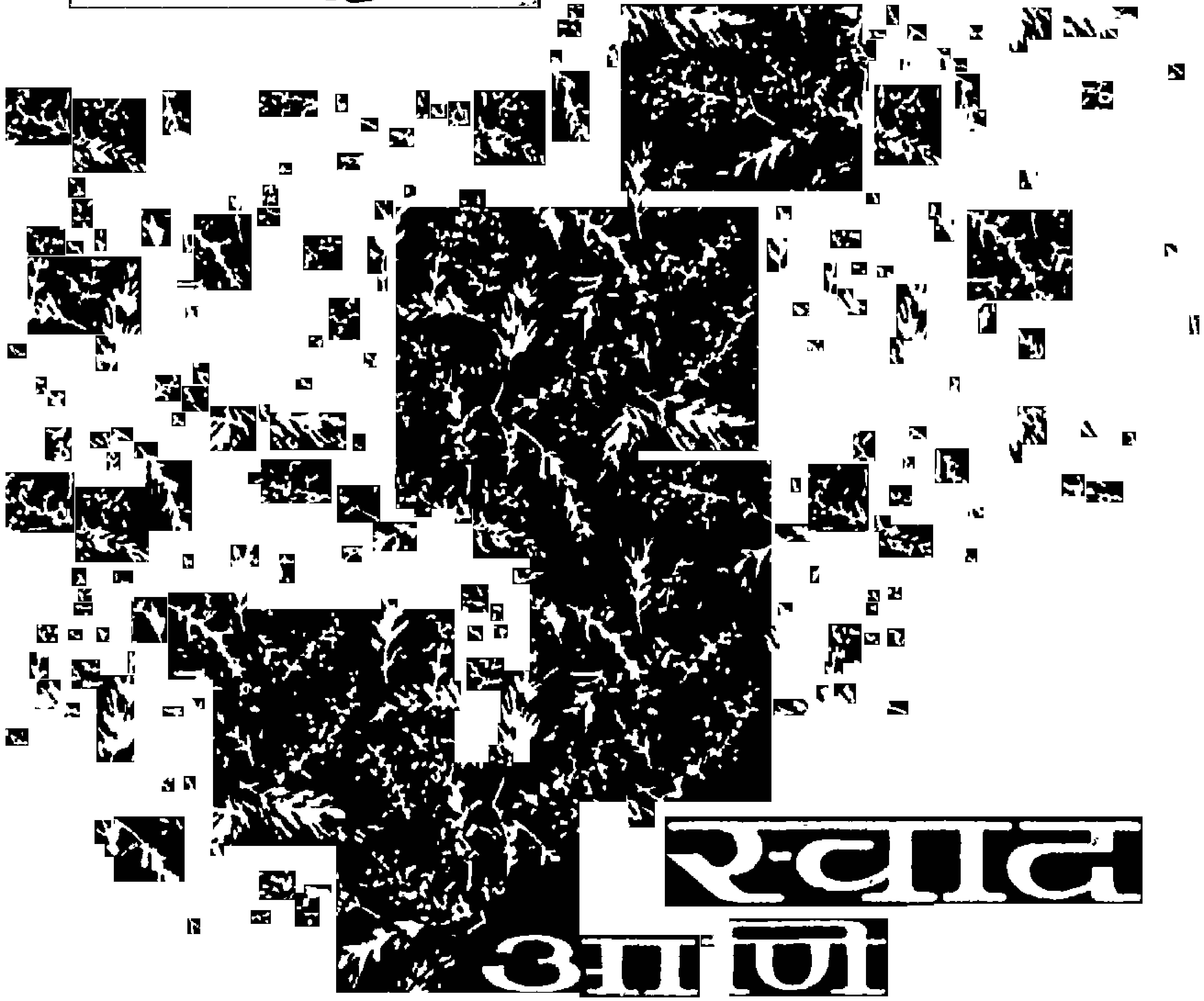
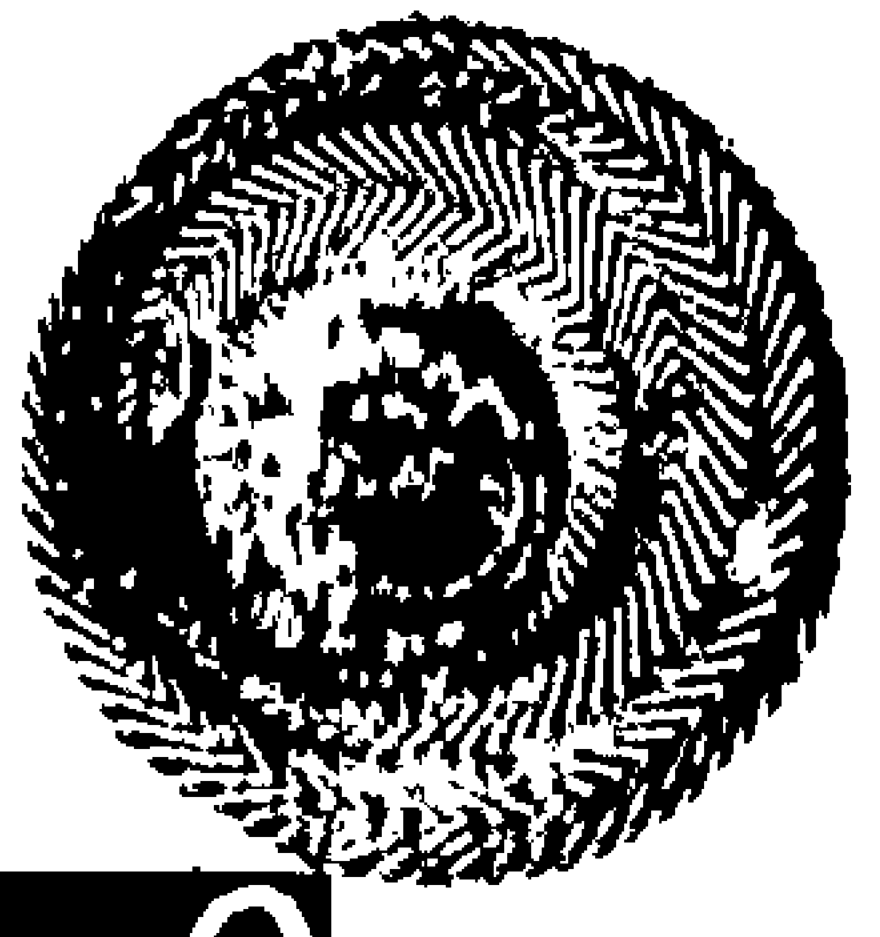
म.ग्रं.सं. ठाणे
विषय : निबंध
सं. क्र. : १९३०



स्वाद आणि शोध



REFBK-0017743

प्रा. भी. ना. जहागीरदार

विवाद्ये

७५३२५
९८।३।७१
१९३०

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थलक्रम
अनुक्रम ७५३२५ वि: निबंध
क्रमांक १९३० नों. दि. ९८।३।७१

मराठी ग्रंथ संग्रहालय
ग्रंथालय
समृद्धि योजना
१९७०

प्रा. भी. रा. जहागीरदार

स्वाद आणि शोध

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
दा. क्र.
REFBK-0017743

एकमेव विक्रेते

साहित्य प्रसार केंद्र, सीताबर्डी, नागपूर १

रचना प्रकाशन

☐

पहिली आवृत्ति : पौष पौर्णिमा १८९१ : २२ जानेवारी १९७०.

☐

© १९७०, सौ. सुनीति जहागीरदार

☐

दहा रुपये

☐

प्रकाशक

भा. ल. कुळकर्णी
रचना प्रकाशन
नेहरू मार्ग, सीताबर्डी
नागपूर.

☐

मुद्रक

य. गो. जोशी
आनंद मुद्रणालय
१५२३, सदाशिव पेठ,
पुणें. ३०

तीर्थरूप गोपिकाबाई चिखलगांवकर
आत्याबाई, ज्ञानेश्वरीचा वारसा तुम्ही दिला.

तीर्थरूप लक्ष्मीबाई जहागीरदार
आई, तूं अधना असून लक्ष्मी होतीस.

तुम्हां दोघींना.

अनुक्रमणिका

प्रस्तावना : वा. ना. देशपांडे — एक ते दहा

१) रामायणांतील तीन आज्ञाभंग — ९

२) महाभारतीय युद्धाचें मूळ कारण — २०

३) भारतीय युद्धाचा नायक — ३२

४) याज्ञसेनी — ५३

५) गीतेचा उपसंहार आणि एक शब्द — ६८

६) ज्ञानेश्वरांच्या भूमिकेबद्दल पुनः एकदा — ८३

७) कां स्नेहाळ माये — १०१

८) ज्ञानेश्वरांचे स्वप्नदृष्टान्त — १२२

९) भंगलेलें देऊळ — १३४

१०) गडकऱ्यांचे खलनायक — १४१

११) टी. एस्. इलियट — १५१

१२) मर्ढेकरांची सौंदर्यभावना — १६३

१३) मर्ढेकर : टीका आणि काव्य — १७२

१४) विंदा करंदीकर : एक आस्वादन — १९१

नाम-सूची — २०४

संदर्भ ग्रंथ — २०७

प्रकाशित लेखांचा काल

रामायणांतील तीन आज्ञाभंग, नवभारत, जुलै, १९६४

टी. एस. इलियट, तरुण भारत, नागपूर, १७ जानेवारी १९६५

मर्ढेकरांची सौंदर्यभावना, वसंत, जून, १९६५

महाभारतीय युद्धाचें मूळ कारण, नागपूर युनिव्हर्सिटी जर्नल, ऑक्टो. १९६६.

ज्ञानेश्वरांच्या भूमिकेबद्दल पुनः एकदा, नवभारत, फेब्रु. १९६६.

याज्ञसेनी, वसंत, एप्रिल, १९६८.

निवेदन

वऱ्हाडी माणूस आळशी असतो याला मी अपवाद नाही. तरीहि हें घडलें याला जबाबदार दोघेजण–माझी पत्नी सुनीति. ती रात्रंदिवस लिहिण्यासाठी म्हणत राहिली नसती तर हें हातून होतें ना

आणि माझे बंधु ती. दे. रा. जहागीरदार. मी कांहीं लिहावें ही त्यांची इच्छा. उऋण होणें शक्य नसलें तरी त्यांच्या इच्छेला दिलेला हा मान आहे.

म्हणून हें लिहिणें झालें.

ती. वा. ना. देशपांडे यांनी माझ्या पुस्तकाला प्रस्तावना लिहून दिली. हे त्यांचे उपकार मला विसरता येणें कठिण आहे. पण त्याबद्दल अधिक कांही लिहिणेंहि शक्य नाही. त्यांचें हें आणि अन्य किती तरी ऋण मला वागवलेंच पाहिजे.

माझे स्नेही श्री. राजाभाऊ तथा भा. ल. कुळकर्णी यांनी प्रकाशनाचें धाडस केले. त्यांचे–माझे पंधरा वर्षांचे जुने संबंध असे कांही आहेत की त्यांच्या-बद्दल कांहीहि लिहिलें तरी औपचारिकच ठरावें.

माझ्या महाविद्यालयाचे प्राचार्य श्री. के. मा. मुनशी यांनी केलेलें पुस्तक–सहाय्य अमोल आहे. त्यांचा मी ऋणी आहें. तसेंच आमच्या ग्रंथालयाचे ग्रंथपाल श्री. डी. डी. कुळकर्णी यांनी वेळोवेळीं केलेल्या सहाय्याबद्दल मी त्यांचाहि आभारी आहें.

खामगांव, (विदर्भ) — भी. रा. जहागीरदार

..., ठाणे. ...
... दि: ...

प्रस्तावना

खामगांव येथील मराठीचे तरुण प्राध्यापक श्री. भी. रा. जहागीरदार यांना वाणी व लेखणी दोन्ही अनुकूल आहेत. ते प्रभावी वक्ते आहेत, तसेच, व्यासंगी लेखकहि आहेत. त्यांचे चौदा लेख प्रस्तुत पुस्तकांत संगृहीत करण्यांत आले आहेत. त्यांतील आठ लेख प्रथमच प्रकाशित होत आहेत, हें आवर्जून नमूद करावयास पाहिजे. मराठींत प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखसंग्रहांतील बहुतेक लेख नियतकालिकांमधून पूर्वी प्रसिद्ध झालेले असतात, या पार्श्वभूमीवर हा विरोध उठून दिसेल.

या चौदा लेखांत विषयवैचित्र्य बऱ्याच प्रमाणांत दिसून येतें : रामायण, गीतेसुद्धां महाभारत व ज्ञानेश्वरी यांवर अनुक्रमें एक, चार व तीन लेख; माडखोलकरांची ' भंगलेलें देऊळ ' कादंबरी, गडकऱ्यांच्या नाटकांतील खलनायक व मर्ढेकरांची सौंदर्यभावना यांवर प्रत्येकीं एकेक लेख आणि इलियट, मर्ढेकर व विंदा करंदीकर यांच्या वाङ्मयावरहि तसाच प्रत्येकीं एकेक लेख—असे हे चौदा लेखविषय आहेत.

विषयवैचित्र्यावरून प्रा. जहागीरदार यांची व्यासंगशीलता सहजच निदर्शनास येते. गीता-ज्ञानेश्वरी किंवा मर्ढेकर-करंदीकरांचें नवकाव्य यांचा ते सारख्याच साक्षेपाने अभ्यास करतात. त्यांची चिकित्सक बुद्धीहि अशीच उल्लेखनीय आहे : इलियट यांचा ते ऐतिहासिक दृष्टीने—अनादराने नव्हे—एकेरी उल्लेख करतात, पण तीच ऐतिहासिक दृष्टि ज्ञानेश्वराला न लावतां त्याचा मात्र आदरार्थी उल्लेख करतात, यावरून त्यांची सश्रद्धता व्यक्त होते. परंतु असे हे सश्रद्ध जहागीरदार देखील त्यांच्या मताप्रमाणें महाभारतकार जेव्हा पक्षपाती ठरतो, तेव्हा त्याला तसें स्पष्ट म्हणण्यास मागे-पुढे पाहत नाहीत (पा. ३३), अगर गीतेला

'विस्कळीत' (पान ९८) वा 'विसंगत' (पा. ९९) म्हणण्यासहि बिचकत नाहीत !

या चौदा लेखांतील 'याज्ञसेनी' हा लेख व्यक्तिदर्शनपर आहे. मर्ढेकर व विंदा करंदीकर यांच्या वाङ्मयावरील लेख प्रामुख्याने रसग्रहणपर आहेत. 'प्रामुख्याने' म्हणावयाचें कारण हें आहे की, मर्ढेकरांच्या वाङ्मयावरील लेखांत रसग्रहणाबरोबरच चर्चाहि आहे. उर्वरित लेख समीक्षात्मक अगर परिचयपर आहेत. कांही लेखांत वादग्रस्त मुद्दे आढळतात. तथापि त्यांच्यामुळे त्या लेखांचें महत्त्व कमी होत नाही. उलट, वादग्रस्त मुद्यांमुळे हे लेख वाचकांच्या विचाराला खाद्य पुरवितात, असेंहि म्हणावयास हरकत नाही.

प्रस्तावना म्हणजे परीक्षण नव्हे. या कारणाने प्रा. जहागीरदार यांनीं उपस्थित केलेल्या सर्वच वादग्रस्त मुद्यांचा तींत परामर्ष घेतां येत नाही. खेरीज, स्थलमर्यादेचेंहि बंधन आहेच. मात्र दोन मुद्यांचा थोडा ऊहापोह करण्याचें मीं ठरविलें आहे : पहिला मुद्दा गीतेंतील चातुर्वर्ण्याचा असून दुसरा मुद्दा नव-काव्याचा आहे. पहिला मुद्दा प्रचलित ज्वलंत सामाजिक प्रश्न असून दुसरा मुद्दा आजच्या साहित्यांतील चर्चाविषय आहे. म्हणून हे मुद्दे मीं निवडले आहेत.

गीतेंतील चातुर्वर्ण्य

'गीतेचा उपसंहार आणि एक शब्द' या लेखांत गीतेंतील चातुर्वर्ण्य जन्मजात नसून 'स्वभावज' असल्याचें प्रा. जहागीरदार सांगतात. जन्मजात चातुर्वर्ण्य व त्यांतून उद्भवलेली जातिव्यवस्था त्यांना मान्य नाही. चातुर्वर्ण्य मानावयाचेंच असलें, तर तें जन्मावरून न मानतां व्यक्तीच्या स्वभावावरून—म्हणजेच तिच्या आवडीनिवडीवरून—मानावें, असा त्यांचा दृष्टिकोण आहे. त्याला पोषक असा 'स्वभावजम्' शब्द त्यांना गीता, अध्याय १८, श्लोक ४२ ते ४४, या स्थलीं सांपडला आणि त्याच्या आधारें उपरिनिर्दिष्ट मत त्यांनी वरील लेखांत मांडलें. सामाजिक न्यायाच्या तीव्र जाणिवेमुळें त्यांनी हा लेख लिहिल्याचें उघड दिसतें.

गीतेमध्यें जन्मजात चातुर्वर्ण्य प्रतिपादन केलेलें नाही, अशी समजूत अनेक विद्वानांची असलेली निदर्शनास येते. सहज आठवलेलें उदाहरण म्हणून भारतीय विद्याभवनाचे डॉ. के. मा. मुनशी यांचा नामोल्लेख करतां येईल. 'Founda-

tions of Indian Culture ' या पुस्तकांत ते म्हणतात, "...Sri Krishna in the **Bhagavad Gita** ... attributed **Varna** not to heredity, but to the qualities and actions of men." (p. 42). तेव्हा असेंच विधान प्रा. जहागीरदार यांनी केल्याबद्दल आश्चर्य वाटावयास नको.

आता, चातुर्वर्ण्याबाबत गीतेची खरी भूमिका काय आहे, हें विषयपूर्तीसाठीं संक्षेपानें पाहूं : केवळ गीतेचेंच बारकाईनें अवलोकन केल्यास अध्याय २, श्लोक ३१–३२, येथील ' क्षत्रिय ' हा शब्द व इतर ठिकाणचे वर्णविषयक निर्देश चातुर्वर्ण्याच्याच पार्श्वभूमीवर घ्यावे लागतात. ' स्वभाव ' शब्दाची सांगड त्या त्या वर्णांतील जन्माशीं घालावी लागते व उभयतांची प्राप्ति पूर्वकर्मानुसार होत असल्याचें गृहीत धरावें लागतें.

गीता महाभारतांतर्गत असल्यानें त्याच्या संदर्भात तिचा विचार करावयास पाहिजे : महाभारताला जन्मजात चातुर्वर्ण्यच अभिप्रेत आहे. शांतिपर्वांत भीष्मानें युधिष्ठिराला सांगितलेलीं चार वर्णांचीं कर्तव्यें पाहिलीं, तरी या विधानाची सत्यता पटेल. उद्योगपर्वांत ' सनत्सुजातीया 'च्या आरंभीं आपण शूद्रा–पुत्र म्हणून तत्त्वबोध करण्यास अपात्र असल्याचें विदुर धृतराष्ट्राला सांगतो; किंवा द्रोणपर्वांत मृत्यूपूर्वीं द्रोणापुढे पिता भरद्वाज व अन्य ऋषि सूक्ष्मरूपानें प्रकट होऊन ब्राह्मण असूनहि युद्ध केल्याबद्दल त्याला दोष देतात–यांसारख्या व्यक्तिगत घटनांवरूनहि जन्मजात चातुर्वर्ण्याचाच ठसा अंतःकरणावर उमटतो.

मोटमोठ्या गीताभाष्यकारांचा देखील असाच दृष्टिकोन आहे. उदाहरणार्थ, गीता, अध्याय १८, श्लोक ४८, येथील ' सहजं कर्म ' पदांवरील शंकराचार्यांचें भाष्य असें आहे : " सहजं सह जन्मना एव उत्पन्नं किं तत् कर्म ।" टिळकांनी ' गीतारहस्यां 'त चातुर्वर्ण्याच्या संबंधांत ' जन्मतः ' शब्द वापरला आहे (आवृत्ति ३, पा. ३३२, ८४४).

—याप्रमाणें गीतेला जन्मजात चातुर्वर्ण्यच मान्य दिसतें. तें आज गतार्थ ठरतें, यांत शंका नाही. पण म्हणून तें गीतेंत नाहीच, असा निष्कर्ष काढतां येत नाही.

गीतेचा कल समन्वयाकडे असल्यामुळे तींत जन्मजात चातुर्वर्ण्याप्रमाणेंच स्वभावावर अवलंबून असलेलें चातुर्वर्ण्यहि प्रतिपादन केलेलें आहे, असें कुणी म्हणेल, तर त्याला विरोध करण्याचें प्रयोजन नाही !

एक निराळी बाब : प्रा. जहागीदार यांनी डॉ. आंबेडकर यांना 'महा-ब्राह्मण' शब्द लावला आहे (पा. ७३). श्री. य. कृ. खाडिलकर यांच्या 'नव्या काळाची वाटचाल' पुस्तकांतील 'ब्राह्मण ही पदवी नसून शिवी झाली!' हा लेख लक्षांत घेतां एवढा खुलासा करणें अवश्य आहे की, तो शब्द चातुर्वर्ण्यांच्या कर्मांच्या संदर्भात वापरला आहे, त्याचा प्रकट–अप्रकट 'जातीय अहंकारा'शीं कांहीच संबंध नाही !

इंग्रजी नवकाव्यावर गरुडदृष्टि

आता नवकाव्याच्या मुद्याकडे वळूं : इंग्रजी नवकाव्याचे एक प्रवर्तक इलियट यांच्या वाङ्मयाचा–विशेषकरून काव्याचा–परिचय करून देणारा 'टी. एस. इलियट' हा लेख या पुस्तकांत आला आहे. इलियट—प्रभृतींपासून प्रेरणा घेऊन मराठींत नवकाव्य आणणारे बा. सी. मर्ढेकर यांच्या वाङ्मयाविषयीचा 'मर्ढेकर : टीका आणि काव्य' हाहि लेख त्यांत आलेला आहे. तसेंच, मर्ढेकरांनंतरचे दुसरे उल्लेखनीय मराठी नवकवि गो. वि. करंदीकर यांच्या कवितेचें रसग्रहण 'विंदा करंदीकर : एक आस्वादन' या लेखांत करण्यांत आलें आहे. यामुळे इंग्रजी नवकाव्याविषयी सर्वसाधारण स्वरूपाचे चार शब्द लिहिणें अप्रासंगिक होणार नाही. प्रसंगोपात्त मराठी नवकाव्याबद्दलहि जरूरीपुरतें लिहिण्यांत येईल.

इंग्रजी नवकाव्य फ्रेंच नवकाव्याचें ऋणी आहे. तें स्वच्छंदतावादाविरुद्ध (Romanticism विरुद्ध) बंड होय. प्रत्यक्षवादाच्या (Positivism च्या) प्रभावामुळें हें नवकाव्य विज्ञाननिष्ठ म्हणवूं लागलें. प्रत्यक्षवादानुसार मानवी ज्ञान तीन अवस्थांतून जातें: घडणाऱ्या गोष्टींचें ईश्वर, भुतेंखेतें–वगैरेवरून स्पष्टीकरण करणें ही प्रथमावस्था; अमूर्त शक्तींवरून स्पष्टीकरण करणें ही द्वितीयावस्था व प्रत्यक्ष दिसण्यावरून स्पष्टीकरण करणें ही तृतीयावस्था होय. धर्म, तत्त्वज्ञान व विज्ञान यांच्या या अनुक्रमें तीन अवस्था होत. यांतली तिसरी विज्ञानावस्था प्रत्यक्षवादाने ग्राह्य मानली आहे. मर्यादित अर्थाने का होईना, नवकाव्यहि विज्ञानपुरस्कर्तें बनलें. आइन्स्टीन, फ्राइड व फ्रेझर या भिन्न विषयांच्या विज्ञानवेत्त्यांपासून नवकाव्याने बरेंच कांही घेतलें. इंग्रजी नवकाव्याचे प्रमुख प्रवर्तक

एझरा पौंड नवकाव्याला उद्देशून ‘ Ideogram ’ (method of Science) म्हणजे ‘ विज्ञानपद्धति ’ शब्द लावतात, तो साभिप्राय आहे.

नवकाव्याचीं कांही वैशिष्टयें अशीं : (१) भावनेवर कमी भर देणें; (२) दैनंदिन भाषा वापरणें; (३) अलंकार टाळणें वा कमी करणें; (४) छंदोविषयक लवचिकपणा आणणें; (५) सामान्य माणसाला महत्त्व देणें; (६) नेणिवेचा उपयोग करणें; (७) वापरलेल्या प्रतिमांमधील संबंध साहचर्यांच्या (association च्या) द्वारां सूचित करून मधले तार्किक दुवे वगळणें–वगैरे.

नवकाव्याचीं हीं वैशिष्टयें प्रायः अभिव्यक्तीचीं असून आशयाचीं नव्हेत. याचाच अर्थ असा की, नवकाव्य आशयापेक्षा अभिव्यक्तीला अधिक महत्त्व देतें. पूर्ववयांतील इलियट “ नैतिक, बोधपर, भावनात्मक, धर्मपर, ऐतिहासिक व राजकीय ” उद्दिष्टें हे विषय काव्याचे न मानतां फक्त गद्याचे मानीत असत, असा उल्लेख सेल्डन रॉडमन यांनी ‘ A New Anthology of Modern Poetry ’ ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत केला आहे; त्यावरून काव्यविषयांचा संकोच करणारे तेव्हाचे इलियट पर्यायानें आशयाचें महत्त्व कमी लेखीत होते, असा निष्कर्ष कुणी काढल्यास त्याबद्दल त्याला दोष द्यावयास नको.

वर नवकाव्याचीं वैशिष्टयें दिलीं आहेत, त्यांतील ६ व विशेषतः ७ या क्रमांकामुळे त्यांत दुर्बोधता येणें अपरिहार्य असल्याचें निदर्शनास येईल. त्यांतच संदर्भांची भर पडली, म्हणजे मग विचारावयास नको ! पौंड यांच्या ‘ Cantos ’ मध्ये संदर्भांची परिसीमा झाली आहे ! इलियट यांच्या काव्यांतील संदर्भ-प्राचुर्याची कार्ल शापिरो यांनी, पौंड यांच्या ‘ method of science ’ च्या धर्तीवर, ‘ method of library ’ अशा शब्दांत थट्टा केली आहे ! नव-काव्यांतील दुर्बोधता पौंड-इलियट यांच्या अनुयायांनी अशा टोकाला नेली की, जेम्स डिकी यांच्यावर वैतागाने “ नवकाव्य हा एक क्लिष्ट, पण शिकण्याजोगा ‘ खेळ ’ झाला असून त्याने दूरान्वित व गुंतागुंतीच्या कौशल्याची भाषा जन्मास घातली आहे ! ” अशा आशयाचे उद्‌गार काढण्याची पाळी आली !

‘ क्रियेस प्रतिक्रिया ’ या न्यायाने लौकरच आशयास प्राधान्य देणारे व शक्य तितकी सुबोध काव्यरचना करणारे तरुण पुढे आले. विख्यात कवयित्री एलिझाबेथ जेन्निंग्ज ‘ Poetry Today ’ (1957-60) संग्रहांत

आशयाबाबत लिहितात, " Any originality there is today will, therefore, be found, in content rather than in form, in subject rather than in treatment " (p. 57). त्याच पुस्तकांत त्यांनीं यापूर्वीं सुबोधतेबद्दल लिहिलें आहे, " Whatever the cause may be, the best poems written today abhor confusion and obscurity; they want to discover the truth about an experience, an event, an emotion, a person " (p. 54).

नवकाव्यांत भावनेला गौणत्व येऊन विचाराला प्राधान्य आलें. यामुळे तें ' बौद्धिक ' म्हणून हिणविण्यांत येऊं लागलें ! परंतु मानसशास्त्राद्वारें ' Understanding Poetry ' व ' New poets of England and America '—2 nd Selection यांसारख्या पुस्तकांत भावना व विचार यांत संपूर्ण विरोध नसल्याचें ठामपणें सांगण्यात आलें. भावनेंत विचार व विचारांत भावना गर्भित असते, हें प्रमेय त्यांत मांडण्यांत आलें.

नवकाव्याचा कथाकाव्यावर बहिष्कार होता, तोहि उठण्याची शक्यता आहे. ' Poet's Choice ' संग्रहांत जेम्स स्केव्हिल या अमेरिकन कवीची एक कथनपर कविता आली आहे. तिच्यावरील टीपेंत ते म्हणतात, " एक प्रश्न माझ्या मनांत दीर्घकाळ घोळत आहे, तो हा की, कथाकाव्यासारखा सर्वांत मनोरंजक विषय काव्याने स्वतः सोडून गद्याकडे का सोपवावा ? " कथनपर कवितेला इलियट अतिशय प्रतिकूल होते, हें अभ्यासक जाणतातच.

नवकाव्याने स्वच्छंदतावाद धिक्कारून वास्तववाद स्वीकारला, पण पौंड-इलियट यांच्यानंतरच्या पिढींतील डिलान थॉमससारख्या तरुण कवींनी प्रतीकवाद (Symbolism) व अतिवास्तववाद (Surrealism) यांची गेल्या शतक-भराच्या पारंपरिक काव्याला जोड देऊन ' अभिनव स्वच्छंदतावाद ' निर्माण केला, अशी ग्वाही जॉर्ज मूर हे ' The Penguin Book of Modern American Verse ' संग्रहाच्या प्रस्तावनेंत देतात. फार काय सांगावें, ज्यांचें अमेरिकेंत तरुण कवींमध्ये विशेष अनुकरण होतें, त्या डब्ल्यु. सी. विल्यम्स यांना आधुनिकतम गणले गेलेले दुसरे अमेरिकन कवि वॉलेस स्टीव्हन्स यांनी स्वच्छं-दतावादी ठरविलें आहे !

खुद इंग्रजी नवकाव्य–प्रवर्तकांतच कांहीं बाबतींत परिवर्तन झाल्याचें आढळतें : मागे सांगितल्याप्रमाणे धर्मपर–वगैरे उद्दिष्टें काव्यविषय होण्यास विरोध करणाऱ्या इलियट यांच्या कांही काव्यांत त्यांच्या कॅथोलिक पंथाच्या खुणा उमटलेल्या आहेत. त्यांना धर्मपर उद्दिष्टच केवळ म्हणतां न आलें, तथापि त्यांची धर्मपरता वादातीत आहे.

–या विहंगमावलोकनावरून इंग्रजी नवकाव्याचें स्थूल स्वरूप, त्यांतील कांही स्थित्यंतरांसह, लक्षांत येईल, अशी आशा आहे.

कोणत्याहि कलेप्रमाणें काव्यसुद्धां प्रयोगशील असावयास पाहिजे. त्या दृष्टीने इंग्रजी नवकाव्य नक्कीच स्वागतार्ह आहे. आणि त्यापासून प्रेरणा घेऊन मराठी नवकाव्य उदयास आलें, यांतहि वावगें असें कांहीच नाही. मात्र प्रेरणाच घ्यावयाची, तर ती फक्त इंग्रजी नवकाव्य व त्याची गंगोत्री फ्रेंच नवकाव्य यांच्याचपासून न घेतां त्याबाहेरच्या या दोन्ही भाषांतील अलीकडील श्रेष्ठ काव्यावरून देखील घ्यावी. इंग्रजी भाषेपुरतें बोलावयाचें, तर यीट्स यांना विसाव्या शतकांतील सर्वश्रेष्ठ कवि समजणारे मान्य रसिक थोडेथोडके नाहीत. तीच गोष्ट इंग्रजी व फ्रेंच यांच्याव्यतिरिक्त इतर युरोपीय भाषांतील आधुनिक काव्याविषयी म्हणतां येईल. इंग्रजीमुळे तिच्या ऋणाईत मराठी नवकाव्यांत जो एकसुरीपणा आला आहे, तो जाण्याचा एक उपाय म्हणजे असें व्यापक अध्ययन होय.

अर्थात् केवळ अनुकरणाने मराठी नवकाव्य पृथगात्म ठरणार नाही. त्यांत स्वतंत्र असें आणखी कांही तरी मिसळलें गेलें पाहिजे. तसें झालें, तरच त्याला त्याचें स्वतःचें स्थान प्राप्त होईल, हें निराळें कशाला नमूद करावयास हवें ?

नवकाव्यावरील आक्षेप

इंग्रजी व मराठी या दोन्ही भाषांतील नवकाव्यावर घेण्यांत येणाऱ्या कांही आक्षेपांचा थोडक्यांत विचार करूं.

पहिला आक्षेप दुर्बोधतेचा : मराठींत ‘तिरकस’ रचनेच्या हव्यासाने सामान्य आशयहि कठिण करून मांडणारे कांही कवि आहेत ! त्यांच्या अशा रचनेविषयी येथें कांहीच म्हणावयाचें नाही. अभिव्यक्तीच्या विशिष्ट प्रकारामुळे अगर गहन आशयामुळे येणाऱ्या दुर्बोधतेचीच फक्त दखल घेणें आवश्यक आहे.

उदाहरणें म्हणून आपण इलियट यांच्या दोन कविता घेऊं : त्यांची 'The Waste Land' कविता अभिव्यक्तीच्या विशिष्ट प्रकारामुळे दुर्बोध वाटते. या कवितेंत निरनिराळे 'ध्वनि' (Voices) एकापुढे एक मांडले आहेत व कोणता ध्वनि कुणाचा, याचा खुलासा केलेला नाही. लॉरेन्स ड्युरेल यांनी 'Key to Modern Poetry' पुस्तकांत कोणते ध्वनि कुणाचे, हें नमुन्यासाठी कांही चरण उद्धृत करून स्पष्ट केलें आहे. खेरीज, या काव्यांत परस्परविरोधी प्रतिमा कांही स्थळीं लागोपाठ आल्या आहेत आणि त्यांच्या-मधले तार्किक दुवे अजिबात गाळले आहेत! त्यामुळेहि दुर्बोधता आली. पिकासो यांच्या कांही चित्रांत परस्परविरुद्ध व विश्लेषणात्मक (Analyic) दृश्यें एकत्र आढळतात, तसाच हा प्रकार आहे. प्रतिपाद्य विषय निरनिराळ्या दृष्टिकोनांतून मांडणारें, पण परिणाम मात्र एकजीवपणाचा होणारें—असें हें तंत्र आहे. तें लक्षांत घेऊन 'The Waste Land' काव्य वाचल्यास त्याचा दुर्बोधपणा फारसा जाणवणार नाही.

गहन आशयामुळे येणारी दुर्बोधता इलियट यांच्या 'Four Quartets' काव्यांत आढळते. या काव्यांत प्रामुख्याने कालाविषयी कवीचें तत्त्वज्ञान ग्रथित केलेलें आहे व त्याला आइन्स्टीन यांच्या सापेक्षतावादाचा (Relativity चा) आधार आहे- सापेक्षतावादांत कालाचे वर्तमान, भूत व भविष्य हे तीन प्रकार मानलेले नाहीत, तर एकाच क्षणांत सर्व काल सामावल्याचें मानलेलें आहे. हा एकच क्षण वर्तमानाचा आहे व तो पुनरावृत्त होणारा आहे! हा सर्वच सिद्धांत आकलन करण्यास कठिण आहे. इलियट यांनी तो आधारास घेतल्यामुळे त्यांचें हें काव्य दुर्बोध झाल्याशिवाय कसें राहील ? पण दुर्बोधतेमुळे त्याच्या श्रेष्ठतेला बाध येत नाही.

दुसरा आक्षेप वैफल्याचा : मराठी नवकाव्यावर हा आक्षेप पुष्कळदां घेण्यांत येतो. एखाद्या कवीला जर वैफल्याचीच अनुभूति आली असली, तर ती त्याने काव्यांत मांडणें क्रमप्राप्त आहे. मराठींतील सारेच वैफल्यवादी नवकवि दुसऱ्या कुणाचें तरी अनुकरण करून तशी रचना करतात, असें विधान करणें अन्याय्य आहे. मात्र इतर कुणी कवि सौंदर्यादि मूल्यें हृदयाशीं बाळगून जीवनाला अर्थ आणावयाचा प्रयत्न करीत असतील, तर त्यांचा अधिक्षेप करण्याचें या वैफल्य-वाद्यांनाहि कांहीच प्रयोजन नाही!

तिसरा आक्षेप अश्लीलतेचा : इंग्रजींत हा आक्षेप सहसा कुणी घेत नाही, पण आपल्याकडे तशी स्थिति नाही. मर्ढेकरांच्या 'कांही कविता' संग्रहांत विशिष्ट शब्दप्रयोग आले नसते, तर बरें झालें असतें, असें मला अजूनहि वाटतें. अश्लीलता विशिष्ट शब्दांत नसून ते ज्या संदर्भात वापरले जातात, त्यांत असते, हें खरें; तरी देखील मर्ढेकरांना सदर शब्दप्रयोग टाळूनहि आपला भाव व्यक्त करतां आला असता, असें म्हटल्यावाचून राहवत नाही.

—येथे नवकाव्याचा दुसरा मुद्दा संपला. यानंतर प्रा. जहागीरदार यांच्या दोन लेखांकडे वाचकांचें लक्ष वेधून प्रस्तावनेचा समारोप करूं.

'स्वप्नदृष्टांत' व 'सौंदर्यभावना'

'ज्ञानेश्वरांचे स्वप्नदृष्टांत' व 'मर्ढेकरांची सौंदर्यभावना' हे दोन लेख प्रस्तुत लेखसंग्रहांतील महत्त्वाच्या लेखांपैकी आहेत. त्यांत कांही प्रमाणांत नावीन्यहि आहे. पूर्वोक्त लेखांत फ्राईड व त्यांच्याहून अधिक युंग यांच्या नव-मानसशास्त्राचा मागोवा घेऊन प्रा. जहागीरदार ज्ञानेश्वराच्या स्वप्नदृष्टांतांवर प्रकाश टाकतात. त्यांनी न उल्लेखिलेले आणखी किती तरी स्वप्नदृष्टांत ज्ञानेश्वर-वाङ्मयांत आहेत. फक्त फ्राईडचा आधार घेतल्यास जहागीरदारांच्या या लेखापेक्षा निराळ्याच स्वरूपाचा लेख लिहिला जाईल !

लेखाच्या शेवटीं दोन ओव्यांचा हवाला देऊन प्रा. जहागीरदार ज्ञानेश्वराच्या वयाचा उडता उल्लेख करतात. शृंगारिक निर्देशांवरून ज्ञानेश्वर प्रौढ व गृहस्थ-धर्मी वाटतो. परंतु ज्ञानेश्वरींत संतश्रोत्यांशीं हितगुज करतांना ज्ञानेश्वर स्वतःला इतक्या वेळां बालक म्हणवून घेतो व त्यांचा अभिप्राय जाणण्याबाबत इतकी उतावळी दाखवितो की, तो प्रौढ न वाटतां बाल वा कुमार वाटावा ! ज्ञानेश्वरींत पुढील ओवी आली आहे :—

म्हणे पूयगर्त्तें रिगालां । मूत्ररंध्रींनि निगालां
कटा रे मियां चाटिला । कुचस्वेदु ॥

(राजवाडे, १३–५३८)

येथील 'मूत्ररंध्र' शब्द शरीरविज्ञानदृष्ट्या चुकीचा आहे. पण तो जुगुप्सेसाठी वापरला की, ज्ञानेश्वराच्या अननुभवाचा—म्हणजेच बालवय वा कुमारदशा हिचा—निदर्शक आहे, याचा निर्णय करतां येत नाही.

'मर्ढेकरांची सौंदर्यभावना' या उत्तरोक्त लेखांत प्रा. जहागीरदार यांनी सौंदर्यभावनेला जीवशास्त्रीय महत्त्व असल्याचें प्रतिपादन केलें आहे व पशु-पक्ष्यांतहि सौंदर्यभावना असल्याचा निर्वाळा दिला आहे. हा सिद्धान्त युरोपीय तज्ज्ञांनी पूर्वीच प्रतिपादिला आहे. मर्ढेकरांनी 'सौंदर्य आणि साहित्य' ग्रंथांत सौंदर्यभावनेचें जीवशास्त्रीय महत्त्व नाकारलें होतें. श्री. प्रभाकर पाध्ये यांनी 'सत्यकथे'च्या सप्टेंबर १९६५ च्या अंकांतील 'मानसशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र आणि मर्ढेकर', लेखांक तिसरा, यांत एका टीपेंत चिंपाझी माकडांच्या चित्र-कलेचा—म्हणजेच त्यांच्यांतील सौंदर्यवृत्तीच्या आविष्काराचा—प्रकार कथन केला आहे. जहागीरदारांचा प्रस्तुत लेख 'वसंत'च्या जून १९६५ च्या अंकांत प्रसिद्ध झाला होता.

याच लेखांत प्रा. जहागीरदार यांनी एक मार्मिक विचार व्यक्त केला आहे : सौंदर्यभावनेने एक प्रकारची समधातता प्राप्त होते व ती जीवनाच्या प्रदीर्घतेला कारणीभूत होते—हा तो विचार होय.

अपेक्षा

प्रा. जहागीरदार यांच्या या पहिल्याच पुस्तकावरून त्यांच्याविषयी मोठ्या अपेक्षा उत्पन्न होतात. ते अजून तरुण आहेत. वयाबरोबर अध्ययन व अनुभव वाढून त्यांच्या लेखनाचा विस्तार व खोली दोन्ही वाढणार आहेत, याची खातरजमा हें पुस्तकच देईल.

त्यांच्या भाषेचाहि एक विशेष अंगुलिनिर्देश करण्याजोगा आहे : त्यांची भाषा कुठे कुठे 'लिहिल्या' सारखी न वाटतां 'बोलल्या' सारखी—अर्थात् चांगल्या अर्थाने—वाटते. तो त्यांच्या उपजत वक्तृत्वाचा परिणाम होय. हेंच वैशिष्ट्य विकसित करून त्यांना स्वतःची स्वतंत्र भाषाशैली निर्माण करतां येईल.

लेखनाप्रमाणे वक्तृत्वांत सुद्धा त्यांच्याकडून मोठ्या अपेक्षा आहेत. नागपूरचे कै. बाळशास्त्री हरदास व पुण्याचे श्री. ब. मो. पुरंदरे यांचे आदर्श त्यांच्यापुढे आहेतच. या दोघांप्रमाणे लेखन व वक्तृत्व या दोन्ही क्षेत्रांत त्यांनी महनीय कर्तृत्व गाजवावें, हीच अंतःकरणपूर्वक इच्छा आहे.

खामगांव (विदर्भ),
१५ डिसेंबर १९६९

वामन नारायण देशपांडे

... महाविद्यालय ठाणे
क्र. 70483
... शाखा (स्थळ प्रत)

१

रामायणांतील तीन आज्ञाभंग

आज जरा निराळ्या अर्थाने रामायणाचा विचार करावयाचा आहे. महाकवि वाल्मीकि यांनी रामायणांतील व्यक्ति रंगवीत असतां त्यांना कालातीत आदर्शांचें तेजोवलय प्रदान केलें आहे. साहजिकच या व्यक्तिरेखा रामायण वाचून मनांत साकार होत असतांना, हें तेजोवलय कांही केल्या दूर होत नाही. उलट त्या तेजाने डोळे दिपून गेल्याने दिसावयास हवें तेंहि दिसत नाही. हें एक.

आणि दुसरें असें की, आदर्शांलाहि वास्तवाचा आधार देऊन महाकवींनी आदर्शांना खोल रुजविलें आहे. पण मराठी, हिन्दी रूपान्तर आणि भाषांतर करणारांनी रामायणाचा वास्तवाचा भक्कम आधार काढून टाकून पोकळ चमत्कारांचे वासे त्या जागीं उभे केले. मराठींत अनेक ओवीबद्ध, आर्याबद्ध, श्लोकबद्ध अशीं रामायणें उपलब्ध आहेत. 'पराधीन सरस्वती' या ग्रंथांत डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे यांनी 'वास्तवाची अभिरुचि' या निबंधांत म्हटलें आहे, "आपल्या जुन्या मराठी काव्याकडे पाहिलें तर त्या वेळच्या संतकवींनी पुराणिकांचेंच अनुकरण केलें आहे असें दिसतें ...... राम, कृष्ण, लक्ष्मण, सीता, कौसल्या यांच्या स्वभावांमध्ये मूळ काव्यांत ज्या तामसी छटा कधी कधी दिसतात, त्यांचा वास सुद्धा त्यांनी आपल्या काव्यांत येऊं दिलेला नाही. त्या थोर व्यक्ति सामान्य मानवाप्रमाणे राग, द्वेष, काम, मोह, लोभ यांच्या आधीन कधी होत असतील हें त्यांना मान्यच नाही. त्यांच्या चरित्रांतला तो भाग साफ धुऊन टाकून त्यांना शुद्ध करून मगच आपल्या ग्रंथांत या थोर स्त्री-पुरुषांना मराठी कवींनी प्रवेश दिला आहे. तीं सामान्य वैगुण्यें त्यांच्या त्यांच्या ठायीं जोंपर्यंत

आहेत तोंपर्यंत त्यांना इतकी थोर पदवी देतां येणार नाही, असें त्यांचें मत दिसतें.''[१] डॉ. सहस्रबुद्धे यांनी म्हटल्याप्रमाणे संतकवींनी हीं आदर्श पात्रें धुऊन घेतलीं आहेत. पण त्यापुढे जाऊन असें म्हणतां येईल की, त्यांनी या सुंदर व्यक्ति सर्वस्वीच धुऊन काढल्या आहेत. अद्‌भुताची आदर्शाशी सांगड घालून महाकवींना अभिप्रेत असलेला पात्रांचा ठसा पुराणे आणि संतकवि यांनी उमटूंच दिला नाही. त्यामुळे आमच्या मनावर मानवी पराक्रमापेक्षा, मानवी मानसिक सामर्थ्याच्या उंचीपेक्षा केवळ दैवी चमत्कार आणि ईश्वरी, अनाकलनीय शून्यांतून निर्माण होणारें अद्‌भुत – ज्याला आपण चुकीने ईश्वरी शक्ति संबोधतों – त्याचाच परिणाम जास्त होतो, आजवर तरी झाला आहे. ईश्वराने मानवी देह धारण केल्यानंतर त्यालाहि त्या देहाचे गुणदोष टाकून देतां येत नाहीत. देवालाहि जर मानवी देह स्वीकारावयाचा असेल तर तो त्याच्या साऱ्या गुणदोषांसहच स्वीकारावा लागतो. झाडाखाली बसायचें तर पाचोळा उडणारच, पण तें नाकारून गेलीं अनेक शतकें केवळ मानवशरीरधारी ईश्वरी अंशाला अवास्तव बनवून त्याच्या खऱ्या सामर्थ्याला धुळीला मिळविलें गेलें आहे त्यामुळे मानव लोपला आणि अतर्क्य ईश्वर तेवढा उभा राहिला.

वास्तविक रामायण-महाभारत हा इतिहास. आणि तोहि अशा समर्थ व्यक्तींचा की पांच पांच हजार वर्षें संपूनहि भारतीय जनमनावर ज्यांच्या आठवणी मोगऱ्याच्या फुलासारख्या टवटवीत, ताज्या आणि गंधयुक्त आहेत. फरक इतकाच की त्या इतिहासाला चुकीचें वळण मिळालें आहे. या वास्तववादाच्या काळांत स्वच्छ आणि संपूर्ण (Piercing) दृष्टीने बघण्याची आज आवश्यकता आहे. सत्याची चाड ही प्रगतीची वाटचाल असते. शेकडो वर्षांत भारतीय समाज जो स्थितिशील बनला आहे त्याला गति यावयाची असेल तर या सत्यान्वेषणांतून येणार आहे. अनेक क्षेत्रांत आज हिरीरीने सत्यान्वेषण चालू आहे. परंतु धर्म आणि श्रद्धास्थानें हीं इतकीं नाजुक (Sensitive) असतात की सत्यान्वेषणाची दृष्टीहि त्यांना सहन होत नाही. एकदम तीं झंकारून उठतात. पुस्तकाचीं पानें उलटतांना जरासा आवाज होणारच; पण त्यांतूनच मिळालें तर

१. पराधीन सरस्वती, कॉंटिनेंटल, ले. डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे, पृष्ठ १७३.

कांही मिळण्याची आशा असते. केवळ पुस्तकपूजेने कांही मिळणार नाही. म्हणूनच आज हा रामायणाचा विचार.

रामायणांतील प्रमुख तीन आज्ञाभंग आणि त्यांचे भीषण परिणाम यांचा ऊहापोह येथे करण्याचा विचार आहे. अर्थात् हे आज्ञाभंग आदर्शभूत व्यक्तीं-कडून झालेले आहेत. प्रज्ञावंत वडिलांची आज्ञा ही आचाराची गाथा असते. तिला डावलून चालत नाही. जेथे ती लाथाडली जाते तेथे भीषण परिणामांची मालिका गळ्यांत पडते. रामायणांतील आज्ञाभंगांतून हेंच दृष्टोत्पत्तीस येतें.

० रामायणांतील रामचरित्राशी निगडित असा पहिला आज्ञाभंग लक्ष्मणाकडून झाला. तो सुपरिचित आहे. सुवर्णहरिणाचा मोह फक्त सीतेलाच नव्हे तर रामालाहि पडला होता हें सत्य आहे.[२] म्हणून रामाने लक्ष्मणाला सीतेच्या रक्षणाला ठेवलें आणि तो स्वतः त्या सुवर्णमृगाला मारण्यासाठी त्याच्यामागे गेला. ही सुवर्णमृगाची रामायणांतील कल्पना एक सत्य असावी. मारिचा जवळ अत्यंत विलोभनीय मृग असावेत. आणि हा सुवर्णमृग त्यांपैकीच एक असावा. अशा अद्वितीय (सुवर्ण) मृगाच्या साहाय्याने मारिचाने यापूर्वीहि आपलें कार्य साधलें होतें. अनेक राजांना मारिचाने यमसदनाला पाठविलें होतें. सुवर्णमृगाबद्दल सत्य कल्पना राम-सीतेला देतांना लक्ष्मण म्हणतो—

> चरन्तो मृगयां हृष्टाः पापेनोपाधिना वने
> अनेन निहता राम राजानः कामरूपिणा "[३]

" या पाप्याने अनेक मृगयाप्रेमी राजांना आपल्या सुंदर मायेने ठार केलें " रावणाने बळाच्या जोरावर या मारिचाचें साहाय्य घेतलें. पण सुवर्णमृग सत्य की मायावी हा सध्या आपला चर्चेचा विषय नाही.

रामाने लक्ष्मणाला सीतेच्या रक्षणासाठी ठेवलें होतें. तेंहि शस्त्रास्त्रांनी सज्ज करून.[४] आणि स्वतः तो मृगाच्या मागे गेला. मारिचाने लक्ष्मण आणि सीता

---

२. महाकवि वाल्मीकी यांचें रामायण. पंडित पुस्तकालय, काशी १९५९. संपादक पाण्डेय रामतेज शास्त्री. पुढील सर्व संदर्भ याच ग्रंथांतून घेतले आहेत. अरण्यकाण्ड, सर्ग ४३, श्लोक २८–२९.

३. अरण्यकांड, सर्ग ४३, श्लोक ५. ४. अरण्यकांड, ४४. श्लोक ४५.

यांच्या नांवाने टाहो फोडला आणि बिचारी सीता फसली. तिने लक्ष्मणाला कठोर शब्दांनी ताडन केलें आणि लक्ष्मण देखील मोहग्रस्त झाला. तसा लक्ष्मण बराच तापट. रामराज्याभिषेकाचा कैकेयीच्या दुष्टाव्याने, किंवा स्वार्थाने म्हणा, विध्वंस होताच तापलेला लक्ष्मण अरण्यांत पुनः एकदा दिसतो. लक्ष्मण सीतेला म्हणतो, " आपण जी निषेधार्ह वाक्यें उच्चारलीं त्यामुळे मला आश्चर्य मुळीच वाटत नाही. कारण जगांतील स्त्रीस्वभावच असा. स्त्रिया नेहमीच धर्मभ्रष्ट, चंचल, क्रूर आणि भांडणाचें मूळ असतात. हे जानकी, आपले शब्द मला सहन होत नाहीत. आपलें कल्याण असो. मी रामाकडे जातों. "[५] आणि तो क्रुद्ध, जखमी लक्ष्मण रामाज्ञेचा भंग करून, सीतेच्या वाक्ताडनाने विवेकभ्रष्ट होऊन रामाकडे निघून जातो. (रामायणांत कुठेहि लक्ष्मणरेषा वगैरे नाही) ज्येष्ठांच्या आज्ञेचें हें पहिलें उल्लंघन. आज्ञा ही जशी आचारांची गाथा आहे, तशी आदर्शांची वाट आहे. ती सोडून चालत नाही. जेथे ती सुटते तेथे आडमार्गांतले सारे अडथळे अडचणींसह सामोरे येतात. त्यांतहि लक्ष्मणानेच म्हटल्याप्रमाणे स्त्रिया या मुळांतच कलहाचें कूळ. त्यांच्या शब्दांनी फसून, रुसून, विवेकभ्रष्टतेच्या आधीन होणें अयोग्यच. पण लक्ष्मण बोलतां बोलतांच फसला आणि सीताहरणाचें संकट रामलक्ष्मणांच्या समोर उभें ठाकलें. लक्ष्मणाच्या या एका आज्ञाभंगांतून एका महायुद्धाचीं पावलें उमटून गेलीं. हा एकच आज्ञाभंग रामायणाच्या पुढील कथाभागाची भीषण सूचना देऊन गेला. एका आज्ञाभंगाच्या परिणामांतून युद्धाचा विध्वंस उद्भवला.

लक्ष्मणाचा दुसरा आज्ञाभंग

रामायणांत दुसराहि आज्ञाभंग लक्ष्मणाच्याच हातून घडला आहे. काळ आणि राम एकांतांत गोष्टी करीत असतांना एकांताचा भंग करणाराला देहांताची शिक्षा ठरवूनच काळ रामाबरोबर वार्तालाप करण्यास तयार होतो. रामानेहि तें कबूल केलें, आणि तो लक्ष्मणाला म्हणतो : " द्वारि तिष्ठ महाबाहो प्रतिहारं विसर्जय "[६] ' नेहमीच्या द्वारपालाला दारावर न ठेवतां, हे लक्ष्मणा, तूंच दारावर रहा. कारण जो कोणी आमच्या गोष्टी ऐकेल किंवा पाहील तो ताबडतोब ठार

---

५. अरण्यकांड, ४५,– २९, ३०, ३३. ६. उत्तरकांड, १०३–१४

केला जाईल हें निश्चित'[७] भरंवशाचा म्हणून लक्ष्मणाला दारावर ठेवला आणि तोच वळी पडला. क्रोधी दुर्वास दारावर आले आणि म्हणाले, "आपण आल्याची सूचना रामाला त्वरित दे. मला त्याच्याशीं महत्त्वाचें काम आहे."–[८] लक्ष्मणाने त्यांना राम कार्यरत असल्याचें सांगूनहि ते ऐकेनात. राज्यासहित रामाला आणि पुत्रासहित भरतलक्ष्मणाला शाप देऊन नष्ट करण्याच्या धमक्या ते देऊं लागले.[९] लक्ष्मणाने सर्वनाशापेक्षा आत्मनाश स्वीकारला. आणि दुर्वास आल्याची वार्ता रामाला ते काळाबरोबर एकांतांत असतांना दिली. दुर्वासाचें काम होतें कोणतें, तर हजार वर्षांच्या तपानंतर भोजन मागण्याचें! लक्ष्मण हें काम करूं शकला नसता का? त्याने तसें दुर्वासाला विनविलेंहि होतें.[१०] पण मद, मोह, काम यांना क्रोधांत होमून तो माथ्यांत घेऊन वावरणारे ते ऋषि. लक्ष्मणाला त्यांनी आज्ञाभंग करायलाच लावला.

या आज्ञाभंगाचा परिणाम ठरलेलाच होता. देहदंड ही शिक्षा आधीच कायम झाली होती. लक्ष्मणाने केलेल्या पहिल्या आज्ञाभंगाच्या परिणामवेदींतून सीतेसह रामलक्ष्मण सहीसलामत वर आले होते. परंतु या दुसऱ्या आज्ञाभंगाने लक्ष्मणाचा वळी घेतला. यद्यपि रामाने वशिष्ठाच्या आज्ञेवरून लक्ष्मणाचा भरसभेंत त्याग केला—कारण सज्जनांचा त्याग हा त्यांच्या वधाप्रमाणेच असतो[११]–तरी लक्ष्मणाने रामाच्या धर्मशीलतेला नांवें ठेवायला जागा राहूं नये म्हणून आत्मघात करून घेतला. या दुसऱ्या आज्ञाभंगाच्या परिणामाने रामालाहि खचवलें. तोहि लवकरच स्वर्गवासी झाला. या दुसऱ्या उल्लंघनाने रामाचें आधीच उद्ध्वस्त झालेलें जीवन संपूर्णच उद्ध्वस्त झालें.

वर उल्लेखिलेले दोन्ही आज्ञाभंग सुपरिचित आहेत. त्याचे परिणाम स्पष्ट असले तरी त्यांची भीषणता क्वचितच जाणवते. म्हणूनच ते विख्यात असूनहि

---

७. उत्तरकांड, १०३–१४. १५. ८. उत्तरकांड, १०५–२.

९. उत्तरकांड, १०५–६ ते ९. १०. उत्तरकांड, १०५–४.

११. उत्तरकांड, १०६–१३. आपल्या शास्त्रांतील ही एक मजेदार पळवाटच आहे. महाभारतांतहि असा प्रसंग आहेच. अर्जुनाने प्रतिज्ञेप्रमाणे युधिष्ठिर वधाऐवजी युधिष्ठिराची निंदा केली आणि जेष्ठांची निंदा या पापाचे प्रायश्चित्त—जें देहान्त हेंच आहे—म्हणून आत्मस्तुती केली.

जरा विस्ताराने दिले. तिसऱ्या आज्ञाभंगाबद्दल मात्र अधिकच विस्तारानें लिहावें लागणार आहे. कारण तो आजपर्यंत स्पष्ट न झालेला आणि रामविषयक आपल्या आदर्शभूत कल्पनांना जरासा धक्का देणारा आहे.

रामाचा आज्ञाभंग

तिसरा आज्ञाभंग खुद्द रामाकडूनच घडलेला आहे. " रघुकुलरीति सदा चली आई । प्राण जाई बरु वचन न जाई । " या तुलसी उक्तीप्रमाणे किंवा ' रामो द्विर्नाभिभाषते ' असे स्वतः रामानेच म्हटल्याप्रमाणे रामाने कधीहि वचनभंग केलेला नाही ही गृहीत कल्पना आहे. पण तसें नाही. रामाने आपल्या पित्याचा—दशरथाचा वचनभंग केला आहे. तो असा :

दशरथाच्या वचनपूर्तीसाठीच राम राज्यावर पाणी सोडून चौदा वर्षें वनवासांत गेला. खरें म्हणजे दशरथाने तोंडांतून एक शब्दहि काढला नाही. " मी भरताला राज्य दिलें आहे, तूं चौदा वर्षें वनवासांत जा. " असें दशरथानें कधीहि म्हटलें नाही. कैकेयीने आपले पूर्वीचे दोन वर ऐन राज्याभिषेकाच्या वेळीं मागितले आणि दशरथाला रघुकुलाच्या रीतीप्रमाणे शब्द पाळण्यासाठी गप्प बसावें लागलें. कैकेयीनेच रामाला तें सगळें सांगितलें आणि दशरथ फक्त तें ऐकत होता. कैकेयीला शिव्या घालीत होता. पण फक्त चुळबुळ करण्यापलीकडे तो कांही करूं शकला नाही. अर्थात् भरताला राज्य आणि रामाला चौदा वर्षें वनवास ही दशरथाचीच आज्ञा ठरते. ती कैकेयीची नव्हे. अर्थात् राम पित्राज्ञेने राज्य सोडून वनांत गेला होता.

कैकेयीने दोन वर मागितले—

(१) " अनेनैवाभिषेकेण भरतो मेऽभिषिच्यताम् "[१२]
आणि
(२) " नव पंच च वर्षाणि दण्डकारण्यमाश्रितः "[१३]
" चीराजीनजटाधारी रामो भवतु तापसः "[१४]

१२. अयोध्याकांड, १२–२५. १३. अयोध्याकांड, १२–१६.
१४. अयोध्याकांड, १२–२७.

अर्थ हा की " याच (म्हणजे रामासाठी तयार केलेल्या) सामग्रीने माझ्या भरताला राज्याभिषेक " आणि " रामाला चौदा वर्षेपर्यंत वल्कल-मृगचर्म नेसून दंडकारण्यांतील तापस जीवन. " कैकेयीने या दोन वरांत भरताला निष्कंटक राज्य मिळवून दिलें. पहिल्या वराने असंदिग्ध शब्दांत भरताला राज्याचा उत्तराधिकारी बनविलें. कैकेयीने निरोप पाठवून रामाला कोपभवनांत बोलाविलें आणि पुनः निःसंदिग्ध शब्दांत " भरताला राज्याभिषेक " हा वर रामाला ऐकविला. रामानेहि तें कबूल केलें.

अर्थात् हा अभिषेक म्हणजे यौवराज्याभिषेक आहे. राज्याभिषेक नाही. यौवराज्याभिषेकाने राज्याचा उत्तराधिकारी निश्चित होतो. यौवराज्याभिषेक नेहमी ज्येष्ठ पुत्रालाच व्हावयाला हवा.[१५] (तसा तो रामाला होत होता). परंतु ज्येष्ठ पुत्र नालायक, मूर्ख, वेडा, असेल तर ज्येष्ठाला यौवराज्याभिषेक न होतां अन्य पुत्राला होऊ शकतो.* पण यौवराज्याभिषेकाचा अर्थ मात्र निश्चित आहे. विद्यमान राजानंतर सिंहासनावर येणारा पुत्रच यौवराज्याभिषेकाचा अधिकारी असतो. या न्यायाने रामाला अभिषेक होत असतांना कैकेयीने दशरथाला शब्दांत पकडून भरतासाठी युवराजपद मागितलें. अर्थात् अयोध्येचें राज्य भरताचें झालें.

रामाने राज्यावरचा आपला हक्क सोडला.

आणि नेमका चौदा वर्षांनी रामाकडून वचनभंग झाला. पित्राज्ञेने भरताला दिलेल्या राजसिंहासनावर राम विराजमान झाला. राज्यावरचा एकदा सोडलेला हक्क रामाने पुनः गाजवला. आणि वनवासानंतर राज्याभिषेक-विधिपूर्वक राम राज्यारूढ झाला. पित्याला दिलेल्या वचनानुसार रामाचा राज्याशीं फक्त नागरिक म्हणून संबंध उरला होता. परंतु चौदा वर्षांनी वनांतून परत आल्यानंतर पित्याला दिलेलें वचन रामाने मोडलें आणि त्याने राज्यग्रहण केलें.

यांतून मार्ग असे निघू शकतील : भरताचें राज्य असल्याने भरत तें रामाला देऊं शकतो. भरताच्या विनंतीवरूनच रामाने राज्याचा स्वीकार केला.

---

१५. अयोध्याकांड, ८०–७.

* जसा ययातीने पुरूला केला होता.

याचें निरसन सोपें आहे. या वादांत भरताचा प्रश्नच उद्भवत नाही. रामानेच तें राज्य भरताला दिलेलें असल्याने राम स्वतः तें राज्य पुनः भरताकडून परत घेऊं शकत नाही. तें रामनीतीलाच सोडून आहे. भरताने तें अन्य कुणाला देणें आणि त्याने तें स्वीकारणें निराळें आणि भरताने तें रामालाच देऊन रामाने त्याचा स्वीकार करणें निराळें. अन्य परिस्थितींत रामाने त्याचा स्वीकार केला असता तर गोष्ट निराळी होती. परंतु ज्या परिस्थितींत रामाने राज्याचा अंगीकार केला ती परिस्थिति वेगळी आहे. ज्या पित्याच्या आज्ञेने रामाने भरताला राज्य दिलें होतें त्या पित्याच्या आज्ञेनेच पुनः त्या राज्याचा स्वीकार राम करूं शकत होता. राजाच्या हयातींत युवराजपद बदलणें कठीण नाही. परंतु पित्याचा स्वर्गवास झाल्यानंतर रामाने पित्याला दिलेलें वचन वज्रलेप झालें. त्यांत बदल होऊं शकत नाही. म्हणून रामाला राज्याचा स्वीकार करतां येत नाही.

दुसरी गोष्ट अशी की, पितृ–निधनानंतर भरताच्या आग्रहाने राज्यग्रहण जर करतां येत असेल तर त्याच भरताच्या आग्रहाने उर्वरित वनवासाचा त्याग कां करतां येऊं नये ? परंतु या संदर्भात भरत ही गौण व्यक्ति आहे. चित्रकूटावर रामाच्या दर्शनासाठी येणाऱ्या भरताला पाहून लक्ष्मण शंकित होऊन युद्धाला तयार झाला. म्हणून लक्ष्मणाला समजावतांना राम म्हणतो,

" पितुः सत्यं प्रतिश्रुत्य हत्वा भरतमागतम् ।।
किं करिष्यामि राज्येन सापवादेन लक्ष्मण ।। "[१६]

" हे लक्ष्मणा, पित्याच्या सत्याचें रक्षण करण्याची प्रतिज्ञा करूनहि, आलेल्या भरताला मारून मिळालेलें राज्य मला काय करायचें ? लोकनिंदा तेवढी होईल."

अर्थात भरताला राज्य आणि रामाला चौदा वर्षे वनवास यांत काडीमात्र फरक दशरथाशिवाय इतर कुणाच्याहि आज्ञेने होऊं शकत नाही. एक वेळ तर " वनवासांतील कष्टांचे विचार आणि आपल्या सुखाची तळमळ यामुळे प्रत्यक्ष दशरथ महाराजच आपल्याला अयोध्येला परत न्यावयास आले असावेत. " असें भरताचें सैन्य पाहून रामाला वाटलें.[१७] राम या विचाराने कसा सुखावला

१६. अयोध्याकांड, ९७ – ३.
१७. अयोध्याकांड, ९७ – २२.

असेल. पण भरताच्या वनवासत्यागाच्या आग्रहाला मात्र रामानें जुमानलें नाही. उलट भरतालाच समजाविलें त्यानें. " साऱ्या विश्वाचें राज्य घेऊनहि मी राजा होऊं इच्छित नाही. कारण तें पित्राज्ञेच्या विरुद्ध आहे. "[१८] एवढेंच नव्हे तर भरताला अज्ञात, स्वतःला अहितकर गोष्टींचें स्मरणहि त्यानें भरताला दिलें. परंपरेनें राज्य ज्येष्ठ पुत्राचें म्हणजे रामाचें असलें तरी वास्तविक तें भरतालाच मिळावयास हवें. कारण कैकेयीशीं विवाह करताना दशरथानें कैकेयीच्या पित्याला वचन दिलें होतें की, कैकेयीच्या पुत्रालाच राज्य मिळेल.[१९] या सत्याचें स्मरण रामानें भरताला चित्रकूटावर दिलें. यांतूनहि दोन उप-प्रश्न निर्माण होतात. (१) कैकेयीच्या पित्याला दिलेला शब्द रामाला राज्याभिषेक करतेवेळीं दशरथानें पाळला नाही. आणि (२) रामाला ही गोष्ट माहीत असूनहि राम त्या वेळीं यौवराज्याभिषेकाला तयार झाला. दुसऱ्या मुद्यावरून हेंच सिद्ध होतें की केवळ दशरथाच्या आज्ञेनें त्याच्या जिवंतपणीं राम युवराजपदासाठी तयार झाला होता. म्हणजे दशरथानें इतरांना दिलेलें वचन पाळणें वा न पाळणें दशरथाच्या हयातींत दशरथाच्या स्वाधीन होतें; परंतु दशरथाची आज्ञा, मग ती कोणतीहि, रामाला प्रमाण होती. म्हणूनच भरताला राज्य आणि स्वतःला चौदा वर्षांचा वनवास ही दशरथाची आज्ञा दशरथाच्या मृत्यूनंतर तर रामाला अधिकच बंधनकारक होती. रामायणाचा शोध घेतां असें दिसतें की, भरतानें चित्रकूटावर रामाला अत्याग्रहपूर्वक अयोध्येला परत चलण्याची विनंती केली तेव्हा रामानें फक्त दशरथाच्या आज्ञेचा हवाला देऊन भरताला राज्य भोगण्याला सांगितलें आणि स्वतः वनांत राहण्याचा निश्चय वारंवार बोलून दाखविला. पण भरत जेव्हा निकरावर आला आणि सत्याग्रह करून उपोषण करण्याचा निश्चय त्यानें बोलून दाखविला[२०] तेव्हा शेवटी रामानें तडजोड केली आणि चौदा वर्षांनंतर अयोध्येला परत येण्याची भाषा तो प्रथमच बोलला.[२१] अर्थात् भरत निकरावर आल्यानें रामाला ही तडजोड करावी लागली आणि चौदा वर्षांनंतर " भरताच्या बरोबर ", " भ्रात्रासह ", पृथ्वीचा राजा होईन हा दिलासा भरताला आणि

---

१८. अयोध्याकांड, १०४ – २७. १९. अयोध्याकांड, १०७ – ३.

२०. अयोध्याकांड, १११ – १४. २१. अयोध्याकांड, १११–३१.

प्रजाजनांना द्यावा लागला. रामाने भरत आणि प्रजाजन यांचा आग्रह राजा होण्याच्या बाबतींत मानला. पण उघड उघड ही तडजोड आहे. भरत निकरावर येईपर्यंत तडजोड न करणारा राम शेवटीं द्रवतो. पण तत्त्वाला तडजोड मान्य नसते. तेथे प्रेमाला जागा नाही. रामाने दशरथाची एक अट कटाक्षाने पूर्ण केली; परंतु दुसरी अट पूर्ण करण्याच्या बाबतींत रामाच्या तत्त्वाला प्रेमासमोर कच खावी लागली. आणि रामाने दशरथाचा वचनभंग केला. खुद्द रामाने हा आज्ञाभंग, लक्ष्मणाप्रमाणेच चुकून नव्हे तर जाणीवपूर्वक केला. चौदा वर्षांनंतर भरताच्या राज्यावर अभिषेकपूर्वक राम आरूढ झाला.

आज्ञाभंगाचें प्रायश्चित्त फार मोठें असतें. लक्ष्मणाच्या आज्ञाभंगांनी कोणतीं संकटें ओढवलीं तें वर यासाठीच सांगितलें आहे. परंतु रामाच्या या आज्ञा-भंगासाठी कोणतें प्रायश्चित्त रामाला मिळालें ? वरवर बघतां रामाला प्रायश्चित्त तर दूरच पण संपन्न राज्य मात्र मिळालें. पण तसें नाही. रामाला फार मोठें प्राय-श्चित्त राज्याच्या मोबदल्यांत घ्यावें लागलें. त्याला सीतेचा ती गर्भवती असतांना त्याग करावा लागला. आयुष्यांतील तारुण्याचीं चौदा वर्षे पत्नीबरोबर एकांतांत काढूनहि व्रतस्थ असल्याने ब्रह्मचर्य पाळणाऱ्या रामाला पुरता वर्षभरहि पत्नी-सुखाचा, वैवाहिक जीवनाचा उपभोग न घेतांच नृपतिं-कर्तव्यासाठी सीतेचा त्याग करावा लागला. तोहि ती गर्भवती आहे हें माहीत असतांना. रामाच्या राज्यग्रहणाचा सीतात्याग हा परिणाम आहे.

सीतात्यागाला राजाचीं कर्तव्यें कारणीभूत झालीं. राम राजा झाला नसता, तर रजकाची तक्रार आली नसती; कारण राम फक्त नागरिकच राहता. आणि एका नागरिकाच्या वर्तनाकडे सर्व प्रजेच्या नजरा कधी लागत नाहीत. राम राजा होता. त्याचें वर्तन (रजकाच्या दृष्टीने) गर्ह्य होतें तें राजा म्हणून. राजा हा आदर्श असतो. राजाप्रमाणे प्रजा वागते. म्हणूनच आदर्शाशी तडजोड करतां येत नाही. राजाला फक्त कर्तव्यें असतात. त्याला इच्छा नसतात. ती व्यक्ति नसतेच मुळी. तें एक चोख नियमानुसार चालणारें यंत्र असतें. नियमा-बाहेर, आप्तस्वकीयांच्या बाबतहि त्याला जातां येत नाही. हा आदर्श घालून देण्यासाठीच रामाला, सीता शुद्ध असल्याचें माहीत असूनहि तिचा त्याग करावा लागला. अर्थात् रामाने राज्य स्वीकारल्याने त्याच्यावर ही जबाबदारी येऊन

पडली होती. अन्यथा शुद्ध सीतेसह दीर्घकाल संसारसुख भोगायला तो मुक्त राहिला असता. पण एका वचनभंगाचें हें प्रायश्चित्त अपरिहार्य होतें.

आणि सीता ? तिच्यावर झालेल्या अन्यायाविरुद्ध एक नागरिक म्हणून तिला दाद मागतां आली असती. पण कुळशीलवान सीता न्याय मागण्यासाठी अब्रूवर निखारे ठेवायला तयार झाली नाही हीच तिची थोरवी. मुकाटपणे तिने वाल्मीकि आश्रमांत बारा वर्षें पुनः काढलीं. कोवळ्या सीतेने फक्त आघात झेलले—चाळीस वर्षेंपर्यंत ! आणि नंतर ती भूमिगत झाली. कोणतेंहि सुख न भोगतां. ना वैवाहिक, ना राजवैभवाचें. तिच्या मौनांतच तिच्या दुःखाने टाहो फोडला आहे.

विषय संपल्यावरचें हें थोडें विषयांतर झालें. वरील प्रतिपादनांत रामाबद्दल सर्वत्र एकेरी शब्दप्रयोग आहेत. कारण आईला कुणी बहुमानार्थी संबोधत नाही. याच भावनेंत सर्वस्व आलें. तरीहि हा खुलासा करतोंच की रामाबद्दल नितांत आदर बाळगून हें विवेचन केलें आहे. रामाने वचनभंग केला हें मोटें पाप केलें हा समज चुकीचा आहे. उलट राज्यस्वीकाराने त्याच्या वैयक्तिक सांसारिक सुखाची होळी झाली तरी एक उच्च सामाजिक आदर्श त्याने जगापुढे ठेवला हीच त्याची महत्ता आहे. व्यक्तीपेक्षा समाज मोठा हाच आदर्श रामाने घालून दिला आणि तो पृथ्वी-मोलाचा आहे. रामाने व्यक्तीला राजामध्ये बुडवून टाकलें हें रामाचें मोठेपण. राजाचा आदर्श निर्माण करण्यासाठी रामाने व्यक्तीला फाटा दिला, स्वतःकडे कमीपणा घेऊन तसें केलें. याला मोल नाही. व्यक्तीपेक्षा समाजजीवनाला अधिक महत्त्व आहे याचा रामाने जो कित्ता आपणासमोर ठेवला तो—त्यांतहि आजच्या काळांत—लाखमोलाचा आहे. रामाने केलेला वचनभंग सांगून मी रामाला कमीपणा आणला नाही. त्याच्या विषयीचा आदरच वाढवला आहे.

* * *

२

महाभारतीय युद्धाचें मूळ कारण

कुरुक्षेत्रावर कौरवपांडवांचें युद्ध होऊन आज सामान्यपणे पांच हजार वर्षे झालीं आहेत. कौरव-पांडवांचें युद्ध हा इतिहास आहे हें आज जवळ जवळ सिद्ध प्रमेय ठरलें आहे. पण या कुरुक्षेत्रावरील भयानक युद्धाच्या मूळ कारणांबाबत मतभेद आहेत. या युद्धाचीं सामान्यपणे तीन कारणें देण्यांत येतात :

(१) साम्यवादी दृष्टिकोणांतून भारतीय युद्धाचें कारण वर्ग-संघर्ष हें देण्यांत येतें;[१]

(२) दुर्गाबाई भागवतांसारखे संशोधक या युद्धाचें सत्ता-स्पर्धा हें कारण देतात.[२]*

(३) म. म. बाळशास्त्री हरदास आणि तत्सम विचाराचे विद्वान् या युद्धाचें ‘ धर्म-संस्थापना ’ हें कारण देतात.[३]

या तीन कारणांतच श्री. शंकर गणेश पेंडसे यांनी आणखी एका कारणाची भर टाकली आहे. हुकुमशाही नष्ट करून लोकशाहीची प्रस्थापना हें भारतीय युद्धाच्या मुळाशीं प्रमुख कारण होतें असें त्यांचें मत आहे.[४]

---

१. India : From Primitive Communism to Slavery–by S. A. Dange. २. व्यासपर्व—ले. : दुर्गा भागवत. ३. भगवान श्रीकृष्ण–ले. : बाळशास्त्री हरदास. ४. महाभारतांतील व्यक्तिदर्शन–ले. : शं. के. पेंडसे.

* सत्ता स्पर्धा आणि भाऊबंदकी हीं कारणें देणारी दुसरी लेखिका—इरावती कर्वे. ‘ युगान्त ’ पान ११५.

वरील कारणांचा विचार करतांना एक गोष्ट स्पष्टपणें समोर येते. दुर्गाबाई भागवत आणि इरावती कर्वे यांची मीमांसा वगळतां इतर सर्वजण भारतीय युद्धाचा विचार समष्टीच्या पातळीवरून करतांना आढळतात. पैकी साम्यवादी वर्ग-संघर्षाची कारण-मीमांसा पांच हजार वर्षांपूर्वीच्या युद्धाला लागू करणें म्हणजे आजचे आपले विचार तो काळ आणि तत्कालीन व्यक्ति यांच्यावर आरोपित करणें होय आणि तें योग्य नाही.

धर्म–संस्थापन हें भारतीय युद्धाच्या मुळाशीं होतें हें म्हणणें परंपरेला धरून आहे. पण भीष्मद्रोणांची हत्या किंवा विकर्णासारख्या निर्भीड, सत्य बोलणाऱ्या व्यक्तीची हत्या केल्याने कोणतें धर्म-संस्थापन घडून येतें या प्रश्नाला उत्तर सापडत नाही. शिवाय दुर्योधन अधर्माने राज्य करीत होता आणि त्याच्या राज्यांत धर्माला, नीतीला, सद्‌वर्तनाला वाईट दिवस आले होते असा उल्लेख महाभारतांत तरी कुठे नाही. उलट दुर्योधनाच्या राज्यांतील लोक सुखी आहेत अशीच बातमी युधिष्ठिराला आपल्या हेरांकडून वनवासांत असतांनाच मिळाली होती. मग प्रजेला सुखी ठेवणारा राजा नाहीसा करून कोणती धर्म-स्थापना होणार होती? कारण शेवटीं प्रजेला सुख देणें हाच खरा राजधर्म आहे. राजाला दुसरा कोणताहि धर्म नाही.

श्री. शंकर गणेश पेंडसे यांनी दिलेलें कारण मुळांतच लंगडें आहे. श्रीकृष्णाने स्वतःच्या राज्यांत लोकशाहीची स्थापना केलेली असेल. पण भारतीय युद्धानंतर हस्तिनापुरला आलेली पांडवांची सत्ता–हस्तिनापुरचें राज्य–हें लोकशाही पद्धतीचें नाही. तें राजशाही राज्यच होतें. त्यामुळे लोकशाहीचें संस्थापन हें कारणहि लटकें पडतें.

शेवटीं राहिलें दुर्गाबाई भागवतांचें सत्ता-स्पर्धा हें कारण. परंतु सत्ता-स्पर्धा (किंवा अधिक स्पष्ट शब्दांत भाऊबंदकी) हें व्यक्तिगत पातळीवरचें कारण घेतलें तरी तें अंतर्गत पुराव्यांनी कोलमडून पडतें.[५] अज्ञातवासाच्या शेवटीं

५. व्यासपर्व —— ले. : दुर्गा भागवत, पान १२०.

पुढील सर्व संदर्भ गोरखपूरच्या गीताप्रेसने प्रकाशित केलेल्या महाभारताच्या सहा खंडात्मक आवृत्तींतून घेतले आहेत. संदर्भांतील पहिला आकडा अध्यायाचा असून दुसरा आकडा श्लोकाचा आहे.

श्रीकृष्णाच्या शिष्टाईपूर्वी, धर्मराज हा केवळ पांच गावांवर समेट करावयास तयार आहे.[६], [७] केवळ सत्तास्पर्धा असती तर धर्मराज फक्त पांच गावांवर समेटासाठी तयार झाला नसता. स्वतःच्या पराक्रमावर आजूबाजूच्या राजांना राजसूय आणि अश्वमेध यज्ञाच्या वेळीं जिंकणारे पांडव पांच गावें दुर्योधनाकडून मिळाल्याशिवायहि स्वतःची बलिष्ठ सत्ता प्रस्थापित करूं शकले नसते असें थोडेंच आहे ? शिवाय, सत्तेसाठी—राज्यासाठी भाऊबंदकी निर्माण झाली होती ती कौरवांच्याकडून. पांडवांनी ही भाऊबंदकी कधी उगाळलीच नाही. उलट राज्याचे दोन भाग भाऊबंदकीचा तंटा न होतांच झाले होते आणि पांडवांना इंद्रप्रस्थ कधीच मिळालें होतें. युधिष्ठिराने भाऊबंदकीला कधीहि जोपासलें नाही. एवढेंच नव्हे तर कुणाहि पांडवाच्या मनांत 'राज्यासाठी भाऊबंदकी'ची कल्पनाहि कधी आल्याचें दिसत नाही. एवढेंच नव्हे तर अज्ञातवासाच्या शेवटीं सहदेव वगळतां[८] सर्व पांडवांनी समेटाच्या, पांच गावांच्या मागणीमागेच आपली संमती उभी केली होती. अशा कारणांनी भाऊबंदकी वा सत्तास्पर्धा या मूळ युद्धहेतूंची नांगीच मोडून जाते. अशा परिस्थितींत कौरव-पांडवांचें युद्ध घडून यावें असें पांडवांना कां वाटत होतें ? सत्ता आणि संपत्ति पांडवांना नको होती असें नव्हे. पण त्यांची हाव पांडवांना नव्हती. स्वतःच्या बाहुबलावर वेगळें पण संपन्न साम्राज्य निर्माण करण्याची ताकद त्यांच्यांत असतांना त्यांनी कौरवांशी युद्ध कां ओढवून घेतलें ? प्रस्तुत लेखकाच्या मतें भारतीय युद्धाच्या मुळाशीं 'द्रौपदी' किंवा अधिक स्पष्ट शब्दांत 'द्रौपदीच्या कौरव-सभेंत झालेल्या अपमानाचा सूड घेणे' हें एकमात्र कारण आहे. एतदर्थ पुरावे असे :

भारतीय युद्ध घडून आलें तें प्रतिज्ञापूर्तीसाठी. भीमार्जुन आणि नकुल-सहदेव यांनी कौरवसभेंत केलेल्या प्रतिज्ञा पूर्ण करणें हें पांडवांचें कर्तव्य होतें. तत्कालीन रिवाजांना अनुसरून अशा भीषण प्रतिज्ञा करणें यांत अलौकिक असें कांही

६. अविस्थलं वृकस्थलं माकंदीं वारणावतम् ।
अवसानं भवत्वत्र किंचिदेकं च पंचमम् ॥—उद्योग पर्व, अ. ३१. १९.

७. उद्योगपर्व अध्याय ७२. श्लोक १५, १६.

८. उद्योगपर्व अ. ८१. ४.

नव्हतें. धर्मपत्नीची विटंबना करणाऱ्यांना शासन करणें पतीचें कर्तव्यच समजलें जात असे. धर्मपत्नीच्या विटंबनेचा सूड घेण्याच्या कर्तव्यपूर्तीसाठी युद्ध करणें आवश्यकच होतें. अन्य कोणत्याहि मार्गानें द्रौपदीच्या झालेल्या अपमानाचा सूड उगवणें शक्यच नव्हतें. कौरवांना हातहि न लावतां नवीन राज्य निर्माण करणें, स्वतःची स्वतंत्र सत्ता स्थापन करणें पांडवांना शक्य होतें. पण प्रतिज्ञापूर्तीसाठी, द्रौपदीच्या विटंबनेचा सूड घेण्यासाठी कौरवांशीं युद्ध हा एकच मार्ग मोकळा होता. म्हणून भारतीय युद्ध घडून आलें. त्यांत सर्वांत मोठा वाटा होता श्रीकृष्णाचा आणि दुसरा भीमाचा.

पांडव वनवासांत असतांना श्रीकृष्ण त्यांना भेटायला आला. तो म्हणतो, "मी द्यूताच्या वेळीं हस्तिनापूरला असतों तर द्यूत होऊंच दिलें नसतें"[९] पण आता सर्व गोष्टी घडून चुकल्या होत्या. तेरा वर्षें जाईपर्यंत स्वस्थ बसणें भाग होतें. जिची विटंबना झाली ती द्रौपदी झालेल्या अपमानानें नुसती जळत होती. झालेल्या अपमानाचा सूड पतींकडून घेण्याची तिची प्रतिज्ञा होती. "कौरव-स्त्रिया अशाच शोणितानें वस्त्र माखलेल्या अवस्थेंत रडतांना मी पाहीन" असे उद्गार तिने हस्तिनापुरांतून वनवासासाठी बाहेर पडतांना काढले होते. श्रीकृष्ण पांडवांना भेटायला वनवासांत आल्यानंतर द्रौपदीनें आपलें दुःख त्याच्याजवळ अत्यंत आर्त शब्दांत प्रकट केलें होतें.[१०] अपार्थिव प्रेमाच्या अलौकिक धाग्यांनी बांधला गेलेला श्रीकृष्ण तिला आश्वासन देतांना म्हणतो--

> "सत्यं ते प्रतिजानामि राज्ञां राज्ञी भविष्यसि ।
> पतेत् द्यौर्हिमवाञ्छीर्येत् पृथिवी शकलीभवेत् ।।"[११]

"द्रौपदी, तूं साम्राज्ञी होशील. आकाश कोसळेल, हिमालय विचलित होईल, पृथ्वीचे तुकडे होतील पण माझे शब्द खोटे होणार नाहीत." द्रौपदीला आश्वा-

---

९. वनपर्व अ. १३. १ व १२. व अध्याय २२. ४२.

१०. वनपर्व अ. १२. विशेषतः श्लोक ७२, ७७, ७८ आणि--

> कथं नु भार्या पार्थानां तव कृष्ण सखी विभो ।
> धृष्टद्युम्नस्य भगिनी सभां कृष्येत मादृशी ।। ६१.

११. वनपर्व अ. १२. १३०

सन देतांना श्रीकृष्ण म्हणतो की, "तूं कौरवस्त्रियांना अशाच रडतांना बघशील."[१२] श्रीकृष्णाने द्रौपदीला दिलेलें हें आश्वासन फार मोलाचें आहे. कारण एक तर तें श्रीकृष्णासारख्या महापुरुषाने दिलेलें आहे, आणि दुसरें श्रीकृष्ण आणि द्रौपदीचे संबंधच अशा प्रकारचे निर्माण झालेले होते की त्याला द्रौपदीच्या अपमानाचा संताप येणें स्वाभाविक होतें, व त्या महापुरुषाच्या संतापांतून तें आश्वासन बाहेर पडलें होतें.

शिवाय श्रीकृष्णाची दृष्टि विशाल होती. दुर्योधनाच्या सभेंत झालेल्या द्रौपदीचा अपमान हा एका द्रौपदीचा अपमान नव्हता. तो संपूर्ण स्त्रीत्वाचा अपमान होता. एका राजाने एका निरपराध स्त्रीचा केलेला अपमान होता. हें कृत्य कोणत्याहि पापापेक्षा कमी नव्हतें. म्हणूनच भीमाने दुर्योधनाला गदाघाताने घायाळ केल्यावर दुर्योधन जेव्हा श्रीकृष्णाला म्हणतो की, "भीमाने मला अधर्माने मारलें" तेव्हा श्रीकृष्ण त्याला म्हणतो, "द्रौपदीला सभेंत खेचलेंस तेव्हाच तूं वध्य झालास."[१३]

कौरवांचे इतर सर्व अपराध पांडवांनी क्षम्य ठरवले होते. भीमाला विष देणें, वारणावतांत पांडवांना जाळण्याचा प्रयत्न करणें याबद्दल पांडवांनी कौरवांना क्षमाच केली होती. म्हणूनच ते इंद्रप्रस्थांत सुखाने राहत होते. कपट-द्यूत हा देखील पांडवांच्या उदार दृष्टीने क्षम्य असाच अपराध होता. भीमाने युधिष्ठिराचे हात जाळण्याचें ठरविलें तें युधिष्ठिर कपट-द्यूत खेळला म्हणून नव्हे तर त्याने द्रौपदीला पणाला लावलें म्हणून.[१४] दुःशासनाने द्रौपदीचें वस्त्र फेडण्याचा प्रयत्न केला म्हणून भीमाने त्याची छाती फोडून त्याचें रक्त पिण्याची प्रतिज्ञा केली आणि दुर्योधनाने द्रौपदीला मांडी उघडी करून दाखविली म्हणून ती मांडी फोडण्याची प्रतिज्ञा केली. शंभर कौरवांना मारण्याची भीमाची प्रतिज्ञा द्रौपदीच्या झालेल्या अपमानांतूनच उद्भवली. पांडवांच्या प्रतिज्ञा कपटद्यूतांत ते हरल्यामुळे उद्भवलेल्या नसून, द्रौपदीच्या अपमानांतून निर्माण झाल्या आहेत आणि या प्रतिज्ञांची पूर्ति फक्त कौरवांशीं युद्ध करूनच होणार होती.

---

१२. वनपर्व अध्याय १२.१२८,१२९. १३. शल्यपर्व, अ.६१.४३,४४.
१४. सभापर्व अ. ६८. ५, ६.

या युद्धाचा सूत्रधार श्रीकृष्ण. त्याच्याच मनांत समेट घडवून आणावयाचा नव्हता. तसें तो स्पष्टच बोलून दाखवितो आणि केवळ युधिष्ठिराची आज्ञा मान्य करण्यासाठी समेटाची शिष्टाई करतो.[१५] पण अमान्य कार्य करतांना तें अंतः-करणपूर्वक होत नसतेंच. म्हणून श्रीकृष्णाच्या शिष्टाईचें हें कार्य केवळ वरवरचें होतें. शिष्टाईला जातांनाच तो म्हणतो की, "वस्त्रहरणप्रसंगीं सभेंत द्रौपदीने 'गोविंदा' म्हणून मारलेली हांक माझ्या कानांत अजून गुंजते"[१६] किंबहुना श्रीकृष्ण कौरवांकडे शिष्टाईसाठी गेला तो युद्ध टाळण्यापेक्षा तें घडवून आणण्या-साठीच गेला. शिष्टाईसाठी जातांना भीमसेनाने श्रीकृष्णाला स्पष्टपणें सांगितलें होतें की, "तूं भीष्म इ. वृद्धांशीं समेटाचीं बोलणीं कर"[१७] पण श्रीकृष्णाने तें केलेंच नाही. वास्तविक भीमसेनाचा सल्ला समेटाच्या दृष्टीने अत्यंत योग्य होता. दुर्योधन समेटाला कधीच तयार होणार नाही हें स्पष्ट होतें. म्हणूनच भीष्म द्रोणाशीं समेटाचीं बोलणीं करणें आवश्यक होतें. पण श्रीकृष्णाने काय केलें? तर दुर्योधनाच्या सभेंत जाऊन एक व्याख्यान (अर्थात् तें फार मुद्देसूद आणि परिणामकारक होतें) ठोकलें आणि तो परत फिरला. समेटासाठी दूताने करावयाचें हें कार्य फार ढोबळ झालें. वास्तविक श्रीकृष्णाला प्रामाणिकपणे समेट घडवून आणावयाचा असता तर त्याने अधिक बारकाव्याने कार्य केलें असतें. भीष्म-द्रोणादिकांच्या गुप्त भेटी एकांतांत घेतल्या असल्या. व्यक्तिशः भेटून त्यांना दुर्योधनाला कैद करण्याला प्रवृत्त केलें असतें. श्रीकृष्णाने त्याच्या दूतकर्मात कुठेहि व्यक्तिगत भेटीगाठी घेतल्या नाहीत. वास्तविक सभा गाजवणाऱ्या भाषणापेक्षा या वैयक्तिक भेटी-गाठींतूनच घडवून आणावयाच्या कार्याची सिद्धि होत असते हें श्रीकृष्णासारख्या कार्यकुशल धुरंधराला काय माहीत नव्हतें? पण जेथे त्याला तो समेटच नको होता तेथे समेट घडवून आणण्यासाठी प्रामाणिक प्रयत्नांचा प्रश्नच कुठे उद्‌भवतो? त्याच्या अंतःकरणावर द्रौपदीच्या 'गोविंदा'

१५. उद्योगपर्व, अ. ७९. २१.

१६. ऋणमेतत् प्रवृद्धं मे हृदयान्नापसर्पति ।
यद् गोविन्देति चुक्रोश कृष्णा मां दूरवासिनम् ॥—उद्योग. ५९. २२.

१७. वाच्यः पितामहो वृद्धो ये च कृष्ण सभासदः ।
भ्रातृणामस्तु सौभ्रात्रं धृतराष्ट्रः प्रशाम्यताम् ॥—उद्योग. अ. ७४. २२.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळप्रत
क्रमांक.............. दि: ....

या आर्त हाकेने उमटलेला चरा त्याला समेटासाठी मार्गशील होऊं देतच नव्हता. म्हणून श्रीकृष्णाने समेटासाठी प्रयत्नच केले नाहीत. तो समेटासाठी सांगकाम्याचें सोंग पांघरून गेला आणि युद्धाची निश्चिति करून परत आला.

श्रीकृष्णाच्या मनःस्थितीची ही कथा, तर द्रौपदीचे प्रत्यक्ष पती असलेल्या पांडवांची काय अवस्था असेल ? त्यांतील भीमाला तर द्रौपदीचा अपमान तीव्रतेने जाणवला होता. स्वाभाविकच आहे. पौरुषाला पत्नीच्या विटंबनेचे जहरी चटके बसणार नाहीत तर, ते कुणाला बसावेत ? जिथे कुंतीसारख्या एका स्त्रीला, सासूला, द्रौपदी सभेंत खेचली गेल्याच्या तीव्रतम वेदना झाल्या तिथे भीमाबद्दल तर बोलावयालाच नको. कुंतीने समेटासाठी हस्तिनापूरला गेलेल्या श्रीकृष्णाजवळ स्पष्टच म्हटले होते—

‘ न राज्यहरणं दुःखं द्यूते चापि पराजयः...।
...यत्र सा बृहती श्यामा सभायां रुदति तदा ।
अश्रौषित् परुषावाचस्तन्मे दुःखतरं महत् ।। ’[१८].

एवढेच नव्हे तर तिने अर्जुनाला द्रौपदीच्या सांगण्याप्रमाणे वागण्याचा दोनदा निरोप दिला होता. ‘ अर्जुनं पुरुषव्याघ्रं द्रौपद्याः पदवीं चर ’[१९] आणि ‘ अर्जुनं पाण्डवं वीरं द्रौपद्याः पदवीं चर ’[२०]. अर्थ इतकाच की कुंतीसारख्या एका स्त्रीला जी गोष्ट इतकी लागली होती ती भीमाच्या हृदयांत तेरा वर्षें एखाद्या शल्याप्रमाणे सलत राहणे स्वाभाविक होतें. तेरा वर्षेंपर्यंत भीम फक्त द्रौपदीच्या अपमानाची जळती जाणीव फुंकर घालून प्रदीप्त ठेवीत होता. या साचलेल्या सूडाचा पहिला बळी कीचक होता, म्हणूनच त्याचा असा भयानक रीतीने वध भीमाने केला. वध करणे स्वाभाविक होतें पण तो ज्या भयानक रीतीने केला गेला ती रीत भीमाच्या तेरा वर्षें सांचलेल्या सूडाला मिळालेली पहिली वाट होती, म्हणून अवलंबिली गेली. भीमाने ज्या ज्या वेळीं कौरवांतील शत्रूंचा निःपात केला त्या त्या वेळीं त्याच्यासमोर स्वतःची राजसत्ता निर्माण करण्याचा हेतूच नव्हता. दुःशासनाशीं युद्ध करतांना तो द्रौपदीचा अपमान करणारा दुःशासन म्हणून युद्ध करतो. द्रौपदीच्या त्याने केलेल्या

१८. उद्योगपर्व. अ. १३७. १७, १८. आणि उद्योगपर्व. अ. ९०. ४८, ४९, ५०, ५१.

१९. उद्योगपर्व अ. १३७. २०.

२०. उद्योगपर्व अ. ९०, ८०.

अपमानाची त्याला जाणीव देतो आणि नंतर त्याच्याशीं युद्ध करायला भीम सुरुवात करतो.[२१] तो खाली पडताच त्याच्या नरडीवर पाय ठेवून उभा राहणारा भीम प्रथम द्रौपदीच्या अपमानाची आठवण देतो,[२२] द्रौपदीचें वस्त्र हिसकणारा त्याचा हात उपटतो[२३] आणि नंतर त्याला मारून त्याच्या छातींतील रक्त प्राशन करतो. तीच गोष्ट दुर्योधनाला मारतांना तो करतो. प्रथम दुर्योधनाला द्रौपदीच्या केलेल्या अपमानाची आठवण तो देतो. एवढेंच नव्हे, तर द्रौपदीला सभेंत बोलवावयास जाणारा दुर्योधनाचा सारथी प्रातिकामी यालाहि या दुष्ट कर्मांतील एक व्यक्ति म्हणून ठार मारल्याचें दुर्योधनाला सांगतो आणि नंतर त्याच्याशीं भीम युद्ध करतो.[२४] भीम दुर्योधनाला मारल्यावरहि त्याला द्रौपदीच्या

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

२१. कर्णपर्व अ. ८२. या अध्यायांत दाक्षिणात्य पाठांतील ८½ श्लोक अधिक आहेत. त्यातील ३ रा श्लोक :

२२. स्मृत्वाथ केशग्रहणं च देव्या वस्त्रापहारं च रजस्वलाया: ।

—कर्णपर्व अ. ८३. १५.

२३. 'उत्पाटयामास भुजं'...कर्णपर्व अ. ८३. २७.

२४. शल्यपर्व अ. ३३. ४५. आणि

"स्मर तद् दुष्कृतं कर्म यद् वृतं वारणावते ।
द्रौपदी च परिक्लिष्टा सभामध्ये रजस्वला ॥"

—शल्यपर्व, अ. ५६.३०

आणि तरी श्रीकृष्ण व अर्जुनाला दुर्योधनाची मांडी फोडण्याच्या भीमाच्या प्रतिज्ञेची आठवण करून द्यावी लागते ! ! हें विसंगत आहे. भीम तर फक्त त्याची मांडी फोडण्याच्या संधीची वाटच पाहत होता. तेरा वर्षेपर्यंत ती दुर्योधनाची मांडी त्याच्या समोर नाचत होती. अर्जुनाने कुठे युद्ध बघण्याच्या आवेशांत आपली मांडी ठोकली असेल आणि त्याच्या या क्रियेवर संकेताचा आरोप कुणी लादला आहे इतकेंच. खरें तर भीम युद्ध करत होता की श्रीकृष्ण-अर्जुन यांच्याकडे पाहत होता ? आणि अशी संधि गदायुद्धकुशल दुर्योधनाने सोडली असती काय ? भीमाचें जरा दुर्लक्ष होतांच त्याने त्याला ठार केलें असतें. तोहि तेरा वर्षेपर्यंत भीमाचा लोखंडी पुतळा समोर ठेवून गदायुद्धाची तयारी करीत होता. या 'संकेत' प्रकरणाला कांही अर्थ नाही.
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

अपमानाची आठवण करून देण्यास विसरत नाही.[२५] किंबहुना भीमाचें दुर्योधन या राजाशी झालेलें युद्ध सत्तासंघर्षांतून झालेलेंच नाही. तें द्रौपदीच्या अपमानाचा सूड घेण्यासाठीच झालें आहे. खरें म्हणजे द्रौपदीचा अपमान करणारे शत्रु भीमाने शोधून शोधून ठार मारले.

वनवासांत श्रीकृष्ण पांडवांना भेटायला आला असतांना द्रौपदी आपलें दुःख त्याच्यासमोर मांडते. " माझा इतका अपमान होऊनहि त्याचा सूड कुणीच घेत नाही. याचा अर्थ मी अनाथ आहें. आज मला पिता, बंधु, पति किंवा श्रीकृष्णा, तूंहि नाहीस. आज मला कुणीच उरलं नाही,

नैव मे पतयः सन्ति न पुत्राः न च बांधवाः।
न भ्रातरो न पिता नैव त्वं मधुसूदन ॥ "[२६]

---

२५. " गौर्गौरिति पुरा मन्द द्रौपदीमेकवाससम्।
यत् सभायां सहन्नस्मांस्तदा वदसि दुर्मते ॥ "—शल्यपर्व ५९.४.

एवढेंच नव्हे तर दुर्योधनाला मारल्यावर भीम श्रीकृष्ण आणि बाकीच्या पांडवांना जें म्हणतो त्यांतील पहिलें वाक्य हें " ज्यांनी रजस्वला द्रौपदीला सभेंत बोलाविलें, ज्यांनी तिला नग्न करण्याचा प्रयत्न केला त्या सर्व धृतराष्ट्रपुत्रांना पांडवांनी द्रौपदीच्या तपस्येने युद्धांत ठार केल्याचें आपण सर्वजण बघून घ्या.—

रजस्वलां द्रौपदीमानयन् ये
ये चाप्यकुर्वन्त सदस्यवस्त्राम्।
तान् पश्य त्वं पांडवैर्धार्तराष्ट्रान्
रणे हतांस्तपसा याज्ञसेन्याः ॥—शल्यपर्व अ. ५९. १०

एवढेंच नव्हे तर भीमाला आता, कौरव मारल्यावर पापपुण्याचीही क्षिति नाही. तो म्हणतो—

" ते नो हताः सगणाः सानुबंधाः।
कामं स्वर्गं नरकं वा पतामः ॥

त्यांना (कौरवांना) आम्ही आप्त–सेवकांच्या सहित ठार मारलें आहे. आता आम्हांला स्वर्ग–नरकाची कांही पर्वा नाही. "—शल्यपर्व अ. ५९. ११.

२६. वनपर्व अ. १२. १२५.

हे द्रौपदीचे शब्द भीमाला किती लागले होते याची जाणीव भारतीय युद्धाच्या शेवटीं महाभारताच्या वाचकाला होते. दुर्योधन मेल्यावरहि त्याचा सेनापती अश्वत्थामा जिवंत असतो. तो रात्रीं पांडवपुत्रांची कत्तल करतो. त्याचा सूड उगवायला द्रौपदी भीमाला सांगते. भीमाने तिची तीहि इच्छा पूर्ण केली. अश्वत्थाम्याचा मणी तिला देतांना तो म्हणतो, "क्षत्रिय धर्माप्रमाणे आता तूं तुझ्या वनवासांतील त्या उद्‌गाराचं, 'नैव मे पतयः सन्ति' या शब्दांचं स्मरण कर."[२७] भीमाने द्रौपदीला दिलेल्या या टोमण्याचा अर्थ सरळ आहे. 'नैव मे पतयः सन्ति' असं म्हणून द्रौपदीने आपल्या पतींना सरळ मृतवत् म्हटलें होतें. जिवंतपणीं द्रौपदीने आपणांस मेलेला म्हटलें ही गोष्ट भीमाला झोंबली होती. आणि या सगळ्याचा परिणाम भारतीय युद्धांत झाला. पण एवढें कशाला? साध्यासाध्या गोष्टींत भीमाला द्रौपदीचा अपमान आणि तिला झालेलें दुःख याची सतत आठवण होत होती. द्रौपदीने मागितलेलीं सुगंधी सहस्रदळ कमळें आणण्यासाठी जातांना भीम म्हणतो, "द्रौपदीला दुर्योधनाने फार दुःख दिलें."[२८] अर्थ असा की भीमाने सतत तेरा वर्षें द्रौपदीच्या अपमानाचें स्मरण ठेवलें होतें आणि त्याचा सूड घेण्यासाठीच त्याने युद्ध केलें. अर्जुन एकदा कर्णाशी युद्ध करतांना कच खाऊं लागतांच भीम संतापाने अर्जुनाला म्हणतो, "अरे जरा द्रौपदीच्या याने केलेल्या अपमानाची आठवण कर—

---

२७. सौप्तिकपर्व अ. १६. २९, ३० :—

> नैव मे पतयः सन्ति न पुत्रा भ्रातरो न च ।
> न वै त्वमिति गोविन्द शममिच्छति राजनि ।। २९ ।।
>
> उक्तवत्यसि तीव्राणि वाक्यानि पुरुषोत्तमम् ।
> क्षत्रधर्मानुरूपाणि तानि संस्मर्तुमर्हसि ।। ३० ।।

"जेव्हा युधिष्ठिर समेट करूं पहात होते तेव्हां तूं श्रीकृष्णाला फार कठोर बोलली होतीस की, "हे गोविन्द, मला पति नाहीत, पुत्र नाहीत, भाऊ नाही किंवा मला तूंहि नाहीस" क्षत्रियधर्माप्रमाणे आज तूं ते (कठोर) शब्द आठवले पाहिजेस."

२८. वनपर्व अ. १४६. ३१

" कृष्णापरिक्लेशमनुस्मर. "[२९] भारतीय युद्धांत सिंहाचा वाटा असणारा भीम आणि श्रीकृष्ण हे दोघेहि केवळ द्रौपदीचा अपमान समोर ठेवून युद्धांत पडले होते. रथाचें जमिनींत फसलेलें चाक काढतांना कर्णाने अर्जुनाला ' अधर्माने युद्ध करूं नकोस ' असें म्हणतांच श्रीकृष्णाने पहिला सवाल टाकला तो हा : "द्रौपदीला सभेंत खेचलेंस तेव्हा तुझा धर्म कुठे गेला होता—[३०]

यदा रजस्वलां कृष्णां दुःशासनवशे स्थिताम् ।
सभायां प्राहसः कर्ण क्व ते धर्मस्तदागतः ।।

संपूर्ण भारतीय युद्धांत जर कोणा एका गोष्टीचा वारंवार उच्चार होत असेल तर तो सूडाचा. तोहि द्रौपदीच्या अपमानाच्या सूडाचा. भीमाने मांडी फोडून दुर्योधनाला लोळवल्यावर बलराम जेव्हा भीमावर धावून गेला तेव्हा श्रीकृष्णाने त्याला आवरतांना भीमाच्या प्रतिज्ञेचाच दाखला दिला आहे. तरी बलराम म्हणतोच की भीमाने ' अर्था 'साठी म्हणजे राज्यासाठी दुर्योधनाला अधर्माने मारलें. त्यावर श्रीकृष्णाने भीमाच्या दुर्योधनाची मांडी फोडण्याच्या प्रतिज्ञेचा पुनः हवाला दिला आहे. कर्णवधाची बातमी युधिष्ठिराला सांगतांना आनंदलेला श्रीकृष्ण म्हणतो, " सभेंत द्रौपदीला हंसणाऱ्या पुरुषाधम सूतपुत्राचें रक्त आज पृथ्वी पीत आहे——[३१]

यस्तु द्यूतजितां कृष्णां प्राहसत् पुरुषाधमः ।
तस्याद्य सूतपुत्रस्य भूमिः पिबति शोणितम् ।। "

अशा रीतीने द्रौपदीची आठवण काढत काढत भारतीय युद्ध संपलें आणि श्रीकृष्णाने द्रौपदीला समेटासाठी जातांना दिलेलें वचन " लवकरच तूं भरत-स्त्रिया रडतांना बघशील——[३२] अचिरात् द्रक्ष्यसे कृष्णे रुदतीर्भरतस्त्रियः । " खरें केलें.

---

२९. कर्णपर्व अ. ८९. ३९ ८, ९, १०.

३०. कर्णपर्व अ. ९१. ७, आणि २,

३१. कर्णपर्व अ. ९६. ३१.

३२. उद्योगपर्व अ. ८२.४४.

वरील विवेचनाचा मथितार्थ इतकाच की भारतीय युद्धाच्या मुळाशीं सत्ता-स्पर्धा नव्हती. द्रौपदीच्या अपमानाची धगधगती जाणीव होती. धर्मसंस्थापनेचाहि हेतु नव्हता. पर्यायाने व परिणामतः तें झालें असेल ही गोष्ट निराळी. पण परिणाम आणि हेतु यांचा गोंधळ करून चालणार नाही. तेरा वर्षेपर्यंत द्रौपदी, भीम आणि श्रीकृष्ण यांनी तिच्या झालेल्या अपमानाची धग पेटती ठेवली होती. आणि म्हणून भारतीय युद्ध घडून आलें. स्त्रीसंबंधीच्या कामुक अभिलाषेने आजवर जगांत अनेक युद्धें घडून आलीं. पण एका स्त्रीच्या अपमानाचा (तोहि अपमान वैषयिक भावनेने झालेला नव्हता; तर फक्त अपमानच करण्याच्या हेतूने झालेला, अपमानासाठी अपमान होता) सूड घेण्यासाठी एवढा भयंकर मानव-संहार झालेलें जगाच्या इतिहासांतील कौरवपांडवांचें युद्ध हें एकमेव उदाहरण आहे आणि तें फार बोलकें आहे.

* * *

३

भारतीय युद्धाचा नायक

भगवान् श्रीकृष्ण महाभारताचा सूत्रधार आहे. अर्थात भारतीय युद्धाचाहि तोच सूत्रधार आहे. पांडवांच्या बाबतींत अखेरचा निर्णय घेण्याचा अधिकार केव्हाहि त्याचाच आहे. परंतु भारतीय युद्धांत त्याने शस्त्रसंन्यास घेतला आहे. तरीहि ज्ञानेश्वरांनी म्हटल्याप्रमाणे संन्याशाला संसाराचीं स्वप्नं पडावींत[१] त्याप्रमाणे श्रीकृष्णाला या युद्धांत मित्रकर्तव्य म्हणून का होईना, पण युद्धाची—लढण्याची लहर येऊन गेली आहे. जयद्रथवधाच्या अर्जुनाच्या प्रतिज्ञेच्या रात्रीं म्हणजे भारतीय युद्धाच्या चौदाव्या दिवसाच्या पूर्वरात्रीं दारुकाला दुसऱ्या दिवसाच्या युद्धासाठी आपला गरुडध्वज रथ न्यस्तशस्त्र कृष्णाने शस्त्रसज्ज ठेवण्यास सांगितलें होतें.[२] पण मित्रप्रेमामुळे आलेली ही किंवा भीष्मवधाची तत्कालिक ऊर्मी होती. अन्यथा शस्त्राच्या बाबतींत श्रीकृष्ण संन्यस्तच होता. आणि युद्धाच्या वेळीं अर्जुनाचा सारथी होता.

पण हे सारथी आणि रथी दोघेहि युद्धक्षेत्राचे प्राण नव्हत. अर्जुनाने अठरा अध्याय गीता ऐकूनहि युद्ध कांही मनापासून केलें नाही. भीष्म आणि द्रोण हे अर्जुनाचे हंतव्य होते. पण भीष्मांनी सद्हेतूने जसें दहा दिवसपर्यंत खरें युद्ध केलेंच नाही,[३] तसेंच अर्जुनानेहि भीष्म-द्रोणांवर प्राण ओतून बाण शेवटपर्यंत

१. जैसे स्वप्निं परिव्राजें। आपणपेयां आपण कुटुंब होइजे।
मग तेयाचिनि धांविजे। मोहें सैरा ॥ ज्ञानेश्वरी, अ. १५. ३२१.

२. महाभारत, द्रोणपर्व अ. ७९. ३५ ते ३९.

३. युगान्त, पान २५ आणि ४१.

टाकलेच नाहीत. भीष्मांना अर्जुनाने दहाव्या दिवशीं रथांतून खाली पाडलें, याचा उल्लेख महाभारतांत स्पष्ट आहे.[४] पण महाभारतकार अर्जुन आणि भीष्म यांचे शिखंडीच्या मानाने नक्कीच पक्षपाती आहेत. दहाव्या दिवशीं शिखंडीच्या आडून अर्जुन भीष्मांवर बाण टाकीत होता. म्हणजे शिखंडी विठोबासारखा कमरेवर हात ठेवून अर्जुनाला पाठीशीं घेऊन उभा होता असें नव्हे. शिखंडीच भीष्मांशी खरा लढत होता आणि शिखंडीशी युद्ध करायचें नसल्याने, भीष्म स्तब्ध होते. अर्जुनाच्याच बाणांनी भीष्म पडायचे तर नवव्या दिवशींच हा नव्वद वर्षांचा कुरुवृद्ध रथभ्रष्ट व्हायला हवा होता. झालें उलट. श्रीकृष्णाला अर्जुनाच्या कळवळ्याने चाबूक घेऊन भीष्मावर चालून जावें लागलें. दहाव्या दिवशीं मात्र भीष्म शिखंडीच्या आडून येणाऱ्या अर्जुनाच्या बाणांनी पडले ! हा सगळा Make believe चा प्रकार आहे. आपण वीराच्या हातून मेलों हें समाधान भीष्मांना हवें होतें म्हणून देहांत घुसणारे बाण अर्जुनाचेच आहेत अशी त्यांनी स्वतःची समजूत करून घेतली[५] आणि भीष्म पडले ते आडून बाण मारणाऱ्या अर्जुनाच्या हातून पडले अशी पक्षपाती महाभारतकारांनी सगळ्यांची समजूत करून दिली. शिखंडी हा भीष्माचा मृत्यु होता.[६] तो प्रत्यक्ष लढत होता आणि आडून बाण मारणाऱ्या अर्जुनापेक्षा तो भीष्मांचा शत्रु म्हणून अधिक त्वेषाने लढत होता. सरळ येणाऱ्या शिखंडीच्या बाणांचा वर्षाव मोठा होता. भीष्म पडले ते शिखंडीच्या बाणांनी. त्यांत कांही अर्जुनाचे असतीलहि. पण ते समाधानापुरते– अर्जुनाच्या आणि भीष्मांच्या. युधिष्ठिर उगाच नाही शिखंडीला विचारीत की, 'तूं अजून भीष्मांना कां मारले नाहीस' म्हणून.[७]

४. एवंभूतस्तव पिता शरैर्विशकलीकृतः ।
शिताग्रैः फाल्गुनेनाजौप्राक्शिराः प्रापतद् रथात् ।।–भीष्म. ११९. ८७.

५. 'नेमे बाणाः शिखण्डिनः ।' हे भीष्मांचे शब्द वरील अध्यायांत सहा वेळा ६१ ते ६५ या पांच श्लोकांत आले आहेत ते अकारण आले नाहीत.

६. प्रत्यक्ष अर्जुनच शिखंडीला म्हणतो, 'तुझ्याशिवाय भीष्माशी कुणीच युद्ध करूं शकत नाही' भीष्म. १०८.५२–६०

७. भीष्म. ८५. २०, २१.

भीष्म हे दुर्योधनाच्या बाजूने कां लढले याला एक तरी जबरदस्त कारण आहे. इंद्रप्रस्थाचें सिंहासन कांही कुरूंचें नव्हे. कुरूंचें सिंहासन हस्तिनापूरचें. आणि जन्मभर ज्याचें रक्षण निष्ठेने पण त्रयस्थपणें केलें तेंच सिंहासन दुर्दैवाने दुर्योधनाकडे गेल्याने त्या सिंहासनाच्या प्रतिष्ठेसाठी पांडवांवर प्रेम असतांहि भीष्म दुर्योधनाच्या बाजूने लढले. सिंहासनाबद्दल ममता त्यांना कधीच नव्हती. त्या बाबतींत ते तटस्थ होते. पण निष्ठा होती. त्या निष्ठेसाठी ते दुर्योधनाच्या बाजूला गेले.

पण द्रोणाचार्यांची ही स्थिति नव्हती.

तरीहि द्रोण दुर्योधनाच्या बाजूने लढले.

कां ?

पांडवांवर, अर्जुनावर अपार प्रेम करणारे द्रोणाचार्य पांडवांबरोबर धौम्या-प्रमाणे वनवासांत कां गेले नाहीत ? वनवासांत न जातां हस्तिनापुराचा तरी त्यांनी त्याग कां केला नाही ? व द्रुपदापासून मिळवलेल्या स्वतःच्या उत्तर पांचाल राज्यांत कां गेले नाहीत ? सभेंत द्रौपदीची विटंबना झाली, तेव्हा विदुर आणि विकर्ण स्पष्ट बोलले. भीष्म गुळमुळीत का होईना पण बोलले. पण द्रोणाचार्यांनी एक अक्षरहि तोंडातून कां काढलें नाही ? याला कांही सबळ कारणें महाभारतांत सापडतात.

(१) द्रोणाचार्यांचें अर्जुनावर आणि पांडवांवर प्रेम होतें खरें. पण तें द्रौपदी-स्वयंवरापर्यंत. द्रौपदी-स्वयंवरानंतर हस्तिनापूरच्या राज्याची वाटणी झाली आणि कौरव-पांडव वेगळे झाले. द्रोणाचार्य कांही हस्तिनापूरच्या गादीशीं मुंडावळ्यांनी बांधले गेले नव्हते. भीष्मांची गोष्ट वेगळी होती. तें त्यांचें नसलें तरी त्यांच्या बापाचें सिंहासन होतें. म्हणून भीष्म हस्तिनापूरला राहिले तरी द्रोण इंद्रप्रस्थाला पांडवांकडे जाऊं शकत होते.

आणि द्रौपदीशीं पांडवांचें लग्न झालें नसतें तर कदाचित् ते गेलेहि असते.

पण द्रौपदीशीं पांडवांचें लग्न झालें आणि पांडव द्रोणाच्या शत्रुपक्षांत जमा झाले. कारण द्रुपदाचा मुलगा धृष्टद्युम्न हा पांडवांचा शालक झाला होता आणि तो द्रोणाचार्यांचा मृत्यु होता हें सर्वज्ञात होतें. पांडवांच्याकडे जाऊन धृष्टद्युम्नाच्या वारंवार दृष्टीला पडणें आणि त्याचीं सरोष बोलणीं ऐकणें हें हस्तिनापूरला राहून

द्रोणाचार्यांनी टाळलें. परंतु पांडवांचा पक्षपाती म्हणून दुर्योधनाचा रोष त्यांना आमरण पत्करावा लागलाच.

(२) दुर्योधनाने द्रोणाचार्यांना जिंकण्याचा प्रयत्न कांही कमी केला नाही. त्याचाहि द्रोणाचार्यांच्या मनावर परिणाम झालाच असला पाहिजे. द्यूतसभेंत द्रोणाचार्य मूग गिळून बसले हें धूर्त दुर्योधनाच्या लक्षांत आलें आणि अनुद्यूतांत पांडव हरल्याने ते वनवासगामी होतांच दुर्योधनाने द्रोणांच्या पायावर राज्य वाहिलें. सर्व राज्याची जबाबदारी दुर्योधनाने जो जीवनभर निष्ठेने राज्य राखत होता त्या भीष्मावर नव्हे तर द्रोणाचार्यांवर सोपविली.[८]

द्रोणाचार्य कौरवांच्या बाजूला राहण्याचें हें दुसरें कारण होतें. आणि पहिल्या कारणाचा अपरिहार्य असा तो परिणाम होता. परंतु यांतून प्रगट झाली ती निष्ठा नव्हे. तर उघडा पडला फक्त स्वार्थ. तरीहि पांडवांचें त्यांच्यावर प्रेम होतें. निष्कपट प्रेम होतें.

भीष्म आणि द्रोण हे महायोद्धे केवळ दैववशात् असे पांडवांच्या विरुद्ध उभे राहिले; यांपैकी एकाला रथभ्रष्ट करण्यांत आणि दुसऱ्याला जगांतून नष्ट करण्यांत कोण पुढे आलें ? भीष्माशीं लढला शिखंडी आणि द्रोणाचार्यांचें शिर धडावेगळें केलें धृष्टद्युम्नाने. पहिल्या प्रसंगांत अर्जुनाचा आडून बाण मारण्यापुरता नाममात्र वाटा होता. तर दुसऱ्या प्रसंगांत द्रोणाचार्यांना न्यस्तशस्त्र करण्यांत भीमसेनाचा सिंहाचा वाटा होता. ‘ अश्वत्थामा मेला ’ असें द्रोणांना सांगण्यास पुढे आलेला भीमसेनच आहे. आणि पुत्रवधानंतरहि शत्रुकंदन करीत राहणाऱ्या द्रोणाचार्यांच्या रथाजवळ जाऊन, तो पकडून ‘ युधिष्ठिराच्या सांगण्यावर तुझा विश्वास नाही का ? अश्वत्थामा तर मेलाच, शिवाय ब्राह्मणाचा धर्म (अहिंसा) सोडून संहार करतोस ? (अधर्माची) लाज नाही वाटत ! ’ असे कटुतर शब्द बोलून द्रोणाच्या मर्मावर आघात करणारा भीमच.[९] या शब्दांनीच द्रोण विचलित-चित्त झाल्याबरोबर धृष्टद्युम्नाने वेळ साधून त्याचा शिरच्छेद केला. हाच द्रोण आता कौरवांच्या इतका आधीन झाला होता की मरतांनाहि कर्ण-दुर्योधनाला उद्देशून ‘ शर्थीने लढा ’ म्हणून मेला.

८. सभा. ८०, ३६.

९. न व्यपत्रसे कथम् ॥ द्रोण. १९२.४०.

धृष्टद्युम्नाने द्रोणाचार्यांचे केस धरले आणि तो तरवार चालवणार इतक्यांत दुरून तें बघून अर्जुन ओरडतो, 'अरे, त्यांना जिवन्त धरून आण, मारूं नकोस.'[१०] पण धृष्टद्युम्न हा द्रोणाचार्यांचा शत्रु त्यांना जिवन्त सोडणार नाहीं हें काय अर्जुनाला माहीत नव्हतें? आणि तसें धृष्टद्युम्नाला ओरडून सांगतांना अर्जुनाने काय धनुष्य पाठीवर बांधलें होतें? दुरून सांगूनहि धृष्टद्युम्न ऐकत नाही असें बघून अर्जुनाने, भूरिश्रव्याचा हात सात्यकीशीं लढतांना वरच्यावर उडवला होता[११] तसा धृष्टद्युम्नाचा हात वरच्यावर क़ां उडवला नाही? गुरुभक्तीपेक्षा शालकाचें प्रेम अधिक श्रेष्ठ ठरलें का? आणि द्रोणाचार्यांनी दुर्योधनाची बाजू निवडतांना नेमका हाच विचार केला असावा कां? याचें उत्तर वर आलेलें आहे.

युधिष्ठिराला द्रोणवधानंतर अर्जुन अगदी जहरी शब्द बोलला. 'तुम्ही धार्मिक आणि सत्यवचनी म्हणून द्रोणांनी तुम्हांला विचारलें, आणि तुम्हीं खोटें बोललांत! वाली वधामुळे रामाची जशी अपकीर्ति झाली तशीच तुमचीहि सर्वत्र अपकीर्ति झाली आहे'[१२] असें अर्जुन मोठ्या भावाला म्हणाला. श्रीकृष्णाने 'नरो वा कुंजरो वा' हा सल्ला जणूं अर्जुनाच्या परोक्ष दिला होता! तेंव्हाच अर्जुनाने हा खोटेपणा कां सहन केला? आणि द्रोणवधांत युधिष्ठिराची अपकीर्ति झाली तर नपुंसकाच्या आडून चार बाण भीष्मावर टाकण्यात अर्जुनाची कुठे सत्कीर्ति होणार आहे? शिवाय हें सगळें बोलणें म्हणजे अर्जुनाची पश्चात् बुद्धि आहे. कारण प्रत्यक्ष डोळ्यांदेखत द्रोणवध झाला तरी अर्जुनाने स्वतः कांहीच केलें नाही. उलट स्वपक्षीयांचा अपमान मात्र त्याने केला. आणि हें त्याने एकदाच नव्हे अनेकदा केलें आहे. अभिमन्युवधानंतर अर्जुनाच्या शोकांत इतरांचा अधिक्षेपच आहे. भीमसेनादि वीरांसमोर तो म्हणतो, "तुमचीं शस्त्रें आणि चिलखतें केवळ अलंकार आहेत."[१३] कर्णपर्वाच्या अध्याय ६९

---

१०. जीवन्तमानयाचार्यं मा वधीर्द्रुपदात्मज।
न हन्तव्यो न हन्तव्य इति ते सैनिकाश्च ह॥—द्रोण १९२.६६.

११. द्रोणपर्व. अ. १४२–७२.

१२. रामे वालिवधात् यद्वदेवं द्रोणे निपातिते।—द्रोण. १९६.३६व३७

१३. आहोस्विद् भूषणार्थाय शस्त्रायधानि वः।
वाचस्तु वक्तुं संसत्सु मम पुत्रमरक्षताम्॥—द्रोण ७२. ८३.

मध्ये युधिष्ठिराचा असाच अधिक्षेप आहे. रणनीति म्हणजे तत्त्वज्ञानांतील नीतिशास्त्र नव्हे. अर्जुनाने भीष्मार्शी लढण्यापासून कर्णवधापर्यंत रणनीति स्वतः आचरणांत आणली. पण इतरांनी तसें करतांच त्यांना नीतिशास्त्राचे पाठ दिले! भीष्मद्रोणांच्या बाबतींत अर्जुन जसा रणांत वागला तसाच रथाखाली उतरलेल्या कर्णावर निर्णायक बाण टाकतांनाहि वागला. या लढाया लढाईच्या नियमांना सोडून होत्या. पण रणनीतीला धरून होत्या. म्हणून अर्जुनाला दोष देण्याचा प्रश्न नाही. फक्त तो इतरांना दोष देत सुटतो तें सर्वथा योग्य नाही याचें हें दिग्दर्शन आहे.

भीष्म, द्रोण, आणि कर्ण यांच्यार्शी झालेल्या लढाईतील अर्जुनाची भूमिका आणि दुर्योधन, दुःशासन यांच्यार्शी झालेल्या लढाईतील भीमसेनाची भूमिका यांत किती अंतर आहे! एवढेंच कशाला प्रत्यक्ष द्रोणार्शी झालेल्या भीमसेनाच्या लढाईचें स्वरूपहि किती निराळें आहे! जयद्रथवधाच्या दिवशीं अर्जुनाची वार्ता कांही कळेना म्हणून धर्मराजाने भीमसेनाला अर्जुनाचा शोध घेण्यास पाठविलें. शकट व्यूहाच्या तोंडार्शीच द्रोणाचार्य होते. 'तुलाहि अर्जुनाप्रमाणे माझी अनुमती घेऊन (मला वंदन करून) व्यूहांत प्रवेश करतां येईल' असें द्रोणाचार्य भीमसेनाला म्हणतांच भीमसेन म्हणाला, 'अर्जुन पराक्रमी आहे. त्याने गुरु म्हणून तुला वंदन केलें, इतकेंच. पण मी अर्जुन नाही. मी तुझा शत्रु भीमसेन आहें. आम्ही तुला पुत्रवत् असून, तुला आम्ही पिता, गुरू, आप्त मानत होतों आणि तुझ्यासमोर नतमस्तक होत होतों. पण आज आमच्यासमोर त्याविपरीत आपण बोलतांना दिसतांहा. जर तूं स्वतःला आमचा शत्रू समजत असशील तर तुझी इच्छा पूर्ण होवो. हा भीम तुझ्या शत्रूला साजेसेंच कृत्य करीत आहे."[१४] आणि भीमसेनाने द्रोणाचार्यांच्या रथावर आपली गदा

---

१४. नार्जुनो ऽहं घृणी द्रोण भीमसेनोऽस्मि ते रिपुः ॥ ४९

पिता नस्त्वं गुरुर्बंधुस्तथा पुत्रास्तु ते वयम् ।

इति मन्यामहे सर्वे भवन्तं प्रणताः स्थिताः ॥ ५०

अद्य तद्विपरीतं ते वदतोऽस्मासु दृश्यते ।

यदि त्वं शत्रुमात्मानं मन्यसे तत्तथास्त्विह ॥ ५१—द्रोणपर्व अ. १२७.

फेकली. द्रोणाचार्यांचा रथ धरला आणि फेकून दिला. असे एक, दोन वेळा नव्हे आठ वेळा भीमसेनाने द्रोणाचार्यांचे रथ फेकून दिले[१५] आणि ते पुनः शकट व्यूहाच्या द्वाराशीं यायच्या आंत आपल्या रथावर बसून सैन्यांत निघून गेला.

द्रोणाचार्यांशीं झालेलें भीमसेनाचें हें युद्ध आणि द्रोणवधांतील भीमसेनाचा प्रमुख भाग लक्षांत घेतां भीमसेनाच्या मनांत युद्धाबद्दल सुस्पष्ट विचारधारा होती हें दिसून येतें. अनिर्णित बुद्धीने (half hearted) त्याने युद्धांत उडी घेतलीच नव्हती. शिवाय अर्जुनाला जी उपरती युद्धाच्या सुरुवातीला झाली[१६] ती भीमाला कधी झालीच नाही. भीष्म-द्रोणांसारख्यांना कसें मारावें ही आकुल शंका भीमसेनाला स्पर्श करूं शकली नाही. उलट सभेंत द्रौपदी विवस्त्र केली जात असतां या घोर अन्यायाकडे ज्यांनी दुर्लक्ष केलें त्यांच्याबद्दल भीमसेनाने कधीहि नंतरच्या जीवनांत प्रेमोद्गार काढला नाही. सभेंत धर्म आणि अधर्मांचा निर्णय केला, न केला त्यांत विशेष कांही नाही. पण भरसभेंत एक स्त्री नग्न केली जाते आणि सर्व वृद्ध शांतपणें तें पाहतात हें भीमसेन सहन करूं शकला नाही. जित कोण आणि अजित कोण हा प्रश्न बाजूला ठेवला तरी भर सभेंत एका स्त्रीची आणि तीहि कुरुकुलांतील स्त्रीची अब्रू घेतली जाते ही काय सामान्य बाब होती ? कोणत्या नियमांनी हा न्याय ठरत होता ? भीमसेनाचा जीवनभर डंख या गोष्टीवर होता. भीमसेनाने द्यूतानंतरचें सर्व जीवन या घटनेच्या मापावर मोजलें—आपलें आणि दुसऱ्याचेंहि; म्हणूनच धृतराष्ट्राने जेव्हा पुत्र आणि भीष्मादिकांच्या श्राद्धासाठी धन मागितलें तेव्हा एकट्या भीमसेनाने विरोध करतांना म्हटलें, ‘ दुर्योधनादिकांना अधमाधम गति मिळो. अरे पार्थां, तेरा वर्षांचा वनवास, द्रौपदीला दुःख देणारा अज्ञातवास आपण भोगला तेव्हा भीष्म-द्रोण कुठें गेले होते ? हाच धृतराष्ट्र विदुराला काय जिंकलें म्हणून सभेंत सतत

१५. एवमष्टौ रथाः क्षिप्त्वा भीमसेनेन लीलया ॥ —द्रोण. १२८. २१.

१६. कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ।
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥—भगवद्गीता. २. ४.

विचारत होता, तेव्हा याचें प्रेम कुठे गेलें होतें?'[१७] असें युद्धानंतरहि म्हणणारा भीम युद्धांत अपुऱ्या दिलाने लढणें शक्यच नव्हतें. अर्जुनाला जी कणव युद्धापूर्वी प्रत्यक्ष युद्धक्षेत्रावर आली, ती भीमसेनाने युद्धोद्योग-आरंभापूर्वीच प्रदर्शित केली होती. अज्ञातवासानंतर पांडव प्रगट झाल्यावर दुर्योधनाकडे काय निरोप पाठवायचा याची चर्चा विराट नगरांत चालू असतां भीमसेनाने जें मत दिलें ते येथे संपूर्ण उद्धृत करणें स्थलाभावीं शक्य नाही. पण भीमसेनाचें तें बोलणें किती उपरोध आणि उपहासपूर्ण आहे याची महाभारताच्या टीकाकारांना आजवर जाणीव होऊं नये याचें आश्चर्य वाटतें.

युधिष्ठिराने दुर्योधनासमोर ठेवायचा शांतिप्रस्ताव मांडल्यावर त्यावर मत देण्याचा ज्येष्ठक्रमानुसार प्रसंग भीमसेनावर आला. भीमसेन म्हणाला, 'श्रीकृष्णा, दुर्योधनाला सामोपचाराने समजावण्याचा प्रयत्न कर. यद्यपि दुर्योधन स्वभावानेच पापात्मा असला, पांडवांशीं शत्रुत्व करीत असला, क्रूर, दीर्घद्वेषी, मित्रांचाहि घातकी असला आणि त्याच्या क्रोधानेच ही स्थिति आम्हांला प्राप्त झाली असली तरी तूं त्याच्याशीं मधुर आणि मृदु वाणीनेच बोल. आम्ही नम्र होऊन पायीं चालून दुर्योधनाच्या मागे जाऊं.[१८] पण आमच्यामुळे भरतकुलाचा नाश होऊं नये. कृष्णा, कौरवांवर 'अन्याय' होईल असा वागूं नकोस!![१९] मी हें

---

१७. कष्टात्कष्टतरं यान्तु सर्वे दुर्योधनादयः ॥ १९
अज्ञातवासं गहनं द्रौपदीशोकवर्धनम् ।
क्व तदा धृतराष्ट्रस्य स्नेहोऽस्मद्गोचरो गतः ॥ २१
क्व तदा द्रोणभीष्मौ तौ सोमदत्तोऽपि वाऽभवत् ॥ २३

दुर्बुद्धिर्विदुरं प्राह द्यूते किं जितमित्युत । २५. —आश्रमवासिक पर्व अध्याय ११.

१८. अपि दुर्योधनं कृष्ण सर्वे वयमधश्चराः ।
नीचैर्भूत्वानुयास्यामो मा स्म नो भरतानशन् ॥ २०

१९. वासुदेव तथा कार्यं न कुरूननयः स्पृशेत् ॥ २१

(शान्तिपाठ) सांगतोय ! युधिष्ठिरालाहि हें पसंत आहे ! ! आणि अर्जुनालाहि युद्धाची इच्छा नाही; कारण अर्जुन परम दयाळु आहे ! ! !'[२०]

या वक्तव्यांतील दुर्योधनाच्या दुष्टपणाचा उल्लेख आणि कौरवांवर 'अन्याय' होऊं न देण्याचा उल्लेख कोणत्याहि तर्कशास्त्राच्या आधाराने एकत्रित कसे येऊं शकतात ? यांतील उपरोध जसा स्पष्ट आहे तसा शेवटच्या श्लोकांतील धर्मराजाचा उपहासहि स्पष्ट आहे. अर्जुनाच्या ठिकाणीं असणाऱ्या 'भूयसी' दयेचा उल्लेख काय सरळ आहे ? अर्जुनाच्या अयुद्ध कराराचा औपरोधिक उल्लेख तर आणखीच दाहक आहे. या संपूर्ण बोलण्यांत 'मला युद्ध नको' असें भीमसेनाने कुठेहि म्हटलें नाही. अर्जुनाचें भूयसी दयेने भरलेलें मन त्याचा सखा श्रीकृष्ण याने जाणलें होतें असें मानण्यापेक्षा भीमसेनाने तें अधिक जाणलें होतें असेंच म्हणावें लागतें. ज्या 'कुलक्षयकृतं दोषं'[२१] ची जाणीव अर्जुनाला कुरुक्षेत्रावर झाली त्या भरतवंशनाशाचा श्रीकृष्णाला शिष्टाईसाठी पाठवतांना अर्जुनाने अक्षरानेहि उल्लेख केला नाही. पण यापुढील संकटाची, अर्जुनाच्या भूयसी दयेची जाणीव भीमसेनाला पूर्वीच होती. म्हणूनच त्याने युधिष्ठिराबरोबरच अर्जुनाला असा औपरोधिक टोला हाणला.

भीमसेनाचा हा शांतिपाठ मनःपूर्वक आहे असा श्रीकृष्णाचाहि समज झाला. किंवा असें म्हणूं की शंकेला जागा नको, खुंटा हलवून बळकट करावा असा विचार करून श्रीकृष्णाने हा उपरोध जणूं कळलाच नाही असें वेड पांघरून भीमसेनाला 'कौरवांच्या वधाची प्रतिज्ञा करणारा तो तूंच का ?' म्हणून डिवचलें आणि भीमसेनाचा उपरोध उघड झाला. त्याचें खरें स्वरूप प्रगट झालें ! तो म्हणाला, 'श्रीकृष्णा, काय करण्याची माझी इच्छा आहे तें तुला कळणार नाही. माझ्या मनांत आहे एक आणि तूं भलतेंच समजतो आहेस.[२२] इतका दीर्घ सहवास असतांना देखील तूं मला ओळखलं नाहीस ! श्रीकृष्णालाहि हा

---

२०. अहमेतद् ब्रवीम्येवं राजा चैव प्रशंसति ।
अर्जुनो नैव युद्धार्थी भूयसी हि दयार्जुने ।। २३.—उद्योग. ७४.

२१. भगवद्गीता. १.३८, ३९.

२२. अन्यथा मां चिकीर्षन्तमन्यथा मनसे ऽच्युत ! —उद्योग. ७७. २.

टोला लागला आणि तो म्हणाला, 'तुझं खरं मन जाणण्यासाठीच मी असं बोललों.[२३]

तात्पर्य हें की अगदी सुरवातीपासून युद्धाबद्दलचे भीमसेनाचे विचार अगदी स्पष्ट होते. उलट अर्जुन शांततेचाहि प्रस्ताव मांडत नाही आणि युद्धाचेंहि प्रतिपादन करीत नाही. निर्णय श्रीकृष्णावर सोपवतो आणि ऐन युद्धाच्या वेळीं मात्र मोहग्रस्त होतो. शिवाय हा त्याचा मोह द्रोणाचार्य पडेपर्यंत नष्ट होत नाही. द्रोणाचार्य पडल्यावर अर्जुनाच्या युद्धाची सुरवात होते ! त्याआधी झालेला जयद्रथाचा वध यामागे संपूर्ण युद्धाचा विचार नाही; तर पुत्रवधाचा प्रतिशोध घेण्याची तत्कालीन भावना आहे. नाही तर श्रीकृष्णानेहि ज्याबद्दल ठपका दिला असें कृत्य (जयद्रथवधाची आततायी प्रतिज्ञा) अर्जुन करता ना. भीमसेनाने अशी कुठलीहि प्रतिज्ञा प्रत्यक्ष युद्धकालांत केली नाही. घटोत्कच मारला गेल्यावरहि त्याने कांही प्रतिज्ञा केली नाही. कारण त्याच्यासमोर 'संपूर्ण युद्धाचा' विचार होता. त्याने भरसभेंतच करायच्या त्या सार्‍या प्रतिज्ञा केल्या होत्या. आणि संपूर्ण युद्धानेच त्यांची परिपूर्ति होणार होती.

कारण भीमसेनाच्या समोर सतत तेरा वर्षं फक्त युद्ध हा एकच विषय होता. ज्या युद्धाची तेरा वर्षं आतुरतेने वाट बघितली होती तें युद्ध प्राप्त, क्रमप्राप्त झालें होतें. ज्या प्रतिज्ञांची परिणती युद्धांत झाली होती त्या प्रतिज्ञांची पार्श्वभूमि भीमसेन कधीहि विसरला नव्हता. नव्हे, जेव्हा इतर ती पार्श्वभूमि विसरत तेव्हा भीमसेन त्यांना तिची जाणीव करून देत असे.

अर्जुन 'नर' असेल. पण भीमसेन 'पुरुष' होता. पत्नीची विटंबना तो सहन करूं शकला नाही. द्रौपदी सभेंत फरपटली जातांच युधिष्ठिराचे हात जाळायला उद्युक्त झाला भीमच. आणि पांडवांशी बांधली गेल्यामुळेच निष्पाप द्रौपदीचे धिंडवडे निघाले म्हणून हळहळलाहि भीमच.[२४]

---

२३. भावं जिज्ञासमानो ऽ हं प्रणयादिदमब्रुवम् ।–उद्योग. ७६. १.

२४ एषा ह्यनर्हती बाला पांडवान्प्राप्य कौरवैः ।
त्वत्कृते क्लिश्यते क्षुद्रैर्नृशंसैरकृतात्मभिः ।।
–बाहू ते संप्रधक्ष्यामि सहदेवाग्निमानय ।।–सभा. ६८. ५ व ६.

धृतराष्ट्र उद्योगपर्वांत संजयाला म्हणतो, ' (सभेंत) त्यावेळींच माझ्या मुलांना मनस्वी भीमसेनाने ठार मारलें नाही (हें नशीबच)'[२५] धृतराष्ट्राचें हें म्हणणें वाच्यार्थानें खरें आहे. लक्षणार्थानें खरोखर भीमसेनानें त्यावेळींच त्या धृतराष्ट्र-पुत्रांचा वध केला होता. म्हणून भीमाच्या दृष्टीनें युद्ध हीच आवश्यक परिणति होती. द्यूताच्या नंतर आणि अनुद्यूताच्या पूर्वी तो युधिष्ठिराला म्हणतो देखील की, ' मी आताच या धृतराष्ट्रपुत्रांना ठार मारतों.'[२६] आणि तो उठला ! पण युधिष्ठिरानें एका हातानें त्याला आडवलें, आवरलें व शांत राहण्यास सांगितलें. कोसळणारा कडा एका हातानें सावरण्याचें युधिष्ठिराचें सामर्थ्य आश्चर्यकारक खरें.

कौरवांचा हृद्रोग होता भीमसेन. आणि तोहि ल्हानपणापासून. कौरवांनी विष घातलें तें भीमसेनाला. अन्य कुणा पांडवाला नव्हे. याचें कारण भीमसेनाचें सामर्थ्य होतें. या त्याच्या सामर्थ्याची जाणीव दुर्योधनाला ल्हानपणापासून झाली होती. या विषभोजनाची पार्श्वभूमि देतांना कांही टीकाकार भीमसेनाला दोष देतात. कौरवांना भीमसेनाच्या खोड्यांमुळे होणारा त्रास हें दुर्योधनानें त्याला विष घालण्याचें कारण देण्यांत येतें. पण भीमसेनाच्या खोड्या बालस्वभावांतील नैसर्गिकतेचा भाग आहेत, तर दुर्योधनानें घातलेलें विषभोजन विकृत स्वभावाचें निदर्शक आहे. ज्यावेळीं हें विषभोजन घातलें गेलें तेव्हा तसें खोड्या करण्याचें वयहि कौरव-पांडवांचें राहिलें नव्हतें. पण राज्यार्थी दुर्योधनाला भीमसेनाला मार्गां-तून नष्ट करायचें होतें. तो नष्ट झाला तर त्याचा राजमार्ग निष्कंटक होणार होता.

या विषभोजनाचा प्रसंगहि पुरेसा बोलका आहे. मिष्टान्नप्रिय भीमसेनाच्या जवळ दुर्योधन बसतो. त्याला आग्रहानें जेवूं घालतो. कौरवपांडव परस्परांच्या तोंडांत घास देतात. दुर्योधन भीमसेनाच्या तोंडांत घास भरवतो. आणि तो घास विषगर्भ असतो !

इथून कौरव-पांडवांमधील कपटाला सुरुवात झाली. आणि कपटाचा हा अग्नि प्रत्यक्ष युद्धांत दोन्ही पक्षांत धडधडून पेटला. त्यांत दोन्ही पक्ष भस्मसात झाले. आपल्याला विष घातल्याची गोष्ट भीमसेन विसरला नाही. शिक्षण पूर्ण झाल्यावर

---

२५. तदैव न हताः सर्वे पुत्रा मम मनस्विना । —उद्योग ५१.१६.

२६. अद्यवैतान् निहन्मीह प्रशाधि पृथिवीमिमाम् ।। —सभा ७२.११.

राजपुत्रांच्या युद्धकौशल्यप्रदर्शनार्थ रंगभूमीवर जें आयोजन द्रोणाचार्यांनी केलें होतें त्यांत दुर्योधन-भीमसेनाचें गदायुद्ध होतें. या गदायुद्धांत दोघेहि हट्टाला पेटून कौशल्य-प्रगटनापेक्षा जेव्हा वैरपूर्ती होऊं लागली तेव्हा द्रोणाचार्यांनी अश्वत्थाम्याला त्या दोघांना बाजूला करायला सांगितलें.[२७] द्रोणाचार्यांबद्दल या लेखाच्या सुरवातीला केलेल्या विधानांना पोषक असेंच द्रोणाचार्यांचें हें कृत्य आहे. द्रोण दुर्योधन आणि भीमसेन दोघांनाहि वचकून होते याचेंच हें निदर्शक आहे.

याच रंगभूमीवर दुर्योधन-भीमसेनाच्या वैराग्नीला आहुति देणारा आणखी एक प्रसंग घडला. कर्णाला अंग देशचा अभिषेक केल्यावर अधिरथाला, आपल्या पित्याला कर्ण नमस्कार करतो. तो अधिरथाचा, सूताचा मुलगा आहे हें बघून भीमसेन कर्णाला म्हणतो, ‘ तूं सूतपुत्र अर्जुनाशीं लढण्याच्या, नव्हे त्याच्या हातून मरण्याच्याहि योग्यतेचा नाहीस ’ ही भीमसेनाने आयती दिलेली संधि दुर्योधन कसा सोडील ? पांडवजन्माच्या मर्मावर बोट ठेवून वृद्धांच्या—भीष्मद्रोणांच्या, धृतराष्ट्राच्या आणि कुंतीच्याहि समोर दुर्योधन म्हणतो, ‘ तुमचा जन्म कसा झाला हेंहि मला माहीत आहेच की ! ’[२८]

हाहि प्रसंग टळला. पण दुर्योधनाचें हें वागणें आणि बोलणें कुणाच्याच मनांतून गेलें नाही. त्यांत पुनः पांडवांना वारणावतांत जाळण्याचा प्रयत्न झाला. यांतूनहि पांडव केवळ भीमसेनामुळे नाही तरी भीमसेनाच्या मोठ्या आधाराने निभावले. हिडिंब राक्षसाच्या तावडींतून निद्रिस्त पांडवांना आणि कुंतीला यानेच सोडविलें. जमिनीवर निद्रा घेत असलेली एकेकाळची साम्राज्ञी आणि पराक्रमी भाऊ बघून भीमसेन उद्विग्न होतो. युधिष्ठिरावर भीमसेन आणि द्रौपदी यांचा एका गोष्टीसाठी फार राग असे. ती म्हणजे युधिष्ठिराला रागच येत नाही. आईचें आणि बंधूंचें भूमिशयन बघून भीम म्हणतो, ‘ जर युधिष्ठिरालाच (दुर्योधनाचा) राग येत नाही तर मी तरी काय करूं शकतों ? ’[२९]

---

२७. आदि. अ. १३४. ४.

२८. भवतां च यथा जन्म तदप्यागमितं मया ।—आदि. १३६. १६

२९. किं नु शक्यं मया कर्तुं यत् ते न क्रुध्यते नृपः ।—आदि १५०. ४०

भीमाच्या रागाची ज्योत हळुहळू ज्वालेंत परिणत होत होती. आणि तिचा सारा भडका सभापर्वांतील द्यूतांत उडाला. एखाद्या भयानक पिशाचाचें सावट घरावर पडावें तसें सभापर्वाचें सावट सर्व महाभारतावर पडलेलें दिसतें. कौरवांच्या द्यूतसभेंत विटंबना झाली ती दोघांची. एक द्रौपदी आणि दुसरा भीमसेन. द्रौपदी ही पांडवांचा मानबिंदु म्हणून तिची आणि भीमसेन सर्वश्रेष्ठ पराक्रमी पांडव म्हणून त्याची. शिवाय द्यूतसभेंत प्रतिज्ञा केल्या त्या भीमाने; पण त्या प्रतिज्ञा पूर्ण करण्यास मात्र तो त्यावेळीं समर्थ नव्हता, त्यामुळे सारा उपहास वाट्याला आला तोहि भीमसेनाच्या. त्याच्या बळाचा धिःकार झाला, त्याच्या चालण्याची नक्कल केली गेली, त्याला पंढतिल म्हणून संबोधण्यांत आलें. हें सर्व भीमसेनाच्या सहनशीलतेच्या सीमेपलीकडे होतें पण युधिष्ठिरासाठी त्याने हें सहन केलें. अर्थात तात्पुरतें. परतफेडीच्या संधीची वाट पाहण्याशिवाय त्याला गत्यंतर नव्हतें. द्यूतसभेची सावली महाभारतावर पडली म्हणण्यापेक्षा भीमसेनाच्या द्यूतसभेंतील वर्तनाची सावली सर्व महाभारतावर पडली आहे हें म्हणणें अधिक सयुक्तिक ठरेल. विषभोजन, वारणावत आणि द्यूतसभा हे तीन प्रसंग भीमसेनाच्या अंतःकरणांत वज्राने कोरले गेले होते. म्हणूनच दुर्योधनवधानंतर आनंदाने बेहोश झालेला भीमसेन म्हणतो, ‘ आम्हीं अग्नि, द्यूत आणि फसवणूक यांच्या आश्रयाने शत्रूला जेरीस आणत नाही तर आम्ही आमच्या बाहुबलावर शत्रूंना नामोहरम करतों ’[३०] या त्याच्या बोलण्यांत अग्नि म्हणजे वारणावत प्रसंग आणि द्यूत यांचा स्पष्ट उल्लेख आहे. आणि वंचनेंत तर सर्व कांही आहे. त्यांत विषभोजन अर्थात असलेंच पाहिजे. इतर पांडवांच्या मनांत या गोष्टी नसतील असें नाहीं. पण भीमसेनाच्या हृदयांत हे सर्व प्रसंग धगधगत होते. आणि ती आंच सर्वांना जाणवत होती. आजहि ती वाचकाला जाणवते.

श्रीकृष्णाने सांगितलेलें जें व्यवहार्य तत्त्वज्ञान त्याचा वारसा अर्जुनापेक्षा भीमसेनाकडे अधिक येतो. तत्त्वचर्चेच्या गुंतवळ्यापेक्षा व्यावहारिक रोख मार्ग त्याला अधिक जवळचे वाटत. तेरा वर्षें वाट पाहून शेवटीं जें घडणार तें तेरा महिन्यांना

---

३०. नास्माकं निकृतिर्वह्निर्नाक्षद्यूतं न वंचना ।।–शल्यपर्व. अ. ५९. ८.
स्वबाहुबलमाश्रित्य प्रबाधामो वयं रिपून् ।–शल्य. ५९. ९.

तेरा वर्षांचे प्रतिनिधि समजून घडवून आणण्याची त्याची तयारी आहे.[३१] प्रचंड रक्तपातानंतर का होईना जें जिंकून मिळवलें आहे तें भोगण्याची त्याची इच्छा आहे. भारतीय युद्धानंतर विरक्तमना युधिष्ठिराला संसाराचा उबग येऊन तो संन्यास घेण्याच्या गोष्टी बोलूं लागतो तेव्हा, बोलतो आणि पोटतिडकीने बोलतो तो भीमसेनच.[३२]

शत्रूबद्दलची भीमसेनाची कल्पना जितकी स्पष्ट आहे तितकी अन्य कोणाहि पांडवाची नाही. युधिष्ठिर हा तर अर्धा क्षत्रिय. अर्जुनाला पूजार्ह[३३] असणारे भीष्म, द्रोण शत्रुपक्षांत असल्याने अर्जुनाचेंहि शत्रूबद्दलचें वैर बोथटलें होतें. उरला भीमसेन. याच्या वैराच्या कडवेपणाची किती उदाहरणें द्यावीं! द्रोणाचार्यांबद्दल सुरुवातीला उल्लेख आलाच आहे. भीष्माबद्दल, कुरु पितामहाबद्दल, द्यूतसभेनंतर भीमसेनाचें मत विलक्षण कटु झालें होतें. याचें प्रत्यंतर युद्धानंतर वनांत जाण्यापूर्वी मृतांच्या श्राद्धासाठी धृतराष्ट्र जेव्हा धन मागतो तेव्हा येतें. भीमसेन म्हणतो, ' जेव्हा तेरा वर्षें वनवासी जीवन काढलें तेव्हा हे भीष्म, द्रोण कुठे होते ? '[३४]

जिथे ही स्थिति भीष्म, द्रोणाबद्दल तिथे दुर्योधन दुःशासनाबद्दल प्रश्नच उद्भवत नाही. ' मरणान्तानि वैराणि '[३५] म्हणणारा वाल्मीकींचा राम फार आधी होऊन गेला. वरच्याच प्रसंगांत धृतराष्ट्राला धन नाकारतांना तो सरळ म्हणतो, ' दुर्योधनादिकांना अत्यंत कष्टतर गति प्राप्त होवो. '[३६] श्राद्ध सद्गति

---

३१. वन. अ. ३५. ३३.

३२. शान्ति. अ. १०. ४, ५.

३३. श्रीमद् भगवत्गीता. अ. २. ४.

३४. क तदा द्रोणभीष्मौ तौ सोमदत्तोऽपि वाऽभवत् ।
यत्र त्रयोदश समा वने वन्येन जीवथ ॥ –आश्रमवासिक अ. ११.२३

३५. मरणान्तानि वैराणि निर्वृत्तं नः प्रयोजनम् ।
—वाल्मीकि रामायण, युद्ध ११२.२६.

३६. कष्टात् कष्टतरं यान्तु सर्वे दुर्योधनादयः । —आश्रम ११. १९.
टीप १७ पहा.

मिळण्यासाठी ना ? दुष्टांना सद्‌गति मिळायलाच नको. म्हणून त्यांच्या श्राद्धाचीहि आवश्यकता नाही हा भीमसेनाचा सरळ न्याय आहे. प्रत्यक्ष युद्धामध्येहि त्याने कधी शत्रूची गय केली नाही. दुःशासनाला किंवा दुर्योधनाला मेल्यानंतरहि लाथ मारायला तो मागेपुढे पाहत नाही. या त्याच्या कृत्यावर प्रत्यक्ष श्रीकृष्णहि नाराज आहेत. पण भीमसेनाला त्याचीहि पर्वा नाही. म्हणूनच भीमसेन जीवाच्या आकांताने कौरवांबरोबर लढूं शकतो. शत्रूबद्दल कणव निर्माण झाली की वैर खुळें होतें आणि प्रयत्न लंगडे पडतात. भीमसेनाने ही स्थिति कधी येऊंच दिली नाही. आणि गीता ऐकूनहि अर्जुनाला भीमसेनाची स्थिति कधी प्राप्त होऊं शकली नाही. भीमसेनाचें हें वैर किती खोल रुजलेलें होतें याची आणखी एक प्रचीति महाभारतांत आहे. युद्धानंतर भीमसेन दुर्योधनाच्या महालांत रहावयास गेला ! वास्तविक राजाच्या महालांत धर्मराजाने रहावयास हवें होतें. परंतु दुर्योधनाबद्दलच्या सूडभावनेमुळे भीमाने त्याच्या महालांत जेत्याच्या रुबाबांत प्रवेश केला. शत्रूबद्दलची विलक्षण चीड हें चिरंतन यशाचें एक प्रमुख कारण असतें. शक, हूण हिंदुस्थानांत सामावून गेले. पण मुसलमानांनी हजार वर्षे यशस्वी राज्य करून शेवटीं हिंदुस्तानचा तुकडाहि तोडला. या दोन उदाहरणांत यशाची वाट स्पष्ट होते.

याचा अर्थ भीमसेन पाषाणहृदयी होता असा नव्हे. दुर्योधनाचा भाऊ विकर्ण याने द्यूतसभेंत द्रौपदीच्या 'मी जिता आहें काय ?' या प्रश्नाला सर्व सभा खाली मान घालून बसली असतांना उत्तर दिलें होतें, 'द्रौपदी जिता नाही.'[३७] वैराच्या आणि अन्यायाच्या, सभ्यताशून्यतेच्या आणि अधिक्षेपाच्या पार्श्वभूमीवर न्याय, शिष्टाचार, आणि सौहार्द यांचा हा उद्‌गारहि भीम कधी विसरला नव्हता. दुःशासन, दुर्योधन, कर्ण यांचे शब्द, भीष्म-द्रोण यांची वर्तणूक, धृतराष्ट्राची द्यूतांत काय जिंकलें हें जाणण्याची उत्सुकता[३८] या गोष्टींची जळती रेषा भीमसेनाच्या हृदयावर जशी कायम उमटली होती तशीच विकर्णाची शब्दगंगाहि त्याने हृदयावर धारण केली होती.

३७. मन्ये न विजितामिमाम् ॥ —सभा. ६८. २४.

३८. टीप १७ पहा.

भीमसेन रडला दोनदाच.

एकदा विराटराजाच्या महानसांत. चंदन उगाळून घट्टे पडलेले द्रौपदीचे हात डोळ्यांवर ठेवून. त्यावेळीं त्याच्या डोळ्यांतून आगीचे थेंब पडले होते.

आणि दुसऱ्यांदा विकर्ण पडला तेव्हा.[३९]

विकर्णाला भीमसेनानेच मारलें. पण दुर्योधनाला मारलें तेव्हा याने त्याच्या मस्तकाला लाथ मारली. आणि विकर्णाला याने मारलें तेव्हा विकर्णाच्या मस्तकावर अश्रूंचा अभिषेक केला. भीमसेनाने वैर केलें तें अन्यायाशीं.

भीमसेनाला भारतीय युद्धाचा नायक मानावें लागतें तें यासाठीच. युद्धाला येतांना योद्धा प्राणावर पाणी सोडूनच येतो. भारतीय युद्धांत प्राणांची बाजी सगळ्यांनीच लावली; पण एक दृष्टिकोन ठेवून लढला तो भीमसेन. या भीमसेनाने निवडून निवडून शंभर कौरवांना मारलें.[४०] एवढेंच नव्हे तर दुर्योधनाचा निरोप घेऊन द्रौपदीकडे जाणारा व तिला सभेंत बोलावणारा दुर्योधनाचा सारथी प्रातिकामी यालाहि त्याने ठार केलें, द्रौपदीच्या अपमानाची आठवण देऊन ठार केलें. सारें युद्ध भीमसेनाने द्रौपदीच्या अपमानाची आठवण देत देत केलें. ही आठवण त्याने मरणाऱ्या शत्रूला दिली आणि कच खाणाऱ्या स्वपक्षियांनाहि दिली. दुःशासनाला भीमसेनाने मारलें त्यावेळीं सर्व कौरववीर कर्णासहित हजर होते. दुःशासनाला वाचवण्याचें आव्हान त्यांना देऊन याने त्याला भयानक रीतीने मारलें. ज्या हाताने द्रौपदीला एकदा, दोनदा, तीनदा नव्हे चारदा दुःशासनाने हिसकलें,[४१] तोच दुःशासनाचा हात उपटून त्याच हाताने

---

३९. शोचत्यतिभृशं दुःखाद्विकर्णं पाण्डवः प्रियम् ॥–द्रोण १३७. ३१.

४०. ती त्याची प्रतिज्ञाच होती ॥ सभा. ७७. २२.

४१. (अ) दुःशासनाने, प्रथम तिला सभेंत खेचत आणलें.

(ब) द्रौपदीने 'मी जिता आहे का' हा प्रश्न विचारून पतींच्याकडे क्रोधाने बघितलें तेव्हा पुनः दुःसासनाने तिला धरून घुसळलें व तो तिला हसत 'दासी' म्हणू लागला :

(टीप पुढील पानावर चालू)

झोडपून झोडपून त्याला ठार केलें. आणि प्रतिज्ञेप्रमाणे त्याचें रक्त प्राशन केलें. यावेळीं त्याला आवरण्याची कुणाची प्राज्ञा झाली नाही. वाचीवीर कर्णहि अवाक् होऊन पहातच राहिला. द्रौपदीचे केलेले अपमान उच्चारून, एकेका अपमानाची आठवण देत देत त्याने दुःशासनाला मारलें. मारूनहि समाधान झालें नाही, जणूं तो मेला नसता तर अधिक सूड उगवतां आला असता. म्हणूनच तो म्हणतो, ' काय करावें रे, तुला मृत्यूनेच आश्रय दिला आहे. '[४२]

दुर्योधनाचेंहि मरण यापेक्षा वेगळें नव्हतें. पण हें युद्ध अधिक निर्णायक होतें. एका बाजूला सर्वस्व गमावलेला आणि फक्त मृत्यूलाच शरण जाणारा दुर्योधन आणि दुसऱ्या बाजूला तेरा वर्षांचा धगधगणारा सूड उरांत बाळगणारा भीमसेन. अठरा दिवसांच्या भारतीय युद्धांत दुर्योधन भीमसेनासमोरून जीव घेऊन सात वेळा पळाला होता. पहिल्याच दिवशीं भीमसेनाने दुर्योधनाची गाठ घेतली होती. नंतर सहा वेळा त्याला गाठण्याचा प्रयत्न केला होता. आज आठवी आणि शेवटची वेळ होती. सोक्षमोक्ष होणार होता. दुर्योधनाने केलेलीं सारीं पापें आज त्याच्यासमोर तरळत होतीं. तें विषभोजन. तो वारणावत. तें

(टीप मागील पानावरून चालू)

आधूय वेगेन विसंज्ञकल्पाम् ।
उवाच दासीति हसन् सशब्दम् ॥ सभा. ६७. ४४.

(क) कर्णाने वस्त्रहरणाची आज्ञा दिल्यावर दुःशासनाने तिचें वस्त्र खेचलें.

(ड) विदुराने वस्त्रहरणानंतर सर्व सभेला द्रौपदीच्या प्रश्नाचा निर्णय करण्यासाठी आवाहन केलें तरी सर्व सभाजन गप्प बसले. कर्णाला अधिकच जोर चढला आणि त्याने द्रौपदीला कौरवांच्या घरीं नेण्याची आज्ञा दिली तेव्हा दुःशासनाने तिला पुनः खेचलें :
कर्णो दुःशासनं त्वाह कृष्णां दासीं गृहान् नय ॥ ८९.
तां वेपमानां सव्रीडां प्रलपन्तीं स्म पाण्डवान् ।
दुःशासनः सभामध्ये विचकर्ष तपस्विनीम् ॥ सभा. ६८.९०.

४२. किं वा कुर्यां मृत्युना रक्षितोऽसि ॥ कर्ण. ८३.३२.

लाक्षागृह. ती द्यूतसभा. द्यूतसभेंत द्रौपदीला बोलावण्यासाठी उच्चारलेले ते अभद्र शब्द. तिच्या अर्धावृत अंगावर खिळलेले ते डोळे.

आणि वस्त्र बाजूला सारून उघडी केलेली ती डावी मांडी !

तेरा वर्षें ती मांडी भीमसेनाच्या नजरेपुढे नाचत होती.

आज प्रतिज्ञापूर्तीचा क्षण आला होता ! अठरा दिवसांच्या पाठशिवणीनंतर आज दुर्योधन सापडला होता. पूर्वी सात वेळा सुटला. आज सुटूं शकत नव्हता.

परिश्रमाच्या द्वंद्वयुद्धानंतर तो क्षण आला. भीमसेनाच्या उजव्या खांद्यावरून आघातासाठी मागे झुकलेली गदा सज्ज होती. हूल दाखवण्यासाठी म्हणून घेतलेल्या पवित्र्यांतील भीमसेनाचा आघात चुकवण्यासाठी दुर्योधनाने वर उंच उडी घेतली. भीमसेनाच्या उजव्या खांद्यावरील उगारलेली गदा आणि उंच उडी घेतल्याने दुर्योधनाची ती डावी मांडी एकाच सरळ रेषेंत आली. तो क्षण आला. भीमसेनाने गदेचा एकच आघात केला. एकच आघात.

आणि दुर्योधन खाली कोसळला.

दोन्ही मांड्यांचा एकाच आघाताने चूर होऊन दुर्योधन धुळींत कोसळला. त्या एका आघातामागे तेरा वर्षांची तपश्चर्या होती. तेरा वर्षांचा क्रोध होता. तेरा वर्षें सूडाचा निखारा हृदयांत बाळगल्याची वेदना होती. या सगळ्यांतून भीमसेन मुक्त झाला होता.

या घटनेवर दोन आक्षेप येतात. एक भीमसेन अधर्माने लढला. त्याने गदा-युद्धांत कमरेखाली वार केला. या आक्षेपाचें उत्तर, आक्षेप घेणाऱ्या दुर्योधनाला श्रीकृष्णांनीच देऊन टाकलें – 'द्रौपदीला सभेंत खेचतांच तूं वध्य झालास.'[४३] या न्यायान्यायाच्या गोष्टी दूर सारल्या तरी शेवटीं भीमसेनाची प्रतिज्ञा उरतेच. दुर्योधनाने महावस्त्र बाजूला सारून आपली डावी मांडी द्रौपदीला दाखविली तेव्हाच खवळून भीमसेनाने त्याची डावी मांडी फोडण्याची प्रतिज्ञा केली होती. ही प्रतिज्ञापूर्ति कशी होणार होती ? दुर्योधन मेल्यानंतर त्याच्या मांडीवर प्रहार करून भीमसेन प्रतिज्ञा पूर्ण करणार होता का ? त्याच्या पराक्रमाला तें शोभत नव्हतें. किंवा दुर्योधन आपण होऊन त्याला आपली मांडी फोडण्यास देणार

४३. शल्य. ६१. ४३, ४४.

होता? भीमसेनाची प्रतिज्ञा स्पष्ट होती. अशी -- 'युद्धांत माझ्या गदेच्या प्रहाराने या मांडीचा चूर करेन.'[४४] ती प्रतिज्ञा भीमसेन तर विसरला नव्हताच पण दुर्योधनहि विसरणें शक्य नव्हतें. त्यानेहि तेरा वर्षें भीमसेनाच्या लोखंडी पुतळ्यासमोर गदायुद्धाची भक्कम तयारी केली होती. द्वंद्वयुद्धांत आपली डावी मांडी भीमासमोर येणार नाही याची काळजी घेऊनच तो युद्ध करीत असणार. म्हणूनच भीमसेनाला तो द्वंद्व युद्धांत जेरीला आणूं शकला. पण भीमसेनाने क्षण साधला आणि प्रतिज्ञा पूर्ण केली.

अन्य कुठल्याहि द्वंद्व युद्धांत भीमसेनाने कमरेखाली वार केल्याचा उल्लेख महाभारतांत नाही. भीमसेनाने कांही फक्त दुर्योधनाशीच द्वंद्व केलें नाही. मग कमरेखाली वार करण्यासाठी दुर्योधनाचाच अपवाद त्याने कां केला? त्याला युद्धाचे नियम माहीत नव्हते की,आजवरच्या सर्व विरोधकांत दुर्योधन बलिष्ठतर विरोधक होता! जरासंध निश्चितपणे दुर्योधनापेक्षा बलिष्ठ होता. पण तिथेहि भीमसेनाने अधर्म युद्ध केलें नाही. भीमसेनाच्या समोर या द्वंद्व युद्धांत एकच उद्दिष्ट होतें – प्रतिज्ञापूर्ति. त्यामुळे मांडीवर वार करण्यांत धर्माधर्माचा विचारच येत नाही. शिवाय प्रतिज्ञापूर्ति हाहि धर्मच ना?

दुसरा आक्षेप असा की भीमसेनाला दुर्योधन आटपत नाही असें बघून श्रीकृष्णाने अर्जुनाला संकेत केला आणि अर्जुनाने डावी मांडी ठोकून भीमसेनाला दुर्योधनाची डावी मांडी फोडण्याची खूण केली. हा भीमसेनाच्या सामर्थ्यावर, कौशल्यावर आणि महत्वाचा म्हणजे उद्दिष्टावरच आक्षेप आहे. आणि हे दोन्ही आक्षेप महाभारतांतच नमूद आहेत. जरासंध वधाच्या वेळींहि श्रीकृष्णाने भीमसेनाला संकेत केल्याचा उल्लेख आहे.

मग प्रश्न असा येतो की भीमसेन युद्ध करीत होता की संकेतासाठी कृष्णार्जुनाकडे पहात होता? जरासंध काय किंवा दुर्योधन काय भीमसेनाचें लक्ष निमिषार्ध विचलित झालें असतें तरी त्याला लोळवून मोकळे झाले असते. एकवेळ जरासंधाच्या बाबतींत या संकेत प्रकरणाकडे दुर्लक्ष करतां येईल. पण दुर्योधनाच्या बाबतींत भीमसेनाला त्याच्या प्रतिज्ञेची आठवण द्यावी लागते ही कल्पनाच हास्यास्पद ठरते. द्रौपदीला शरमेने मान खाली घालायला लावणारी

४४. यद्येतमूरुं गदया न भिन्द्यां ते महाहवे ॥ – सभा. ७१. १४.

मांडी तेरा वर्षें त्याच्या डोळ्यांसमोर तरळत होती. तिचें विस्मरण ऐन वेळीं त्याला होईल ?

द्रौपदीच्या अपमानाचा बदला घेण्यासाठीं तो युद्ध करीत होता. संपूर्ण युद्धाचें स्पष्ट उद्दिष्ट त्याच्या समोर होतें. राज्यासाठी ' महीकृते हेतुः '[४५] युद्ध तो करीत नव्हता. भारतीय युद्धाकडे बघण्याच्या अर्जुनाच्या आणि त्याच्या दृष्टिकोणांतच फरक होता. श्रीकृष्णाचा युद्ध घडवून आणण्याचा उद्देश आणि भीमसेनाचा प्रत्यक्ष युद्ध करण्याचा उद्देश एकच होता. द्रौपदीच्या अपमानाचा सूड घेणें. म्हणूनच दुर्योधनाला मारल्यावर कर्तव्यपूर्तीच्या समाधानाने—कधी न हसणारा—भीम हसला, आणि श्रीकृष्ण - युधिष्ठिराला म्हणाला – " आम्ही द्रौपदीच्या तपश्चर्येमुळे, ' तपसा याज्ञसेन्याः ' जिंकलों "[४६] या कर्तव्यपूर्तीसाठी मार्गामार्गाचा आणि त्यामुळे मिळणाऱ्या पापपुण्याचा विचार त्याने कधीच केला नाही. भीष्म, द्रोण, दुःशासन, कर्ण, शकुनी, दुर्योधन कसे मेले किंवा मारले गेले याची पर्वा त्याला नाही. ते नष्ट झाले यांत त्याचें समाधान आहे. तो दुर्योधनवधानंतर स्पष्ट म्हणतोच की, ' त्यांना मारून आम्ही जिंकलों. आता स्वर्ग मिळो किंवा नरक. त्याची पर्वा नाही '[४७] या एकाच वाक्यामुळे देखील भीमसेनाचें युद्धांतील नायकत्व सिद्ध होऊं शकेल. त्याने कर्तव्यपूर्ति केली. त्याच्या परिणामाची पर्वा त्याने कधी केली नाही.

वर म्हटलें आहे की द्रौपदीच्या झालेल्या अपमानाची आठवण देत देत भीमसेन लढला. ती त्याने जशी मरणाऱ्या शत्रूला दिली तशी अर्जुनालाहि दिली ! कर्णाशी लढतांना अर्जुन कच खाऊ लागला तेंव्हा भीमसेनाने अर्जुनाला ' द्रौपदीच्या क्लेशांची आठवण कर '[४८] अशीच चेतावणी दिली. युद्धभर भीमसेनच हें करत होता. पत्नीची घोर विटंबना या ' पुरुषा 'ला सहन झाली नाही. म्हणून

---

४५. श्रीमद्भगवद्गीता. १. ३५

४६. शल्य. ५९. १०.

४७. ते नो हताः सगणाः सानुबंधाः ।
कामं स्वर्गं नरकं वा पतामः ।।—शल्य.

४८. कृष्णापरिक्लेशमनुस्मर त्वम् । —कर्ण. ८९.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ... ७५५ ...

त्याने युद्ध केलें. आणि पत्नीच्या विटंबनेचें दुःख शत्रूच्या रक्ताने पुसून टाकण्याचा प्रयत्न केला. या प्रयत्नांत तो एकटाच होता. अर्जुन धर्माधर्म, श्रेयाश्रेय संभ्रमांत बुडाला होता. आणि अन्य तीन पांडव समर्थ नव्हते. म्हणूनच याने द्रोणवधांत सिंहाचा वाटा उचलला. भीष्माबद्दल तिरस्कार दाखवला. शंभर कौरव ठार केले. दुःशासनाला द्रौपदीच्या विटंबनेची आठवण देत देत यमलोक दाखवला. आणि प्रतिपक्षाचा प्रमुख दुर्योधन याला सर्वांसमक्ष ठार केलें. प्रतिपक्षाच्या प्रमुखाला आव्हान देऊन ठार करणारा नायकच असतो. महाभारताच्या महान शोकांतिकेंतील खलपुरुषाला ठार करणारा भीमसेन हाच महाभारतीय युद्धाचा नायक आहे. श्रीकृष्णाने ज्या हेतूने युद्ध घडवून आणलें तोच हेतु समोर ठेवून युद्ध करणारा, परिणामांची पर्वा न करणारा, स्वर्ग-नरकाची क्षिती न ठेवणारा असा हा भीमसेन. भारतीय युद्धाचा सूत्रधार श्रीकृष्ण आहे आणि कर्तृत्वसंपन्न नायक भीमसेन आहे.

* * *

... ग्रंथ संग्रहालय, ठाण. स्थ
... ७५३२५.... दि: ...
... १९३० ... ९८।३

४

याज्ञसेनी

याज्ञसेनी म्हणजे यज्ञसेन द्रुपदाची मुलगी. पण याज्ञसेनी म्हणतांच यज्ञसेनाची मुलगी म्हणून ती डोळ्यांसमोर येतच नाही. डोळ्यांसमोर उभी राहते ती यज्ञाची ज्वाळा. त्या ज्वाळेशीं व्यक्तित्व निगडित असलेली दाहकतेची मूर्ति. म्हणून द्रौपदीला सर्वाधिक शोभून दिसतें तें 'याज्ञसेनी' हेंच नांव. ती महाभारताची नायिका आहे असें म्हणण्यापेक्षा ती महाभारतीय युद्धाची नायिका आहे असेंच म्हणावेंसें वाटतें. युद्धाची नायिका आणि एक स्त्री! ज्यांच्यामुळे भयानक युद्धें झालीं अशा आणि ज्यांनी स्वतः थरारक युद्धें केलीं अशा सीतेपासून राणी लक्ष्मीबाईपर्यंत अनेक युद्धनायिका आपल्याला माहीत आहेत. पण हातांत शस्त्र न घेतांहि युद्ध करणारी एकच, द्रौपदी. 'न धरीं शस्त्र करीं मी' म्हणणारानेहि शेवटीं चाबकाला शस्त्र करून युद्धांत उडी घेतली. पण हिने तेंहि केलें नाही. महाभारतकालीं हातांत शस्त्र घेणारी स्त्री नव्हतीच का?

विस्तवाच्या दाहकतेने जळणारें अंतःकरण मात्र हिने हातांत धरलें होतें. तेंच तिचें युद्धांतील धारदार शस्त्र होतें, अग्निवर्षाव करणारें अस्त्र होतें. अर्जुनाच्या अग्न्यस्त्राने आणि अश्वत्थाम्याच्या ब्रह्मास्त्राने जेवढी आग युद्धांत ओकली नसेल तेवढी तिने आयुष्यभर, महाभारतभर ओतली आहे. द्रुपदाच्या, राजसूयाच्या किंवा शेवटच्या अश्वमेध यज्ञाच्या ज्वाळा जेवढ्या पेटल्या नसतील तेवढें तिचें अंतःकरण पेटलें होतें. आणि शेवटपर्यंत पेटलेलेंच राहिलें. भारतीय युद्धापूर्वी क्रोधाच्या, सूडाच्या भावनेने आणि नंतर मिळूनहि न मिळाल्याच्या जिंकूनहि गमावल्याच्या भावनेने.

भारतीय युद्धापूर्वी पांडवांनी आणि युद्धांत अनेक वीरांनी आणि पांडवांनी किती तरी प्रतिज्ञा केल्या. मनगटाच्या सामर्थ्यांच्या जोरावर त्यांनी त्या पूर्णहि केल्या. पण द्रौपदीने एकच प्रतिज्ञा केली आणि ती न ढळतां शेवटाला नेली. द्यूतसभा संपली आणि पांडव वनवासाला निघाले. द्रौपदीहि त्यांच्यामागोमाग चालत होती–रजस्रावाच्या डागांची लाज वस्त्रावर घेऊन, शोणिताने माखलेलें वस्त्र लपेटून, रक्ताने भिजलेल्या वस्त्राने तोंड झांकून. अपमानभरलें मन, लाजभरलें तोंड अन् आगभरलें अंतःकरण घेऊन ती हस्तिनापूर सोडत होती. पांडवांनी तर द्यूतसभेच्या मर्यादित जागेंत प्रतिज्ञा केल्या होत्या. द्रौपदीने भररस्त्यांत प्रतिज्ञा केली–"आज मी (रजाच्या) रक्ताने माखलेल्या वस्त्रांनी हस्तिनापुरांतून जात आहे. पण ज्यांनी माझी आज ही लाजिरवाणी स्थिति केली त्यांच्या स्त्रिया, अशाच (पण पतिपुत्रांच्या) रक्ताने भिजून गेलेल्या वस्त्रांनी आजपासून चौदाव्या वर्षी याच हस्तिनापुरांत दिसतील." भररस्त्यांत तिने काढलेले हे शब्द. रजाच्या रक्ताचा पतिपुत्रांच्या रक्ताशी असलेला संबंध तर सर्वज्ञात आहे. पण द्रौपदीने तिच्या रजाचा कौरवस्त्रियांच्या पतिपुत्रांच्या रक्ताशीं जोडलेला संबंध अंगावर काटा आणतो. द्रौपदीच्या कपड्यावर आहेत रक्ताचे डाग आणि कौरवस्त्रियांच्या कपड्यांवरहि पडणार आहेत रक्ताचेच डाग. पहिले आहेत स्वाभाविक पण आज लाजिरवाणेपणाने उघडे पडलेले आणि दुसरे? भयानक. ज्या नैसर्गिक अवस्थेचा अपमान केला गेला, त्या अवस्थेशी निकट संबंधित पतिपुत्रांच्या प्रेतांना मिठ्या मारल्याने पडलेले! प्रेतरक्ताने रंगलेले!!

द्रौपदी रडली. पण द्रौपदीच्या अश्रूंची भरपाई धृतराष्ट्राच्या सुनांच्याच अश्रूंनी व्हावी का? होते का, हा प्रश्नच नाही. त्यांच्या नवऱ्यांनी केलेल्या अत्याचारांची शिक्षा त्यांना का? पण हे आजचे प्रश्न आहेत. त्या काळांत हे प्रश्नच नव्हते. त्या काळांत कशाला, त्या काळानंतर अडीच हजार वर्षांनी जहांगिराच्या वेळीं असाच प्रश्न निर्माण झाल्याची कथा आहेच ना? नूरजहान सौधावरून शिकार करीत असतांना, पक्ष्याऐवजी रजकाला तिचा बाण लागून तो मेला. त्या रजकाच्या बायकोने राजाला न्याय मागितला तेव्हा तो म्हणाला, तुला जिने विधवा केलें तिला तूं विधवा कर. अशीच काहीशी ती (दंत) कथा आहे. म्हणून महाभारत–काळाला हे प्रश्नच अज्ञात होते. पांडवांची बायको रडली तर कौरवांच्याहि बायका रडल्याच पाहिजेत हाच त्यावेळचा, असलाच तर, न्याय होता.

-अर्थात द्रौपदीला अभिप्रेत कौरवस्त्रियांचे दुःख नाहींच. तिचा अपमान करणारांचें दुःखच तिला अभिप्रेत आहे. स्वतःच्या वेदनांपेक्षा आप्तांच्या वेदना अधिक (मानसिक) क्लेशदायक. म्हणून कौरवस्त्रियांचें दुःख खरें कौरवांचेंच दुःख आहे आणि तेंच द्रौपदीला हवें आहे. कुंतीने श्रीकृष्णाला दुःखच मागितलें पण तें स्वतःचें. द्रौपदीने दुसऱ्याचें दुःख मागितलें. कुंती आणि द्रौपदी यांत हाच फरक आहे.

पण द्रौपदीने तरी अशी अघोरी आशा कां करूं नये ? एक तर शत्रूबद्दलहि माया वाटण्याचें कांही तें युग नव्हतें. शत्रु तो शत्रूच होता आणि त्याचा समूळ निःपात हें पुण्य होतें. कृष्णेने परदुःखाबद्दल करुणा दाखवली नाही. पण कृष्णानें तरी दाखवली का ? अर्जुनाच्या अंतःकरणांत निर्माण झालेल्या करुणेला त्यानें 'क्षुद्र हृदयदौर्बल्य'च नाही का म्हटलें ? झळ न पोंचलेल्या कृष्णाची ही स्थिति तर होरपळलेल्या द्रौपदीच्या मनाचा विचार नको का करायला ? तिने पांचांना सांभाळलें. पण तिला, तिच्या मनाला सांभाळलें का कुणी ? अर्थात् भीमाशिवाय. भरसभेंत तिने न्याय मागितला होता. रजस्वलावस्थेंत तिला सभेंत केसांना धरून दुःशासनाने फरपटत ओढत आणलें होतें. तेव्हा तिने विचारलेल्या एका तरी प्रश्नाचें उत्तर, विकर्णासारखा मुलगा सोडला तर, कुणी दिलें होतें का ? धृतराष्ट्र सासरा. पण तो पक्षपाती म्हणून सोडला तर विदुर तरी धर्मात्मा तिथे होता ना ? तोहि दासीपुत्र असला तरी सासराच ना ?तो फक्त बोलून स्वस्थ बसला. आणि या सगळ्यांचे पितामह, द्रौपदीचे आजेसाजरे भीष्म यांनी तरी तिच्या एखाद्या प्रश्नाला उत्तर द्यावें ना ? द्रोणाचार्यांसारखा ब्राह्मण गुरु, पण तोहि गप्पच बसला. आणि तिचे सारेच प्रश्न अनुत्तरित राहिले. मग तिने कां संतापूं नये !

असे तिचे प्रश्न तरी किती होते ? सारे दोन प्रश्न. द्यूतांत शेवटचेहि दोन डाव धर्मराज हरला. प्रथम स्वतःला पणाला लावून धर्मराज हरला. आणि शेवटचा पण द्रौपदी. तोहि धर्मराज हरला. द्यूताचें भाग्यवर्तुळ पूर्ण झालें.

द्रौपदीचा प्रश्न सरळ होता. प्रथम धर्मराजानें पणाला कुणाला लावलें ? 'स्वतःला की मला ?' हा तिचा साधा आणि पहिला प्रश्न होता. आणि 'मी दासी आहे का ?' हा दुसरा प्रश्न होता. मी मी म्हणणारांनी यांपैकी एकाहि प्रश्नाचें उत्तर देऊं नये का ?

तो काळच असा होता की कुठल्याहि प्रश्नाच्या उत्तराने द्रौपदीवर दासीपणाचा शिक्का मारला गेला असता. धर्मराज हरला, दास झाला म्हणजे त्याची बायको दासी झालीच. मग धर्म स्वतःला प्रथम गमावून बसला काय आणि त्याने द्रौपदी प्रथम किंवा नंतर गमावली काय, सगळ्यांचा अर्थ एकच होता. नवऱ्यामागे बायको जाणारच. तिचें स्वतंत्र नशीब नव्हतेंच. म्हणूनच जें कटु घडलें तें पुनः उत्तराच्या रूपानें बोलून दाखवण्यांत काय फायदा होता? म्हणून तर भीष्म, द्रोण, विदुर गप्प बसले नाहीत ना? पण मग त्यांनीं शेवटचा द्रौपदीचा पण तरी शकुनीच्या सांगण्यानें धर्मराजाला कां लावूं दिला? धर्म हरला म्हणजे पर्यायानं द्रौपदी दासी झालीच नव्हती का? कदाचित् ही घटना इतकी त्वरेनें घडली असेल की शेवटचा डाव थांबवायला त्यांना वेळच मिळाला नसेल.

म्हणून द्रौपदीचा हा पहिला प्रश्नच वेडगळपणाचा होता. किंबहुना पांडव दास झाल्यावर तिला प्रश्न विचारायचा तरी अधिकार होता का? शिवाय तिचा प्रश्न भयानकहि होता.

नवरा हा बायकोचा मालक. म्हणून ही मालमत्ता नवरा केव्हाहि टाकून देऊं शकत होता त्या काळीं. पण द्रौपदीच्या प्रश्नांत असा सूर होता की धर्म प्रथम स्वतःला गमावून बसला असेल तर त्याचा पुनः मला पणाला लावायचा अधिकारच संपला. म्हणजे इथे बायकोच नवऱ्याला टाकून देऊं पहात होती. आणि त्या काळांत नवरा सोडून देणारी स्त्री माहीतच नव्हती. सासर–माहेरीं तिला कुठेहि थाराच मिळाला नसता. म्हणूनच तिचा प्रश्न वेडगळपणाचा तसा भयानकहि होता...असें दिसतें.[१]

पण तसें नाही. त्या काळांत तिने विचारलेल्या प्रश्नांत भयानकता जरूर होती. वेडगळपणा खासच नव्हता. द्रौपदीने मूर्खपणा केल्याचें उदाहरण महाभारतांत जवळजवळ नाहींच. सुनेला सभेंत आणल्यावरहि सासरे, आजेसासरे गप्प बसलेले पाहतांच त्यांच्या मर्यादित, नव्हे अवघड सत्ताधारीपणाची तिला जाणीव झाली असलीच पाहिजे. तेवढी ती चाणाक्ष नक्कीच होती. म्हणूनच तिने तो प्रश्न विचारला. त्यांत त्या काळाच्या मानाने भयानकता जरूर होती. पण ती नवऱ्याला टाकून देण्याची नव्हे. तो नवऱ्याला टाकून देण्याचा प्रश्न नव्हता.

१. 'युगान्त' इरावती कर्वे, पान १२०.

तो स्त्री-स्वातंत्र्याचा प्रश्न होता. तीन हजार वर्षांपूर्वी विचारला गेलेला. एका तेजस्वी स्त्रीने विचारलेला. भारताच्या इतिहासांत स्त्रीस्वातंत्र्यासाठी फोडलेला तो पहिला टाहो होता. पण तो कुणी ऐकलाच नाही. मनूने जर त्यानंतर दोन हजार वर्षांनीदेखील स्त्रीचें स्वातंत्र्य झिडकारलें तर तिच्या काळांत तिला न्याय कोण देणार होतें? पण न्याय मिळाला नाही म्हणून मागूं नये असें थोडेंच आहे? आणि म्हणूनच द्रौपदीने सभेला न्याय मागितला होता. पण तिच्या प्रश्नाला कुणी उत्तरच न दिल्याने तिच्या प्रगल्भ विचारांना वाचा तिला फोडतांच आली नाही. आणि एक मोलाचा प्रश्न तसाच अनुत्तरित राहिला. द्रौपदीच्या प्रश्नाला भीष्म-द्रोणांनी उत्तर दिलें नाही याचें कारण हेंच तर नसेल ना? तिला नवरा झिडकारायचा नव्हता. स्वतःचा व्यक्ति म्हणून हक्क मागायचा होता. पण तो तिला मिळाला नाही. मिळाला असता तर स्वतंत्र जीवन जगण्याची हिंमत तिच्यांत होती. ती हिम्मत होती म्हणूनच तो प्रश्न विचारण्याचें धाडस तिने केलें. तो मूर्खपणा नव्हता. पांडित्याचा दिमाखहि नव्हता. ती निरागसता तर नव्हतीच. होती ती निर्भयता. सुबुद्ध निर्भयता. व्यक्ति म्हणून न्याय मागण्याचें तीन सहस्र वर्षांपूर्वीचें द्रौपदीचें हें धाडस अपूर्व होतें. रामायणांतील सीतात्यागाचा प्रसंग खरा असेल तर सीतेचाहि असाच हक्क होता. असेल राजाची राणी. पण राज्याची नागरिकहि तर ती होतीच ना? तिलाहि असाच न्याय मागण्याचा अधिकार होता. पण तशी वेळ येऊनहि तिने कांही न्याय मागितला नाही. दोघींच्या मनोवृत्तींतील हा फरक आहे. द्रौपदीने टाहो फोडला पण तो वाया गेला. द्रौपदीने मागितलेला न्याय तिला मिळाला असता तर तिची नंतर सभेंत झालेली विटंबना टळली असती. न्यायशून्य सभेंत ती विटंबना अटळ ठरली.

तिची सभेंत बेअब्रू झाली म्हणूनच सभेंत जें तिने केलें नाही तें वनांत केलें. श्रीकृष्णाजवळ आक्रोश करतांना सरळ पांचांचेंहि नवरेपण तिने झुरळासारखें झटकून टाकलें. नव्हे सगळींच नातीं अमान्य केलीं. 'मला बाप, भाऊ, मुलें, पति आणि कृष्णा तूंहि नाहीस. नाही तर माझा असा अपमान होता ना.' हे तिचे शब्द सभेंतील शब्दांपेक्षाहि अधिक दाहक आहेत. इथे तर ती पतींचें अस्तित्वच नाकारीत आहे. पति नाहीत म्हणजे स्वतःला विधवाच संबोधित आहे

आणि महाभारतकार व्यासहि तिचा पाठपुरावा करतात. तिचा उल्लेख सधवा असून विधवा—' नाथवती अनाथवत् ' असाच करतात.

सावित्रीने एकाच सत्यवानाचा प्राण परत आणला. द्रौपदीने पांचाना प्राण दिले. एका द्रौपदीचें सान्निध्य नसतें तर पांच पांडव वनवासांतून राज्यावर कधीच आले नसते. आपसांतील दुहीचीं बीजें कौरवपांडवांत खूप पूर्वीच कदाचित् पेरलीं गेलीं असतील. पण युद्ध झालें एका द्रौपदीमुळेच. दुःशासनाचा पापी स्पर्श झालेल्या मोकळ्या केसांची आठवण समेटाला जाणाऱ्या श्रीकृष्णाला देणारी तीच. आणि समेट झालाच तर अभिमन्यूला पुढे करून आपल्या मुलांना युद्ध करायला लावून झाल्या अपमानाचा सूड घेण्याची धमकी देणारीहि तीच. भारतीय युद्ध झालें नसतें तर तिने आपला शब्द खरा करून दाखवला असता. महाभारतांत द्रौपदीचा शब्द खोटा ठरल्याचें उदाहरण नाही.

द्यूतानंतर धृतराष्ट्राकडून दोन वरांनी पांडवांना शस्त्रांसहित मुक्त करून तिने आपल्या स्वाभिमानाची उंची एकदा सगळ्यांना दाखवली होती. तिला राज्याची भीक धृतराष्ट्राकडून नको होती. अपमानाचा सूड म्हणून युद्धांतील विजय पांडवांकडून तिला हवा होता. म्हणूनच समेटाला जाण्याच्या वेळीं श्रीकृष्णासमोर पांडवांना ' यांना शस्त्रासहित मी दास्यांतून मोकळें केलें तें जन्मभर वनवासासाठीच का ? ' असा टोमणा तिने मारला होता आणि पांडवांचीहि भाषा समेटाची पण तयारी युद्धाची होती.

पांडवांना समेट हवा होता तो राज्याशिवाय, पांच गावांवर. अटीप्रमाणें वनवासानंतर आपल्या राज्याची मागणी कांही अवास्तव म्हणतां आली नसती. पण पांडवांनी मागितलीं तीं पांच गावें. पांडवांना पांच गावांशिवाय स्वतंत्र राज्य उभें करतां आलें नसतें का ? पांडवांच्याहि मनांत युद्धाचेच नगारे वाजत होते. दुर्योधन पांच गावांनाहि संमति देणार नाही म्हणून युद्ध होणारच ही पांडवांची खात्री होतीच. म्हणून तह होऊंच नये म्हणून ही पांच गावांची अट पुढे करण्यांत आली. युद्ध झालें नसतें तर द्रौपदीचे अपमान तसेच विरून गेले असते. सभेंत कोलमडलेली सभ्यता आणि संस्कृति पुनः सावरलीच गेली नसती. प्रमुख म्हणजे द्रौपदीने विष खाऊन प्राण दिला असता. म्हणून युद्ध व्हायलाच हवें होतें. अनेकांचे प्राण युद्धांत जाणार होते. पण पंचप्राणांची द्रौपदी वांचणार होती. तिच्या असभ्य अपमानाच्या बदल्यानें सभ्यता जिवंत राहणार होती. त्या काळी

स्त्रीला स्वातंत्र्य नसेल पण मान होता. स्त्रीत्वाचा आदर हें श्रेष्ठ मूल्य होतें. तें भंगलेलें मूल्य पुनः उभारायचें होतें. म्हणून युद्ध व्हायलाच हवें होतें. अपमान करणारांना शिक्षा द्यायलाच हवी होती. हें सारें फक्त युद्धांतच घडून येणार होतें. म्हणून पांच गावांची फेटाळली जाणारी लंगडी सबब पुढे करण्यांत आली होती. श्रीकृष्णानेहि खरी शिष्टाई केलीच नाही. तो दुर्योधनाशी भरसभेंत सवाल–जबाब करून परत आला. याला कुठे दूतकर्म म्हणतात? कुणाच्या गुप्त गांठी-भेटी त्याने घेतल्याच नाहीत. वृद्धांना एकांतांत भेटलाच नाही. कर्णाला एकीकडे भेटला पण समेटासाठी नव्हे. फोडण्यासाठी. मग युद्ध अटळच झालें.

सर्व युद्ध झालें द्रौपदीच्या सभेंत झालेल्या अपमानांची आठवण काढून. कर्णाने धर्मयुद्धाचें नांव काढतांच श्रीकृष्णाने पहिली आठवण दिली द्रौपदीच्या सभेंत झालेल्या बेअब्रूची. दुःशासन रथांतून खाली पडतांच भीम धांवत जाऊन त्याला आठवण देतो तिच्या त्यानें ओढलेल्या निरीची. दुर्योधनाला गदायुद्धापूर्वी भीम आठवण देतो–तीहि त्याने द्रौपदीला सभेंत खेंचल्याची आणि दुर्योधन मेल्यावर म्हणतो, “ आम्ही याज्ञसेनीच्या साधनेमुळे जिंकलों. ”

पांडवांनी युद्धांत जय मिळवला आणि प्रेतांना मिठ्या मारून रक्तभरल्या वस्त्रांनी कौरवस्त्रियांना रडतांना हस्तिनापुराने पाहिलें. द्रौपदीनें शस्त्राविना एक भयंकर प्रतिज्ञा पूर्ण केली.

पण ती स्वतः तरी सुखी झाली का? खरं म्हणजे मानवी संस्कृतीच्या प्रारंभापासून माणूस सुखासाठी झटतोय. पण सुखाची व्याख्या त्याला करतां आली का? मोठ्या सुखासाठी, भविष्यांतील वैभवासाठी आज लहान सुखाचा त्याग करणें म्हणजे सुख मिळवणें का? की भविष्यावर लाथ मारून आज जें कांही मिळेल तें उपभोगणें हें सुख आहे? की संपूर्ण सुखदुःखाचा त्याग हें सुख आहे? एकाहि प्रश्नाचें उत्तर शेवटचें म्हणून आज तरी मान्य नाही. द्रौपदीने सूडाच्या भावनेला सुखावलें खरें पण त्यांत सग्या-सोयऱ्यांची राखरांगोळी झाली. दुर्योधनाच्या पराभवाने युद्ध संपल्याचा निःश्वास टाकला त्यावेळीं तिच्या पोटचीं मुलें झोपेंतच कापलीं गेलीं. ज्या क्षणीं शत्रूंच्या निःपाताने अंतःकरण फुललें त्याच क्षणी पोटांत खळगा पडला.

तरीहि क्षत्रिय स्त्रीच्या नेकीने तिने स्वतःला सावरलें, नव्हे पुनः एकदा पांडवांना सावरलें. करूनसवरून युद्ध संपल्यावर धर्मराज अरण्यांत जायला

निघाला तेव्हा हिच्याच शब्दांचे आसूड धर्मराजावर प्रथम पडले. महाभारतांत धर्मराजाला क्षणिक वैराग्य अनेकदा आलेलें दिसतें. क्षात्रधर्माच्या निर्णयांत तो कधीच पक्का नव्हता. एवढा संहार द्रौपदीच्या आधाराशिवाय तो सहन करूंच शकला नसता. म्हणूनच युद्ध संपल्यावर तो पुनः वनवासाच्या गोष्टी करतो, तेव्हा हीच समोर येते आणि कोणतीहि पत्नी पतीला बोलणार नाही अशा शब्दांत ती त्याला म्हणते, " खरंच षंढ माणूस कधी पृथ्वीचं राज्य भोगूं शकत नाही की नपुंसक ऐश्वर्य लुटूं शकत नाही. अहो, तुम्हांला काय हें राज्य भीक मागून मिळालंय की पुराणं ऐकून की यज्ञ करून मिळालंय ? तें तुम्ही लढून मिळवलंत. क्षत्रिय आहांत. जरा क्षत्रियाप्रमाणे वागा ना ! " पण छे ! एवढंच बोलेल ती द्रौपदी कुठली ? " तुम्ही उन्मत्त झालांत. नशीब की नास्तिकाप्रमाणे तुम्हांलाहि बांधून टाकून, बाजूला सारून तुमचे भाऊ राज्यावर बसले नाहीत. खरं म्हणजे तेहि उन्मत्त झालेत. नाही तर तुमची वाट लावून ते कधीच राज्यावर बसले असते. " द्रौपदीचे हे शब्द वाचले की एकदम कौसल्येची आठवण येते. प्रसंग जरा निराळा पण असाच मानहानीचा. ज्या रामावर अपेक्षा केंद्रित करून आयुष्यभर अपमानाचें जिणें ती जगत आली होती तोच राम भरताला राज्य देऊन स्वतः सर्वस्वाचा परित्याग करून वनांत निघाला होता. आईला शेवटचा नमस्कार करायला आला होता. लक्ष्मण मागोमाग आला. रागाने वेफाम होऊन. सवतीमत्सराने राज्याची होणारी होरपळ त्या आदर्श पुरुषाला सहन होणें शक्यच नव्हतें. म्हणून तो रामाला सांगत होता की, " दशरथ स्त्रीलंपट आहे. सुंदर बायकोच्या मर्जीवर नाचणाऱ्या नादान राजाला राज्यावरून मी काढून टाकतों आणि तुला वाट मोकळी करतों. बघूं कोण आडवें येतं तें. " आणि कौसल्या म्हणते, " बघ, रामा, लक्ष्मण काय म्हणतो तें ऐक. " म्हणजे या स्त्रिया कांही मेलेल्या मनाच्या नव्हत्या. परिस्थितीने त्यांचे विचार दाबून टाकले होते. भावनांना वाट मिळत नव्हती. जेव्हा ती मिळे तेव्हा एखाददुसऱ्या वाक्यांतून भावनेचा प्रपात कोसळे. युधिष्ठिराला बांधून त्याच्या भावांनी राज्य करण्याची कल्पना काय किंवा दशरथाला राज्यावरून दूर करून रामाने राज्य करण्याची गोष्ट काय, दोघींनाहि ती पटते; त्यांतच त्यांच्या मनाचें प्रतिबिंब स्पष्ट उमटतें.

द्रौपदीकडे बघतांना नेहमीच असें वाटत राहतें—जीवनाचा कोळसा होऊनहि ही शेवटीं ताठच राहिली. ज्या नवऱ्यांनी तिला सांभाळावें त्या नवऱ्यांनाच ती

सांभाळत होती. पांचांची पत्नी असून त्यांचें पतित्व हिने स्वतःकडे घेतलें होतें. आणि सतित्वाबरोबर तें पतित्वहि तिने सांभाळलें. नवऱ्यांचें नवरेपण हिने झिडकारलें नाही. उलट तें नवरेपण तिने स्वतःजवळ ठेवलें. पण या महनीय ठेवीचा सांभाळ करायला तिला स्वातंत्र्य हवें होतें आणि त्या स्वातंत्र्यासाठीच एक व्यक्ति म्हणून सभेंत तिने न्याय मागितला होता. पण बये, तो तुला मिळायला तीन हजार वर्षें वाट पाहावी लागली असती.

द्रौपदीचें मन कधी तरी कळेल का ? व्यासांनी त्याची खूप जपणूक केली आहे. कमलकलिकेनें कोषांतील परागांना जपावें तसें तें मन व्यासांनी सांभाळलें आहे. पण तीन हजार वर्षांनंतरसुद्धा हा कोष अर्धोन्मीलितदेखील झाला नाही. मानसशास्त्राचे अनेक सिद्धांत लावूनहि तें मन कधी धूसर आवरणांतून स्पष्ट होतच नाही. पोटचीं पांच मुलें एका झपाट्यांत कापलीं जाऊनहि हें मन राणीपद कसें भोगूं शकतें ? त्या मनाची कर्तव्यभावना इतकी कठोर होती का ? का ही भोगलालसा होती ? मुलें मेल्याचें, त्यांच्या मरणाचें एक दुःख सोडा. पण त्यांच्या जीवनाचें तरी सुख हिला मिळालें का ? द्रौपदी स्वतः ज्वाळा आणि पांडव झंझावात. पण या मीलनांतून वणवा पेटलाच नाही. द्रौपदीचीं मुलें कुठें चमकलींच नाहीत. ना पराक्रमांत ना पांडित्यांत. हिडिम्बेचा भीमापासून झालेला घटोत्कच कसा पराक्रमी युवक निघाला. बरें, तो वडील म्हणून सोडला तरी सुभद्रेचा अभिमन्यु तर धाकटाच होता ना ? तोहि कसा तेजस्वी वीर निघाला. पण पट्टराणीच्या मुलांचें, पांचांपैकी एकाचेंहि कुणाला नांव घ्यावेंसेंच वाटलें नाही. सवतीमत्सर द्रौपदींत नसेल. पण सावत्र मुलांच्या पार्श्वभूमीवर आपल्या मुलांच्या पोचटपणाची खंत तिला जाणवलीच नसेल का ? मग तिने ती कशी सहन केली असेल ? पराक्रमावर प्रेम करणाऱ्या द्रौपदीचें पुत्रप्रेम अतृप्तच राहिलें असेल का ? ‘ पांडव युद्ध करणार नसतील तर अभिमन्यूला पुढें करून माझीं मुलें माझ्या अपमानाचा बदला घेतील ’ असें ती म्हणूनच तर म्हणाली नसेल ना ? अभिमन्यू धाकटा असतांनाहि त्याला अग्रक्रम देण्यांत तिला कांहीच वाटलें नसेल का ? आपल्या मुलांच्या सामान्यत्वाची दाहक जाणीव तिने गिळून घेतली होती हें खरें. पराक्रमाची परंपरा निर्माण होऊंच द्यायची नाही असा तर निसर्गाचा नियम नाही ? जगांत कुठेच पराक्रमाची वतनदारी निर्माण होत नाही हें कबूल करणें भाग

आहे. ज्या अनेक गोष्टी द्रौपदीने मनाच्या तळाशीं कायमच्या दडवल्या त्यांपैकी ही एक आहे.

ज्या अर्जुनाने तिला मिळवलें त्याच्यावर तिने मनापासून प्रेम केलें. हें जसें धर्माला तसें भीमालाहि माहीत होतें. धर्माने अखेर तें उघड करून दाखवलें. भीमाने असें काही केलें नाही. पण ज्यावरून जीव ओवाळला त्याने तरी तिच्यावर जीव कुर्बान केला का ? आयुष्यभर त्याची भटकन्ती चालू होती आणि तींत त्याने द्रौपदीशिवाय दिवस काढले. पण वैराग्यांत नव्हे. उत्तरा आणि उर्वशी त्याने दूर केल्या खऱ्या, पण चित्रांगदा, उलूपी, सुभद्रा यांच्याशी त्याने लग्नें केलीं. द्रौपदीकडे त्याने दुर्लक्ष केलें नसेल. पण तिच्यावर त्याने लक्ष केंद्रितहि केलें नाही. त्याकाळच्या स्त्रियांचें हेंच नशीब होतें का ? दुष्यन्ताला आधीच्या राण्या असूनहि शकुन्तलेने त्याला होकार दिला. पण त्यांत प्रेमापेक्षा महत्त्वाकांक्षा अधिक होती. इथे तर तो हक्कच होता. द्रौपदीला प्रेमाची तहान लागली होती. अर्जुनाने कुठे चार थेंब दिले. भीमाने धबधबा दिला. द्रौपदीने मात्र अर्जुनाचेच चार थेंब जपले. भीमाचा प्रपात वाळवंटांत लुप्त झाला. एकासाठी दुसऱ्याने झुरावें. दुसऱ्यासाठी तिसऱ्याने झुरावें. एकस्या अर्जुनाची याज्ञसेनी पांचांची झाली अन् एकीचा अर्जुन इतरांकडे वळला. यांतून सुटका नाही·

द्रौपदीपुढे दुःख असें आयुष्यभर चालत होतें. एक ना दोन. किती सोसलें तिने ! पांचांच्या पतित्वाने सौभाग्यवती झालेली द्रौपदी. पण तिच्या निरीला एका परपुरुषानें भरसभेंत हात घातला आणि दुसऱ्या राजसभेंत एकाने तिच्या कमरेंत लाथ घातली. तिने कसें सहन करावें हें ? पण विटंबना एवढ्यावर थांबणार नव्हती. कीचकाच्या दुष्ट वासनेला पायबंध नव्हता. त्याच्या दृष्टीने ही एक दासी होती. दासी ! पांडवांची अभिषिक्त पत्नी. दासी ! ! कुणाचे शाप भोवतात का ? कुणाचीं दुर्वचनें खरीं ठरतात का ? कौरवांच्या सभेंत हिला दासी म्हणून त्यांनी हिणवलें होतें. आणि आज वर्षभरासाठी का होईना ती खरेंच दासी झाली होती. याच वेळीं द्रौपदी भीमाला म्हणाली होती की, " कीचक मेला नाही तर मी विष खाऊन प्राण देईन. " खरेच तिने प्राण कां दिला नाही ? या हालअपेष्टांत, नव्हे अपमानांत जगण्यापेक्षा मरण काय वाईट होतें ? ती म्हणते देखील " ज्या स्थितींत मी मरायला पाहिजे त्या स्थितींत मी जगत आहें. " ही स्थिती म्हणजे काय तिच्या एकटीच्याच हालअपेष्टा होत्या ? तेंच

तर तिचें दुःख होतें. ज्यांनी राज्य भोगावें ते आज दास झाले होते हें तिचें सलणारें दुःख होतें. जो सम्राट तो फासे खेळणारा रंजक झाला होता. जो युवराज तो सैंपाक करीत अन् वाघ, सिंह, हत्तींशी कुस्त्या खेळून विराटाच्या राण्यांना रिझवित होता. जो पहिला नर तो नारीवेषांत राहत होता. नाजुक नकुल घोड्यांना खरारा करीत होता. ‘ रात्र झाली की याला हात धरून वनांतून नेत जा. याला आपल्या हाताने जेवूं घालीत जा ’ असें ज्या लहानग्याबद्दल कुंतीने जीव तोडून सांगितलें होतें, त्याला गुरें वळतांना बघणें तिच्या नशिबीं आलें होतें. कां तिला दुःख होऊं नये ? मरण बरें असें कां वाटूं नये ? हाच लहानगा सहदेव सगळे समेटाला तयार झाले तरी तयार होणार नव्हता. द्रौपदीने याच्यावर अपार माया केली हें त्याचें कारण होतें. ती त्याची Mother–Wife होती. त्याच्याकडे पाहून तिचें आंतडें तुटत होतें. स्वतःबद्दल तर बोलायलाच नको होतें. स्त्रियांचीं सारीं दुर्दैवें तिच्या पुढेंच थांबत होतीं. त्यांत अनुपम, वेगळ्या सौंदर्याची भर पडली होती. अन् आतां हें दासीपण कपाळीं आलें होतें. याच वेळीं कीचकाची नजर तिच्यावर पडली. तो मेला खरा. पण तिच्या मनावर खोलवर चरा उमटवून मेला. नृत्यशाळेंत येण्यासाठी द्रौपदीने त्याला संकेत दिला. काय विटंबना झाली असेल तिच्या मनाची ? दुष्टाच्या वासनापूर्तीला खोटा का होईना होकार देणें ! काय वेदना झाल्या असतील तिच्या अंतःकरणाला ? काय आक्रोश करून उठलें असेल तें हृदय ? मग पतींच्या पराक्रमाला चुलींत घाला असें तिने म्हटलें तर त्यांत कांही वावगें झालें ? कीचकाशीं बोलतांना तिच्या तोंडून ते शब्द कसे बाहेर पडले असतील ? तिच्या मनाचा काय कंप झाला असेल ? आणि हेंहि सगळें अज्ञात आहे. व्यासांनी ही तडफड तशीच अलगदपणें सांभाळली आहे. पण तिची कृति या वेदनेला अस्फुट वाट देते. भीमानें मारून केवळ मांसाचा गोळा करून ठेवलेला तो कीचक मशाल पेटवून द्रौपदीला दाखवला. आणि द्रौपदीने तो पाहिला ! जिभे सहित जीवन जाळणारें तोंडभर आश्वासन जिने दिलें होतें तिनेच तो मांसाचा गोळा डोळे भरून पाहिला. एवढेंच नव्हे तर अनुकीचक त्याचें प्रेत घेऊन जात असतां ती वैऱ्याची प्रेतयात्राहि दारांत उभें राहून तिने पाहिली. खोटा का होईना होकार दिला होता; त्याचा चरा तसाच खोल उमटला असला पाहिजे.

यज्ञसेन द्रुपद आणि त्याची पत्नी दृपती हे कांही द्रौपदीचे खरे आईवडील नव्हते. याची जाणीव द्रौपदीला होती का ? असेल, तर कशा स्वरूपांत असेल ? वनपर्वात कृष्ण भेटायला आला असतांना ती म्हणते, " मला नवरे, मुलं, भाऊ, बाप कुणीहि नाही आणि कृष्णा, तूंहि नाहीस. " या तिच्या शब्दांत वरील जाणिवेने डोकें वर काढलें असेल काय ? यज्ञसेनाने जावईशोध घेण्याचा प्रयत्न केला तो पोरीच्या कळवळ्यापेक्षा द्रोणाचार्यांचा पराभव करणारा पुरुष मिळवण्यासाठी. अन् तो पराक्रमी पुरुष मिळूनहि तिची जी विटंबना व्हायची ती झालीच. म्हणून आपण अनाथ, पोरकी मुलगी आहों असें तिला वाटलें असेल का ? व्यासांनी कुंतीची दत्तक व्यथा सांगितली. पण हिची व्यथा तशीच अबोल ठेवली.

आणि कृष्ण. द्रौपदीचा सखा. कृष्ण-द्रौपदीच्या नात्याला जगांत नांवच नाही. तें अनाम नातें. प्रियकर-प्रेयसीचें नव्हे. अशरीरी प्रेमाचें नव्हे. बहीण-भावाचें ढोबळ नव्हे. दीर-भावजयीचें थट्टेचें असूनहि तें नव्हे. आणि मैत्रीचेंहि नव्हे. महाभारतांतील हें अनाम नातें अत्यंत मधुर आहे. जणू मानवतेचें प्रेम मांगल्यासह अवतरलें आहे. कृष्णाला ती एका ठिकाणीं म्हणते, " चार कारणांसाठी तूं माझें रक्षण करावेस. ' संबंधात्, गौरवात् , प्रभुत्वात्, सख्यात् '. " या चार कारणांत काय नाही ? नातेसंबंध आहे, कृष्णाचा अधिकार आहे, गौरव आहे अन् सख्यहि आहे. कृष्णेच्या अपमानाचा सूड घेतला जातांच कृष्णाला किती आनंद झाला ! तिच्या वस्त्रहरणाची आज्ञा अन् कौरवांपैकी एक पति निवडण्याची हलकट सूचना करणारा कर्ण विच्छेद होऊन पडतांच हा धर्माला ' दुःशासनाच्या तावडींत सांपडलेली द्रौपदी बघून हलकटपणें हंसणाऱ्या कर्णाचें रक्त आज भूमि पीत आहे, ' या शब्दांत ती बातमी सांगतो. जीवनभर याने तिला दिलासा दिला म्हणूनच ती त्याला म्हणाली होती, " आता मला कुणीच उरले नाहीत, कृष्णा, तूंहि नाहीस. नाही तर माझा असा अपमान होता ना. " ' तूंहि नाहीस ' म्हणण्यांतच सर्व कांही आलें.

कृष्ण निजधामाला गेला तेव्हा अर्जुनानेच त्याची उत्तरक्रिया वगैरे केली. तो जातांच कृष्णेला काय वाटलें असेल ? व्यास पुनः मौन घेतात. पण तिला कृष्णवियोगानंतर काय वाटलें असेल हा प्रश्न मन अस्वस्थ करतो. तिच्या स्वयंवरापासून भारतीय युद्धापर्यंत तो कसा या सहाजणांत मिसळून गेला होता. कधी सहवास घडत होता, कधी नव्हता. पण दूर असतांहि जणू अदृश्यांत

आसपासच वावरायचा. म्हणून तर नंतरच्या वाङ्मयांत अनेक कथोपकथा कृष्ण–कृष्णेबद्दल निर्माण झाल्या. या दोघांचे संबंध शेवटपर्यंत अनाम राहिले. आजहि त्यांना नांव देतों म्हटलें तर त्यांतील माधुर्य गळल्यासारखें वाटतें.

कर्णाला हिने कधी जवळ केलें असतें का ? महाभारताच्या संशोधित प्रतींत तर तिच्या स्वयंवराच्या वेळीं कर्णाने पण जिंकण्याचा प्रयत्नहि केल्याचा उल्लेख नाहीं.[२] परंतु कर्णाने जें हीन वृत्तीचें गलिच्छ प्रदर्शन तिच्या वस्त्रहरणाची आज्ञा देऊन दुर्योधनाच्या सभेंत केलें त्यावरून द्रौपदीच्या मनांत कोणती भावना निर्माण झाली असेल ? नव्हे कुठल्याहि स्त्रीच्या मनांत कोणती भावना निर्माण होईल ? त्यांत हिच्यासारख्या समर्थ स्त्रीच्या मनांत केवळ वैरभावनेशिवाय कुठलीहि भावना निर्माण होणें शक्यच नाहीं. हिच्याजवळ स्त्रीत्वाच्या अपमानाला क्षमा नाहीच. म्हणूनच कर्ण राजबिंड्या व्यक्तित्वाचा असूनहि हिने कधी त्याच्याकडे ढुंकूनहि पाहिलें नाही. पांचांतला सहावा झाल्यावर धर्मराजाने त्याची उत्तरक्रिया करतांना आईला दूषण देत देत खूप शोक केला. पण द्रौपदीचा कुठे या प्रसंगांत उल्लेखहि नाही. तिच्या पूर्वस्वभाववरून असें वाटतें की यावेळीं ती धर्मराजाला कर्णशोकाबद्दल टाकून बोलली नाही हें त्याचें नशीब !

मग विचार मनात येतो–अशी ही सळसळत्या चैतन्याची स्त्री पांचजणांच्या पतित्वाला कबूल तरी कशी झाली ? त्या वेळी ती अजाण, पोरसवदा होती म्हणून की तिला कुठे बोलायला जागाच नव्हती म्हणून ? विष खाऊन जीव देण्याची धमकी पांडवांना अनेकदा देणारी द्रौपदी, कितीदा तरी बोलायचें तें बोलतेच. मग जागा असो वा नसो. भिक्षा वांटून घ्या म्हणणारी कुंती अनवधानाने बोलली का ? असेल कदाचित्. पण तिने आपले शब्द का फिरवले नाहीत ? 'भिक्षा वांटून घ्या' म्हणतांच द्रौपदी दृष्टीस पडल्याबरोबर कुन्तीची प्रतिक्रिया काय झाली ? आणि द्रौपदीची ? 'साधर्मभीता परिचिन्तयन्ति तां याज्ञसेनीं परम प्रतीताम् ।' अधर्माला भिणारी कुन्ती चिन्ताक्रांत झाली. पण 'तां याज्ञसेनीं परम प्रतीताम्' म्हणजे काय ? द्रौपदी सुखावली का ?

पांडवांची एकी टिकविण्यासाठी द्रौपदीचा पांचांशी विवाह कुंतीने लावून दिला असाहि अर्थ द्रौपदी–पांडव विवाहाचा लावला जातो. पांडवांची एकी

२. युगान्त, पान ११६, १७.

इतकी तकलादू कचकड्याची होती का कीं एका स्त्रीमुळे तिचे तुकडे झाले असते ? मोठ्या भावाआधी धाकट्याने, अर्जुनाने लग्न करायचें नाही म्हणून धर्माशीं तिचें लग्न लागणें आवश्यक होतें. एकट्या धर्माशीं लग्न लावून द्यायला अर्जुन तयार होता. अर्जुन खरें म्हणजे स्त्रियांत गुंतून पडणारा नव्हताच. उर्वशीला परत फीर म्हणणारा आहे तो. मग तिचा एकट्या धर्माशीं विवाह लावायला काय हरकत होती ? शिवाय वडिलांच्या आधीं धाकट्याने लग्न करणें धर्मसंमत नव्हतें तर भीम-हिडिम्बा संबंधाबद्दल काय ? भीम-हिडिम्बा-संबंध द्रौपदीस्वयंवराआधीचा. मग भीमाने कुन्तीच्या सांगण्यावरून का होईना हा अधर्म कसा केला ? तें 'लग्न' नव्हतें का ? तो विवाह नसेल तर धर्मभीरु पांडवांनी भीमाचा धर्मबाह्य संबंध कसा स्वीकारला ?

आणखी एक शंका आहे. कुन्तीने 'भिक्षा वांटून घ्या' ही आज्ञा दिली. जर ती संकेतानुसार पाळली जायला हवी होती तर, द्रौपदीची वांटणी प्रत्येकाला दोन महिने बारा दिवस मिळती ना. मिळालेल्या भिक्षेपैकी अर्धा वाटा भीमाचा ठरलेला होता. संकेतानुसार आणि कुन्तीच्या आज्ञेनुसारच भिक्षा वांटून घ्यायची होती तर द्रौपदी भीमाच्या वांट्याला सहा महिने यायला हवी होती. मग असें कां झालें नाही ? द्रौपदी 'स्त्री' म्हणून विचारांत घेतली गेली आणि तिची समान वाटणी पांचांत झाली असें समजायचें का ? आणि तिचा 'स्त्री' म्हणूनच विचार करायचा तर ती कुणाहि एकाचीच पत्नी होणें योग्य नव्हतें का ? मग यज्ञसेन द्रुपद व धृष्टद्युम्न यांचा विरोध असतांहि तिचें लग्न पांचांशीं कां लावलें गेलें ?[3]

---

३. द्रौपदी स्वयंवर आटोपलें आणि अर्जुनाने द्रौपदी जिंकल्यामुळे संतप्त झालेल्या राजांनी युद्ध सुरू केलें. त्यावेळीं धर्मराज युधिष्ठिर आणि नकुल व सहदेव आधीच कुंभाराच्या घराकडे परतले. भीमसेन आणि अर्जुन राजांशीं युद्ध करून, जिंकून नंतर द्रौपदीसहित घरीं आले. मग विचार मनांत येतो. की आधी परतलेल्या तिघा पांडवांनी कुन्तीला अर्जुनाने द्रौपदी जिंकल्याचें वृत्त दिलेंच नाही का ? की ते भीमार्जुनाच्या आधी घरी पोंहोंचले नाहीत ? पण महाभारतांत तीन पांडव आधी घराकडे निघून गेल्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे— आदिपर्व अध्याय १८७. २६. [टीप पान ६७ वर पाहा.]

एक विचार सुचतो. कुन्तीला लग्नापूर्वी कर्ण झाला होता. लग्नानंतर नियोगाने तीन मुलें झालीं होतीं. या अनुभवांतून द्रौपदीचें पांचांशीं लग्न तिने लावलें असेल का ? द्रौपदीच्या पांचांशीं झालेल्या विवाहाविनाहि पांडवांची एकी कायम राहिली असती. कौरवांची अन्यायाची बाजू असूनहि त्यांची एकी अखेरपर्यंत होतीच ना ? पण एकाशीं लग्न लावलें असतें तर चौघांच्या मनांत कांही राहून गेलें असतें. शिवाय ' तां याज्ञसेनीं परम प्रतीताम् '. द्रौपदीच्याहि मनांत पांचांना पाहून कांही भाव निर्माण झालेच होते आणि हें सारें ओळखायला कुन्तीला वेळ लागला नाहीं. तिने चार पावसाळे अधिक बघितले होते. शिवाय ते नुसतेच पावसाळे नव्हते तर खडतर पावसाळे होते. म्हणून द्रौपदी पांचांची एक झाली आणि शेवटपर्यंत एकच राहिली. पांडवांनी अन्यान्य लग्नें केलीं पण द्रौपदीचें स्थान कोण्या कैकयीने कधीच घेतलें नाही. द्रौपदीची चतुरता यांतून वगळतां येत नाही. सर्व सुखदुःखांच्या प्रसंगांत पांडवांबरोबरच होती ती एकटीच.

जन्मापासून यज्ञाशीं संबंध आलेल्या याज्ञसेनीने धर्माच्या जोडीने दोन मोठे यज्ञ आयुष्यांत केले. पहिला राजसूय व दुसरा अश्वमेध. पण पांडवांसाठी तिच्या संपूर्ण जीवनाचा झालेला यज्ञ अधिक महान् आणि युगव्यापक ठरला.

* * *

[टीप पान ६६ वरून चालू]

जर युधिष्ठिर आधी घरीं पोहोंचला असेल आणि त्याने द्रौपदीस्वयंवराची वार्ता कुन्तीला दिली नसेल तर या द्रौपदीविवाह-प्रकरणाला आणखी एक दिशा मिळते.

५

गीतेचा उपसंहार आणि एक शब्द

श्रीमद् भगवद्गीतेचा अठरावा अध्याय म्हणजे सतरा-अध्याय-गीतेचा उपसंहार आहे. आधी आलेल्या सतरा अध्यायांतील तत्त्वज्ञान, उपासनामार्ग, कर्म, भक्ति, ज्ञान, त्रिगुण, तदनुसार श्रद्धा हे सर्व विषय पुनः अठराव्या अध्यायांत आलेले आहेत म्हणूनच या अध्यायाला गीतेच्या उपसंहाराचा अध्याय म्हणतात. तरी याहि अध्यायाचा उपसंहार आहेच. त्या उपसंहाराकडेच इथे लक्ष वेधावयाचें आहे. गीतेचें सार पुनः या अठराव्या अध्यायांत सांगून झालें की अर्जुनाच्या मूळ प्रश्नाकडे गीतेचा उपसंहार वळतो. आणि तिथेच खरी गीता संपते. अठराव्या अध्यायाचा सहासष्टावा श्लोक ' सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ' हा गीतेचा तसा शेवटचा श्लोक. नंतर ज्ञानदान कुणाला करावें, करूं नये वगैरे परंपरेप्रमाणे शेवट करून गीता संपते.

या उपसंहारांत दोन श्लोक आहेत :

> यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
> मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९
> स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।
> कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ ६०

या श्लोकांमध्ये ' स्वभाव ' हा एक शब्द अत्यंत महत्त्वाचा आहे. गीतेमध्यें स्वभाव हा शब्द ऐकूण दहा वेळां आला आहे. दहापैकी फक्त एकदा पांचव्या

अध्यायांत,[1] एकदा आठव्या अध्यायांत[2] आणि एकदा सतराव्या अध्यायांत[3] आला आहे. बाकी सात वेळा तो शब्द एकट्या अठराव्या अध्यायांत आणि तोहि त्या अध्यायांतील ४१ व्या श्लोकापासून पुढच्या भागांत आलेला आढळतो.[4] वर दिलेल्या महत्त्वाच्या दोन श्लोकांत एकदा 'स्वभाव' हा शब्द आणि त्याच अर्थी एकदा 'प्रकृति' हा शब्द आला आहे. गीतेंत 'प्रकृति' हा शब्द अनेकदा[5] येतो. परंतु त्रिगुणात्मिका, माया या सर्वमान्य अर्थाने येणारा गीतेंतील तो शब्द वगळतां, 'स्वभाव' या रूढ अर्थानेहि प्रकृति हा शब्द गीतेंत वापरला आहे. पांच वेळा प्रकृति हा शब्द 'स्वभाव'—मानवी स्वभाव या अर्थी वापरलेला गीतेंत आढळून येतो.[6] या चारपैकी वरील १८ व्या अध्यायांतील श्लोक हें एक आणि महत्त्वाचें ठिकाण आहे.

'प्रकृति' या शब्दाचा अर्थ जवळजवळ सर्वमान्य आहे. 'स्वभाव' या शब्दाचाहि अर्थ स्व-भाव म्हणजे प्रकृतीच असा तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने होतो. परंतु प्रकृति शब्द अधिक व्यापक आहे म्हणून स्वभाव म्हणजे प्रकृति असली तरी प्रकृति म्हणजे सरसहा स्वभाव असा अर्थ होत नाही. स्वभाव आणि प्रकृति यांत व्याप्य-व्यापक संबंध आहे. कांही ठिकाणीं 'प्रकृति' शब्दाचा संकोच करून 'स्वभाव' असा अर्थ दर्शविण्यासाठी त्या शब्दाचा वापर होतो. (गीतेंत असा वापर पांच ठिकाणीं केला आहे) म्हणून 'स्वभाव' शब्दाचा विवक्षित अर्थ पाहणें आवश्यक आहे.

---

१. न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ ५.१४.

२. अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते । ८.३.

३. त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ।
सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ १७.२.

४. १८. ४१, ४२, ४३, ४४, ४४, ४७, आणि ६०.

५. 'प्रकृति' हा शब्द गीतेंत ऐकूण २७ वेळा आलेला आहे.

६. 'स्वभाव' या अर्थाने 'प्रकृति' या शब्दाचा वापर खालील श्लोकांत आढळून येतो : ३.३३, ७.२०, ९.१२, ९.१३, आणि १८.५९.

गीतेच्या पांचव्या अध्यायाच्या चौदाव्या श्लोकांत परमेश्वराचें, आत्म्याचें—सांख्यांच्या मतें पुरुषाचें—अकर्तृत्व सांगतांना ‘ तो कांहीच करीत नाही. स्वभावच सर्व कांही घडवून आणतो—‘ स्वभावस्तु प्रवर्तते ’ असें म्हटलें आहे. या ठिकाणीं स्वभाव या शब्दाचा अर्थ शंकराचार्यांनी “ स्वो भावः स्वभावः अविद्या लक्षणा प्रकृतिः माया ” असा केला आहे. म्हणजे स्वभावाचा अर्थ माया, प्रकृति असाच केला आहे. लोकमान्य टिळकांनीहि ‘ प्रकृति ’ असाच अर्थ दिला आहे.[७] रामानुजाचार्य यांनीहि “ स्वभावः प्रकृतिवासना ” असा म्हणजे प्रकृतीला अनुकूल असाच केला आहे. हा देहस्वभाव सर्व कांही घडवून आणतो. परमेश्वर अलिप्त आहे. ज्ञानेश्वरांनी म्हटल्याप्रमाणे—

तो सृजी पाळी संहारी । ऐसे बोलति जे चराचरीं ।
तें अज्ञान गा अवधारीं । पांडुकुमरा ॥[८]

परमेश्वराला कर्ता म्हणणें हें अज्ञान आहे. म्हणजे प्रकृतीच सर्व घडवून आणते. किंबहुना ‘ क्रिया ’ हा स्वभाव आहे.

खरें म्हणजे प्रकृतीच जर क्रियावान असली आणि परमेश्वराचा तिच्याशी संबंध नसला तर अचेतनाकडून क्रिया घडविल्याची ‘ किमया ’ परमेश्वराने घडवून आणली असें होईल. पण परमेश्वरहि अशी जादू घडवून आणायला असमर्थ आहे. प्रत्यक्ष परमात्मा जरी या प्रकृतिमय देहांत अवतरला तरी प्रकृतीचे सर्व नियम त्यालाहि लागू होतात. आणि प्रकृतिबरहुकूम त्याला वागावें लागतें. * त्या परमेश्वरालाहि या प्रकृतीच्या राज्यांत परदेशस्थ (Foreigner) म्हणून

---

७. गीतारहस्य, आवृत्ति सातवी, पान ६६८.

८. ज्ञानेश्वरी, सरकारी प्रत. ५.८२.

* म्हणूनच तर ज्ञानेश्वरांचा श्रीकृष्ण म्हणत नाही ना—

तरि तुवा पूसिलिया जिया विभूति । तेयांचें अपारपण सुभद्रापती ।
जें माझिया चि माझिये मति । आकळति ना ॥ ज्ञानेश्वरी. अ. १०.१९२

“ तूं ज्या विभूति विचारल्या आहेस त्या इतक्या अपार आहेत की त्या माझ्या विभूति असूनहि माझ्याच बुद्धीला त्या सर्व आकलन होत नाहीत. ” या मानवी शरीरांत आल्याने श्रीकृष्णाचीहि बुद्धि सीमित झाली का ?

कांही अतिरिक्त अधिकार (Previleges) नाहीत. यांतून सुटका व्हावी म्हणून वेदान्त्यांनी सांख्यांपेक्षा वेगळें मत मांडून प्रकृतीलाहि परमेश्वराचीच निर्मिति मानलें. त्यामुळे स्वाभाविकच प्रकृतीचा स्वभाव तो परमेश्वराचाच स्वभाव म्हटलें. म्हणून आठव्या अध्यायांतील तिसऱ्या श्लोकांत ' स्वभावः अध्यात्मं उच्यते । ' म्हटलें आहे. या ठिकाणीं शंकराचार्यांनी ' तस्य एव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं प्रत्यगात्मभावः स्वभावः ।...आत्मानं देहम् अधिकृत्य प्रत्यगात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावः अध्यात्मम् उच्यते '—शरीरांतील आत्मा जो परिणामीं परब्रह्मच आहे तोच स्वभाव हा याचा अर्थ. अद्वैती शंकराचार्यांचा हा अर्थ आहे. परंतु विशिष्टाद्वैती रामानुजाचार्यांनी ' स्वभावः प्रकृतिः ' असाच वरील गीताश्लोकांतील पदाचा अर्थ केला आहे. आणि पुढे स्पष्ट या प्रकृतीला ' अनात्मभूतं आत्मनि संबद्धयमानं ' आत्म्याशीं संबंधित अनात्मवस्तु—म्हटलें आहे. अर्थात् चेतनापासून अचेतन प्रकृति निर्माण होणें या तर्कदुष्टतेंतून रामानुजाचार्यांनी मार्ग काढला आहे.

सतराव्या अध्यायाच्या दुसऱ्या श्लोकांत शरीरधारी प्राणिमात्र याची त्रिविध श्रद्धा सांगताना तिला ' स्वभावजा ' म्हटलें आहे. टिळकांनी पुनः स्वभावाचा अर्थ प्रकृति असा केला आहे.[१] शंकराचार्यांनी या वेळीं प्रत्यक्ष प्रकृति न म्हणतां ' जन्मान्तरकृतो धर्मादिसंस्कारो मरणकाले अभिव्यक्तः स्वभाव उच्यते '—मरणसमयीं प्रगट होणारे पूर्व जन्मांत केलेल्या धर्माधर्मांचे संस्कार म्हणजे स्वभाव असें म्हटलें आहे. म्हणजे पूर्वजन्मकृत पापपुण्याच्या, चांगल्यावाईट कर्मांच्या या जन्मांत परिणत झालेल्या बुद्धीला—कारण संस्कार बुद्धीवर, अधिक सूक्ष्मपणें म्हणावयाचें झाल्यास मनावर होतात—त्यांनी स्वभाव म्हटलें आहे. हा अर्थ केवळ ' प्रकृति ' या प्रतिशब्दापेक्षा आपल्या व्यावहारिक स्वभाव या शब्दाच्या अर्थाला अधिक जवळ आला.

रामानुजाचार्यांनीहि ' स्वभावः स्वासाधारणो भावः प्राचीनवासनानिमित्तः तत्तद्रुचिविशेषः '—आपली असाधारण आवड किंवा प्राचीन (पूर्वजन्मांतील) वासनांमुळे निर्माण होणाऱ्या भिन्न आवडीनिवडी म्हणजे स्वभाव असा केला

१. गीतारहस्य, पान ८०१.

आहे. शंकराचार्यांच्या अर्थाजवळ जाणाराच हा अर्थ आहे. ज्ञानेश्वरांनी प्रकृतीचे गुण म्हणजे स्वभाव असें म्हटलें आहे—

आणि प्राणिये तंव स्वभावें । अनादिमायाप्रभवें ।
गुणाचे चि आघवे । वळिले आथी ।। १७.५६.

अर्थ असा : या जन्मांतील स्वभाव म्हणजे पूर्वजन्मांतील कर्मांचें फळ. पूर्वजन्मांतील कर्मानुसार या जन्मांत आवडनिवड निर्माण होईल. आणि असाच अर्थ अठराव्या अध्यायांतील एकेचाळिसाव्या श्लोकाचा शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य यांनी केला आहे. शंकराचार्य म्हणतात, ' स्वभाव ईश्वरस्य प्रकृतिः ' अथवा ' जन्मान्तरकृतसंस्कारः प्राणिनां वर्तमानजन्मनि स्वकार्याभिमुखत्वेन अभिव्यक्तः स्वभावः '—या जन्मांत कार्योन्मुख झालेले पूर्वजन्मांतील कर्मांचे संस्कार म्हणजे स्वभाव, म्हणजे ईश्वराची माया, प्रकृति इ. रामानुजाचार्यांनी आपल्या भाष्यांत जवळ जवळ स्वभावाचा हाच अर्थ दिला आहे—' स्वकीयो भावः स्वभावः ब्राह्मणादिजन्महेतुभूतं प्राचीनं कर्म इत्यर्थः '—आपला भाव, ब्राह्मणादि वर्णांत ज्यामुळे जन्म मिळतो तें पूर्वजन्मांतील कर्म म्हणजे स्वभाव. टिळकांनी स्वभावप्रभवगुण म्हणजे प्रकृतिसिद्ध गुण[१०] म्हटलें आहे. ज्ञानेश्वरांनीहि प्रकृतीचे गुण असाच स्वभावप्रभवगुणांचा अर्थ केला आहे.[११]

प्राणिमात्राला प्राचीन कर्मानुसार परिणामस्वरूप असा हा वर्तमान जन्म मिळतो. चातुर्वर्ण्यविभागणी सांगताना गीतेने अठराव्या अध्यायाच्या बेचाळीस, त्रेचाळीस आणि चौवेचाळीस श्लोकांत ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र यांचें स्वभावजन्य कर्म कोणतें तें विशद केलें आहे. आता प्रश्न असा निर्माण होतो की ब्राह्मणादि वर्णांत जन्म घेतला म्हणून तें तें कर्म स्वभावजन्य ठरतें, की पूर्वजन्मांत केलेल्या बऱ्यावाईट कर्मांमुळे प्रस्तुत क्षत्रिय-वैश्यादि जन्म प्राप्त होतो ? क्षत्रिय वर्णांत जन्म घेतल्यामुळे त्याचा क्षत्रियधर्म स्वभावजन्य ठरत असेल तर तो क्षत्रियधर्म त्याच्यावर लादला असें होईल. आणि त्याचा त्याग सहजशक्य होईल. पण पूर्वजन्मकर्मानुसार एखाद्या वर्णांत जन्म प्राप्त होत असेल तर

---

१०. गीतारहस्य, पान ८२५

११. ज्ञानेश्वरी, १८.८२४

तो वर्ण त्याचा स्वभावजन्य वर्ण म्हणतां येईल. मग त्या त्या वर्णांतील क्रमप्राप्त कर्मं तो मनुष्य आपोआप करेल. निराळ्या शब्दांत हीच गोष्ट अशी मांडतां येईल : चातुर्वर्ण्यांतील प्रत्येक वर्णाचे विशेष (वैशिष्ट्यें) आधी ठरवायचे आणि जन्माने तो वर्णविशेष व्यक्तीला लागू करायचा किंवा त्याच्या प्रकट झालेल्या भिन्न आवडीनिवडीप्रमाणे त्याला वर्ण द्यायचा ?

गीतेने कुठेच जात सांगितली नाही. जन्मजात वर्णहि सांगितला नाही. चातुर्वर्ण्यविभागणी करतांना गीतेने मानवी स्वभाव सांगितला. दुकान चालवणारा दुकानदार, वकिली करणारा वकील तसा तप करणारा ब्राह्मण आणि लढणारा क्षत्रिय. मनुष्याच्या स्वभावानुसार त्याचा वर्ण ठरतो. हा स्वभाव म्हणजे पूर्व-जन्मांतील कर्मांचा परिणाम असल्याने तो अटळ असणारच. त्या स्वभावानुसार त्याचीं कर्में होणार आणि म्हणून त्याचा वर्ण ठरणार. तो वर्ण जन्माने ठरणार नाही. जन्माने वर्ण ठरला तर एक आपत्ति येते. क्षत्रियाच्या घरीं जन्म घेतला तर लढणें हें त्याचें स्वभावजन्य कर्म ठरतें. पण विश्वामित्रासारखा माणूस क्षत्रिय कुलांत जन्म घेऊनहि लढाई करीत नाही; तप करतो. ब्राह्मणकुलांत जन्म घेतलेले द्रोणाचार्य, अश्वत्थामा, कृपाचार्य ब्रह्मकर्म करीत नाहीत, लढाया मारतात. अर्वाचीन कालांत तर वर्ण-जाती कांही दिसत नाहीत. डॉ आंबेडकरांसारखा माणूस जन्माने शूद्र पण कर्माने महाब्राह्मण होतो. जर एखाद्या वर्णांत जन्म घेतल्याने त्या वर्णाची वैशिष्ट्ये स्वभावजन्य ठरत असतील तर विश्वामित्र तपश्चर्या करणें शक्य नाही. द्रोणाचार्य लढणें शक्य नाही. डॉ. आंबेडकर विद्वान, महापंडित होणें शक्य नाही. कारण या व्यक्तींचीं कर्में वर्ण विपरीत कर्में आहेत म्हणजे एक तर विश्वामित्राने तप केलें नाही, द्रोण लढला नाही, डॉ. आंबेडकरांनी प्रचंड ज्ञान ग्रहण केलें नाही असें म्हणावें लागतें, किंवा एखाद्या वर्णात जन्म घेतल्याने स्वभावजन्य कर्म ठरत नाही असें म्हणावें लागतें. या दोनपैकी पहिलें विधान कुणीहि स्वीकारणार नाही. म्हणून दुसरें विधान स्वीकारण्याशिवाय गत्यंतर नाही आणि गीतेचाहि याला बाध येत नाही.

गीतेंतील वर्णविभागणी म्हणजे व्यवसायविभागणी आहे. जसा कुठेहि जन्म-लेला, कुठलाहि धर्म असलेला किंवा कोणत्याहि वर्णात जन्म घेतलेला माणूस आनंदाने दुकान चालवीत असेल तर तो दुकानदारच ठरतो तसा आवडीने कर्म करणारा माणूस त्या कर्मविशेषामुळे त्या वर्णाचा संबोधला जावा. गीतेंत सांगित-

लेली अठराव्या अध्यायांतील वर्णविभागणी जन्माने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र असणारांची स्वभाववैशिष्ट्यें सांगत नसून, विशिष्ट स्वभावविशेष असणारांचा वर्ण कोणता तें फक्त निर्देशित करीत आहे. क्षत्रियकुलांत जन्म घेतल्याने शिवाजी महाराज क्षत्रिय ठरणार नाहीत तर त्यांच्या स्वभावजन्य लढाऊ वृत्तीमुळे ते क्षत्रिय ठरतील. पहिला बाजीराव त्याच्या स्वभावजन्य गुणांमुळे क्षत्रिय ठरेल. उलट तुकाराम त्यांच्या स्वभावजन्य गुणांमुळे ब्राह्मण ठरतील. रूढ अर्थाने ज्या वर्णांत माणूस जन्माला आला केवळ त्या वर्णावरून त्याचे ' स्वभावजन्य ' गुण कसे ठरतील ? तसें असतें तर एका वर्णांत किंवा जातींत जन्माला आलेल्या सर्व व्यक्तींत सर्वसामान्य रूपांत (Common factor म्हणून) किंचित् फरकाने कदाचित्—पण सर्वत्र सारखे गुण दिसून आले असते. पूर्वजन्मांतील कृतकर्मांचा परिणाम म्हणून जर एखाद्या वर्णांत जन्म प्राप्त होत असेल तर त्या वर्णांतील सर्व व्यक्तींचा स्वभावहि जवळजवळ सारखा हवा. क्षत्रिय म्हटला की त्याची लढाऊ वृत्तीच असायला हवी. प्रकृतीच्या तीन गुणांचें प्रमाण क्षत्रियांत व्यक्तिपरत्वें कमीअधिक असेल. पण ही लढाऊ वृत्ति मात्र प्रत्येक क्षत्रियांत हवीच. पण तसें दिसत नाही. क्षत्रियांत पूर्णपणे लढाऊ वृत्तीचा अभाव दिसून येतो तर कुठे ब्राह्मणाची तापस-वृत्ति दिसून येते. ब्राह्मणांत तपस्येचा अभाव दिसून येतो तर कुठे द्रोणाचार्यांत, परशुरामांत लढाऊ वृत्तीचा प्रभाव दिसतो. म्हणजे ' स्वभाव ' कदाचित् पूर्वजन्मांतील कृतकर्मांचा परिणाम असेल पण एखाद्या वर्णांतील जन्म मात्र तसा पूर्वजन्मांतील कर्मांचा परिणाम म्हणून मिळत नाही. शिवाय गीता काय किंवा वेदान्त, सांख्य काय नराला (' पुरुष ' म्हणत नाही कारण त्याचा अर्थ वेदान्त, सांख्य आणि व्यवहार यांत बदलता आहे) प्राधान्य देऊन वर्णव्यवस्था सांगतांना दिसतात. स्त्रीला त्यांत कुठे स्थान आहे का ? समाजाचा अर्धा भाग या वर्णव्यवस्थेंत कुठे बसत नाही. हाहि प्रश्न राहतोच. आणि त्याचें समाधानकारक उत्तर मिळत नाही. तें गीतेंतहि नाही. परंतु हा भाग सोडला तर वर्ण हे विद्यमान स्वभावावरूनच ठरावेत असें गीता सांगते. चवथ्या अध्यायांतील तेराव्या श्लोकांत ' चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्म-विभागशः ' असें भगवंताने म्हटलें त्याचाहि अर्थ विद्यमान स्वभावाचे गुण आणि तदनुरूप घडत असलेलें कर्म हाच आहे. वर्ण आणि जन्म यांचा परस्पर-संबंध गीतेला तरी मंजूर नाही असें दिसतें. म्हणून ब्राह्मणांत जन्मून लढाई

करणारा द्रोण आणि परशुराम निषेधार्ह नाहीत; उलट पूजार्ह आहेत. जर ब्राह्मण वर्णाचें कर्म त्यांचें 'स्व–कर्म' ठरलें असतें तर ते लढून कधीहि सद्गतीला प्राप्त होते ना. पण द्रोणाचार्य सद्गतीला गेले आणि परशुराम परमेश्वराचा अवतार ठरले. कारण स्वभावाचें एक नांव 'वर्ण' आहे इतकेंच.

अर्जुन वर्णाने क्षत्रिय होता म्हणून त्याला कुरु-क्षेत्रावरील युद्धांतून निवृत्त होतां येत नव्हतें असें नाही. युद्ध हा त्याचा 'स्वभाव' होता म्हणून त्याला युद्धांतून निवृत्त होतां येत नव्हतें असा गीतेचा अर्थ आहे. गीतेंत सांगितलेले वर्ण 'वृत्ति' या अर्थाने आलेले आहेत. म्हणून ते 'स्वभाव' किंवा 'देहस्वभाव' या अर्थाशी अधिक जवळ आहेत. शम, दम, तप, ज्ञान ही ज्याची वृत्ति तो ब्राह्मण; शौर्य, तेज, धृति, लढाऊपणा ही ज्याची वृत्ति तो क्षत्रिय. ज्याच्या देहस्वभावांतून–'स्वभावज'–हे गुण प्रगट होतात तो ब्राह्मण किंवा क्षत्रिय. त्यांतहि सोळाव्या अध्यायांत सांगितलेली—

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १
अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।
दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २
तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
भवन्ति सम्पदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३

ही सव्वीस गुणांची दैवी संपत्ति कुणा एका वर्णाची मिरासदारी नाही. ती सर्व वर्णांना समान आहे. अठराव्या अध्यायांत सांगितलेला—

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च ।
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ ४२
शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३

हा ब्राह्मण आणि क्षत्रिय यांचा ‘देहस्वभाव’ आणि वर निर्देशिलेली सोळाव्या अध्यायांतील दैवी संपत्ति ही जवळ जवळ समान आहेत. आता सामाजिक विभाग म्हणजे वर्ण या अर्थाने जर चातुर्वर्ण्याचा विचार केला तर किती आपत्ति ओढवते पाहा. ब्राह्मणाने लढतां कामा नये कारण तो त्याचा स्वधर्म नाही हा विचार वर आलाच आहे. तसेंच क्षत्रियाने ज्ञानी वृत्ति ठेवूं नये कारण तोहि त्याचा स्वधर्म नाही. पण युधिष्ठिर हा तर ज्ञानसंपन्न आणि ज्ञानपिपासु आहे ! एवढेंच नव्हे तर सामाजिक विभाग म्हणजे वर्ण या दृष्टीने चातुर्वर्ण्याचा विचार केला तर ही दैवी संपत्ति वैश्य आणि शूद्र यांच्या वाट्यालाहि येणार नाही; आणि त्यांना ज्ञान, तप, दान यांपासून वंचित रहावें लागेल. कारण तो वैश्य, शूद्र यांचा स्वधर्म नाही. आणि परधर्म कितीहि चांगला असला तरी त्याचें आचरण भयावह आहे ! असें वैश्यशूद्राला दैवी संपत्तीपासून वंचित ठेवणें गीतेला मान्य आहे का ? गीतेचा आशय तसा निश्चित नाही.

या सर्व आपत्तीचें कारण एकच आहे. विभिन्न मानवी वृत्ति, स्वभाव, देहस्वभाव यांना जीं नांवें दिलीं (वर्ण) तीं पुढे जातवाचक म्हणून ठरलीं. ज्ञानलालसा असणारा तो ब्राह्मण, लढाऊ वृत्तीचा क्षत्रिय,

कां सवंगाची वीकणें । महर्गि वस्तु ।। [१२]

या वृत्तीचा तो वैश्य आणि ज्याला कुणाची तरी तावेदारी केल्याशिवाय दुसरें कांही जमतच नाही, तो शूद्र. असा हा स्वभावविशेष दाखवणारा वर्णविभाग आहे. परंतु पंडिताच्या पोटीं जन्मणारा पंडितच निघणार या आशेने नवजातालाहि ‘ब्राह्मण’ बनवण्याचा प्रयत्न फक्त अट्टाहास ठरतो. गीतेने जो देहस्वभाव सांगितला त्याला आपण जात बनवून टाकलें. माणूस एकवेळ विश्वामित्रासारखा वर्ण बदलूं शकेल पण देहस्वभाव त्याला बदलतां येणार नाही. कारण तो वर्णाने बांधला गेला नाही तर त्याच्या स्वभावाने बांधला गेला आहे. सेवा, चाकरी नको नको म्हणणारा शूद्र ती सेवा, चाकरी सोडून जाऊंच शकत नाही. आपण चांगल्या प्रकारें नीतिन्यायाने वागूनहि इतर आपल्याशीं वाईट वागतात हें बघून

१२. ज्ञानेश्वरी, १८. ८७८.

उन्नगून जाणारा सज्जन वाईट वागण्याची संधि येऊनहि पुनः चांगलाच वागतो. कारण तो देह–स्वभावाने बांधला गेला आहे.*

आणि याच देहस्वभावाचा निर्देश सुरुवातीला दिलेल्या श्लोकांत केला आहे. अर्जुन क्षत्रिय होता म्हणून त्याला लढणें आवश्यक होतें असें नव्हे. तर अर्जुनाचा स्वभाव युद्ध करणाराचा म्हणून क्षत्रियाचा असल्याकारणाने अर्जुनाला युद्ध करणें आवश्यक होतें. त्या स्वभावापासून त्याला मुक्ति नाही. ज्ञानेश्वरांनी या अर्जुनाच्या स्वभावाचा नेमका निकष हेरला आणि लिहिलें—-

* सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ।। गीता ३.३३

म्हणजे प्रकृतीने आपल्याकडे ओढून घेतल्याने मनुष्याचा हट्ट कांही या प्रकृतीपुढे चालत नाही. अठराव्या अध्यायाच्या प्रसिद्ध अशा एकसष्टाव्या श्लोकांत हेंच सांगितलें आहे—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।
भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ।।

हे अर्जुना, ईश्वर सर्व प्राणिमात्रांच्या हृदयांत राहून यंत्रावर फिरवल्याप्रमाणे सर्व प्राणिमात्राला आपल्या मायेने फिरवीत असतो. या श्लोकावर लोकमान्य टिळकांची टीका बोलकी आहे–" आत्मा हा स्वतः जरी स्वतंत्र आहे तरी जगाच्या म्हणजे प्रकृतीच्या व्यवहाराकडे नजर दिली असतां असें आढळून येतें कीं, कर्माचें जें रहाटगाडगें अनादि कालापासून चालत आहे त्यावर आत्म्याची कांही सत्ता नाही, आपण न इच्छितां किंबहुना आपल्याला नको असतांहि शेकडों, हजारों गोष्टी जगांत चालल्या असून त्यांच्या व्यापाराचे परिणामहि आपणांवर घडत असतात, किंवा त्या व्यापारांतलाच कांही भाग आपणांस करावा लागतो, नाही म्हणून चालत नाही. अशा वेळीं शहाणा पुरुष, आपली बुद्धि निर्मल ठेवून, आणि सुख व दुःख सारखेंच समजून हीं कामें करीत असतो आणि मूर्ख त्यांचे पाशांत गुंततो हा दोघांच्या वर्तनांतला महत्त्वाचा भेद आहे. " भूतें आपल्या प्रकृतीच्या वळणावर जातात, तेथे निग्रह चालत नाही. "

(टीप पान ७८ वर पाहा)

उत्तरु वैराटींचा राजा । पळतां तूं कां निघालासि झुंझा ।
हा क्षात्र स्वभावो तुझा । झुंझवील तुज ॥ [१३]

विराटपुत्र उत्तर रणांगणांतून तो पळून जात असतां स्त्रीवेषांतील बृहन्नडावस्थेंतील अर्जुन त्याला धरून रथांत घालून स्वतः युद्ध करतो तर भारतीय युद्धाच्या 'सुखिनः क्षत्रियाः' यांनाच प्राप्त होणाऱ्या या भाग्यशाली वेळीं तो शस्त्रसज्ज, युद्धवेषधारी, कृष्णसारथी अर्जुन निवृत्त होईल काय? श्रीकृष्णांनी अनेकांच्या नाड्या ओळखल्या होत्या. हा तर त्यांचा परममित्र होता. क्षत्रियत्व हा देह-स्वभाव त्याचा स्थायीभाव होता. 'पुरुषार्थ-बोधिनी' या आपल्या भगवद्-गीतेच्या टीकेंत वेदमूर्ति श्री. दा. सातवळेकर यांनी म्हटलें आहे, "युद्ध सुरू झाल्यावर, तें युद्धाचें दृश्य पाहून अर्जुनाचा युद्धत्यागाचा निश्चय कायम राहणें अशक्य होतं. म्हणून भगवान म्हणतात की हे अर्जुना, युद्ध न करण्याचा खऱ्या क्षत्रियाचा निश्चय कायम राहणें हें युद्ध सुरू झाल्यावर कठिण आहे. युद्धाचें दृश्य पाहून बाहू स्फुरण पावतांच खरा क्षत्रिय युद्धासाठी आपणहून तयार झालाच पाहिजे. म्हणून कर्मत्यागाची गोष्ट व्यर्थ आहे.

प्रत्येकाचा प्रकृति-स्वभाव असा बलिष्ठ असतो की तो त्यामुळे कर्मप्रवृत्त होतोच. इतका प्रकृतीचा आवेग आहे; या प्रकृतीचें नियमन करणें अत्यंत कठीण, जवळ जवळ अशक्य आहे. म्हणून आपलें स्वभावजन्य कर्म टाकून देणें कुणालाहि उचित नाही." [१४] अर्थ इतकाच की अर्जुनाचा देहस्वभाव असा असल्याने तो युद्धत्याग करणें शक्य नाही. अभिमन्यु पडल्याबरोबर हाच अर्जुन मागचापुढचा विचार न करतां घोर प्रतिज्ञा करून बसतो ज्याबद्दल त्याला

(टीप पान ७७ वरून चालू)

(गी. ३.३३), असें भगवंतांनी तिसऱ्याच अध्यायांत सांगितलें आहे. अशा वेळीं कर्माच्या ठायीं आसक्ति ठेवूं नका, यापलीकडे मोक्षशास्त्र किंवा नीतिशास्त्र जास्त कांही सांगूं शकत नाही." (गीतारहस्य, पान ८३१). इथे टिळकांनीहि हात टेकले आहेत. आणि प्रकृतीसमोर, स्वभावासमोर आत्मा उपहत होतो असें पर्यायाने कबूल केलें आहे.

१३. बा. अं. भिडे संपादित ज्ञानेश्वरी, १८.१२९५

१४. पुरुषार्थ-बोधिनी, ४ थी आवृत्ति पान ९४७.

श्रीकृष्णहि ठपका देतो. याचेंहि कारण त्याचा देहस्वभाव हेंच आहे. क्षत्रियाच्या देहस्वभावाचें वर्णन करतांना भगवान म्हणतात, शौर्य हें त्याचें स्वभावज कर्म आहे.

स्वभावजेन कौंतेय निबद्ध स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ।। १८.६०

या गीतेंतील श्लोकावर भाष्य करतांना रामानुजाचार्य म्हणतात,

" स्वभावजं हि क्षत्रियस्य कर्म शौर्यं स्वभावजेन शौर्याख्येन स्वेन कर्मणा निबद्धः तत एव अवशः परैः धर्षणम् असहमानः त्वम् एव तद् युद्धं करिष्यसि..."

या भाष्यांतील ' परैः धर्षणम् असहमानः ' हे शब्द लक्षणीय आहेत. दुसऱ्याने केलेला अपमान जो सहन करूं शकत नाही असाच शौर्ययुक्त क्षत्रिय असणार. मग सुरुवातीलाच भगवंतांनी म्हटल्याप्रमाणे—

अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः ।
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ।। २.३६.

शत्रूंनी केलेली निंदा सहन करणें अर्जुनाला शक्य आहे काय ? जो पुढे आपल्या ज्येष्ठ भावाने केवळ गांडीव धनुष्याची केलेली निंदा सहन करूं शकत नाही आणि त्याचा वध करायला धावतो तो शत्रूचीं कुजकीं बोलणीं सहन करणें कसें शक्य आहे ? कारण अपमान सहन करणें हा त्याचा स्वभावच नाही. म्हणूनच इतक्या जोरकसपणे, भर देऊन श्रीकृष्ण अर्जुनाला बजावतात—

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ।। १८. ५९.

' तुझी प्रकृति, देहस्वभाव तुला युद्ध करायला लावील. तुझी इच्छा नसतांहि तुला युद्ध करावें लागेल. '

गीता हा तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ खरा. परंतु महाभारताच्या संदर्भात तो शुद्ध व्यवहार आहे. गीतेचें तत्त्वज्ञान अर्जुनाला निर्ममचित्त करण्यासाठी आहे की युद्धप्रवृत्त करण्यासाठी आहे असा प्रश्न जेव्हा निघतो तेव्हा महाभारताच्या संदर्भात अर्जुनाला केवळ युद्धप्रवृत्त करणें एवढा एकच गीतेचा हेतु ठरतो. त्याला निर्ममचित्त करणें किंवा निर्ममचित्ताने युद्ध करायला लावणें हा कांही

गीतेचा हेतु ठरत नाही. अशा त्रयस्थ बुद्धीने त्याने युद्ध केलें असतें तर अभिमन्यु-वधानंतर आवेगाने प्रतिज्ञाहि त्याने केली नसती. त्याला सरळ युद्धाला तयार करणें हाच तेवढा गीतेचा हेतु आहे. अर्जुनाची शंकाहि अशीच ऐहिक आणि व्यावहारिकच आहे. भीष्म–द्रोणांना पाहून त्याच्या मनांतील ममत्व झंकारलें आहे. 'स्वजनं दृष्ट्वा' कारुण्य पाझरलें आहे. आणि त्याचा युद्धहेतु ऐहिक आहे. शिवाय तो हेतु युद्ध करण्यामागील भीमसेनाच्या हेतूपेक्षा निराळा आहे. त्याला विजय हवा होता. सुख पाहिजे होतें आणि राज्य करायचें होतें. पृथ्वीचें राज्य करायचें होतें म्हणून तो युद्धाला उभा राहिला होता. परंतु समोर 'स्वजन' पाहून तो हतबुद्ध झाला होता. ते सगळे त्याचे आप्त होते आणि विरोधकांनीहि त्याच्यावर प्रेम केलें होतें. अर्जुनाला 'घडवण्यांत' द्रोणाचा वाटा मोठा होता. द्रोणाची धनुर्विद्या आणि स्वतःची लढाऊ वृत्ति यांच्या संयोगांतून 'अर्जुन' घडला होता. म्हणूनच तो 'मी पार्थु द्रोणाचा केला'[१५] असें म्हणू शकतो.

अर्जुनाला राज्य हवें होतें. पण तें न लढतां मिळतें तर अधिक चांगलें झालें असतें! मग तें अर्धें मिळालें असतें तरी हरकत नव्हती. दुसऱ्याच्या, तोहि स्वकीयांच्या तोंडचा घांस काढणें त्याला तेवढें पसंत नव्हतें. रामानुजाचार्यांनी गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या चवथ्या व पांचव्या श्लोकांवर भाष्य करतांना मार्मिकपणें लिहिलें आहे—

> भीष्मद्रोणादिकान् बहुमन्तव्यान् गुरून् कथं अहं हनिष्यामि कथन्तरां भोगेष्वतिमात्रसक्तान् तान् हत्वा तैः भुज्यमानान् तान् एव भोगान् तद्रुधिरेण उपसिच्य तेषु आसनेषु उपविश्य भुञ्जीय।

भोगांमध्ये अत्यंत आसक्त झालेल्या सन्माननीय ज्येष्ठांना मारून आणि 'त्यांनी भोगलेल्या त्याच भोगांना' त्यांच्या रक्ताने माखून त्याच आसनांवर बसून ते भोग भोगणें कसें शक्य आहे? त्रिभुवनांतील संपत्ति गोळा करून आणून ज्यांच्या पायाशीं ओतावी, त्यांना त्यांच्या आवडत्या भोगांपासून तोडून

१५. ज्ञानेश्वरी, २.३७.

काढून, मारून टाकून आपण ते भोग कसे भोगावे हा त्याचा सरळ प्रश्न आहे. म्हणजे अर्जुनाला ऐश्वर्य नको होतें असें नाही. तर ‘ यांचें ’ ऐश्वर्य हिरावून घेणें नको होतें. यावर उपाय म्हणून श्रीकृष्णाने गीता सांगितली. तें जर केवळ तत्त्वज्ञान होतें तर त्यांत मानमान्यता, ऐहिकता अशा सामान्य गोष्टी कशाला हव्या होत्या ? परंतु दुसऱ्या अध्यायांत आत्म्याचें अमरत्व वगैरे सांगून होतांच भगवान् त्याला सरळ सांगतात की युद्ध केलें नाहीस तर तुझी अपकीर्ति होईल आणि अपकीर्ति ही सज्जन माणसाला मरणापेक्षाहि भयंकर वाटते.[१६] एवढेंच नसून जिंकलास तर पृथ्वीचें राज्य मिळेल हेंहि आमिष आहेच.[१७] शिवाय अकराव्या अध्यायांत विश्वरूपदर्शनाने अर्जुन भयभीत होतांच ‘ मी लोकक्षय करण्यासाठी भयानक आकार धारण केलेला काल आहें ’ असें सांगून, आणि ‘ मी यांना आधीच मारलें आहे ’ असें म्हणूनच भगवान् थांबत नाहीत. ते पुढे पुनः ऐहिकतेवरच येऊन म्हणतात—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व

जित्वा शत्रून् भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् । गीता. ११.३३.

‘ फक्त तुझें कर्तव्य कर ’ न म्हणतां ‘ राज्योपभोग घे ’ म्हणतात. गीतेची ही ऐहिक ठेवण विसरून चालत नाही. अर्जुनाचा मूळ प्रश्नहि ऐहिकतेंतून निर्माण झालेला होता आणि श्रीकृष्णाने उत्तरहि या ऐहिकतेला आणि देहस्वभावाला अनुसरूनच दिलें आहे. राज्य मिळेल[१७] हेंहि आमिष आहेच. शेवटीं उपसंहारांत ‘ तुझा स्वभावच योद्धयाचा असल्याने तुझ्या मनाविरुद्धहि तुला लढावेंच लागेल ’ हाहि व्यावहारिक नियमच श्रीकृष्णांनी त्याला ऐकविला आहे. लोकमान्य टिळकांनी गीतेला ‘ कर्मयोगशास्त्र ’ म्हटलेंच आहे. कर्मयोग हा इहलोकालाच अधिक जवळचा आहे. आणि महाभारताच्या संदर्भातहि गीता परलोकापेक्षा इहलोकाला अधिक जवळची ठरते. कारण प्रकृति म्हणजेच

---

१६. गीता, २.३४.

१७. गीता, २.३७.

स्वभाव[१८] याला गीतेने दिलेलें प्राधान्य विसरतां येत नाही. अर्जुनाच्या विजिगीषु स्वभावावर स्वकीय समोर पाहून प्रथम मळभ चढलें; परंतु तो विजिगीषु स्वभाव ग्रहणमुक्त करून श्रीकृष्णांनी त्याच्या प्रकृतीची त्याला जाणीव करून दिली असा गीतेचा ठसा मनावर उमटतो. गीतेचें यश यांतच आहे की नाही कोण जाणे, परंतु गीतेचें हेंहि यश कमी नाही. डॉ. ग. श्री. खैर यांच्या मताप्रमाणे प्रथमाध्यायांतील अर्जुनाचे दुःख–विषादाचे उद्‌गार हे एका लेखकाने लिहिले आहेत तर वरील लेखांत गीतेच्या ज्या उपसंहाराचा ऊहापोह केला आहे तो उपसंहार तिसऱ्या लेखकाने लिहिला आहे.[१९] गीतेचा उपक्रमोपसंहार दोन भिन्न लेखकांनी लिहिला असला तरी त्यांत एकवाक्यता आहे आणि त्यामुळे गीतेच्या यशाला उपक्रमोपसंहाराच्या दृष्टीने तरी धक्का बसत नाही. ज्या देहात्मभावाच्या संमोहामुळे गीता सुरू झाली त्याच देहात्मभावाला प्राधान्य देऊन ती संपली. असलेंच तर तिसऱ्या लेखकाचेंहि हें यश आहे. पण त्याच्याशीं आपणांस कर्तव्य नाही. देहस्वभावाचा त्याग करण्याचा अर्जुनाचा वेडेपणा श्रीकृष्णांनी वेळींच ताळ्यावर आणला हाच मथितार्थ शेवटीं निघतो इतकेंच येथे सांगावयाचें आहे.

* * *

१८. ‘ प्रकृतिः स्वभावाख्या ’ अभिनवगुप्ताची गीतेवरील टीका. अध्याय १८. ५९, ६०.

१९. मूळ गीतेचा शोध–डॉ. ग. श्री. खैर, पान १६३ आणि १९४, १९५.

६

ज्ञानेश्वरांच्या भूमिकेबद्दल पुन्हा एकदा

अनेकांना स्फूर्ति देण्याचा मान एखाद्याच कलाकृतीच्या भाळीं उतरतो. मायकेल अँजेलोचीं छतचित्रें आणि अजिंठ्याचीं भित्तिचित्रें, डान्टेची डिव्हाइन कॉमेडी आणि वाल्मिकींचें रामायण यांची जातच निराळी. कलेची ती उभारी अन्यत्र इतकी उंचावतांना दिसत नाही. शतकें उलटतात तरी अश्वत्थाप्रमाणे तीं स्थिर आणि जिवंत असतात. पण एक गोष्ट अभावितपणे काळ घडवून आणतो. त्या त्या कृतींमागील हेतु अस्पष्ट करणें ही काळाची किमया. बुद्धदेवाची भक्ति म्हणून अजिंठ्याचीं चित्रें निर्माण झालीं की कलेचा आविष्कारहेतु घेऊन तीं चितारलीं गेलीं ? मायकेल अँजेलोला तर जाणूनबुजून वेठीलाच धरण्यांत आलें होतें. रामायणाची निर्मिति कोणत्या प्रयोजनांतून झाली ? भक्तीच्या की काव्य-कलेच्या ? तीच गोष्ट ज्ञानेश्वरीची. ज्ञानेश्वरीचें प्रयोजन कोणतें ? ज्ञानेश्वरांची भूमिका ज्ञानेश्वरी लिहिताना (अमृतानुभव लिहिताना नव्हे) कोणाची होती ? तत्त्वज्ञाची की कवीची ?

१९५३ पर्यंत ज्ञानेश्वरांच्या भूमिकेबद्दल निर्भ्रांतपणा होता. ती भूमिका ‘ तत्त्वज्ञ ’ हीच समजली जात असे. नव्हे तें एक गृहीततत्त्व होतें. म्हणून ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाबद्दल डॉ. पेंडसे यांनी प्रथम संकलित विचार मांडला. डॉ. रा. द. रानडे यांपासून तों कै. न. चिं. केळकर यांच्यापर्यंत सर्वांनी ज्ञानेश्वरांची ती भूमिका गृहीत धरूनच लेखन केलें. या सर्वांना ज्ञानेश्वरांच्या कवि-प्रतिभेबद्दल साश्चर्य आदर होता. पण त्यांना “ केवळ कवि ” म्हणून मान्यता कुणी दिली नाही. १९५३ मध्ये डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांनी ‘ ज्ञानेश्वरींतील विदग्ध

रसवृत्ती '[1] लिहून ज्ञानेश्वरांच्या आजवरच्या भूमिकेला धक्का दिला. एवढेंच नव्हे तर त्यांनी ज्ञानेश्वरांना तत्त्वज्ञाच्या पीठावरून उचलून सरळ कवीच्या सिंहासनावर नेऊन बसविलें.

आपल्या नितांतसुंदर ग्रंथांत डॉ. वाळिंबे यांनी ज्ञानेश्वरांची भूमिका विशद करण्याचा प्रयत्न परिश्रमपूर्वक केला. " मी प्रथम कवि आहें, नंतर तत्त्वज्ञ वगैरे " ही स्पष्ट जाणीव ज्ञानेश्वरी लिहितांना ज्ञानेश्वरांना होती हें पुराव्यांनी सिद्ध करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. थोडक्यांत, त्यांच्या मतें ज्ञानेश्वरी या ग्रंथाचें प्रयोजन ' काव्यनिर्मिति ' हें होतें. आणि काव्यनिर्मितीचें प्रयोजन ' काव्यानंदनिर्मिति ' हेंच असतें. कोणत्याहि कलेचा हेतु कलानंदवितरण हाच असतो. म्हणजे ज्ञानेश्वरीमागचा हेतु लौकिक काव्यानंद हाच ठरतो.

खरें म्हणजे डॉ. वाळिंबे यांनी ज्ञानेश्वरांची ' कविभूमिका ' प्रथमच विस्तृत मांडली असली तरी तिचें मूळ डॉ. मा. गो. देशमुख यांनी लिहिलेल्या ' मराठीचें साहित्यशास्त्र ' या ग्रंथांत आहे. डॉ. देशमुख आपल्या ग्रंथांत लिहितात, " ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ कांही तत्त्वप्रतिपादन करण्याच्या हेतूने लिहिला असावा असा समज आहे. पण प्रत्यक्ष ज्ञानेश्वरांचे शब्द कांही निराळेंच सांगतात. "[2] अर्थात् डॉ. देशमुखांनी ज्ञानेश्वरांची कवीची भूमिका १९४० सालींच ध्वनित केली होती. पण अशा रीतीने या मताचें जनकत्व डॉ. देशमुखांकडे जात असलें तरी वर लिहिल्याप्रमाणे त्याचें साधार स्पष्टीकरण प्रथम डॉ. वाळिंबे यांनीच केलें हें खरें.

आधुनिक पद्धतीप्रमाणे ग्रंथकर्त्यांची भूमिका ठरवितांना त्याचें जीवन, इतर साहित्य इत्यादि गोष्टींचा विचार करावा लागतो. पण ज्ञानेश्वरांचे ज्ञानेश्वरी आणि अमृतानुभव हे ग्रंथ इतके भिन्न प्रकृतीचे वाटतात की एकाचा दुसऱ्यासाठी आधार घेणे म्हणजे अन्याय ठरावा. शिवाय डॉ. वाळिंबे यांनी किंवा डॉ. देशमुख यांनी फक्त ज्ञानेश्वरीच्या लेखकाबद्दल आवर्जून विधानें केलीं असल्याने

१. ' ज्ञानेश्वरींतील विदग्ध रसवृत्ति ' ले. डॉ. रा. शं. वाळिंबे, प्रसाद प्रकाशन, १९५३.

२. " मराठीचें साहित्यशास्त्र " ले. डॉ. मा. गो. देशमुख, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन १९५९. पान १११

अन्य ग्रंथांचा आधार ज्ञानेश्वरीकर्त्याची भूमिका ठरवताना न घेणें इष्ट. म्हणून प्रस्तुत फक्त ज्ञानेश्वरीचाच विचार करणें प्राप्त आहे.

या सर्व वादांत ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञ व कवि या दोन भूमिकांचाच खल झाला आहे. पण या वादाला तिसरीहि बाजू आहे, तिचाच विचार अधिक महत्त्वाचा ठरणार आहे. आपल्या ग्रंथांत डॉ. वाळिंबे यांनी " आपली भूमिका तत्त्वज्ञाची नसून रसिक प्रतिभाशाली कवीचीच आहे, हें स्वतः ज्ञानेश्वरांनी अनेक प्रकारांनी आवर्जून स्पष्ट केलें असल्यामुळे त्याविषयी कसलीहि शंका उरूं नये "[३] असें स्पष्टपणें म्हटलें आहे. आणि त्याच ग्रंथांत ते म्हणतात, " **तर्ककर्कश** रीतीने तत्त्वप्रतिपादन करूं पाहणाऱ्या **भाष्यकाराच्या** वृत्तीशीं हा कविसुलभ हळुवारपणा विसंगत आहे.[४] " (जाड ठसा माझा). पहिली गोष्ट अशी की तर्ककर्कश माणसाच्या वृत्तीशीं हळुवारपणा विसंगत आहे किंवा असतो असें मानसशास्त्र कुठेहि सांगत नाही. आणि दुसरी गोष्ट अशी की ज्ञानेश्वरांची ज्ञानेश्वरीमागील भूमिका तार्किकाची आहे असें कुणीहि म्हणत नाही.

ज्ञानेश्वरांच्या १८ व्या अध्यायांतील—

वाचे बरवे कवित्वें । कवित्वीं बरवें रसिकत्व ।
रसिकत्वीं परतत्व । स्पर्शु जैसा ।।

—या ओवीवर भाष्य करतांना डॉ. वाळिंबे म्हणतात, " कवित्व व रसिकत्व यांची परिपूर्णता परतत्त्वाच्या लालसेने होते असें ज्ञानेश्वर म्हणत असले तरी रसिकतेने रंगलेलें कवित्व साहित्याच्या मूल्यपरंपरेंत त्यांना अत्यंत महत्त्वाचें वाटत आहे आणि या गोष्टीकडे आपण कधीहि दुर्लक्ष होऊं देऊं नये हेंच मला पुनः पुनः सांगावयाचें आहे. "[५] म्हणजे परतत्त्व स्पर्शाने काव्याची पूर्णता होत असतां रसिकतेवरच थांबून ज्ञानेश्वरांनी आपल्याच हाताने आपल्या विधानाला हरताळ फासला आहे असें डॉ. वाळिंबे यांना म्हणावयाचें आहे काय हा प्रश्न पडतो. तसें नसेल तर रसिकतेच्या पुढे काव्य नेऊन परतत्त्वाच्या स्पर्शाने त्याला

३. ज्ञाने. वि. रस. पान २६
४. तोच ग्रंथ पान २३
५. तोच ग्रंथ पान २०

पुनीत करण्याची आकांक्षा ज्ञानेश्वरांची असली पाहिजे आणि ती आकांक्षा एकदा गृहीत धरली की ज्ञानेश्वरांना डॉ. वाळिंबे यांनी दिलेली केवळ कवीची भूमिका वितळते. आपल्या प्रबंधाच्या पान २० वर डॉ. वाळिंबे लिहितात, "...याच नवनिर्मितीच्या लालसेने ज्ञानेश्वरांनी 'म्हणौनि माझे नित्य नवे। श्वासोश्वासहि प्रबंध होवावे,'—असे श्रेष्ठ प्रतिभाशाली कवीलाच साजून दिसणारे उद्गार आत्मविश्वासाने काढले आहेत." ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीला नवनिर्मिती म्हणण्यांत तिळमात्र अतिशयोक्ति नाही. ज्ञानेश्वरांना या नवनिर्मितीची जाणीव होती यांतहि अणुमात्र शंका नाही. शंका आहे ती या नवनिर्मितीमागच्या हेतूची. "प्रबंध" या शब्दाचा अर्थ "केवल काव्य." असा कुठेहि होत नाही. शिवाय ज्ञानेश्वर १८ व्या अध्यायांत म्हणतात,

परि साच चि गुरुनाथे। निमित्य करूनि माते।
प्रबंधव्याजें जगातें। रक्षिलें जाणा ॥
(१८.१७४४).

—केवळ कवीची जर ज्ञानेश्वरांची भूमिका असती तर "प्रबंध व्याजे" जगाचें रक्षण करण्याची भाषा त्यांनी बोलणें हा केवळ अर्थगौरव ठरतो व खोटेपणाचा कलंक ज्ञानेश्वरांना लावणे हें फार मोठें धाडस होईल. याच दृष्टीने डॉ. मा. गो. देशमुख यांनी आपल्या ग्रंथांत "काव्याचे अंतिमफल किंवा परिणाम आणि काव्याचें प्रयोजन ह्यांत फरक केला पाहिजे...प्रयोजन हें अंतिम ध्येयाहून निराळें आहे...या दृष्टीने पाहता जेव्हा जेव्हा ज्ञानेश्वर,

"तैसे इये कथेचें आइकणें। एक श्रवणासि होये पारणें।
आणि संसारदुःखा मोकलवणें। विकृतिवीण ॥"

—अशा तऱ्हेचे उद्गार काढतात तेव्हा तेव्हा त्यांची गणना फलश्रुतींत म्हणजे अर्थवादांतच केली पाहिजे"[६] असें जें म्हटलें आहे तेंहि तर्कशुद्ध वाटत नाही. एकाची श्रद्धा दुसऱ्याचा अर्थवाद ठरूं शकतो. पण म्हणून श्रद्धाच अर्थवादात्मक ठरूं शकत नाही व सहाशे वर्षांपूर्वीच्या ज्ञानेश्वरांच्या श्रद्धेला अर्थवाद म्हणण्याचा

६. मराठीचें साहित्यशास्त्र पान ११०

आपल्याला अधिकारहि नाही. आणि आपण तसें म्हटलें तरी तो आपला दृष्टिकोण ठरतो, ज्ञानेश्वरांचा नव्हे. आपला दृष्टिकोण ज्ञानेश्वरांवर लादला जाण्याचा संभव या बाबतींत फार मोठा (माझाहि दृष्टिकोण यांत अंतर्भूत आहे !) आहे. आणि ज्ञानेश्वरांना केवळ कवीची भूमिका देण्यांत हा अन्याय झाला आहे असें वाटतें.

किंबहुना मज । तुमचिया कृपा काज ।
तियेलागीं व्याज । ग्रंथाचें केलें ।। १३.३३३

—या ओवीबद्दल डॉ. वाळिंबे म्हणतात, " रसज्ञ श्रोत्यांना प्रतिभेचा मनोज्ञ विलास दाखविणें हाच ज्ञानेश्वरांचा **प्रधान** हेतु असून असा कलाविलास दाखविण्यासाठी कांही निमित्त हवें म्हणून या प्रबंधाची रचना त्यांनी केली असा वरील ओव्यांचा आशय मानतां येईल काय ? .... मुद्दा आहे तो इतकाच की अध्यात्मविद्येचें निरूपण ज्ञानेश्वरांना करावयाचें आहे तें कमालीच्या काव्यपूर्ण वाणीने करावयाचें आहे. "[७]

वरील विवेचनांत साध्य-साधनाचा जरासा गोंधळ झाला आहे. अध्यात्म-निरूपण करावयाचें आहे ही पहिली गोष्ट, आणि नंतर काव्यपूर्ण वाणी. ज्ञानेश्वरांचा काव्याबद्दलचा आत्मविश्वास कुणीच नाकारीत नाही. पण साध्याप्रमाणेच साधनेंहि सौंदर्य-शुचित्वयुक्त असण्याचा अभिमान कुणी धरूं नये ? वरील ओवींत ज्या श्रोत्यांचा उल्लेख आहे ते श्रोते केवळ रसिक आहेत का ? ते रसिक आहेतच पण संत अधिक आहेत. ज्ञानेश्वरांना संताच्या कृपेची अधिक ओढ आहे. केवळ रसज्ञ श्रोत्यांची ओढ त्यांना असती तर ते अन्यत्र गेले असते. पण त्यांना संत श्रोते हवेत. सुदैवाने संत हे रसज्ञ आहेत हा त्यांच्याच भाषेत सोन्याला सुगंध. पण संतांची कृपा ही महत्त्वाची. आणि संतांची कृपा मिळणार ती अध्यात्मविद्या सांगून. अध्यात्मविद्या सांगायची कशी तर " गीतामिषे ". डॉ. वाळिंबे यांनी श्रोत्यांना केवळ रसज्ञांची भूमिका दिल्याने (आणि हाहि अन्यायच) हा घोटाळा झाला.

---

७. ज्ञाने. वि. रस. पान १६

प्रारंभींच शारदेला ज्ञानेश्वरांनी नमन केलें आहे. डॉ. वाळिंबे म्हणतात— " गीतिसारख्या ब्रह्मविद्येचें प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथावरील भाष्याच्या आरंभीं वाचेचे नवे नवे विलास प्रगट करणाऱ्या आणि चातुर्य व कला यांची लालसा बाळगणाऱ्या विश्वमोहिनी शारदेचें स्तवन करणें ज्ञानेश्वरांना अपरिहार्य वाटलें आहे, ही गोष्ट त्यांच्या कवित्वाच्या भूमिकेशी सुसंगत अशीच आहे. "[८] ग्रंथारंभीं शारदास्तवन हें फार जुनें आहे. ग्रंथारंभीं येणारा " नारायणं नमस्कृत्य " हा श्लोक ज्ञानदेवपूर्व आहे.[९] रामदासांनी देखील दासबोधाच्या पहिल्या दशकाच्या तिसऱ्या समासांत शारदेला वंदन केलें आहे. म्हणून काय रामदासांची भूमिका कवीची ठरते ? शारदा वाणीची देवता म्हणून तिला नमन रास्तच आहे.

> देशियेचेनि नागरपणे । शांतु शृंगारातें जिणें ।
> तरि ओविया होती लेणें । साहित्यासी ।। (१०.४२)

—या ओवीवरील डॉ. वाळिंबे यांचें समर्थनदेखील असेंच आहे. " ब्रह्मविद्येचा रावो " असलेल्या गीतेवरील हें भाष्य " ब्रह्मविद्येचा अथवा शास्त्राचा साज होईल असें न म्हणतां साहित्याचें—ललित साहित्याचें—लेणें होईल असें त्यांनी म्हटलें आहे. " यावरून ज्ञानेश्वरांना आपल्या प्रबंधाचें महत्त्व अध्यात्मशास्त्र या दृष्टीने जितकें वाटत होतें तितकेंच " किंबहुना अधिक " महत्त्व साहित्यदृष्टीने वाटत असलें पाहिजे असें डॉ. वाळिंबे म्हणतात.[१०] आणि लगेच ' इये मराठीचिये नगरी । ब्रह्मविद्येचा सुकाळु करी । ' या ओवीची आठवण ठेवून लिहितात, " पण मराठीच्या प्रांगणांत नुसता ब्रह्मविद्येचा सुकाळ होऊन ज्ञानेश्वरांचें समाधान होण्यासारखें नाही.[१०] " हें तर मान्य आहेच. पण ब्रह्मविद्येचा सुकाळ न झाला तरी ज्ञानेश्वरांचें समाधान नुसत्या काव्यसंभाराने होईल काय ?

८. तोच ग्रंथ पान १३

९. नारायणं नमस्कृत्य नरं चैव नरोत्तमम् ।
देवीं सरस्वतीं व्यासं ततो जयमुदीरयेत ।।

१०. ज्ञाने. वि. रस. पान ४

१०. ज्ञाने. वि. रस. पान ४.

शिवाय अन्यत्र उपमाश्लेष कोंदाकोंदी बरोबरच प्रतिपदीं झाडा देईन असेंहि ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहेच.

पण खंडनमंडनात्मक अशीं कितीतरी उदाहरणें देतां येतील. ज्ञानेश्वरांनी काढलेले काव्याबद्दलचे उद्गार जसे देता येतात तसेच किंबहुना अधिकच उद्गार गीतेवरील निष्ठेबद्दल, अध्यात्मशास्त्राबद्दल देतां येतील. पण केवळ उदाहरणें देऊन काम होणार नाही. म्हणून आता हा उदाहरणांचा भाग येथेच थांबवूं.

डॉ. देशमुखांच्या अभिप्रायांसंबंधी

डॉ. देशमुख आपल्या ग्रंथांत म्हणतात, "...या उद्गारावरून ईश्वरगुणवर्णन हें ज्ञानेश्वरीचें प्रयोजन आहे असें कळतें. 'माझें सर्व प्रतिपादन संतांच्या प्रसन्नतेसाठीच आहे' असें ज्ञानेश्वर म्हणतात (१३.३३३). यावरून रसिक अशा संतश्रोत्यांची कृपा संपादन करण्यासाठी ज्ञानेश्वरीची रचना झालेली दिसून येईल...ईश्वरगुणसंकीर्तन व संतप्रेमसंपादन हें ज्ञानेश्वरांच्या काव्याचें मुख्य प्रयोजन दिसतें. **तथापि हा खुद्द कवीच्या दृष्टीने विचार झाला. श्रोत्यांच्या अपेक्षेने पाहतां त्यांना अलौकिक आनंदाची प्राप्ती करून देणे हाच** ज्ञानेश्वरांच्या काव्यरचनेचा **आद्य हेतु** दिसून येतो-(जाड ठसा माझा)

> तैसा वाग्विलासु विस्तारुं । गीतार्थां विश्व भरुं ।
> आनंदाचे आवारु । मांडू जगा ।। (१३.११५४)."[११]

वरील उतारा महत्त्वाचा आहे म्हणून दिला. डॉ. देशमुखांनी एकदा 'ईश्वरगुणसंकीर्तन' हा हेतु मान्य करूनहि श्रोत्यांच्या अपेक्षेने 'अलौकिक आनंद' हा हेतु ज्ञानेश्वरांचा म्हणून सांगितला. आपणास कवीच्या दृष्टीने विचार महत्त्वाचा. म्हणून ईश्वरगुणसंकीर्तन हाच हेतु महत्त्वाचा ठरतो. शिवाय डॉ. वाळिंबे यांच्यापेक्षां डॉ. देशमुखांनी 'रसिक संतश्रोते' असा अधिक योग्य शब्द वापरला आहे. आणि अशा श्रोत्यांचा लौकिक नव्हे तर 'अलौकिक' आनंद हा ज्ञानेश्वरीचा हेतु मानला. काव्यानंद हा 'लौकिक' दृष्ट्याच

११. मराठीचे साहित्यशास्त्र, पान ११०–११–१२

'अलौकिक' आनंद असतो. खरा 'अलौकिक' तो नाहीच. कारण इंद्रिय-संवेद्य विषयांच्या काल्पनिक चर्वणेने झालेला तो आनंद असतो. अर्थात् संतश्रोते यांना यापेक्षा निराळा आनंद अपेक्षित आहे आणि तो प्रायः काव्यानंद नसून, 'गीतार्थी विश्व भरल्याने' होणारा आनंद आहे. 'काव्यप्रयोजन' प्रकरणाच्या निष्कर्षांत डॉ. देशमुख म्हणतात–"त्यांतल्या त्यांत ज्ञानेश्वर, मुक्तेश्वर आणि तुकाराम ह्या कवींनी मात्र निर्भर 'आनंद' हें आपलें उद्दिष्ट आहे असा स्पष्ट नामनिर्देश केला आहे"[१२] यांतहि 'निर्भर आनंद' असा शब्दप्रयोग आहे आणि संसार चाखून विरक्त झालेल्या तुकारामाचाहि ज्याअर्थी हा आनंद आहे त्याअर्थी तो लौकिक आनंद केवळ काव्यानंद नाही. भक्तींतून निर्माण होणारा तो आनंद आहे. आपल्या पुस्तकाच्या उपसंहारांत डॉ. देशमुख म्हणतात, "ह्या (ज्ञानेश्वर ते रामदास) कालखंडांतील प्रत्येक कवीने ईश्वरगुणवर्णन हेंच आपल्या काव्याचें प्रयोजन आहे ही गोष्ट वारंवार निरनिराळ्या शब्दांत विशद केली आहे. ह्या कालखंडांतील महाराष्ट्रीय संतकवींच्या साहित्यशास्त्रीय विचारांत भक्ति हें तत्त्व केवळ रसापुरतेंच मर्यादित नाही तर तें काव्यशास्त्रांतील काव्य-लक्षण, काव्यप्रयोजन, काव्यकारण, सात्त्विक भाव व नवरस या सर्वांतून अनुस्यूत झालेलें आहे."[१३]

वरील उतारा दोन दृष्टींनी महत्त्वाचा आहे. एक तर तो पुस्तकाचा उपसंहार आहे. त्यांत ज्ञानेश्वरांचाहि काव्यहेतु इतर संतकवींसारखा ईश्वरगुणवर्णन आहे हें मान्य केलें आहे. आणि भक्ति हें तत्त्व मराठी संतकवींच्या काव्यशास्त्राच्या अंगांगांत भिनून गेलें आहे हें स्पष्ट केलें आहे. भक्ति ही जेथे ध्येय असते तेथे लौकिकाला थारा नसतो हें निराळें सांगणें नको.

शांतरसाकडून शृंगाराला जिंकण्याची ज्ञानेश्वरांची प्रतिज्ञा सर्वश्रुत आहे. "शांत" हा नववा रस आहे. भरताने तो "नाट्यशास्त्रांत" मान्य केलेला नाही. कारण भरताने नाट्यशास्त्राची रचना द्वंद्वावर आधारित केली आहे.[१४]

१२. तोच ग्रंथ पान १३४

१३. तोच ग्रंथ पान २०३ व २०७

१४. "साहित्यविचार" ले. दि. के. बेडेकर, पॉप्युलर, १९६४ पान ४१

शांतरसांत द्वंद्वाला स्थान नाही व शांतरसाला मान्यता मिळाली ती त्यानंतर हजार वर्षांनी. कारण शांतरसांतील उत्तम काव्य भरताच्या वेळीं नव्हतें. तें नंतर निर्माण झालें. आणि नंतर जें काव्य निर्माण झालें त्यांत ईश्वरभक्ति किंवा ईश्वरगुणवर्णन प्रमुख होतें. तेंच त्या प्रबंधांचें प्रयोजन होतें. त्यांत काव्यगुण आढळून आल्याने, किंवा त्या ईश्वरगुणवर्णनपर प्रबंधांत काव्यगुणांचाहि प्रकर्ष दिसून आल्याने त्या प्रबंधांना काव्यांत स्थान मिळणे आवश्यकच होतें. म्हणून शांतरस हा नववा होऊन तो काव्यशास्त्रांत कायम झाला. अर्थात् शांतरसपर काव्यांचें काव्यानंद हें प्रयोजन नसून, ईश्वरगुणवर्णन हेंच प्रयोजन ठरतें. आणि ज्या ज्ञानेश्वरींत लेखकाने शृंगाराला जिंकणाऱ्या शांतरसाची प्रतिज्ञा केली आहे त्या ज्ञानेश्वरीचें तेंच (ईश्वरगुणवर्णन) प्रयोजन असावें यांत आश्चर्य नाही.

शिवाय ज्ञानेश्वरांना केवळ श्रोत्यांच्या आनंदासाठी आणि स्वतःच्या काव्योर्मींच्या समाधानासाठीच जर काव्यनिर्मिति करावयाची होती तर ज्ञानेश्वर गीतेवरच का लिहिते झाले ? इतर अनेकांनी (आणि तेंहि भक्तिभावनेने !) ज्याप्रमाणे स्वयंवरकथा निवडल्या किंवा भागवत-महाभारतांतील अन्य आख्यानें निवडलीं त्याप्रमाणे ज्ञानेश्वरहि स्वतः आणि श्रोते यांच्या आनंदासाठी करूं शकले असते. आणि जो महाकवि गीतेसारख्या तत्त्वज्ञान-ग्रंथावर सरसतम काव्य लिहू शकतो, वाळवंटांत विहारस्थान निर्माण करूं शकतो तो कवि अशा आख्यानावर काव्य लिहू लागल्यास अमापसुंदर काव्य लिहू शकला असता याबद्दल दुमत होण्याचें कारण नाही. आणि तरीहि ज्ञानेश्वरांनी गीताच निवडली यामागे काही हेतु असला पाहिजे. आणि तो एकच होता. त्यांच्याच शब्दांत :

> तीरें संस्कृताचीं गहनें ।
> तोडोनिया मऱ्हाठिया शब्दसोपानें ।
> रचिलीं धर्मनिधानें । श्रीनिवृत्तिदेवें ॥ (११.९)

—आबालवृद्धांना, स्त्रीशूद्रांना गीता सुलभ व्हावी हाच ज्ञानेश्वरीमागचा हेतु. गीतार्थ जगाला तारक असल्याने, गीतार्थाने विश्व भरण्याची आकांक्षा. आणि गीतार्थ संस्कृतांत कोंडून पडल्याने हा मराठीचा पाट काढून तो सर्वांना सुलभ करून देणें हाच उद्देश. यासाठीच ज्ञानेश्वरी.

ज्ञानेश्वरीचा हेतु

असें असेल तर ज्ञानेश्वरांनी काव्याचा हा प्रचंड आणि आनंददायी पसारा कां निर्माण केला ? ज्ञानेश्वरांची रसिकता जर (डॉ. वाळिंबे यांच्या मताप्रमाणे) आपली सारी कोमल व मोहक शोभा प्रकट करण्यासाठी कांहीतरी निमित्त शोधत असती[१५] तर तिने गीतेचें निमित्त कां शोधलें ? एखादी स्वयंवरकथा कां योजिली नाही ? गीता सांगतांना काव्याचा उत्स्फूर्त आवेश कां ? असे प्रश्न निर्माण होतात. पण ते कांही इतके कठीण नाहीत. ज्ञानेश्वर एक Inspired poet होते असें डॉ. वाळिंबेच म्हणतात. अशा अभिजात कवीने ज्याला हात लावला त्याला काव्याचा फुलोर येईल ? हात कशाला लावायचा हें त्या कवीच्या मनःप्रवृत्तीवर अवलंबून राहील. कालिदासाने शकुंतलाख्यान, पुरूरवा-उर्वशी-कथा यांना हात लावला; तर ज्ञानेश्वरांनी गीतेला. हा वृत्तिभेद आहे. सुवर्णचषक हातांत आहे. पण काय प्यायचें याला महत्त्व आहे. एकाने मदिरा घेतली तर दुसऱ्याने चित् शांतीचें अमृत. ज्ञानेशांना गीतार्थच सांगावयाचा होता. पण तो काव्यांत गुंफून सांगितल्यासच लोक वाचतील म्हणून तो त्यांनी काव्यांत गुंफला. काव्यांतच गुंफायचा तर तो सरस काव्यांत जास्त आकर्षक म्हणून सरस काव्य आत्मविश्वासाने निर्माण केलें. थोडक्यांत ज्ञानेश्वरांच्याच या ओवीकडे उलट क्रमाने बघितल्यास कशी संगती लागते बघा—

वाचे बरवें कवित्व । कवित्वीं बरवें रसिकत्व ।
रसिकत्वीं परतत्त्व । स्पर्शु जैसा ॥

परतत्त्व गळ्यांखाली उतरायला कठीण म्हणून त्यावर रसिकता आणि काव्य यांचें आवरण ज्ञानेश्वरांनी कौशल्याने घातलें. पण काही ठिकाणीं आवरण पचलें आणि गाभा तसाच राहिला. हा ज्ञानेश्वरांचा दोष नाही. ज्ञानेश्वरांना गीताच सांगायची होती म्हणून तिला काव्याच्या फुलोराने आकर्षक केली. नाही तर त्यांचाहि केतकर झाला असता. डॉ. केतकरांनी कादंबरी लिहिली ती साधन म्हणून; साध्य म्हणून किंवा कला म्हणून नव्हे. त्यांचा प्रयत्न फसला आणि ज्ञानेश्वरांचा यशस्वी झाला.

---

१५. ज्ञाने. विदग्ध रसवृत्ति, पान २२

ज्ञानेश्वरांनी आपल्या प्रबंधाला " कथा " म्हटलें आहे–

तियापरी श्रोता । अनुभवावी हे कथा ।
अति हळुवारपण चित्ता । आणुनिया ॥ (१.५७)

डॉ. वाळिंबे म्हणतात. त्याप्रमाणे हा " कथा " शब्द खरोखरीच चिंत्य आहे.[१६] पण ज्ञानेश्वरांनी गीतेला कथाच बनविली आहे. श्रीकृष्ण-अर्जुन, श्रोते-कवि, धृतराष्ट्र-संजय यांची हृद्य व्यक्तिचित्रें निर्माण करून त्यांच्या अनुरोधाने ही कथा गुंफली आहे. पण ही गीतार्थाची कथा आहे हें विसरून चालत नाही. एकूण मथितार्थ हा की ज्ञानेश्वरांना कसेहि करून गीतार्थ जनलोकीं उतरवावयाचा आहे. त्यासाठी त्यांनी योजलेल्या या युक्त्या आहेत. कै. न. चिं. केळकर म्हणतात, " साधूच्या साधुत्वाला किंवा गुरूच्या उपदेशकत्वाला काव्यगुणाने कमीपणा कां यावा ? म्हणून संत, साधु, ज्ञानेश्वर यांच्या निर्मितीची चिकित्सा कोणी काव्यदृष्टीने केली तर त्यामुळे त्यांच्या विषयीच्या आदरबुद्धीला कमीपणा खचित येत नाही. एकाच जिन्यावरून मनुष्य चढतो व उतरतो... त्याप्रमाणे ज्ञानेश्वर पद्यापासून परमार्थापर्यंत जिना चढले, तसेच परमार्थापासून पद्यापर्यंत जिना उतरले. पण हे चढउतार दोनहि त्यांनी एकाच कार्याकरता केले. "[१७] आणि " पण संतकवि हा धार्मिक दृष्टया संत असला तरी साहित्य-दृष्टया अहंकारी कवीच असतो "[१८] हें कै. केळकरांचें मत पूर्ण ग्राह्य ठरतें. डॉ. वाळिंबे यांनी ज्ञानेश्वरांच्या प्रबंधाचा काव्यदृष्टीने उत्तम अभ्यास केला. त्यांच्या ग्रंथासारखा ज्ञानेश्वरीचें काव्यसौंदर्य उकलून दाखविणारा ग्रंथ मराठींत दुसरा नाही. फक्त आक्षेप त्यांच्या प्रमेयावर आहे इतकेंच.

---

१६. ज्ञाने. वि. रस. पा. ९

१७. " ज्ञानेश्वरी-सर्वस्व " ले. क. न. चिं. केळकर, मनोहर ग्रंथमाला प्रकाशन १९४६, पान २८६.

१८. तोच ग्रंथ पान २२४

डॉ. तुळपुळे यांचा अभिप्राय

" पांच संतकवि " या पुस्तकांत डॉ. शं. गो. तुळपुळे म्हणतात, " ज्ञानेश्वरांची भूमिका पंडिताची नसून कवीची आहे यांत शंका नाही. "[१९] पण या एका वाक्याने आपली फसवणूक होईल. ज्या अर्थाने डॉ. वाळिंबे ज्ञानेश्वरांची भूमिका कवीची मानतात त्या अर्थाने डॉ. तुळपुळे ती मानीत नाहीत. ते म्हणतात, " ज्ञानेश्वरांचा हेतु पांडित्य मिरविण्याचा किंवा कोणाचें खंडनमंडन करण्याचा नसून, एक उत्कृष्ट काव्य रचून तद्‌द्वारा गीतार्थ सर्वसुगम करणे हा आहे....(पान १२२). परंतु ज्ञानेश्वरीची काव्यदृष्ट्या थोरवी मान्य करूनहि तिचें सर्वस्व काव्यांत नाही, हें स्पष्टपणें सांगणें भाग आहे. "[२०] या स्पष्टीकरणावर अधिक भाष्य करण्याची जरूर नाही. पण यांतूनच एक मुद्दा निर्माण होतो.

ज्ञानेश्वरांची ज्ञानेश्वरीमागील भूमिका कवीची नाही हें स्पष्ट आहे. मग ती तत्त्वज्ञाची, तार्किकाची आहे काय ? मी लेखाच्या सुरवातीलाच सांगितलें की मला अन्यांनी प्रतिपादिलेल्या ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरी लिहितावेळच्या दोन्ही भूमिका—तत्त्वज्ञ किंवा कवि—मान्य नाहीत. ज्ञानेश्वरीलेखनामागचा हेतु काव्यानंदनिर्मिति हा नाही. मग ज्ञानेश्वर तत्त्वज्ञाच्या भूमिकेंतून ज्ञानेश्वरी लिहीत नव्हते काय ? याचें स्पष्ट उत्तर ' नाही ' असें आहे. ज्ञानेश्वरांनी कसलेंहि खंडनमंडन केलें नाही. कुठेहि तर्कशुद्ध मांडणी केली नाही. कुठलाहि पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष केला नाही. कारण ज्ञानेश्वरांना यापैकी कुटल्याच गोष्टींशीं कर्तव्य नव्हतें. त्यांच्या दृष्टीने गीता हा ग्रंथ वादातीत होता. अन्य शब्दांत सांगायचें तर गीतेवर त्यांची अपार श्रद्धा होती. आणि त्या श्रद्धेतून गीतेची मराठी आवृत्ती तयार झाली. श्रद्धेचा विषय वादातीत असतो. ज्ञानेश्वरांना या श्रद्धास्थानावर वाद घालायचा नव्हता. त्यांना तें श्रद्धास्थान स्त्रीशूद्रांना मोकळें करून प्रत्येकाला परमार्थद्वार खुलें करून द्यायचें होतें. म्हणून त्यांनी तार्किकाची, तत्त्वज्ञाची भूमिका घेतली नाही. त्यांची भूमिका केवळ सश्रद्धाची होती. म्हणून त्यांनी गीतेवर " भाष्य " लिहिलें नाही. " गीतार्थ "

१९. " पांच संतकवि " ले. डॉ. शं. गो. तुळपुळे; व्हीनस प्रकाशन, दुसरी आवृत्ति १९६२, पान १२१.

२०. तोच ग्रंथ, पान १२३.

सांगितला. श्रीमद् शंकराचार्यांनी भाष्य लिहिलें कारण त्यांना आपलें तत्त्वज्ञान अन्य धर्मियांना पटवून द्यावयाचें होतें. त्यामुळे त्यांना पूर्वोत्तर पक्ष करावा लागला. त्यांनी कोरडा वेदान्त सांगितला म्हणून ते भाष्यकार. ज्ञानेश्वर तसे नाहीत. त्यांच्या समोरचे श्रोते परधर्मीय नाहीत. त्यांना गीतेचें तत्त्वज्ञान पटवूनहि द्यावयाचें नाही. ते भाविक आहेत. फक्त संस्कृतांतील मराठींत सांगायचें आहे. आणि ज्ञानेश्वर प्रतिभावंत असल्याने त्यांनीं तें रसाळपणें सांगितलें. रूक्षतेला रंजक करण्याच्या स्वतःच्या सामर्थ्यावर विश्वास ठेवून सांगितलें. कै. न. चिं. केळकरांनी ज्ञानेश्वरांची धर्मोपदेशकाची भूमिका असल्याचें सांगितलें आहे.[२१] पण बौद्धधर्म जाऊन इथे हिन्दुधर्म स्थिरावला होता. इस्लामचें आक्रमण व्हायचें.होतें. समोरचे श्रोतेहि परधर्मी नव्हते. म्हणून त्यांची भूमिका धर्मोपदेशकाचीहि ठरत नाही. सश्रद्ध माणसाने आपली श्रद्धा प्रचारासाठी नव्हे जगदुद्धारासाठी शांतपणें उकलून दाखवावी तशी ज्ञानेश्वरांची भूमिका आहे. त्यांना वादविवाद नको. प्रचार नको, उपदेशहि नको. त्यांना फक्त श्रद्धेने गीतार्थ सांगावयाचा आहे. तोहि उपदेश म्हणून नव्हे, तर हितगुज म्हणून. या हितगुजाला काव्याचा बहर आला तो ज्ञानेश्वरांजवळ निसर्गदत्त कविप्रतिभा आहे म्हणून.

ज्ञानेश्वरांची ज्ञानेश्वरीमागील भूमिका कवीची नसली तरीहि ते कवि आहेतच (अर्थात् हें मी नव्याने सांगत नाही !). त्यांनी उपमा, अलंकारांनी, शांतरसाने ज्ञानेश्वरी नटवली म्हणून नव्हे तर गीतार्थ सांगतानाहि ज्ञानेश्वर स्वतःच्या अनुभवांशी विलक्षण प्रामाणिक राहिले म्हणून. ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरींत स्वतःच्या अनुभवांशी ठेवलेला प्रामाणिकपणा अत्यंत विरळा. ज्ञानेश्वरींत त्यांचे आध्यात्मिक अनुभव ग्रथित केलेले आहेत, तसेच व्यावहारिक देखील. या अनुभवांच्या प्रामाणिक आविष्कारानेच माणूस खरा कवि ठरतो. पण त्याचें विवेचन या लेखाशीं संबद्ध नाही. तो स्वतंत्र लेखाचा विषय आहे. ज्ञानेश्वरांची ज्ञानेश्वरीलेखनामागील भूमिका विशद करणे यासाठी हा लेख लिहिला. तें विशदीकरण संपतांच लेखनसीमा घालणें योग्य. * *

---

२१. ज्ञानेश्वरी—सर्वस्व. पान २३१.

" म्हणूनच शंकराचार्यांनी धर्मस्थापनेचें, ज्ञानेश्वरांनी धर्मोपदेशाचें, व टिळकांनी देशसेवेचें कर्म केलें. "

माझा वरील लेख प्रसिद्ध झाल्यानंतर मे, १९६६ च्या 'नवभारता'च्या अंकांत श्री. महादेवशास्त्री दिवेकर यांनी त्या लेखाला 'आडून' उत्तर दिलें. आडून म्हणण्याचें कारण असें की, त्या लेखाच्या पहिल्या परिच्छेदांत "ज्ञानेश्वरांची ज्ञानेश्वरी लिहिण्यामागची भूमिका कवीची होती का तत्त्वज्ञाची होती, योग्याची होती का भगवद्भक्ताची होती, ब्रह्मवेत्त्याची होती का केवळ सत्श्रद्धाची होती ? यासंबंधाची चर्चा डॉ. वाळिंबे, डॉ. देशमुख, डॉ. तुळपुळे, प्रा. जहागीरदार इत्यादि विद्वानांनी केलेली आढळते" असा माझ्या नांवाचा उल्लेख आहे. परंतु माझ्या विधानांवर प्रत्यक्ष टीका करतांना मात्र माझ्या नांवाचा उल्लेख त्यांनी टाळला आहे. मी माझ्या लेखांत म्हटलें होतें, "ज्ञानेश्वरांनी कसलेंहि खंडन-मंडन केलें नाही. कुठेहि तर्कशुद्ध मांडणी केली नाही. कुठलाहि पूर्वपक्ष—उत्तरपक्ष केला नाही......त्यांची भूमिका केवळ सश्रद्धाची होती......सश्रद्ध माणसाने आपली श्रद्धा प्रचारासाठी नव्हे जगदुद्धारासाठी उकलून दाखवावी तशी ज्ञानेश्वरांची भूमिका आहे. त्यांना वादविवाद नको, प्रचार नको, उपदेशहि नको. त्यांना फक्त श्रद्धेने गीतार्थ सांगावयाचा आहे. तोहि उपदेश म्हणून नव्हे, तर हितगुज म्हणून."

आता श्री. दिवेकर यांच्या लेखांतील हीं वाक्ये पहा : '**कुठेही तर्कशुद्ध मांडणी केली नाही** हें विधान साहसाचें आहे." "**म्हणे ज्ञानेश्वरांनी कसलेंहि खंडन मंडन केलें नाही हेंहि** विधान धाष्टर्याचें आहे." "गीतेंतच उपदेश आहे व प्रचार आहे." "ज्ञानेश्वरीमध्ये कसलेंहि खंडन-मंडन नाही, तर्कशुद्ध विवेचन नाही, उपदेश नाही, प्रचार नाही. फक्त हितगुज सांगितलें आहे, या मताशी आम्ही मुळीच सहमत नाही."

वरील विधानें वाचून कुणालाहि श्री. दिवेकरशास्त्री यांच्या लेखाचा रोख माझ्या लेखावर आहे याची सहज जाणीव होईल. पण टीकेचा आचारधर्म कांही शास्त्रीबुवांनी पाळला नाही.

आता प्रत्यक्ष त्यांच्या आक्षेपाकडे वळूं.

"श्री ज्ञानेश्वरांनी नेवासे येथे जेव्हा ज्ञानेश्वरी सांगितली तेव्हा त्यांच्यापुढे सद्गुरु निवृत्तिनाथ हे जसे होते त्याप्रमाणे रसिक, अधिकारी, विरक्त, संत-सज्जनहि होते." आणि "गीतेंतील उपदेश, हितगुज, प्रमेयें, सिद्धान्त हे प्रभावीपणे पटविण्याकरिता त्यांनी षट्शास्त्रें, साहित्य, काव्य, योग, भक्ति, कर्म

इत्यादि सर्व साधनांचा यथायोग्य उपयोग केला. मूळ गीतेमध्ये जे जे विषय आहेत त्यांचा भावार्थ त्यांनी सांगितला " श्री. दिवेकरशास्त्री यांचीं हीं विधानें विरोधी आहेत. मूळ गीतेंतील विषयांचा भावार्थ जर ज्ञानेशांनी सांगितला तर त्यांनी पटवून तें काय दिलें ? आणि कुणाला पटवून दिलें ? समोर बसलेल्या श्रोत्यांना ? श्री. दिवेकरशास्त्रीच म्हणतात त्याप्रमाणे या श्रोत्यांत श्रीनिवृत्तिनाथ होते. अधिकारी, विरक्त संतसज्जनहि होते. या लोकांना गीता 'पटवून' द्यायची म्हणजे त्यांना ती आधी मान्य नव्हती का ? श्रीकृष्णाला गीता अर्जुनाला पटवून द्यावी लागली. कारण तें तत्त्वज्ञान अर्जुनाला मान्य नव्हतें. तसा कांही प्रश्न ज्ञानदेव आणि श्रोते यांच्यामध्ये नाही. श्रोत्यांना गीता पटली होती इतकेंच नव्हे तर त्यांनी ती पचवली होती आणि असेच श्रोते ज्ञानदेवांच्या समोर होते. श्री. दिवेकर म्हणतात त्याप्रमाणे कुणी अनधिकारी श्रोते ज्ञानेश्वरांच्या समोर विक्षेपासाठी तेथे असण्याची शक्यताहि नाही.

अहो अर्जुनाचिया पाति । जे परिसणेया योग्य होती ।
तिया कृपा करुनि संतीं । अवधान द्यावें ।। १.६२

ही ओवी " ज्ञानेश्वर ज्ञानेश्वरी सांगत असतां अनधिकारी श्रोत्यांनी येऊन विक्षेप केला असावा म्हणून त्या श्रोत्यांना " स्पष्टच पण प्रेमाने सूचना देण्यासाठी लिहिली असावी हा श्री. दिवेकरांचा तर्क न पटणारा आहे. श्री. दिवेकरशास्त्री यांनी एकच ओवी दिली. लगेच पुढच्या ओवींत या औद्धत्याबद्दल ज्ञानेशांनी क्षमाहि मागितली आहे. श्रोत्यांना आईवडिलहि पुनः पुढच्यात ओवींत म्हटलें आहे* तें काय त्या अनाधिकारी आणि विक्षेपक श्रोत्यांना ! श्री. दिवेकर अट्टाहासाने संत श्रोत्यांत या विक्षेपकांना नेऊन बसवीत आहेत. कारण गीतार्थ अशा विक्षेपकांनाच पटवण्याचा प्रश्न निर्माण होतो. संतश्रोत्यांना नव्हे. 'अर्जुनाचिया पाति' म्हणण्यांत ज्ञानेश्वरांना अर्जुनाच्या संवेदनशील ग्रहणशक्तीकडे निर्देश करायचा

---

* हें सलगी म्यां म्हणितलें । चरणा लागौनि विनविलें ।
प्रभू सखोल हृदय आपुलें । म्हणऊनिया ।। १.६३
जैसा स्वभावो मायबापांचा । अपत्य बोले जरी बोबडी वाचा ।
तरी अधिक तयाचा । संतोष आथी ।। १.६४

आहे. त्याच्या भक्तपणाकडे नव्हे. ज्ञानेश्वरांच्यासमोर सर्व संत होते. पण निवृत्तिदेवासारखे सगळेच संत ग्रहणशील असतीलच असें नाही. म्हणून ज्ञानेश्वरांनी तसा निर्देश केला आणि लगेच, संत ग्रहणशील नसतील पण ते संत आहेत, भाविक आहेत, प्रेमळ आहेत म्हणून गौरवपूर्ण शब्दांत क्षमाहि मागून टाकली. ते भाविक आहेत. त्यांना गीता पटवायची नाही. भक्तिभावाने सांगायची आहे. कदाचित् संस्कृतांतील गीता कळत नाही म्हणून मराठींत सांगायची आहे.

प्रत्यक्ष गीतेंतच मांडणीमध्ये तर्कशुद्धता नाही. हें मत आता (पारंपरिकांना सोडून) सर्वमान्य झालें आहे. डॉ. ग. श्री. खैर यांनी ' मूळ गीतेचा शोध ' या आपल्या पुस्तकांत असे कितीतरी उतारे पद्धतशीरपणें दाखवून दिले आहेत. ज्ञानी श्रेष्ठ, योगी श्रेष्ठ, भक्त श्रेष्ठ, स्वकर्म करणारा श्रेष्ठ आणि शिवाय ' स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ' हेंहि सत्यच ! ' मामनुस्मर युध्य च ' हें तर अधिकच सत्य ! अर्थ असा की गीतेंतच जर विस्कळितपणा आहे तर त्याला इलाज नाही. ज्ञानेश्वरांनी संपूर्ण विषयाची तर्कशुद्ध मांडणी केली नाही. जशी गीता होती तशी सांगितली. श्री. दिवेकरशास्त्री म्हणतात त्याप्रमाणे अवघ्या तीन ओव्यांत (!) साक्षात्काररहस्य तर्कशुद्ध पद्धतीने वेदान्तप्रक्रियेला धरून ज्ञानेश्वरांनी मांडलें असेल. पण संगतवार संपूर्ण विषय मांडला नाही.

ज्ञानेश्वरांनी खंडण–मंडण केलें असें सिद्ध करण्यासाठी श्री. दिवेकरशास्त्री यांनी तेराव्या अध्यायांतील अहिंसेवरील व्याख्यानाचा निर्देश केला आहे. " अनावृष्टीमुळे लोक गांजले जातात, त्यावेळीं हे (पूर्व मीमांसक) पर्जन्येष्टी करतात. पण त्या ' इष्टिचिया बुडी । पशुहिंसा रोकडी ॥ ' असते मग अहिंसा कशी घडणार ? हिंसा पेरून अहिंसा उगवेल काय ? पण अर्जुना, ' नवल बापा धिंवसा । याज्ञिकांचा ॥ ' " असे श्री. दिवेकर प्रत्यक्ष दाखले देतात. पण याच पर्जन्येष्टीचा तिसऱ्या अध्यायांत उल्लेख आला आहे तिकडे मात्र दुर्लक्ष करतात. तिसऱ्या अध्यायांत ' यज्ञात् भवति पर्जन्यः ' असें म्हटलें आहे. तत्पूर्वीच्या श्लोकांतील ' यज्ञ ' शब्दाचा अर्थ ज्ञानेश्वरांनी ' स्वधर्म ' असा केला आहे. परंतु वर दिलेल्या चरणाचा अर्थ मात्र ' तया पर्जन्या यज्ञीं जन्म ' असाच दिला आहे. पुढे ते म्हणतात, ' यज्ञातें प्रगटी कर्म । कर्मासि आदि ब्रह्म । वेदरूप ॥ ' (३.१३५.) म्हणजे कर्म हाच यज्ञ नव्हे. मातींतून मडकें जन्माला येतें. उपादान कारण आणि कार्य वेगळे असतें. मातीचेंच मडकें असतें, तरी मडकें म्हणजे

फक्त माती नव्हे. म्हणजे कर्मालाच यज्ञ म्हणणें बरोबर नाही. हें एक. आणि ज्या यज्ञाचा पर्जन्यनिर्मितीसाठी गीतेंत निर्देश केला आहे तो यज्ञ हिंसायुक्त यज्ञच आहे. कारण गीतेनेच दिलेला क्रम असा आहे :

परमात्म्यापासून वेद, वेदापासून कर्म, कर्मापासून यज्ञ, यज्ञापासून पर्जन्य, पर्जन्यापासून अन्न आणि अन्नापासून प्राणिमात्र निर्माण झाले. कर्माचा वेदाशीं आणि वेदाचा ज्या यज्ञाशीं संबंध आहे तो यज्ञ हा हिंसायुक्त यज्ञच आहे आणि असा यज्ञ हें वैदिककर्मच ठरतें. याच हिंसायुक्त यज्ञाचा ज्ञानेश्वरांनी वर अनुवाद केला आहे. म्हणजे तेराव्या अध्यायांतील अहिंसेवरील व्याख्यानांत जरी हिंसेचा निषेध असला तरी तो तिसऱ्या अध्यायांत नाही. याला सुसूत्रताहि म्हणत नाहीत. आणि खंडन-मंडनहि म्हणतां येत नाही. प्रतिपाद्य विषय समजावून देत असतांना कुठे अशा थोड्याफार ओव्या आल्या तर त्या खंडन-मंडनांत जमा होतील असें वाटत नाही.

पुढे श्री. दिवेकरशास्त्री म्हणतात, " ह्या घ्या तामसी वृत्तीच्या व आसुरी कृतीच्या खंडनपर ओव्या " यावर उत्तर इतकेंच की जिथे गीतेंतच आसुरी संपत्ति, दैवी–संपत्ति यांचें अनुक्रमें खंडन व मंडन आहे तिथे ज्ञानेश्वर काय तो भाग खंडन मंडनपर म्हणून सोडून देणार आहेत ? तर्कशुद्धता आणि खंडन-मंडन ज्ञानेश्वरींत नाही असें लिहिताना त्याचा सरळ अर्थ असा होतो की गीतेच्या आशया–बाहेर ज्ञानेश्वर गेले नाहीत. जें गीतेंत आहे तेंच त्यांनी श्रोत्यांसमोर मांडलें. अधिक रसाळपणें मांडलें. गीतेंतील विसंगती दूर करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला नाही किंवा आग्रहाने मतमतांरांचें विवेचन केलें नाही. कारण गीतेबाहेर त्यांना जायचें नाही. गीतेवर त्यांचें आणि त्यांच्या श्रोत्यांचें प्रेम आहे. म्हणून गीता ते भाविकपणे सांगतात आणि श्रोते श्रद्धेने ती ऐकतात. म्हणूनच " गीतेंतच उपदेश आहे व प्रचार आहे मग ज्ञानेश्वरींत तो नाही असें म्हणण्यांत स्वारस्य नाही " असें श्री. दिवेकर म्हणतात त्याला आग्रहाशिवाय दुसरा अर्थ उरत नाही. शंकराचार्यांच्या काळीं बौद्धधर्माला परास्त करण्याची आवश्यकता होती. तशी स्थिति ज्ञानेश्वरांच्या वेळीं नव्हती. बौद्ध धर्म अस्ताला गेला होता. राज्य ' यदुवंशविलास श्रीरामचंद्राचें ' होतें. म्हणजे परकीय मुस्लिम आक्रमणाला अजून सुरवात झाली नव्हती. राजकीय आणि धार्मिक वर्चस्व मुसलमानांचें नव्हतें. लोक आपल्या भक्तिमार्गाने सुखाने जात होते. अशा सामा-

जिक–राजकीय परिस्थितींत भक्त आणि संत श्रोत्यांसमोर गीतेचा ‘ प्रचार ’ ज्ञानेश्वर करीत होते हें म्हणणें न्याय देणारें नाही. आपल्या आवडत्या जिव्हाळ्याच्या विषयावर शब्दप्रभु प्रतिभावंतानें तासन् तास रसाळपणें बोलत रहावें आणि आपण ऐकत रहावें असाच बांधा ज्ञानेश्वरीचा आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरीमागचा हेतु हितगुजाचा, हृदयसंवादाचा आहे असें मी म्हणतों.

* * *

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्व
क्रमांक ७५३२५ ... दि: ...
विभाग ... ११३० ... ग्रं. दि. ... ९२१
मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठा.
ग्रं. क्र. ७५७८
ग्रं. ...
(स्थळ प्रत)

७

कां स्नेहाळ माथे

कि प्रथम वयसा काळीं । लावण्याची नव्हाळी
प्रगटे जैसी आगळी । अंगनाअंगीं ।। १.४२

हा ज्ञानेश्वरीमध्ये स्त्री आणि स्त्रीसौंदर्य यांचा पहिला उल्लेख आहे. ज्ञानेश्वरी हा एका योग्याने लिहिलेला ग्रंथ. त्यांत तो कदाचित् बालयोगी, नाथपंथी. पण ज्ञानेश्वरींतील स्त्रीविषयक सर्व उल्लेख वेगळे काढावयाचे झाले तर ती एक वेगळी पुस्तिकाच होईल. याचें आश्चर्य वाटतें. वर दिलेला ज्ञानेश्वरींतील पहिलाच उल्लेख विलक्षण सुंदर आहे. मुलीच्या किशोरी अवस्थेंतील सौंदर्याचें यापलीकडे काय वर्णन होणार ? प्रथम वयसा काळीं प्रगट होणारी लावण्याची नव्हाळी रंग-रूपाच्या मर्यादा ओलांडणारी म्हणूनच आगळी असते. आणि ज्ञानेश्वरांचा हा दृष्टान्त किती युक्त आहे ! ‘ तैसे व्यासोक्ति अळंकरले । आवडतें बरवेंपण पातलें ।। ’ स्त्रीच्या शरीरावर यौवनाचा पहिला भर येतांच सौंदर्याचें जसें वेगळेंच नवेपण फुलून येतें तसे व्यासांच्या शब्दांचे अलंकार लाभतांच आवडीच्या वस्तूला सौंदर्य प्राप्त होतें ! ! ज्ञानेश्वरींतील हा स्त्रीसौंदर्याचा पहिलाच दृष्टान्त अत्यंत मार्मिक आणि मोहक आहे. शिवाय ज्ञानेश्वरीलाहि हा दृष्टान्त कसा चपखलपणे लावतां येतो. ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वीहि मराठी भाषा अस्तित्वांत होती. ती जशी बोलभाषा होती तशी ग्रंथ-भाषाहि होतीच. पण मराठी भाषेचें तें बालपण होतें म्हणूनच ही मराठी भाषा वयांत येतांच तिला ज्ञानेश्वरीच्या रूपाने लावण्याची आगळी नव्हाळी प्राप्त झाली.

स्त्री-पुरुष युग्मांचे उल्लेख ज्ञानेश्वरींत खूपच आहेत. दुर्योधन द्रोणाचार्यांना आपल्या सैन्याची माहिती देत असतांना शेवटीं म्हणतो, " आणखी अनेक योद्धे आहेत. ते सर्व ' मदर्थे व्यक्तजीविताः ' आहेत. " ज्ञानेश्वरांचा दुर्योधन म्हणतो,

पतिव्रतेचें हृदय जैसें । पतिवांचौनि न स्पर्शे ।
मी सर्वस्व ययां तैसें । सुभटांसी ॥ १.१११

ज्ञानेश्वरींत पति-पत्नीचा असलेला हाहि पहिलाच उल्लेख आहे. येथून स्त्री, स्त्रीसौंदर्य, पतिपत्नी युग्म, आई, वेश्या, विरहिणी, व्यभिचारी अशा अनेक स्वरूपांतील स्त्री ज्ञानेश्वरींत येते. प्रेम आणि व्यभिचार एकाच मनांत साठवणाऱ्या स्त्रीस्वभावाचें आकलन व्हावें तरी कसें ? " तेथ हरु म्हणे जेवि नेणिजे । देवी जैसें का स्वरूप तुझें " हा गीताभाष्यारंभापूर्वी येणारा शंकराचा पार्वतीबद्दलचा ज्ञानेश्वरींतील अभिप्राय (१.७१) हाच स्त्रीस्वभावाचा खरा निदर्शक आहे. पण गीतेबद्दल ' म्या पामराने काय बोलावें ' असें म्हणूनहि ज्ञानेश्वरांनी गीता-भाष्य केलेंच; तद्वतच या अथांग मनाबद्दलहि शोध घेण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला आणि अनेक बारकावे ज्ञानेश्वरींत जागोजाग विखुरले.

बहुपत्नीकत्व हा रोग अति प्राचीन आहे. पण म्हणून तो सुसह्य आहे असें नाही. प्रत्यक्ष पांडवांच्याच अनुभवाला आलेली ही व्यथा आहे. सुभद्रेला अर्जुनाने सवत म्हणून आणतांच पहिलें बंधन ढिलें झालें म्हणून द्रौपदीचा झालेला जळफळाट सर्वज्ञात आहे. स्वामित्व (the Possessive instinct) ही सहज-प्रेरणा या प्राचीन स्त्रीला ज्ञात होती किंवा नाही कोण जाणे. परंतु आपल्या पतीवरील स्वामित्वांत सहभागी होणारी स्त्री बघतांच द्रौपदीची पहिली प्रतिक्रिया सर्व-सामान्य स्त्रीसारखीच झाली.* त्यांत ती तेजस्वी, प्रतिष्ठित कुलाचें माहेर सांगणारी, अजोड गुणांनी अलंकृत आणि रतिसौंदर्याचा वारसा सांगणारी होती. म्हणूनच ज्ञानेश्वर म्हणाले नाहीत ना की,

---

* तत्र त्वं गच्छ कौन्तेय यत्र सा सात्वतात्मजा ।
सुबद्धस्यापि भारस्य पूर्वबंधः श्लथायते ॥

जिया उत्तम कुळिचिया होति । आणि गुणलावण्यें आथी ।
तिया आणिकीतें न साहाति । सुतेजपणें ॥ १.१८६.

लावण्ययुवती आणि तरीहि पतिव्रता स्त्रीचा असाच एक सुंदर उल्लेख ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. वाङ्मयांतील साहित्य आणि शांत यांच्या सम्मीलनाला ज्ञानेश्वरांनी ही उपमा दिली आहे—

" जेथ साहित्य आणि शांती । हे रेखा दिसे बोलती ।
जैसी लावण्यगुणयुवती । आणि पतिव्रता ॥ " ४.२१५.

या ओवीकडे जर बारकाईने पाहिलें तर आणखी एक विशेष आढळतो. साहित्य आणि शांत यांचें सम्मीलन जसें आदर्श आणि सुंदर तसेंच लावण्यगुणयुवती आणि पतिव्रतेचें सम्मीलन आदर्श आणि सुंदर. शिवाय ज्ञानेश्वरांनी साहित्य आणि शांति यांच्यासाठी अनुक्रमें लावण्यगुणयुवती आणि पतिव्रता हे गुण वापरण्यांत त्यांच्या शब्दप्रभुत्वाची सहजता पुनः एकदा निदर्शनाला आणली आहे. साहित्याचें समीकरण लावण्यगुणयुवतीशीं मांडून दाखवण्यांत ज्ञानेश्वरांनी एकप्रकारें साहित्याची व्याख्याच केली आहे. पण श्रेष्ठ साहित्याची कसोटी परतत्त्वस्पर्शाने होत असल्याने, साहित्याशीं शांतीला आणि लावण्यगुणयुवतीशीं पातिव्रत्याला संलग्न करून टाकलें आहे. लावण्यगुणाने युक्त अशा यौवनाला पातिव्रत्याच्या अधिष्ठानाने स्त्रीत्वाचा आदर्श प्राप्त होतो, तद्वतच शांत रसाधिष्ठित साहित्याने वाङ्मयीन आदर्श गाठला जातो.

या पतिपरायणतेचा एक उल्लेख सोळाव्या अध्यायांत येतो :

गावा गेलेयां वल्लभु । पतिव्रतेचा विरहक्षोभु ।
भलतैसा हानिलाभु । न मनी जेवि ॥ १६. ७८.

या ओवींतील ' हानिलाभु ' हा शब्द मोठा सूचक आहे. या ओवीतील अभिप्रेत विरह अर्थात प्रदीर्घ विरह आहे. या प्रदीर्घ पतिविरहाचें दुःख पतिव्रता सहन करते. कुठल्याहि हानी—लाभाबद्दल तिचें मन उदासीन असतें. ही निष्ठा सात्त्विकतेची आहे. याच निष्ठेचा उल्लेख पुनः सतराव्या अध्यायांत आला आहे :

तरि येकु प्रियोत्तमु । वांचुनु वाढों नेदी कामु ।
जैसा कां मनोधर्मु । पतिव्रतेचा ॥ १७. १७०.

शरीर म्हटलें की शरीरधर्म आलेच. व्रतस्थ स्त्रीचे भोगहि निष्ठेने बांधले गेले असतात. पतिव्रतेच्या मनाचा हा स्वभावच असतो की, तिची कामवासना पतीची मर्यादा ओलांडत नाही. ती आपणहून तर पतीच्या मर्यादेपलीकडे आपली कामवासना जाऊं देत नाहीच, पण परपुरुषाने इच्छा प्रगट केल्यावर देखील ती स्वतः अटळच राहते :

" आणि परपुरुषें कामिली । कुलवधू आंग न घली । " १८. १०२१.

यांतील ' आंग ' न घली हे चिंतनीय शब्द ज्ञानेश्वरांचें शब्दसामर्थ्य दाखवतात. माणसाचा ' मनोधर्म ' एक वेळ विचल होईल. पण आचरणांत माणूस अचल राहतो.

पण हीच स्त्री किती निःशंकपणे पतीला अनुसरते. कुठलीहि पर्वा न करतां ती फक्त पतिभावच जाणते :

सांडौनि कुळें दोनी । क्रिया[1] अनुसरे कामिनी । १८.१००७.

सासर आणि माहेर यांचा विचारहि न करतां ही स्त्री फक्त पतिनिष्ठ कर्म तेवढें करणार. ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांतहि अशी एक सुंदर स्त्री आहे. ती म्हणते : " पतीचा जिव्हाळा म्हणोनि सासुऱ्याचे साहिजे । येऱ्हवी वाहिजे चामाची मोट ॥" (ज्ञानदेव गाथा : २९१). पतीवर अपार प्रेम आहे म्हणून तर सासरची कटकट सहन करायची. अन्यथा नुसतेच देहाच्या मोटेचें ओझें सहन करायचें !

ही पतिव्रता मनासहित शरीराने पतीवर प्रेम करणारी आहे :

रिगतां वल्लभापुढे । नाहि (आंगीं)[2] जीविं साकडें ।
तिये कांतेचेनि पाडे । ... १३.६०५.

---

१. ' प्रियासी ' हा एकनाथी प्रतींतील पाठ अर्थदृष्ट्या अधिक चांगला आहे.

२. ' नाहि आंगीं जीविं साकडे ' हा एकनाथी पाठ अधिक बरा वाटतो. राजवाडे प्रतींत ' आंगीं ' हा शब्द नाही. म्हणून तो वर कंसांत दिला आहे.

तिला वल्लभापुढे जातांना, पतीजवळ जातांना शरीराने तर अवघड वाटतच नाही, पण मनानेहि ती निःशंक असते.[3] ज्ञानेश्वरांनी पतीच्या गळ्याला मिठी घालणाऱ्या प्रमदेचाहि उल्लेख केला आहे :

प्रियो-त्तमाचिये कंठीं । प्रमदा घे आटी (१३.७८४)

ज्ञानेश्वरांनी या प्रियोत्तमाच्या भेटीचें संकेत-स्थानहि सांगून टाकलें आहे:

कां वसंतिं बरवा आरामु । आरामिं प्रियसंगमु ।
संगमिं आगमु । उपचारांचा ।। १८.३४३

यावरून तरी ज्ञानेश्वरांनी संसाराकडे कदाचित् पाठ फिरवली असेल, पण सौंदर्य, रसिकता याकडे ते डोळसपणें बघत होते हें कळायला हरकत असूं नये. ज्ञानेशांनी स्वतः संसाराश्रम स्वीकारला होता किंवा नाही याबद्दल वाद असूं शकेल, आहेहि. त्यांना प्रकृतीचा संसार मंजूर नसेल परंतु त्यांना परमेश्वराचा गृहस्थाश्रम मान्य होता. म्हणूनच ते गीतेला परमेशाची पतिव्रता म्हणतात :

म्हणौनि जगिं गीता । मियां आत्मेन पतिव्रता । १५.५४२

पतिपत्नीसंबंधांचीं अनेक रूपकें ते योजतात. त्यांपैकी आणखी एक रूपक बघा :

पै प्राणाची आंतौरी । क्रियाशक्ति जे शरीरीं । १३.१०२

शरीरांतील क्रियाशक्तीला प्राणाची पत्नी म्हणून ज्ञानेश्वर संबोधून गेले. बाराव्या अध्यायांत तर भक्ताला पत्नी आणि स्वतःला पति म्हणून ज्ञानेशांचा श्रीकृष्ण भक्तप्रेम व्यक्त करतो :

तो वल्लभा मी कांतु । ऐसा पढिये ।। १२.१५६.

इतकेंच नव्हे तर तो म्हणतो :

३. असाच उल्लेख पुनः १७ व्या अध्यायांत आला आहे—
परि प्रियापुढे कांता । रिगे तैसेनि ।। १७.२७४.

माझेया आणि भक्तां । संवसारिची चिंता ।
काइं समर्थाची कांता । भूकेतें शोची[४] ।। ८५
तैसें ते माझे । कलत्र ऐसें जाणिजे ।
काइसेनि हि न लजे । तेयाचेनि मी ।। १२.८६

या 'कलत्रा'ची सेवा, कुठलेंहि काम करायला मी लाजत नाही, असें ज्ञानदेवांचा कृष्ण भक्तांबद्दल म्हणतो. तेंहि खरेंच म्हणा. बायकोचीं कामें करायला लाज कशाची? अकराव्याच अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनी अर्जुनाच्या तोंडी असेच शब्द घातले आहेत :

प्रियाचिया ठायीं सन्मान । प्रिय न पाहे सर्वथा जाण[५] (११.५७५)
पण ही एकनाथी प्रतींतील ओवी सोडली तरी अर्जुन पुढे म्हणतो :

का उखितें आंगें जीवें । आपणपे दीधलें जिया आघवें ।
तियें कांतु मीनलेयां न न्हावे । हृदय जेवि । ११.५६७.
तियापरीं जी क्रिया । तुमतें विनविलें गोसाविया । ११.५६८

जिने प्राणासहित आपलें शरीर सर्वस्वासहित पतीला अर्पण केलें आहे तिला पतीची भेट झाल्यावर अंतःकरण मोकळें केल्याशिवाय राहवतच नाही. अर्जुन म्हणतो, श्रीकृष्णाविषयी त्याची स्थिति तशीच झाली आहे.

ज्ञानेश्वरींतील पतिव्रतेचें आणखी एकच सुंदर उदाहरण देऊन स्त्री मनाच्या या उदात्त अंगाचा समारोप करतों. अठराव्या अध्यायांत ब्रह्मभूत माणसाबद्दल विवरण करतांना ज्ञानेश्वर पतिव्रतेचें उदाहरण घेऊन लिहितात :

घडता महोदधीसीं । गंगा वेगें सांडिजे जैसी ।
कां कामिनी कंथापासी । मंथर होए ।। १८.१०७५.

---

४. श्री. ना. बनहट्टींनी नुकत्याच संपादिलेल्या संहितेंतील "दैन्यातें सुचि ।।' हा पाठ अर्थातच अधिक चांगला आहे.

५. ही ओवी राजवाडे प्रतींत नाही.

महासागराला मिळाल्यावर गंगेचा वेग शांत होतो किंवा विलासिनी पतीजवळ येऊन शांत होते. पण या ओवींत उल्लेखिलेली पतिव्रता 'कामिनी' आहे हें लक्षणीय आहे, शिवाय या ओवींतील अनुप्रास अगदी अलौकिक आहे.[६]

ज्ञानेशांनी स्त्री-स्वभावाचा जसा हा अद्वितीय विशेष ज्ञानेश्वरींत प्रगट केला तसा स्त्री-स्वभावाचा कृष्णवर्ण उघडून दाखवायला देखील कमी केलें नाही. ज्याने विश्वपटाची घडी[७] उलगडून दाखविण्याचा ध्यास घेतला त्याला ही गोष्ट अशक्य नाही आणि त्याच्यासाठी अवास्तवहि नाही. अन्यान्य ठिकाणीं ज्ञानेशांनी वेश्या, व्यभिचारिणी यांचे उल्लेख केले आहेतच. परंतु सलग दोन ओव्यांत कुलस्त्री आणि वेश्या यांचीं स्वभाववैशिष्ट्यें सांगून अतीव सुंदर विरोध त्यांनी तेराव्या अध्यायांत दाखविला आहे :

खडाणे आला पान्हा । पळवी जेवि अर्जुना ।
का राहे पण्यांगना । वडिलपणे ।। २०४
आढ्यु आंतुडे अडवि । मग आव्यता जेवि हारवी ।
का कुळवधू लपवी । अवेवांतें ।। १३. २०५.

वेश्या प्रौढत्व झाकून ठेवते आणि कुळवधू आपलें शरीर — नव्हे 'अवयव' — झाकून ठेवते. या दोनहि क्रिया एकच (झाकण्याची) असूनदेखील या क्रियांच्या मागील वृत्ति भिन्न आहे. कुलवधूची शालीनता आणि वेश्येचा व्यवहार यांची मनोभूमीच वेगळी आहे. म्हणूनच वेश्येच्या दृष्टीचा चपखल उल्लेख ज्ञानेशांनी

६. स्त्रीचें पातिव्रत्य हेंच तिचें रूप आहे. म्हणून तें सुंदर रूप श्रेष्ठहि आहे. पत्नीने पतीसाठी सर्वस्व दिल्यावर त्याने मात्र माड्या धुंडत फिरावें हें अर्थातच निषिद्ध. पतीच्या जबाबदारीचा ज्ञानेश्वरांनी केलेला उल्लेख या संदर्भात लक्षणीय आहे :

हे असो वनिता आपुली । कुरूप जऱ्है जाली ।
तऱ्है भोगितां तेचि भली । ३.२१९.

७. हो काज कृष्णा कृतिचिया मोडी । होती विश्वरूपाची घडी ।
ते अर्जूनाचिया आवडी । उपलविली देवें ।। ११. ६४१.

केला आहे तो असा : ' दीठि ते किर वोली । पण्यांगनेची ॥ ' १८. ६६९. तिची दृष्टि ओली आहे खरी. पण त्या ओलाव्यांत प्रामाणिकपणाचाच उपहास आहे. म्हणूनच तर ' जे वेश्येसि सर्वस्व देणें । ते चि नागवणें । ' १३. ७४३. या ओलाव्याला फसणे म्हणजेच लुटलें जाणें, ' नागवलें ' जाणें.

पण शेवटीं वेश्येचा धंदा आहे. तो उघड आहे. त्या खोट्या ओलाव्याला फसणारा डोळसपणे फसणार आहे. वेश्येचा धंदा गर्हणीय आहे. या धंद्यांतील स्त्री गर्हणीय आहे. ज्या परिस्थितीमुळे स्त्री या धंद्यांत पडते ती परिस्थिति गर्हणीय आहे. म्हणून या धंद्यांत जीवन घालवणाऱ्या स्त्रीच्या आयुष्याला कारुण्याची एक किनार आहे. अपार कोवळीक आणि उदंड मानवता अंतःकरणांत जोपासणाऱ्या या महाकवीला वेश्येच्या कपाळीं सळईने कोरलेलें हें कारुण्य कां दिसलें नाहीं याचें आश्चर्य वाटतें.

शरीरविक्रय हा वेश्येचा धंदा आहे, छंद नव्हे. पण पतीला फसवून प्रियकराकडे जाणारी स्त्री छंदी आहे. म्हणून जारिणी ही गणिकेपेक्षाहि पतित आहे. निंद्य आहे. विश्वासघाताच्या बाबतींत जारिणीचें पाप गणिकेपेक्षाहि मोठें आहे. पण प्रमाथी मनाने अनादि कालापासून पापपुण्याचा विचार कधी केला आहे ? सौभाग्याच्या लेण्याने, पतीच्या उजागरीने पातिव्रत्याचा अहंकार जारिणी जोपासते.[८] पण तो अहंकार पोकळ असतो.

पतीचा त्याग करणाऱ्या स्त्रीचाहि ज्ञानेश्वरांनी दृष्टान्त दिला आहे :

> कुळस्त्री दांडियांचे घाए । निगाली ही जरि साहे ।
> तरि स्वपतितें वाये । सांडिलें कीं ॥ १८.९३९.

दुसऱ्याच्या घरीं जाऊनहि जर स्त्री दणकेच खाणार असेल तर तिने आपल्या पतीचा त्याग उगाच केला. पतित्याग ही मनोवृत्ती अकुळस्त्रीची आहे.[९]

---

८. वालभाचिया उजरिया । आपणेयांप्रति कुस्त्रिया ।
जोडूनि तोखविति जैसिया । ऐहेवपणे ॥ १६.३७५.

९. ज्ञानेशांनी रक्षा ठेवणाऱ्या पुरुषालाहि इथे असाच दोष दिला आहे :
परि धर्मपत्नी कां धांगडि । पोसितां जरि एकि वोढी ।
तरि कां अपरवडि । आणावी आंगां ॥ १८.९३६.

एखादी स्त्री आपणच पतीचा त्याग करते तर एखादीवर पतीच्या मृत्यूचें संकट ओढवतें. पण दोन्ही स्त्रियांची मनोवृत्ति अर्थातच भिन्न आहे. त्यांच्यांत साम्य असलें तर इतकेंच की, दोघीहि पतिविरहित आहेत. पण या समान परिस्थितीचा परिणाम मात्र सारखाच आहे, समाजाकडून अवहेलना. ज्ञानेशांनी दुसऱ्या अध्यायांत या स्त्रीचा उल्लेख केला आहे :

जैसी भातारेंहीन वनिता । उपहति पावे सर्वथा । २.१९९.

तिचा उपहास होणें हा त्या काळीं न्याय्य असला तरी तो एकूण अन्यायच. आणि या अन्यायाबद्दल ती तक्रार करीत नसली तरी मनाच्या स्वच्छपणामुळे तिचा स्वतःवर तरी विश्वास आहे. पण या स्त्रीबद्दल काय :

कां कांताचां मानसिं । रिगौनु स्वैरिणी जैसी ।
राहाटे आणिकेंसि । जावेयालागिं ॥ १३.८०७.

पतीच्या मनांत विश्वास निर्माण करून परपुरुषाचा संग करणारी स्त्री अत्यंत विश्वासघातकी आहे. या विश्वासघाताला कुठलेंच प्रायश्चित्त नाही. 'धांगडी'शी संग करणारा पुरुष आणि ही विश्वासघातिनी दोघेहि ज्ञानेश्वरांच्या मतें सारखेच दोषी आहेत. पण त्यांचाहि याला काय इलाज ? ज्ञानेश्वर म्हणतात :

ते ही कीजति कासाविसी । एयां इंद्रियांची प्रौढि ऐसी । २.३१२

मनाला मुठींत ठेवणाऱ्या योग्यालाहि पैजेने कासाविस करणारीं हीं इंद्रियें आहेत.

वंध्या स्त्रीचे अनेक उल्लेख आहेत. परंतु ते 'स्त्रीत्व' निदर्शक असण्यापेक्षा अभावसूचक आहेत. पंधराव्या अध्यायांत :

ते वांझेचें घरभरिं । लेंकुरुवें जैसी ॥ १५. २१५.

किंवा एकनाथ प्रतींतील ओवी घेतली तर :

वांझेचिया लेंका । कैंची जन्मपत्रिका । १५.२३४

हे दोन्ही दाखले अभावसूचक आहेत. वंध्या स्त्रीच्या मनाची दखल इथे घेतली गेली नाही. फार तर इतकें म्हणतां येईल की वंध्येच्या मनांत घरभर रांगणारी

मुलें असा ध्यास असतो. ध्यास खरा असला तरी मुलांचें अस्तित्व मनांत आहे प्रत्यक्षांत नाही म्हणून तें पोकळ आहे. आणि ज्ञानेश्वरांना तिचा ध्यास अभिप्रेत नाही तर मुलांचा अभाव अभिप्रेत आहे.

परंतु प्रदीर्घ काल वंध्या राहिलेल्या स्त्रीच्या मनाचें टिपण एकदा ज्ञानेश्वरांनी नेमकें साधलें आहे :

हें असो वयसेचिये सेवटीं । जैसें येक चि विये वांझौटी ।
मग ते मोहाची तुगुटी । नाचों लागे ॥ ६.१२१.

उतारवयांत एकुलता एक मुलगा झाला म्हणजे वंध्यत्वाचा डाग फिटल्याने आणि अपत्यप्रेमाचा साठलेला गहिंवर दाटून आल्याने ती, तिचें प्रेम आणि तें मूल म्हणजे मूर्तिमंत मोहच. प्रौढ वयांत एकच मूल झालेल्या या स्त्रीचें चित्र अन्यत्र मात्र कुठेंच नाही. अमृतानुभवांत देखील अविद्येला वांझेचें मूल[१०] म्हणण्यांत आणि वांझेच्या मुलीशी लग्न लावण्याच्या कल्पनेंत[११] किंवा पुनः "देखा वांझ कैसी विये"[१२] म्हणण्यांत फक्त अभावसूचक दृष्टान्त आहेत. यापलीकडे तिच्या उल्लेखाला कांही अर्थ नाही.

याव्यतिरिक्त ज्ञानेश्वरांनी कांही मजेदार स्त्री-दाखले दिले आहेत. लग्नासाटी मुलगी पाहून तिला नकार देण्याचा उल्लेख ज्ञानेश्वरांनी केला आहे.[१३] कुमारी-हातींचीं शस्त्रें निरुपयोगी ठरतात असाहि एक उल्लेख त्यांनी केला.[१४]

ज्ञानेशांनी रंभा—उर्वशींचाहि उल्लेख केला आहेच. सोळाव्या अध्यायांत :

येथ उर्वसिया इंद्र सुखी । जैसा कां स्वर्गलोकीं ।
तैसा क्रिमि नरकीं । लोळतु श्लाघे ॥ १६. २०६

---

१०. अमृतानुभव. प्रकरण ६ वें. शब्दखंडन. ओवी २४.
अविद्या तंव स्वरूपें । वांझेचें कीर जाउपें ।

११. अमृता० प्र० ६, वांजेचें लेकरूं । परणूं सुखे ॥—अमृतानुभव.६.५३.

१२. अमृतानुभव, प्रकरण ७ वें., अज्ञानखंडन, ओवी. ७२.

१३. ना तरि कन्या पाहुनु म्हणिजे । मना नैये ॥ ११. ६३२.

१४. किंबहुना तेयां शास्त्रें । जैसिं कुमारी-हातीं दीधलीं शस्त्रें । ९. १७६.

असा उर्वशीचा अधिक्षेपाने उल्लेख आला आहे. पुनः अठराव्या अध्यायांत उर्वशीचा उल्लेख (१८. ४७९) असाच निंदाव्यंजक आला आहे. रंभेचाहि उल्लेख अधिक्षेपाचाच आहे. पण उर्वशीचा उपभोगाच्या संदर्भात तर रंभेचा सौंदर्याच्या संदर्भात उल्लेख आला आहे :

एरी जिया पराविया । रंभेहुनि बरविया ।
तिया काइ कराविया । बाळके तेणे ।। १८. ९२४.

ज्ञानेशांनी उर्वशीचा कटाक्षाने उपभोगाच्या संदर्भातच आणखी एकदा उल्लेख केला आहे :

गंधर्व—गान—गाणी । जेथ रंभे ऐसिया नाचणी ।
उर्वशी मुख्य विलासिनी । आंतौरिया ।। ९.३२०.

प्रसन्न गृहिणीचे दोन सुंदर दृष्टान्त ज्ञानेशांनी दिले आहेत :

आणि सभाग्यु पाहुणा ये । सुभगाची वाढती होये ।
तैं सरों नये रससोए । ऐसें आथि ।। १३. ६४२.

सुदैवी पाहुणा यावा आणि भाग्यवती वाढणारी असावी तेव्हा स्वयंपाक संपूच नये असा विलक्षण योग आहे हा. असाच आणखी एक सुंदर प्रसंग ज्ञानेश्वरांनी सांगितला आहे :

येथ सुगरणि उदारें । रसज्ञ जेवण्हारें ।
मिळति मग अवतरे । हातु जैसा ।। १३.११४४.

वरील ओवीला जोडून ही दुसरी ओवी वाचली तर आणखी बहार येते. सुदैवी पाहुणा आहे. भाग्यवती वाढणारी आहे. ती स्वयंपाकांत सुगरण आहे आणि जेवूं घालण्यांत उदार आहे. हा सुदैवी पाहुणा जसा चवीने खाणारा आहे, तसाच ‘ जेवण्हारा ’ म्हणजे दडपून जेवणारा आहे. जेवणाऱ्या—वाढणाऱ्या अशा अद्वितीय संयोगांत मग वाढणारा हातहि मुक्त आहे आणि जेवणारा हातहि तयार आहे. मग आनंदाला कुठली सीमा ?

ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरींत गरोदर स्त्रीचा दृष्टान्त दिलेला आहे : माहेवणी प्रयत्नेंसिं । चुकविजे सेजे जैसी । १८.८६३.

गर्भवती स्त्री पतिशय्या टाळते. किंवा त्या काळीं तिने ती टाळावी असा संकेत असावा. हा दृष्टान्त स्त्री-मानसाच्या दृष्टिकोनांतून चूक किंवा बरोबर हें सांगणें कठीण. असा आणखी एक दाखला ज्ञानेशांनी दिला आहे :

पैं माहेवणी निदैवें । उघडी केली विपायें ।
ते सलज्जु न पाहे । न पांघुरवितां ।। १६.१४३.

गरोदर स्त्रीला दुष्टाने नग्न केलें असतां शरमेने ग्रासलेल्या त्या स्त्रीकडे तिला वस्त्र दिल्याशिवाय सज्जन बघत नाही. या दोनहि दृष्टान्तांची नैतिकता सर्वमान्य आहे. पण मार्मिकता संशयातीत नाही.

परंतु त्यांची रसिकता संशयातीत आहे. स्त्रीच्या सौंदर्याचा मार्मिकपणे अचूक निर्देश केला आहे :

सावळेया आंगा चंदन । प्रमदालोचनीं अंजन । १८.५८४.

यांतील प्रमदालोचनींच्या काजळापेक्षा सावळ्या अंगाला लावलेल्या चंदनाचा उल्लेखहि मोहक आहे. स्त्रीला सौंदर्याचा स्वाभाविक अभिमान असतो. म्हणूनच ज्ञानेशांनी सोळाव्या अध्यायांत म्हटलें आहे :

रूपसा उदैले कुष्ट । संभाविता कुटिचें बोट ।
तेया लाजा प्राणसंकट । होये जैसें ।। १६.१७७.

सौंदर्यवतीने ज्या देहाला चंदन–अंजनाने शृंगारावें त्याच देहाला कुष्ठरोग झाला की तिला प्राणसंकट ओढवल्यासारखें वाटणें साहजिकच आहे. • •

ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांत प्रियाचे (परमेशाचे) चरण आपल्या सुंदर केसांनी झाडणारी एक विरहिणी आहे.[१५] चंदनाच्या चोळीमुळे अंग पोळणारी विरहिणी

१५. भेटवा वो त्यासी चरण झाडीन केशीं । सगुणरूपासी मी वो भाळलिये ।।
—अभंगगाथा ९८.

पहा : भा. रा. तांबे ‘ तुमच्या वाटा झाडिन केशीं ’
तांबे यांची समग्र कविता–हिंदु विधवेचें मन. पान १९७.
आवृत्ति ५ वी.

आहे.[१६] मखरांत शृंगार करून बसलेली आणि आलिंगनासाठी हात स्फुरण पावत असल्याने काचोळी अंगात तटतटणारी विरहिणी आहे.[१७] स्वतःच्या सौंदर्याची पौर्णिमेच्या चांदण्याबरोबर तुलना करणारी विरहिणी जितकी अभिमानी आहे तितकीच नम्रह्दि आहे, ती म्हणते :

पौर्णिमेचें चांदणें क्षणाक्षणां होय उणे ।
तैसे माझें जिणें एका विठ्ठलेवीण ।। ज्ञा. गाथा १०२

' क्षणाक्षणाने पौर्णिमेंचें चांदणें संपत जावें तसें माझें आयुष्य एका विठ्ठलावाचून क्षणाक्षणाने संपून जात आहे. ' यांत आयुष्याचा नाश सांगितला आहेच. पण त्या कल्पनेंत ' सुंदर शरीर-जीवनाचा नाश ' अभिप्रेत आहे. मथितार्थ हाच की ज्ञानेशांनी स्त्रीसौंदर्याचा निर्देश अचूक केला आणि कल्पकतेने आणि संयमाने केला. ज्ञानेशांच्या या संयमाचें एक सुंदर उदाहरण ज्ञानेश्वरींत आहे :

जाततेन प्रसंगें । स्त्रीदेह शिवणें आंगें ।
तेथौनि देह आवघे । अबोटी कीजे ।। १७.२१०

या ओवीचा अर्थ असा की जन्मतांना स्त्री-देहाचा जो काय स्पर्श होईल तेवढाच. पुढे जीवनभर सर्व स्त्रीदेह अ–बोट करायचे. म्हणजे कुठल्याहि स्त्रीला स्पर्शहि करायचा नाही. या ओवींतील ' स्त्री-देह ' हा शब्द योनीचा प्रतिशब्द म्हणून वापरण्यांत आला आहे हें लक्षांत येण्यास वेळ लागत नाही. कारण स्त्री-स्पर्श जन्मल्यावर देखील, मातेच्या स्वरूपांत का होईना, अपरिहार्य आहे. माणूस योनिसंभव असल्याने जीवनांतील तो स्पर्श अपरिहार्य आहे. पण तिथून पुढे जन्मभर इंद्रियांच्या बाबतींत सोवळें पाळणें, संग टाळणें शक्य आहे. हा अर्थ नागर भाषेत ज्ञानेशांनीच मांडावा. इतक्या संयमाने लिहिणारा साहित्यिकच काय पण दुसरा कोणताहि संत देखील नाही.

---

१६. चंदनाची चोळी माझे सर्व अंग पोळी । गाथा. ७७.

१७. गुढिया उभवा मखरें शृंगारा भेटी होईल आळंगी ।
स्फुरण आलें बाहीं क्षेमालागीं पाहीं, काचोळी न समाये अंगीं गे माये : ।
—गाथा. ९१

आणि ज्ञानेश्वरांनाहि ‘ स्त्री ’ चा मोह आवरतां आला नाही, पण तें स्त्री-स्वरूप आहे मातेचें. वर दिलेले तुरळक दाखले वगळले तर दर पंधरा पानांत आईचा दाखला ज्ञानेश्वरींत आढळतो. उमलणाऱ्या कळीने फुलाचे रंग दाखवावेत तशा मातृप्रेमाच्या विविध छटा ज्ञानेशांनी उलगडून दाखविल्या आहेत. लेखाच्या सुरुवातीला आलेला स्त्रीच्या अस्फुट यौवनाचा जसा पहिला उल्लेख ज्ञानेश्वरींत आहे. तसा दुसरा उल्लेख आईचाच आणि लागलीच पुढच्या पानावर आहे :

जैसा स्वभावो मायेबापांचा । अपत्य बोले जऱ्हीं बोबडिया वाचा ।
तऱ्हीं अधिकाधिक तेयांचा । संतोखु चि आथि ॥ १.६४.

यांत आईच्या बरोबर वडिलांचाहि उल्लेख आहे, परंतु नंतर पुनः चौदा ओव्यांनंतर मातृत्वाचा दाखला आहेच.

जेयातें कामधेनु ऐसी माये । तेयासि अप्राप्य कांही आहे ।
म्हणौनि मी प्रवर्तों लाहें । ग्रंथीं इये ॥ १. ७९.

ज्ञानेश्वरीच्या फक्त प्रास्ताविकांतच म्हणजे फक्त चौऱ्यांशी ओव्यांत दोनदा मातृ-प्रेमाचे दाखले आले आहेत, आणि पुढे तर विपुल आहेत. या सर्व उल्लेखांकडे बघितलें म्हणजे सहजच लक्षांत येतें की ही आई तरुणाची आई नाही, बालकाची आई आहे. तीहि अगदी लहान वर्षा–दोन वर्षांच्या अजाण अर्भकाची आई आहे :

देखैं मातेचां ठाइं । अपत्या अनवसरु नाहीं ।
स्तन्यासि लागौनि पाईं । जियापरी ॥ ३.२९.

मुलाला आईचें स्तनपान करण्यास कुठे अवेळ असणार आहे ? भूक लागली की ते आईजवळ जाणारच. पण जायला तरी कशाला हवें ? एखादे वेळीं रांगणारें मूल तरी कदाचित् रडल्याशिवाय आई पाजायला घेणार नाही. पण जें दिवसा–मासांचें अर्भक आहे त्याला तर ती सहजच स्तनपानासाठी घेणार :

जें अपत्य थानौनि निगे । तेयाची भूक ते मायेसी चि लागे ।
वांचूनि शब्दें काइ सांघे । मग स्तन्य दे एरि ॥ ८. १२.

असें तर त्या अर्भकाच्या बाबतींत घडत नाही की तें शब्दांनी मागणार आणि नंतर आई त्याला प्यायला घेणार. स्तनापासून दूर झालेल्या मुलाची भूक खरें तर आईलाच लागते. गजराचीं घड्याळें निघालीं तरी गजर लावून आईहि मुलाला घेत नाही आणि घंटीच्या ठोक्यानुसार पॉव्हलॉव्हचा कुत्रा जीभ चाटत असला तरी मूल मात्र वेळ अवेळ न पाहतां, आईच्या पदराशीं झटे घेणार. आणि त्यामुळे तर तिला अधिकच पान्हा फुटणार :

आहो तान्हेयांची लागे झटें । तरि तेणें अधिकें चि पान्हा फूटे ।
रोसें प्रेम दूणावटे । पढियंतेयाचेनि ।। ९.१८

लहान मूलहि मातृप्रेम ओळखतें. आईचें वय ओळखत नाही :

उदरिंचा गर्भु जैसा । न देखे आपुलिये मातेची वयसा । १०.६४

किंवा तिचें रूपहि त्याच्या लेखीं नाही :

आणि आपुली माये । कुब्ज जर्‍हीं आहे ।
तर्‍हीं जीणे जीजे तें नोहे । स्नेह कुन्हे की ।। १८.९२३

आई कुरूप असेल. पण ज्यामुळे तें अर्भक जीवनसंपन्न होतें तें दूध आणि म्हणून तें प्रेम कुठे कुरूप असतें? आणि अर्भक प्रेम ओळखतें; रूप नव्हे म्हणून तर—

एरी जिया पराविया । रंभेहुनि बरविया ।
तिया काइ कराविया । बाळकें तेणें ।। १८.९२४.

इतर स्त्रिया रंभेपेक्षाहि रूपवती असतील. पण स्तन्यरहित सौंदर्य घेऊन त्या बालकाने काय करावें? बालक जगतें, वाढतें तें प्रेमपान्ह्यावर म्हणजे प्रेम आणि पान्ह्यावर.

पान्हा संपतो. पण प्रेम अविरतपणे प्रवाहित असतें. पान्ह्यावर पोसलें जाणारें बाळ दूधभात खाऊं लागतें. त्या वेळीं आई चिमण्या घासांनी त्याला भरवूं लागते :

बाळकातें वोरसे । माये जेवऊं बैसे ।
तेव्हळि तेया ठाकति तैसें । घांस करी ।। १८.१६७६

ज्ञानेश्वरींत आलेले वडिलांचेहि एक दोन दाखले प्रसंगोपात्त म्हणून येथे देतों. ज्ञानेश्वरांनी एका ओवीच्या चार चरणांत एक संपूर्ण प्रसंग चित्ररूपानेच जणू उभा केला आहे :

बाळक बापाचां तारीं रिगे । रिघौनि बापातेंचि जेवऊं लागे ।
किं तो संतोषाचेनि वेगें । मुख ओडवी ।। ९.१५

जेवणारें मूल स्वतःचें ताट सोडून वडिलांच्या ताटांत जेवायला जातें. वडिलांच्या ताटांत जेवतां जेवतांच वडिलांनाहि आपल्या चिमण्या हातांनी एखादुसरा घास खाऊं घालतें. आणि वडिलहि आनंदाने तोंड पुढे करून तो घास स्वीकारतात !

हें मूल मग उठत पडत चालूं लागतें. अडखळत बोलूं लागतें. त्याचे बोबडे बोल गोड असतात तसेच ते गोलहि असतात. सगळे शब्द म्हणजे गोल गोल वर्तुळें. त्या सारख्याच ध्वनींच्या शब्दांचा अर्थ आपण लावून घ्यायचा असतो. पण त्यांतहि—नव्हे त्यांतच अपार आनंद भरलेला असतो. ज्ञानेश्वर म्हणतात :

आणि बाळक बोबडां बोलीं । कां वांकुडां विचुकीं पाउलीं ।
चोज करुनि माउली । रिझवि जेवि ।। ९.६.

बाळ बाळलीलांनी आईला रिझवतें. नव्हे त्या नेणत्याच्या चालण्याबोलण्यांतून आई अर्थ काढते आणि तृप्त होते.

मग तें पाय फुटलेलें मूल घरभर खेळतें. पण आईच्या नजरेच्या टप्प्यांतून दूर जाणें कठीण. तिचें सारें लक्ष त्याच्यावर असतें.

ळ्ळेयाचिया बाळका किरीटी । गवसणी घालूनु आपुलेया स्नेहाची दीठी ।
जैसी खेळतां पाठोवाटी । माता निहाळी ।। १०.११८

घरभर खेळणाऱ्या मुलाचें सर्वांग प्रेमदृष्टीने लपेटून आई त्याकडे बघत असते. प्रेमाची पाखरहि नव्हे तर गवसणी ! खेळत खेळत तें मूल जिथे जाईल

तिथे पाठोपाठ तिची नजर असतेच पण घरांतून तें मूल जर एखादे वेळीं चुकून बाहेर पडलेंच जर ? :

कां स्नेहाळ माये । तान्हेयांची वास पाहे ।
तिये दीठी आहे । हळुवार जें ।। १३.२५२.

आधीच आई, त्यांत प्रेमळ, त्यांत दृष्टीचें आवरण घालून मुलाचा प्रतिपाळ करणारी. मग मूल जर चुकून बाहेर गेलेंच तर तिची दृष्टि त्याची वाट बघण्यांत कशी विरघळून जाईल ! तिच्या नजरेंतील तो हळुवारपणा—हळवेपणाहि नव्हे—फक्त आईच्याच नजरेत सापडेल. या हळुवारपणाला ज्ञानेश्वरांनी वसंतवाताचा मऊपणाहि म्हटलें आई :

नातरि बाळका दोसें । मातेचें स्नेह जैसें ।
कां वसंतिचा स्पर्शे । मारुतु मौ ।। १६.१६८.

मातेचा ' मौ 'पणा जसा दृष्टींत आहे तसा स्नेहांतहि आहे. पण हें ' मौ ' प्रेमहि मुलाला निश्चित आकार यावा म्हणून कधी कधी कठोर होतें. अर्थात हें काठिण्य वरवरचें आणि क्षणिक, पण आवश्यक. चुकणाऱ्या मुलाला आई रागावणारच :

परि अहिर्ति कोपौनि सोफ । लाल्नीं मौ जैसें पुष्प ।
तिये मातेचें स्वरूप । जैसे होये ।। १६.१२२.

चुकणाऱ्या मुलाला रागावणारी पण प्रतिपाळणांत फुलाप्रमाणे मऊ असणारी ही आई आहे. म्हणूनच तिचा राग वरवरचा शिवाय प्रेमगर्भहि आहे :

जैसें मातेचा कोपीं थोकलें । स्नेह आथि ।। २.८८.

असें हें मातेचें प्रेम रागांतहि लोभ करणार. पण शेवटीं हें प्रेमहि आत्मसंतुष्टच आहे ! ! मुलाला वस्त्रालंकार घालण्याचा काय कंटाळा. पण आईलाच त्याचें कौतुक असतें :

आंगिं बाळक लेवविजे लेणें । तें श्रिंगारातें काइ जाणे ।
ते सुखाचे सोहळे करणें । आपुलिये दीठीं ।। १०.५७.

मुलाला कपड्यांचा किंवा दागिन्यांचा काय सोस असणार? पण आपल्या दृष्टि–सुखासाठी ते सोहळे आई करते. बाळलीलांनी रंगून जाण्यांत, बालशृंगारानें तृप्त होण्यांत, बोबड्या बोलांच्या अवीट गोडव्यांत काय सुख आहे तें नव्या जीवाला जगांत आणणारी आईच फक्त जाणूं शकते :

> देखां बोलाचिया धणी धाइजे । कां शिष्याचेनि जालेपणे होइजे ।
> हें सद्गुरू चि एकलेनि जाणिजे । कां प्रसवतिया ।। ८. ५४.

या सुखावर अधिकार फक्त प्रसववेदना भोगणाऱ्या स्त्रीचा.

हें सर्व खरें आहे. पण यावरहि एक पायरी ज्ञानेश्वरांनी दाखवली आहे. स्नेहदृष्टि, तिचा हळुवारपणा किंवा मातृप्रेम आणि त्याचा मऊपणा हे सर्व वादातीत आहेत. पण या हळुवारपणापेक्षा, मऊपणापेक्षा आणखी प्रेमाचा अद्भुतपणाहि आहेच. प्रौढ वयांत झालेल्या एकुलत्या एक मुलावरील प्रेमांत जसा हा अद्भुतपणा सापडेल तसा इथेहि दिसेल :

> आदिं चि चित्त मायेचें । वरि मीस जाले पढियंतेयाचें ।
> आता तें अद्भुतपण स्नेहाचें । कवण जाणे ।। ५.१६९.
> ते म्हणों, कारुण्यरसाची वृष्टि । कि नवेया स्नेहाची सृष्टि । ५.१७०

आधीच आईचें अंतःकरण. त्यांत आवडतें मूल. अशा परिस्थितींत तिच्या प्रेमाच्या अद्भुतपणाची कल्पना तरी कोण करूं शकेल. पण या कवीनें तीहि केली. आणि महाकवीला साजेशी केली आहे. तो स्नेह म्हणजे कारुण्याचा वर्षाव. नव्हे, तो स्नेह म्हणजे नवजात प्रेमाचें जग 'नव्या स्नेहाची सृष्टि' या शब्दसंहतींत आशयघनतेची किती परिसीमा आहे! ही वेगळीच सृष्टि आहे. या सृष्टींतला स्नेह नवा आहे. या नवेपणांत नवांकुरांची कोवळिक आहे. या कोवळ्या सृष्टीचा रंग न कळतांहि जाणवतो.

पण असेंहि एखादें दुर्दैवी मूल जन्माला येतें की जें जन्मतांच अपंग असतें. या अपंगालाहि जन्म देणारी एखादी आईच असते. तें कदाचित् आवडतें नसेल पण तें तिचेंच मूल असतें :

> देवा पांगुळ एकाधें वीजे । तरि जन्मौनि जोजारू साहिजे । ४.३२

या अपंग मुलाच्याहि ती जन्मभर खस्ता खाते. पण यांत तरी काय नवल म्हणा. कारण 'माये आपुलेयाचा स्नेहो करी'[१८]

मातेचा भयानक उल्लेख ज्ञानेश्वरांनी दोनदा केला आहे. ज्ञानेश्वरींत आला तो असा :

जैसी आपुली जननी । नग्न दाविलेयां जनीं ।
तरि तीर्थ परि पतनीं । कारण होए ।। १६.२१६.

माता ही तीर्थरूप. पण चारचौघांत ती विवस्त्र करतांच हें पापक्षालक तीर्थ पापाचे पर्वत माथ्यावर देतें. असाच एक उल्लेख ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांत आहे :

मूर्खासी हा बोध सांगों नये बापा । अभंग कृत्याचा लेश नसो हातीं ।।
ज्ञानदेव म्हणे हें कृत्य हातां नये । माय देऊं नये कोणासीही ।।[१९]

हें ज्ञान कुणाला, मूर्खाला सांगू नये यासाठी ज्ञानेश्वरांनी भयानक दृष्टांत दिला आहे. पण प्राचीन शिलालेखांत शेवटीं जशी शपथ[२०] घातलेली असावी तसा हा उल्लेख वाटतो. शिवाय या दोन्ही (दुर्दैवी) मातांचे उल्लेख त्या प्रौढ पुत्रांच्या माता आहेत असें दाखवतात. अजाण अर्भकाच्या मातांचे वर दिलेलें उल्लेख हे मात्र सर्वांग सुंदर आहेत. पण तरुण पुत्राच्या मातेचाहि ज्ञानेश्वरींत आलेला एक उल्लेख अत्यंत रमणीय आहे :

कां पति-पुत्रातें आलंगी । एकें चित्तें तन्वंगी ।
तेथ पुत्रभावाचां आंगीं । न लगे चि कामु ।। १३.४७९

१८. ज्ञाने. ४.३१.

१९. ज्ञाने. गाथा. अभंग क्र. ५६८.

२०. 'तेहाची माय गाढवे विजे'
परळचा शिलालेख. पान १६४
'मराठी भाषा उद्गम व विकास' —ले. कृ. पां. कुलकर्णी
तृतीयावृत्ति १९५७

स्त्री पतीलाहि हृदयाशीं धरते आणि पुत्रालाहि हृदयाशी धरते. पण पुत्राला आलिंगन देतांना तिच्या मनाला कामविकाराचा स्पर्शहि होत नाही. या ठिकाणीं आलेला उल्लेख अर्थात तरुण पुत्राचा आहे. अन्यथा विकाराचा अद्भव संभवतच नाही. म्हणून तरुण पुत्राच्या मातेचा ज्ञानेश्वरींत आलेला हा एकमेव अत्यंत रमणीय उल्लेख आहे असें वर म्हटलें आहे.

उलट ज्ञानेश्वरांनी लहान बालकाच्या आईचे उल्लेख वर केलेल्या उल्लेखां-व्यतिरिक्त आणखीही कितीतरी केले आहेत. कधी प्रत्यक्षपणे तर कधी अप्रत्यक्ष-पणे. ही आई बाळाचा प्रतिपाळ सर्वस्व वेचून करते :

> आणि आंगा जीवाची संपत्ति । वेचुनि बाळाची करी पाळति ।
> परि जीवनाची खंति । न पाहे माए ॥ १८.५८६

प्राणासहित शरीराने मुलाचा सांभाळ करतांना स्वतःच्या आयुष्याची परवड झाली तरी ती खंत करीत नाही. स्वाभाविकच ती मुलाचे अपराध पोटांत घाल-णार म्हणून ज्ञानेश्वरांनी श्रोत्यांच्या ‘ माउलीपणा ’ला आवाहन केलें आहे :

> तन्हि पुरोहितगुणें । मी बोलिलां पुरें उणें ।
> तें तुम्हीं माउलीपणें । उपसाहिजो जी ॥ १८.१७४५

ज्ञानेश्वरांनी श्रोत्यांना माउली म्हटलें. गुरुला आई म्हटलें, आणि गीतेलाहि आई म्हटलें. एवढ्या सर्वस्वाने मुलाचा प्रतिपाळ करणारी माता जर मुलाला टाकून जाईल तर मुलाने जगावें कसें ? :

> नातरि अपत्यातें माये । अव्हंडूनि जरि जाये
> तरि तें कैसेनि जिये । २.६१

आणि जर अशा ताटातूट झालेल्या मायलेकराची भेट पुनः कोणी घडवली तर त्याचे उपकार फिटावे कसे ? त्यांत गीता ही आई अपत्यत्याग करणारी नव्हे. ताटातूट झाली खरी. पण यात्रेमध्ये आईचे बोट सुटून मुलगा हरवला जावा तशी ही ताटातूट आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात.

> गीता निष्कपट माए । चूकौनि हींडिजे वाएं ।
> ते माये पूता भेटि होए । हा धर्मु तुमचा ॥ १८.१७६१

गीता या साध्वी आईपासून चुकून दुरावल्यामुळे मी अन्यत्र व्यर्थ भटकत होतों. या मायलेकरांची भेट झाली आहे. ‘आपलेयाचा स्नेहो करणाऱ्या’ आईला अशा विलक्षण स्वरूपांत ज्ञानेशांनी आपल्या ग्रंथात अलौकिक स्थान दिले आहे.

* * *

८

ज्ञानेश्वरांचे स्वप्नदृष्टान्त

ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यकृतींतील अनेक अंगोपांगांचा अभ्यास आजवर बारकाईने झाला आहे. परंतु ज्ञानेश्वरांच्या स्वप्नसृष्टीचा व्हावा तसा विचार कुणी केलेला दिसत नाही. म्हणून या लेखांत या स्वप्नदृष्टान्तांचा अभ्यास करण्याची एक दिशा शोधण्याचा अल्पसा प्रयत्न मी करणार आहें.

मानसशास्त्रीय दृष्टीने स्वप्नांचा सखोल अभ्यास करणारे या युगाचे तीन अध्वर्यु म्हणजे डॉ. सिगमन फ्राइड, डॉ. सी. जी. युंग (Dr. C. G. Jung) आणि डॉ. आल्फ्रेड ॲडलर. पण स्वप्नसृष्टीबद्दल या तिघांचाहि दृष्टिकोन भिन्न आहे. फ्राइडचे शिष्य राहूनहि युंग आणि ॲडलर यांनी आपले नवे सिद्धान्त बसविले. परंतु ' वर्तमान संघर्षाचा उद्गार[१] म्हणजे स्वप्न ' हा युंगचा सिद्धान्त किंवा ' भविष्यांतील घटनांची रंगीत तालीम[२] म्हणजे स्वप्न ' हा ॲडलरचा सिद्धान्त यापेक्षा ' स्वप्न म्हणजे माणसाच्या सुप्तासुप्त इच्छांची पूर्ति[३] ' हा फ्राइडचा स्वप्नसिद्धान्तच अधिक युगप्रवर्तक ठरला. मानसशास्त्राच्या या आधा-

१. Manifestation of present conflict.

२. Rehearsal of future actions.

३. Wish fulfilment. ' The dream is a psychic act full of import; its motive power is invariably a wish craving fulfilment–The Interpretation of Dream. by Dr. freud, Page 389.

राने ज्ञानेश्वरांच्या स्वप्नदृष्टान्तांचा विचार करतांना एका गोष्टीचें स्पष्टीकरण आवश्यक वाटतें.

काव्यांतील अनुभव कवीचे मानावे किंवा नाहीं हा प्रश्न नेहमीचाच आहे. साहित्यकृतींतील सर्व अनुभव साहित्यिकाचे अर्थातच नसतात. कांही त्याचे स्वतःचे असतात; कांही इतरांकडून मिळवलेले असतात; आणि कांही प्रतिभेच्या सामर्थ्यावर परकायाप्रवेश करून मिळवलेले असतात. स्वतःचे अनुभव, इतरांनी आपल्याला कथन केलेले अनुभव आणि परकायाप्रवेशाने मिळवलेले अनुभव यांत श्रेष्ठ स्थान तिसऱ्या प्रकाराला आहे. स्वतःचे अनुभव काव्यांत उत्कटतेने प्रगट होणे स्वाभाविक आहे. इतरांच्या कथनांत उत्कटतेचा भाग असल्याने तेहि अनुभव काव्यांत उत्कटतेने प्रगट होतील. पण मूक दुःख आणि निःशब्द आनंद यांची उत्कटता काव्यांत प्रगटविणारा कवि प्रतिभावंतच असावा लागतो.

आज ज्ञानेश्वरी हा स्वानुभवसाक्षात्काराचा ग्रंथ योगमार्गविवरणाच्या संदर्भात प्रामुख्याने सहाव्या अध्यायाच्या आधारें मानला जातो. ज्ञानेश्वरांनी स्वतः घेतलेला योगमार्गाचा अनुभव ज्ञानेश्वरींत अपरिहार्यपणे उतरला असेंच आपण समजतों. ज्ञानेश्वर नाथपंथी असल्याने हा योग गुरुपरंपरेनेच त्यांना प्राप्त झाला. तीच गोष्ट भक्तीची. ज्ञानेश्वर योगी असूनहि भक्त होते. उत्कट भक्तीचा त्यांचा स्वतःचा अनुभव होता आणि पांडुरंगाचा अत्युत्कट भक्त नामदेव त्यांचा भक्तिमार्गांतला सहप्रवासी होता. स्वाभाविकच भक्तीची उत्कटता ज्ञानेश्वरींत पुरेपूर उतरली आहे. ज्ञानेश्वरांनी योगभ्रष्ट माणसाच्या पुनर्जन्मावर लिहितांना ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायांत म्हटलें आहे--

> ' तैसी दशेची वाट न पातां । वयसेचिया गावां नैयतां ।
> बाळपणीं चि सर्वज्ञता । वरी तयातें ।। ६.४५१. '

पूर्वजन्मांतील अपूर्णयोगी पुनर्जन्मांत बाल्यांतच सर्वज्ञानाचा साठा हस्तगत करतो. सर्वांची धारणा अशी आहे की ज्ञानेश्वरांनी आत्मानुभवच या ओवींत ग्रथित केला आहे.* असा आत्मानुभव जर इथे आणि अन्यत्र ज्ञानेश्वरींत ग्रथित

---

* ज्ञानेश्वर व ज्ञानेश्वरी, लेखक श्री. महादेवशास्त्री दिवेकर. ' नवभारत ' मे, १९६६.

झालेला असेल तर तो स्वप्न-दृष्टान्तांच्या बाबतींतहि खरा मानावा लागेल. ज्ञानेश्वरींत आलेले स्वप्न-दृष्टान्त ज्ञानेश्वरांचे मानावे लागतील, या अर्थानें की ज्ञानेश्वरांनी तीं तीं स्वप्नें अनुभवलीं होतीं.

पण त्यांतहि निवड करतां येईल; विवेचनाच्या ओघांत ज्ञानेश्वरांनी अनुभवलेलीं स्वप्नें कोणतीं आणि त्यांनी 'कल्पिलेलीं' स्वप्नें कोणतीं हें सांगतां येईल.

ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाने एक गोष्ट अभ्यासकांच्या लक्षांत चटकन येते. ज्ञानेश्वरींत स्वप्नांचे दाखले विपुल आहेत. कांही सरळ आहेत. कांही जरा क्लिष्ट आहेत. कांही सत्य आहेत. कांही कल्पित आहे. पण बऱ्हंश स्वप्नांच्या मागची मानसशास्त्रीय प्रक्रिया स्पष्ट आहे. पंधराव्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनी असाच एक स्वप्नाचा दाखला दिला आहे :

> 'म्हणौनि स्वप्नीचेया घाया । उखद चेउ धनंजया ।
> तेविं अज्ञानमूळा यया । ज्ञानचि खड्ग ॥ १५.२३१.

मानसशास्त्राप्रमाणे असें आघाताचें स्वप्न हें प्रत्यक्षावरून पडतें. अंगावर झोपेंत साधी काठी पडली तरी स्वप्नांत या काठी पडण्याची प्रतिक्रिया अंगावर घाव बसण्याचीच होते. प्रत्यक्षांत पडते लहानशी वस्तु; पण स्वप्न पडतें तें भयंकर आघाताचें. कारण झोपेंत शरीराला जाणवणारी संवेदना स्वप्नांमध्ये उतरतांना अधिक तीव्र होते. त्या लहानशा संवेदनेचें स्वप्न मात्र भयानक पडतें. या भयानकतेपासून वाचण्याचा मार्ग अर्थातच जाग येणें-(आणि ती येतेच).

वरीलप्रमाणेच आणखी कांही स्वप्न-दृष्टान्त आहेत :

> ना तरि चेइलेया नंतरें । न बुडिजे स्वप्निचेनि मग पुरे ॥ ८.१५१

आणि

> चेइलेयां वरि पाहिं । स्वप्निचां तिये डोहीं ।
> आपणपेयांतें काई । काढूं जाईजे ॥ १८-९६८

पाण्याचीं स्वप्नें सामान्यतः तहानेल्या माणसाला पडतात.[४] आणि वर सांगितल्याप्रमाणे लहानशी संवेदना स्वप्नांत भयानक स्वरूप धारण करते व माणूस

4. The Interpretation of Dream, p. 34, 42.

जागा होतो. वरील ओवींत नदीचा पूर दिसण्याचें किंवा डोह दिसण्याचें कारण झोपेंत तहान लागणें हें असूं शकतें. पूर किंवा डोह या दृश्याच्या भीतीने माणूस जागा होतो आणि तृषानिवारण करतो.

वरील ओव्यांत नदीच्या पुरांत किंवा डोहांत बुडण्याची आणखी एक कल्पना आहे. मृत्यूच्या स्वप्न–कल्पनेंत कामविकार असतो असा फ्राइडचा दावा आहे. परंतु या ठिकाणीं मृत्यु हा पाण्याशीं संबंधित असल्याने, अधिक सोज्वळ आणि स्पष्ट अशी तहानेची बाजू मला पटल्याने मी या स्वप्नांमागील तोच अर्थ स्पष्ट केला आहे.

स्वप्न हा इंद्रियस्वभाव आहे हें ज्ञानेश्वरांनी जाणलें होतें. स्वप्नांची अपरिहार्यताहि त्यांना ज्ञात होती. गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या[५] पांचव्या श्लोकाचा अर्थ विशद करतांना अकर्म म्हणजे निष्क्रियता नव्हे हें सांगतात. आणि इंद्रियें आपलीं कर्में कधींच टाकून देत नाहीत हें स्पष्ट करतांना सांगतात :

तरी स्वभाव काइ निमाले । इंद्रियांचे ॥ ५४
हे स्वप्नावबोध ठेले । किं चरण चालों विसरले ।
हे असो काइ निमाले । जन्ममृत्यू ॥ ३. ५७

ज्ञानेश्वरांना इंद्रियकर्मांची आणि इंद्रियसंवेदनांची अपरिहार्यता[६] यांची स्पष्ट कल्पना होती, हेंच यावरून दिसून येतें. म्हणूनच स्वप्नांची गणना इंद्रियस्वभावांत अत्यंत जाणीवपूर्वक ज्ञानेश्वरांनी केली.

इंद्रियांचें प्रमाथीपण सर्वज्ञात आहेच. आणि संयमी व्यक्तीला तर इंद्रियांचें आणि मनाचें चांचल्य अधिकच तीव्रतेने प्रतीत होणार. सामान्य माणूस भूक लागली की जेवतो. पण संयमी पुरुषालाच भूक केवढा कल्लोळ माजवूं शकते याची जाणीव असते. म्हणून इंद्रियांच्या जबरदस्तपणाची कल्पना सामान्य माणसापेक्षा संयमी पुरुषालाच माहीत असते. इंद्रियांच्या विषयांना हठात् काबूंत ठेवलें तरी अबोध मनांत, नेणिवेंत विषयांची वासना कायम असते.

५. न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।–गीता ३.५.
६. सांघे श्रवणें आइकों ठेलें । किं नेत्रांचें तेज गेलें ।
हें नासारंध्र बुजालें । परिमळु नेघे ॥ ३.५५.

क्वचित थैमान घालत असते. यांत कांही अनैसर्गिक नाही, चूक नाही किंवा वाईटहि नाही, युंग म्हणतो, 'The dream cannot be explained with psychology taken from consciousness. It is a determinate functioning, independent of will and wish, of intention and conscious choice of goal. It is an unintentional happening as everything in nature happens.'[७] या आवरलेल्या इंद्रियांनी नेणिवेंत मुक्त संचार करावा यांत अनैसर्गिक नाहीच. कारण नेणिवेवर आपला ताबा, बंधन नाही. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांसारखा प्रतिभावान कवि श्रीमंत स्वप्नाच सुंदर दृष्टान्त देऊं शकतो :

देखा धवळारीं चिंतामणिचां । जरि पवडला होय दैवांचा ।
ओसणतां हीं बोलु तेयाचा । परि सोपु न वचे ॥ ८.६.

एखादा भाग्यवान चिंतामणि रत्नाच्या प्रासादांत झोपला असतां स्वप्नांत जरी बरळला तरी त्याचा प्रत्येक शब्द सार्थ होईल. ही ओवीच अत्यंत सुंदर आहे. पण या ओळींतील अनुस्यूत स्वप्न हें तूर्त महत्त्वाचें आहे. स्वप्न हा जसा इंद्रिय-स्वभाव म्हणून ज्ञानदेवांनी गृहीत धरला, तसेंच जागृत जीवन आणि स्वप्नसृष्टि यांतील फरकहि त्यांनी स्पष्ट केला आहे. स्वप्नसृष्टींत माणूस आपल्या इच्छा पुरवून घेतो, हेंच या ओवीद्वारें ज्ञानेश्वरांनी सांगून टाकलें.

जरा अधिक गंभीर स्वप्नदृष्टान्तांच्या अभ्यासाने वरील विवेचन अधिक स्पष्ट होईल. पंधराव्या अध्यायाच्या पहिल्याच श्लोकावरील भाष्यांत पुढील ओवी येते :

स्वप्निं प्रियापुढां तरुणांगी । निदली चेवउनि वेगिं ।
आलिंगितेनविण आलंगी । सकाम करी ॥ १५.८५.

अर्थ असा की, स्वप्नांत प्रियकरापुढे झोपलेली तरुणी जागी होऊन स्वप्नांतच त्याला आलिंगन देते. पण प्रत्यक्षांत मात्र त्याला आलिंगन न देतांच ती स्वप्नांतील तरुणी त्याला काममोहित करते.

या स्वप्नदृष्टान्ताला वास्तवाचा मानसशास्त्रीय आधार आहे. आध्यात्मिक अर्थाने मायेसाठी वापरलेला हा दृष्टान्त असला तरी त्या दृष्टान्तांतील अनुभव

7. The psycholog y of C. G. Jung: By Jolande Jacobi, p. 89

हा सार्वजनिक असूनहि व्यक्तिगतच आहे. आज ज्याप्रमाणे मानसोपचार तज्ञाकडे जाऊन आपलीं स्वप्नें उघड सांगण्याची सोय आहे, तशी पूर्वी नव्हती. म्हणून सांगोवांगी आलेले अनुभव म्हणून या दृष्टान्तांतील अर्थाकडे पाहतां येणार नाही. याच अध्यायांतील पूर्वीची एक ओवी अशी आहे :

जो नाइकिजता नादु । जो असौरभ्य मकरंदु ।
जो आंगाथिला आनंदु । सुरतेंविण ।। १५.७४.

ही ओवी ' ब्रह्म ' सांगते. ब्रह्म म्हणजे कानाशिवाय नाद, गंधाशिवाय (घ्राणाशिवाय) सुगंध ब्रह्म म्हणजे मैथुनाशिवाय मिळणारा शरीरसुखाचा आनंद. या ओवींतील सर्वच शब्द म्हणजे प्रतिभेचा एकेक उन्मेष आहेत. परंतु ' आंगाथिला ' हा शब्द अपूर्व आहे. आंगाथिला म्हणजे प्राप्त केला, अंगीकार केला. ' सुरत ' शब्दाच्या सान्निध्यांत ' अंग ' शब्दान्वित शब्द वापरण्यासाठी ज्ञानेश्वरांची ' देखणी प्रज्ञाच '[८] हवी. सध्या आपणांस शब्दसौंदर्याकडे लक्ष देण्यापेक्षा अर्थाकडे लक्ष देणे आवश्यक आहे. म्हणून एवढेंच नजरेला आणून देणें आवश्यक आहे की, ब्रह्माबद्दल सांगतांना ' आंगाथिला आनंदु सुरतेविण ' या अर्थांत आणि मायेबद्दल सांगतांना ' आलंगितेनविण आलंगी सकाम करी ' या अर्थांत साम्य आहे. पैकी दुसरा शब्द समुच्चय हा स्वप्नदृष्टान्तातील आहे.

याच अध्यायांत असाच आणखी एक दृष्टान्त आहे तो असा :

जैसे स्वप्निं परिव्राजें । आपणपेया आपण कुटुंब होइजे ।
मग तयाचेनि धाविजे । मोहें सैरा ।। १५.३२१.

प्रकृतीलाच स्वतःच्या ठिकाणीं कल्पून भ्रमाने आत्मा कसा मोहित होतो यासाठी वरील दृष्टान्त आला आहे. ' कुटुंब ' या शब्दाचे दोन अर्थ होतात—एक पत्नी आणि दुसरा परिवार—बायको, मुलें, आई, वडील इ० प्रकृति म्हणजे जगाचा पसारा. याअर्थी कुटुंब म्हणजे परिवार हा दुसरा अर्थच जास्त योग्य आहे. संन्याशाला कौटुंबिकतेचीं स्वप्नें पडावींत आणि त्या मोहांत तो (स्वप्नांत) गुंतावा तसा आत्मा प्रकृतींत गुंतून पडतो. वास्तविक स्वप्न पाहणारा संन्यासी आणि अकारण प्रकृतींत गुंतणारा आत्मा दोघेहि नित्य मुक्तच आहेत. हें तत्त्व-

८. ज्ञाने. १३. १२२३.

ज्ञान ठीक आहे. परंतु शुद्ध संन्याशाला देखील नेणिवेवर ताबा ठेवतां येणार नाही. म्हणूनच संन्याशाला असें स्वप्न पडूं शकतें. तो संन्यस्त असेल पण बाह्य जगांत. आंतरजग आणि बाह्य जग यांत फरक आहे. याचा अर्थ असा नव्हे की, तो अप्रामाणिक आहे. तो आचरणांत संन्यस्त आहे, तसाच तो स्वतःच्या जाणिवेंत देखील संन्यस्तच आहे. म्हणजे मनानेहि संन्यस्तच आहे. स्वतःच्या आचरणाशीं तसाच स्वतःच्या मनाशीं तो प्रामाणिक आहे. त्या संन्याशाच्या ठिकाणीं अप्रामाणिकपणा कुठेच नाही. त्याच्यावर तसा आरोप कुणीहि करूं शकणार नाही. पण युंगने म्हटल्याप्रमाणे नेणिव (Collective unconscious) स्वतंत्र आहे. आणि त्या स्वतंत्र नेणिवेंतून आकारणारीं स्वप्नें अर्थातच जाणिवेंतील इच्छा–आकांक्षांपासून अलिप्त—independent of will and wish असणार. म्हणूनच संन्यस्ताची संन्यस्तवृत्ति आणि त्याचीं स्वप्नें या दोन्ही गोष्टी विरोधी असूनहि एकाच व्यक्तीच्या ठिकाणीं संभवतात.[१]

असे आणखीहि कांही दृष्टान्त ज्ञानेश्वरींत आहेत. अठराव्या अध्यायांत अद्वैत सांगतांना ज्ञानेश्वरांनी असाच एक दृष्टान्त दिला आहे :

> तेथ स्वप्निचिया प्रिया । चेउनि झोंबों गेलेयां ।
> ठाइजे दोन्ही होउनियां । आपण चि जैसे ।। १८.११५२

वर पंधराव्या अध्यायांतील ८५ व्या ओवींत ग्रथित केलेला अनुभव आणि हा अनुभव जवळजवळ सारखाच आहे. फरक इतकाच की, त्या ओवींत तरुणी

---

१. " The first thing we learn is that opposite ideas exist side by side in the unconscious without contradicting each other. " Geoffrey A. Dudley—

' Dreams Their Meaning and Significance. ' P. 5.

डडले याने हा उतारा मुळांत फ्राइडच्या पुस्तकांतून जरासा बदलून घेतला. मूळ उतारा असा : Contradictory thoughts do not try to eliminate one another, but continue side by side, and often combine to form condensation products, as though no contradiction existed......p. 448.

The Interpretation of Dream

आलिंगन देते. या ठिकाणीं तरुणाचा पुढाकार आहे. या ओवींतील शब्दहि 'आलिंगना 'इतका नागर नाही. स्वप्नांतील तरुणीशीं झटूं गेल्यास जाग येऊन आपणच तेवढे उरतों हाहि अनुभव सार्वजनिक असूनहि शेवटीं व्यक्तिगतच ठरतो. तसाच

हातिं घेउनि तो दोरु । सांडिजे जैसा सर्पाकारु ।
कां निद्रात्यागें घराचारु । स्वप्निंचा जैसा ॥ १८.१३८३.

याहि ओवींतील अनुभव आहे. स्वप्नांतील संसाराचें हें चित्र ज्ञानेश्वरींत कितीदा तरी आलें आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांतहि संन्याशाची स्वप्नस्त्री आहेच : 'वनीं असोनी वनिता चिंतिसी । तरीं तपचि वाउगें जाय रया ॥' [१०]

किंवा – 'देखणें स्वप्नींचें । भुररे मायेचें ।
भ्रमित देहाचें । हरिवीण ॥' [११]

आणि ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांतच नव्हे तर त्यांचा स्वतंत्र ग्रंथ 'अमृतानुभव' यांतहि स्वप्नांतील स्त्रीपुरुष आहेतच :

तेविं देखेना मी ययातें । तव गेलें वंद्य वंदितें ।
चेइलिया कान्तें । स्वप्नींचें जेवीं ॥ ५.३

अमृतानुभव–श्रीगुरुस्तवन

पुनः मागीलप्रमाणे अद्वैत सिद्धान्त सांगण्यासाठी, गुरुशिष्य ऐक्य प्रतिपादण्यासाठीच हा स्वप्नांतील पतिपत्नीचा दाखला ज्ञानेश्वरांनी दिला आहे. एवढेंच नव्हे तर पुनः नवव्या, जीवन्मुक्तदशाकथन या, प्रकरणांत खालील ओवी आली आहे :

स्वप्नींचिया विलासा । भेटईन इया आशा ।
उठिला तंव जैसा । तोचि मा तो ॥ २४

१०. ज्ञानदेवांच्या अभंगांचा गाथा, अभंग २३८.
११. उपरोक्त, अभंग, ९३७.

स्वप्नांतील स्त्रीविलास मिळवण्यासाटी उठला की माणूस एकटाच राहतो.

स्वप्नांत तरुणी बघणें आणि तद्जनित कामविकार मनांत निर्माण होणें याचे हे अनेक दृष्टान्त आहेत. मानसशास्त्र सांगतें की, दुर्जनांना सद्गुणांचीं स्वप्नें पडतात आणि सभ्य माणसाला वाईट स्वप्नें पडतात.[१२] कामविकार दाबतां (Supress) येतो; तो नष्ट होत नाही. ज्ञानेश्वरांनीच ही गोष्ट नमूद करून ठेवली आहे :

विहिं वेठला ऐसा धर्मु । आथि बिजिं जेवि द्रुमु ।
कां मनीं जोडे कामु । सदा जैसा ॥ ज्ञाने. १८.५१०.

विधीमध्ये धर्म, बीजामध्ये वृक्ष आणि मनामध्ये कामविकार नेहमीच असतो.

अभंगांतहि ज्ञानेश्वर म्हणतात : ' स्त्री वोखटी त्यजूं म्हणसी
तरी कल्पने येवढी भोक्ती । अभंग २४३.

पुरुषासाठी स्त्री ही ' कल्पने ' एवढी आहे हेंच खरें.

प्लेटोनेहि एक गोष्ट स्पष्ट केली आहे—माणूस कितीहि चांगला असला तरी माणसांत कांही पशु-वृत्ति असतात आणि त्या झोपेंत—स्वप्नांत—हळूच डोकें वर काढतात.[१३]

संसारप्रेमाच्या संदर्भात श्री. म. माटे यांनी ' संत, पंत आणि तंत ' या पुस्तकांत म्हटलें आहे, ' संयम, संयम म्हटला तरी मनाचे स्वाभाविक धर्म कायमचे बुजवून टाकणें हें कुणालाहि शक्य नसतें. '[१४]

---

१२. ' Careless scoundrels often have, e. g., dreams of a moralizing content, paragons of virtue on the other hand frequently immoral dream pictures. ' P. 94 The Psychology of C. G. Jung.

१३. " Plato had said almost in the words of Freud : In all of us, even in good men, there is a lawless wild beast nature, which peers out in sleep. " P. 10.

—Dreams : Their Meaning and Significance.

१४. संत, पंत आणि तंत, पान १४२. ' बायका-पोरांचा दुस्वास. ' हें प्रकरण.

शेवटीं अर्थ इतकाच की इंद्रियांचे स्वभाव अपरिवर्तनीय असतात आणि हें लहान-मोठ्या सर्व माणसांना लागू आहे. त्यावर बंधन हेंच असतें की " इंद्रियें बरळों नेदावीं ".[१५] हें ज्यांनी साधलें ते संतत्व पावतात आणि ज्यांना हें साधतां आलें नाही त्यांचें सामान्यत्वहि सुटत नाही. ज्ञानदेव जितेंद्रिय होते म्हणूनच आत्मविश्वासाने म्हणूं शकले :

विश्वींचें आर्त माझ्या मनीं प्रकाशलें ।[१६]

विश्वाचें आर्त सामान्याच्या मनांत प्रकाशमान होत नसतें.

याच संदर्भात आणखी एका गोष्टीचा उल्लेख करतों. मानसशास्त्रांत ज्याला इडिपस कॉम्प्लेक्स आणि इलेक्ट्रा कॉम्प्लेक्स (यालाहि आता इडिपस कॉम्प्लेक्सच) म्हणतात त्याचीं निषेधात्मक उदाहरणें ज्ञानेश्वरींत आहेत. मुलाचें मातेविषयी कामप्रेम आणि मुलीचें पित्याविषयीं तसेंच प्रेम याला अनुक्रमें इडिपस कॉम्प्लेक्स आणि इलेक्ट्रा कॉम्प्लेक्स म्हणतात. ज्ञानेश्वरींत इलेक्ट्रा कॉम्प्लेक्स उलट आणि निषेधात्मक असा आला आहे. म्हणजे मुलीच्या पित्याबद्दल प्रेमाचा उल्लेख न येतां, पित्याच्या मुलीबद्दल प्रेमाचा उल्लेख आला आहे.

पै अवज्ञा आणि कामना । मातेचां ठाइं अर्जुना ।
केली दोन्हि पतना । हेतु होंति ॥ १८.२००

आईची आज्ञा न पाळणें आणि आईबद्दल वासना बाळगणें दोन्ही पापेंच आहेत. हा आईबद्दलच्या प्रेमाचा (Libido) निषेधात्मक उल्लेख येऊन लगेच तीन ओव्यांनंतर दुसरा उल्लेख येतो :

तरि यां दोहींचां विखीं । जैसा बापु नातळे लेंकी । १८.२०४

पिता मुलीबद्दल अभिलाषा बाळगत नाही असा हा पित्याच्या प्रेमाचा (Libido) उल्लेख आहे. आणि असे दोन्ही प्रकारचे उल्लेख ज्ञानेश्वरींत आणखी आहेत :

१५. ज्ञानेश्वरी, २.११६.

१६. ज्ञानदेव गाथा. अभंग. ६९५.

आपणचि वीउनि दुहिता । न मम म्हणे पिता
किं तो सुटे येरू घेंता । जावाई सिरके ॥ १८.२३२

मुलीला जन्म देऊनहि तो तिला ' माझी ' म्हणत नाही हा अर्थ. किंवा ज्ञानेश्वरींत आणखी एक विचित्र उल्लेख सापडतो :

जैसी आपुली जननी । नग्न दाविलेयां जनीं ।
तरि तीर्थ परि पतनीं । कारण होये ॥ १६.२१६.

या उल्लेखाला वर विचित्र म्हटलें याचें कारण मातेला नग्न करण्याचा प्रश्न येतो कुठे ? पण हा इडिपस कॉम्प्लेक्सचाच निषेधात्मक उल्लेख आहे. तसेंच—

उदरिंचा गर्भु जैसा । न देखे आपुलिये मातेची वयसा । १०.६४

हा ' परमेश्वराच्या अनादि अनंत स्वरूपाला कुणी जाणूं शकत नाही ' यासाठी दिलेला दृष्टान्तहि विशेष आहे. आईचें वय जाणण्याची कल्पना निर्माण होणेंच शक्य नाही. तसाच हाहि एक उल्लेख आहे—

कां पति-पुत्रातें आलंगी । एके चित्तें तन्वंगी ।
तेथ पुत्रभावाचा आंगीं । न लगेचि कामु ॥ १६.४७९.

पुत्राला आलिंगन देतांना स्त्रीच्या मनांत कामवासना निर्माण होत नाही हा इत्यर्थ.

वर सांगितल्याप्रमाणे हे सर्व उल्लेख निषेधात्मक आहेत. पण भाव असल्याशिवाय अभाव कसा असेल ? इडिपस आणि इलेक्ट्रा हीं जशीं ग्रीक वाङ्मयांतील पात्रें हजारो वर्षांपूर्वीचीं, तशीच ही मनोवृत्तीहि अनादि आणि मानवाला ज्ञात अशीच असली पाहिजे. ती तशी आहे हें मानसशास्त्र सांगतें. आणि ज्ञानेश्वरकाळींहि ती ज्ञात होती हें वरील निषेधाच्या उल्लेखावरून दिसून येतें, एवढेंच या ठिकाणीं निर्देशित करावयाचें आहे. ज्ञानेश्वरांची " देखणी दीठी "[१७] कशी गगनव्यापी आहे, सर्वविषयसमावेशक आहे हेंच या ठिकाणीं अभिप्रेत आहे. ज्या परिणतप्रज्ञ आणि महामना व्यक्तीने—

१७. ज्ञानेश्वरी, अ. १८.१७१२

कां नाभिकारा उभिजे । हातु पडिलेयां दीजे ।
आर्तांतें परिसिजे । अळुमाळु ॥[18]

ही ओवी दीन-दुबळ्यांच्या असीम कळकळीमुळे अत्यंत हळुवार हाताने लिहिली त्या पुरुषाची प्रतिभा कशी विश्वगामी आहे हें दाखवण्याचा या लेखाचा हेतु आहे. स्वप्नाच्या विषयाची व्याप्ति जरा वाढवून मानसशास्त्रीय अशा या अंगाचा विस्तारहि जरासा यासाठीच केला.

यावरून कदाचित आणखीहि एक विवाद्य मुद्दा थोडा स्पष्ट होईल. ज्ञानेश्वरांच्या वयाचा प्रश्न अजूनहि अनिर्णीत राहिला आहे (आणि तो तसाच राहणार आहे). परंतु अमृतानुभवांतील

' उठणें की पडणें । कुचभाराचें कोण जाणे ।[19] या ओवीवरून किंवा

' माहेवणी प्रयत्नेंसिं । चुकविजे सेजे जैसी । '[20] या ज्ञानेश्वरींतील ओवीवरून ज्ञानदेवांच्या वयाचा अंदाज बांधतांना वरील विवेचनाचा संदर्भहि लक्षांत घेतां येईल. अर्थात् या प्रश्नाचा ऊहापोह इथे करणें योग्य नाही म्हणून या लेखाच्या शेवटीं एक शक्यता तेवढी सुचवून ठेवली आहे.

* * *

१८. ज्ञानेश्वरी, १३.२८७
१९. अमृता० प्रकरण ४. ओवी ८
२०. ज्ञानेश्वरी, १८.८६३

९

भंगलेलें देऊळ—एक टिपण

कलाकृतीचें मूल्यमापन करतांना नेहमीच भिन्न भिन्न दृष्टिकोन मांडले जातात. ' भंगलेलें देऊळ ' या श्री. ग. त्र्यं. माडखोलकर यांच्या सुंदर कादंबरीबद्दलहि असेच भिन्न दृष्टिकोण आहेत. या कादंबरीला गुरुवर्य डॉ. वि. भि. कोलते यांच्यासारख्या विद्वान् व रसज्ञ व्यक्तीची उत्तम प्रस्तावना आहे. त्या प्रस्तावनेतील इतर भागांशी सहमत असूनहि एका मुद्द्याबाबत फक्त इथे ऊहापोह करायचा आहे.

' भंगलेलें देऊळ ' या कादंबरीचा शेवट अनू या कादंबरीच्या नायिकेने केलेल्या विवाहसंस्थेवरील ' व्याख्यानबाजी 'ने होतो. गुरुवर्य डॉ. कोलते आणि प्रो. वा. म. जोशी या दोघांनीहि अनूने केलेल्या विवाहसंस्थेवरील या भाष्याला अनावश्यक आणि अप्रस्तुत म्हटलें आहे. कादंबरी वाचून विवाह-संस्थेच्या इष्टानिष्टतेचा कांहीहि ठसा मनावर उमटत नाही हें खरें. म्हणूनच हें भाष्य या दोघांनाहि अयथार्थ वाटतें, कादंबरीच्या प्रमाणबद्धतेला त्यामुळे गालबोट लागल्याची जाणीव होते. परंतु मला तसें वाटत नाही.

कादंबरीचा हा व्याख्यानात्मक शेवटचा भाग जर लिहिला गेला नसता तर अनूच्या मनाचें वर्तुळ अपूर्ण राहिलें असतें. अनूला सारेच बुद्धिमान म्हणतात. तिला तिचे वडील तर पंडिता म्हणतात. ती स्वतःहि तसेंच समजत असावी. पण बुद्धिमान् म्हणजे समर्थ नव्हे. ती दुबळी आहे हें खरेंच. या तिच्या आवाक्याबाहेरच्या दुबळेपणानेच तर तिचा घात केला आहे. आणि शेवटचें हें भाष्य तरी तिच्या दुबळेपणाचाच भाग नाही का? ती हुषार असेल, विद्वान

असेल; पण ताठ नाही. प्रथम ती अरुणच्या जबरदस्त प्रभावाखाली वावरते तर नंतर अनिरुद्धच्या रुबाबदार व्यक्तित्वाने भारली जाऊन त्याच्या पंखाखाली वावरते. स्वतःला मानिनी म्हणवणारी अनू तशी कुठेच वाटत नाही. " माझ्या परिस्थितींत ते असते तर कदाचित् त्यांच्याहि हातून असल्या चुका घडल्या असत्या " हे अनिरुद्धने अनूचा त्याच्याशी विवाह ठरल्यावर तिच्या वडिलांबद्दल काढलेले उद्गार आहेत. आणि ज्या चुकांचा वरील वाक्यांत निर्देश केला आहे त्या चुका नैतिक अधःपाताच्या आहेत. ही मानिनी अनू आपल्या वडिलांवर अनिरुद्धने ओढलेले हे घाणेरडे ताशेरे निमूटपणे सहन करते याला काय म्हणावें ? " माझी बायको म्हणून नव्हे, पण माझ्या मुलांची आई म्हणून राहण्याचा हक्कच आहे तुला ! " असे किळसवाणे अपमानास्पद उद्गार अनिरुद्धच्या तोंडून ऐकूनहि, त्याचा मनूशीं घरांतच चाललेला व्यभिचार उघड्या डोळ्यांनी पाहूनहि अनू वर्षानुवर्षें अनिरुद्धजवळ राहते. वरील विखारी उद्गारांनंतरहि दीड दोन वर्षें अनिरुद्धजवळ राहणारी अनू खरोखरीच मानिनी म्हणावी का ? नाही म्हणायला अरूने दुसऱ्यांदा नकार दिला त्यावेळीं तो स्वार्थत्यागाची भाषा बोलून तिच्याशीं लग्नाला तयार होतो तेव्हा ती त्याला विरोध करते. पण त्या विरोधांतहि मानीपणापेक्षा या विवाहापासून आपल्याला सुख होणार ही नाही कल्पनाच प्रबल असते. कारण अरूनेच या विवाहाने दोघांनाही सुख होणार नाही असें पूर्वी सांगितलेलें असतें. अशा परिस्थितींत तिने स्वतःला मानिनी म्हणावें ? पण कुणी स्वतःला काय समजावें यावर आपला अधिकार चालत नाही. प्रत्येकजण स्वतःला मानी समजत असतो, याला मानसशास्त्रीय आधार आहे. म्हणून अनूनेहि स्वतःला मानिनी म्हणविण्यांत गैर कांहीच. नाही–ती मानिनी नसतांहि ! या विरोधांतूनच अनूचें कलात्मक व्यक्तिचित्र निर्माण झालें आहे, यांत आश्चर्य नाही. लेखकाला तें नक्कीच अभिमानास्पद आहे.

इत्यर्थ इतकाच की अनू दुबळी आहे. शेवटीं ती अनिरुद्धापासून विभक्त राहते खरी. पण त्याच्या प्रभावांतून कांही ती सुटत नाही. त्याचें वर्चस्व तिच्या मनावर कायम असतें. तसें ती स्वतःच कबूल करते. मीनाच्या निमित्ताने तो वारंवार तिच्या निवासस्थानीं येतो तेव्हा अजूनहि तिचें रक्त त्याची चाहूल लागतांच उलट वाहूं लागतें. अशा परिस्थितीत तिने अनिरुद्धशीं घटस्फोट

घ्यावा कसा ? अनिरुद्धशी घटस्फोट न घेण्यांत अनू स्वतःशी प्रामाणिकच राहिली. आणि तरी तिने घटस्फोटाची तरफदारी केली ! ! या विसंगतींतून सुटण्यासाठी तिचें शेवटचें भाष्य तयार झालें आहे. स्वतः फक्त विभक्त राहून घटस्फोट न घेतां घटस्फोटाची बाजू मात्र ती उचलून धरते. ही विसंगती तिची तिलाच जाणवली. चुकीची बाजू असली की माणूस जास्तच उंच आवाजांत शब्दजंजाळ निर्माण करतो. आणि त्यांत मग विसंगती हमखास येते. अनूचें तसेंच झालें आहे. स्वतःच्या व्यक्तित्वांतील आणि विचारांतील विसंगती लपविण्यासाठी विवाहसंस्थेवरच ती भाष्य करीत सुटली आणि ती विसंगती अधिकच स्पष्ट झाली !

अनू म्हणजे विचार आणि भावना यांचा संघर्ष. तात्त्विक दृष्टीने तिला घटस्फोट मान्य आहे आणि त्याचा ती उघड पुरस्कार करते. मग स्वतः ती घटस्फोट कां घेत नाही ? तर तिची भावना आड येते म्हणून. सुधारकाने विधवाविवाहाचा पुरस्कार व्याख्यानांत जोरदारपणे करावा आणि प्रत्यक्षांत मात्र एखाद्या अल्पवयी अजाण कुमारिकेशीं द्वितीय संबंध करावा; शिवाय कुणी न विचारतांच ‘ आपण असें कां केलें ? ’ याची शब्दबंबाळ तरफदारी करावी; तसें अनूच्या बाबतींत घडलें आहे. विवाहसंस्थेवरील तिचें शेवटचें भाष्य अशा अपराधीपणाच्या भावनेंतून निर्माण झालें आहे. तें तत्त्वज्ञान म्हणून चुकीचें असेल, रूक्ष असेल पण अनूच्या संदर्भात तिच्या व्यक्तिरेखेच्या स्पष्टपणासाठी तें कलात्मकच ठरतें. शेवटच्या भाष्यावरून तिच्या मनांतील आंदोलनाचें स्पष्ट स्वरूप जसें दिसतें तसें तें शेवटच्या भाष्याऽभावी दिसलें नसतें. विचार आणि भावना यांच्या गोंधळांत पडलेल्या तिच्या मनाचें वर्तुळ पूर्ण झालेंच नसतें. विवाहसंस्थेचा आधार घेऊन घटस्फोटाची तरफदारी करीत असतांनाच अनिरुद्धाला दोषमुक्त करून स्वतःच्या वर्तनाचें समर्थन अप्रत्यक्षपणे करण्यांत तिची उडालेली तिरपीट पाहण्यांत मौज आहे. आणि म्हणूनच तिचें शेवटचें लिखाण व्याख्यानवजा, भाष्यवजा, रूक्ष आणि प्रथमतः अनुचित वाटलें तरी तें कादंबरीला पूर्ण आकार देण्यासाठी आवश्यक आहे असेंच म्हणावें लागतें. कादंबरीच्या प्रमाणबद्ध रचनेंत या शेवटच्या लिखाणाने दोष तर निर्माण केला नाहीच; पण उलट त्या प्रमाणबद्धतेला पूर्णता दिली. रचनेचा आकार पूर्ण केला. कादंबरीचा वट रसहानी करणारा नसून, अनूला वाचकांसमोर पूर्णतेने उभा करणारा आहे.

तिचें तें भाष्य अनावश्यक नसून अपरिहार्य आहे. ‘ सुकलें फूल न उमलें जरि तें अश्रूंनी भिजलें ’ या अनूने दिलेल्या सुरुवातीच्या ओळींमधील चुकींत जितकी कलात्मकता आहे तितकीच कलात्मकता शेवटीं तिने घातलेल्या रूक्ष व अवास्तव भाष्यांत आहे. तिने शेवटीं दिलेलें व्याख्यान तिच्या आत्मकथेसाठी अनावश्यक पण कादंबरीसाठी अपरिहार्य ठरतें.

आणखी एक मुद्दा. या कादंबरींत ‘ अरुण ’ चें पात्र वेगळ्या धर्तीचें नसलें तरी वेगळ्या पातळीवरचें आहे. कादंबरींतील चार प्रमुख व्यक्तींपैकी अरुण हाच काय तो कणखर आणि करारी आहे. त्याच्या जीवनांत एक प्रकारची सूत्रबद्धता आहे. लहानपणापासून तो कवि आहे आणि तसा तो शेवटपर्यंत राहिला. तद्वतच तारुण्यांतहि जीवनाचें तत्त्वज्ञान सांगणारा आयुष्यांत मोठा तत्त्वज्ञानी म्हणून कीर्तिवंत झाला. कादंबरींतील सगळ्यांत प्रामाणिक व्यक्ति म्हणजे अरुण. आणि सगळ्यांत अप्रामाणिक म्हणजे अनिरुद्ध. किंबहुना दुरावलेल्या प्रामाणिक प्रियकराच्या पार्श्वभूमीवर गळ्यांत (आणि गळ्यांशींहि) आलेल्या अप्रामाणिक पतीचा बदफैलीपणा अनूला विशेष जाणवणें स्वाभाविक आहे. म्हणूनच मृत्यु-शय्येवरून आत्मकथा लिहितांना अनूला तिची आत्मकथा कुणी खरेंच वाचावी असें उत्कटतेने वाटत असेल तर ती अरुणने. अनिरुद्धने नव्हे. म्हणूनच तिला आत्मकथा लिहितांना सर्वप्रथम आठवण आली ती अरुणची.

अरुणवर अनूने वंचनेचा आरोप केला आहे. तसा तो खरोखरीच आहे का हा प्रश्न आहे. अनूने अरुणच्या व तिच्या सहजीवनाला उन्माद असें म्हटलें आहे. खरें आहे का तें ? सिनेमा संपल्यानंतर अनूला कोट घालायला मदत करतांना अनिरुद्धच्या फक्त बोटांचा ओझरता स्पर्श तिच्या मानेला होतो. त्या स्पर्शाने अनूचें मन सुन्न आणि शरीर सकंप होतें. अरुणच्या स्पर्शाने अशी अवस्था तिची कधीहि झाली नव्हती असें तीच म्हणते. असा फरक अरुण आणि अनिरुद्ध यांच्या स्पर्शांत असतांनाहि जर अनू अरुणच्या बरोबर काढलेल्या दिवसांना उन्माद म्हणत असेल तर तिची कांहीतरी गफलत होत आहे खास. खरें म्हणजे हा उन्माद फक्त अनूची कल्पना असावी. कारण अरुणचे ओठ मानेला लागूनहि जर तिच्या मनाची, अनिरुद्धच्या अंगुलिस्पर्शाने होणारी स्थिती होत नाही तर तो स्पर्श निराळा असावा किंबहुना त्यांत उत्कटता खास

नसावी. त्यांत सावधता तरी असावी. आणि सावधतेंतून उन्माद कांही निर्माण होत नाही.

पण उन्मादाचें तिचें बोलणें व्यर्थ असलें तरी अरुणचें तिच्यावर बहिणीचें प्रेम नव्हतें खास. त्याचें प्रेम प्रियकराचेंच होतें. म्हणूनच एखाद्या वेळीं होणाऱ्या तिच्या स्पर्शाने त्याला सुखच होतें (पान ९०). तेंच सुख त्याला कायम टिकवायचें आहे म्हणून तर तो तिच्याशीं लग्न करीत नाही. कारण लग्न आणि प्रेम यांचा संबंध नाही असें त्याचें ठाम मत आहे. ज्या प्रेमाची परिणति लग्नांत होते तें प्रेम म्हणजे वासनांचा खेळ असें तो म्हणतो. आणि म्हणून प्रेम असूनहि अनूशीं लग्न करण्याला तो तयार होत नाही. कारण तें त्याचें वैशिष्ट्य आहे, तत्त्वज्ञान आहे. हें तत्त्वज्ञान चुकीचें असेल, आपण मूर्खपणाचेंहि म्हणूं, पण त्याच्या तत्त्वज्ञानाशीं तो प्रामाणिक आहे. म्हणूनच लग्नाला नकार देतांना त्याने तसें स्पष्ट सांगितलें आहे. तसेंच हें त्याचें तत्त्वज्ञान अकल्पितपणें, लग्नाला नकार देण्याची एक सबब म्हणून निर्माण झालेलें नाही. कालिंदीबद्दल किंवा ब्राउनिंग पतिपत्नीबद्दल बोलतांना तें आधीच स्पष्ट झालेलें आहे. किंबहुना अनू म्हणते देखील की केवळ तत्त्ववाद म्हणून आजवर बोललेल्या गोष्टीचा आपल्या जीवनाशीं संबंध असेल याची तिला कल्पना नव्हती म्हणून. पण अरूचे शब्द आणि कृति यांत अंतर पडलेलें दिसत नाही. किंबहुना तो शब्दांशीं फार प्रामाणिक राहिल्याचींच उदाहरणें अधिक. "तूं इथं आलास की मला मोह पडायचा" असें अनू म्हणतांच अरू म्हणतो की, "तुला असं सुचवायचं आहे का अनू मी कधी इथे येऊं नये पुनः म्हणून ?" आणि याचें ती स्पष्ट उत्तर देत नाही. आवेगाने तिचे हात अरूने हातांत घेतांच ती तोंड फिरवते. त्याबरोवर तो म्हणतो, 'हा शेवटचा स्पर्श आहे माझा' आणि त्याने आपला शब्द खरा केला. स्टेशनवर गाडीच्या खिडकीवर हात ठेवून ती उभी होती. त्याचा हात आपल्या हातावर गाडी सुटतांना तरी पडेल ही अपेक्षा होती तिची. पण त्याने पुनः तिला स्पर्श केला नाही. वा. म. जोशी यांनी अरुण तिच्या जीवनांत पुनः आला नाहीं याबद्दल आश्चर्य प्रगट केलें; परंतु "मी पुनः इथे येऊं नये का ?" या प्रश्नाला अनूने बगल दिल्याने पुनः म्हणून तिला भेटायचें नाही हा त्याचा निश्चय झाला असावा. शिवाय अनूच सांगते की पुनः अरुणची गाठ पडणार नाही याची तिला जाणीव होती म्हणून. (पान ९१). म्हणूनच

अनूच्या गाजलेल्या लग्नालाहि तो आला नसावा. अनूच्या आईच्या पायाची शपथ घेऊन अनूला अंतर देणार नाही म्हणून सांगणारा अनिरुद्ध मात्र तिला घराबाहेर पडतांना स्वतः निर्विकारपणें गाडी बोलावून वाटेला लावतो. शब्दाला जागणाऱ्या अरुणच्या तुलनेंत शब्दांचा खेळ करणारा अनिरुद्ध फार खालीं उतरतो. म्हणूनच अरुणची पातळी निराळी ठरते.

वास्तविक अरुण वंचक नाही किंवा ढोंगीहि नाही. तसाच तो आत्मवंचकहि नाही. भावनांशीं वंचना करून विचारांशी प्रामाणिक राहणारा माणूस जर आत्म-वंचक असेल तर मात्र अरुण तसा आहे. कारण आपल्या–चुकीच्या का होईना पण तत्त्वाशीं तो प्रामाणिक राहिला. अनूच्या स्पर्शसुखांतून व्यक्त होते ती अरुणची भावना. पण तत्त्वापुढे तो भावनेला बळी पडला नाही. आणि म्हणून तो अनिरुद्धपेक्षा वेगळा. अनिरुद्धने विवाहबंधन देखील मानलें नाही. आणि अरुणने मोहाला जुमानलें नाही. सौंदर्य आणि संपत्ती अनूच्या रूपाने त्याच्या-समोर उभी होती. अनूशीं लग्न केलें असतें तर त्याच्या भणंग आयुष्यांत पैसा आला असता. सुख स्थिरावलें असतें. नाही तरी अनिरुद्धने अनू व अरुणचे संबंध माहीत असतांनाहि (कालिंदीकडून ते त्याला समजले असण्याची फार मोठी शक्यता गृहीत धरली आहे) अनूच्या पैशाकडे नजर ठेवूनच तिच्याशीं लग्न केलें. सौंदर्य, सुशिक्षितपणा व संपत्ती अनूच्या रूपाने अरुणपुढे असतांनाहि केवळ तत्त्वज्ञानाची कास धरून त्याने तिला नाकारावें यांत अरुणच्या निष्ठेचा विजय आहे. अरुणने सगळें आचरण शब्दांच्या चौकटींत बसवलें. अनूची प्रेममूर्ति डोळ्यांत साठवून अरुण जो तिच्या जीवनांतून गेला तो पुनः डोकावला देखील नाही त्यांत. आणि अनूची ही आत्मकथा असल्याने व तिच्या जीवनाशीं पुनः त्याने चुकूनहि संबंध येऊं न दिल्याने साहजिकच तिच्या जीवन-कथेंत पुनः त्याच्याबद्दल माहिती आली नाही, हें स्वाभाविकच झालें. म्हणुन प्रो. वा. म. जोशी यांचा अरुणचें अनूवर बहिणीचें प्रेम होतें हा मुद्दा, व पुढे कधीहि अरू अनूबद्दल पूसतपास करीत नाही याचा उलगडा होत नाही हा मुद्दा, असे दोन्ही सदोष ठरतात. अरुण मात्र एक निष्ठावंत पण हळवा, तत्त्वज्ञानी पण कवि आणि प्रामाणिक पण जगावेगळा प्रियकर म्हणून आपल्यासमोर येतो. आणि कादंबरींतील इतर दुबळ्या आणि स्खलनशील पात्रांच्या पार्श्वभूमीवर याची व्यक्तिरेखा स्पष्ट आणि उन्नत वाटते.

या कादंबरीच्या सौंदर्याचा आणखी एक विशेष सांगतां येईल. ‘ मीना ’ हें या कादंबरींतील पात्र सर्व कादंबरीला एक ‘टच’ देऊन जातें. मी असें म्हणेन की हा वात्सल्याचा टच आहे. मीनावर प्रेम करणारी अनू मधून मधून तिचा उल्लेख करते. अनू घर सोडून जातांना, वडिलांवर प्रेम असतांनाहि मीना तिच्याबरोबर गेली. मीना हा अनिरुद्ध आणि अनू यांच्यांतील दुवा. अनू विभक्त झाल्यावरहि अनिरुद्धची चाहूल तिला ऐकवणारा. ठिकठिकाणी, मीनाचा, तिच्या मतांचा उल्लेख अनूचें फक्त वात्सल्य दर्शवितो. प्रियकर, पति, मुलें यांच्या प्रेमाला मुकलेली अनू हृदयांतील सर्व प्रेमांचा वर्षाव मीनावर करते. आत्मकथेच्या अगदी सुरवातीला आणि शेवटीं मीनाचा उल्लेख ती करते. मीनाचे हे उल्लेख अगदी मोजके, अस्पष्ट, धूसर आहेत आणि माडखोलकरांच्या नेहमीच्या पद्धतीप्रमाणे तिचें कुठेहि ‘ वर्णन ’ नाही. पण मीनाचे येणारे ते नुसते उल्लेख वाचले की अल्लड मीनाची मूर्ति आपोआप साकार होते. म्हणूनच मीनामुळे कादंबरीला सौंदर्याची एक शलाका अधिक मिळाली आहे असें ही कादंबरी संपवतांना सतत जाणवत राहतें.

* * *

१०

गडकऱ्यांचे खलनायक

कै. राम गणेश गडकऱ्यांच्या नाटकांचें एका अनुक्रमाने वाचन केलें की गडकऱ्यांच्या प्रतिभेचा तेजस्वी आविष्कार जसा प्रतीत होतो तशीच आणखीहि एक गोष्ट नजरेस येते. ‘ प्रेमसंन्यास ’ आणि ‘ भावबंधन ’ या दोन्ही नाटकांचें कथानक सारख्याच स्वरूपाचें आहे. ‘ एकच प्याला ’ नाटकाचा विषय निराळा आहे आणि ‘ पुण्यप्रभावा ’ ला ऐतिहासिक पार्श्वभूमि दिली आहे. नाट्यवस्तूं-मध्ये अशा प्रकारें कांही अंशीं जरी भिन्नता असली तरी कथा–रचनेंत मात्र सर्वत्र सारखेपणा दिसून येतो. कथावस्तूंचा ‘ घाट ’ सारखेपणाचा दिसतो. वरील चार संपूर्ण नाटकें आणि ‘ राजसंन्यास ’ हें लखलखीत तरवारीच्या अर्ध्या पात्याप्रमाणे असलेलें अपूर्ण नाटक मिळून पांचहि नाटकांच्या रचनेंतील साम्य आश्चर्यकारक आहे. या सर्व रचनेंतील साम्य दाखविण्याचा कांही ह्या लेखाचा हेतु नाही. त्यांतील एका भागापुरताच हा लेख मर्यादित आहे.

हा भाग म्हणजे नाटकांतील खलपात्रांचा. वरील सर्व नाटकांतील खल-नायकांच्या मनाची घडण, त्यांच्यावर ओढवलेले प्रसंग व त्यांतून निर्माण झालेली त्यांची कृति या बाबतींत खलपात्रांच्या रेखा समांतर धावतांना आपणांस दिसून येतात. म्हणून या दृष्टिकोनांतून पाहिल्यास सर्व खलनायकांच्या चित्रांत किरकोळ फेरफार सोडल्यास सर्वत्र सारखेपणा आढळून येतो.

प्रेमसंन्यासांतील ‘ कमलाकर ’ लहानपणापासून जयंत-लीलेबरोबर खेळलेला, वाढलेला. पण जयंत-लीलेने कधीच त्याला स्वतःचा दर्जा दिला नाही की स्वतःमध्ये खेळावयास देखील घेतलें नाही. तारकापुंजांतून एखाद्या ताऱ्याला

पृथ्वीकडे ढकलून द्यावें तसा त्यांनी कमलाकराला दूर केला. साहजिकच कमलाकराच्या मनांत बालपणापासूनच अढी निर्माण झाली. कमलाकर म्हणतो, " जयंता, आपल्या गोड बोलण्याने या कमलाकराचा लहानपणापासून जो सरखा पाडाव करीत आलास त्याचीं फळें भोगायला आता तयार हो. अपमानाचा, द्वेषाचा, तिरस्काराचा जो तीव्र रस आजवर हृदयांत सांठवून ठेवीत आलों......माझ्या आयुष्याचें साफल्य माझ्या सुखाने होणार नसून, तुझ्या दुःखाने मात्र होणार आहे." दुसऱ्या कोणत्याहि कारणाने नव्हे तर फक्त बालपणापासूनच्या अपमानानेच कमलाकर द्वेष्टा आणि खलपुरुष बनला आहे. लीलेशीं बोलतांना तो सरळच म्हणतो की, " तुम्ही मला एकीकडे टाकीत होतां म्हणूनच मी असा पतित झालों (पान ५९)." या बालपणापासूनच्या अपमानांत लीलेने नकार देऊन त्याला झिडकारल्याची आणखी भर पडली आणि कमलाकरांतील द्वेषाग्नीला भडाग्नीचें स्वरूप आलें. लीलेने कमलाकराला तर झिडकारलेंच पण वर त्याला उपदेशाचे घोट पाजण्याचा प्रयत्न केला. सापापाशीं दुधाचें विष होतें. कमलाकराजवळ उपदेशाचें द्वेषांत रूपांतर झालें. हा नीतिपाठाचा उपदेशहि कुणी कुणाला करावा ? विवाहित जयंताच्या चोरून भेटी घेणाऱ्या विधवा लीलेने ! मग याच लीलेला अविवाहित कमलाकराने मागणी घालतांच कमलाकराचा नैतिक अधःपात झाल्याचा कांगावा करण्याचा काय अधिकार ? म्हणूनच कमलाकर म्हणतो, " जयंतासाठी रात्रंदिवस झुरणाऱ्या या छबकडीने मला नीतिपाठ शिकवावे काय ?......लीले, या दुखावलेल्या सापाचा डाव किती भयंकर असतो याची तुला लौकरच ओळख पटेल." अशा प्रकारें कमलाकर खलपुरुष बनला अपमानामुळे.

'पुण्यप्रभाव' मधील 'वृंदावनाची' स्थिति देखील अशीच आहे. फरक आहे तो इतकाच की कमलाकराचा अपमान बालपणापासून धुमसत होता. वृंदावनाचा अपमान मोठेपणीं झाला. वसुंधरेच्या पित्याने वृंदावनाला दुखवला. वृंदावनाच्या आईच्या शीलाविषयी शंका घेणाऱ्या वसुंधरेच्या वडिलांचा सूड तो वसुंधरेवर घेतो. वृंदावनाच्या आईला शीलभ्रष्ट ठरविणाऱ्या नायिकेच्या वडिलांवरचा क्रोध तो नायिकेला भ्रष्ट करून, शांत करून घेण्याचा प्रयत्न करतो. अशा प्रकारे प्रेमसंन्यासांतील कमलाकर आणि पुण्यप्रभावांतील वृंदावन दोघांचेंहि सूड घेण्याचें कारण व्यक्तिगत लाभ किंवा लोभ नाही. अपमानित भावनेचें शमन

हाच त्यांचा हेतु आहे. आणि या दोन व्यक्तिरेखांमध्ये असणारें साम्य श्री. वि. स. खांडेकरांनी आडमार्गानें कबूल केलें आहे : " वसुंधरेने वृंदावनाच्या मागणीला नकार दिला असें दाखविलें तर लीला कमलाकराला झिडकारते व त्यामुळे तो तिचा सूड घेतो या प्रसंगाचीच पुनरावृत्ति होईल अशी भीति वाटून गडकऱ्यांनी वृंदावनाच्या सूडाचें कारण वसुंधरेच्या बापाच्या माथीं मारलें आहे" (गडकरी ' व्यक्ति आणि वाङ्मय). तात्पर्य इतकेंच, सूड घेण्याची भावना दोघांनाहि समान आहे. पण श्री. खांडेकरांच्या वरील विधानांत एक सूक्ष्म चूक आहे. कमलाकर लीलेने झिडकारलें म्हणून सूड घेतो असें नसून, त्याच्या मनांत अपमानामुळे सूड घेण्याची भावना लीलेने झिडकारावयाच्या पूर्वीपासून आहे. लीला त्याला पहिल्या अंकाच्या पांचव्या प्रवेशांत झिडकारते. पण कमलाकर मात्र जयंताच्या सुखाला टार मारण्याचा (पर्यायाने लीलेलाच मारण्याचा) निश्चय त्याच अंकाच्या चवथ्या प्रवेशांत बोलून दाखवितो. कमलाकराची सूडाची भावना बालपणापासून त्याच्या मनांत घर करून होती हें निश्चित. तात्पर्य ' अपमान ' हेंच दोघांनाहि खलपुरुष बनवण्याचें कारण आहे आणि दोघेहि जणू अपमानाचा सूड घेण्यासाठीच जगत असतात. वसुंधरेला भ्रष्ट करण्यासाठी आलेला वृंदावन म्हणतो, " सारा जन्म या प्रसंगाशीं भिडण्याची तयारी करण्यांतच मी घालवला आहे. " तर जयंत फाशीच्या तक्त्यावरून खाली उतरल्याबरोबर कमलाकर तिथून पळून जाऊन लीलेकडे येतो; तोहि प्राणभयाने नव्हे तर, सूडाची पूर्ति करण्यासाठी. तो म्हणतो, " मी केवळ प्राणाच्या भयाने पळालों नाहीं; तर अजून जयंताचा सूड घेण्यासाठी पळालों आहें. " अशा प्रकारें दोघांचेंहि जीवितकार्य एकाच स्वरूपाचें आहे.

पुण्यप्रभावानंतरचें ' एकच प्याला ' हें नाटक घेऊं या. सामान्यार्थानें ' तळीराम ' हें खलपात्र आहेसें म्हणतात. वास्तविक फक्त सुधाकराला दारूपर्यंत पोचविण्याचें तेवढें कार्य तळीरामाचें आहे. आणि दुय्यम कार्य विनोद. या दोन कार्यांसाठी गडकऱ्यांनी तळीरामाच्या पात्राची निर्मिति केली. तसा तो खलपुरुष नाही. म्हणूनच वर ' सामान्यार्थानें ' हा शब्द घातला. रूढार्थानें जरी तळीरामाला खलपुरुष म्हटलें तरी तो खलपुरुष कसा झाला हें पाहणें आवश्यक आहे. तळीराम मूळचा वाईट नाही. पहिल्या अंकांतील तिसऱ्या प्रवेशांत सुधाकर म्हणतो, " मनुष्य (तळीराम) मोठा चलाख, हुशार आणि जिवाला जीव

देणारा आहे. " विशेष हें की, सिंधू सुधाकराच्या विधानाला खोडून तर काढत नाहीच, पण उलट पुष्टि देते. ती लागलीच म्हणते, "आणि गीताबाई तर घरच्या माणसांच्या पलीकडे !" यावरून तळीराम मूळचा वाईट नाही हें लक्षांत येतें. दारूचें व्यसन हाच एकमात्र त्याचा गुन्हा आहे. आणि म्हणूनच त्याची त्याव्यतिरिक्त कांहीहि चूक नसतां तिसऱ्या अंकाच्या पहिल्या प्रवेशांत "तळीराम, असाच्या असा चालता हो. इतःपर या घरांत पाऊल टाकशील तर खबरदार !" या रामलालच्या वाक्याने अपमानित झाल्यानंतर तळीराम सुधाकराच्या कानांत घरगुती बाबतींत विष ओतायला सुरुवात करतो. तत्पूर्वी त्याने कधीहि हा खलपात्री वेश धारण केला नव्हता. तळीराम हा अशा प्रकारे केवळ अपमान झाल्यामुळे दुष्ट प्रवृत्ति धारण करतो.

जरा सूक्ष्म दृष्टीने पाहिल्यास तळीराम सुधाकराच्या संसाराच्या नाशाला कारणीभूत ठरला नसून, स्वतः सुधाकरच त्या गोष्टीला जबाबदार आहे. तळीराम केवळ निमित्तकारण आहे. अर्थात् स्वतः सुधाकरालाच स्वसंसाराच्या सर्वनाशाला कारणीभूत ठरणारा खलपुरुष म्हणतां येईल. आणि म्हणून सुधाकराच्या रेखेचें विश्लेषण केल्यास आपणांस असें दिसून येईल की, दुर्बळवृत्ति सुधाकराचा दारूच्या विषाने शेवट केला. पण या दारूच्या आधीन होण्याला सुधाकराचा कोर्टांत झालेला अपमान हेंच एकमेव कारण दिसून येतें. तळीराम पहिल्या अंकाच्या चौथ्या प्रवेशांत म्हणतो, "हे (सुधाकर) रागारागाने बोलूं लागले. चारचौघांनी हसून हेटाळणी करायला सुरुवात केली......हा एवढा प्रकार झाल्यावर मग काय ? ज्यानं त्यानं दादासाहेबांची तोंडावर हेटाळणी करायला सुरुवात केली. " ज्या सुधाकराचा मूळचा मानीपणा मित्रांनाहि असह्य होण्याइतका उग्र झाला होता त्याच सुधाकराचा भर कोर्टांत आणि प्रतिस्पर्ध्यांकडून अपमान झाला. याच अपमानाची असह्य आग विझवण्यासाठी आततायी सुधाकराने दारू घेतली. पुढे त्याने ती सोडण्याचा योग्य वेळीं निश्चयहि केला. पण चौथ्या अंकांत तिसऱ्या प्रवेशांत पुनः एकदा हीनस्वभाव व कवडीकिंमत लोकांनी त्याचा अपमान केला आणि दारूला लाथाडून तिच्या सीमेपर्यंत पोहोचलेला सुधाकर झालेल्या अपमानामुळेच पुनः दारूच्या राज्यांत माघारी वळला. सुधाकराच्या चित्रांतील अपमानाचा भडक रंग अशा रीतीने आपल्या डोळ्यांत चटकन भरतो. सारांश इतकाच की सुधाकराला स्वतःचा आणि सिंधूबरोबर

संसाराचा नाश करणारा खल म्हटलें तरी: आणि तळीरामाच्या माथीं खलत्वाचा शिक्का मारला तरी 'अपमान' याच एका भावनेंतून सिंधूच्या संसाराचें दुर्दैव ओढवलेलें दिसतें.

राहतां राहिलें 'भावबंधन'. खांडेकरांनी 'घनश्याम' या खल्पुरुषाची प्रमुख पात्रांत गणना केली आहे. घनश्यामचें विलक्षण साम्य वृंदावनशीं आहे. घनश्यामदेखील मूळचा साधा, सामान्य आणि म्हणूनच तो सामान्य स्थितींतील धुंडिराजपंताच्या मालतीला मागणी घालतो. वास्तविक यांत गैर कांहीच नव्हतें. पण फटकळ तोंडाच्या लतिकेने आणि बुद्धिमत्तेचा तोरा मिरवणाऱ्या प्रभाकराने या घनश्यामचा त्यावेळीं अनाठायीं आणि अकारण अपमान करून आजन्म प्रेमाला पारखा झालेल्या घनश्यामला दुष्प्रवृत्त केलें. घनश्याम सामान्य होता, पण खुनशी नव्हता. सामान्य माणसाला स्वाभिमान असूं नये की काय ? सामान्य घनश्याम स्वाभिमानीहि होता. म्हणूनच चार चौघांत झालेल्या अपमानामुळे तो सूडाने पेटून निघाला. प्रथम लतिकेला 'ताईसाहेब' आणि प्रभाकराला 'देशमुख' म्हणणारा, त्यांना सन्मानाने संबोधणारा घनश्याम लतिकेची समजूत घालण्याचाच प्रथम प्रयत्न करतो. 'नोकराचा उपमर्द करणें हें धन्याला शोभत नाही' या सोज्ज्वळ शब्दांत तिच्या जिभेच्या पट्टयाला आवर घालण्याचा प्रयत्न करतो. पण लतिका मैत्रिणीचा कैवार घेऊन श्रीमंतीच्या तोऱ्यांत आणि जिव्हाचापल्याच्या नशेंत घनश्यामला म्हणते, "आज मालतीला मागणी घातलीत, उद्या माझ्याशीं लग्न करायला तयार व्हाल...जा. मालतीच्या लग्नाच्या वेळीं तुम्हांला हजर राहावें लागेल तें नवरदेव म्हणून नव्हे तर लग्नाच्या सामानाची यादी करण्याकरिता." हे लतिकेचे उद्‌गार आणि प्रभाकराने, "शिक्षणाच्या नांवाने पूज्य, ना घर ना दार, आईबापाचा ठाव ना ठिकाण" या शब्दांनी केलेली त्याची हेटाळणी घनश्यामला साहजिकच झोंबली तर त्यांत कांही आश्चर्य नाही. याच अपमानामुळे तो चिडतो. पूर्वी काडीचेंहि वैर नसतांना एकदम झालेल्या या शब्दशरवृष्टीने तो विद्ध होतो. आणि अपमानाच्या या जखमेने पिसाळून जाऊन सर्वांच्या सूडाला प्रवृत्त होतो. घनश्यामचें हें चित्र पाहिलें की पुण्यप्रभावांतील वृंदावनाची एकदम आठवण होते. तोहि सरळमार्गी आणि सुस्वभावी होता. वसुंधरेच्या वडिलांनी केलेल्या त्याच्या आईच्या अपमानामुळे तो बदला घेण्याला निघालेला आपणांस दिसतो. घनश्यामचें जीवन निष्प्रेम असल्याने प्रेमाच्या

ओलाव्याने घनश्याम विरघळतो. धुंडिराजाने पुराव्याचा कागद नष्ट करतांच निरपेक्ष प्रेमाचें तें स्वरूप पाहून तो हलून जातो. पण तत्पूर्वी त्याचा आणि अशा निर्हेतुक, शुद्ध प्रेमाचा परिचयच नसल्यामुळे, प्रेमभावनेंतील कोमलपणाचीहि त्याला ओळख नव्हती; इतकेंच नव्हे तर स्वतःच्या अंतःकरणांत असलेल्या कोमल भावनेची स्निग्ध जाणीवहि त्याला नव्हती. पण ती भावना सुप्त स्वरूपांत का होईना त्याच्या जवळ होती. तीच गोष्ट वृंदावनाची. अपमानाच्या आठवणीची त्याने मोठ्या काळजीपूर्वक जोपासना केली होती ही गोष्ट खरी. परंतु प्रत्येक वेळीं त्याच्यांतील कोमल अंतःकरण त्याला आडवत होतें. एका हाताने दिनारच्या पोटांत सुरी खुपसतांना दुसऱ्या हाताने तो डोळ्यांतील अश्रू टिपतो. वसुंधरेला भ्रष्ट करण्याची कल्पना तिच्याकडून केवळ गळ्यामध्ये हार घालण्याच्या स्वल्प सीमेपर्यंत संकुचित होते. आणि केवळ हार घालून घेऊन स्वतःचें समाधान करून घेणारा हा वृंदावन प्रत्यक्ष हार घालण्याच्या वेळीं स्वतःच्या अंतःकरणांतील, " वृंदावन, वसुंधरेचें रक्षण कर " असा आक्रोश ऐकतो. आणि त्याला ' हो ' म्हणून वसुंधरेचा हात धरण्याऐवजी पाय धरून वृंदावन मोकळा होतो. एकीकडे घनश्यामची सुतवृत्ति उफाळून त्याच्यांतील कोमल भावना छेडली गेली तर दुसरीकडे वृंदावनांतील प्रगट पण दडपलेल्या सात्त्विक वृत्तीने ऐनवेळीं वर उसळी मारली. दोघांचाहि ' स्थायीभाव ' सूड हा नव्हताच. म्हणून या दत्तकाचें वारसें होण्याचा प्रसंग शेवटीं आलाच नाही. वृंदावन आणि घनश्याम यांत सूक्ष्म फरक इतकाच आहे की, वृंदावन स्वतःच्याच हाताने स्वतः केलेलें कर्म निस्तरतो तर, घनश्यामाच्या मनांतील भावनेला धुंडिराजाकडून आवाहन मिळतें आणि तेंहि घनश्यामाच्या आटोक्यांतून परिस्थिति गेल्यानंतर.

घनश्याम आणि वृंदावन यांत आणखी एक साम्य आहे. अघळपघळ स्वभावाच्या पण निर्लेप अंतःकरणाच्या धुंडिराजाचा बळी घेतांना घनश्यामलाहि खटकतें; पण तो म्हणतो, " मालतीला उचलतांना धुंडिराजाचें प्रेमळ मन दुखावलें तर त्याबद्दल जगाची कुंडली जबाबदार आहे. " वृंदावनाचीहि परिस्थिती यापेक्षा फारशी भिन्न नाही. वसुंधरेकडून माळ घालून घेण्याच्या प्रसंगीं भूपालाला वसुंधरेच्या पतीला—तेथे हजर ठेवण्याचा विचार एकदा त्याच्या मनांत येतो आणि तो तें वसुंधरेला बोलूनहि दाखवतो. पण भूपालाला तेथे आणीत मात्र नाही. याचें कारण विचारतांच तो म्हणतो, " स्वतः भूपालाने मला कधीच

दुखविलें नसल्यामुळे, त्याला असें दुःख देतांना मला त्याची दया आली." निरपराधी व्यक्तींना जाळ्यांत ओढतांना दोघांनाहि तें जाणवतें ही गोष्ट स्पष्ट होते.

पण घनश्याम आणि वृंदावन यांतील साम्य येथेच संपत नाही. पुण्यप्रभावांत आपला साथीदार शोधतांना वृंदावन कंकणाला विचारतो, "या कामांत पापपुण्याचा प्रश्न आला तर?" त्यावर कंकण उत्तर देतो, "त्याबद्दल आपण बेफिकीर असा! पापपुण्यांत मुळीच तफावत नाही अशी माझी समजूत आहे!" वृंदावनाची हीच सावधवृत्ति घनश्यामांत संक्रमित झालेली आपणांस दिसून येते. घनश्यामहि निवडलेल्या साथीदाराची परीक्षा अशाच प्रकाराने घेतो. तो महेश्वराला विचारतो, "आणि ती (मी करावयास सांगितलेली) गोष्ट वाईट असली तर? समज तें एखादें सामाजिक पातक असलें तर?" यावर महेश्वराने दिलेलें उत्तर कंकणाने दिलेल्या उत्तराशीं तुळून पाहण्यासारखें आहे. तो म्हणतो, "प्रेमाच्या सृष्टींत कसलें आलें आहे पाप? प्रेम सदासर्वकाळ पवित्र असतें. प्रेमाचा बंदिवान तुरुंगांत जायला तयार असतो; आणि पातकांविषयी म्हणशील तर प्रणयी पुरुषांनी कोणतीं पापें करायचीं बाकी ठेवलीं आहेत!" घनश्याम आणि वृंदावन यांतील हें साम्य लक्षणीय आहे. घनश्याम आणि वृंदावन दोघांनीहि सहाय्यकांना द्रव्यसहाय्य देण्यापेक्षा त्यांना परस्पर वाटी लावण्याचाच घाट घातलेला दिसून येतो. घनश्याम महेश्वराला बायको मिळवून देण्याचें आमिष दाखवतो तर वृंदावन कंकणाला अधिकारपद मिळवून देण्याचें आश्वासन देतो.

हें सूक्ष्म साम्य सोडून देऊन आपण मूळ मुद्यावर येऊं. गडकऱ्यांचे सर्व खलनायक अशा रीतीने कोणत्यातरी अपमानाचा सूड घेण्यासाठी प्रवृत्त होऊन खलपात्र बनलेले दिसतात. या सर्व पात्रांत जन्मजात खलपुरुष एकहि नाही, असें दिसून येईल. 'राजसंन्यासा'सारखें अपूर्ण (आणि अपूर्वहि) नाटक घेतलें तरी आपणांस हेंच दिसून येतें. राजसंन्यासाचें कथानक आपणांस कल्पनेने चितारतां आलें तरी त्याची रचना गडकऱ्यांनी कशी केली असती याची कल्पना करणें कठीण आहे. हातीं असलेल्या भागावरून असें म्हणतां येतें की गडकऱ्यांनी वरील सूत्राचाच याहि नाटकांत अवलंब केला. तुळशीने देखील दौलतरावाच्या अपमानाचें वारें पिऊन संभाजीचा घात केलेला दिसून येतो. ही तुळशी देखील धाडशी आहे, पण जन्मजात कलिप्रकृतीची नाही. दौलतरावाच्या अपमानाने तिने

चिडून जाऊन सूड घेतला आणि त्या समाधानांत ती मेली. प्रत्यक्ष जिवलग प्रियकराचा घात केला पण अपमानाच्या सूडाचा आनंद मिळविला.

अपमानाच्या एकाच भावनेचीं हीं फक्त थोड्याफार फरकाने निराळीं रूपें आहेत. मुळांत खलत्व नाही. तें प्रसंगोपात्त आलेलें आहे. सर्व खलपुरुष (आणि स्त्रीहि !) यांचा हा समान धर्म आहे. कुठलाहि पैशाचा लोभ, सत्तेचा लोभ या खलपुरुषांना नाही. हे सर्व आपापल्या मार्गाने जात असतांना दुखावले गेलेले प्राणी आहेत. आणि म्हणूनच दुखावणाऱ्यांचा सूड घेऊन शांत होऊं पाहणारे आहेत. असें हें सर्व नाटकांमधून दिसून आलेलें सूत्र वाचकांसमोर ठेवण्याचा या लेखाचा मूळ उद्देश. पण जातां जातां आणखीहि कांही साम्यें पाहिल्यास विषयांतर केल्याचा दोष येणार नाही असें वाटतें.

प्रेमसंन्यासांतील कमलाकर सर्व खलपुरुषांत जास्त उग्र वाटतो. लीलेचा हात धरतां धरतां द्रुमन आणि मनोरमा यांचेहि पाय ओढायला त्याने कमी केलें नाही. कमलाकराच्या चांचल्याचाच हा प्रत्यय आहे. भावबंधनातील घनश्यामाचीहि हीच स्थिती आहे. मालतीवर प्रेम करणारा हा घनश्याम तिला टाकून लतिकेच्या मागे लागतो. आणि म्हणूनच बिचाऱ्या मालतीला खांडेकरांच्या पात्रगणनेंत दुय्यम खान्यांत जाऊन पडावें लागलें.

गडकऱ्यांचे सर्व खलनायक बुद्धिमान आहेत. कमलाकराच्या बुद्धिमत्तेचा कुठे उल्लेख नसला तरी त्याच्या कारस्थानीपणावरून चुकीच्या मार्गाने गेलेल्या (mislead) त्याच्या बुद्धीचा कयास आपणांस बांधतां येतो. वृंदावन स्वतःला ‘ विचारी पुरुष ’ (पान ३१) आणि ‘ बुद्धिमत्तापूर्ण ’ (पान ३२) म्हणवून घेतो. ‘ एकच प्याल्यांतील ’ तळीरामाच्या जिभेवर सरस्वती बसल्याची ग्वाही तर त्याची बायको गीताच देते. सुधाकर तर स्वकर्तृत्वाने आणि हुशारीनेच वर चढला. आणि घनश्याम शिक्षणाच्या नांवाने पूज्य असला तरी बुद्धिमान नक्कीच आहे. त्याचा मालक धनेश्वर स्वतःच म्हणतो की, “ हा (घनश्याम) पिळदार, करारी आणि बुद्धिमान आहे. ” घनश्याम स्वतःच चौथ्या अंकाच्या तिसऱ्या प्रवेशांत म्हणतो की, बुद्धिमत्तेच्या विजयांतच सुख मानायची त्याला पहिल्यापासूनच संवय लागली आहे. अशा प्रकारें हे सारेच खलनायक बुद्धिमत्तेची देणगी मिळालेले पुरुष आहेत.

वृंदावन आणि कमलाकर यांची विचार करण्याची ही एकच एक पद्धत पहा. वृंदावन स्वतःच्याच मुलाबद्दल कितीतरी वेडेंविद्रें बोलतो. कालिंदीने त्याच्या तोंडावर हात ठेवला तरी तो म्हणतो, " माझ्या तोंडावर हात ठेवलास; सर्वभक्षी काळाच्या तोंडाला हात देतां येणार आहे का ? " (पान ३२) वृंदावन कालिंदीला मारून टाकण्याची कल्पना करतो, तर कमलाकर लीलेला प्रत्यक्षांतच मारून टाकतो. वृंदावनाला स्वतःच्याच नजरेंत सिंहाचा रानटी क्रूरपणा दिसून येतो तर कमलाकराला, " द्वेषाने भरलेल्या या दृष्टिपाताने ही भूमि फाटून अगदी दुभंग कां होत नाही " (पान १७९) याचें साश्चर्य वाईट वाटतें. घनश्याम, वृंदावन आणि कमलाकर यांच्यामध्ये डोक्यांतून भयंकर भयानक कल्पना काढण्याची चढाओढ लागलेली दिसते. कमलाकर स्वतःच्या क्रोधायमान दृष्टीने पृथ्वीला भंग करूं पाहतो; तर वृंदावन स्वतःच्या डोळ्यांतून निघणाऱ्या काळ्या किरणांनी वसुंधरा काळी ठिक्कर पडते की काय असा संशय व्यक्त करतो. (पान १५८). वृंदावन काळोखाचें चित्र काढतो, तर कमलाकर भयाण अंधकारावर खुष होतो. (पान १३३). घनश्यामहि या दोघांपेक्षा मागे राहत नाही. स्मशानाचें भेसूर चित्र तो तितक्याच भयानक वेळीं स्मशानांत जाऊन पाहू शकतो, व तोंडाने त्या भेसूरपणाचा उच्चारहि करूं शकतो. कमलाकराला तर तिन्ही सांजेच्या काळोखांत भूतबंगल्यातील द्रुमनचें प्रेत पाहून व काळोखाच्या पार्श्वभूमीवर मृत्यूचें थैमान पाहून भयंकर कल्पनांची वाचा फुटते. घनश्याम आणि कमलाकरांत तर आणखी एक साम्य आहे. लतिका-प्रभाकराबरोबर मालती-मनोहराचे आणि धुंडिराज-धनेश्वराचे धिंडवडे काढायला घनश्याम कमी करीत नाही आणि क्रूरकर्मा कमलाकर लीला-जयंत बरोबर द्रुमन आणि मनोरमेवर आपत्तींचा व्यूह रचावयाला मागेपुढे पाहत नाही. दोघांच्याहि प्रेमांतील चांचल्याचें साम्य पूर्वदिग्दर्शित आहेच.

गडकऱ्यांचे हे खलपुरुष म्हणजे सारख्या तोंडावळ्याचीं भावंडें वाटतात. त्यांची प्रकृति सारखीच आहे. अपमानाचा सूड घेण्याची रक्तांतील सळसळ सारखीच आहे. मनोभंगाचें हें दुःख गडकऱ्यांच्या मनावर इतक्या प्रमाणांत कसें ठसलें ? इतक्या अलौकिक प्रतिभेच्या पुरुषाने निरनिराळ्या प्रकृतीच्या व्यक्तिरेखा निर्माण करण्याऐवजी, त्याच्या हातून एकप्रकृति व्यक्तिचित्रांची निर्मिति कशी झाली हा विचारार्ह प्रश्न आहे. गडकऱ्यांच्या जीवनांत त्यांना

अपमानाचे असह्य चटके कितीतरी सोसावे लागले. ‘ गडकऱ्यांचें अंतरंग ’ या पुस्तकांत डॉ. वाळिंबे यांनी त्यांच्या साहित्यकृतींच्या आधाराने त्यांच्या जीवनाबाबत कांही निष्कर्ष काढण्याचा प्रयत्न केला आहे. गडकऱ्यांच्या जीवनाची एकूण कल्पना आपणांस असल्यास त्यांच्या खलनायकांच्या या एक-प्राकृतिक रेखेबद्दल आपणांस आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाही.

* * *

११

टी. एस्. इलियट

पहिलें महायुद्ध पाहून एका बँकेंतल्या कारकुनाचें संवेदनक्षम अंतःकरण विदीर्ण झालें आणि त्यांतून वेदना पाझरली. व्यथा कुंतीनें मागितलेली आणि क्रौंचाचें आक्रंदन ऐकून आदिकवीच्या आत्म्यांतून तेजाळून जन्मलेली ! पुनः एकदा तीच व्यथा पंख घेऊन आली. व्यथा जगाची आणि पंख कवीचे. या व्यथेने आजवर अनेक मातबरांना पंख मागितले. विसाव्या शतकांत तिला पंख लावण्याचा मान एका कारकुनाला मिळाला. आणि कारकुनाचा कवि झाला. कितीहि मोठा ढग आला तरी संपूर्ण पृथ्वीवर कांही त्याची सावली पडत नाही, पण एकेक व्यक्तिमत्त्वच असें निर्माण होतें की तें साऱ्या पृथ्वीला झाकोळून टाकतें. टी. एस. इलियट हें विसाव्या शतकांतलें असेंच एक संपन्न व्यक्तिमत्त्व आहे.

काव्य-प्रांतांत इलियटचे विचार अगदी सुरुवातीपासूनच कसे क्रांतिकारी होते हें त्यांनी १९१७ साली Egoist–मध्ये लिहिलेल्या लेखांवरून आपणांस दिसून येतें....“ only in something harder can great passion be expressed; the vague is a more dangerous path for poetry than the arid.”[१] ‘ द वेस्ट लॅण्ड ’ या त्यांच्या गाजलेल्या कवितेपूर्वी हा लेख लिहिलेला आहे, याची जाणीव ठेवणें आवश्यक आहे. ‘ द वेस्ट लॅण्ड ’ ही कविता १९२२ ची. दुर्बोध म्हणून टाकलेली ‘ टीक ’लेली आणि म्हणूनच

---

१. ‘ Egoist ’ sep. 1917.

टिकलेली. वर दिलेल्या इलियटच्या वाक्यांतच त्यांनी केलेलें दुर्बोधतेचें समर्थन सांपडतें. इलियटने अस्पष्टता किंवा अंधुकता सर्वस्वी त्याज्य मानली आहे. काव्याला दुर्बोधता आवश्यक आहे, पण ती वांझोटी नाही. ती आशयगर्भ आहे. आणि म्हणूनच ती समर्थनीय आहे. इलियटचें काव्य वाचून अर्थात् ' मला तें सर्वस्वी समजलें आहे ' असें कोणीहि छातीठोकपणें सांगूं शकत नाही, अशी कबुली डी. इ. एस. मॅक्सवेल, या इलियटच्या टीकाकाराने आधीच देऊन टाकली आहे–त्याच्या वरील विधानाचा पूर्ण प्रत्यय वाचकाला आल्याशिवाय राहत नाही.

इलियट हा विसाव्या शतकांतला सर्वश्रेष्ठ कवि समजला जातो. अनेक भाषा तो जाणत होता. आणि या सर्व भाषांतील वाङ्मयाचें परिशीलन केल्याने त्याच्या काव्यांत अनेक ठिकाणांचे, वाङ्मयाचे, पौराणिक, धार्मिक कथांचे संदर्भ आढळतात. किंबहुना इलियटने आधी केलें मग सांगितलें हेंच खरें. तो म्हणतो :

" The serious writer of verse must be prepared to cross himself with the best verse of languages, and the best prose of all languages."२

पण याचा अर्थ असा नाही की अनेक भाषांतील वाङ्मय वाचून, त्यातून योग्य तें चोरून कवीने काव्य निर्मावें. किंबहुना " वाङ्मयचौर्य " यावर इलियटचा विश्वास नाही. श्रेष्ठ कवि कधी चोर नसतो. इलियट म्हणतो, " कच्चा कवि (दुसऱ्याची) नक्कल करतो. मुरलेला (Mature) कवि चोरतो. वाईट (bad) कवि जें इतरांकडून घेतो तें विकृत करून टाकतो आणि चांगला (good) कवी इतरांकडून घेतलेल्या ऋणाची जास्त चांगल्या किंवा निराळ्या स्वरूपांत फेड करतो. हें नवें त्याने घेतलेल्या ऋणापेक्षा स्वतंत्र, वैशिष्ट्यपूर्ण, आणि संपूर्ण असतें '. अर्थात् चांगल्या कवीने केलेल्या भिन्न वाङ्मयाच्या अभ्यासांतून स्वतंत्र काव्याचें अमृत तयार होतें. कुणाहि एका कवीचा किंवा साहित्यिकाचा, तो कितीहि मोटा, श्रेष्ठ असला तरी, विभिन्न भाषांतील वाङ्मयाचा अभ्यास करणारावर कधी उपरा परिणाम होत नाही. इलियट म्हणतो,

२. Poetry of T. S. Eliot–by D: E. S. Maxwell, Page. 4.

" Wide reading...is valuable because in the process of being affected by one powerful personality after another, we cease to be dominated by any one or by any small number. The very different views of life, cohabiting in our minds affect each other and our own personality asserts itself and gives each a place in some arrangment peculiar to ourself "[३]

वरील अवतरण देण्याचें कारण विभिन्न भाषांच्या परिशीलनांतून श्रीमंत व्यक्तित्वाचा आविष्कार कसा होतो तें दाखवावें, हें आहे. फार वाचलें की कुणाहि एका लेखक कवीचा प्रभाव मनावर न पडतां, भिन्न दृष्टिकोनांचा परस्परांना छेद जाऊनहि स्वतःच्या लिखाणांतून आपल्या प्रकृतीला अनुकूल असें त्या त्या दृष्टिकोनांना स्थान मिळतें. त्यांतून एक अगदी नवीन आणि विशिष्ट असा आविष्कार निर्माण होतो. इलियटचें वरील वाक्य म्हणजे प्रतीतीचे बोल आहेत. " Ash Wednesday " ची पहिली ओळ ' Because I do not hope to turn again, ही डान्टेचा जानी मित्र Guido Cavalcanti (तेराव्या शतकातला प्रसिद्ध इटालियन कवि) च्या एका बॅलडच्या पहिल्या ओळीचें जवळजवळ भाषांतर आहे. पण असें असूनहि इलियटने Dante आणि Cavalcanti यांच्या वाङ्मयाची चोरी केली आहे असें कुणी अजूनहि म्हटलें नाही. उलट जुन्या आशयाला नवा आणि विशिष्ट अर्थ इलियटने दिला असेंच म्हणावें लागतें. इलियटचें अफाट वाचन हें त्याच्या दुर्बोधतेचें आणि त्याचबरोबर वैशिष्ट्यपूर्ण नाविन्याचें कारण आहे. म्हणूनच या नव्या अर्थासाठी, नव्या आशयासाठी आणि वैशिष्ट्यासाठी ती दुर्बोधता सहज स्वीकार्य ठरते.

नाविन्याला नेहमीच दुर्बोधतेचें आवरण असतें. त्यांत या प्रचंड वैचित्र्याच्या आणि गुंतागुंतीच्या (Complex) युगांत दुर्बोधता येणें क्रमप्राप्तच आहे. या गुंतागुंतीचा आणि वैशिष्ट्याचा अत्यंत तरल संवेदनक्षमतेवर तसाच अगम्य परिणाम होणार. या दुर्गम परिणामांना शब्दरूप देतांना साहजिकच दुर्बोधता येणार. The Metaphysical poets मध्ये इलियट म्हणतो, या युगांत " The Poet must become more and more comprehensive, more allusive, more indirect, in order to force, to dislocate

३. Points of view–by T. S. Eliot, page 18.

if necessary, language into his meaning."[४] आजवर कवि भाषेमध्ये अर्थाला बसवीत. भाषेच्या ठराविक चौकटींत अर्थाला अंग दुमडून बसावेंच लागे. आता भाषेला अर्थाचा आकार घ्यावा लागेल आणि ती तसा घेणार नाही तर तिला विघटित (Dislocate)-करून अर्थानुकारी करावें लागेल. इलियटने हेंच केलें, म्हणून त्याच्या काव्याला दुर्बोधता आली. नव्या आशयाला नवी भाषा लागते. हर्बर्ट रीड म्हणतो. "To build up poetry with dead idioms is like living a life of dead habits and obsolete manners."[५]

इलियट ज्या युगांत वावरला तें युगच विध्वंसनाचें होतें. पण विध्वंसालाहि वैशिष्टय होतें. सध्याचें युग हें एकदेशी नाहीं. सध्याची संस्कृति देखील एकदेशी नाही. अनेक देश आणि दिशा घेऊन आजची संस्कृति साकारत आहे. दोन विध्वंसनें पचवून आकारत असलेल्या या मिश्र (Complex) संस्कृतीला, युगधर्माला आणि नव्या अर्थाला व्यक्त करणारी भाषाहि तशीच मिश्र (Complex) दुर्बोध असेल. तिला पेलणें हें साध्या माणसाचें काम नाही. इलियटचा समर्थ खांदाच तें करू जाणे. शिवाय कवि जी भाषा वापरतो ती एक अपरिहार्य आवश्यकता असते. कसें लिहावें यापेक्षा "कसें लिहिणें आवश्यक आहे" याचा विचार श्रेष्ठ लेखक-कवि करीत असतो. इलियटने असा विचार करूनच लेखनासाठी अपरिहार्य मार्गाचा अवलंब केला. तो जरा दुर्बोध असला तरी आवश्यक होता. शिवाय इलियटला विध्वंस-युगाबद्दल लिहावयाचें आहे. अशा युगाबद्दल Abraham Cowley म्हणतो. "A war-like various and a tragical age is best to write of but worst to write in." इलिएट अशा युगावर यशस्वीपणें आरूढ झाला म्हणूनच तो श्रेष्ठ.

इलियटने लावलेला युगधर्माचा अर्थ पारंपरिकांना पटणार नाही. (तरी इलियट स्वतः पारंपरिकच होता!). पण एक महान् वैशिष्टय तो सांगून गेला हें कुणालाहि नाकारतां येत नाही. सामान्य माणसाला आपल्या स्वत्वाची

४. Selected Essays-by T. S. Eliot, p. 289.

५. Collected Essays in Literary Criticism-by Herbert Read, p. 50.

जाणीव करून देतां येत नाही. किंबहुना ती त्याला स्वतःलाहि नसते. पण दुष्कृत्य किंवा विध्वंसन ती जाणीव देऊं शकतें. या दुर्वर्तनाने तरी जीवनाला अर्थ येऊं शकतो. म्हणूनच इलियट 'बोद्लेअर' वरील निबंधांत म्हणतो,

"damnation itself is an immediate form of salvation from the ennui of modern life, because it at least gives some significance to living." +

पण सामान्य माणूस अशा रीतीने देखील जीवनाला अर्थ द्यायला घाबरतो. आणि मुकाटपणें जीवनांतील या रुक्षतेचा (Boredom) स्वीकार करतो. हें मृत जीवन तो जगतो म्हणूनच इलियटचा प्रुफ्रॉक आणि अन्य या रुक्षतेचा (Boredom) निमूट स्वीकार करतात. त्यांना सतत भीति वाटत असते की आपण जरा कुठे खोल जाण्याचा प्रयत्न केला की आधीच जें नशिबीं लिहिलेंय त्यापेक्षाहि वाईट पाहण्याचा, भोगण्याचा प्रसंग आपल्यावर येईल. प्रुफ्रॉकने आपल्या जीवनाची लांबी, रुंदी, उंची ठरवून टाकली आहे. त्याबाहेर त्याला जायचेंच नाहीं. त्याच्या जीवनमापनाचे परिमाणहि त्याच्या जीवनाइतकेच क्षुद्र आहेत. तो म्हणतो, "I have measured out my life with coffee spoons." वितीवितीचें जीवन जगणारे जे आपण त्यांचेंच हें जीवन नाही का? रचनेची भावात्मक (Positive) भव्यताहि आपल्या जीवनांत नाही किंवा विध्वंसनाची अभावात्मक (Negative) उंचीहि आपल्याला नाही, रुक्षता हाच आपल्या मोडक्या जीवनाचा आकार आहे. इलियटच्या प्रुफ्रॉकचें गाणें, Hollow Men, वेस्ट लॅंड या सर्वांचें सार हेंच आहे. सामान्य माणूस मळवाटेनेंच (Easy way) जातो म्हणूनच त्याचें जीवन "वाऱ्या" प्रमाणे वाहत असतें–आंधळपणाने आणि दिशाशून्यतेने.

इलियटने यांतूनहि मार्ग काढण्याचा प्रयत्न केला. या रुक्ष जीवनाला अर्थ देतां येईल काय या प्रश्नांतून त्याने मथित मिळविलें. ख्रिश्चॅनिटी किंवा धर्म हा नीरस जीवनाला आधार देऊं शकतो असें त्याला आढळून आलें. आणि धर्म हा त्याच्या काव्याचा स्थायीभाव ठरला. या जगांतील लोकांच्या ऐहिक

+ Selected prose : T. S. Eliot. Edited by Jon Hayword; p. 181.

दुःखाबद्दल इलियटला कांहीहि खेद होत नाहीं असें त्याचें वाङ्मय वाचून अनेकदा वाटते. परंतु याचें कारण निराळें आहे. सामाजिक स्थितीमध्ये पूर्णता आल्याने समाजाची पूर्ण वाढ होईल, सुधारणा झाल्याने किंवा समाजाची आर्थिक स्थिति सुधारल्याने व्यक्तिजीवनालाहि पूर्णता येईल किंवा व्यक्तीचें जीवन सुखसमाधानाने परिपूर्ण होईल यावर इलियटचा विश्वास नाही. एका नाट्य-गृहाच्या जागीं शंभर सिनेमागृहें आणि एका घोड्याच्या जागीं शंभर स्वस्त मोटारी आणल्याने किंवा सर्व उपायांनी आधुनिक विज्ञानाने जीवनाला जास्तींत जास्त मोहक करण्याचा प्रयत्न केल्याने देखील जीवनाला अर्थ येईलच याची खात्री इलियट मानत नाही. म्हणूनच ख्रिश्चॅनिटी ही त्याच्या काव्याची नेहमीच पार्श्वभूमि असते; अर्थात् ती कोणताहि बोध देण्यासाठी किंवा नीतितत्त्वें 'शिकवण्यासाठी' नाही. काव्यासमोर जे प्रश्न असतात, भौतिक घटनांत सुसूत्रता शोधण्याचे मानव जे सतत प्रयत्न करतो, ते प्रश्न किंवा ते प्रयत्न यांचें नातें भौतिकाच्या पलीकडेहि पोहोंचलेलें असूं शकेल, याचें निर्देशन करण्या-साठीच ती पार्श्वभूमि असते. म्हणूनच काव्य म्हणजेच धर्म असें नसलें तरी काव्य धर्माशीं असंलग्न असतें असें इलियट मानत नाही. सार्त्र किंवा कामू यांना जीवनांत, सृष्टींत सुसूत्रता आहे हें मान्य नाही. उलट इलियट अशी सुसूत्रता आवर्जून सांगतो एवढेच नव्हे तर ज्या ठिकाणीं अशा सुसूत्रतेचा बोध मानवी मनाला होत नाही तेथे या सुसूत्रतेचा संबंध ऐहिकाच्या पलीकडे नेऊन तो पोहचवितो. आस्तिकता हा इलियटचा आणि इलियटच्या काव्याचा अविभाज्य भाग आहे. विसाव्या शतकांत विरत चाललेली ही आस्तिकता बघून इलियटला धक्का बसतो आणि तो म्हणतो :—

But it seems that
    something has happened
That has never
    happened before :
Though we know not
    just when, or why
or how or where.
Men have left God
    not for other gods,

they say,
but for no god,
And this has never
happened before...

(Choruses from the Rock)

माणसांनी देव सोडला तो अन्य देवाला कवटाळण्यासाठी नव्हे तर देवाला तिलांजलि देण्यासाठीच तो सोडला आहे. ही पूर्वी कधीहि घडून न आलेली गोष्टच आज कवीची वेदना आहे. मानवाला देवशून्यतेकडे वळलेलें बघून आस्तिक माणूस व्यथाव्यग्र होणें स्वाभाविक आहे.

इलियटची शेवटची सर्व कविता तर वैचारिक (Philosophical) आहे. त्यामुळे इलियट सुरवातीपासून शेवटपर्यंत अवघड (दुर्बोध) राहिला. मॅथिसन म्हणतो.....

" The trouble has been that whereas Eliot's earlier poetry was difficult in form, his later work is difficult in thought."[६]

सुरवातीला इझरा पौंडच्या शैलीकडे इलियट वळल्याने गुरूसारखाच शिष्यहि शैलींत दुर्बोध ठरला. आणि शेवटीं 'फोर क्वार्टेट्स्' हा त्याच्या काव्याचा परमोच्चबिंदु विचारपरिप्लुत असल्याने तोहि त्याच्या शैलीइतकाच कठीण आहे. पण 'फोर क्वार्टेट्स्' हें इलियटचें काव्य–कोहिनूर आहे हें मात्र निर्विवाद सत्य आहे.

गीता आणि उपनिषदांचा प्रभाव

'फोर क्वार्टेट्स्' वर आणि एकूणच इलियटच्या काव्यावर उपनिषदें आणि त्यांतहि भगवद्गीता यांचा प्रभाव फार मोठा आहे. 'डान्टे' वर लिहि-लेल्या निबंधांत स्वतः इलियटनेच कबुली दिली आहे की, त्याच्या मतें डान्टेच्या 'डिव्हाइन कॉमेडी' खालोखाल दुसरें सर्वश्रेष्ठ वैचारिक काव्य (Philosophical Poem) भगवद्गीताच आहे. गीतेचा अनासक्त कर्मयोग इलियटने

६. The Achievement of T. S. Eliot. by Matthiessen

काव्यांत कसा आत्मसात केला याचें उदाहरण देतों–उतारा जरा मोठा आहे पण सुंदर आहे. 'Four Quartets' मधील East Coker...या कवितेंतील ओळी आहेत, त्या अशा—

I said to my soul, be still,
and wait without hope
For hope would be hope
for the wrong thing;
wait without love
For love would be love
of the wrong thing;
there is yet faith.
But the faith and the love
and the hope are all in
the waiting.
Wait without thought.
for you are not ready
for thought :
So the darkness shall be
the light and the stillness
the dancing.

या ओळींवर निराळ्या भाष्याची जरूर नाही किंबहुना त्यावर भाष्य करणें म्हणजे त्यांच्या सौंदर्याचा विचका करणेंच आहे.

"Murder in the Cathednal"

या इलियटच्या नाटकांत थॉमस म्हणतो,

"...Make yourself lowest on earth, to be high in heaven." अशीं किती तरी उदाहरणें इलियटच्या वाङ्मयांतून काढून दाखवितां येतील. संस्कृत वाङ्मयाशीं या स्थलाचें असलेलें साम्य म्हणजे लेखाच्या सुरुवातीला सांगितल्याप्रमाणें वाङ्मयचौर्य नाही. हीं स्थळें म्हणजे निराळ्या संदर्भांतील स्वतंत्र आविष्कार आहेत. यावरून फक्त इलियटच्या मनाचा कल तेवढा बघायचा. तो तत्त्वज्ञानाकडे झुकतो हें खरें.

इलियटच्या मनाची बैठक अशी आस्तिकतेवर असल्याने साहजिकच कवि आणि कविता यांचें मूल्यमापन तदनुषंगाने त्याच्याकडून होई. कवीने काव्याच्या द्वारें वाचकांच्या भावनांना उधाण आणावें असें सामान्यतः समजलें जातें किंवा जात असे (समरगीतें हा याच काव्याचा ठोकळ प्रकार) पण त्याच्या मनाची बैठक अशी पक्की आहे. तो कवि किंवा कविता यांचें कार्य खळखळ माजविणें आहे असें कधीच समजत नाही. मॅथिसन आपल्या पुस्तकांत म्हणतो.

"...he (Eliot) has repeatedly insisted that the poet does not aim to excite-that is not even the test of his success-but to set something down."[७]

खळबळ शांत करणें हेंच कवीचें कार्य आहे. " अमृताहुनी नीववते " काव्य निर्माण करणें हाच कवीचा हेतु.

इलियटच्या काव्याची पार्श्वभूमि ही अशी आहे. भ्रष्ट जीवनाच्या आणि भग्न मूल्यांच्या या युगांत क्रांतिकारी काव्याची पार्श्वभूमि धर्माधिष्ठित असूं शकते हेंच एक आश्चर्य आहें. हें आश्चर्य घडवून इलियटने साऱ्या जगावर प्रभाव पाडला. सुरुवातीला जरी त्याच्यावर भयंकर टीका झाली तरी शेवटीं जगांतील सर्व साहित्यिक सन्मान त्याला मिळाले. फ्रान्स, इंग्लंड, अमेरिका यांनी त्याला सर्वोच्च बहुमान दिले आणि नोबेल पारितोषिकाचा देखील तो मानकरी ठरला. इलियटच्या मृत्यूने साहित्यक्षेत्रांतील एक युगप्रवर्तक नाहीसा झाला. Simeon वर्णन करतांना इलियट म्हणतो, " One has eighty years and no tomorrow "...इलियटला मात्र त्याच्या आयुष्याचीं वर्षे मिळूनहि पुनः मृत्यूनंतरची प्रत्येक पहाट ही त्याचीच राहणार आहे. हें त्याचें कर्तृत्व आहे.

ज्याला इलियटने सर्वश्रेष्ठ कवि ठरविलें होतें त्या विसाव्या शतकांतील यीटसच्या मानाने इलियटची काव्यसंपदा अगदीच कमी. ' कलेक्टेड पोएम्स ' हें एक आणि ' फोर क्वार्टेटस ' हें दुसरें अशीं दोनच पुस्तकें. पण या दोन पुस्तकांनीच साऱ्या जगाला लीलया कवेंत घेतलें. सर्वदूर त्या काव्याचा प्रभाव पसरला. हिंदुस्थानी देशी भाषा परावलंबी आहेत हें नव्याने सांगण्याची जरूरी नाही. प्रथम बंगाली आणि नंतर मराठी, हिन्दी, मल्याळम् भाषेवर इलियटचा

---

७. The Achievement of T. S. Eliot, p. 57.

प्रभाव पडला यांत आश्चर्य नाही. आश्चर्य हेंच की युरोपीय भाषा इलियटच्या प्रभावाला अपुऱ्या पडल्या.

हिंदुस्थानशी इलियटचा अगदी जिव्हाळ्याचा संबंध होता असें म्हटल्यास फारशी अतिशयोक्ति होऊं नये. ' वेस्ट लँड ' या त्याच्या गाजलेल्या दीर्घ काव्यांतील ' बृहदारण्यकां ' तील ओळ आणि त्या काव्याचा संस्कृत शब्दांनी झालेला शेवट भारतीय मनाशीं इलिएटच्या मनाचें जवळचें नातें जोडायला पुरेसा आहे. डांटे या इटालियन महाकवीवर लिहितांना ' डिव्हाइन कॉमेडी 'च्या खालोखाल ' भगवद्‌गीते 'ला इलियटने तात्त्विक काव्याची श्रेष्ठता मंजूर केली हें वर सांगितलेंच आहे. पण त्याहिपेक्षा एक नाजुक धागा ' एन्काउन्टर ' या स्टीफन स्पेंडर संपादित मासिकाच्या एप्रिल ६५ च्या अंकांत गवसतो. स्वतः स्पेंडरनेच इलियटवर लिहिलेल्या लेखांत इलियटची एक आठवण दिली आहे : चिलीचा कवि Gabriela Mistral याच्याशीं बोलतांना इलियट एकदा म्हणाला की ' वेस्ट लँड ' लिहितांना बुद्धधर्म स्वीकारण्याचा तो मनापासून विचार करीत होता ! भारतीय तत्त्वज्ञानाशीं जुळणारे अनेक परिच्छेद ' फोर क्वारटेटस ' मध्ये आढळून येतात हें नव्याने सांगायला नको.

चालू मराठीशीं तर इलियटचें सख्ख्या भावाचें नातें. मर्ढेकरांशीं इलियटची तुलना करून बघावी. खाजगी आयुष्यांत आणि साहित्यिक जीवनांत इलियट-मर्ढेकरांच्या रेखा इंग्रजी-मराठींत अगदी समांतर आढळतात. त्यांतील खाजगी जीवनांतील साम्य–वाद नको म्हणून–सोडून देऊं. साहित्यांत इलियट-मर्ढेकरांनी आपापल्या भाषेंत नवा मनु जन्माला घातला. दोघांनीहि दुर्बोध कवितांना कांहीहि टीपा देणें टाळलें. अपवाद इलियटचें ' वेस्ट लँड. ' या काव्याला इलियटने टिपणें जोडलीं खरीं. पण त्यालाहि एक मजेदार इतिहास आहे. वर उल्लेखित लेखांत स्टीफन स्पेंडरने म्हटलें आहे की व्हर्जिनिया वूल्फ आणि लिओनार्ड यांना तें काव्य पुस्तकरूपांत छापण्यास अगदी लहान वाटल्याने टीपांचें शेपूट जोडून त्या लहान काव्याचा मारुती करण्याचा निर्णय इलियटने घेतला आणि त्याला टीपा जोडल्या ! अर्थात् इलियटमधील जागृत उपहासाची धार ज्याला माहीत आहे तो अशा प्रकारच्या इलियटच्या विधानांवर विश्वास ठेवतांना जरा विचारच करेल. विनय आणि वैफल्य यांचे मर्ढेकर-इलियटच्या जीवनसाहित्याला सारखेच रंग होते. काव्यांतील नागडेपणा (bareness)

मुळे दोघांनाहि टीकेची झोड सहन करावी लागली. आणि अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे दोघांनीहि काव्य कमी आणि टीका अधिक लिहिली. त्यांतहि टीकेंत साम्य आहेच. किंबहुना मर्ढेकरांच्या Emotional equivalence —भावनिक समतानता—चें मूळ इलियटच्या (objective correlative) मध्यें आहे असेंच म्हणावें लागतें.

इलियटची टीका ही त्याच्या काव्यापेक्षा पृष्ठ संख्येंत अधिक आहेच. पण असें असूनहि त्याच्या काव्यांत जसें एक सूत्र आहे तसेंच त्यांच्या टीकेंतहि सर्वत्र आहे. Objetive-correlative हें त्याने सर्व सामान्यपणें काव्याचें सूत्र मानलें. पण त्याबरोबरच डान्टेवरील निबंधांत या सूत्राच्या मर्यादांची स्पष्ट जाणीवहि दाखविली. विधानाला काव्य मानणें सध्या मराठींत तरी महापाप मानलें जातें. पण इलियटने डान्टेच्या Purgatorio बद्दल लिहितांना, "from the purgatorio one learns that a straightforward philosophical statement can be great poetry." अशी चक्क कबूली देऊन टाकली. आपल्याकडे हें होणें नाही.

इलियटचें जीवन आणि त्याचें साहित्य यांत एक 'पॉलिश' आहे. नेटकेपणा हा दोन्हींचा स्थायीभाव आहे. इलियटने लिहिलेली टीका वाचतांना तींतील तर्कशुद्धतेची आणि लयबद्ध शब्दांची सतत जाणीव होत राहते. त्याचें काव्य वाचण्याइतकाच आनंद त्याची टीका वाचतांना होतो. किंवा काव्य पटत नसल्यास सोडून द्या. टीका वाचतांना इलियटचे विचार आणि भाषा यांमुळे वाचक ओढला जातो. क्वचित् त्याचे विचार पटत नसतांनाहि 'हें असें' होतें.

इलियटच्या काव्याला दुर्बोध म्हणत असत. पण त्याच्या काव्याने दुर्बोधामागचा रसाचा पाझर कांही दशकांतच सिद्ध करून दिला. आता इलियटचें काव्य—सगळ्यांनाच—कळू लागलें आहे. इलियटचें काव्य दुर्बोध मुळीच नाही, तें समजून घेण्यासाठी प्रयत्न मात्र हवा : Approach to the Purpose या पुस्तकांत G. Jones हा त्या पुस्तकाचा लेखक म्हणतो—इलियटचें काव्य वाचतांना त्या काव्यांतील संदर्भ (allusions) वाचकाने आधी समजून घ्यावेत. जवळ इलियटच्या काव्यावरील हेलन गार्डनर व प्रो. स्मिथ यांचीं पुस्तकें घ्यावींत. वाचकाने डान्टेची 'डिव्हाइन कॉमेडी' बारकाईने अभ्यासलेली असावी. शेक्सपीअर, जेकोबिअन्स, फ्रेंच सिम्बॉलिस्ट थिअरी यांशी वाचकाचा जवळून परिचय

असावा. आणि इलियटच्या काव्याच्या फक्त कांही हजार ओळी खिडकीजवळ बसून अभ्यासतांना जर 'एन्सायक्लोपिडिया ब्रिटानिका'चे खंड जवळ ठेवले तर इलियटच्या काव्याची दुर्बोधता सहज पळून जावी! आता एवढा खटाटोप करण्याऐवजी मराठी माणूस योगवासिष्ठ नाही का वाचणार? पण जोन्स साहेबांची ही भूमिका खुद्द इलियटच्या भूमिकेशींच विसंगत आहे. कवितेंतील संदर्भ न समजतांहि कविता 'जाणवते' हा इलियटच्या काव्याचा डॅझलिंग विशेष आहे आणि काव्याला तो पुरेसा आहे असें वाटतें.

केवळ अनुकरणापेक्षा नवीन, स्वतंत्र, वेगळें निर्माण करण्याचा आदर्श म्हणजे इलियट. श्री. वा. ना. देशपांडे यांनी 'मनोहर' मासिकाच्या मार्च १९६५ च्या अंकांत[८] लिहिलें आहे की इलियटच्या वळणाचें काव्य आता युरोपांत ओसरूं लागलें आहे. पुनः साधें, सोपें लिहिलें जात आहे. आपण अनुकरणप्रिय आहोंत पण तेंहि अनुकरण अत्याधुनिकाचें आपल्याने होत नाही. गो. वि. करंदीकर यांनी 'परंपरा आणि नवता' या लेखसंग्रहांत केशवसुत-मर्ढेकरांची तुलना करतांना म्हटलें आहे की "इंग्रजी कवींशीं समकालीन होऊन लिहिणारे मर्ढेकर हे पहिले कवि." (पान १९३. हेंहि विधान तितकें सत्य नाही मर्ढेकर इंग्रजी कवींच्या पंचवीस वर्षें मागे होते). पण मर्ढेकर गेले तरी आपण अजून मर्ढेकरांच्याच व इलियट गेला तरी इलियटच्या कालखंडांत वावरत आहोंत.

★ ★ ★

८. 'इलियट व अलीकडील इंग्रजी कवि.'

१२

मर्ढेकरांची सौंदर्यभावना

सौंदर्यभावनेबद्दल मर्ढेकरांनी आपला दृष्टिकोन "सौंदर्यभावना म्हणजे काय ?" या निबंधांत मांडून त्या भावनेच्या स्वरूपाबद्दल चर्चेला सुरुवात केली. मर्ढेकरांचे महात्म्य ते उद्गाते (Pioneer) आहेत यांतच सामावलें आहे. शून्यप्रतिभा माणसाला उद्गातेपण मिळणें कधीहि संभवनीय नाही. मर्ढेकरांच्या काव्यांतील प्रतिभेच्या उंचीची झेप काय आहे हें आज वेगळें सांगायला नको. ती आज सर्वमान्य झाली आहे.

केशवसुतांनीहि काव्यप्रांतांत आधुनिक काव्याचें उद्गातेपण कमावलें. त्यांनी कांहीहि गद्य लिहिलें नाही. पण म्हणून टीका लिहिली नाही असें नव्हे. त्यांचा काव्यविषयक दृष्टिकोन त्यांनी काव्यांतच मांडला. कांही महिन्यांपूर्वी, मला वाटतें, प्रा. रा. ग. जाधवांचा, केशवसुतांवर जो टीकालेख प्रसिद्ध झाला त्यांत त्यांनी केशवसुतांच्या काव्यांतील त्यांच्या काव्यविषयक कवितांना अग्रहक्क दिला होता. केशवसुतांचें "केशवसुतत्व" त्याच कवितांत आहे हा त्यांचा आग्रह. तो चूक की बरोबर हा वादाचा मुद्दा असू शकेल. सध्या इतकेंच बघू या की, नवतेला प्रतिपादनाची जोड हवी असते. मर्ढेकरांनी नवीन आणि उत्तम काव्य तर लिहिलेंच, परंतु नवीन आणि चर्चेदार टीकाहि लिहिली आणि ती देखील अत्यंत काटेकोर तर्कांचा आधार घेऊन आणि संपन्न. मर्ढेकरांचें काव्य मराठीला जितकें महत्त्वाचें आहे तितकीच त्यांची टीका आणि टीकापद्धतीहि महत्त्वाची आहे. ज्या सावधतेने त्यांनी आपलीं तत्त्वें मांडलीं ती सावधता, ज्या विनयाने आपलीं मतें प्रतिपादलीं तो विनय, ज्या कटाक्षाने इतरांवरील अकारण ओंगळ टीका

टाळली तो कटाक्ष–सारेंच मराठीला महत्त्वाचें आहे. त्याचबरोबर ज्या चर्चेसाठी त्यांनी आपलीं मतें–तत्त्वें समोर मांडलीं ती चर्चाहि हवी आहे. म्हणूनच आज त्यांच्या सौंदर्यभावनेबद्दल चर्चा करावयाची आहे. मी फक्त एक मुद्दा मांडणार आहें. तो माझ्या दृष्टीने बरोबर असला तरी इतरांच्या दृष्टीने तसा नसेलहि. पण चर्चा तर व्हायलाच पाहिजे त्याशिवाय आपल्याला पुढे जातां येणार नाही.

भावना आणि परिस्थिति यांच्याबद्दल मर्ढेकरांनी केलेलें विवेचन वादातीत आहे. परिस्थितीचें ज्ञान हें भावनेचें एक अंग आणि शारीरिक-मानसिक प्रतिक्रिया हें भावनेचें दुसरें अंग. भावनेचें अधिष्ठान परिस्थितीच्या ज्ञानावर अवलंबून असतें. एखादी भावना अनुभवत असतांना होणारे शारीरिक व मानसिक फरक किंवा व्यापार यांचें महत्त्व जीवशास्त्रीय (Biological) असतें. म्हणूनच भावनांचें महत्त्व स्वयंपूर्ण नसून तें साधनात्मक आहे आणि स्वसंरक्षण आणि वंशवर्धन हीं जीं अंतिम जीवशास्त्रीय ध्येयें आहेत तीं सफल, सुकर व्हावींत म्हणून भावनांची भावनाकुल स्थितींतील अंतर्बाह्य शारीरिक–मानसिक व्यापारांची निसर्गानें योजना केली आहे.

येथवरच्या मर्ढेकरांच्या विचारांशीं निदान मी तरी संपूर्ण सहमत आहें. मर्ढेकरांशीं माझा मतभेद आहे तो पुढेच. सौंदर्यभावनेला जीवशास्त्रीय महत्त्व नाही आणि सौंदर्यभावना ही राग, द्वेषादि भावनांप्रमाणे केवळ साधनात्मक नसून स्वयंपूर्ण आहे, हा खरा वादाचा मुद्दा आहे.

‘ इंद्रिय-संवेदनांपुरतेंच बोलायचें तर त्या संवेदनांच्या गुणांनी व त्यांच्याच फक्त संवादविरोधात्मक लयाने जी भावना उत्पन्न होते ती सौंदर्यभावना ’ + अशी मर्ढेकरांनी सौंदर्यभावनेची व्याख्या केली आहे. पण ही व्याख्या फक्त काव्येतर कलांमधील सौंदर्यभावनेची आहे. दोन ‘ अर्थ ’पूर्ण वागणुकींतील संवादविरोधाने जी सौंदर्यभावना निर्माण होते ती काव्यांतील अभिप्रेत सौंदर्यभावना होय.

सौंदर्यभावनेचीं हीं दोन रूपें पाहून वाचक थोडासा घोटाळ्यांत पडणें स्वाभाविक आहे. राग, प्रेम आदि कोणत्याहि भावनेचे असे दोन भाग कधीं पाडण्यांत आले आहेत काय ? कोणत्याहि भावनेचे दोन भाग करतां येत

+ सौंदर्य आणि साहित्य मर्ढेकर, दुसरी आवृत्ति, पान २५.

नाहींत. एकाच भावनेची निर्मिति अनेक कारणांनीं होऊं शकते. त्याप्रमाणें सौंदर्यभावनेची निर्मितिदेखील एकापेक्षा अधिक आणि निरनिराळ्या कारणांनी होऊं शकेल, हें खरें. परंतु एकाच भावनेची निर्मिति परस्परविरोधी परिस्थितींतून होणार नाहीं. प्रेमाची भावना किंवा प्रेयसीच्या प्रेमाची भावना प्रेयसी पाहूनच किंवा फार तर अन्य स्त्री पाहून किंवा त्याहिपुढें जाऊन म्हणतां येईल कीं स्त्रीलिंगी वस्तु पाहून निर्माण होऊं शकेल. पण साधा दगड पाहून ती निर्माण होईल काय ? मर्ढेकरांच्या मतानें काव्येतर कलांमध्यें अभिप्रेत असलेली सौंदर्यभावना ' संवेद्नांच्या गुणांनी ' त्यांच्याच फक्त संवादविरोध—लयाने निर्माण होते. म्हणजे संवेदनांच्या ' अर्था ' चा दगड बनल्याशिवाय काव्येतर कलांमध्ये अभिप्रेत असणारी सौंदर्यभावना निर्माणच होऊं शकत नाही. याउलट काव्यांतील सौंदर्यभावना ' अर्थ ' पूर्ण परिस्थितींतून निर्माण होते. एकाच भावनेची निर्मिति अशा परस्परविरोधी परिस्थितींतून निर्माण होणें शक्य नाही.

या मुद्यावर आक्षेप घेणें सोपें आहे. मर्ढेकरांनीं संवदेनांचे ' गुण ' आणि ' अर्थ ' यांच्या मागे जाऊन आणखी कांही गोष्टी सांगितल्या, त्यांच्याकडे मी दुर्लक्ष केलें असें म्हणणें अगदीच अशक्य नाही. संवेद्नाचे ' गुण ' आणि ' अर्थ ' यांच्यामागे ' संवाद्—विरोध—लय ' उभे आहेत आणि सौंदर्यभावनेच्या निर्मितीला हीं तत्त्वें किंवा पर्यायानें या तत्त्वानुसार रचना कारणीभूत होते. ही गोष्ट तर मलाहि मान्य आहे. पण मर्ढेकरांनी ' गुण ' आणि ' अर्थ ' हे दोन व्यवच्छेदक शब्द दोन निरनिराळ्या ठिकाणीं निर्माण होणाऱ्या सौंदर्यभावनेसाठीं वापरले आहेत. महत्त्व आहे तें या शब्दांना. संवाद्—विरोध—लय या तत्त्वांना नव्हे आणि हीं तत्त्वेंहि संपूर्ण मान्य व्हावयाचीं आहेत. सध्या आपला तो विषय नाही. म्हणून त्याचें विवेचनहि मी केलें नाही.

आणखी एक मुद्दा असा असूं शकतो की, ' गुण ' आणि ' अर्थ ' हे परस्परविरोधी आहेत काय ? मर्ढेकरांच्या दृष्टीने ते तसे निश्चितच आहेत. दोन परस्परविरोधी गोष्टी एकत्र आल्या की त्या एकमेकींवर विजय मिळविण्याचा प्रयत्न सतत करतात. ' गुण ' आणि ' अर्थ ' तसेच आहेत. ' गुणाची' तीव्रता वाढली कीं ' अर्थ ' कमी होतो आणि ' अर्थाची ' खोली आणि व्याप्ति वाढली कीं ' गुण ' कमी होतो. निशाणाला जितका अधिक अर्थ तितका त्याचा

'गुण' कमी आणि आकाशांतील निळाईला जितका 'गुण' अधिक तितका तिचा 'अर्थ' कमी.

आता जरा पुढे जाऊं या. काव्यांत अभिप्रेत असलेली सौंदर्यभावना 'अर्थाधिष्ठित असते, हें तरी विधान टिकूं शकतें काय? 'अर्थ' अर्थात् संवेदनेचा. निसर्ग 'बघून' निर्माण होणारी भावना ही काव्येतर कलेंतील सौंदर्यभावना गुणाधिष्ठित आणि काव्यांतर्गत शुद्ध निसर्ग-वर्णन वाचून निर्माण होणारी सौंदर्यभावना अर्थाधिष्ठित कशी? व शुद्ध निसर्गवर्णन कोणत्या 'अर्था'वर अधिष्ठित असतें? लाल रंगाचा 'संकट' हा 'अर्थ' अगदी त्याचप्रमाणें आणि परिमाणाने 'वृक्ष' या दोन अक्षरांतून जें पानाफांद्यांचें दृश्य उभें राहतें तो आहे काय? किंवा 'हिरवा' या तीन अक्षरांतून रंगाची जी संवेदना जाणवते तो त्या तीन अक्षरांचा 'अर्थ' आहे काय? शुद्ध निसर्गवर्णनाच्या संदर्भांत हे सर्व प्रश्न निर्माण होतात. या ठिकाणीं बालकवींची 'खेड्यांतील रात्र' ही कविता आठवावी आणि मर्ढेकरांनी तिचें 'वाङ्मय आणि सौंदर्यशास्त्र' या निबंधांत केलेलें विवेचन आठवावें म्हणजे एक गोष्ट स्पष्ट होईल. मर्ढेकरांनी या कवितेचें 'अर्था'च्या नव्हे; तर जाणवलेल्या संवेदनांच्या गुणांच्या अनुरोधाने विवेचन केलें आहे हें जाणवेल. परंतु या मुद्याबाबत जास्त खोल न जाणें चांगलें. कारण मर्ढेकरांचा 'काव्या'विषयीचा देखील एक सिद्धांत आहे आणि तो विचारांत घेण्याची आपणास सध्या आवश्यकता नाही.

वरील विवेचनाचा अर्थ (हा शब्द मात्र नेहमींच्या अर्थानेच) इतकाच कीं कोणत्याहि एकाच भावनेची निर्मिति परस्परविरोधी घटकांपासून किंवा परिस्थितीपासून होणार नाहीं. सौंदर्यभावनेचीहि तशी निर्मिति होणें शक्य नाही. जर लयतत्त्वानुसारी रचनेपासून ही निर्मिति होत असेल आणि संवेदनांचा 'गुण' व 'अर्थ' गौण असतील तर मर्ढेकरांनी केलेल्या काव्यांतर्गत आणि काव्य-कलेतर कलांतर्गत सौंदर्यभावनेचें वर्गीकरण लंगडें पडतें.

दुसरा मुद्दा असा—सौंदर्यभावना स्वयंपूर्ण आहे व इतर भावना साधनात्मक महत्त्वाच्या आहेत. मर्ढेकरांचें हेंहि मत मान्य होण्यासारखें नाही, हें प्रथमच सांगून टाकतों.

जीवशास्त्रदृष्ट्या प्रत्येक भावना शारीरिक—मानसिक फरक घडवून आणते आणि हे फरक घडून येतात ते 'परिस्थितींत' बदल घडवून आणण्यासाठी.

म्हणजे वाघ दिसला तर पळून तरी जाण्यासाठी किंवा हल्ला करण्यासाठी तरी, भीतीमुळे शारीरिक-मानसिक बदल घडून येतात. उलट सौंदर्यभावनेमुळे जे शारीरिक मानसिक बदल घडून येतात ते परिस्थितींत कोणताहि फरक पाडत नाहीत. मग त्या शारीरिक-मानसिक फरकांचें काम काय ? तर ज्या घटकांनीं सौंदर्यभावना उद्दीपित झाली त्या घटकांचेंच अधिक तन्मयतेनें आणि संपूर्णतया आकलन करणें.⁂

जीवशास्त्रीय ध्येयें आहेत-वंशवर्धन आणि स्वसंरक्षण. भावनोद्दीपनानंतर ज्या शारीरिक-मानसिक शक्ति मुक्त होतात त्या या दोन ध्येयांसाठीच. मर्ढेकर सौंदर्यभावनेनें अशा शारीरिक-मानसिक शक्ति मुक्त होतात हें मानतात. पण त्या शक्तींचा विनियोग जीवशास्त्रीय ध्येयसिद्धीसाठी होतो हें त्यांना मान्य नाही. जी गोष्ट जीवशास्त्रीयदृष्ट्या अनावश्यक ती चैतन्यपूर्ण शरीरांत निर्माण होणें शक्य नाही. मग सौंदर्यभावनेमुळे शारीरिक-मानसिक शक्ति मुक्त होणें कसें शक्य आहे ? पण ज्याअर्थी अशी शारीरिक-मानसिक शक्ति मुक्त होते त्याअर्थी सौंदर्यभावनेलाहि इतर भावनांच्या पंक्तींत शक्ति मुक्त होण्याच्या क्रियेपर्यंत तरी बसतां येतें.

राग, प्रेमादि भावना परिस्थितींत बदल घडवून आणतात. हा बदल घडवून आणण्याचा हेतु काय ? तर वंशसंवर्धन आणि स्वसंरक्षण. मर्ढेकर म्हणतात हा हेतु नेहमींच स्पष्ट नसतो. आईला आपलें प्रेम निरपेक्ष वाटतें, पण पूर्ण चिकित्सेअंतीं या सर्व भावनांच्या मुळाशीं स्वसंरक्षण आणि वंशवर्धन हींच तत्त्वें, हेच अंतिम हेतु आढळतील.×

मर्ढेकरांनी ‘ हा हेतु नेहमीच स्पष्ट नसतो ’ ही मेख मारून ठेवल्याने गोंधळांत पडण्याचें कारण नाहीं. इतर भावनांच्या बाबतींत जर जीवसंरक्षण आणि वंशसंवर्धन हा हेतु अनेकवेळा स्पष्ट नसेल तर सौंदर्यभावनेच्याच बाबतींत तो स्पष्ट असावा असा मर्ढेकरांचा आग्रह कां असावा ? सौंदर्यभावनेनें मुक्त केलेल्या शक्ति परिस्थितीच्या घटकांत बदल घडवून आणत नाहींत; म्हणूनच केवळ जर सौंदर्यभावना स्वयंपूर्ण असेल तर दाबलेला राग आणि प्रगट न केलेलें प्रेम तरी

⁂ सौंदर्य आणि साहित्य मर्ढेकर, दुसरी आवृत्ति, पान २८.
× पान २८.

परिस्थितींत काय बदल घडवून आणतात कीं ज्यामुळे त्यांना मात्र वंशवर्ध आणि स्वसंरक्षण हे हेतु चिकटवावेत ? केवळ 'अनेकवेळा हा हेतु स्पष्ट नसतो' ही लंगडी सबब येथे पुरी पडत नाही. जर सौंदर्यभावनेने मुक्त केलेली शारीरिक, मानसिक शक्ति भावनोद्दीपक घटकाचेंच अधिक तन्मयतेने आकलन करण्यांत खर्च होत असेल तर दाबून टाकलेला रागहि परिस्थितीच्या घटकांत कोणताहि बदल घडवून आणत नाहीं, मग (अप्रगट) रागाने मुक्त केलेली शारीरिक–मानसिक शक्ति त्या परिस्थितींतील घटकांचें अधिक तन्मयतेनें आकलन करून घेण्याला असमर्थ कशी ठरूं शकेल ?...आणि असें भावनोद्दीपक घटकांचें या परिस्थितींत तन्मयतेने आकलन करून घ्यायचं म्हटलें तर अनवस्था प्रसंग ओढवेल. रागाचा भडका मत्र उडायचा.

जरा निराळ्या दृष्टीने भावनांनी मुक्त केलेल्या या शारीरिक मानसिक शक्तीकडे बघतां येईल. राग प्रगट केला नाही तरी ती भावना निर्माण झालेली असल्याने शरीरांतील काही शक्ति मुक्त होतात हें निश्चित. या मुक्त शक्ति परिस्थितींत बदल घडवून आणतात. त्यासाठीच त्या मुक्त झालेल्या असतात. पण अप्रगट राग किंवा रागामुळे मुक्त झालेल्या शारीरिक–मानसिक शक्ति जर परिस्थितींत बदल घडवून आणत नाहीत, (किंवा त्या भावनोद्दीपक घटकांचें अधिक तन्मयतेने आकलनहि करीत नाहीत.) तर त्या कोणतेंहि कार्य न करतां विसर्जित होत असल्या पाहिजेत. जर जीवशास्त्रीयदृष्ट्या महत्त्वाच्या भावनांनीं मुक्त केलेल्या शक्ति अशारीतीने कार्य न करतां विसर्जित होऊं शकत असतील तर त्यांचें जीवशास्त्रीय कार्य किंवा हेतु यांचें महत्त्व कमी होतें आणि दुसरें असें की जीवशास्त्रदृष्ट्या महत्त्वाच्या या भावनांनीं मुक्त केलेल्या शारीरिक–मानसिक शक्ति जर कार्य न करतांच विसर्जित होतात, होऊं शकतात तर सौंदर्यभावनेने मुक्त केलेल्या शक्ति कार्य न करतांच विसर्जित होतात हें कां मानूं नये ? कारण 'हेतु स्पष्ट नसतो' हे सहज देतां येईल. अर्थात्, मर्ढेकरांच्या या विचारसरणींत एक तर सौंदर्यभावनेला इतर भावनांच्या पंक्तीत बसविणें भाग आहे किंवा 'हेतु स्पष्ट नसतो' हें कारण इतर भावनांच्या बाबतींत सोडून देणें भाग आहे. सौंदर्यभावनेला इतर भावनांच्या पंक्तींत बसविलें तर तिला जीवशास्त्रीय महत्त्व येतें आणि 'हा (जीवशास्त्रीय ध्येयांचा) हेतु नेहमीच स्पष्ट नसतो' असें इतर भावनांच्या बाबतींत केलेलें विधान मागें घेतलें तर निर्माण झालेल्या पण

प्रगट न केलेल्या भावनांनी मुक्त केलेल्या शारीरिक–मानसिक शक्तीचा विनियोग काय होतो हा प्रश्न अनुत्तरित राहातो आणि पुन्हां सौंदर्यभावनेशीं इतर भावना सजातीय होतात.

यांतून मार्ग एकच आहे. सौंदर्यभावनेला जीवशास्त्रीय महत्त्व देणें. सौंदर्य-भावनेनें मुक्त केलेली शारीरिक-मानसिक शक्ति एकप्रकारची समधातता प्राप्त करून देते आणि ही समधातता जीवनाच्या प्रदीर्घतेला कारणीभूत आहे. इतर भावना जीवन टिकवत असतील तर सौंदर्यभावना जीवन वाढवते. इतर भावनांचा जो जीवशास्त्रीय हेतु वंशवर्धन आणि स्वसंरक्षण तो नेहमींच स्पष्ट नसतो. त्याप्रमाणेच सौंदर्यभावनेचाहि हेतु नेहमींच स्पष्ट नसतो.

मर्ढेकरांनीं सौंदर्यभावनेला जीवशास्त्रीय महत्त्व नाही हें दाखविण्यासाठीं एक उदाहरण दिलें आहे. जीवशास्त्रीय महत्त्व जर सौंदर्यभावनेला असतें तर ती सौंदर्यभावना सर्वांना सारखीच निसर्गाने दिली असती; एकाच रंगाच्या शाईनें आपल्या वर्गातील मुलांनीं लिहावें असें वाटणारा शिक्षक त्याच रंगाची शाई सर्व मुलांना पुरवील त्याप्रमाणे. एकतर उदाहरणें फसवीं असतात. आता एकाच रंगाची शाई निसर्गमास्तराने पुरवूनहि आमच्या प्रेम, भीति, द्वेष, या शाया गडद फिक्या व्हाव्या का, हा पहिला प्रश्न. भीति एखाद्याला अधिक वाटते तर एखाद्याला वाटतच नाही. असें कां ? मर्ढेकरांनी दोन प्रश्न विचारले—(१) राग, प्रेम, भीति, द्वेष वगैरे भावनांचा अजिबात कधीहि अनुभव नसलेली एक तरी व्यक्ति आपणांस आढळेल का ? आणि (२) कुठल्याहि प्रकारच्या सौंदर्यानें कधीहि बिलकुल मोहित न झालेली व्यक्ति खरोखरी ' इतकी ' दुर्मिळ आहे का ? ❋ (अवतरण माझें).

दोन्ही प्रश्नांना उत्तरें अशी :

१) ज्ञानेश्वरांसारखी व्यक्ति राग, प्रेम, भीति, द्वेषाचा अनुभव नसलेली आहे.

२) सौंदर्यानें कधीहि मोहित न झालेली व्यक्ति मिळणें अशक्य आहे. शशशृंग आहे.

❋ सौंदर्य आणि साहित्य : मर्ढेकर, दुसरी आवृत्ति पान २९.

पहिलें उत्तर वादासाठी आहे. ज्ञानेश्वरांसारखी विरागी व्यक्ति राग, द्वेषा-बरोबर सौंदर्याचाहि अनुभव घेऊं शकते. दुसऱ्या प्रश्नांत ‘ इतकी ’ दुर्मिळ या शब्दावर जोर आहे. पहिल्या उत्तरांत जसें मला माहीत आहे की राग-भीतीचा अनुभव नसणारी व्यक्ति अगदीच दुर्मिळ तसें दुसऱ्या प्रश्नांत मर्ढेकरांनाहि माहीत आहे कीं सौंदर्यानें बिल्कूल मोहित न झालेली व्यक्तीहि दुर्मिळ आहे. म्हणूनच त्यांनीं ‘ इतकी ’ हा शब्द घातला. प्रत्येकाच्याच ठिकाणीं सौंदर्यभावना असते. कमी–अधिक प्रमाण एवढाच फरक. म्हणूनच मागासलेल्या (?) आदिवासींपासून तो प्रगत पॅरिसपरीपर्यंत सर्वांना सौंदर्याचा त्या त्या प्रमाणांत मोह पडतो.

सौंदर्यभावना ही जीवशास्त्रीयदृष्ट्या महत्त्वाची आहे. आणखी एक पुरावा देतां येईल.

कामजीवनापासून सौंदर्यभावना वेगळी काढली तर वंशवर्धन हें जीवशास्त्रीय ध्येय उद्ध्वस्त होईल. हें विधान ढोबळ नव्हे. तें मी विचारपूर्वक करीत आहें. इकसंवेदनेंतच सौंदर्य साठविलें आहे असें नाहीं. आपल्याला जें सुंदर वाटतें तें इतरांना तसें वाटेलच असें नाही. हा आपला अनुभव आहे. अर्थ इतकाच कीं सौंदर्याच्या कल्पना निराळ्या असूं शकतात. (सौंदर्य वस्तुनिष्ठ कीं आत्मनिष्ठ या प्रश्नाकडे येथे कृपया काणाडोळा करावा. तो प्रतिपादन हेतु आज तरी नाहीं.) शिवाय आपल्याला जें सुंदर वाटतें तें पशुपक्ष्यांना वाटेल काय ? हाहि प्रश्न आहेच आणि जीवशास्त्रदृष्ट्या जर सौंदर्यभावना महत्त्वाची असेल तर ती पशुपक्ष्यांच्या ठिकाणींहि असावी लागेल. अर्थात ती त्यांच्यांत सहज प्रेरणेच्या (Instinct) च्या स्वरूपांत राहील. तशी ती असते काय ? असलीच पाहिजे. परंतु आपली आणि त्यांची सौंदर्याची कल्पना एक नसेल. पशुपक्षी हे गंधाने, ध्वनीने, रंगाने भाळतात हें नवीन नाहीं. या गंध ध्वनि, रंगसौंदर्यांतूनच ते परस्परांकडे आकर्षित होतात. ज्या भावनेची सहज प्रेरणा पशुपक्ष्यांतहि आहे ती भावना जीवशास्त्रीयदृष्ट्या महत्त्वाची नाहीं असें म्हणणें कठिण आहे ! !

पशुपक्ष्यांत ही सौंदर्याची सहज प्रेरणा नाहीं असें म्हणायला मर्ढेकरांनीच जागा ठेवली नाही. त्यांनी एका दीड वर्षाच्या मुलाचें उदाहरण दिलें आहे.+

+ उपरोक्त ग्रंथ पान २७.

तें निराळ्या संदर्भात आहे. संवेदनेचा ‘ गुण ’ आणि ‘ अर्थ ’ वेगळा कसा होऊं शकतो याला पुष्टिकारक म्हणून त्यांनी हें उदाहरण दिलें आहे. झाडांच्या ओल्या हिरव्या, कोंवळ्या सूर्यकिरणांनी प्रकाशित झालेल्या पानांकडे दीड वर्षाचें मूल तन्मयतेने पहात होतें हा आपला अनुभव संवेदनेचे ‘ गुण ’ सौंदर्यभावना जागवितात हें सांगण्यासाठीं मर्ढेकरांनीं दिलें. दीड वर्षांच्या मुलांत ही भावना जागूं शकते तर पशुपक्ष्यांत ती कां असूं नये ? माणूस आणि मानवेतर प्राणी यांत सौंदर्यभावनेबाबत फरक असला तरी दीड वर्षाचें मूल आणि पशुपक्षी यांच्यांत जाणिवेच्या बाबतींत तरी असूं नये.

फक्त एक मुद्दा राहिला. इतर भावनांचें उद्दीपन परिस्थितीच्या सत्य ज्ञानावर अवलंबून असतें. सौंदर्यभावनेचें तसें नाहीं. जंगलांतील वाघाचें मॉडेल पाहून खरा वाघ वाटल्यानें भीति वाटेल. पण तें मॉडेल आहे असें कळतांच ती नाहींशी होईल. परंतु सौंदर्यभावनेंत खरा वाघ आणि मॉडेल यांच्या अदलाबदलीनें कांहींहि फरक पडणार नाहीं. खरें म्हणजे हेंहि तेवढें खरें नाहीं. पण तात्पुरतें तें सत्य आहे असें आपण समजूं. पण यामुळें सौंदर्यभावना जीवशास्त्रीय महत्त्वाची नाहीं हें सिद्ध होत नाहीं. सौंदर्यभावना परिस्थितीच्या सत्यासत्य ज्ञानावर अवलंबून नसेल; परंतु ती जीवनाला समधातता आणून देते यादृष्टीनें तर महत्त्वाचीच ठरते. इतर भावना परिस्थितीबद्दलच्या विधानांवर अधिष्ठित असतात. परंतु सौंदर्यभावना परिस्थितीच्या रचनेवर अधिष्ठित असते; × केवळ असें असल्यानें सौंदर्यभावनेच्या जीवशास्त्रीय महत्त्वांत कांहीहि फरक पडत नाहीं. परिस्थितीच्या सत्यज्ञानानें ज्याप्रमाणें स्वसंरक्षण आणि वंशवर्धन होतें. त्याप्रमाणेंच तें ज्ञान असूनहि जीवन नष्ट होतें. अनेकवेळां हे प्रत्ययाला येते. केवळ परिस्थितीचें ज्ञान वंशवर्धन आणि स्वसंरक्षण याला उपयोगी पडत नाही. त्याला जें आणखी कांही लागतें त्यांत सौंदर्यभावना आणि तींतून निर्माण होणारी समधातता यांना फार महत्त्व आहे. शिवाय परिस्थितीची ‘ रचनाहि ’ सत्यच असते ना ? म्हणूनच सौंदर्यभावनेचें जीवशास्त्रीय महत्त्व हिरावून घेतां येत नाहीं.

* * *

× उपरोक्त ग्रंथ पान ३०.

१३

मर्ढेकर : टीका आणि काव्य

आपण सर्वजण मर्ढेकरांना नवकवि म्हणून ओळखतों. परंतु चांगलें काव्य नवतेवर अवलंबून असतेंच असें म्हणतां येणार नाही. मर्ढेकर नवकवि असतीलहि. पण प्रथम ते चांगले कवि आहेत आणि नंतर ते नवकवि आहेत. अक्षरशः हें सत्य आहे. कारण ' शिशिरागम ' हा एकच कवितासंग्रह लिहूनहि ते मराठीमध्ये चांगले कवि म्हणून नांवाजले असते. ' शिशिरागम ' हा त्यांचा पहिला कवितासंग्रह. म्हणूनच म्हणायचें की मर्ढेकर नवे कवि असतीलहि; परंतु प्रथम ते चांगले कवि आहेत.

कवितेचा चांगलेपणा हा कशावर ठरवायचा हाच एक प्रश्न आहे. हा प्रश्न साहित्यशास्त्राइतकाच जुना आहे. परंतु साहित्यशास्त्राच्या उगमाकडे न जातां मर्ढेकरांच्या टीकालेखनापुरताच या प्रश्नाचा विचार येथे अभिप्रेत आहे. मर्ढेकरांच्या टीकालेखनांत या बाबतींत पुष्कळच विविधता आहे. कविता-टीकेच्या कांही बाजू मर्ढेकरांनी आपल्या लेखनांत आवर्जून विवेचिल्या आहेत.

" भावनानिष्ठ समतानतांचा " सिद्धान्त मांडून मर्ढेकरांनी काव्यांतील नवीनतेचा प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न केला. नव्या भावनानिष्ठ समतानता म्हणजे नवीन काव्य असा स्थूलपणे त्यांनी विचार मांडला. त्यांचें म्हणणें असें की नवें ज्ञान कुठल्याहि कवीला साधणें शक्य नाही. समकालीन विचारवंतांचे पडसाद फक्त त्याच्या काव्यांत उमटूं शकतात. आधुनिकता काव्यांत आपोआप येते. परंतु आधुनिकता म्हणजे नवीनता नव्हे.

कवि आणि अ-कवि यांतील फरक सांगतांना ते म्हणतात, की अ-कवीजवळ उपमा दृष्टांन्त निर्माण करण्याची शक्ति, प्रतिभा नसते आणि कवीजवळ ती प्रतिभा असते. कवि आणि अ-कवि यांतील फरक हा आणि इतकाच असतो.

मानवतेच्या सुरुवातीपासून ते आजपर्यंत मानवी भावनांत भर पडली नाही. कुणालाहि या मानवी भावनांत एखाद्या नव्या तत्सदृश भावनेची भर घालतां येत नाही. कारण भावनेचें स्वरूप असें आहे की, विवक्षित भावनांत भर घालणें ही वस्तुतःच अशक्य गोष्ट आहे.

" सारांश, संवेदना, भावना, विचार किंवा त्यांचा शब्द-वृत्तबद्ध आविष्कार इत्यादि मानवी मनाच्या कुठल्याहि व्यापारांत खरेंखुरें, निखालस, अंतिम किंवा मूलदृष्ट्या नावीन्य कवीला ओतता येत नाही. तो त्याच्या प्रतिभेचा धर्म नव्हे : आणि तें तिचें कार्य नव्हे. फक्त नवें विज्ञान म्हणजे जशीं नवीं समीकरणें, त्याचप्रमाणें नवें काव्य म्हणजे नवीन भावनानिष्ठ समतानता. "[1]

म्हणजे या विवेचनाचा मथितार्थ असा की कवि फक्त उपमा—दृष्टान्तांचा धनी असतो आणि म्हणून काव्य म्हणजे उपमा-दृष्टान्त. नवें काव्य म्हणजे नवीन उपमा-दृष्टान्त.

मर्ढेकरांचा हा भावनानिष्ठ समतानतांचा (Emotional equivalences चा) सिद्धान्त टी. एस्. इलियटच्या Obiective Correlative सारखा कांहीसा आहे. इलियटचा ऑब्जेक्टिव्ह कोरिलेटिव्हचा सिद्धान्त अधिक व्यापक आहे. इलियटच्या मतें कवीच्या भावनांना स्वयंपूर्ण महत्त्व नाही. महत्त्वाची गोष्ट भावना नसून भावना (मांडण्याची) पद्धति (Pattern of feelings) महत्त्वाची आहे. इलियटच्या मताप्रमाणे खाजगी भावना कवितेंत ओतल्याने ती कविता चिरंजीव (श्रेष्ठ) होत नाही. कुठल्याहि कलाप्रकारांत त्या भावनेसाठी ऑब्जेक्टिव्ह कोरिलेटिव्ह शोधूनच तद्द्वारा ती भावना प्रकट होऊं शकते. ऑब्जेक्टिव्ह कोरिलेटिव्ह म्हणजे अशी एखादी घटना, घटनांची मालिका किंवा एखादी वस्तु की जी त्या विशिष्ट भावनेचा फॉर्म्युला असेल, समीकरणरूप असेल. या समीकरणाशिवाय, फॉर्म्युल्याशिवाय कलेंत भावना प्रगटच होत नाही. होऊं नये. इतकें महत्त्व इलियटने या Obiective

१. सौंदर्य आणि साहित्य, पान १६१

Correlative ला दिलें आहे. (यावरूनच पुढे प्रतिमे (Image) चें महत्त्व वाढलेलें दिसून येईल). या Obiective Correlative चें प्रसिद्ध उदाहरण प्रुफ्रॉकच्या गाण्यांत आहे. इलियटने प्रुफ्रॉकच्या तोंडीं अशी ओळ घातली आहे—" माझें जीवन मी कॉफीच्या चमच्याने मोजलें आहे. " प्रुफ्रॉकच्या जीवनाचा खुजेपणा, खुजेपणाची भावना या कॉफीचमच्याने जीवन मोजण्याच्या घटनेवरून चटकन लक्षांत येतो.

जी गोष्ट भावनेची तीच विचारांची. विचार ' अनुभवल्याने ' भावनेंत परिणत होतात. म्हणून विचारांचाहि ऑब्जेक्टिव्ह कोरिलेटिव्ह शोधून काव्यांत मांडावा लागतो. म्हणूनच मॅथिसन् आपल्या पुस्तकांत म्हणतो, " He (Eliot) has himaelf taken pains on many occasioms to point out that the concern of the poet is never with thougnt so much as with finding ' the emotional equivalent ' of thought. ★

मर्ढेकरांनी मांडलेला भावनानिष्ठ समतानतांचा (Emotional equivalences) सिद्धान्त बराचसा इलियटने मांडलेल्या सिद्धान्तासारखा आहे. परंतु इलियटने विचारां (Thought) ची जी बाजू आपल्या सिद्धान्तांत आवर्जून मांडली ती मर्ढेकरांनी भावनानिष्ठ समतानतांच्या सिद्धान्तांत वगळली. आणि नवें काव्य म्हणजे नव्या भावनानिष्ठ समतानता, नव्या प्रतिमा, नवे उपमा-दृष्टान्त म्हणजे नवें काव्य असा विचार मांडला.

या विचारसरणीला समर्पक उत्तर प्रा. शरश्चंद्र मुक्तिबोध यांनी ' काही निबंध ' या पुस्तकात दिलें आहेच.★ एकतर मर्ढेकरांनी-नवे उपमा-दृष्टान्त म्हणजे

★ The Achievement of T. S. Eliot. by F. O. Matthiessen. page 56.

★ ' कांही निबंध ' या पुस्तकांतील " भावनानिष्ठ समतानता आणि नव-काव्य हा निबंध.

" नव्या भावनानिष्ठ समतानता म्हणजे नवीन काव्य. नवीन काव्य, म्हणजे नवीन प्रतिमासृष्टि " या मर्ढेकरांच्या मताचा निषेध. गो. वि. करंदीकर यांनी

(टीप पान १७५ वर पहा)

नवें काव्य हेंच जर त्यांना सुचवायचें होतें तर भावनानिष्ठ समतानता वगैरे अवजड शब्द वापरण्याचें कांही कारण नव्हतें. या उपमा-दृष्टान्तांच्या जोडीला त्यांनी 'प्रतिमा' हाहि शब्द अर्थात् वापरलाच आहे. शिवाय कवि आणि अ-कवि यांतील मर्ढेकरांनीं सुचविलेला फरक मान्य होणें शक्य नाही. तसेंच केवळ उपमा–उत्प्रेक्षांनी युक्त तें काव्य आणि उपमा–उत्प्रेक्षारहित तें अ–काव्य असा फरकहि मान्य होणें शक्य नाही. प्रा. मुक्तिबोधांनीच उद्धृत केलेली मर्ढेकरांची 'अशीच होती नकटी एक' ही कविता, केवळ एक उपमा वगळली तर–उपमा–उत्प्रेक्षारहित आहे. म्हणुन ती कविता नाही काय? किंवा केवळ एका उपमेने त्या आठ ओळींच्या कवितेला कवित्व प्राप्त झालें आहे? खुद्द मर्ढेकरांनी आपल्या पुस्तकांत घेतलेल्या बालकवींच्या दोन कविता यांतही उपमा–दृष्टान्त नाहीत. 'खेड्यांतील रात्र' या बालकवींच्या कवितेंत एकही उपमा–दृष्टान्त नाही. किंवा मर्ढेकरांनी उत्तम म्हणून नावाजलेलें बालकवींचें हें कडवें पहा :

'भिंत खचली, कलथून खांब गेला,
जुनी, पडकी उद्ध्वस्त धर्मशाला,
तिच्या कौलारीं बसुनि पारवा तो
खिन्न, नीरस, एकान्त-गीत गातो.'

यांत कुठेहि उपमा–दृष्टान्त नाही. आणि तरीहि तें उत्तम काव्य आहे असें मर्ढेकर म्हणतात. स्वतः मर्ढेकरांच्या अशा कितीतरी कविता आहेत, की ज्यांत उपमा-दृष्टान्त नाहीत, आणि तरीहि त्या सुंदर आहेत. 'फुटेल (होती वेडी आशा)', 'बोंड कपाशीचें फुटे' 'बाळगुनी हा पोटीं इवला', 'पोरसवदा

(टीप पान १७४ वरून चालू)

"परंपरा आणि नवता" या पुस्तकांतहि केला आहे–"...नव्या कवितेची पृथगात्मता ही मुख्यतः नव्या प्रतिमासृष्टींत नसून नव्या पद्धतीने साकार होणाऱ्या काव्यांतर्गत घाटामध्ये आहे असें मी समजतो" पान २०२. प्रा. मुक्तिबोधांनी मात्र याची सविस्तर चर्चा केली आहे.

होतीस ' या कवितांच्यामध्ये कुठे एखादी दुसरी उपमा असेल. बाकी या कविता सरळच आहेत. ' भंगु दे काठिन्य माझें ' ही बारा कडव्यांची म्हणजे अठ्ठेचाळीस ओळींची कविता आहे. त्या कवितेंत पांच सात उपमा-दृष्टान्त असतीलहि. पण म्हणून त्या उपमा-दृष्टान्तांनी ही नितान्तसुंदर कविता ' कविता ' झाली आहे असें म्हणणें म्हणजे रसिकतेला तिलांजलि देणेंच आहे. कवि आणि अ—कवि यांत कल्पिलेल्या फरकामुळे ही आपत्ति ओढवते. म्हणून हा फरक केवळ तर्कदुष्टच नाही तर अशास्त्रीयही आहे. उपमा-दृष्टान्तांचा आणि यमक-अनुप्रासांचा हिमालय पंडिती काव्यांत आहे म्हणून तेंच एकमात्र अस्सल काव्य नव्हे किंवा नामदेव—तुकारामाच्या अनेक अभंगांत एकेकही उपमा दृष्टान्त नाहीत म्हणून तें अ—काव्य नव्हे. इतकेंच कशाला नामदेवाची आई गोणाई हिच्या

निढळसी निढळ मेळवूनि रडे माझिये कान्हेडे काय केले ।
मी आहे तव करीन तळमळ मग तुझा सांभाळ कोण करी ।।

या दोन ओळींत एकही उपमा-दृष्टान्त नाही म्हणुन या ओळींतील, आणि त्या संपूर्ण अभंगांतील आर्तता काव्यात्म नाही काय ?

या सर्व आपत्तींचें कारण मर्ढेकरांनी ठरवलेलें कवीचें व्यवच्छेदक लक्षण हें आहे. यावरून स्वाभाविकच दुसरा मुद्दा हा निघतो की फक्त उपमा-दृष्टान्त—प्रतिमा यावरच काव्य अवलंबून आहे व निवेदन हें नेहमीच अ-काव्य असतें. वर विवेचिल्या पहिल्या मुद्याइतकाच हाहि विचार काव्याचें क्षेत्र संकुचित करणारा आणि काव्याला अन्याय करणारा आहे. निवेदन (Narration) जबरदस्त भावना—विचारांनी भारलेलें (Electrified) असेल तर तेंहि काव्यात्म ठरतें. नव-काव्याच्या या कालखंडांत या गोष्टीचा विचार अधिक बारकाईने व्हायला हवा. या Narrative Poetryची शेकडों उदाहरणे मराठी इंग्रजी काव्यांत आहेत. ' Quit India ' या दोन शब्दांना आज इतिहास आहे. पण बेचाळीस सालीं जेव्हा हे शब्द उच्चारले गेले तेव्हा त्यांत कमी काव्य होतें काय ? मर्ढेकर म्हणतात, रसेल आणि व्हाइटहेडचें काम कुणीहि

कवि करूं शकणार नाही.[२] याउलट मर्ढेकर असें म्हणूं शकतील का की कुठल्याहि रसेल, व्हाईटहेडच्या किंवा गांधींच्या विचारांत काव्यात्मता नाही ? ' चले जाव ' हे दोन शब्द एका राजकारणी संताने उच्चारले म्हणून सोडून देऊं.

' वन्दे मातरम् ' हे दोन शब्द असेच आज पाठीशीं इतिहास घेऊन उभे आहेत. परंतु ' आनंद–मठ 'च्या लेखकाने जें गीत लिहून हा इतिहास निर्माण केला तें गीत तर एका कवीनेच लिहिलें आहे ना ! शिवाय शत शत लोक भारावून जावेत असे कुठले उपमा–दृष्टान्त त्या गीतांत आहेत ? तें साधें Narration च आहे. आता मर्ढेकरांचेंच उदाहरण घेऊं—

' दवांत आलिस भल्या पहाटीं ' ही एक त्यांची सुंदर कविता आहे. ' शुक्राच्या तोऱ्यांत, डोळ्यांतील डाळिंब आणि चांदण्या ' अशा कांही प्रतिमा सोडल्या तर या कवितेंत उपमा–दृष्टान्त–प्रतिमा नाहीत. पण ज्या ओळींत या प्रतिमा आल्या आहेत त्या ओळींपेक्षा—

अडलिस आणिक पुढें जराशी
पुढे जराशी हसलिस;–मागें
वळुनि पाहणें विसरलीस का ?
विसरलीस का हिरवे धागे ?

किंवा

अनोळख्याने ओळख कैशी
गतजन्मींची द्यावी सांग;
कोमल ओल्या आठवणींची
एथल्याच जर बुजली रांग !

या ओळींत त्या कवितेचें काव्य साठवलें आहे असें कुणीहि म्हणेल. उपमा-दृष्टान्त-प्रतिमांनी काव्य चित्रबद्ध करण्याचा प्रयत्न स्तुत्य असा तरी Narration ला केराची टोपली दाखवणें योग्य नाही इतकें दाखविण्यापुरतेंच हें विवेचन मर्यादित आहे.

२. सौंदर्य आणि साहित्य, पान १५५.

आता भावनेंत भर घालण्याचा जो मुद्दा मर्ढेकरांनी मांडला त्याचा विचार करूं. मानवी भावनांत भर घालण्याचा किंवा नवी मानवी भावना शोधून काढण्याचा दावा कुणी करूं शकणार नाही. त्याची आवश्यकताहि नाही. नवें काव्य सर्वस्वी नव्या विचार-भावनांवर उभें असतें याचा अर्थ कुणी शोधून काढलेल्या आणि म्हणून पूर्वीपेक्षा नव्या मानवी भावनेवर आणि मार्क्ससारख्या एखाद्या विचारवंताने शोधून काढलेल्या एखाद्या तत्त्वज्ञानावर तें उभें असतें असा नाही. उपमा दृष्टान्तांतून बोलायचें तर जसा चंद्र शिळा होत नाही तशा भावनाहि शिळ्या होत नाहीत. व्यक्तिपरत्वें भावनेचें स्वतंत्रपण मानावें लागतें. ईश्वर जसा सर्वत्र असूनहि वेगळा असतो तशी भावनाहि सर्वांना सामान्य असूनहि प्रत्येकासाठी वेगळी असते. आणि म्हणून नवी असते. इतकेंच नव्हे तर एकाच भावनेचा अनुभव जीवनांत जितक्या वेळा येतो तितक्या वेळा व एकाच माणसासाठी ती भावना नवी असते. आत्यंतिक दुःखांत माणूस म्हणतो, ' माझी भावना तुला कळणार नाही ' त्याचा अर्थहि हाच आहे. कारण एकाच भावनेचा प्रत्येकाचा आणि प्रत्येक वेळचा अनुभव नवा असतो आणि म्हणून व्यक्तिपरत्वें ती ती भावना नवी ठरते. काव्यांतच काय पण मानसशास्त्रांतहि व्यक्तीच्या भावनेच्या अनुभवाचें वेगळेपण गृहीत धरावेंच लागतें. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांची ' घनु वाजे घुणघुणा '[३] ही विराणी आणि विष्णुदास नाम्याची ' रात्र काळी घागर काळी '[४] ही विराणी एकाच भावनेवर आधारित असूनहि अनुभवदृष्ट्या भिन्न आणि म्हणून काव्यात्म ठरतात. केवळ उपमा दृष्टान्त वेगळे म्हणून वेगळ्या ठरत नाहीत.

मर्ढेकरांनी हा भावनेच्या संख्येचा विचार मांडला त्याच्या मुळाशीं मर्ढेकरांची भावनाविषयक ठाम कल्पना आहे. जीवरक्षण आणि वंशवर्धन यासाठी मानवी शरीरांत मानवी भावना कांही शक्ति (उदा० भीति ही भावना पळण्यासाठी) निर्माण करतात आणि म्हणून शरीरविज्ञानाच्या दृष्टीने सर्व मानवी भावना सारख्याच आहेत आणि त्या ठराविक आहेत. हें मर्ढेकरांचें गृहीत तत्त्व आहे. हा शरीरविज्ञानाचा भाग बाजूला ठेवून मनाचा कांही विचार करावाच लागतो.

---

३. सकलसंत गाथा—ज्ञानेश्वरांचे अभंग-अभंग क्रमांक १९०

४. तोच ग्रंथ. नामदेवाचे अभंग—क्रमांक २५५.

आणि जेव्हा भावनेशी मनाचा भाग निगडित होतो तेव्हा हें यांत्रिकीकरण फोल ठरतें. कारण भावनेमुळे जीवरक्षण आणि वंशवर्धन यासाठी शरीराला कांही शक्तींचा पुरवठा होत असला तरी मनावर होणारा भावनेचा परिणाम किंवा अधिक काटेकोरपणें भावनेचा मनाने घेतलेला अनुभव व्यक्तिपरत्वे भिन्न असतो. म्हणूनच वाघ बघून एकजण पळून जातो, दुसरा वाघावर आक्रमण करतो आणि तिसऱ्याचा हार्टफेल होतो ! या एकाच भावनेचा प्रत्येकाने घेतलेला अनुभव निराळा आहे. आणि म्हणून प्रत्येकाची तीच भावना, पण वेगळी मानावी लागते. हा फरक भावनेच्या अनुभवामुळे पडतो आणि अनुभवाशिवाय भावनेचं अस्तित्व मानतां येत नाही.

जी गोष्ट भावनेची तीच विचारांची. रसेल किंवा व्हाइटहेड यांसारख्या विचारवंतांनी प्रगट केलेले विचार हाहि अनुभवाचाच एक भाग आहे. श्री अरविंद हे विचारवंतहि आहेत आणि कवीहि आहेत, हें एक उदाहरण वादासाठी दिलें. कवि हा विचारवंत नसतोच का, हा भाग वेगळा ठेवला तरी इतरांनी प्रगट आणि प्रसृत केलेल्या विचारांचा अनुभव व्यक्तिपरत्वें—वरनिर्दिष्ट अशा—भावनांसारखाच असतो. कवीने स्वतः मौलिक विचार सर्वप्रथम मांडला नसेलहि. पण विचारांचा अनुभव हाहि नवीनच असतो आणि व्यक्तिपरत्वें भिन्न असतो. बेचाळीसच्या लढ्यांत स्वातंत्र्याच्या जुन्या विचारांचा तरुणांवर होणारा परिणाम आणि इंग्रज सरकारच्या नोकरांवर होणारा परिणाम हा भिन्न असणारच. म्हणजे स्वातंत्र्याच्या विचारांचा अनुभव व्यक्तिपरत्वें निराळा. आइन्स्टिनच्या नव्या समीकरणांचा देखील माझा अनुभव (असेल तर !!) आणि त्यांच्या सहकाऱ्यांचा अनुभव यांत कांहीच वेगळेपण नाही का ? या विचारांच्या अनुभवांत वेगळेपण असतें आणि म्हणूनच प्रगतीची शक्यता असते. मिलचे विचार, आगरकरांचे विचार आणि केशवसुतांचे विचार एक असतील. पण त्या एकाच विचारांचा अनुभव भिन्न आहे आणि म्हणून आगरकर म्हणजे मिल नव्हे आणि केशवसुत म्हणजे आगरकर नव्हेत. विचारांच्या अनुभवाची भिन्नता गृहीत धरली नाही तर सर्वांना निराळ्या रंगाचे पण एकाच छापाचे गणपति म्हणावें लागेल. म्हणूनच नवा कवि म्हणजे नव्या उपमा—उत्प्रेक्षा वापरणारा कवि न म्हणतां नवे अनुभव व्यक्तविणारा कवि म्हणावें लागतें. पर्यायाने कवीला नव्या मानवी भावनांत भर घालतां येत नाही आणि नवे

विचार निर्माण करण्याची त्याची क्षमता नसते. हीं मर्ढेकरांचीं दोन्ही मतें अप्रस्तुत ठरतात.

काव्याचा संबंध विचारांशीहि नाही वा भावनांशीहि नाही. तो प्रामुख्याने आणि फक्त अनुभवांशीच आहे. मर्ढेकरांना नवकवी म्हणायचे ते काय त्यांनी फक्त नवीन उपमा-दृष्टान्त वापरले, नव्या भावनानिष्ठ समतानता निर्माण केल्या म्हणून म्हणायचें ? एक उदाहरण देतों :

‘ संसाराच्या, निब्बरट किरटीं
हाडबंडलें अशा बायका ’[५]

मर्ढेकरांनी या ओवींत बायकांना हाडांची ‘ बंडलें ’ म्हटलें ही नवी भावनानिष्ठ समतानता त्यांनी निर्माण केली. म्हणून मर्ढेकरांना नवकवि म्हणायचें का ? किंवा आता ज्ञानेश्वरांच्या ‘ अमृतानुभवांतील ’ या ओळी पहा :

देह हाडांची मोळी । मी म्हणोनि पोटाळी ।।[६]

या ओळींतहि शरीराला हाडांची मोळी असेंच ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे. मग ज्ञानेश्वर आणि मर्ढेकर यांच्यांतील जुनें–नवें–पण केवळ शब्दभिन्नतेवर अवलंबून आहे का; ज्ञानेश्वरांनी ‘ हाडांची मोळी ’ म्हटलें म्हणून ज्ञानेश्वर जुने कवि आणि मर्ढेकरांनी ‘ मोळी ’ हा जुना शब्द न वापरतां ‘ बंडल ’ हा नवीन, इंग्रजी शब्द वापरला म्हणून मर्ढेकर नवे कवि, किंवा मर्ढेकरांनी ज्ञानेश्वरांची कल्पना चोरून, तिला इंग्रजी वेष दिला म्हणून मर्ढेकरांनी वाङ्मय-चौर्य केलें, असें म्हणतां येईल ? वरील वाक्यांतील तीनहि विकल्प चुकीचे आहेत. ‘ मोळी ’ शब्द वापरल्याने ज्ञानेश्वर जुने ठरत नाहीत. ‘ बंडल ’ शब्द वापरल्याने मर्ढेकर नवे ठरत नाहीत. आणि कल्पनासाम्य दिसलें म्हणून मर्ढेकरांवर वाङ्मयचौर्याचा आरोप लावतां येत नाही. ज्ञानेश्वर आणि मर्ढेकर यांच्या अनुभवाचें वेगळेपण ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. या अनुभवांचा संदर्भ जसा निराळा आहे तशी पातळीहि निराळी आहे, आणि जातहि निराळी

५. कांही कविता ४५.

६. अमृतानुभव ७.१०९.

आहे. म्हणून कल्पनासाम्य असलें तरी वेगळ्या शब्दांमुळे जुनें-नवें पण ठरलें नसून, अनुभवाच्या सर्वस्वी नवीनतेमुळे ज्ञानेश्वरापेक्षां मर्ढेकर नवीन कवि ठरले. अध्यात्माच्या आणि अहंकाराच्या संदर्भांत आलेला ज्ञानेश्वरांचा देह-विषयक अनुभव आणि गिरगांवातील अंधाऱ्या गल्लींतील विपन्न सामाजिक जीवनाचा मर्ढेकरांना आलेला अनुभव, या दोन अनुभवांच्या भिन्नतेमुळे ज्ञानेश्वरांपेक्षा मर्ढेकर निराळे आणि नवे कवि ठरतात.

वर केलेला विचार आणि भावना यांचा वेगवेगळा विचार व्यक्तिमानसांत तसा वेगळा राहतच नाही. विचार आणि भावना परस्परसंलग्नच असतात, इलियटनेच वापरलेली Thought-felt ही संज्ञाच पुरेशी बोलकी आहे. शिवाय मर्ढेकर स्वतःच लिहितात—" जोपर्यंत बौद्धिक व हार्दिक निस्सीम तादात्म्य म्हणजे काय, आत्मिक विचार-भावनांचें तुमुल युद्ध म्हणजे काय, याची जाणीव महाराष्ट्रीय लेखक वर्गाला नाही, तोपर्यंत त्याच्या लिखाणाला मान मिळणार नाही "[७] या अवतरणावरून तरी विचार-भावनांची संलग्नता मर्ढेकरांना अभिप्रेत असावी असें वाटतें.

मर्ढेकरांनी काव्याच्या नवीनतेचें म्हणून जसें एक सूत्र सांगितलें तसेंच वाङ्मयाच्या महात्मतेचेंहि एक सूत्र त्यांनी सांगितलें. ललित कृतीचा घाट आणि वाङ्मयीन महात्मता यांचें सूत्र म्हणजे लयतत्त्वें. ही लयतत्त्वें त्यांनी अभिव्यक्ति पद्धतीला न लावतां आशयाला लावलीं आहेत. अर्थात् त्यांना form किंवा घाट अभिप्रेत असला तरी तो अभिव्यक्तीचा म्हणजे प्राचीन चित्रबंधासारखा रचनेचा घाट अभिप्रेत नसून आशयाची रचना किंवा आशयाचा घाट अभिप्रेत आहे. सुदैवाने, आपली कल्पना स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी आपलें सूत्र कवितेला लावूनहि दाखविलें आहे. बालकवींची ' खेड्यांतील रात्र ' ही कविता त्यांनी उदहरणादाखल घेतली. या कवितेंतील संवादी, विरोधी आणि समतोल अशा लयी उलगडून दाखविल्या. परंतु प्रश्न असा निर्माण होतो की अशा " तीनहि लयतत्वांचा थोडक्यांत पण बहारदार उपयोग करून बालकवि अर्थाचा एक ' सुंदर ' पद्मबंध रचून गेले "[८] ही गोष्ट या कवितेला श्रेष्ठता देते काय ?

७. सौंदर्य आणि साहित्य, पान १६७

८. सौंदर्य आणि साहित्य, पान १२८

'सुंदर' आणि 'श्रेष्ठ' यांत फरक आहे ही गोष्ट क्षणकाल बाजूला ठेवूं. परंतु ही 'खेड्यांतील रात्र' आणि इलियटचे 'फोर क्वार्टेटस' पैकी कुठलेहि एक कारटेट यांची तुलना होईल काय? तुलनेचाहि प्रश्न बाजूला ठेवूं. 'खेड्यांतील रात्र' या कवितेंत तीनहि लयींच्या उपयोगामुळे बालकवींनी निर्माण केलेला सुंदर 'पद्मबंध' महत्त्वाचा की या पद्मबंधातून अंतःकरणाला ढवळून काढणारी भयाणतेची अनुभुती महत्त्वाची हा प्रश्न आहे.

शब्दांच्या आकारापेक्षा अर्थ महत्त्वाचा आहे. मर्ढेकरांनी असेंच एक विधान केलें आहे—"वाक्य म्हणजे शब्दांतील अनुभवांच्या आकारांना विशिष्ट स्वरूपांत बांधून तयार केलेला एक पद्मबंध."[१] शब्दांतील अनुभवांचा आकार आणि वाक्य यांचा कांही संबंध नाही. वाक्याचे नियम व्याकरणाच्या पुस्तकांत सापडतात, हें अर्थात् मर्ढेकरांना माहीत होते. पण तेहि 'पद्मबंध' या शब्दाच्या आहारीं गेले. मर्ढेकरांना शब्दाच्या अर्थापेक्षा शब्दाच्या अर्थाचा आकार महत्त्वाचा वाटतो. आणि इथेच मतभेदाला सुरुवात होते.

शिवाय मर्ढेकरांनी 'खेड्यांतील रात्र' या कवितेचे जे पद्मबंध उकलून दाखविले आहेत त्यांतहि मतभेदाला खूप जागा आहे. हे मतभेद स्पष्ट करून दाखवण्यासाठी त्या कवितेचीं दोन कडवीं येथे नकलून घेतों :

त्या उजाड माळावरती
बुरुजाच्या पडल्या भिंती
ओसाड देवळापुढतीं

वडाचा पार—अंधार दाटला तेथ भरे भरपूर.

ओढ्यांत भालु ओरडती
वाऱ्यांत भुतें बडबडती
डोहांत सांवल्या पडती

काळ्याशार—त्या गर्द जाळिमधिं रात देत हुंकार.

१. तोच ग्रंथ. पान १२०.

कवितेच्या विश्लेषणासाठी मर्ढेकरांना ज्या शब्दांतील अनुभवाचे आकार प्रसरणशील आहेत असेच शब्द निवडायचे आहेत. मर्ढेकरांनी पहिल्या कडव्यांतील उजाड, पडल्या, ओसाड, वडाचा, दाटला, भरे, भरपूर असे सात शब्द निवडले आहेत. प्रश्न असा निर्माण होतो की पहिल्या कडव्यांतील हे फक्त सातच शब्द तेवढे प्रसरणशील अनुभवांच्या आकारांचे आहेत का ? त्या कडव्यांतील 'माळ' हा शब्दहि कवितेचा सूर लक्षांत घेतां तितकाच महत्त्वाचा आहे. तसाच 'बुरुज' हा शब्दहि महत्त्वाचा आहे. या दोन्ही शब्दांतील अर्थाचा–अनुभवाचा सूर दुसऱ्या कडव्यांतील भुतांच्या बडबडीशी आणि कोल्हयांच्या ओरडण्याशी अत्यंत मिळताजुळता आहे. बुरुज, त्यांतहि पडका बुरुज ही भयाणतेची प्रतिमाच असते. तसाच माळहि नेहमी उजाडच असतो. परंतु बालकवी संकेतावर अवलंबून न राहतां माळाचा उजाडपणा स्पष्ट निर्देशित करतात. त्यावरून हा माळहि महत्त्वाचा शब्द आहे. पण मर्ढेकरांनी असे महत्त्वाचे शब्द कां सोडले ? कारण वडाच्या एका बाजूला त्यांना उजाड, पडल्या, ओसाड हे तीन शब्द आणि दुसऱ्या बाजूला दाटला, भरे, भरपूर हे तीन शब्द बसवायचे आहेत म्हणून.

तीच गोष्ट दुसऱ्या कडव्याची आहे. या कडव्यांत 'डोहांत सावल्या पडती' या ओळींतील 'पडती' हा शब्द त्यांनी श्रुति–संवेदनेचा म्हणून घेतला आहे. वास्तविक 'सावली पडणें' यांतील 'पडणें' हा शब्द दृक् संवेदनेचाच निदर्शक आहे. प्रतिबिंब पडलें, सावली पडली, इंद्रधनुष्य पडलें, यांतील 'पडणें' दृक्' संवेदनेचेच निदर्शक आहें परंतु मर्ढेकरांना सावलीच्या पडण्याचा 'धप धप' हा आवाज ऐकू आला आणि त्यापेक्षाहि महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे ओरडणें, बडबडणें या श्रुतिसंवेदनांना पूरक म्हणून त्यांनी सावली पडण्याला दृक् ऐवजी श्रुति संवेदना बहाल केली.

आता दुसऱ्या कडव्यांत मर्ढेकरांना अभिप्रेत असलेले महत्त्वाचे शब्द आहेत—ओरडती, बडबडती, पडती, काळ्याशार, गर्द आणि 'देत हुंकार'. शेवटचे दोन शब्द त्यांनी एकाच अवतरणांत घालून दोन शब्दांना एकच शब्द म्हणण्याची किमया केली आहे. या शब्दांच्या निवडींत मला तरी इतर शब्दांना अन्याय झाल्यासारखा वाटतो. भालु, भुतें आणि डोह यासारखे कवितेंतील भयाणतेच्या अनुभवाला अत्यंत अनुकूल असे शब्द मर्ढेकरांनी वगळले आहेत.

'डोह' या शब्दांत प्रसरणशील अनुभव नाही म्हणणें कसें शक्य आहे? परंतु मर्ढेकरांच्या तीन तीन या जोडींतील संख्येत फरक पडतो म्हणूनच हे सुंदर शब्द वगळायचे का हा प्रश्न आहे.

मर्ढेकरांच्या या विवेचनपद्धतीचे पट्टीचे पुरस्कर्ते म्हणून आपण गंगाधर गाडगीळांना ओळखतों. 'साहित्याचे मानदंड' या पुस्तकांत त्यांनी मराठी कवितेचा मानदंड म्हणून बालकवींचीच कविता घेतली आहे. मर्ढेकरांचीच विवेचनपद्धती अवलंबून त्यांनी बालकवींच्या कवितेचं रसग्रहण केलें आहे. मर्ढेकरांच्या कवितेचें अशा पद्धतीने रसग्रहण करतां येईल का? मर्ढेकरांनी स्वीकारलेली सौंदर्यशोध घेण्याची ही पद्धति मर्ढेकरांच्या कवितेला लागू होत नाही.★ मर्ढेकरांची विश्लेषण पद्धति आणि म्हणून लय-तत्त्वांचा स्वीकार ज्यांनी ज्यांनी केला त्यांनी त्यांनी बालकवींव्यतिरिक्त कुणाचीहि कविता विश्लेषणासाठी समोर ठेवली नाहीं. याचें कारण ही विश्लेषण पद्धति सर्व मराठी काव्याला पुरणार नाही हेंच आहे. मर्ढेकरांच्या कवितेला देखील त्यांचीच विश्लेषणपद्धति लागू होत नाही. याचें एक कारण असें की ती विश्लेषण पद्धति अपुरी आहे आणि दुसरें म्हणजे बालकवींच्या काव्याची जात आणि मर्ढेकरांच्या काव्याची जात वेगळी आहे. सामाजिक आशयाच्या अनुभवाची पार्श्वभूमि मर्ढेकरांच्या काव्याला आहे तर बालकवींच्या काव्याला ही सामाजिक आशयाची पार्श्वभूमि मुळीच नाही. बालकवींनीहि सामाजिक आशयाला धरून कविता लिहिल्या; परंतु त्या कवितांतील सामाजिक आशयाचें स्वरूप 'अनुकरणाचें' आहे, केशवसुत किंवा मर्ढेकर यांच्याप्रमाणे त्या सामाजिक आशयाचें स्वरूप 'अनुभवाचें' नाही. म्हणून बालकवींची कविता संवेदनासंबंधाच्या संदर्भात उत्तम असेल पण जीवनानु-भवाच्या संदर्भात ती प्रौढ नाही. या जीवनानुभवाच्या संदर्भात प्रौढ

★ "मर्ढेकरी कवितेचा घाट हा सौंदर्यतत्त्वानुसारी असला तरी प्रथम आशया-नुसारी असतो" ('परंपरा आणि नवता' पान २०९–१०) असें प्रा. करंदीकर म्हणत असले तरी तो सौंदर्यतत्त्वानुसारी कसा आहे हें त्यांनी स्पष्ट केलें नाही. मर्ढेकरांच्या काव्याचा आशयानुसारी घाट मात्र त्यांनी नीट मांडला आहे. प्रा. करंदीकरांच्या विधानाचा प्रथमार्थ मान्य होणें कठीण आहे.

असलेली केशवसुत, बी किंवा मर्ढेकर यांची कविता म्हणूनच बालकवींच्या कवितेपेक्षा ' श्रेष्ठ ' आहे. " वाङ्मयीन महात्मतेंत लक्ष्य असलेला कैवल्यपूर्ण मूल्यभाव म्हणजेच या लयबद्धतेंतून व्यक्त होणारें सौंदर्य "[१०] असें मर्ढेकर म्हणतात. परंतु बालकवींची ' खेड्यांतील रात्र ' ही अशी कैवल्यपूर्ण मूल्यभाव अनुस्यूत असणारी कविता आणि केशवसुतांची ' वातचक्र ' ही असा— मर्ढेकरांना अभिप्रेत असलेला मूल्यभाव नसणारी कविता यांतील सरस कविता कोणती असा प्रश्न जेव्हा येतां तेव्हा ' खेडयांतील रात्र " पेक्षा ' वातचक्र ' ला वरचा दर्जा द्यावा लागतो. कारण मर्ढेकरांना अभिप्रेत असलेला कैवल्यपूर्ण मूल्यभाव नव्हे तर जीवनानुभवाच्या प्रौढतेंत आणि प्रगाढतेंत " वातचक्र " श्रेष्ठ आहे.

बालकवींच्या मुद्यावरून आणखी एक विचार स्पष्ट होतो. नवकाव्यांतील दुर्बोधता ही जागतिक वाङ्मयांत अपरिहार्य मानली गेली आहे. आपण फक्त मराठीच्या दृष्टिकोनांतून विचार करतां आपल्याला असें दिसेल कीं, मर्ढेकर, गंगाधर गाडगीळ आणि आजचे नवकवि यांनी बालकवींना मराठींतील एकमात्र नवकवि, चांगला कवि मानलें आहे. अशा परिस्थितींत सहजच एक विचार सुचतो की बालकवींचें काव्य जर असें अप्रतिम आहे तर त्यांना हें अप्रतिम काव्य निर्माण करतांना शब्दांची अडचण कां जाणवली नाही? जाणवली असेल तरी त्यांनी रूढ भाषेचं वळण स्वीकारूनच काव्य कां लिहिलें? भाषेला नवीन वळण कां दिलें नाही? किंबहुना त्यांच्या काव्यांत दुर्बोधता कां आली नाही? आणि उलट मर्ढेकरांच्यापासून पुढे शब्दांची इतकी चणचण का जाणवूं लागली? बालकवींच्या अप्रतिम काव्यांत जर दुर्बोधता आली नाही तर नवकाव्यांत आलेली दुर्बोधता कृत्रिम, जाणीवपूर्वक निर्माण केलेली असली पाहिजे, किंवा काव्यांतील अपयशाची ती द्योतक असली पाहिजे. मला हें दोन्ही पर्याय मान्य नाहीत.

या मुद्याच्या विवेचनांतील बालकवींचा संदर्भ सोडला तर आपणांस असें दिसेल की, नवकाव्यांतील दुर्बोधतेला दोनच विकल्प असूं शकतात. एकतर ती दुर्बोधता मुद्दाम निर्माण केलेली, कृत्रिम असेल किंवा नवकाव्याला ती अपरिहार्य

१०. सौंदर्य आणि साहित्य. पान १९७.

असेल. यांतील दुसरा विकल्प मला मान्य आहे. भाषा ही सतत बदलत असते. ज्ञानेश्वरांची भाषा आज आपल्याला लवकर कळत नाही. महानुभावांची लहान लहान वाक्यांची भाषाहि आज आपणांस दुर्बोध वाटते. पंडिती काव्याची भाषाहि तशीच दुर्बोध वाटते. तशीच नवकाव्याचीहि दुर्बोध वाटते. भाषा हा सवयीच भाग आहे. ज्ञानेश्वरांच्या भाषेची सवय झाली की ती भाषा कळते. मर्ढेकर एकेकाळीं दुर्बोध होते. आज मर्ढेकरांच्या काव्यांतील फार थोडा भाग दुर्बोध वाटतो, कारण त्या काव्याची, त्या काव्याच्या भाषेची गेल्या पंचवीस वर्षांत आपणांस सवय झाली आहे. भाषेचा बदल—विकास—आपण लक्षांत घेतला नाही तर काव्यच काय सर्वच साहित्य प्राचीन भाषेंत लिहावें लागेल. नव्या भाषेची सवय होईपर्यंत ती भाषा दुर्बोध वाटेल. पुढे ती तशी वाटत नाही.

मर्ढेकरांच्याच काव्याचा विचार केला तर आपणांस असें दिसेल की, मर्ढेकरांच्या ‘ कांही कविता ’ जितक्या दुर्बोध आहेत तितक्या ‘ आणखी कांही कविता ’ दुर्बोध नाहीत. मर्ढेकरांनी ‘ कांही कवितां ’त केलेला भाषाविषयक प्रयोग ‘ आणखी काही कवितां ’त लोपल्यासारखा वाटतो. याचें कारण मर्ढेकर प्रयोगाच्या मागे लागणारे नव्हते. आशयाच्या गाभ्याला हात घालणारे ते सच्चे कवि होते. नवकाव्याच्या दुर्बोधतेचीं उदाहरणें देतांना पूर्वग्रह ठेवणारे टीकाकार अर्ध्या कच्च्या कवींच्या काव्याचीं उदाहरणें देतात. या बाबतींत इतकेंच म्हणतां येईल की मर्ढेकरानंतर आलेल्या कवींनी मर्ढेकरांच्या शैलीचें अनुकरण केलें, भाषेचें अनुकरण केलें आणि नवकाव्याला दुर्बोधतेच्या जंगलांत हरवून टाकलें. अनुकरण नेहमी अभिव्यक्तीचें, निवेदन पद्धतीचें, भाषेचें करता येईल, अनुभवाचें अनुकरण कधींच करतां येत नाही. म्हणून अवघड भाषेंत नकली काव्य करणाऱ्या नवकवींना मर्ढेकरांच्या या ओळींसारख्या ओळी क्वचितच लिहितां आल्या—

> कधी लागेल गा नख
> तुझें माझिया गळ्याला
> आणि सामर्थ्याचा स्वर
> माझिया गा व्यंजनाला ![11]

---

११. ‘ आणखी कांही कविता ’ मधील शेवटची कविता.

या ओळींत अनपेक्षितता आहे. आणि कितीतरी अर्थछटा आहेत. या ओळींचा अर्थ लावतांना रोमच्या कॅथेड्रलमधील मायकेल अँजेलोच्या चित्राचा हवाला देण्यांत आला आहे. जेहोवा एका मृत स्त्रीच्या गळयाला बोटाच्या नखांचा स्पर्श करतो आणि त्या नखस्पर्शाने ती स्त्री जिवंत होते असा कांहीसा तो देखावा आहे. त्याचा संदर्भ या ओळींना आहे असें म्हणतात. परंतु मर्ढेकरांनी तें चित्र बघितलें असलें तरी त्या चित्रापर्यंत या ओळींचा संदर्भ नेऊन पोहोचवण्याची आवश्यकता आहे असें मला वाटत नाही. मर्ढेकरांनी जशीं मायकेल अँजेलोचीं चित्रें बघितलीं होतीं तसेच ते स्वतः संगीताचे जाणकार होते हेंहि विसरून चालणार नाही. कांही तंतुवाद्यें नखांनी वाजवावीं लागतात याची त्यांना जाणीव होती. नखस्पर्शाने तंतुवाद्यांतून जसे मधुर स्वर निघतात तसें परमेश्वराच्या नखस्पर्शाने या गळयांतून स्वर्गीय काव्यध्वनि निघावे ही तीव्रतम इच्छा आहे. म्हणून तो नखस्पर्श कधी होईल याची ते तळमळीने वाट पाहत आहेत. शिवाय पुढच्या ओळींतील ‘ स्वरा ’ चा उल्लेखहि विसरून चालणार नाही. व्याकरणांत आपणांस ज्ञात आहेच की स्वराशिवाय व्यंजनाची पूर्तता होत नाही. परमेश्वराच्या सामर्थ्याचा स्वर आपल्या शब्दांना लागल्या-शिवाय ते शब्द म्हणजे नुसती व्यंजनांची अर्थशून्य मालिकाच आहे. मर्ढेकरांच्या काव्याचा हाच परतत्त्वस्पर्श आहे.

हा ‘ परतत्त्वस्पर्श ’ मर्ढेकरांच्या काव्याचा देखणा विशेष आहे. पुनः एक उदाहरण देतों : ‘ आणखी कांही कविता ’ मधील ‘ भंगु दे काठिन्य माझें ’ ही संपूर्ण कविताच सुंदर आहे. परंतु वर दिलेल्या कडव्याच्या संदर्भात फक्त दोन कडवीं या कवितेंतून घेतों. कवितेचें पहिलेंच कडवें असें आहे :

> भंगु दे काठिन्य माझें
>
> आम्ल जाऊं दे मनींचें;
>
> येऊं दे वाणींत माझ्या
>
> सूर तूझ्या आवडीचे

परमेश्वराच्या आवडत्या स्वरांचा उल्लेख या कडव्यांत पुनः आहे. ते स्वर आपल्या वाणींत उमटावेत ही मनीषा इथे पुनः व्यक्त झाली आहे. तद्वतच——

खांच दे ईर्ष्येस माझ्या
चाळगू तूझ्या तपाचे;
नेऊं दे तींतून मातें
शब्द तूझ्या स्पंदनांचे

या कडव्यांतील शब्द हे भारलेले शब्द आहेत. परमेशाचें स्पंदन प्राप्त झालेले शब्द जिथे वसतात त्या काव्याला आम्ही रसिकत्वीं झालेला परतत्त्व-स्पर्शी मानतों.

मर्ढेकरांनंतरच्या कवींनी त्यांचें अनुकरण केलें खरें, परंतु तें अनुकरण केवळ वरवरचें ठरलें. मर्ढेकरांनी ज्या तीव्रतेने जीवनानुभव घेतेले, भोगले ती तीव्रता मर्ढेकरांनंतर चार-दोन कवि सोडले तर इतरांच्या मध्ये कधीच दिसली नाही. आणि म्हणुन या उपऱ्या अनुकरणामुळे मर्ढेकरी धाटणीचें अस्सल नवकाव्य क्वचितच निर्माण झालें. मर्ढेकरांनंतर काव्याचें जें पीक आलें त्यांत मर्ढेकरांच्या भाषेच्या प्रयोगाचें, यंत्रयुगीन प्रतिमांचें, सामाजिक जाणिवेचें, अश्लील शब्दप्रयोगांचें, ' निळा वारा ' ' हिरवे धागे ' ' गगनगंध ' यासारख्या शब्दांचें, असें सारें मुक्त अनुकरणाचें पीक होतें. आणि म्हणून दुर्बोधतेचें रान अधिक दाट झाल्यासारखें वाटलें. कारण हा सगळा अनुभवशून्य शब्दांचा खेळ होता.

दुर्बोधतेचें आणखीहि एक कारण आहे. नवकाव्य जसें सामाजिक आशयाला सन्मुख आहे, तसेंच तें व्यक्तिगत अनुभवांना शब्दरूप देणारेंहि आहे. अत्यंत व्यक्तिगत अनुभव शब्दरूप घेऊं लागले की ते वाचकांसाठी दुर्बोधच होतात. संज्ञाप्रवाही काव्य असें अत्यंत व्यक्तिगत अनुभवांतून निर्माण झाल्यामुळे, दुर्बोध होतें. कारण कुणाच्या संज्ञाप्रवाहांत केव्हा काय येईल याचा नेम नसतो. आणि म्हणून कवीच्या अशा कवितेची संगति लावतां येत नाही. जरी लावता आली तरी तत्पूर्वी फार कष्ट पडतात. मर्ढेकरांची अशी एक कविता दाखवितां येईल :

कणा मोडला निश्चलतेचा
या पालीच्या आवाजानें;
' धम्मं सरणम् ' कुणी बोललें
पाषाणांतिल बुद्ध-मिषानें,

सरणावरती सरण लागलें
जिवंत आशा पडे उताणी
गया गोपिचा उतरे राजा,
' सुटला ', म्हणती सारे, ' प्राणी ' !

स्तब्धतेचा भंग झाला तो पालीच्या चुकचुकण्याने. पालीवरून आठवली पाली भाषा. पाली भाषा. बुद्धाची. म्हणून मग ' धम्मं सरणम् ' आलें. पुनः या ' सरणम् ' शब्दावरून मराठींतील ' सरण ' आठवलें. सरण म्हणजे चिता. या चितेवरून आठवला मृत्यु. म्हणून ' सरणावरती सरण लागलें '. ' सरणम् 'शीं संलग्न आहे बुद्ध–गया. म्हणून मग या गयेवरून ' गया गोपिचा राजा ' आठवला. ' गया गोपीचा राजा ' ही लहान मुलांच्या खेळांतील एक ओळ–(आरिंग मिरींग, लवंगा तिरींग, लवंगा तिरचा डुबडुब बाजा, गया गोपीचा उतरला राजा). त्यावरून ' उतरणें ' हा शब्द आठवला आणि त्यावरून उतरणेंशी मृत्यूची कल्पना नीट जुळली. शिवाय पालीचें चुकचुकणें हें अशुभच समजलें जातें. हाहि संदर्भ लक्षांत घ्यावा.

आता हा सर्व काव्यलेखनाचा प्रकार अत्यंत व्यक्तिगत आहे. शिवाय ही सर्व खटपट करून वाचकाने काय साधलें ? वाचकाला काय मिळालें ? म्हणजे अशा कवितेचा अर्थ लागूनहि कलात्मक आनंद शेवटीं मिळतच नाही. म्हणून ही व्यक्तिगत अनुभवांनी येणारी दुर्बोधता टाळली पाहिजे. मर्ढेकरांच्या काव्यांत आणि एकूण नवकाव्यांत ही दुर्बोधता आहे हें नाकारून चालणार नाही. आणि वर उल्लेखित भाषाविषयक प्रयोगांनी अपरिहार्यपणे येणारी दुर्बोधता जर सोडली तर या दुसऱ्या प्रकारची दुर्बोधता मुळीहि स्पृहणीय नाही हें स्पष्ट आहे.

या सर्व गोष्टी गृहीत धरूनहि मर्ढेकरांचा सिंहाचा वाटा त्यांना दिलाच पाहिजे. त्यांनी लिहिलेल्या टीकेने मराठी टीकेला वळण दिलें. लयतत्त्वांचा, घाटाचा, सिद्धांत मांडून काव्याच्या सौंदर्याची आणखी एक बाजू त्यांनी मराठी वाचकाला उपलब्ध करून दिली. मर्ढेकरांचें हें फार मोठें ऋण मराठी रसिकतेला मान्य करावें लागेल. तद्वतच मराठी काव्याची भाषा मर्ढेकरांनीच बदलली हेंहि

त्यांचें कर्तृत्व मान्य करावें लागेल. मराठी नवकाव्याचे उद्‌गाते म्हणून आणखीहि कितीतरी प्रकारचें त्यांचें ऋण मराठी भाषेवर आहे.

परंतु त्या सगळ्यांपेक्षा मराठी भाषेला त्यांनी चांगल्या काव्याने अलंकृत केलें हे त्यांचे सर्वांत अधिक उपकार आहेत.

अशा येथल्या संसारांत
जगण्याचाही चुकला पाढा;
आणि शेवटीं परिस्थितीचा
गळ्याखालतीं उतरे काढा.

प्राप्त परिस्थितीच्या काढ्याचा कडू घोट जीवनांत चुका झाल्या की घ्यावाच लागणार. मग स्वाभाविकच परमेश्वर आठवणार. पण तो कुठे तरी आहे का ? जीवनाचा पाढा आणि आयुष्याची कोष्टकें चुकूं नयेत म्हणून त्याच्या नांवाने हाक मारावी आणि ती अध्याहृतांत, गळ्यांतच अडकून तर पडणार नाही ?—

येथे जमेल कोष्टक । कधी कधी तरी का रे,
माझ्या गणिताची हाक । अध्याहृतांत वावरे ।।

तरीहि हरकत नाही. माझा तुझ्यावर विश्वास आहे. तुझ्यापेक्षाहि माणसावर विश्वास आहे. म्हणून मला जगायचं आहे. जागायचं आहे—

आण तूझ्या लालसेची
आण लोकांची अभागी;
आण माझ्या डोळियांची
पापणी ठेवीन जागी.

मर्ढेकरांनी या आणि अशा कित्येक ओळींची देणगी आम्हांला दिली. मी तरी यासाठी त्यांचा कृतज्ञ आहे.

* * *

१४

विंदा करंदीकर : एक आस्वादन

" If the whole world agreed to condemn it or see nothing in it I should only tell them to take a generation and come to me again. "[1]

G. M. Hopkins.

हॉपकिन्सने त्याच्या काव्याबद्दल जें म्हटलें तें खरें आहे. काव्याच्या समजासाठी एकेक पिढी जावी लागते. कवि पंचवीस वर्षें पुढे पाहूं शकतो. परंतु वाचक मात्र इतका दूरदृष्टीचा असत नाही. जो वाचक तोच टीकाकारहि असतो. तो तरी कवीइतका द्रष्टा कसा असेल ? मर्ढेकरांवरील निबंधांत मी म्हणालों होतों की मर्ढेकर आता इतके दुर्बोध राहिले नाहीत. एका पिढीचें अंतर तुटलें हें त्याचें कारण असेल.

करंदीकरांची गोष्ट निराळी आहे. ते चालू पिढीचे नसले तरी चालू पिढींतील कवि आहेत. शिवाय मर्ढेकर आणि करंदीकर यांत आणखी एक मोठा फरक आहे. मर्ढेकरांच्या ' कांही कविता ' जितक्या दुर्बोध आहेत तितक्या ' आणखी कांही कविता ' दुर्बोध नाहीत. म्हणजे पुढल्या कवितासंग्रहांत मर्ढेकर पूर्वीइतके दुर्बोध राहिले नाहीत. करंदीकर मात्र उत्तरोत्तर अधिकाधिक दुर्बोध होत गेले आहेत. त्यामुळे येथे स्पष्टपणे एक गोष्ट सांगणे आवश्यक आहे : येथील विवेचन समजलेल्या कवितांचें किंवा कविता–खंडांचें आहे.

१. A Hopkins Reader : By John Pick, Page, XXV.

समकालीन काव्याचें विवेचन करण्यांतील दुसरी अडचण अशी की भविष्य-कालांत ठरणारा या काव्याचा दर्जा आपण ठरविलेल्या दर्जापेक्षा वेगळा असूं शकतो, ही ती धास्ती असते. तरी पण आपल्याशींच प्रामाणिक राहावयाचें असल्यास आपला दृष्टिकोन समोर ठेवावाच लागतो आणि भविष्यांत हा दृष्टिकोन चुकीचा ठरला तरी कवितेपर्यंत जाण्याचा हेतु प्रामाणिक आहे, होता. एवढें तरी श्रेय मिळायला हरकत नाही.

या आस्वादनांत मी नेहमीच्या आस्वादनपद्धतीपेक्षा वेगळी पद्धति अवलंबणार आहें. म्हणजे प्रथम खटकणाऱ्या गोष्टींपासून सुरुवात करणार आहें.

त्यांतील सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे –नेहमीचीच–दुर्बोधतेची. स्वेदगंगा, मृद्गंध, ध्रुपद आणि जातक या चार कविता-संग्रहांतून दुर्बोधता एकेका पायरीने चढलेली दिसून येईल. कवितेंतील तर्कदर्शक शब्द या चारहि संग्रहांत क्रमाने कमी कमी होत गेले आहेत. शिवाय व्यक्तिगत अनुभवांचा खाजगीपणा जपण्याकडे अधिकाधिक कल दिसून येतो. त्यामुळे तर दुर्बोधता आली आहेच. परंतु संज्ञाप्रवाहावर विसंबून आलेल्या प्रतिमाहि कमी नाहीत. या सर्वांचा एकत्रित परिणाम कविता अधिकाधिक दुर्बोध होण्यांत झाला आहे. परंतु कवीला दुर्बोधतेचें स्वातंत्र्य द्यावें या मताचा मी आहे. कवितेचा समजेल तेवढा (आणि समजेल तेव्हा) भाग आपला ही माझी समजूत आहे.

परंतु यांतून निर्माण होणारा दुसरा मुद्दा विवाद्य आहे. हॉपकिन्स, इलियट आणि मर्ढेकर, करंदीकर सर्व कविता रसिकाला 'कळली'च पाहिजे हें मान्य करायला तयार नाहीत. त्यांच्या सर्वांच्या मतें कविता 'कळली' नाही तरी आनंद देऊं शकते. करंदीकरांच्या 'शब्दांत कविता कळली नाही तरीही रसिक ती 'भोगूं' शकतात...'[२] या मताशीं सहमत होणें कठीण आहे. शिवाय या कविता भोगण्याच्या प्रकारावर प्रा. रा. श्री. जोगांनी घेतलेला आक्षेप योग्य आहे. ते म्हणतात, "करंदीकरांनी प्रसंगी कविता '**कळली**' नाही तरीही रसिक ती 'भोगूं शकतात' असा आपला अनुभव सांगितला आहे. हें भोगणें किती समंजस असेल, याची कल्पना कोणालाही येईल. आणि अशा असमंजस भोगण्यावर कवीचें समाधान होत असेल तर त्याला धक्का

---

२. परंपरा आणि नवता, पान ७९.

लावण्याचें कारण नाही. परंतु कविता कळली नाही तरी, ती भोगतां येण्याची अपूर्व रसिकता सर्वांच्याच वाट्याला येत नाही; आणि म्हणूनच दुर्बोधते बद्दल गवगवा होतो."[3] कविता कळली नाही तर काव्यानंद होणें कठीणच. परंतु एक गोष्ट करंदीकरांच्या जमेला अशी देतां येईल की एखादे वेळी चांगली कविता कळत नाही, पण आपण कांही चांगलें वाचलें असें जाणवतें. परंतु हें जाणवणें म्हणजे काव्यानंद नाही.

नवकाव्याचा मार्ग मर्ढेकरांनी 'रूळ'विलेला मार्ग आहे. या मार्गावर करंदीकरांनी पुढचा टप्पा गाठला. हा प्रामुख्याने प्रयोगांचा टप्पा आहे. हे प्रयोग अर्थातच रचनेचे प्रयोग आहेत, करंदीकरांनी शब्दांना दुभंगविण्याचे अनेक प्रयोग केले आहेत. ते इतके की शेवटी ते त्या प्रयोगांनाच बळी पडले आहेत. पाचपंचवीस ठिकाणीं असे तेच तेच प्रयोग बघितले की त्या प्रयोगांतील मौज आणि शब्द फोडून अर्थनिर्मितीचा येणारा आवाका, दोन्ही नाहीसे होतात.

> 'आप'खुशीनें अभ्र वितळलें, (धृपद पान २८)
> ह 'पाप'लेलें पिवळें कुत्रें. (धृपद पान ३०)
> हे 'भग'वंता ! (धृपद पान ३२)

ही याचीं कांही उदाहरणें.

करंदीकरांच्या काव्यांत कांही कल्पनांची पुनरुक्ति फारच जाणवते. 'आज' 'उद्या' 'नाहीपण' 'आहेपण' या त्या कल्पना. 'आज' 'उद्या' यांची चेतनोक्ति वारंवार येते. त्याप्रमाणेच 'आजपण' सारखीं भाववाचक नामेंहि करंदीकर हमखास वापरतात. भाषेला वळण द्यायला, तिला अधिक बोलकी करायला हरकत नाही; परंतु कल्पनांची पुनरुक्ति नको.

करंदीकरांना शब्दांचा सोस खूपच आहे. अनेक कवितांतून तें जाणवतें. 'जातक' या संग्रहांतील पहिलीच कविता 'शब्दब्रह्म' अशीच शब्दबंबाळ आहे. धृपदांतील 'शपथ तुला' हीहि कविता अशीच आहे. पैकी 'शब्दब्रह्म'

३. "समीक्षा" दुसरा अंक, पॉप्युलर प्रकाशन, १९६६ जुलै; यांतील प्रा. रा. श्री. जोग यांचा लेख : काव्यात्म दुर्बोधता. पान २७.

ची बाजू करंदीकरांनीच ' परंपरा आणि नवता ' या लेखसंग्रहांत मांडली आहे. ते म्हणतात, "...माझ्या दृष्टीने सगळेच शब्द महत्त्वाचे आहेत, काव्यात्म आहेत. त्या त्या जाणिवेच्या संदर्भांत ते ते शब्द सच्चे बनतात..."[४] हें खरें असलें तरी शब्दांची अशी यादी देऊनच तें सांगतां येतें का ? आणि मग ही यादी अधिक वाढवितां येणार नाही का ? वाढवली तर ' शब्दब्रह्म ' ही कविता घाटदार राहील का ? आणि त्या कवितेंतील सध्या दिलेली शब्दांची यादी कमी केली तर तिचा घाट बिघडेल का, बदलेल का ? ' शब्दब्रह्म ' किंवा ' शपथ तुला ' या कविताच मला शब्दांचा सोस बाळगणाऱ्या कविता वाटतात.

शब्दांच्याच बाबतींत आणखी एक दोष दाखवितां येईल. चुकीचें शब्दलेखन. कवितेच्या अर्थासाठी चुकीचें शब्दलेखन आपण समजूं शकतों. अशुद्ध लिहिल्याने जर एखादा शब्द एखाद्या कवितेंत अधिक अर्थगर्भ होत असेल तर तो शब्द कवितेसाठी अशुद्ध नव्हेच. परंतु संभाळ (मृद्गंध, पान १३), चांबडे (पान ५५), अनुवठी (पान ६५), अशा अशुद्ध शब्दांचें प्रयोजन काय तें कळत नाही.

करंदीकरांच्या काव्यांतील हे आणि असे लहानमोठे दोष सोडले तरी त्यांची जमेची बाजू मोठी आहे आणि तीच इथे प्रामुख्याने अभिप्रेत आहे. करंदीकरांनीच त्यांच्या कवितेचे चार भाग केले आहेत: सामाजिक, लैंगिक, चिंतनात्मक आणि व्यक्तिदर्शनात्मक.[५] या प्रत्येकाला त्यांनी जाणिवेचें क्षेत्र म्हटलें आहे. यांतील चिंतनात्मक भागांत स्थळकाळाचा (Time and Space) विचार अधिक आहे. त्यामुळे स्थळकाळाच्या कल्पनांची पुनरुक्ति अनेकदा झाल्यासारखी वाटली तरी अर्थभिन्नता असते. स्थळकाळाबरोबरच ' गती 'चा विचारहि या कवितांत आहे. स्थळ, काळ आणि गती यांचा विचार या चिंतनात्मक कवितांत असला तरी तो संशयांत परिणत होणारा आहे. ' फोर क्वार्टेट्स ' मध्ये इलियटचा काळाबद्दल एक निश्चित सिद्धान्त वाटतो, तसा करंदीकरांच्या चिंतनात्मक कवितांत कांही दिसत नाही. ' स्थळकालाची कुस्ती ' (मृद्गंध, पान ८३) निकाली लागण्याची शक्यता करंदी-

४. परंपरा आणि नवता, पान ८८.
५. परंपरा आणि नवता, पान ९५, ९६.

करांना कमी दिसते. त्यामुळे 'बुद्धीचा भीष्म' शरपंजरीं पडणें (मृद्गंध, पान ८४) स्वाभाविक आहे. विंदांच्या चिंतनात्मक कवितांचें हें वैशिष्ट्य आहे की त्यांत उत्तरापेक्षा प्रश्न अधिक आहेत. 'हे आईन्स्टीन', 'तसेंच घुमतें शुभ्र कबूतर' या कवितांत केवळ प्रश्न समोर ठेवले आहेत. चिंतनात्मक कवितेची ही परिणति बरी वाटत नाही.

व्यक्तिदर्शनात्मक अनेक कविता करंदीकरांनी लिहिल्या हें चांगलें झालें. कवितेच्या या दिशेकडे नवकाव्यांत दुर्लक्ष झालें होतें. परंतु या प्रकारच्या काव्याचा प्रांतहि समृद्ध होऊं शकतो; हें करंदीकरांनी दाखवून दिलें आहे. करंदीकरांचें हें यश नवकाव्याच्या तथाकथित धारणांच्या पार्श्वभूमीवर मला मोठें वाटतें. "मथू आत्ते" सारखी कविता लिहून व्यक्तिदर्शनालाहि काव्याचा प्रांत वावगा नाही हें जणूं करंदीकरांनी सिद्धच करून दिलें आहे. 'सासर आणि माहेर सांधणारें पांढऱ्या पातळाचें व्रत' किंवा 'त्याच्या पाठीवरील वत्सल हात लग्नलांच्छन.' या ओळींतून मथूआत्ते तिचें दुर्दैव, कारुण्य, वात्सल्य या सर्वांसह भावमूर्ति म्हणून उभी राहिली आहे.

जशी मथूआत्ते तशीच 'बकी' बकीचें चित्रहि समर्थ व्यक्तिचित्र आहे. स्वेदगंगेंतील 'सरोज नवानगरवाली' या तशाच जातीच्या व्यक्तिचित्रापेक्षा 'जातक' मधील 'बकी' अधिक सफाईदार आहे. कसलेल्या हातांतून 'बकी' उतरल्यामुळे सरोज मधील उथळपणा जाऊन बकीच्या व्यक्तिचित्राला खोली प्राप्त झाली आहे. 'सरोज' वाचून होणाऱ्या परिणामापेक्षा 'बकी' वाचून होणारा परिणाम अधिक उदास आहे. बकीचें दुःख, तिची नेकी—वेश्या असूनहि—, शारीरिक व्यथा आणि या सगळ्यांचा भार सोसणें असह्य झाल्याने एकाऐवजी तिने देव्हाऱ्यांत मांडलेले दोन देव या सगळ्यांचा संमिश्र परिणाम मनावर चरा उमटवतो.

करंदीकरांच्या सामाजिक जाणिवेचें क्षेत्र अधिक विस्तृत आहे. त्याची सुरुवात अगदी 'स्वेदगंगे' पासूनच दिसून येते. आणि वैशिष्ट्य हें की ही सामाजिक जाणीव भावगर्भ असल्याचा पडताळा सुरुवातीपासूनच येतो. स्वेद-गंगेंतील या ओळी—

" कांचनगंगेहुन जी सुंदर
भागिरथीहून जी पावनतर
परमेशाहुन जनहिततत्पर
त्या गंगेतिल स्वेदबिंदूंनो !
प्रणाम माझा तुम्हां निरंतर. "

कवीच्या सामाजिक जाणिवेची तीव्रता सहज दाखवतात.

मृद्गंधांत ही सामाजिक जाणीव अधिक विस्तारली आहे. तसेंच तिची पातळी उंचावली आहे. या सामाजिक जाणिवेंतील वैचारिकता रुक्ष राहिली नसून ती भावनेच्या रसायनांत मिसळून गेल्याने अंतःकरणाला सरळ हात घालते. याचें उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे करंदीकरांची ' माझ्या मना बन दगड ' ही कविता. या कवितेची ' हा रस्ता अटळ आहे ! ' ही पहिलीच गद्यप्राय ओळ खूप बोलकी आहे.

' गालावरचें खारें पाणी
पिऊन काय जगेल कोणी ! '

या ओळींनी दाखवलेली समाजाची निष्क्रिय सहानुभूति उपयोगाची नाही. आणि कृति तर हातून घडत नाही. या विरोधांत डोळे मिटण्याशिवाय आणि मनाला निर्जीव–दगड–बनवल्याशिवाय गत्यंतर नाही असेंच ध्वनित होतें. सहानुभूति पाझरणाऱ्या या दगडावर भविष्यकालीन कृतिवीराने आपल्या शस्त्राला धार लावली तरी हा मनाचा दगड कृतार्थ झाला.

समाजाची विषमतायुक्त रचना बदलल्याशिवाय या जीवनाला अर्थ नाही. ही रचना फक्त क्रान्तीनेच बदलतां येईल. नाहीतर समाजजीवनाचें आजारपण कायमच राहणार आहे—

पाहिजे सोडविला
क्रान्तीच्या फणीने
आजारी जीवनाच्या
केसांचा गुंता. (मृद्गंध, पान ५०)

असें हें जीवन आजारी असल्यामुळे त्याची चव गेली आहे. इंद्रियें बधिर झालीं आहेत म्हणून--

भावनेला गंध नाही;
वेदनेला छंद नाही;
जीवनाची गद्य गाथा
वाहते ही; बंध नाही. (मृद्‌गंध, पान ५१)

हें विकल जीवन बघवत नाही. तें संपतहि नाही. आणि न संपणारें हें विकल जीवन बघून कवि दुभंगतो :

असें कांही पाहिलें आहे—
ज्याने दुभंगलों;

हें विद्ध जीवन फक्त भारतांतील नाही. जागतिक जीवनाचा भारतीय समाज-जीवन हा एक भाग आहे. करंदीकरांनी आपली दृष्टि विश्वव्यापी ठेवली आहे. धृपदमधील शेवटच्या कवितेंत ते म्हणतात—

रक्तारक्तांतील । कोसळोत भिंती
मानवाचें अंतीं । एक गोत्र.

सद्यजीवनाबद्दल निराशा जरी करंदीकरांच्या काव्यांत प्रतीत होत असली तरी भविष्यकालीन जीवनाबद्दलची आशा त्यांनी प्रगट केली आहे. वर्तमानकाळाचा आलेख काढून समाजासमोर एक आदर्श ठेवणें हें कवीचें कार्य आहे, असा कॉडवेलने ' इल्युजन ॲंड रिॲलिटी ' या पुस्तकांत दावा केला आहे. करंदी-करांच्या कडून हें कार्य अभावितपणें घडून आलें आहे ती जनता अमर आहे. या कवितेंत करंदीकर म्हणतात—

जनतेच्या ऐक्यामध्यें
लाव्हाची लाट आहे;
जनतेच्या पायापुढें
प्रकाशाची वाट आहे. (मृदगंध, पान ८१)

ही प्रकाशाची वाट हीच करंदीकरांच्या सामाजिक जाणिवेच्या काव्याची फलश्रुति आहे.

करंदीकरांचा पिंड हा प्रामुख्याने भावकवीचा पिंड आहे. ज्या सामाजिक जाणिवेच्या काव्याचा वर उल्लेख केला तें काव्य ‘ जातक ’ मध्यें जवळ जवळ नाही. ‘ हिमयोग ’, ‘ असहायसूक्त ’ आणि थोडेफार अन्य कवितांतील उल्लेख सोडले तर ‘ जातक ’ मध्ये सामाजिक जाणिवेची कविता लोपली आहे. जातक हा भावकवितेचाच संग्रह आहे. धृपदांतील ‘ आततायी अभंग ’ सोडले तर त्यांतहि भावकविताच आहे. मृद्गंधांतील कविता संमिश्र स्वरूपाची असली तरी तरतम भावाने बघितल्यास मृद्गंधांतहि भावकविताच अधिक दिसेल. करंदीकर आता भावकवितेवर स्थिरावले आहेत. तीच त्यांच्या कवितेची खरी प्रकृति आहे. त्याचा अर्थ अन्य विचारप्रवण, सामाजिक, चिंतनात्मक कविता उपऱ्या आहेत असा नाही. त्या त्या वेळीं ती ती जाणीव उत्कटच असते. परंतु ती उत्कट जाणीव प्रकृति नसते, म्हणून वर म्हटलें आहे की त्यांच्या कवितेची प्रकृति भावकवितेची आहे. आणि त्यांची भावकविता फार संपन्न आहे.

तुझिया ओठावरचा मोहर
मम ओठावर गळला ग;
अन् आत्म्याच्या देव्हाऱ्यांतुन
गंध मधुर दरवळला ग.
आज मधाची लाट मनावर
उसळत उसळत फुटली ग;

अशी ही मीलनाची मधुरता आहे. मधाची लाट नुसती फुटत नाही. ती ‘ उसळत उसळत ’ फुटते. या कवितेंत कवि पुढे म्हणतो--

आगांतुक ही आज दिवाळी
उंबरठ्यावर बसली ग;
आज घराचीं फुटकीं कौलें
अंधाराला हसलीं ग. (मृद्गंध, पा. ४६)

मीलनाची दिवाळी इथे फक्त दिवाळी राहत नाही. ती आगांतुक दिवाळी बनतें. आणि ही दीपावली उंबरठ्यावरच थबकली आहे—घरांत आणि आंगणांत प्रकाश पाडत. अंतर्बाह्य जीवन उजळत. म्हणूनच घराचीं कौलें फुटकीं असलीं तरी अंधाराला तुच्छतेने हंसणारीं आहेत.

ध्रुपदांतील ' माझें मला आठवलें ' ही कविता अशीच भावमंथर आहे. सरळ, साधे, कोवळे शब्द किती अर्थांचे डोह निर्माण करतात ! भावाचे सागर भरतात !

माझें मला आठवलें
तुझें तुला आठवलें
दोघांच्याही डोळयांमध्यें
जुनें पाणी साठवलें.

एका भेटींत भूतकाळ साकार होतो. आठवणी जाग्या होतात. डोळयांत प्रगटतात.

माझें मला आठवलें
तुझें तुला आठवलें
नकळत हातांमध्ये
हात गेले; गाठवले.
—सावरला पुनः तोल
जरी कळे दोघांनाही
जुनें पाणी किती खोल.

हातांत हात गुंतले. तरी वर्तमानकाळाला विसरून भूतकाळांत जातां येत नाही. तोल सावरावा लागतो. भूतकाळ लोभस असला तरी वर्तमानकाळाची दटावणी दुर्लक्षून चालत नाही.

आज साऱ्या निसर्गाने पाठ फिरविली आहे. माड मुके झाले आहेत. सायंकालीन तारा टाकून बोलते. पक्षांच्या चोचींतलें गाणें चाहुल लागतांच हिरमुसून जातें. आणि हें सर्व कांही अपराध नसतांना :

काय गुन्हा तो निश्चळ माझा
श्वासांना नच वास तुझा जर !

(धृपद, पा. १२)

नायिकेच्या अनुपस्थितीमुळे हें सारें घडलें. आणि नायिकेची अनुपस्थिति किती सुंदर दिग्दर्शित केली आहे. नायकाच्या श्वासांत तिचा गंध नाही !

'पोसवलेली केळ म्हणाली' ही धृपदांतील कविता अशीच सर्व सुंदर आहे. तिच्यांतील एक कल्पना मात्र सांगतों. कवितेची सुरुवातच अशी आहे :

पोसवलेली केळ म्हणाली
काय तुला ते ?
जेव्हा घेऊन आधार तिचा
चुकवलीस तूं पहिली भोवळ.

गर्भवतीला (कदाचित् पहिलटकरणीला) येणारी पहिली भोवळ केळीच्या आधाराला यावी यांतच किती काव्य आहे ! त्यांत ती केळहि 'पोसवलेली' आहे. इतकेंच नाही. त्या दोघींचें हितगुज झालें आहे. शिवाय ते जाणण्याची जिज्ञासा आहे. अशा कितीतरी कविता धृपदांत आहेत : भोवळभोळी, जेव्हा आलीस गंधअंधशी, ओंजळींत स्वर तुझेंच इ०

करंदीकरांनी आणखी दोन प्रयोग केले आहेत. तालचित्रांचा प्रयोग संगीताच्या जाणकारांपुरता मर्यादित आहे. संगीताचे ज्ञान असणाऱ्यांना तीं तालचित्रें फारशी कठीण वाटत नाहीत. परंतु संगीताच्या जाणकारी शिवायहि तीं तालचित्रें भावकविता म्हणून रसिकाला जाणवली पाहिजेत असा करंदीकरांनी विचार मांडला आहे.[६] 'झपताला' सारखे तालचित्र वाचून करंदीकरांचा विश्वास उचित आहे असें वाटतें.

गझलांचा प्रयोग पुनः करंदीकरांनी केला आहे. आणि जरी गझलांच्या प्रयोगांत फारसे यश आले नाही असे करंदीकरांना वाटत असलें[७] तरी

६. परंपरा आणि नवता पान. १०१
७. तोच ग्रंथ. पान १०३

माझ्या मतें करंदीकरांचें कांही गझल उत्कृष्ट आहेत. एखाद्या प्रयोगांतच पुढचा टप्पा कधी कधी गाठतां येत नाही. परंतु त्या प्रयोगांतच परिपूर्णता (Perfection) आणतां येतें. गझलांच्या बाबतींत करंदीकरांचें हेंच यश आहे. ' मी चांद झेलला ग ', ' वेड माझें सोबतीला ' ' चुकली दिशा तरीही ' हे गझल भावनांचे मूर्त आकार वाटतात. ' घेउनी जा सर्व माझें ' हा गझल तर हृदयांत भिनणारा आहे :

घेउनी जा सर्व माझें, कांहींही ठेवूं नको;
दुःख माझें एकटीचें, तेवढें नेऊं नको.

प्रेमभंगानंतर कोसळलेलें हें दुःख आहे. आणि एकदाच अनुभवलेलें दुःख नाही. या दुःखाचीहि पुनरुक्ति झाली आहे. दुःख सोसण्याचें तिचें सामर्थ्य अपार आहे. म्हणूनच ती त्याला म्हणते—

भेट झाली त्याच वेळीं मी काय म्हटलें तुला ?
अस्त चंद्राचा पहाया तूं इथे राहूं नको.

त्याला दुःख सोसवत नाही. तिला दुःखाशिवाय आसरा नाही. पण त्या मानिनीला एकच दुःख नकोय तें दयेचें. म्हणून ती म्हणते—

शाप माझ्या प्रीतीला का एवढा नाहीं पुरा ?
फक्त आता हा दयेचा शाप तूं देऊं नको.

(जातक, पान ८०)

करंदीकरांनी केलेले रचनेचे दोन मजेदार प्रयोग सांगतों. मृद्गंधमध्ये ' भल्या पहाटे ' या कवितेंतील हा प्रयोग बघा :

तप आचरण्या उग्र भयंकर
पिंपळ घेऊन भार शिरावर
उभा राहतो
ए
क
प
दा
व
र

[illegible] ग्रंथालय, ठाणे. [illegible]
अनुक्रम .... दि: ....
क्रमांक .... नोंद दि ....

एका पायावर उभा राहणारा पिंपळ असा रचनेंतूनच साकार होतो. किंवा मृद्गंधांतील ' ती जनता अमर आहे ' या कवितेंतील ही रचना पाहा :

नाही रे उजाडत; नाही रे उजाडत,
न ना नि नी नु नू ने नै नो नौ नं नः !

हा ' न ' चा (नन्नाचा) पाढा जबरदस्त नकार दाखवतो.

भावना विचार, संवेदना यांच्या परस्परविरोधी प्रतिमा वापरल्याने विलक्षण परिणाम होतो. या विरोधी प्रतिमा (Juxtaposition) अधिक दुर्बोधहि ठरतात. उदाहरणार्थ धृपदांतील ' संहिता ' या कवितेचा पाचवा भाग बघा :

" ......हे वास्तविके,
फाटलेल्या आकाशाला टाका घालणारें विजेचें दाभण कुठे आहे ? "
पण हातांतील उसवलेल्या गलुत्याला टीप घालीत तूं म्हणालीस,
" तूं आज ' भाग 'लेला दिसतोस; चल आपण फिरायला जाऊं...पूर्वेला. "

यांतील विरोधाने अर्थाला घनता येते. आकाशाच्या विरोधांत बाळाचें गलोतें. आणि आकाशाच्या फाटलेपणाच्या विरोधांत गलोत्याचें उसवणें कसें धक्का देतें. आततायी अभंगांच्या मध्ये हा रचनाप्रकार करंदीकरांनी अधिक वापरला आहे. करंदीकरांच्या या आततायी अभंगांवरून हॉपकिन्सच्या Terrible Sonnet ची आठवण सहजच होते.

कल्पनांच्या बाबतींत करंदीकरांची प्रतिभा श्रीमंत आहे. अनामिकाचा दिवसरूपी हात आणि त्या हातांत असलेलें क्षितिजाचें कंकण, वासनेची ठुमरी, ' मी 'च्या वेलांटीचा फांस (धृपद); सूर्याच्या तव्यावर भाजली जाणारी चंद्राची भाकर (बोलाचीच कढी बोलाचाची भात या अर्थी), निशिगंधावर कललेलें गगन, खांद्यावर टेकलेलें आभाळ, स्वप्नांत नाहलेले नेत्र (जातक); स्थळ आणि काळ यांची कुस्ती (तसेंच स्थळ आणि काळ यांची फुगडी, धृपद), सूर्यमालेची जपमाळ घेऊन विश्वाच्या अश्वत्थाभोवती प्रदक्षिणा घालणारा आइन्स्टीन, स्थिरतेचा बुरखा पांघरून निराळ्याच पातळींत जगणारी गती (झाडाची वाढणारी उंची), वाटोळ्या अश्रूंचा व्यास मोजून मांडण्यांत येणारें

मानवी दुःखाचें गणित (मृद्‌गंध) इत्यादि कितीतरी सरस कल्पना करंदीकरांच्या काव्यांत आढळतात.

करंदीकरांचें काव्य असें सरस आहे. करंदीकरांनी आवर्जून केलेल्या प्रयोगांची दिशा आणि हें आस्वादन यांत तफावत आढळेल. परंतु तें अपरिहार्य आहे. व्यक्तिपरत्वें अशी तफावत पडणारच.

शिवाय एक मुद्दा स्पष्ट केला पाहिजे. करंदीकरांचें काव्य मर्ढेकरांच्या काव्यापेक्षा या भूमीशीं अधिक जवळीक असलेलें काव्य आहे. पाश्चात्त्य वारसा दाखविणाऱ्या खुणा मर्ढेकरांत जितक्या दिसतात, तितक्या करंदीकरांत दिसत नाहीत. त्या नाहीतच असें नाही. करंदीकरांची ‘ तेंच ते ’ ही मृद्‌गंधांतील कविता वाचतांना W. H. Auden यांच्या Dialogue from The Ascent of F 6 यांच्या नाटकाची आठवण होणें अपरिहार्य आहे. या नाटकांतील Mr. and Mrs. A यांच्या प्रश्नोत्तरांतून यांत्रिक आणि धावपळीच्या जीवनांतील उबग प्रत्ययास येतो. नवीन कांही घडत नाही. तीच ती आठची ट्रेन, तेंच तें ऑफिस, तेंच तें फर्निचर, तेच ते विनोद, असें सगळें बदलरहित आहे. विंदांच्या कवितेंत तेंच जाणवतें. पण एकूणच अशीं स्थळें कमीं आहेत. शिवाय आस्वादनासाठी संदर्भांची, अशा संदर्भांची, आवश्यकता असतें असेंहि नाही. म्हणून सहज दिसलेलें सौंदर्य दाखविण्याचा प्रयत्न येथे केला आहे. तो अपुरा आहे याची जाणीव मला आहे. परंतु ,नवकाव्यापर्यंत फक्त पोहोचण्यासाठी जरी या आस्वादनाचा उपयोग झाला तरी पुरे आहे.

* * *

नाम-सूची

ॲडलर	१२२
अभिनवगुप्त	८२
ऑडेन डब्लू. एच.	२०३
इलियट टी. एस्.	१५१–६२, १७३, १८१, १८२, १९२.
करंदीकर विं. दा.	१९१–२०३.
करंदीकर गो. वि.	१६२, १७४, १८४.
कर्वे डॉ. इरावती	२०, २१, ५६, ६५.
काउले, अब्राहम	१५४.
कामू	१५६.
कॉडवेल ख्रिस्तोफर	१९७.
कालिदास	९२.
कुलकर्णी कृ. पां.	११९.
केतकर डॉ. श्री. व्यं.	९२.
केशवसुत	१६२, १६३, १८५.
केळकर न. चिं.	८३, ९३, ९५.
कोल्ते डॉ. वि. भि.	१३४.
खांडेकर वि. स.	१४३, १४५.
खैर डॉ. ग. श्री.	८२, ९८.
गडकरी राम गणेश	१४१–५०.
गाडगीळ गंगाधर	१८४, ८५.

जाधव प्रा. रा. ग.	१६३.
जोग प्रा. रा श्री.	१९२, १९३.
जोन्स जी.	१६१.
जोशी वा. म.	१३४, १३८, १३९.
टिळक लो. बा. गं.	७०, ७१, ७२, ७७.
डडले जी. ए.	१२८.
डांगे श्री. अ.	२०.
डान्टे	८३, ९५, १५७, १६१.
तांबे भा. रा.	११२.
तुकाराम	९०.
तुलसीदास	१४.
तुळपुळे डॉ. शं. गो.	९४.
दिवेकर महादेवशास्त्री	९६, ९७, ९८, ९९, १२३.
देशपांडे वा. ना.	१६२.
देशमुख डॉ. मा. गो.	८४, ८६, ८९, ९०.
नामदेव	१२३.
नामा विष्णुदास	१७८.
पेंडसे शं. के.	२०, २१.
पेंडसे डॉ. शं. दा.	८३.
पौंड इझरा	१५७.
प्लेटो	१३०.
फ्राइड डॉ. सिंगमन	१२२, १२८.
बनहट्टी श्री. ना.	१०६.
बालकवि	१८१, १८२, १८४, १८५.
बी	१८५.
बेडेकर दि. के.	९०.
भरतमुनी	९०.
भागवत दुर्गाबाई	२०, २१.
भिडे बा. अ.	७८.

नाम-सूची

ॲडलर	१२२
अभिनवगुप्त	८२
ऑडेन डब्लू. एच.	२०३
इलियट टी. एस्.	१५१–६२, १७३, १८१, १८२, १९२.
करंदीकर विं. दा.	१९१–२०३.
करंदीकर गो. वि.	१६२, १७४, १८४.
कर्वे डॉ. इरावती	२०, २१, ५६, ६५.
काउले, अब्राहम	१५४.
कामू	१५६.
कॉडवेल ख्रिस्तोफर	१९७.
कालिदास	९२.
कुलकर्णी कृ. पां.	११९.
केतकर डॉ. श्री. व्यं.	९२.
केशवसुत	१६२, १६३, १८५.
केळकर न. चिं.	८३, ९३, ९५.
कोलते डॉ. वि. भि.	१३४.
खांडेकर वि. स.	१४३, १४५.
खैर डॉ. ग. श्री.	८२, ९८.
गडकरी राम गणेश	१४१–५०.
गाडगीळ गंगाधर	१८४, ८५.

संदर्भ ग्रंथ

१) महाभारत, सहा खंडांत, संपा. पं. रामनारायणदत्त शास्त्री पाण्डेय. गीता प्रेस, गोरखपूर.
२) वाल्मीकि रामायण–संपा.पाण्डेय रामतेज शास्त्री,पंडित पुस्तकालय,काशी.
३) श्रीमद् भगवद्गीता.
४) गीता टीका–अभिनवगुप्त. संपा. लक्ष्मण दैना ब्रह्मचारी. श्रीनगर, काश्मीर, १९३३.
५) गीताभाष्य–आद्य शंकराचार्य.
६) गीताभाष्य–रामानुजाचार्य.
७) पुरुषार्थबोधिनी–श्री. दा. सातवळेकर, चवथी आवृत्ति.
८) गीतारहस्य–लो. बा. गं. टिळक, सातवी आवृत्ति.
९) मूळ गीतेचा शोध–डॉ. ग. श्री. खैर.
१०) भगवान श्रीकृष्ण–बाळशास्त्री हरदास.
११) व्यासपर्व–दुर्गा भागवत.
१२) युगान्त–डॉ. इरावती कर्वे.
१३) महाभारतांतील व्यक्तिदर्शन–शं. के. पेंडसे.
१४) ज्ञानेश्वरी–सरकारी प्रत, तिसरी आवृत्ति.
१५) ज्ञानेश्वरी- बा. अ. भिडेप्रत, १९२८.
१६) ज्ञानेश्वरी–संपा. शं. वा. दांडेकर, दुसरी आवृत्ति.
१७) ज्ञानेश्वरी–चवथा अध्याय–संपा. श्री. ना. बनहट्टी.
१८) अमृतानुभव–संपा. द. के. पाठक, चित्रशाळा प्रकाशन.
१९) ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांचा गाथा–तेलंग बुकसेलर्स, पंढरपूर.

२०) ज्ञानेश्वरींतील विदग्ध रसवृत्ति–डॉ. रा. शं. वाळिंबे.
२१) ज्ञानेश्वरी-सर्वस्व–न. चिं. केळकर, १९४६.
२२) पांच संतकवि–डॉ. शं. गो. तुळपुळे, दुसरी आवृत्ति.
२३) मराठीचें साहित्यशास्त्र–डॉ. मा. गो. देशमुख, दुसरी आवृत्ति.
२४) पराधीन सरस्वती–डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे.
२५) साहित्य-विचार–दि. के. बेडेकर.
२६) मराठी भाषा, उद्‌गम व विकास–कृ. पां. कुलकर्णी, तिसरी आवृत्ति.
२७) सकलसंत–गाथा, भाग १ व २. संपा. का. अ. जोशी, दुसरी आवृत्ति.
२८) भंगलेलें देऊळ–ग. त्र्यं. माडखोलकर.
२९) साहित्याचे मानदंड–गंगाधर गाडगीळ.
३०) संत, पंत आणि तंत–श्री. म. माटे.
३१) सौंदर्य आणि साहित्य–बा. सी. मर्ढेकर, दुसरी आवृत्ति.
३२) परंपरा आणि नवता–गो. वि. करंदीकर.
३३) कांही निबंध–प्रा. श. मा. मुक्तिबोध.
३४) गडकरी : व्यक्ति आणि वाङ्मय–वि. स. खांडेकर.
३५) गडकऱ्यांचें अंतरंग–डॉ. रा. शं. वाळिंबे.
३६) समीक्षा २.–संपा. वा. ल. कुलकर्णी, जुलै १९६६.
३७) मनोहर, मार्च १९६५.
३८) प्रेमसंन्यास–राम गणेश गडकरी.
३९) पुण्यप्रभाव–रा. ग. गडकरी.
४०) एकच प्याला–रा. ग. गडकरी.
४१) भावबंधन–रा. ग. गडकरी.
४२) राजसंन्यास–रा. ग. गडकरी.
४३) मर्ढेकरांची कविता–पहिली आवृत्ति.
४४) स्वेदगंगा–विंदा करंदीकर, पहिली आवृत्ति.
४५) मृद्‌गंध–विंदा करंदीकर.
४६) धृपद–विंदा करंदीकर.
४७) जातक–विंदा करंदीकर.

48) India : From Primitive Communism to Slavery
—S. A. Dange.

49) The Interpretation of Dream—Dr. S. Freud.

50) The Psychology of C. G. Jung—Jolande Jacobi.

51) Dreams ; Their Meaning and Significance.
— Geoffrey A. Dudley.

52) The Poetry of T. S. Eliot—D. E. S. Maxwell.

53) The Achievement of T. S. Eliot.—F. O. Matthiessen.

54) Selected Prose : T. S. Eliot.—ed. John Hayward.

55) Points of view—T. S. Eliot.

56) Selected Essays—T. S. Eliot.

57) Collected Poems : 1909--1935—T. S. Eliot.

58) Collected Essays in Literary Criticism.—Herdert Read.

59) Enounter, Apr, 1965,—ed. Stephen Spender.

60) Illusion And Reality.—Coristopher Caudwell.

* * *

REFBK-0017743