म. ग्रं. सं. पुणे
विषय निबंध
सं. क्र. 3408

ज्ञानेश्वरांची साहित्यदृष्टी आणि सृष्टी

प्रा. गो. म. कुलकर्णी



REFBK-0026748

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

सूचना :—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे, तसे न केल्यास घटना नियम क्र. ५ (८) नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जादा वर्गणी भरावी लागले.

30 JAN 1993

6 MAR 1993

17 MAR 1993

15 OCT 1994

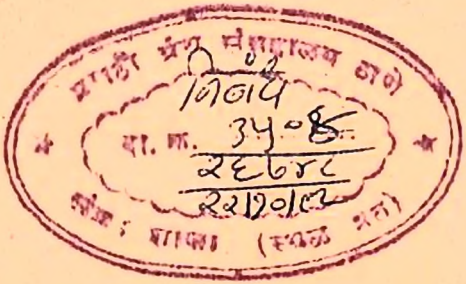
23 OCT 1993

29 DEC 1993

12 MAR 1994

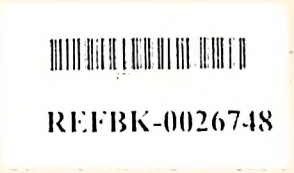
(क्र. मा. पहा)
१००००–११–८९

संदर्भ
निबंध
३५०४
२६७४८
२२१०१८२



ज्ञानेश्वरांची साहित्यदृष्टी आणि सृष्टी

प्रा. गो. म. कुलकर्णी


REFBK-0026748



मेहता पब्लिशिंग हाऊस

प्रकाशक :
सुनील अनिल मेहता
मेहता पब्लिशिंग हाऊस
१२१६, सदाशिव पेठ
पुणे

मुद्रक :
संगम प्रेस प्रा. लि.
कोथरूड
पुणे

© सौ. सरला गोविंद कुलकर्णी

मुखपृष्ठ
बाबू उडूपी

प्रथमावृत्ती
ऑगस्ट १९९२

मूल्य
६० रुपये.

ISBN 81-7161-199-0

मातृपितृस्मृतीस
वंदनपूर्वक—

मनोगत

प्रस्तुत संग्रहातील 'ज्ञानेश्वरांची श्रवणसंकल्पना', 'लौकिक ज्ञानेश्वर', 'चित्रकार गोडसे यांच्या 'पोत'चा परामर्श' आणि संग्रहाच्या आरंभीची आणि शेवटची कविता वगळता बाकीचे सारे लेख, 'ज्ञानेश्वरी' सप्तशताब्दीच्या निमित्ताने लिहिलेले आहेत. 'ज्ञानेश्वरीची श्रवणसंकल्पना' हा लेख ज्ञानेश्वर जन्मसप्तशताब्दीच्या निमित्तने लिहिलेला होता, तर 'पोत' व 'लौकिक ज्ञानेश्वरी' हे लेख प्रसंगोपात्त केलेल्या ग्रंथपरीक्षणाच्या स्वरूपाचे आहेत. या संग्रहाच्या आरंभीची व शेवटची कविता माझ्या फार पूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या 'प्राची' या काव्यसंग्रहातील आहे.

'ज्ञानेश्वरांचे पुरोगामित्व' हा लेख पालघर येथील सोनोपंत महाविद्यालयात झालेल्या 'ज्ञानेश्वरी' विषयक चर्चासत्रासाठी तयार केला होता, तर 'ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार' हा निबंध, मुळात पुणे विद्यापीठ मराठी विभाग आणि 'स्वस्तिश्री' मासिक यांनी संयुक्तपणे आयोजिलेल्या ज्ञानेश्वरीविषयक चर्चासत्रात सादर केला होता. पुणे विद्यापीठाच्या मराठी विभागातील डॉ. कल्याण काळे यांना तो आवडला (माझ्या अनुपस्थितीत त्यांनीच तो वरील चर्चासत्रात सादरही केला) आणि हा निबंध अधिक विस्तृत स्वरूपात लिहिण्याची गरज त्यांनी माझ्या निदर्शनास आणून दिली. त्यामुळेच या निबंधाचे मी पुनर्लेखन केले. डॉ. काळे यांच्या या अकृत्रिम स्नेहाबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे.

ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरी विषयक प्रस्तुत लेखांचे संकलन करताना, या संकलनाच्या आरंभी प्रास्ताविकादाखल अध्यात्म आणि साहित्य यांचे परस्परसंबंध स्पष्ट करणारा लेख असावा, अशी सूचना माझे मित्र डॉ. आनंद यादव आणि डॉ. दत्तात्रय पुंडे यांनी केली, एवढेच नव्हे तर माझ्या मागे लकडा लावून 'अध्यात्म आणि साहित्य' हा प्रस्तुत संग्रहातील लेख या मित्रांनी मजकडून लिहून

घेतला.

प्रस्तुत संग्रहाचे हस्तलिखित सिद्ध करण्यासाठी डॉ. जयंत वष्ट (पुणे) डॉ. पंडित टापरे (वाई) आणि प्रा. विनायक गंधे (चिपळूण) यांनी बहुमोल साहाय्य केले. या सर्व मित्रमंडळींचा मी ऋणी आहे.

मेहता पब्लिशिंग हाऊसचे श्री. अनिल मेहता व सुनील मेहता या पितापुत्रांनी हा संग्रह प्रसिद्ध करण्याचे मनावर घेतले, याबद्दल त्यांचाही मी फार आभारी आहे.

- गो.म. कुलकर्णी.
२, कलानगर, धनकवडी
पुणे - ४३

अनुक्रमणिका

अ. अर्पणपत्रिका

ब. कोसळली तटबंदी !

क. मनोगत

१. अध्यात्म आणि साहित्य १

२. ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार १५

३. ज्ञानेश्वर, नरेंद्र आणि भास्करभट्ट बोरीकर ५१

४. ज्ञानेश्वरांच्या 'वाग्विलासा'चे 'अभिनवत्व' ५६

५. ज्ञानेश्वरांची श्रवणसंकल्पना ६७

६. चित्रकार गोडसे यांची 'पोत'संकल्पना आणि ज्ञानेश्वरी ७५

७. 'ज्ञानेश्वरीच्या वाङ्मयीन समीक्षेची समीक्षा ८९

८. ज्ञानेश्वरांचे 'पुरोगामित्व' ११३

९. 'लौकिक ज्ञानेश्वर' १२४

१०. 'ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाची आजची 'प्रस्तुतता' १२८

११. 'पसायदाना'च्या निमित्ताने १३७

१२. ताटी उघडा ज्ञानेश्वरा ! १४४

मराठी ग्रंथ संग्रहालय संघ
निबंध
दा. क्र. 3408
26682
स्वागत
संग्रह शाखा (स्थळ प्रत)

अध्यात्म आणि साहित्य

'ज्ञानेश्वरी' हा मराठी साहित्याला प्रतिष्ठा व वैभव प्राप्त करून देणारा आणि वाङ्मयीन व आध्यात्मिक गुणांच्या आंतरिक युतीच्या बळावर, महाराष्ट्रातील बहुजनसमाजाच्या सांस्कृतिक उन्नयनाला गतिशील करणारा, पहिला महत्त्वाचा ग्रंथ. या ग्रंथाच्या जन्माला आता सातशे वर्षे पूर्ण झाली आहेत. या निमित्ताने मराठी साहित्याने या सातशे वर्षांच्या कालावधीत आशय – अभिव्यक्तिदृष्ट्या कुठून कुठपर्यंत मजल मारली ? 'ज्ञानेश्वरी'त आढळणारी वाङ्मयीन गुणवत्ता आणि आध्यात्मिकता यांचे मिश्रण, आजच्या साहित्यात किती प्रमाणात आढळते ? -अथवा आढळत नाही ? नसेल तर त्याची कारणमीमांसा काय ? यांसारखे प्रश्न समोर येऊ लागले. या प्रश्नांची व्याप्ती तशी फार मोठी आहे. त्यांच्या तपशीलवार विचारात न शिरता, या संदर्भातील स्वतःला जाणवणारी एखादी-दुसरी दिशा नम्रपणे सूचित करावी, एवढाच मर्यादित उद्देश प्रस्तुतस्थळी आहे.

त्याला वाच्य रूप देताना 'ज्ञानेश्वरी'त ज्याप्रकारे आणि ज्या परिभाषेत 'अध्यात्म आणि साहित्य' यांचा विचार आला आहे, त्याचे पुनरावर्तन आजच्या साहित्यातही त्याच पद्धतीने घडावे, अशी अर्थातच अपेक्षा नाही; तसे ते शक्यही नसते, आणि इष्टही नसते. जीवनाप्रमाणे साहित्यालाही 'गतीचा कायदा' पाळावाच लागतो. तो पाळल्यानेच कोणत्याही साहित्याला प्रवाहशीलत्व प्राप्त होते; किंबहुना तीच त्याच्या जिवंतपणाची निशाणी असते. आधुनिक मराठी साहित्यात या प्रवाहित्वाच्या या दृष्टीने खुणा आढळतातही.

आधुनिक काळात मराठी समाजजीवनात जी विविध प्रकारची राजकीय, सामाजिक, धार्मिक, कौटुंबिक स्थित्यंतरे घडून आली, येत आहेत; त्यांची स्पंदने आजच्या साहित्यात विविध प्रकारे प्रकट होत असलेली दिसतात. ज्ञानेश्वरकाळाच्या तुलनेने आजचे मराठी साहित्य बाह्यतः तरी कितीतरी अधिक प्रमाणात बहुरंगी बनलेले आहे. विशेषतः स्वातंत्र्योत्तर काळात अस्तित्वात आलेल्या लोकशाहीच्या जमान्यामुळे, जो समाज दीर्घकाळ सामाजिक विषमतेचा बळी झाला होता, तो आता आपल्या संस्कृतीच्या मध्यवर्ती प्रवाहाचा महत्त्वाचा घटक बनत चालला आहे. त्याला स्वतःच्या 'अस्मिते'ची स्फोटक जाणीव आली आहे, आणि ती त्याच्या साहित्यनिर्मितीत धीटपाठपणे प्रकटही होत आहे. मराठी साहित्याचा काही भाग आता मराठी समाजजीवनाशी निकराने भिडू पाहत आहे, ही घटना निश्चितच स्वागतार्ह म्हणावी लागेल.

तथापि या स्वागताला जर-तरचे बरेच पदर चिकटलेले आहेत. कारण या

साहित्यात 'गलबल्या'च्या मानाने 'निवळ' स्वरूपाचा भाग कमी आढळतो. मध्यवर्ती मराठी साहित्य तर दीर्घकाल सुस्तावल्यासारखेच झाले आहे. पण बहुजनसमाजोन्मुख नवोदित साहित्यालाही या सुस्तावलेपणाची बाधा होऊ लागली आहे.

आता या परिस्थितीचे समर्थन म्हणून 'साहित्य' हे क्षेत्रच असे आहे की, या क्षेत्रात थेट रेषेत किंवा हुकुमेहुकूम पद्धतीचे काही घडून येत नसतेच, साहित्याचा प्रवास नेहमी नागमोडी वळणांनी युक्त असतो, असा पवित्रा घेतला जाणे शक्य आहे. तो मान्य केला तरी व्यापक संदर्भात या वळणावाकणांचे स्वरूप काय आहे ? त्यात अपेक्षित दिशेचे तरी दर्शन घडते काय ? नसेल तर त्याची कारणे कोणती ? या प्रश्नांचा शोध घेण्याची गरज उरतेच. आजच्या मध्यवर्ती साहित्यधारेला याचे फारसे अगत्य असल्याचे दिसत नाही. हे साहित्य आत्ममग्न अवस्थेतच अधिकतर प्रमाणात वावरत आहे. दलित व ग्रामीण लेखकांना मात्र या बाबतीत आत्मशोधाची गरज जाणवू लागली आहे, ही या पार्श्वभूमीवर उठून दिसणारी घटना. परंतु आत्मशोधाची या मंडळींची ही जाणीवही पुन्हा एका नव्या आवर्ताचा भाग बनू पाहत आहे. स्थितीतील गती शोधण्यापलीकडे अद्यापि तिची मजल जात नाही. ठराविक पद्धतीने ती चातुर्वर्ण्यविद्रोह, पुनरुज्जीवनवादविरोध, इत्यादींसारख्या घटकांवरच पूर्वीइतका आणि पूर्वीच्याच पद्धतीने भर देत राहिली आहे. 'सम्यक्' आणि 'समग्र' परिवर्तनाची भाषा ती बोलते; पण या परिवर्तनाची विधायक दिशा मात्र ती सुचवू शकत नाही.

उदाहरणादाखल, नासिक येथे दि. ४-५ जून १९८८ रोजी दलित, ग्रामीण आणि आदिवासी साहित्यिकांचे जे एकत्र संमेलन झाले, त्याच्या अध्यक्षपदावरून बोलताना, या क्षेत्रातील एक मान्यवर विचारवंत, डॉ. जनार्दन वाघमारे यांनी समारोपादाखल काढलेले हे पुढील उद्‌गार पाहा :

''विविध वाङ्मयीन चळवळी ह्या आज संक्रमणावस्थेत आहेत; आणि म्हणून त्यांची वेगवेगळी व्यासपीठे आहेत; वेगवेगळी नावे आहेत. संक्रमणकाळातील ती एक प्रकारची अपरिहार्यताच आहे. परंतु हा संक्रमणकाळ आज ना उद्या संपेल. त्याच्याही पुढे त्यांना झेप घ्यावी लागेल आणि पुढची यात्रा प्रारंभावी लागेल. आपला प्रवास त्या दिशेतला आहे. वेगवेगळी नावे म्हणजे आपल्या प्रवासाच्या मार्गावरील सूचनाफलक (Sign-Post) आहेत, याचे भान आपल्याला ठेवावे लागेल. जातिभेदामुळे वेगवेगळी दुःखे पदरात पडली, पण त्या दुःखांना पुन्हा जाति-जमातींची वेगवेगळी नावे चिकटवायची का ? दुःख हे शेवटी दुःखच असते. त्याला जात नसते, वर्ण नसतो, धर्म वा संप्रदाय नसतो. ते जातीमुळे, वर्णामुळे, धर्म व संप्रदायामुळे निर्माण झालेले असेल, पण त्याला अशी ही नावे

देता येणार नाहीत. दुःखाकडे पाहण्याचा हा यथार्थ आणि 'सम्यक्' दृष्टिकोण आपल्याला स्वीकारावा लागेल. भीषण दुःख पाहवत नाही आणि साहवतही नाही. म्हणून तर दुःखी जनांविषयी आपल्या मनात करुणा उचंबळून येते. दुःखही माणसामाणसाला जवळ आणते, विविध मानवसमूहांना जोडते. आणि खरे तर त्याच्यातूनच बंधुत्वाचा सेतू बांधण्यासाठी माणूस प्रवृत्त होतो.

आपल्याला हवे आहे ते 'समग्र' आणि 'सम्यक्' परिवर्तन. त्या परिवर्तनातूनच उद्याचा समाज आपला आकार घेईल, रूप आणि गंध घेईल. प्रस्थापितांना अशा या परिवर्तनाची गरज वाटत नाही, असे एकंदरीने जाणवते. त्याची आवश्यकता आहे दलित-पद-दलितांना, श्रमिक-शोषितांना आणि स्त्रीवर्गाला, आणि म्हणून 'समग्र' परिवर्तनाचा हा विचार एकट्या-दुकट्या शोषित समाजघटकांच्या संदर्भात केवळ करून चालणार नाही. सर्वच शोषित, वंचित, दलित, दुर्बल व विषमताग्रस्त समाजघटकांच्या ऐक्यातून व संघटित प्रयत्नांतूनच हे 'समग्र' परिवर्तन घडेल. दलित, आदिवासी, ग्रामीण लेखकांनी याचा विचार करणे, नितांत गरजेचे आहे.... समग्र परिवर्तनासाठी सर्वंकष लढ्याची गरज आहे. पण ती (लढाई) लढणे तितके सोपे नाही.... आपला संघर्ष हा पुनरुज्जीवनवादाविरुद्ध आहे. प्रचंड अशा तुफानाच्या विरुद्ध मिणमिणत्या पणतीचा हा संघर्ष आहे. ही पणती पुढे चालून मशाल व्हावयाची असेल तर परिवर्तनवादी शक्तींची एकजूट आवश्यक आहे.... आपली नौका पुढच्या किनाऱ्यावर घेऊन जाण्यासाठी ती जिद्दीने व एकजुटीने वल्हवली पाहिजे. दिशा हरवल्या जाण्याची भीती नको. आपल्यापुढे ठिकठिकाणी दीपस्तंभ उभे आहेत. बुद्ध, कबीर, फुले, आगरकर, शाहू आणि आंबेडकर यांच्या विचारांची शिदोरी आपल्या पदरी आहे. मार्क्स नावाचा ध्रुवताराही पुढच्या क्षितिजावर तरळतोच आहे. जातिभेदाच्या, धर्मांधतेच्या, वर्णवर्चस्वाच्या आणि सर्वच प्रकारच्या विषमतेच्या विरुद्धचा हा लढा आहे. हा 'समग्र' परिवर्तनाचा लढा आहे. या 'समग्र' व 'सम्यक्' परिवर्तनाला 'संस्कृतिचक्रपरिवर्तन' अशी संज्ञा दिली आहे. मूल्यांतराशिवाय 'संस्कृतिचक्र' फिरत नसते, हेही जाणीवपूर्वक लक्षात घेण्याची आवश्यकता आहे.''

वरील उद्‌गारांत परिस्थितीची आच जाणवते; या दुःस्थितीतून मार्ग काढण्याची उत्कट इच्छाही व्यक्त होते. यासाठी डॉ. आंबेडकरांच्या जोडीने बुद्ध, कबीर, महात्मा जोतीराव फुले, आगरकर आणि मार्क्स यांचे वैचारिक मार्गदर्शन घेण्याची सूचनाही आढळते. पण या मार्गदर्शनाचे नेमके स्वरूप मात्र या विवेचनातून स्पष्ट होत नाही. निरनिराळ्या काळांत, निरनिराळ्या परिस्थितीत निरनिराळ्या दिशांनी मार्गदर्शक ठरलेली वरील थोर मंडळी आज एकत्रित स्वरूपात कशी आणि कोणत्या प्रकारे मार्गदर्शक ठरू शकतील ? बुद्ध

आणि मार्क्स यांचा आज समन्वय साधायचा असेल तर तो कसा साधावयाचा ? या प्रश्नांना येथे विधायक उत्तरे आढळत नाहीत. यामुळे संस्कृतिपरिवर्तनाचे हे सारे विचार-प्रकटन अंतिमतः धूसर आणि अधांतरी अवस्थेतच तरंगत राहते. याचे महत्त्वाचे कारण, आज 'सम्यक्' आणि 'समग्र' सामाजिक-सांस्कृतिक परिवर्तन कसे घडवून आणावे हे सांगणे, तसे फारच मुष्किल होऊन बसले आहे.

ज्या तत्त्वप्रणालींच्या आधारावर ('धर्मोपासना, राष्ट्रनिष्ठा, लोकशाही मूल्यांचा स्वीकार, विज्ञाननिष्ठा, समाजवादाचा पुरस्कार इत्यादी) आजवर मानवजातीने आपली प्रगती करून घेतली ती मूल्ये या घडीला तरी आजच्या स्पर्धाळू, स्वार्थांध वातावरणात गतार्थ झाल्यासारखी झाली आहेत. जीवनाला श्रेयोमांगल्य प्राप्त करून देणाऱ्या सत्य, शिव आणि सुंदर या मूल्यांचा तिला विसर पडला आहे. ही मूल्ये पुन्हा कशी कार्यकर होतील ? जीवनाच्या विविध क्षेत्रांत लोकशाही तत्त्वांचे खऱ्या अर्थाने वितरण कसे होईल ? स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता यांच्या प्रस्थापनेसाठी आवश्यक असलेली, रंजल्यागांजलेल्यांबद्दलची आपुलकी, 'लाभावीण प्रीती' करणारा कळवळा, कसा जन्माला येईल ? याची पूर्वअट कोणती ? हा आजच्या घडीचा कळीचा प्रश्न बनला आहे.

या प्रश्नाची सारी सोडवणूक चुटकीसरशी कोणीच करू शकणार नाही, हे उघडच आहे. यासाठी व्यक्ती आणि समाज यांच्या मानसिक परिवर्तनाचा फार मोठा पल्ला गाठावा लागणार आहे. तो केव्हा गाठला जाईल, याचे ठाम आणि गणिती उत्तर कोणाजवळच नाही. परंतु या परिवर्तनाला आवश्यक असलेल्या आत्मशोधाची, आत्मशुद्धीची, आत्मदर्शनाची प्रक्रिया कोणालाही केव्हाही सुरू करणे शक्य असते. तीसाठी स्वार्थनिरपेक्षता, जीवनार्थाचा गाभा शोधण्याची तीव्र उत्कंठा, त्यासाठी जीवाचा आकांत मांडण्याची सिद्धता, व्रताचारी वृत्ती, समर्पण-भाव, इत्यादींची आवश्यकता आहे. या विशिष्ट वृत्तीच्या जाणिवेच्या संदर्भातच प्रस्तुतस्थळी 'अध्यात्म' ही संज्ञा उपयोजिली आहे. तिचा तथाकथित पुनरुज्जीवनवादाशी * वा कोणत्याही प्रकारच्या सांप्रदायिकतेशी प्रस्तुत स्थळी सुतराम संबंध नाही. ही एक शुद्ध निखळ नैतिक प्रेरणा आहे. या निखळ नैतिकतेचा ('बोधवादा'चा नव्हे) अव्वल दर्जाच्या साहित्य-निर्मितीशी

---

* निखळ स्वरूपाच्या आध्यात्मिक वृत्तीला भूतकाळाचा वेध वर्ज्य नसतो. ही वृत्ती भूत, वर्तमान आणि भविष्य या तीनही काळांशी अनुबंधित असते. भूतकालीन घटितांचा वर्तमानाच्या संदर्भात पोषक विधायक अंश स्वीकारण्याची तीत सिद्धता असते. आजच्या 'पुनरुज्जीवनवादी' चळवळीची उद्दिष्टे याहून पूर्णतया वेगळी आहेत. ती सद्यःफलदायित्वाच्या कांक्षेने लिप्त झाली आहेत; कमालीची कोंझी बनली आहेत.

जिव्हाळ्याचा अनुबंध असतो. तो अधोरेखित होण्याच्या अनुरोधानेच प्रस्तुत लेखाचे 'अध्यात्म आणि साहित्य' असे नामकरण केले आहे.

नैतिक जाणीव म्हणजे 'अध्यात्म' नव्हे, अध्यात्माची कोटी (Category) नैतिकेच्याही अतीत असते, असे कुणी म्हणू शकेल. हे मान्य केले तरी अध्यात्माचा आरंभबिंदू शुद्ध नैतिकता हाच असतो. या नैतिकतेचे स्वरूप बर्ट्रांड रसेल या तत्त्वचिंतकाच्या शब्दांत पुढीलप्रमाणे वर्णन करता येईल :

"I should wish to offer to the world something scarcely to be called an ethic at any rate in the old acceptation of that word, but something which, nonetheless, will save men from moral perplexity and from remorse and from condemnation of others. What I should put in the place of an ethic in the old sense is encouragement and opportunity for all the impulses that are creative and expansive. I should do everything possible to liberate men from fear, not only conscious fears, but the old imprisoned primeval terrors that we brought with us out of the jungle. I should make it clear, not merely as an intellectual proposition, but as something that the heart spontaneously believes, that it is not by making others suffer that we shall achieve our own happiness, but that happiness and the means to happiness depend upon harmony with other men. When all this is not only understood but deeply felt, it will be easy to live in a way that brings happiness equally to ourselves and to others. If men could think and feel in this way, not only their personal problems, but all the problems of world politics, even the most abstruse and difficult, would melt away. Suddenly, as when the mist dissolves from a mountain top, the landscape would be visible and the way would be clear. It is only necessary to open the doors of our hearts and minds to let the imprisoned demons escape and the beauty of the world take possession."

('New Hopes for A Changing World'- Page 17)

ही एका विख्यात, कृतिशील, समाजमनस्क आधुनिक तत्त्वचिंतकाची जीवनधारणा विचारात घेतल्यास शुद्ध नैतिकतेचे अध्यात्माशी कसे जिव्हाळ्याचे नाते असते, किंबहुना अंतिमतः ती कशी एकरूपच असतात याची कल्पना यावी. 'तुमचे हृदय शुद्ध आहे काय ?' या अर्थाचा प्रश्न केशवसुतांसारखा कवी जेव्हा एखाद्या होतकरू लेखकाला विचारतो, तेव्हा त्याचा रोख, वरील स्वरूपाच्या

अध्यात्माकडेच अंगुलिनिर्देश करणे, हाच असतो. त्यांची 'सतारीचे बोल' ही कविता या दृष्टीने खूपच बोलकी आहे. विशेषतः

''वाद्यांतुनि त्या निघती नंतर
उदात्ततेचे पोषक सुस्वर
तों मज गमलें विभूति माझी
स्फुरत पसरली विश्वामाजीं !
दिक्कालासहि अतीत झालों
उगमीं, विलयीं अनंत उरलों
विसरुनि गेलों अखिला भेदां
ऐकत असतां-दिड्दा दिड्दा !

यांसारख्या या कवितेतील ओळी वाचत असताना एव्हेलिन अंडरहिलने गूढानुभवाच्या (Mysticism च्या) अनुरोधाने काढलेले पुढील उद्गार आठवतात :

".....The barrier of personality is broken, man escapes the sense-world, ascends to the apex of his spirit and enters for a brief period into the more extended life of all."*

गूढवाद हा अध्यात्माचा एक पैलू आहे. 'अध्यात्म' ही संज्ञा तशी फार प्रसरणशील आणि विविध पैलूंनी नटलेली आहे. यामुळे 'गूढवाद', 'साक्षात्कारवाद', "Oceanic feeling" असे विविध शब्दप्रयोग या अनुरोधाने केले जातात. या अध्यात्माचा जेव्हा बौद्धिक चर्चेशी संबंध येतो, तेव्हा हे अध्यात्म तत्त्वज्ञानाचे (Metaphysics) रूप घेते. 'तत्त्वज्ञान' ही इतर ज्ञानशाखांप्रमाणेच एक ज्ञानशाखाही आहे. निसर्ग, मानव आणि विश्व यांच्यामधील मूलात्म नात्याचा परामर्श घेणे, जीवनातील गूढ, अतर्क्य, अमूर्त, सूक्ष्म घटितांचा आणि त्यांच्यामधील परस्परसंबंधांचा, उपलब्ध बौद्धिक साधनांच्या आधारे आणि वैज्ञानिक पद्धतीस अनुसरून विचार करणे; हे या शास्त्राचे उद्दिष्ट असते. या शास्त्राच्या अभ्यासाने जीवनविषयक तात्त्विक चिंतनाला गती मिळू शकते; इतर ज्ञानशाखांच्या अभ्यासाप्रमाणे अध्यात्मशास्त्राचेही या अनुरोधाने महत्त्व आहेच. कलेशीही त्याचा संबंध पोचतोच. कारण अध्यात्ममार्गीय व्यक्तीप्रमाणे कलामार्गीय व्यक्तीही 'सत्याच्या तीर्थक्षेत्राचीच कापडी' असते. यात शुद्ध विज्ञानोपासक व्यक्तीचाही अंतर्भाव होतो.

---

* [Mysticism : P.74 Evelyn Underhill (श्री. के. क्षीरसागर यांच्या 'टीकाविवेक' वरून, पृ. ४४९)]

परंतु कलेच्या किंवा साहित्याच्या संदर्भात या अध्यात्माचा जो संबंध येतो, तो मुख्यतः यातील सौंदर्यधर्मंचर भाववाही वृत्तीशी, सहृयतेशी. साक्षात्कारवादाचा किंवा गूढवादाचाही भाववाहित्वाशी व सौंदर्यवृत्तीशी संबंध येतोच, आणि श्रेष्ठ साहित्यातही हे गूढात्म स्वरूपाचे काही घटक कार्यकर झालेले आढळतात. परंतु साहित्याप्रमाणे गूढवादाचा किंवा साक्षात्कारवादाचा 'शब्द' या माध्यमाशी अपरिहार्य स्वरूपाचा अनुबंध असतोच, असे नाही. निखळ अध्यात्मवृत्तीला मौनाच्या मिठीतूनही अध्यात्मस्पर्श प्रतीत होऊ शकतो. परंतु साहित्याचा व्यवहार वा मार्ग याहून भिन्न असतो. सौंदर्यधर्मंचर वृत्ती आणि शब्दमाध्यम यांच्या कक्षेतूनच त्याला परतत्त्वाकडे प्रवास करावा लागतो. दोन्हीकडेही 'स्व' आणि 'स्वेतर' जाणिवांचे, अनुभवांचे आकलन, साक्षी भोक्त्याच्या भूमिकेवरूनच करावे लागते. परंतु कलावंताला ही अनुभूती स्वीकृत आविष्कारमाध्यमातून साकार केल्याखेरीज त्याच्या जाणिवेच्या पुढील प्रवासाचे चलनवलनच सुरू होत नाही. आविष्कारक्षमता, ही त्याच्या आकलनशीलतेच्या बाबतीत अंगभूत गरजच असते. या प्रकियेचे एकंदर स्वरूप प्रस्तुत पुस्तकातील 'ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार' या लेखात स्पष्ट केलेले आढळेल.

आधुनिक भारतात साहित्य-कलेच्या क्षेत्रात अध्यात्माचा असलेला संदर्भ प्रकट करण्याचा प्रयत्न, ज्या प्रकारे आणि ज्या प्रमाणात श्रीअरविंद, डॉ. कुमारस्वामी किंवा श्री रवींद्रनाथ ठाकूर यांनी केला आहे, तसा आधुनिक मराठी समीक्षेने केल्याचे आढळत नाही. किंबहुना अध्यात्मापासून स्वतःची फारकत करून घेण्याची वृत्तीच या समीक्षेत अधिकतर प्रमाणात रूजली आहे. इंग्रजी राजवटीने महाराष्ट्रात जे नवे प्रबोधनयुग प्रवर्तित केले, त्याचा अन्वयार्थ महाराष्ट्रात तरी इहवाद, उपयुक्ततावाद, आत्यंतिक स्वरूपाचा व्यक्तिवाद, कुटुंबनिष्ठ सुधारणावाद, उपयोजित स्वरूपाची विज्ञाननिष्ठा, इत्यादींच्या कोंडाळ्यात दीर्घकाल अडकून पडला आहे. [१] परिणामी या प्रबोधनाचे लोण बहुजनसमाजापर्यंत पोचलेच नाही. ते मूठभर नवशिक्षितांच्या पृष्ठस्पर्शी विचाराचा भाग बनून राहिले. यामुळे फुले-आंबेडकरांसारख्या बहुजनसमाजातून आलेल्या आणि बहुजनसमाजाचा कैवार घेणाऱ्या व्यक्तींचे समाजपरिवर्तनाचे प्रयत्नही फार दूरचा पल्ला गाठू शकलेले नाहीत. या वर्गात जे काही प्रबोधन घडून आले, ते मुख्यतः शाळाकॉलेजातील औपचारिक शिक्षणाच्या पुस्तकी माध्यमातूनच. यामुळे बहुजनसमाजातील नवजागृतीचे प्रबोधनही -काही तपशील

---

१. माधव जूलियन यांनी केशवसुतांच्या कवितेतील आध्यात्मिक छटांचा केलेला उपहास येथे आठवतो. ('अर्वाचीन मराठी वाङ्मयसेवक' संपा. गं. दे. खानोलकर मधील माधवराव पटवर्धनांचा केशवसुतांवरील लेख पाहावा)

वगळता- मध्यवर्ती पांढरपेशा वर्गाच्या प्रबोधनाच्या वळणावरच गेले. ते अभिप्रेत उंची वा खोली गाठू शकलेले नाही. अध्यात्मस्पर्शापासून तर ते कटाक्षाने दूरच राहिले.

वस्तुतः केशवसुत, रे. टिळक, बालकवी, तांबे, बी, अनिल, बोरकर, स्वातंत्र्यवीर सावरकर यांसारख्या आधुनिक कवींच्या कवितेत अध्यात्माचे स्फुरण अधूनमधून दृग्गोचर होते; प्रसंगी ते दीप्तिमानही असते; परंतु त्यातील त्रुटिततेमुळे वाचकाच्या हृदयग्रंथी सातत्याने उकलत राहण्याच्या संदर्भात ते प्रकृतीतःच अक्षम ठरते. यासाठी कवितेसारख्या स्फुट रचनाकारापेक्षा*१ महाकाव्य किंवा कादंबरी-नाटकांसारख्या विस्तरणशील वाङमयप्रकारांचा अवलंब करण्याची गरज आहे. परंतु ती अद्यापि तरी सफल झालेली नाही. आधुनिक कवींनी 'दीर्घकाव्य' किंवा 'खंडकाव्य' या नावाने जे काही लेखन केले, ते बव्हंशी स्थूल कथाकाव्याच्या पातळीवरच वावरत राहिले. सुमारे शतकभराचा कालखंड लक्षात घेऊनही, ज्याची दखल घ्यावी, असे महाकाव्य मराठीत निर्माण झालेले नाही, आणि आपण ते निर्माण करण्याच्या बाबतीत 'खुजे' आहोत. "I am a dwarf and I cannot show any signs of outgrowing" अशी जी केशवसुतांनी खंत व्यक्त केली आहे, ती खूपच बोलकी आहे. *२ रे. टिळकांच्या मनोवृत्तीत तसे आध्यात्मिकतेला अग्रस्थान होते; यासाठी धर्मांतराचा खडतर मार्गही त्यांनी स्वीकारला होता. 'वनवासी फूल' सारखे तत्त्वप्रवण काव्यही त्यांनी लिहिले आहे. पण या प्रकारची प्रभावी काव्यनिर्मिती करण्यास लागणाऱ्या प्रसरणशील चिंतनवृत्तीचा वा आविष्कार-सामर्थ्याचा त्यांच्या ठिकाणी अभाव होता. अस्सल आध्यात्मिक साहित्यनिर्मितीत केवळ पारंपरिक अध्यात्मविचारांची सुरावट आळवून चालत नाही. त्यासाठी परंपरेला स्वकालीन जीवनानुभवांची, नव्या अनुभवप्रकाशात नवी जोड लाभावी लागते. या प्रकारची क्षमता काही प्रमाणात तरी बालकवीत असल्याचे जाणवते. पण त्यांच्या अकाली निधनाने तिला मूर्त स्वरूप लाभू शकले नाही. तेच गोविंदाग्रजांबाबत कमी-अधिक प्रमाणात म्हणावे लागेल. 'बी' किंवा तांबे यांच्या अध्यात्मपर

---

*१. तुकारामांनी भावकाव्यप्रचुर लेखन करूनही आपल्या स्फुटरचनेतूनही अध्यात्माचे वैभवशाली दर्शन घडविले, हे खरे; परंतु त्या काळचे एकदंर पर्यावरण अध्यात्मप्रवणतेला अनुकूल होते. शिवाय तुकारामांचा प्रभाव साकल्याने जाणवण्यासाठी त्यांच्या संपूर्ण 'गाथ्या'चाच आश्रय करावा लागतो. ही गाथा एका बाजूने स्फुट अभंगांची वाटली तरी त्यातील आशय-अनुभूतीची घनता, कोणत्याही महाकाव्याला मागे टाकील अशी आहे.

*२ केशवसुतांनी आपल्या मित्रांना लिहिलेली पत्रे ('समग्र केशवसुत' - संपा. - प्रा. भ. श्री. पंडीत)

काव्यावर सांप्रदायिकतेची फार मोठी छाया आढळते. आणि वामन मल्हार जोशींसारख्या 'तत्त्वज्ञ' कादंबरीकाराचे कादंबरीलेखनही आपल्या सुसंस्कृत 'काव्य-शास्त्र-विनोदा'ने वाचकाला काही प्रमाणात प्रगल्भ बनविते खरे, पण त्यांना अभिप्रेत असलेला 'आधुनिक सुशिक्षितांचा वेदान्त' प्रत्यकारिकतेने ते वाचकांपर्यंत नेऊन पोचवू शकत नाहीत. कारण त्यांच्या तत्त्वविचारांना अनेक व्यावहारिक तडजोडींची झालर चिकटली आहे.

अध्यात्म आणि साहित्य यांच्या परस्परसंबंधाबाबतच्या वरील विवेचनाचा अर्थ, प्रत्येक लेखकाने अध्यात्माची कास धरल्याखेरीज लेखनाभिमुख होऊच नये, असा नाही. लेखनस्वातंत्र्य हा आज प्रत्येकाला प्राप्त झालेला हक्कच आहे. लेखनाचीही अनेक प्रयोजने, प्रकार, पद्धती असतात. समाजाच्या या संदर्भातील गरजाही भिन्नभिन्न प्रकारच्या असतात. यामुळे लेखनाचा एरव्हीचा प्रचलित व्यवहार उपयुक्त ठरतो. काही प्रमाणात आवश्यकही असतो. समाजमनात दाटून येणाऱ्या काही वृत्तिप्रवृत्तींना यामुळे वाचा फुटते; काही वृत्तिप्रवृत्तींची नव्याने जाण आणि जागही येते. 'प्रक्षोभरसा'ची यातून लाटही निर्माण करता येते. पण लेखनाचे होणारे हे परिणाम वाचकावर दीर्घकाल प्रभाव गाजवू शकत नाहीत. कालांतराने सारी लाट ओसरून जाते. तत्त्वचिंतनाला प्रवृत्त करण्याजोगे त्यात जर काही असेल तरच त्याचा प्रभाव टिकून राहतो.

म्हणूनच लेखकाला आपल्या साहित्यातून 'निके सत्त्व' प्रकट व्हावे, असे वाटत असेल, तर लेखकाने आत्मशुद्ध चिंतनातून जाणवणाऱ्या जीवनातील गुंतागुंतीचा वेध घेण्यास सिद्ध झाले पाहिजे. आपले ग्रह-पूर्वग्रह, स्वतःला लाडक्या वाटत असलेल्या काही कल्पना-विचारांना प्रसंगी दूर सारण्याची, त्यांना तिलांजली देण्याची सिद्धताही त्याच्याजवळ असली पाहिजे. किंबहुना ती तशी आतूनच सहजपणे व्हावयास पाहिजे. प्रगल्भ आणि प्रगमनशील लेखनप्रक्रियेची ही एक अपरिहार्य अटच आहे.

परंतु आधुनिक मराठी साहित्यव्यवहारात वाजवीहून अधिक प्रमाणात आत्मकेंद्रितता प्रविष्ट झाली आहे. साहित्यिकाने आत्मनिष्ठ राहणे म्हणजे आत्मकेंद्रित बनणे, असा समज कळत न कळत रूढ झाला आहे. आधुनिक काळात एकंदरीने जो साहित्यविचाराचा परामर्श घेतला गेला आहे, तो बव्हंशी भावगीताच्या अंगाने. 'Spontaneous overflow of powerful feelings' हे या विचाराचे एकमेव सूत्र बनले आहे, आणि तेही पुन्हा त्यातील 'recollected in tranquility, चा भाग वगळून. "The progress of an artist is a continual self-sacrifice, continual extinction of personality." * हीही

---

* T.S.Eliot,'Selected Prose', Page No.26.

साहित्य-क्षेत्रातील एक महत्त्वाची आणि आवश्यक प्रक्रिया असते, याकडे यामुळे बव्हंशी दीर्घकाल दुर्लक्षच झाले आहे.

साहित्यनिर्मितीत आत्मनिष्ठेला महत्त्व असतेच; पण खरी आत्मनिष्ठा केवलपणे आपल्याच अंगाभोवती रुंजी घालत राहत नाही. ती ''पूजितसे मी कवणाला ? । तर मी पूजी आपुल्याला । आपुल्यामध्ये विश्व पाहुनी। पूजितसे मी विश्वाला'' या जातीची असते. आणि या जातीची आत्मनिष्ठा आणि आध्यात्मिक प्रवृत्ती या परस्परानुप्रवेशी असतात.

साहित्यव्यवहारात याप्रकारे अध्यात्माला प्राधान्य देत राहिल्यास साहित्याचा किंवा कलेला प्राणभूत असलेल्या सौंदर्यमूल्याला छेद जात नाही का ? सौंदर्य हेच साहित्याचे एकमेव मूल्य मानले जाते. 'सत्य' आणि 'शिव' पेक्षा ते वेगळेही आहे, असेही समजले जाते. हे सौंदर्यमूल्य साहित्याच्या रूपबंधाशी अभिव्यक्तिविशेषांशी जसे संबंधित आहे, तसे आशयाशीही. या आशयात अनुभवांची व्यामिश्रता, एकात्मता, जिवंतपणा, त्यातील ताण, संवाद-विरोध, तोल इत्यादींसारखे घटक ज्या प्रमाणात आढळतील, त्या प्रमाणावरून त्या कलाकृतीची प्रत नियत होते, असेही सांगितले जाते. अशा परिस्थितीत साहित्यविश्वात आध्यात्मिक मूल्यांचा बडिवार माजवणे, म्हणजे सौंदर्यमूल्याच्या अस्तित्वावरच गदा आणणे ठरत नाही का ? अशी शंका प्रस्तुत स्थळी उपस्थित होण्याची शक्यता आहे. सकृतदर्शनी ती सयुक्तिकही वाटते. परंतु साहित्यव्यवहाराचा साकल्याने विचार केल्यास ही शंका साहित्यव्यवहारातील 'रूपनिर्मिती' या एकाच अंगावर वाजवीहून जास्त भर देत असल्याचे जाणवते.

'सौंदर्य' हे मूलतः विशिष्ट आकृतिबंधाच्या आकलनातून, आस्वादातून उद्भवणाऱ्या ऐंद्रिय संवेदनागुच्छाशी संबंधित असते. 'साहित्य' या वस्तूचा जन्मच मुळी त्याखेरीज होत नाही. यामुळे साहित्य वा कलाविश्वात या सौंदर्यभावनेला अनन्यसाधारण महत्त्व प्राप्त व्हावे, हे साहजिकच आहे. परंतु या सौंदर्यनिर्मितीला प्रभावदृष्ट्या जे महत्त्व प्राप्त होते, ते केवलपणे त्यातील आकृतिसौंदर्यामुळे नव्हे, तर त्या आकृतिसौंदर्याच्या ठिकाणी जीवनाचे संकुल, सखोल दर्शन घडविण्याची जी क्षमता निर्माण झालेली असते, तीमुळे. ती सौंदर्यनिर्मिती प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे सत्य आणि शिव या मूल्यांना किती प्रमाणात स्पर्श करू शकते यावरून. यामुळे साहित्यात सौंदर्यमूल्याचे महत्त्व असले तरी ते महत्त्व सापेक्ष आहे. साहित्यात त्याचेच अस्तित्व केवलपणे मानणे, म्हणजे त्याच्या परोक्ष परिणामांचा विचार टाळणे ठरते.

सौंदर्याकृतीत अनुस्यूत झालेल्या लय, ताण, पोत इत्यादी घटकांचा उगमही अंतिमतः जीवनातील चित्रविचित्र अनुभूतींशी, तदनुषंगिक भावस्पंदनांशी अनुबंधित असतो. सौंदर्याचेही बाह्यसौंदर्य, आंतरसौंदर्य, गूढात्म सौंदर्य,

यांसारखे वर्गीकरण केले जाते, आणि आंतरिक किंवा गूढात्म सौंदर्यालाच विशेष महत्त्व दिले जाते, ही वस्तुस्थिती आहे, आणि या आंतरिक सौंदर्याचे नाते अखेरीस जीवनविषयक व्यापक मानसिक जिव्हाळ्यांशी, तदनुषंगिक मानसिक आंदोलनांशीच संबद्ध असते, हीही वस्तुस्थिती आहे. ते केवळ आकृतिसौंदर्य नसते, तर आशय आणि आकृती यांच्या परस्परसंघातांची ती एक गतिशील, सघन अशी प्रक्रिया असते. या वस्तुस्थितीकडे अंगुलिनिर्देश करणे, म्हणजे सौंदर्यमूल्यांना नकार देणे, असे ठरत नाही. ''ती नसते केवळ गात्रांची चारुता-त्याहून असते अधिक काही'' असे जेव्हा कवी अनिल आपल्या 'लावण्य' या कवितेत म्हणतात, तेव्हा त्यांना वरील वस्तुस्थितीच सूचित करावयाची असते.

सौंदर्यवादी कवी हा सौंदर्याचा कमालीचा भोक्ता असतो, आणि ''सौंदर्याच्या सुमनावरचे दव चुंबुनि प्यावे'' अशी त्याला मनापासून ओढ असते, हे मान्य केले तरी या मनीषेच्या जोडीला ''चैतन्याच्या गोड कोवळ्या उन्हात हिंडावे'' असेही त्याला वाटत असते, हे विसरून चालणार नाही. ''सौंदर्यवादा'प्रमाणेच 'आदर्शवाद', 'वास्तववाद', 'अतिवास्तववाद' यासारखे वाङ्मयक्षेत्रातले कोणतेही वाद (Isms)विचारात घेतले, तरी या सर्वांचे अंतिम प्रयोजन जीवनाचे अन्वयार्थ व्यापक संदर्भात जाणून घेणे, प्रतीतिगोचर करणे, हेच असते. फरक असतो तो मार्गक्रमणाच्या आरंभबिंदूबाबत. सौंदर्यवाद्याचा प्रवासारंभ उत्कट आत्मनिष्ठेपासून होत असेल, तर वास्तववादी लेखक दृश्यजीवनाच्या निरीक्षणापासून आपला प्रवासारंभ करील. आदर्शवाद्याला या बाबतीत पूर्वसंचिताचा आधार घ्यावासा वाटेल, तर अतिवास्तववाद्याला मानवी जीवनातील दुःखभावाचा, एकाकीपणाचा, तुटलेपणाचा दोर पकडून पुढे जावे असे स्फुरेल. या सर्व वादांचे आरंभबिंदू याप्रकारे वेगवेगळे होत असले, तरी जीवनाचे अंतिम प्रयोजन काय, याचा शोध घेणे, हेच सर्वांचे एकमेव उद्दिष्ट असते. विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील युरोपीय साहित्यात या तत्त्वचिंतनशील आध्यात्मिक वृत्तीचे सखोल भाव प्रतिबिंबित झालेले दिसतात. तेथील वैचारिक साहित्यातही या वृत्तीचे साद-पडसाद मोठ्या प्रमाणात उमटलेले आढळतात. पण या प्रकारच्या जीवनचिंतनापासून आपले ललित आणि अललित साहित्यही बव्हंशी अलिप्त आहे.

याचे आणखी एक कारण असे की, अध्यात्म आणि साहित्य यांच्या कोटीच (Categories) भिन्नभिन्न आहेत, यामुळे या दोघांची सांगड घालण्याचा प्रयत्न करणे, म्हणजे काहींच्या मते, वैचारिक गल्लतीला आमंत्रण देणे, ठरते.

वस्तुतः अशी भीती बाळगण्याला जागा नाही. कारण अव्वल दर्जाचे साहित्य या ना त्या प्रकारे परतत्त्वस्पर्शीच असते, असा सर्वच सहृदयांचा अनुभव आहे.

ज्ञानव्यवस्थेच्या सोयीसाठी या दोन कोटी आपण भिन्न मानीत असलो तरी त्यामुळे त्यांच्या अंतिम ऐक्याला बाध येण्याचे कारण नाही, याची ग्वाही ज्ञानेश्वर-तुकारामादिकांचे साहित्य सातत्याने देत असते. ज्ञानेश्वरांनी या प्रक्रियेचा उलगडा 'ज्ञानेश्वरी'त कसा केला आहे, याचे विवेचन प्रस्तुत ग्रंथातील 'ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार' आणि 'ज्ञानेश्वरांची श्रवणसंकल्पना' या लेखात आला आहेच. आधुनिक मराठी साहित्यविचारात पुष्कळदा जो बोधवाद, प्रचारात्मकता इत्यादींचा प्रादुर्भाव होत असतो, तो टाळण्याच्या भरात याकडे दुर्लक्ष झाले असावे.

कलावादी विचाराप्रमाणे जीवनवादी विचारही वरील वस्तुस्थितीला अपवाद नाही. 'अध्यात्म' या संज्ञेला दीर्घकाल चिकटलेल्या सांप्रदायिक अर्थवर्तुळामुळे त्याला या संज्ञेत जीवनविन्मुखतेचा, पलायनवादाचा, कसल्यातरी गूढगुंजनाचा, स्वतःतच गुरफटून राहणाऱ्या वृत्तीचा वास येतो. [१] यामुळे त्याच्या तथाकथित 'वास्तववादी' वृत्तीला हे सारे न मानवण्यासारखे ठरते.

या जीवनवाद्याच्या साहित्यकल्पनेत समाजदर्शनाला अग्रस्थान असते. 'समाज' म्हटला की त्यात रूढी, परंपरा, विधिनिषेध, अर्थव्यवहार, कुटुंबसंस्था, समाजाचे एकंदर दैनंदिन व्यवहार, यांचा अंतर्भाव होतो. साहित्यातून या साऱ्यांचे यथोचित आणि यथास्थित दर्शन घडावे, या जीवन व्यवहारातील अन्याय्य घटकांवर लेखकाने कठोर प्रहार करावेत, या दुःस्थितीकडे वाचकांचे लक्ष आवर्जून वेधावे, या अनुरोधाने त्यांच्यासमोर काही प्रश्न उभे करावेत, समाजपरिवर्तनाची दिशा म्हणून त्यांच्यासमोर काही नवी मूल्ये ठेवावीत, अशी जीवनवादी साहित्यिकाची अपेक्षा असते. साहित्याचे मूल्यमापन करण्याचा त्याचा हा मानदंड असतो. 'बांधिलकी', 'विद्रोह', 'नकार', 'क्रांती', 'परिवर्तन', ही शब्दप्रणाली या अनुरोधानेच आजच्या साहित्यविश्वात रूढ झाली आहे.

कमलभक्षक साहित्यवृत्तीचा निरास करून साहित्यविषयक जाण जीवनसन्मुख करण्याच्या दृष्टीनें जीवनवाद्यांनी स्वीकारलेली ही भूमिका योग्यच आहे. आणि अस्सल अध्यात्मवादी हा नेहमीच जीवनसन्मुख राहात आलेला आहे; [२] किंबहुना ती त्याची प्रकृतीच असते, [३] हे कोणत्याही जुन्या-नव्या काळातील सच्च्या अध्यात्मवाद्यांच्या वृत्तीवरून सिद्ध करता येते. त्याचे केवळ 'असणे' हेही महत्त्वाचे असते. कारण त्याचे हे 'असणे' इतरांना जीवनार्थाच्या शोधाच्या खोल

---

१ 'अध्यात्म या संज्ञेचे 'धर्म' या कल्पनेशी असलेले साहचर्य आणि 'धर्म ही अफूची गोळी आहे' ही मार्क्सवादी धारणा, यांचाही हा संकरित परिणाम असेल.

२. संत ज्ञानेश्वर व महात्मा गांधी ही उदाहरणे आहेतच. पण चटकन सहज आठवणारे आणखी एक चांगले उदाहरण म्हणजे संत कबीरांचे.

३. श्रेष्ठ संशोधक, महाकवी, तत्त्ववेत्ते, रणधुरंधर, कार्यकर्ते हे सर्वच मूलतः अध्यात्मवृत्तीने भारावलेले असतात.

स्रोतात प्रविष्ट करणारे असते. अस्तित्वभावाचा साकल्याने वेध घेण्यास ते सहृदय व्यक्तीस प्रवृत्त करते. असा वेध घेतल्याखेरीज आजच्या सामाजिक, परिवर्तनेच्छू साहित्यालाही गत्यंतर नाही. त्याला अभिप्रेत असलेली बंधुभावभरित 'सम्यक्' आणि 'समग्र' क्रांती, विचारांच्या काही मलमपट्ट्या चिकटवून अस्तित्वात येणारी नाही. ज्या स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता यांच्या सर्वंकष प्रसरणासाठी हे साहित्य कटिबद्ध झालेले आहे, त्याचे उद्दिष्ट केवळ 'स्वातंत्र्य' किंवा 'समता' या मूल्यांच्या औपचारिक उद्घोषाने सिद्धीला जाणारे नाही; त्यासाठी 'बंधुते'च्या मूल्याला ''जिकडे जावे तिकडे माझी भावंडे आहेत'' च्या जाणिवेच्या विस्तरणाला, प्रतीतिगोचरतेला सर्वाधिक महत्त्व आहे. ही बंधुता मानवाबद्दलचा आंतरिक कळवळा, प्रेम, निर्माण झाल्याखेरीज अस्तित्वातच येणार नाही. ही बाहेरून लादली जाण्याची बाबच नव्हे. यामुळे या परिवर्तनाला पोषक ठरतील, असे जरी कितीही औपचारिक कायदेकानून केले, तरी मूळ उद्दिष्ट यामुळे सिद्धीला जाणार नाही. हे हेरूनच डॉ. आंबेडकरांच्यासारख्या तळागाळातील समाजाच्या कैवाऱ्याला, आधुनिक ज्ञानविज्ञानाचा साक्षेपी मागोवा घेणाऱ्या विद्वानाला, कायदेपंडिताला, आणि स्वतंत्र भारताची घटना सिद्ध करण्यात सहभागी झालेल्या घटनाशास्त्रज्ञाला, आपल्या आयुष्याच्या अंतिम पर्वात बुद्ध-धर्माची दीक्षा घेतल्याखेरीज राहवले नाही. तसे करण्यास आपल्या अनुयायांनाही त्याने प्रवृत्त केले. 'आध्यात्मिकते'च्या संदर्भात स्वातंत्र्योत्तर काळातील ही सर्वाधिक महत्त्वाची घटना. या घटनेचा केवळ व्यावहारिक अन्वयार्थच नव्हे तर आंतरिक अन्वयार्थही समजून घेतला जाणे, अगत्याचे आहे.

याचा अर्थ, सर्व भारतीयांनी बुद्ध-धर्माचा स्वीकार केला पाहिजे, असा नसून आपल्या सर्वच जीवनव्यवहाराला नैतिकतेचे अधिष्ठान कसे प्राप्त होईल, हे पाहिले पाहिजे, हा आहे. 'संत'कल्पनेची व्याप्ती केवळ मध्ययुगापुरतीच मर्यादित नसून तिच्या अस्तित्वाची सर्वत्र आणि सार्वकालिक गरज असते. तिच्या उगमाची, विस्ताराची आणि फलश्रुतीची क्रमवार प्रक्रिया ज्ञानेश्वरांच्या सुपरिचित 'पसायदाना'त आढळते. *१ हे 'संतत्व' वृद्धिंगत करण्याचे जे विविध मार्ग, उपक्रम आहेत, त्यांत अध्यात्मप्रवण साहित्यमार्गाचा विशेषत्वाने अंतर्भाव होतो; किंबहुना एकंदर समाजाच्या परिवर्तनाचे हे एक सर्वाधिक प्रभावी आणि सर्वोपलब्ध असे माध्यम ठरले आहे.

परंतु आधुनिक मराठी साहित्यविचार दीर्घकाल 'कलावाद' 'जीवनवाद' 'बोधवाद', नीतिवाद, 'पुरोगामी' 'प्रतिगामी'' 'परंपरा' 'नवता' इत्यादींच्या

---

* १. प्रस्तुत संग्रहातील 'पसायदान' हा लेख पहावा.

उपऱ्या व अधुऱ्या चर्चेतच गुरफटून गेला असल्यामुळे आणि साहित्याचे माध्यम हाताळणारी मध्यवर्ती आधुनिक साहित्यसंस्कृती मर्ढेकरांच्या भाषेत 'त्रुटित जीवनातील सुट्या कल्पनां'च्या आविष्कारातच मग्न झाल्यामुळे, हा सारा प्रवास फारच चिंचोळ्या वाटेने घडत आला आहे. जीवनाच्या व्यापकविचाराला केवळ ललितसाहित्याचीच नव्हे तर सकस वैचारिक साहित्याचीही गरज असते. पण याही दृष्टीने आधुनिक मराठी साहित्यविश्वात दुर्भिक्ष निर्माण झाल्याचा प्रत्यय येतो.

यातून मार्ग काढण्याच्या दृष्टीने मराठी साहित्याला कोणत्या दिशेने प्रवास करणे आवश्यक आहे, याची एक अगदी स्थूल, प्रारंभिक कल्पना मांडण्याचा प्रयत्न प्रस्तुत स्थळी केला आहे. आणि आध्यात्मिक वृत्तीने प्रवृत्त झालेले साहित्य काय करू शकते, याचा नकाशा स्पष्ट होण्याच्या दृष्टीने प्रस्तुत स्थळी ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यदृष्टीचा आणि सृष्टीचा काही प्रपंच केला आहे. साऱ्याच संतांनी जरी साहित्याची अध्यात्माशी सांगड घातलेली असली तरी त्याचा तपशील ज्ञानेश्वरांइतक्या समर्थपणे अन्य कोणी दिलेला नाही. संत-साहित्याच्या सर्वच दालनांत ज्ञानेश्वर हे 'माने पहिले'च राहिले आहेत. महाराष्ट्रात ही ज्ञानेश्वरनिर्मित संतपरंपरा गेली सातशे वर्षे वारकरी संप्रदायाच्या निमित्ताने कार्य करीत आलेली आहे. या प्रकारच्या परंपरेची पार्श्वभूमी भारतातील अन्य कोणत्याही प्रदेशाला लाभलेली नाही. असे असूनही या परंपरेचे आपले अनुसंधान दीर्घकाल सुटल्यासारखे झाले आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या सप्तशताब्दीच्या निमित्ताने या वस्तुस्थितीकडे जाणकारांचे लक्ष वेधणे, हे प्रस्तुत लेखसंग्रहामागील एक प्रयोजन आहे. या विषयाची व्याप्ती तशी फार मोठी आहे, ती पेलणे, हे प्रस्तुत लेखकाच्या सामर्थनाच्या बाहेरचे काम आहे. या विषयाकडे जाणकारांचे लक्ष वेधावे, एवढ्याच उद्देशाने केलेला हा प्रस्तुतच्या लेखसंग्रहाचा प्रपंच.

* * *

ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार

''ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार' असे म्हटले की, सकृद्दर्शनीच काही प्रश्न उभे राहतात; ते म्हणजे साहित्यातील तत्त्वविचार तत्त्वदृष्ट्या एकच असतात की अनेक साहित्यशास्त्रे संभवतात ? अनेक साहित्यशास्त्रे असल्यास ''अक्षर साहित्य'', ''जागतिक कीर्तीचे वाङ्मय'' यांसारख्या संज्ञांचा अन्वयार्थ कसा लावावयाचा ?

या प्रश्नांचे साकल्याने उत्तर द्यावयाचे तर असे म्हणता येईल की, साहित्याचे वा कोणत्याही कलावस्तूचे सौंदर्यनिकष अंतिमतः आणि अमूर्त पातळीवर सामान्यतः समानच असतात; परंतु या नियमांची चलनवलने (operations) देश-काल-परिस्थिती, सांस्कृतिक पर्यावरण, कलावंताचा प्रकृतिधर्म, आस्वादकांच्या अपेक्षा, मानसिक गरजा, साधनांची उपलब्धी, साहित्य वा कलेविषयीचे त्या त्या काळाचे दृष्टिकोन, साहित्याची वितरणमाध्यमे इत्यादी घटकांवर अवलंबून असतात१. म्हणूनच साहित्यविचारात ''भारतीय साहित्यशास्त्र'' ''पाश्चिमात्य साहित्यशास्त्र'' यांसारख्या संज्ञा रूढ झालेल्या आढळतात. ही पार्श्वभूमी लक्षात घेऊनच ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारांचा परामर्श घेणे इष्ट ठरेल.

तसा तो घेताना किंबहुना त्याहीपूर्वी आणखी एका मुद्द्याचे भान बाळगणे आवश्यक वाटते. ज्ञानेश्वरांचे साहित्यविषयक चिंतन-मनन, भारतीय आध्यात्मिक परंपरेशी एकरूप पावलेले आहे. या अध्यात्माचे साहित्याच्या माध्यमातून स्वानुभवप्रेरित उद्घाटन करणे, हा त्यांच्या साहित्याचा प्रकृतिधर्म आहे. त्यांनी ज्ञानेश्वरीत उपयोजिलेला ''धर्मकीर्तन'' हा शब्दप्रयोग या दृष्टीने लक्षणीय म्हणावा लागेल. ''भगवद्गीते'' सारखा प्रस्थानत्रयीत मान्यता पावलेला, विविध भाष्यांचा विषय झालेला ग्रंथ, विवेचनासाठी घेऊन त्यांनी आपले ''धर्मकीर्तन'' विस्तारले आहे. आपल्या आध्यात्मिक आत्मचिंतनाचे प्रतीतिपूर्ण उद्घाटन त्यांनी स्वतंत्रपणे ''अमृतानुभव'' ''चांगदेवपासष्टी'' स्फुट अभंग, पदे इत्यादींतून केलेले आढळते२. या आत्मचिंतनाचा किंवा आत्मसंवादाचा आवाका, मानवी प्रज्ञेची क्षितिजे ओलांडून नेणिवेच्याही पैलतीरापलीकडे झेपावणारा आहे. ''तुझिया निढळीं कोटिचंद्र प्रकाशे'' सारखे त्यांचे उद्गार हेच दर्शवितात. जाणकारीनेच -पण केवलपणे वाङ्मयाच्या क्षेत्रात वावरणाऱ्या आजच्या वाङ्मयप्रेमी व्यक्तीला या आलोकाचा पैस आपल्या आकलनाच्या कक्षेत आणणे, बव्हंशी कठीणच जाते. यासाठी भारतीय तत्त्वविचारांच्या व्यूहाची त्याला निदान तोंडओळख तरी असणे, अगत्याचे आहे.

ज्ञानेश्वरांनी आपले भाष्य ''ग्रंथोपजीवी'' व्यक्तींसाठी लिहिलेले आहे. ते ''आबालसुबोध'' करण्याचे आश्वासनही ज्ञानेश्वरीत दिलेले आहे. एखाद्याला या ग्रंथाच्या आकलनाचा ''अंतरंगअधिकार'' जरी प्राप्त करून घेता आला नाही, तरी तो यातील ''वाकुचातुर्याने सुखी होईल'' असेही ज्ञानेश्वर सांगतात. समकालीनांना व पुढील काळातील वारकरी पंथातील सर्वसामान्य गणल्या गेलेल्या व्यक्तीला वा समूहाला हा ग्रंथ पक्कि पांडित्याची कोणतीही कवचकुंडले नसतानाही आत्मसात करता आल्याचे वारकरी पंथाचा इतिहासच सांगतो.

हे सर्व खरे आहे, परंतु या क्षेत्रातील ही सर्व मंडळी आर्त, आध्यात्मिक ओढीमुळे तदनुषंगिक श्रद्धेमुळे यातील आशय भावनिक पातळीवरून आत्मसात करून घेण्यासाठी आसुसलेली होती. [३] त्यामुळे त्यांना हे शक्य झाले. [''एथ जीवें जरी नाहाल। तरी हेंचि कीरु होआल'' अ१८-१६६९)] त्या काळातील एकंदर वाङ्मयसंस्कृतीचे स्वरूपही या आकलनाला अनुकूल असेच होते.

अशी आर्त आध्यात्मिक ओढ नसलेल्या आणि केवलपणे आजच्या अर्थाने 'ग्रंथोपजीवी' असलेल्या व्यक्तीला [४] ज्ञानेश्वरीतील वाग्विलास मोहित करील-करतोही. त्याच्या दृष्टीने हा लाभही काही कमी महत्त्वाचा नसतो, किंबहुना हाच लाभ विशेष महत्त्वाचा गणला जातो; आणि आजच्या काळात याच अंगाने ज्ञानेश्वरीचे विशेष कौतुकही झालेले आढळते. * तथापि या ग्रंथाचे या पातळीवरील आकलनही समृद्ध आणि चोखंदळ होण्यासाठी, या आकलनाला भारतीय तत्त्वविचारांच्या अभ्यासाची जोड मिळणे, मिळवून देणे, गरजेचे आहे. त्याखेरीज ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारासाठी आवश्यक असलेली बैठक सज्ज झाली, असे म्हणता येणार नाही.

आणखी असे की, ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यशास्त्रविषयक संकल्पना, त्यांच्या सर्वच ग्रंथांत विशेषतः ज्ञानेश्वरीत वैपुल्याने व प्राचुर्याने विखुरलेल्या आढळत असल्या तरी ज्ञानेश्वरांनी त्याची मांडणी शास्त्रकाराच्या भूमिकेवरून केलेली नाही. त्यांचे हे प्रकटन उत्स्फूर्त, प्रसंगोपात अवतरलेल्या वचनांच्या स्वरूपात व स्फुट प्रकारचे आहे. ज्ञानेश्वरांसारख्या वाग्गेयकाराचे हे प्रचीतीचे बोलणे असल्यामुळे व पुढील काळातील मराठी संतसाहित्याला ते मार्गदर्शक व प्रेरक ठरलेले असल्यामुळे त्यांच्या या प्रसंगोपात काढलेल्या उद्गारांनाही मराठी साहित्यविचारात अनन्यसाधारण महत्त्व आहे, यात शंका नाही. तथापि या

---

* 'ज्ञानेश्वरांचे श्रोतृसंवाद' (१९७५) डॉ. द.भि. कुलकर्णी, ज्ञानेश्वर-काव्य आणि काव्यविचार (१९७७) डॉ. व.दि. कुलकर्णी, 'अरूपाचे रूप' (१९७८) ल.ग. जोग. इत्यादी.

उद्‌गारांच्या स्फुट प्रकृतीमुळे त्यांची काटेकोरपणे शास्त्रीय परिभाषेत मांडणी करणे अवघड आहे, ही वस्तुस्थिती विसरून चालणार नाही.

या सर्व उद्‌गारांचे- प्राधान्याने ज्ञानेश्वरीतील एतद्विषयक उद्‌गारांचे एकत्रीकरण करून त्यांची शास्त्रीय पद्धतीने पहाणी करण्याचा प्रयत्न आजवर काही अभ्यासकांनी केल्याचे आढळते. [५] उपक्रम या दृष्टीने तो स्वागतार्हही म्हणता येईल.

तथापि हे उपक्रम या बाबतीतील अपेक्षांची परिपूर्ती करण्याच्या दृष्टीने अपुरे ठरतात. याचे महत्त्वाचे कारण, ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यनिर्मितीला आणि तदनुषंगिक, चिंतनाला जो अध्यात्माचा पाया आहे, त्याला या मंडळींच्या विचारात बहुंशी डावलले गेले आहे. यामुळे वाङ्मयनिष्ठ अंगांनी केली गेलेली ज्ञानेश्वरसाहित्यविचारची याप्रकारची पाहाणी, ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचाराला आवश्यक ती संदर्भचौकट पुरविण्यास असमर्थ ठरते.

ही पाहणी किंवा हा उपक्रम, विशेष फलदायी न होण्याचे आणखी एक कारण म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्या साहित्याचा परामर्श घेताना, मार्गदर्शनासाठी बहुतेक विमर्शकांनी विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्राचा वाजवीहून अधिक प्रमाणात केलेला आश्रय.

विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्र ज्ञानेश्वरांना अपरिचित नव्हते. [६] या शास्त्रातील ''भाव'', ''रस'' इत्यादी संज्ञांचे उपयोजनही ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यात आढळते, पण त्यांचे या संदर्भातील सारे अन्वयार्थ नेहमीच संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या पठडीत बसतातच, असे नाही. उदाहरणार्थ, ज्ञानेश्वरीत वारंवार येणारी ''रस'' ही संज्ञा. एका बाजूने ती संस्कृत साहित्यशास्त्राशी निगडित असली तरी ती अधिकतर प्रमाणात कार्यकर होते ती आध्यात्मिक क्षेत्रातील अत्युच्य अनुभूतीच्या संदर्भात [६अ] तीच स्थिती ''भाव'' या संज्ञेची. ज्ञानेश्वरीत ही संज्ञा विविध अर्थांनी उपयोजिली गेली आहे. ज्ञानेश्वरीचे मूळ नावच ''भावार्थदीपिका'' असे आहे. येथील हा ''भावार्थ'' आणि संस्कृतमधील ''भावार्थ'' नेहमीच एक नसतात. [७] ''श्लेष'' या शब्दाचीही तीच स्थिती. [८]

मुख्य म्हणजे संस्कृत साहित्यशास्त्राने पुरस्कृत केलेली काव्यकारणे, काव्यप्रयोजने, काव्यलक्षणे ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारात गौण ठरतात. विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्राचा जो अनुबंध आहे, तो प्रामुख्याने ''त्रैगुण्योद्भव लोकचरिताशी'', त्या त्या काळातील अभिजनांच्या परितोषाशी, शृंगार, वीर, करुण, रौद्र इत्यादी रसांशी. येथील काव्यप्रयोजनांत सामान्यतः ''यशसे, अर्थकृते, व्यवहारविदे'' इ. सारख्या प्रयोजनांना प्राधान्य आहे. संतसाहित्याप्रमाणे विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्रात लेखकाच्या चारित्र्यशुद्धतेवर

कटाक्षाने भर नसतो.

ज्ञानेश्वरांच्या लेखनाचा प्रवास बव्हंशी याच्या उलट दिशेने होणारा. ''त्रैगुण्योद्भवते''पेक्षा ''निःस्त्रैगुण्यते''ला महत्त्व देणारा. ''आपरितोषाद्विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम्'' अशी प्रतिज्ञा न करता, ''मराठीचिये नगरीं ब्रह्मविद्येचा सुकाळ'' कसा होईल, याची सातत्याने काळजी वाहणारा. मानवाची संसारदुःखे नष्ट करणे, ९ ''दुरितांचे तिमिर'' दूर सारणे, हे या साहित्याचे प्रमुख उद्दिष्ट आहे. आध्यात्मिक स्वरूपाच्या साहित्यविचारात संसारातील सुखदुःखांचे केवलपणे चित्रण करणे, हा हेतूच नसतो; तर या दुःखाचा सहजपणे निरास करून त्याच्या अतीत होण्याची शुचिष्मंत नैतिक क्रिया कशी संभवते, हे प्रतीतिगोचर करण्यावर भर असतो. १० यामुळे कलेच्या माध्यमातून जाग्या होणाऱ्या ऐंद्रिय संवेदनांना विविधप्रकारे जाग आणून हे साहित्य थांबत नाही, तर त्यातून निर्माण होणाऱ्या रजोगुणांचे निर्मूलन होऊन त्यांची सात्त्विक गुणात कशी परिणती होईल, यावर ते भर देते. यामुळे जे साहित्य आस्वादकाला सात्त्विक शांती मिळवून देण्यास मदत करते, त्यालाच ज्ञानेश्वरांनी विशेष महत्त्व दिले आहे. ज्ञानेश्वरीत ''शृंगाराच्या माथां पाय ठेवणाऱ्या'' शांतरसाचा जो गौरव केला आहे, तो या दृष्टिकोनातूनच. हे सारे लक्षात घेतल्यास विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्र आणि ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार यांचे गोत्र कसे एक नाही, हे स्पष्ट व्हावे.*

''ज्ञानेश्वरी'' तील शैलीत संस्कृतप्रचुर शब्दांचा खूपच भरणा आहे. ''नागर पदबंधाचा'' ते वारंवार आणि कौतुकाने उल्लेखही करतात. डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांनी आपल्या ''ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ती'' या ग्रंथात ''नागर म्हणजे शिष्ट, सभ्य, सुसंस्कृत वृत्तीच्या लोकांना आदरणीय वाटणारे, नगरातील सुसंस्कृत वातावरणाला शोभा प्राप्त करून देणारे म्हणजेच विदग्ध. नागर पदबंध म्हणजे विदग्ध पदबंध, विदग्ध विन्यास. ग्राम्य संस्कृतीत रसिकपणाचा आळ कोठून होणार आहे ?'' असे म्हटले आहे. (पृ. ५९) ''सुसंस्कृत वागण्याला नागर म्हणतात'' असाही खुलासा ते करतात. (पृ. ६०)

---

* ''ज्ञानेश्वरांचे रहस्य समजावून घेणाऱ्याला रससिद्धान्त वा अलंकार प्रकार यांचा उपयोग अगदी नाममात्र आहे. मूळ महाभारतातील कृष्णार्जुन संवादाचा प्रसंग व त्याला ज्ञानेश्वरांनी नाट्यात्मक भूमिकेवरून भरलेला वेगळाच रंग, ज्ञानेश्वरीतील उपमा दृष्टान्तांच्या महास्तोत्राने कृष्णार्जुन संवादाला आलेला वक्तृत्वाचा ढंग.... वेदान्तालाही आलेली रमणीयता, या सर्व सौंदर्यांगांचा विचार संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या व्याकरणप्राय कोष्टकांनी होणे शक्य नाही.''

–श्री. के. क्षीरसागर 'टीकाविवेक' पृ. ४९८.

डॉ. वाळिंबे यांचे हे म्हणणे सर्वसाधारणपणे मान्य होण्यासारखे आहे. स्वतः ज्ञानेश्वरांनी ''नगरांतरीं वसिजे। तरी नागरचि होईजे'' असे उद्‌गारही काढलेले आहेत. ''गावढा'' हा अडाणीपणाचा निदर्शक शब्दही ते काही वेळा वापरतात.[११] यावरून एकंदरीने ''नागर'' ही संज्ञा सुसंस्कृत शैलीशी, वृत्तीशी संबंधित आहे, असे सकृद्‌दर्शनी तरी वाटते.

पण याबरोबरच या बाबतीतील आणखीही काही मुद्दे विचारात घेणे जरुरीचे आहे : (१) या ग्रंथाचे मुख्य प्रयोजन ''गीते''तील तत्त्वविवेचन ओवीसारख्या देशी छंदातून ''आबालसुबोध'' करणे हे आहे. आपले म्हणणे ''स्त्रीशूद्रादींच्या प्रतिभेत'' कसे ''सामावले'' जाईल, हे पाहण्यावर ज्ञानेश्वरांचा कटाक्ष आहे. येथे फक्त प्रतिष्ठित विदग्धांच्या नागर आवडीनिवडींचा, कौतुकाचा प्रश्न नसून सर्वांनाच खुले केले गेलेले हे एक मुक्तीचे महाद्वार आहे. ''एथ भलतेण सम्दावे नहावें'' ही धारणा आहे. (२) ज्ञानेश्वरांनी संस्कृत भाषेच्या बरोबरीने मऱ्हाठी बोलीचा व प्राकृत भाषेचाही वारंवार गौरव केलेला आहे. ''देशी आणि संस्कृत वाणी। एका भावाचा सुखासनीं शोभती'' असे म्हटले आहे. [ज्ञानेश्वरी १०, ओवी ४४]. किंबहुना या संदर्भातील येथील साऱ्याच ओव्या महत्त्वाच्या आहेत.[१२] ''ऐसेनि नागरपणें। बोलु निमे तें बोलणें'' (७।२०५). येथील ''नागर'' शब्दाचा अर्थही यादृष्टीने लक्षणीय आहे.

तात्पर्य, ''नागर पदबंध'' चा अर्थ केवलपणे नेहमीच्या सांप्रदायिक ''विदग्धते''शी अन्वित करणे, युक्त ठरत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या वृत्ति-प्रवृतींचे, त्यांच्या ग्रंथलेखनप्रयोजनाचे एकंदर स्वरूप विचारात घेतल्यास ''नागरत्वा''चा संबंध केवलपणे विदग्ध शैलीशी नसून तो मुख्यतः अध्यात्मप्रवण उत्कट मनोवृत्ती असण्या-नसण्याशी आहे, असे आढळून येईल. कारण देवदुर्लभ असे विश्वरूपदर्शन समोर ठाकले असतानाही ते नको म्हणणाऱ्या, नेहमीचे चतुर्भुज रूपच धारण कर, असा श्रीकृष्णाजवळ हट्ट धरणाऱ्या अर्जुनाला उद्‌देशून ''गावढा'' असा शब्दप्रयोग ज्ञानेश्वरीत केला गेला आहे.[१३] सात्त्विक वृत्तीचा अव्हेर करून राजस वृत्तीतच रममाण होणाऱ्या व्यक्तींना उद्‌देशून ज्ञानेश्वरांनी ''गांवारू'' असा शब्दप्रयोग योजला आहे.[१४]

आणि याच्या उलट ''नागर'' शब्दाचे उपयोजन काही ठिकाणी अध्यात्मदृष्ट्या महत्त्वाच्या असलेल्या प्रसंगांना उद्‌देशून केले आहे.[१५] आणि नागर बोलण्याची अंतिम कसोटी ''बोलू निमे ते बोलणे'' ही दिली आहे.[१६] आणि ज्यांना ग्रंथाचे स्वारस्यच कळत नाही, त्यांना उद्‌देशून ''प्राकृत'' ही संज्ञा उपयोजिली आहे. (''वायसीं चंद्रु नोळखिजे। प्राकृतीं ग्रंथ नेणिजे'' ज्ञाने. ६.२९) प्रस्तुत स्थळी ''प्राकृत''चा अर्थ, प्रकृतीच्या केवलपणे अधीन असलेले, असा आहे. जे याप्रकारे अधीन होत नाहीत, तेच खऱ्या अर्थाने मुमुक्षू

असतात, ते सांप्रदायिक दृष्टीने विद्वान नसले तरी सुसंस्कृत ठरतात. कारण त्यांना ''प्रकृती'' ची पायरी ओलांडून वर जावयाची ओढ असते. यामुळे 'ज्ञानेश्वरी'च्या संदर्भात, 'नागर' ही संज्ञा मुख्यतः अध्यात्मप्रवणतेशी आणि अनागर किंवा ''गावढा''ही संज्ञा तद्विरोधी वृत्तीशी अन्वित आहे, हे स्पष्ट व्हावे.

डॉ. वाळिंबे यांच्या विवेचनात या साऱ्या वस्तुस्थितीकडे बव्हंशी दुर्लक्ष झालेले आहे. याचे कारण, ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यदृष्टीचा विचार करताना, त्यांनी केवलपणे विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्राला अनुसरून ''विदग्ध'' ''नागर' इत्यादी शब्दांवर दिलेला अवाजवी भर, हे तर आहेच. पण याचे याहूनही महत्त्वाचे कारण म्हणजे डॉ. वाळिंबे यांनी ''ज्ञानेश्वरी''तील अध्यात्मविषयक विचारांनाच दिलेले गौणस्थान !

अन्यथा, ''कवित्वाच्या बाबतीतील हा अलौकिक आत्मविश्वास सिद्धांताच्या बाबतीत ज्ञानेश्वरांनी दाखविलेला नाही. आपल्या कवित्वाची विलक्षण खात्री, परंतु तात्त्विक प्रतिपादनाच्या व सिद्धांताच्या प्रस्थापनेच्या बाबतीत मात्र अधीर साशंकता असा प्रकार झाला आहे.'' असे जे उद्‌गार त्यांनी काढलेले आहेत, ते काढले नसते.[१७] वस्तुतः येथे ही ''अधीर साशंकता'' नाही. तपोभूमीप्रमाणे अध्यात्मभूमीतही प्रवेश करताना अतिशय विनीत भावनेने प्रवेश करावा लागतो, या वस्तुस्थितीचे ते नग्न निदर्शन आहे. अन्यत्र त्यांनी या संदर्भात आत्मविश्वासाने भरलेले पूर्णत्वाचे कितीतरी उद्‌गार काढलेले आहेत. (मी पूर्णु जाला श्रीनिवृत्ती। आता आणीन व्यक्ती। गीतार्थु तो अ.१७।२०) (''माझे नीच नवे श्वासही प्रबंध होआवे'' (अ.१८।१७।१३) यासारखे उद्‌ग

ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचाराच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वरांनी पुरस्कारलेल्या नागर पदबंधाच्या संदर्भात येथे आणखी एक प्रश्न उपस्थित होतो, तो म्हणजे ज्ञानेश्वरांना आपले विवेचन समाजातील प्राकृतांसकट सर्वच स्तरांतील व्यक्तींना उद्देशून जर करावयाचे होते, तर त्यांच्या शैलीत ही जी संस्कृतप्रचुरता आढळते, तिची कारणे काय ? हा.

या प्रश्नाचे उत्तर एकच एक दिशेने विचार करून हाती लागेल असे वाटत नाही. त्यासाठी यादवकालीन एकंदर सांस्कृतिक पर्यावरण, तत्कालीन मराठी भाषेची स्थिती-गती, ज्ञानेश्वरांचा श्रोतृवृंद, ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिपाद्य विषयाची आध्यात्मिक उंची, आणि भाष्यासाठी गीतेसारखा घेतलेला परंपरापूज्य संस्कृत ग्रंथ; या ग्रंथात आलेल्या विविध पारिभाषिक संज्ञा, त्यांचे वजन, ज्ञानेश्वरांच्या अध्ययनात, चिंतन-मननात, सातत्याने विहार करणारी संस्कृतविद्या, संस्कृतशैली; या सर्वांचाच साकल्याने विचार करावा लागेल.

ज्ञानेश्वरांच्या लेखनाची प्रयोजने त्यांच्या निरनिराळ्या ग्रंथांत निरनिराळ्या

प्रकारे प्रकट झालेली आहेत. (या दृष्टीने ''अमृतानुभव'' आणि ''हरिपाठ'' यांची तुलना करता येण्यासारखी आहे.) ज्ञानेश्वरीपुरताच विचार करावयाचा झाल्यास ''भगवद्गीते''त अवतरलेले वेदोपनिषदांतील अत्युच्च कोटीचे जे आध्यात्मिक वैभव आहे, ते गीताभाष्याच्या निमित्ताने त्या आध्यात्मिक वैभवापासून दीर्घकाल वंचित राहिलेल्या समाजाला त्यातील रसरहस्य प्रतीतिगोचर करून देणे, हे ज्ञानेश्वरांचे येथील उद्दिष्ट आहे. आणि तेही त्याकाळी ज्ञानक्षेत्रात विशेष मान्यता नसलेल्या मराठी भाषेच्या माध्यमातून, या माध्यमाला हा नवा आशय समर्थपणे पेलण्याची क्षमता प्राप्त करून देऊन.

हे आध्यात्मिक वैभव मुळांत संस्कृत भाषेत असल्यामुळे यातील सारे ऐश्वर्य मराठीत संक्रान्त करावयाचे तर प्रगल्भ संस्कृतसरणीचे काही प्रमाणात तरी अवलंबन करणे, आवश्यक होते. अन्यथा त्याला अभिप्रेत ती प्रतिष्ठा, वजन, छंदोमयता, सुश्लिष्टता लाभली नसती. कारण यादवकालातील साराच उच्च ज्ञानव्यवहार संस्कृताश्रयीच होता. *(महानुभाव कवींची ही रचना या दृष्टीने पाहावी.) तत्कालीन सर्वसामान्य स्तरातून आलेल्या श्रोत्याचा आत्मविश्वास वाढण्यास त्याची मानसिक प्रगल्भता वृद्धिंगत होण्यास, त्याचे मूळचे चातुर्य शहाणे करण्यास, या मांडणीमुळे साहाय्यच होणार होते. मराठी भाषेच्या विकासाला, ती अधिक प्रगल्भ, बलशाली होण्यालाही या उपक्रमाचे साहाय्य होणार होते. आध्यात्मिक भाषा प्रतीतिगोचर होण्याच्या दृष्टीने तीत मंत्रात्मकता प्रविष्ट होणे अगत्याचे असते. या संस्कृतप्रवण शैलीमुळे हेही उद्दिष्ट सफल होत होते. समाजशास्त्रीय भाषेत ज्याला ''Sanskritization'' ची प्रक्रिया म्हणतात, त्याचाही हा एक भाग होता. 'सामान्य' मानल्या जाणाऱ्या लोकांना साध्या भाषेत सांगितले पाहिजे, या म्हणण्याचा अर्थ केवलपणे त्यांना सदैव बालबोध पातळीवर ठेवले जावे, असा नव्हे; तर त्यांना हळूहळू प्रगल्भ पातळीवर नेणे, असा आहे.

आपल्या ग्रंथलेखनाचे एकंदर प्रयोजन विचारात घेऊन ज्ञानेश्वर आपल्या शैलीचा एक स्तर उपमा, दृष्टान्तांच्या आधारे नेहमीच्या जीवनव्यवहाराशी अनुबंधित करतात, आणि दुसऱ्या बाजूने या जीवनव्यवहाराला उंच आध्यात्मिक पातळीवर कसे नेता येईल, याचेही अनुसंधान त्यांच्यासमोर असते. यामुळेच ज्ञानेश्वरीत जीवनव्यवहार आणि आध्यात्मिक अनुभूती यांचे एक श्रेष्ठ रसायन सिद्ध होते. पर्यायाने याहीमुळे या शैलीसंबंधात प्राकृत आणि संस्कृत यांची

---

* देव वा राजांच्या बिरुदावल्या किंवा पंढरपूरच्या एक-दोन शिलालेखांचे लेखन संस्कृतमध्ये असणे, किंवा ज्ञानेश्वरांनी 'अमृतानुभवा'तील नमन संस्कृत श्लोकांत करणे, हे याचेच द्योतक.

विविध पद्धतीची रंगतदार मिश्रणे एकत्र आलेली आढळतात, ती आस्वादकाला आकृष्ट करतात आणि चिंतनशीलही बनवितात. पार्थिवांची अपार्थिवांशी गाठ घालण्यास मदत करतात. ज्ञानेश्वरांनी मराठी सारस्वतात एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर केलेला हा उपक्रम किती यशस्वी झाला, त्याची साक्ष वारकरी संप्रदायाचा इतिहासच देतो. जनाबाई वा तुकाराम यांच्या शैलीचा या दृष्टीने विचार करून पाहण्यासारखा आहे. तुकारामांनी संस्कृत शब्दांचे आपल्या काव्यातून बरेच उपयोजन केलेले आहे, हे जाणकारांना ज्ञातच आहे. [१८]

ज्ञानेश्वरांनी वर निर्दिष्ट केल्याप्रमाणे आविष्कारदृष्ट्या विशिष्ट कारणांसाठी विदग्ध संस्कृत शैलीचे काही एका प्रमाणात अवलंबन केलेले असले तरी आशयाच्या बाबतीत ज्ञानेश्वरांचे साहित्य तसे संस्कृत साहित्याचे अनुसरण करीत नाही. [१९] विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्रातील काव्यानंद-मीमांसा ही भारतीय परंपरेचाच एक भाग असल्यामुळे साहजिकच आध्यात्मिक स्वरूपाच्या आनंदाचाही (''ब्रह्मानंदसहोदर'') प्रयोजनदृष्ट्या यात उल्लेख येतो. चतुर्विध पुरूषार्थांचेही संदर्भ आढळतात. कोणत्याही अव्वल दर्जाच्या साहित्याप्रमाणे कालिदासासारख्या विदग्ध संस्कृत कवीच्या साहित्याला उदात्त जीवनमूल्यांचा स्पर्श आहेच; पण ज्ञानेश्वरांप्रमाणे हे साहित्य ''दिसो परतत्त्व डोळां। .....रिघो महाबोधसुकाळा। माजिं विश्व'' (ज्ञाने. १३.११५६/) अशी झडझडून प्रतिज्ञा करणारे नाही. कारण मूलतः या दोन साहित्यकारांच्या प्रेरणा आणि प्रयोजनेच भिन्न आहेत. एक लौकिकाधिष्ठित आहे तर दुसरे अध्यात्मनिष्ठ अलौकिकाचा ध्यास असलेले.

कमी-अधिक प्रमाणात ज्ञानेश्वरांच्या साहित्याचे नाते सर्वच संस्कृतसाहित्याशी असले तरी ते सर्वाधिकपणे अनुबंधित आहे ते प्राचीन संस्कृत-साहित्याशी, वेदोपनिषदांशी, ''महाभारता'' सारख्या आर्ष ग्रंथाशी. या साऱ्यांतून परंपरेबद्दलची ज्ञानेश्वरांची आदरबुद्धीच प्रकट होते. ''नाहि श्रुतिपरौती माउली जगीं'' (ज्ञाने. १६.४५९/) यासारख्या कृतज्ञतापूर्ण शब्दांत ती व्यक्तही झाली आहे.

परंतु त्यांची ही आदरबुद्धी सांप्रदायिक नाही. ती डोळस व व्यापक जीवनपरिवर्तनाशी निबद्ध झालेली आहे. यामुळेच त्यांनी वेदांची वर्णविषयक पक्षपाती दृष्टी-वेदांबद्दल पूर्ण आदर बाळगूनही- स्पष्टपणे नमूद केलेली आहे. [२०] आणि वेदांचे सारे रहस्य ज्या ग्रंथात ग्रथित झालेले आहे आणि जो ग्रंथ चारही वर्णांचे मोकळेपणे स्वागत करतो, त्या भगवद्गीतेला त्यांनी गौरविले आहे. किंबहुना, यासाठीच त्यांनी तिला आपला भाष्यविषय बनविले आहे. [२१]

साहित्यविचारात पुष्कळदा परंपरा आणि परिवर्तनप्रवणता यांचे नाते कोणत्या प्रकारचे असणे इष्ट ? हा वादाचा विषय झालेला आढळतो. आजच्या गतिमान

जीवनात तर परंपराविद्रोहाला धार प्राप्त झाली आहे. परंतु या बाबतीतला कोणताही एकांडा दृष्टिकोन साहित्याची कक्षा व्यापक करण्यास असमर्थ ठरतो, असे एकंदर साहित्यव्यवहारातून प्रतीत होते * या दोहोंच्या यथोचित युतीतूनच साहित्याला सकसपणा प्राप्त होत असतो. याची जाणीव व अनुसरण ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारात व साहित्यविषयक आचारातही आढळते. परंपरेची बलसंपन्नता आत्मसात करताना, त्यातील सांप्रदायिकता ते वर्ज्य करतात. परंपरेचा नवतेशी समुचित समन्वय साधतात.

श्रेष्ठ ग्रंथकार या दृष्टीने महर्षी व्यासांचा आदर्श ज्ञानेश्वरांसमोर आहे. व्यास महर्षींनी जगाला गीताग्रंथ उपलब्ध करून दिल्याबद्दल त्यांच्या बद्दलचा कृतज्ञताभाव ज्ञानेश्वरीत वारंवार प्रकट झालेला आढळतो. यावरून हे स्पष्ट होते की ज्ञानेश्वरांचा वाङ्मयक्षेत्रातील जो ऋणानुबंध आहे, तो व्यासांसारख्या परंपरापूत पण क्रांतदर्शी, तत्त्वप्रवण, जीवननिष्ठ, असांप्रदायिक अशा महाकवीशी. हे वाङ्मयकुल अधोरेखित होण्याच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वरीतील प्रास्ताविकाचा साराच भाग लक्षणीय आहे. यात वेदोपनिषदांच्या जोडीने स्मृती, पुराणे, षड्दर्शने इत्यादींचाही उल्लेख येतो. श्रीगणेश आणि शारदा यांना केलेल्या वंदनांतून शास्त्र आणि काव्य या दोहोंबद्दलची त्यांची निष्ठा व्यक्त होते. या दोहोंचीही युती ''महाभारत'' या ग्रंथामध्ये असल्यामुळे आणि ''भगवद्गीत'' हा महाभारताचाच भाग असल्यामुळे महाभारताला त्यांनी ''काव्याचा रावो'' असे संबोधले आहे; कारण यात व्यावहारिक जीवनातील गुंतागुंतीच्या स्वरूपदर्शनाबरोबर उदात्त जीवनमूल्यांचेही एकत्र दर्शन घडते. हा या ग्रंथाचा असाधारण विशेष आहे. [२२] म्हणूनच या ग्रंथाला ज्ञानेश्वरांनी ''धर्माचे माहेर'' ''सज्जनांचे जिव्हार'', ''शारदेचे लावण्यभांडार'', ''कलाकौतुकांचे जन्मस्थान'', ''प्रमेयहानिधी'' अशी स्तुतिसुमने समर्पित केली आहेत. आणि [२४] अखेरीस ''म्हणौनि जें भारतीं नाहीं। तें नोहे लोकीं तिहीं।'' (ज्ञाने. १.४७) अशी ग्वाहीही देऊन ठेवली आहे. आणि हे सारे असून त्याबरोबरच श्रोत्यांचे दोष सहजपणे दूर करण्याची महाभारताची क्षमताही त्यांनी उल्लेखिली आहे. [२३] ज्ञानेश्वरांचे श्रेष्ठ ग्रंथाचे निकष कोणते होते, याची यावरून कल्पना यावी. निर्मिती कशी असावी, याबरोबरच निर्मिती कशी नसावी, हेही विश्वामित्राच्या प्रतिसृष्टी निर्माण करण्याच्या प्रयत्नाचे उदाहरण

---

* उदाहरणादाखल, म.मो. कुंटे यांच्या 'राजा शिवाजी' काव्याचे उदाहरण घेता येईल. मराठी कवितेतील संस्कृतचे स्तोम कमी करण्याच्या भरात त्यांनी दुसऱ्या टोकाला जाऊन जी व्यावहारिक गद्याची अतिरिक्त योजना, या काव्यात केली; ती वैरस्यकारक ठरली.

देऊन ते निर्दिष्ट करतात. २४

ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारात वेदोपनिषदे, महाभारत, गीता इत्यादींचा जोडीने मध्ययुगातील भक्तितत्त्वाचेही काही घटक समाविष्ट झालेले आहेत. या दृष्टीने त्यांनी गीतेच्या नवव्या अध्यायाच्या आधारे केलेला 'नामघोषगौरव' विशेष लक्षणीय आहे. ''नवमीचिये बोलणें। नवमीचिया ऐसें मी म्हणे।'' (ज्ञाने. १०.३८) असे स्वतःच त्यांनी या अध्यायाबद्दल म्हणून ठेवले आहे. कारण या भक्तितत्त्वाला आधार ''नाम तोचि देव'' हा असतो. किंबहुना, नाम हे देवाहूनही श्रेष्ठ ठरते. ही नाममहती ''हरिपाठा''च्या अभंगांतून प्रकर्षाने प्रकट झाली आहे. (हरी मुखें म्हणा हरी मुखें म्हणा। पुण्याची गणना कोण करी।'')

रामायण, महाभारत, भक्तिसूत्रे आणि लोकसाहित्यातून आलेली ओवी अभंगासारखी 'आबालसुबोध' आविष्कारमाध्यमे, या साऱ्यांच्या रसायनातून ज्ञानेश्वरांचे साहित्य सिद्ध झालेले आहे. विद्वानांपासून अविद्वानांपर्यंत आणि श्रेष्ठांपासून कनिष्ठांपर्यंत सर्वांचीच त्यात कदर आहे. किंबहुना याप्रकारचे सारे भेदभावच ब्रह्मानंदाच्या महारसात कसे विसर्जित होतात, आध्यात्मिक बळाच्या आंतरिक आधारावर 'सर्वांभूतीं सर्वसुखीं' कसे होता येते, ''जो जें वांछील'' ते त्याला लाहण्याची क्षमता कशी प्राप्त होते, याचे दिग्दर्शन करण्यासाठीच हा ग्रंथनिर्मितीचा सारा 'सोहळा' ज्ञानेश्वरांनी मांडला आहे. या सोहळ्याचेही विविध प्रकार व पद्धती कशा असू शकतात, याचेही दिग्दर्शन ज्ञानेश्वरांची ग्रंथनिर्मिती करते. * उदाहरणार्थ, ''अमृतानुभव'' आणि ''हरिपाठाचे अभंग'' किंवा ''चांगदेवपासष्टी'' आणि स्फुट पदे यांतील आध्यात्मिक आशय अंतिमतः एकाच स्वरूपाचा असला तरी आविष्करपद्धतीत कितीतरी भिन्नता आढळते. कुठे शब्दमाध्यमाचे महत्त्व प्रकट होते (उदा. ज्ञानेश्वरी), तर कुठे त्याचे महत्त्व आणि मर्यादा (उदा. अमृतानुभव). यासाठी ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचाराचा परामर्श घेताना, केवळ ज्ञानेश्वरीवरच भर न देता, त्यांची ही सारीच ग्रंथसंपत्ती, तीतील तत्त्वविचारांची दिशा व आविष्कारपद्धती समोर ठेवली पाहिजे. तारतम्याने या साऱ्यांतील परिमाणबहुल संदर्भ विचारात घेतले पाहिजेत.

ग्रंथ कोणताही असला तरी ज्ञानेश्वरसाहित्यविचारात प्राधान्य असते, ते अर्थातच अध्यात्माला- त्याला प्रतीतिगोचर करणाऱ्या घटकांना, तदनुषंगिक आविष्कारपद्धतीला. यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारात जे मूलात्म महत्त्व आहे, ते अध्यात्म आणि साहित्य यांच्या परस्परानुप्रवेशी, परतत्त्वस्पर्शी घटकांना.

---

* ''सोहळा'' या शब्दातून कलानिर्मितीतील सोत्कंठता, उत्सवप्रवणता व समूहसहभाग सूचित होतो.

तदनुषंगिक मानसिक परिवर्तनशीलतेला.

''अध्यात्म आणि साहित्य'' यांचा हृदयसंवाद कसा घडून येतो ? 'वक्ता तो वक्ताचि नोहे श्रोतेनविण' असे का म्हणावयाचे ? इंद्रियांना अतिंद्रिय भोगण्याची क्षमता कशी आणि केव्हा प्राप्त होते ? बोलीतून 'अरूपाचे रूप' कसे प्रकट होते ? 'ज्ञानाचे बोलणे' कोणत्या कारणांनी 'रसाळ' होते? 'साहित्य' आणि 'शांती' एकत्र कशी आणि केव्हा विहार करू लागतात ? कारण असेल तर बोलावेच लागते, पण ''काजेविणही'' तोंड भरून का बोलावेसे वाटते ? बोललेलेच बोलले तरी किंवा ऐकलेलेच ऐकले तरी त्या बोलण्याला किंवा ऐकण्याला प्रतिक्षणी नव्या नव्या रूपांचे पल्लव कसे फुटतात ? 'सुखाचें सौभाग्य' कशाने परिपुष्ट होते ? तमोगुणांचे अष्टसात्विक भावांच्या दाटणीत कसे रूपांतर होते ? एका इंद्रियाच्या माध्यमातून केलेले ग्रहण सकलेंद्रियमोही कसे ठरते ? या किंवा यांसारख्या अन्य प्रश्नांचा मागोवा घेणे, हे ज्ञानेश्वरसाहित्यविचारात सर्वाधिक महत्त्वाचे. या प्रकारचे विचारधन एवढ्या मोठ्या प्रमाणात 'ज्ञानेश्वरी' खेरीज अन्य कोणत्याही मराठी ग्रंथात आजतागायत प्रकट झालेले आढळत नाही. ते किती महत्त्वाचे आहे, हे संतसाहित्याचा सारा इतिहासच सांगतो.

साहित्यविचारांची ज्ञानेश्वरप्रणीत दिशा पकडावयाची झाल्यास अध्यात्म आणि काव्य यांचे परस्परसंबंध कसे आणि केव्हा उदयाला येतात, हे पाहणे अगत्याचे ठरते. यासाठी प्राचीन वा मध्ययुगीन भारतीय साहित्य आणि कला यांच्याकडे दृष्टिक्षेप टाकावयास हवा. त्या दिशेने विचार करू लागताच असे दिसते की, या कालखंडातील साहित्याचा काही भाग लौकिक स्वरूपाचा आहे तर काही अध्यात्मप्रवण (Spiritual). हे लौकिकसाहित्यही तसे निखळपणे लौकिक नसते. परोक्षपणे त्यालाही अध्यात्मस्पर्श असतो. भारतीय शिल्प, चित्र, संगीत, नृत्य इत्यादी कलांतूनही साकल्याने याचाच प्रत्यय येतो. [२५]

अत्युच्च कोटीच्या आध्यात्मिक जाणिवेशी हृदयसंवाद साधू इच्छिणारी कलाप्रेरणा, कोणत्याही सांप्रदायिक धर्मसंकल्पनांपासून दूर असते. फलश्रुतिनिष्ठ साहित्य वा कथा (पोथ्या, पुराणे इ.) आणि शुद्ध अध्यात्मनिष्ठ वा गूढवादी, साक्षात्कारी (Mystic) साहित्य वा कला, यांच्या कोटीच (Categaries) वेगळ्या आहेत. (साचचि, बोलाचें नोहे शास्त्र। पै संसार जिणतें हें शस्त्र। आत्मा अवतरविते मंत्र। अक्षरें इये।। १५.५४३) या अध्यात्मनिष्ठ कलांचे पर्यावरण, परिवेष त्या त्या काळातील धर्मकल्पनांशी संबंध असले तरी ते देशकालपरिस्थितिनिरपेक्ष, विश्वात्मक, अनामिक अशा शुद्ध धर्मभावनेशी अंतिमतः अनुबंधित असते. [२६] या शुद्ध धर्मभावनेचे प्रयोजन व फलश्रुती स्पष्ट होण्याच्या संदर्भातच ज्ञानेश्वरांचे 'पसायदान' अवतरले आहे. ज्ञानेश्वरांनी

या संदर्भात उपयोजिलेला 'धर्मकीर्तन,' हा शब्दप्रयोग या दृष्टीने लक्षणीय आहे.

ही शुद्ध धर्मभावना जागृत होण्यासाठी व्यक्तिमनातील नित्याचा तार्किक गद्यव्यवहार हलके हलके दूर होऊन ऐंद्रिय संवेदनांना नवी आणि तरल पातळीवरून जाग-जाण यावी लागते. ''हृदयग्रंथी'' मोकळ्या व्हाव्या लागतात. जाणिवेचा प्रवास जाणिवेच्या ज्ञात कुंपणाचे उल्लंघन करून नेणिवेच्या दिशेने संचलित व्हावा लागतो. *

ही प्रक्रिया सुरू होण्याचे- करण्याचे विविध उपासनामार्ग भारतीय अध्यात्मविचारात ग्रथित केले गेले आहेत; यांत जसा योगमार्ग आहे, तसा कलामार्गही, किंबहुना कलामार्ग एक प्रकारचा योगमार्गच आहे. आणि इतर योगमार्गांच्या तुलनेने तो ''सुलभ'' आणि ''सोपा''ही आहे. कारण कलानिर्मितीची प्रवृत्ती मानवी स्वभावधर्मातच सनातन कालापासून भिनली आहे. [२७] तिचे प्रचोदन होते ते बाह्यवस्तूच्या (External Reality) संनिषकर्षामुळे. त्याला प्राप्त होणाऱ्या विशिष्ट रूपबंधामुळे. कलावस्तूंच्या विशिष्ट जडणघडणीमुळे. परिचितालाच अपरिचिताचे रूप लाभून [२८] (ज्ञानेश्वरीतील '' नवल रेखेची वाहणी'' किंवा ''उदैलिया भावा रूप/ करिता रसवृत्तीचे लागे वडप''। (ज्ञाने. १०.४५) हे ज्ञानेश्वरांचे उद्‌गार याचेच द्योतक साहित्याच्या रूपवर्णनात ज्ञानेश्वर जेव्हा ''उपमाश्लेष कोंदाकोंदी'' असा शब्दप्रयोग करतात, तेव्हा त्यात परिचिताला अपरिचित रूप देण्याची किंवा अपरिचिताला परिचित रूप देण्याची प्रक्रिया अंतर्भूत असते. कलेतील वा साहित्यातील अभिनवत्वाचा उगम होतो तो यातूनच. या दृष्टीने ''सादृश्यं उपमा भेदे' ही उपमा अलंकाराची व्याख्या बोलकी आहे. किंबहुना साऱ्याच अलंकारव्यवहारात किंवा प्रतिमाव्यवहारातही हे असेच घडत असते.

कोणत्याही कलाकृतीचा सकृद्दर्शनी चटकन जाणवणारा विशेष म्हणजे त्याचा सौष्ठवपूर्ण इंद्रियसंवेद्य घाट- रचनाबंध. साहित्याच्या बाबतीत 'अक्षरांची रसिक मेळवण' इंद्रियांनी मोहित करणारी अक्षरांची 'भांभ' १* आस्वादकाच्या मनात जे भाव-विचार- कल्पनांचे स्पंदन सुरू होते, तें यातूनच. निर्मितिप्रक्रियेतील आस्वादनप्रक्रियेतीलही प्रवासाचा हा प्रारंभबिंदू असतो. त्याचे 'प्रस्थान' सुबद्धपणे ठेवले गेले तरच या प्रवासाला अभिप्रेत दिशाकोन व गती प्राप्त होते.

---

* 'ज्ञाताच्या कुंपणावरून। उड्डाण करून। चिद्‌घनचपला ती जाते। जाते तेथे चकचकते। अंधुक आकृति 'तिज दिसती। त्या गाताती। निगूढ गीती।'' या केशवसुतांच्या 'ह्रपूर्ण्या' कवितेतील ओळींचे या संदर्भात स्मरण होते.

* (२ आणि ३ च्या तळटीपा पृ. २७ वर)

यामुळेच साहित्य-कलाविचारात रूपबंधाला विशेष महत्त्व प्राप्त झाले आहे. *२

साहित्यकृतीचा घाट वा रूपबंध एकप्रकारे सौष्ठवपूर्ण जडणघडणीच्या शिल्पाकृतीसारखा असतो, याचे भान ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविषयक विधानांत व निर्मितीत सातत्याने जाणवते. अठराव्या अध्यायाच्या शेवटी व्यासमहर्षींना शिल्पज्ञ (''व्यास सूत्री बळी'') आणि गीतेला 'प्रासाद' असे संबोधून, या प्रासादरचनेच्या पायापासून कळसापर्यंतच्या रेखीव बांधणीचा तपशील देऊन, गीतेच्या अठराव्या अध्यायाला 'कलशाध्याय' असे संबोधून, या शिल्पकल्पनेचे ज्ञानेश्वरांनी विशदीकरण केले आहे. ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीच्या संदर्भात उपयोजिलेली 'धर्मनिधान' ही संज्ञाही अशीच शिल्प, वास्तू, मंदिर, वापी, तीर्थकुंड यांसारख्या शिल्पात्मक वस्तूंशीच निबद्ध आहे. #

स्वतः ज्ञानेश्वरांनी गीतेतील सातशे श्लोकांच्या आधारे नऊ हजार ओव्यांचे जे 'देशिकार लेणे' निर्माण केले आहे, तेही पुन्हा साहित्याच्या शिल्पात्मक बंधाचे स्मरण करून देत राहते. साहित्य आणि त्याच्या रचनाबंधाचे वैशिष्ट्य, या वैशिष्ट्यातून प्रसवणारी सौंदर्यपूर्ण, भावप्रेरित स्पंदनक्रिया, या स्पंदनातून ते पुनःपुन्हा अधोरेखित करतात. आजच्या परिभाषेत साहित्यातील 'फॉर्म' चे महत्त्व ते स्पष्ट करतात. त्याला ''सारस्वताचे गोड झाड'' असे संबोधून या 'फॉर्म'ची स्थिरता, सेंद्रियता, प्रफुल्लता विकसनशीलता, चैतन्ययुक्तता, आनंदप्रदता, पुष्टिदायकता, संपन्न पल्लवितता, इत्यादींकडे अंगुलिनिर्देश करतात.

कलेचा किंवा साहित्याचा एकंदर गुणधर्म लक्षात घेऊनच ज्ञानेश्वरांनी आपल्या परतत्त्वस्पर्शी अनुभूतीच्या आविष्कारासाठी आणि तो 'आर्ता'पर्यंत पोचविण्यासाठी 'शब्द' या माध्यमाचा अवलंब केला आहे. आपले 'सारस्वताचे गोड झाड' वाढीस लावले आहे, ते पत्रपुष्पफलभारसंपन्न केले आहे. 'झाडा देईन प्रतिपर्दी'। ग्रंथार्थेशी'ची प्रतिज्ञा पूर्ण केली आहे. आपला हा सारा साहित्यव्यापार अध्यात्माशी कसा निगडित आहे, हे स्पष्ट करण्यासाठी त्याला

---

१ बुद्धीचिया जिभा। बोलाचा न चाखता गाभा।
अक्षरांचिया भांभा। इंद्रिये जीति।। - ज्ञाने. ७. २०२

* २ क्लाईव्ह बेलने कलेच्या संदर्भात उपयोजिलेले 'Significant Form' हे शब्द या दृष्टीने लक्षणीय आहेत.

\# तीरें संस्कृताची गहने। तोडूनि मऱ्हाठिया केली शब्दसोपानें।
रचिलीं धर्मनिधानें। श्रीनिवृत्तिदेवें ।। - ज्ञाने. ११.९
- या ओवीवर डॉ. रा. चिं. ढेरे यांनी केलेले भाष्य मुळातून पाहण्यासारखे आहे. ('शोधशिल्प' मधील 'धर्मकीर्तन' आणि 'धर्मनिधान' हा त्यांचा लेख.)

ज्ञानेश्वरीच्या शेवटी 'धर्मकीर्तन' असे संबोधले आहे.@

या आध्यात्मिक कलाविचारात हृदयशुद्धीला विशेष महत्त्व असल्यामुळे त्याची भारतीय साहित्यशास्त्रात ध्यानयोगाशी तुलना करण्यात येते. [३१] किंबहुना कलानिर्मिती आणि कलास्वाद हा एक ध्यानयोगच (meditative Process), विधिविशेष (ritual) (उदाहरणार्थ, ज्ञानेश्वरीतील 'वाग्यज्ञ' हा शब्द) किंवा पूजनपद्धती मानण्यात येतो. (गीतेला उद्देशून केलेला ''वाङ्मयी मूर्ती प्रभूची'' हा शब्दप्रयोगही या दृष्टीने लक्षणीय आहे.) योगमार्गात किंवा पूजाविधीत श्रद्धा आणि व्रताचारी वृत्ती यांना अग्रस्थान असते. आवाहन, प्राणप्रतिष्ठा आणि विसर्जन या क्रियांना पूजाविधीत जसे महत्त्व असते, तसे कल्पनात्मक निर्मितीतही. ''वाङ्मयतप' किंवा 'वाचातप' असा शब्दप्रयोग 'गीता' व 'ज्ञानेश्वरी' या दोन्हींतही येतो, तोही या साऱ्यांच्या अनुरोधाने विचारात घेण्यासारखा आहे. [३२] कलावंत हा स्वार्थनिरपेक्ष, शुद्धमनस्क, अनाग्रही, सौजन्यशील वृत्तीचा, सत्याला सहजपणे, थेटपणे आणि कलावृत्तीने सामोरा जाण्यात आनंद मानणारा असेल तरच त्याच्या वाणीला सत्य, शिव आणि सुंदर यांनी युक्त अशी कांतिमानता प्राप्त होते; किंबहुना ही श्रद्धाच मग सत्त्वगुणांनी मंडित होणाऱ्या साहित्याचे उगमस्थान ठरते. सर्जनशील बनते. प्रेमभावनेतही हा सर्जनशीलतेचा घटक असतोच.

तसे पाहिले तर जीवनयात्रेतील जे सारे श्रेयोमांगल्य अधिष्ठित असते ते श्रद्धा आणि निरपेक्ष प्रेम या दोन गुणांवरच. कलायोगात किंवा साहित्ययोगात या दोन गुणांना प्राधान्य प्राप्त होते, तेही यामुळेच.

मात्र साहित्येतर इतर सर्व कलायोग (शिल्प, चित्र, संगीत इ.) व 'साहित्ययोग' यांत एक महत्त्वाचा फरक असतो, तोही साहित्याचे एकंदर स्वरूप समजून घेण्याच्या दृष्टीने लक्षणीय आहे. इतर सर्व योगांत योग्य त्या दिशेने एका विशिष्ट पातळीवर जाता आले नाही, तर ती सारी योगक्रियाच तेवढ्यापुरती तरी विफल होण्याची भीती असते. साहित्ययोगात मात्र श्रद्धापूर्वक टाकलेले प्रत्येक पाऊल त्या त्या प्रमाणात फलदायीच ठरते. [३३] कारण या योगाचे मूलद्रव्य जी भाषा ती प्रत्येकाला त्याच्या त्याच्या परीने लहानपणापासून सहजपणेच अवगत झालेली असते. [३४] भाषेच्या माध्यमातून प्रत्येकालाच त्याच्या त्याच्या परीने, पद्धतीने आणि प्रकृत्यनुसार आविष्कार करण्याचा अधिकार प्राप्त झालेला असतो. 'राजहंसाचें चालणें। भूतळीं जालिया शाहाणें। आणिके काय कोणें। चालाविचेना।।' (ज्ञाने. १८. १६९२) असे जे ज्ञानेश्वरांनी टोकदार उद्‌गार काढले आहेत, व्यासमहर्षींप्रमाणे आपल्यालाही हा आविष्काराचा अधिकार आहे, असे जे म्हटलेले आहे, ते या दृष्टीने खूपच

@ किंबहूना तुमचें केलें। धर्मकीर्तन हें सिद्धी गेलें।
येथ माझें जी उरलें। पाइकपण।। - ज्ञाने. १८/१७७१.

बोलके आहे. प्रश्न भाषेचा नसून निष्ठेचा असतो. या निष्ठेच्या आधारे ''अरुणु आंगाजवळिके। म्हणौनि सूर्यातें देखे। मा भूतळींची न देखे। मुंगी काई।। इयालागीं आम्हां प्रकृतां। देशिकारे बंधे गीता। म्हणणें हे अनुचिता। कारण नोहे।।'' (ज्ञाने. १८-१६९८ व १६९९) अशी ग्वाही ज्ञानेश्वर सामान्यांना देतात, आविष्कार-स्वातंत्र्याचा पुकार करतात, तो आत्माविष्काराच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. कारण आविष्कारामुळे आत्ममुक्ततेची आणि स्वेतरसंबंधनिर्मितीची प्रक्रिया सुरू होते. ती उभयपक्षी विमोचक ठरू शकते.

प्रत्येक व्यक्तीला त्याच्या त्याच्या परीने आणि प्रकृत्यनुसार आविष्काराचा हा अधिकार प्राप्त झालेला असला आणि तो त्याच्या त्याच्या पुरता फलदायी ठरत असला, तरी अशा व्यक्तींकडून निर्माण होणारी प्रत्येक साहित्यकृती कलादृष्ट्या अव्वल दर्जाची ठरते, असा याचा अर्थ नव्हे. हे भाग्य हजारोंतून एखाद्याच प्रतिभावंताच्या वाट्याला येणारे. यासाठी प्रतिभाबळ तर हवेच, पण या प्रतिभाबळाला माध्यमावरील प्रभुत्वाची, रचनाकौशल्याची, अस्सल जीवनचिंतनाची जोड मिळणेही आवश्यक असते. साहित्यशास्त्रात या सर्व गोष्टींचा उल्लेख आवर्जून केला जातो आणि तो योग्यच आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारात या प्रतिभागुणाला, साहित्यनिर्मितीस लागणाऱ्या कौशल्याला, व्यासंगाला किंवा या प्रकारच्या निर्मितीला पोषक वा पूरक ठरणाऱ्या विविध घटकांना स्थान नाही, असे नव्हे. पण त्यांचा साहित्यविचार या सर्वांच्याही पलीकडे जाऊन या गुणांच्या आदिकारणाचा वेध घेऊ इच्छिणारा आहे.

कलावंत किंवा साहित्यनिर्माता मूलतः निर्मितिप्रवण, साधक वृत्तीचा असणे, हे तर ज्ञानेश्वर अगत्याचे मानतातच, पण कलावंताच्या या साधनेची प्रत, गुणवत्ता, तो तो कलावंत निर्मन, निरहंकारी वृत्तीच्या कोणत्या स्तरावर उभा आहे, यावर मुख्यतः अवलंबून आहे, असा ज्ञानेश्वरांचा या बाबतीत अभिप्राय आहे. त्यांच्या या संदर्भातील एकंदर धारणेनुसार कलावंत हा श्रेष्ठ कलाकृतीचा निर्माता असतो, असे म्हणण्यापेक्षा तो श्रेष्ठ कलाकृतीचे माध्यम बनतो, 'निमित्त' होतो, असे म्हणणे अधिक उचित ठरते. तो निर्मिती 'करीत' नसून त्याच्या हातून ती 'होत' असते. [३५] कलाकृतीला आवश्यक असलेली स्पंदने, स्फुरणे, आकृतिबंध कलावंताच्या अंतःकरणात सहजपणे प्रविष्ट व्हावी लागतात. त्याचे 'हृदयाकाश सारस्वताने ओळून' यावे लागते. त्याचे मनच 'सारस्वत दुभण्या'चे केंद्र बनावे लागते. 'सकलशास्त्रे मुखातून स्वयंमे निघण्याची' अवस्था जन्माला यावी लागते.* ती त्याची त्यालाही काहीशी अननुभूत असते. 'प्रबंधनिर्मितीची (रचनात्मक मांडणीची) क्रिया श्वासोच्छवासाइतकी सहज,

---

* साक्षात्कारी व्यक्तीच्या बाबतीत तो बोलेल ते भजन, वागेल ती नीती, चालेल ती यात्रा, कशी ठरते; याचे जे वर्णन ज्ञानेश्वरीत येते, तेही या दृष्टीने लक्षणीय आहे.

सुलभ, प्राणभूत, नित्याची आणि तरीही निर्माता आणि भोक्ता या दोघांच्याही संदर्भात 'नित्यनूतन'रूप धारण करणारी व्हावी लागते. हे होण्यासाठी कलावंताच्या मनाने ''जो सर्व नेणिवां जाणिजे। मौनाचिया मिठीया वानिजे। कांहींचि नोहोनि आणिजे। आपणेयां जो।।'' (ज्ञाने. १६.१९) ची पातळी गाठणे आवश्यक असते. [३६] ही पातळी प्राप्त होण्याच्या संदर्भातच ज्ञानेश्वरांनी गुरुकृपेचा वारंवार [३७] आणि आवर्जून उल्लेख केलेला आढळतो.

पूर्वकालीन सर्वच भारतीय साधकांनी-कवींनी-कलावंतांनी स्वीकृत कार्यक्षेत्रातील आपल्या यशाचे श्रेय गुरुकृपेला किंवा ईश्वरकृपेला दिलेले दिसते. 'अहंते' पासून मुक्त होऊन निर्मम बनण्याचा, जाणिवेतून नेणिवेत प्रविष्ट होण्याचा हा एक परंपरापूत मार्ग आहे. एक प्रकारे ज्ञानेश्वरांनी या परंपरेचाच अवलंब केला आहे, असे म्हणता येईल.

परंतु ज्ञानेश्वरांनी केलेल्या या गुरुवंदनाचे वैशिष्ट्य असे की, या वंदनातून निर्मळ, निरहंकारी आणि तरीही ज्ञानसंपन्न वा कलासंपन्न होण्याची क्रिया कशी आकारित होते, याचा जो निरनिराळ्या पातळ्यांवरून त्यांनी तपशील दिलेला आहे, तो अतिशय महत्त्वाचा आणि दुर्मिळ स्वरूपाचा आहे. अव्वल दर्जाच्या कलावंताच्या निर्मितीच्या आंतरिक प्रक्रियेवर तो विविध अंगांनी प्रकाश टाकतो. ज्ञानेश्रांनी या संदर्भात एकलव्याचा केलेला उल्लेखही साभिप्राय आहे.

या दृष्टीने ज्ञानेश्वरीतील अध्याय बारा, तेरा आणि पंधरा, हे विशेषत्वाने विचारात घेण्यासारखे आहेत. पंधराव्या अध्यायाच्या प्रारंभीचे गुरुस्तवन साधकाच्या अहंकारमुक्तीची प्रक्रिया विशद करते. या अहंमुक्तीचे घटक कोणकोणते असतात, ते कोणकोणत्या क्रमाने विसर्जित होतात, हे गुरुपूजनाचा विधी तपशीलवार दिल्याने स्पष्ट होते. पंधराव्या अध्यायाच्या आरंभी आलेले गुरुपूजनाचे हे पुढील वर्णन पाहा :

आतां हृदय हें आपुलें। चौफाळूनियां मलें।
वरी बैसऊं पाऊलें। श्रीगुरूंचीं।।
ऐक्यभावाची अंजुली। सर्वेंद्रियकुड्मळीं।
भरूनियां पुष्पांजुळी। अर्घ्यु देवों।।
अनन्योदकें धुवट। वासना जे तन्निष्ठ।
तें लागलेंसे अबोट। चंदनाचें।।
प्रेमाचेनि भांगारें। निर्वाळूनि नेपुरें।
लेवऊं सुकुमारें। पदें तिये।।

घणावली आवडी। अव्यभिचारें चोखडी।
तियें घालूं जोडी। आंगोळियां।।
आनंदामोदबहळ। सात्त्विकाचें मुकुळ।
तें उमललें अष्टदळ। ठेऊं वरी।।
तेथें अहं धूप जाळूं। नाहं तेजें वोवाळूं।
सामरस्यें पोटाळूं। निरंतर।।
माझी तनु आणि प्राण। इया दोन्ही पाऊवा लेवऊं श्रीचरण।
करूं भोगमोक्षी निंबलोण। पायां तयां।।
इया श्रीगुरुचरणसेवा। हों पात्र तया दैवा।
जे सकळार्थाचा मेळावा। पाटु बांधो।।
ब्रह्मीचें विसवणेंवेन्ही। उन्मेख लाहे उजरि।
जे वाचेतें इयें करी। सुधासिंधु।।
पूर्णचंद्राचिया कोडी। वक्तृत्वा थापें कुरौंडी।
तैसी आणी गोडी। अक्षरांते।।
सूयें अधिष्ठिली प्राची। जगा राणीव दे प्रकाशाची।
तैसी वाचा श्रोतयां ज्ञानाची। दिवाळी करी।।
नादब्रह्म खुजें। कैवल्यही तैसें न सजे।
ऐसा बोलु देखिजे। जेणे दैवें।।
श्रवणसुखाच्या मांडवीं। विश्व भोगी माथवीं।
तैसी सासिन्नली बरवी। वाचावेली।।
ठावो न पवता जयाचा। मनेंसी मुरडली वाचा।
तो देवो होय शब्दाचा। चमत्कारू।।
जें ज्ञानासि न चोजवे। ध्यानासिही जें नागवें।
तें अगोचर फावे। गोठीमाजीं।।
येवढें एक सौभग। वळघे वाचेचें आंग।
श्रीगुरुपादपद्मपराग। लाहे जै कां।।

(ज्ञाने. १५- १ ते १७)

या ओव्या उलट आणि सुलट अंगांनी तपासत गेल्यास, त्या साहित्यनिर्मात्याच्या साहित्यनिर्मितिपूर्व, साहित्यनिर्मितिगर्भ मनोवस्थेशी आणि या मनोवस्थेतून उद्‌भवणाऱ्या अभूतपूर्व संपन्न साहित्यनिर्मितीच्या गुणवत्तेशी संबंधित असल्याचे जाणवते. जे ज्ञानाच्या किंवा ध्यानाच्याही कक्षेत येऊ शकत नाही, ते शब्दबद्ध कसे होऊ शकते ? एरव्ही जे वाणीलाच काय पण मनालाही अगोचर असते, ते सहजपणे शब्दांत ग्रथित होण्याचा चमत्कार कसा घडू शकतो ? अशा निर्मितीमुळे श्रोत्यांना 'ज्ञानाची दिवाळी' साजरी झाल्याचा आनंद कसा मिळतो ?

कोट्यवधी चंद्रांपासून प्रसवणाऱ्या सुधारसालाही लाजवील असे माधुर्य वैखरीला कसे लब्ध होते ? किंबहुना स्वतः वाचाच कशी सुधासिंधू होते ? याचे ग्रथन या ओवीखंडाच्या उत्तरार्धात येते.

आणि याच्या पूर्वार्धात या 'चमत्कारा'चा उगम साहित्यनिर्मात्याच्या विशिष्ट मनोवस्थेशी कसा संबंधित आहे, याचे दिग्दर्शन गुरुपूजनाच्या रूपकातून केले जाते. कोणताही पूजाविधी घेतला तरी त्यात पूजाद्रव्याच्या विनियोगाला, समर्पण - भावनेला, अहंतेच्या लोपाला, शरणवृत्तीला महत्त्व असते. या पूजाभावातून हृदयाचा विकास घडून येणे, अहंतेचे विसर्जन होणे, इंद्रियांची कसमस सरून स्वेतरांशी समरस होण्याची क्षमता प्राप्त होणे, अष्टसात्त्विक भावांचा उदय होणे, इत्यादी घटक अंतर्भूत होतात. यांतील वर्ज्यावर्जतेचे मंथन करून जे विधायक घटक हाती लागतात, त्या घटकांच्या रसायनातून वर नमूद केलेल्या अपूर्व साहित्यसृष्टीचे अवतरण घडत असते. या वस्तुस्थितीचे भान ज्ञानेश्वरांचा हा गुरुपूजनविधी आणून देतो.

बाराव्या अध्यायात या अहंकारमुक्तीनंतरची विधायक अंगाने संपन्न होणारी साधकाची मनोवस्था योगाच्या परिभाषेत मांडली आहे, आणि तेराव्या अध्यायाच्या आरंभीचे गुरुस्मरण, सारस्वतनिर्मितीस प्रवृत्त झालेल्या साधकाच्या हृदयात, या सारस्वताचे अवतरण कसे होते, ते उलगडून दाखवणारे आहे. प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीने ते महत्त्वाचे आहे :

आत्मरूप गणेशु केलिया स्मरण। सकळ विद्यांचे अधिकरण।
तेचि वंदूं श्रीचरण। श्रीगुरूंचे।।
जयांचेनि आठवें। शब्दसृष्टि आंगवें।
सारस्वत आघवें। जिव्हेसि ये।।
वक्तृत्त्वा गोडपणें। अमृतातें पारुखें म्हणे।
रस होती ओळंगणें। अक्षरांसी।।
भावांचे अवतरण। अवतरविती खूण।
हाता चढे संपूर्ण। तत्त्वभेद।।
श्रीगुरूंचे पाय। जैं हृदय गिंवसूनि ठाए।
तैं येवढें भाग्य होय। उन्मेषासी।।

(ज्ञाने. अध्याय १३- १ ते ५)

गुरुशिष्य नात्याचे हे रहस्य आजच्या पर्यावरणात वाढलेल्या व्यक्तीला फारच दूरस्थ, अतिशयोक्त वा संकेतबद्धही वाटण्याचा संभव आहे. पण ज्ञानेश्वरांची एकंदर प्रकृती, अधिकार, त्यांची या उद्‌गारांमागील जाणवणारी भावोत्कटता विचारात घेतल्यास, हे वर्णन केवलपणे, औपचारिक आहे, असेही म्हणता येणार नाही. त्याचा अधिक विचार करणे आवश्यक ठरते. [३८] ज्ञानेश्वरांनी

'अमृतानुभवा'त मांडलेली 'चिद्विलासवादी' जीवनदृष्टी या बाबतीत मार्गदर्शक ठरण्याचा संभव आहे. 'ज्ञानेश्वरी'तून किंबहुना त्यांच्या साऱ्याच साहित्यातून या चिद्विलासवादाची स्फुरणे आढळतात, पण त्यांचे प्रकर्षाने प्रकटीकरण होते, ते मुख्यत्वे 'अमृतानुभवा'त.

चिद्विलासवादी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने पाहता बाह्यतः नाना रूपांनी, नाना भेदांनी, वेषांनी युक्त असलेली ही सृष्टी आंतरिकदृष्ट्या एकरसात्मकच असते. # एकाच चिद्वस्तूची ही विविध रूपांत प्रकट होणारी प्रकाशकिरणे असतात. याला गुरुशिष्यांचे नातेही अपवाद नाही, हेही ज्ञानेश्वरांनी स्पष्ट केले आहे. [३९]

या धारणेनुसार पाहता गुरुशिष्यनाते ही एकाच वस्तूने धारण केलेली दोन सर्जनशील रूपे ठरतात. [४०] आजच्या भाषेत याला एकाच व्यक्तित्वाची दोन अंगे असे संबोधिता येईल. यातील अपार्थिवाचा भाग हा गुरुरूपात तर या व्यक्तित्वाचे पार्थिव अंग शिष्यरूपात वावरत असते, असे म्हणता येईल. या दोहोंत सातत्याने आंतरिक आदानप्रदान, चलनवलन, संक्रमण, प्रश्नोत्तरे, संवाद, इ. चालू असते. यातूनच सर्जनप्रक्रियेला आवाहन मिळते. या प्रक्रियेचे संभरण-संचलन होते, ते या उभय अंगांच्या आंतरिक परस्परसापेक्ष आदानप्रदानात्मक प्रक्रियेतून. आजच्या भाषेत हिला द्वंद्वात्मक (Dialectical) प्रक्रिया, असेही संबोधिता येईल.

या भूमिकेतून विचार केल्यास गुरुवंदन हे साधकाने घेतलेल्या आत्मस्वरूपाचा शोध व बोधही असतो. त्या दिशेने केलेली ती एक यात्रा ठरते. स्वतःच्या आंतरिक क्षमतेला ओळखणे, ती अजमावणे, प्रचोदित करणे, तिची संपन्नता सर्वांगांनी वृद्धिंगत करणे, हे अध्यात्मसाधनेप्रमाणे कलासाधनेतही आवश्यक असते. त्यातून कलावंताला कलेबद्दलचे आत्मभान प्राप्त होते [४१] त्या क्षेत्रातील विश्वज्ञानाचा, श्रेयाचा साक्षात्कार होतो. कलानिर्मिती हा अभेदात्मक आत्मज्ञानाचा एक मार्ग आहे. तो योग्य दिशेने चलित झाला, 'डोळस' झाला, की फलद्रूप होतोच. [४२] याला आवश्यक दिशा व आश्वासकता ही गुरुवंदनक्रिया पुरविते.

गुरूशिष्य नात्याच्या संदर्भात ही जी वस्तुस्थिती तीच वक्ता-श्रोता वा कलावंत-रसिक यांच्या नात्याबाबतही खरी असते. ''वक्ता तो वक्ताचि नोहे। श्रोतेनविण'' हे जितके येथे खरे असते, तितकेच 'श्रोता तो श्रोता नोहे। वक्तेनविण' हेही सत्य असते.

वक्ता हा जसा अप्रकट मनाच्या पातळीवर स्वतःचा श्रोताही असतो, तसाच श्रोताही याचप्रकारे स्वतःच स्वतःपुरता वक्ता असतो. 'सांगणे' आणि 'ऐकणे' या क्रिया परस्परसापेक्ष, परस्परपूरक आणि परस्परप्रेरकही असतात. निर्मिती आणि

दो दांडी एक श्रुती। दो डोळां एक दृष्टी।
-अमृतानुभव' १.१८

आस्वादन ही एकाच प्रक्रियेची दोन चक्रावर्तनी रूपे आहेत. त्यांचा प्रवासारंभ मात्र परस्परविरुद्ध दिशांनी होणारा. 'पंचेंद्रियांचा कलभा' दोन्हीकडेही अस्तित्वात यावा लागतो. अंतिम संदर्भात वक्ता हा स्वतःशीच आणि आत्मदर्शनासाठी, आत्माविष्कारासाठी बोलत असतो. [४३] हे बोलणे जसे कधी 'काज'युक्त असते, तसे ते कधी 'काजेनविण' ही ! पण त्याच्या या 'तोंडभरून बोलण्याला' 'निमित्त' म्हणून का होईना, श्रोत्याचे अस्तित्व हवेहवेसे वाटते.

सहसंवेदनेची ती एक गरज आहे. अन्यथा होत असलेली मांडणी, सिद्ध झालेला रस वितळून जाण्याची शक्यता असते, 'कॉमैला उन्मेष' 'सुकून' जाण्याचा संभव असतो; त्याची दखल ज्ञानेश्वर घेतात. #

ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यविचारात साहित्यनिर्मात्यापेक्षा साहित्याच्या आस्वादकाच्या अंगाने अधिक विचार झालेला आहे. कारण आविष्कार हा व्यक्तिगत असतो; पण आस्वादन वा श्रवण हे 'सामाजिक' असते. समाजात अनेक स्तरांतील व्यक्ती असतात, त्यांच्या व्यक्तित्वाला अनेक पैलू असतात. त्या सर्वांचे वैचित्र्य व विविधता लक्षात घेऊन त्या सर्वांना एकरसात्म अशा आस्वादनकेंद्राकडे घेऊन जाण्याची जबाबदारी मुख्यतः निर्मात्यावर किंवा वक्त्यावर वा कलावंतावर असते. श्रोतृसंदर्भातील हा विविधतेचा आणि अंतिम स्वरूपातील तदात्मतेचा परामर्श ज्ञानेश्वरांनी आपल्या ग्रंथांतून निरनिराळ्या प्रकारे घेतलेला आहे. वक्ता-श्रोता नात्याचा उलटसुलट पद्धतीचा गोफ गुंफून या संबंधातील गुंतागुंतीच्या धाग्यांची उकलही करून दाखवली आहे.

'अमृतानुभावा'तील साराच संवाद निवृत्तिनाथ आणि ज्ञानदेव यांच्यामधील आहे. किंबहुना ज्ञानेश्वरांनी स्वतःच स्वतःशी केलेला तो एक आत्मसंवाद आहे, असेही म्हणता येईल. 'चांगदेवपासष्टी'तील वक्ता-श्रोता संबंध हा जवळजवळ तुल्यबळ अशा दोन योग्यांमधील आहे. ('दोन्ही डोळस आरिसे') आणि 'हरिपाठाच्या अभंगां'चा रोख आदेशवजा असून ते सर्वसामान्य मुमुक्षूंना उद्देशून लिहिलेले आहेत.

ज्ञानेश्वरीत मात्र या दोन्ही, तिन्ही, चारी स्तरांतील (आर्त, अर्थार्थी, मुमुक्षू व ज्ञानी) श्रोत्यांचा समुच्चय आढळतो. या निमित्ताने ज्ञानेश्वर श्रोत्यांच्या आंतरिक प्रकृतिभेदांकडे, त्यांच्या क्रिया-प्रतिक्रियांकडे, श्रवणपद्धतींकडे, प्रयोजनांकडे, तदनुषंगिक पथ्यापथ्यांकडे, फलश्रुतीकडे, वारंवार आणि आवर्जून सर्वांचे लक्ष वेधतात. कारण ज्ञानेश्वरकाळात ज्ञानाची वा आकलनाची सर्वच क्षेत्रे, या

हा विचार ज्ञानेश्वरांनी श्रोतृसंवादाच्या अंगाने मांडलेला आहे. अव्वल दर्जाच्या आत्मसंवादाची कोटी याहून वेगळी असते. तिचे स्वरूप 'अमृतानुभवा'त प्रकर्षाने प्रकट झालेले आहे.

श्रवणसंस्कृतीने व्यापलेली होती. या पर्यावरणात राहून आणि तिच्याशी संवाद साधीत साधीत, आपला ग्रंथसिद्धीचा सोहळा सर्वांना सहभागी करून घेऊन त्यांना सिद्धीस न्यावयाचा होता. ज्ञानेश्वरांनी नित्याच्या जीवनव्यवहारातील जे विविध दृष्टान्त उपयोजिले आहेत, त्याचे हेही एक कारण आहे.

येथे आदर्श श्रोत्यांच्या किंबहुना त्याच्याही अतीत असलेल्या रूपात श्रीनिवृत्तिनाथ व त्यांच्या समवेत असलेला सज्जनवृंद आसनस्थ झालेला आहे. याबरोबरच समाजाच्या विविध स्तरांतील आर्त, जिज्ञासू, अर्थार्थी असाही व्यक्तिसमूह उपस्थित आहे. हा श्रोतृवृंद संमिश्र आणि 'अंतरंगअधिकारा'च्या दृष्टीने वेगवेगळ्या पातळ्यांवर वावरत असताना आढळतो.

निवृत्तिनाथांची उपस्थिती हा केवलपणे शिष्यकौतुकाचा व कृपाप्रसादाचा भाग आहे. ज्ञानेश्वरांच्या संदर्भात ही 'महेशमूर्ती' सर्वत्र व सर्वकालीच प्रेरक स्वरूपात वावरत असते. हेच तिचे प्रस्तुत ठिकाणचेही प्रयोजन आहे. येथील संतसज्जन श्रोतृवृंद हे अतिशय सहृदय वृत्तीचे, वक्त्याला अखंडित उत्तेजन देऊन त्याला प्रोत्साहित करणारे, वक्त्याकडे छिद्रान्वेषी दृष्टीने न पाहता, त्याच्या वक्तृत्त्वातील 'न्यून पुरते' व 'अधिक' असेल ते 'सरते' करून घेणारे, 'सुमनस' आणि 'शुद्धमती' आहेत. हे येथे आदर्श श्रोत्यांचे प्रतिनिधित्व करतात. यांतील तिसऱ्या स्तरातील श्रोतृवृंद हा समाजातील सर्वसाधारण व्यक्तींच्या रूपात उपस्थित आहे. त्यांना आध्यात्मिकदृष्ट्या ज्ञानवंत करणे, त्यांना स्वधर्माची दीक्षा देणे, हेच या ग्रंथाचे प्रयोजन आहे.[४५] यामुळे ज्ञानेश्वरीतील श्रोतृवृंदाच्या केंद्रस्थानी हाच समाज आहे. ''आर्ताचेनि ओरसे। वर्षला तो शांतरसे। तो हा ग्रंथु'' हे उद्‌गार किंवा ''स्त्रीशूद्रादि प्रतिभे'' सामावण्याचा विचार मुख्यतः या श्रोतृवृंदाच्या संदर्भातीलच आहेत. @ यामुळे सर्वसामान्यांच्या दृष्टीने हा ग्रंथ विशेष लोकप्रिय ठरलेला आहे. 'एकले अवधान दीजे। सर्व सुखांसीं पत्र घेईजे' ही श्रवणमहती येथे कथन केली गेली आहे, आणि तिची प्रक्रिया कशी असते, तिची पथ्ये कोणती असतात, चित्ताला अतिहळुवारपणा येण्याची गरज का असते, या संबंधीचे विवेचन वारंवार विस्तारले आहे, ते मुख्यतः या मंडळींना उद्देशूनच. आस्वादनाच्या संदर्भातील 'भावज्ञा फावती गुण चिंतामणी'चे किंवा 'प्रबंधु हा श्रवणी लागत खेवो समाधी आणी' हे आश्वासनही मुख्यतः या मंडळींसाठीच [४६] या मंडळीच्या निमित्ताने

@ संत जनाबाई ही या स्त्रीशूद्रांची प्रतिनिधी मानता येईल. ''स्त्रीशुद्रादि प्रतिभे'' यातील 'प्रतिभा' हा शब्द खूपच बोलका आहे. सामान्य गणल्या गेलेल्या व्यक्तीच्या अंगभूत अव्वल दर्जाच्या आकलनक्षमतेचा तो द्योतक आहे. 'सामान्य' गणल्या गेलेल्या व्यक्तीबद्दलचा ज्ञानेश्वरांचा सन्मानभावही यातून गोचर होतो. जनसमूहाच्या सर्जनशीलतेची ग्वाही लोकसाहित्यातून मिळतेही.

आस्वादनक्रिया कशी असावी, आणि कशी नसावी, यांचा ऊहापोह आलेला आहे.

अव्वल दर्जाचा ग्रंथ कोणालाही उपलब्ध होऊ शकतो; पण केवळ उपलब्धतेमुळे त्या ग्रंथाचे आकलन-आस्वादन करण्याची दिशा त्या व्यक्तीला गवसतेच असे नाही. यासाठी आस्वादकाच्या ठिकाणी काही मानसिक, बौद्धिक सिद्धता, एकाग्रता *, पूर्वतयारी असण्याची गरज असते. अर्थात त्यात सर्वाधिक आणि अंतिम महत्त्व आहे ते, श्रोत्यांच्या आंतरिक आर्ततेला. ती नसेल तर श्रोत्यांच्या ठिकाणी इतर गुण असूनही हे सारे व्यर्थ ठरते. ती गोष्ट मग 'मुक्याबहिऱ्या' ची होते, हेही ज्ञानेश्वरांनी 'इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय-' या गीताश्लोकावरील भाष्यात नोंदविले आहे. [४७] आस्वादनाची विधायक आणि विघातक अशी दोन्ही अंगे त्यांनी याप्रकारे अधोरेखित केली आहेत-

म्हणौन मनें कायें वाचा। जो सेवकु होइल इयेचा।
तो स्वानंदसाम्राज्याचा। चक्रवर्ती करी ।। ज्ञाने. १८.१६६८

मूळ गीतेत वक्ता आणि श्रोता कसा असावा, याचा आदर्श त्याच्या अंगोपांगांसकट श्रीकृष्ण-अर्जुनरूपाने मूर्तिमान केला आहे; तर याच्या उलट टोकाला असलेली संजय आणि धृतराष्ट्र, ही वक्ता-श्रोता युती समोर ठेवली आहे. ज्ञानेश्वरीत याच्या जोडीला श्रीनिवृत्तिनाथ हे श्रोते तर ज्ञानेश्वर हे वक्ते असा तिसरा एक संवादबंध समाविष्ट केला आहे. वक्ता-श्रोता यांच्या या जोड्या अधिकारदृष्ट्या उलट-सुलट दिशेने प्रवास करणाऱ्या आहेत. योगेश्वर श्रीकृष्ण आणि धनुर्धर अर्जुन यांमधील संवाद, हा त्या त्या क्षेत्रातील दोन अधिकारी व्यक्तींतील संवाद आहे. तेव्हा या संवादाची यशस्वी सांगता होणारच, यात शंका नाही. कारण येथे अधिकारक्षेत्रे भिन्न असली तरी मानसिक प्रगल्भतेचा मुद्दा समान आहे.

मात्र ज्ञानेश्वरीतील वक्ता-श्रोता संबंध, हा ज्ञानेश्वरांनी आपल्या नेहमीच्या आर्जवी भूमिकेला अनुसरून मांडला आहे. येथील वक्ता (ज्ञानेश्वरांच्या भूमिकेनुसार) 'अनधिकारी' आहे. तरीही या संवादाची यशस्वीच सांगता होते. कारण जरी वक्ता अनधिकारी असला तरी श्रोता अधिकारी आहे, 'न्यून तें पुरतें' करून घेणारा आहे. आदर्श श्रोता हा, वक्ता अनधिकारी असला तरी आपल्या सहृदय वृत्तीने वक्त्याचे उन्नयन करू शकतो. त्याचे सामान्य वक्तृत्वही स्वतःच्या रसज्ञ वृत्तीने यशस्वी करून दाखवतो, हा अभिप्राय यातून स्पष्ट केला जातो. याउलट वक्ता अधिकारी व श्रोता सामान्य असला तरीही ही किमया घडू शकते, हे यातील तिसरी वक्ता-श्रोता जोडी संजय व धृतराष्ट्र- यातून स्पष्ट होते. यातील हे दोघेही वक्ते अध्यात्मक्षेत्रातील अनधिकारीच. संजय हा मूळ गीतेतील संदर्भानुसार कृष्णार्जुन-संवाद मन लावून ऐकणारा एक श्रोताही

---

*, आता इंद्रियजात आघवे। तेणे श्रवणाचें घर रिघावे। मग संवादसुख भोगावे। (अ. ४ ओ. ५) आता अवधात एकलें दीजें। सर्वसुखासी पत्र घेईजें। (ज्ञाने.९.१) ही विधाने पहावीत.

आहे. या श्रोतृगुणाच्या बळावर तो स्वतःचे उन्नयन करून घेऊ शकतो. धृतराष्ट्र मात्र या बाबतीत आरंभापासून अखेरपर्यंत कोरडाच राहतो. स्वार्थांध, एकारलेली व्यक्ती व्यवहारतः कितीही श्रेष्ठ असली तरी ती आध्यात्मिक क्षेत्रात नगण्यच ठरते आणि एरव्ही नगण्य असलेली व्यक्ती, आपल्या प्रांजलतेच्या बळावर अध्यात्माच्या अंतरंगक्षेत्रात प्रविष्ट होऊ शकते; हे अनुक्रमे धृतराष्ट्र आणि संजय या दोघांच्या उदाहरणांवरून स्पष्ट केले आहे. अध्यात्मक्षेत्रातील चमत्कार हा की, एखाद्या चक्रवर्ती सम्राटाला श्रवणक्षेत्रात कटाक्षाने प्रविष्ट होऊनही जे साध्य करता येत नाही, ते त्याचा सेवक त्याच स्थळी राहून आणि तेवढ्याच अवकाशात स्वाभाविक क्रमात कसे प्राप्त करून घेऊ शकतो; हे येथे ज्ञानेश्वरांनी मोठ्या नाट्यपूर्ण पद्धतीने आविष्कृत केले आहे.

संजयाच्या अनुषंगाने साहित्यमाध्यमदृष्ट्या लक्षणीय ठरणारा आणखी एक मुद्दा लक्षात घेण्यासारखा आहे. संजयाला अगदी प्रारंभी श्रीकृष्णार्जुनसंवादात तसा कोणताच रस नव्हता. व्यासांनी सोपविलेली एक कामगिरी प्रामाणिकपणे पार पाडणे, एवढीच त्याची मूळ भूमिका होती. एक तटस्थ पण प्रामाणिक वृत्तान्तकथक या भूमिकेतूनच तो आरंभकालात तरी कृष्णार्जुनसंवाद ऐकत होता, * आणि धृतराष्ट्राला कथन करीत होता. मूळ संवादस्थळापासूनही तो मनानेच नव्हे तर देहानेही दूर होता. असे असूनही घटनास्थळ आणि संजय यांमधील भौगोलिक अंतर दूर होऊन तो त्या घटनास्थळी घडलेल्या वृत्तान्ताचे आकलन, आस्वादन आणि आविष्करण अव्वल स्वरूपात करू शकला. हे जे घडले ते 'शब्द' या माध्यमाच्या किमयेमुळेच. अन्य कलामाध्यमांना हे स्थळकाळाचे अंतर या प्रकारे आणि इतक्या प्रमाणात तोडण्याची क्षमता नसते. हे केवळ 'शब्द' या कलामाध्यमाचेच अनन्यसाधारण वैशिष्ट्य आहे. या माध्यमाच्या अंगभूत सामर्थ्यामुळेच हा चमत्कार होऊ शकला. इतर कलांची माध्यमे व साहित्यकलेचे माध्यम यांतील हा महत्त्वाचा फरक आहे. तोही या निमित्ताने ज्ञानेश्वरांनी स्फुट-अस्फुट स्वरूपात व्यक्त केला आहे.

शिल्प, चित्र इत्यादी कलांची माध्यमे फारच स्थलकालबद्ध असतात. नृत्याचे माध्यम तुलनेने कमी पार्थिव, पण तेही स्थलकालाशी बांधलेलेच असते. स्वर हे संगीतकलेचे माध्यम मात्र एका बाजूने स्वतः कालसापेक्ष असूनही ते दुसऱ्या बाजूने अतिशय तरलपणे अपार्थिवाचे पैलतीर गाठू शकते. या स्वरबंधाला छंद, लय, नाद, बिंदू इत्यादींच्या बळावर आहतातून अनाहतात प्रविष्ट होण्याची क्षमता प्राप्त होत असते. यामुळे प्रतीतीच्या दृष्टीने अध्यात्मक्षेत्रातील गायनीकळा 'धन्य' मानली जाते. अव्वल दर्जाच्या साहित्यातील शब्दकळेतही

---

* हा निर्व्याजतेचा, प्रामाणिकपणाचा मुद्दाही या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखा आहे.

संगीताचे हे सामर्थ्य छंद, ताल, लय, अनुप्रास इत्यादींमुळे काही प्रमाणात तरी संक्रांत झालेले आढळते. उदा. रुणुझुणू, रुणुझुणू रे भ्रमरा...' हा ज्ञानेश्वरांचा अभंग पाहा, शब्द आणि स्वर यांची युती या दृष्टीने लक्षणीय आहे. शिल्पाची रेखीव घनता, नृत्याची गतिशीलता वा चित्रकलेतील वैशिष्ट्यपूर्ण रंगसंगती, कमीअधिक प्रमाणात साहित्यकलाही शब्दकलेच्या बळावर आत्मसात करू शकते, याची प्रचीती खुद्द ज्ञानेश्वरांची शब्दकळाच देते, त्यांचे अभंगही देतात. 'रंगी सुरंगतेचि आगळिक' हे ज्ञानेश्वरांचे शब्द या दृष्टीने लक्षणीय आहेत. पण शब्दांचे आणखी एक वैशिष्ट्य म्हणजे 'शब्द' हा एका बाजूने कलेशी जसा संबंधित आहे. तसा दुसऱ्या बाजूने नित्याच्या विविधांगी ज्ञानव्यवहाराशीही तो घनिष्टपणे निगडित असतो. 'शब्द' या माध्यमाची ही व्यापक क्षितिजे आणि त्याचबरोबर स्वसंवेद्य आत्मप्रतीतीच्या संदर्भातील मर्यादाही 'ज्ञानेश्वरी' आणि 'अमृतानुभव' या दोन्ही ग्रंथांतून विस्ताराने विशद केलेल्या आढळतात. 'अमृतानुभवा'त तर यासाठी एक स्वतंत्र प्रकरणच खर्च केले गेले आहे. 'ज्ञानेश्वरी' आणि 'अमृतानुभव' यांतील याबाबतीतील फरक असा की 'अमृतानुभवा'त अंतिम ज्ञानाच्या बाबतीत शब्दांच्या मर्यादा विशेषत्वाने स्पष्ट होतात, तर 'ज्ञानेश्वरी'त त्यांची महती व मर्यादा; शब्दांची ज्ञानप्रदता, सौंदर्य-निर्मिति-सामर्थ्य प्रतीतीच्या पैलतीरावर नेऊन सोडणारे कसे होते, हे स्पष्ट होते. 'अमृतानुभवा'त शब्दाच्या विसर्जनक्रियेला महत्त्व आहे, तर 'ज्ञानेश्वरी'त प्राधान्याने त्याच्या आवाहनक्रियेला.

'शब्द' या माध्यमाची ही महती, ज्ञानेश्वरीच्या अगदी आरंभीच्या नमनाच्या ओवीपासूनच सुरू झालेली दिसते. या नमनाचा आरंभच मुळी 'ॐ' या शब्दब्रह्माच्या उगमस्थळाला आवाहन करून होतो; आणि अंतिमतः जे आत्मरूपात्मक स्वसंवेद्य ज्ञान आहे, ते शब्दातीत असूनही ऋषिमुनींनी आपल्या तपोबलावर वेदोपनिषदांमधून ते शब्दांच्या पातळीवर आणण्याचा उपक्रम कसा केला आहे, हेही ज्ञानेश्वरांनी स्पष्ट केले आहे. शब्दांची ही महती ओळखूनच 'ज्ञानेश्वरी'त व संतसाहित्यात नामघोषगौरव आढळतो. नाम हेच देव आहे, किंवा देवाहून नाम श्रेष्ठ आहे, याचा अन्वयार्थ हाच. ज्ञानाचे अंतिम रूप मौनाच्या मिठीतूनच वर्णन करता येते हे खरे (" ते मौनाच्या मिठी वानिजे"), तथापि या निरुपाधिक ज्ञानाचा प्रारंभबिंदू मात्र बहुधा उपाधियुक्त शब्द हाच कसा असतो हेही-

ॐ नमो जी आद्या। वेदप्रतिपाद्या।
जयजयस्वसंवेद्या। आत्मरूपा।। (ज्ञाने. १-१)

या ज्ञानेश्वरीच्या आरंभीच्याच ओवीतून सूचित केले जाते. भारतीय तत्त्वज्ञानानुसार शब्द हा आकाशाचा, अवकाशाचा गुण मानला गेला आहे. यावरून शब्दाच्या व्याप्तीची कल्पना यावी. शब्दाच्या या व्याप्तीची व ज्ञानप्रदतेची कल्पना येण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी शब्दाची सूर्याशी तुलना केली आहे. ५०

सूर्याचा हा दृष्टांन्त ज्ञानेश्वरसाहित्यात अनेक स्थळीं आणि अनेक संदर्भात प्रकट होतो. 'कां जगाचें आंध्य फेडितु। श्रियेची राउळें उघडितु। निघे जैसा भास्वतु। प्रदक्षिणें।। (ज्ञाने. १६-१९८) हे सूर्याचे असेच एक वर्णन शब्दकर्तृत्वालाही तितक्याच समर्पकपणे लागू पडणारे आहे.

या शब्दब्रह्माच्या महात्मतेच्या अनुरोधानेच ज्ञानेश्वरीच्या आरंभी श्रीगणेश, श्रीशारदा आणि श्रीव्यासमहर्षी व व्यासमहर्षींनी रचिलेले महाभारत, यांचे गौरवपूर्ण उल्लेख आलेले आहेत. खरे तर शास्त्र, कला, अध्यात्म आणि मानवी जीवन या साऱ्यांचेच स्वसंवेद्य रसरहस्य शब्दमाध्यमातून कसे संपन्नपणे आविष्कृत होते, करता येते, याचे दिग्दर्शनच ज्ञानेश्वर या निमित्ताने करतात. ग्रंथनिर्मितिक्षेत्रातील त्यांचे मानदंड कोणते आहेत, हेही यावरून स्पष्ट होते. महाभारताला उद्देशून त्यांनी 'कलाकौतुकां जन्मस्थान', 'शारदेचें लावण्यभांडार', विवेकतरूचें अभिनव उद्यान', 'प्रमेयमहानिधी', 'विद्यांचें मूळपीठ', 'धर्माचें माहेर', 'सज्जनांचें जिव्हार', 'नवरससुधाब्धी' यांसारख्या गौरवमरित विशेषणांचा जो वर्षाव केला आहे, त्यावरून ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथादर्शाचे निदर्शन होते.

महाभारतकार व्यास हे ज्ञानेश्वरांच्या मते सर्वश्रेष्ठ ग्रंथकार आहेत. त्यांना त्यांनी अग्रपूजेचा मान दिला आहे. ज्या महाभारतांतर्गत 'भगवदगीते'वर त्यांनी आपले भाष्य आधारलेले आहे, त्या भगवद्गीतेला तर 'वाङ्मयी मूर्ती श्रीप्रभूंची' असेच ते संबोधितात. गीतेवरील आपले हे भाष्य म्हणजे शब्दांच्या षोडशोपचारांनी केलेले सर्वात्मक ईश्वराचे पूजन किंवा शब्दांचीच हविर्द्रव्ये समर्पण करून सिद्ध केलेला एक 'वाग्यज्ञ' [५१] असे त्यांनी मानलेले आहे. आणि या वाग्यज्ञाने त्या सर्वात्मक ईश्वराने किंवा विश्वात्मक देवाने संतुष्ट होऊन 'पसायदान' द्यावे, अशी शेवटी प्रार्थनाही केली आहे. आणि या ग्रंथसिद्धीच्या सोहळ्याची सांगता ''सणू भोगिजे सणे'' वृत्तीने केली आहे. 'पसायदाना'च्या निमित्ताने ग्रंथार्थी व्यक्ती आणि समाज यांच्या दृष्टीने अंतिम फलश्रुती काय, तेही स्पष्ट केले आहे. घडणारी हृदयशुद्धी, या हृदयशुद्धीमुळे, त्याच्या संसर्गाने खलांचे खलत्व नष्ट होणे, पर्यायाने ते सज्जन होणे, या सज्जनांची महती यामुळे वाढत जाणे, या साऱ्यांचे ज्ञानेश्वर क्रमाने वर्णन करतात. साहित्याच्या आस्वादनाची 'सणू भोगिजे। सणें ' पद्धतीची व शांतरसात अंतिमतः परिणाम होणारी ही प्रक्रिया ज्ञानेश्वरांनी तपशिलात जाऊन उलगडली आहे. 'शब्दे शब्दू यजिजे। त्या वाग्यज्ञु म्हणिजे,' ही वाग्यज्ञाची व्याख्याही लक्षणीय आहे.

ॐकाराच्या उच्चाराने होणारा ग्रंथारंभ, शब्दांच्या माध्यमातून ग्रंथाचे केलेले विविधांगी विस्तरण आणि शेवटी वाग्यज्ञाचे झालेली या ग्रंथनिर्मितीच्या सोहळ्याची समाप्ती, शब्दशक्तीचा आरंभ, मध्य आणि पर्यवसान या तिन्हींचेही संगतवार निर्देशन करतात. 'ग्रंथोपजीवी' व्यक्तीला ग्रंथमाध्यमातून काय लब्ध होऊ शकते.

ते 'पसायदाना'च्या निमित्ताने विशद करतात.

साहित्याच्या उपासकाला त्याच्या श्रेष्ठ ध्येयसिद्धीच्या संकल्पात आरंभापासून अखेरपर्यंत साहाय्य करणाऱ्या शब्दशक्तींची विविध विलसिते, ज्ञानेश्वरीत विविध अंगांनी साकार झालेला आढळतात. यांतून शब्दांच्या विविध शक्ती कोणत्या ? 'वाक्चातुर्य' म्हणजे काय ? 'वाग्विलासांचे विस्तरण' कोणकोणत्या घटकांमुळे होते ? 'रसिक अक्षरे' कशी संपन्न होतात ? वाणीचे विविध प्रकार कोणते ? कवित्वाला परतत्त्वस्पर्श कसा लाभतो ? वैखरीचे रूपांतर परावाणीत कसे होते ? तिची प्रक्रिया काय ? या प्रश्नांची उत्तरे मिळू लागतात. साहित्यरूप धारण करणाऱ्या शब्दांचे तात्त्विक अन्वयार्थ तर यामुळे आकलन होतातच, पण याबरोबरच त्यांचे विविधांगी उपयोजनही यशस्वीपणे कसे सिद्धीस जाऊ शकते, याचे प्रात्यक्षिकही ज्ञानेश्वरीमध्ये पहावयाला, अनुभवावयाला मिळते. साहित्यव्यापाराच्या विविधांगी स्वरूपावर त्यामुळे चांगला प्रकाश पडतो.

आणि असे समजून येते की, शब्द (''वैखरी'') जेव्हा व्यावहारिक पातळीवर वावरत असतात, तेव्हा त्यांत वस्तुनिष्ठतेचा, तार्किकतेचा फार मोठा अंश असतो. हेच शब्द जेव्हा काव्यात्मतेच्या दिशेने प्रवास करू लागतात, तेव्हा त्यांतील तार्किकतेला पूर्ण फाटा मिळतो असे नव्हे, पण तार्किकता मागे पडून त्यांतील कल्पनीयतेला (Imaginativeness) अधिक अवसर मिळू लागतो. शब्दांच्या कडा अधिक प्रसरणशील प्रवाही बनतात. [५२] विविधांगी 'अविष्कारासाठी' त्या आसुसलेल्या असतात. त्यामुळे त्या उपमा- उत्प्रेक्षा - रूपक - प्रतिमा - प्रतीके - दृष्टांत - मिथके (Myths) यांचा आश्रय शोधू लागतात. [५३] यामुळे उदित झालेल्या भावाला नवनवी आणि विस्तरणशील रूपे देण्यास या अलंकाराचे साहाय्य होते. ('मध्यमा'वाणीचे हे कार्य आहे.)

यामुळे ऐंद्रिय संवेदनाविश्व जागे होते. 'पंचेद्रियांचा कलभा' सुरू होतो. [५४] ऐंद्रिय आणि अतींद्रिय एकमेकांना प्रचोदित करतात आणि अखेरीस ऐंद्रियतेचा पडदा दूर सरून 'अतींद्रिय इंद्रियांकरवी भोगविण्याची' क्षमता आविष्काराला प्राप्त होते. वाणी पश्यन्तीच्या पातळीवर जाते. 'वाचे बरवे कवित्व। कवित्वीं रसिकत्व। रसिकत्वीं परतत्त्व। स्पर्श जैसा।।' या ज्ञानेश्वरांच्या सुप्रसिद्ध सूत्राच्या अन्वयार्थ हाच. परावाणी परतत्त्वस्पर्शी असते, याच प्रवासाचा उलटा क्रम परा, पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरीया वाणीच्या प्रकारभेदांतून आणि क्रमातून दिग्दर्शित होते. 'वाक्-चातुर्याच्या' किंवा 'वाग्विलासाच्या' पाठीशी हीच प्रक्रिया असते. वानगीदाखल या प्रक्रियेची पुढील दोन उदाहरणे पाहा :

(अ) माझा मराठाचि बोलु कौतुकें। परि अमृतातेंही पैजासी जिंके।
ऐसी अक्षरें रसिकें। मेळवीन।।
जिये कोवळिकेचेनि पाडें। दिसती नादींचे रंगथोकडे।

वेर्धे परिमळाचें बीक मोडे। जयाचेनि।।
ऐका रसाळपणाचिया लोभा। कीं श्रवणींचि होती जिभा।
बोलें इंद्रियां लागे कलंभा। एकमेकां।।
सहजें शब्दु तरी विषो श्रवणाचा। परि रसना म्हणे हा रसु आमुचा।
प्राणासि भावो जाय परिमळाचा। हा तोचि होईल।।
नवल बोलतीये रेखेची वाहणी। देखतां डोळ्यांही पुरों लागे धणी।
ते म्हणती उघडली खाणी। रूपाची हे।।
जेथ संपूर्ण पद उभारे। तेथ मनचि धावे बाहिरें।
बोलु भुजाही आविष्करे। आलिंगावया।।
ऐशी इंद्रियें आपुलालियां भावीं। झोंबती परि तो सरिसेपणेंची बुझावी।।
जैसा एकला जग चेववी। सहस्रकरू।।
तैसें शब्दांचें व्यापकपण। देखिजे असाधारण।
पाहातया भावज्ञां फावती गुण। चिंतामणीचे।।

(ज्ञाने. ६.१४-२१)

(ब) बुद्धिचिया जीभा। बोलाचा न चाखता गाभा।
आखरांचिया चि भांभा। इंद्रिये जींती।।
पाहा पां मालतीचे कळे। घ्राणासि वाटले कीर परिमळे।
परि वरिचिली बरवा काई डोळे। श्रावली नोहोति।।
तैसे देशिचिया हवावा। इंद्रियें करिति राणिवा।
मग प्रमेयांचिया गांवा। लेसां जाइजो।।
ऐसेनि नागरपणें। बोलु निमे तें बोलणें।
आइकां ज्ञानदेवो म्हणे। निवृत्तिचा।।

(ज्ञाने. ७. २०२-२०५)

शब्दांची या प्रकारची ही किमया सर्वाधिकपणे व्यक्त होते ती काव्यात, विशेषतः भावकाव्यात. कारण उत्स्फूर्तता, उत्कटता, तरलता, आत्मनिष्ठा, छंदोमयता, सूचकता, ऐंद्रियता, चिंतनप्रवणता, नित्यनूतनता, जाणिवेकडून नेणिवेकडे जाण्यायेण्याची क्षमता, हे घटक या प्रकारच्या काव्यातूनच सर्वाधिकपणे प्रकट होऊ शकतात. याची प्रचीती ज्ञानेश्वरांच्या स्फुटरचनेतून तर येतेच, पण ती 'अमृतानुभव' आणि 'ज्ञानेश्वरी' यासारख्या तत्त्वप्रचुर ग्रंथातूनही येते. यामुळे ज्ञानेश्वरी हा जसा भाष्यग्रंथ आहे तसा तो महाकाव्यात्मकही ग्रंथ आहे, हे प्रतीतीस येते. ज्ञानेश्वरांनी त्याला 'प्रबंध' असे संबोधिले आहे. तर दुसऱ्या बाजूने तो अनेक भावगीतांचा संग्रहही वाटतो. महाकाव्य आणि भावगीत यांची या प्रकारची युती मराठीत तरी ज्ञानदेवसाहित्याखेरीज अन्यत्र नाही. किंबहुना हे एक विश्वकाव्यच आहे (Cosmic poetry). विश्वात्म्याने विश्वाकरिता लिहिलेले

('ज्ञानेश्वरी'त येणाऱ्या 'विश्व' शब्दाचे पुनःपुन्हा होणारे उपयोजन या दृष्टीने पाहावे. [५५] यातील कितीतरी ओव्या आपल्या चापल्याने संवेदनप्राचुर्याने व्यंजनक्षमतेमुळे भावगीताला जवळ येतात. अशा परिस्थितीत ज्ञानेश्वरीचे स्वरूप निश्चित करताना ''ज्ञानेश्वरी हा अथपासून इतिपर्यंत ज्ञानप्रधान शास्त्रग्रंथ आहे, प्राचीन विचारवंतांच्या परिभाषेनुसार ज्ञानेश्वर 'शास्त्रकवी' आहेत. आणि त्यांनी लिहिलेली ज्ञानेश्वरी हे शास्त्रकाव्य आहे'' असे जे काहींनी म्हटले आहे, [५६] ते युक्त वाटत नाही.

धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या पुरुषार्थांचा उपदेश शास्त्रग्रंथांत असतो. ज्ञानेश्वरीत या साऱ्यांचे संदर्भ आणि स्पष्टीकरणे निश्चितच आहेत. किंबहुना ''किं कर्म किमकर्मेति''चा व्यामोह दूर करून व्यक्तीला आणि समाजाला स्वधर्माची दीक्षा देण्यासाठीच [५७] ज्ञानेश्वरांनी भगवद्गीतेची निवड भाष्यासाठी केलेली आहे. 'धर्मकीर्तन', 'धर्मनिधान' हे शब्दप्रयोग याचेच द्योतक आहेत, असेही म्हणता येईल.

हे सारे मान्य करूनही 'ज्ञानेश्वरी' हा वर्णनपर वा उपदेशपर शास्त्रग्रंथ नाही. या ग्रंथाचे नाते विधानात्मक पद्धतीने केलेल्या शास्त्रनिरूपणापेक्षा आध्यात्मिक काव्यमुद्रेशी (Spiritual Poetry) सर्वाधिक प्रमाणात आहे. 'ज्ञानेश्वरी' हा शास्त्रग्रंथ आहे, असा पक्ष घेणाऱ्यालाही या 'शास्त्रग्रंथाला' काव्यात्म विचाराचे (Thought Poetry) अधिष्ठान आहे, [५८] असेच म्हणावे लागेल. यातील चिंतनपरतेचे स्वरूप लक्षात घेऊन हे चिंतनप्रधान काव्य (Reflective Poetry) आहे, असेही कुणाला म्हणावेसे वाटेल. कोणत्याही अंगाने आणि दिशेने विचार केला तरी ज्ञानेश्वरसाहित्याचा ऋणानुबंध कवितेशीच असल्याचे आढळते. [५९] आणि यात नवल वाटण्याचेही कारण नाही. कारण ज्ञानेश्वरांच्या चिद्विलासवादी धारणेनुसार सर्व विश्व हे मूलतः एकात्मच ('असिकी वस्तुप्रभा') असते. एकाच चैतन्यवस्तूची ही विविधांगी विलसिते असतात. विश्वात्म्याच्या क्रीडावृत्तीतून ती उद्भवलेली असतात. या विश्वात्म्याला 'एकपण सुसास' होत नाही. मूळ एकात्मता न मोडता आत्माविष्कारासाठी, या आविष्कारातून क्षणाक्षणाला नित्यनव्याने उदयास येणाऱ्या सौंदर्यस्फुरणासाठी, त्या स्फुरणांच्या आस्वादासाठी हा विश्वात्मा सतत दुज्या रूपाने स्पंदन पावत असतो. [६०] विश्वात्म्याच्या या सर्जनशील आनंदक्रीडेत लहान-मोठा, आप-पर असा भेद न मानता, प्रत्येकाने त्याच्या त्याच्या क्षमतेप्रमाणे पण शुद्धमनस्कतेने सहभागी व्हावयाचे असते. सणाने सण साजरा करावयाचा असतो. गीतेतील कृष्णार्जुनसंवादातही ज्ञानेश्वरांच्या मते हाच वत्सल व्यापक क्रीडाभाव आहे. [६१] 'देव देऊळ परिवारू। कीजे कोरूनि डोंगरू। तैसा भक्तीचा हा व्यवहारू। कां न होआवा।। (अमृ. ९-४१) या आलंकारिक प्रश्नातून हाच भाव प्रकट झाला आहे.

या धारणेनुसार जीवनव्यवहार, ईश्वरभक्ती आणि कला किंवा साहित्यनिर्मिती ही अंतिमतः एकरसात्मकच ठरतात. ''पाणी कल्लोळाचेनि मिसें। आपणपें वेल्हावे जैसे। वस्तु वस्तुत्वे खेळो ये तैसे। सुख लाहे।।'' (अमृ. ७.१३५) चा हा भाग असतो. वस्तू तीच असली तरी तिच्या आस्वादनाची अनुभूती नित्यनूतन असते. 'चंद्रु काय शिळा ? सूर्यु काय ओविळा ?' असा प्रश्न ज्ञानेश्वर विचारतात. त्यासाठी 'पढियंते सदा तेचि। परी भोगी नवी रूची।' हा आपणा सर्वांचा जीवनानुभव पुढे ठेवतात. या आस्वादनप्रक्रियेचे वर्णन करताना 'गोडिये आपुली गोडी। घेता काय न माने तोंडी। आम्हा परस्परें आवडी। तो पाडू असे।।' (चां. पा. ४१) असे चांगदेवांना उद्देशून ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. 'आनंदाचे डोही उठणारे हे आनंद तरंग' असतात. या आनंदसोहळ्यात शुद्धमनस्कतेने आपापल्या परीने प्रत्येकाने सहभागी व्हावयाचे असते. यात लहान-मोठा असा भेदभाव नसतो.

जीवनाच्या विशालतेची, पावित्र्याची, पूजनात्मकतेची, एकरसात्मकतेची ही आंतरिक जाणीव ठेवून या जीवनक्रीडेत शुद्धमनस्कवृत्तीने आपापल्या परीने प्रत्येकाने सहभागी व्हावयाचे असते. क्रीडात्म वृत्तीने 'पाण्यावर मकराकृती' रेखाटण्याच्या छंदासारखाच हा प्रकार असतो. या आकृतींच्या सर्जन-विसर्जनाची विलसिते कौतुकाने पाहात राहणे, अनुभवणे, हीच साक्षात्काराची अंतिम फलश्रुती. हेच जीवनमांगल्य ज्याला 'अमृतानुभव' म्हणतात तो हाच.

साहित्याचे अध्यात्माशी आणि अध्यात्माचे साहित्याशी असलेले हे ऋणानुबंध मराठी सारस्वतात तरी ज्ञानेश्वरीच्या तोलामोलाने अन्य कोणी उलगडून दाखविले नाहीत.

व्यक्तीला वा समूहाला या प्रकारची प्रत्यक्षकारी अनुभूती साहित्याच्या माध्यमातून कशी, केव्हा आणि कोणत्या प्रकारे प्राप्त होते, यासाठी त्या साहित्याचा रूपबंध कसा असावा लागतो, साहित्यनिर्माता आणि त्याचा आस्वादक यांची मनोवस्था कोणत्या प्रकारची असावी लागते, याचे सर्वांगीण व सविस्तर उद्घाटन विवेचनाच्या ओघात ज्ञानेश्वर करतात. अध्यात्म आणि साहित्य यांचे परस्परसंबंध समजून घेण्याच्या दृष्टीने ते अतिशय महत्त्वाचे आहेत. परंतु मध्यवर्ती मराठी साहित्यसमीक्षेचे याकडे बव्हंशी दुर्लक्षच झालेले आहे.(६२) ज्ञानेश्वरांच्या 'विदग्ध रसवृत्ती'च्या परामर्शापलीकडे तिची मजल फारशी गेलेली नाही.

क्वचित केव्हा केव्हा अध्यात्म आणि साहित्य यांच्या नात्याची मराठी समीक्षेला आठवण येते. तेव्हा ही समीक्षा आधुनिक युगातील श्रीअरविंद, रवींद्रनाथ ठाकूर, आनंद कुमारस्वामी यांसारख्या मंडळींच्या एतद्विषयक समीक्षेकडे दृष्टिक्षेप टाकते. ते आवश्यकही असते; योग्यही म्हणता येईल. पण या समीक्षेला या संदर्भात ज्ञानेश्वरांची सहसा आठवण होऊ नये, या बाबतीत ज्ञानेश्वरांना वाट पुसावी असे वाटू नये याचे आश्चर्य मानावे की खंत ? एका बाजूने मराठी मनाला अतिशय

जवळचा असणारा हा ग्रंथकार दुसऱ्या बाजूने या प्रकारे दूरस्थ राहातो, ही विपरीत परंतु सत्य परिस्थिती, ज्ञानेश्वरीच्या सप्तशताब्दीच्या निमित्ताने तरी दूर व्हावी, एवढीच अपेक्षा.

टीपा-

(संदर्भासाठी मुख्यतः 'ज्ञानेश्वरी'च्या सरकारी प्रतीचा अवलंब केला आहे.)

१. उदाहरणार्थ, नाटक हा कलाप्रकार घेतल्यास, 'आदर्शवादी,' 'वास्तववादी', 'अस्तित्ववादी' 'प्रहसनात्मक' यांसारखे या कलाप्रकाराचे भेद याचेच द्योतक.

२. तत्त्वचिंतनयुक्त आत्मविष्कारप्रवणता हा त्यांचा प्रकृतिधर्मच होता. हे 'चांगदेवपासष्टी' च्या लेखनाच्या पार्श्वभूमीवरून स्पष्टच होते. 'चांगदेवांच्या 'कोऱ्या पत्रा'वरील ज्ञानेश्वरभावंडांच्या प्रतिक्रिया, यांतील भेद यादृष्टीने लक्षणीय आहेत.

३. यामुळे प्राचीन वा मध्ययुगीन साहित्यात या ना त्या प्रकारे हा धर्माचा संदर्भ सातत्याने डोकावतो. मात्र हे सारेच साहित्य धर्मप्रवण असले तरी ते अत्युच्च कोटीच्या अनुभूतीला स्पर्श करणारे आहे, असे नाही. ईश्वरभक्ती, धर्मोपदेश, पुराणकथा स्तोत्रकाव्ये, खंडकाव्ये, आरत्या, पदे- इत्यादींच्या रचनेतून याचाच प्रत्यय येतो. ज्ञानेश्वर-साहित्यात मात्र- त्याचा रचनाबंध कोणताही असला तरी, त्यामागील दृष्टी असते ती अत्युच्च कोटीच्या आध्यात्मिक जाणिवेकडे जाणारी आणि नेणारी.

४. ज्ञानेश्वरांनी 'ग्रंथोपजीवी' ही संज्ञा ग्रंथलेखन, वाचन, श्रवण इत्यादींच्या मार्गाने-शब्दमाध्यमाच्या मार्फत अध्यात्मज्ञान करून घेऊ इच्छिणाऱ्यांच्या अनुरोधाने उपयोजिली आहे.

५. डॉ. मा.गो. देशमुख यांचे 'मराठीचे साहित्यशास्त्र' (१९४०) आणि डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांचा 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्धरसवृत्ती' (१९५३) हे यांतील प्रमुख ग्रंथ. डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनी याहीपूर्वी (१९२८) लिहिलेला 'महाराष्ट्रीयाचें काव्यपरीक्षण' हा ग्रंथ अतिशय महत्त्वाचा आहे. तथापि त्यातील विवेचन मुख्यतः समाजशास्त्रीय आहे.

६. 'शृंगाराच्या माथा पाय ठेवणाऱ्या' शांतरसाचा ज्ञानेश्वरांनी केलेल्या पुरस्काराचा उगम संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांतील एक अग्रणी अभिनवगुप्त यांच्या एतद्विषयक विचारसरणीत असल्याचा काही जाणकारांचा अभिप्राय आहे. (६) (अ) अद्वयानंद-परिसें। दृष्टि रसमय जाली असे. (अ. १८. १५८६)

७. 'साहित्य' या शब्दाच्या जोडीने 'सारस्वत' असाही एक शब्द ज्ञानेश्वरीत येतो. सामान्यतः ते समानार्थी असतात. यापैकी कोणताही शब्द घेतला तरी तो अध्यात्मसंबद्ध साहित्याशी (Spiritual Poetry - Literature) निगडित असतो.

८. 'श्लेष' शब्द रूपक या अर्थीही ज्ञानेश्वर वापरतात. उदा. सूर्यश्लेषाचें कांटाळें (अ.१६।२८)

९. 'संसारदुःखा मोकलविणे। विकृतीवीण' (ज्ञाने. अ.४/२१९)

१०. 'जेथ साहित्य आणि शांती। हे रेखा दिसे बोलती। जैसी लावण्यगुणकुलवती। आणि पतिव्रता'' (ज्ञाने. ४/२१५)

११. ज्ञानेश्वरी ११।६१९

१२. देशियेचेनि नागरपणें। शांतु शृंगाराते जीणें। वोविया की होंति लेणें। साहित्यासि। मूळ ग्रंथिचेया संस्कृता-। सवें नीट मऱ्हाटी पढतां। अभिप्रायें मानलेया उचिता। कवणि भूमिका ते न नेणवें।। जैसें आंगिचेनि सौंदर्यपणें। लेणियांसी आंगचि होये लेणें। तेथ अलंकारले कवण कवणें। हें निर्वचेना।। ऐसी देशी आणि संस्कृत वाणी। एका भावाचा सुखासनीं। शोभती ते आणि। चोखट आइका।।

(ज्ञानेश्वरी अ. १०. ओ. ४१-४४)

१३. परि नेणसी गावंढेया। काय कोपों धनंजया। आंग सांडोनि छाया। आलिंगिसि का।। (ज्ञाने. ११.६१९)

१४. कां गांवारु निद्रासुखें। घर जळत नदेखे। नेणतां जेविं विखें। रांधिलें अन्न।। (ज्ञाने. १३.७४०)

१५. तो प्रसंगु असे नागरू। जो सकळ धर्मासि आगरू। कीं विवेकामृतसागरू। प्रांतहीनु।। (ज्ञाने. २.३७३)

१६. ऐसेनि नागरपणें। बोलू निमे तें बोलणें।। (ज्ञाने. ७.२०५)

१७. 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ति' पृ. १९

१८. आज बहुजनसमाजाचा एका वेगळ्या भूमिकेवरून साहित्याशी अनुबंध निर्माण होत आहे. शैलिदृष्ट्या यातील आविष्कारपद्धती अद्यापि संभ्रमावस्थेत आहे, ज्ञानेश्वरांची भाषादृष्टी त्यांना या बाबतीत काही प्रमाणात मार्गदर्शक ठरू शकेल.

१९. आशयदृष्ट्याही आरंभकालीन मराठी इतर काव्यावर या विदग्धशैलीची छाया मोठ्या प्रमाणावर आढळते. (उदा. नरेंद्र, भास्करभट्ट बोरीकर इ.)

२०. वेदु संपन्नु होय ठाईं। परी कृपणु आनु नाहीं।
जे कानीं लागला तिहीं। वर्णांचाचि।। (ज्ञाने. १८. १४४७)

२१. एवं वेदाचें मूळसूत्र। सर्वाधिकारैकपवित्र। श्रीकृष्णें गीताशास्त्र। प्रकट केलें।।

(ज्ञाने. १८.१४१६)

(येथील 'सर्वाधिकारैक पवित्र' हा शब्दप्रयोग विशेष लक्षणीय आहे.)

२२. व्यासमहर्षी हे ज्ञानेश्वरांचे ग्रंथनिर्मितिक्षेत्रातील आदर्श आहेत. व्यासांच्या गौरवाचे अनेक सूर 'ज्ञानेश्वरी'त उमटलेले आढळतात.

२३. 'जनमेजयाचे अवलीला। दोष गेले'।

(ज्ञाने. १.३७)

२४. मजलागी ग्रंथाची स्वामी। दुजी सृष्टी जें हें केली तुम्ही। तें पाहोनि हासों आम्ही। विश्वामित्रातेंही।। जें असोनि त्रिशंकुदोषें। घातयाही आणिलें वोसें। तैं नासतें कीजे की ऐसें। निर्मावें नाही।।

(ज्ञाने. १८-१७६५-६६)

ईर्षेच्या आहारी जाऊन केलेल्या निर्मितीचे हानिकारकत्व. ज्ञानेश्वरांनी या निमित्ताने अधोरेखित केले आहे.

२५. "All Indian Art is throwing out certain profound self vision, found by going within to innermost secrets of signilicance of form and appearance."

- 'The Foundations of Indian culture.'IX. - Shri Arabindo

२६. या संदर्भात आल्फ्रेड नॉर्थ व्हाईटहेड् या आधुनिक पाश्चात्य तत्त्ववेत्याने काढलेले पुढील उद्‌गार लक्षणीय आहेत :

Religion is the vision of something which stands behind, beyond within the pursuing flux of immediate things, something which is real and yet waiting to be realised, something which is remote possibility and yet the greatest of present facts; something that which giving meaning to all that passes and yet eludes apprehension, something which possession is the final good and yet beyond all reaches, something which is the ideal and yet the hopeless Quest" ('Science and the modern world' Lowell Lectures 1925)

शुद्ध धर्ममावनेचे हे वर्णन ज्ञानेश्वरांचय अध्यात्मवादाला जवळचे आहे, पण तिच्या प्राप्तीच्या संदर्भात व्हाइटहेड् यांनी जी कमालीची साशंकता व्यक्त केली आहे. ती ज्ञानेश्वरांना स्पर्शही करू शकणार नाही. ती त्यांच्या केवळ 'दीठीचाच विषो' झाली होती, असे नव्हे तर त्यांच्या नित्याच्या अनुभूतीला सातत्याने घडणारा तो साक्षात्कार आहे.

२७. 'Man is a rational animal' अशी ज्याप्रमाणे माणसाची व्याख्या करण्यात येते, त्याप्रमाणे 'Man is a symbol making animal' किंवा 'Myth making animal' अशीही पुष्कळदा व्याख्या केली जाते. चिंतनशीलप्राणी अशीही व्याख्या करता येईल.

२८. 'अनुभूती अर्थपूर्ण व्हावयाला ती एका तात्त्विक पातळीवर जावी लागते. त्याशिवाय तिला सर्वस्पर्शी स्वरूप प्राप्त होत नाही. अभिव्यक्तीतील स्थलकालादी अपरिहार्य मर्यादा जमेस धरूनही, ती अनुभूती त्यापलीकडे जाते. कला ही आपल्या साधनापलीकडे जाऊ पहाते, यातूनच तिला एक प्रकारची

Unversality येते. तिचे प्रकल्पन (Transformation) झालेले असते. हाच तो परतत्त्वस्पर्श होय.'

(पु. शि. रेगे. 'छांदसी' पृ. ११४)

२९. माध्यमाचे कौतुक ज्ञानेश्वर 'नादू वाद्या न येता तरी गोचरू कै' होता. (१८. १६८०) अशा शब्दांत करतात.

३०. तीरें संस्कृताचीं गहनें। तोडोनिया मऱ्हाठिया केलीं शब्दसोपानें। रचिलीं धर्मनिधानें। निवृतिदेवें (ज्ञाने. ११.९)

३१. परंपरेनुसार ज्ञानेश्वर हे योगमार्गीही होते. गोरखनाथांना उद्देशून त्यांनी 'योगाब्जिनीसरोवरू' असा शब्दप्रयोग केलेला आहे. आणि आपल्या या ग्रंथनिर्मितीला, प्राप्त झालेले 'समाधिधन' असे म्हटले आहे. (ज्ञाने. १८.१७३४, १७४२) गीतेत श्रीकृष्णाला उद्देशून 'योगेश्वर' अशी संज्ञा वापरली आहे.

३२. ज्ञानेश्वरांनी आपल्या हातून झालेल्या ग्रंथनिर्मितीचे श्रेय आपल्या या संदर्भातील पूर्वतपश्चर्येलाच दिले आहे. 'माझिया सत्यवादाचें तप। वाचा केलें बहुत कल्प। तया फळांचे हे महाद्वीप। पातली प्रभू।।' (ज्ञाने. १६.३२)

३३. या दृष्टीने साहित्ययोग व भावार्थप्रधान भक्तीचे तत्त्वज्ञान यांत खूपच साम्य आहे. 'वेडावाकुडा गाईन। परी तुझा म्हणवीन' या पंक्ती यांमुळेच यथार्थ ठरतात. वारकरी पंथाच्या उपासकांनी नामभक्तीचा व तदनुषंगिक जमेल त्याप्रमाणे साहित्यनिर्मिती करण्याचा मार्ग मुक्तपणे स्वीकारला, याचे कारण हेच.

३४. 'आम्हा घरीं धन शब्दांचींच रत्नें'- तुकाराम.

३५. तुकारामांच्या भाषेत,
'काय म्या पामरें' बोलावी उत्तरें। परि त्या विश्वंभरें बोलविले.' ही धारणा निर्माण व्हावी लागते.

३६. 'झेन बुद्धिझम्' मध्ये हिलाच 'शून्यावस्था' म्हटलेले आहे.

३७. 'म्हणौनि साधकां तूं माऊली। पिकें सारखत तुझां पाऊलीं।
या कारणें मी साउली। न संडीं तुझी।। (ज्ञाने. अ. १२.८)
'म्हणोनि माझे नीच नवे। श्वासोच्छ्वासही प्रबंध होआवे।
गुरुकृपा काय नोहे। ज्ञानदेवो म्हणे।। (ज्ञाने. १८.१७१३)

८. आधुनिक मानसशास्त्रात नेणिवेचा आणि सर्जनशीलतेचा अनुबंध मांडण्याचा प्रयत्न केला जातो. उदा. मनोवस्था जेव्हा नेणिवेच्या पातळीवर जाते, तेव्हा ती अवस्थाच उत्स्फूर्त स्वरूपाच्या आंतरिक आकृतिबंधांना जन्म देते, असे म्हटले जाते. आदिबंधात्मक समीक्षेत या प्रकारचा संदर्भ डोकावतो. ज्ञानेश्वरांनी मांडलेल्या यासंबंधीच्या विचारांना हे मानसशास्त्रीय विचार जवळचे आहेत.

३९. एकपण नोहे सुसास। म्हणोनि गुरुशिष्यार्चे करोनि मिस।
आपुली आपण वास। पाहणें जें।। (अमृ. प्रक. २. १३)

४०. 'मोटकें गुरुमुखें उदैलें दिसे। हृदयीं स्वयंभचि असे।
या उद्‌गारांचा अन्वयार्थही हाच आहे. (ज्ञाने. ९.४९)

४१. ज्ञानेश्वरांनी दिलेला एकलव्याचा दाखला या दृष्टीने खूपच बोलका आहे.
श्रीगुरूचेंनि नावें माती। डोंगरीं जयापासीं होती।
तेणें कोळिये त्रिजगतीं। येकवद केली।। (ज्ञाने. १८.१७०९)

४२. 'चांगदेवपासष्टी'त चांगदेवांना उद्देशून ज्ञानेश्वरांनी पुढील उद्‌गार काढले आहेत;
''ज्ञानदेव चक्रपाणी ऐसे। दोन्ही डोळस आरिसे। परस्परां पाहता कैसे। मूकले भेदां।।'' (चां. पा. ६२)

४३. आरिसेयाचे देखिलया। गोमटें कीजे धनंजया।
तें तया नोहे आपणयां-। लागी जैसें।।
तैसें पार्था तूझेनि मिसें। मी बोलें आपणयांचि दोसें।
माझां तुझां ठायीं असे। मीतूंपण गा।। (ज्ञाने. १८.१३३८-१३३९)

४४. 'आमोद सुनास होण्याची' किंवा 'भ्रमरच फुले होण्याची' क्रिया.

४५. या प्रयोजनाचा पल्ला किती सर्वव्यापी भव्योदात्त आहे, याची कल्पना 'पसायदाना' वरून येते. हे घडण्याची प्रक्रियाही यात उलगडली गेली आहे.

४६. 'भावज्ञा' 'चिंतामणीचे गुण' लब्ध होतात, याचा अर्थ वाटेल त्या व्यक्तीला वाटेल तो अर्थ काढण्याची मुभा मिळते असे नव्हे. कोणत्या कलाकृतीकडे कोणत्या जाणिवेने पहावे, याची योग्य ती दिशा त्याला गवसली असेल तरच हे शक्य होते, तो स्वतःच्या भावबलावर कलाकृतीतील आशय पचवून आणि तीपलीकडे जाऊन आत्मसंभरण करू शकतो, हे येथील गृहीत आहे.

४७. म्हणौनि योग्य भलेतैसें। होतु परी चाड नसे।
तरी झणे वानिवसें। देसी हे तयां।। (ज्ञाने. १८.१४८४)

४८. यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम।। (भगवद्‌गीता १८.७८)

४९. बाप उपेगी शब्दु। जो स्मरणदानीं प्रसिद्धु।
अमूर्ताचा विशदु। आरिसा नोहे।।
पाहतें आरिसा पाहे। येथें नवल काइ आहे।
परि दर्पणें येणें होये। न पातेंही पातें।।
वडिला अव्यक्ताचिया वंशा। उद्योतु कां सूर्य जैसा।
येणें येकें गुणें आकाशा। अंबरत्व।।
आपण तरी खपुष्प। परि फळ दे जगद्रूप।

शब्द मवी तें माप। कोण होये।।
विधिनिषेधाचिया वाटा। दाविता हा दिवटा।
बंधमोक्षकळिकटा। शिष्टु हाचि।।

(अमृतानुभव ६ वे प्र. ओ. १-५)

या प्रकरणाचे नावच 'वाचाऋण' असे आहे. वाचेचें ऋण इतर कोणत्याही मार्गाने फिटत नाही, ते शब्दांना शरण जाऊनच फेडावे लागते, असे ज्ञानेश्वर म्हणतात. शब्दाच्या अंतिम स्वसंवेद्य ज्ञानाबाबतच्या मर्यादाही त्यांनी सांगितल्या आहेत.

५०. जैसें बिंब तरी बचकेएवढें। परी प्रकाशा त्रैलोक्य थोकडें।
शब्दाची व्याप्ती तेणें पाडें। अनुभवावी।। (ज्ञाने. ४-२१२)

५१. शब्दीं शब्दु यजिजे। तो वाग्यज्ञु म्हणिजे।।

(ज्ञाने. ४. १४८)

५२. बोलु भुजांही आशे भरे। आलिंगावया।

(ज्ञाने. ६.१९)

५३. 'उपमाश्लेष कोंदाकोंदी' चा अर्थ हाच. ज्ञानेश्वरांची एकदंर अलंकारसृष्टी, त्यांनी केलेले पुराणकथांचे उपयोजन, निसर्गसृष्टीचे मूर्तीकिरण करून तिला प्रदान केलेले नवेनवे उन्मेषशील अन्वयार्थ, हा स्वतंत्र चर्चेचा विषय आहे.

५४. ज्ञेय एकच असले तरी आणि पंचेद्रियांचे अंतिम उद्दिष्ट एकच असले तरी त्या त्या इंद्रियांच्या गुणधर्मानुसार आरंभकाली संवेदना अलग अलग दिशेने ज्ञेयाकडे वाटचाल करतात. ज्ञानाच्या पुढच्या टप्प्यावर या अलग असलेल्या ऐंद्रिय संवेदना परस्परांत मिसळू लागतात. ज्ञेयाला लौकर भिडण्याची जणू एक प्रेमभय स्पर्धा त्यांच्यात सुरू होते, 'कळंभा' लागतो, आणि त्याच्याही पुढच्या टप्प्यावर ज्ञाता. ज्ञेय आणि ज्ञान या त्रिपुटी संपून केवलपणे ज्ञानच अस्तित्वात येते.

तरी शब्दु स्पर्शु। रूप गंध रसु।
हा पंचविध आभासु। ज्ञेयाचा जो।।
जैसे एकें चि चूतफळें। इंद्रियां वेगळवेगळें।
रसें वर्णें परिमळें। भेटिजे स्पर्शें।।
तैसें ज्ञेय तरि एकसरें। परि ज्ञान इंद्रियद्वारें।
घे म्हणौनि प्रकारें। पांचें जाले।।

(ज्ञाने. १८. ४६९-७१)

'आता इंद्रियजात आघवें। तेणें श्रवणाचें घर रिघावें।
मग संवादसुख भोगावें। ....(ज्ञाने. ४.५)
'या म्हणण्याचा अन्वयार्थही हाच आहे.

५५. 'एक तरी ओवी। अनुभवावी' हे नामदेवांचे उद्‌गार किंवा ज्ञानेश्वरांनी 'ओविया फुलें मोकळी' असा केलेला शब्दप्रयोग, या दृष्टीने लक्षणीय आहे. प्रा. वा. ब. पटवर्धन यांनी आपल्या विल्सन फायलॉलॉजिकल् लेक्चर्स मध्ये ज्ञानेश्वरीच्या ओवीचे 'It gallops, it dances, it jumps' असे केलेले वर्णनही लक्षणीय आहे. ज्ञानेश्वरांनीही आपल्या ओवीचे पुढील शब्दांत वर्णन केले आहे.

'नाना गुंफिली कां मोकळी। उणी न्हवंति परिमळीं।
वसंतागमिचिं वाटोळी। मोगरि जैसि।
तैसा गाणिवेतें मिरवी। गीतेवीणही रंगु दावी।
तो लाभाचा बंधु ओंवी। केला मियां।।'

(ज्ञाने. १८. १७१९-१७२०)

५६. डॉ. वा. के. लेले 'ज्ञानेश्वरीचा शास्त्रीय अभ्यास' पृ. ५६-५७

५७. 'विश्व स्वधर्मसूर्यो पाहो' (ज्ञाने. १८.१७९५)

५८. येथे विचार हा विधानात्मक पातळीवर राहात नाही. तो चैतन्यप्रेरित आणि चैतन्यप्रेरक (Energy Charger) होत राहतो.

५९. ज्ञानेश्वरीचे 'भावार्थदीपिका' हे मूळ नावही या दृष्टीने उद्‌बोधक आहे.

६०. 'क्षणोक्षणीं नीच नवी। दृश्याची चोख मदवी।
दिठीकरवी वेढवी। उदार जें।। (अमृ. ७.१२६)
'अहा ऐक्यांचें मुद्दल न ढळे। आणि साजिरेपणाचा लाभु मिळे।
तरी स्वतरंगाची मुकुळें। तुरंबु का पाणी।। (अमृ.१.५९)
'आता भेदु जरी मोडे। तरी प्रश्नोत्तर कां घडे।
ना भेदुचि तरी जोडे। संवादसुख का।। (ज्ञाने. १८.१५७८)

६१. आहो अर्जुनाचेनि मीसे। आपणपेंचि दूजें ऐंसे।
नटोनि आपणेया उद्येषें। बोलिलें जे देवो।। (ज्ञाने. १८.१५९२)
''Creation is the perpetual harmony between the infinite ideal of perfection and the eternal continuity of its realization.'' या रवींद्रनाथ ठाकूरांच्या म्हणण्याचा अन्वयार्थही हाच आहे. ('Creative unity')

६२. आचार्य विनोबा भावे किंवा सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञ रा. द. रानडे यांच्या लेखनातून प्रसंगोपात यांचे महत्त्व स्पष्टही होते. 'ज्ञानेश्वर-दर्शना'तील एखाद्या दुसऱ्या लेखातही याचा निर्देश होतो. पण मध्यवर्ती मराठी साहित्यसमीक्षेचे या विचाराकडे दुर्लक्षच झालेले आहे.

* * *

ज्ञानेश्वर, नरेंद्र आणि भास्करभट्ट बोरीकर : एक तौलनिक दृष्टिक्षेप

'ज्ञानेश्वरी', 'अमृतानुभव' किंवा 'चांगदेवपासष्टी' या सारख्या ग्रंथांच्या लेखनाचे स्वरूप विदग्ध संस्कृतसाहित्याशी - साहित्यशास्त्राशी जिव्हाळ्याने निगडित नसून प्रकृतितःच ते कसे वेगळे आहे, हे पडताळून पाहाण्याच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वर समकालीन नरेंद्र आणि भास्करभट्ट बोरीकर, *१ या महानुभाव कवींचे काव्यलेखन आणि ज्ञानेश्वरीचा रचनाबंध यांच्याकडे थोडा तौलनिक दृष्टिक्षेप टाकला तरी या वेगळेपणाची सहज प्रचीती येते.

समान सांस्कृतिक पर्यावरण, विशिष्ट धर्मपंथस्वीकार, मराठी भाषेबद्दलचा गौरवभाव, ओवी छंदाचे अवलंबन, नागरपदबंधाची व आलंकारिक शैलीची ओढ आणि श्रीकृष्ण या दैवताबद्दलचा भक्तिभाव, हे बाराव्या-तेराव्या शतकातील या तीनही यादवकालीन कवींना जवळ आणणारे घटक; पण ही जवळीक येथेच थांबणारी. इतर अनेक बाबतींत नरेंद्र-भास्कर आणि ज्ञानेश्वर यांच्या वृत्ति-प्रवृत्तींत, साहित्याच्या मांडणी-मोडणीत साम्यापेक्षा विरोधच अधिक प्रमाणात जाणवतो.

नरेंद्र आणि भास्कर हे विदग्ध संस्कृतकाव्यशैलीकडे कमालीचे आकृष्ट झालेले कवी. रचनाबंध, आशयाची निवड, निसर्गवर्णन-पद्धती, अलंकारयोजन, नायक-नायिकावर्णन, या सर्वच बाबतींत संस्कृत विदग्ध महाकाव्याचे अनुसरण करू पाहणारे *२ 'शृंगारिया वृत्ती' चे कवी. याच्या उलट, ज्ञानेश्वर वेदोपनिषदांचे किंवा 'महाभारता'सारख्या आर्षकाव्याचे आदर्श समोर ठेवणारे, शृंगाराला दूर सारून 'शृंगाराच्या माथा पाय ठेवणाऱ्या' शांतरसाचा गौरव करणारे *३ शृंगारवर्णनापेक्षा 'धर्मकीर्तना'त रममाण होणारे, ऐंद्रिय संवेदनेबरोबर अतींद्रिय अनुभूतीशी जिव्हाळ्याचा अनुबंध साधणारे, तत्त्वज्ञ कलावंत.

श्रीकृष्ण हेच या सर्वांचे अधिष्ठात्रे दैवत. तथापि ज्ञानेश्वरांना जो श्रीकृष्ण अभिप्रेत आहे, तो 'भगवद्गीते'चा प्रवक्ता, 'योगेश्वर' श्रीकृष्ण. नरेंद्र-भास्करांचा

---

*१. ज्ञानेश्वरीचा रचनाकाळ शके १२१२. नरेंद्र 'रूक्मिणीस्वयंवर' शके, १२१३-१२१५.

२. देखोनि महाकवींचा पंथु। मज होतसे मनोरथु।
वर्णावया यादवनाथु। श्रीकृष्णरावो।। - भास्करभट्ट बोरीकर. (शिशुपालवध शके १२३६)

३. ज्ञानेश्वर आपल्या 'विराण्या'पुरता विरहशृंगाराचा अवलंब करतात. पण यांत शृंगारासक्तीपेक्षा ईश्वरविषयक विरहार्तताच अधिक प्रकट होते. येथील विरहशृंगारवर्णनपद्धतीही विदग्ध संस्कृत काव्याश्रयी नसून ती लोकगीतानुसारी आहे.

म.रा.वि. ग्रंथ संग्रहालय नागपूर
वि.वि.
3402
दा. क्र. 2668
22/9/92

श्रीकृष्ण, हा त्या मानाने खूपच लौकिक पातळीवर वावरतो. रूक्मिणीचा प्रियकर किंवा शिशुपालाचा वध करणारा वीरपुरुष, या नात्यानेच तो मुख्यतः नरेंद्र-भास्करांसमोर उभा राहतो. या महानुभाव कवींना लुब्ध करणारा श्रीकृष्ण 'देखोनि रूप सावळे। वैराग्या कामकळा पाल्हेळे'। स्वरूपाचा आहे; तर ज्ञानेश्वरांची श्रीकृष्णाकडे पाहण्याची वृत्ती शुद्ध भक्ताची- 'श्रीकृष्ण गुणीं माते। सर्वत्र करी ओ सरते' अशी आर्त प्रार्थना करणारी आहे. ज्ञानेश्वरही श्रीकृष्णाला लौकिक पातळीवर अधूनमधून आणतात, पण ते मुख्यतः भक्त-देव संदर्भात.

'ज्ञानेश्वरी'त शृंगाररसाला प्राधान्य नसले तरी ज्ञानेश्वरांना शृंगाररसाचे वावडे नाही, याची प्रचीती 'ज्ञानेश्वरी'तही येते. परंतु या शृंगाराची प्रकृती विदग्ध संस्कृत काव्याप्रमाणे नायिकेच्या तपशीलवार शरीरवर्णनात रस घेणारी नाही. ती स्त्रीच्या 'प्रथम वयसाकाळा'तील 'लावण्याच्या नव्हाळी'कडे अंगुलिनिर्देश करून विसर्जित होणारी असते. वासनास्पर्शाचा तीत अंशही नसतो, असते ती शुद्ध जीवनसौंदर्याच्या, चैतन्याच्या दर्शनाची नवता, उल्हास. याच्या उलट नरेंद्र-भास्करांची वृत्ती स्त्रीशरीरवर्णनाच्या तपशिलात विशेषत्वाने रमणारी आहे. याच प्रकारचा स्त्री-वर्णनाचा अतिरेक विदग्ध संस्कृतसाहित्यातही अनेकदा आळळतो. *१ ज्ञानेश्वरसाहित्य यापासून पूर्णतया अलिप्त आहे.

नरेंद्र-भास्करांची निसर्गवर्णनेही संस्कृत काव्यांचेच वळण गिरविणारी आहेत. मूळ कथानकातील भावदर्शनाला योग्य अशी पार्श्वभूमी सिद्ध करणे, शृंगाररसाला उठाव आणणे, रसिकरंजन साधणे, आपल्या निसर्गविषयक ज्ञानाला वाट करून देणे, अलंकारांसाठी त्याचे उपयोजन करणे, यासाठी कमल-भृंग, चंद्र-चकोर यासारख्या काव्यन्यायांची दखल घेणे, असे हे सामान्यतः वळण असते. कालिदासासारखा एखादा-दुसरा महाकवी वगळल्यास, संस्कृतकाव्यातील निसर्गवर्णनांवर सांकेतिकतेचे दाट सावट पडलेले आहे. त्याचे साचे बनलेले आहेत. नरेंद्र-भास्कर यांच्या काव्यांतूनही याचीच कमी-अधिक प्रमाणात प्रचीती येते.

या पार्श्वभूमीवर 'ज्ञानेश्वरी'तील निसर्गदर्शनाचा विचार केल्यास, हा निसर्ग अगदी एका वेगळ्या स्तरावर विहरताना दिसतो. त्यातून ज्ञानेश्वरांचे निसर्गविषयक स्वतंत्र आणि सूक्ष्म अवलोकन आणि त्यातील सौंदर्यकलेची व्यक्तिगत प्रशांत अनुभूती, त्यातील रसगंधस्पर्शासह साकार होते. येथेही विदग्ध संस्कृतसाहित्यात प्राचुर्याने वावरणारी भृंग, कमल, वसंत, कोकिल, चकोर, चातक. प्रभृती मंडळी भेटतातच; पण त्यांचे दर्शन सांकेतिक वेषांत न होता, अभिनवरूपांत घडते. त्यांचे स्वभावही नेहमीसारखे व नेहमीचेच असूनही वेगळे वाटतात. येथील भ्रमर केवलपणे

---

* १. या वर्णनाच्या मोहापायी भास्कराने 'शिशुपालवधा'त अनौचित्याचा दोषही पत्करला आहे !

कमललुब्ध भोगवृत्तीचा असत नाही, तर कमलातील पराग इतरत्र, इतरांसाठी वाहून नेताना, कमलदलांना आपल्याकडून यत्किंचितही धक्का पोचू नये, याची खबरदारी घेणारा सुजन वृत्तीचा असतो. येथेही वसंतऋतूचे दर्शन होते, पण त्याचा संदर्भ विरही जनांच्या शृंगारभावांशी असण्यापेक्षा तो ईश्वरी कृपेचे प्रतिनिधित्व करणारा असतो. *१ ज्ञानेश्वरीतील निसर्गवर्णन संस्कृतकाव्याप्रमाणे वर्णनासाठी वर्णन पद्धतीचे सहसा नसते. श्रोत्यांचे सौंदर्यसंवेदन चोखंदळ बनवून, त्याद्वारा त्याच्या मनोवृत्ती विकसित करणे, हे त्याचे प्रमुख प्रयोजन असते.

मानवी जीवनव्यवहारात नेहमीच अनेक प्रकारच्या त्रुटी आढळतात. निसर्ग त्यामानाने कितीतरी अधिक परिपूर्ण, समृद्ध, औदार्यपूरित व निरपेक्षवृत्तीचा असतो. यासाठी ज्ञानेश्वर सद्‌गुणदर्शनासाठी निसर्गदृष्टांतांचे प्राचुर्याने उपयोजन करतात. जीवनवास्तवाचे कठोर दर्शन घडविण्यासाठीही कधी कधी निसर्गातील वा प्राणिसृष्टीतील घटितांचा आधार घेतला जातो. *२ त्यामुळे ज्ञानेश्वरीतील निसर्गवर्णन रसिक मनाचे आराधन किंवा अलंकारयोजनेचे एक साधन या पातळीवर केवळपणे वावरत नाही. त्याला एक स्वतःचे प्रयोजनमूल्य लब्ध होते.

ज्ञानेश्वरांची अलंकारदृष्टी आणि विदग्ध संस्कृतसाहित्यातील अलंकारसृष्टी यांतही असाच फरक आहे. विदग्ध संस्कृतसाहित्यातील अलंकारांचे उपयोजन 'काव्यशोभे'च्या दृष्टिकोनातून मुख्यतः केलेले असते. 'ज्ञानेश्वरी'तही अंशतः हा भाग आहेच, पण प्राधान्याने अलंकारांचे तीत जे उपयोजन केले गेले आहे, ते वाचकाला विदग्ध, विचक्षण, बहुश्रुत, रसडोळस, व तत्त्वचिंतनशील बनविण्यासाठी. त्याचे 'चातुर्य शाहणे' करण्यासाठी. प्रतिपाद्य 'प्रमेयाला रूची' आणण्यासाठी. त्याच्या 'सुखाचे सौभाग्य,' परिपुष्ट करण्यासाठी. 'दृष्टांत तेतुका एकदेशी' हे ज्ञानेश्वरांना मुळातच ज्ञात आहे. त्यामुळे प्रयोजनानुसार उपमेयवस्तूचे एकच एक अंग त्या त्या समयी ते प्राधान्याने पुढे करतात, त्यावर प्रकाशझोत टाकून त्याकडे लक्ष वेधतात आणि प्रसंग उद्‌भवेल त्याप्रमाणे आणि त्या प्रमाणात त्या वस्तूंची अन्य रूपे, गुणविशेष निदर्शनास आणून देतात; त्या त्या वस्तुदर्शनाची औचित्यपूर्ण सांगता करतात. उदा. पंचमहाभूतांतील एक महत्त्वाचे तत्त्व पाणी हे आहे. 'ज्ञानेश्वरी'त या पाण्याची अनेक अंगे, अनेक रूपे, गुणधर्म, प्रसंगानुसार प्रवाहित

---

* १. जी बनकरू झाडासाठी। पाहूनि जन्मे काळी आटी। परि फळेंसि तैं भेटी। जैं वसंतु पावे।। (ज्ञाने. १०/१५३)

* २. उदा. वृद्ध व्यक्तीचा एकंदर चेहरा, सुरकुत्या, पुरळ इत्यादी आणि त्याची सरड्यांनी भरलेल्या बाभळीच्या झाडाशी केलेली तुलना, किंवा वृद्धांच्या टक्कल पडलेल्या डोक्याचे उंटाच्या गुडघ्याशी दाखविलेले साम्य. विनोदबुद्धीनेही ज्ञानेश्वर निसर्गाकडे क्वचित अंगुलिनिर्देश करतात. (उदा. येथिचा चंद्र क्षयरोगी। एथ उदय होय अस्तालागीं।। इ.)

झालेले आढळतात. *१ विदग्ध संस्कृत काव्ये व 'ज्ञानेश्वरी' या दोहोंतही पुराणसंदर्भसंबद्धता आढळते. पण त्यांची प्रत, एक नसते. बहुतेक विदग्ध संस्कृत काव्यांत इतिहास-पुराणांतील घटना-प्रसंग घेऊन, त्यांची मध्यभागी स्थापना करून त्या आधारे काव्याची मांडणी केलेली असते. नरेंद्र-भास्करांच्या काव्यांतही याचाच प्रत्यय येतो. ही सारी पुराणसृष्टी अर्थात, ज्ञानेश्वरांच्याही चांगल्या परिचयाची आहे; किंबहुना या पुराणसृष्टीच्या आदिबंधात्मक गुणधर्मांचाही त्यांनी चांगला विचार केलेला आढळतो. यामुळे त्यांच्या साहित्यातून घडणारे पुराणसृष्टीचे दर्शन वर्णनप्रधान, एकेरी स्वरूपाचे नसते. ते परिमाणबहुल, प्रत्ययपूर्ण आणि नवार्थबोधक असते. ते वर्णनात्मक पातळीवर न वावरता स्पंदनात्मक, स्फुरणात्मक पातळीवरून अवतरत असते. हे अवतरण विस्तारयुक्त नसते. त्या त्या घटनेतील त्या त्या अंगाच्या गुणदर्शनसंदर्भात ते साकार होते. त्याचे येथील अवतरण कथनप्रधान नसते, ते प्रतीकप्रधान असते. एका विशिष्ट गुणधर्माच्या संदर्भात आणि संदर्भापुरतेच हे अवतरण असते. उदा. गौतमाला गंगा होणारी जलवाहिनी, इतरांना ओहळवाहक ठरते कां ? या प्रश्नालंकारातून गंगेच्या सर्वपावनत्वाचा गुणधर्म ज्ञानेश्वर स्पष्ट करतात. हीच गंगा अन्यत्र अमानित्वाचा एक आदर्श या नात्याने अवतरते. 'श्रेष्ठ दर्जाचे मान्यपण' प्राप्त होऊनही सुजन व्यक्ती किती नम्र राहते; हे गंगेचा दृष्टान्त देऊन ज्ञानेश्वर, हा गुणधर्म अगदी सहजपणे वाचकांच्या हृदयावर कोरतात. *२.

विदग्ध संस्कृत काव्ये आणि 'ज्ञानेश्वरी' यांचा व्यक्तिदर्शनपद्धतीच्या दृष्टीने जरी विचार केला तरी या उभयतांतील अंतर जाणवत राहते. विदग्ध संस्कृत काव्यांतील व्यक्तिदर्शने बव्हंशी ठोसर स्वरूपाची असतात. मूळ पुराणकथेत प्रसंगोपात किंवा स्वतःच्या प्रकृतिधर्मानुसार काही कवी थोडाफार फेरबदल करतातही; पण एकंदरीने पाहता, या व्यक्तिदर्शनातील ठोसरपण (Type) लोपत नाही. ज्ञानेश्वरीतही पुराणपरिचित व्यक्तीच येतात, पण त्यांच्या व्यक्तिदर्शनांत साचेबंदपणा नसतो. मूळ घटिताला किंवा व्यक्तिप्रतिमेला बाध येऊ न देता, त्या त्या व्यक्तीचे, त्या त्या प्रसंगीचे भावस्पंदन, प्रसंगातील नाट्यात्मकता त्यातील उत्कटतेसह मूर्तिमान करण्याकडे ज्ञानेश्वरांचा ओढा असतो. यामुळे ते नावीन्यपूर्ण

---

*१. माळिये जेऊते नेल्हे। तेऊते निवांत जाणारे पाणी, स्वतरंगांची मुकुले तुरंबणारे पाणी, डोळ्यांतील बुबुळांना यत्किंचितही इजा न करणारे पण प्रसंगी प्रचंड खडक फोडून टाकणारे पाणी, गाय आणि व्याघ्र यांची तृष्णा भेदभाव न करता, सारख्याच प्रमाणात भागविणारे पाणी इ.

*२. गंगा शंभुचिया माथा। पावोनि संकोचे जेवी पार्था। तेवी मान्यपणें सर्वथा। लाजणे जे।। (अ. १६/२०५)

आणि प्रतीतिपूर्णही होते, किंबहुना त्या त्या व्यक्तिविषयीचे आपले एकंदर आकलन अधिक समृद्ध होते. या दृष्टीने मूळ गीतेतील श्रीकृष्णार्जुनदर्शन आणि 'ज्ञानेश्वरी'तून प्रकट झालेले त्यांचे विविधांगी व्यक्तिरेखाटन, यांचा तौलनिक विचार करून पाहण्यासारखा आहे.

तात्पर्य, 'ज्ञानेश्वरी' आणि विदग्ध संस्कृतकाव्ये यांत साम्यापेक्षा भेदांचाच भरणा अधिक आढळतो. यांत प्रकृतिभेदाचा, प्रतिभाभेदाचा तर भाग आहेच, पण मुख्यतः जो भेद आहे, तो प्रयोजनविषयक. संस्कृत काव्यांचे अनुसरण करणाऱ्या नरेंद्र-भास्कर यांची काव्येही प्रयोजनदृष्ट्या मूळ कित्त्याहून अध्यात्मदर्शनाच्या उद्दिष्टांमुळे काही प्रमाणात वेगळी ठरतात.

नरेंद्र-भास्करांसारखे केवळ महानुभाव कवीच नव्हेत, तर मध्ययुगीन काळातील निरनिराळ्या धर्मसंप्रदायांतील साऱ्याच कवींनी कमी-अधिक प्रमाणात प्रयोजन दृष्ट्या, अध्यात्मदर्शनाला आपल्या काव्यलेखनात स्थान दिलेले आहे. विदग्ध संस्कृत काव्यांत या प्रकारच्या प्रयोजनांना स्थान नाही. संस्कृत भाषेत त्यासाठी वेदोपनिषदे, दर्शने हा स्वतंत्र विभाग अस्तित्वात आहे. त्यामुळे संस्कृतकाव्ये मुख्यतः लौकिक रसाधिष्ठितेवरच भर देणारी राहिली आहेत.

मराठीत या प्रकारची व्यवस्था नसल्यामुळे लौकिक आणि अलौकिक यांची सांगड घालण्याचा उपक्रम मध्ययुगीन मराठी कवींना करावा लागला. यातूनच एका बाजूने विदग्ध संस्कृत काव्ये व दुसऱ्या बाजूने आध्यात्मिक घटक या काव्यनिर्मितीत प्रविष्ट झाले. या युतीतूनच निरनिराळ्या प्रकारची भक्तिकाव्ये, कथाकाव्ये, स्तोत्रकाव्ये, भाष्यकाव्ये, तत्त्वचर्चात्मक काव्ये उदयाला आली. यामुळे एकनाथांनी 'भागवता'तील एकादशस्कंधाद्वारे सिद्ध केलेल्या ग्रंथाला 'ज्ञानकथा' असे संबोधणे समुचितच म्हणावे लागेल.

'ज्ञानेश्वरी'चे या ज्ञानकथेशी तसे खूपच साम्य आढळेल. किंबहुना एकनाथांनी आपल्या या 'ज्ञानकथा'लेखनाची प्रेरणा ज्ञानेश्वरांपासूनच घेतली असावी, एकनाथांचा ज्ञानेश्वरविषयक व त्यांच्या साहित्याबद्दलचा जिव्हाळा लक्षात घेता, हे स्वाभाविकही वाटते.

असे असले तरी 'ज्ञानेश्वरी' ही एकनाथांना अभिप्रेत असलेल्या 'ज्ञानकथे'च्या चौकटीत सामावेल असे वाटत नाही. तिचे नामकरण करावयाचे झाल्यास तिला ज्ञानेश्वरांच्या भाषेतच 'शांतिकथा' असे संबोधणे, युक्त ठरेल. *१ ज्ञानगंगेत न्हालेली, पूर्णता जेवून थालेली, शांतीलाच शांतीच्या नवपल्लवांनी मंडित करणारी, आणि शांतीच्या महारसात विलीन होणारी, इतरांना विलीन करणारी अशी ही 'शांतिकथा' आहे. 'महाभारता'बद्दल बोलताना ज्ञानेश्वरांनी 'जे अपेक्षिजे विरक्तीं। अनुभविजे संतीं। सोहंभावें पारंगतीं। रमिजे जेथ' (अ. १/५३) असे जे महाभारताला उद्देशून उद्‌गार काढले आहेत, ते 'ज्ञानेश्वरी'लाही यथार्थपणे लागू पडतात.

---

*१ 'वर्षला जो शांतरसे- तो हा ग्रंथु'।

ज्ञानेश्वरांच्या 'वाग्विलासा'चे 'अभिनवत्व'

'ज्ञानेश्वरी'मुळे मराठीत जे अनेक वाक्प्रचार नव्याने रूढ झाले आहेत. (उदा. 'पसायदान' 'वाग्यज्ञ' 'परतत्त्वस्पर्श' इ.) यांतच 'वाक्चातुर्य' आणि 'नित्यनूतन' या संज्ञांचाही आवर्जून अंतर्भाव करावयास हवा. या दोन्ही संज्ञा अंगभूतपणेच अतिशय बोलक्या आणि परस्परसापेक्ष आहेत. यांतील 'नित्यनूतन' ही संज्ञा तर तीतील विरोधाभासामुळे सकृत्दर्शनीच आपले लक्ष वेधून घेते. कारण जे 'नित्य' असते, ते तसे 'नूतन' असतेच असे नाही. आणि जे 'नूतन' असते, ते साध्या 'नित्या'च्या कक्षेत येतेच असे नाही. *१ किंवा 'नित्या'च्या अवलोकनातून येणाऱ्या 'आंधळेपणा'मुळे त्याचे दर्शन आपल्याला सामान्यतः होत नाही. असेही म्हणता येईल.

'नित्या'तील हे 'नूतन'त्व प्रथमतः प्रकर्षाने जाणवते; ते तत्त्ववेत्ते, संशोधक, शास्त्रज्ञ, महाकवी यासारख्या प्रज्ञावंतांना. हे महाभाग आपली ही 'दर्शने' समाजापर्यंत पोचवीत असल्यामुळेच समाज ज्ञानसंपन्न आणि प्रगमनशील बनतो. समाजाच्या ठिकाणी अंगभूतपणे नांदणारे 'चातुर्य' यामुळे अधिक 'शहाणे' होते. ते तसे करण्याचे वरील विभूतींचे मार्ग भिन्नभिन्न स्वरूपाचे असतात. समाजदृष्ट्या यांतील 'सुलभ' आणि 'सोपा' मार्ग म्हणजे साहित्यमार्ग. 'वाक्यचातुर्य' किंवा 'अभिनव वाग्विलास.' ही या मार्गाची आधारशिला.

पण या वाक्यचातुर्याची किंवा अभिनव वाग्वविलासाची प्रतीती, साऱ्याच साहित्यातून सारख्याच प्रमाणात आणि नेहमीच येते, असे नाही; कोणत्याही देशातील आणि कोणत्याही काळातील साहित्यनिर्मितीचा साकल्याने विचार करता, यातील बरेचसे साहित्य त्या त्या काळातील, त्या त्या समाजाच्या हंगामी गरजा भागविण्यातच बव्हंशी संपून जाते. ज्ञानेश्वरांसारख्या काही मोजक्या वाग्येयकारांचे साहित्यच 'अक्षर' पदवीला पोचते, कारण या साहित्यात वाग्विलासातून जन्माला येणाऱ्या 'अभिनवत्वाची' साक्ष सातत्याने पटत असते. म्हणून तर 'प्रतिक्षणाला नवता निर्माण करण्याची क्षमता' हे अस्सल सौंदर्याचे लक्षण असल्याचे नेहमीच सांगितले जाते. ज्ञानेश्वरांनी शारदेला वंदन करताना, 'अभिनववाग्विलासिनी' 'चातुर्यकलाकामिनी' या सारखी जी बिरुदे तिला समर्पण केली आहेत, ती यासाठीच.

या अभिनववाग्विलासाची आधारशिला नेहमी 'शब्द' हीच असते. पण

---

*१ अपवाद : निसर्गसौंदर्य वा बालक्रीडेसारखी काही विलसिते.

नेहमीच्या शब्दांचे, नेहमीच्या पद्धतीने सरळपणे उपयोजन करून वाग्विलासाची किमया अस्तित्वात येत नाही. तीसाठी परिचित शब्दव्यवहाराला अपरिचिताचा मोहक पेहराव चढवावा लागतो. त्याची मोडणी-मांडणी कवित्वाच्या, प्रतिमा-प्रतीकांच्या आधारे करावी लागते. पाश्चात्य साहित्यशास्त्राने प्रतिमा-प्रतीकांचे, किंवा संस्कृत साहित्यशास्त्राने अलंकारांचे (Rhetorics) जे कोडकौतुक केले आहे, ते याचसाठी.

याचा अर्थ, केवळ प्रतिमा-प्रतीकांच्या किंवा अलंकारांच्या योजनेमुळे साहित्याला 'महात्मता' प्राप्त होते, असे नव्हे. कारण, केवळ स्वरूपाची आलंकारिकता किंवा तिचा डामडौल, बव्हंशी बहिर्मुखतेच्या पातळीवरच वावरतो; तो सकृत्दर्शनी आपल्याला काही काळ भुरळही घालतो, पण अंतर्मुखतेच्या पातळीवरून निर्माण होणारी 'शुद्धरसपानां'ची अवस्था, यातून जन्माला येत नाही.

ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला वाग्विलास, वक्तृत्वाच्या बाह्य भूलभुलय्यात रमणारा नाही. तो विचक्षणपणे परिचिताला अपरिचिताचे आणि अपरिचिताला परिचिताचे रूप देणारा, आस्वादकाला अंतर्मुख करणारा, अर्थाची नवनवी क्षितिजे निर्माण करणारा असतो. ज्ञानेश्वरांनी आपल्या साहित्यनिर्मितीचे वर्णन 'उपमाश्लेषकोंदाकोंदी' असे जरी केलेले असले, तरी या 'कोंदाकोंदी'त परतत्त्वस्पर्शी तरलता सातत्याने स्पंदित होत असते. एका अभिप्रायातून दुसरा अभिप्राय जन्म घेत असतो. यातून 'नित्या'चे 'नूतनत्वा'च्या आणि 'नूतनत्वा'चे 'नित्या'च्या पातळीवरून अखंडपणे आदानप्रदान घडत असते. ज्ञानेश्वरांच्या 'वाग्विलासा'चे मूळ आणि मुख्य प्रयोजन हेच आहे. या वाक्यचातुर्याच्या आधारेच ते आपल्या श्रोत्यांना-वाचकांना जीवनसौंदर्याची नित्यनूतन प्रचीती देत राहतात. जगासाठी 'आनंदाचे आवार' निर्माण करतात.

वस्तुतः ज्ञानेश्वरांनी 'नित्यनूतन' हा शब्दप्रयोग मूलतः 'भगवद्गीते'च्या संदर्भात केलेला आहे. *१ भगवद्गीतेला जरी क्वचित काव्य (Song Celesial)संबोधिले जात असले, तरी ज्ञानेश्वरीच्या तुलनेने गीतेचा पोत जवळजवळ निरलंकृत असा आहे. असे असूनही भगवद्गीता हा ग्रंथ 'नित्यनूतन' ठरला आहे. ज्ञानेश्वरही तो तसाच मानतात. अशा परिस्थितीत भगवद्गीतेवर भाष्य करताना, ज्ञानेश्वरांना आपला ग्रंथ एवढा अलंकारप्रचुर का करावासा वाटला असावा ? असा प्रश्न प्रस्तुत स्थळी निर्माण होतो.

आणि असे जाणवते की, या विस्ताराचे मूळ जसे ज्ञानेश्वरांच्या कविप्रकृतीत आहे, तसे ते त्यांच्या काळातील पर्यावरणाशी आणि प्रयोजनाशीही संबंधित आहे.

---

*१. 'हरू म्हणे नेणिजे। देवी जैसें का, रूप तुझें। तैसें हें नित्यनूतन देखिजे गीतातत्त्व।'

(ज्ञाने. अध्याय १)

भगवद्गीतेचे 'नित्यनूतनत्व' जे अनुबंधित आहे ते तीतील त्रिकालाबाधित अशा जीवनदृष्टीशी, प्रत्येक युगातील व्यक्तीला कर्तव्याकर्तव्याच्या मोहातून मुक्त करणारी मार्गदर्शक सूत्रे सांगण्याशी. गीतेवर पूर्वकालापासून आजतागायत जी विविध प्रकारची भाष्यरचना चालू आहे, ती मुख्यतः याच कारणामुळे. ज्ञानेश्वरांनीही भगवद्गीतेची जी कास धरली, ती मुख्यतः याच कारणासाठी. गीतेच्या आधारे स्वकालीन समाजाला जीवनार्थांच्या संदर्भात मार्गदर्शन करण्याच्या उद्देशाने. पण असे करताना त्यांनी जी पद्धती स्वीकारली आहे ती, भाष्यकारांची नेहमीची पांडित्यपूर्ण, खंडनमंडनात्मक तार्किक पद्धती तर स्वीकारली नाहीच नाही. एवढेच नव्हे तर ही पद्धती खंडनमंडनाच्या विरूद्ध दिशेने जाणारी, तर्कापेक्षा भावनेला आवाहन करणारी अशी आहे. स्वतः ज्ञानेश्वरांनी आपल्या या भाष्याला 'भावार्थदीपिका' असे संबोधिले आहे.

मूळ गीतेचे पर्यावरण व ज्या पर्यावरणात ज्ञानेश्वरांनी गीतेवर भाष्य लिहिले, ते पर्यावरण, पूर्णतः वेगळे होते; हेही या फरकाचे एक कारण असू शकेल. मूळ गीता जी संबंधित आहे, ती संस्कृतमधील प्रगल्भ तत्त्वज्ञानपरंपरेशी. या परंपरेत तत्त्वज्ञान-प्रतिपादनाची जी पद्धती रूढ होती, ती संक्षेपाची, सूत्रमयतेची, खंडमंडनात्मकतेची. तिचा प्रभाव या परंपरेत वाढलेल्या 'भगवद्गीते'वर पडणे, स्वाभाविक आहे. शिवाय मूळ गीतेतील मुख्य श्रोता जो अर्जुन, तो तात्पुरता मोहग्रस्त झाला असला तरी स्वकालातील एक विचक्षण, प्रज्ञावंत आणि कृतिशूर असा वीरपुरुष आहे. खेरीज तो साक्षात रणभूमीवर युद्धासाठी उभा आहे. यामुळे श्रीकृष्णाला अर्जुनाला उद्देशून जे सांगावयाचे आहे, ते तातडीने व संक्षेपाने सांगणे परिस्थितिप्राप्तच ठरते. भगवद्गीतेचा रचनाबंध संक्षेपशील राहण्याचे हेही एक कारण संभवते.

ज्ञानेश्वरकालातील सांस्कृतिक पर्यावरण याहून खूपच वेगळे - जवळ जवळ दुसऱ्या टोकाचे होते. ज्ञानेश्वरांनी गीतेवर जे भाष्य लिहिले आहे, ते अर्जुनासारखी श्रेष्ठ व्यक्ती समोर ठेवून लिहिलेले नाही. त्यांच्या भाष्याचा जो रोख आहे, तो स्वकालीन आर्त, अर्थार्थी, जिज्ञासू आणि सर्वसामान्य व्यक्तीकडे. शिवाय त्यांना हे जे तत्त्वनिरूपण करावयाचे आहे, ते तत्त्वनिरूपणाची तशी परंपरा नसलेल्या मराठी भाषेतून. (गीतेवर केलेली ही मराठीतील पहिलीच टीका असावी.) ज्ञानेश्वरीची मांडणी विस्तरणशील होण्याचे हेही एक कारण संभवते. पण या सर्वांपेक्षा महत्त्वाचे कारण म्हणजे ज्ञानेश्वरांची समाजविषयक वात्सल्यभावाने सतत दाटून येणारी कविप्रकृती *१ तर्कमुद्रेपेक्षा रसमुद्रेवर असलेली त्यांची श्रद्धा. 'वाग्विलास विस्तारू। गीतार्थेशी विश्वभरू। आनंदाचे आवारू। मांडू जगा।।'' हे ज्ञानेश्वरांचे विधान या दृष्टीने लक्षणीय आहे.

ज्ञानेश्वरपूर्वकालात होऊन गेलेल्या शंकराचार्यांसारख्या गीतेवरील भाष्यकारांनीही काही काव्यरचना केली आहे. पण त्यांनी आपल्या या

काव्यकलेचा आविष्कार आपल्या 'भगवद्गीते'वरील भाष्यांत येऊ दिलेला नाही. त्यांनी आपल्या भाष्याची मांडणी खंडन-मंडनात्मक पद्धतीनेच केली आहे. ज्ञानेश्वरांनी मात्र या विवेचनपद्धतीला फाटा दिलेला आहे, याचे आणखी एक कारण असे की, शंकराचार्यांना आपल्या भाष्यातून बौद्धमताचे खंडन करून स्वमताचे मंडन करावयाचे होते. त्यासाठी पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष, अशी मांडणी करावयाची होती, तर ज्ञानेश्वरांना आपले प्रतिपादन आपल्या श्रोत्यांच्या संदर्भात 'दिठीचा विषय' करावयाचे होते. शिवाय ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीला तत्त्वज्ञान आणि काव्यात फरक दिसत नव्हता. खरी तत्त्वज्ञानप्रतीती काव्यात्मकच असते, आणि श्रेष्ठ काव्यांत तत्त्वचिंतनशीलता अपरिहार्यपणेच येते. हा त्यांचा केवळ सिद्धांतच नव्हता, तर जीवनानुभवच होता. यामुळे त्यांच्या 'चांगदेवपासष्टी' किंवा 'अमृतानुभवा' सारख्या ग्रंथांतूनही त्यांचे तत्त्वप्रतिपादन, काव्यात्मरूप घेऊनच सामोरे ठाकते. त्याला स्वतःचे असे ठाणमाण, दिशाकोण असतात. ते त्यांच्या दाटलेल्या स्वानंदलहरीचा एक उचंबळता घटक बनूनच सामोरे येते. * १

ज्ञानेश्वरांच्या या अनिवार्य उचंबळलेपणाचे एक उदाहरण म्हणून

''पत्रंपुष्पंफलंतोयं यो मे भक्त्या प्रयश्चति।
तदहं भक्त्यपद्धतमश्नामि प्रयतात्मनः।।''

या गीतेच्या नवव्या अध्यायात भक्तियोगाच्या संदर्भात आलेल्या प्रसिद्ध श्लोकांवरील ज्ञानेश्वरांच्या भाष्याकडे अंगुलिनिर्देश करता येईल. ज्ञानेश्वरांच्या

---

* १ तत्वनिरूपण 'काव्यात्म' पद्धतीने केले जाण्याच्या संदर्भात, या क्षेत्रातील एक श्रेष्ठ जाणकार, डॉ. रा. द. रानडे यांनी उपनिषदांच्या अनुषंगाने काढलेले पुढील उद्गारही या संदर्भात लक्षणीय आहेत.

"The poetic method is applicable to philosophy where an emotion is to be created about the nature of reality, and when this reality becomes a fact of mystical apprehension." ('The constructive survey of upanishodic philosophy.' Page 45.) Orient Longman.)

या अनुरोधाने विचार करता, 'ज्ञानेश्वरी'चे नाते उपनिषदांतील विवेचनपद्धतीशी अधिकतर प्रमाणात असल्याचे जाणवते. ज्ञानेश्वरांनी उपनिषदांचे वर्णन करताना त्यांना 'उदारे ज्ञानमकरंदे' असे संबोधिले आहे. तेही या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे.

*१ ज्ञानेश्वरांनी भाष्यासाठी भगवद्गीताच निवडण्याला जी अनेक कारणे आहेत, त्यांत या उचंबलेपणाला कमीत कमी अडसर निर्माण व्हावा, अशीही अपेक्षा त्यांनी बाळगलेली असणार. यासाठीही गीतेसारखा मान्यताप्राप्त, तत्त्वप्रचुर पण 'मोकळा' रचनाबंध असलेला ग्रंथराज निवडला असावा.

रचनाबंधाचे सौष्ठव व प्रत्युत्पन्नमतित्व पाहण्याच्या, अनुभवण्याच्या दृष्टीनेही, प्रस्तुत श्लोकावरील त्यांचे भाष्य लक्षणीय आहे. भक्ताने ईश्वराला अर्पण केलेली वस्तू कोणती आहे ? ती व्यावहारिकदृष्ट्या मूल्यवान आहे की नाही ? हा प्रश्नच ईश्वरार्पणक्रियेत अप्रस्तुत असतो. या अर्पणक्रियेत अत्याधिक महत्त्व असते, ते वस्तूपेक्षा तीमागील भक्ताच्या अनन्यमनस्कतेला, शुद्ध समर्पणभावनेला. या वस्तुस्थितीकडे संक्षेपाने प्रस्तुत श्लोकात, गीतेला लक्ष वेधावयाचे आहे. ज्ञानेश्वर मात्र या वस्तुस्थितीचे सोत्कंठ विस्ताराने वर्णन करतात. शुद्ध भक्तिभावाची महती अधोरेखित होण्यासाठी त्यांनी 'पत्रंपुष्पंफलंतोयं'.... ही मूळ गीतेतील मांडणी बदलून ती फळ, पुष्प, पत्र, तोय, अशी क्रमबद्ध करून घेतली आहे. ती घेतानाही त्यांनी पुन्हा यांतील प्रत्येक वस्तूवर स्वतःचे असे स्वतंत्र भाष्यही केले आहे. भक्तावरील प्रेमातिशयामुळे यांतील प्रत्येक वस्तू स्वीकारताना, ईश्वराची उडणारी धांदल, अधिरी घाईही ज्ञानेश्वर अधोरेखित करतात. एवढेच नव्हे तर अनन्य भक्ताच्या 'तोयलेशा'नेही होणाऱ्या ओतप्रोत प्रसन्नतेचे आविष्करण करण्यासाठी, त्यांनी कोणत्याही संपन्न आणि षोडषोपचारयुक्त पूजाविधीला, स्वप्नातही न भावणारे असे स्वर्गीय ऐश्वर्य, या 'तोयलेशयुक्त' विनम्र आणि विशुद्ध भक्तीला, विरोधयुक्त मांडणीच्या आधारे प्रदान केले आहे; आणि शेवटी या साऱ्यांचे सार, सैद्धान्तिक स्वरूपात नोंदविले आहे. (''एर पत्रपुष्पफळ ते भजावया मीस केवळ,। आमुचा लागू निखळ। भक्तितत्त्व'') येथे मूळच्या 'मी' च्या जागी, ज्ञानेश्वरांनी 'आम्ही'ची केलेली योजना, ईश्वराच्या मूळ प्रतिष्ठेत भरच टाकते; एवढेच नव्हे तर या प्रतिष्ठेच्या पार्श्वभूमीवर भक्ताच्या 'तोयलेशा'चा प्रसन्न स्वीकार, विरोधाने अधिकच उठून दिसतो. ज्ञानेश्वरांच्या 'पत्रंपुष्पं'- वरील या भाष्यओव्या पुढीलप्रमाणे :*१

''मग निःसीमु भाॐ उल्हासें। मज अर्पावयाचेनि मीसें।
फळ एक आवडे तैसें। भलेतेयाचें।।
मग भक्तु माझेयाकडे अळुमाळु दाखवी। आणि मी दोन्ही
हात ॐडवी। मग देठू नसंडितां सेवी। आदरेंसी।।
पैं गा भक्तीचेनि नावें। फूल मज एक देयावें।
तें लेखें परि मियां तुरूबावें। परि मुखींचि घाली।।
हें असो काईसी फुलें। पानचि एक आवडतें जालें।
तें साजुकही न्हवें सूकलें। भलेतैसें।।
परि सर्वभावें भरलें देखें। आणि भूकेला ऐसा अमृतें तोखें।
तें पत्र चि परि तेणें सुखें। आरोगुं लागे।।
अथवा ऐसेंही एक घडे। जें पालाही परि न जोडे।
तरि उदकाचें सांकडे। नव्हैल कीं।।

---

*१ याचा एकंदर घाट आधुनिक सुनीतरचनेला जवळ येणारा आहे.

तें भलेतेथ निमोलें। न जोडिता असें जोडलें।
तेंचि सर्वस्व करूनि अर्पिले। जेणें मज।।
तेणें वैकुंठपासौनि विशालें। मजलागी केली राऊळें।
कौस्तुभाहुनि निर्मळे। लेणी दीधलीं।।
दूयाचीं सेजारें। क्षीराब्धी ऐसीं मनोहरें।
मजलागिं अपारें। स्त्रजिलीं तेणें।।
कर्पूरचंदन अगरू। ऐसेया सुगंधाचा महामेरू।
मज,हाती लाविलां दिनकरू। दीपमाळे।।
गरूडासारखीं वाहनें। सुरतरूंची उद्यानें।
कामधेनूंची गोधनें। अर्पिलीं तेणें।।
मज अमृताहूनि सुरसे। बोनीं वोगरिली बहुवसे।
ऐसा भक्ताचेनि उदकलेशें। परितोषें गा।।
हे सांघावें काइ किरीटी। तुम्ही देखिलें आपुलिया दीठीं।
मी सुदामेचिया सोडीं गांठीं। पहुवेयांलागी।।
पै गा भक्ति एकिं मीं जाणें। तेथ सानें थोर न म्हणे।
आम्ही भावांचे पाहुणे। भलेतेया।।
एर पत्र पुष्प फळ। तें भजावेया मीस केवळ।
आमुचा लागु निखळ। भक्तितत्त्व।। (अ.९।३७८-३९२)

भक्ताने भक्तिभावाने दिलेली कोणतीही वस्तू मोलाचीच असते; या सिद्धान्ताचे प्रतिपादन करताना, ज्ञानेश्वरांनी इतर अनेक गोष्टींबरोबर पुराणांतरीचा सुदाम्याच्या पोह्यांच्या स्वीकाराचा दाखला दिला आहे, एवढेच नव्हे तर त्याच्या सत्यतेसाठी, खुद्द अर्जुनाचीच साक्षही त्यांनी काढली आहे! वस्तुतः मूळ सुदाम-कृष्णभेटीच्यावेळी अर्जुन उपस्थित असल्याची नोंद नाही. पण ज्ञानेश्वरांनी मूळ घटितात फेरफार करून या भेटीच्या वेळी अर्जुनाला उपस्थित ठेवून या घटिताला अर्जुनाच्या दृष्टीने चक्षुर्वैसत्याचे स्वरूप प्राप्त करून दिले आहे. पुराण-कथांतील घटितांचे उपयोजन करताना, ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभास्फुरणांना कसे भरते चढते, याची यावरून कल्पना यावी.

वस्तुतः मध्ययुगीन मराठी साहित्य, बव्हंशी पुराणकथाश्रयीच आहे. रामायण - महाभारत - भागवत, हेच या साहित्याचे मुख्य भांडवल. संत, पंत आणि तंत कवींनीही या भांडवलाचा आपल्या कथाकाव्यांसाठी भरपूर उपयोग करून घेतला आहे. ज्ञानेश्वरांनी मात्र, या प्रकारची रचना केलेली नाही. तथापि हे पुराणसंदर्भ 'ज्ञानेश्वरी'तही अधूनमधून डोकावतात. 'अमृतानुभव' आणि 'चांगदेवपासष्टी'त मात्र यांचा अभाव आहे, 'ज्ञानेश्वरी'तच हे संदर्भ प्राचुर्याने डोकावण्याचे कारण, ज्ञानेश्वरांनी या ग्रंथासाठी आवर्जून स्वीकारलेल्या लोकाभिमुख बैठकीत आढळते.

या काळातील जनसमूहाचे भावनिक भरणपोषण- उन्नयन मुख्यतः या पुराणकथांच्या आधारेच करण्याची प्रथा होती. कीर्तन करणे, पुराण सांगणे, हा स्वतंत्र व्यवसायाचा भाग होता. ज्ञानेश्वरांनीही या संदर्भातील पुराणकथांचे रसरहस्य ओळखले आहे. यामुळे या कथांचे उल्लेख 'ज्ञानेश्वरी'त वारंवार डोकावणे, स्वाभाविक ठरते; पण या उल्लेखांना ज्ञानेश्वरांनी पुराणकथनाची सपाट कळा मुळीच येऊ दिलेली नाही. या कथांतील एरव्हीचा सारा पाल्हाळिक पसारा ज्ञानेश्वर दूर सारतात. आणि या कथेच्या तत्त्वस्पर्शी, रसार्द्र गाभ्याला थेटपणे स्पर्श करतात. उदाहरणार्थ, अनुक्रमे पिंगला वेश्या आणि दैत्यपुत्र प्रल्हाद, यांच्या संदर्भातील हे पुढील उल्लेख पाहा :

१) तूंतें आराधिता नाइकें। होती राऊवे बोलविती कवतिकें।
तिये वैकुंठीं तुवां गणिकें। सुरवाडू केला।। (अ. ११।१०७)

२) पाहें पां भक्तिचेनि आथिलेपणें। दैत्यें देवां आणिलें उणें।
माझें नृसिंहत्व लेणें। जेयाचिये महिमें।। (अ.९/४४६)

या दोन दृष्टांन्तातून ज्ञानेश्वरांनी 'एथ-भक्ती गा एक सरे जाति। अप्रमाण' या सूत्राचे जणू प्रात्यक्षिकच दाखविले आहे. 'दैत्यें देवां आणिलें उणें' हे विधान बहिरंगदृष्ट्या जेवढे चमत्कृतियुक्त आहे, तेवढेच ते अंतरंगदृष्ट्या उद्‌बोधकही आहे.

श्रीकृष्ण-पांडवसंबंधातील पांडवांचे भाग्य स्पष्ट करताना,

'देवकियां उदरीं वाहिला। यशोदा सायासें पाळिला। कीं शेखीं आयता उपेगा गेला। पांडवासीं।। (अ.६। १३७)

अशी एकच ओवी ज्ञानेश्वरांनी लिहिली आहे, पण तीमुळे केवळ श्रीकृष्णाच्याच नाट्यपूर्ण जीवनावर प्रकाश पडतो, असे नव्हे; तर मानवी जीवनातील विविध नागमोडी वळणेही सामोरी ठाकतात, (यातील 'आयता' हा शब्दप्रयोग तर विलक्षण साभिप्राय आहे.)

ज्ञानेश्वरांच्या पुराणकथायोजनेचे आणखी एक वैशिष्ट्य असे की, या कथांच्या आंतरिक गाभ्याला अभिप्रेत अंगाने स्पर्श होण्याच्या दृष्टीने, त्या त्या घटितांना अनुकूल अशी पार्श्वभूमी ते आरंभी सज्ज करतात, - आणि मग आपल्या निवेदन-प्रवाहात त्या त्या घटिताची नौका सहजपणे पण डौलदार पद्धतीने सोडून देतात. त्यांची ही अशी सहज पण लाघवयुक्त कृतीच मग विविध प्रकारची भावनिक स्पंदने निर्माण करण्यास समर्थ ठरते. त्यांच्याच भाषेत बोलावयाचे तर जलावर आंदोळणाऱ्या कमलकलिकेप्रमाणे त्यांची आंदोलने सुरू होतात.

उदाहरणार्थ, अर्जुनाला लागलेली विश्वरूपदर्शनाची आत्यंतिक आर्त ओढ एका बाजूला, तर या विश्वरूपदर्शनासाठी श्रीकृष्णाला विनंती करण्याबाबतचा अर्जुनाचा संकोच दुसऱ्या बाजूला, अशा कात्रीत अर्जुन सापडलेला आहे. त्याची ही द्विधा मनःस्थिती खालील ओव्यांतून कशी साकार झाली आहे, हे पाहण्यासारखे आहे :

''म्हणे मागां कव्हणें कांही। जे पढियंतेन पूसिलें नाहिं।
तें सहसा कैसें पाहिं। सांधा म्हणो।।
मी जन्ही सलगीचा चांगु। तन्ही काइ आयिसाहूनि अंतरंगु।।
परि तियेंही हा प्रसंगु। पूसते भियाली।।
मजसिं स्नेहें करिति बोली। परि नाहीं गरुडाचिया येतुलीं।
तोही सकट हे बोली। करू न शके।।
मी काये सनकादिकांहूनि आगळा। परि तेही न करिती हा चाळा।
आणि आवडैन काइ प्रेमळा। गोकुळिचेयाहुनि।।
तेयांतें लेंकुरपणें झकविलें। एकाचे गर्भवास साहिलें।
परि विश्वरूप हे राहविलें। दाविचि ना।।
हा ठावोंवेन्ही गुज। याचियें अंतरिचें निज।
केवि उराउरीं मज। पूसो येईल।।
आणि न पुसों जरि म्हणें। तरि सुख नव्हैल अंतःकरणें।
मग काइ करावें जीणें। जीऊनी आम्ही।।''
(अ. ११/३१-३७)

केवळ पुराणकथांच नव्हेत, तर चंद्र-चकोर, चातक-मेघ, कमल-भृंग, लोखंड-परिस, कल्पतरू, कामधेनू, चिंतामणी, यासारखे काव्यक्षेत्रात, रूढ झालेले संकेत वा न्याय, त्यांच्या अतिपरिचयामुळे एरव्ही नकोसे वाटतात. त्यांचे पारंपरिक उपयोजन सामान्यतः कंठाळी बनते. पण हेच संकेत वा 'न्याय', ज्ञानेश्वर जेव्हा उपयोजतात, तेव्हा ते एकदम प्राणवान् होतात. त्यांतून नवचैतन्य स्फुरू लागते. *१

उदाहरणार्थ, कमल-भृंगन्याय, हा सामान्यतः लोलुपतेचे प्रतीक म्हणून उपयोजिला जातो. मधुपानाच्या असोशीने, दिवसा कमलदलात प्रविष्ट होणाऱ्या भृंगाला संध्याकाळ केव्हा झाली, आणि कमलदले केव्हा मिटली, याचे भानच राहात नाही; यामुळे सारी रात्र तो त्या कोंडलेल्या अवस्थेतच कंठित राहतो; पण कमलदले चिरून त्यातून तो बाहेर पडू इच्छित नाही; असे हे एक रूढ घटित किंवा संकेत. गीतेच्या पहिल्या अध्यायात युद्धासाठी कुरूक्षेत्रावर सज्ज झालेल्या प्रौढप्रतापी अर्जुनाच्या मनात, स्वकीयांचा-शत्रुरूपात ठाकलेला मेळावा पाहून जी 'गजबज' निर्माण झाली, ती वर्णन करण्याच्या अनुरोधाने ज्ञानेश्वरांनी या भृंगकमल न्यायाचे उपयोजन केलेले आहे. ते प्रस्तुत संदर्भात पाहण्यासारखे आहे :

---

*१. साधा 'करतलामलकवत्' हा संस्कृतमधील एक वाक्प्रचार घेतला तरी त्याचा उल्लेख करताना, ज्ञानेश्वर त्याला 'वाटोळा' आणि 'डोलणारा' अशी विशेषणे जोडून त्यात चैतन्य निर्माण करतात.

'जेणें रणीं शंकरू जिंतिला। कृतांतु आकणा घातला।
तो अर्जुनु मोहें कवळिला। क्षणामाझारीं।।
जैसें भ्रमरु तरि भेदे कोडें। भलेतैसें काष्ठ कोरडें।
परि कलिकेमाजिं सापडें। कोवलिये।।
तेथ उत्तीर्ण होये प्राणें। परीही ते कमलदल चिरू नेणे।
ऐसें कठिण कोवळेपणे। स्नेह देखा।। (अ.१/२००-२०२)

मूळचा संकेत, ज्ञानेश्वरस्पर्शाने किती बोलका व अर्थगहन झाला आहे, हे वेगळे स्पष्ट करण्याची गरज नाही. चमत्कृती, अनुप्रास, विरोधाभास, अर्थान्तरन्यास, यासारखे शब्दालंकार आणि अर्थालंकार, येथे सहजपणेच एकत्र झालेले आढळतात. ते आशय-अभिव्यक्तीचे अद्वैत साधण्यास, त्यांना गतिपूर्ण करण्यास साह्यभूत होतात. केवळ 'काव्यशोभाकर धर्म' या पातळीवर ते राहात नाहीत.

मोहवशतेच्या अनुरोधाने येणारा हाच कमल-भृंगन्याय, सहृदय चतुर रसिकतेच्या किंवा निखळ अरसिकतेच्या संदर्भात जेव्हा ज्ञानेश्वर कार्यकर करतात, तेव्हा तो दोन भिन्नभिन्न रूपे धारण करतो.

१) तैसे भ्रमर पराग नेती। परी कमलदलें चिरो नेणति।
तैसी परी आहे सेविती। इये ग्रंथीं।। (अ. १/५९)

२) कां कमलकंदा आणि दर्दुरी। नांदणूक तरी एकाचि घरीं।
परी पराग सेविजे भ्रमरीं। एरि चिखलूचि उरे।। (अ. ९/५७)

जे कमल-भृंग दृष्टान्ताच्या बाबतीत, तेच चंद्र-चकोर किंवा चातक-मेघ दृष्टान्तांच्या बाबतीतही 'ज्ञानेश्वरी'त घडत राहते. चंद्र-चकोरन्यायाचे, निरनिराळ्या संदर्भांतील हे खालील ओव्यांतील उपयोजन, या दृष्टीने लक्षणीय आहे :

१) जैसें शारदिचिये चंद्रकळे। माजीं अमृतकण कोवळे।
ते वेचिती मने मवाळें। चकोरतलगे।। (अ. १/५६)

२) सांधे कुमुददलाचेनि ताटें। जेविला चंद्रकिरणें चोखटे।
तो चकोरु काय वाळुवंटे। चुंबितु आहे।। (अ. ५/१०६)

याच अनुरोधाने चातक आणि मेघ, यांचे पुढील उपयोजनही लक्षात घेण्यासारखे आहे :

१) तैं मेघु आपुलिये प्रौढीं। जगाचा आर्ती कीं दवडी।
वाचूनि चातकाचि तान्ह केवढी। तो वर्षाओ पाहोनी।। (अ९।२३४)

२) हाच दाखला व्रतस्थ, अनन्यनिष्ठेचा मुद्दा स्पष्ट करताना, पुढील रूप धारण करतो :

'भरले सरितासमुद्र चहुंकडे। परि बापैया तेहि गा कोरडे।
जैं मेघोनि थेंबुटे पडे। तैं पारणे तेया।। (अ- १०।१६७)

या ओळीतील 'भरले' 'थेंबुटे' 'पारणे' या शब्दांचे न्यासही लक्षणीय आहेत.

संकेतांच्या परिचित पायाला धक्का न लावता, त्यावर अभिनव सौंदर्याने नटलेली मंदिरे, गोपुरे सहजपणे उभारण्याची ज्ञानेश्वरांची ही 'हातवटी' ज्ञानेश्वरीत आणि त्यांच्या इतरही सर्व साहित्यात प्रकर्षाने आणि सहजपणे प्रकट झालेली आहे; त्या सर्वांचाच निर्देश प्रस्तुत स्थळी करणे, केवळ अशक्य आहे. तथापि या संदर्भात आणखी एकाच स्थळाचा निर्देश करण्याचा मोह आवरत नाही.

हे स्थळ, गीतेच्या अकराव्या अध्यायातील एकेचाळिसाव्या श्लोकाशी संबंधित आहे. विश्वरूपदर्शनामुळे श्रीकृष्णाची खरी महती अर्जुनाला जाणवली आहे, आणि आजवर त्याची ही महती न ओळखता, आपण त्याच्याशी जी सलगी केली, तीबद्दलचा सारा खेद आणि खंत, त्याच्या मनी-मानसी दाटून आलेली आहे. तिचे दाटलेपण,

'सखेतिमत्वा प्रसभं यदुक्तं
हे कृष्ण हे यादव हे सखेति।
अजानता महिमानं तवेदं
मया प्रमादातप्रणयेन वापि।। (गीता-अ-११, श्लो. ४१)

या गीताश्लोकात अतिशय प्रभावीपणे व्यक्त झाले आहे. वस्तुतः यावर अधिक भाष्य करणे, म्हणजे रसविघ्नाला आमंत्रण देणेच ठरावे; इतका हा श्लोक मूलतःच भावसंपन्न आहे. पण या श्लोकावर रूढ संकेतांनाच हाताशी धरून ज्ञानेश्वरांनी जे भाष्य केले आहे, ते त्यांच्या वाग्विलासाला भूषणभूत ठरेल, असेच आहे; हे भाष्य असे :

''आहा थोर वाउर जालें। अमृतें संमार्जन केलें।
वृषभु घेऊनि दीधलें। कामधेनूतें।।
परिसु हाता आला। तो नेणौनि गाडौरा घातला।
कल्पतरूंचा केला। कूंप सेता।।
चिंतामणिंची खाणी देखिली। परि नोलखेचि म्हणौनि अव्हेरिली।।
तैसी तूझी जवळीक दूर धाडिलीं। सांघातीपणें।।
हे आजिचेंचि पहा पां रोकडें। कवण झूज हें केवढे।
एथ परब्रह्म तू उघडें। सारथी केलासिं।।
एयां कौरवांचेया घरा। शिष्टाइये धाडिलासि दातारा।
ऐसा वणेसाठीं जागेश्वरा। वीकिलासि जी।। (अ-११।५३१-५३५)

अर्जुनाच्या मनातील पश्चात्तापदग्धतेचा सारा डोंब ज्ञानेश्वरांनी येथे नव्याने कसा ज्वालामय केला आहे. याची यावरून प्रचीती येऊ शकेल.

याच अकराव्या अध्यायात, आणि याच विश्वरूपदर्शनाच्या संदर्भात, विश्वरूपदर्शनाने अर्जुनाच्या मनात उचंबळून ओसंडणारी तृप्तीही, ज्ञानेश्वर वर निर्दिष्ट केलेल्या संकेतांच्या आधारेच, सव्यसाचीपणे कशी साकार करतात, याचे

दर्शन पुढील ओव्यांतून घडते :

'तरि देवेसि सलगी केली। जें विश्वरूपाची आळी घेतली।
तें मायबापें पुरविली। स्नेहलपणें।।
सुरतरूंची झाडें। आंगणीं लाविलीं कोडें।
देसी कामधेनूचे पाडे। खेळावया।।
जेया अमृतलेसालागि सायास। तेयाचा पाउसाळा केला चाऱ्हीमास।।
पृथिवी वाहोनि चांसेचास। चिंतामणि पेरिले।।
(अ.११।५६९-५७२)

ज्ञानेश्वरांनी अन्यत्र, कामधेनूचा पाडा, चिंतामणीच्या भूमीवर आणि कल्पवृक्षाच्या छायेखाली बांधल्याची अद्भुत कल्पना, अर्जुनाच्याच संदर्भात केली आहे. ज्ञानेश्वरांच्या 'अभिनव-वाग्विलासा'ची अशी कितीतरी उदाहरणे ज्ञानेश्वरीतून काढून दाखविता येण्यासारखी आहेत. त्यांची कोणतीही ओवी कोणत्याही संदर्भात वाचली-गुणगुणली, तरी ती वाचक-श्रोत्याला 'चासेचास' तृप्तीच प्राप्त करून देते. तत्त्वविचारांची एकेकाळी गहन वाटणारी तीरे केव्हाच सुगम आणि सोपी झालेली असतात आणि या तीरांच्या ऐल आणि पैल तटांवर उद्‌बोधाचे प्रसन्न मळेच्या मळे सासिन्नलेले आढळतात, आणि

''नामा म्हणे ग्रंथ धन्य ज्ञानदेवी।
एक तरी ओवी। अनुभवावी।।''

हे नामदेवांचे स्वानुभूत उद्‌गार किती, रसोदग्राही आणि सार्थ आहेत, याची नित्यनव्याने प्रचीती येत राहते....

* * *

ज्ञानेश्वरप्रणीत श्रवणसंकल्पना

एखाद्या कलाकृतीची महत्ता कोणकोणत्या गुणांनी सिद्ध होते ? या प्रश्नाचे नेमके आणि निश्चित उत्तर सापडणे, एकंदरीने फारच अवघड, नव्हे जवळजवळ अशक्यच होय. व्यक्ती वा देशकालपरिस्थितिसापेक्ष अशी काही उत्तरे सापडतात, पण त्यांचे स्वरूप शेवटी ठोकताळेवजाच राहते. धर्मतत्त्वाप्रमाणे साहित्यतत्त्वही अखेरीस गूढच राहणारे. परिणामदृष्ट्या विचार केल्यास महनीय साहित्य, उदात्त धर्मसंस्कारसदृश असतेच. त्यातून 'ज्ञानेश्वरी' हा तर एका बाजूने धर्मग्रंथाची प्रतिष्ठा आणि दुसऱ्या बाजूने श्रेष्ठ साहित्यगुणांचे ऐश्वर्य लाभलेला ग्रंथराज. येथील कवित्वाला परतत्त्वाचा आणि परतत्त्वाला कवित्वाचा दरवळ आहे. अशा या ग्रंथाचा कोणत्याही दिशेने मागोवा घेतला तरी शेवटी पृच्छकाच्या वाट्याला 'We ask & ask & thou smilest'चीच प्रतीती येणारी. खरे तर कलासौंदर्याचा आनंदकंद, अशा या सुखद संभ्रमातच नांदतो. येथे अधोरेखित उत्तरापेक्षा सोत्कंठ प्रश्नांचे माधुर्यच अधिक मोलाचे. ज्ञानेश्वरीत या प्रकारच्या अतितरल अनुभूतींचा वारंवार प्रत्यय येतोच, पण ज्ञानेश्वरीतील इतर अनेक विरोधाभासांप्रमाणे येथील प्रतीतीतही एक विरोधाभास वावरतो. ज्ञानेश्वरीच्या मांडणीत जेवढी रम्यधूसरता आहे, तेवढीच स्फटिकतुल्य स्पष्टताही. येथे धूसरतेत विलीन होणाऱ्या रम्य वाटांतूनच जगाचे आंध्य फेडणाऱ्या आणि श्रियेची राउळे उघडणाऱ्या प्रकाशशलाका नव्याने उजळत राहतात. रस, रूप, रंग, गंधांचे एक लावण्यभांडार उघडते, मिटते, आणि पुन्हा उघडते. प्रश्न आणि उत्तर, उत्तर आणि प्रश्न यांच्या विविध मंडलांनी, आवर्तनानी, स्पंदनांनी हा ग्रंथ संपन्न झालेला आहे; हे एक प्रश्नोपनिषदच आहे.

भगवद्गीतेचा आरंभच मुळी एका व्यापक आणि महत्त्वपूर्ण जीवनसमस्येतून झालेला आहे, आणि तिचे जे विस्तरण आढळते, ते या जीवनसमस्येच्या उत्तराच्या निमित्ताने. मूळ गीतेला पायाभूत ठरलेली ही संवादप्रक्रिया स्वीकारणे, ज्ञानेश्वरांना प्राप्तच होते; ज्ञानेश्वरांचे आगळेपण आहे ते मूळ ग्रंथातील स्थूल संवादाकृतीला विविधरंगी हृदयसंवादाचे रसरमणीय रूप देण्यात. 'ये हृदयीचे ते हृदयी' घालण्यात, किंबहुना दोन संवादी हृदयांचे सामरस्य साधण्यात. ज्ञानेश्वरांचे हे संवादस्फुरण अनेक स्पंदनांनी नटलेले आहे. कृष्णार्जुनसंवादातून प्रकट होणाऱ्या वक्ता-श्रोता नात्याच्या आकृतिबंधाभोवती ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेने विविध रंगांचा एक रम्य गोफ गुंफलेला आहे.

बरेचसे तत्त्वप्रचुर ग्रंथ संवादांकितच असतात. गहन तत्त्वप्रतिपादनाला ही संवादप्रक्रिया (Dialectical Process) नेहमीच उपकारक ठरत आलेली आहे. गीतेतही याच परंपरापूत पद्धतीचा सहजस्वीकार आढळतो. ज्ञानेश्वरीचे एक

महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे परंपरापूत किंवा परंपराप्राप्त कल्पनांचे अभिनव पद्धतीने विशदीकरण करणे, त्यांवर नवनवा साज चढविणे. हे. परिचित आणि अपरिचित, नित्य आणि नूतन, पारंपरिक आणि नवनवलपूर्ण, यांची वेगवेगळ्या पातळ्यांवरील लीलालाघवी, रसरूचिर रसायने बनवण्यात ज्ञानेश्वर सिद्धहस्त आहेत. लौकिकाला अलौकिकाच्या आणि अलौकिकाला लौकिकाच्या जाणिवेवर नेण्या-आणण्याची प्रक्रिया ज्ञानेश्वरीत सातत्याने घडत असते. ज्ञानेश्वरीचे रसरहस्य यातच सामावलेले असावे. वानगीदाखल ज्ञानेश्वरीच्या आरंभीच ज्ञानेश्वरांनी निर्मिलेले गणेशावरील रूपक पाहावे. कोणत्याही कार्यारंभी येणाऱ्या गणेशवंदनाच्या सर्वपरिचित मामुली संकेतावर ज्ञानेश्वरांनी उभे केलेले हे भव्योदात्त वाङ्मयीन शिल्प, स्तिमित करणारं आहे. जे स्वसंवेद्य आहे, ते शब्दप्रतिपाद्य बनविण्याच्या आणि जे शब्दप्रतिपाद्यात्मक आहे, ते स्वसंवेद्य करण्याच्या ज्ञानेश्वरकिमयेचा ज्ञानेश्वरीच्या अगदी आरंभापासूनच प्रत्यय येतो.

प्रत्येक कलावंतासमोर त्या त्या क्षेत्रातील एक जटिल समस्या ठाण मांडून उभी असते. एकप्रकारे त्या कलावंतानेच या समस्येचा स्वखुषीने स्वीकार केलेला असतो. या समस्येच्या अभिजात आणि सहज सोडवणुकीवरूनच त्या त्या कलावंताची महती सिद्ध होते. ज्ञानेश्वरांनी साहित्यक्षेत्रात जी समस्या स्वीकारलेली आहे, ती आपल्या श्रोत्याला शब्दांतून शब्दातीत जाणिवेवर नेण्याची; 'जे शब्देवीण संवादावयाचे' असते, ते शब्दांतून साकारण्याची. 'बोलीं अरूपाचे रूप दाखविणे', 'अतींद्रिय इंद्रियांकरवी भोगविणे,' 'खेचराच्याही मनाला सात्त्विकाचा पान्हा फोडणे', 'मराठीचिया नगरी ब्रह्मविद्येचा सुकाळु करणे,' 'बोलू निमे ते बोलणे' करणे; या सारख्या शब्दसंहतीतून, उद्‌गारांतून ज्ञानेश्वरांची ही प्रतिज्ञा वारंवार उद्‌घोषित झाली आहे, आणि तिची परिपूर्तीही केली गेली आहे, याची साक्ष पटते.

ज्ञानेश्वर स्वतःच आपल्या ग्रंथाला 'वाग्यज्ञ' असे संबोधितात. शब्दांचे शब्दांनीच यजनपूजन करावयाच्या या यज्ञविधीत ज्ञानेश्वरांच्या समोर ज्या व्यक्ती आहेत, त्या अर्थातच 'ग्रंथोपजीवी' अशाच. या ग्रंथोपजीवी व्यक्तींना ब्रह्मविद्येचा साक्षात्कार घडविण्याचे प्रमुख साधन म्हणजे श्रवण. ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीत या ग्रंथोपजीवी जीवनाचे विविध पैलू, पथ्ये, व्रतसोहळे, यांचे जे विस्तारपूर्वक विशदीकरण केले आहे, ते यासाठीच. श्रोत्यांच्या श्रवणप्रक्रियेवर वा शब्दांच्या महतीवर ज्ञानेश्वर वारंवार भर देतात, त्यातील मर्मस्थले उलगडून दाखवितात. उच्च्याराचे विचारात आणि विचाराचे आचारात, कसे पर्यवसान होते; वैखरीलाच परावाणीचे वैभव केव्हा लाभते; कवित्वातून परतत्त्वाचा परिमळ कधी आणि कसा दरवळतो; एकमेव अवधानक्रियेला सर्वसुखांचे अजिंक्यपत्र सहजपणे कसे हस्तगत होते; शब्द हे आत्म्याला अवतरविण्याचे मंत्र केव्हा व कसे बनतात; हे ज्ञानेश्वरीइतके विस्ताराने, प्रतिभापूर्ण पांडित्याने व प्रतीतीयुक्त कवित्वबळाने अन्यत्र कुठे प्रतिपादिले गेले

असेल असे वाटत नाही. ज्ञानेश्वरांनी या बाबतीतील एक स्वतंत्र साहित्यशास्त्रच निर्मिले आहे, असे म्हणावयास हरकत नाही. या साहित्यशास्त्राची मांडणी ज्ञानेश्वरांनी सहेतुकपणे किंवा काटेकोरपणे केलेली आहे, असे नव्हे; ते त्यांच्या प्रतिभेचे सहजस्फुरण आणि रसमधुर विलसित आहे. त्यांच्या या स्फुरणाला अनेक पैलू आहेत. ज्ञानेश्वरांनी मांडलेली 'अवधान'संकल्पना हा या अनेक पैलूंपैकी एक महत्त्वाचा पैलू.

अवधानकल्पनेच्या (Listening)च्या अनुषंगाने ज्ञानेश्वरांनी ज्या शब्दांकडे अवधान द्यावयाचे, त्या शब्दांचीही महती वारंवार गायिलेली आहे. उच्चारित (किंबहुना अनुच्चारित) शब्द प्रतीतिगोचर होण्याला श्रोता 'भावज्ञ' पाहिजे, अशी अट ते प्रामुख्याने घालतात. [१] ही 'भावज्ञ'ता कशी असते ? तिचे स्वरूप कसे असावयास पाहिजे ? आदर्श श्रोता कसा असतो ? यासारख्या प्रश्नांचा ऊहापोह ज्ञानेश्वरीत वारंवार येतो. वक्ता आणि श्रोता यांच्या परस्परसंबंधांत, संतुलनात, सामान्यतः वक्त्याला विशेष महत्त्व देण्यात येते. ते तसे देणे, योग्यही असते. ज्ञानेश्वरांना वक्त्याचे हे महत्त्व अमान्य नाही. श्रीकृष्णाच्या ज्ञानेश्वरकृत गौरवातून वक्त्याची ही महती विशद झाली आहेच; पण ज्ञानेश्वरांच्या वक्ता-श्रोता संकल्पनेचा एक महत्त्वाचा विशेष असा की, ते या संबंधात कधीकधी श्रोत्यालाच वक्त्यापेक्षा अधिकतर महत्त्व देतात. 'वक्ता तो वक्ताचि नोहे। श्रोतेन् विण' या उद्‌गारात श्रोत्यांची महती व्यक्त झाली आहेच; पण हा झाला श्रोतृगौरवाचा एक भाग; ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला आदर्श श्रोता, याहूनही थोडा वेगळा आहे. हा श्रोता वक्त्यापेक्षाही अधिक जाणकार, कुशल, प्रौढ, संवेदनशील, आणि प्रज्ञासंपन्न असतो. 'न्यून ते पुरते', व 'अधिक ते सरते' करून घेणारी सहृदयता, सौजन्य व औदार्य या श्रोत्याच्या ठिकाणी अंगभूतपणेच असावे लागते.

गीतेच्या मूळ आकृतिबंधात वक्ता श्रीकृष्ण आणि श्रोता अर्जुन आहे. हा श्रोता, वक्त्याच्या संदर्भात, मित्र, सखा, भक्त इत्यादी असला तरी येथील परस्परसंबंधांत प्राधान्य आहे, ते गुरु-शिष्य नात्यालाच. येथे वक्ता गुरु, आणि श्रोता शिष्य आहे. मूळ गीतेतील हा श्रवणबंध ज्ञानेश्वरांनी स्वतःपुरता उलटा करून घेतलेला आहे. ज्ञानेश्वरीत वक्ते आहेत निवृत्तिशिष्य ज्ञानेश्वर आणि श्रोत्यांच्या अग्रभागी आहेत महेशमूर्ती निवृत्तिनाथ ! श्रवणबंधाची ही आलटापालट सहेतुक आहे. या आलटापालटीच्या द्वारा ज्ञानेश्वरांनी स्वतःकडे नम्रता घेऊन श्रोत्यांच्या सामर्थ्याकडे सारे ग्रंथश्रेय सोपविलेले आहे. मूळ श्रवणाकृतीतील ही आलटापालट गुरुशिष्यसंवादातील एका लडिवाळ स्नेहभावाची निदर्शक तर आहेच; शिवाय

---

१. "शब्दांचें व्यापकपण। देखिजे असाधारण। भावज्ञा श्रोतेया फावती गुण। चिंतामणीचें।।" (अध्याय ६ वा, ओवी २१).

तिला एक वेगळा आणि ज्ञानेश्वरप्रणीत विशेष अभिप्रायही आहे. कोणत्याही संवादाचे श्रेयसाफल्य वक्त्याच्या वक्तृत्वगुणांपेक्षाही श्रोत्यांच्या अभिज्ञतेवर, सौजन्यावर अधिक अवलंबून असते; हा सिद्धांतही ज्ञानेश्वरांना या मिषाने विशेषत्वाने प्रस्थापित करावयाचा आहे.

वक्ता आणि श्रोता यांच्या उलटसुलट अशा या दोन ज्ञानेश्वरग्रथित बाजू, याखेरीज वक्ता-श्रोता नात्याचा आणखी एक बंध भगवद्गीतेत आहे, तो म्हणजे संजय आणि धृतराष्ट्र यांचा. सेवक आणि स्वामी नात्याने अंकित झालेल्या या गीतेतील संवादाकृतीचा ज्ञानेश्वरांनी एका वेगळ्याच पद्धतीने व दिशेने उपयोग करून घेतलेला आहे. वक्ता-श्रोता नात्याचा एक वेगळाच पैलू, या अनुबंधातून त्यांना प्रकट करावयाचा आहे. गीतेचे अंतरंग कृष्णार्जुन संवादाने प्रस्फुरित होते; तर या आंतरिक संवादाचे बाह्य वेष्टन आहे, संजयधृतराष्ट्रसंवाद हे. भगवद्गीतेचा आरंभच मुळी, 'धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः। मामकाः पांडवाश्चैव किमकुर्वत संजय' या प्रश्नाने होतो, गीतेतील तत्त्वज्ञानाचा आरंभही अर्जुनाच्या शंकाकुलतेत आहे. धृतराष्ट्र आणि अर्जुन दोघेही शंकाकुल व मोहविवशच, पण कुरुकुलोत्पन्न चुलत्या-पुतण्यांच्या या मोहविवशतेत जमीन-अस्मानाचे अंतर आहे. ज्ञानेश्वरांनी या अंतराच्या आधारे दोन परस्परभिन्न प्रकृतीचे श्रोते आपल्यापुढे ठसठशीतपणे उभे केले आहेत. धृतराष्ट्राचे वर्णन करताना ज्ञानेश्वरांनी अगदी आरंभीच जे शब्द योजिले आहेत ते 'पुत्रस्नेहें मोहितु' हे. हे ज्ञानेश्वरप्रणीत शब्द फार बोलके आहेत. या शब्दद्वयीत धृतराष्ट्राच्या साऱ्या प्रवृत्तीचे व प्रकृतीचे सार सामावलेले आहे. गीतेच्या (आणि ज्ञानेश्वरीच्याही) आरंभापासून अखेरपर्यंत धृतराष्ट्र हा, या एकच एक पातळीवर कायमचा आणि ठाम मुक्काम करून बसलेला आहे. गीतेच्या अठराही अध्यायांतून अनवरतपणे चाललेल्या तत्त्ववृष्टीचा, या पुत्रमोहांध धृतराष्टावर अंशमात्रही परिणाम होत नाही. तो पूर्णतः तत्त्वविन्मुख आणि केवळ पार्थिवतेच्या अतिसामान्य पातळीवरच सरपटत राहातो. याच्या उलट अर्जुन. अर्जुनही स्नेहमोहितच आहे. पण त्याची ही मोहवशता एका व्यापक, सहृदय, तत्त्वपिपासू भूमिकेतून स्फुरलेली आहे. धृतराष्ट्राच्या मोहांधतेप्रमाणे ती केवळ तमसावृत, स्वार्थैकनिष्ठ, तत्त्वजड नसून तिच्या कडा विलक्षण प्रसरणशील आहेत. जीवनाचे अंतिम श्रेयसाफल्य कोणते ? या प्रश्नाशी त्या कडोविकडीने भिडल्या आहेत.

धृतराष्ट्रासमोर एकच विचार ठाण मांडून आहे, तो स्वपुत्रविजयाचा. हा विजय सूक्त वा असूक्त अशा कोणत्याही मार्गाने मिळाला तरी त्याला हवाच आहे. याच्या उलट अर्जुन, श्रेयासाठी सर्वस्वावर पाणी सोडण्यास सिद्ध झालेला आहे. श्रेय-प्रेयाच्या कडोविकडीच्या संघर्षाने तो व्याप्त आहे. त्याच्या या विषयीच्या पृच्छेला एक अंतर्भेदी तीव्र आणि तीक्ष्ण धार आहे. अर्जुनासमोर 'किम् कर्म

किंमकर्मेति'ची जीवनव्यापी समस्या आहे; तर धृतराष्ट्र संजयाजवळ विचारणा करतो, ती फक्त दुर्योधनाच्या विजयवार्तेची ! तेथे सुरू असलेली बाकीची सारी तत्त्वचर्चा त्याच्या दृष्टीने 'अप्रस्तुत', 'अप्रासंगिक' ठरते. आणि अशा तत्त्वकथनात रंगल्याबद्दल तो संजयाला बोलही लावतो.

—तसे पाहिल्यास धृतराष्ट्राचा ऐहिक अधिकार फार मोठा आहे. तो कौरवचक्रवर्तीच आहे; पण असे असूनही कवित्वाचा, रसिकत्वाचा किंवा व्यापक जिज्ञासेचा त्याला स्पर्शही नसल्यामुळे तो अध्यात्मदृष्ट्या आंतरबाह्य 'आंधळा'च राहातो. याच्या उलट अर्जुनाची जिज्ञासा मूळचीच प्रबळ, रसिकता अव्वल दर्जाची, आणि तत्त्वपिपासा अतितीव्र. यामुळे त्याच्या आर्त जिज्ञासेला ज्ञानाची परिपक्व अमृत फळे बहरतात. युद्धाच्या ऐन धुमश्चक्रीतही त्याला ब्रह्मसाक्षात्कार घडतो. 'विषादयोगा'तून पूर्ण मुक्त होऊन साक्षात्कारयोगाच्या आनंदकल्लोळात, तो विहरत राहतो. अर्जुन आणि धृतराष्ट्र हे येथे, दोन भिन्न टोकांच्या श्रोत्यांचे प्रतिनिधित्व करितात. दोघांच्याही कानांवरून गेलेले तत्त्वविचार एकच आहेत. पण श्रवणविषयक कमालीच्या भिन्न धारणांमुळे परिणामदृष्ट्या दोघांत महदंतर पडलेले आहे. एक श्रोता पृथ्विपर्यटनाचा लाभ घेतो; तर दुसरा स्वतःभोवतीच भ्रमत राहतो. एक चैतन्यस्पर्शाने न्हाऊन निघतो, तर दुसऱ्याची जडशीळता अणुमरही कमी होत नाही. दोन श्रोत्यांतील हे अंतर ज्ञानेश्वरांनी फार उठावदारपणे मांडलेले आहे. श्रोता कसा असावा, आणि कसा नसावा, याच्या कलापूर्ण आकृतीच या दोघांच्या निमित्ताने ज्ञानेश्वरांनी रेखाटलेल्या आहेत. या संदर्भात दोघांना ज्ञानेश्वरांनी योजिलेली विशेषणेही अंगभूतपणे बोलकी आहेत, अर्जुन हा श्रवणक्षेत्रातील 'चक्रवर्ती' आहे, तर या बाबतीत, एरव्ही चक्रवर्तिपद भोगणारा धृतराष्ट्रासारखा अध्यात्मक्षेत्रातील भणंग शोधूनही सापडण्यासारखा नाही !

अर्जुन आणि धृतराष्ट्र या श्रोतृद्वयांच्या जोडीने गीतेत तिसराही एक श्रोता अवतरला आहे, तो म्हणजे संजय. हा एका बाजूने श्रोता आहे तर दुसऱ्या बाजूने वक्ताही. ऐकणे आणि ते सांगणे; एवढीच त्याची मूळ तटस्थ भूमिका. अर्जुनाप्रमाणे तो तत्त्वपिपासू नाही किंवा धृतराष्ट्राप्रमाणे कोणत्या तरी व्यावहारिक समस्येने लिप्तही झालेला नव्हे. त्याची मूळची भूमिका वस्तुनिष्ठ वृत्तान्तकथकाची (Objective Reporter ची) आहे. गीतेच्या अठराव्या अध्यायाच्या शेवटी शेवटी येणारे काही श्लोक सोडले, तर गीतेतील संजय आरंभापासून जवळ जवळ शेवटपर्यंत या तटस्थ वृत्तान्तकथकाच्या भूमिकेलाच चिकटून राहिलेला दिसतो. ज्ञानेश्वरांनी मात्र या श्रोत्याच्या व वक्त्याच्याही भूमिकेत उत्क्रांतीच्या काही महत्त्वपूर्ण खुणा सूचकपणे पूर्वार्धापासूनच पेरलेल्या आहेत. मूळची तत्त्वजिज्ञासा नसताही प्रसंगोपात कानावर पडणारे ज्ञान, पूर्वग्रहनिरपेक्ष भूमिकेने स्वीकारीत राहिल्यास, ते कसे विमोचक ठरते; याचे दिग्दर्शन ज्ञानेश्वरांनी अतिशय हळुवारपणे

व विलक्षण कौशल्याने संजयाच्या संदर्भात केलेले आहे. संजयाच्या हृदयग्रंथी हळुहळू कशा सुटत जातात, बाह्य दडपणे दूर होत होत तो केवळ श्रवणबळावर, प्रारंभी गीतेतील वाक्यचातुर्याने, आणि नंतर प्राप्तअंतरंगअधिकाराने कसा धुंदफुंद होऊन जातो; याचे बहारदार चित्र ज्ञानेश्वर रेखाटतात आणि अध्यात्मक्षेत्रातील श्रोत्याचा एक आगळाच नमुना आपल्यासमोर सादर करतात.

आरंभी आरंभीचे ज्ञानेश्वरीतील संजयाचे कथन पाहिले, तर ते तटस्थ कोरडेपणाचे आहे. हळुहळू त्याच्या कानामनाला चर्चितविषयाची गोडी लागते.; त्यातील सौंदर्य व महती आकळू लागते; तो त्याकडे आकृष्ट होतो, ओढला जातो, कालांतराने वेष्टित होतो. समोर बसलेल्या आपल्या राजावर-धृतराष्ट्रावर-प्रतिपाद्य विषयाचा काहीच परिणाम होऊ नये, याचा त्याला खेद होतो; त्याची त्याला कीवही येते. धृतराष्ट्र हा त्याचा स्वामी असल्यामुळे आरंभी आरंभी आपल्या चित्ताचा बदलता भाव, धृतराष्ट्रासमोर व्यक्त करण्यास तो भितो, संकोचतो; पण आतूनच त्याची हृदयग्रंथी जसजशी उकलत जाते; तसतशी त्याची भीती, संकोच दूर होत जातो. तो अधिकाधिक धीट होतो. त्याचा आत्मप्रत्यय वाढीस लागतो; भौतिकदृष्ट्या व व्यवहारदृष्ट्या तो धृतराष्ट्राजवळ राहूनही मानसिकदृष्ट्या कितीतरी वेगळा बनतो. सत्याच्या साक्षात्काराने उजळून निघालेल्या संजयाला निर्भेळ पण धृतराष्ट्राला कटू लागणारे सत्य, धृतराष्ट्रासमोर गर्जून सांगण्यासही मग संकोच वाटत नाही. येथे संजयाचे धृतराष्ट्रसेवक हे नातेच लुप्त होते. व तो एक स्वयंपूर्ण ब्रह्मसाक्षात्कारी व्यक्ती बनून आपल्यासमोर ठाकतो.

एकप्रकारे ज्याच्याकरिता निवेदनाचा मूळ पसारा मांडला गेला, तो चक्रवर्ती धृतराष्ट्र, अध्यात्माचा महापूर लोटूनही आरंभापासून अखेरपर्यंत कोरडाच राहावा व मुळात केवळ वृत्तनिवेदकाची बैठक धारण करणारा संजयासारखा सारथी मात्र कालांतराने 'अंतरंगअधिकारी' व्हावा; ही घटना किती उपरोधपूर्ण नाट्याने भरलेली आहे! ज्ञानेश्वरांनी भगवद्गीतेतील हा सूचक विरोध आपल्या प्रतिभाबलाने विलक्षण बोलका केलेला आहे. ब्रह्मज्ञानाला बाह्यसामर्थ्य किंवा देशकालपरिस्थितीची अनुकूलता असलीच पाहिजे असे नाही; निष्कपटपणाच्या, प्रांजळपणाच्या बळावर एखादा अतिसामान्य माणूसही प्रतिकूल परिस्थितीतही ज्ञानप्राप्तीचा सहज अधिकारी कसा बनू शकतो, याचा एक वस्तुपाठच ज्ञानेश्वर संजयाच्या रूपाने देतात. (रक्तामासांचा जेथे चिखल होतो, त्या युद्धभूमीवर आपल्याला हा ब्रह्मसाक्षात्कार व्हावा, याचे नवल खुद्द संजयालाही वाटते!)

मूळ गीतेतील कृष्ण-अर्जुन व संजय-धृतराष्ट्र यांच्यामधील संवादप्रक्रियेच्या जोडीला स्वतः आणि निवृत्तीनाथ यांच्या जोडीचे संयोजन करून वक्ता-श्रोता नात्याचे जे विविधरंगी वलय ज्ञानेश्वरांनी निर्माण केले आहे, ते केवळ अजोड आहे. काव्य आणि तत्त्वज्ञान यांच्या परस्परसंघातांनी ते विनटलेले आहे.

मानवी मनाच्या विविध स्पंदनांचे, हृदयग्रंथींच्या सुरगाठ-निरगाठींचे त्यात विशदीकरण आलेले आहे. ज्ञानेश्वरघटित या तीन प्रकारच्या श्रोता-वक्ता संबंधांत, ज्ञानेश्वरी जेथे जेथे वाचली-ऐकली जाते, तेथे तेथे एक नवा श्रोता-वक्तासंबंध प्रस्थापित होतो. त्याची अशी दर खेपेला एक वेगळीच, देशकालपरिस्थितिसापेक्ष नित्यनूतन युती सिद्ध होते. तीतील आंतरिक बंध सतत बदलत राहातात. मूळच्या रंगात आपल्या आगळ्या सुरंगतेने भर टाकीत जातात. चैतन्याचा एक खळाळता स्रोत, या साऱ्यांतून मग प्रवाहित होतो. पूर्वनियोजित सामग्रीतून, ईर्षेतून 'दुजी' आणि 'नवी सृष्टी' निर्माण करणाऱ्या विश्वामित्रालाही हासणारी एक वेगळी स्नेहसृष्टी निर्माण करण्याच्या ज्ञानेश्वरांच्या सामर्थ्याची यावरून कल्पना यावी. विश्वामित्राच्या नूतनसृष्टीची प्रेरणा अमित्रतेत होती; ज्ञानेश्वरांच्या या वाङ्मयसृष्टीची धारणा, भूतमात्रातील जीवाभावाच्या मैत्रावर, 'हे विश्वचि माझे घर' या धारणेवर आरूढ झाली आहे.

वस्तुतः ज्ञानेश्वरांनी प्रतिपादनासाठी स्वीकारलेली भगवद्गीता, प्रतिपाद्यविषयदृष्ट्या नवी नाही. प्रस्थानत्रयीचा अविभाज्य भाग बनलेल्या गीतेवर ज्ञानेश्वरपूर्वकालातही अनेक भाष्ये झालेलीच आहेत. स्वतः ज्ञानेश्वरांनीही आपण भाष्यकारांते 'वाट पुसत' चालल्याचा निर्देश केलेला आहे. आणि असे असूनही ज्ञानेश्वरी ही सौंदर्यपूर्णतेच्या बाबतीत गीतेहून, किंवा आजवरच्या कोणत्याही गीताटीकेहून अपूर्व ठरते. ही गीताटीका इतर टीकांहून अपूर्व व अभिनव ठरण्याचे कारण, तिची नवसर्जनक्षमता (creative ability). या सर्जनसामर्थ्यावरच ज्ञानेश्वर परिचिताचे परिचितत्व न मोडताही त्याला नवनवी रूपे देतात. या सर्वांचे प्रेरक संमीलन आणि संतुलन तीत झालेले आहे. ते बहुकक्ष आहे. त्याचा आवाका, झेप, दीप्ती, खोली, वजन यांचे परिमाण अमर्याद आहे. भाष्यग्रंथ म्हणून भगवद्गीतेचीच ज्ञानेश्वरांनी निवड करण्यामागे इतर अनेक कारणे आहेतच; पण या कारणांत ज्ञानेश्वरांच्या अंगभूत प्रतिभेचा प्रचंड आवाका, हेही एक कारण ग्रथित करावयास पाहिजे. त्यांच्या सर्वगामी प्रतिभेच्या मुक्तसंचाराला भगवद्गीतेखेरीज अन्य कोणता आध्यात्मिक ग्रंथ उपकारक ठरला असता ? ज्ञानेश्वरांनी गीतेऐवजी ब्रह्मसूत्रे, महाभारत, रामायण, भागवत इत्यादी सारख्या ग्रंथांवर भाष्य लिहिले असते, तर त्यांच्या सर्वसंचारी प्रतिभेला वरील ग्रंथ कितपत पूरक ठरले असते; हा प्रश्नच आहे. ज्ञानेश्वरांच्या सर्वसंचारी प्रतिभेला कोणत्याही प्रकारचे एकदेशीपण मानवण्यासारखे नाहीच; आणि म्हणूनच त्यांनी भगवद्गीतेसारखा सर्वसमावेशक, तरल, तत्त्वसंपन्न पण सर्जनशील ग्रंथ भाष्यासाठी निवडला असावा. इतरांची भाष्ये बुद्धिनिष्ठ आहेत; ज्ञानेश्वरांचे भाष्य मात्र गीताप्रणीत दैवी संपत्तीला शोभेल, अशा सात्त्विक भावसंपन्नतेने भरले-भारावलेले आहे. ही भावसंपन्नता जाणीवनेणिवेच्या विविध अंगांना अभिमंत्रित करते; तिच्या गतिविभ्रमांनी कोणतेही

प्रमेय 'रूचीस' येते; 'चातुर्य शहाणे' बनते. मात्र यासाठी ज्ञानेश्वर 'भावज्ञ' श्रोत्यांची अपेक्षा बाळगतात आणि ज्ञानेश्वरीला 'भावार्थदीपिका' असे संबोधितात, हे या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे.

पण या साऱ्यांचा अर्थ, वक्ता-श्रोतासंबंधांत भावनेलाच स्थान असते, बुद्धीला स्थानच नसते, असा नव्हे. ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीत तर्काची 'अणी' अनेक ठिकाणी खूप धारदारपणे चालविलेली आहे, परंतु जात्याच ही बुद्धी मूळची 'तीख' असूनही 'मवाळ'पणेच प्रकट होते. येथे तर्काच्या अग्रांतूनही अनेकदा सुकुमार फुलांचीच पखरण होत राहते. पण या साऱ्या पुष्पसमारंभात येथे 'बुद्धियोगा'ला असलेल्या महतीचा विसर पडू देऊ नये. ज्ञानेश्वरांनी श्रोत्यांच्या 'भावज्ञ'ते इतका श्रोत्याच्या बुद्धीचा विचार सविस्तरपणे मांडला नाही; हे खरे आहे; त्याला तसे कारणही आहे. सच्चा आणि उत्कट भावबळात बुद्धीचेही अग्र सहजपणेच किती तीक्ष्ण होते; हे ज्ञानेश्वरप्रणीत भावविव्हल अर्जुनाने विचारलेल्या अनेक तीव्र - तिखट प्रश्नांतून प्रतीतीस येते. प्रांजल उत्कट जिज्ञासा कधीच आंधळी नसते. आंधळी असते ती स्वार्थांधभावना. धृतराष्ट्र हे याचे मूर्तिमंत उदाहरण. स्वार्थनिरपेक्ष तीव्र जिज्ञासू भावना मनबुद्धिइंद्रियांसकट सत्याचा अखंडपणे वेधच घेत राहते. मूलभूत प्रश्न आहे, तो या प्रकारची तत्त्वांपेपासू, स्वार्थनिरपेक्ष जिज्ञासा तीव्र स्वरूपात जागृत होण्याचा. ती जागृत होणे न होणे, हे मुख्यतः ती व्यक्ती कितपत सहृदय, निष्कपट, प्रांजळ आहे, यावर अवलंबून राहाते. ज्ञानेश्वरांनी अर्जुन, संजय आणि धृतराष्ट्र यांच्या श्रवणसंकल्पनांचा वेध घेताना, त्या त्या श्रोत्याच्या जिज्ञासारूपांवर जी प्रकाशकिरणे पसरविली आहेत, ती यासाठीच.

''कामितिचिया इच्छा। फळे कल्पवृक्षु जैसा।
बोलू व्यापकू होये तैसा। परि अवधान देयावे''

(अध्याय ४ था ओवी २१३)

या उद्‌गारातील 'अवधान' शब्दाचा अर्थ स्वार्थनिरपेक्ष, जिज्ञासाप्रेरित; अवधान असाच आहे. 'अहो अळुमाळू अवधान देयावे। इतुकेनि आनंदरासिवरी बैसावे' असे जरी ज्ञानेश्वर म्हणत असले, तरी त्यांना हे ज्ञात आहे की 'अळुमाळ' स्वरूपात जागृत झालेले सच्चे अवधान, 'अळुमाळ' रूपात कधीच राहात नसते. ते गतिशीलपणे सर्वव्यापी बनते. हे संजयाच्या रूपाने ज्ञानेश्वरांनी आपल्यासमोर मूर्तिमान केले आहे. ज्ञानेश्वरकालात संस्कृतिवितरणाचे प्रमुख माध्यम, श्रवण हेच होते. यामुळे या श्रवणसंकल्पनेची अंगोपांगे एवढ्या विस्ताराने आपल्या ग्रंथातून त्यांनी मांडली आहेत. यांत कालोचित फरक करून घेतल्यास, आजच्या वाचनसंस्कृतीसही ती निश्चितच मार्गदर्शक ठरू शकतील.

* * *

चित्रकार गोडसे यांची 'पोत' संकल्पना आणि 'ज्ञानेश्वरी'

चित्रकार गोडसे यांचे 'पोत' हे पुस्तक आकाराने छोटे असले तरी त्याचा आवाका फार मोठा आहे. कलाक्षेत्रातील आपल्या तात्त्विक चिंतनाचा एक परिपाक गोडसे यांनी या पुस्तकात मांडला आहे. आशय आणि आविष्कारदृष्ट्या कलाक्षेत्रात जी स्थित्यंतरे घडून येतात, ती का ? या अतिमहत्त्वाच्या जटिल समस्येला त्यांनी येथे हात घातला आहे, आणि या स्थित्यंतराच्या स्थितिगतीची, उत्क्रांतीची, कारणपरंपरा शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. यासाठी त्यांनी शिल्प, चित्र, साहित्य, इत्यादी कलांबरोबरच इतिहास, समाजशास्त्र, इत्यादी क्षेत्रांत गेल्या हजारबाराशे वर्षांत झालेल्या घडामोडींचाही धांडोळा घेतलेला दिसतो. विवेचन प्रत्ययकारी व्हावे म्हणून त्यांनी 'छद्दन्त' या एकाच कथावस्तूचे भिन्न भिन्न शतकांतील शिल्प-चित्रांकित आविष्कार तपासून त्यांतून निघणारे निष्कर्ष, उलगडून दाखविले आहेत. त्यांतील बदलांची तपशीलवार चर्चा केलेली आहे. चर्चेची पातळी पसरट झाल्याचा, काही वेळा विवेचन आडबाजूला गेल्याचा, किंवा पुनरुक्ती केल्याचा दोष पत्करूनही आपले प्रतिपादन ठाकूनठोकून वाचकांच्या गळी उतरविण्याचा लेखकाचा 'धिंवसा' मोठा आहे. लेखकाच्या तळमळीमुळे, व्यासंगामुळे, प्रतिपादनातील जोषामुळे वाचकाला तो काही वेळा मुग्ध तर बऱ्याच वेळा क्षुब्ध करतो. हा असा क्षोभ निर्माण करून वाचकाला विचारोद्युक्त करणे, हेच त्याच्या साऱ्या गदारोळाचे उद्दिष्ट दिसते.

श्री. गोडसे यांच्या विवेचनाचे मुख्य सूत्र व दिशा आहे, ती पुढीलप्रमाणे : 'प्रत्येक कलात्मक आविष्कार म्हणजे कलावंताने जीवनावर केलेले भाष्य ठरते. हे भाष्य तत्कालीन जीवनाचे प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे निरीक्षण करून केलेले असते. म्हणूनच प्रत्येक कलात्मक आविष्काराचे 'पोत' तपासून पाहिल्यास, त्यांत आपल्याला स्थितिसापेक्ष जीवनाचे दर्शन घडते. मग त्या आविष्काराची सौंदर्यदृष्ट्या प्रतवारी कोणतीही असो-आविष्कारनिर्मितीचे स्थल, काळ, व्यक्ती अथवा माध्यम कोणतेही असो; इ.स.पूर्व वीस हजार वर्षांपूर्वी गुहेत राहणाऱ्या प्राचीन मानवाने कोरलेले मॅमथ हत्तीचे साधे रेखाचित्र असो, अथवा प्रगल्भ चित्रणतंत्राच्या साहाय्याने चितारलेली अजिंठा येथील सातव्या शतकातील षड्दंत जातकाची प्रचंड बहुरंगी भित्तिचित्रे असोत, इतिहासातील कधी काळी रांगड्या आदिवासींनी गुंफलेली

एखादी भाबडी लोककथा असो, अथवा व्युत्पन्न प्रतिभेने रचलेले विशाल, प्रवाही धीरगंभीर महाकाव्य असो; त्या त्या कलाकृतीत त्या त्या कालखंडातील जीवनाचे प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे झालेले चित्रण, स्थितिसापेक्षच असल्यावे आढळून येते. एवढेच नव्हे, तर जीवनाची छाया प्रत्येक आविष्कारावर एवढी अनिवार्यपणे पडलेली असते की, एकाच कालखंडातले, परंतु भिन्न प्रवृत्तीतून निर्माण झालेले, दोन भिन्न आविष्कार तपासून पाहिले तरी, स्वभावभेदाने परस्परविरुद्ध असलेल्या या आविष्कारांच्या दोन्हीही पोतांतील जीवनबंध एकच असल्याचे स्पष्ट दिसते.' (पृ.७)

कला व तीद्वारे होणारे स्थितिसापेक्ष जीवनदर्शन याविषयीचा हा सिद्धान्त कलामीमांसेत तसा नवा नाही. समाजशास्त्रज्ञ, इतिहासकार, राजकारणी व काही साहित्यशास्त्रज्ञ यांनी हा आतापर्यंत अनेक अंगांनी घोळविला आहे. मार्क्सवादी साहित्यचर्चेची बरीचशी मदार याच सिद्धान्तावर असते. गोडसे यांची भूमिकाही तशी जीवनवादीच आहे. आविष्कारद्वारा प्रकट होणाऱ्या सौंदर्यांचा वेध घेण्यापेक्षा त्यातून कालसापेक्ष जीवनदर्शन कितपत घडते, हे शोधण्याचाच त्यांना अधिक ध्यास लागला आहे. मात्र यासाठी त्यांनी प्रत्यक्षपणे कोणत्याही आर्थिक, सामाजिक वा राजकीय तत्त्वप्रणालीचा आश्रय केलेला नाही. आपल्या सिद्धान्तप्रतिपादनासाठी त्यांनी प्रमुख आधार घेतलेला आहे, तो 'पोत' कल्पनेचा; या कल्पनेच्या आधारे कलाक्षेत्रातील साऱ्या स्थित्यंतरांचा अन्वयार्थ लावण्याच्या उपक्रमात या प्रबंधाचे वैशिष्ट्य सामावलेले आहे.

'पोत' (Texture) ही मूळची पटनिविष्ट संज्ञा. पण आता ती कलाक्षेत्रात बरीच रूढ झालेली आहे. तिचे सोपपत्तिक विस्तरण करण्याचे श्रेय, श्री. गोडसे यांनाच द्यावयास हवे. गोडसे यांची पोतानुवर्ती कलामीमांसा व मूल्यमापनपद्धती समजून घेण्यासाठी त्यांचे पोतविषयक तात्त्विक प्रतिपादन समजून घेणे, अगत्याचे आहे.

गोडसे यांनी 'पोत' संबंधात केलेल्या विवेचनाचे स्वरूप थोडक्यात पुढीलप्रमाणे आहे : ''पोत म्हणजे ताणाबाणा यांची विशिष्ट जागेत करण्यात आलेली वीण. या विणेतील धाग्यांच्या संख्येवरून, त्यांच्या घट्ट अथवा तुरळक विणेवरून पोताची प्रतवारी ठरते. धाग्यांच्या संख्येप्रमाणेच धाग्यांचा बारीकपणा व त्याला देण्यात आलेला पीळ, या गोष्टीही पोताचे स्वरूप ठरविण्यात महत्त्वाच्या आहेत. त्याचबरोबर धागा ज्या पदार्थाचा असेल, त्या पदार्थाच्या विविध गुणधर्मांवरही पोताचे स्वरूप अवलंबून राहील.'' (पृ. ३)

''कोणत्याही कापडाच्या पोताचे स्वरूप धागा ज्या पदार्थाचा असेल त्या पदार्थाचा प्रकृतिविशेष, धाग्याला देण्यात आलेला पीळ व बारकाई व उराविक क्षेत्रात झालेली ताणाबाणा यांची आडवी-उभी वीण आणखी एक गोष्ट सूचित करते, आणि ती

म्हणजे ती वीण मूर्त स्वरूपात आणणारी यंत्रणा, म्हणजे ताणाबाणा यांची वीण घडवून आणून कापड घडविणारा साचा.'' (पृ.४)

''कोणत्याही कापडाच्या विणेवरून ते कापड विणणाऱ्या साच्याचे तांत्रिक स्वरूप अथवा यंत्रणा व त्या यंत्रणेची तांत्रिक उत्क्रांती यांची कल्पना करता येणे, शक्य आहे. पुराणवस्तुशास्त्री उत्खननात आढळलेल्या प्राचीन कापडाच्या तुकड्यावरूनही प्राचीन विणकलेच्या एकंदर तांत्रिक स्वरूपाचा अंदाज बांधतात, तो यावरूनच. इजिप्तमधील प्राचीन राजांच्या मृतदेहांभोवती गुंडाळलेले कापड असो अथवा यादवकालीन पैठणचा 'पासवडा' असो –त्यांच्या पोतांवरून त्या त्या काळच्या विणकलेच्या तांत्रिक स्वरूपाचा अंदाज बांधणे व तिच्या तत्पूर्व उत्क्रांतस्वरूपाचा आलेख काढता येणे, शास्त्रज्ञांना शक्य होते.'' (पृ. ४)

''कोणतेही यंत्र म्हटले म्हणजे त्या यंत्रामागील यंत्रणेच्या तत्त्वांची उत्क्रांतीही स्वभावतःच समाजसापेक्ष असते; कारण त्या त्या कालखंडातील तंत्रविषयक जाणिवांच्या व्याप्तीवरच ती अवलंबून असते. कोणत्याही समाजातील शास्त्रीय जाणिवांची व्याप्ती ही पर्यायाने त्या समाजाच्या एकंदर जाणिवांचाच एक भाग असते; व कोणत्याही तंत्राची प्रगती सामाजिक जाणिवा व शास्त्रीय जाणिवा यांच्या संवादित्वातून होत असते.''

पटनिविष्ट पोतकल्पना व कलानिविष्ट पोतकल्पना यांचें समीकरण गोडसे मांडतात ते असे :-

कापड ज्या पदार्थाचे बनविण्यात येते तो मूळ पदार्थ= जीवनविषयक तत्त्व.

धागा = तत्त्व विशद करणारी जाणीव.

ताणाबाणा = या जाणिवांची आडवी-उभी वीण.

यंत्रणा = जाणिवांचा आविष्कार घडवून आणणारे माध्यम (भाषेचे, चित्राचे, शिल्पाचे) (पृ.७).

या पोतात त्या काळातील कलावंताची जीवनविषयक निष्ठा हा पहिला, त्या जाणिवेचा पीळ हा दुसरा, व यंत्रणा (Technique) हा तिसरा महत्त्वाचा घटक आहे, असेही त्यांनी म्हटले आहे.

त्याचप्रमाणे कोणतेही तंत्र गतिमान असून त्याचा कल प्राथमिक अवस्थेकडून विशेषीभवनाकडे व विशेषीभवनाकडून विलगीकरणाकडे जाण्याचा असतो; या प्रवासात तंत्र व त्याचे कार्य यांचे संबंध निरनिराळ्या प्रकारचे असतात; प्राथमिक अवस्थेत तंत्राच्या यंत्रणेचे स्वरूप त्याच्या कार्याच्या मानाने साधे व सरळ असते; परंतु उत्क्रांतीच्या तत्त्वानुरूप ते बदलत जाऊन अधिक क्लिष्ट होते; आणि अखेर या बदलाची परिणती ते केवळ तांत्रिक होऊन पर्यायाने विगलित होण्यात होते; अशीही आणखी काही विधाने गोडसे या संदर्भात करतात. प्रथमावस्थेपासून विलगीकरणापर्यंतच्या बदलांचा एक आलेखच त्यांनी पृ. ५ व ६ वर दिला आहे.

या आलेखानुसार कार्याच्या मानाने दुय्यम असलेली प्रथमावस्थेतील आविष्कारयंत्रणा आणि कार्यावर कुरघोडी करणारी विलगीकणावस्थेतील संकेतबद्ध यंत्रणा, या ज्या दोन टोकांच्या- अनुक्रमे बाल्य व जरादर्शक -यंत्रणा आहेत, त्या गोडसे यांना कलादृष्ट्या तेवढ्या अभिमत नाहीत. निदान दुसरी तर नाहीच नाही. त्यांना अभिप्रेत आहे ती मधली-निसर्गापासून धडे घेऊन आलेखन करणारी यंत्रणा, या यंत्रणेला ते वस्तुरूप चित्रणावस्था म्हणतात. त्यांच्या मते ही आविष्कारयंत्रणेची ऐन यौवनावस्था. या अवस्थेची स्तुति-स्तोत्रे त्यांनी खूपच विस्ताराने गायिली आहेत. त्यांच्या मते या अवस्थेचे वैशिष्ट्य असे की, ती निसर्गाला फार जवळची असते. नैसर्गिकपणा हा तिचा स्थायिभाव असतो. विविध वस्तुनिष्ठ सौदर्यांचा आस्वाद घेत ऐहिक जीवनाचा आनंद रसिकतेने मनसोक्त लुटणे, हेच या अवस्थेतील आविष्कारयंत्रणेच्या तंत्राचे कार्य असते.

वस्तुरूपचित्रणावस्थेच्या या निकषावर गोडसे सारी कला घासून पाहतात. या अवस्थेच्या आधीचे सारे प्राथमिक, व नंतरचे सारे एक आदर्शनिष्ठ तरी, किंवा जीर्णशीर्ण सांकेतिक तरी; अशी वर्गवारी ते करतात; या वर्गवारीनुसार त्या त्या अवस्थेतील जीवनाची व कलेची प्रतवारी लावण्याचाही प्रयत्न त्यांनी केला आहे.

गोडसे यांच्या या उपक्रमात कलेतील वस्तुनिष्ठ चित्रणाला गैरवाजवी महत्त्व दिल्याचे स्पष्ट दिसते. परंतु हा मुद्दा बाजूला ठेवल्यास त्यांचे बाकीचे विवेचन आपाततः मोठे तर्कशुद्ध, स्वीकरणीय आणि कलेच्या निर्मितिप्रक्रियेवर एक नवाच प्रकाश टाकणारे वाटते. काही काळ वाचक त्याकडे आकृष्टही होतो. पण त्यांच्या या 'पोत'विषयक सिद्धान्ताचा कलादृष्ट्या अधिक विचार करू लागताच काही जुनेच प्रश्न नव्याने उभे राहतात. या संभवनीय प्रश्नांचा विचार लेखकाने ग्रंथात कुठेही केलेला नाही. पुस्तकाच्या मर्यादित अवकाशात ते शक्यही झाले नसेल. परंतु गोडसे यांच्या 'पोत'विषयक सिद्धान्तातून उद्भूत होणाऱ्या प्रश्नांच्या सोडवणुकीच्या पात्रापात्रतेवरूनच या सिद्धान्ताचे मूल्य ठरणार असल्याने प्रस्तुत स्थळी अशा काही प्रश्नांचा निर्देश करण्याचे योजिले आहे.

गोडसे यांच्या तात्त्विक भूमिकेचा विचार करताना या संदर्भात पहिलाच प्रश्न असा निर्माण होतो की, 'पोत'- पटनिविष्ट संज्ञा कलाक्षेत्रात वापरणे सोयीचे असले, तरी त्याची सारी यंत्रणा कलाव्यापाराला लावणे कितपत इष्ट ? कारण पटनिविष्ट पोतयंत्रणा ही एक प्रगत पण केवळ वस्तुनिष्ठ, समाजसापेक्ष, उपयुक्ततेने सीमित असलेली साचेबंद (Mechanical) प्रक्रिया आहे; आणि याच्या उलट, कलानिर्मिती ही विलक्षण व्यक्तिनिष्ठ, सूक्ष्म, काहीशी गूढ, अधिक गुंतागुंतीची, उत्स्फूर्त आणि अलौकिक अशी क्रिया आहे. तिच्या विकासाचा वा ऱ्हासाचा, गोडसे काढतात तसा आलेख काढणे, कितपत बरोबर ? कोणत्याही कलेच्या काही बाह्य लक्षा तत्कालीन परिस्थितीशी जुळत्यामिळत्या असतात त्या

परिस्थितीचा त्या कलेवर काही संस्कारही होतो, हे खरे; परंतु कलेचे अंतर्गत स्पंदन व स्फुरण गोडसे मांडतात तितके स्थितिसापेक्ष असते काय ? गोविंदाग्रज आणि बालकवी समकालीन आहेत. त्यांच्या रचनाबंधांत काही स्थितिसापेक्ष घटकही आढळतात; परंतु या दोघांच्या रचनाबंधांचे पोत वेगळे वाटतात, ते कशामुळे ? हे वेगळेपण व्यक्तिविशिष्ट आहे की समाजनिष्ठ ? त्याचप्रमाणे कोणत्याही यंत्रनिविष्ट प्रक्रिया एका अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थेत जशा प्रगत होत जातात, त्यांच्या विकासाचे टप्पे पूर्णतया जसे भौतिक परिस्थितीवर अवलंबून असतात, तशी स्थिती कलेच्या बाबतीत असते काय ? समाजाच्या आशीर्वादाने कलेच्या लोकप्रियतेला, विकासाला काही प्रमाणात साह्य होईल; या आशीर्वादाने तिचे सामर्थ्यही थोडे वाढेल; परंतु याविना तिची निर्मिती खोळंबूनच राहील, असे नाही. 'तान् प्रतिनैषयत्नः'चा मंत्र कोही कलावंत तरी आचरणात आणतातच की नाही ? म्हणून नौकानयन वा वाफेच्या एंजिनच्या समाजसापेक्ष प्रगतीचा गोडसे यांनी दिलेला दाखला कलाक्षेत्रात अप्रस्तुत ठरतो.

दुसरे असे की, उत्क्रांतितत्त्वाप्रमाणे विकासाचा नवा टप्पा गाठला गेला की त्या आधीचा टप्पा तसा नव्यात मिसळून जातो किंवा निकामी तरी होतो, तशी स्थिती कलाक्षेत्रात असत नाही. येथे नव्याबरोबर जुन्याचीही स्पृहा होत राहते. एवढेच नव्हे तर कधी कधी कालप्रवाहाबरोबर जुन्या कलाकृतीचे सामर्थ्य वाढतही जात असलेले दिसते. आणि उत्क्रांतीचे टप्पे प्रत्यक्षपणे, अविभाज्यपणे एकमेकांशी जसे निगडित असतात, तसा प्रकार कलाक्षेत्रात आढळत नाही. प्रत्येक कलाकृती आपल्या परीने स्वयंपूर्ण व स्वतंत्र असते. 'कौमारं यौवनं जरे' ची नेहमीची भाषा कलाक्षेत्रातील एखाद्या पंथाबद्दल, तत्त्वप्रणालीबद्दल फार तर वापरता येईल, सरसकट साऱ्या कलाव्यापाराला ती लागू करता येणार नाही. कधी कधी त्यातील काही भाग 'नित्यनूतत्वां'चे चिरवरदान घेऊन आलेला असतो.

प्राथमिक अवस्थेतून विशेषीभवनाकडे व विशेषीभवनाकडून विलगीकरणाकडे जाण्याचा कोणत्याही यंत्रणेचा स्वभाव असतो, असे गोडसे प्रतिपादितात; परंतु हा स्वभावधर्म खुद्द पटनिविष्ट यंत्रणेलाच लागू पडतो किंवा नाही, याची शंका वाटते. एखाद्या कापडाची यंत्रणा प्राथमिक अवस्थेत होती किंवा तिचे विशेषीभवन झाले, हे म्हणणे ठीक आहे. परंतु तिचे विलगीकरण होते म्हणजे गोडसे यांच्या भाषेत 'यंत्राच्या तांत्रिक प्रगतीची परिणती यंत्राच्या मूळ कार्याचा हेतूच विफल होण्यात होते' हे कसे ? कापडनिर्मितीच्या इतिहासातील ही विलगीकरणाची अवस्था कोणती ? पटनिविष्ट यंत्रणेचे नियम कलेवर आरोपित करता करता आता लेखक त्याला अभिप्रेत असलेले कलेचेच नियम उलटे पटनिविष्ट यंत्रणेवर तर आरोपित करीत नाही ना, अशी येथे शंका येते.

"कापड ज्या मूळ पदार्थाचे बनविण्यात येते तो मूळ पदार्थ = जीवनविषयक

तत्त्व. धागा = तत्व विशद करणारी जाणीव.'' असे समीकरण मांडण्यातही मोठी गफलत झाली आहे. कारण कापडाचा पोत मूलतः जसा व जितका कापसावर (कापूस, लोकर, रेशीम इत्यादींवर) अवलंबून असतो, तसा व तितका कलेचा पोत जीवनविषयक तत्त्वावर अवलंबून असत नाही. कापसाचे धागे जसे ठराविक लांबीचे व पिळाचे काढता येतात, तशी तत्त्वविषयक जाणीव ठराविक लांबीरुंदीची असू शकत नाही. व्यक्तिमनाप्रमाणे तिचे धागेही अनंत प्रकारचे असतात. कापूस आणि त्याचे धागे काढणारी, आडवी-उभी वीण करणारी यंत्रणा, यांत जे विभिन्नत्त्व असते, ते येथे नसते. कलाक्षेत्रात जाणिवेचे धागे काढणारी, वीण करणारी यंत्रणा एकच असते आणि ती म्हणजे कलावंताचे मन. यासाठीच येथे कलावंताच्या मनाला, त्याच्या व्यक्तित्त्वाला, वेगळेपणाला एवढे महत्त्व प्राप्त होते. म्हणून ''त्या त्या कलाकृतीत त्या त्या कालखंडातील जीवनाचे प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे झालेले चित्रण स्थितिसापेक्षच असल्याचे आळून येते, एवढेच नव्हे तर, जीवनाची छाया प्रत्येक आविष्कारावर एवढी अनिवार्यपणे पडलेली असते की, एकाच कालखंडातले परंतु भिन्न प्रवृत्तींतून निर्माण झालेले दोन भिन्न आविष्कार तपासून पाहिले तरी स्वभावभेदाने परस्परविरुद्ध असलेल्या या आविष्कारांच्या दोन्ही पोतांतील जीवनबंध एकच असल्याने स्पष्ट दिसते.'' असल्या ऐसपैस विधानांच्या आधारे विशिष्ट कलाकृतीच्या पोताचे रहस्य शोधण्याचा प्रयत्न सफल होण्याची शक्यता कमी आहे. एवढेच नव्हे, तर कलाक्षेत्रात स्थितिसापेक्षतेवरच असा आग्रही भर देत राहिल्यास विशिष्ट कलेबद्दल व त्या कलावंताबद्दल विपरीत ग्रह निर्माण होण्याचाही धोका आहे. या दृष्टीने 'पोत'चे चौथे प्रकरण-विशेषतः 'भावार्थदीपिके'च्या संदर्भात थोडे तपासून पाहणे उद्‌बोधक ठरेल.

या प्रकरणात लेखकाने गीतेच्या पहिल्या अध्यायातील सैन्यवर्णन व त्यावरील 'भावार्थदीपिका'कारांचे भाष्य यांतील तौलनिक फरक मांडला आहे. ''दोन्ही आविष्कारांतील 'वस्तू' एकच असून त्यांच्या आविष्कारातील निष्ठा-जाणिवांत मात्र कालपरत्वे कसा व किती फरक पडला हे स्पष्ट'' करणे, हे या तुलनेचे प्रयोजन आहे. येथे व्यास हे प्राचीन प्रवृत्तसमाजाचे व ज्ञानदेव हे उत्तर यादवकालीन ऱ्हास युगाचे प्रतिनिधी म्हणून एकमेकांच्या विरुद्ध टोकांस उभे आहेत. या दोन काळांतील सामाजिक जाणिवांत महदंतर असल्याने दोघांच्या आविष्कारपद्धतींतही महदंतर आढळते, असे गोडसे यांचे म्हणणे. व्यासांच्या आविष्कारामागील जीवननिष्ठा प्रवृत्त समाजाची असल्यामुळे सैन्यसमूहाचे व्यासकृत वर्णन प्रभावी, वस्तुनिष्ठ, एकसंघ, चढत्या श्रेणीचे झाले असून त्यातील व्यक्तिचित्रणही यामुळेच मोकळे, खेळीमेळीचे, विजिगीषू, ईर्षावान् आणि जीवनाची नैसर्गिक प्रतिक्रिया प्रकट करणारे आहे; उलट, ज्ञानदेवकालीन समाज उतरत्या वैभवकालात असल्याने त्याची माध्यमयंत्रणाही उत्क्रांतीच्या पूर्ण सांकेतिक अवस्थेत आहे; यामुळे ज्ञानदेवांचे

सैन्यवर्णन कृत्रिम, अवास्तव, अतिरंजित असे उतरले आहे, असे गोडसे म्हणतात. त्यातील व्यक्तिचित्रणाला भडकतेचा, वाचाळतेचा, अहंमन्यतेचा वास येतो, आणि त्याचेही कारण हेच, असे गोडसे सांगतात.

उत्तरयादवकालीन आविष्काराबद्दल लेखकाने असे मत दिले आहे की, ती पूर्ण सांकेतिक आहे, आणि अशा सांकेतिक चित्रणपद्धतीत उसना अभिनिवेश, अतिशयोक्ती, अत्युक्ती, विस्तार, चमत्कृती, असंभाव्यता, यांचा सुळसुळाट असतो. तीत 'अवास्तव' कल्पनांची 'अफाट आतषबाजी' 'कसबी कलावंतिणीचा मढविलेला शृंगार', 'निर्जीव भेसूरपणा', 'लाचार दारिद्र्य', दैन्याचा भकासपणा', इत्यादी दोष आढळतात. गोडसे यांनी सांकेतिक चित्रणपद्धतीच्या संदर्भात उत्तरयादवकालीन आविष्कारयंत्रणेला बहाल केलेली सारी विशेषणे गोळा केली तर ज्ञानदेवीसकट सारे उत्तर यादवकालीन ग्रंथ केराच्या टोपलीत टाकण्याच्या लायकीचे आहेत, असा ग्रह निर्माण होतो. लेखकाला कदाचित तो अभिप्रेत नसेल, पण त्याच्या एकांगी विवेचनपद्धतीचा व स्वतःच्या विशिष्ट मुद्द्यांना अत्याग्रहाने चिकटून राहण्याच्या सवयीचा हा परिणाम आहे. अशा एकांगीपणाची व विपर्यासाची चौथ्या प्रकरणात आढळणारी ही काही उदाहरणे पाहा :

'माझा मराठाचि बोल कौतुके' सारख्या यादवकालीन कवींच्या उद्‌गारांना वल्गनेचा वास येतो; आत्मप्रशंसा व बडेजाव ही यादवकालीन जीवनातील लोकांची एक आवडती सवय होती; उत्तरयादवकालीन जीवनात 'मिरविणे' ही एक महत्त्वाची जीवननिष्ठा होती. यादवकालीन साऱ्याच कवींनी संकेतांचा पुनःपुन्हा वीट येईतों वापर केला आहे; साध्या स्वभावोक्तीचे येथे अस्तित्वच नाही; ज्ञानदेवांनी वर्णन केलेला सेनासमूह विस्ताराने, वृत्तीने व निष्टेने व्यासांच्या सेनासमूहाहून केवळ वेगळाच नव्हे, तर विरूद्ध प्रकृतीचा आहे; व्यासांचा धृतराष्ट्र स्वतःच्या मुलाबद्दलचे स्वाभाविक प्रेम प्रकट करतो, ज्ञानदेवांचा धृतराष्ट्र नेमके याविरूद्ध करताना दिसतो; व्यासांचा दुर्योधन धीरोदात्त, विजिगीषू आणि सावधवृत्तीचा आहे, स्वतःच्या सैन्याबद्दल त्याला आत्मविश्वास आहे, त्याला मित्रराजांबद्दल प्रेम व जिव्हाळा आहे, पांडवांच्या सैन्याबद्दल व त्यातील पराक्रमी वीरांबद्दल त्याला आदर वाटतो; याउलट, ज्ञानदेवांचा दुर्योधन स्वतःच्या सामर्थ्याबद्दल फाजील आत्मविश्वास बाळगणारा, गर्वाने ताठरलेला, उद्धतमूर्ख, सर्व दुर्गुणांनी भरलेला, व्यासांच्या दुर्योधनाहून वेगळाच नव्हे, तर सर्वस्वी विरूद्ध आहे; ज्ञानदेवांचे सारे हत्तीवर्णन सांकेतिक आहे, हत्तीचा मोठा आकार व त्याचे माजणे, एवढ्या दोनच गोष्टी ज्ञानदेवांना अभिप्रेत आहेत; हत्तीच्या अवाढव्य आकाराची त्यांनी नेहमीच हेटाळणी केली आहे; ज्ञानदेवांच्या मनात हत्तीविषयी कमालीचा अनादर दिसून येतो; मशकासारख्या क्षुद्र कीटकांशी तुलना करून त्यांनी हत्तीची अवहेलना केली आहे; ज्ञानदेवांनी वस्तुनिष्ठ गजराज व वस्तुनिष्ठ पंचानन

पाहिलाच नव्हता. ज्या संकेतांनी हत्तीच्या विशाल व्यक्तिमत्त्वाला भ्याड ठरविले होते, त्याच संकेतांनी टीचभर पंचाननाला उदंड पराक्रमी बनविले होते; रामदास हत्तीच्या भव्योदात्त व्यक्तिमत्त्वाची नेमकी लक्षणे आपल्या गणपतिवर्णनात देतात, ज्ञानदेवांचा गणपती केवळ सांकेतिक उत्सवमूर्ती वाटतो, इत्यादी.

या साऱ्यांचा येथे सविस्तर समाचार घेणे केवळ अशक्य आहे आणि ज्ञानदेवांचे दैनंदिन चरित्र बारकाईने जवळून पाहिल्याच्या आविर्भावात 'ज्ञानदेवांनी वस्तुनिष्ठ गजराज वा वस्तुनिष्ठ सिंह पाहिलाच नव्हता' अशासारख्या केल्या गेलेल्या विधानांचा समाचार तरी कसा घ्यावयाचा ? लेखकाची हत्तीबद्दलची वृत्ती अतीव हळवी असून ती ग्रंथभर पसरली आहे. या प्राण्यावर गोडसे विलक्षण प्रेम करतात. आणि प्रेम आंधळे असते. एरव्ही 'भूतां परस्परें पडो मैत्र जीवाचें' असे 'पसायदान' मागणारे व हळुवारपणे पशूस कुरवाळण्यास सांगणारे ज्ञानदेव, हत्तीबद्दल कमालीचा अनादर कशाकरिता बाळगतील ? असा विचार त्यांच्या मनात आला असता. हत्तीबद्दल कमालीचा अनादर बाळगणारा माणूस हत्तीच्या गंडस्थळावरील पुष्पसंभाराचे कौतुकाने कशाला वर्णन करील ? 'अकार चरणयुगुळ। उकार उदर विशाळ। मकारू महामंडळ। मस्तकाकारें' या वर्णनात अवाढव्य आकाराची हेटाळणी कुठे आहे ? 'आणि जेया सिंधुतटा। पाणियां येति गजघटा। तरी काइ मुरकुटां। वारिजतसे' या ओवीचा संदर्भ पाहिल्यास, मशकासारख्या क्षुद्र कीटकाशी हत्तीची तुलना करून त्याची अवहेलना केली आहे, की विरोधाने गौरव ? ज्ञानदेवांचे गणेशवर्णन केवळ सांकेतिक उत्सवमूर्तीत का जमा करावयाचे ? नाना विद्या, नाना कला, यांचे वर्णन असलेल्या या भव्य सांगरूपकात गोडसे यांना काहीच अभिनवत्व दिसत नाही काय ? ज्या रामदासांच्या गणेशवर्णनात गोडसे यांना हत्तीच्या भव्योदात्त व्यक्तिमत्त्वाचा, त्याच्या मुर्डीव शुंडादंडातील सामर्थ्याचा साक्षात्कार होतो, त्याच रामदासांनी आपल्या गणपतीच्या आरतीत हत्तीचे सांकेतिक वर्णन केले आहे, हे आठवत नाही. मुर्डीव शुंडादंडाचे कौतुक करणाऱ्या लेखकाला येथील 'सरळ सोंडे' ची विस्मृती कशी होते ? टीचभर पंचाननाला ज्ञानदेवांनी वा अन्य कोण्या सांकेतिक कवीने पराक्रमी बनविलेले नसून खुद्द गीताकार व्यासांच्या सैन्यवर्णनातच 'सिंहानादा'चा उल्लेख आहे.

'माझा मराठाचि बोल कौतुकें' सारखे उद्‌गार आत्मप्रत्ययाचे न मानता, आत्मश्लाघेचे मानण्यातही गोडसे असाच विपर्यास करतात. आत्मश्लाघा व आत्मप्रत्यय यांतील फरक ते लक्षात घेत नाहीत. (केशवसुतांचे कवी व कविता यासंबंधीचे उद्‌गार या अनुरोधाने विचारात घेण्यासारखे आहेत.) बरे, हे उद्‌गार जर आत्मप्रशंसेचे असतात, आणि आत्प्रशंसा हा जर साऱ्याच यादवकालीन कवींचा विशेष असेल, तर ज्ञानदेवांनी काढलेल्या असंख्य नम्र उद्‌गारांची संगती कशी लावावयाची ? (यात यादवकालीन खोटा विनय ऊर्फ दांभिकपणा प्रकट झाला

आहे, असे म्हणून गोडसे त्यांची वासलात लावू शकतील म्हणा!) या आत्मश्लाघेच्या संदर्भातच 'मिरविणे' या शब्दाच्या वापराला गोडसे यांनी दिलेली मतलबी कलाटणी पाहण्यासारखी आहे. 'मिरविणे', ही उत्तर यादवकालीन जीवनातील एक महत्त्वाची जीवननिष्ठा आहे, म्हणून 'मिरविणे' हा शब्द उत्तरयादवकालीन कवींनी प्राचुर्याने वापरला असल्याचा शोध गोडसे यांनी लावला आहे. या शब्दाचा वापर असलेली १०/११ उदाहरणे त्यांनी एकत्र करून एकापुढे एक मांडली आहेत आणि त्यांवर 'मिरविणे' शब्दाचा अर्थ : दिमाखाने फिरणे, तोऱ्याने वैभवाने दाखविणे, असेल त्यापेक्षा अधिक फुगवून सांगण्याचा प्रयत्न करणे, प्रत्येक गोष्टीचे प्रभावी प्रदर्शन करणे; असा असल्याची मखलाशीही केली आहे. ती करताना यादवकालीन भाषेत 'मिरविणे' म्हणजे 'शोभणे' असाही एक साधा अर्थ होतो, याची दखल ते घेत नाहीत. किंवा 'सावळी श्रीमूर्ति, मिरवितसे', 'व्यासमती कवळलें सकळ मिरवे', 'चरणौनि मुकुटवेन्हीं। देखतु विश्वरूपाची थोरी। जे नाना रत्न अलंकारीं। मिरवतसे'' यासारख्या ठिकाणी-'मिरविणे'पेक्षा अन्य कोणता शब्द अन्वर्थक ठरला असता, तेही विशद करीत नाहीत. 'पाखांचा मेरू जैसा : रहंवरू मिरवत तैसा' या गौरवोद्गाकारांना तर मूळ गीतावर्णनाचा आधार आहे. साऱ्या सैन्यवर्णनात अर्जुनाच्याच रथाचे वर्णन व्यासांनी केले आहे; आणि तेही 'महति स्यंदने' अशा शब्दांत.

'मिरविणे' शब्दाप्रमाणे 'अपार' शब्दाबद्दलही गोडसे यांनी असाच घोळ घातला आहे. या शब्दात त्यांना आपल्या वा शत्रूच्या सैन्याची परिगणनाच न करणाऱ्या यादवकालीन राजांचा भोंगळपणा दिसतो आणि 'अभिप्रावोचि अभिप्रायाते वीये' या न्यायाने भोंगळपणाकडून अल्लाउद्दिनाच्या स्वाऱ्यांकडे, त्यावरून यादवराजांच्या भेकडपणाकडे ते वळतात. उत्तर यादवकालीन राजवटीच्या नादानपणाचे सारे खापर ते ज्ञानदेवकृत सैन्यवर्णनावर फोडताना दिसतात. पूर्वग्रहामुळे वड्याचे तेल वांग्यावर काढण्याचा हा असा प्रकार ग्रंथात अनेक वेळा, अनेक ठिकाणी घडला आहे. वास्तविक ज्ञानदेवांनी 'अपार' हा शब्द येथे अगदी स्थूलार्थाने वापरला आहे. सैन्याचे वा युद्धाचे काटेकोर वर्णन, हा काही गीतेचा विषय नव्हे. 'विषादयोगा'ची पार्श्वभूमी म्हणून या उभयपक्षांतील भौतिक सामर्थ्याचे केवळ दिग्दर्शन करण्यासाठी हे सैन्यवर्णन येथे आले आहे. आध्यात्मिक क्षेत्रात केवळ भौतिक बळावर साधकाला काहीच साधता येत नाही, हेही भावार्थदीपिकेच्या पुढील अध्यायांत अनेक ठिकाणी सूचित केले गेले आहे. यामुळे कवितेचा आशय लक्षात घेता 'अपार' शब्द वापरल्याने काही बिघडत नाही. त्यासाठी उत्तर यादवकालीन सैन्यसमूहावर एवढे तुटून पडण्याचे कारण नाही, आणि महाभारताची साक्ष काढली तरी अकरा आणि सात अशा अक्षौहिणींच्या त्या उभयपक्षांच्या सैन्यसमूहाला 'अपार' म्हणणे युक्तही ठरेल. कारण अक्षौहिणीत '२१८७० रथ, तितकेच हत्ती, १०९३५० पायदळ व

६५६१० अश्व' असल्याची माहिती गोडसे यांना अभिमत असलेल्या भारताचार्य वैद्यांच्या ग्रंथातच आलेली आहे. ('महाभारताचा उपसंहार' यातील सैन्य व युद्ध प्रकरण पाहा.) अक्षौहिणींचे हे कोष्टक निर्णायक नसले, तरी सैन्याचे 'अपार'पण सिद्ध करण्यास ते पुरेसे आहे.

वाङ्मय ही शब्दाश्रयी कला आहे आणि लेखकाने वापरलेल्या शब्दांच्या कुशीत त्या त्या लेखकाच्या जाणिवा दडलेल्या असतात, हे तत्त्वतः मान्य केले, तरी त्या जाणिवांतून केवळ सामाजिक आशयच ओरबाडून काढण्याचा गोडसे यांचा हा प्रयत्न किती एकांगी व स्थूल ठरतो, हे यावरून स्पष्ट व्हावे. (सामाजिक जाणिवांच्या संबंधात मुक्तेश्वरांसंबंधी गोडसे यांनी दिलेला निर्वाळाही असाच उपरा व स्थूल मानावा लागेल. 'पोत' पृ. ८-९) येथे फक्त या प्रकारच्या आणखी एकाच उदाहरणाचा- ते व्यक्तिदर्शनाशी संबद्ध असल्यामुळे-विचार करावयाचा आहे. ते उदाहरण म्हणजे 'मामकाः पांडवाश्चैव' हे धृतराष्ट्राचे मूळ उद्‌गार, व 'पांडव आणि माझे' असा ज्ञानदेवांनी त्याचा केलेला अनुवाद.

'मामकाः पांडवाश्चैव' म्हणण्यात व स्वतःच्या मुलांना अग्रस्थान देण्यात धृतराष्ट्राचे स्वतःच्या मुलांबद्दलचे नैसर्गिक प्रेम, आत्मियता प्रगट होते. त्यात 'प्रवृत्त' समाजाची स्वाभाविक वस्तुनिष्ठा आहे. 'पांडव आणि माझे' या बदलेल्या क्रमात ती ढळली आहे, उलटी झाली आहे. सांकेतिक जीवनावस्थेची ती निदर्शक आहे, असे गोडसे म्हणतात. 'पांडव आणि माझे' असे म्हणण्यात मूळ क्रमात उलटापालट झाली आहे खरी, पण त्यावरून गोडसे म्हणतात तसाच निष्कर्ष काय म्हणून काढावयाचा ? अर्थच काढावयाचा झाल्यास, सांकेतिक जीवनावस्थेतील लोक सौजन्यपूर्ण असतात, स्वतःआधी ते इतरांचा विचार करतात, असे तरी का म्हणू नये ? आपल्या उद्‌गारांचा असा काही विक्षिप्त अर्थ केला जाईल याची कल्पना त्या ज्ञानियांच्या राजालाही आलेली दिसत नाही !

महाभारतातील धृतराष्ट्राचे विलक्षण धूर्त, कपटी व्यक्तिमत्त्व लक्षात घेता, तो 'पांडव आणि माझे' असे म्हणण्याचीच जास्त शक्यता आहे. हा आतल्या गाठीचा म्हातारा कितीही स्वार्थी असला तरी तो आपला स्वार्थ सहसा उघड्यानागड्या पद्धतीने प्रकट करणारा नाही. पांडवांबद्दल आत्मीयता बाळगणाऱ्या संजयासारख्या व्यक्तीजवळ तर नाहीच नाही. स्वार्थावर परार्थतेचे आवरण टाकण्यासाठी त्याच्याकडून तोंडदेखली का होईना, पण पांडवांचीच दखल आधी घेतली जाण्याचा संभव आहे. 'पुत्रस्नेहें मोहितु' ही त्याच्या स्वभावाची मख्खी स्पष्ट करूनही लगेच 'पांडव आणि माझे' असे उद्‌गार त्याच्या तोंडात घालण्यात ज्ञानदेवांना धृतराष्ट्रांचा हा कैतवपूर्ण स्वभाव सूचित करावयाचा आहे, असे वरील उद्‌गारांचे समर्थन करता येणार नाही काय ? पांडवांचा उल्लेख आधी येण्यात पांडवांबद्दल त्याला वाटणारा थाकच अभावितपणे प्रकट झाला आहे, असेही म्हणता येईल.

वरीलसारख्या अर्थच्छटा ज्ञानदेवांना अभिप्रेत असतील, - नसतील. पण महाकवींच्या शब्दांचा गोफ एकपदरी नसतो, एवढे तरी यावरून स्पष्ट व्हावे. परंतु प्रवृत्त जीवननिष्ठा = वस्तुनिष्ठवर्णन = महाभारत; ऱ्हासकालीन जीवनावस्था = संकेतनिष्ठा = भावार्थदीपिका; यांसारखी समीकरणे सिद्ध करण्याच्या नादात गोडसे यांना वरील साऱ्यांचे भान राहत नाही. वास्तविक पाहता धृतराष्ट्रांचे वा दुर्योधनाचे शब्दचित्र रेखाटताना व्यासकृत रेखाकृतीत ज्ञानदेवांनी तसा काही बदल केलेला नाही. व्यासांना 'वाट पुसतच' त्यांनी या व्यक्तींचे दर्शन घडविले आहे. पण गोडसे यांना ते पटत नाही. 'भावार्थदीपिके'तील साऱ्याच खुणा त्यांना उलट्या दिसतात. त्यामुळे व्यासकृत दुर्योधनवर्णनात दुर्योधनाचे जे उद्‌गार प्रवृत्त समाजाच्या स्वाभाविक आत्मविश्वासाचे ठरतात, त्याच प्रकारच्या ज्ञानदेवलिखित दुर्योधनाच्या उक्तींत त्यांना आत्मश्लाघेचा वास येतो. प्रतिपक्षाच्या सैन्याचे वर्णन करताना जो व्यासकृत दुर्योधन सावध वृत्तीचा वाटतो, तोच दुर्योधन 'भावार्थदीपिके'त त्याच भूमिकेवरून बोलत असताना मात्र भेकड ठरतो. व्यासकृत दुर्योधनाच्या पांडववर्णनात गोडसे यांना दुर्योधनाची उदारमनस्कता दिसते; पण याच अनुषंगाने 'सौभद्र' शब्दावर भाष्य करताना 'हा सुभद्राहृदयनंदनु। जो अमरू वा अर्जुनु' असे जे दुहेरी गौरवोद्‌गार ज्ञानदेवांनी दुर्योधनाच्या तोंडी घातले आहेत, त्यांकडे मात्र ते संपूर्ण दुर्लक्ष करतात. 'तव शिष्येण धीमता' या दुर्योधनाच्या उद्‌गारात गोडसे यांना दुर्योधनाने द्रोणाला दिलेला सूक्ष्म टोमणा दिसतो; या टोमण्यातून मग त्यांना प्रवृत्त समाजातील खेळीमेळीचे गुरुशिष्यसंबंध दिसू लागतात; परंतू सूक्ष्म टोमणा शोधणाऱ्या त्यांच्या या बुद्धीला, 'भावार्थदीपिके'त गुरूशिष्यांच्या उघड खेळीमेळीचे जे अनेक प्रसंग आहेत, त्यांपैकी एकही आठवत नाही ! किंवा महाभारतातीलच गुरुशिष्यसंबंधातून निर्माण झालेली एकलव्याची भयाण वंचना स्मरत नाही ! नावडत्या कलाकृतीचे मीठ अळणीच लागते, ते असे !

महाभारताच्या संदर्भात ज्या प्रकारच्या प्रवृत्त समाजाचे एवढे पवाडे गोडसे गातात, त्या प्रकारचा 'प्रवृत्त' समाज खुद्द महाभारतात किंवा त्याही आधीच्या नैतिक ध्येयवादावर भर देणाऱ्या रामायणात तरी आढळेल की नाही, याची शंका आहे. ऐहिक जीवन जगण्याची, ते समृद्ध करण्याची आणि ऐहिक श्रेयावर दृष्टी ठेवून ते प्राणपणाने मिळविण्याची ईर्षा, ही प्रवृत्त समाजाची धारणा असते; त्यातील व्यक्तींचे परस्पर नाते सरळ, साधे, खेळीमेळीचे असते आणि प्रवृत्त समाजातील कवीचा काव्यविषय विजिगीषू वीरांचे आवेशी आक्रमण हाच असतो; असे या संबंधात गोडसे म्हणतात. प्रवृत्त समाजाची ही सारी लक्षणे महाभारताला कितपत लागू पडतात ? 'विजिगीषू वीरांचे आवेशी आक्रमण' हाच व्यासांचा एकमेव काव्यविषय आहे काय ? गीतेचा भाग बाजूला ठेवला, तरी महाभारताचा साकल्याने जो संस्कार होतो, तो ऐहिक जीवनाच्या आक्रमक आवेशाचा, की नियतीने

वेढलेल्या कारुण्यपूर्व उद्ध्वस्त जीवनाचा ? गोडसेपद्धतीने महाभारताच्या एकेका अवयवाची चिरफाड करावयाची ठरविले, तर तेथे प्रवृत्त, खेळकर, आनंदी, मनमोकळ्या व्यक्तींऐवजी चातुर्वर्ण्याच्या चौकटीने जखडलेल्या, वर्णसंकराच्या भीतीने धास्तावलेल्या, 'नरो वा कुंजरो'ची किंवा 'अर्थस्य पुरुषो दासः' ची दुटप्पी, लाचारीची भाषा बोलणाऱ्या, वा कपटद्यूत खेळणाऱ्या व्यक्तीच अधिक प्रमाणात आढळणार नाहीत काय ? परंतु कोणत्याही ग्रंथाकडे हे असे पाहण्याची- सुताने स्वर्गाला जाण्याची-रीतच मुळात बरोबर नाही.

सबंध चित्र झाकून टाकून आणि त्याचा विशिष्ट भाग तेवढा उघडा ठेवून त्यावरून त्या कलाकृतीचे पोत तपासून पाहण्याची वहिवाट चित्रकलेच्या क्षेत्रात शिष्टसंमत आहे, असे गोडसे सांगतात. असेलही; आणि चित्रकलेच्या क्षेत्रात, त्या कलेच्या विशिष्ट प्रकृतीमुळे, ती यशस्वीही ठरत असेल. परंतु 'समूळ ग्रंथ पाहण्याची' रीतच वाङ्मयक्षेत्रात तरी मान्यता पावलेली आहे. 'हॅम्लेट'मधील केवळ पहारेकऱ्यांच्या प्रवेशाची छाननी करून हॅम्लेटच्या आशयाचा आणि आविष्काराचा सारा 'पोत' हस्तगत होईलच असे नाही. आणि याच कारणासाठी केवळ सैन्यवर्णनाचा भाग बाजूला काढून त्यावरून 'भावार्थदीपिका', तिचा कर्ता, त्याचे व्यक्तिमत्त्व, त्याच्या आवडीनिवडी, त्याचा काल, त्या कालाच्या एकूण जाणिवा, यांचे सारे रहस्य आत्मसात करता येणार नाही. केवळ कुठल्या तरी ढोबळ सिद्धान्ताच्या आधारे एखाद्या अद्वितीय कलाकृतीचे पोत उलगडून पाहण्याचा प्रयत्न ठोकळेबाजपणातच जमा होणारा.

श्रेष्ठ कलाकृतीत अनेक स्तर असतात, त्यांची परस्परांत विलक्षण गुंतागुंत झालेली असते, तीतून तिला विशिष्ट आकार प्राप्त होतो. या आकार देण्याच्या क्रियेत कलावंताच्या सामाजिक मनापेक्षा व्यक्तिगत मनालाच अनन्यसाधारण महत्त्व असते. यासाठी कोणत्याही कलाकृतीचे पोत तपासताना शेवटी या घटकालाच सर्वाधिक महत्त्व द्यावयास हवे. 'भगवद्गीता' आणि 'भावार्थदीपिका' यांच्या 'पोतां'तील फरक स्पष्ट करताना व्यासांचे उग्र-कठोर पहाडी विशाल व्यक्तिमत्त्व, त्यामुळे त्यांच्या शैलीला आलेले अशिल्पित भव्यत्व आणि ज्ञानदेवांचे अतिहळुवार, भावार्त, आर्जवी व्यक्तिमत्त्व व त्यामुळे त्यांच्या वाणीतून उमटलेली कोमलकांत पदावली; यांतील फरक लक्षात घ्यावयास पाहिजे. व्यासांची भूमिका तत्त्वज्ञ इतिहासकाराची आहे. त्यामुळे मानवी जीवनातील घडामोडीबद्दल, कृतींबद्दल, त्यांमागील प्रेरणांबद्दल ते अधिक बोलतात; ज्ञानदेवांची दृष्टी मानवी गुणावगुणांच्या विचारापेक्षा दैवी संपदेच्या उद्घाटनावर अधिक खिळली आहे. अध्यात्मशास्त्राचा व ते आत्मसात करण्यासाठी लागणाऱ्या अंतरंगाधिकाराचा विचार त्यांना अधिक महत्त्वाचा वाटतो. व्यासांनाही हाच विचार महत्त्वाचा वाटत असला तरी महाभारताच्या एकूण चौकटीत तो बसण्यासारखा नसल्यामुळे त्याला त्यांनी

संक्षेपशील रूप दिले. अनेक भाष्यकारांनी या विचारांचे विवरण अहमहमिकेने केले ते यासाठीच. ज्ञानदेवांच्या कवितत्त्वज्ञ प्रकृतीमुळे या विवरणाला विस्ताराचे 'मातावळी', पण परिणामदृष्ट्या शांत असे रूप प्राप्त झाले. यातील विवरण हे पाल्हाळाचे, प्रदर्शनाचे, वरातींच्या थाटांचे, निदर्शक नसून ज्ञानेश्वरांच्या रससमृद्ध, प्रफुल्ल वृत्तीचे ते द्योतक आहे. त्यांच्या क्रीडाप्रवण, आनंदमय प्रकृतीचा तो सहज आविष्कार आहे. हृदयाकाश सारस्वताने ओळून आल्यामुळे लागलेले ते रसवृत्तीचे 'पडप' आहे. 'भावार्थदीपिका' व 'भगवद्गीता' यांचे 'पोत' एकमेकांहून वेगळे होण्याचे हे प्रमुख कारण. परंतु गोडसे यांनी नेमके याच गोष्टीकडे दुर्लक्ष केले आहे !

'भावार्थदीपिके'च्या 'पोता'चा स्वतंत्रपणे विचार लक्षात घेतला, तरी तो तपासताना त्यातील संकेताच्या वापरावर गोडसे यांनी अवास्तव भर दिला आहे. ज्ञानदेवांनी केलेला संकेतांचा वापर हा गोडसे यांना उत्तर यादवकालीन जीवनाच्या संपूर्ण सांकेतिक वापर असल्याचा जबरदस्त पुरावा वाटतो. यादवकालीन या अवनत अवस्थेचे त्यांनी आणखीही काही पुरावे दिले आहेत. पण या जीवनदर्शनाने 'भावार्थदीपिके'च्या पोताचा पूर्ण उलगडा होत नाही. ज्ञानदेवकालीन जीवन संकेतबद्ध असेल (खरे तर साऱ्याच कालातील सर्वसाधारण जीवन हे असेच असते.) पण ज्ञानदेवांच्या व्यक्तिगत जाणिवा या संकेतांनी बद्ध झालेल्या नव्हत्या. केवळ आत्मानुभवावर भर देणारा, 'शिवें कां श्रीवल्लभें। बोलिलें येणेंचि लोभें। न मानू' असे प्रचीतीचे उद्‌गार काढणारा, एका नव्या पंथाचा पाया घालू इच्छिणारा ज्ञानदेव, स्वकालीन जीवनात काही वेगळे घडवू इच्छित होता, हे उघड आहे. भावार्थदीपिकेत या जाणिवांना स्थान मिळाल्यामुळेच तिला युगंधरत्व प्राप्त झाले. तेव्हा या ग्रंथाचे पोत तपासताना त्यातील केवळ ठराविक संकेतांचा गोडसे करतात तसा विचार न करता, त्यातील स्वतंत्र अंगांचाही विचार केला पाहिजे.

तसे पाहिल्यास प्रवृत्त वा अवनत, कोणत्याही काळातील कवी झाला तरी, तो संकेतांचा थोडाफार उपयोग करतोच. ('मना राम कल्पतरू कामधेनु। निधी सार चिंतामणी काय वानूं ?' या 'प्रवृत्त' रामदासांच्या दोन ओळींत तीन तरी पारंपरिक संकेत आहेत.) एखाद्या ग्रंथाचा 'पोत' संकेतांच्या केवळ कमीजास्त उपयोगावर अवलंबून नसून ते त्या ग्रंथकाराने कसे वापरले आहेत, यावरही अवलंबून राहील. संकेतांचा स्थितिशील यांत्रिक वापर आणि त्यांत कलावंताच्या प्रत्ययकारी जाणिवेमुळे ओतले गेलेले नवचैतन्य, यांत खूपच फरक आहे. संकेता-संकेतांतही अनेक परी संभवतात. सर्परज्जूसारखे पूर्वपरंपरेने आलेले व कवीने जसेच्या तसे पत्करलेले संकेत; ग्रंथकारकालीन समाजाशी निगडित असलेले 'शूद्राघरची पक्वान्ने वर्ज्य' करण्यासारखे तत्कालीन रीतिरिवाज, कवीच्या प्रतिभेतून निर्माण झालेली नवी उपमाने, इत्यादींच्या संकुल सृष्टीतून साहित्यकृतीच्या 'पोता'ची वीण होत असते,

परंतु 'भावार्थदीपिके'च्या पोताचा विचार करताना, गोडसे यांनी फक्त एकच एक प्रकारच्या संकेतांचा विचार केलेला आहे. वास्तविक ज्ञानदेवांनी आपल्या ग्रंथरचनेत जुन्या संकेतांप्रमाणे नवे संकेतही उपयोजिले आहेत. जुन्या संकेतांत नवा प्राण फुंकला आहे. अतिशयोक्ती इतकाच स्वभावोक्तीचा व कल्पिताइतकाच वास्तवाचाही अवलंब केलेला आहे. ज्ञानदेवांच्या कलाविद्पणाबद्दल येथे अधिक काही सांगणे, अप्रस्तुतच ठरेल.* १

गोडसे यांनाही ज्ञानदेवांच्या या कलाविद्पणाची चांगलीच कल्पना आहे. ('पोत' पृ. ९३-९४). परंतु त्याचा गौरव करताना मात्र त्यांची मनःस्थिती द्विधा होते. ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यनिर्मितिकौशल्याचा गौरव करता करताच, मध्येच 'सांकेतिक' 'सांकेतिक' असे म्हणत, ते त्याचा निषेध करतात. 'ज्ञानेश्वरी'तील पंचेंद्रियांना मोहिनी घालणाऱ्या रससृष्टीचा ते अव्हेर करतात.

त्यांच्या या द्विधावृत्तीचा उगम, त्यांच्या या ग्रंथातील भूमिकेत आहे. आग्रही तत्त्वप्रतिपादक व कलावंत रसिक, अशा दुहेरी भूमिकेत ते येथे वावरतात. लेखनावर प्रभाव पडला आहे तो त्यांच्यातील विदग्ध रसिकतेपेक्षा आग्रही - काहीशा आक्रस्ताळ्या तत्त्वप्रतिपादकाचा. स्वतःच्या सिद्धान्ताबद्दलच्या अतिउत्साही वकिली बाण्याचा, रजा एवढ्या सत्याला गोडसे यांनी जो गजाचा अवाढव्य आकार दिला आहे. त्याचे कारण हेच.

* * *

---

* १ प्रस्तुत संग्रहातील ''ज्ञानेश्वरांच्या 'वाग्विलासा'चे 'अभिनवत्व' हा लेख पहावा.

'ज्ञानेश्वरी'च्या वाङ्मयीन समीक्षेची समीक्षा

'ज्ञानेश्वरी' हा केवळ महाराष्ट्रीय किंवा भारतीय वाङ्मयातीलच नव्हे, तर जागतिक अक्षरवाङ्मयातही मानाने मिरवू शकेल, अशा तोलामोलाचा ग्रंथ आहे. असे ग्रंथ आपल्या तेजाने सूर्याप्रमाणे नेहमीच तळपत असतात. स्वतः ज्ञानेश्वरांनी सूर्याच्या संदर्भात पुढील उद्‌गार काढले आहेतः

'जगाचें आंध्य फेडितु। श्रियेचीं राऊळें उघडितु। निघाला भास्वतु। प्रदक्षिणे।।'

किंवा

'एकला सहस्त्रकरू। चेववी विश्व सकलु।।'

ज्ञानेश्वरीसारख्या ग्रंथांनाही वरील उद्‌गार लागू पडतात. देशकालपरिस्थितीप्रमाणे प्राप्त होणारी नवनवी आव्हाने किंवा आवाहने समर्थपणे पेलून धरण्याचीच केवळ नव्हे, तर या साऱ्या आव्हान-आव्हानांना व्यापून दशांगुळे वर उरण्याची क्षमता, अशा ग्रंथांत असते. निसर्गाप्रमाणेच अशा ग्रंथांनाही नित्याशी संबंधित राहून चिरनूतन बनण्याचे वरदान लाभलेले असते. 'राष्ट्रें बुडालीं, नृप थोर गेले। नदी, कवी मात्र अनंत ठेले।' हे कवी विनायकांचे उद्‌गार, या दृष्टीने यथार्थ वाटतात.

मात्र, निसर्ग आणि साहित्यकृती यांत एक महत्त्वाचा फरक आहेः निसर्ग अ-मानवी, क्वचित् निर्घृणही बनतो; पण अव्वल दर्जाची कलाकृती मात्र नेहमीच मानवनिर्मित आणि 'सर्वांमुखीं मंगल बोलवावे,' या जातीची असते. भावना व बुद्धी, स्पष्टता व गूढता, कालसापेक्षता आणि कालनिरपेक्षता, सहजता व नाट्ययुक्तता, यांसारखे एरवी परस्परविरोधी वाटणारे अनेक घटक, अक्षरसाहित्यात गुण्यागोविंदाने एकत्र नांदत असतात. यामुळे अशा ग्रंथांची वाङ्मयीन/ अ-वाङ्मयीन परीक्षणे / निरीक्षणे कितीही प्रमाणात केली, तरी ती तशी अंतिमतः अधुरी आणि अपुरीच ठरणारी. या बाबतीत ज्ञानेश्वरीचाच दाखला घेतला तरी याचा कोणालाही सहज प्रत्यय यावा.

या ग्रंथाच्या जन्मापासून आजतागायत, त्याचा कीर्तिसुगंध सर्वत्र दरवळत आहे. लिखित किंवा मौखिक पातळीवरून विविध प्रकारे, विविध अभ्यासकांनी या ग्रंथाची आवर्जून दखल घेतली आहे. "...या अभ्यासकांत नामदेव-एकनाथ-तुकाराम यांसारखी प्राचीन संतमंडळी तर आहेतच, पण आधुनिक काळातील अभ्यासकांत देखील ज्ञानेश्वरांच्या गीताभाष्याला 'परमश्रेष्ठ' मानणारे गुरूदेव रानडे आहेत; ज्ञानेश्वरीवर रसाळ प्रवचने करणारे लक्ष्मणराव पांगारकर, सोनोपंत दांडेकर व धुंडामहाराज देगलूरकर आहेत. ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान विशद करणारे डॉ. शं.दा. पेंडसे आहेत. स्वतःला ज्ञानेश्वरकन्या समजून वाक्‌पुष्पांनी त्यांचे पूजन करणारे गुलाबराव महाराज आहेत. ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाच्या निरनिराळ्या दिशा दाखवून

त्यांतील एका दिशेने वाटचाल केलेले प्रा. श्री. ना. बनहट्टी आहेत. अशा वाटेने जाऊन थोडीफार मजल मारणारे डॉ. रा.ग. हर्षे आहेत. ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण रचणारे इतिहासाचार्य राजवाडे आहेत. ज्ञानेश्वरीचे कोश निर्माण करणारे भावे-वेलिंगकर आहेत. ज्ञानेश्वरांवर आपले चिंतन-सर्वस्व ओतणारे आचार्य विनोबा भावे आहेत. हरिपाठाचे चिकित्सक संपादन करणारे ज्या पॅरिस विद्यापीठाच्या डॉ. वॉद्विल आहेत.''*१

ही यादी आणखी तशी खूप वाढविता येईल. केवळ वाङ्मयीन संदर्भापुरता जरी विचार केला, तरी त्यात पुढील नावांचा समावेश करावा लागेल. प्रा. वा. ब. पटवर्धन, न. चिं. केळकर, डॉ. श्री. व्यं. केतकर, डॉ. मा. गो. देशमुख, डॉ. रा. शं. वाळिंबे, प्रा. अरविंद मंगरूळकर, प्रा. ह. श्री. हुपरीकर, प्रा. रा. श्री. जोग, श्री. गोपीनाथ तळवलकर, डॉ. स. रा. गाडगीळ, प्रा. वा. ल. कुळकर्णी, डॉ. व. दि. कुलकर्णी, प्रा. ल. ग. जोग, प्रा. म. वा. धोंड, डॉ. सुशीला पाटील, डॉ. द. गि. कुलकर्णी, डॉ. म. सु. पाटील, प्रा. श्री. मा. कुलकर्णी, डॉ. सुहासिनी इर्लेकर डॉ. रत्नाकर मंचरकर इत्यादी. मराठीचा प्रत्येक प्राध्यापक या ना त्या प्रकारे 'ज्ञानेश्वरी'च्या वाङ्मयीन विचारांशी संबंधित असतोच. ज्ञानेश्वरीचे रसरहस्य शोधण्याचा पुनःपुन्हा प्रयत्न करावा, अशी ऊर्मी कोणत्याही अभिजात रसिकमनात दाटून यावी, अशीच या ग्रंथाची 'महात्मता' आहे. आकलनाच्या या उपक्रमातून रसिकाच्या मानसिक प्रगल्भतेत सतत भरच पडत असते. हा अभ्यास म्हणजे कधीही न संपणारी, प्रवासाच्या अंतिम फलश्रुतीपेक्षा प्रवासाचेच अखंड आणि नित्यनूतन सुख देणारी एक रसयात्रा आहे. ज्ञानेश्वरीची ही वाङ्मयीन महत्ता सर्वमान्य आहे. तथापि या ग्रंथाच्या परामर्शात त्याची धार्मिक, राजकीय, सामाजिक व सांस्कृतिक अंगांनी जेवढी भली-बुरी पाहणी झाली आहे, तेवढी वाङ्मयीन अंगाने झालेली नाही. जी काही पाहणी झाली आहे, ती फार स्थूल आहे. तीत साहित्यकार या नात्याने ज्ञानेश्वर जे आध्यात्मिक ऐश्वर्य प्रगट करतात, त्याकडे बव्हंशी दुर्लक्ष झाले आहे.

वस्तुतः ज्ञानेश्वरीच काय, पण कोणताही श्रेष्ठ ग्रंथ वाङ्मयीन गुणांनी युक्त असतोच. किंबहुना वाङ्मयीन गुणवत्ता, हा अशा ग्रंथांचा पायाच असतो. ही गुणवत्ता वाचकाला कळत-नकळत जाणवतही असते. पण या जाणिवेला नेहमीच विस्तृत वाच्यरूप प्राप्त होतेच, असे नाही. या 'होण्याचे' स्वरूप त्या त्या काळातील सांस्कृतिक पर्यावरणावर बऱ्याच प्रमाणात अवलंबून असते.

उदाहरणार्थ, 'एक तरी ओवी अनुभवावी' असे ज्ञानेश्वरीच्या ओवीविषयी जेव्हा

---

*१ 'श्री ज्ञानदेव वाग्यज्ञदर्शन': ले. डॉ. म.प. पेठे, १९७३. या पुस्तिकेला डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी लिहिलेली प्रस्तावना, पृ. ६.

संत नामदेव सांगतात. तेव्हा त्यांच्या या सांगण्यात, ज्ञानेश्वरीच्या अनेकविध महत्तेबरोबरच वाङ्मयीन महतीचाही अंतर्भाव असतो. *१ पण त्याचा विस्तार करताना नामदेवांना गरज वाटत नाही. पण प्रा. वा. ब. पटवर्धनांसारखा आधुनिक सौंदर्यवेत्ता मात्र याबाबत- "With Jnyanadev, the Ovi trips, it gallops, it dances, it whirls, it trots, it runs, it takes long leaps, or short jumps, it halts or sweeps along, evolves a hundred and one graces of movement, at the master's command." असे मुक्तकंठ उद्‌गार काढतो. *२ नामदेवांच्या तुलनेने प्रा. वा. ब. पटवर्धनांचे उद्‌गार किती नजाकतदार आहेत, 'ज्ञानेश्वरी'च्या वाङ्मयीन गुणवत्तेवर कसे भर देणारे आहेत, हे वेगळे स्पष्ट करण्याची आवश्यकता नाही.

ज्ञानेश्वरकालीन वाङ्मयीन संस्कृतीचे एकंदर स्वरूप पाहता, ज्ञानेश्वरसमकालीन मंडळी ज्ञानेश्वरांकडे 'कवी' म्हणून पाहण्यापेक्षा 'संत' म्हणूनच अधिक प्रमाणात पाहात होती, त्यांचे कवित्व आवर्जून वर्णन करण्याची गरज, या मंडळींना वाटत नव्हती. एखाद्या ग्रंथाबद्दलचा आदर व्यक्त करताना, त्याचे वाङ्मयीन रसंग्रहण करण्याऐवजी, 'निवान्त नमना'च्या वा पूजाविधीच्या रूपाने, त्याबद्दलचा आदरभाव व्यक्त करण्याची मध्ययुगात प्रथा होती. या अनुषंगाने डॉ. श्री. व्यं. केतकरांचे 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण', या त्यांच्या ग्रंथातील विवेचन लक्षणीय आहे. साहित्यशास्त्रदृष्ट्या विचार करता, जे काही 'साहित्यशास्त्र' या काळात रूढ होते, ते मुख्यतः 'विदग्ध संस्कृत साहित्या'पुरतेच मर्यादित होते. या शास्त्राला संतलिखित 'प्राकृत' ग्रंथांची वाङ्मयदृष्ट्या दखल घेण्याची गरज वाटत नव्हती.

''संस्कृत वाङ्मयान्तर्गत ज्या शाखेचा मराठी ग्रंथ हा परिणाम होता, ती वाङ्मयशाखा कविता स्वरूपाची नसून आध्यात्मिक, वाङ्मयस्वरूपाची आहे.'' असा ग्रह त्या काळात रूढ होता.*३

मात्र, प्राचीन वा मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या आकलन-आस्वादाचे हे जे स्वरूप समाजशास्त्रज्ञ डॉ. केतकरांनी आपल्या 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण' या ग्रंथात विशद केले आहे, ते उपयुक्त असले तरी आधुनिक वाङ्मयीन पर्यावरणात

---

*१. हेच जनाबाई, एकनाथ, तुकारामप्रभृती संतांच्या या उद्गारांबद्दल म्हणता येईल.

'सुश्लोक वामनाचा किंवा आर्या मयूरपंतांची
ओवी ज्ञानेशांची अभंगवाणी प्रसिद्ध तुकयाची'

यासारखे उत्तरकालिनांचे उद्‌गार, याच वृत्तीचे द्योतक मानावे लागतील.

*२Wilson Philological Lectures - W.B. Patwardhan 1917, Page 11.

*३. 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण' डॉ. श्री. व्यं. केतकर, १९२८, पृ. १९.

वावरणाऱ्या डॉ. केतकरांना ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन गुणांची बूज होती, असे या ग्रंथातील त्यांच्या ज्ञानेश्वरविषयक विवेचनावरून वाटत नाही. ''ज्ञानदेव हा केवळ उच्च विषय अत्यंत सोप्या भाषेत प्राकृत लोकांसाठी सांगणारा शिक्षक दिसतो.'' हे या ग्रंथातील त्यांचे उद्‌गार (पृ. ३१) याचेच द्योतक आहेत. ज्ञानेश्वरांवर हा असा 'शिक्षकी पेशा' लादणाऱ्या मंडळींत केतकरकाळात – व त्यांनतरही अनेक मान्यवर व्यक्ती झाल्या; हे न.चिं. केळकर, प्रा.न.र. फाटक किंवा डॉ. शं. दा. पेंडसे यांच्यासारख्या विद्वानांच्या ज्ञानेश्वरविषयक उद्‌गारांवरून जाणवते. या काळात वाङ्मयीन अभिज्ञतेबद्दल विख्यात असलेल्या व ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन गुणांची कदर असलेल्या प्रा. वा.ब. पटवर्धनांनाही ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन वैशिष्ट्यांचे संपूर्ण आकलन झालेले होते, असे त्यांच्या 'अमृतानुभव'विषयक उद्‌गारांवरून जाणवत नाही. *१त्यांना 'अमृतानुभव' हा ग्रंथ 'Prosaic and monotonous' वाटतो. कालांतराने याच ग्रंथावर पटवर्धनांप्रमाणे इंग्रजी साहित्याचे प्राध्यापक व कवी असलेल्या विंदा करंदीकरांना वा दिलीप चित्रेंना मात्र 'अमृतानुभव' तसा वाटत नाही. आपापल्या काळातील हे रसिकाग्रणी व इंग्रजी साहित्याचे अभ्यासक, एकाच ग्रंथाबद्दल परस्परभिन्न अभिप्राय व्यक्त करतात. यावरून कोणत्याही अव्वल दर्जाच्या रसिकावर त्या त्या काळातील वाङ्मयीन संस्कृतीचा वा तदनुषंगिक ग्रंथस्वीकार-अस्वीकारचा कमी-अधिक काळ का होईना, पण कसा पगडा असतो, हे सूचित होते. ही वस्तुस्थिती लक्षात घेता, ज्ञानेश्वरीचा 'काल' पासून 'आज' पर्यंतचा जो वाङ्मयीन परामर्ष घेतला गेला आणि 'आज', 'काल'च्या पेक्षा ज्ञानेश्वरीची जी वाङ्मयीनदृष्ट्या अधिक स्पृहा होत आहे, तिची कारणे समजून घेण्याच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वरीविषयक किंवा संतसाहित्यविषयक आकलनाच्या परामर्शाची 'काल' ची आणि 'आज'ची वाङ्मयीन व सांस्कृतिक पार्श्वभूमी, काही प्रमाणात तरी विचारात घेणे आवश्यक ठरते.

सर्वसाधारणपणे सर्वच मराठी संतसाहित्य मराठी मनाला प्रिय किंवा पूज्य वाटत

---

*१. 'Willson philological lectures, 1917. वा.ब. पटवर्धन इतर समकालीन रसिकांच्या तुलनेत संतकाव्याकडे अधिक आत्मीयतेने पाहात होते. परंतु त्यांच्या या 'पाहण्या'ला समकालीन साहित्याविचाराच्या मर्यादा पडलेल्या होत्या. पटवर्धनांची वाङ्मयदृष्टी तत्कालीन इतर अनेकांप्रमाणे सौंदर्यवादाने (Romanticism) आकुल झालेली होती. हे त्यांच्या 'काव्य आणि काव्योदय' (१९०९) या पुस्तकावरून जाणवते. संत इहवादी नसल्याचे दुःख त्यांनी या पुस्तिकेत प्रकट केले आहे. पुढे 'विल्सन फायलॉलॉजिकल लेक्चर्स' देण्याच्या काळात (१९२७) त्यांचा संतसाहित्यविषयक दृष्टिकोण थोडा मोकळा झाला, पण यामुळे त्यावरील स्वकालीन पूर्वग्रहांचे सावट पूर्णतया दूर झाले असे नाही.

आलेले आहे. 'महाराष्ट्राचे वेद' असेही अभिधान या साहित्याला दीर्घकाळ प्राप्त झाले आहे. आजही महाराष्ट्रात त्याचा दूरस्थ का होईना, पण प्रभाव खेड्यापाड्यांतही असल्याचे जाणवते. *१ मात्र कालच्याप्रमाणे एक प्रभावी मध्यवर्ती सांस्कृतिक वा धार्मिक शक्ती, या दृष्टीने या संप्रदायाला आज महत्त्वाचे स्थान राहिलेले नाही. उत्तर पेशवाईतच या प्रभावक्षीणतेचा प्रारंभ झाला, संस्कृतचे प्रस्थ नव्याने माजले. इंग्रजांच्या राजवटीपासून तर सारा मनूच पालटून गेला. इहवाद, विज्ञाननिष्ठा, समता, स्वातंत्र्य या कल्पनांचे नवे वारे महाराष्ट्रात वाहू लागले. परंपराप्राप्त भारतीय जीवनमूल्यांची घसरण घडून आली. परिणामतः संतसाहित्य हे 'जुन्या ठेवण्या'चा एक भाग फार तर महत्त्वाचा भाग बनून राहिले. अव्वल इंग्रजी राजवटीच्या काळात स्वदेश, स्वधर्म व स्वभाषा याबद्दलची अभिमानमूल्ये जिवंत ठेवण्यासाठी, किंवा मिशनऱ्यांचे धार्मिक आक्रमण थोपवून धरण्यासाठी संतसाहित्याचे काही प्रमाणात उपयोजन केले गेले. (उदा. प्रार्थनासमाज.) या अनुषंगाने संतसाहित्याचे संकलन, संपादन, मुद्रणही सुरू झाले. यासाठी काही नियतकालिके अस्तित्वात आली. तथापि इंग्रजी राजवटीत प्रस्थ वाढले, ते इंग्रजी आणि संस्कृतसाहित्याचे. *२ मराठीची जी थोडीफार बूज राखली गेली, ती मुख्यतः संतकवींपेक्षा वामन-मोरोपंत यांसारख्या पंडित कवींची. परशुरामपंततात्या गोडबोले किंवा दादोबा पांडुरंग यांची, मोरोपंतांच्या 'केकावली' ची संपादने, या दृष्टीने लक्षात घेण्यासारखी आहेत. 'ज्ञानेश्वरमाऊली'बद्दल सर्वसाधारणपणे सर्वांनाच आदर होता, पण त्याचे स्वरूप औपचारिक होते-आहे. 'राष्ट्रवादा'च्या उदयानंतर संतसाहित्याबद्दल एक नवी आस्था महाराष्ट्रात उदयाला आली. परंतु तिची कक्षा रामदास-तुकारामांशीच मुख्यतः अनुबंधित राहिली. आणि तीही राजकीय-सामाजिक संदर्भांपुरतीच. ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन गुणवत्तेशी तिचा तसा संबंध नव्हता. 'ज्ञानेश्वरी'च्या वाङ्मयीन अभ्यासावर या साऱ्याचा प्रतिकूल परिणाम होणे, स्वाभाविक होते.

अव्वल इंग्रजी कालानंतर मराठी वाङ्मयात 'मराठीचे शिवाजी' विष्णुशास्त्री

---

*१. 'वाटचाल' हा इरावती कर्वे यांचा लेख त्या दृष्टीने लक्षणीय आहे. दि. बा. मोकाशी यांचा 'पालखी' हा लेखसं ग्रही या दृष्टीने महत्वाचा.

*२. Here there are two facts that the educated do not find Marathi tolerable and the fact of shastries looking down upon it. Nothing is common to these classes, except that they do not labour at Marathi, and cultivate it, but that they look at it either from Sanskrit or English point of view."

(म.ना. कुंटे, 'राजा शिवाजी', प्रस्तावना.)

चिपळूणकर यांचे पर्व १८७४ मध्ये सुरू झाले. *१ ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याची विष्णुशास्त्र्यांची दृष्टी काहीशी दुहेरी (Ambivalent)होती. स्वभाषेच्या गौरवाच्या संदर्भात 'ज्ञानेश्वरी' हा आजकालचा ग्रंथ नाही, इंग्रजी भाषेचा आदिकवी 'चॉसर' याच्याही काही आधीचे आमचे ज्ञानोबा होत, असे ते म्हणतात. (विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांची 'निबंधमाला', संपा. वा.वि. साठे. १९२६, पृ. २८) 'महाराष्ट्र कवींचे व सन्मणिमंडळाचे कुलगुरू' असेही ते ज्ञानेश्वरांना संबोधतात. (तत्रैव, पृ. २८). पण एका बाजूस असे म्हणत असतानाच दुसऱ्या बाजूने 'ज्ञानेश्वरीसारखे ग्रंथ तर भाषेच्या संबंधाने व अर्थाच्या संबंधानेही दुर्बोध का की, त्यातील शब्द व रचना ही अर्धी मराठी व अर्धी प्राकृत आहे व विषयही अध्यात्म किंवा-वेदान्त असल्यामुळे आकलन होण्यास कठीणच,'' असा ते शेराही मारतात. (विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांची निबंधमाला, संपा. वा. वि. साठे. पृ. ७९५) *२ मोरोपंतांची कविता अतिशय प्रिय असलेल्या शास्त्रीबुवांना तीतील संस्कृत-प्राकृत मिश्रण खटकत नाही, पण त्यांना ज्ञानेश्वरीची भाषा मात्र आकलन होण्यास कठीण वाटते ! चिपळूणकरकालीन किंवा चिपळूणकरपूर्वकालीन नव्या वाङ्मयाभिरूचीला 'ज्ञानेश्वरी' सारखा वेदान्तपर ग्रंथ मनापासून आवडत नव्हता, एवढाच याचा अर्थ * ३ 'ज्ञानेश्वरी'त 'वेदान्त' असल्यामुळे परशुरामपन्ततात्या गोडबोलेसंपादित

---

*१ ''माधवचंद्रोबा, परशुरामपंत तात्या इत्यादिकांनी जुन्या प्राचीन सारस्वताचा पुनर्दशनाभ्यास घडविला व मराठी वाङ्मयाच्या आंदोलनाचे नवे क्षेत्र पुण्यास बळावले. याचा परिणाम बराच झाला व लोकांची दृष्टी निवळू लागली. पहिली इंग्रजीची छाप व भुरळ उतरत चालली, व विष्णुशास्त्री यांनी आपल्या तोफा डागल्या. तेव्हापासून सारस्वताच्या स्वरूपात मोठीच क्रांती झाली-'' असे जरी द.वा. पोतदार म्हणत असले (म.ग.इं. अवतार पृ. १८ आ.दु. १९५७) तरी या क्रांतीमुळे ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याची आधुनिकांची दृष्टी गुणात्मकदृष्ट्या बदलल्याचा प्रत्यय येत नाही.

*२ प्रस्तुतची माहिती डॉ. सदानंद मोरे यांच्या 'विसाव्या शतकाची पार्श्वभूमी' या लेखातील पृ. १९ वरून ग्रथित केली आहे.

(पाहा. 'ज्ञानेश्वरी व विसावे शतक' संपा. डॉ. स्नेहल तावरे १९९०)

*३. याला अपवाद- न्या. रानडे वा भांडारकर यांच्यासारख्या वाङ्मयेतर क्षेत्रांतही कार्य करणाऱ्या, प्रार्थना-समाजाची स्थापना करणाऱ्या चतुरस्त्र व्यक्तींचा. न्या. रानडे यांना ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन गुणांची स्पृहा असल्याचा प्रत्यय त्यांच्या ज्ञानेश्वरविषयक व्याख्यानावरून येतो. (''न्या. महादेव गोविंद रानडे यांची धर्मपर व्याख्याने'' संपा. द्वा.गो. वैद्य (१९२३) पृ. २६०-२६५) मूळ व्याख्यान १८९३ साली दिलेले. तथापि रानडे यांनी ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन गुणांचा विस्ताराने परामर्ष घेतलेला नाही. कारण त्यांचे संतसाहित्याकडे पाहण्याचे उद्दिष्ट वेगळे होते. संतसाहित्याचा अनुबंध ते धर्मसुधारणेशी मुख्यतः जोडतात.

'नवनीत' (१९५४) मधील 'ज्ञानेश्वरी'तील उतारे 'नवनीता'च्या आठव्या आवृत्तीतून वगळले होते, ही वस्तुस्थितीही याबाबतीत बोलकी आहे. चिपळूणकरांनंतरच्या काळातही ज्ञानेश्वरी ही मध्यवर्ती मराठी वाङ्मयधारेत प्रसृत झाल्याचे विशेषत्वाने जाणवत नाही. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनंतर उदयाला आलेल्या पिढीत श्री. कृ. कोल्हटकरांसारखे सौंदर्यवादी लेखक होते. परंतु श्रीपाद कृष्ण किंवा त्यानंतरच्या पिढीतील रविकिरणमंडळाच्या कवींमध्ये किंवा फडके-खांडेकर-माडखोलकर यांसारख्या सौंदर्यप्रेमी ललितलेखकांच्या लेखनात ज्ञानेश्वरीच्या अवलोकनाच्या रसज्ञ तर राहोतच पण साध्याही खुणा आढळत नाहीत. *१ हे सारे लेखक जात्या तत्त्वचिंतनशील वृत्तीचे नव्हते, असे तरी म्हणता येईल; पण कविवर्य ताम्बे यांच्यासारख्या तत्त्वचिंतनशील कवीत किंवा काव्य-शास्त्र-विनोदात रमणाऱ्या सत्य, सौजन्य आणि सौंदर्य यांचा वसा घेतलेल्या, 'भगवद्गीता' सर्वाधिक प्रिय असलेल्या, वा. म. जोशीसारख्या आधुनिक लेखकालाही 'ज्ञानेश्वरी'बद्दल आस्था नसावी, ही वस्तुस्थिती अधिक बोलकी आहे. वस्तुतः वा. म. जोशींची वाङ्मयविभक दृष्टी तत्त्वचिंतनशील, एक प्रकारे ज्ञानेश्वरप्रणीत परतत्त्वस्पर्शी साहित्यविचाराला जवळची होती. असे असूनही त्यांना 'ज्ञानेश्वरी' प्रिय नव्हती, ही वस्तुस्थिती बोलकी आहे.

वा.म. जोशीसमकालीन आधुनिक मराठी लेखकांची याबाबतची भूमिका व वृत्तीही वा. म. जोशींच्याच शब्दांत सांगावयाची झाली, तर ती पुढीलप्रमाणे होती :

''ज्ञानेश्वरीप्रभृती ग्रंथ कितीही चांगले असले तरी माझ्या आजकालच्या वृत्तीचे, आकांक्षांचे, अभिरूचीचे समाधान होईल, असे मला त्यात काही आढळत नाही. त्यांची उच्च योग्यता मी जाणतो, पण त्यांची वृत्ती मला आता समजत नाही, प्रिय किंवा आदरणीय वाटत नाही. माझे सध्याचे बौद्धिक प्रश्न निराळे. माझी आध्यात्मिक भूक निराळी, त्यांची निराळी.''*२

वामन मल्हारकालीन 'आधुनिक सुशिक्षितांचा वेदान्त' कोणत्या दिशेने वाटचाल करीत होता, आणि या वेदान्ताला मराठी संतांपेक्षा सॉक्रेटीस, प्लेटो, रसेल, फ्रॉईड प्रभृती पाश्चात्य तत्त्ववेत्यांचे विचार कसे जवळचे वाटत होते, याची यावरून कल्पना येते. या ग्रंथकारांचे संदर्भ वामन मल्हारांच्या लेखनांत वारंवार येतात. सॉक्रेटिसाच्या संवादांचा मराठीत आवर्जून अनुवाद करणाऱ्या लेखकाला ज्ञानेश्वर

---

*१. या काळात प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास लिहिणारे वि. ल. भावे, ल. रा. पांगारकर किंवा बा. अ. भिडे यांना 'ज्ञानेश्वरी'तील वाङ्मयीन गुणांची स्पृहा होती, हे त्यांच्या एतद्विषयक विवेचनावरून जाणवते. पण त्यांचे या बाबतीतील विवेचन प्रायःसंस्कारवादी(Impressionistic)समीक्षेत अंतर्भूत होणारे आहे. (परिशिष्ट पाहा)

*२. 'माझे आवडते पुस्तक'- वा. म. जोशी. 'मनोहर' मे १९३९.

दूरचे वाटत होते, ही वस्तुस्थिती आहे. *१ लो. टिळकांच्या 'गीतारहस्यां'तही ज्ञानेश्वरीचा संदर्भ जवळ जवळ अभावानेच आढळतो.

वामन मल्हारांपुरताच विचार करावयाचा झाल्यास यातील उपरोध असा की, ज्या 'भगवद्गीता' या ग्रंथावर 'ज्ञानेश्वरी' आधारलेली आहे, तो मूळ गीता हा ग्रंथ, वामन मल्हारांना सर्वाधिक प्रिय होता आणि त्यांचे वाङ्मयदर्शनही ज्ञानेश्वरप्रणीत अध्यात्माला जवळचे होते, हे त्यांच्या मडगाव येथे भरलेल्या साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून केलेल्या भाषणावरूनही स्पष्ट होते.* २

या काळातील वाङ्मयीन चर्चेचा मोहरा प्राधान्याने समकालीन साहित्याकडेच वळलेला आढळतो. नव्या काळातील नव्या वाङ्मयीन जाणिवांकडे या चर्चेचे लक्ष तीतील नवतेमुळे- केंद्रित झाले होते. यातील आधुनिक काळातील सुशिक्षितांपैकी काहींना ज्ञानेश्वर-तुकारामादी मंडळी, एका बाजूने जवळची वाटत असली तरी दुसऱ्या बाजूने ती दूरस्थ दिव्यासारखी भासत होती, हे प्रा. श्री. म. माटे यांच्या संत-साहित्यविषयक लेखनात जाणवते. प्रा. माटे यांनी संतसाहित्याचा वाङ्मयदृष्ट्या फारसा परामर्श घेतलेला नाही. पण या काळातील ज्या कोणी घेतला (उदा. रा.ग. हर्षे किंवा बा.अ. भिडे * ३ यांचे तुकारामविषयक लेखन) त्यांच्या परामर्शावर समकालीन वाङ्मयसमीक्षाविचारांचा सर्वाधिक पगडा आढळतो.

ही सारी वस्तुस्थिती विचारात घेता, न.चिं. केळकरांसारख्या त्या काळातील 'साहित्यसम्राटा'ने, आपल्या उत्तरकालात का होईना, 'ज्ञानेश्वरी'ची थोडी-फार दखल घेतली, याचेच नवल वाटावे. १९४६ मध्ये प्रसिद्ध झालेले 'ज्ञानेश्वरी सर्वस्व' हे त्यांचे पुस्तक तसे उपयुक्त आहे. पण वाङ्मयविचारदृष्ट्या केळकरांचे 'ज्ञानेश्वरी'चे आकलन फार जुजबी होते, हे या पुस्तकातील त्यांच्या

---

*१. ज्ञानेश्वरांनी समाधी घ्यावयास नको होती, सारखी 'काव्यालोचन'कार प्रा. द.के. केळकर यांची विचारसरणीही याबाबतीत लक्षणीय आहे.

*२. ''ते पूर्ण विकसित वाङ्मय वाचीत असताना, त्या त्या विषयासंबंधाने आपणास पूर्ण व सर्वांगीण सत्य कळत आहे, असे वाटेल व सर्व शंकांचे समाधान होऊन 'भिद्यते हृदयग्रंथिच्छिद्यते सर्वसंशयः' अशी आपली स्थिती होईल. हे अंतिमावस्थेतील उच्चतम वाङ्मय वाचताना आपल्या सात्त्विकतम मनोवृत्ती जागृत होतील व मनोद्वैत आणि अंतःकलह पूर्णपणे मिटून ब्रह्मानंदाचा ज्याला सहोदर म्हणता येईल, अशा प्रकारच्या अलौकिक आनंदाचा आपल्याला लाभ होईल. अशा प्रकारच्या वाङ्मयात ज्ञानाची प्रसन्नता, तपाचे तेज, कर्तृत्वाचा आत्मप्रत्यय, पावित्र्याची कांती, प्रेमाचे स्मित व कलेचा विलास, या सर्वांचा उत्कर्ष दिसून येईल.'' (वा. म. जोशी. मडगाव साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून केलेल्या भाषणातील भाग.)

*३. या दोघांनीही ज्ञानेश्वरीचे संशोधन-संपादन केले आहे, हे लक्षात घ्यावे.

वाङ्मयविषयक विवेचनावरून जाणवते. उदा. ''शुद्धबोध खरा पण निर्बुद्ध माणसाला तो पटविला पाहिजे ना! ते कार्य ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेतून निघणाऱ्या रूपक-उपमा-दृष्टान्तादिकांनी केले'' हे त्यांचे उद्‌गार. * १

'ज्ञानेश्वरी'— आबालवृद्धांना भगवद्‌गीता सुलभ आणि सोपी करून सांगणारा एक ग्रंथ, या कल्पनेचा पगडा महाराष्ट्रातील अनेकांवर बसलेला आहे; त्याचाही कळत नकळत परिणाम, 'ज्ञानेश्वरी'विषयक एकंदर वाङ्मयविवेचनावर होत राहतो. 'टीका केली ज्ञानेश्वरे' 'भावार्थदीपिका' इत्यादीसारख्या 'ज्ञानेश्वरी'च्या संदर्भात उपयोजिल्या गेलेल्या संज्ञामुळेही, 'ज्ञानेश्वरी'चा वरवर विचार करणाऱ्या मंडळींच्या वरील प्रकारच्या घोटाळ्यात भरच पडते. आणि 'ज्ञानेश्वरी'चा विचार करताना, पार्श्वभूमीदाखल ज्ञानेश्वरांच्या 'अमृतानुभव' 'चांगदेवपासष्टी' सारख्या ग्रंथांचा विचार केला पाहिजे, याचेही भान क्वचितच बाळगले जाते.

या साऱ्या पार्श्वभूमीवर १९३४ मध्ये 'ज्ञानेश्वरी'च्या जन्मस्थानाच्या परिसरातच सिद्ध झालेला, 'श्रीज्ञानेश्वरदर्शन' हा द्विखंडात्मक ग्रंथ विशेष लक्षणीय ठरतो. या ग्रंथांत 'ज्ञानेश्वरी'चा विविध अंगांनी (धार्मिक, राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक वाङ्मयीन इ.) परामर्श घेणाऱ्या विद्वानांचे लेख एकत्र केले गेले आहेत. ते ज्ञानेश्वरविषयक विचारांना नवी चालना देतात. 'ज्ञानेश्वरी'चा वाङ्मयदृष्ट्या परामर्श घेणारा, प्रा. ह. श्री. हुपरीकर यांचा 'तत्त्वज्ञ कवी ज्ञानेश्वर' हा लेख तर आजही महत्त्वाचा ठरावा, अशा तोलामोलाचा आहे. या लेखाचा आणखी एक विशेष म्हणजे या लेखात ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाकडे सुशिक्षितांचे होणारे दुर्लक्ष व त्याची प्रा. हुपरीकरांनी केलेली चिकित्सक मीमांसा, सुशिक्षितांच्या तत्त्वचिंतनविन्मुखतेवर त्यांनी अचूकपणे ठेवलेले बोट, सुशिक्षितांच्या परभृततेवर त्यांनी केलेली टीका आजही उद्‌बोधक वाटते. या लेखसंग्रहातील प्रा. श्री. ना. बनहट्टी यांचा 'ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास' हा लेखही ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाच्या काही नव्या दिशा सुचविणारा आहे. या दिशासूचनालाही आता पन्नास वर्षे उलटून गेली आहेत. तथापि त्याकडे आजतागायत दुर्लक्षच झाल्याचे आढळते. याची जबाबदारी एक प्रकारे नव्या पिढीतील सुशिक्षितांकडे जाते. विद्यापीठांतून अलीकडील काळात ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाला स्थान मिळत गेल्याने वाङ्मयीनदृष्ट्या ज्ञानेश्वरीचा थोडाफार विचार होत असतो. पण त्याचे स्वरूप बांधून दिलेल्या तात्पुरत्या शिदोरीसारखे असते. त्यातील 'परीक्षामोजू'वृत्ती लपत नाही. संस्कृत-इंग्रजी समीक्षाशास्त्रातील काही स्थूल प्रमेये, पृष्ठस्पर्शी पातळीवरून ज्ञानेश्वरीला लावून दाखविण्याचा उपरा प्रयत्न करण्यापलीकडे या विद्यापीठीय समीक्षेची मजल सहसा

---

*१. 'ज्ञानेश्वरी-सर्वस्व' पृ. २२६

जात नाही. विद्यापीठीय अभ्यासाच्या सोयीसाठी केलेली ज्ञानेश्वरीच्या अध्यायांची संपादने याची साक्ष देतात.*[१] कारण मूळ मराठी समीक्षेचे स्वरूपच तसे जुजबी आणि परभृत स्वरूपाचे आहे. विविध ज्ञानशाखांशी या समीक्षेचा घनिष्ठ संबंध नाही. ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाला आवश्यक असलेला भारतीय तत्त्वज्ञानाचा परिचय या अभ्यासकांना बहुधा नसतो. आणि ज्यांना या तत्त्वज्ञानात विशेष गती असते, वाङ्मयीन अभिज्ञताही असते, *[२] ते विद्वान वाङ्मयीन समीक्षेकडे वळत नाहीत.—वळले नाहीत. (उदा. डॉ. रा.द. रानडे, आचार्य विनोबा भावे, बाबामहाराज पंडित, बाबामहाराज आर्वीकर, प्राचार्य शं. वा. दांडेकर यांसारखी मंडळी.)

या परिस्थितीला आणखी एक कारण आहे. ते म्हणजे वाङ्मयप्रकारदृष्ट्या ज्ञानेश्वरीचे कालच्या व आजच्या कोणत्याही साहित्यसमीक्षेतील चौकटीत (काव्य, नाटक, कथा, कादंबरी, महाकाव्य) सलगपणे न बसणारे तिचे स्वतंत्र असे साहित्यरूप; केवळ आधुनिक वाङ्मयप्रकारांच्याच नव्हे, तर प्राचीन वाङ्मयप्रकारांच्या संदर्भात (महाकाव्य, खंडकाव्य, आख्यानकाव्य, भाष्यकाव्य, स्तोत्रकाव्य-इ.) जरी 'ज्ञानेश्वरी'चा विचार केला तरी कोणत्याही प्रकारच्या पूर्वनियोजित चौकटीत ती बसत नाही. तिचे रूप स्वयंभू असेच राहते. तिचे नाते असलेच तर उपनिषद्काव्यांशी आहे. पण ही काव्ये प्रकारभेदातीत, स्वतंत्र उत्स्फूर्त, प्रातिभ स्फुरणात्मक अशी आहेत. ती कोणत्याही शास्त्रकाव्यांच्या कसोटीचा विषय बनत नाहीत. 'ज्ञानेश्वरी'बाबतही कमी-अधिक प्रमाणात हेच म्हणावे लागते. 'ज्ञानेश्वरी' हा लिखित लेखनप्रकार आहे की मौखिक ? असाही प्रश्न उपस्थित केला जातो. आणि त्यालाही एकच एक असे उत्तर गवसत नाही.

ज्ञानेश्वरीचा वाङ्मयप्रकारदृष्ट्या विचार करणे, अवघड असल्यामुळे मग केवळ प्रयोजनदृष्ट्या तिचा विचार करण्याकडे अधिक कल होतो, पण येथेही मतमतांतरांचा बराच गलबला माजल्याचे आढळते. कोणाला हा ग्रंथ, वारकरी संप्रदायाचा पाया घालणारा 'धर्मग्रंथ' वाटतो, तर कोणाला या ग्रंथात भगवतद्गीतेवर केलेले एक परिणतप्रज्ञ स्वरूपाचे 'भाष्य' आढळते. कुणाला यात केवळ अध्यात्मच दिसते तर कुणाला यात केवळ विदग्धरसवृत्तीचा साक्षात्कार घडतो. वाङ्मयीन समीक्षेत पुष्कळदा 'आदर्शवादी साहित्य' 'सौंदर्यवादी साहित्य'

---

*१. अपवाद- प्रा. बनहट्टी, द. व्यं केतकर, मंगळूरकर-केळकर, खुपेरकर-रेळेकर प्रभृतींनी केलेल्या काही संपादित अध्यायांचा.

*२. उदा. ''त्यांचे (ज्ञानेश्वरांचे) तत्त्वज्ञान निःसंशय उच्च दर्जाचे आहे. पण त्यांची काव्यप्रतिभा त्यापेक्षाही श्रेष्ठ आहे.'' हे डॉ. रा. द. रानडे यांचे उद्गार पाहा. (अवतरण डॉ. शं. गो. तुळपुळे लिखित 'पाच संतकवी' वरून पृ. २०.

'वास्तववादी साहित्य', 'अस्तित्ववादी साहित्य', 'आदिबंधात्मक साहित्य' या सारखीही काही वर्गीकरणे आळळतात. पण 'ज्ञानेश्वरी' हा ग्रंथ वरील प्रकारच्या सर्व वर्गीकरणांना स्पर्श करणारा असूनही प्रचलित वा पूर्वील अशा 'वादसंकल्पनेचा' विषय होऊ शकत नाही.

लेखकाच्या व्यक्तित्वाच्या अंगाने या ग्रंथाची पाहणी करू गेल्यास ज्ञानेश्वरांचे व्यक्तित्व इतके तरल आणि विविधांगी आहे की, ते प्रयत्न करूनही सुदूरच राहते. त्यांच्या ग्रंथाधारे त्यांची वाङ्मयमूर्ती पूर्ण स्वरूपात साकार करणे अवघड जाते. [१] यामुळे 'ज्ञानेश्वरी' च्या बाबतीत वाङ्मयसमीक्षाक्षेत्रातील साऱ्या रूढ वाटा रुद्ध झाल्यासारख्या होतात. नवी वाट सापडत नाही. आणि यामुळे वाङ्मयसमीक्षा - व्यवहार (कालचा व आजचा) गोंधळात पडल्यासारखा होतो.

केवळ आशयाच्या अंगाने ह्या ग्रंथाचा विचार करू गेल्यास या ग्रंथात अध्यात्म आणि काव्य आदर्शवाद, वास्तववाद, सौंदर्यवाद, इत्यादींचे विविधांगी पदर एकमेकांत इतके गुंतले आहेत की, ते अलग अलग काढणे दुष्करच होऊन बसते; आणि असा प्रयत्न करू गेल्यास त्यातील जादूच लुप्तप्राय होण्याचा धोका संभवतो. यामुळे सौंदर्याच्या पातळीवर हृदयाला भिडणारा, पण विश्लेषणाच्या पातळीवर सहसा न येणारा हा ग्रंथ, तसा समीक्षाव्यवहाराच्या दृष्टीने अवघडच ठरतो. यामुळे ज्ञानेश्वरीमधील सौंदर्याचा विचार बराचसा फुटकळ स्वरूपात (ज्ञानेश्वरीतील अलंकारसृष्टी, ज्ञानेश्वरांची प्रतिमासृष्टी, ज्ञानेश्वरीतील 'पसायदान', ज्ञानेश्वरीतील निसर्गवर्णने, ज्ञानेश्वरीतील विनोद इ.) राहण्याचे हे एक कारण. ('ज्ञानेश्वर नवदर्शन' यासारखा महाराष्ट्र शासनाने प्रकाशित केलेला ग्रंथ या दृष्टीने पाहावा.) वस्तुतः अध्यात्म आणि साहित्य यांची हृदयंगम युती असलेले 'नासदीय-सूक्ता' सारखे किंवा 'ईशावस्योपनिषद' सारखे काही ग्रंथ, ज्ञानेश्वरसाहित्याचे पूर्वज म्हणून पुढे करता येतील. पण या ग्रंथांची वाङ्मयीन समीक्षा करण्याची पद्धती आजवर रूढ नसल्याने आणि आधुनिक मराठी मनाला अध्यात्मविचारांचे तसे वावडे असल्यामुळे * अ ही समीक्षा मग जी वाटचाल करू लागते, ती ठोसर स्वरूपात उपलब्ध असलेल्या विदग्ध संस्कृतसाहित्यशास्त्राच्या एकमेव दिशेने

वस्तुतः मराठी संतसाहित्य विदग्ध संस्कृतसाहित्यातून वेगळे असल्याचे भान, डॉ. मा. गो. देशमुख यांना १९४० सालीच किंवा त्याहीपूर्वी आल्याचे त्यांच्या 'मराठीचे साहित्यशास्त्र' या ग्रंथावरून आळळते. या ग्रंथातच मराठीचे स्वतंत्र साहित्यशास्त्र मांडण्याचा त्यांनी काही उपक्रमही केला आहे.

---

१. उदा. डॉ. सुशीला पाटील यांचा 'ज्ञानेश्वरांचे व्यक्तिमत्त्व' हा ग्रंथ पाहावा. विश्वभारती प्रकाशन, नागपूर १९८४.

टीप अ, पुढील पानावर

संतसाहित्यविचाराची नवी दिशा सूचित होण्याच्या दृष्टीने प्रस्तुत उपक्रम लक्षणीयही वाटतो. पण तो फारसा यशस्वी झाल्याचा प्रत्यय मात्र येत नाही. याचे कारण, डॉ. मा. गो. देशमुखांचा हा उपक्रम मूलतः संस्कृत साहित्याच्याच चौकटीत वावरणारा, केवलपणे स्थितीतील गती शोधू पाहणारा आहे. यामुळे या उपक्रमाची मजल संतसाहित्य आणि संस्कृत साहित्यशास्त्र यांतील काही किरकोळ फरक दाखविण्यापलीकडे गेलेली नाही. संतसाहित्याचा पाया अध्यात्म आहे, याची यात फारशी दखल नाही; आणि संतसाहित्याचा मध्ययुगीन लोकसंस्कृतीशी व लोकसाहित्याशी काही अनुबंध आहे, याचे भानही डॉ. देशमुखांना नाही. हे भान येण्यासाठी 'संतसाहित्य आणि लोक साहित्य काही अनुबंध' डॉ. रा. चिं ढेरे यांचा ग्रंथ प्रकाशित होईपर्यंत (१९७८) मराठी अभ्यासकांना थांबावे लागले ! परिणामी, डॉ. मा. गो. देशमुखांचे 'मराठीचे साहित्यशास्त्र' प्रसिद्ध होऊनही मराठी साहित्यसमीक्षा ही विदग्ध संस्कृतसाहित्यशास्त्राच्या आवर्तातच दीर्घकाल भ्रमत राहिली. ज्ञानेश्वरीच्या वाङ्मयीन समीक्षेवर मग स्वाभाविकपणे तिचाच पगडा सर्वाधिक प्रमाणात राहिला. याचे झडझडून प्रत्यंतर येते, ते डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांच्या 'ज्ञानेश्वरीची विदग्ध रसवृत्ती' या ग्रंथात. (१९५३)

ज्ञानेश्वरीच्या काव्यांगांकडे दुर्लक्ष करून तीतील अध्यात्मावरच केवळपणे भर देणाऱ्या किंवा ज्ञानेश्वरांना केवळ पंतोजीच्या पातळीवर आणणाऱ्या, ज्ञानेश्वरीतील कवित्वाला गौण लेखणाऱ्या पारंपरिक समीक्षेवरील एक जालिम उतारा म्हणून आणि ज्ञानेश्वरीतील काव्यसौंदर्य भरभरून प्रकट होण्याच्या दृष्टीने 'ज्ञानेश्वरी'च्या वाङ्मयीन समीक्षेत डॉ. वाळिंबे, यांच्यावरील ग्रंथाला महत्त्वाचे स्थान आहे, पण डॉ. वाळिंबे ''ज्ञानेश्वरीत अध्यात्माचे निरूपण सर्वत्र असले तरी ते प्राधान्याने तत्त्वज्ञ किंवा तार्किक या भूमिकेवर आरूढ होऊन केलेले नसून, कवीचीच भूमिका

---

*अ. आधुनिक काळातील रवींद्रनाथ ठाकूर, श्री. अरविंद, आनंदकुमारस्वामी किंवा विख्यात कन्नड कवी व विमर्शक द.रा. बेंद्रे यांनी प्राचीन भारतीय अध्यात्माच्या अंगांनी भारतीय कलासाहित्याचा घेतलेला मागोवा, एकदंर मराठी साहित्यसमीक्षेत अभावानेच आढळतो. अपवाद प्रा. ह.श्री. हुपरीकर यांचा यापूर्वी निर्दिष्ट केलेला लेख किंवा डॉ. व.दि. कुलकर्णी यांची 'ज्ञानेश्वर : काव्य आणि काव्यविचार' यासारखी पुस्तिका. या दिशेच्या अभावी ज्ञानेश्वरविषयक वाङ्मयीन विचारांना आजवर आवश्यक तो पायाच पुरेशा प्रमाणात लाभलेला नाही. ज्ञानेश्वरीतील किंवा एकंदर संतसाहित्यातील लोकसंस्कृति - संदर्भित अंगांचाही यथोचित परामर्श अद्यापि पुरेशा प्रमाणात घेतला गेलेला नाही. 'ज्ञानेश्वरी' विषयक आपल्या वाङ्मयीन आकलनात त्रुटी राहण्याची जी अनेक कारणे आहेत, त्यातील प्रमुख कारण म्हणजे आधुनिक वा नवमराठी समीक्षेतील अधुरेपणात आढळते.

स्वीकारून केले आहे, हे कधीही विसरू नये,'' असे ठाशीवपणे सांगत राहिल्यामुळे (पृ.१०) त्यांच्या या विवेचनाला एकांगीपणा प्राप्त झालेला आहे. यामुळे ज्ञानेश्वरीतील आध्यात्मिक अंगाकडे त्यांचे फार दुर्लक्ष झाले आहे. परिणामी, ज्ञानेश्वरीविषयक वाङ्मयीन मूल्यमापनातील एकांगीपण दूर होऊ शकले नाही.

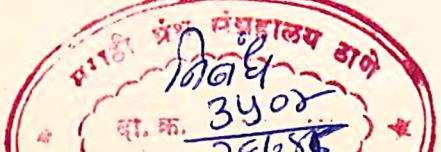
या प्रकारच्या एकांगीपणाचे दर्शन, प्रा. रा. श्री. जोगांसारख्या समतोलवृत्तीच्या विचक्षण समीक्षकाच्या ज्ञानेश्वरीविषयक विवेचनातूनही घडते. प्रा. जोग आणि डॉ. वाळिंबे यांची या संबंधातील समीक्षादृष्टी एकाच जातीची, म्हणजे विदग्ध संस्कृतसाहित्यशास्त्रालाच केवळपणे अनुसरणारी आहे. यामुळेच प्रा. जोगांना वाङ्मयाभिरुचिदृष्ट्या ज्ञानेश्वर, नरेन्द्र आणि भास्करभट्ट एकाच पंथाचे वाटतात. *१ या उच्च अभिरुचीचे सारे श्रेय ते या कविवर्यांच्या विदग्ध साहित्याच्या व्यासंगातून प्राप्त होणाऱ्या 'नागरत्वा'ला देतात. *२ केवळ अभिरुचिदृष्ट्या विचार केला आणि उपरोक्त तीनही कवींचा विदग्ध संस्कृत साहित्याशी संबंध आला होता ही वस्तुस्थिती मान्य केली तरी नरेन्द्र-भास्कर हे विदग्ध संस्कृत-साहित्यशास्त्राला सर्वाधिकपणे अनुसरणारे आहेत. ते मूलतः 'शृंगारिया' वृत्तीचे कवी आहेत. तर ज्ञानेश्वरांच्या कविप्रवृत्तीचा ओढा सातत्याने आपल्या काव्यलेखनातून 'परतत्वस्पर्श' घडविण्याकडे आहे, त्यांची प्रतिज्ञा शृंगारस आळविण्याची नसून 'शृंगाराच्या माथा पाय ठेवणाऱ्या' शांतरसाला प्रधान्य देण्याची आहे. या वस्तुस्तिथीकडे यामुळे प्रा. रा. श्री. जोगांसारख्यांचे दुर्लक्ष झाले आहे. असे होण्याचे कारण त्यांच्या एकंदर वाङ्मयाभिरुचिवर विशिष्ट विदग्ध रसवृत्तीची पडलेली गडद छाया. या वस्तुस्थितीचा प्रत्यय 'मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन' या त्यांच्या ग्रंथात सर्वत्रच येतो. विदग्ध रसवृत्ती आणि नागरपदबंध यांचा ज्ञानेश्वरांना हव्यास होता असे वाळिंबे यांच्याप्रमाणे प्रा. जोगांनाही वाटते.

तथापि डॉ. वाळिंबे आणि प्रा. जोग यांची ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याची दृष्टी मूलतः एकाच जातीची असली तरी ती प्रत्यक्षात कार्यकर होताना मात्र तिच्या पातळ्या भिन्न होतात. डॉ. वाळिंबे ज्या उत्स्फूर्त वृत्तीने, ज्ञानेश्वरीतील सौंदर्यस्थळांचा आस्वाद घेतात, तसा प्रा. जोग घेत असल्याचे आढळत नाही; उलट ते वाळिंबे यांच्या एतद्विषयक विवेचनाबाबत काहीशी नाराजीच व्यक्त करतात, असे जाणवते. ''गेली कित्येक शतके अध्यात्माच्या वातावरणात वाढलेल्या महाराष्ट्रातील लोकांनी ज्ञानेश्वरांच्या रसिकतेची व कोणत्याही भाषेत काव्याचे सौंदर्य वाढवण्याचे सामर्थ्य असलेल्या त्यांच्या प्रतिभाविलासाची कदर न करता केवळ अध्यात्म तेवढे

---

१. 'मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन', प्रा. रा. श्री. जोग, पुणे विद्यापीठ प्रकाशन, (१९५९) पृ. ४३.

*२. कित्ता (पृ. ४४)



वेचून काढून त्या अध्यात्मातच गुंग होऊन जाण्याची वृत्ती पत्करली, हे सत्य कटू असले तरी सत्यच आहे,' असे उद्वेगाचे उद्‌गार या बाबतीत डॉ. वाळिंबे यांनी काढले आहेत. त्याला उत्तर म्हणून ''हे सर्व खरे आहे, असे म्हटले तरी एक विचार खटकतोच. तो असा की, हे सारे खरे करण्याकरता, अधिक अनुकूल अशा एखाद्या कथेची निवड त्यांना (ज्ञानेश्वरांना) करता आली नसती काय ? गीता हा रसोत्कर्षास अनुकूल असा विषय आहे काय ? आणि तिच्यावरील टीका ही नवनिर्मिती होऊ शकते काय ? ज्ञानेश्वरांच्या मनात काव्यच लिहायचे होते, व नवनिर्मिती करावयाची होती, तर गीताटीकेचे मिष न करिता, नरेंद्राने केल्याप्रमाणे त्यांनी एखादी कृष्णकथाच का स्वीकारली नाही ? गीतेत कथाभाग असलाच तर फार अल्प आहे. त्याचा उपयोगही नवरसांचा आविष्कार करावयाला विशेष होण्यासारखा नाही, ह्याविषयी मतभेद होण्यासारखा नाही. तेव्हा आपल्या उद्दिष्टास मुळातच प्रतिकूल विषय निवडण्यात कवीच्या दृष्टीचा ज्ञानेश्वरांनी उपयोग केला नसून त्यांचा हेतू वेगळाच होता हे मान्य करावे लागेल.'' असे प्रा. जोगांनी उद्‌गार काढले आहेत. * १

प्रा. रा. श्री. जोगांच्या वरील विवेचनावरून त्यांचा ज्ञानेश्वरसंदर्भातील साहित्यविचार ज्ञानेश्वरांना कवी मानण्यापेक्षा भाष्यकार मानण्याच्या पठडीला आणि पारंपरिक कथात्मक विदग्ध संस्कृत काव्याला आदर्श मानून त्यालाच अनुसरणारा, कसा आहे, याची प्रचीती देतो. या दृष्टिकोनातून ज्ञानेश्वरीतील साहित्यगुणांचा मागोवा घेऊ गेल्यास * २ तो दुय्यम पातळीवरच राहणे, कसे स्वाभाविक आहे हे जाणवते.

मात्र डॉ. वाळिंबे यांचा ज्ञानेश्वरीविषयक दृष्टिकोन प्रा. रा. श्री. जोगांना जरी सहीसही अभिमत नसला, तरी यावर संपूर्ण पसंतीचे शिक्कामोर्तब करणारे दुसरे एक प्रा. जोग आहेत. ते म्हणजे प्रा. ल. ग. जोग. * ३

प्रा. ल. ग. जोगांनी १९७८ मध्ये ज्ञानेश्वरीतील रचनाबंधाचा परामर्श घेण्याच्या दृष्टीने 'अरूपाचे रूप' नावाची पुस्तिका लिहिली. तीत त्यांच्या या पसंतीचे दर्शन घडते. या संदर्भात त्यांनी काढलेले पुढील उद्‌गार पाहा :

''रा.श. वाळिंबे यांनी ज्ञानेश्वरांची 'विदग्ध रसवृत्ती' शोधून काढण्याचा यत्न

---

*१ 'मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन' (पृ. ६२-६३)

*२ याची प्रचीती 'ज्ञानेश्वरदर्शना'तील (साहित्यखंड) ज्ञानेश्वरांची अलंकारदृष्टी' ह्या प्रा. जोगांच्या लेखावरूनही येते.

*३ डॉ. वाळिंबे यांच्या 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ति' या ग्रंथाबाबत त्यांनी काढलेले उद्‌गार असे- 'औद्योगिकरणात जसा एक Breakthrough असतो. तसे ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासात झाले'- 'अरूपाचे रूप', ल.ग. जोग, पृ. ११.

केला- मराठी वाङ्मयात नवा विचार जन्माला आला. एखाद्या काव्यग्रंथाचे मूल्यमापन काव्यमूल्यांनी व्हायला हवे, हे मान्य झाले. यामुळे ती काव्यमूल्ये निश्चित करण्याचा यत्न होऊ लागला. त्यातून सौंदर्यकल्पनेचा अंतर्भाव वाङ्मयसमीक्षेत झाला. 'ज्ञानदेव' काय किंवा 'ज्ञानेश्वरी' काय कवी म्हणून त्यांना स्थान मिळावयाचे असेल, तर ते वाङ्मयीन मूल्यनिकषांवर हवे,' असे म्हणावयाला प्रारंभ झाला. ज्ञानेश्वरांनी धर्म शिकविला, तत्त्वज्ञान दिले, समाजोद्धार केला, हे सारे मान्य केले म्हणजे ते अध्यात्मवादी होऊ शकतील, तत्त्वज्ञ होऊ शकतील, समाजसुधारक होऊ शकतील, पण या बळावर त्यांचे लेखन काव्य ठरणार नाही; हे मत स्थिर झाले होते. डॉ. वाळिंबे यांच्या ग्रंथामुळे ज्ञानेश्वरी एक कलाकृती आहे, हे मत सर्वमान्य झाले; व ज्ञानेश्वरीतील लावण्य शोधणे. हा एक स्वतंत्र अभ्यास (discipline) आहे, ही गोष्ट आता वादातीत मान्य झाली आहे.'' * १

प्रा. रा. श्री. जोग व प्रा. ल. ग. जोग यांच्या 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ती' या ग्रंथाबाबत ही जी टोकाची मतभिन्नता आढळते, तीत व्यक्तिगत अभिरुचिभिन्नतेचा तर भाग आहेच, पण या बरोबर या मतभिन्नतेतून महाराष्ट्रातील बदलत्या कलादृष्टीचाही प्रत्यय येतो. प्रा. रा. श्री. जोग हे महाराष्ट्रातील आधुनिक समीक्षाव्यवहाराचे प्रधान प्रतिनिधी मानले तर प्रा. ल.ग. जोगांना मर्ढेकरयुगातील कलावादी नवसमीक्षेचे उत्साही पाईक म्हणावे लागेल. यामुळेच त्यांना डॉ. वाळिंबे यांच्या 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ती'चे विशेष कौतुक करावेसे वाटले. वस्तुतः वाळिंबे हे तसे नवसमीक्षेचे पुरस्कर्ते नव्हते, म्हटले तर विरोधकच, पण त्यांनी आपल्या ज्ञानेश्वरीविषयक विवेचनात नवसमीक्षेला जवळ येणारी परिभाषा वापरली. ज्ञानेश्वरीतील संवेदनासौंदर्यावर, प्रतिमा-प्रतीकांवर विशेष भर दिला. त्यामुळेच प्रा. ल. ग. जोग यांना ते समानधर्मीय वाटले असावेत.

पण प्रा. ल. ग. जोग यांची या संदर्भातील भूमिका एकाच बाजूने वाजवीहून ताणल्यासारखी वाटते. त्यांच्या या भूमिकेचा वस्तुनिष्ठ पातळीवरून विचार करू गेल्यास तीत बऱ्याच त्रुटी आढळतात. या त्रुटींचे दर्शन त्यांच्या 'अरूपाचे रूप' पुस्तिकेतही जाणवते. प्रा. ल. ग. जोग यांची ही ज्ञानेश्वरीविषयक समीक्षा रूपवादी स्वरूपाची, नवसमीक्षेतील आकृतिबंधाच्या सूत्रावर, तीतील सौष्ठवावर केवळपणे आधारलेली असल्याने आणि तीत ज्ञानेश्वरीतील अध्यात्मदर्शनाला फाटा दिलेला असल्यामुळे त्यांची ही भूमिका एकारलेलीच राहिली आहे. यामुळे कळत न कळत या भूमिकेतही वस्तुस्थितीचा विपर्यासच झालेला आढळतो; शिवाय त्यांच्या एकंदर विवेचनावरून वाळिंबेपूर्वकालातील ज्ञानेश्वरीच्या समीक्षेत ज्ञानेश्वरीतील वाङ्मयीन मूल्याची दखलही नव्हती, असा जो भास सहेतुकपणे वा अहेतुकपणे निर्माण होतो,

---

*१. 'अरूपाचे रूप' पृ. ११ प्रकाशकः नवसाहित्य, बेळगाव. १९७८

तोही तेवढा वस्तुस्थितीला धरून नाही. *१ या बाबतीत प्रा. वा. ब. पटवर्धनांसारख्यांचे जुने उदाहरण जरी सोडून दिले, तरी प्रा. श्री. ना. बनहट्टी, खुपरेकरशास्त्री प्रभृतींच्या ज्ञानेश्वरविचारात ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन मूल्यांची कदर आढळते. 'महाराष्ट्र सारस्वत' कार भावे (पहिली आवृत्ती, १८९९) किंवा प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास (१९३२) लिहिणारे ल. रा. पांगारकर यांचाही दाखला याबाबतीत पुढे करण्यासारखा आहे. (परिशिष्ट पाहा) या मंडळींची ज्ञानेश्वरीतील वाङ्मयीन गुणांची मांडणी विश्लेषणप्रधान नसून संस्कारात्मक, वर्णनप्रधान स्वरूपाची होती, पण वाळिंबेपूर्व कालात, वाङ्मयीन मूल्यांची दखलच घेतली जात नव्हती, असा जो सूर प्रा. ल. ग. जोगांच्या विवेचनातून कळत न कळत निघतो, तो युक्त नाही. अगदी शं. वा. दांडेकरांसारखी वारकरी संप्रदायातील व्यक्ती जरी घेतली तरी तिला ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन गुणांची कदरच नव्हती, असे म्हणता येणार नाही. *२ ही मंडळी शुद्ध कलावादी नाहीत. त्यांच्या लेखी ज्ञानेश्वरीतील तत्त्वविचारांनाच प्राधान्य आहे, पण अनुषंगाने का होईना, त्यांनाही ज्ञानेश्वरीतील काव्य कमीअधिक प्रमाणात भावले होतेच. अन्यथा केवळ तत्त्वप्रतिपादनाच्या बळावर या ग्रंथाला एवढी मान्यता कधीही मिळाली नसती. पण प्रा. ल. ग. जोगांना बदलत्या सांस्कृतिक साहित्यपर्यावरणाच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरीतील कलागुणांचा अधिक कसोशीने विचार व्हावा, असे वाटत असेल तर ते स्वाभाविक आहे. प्रा. ल. ग. जोगांप्रमाणे इतर अनेक ज्ञानेश्वरभक्तांनाही असेच वाटते. पण अशी ही केवळ काव्यात्मक भूमिका ज्ञानेश्वरीच्या प्रेरणा-प्रयोजनांना, मांडणी-मोडणीला पूर्ण न्याय देणारी ठरत नाही. यामुळे परतत्त्वविचार हा जो या ग्रंथाचा प्राणभूत घटक आहे, त्याकडे दुर्लक्ष होते. या घटकाच्या आधारेच ज्ञानेश्वरीतील काव्यांगांचा परामर्श घेतला पाहिजे, ही वस्तुस्थिती उपेक्षिली जाते. ज्ञानेश्वर हे जसे कवी आहेत, तसे तत्त्वज्ञही आहेत. किंबहुना, त्यांच्या निर्मितीत आध्यात्मिक जाणिवा (Spiritual Consciousness) आणि काव्यात्म जाणिवा (Poetic Consciousness)एकाकार कशा झाल्या आहेत, हे पाहणे म्हणजेच ज्ञानेश्वरीचा काव्यांगानेही विचार करणे ठरते. अन्यथा, ज्ञानेश्वर आणि कवी कालिदास यांत काहीच फरक राहणार नाही. या दोघांच्या काव्यगुणांबद्दल

---

*१ वाळिंबे यांच्या ग्रंथामुळे, औद्योगीकरणात जसा Break thrpugh असतो, तसे ज्ञानेश्वरविषयक समीक्षेत झाल्याचे ते सांगतात. (पृ. ११)

*२ 'ज्ञानदेवांचे निष्काम अपत्य, जी काव्यकन्या, तिने शब्दालंकार, अर्थालंकारांची भूषणे धारण केली असून आपल्या अप्रतिम लावण्याने सौंदर्याने जगाचे डोळे दीपवून टाकले आहेत. 'श्री ज्ञानदेव'- (१९३२)- शं. वा. दांडेकर, पृ. ९२ अवतरण 'श्री ज्ञानदेव वाग्दर्शन- डॉ. म. प. पेठे.

कौतुकादर बाळगूनही त्यांची काव्यप्रयोजने व मांडणीचे स्वरूप यात कमालीची भिन्नता आहे, हे अधोरेखित होण्याची गरज आहे. तशी ती अधोरेखित करण्याच प्रयत्न जसा प्रा. ग. श्री. हुपरीकरांनी 'ज्ञानेश्वरदर्शन' (साहित्यखंड) केलेला आहे, तसा तो याच ग्रंथाच्या या साहित्यखंडात कविभूषण ब.ग. खापर्डे यांनीही केला आहे. प्रचलित 'गूढकाव्या'पासून (Mystic Poetry) ज्ञानेश्वरकाव्य कसे वेगळे आहे, हेही खापर्डे यांनी सांगितले आहे. पण आपले या साऱ्याकडे जावे तसे अद्यापि लक्ष गेलेले नाही ! *१

आधुनिक महाराष्ट्रातील वाङ्मयनिर्मात्या वा वाङ्मयस्वादक सुशिक्षित मनात कळत-नकळत, सकारण-अकारण, 'अध्यात्म' या संज्ञेबद्दलच एक प्रतिकूल ग्रह ठाण मांडून बसलेला आहे. केवळ बुद्धिप्रामाण्य मानणे म्हणजे विज्ञाननिष्ठ असणे; इहवादी सुखद संवेदनातून जन्माला येणारे स्वप्नरंजन म्हणजे सौंदर्य; 'अध्यात्म' म्हणजे मागासलेपण; यासारखी काही समीकरणे या मनात दीर्घकाल दृढमूल झालेली आहेत. यामुळे अध्यात्म आणि काव्य यांच्या अन्योन्य संबंधांचा आधुनिक मराठी समीक्षेने पुरेसा विचारच केलेला नाही. केला आहे तो विपर्यस्त स्वरूपात.*२

त्याचीच ही शोचनीय फलश्रुती म्हणावी लागेल. अन्यथा ज्ञानेश्वरविचारात या प्रकारचे द्विधाचित्तत्त्व आधुनिक काळात दीर्घकाळ निर्माण झाले नसते. एका ताजूने मराठी मनाला अतिशय जवळ असणारा हा ग्रंथ, वाङ्मयीन आकलनाच्या दृष्टीने आजवर इतका उपेक्षित राहिला नसता.

सुदैवाने, या परिस्थितीत हळुहळू बदल होत असल्याचे आज दृश्य दिसू लागले आहे. जीवनक्षेत्रातील बदललेल्या परिस्थितीचाही हा परिणाम म्हणावा

---

*१ ''त्यांचे (ज्ञानेश्वरांचे) काव्य मुख्यतः अनुभववर्णनाचे आहे. त्यात गूढकाव्याप्रमाणे दुरून झालेल्या आभासांचे वर्णन नसून, इंद्रियांना अगोचर असणाऱ्या प्रत्यक्ष अनुभवांचे वर्णन त्यात आहे.... उपमा, उत्प्रेक्षा, दृष्टांतांद्वाराच हे ज्ञानेश्वरांचे काव्य व्यक्त होत असले तरी हे कालिदासाच्या कवितेप्रमाणे वस्तुवर्णनात्मक किंवा उत्कट ऐहिक सौंदर्यवर्णनात्मक तर मुळीच नाही. रवींद्रनाथांप्रमाणे नितांत मनोरम अशा ऐहिक सौंदर्याच्या भाषेत केलेले हे गूढवर्णनही नाही, तर हे परमरणीय अशा ऐहिक सौंदर्याच्या व सादृश्याच्या भाषेत केलेले, इंद्रियातीत अनुभवांचे वर्णन आहे, हेच या काव्याचे वैशिष्ट्य आहे.''

(श्री. ज्ञानेश्वरदर्शन साहित्यखंड; पृ. १०७-१०८)

*२. उदाहरणार्थ- माधव जूलियन यांनी केशवसुतांच्या कवितेतील 'गूढगुंजनाबाबत काढलेले कमालीचे प्रतिकूल उद्‌गार ('अर्वाचीन मराठी वाङ्मयसेवक' संपा. गं. दे. खानोलकर यातील मा. त्र्यं. पटवर्धनांचा 'केशवसुत' विषयक लेख.)

लागेल. आधुनिक इहवादी धारणांना, आज या ना त्या कारणाने तडे जात आहेत. जीवनात मूल्यभ्रंशाचा फार मोठ्या प्रमाणात प्रादुर्भाव झाला आहे. यामुळे आजची काही संवेदनाशील मने अंतिम जीवनार्थाचा नव्याने शोध घेत आहेत. त्यांच्या वृत्ती अधिकाधिक तत्त्वचिंतनशील बनत आहेत. परंपराविचाराला नवी दिशा प्राप्त होत आहे. या साऱ्यांचे दर्शन गंभीर प्रकृतीच्या मराठी नवसाहित्यात घडत असल्याचे दिसते. मराठी वाङ्मयसमीक्षेवरही तिचा परिणाम झालेला आहे. याबाबतची विचारसूत्रे बदलत आहेत. साहित्याकडे केवळ रंजनमाध्यम म्हणून पाहण्याची प्रवृत्ती हळुहळू लोप पावत आहे. साहित्याच्या कारागिरीप्रधान मांडणीपेक्षा अस्सल कलात्मकता कशातून संभवते, या प्रश्नाच्या विचाराला धार चढत आहे. १९५० नंतरचे मध्यवर्ती नवसाहित्यही १९२० नंतरच्या मध्यवर्ती साहित्याप्रमाणेच कलावादी आहे. पण या दोन कलावादांत महदंतर आहे. याचा प्रत्यय प्रा.ना. सी. फडके यांचे 'प्रतिभासाधन' आणि बा. सी. मर्ढेकरांचे 'वाङ्मयीन महात्मता' या दोहोंची वरवर तुलना केली तरी येतो. ही नवसमीक्षा श्री. कृ. कोल्हटकर, न.चिं. केळकर, फडके यांच्या समीक्षेच्या तुलनेने अधिक सेंद्रिय व चिंतनगर्भ आहे.

या सर्व वस्तुस्थितीचा संतसाहित्य समीक्षेवर — विशेषतः ज्ञानेश्वरविषयक समीक्षेवर बराच परिणाम झाला आहे. नवसाहित्यपूर्वकालातील प्रा. श्री. के. क्षीरसागरांसारखे समीक्षकही कमी-अधिक प्रमाणात ज्ञानेश्वरीचा नव्या दिशेने विचार करू लागले होते. प्रा. क्षीरसागरांचा 'टीकाविवेक' हा ग्रंथ याचीच साक्ष देतो. (१९७१). साहित्यसंवेदन आणि तत्त्वचिंतन यांतील नात्यांचा वेध घेणे, ही जी निकड तीव्रपणे आजच्या सांस्कृतिक क्षेत्रात उदित झाली आहे, तिची परिपूर्ती करणारा ज्ञानेश्वरीसारखा अन्य कोणताच ग्रंथ नाही, याची प्रचीती आजच्या काही समीक्षकांना आलेली आहे, याचा प्रत्यय १९७० नंतरच्या ज्ञानेश्वरविषयक काही साहित्यसमीक्षेतून येतो. *१ या दृष्टीने 'ज्ञानेश्वरीतील श्रोतृसंवाद' (१९७५) डॉ. द. भि. कुलकर्णी, 'ज्ञानेश्वरः काव्य आणि काव्यविचार' (१९७७)- डॉ. व. दि. कुलकर्णी, 'अरूपाचे रूप' (१९८७८-)- प्रा. ल. ग. जोग, ज्ञानेश्वर : स्वरूप, तत्त्वज्ञान आणि कर्म (१९८०) श्री. धोज, 'यादवकालीन काव्यसमीक्षा' (१९८०)- सुहासिनी इर्लेकर, 'अमृतानुभव'

---

*१. या प्रकारच्या समीक्षेचा आरंभ डॉ. ना.ग. जोशीसंपादित 'प्राचीन गीतभांडार' (१९५९) या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत आढळतो. १८५४ साली परशुरामपंततात्या गोडबोलेंनी 'नवनीता' ला लिहिलेली प्रस्तावना, आणि डॉ. ना. ग. जोशी यांनी 'प्राचीन गीताभांडारा'ला लिहिलेली प्रस्तावना, यांची तुलना करून पाहिल्यास मराठी संतसमीक्षेत शतकभराच्या काळात झालेल्या बदलांचे दर्शन घडते.

(१९८१)- विंदा करंदीकर, 'ज्ञानदेवांचे व्यक्तिमत्त्व' (१९८४)- डॉ. सुशीला पाटील, यांसारख्या ग्रंथांतून व या कालखंडात लिहिलेल्या विविध स्फुट लेखांतूनही येतो. डॉ. म. सु. पाटील यांनी चालविलेली ज्ञानेश्वरीची आदिबंधात्मक पाहणी, डॉ. पद्माकर दादेगावकर यांचे 'अभिनवगुप्त आणि ज्ञानेश्वर' यांच्यामधील नातेसंबंध स्पष्ट करणारे लेखन, डॉ. सदानंद मोरे-देहूकर यांचा 'आनंदवर्धन, अभिनवगुप्त आणि ज्ञानदेव' हा लेख ('अनुष्टुभ' दिवाळी अंक १९९०), 'कल्पद्रुमाचे तळी' हा डॉ. रा. चिं. ढेरे यांचा १९९० मध्ये प्रसिद्ध झालेला ज्ञानेश्वरीविषयक स्फुट लेखसंग्रह या वस्तुस्थितीचीच साक्ष देतात.*१

या सर्व विमर्शकांच्या लेखांचे तपशील भिन्न भिन्न असतील, पण ज्ञानेश्वरीचा परामर्श घेताना 'ज्ञानेश्वरी'तील कवित्व आणि 'ज्ञानेश्वरी'तील तत्त्वचिंतन यांचा सावयवीपणेच विचार केला पाहिजे, याबद्दल एकमत आहे. 'ज्ञानेश्वरी'चा विचार करताना डॉ. व. दि. कुलकर्णींनी ज्ञानेश्वरीचे विदग्ध संस्कृतसाहित्यशास्त्राशी कसे नाते नाही, हे आपल्या उपरिनिर्दिष्ट पुस्तकात आरंभीच स्पष्ट केले आहे. (पृ. १०) केवळ ज्ञानेश्वरीच नव्हे तर ज्ञानेश्वरांचे सर्वच साहित्य, तत्त्वज्ञान आणि काव्य यांचे एकात्म दर्शन घडविणारे कसे आहे, हे त्यांनी संक्षेपाने विशद केले आहे. अतींद्रिय इंद्रियांकरवी भोगण्याची ज्ञानदेवप्रणीत दिशा त्यांनी दाखवली आहे. डॉ. व. दि. कुलकर्णी यांची ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयीन पाहणीची ही दिशा यथोचित वाटते. मात्र याबाबतची प्राप्तपरिस्थिती लक्षात घेता, हे विवेचन विस्ताराने होणे गरजेचे आहे. डॉ. द. भि. कुलकर्णी आपल्या 'ज्ञानेश्वरांचे श्रोतृसंवाद' या पुस्तकात 'ज्ञानेश्वरीतील श्रोतृनमने' ही, सांकेतिक नमनपर नसून ती सर्जनशीलपणे मूळग्रथांशी कशी अन्वित आहेत, हे विशद करतात. प्रा. म. वा. धोंड, ज्ञानेश्वरी हे केवळ गीताभाष्य नसून, ज्ञानेश्वरांच्या कवित्वाचा तो स्वतंत्र सर्जनशील आविष्कार कसा आहे, हे स्पष्ट करतात. चांगले तत्त्वज्ञान म्हणजे छंदोबद्ध तत्त्वविवेचन नव्हे, चांगल्या तत्त्वज्ञानपर काव्यावर भावलेपणाची महामुद्रा असते, तिथे काव्याकरता तत्त्वज्ञान राबविले जात नाही, तर ही दोन्ही एका विशाल आध्यात्मिक ध्यासात अटळपणे परस्परपूरक व एकात्मक कशी होतात; हे विंदा करंदीकरांनी आपल्या अमृतानुभवावरील भाष्यात स्पष्ट केले आहे.*२

---

*१. डॉ. कल्याण काळे यांचा 'ज्ञानेश्वरी'ची केलेली 'शैली वैज्ञानिक समीक्षा' 'ज्ञानेश्वरीच्या काव्यभाषेचा अभ्यास' ('ज्ञानेश्वरी व विसावे शतक' - संपा. डॉ. स्नेहल तावरे (१९९०)) हा लेखही महत्त्वाचा.

*२. ''चांगले तत्त्वज्ञान म्हणजे छंदोबद्ध तत्त्वज्ञान नव्हे. चांगल्या तत्त्वज्ञानावर भावलेपणाची महामुद्रा असते. तिथे काव्याकरिता तत्त्वज्ञान राबविले जात नाही; अगर तत्त्वज्ञानाकरिता काव्य राबविले जात नाही. तर ती दोन्ही एका विशाल आध्यात्मिक ध्यासात अटळपणे परस्परपूरक व एकात्म होतात. तिथे श्रेष्ठ, तत्त्वकाव्याची निर्मिती झाली असे मी मानतो.''
('अमृतानुभव' विंदा करंदीकर (१९८१) पृ. १७-१८)

ज्ञानेश्वरीतील वाङ्मय समीक्षेचे स्वरूप कसे परिवर्तित होत चालले आहे, ते ज्ञानेश्वरीच्या गाभ्याला भिडण्याचा मनःपूर्वक कसा प्रयत्न करीत आहे, याची यावरून कल्पना यावी. ज्ञानेश्वरांच्या काळी बाह्य आणि आंतरिक पर्यावरण कोणत्या प्रकारचे होते, याची कल्पना डॉ. सुहासिनी इर्लेकर यांची 'यादवकालीन समीक्षा' आणि डॉ. रा. चिं. ढेरे 'संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य : काही अनुबंध' हे ग्रंथ देतात.

— याचा अर्थ, नव्या काळातील ज्ञानेश्वरीविषयक सर्व वाङ्मयीन आकलन योग्य दिशेनेच होत आहे, असा नाही. उदाहरण म्हणून चित्रकार द. ग. गोडसे यांनी आपल्या 'पोत' (१९६३) या पुस्तिकेत ज्ञानेश्वरीचा वाङ्मयीन पोत शोधण्याच्या संदर्भात जी विधाने केली आहेत, ती ज्ञानेश्वरीच्या रचनाबंधाला न्याय तर देणारी नाहीतच, उलट त्याबद्दल गैरसमज निर्माण करणारी आहेत. ('पोत' वरील लेख पाहा.)

याप्रकारच्या त्रुटी डॉ. द. भि. कुलकर्णी, प्रा. म. वा. धोंड, विंदा करंदीकर, डॉ. म. सु पाटील प्रभृतींच्या ज्ञानेश्वरीविषयक विवेचनातही आढळतात. उदा. 'ज्ञानेश्वरांची सर्व वैशिष्ट्ये त्यांच्या श्रोतृसंवादात सर्वांत प्रभावीपणे व्यक्त होतात,'*१ असे जेव्हां द. भि. म्हणतात, तेव्हा हे विधान फारच एकांगी असल्याचे जाणवते. कारण ज्ञानेश्वरीची सर्व वैशिष्ट्ये केवळ त्यांच्या श्रोतृसंवादातून प्रकट होत नाहीत. (उदा. ज्ञानेश्वरांची पुराणकथायोजनपद्धती, निसर्गदर्शन). प्रा. धोंड जेव्हा ज्ञानेश्वरीत अंतर्भूत झालेले गीताश्लोक 'ज्ञानेश्वरीचा गळा आवळणारे' असल्याचे सांगतात, तेव्हा ते एक अकारण टोकाचे विधान करतात असे जाणवते.*२

कारण, 'ज्ञानेश्वरी'त अपरिहार्यपणे आलेले हे गीताश्लोक ज्ञानेश्वरीच्या सौंदर्यास्वादाला अडसर ठरतात, असा अनुभव आजवरच्या 'ज्ञानेश्वरी'च्या लहान-मोठ्या आस्वादकांना आलेला नाही. उलट या श्लोकांमुळे ज्ञानेश्वरीच्या नवसौंदर्यनिर्मितीचा साक्षात्कार घडण्यास सहाय्यच होते. अशा साक्षात्काराची कितीतरी स्थळे, 'गीता' आणि 'ज्ञानेश्वरी' यांच्या तौलनिक अध्ययनातून दाखविता येण्याजोगी आहेत. (उदा. गीतेतील अध्याय नऊमधील 'पत्रं पुष्पं फलं तोयं' — या श्लोकावरील ज्ञानेश्वरांचे भाष्य) हे श्लोक म्हणजे ज्ञानेश्वरीतील सुंदर विश्रामस्थळे आहेत. गायकाने राग आळविताना पुनःपुन्हा समेवर येण्याने जो आनंदानुभव येतो, तोच आनंदानुभव ज्ञानेश्वरीतील हे गीताश्लोक देतात. ज्ञानेश्वरीतील 'गाणिवे'ला यामुळे रंग भरतो. ज्ञानेश्वरांनी

---

*१ 'ज्ञानेश्वरीतील श्रोतृसंवाद' मलपृष्ठावरील मजकूर.

*२ 'ज्ञानेश्वर : स्वरूप, तत्त्वज्ञान आणि कार्य' (पृ. ३६)

गीतेला सर्जनात्मक रुप कसे दिले आहे, हे पडताळणे, या श्लोकांमुळे सुलभ होते.

'ज्ञानेश्वरी'त वारंवार आढळणाऱ्या श्रुतिसुभगतेचा आणि विविध नादवाद्यांचा उल्लेख डॉ. म. सु. पाटील यांनी आपल्या एका लेखात केलाही आहे. *१ याच प्रकारचा उल्लेख डॉ. कल्याण काळे यांच्या 'ज्ञानेश्वरीच्या काव्यभाषेचा अभ्यास' या लेखातही येतो. *२

मात्र डॉ. म. सु. पाटील ज्ञानेश्वरीच्या एकंदर भाषाशैलीबद्दल बोलताना, ''ज्ञानेश्वरी'तील प्रतिमांच्या संदर्भात दृक्-श्रुती या संवेदनांशी निगडित अशा प्रतिमांची संख्या अधिक आहे, याचे स्वाभाविक कारण असे की, ज्ञानदेव मराठी कवितेच्या आरंभबिंदूवर आणि मराठीच्या शैशवकाळात उभे आहेत. त्यामुळे दृश्यांचा सारा ताजेपणा आणि नादांची तीव्रमंद्र रूपे त्यांना आदि-मानवाप्रमाणे गोचर होतात,'' असे जेव्हा म्हणतात *३ तेव्हा काहीसे बुचकळ्यात पडल्यासारखे होते. ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेत परिपक्वतेबरोबर बालसदृश्य निरागसताही होती; हे खरे आहे, पण याचा संबंध ज्ञानेश्वरांच्या 'प्रौढत्वी निज शैशवास जपण्याच्या'; कविवृत्तीशी आहे. तो या प्रकारे यादवकालीन भाषेशीही संबंधित करता येईल का ? भाषेची शैशवावस्था व संवेदनांचा ताजेपणा, यांचा याप्रकारे सावयवी संबंध असतो का ? प्रगल्भ भाषिक अवस्थेतही तीतून नव्या नव्हाळीची रूपे कवीस निर्माण करता येत नाहीत का ? ज्ञानेश्वरांनी ज्या यादवकाळात ज्ञानेश्वरीचे लेखन केले, तो काळ केवळ मराठीच्या शैशवास्थेचाच होता का ? असे काही प्रश्न येथे उपस्थित होतात. ज्ञानेश्वरीच्या लेखनकाळातील इतर सर्व साहित्य आज उपलब्ध नसले तरी या काळातील सांस्कृतिक पर्यावरण, साहित्य आणि कलादृष्ट्या संपन्न आणि प्रगल्भ होते, असेच एकंदरीने दिसते. *४ येथे ज्ञानेश्वरीबाबत केवळ नाद, दृक् सौंदर्याचा प्रश्न नसून तत्त्वज्ञानातील निरनिराळ्या छटांचा बौद्धिक परामर्ष

---

*१ ''ज्ञानेश्वरी'चे शैलीविशेष'' (कवितावरती' दिवाळी अंक १९९०, पृ. ७५)

*२ 'ज्ञानेश्वरी व विसावे शतक' संपादक- डॉ. स्नेहल तावरे या संग्रहात हा लेख आला आहे. या लेखात डॉ. काळे यांनी ज्ञानेश्वरीच्या पदबंधांच्या नादलयीतून येणाऱ्या अंतर्गत गेयतेची उदाहरणे दिली आहेत.

*३ 'कवितारती'तील लेख

*४ यादवकालीन मराठी भाषा व यादवकालीन संस्कृती यासंबंधी डॉ. शं. गो. तुळपुळे किंवा डॉ. मु. ग. पानसे किंवा डॉ. सुहासिनी इर्लेकर यांनी केलेले विवेचन या दृष्टीने पाहण्यासारखे आहे. यादवकालातील प्राकृत-संस्कृतचे संबंध, प्राकृतमधील प्रगल्भ काव्यकला, ज्ञानेश्वरीतील सौंदर्याचा विचार करताना, 'छपन्न देशीचें लावण्य। हिरोनि आणिलें तारुण्य।' असा नामदेवांनी केलेला निर्देश, हे सर्व ज्ञानेश्वरीतील भाषाविषयक प्रश्न विचारात घेताना करावा लागेल.

घेण्याचाही प्रश्न आहे. ही तत्त्वचिकित्सा ज्ञानेश्वरांना- ते कितीही प्रतिभांवत कवी असले तरी- भाषेच्या विशिष्ट प्रगत अस्तित्त्वाखेरीज श्रोत्यांपर्यंत पोहचवता आली नसती, ही वस्तुस्थिती डॉ. पाटील यांनी घ्यावी तेवढी विचारात घेतले नाही, असे याबाबतीतचे त्यांचे विवेचन वाचून वाटते. भाषावैज्ञानिकदृष्ट्या या प्रश्नाचा अधिक तपशीलवार विचार करण्याची गरज आहे, एवढेच येथे सुचवावयाचे आहे.

ज्ञानेश्वरांसारख्या सहस्त्राक्ष ग्रंथकाराच्या बाबतीत व्यक्ति-परिस्थिती प्रमाणे अनेकांच्या मनांत अनेक प्रकारच्या अपेक्षा निर्माण होत असतात. जो तो लेखक स्वतःचा चष्मा लावून त्या ग्रंथकाराकडे पाहात असतो. त्यामुळे त्या आस्वादकाच्या, अभ्यासकाच्या आवडीनिवडींची छाया त्या त्या विवेचनावर पडत असते. *१ याचा एक नमुना विंदा करंदीकरांच्या 'अमृतानुभवा'तील विवेचनात आढळतो. उदाहरणार्थ, विंदांनी ज्ञानेश्वरांना उद्देशून काढलेले हे पुढील उद्‌गार पाहा :-

''तुमच्या तत्त्ववृत्तीइतकी तुमची काव्यवृत्ती व्यापक आहे, असे माझ्या प्रत्ययाला आलेले नाही. वस्तुतः तुमची तत्त्वदृष्टी ही व्यापक असल्यामुळे, त्या आधाराने काव्यदृष्टीही तशीच व्यापक व्हायची, पण प्रत्यक्षात तसे घडलेले नाही. तुमची काव्यवृत्ती ही सामान्यतः लौकिकदृष्ट्या जे प्रिय, सुखद, साजिरे व अद्‌भुत आहे, त्यातूनच आपली प्रतिमासृष्टी घडवीत असल्याचे आढळते. अमृतानुभवात तुम्ही फार तर विरूपाच्या जवळ जाऊन पोहोचता... पण सामान्यतः लौकिकदृष्ट्या जे विद्रूप, भेसूर, दाहक व अस्वस्थ करणारे आहे, ते तुम्ही शक्यतो टाळता.''*२ विंदांचे हे विधान त्यांच्या विशिष्ट प्रकृतिधर्मातून व साहित्यात कठोर वास्तवाचेही दर्शन घडलेच पाहिजे, या नव्या जाणिवेतून जन्माला आलेले असावे, असे वाटते. वस्तुतः ज्ञानेश्वरांनी जीवनातील कटुतेच्या दर्शनाला फाटा दिला नसल्याचे, त्यांनी तमोगुणांचे, असुरी संस्कृतीचे, वा वृद्धत्वातील वैफल्याचे जे प्रत्ययपूर्ण दर्शन घडविले आहे, त्यावरून स्पष्ट होते. विंदांनीही त्याची नोंद केली आहे. पण तरीही वरील प्रकारची तक्रार ते करू पाहतात. ती करताना ज्ञानेश्वरांची दृष्टी 'न्यून ते पुरते।अधिक ते सरते' करून घेणारी, पूर्णातून पूर्णाकडे नेणारी, अवघा संसारच

---

*१. 'विश्वाचा आकार केवढा। ज्याच्या त्याच्या डोक्याएवढा।' हा केशवसुतांचा उद्‌गार या संदर्भात सहज आढळतो.

* २. 'अमृतानुभव', विंदा करंदीकर, मौज प्रकाशन, पृष्ठ-२४.

*१ ''आगा पुढिलाचा दोखु। करूनि आपुलिया दीठी चोखु।
मग घेणे अवलोकु। तेयावरि।। जैसा पुजुनि देऊ पाहिजे।
पेरूनि सेता जाइजे। तौखोनि आशिर्वादु घेईजे। अतिथीचा।।
तैसें आपुलेनि गुणें। पुढिलांचे उणें। फेडूनिया पाहणें। तेयाकडे''।।
या ओव्या या दृष्टीने पाहाव्यात (ज्ञाने.अ.१६। १४६-१४८)

सुखाचा करू पाहणारी आहे. याचे भान विंदा करंदीकर बाळगीत नाहीत. *१ म्हणूनच 'नको नको ते मनात येणारे' ज्ञानेश्वरांनी व्यक्त केले नाही, हे त्यांना खटकते. हे असे होण्याचे कारण, आधुनिक समीक्षेच्या तुलनेने नवसमीक्षा काही प्रमाणात प्रगल्भ बनलेली असली तरी ती अद्यापि तथाकथित 'वास्तववादा'च्या पकडीतून सुटलेली नाही, हे आहे. या समीक्षेने कलेच्या आकृतिबंधाकडे सेंद्रिय भूमिकेवरून पाहण्याची दृष्टी दिली, परंतु कलेतील आशयाचा जेवढ्या सर्वांगीणपणे विचार करावयास हवा तेवढा केलेला नाही. या बाबतीत ती अस्तित्ववादी धारणांतच गुरफटून गेलेली आहे. श्रेष्ठ कलेचा अध्यात्माशीही विधायक स्वरूपाचा संबंध असतो, याचे भान या समीक्षेला नाही.*१

– हे कसेही असले तरी 'ज्ञानेश्वरी'च्या वाङ्मयीन आकलनाच्या बाबतीतला 'मराठीचे साहित्यशास्त्र' (१९४०) हा नवा आरंभबिंदू मानल्यास गेल्या अर्धशतकात तशी बरीच प्रगती झाली आहे, असे साकल्याने म्हणावे लागेल. अर्थात ही 'प्रगती' पुरेशी आहे, असे नव्हे. (तीतील काही त्रुटींचा निर्देश यापूर्वी केला आहेच.) या बाबतीत-विशेषतः ज्ञानेश्वरीसारख्या ग्रंथाच्या बाबतीत, अशी काही अपेक्षा बाळगणेही उचित ठरणार नाही. कारण 'ज्ञानेश्वरी' सारखा ग्रंथ, तदनुषंगिक विवेचनाच्या बाबतीतील प्रचलित त्रुटी दूर करीत असतानाच, नव्या त्रुटींना जन्म देत असतो. येथे अर्धवट जाणवणाऱ्या जुन्या आकृती पूर्णतया उजेडात येत असताच, त्या नव्या अंधुक आकृतींना जन्म देत राहतात. यामुळे मूळ 'ज्ञानेश्वरी'चा प्रवास पूर्णाकडून पूर्णाकडे होत असला तरी तिचे आकलन-आस्वादन जुन्या अपूर्णतेकडून नव्या अपूर्णतेकडे नेणारे ठरते. यासाठी याबाबतचा समीक्षाव्यवहार 'नित्यनूतन' स्वरूपाचा राहणे, अगत्याचे आहे. यासाठी या समीक्षाव्यवहारात जुन्याच्या जोडीने उदित होणाऱ्या नवनव्या तत्त्वप्रणाली,

---

*१. मराठी नवसमीक्षेच्या संदर्भात दिलीप चित्रे यांनी काढलेले उद्‌गार या दृष्टीने लक्षणीय आहेत :

''भग्न आणि खंडित जीवनदृष्टी वाङ्मयीन समीक्षेत नव्याने रूढ झालेली प्रणाली आहे. मर्ढेकरांच्या 'वाङ्मयीन महात्मते'त मराठी संतांच्या काव्याचा विचार नाही; त्यांच्या 'सौंदर्य आणि साहित्य' मध्ये लोकसंस्कृतीच्या आविष्काराला स्थान नाही. गणिताच्या, भूमितीच्या आणि सृष्टिविज्ञानाच्या आकुंचित वस्तुनिष्ठेला आणि समग्रतावादी विचाराच्या नेमकी विरोधी भूमिका घेणाऱ्या वृत्तीला, हे समीक्षाशास्त्र शरण गेलेले आहे. ते मुळात मानवतावादी सुद्धा नाही. ऐंद्रिय आणि भावनात्मक उत्कटतेला महत्त्व देताना त्यात अस्तित्वानुभव आणि अस्तित्वभावालाच एकेरी रूप दिलेले आहे.'' ('पुन्हा तुकाराम') १९९०) प्रस्तावना पृ. १९-२०

समीक्षाव्यूह (तौलनिक, शैलीविज्ञानात्मक, समाजशास्त्रीय, मानसशास्त्रीय, आदिबंधात्मक इ.) ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासकाने सातत्याने आणि तारतम्याने लक्षात घेण्याची गरज आहे.

परिशिष्टे

*१. ''ही ज्ञानदेवांची कृती ज्ञानेश्वरीही आहे, वागीश्वरीही आहे. इतकेच नव्हे तर ती धर्मक्षेत्रही आहे व काव्यगंगाही आहे. यातील प्रत्येक अक्षर ज्ञानाने भरलेले असून दर शब्दागणिक कवित्व आणि उपमा यांची गर्दी करून दिली आहे. या ज्ञानदेवांच्या सृष्टीत जे एकदा निर्माण झाले, त्याला जीर्णताही नाही व नाशही नाही. याच्या कल्पनावृक्षांच्या बागेतील फुले कधी कोमेजत नाहीत, की कधी त्यांचा परिमळ कमी होत नाही. अशा याच्या वाग्वल्लरीच्या शब्दवाटिका आहेत; अशी ही वाग्वैजयंती माळा ज्ञानेश्वरांनी महाराष्ट्राच्या गळ्यात घातली आहे. ज्या जाधवांच्या राज्यछत्राखाली हा ग्रंथ रचिला गेला, हे राज्यछत्र लयास गेले. परंतु या ग्रंथाचे छत्र महाराष्ट्रावर अखंड आहे'' : वि. ल. भावे ('महाराष्ट्र सारस्वत', (आवृत्ती सहावी) पृ. १०८)

*२ 'महाराष्ट्रात मराठ्यांची राज्ये झाली आणि गेली. पुन्हा होतील आणि जातील, पण लक्षावधी लोकांच्या हृदयात आत्मसुखाची शीतल छाया पाडणारा ज्ञानेश्वरीसारखा दैदीप्यमान हिरा हे महाराष्ट्राचे आणि मराठी भाषेचे चिरकालीनचे परम ऐश्वर्य आहे. त्यात अंतरंगाचा पूर्ण प्रसाद आहे, व वाक्याचातुर्याची सीमा आहे. जी जी ओवी समोर येते, ती ती द्राक्षापाक !... प्रेम, प्रसाद, प्रतिभा या तिघांचा रम्य संयोग ज्ञानेश्वरांच्या वाणीत झाला आहे... धर्म, तत्त्वज्ञान, कवित्व, साहित्य, साऱ्यांची एक मूस !... विश्वाच्या वाङ्मयात ज्ञानेश्वरीसारखा सर्वांगसुंदर ग्रंथ नाही.''- ल.रा. पांगारकर (मराठी वाङ्मयाचा इतिहास-पृ. ५५२)

* * *

ज्ञानेश्वरांचे 'पुरोगामित्व'

श्रेष्ठ ग्रंथकारांचा सन्मान त्यांना विविध प्रकारच्या गौरवात्मक पदव्या देऊन करण्याची रीत आहे. परंतु ज्ञानेश्वरांखेरीज जगातील अन्य कुणा ग्रंथकाराला समाजाच्या सर्व स्तरांतील मंडळींकडून 'माऊली' असे प्रेमार्द्रतेने संबोधून घेण्याचे भाग्य लाभले असेल, असे वाटत नाही. 'माऊली' या संबोधनात जगातील सारा निरपेक्ष स्नेहभाव, वात्सल्य आणि जीवनपुष्टीतून येणारी तृप्तता, एकवट झालेली असते. या साऱ्या पार्श्वभूमीवर ज्ञानदेव वृत्तीने व विचाराने 'पुरोगामी' होते किंवा नाही ? असा प्रश्न उपस्थित होणेच, सकृत्दर्शनी तरी चमत्कारिक वाटते. पण या प्रकारचे प्रश्न, याही कालापूर्वी संतसाहित्याच्या अनुरोधाने उपस्थित केले गेले आहेत. त्यावर उलटसुलट बरीच चर्चाही झाली आहे. अलीकडील काही वर्षांत ती बरीच मंदावली होती.

पण स्वातंत्र्योत्तर काळात विकास पावलेल्या पददलित वा दलित चळवळींच्या निमित्ताने पुन्हा या जुन्या आक्षेपांना-विशेषतः सामाजिक संदर्भातील आक्षेपांना नव्याने उजाळा मिळत आहे. या चळवळींचा मुख्य रोख चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेविरुद्ध आहे, आणि संतसाहित्यात या व्यवस्थेवर दलितांना अपेक्षित असलेला घणाघाती हल्ला नाही. संतमंडळी एकप्रकारे ही व्यवस्था गृहीत धरूनच चालली आहेत. 'हे विश्वचि माझे घर' असे मानणाऱ्या, 'मुंगीचेही मनोगत ओळखावे', असे सांगणाऱ्या आणि 'कारुण्यामध्ये पावले लपवून चालावे', असे म्हणणाऱ्या ज्ञानेश्वराला तत्कालीन समाजव्यवस्थेने दलितांवर लादलेली दाहक दुःखे कशी दिसली नाहीत ? ब्राह्मणांना ते 'वर्णामाजिं छत्रचामर' असे का संबोधतात ? 'शूद्राघरचीं पक्वांन्ने' वर्ज्य करावीत, असा आदेश त्यांना का द्यावासा वाटतो ? अशी पृच्छा केली जाते. यामुळे या संदर्भातील पुरोगामित्वाच्या-प्रतिगामित्वाच्या वादाला पुन्हा तोंड फुटू लागले आहे. या अनुरोधाने पुनर्विचार करण्याची गरज जाणवू लागली आहे.

या पुनर्विचाराला प्रवृत्त होताना, प्रारंभीच 'पुरोगामी' आणि 'प्रतिगामी' या प्रतिद्वंद्वी संज्ञांचे अन्वयार्थ, आपण आपल्यापुरते स्पष्ट करून घेण्याची गरज आहे. या संज्ञा अलिकडे मुख्यतः सामाजिक प्रगती-परागतीच्या अनुरोधाने उपयोजिल्या जात असल्याचे आढळते. समाजजीवनाच्या विकासाला, प्रगतीला, जे जे प्रेरक, पोषक वा पूरक ठरेल, ते ते सर्व 'पुरोगामी', आणि तद्विरोधी जे जे असेल, ते सर्व 'प्रतिगामी', असे स्थूलपणे म्हणता येईल.

हे मान्य करून या गृहीतांच्या तपशिलात शिरताना या बाबतीतील आणखी काही मुद्यांची दखल घेतली पाहिजे.

१) पुरोगामी-प्रतिगामी या संज्ञा नेहमीच कालसापेक्ष असतात.

२) आजचे 'पुरोगामी' हे उद्याचे 'प्रतिगामी' नव्हे, पण तेवढ्या प्रमाणात ते 'पुरोगामी' ठरेलच अशी ग्वाही देता येत नाही, आणि

३) आज जे प्रतिगामी वाटते, ते कालचे 'पुरोगामी' असण्याचा संभव असतो. उदाहरणार्थ, स्त्रीच्या बालविवाहाच्या रूढीच्या पार्श्वभूमीवर तिच्या प्रौढविवाहाचा पुरस्कार 'पुरोगामी' ठरला; पण आजच्या सर्वंकष स्वरूपाच्या स्त्रीमुक्ति-आंदोलनाच्या पार्श्वभूमीवर या उपक्रमाला वेगळेपणे आता तेवढे महत्त्व राहणार नाही. प्राचीन काळी आणि मध्ययुगातही ऐपतदार माणसाने पदरी गुलाम बाळगणे, हे नीतिसंमत होते. आजच्या मूल्यविचाराच्या संदर्भात 'नराने नराला हीन' लेखण्याचा हा विचार, विकृतीतच जमा होणारा. काही वर्षांपूर्वी अस्पृश्यता निवारणातील एक महत्त्वाचे पुरोगामी पाऊल, या नात्याने सहभोजनाच्या उपक्रमाचा बराच उदोउदो झाला. आज केवळपणे या उपक्रमाला काहीही महत्त्व राहिलेले नाही.

—हे सर्व विचारात घेतल्यास 'पुरोगामी-प्रतिगामी' या संज्ञांचे अन्वयार्थ किती लवचिक व कालसापेक्ष असतात, हे स्पष्ट व्हावे; आणि या अनुरोधाने विचार करू गेल्यास, संतांनी आपल्या काळातील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेचे निर्मूलन केले नाही, हे खरे असले तरी या व्यवस्थेचे आध्यात्मिक क्षेत्रांतील महत्त्व नगण्य पातळीवर आणले; हे त्यांचे कार्य, या व्यवस्थेची दीर्घपरंपरा व तिची जनजीवनावरील पोलादी पकड लक्षात घेता, पुरोगामित्वाच्या दिशेने टाकलेले फार मोठे पाऊल ठरते.

पुरोगामी-प्रतिगामी इत्यादींच्या बाबतीत आणखी एक मुद्दा लक्षात घेण्यासारखा आहे, तो म्हणजे कितीही श्रेष्ठ वा प्रतिभावंत व्यक्ती घेतली आणि अशी व्यक्ती प्रचलित परिस्थितीत काही स्थित्यंतरे घडवून आणू शकते, हे मान्य केले तरी ती व्यक्ती समाजपरिवर्तनाच्या क्षेत्रात केवळ स्वबळावर निरंकुशपणे समाजाचा संपूर्ण कायापालट घडवून आणू शकत नाही; यासाठी काही एका प्रमाणात तरी देश-काल-परिस्थितीची पूर्वतयारी झालेली असणे, अगत्याचे ठरते. परिवर्तनाची ती एक अपरिहार्य अटच असते. त्या त्या काळाच्या चौकटीचे संपूर्ण उल्लंघन एकाकीपणे किंवा मूठभर लोकांच्या साहाय्याने चुटकीसरशी घडवून आणणे, शक्य नसते. तसे करू गेल्यास, त्याचा समाजजीवनावर विपरीत परिणाम घडण्याची शक्यता असते. स्वबळावर एखादी जुलमी राजवट उलटून टाकणे, जेवढे सोपे असते, तेवढे समाजातील जुलमी रूढी, परंपरा नष्ट करणे सोपे नसते. कारण तो तो समाज, या रूढी-परंपरांचाच एक सावयवी भाग असतो. युगप्रवर्तकाचे प्रातिभ स्फुरण, आणि समाजजीवनात हे स्फुरण गतिशीलपणे उचलून धरण्याची सामूहिक जाणीव निर्माण होण्याची क्षमता, अस्तित्वात आल्याखेरीज युगप्रवर्तन घडून येत नाही, असा समाजपरिवर्तनाचा आजवरचा इतिहास सांगतो. एखादा नवविचार प्रतिकूल परिस्थितीतही कागदावर मांडणे शक्य झाले तरी जोंपर्यंत तो

समाजजीवनात विधायक अंगाने कार्यकर होऊ शकत नाही, तोपर्यंत त्याला व्यावहारिक रूप प्राप्त होत नाही. विमानोड्डाणाची कल्पना पुराणकालापासून कितीही परिचयाची झालेली असली तरी ती दैनंदिन दळणवळणाचा भाग बनण्यास विज्ञानक्षेत्राच्या पुलाखालून दीर्घकाल कितीतरी पाणी वाहून जावे लागले.

तात्पर्य, एखाद्या कालातील जीवनव्यवस्थेवर वा मूल्यसरणीवर प्रतिगामित्वाचा आरोप करताना, त्या त्या देशाचा, कालाचा, परिस्थितीचा, तदनुषंगिक, प्रचलित व संभाव्य संकल्पनाव्यूहाचा, त्या काळातील ज्ञानविज्ञानक्षेत्रातील स्थिति-गतीचा, परिवर्तनाच्या शक्याशक्यक्षमतेचा, तदनुषंगिक दिशा-कोणांचा सर्वांगीण आणि सांगोपांग विचार केल्याखेरीज, विशिष्ट काळातील व्यक्तीवर वा त्याने स्वकालात प्रवर्तित केलेल्या जीवनमूल्यांवर सरसकटपणे 'प्रतिगामित्वा'चा शिक्का मारणे, आततायीपणाचे ठरते.

याउलट, प्राप्तपरिस्थितीत व्यक्तीच्या व समाजाच्या उन्नयनासाठी सापेक्ष गतिशीलपणे व विधायक अंगांनी प्रवर्तित केलेल्या प्रयत्नांना यश आले, आणि त्याचा समाजमनावर हितकर संस्कार उमटला, असे जर आढळले, तर या प्रक्रियेचे वर्णन 'पुरोगामी' या संज्ञेनेच करावे लागेल. किंबहूना अंगभूतपणेच हे उपक्रम मग पुरोगामी ठरतात. समाजजीवनातील तदनुषंगिक गतिशीलताच त्यांच्या पुरोगामित्वाची ग्वाही देते. त्यासाठी उपऱ्या प्रशस्तिपत्रांची गरज नसते.

वरील विवेचनाचा मथितार्थ लक्षात घेतल्यास, ज्ञानेश्वरांच्या पुरोगामित्वाचा वा प्रतिगामित्वाचा निर्णय लावण्याच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वर ज्या मध्ययुगीन महाराष्ट्राच्या पर्यावरणात जन्माला आले, वाढले, ज्या वातावरणात राहून त्यांनी भागवतधर्माचे प्रसरण केले; त्या पर्यावरणाची, त्यातील राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक स्थिति-गतीची पार्श्वभूमी विचारात घेणे; अत्यावश्यक आहे.

ज्ञानेश्वरकालीन संस्कृती कृषिप्रधान व आधुनिक औद्योगिक संस्कृतीचा जन्म होण्यापूर्वीच्या काळातील आहे. पारंपरिक धर्मकल्पनांना, कर्मकांडाला तीत कमालीचे प्राधान्य होते. *१ श्रुतिस्मृतिपुराणोक्ततेतून रेषामात्रही न ढळणे, हे या संस्कृतीचे ब्रीद होते. जातिव्यवस्थेची बंधने बलवान, दृढ आणि निसर्गसिद्धच मानली जात होती. ('वर्णाश्रमवर्से। जें करणें आलें असें। गोरे या अंगीं जैसें। गोरेपण।।' (ज्ञानेश्वरी १८/८८३). स्वतः ज्ञानेश्वरांना आणि त्यांच्या सर्वच कुटुंबियांना या कठोर ठरलेल्या धर्मव्यवस्थेचा जाच जन्मापासूनच सहन करावा लागलेला होता.

@१ 'ज्ञानेश्वर ज्या यादवकाळात जन्मले त्या काळातच यादवांच्या करणाधिप हेमाद्रीपंडित याने लिहिलेला 'चतुर्वर्गचिंतामणी' हा ग्रंथ, या संदर्भात विशेष लक्षणीय आहे.
@२ शूद्रसमाजाची स्थिती तर फारच वाईट होती 'यादवकालीन महाराष्ट्र' डॉ. मु. ग. पानसे पृ. ११२ पृ. ११ ते ९६

जीवनाची पारंपरिक चाकोरी सोडून वर्तन करणे, तेव्हां 'पाप' ठरत होते. वामाचार, मंत्रतंत्र, जादूटोणा, तीर्थाटने यांचे स्तोम माजले होते. तत्कालीन राज्यव्यवस्थेची, धर्मव्यवस्थेची ही एकंदर जडणघडण लक्षात घेता, मध्ययुगातील जनतेने आजच्या सारखी समतेची लोकशाहीप्रवण भूमिका धारण करणे, ही कल्पना त्या समाजाला स्वप्नातही न सुचणारी. रुचणे तर दूरच राहिले. तत्कालीन चातुर्वर्ण्यव्यवस्था त्या काळातील अर्थव्यवस्थेशीही व जीवनाच्या एकंदर धारणेशी सेंद्रियपणे निगडित असल्यामुळे, पर्यायी अर्थव्यवस्था नजरेसमोर नसताना ती मोडण्याचा प्रयत्न, हा निःसंशयपणे आततायीपणाचा ठरणारा होता. हे ज्ञानेश्वरकालातीलच महानुभाव पंथाच्या वा इतर पंथांच्या एतद्विषयक प्रयत्नांनी व त्यातील अपयशाने निदर्शनास आणून दिले होते.

या साऱ्या जटिल वास्तवातून मार्ग काढताना, 'लोकसंस्थे'ला हानी पोचू न देता, 'लोकाधारे वर्तन' करीत करीतच 'लोक मोहरे' लावण्याची, प्राप्तपरिस्थितीत त्यांना आत्मविकासाची स्वयंप्रेरित आणि स्वयंपोषित सहजसाध्य दिशा दाखविण्याची निकड होती; आणि हे करीत असताना पारंपरिक धर्मकल्पनांच्या कवचाला धक्का न लावण्याची काळजी घेणेही आवश्यक होते. ज्ञानेश्वरांनी या अतिशय कठीण समस्येची सोडवणूक सहजपणे, हळुवारपणे आणि अतिशय यशस्वीपणे पार पाडली. बहुजनसमाजाला आध्यात्मिक क्षेत्रात क्रियाशील व सर्जनयुक्त बनविले. एका 'आध्यात्मिक लोकशाही'ची स्थापना केली.

जातिधर्माचे यथोचित पालन करीत करीत आणि गृहस्थाश्रमाचा वा संसाराचा त्याग न करता, जातिधर्माप्रमाणे वाट्याला आलेली नित्य-नैमित्तिक कर्मे ईश्वरार्पण केल्याने हे कसे साधता येते, याचे दिग्दर्शन ज्ञानेश्वरांनी परंपरापूत अशा 'गीते'चा आधार घेऊनच केले आहे.*१ पण या बरोबरच स्वकालोचित अशी त्याला त्यांनी डूबही दिली आहे. भक्तितत्त्वाला सर्वाधिक महत्त्व दिले आहे. 'येथ भक्ती गा एक सरे। जाती अप्रमाण। असे झडझडून सांगितले आहे.

ईश्वरविषयक शुद्ध आणि उत्कट प्रेम हा या भक्तितत्त्वाचा केंद्रबिंदू आहे. प्रेमाने ईश्वराचे नाव स्मरणे, उच्चारणे किंवा श्रवण करणे, या क्रियांना या भक्तितत्त्वात अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. या क्रिया कोणालाही सहजसाध्य आहेत.

---

*१ तुम्हा वर्णविशेषवसे। आम्ही यज्ञ स्वधर्मु विहिला असे।
याते उपासा मग आपैसे। काम पुरती।। तुम्ही व्रतनियम न करावे। शरीराते न पीडावे। दुरी केही न वचावे। तीर्थसि गा।। योगादिकें साधनें। साकांक्ष आराधनें। मंत्रतंत्रविधानें। झणी करा।। देवतांतरा भजावे। हें सर्व काही न करावें। तुम्ही स्वधर्मयज्ञीं भजावें।। अनायासि अहेतुके चित्तें। अनुष्ठा पां ययातें। पतिव्रता पतीते। जिया परी।।

(ज्ञानेश्वरी अ. ३/ ८८-९२)

या भक्तीच्या बळावर पूर्वाश्रमीचा पापीच काय, पण पशूही उद्धरून जातो; असे ज्ञानेश्वरांनी पुराणांतरीचे दाखले देऊन पटवून दिले आहे. (ज्ञाने. अ.९।४३८)

कोणताही धर्मपंथ घेतला तरी त्याला समान दैवत, समान तत्त्वप्रणाली, समान घोषमंत्र, समान विधितंत्र, समान धर्मग्रंथ यांची गरज असते. त्याला गायनवादनादी सारख्या कलांची जोड मिळाल्यास, त्या पंथाच्या भाववाहनक्षमतेत भरच पडते. वारकरी संप्रदायात या सर्वांची परिपूर्तता झालेली आढळते. हा भक्तिपंथ तसा सनातनच आहे. ज्ञानेश्वरांनी त्याला स्वकालोचित असा आकार दिला. तो फार प्रभावी ठरला. अनेक सामान्य व्यक्तींच्या आर्त विमोचनाचे महाद्वार यामुळे खुले झाले. या बाबतीत 'नामयाची दासी' असलेल्या जनाबाईचा किंवा चोखोबा सारख्यांचा दाखला दिला तरी तो पुरेसा ठरावा. जीवनव्यवहारात अडकून पडलेल्या व्यक्तींना स्वतःची जीवनरहाटी सर्जनशीलपणे कृतार्थ करण्याचा मार्ग यामुळे स्पष्ट झाला. एवढेच नव्हे तर तो ज्ञानयुक्त व्हावा, यासाठी संस्कृत भाषेच्या कडीकुलपात दीर्घकाळ बंदिस्त असलेले अध्यात्मज्ञान ज्ञानेश्वरांनी आपल्या मराठी ग्रंथलेखनद्वारे त्यातील घटपटाचा खटाटोप टाळून त्याला लोकप्रतीतीचा भाग बनविले. ज्ञानाच्या डोळस प्रकाशात आपली ऐहिक व पारलौकिक उन्नती कोणाचाही द्वेष, निंदा, मत्सर न करता कशी पार पाडता येते, हे महाराष्ट्रीय जनतेच्या प्रत्ययास आणून दिले. यापरते आणखी कोणते कार्य 'पुरोगामी' असू शकेल ?

ज्ञानेश्वरांनी हे जे कार्य केले, त्याचा प्रारंभ महाराष्ट्रातही एकप्रकारे ज्ञानेश्वरपूर्व कालातच झाल्याचे आढळते. ज्ञानेश्वरांच्या कितीतरी आधी पंढरपूर हे तीर्थक्षेत्र म्हणून गाजले होते. भक्तिसंप्रदायाचा प्रसारही झाला होता. कर्मठ वैदिकधर्माची चौकट मोडून जनसामान्यांच्या आध्यात्मिक विमोचनाचा मार्ग, देशी भाषांच्या माध्यमातून प्रस्तुत करण्याचे कार्य, निरनिराळ्या धर्मपंथांनी पूर्वीपासूनच चालविले होते. ज्ञानदेवांचे सहकारी बनलेले नामदेव, अशाच एका पंथातून पुढे आलेले होते. नाथपंथ हा या प्रकारचाच भारतभर पसरलेला एक महत्त्वाचा धर्मपंथ होता. ज्ञानेश्वर आणि त्यांच्या भावंडांनी नाथपंथाचे अनुयायित्व पत्करले होते. त्यांचे सर्व विचार नाथपंथांच्या 'दंशा'तून प्रकट झालेले आहेत, असे ज्ञानेश्वरांनी नम्रपणे आपल्या ग्रंथात नमूदही केले आहे. परंपरेनेच आपल्याला या 'शांभवी वैभवा'ची 'समाधिधना'ची गुरुकृपेने प्राप्ती झाली असेही त्यांनी कृतज्ञतापूर्वक वारंवार स्पष्ट केले आहे.

याबाबतीत आणखीही एक गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे, ती म्हणजे ज्ञानेश्वरांनी परंपरेने स्वीकारलेला हा नाथपंथ, दीर्घकालापासून चालत असलेला व भारतभर पसरलेला असला किंवा वारकरीसंप्रदायाला प्रेरक-पूरक ठरणारे काही घटक ज्ञानेश्वरपूर्वकालात अस्तित्वात आले असले, तरी 'ज्ञानेश्वरी'सारखी प्रातिभ स्फुरणांनी ओतप्रोत ओसंडणारी, अध्यात्म आणि काव्य यांची अपूर्व युती साधणारी

अशी 'साहित्यसोनियाची खाणी', अन्य कोण्या पंथियांनी उघडल्याचे निदर्शनास येत नाही. ज्ञानेश्वरांची ही ग्रंथनिर्मिती एकप्रकारे त्यांच्या सामाजिक क्रांतीचा पाया आणि कळसही आहे. इतर कोणत्याही प्रकारची समाजपरिवर्तनाची संघटित बाह्य साधने हाताशी नसताना, केवळ ग्रंथनिर्मितीच्या बळावर समाजजीवनात इष्ट दिशेने सहज आणि त्वरित परिवर्तन घडवून आणणे, त्याची प्रचीती स्वतःच्या अल्प आयुष्यात कृतार्थपणे अनुभवणे, हे भाग्य अन्य कुणा ग्रंथकाराच्या वाट्याला आलेले दिसून येत नाही.

ज्ञानेश्वरजीवन, ही अथपासून इतिपर्यंत संतृप्त आध्यात्मिक वैभवाने नटलेली एक दिव्यकथाच आहे. ही मधील अध्यात्मसंपन्नता, हा ज्ञानेश्वरांना लब्ध झालेला एक समृद्ध कौटुंबिक वारसा आहे, असे म्हणता येईल. साऱ्याच ज्ञानेश्वरभावंडांना त्याची प्राप्ती झालेली होती.

ज्ञानेश्वरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे वेगळेपण व्यक्त करण्याच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वरजीवनातील दोन घटना विशेष महत्त्वाच्या आहेत : (१) पैठणच्या ब्रह्मवृंदाने वाळीत टाकल्यानंतरही लोकांपासून दूर न राहता, लोकाधारे वर्तत राहण्याबद्दलचे श्रीनिवृत्तिनाथांशी झालेले ज्ञानदेवांचे बोलणे, आणि (२) चांगदेवांच्या भेटीच्या प्रसंगी, अगदी स्वाभाविक स्वरूपात प्रकट झालेली त्यांची ग्रंथस्वरूपी प्रतिक्रिया. या दोन प्रतिक्रियांतून ज्ञानेश्वरांच्या उपजत लोकाभिमुख वृत्तीचा आणि त्यांच्या अभिजात लेखनप्रकृतीचा साक्षात्कार घडतो. त्यांची अंगभूत अध्यात्मनिष्ठा, विश्वकल्याणाबद्दलची आंतरिक ओढ, आणि त्यासाठी प्रवृत्त झालेली त्यांची परिमाणबहुल साहित्यसृष्टी; यांचा त्रिवेणीसंगम म्हणजे ज्ञानेश्वर, आणि त्यांची ज्ञानेश्वरीनिर्मिती. जीवनाबद्दल आस्था निर्माण करणे व जीवन स्वानंदमयतेने कसे आस्वादावे, याची गुरुकिल्ली सहजपणे उपलब्ध करून देणे, ही पुरोगामित्वाच्या संकल्पनेच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्वाची अशी विधायक बाब असते. या दृष्टीने 'ज्ञानेश्वरी'चा विचार करता, तीत अध्यात्मक्षेत्रातील आनंद आणि नित्याच्या जीवनव्यवहारातील साध्यासुध्या गोष्टींत सहजपणे असलेला आनंद, यांची जी हृदयंगम सांगड घातलेली आहे, ती अपूर्व आहे. यामुळे लौकिक आणि अलौकिक, प्रपंच आणि परमार्थ हे अलग अलग न पडता, परस्परपूरक व प्रेरक ठरले आहेत.*१

---

*१ तुम्हा वर्णविशेषवसे। आम्ही यज्ञ स्वधर्मु विहिला असे।
याते उपासा मग आपैसे। काम पुरती।। तुम्ही व्रतनियम न करावे। शरीराते न पीडावे। दुरी केही न वचावे। तीर्थसि गा।। योगादिकें साधनें। साकांक्ष आराधनें। मंत्रतंत्रविधानें। झणी करा।। देवतांतरा भजावे। हें सर्व काही न करावें। तुम्ही स्वधर्मयज्ञीं भजावें।। अनायासि अहेतुके चित्तें। अनुष्ठा पां ययातें। पतिव्रता पतीते। जिया परी।।

(ज्ञानेश्वरी अ. ३/ ८८-९२)

सामान्यतः भारतीय अध्यात्म म्हटले की, कुणालाही त्यातील 'मायावादा'ची 'जगन्मिथ्या'कल्पनेची चटकन आठवण येते. यामुळे भारतीय तत्त्वविचार हा मुमुक्षूला जीवनापासून विन्मुख करणारा विचार, अशी समजूतही दृढ झाली आहे. (या समजुतीचा वरवरचा आधार घेऊनच संतसाहित्याचे आक्षेपक पुढे सरसावतात.) वस्तुतः प्राचीन भारतीय औपनिषदिक तत्त्वज्ञान आध्यात्मिक पातळीवरून जीवनानंदाचा पुरस्कारच करणारे आहे. पण अनेक कारणांनी मध्ययुगात या तत्त्वज्ञानावर वेदाभ्यासजडतेची व निवृत्तिप्रधानतेची दाट पुटे चढली. 'भगवद्गीते'सारख्या 'स्वधर्म'पालनावर भर देणाऱ्या ग्रंथाचाही केवळपणे संन्यासपर अर्थ लावण्याची प्रथा रूढ झाली. ज्ञानेश्वरांनी प्रस्थानत्रयींत समाविष्ट असलेला हा गीताग्रंथच आपल्या विवेचनासाठी घेतला, पण त्याचा अन्वयार्थ लावला तो आपल्या ''जग हे असिकी वस्तुप्रभा'' या 'चिद्विलास'वादी धारणेतून. या चिद्विलासवादी धारणेत 'ब्रह्मसत्य, जग मिथ्या' या धारणेला स्थान नसून जग हे विश्वात्म्याची एक क्रीडाभूमी, लीलालाघव आहे; अशी रसपूर्ण धारणा आहे. या क्रीडेत सहजपणे प्रविष्ट होणे, जमेल त्या पद्धतीने सहभागी होऊन हे कौतुक अनुभवणे; या घटनेला अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. यामुळे ज्ञानेश्वर अध्यात्मनिरूपण करीत असतानाच अगदी सहजपणे व्यापक, उदार, जीवनविषयक धारणाही वाचकांच्या मनात संक्रांत करतात, या धारणा नेहमी 'पुरोगामी'च असतात. ज्ञानेश्वरीबद्दलचे आचार्य विनोबा भावे यांचे उद्‌गार या दृष्टीने लक्षणीय आहेत. ''ज्ञानेश्वरी हा एक सांगोपांग धर्मग्रंथ आहे. धर्माच्या नावावर कोणत्याही वेडगळ समजुतीला किंवा संकुचित भावनेला ज्ञानदेवांनी थारा दिला नाही. गुणविकासावर भर देऊन आणि निष्काम आणि निरपेक्ष नीती विवरून ज्ञानदेवांनी संतोष मानला आहे. जीवनाला जखडून टाकणारी भाराभर बंधने आणि तपशीलवार संस्कारांचे जाळे यापासून ज्ञानदेवांचा धर्म सर्वथा मुक्त आहे. सामान्य जनांसाठी निर्दोष भक्तिमार्गाचा आदर्श मांडलेला आहे. भक्तीत निष्क्रियता येऊ दिलेली नाही. अनवरत कर्मयोग उपदेशिला आहे. गुणोत्कर्षाची दिशा दाखवली आहे. समाजाविषयी अत्यंत उदार दर्शन मांडलेले आहे. सांप्रदायिक अभिमानाला जागा ठेवलेली नाही. सुधारणेचा मार्ग अडवून धरलेला नाही. याहून अधिक निर्दोष धर्मरचना कोणताही देहधारी काय साधू शकेल ?'' ('ज्ञानदेवांची भजने' पृ. ११५)

विनोबाजी म्हणतात म्हणून नव्हे, पण वास्तवात 'ज्ञानेश्वरी' हा वारकरी पंथाचा धर्मग्रंथ केव्हाच बनला असल्याचे दिसते. त्याचे नित्य भजन, पूजन, पठण, श्रवण करणारा महाराष्ट्रात फार मोठा वर्ग आहे. किंबहुना महाराष्ट्रीयांच्या महाराष्ट्रीयत्वाची ती एक महत्त्वाची निशाणीच आहे.

एखादा ग्रंथ जेव्हा धर्मग्रंथाच्या पदवीला पोचतो (गीता, बायबल, कुराण इ.) तेव्हा त्याला 'पुरोगामी-प्रतिगामी' अशी उपरी विशेषणे लावावयाचीच नसतात. ती

त्यांना लागूही पडत नाहीत. कारण अशा ग्रंथांत काही कालसापेक्ष भाग अपरिहार्यपणे अवतरत असला तरी त्यांत तुलनेने हृदयशुद्धी घडविणारी चिरंतन स्वरूपाची जीवनमूल्ये कितीतरी अधिक प्रमाणात ग्रथित झालेली असतात. ती कोणत्याही काळातील आणि कोणत्याही परिस्थितीतील आर्त, जिज्ञासू मानवावर दैवी संपत्तीची उधळण करीत राहतात. यामुळे ती नेहमीच 'पुरोगामी' ठरतात. स्वार्थनिरपेक्ष वृत्तीने, जीवनमंगलासाठी प्रवृत्त होणे, ही कोणत्याही काळातील आणि परिस्थितीतील पुरोगामी वृत्तीची प्राथमिक आणि मूलभूत अट असते. तिची परिपूर्ती करण्यास हे ग्रंथ नेहमीच सज्ज असतात. अडचण असते ती समाजकल्याणाच्या आर्त ओढीच्या अभावाची. यामुळे हे ग्रंथ सांप्रदायिक बनतात. त्यातील नित्यनूतनत्व दुर्लक्षित राहते. यादृष्टीने 'ज्ञानेश्वरी'चा विचार केल्यास ज्ञानेश्वरीबद्दलचा पुरोगामी-प्रतिगामी या सारखा वाद संपुष्टात येईल, असा विश्वास वाटतो. या ग्रंथाच्या वाचनाने समाजात प्रतिगामी वृत्तीची वाढ झाली, असा दाखलाही नाही. मूळ ग्रंथ कितीही श्रेष्ठ असला तरी त्याच्याभोवती त्या त्या काळाचे एक आवरण असते. ते दूर करूनच त्या ग्रंथाच्या गाभ्याकडे वळावे लागते. ज्ञानेश्वरीतील 'शूद्राघरची पक्वान्ने वाळावी' सारखे विधान ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वदृष्टीचे निदर्शक नसून तत्कालीन जीवनव्यवहाराचे केवळ द्योतन करते, हे लक्षात घेतले पाहिजे. हा ज्ञानेश्वरकाळातील पार्थिवतेचा अंश आहे, तो उल्लंघून ज्ञानेश्वरीकडे पाहिल्यास कोणत्याही मनाचे फार मोठ्या प्रमाणात उदात्तीकरण करण्याची क्षमता, या ग्रंथात असल्याचा साक्षात्कार घडेल.

ज्ञानेश्वर किंवा ज्ञानेश्वरासारख्या ग्रंथकाराच्या ग्रंथाच्या 'पुरोगामित्वा'चा विचार थोड्या वेगळ्या अंगानेही करता येण्यासारखा आहे. या प्रकारची ग्रंथनिर्मिती ज्या प्रणालींना किंवा पंथांना जन्म देते; त्याहून नेहमीच ती दशांगुळे उंच राहात असते. ज्ञानेश्वरांच्या उदाहरणानेच हे दाखवून देता येईल. या दृष्टीने ज्ञानेश्वर आणि त्यांनी ज्याचा 'पाया' घातला, असे म्हणण्यात येते. तो वारकरीसंप्रदाय यांचा एकत्र विचार करून पाहण्यासारखा आहे.

ज्ञानेश्वरादी संतांचे कर्तृत्व मोजण्याचा एक मानदंड म्हणून वारकरी संप्रदायाकडे साहजिकच लक्ष वेधते जाते, गेली सातशे वर्षे अखंडपणे चाललेला हा संप्रदाय संख्यादृष्ट्या आणि परंपरादृष्ट्या आजही फार बलवान वाटतो. साऱ्या भारतातच तो अनेक दृष्टींनी अपूर्व ठरलेला आहे. या पंथाने महाराष्ट्रापुरती तरी आध्यात्मिक लोकशाही स्थापन केली, असे ठासून सांगण्यात येते. येथे कोणी कोणाच्या अधिकाराच्या दडपणाखाली नसतो, जो तो सहजपणेच एकमेकांशी बरोबरीच्या नात्याने वागतो; पण बेशिस्त मात्र होत नाही. परंपरेनेच या वारकरी मेळाव्याला आपोआप अशी एक शिस्त प्राप्त झाली आहे. कोणीही न सांगता, न बोलावता, ठरलेल्या दिवशी, ठरलेल्या ठिकाणी, अनेक ठिकाणांहून माणसे गोळा होत

असतात; भजन-पूजन करतात; येथे विठ्ठलाबद्दल विशेष प्रेम असले तरी इतर देवतांचा धिक्कार नाही; किंवा अमुक गोष्ट अमुक पद्धतीनेच केली पाहिजे, असा आग्रहही नाही; सारे मुक्त, मोकळे आणि तरीही सामूहिक पद्धतीने येथे साजरे होते. यात कोणीही, केव्हाही आणि कशाही पद्धतीने सहभागी व्हावे. भक्तिसुखाचा आनंद मुक्तपणे लुटावा. या आनंदाच्या आड सोवळे-ओवळे गरीब-श्रीमंत, सुशिक्षित-अशिक्षित, स्पृश्य-अस्पृश्य यांसारखे व्यावहारिक भेदभाव मुळीच येत नाहीत. येथे सगळीकडे साऱ्यांना मुक्तद्वार आहे; यामुळेच हा पंथ राजकीय, सामाजिक, आर्थिक स्वरूपाच्या अनेक उलथापालथी होऊनही पूर्वीच्याच जोमाने टिकून आहे. अशी भल्याभल्यांनी या संप्रदायाची भलावण केलेली आढळते.

वारकरीसंप्रदाय गेली सातशे वर्षे टिकून आहे. त्याची पाळेमुळे बाह्यतः तरी बहुजनसमाजापर्यंत भिडली आहेत, एखादे विठ्ठलमंदिर, एखादा भजनाचा फड, एकही वारकरी नसलेले खेडे, उभ्या महाराष्ट्रात शोधूनही सापडणे कठीण. या संप्रदायात बाह्य अवडंबर नाही. सर्वांना सहजपणे आणि सोपेपणे अमलात आणता येतील, असेच या संप्रदायाचे नियम आहेत, हेही खरे आहे; प्रश्न आहे तो येथील ग्रामजीवनाला नैतिक वळण लावण्याच्या दृष्टीने या पंथाने केलेल्या कार्याचा.

या कार्याचे एकंदर स्वरूप लक्षात घेण्याच्या संदर्भात, प्रा. गं. बा. सरदार यांनी काढलेले पुढील उद्‌गार विचारात घेण्यासारखे आहेत. ''काही थोड्या तीव्र संवेदनाक्षम साधुसंतांना सामाजिक जीवनातील विषमता व जन्मसिद्ध उच्च-नीच भाव यांची खंत वाटली, तरी यामुळे असंख्य शूद्रातिशूद्रांच्या अंगवळणी पडलेली गुलामगिरीची वृत्ती नाहीशी झालेली नाही. सामान्यजनांच्या जीवनाची चाकोरी तशीच पूर्ववत् चालू राहिली. संतचळवळीमुळे निर्माण झालेले जागृतीचे व उत्साहाचे वातावरणही फार काळ टिकू शकले नाही. तुकारामानंतर महाराष्ट्रात बहुजन समाजातून एकही श्रेष्ठ साहित्यिक उदयास आला नाही. सांस्कृतिक जीवनाची सूत्रे उच्चवर्णियांच्याच हाती राहिली. पुढे उत्तर पेशवाईत तर पुनरुज्जीवनवादाचे अतोनात प्रस्थ माजले.

''बाह्य परिस्थितीत आमूलाग्र परिवर्तन झाले नाही, तोपर्यंत बहुसंख्य लोकांना कालबाह्य झालेले पूर्वसंस्कार टाकून देऊन नव्या जाणिवा आत्मसात करता येत नाहीत.'' *१ असे या परिस्थितीचे कारणही प्रा. सरदार यांनी नमूद केले आहे; पण ही कारणमीमांसा तशी अपुरी वाटते. बाह्य परिस्थितीत ज्या प्रमाणात बदल होतो, त्या प्रमाणात समाजाच्या आंतरिक प्रवृत्तीत निखालस बदल होत गेल्याचा दाखला नाही. बाह्य परिस्थितीच्या बदलाच्या प्रमाणात मानसिक स्थित्यंतरे होत

---

*१ प्रा. गं. बा. सरदार (प्रस्तावना : 'मध्ययुगीन धर्मकल्पना आणि मराठी संत' लेखक डॉ. स. रा. गाडगीळ)

गेली असती तर विसाव्या शतकातील आजच्या घडीला मध्ययुगीन श्रद्धांनी वेढलेले लोक आपल्या दृष्टीस पडले नसते. भौतिक साधने माणूस वापरतो, ती आध्यात्मिक उन्नयनासाठी नव्हे, तर स्वतःच्या आधिभौतिक सुखस्वास्थ्यासाठी. आंतरिक स्वरूपाचे नैतिक परिवर्तन हे कोणत्याही काळात आणि कोणत्याही परिस्थितीत दुर्मिळच असते. नैतिक गुणांचे मूलभूत सौंदर्य जाणणारी आणि त्याचा स्वाभाविक स्वीकार करणारी माणसे समाजात नेहमीच कमी प्रमाणात आढळतात. या उन्नयनाला धर्मसंप्रदायांचा काही प्रमाणात उपयोग होतो, पण कोणतीही आणि कितीही उदात्त धर्मप्रणाली घेतली तरी अखेरीस तीत सांप्रदायिकता शिरल्याशिवाय राहात नाही; ही सांप्रदायिकता त्या धर्मतत्त्वातील मूळ चैतन्याला प्रेरक न ठरता मारकच ठरत आली आहे. जे नवे असते, त्याची सांप्रदायिकतेमुळे चाकोरी होते; जे मुळात चैतन्यशील असते, ते कालांतराने जडशीळ बनते. त्यातील कंद उपेक्षिला जाऊन त्याच्या कवचाचाच बडिवार माजतो. कोणत्याही धर्मपंथाची प्रतिज्ञा तशी विश्वात्मकच असते. पण तिची फलश्रुतीमात्र व्यक्तिसापेक्षच राहते; वारकरी संप्रदाय तरी या साऱ्याला कुठून अपवाद असणार ?

याचा अर्थ, मूल्यभावांना जीवनात काहीच स्थान नसते असे नव्हे; उच्च उदात्त मूल्यांच्या ठिकाणी एक अंगभूतच आकर्षण असते; या आकर्षणाने त्या मूल्याकडे सारेच आकृष्ट होतात; पण हे आकर्षण सातत्याने टिकून मात्र राहात नाही; टिकून राहते ती सांप्रदायिकता; या सांप्रदायिकतेचा आंतरिक परिवर्तनाला या परिवर्तनाच्या दृष्टीने या धर्मतत्त्वातील काव्यात्मक कंद अधिक साहाय्यभूत होतो. हे साहाय्य वाचाळ नसून मूक असते; वारकरीसंप्रदायातील टाळगजर बव्हंशी बाह्य पातळीवर प्रभाव पाडतात, पण संतसाहित्यातील सहजपणे कानावर येणारी एखादी ओळही अंतर्मुख बनविते; आपल्या ठिकाणी राहूनच आपल्या अंगभूत गुणाने ती संवेदनशील मनाला आकृष्ट करते; या दृष्टीने धर्मप्रणालीपेक्षा या धर्मप्रणालीतून ज़न्माला आलेल्या कलाकृती अंतिमतः समाजमनाच्या दृष्टीनेही अधिक महत्त्वाच्या ठरतात. कारण त्या त्या धर्मप्रणालीचे सारे सुभग संचित रसार्द्रपणे त्या त्या कलाकृतीत समाविष्ट झालेले असते. धर्मसंस्थांना उदयास्त असतो; पण या निमित्ताने संभवलेल्या श्रेष्ठ कलाकृती मात्र अमर राहतात. या दृष्टीने विचार करता, संतांचे साहित्य हे संतांच्या पंथ-प्रणालीपेक्षाही अधिक महत्त्वाचे ठरते. एक प्रकारे या साहित्यानेच या पंथाला श्रेष्ठपण प्राप्त करून दिले आहे.

श्रेष्ठ साहित्य-मग ते कोणत्या का पंथप्रणालीच्या निमित्ताने जन्माला येवो- ते त्या पंथापुरते सीमित राहात नाही; त्याचा सुगंध सर्वत्र आणि सर्वकाळ पसरतो; अक्षरसाहित्याची महती यातच आहे. विशिष्ट पंथापेक्षा त्या पंथाने निर्माण केलेले श्रेष्ठ साहित्यच त्या त्या समाजाच्या वैचारिक जडणघडणीवर, मूल्यविषयक जाणिवेवर, भाषिक व्यवहारांवर कळत न कळत विविध संस्कार करीत राहते. हे

साहित्य त्या समाजातील साऱ्या व्यक्तींच्या प्रत्यक्ष अवलोकनाचा विषय नसतेही. या साहित्याचा साक्षात परिचय असणारेही तसे फारच थोडे असतात. आणि या साहित्याचा चोखंदळपणे अभ्यास करणारे तर त्याहूनही दुर्मिळ. प्रत्यक्षात तसे पाहिले तर या साहित्याला दैनंदिन व्यवहाराच्या दृष्टीने एक प्रकारचे दूरत्व, धूसरत्व प्राप्त झालेले असते, पण परोक्षपणे व्यक्ती, आणि समाजमनावर ते सातत्याने या ना त्या प्रकारचे संस्कार करीतच राहते. त्याच्या दूरपणातूनही जवळिकेचा एक आश्वासक सूर उमटत असतो. विविध प्रकारच्या भावभावनांचे, विचारकल्पनांचे संतर्पण, संतुलन, विरेचन, उन्नयन, प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे अशा साहित्यातून घडत असते. रामायण-महाभारत, ही या प्रकारच्या साहित्याची आद्य उदाहरणे. अशा साहित्यातून वेगवेगळ्या काळात वेगवेगळे अन्वयार्थ काढले जातात, आणि ते सारे सामावून घेण्याची क्षमताही अशा साहित्यात असते. हे साहित्य जितके सार्वकालिक असते, तितकच ते समकालीनही. ज्ञानेश्वर-तुकारामांचे साहित्य हे या प्रकारचे साहित्य आहे. यामुळे ते नेहमीच 'पुरोगामी' असते.

* * *



'लौकिक ज्ञानेश्वर'*१

श्री. देविदास बाबुल यांनी लिहिलेली प्रस्तुत पुस्तिका ज्ञानेश्वरांची लोकाभिमुख सौंदर्यवृत्ती जाणून घेण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. सांप्रदायिक ज्ञानेश्वरभक्ताला ''लौकिक ज्ञानेश्वर'' हे नाव, विक्षिप्त किंवा धक्कादायकही वाटण्याचा संभव आहे. कारण साहित्यात किंवा जीवनात जे जे 'अलौकिक' म्हणून मान्यात पावलेले आहे. ते ते सारे 'ज्ञानेश्वर' या नावाशी निगडित झालेले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या जन्मापासून आजतागायत, ज्ञानेश्वरांच्या या अलौकिकत्वासमोर साऱ्यांनीच साश्चर्य आनंदाने माथा तुकवलेला आहे. अशा स्थितीत श्री. बागुल यांच्यासारखा 'ज्ञानेश्वरी'चा विलक्षण भोक्ता 'अलौकिक' म्हणून मान्यता पावलेल्या ज्ञानेश्वरांना 'लौकिक' असे विशेषण का लावतो ? हा प्रश्न स्वाभाविकपणेच समोर येतो. पण बागुलांनी येथे हेतुतःच 'लौकिक' या संज्ञेवर भर दिला आहे.

श्री. बागुल यांना ज्ञानेश्वरांचे अलौकिकत्व पूर्णतया मान्य आहे, पण त्यांना आवर्जून जो भर द्यावयाचा आहे, तो त्यांच्या अलौकिकत्वातील लौकिक छटांवर किंवा लौकिकाच्याच अलौकिकतेवर ! पुस्तिकेच्या प्रस्तावनेवरून हे स्पष्ट होते की, ज्ञानेश्वर हे कोणी योगी असोत किंवा संत असोत, ते तुमच्या-आमच्यासारखे रसिक तर निश्चितच आहेत, आणि या रसिकपणाच्या पायरीवरून त्यांच्याशी तुम्हा-आम्हाला काही प्रमाणात तरी सुखसंवाद निश्चितच करता येईल, असा विश्वास श्री. बागुल यांना वाटतो, आणि तो अस्थानी नाही, याची साक्ष प्रस्तुतची पुस्तिकाच देते.

'लौकिक ज्ञानेश्वरीत एकूण जे सात विषय समाविष्ट झालेले आहेत ते असे : 'ज्ञानेश्वरांची अवधानकल्पना' 'गुरुकृपा' 'मित्रकल्पना' 'मी-तूपणा' 'साहित्यनिष्ठा' 'अभ्यासिका' आणि 'प्रेमाच्या जाती'. या सात विषयांच्या मांडणीत तसा काही क्रम नाही. किंबहुना यांना सात वेगळे विषय मानण्यापेक्षा एकाच विषयाच्या मांडणीसाठी श्री. बागुल यांनी शोधलेली ही सात निमित्ते आहेत; असे म्हटले तरी चालेल. या विविध निमित्तांचे किंवा विषयांचे प्रयोजन आहे, ते एकच- ज्ञानेश्वरांच्या लौकिकाभिमुख सहृदय-सौंदर्यवृत्तीचे आणि मानवी भावभावनांविषयीच्या त्यांच्या सखोल, वत्सल अभिज्ञतेचे मनमोकळे गौरवपूर्ण रसग्रहण करणे हे ! ज्ञानेश्वरांनी जीवनाचे जे विविधांगी रसग्रहण केले आहे, त्या रसग्रहणाचे रसग्रहण, अंशात्मक प्रमाणात, प्रस्तुत पुस्तिकेत प्रकट झाले आहे.

---

*१ 'लौकिक ज्ञानेश्वर' - लेखक देवीदास बागुल.
अनुरूप प्रकाशन पुणे ४ (१९७८)

वस्तुतः ज्ञानेश्वरांच्या लौकिक पातळीवर येण्याला तशी आणखीही काही महत्त्वाची कारणे आहेत : ज्ञानेश्वर हे क्रीडानिपुण जीवनानंदवादी कवी तर आहेतच, पण त्या बरोबरच ते वारकरी संप्रदायासारख्या एका संप्रदायाचे प्रवक्ते, पुरस्कर्ते आणि नेते- नियंतेही आहेत. लोकसंग्रहाच्या भूमिकेवरून 'लोकाधारें वर्तावे। विश्व हें मोहरे लावावे' असा आदेशही त्यांनी दिलेला आहे. 'अलौकिका नोहावे। लोकांप्रती'ची खूणगाठही त्यांनी मनाशी बांधिलेली आहे. शिवाय ते जगाकडे 'मायावादा'च्या भूमिकेवरून न पाहता, 'चिद्विलासवादा'च्या भूमिकेवरून पाहतात. परिणामतः सारे जगच 'वस्तुप्रथा' असल्याची त्यांना सातत्याने प्रसन्न प्रतीती येते. यातून त्यांचे जगाशी स्नेहाचे एक अतूट नाते जोडले जाते. ज्ञानेश्वरांच्या 'लौकिक' भूमिकेत हे सारे घटक अंतर्भूत आहेत. परंतु बागुलांनी सोयीसाठी का होईना, पण या घटकांचा विचार केलेला नसल्यामुळे त्यांचे ज्ञानेश्वरांच्या लौकिक संदर्भातील हे विवेचन काहीसे एकारलेले आहे. मात्र हे एकारलेपण प्रस्तुत पुस्तिकेत तेवढेसे खटकत नाही. श्री. बागुल यांनी आपल्या विवेचनासाठी जी आत्मनिष्ठ, रसग्रहणात्मक बैठक स्वीकारली आहे; तिला त्यामुळे बाध येत नाही. श्री. बागुल यांनी आपले सारे लक्ष ज्ञानेश्वरांच्या परतत्त्वस्पर्शी वृत्तीपेक्षा तदनुषंगिक रसिकतेवरच केवलपणे केंद्रित केले आहे. रसिकतेची पातळीही तशी श्रेष्ठ असल्यामुळे ती जाणून घेण्याच्या दृष्टीने बागुलांची ही मांडणी, काही प्रमाणात, सोयीचीच ठरते.

'ज्ञानेश्वरी'त एका बाजूने रसार्द्र काव्यात्मता आढळते, तर दुसऱ्या बाजूने परतत्त्वस्पर्शी अध्यात्म. ज्ञानेश्वर या दोहोंचाही हृदयसंवाद साधतात, तो या अव्वल दर्जाच्या रसिकतेच्या मध्यस्थीने. या रसिकतेचा गाभा आहे, सारख्याच सहृदयतेने निसर्ग व मानव यांची गूढरम्य विलसिते पाहणाऱ्या ज्ञानेश्वरवृत्तीत. मानवी मनाचे जे विविध विभ्रम आविष्कृत होतात, ते आई-मूल, पती-पत्नी, गुरु-शिष्य, मित्र-मित्र, वक्ता-श्रोता, स्वामी-सेवक यासारख्या युतींतून, यांच्या परस्परभावानुबंधांतून त्यांचे स्फुरण होत राहते. या भावानुबंधांची विविध स्फुरणे, स्पंदने, कंपने, स्मरणे, ज्ञानेश्वरांनी अतिहळुवारपणे 'ज्ञानेश्वरी'त (व आपल्या इतर साहित्यातूनही) प्रकट केली आहेत. यासाठीही ज्ञानेश्वर आपल्या ग्रंथाला 'भावार्थदीपिका' असे संबोधित असावेत. ज्ञानेश्वरांची ही 'भावार्थदीपिका' अध्यात्माप्रमाणेच प्रपंचातील 'भाव' आणि 'अर्थ' यावर प्रकाश टाकते. तिच्या स्निग्ध प्रकाशात विविध प्रकारचे रस परिपुष्ट होतात. फुली फुलून येतात. त्यांच्या सुगंधाने आसमंत दरवळत राहते. हा रसगंध आपल्याला एका उदात्त परिपक्व 'प्रपंचरसा'ची जोड प्राप्त करून देतो. परतत्त्वस्पर्शही घडवितो. यामुळेच हा प्रपंचरस ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेल्या शांतरसाला परिपोषक ठरलेला आहे. या प्रपंचरसाचा स्थायिभाव आहे, प्रेम हा. या विदग्ध, विश्रब्ध प्रेमरसाची अनेक

महिरी, विविधरंगी, कमानदार इंद्रधनुष्ये 'ज्ञानेश्वरी'त वारंवार प्रकटतात. या प्रेमाचे हे स्वरूप समजून घेण्याच्या दृष्टीने 'लैकिक ज्ञानेश्वर'मधील 'प्रेमाची नाती' हा लेख विशेषत्वाने लक्षणीय आहे. या लेखाच्या भोवतीच या संग्रहातील इतर लेखांची गुंफण झाली आहे.

'प्रेमाची नाती' या लेखाच्या जोडीने या संग्रहातील 'मी-तूपणा' या लेखाचाही उल्लेख केला पाहिजे. 'मी-तू' हा शब्दप्रयोग एरव्हीच्या तत्त्वविचारात वा व्यवहारात द्वैतावस्थेचा द्योतक मानला जातो. अद्वैतावस्थेच्या अनुषंगाने त्याला गौणत्व दिले जाते. परंतु प्रेमाविष्कारदृष्ट्या, हे द्वैत कसे महत्त्वाचे ठरते; 'मी-तूपणाची' ही जी अवस्था, ती प्रेमाविष्काराचे अधिष्ठान, आधार, अपरिहार्य अट कशी बनते; हे श्री. बागुल यांनी मर्मज्ञपणे उलगडून दाखविले आहे. ज्ञानेश्वरीतील सौंदर्यांच्या एका पैलूवर त्यामुळे चांगला प्रकाश पडतो. किंबहुना ज्ञानेश्वरांच्या प्रेमविचाराचा हा एकप्रकारे पायाच आहे *१ द्वैत आणि अद्वैत यांचे परस्परप्रेरक आणि परस्परपूरक संबंध स्पष्ट होण्याच्या दृष्टीने या संग्रहातील 'ज्ञानेश्वरांची अवधानकल्पना' 'ज्ञानेश्वरांची मित्रकल्पना' आणि 'गुरुकृपा' हे लेखही उपयुक्त ठरतात.

मित्रकल्पनेतून एका व्यक्तीचे दुसऱ्या एका व्यक्तीशी साधले जाणारे संवादित्व स्पष्ट होते, तर 'अवधान'कल्पनेतून एका व्यक्तीचा अनेक व्यक्तींशी प्रस्थापित होणारा ऋणानुबंध उलगडला जातो, 'तू' जेव्हा एकच असतो, तेव्हा मित्र किंवा शिष्यभावाने 'मी-तू'पणातील सौंदर्यास्वाद घेणे, सुलभ होते. किंबहुना अशा ठिकाणी शब्द जेव्हा खुंटतात, तेव्हा अभिनय आणि दृष्टी या माध्यमांचा अथवा स्पर्शमाध्यमाचा उपयोग करून एकमेकांच्या उत्कटावस्थेचे आदानप्रदान करता येते, पण 'तू' जेव्हा अनेक असतात, तेव्हा वरील उत्कटावस्थेतील माध्यमांचा स्वीकार करणे, शक्य नसते. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांनी अनेक 'तूं'ना आपल्या हृदयातील 'आनंद'रसाचा मकरंद आस्वादता यावा म्हणून भाषण-श्रवण या पार्थिव पातळीचा अवलंब केला आहे. असे श्री. बागुल सांगतात. श्रोता-वक्तासंबंध सुपरिचित असूनही या अनुबंधाचा एक नवा धागा बागुलांच्या या मीमांसेने हाती येतो. त्या मानाने श्रीकृष्ण आणि अर्जुन यांच्या मित्रबंधावर प्रकाश टाकणारा 'ज्ञानेश्वरांची मित्रकल्पना' हा लेख रसाळ आहे, पण नवा वाटत नाही. मात्र ज्ञानेश्वरांची शैली मनमोकळी आणि अनौपचारिक होण्यास हा मित्रबंध कारणीभूत झाल्याची श्री. बागुल यांची सूचना लक्षणीय आहे. ज्ञानेश्वरांच्या शैलीचा 'पोत' समजून घेण्याच्या दृष्टीनेही ही सूचना उपकारक ठरणारी आहे.

मित्रकल्पनेच्या तुलनेने 'गुरुकृपा' हा लेख विचारदृष्ट्या अधिक मोलाचा आहे. हा लेख गुरुशिष्यसंवादाचा वेगळ्या दिशेने विचार करण्यास वाचकाला प्रवृत्त करतो.

---

* १. 'अमृतानुभवा'तही याच धारणेचा स्रोत अखंडपणे प्रवाहित झाला आहे.

श्री. बागुल यांनी गुरुशिष्यनात्यातील एरव्हीचा सांप्रदायिक भाग पूर्णतया दूर सारून या नात्यासंबंधीचा विचार प्रस्तुत पुस्तिकेत मांडलेला आहे. या गुरुशिष्यसंबंधात त्यांना जे दिसते, ते मानवी जीवनातील लहान आणि मोठे होण्याची एक हृदयस्थ गरज. एका संदर्भात मोठी म्हणून वावरणारी व्यक्ती, दुसऱ्या संदर्भात कशी लहान होताना आढळते, –नव्हे 'लहान' होणे तिला कसे आवडते, त्यामुळे मानवी जीवनातील एका विभ्रमशील भावनेचे कसे संतर्पण होते, ज्ञानेश्वरांनी स्वतःला गुरूचे तान्हे बालक म्हणवून घेण्यात एका परीने या चिरंतन भावनेला कसे गौरविले आहे, अन्यथा त्यांच्यासारख्या परिणतप्रज्ञाला गुरु करण्याची कशी गरजच नव्हती, इत्यादीसंबंधी श्री. बागुल यांनी केलेले विवेचन मुळातूनच वाचण्यासारखे आहे. या गुरु-शिष्य नात्याला आणखीही अनेक पैलू ज्ञानेश्वरांच्याच संदर्भात आहेत, हे वेगळे सांगण्याची गरज नाही. प्रस्तुत स्थळी बागुलांच्या विवेचनापुरता विचार केल्यास त्यांनी यांतील एक पैलू मोठ्या विचक्षणपणे मांडला आहे, यात शंका नाही. साऱ्या पूर्वसिद्ध कल्पनांना दूर सारून स्वतःच्या संवेदनशीलतेच्या बळावर श्रेष्ठ कलाकृतीचा मागोवा घेण्याचा श्री. बागुल यांचा हा उपक्रम, लक्षणीय आहे. कारण यामुळे दीर्घ परिचित ग्रंथाचे किंवा ग्रंथकाराच्या प्रतिभेचे नवदर्शन होण्यास या प्रकारच्या उपक्रमांमुळे साह्य होते.

ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ 'नित्यनूतन' खरा, पण त्याच्या या नूतनत्वाचा स्पर्श असलेले ज्ञानेश्वरीविषयक लेखन त्या मानाने फार थोडे आहे. या पार्श्वभूमीवर 'लौकिक ज्ञानेश्वर' ही पुस्तिका स्वागतार्ह आहे. 'ज्ञानेश्वरी'वर याही प्रकारचे रसिक अवलोकनात्मक लेखन अधिक प्रमाणात होण्याची गरज आहे. आपली आणि इतरांची अभिरुची संपन्न करण्याचा हा ज्ञानदेवदत्त मार्ग आहे. या मार्गाधारे वर्तूनही आणखी खूप काही सांस्कृतिक कमाई प्राप्त करून घेणे; प्रत्येकालाच शक्य, इष्ट आणि आवश्यकही आहे.

* * *

'ज्ञानेश्वरी'च्या अभ्यासाची आजची 'प्रस्तुतता'

'ज्ञानेश्वरी'च्या लेखनाला नुकतीच सातशे वर्षे पूर्ण झाली. महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासातील ही एक चिरस्मरणीय घटना. सप्तशताब्दीच्या निमित्ताने 'ज्ञानेश्वरी' या ग्रंथाकडे महाराष्ट्रीय समाजाच्या सर्वच स्तरांतील माणसांचे नव्याने लक्ष वेधले जात आहे, ही आनंदाची गोष्ट आहे. वस्तुतः 'ज्ञानेश्वरी' हा ग्रंथ आणि या ग्रंथाचा निर्माता, हा महाराष्ट्र-संस्कृतीचा एक अमूल्य ठेवा. या नात्याने या ग्रंथाच्या जन्मदिवसापासूनच तो सन्मानित झालेला आहे, 'माथा मुकुट होण्या'चा मान दिला जातो, तो 'ज्ञानेश्वरी'लाच.

याचे कारण, मध्ययुगात महाराष्ट्रात जी धार्मिक-सांस्कृतिक क्रांती झाली, सामान्यांच्या आध्यात्मिक विमोचनाचा जो सुलभ मार्ग मोकळा झाला, तो 'ज्ञानेश्वरी'च्या निर्मितीमुळे. सामान्यतः कोणतीही क्रांती घेतली तरी त्या क्रांतीमागे त्या क्रांतीला पोषक असा एखादा विचारप्रवर्तक ग्रंथ असावा लागतो, हे खरे आहे. (उदा. मार्क्सचा 'कॅपिटल्' सारखा ग्रंथ किंवा फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या संदर्भात रूसो-व्हॉल्टेअरचे लेखन) तथापि एवढ्याने ती क्रांती सफल होत नाही, तीसाठी एखाद्या प्रभावी संघटनेचीही गरज असते; पण ज्ञानेश्वरप्रणीत क्रांतीचे वैशिष्ट्य असे की, ही क्रांती शांततापूर्ण तर होतीच, पण तीमागे कोणतीही संघटना जाणीवपूर्वक उभी नव्हती. उभे होते, ते प्राधान्याने 'ज्ञानेश्वरी'तील प्रतिपादन. एवढ्या अल्पवयात एवढ्या जलदीने आणि केवळ एखाद्या ग्रंथनिर्मितीतून बहुजनसमाजात एवढी मोठी मानसिक क्रांती घडवून आणणारा ज्ञानेश्वरांसारखा ग्रंथकार, जगाच्या पातळीवर शोधूनही सापडणे मुष्किल !

सर्वसाधारणपणे सर्वच संतसाहित्य मराठी माणसाला सामान्यतः प्रिय वा पूज्य वाटत आलेले आहे. 'महाराष्ट्राचे वेद' असेही अभिधान या साहित्याला प्राप्त झाले आहे. आजही महाराष्ट्राच्या खेड्यापाड्यांतून वारकरी संप्रदायाचा दूरस्थ का होईना प्रभाव जाणवतो.*२ मात्र एक मध्यवर्ती सांस्कृतिक शक्ती, या दृष्टीने आज या संप्रदायाला विशेष स्थान असल्याचे प्रत्ययास येत नाही. उत्तर पेशवाईतच या प्रभावक्षीणतेचा प्रारंभ झालेला दिसतो. इंग्रजांच्या आगमनापासून तर साराच मनू पालटून गेला. इहवाद, विज्ञाननिष्ठा, सामाजिक समता, स्वातंत्र्य या सारख्या कल्पनांचे वारे येथे वाहू लागले. पाश्चिमात्य विद्या आणि कल्पना यांचे प्रसरण येथे सुरू झाले. पारंपरिक भारतीय मूल्यांची घसरण घडून आली. परिणामतः संतसाहित्य आणि त्या अनुषंगाने 'ज्ञानेश्वरी'ही 'जुन्या ठेवण्या'चा एक ठळक भाग

---

*२. डॉ. इरावती कर्वे यांच्या 'परिपूर्ती' या संग्रहातील 'वाटचाल' हा लेख पाहावा.

बनून राहिली.

अलीकडे विद्यापीठांतून संतसाहित्यविचाराला आणि या अनुषंगाने 'ज्ञानेश्वरी'विषयक वाङ्मयीन अभ्यासाला काही प्रमाणात नव्याने चालना मिळाली आहे. पण या अभ्यासाचे स्वरूप अद्यापि तरी बरेचसे सांकेतिक स्वरूपाचे आहे. आपले हे 'जुने ठेवणे' नव्या ज्ञानसंदर्भात पुन्हा तपासून पाहणे, ही एक काळाची गरज आहे. परंतु याकडे जाणकारांचे असावे तसे लक्ष नाही, याचे कारण 'ज्ञानेश्वरी' सारखा ग्रंथ कितीही पूज्य वाटला तरी आजच्या जीवनजाणिवांच्या दृष्टीने तो फारसा प्रस्तुत नाही. अशीच धारणा सर्वदूर पसरलेली आहे.

किंबहुना याच्याही पुढे जाऊन आजची (आणि कालचीही) काही मंडळी, ज्ञानेश्वरीवर 'प्रतिगामित्वा'चा आरोप करताना आढळतात. याचे कारण, आजच्या छेदभेदयुक्त सांस्कृतिक पर्यावरणात तर आहेच, शिवाय जे 'काल'चे ते निखालसपणे 'आज' अप्रस्तुतच ठरते; असा ग्रहही दृढपणे अनेकांच्या मनात वावरताना आढळतो.

वस्तुतः एखादी सांस्कृतिक घटना केवळ इतिहासकालातील आहे, एवढ्यामुळेच ती, वर्तमानकालदृष्ट्या अप्रस्तुतच ठरते, असा अनुभव नाही. प्रत्येक कालाच्या सांस्कृतिक समस्या भिन्नभिन्न असतात, त्यांच्या सोडवणुकीचे मार्गही त्या त्या काळाला सुसंगत ठरतील, असेच असावे लागतात, हे खरे आहे; तथापि नव्या काळातील समस्यांच्या सोडवणुकीच्या दृष्टीने जुन्या काळातील काही घटिते, पद्धती, उपक्रम नव्या काळातही काही प्रमाणात मार्गदर्शक ठरू शकतात. उदाहरणार्थ, आज परंपरा आणि नवता यांच्या परस्परसंबंधांबाबत जे विचारमंथन चालू आहे, त्या अनुरोधाने ज्ञानेश्वरांनी स्वकाळात या दोहोंची युती कशी साधली ? त्यांनी परंपरेला नवी अर्थवत्ता कशी प्राप्त करून दिली ? हे पाहणे; या बाबतीतील एक मार्गदर्शक तत्त्व म्हणून उद्‌बोधक ठरणारे नाही का ?

आजचे युग 'लोकशाही'चे आहे, असे आपण म्हणतो. या लोकशाही विचारात लोक ('The People') लोकांचे हित, या संकल्पनेला केंद्रवर्ती स्थान असते, असे मानले जाते. संतांच्या जीवनधारणाही त्या कालसंदर्भात लोकाभिमुखच होत्या. 'लोकाघरें' वर्तावे। विश्व 'भोहरे लावावे' किंवा 'जे कां रंजले गांजले। त्यासी म्हणे जो आपुले। तोचि साधू ओळखावा' सारखी संतसाहित्यातील वचने, याचीच निदर्शक आहेत. आवतीभोवतीच्या सामाजिक-धार्मिक-सांस्कृतिक दुरवस्थेतून समाजाला बाहेर काढण्यासाठी या मंडळींनी जिवाच्या आकांताने प्रयत्न केला. त्यांच्या या कळवळ्यातून आजच्या लोकशाहीच्या युगात वावरणाऱ्या धुरिणांना काहीच बोध घेता येण्यासारखा नाही काय ? या बहुजनसमाजाचे मानसिक उन्नयन घडवून आणण्यासाठी संतांनी स्वीकारलेली प्रसारमाध्यमे, त्यांनी यासाठी केलेला लोकभाषेचा, लोककलांचा, लोकसाहित्याचा आश्रय, त्यातून त्यांनी

घडविलेले समाजपरिवर्तन, आजही उद्‌बोधक ठरणारे. पण लोकशाहीचा औपचारिक तोंडदेखला गौरव करण्यापलीकडे ज्यांना-पाऊलच टाकावयाचे नाही, त्यांना हे सांगण्यात तरी काय अर्थ ?

वस्तुतः कालखंड कोणताही असला आणि भोवतालच्या समस्यांचे बाह्यस्वरूप कसेही असले, तरी सत्य-शिव-सुंदर ही मूल्ये,– त्यांच्या वितरणाचे तपशील, कालौघात कितीही भिन्न वाटले तरी - मूल्यदृष्ट्या सनातनच असतात. शुद्धमनस्कता, सर्वेपि सुखिनः सन्तु'ची ओढ, जीवनाकडे पाहण्याचा व्यापक आणि उदार दृष्टिकोन, या साऱ्याला परिपोषक ठरेल, असा आचार-विचार, यांना सर्वत्र आणि सर्वकाली सार्वभौम महत्त्व असते. व्यक्ती आणि समाज यांचे उन्नयन साधणे, 'प्रकृती'ला 'संस्कृती'चे अधिष्ठान प्राप्त करून देणे; तामसवृत्तीचे सात्त्विक वृत्तीत रूपांतर कसे घडून येईल, हे पाहणे, यासाठी कोणत्या ना कोणत्या धर्मसदृश मूल्यांची कायावाचामने आराधना करणे; नेहमीच गरजेचे ठरत आले आहे. याची जाणीव असूनही या मूल्यांच्या वितरणाकडे आजच्या जगात कमालीचे दुर्लक्ष होत आहे. वस्तुतः ही गरज हेरूनच आधुनिक मानवाने इहवादी, विज्ञाननिष्ठ समाजरचनेची कास धरली. पण आजच्या विज्ञानाचा सारा रोख व्यावहारिक उपयुक्ततेवर आहे. जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत यामुळे बाजारी वृत्तीचा, जीवघेण्या स्पर्धेचा प्रादुर्भाव झाला आहे.

आधुनिक विज्ञानयुगाच्या ज्या उदयाने मानवाला मध्ययुगीन विषम राजकीय-सामाजिक-सांस्कृतिक जोखडातून मुक्त केले, मानवाला औद्योगिक विकासाच्या बळावर भौतिक समृद्धीची दिशा दाखविली, भौतिकदृष्ट्या मानवजातीला जवळ आणले, मानवाच्या बौद्धिक विकासात लक्षणीय भर टाकली, त्याच संस्कृतीने आज भस्मासुराचा अवतार धारण केलेला आढळतो. यामुळे काही काळापूर्वी जी संस्कृती वरदानासारखी वाटत होती, ती आज काही प्रमाणात तरी शापासारखी वाटू लागली आहे. याच संस्कृतीच्या उत्कर्षकाळात - विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात - एकाहून दुसरे अधिक भीषण ठरलेले, अशी दोन महायुद्धे घडून आली. आणि आज त्याने तिसऱ्या विश्वव्यापी युद्धाच्या कड्यावर जगाला उभे केले आहे. मानवी विकासाच्या अनुरोधाने प्रसृत केली गेलेली आजवरची सारी तत्त्वज्ञाने या परिस्थितीत संदर्भशून्य वाटू लागली आहेत. मर्ढेकरांच्या भाषेत, सारी भाकिते 'नपुसकलिंगी' बनली आहेत.

वसाहतवादाच्या दीर्घकालीन बंधनातून मुक्त झालेल्या भारतासारख्या औद्योगिकदृष्ट्या अर्धविकसित आणि परावलंबी देशाची आजची स्थिती तर या बाबतीत अधिकच अनुकंपनीय बनली आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळातील सारी सुखस्वप्ने आजतरी बव्हंशी वाऱ्यावर विरून गेल्यासारखी झाली आहेत. स्वार्थांधता, जीवघेणी स्पर्धा, संपत्तीचे विषमविभाजन, कुटुंबसंस्थेचे विघटन, शहरांचे वाढते बकालपण

माणसाला वेढत राहणारा एकाकीपणा, भयगंड, हिंस्त्रता, यांसारख्या गोष्टी दरदिनी वाढीस लागल्या आहेत. आजवर उपेक्षित राहिलेल्या समाजातील घटकांना काही नवीन सुविधा उपलब्ध झाल्या आहेत, खऱ्या; पण त्यांचे स्वरूप अद्यापि तरी बव्हंशी औपचारिक पातळीवरच वावरताना आढळते.

विज्ञानाने ज्या प्रमाणात आजच्या माणसाची बौद्धिक क्षमता वृद्धिंगत केली आहे. त्या प्रमाणात, त्याची नैतिकता उंचावली गेलेली नाही. उलट आजच्या परिस्थितीत ती क्षीणच होत चालल्याचे दिसते. मागे जाता येत नाही आणि पुढे कुठे व कसे जावयाचे, याचा मार्ग सापडत नाही; अशा एका कोंडीत आजची मानवजात सापडलेली आहे.

मानवसमाजाचा एकंदर इतिहास पाहिल्यास असे जाणवते की, कालाच्या ओघात मानवाच्या जगण्यात खूपच बाह्यस्वरूपाची स्थित्यंतरे झालेली आहेत. सृष्टीच्या बाह्य घटितांवर त्याने खूप प्रभुत्व मिळविलेले आहे. ते अधिकाधिक कसे मिळविता येईल, या बाबत तो उपक्रमशील आहे. या बाबतीत तो यशस्वीही होत आहे, पण हे सारे घडत असताना, त्याला आपल्या मूळच्या पशुवृत्तीवर मानसिक पातळीवरून विजय संपादन करता आलेला नाही. यामुळे त्याचे मानसिक क्षेत्रातील विकासाचे मूळ प्रश्न सुटलेले नाहीत. यासाठी राजकारण, अर्थकारण, समाजकारण, शिक्षणव्यवस्था, मानसशास्त्र इत्यादींचा अवलंब तो करीत आहे; पण हे उपक्रम म्हणावे तसे यशस्वी होत नाहीत. व्यक्तिमात्राच्या ठिकाणी असलेल्या तमोगुणाचे सत्त्वगुणात कसे रूपांतर होईल ? हा या बाबतचा मूलभूत प्रश्न आहे. आणि हे होण्यासाठी माणसाने स्वार्थवृत्तीचा संक्षेप केला पाहिजे, हे प्रत्येकालाच कळते, पण तो कसा करावयाचा, याचे योग्य ते आंतरिक भान त्याला अद्यापि झडझडून प्राप्त झालेले नाही.

स्वार्थवृत्तीला संक्षेप देणारी मार्गदर्शक तत्त्वे सनातन काळापासून अस्तित्वात आलेली आहेत; धर्मसंस्था, व्रताचार, विधिनिषेध, इत्यादींचा जन्म यासाठीच झालेला आहे. पण ही सारी विधिविधांगे कालांतराने जटिल किंवा जरठ बनत जातात, असाही अनुभव येतो.

या प्रकारच्या जरठतेपासून किंवा जटिलतेपासून मुक्त असलेला आणि माणसाच्या आंतरिक विकासाला पोषक ठरणारा एकमेव मार्ग माणसाला उपलब्ध आहे. तो म्हणजे कलानिर्मितीचा. तिच्या आकलन-आस्वादनाचा. अव्वल दर्जाची कलाकृती ही स्वसंवेद्यतेमुळे दुज्याला, जवळ करते. ताटस्थ आणि तादात्म्य यांची युती साधणे, कुरूपतेला सुरूपावस्था लब्ध होणे, हृदयग्रंथी सुटून मनोवस्था प्रसरणशील होणे, ही प्रक्रिया कलेखेरीज अन्य-कशानेही होत नाही.*१ शिवाय या

---

*१. केशवसुतांची 'सतारीचे बोल' ही कविता या दृष्टीने पाहावी.

कलाकृतींना जन्म असतो, पण यांना तसे जरा-मरण नसते. या कलाकृती निर्माण करणाऱ्या कलावंताला जीवनाची सारीच सत्ये सारख्याच प्रमाणात, बौद्धिक पातळीवरून आकलन झालेली असतात, असे नव्हे. पण नवनवी जीवनसत्ये भावनात्मक पातळीवरून सामावून घेण्याची क्षमता या श्रेष्ठ ग्रंथांत असते.

या अनुषंगाने म. गांधींनी 'भगवद्गीते'च्या संदर्भात काढलेले पुढील उद्‌गार लक्षणीय आहेत :

"A poet puts a particular truth before the world, it does not necessarily follow that he has known or worked out all its great consequences or that having done so, he is able always to express them fully. In that perhaps lies the greatness of the poem and the poet. A poet's meaning is limitless. Like man the meaning of great writings suffers evoluction"* 1 (ज्ञानेश्वरांनी गीतेच्या संदर्भात काढलेले 'नित्यनूतन' हे शब्द येथे सहजपणे आठवतात.)

कलेचे हे सामर्थ्य ओळखूनच शुद्ध धर्मभावना, सातत्याने जागृत ठेवण्यासाठी किंवा ती विकसित करण्यासाठी साहित्य- संगीत- नृत्य- शिल्प- चित्र इ. कलांचा अवलंब करण्याची परंपरा पुरातन काळापासून चालू आहे. अजंठा, वेरूळ, घारापुरी इत्यादी ठिकाणची लेणी, स्तूप, नटराजाची मूर्ती, विविध मंदिरे, गोपुरे, रामायण-महाभारत- भगवद्गीता, यासारखे ग्रंथ, या सर्वांमधून या शुद्ध धर्मभावनेचा कमी-अधिक प्रमाणात प्रत्यय येतो. कलेप्रमाणेच शुद्ध विज्ञानाच्या किंवा अध्यात्माच्या उपासनेतूनही या शुद्ध धर्मभावनेचा साक्षात्कार घडू शकतो. पण कलांची उपासना ही या संदर्भात, सर्वसामान्य व्यक्तींच्या दृष्टीने अधिक सुलभ असते. विशेषतः साहित्यकला या बाबतीत अधिकच जवळची ठरते. इतर कलांच्या तुलनेने ती स्थलकालनिरपेक्षही असते. यामुळेच तिची प्रस्तुतता त्रिकालाबाधित असते.

अर्थात असे होण्याला मूळग्रंथही त्या तोलामोलाचा असावा लागतो. हे सांगणे नकोच.*१ मराठी ग्रंथांपुरताच विचार केल्यास अशी क्षमता, ज्ञानेश्वरी आणि तुकारामांची गाथा यांतच प्राचुर्याने आढळते. या दोहोंचा गाभा एकच असला तरी या दोहोंच्या मांडणी-मोडणीत खूपच फरक आहे. तुकारामांत आत्मनिष्ठ पातळीवरून सत्याला भेदकपणे आरपार भिडण्याची प्रवृत्ती आढळते, तर ज्ञानेश्वर हेच कार्य मनोमवाळपणे व आपले साहित्य कोमलकांतपदावलीने नटवून

---

*1. "The Gospel of selfless action or "Geeta" according to Gandhi" - Mahadeo Desai, Page 130 Navajeevan press

*१. ज्ञानेश्वरांनी 'महाभारता'चे केलेले वर्णन या दृष्टीने पाहण्यासारखे आहे.

सहजपणे तडीस नेतात.

समग्रतेच्या आणि तरल सौंदर्यसंवेदनेचा साक्षात्कार घडविण्याच्या दृष्टीने 'ज्ञानेश्वरी' सारखा दुसरा ग्रंथ मराठीत तरी नाही. उत्स्फूर्तता, प्रतिमांकनकौशल्य, क्रीडाभाव, मधुरता, पंचेंद्रियमोहनक्षमता, निसर्गातील आणि मानवी जीवनातील विविध विलसितांचे घडविले जाणारे दर्शन, आस्वादकाला सहजपणे चिंतनाभिमुख करण्याची क्षमता, वाक्चातुर्यातून परतत्त्वस्पर्श घडविण्याची किमया; यांनी हा ग्रंथ अथपासून इतिपर्यंत नटलेला आहे. तो रसभावांनी फुली फूलून आलेला आहे. त्यातील सुरसतेमुळे तो 'परमार्थाची जन्मभूमी' बनला आहे. येथे साहित्य आणि शांती यांचा स्वरसंगम साधलेला आढळतो. अशा या ग्रंथाचे आकलन-आस्वादन हे नेहमीसाठीच एक आनंदोत्सव ठरले, तर त्यात नवल काय ?

'ज्ञानेश्वरी'चा आणखी एक महत्त्वाचा विशेष असा की, ज्ञानेश्वरी हे जगन्मान्य ठरलेल्या, मानवी कर्तव्याकर्तव्याची मूलभूत मीमांसा करणाऱ्या, मानवाला 'स्व-धर्मा'ची दीक्षा देणाऱ्या 'भगवद्गीते'वरचे भाष्य आहे. यावर आजवर अनेक भाष्ये केली गेली आहेत. पण ज्ञानेश्वरीखेरीज एवढे काव्यात्म भाष्य अन्य कोण्याही भाष्यकाराने केलेले नाही. 'ज्ञानेश्वरी'तील या काव्यात्मतेमुळे तीतील तत्त्वविचार कोणत्याही प्रकारची घटपटाची खटपट न करता, वाचकांच्या मनात सहजपणे अवतरतो. ज्ञानेश्वरांनी गीतेचे वर्णन करताना, 'जें अपेक्षिजें विरक्तीं। अनुभविजे संतीं। सोहंभावें पारंगतीं। रमिजे जेथ।। असे पहिल्याच अध्यायात उद्गार काढले आहेत. (ओवी ५३) ही गीतेची उद्दिष्टे, तेवढ्याच प्रमाणात 'ज्ञानेश्वरी'लाही लागू पडतात.

ज्ञानेश्वरांनी 'गीते'ला कमालीचे सर्जनशील रूप दिले आहे. 'गीते'चा रचनाबंध मुळातच मोकळा आहे. 'ज्ञानेश्वरी'त तो अधिकच मोकळा आणि प्रांजळ बनतो. कधीकधी मूळ गीते'त जाणवणारे दोन श्लोकांतील अंतर येथे सहजपणे दूर होते. मूळ श्लोकातील अर्थवत्तेला यत्किंचितही धक्का न लागता, ही अर्थवत्ता ज्ञानेश्वरी'त अधिक सधन बनते. श्रीकृष्ण, अर्जुन, धृतराष्ट्र आणि संजय या 'गीते'शी संबंधित असलेल्या व्यक्तींचे विशेष, त्यांची त्या त्या प्रसंगीची भावस्पंदने, ज्ञानेश्वर विलक्षण सहृदयतेने टिपून घेतात. श्रीकृष्णाने अर्जुनाला आनंदाने आलिंगन दिले. अशा प्रकारच्या मूळ गीतेतील विधानाचा केवळ शब्दानुवाद करून ते थांबत नाहीत, तर हा प्रसंग चित्रात्मक करण्याच्या दृष्टीने ते श्रीकृष्णाच्या सावळ्या, सकंकण बाहूंचा निर्देशही करतात. आपण आणि श्रीनिवृत्तिनाथ, आपण आणि आपला श्रोतृवृंद, यांतील आंतरिक भावबंधांची विविध लडिवाळ रूपे पुनः पुन्हा आणि थांबून थांबून साकार करण्याची ऊर्मी ज्ञानेश्वरांच्या मनात दाटून येत असते. गीतेसारख्या अध्यात्मग्रंथात संसाररसाच्या वेल्हाळ खुणा, उपमा-दृष्टान्तांच्या रूपाने ते सहजपणे पेरीत जातात. 'भगवद्गीते'त निसर्गवर्णनांना फारसे स्थान नाही;

नाही. परंतु 'ज्ञानेश्वरी'त मात्र ऋतुचक्राप्रमाणे आढळणारी निसर्गाची पंचेंद्रियमोही विविध विलसिते, तीतील रसरूपगंधांकृतीसह सहजपणेच साकार झाली आहेत. सौंदर्यप्रेमी मनाचे ऐंद्रिय संवेदन उत्तेजित करणे, एवढेच त्यांचे उद्दिष्ट नाही, तर इंद्रियाकरवी अतींद्रिय भोगविणे, हे त्यांचे प्रमुख प्रयोजन आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या विविधांगी आणि परतत्त्वस्पर्शी भाष्यपद्धतीचा आवाका आणि पैस लक्षात घेण्याच्या दृष्टीने एक प्रातिनिधिक नमुना म्हणून 'यत्र योगेश्वर: कृष्णो... या गीतेच्या शेवटच्या श्लोकावरील भाष्य खाली दिले आहे. (गीता अ. १८ श्लोक ७८)

''येया बोला संजयो म्हणे। जी येरयेरांचें मी नेणें।
परी आयुष्य तेथें जिणें। हें फुडे कीं गा।।
चंद्रु तेथें चंद्रिका। शंभु तेथें अंबिका।
संत तेथें विवेका। असणें की जीं।।
रावो तेथें कटक। सौजन्य तेथें सोयरीक।
वन्ही तेथें दाहक। सामर्थ्यं की।।
दया तेथें धर्मु। धर्मु तेथें सुखारामु।
सुखीं पुरुषोत्तमु। असें जैसा।
वसंतु तेथें वनें। वनें तेथें सुमनें।
सुमनीं पालिंगनें। सारंगांची।।
गुरु तेथ ज्ञान। ज्ञानीं आत्मदर्शन।
दर्शनीं समाधान। आथी जैसें।
भाग्य तेथ विलासु। सुख तेथ उल्लासु।
हें असो तेथ प्रकाशु। सूर्य जेथें।।
तैसे सकल पुरुषार्थ। जेणें स्वामी का सनाथ।
तो श्रीकृष्णारावो जेथ। तेथ लक्ष्मी।।

(ज्ञाने. अ. १८। १६१२-१६२१)

या प्रकारचे भाष्य वाचल्यानंतर 'एथ चातुर्य सिहाणे झालें। प्रेम रुचिसी आलें। आणि सौभाग्य पोखलें। सुखाचें एथ।। (ज्ञाने. अ. १। ३५) असे जे उद्‌गार ज्ञानेश्वरांनी 'महाभारता'बद्दल काढले आहेत, ते 'ज्ञानेश्वरी'लाही लागू करावेत असे कुणाही रसिकाला वाटेल.

ज्ञानेश्वरांनी आपल्या या एकंदर निर्मितीला ग्रंथाच्या अखेरीस 'वाग्यज्ञ' असे संबोधून एका पवित्र विधिविशेषाचे रूप दिले आहे, 'वाग्यज्ञा'चा आरंभ 'ॐ' या शब्दमंत्राच्या आदिबीजाला केलेल्या आवाहनाने होतो, आणि सांगता होते ती 'पुढती पुढती पुढती' च्या त्रिवार घोषाने, व

इया ग्रंथ पुण्यसंपत्तीं। सर्वसुखी सर्वभूतीं संपूर्ण होईजे।। (ज्ञा.१८ : १८१०).

या तुष्टिदायक स्वतिवचनाने. या 'वाग्यज्ञा'च्या अनुरोधानेच ज्ञानेश्वरांनी 'विश्वात्मक देवा' जवळ जे 'पसायदान' मागितले आहे. ते मराठी कानामनात नेहमीच रुणझुणत असते. यातील तृप्त, व्यापक, सर्वस्पर्शी, चिरमंगल भावनेचा स्पर्श प्रत्येक मराठी माणसाला या 'पसायदाना'च्या आवाहनाने होतच असतो. यामुळे आजच्या मराठी माणसाला 'ज्ञानेश्वरी'चा रसास्वाद घेण्याबद्दल आवर्जून आणि वेगळी सूचना करण्याचे वस्तुतः कारणच नाही.

आजच्या सुशिक्षित तरुण संवेदनशील मनाला आध्यात्मिक अनुभूतीच्या स्पर्शासाठी कोणत्याही सांप्रदायिक अध्यात्ममार्गापेक्षा कलोपासनेचा स्व-तंत्र, स्वायत्त मार्ग अधिक जवळचा वाटतो, कारण यात त्यांच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याची व आत्मप्रतिष्ठेची बूजही सर्वाधिक प्रमाणात राखली जाते. अशा या मनाला याही दृष्टीने 'ज्ञानेश्वरी' वस्तुतः जवळची वाटावी. एखादी धर्मकल्पना किंवा विचार प्रसृत होत असताना त्याला जे कालिक घटक चिकटत असतात, परिभाषात्मक संकेत सिद्ध होत असतात, त्यांत कालांतराने काही प्रमाणात सांप्रदायिकता, जीर्णशीर्णता प्रविष्ट होण्याची, त्यातील परिभाषा कालबाह्यही वाटू लागण्याची शक्यता असते; पण ज्या धर्मप्रणालीचा रस प्राशन करून या कलाकृती परिपुष्ट झालेल्या असतात, त्यात त्या त्या धर्मप्रणालीचे सारे सुंदर संचित रसार्द्रपणे समाविष्ट झालेले असते. ते नेहमीच आपल्या आवाहनक्षमतेमुळे पुढील पिढ्यांना प्रेरक आणि पुष्टिकारक ठरत असते. हा कलाक्षेत्रातला सनातन अनुभव आहे. या अनुभवाच्या कसोटीच्या आधारे जरी विचार केला तरी 'ज्ञानेश्वरी' हा ग्रंथ त्याच्या जन्मकाळापासून आजतागायत श्रेष्ठ कोटीतच जमा होत आला आहे. या साऱ्या पार्श्वभूमीवर आजच्या पिढीला हा ग्रंथ जवळचा वाटावा.

परंतु सामान्यतः असे घडत नाही. 'ज्ञानेश्वरी'बद्दलचे त्याचे बाह्य आकर्षण जरी जागे झाले आणि तो तिच्या आस्वादनास उद्युक्त झाला तरी तिच्यातील भाषेचे व मांडणीचे त्याच्या आजच्या दृष्टीला जाणवणारे अनोखेपण, मार्ग अडवू लागते. विषयाचे स्वरूप सकृतदर्शनी दूरस्थ वाटू लागते. यामुळे हा वाचक बुजल्यासारखा होतो. त्याचे ज्ञानेश्वरविषयक औत्सुक्य यामुळे पुष्कळदा औपचारिक पातळीवरच तरंगत राहतो. ते गतिशील होत नाही.

ही अडचण दूर करावयाची झाल्यास 'ज्ञानेश्वरी'विषयक अभ्यासाचे वातावरण नव्याने निर्माण करणे, आवश्यक आहे. कोणतीही चांगली कलाकृती समजून घेण्यासाठी जिज्ञासूने काही पूर्वतयारी करणे, नेहमीच गरजेचे असते. कलेचे नियम सार्वत्रिक असले तरी प्रत्येक कलाकृतीची स्वतःची अशी काही वैशिष्ट्ये असतात. ती खास तिची स्वतःचीच अशी असतात. अशी कलाकृती, स्वतःच आस्वादकाने कोणत्या दिशेने आस्वादनास प्रवृत्त व्हावे, याच्या खुणाही सूचित करीत असते. या खुणा त्या त्या कलाकृतीच्या रचनाबंधातच स्फुट वा अस्फुटपणे अंतर्भूत झालेल्या

असतात. त्यांचे हे आमंत्रण कोणत्या पद्धतीने स्वीकारावयाचे ? हे आस्वादनेच्छूने आरंभकाळीच स्वतःच किंवा इतरांचे मार्गदर्शन मिळवून समजून घेतले पाहिजे.

'ज्ञानेश्वरी'चेच उदाहरण घेतल्यास ज्ञानेश्वरांचा काळ, त्या काळातील एकंदर सांस्कृतिक पर्यावरण. ग्रंथविषयक धारणा, तत्कालीन भाषेची मांडणी-मोडणी, शैलिविशेष, ज्या 'भगवद्गीते'वर ज्ञानेश्वरांनी भाष्य केले आहे, त्या ग्रंथाचे एकंदर स्वरुप, त्यातील तत्त्वव्यूह, यांचा थोडाफार तरी परिचय जिज्ञासूने करून घेतला पाहिजे. यामुळे ज्ञानेश्वरीच्या आकलन-आस्वादनाचा त्याचा शुभसंकल्प अधिक सौकर्याने, सुभगतेने सिद्धीस जाण्याची शक्यता आहे. स्वतः ज्ञानेश्वरांनीच ज्ञानेश्वरीच्या श्रोतृवृंदाला उद्देशून जी वंदने, निवेदने, प्रार्थना केल्या आहेत, त्यांतही ज्ञानेश्वरीच्या आस्वादाच्या रसयुक्त खुणा इतस्ततः पेरून ठेवल्या आहेत. 'एकले अवधान' देऊन 'सर्वसुखांचे पत्र' कसे घेता येते, 'भावज्ञा'ला 'चिंतामणी'चे गुण कसे प्राप्त होतात, हे सांगितले आहे. या साऱ्यांचा एकत्र विचार केल्यास 'ज्ञानेश्वरी'च्या अभ्यासदिशा स्पष्ट होतील.

ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यनिर्मितीचा साकल्याने विचार करताना 'ज्ञानेश्वरी' बरोबरच 'अमृतानुभवाचा'ही विचार सामोरा ठेपतो. ज्ञानेश्वरांची चिद्विलासवादी जीवनदृष्टी समजून घेतल्याखेरीज ज्ञानेश्वरीच्या आकलनालाही सघनता प्राप्त होणार नाही. ही जीवनदृष्टी समजून घेणे, आजच्या विसाव्या शतकातील जटिल मानसिक समस्या सोडविण्याच्या दृष्टीनेही उपकारक ठरणारी आहे.

या जीवनदृष्टीप्रमाणे हे अशेष जग म्हणजे विश्वचैतन्याचा एक रमणीय विलास आहे. ('वस्तुप्रभा' आहे) क्रीडाभूमी आहे. या क्रीडेत निरुपाधिक, सर्जनशील वृत्तीने सामील होणे, सहभागी होणे, स्वतः या क्रीडेचाच एक अविभाज्य भाग बनणे, स्वतःच ती क्रीडा होणे, म्हणजेच नित्यनूतनपणे स्वयंवेद्य आत्मानंदाची अखंड अनुभूती घेणे, किंबहुना स्वतःच तो आत्मानंद होणे, होय. ही जीवनदृष्टी पूर्णतया केव्हा अंगात बाणेल तेव्हा बाणो, पण यादृष्टीचे सम्यक् आकलन आणि जमेल तेवढे अनुसरण, हे आजच्या भयगंडग्रस्त मानवजातीला भयग्रस्तेतून मानसिकरीत्या मुक्त होण्याच्या दृष्टीने उपकारक ठरणारे आहे.

* * *

'पसायदाना'च्या निमित्ताने....

भारतीय तत्त्वविचारानुसार, मानवी जीवनधारणांचे कृति-उक्तींचे अंतिम उद्दिष्ट, आध्यात्मिक उन्नयन हे मानले गेले आहे; हे उन्नयन सत्य-शिव-सुंदर या मूल्यत्रयींशी तर संबंधित असतेच; पण ते व्यक्ती आणि समाज या उभयतांच्या भौतिक अभ्युदयालाही उपकारक ठरते, असे येथील गृहीत आहे. यामुळे भारतीय तत्त्वविचारात 'अध्यात्म विद्या विद्यानाम्'चा जयघोष अखंडपणे होत असतो. ज्ञानेश्वरांसारखे कविश्रेष्ठ आपल्या साहित्यनिर्मितीत 'परतत्त्वस्पर्शा'वर सातत्याने जो भर देत असतात, 'साहित्या'ची 'शांती'शी जी सांगड घालीत राहतात, याचे कारण हेच.

ही 'शांती' म्हणजे विशिष्ट प्रकारच्या साचलेपणाची (Static State) अवस्था नव्हे. या शांतीत सर्वाधिक प्रमाणात, जीवनमांगल्याला परिपुष्ट करणारे गतितत्त्व अंतर्भूत झालेले असते. विविध प्रकारचे भारतीय विधी (rituals)आपल्या विधिक्रियांतून शांतिमंत्राचे पाठ उद्घोषित असतात; याचे कारण हेच.

या विधिविशेषांत यज्ञविधीला प्राधान्य आहे. या विधीत आत्मसमर्पणाला, आत्मशुद्धीला सर्वाधिक महत्त्व असते. कारण यामुळे व्यक्ती आणि समाज एकत्र येऊन परस्परांचे संभरण करतात, अशी श्रद्धा अंतर्भूत झालेली असते. कालिदासाने आपल्या नाट्यकृतींना 'क्रतू' असे जे संबोधिले आहे किंवा ज्ञानेश्वरांनी आपल्या गीताभाष्याला 'वाग्यज्ञ' असे जे म्हटले आहे, याचे कारण हेच.

कोणताही विधी किंवा व्रताचार घेतला तरी त्याला मांडणीदृष्ट्या, स्वतःचा असा एक क्रम- आदी-, मध्य शेवट- असावा लागतो. त्याखेरीज तो विधी परिपुष्ट तर होत नाहीच, किंबहुना अस्तित्वातही येत नाही. इतर विधींप्रमाणे वाङ्मयविधीलाही हा नियम लागू आहेच. सर्वच विधींचा आरंभ देवतानमनाने होतो, आणि शेवट त्या त्या देवतेजवळ केलेल्या विशिष्ट 'मागणी'ने. मध्ययुगीन भारतीय साहित्यकृतींत जी मंगलाचरणे किंवा भरतवाक्ये अवतरतात, ती या वस्तुस्थितीचीच द्योतक असतात. 'ज्ञानेश्वरी'तही, ती तशी अवतरली आहेतच. 'ज्ञानेश्वरी'च्या शेवटी आलेले 'पसायदान' हे याचेच एक महत्त्वाचे द्योतक.

ज्ञानेश्वरांची एकंदर साहित्यनिर्मिती, विशेषतः 'ज्ञानेश्वरी', विचारात घेतल्यास, ज्ञानेश्वर एका बाजूने या क्षेत्रातील पूर्वपरंपरांचे पालन करतात; पण ते करीत असता, त्यात नवे प्राणही ओततात; हे त्यांचे वैशिष्ट्य, सर्वपरिचितच आहे. 'ज्ञानेश्वरी'च्या आरंभी येणाऱ्या नमनक्रियेत किंवा शेवटी आलेल्या 'पसायदाना'तूनही याचीच प्रचीती येते.

हे 'पसायदान' अलीकडील काळात विशेषच लोकप्रिय झाल्याचे आढळते.

आजकालच्या बहुतेक सांस्कृतिक कार्यक्रमांची सांगता, प्रस्तुतच्या 'पसायदानाने'च होत असते. अशा प्रसंगी, हे 'पसायदान' ऐकणाऱ्या प्रत्येक श्रोत्याच्या काना-मनात एका व्यापक, उदार, उदात्त आणि संपन्न जीवन-जाणिवेचे सूर काही क्षण का होईना, तरळत राहतात. ते भावनिकदृष्ट्या त्याला श्रीमंत करतात. याचा अनुभव प्रत्येकाला आहेच.

एका बाजूने पाहिले तर हे 'पसायदान' म्हणजे ग्रंथसमाप्तीच्या प्रसंगी, ग्रंथकाराने ईश्वराजवळ करावयाच्या प्रार्थनासंकेताचे एक पालन आहे. पण दुसऱ्या बाजूने पाहता, सातशे वर्षांपूर्वी उच्चारल्या गेलेल्या या 'पसायदाना'चा प्रभाव आमूलाग्र बदललेल्या आजच्या सांस्कृतिक पर्यावरणावरही का पडतो ? यात अशी कोणती जादू आहे की ती आपल्याला मोहित करते ? या प्रश्नांचा जसजसा आपण मागोवा घेत जातो; तसतशी या 'पसायदाना'च्या व्याप्तीची, खोलीची, घनतेची, गगनगामित्वाची कल्पना येऊ लागते. यामुळे 'पसायदान' हे आपल्या चिंतन-मननाचा पुनःपुन्हा आणि नव्याने विषय बनते, मंत्र ठरते.

सामान्यतः अगदी सहजपणे ग्रंथसमाप्तीच्या शेवटी फलश्रुतीदाखल प्रार्थना करणारा कोणताही मध्ययुगीन ग्रंथकार, आपल्या इष्टदेवतेजवळ स्वतःसाठी, स्वकुटुंबासाठी, भोवतालच्या परिवारासाठी, या निमित्ताने काही 'मागणे' मागत असतो. या मागण्यात बव्हंशी ऐहिक स्वरूपाच्या मागण्यांचा (व्याधिनिवारण, शत्रुनाश, धनधान्यसमृद्धी, पुत्रप्राप्ती इ.) भाग अधिक प्रमाणात अंतर्भूत झालेला असतो. यात पारलौकिक अभिवृद्धीचाही भाग येतो; पण त्याचे स्थान तसे गौण असते.

'ज्ञानेश्वरी'तील 'पसायदाना'चे वैशिष्ट्य हे की, या पसायदानात जे मागणे केले गेले आहे, किंवा तीतून जी फलश्रुती अपेक्षिली आहे, ती व्यक्तिकेंद्रित नसून पूर्णतया स्थल-काल-परिस्थितिनिरपेक्ष आणि विश्वात्मक (Cosmic) स्वरूपाची आहे. त्याची व्याप्ती 'तिन्ही लोकां'तील 'सर्व प्राणिमात्रां'ना 'सर्वकाल' 'संपूर्ण सुखी' करण्याची प्रतिज्ञा असलेली आहे. ती 'जो जें वांछिल प्राणिजात। तो तें लाहों', असे आश्वासन देणारी आहे.

हे 'पसायदान' आकाराने तसे अगदी लहान (केवळ नऊ ओव्यांचेच) आहे. पण यातील प्रत्येक ओवी, त्यातील प्रत्येक शब्द, स्वर, रूप, नाद, लय, गंध नवनव्या अन्वयार्थांना सातत्याने प्रचोदित करते. उदाहरणार्थ, यातील अगदी आरंभीचा 'आता' सारखा साधा शब्द जरी घेतला, तरी तो आपल्या भोवती अनेक अर्थांची वलये निर्माण करीत राहतो. तो जसा त्या त्या क्षणीचा निदर्शक आहे, तसा यापुढील चिरंतन कालाचेही द्योतन करणारा, दिक्कालातून आरपार जाणारा आहे.

हे 'पसायदान' आपल्या परीने स्वतंत्र आहे, आणि त्याचबरोबर मूळ

'भगवद्गीते'शी अनुसंधानही साधणारे, त्या अनुसंधानाची व्याप्ती वाढविणारेही आहे, –मुळातच असलेल्या व्याप्तीला अधोरेखित करणारे आहे. .....

दुरितांचे तिमिर जावो। विश्व स्वधर्मसूर्ये पाहो।
जो जें, वांछिल तो तें लाहो। प्राणिजात।।

ही या 'पसायदाना'तील केंद्रवर्ती धारणा. हीत 'स्वधर्म'कल्पनेला कळीचे स्थान आहे. आणि गीतेचा सारा रचनाबंध या स्वधर्मकल्पनेशी निगडित झालेला आहे. 'स्वधर्म' म्हणजे काय ? तो केव्हा ? कुणाला ? आणि कशा परिस्थितीत लब्ध होतो ? या प्रश्नांभोवती आणि या प्रश्नाच्या उलगड्याभोवती भगवद्गीता भ्रमण करीत असते. 'ज्ञानेश्वरी'चा जन्मही याचसाठी झालेला आहे. 'पसायदान', अवतीर्ण होते, ते या साऱ्या पार्श्वभूमीवर; पण हे अवतरण 'स्वधर्म' म्हणजे काय ? या प्रश्नांशी साक्षातपणे संबंधित नसून तो योग्यप्रकारे पालन केल्यानंतर कोणती मानसिक क्रिया घडून येते, मनात कोणते परिवर्तन होते, ते उद्घोषित करण्यासाठी आहे. गीतेचे हे तात्पर्यकथन नव्हे, ज्ञानेश्वरांची स्वतंत्र अशी ही एक स्वयंनिर्मिती आहे.

मूळ गीतेत जे प्राधान्य आहे, ते श्रीकृष्ण-अर्जुन संवादाला. 'पसायदाना'त जो नातेसंबंध आहे. तो 'श्रीविश्वेश्वरराव' व ज्ञानदेव यांच्यामधील. वस्तुतः 'श्री विश्वेश्वररावो' व येथे त्याच्याजवळ मागणी करणारा 'मी', ही तशी दोन परस्परविरोधी टोके*१ पण ती येथे एका बाजूने व्यक्त होत असताच, दुसऱ्या बाजूने ती विसर्जित झाल्याचेही जाणवते. कारण, येथील 'मी'चे जे मागणे आहे. ते केवल 'मी'साठी नाहीच. जे काही मागितले गेले आहे, ते यच्चयावत प्राणिमात्रांसाठी; यामुळे येथील 'मी' केवळ 'तू'च झाला आहे असे नाही, तर तो आता 'विश्वात्मक'ही झालेला आहे. जीवनातील मूलभूत चिरंतन सुखाचे बीज या प्रकारच्या सामरस्यात असते. असे सामरस्य घडत आले की, जी काही व्यक्ति-समाजात देवाण-घेवाण होत राहते, ती केवलपणे सोलीव सुखातून सोलीव सुखांकडेच जाणारी-येणारी असते. 'सणू भोगिजे सणें' हा भाव ज्ञानेश्वरांना येथे अभिप्रेत आहे. व्यक्ती आणि समष्टी यांचे पराकोटीचे किंवा परमकोटीचे सामरस्य आणि त्याची फलश्रुती, ज्ञानेश्वरांनी येथे स्पष्ट केली

---

*१. 'विश्वेश्वररावो'चा संबंध काहीजण श्री निवृत्तीनाथांशी जोडतात, तो तसा जोडता येईल; पण येथील ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेली वैश्विकता विचारात घेता विश्वेश्वरांरावोची व्याप्ती ती नामरूपांतीत अशा व्यापक संदर्भात घेणेच अधिक युक्त. कारण ज्ञानेश्वरीतील पसायदानपूर्व ओव्या पाहिल्यास त्या ज्ञानेश्वरी संदर्भित गुरूंचा, संतसज्जनांचा कृतज्ञतापूर्वक निरोप घेऊन पुढील व्यापक क्षितिज्यांच्या दिशेने वाटचाल करू लागल्याचे जाणवते.

आहे.

परंतु या 'पसायदाना'त 'मज' या सर्वनामाप्रमाणे 'ज्ञानदेव' हे विशेषनामही 'मज' नंतर आलेले आहे, ते का ? येथील 'मी'ला एकदा विश्वात्मक पातळीवर नेल्यानंतर ज्ञानदेव परत त्याला विशिष्ट नामरूपात अवतरावयास का लावतात ? विश्वरूपाचे या विशिष्ट नामरूपाकडे नव्याने लक्ष वेधण्याची निकड ज्ञानदेवांना का वाटते ? हा एक प्रकारचा आधुनिक भाषेत 'Anticlamax' च नव्हे काय ? असा प्रश्न कुणाच्या मनात निर्माण झाला, तर तो साहजिकच म्हणावा लागेल. मात्र या प्रश्नाचा अधिक मागोवा घेऊ लागताच, वरील विशिष्ट उक्ति-कृतीलाही स्वतःची अशी एक साभिप्रायता (Significance) आहे, हे लक्षात येऊ लागते. कारण प्रस्तुत स्थळी जो 'वाग्यज्ञ' सिद्ध झालेला आहे, तो कोण्यातरी दूरस्थ, निर्नाम व्यक्तीने केलेला नसून, तो 'ज्ञानदेव' हे विशिष्ट नाम-रूप धारण करणाऱ्या व्यक्तीने, विशिष्ट स्थळी, विशिष्ट काळी, आणि विशिष्ट प्रयोजनाने प्रेरित होऊन केलेला आहे. ('आर्ताचेनि' ओरसे) केलेला आहे.[१] कोणत्याही सत्कार्याच्या आरंभबिंदू व्यक्तिसापेक्ष पातळीवरच जातो, हेही या निमित्ताने ज्ञानेश्वरांना पुनश्च सूचित करावयाचे असावे, याच बरोबर हा 'ग्रंथसिद्धीचा सोहळा' ईश्वरकृपेने सिद्धीस गेल्याचा मनात दाटून आलेला आनंद, या निमित्ताने व्यक्तिगत पातळीवरून व्यक्त करावा, असेही ज्ञानेश्वरांना वाटले असणे, शक्य आहे, किंवा या निमित्ताने परिपूर्तीकडून पुन्हा आरंभबिंदूकडे वळावे, प्रदक्षिणेचे साफल्य नव्याने अनुभवावे, सिंधूकडून बिंदूकडे क्षणभर यावे, असेही ज्ञानेश्वरांना वाटले असण्याची शक्यता आहे. या 'वाग्यज्ञा'चे किंवा 'धर्मकीर्तना'चे सारे श्रेय ज्ञानदेव सद्गुरु किंवा संतसज्जन यांना देतात. (किंबहुना तुमचें केलें। धर्मकीर्तन सिद्धी गेलें। आता माझें जी उरलें पाईकपण) तरी आपण स्वीकारलेली किंवा आपल्या वाट्याला आलेली 'पाईकपणा'ची ही भूमिकाही अंतिम फलश्रुतीच्या संदर्भात किती प्रकाशमय ठरते, पुनःपुन्हा आणि नव्याने 'ग्रंथपुण्यसंपत्ती' संपादन करु शकते; हेही ज्ञानेश्वरांना येथील 'स्व'च्या उच्चाराच्या निमित्ताने (येणें वचनें ज्ञानदेवो। सुखिया जाहला') सूचित करावयाचे असावे. ज्ञानदेवांच्या जीवनात 'ज्ञानेश्वरी' सारखा ग्रंथ लिहून पूर्ण झाल्याक्षणी, कोणत्या भावोर्मी कशा आणि किती प्रमाणात, कल्लोळित झाल्या असतील हे कोण, किती, आणि कसे सांगणार ?

ज्ञानेश्वरांचे विश्वकल्याणाच्या जाणिवेने भारले-भारावलेले हे 'पसायदान'

---

१. कोणत्याही अनुष्ठानाचे अंतिम उद्दिष्ट कितीही भव्यदिव्य असले तरी त्याचा प्रारंभ तो त्या त्या व्यक्तीच्या नामोच्चारानेच होत असतो, हे त्या त्या अनुष्ठान संदर्भातील 'संकल्प'क्रियेतून व्यक्त केले जात असते, हे येथे लक्षात घेण्याची गरज आहे.

आपणा सर्वांनाच मोहित करते, यात शंका नाही. याची महती निर्विवादच आहे; हे मान्य करूनही आपल्या मनात सदैव ठाण मांडून बसलेला एरव्हीचा 'व्यवहारवाद' अधूनमधून डोके वर काढीत राहतो आणि तो या संदर्भात खालीलसारखी प्रश्नचिन्हेही निर्माण करीत असतो :

(१) ज्ञानेश्वरांनी 'जो जें वांछिल तें तो लाहो प्राणिजात,' 'देणे-घेणें सुखचिवरि होऊ दे या जगा।' 'सर्वाभूतीं, सर्वसुखीं पूर्ण होईजो तिन्ही लोकीं,' यासारखी जी स्वस्तिवचने उच्चारली आहेत; ती एरव्ही कितीही काव्यपूर्ण आणि काना-मनाला गोड वाटली तरी व्यवहारात त्यांची रोकडी प्रचीती सर्वांना येणे, कसे आणि कितपत शक्य आहे ?

(२) 'पसायदाना'च्या तोलामोलाची नसतील, पण 'पृथ्वीला सुरलोकसाम्य' आणू इच्छिणारे अनेक प्रकारचे स्वप्नादर्श (utopias) आजवर अनेकांनी आपल्यासमोर ठेवले नाहीत काय ? पण आजवर ते कुठें फलद्रूप झालेले आहेत ? उलट दिवसेंदिवस 'दुरितांचें तिमिर' दाटत चालल्याचाच अनुभव आपण घेत नाही काय ?

(३) ज्ञानेश्वरांदिकांसारखे काही थोडे संतमहात्मे वगळले, तर उरलेली बहुसंख्य मानवजात स्वार्थसापेक्ष वृत्तीनेच जगात वावरत नाही का ?

(४) माणूस आपल्या वाणीतून एरव्ही कितीही उदात्त घोषणांचा उच्चार करीत असला तरी त्याचा आचार तद्विरोधीच दिसत नाही काय ?

(५) मग ज्ञानेश्वरांनी आपल्या 'पसायदाना'तून उभे केलेले हे भव्योदात्त दृश्य एरव्ही कितीही सुंदर वाटले, तरी ते हाताला कधीही न लागणारे एक इंद्रधनुष्य किंवा खपुष्पच ठरत नाही का ? ....

या किंवा यासारख्या शंका आपल्या मनात अधूनमधून का होईना, पण जाग्या होतच असतात. त्यामुळे मन संभ्रमितही होते. गगनगामी उत्तुंग ध्येयवाद एका बाजूला, आणि जमिनीवर सरपटणारा तद्विरोधी व्यावहारिक क्षुद्र अनुभव दुसऱ्या बाजूला; अशा गोंधळात आपले मन नेहमीच सापडते. हे नाकबूल करण्यात अर्थ नाही.

तथापि हे घडत असतानाच आपल्या मनाला हळुहळू का होईना, असेही जाणवू लागते की, ज्ञानदेवांसारखे महाभाग विश्वात्म्याच्या साक्षीने जगासमोर फसवी स्वप्ने ठेवतीलच कशी ? तसे मानणे म्हणजे अंतिमतः आपण आपलीच वंचना करून घेणे ठरत नाही का ? या 'पसायदाना'चे आंतरिक अन्वयार्थ अधिक खोलात जाऊन उलगडण्याची गरज निर्माण होते, ती या साऱ्यांतून.

ही गरज जाणवताच, आपल्या असेही लक्षात येते की, या 'पसायदाना'त केवळ आदर्शवादी स्वप्नांचे दर्शन नसून ही स्वप्ने प्रत्यक्षात कशी साकार होतील याचे वास्तवस्वरूपाचे मार्गदर्शनही आहे. आणि म्हणूनच ज्ञानेश्वरांनी या एवढ्या

उदात्त सुंदर 'पसायदाना'चा प्रारंभ केला आहे, तो 'खलांच्या वक्रते'वर 'दुरितांच्या तिमिरावर' बोट ठेवून. जीवनवास्तवाचे नेहमीचे कंटकमय स्वरूप स्पष्ट करून. हे करीत असताच, त्यातून कसे बाहेर पडावयाचे, याचे मार्गदर्शनही ज्ञानेश्वरांनी या पसायदानातच केलेले आहे, हे जाणवू लागते. हे 'पसायदान' तसे एकपदरी नसून तो अनेक पदरी गोफ आहे. यात जगातील खलत्वाचा जसा निर्देश आहे, तसा सुजनत्वाचाही गौरवपूर्ण उल्लेख अंतर्भूत झाला आहे. जीवनातील परस्परविरोधी अशी ही दोन्हीही अंगे ज्ञानेश्वर आपल्यासमोर यथोचितपणे ठेवतात, आणि यांतील खलत्वाचे अंग दूर करून सज्जनत्वावर सातत्याने भर देत राहतात. क्रमाने खलत्वाचा निरास होऊन जीवनात सर्वत्र, सर्व सुखांची सार्वकालिक पहाट कशी उजळेल, या विषयीचे मूलगामी मार्गदर्शन या निमित्ताने ते करीत राहतात.

आजवर जगात अनेक प्रकारचे उदात्त आणि सुंदर तत्त्वविचार अस्तित्वात आले आहेत. पण ते वास्तवात येत नाहीत, याचे मूळ कारण माणसाच्या मनात असलेल्या खलबुद्धीचा त्यांना होणारा अडथळा. हे 'खलत्व' कसे दूर करावे, या समस्येने जगाला दीर्घकाळापासून ग्रस्त केलेले आहे. यासाठी अनेक ज्ञान-विज्ञाने, तत्त्वप्रणाली आजवर अस्तित्वातही आलेल्या आहेत. दुर्जनसंहारासाठी देवदेवतांना कसा अवतार घ्यावा लागतो, हे सांगणारी असंख्य कथा-पुराणेही सर्वत्र प्रसृत झालेली आहेत, पण हे सारे होऊनही प्रत्येक काळात, प्रत्येक देशात, खलत्वाचे पीक सातत्याने जन्माला येत असल्याचेच नेहमी आपल्या प्रत्ययाला येते. या पार्श्वभूमीवर विचार करू जाता, ज्ञानेश्वरांनी वरील समस्येवर सुचविलेला उपाय किंवा काढलेला मार्ग किती मूलगामी स्वरूपाचा आहे, हे जाणवू लागते. हा मार्ग खलांच्या शारीरिक नाशाला उद्युक्त करणारा नसून त्यांच्या मानसिक पालटावर, दुर्जनत्वाचे सज्जनत्वात रूपांतर करण्यावर भर देणारा आहे. ('खलांची व्यंकटी सांडो') खलांचे खलत्व ज्या मनोधारणेतून उदयाला येते, ती मनोधारणाच आमूलाग्रपणे पालटण्याचा मार्ग ज्ञानेश्वर येथे सुचवितात. यासाठी व्यक्तीच्या मानसिक परिवर्तनावर सर्वाधिक भर देत राहतात. माणसाच्या ठिकाणी जे वक्रत्व ('व्यंकटी') निर्माण होते, त्याचा उगम माणसाच्या जीवनविषयक संकुचित धारणांत, अज्ञानात असतो, म्हणून हे वक्रत्व दूर होण्यासाठी त्या त्या व्यक्तीला त्याच्या अंगभूत सात्त्विक 'स्वधर्माची-मानवी धर्माची' योग्य ती ओळख पटवून देण्याची गरज असते, या वस्तुस्थितीकडे ज्ञानेश्वर येथे अंगुलिनिर्देश करतात. या स्वधर्माचे अंगभूत नाते सत्कर्माशी, सत्कर्मविषयक आसक्तीशी, जात्याच निगडित आहे, हेही सांगतात. व्यक्तिमात्राची हृदयशुद्धी होऊन त्याची सत्कर्मविषयक आवड जागी झाली की, त्या व्यक्तीचे सारे जीवन सुजनसंबद्धच होते, किंबहुना ती व्यक्तीच त्या

सुजनांच्या 'मांदियाळी'चा एक अविभाज्य घटक बनते. ते अंगभूतपणेच शीतलता, प्रकाशमयता, माधुर्य, क्रियाशीलत्व, चैतन्य, यांचा प्रसार करते *१ यामुळे जगात 'देणे-घेणे', सुखचि वरी' कसे होऊन जाते, याचे दर्शन ज्ञानेश्वर या पसायदानातून घडवितात. एका संपन्न, सुसंस्कृत सर्जनशील व्यापक जीवनधारणेचा मार्ग जगाला उलगडून दाखवितात. त्यांच्या इतर ग्रंथांतूनही याच 'अमृतानुभव किंवा अनुभवामृताचे कल्लोळ ओसंडत असतात.

ज्ञानेश्वरांनी आपल्या 'पसायदाना'तून अभिव्यक्त केलेला हा, व्यक्ती आणि समाज यांच्या चिरंतन कल्याणाचा अविभाज्य मार्ग, भारतीय जीवनदृष्टीत वेगवेगळ्या प्रकारे अनेक शतके ग्रथित होत असल्याचे दिसते. या अनुषंगाने अनेक साधनमार्गांचा ऊहापोहही अनेकांनी केला असल्याचे आढळते. 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' वा 'साधनानामूअनेकता' हे या क्षेत्रात परवलीचे शब्द बनलेले आहेत.

ज्ञानेश्वरांच्या या 'पसायदाना'चा एक अनन्यसाधारण विशेष असा की, वरील संदर्भात इथे इतर कोणत्याही मार्गांपेक्षा ग्रंथमार्गांची- साहित्यमार्गांची त्यांनी केलेली प्रशस्ती, गायिलेली महती. यामुळे 'ग्रंथोपजीवी' व्यक्तींना यातून फार मोठे आश्वासन मिळते. येथे 'ग्रंथोपजीवी' ही संज्ञा काहीजण केवलपणे भगवद्गीतेशीच अन्वित करतात. *३ परंतु तत्त्वतः आणि वस्तुतःही तसे करण्याचे कारण नाही. ही संज्ञा तशी व्यापक आहे. या 'ग्रंथोपजीवित्वा'चा अनुबंध कोणत्याही श्रेष्ठ साहित्यकृतीशी, तीतील 'पुण्यसंपत्ती'शी अन्वित होऊ शकतो. यामुळे ग्रंथोपजीवी व्यक्तींना यातून केवढे तरी ऐश्वर्यसंपन्न आश्वासन प्राप्त होते. कारण इतर कोणत्याही मार्गांपेक्षा ग्रंथोपजीवित्व हाच सर्वांत सुलभ आणि सोपा मार्ग ठरतो.

—आणि मग असेही जाणवू लागते की, साहित्यानुवर्ती व्यक्तींना या प्रकारचे आश्वासन ज्ञानेश्वरांखेरीज अन्य कोणता ग्रंथकार देऊ शकेल ? ते या क्षेत्रातील सर्वश्रेष्ठ असे अधिकारी पुरुष आहेत. त्यांचे हे प्रचीतीचे बोलणे आहे. ग्रंथमार्गाचा केवळपणे अवलंब करुनच त्यांनी तेराव्या शतकातील महाराष्ट्रात एका शांततापूर्ण, व्यापक सांस्कृतिक क्रांतीचा पाया घातला. याची साक्ष महाराष्ट्रातील साऱ्याच संतसाहित्यातून आपल्याला मिळत आली आहे.

---

*१ सज्जनांना उद्देशून ज्ञानेश्वरांनी उपयोजिलेली विशेषणे (चंद्रमे जे अलांछन, मार्तंड जे तापहीन, चला कल्पतरुंचे आरव, चेतना चिंतामणीचे गाव, बोलते जे अर्णव पीयूषांचे' इ.) या दृष्टीने पहावीत.

*३ उदाहरणार्थ, विष्णुबुवा जोग संपादित तुकाराम गाथा.

* * *

'ताटी उघडा ज्ञानेश्वरा' !

मुशाफीर चुकलेला
आला परतूनि घरा
दार ठोठावे कधीचा
ताटी खोला ज्ञानेश्वरा !
खोला ताटी ज्ञानेश्वरा,
सोडा मौनाची ही मिठी
बघा, अमृताच्या ताटी
आम्ही घातली नरोटी !
हाती नरोटी आमुच्या
मुखी कोरडे संकेत !
फिरे वाळवंटी वाया
श्रेय सांडले धुंडित
श्रेय सांडले, लाभेना
उरी शतकांची व्यथा
माथा ठेवूनि चरणी
सारी सांगू द्या, ही कथा
कथा ऐका हो, आमुची
ऐका निर्वाणीच्या हाका
आणि अंधारी या लावा
नवी 'भावार्थदीपिका' !

REFBK-0026748

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
दा. क्र. 3507
संग्रह शाखा

ज्ञानेश्वरांची साहित्यदृष्टी आणि सृष्टी

प्रा. गो. म. कुलकर्णी हे मराठीतील ज्येष्ठ आणि जाणकार समीक्षक आहेत. कलाकृतीला चहूबाजूंनी कवेत घेऊ पाहणे, हे गो. मं. च्या समीक्षाविचाराचे वैशिष्ट्य. 'ज्ञानेश्वरी' या मराठीतील अभिजात कलाकृतीची समीक्षाही ते अनेकांगांनी करू इच्छितात हे प्रस्तुत ग्रंथाच्या 'ज्ञानेश्वरांची साहित्यदृष्टी आणि सृष्टी' ह्या शीर्षकावरूनही लक्षात येते. 'ज्ञानेश्वरी'सारख्या श्रेष्ठ आणि नित्यनूतन कलाकृती समीक्षकांसमोर सदैव आव्हाने उभी करीत असतात. प्रा. गो. म. त्या आव्हानांना नवीन विचार व्यूहांनिशी सामोरे जातात. 'ज्ञानेश्वरी' हा मुळातच अध्यात्मशास्त्रावरचा ग्रंथ असल्याने गो. मं. ना सर्वप्रथम 'अध्यात्म आणि साहित्य' यांच्या परस्परसंबंधाचा शोध घेण्याची आवश्यकता वाटते. त्याला जोडूनच भारतीय साहित्यशास्त्राच्या पार्श्वभूमीवर ते 'ज्ञानेश्वरांचा साहित्यविचार' तपासून घेतात. 'ज्ञानेश्वरी' हा मौखिक परंपरेत सिद्ध झालेला ग्रंथ असल्याने 'ज्ञानेश्वरप्रणीत श्रवणसंकल्पना' ही गो. मं. च्या चिकित्सेचा विषय होतो. 'ज्ञानेश्वरी'बाबतची इतर अभ्यासकांची मते गो. म. आस्थेने जाणून घेतातच पण द. ग. गोडशांसारख्या एखाद्या कलावंताने मांडलेली 'पोत'सारखी नवी उपपत्ती साधकबाधक प्रमाणांनिशी पारखून घेण्याची जबाबदारी ते स्विकारतात. 'ज्ञानेश्वरीच्या आजच्या अभ्यासाची प्रस्तुतता'ही ते स्पष्ट करतात. म्हणूनच 'ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरी' यासंबंधाचाही प्रस्तुत ग्रंथ, अभ्यासकांच्या मनात एक नवेच भाव निर्माण करील, असा विश्वास वाटतो.