාලි පුවත්පත් සමාගම.

තිලකරත්න මිණිවන් පී. (1971), **ජනකවිය හා සිංහල සංස්කෘතික ලක්ෂණ**, ගුණසේන: කොළඹ.

අතුකෝරළ, සුනිල් කුමාරසිංහ (2010-04-07), *''පුරාවෘත්ත හා බැඳුණු කාන්තාව''*, **දිවයින** පුවත්පත, කොළඹ: උපාලි පුවත්පත් සමාගම.

නුවරපක්ෂ, සරණපාල (2015-11-15), *''දුනුමාලේ බිසෝ බණ්ඩාර දෙවඟන''*, **දිවයින පුවත්පත**, කොළඹ: උපාලි පුවත්පත් සමාගම.

විමලකීර්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ සහ සෝමින්ද හිමි (1967), **දහම්පියා අටුවා ගැටපදය** (සංස්.), කොළඹ: ගුණසේන.

අල්විස්, ඩී. පී. 1935. **පරංගි හටන**. කොළඹ: ඩබ්. ඊ. බැස්ටියන් සහ සමාගම.

හේමකුමාර්, ටී. ඇස්. (1964), **කිරිමැටියාවේ මැතිවරයාගේ මහහටන**, (සංස්.), කොළඹ: සමයවර්ධන.

සිංහබාහු නාට්‍යයෙන් ප්‍රතිබිම්බනය වන ගැඹුරු ජීවනාර්ථ පිළිබඳ විමර්ශනයක්

චින්තා පවිත්‍රානි

Ediriweera Sarachchandra's play *Sihabahu* was staged for the first time at the open air theatre of the Univertsity of Peradeniya in 1961. Sarachchandra can be identified as a dramtist who brought about a significant revival in Sinhala drama. His plays *Maname* (1956) and *Sinhabahu* (1961) are considered landmarks of the time, offering entertainment as well as insights into the complexities of life. The source of the play *Sinhabahu* is the story recounted in Chapter Six of the *Mahavansa*, In which the lion who inhabits the forest signifies "the opposite of orderly society and caviled life." At the same time, "the prince exhibits uncontrollable sexuality and defiance of parental authority and social norms." This paper explores the middle-class society and the values associated with this class, as evident in the play.

මහාචාර්ය එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රයන්ගේ බහුතරයක් නාට්‍ය නිර්මාණවලට පාදක වී ඇත්තේ ඓතිහාසික හා ජන සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් ය. එහෙත් කවර මූලාශ්‍රයක වුව ද සාම්ප්‍රදායික කතා පුවත අතික්‍රමණය කරමින් නව්‍ය දෘෂ්ටියකින් මානව ජීවිතය හා සබැඳි යම් යම් සංකීර්ණතා නිරූපණයට ඔහු දැක්වූ සාමර්ථ්‍යය උසස් මට්ටමක පවතී. සරච්චන්ද්‍රයන්ගේ විශිෂ්ට නාට්‍ය නිර්මාණයක් ලෙස ඇගයීමට භාජන වන සිංහබාහු නාට්‍යය (1961) පිළිබඳ ව විමර්ශනය කළ යුතු වන්නේ ඒ කෙරෙහි ද සවිඥ්ඤාණික වෙමිනි.

සුප්‍රකට මනමේ නාට්‍යයට පන්සිය පනස් ජාතක පොතේ පැනෙන චුල්ල ධනුර්ධර ජාතකය පදනම් වූ බව අපි දනිමු. එමෙන් ම සිංහබාහු නාට්‍යයට මූලාශ්‍රය වී ඇත්තේ සිංහල ජාතියේ උපත හා

© **කථිකාචාර්ය චින්තා පවිත්‍රානි**

සංස්. මහාචාර්ය පැට්‍රික් රත්නායක, ආචාර්ය කේ. බී. ජයවර්ධන, ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දිනලි ප්‍රනාන්දු

මානවශාස්ත්‍ර පීඨ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 23 කලාපය, 2014/2015

මානවශාස්ත්‍ර පීඨය, කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය