साहित्यसमीक्षण

मि. ८००६

९८३४
म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय निबंध
सं. नं. २७०.
९८३४

REFBK-0005235

ना. गो. चापेकर

साहित्यसमीक्षण

कि- ८०६

नारायण गोविंद चापेकर

'बदलापूर', 'एडमंड बर्कचें चरित्र', 'पैसा', गच्चीवरील गप्पा', 'वैदिक निबंध', 'समाजनियंत्रण', इत्यादि पुस्तकांचे कर्ते

REFBK-0005235

...ग्रंथालय ठाणे
५२३५

किंमत अडीच रुपये

आर्यसंस्कृति मुद्रणालय, पुणें २

बुधवार, कार्तिक व॥ ३ शके १८५७

मुद्रक व प्रकाशक
लक्ष्मण नारायण चापेकर, आर्यसंस्कृति मुद्रणालय,
१९८ (१७) सदाशिव पेठ, टिळक रस्ता, पुणें २.

या पुस्तकांतील लेखन शुद्धलेखनसमितीने ठरविलेल्या नियमानुसार असलेलें वाचकांस आढळून येईल.

मि ७०६

श्री

प्रस्तावना

साहित्यसमीक्षण हें नांव दिलेल्या प्रस्तुत पुस्तकांत सुमारें २० परीक्षणांचा समावेश केला आहे. हीं सर्व परीक्षणें निरनिराळ्या वेळीं निरनिराळ्या मासिकांतून प्रसिद्ध झालीं आहेत. मराठी भाषेंत परीक्षणांचा संग्रह बहुधा हाच पहिला असावा असें वाटतें. हीं परीक्षणें म्हणजे माझे लहानसे निबंधच होत. परीक्षणविषयक ग्रंथाच्या विषयांत मीं कांहीं स्वतःची भर घातली आहे अशी माझी समजूत असल्यामुळे हीं परीक्षणें पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध करावीं असें मनांत आलें. मासिकांच्या गळाठ्यांत रद्दीवजा पडून राहिलेल्या परीक्षणांचा पुनरुद्धार करण्याचें हेंच एक कारण आहे.

या ग्रंथाला समीक्षण हें नांव बुद्धिपुरःसर योजिलेलें आहे. वस्तुतः यांतील सर्व लेख परीक्षण या नांवानेच प्रसिद्ध झाले आहेत. तथापि परीक्षण हें नांव अशा लेखांस समर्पक आहे असें वाटत नाहीं. परीक्षकानें दिलेला अभिप्राय हा परीक्ष्यावर बंधनकारक नसतो; निदान ह्या अर्थानेच सध्या तरी परीक्षा व परीक्षक हे शब्द लोकव्यवहारांत प्रचलित आहेत. ग्रंथाचें परीक्षण करतांना जो कस परीक्षकानें लावला असेल तो कस सर्वमान्य होण्यास परीक्षकाला सत्तेचें पाठबळ नसतें म्हणून तो सर्वमान्य होत नाहींच, पण ग्रंथकारहि तो मान्य करण्यास कबूल नसतो. यास्तव अशा प्रकारच्या लेखांस परीक्षण हें नांव व्यर्थ आहे असेंच म्हणावें लागतें.

परीक्षकाप्रमाणे अशा लेखांच्या लेखकांना टीकाकार ह्या नांवानेहि संबोधण्याचा परिपाठ आहे; परंतु टीका आणि परीक्षण यांत फार फरक आहे. कोणत्याहि घटनेवर कोणताहि मनुष्य टीका करूं शकतो; परंतु टीका म्हणजे सम्यक् चर्चा नव्हे. शिवाय संस्कृतामध्ये टीका ह्या शब्दाचा जो विशिष्ट अर्थ आहे, तो प्रस्तुत लेखांना लागू पडण्यासारखा नाहीं. मूळ ग्रंथांतील दुर्गम स्थळें विशद करणें हेंच टीकाकाराचें प्रायः कर्तव्य समजलें जातें. बरी वाईट चर्चा करणें हें संस्कृत टीकाकाराचें काम नाहीं.

टीका आणि परीक्षण हे शब्द अनभिप्रेत झाल्यावर समीक्षण हा एकच शब्द अर्थसूचक आहे असें ठरतें. टीकाकाराने परीक्षक अथवा न्यायाधीश बनावयाचें नसतें; ग्रंथांतील विषयांचा न्याय्य रीतीने परामर्ष घेणें हेंच त्याचें मुख्य काम होय. ग्रंथकाराने प्रतिपादन केलेल्या सिद्धांताचा समतोलपणाने विचार करणें हा टीकाकाराचा पहिला गुण मानावा लागेल.

न्यायाधिशाला आपला स्वतःचा अभिप्राय द्यावा लागतो, परंतु तसा निर्बंध टीकाकारावर नसतो. टीकाकाराने आपला अभिप्राय दिला तरी त्यांत कांहीं वावगें नाहीं; तथापि आपला अभिप्राय देणें हें त्याचें मुख्य काम आहे. म्हणून समीक्षण हाच शब्द या पुस्तकांतील लेखांस वापरलेला आहे.

वाङ्मयामध्ये ज्याला साहित्य ही संज्ञा आहे अशा ग्रंथांचीं समीक्षणें ह्या पुस्तकांत आढळणार नाहीत. म्हणून समीक्षणांच्या नियमांचा ऊहापोह करण्याचें कारण नाहीं. ज्या ग्रंथांचें समीक्षण प्रस्तुत ग्रंथांत केलेलें आढळेल ते सर्व ग्रंथ प्रायः शास्त्रीय विषयांवर आहेत. अशा ग्रंथांचें समीक्षण आणि साहित्यक्षेत्रांतील (नाटकें, कादंबऱ्या व कविता) ग्रंथांचें समीक्षण ह्यांत बराच फरक आहे. साहित्यविषयक ग्रंथांच्या परीक्षणाहून शास्त्रीयविषयक ग्रंथांचें परीक्षण करणें सोपें असतें अशी माझी समजूत आहे. विषयाचें पूर्ण ज्ञान हा एक गुण समीक्षकामध्ये असला म्हणजे चालतें; परंतु विषयाची माहिती नसल्यास मात्र टीकाकाराची फसगत झाल्याशिवाय राहणार नाहीं.

कोणत्याहि ग्रंथाचें परीक्षण करणारामध्ये कांहीं सर्वसाधारण गुण असावे लागतात. त्यांत पहिला गुण म्हणजे सहानुभूति हा होय. टीका करणें म्हणजे ग्रंथ व ग्रंथकार यांची निर्भत्सना करणें व आपला स्वतःचा शहाणपणा मिरविणें ही समजूत जरी आता लुप्त झाली असली तरी ग्रंथकाराविषयीं सहानुभूति असावी तितकी हल्लीच्या टिकाकारामध्ये असते असें म्हणतां येणार नाहीं. उपेक्षा करितां येणार नाहीं असे महत्त्वाचे दोष ग्रंथांत असल्यास त्यांचा समाचार घेणें हें टीकाकाराचें कर्तव्य ठरेल ह्यांत शंका नाहीं; परंतु असे ग्रंथ फार थोडे असतात. याकरिता ग्रंथांतील किरकोळ दोषांचा पुसटता उल्लेख करून ग्रंथांतील गुणांचेंच आविष्करण टीकाकाराने करावें

आणि त्याचसाठी टीकाकारामध्ये सहानुभूतीची आवश्यकता लागते. ग्रंथकाराचे गुण लोकनिदर्शनास प्रामुख्याने आणणें हें त्याचें कर्तव्य होय.

टीकाकारामध्ये गुणग्राहकता असली तरच त्याला टीकाविषयक ग्रंथाची योग्यता व ह्या ग्रंथाला वाङ्मयांत मिळणारें स्थान निश्चित करतां येईल. रत्नपारख्यावांचून भलत्याच माणसाला ज्याप्रमाणे रत्नाची परीक्षा करतां येणार नाही त्याचप्रमाणे ज्या विषयावर टीका लिहिली असेल त्या विषयाचें संपूर्ण ज्ञान टीकाकाराला असल्याशिवाय त्याला ग्रंथाची किंमत ठरवितां येणार नाही. नवीन ग्रंथाने ज्ञानांत किती व कोणती भर पडली हें टीकाकाराने सांगावें अशी वाचकवर्गाची अपेक्षा असते. कित्येक वेळां तर मूळ ग्रंथाहून टीकाग्रंथ अधिक सरस ठरतो; ह्यास अर्थातच टीकाकाराची प्रतिभा कारणीभूत होते. टीकाकाराची दृष्टि व्यापक असेल, टीकाविषयक विषयाशिवाय इतर संलग्न विषयांचें ज्ञानहि त्याला भरपूर असेल, तर वर सांगितल्याप्रमाणे मूळ ग्रंथापेक्षा टीकाच अधिक वाचनीय होते.

सामान्यतः असे अनुभव येतात की, ग्रंथांतील जो सिद्धांत अथवा जें विवेचन टीकाकाराला पटतें, मानवतें, अथवा ज्यांत त्याचें मन वेधलें जातें तेवढयालाच तो अधिक महत्त्व देऊन तो भाग लोकांपुढे प्रामुख्याने मांडतो; ग्रंथांतील बाकीचें प्रतिपादन त्याहूनहि अधिक अथवा तितकेंच महत्त्वाचें असलें तरी टीकाकाराला गम्य नसल्यामुळे तिकडे त्याचें लक्ष जात नाही. निरनिराळया माणसांना निरनिराळया गोष्टींचें महत्त्व कमीअधिक वाटत असतें. त्यामुळे निरानिराळया टीकाकारांच्या महत्त्वमापनांत फरक पडणें स्वाभाविक आहे. ग्रंथाचें महत्त्वमापन करतांना ग्रंथकाराची इतर ग्रंथकारांबरोबर तुलना करण्याचा मोह पुष्कळांना आवरत नाही. परंतु, अशा प्रकारची तुलना करणें हें धोक्याचें आहे. प्रत्येकामध्ये बहुतकरून एकेक गुण असतो; सर्व गुण एकामध्येच एकवटलेले क्वचितच आढळतात. तेव्हा तुलना करण्याच्या भानगडींत न पडतां टीकाकाराने ग्रंथांतील प्रशंसनीय भाग विस्तारपूर्वक लोकांपुढे मांडावा हें चांगलें. टीकाकार जरी न्यायाधीश नसला तरी तो न्यायप्रिय पाहिजे यांत शंका नाही. अशा टीकाकाराकडून अतिशयोक्तीचा दोष घडत नाही, आणि पक्षपाताच्या आरोपास तो आपणास पात्र करून घेत नाही. टीकाकार न्यायाधीश असला पाहिजे असें म्हणणें म्हणजे सत्य असेल

तेंच त्याने लोकांपुढे मांडावें हें निराळें सांगावयास नको. ग्रंथकारामध्ये ज्याला कोणताहि गुण दिसत नाही, जो आपलें स्वतःचें म्हणणें स्पष्टपणें मांडीत नाही आणि नुसते ग्रंथकाराचे दोष मात्र दाखवितो तो टीकाकार समीक्षक ह्या संज्ञेस पात्र नाही हें उघड आहे.

मूळ ग्रंथासारखा ग्रंथ लिहिण्याची पात्रता ज्याच्यामध्ये नाही त्याला टीका करावयाचा अधिकार आहे कीं काय असा एक प्रश्न उपस्थित केला जातो. ह्या प्रश्नाचें निःसंशय रीतीने उत्तर देणें कठीण आहे. ग्रंथ लिहितां आला नाही तरी टीका करितां येणार नाही असा सर्वसामान्य सिद्धांत जरी टिकण्यासारखा नसला तरी ग्रंथ लिहिण्याची योग्यता असणाऱ्या टीकाकाराला अधिक समर्पक टीका करितां येईल असें म्हणणें अगदीं चुकीचें होणार नाही. स्वतः कविता करितां आल्या नाहीत तरी दुसऱ्याने केलेल्या कवितांचें गुणग्रहण कोणत्याहि रसिकाला करतां येतें. अरसिकाला चांगल्या काव्यापासून आनंदहि होणार नाही; परंतु ज्याला आनंद होऊं शकतो तो रसज्ञ मला आनंद कां होतो हें सांगूं शकेल. तथापि, टीकाकार कवि असेल तर बारीकसारीक खाचाखोचा त्याच्या चटकन् लक्षांत येतील असें म्हणण्यास हरकत नाही. शास्त्रीय ग्रंथाचें परीक्षण करतांना रसाचा प्रश्नच नसतो; तेथे विषयाचीच माहिती असावयास पाहिजे. परंतु आपलें लिखाण लोकांना नीरस वाटूं नये एवढ्यासाठीं टीकाकारांत लेखन-कौशल्याचा गुण असणें अवश्य आहे. केवळ लेखनकौशल्याच्या अभावीं कित्येक लोकांची मार्मिक टीका करण्याची शक्ति प्रकाशांत येत नाही.

ग्रंथकाराप्रमाणे टीकाकारालाहि वाङ्मयांत एक स्वतंत्र स्थान आहे. प्रतिभा-वान् ग्रंथकार हा लेखनकलेचे नियम आगोदर अभ्यासून मग लिहीत नसतो. त्याच्यामध्ये उत्कृष्ट लेखनाचें ज्ञान स्वयंभू असतें; परंतु टीकाकार मात्र कोणत्या कारणांनी ग्रंथकाराचें लिखाण प्रशंसनीय झालें आहे तीं कारणें शोधून काढतो. शास्त्रीय ग्रंथाच्या संबंधाने असा प्रसंग क्वचितच येतो. अनेक वेळां भाषादोषामुळे ग्रंथकाराचा आशय टीकाकाराला समजत नाही आणि त्यामुळे ग्रंथकार व टीकाकार ह्यांच्यामध्ये वस्तुतः एकमत असूनहि मतभेदांचा डोलारा निष्कारण उभारला जातो. त्यामुळे ग्रंथकाराविषयी वाचकांच्या मनांत विपरीत भाव उत्पन्न होतो. टीका लिहिण्यापूर्वी ग्रंथ-

काराकडून खुलासा मागविला असतां असे प्रसंग टाळतां येणार नाहीत असें नाहीं.

असो. मला ह्या टीकाकारांच्या गुणावगुणांची चर्चा करण्याचें कारण नाहीं. कारण मी आपणास टीकाकार, परीक्षक अथवा समीक्षक समजत नाहीं. ज्या ग्रंथांचें मीं परीक्षण केलें आहे त्या ग्रंथांच्या योग्यतेसंबंधाने निर्णायक अभिप्राय देण्याचा अधिकार मला आहे अशा समजुतीने माझीं परीक्षणें लिहिलेलीं नाहीत. त्या ग्रंथांचे विषयाचा मला अधिक अभ्यास करतां यावा या हेतूनेच म्हणजे अभ्यासक या नात्यानेच मीं प्रस्तुत लेख लिहिले आहेत. तेव्हा लोकांनीहि ह्या लेखांकडे अशाच दृष्टीने पाहावें अशी त्यांस विनंती आहे.

ह्या ग्रंथांतील लेखांचें पृथक्करण केलें तर असें दिसेल की, मराठी भाषेव्यतिरिक्त बाकीचे बहुतेक लेख हिंदु समाजाची घटना, हिंदु समाजाची संस्कृति व हिंदु समाजाचें तत्त्वज्ञान ह्यांसंबंधाचेच आहेत.

माझ्या एवढ्या लिखाणाच्या लोभानेच हा संग्रह केला आहे. ह्यावांचून हें पुस्तक प्रसिद्ध करण्यांत दुसरा हेतु नाहीं.

बदलापूर,
कार्तिक वद्य १
शके १८५७.

ना. गो. चापेकर

मराठी ग्रंथ संग्रहालय

अनुक्रमणिका

		पृष्ठ
१	सुख आणि शांति	१
२	समाजशास्त्र - व्याख्यानमाला	३३
३	नीतिशास्त्रप्रवेश	७०
४	हिंदुस्थानांतील जातिसंस्था	८८
५	गीताभाष्य	११३
६	श्रीमद्भगवद्गीतेचें रचनान्तर	१३७
७	अनासक्तियोग	१४५
८	लेखनकला	१५५
९	मराठी भाषा (उद्गम व विकास)...	१७६
१०	शिक्षणविषयक नवे विचार	२१०
११	अभिनव काव्यप्रकाश	२२६
१२	ऐतिहासिक पोवाडे	२४१
१३	इंद्रधनुष्य	२५८
१४	आर्यांची जन्मभूमि	२७१
१५	हिंदी - सुमेरी संस्कृति	२८१
१६	महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास	२८९
१७	जातकांतील निवडक गोष्टी (प्रथमार्ध)	२९४
१८	श्रीरामायण - समालोचना	३०३
१९	आर्यसंस्कृतीचा उत्कर्षापकर्ष	३४२
२०	प्राणायाम	३४५
२१	प्रार्थनासमाजाचा इतिहास	३५०
२२	सिंहाला शह	३५२
२३	माझें रामायण	३६३
२४	वासुदेवशास्त्री खरे यांचें चरित्र	३६८
२५	गोविंदाग्रज	३७३

दा. क्र. ४२३५

साहित्यसमीक्षण

" सुख आणि शांति "

लेखकः— म. ह. मोडक

महाराष्ट्राला विशेष परिचित असलेले विद्वान् लेखक रा. रा. महादेव हरि मोडक यांनी इंग्लंडमधील सुप्रसिद्ध ग्रंथकार सर जॉन लबक् यांच्या " पीस् अँड हॅपिनेस् " नामक ग्रंथाच्या आधाराने मराठी भाषेंत शब्द-स्थानविपर्यास करून " सुख आणि शांति " या नांवाचा ग्रंथ लिहिला आहे. शुक्रनीतींत म्हटल्याप्रमाणे—

" सुखार्थाः सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः "

प्राणिमात्राची प्रवृत्ति सुखाकडे असते. तेव्हा ह्या सुखाच्या शोधार्थ आजपर्यंत अनेकांनी प्रयत्न केले आहेत. ह्या सहजवृत्तीला अनुसरून लबक् साहेबांनीहि सुख कशांत आहे हें पाहण्याची खटपट केली. सुख कशाने लाघेल, ही तळमळ कोणालाहि चैन पडूं देत नाही. ह्या लोकांमध्यें जे अत्यंत मूढ असतात किंवा ज्यांना अतींद्रियशक्ति प्राप्त झाली आहे, असे द्विविध जन मात्र आनंदी असतात बाकीच्या लोकांच्या दैवांत प्रायः क्लेशच भोगण्याचें दिसतें.

" यश्च मूढतमो लोके यश्च बुद्धेः परं गतः
तावुभौ सुखमेधेते क्लिश्यत्यंतरितो जनः ॥ "

असें भागवतकारांनी म्हटलें आहे तें अक्षरशः खरें आहे. या भूतलावरील बहुतेकांचा समावेश अंतरित जनांतच होत असल्यामुळे सुखाची इच्छा असूनहि सुख प्राप्त होत नाही म्हणून कोणालाहि शांति लाभत नाही. या दृष्टीने विचार करतां सदरहू ग्रंथ प्रत्येकाने वाचून त्याचें मनन करणें किती अगत्याचें आहे याची कोणालाहि कल्पना करतां येईल.

ग्रंथकर्त्यांनी प्रथम सुखाचें स्वरूप वर्णन करून नंतर तें कशाने प्राप्त होईल, कोणत्या गोष्टींनी त्याला व्यत्यय येणार नाही, याचा विचार केला आहे. असा विचार करीत असतां त्यांनी असा सिद्धांत काढला आहे की, व्यक्तिमात्राला सुख मिळण्यापूर्वी सर्व जगांत शांति नांदत असली पाहिजे; व मनुष्य धार्मिक आणि ब्रह्मनिष्ठ असून त्याच्यावर शिक्षणाचा परिणाम झाला असेल, त्याचें शरीर आणि मन जोरदार व निर्मल असेल, त्याच्या ठिकाणीं संतोष नांदत असेल, अंतःकरणांत सदयता वसत असेल, स्निग्ध जनांचा सहवास घडेल आणि निसर्गावर त्याचें प्रेम बसेल, तर त्या मनुष्याला सुख प्राप्त होण्यास अडचण पडणार नाही; मात्र महत्त्वाकांक्षेने ग्रस्त होतां कामा नये, श्रीमंतीच्या मदाने उल्लू होऊन जातां कामा नये, व आपत्ति ह्या सदय परमेश्वरानें आपल्या हितार्थच आपल्याकडे पाठवून दिल्या आहेत असें समजून चाललें पाहिजे. ह्याशिवाय माणसांत थोडी चतुरता असली म्हणजे त्याच्या सुखराशींत आणखीहि भर पडल्याशिवाय राहणार नाही. ह्या विवेचनपद्धतीला अनुसरून ग्रंथकर्त्यांनी साहजिकच त्या विषयाचे अठरा निरनिराळे भाग केले आहेत. त्यांचा क्रम येणेंप्रमाणेः—

(१) सुख, (२) शरीर, (३) मन, (४) आरुरुक्षा, (५) संतोष, (६) आपत्ति, (७) सदयता, (८) शिक्षण, (९) शत्रुमित्र, (१०) श्रीमंती, (११) सृष्टीची भीषणता, (१२) सृष्टिप्रेम, (१३) सद्यःकाल, (१४) वैदग्ध्य, (१५) राष्ट्रांची शांति, (१६) चित्तस्वास्थ्य, (१७) धर्म आणि (१८) ब्रह्मविद्या.

प्रस्तुत ग्रंथ हा, प्रस्तावनेंत म्हटल्याप्रमाणे, लबक् साहेबांच्या इंग्रजी ग्रंथाचें निव्वळ भाषांतर नसून केवळ त्या ग्रंथाचा आधार घेऊन लिहिलेला आहे हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. व याचा प्रत्यय—म्हणजे हा स्वतंत्र ग्रंथ आहे अशाबद्दलची खात्री—ह्या ग्रंथांत संस्कृत व मराठी ग्रंथांतून जीं अवतरणें घेतलेलीं आहेत, त्यावरून सहज पटण्याजोगी आहे. ह्या ग्रंथांत एकंदर ऋग्वेद, यजुर्वेद, अथर्ववेद, ऐतरेय ब्राह्मण, नारायणोपनिषद्, तैत्तिरीय श्रुति, छांदोग्य, कठोपनिषद्, मण्डूकोपनिषद्, मनुस्मृति, याज्ञवल्क्यस्मृति, रामायण, भारत, भागवत, भगवद्गीता, अवधूतगीता, वैशेषिक दर्शन, वृद्धचाणक्य, पंचदशी, शतश्लोकी, विवेकचूडामणि,

स्वात्मसौख्य, प्रश्नोत्तरमालिका, योग्यरत्नाकर, मोहमुद्गर, वराहमिहिर, अष्टोत्तरी, शौनक, रसगंगाधर, वाग्भट, पुष्पदंत, हितोपदेश, शाकुंतल, भर्तृहरि; व सारावली, कुमारसंभव, उत्तररामचरित, रघुवंश, भावप्रकाश, मालविकाग्निमित्र, पंचतंत्र, किरातार्जुनीय, मृच्छकटिक, सुभाषित, ठाकूराणी; त्याचप्रमाणे ज्ञानदेव, तुकाराम, वामन, रामदास, मोरोपंत, रामजोशी, सुंदरदास, किर्लोस्कर, हरिकवि, गोडबोले, गोरखनाथ, विठोबाअण्णा, शीलनाथ, कबीर इत्यादि ग्रंथकारांच्या चौसष्ठ निरनिराळ्या ग्रंथांतून भरपूर उतारे घेऊन शिवाय ग्रंथकाराच्या स्वकृत कविताहि सदरहू पुस्तकांत विपुल घातलेल्या आहेत. अशा ग्रंथाला परोच्छिष्ट म्हणणें निःसंशय अन्यायाचें होईल. म्हणून लबक् साहेबांच्या ग्रंथावरून जरी ग्रंथकर्त्याला प्रेरणा झाली असली, तरी रा. मोडक यांचा हा स्वतंत्रच ग्रंथ आहे असें आम्ही मानतों.

ह्या ग्रंथाची भाषा शुद्ध व प्रसादयुक्त असून त्यामध्ये ग्रंथकर्त्यांनी पांचपन्नास मराठी म्हणी उध्दृत केल्या आहेत. त्यावरून ग्रंथकर्त्यांचें मराठी भाषेवरील प्रभुत्व उत्तम प्रकारें सिद्ध होतें. मराठी भाषेचा अभ्यास करणारापुढे ह्या सर्व म्हणी संकलित करून ठेविल्या तर त्याला त्यांचा पुष्कळ उपयोग होईल असा आम्हांस भरवसा असल्याने आम्ही त्या मुद्दाम एकत्र करून खाली देत आहोंत. म्हणी:—(१) आचरट खाणें आणि मसणांत जाणें, (२) भुकी तो सुखी, (३) भुके राखे चौथा कोन, तेरा रोग घरघर रोवे, (४) अति सर्वत्र वर्जयेत्, (५) बाळा तें जन्मकाळा, (६) नदी नारी व्यापारी । गर्जना करिती दिवस चारी, (७) सबसे जीव प्यारा है, (८) चार महिन्यांचा उन्हाळा आणि घटकेचा पावसाळा, (९) आजा मेला आणि नातू झाला, (१०) बरें करावें आणि वाटेवर ठेवावें, (११) भित्यापाठीं ब्रह्मराक्षस, (१२) हिंमत मर्दा तो मदत खुदा, (१३) कांट्याचा नायटा करणें, (१४) पशाचें पायलीवर नेणें, (१५) हिंवाळा भोगी, पावसाळा रोगी आणि उन्हाळा जोगी, (१६) अल्ला जो बुरा करता है वो भलेके वास्ते करता है, (१७) धिक्याचें तुटकें आणि बोक्याचें पिकलें, (१८) जशास तसें (न्याय), (१९) प्रेम द्यावें आणि प्रेम घ्यावें, (२०) कृति तसें फळ (न्याय), (२१)

जोडा घालणाराने अनवाणी चालणाराकडे पाहावें, घोड्यावर बसणाराकडे पाहूं नये, (२२) धर्म करतां कर्म उभें राहतें, (२३) निमाज पढावयास जावें तों मशीद गळयांत यावी, (२४) एकदा खावें पण शहरांत राहावें, (२५) दोन्ही डोळे शेजारीं । भेट नाही संसारीं, (२६) सेवकान्ने पुरातने, (२७) गळां नाही सरी आणि सुखें निद्रा करी, (२८) गद्धोंका माल अक्कलमंदोंका खुराक, (२९)दुरून डोंगर साजरे,(३०) अतिपरिचयादवज्ञा, (३१) सबसे चूप भली, (३२) झाड सत्यभामेचे घरीं आणि फुलें रुक्मिणीचे दारीं, (३३) हत्तीचे पायांत सर्वांचे पाय, (३४) दादा अंगें वहिनी सोयरी, (३५) नवसाने मागितलें आणि मुळावर आलें, (३६) चणे खावे लोखंडाचे तेव्हा ब्रह्मपदीं नाचे, (३७) रागा रागा भीक मागा, (३८) जें न देखे रवि तें देखे कवि, (३९) जात शेती नाही तर माती, (४०) ज्याचें कुडें त्याचेच पुढे, (४१) देख्या गुरु की शिक्या गुरु, (४२) कां बाई रोड, तिला गांवाची ओढ.

यांप्रमाणे संस्कृत व मराठी सूक्तींच्या अध्ययनाने विद्यार्थ्यांचा मराठीभाषामंदिरांत बराच प्रवेश होईल यांत शंका नाही. उत्कृष्ट व शुद्ध भाषेचे मासले कोणास पाहणें असतील तर ते या पुस्तकांत असंख्य सापडतील. संस्कृत भाषेंत प्रावीण्य संपादन केलेल्या ग्रंथकारांना संस्कृताचा ज्यांत गंध नाही असें झोंकदार मराठी उत्तम प्रकाराने लिहितां यावें ही गोष्ट विशेष ध्यानांत ठेवण्यासारखी आहे. कांही वाक्यें आम्ही वेंचून येथे देतों, त्यावरून आमचे म्हणण्याची यथार्थता वाचकांच्या सहज लक्षांत येईल.

" कित्येक माणसांचा स्वभावच असा असतो की, इवल्या तिवल्या गोष्टीला तीं असें बाळसें आणून दाखवितात की, राईचा केवळ डोंगर करून सोडतात. "

" ठरीव पुस्तकें व घोकंपट्टी यांच्या पायीं विद्यार्थ्यांचे ठिकाणीं हरभासपणा येत नाही, त्याचा दिल खुलत नाही. त्यामुळे शाळा संपण्यापूर्वीच मुलाला विद्येचें अवढणें पडत येतें. व ती संपली की, तिकडे पुन्हा तोंडच करीत नाही. "

" झोड्या मास्तर उपयोगी नाही, आणि मेण्याहि फुकटच समजावा. "

" एकाने जावें विनोदाने बोलायाला, तें दुसऱ्याने धरावें खरेंखुरें,

आणि म्हणतात तशी मस्करीची कुस्करी होऊन अंतीं विपट पडावें, असा चमत्कार होतो. ”

निव्वळ मराठी लिहिण्यांत ग्रंथकर्त्यांचा जसा हातखंडा आहे, त्याचप्रमाणे योग्य दृष्टांत व उपमा यांच्या साहाय्याने वक्तृत्वपूर्ण व परिणामकारक भाषाहि त्यांस सहज लिहितां येते.

“ मानवी सुंदरीचें रूप पाहून प्रसंगीं दुर्विकार जागृत होतात. पण ह्या रूपावलोकनाने कुविचार उलटे नष्ट होतात, आणि या सृष्टिसुंदरीची अगाध सत्ता, हृदयंगम प्रेमळता व अखंडपरकार्यतत्परता हीं पाहिलीं म्हणजे असा कांही पूज्यभाव उत्पन्न होतो की, सत्त्वपरीक्षणार्थ आलेले त्रिमूर्ति जसे बाळ होऊन अनसूया सतीच्या पायाशीं लोळूं लागले त्याचप्रमाणे ह्या दिव्य रमणीचे आपण बाल होऊन तिचे अंकावर क्रीडत रहावें असेंच वाटतें. ”

“ मुंबईसारख्या शहरांत जेथे अल्पप्राप्तीचे कुटुंबांत नाकपुडीएवढे खोलींत संसार करावा लागतो– ” ह्या वाक्यांत नाकपुडी हा शब्द इतका खुबीदार योजिला आहे की, त्यामुळे मुंबईच्या लहानशा जागेची कल्पना अगदी बरोबर होते. तसेंच “ कांही लेखक दुःखाचे नांवानें जो कांही ओरड करितात ती कांही बेसुमार ! हे फक्त मिळवणीच जाणतात व वजाबाकी ओळखीतच नाहीत. केवळ दुःखाचे क्षण हिशोबांत धरतात व ओरडतात. पण त्यांत सुखाचा हिशोब वजा देत नाहीत. ”

ग्रंथकर्त्यांनी खारीचें व भुजंगाचें केलेलें वर्णन इतकें बहारीचें वठलें आहे की, त्यांतील विचार परगत असले तरी त्या वर्णनाची भाषा वाचून वाचक क्षणभर मानच डोलावूं लागतो.

“ या खारीसारखा सुबक; आनंदी आणि गमतीचा दुसरा प्राणीच नसेल. अति हूड असून अत्यंत निरुपद्रव. खाण्यापिण्यांतहि कोणा जीवाची प्राणहानि नाही. मांजराचे पिलासारखी खेळकर परंतु निर्दय नाही, शाखामृगाहूनहि (वानराहूनहि) अधिक चलाख, पाखरापेक्षा मनोहर आणि तजेलदार, आणि वनदेवतेचें आवडतें खेळणेंच. असली ही लुकलुक डोळ्यांची गोजिरवाणी मूर्ति एका वृक्षशाखेवरून दुसरीवर जाते, तेव्हा विजेची चपळाई कमी असा भास होतो. तिच्या गति तरी किती विचित्र !

क्षणांत टुणकन् उडी मारील, क्षणांत तीरासारखी धांवत जाईल, क्षणांत मध्येच मुरडेल, त्याचा कांही नेमच नाही. सारी लहर आहे! हरिणाहून चपळ, वाघाहून अधिक टिपण झोंकदार. देहांत सरळपणा पहाल तर मुळीच नाही, पण जिनगरी बाहुलीपेक्षा अधिक मोहक आणि सावरीचे कापसापेक्षा गुळगुळीत. अंगीं ऐट किती, मुरड किती, नखरा किती आणि वात्रटपणा तरी किती! पळांत तुमचे मागें धांवेल, पळांत दृष्टीआड लपेल, पळांत वर डुकली उचलून तुम्हांला हेरील. क्षणांत प्रियसखीप्रमाणे हळूच कान देऊन चोरून ऐकत बसेल. कोण खेळाडू, कोण धूर्त, कोण दिमाखदार, किती रंगाढंगाची! छे, छे, मला वाटतें स्वर्गीची अप्सराच हें मुरकेदार छोटें छबेलें रूप घेऊन बाळगोपाळांच्या मौजेकरिता भूलोकीं अवतीर्ण झाली आहे."

विषमूर्ति भुजंगाचेंहि याच कुशल लेखकाने असेंच मौजदार चित्र रेखाटलें आहे– "ओहो! तो पहा, वितळलेल्या रुप्याचा छोटासा ओघळ जमिनीवरून चालला आहे. चालला आहे कशाचा? वाहतो आहे. कारण, ह्या चालण्यांत यत्न किंवा कष्ट कसे ते नाहीत. गति किती गमतीची! चपळ असून शांत. पाण्याची लाट की वाऱ्याची झुळूक? पुनः लाट म्हणावी तर गर्जत नाही; ओघ म्हणावा तर धबधबा नाही. सर्व शरीर एका वेळीं गतींत असूनहि कांही भाग या कलावर झुकलेला, कांही उलट कलावर, निम्मे सरळ पुढल्या झोंकावर व निम्मे मागें मुरडलेला. तथापि कोणत्याहि भागाला फाजील संकोच नाही, फाजील ताण नाही. सर्व शरीर सारखें एक तोलांत चाललेलें. गोंगाट नाही, बोभाट नाही. टिकल्यांचा चंद्रहाराचा सर घसरतो आहे, की सुबक बुंदक्याचा गळपट्टा पडला आहे. कांही ओळखत नाही. रेशमाहून मृदु, कदली- गर्भांहून शीतळ, पुष्पहाराहून सुखतर स्पर्श, पण या सौम्यपणाला फसूं नका. दाढेंत जिवंत मृत्यु उभा आहे. थोडे वाटेस जा, म्हणजे समजेल चंद्राहार की कट्यार, आणि गळपट्टा की गळा उतरणारा पट्टा आहे तो! रुपेरी पाण्याचा ओघळ आता नव्हे. आता झाली विषाची लाट. गवताचे गर्दीतून हा विषारी बाण सणाणतो आहे. क्रोधाने इतका दुमटला आहे की, श्वास घ्यावयाला फुरसुत नाही. नुसता फणकारा चालला आहे. आता त्याला शीत नाही, उष्ण

नाही. पुष्पांचें मृदुत्व जाऊन पाषाणाचें कठोरपण उभें राहिलें आहे. अखिल ब्रह्मांडांतील क्रूरता, दुष्टपणा, हिंस्रता एकवटून तुमचे पुढे स्वारी खडी आहे. तिचे आटोक्यांत या, की स्वर्गदाराचीच भेट! बरें, देहांत वळवळ तरी किती! वांदरापेक्षा वृक्षारोहणांत तलख, माशापेक्षा जलतरणांत सराईत, रोहिपेक्षा टिपट टाकण्यांत तरबेज, जेठीपेक्षा पीळदार आणि वाघोबांनाहि पाणी पाजण्याला समर्थ, असलें हें प्रकरण आहे. अशाला माझा दुरून नमस्कार असो."

वरील उताऱ्यावरून ग्रंथकाराचें भाषानैपुण्य किती आहे हें सांगणें नको. पण आणखी एक गोष्ट आम्हांला सांगितल्याशिवाय राहवत नाही. ती ही की, उत्कृष्ट भाषा लिहिणारांचेहि दोन वर्ग आहेत, असें आमचें ठाम मत आहे. विदग्ध वाङ्मयाच्या अभ्यासाने, नामांकित ग्रंथकारांच्या ग्रंथांच्या परिशीलनाने मनुष्य उत्कृष्ट भाषा लिहूं शकेल. आलंकारिक शब्दांचा संग्रह केला असतां साधारण लेखकाला विद्वत्तादर्शक लेख बनवितां येतात. तथापि अशा लेखकांच्या हातून भाषेची अगोदरच पडलेली सीमा वाढविली जात नाही. परंतु दुसरे कांही लेखक असे शब्दप्रयोग करतात की, त्या योगाने भाषेच्या चतुःसीमा पुढे ढकलल्या जातात. ह्या दुसऱ्या वर्गांत रा. मोडक मोडतात हें म्हणण्यास आम्हांस आनंद वाटतो. असो. ग्रंथकर्त्यांनी सुभाषिताचा हार आपल्या वाचकांच्या गळ्यांत घालून उत्तम मराठी भाषेचा गुच्छ त्यांचे हातीं दिला आहे. त्याबद्दल वाचकवर्ग ग्रंथकर्त्याचा अत्यंत ऋणी असणें अगदीं स्वाभाविक आहे.

येथपर्यंत या ग्रंथाविषयी जें कांही आम्हांला चांगलें दिसलें तें आम्हीं अगदीं मोकळ्या मनाने कबूल केलें आहे. पण भाषा सोडून आंतील विचार कसोटीला लावले असतां मात्र मतभेद होण्यास जागा आहे. तत्त्वज्ञानावरील शास्त्रीय ग्रंथमालेंत ह्या पुस्तकाचा रिघाव होईल असें आमची मनोदेवता आम्हांस सांगत नाही. विचारांबद्दल प्रायः जरी लबक् साहेब जबाबदार असले तरी त्यामुळे ग्रंथकर्त्यावरची जबाबदारी कमी होते असें आम्हांस वाटत नाही. रा. मोडक यांचा पाश्चात्य व पौरस्त्य दोन्ही तत्त्वज्ञान्यांशीं चांगला परिचय असल्यामुळे उसन्या विचारांवर व्यापार करण्याची आवश्यकता रा. मोडक ह्यांस होती असें आम्हांस वाटत नाही. ग्रंथकार विद्वान्

आहेत, स्वतः विचार करण्याची धमक त्यांचे अंगांत आहे, ह्याबद्दल आमची खातरी असल्यामुळेच रा. मोडक यांस आम्ही या बाबतींत दोष देऊं इच्छीत आहों.

प्रथमतःच शरीर, मन इत्यादि प्रकरणें ज्या अनुक्रमाने घातलेलीं आहेत, तो अनुक्रमहि पद्धतशीर नाही, हें वरवर पाहणारासहि दिसून येईल. सुखाला कारणीभूत म्हणून ज्या गोष्टी सांगितल्या आहेत, त्या एकाच अनुक्रमाने येणें रास्त होतें. ज्याप्रमाणे शरीर, निर्मल अंतःकरण आणि शिक्षणसंस्कार हीं सुखाला कारणीभूत आहेत, त्याप्रमाणे आरुरुक्षा आणि आपत्ति हीं सुखाला विघातक आहेत. यास्तव शरीर, मन, सदयता आणि शिक्षण ह्यांच्यामध्येच आरुरुक्षा आणि आपत्ति हीं प्रकरणें घालणें दोषास्पद आहे. आमच्या मतें विषयांचा अनुक्रम येणेंप्रमाणे पाहिजे होताः– (१) सुख. (२) धर्म. (३) ब्रह्मविद्या. (४) राष्ट्रांची शांति. (५) चित्तस्वास्थ्य. (६) शरीर. (७) मन. (८) संतोष. (९) सदयता. (१०) शिक्षण. (११) मित्र. (१२) सृष्टिप्रेम. (१३) वैदग्ध्य. (१४) आरुरुक्षा. (१५) आपत्ति. (१६) श्रीमंती. (१७) सृष्टीची भीषणता आणि (१८) सद्यःकाल.

आता प्रत्येक प्रकरणांत काय सांगितलें आहे याचा थोडक्यांत विचार करूं. पहिलें प्रकरण—

सुख

ह्या प्रकरणांत ग्रंथकर्त्यांनी सुख प्राप्त करून देणाऱ्या साधनांचा आढावा घेतला आहे. प्रथमतः, सुख हें परावलंबी नसून आत्मावलंबी आहे असें सांगून पुढील सर्व प्रकरणांचें थोडक्यांत सार दिलें आहे. म्हणजे मनोजय, मर्यादित तृष्णा, सुसंगति, उद्योगप्रवणता, सत्यावलंबन इत्यादि सुखसाधनांचा विचार करून पापाचरण, अविवेकप्रेरित कृत्यें इत्यादि सुखप्रतिबंधक गोष्टींचें विवेचन केलेलें आहे. प्रकरणाच्या आरंभींच सुखप्राप्तीच्या कामीं सर्वांना सारखेच लागू पडतील असे सामान्य नियम घालणें शक्य नाही, असें ग्रंथकार सांगतात, पण अखेरीस सुखसाधनाची कर्मफलत्यागरूपी गुरुकिल्ली वाचकांच्या स्वाधीन करून पुढे जातात. आमच्या मतें सुख आणि शांति यांचा परस्परसंबंध काय व त्यांचें वास्तविक स्वरूप काय याचा

मराठा ग्रंथ संग्रहालय

ऊहापोह ह्या प्रकरणांत विशेष करावयास पाहिजे होता. ह्या व्यवहारामध्ये सर्व सुखें, इंद्रिय आणि विषय ह्यांच्या संयोगानें प्राप्त होणारीं असल्यामुळे ह्या ऐहिक सुखांचा वेदांतांत विस्तरशः ज्याचा विचार केला आहे, अशा ब्रह्मसुखाचा अभिन्नभाव दाखविण्याचा प्रयत्न भ्रममूलक आहे असें आम्हांस वाटतें. ब्रह्मानंदाला निर्व्यापार मनाची सहजस्थिति कारणीभूत असते. व्यवहारांत आपल्याला असा अनुभव येतो की, एखादी गोष्ट करावयाची म्हणून ठरलें म्हणजे इष्टवस्तुप्राप्त्यर्थ मनाचे व्यापार सुरू होतात. त्या वेळेस मन उद्दीप्त झालेलें असतें. इष्टवस्तुलाभ होतांच मनाचे व्यापारहि शांत होतात आणि तत्क्षणींच मनुष्याला सुखाचा अनुभव येतो. ह्यामुळे सुख आणि शांति ह्यांमध्ये कार्यकारणभाव मानणें भाग पडतें. निष्क्रिय अगर व्यापारविरहित ज्याचें मन असेल असा माणूस संसारांत राहण्यास अगदी नालायक बनतो; तेव्हा सुख हें आत्मनिष्ठ आहे ही वेदांत्यांची व्याख्या ऐहिक सुखाला कशी लागू पडते हें आम्हांला समजत नाही. 'सर्वं परवशं दुःखं। सर्वमात्मवशं सुखम् ॥' हें मनूचें म्हणणें व्यापक अर्थानें न घेतां मर्यादित अर्थानेंच घेतलें पाहिजे. ज्वरयुक्त माणसाला साखर कडू लागते; चिंताग्रस्त माणसावर सुस्वर गायनाचा विपरीत परिणाम होतो; वगैरे उदाहरणांनी सुख हें विषयाधीन नाही असें सिद्ध करण्याचा पुष्कळांचा प्रयत्न असतो हें आम्हांला ठाऊक आहे. परंतु साखरेंतच गोडी असती तर ती मनुष्याला कोणत्याहि अवस्थेंत गोडच लागावयाला पाहिजे, हें म्हणणें सयुक्तिक दिसत नाही. साखरेंत गोडी नसून ती माझे रसनेंद्रियांत आहे, हें जर अक्षरशः खरें असेल तर कडू पदार्थहि मधुर लागावयाला पाहिजेत. पण तसें जोंपर्यंत होत नाही, तोंपर्यंत पदार्थांची मधुरता जी आपणांला भासते ती इंद्रियपदार्थसंयोगजन्य आहे असेंच म्हटलें पाहिजे.

समाधिस्थ योगिजनांना ब्रह्मानंदाचा अनुभव कसा प्राप्त होतो, त्याबद्दल अनुभवाच्या अभावीं आम्हांला कांहीच म्हणतां येत नाही. तथापि व्यावहारिक सुख हें मात्र इंद्रिय आणि विषय यांच्या संयोगानेंच होणारें आहे. युरोपखंडांतील लोकांच्या नैतिक कल्पनांचा इतिहास लेकी साहेबांनी लिहिला आहे, त्यांत त्यांनी म्हटल्याप्रमाणे सुख हें मानीव आहे, ही गोष्ट

अंशतः खरी आहे. साहेब लिहितात—Happiness is a condition of feelings and not of circumstances, and its one essential is the exclusion of painful and harassing doubts. आता सुख जसा मनाचा धर्म आहे, त्याचप्रमाणे दुःख हाहि मनाचाच धर्म होय. सर्व गोष्टींची अनुकूलता असतां मनुष्य सुखी असेलच असा नियम नाही हें जसें खरें, तद्वतच सर्वतोपरी कष्टमय स्थिति असतां त्या मनुष्याला सुख झालेंच पाहिजे असें म्हणण्याचें धाडस आमच्याने करवत नाही. सुख हा कांही दुःखाचा अभाव नाही, म्हणून दुःखाभावीं मनुष्य सुखी असलाच पाहिजे असें म्हणतां येत नाही. उकीरड्यावर बसून परोच्छिष्ट खाण्याचा प्रसंग, येणाऱ्या जाणाऱ्या कडून होणारा लत्ताप्रहार व उनाडटप्पूंकडून केली जाणारी टवाळकी या गोष्टी ज्याच्या सुखाला कारणीभूत होत असतील तो पुरुष धन्य होय. अशा स्थितींतहि मनुष्य आनंदी असूं शकणार नाही असें आमचें म्हणणें नाही. परंतु ह्या जगाबद्दल ज्याच्या अंतःकरणांत पूर्ण विरक्तता बिंबली आहे असाच मनुष्य अशा स्थितींत आनंदी असूं शकेल. पण अशा निष्क्रिय माणसाला जगाशीं कांही कर्तव्य नसल्यामुळें जगालाहि त्याच्या आनंदाची फारशी चिकित्सा करण्याच्या भानगडींत पडण्याची जरूरी नाही. समाजहितार्थ झटणाऱ्या पुरुषांची समाजाकडून हेटाळणी केली गेली व परमेश्वराकडून त्याच्या उद्दिष्टकार्यसिद्धीला साहाय्य झालें नाही, तर त्या माणसास आनंद कसा व्हावा, ह्याची आम्हांस कल्पनाहि होत नाही.

शिवाय सुखासुखांतहि फरक आहे ही गोष्ट विसरतां कामा नये. इंद्रियांपासून मनाला होणारें सुखदुःख हें मनाला स्वतंत्र मार्गानें होणाऱ्या सुखदुःखापासून भिन्न आहे. विस्तवावर पाय ठेविला असतां तो भाजणार व तद्द्वारा मनाला दुःखच होणार. जेथे मनाशिवाय इतर इंद्रियांचा संबंध येत नाही, तेथे मात्र सुखदुःख आपल्या आधीन ठेवण्याचें सामर्थ्य मनांत असतें. ग्रंथकर्त्यांनीच पुढे कबुली दिल्याप्रमाणे आयुष्यांत व्याधि, शोक व दुःख यांचे प्रसंग येणारच. मग हे प्रसंगच जर येणार तर मनुष्य दुःखीहि होणार हें उघड आहे. फार तर विवेकाने दुःख दुःख म्हणून सुज्ञ मनुष्य रडत बसणार नाही; पण तेवढ्यामुळे तो सुखी असेल असें मात्र होत

नाही. मनाने घेतलेली गोष्ट पूर्ण झाली म्हणजे मन शांत होतें व नंतर सुखाचा अनुभव येतो, या आमच्या म्हणण्यांत जर कांही सत्याचा अंश असेल तर ऐहिक व पारमार्थिक सुखांतील फरक प्रत्येकाने ध्यानांत ठेवणें अवश्य आहे. हें भिन्नत्व दृष्टीआड केल्याने पुष्कळांचा गोंधळ होतो व त्याप्रमाणे ग्रंथकर्त्यांचाहि झाला आहे असें पुढील वाक्यावरून दिसतें. "शांतस्थिति सर्वथा स्पृहणीय आहे. तरीहि कर्तव्याला रजा देऊन ती मिळवूं पाहणें प्रशस्त नाही." शांतस्थिति जर सर्वथा स्पृहणीय आहे तर कर्तव्यासहि रजा देऊन ती प्राप्त कां करून घेऊं नये यास सयुक्तिक कारण सांगतां येणार नाही; आणि कर्तव्याला रजा देणें शक्य नसेल तर शांत स्थितीचे इतके गोडवे गाऊन तरी उपयोग काय? आमच्या मतें माणसाच्या पाठीमागें कर्तव्य हें लागलेंच आहे. तें त्याला कधीहि सुटणें शक्य नाही. व्यक्तीचा समाजाशीं कांही संबंध राहाणार नाही तेव्हा मात्र त्याला कदाचित् कांही कर्तव्य उरणार नाही. अशा ह्या वैयक्तिक सुखाचा विचार प्राचीन वेदांत्यांनी केला आहे, व अद्यापहि पुष्कळ लोक त्यांचाच अनुवाद करीत बसले आहेत. माझा कोणाशीं संबंध नाही अशा भावनेने संसारापासून अलिप्त राहून निरुपाधिक सुखाचा अनुभव घेण्याचा प्रयत्न आजपर्यंत पुष्कळांनी केला आणि त्यामध्ये त्यांना यशहि आलें असेल ह्यांत संशय नाही. परंतु समाजाचा व माझा कायमचा संबंध जखडला गेला आहे; किंबहुना, परमेश्वराने समाजाच्या उपयोगी पडण्याकरिताच मला जन्मास घातलें आहे ही गोष्ट एकदा मान्य झाली, म्हणजे वैयक्तिक सुख प्राप्त करून घेण्याचा मला हक्क पोहोंचत नाही. समाजाकरिता माझा जन्म आहे असें निश्चित झालें म्हणजे मनुष्याला निष्क्रिय राहतां येत नाही; परहितरत असणें हें त्याचें व्रतच बनलें. मनुष्य अशा प्रकारचें कर्तव्य बजावीत असतां त्याला त्याच्या कार्यांत अपयश आलें तरी वाईट वाटण्याचें फारसें कारण राहत नाही. कारण, तो स्वतःकरिता कोणतीच गोष्ट करीत नसतो. ह्या जगांत मनुष्याला वारंवार असंतुष्ट होण्याचे प्रसंग येतात त्याचें कारण, बहुतवेळां सर्व जग माझ्याकरिता परमेश्वराने निर्माण केलें आहे अशा समजुतीने तो वागत असतो हें होय. सर्वांनी माझ्या सुखार्थ झटावें असें वाटून जर त्याप्रमाणे कोणी वागलें नाही तर अर्थातच मनाला उद्विग्नता येते.

परंतु जग माझ्याकरिता नसून मी जगाकरिता आहें अशी का एकदा उर-फाटी भावना दृढ झाली म्हणजे कितीहि अपयश आलें तरी उद्विग्नतेची तीव्रता स्वार्थप्रेरित क्रियेच्या प्रसंगीं जितकी होईल तिच्याहून कमी झाल्याशिवाय राहणार नाही. ह्यामुळेच फलावरची आसक्ति सोडून कर्म करीत जा म्हणून भगवंतांनी अर्जुनाला उपदेश केला आहे. माझ्याकरिताच जर माझी क्रिया असली, तर फलाची अपेक्षा मी कां करूं नये हें समजणें सोपें नाही; व फलाची अपेक्षाच जर करावयाची नाही तर माणसाच्या हातून क्रिया तरी कशी घडावी, हें समजणें दुर्घट आहे. म्हणून ज्या कर्माच्या फलाचा त्याग करण्याविषयी कृष्णानी अर्जुनाला पुनः पुनः आग्रहपूर्वक सांगितलेलें आहे तें कर्म सामाजिक होय, वैयक्तिक नव्हे. श्रीकृष्णाच्या मनांतील हा आशय वैयक्तिक सुखाच्या मागे लागणारांच्या ध्यानीं येऊं नये हें साहजिकच आहे. माझ्या स्वतःकरिता मला कांहीच करावयाचें नसल्यामुळे माझ्या हातून घडणाऱ्या क्रियेचें फळहि मला मिळणार नाही हें उघड आहे. म्हणून त्या मानाने सुखदुःख दोन्ही माझ्या मनाला व्यथित करूं शकत नाहीत. तथापि ही गोष्ट विसरतां कामा नये की, आपलें सामाजिक कर्तव्य बजावीत असतां तें फलद्रूप होणार नाही, तर मनुष्याला कदाचित् दुःख होणार नाही. परंतु सुख अगर आनंद होईलच हें संभवत नाही. कै. नामदार गोखले यांचेंच आपण उदाहरण घेऊं. त्यांनी आपली सर्व हयात राष्ट्रहितार्थ घालविली याविषयी मतभेद नाही. त्यांनी आरंभिलेलें कार्य तडीस गेलें नाही, किंवा ते जिवंत असूनहि त्यांच्या इच्छेप्रमाणे गोष्टी घडून आल्या नाहीत, अशी कल्पना केली तर त्यांच्या मनाची स्थिति काय झाली असती ! आपलें कर्तव्य केल्यामुळे ते सुखी अगर आनंदी असते असें आम्हांस वाटत नाही. उलट त्यांच्या मनाला थोडी उद्विग्नता आली असती. आता स्वतःच्या सुखार्थ प्रयत्न करीत असतां तें न प्राप्त झाल्यामुळे होणारें दुःख अगदी ग्राम्य; तेंच परहितार्थ झटत असतां प्राप्त झालेलें दुःख अधिक उच्च दर्जाचें. असा ह्या दोन दुःखांत फरक आहे. शास्त्रीय भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे एक राजस दुःख व दुसरें सात्विक होय. जी गोष्ट दुःखाची तीच सुखाची. ना. गोखल्यांच्या डोळ्यांदेखत त्यांच्या देशबांधवांना मोठमोठ्या हुद्याच्या जागा मिळाल्या असत्या तर त्यांना सुख

अगर आनंद वाटल्याशिवाय कधीहि राहिला नसता; अर्थात् हें सात्विक सुख होय. आमच्या म्हणण्याचा निष्कर्ष इतकाच की, वेदांत्यांचें निरुपाधिक वैयक्तिक सुख हें आत्मवश असेल, परंतु आमच्या समाजसेवकांचें सुख परावलंबी अगर परतंत्रच असणार. लोकहितार्थ आपल्याकडून होईल तितकी क्रिया केलीच पाहिजे, ("To work is an indispensable duty in a social man" Rousseau.) आणि अशी क्रिया करीत असतां सुखदुःखाचाहि अनुभव क्रियावानाला येणारच. परंतु त्या क्रियेचा भोक्ता तो प्रत्यक्ष नसल्यामुळे सुख सोज्वळ होतें व दुःख असह्य होत नाही.

रा. मोडक ह्यांनी समाजाशीं विलग्न असलेल्या माणसाला सुख कसें प्राप्त होईल ह्याच दृष्टीने विशेषतः विचार केलेला दिसतो व त्याला अनुसरून आपण आपल्या मित्रांची चांगली निवड करावी, फार हांव धरूं नये, वगैरे गोष्टी त्यांनी सांगितलेल्या योग्यच आहेत. त्यांतहि त्यांनी सत्य हें सुखाला कारणीभूत आहे असा निर्विवाद सिद्धांत काढिला आहे. परंतु नल आणि हरिश्चंद्र ह्यांचीं उदाहरणें ज्याला माहीत असतील, त्याला ह्या विधानाची सत्यता असत्य वाटल्याशिवाय राहणार नाही. आपण पुष्कळ सत्यनिष्ठ असलों तरी आपल्या भोंवतालचे लोक जर कृतघ्न, दुष्ट व पापी असतील तर त्या सत्यनिष्ठाच्या वाट्याला सुखाचा लवहि येणार नाही.

ह्याच प्रकरणांत ओघाने दैववादाचाहि निर्णय झाला आहे. दैववादी "काय करावें. माझें दैव!' असें म्हणतो. ह्याचा अर्थ ग्रंथकर्त्यांनी व्याकरणाचे नियम लावून मोठा विलक्षण केला आहे. परंतु त्याचा उमज आम्हांला अजूनहि पडला नाही. माझें दैव ह्या दोन शब्दांत जन्यजनकभाव आहे. मी दैवाचा स्वामी असतां दैवाला का भ्यावें असें रा. मोडक विचारतात. आणि प्राक्कर्मांचें फळ इहजन्मीं भोगलेंच पाहिजे असें हेच ग्रंथकार आम्हांला दुसरीकडे कंठरवाने सांगतात (पान २४).–हें त्यांचें दुसरें म्हणणें जर खरें असेल, व तें तसें आहे ह्यांत शंका नाही, तर माझें प्राक्कर्म स्वामी असून इहजन्मीं त्या कर्मांचा मी केवळ सेवक आहें, असेंच होत नाही काय?

शरीर

सुखाचा विचार करीत असतां जीवाच्या बरोबरच उदयास आलेलें जें शरीर अगर ज्या शरीरद्वारा जीव प्रकट होतो त्या शरीराकडे प्रथम लक्ष देणें साहजिक आहे. भारतांत म्हटलें आहे, " मृतकल्पा हि रोगिणः " जे सदा रोगी, म्हणजे ज्यांचें शरीर सदा रोगग्रस्त असतें, अशीं माणसें मेल्या-सारखींच समजावीं. अशा माणसांना सुख कसें लाभावें ? शरीर निरोगी असल्यास अनेक दुःखांचे प्रसंगच दूर पळतात, हा अभावरूपी लाभ होतो इतकेंच नव्हे तर पूर्ण सुखाचा अनुभव येण्यास सुदृढ शरीराची अत्यंत अवश्यकता आहे. ग्रंथकर्त्यांनी ह्या शरीराच्या निरनिराळ्या अवयवांचीं अजब कार्यें चित्ताकर्षक भाषेंत खुलवून सांगून, हें विलक्षण बनविलेलें शरीर एका क्षणांत मृतकाष्ठ होऊन पडतें, हा आसुरी प्रकार पाहून विधात्याचें अपांडित्य भर्तृहरीच्या शब्दांत निवेदन केलें आहे तें असें:—

> सृजति तावदशेषगुणाकरं
> पुरुषरत्नमलंकरणं भुवः ।
> तदपि तत्क्षणभंगि करोति चे—
> दहह कष्टमपंडितता विधेः ॥ १ ॥

ह्यानंतर जीवापासून शरीराचें भिन्नत्व प्रतिपादून शरीर आत्म्याचें भोगा-यतन असल्यामुळे जपून वापरलें पाहिजे म्हणून सांगितलें आहे. ह्यापुढे शरीर चांगलें न राहण्याचीं कारण दिलीं आहेत, तीं मनन करण्यासारखीं आहेत. बेसुमार अन्नसेवन, श्रमातिरेक, विषयलोलुपता, अस्वच्छता, अस्व-स्थचित्त, सुजननशास्त्राविषयी अज्ञान, मोकळ्या हवेची टंचाई आणि मद्य-सेवन इतक्या गोष्टी आरोग्यनाशक आहेत. आमच्या मतें ह्या प्रकरणांत आक्षेपाई कांही नसून सर्वच विचारणीय आहे. तथापि विद्यमान पिढीचा कमकुवतपणा, अकालीं येणारा मृत्यु, नवीन जन्मास आलेल्या मुलांतील मृत्यूचें भयंकर प्रमाण, इत्यादि गोष्टींचा विचार करतां कोणाचेंहि मन विदारून जातें. ही स्थिति फार भयंकर आहे, व हें गाडें असेंच चाललें तर राष्ट्राची उन्नति केव्हाहि होणें शक्य नाही. म्हणून ह्या गोष्टी घडवून आणणाऱ्या कारणांचा खल ग्रंथकर्त्यांनी विशेष केला असता तर आम्हांस

चेरें वाटलें असतें. हल्ली समाजाची घडी बिघडल्यामुळे व कांही परिहार्य तर कांही अपरिहार्य अशा कारणसमुच्चयाने मनुष्याला शरीरस्वास्थ्य मिळणें दुर्लभ झालें आहे. अज्ञानामुळे विषयलोलुपता बोकाळली आहे व दारिद्र्या-मुळे समाजांतील कांही लोकांस मोकळ्या स्वच्छ हवेचा योग म्हणजे कपिलाषष्ठीचाच होऊन बसला आहे. विशिष्ट कल्पना रूढ झाल्यामुळे आमच्यांतील कांही वर्गांतील स्त्रियांना साऱ्या जन्मांत स्वच्छ खुल्या हवेचा स्पर्शहि होत नाही हें पाहून अंतःकरण विव्हळ होतें, व त्यांच्या अकालीन मृत्यूबद्दल आश्चर्य न वाटतां आम्ही हिंदुस्थानांतील माणसें इतकीं वर्षें तरी कशी जगतों याचाच अचंबा वाटतो. त्याचप्रमाणे स्त्रीसंग व संतानोत्पत्ति ह्यांविषयी सर्वांमध्ये जें अक्षम्य अज्ञान वसत आहे त्याचे दुष्परिणाम चालू पिढीला भोगावे लागत आहेत, ह्या गोष्टीकडे समाजाचें बिलकूल लक्ष गेलेलें दिसत नाही. आणि म्हणूनच रा. मोडक ह्यांनी ह्या विषयाचा नुसता नामनिर्देश करून तो सोडून द्यावयास नको होता. एका ग्रंथकाराने म्हटल्याप्रमाणे देशामध्ये अमक्याने यावें व अमक्याने येऊं नये अशाबद्दल कानू आहेत, पण ह्या जगामध्ये कोणी यावें व कोणी येऊं नये अशा-विषयी मात्र सर्वच बेदाद आहे ही फारच चमत्कारिक स्थिति आहे. शरीरदौर्बल्याविषयी सर्वत्र उदासीनता असल्यामुळे ज्या नानाविध कारणांनी चालू पिढींतील मंडळाचीं शरीरें निर्वीर्य होत चाललीं त्यांपैकी एकाचीहि छाननी आजवर एकानेहि केलेली नाही. तथापि रा. मोडकांच्या ह्या प्रकर-णांतील लेखाने सदरहू गोष्टीकडे लोकांचें लक्ष वेधेल यांत संशय नाही.

मन

शरीरानंतर सर्वेंद्रियपति जें मन त्यालाच सुखसाधनांत प्राधान्य मिळणें रास्त आहे. उघडच आहे की, पापी व अस्वच्छ मन ह्यापासूनच बरींचशीं दुःखें उद्भवतात. विशेषतः मागे सांगितल्याप्रमाणे सुख व दुःख हे मनाचे धर्म असल्यामुळे कित्येक वेळा नसल्या ठिकाणीं मनाला दुःख दिसतें, तर इतर कित्येक प्रसंगीं आपल्याच घाणेरड्या कृत्यांनी मन निरर्थक दुःखें निर्माण करतें. यामुळे शरीराहून मन थोर आहे हें ग्रंथकर्त्यांचें म्हणणें कोणालाहि पटण्यासारखें आहे. शरीर सुदृढ आहे, कांतियुक्त आहे, तथापि

अंतरंग जर निर्मल नसेल तर देवीभागवतांतील वचनाप्रमाणे (निर्मलं न मनो यावत् तावत् सर्वं निरर्थकम्) सर्व व्यर्थ आहे. याचें कारण असें आहे की चांगलें शरीर, मन अगर आत्मा सुसंस्कृत करतें असें नाही, परंतु निष्कलंक मन मात्र शरीर चांगलें बनण्यास कारणीभूत होतें. (Good body does not improve the soul but a good soul improves the body–*Plato*) आरंभींच हें सांगणें जरूर आहे की, लेखकांनी ह्या प्रकरणांत मन आणि आत्मा हे शब्द एकाच अर्थी योजिले आहेत. संसार हा कष्टमय आहे, मृत्यु कांहीना सुखावह तर कांहीना कष्टमय भासतो, लहानपणींच कोंवळ्या मनांवर संस्कार करावा, आईबाप मुलांसंबंधाने आपली जबाबदारी ओळखीत नाहीत, इत्यादी गोष्टी सांगून लेखकाची लेखणी स्त्रियांच्या सौंदर्यावर जणूं काय लुब्ध होऊन तेथेच विराम पावलेली दिसते. ज्या गोष्टींचा प्रस्तुत विषयाशीं अर्थाअर्थी संबंध दिसत नाही अशा गोष्टींचें विवेचन कां केलें आहे हें समजणें कठीण आहे. तथापि संतानोत्सवार्थ पेढे वाटणाऱ्या आमच्या आईबापांना आपल्यावर कांही जबाबदारी आहे याची रतीभरहि जाणीव नाही, ही गोष्ट रा. मोडकांप्रमाणे आम्हीहि आईबापांच्या नजरेस आणितों. गुलहौसी लोकांचे केवळ स्त्रियांच्या बाह्यसौंदर्याला भुलून निघालेले उद्गार ग्रंथकर्त्यांनी दिले आहेत, त्यापेक्षा ह्या संसारामध्ये स्त्रीचें स्थान व तिचें महत्त्व किती आहे ह्याचा थोडा ज्यास्त विचार करावयास पाहिजे होता असें आम्हाला वाटतें. स्त्रीची खरी योग्यता तिच्या बाह्यसौंदर्यावर नसून तिच्या उपयुक्ततेवरच जास्त आहे. " मनुष्याचें आयुष्य स्त्रीविना आरंभीं असहाय, तरुणपणीं सुखविरहीत आणि अखेरीस असमाधानयुक्त होतें. " असें एका फ्रेंच ग्रंथकर्त्रीचें म्हणणें आहे तें कोण खोटें म्हणेल ? (Without woman life of a man would be without aid at the beginning of it, without pleasure in the middle of it, and without solace at the end.–*Madan D.* Hondetot.) स्त्रीसौंदर्य एकीकडे राहो. परंतु स्त्रियांच्या आणि पुरुषांच्या मनोरचनेंत भिन्नता आहे की नाही हा प्रश्न विचारार्ह आहे. ह्या बाबतींत युरोपियन नीतिमत्तेच्या इतिहासांत लेके साहेबांनीं स्त्रियांबद्दल जो आपला

अभिप्राय दिलेला आहे तो आम्हांला पसंत असल्यामुळे तो आम्ही खाली देतों.

पुरषांपेक्षा स्त्रिया सामान्यतः अधिक नीतिमान् असतात ही गोष्ट कोणत्याहि देशांतील गुन्हेगारांचें रजिस्टर पाहिलें असतां सहज सिद्ध करून दाखवितां येण्यासारखी आहे. जगामध्ये साधारणपणें पुरुषांइतकी स्त्रियांची संख्या असतां कोणत्याहि तुरुंगांत जा, त्या तुरुंगाचा फारच थोडा भाग स्त्रीगुन्हेगारांनी अडविलेला तुमच्या दृष्टीस पडेल. आपल्या सुखावर पाणी सोडणें हा सद्गुणी व धार्मिक मनुष्यांत मोठा गुण मानला जातो. ह्या दृष्टीनेहि पाहतां हा गुण पुरुषांपेक्षा स्त्रियांमध्ये विशेष आढळून येतो. दुसऱ्याचें सुख साधण्यांत आणि दुसऱ्याच्या इच्छेनुरूप वागण्यांत स्त्रिया आपला सारा जन्म खर्च करितात. सद्गुणांतहि दोन तऱ्हा आहेत. कांही माणसें स्वयंस्फूर्तीनेच कोणतीहि चांगली गोष्ट करण्यास एकदम तयार होतात, तर दुसरीं कांहीं माणसें विवेकोत्तर कर्तव्य म्हणूनच करीत असतात. ह्या दोन्ही प्रकारच्या गुणांत पुरुषांपेक्षा स्त्रियांचेंच श्रेष्ठत्व ठरण्यासारखें आहे. निर्मल विचार व शुद्ध आचरण ह्यांतहि स्त्रिया पुरुषांच्याच पुढे आहेत. अपराध्याकडे सदय दृष्टीने पाहणें, पीडितांविषयी विशेष कनवाळूपणा वाटणें आणि भोंवतालच्या सर्वांवर प्रेम करणें हेंहि स्त्रियांचे विशिष्ट गुण होत. आपल्या सुखाकडे बिलकूल लक्ष न देऊन असंख्य आपत्ति आल्या तरी त्या निमूटपणें सोसण्यांत स्त्रिया आपला सारा जन्म खर्ची घालतात. उलट थोडासा छानछोकपणा, कांहीशी आढ्यता, मत्सर, अदेखाई, महत्त्वाकांक्षा इत्यादि कित्येक किरकोळ दुर्गुणहि त्यांचे ठिकाणीं असतात. आणि धिटाईत तर पुरुष स्त्रियांना कधीच हार जाणार नाहीत. त्या फार सहनशील असतात; परंतु त्यांच्यांत धैर्याची उणीव असते, म्हणजे आलेल्या संकटास तोंड देण्याचें त्यांच्यांत अवसान नसतें. संकटांपुढे त्या हात टेकतात. बुद्धिमत्तेंतहि त्यांचा नंबर पुरुषांच्या खालीच लागेल. सत्यावर स्त्रियांचें प्रेम बेताचेंच असतें आणि त्यांच्याशीं न जुळणाऱ्या माणसांचा त्यांच्या अंतःकरणांत प्रज्वलित द्वेष वसत असतो. त्या नेहमी संशयाने पछाडलेल्या असून मनाचा समतोलपणा त्यांच्या ठिकाणीं क्वचितच दिसून येईल. विचार करण्याची त्यांना संवय नसते. त्यांच्या मनाला जें

वाटेल तो त्यांचा विवेक. त्यांना सर्व बाजूंनी विचार करितां येत नाही. पुरुष न्यायी असतात तर स्त्रिया दयाळू असतात. त्यांची धर्मश्रद्धा आणि त्यांचा भाविकपणा पुरुषांपेक्षा निःसंशय अधिक उज्ज्वल असतो. डोळ्यासमोर मेलेलें मूल पाहून बापाला फार वाईट वाटतें. परंतु दूर देशांत मूल मेलेलें ऐकून आई अधिक दुःखी होते. स्त्रियांहून पुरुषांचें शरीरबल अधिक हें निर्विवाद आहे. परंतु सौंदर्यांत पुरुषांना स्त्रिया मागे टाकतात हेंहि तितकेंच निर्विवाद आहे. पुरुषांची दृष्टि सामान्य तत्त्वांवरून ढळत नाही; पण स्त्रियांचें लक्ष बारीकसारीक गोष्टींतच वेधलेलें असतें.

ह्याप्रमाणे स्त्रीपुरुषांच्या स्वभावांतील जन्मोत्तर संस्कारांनी न बदलणारा भेद प्रत्येकाने लक्षांत बाळगिला पाहिजे.

आरुरुक्षा

शरीर आणि मन या चौथ्या प्रकरणांत ग्रंथकर्त्यांनी उदयेच्छेचा विचार केलेला आहे. उदयाची इच्छा सुखाला कारणीभूत आहे काय ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर आरंभीं तर ग्रंथकर्त्यांनी छाती ठोकून दिलें आहे. "असेल आमचा हरी तर देईल खाटल्यावरी" हें म्हणणें नादानपणाचें आहे असें आपल्या वाचकांस बजावून, बळेंच करणी करून लक्ष्मी ओढून आणावी, ह्या सुज्ञ वचनाची त्यांना आठवण करून दिली आहे. आम्हांला ग्रंथकर्त्यांचा हा उपदेश अक्षरशः कबूल आहे. परंतु ते म्हणतात तशा प्रकारचें सुख असल्या प्रकारची हांव धरून कसें प्राप्त होणार ह्याचा मात्र उलगडा होत नाही. कारण पुढे त्यांनीच "ज्याला शांत आणि सुयंत्र असा जीवितक्रम पसंत असेल त्याने व्याप फार माजवूं नये" असें सांगितलें आहे. ह्या दोन सिद्धांतांचा मेळ कसा घालावा ह्याबद्दल वाचक बुचकळ्यांत पडतो. परस्परविरुद्ध तत्त्वांचा संग्रह या ग्रंथांत जागोजाग दिसून येतो, हा या ग्रंथाचा मोठा दोष आहे. आरंभीं उदयेच्छेला बरेंच उचलून धरून अखेर ग्रंथकर्त्यांनी तिचे पायच मोडून टाकिले आहेत. न्यायाने द्रव्यार्जन करून समकालीन राष्ट्रबंधूंची मान्यता संपादण्यापलीकडे आकांक्षेची मजल नेऊं नये असा इशारा देऊन अखेरीस ज्यांना शांत व सुयंत्र असा जीवितक्रम प्रिय

असेल त्यांनी व्याप फार माजवूं नये, असें त्यांचे आपल्या वाचकांस निक्षून सांगणें आहे. तदनंतर मध्ययुगीन पंडितांच्या शुष्क वादांचा उल्लेख करून गेल्या शतकांत झालेल्या ज्ञानाच्या वाढीचें वर्णन पाणीदार शब्दांनी केलें आहे. तथापि न जाणो वाचक कदाचित् भलतीकडेच झुकतील असा संशय येऊन भौतिक उन्नतीपेक्षा आत्मोन्नति अधिक थोर असें तत्त्व अनपेक्षित ठिकाणीं लोकांपुढे मांडिलें आहे. ज्या देशांतील लोकांस पोटभर अन्न खाण्यास मिळत नाहीं त्यांना आत्मिक उन्नतीच्या गोष्टी पटणें ज़रा कठीणच पडेल.

संतोष

ह्यापुढे संतोष–प्रकरणांत, संसारांत सुख नाहीं, आयुष्य कष्टप्रद आहे, इत्यादि प्रकारानें संसाराची निष्फलता मनावर ठसवून ज्याला संसारांत राहणेंच असेल त्याच्या कुटुंबांतील माणसें चांगलीं असतील तरच त्याला सुख प्राप्त होतें असें सांगून, उद्योग कसा करावा ह्यांविषयींचें मर्म ग्रन्थकर्त्यांनी व्यक्त केलें आहे. ते म्हणतात, उद्योगाची खरी रीत म्हटली म्हणजे अशी की, कोणत्याहि कामीं आपल्या प्रयत्नाची आपण शिकस्त करून सोडावी, मग शान्तपणें फलाची अपेक्षा करीत स्वस्थ राहावें. शान्तिसुखाचा नाश होईल ह्या भीतीनें मर्यादित व्याप करण्यास सांगणाऱ्या ग्रन्थकारांना लगेच उद्योगाची पराकाष्ठा करण्याविषयींचा आग्रह करण्याचा विसंगतपणा कसा दिसला नाहीं हा चमत्कार आहे. त्याचप्रमाणे फलाची इच्छा न करण्याविषयीं अगोदरच ज्यांनी इशारत दिली आहे त्यांना तरी फलाची अपेक्षा करीत राहण्याचा उपदेश करणें शक्य नाहीं. उत्तरोत्तर वाढत चाललेल्या छानछोकीबद्दल ग्रंथकर्त्यांना वाईट वाटणें स्वाभाविक आहे. पण ह्या प्रकरणांत हें विवेचन अप्रस्तुत आहे असें आम्हांस वाटतें. संतोषानें व्यक्ति सुख लाभत असलें तथापि राष्ट्रोन्नतीचें मूळ असंतुष्टतेंत आहे हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. जगाचा मी ऋणी आहें अशी भावना नसणाऱ्या सदासंतुष्ट माणसाच्या हातून कोणतीहि क्रिया घडणार नाहीं.

आपत्ति

सुखसाधनांमध्ये संकटांचा समावेश करण्याचें धाडस कोणी करील असें वाटत नाही. तथापि आपत्ति सुखविध्वंसक असल्यामुळे त्यांचा विचार करणें ओघासच येतें. आपत्तींतहि मनुष्य सुखीच असतो अशी लौकिक भाषा कानावर वारंवार पडते, नाही असें नाही. तथापि शास्त्रीयदृष्ट्या या भाषेचें समर्थन करणें म्हणजे व्यर्थ शीण होय. आत्मव्यतिरिक्त इतर वस्तूंपासून जर मनुष्याला सुख होतें तर तदभावीं सुखाचा अभाव असणें स्वाभाविकच होय. "आत्मन्येवात्मना तुष्ट" अशा लोकांच्या निरुपाधिक आनंदाचा येथे विचार करण्याचें प्रयोजन नाही. परंतु, अनुपमेय सृष्टिसौंदर्यापासून जर एखाद्या रसिकाला खरा आनंद होत असेल तर तोच सृष्टिप्रदेश अकल्पित कारणांनी रुक्ष झालेला पाहून त्याचें हृदय क्षणभर आर्त झाल्यावांचून कसे राहणार ! तात्पर्य, मनुष्याच्या मनोजयाने आपत्तीपासून जरी त्यास दुःख होणार नाही तरी सुख होणें संभवनीय नाही.

ग्रंथकर्त्यांनी संकटांचे सहा वर्ग केले आहेतः (१) सूचनार्थ, (२) परीक्षार्थ, (३) काल्पनिक, (४) स्वकृत, (५) दंडार्थक, (६) आच्छन्न. ग्रंथकाराचें म्हणणें जगांत जें दुःख येतें तें आगामि संकटांचें परिहारसूचक असतें व एकाचें दुःख दुसऱ्याच्या सुखाला कारणीभूत होतें. यांत दुसऱ्याच्या सुखार्थ परमेश्वर तिसऱ्याला विपत्तींत पाडतो याचें समर्थन कसें करावें हें आम्हाला समजत नाही. आपल्या हातून चूक झाली म्हणजे त्या चुकीचें प्रायश्चित्त आपणांस भोगलें पाहिजे व ती चूक भावी महान् अनर्थ टाळण्याला कारणीभूत होईल हेंहि खोटें नाही. पण अशा चुका अज्ञानानेच होतात. सबब अशा संकटांना सूचनार्थ म्हणण्यापेक्षा अज्ञानोत्पन्न म्हणणें अधिक योग्य होईल.

कांही संकटें परमेश्वर मनुष्याची परीक्षा पाहण्याकरिता पाठवीत असतो. आपत्कालीं खऱ्या गुणांची पारख होते; आणि म्हणूनच त्या माणसाचा कीर्तिभानु अधिकच तेजःपुंज होतो. या म्हणण्याच्या सत्यार्थ इतिहासांतून पुष्कळ उदाहरणें देतां येतील हें जरी खरें असलें तरी अशीं संकटें धाडण्यांत परमेश्वराचा हेतु सदयच असतो हें ग्रंथकाराचें विधान आम्हास

त्यांच्याप्रमाणेच "उघड" दिसत नाही. उलट, चांगल्या माणसांवर आलेल्या अवचित संकटांवरून परमेश्वराचें दयालुत्व सिद्ध होण्याऐवजीं अशाहि प्रसंगीं परमेश्वर सदय आहे असें म्हणणारांचा आग्रह मात्र उघड दिसतो. हरिश्चंद्र आणि नल या राजांच्या आपत्तींचीं हृदयद्रावक वर्णनें वाचलीं म्हणजे परमेश्वराने आपली सदयता लोकनिदर्शनास आणण्याकरिता इतके जालीम उपाय योजावे किंवा नाही याचा निर्णय करणें कठीण जाईल. हें परमेश्वराचें करणें कदाचित् न्यायाचें असेल. पण तें निःसंशय दयाळूपणाचें म्हणतां येणार नाही. कोणत्याहि क्रियेचे सुष्टदुष्ट परिणाम होत असतात, परंतु तो हेतुच मनांत ठेवून ती क्रिया झाली पाहिजे हें म्हणणें सर्वथा वाजवी दिसत नाही. सर्व गांव जळून खाक झाला म्हणजे हवा स्वच्छ होते. रोगाचें बीज रहात नाही व सरकारास नवीन शहररचना करण्याची संधि प्राप्त होते, म्हणून त्या सबबीवर गांव अग्निमुखीं देण्यास कोणी प्रवृत्त होणार नाही.

मनुष्यावर जीं असंख्य संकटें ओढवतात त्यांपैकी पुष्कळ स्वकृत असतात, हें ग्रंथकर्त्यांचें म्हणणें प्रत्येकाने लक्षांत बाळगण्याजोगें आहे. खरें पाहिलें तर परिहार्य आणि अपरिहार्य, असे संकटाचे दोनच भाग करावयास पाहिजे होते. केसरने जर आज लढाई उत्पन्न केली नसती तर त्यांना चिंतातुर असण्याचें कारण पडलें नसतें. शारीरिक व मानसिक क्लेश आपण केलेल्या चुक्यांमुळे आपणांस भोगावे लागतात. अग्नीवर पाय ठेवला असतां तो भाजलाच पाहिजे. अर्थात् पाय भाजणें हा अग्नीवर पाऊल टाकण्याचा परिणाम झाला. ह्यालाच दंडार्थक संकट म्हणावयाचें.

कांही संकटें फणसासारखीं असतात. म्हणजे बाहेरून काटेरीं असलीं तर आंत सर्व मधुरताच असावयाची. हिंवाळयांत थंडीचा किती जरी बाह्यतः त्रास वाटला तरी एकंदरींत हिमकाल मनुष्याच्या प्रकृतीला सुखावहच होतो. असल्या प्रकारच्या संकटांना ग्रंथकार आच्छन्न संकटें म्हणतात.

आपत्तीचें वर्गीकरण शास्त्रीय नाही हें आम्ही वर सांगितलेंच आहे. मुख्य दोष म्हटला म्हणजे परकृत संकटांचा उल्लेखहि या प्रकरणांत केलेला नाही. अशीं संकटें अपरिहार्य संकटांच्या सदरांत आम्ही घालतों. आपण

आपल्याकडून निर्दोष राहून तद्द्वारां येणाऱ्या संकटांचा परिहार केला तरी इतरांनी केलेल्या कृत्यांचे दुष्परिणाम आपणांवर वारंवार घडत असतात, ते आपणाला कांही केलें तरी टाळतां येणें शक्य नाही. हिंदुस्थानांतील लोकांना आज गहूं खाण्यास मिळत नाहीत असें झालें आहे. हें पांच हजार कोसांवर असलेल्या लोकांनी केलेल्या कृत्याचें फळ होय. एकाच्या निष्काळजीपणामुळे लागलेल्या अग्नीने त्याचेंच घर जळतें असें नाही, तर इतरांचींहि जळतात. त्यास त्या इतरांनी काय करावें ? हाकलणारांच्या मूर्खपणाने दोन आगगाड्यांची टक्कर होऊन हजारों लोक मृत्युमुखीं पडतात हा कोणाचा अपराध म्हणावा ? प्रथम या देशांत कोणी तरी एकानेच परदेशांतून प्लेगचें बीज आणलें. पण या रोगास आजपर्यंत जे लाखो लोक बळी पडले त्या बिचाऱ्यांनी कोणता गुन्हा केला होता, की त्यांना मरण आलें ही योग्य शिक्षा झाली असें म्हणतां येईल ? भारतीययुद्धाचे वेळीं एका दुर्योधनाच्या राज्यतृष्णेमुळे अगणित प्राणहानि झाली. त्यावेळीं त्या लोकांनी काय पाप केलें म्हणून सांगतां येईल ? सारांश, या जगांत दुसऱ्याच्या कृतीने ओढवलेल्या संकटांना तोंड देणें अशक्य आहे.

ह्याशिवाय दैवी संकटें म्हणून एक तिसरा संकटांचा वर्ग पाडतां येईल. भूकंप, ज्वालामुखी पर्वत, क्षुब्ध समुद्र इत्यादिकांपासून होणाऱ्या अनर्थांचा समावेश या वर्गांत करतां येण्यासारखा आहे. याप्रमाणे स्वकृत, परकृत व दैवी असे तीन वर्ग आपत्तींचे पाडणें अधिक सयुक्तिक झालें असतें. जाग्यावर कांही नसून संकटाची कल्पना करून उगाच बाऊ, बाऊ, म्हणून भेदरून जाणारे लोक असतात. त्यांच्या या काल्पनिक संकटांचा समावेश स्वकृत वर्गांत करण्यास हरकत दिसत नाही.

सदयता

मनुष्य कितीहि विद्वान् असो, त्याच्या अंतःकरणांत दयेचा पाझर नसेल तर त्याच्या त्या विद्वत्तेची कांही किंमत नाही. महीपतीने म्हटल्याप्रमाणे “भूतदयेविण होटीं ज्ञान वटवट कासयां ?” अर्थात् अशा उच्चतर सद्‌गुणाचा समावेश सुखसाधनांत केला हें सयुक्तिकच आहे. कोणत्याहि मनुष्याशीं—मग त्याने आपला महान् अपराध का केला असेना—आपण

सदयतेने व क्षमाशीलतेने त्याच्याशीं वागावें, दुसऱ्याचे दोष पाहूं नयेत, म्हणजे आपल्या चित्ताच्या स्वास्थ्याची हानि होण्याचा संभव कमी. कोणत्याहि गोष्टींचा सर्वांगी विचार झाला म्हणजे ती बहुधा क्षम्यच वाटते व क्रोधाचें कारणच उरत नाही. अपात्रीं दान देऊं नये, कारण वर्तनानें अपात्र आहे तो दयेलाहि अपात्र आहे. नेहमी शुभ बोलावें व सर्वांवर प्रेमाचा वर्षाव करावा, इत्यादि. ह्या प्रकरणांतील प्रमेयें प्रत्येकाने आपल्यापुढे सतत वागविलीं पाहिजेत. परंतु त्यांतल्या त्यांत ग्रंथकर्त्यांचें एक विधान अत्यंत महत्त्वाचें असून तिकडे प्रत्येकाचें लक्ष वेधणें अवश्य आहे. रा. मोडक सांगतात, दुसऱ्यावर नेहमी उपकार करीत असावें; कारण मनुष्य प्रत्येकाचा ऋणी आहे. आश्चर्याची गोष्ट ही की, सर्व जगाचें ऋण आपल्या डोक्यावर आहे ह्याचा विचार कोणाच्या डोक्याला शिवत नाही. आगगाडींत, आगबोटींत आपण बसून लांबलांबचा प्रवास करितों. अल्प काळांत आपलें म्हणणें दूरस्थ माणसांस कळवितां येतें. असंख्य लोकांनी बनविलेल्या नानाविध पदार्थांनी आपण आपल्या मनाची हौस पुरवून घेतों. किंबहुना आपलें जीवित, आपली सर्व चैन, आपली सर्व मौज दुसऱ्यावर चालली आहे, ह्याचा विचार केला म्हणजे आपण दुसऱ्याकरिता कांही केलें तर त्याला परोपकार तरी कसा म्हणावा हें समजत नाही. आमच्या मतें परोपकार हा शब्दच भाषेंत असावयास नको होता. ज्या ज्या वेळेस दुसऱ्याच्या उपयोगी पडून आपण त्याच्यावर उपकार करितों असें आपणांस वाटतें, तेव्हा तेव्हा वस्तुतः आपण परोपकार करीत नसून आपण दुसऱ्याचें कर्जच फेडीत आहोंत असें समजलें पाहिजे. असे अनेक प्रसंग आहेत की, ज्याच्या कृतीचा फायदा आपणास मिळतो त्याच्या उपयोगी पुन्हा पडण्याची संधीच आपणास मिळत नाही. अशा प्रसंगीं त्याच्या उपकाराचें कर्ज फेडणें म्हणजे जगांतील दुसऱ्या माणसांच्या उपयोगी पडणें हा एकच मार्ग खुला राहतो.

शिक्षण

शरीरापेक्षा मनाची थोरवी अधिक आहे. थोर मन असल्याने वृत्ति सदा आनंदी असते, हें आपणास ग्रंथकर्त्यांनी अगोदरच सांगून ठेविलें

आहे. परंतु सर्वांचीं मनें उपजतच सारखीं नसल्यामुळे मनावर संस्कार घडावे लागतात व हें कार्य शिक्षणाच्याच योगाने सिद्धीस जातें. म्हणून सुखप्राप्तीवरील विवेचनांत शिक्षणाला अग्रस्थान देणें अगत्याचें आहे. ज्या संस्कारांनी पशूचा मनुष्य बनतो त्यांस शिक्षण म्हणावें, ही रा. मोडक यांनी केलेली व्याख्या निर्दोष आहे. ईश्वर आपणास पाहतो आहे ही भावना असल्याशिवाय मनुष्य सद्वृत्त निपजणें दुर्घट कर्म आहे. म्हणून धार्मिक शिक्षणाची अवश्यकता प्रतिपादन करून प्रचलित शिक्षणपद्धतींतील दोष रा. मोडक यांनी मोठ्या मार्मिकतेने व बहुतेकांना मान्य होतील अशा तऱ्हेने सांगितले आहेत. "आमचे शिक्षणपद्धतींत जबरदस्त दोष हा आहे की, तिच्या योगाने विद्यार्थ्यांची जिज्ञासा, शोधकदृष्टि किंवा ज्ञानतृष्णा हीं उत्तरोत्तर वृद्धिंगत न होत जातां उलटी मंदावत जातात." ही टीका आम्हास अक्षरशः मान्य आहे. चालू शिक्षणाने पशूचा मनुष्य बनण्याऐवजी मनुष्याचा पशू बनतो हें मात्र खास. मुलांची कोणत्या तरी विशिष्ट विषयाकडे उपजतच प्रवीणता असते, म्हणून त्याच विषयाचा अभ्यास त्याच्याकडून करवावा, ह्या ग्रंथकर्त्यांच्या हाकाटीकडे सरकारचें व लोकांचें लक्ष जाईल तो सुदीन. जन्मास आलेलें प्रत्येक मूल बी. ए. च झालें पाहिजे अशी जणूं काय आजपर्यंत विद्याखात्याची सक्ति होती असा भास होतो. ह्या असमंजसपणाच्या धोरणाने हिंदुस्थानांतील लाखो मुलें फुकट गेलीं आहेत. ह्याकरिता उत्कर्षेच्छु राष्ट्राला शिक्षणाच्या बाबतींत सर्व प्रकारच्या सोयी करून देणें सरकारचें व लोकांचें आद्य कर्तव्य आहे. विद्यार्थ्याला एकाच विषयाचें ज्ञान देऊन इतर सर्व विषयांची मूलभूत तत्त्वें त्याला अवगत करून द्यावीं हेंहि ग्रंथकाराचें म्हणणें सयुक्तिक दिसतें.

परकी भाषेंतून हल्ली शिक्षण दिलें जात असल्यामुळे त्याचे किती अनिष्ट परिणाम होतात याचा विचार ग्रंथकर्त्यांनी केलेला नाही. फाजील श्रम पडून विषयहि मुलाला नीट समजत नाही, हा या पद्धतीचा मुख्य दोष आहे. त्याचप्रमाणे प्रत्येक शास्त्राचीं मूलभूत तत्त्वें विद्यार्थ्यांना व्याख्यानांच्या द्वारे शिकविल्यास पुष्कळ विषय थोडक्या वेळांत व मुलांवर फार बोजा न पडतां शिकवितां येतील. परंतु ह्या गोष्टीकडे विद्याधिकाऱ्यांचें मुळीच लक्ष

गेलेलें दिसत नाही. सांप्रत शाळांत व कॉलेजांत लहानसहान गोष्टींस फाजील महत्त्व दिल्यामुळे विषयाचें मुख्यांग मुलांचे मनावर ठसत नाही. अर्थातच ह्या प्रकाराने मुलांच्या मनावर शिक्षणाचा इष्ट परिणाम होत नाही ह्यांत विशेष आश्चर्य वाटण्याचें प्रयोजन नाही.

शिक्षणविषयक प्लेटोचे खालील उद्गार विचार करण्यासारखे आहेत: Education is virtue from youth upwards, which makes a man early pursue the ideal perfection of citizenship and teaches him how rightly to rule and how to obey. This is the only training which would be characterised as education. That other sort of training which aims at the acquisition of wealth or bodily strength or mere cleverness apart from intelligence and justice is mean and illiberal and is not worthy to be called education at all.

लबक साहेबांनी इंग्लंडमधील शिक्षणपद्धतींतील दोष दाखविले आहेत ते आमच्याकडेहि अक्षरशः लागू पडतात. ते रा. मोडक ह्यांच्याच शब्दांत आम्ही येथे देतों.

"लबक म्हणतो, विश्वविद्यालयाचा शिक्का मिरविणारांत मला असे विद्वान् आढळले आहेत की, त्यांना चंद्राला क्षयवृद्धि का असते हें माहीत नाही; व पोंवळीं हा किडा आहे, व्हेल हा मासा आहे आणि वाघूळ हा पक्षी आहे असें ते समजतात. इंग्लंड हें आजपर्यंत अनेक वेळां जलमग्न झालें आहे, हें त्यांना खरें वाटत नाही. आणि हें जग होऊन काय तीं ६००० वर्षेंच झालीं, असें ते मानतात. असल्या खुळ्यांना विद्वान् कोणी म्हणावें? व्यवहारज्ञान? तेंहि भोपळ्या एवढें! मंडईत भाजीवाली माळीण चटदिशीं गंडे जुळवील तर यांना पाटीलेखणी पाहिजे."

शत्रुमित्र

सुखसाधनांत उत्तम मित्राची गणना करणें रास्त आहे. परंतु ग्रंथकर्त्यांनी ह्या प्रकरणांत जीं प्रमेयें वाचकांपुढे मांडलीं आहेत त्यांवरून पाहतां खोल विचार करून हें प्रकरण लिहिलें असावें असें वाटत नाही. त्याच

प्रमाणे विवेचनपद्धतहि सशास्त्र आहे असें दिसत नाही. ज्याने मीठ खाल्लें त्याशीं दगलबाजी करूं नये हें सर्वथा उचित आहे. पण आपल्यावर दुसऱ्यांचे जे उपकार झाले आहेत त्या उपकारांच्या स्मृतीने त्यांच्याशीं दगलबाजी करणें रास्त होत नाही. ह्या गोष्टीशीं स्नेहाचा संबंध कसा पोंचतो हें समजणें कठीण आहे. तसेंच, शहाण्याने स्नेह्याशीं वाद मांडूं नये असे ग्रंथकार सांगतात, पण ते कां कोण जाणे. पुढे, ज्याला स्नेही नसेल त्याने वनश्रीवर प्रेम धरावें असा उपदेश ग्रंथकर्त्यांनी वाचकांना केलेला आहे. परंतु स्नेह्याची जागा वनश्रीकडून भरली जाईल असें म्हणणें म्हणजे निर्जीव-सजीवांचा स्नेह होतो असें म्हणण्यासारखेंच आहे.

श्रीमंती

ग्रंथकर्त्यांची सुखाची मीमांसा चुकली असल्यामुळे श्रीमंतीला दूषण देतांनाहि ग्रंथकार बरेच वहावलेले दिसतात. नाही, तर सुतारकाम बरें, पण अमेरिकेचे प्रेसिडेंट होणें चांगलें नाही, हें वाक्य त्यांच्या लेखणींतून उतरले नसतें. हिंदुस्थानांत आज सगळेच सुतार किंवा त्याच्याहि खालचे मडकीं बनविणार बनले आहेत. तेव्हा येथील लोकांसारखे आनंदी लोक साऱ्या दुनियेंत आढळणार नाहीत, अशी ग्रंथकर्त्यांची समजूत आहे की काय नकळे. पैशाबद्दल तळमळ नसावी हें म्हणणें कोणासहि मान्य होईल, परंतु आनंदाला श्रीमंती कारणीभूत होत नाही असें आम्हांस वाटत नाही. रा. मोडक यांनीच म्हटल्याप्रमाणे, श्रीमंत असून त्याच्या अंगीं दानशूरता, उपभोगांत नेमस्तपणा, दीर्घदृष्टि, इंद्रियदमन व आणखी बरेच सद्गुण असतील, तर त्याला श्रीमंती सुखावह होईल. असें जर आहे तर श्रीमंती असूनहि उपरिनिर्दिष्ट सद्गुण आंगीं येतील असा उपदेश केलेला बरा, नाहीतर समुद्रांत एखादवेळ आगबोट बुडते म्हणून आगबोटींत न बसणेंच बरें असें म्हणण्याइतकेंच तें वेडेपणाचें होईल. श्रीमंतीचें भेसूर स्वरूप आजपर्यंत पुष्कळांनी रेखाटलें आहे. आता तिचें हृदयंगमत्वच रेखाटणारीं माणसें पाहिजे आहेत. दुसऱ्यावर उपकार करण्याची संधि धनवानाला जितकी येईल तशी अठराविश्वे–दरिद्रयाला कशी मिळावी ? जितका मनुष्य थोर व श्रीमंत तितका तो अधिक परस्वाधीन होतो. "The greater

one becomes, the less can he have his own way" हें नेपोलियनचें म्हणणें ध्यानांत ठेवून तदनुसार जर मोठीं माणसें वागतील तर मोठें होण्यांतच सार्थक आहे यांत संशय नाही. व्यासवाल्मिकींनी जितकें दुःखहरण केलें आहे तितकें श्रीमंत माणसांकडून होणें शक्य नाही हेंहि म्हणणें एकांगीच दिसतें. हें स्पष्ट करण्यासाठी फार लांब जावयास नको. ॲन्ड्र्यु कार्नेगीच्या औदार्यानें आज कितीतरी लोकांना सुखाचा लाभ होत आहे! परदुःखहरणास दया आणि दुसऱ्याची जाण ह्यांच्या जोडगोळी-शिवाय द्रव्य व्यर्थ आहे. पण द्रव्य नसेल तर नुसत्या शाब्दिक सहानूभूतीने क्षुधिताची क्षुधा कशी निवारण होणार? द्रव्यापासून शहाण्याला सुख होतें हेंच रा. मोडकांचें म्हणणें विशेष ग्राह्य दिसतें. बाकी द्रव्य संपादन करण्यास दगदग करावी लागते, द्रव्यापासून दुर्व्यसनें जडतात व अधःपात होतो, वगैरे विधानें एकदेशी होत. मी द्रव्य संपादन करतों तें लोकांकरिता आहे. वस्तुतः या जगांत माझ्याकरिता कांहीच करावयाचें नाही, समाजाच्या हिताकरिता परमेश्वराने मला जन्मास घातलें आहे, हा उपदेश जर मुलांच्या मनावर लहानपणापासून उमटेल तर श्रीमंतीबद्दल विचार करण्याचा असा प्रसंगच कोणाला येणार नाही.

सृष्टीची भीषणता सृष्टिप्रेम

ह्या दोन प्रकरणांत ग्रंथकर्त्यानें आमच्या पूर्वजांमध्ये सृष्ट्यवलोकन व सृष्टिप्रेम उत्तम होतें असें सोदाहरण सिद्ध केलें आहे. रा. मोडक यांची वर्णनात्मक शक्ति किती अवर्णनीय व अनुपम आहे हें खालील उताऱ्यावरून दिसून येईल.

" अंतरिक्षाचाहि हाच प्रकार. जे प्रेक्षावान् असतील अशांना अंतरिक्ष म्हणजे विस्मय, कौतुक व आनंद यांचें एक अक्षय्य निधानच आहे. दिवसास चंडरश्मीचें तें सर्वातिशायी, भास्वर, शक्र तेज आणि वैभव पाहून डोळे थक्कच होतात. पुढे संध्यासमय येऊन दिनमणि अस्ताचलचूडावलम्बी झाले, म्हणजे तें दृष्टिक्षम होऊन त्यास अधिकच रमणीयता येते. बरें, अल्पावकाशाने ते साफ दृष्टिआड होत आहेत, तों शीतरश्मि निशानाथ आपल्या असंख्य चमकदार सहचारिणींसह गगनांगणांत आविर्भूत

होऊन आपल्या शरीरनिर्वापक जोत्स्नेने सर्व जगत् भरून काढितात! तेव्हा तर असें वाटतें की, दिनमणीच्या कारकीर्दीतली मौज हिजपुढे कांहीच नाही. निखिलनेत्रानंदन, विश्वतापहरण अमृतांशु नभोमंडलांत उदित झालेला पाहून कविगण आणि प्रेमीजन यांना तर काय होतें तें होतें. आईला जसें नव्या नवसाच्या आपल्या लाडक्याला पाहून यावर काय शृंगार चढवूं आणि कोणते अलंकार घालूं असें वाटतें, तसें कविगणांना या आनंदकंदाला कोणती उपमा द्यावी आणि कोणती न द्यावी असें होऊन जातें. आणि मग त्या उल्हासभरांत कोणी हा दिग्वधूंचा क्रीडाकंदुक, कोणी स्वर्गगंगेंतील राजहंस, कोणी ताराहारांतील मध्यमणि, कोणी शृंगाररक्षामणि इत्यादि रूपकें त्याजवर करितात. प्रेमीजनांना वाटतें की, या सुधाकराचें राज्य आहे तों असेल नसेल ती चैन करून घेऊं. असा हा चंद्रोदय निरुपम सुखदायी आहे."

सद्यःकाल

सद्यःकालाचा आणि सुखाचा कसा संबंध पोहोचतो हें एक मोठें कोडेंच आहे. तथापि सद्यःकाल ह्या सदराखाली रा. मोडक ह्यांनी सर्वसंमत होणाऱ्या गोष्टी सांगितल्या आहेत. आयुष्य अनिश्चित असल्यामुळे शहाण्याने उद्यांवर विश्वास ठेऊन आजच काय करणें तें करावें; मनुष्यजन्म दुर्भिळ आहे असें सतत ध्यानांत बाळगून दूरदृष्टीने व निश्चयाने माणसाने चालावें.

वैदग्ध्य

मनुष्य कितीहि पुस्तकी विद्वान् असला तरी पण त्याच्या अंगीं चातुर्य नसेल तर त्याच्या विद्वत्तेचा व्यवहारांत कांही उपयोग होणार नाही. म्हणून वैदग्ध्याची ऊर्फ चातुर्याची थोरवी, प्रत्येक काम मागचा पुढचा विचार करून करावें, वगैरे नेहमीच्या बहुमान्य गोष्टी सांगून रा. मोडकांनी अखेरीस एक मोठा सिद्धांत काढला आहे. त्यांत मात्र मतभेद होण्याचा संभव आहे. ते लिहितात, सन्मार्ग कोणता हें प्रत्येकाने आपल्या आत्मारामाला पुसत जावें. तो कधीहि फसावयाचा नाही व दुसऱ्याचें ऐकावयाचा नाही. चोराचा आत्माराम चोरी हें दुष्कृत्य आहे असेंच बेमुर्वत त्याला सांगतो

इतका तो स्पष्टवक्ता आहे इत्यादि. आम्हांस तर ही उक्ति फाजील व्यापक दिसते. पुण्य कोणतें, पाप कोणतें, धर्म कोणता, अधर्म कोणता, तसेंच कर्तव्य कोणतें, अकर्तव्य कोणतें, हें जर प्रत्येकाला अंतरात्म्याकडून बिनचूक समजण्याजोगें असतें, तर जगामध्ये वादग्रस्त गोष्ट म्हणून कोणतीहि झाली नसती. दुष्ट व ढोंगी लोक बाजूला सोडले तरी, प्रामाणिक मतभेद ज्यांचा कित्येक गोष्टींसंबंधाने होतो अशीं असंख्य माणसें दृष्टीस पडतात. अनेक जन्मांच्या मलीन संस्कारांनी ज्यांचा आत्माराम मलीनच बनला आहे त्या आत्मारामामध्ये चांगलें आणि वाईट हें ठरविण्याची शक्ति नष्ट होते असें आम्हांस वाटतें. रा. मोडकांनीच दिलेलें चोराचें उदाहरण वस्तुस्थितीला अनुसरून आहे असें आम्हांला वाटत नाही. पिढ्यानुपिढ्या ज्यांच्या कुळांत दरवडे घालन दुसऱ्याची संपत्ति हरण करण्याचा संप्रदाय आहे अशा दरवडेखोरांना आपल्या कृत्यांबद्दल यत्किंचित्‌हि वाईट न वाटतां उलट भूषणच वाटतें, असा अनुभव आहे. दरवडे घालणें हें आपलें पवित्रकर्म आहे असेंच हे लोक मानतात व असल्या ह्या पवित्र (!) कार्यांत ते आपल्या मुलांनाहि तरबेज करतात.

राष्ट्रांची शान्ति

युरोपांतील वर्तमान युद्धप्रसंगामुळे ‘राष्ट्रांची शान्ति’ हा निबंध विशेष बोधप्रद होण्यासारखा आहे. सर्व राष्ट्रांनी आपआपलीं शस्त्रास्त्रें, आयुधें वगैरे युद्धसामुग्रीला जलसमाधि दिल्याशिवाय मधून मधून असेच युद्धाचे प्रसंग येऊन गरिबांच्या प्राणांची, वित्ताची व स्वास्थ्याची हानि झाल्याशिवाय राहणार नाही.

चित्तस्वास्थ्य

या सदराखाली पूर्वीच सांगितलेल्या गोष्टींची द्विरुक्तता झाल्यामुळे विशेष लिहिण्यासारखें कांही नाही. वास्तविक पाहतां हें प्रकरण निराळें कां घातलें हें आम्हांस समजत नाही. तथापि या प्रकरणांत जातां जातां या विषयाकडे आम्ही ज्या दृष्टीने पाहतों त्याच दृष्टीने रा. मोडक यांनी ह्या विषयाचें विवेचन केलें आहे हें पाहून आम्हांस आनंद होणें स्वाभाविक आहे.

" जे कोणी स्वहितार्थंच झटत असतात अशांचे यत्न विफल झाले असतां त्यांना फार वाईट वाटतें. परंतु परहितार्थ जे झटतात त्यांची गोष्ट वेगळी आहे. त्यांना यश आलें तर दुहेरी सुख होतें व प्रसंगीं न आलें तरी आपस्वार्थ्यांइतका खेद होत नाही. "

चित्तस्वास्थ्याची अगर सुखाची गुरुकिल्ली रा. मोडक यांना अखेरीस सांपडली हें बरें झालें. मनुष्याला कर्म हें चुकत नाही एवढेंच नव्हे तर कर्म करण्याकरिताच ईश्वराने मनुष्याला निर्माण केलें आहे; कर्म करणें तें आत्मसुखासाठी नसून समाजाकरिता करावयाचें असतें अशा भावनेने प्रेरित झालेल्या मनुष्याला दुःखी कष्टी होण्याचे प्रसंग येत नाहीत व त्याचें चित्तस्वास्थ्यहि ढळत नाही.

धर्म व ब्रह्मविद्या

लबक साहेबांच्या ग्रंथाशीं ज्यांचा संबंध नाही अशीं धर्म व ब्रह्मविद्या हीं दोन प्रकरणें ग्रंथकर्त्यांनी स्वतंत्र लिहिलीं आहेत. ग्रंथकर्ते हे विश्वविद्यालयाचे पदवीधर असून आर्यधर्मावर त्यांची निःसीम भक्ति आहे. हें जर मेकॉले साहेबांच्या स्वर्गस्थ आत्म्याला कळण्याचा कांही मार्ग असेल तर असे धर्मनिष्ठ पदवीधर हिंदुस्थानांत अद्यापि निपजत आहेत हें ऐकून अगर वाचून निराशेने त्यांच्या मनाची काय स्थिति होईल याची कल्पनाच केली पाहिजे. कारण, इंग्लिश शिक्षणामुळे थोडक्याच अवधींत सर्व भारतवर्षीय लोक ख्रिस्ताचे अनुयायी होतील असें त्यांनी भाकीत करून ठेविलें होतें.

"The effect of this (English) Education on the Hindoos is prodigious. No Hindoo who had received an English Education ever remains sincerely at tached to his religion. Some continue to prefer it as a matter of policy, but many profess themselves pure deists. Some embrace Christianity. It is my firm belief that if our plans of Education are followed up, there will not be a single idolator among the respectable classes in Bengal thirty years hence.

Life of Macaulay.

रा. मोडक यांचें धर्मावरील व्याख्यान फारच बोधप्रद असून संग्रहणीय आहे. धर्म हा ईश्वरप्रणीत पाहिजे. मनुष्याचा तेथे अधिकारच नाही. म्हणून परमात्म्याने भिन्न भिन्न देशांत भिन्न भिन्न कालीं अपेक्षेनुरूप अवतार घेऊन मनुष्यांत धर्मस्थापना केली आहे, हें मानवजातीचें मोठेंच भाग्य होय, असें रा. मोडक यांचें मत आहे.

वेदः स्मृतिः सदाचारः । स्वस्य च प्रियमात्मनः ॥
एतच्चतुर्विधं प्राहुः । साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥

असें धर्माचें लक्षण मनूच्या शब्दांत त्यांनी दिलें आहे. पुढे अंतरंग व बहिरंग असे दोन धर्माचे निराळे भाग करून " आचारप्रभवोधर्मः " असें त्यांनी बहिरंगाचें व्याख्यान केलें आहे व पुनः एकदा मनूच्याच शब्दांत भूतलावरील कोणत्याहि लोकांना सारखींच लागू पडतील अशीं धर्माचीं मूलभत तत्त्वें (" अहिंसा सत्यमस्तेयं । शौचमिंद्रियनिग्रहः ॥ एतत्सामासिकं धर्मं । चातुर्वर्ण्यमब्रवीन्मनुः ॥ ") देऊन ह्या प्रत्येक तत्त्वाचें उद्‌घाटन विस्तरशः केलें आहे. शेवटीं त्यांनी जो निष्कर्ष काढिला आहे त्याच्याशीं आमचें पूर्ण ऐक्य आहे. या प्रकारच्या या " पांचहि अहिंसांचें या भूतलावरील प्रत्येक मनुष्य जर यथाशास्त्र अवलंबन करील तर आम्हांस वाटतें पृथ्वीवरील निम्मे दुःखराशी नाहीशीच होईल. " " शेवटली धर्माज्ञा म्हणजे ' इंद्रियनिग्रह. ' कोणी सूक्ष्म दृष्टीने अवलोकन करील तर त्यास असें आढळून येईल की, मानवी व्यवहारांतील हजारों अनर्थ इंद्रियांच्या अनिग्रहामुळेच उद्भवतात. "

आमचा ग्रंथकर्त्यांशीं मतभेद आहे तो त्यांनी केलेल्या मनूच्या श्लोकाच्या अर्थाबद्दल होय. आमच्या मतें वेद, स्मृति, सदाचार व आपली सदसद्विवेकबुद्धि हीं चार धर्माचीं उगमस्थानें असून तीं प्रत्येकीं स्वतंत्र आहेत. विष्णुपुराणांतहि मनूप्रमाणेच धर्माची व्याख्या केली आहे व ह्या व्यापक लक्षणामुळेच आर्य धर्माचा लोप अद्यापि झाला नाही अशी आमची समजूत आहे. इतर-धर्मीयांना त्यांच्या धर्माचा उगम त्यांच्या त्यांच्या वेदांत म्हणजे धर्मपुस्तकांतच असावयाचा. परंतु कोणताहि धर्मसंस्थापक त्या त्या कालाच्या अपेक्षानुरूप धर्माज्ञा करून ठेवतो. परंतु हें कालचक्र सदा फिरतें असल्यामुळे, एका काळाला उपयोगी पडणारे नियम अन्यकाळीं निरूप-

योगी होतात व अशामुळे रिकामी झालेली जागा दुसऱ्या कशाने तरी भरून काढणें अवश्य पडतें. परंतु तसें करण्याला इतर कांही साधन नसल्यामुळे धर्मग्रंथ वाण्याच्या दुकानांत नेऊन टाकण्याच्या किंमतीचेच होतात व जाणून बुजून धर्माविरुद्ध आचरण करण्याचे प्रसंग येत गेल्यामुळे धर्मावरील श्रद्धा उत्तरोत्तर लय पावते. आर्य धर्माची गोष्ट याहून निराळी आहे. सदाचार म्हणजे चांगल्या लोकांनी घालून दिलेला आचार हा धर्मस्थानापन्न होऊन बसल्यामुळे आर्यधर्मातील रहस्य नेहमी दृढमूल राहतें. वेद, स्मृति, श्रेष्ठ लोकांचें वर्तन व आपली मनोदेवता ह्या चार गोष्टींचा विचार करून प्रत्येकाने प्रसंग पडेल तेव्हा धर्म कोणता व अधर्म कोणता याचा निर्णय केला पाहिजे. एक दोन उदाहरणें घेऊन हें अधिक स्पष्ट करितां येईल. परदेशगमन स्मृतिकारांना मान्य नसलें तरी सांप्रत काळीं तें केल्याशिवाय कोणासहि गत्यंतर नाही; हल्ली आमच्यांतील श्रेष्ठांचा तो सर्वसंमत आचार होऊन बसला आहे. अशा वेळीं वेद आणि स्मृति एकीकडे ठेऊन सदाचार व 'स्वस्यच प्रियमात्मन:' ह्याखाली परधर्मीयांच्या देशांत जाऊन येणारांचें वर्तन धर्मबाह्य नाही असेंच ठरविलें पाहिजे. दुसरें उदाहरण आपण पुनर्विवाहाचें घेऊं. शास्त्रांत जरी पुनर्विवाहाला मनाई असली तरी समाजांतील सच्छील माणसांना विधवाविवाह मान्य होऊं लागले व त्यांपैकी आचारसंपन्न माणसें–धर्मलंड मात्र नव्हेत–स्वतः विधवाविवाह प्रचारांत आणतील, तेव्हां तें कृत्य मनूच्या व्याख्येप्रमाणे धर्मबाह्य म्हणतां येणार नाही. 'म्हणून वेद आणि स्मृति या उभयांस धरून कालानुसार ज्ञात्यांनी घातलेले परिपाठ व वैकल्पिक पक्ष असतां आपणांस हितकर असा पक्ष, या चार गोष्टींचा धर्मांत समावेश आहे.' ह्यामध्ये ह्या 'उभयांस धरून' व 'वैकल्पिक पक्ष असतां' हे शब्द मुळांत नसतां ग्रंथकर्त्यांनी आपण होऊन घातलेले आहेत. यामुळे धर्माची व्याख्या निष्कारण संकुचित झाली आहे. ह्या श्लोकाचा प्राचीन टीकाकारांनी रा. मोडकांप्रमाणेच अर्थ केला आहे हें आम्हास माहीत आहे. परंतु प्राचीन टीकाकारांचें ज्ञानक्षेत्र हल्लीइतकें विस्तृत नसल्यामुळे त्यांच्या हातून अशी चूक होणें शक्य आहे. पण सांप्रत कोणाच्याहि शास्त्रांत तुलनात्मक पद्धतीचा अंगिकार जगन्मान्य झाला असून मोडकांनी तो कां

झुगारून द्यावा हें समजत नाही. शिवाय अर्थ करण्याचे जे कायद्यांत नियम आहेत ते पाहिले असतांहि कारण नसतां जे शब्द मुळांत नाहीत ते तेथे घुसडून देण्याचा अधिकार कोणास आहे असें आम्हांस वाटत नाही. ह्यावर जितकें लिहावें तितकें थोडेंच असल्यामुळे आटोपतेंच घेणें शहाणपणाचें आहे. फक्त ही अर्थ करण्याची पद्धत आम्हास मान्य नाही एवढें येथे नमूद केलें म्हणजे पुरे.

ह्याप्रमाणे सदर ग्रंथासंबंधाने आम्हीं सविस्तर निरीक्षण केलें आहे. ग्रंथांत अनेक विषय आल्यामुळे त्यासंबंधी मतभेद होणें एका अर्थी अपरिहार्यच आहे. तथापि हा ग्रन्थ वाचणारास बहुश्रुत करून सोडील ह्यांत संदेह नाही. सदरहु पुस्तक शाळांत आणि कॉलेजांत विद्यार्थ्यांच्या हातीं देण्यास सर्वथा योग्य आहे. पुस्तकाचें बहिरंगहि मनोरम आहे.

समाजशास्त्र-व्याख्यानमाला

[लेखकः—गो. चि. भाटे]

फर्ग्युसन कॉलेजांत अध्यापकाचें काम करीत असलेले व सर्व सुधारकचमूंत प्रत्यक्ष कृतीच्या योगाने साहजिकच अग्रेसरत्व पावलेले प्रो. भाटे ह्यांनी अङ्गीकृत सुधारणा सुकर करण्याच्या उद्देशाने समाजशास्त्रावर मुंबईस 'सोशल सर्व्हिस लीग' च्या विद्यमाने सहा व्याख्यानें इंग्रजी भाषेंत दिलीं, व नंतर लौकरच पुढे होणाऱ्या सामाजिक परिषदेंतील सदस्यांना ह्या व्याख्यानांचा लाभ मिळावा म्हणून भाषांतर करून तीं प्रसिद्ध करण्यांत आलीं. ह्याप्रमाणे प्रो. भाटे यांनी मूळ इंग्रेजींत प्रदर्शित केलेले विचार आता मराठींत प्रगट झाले, ह्याबद्दल निव्वळ मराठी जाणणारे लोक प्रो. साहेबांचे अत्यन्त ऋणी आहेत, यांत शंका नाहीं. प्रो. भाटे ह्यांनी आपल्या प्रस्तावनेंत इंग्रेजी व्याख्यानांचें भाषांतर करून तें प्रकाशित करण्यास कशा अड-

चणी आल्या ह्याचें सुंदर चित्र रेखाटलें आहे. पण त्यावरून यथार्थ बोध काय निघतो ह्याची अस्पष्ट कल्पनाहि प्रो. साहेबांस असेल असें वाटत नाही. मुंबईतील ज्या तरुणतरुणींना ज्ञानसंपन्न करण्याच्या अत्यंत श्लाघ्य उद्देशाने प्रो. साहेबांनी ही व्याख्यानमाला गुंफण्याचे श्रम घेतले, त्या तरुण तरुणींना इंग्रेजीशिवाय दुसरी भाषा अवगत नव्हती की काय? इंग्रेजी जाणणारांचे प्रो. साहेबांच्या इंग्रेजी व्याख्यानांवांचून अडलें होतें तरी कोठे? प्रो. साहेबांनी आपल्या तीन व्याख्यानांत समाजशास्त्राची जी माहिती दिली ती सर्व आणि थोडी जास्तीहि कोणाहि इंग्रेजी जाणणारांस 'एन्सायक्लो-पिडियां' तील "सोशियालजी" ह्या शब्दाखाली दिलेली वाचतां आली असती. अज्ञान समाजाची सुधारणा इंग्रेजी भाषेच्या द्वारें करूं पाहणारांना अपयश आल्यास त्याचें खापर समाजावर फोडण्यांत अर्थ नाही. इंग्रेजी भाषेतून सर्व विषय शिकविण्याच्या सरकारी विद्याखात्याच्या पद्धतीस आपण नांवें ठेवतों आणि तोच निंद्य मार्ग आपण स्वतः अवलंबितों, हा आत्मघातकी प्रकार आमच्या सुशिक्षितांच्या लक्षांत अद्यापि येत नाही हें राष्ट्राचें दुर्भाग्य समजलें पाहिजे. प्रसंग येईल तेव्हा इंग्रेजींतच लिहावयाचें व इंग्रेजींतच बोलावयाचें अशी ज्यांना दुष्ट खोड लागली आहे, त्यांच्या-वर समाजसुधारणेच्या उत्कण्ठेऐवजी आत्मप्रौढीचा अशिक्षित लोकांनी आरोप केल्यास तो अगदीच निराधार व बाष्कळ आहे असें म्हणतां येणार नाही. ज्या संस्थेच्या विद्यमाने प्रो. भाटे यांनी इंग्रेजी व्याख्यानें दिलीं त्या संस्थेनेहि आपलें नांव इंग्रेजी भाषेंतच धारण केलें आहे. नांवाने मोठें कार्य होतें. नुसतें नांव ऐकून अज्ञजनांना संस्थेचा हेतु सहज कळतो. इंग्रेजी नांवाच्या योगाने कोणाचें किती हित होतें, ह्याचा खुलासा करून लोकांची समजूत अयोग्य आहे असें सिद्ध करण्याचें श्रेय कोणी तरी अवश्य घ्यावें. असो. इंग्रेजी व्याख्यानांनंतर तरी तीं व्याख्यानें मराठींत भाषांतर करण्याची सुबुद्धि प्रो. साहेबांस झाली ह्याबद्दल मराठी वाचक प्रो. साहेबांचे उपकार केव्हाहि विसरणार नाहीत.

समाजशास्त्राची रचना अर्वाचीन काळींच झाली आहे व ह्या शास्त्राचा उदय पाश्चिमात्य राष्ट्रांतच झाला आहे, ही गोष्ट खोटी नाही. इतर अनेक शास्त्रांत अलीकडे झालेली प्रचण्ड प्रगति व नवीन शोध ह्यामुळेच समाजा-

विषयीं कांहीं यथार्थ अनुमानें काढणें शक्य झालें आहे. साधनांच्या अभावीं प्राचीनकाळीं ह्या विषयाचें शास्त्र बनणें असंभाव्य होतें. नुसत्या तर्कानें जें कांहीं करतां येण्याजोगें होतें तें अरिस्टॉटल, प्लेटो वगैरे जुन्या पंडितांनीं केलेलें आहे. प्रत्येक मनुष्यास समाजशास्त्राचीं मूलतत्त्वें अवगत असणें अवश्य आहे. इतकें तें शास्त्र मनोरंजक व बोधप्रद आहे. आमच्या माहिती-प्रमाणें मराठींत समाजशास्त्रावर आजपर्यंत कोणीच कांहीं लिहिलेलें नाहीं. ह्या कारणाकरताच प्रो. भाटे ह्यांच्या व्याख्यानांचें महत्त्व फार आहे. वाईट इतकेंच वाटतें कीं, ह्याहून अधिक विस्तृत ग्रंथ लिहिण्याची बुद्धि प्रो. साहेबांस झाली नाहीं.

प्रो. भाटे ह्यांनीं एकंदर सहा व्याख्यानें दिलीं. त्यांपैकीं पहिल्या तीन व्याख्यानांत त्यांनीं युरोपखंडांत ह्या शास्त्रांच्या झालेल्या वाढीचा व त्यांतील प्रमुख प्रमेयांचा फारच त्रोटक वृत्तांत दिला असून, दुसऱ्या तीन व्याख्या-नांत समाजशास्त्रदृष्ट्या हिंदुसमाजांतील जातिभेद, विवाहपद्धति, सोवळें-ओवळें इत्यादि कांहीं चालीरीतींची छाननी केली आहे.

हल्लींच्या सर्व समाजशास्त्रज्ञांनीं उत्क्रान्तितत्त्व मान्य केलें आहे ही गोष्ट प्रथम लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे. मनुष्याची उत्पत्ति स्वतंत्रपणें झाली नसून एका विशिष्ट जातीचीं माकडेंच उत्क्रान्तितत्त्वाच्या नियमांना अनुसरून मनुष्यें बनलीं, हा डार्विनचा सिद्धान्त समाजशास्त्रवेत्त्यांनीं प्रमाणभूत धरला आहे. भूगर्भशास्त्रवेत्ते एकंदर सात युगें मानतात. ज्या काळीं ह्या पृथ्वीवर जीवाची उत्पत्ति झाली नव्हती तें प्रथम युग; बिनकण्यांच्या प्राण्यांचें दुसरें युग; तिसरें मत्स्ययुग; चौथें वनस्पतियुग; पांचवें सर्पयुग; सहावें सस्तन युग—म्हणजे ह्या युगांत सस्तन प्राणी पृथ्वीवर विपुल होते; सातवें मानवयुग. सहाव्या म्हणजे सस्तन युगांत मनुष्यप्राणी ह्या पृथ्वीवर असल्याबद्दल सांप्रत सर्व शास्त्रज्ञांचें एक मत आहे. ह्या सस्तनयुगांत पृथ्वीचें स्वरूप हल्लींहून बरेंच वेगळें होतें. त्या काळीं दक्षिण युरोप व उत्तर आफ्रिका एकमेकांस लागून होतीं. आफ्रिकेंतील साहारा वाळवंट हल्लीं जेथें आहे तेथें समुद्र होता. भूमध्यसमुद्रहि लहान व उथळ होता. हिंदी महा-सागर व आटलांटिक महासागर ह्यांस जोडणारा साहरा समुद्र असल्यामुळें पूर्व गोलार्धाचे फक्त दोन भाग पडले. उत्तर भागांत वायव्य आफ्रिका,

पश्चिम आणि दक्षिण युरोप, आणि दक्षिण आणि पूर्व आशिया, इतक्यांचा अन्तर्भाव होत होता. साहरा समुद्राच्या खाली दक्षिण भागांत फक्त बाकी राहिलेलें आफ्रिका खंड होतें. अरबस्थान व हिंदुस्थान त्यावेळीं बेटें होतीं. युरोप खंडांतील ईशान्येकडील भाग व आशिआ खंडांतील वायव्येकडील भाग उत्तरमहासागरांत बुडालेला होता. अमेरिका खंड, इंग्लंड, आइसलंड व ग्रीनलंड ह्यांच्या मार्गाने युरोपला अगदीं जवळ झालें होतें. माकडाचें मनुष्यकोटींत संक्रमण झालें तें ह्या सस्तनयुगांतील जें हिंदुस्थान बेट, आफ्रिकेचा उत्तर किनारा, आणि दक्षिण व पश्चिम युरोप, ह्या ठिकाणीं झालें असावें असें शास्त्रज्ञांचें अनुमान आहे. कारण तेथील उष्ण समशीतोष्ण हवा ह्या संक्रमणाला अनुकूल होती. येथूनच मनुष्य आफ्रिकेच्या पूर्व किनाऱ्यावरून केप ऑफ गुडहोपला व तेथून आइसलंड व ग्रीनलंड ह्या बेटांतून अमेरिकेंत गेला. त्यानंतर पुष्कळ काळाने हिमालयांतून ईशान्य आशिया व पुढे स्कांडिनेव्हियापर्यंत त्याने मजल मारली. बिनशेपटीचीं मनुष्यसदृश माकडें ह्या सर्व प्रांतभर संचार करीत असल्यामुळे, एकाच जोडप्यापासून पुढे मानवसृष्टि निर्माण झाली अगर निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळ्या जोडप्यांपासून स्वतंत्र मानववंश अस्तित्वांत आले, इत्यादि कल्पना करण्यास जागाच राहत नाहीं. मनुष्यसदृश माकडें समाज करून राहात असत. ह्या सहवासाच्या योगानेच खुणांच्या ऐवजीं शब्दमूल भाषेची उत्पत्ति झाली; ह्या दोहींच्या प्रभावाने मनुष्याचा मेंदू विकसित होऊं लागला. पुढे मनुष्याच्या बुद्धिसामर्थ्यामुळे मनुष्य व मनुष्येतर प्राणी ह्यांत कायमचा फरक होऊन बसला. समाजशास्त्राच्या तत्त्वांचें आकलन करण्यास त्या शास्त्राचा पाया अगर आधार जें मानवशास्त्र त्याची माहिती करून घेणें जरूर आहे. ज्यांस उत्क्रान्तितत्त्व मान्य नसेल, परमेश्वराने सृष्टींतील इतर प्राण्यांबरोबर मनुष्याचें जोडपेंहि निर्माण केलें अशी ज्यांची समजूत आहे, त्यांस हलींच्या शास्त्रज्ञांचीं मतें सम्मत होण्याचा मुळीच संभव नाहीं. ह्या कारणास्तव अर्वाचीन समाजशास्त्रज्ञांनी मूलभूत धरलेल्या मानवशास्त्रांतील प्रमेयांचें ज्ञान प्रो. भाटे यांनी आपल्या वाचकांस अधिक विस्तृत रीतीने करून द्यावयास पाहिजें होतें असें आम्हांस वाटते. कोणत्याहि सर्वसामान्य समाजशास्त्रावरील ग्रंथांत मानवशास्त्राचें विवेचन केलेलें असतें

हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. आमच्या इकडे समाजशास्त्र बहुतेकांस प्रायः अपरिचित असल्यामुळे तर उपरिनिर्दिष्ट पूर्व शास्त्राचें ज्ञान करून देणें अपरिहार्य आहे. परंतु ह्या बाबतींत प्रो. भाटयांची समजूत कांही निराळी असावी असें दिसतें व म्हणूनच त्यांनी हा पूर्वेतिहास गाळला असावा. ते म्हणतातः "समाज बनण्याच्या पूर्वीच्या स्वतंत्र मानवप्राण्यांची माहिती देणें हें मानवशास्त्राचें काम आहे. आणि समाज कसा बनला हें सांगून त्यापुढील मानवी प्राण्याची माहिती देणें हें समाजशास्त्राचें काम आहे" (पान १८). ह्यावरून समाज नव्हता, पण मनुष्यप्राणी मात्र होता म्हणजे मानवी व्यक्ति इतस्ततः पृथक्पणें ह्या भूतलावर राहात असत असा एक काल होता, असा प्रो. भाटे ह्यांचा समज असावासें वाटतें. परंतु ज्या शास्त्रज्ञांच्या मतांचा त्यांनी आपल्या व्याख्यानांत अनुवाद केला आहे, त्यांचें म्हणणें वेगळेंच आहे. "समाजशास्त्राचीं तत्त्वें" ह्या गिडिंग्ज साहेबांच्या सुप्रसिद्ध ग्रन्थांतील उतारा खाली देतों, त्यावरून वाचकांस ह्या गोष्टीचा उलगडा करतां येईल.

"Sociology inquires whether earliest men were isolated pairs, descended perhaps from a single pair, or whether the transition from the animal to the human state was by entire social groups. There is no evidence whatever for the theory of a single pair or for any theory of numerous isolated pairs, the progenitors of different varieties of men. On the contrary there is much evidence of another kind which raises insuperable difficulties against the acceptance of such views. All the remains of primitive men show that they lived as savage men live now, in groups. The ape-like ancestor of man also must have been a social animal. Is there any reason to suppose that between the social anthropoid and the social primitive man there was intercalated a pair living out of social relations and so far differing mentally and physlicaely from all other creatures that any society with them was impossible ?

If there is, it would be as well to go back to the hypothesis of special creation. For, the mental and physical differences that mark men off from other creatures are those that are created by social intercourse, and without society they could not have had a natural genesis." (Book III, Chapter II.)

ह्याचा सारांश इतकाच की, गिडिंग्जसाहेबांच्या मतें, एका जोडप्यापासून अगर पृथक पृथक असलेल्या अनेक जोडप्यांपासून मानवजातीची उत्पत्ति झाली असें मानण्यास मुळीच पुरावा नाही. अव्वल माणसांचे अवशेष सांपडले आहेत त्यावरून तीं माणसें, सांप्रत जंगली लोक समाज करून राहतात त्याप्रमाणेच पूर्वी राहात असावींत असें दिसतें. मनुष्याचा पूर्वज जो माकड तोहि समाजांतच राहात होता. ज्या शारीरिक व बौद्धिक भेदांमुळे इतर प्राण्यांहून मनुष्य अगदी निराळा प्राणी दिसतो, ते भेद सामाजिक संसर्गानेच निर्माण झाले आहेत. समाजावांचून ह्या भेदांचें दुसरें कारण देतां येणें शक्य नाही.

तारुण्य संपून वृद्धावस्थेला अमुकच वेळीं प्रारंभ झाला हें सांगतां येणें ज्याप्रमाणे अशक्य, त्याप्रमाणे माकडाचे मनुष्यांत स्थित्यन्तर अमुकच वेळीं झालें हें सांगतां येणें दुर्घट आहे. यक्षिणीच्या कांडीने कांही माकडाचा मनुष्य क्षणार्धांत बनलेला नाही. एवढ्या स्थित्यंतरास किती तरी काळ लोटला असला पाहिजे. तसेंच तोंपर्यंत उत्क्रान्तीच्या जिन्याच्या किती तरी पायऱ्या चढाव्या लागल्या असतील. ह्या संक्रमणाचा आरंभबिन्दु जर ठरवितां येत नाही, तर मानवशास्त्र व समाजशास्त्र ह्यांच्या मर्यादा तरी प्रो. भाटे म्हणतात त्याप्रमाणे कशा निश्चित करतां येतील, ह्याची आम्हास शंकाच आहे. व्यक्तिशः मनुष्याच्या बौद्धिक वाढीचा इतिहास सांगणें हें जर मानवशास्त्राचें कार्य असेल तर समाजशास्त्राच्या क्षेत्रांत थोडा तरी प्रवेश केल्यावांचून चालणार नाही. कारण, समाजाची प्रतिक्रिया मनुष्यावर होत असते. समाजाची घटना जशी असेल त्या मानाने मनुष्याची नैतिक, मानसिक, शारीरिक अथवा बौद्धिक वाढ होत असते. मानवशास्त्राचें कार्य इतकें व्यापक आहे असा कित्येकांचा तर आग्रह आहे.

"Anthropology is the whole history of man as fired and pervaded by the idea of evolution. Man in evolution.–that is the subject in its full reach. Anthropology studies man as he occurs at all known times...It studies him body and soul together-as a bodily organism, subject to conditions operating in time and space..." (Marett's Anthropology) हेच साहेब पुढे म्हणतात की, आजपर्यंत मानवशास्त्रवेत्त्यांचें लक्ष फक्त रानटी लोकांकडे गेलें आहे. "Hitherto anthropology has devoted more of its attention to the peoples of rude—that is to say of simple culture—who are vulgarly known to us as savages." पण ह्यापुढे प्राचीन तसेच अर्वाचीन, रानटी तसेच सुधारलेले, असे सर्व लोक मानवशास्त्राच्या कक्षेंत आले पाहिजेत. शिवाय, मानवशास्त्र काय किंवा समाजशास्त्र काय, दोनहि अद्यापि प्रयोगावस्थेंतच आहेत असें म्हणण्यास हरकत नाही. तेव्हा एवढ्यांतच मध्ये एक मोठी भिंत घालून दोनहि शास्त्रे कायमचीं अलग करणें फारसें हितावह होईलसें वाटत नाही. व्यापक दृष्टीने पाहिलें तर, सृष्टीच्या उत्क्रान्तीचा इतिहास सांगणें हेंच सर्व सृष्टिगत शास्त्राचें कार्य होय. हीं सर्व शास्त्रें अन्योन्याश्रित असल्यामुळे त्यांत कायमची फारकत होणें संभवनीय नाही. गणितांतील सिद्धांताप्रमाणे ह्याहि शास्त्राचे सिद्धांत जेव्हा मुक्रर होतील, तेव्हा सोयीकरता म्हणून प्रत्येक शास्त्राला मर्यादा घालतां आल्या तर येतील. ह्याचा अर्थ असा समजावयाचा नाही, की समाजशास्त्रांतील सर्व लहानमोठ्या प्रमेयांचा मानवशास्त्रांत ऊहापोह झाला पाहिजे. आमच्या म्हणण्याचा आशय इतकाच की, समाजशास्त्रांतील सर्वमान्य सिद्धांत घेऊन त्यांवरून मानवशास्त्राने आपल्या शास्त्राची प्रगति करावी. त्याचप्रमाणे समाजशास्त्रालाहि मानवशास्त्रांतील सिद्धांतांचा उपयोग करून घेणें अवश्य आहे. समाजशास्त्र व मानवशास्त्र ह्या दोहोंचा संबंध कसा असावा ह्याविषयी प्रो. भाटे यांचें जें म्हणणें आहे तें नीट कळत नाही, म्हणून त्यांच्याच शब्दांत तें वाचकांस कळविणें बरें:—

"समाजशास्त्राचा मानवशास्त्राशीं कांही निराळा संबंध आहे. वस्तुतः

हें शास्त्र फक्त मनुष्यप्राण्याविषयी विचार करणारें आहे. पण कांही ग्रन्थकारांनी याची मर्यादा वाढवून समाजशास्त्राचाहि यांत समावेश केला आहे. पण माझ्या मतें तें शास्त्र अगदी मर्यादित आहे. ह्या शास्त्राचें काम मनुष्यप्राण्याचा स्वतंत्रपणें विचार करून त्याचा पूर्वेतिहास देणें इतकेंच आहे. पृथ्वीवर मनुष्यप्राणी कसा उत्पन्न झाला आणि ऐतिहासिक कालापर्यंत त्याला कोणकोणत्या अवस्थांतून जावें लागलें हें ह्या शास्त्राच्या शोधकांनी ठरवावयाचें असून यापुढील कामगिरी समाजशास्त्राच्या शोधकांनी करावयाची आहे. सारांश, मानवशास्त्र हा पहिला थर असून समाजशास्त्र हा त्यावरील दुसरा थर आहे. समाज बनण्याच्या पूर्वीच्या स्वतंत्र मानवी प्राण्याची माहिती देणें हें मानवशास्त्राचें काम आहे, आणि समाज कसा बनला हें सांगून त्यापुढील मानवी प्राण्याची माहिती देणें हें समाजशास्त्राचें काम आहे. अर्थातच व्यक्तिशः मनुष्याच्या शारीरिक आणि मानसिक वाढीची मीमांसा करणारे मानवशास्त्र जुनें आणि संकुचित आहे; मनुष्यप्राण्यांचा समाज बनल्यानंतर समाज आणि मनुष्य या दोहोंच्या परस्परसंबंधाने उत्पन्न होणाऱ्या नानाविध प्रश्नांची मीमांसा करणारें समाजशास्त्र नवें आणि विस्तृत असें आहे. आणि म्हणूनच कित्येक मानवशास्त्रज्ञांनी आपल्या शास्त्राची मर्यादा वाढवून जरी त्यांत समाजशास्त्राचे प्रश्न घुसडले आहेत तरी ह्या दोन शास्त्रांचीं कार्यक्षेत्रें अगदी भिन्न आहेत. त्यांचा असा घोटाळा करणें बरोबर नाही. मानवशास्त्र ही खालची आणि समाजशास्त्र ही त्यावरील पायरी आहे."

वरील उताऱ्यावरून एतद्विषयक अस्पष्टता कोणासहि दिसून येईल. आमच्या मतें समाजशास्त्र हा मानवशास्त्राचा पुढील विस्तृत भाग आहे. हीं दोन शास्त्रें म्हणजे दोन भिन्न प्रकृतींचे थर आहेत हें म्हणणें अगदीं यथार्थ दिसत नाही. मानवशास्त्राच्या कार्यक्षेत्राबद्दल प्रो. भाट्यांनी जी विसंगत विधानें केलीं आहेत त्यांवरून ह्या बाबतींत त्यांचीं मतें अद्यापि निश्चित नाहीत हें उघड दिसतें. ऐतिहासिक कालापर्यंत मनुष्याला कोणकोणत्या अवस्थांतून जावें लागलें हें मानवशास्त्राच्या शोधकांनी ठरवावयाचें आहे असें एके ठिकाणीं सांगून, लगेच, समाज बनण्याच्या पूर्वीच्या मानवप्राण्याची हकीकत देणें इतकेंच मानवशास्त्राचें काम आहे, असें प्रो.

साहेब म्हणतात. आता ऐतिहासिक कालापर्यंत मनुष्यप्राणी समाज करून राहात नव्हता असा प्रो. साहेबांचा अभिप्राय असेल तर गोष्ट निराळी. परंतु सदरहू अभिप्राय ह्या शास्त्रांतील शोधांच्या विरुद्ध आहे हें मात्र खास. मनुष्यप्राण्यांचा समाज मागाहून ऐतिहासिक कालांत झाला, तोंपर्यंत मनुष्यें ह्या पृथ्वीतलावर इतस्ततः व्यक्तिशः वास करून असत, हा जो प्रो. भाटे यांनी आपला समज करून घेतला आहे तोच मुळी अवास्तव आहे असें आम्हास वाटतें. इतिहासकालीन समाज बनल्यानंतरहि मानवशास्त्राचें कार्य शिल्लक राहतें हें खाली दिलेल्या उताऱ्यावरून लक्षांत येईल.

"Each science should furnish its own subject through the whole range of living beings rendering to Anthropology an account of so much of its results as concerns man. Such results it is the office of Anthro pology to collect and co-ordinate so as to elaborate as completely as may be the synopsis of man's bodily and mental nature and the theory of his whole course of life and action from his first appearance on earth."

ह्यावरून मानवशास्त्राचें कार्य प्रो. भाटे म्हणतात इतकें संकुचित करतां येईल असें वाटत नाही.

असो. वरील बाब खेरीज करून प्रो. भाटे यांनी आपल्या पहिल्या तीन व्याख्यानांत समाजशास्त्राचें इतिवृत्त थोडक्यांत, स्पष्ट, मुद्देसूद रीतीने दिलें आहे. त्यावरून बिनमाहितगार माणसास अल्पकालांत व बिनश्रमाने ह्या विषयाची पुष्कळ माहिती मिळण्यासारखी आहे. समाजशास्त्र हें नांव जरी अगदी अर्वाचीन असलें तरी त्यांतील कांही सिद्धांत प्लेटो व आरिस्टॉटल यांनी आपआपल्या ग्रन्थांत निर्दिष्ट केले आहेत. कॉम्ट हा ह्या शास्त्राचा जनक समजला जातो. त्याच्यानंतर स्पेन्सरने ह्या शास्त्रावर विस्तृत ग्रंथ लिहून तें एक लोकांचें आवडतें शास्त्र करून सोडलें. "समाजाची उत्पत्ति, वाढ आणि प्रगति ज्या नियमांना आणि सिद्धान्तांना अनुसरून होते त्यांचा शोध लावणें हें समाजशास्त्राचें कार्य होय. समाजाचें ध्येय काय असावें हेंहि सांगणें समाजशास्त्राचें काम आहे." समाजाच्या बौद्धिक बाल्यावस्थेंत सर्व कांही देवनिर्मित आहे अशी भावना असणें अपरिहार्य

होतें. ह्याच मताचा पुरस्कार बायबलांत केला असल्यामुळे धर्मशास्त्र व समाजशास्त्र ह्यांचा परस्पर विरोध पाश्चात्य देशांत उत्पन्न झाला. धर्माचा संबंध ईश्वराशीं असतो. व ज्या धर्मांतील तत्त्वें ईश्वरप्रणीत मानलेल्या ग्रन्थांत ग्रथित केलेलीं असतात त्या धर्मांचे अनुयायी त्या ग्रंन्थांतील कोणताहि सिद्धांत खण्डय असणें शक्यच नाही असें स्वाभाविकच मानीत असतात. त्याचा परिणाम असा होतो की, बुद्धीला स्वतंत्रपणें विचार करण्यास अवकाशच रहात नाही. परंतु प्रत्यक्ष पुराव्याने धर्ममतें चुकीचीं आहेत असें सिद्ध झालें, म्हणजे अर्थातच तीं झुगारून देण्यास मनुष्य कचरत नाही. अशा रीतीने समाजशास्त्राने ख्रिस्तीधर्म विकलित केला हें निर्विवाद आहे. प्रो. भाटे म्हणतातः— "मनुष्याच्या बुद्धिमत्तेची ही गुलामगिरी फार दिवस टिकली नाही. युरोपच्या पुनरुज्जीवनाबरोबर मानवी बुद्धीच्या गुलामगिरीचा अन्त होऊन ती स्वतंत्रपणें विहार करूं लागली." ह्या विधानांत थोडी अतिशयोक्ति आहे असें आम्हास वाटतें. प्रो. साहेबांनी यरोपियन ग्रन्थकारांचीच भाषा वापरली आहे हें उघड आहे. तत्कालीन युरोपियन ग्रंथकारांना ती शोभण्यासारखी– निदान क्षम्य होती. पण प्रो. भाट्यांनी तेच शब्द वापरणें म्हणजे अद्यापि बौधिक दास्य कायम आहे अशी अप्रत्यक्ष कबुली देणें होत नाही काय ? वस्तुतः प्रकार असा आहे की, एकाने दुसऱ्यास त्याच्याविरुद्ध वागूं न देतां आपल्याच मर्जीप्रमाणे वागावयास लावणें ह्यास गुलामगिरी असें म्हणतात. पण हें लक्षण प्रस्तुत विषयास कसें लागू पडतें तें आम्हांस समजत नाही. कोणत्याहि समाजांत नेहमीच प्रबुद्ध व निर्बुद्ध असे माणसांचे दोन भाग असतात. निर्बुद्ध माणसांत विचार करण्याची ताकदच नसते. विद्वान् व विचारशील माणसें म्हणतील तेंच त्यांचें म्हणणें. त्याचप्रमाणें समाजाच्या बाल्यावस्थेंतील विद्वान् माणसें म्हणजे आताच्या दृष्टीने पाहिलें असतां अप्रबुद्धच ठरतात. तेव्हा त्यांनी आपल्या दृष्टीने जी उपपत्ति लावली ती समाजांतील बाकीच्या अप्रबुद्ध माणसांनी मान्य केली, ह्यांत गुलामगिरीचा प्रकार कोठें घडला ? धार्मिक मतांचा त्याग करण्यास मनुष्य एकदम धजावत नाही ह्यांत कांही विशेष नाही; पण तीं मतें असत्य असतील असा संशयहि त्याच्या मनास कित्येक वर्षें शिवत नाही. त्यामुळे इतर शास्त्रांचा प्रादुर्भाव होण्यास विलंब

लागला. हा सर्व प्रकार उत्क्रान्ति तत्त्वाला धरून व्हावयाचा तसाच झाला. पूर्वी धार्मिक गुलामगिरी होती तर सांप्रत शास्त्रीय गुलामगिरी आहे. आजपर्यंत शास्त्रसिद्ध मानलेले सिद्धांत नवीन शोधांनी कुचकामाचे ठरले असतांहि त्यांनाच चिकटून राहण्याकडे मनुष्याची कशी प्रवृत्ति असते हें ह्या स्वतंत्र विचाराच्या कालांतहि अनुभवास येत असतें. धर्मग्रन्थांतील प्रमेयें प्रत्यक्ष प्रमाणांनी मिथ्या ठरल्यावर स्वतंत्र विचारांच्या स्वैरगतीला कोठेंच अडथळा येत नाही हें खरें; पण त्याच्यामुळे एकाने दुसऱ्यावर जुलूम केला असें होत नाही. पुष्कळ लोकांस असें वाटत असतें की, धूर्त भिक्षुकांनी— मग ते कोणत्याहि धर्मांतले असोत— आत्मलाभसिद्ध्यर्थ परमेश्वराच्या कोपाचा बाऊ करून स्वतन्त्रपणें विचार करण्याचें सामर्थ्य असलेल्या लोकांवर मूर्खपणाचीं मतें लादलीं. पण हा आरोप कोणत्याहि पुराव्याने शाबीत होण्यासारखा नाही.

समाजशास्त्र म्हणजे समाजाचें शास्त्र. मनुष्यांच्या नानाविध व्यापारांचा परिणाम समाजावर होत असतो. त्यामुळे ह्या शास्त्राला व्यापकत्व आलें आहे. नीतिशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, सुजननशास्त्र, अर्थशास्त्र, धर्मशास्त्र, कायदेशास्त्र, इत्यादि सर्व शास्त्रें हीं समाजशास्त्रांत अन्तर्भूत होतात. समाजशास्त्राच्या त्या शाखा होत. उपरिनिर्दिष्ट सर्व शास्त्रें स्वतन्त्र झालीं म्हणून स्वतंत्र अशा समाजशास्त्राला कांहीच करावयाचें राहिलें नाही असें नाही. समाजशास्त्र इतर शास्त्रांची तपासणी करतें, त्यांच्या चुका दाखवितें, व सर्व शास्त्रांतील सिद्धांतांचा मेळ घालून देत. बाकीचीं शास्त्रें म्हणजे समाजशास्त्राचा पाया होय. ह्या शास्त्रांचे नियम आगामी (deductive) पद्धतीने न काढतां निगामी (inductive) पद्धतीने काढीत असतात. रोमन लोकांनी कायदेशास्त्र व राजनीतिशास्त्र यांचा विकास केला. परंतु समाजशास्त्राचा विचार प्राचीनकालीं ग्रीक लोकांनीच केला होता. समाजाला ते इतकें महत्त्व देत की, त्यापुढे व्यक्तीचें स्वतंत्र अस्तित्वहि मानण्यास ते तयार नव्हते. म्हणूनच मुलें निपजतांच तीं आईबापांकडे न ठेवतां त्यांस समाजाने आपल्या ताब्यांत घ्यावें अशीं मतें प्लेटोने प्रतिपादन केलीं आहेत. असो. ह्याप्रमाणे प्रो. भाटयांच्या पहिल्या व्याख्यानाचा त्रोटक सारांश दिला आहे. शेवटीं, समाजशास्त्राच्या अध्ययनाची अवश्यकता

त्यांच्याच प्रौढ भाषेंत देऊन त्यांचें पहिलें व्याख्यान पुरें करूं. "आम्हांला पाश्चात्य शिक्षणाची जोड बहुतेक कायमचीच झाल्यामुळे, आम्हांमध्ये नवे विचार, नव्या कल्पना, नवीन भावना आणि नवी दृष्टि यांचा प्रादुर्भाव होऊन आमच्या समाजाची जुनी घडी मोडत चालली आहे. नवीन प्राप्त झालेल्या ह्या अंतर्बाह्य सुधारणेचा ओघ इतका जबरदस्त आहे की, आमची इच्छा असो वा नसो, त्यामुळे आमची अन्तर्बाह्य सामाजिक परिस्थिति सारखी बदलत चालली आहे. अशा वेळीं आपणांला जर सामाजिक स्थित्यंतराचीं कारणें, नियम आणि तत्त्वें बरोबर माहित नसतील; सामाजिक ध्येय काय असावें याची जर बरोबर कल्पना नसेल; दुसऱ्या देशांत अशा प्रकारच्या स्थित्यंतराचे परिणाम काय झाले आहेत याचें जर आपण लक्षपूर्वक अवलोकन केलेलें नसेल; तर हा जबरदस्त ओघ आपणांला झपाट्याने वाहून नेऊन आपली दिशाभूल करील आणि आपणांला भलतीकडेच नेईल. म्हणून आपण सामाजिक विषयांची सोपपत्तिक मीमांसा करणाऱ्या समाजशास्त्राचा अभ्यास विचारपूर्वक केला पाहिजे."

दुसऱ्या व्याख्यानांत प्रो. भाटे यांनी समाजशास्त्रांतील कांही प्रमेयांचा निर्देश करून तिसऱ्या व्याख्यानांत त्यांनी आजकालच्या समाजशास्त्रज्ञांच्या मतांशीं आपल्या श्रोतृवर्गाचा परिचय करून दिला आहे. प्राक्शास्त्रकालीं समाजासंबंधी विचार करणारा पहिला पण्डित प्लेटोच होय. मनुष्यांमध्ये गरजा व वासना स्वभावतःच असल्याकारणाने त्या तृप्त करून घेण्याकरिता मनुष्यांस एकवटणें भाग झालें व अशा रीतीने समाज बनला, असें प्लेटोचें मत होतें. ह्या अर्थशास्त्रोद्भूत कल्पनेस अनुसरून श्रमविभागाच्या तत्त्वावर प्लेटोने आपल्या काल्पनिक समाजाची रचना केली ह्यांत कांही विशेष नाही. प्लेटोने रेखाटलेलें समाजाचें चित्र पाहून कोणालाहि आपल्या चातुर्वर्ण्याचें स्मरण झाल्याशिवाय राहणार नाही. आम्हांला तर असा संशय येतो की, प्लेटोने आपला समाज निव्वळ कल्पनेंतून निर्माण केला नसावा. इतरत्र असलेल्या चातुर्वर्ण्यात्मक समाजाची त्यास कांहीतरी माहिती असावी. प्रत्येक शास्त्राचा पुरस्कर्ता आपल्या विशिष्ट आवडीप्रमाणे समाजाच्या उत्पत्तीचें कारण देत असतो. ह्या सर्वांत तत्त्वाचा अंश दिसत नाही असेंहि नाही. प्लेटोचें मन अर्थशास्त्रांतील तत्त्वांनी पछाडलें असल्यामुळे त्याने समा-

जाची उपपत्ति त्या शास्त्रांतील मूलभूत सिद्धांताला अनुसरून लावली. राजकीय विचारांनीच ज्यांचीं मनें भारलेलीं असतात ते राजकीय स्वरूपाची उपपत्ति देतात. निसर्गतःच पुरुषाला स्त्रीसुखाची व स्त्रीला पुरुषसुखाची इच्छा असते. ही इच्छाच समाज बनण्याला कारणीभूत होते असेंहि कित्येकांचें म्हणणें आहे. तात्पर्य, समाजाच्या उत्पत्तीबद्दल अनेक तर्क करतां येतील. आरिस्टॉटलने समाजाची पहिली पायरी कुटुम्ब धरून तदुत्तर समाजाची उत्क्रान्ति, कुटुंबाचें खेडें, खेड्याचें नगर, अशा रीतीने कशी झाली हें दाखविलें आहे. ग्रीक लोकांना राष्ट्राची कल्पना नसल्यामुळे नगराच्या पलीकडे आरिस्टॉटलची धाव गेली नाही. आता अर्थशास्त्राचा जनक जो ॲडम स्मिथ त्याने समाजाचा विकास अगर उत्क्रान्ति कशी होत गेली हें अर्थशास्त्राच्या दृष्टीने दाखविलें आहे. तो म्हणतो, रानटी समाज मृगयावृत्ति असतो; याच्या पुढची पायरी म्हणजे पशुपालन, ह्यानंतर लोक शेतें लावून उपजीविका करतात व कृषिवृत्ति बनतात. समाजविकासाच्या सांखळींतला शेवटचा दुवा म्हटला म्हणजे उद्यमवृत्ति होय. ह्यावरून कोणासहि सहज दिसून येईल की, ॲडम स्मिथने समाज कोणकोणत्या अवस्थांतून गेला असला पाहिजे हें सांगून त्या अवस्थांचा क्रम कसा लागतो हें दाखविलें. ह्या विकासवैशिष्ट्याच्या कारणांचा ऊहापोह त्याने केला नाही पण त्यांत कांही विशेष नाहीं. कारण, समाजाच्या निरनिराळया अवस्थांचें वर्णन करणें म्हणजेच समाजाच्या बौद्धिक विकासाचा इतिहास देणें होय.

तथापि कॉम्टने मनुष्याच्या बुद्धिमत्तेवर बराच भार टाकून त्या दृष्टीने समाजाच्या उत्क्रान्तीचें वर्णन केलें आहे. त्याच्या मतें मनावर ज्ञान अवलंबून असतें आणि ज्ञान हें समाजाच्या प्रगतीला कारणीभूत असतें. खाली दिल्याप्रमाणे शास्त्रांची परंपरा लावून मानवी बुद्धिमत्तेची वाढ कशी होत गेली, ह्याचें विवेचन त्याने केलें. (१) गणितशास्त्र, (२) ज्योतिषशास्त्र, (३) पदार्थविज्ञानशास्त्र, (४) रसायनशास्त्र, (५) जीवनशास्त्र (६) समाजशास्त्र आणि (७) नीतिशास्त्र; ह्याप्रमाणे एकामागून एक अशीं शास्त्रें अस्तित्वांत येतात असें कॉम्टचें म्हणणें आहे. नीतिशास्त्राच्या कल्पना समाजाच्या परिणतावस्थेच्या काळीं उत्पन्न होतात. त्याचप्रमाणे समाजांतील शास्त्रीय प्रगतीवर कोणता समाज कोणत्या समाजस्थितींत

आहे, हें प्रमेय लावलें असतां तें किती फोल ठरेल, हें निराळें सांगण्याची अवश्यकता नाही. अथवा कॉम्टच्या प्रतिपादनांत तथ्य आहे असें म्हणावयाचें असेल तर, हिंदुसमाजाने पदार्थविज्ञान, रसायन, जीवन इत्यादि शास्त्रांत चांगलीच प्रगति केली होती असें कबूल करणें भाग पडेल. कारण, नीतीच्या कल्पना हिंदुसमाजाला अपरिचित होत्या असें म्हणण्याचें धाडस कोणी करील असें वाटत नाही. वस्तुतः प्रकार असा दिसतो की, असहाय बुद्धीने भरारी मारून जितका प्रांत काबीज करणें शक्य होतें, तितका प्राचीनांनी काबीज केला आहे.

भौतिक शास्त्रांतील प्रगति हें अर्वाचीन कालाचें विशिष्ट लक्षण होय. पुराणकालीन समाजांत खळबळ उत्पन्न करण्यास बुद्धिमान् माणसें कारण झालीं, तर आधुनिक कालीं विलक्षण शोधांनी समाजांत क्रांति घडून येत आहे. “Among the ancients the human mind was chiefly directed to philosophical speculations in which the law seems to be perpetual oscillation, while among the moderns it has rather tended towards physical science in which the law is perpetual progress. The causes which most disturbed or accelerated the normal progress of society in antiquity were the appearance of great men, in modern times they have been the appearance of great inventions.”-**Leckey's** *History of European Morals*.

मानवी मनाचें अन्य तऱ्हेने पृथक्करण करून कॉम्टने समाजाच्या दैवी, तात्त्विक आणि शास्त्रीय अशा तीन पायऱ्या कल्पिल्या आहेत. खालच्या पायरीवर समाज असतां सर्व कांही देवाने केलें अशी दृढ भावना बहुतेक लोकांची असते. कांही काळाने मनुष्य ह्या दैवी “ आवरणाला ” कंटाळून तें झुगारून देतो व दुसऱ्या पायरीवर चढतो. तेथे उभा असतांना त्याला कोणी विचारलें, पाणी थंड का ? तर त्यांत शीतत्व आहे, असें तो उत्तर देतो. पुढे तोच अखेरच्या पायरीवर अधिष्ठित झाला म्हणजे “ चक्षुर्वै-सत्यं ” अशी त्याच्या मनाची भावना होते. विष्णुपुराणांत म्हटल्याप्रमाणे—

न ह्याप्तवादा नभसो निष्पतन्ति महासुराः।
युक्तिमद्वचनं ग्राह्यं मयाऽन्यैश्च भवद्विधैः॥

असें तो प्रतिपादन करतो. शास्त्रीय अवस्था ही समाजाची परिणतावस्था असें कॉम्टने ठरविलें आहे.

स्पेन्सरने समाजाला उत्क्रांतितत्त्व कसें लागतें हें निराळ्या दिशेने दाखविलें. सूक्ष्मावलोकनाने आपणास असें आढळून येईल की, सजातीयत्वाकडून विजातीयत्वाकडे, अस्पष्टत्वाकडून स्पष्टत्वाकडे जाण्याची वस्तुजाताची प्रवृत्ति असते. रानटी समाजांत सर्व बाबतींत सारखेपणा दिसतो; विविधता तादृश नसते. पण तेंच सुधारलेल्या समाजाकडे पाहिलें तर तेथें विविधता प्रामुख्याने दृग्गोचर होते. समाज हा सेंद्रिय प्राण्याप्रमाणे आहे असेंहि स्पेन्सरने आग्रहपूर्वक प्रतिपादलें आहे.

ह्याप्रमाणे समाजाच्या वाढीची मीमांसा ज्याने त्याने आपआपल्या विशिष्ट मतांप्रमाणे केली आहे. प्रत्येकाचें म्हणणें खरेंच आहे. पण तें पुरें आहे असें मात्र नाहीं. स्पेन्सरच्या काळीं उत्क्रांतितत्व सर्वसम्मत झालें, पण जडवाद जोरावला. सृष्टींतील सर्व वस्तुजात जड परमाणु व गतिदायक शक्ति या दोन तत्त्वांच्या एकीकरण व विभक्तीकरण या मार्गद्वयाने झालें आहे, व उत्क्रांति ही पदार्थांच्या परिस्थितीने घडून आलेली आहे हेंच स्पेन्सरच्या शिकवणीचें सार होय.

ह्या सृष्टींत एकसारखी उन्नतीच होत आहे हें विधानहि चुकीचें आहे. परिणतावस्थेला पोंचलेले समाज अवनतीची खालील पायरी आक्रमूं लागतात. त्याचप्रमाणे स्पेन्सरचीं प्रमेयें मनुष्याला सर्वथैव लागू पडत नाहीत. कारण परिस्थितीच्या विरुद्ध जाण्याचें अवसान व सामर्थ्य मनुष्यांत आहे. परिस्थिति आणि मनुष्यसामर्थ्य हा वाद, प्रो. भाटे यांनी म्हटल्याप्रमाणे, दैव व पौरुषेय ह्या वादाच्या स्वरुपाचाच होय. आमच्या मतें, परिस्थिति मनुष्याला मान वांकवावयास लावते त्याचप्रमाणे मनुष्याच्या कर्तबगारीने परिस्थितिहि बदलून जाते. कारण समाजाचा उत्कर्ष समाजाच्या घटनेवर अवलंबून असतो. घटना लोकसंख्येवर अवलंबून राहते. अन्नाचीं साधनें अनुकूल प्रतिकूल असतील त्याप्रमाणे लोकसंख्या जास्त कमी होते. आणि अन्नाची वाढ मनुष्याच्या कल्पकतेवर अवलंबून असते. ह्याचें तात्पर्य असें

की, जोंपर्यंत अन्नाची वाढ झाली नाही, तोंपर्यंत मनुष्य परतंत्र असतो. आणि वाढ तर अल्पकाळांत होण्यासारखी नसते म्हणूनच परिस्थितीशीं टक्कर मारणाऱ्या माणसाने अगर आपणांस इष्ट असणारी परिस्थिति उत्पन्न करण्याची महत्त्वाकांक्षा धरणाऱ्या माणसाने आपल्या हयातींत यश संपादन करण्याची अपेक्षा करणें व्यर्थ होय. विद्यमान परिस्थितीच्या ऐवजीं अन्य परिस्थिति निर्माण करण्यास बहुत काळ लागलाच पाहिजे. ह्यास्तव कोणत्याहि समाजसुधारकाने अधीर न होतां सतत कर्म करणें हेंच त्याचें कर्तव्य होय. परिस्थितीचा अम्मल व्यक्तींवर चालतो तो प्रत्यक्ष भासमान होतो. परंतु परिस्थिति मात्र सावकाश व लपत छपत बदलत असते. कांही झालें तरी मनुष्याला परिस्थिति जिंकतां येते व बदलतां येते ह्यांत शंका नाही. स्पेन्सरचा नियम मनुष्याच्या पायरीपर्यंतच लागू पडतो. ज्या परिस्थितीचा पूर्ण अंमल मनुष्येतर प्राण्यांवर चालतो ती परिस्थिति अकृत्रिम अगर प्रकृतिसिद्ध असते. पण ज्या परिस्थितीला मनुष्यास शरण जावें लागतें, ती पुष्कळ वेळां कृत्रिम म्हणजे मनुष्यानेच बनविलेली असते. सांप्रत सामाजिक, औद्योगिक अगर राजकीय सुधारक जे प्रश्न सोडविण्यांत गर्क झाले आहेत, त्यांच्या मुळाशीं निसर्गदेवता नसून मनुष्य आहे हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. अनुकूल परिस्थितींत समाजाची प्रगति होते, तर प्रतिकूल परिस्थिति प्राप्त झाली असतां समाजाची पिछेहाट होते. नेहमी समाजाची उत्क्रान्ति झाली पाहिजे हें म्हणणें सयुक्तिक नाही. समाजाची स्थिति समुद्राप्रमाणें असते. समुद्राच्या भरती ओहटीप्रमाणे ती मागे पुढे होत असते. ज्या ध्येयाकरिता समाज अविरत परिश्रम करीत असतो तें ध्येय प्राप्त झाल्यावर तो समाज कांही काळाने अपक्रान्त होण्याचा संभव असतो. कारण कर्मोन्मुखता हा मनुष्याचा स्वभाव; आणि ध्येयाला पोंचलेल्या समाजांत क्रियेला तर अवकाशाचा संकोच. अशा वेळीं समाजाची क्रियाशक्ति आत्मविघातक होणें अगदीच असंभाव्य नसते.

उत्क्रान्तिशास्त्राचा मुख्य सिद्धांत असा आहे की, परिस्थितीला अनुरूप बनण्याचें सामर्थ्य ज्या वस्तुजातांत असेल तेंच मात्र टिकेल. बाकीच्या वस्तुजाताचा समूळ नाशच झाला पाहिजे. परंतु मनुष्याच्या संबंधाने विचार केला असतां असें दिसून येईल की, इतर प्राण्यांपासून ज्या मानसिक व

आत्मिक गुणांच्या योगाने मनुष्याला वैशिष्ट्य प्राप्त झालें. ते गुण मनुष्यांनीं परिस्थितीचा अडथळा दूर करूनच संपादन केले आहेत. मनुष्याची प्रगति परिस्थितीला विरोध करण्यानेच झाली आहे; परिस्थितीशीं जुळतें घेण्यानें झाली नाही. माकड हें उत्क्रान्तीचें कार्य आहे; पण मनुष्यप्राणी हा दीर्घ प्रयत्नांचें फळ आहे. आपणांस सुखानें राहतां यावें म्हणून मनुष्य परिस्थितींत अगर नैसर्गिक स्थितींत बदल करतो; आपल्या स्वतांत बदल करीत नाही. बाहेर हवा कडक असूनहि आपल्या अकलेच्या जोरावर कृत्रिम उपायांनी मनुष्य आपली खोली शीतल करून घेतो. थंड हवा सहन करतां यावी म्हणून इतर प्राण्यांच्या अंगावर केस असतात. परंतु मनुष्य आपल्या अंगावरचे केंस टाकून देऊन इतर प्राण्यांच्या केसांचे कपडे करून ते परिधान करतो व अशा रीतीने तो थंडीचें निवारण करतो. विरुद्ध परिस्थितींत मनुष्याच्या गुणांचा विकास होतो ह्याचें कारण तरी हेंच. विषुववृत्त व उत्तरध्रुववृत्त हीं मनुष्याने वसति करण्यास स्वभावतः अनुचित असूनहि मनुष्य त्या प्रदेशांत राहत आहे; ह्यांतच मनुष्याचें कौशल्य आहे. ह्यावरून असें दिसून येईल की, नैसर्गिक उत्क्रान्तीचा प्रतिस्पर्धी म्हणजे मनुष्याचे कौशल्य होय. त्याचप्रमाणे परिस्थितीशीं टक्कर मारण्यास ज्यांच्यांत धमक नाहीं ते नष्ट झाले पाहिजेत हा जो उत्क्रांतिशास्त्राचा निर्णय तोहि सुधारलेल्या समाजाकडे पाहिलें असतां असत्य ठरतो. निदान मनुष्यप्राणी ह्या स्वाभाविक तत्त्वांच्या विरुद्ध वागतो हें खास. अनाथाचें रक्षण करणें, व्याधिग्रस्तांना औषधोपचार करून बरें करणें, दीनांना अन्नदान करणें, निर्धनांना सधनांच्या सात्त्विक सुखाचा अल्पतः तरी आस्वाद मिळवून देणें, अज्ञानांना सज्ञान करणें, इत्यादि औदार्याचे प्रकार काय सांगतात? सृष्टिदेवतेच्या विरुद्ध वागण्याचा मनुष्याने विडाच उचललेला आहे असा भास होतो. राजसत्ता ही ह्याच नियमाचें द्योतक आहे. दुर्बलांचें संरक्षण करणें व लहान थोरांस सारखाच न्याय लागू करणें हेंच राजसत्तेचें प्रमुख लक्षण आहे. अर्थातच स्पेन्सरच्या मताचें खंडण त्याच्या मागून झालेल्या शास्त्रज्ञांनी केलें आहे.

अर्वाचीन समाजवेत्त्यांच्या मताप्रमाणे समाजाची स्थिति व गति ह्या दोहोंचीं कारणें भिन्नभिन्न आहेत. म्हणून ते स्थित्यात्मक (Static) व

गत्यात्मक (Dynamic) असे समाजशास्त्राचे दोन भाग पाडतात. समाज उत्पन्न कसा होतो व चालू कसा राहतो ह्याचें विवेचन प्रथम भागांत करून दुसऱ्यांत समाजांत फेरबदल कोणत्या कारणांनी होतो ह्याचा विचार केलेला असतो. मनुष्यांत सहानूभूति, संगतिप्रियता आणि न्यायप्रियता हे गुण स्वाभाविकच असल्यामुळे समाजसंस्था निर्माण होतात व चालू राहतात, असें आधुनिक मत आहे. तथापि ह्यांत एक गोष्ट ध्यानांत धरावयाची ती ही की, हे सर्व गुण मनुष्यांत सहवासानेच उत्पन्न झाले आहेत. एकत्रवास असल्यावांचून ह्या गुणांचा प्रादुर्भाव होणार नाही. समाजसंस्था कशा बनत जातात हें गिडिंग्ज साहेबांच्या पुढील उताऱ्यावरून दिसून येईल. " Aggregation, association, and resulting changes in the character and activity of the population are the first stage in the synthesis of social phenomena. The evolution of the social mind is the second stage The third stage is the social composition. The fourth is the social constitution " सहवासाने मनुष्यांत समाजप्रियता उत्पन्न होते. नंतर लहान लहान समुदाय एकवटून मोठा समुदाय बनतो व अशा रीतीने गांवें, शहरें, देश तयार होतात ह्यालाच समाजरचना (social composition) म्हणतात. ह्यापुढे श्रमविभागाच्या तत्त्वावर समाजांत परस्परावलंबी पण निरनिराळे असे लोकांचे वर्ग बनतात. याला 'समाजघटना' (social constitution) असें नांव देत असतात.

लोकसंख्या, संपत्तीची वाढ, भिन्न परिस्थिति, लोकोत्तर विभूति आणि भिन्न भिन्न सुधारणांचा संयोग ह्या कारणांनी समाजांत बदल होत असतो असें आधुनिक समाजवाद्यांचें म्हणणें आहे व तें यथार्थ आहे. प्रो. भाटे यांनी ऐतिहासिक समालोचन करून ह्या मताचें जें थोडक्यांत पण सुंदर रीतीने पुष्टीकरण केलें आहे तें वाचण्यासारखें आहे.

समाजाकरता व्यक्ति अगर व्यक्तीकरता समाज ?— हा मोठा वादग्रस्त प्रश्न आहे. कांही समाजवादी तर कांही व्यक्तिवादी असे दोन पक्ष आजपर्यंत होते व सांप्रतहि नाहीत असें नाही. परंतु सध्या ह्या दोहोंमधील

दा. क्र. ५३३५

स्थिति पतकरणारे जास्त. चालू युद्धामुळे जो अनुभव येत आहे त्यामुळे तत्पूर्वकालीन विचारांत अगर सिद्धांतांत बराच फरक करावा लागेल ह्यांत शंका नाही. आजपर्यंत व्यक्तिस्वातंत्र्याचें निशाण इंग्लंडवर फडकत होतें, पण लष्करी चाकरी सक्तीची करून त्या देशानेहि आता विरुद्ध पक्षाच्या सिद्धान्तास आपली मान्यता दिली आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्याचें फाजील स्तोम युद्धांत लवकर यश न येण्यास कारणीभूत झालें आहे, असा कित्येक लोकांचा समज आहे. पृथक्पणें राहून व्यक्तीचें चालेना म्हणून समाज-संस्था अस्तित्वांत आली हें खरें असेल, तर व्यक्तीपेक्षा समाजाचें महत्त्व अधिक मानणें भाग पडतें. समाजाच्या बाहेर राहून व्यक्तीचा नाशच होणार. समाज कसेंहि करून जिवंत ठेवलाच पाहिजे; मग त्यामध्ये कितीहि स्वार्थत्याग करावा लागला तरी तो केला पाहिजे. सेन्द्रिय प्राण्याशीं समाजाची जरी हुबेहुब तुलना करतां आली नाही, तरी नुसत्या व्यक्तींचा समुदाय म्हणजे समाज नव्हे. व्यक्तीचें हित व समाजाचें हित ह्यांमध्ये विरोध उत्पन्न झाला असतां व्यक्तीच्या हिताकडे दुर्लक्ष करून समाजाचें हित साधण्याचा प्रयत्न करणेंच इष्ट आहे. तथापि समाजाची सामुच्चयिक प्रगति व्यक्तीच्या प्रगतीवर अवलंबून आहे हेंहि विसरतां कामा नये. म्हणून समाजाचें हित कशांत आहे याचा प्रथम आपल्या मनाशीं निर्णय करून, समाज तें हित साधण्याकरता व्यक्तीला जेवढें स्वातंत्र्य देतां येईल तेवढें देत असतो. आता या निर्णयासंबंधाने मात्र एका समाजाचें मत दुसऱ्या समाजाच्या मताशीं जुळत नाही त्यास उपाय नाही. कोणता निर्णय खरा आहे हें कालांतरानेच ठरत असतें. औद्योगिकादि बाबतींत पूर्ण स्वातन्त्र्याचा पुरस्कार करणाऱ्या कांही मुत्सद्यांना आपल्या शिळ्या विचारांची शिदोरी समुद्रांत सोडून देण्याची पाळी त्यांच्या हयातींतच आली असा अनुभव आज इंग्लंडांत येत आहे. कोणत्याहि देशांत कायद्याची टांकसाळ सतत चालू आहे. आणि कायदा म्हटला म्हणजे व्यक्तीच्या अनिरुद्ध स्वातंत्र्यावरच घाला होय. सांप्रत युद्धांत गुंतलेल्या देशांत प्रत्येक स्त्रीपुरुषाचा जन्म समाजाकरिता आहे असें लोक प्रतिपादन करूं लागले आहेत. ह्यावरून व्यक्तीपेक्षा समाजाचें महत्त्व अधिक आहे हें उघड होतें. सामाजिक हित कशाने होईल हाच विचार सर्व संस्था करीत असतात. व्यक्तीचें हित

ठाणे.

फक्त व्यक्ति बघते. व्यक्तीच्या हिताहिताची कोणीहि सार्वजनिक रीतीने चर्चा करीत नाही. यावरून समाजाचें श्रेष्ठत्व आपोआपच सिद्ध होतें. आरंभीं जरी व्यक्तीकरिता समाज निर्माण झाला असला (असेल तर) तरी आज-मितीस समाजाकरिता व्यक्ति जन्मास येतात असें म्हटल्यास अगदीच चुकीचें होणार नाही. केवळ व्यक्तिशः न्यायाच्या तत्त्वावर सर्वस्वी भिस्त ठेऊन प्रचलित रूढींत फरक करूं पाहणाऱ्या समाजसुधारकांचें, व्यक्तीहून समाजाचें महत्त्व अधिक आहे ह्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष होत असतें. कोणतीहि नवीन रूढि पाडतांना नुसत्या व्यक्तीच्या सुखासमाधानाचा विचार अप्रस्तुत होय. असो. प्रो. भाटे यांनी आपल्या पहिल्या तीन व्याख्यानांत समाजशास्त्राची माहिती थोडक्यांत दिल्यावर पुढल्या तीन व्याख्यानांत हिंदु लोकांच्या चालीरीतींचें परीक्षण त्यांनी समाजशास्त्राच्या नियमांना अनुसरून केलें आहे, त्याचा आता विचार करूं.

आतापर्यंत प्रो. भाटे यांच्याशीं कोणाचा विरोध होण्याचें कारण नव्हतें. कारण जुन्या नव्या समाजवाद्यांच्या मतांचें फक्त उद्‌घाटन त्यांनी पहिल्या तीन व्याख्यानांत केलें. परंतु पुढील तीन व्याख्यानांत हिंदु चालीरीतींविषयी त्यांनी जे उद्गार काढले आहेत त्यांवरून हिंदुसमाजाशीं, हिंदुसंस्कृतीशीं, हिंदु मनाशीं, त्यांचें सूक्ष्मावलोकन व अध्ययनपूर्वक संघट्टन झालें असावें असें वाटत नाही. आर्यसंस्कृतीच्या इतिहासाचें अज्ञान व अन्य समाजाच्या त्याच समाजांतील लेखकांनी सहानुभूतिपूर्ण लिहिलेल्या इतिहासाचें अपरिमित अध्ययन, ह्यांच्या योगाने आमच्या समाजांत असा एक वर्ग उत्पन्न झाला आहे की, त्यांचीं आपल्या समाजाविषयी कांही विलक्षणच मतें बनलीं आहेत. समाजशास्त्राचें अध्ययन ज्यांचें बेताबेताचेंच आहे त्यांच्या ठिकाणीं असलीं मतें कदाचित् क्षम्य ठरतील, पण प्रो. भाट्यांसारख्या समाजशास्त्राचें परीशीलन करणाऱ्या गृहस्थांनी आमच्या समाजाकडे बघतांना उपहासदृष्टीच सदा ठेवावी हें सर्वथा गैर दिसतें. पाश्चात्य समाज परिणत स्थितीला पोंचला असून तो सर्वस्वी अनुकरणीय आहे अशी लोकांची समजूत झालेली आहे. कोणतीहि संस्था निर्दोष असणें शक्य नाही. तेव्हा त्यांतील दोषाविष्करणाने कोणालाहि राग येण्याचें कारण नाही. प्रत्येक समाजहितेच्छु माणसाचें तें कर्तव्यच आहे. पण त्यामुळे पूर्वजांबद्दल व पूर्व-

संस्थांबद्दल अनादर बुद्धि वेळीं अवेळीं प्रदर्शित करणें कोणत्याहि विचारशील माणसांस शोभतें असें आम्हांस वाटत नाही. सक्तीचें संस्कृताध्ययन हाच एक उपाय ह्या रोगास आम्हांस सुचतो. कांही सकेशा विधवांचें वांकडें पाऊल पडलें म्हणून सर्व विधवांनी केशवपन केलें पाहिजे असें फरमान आमच्या ऋषींनी सोडलें, हें प्रो. साहेबांस कोणी सांगितलें आम्हांस ठाऊक नाही. ह्या विधानावरून आमच्या सामाजिक चालीरीतींचें ऐतिहासिकरीत्या अध्ययन प्रो. भाटे यांनी केलें असावें असें वाटत नाही. कलुषित दृष्टीने पाहिलें म्हणजे चांगलेंहि वाईट दिसतें. आमच्या पवित्रपणाला व सोंवळयाओंवळयाला आरोग्यशास्त्राचा काडीचाहि आधार नाही, असें व्याख्यात्यांनी बेधडक आपल्या श्रोत्यांस सांगितलें. उलट अन्यसमाजांतील दोषहि त्यांस गुणसे भासूं लागतात. आमच्या समाजांत जातीवरून माणसाचा दर्जा ठरविला जातो, ह्याबद्दल प्रो. साहेबांस दुःख होणें स्वाभाविक आहे. पण इतर देशांत हाच दर्जा श्रीमंतीवर अवलंबून असतो ह्याचें त्यांस कसें कौतुक वाटतें हें आम्हांस समजत नाही.

हिंदुसमाजाच्या चार मूलभूत कल्पना म्हणून प्रो. साहेबांनी दिल्या आहेत. कृत्रिम पवित्रपणा, ही पहिली कल्पना. शास्त्रकार समाजाला लहान अर्भकाप्रमाणे समजतात, ही दुसरी कल्पना. तिसरी कल्पना, मनुष्यांत जन्मजात विषमता आहे. आणि चौथी कल्पना म्हणजे मायावाद आणि दैववाद. ह्या मूलभूत कल्पना कशाच्या आहेत ह्याविषयी प्रो. भाटे ह्यांची स्वतःचीच कल्पना अद्यापि व्यक्त स्वरूप पावलेली नाही. आमच्या सामाजिक चालीरीतींच्या मूळाशीं ह्या कल्पना आहेत असें एके ठिकाणीं ते म्हणतात, तर इतरत्र समाजाचा पाया ह्या कल्पनांवर रचला आहे असें ते सांगतात. आता ह्या दोहोंमध्ये महदंतर आहे हें कोणास स्पष्ट करून सांगण्याची गरज नाही. अगोदर कोणी एकाने आपल्याशींच कांही कल्पना ठरवून त्या कल्पनांना अनुसरून समाजाची उभारणी केली असें जर रा. भाटे यांचें म्हणणें असेल, तर तें निःसंशय निराधार आहे एवढेंच नव्हे, तर कार्यकारणभाव जाणणारांनी-समाजशास्त्राचे नियम अवगत असणारांनी–अशा प्रकारची मतें प्रतिपादन करणें त्यांच्या विद्वत्तेस कमीपणा आणणारें आहे असें आम्हांस वाटतें. हिंदुस्थानसारखा अफाट देश; दळणवळणाचीं साधनें अनु-

पलब्ध; विचारविनिमयाचे मार्ग संकुचित; अशा वेळीं होऊन गेलेल्या धर्मशास्त्रकारांनी एवढ्या विस्तीर्ण समाजाला आपल्या मनसोक्त कल्पना ग्रहण करावयास लावल्या असें कोणीहि शास्त्रीय दृष्टीचा माणूस म्हणणार नाही. परंतु जुन्याची निन्दा करणारांना हा भ्रम अद्यापि सोडवत नाही. आमच्या स्मृतिकारांना प्रो. भाटे यांनी एके ठिकाणीं "संग्राहक" म्हणून यथार्थ म्हटलें आहे. तथापि पूर्वग्रहांनी मन दूषित झालें असल्यामुळें म्हणा, अगर इतर कांही कारणांनी म्हणा, ही दृष्टि त्यांनी शेवटपर्यंत कायम ठेविली नाही. आपल्या ह्या प्रचंड देशभर निरनिराळ्या लोकसमूहांत सामान्यतः सारखींच धर्मबन्धनें व धर्मकल्पना आढळून येतात, ह्याचें कारण प्रचलित रीतीभातींना स्मृतिकारांनी धर्मनियमांचें स्वरूप दिलें हें होय. त्यांनी पूर्वी कांही नव्हतें अशा ठिकाणीं नवीन कल्पनासृष्टि निर्माण केली असें नाही. तत्कालीन सर्व समाजाचे विचार त्या त्या वेळच्या संस्थांत प्रतिबिंबित झालेले असतात. ख्रिस्ती अगर मुसलमानी धर्माचा विस्तार कितीहि झाला तरी त्या त्या धर्माच्या अनुयायांमध्ये आचारविचारसादृश्य उत्पन्न करणें सुलभ असतें. एक बायबल किंवा कुराण हातांत घेतलें म्हणजे ख्रिस्ती अगर मुसलमानी धर्मांतील आचारविचार सर्वांस अवगत होतात. वैदिक समाजाची गोष्ट ह्याहून अगदी भिन्न आहे. शिवाय वैदिक धर्मानें आचारस्वातंत्र्य जेवढें दिलें आहे, तेवढें दुसऱ्या कोणत्याहि धर्मांत नाही. परंतु वैदिक धर्माचें रीतसर अध्ययन नसल्यामुळे आमच्या लोकांत भलभलत्या कल्पना रूढ झाल्या आहेत. असो. प्रोफेसर भाटे यांनी सांगितलेल्या चार मूलभूत कल्पनांवर जरी समाजाची रचना झाली नसली तरी आमच्या प्रस्तुत चालीरीतींच्या बुडाशीं सदर कल्पना आहेत हें म्हणणें कांही खोटें नाही. पण तेवढ्यामुळे त्या सर्वथा सदोष आहेत हें म्हणणें मात्र गैरशिस्त आहे. आमच्या चालीरीतींच्या समर्थनाच्या खऱ्याखोटेपणाबद्दल विचार करण्याचें प्रो. साहेबांनी नाकारलें आहे, तेव्हा त्याविषयी अधिक ऊहापोह करण्यांत अर्थ नाही. समाजांतील दोषच सांगावयाचे असतील तर ते कोणत्या समाजाचे सांगतां येणार नाहीत ? पाश्चात्य समाजाचें दोषाविष्करण करण्याचें प्रो. भाटे यांच्या मनांत आल्यास त्यांस असलीं सहा व्याख्यानें देऊनहि भागणार नाही. तथापि दोष दाखविण्यास सुद्धा समाजाचें अंतरंग समजून

घ्यावें लागतें. नाहीं तर कशी फसगत होते तें पहा. ह्या मायेच्या जगांत मन–मानेल तसें वागण्यास हरकत नाही असें जुन्या मताचा हिंदु गृहस्थ मानतो, असे उद्गार प्रो. साहेबांच्या तोंडून कसे निघाले ह्याचें आम्हांस आश्चर्य वाटतें. एखाद्या अनधीत हिंदु गृहस्थाचे विचार म्हणजे हिंदुधर्मशास्त्रज्ञाचे अगर एकंदर समाजाचे विचार होत ही जो प्रो. साहेबांची समजूत तीच चुकीची आहे. आम्ही नुकतेंच एक व्याख्यान ऐकलें. त्यांत एका सरकारी डॉक्टरांनी, माझ्याकडे एक बाई माश्यांनी ज्याचें तोंड भरलें आहे असें एक आपलें मूल घेऊन आली होती असें सांगून, आमच्या बायकांना मुलाच्या तोंडावरील माशा हाकलण्याचीहि अक्कल नाही असा सिद्धांत त्यावरून काढला! ही बाई कोण होती हें डॉक्टरसाहेबांनी गुलदस्तांत ठेवलें तें ठीकच झालें. एखाद्या गोष्टीवरून सर्व जनतेसंबंधानें सामान्य नियम प्रस्थापूं पाहणें अगदी गैरशिस्त होय. परंतु असली दुष्ट सवय पुष्कळांना असते. ज्याला हल्ली आपण जुना मनुष्य समजतों तो अप्रबुद्ध असतो, त्याला प्राचीन विद्येचें बिलकूल ज्ञान नसतें ही गोष्ट रा. भाट्यांना तरी समजावयास पाहिजे होती. हल्लीची स्थिति अशी आहे की, ज्याला इंग्रेजी शिक्षण नाही तो नितान्त अज्ञानी राहिलाच पाहिजे. रा. भाटे हे अनुमान करण्याची फार घाई करतात असें आम्हास वाटतें. त्याच-प्रमाणे जुन्या पिढींतील माणसांच्या चरित्राची त्यांस माहिती नसावी असाहि संशय येतो. कारण आमच्या दातृत्वासंबंधानें ते म्हणतात की, 'तें बैठें आहे; म्हणजे कोणी मनुष्य आमच्याकडे आला आणि मदत मागूं लागला तर मात्र आम्ही ती त्याला देऊं, नाही तर स्वस्थ बसूं.' आजकालच्या समाजाबद्दलच जर प्रो. साहेबांचें हें म्हणणें असेल, तर तें खोडून काढण्या-करिता लेखणीला शीण देण्याची आमची इच्छा नाही. परंतु आमच्या धार्मिक कल्पनांचा हा परिणाम आहे व मागील लोकांचें दातृत्वहि "बैठें" होतें असें म्हणण्याचा जर प्रो. साहेबांचा उद्देश असेल तर मात्र तें निर्वि-वाद मान्य करण्यास आम्ही तयार नाही. पन्नास साठ वर्षांपूर्वीच्या एका सुखवस्तु गृहस्थाची गोष्ट आम्ही ऐकली आहे, ती येथे देतों. स्नानसंध्या आटोपल्यावर भोजनापूर्वी मारुतीच्या देवळांत जाण्याचा ह्या गृहस्थाचा नित्यनियम असे. हेतु हा की, देवदर्शन करून देवळांत जे कोणी पांथस्थ

उतरले असतील व ज्यांची भोजनाची सोय झाली नसेल, त्यांस आपल्या घरीं नेऊन भोजन घालावें. हे गृहस्थ आपल्यास गरज नसतांहि निरनिराळ्या वस्तूंचा जवळ संग्रह ठेवीत. उद्देश एवढाच की, कोणत्याहि वेळीं कोणालाहि गरज लागल्यास आपणांस देतां यावी. गांवांत एखाद्या गरीब माणसाकडे त्याचा फार मोठ्या योग्यतेचा नातलग पाहुणा असला व ही गोष्ट सदर गृहस्थांच्या कानावर गेली म्हणजे त्यांच्या घरांतून न मागतां साजूक तूप वगैरे अवश्य लागणारे पदार्थ त्या माणसाकडे रवाना व्हावयाचेच. हें कृत्य रा. भाटे यांच्या " धांवत्या " दातृत्वांत यावें असें वाटतें. जुन्या लोकांच्या गोष्टी ऐकण्याचा नाद ज्याला आहे त्यास अशा गोष्टी कळणें अजूनहि दुरापास्त नाही. परंतु हें व्हावें कसें ? हल्लींची परिस्थितीच कांही विलक्षण आहे. इंग्रजी शिकण्याच्या निमित्तानें घरांतून व गांवांतून अल्पवयांतच मुलगा बाहेर पडतो. परकी समाजांचा इतिहास शिकण्यांत व इतर ज्ञान संपादन करण्यांत एक तप घालवून पुढे नोकरींत शिरतो. ह्यामुळे आमच्या समाजाशीं एकरूप तो कधीच होत नाही. आमच्याच समाजाला आमचाच मनुष्य परकी होतो. असल्या माणसांनीच समाजसुधारणेचें कंकण हातीं बांधल्यामुळे सुधारणेस विघ्नें आलीं आहेत. सामाजिक रोगाची चिकित्सा करण्यास असले लोक सर्वस्वी नालायक आहेत. प्रो. भाटे यांचें तर्कशास्त्र किती चुकीचें असतें याचा मासला म्हणून पान ७९ चा सबंध उताराच येथे देतों.

" तो (जुन्या मताचा हिंदु) आपल्या सांसारिक फायद्याकरिता हवें तें करण्यास तयार होतो. अप्रामाणिकपणासारखें नीतिदृष्ट्या अगदी निंद्य असें आचरण करितांना त्याच्या मनाला मुळीच दिक्कत वाटत नाही. तो असल्या गोष्टी अगदी उजळ माथ्यानें करीत असून आपण स्वतःला मोठा धर्मनिष्ठ समजत असतो. असलीं धर्मनिष्ठ समजलीं जाणारीं माणसें तुम्हांला आपल्या समाजांत अगदी पदोपदीं आढळतील. तीं म्हणतातः—' आम्ही आपलीं संध्यादि नित्यकर्में आणि इतर धार्मिक विधि यथाशास्त्र करतों; तेव्हा अर्थातच मृत्यूनंतर आम्हाला स्वर्ग प्राप्त होणार. ' माझ्या लहानपणच्या आठवणींतील एक गोष्ट येथे सांगतों. माझे वडील वकील असून त्यांचा ओढा सुधारणा–पक्षाकडे होता. त्यांचे एक

स्नेही आणि दूरचे नातेवाईक आमच्या येथेच कामाकरिता येत असत व आमच्या घरींच रहात असत. हे आमच्या वडिलांचे स्नेही आताच सांगितलेल्या धार्मिक लोकांच्या वर्गांतले होते. त्यांची स्नानसंध्या कधीच टळली नाही. ते संध्येला बसले म्हणजे तासचे तास संध्या करीत बसत. मी त्या वेळीं लहान होतों, पण मला त्यांच्या संध्येचें चांगलें स्मरण आहे. ते संध्येंतील दोनचार नांवें तोंडाने म्हणत, आणि मध्येच माझ्या वडिलांना 'कायहो वकील, त्या राम्या पाटलाच्या कज्जाचें काय झालें ?' असें विचारीत आणि पुनः संध्या करूं लागत. पांच चार मिनिटें संध्येंत गेलीं म्हणजे पुनः असाच दुसरा कांही प्रश्न माझ्या वडिलांना करीत. असली संध्या करून फायदा काय असें जर माझ्या वडिलांनी त्यांना विचारलें तर ते साफ सांगत कीं, मी संध्यावंदनादि कृत्यें अगदी यथासांग पार पाडलीं आहेत तेव्हा अर्थातच मला मरणोत्तर उत्तमलोकप्राप्ति होणार. 'ह्या जगांत प्रामाणिकपणाने आणि नीतीने न वागणाऱ्या माणसाला असलीं हीं धर्मकृत्यें स्वर्गप्राप्ति करून देण्यास समर्थ आहेत काय ?' असा प्रश्न कोणी केल्यास त्याला हे धर्मोक्त 'प्रामाणिकपणा आणि नीति वगैरे ह्या गोष्टी केवळ ऐहिक म्हणजे अर्थातच मिथ्या आहेत; परलोकाशीं ह्या दुःखमय जगांतील गोष्टींचा संबंध काडीचाहि नाही, असल्या गोष्टींकडे लक्ष देणें म्हणजे परमार्थिक सुखाला आंचवणेंच आहे.' असा रोखठोक जबाब देणार. धार्मिक म्हणविणाऱ्या लोकांचें हें तत्वज्ञान अलीकडच्या विद्वानांना खरोखरच अश्रुतपूर्व आणि अगम्य वाटेल."

वरील उतारा वाचून प्रो. साहेबांच्या विचारसरणीबद्दल कोणालाहि कींवच येईल. ख्रिस्ती देवालयांतून प्रार्थनेला म्हणून जाणारीं युवा युवती क्वचित् तेथेच विवाहकार्य उरकून घेतात म्हणून सर्व ख्रिस्तीसमाजाला नावें ठेवण्यास प्रो. साहेब तयार आहेत काय ? प्रो. साहेबांच्या अवलोकनांत जुन्या चालीचीं माणसें आलींच नाहीत. त्यांनी प्रयत्न केल्यास अद्यापिहि तीं त्यांना सांपडतील व मग त्यांच्या भ्रमाचें निरसन होईल अशी आम्हांस खात्री आहे. प्रामाणिकपणा व नीति वगैरे गोष्टी मिथ्या आहेत, तदनुसार आचरण करण्याचें कांहीच प्रयोजन नाही, अशी आमच्या समाजाची समजूत आहे ही गोष्ट आम्हांला तरी आजपर्यंत अश्रुतपूर्व होती. मग प्रो.

भाट्यांसारख्या " अलीकडच्या विद्वानांना " काय वाटत असेल तें वाटो.

प्रो. भाटे यांची दुसरी तक्रार अशी आहे की, आमचे धर्मशास्त्रकार आमच्या समाजाला कधीहि प्रौढ न होणाऱ्या अर्भकाप्रमाणे समजतात. ह्यांत तथ्याचा अंश किती आहे ह्याचा विचार बाजूस ठेवला तरी धर्मशास्त्रकारच बरोबर आहेत आणि प्रो. भाटे चुकत आहेत असेंच अखेरीस ठरेल असें आम्हांस वाटतें. मनुष्याच्या विचारशक्तीवर प्रो. साहेब भिस्त ठेवतात तितकी ठेवणें अयोग्य आहे असेंच अनुभवावरून दिसतें. सर्व विद्वान् प्रोफेसरांची एक वसाहत करावी आणि प्रत्येकाच्या घराच्या एका बाजूस दारूचा पिठा आणि दुसऱ्या बाजूस वेश्यासदन ह्याप्रमाणें ह्या आपल्या नवीन नगरीची रचना करावी, आणि मग आपल्या विचारशक्तीच्या जोरावर व्यामोह टाळण्याची धमक किती प्रोफेसरांत आढळून येईल तें पहावें. " No considerable body of men is ever moved to be just by Syllogism." Morle'ys *Rousseau*. मनोविकारांपुढे विचारशक्ति लुली पडते. लहानपणच्या शिक्षणाने आणि पूर्वजन्मींच्या संस्काराने चांगली गोष्ट करण्याकडे एकदम ज्यांच्या मनाची प्रवृत्ति होते तेच ह्या संसारांत टिकतात. अशा लोकांचे मनोविकारच मुळीं उच्छृंखल नसतात. परंतु प्रबल मनोविकारांच्या माणसांच्या हातून केवळ विवेकानें सद्वर्तन घडणें दुरापास्त आहे. आमच्यांतील खालच्या जातींच्या लोकांत सुद्धा जी नीतिमत्ता दिसून येते त्याचें सर्व श्रेय आमच्या स्मृतिकारांना आहे. विवेकी माणसें समाजांत थोडींच असतात. नियम हे इतरेजनांकरतां करावे लागतात. ज्या पाश्चात्य समाजांचें अनुकरण आमच्या " विद्वानांस " करण्याची फार हौस असते त्या समाजांकडे आज पहा, म्हणजे आमच्या स्मृतिकारांचा दूरदर्शीपणा आपोआपच सिद्ध होईल. हल्लींच्या युद्धांत जिवावर बेतलें असूनहि दारू पिण्याचें लोक सोडून देईनात म्हणून रशियाच्या झारसाहेबांना कायद्याने दारू पिणें बंद करावें लागलें. अफूचें व्यसन नाहींसें करण्याकरिता चीन सरकारास उपाय योजावे लागले. प्रो. भाट्यांसारख्या मंत्र्यांचा सल्ला ऐकून उद्यां सरकार जर असें म्हणेल की, आम्ही प्रजेला फक्त सुशिक्षित करून तिची विचारशक्ति पूर्णपणें विकसित करूं, ह्या पलीकडे कांहीं करणार नाहीं, अपराध करील त्यास शिक्षा मात्र देऊं, तर हें म्हणणें कितपत

रुचेल? असल्या राज्यकारभाराने समाजाची प्रगति होण्याऐवजी आमच्या मतें पिछेहाटच होईल. कॉलेजांतून सर्वांस सारखेंच शिक्षण मिळतें, तेव्हा सर्व सुशिक्षित माणसें नीतिमत्तेंत समान दर्जाचीं असलीं पाहिजेत, असें प्रो. भाटे यांस वाटत असेल. पण आमचा अनुभव तसा नाही. "'अम्भोदा बहवो हि सन्ति गगने सर्वे तु नैतादृशाः ॥" प्रो. भाटे यांनी आपल्या चौथ्या व्याख्यानाची समाप्ति खालील शब्दांत केली आहे. "आमच्या धर्मशास्त्राचा अथवा सामाजिक नियमांचा आणि चालीरीतींचा पाया ज्या मूलभूत कल्पनांवर घालण्यांत आला आहे त्या कल्पना किती चमत्कारिक आणि समाजशास्त्रदृष्ट्या किती घातक आहेत हें आपल्या लक्षांत आलेंच असेल. ह्या कल्पनांचा मोड करण्याकरिताच आम्हांला समाजशास्त्रसंमत तत्त्वांवर उभारलेल्या सुधारणेची फार अवश्यकता आहे. अशा सुधारणे-वांचून आमच्या समाजाची वाढ आणि प्रगति होणें अशक्य आहे." आम्ही पुष्कळ विचार केला; तथापि, आमच्या चालीरीतींत कांहीं दोष असले तरी, त्या चालीरीतींचे परिणाम भिन्न स्थितींत आम्हांला थोडेसे जाचक होत असले तरी, त्या चालीरीतींच्या मुळाशीं असलेल्या कल्पना अगदी चमत्कारिक व समाजशास्त्रदृष्ट्या घातक आहेत हें अद्यापिहि आमच्या लक्षांत येत नाही. मग प्रो. साहेबांच्या श्रोत्यांची किती खातरी झाली असेल हें आम्हांस ठाऊक नाही.

लग्नसंस्थेच्या पायावर समाजरचना होते. कारण ऑरिस्टॉटलने म्हटल्या-प्रमाणे, समाजाचा उगम कुटुंबापासून होतो, आणि कुटुंब लग्नसंस्थेशिवाय बनत नाही. "Sexual association when it endures becomes marriage and results in the family; that is to say, a union of parents for the purpose of protecting their young. ('Evolution of Marriage' by *Letuorman*).

ह्यावरून विवाहसंस्थेचें महत्त्व समाजशास्त्रांत फार आहे हें उघड आहे. म्हणून प्रो. भाटे यांनी आपलें पांचवें व्याख्यान ह्या विषयाची चर्चा कर-ण्यांत खर्ची घातलें आहे, आणि त्यावरून आमच्या वैवाहिक संस्था अनिष्ट आहेत असें निश्चित केलें आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या त्यांच्या कल्पनेस अनु-सरून आईबापांनी आपल्या मुलांमुलींच्या लग्नाची व्यवस्था लावणें त्यांस

इष्ट वाटत नाही हें स्वाभाविकच आहे. परंतु व्यक्तिस्वातंत्र्याची विचारसरणी आम्हांला सम्मत नसल्यामुळे आमच्या मतें अपक्वच बुद्धीच्या व क्षुब्ध मनोविकारांच्या तरुणतरुणींपासून आमच्या समाजाने हें स्वातंत्र्य काढून घेतलें हेंच योग्य झालें. त्याचप्रमाणे विधवाविवाहावर आमच्या समाजाची प्रगति अवलंबून आहे, हें म्हणणेंहि हास्यास्पद आहे. पुनर्विवाहाचा प्रश्न अशा मुद्यावर सोडवूं पाहणें बालिशपणाचें होय. परंतु प्रो. भाटे यांनी म्हटल्याप्रमाणे ह्या विषयांची भवति न भवति इतकी झाली आहे की, चर्वितचर्वण करण्याची येथे जरूरी नाही. त्यापेक्षा विवाहसंस्थेचा बोधप्रद इतिहास संक्षेपतः वाचकांस सांगणेंच्च अधिक श्रेयस्कर होईल.

प्रथमतः हें लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे की, स्त्रीपुरुषसंबंध नाही असा कोणत्याहि प्राण्यांचा समाज आढळणार नाही. त्याचप्रमाणे ह्या संबंधाचे प्रकार आपणांस कल्पितां यतील ते सर्व कोणत्या ना कोणत्या तरी समाजाने आजपर्यंत अनुभवून पाहिले आहेत. रवंथ करणाऱ्या पशूंत सर्वांत सशक्त असतो तोच प्रजोत्पादन करतो. त्याची लहर लागली नाही तर दुसऱ्यास संधि मिळते. नाहीतर तो इतरांस हुसकावून लावतो. अर्थातच ह्या पशूंत अनेक पत्नीत्व असतें. मुंग्या आणि माशा यांच्यामध्ये बहुपतित्वाची चाल आढळून येते. बलिष्ठ बैलाप्रमाणे बलिष्ठ माशी दुसऱ्या माशांचें कांही चालूं देत नाही. रानांत एकएकट्या राहणाऱ्या हिंस्र पशूंत मात्र मनुष्यांतील एकपत्नीत्व असणें साहजिकच आहे. कुत्रा, मांजर इत्यादि पाळीव मांसाहारी प्राण्यांत मात्र बहुतेक मनसोक्त संबंध होत असल्याचें दिसतें. पक्ष्यांत व माकडांतहि एकपत्नीव्रत पाळतात, असें शोधकांचें म्हणणें आहे. ह्या कारणाकरिताच, मानवी समाजाच्या प्रथमावस्थेंत स्त्रीपुरुषांचा मनसोक्त व्यवहार होत असे असें जें कित्येकांचें म्हणणें होतें तें ह्यापुढे टिकत नाही असें अलीकडील शोधकांचें मत आहे. "The simple fact that man is a mamalian primate weakens this hypothesis in advance, since the nearest relations of man in the animal kingdom are in general polygamous and even sometimes monogamous." (*Ibid*)

एकमेकांच्या हयातीपर्यंत पतिपत्नीभावाने एकत्र राहाणें ही जी आपली

एकपत्नीत्वाची कल्पना ती कांही मनुष्येतर प्राण्यांत आढळत नाही. हिंस्र पशु एकपत्नीक असतात ह्याचा अर्थ एकाच काळीं एकाहून अधिक स्त्रियांशीं त्यांचा संबंध घडत नाही एवढेंच; व जो कांही सहवास असतो तोहि अल्पकालीन असतो. शिवाय मानवी एकपत्नीव्रतांत जें आत्मसंयमन असतें तें मनुष्येतर प्राण्यांत असणें संभवनीय नाही. कारण ज्या गुणांमुळे इतर प्राण्यांपासून मनुष्याला वैशिष्टय प्राप्त झालें आहे, त्या गुणांपैकीं आत्मसंयमन हा गुण आहे. मत्सरबुद्धि तीव्र असल्यामुळ कित्येक पशूस आपली मादी घेऊन एकान्तांत वास करावा लागतो; आणि त्यामुळे कांही वेळ त्यांच्याकडून एकपत्नीनिष्ठा आपोआपच पाळली जाते. कांही पक्ष्यांत एकपत्नीधर्म आढळतो खरा; पण ते पक्षी विषयातुर फार असतात व त्यामुळे कांही काल एकत्र राहणें असंभवनीय नाही. पिलूं उडूं लागेपर्यंतच हा सहवास असतो. तात्पर्य, पशुपक्षिकीटकादि प्राण्यांत आत्मसंयमन नसतें. निरनिराळ्या कारणांनी अल्पकालपर्यंत पतिपत्नीभावाने ह्यांपैकी कित्येक प्राणी राहतात हें मात्र खरें.

रानटी समाजांचा इतिहास पाहिला तर वैवाहिक बंधनाची शिथिलता व अस्थिरता निरनिराळ्या समाजांत निरनिराळ्या प्रमाणांत दिसून येते. मिंकोपीज नांवाच्या लोकांत स्त्रीपुरुष एकत्र राहतात व त्यांच्या समागमापासून झालेल्या मुलाचें अंगावरचें दूध तोडलें म्हणजे पुरुष निघून जातो आणि दुसरी बायको करतो. कांही रानटी समाजांत ‘ मोटा नांवाचा विवाहप्रकार आहे. ह्यांत स्त्री आपल्या– म्हणजे आईबापांच्या– घरीं आपणांस पसंत पडेल तो पुरुष आणते; इच्छेस येईल तोंपर्यंत त्याबरोबर स्त्री म्हणून व्यवहार करते आणि नंतर त्याला रजा देऊन दुसरा पुरुष घरांत आणते. ह्या सर्व गोष्टी तिच्या नातेवाइकांच्या संमतीने होत असतात व ह्यामध्ये कांही कमीपणा आहे अशीहि कोणाची समजूत नसते. हवाई बेटांत एक बहिणीचा समूह दुसऱ्या भावांच्या समुहाशीं विवाहाने बद्ध होतो. ह्यांत प्रत्येक भावाचा सर्व स्त्रियांवर नवरेपणाचा सारखाच हक्क असतो. त्याचप्रमाणे प्रत्येक स्त्रीहि सर्व भावांची बायको असते. अरब लोकांतील एका जातींत पुरुषाबरोबर स्त्री असा करार करते की, मी तुझ्याजवळ एकनिष्ठेने आठवड्यांतून ४।५ दिवसच पत्नीव्रत पाळून राहीन. अर्थात् जे करा-

रांत दिवस येत नसतील त्या दिवशीं त्या स्त्रीला मनसोक्त आचरण करण्यास मुभा असते. आईशीं मुलाचा, बापाचा मुलीशीं, भावाचा बहिणीशीं संबंध ज्या समाजांत घडतो अशा समाजांचीं उदाहरणें स्पेन्सरने आपल्या ग्रंथांत दिलीं आहेत (समाजशास्त्र, पु. दुसरें, पान २१८). प्राचीन काळीं इराणामध्ये आईबरोबर मुलाने लग्न लावण्यास धर्माचीच अनुज्ञा होती असें म्हणतात. मादागास्करमध्ये लग्नाच्या पूर्वी आया आपल्या मुलीचा कौमार्यभङ्ग करविणें आपलें कर्तव्य मानतात. सोनथाळ लोकांत विवाहाच्या अगोदर वधूवरांनी सहा दिवस एकत्र राहिलेंच पाहिजे अशी अट असते. अमेरिकेंतील कांही मुळच्या जातींत पैसे उसने देतात त्याप्रमाणे आपली बायको दुसऱ्याच्या उपयोगाकरिता देणें हें नुसतें कायदेशीरच नव्हे तर अत्यन्त श्लाघ्य समजतात. पाहुणा आला असतां यजमानाने आपली बायको त्याला विषयसेवनार्थ देणें हा विलक्षण आतिथ्याचा प्रकार पुष्कळ प्रवासवृत्तांत नमूद केलेला आहे. खुद्द अथेन्स व रोम शहरांत ही चाल रूढ होती. केटो आणि साक्रेतीस यांनी आपआपल्या बायका आपल्या मित्रांस दिल्याचें प्लूटार्कच्या चरित्रांत लिहिलें आहे. पुष्कळ रानटी समाजांत लग्नाच्या पूर्वी मनसोक्त व्यवहार करण्याची स्त्रियांना मोकळीक असते. आस्ट्रेलिया, पॉलिनीशिआ, वगैरे बेटांतील कांही लोकांचीं वर्णनें प्रवासग्रंथांत दिलीं आहेत, त्यांवरून स्त्रीपुरुषांचीं मनें लज्जेने किती अविकृत होतीं तें दिसून येईल. कांही लोकांत कुटुंबांतील सर्व माणसें नग्नावस्थेंत एकत्र बसून सर्व रात घालवतात. आस्ट्रेलियांत १४।१५ वर्षांचे मुलगे १० वर्षांच्या मुलींबरोबर उजळ माथ्यानें विषयचेष्टा करीत असतात. लग्नाच्या रात्रीं वधूने जमलेल्या पाहुण्याकडे पाळी पाळीने जाऊन विषयसेवन करणाऱ्या इसमाकडून आहेर घेण्याची चाल कांही जातींत असल्याचें हिरॉडोटसने लिहून ठेविलें आहे. वर निर्दिष्ट केलेल्या उदाहरणांवरून लज्जा, विनय, पातिव्रत्य ह्या कल्पना स्वाभाविक नाहीत असें सिद्ध होतें. त्या कृत्रिम आहेत, म्हणजे त्यांचा उदय मनुष्याने श्रमाने बनविलेल्या समाजाच्या विशिष्ट परिस्थितींत झाला आहे. चहाप्रमाणे आपली बायको देऊन अभ्यागताचें स्वागत करणें येथपासून तों एक पति मृत झाला असतां पुनश्च विवाह न करणें येथपर्यंत केवढी मोठी मजल समाजाने मारली आहे; किती

जबरदस्त विचारक्रान्ति झाली आहे, ह्याची स्पष्ट कल्पना करतां येईल.

मनूने सांगितलेल्या आठ प्रकारच्या विवाहांचा उल्लेख प्रो. भाटे यांनी केला असून त्यांच्या मतें हे विवाहाचे निरनिराळे प्रकार नसून वैवाहिक परिणतीच्या त्या आठ पायऱ्या आहेत. हा समज प्रो. भाट्यांचा एकट्यांचा नसून पुष्कळांचा आहे. परंतु तो सर्वस्वी खरा नाही असें आम्हांस वाटतें. वस्तुतः पाहतां पैशाच अगर राक्षस विवाह हे विवाहाचे प्रकार नसून बायका मिळविण्याचे प्रकार आहेत. स्त्रीचा संबंध पुरुषाशीं एकदां घडला– मग तो कोणत्याहि रीतीने घडेना– म्हणजे तो कायम समजावयाचा ही जो आमच्या धर्मशास्त्रकारांची कल्पना तदनुसार मनूला असल्या संबंधावर विवाहाचा शिक्का बसवावा लागला. निजलेल्या अगर मादक पदार्थांच्या सेवनाने बेशुद्ध स्थितींत असलेल्या वधूला नेऊन बलात्काराने तिच्याशीं लग्न लावणें हा पैशाच विवाह होय. जेथे स्त्री मिळत नसेल तेथे कोणत्याहि उपायानें ती मिळविणें हें साहजिक आहे. पण तेवढ्यामुळे वैवाहिक उत्क्रान्तीची ही पहिली पायरी आहे असें आम्हांस वाटत नाही. पुरुषांमध्ये विषयवासना निसर्गसिद्ध आहे, तशी ती स्त्रियांमध्येहि आहे. मग प्रत्येक समाजाला प्रथम पैशाच व नंतर राक्षस विवाहांच्या द्वारांतून पुढे जावें लागलें हें म्हणणें सयुक्तिक दिसत नाही. अन्नाकरिता प्राचीन काळीं निरनिराळे समाज भांडत, त्यांच्यांत नेहमी युद्धें होत, हें निर्विवाद आहे. आपआपसांत लग्नें करण्याची रीत मोडली तेव्हा युद्धामध्ये पकडलेल्या बायकांशीं लग्नें लावण्याची अर्थातच रीत पडली. आमचा तर असा तर्क आहे की, युद्धांत पकडलेल्या बायका जेव्हा मिळूं लागल्या तेव्हाच नातेवायिकांपैकी बायका म्हणून घेण्याचें बंद पडलें असावें. तसेंच केवळ स्त्रियांकरिता तरी युद्धें होत नसतील कशावरून ? परंतु अशी कल्पना केली की, दोन निरनिराळे समाज सुपीक प्रदेशांत सुखाने राहात आहेत, त्यांना परस्परांशीं तंटे करण्याचें कारण नाहीं; तर ह्या दोन भिन्न समाजांत वैवाहिक संबंध सुखासमाधानाने होण्यास कांही प्रत्यवाय दिसत नाहीं. तथापि प्राचीन काळीं युद्धाचा व लग्नाचा निकट संबंध होता यांत संदेह नाही. आमच्या लग्नांतील कांही चाली ह्या संबंधाच्या निदर्शक आहेत. मराठे, कोळी, भंडारी इत्यादि जातींत वराच्या हातांत कट्यार देऊन लग्नें होत असतात. त्याचप्रमाणे लग्ना-

नंतर वर वधूला घेऊन पितृगृहीं येतो तेव्हा गृहप्रवेश करण्याच्या पूर्वी दाराला लावलेल्या केळीच्या तोरणाचा वराने हातांतील तरवारीने छेद करण्याचा प्रघात कित्येक जातींत आहे. ब्राह्मणांतहि कित्येक ठिकाणीं वरातीच्या वेळीं घोडीची योजना करीत असतात. ह्या सर्व रूढींवरून एकच अनुमान निघतें. खत्री जातींत तर पैशाचविवाहनिदर्शक आचार अद्यापि रूढ आहे. ह्या जातींत लग्नाच्या आदले रात्रीं—दिवसा नव्हे—बुरखा घेऊन वर वधूच्या घरीं जातो. तेथे एका खोलींत वधूची आई व आजोळचीं माणसें जमलेलीं असतात. नवरा मुलगा ह्या खोलीच्या दारावर लाथ मारतो. मग वधूची आई मुलगी कोणी चोरली म्हणून मोठ्याने ओरडते. ही पैशाचविवाहद्योतक रूढि ह्या जातींत इतक्या स्पष्टतेने कशी आली हा एक विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे."

असें असलें तरी त्यामुळे प्रत्येक समाजांत हाच वैवाहिक प्रकार अमलांत होता असें मानण्याचें कारण नाही. त्याचप्रमाणे देवविवाहहि एका वेळीं सरसहा प्रचारांत होता असें दिसत नाही. पूर्वी नैतिक कल्पनांचा उदय झाला नव्हता. लग्नापूर्वी स्त्रीला मनसोक्त व्यवहार करण्याची आडकाठी नव्हती. मुली बापाला मदत करीत. यामुळे लग्नाने होणारें नुकसान भरून काढण्याकरिता बाप मुलीचे पैसे नवऱ्याकडून घेऊं लागला. ह्यालाच आमचे स्मृतिकार आसुरविवाह म्हणतात. परंतु ज्याला पैसे देण्याचें सामर्थ्य नसेल, तो दुसऱ्याची मुलगी चोरून अगर बलात्कारानेच आणणार. ह्यावरून राक्षस व पैशाच विवाहाचे प्रकार ह्या आसुरविवाहामुळे उद्भवतात असेंहि अनुमान होतें. अर्थात् आसुरविवाहाकडे कारणसंबंध येतो. कारण कार्याच्या आधीं असतें.

रानटी समाजांत 'बळी तो कान पिळी' ह्या न्यायानें ज्यांच्या अंगांत जबरदस्तीनें बायको मिळवून आणण्याची धमक असेल तेच समाजाचें सातत्य कायम ठेवणार. संततीच्या अभावीं दुर्बळांचा कायमचा ह्या जगांतून नायनाट होत असे. हा नैसर्गिक उत्क्रान्तितत्त्वाचा परिणाम होय. सुधारलेला समाज ह्या सृष्टिनियमांना न जुमानतां आपणच एक प्रतिसृष्टि निर्माण करतो. त्यामुळे विद्यमान समाजात निःसत्त्वांचीं सुद्धा लग्नें होऊन ते आपल्या निःसत्त्व संततीने समाजांत भर घालीत असतात. पूर्वी वराच्या शारीरिक

पराक्रमाकडे वधूचें लक्ष असे. पण सांप्रत वर पसंत करण्याची सवलत ज्या समाजांतील वधूंना आहे त्या समाजांतील वधू आपआपल्या स्वभावानुरूप भावी पतींची निवड करतात. हौशी व प्रभुत्वाकांक्षी स्त्रिया धनिकाला वरूं इच्छितात, तर कित्येक भावनावश कुमारी सुकुमार तरुणांना माळ घालतात. केलीसाहेब सांगतात की, बुद्धिश्रेष्ठ पुरुष बेअकली स्त्रियांचें पाणिग्रहण करतात व सुजाण स्त्रियांचें नवरेपण ठोंब्या पुरुषांकडे येतें, हा प्रत्यहि अनुभव येतो ('Human Evolution' by Kelly). ह्यामुळे ठाम नियम जरी बांधतां आला नाही तरी इतकें म्हणतां येईल की, आपमतलबी स्त्रिया धनाढ्यांच्या पदरीं जातात. ह्याचा परिणाम असा होतो की, बायकांच्या वरपगड्यामुळे ह्या लोकांच्या हातून परोपकाराचीं कृत्यें कमी होतात व संततीमध्येहि तो अवगुण उतरतो. तसेंच अति दरिद्रियांचीं लग्नें त्याच दर्जाच्या माणसांबरोबर होण्याचा विशेष संभव असल्यामुळे सर्व देश कंगालांनी भरून जातो. आता श्रीमंतांना संतति फारच कमी होते, तर उलट गरिबांना संततीची केव्हाच उणीव नसते. त्यामुळे असें होतें की, संपत्ति थोड्या लोकांच्या हातांत राहते आणि दरिद्र्यांची संख्या वाढत असते. अर्थात् निर्धन लोकांनीच समाजाचें अखण्डत्व राखलें आहे.

लोकसंख्या वाढून निर्वाहाचीं साधनें दुर्लभ झालीं म्हणजे द्रव्यार्जनसामर्थ्य अंगांत असल्यावांचून लग्न करणें शहाणपणाचें होत नाही. अशा समाजस्थितींत लग्नाच्या कामीं पैशाला महत्त्व फार येतें. निर्धनांना अविवाहित स्थितींतच राहण्याचा प्रसंग येतो त्यामुळे कसे अनर्थ उद्भवणें शक्य आहे याची वाचकांना कल्पना करतां येईल. पाश्चात्य समाजांत पुष्कळसे विवाह कामवासनेला व विलासवासनेला बळी पडून घडून येतात. अशा विवाहांपासून झालेली संतति नैतिक गुणांत कमी दर्जाची असते. नमुनेदार समाजांत विवाह हा संस्कार समजला जातो व विवाहाचा उद्देश विषयतृप्ति नसून प्रजोत्पादन हा असतो. अशाकरिता लग्न झालेले स्त्रीपुरुष कौटुंबिक सुख ज्याप्रमाणे आनंदाने भोगतात त्याचप्रमाणे सांसारिक दुःखें सहन करण्यासहि तीं आनंदाने तयार असतात. अशा स्त्रीपुरुषांपासून झालेल्या प्रजेचा नंबर सात्त्विक गुणांत वर लागतो. शिक्षणाने ज्यांचीं मनें

सुसंस्कृत झालीं आहेत अशा स्त्रीपुरुषांचे विवाह उपरिनिर्दिष्ट उदात्त व सात्त्विक हेतु धरून होत असतील; नाही असें नाही, पण ते थोडेच असणार; शिवाय श्रीमंतांप्रमाणे शिकलेल्यांतहि प्रजोत्पादनसामर्थ्य कमी असल्याचा अनुभव येतो. त्यामुळे दरिद्री आणि मूढ अशा लोकांवरच प्रजावृद्धीचें काम पडतें. याच विषयावरील केली साहेबाच्या ग्रन्थांतील उतारा खाली देतों, त्याचें वाचकांनी अवश्य मनन करावें:—" But the point most to be remembered in connection with this subject is that the social conditions under which we live are such as to render resistance to this particular temptation difficult. For they put obstacles in the way of marriage at the age when marriage is most imperiously demanded by nature: they furnish stimulants, alchoholic or other, which peculiarly inflame the very organs which morality would keep inactive and they put the sexes in the most continual propinquity; for most of the amusements of a large town are shared by both sexes and stimulate the sexual provocation that it should on the contrary be the special care of intelligently contrived amusement to avoid. Indeed, it would be no exaggeration to say that every waking hour of a youth's life in populous places, not actually engaged in toil, is occupied in a manner consciously or unconsciously to stimulate the organs which morality requires him to keep in restraint. ('Government or Human Evolution and Justice' by *Edmund Kelly.*)

पाश्चात्य समाज आदर्शभूत धरून त्याच्याशीं आमच्या समाजाची तुलना करून चांगलें वाईट ठरविण्याची पद्धति निःसंशय चुकीची आहे. हजारों वर्षांच्या अनुभवाने घालून दिलेले आचार क्षणार्धांत कुचकामाचे ठरविणें शहाणपणाचें नसून धाष्ट्यांचें आहे.

वारसाचे हक्क आमच्या धर्मशास्त्रकारांनी स्त्रियांना दिलेले नाहीत ह्यावरून स्त्रियांची योग्यता आम्ही कमी समजतों, असें प्रो. साहेबांचें म्हणणें आहे. स्त्रियांना पुरुषांप्रमाणे वारसाचा हक्क दिला नाही ही गोष्ट खरी आहे. पण त्यामुळे स्त्रियांची योग्यता कमी समजली जाते, अगर त्या गुलामाप्रमाणे लेखल्या जातात हें म्हणणें खोटें आहे. स्त्रियांची प्रशंसा आमच्या पुराणग्रंथांत थोडी तरी केलेली आहे, हें प्रो. साहेब कबूल करतात. पण मनूचाच आधार देऊन स्त्रियांची परवशता प्रो. भाटे त्याचप्रमाणे त्यांचे सहविचारी सिद्ध करीत असतात. आमच्या मतें बायकांना वारसा देणें व त्यांची योग्यता ठरविणें ह्या दोन गोष्टी निरनिराळ्या आहेत. स्वतंत्र मिळकत प्रा झाल्याने आर्थिक स्वातंत्र्य मिळतें. पण त्याचा परिणाम नेहमीच इष्ट होतो असें नाही. पाश्चात्य समाजांत ह्या आर्थिक स्वातंत्र्यामुळे घटस्फोटांची संख्या वाढू लागली.

"Changing industrial conditions and a more complex social life brought about a large measure of economic independence for women and easy divorce" (*Gidding's* Principles of Sociology).

मनूने "न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति" म्हणून म्हटलें आहे तें आर्थिक स्वातंत्र्य होय. पण याचा अर्थ स्त्रियांची योग्यता यामुळे कमी मानली गेली असा कोणीं करूं नये. एवढ्याकरता " यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः" असें त्याने निराळें स्पष्ट म्हटलें आहे. स्त्रियांनी स्वतंत्र राहूं नये, पुरुषाच्या आश्रयाने राहावें ही आमच्या कित्येक चालीरीतींची मूलभूत कल्पना आहे व ती अर्वाचीन पाश्चात्य समाजांकडे बोट दाखवून मूर्खपणाची ठरवूं पाहणें गैरशिस्त होय.

प्रो. भाटे यांचें शेवटचें व्याख्यान जातिभेदावर आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्था

नमुनेदार आहे अशी इंग्रजी शिकलेल्यांपैकीहि कित्येकांची दृढ भावना आहे. दर्भंग्याचे महाराज चातुर्वर्ण्याच्या पुनरुज्जीवनासाठी सध्या जारीने प्रयत्न करीत आहेत. दोन्ही बाजूंचीं मतें लोकांपुढे येऊन गेलीं आहेत तेव्हा या संबंधाने येथे आम्ही विशेष लिहूं इच्छित नाही. प्रो. भाटे म्हणतात, गत्यात्मक समाजाला चातुवर्ण्यव्यवस्था विघातक आहे. कदाचित् असेल. पण पूर्ण गतीच्या समाजाला ती हितावह आहे की नाही, ह्याविषयी प्रोफेसरसाहेबांनी आपलें मत दिलें नाही. खरें पाहिलें असतां, अखेरच्या पायरीवर जाऊन पोचलेला समाज कसा असतो ह्याचें चित्र प्रो. भाटे यांनी मुळीच काढलें नाही व हेंच त्यांच्या व्याख्यानांत मोठें वैगुण्य आम्हांस दिसतें. सामाजिक संस्था अशा पाहिजेत की, त्यामुळे व्यक्तीच्या ' सर्वांगीण ' सुधारणेस व्यत्यय येऊं नये, असें ते वारंवार सांगत असतात. पण तेवढ्याने काम भागण्यासारखें नाही व तें म्हणणें अक्षरशः खरेंहि नाही. कोणताहि समाज अजून पूर्णावस्थेला पोंचला नाही व कधीं पोंचेल की नाही याची शंकाच आहे. निरनिराळ्या समाजांत निरनिराळ्या परिस्थितीप्रमाणे वेगवेगळ्या गुणांची अवश्यकता असते व त्या सद्गुणांना पोषक होतील अशा रीतीने सर्व संस्था बनविण्याकडे समाजसुधारकांचें लक्ष असतें. देशाभिमानाची जेव्हा समाजाला जरूरी असते तेव्हा धैर्य हा मोठा सद्गुण मानला जाऊन लहानपणापासून मुलांमध्ये हा गुण उत्पन्न करण्याचे राष्ट्राचे प्रयत्न असतात. शांततेचा उपभोग घेणाऱ्या समाजांत धैर्य, पराक्रम हे गुण मागे पडून विनयादि दुसऱ्याच गुणांना प्राधान्य मिळतें. आजमितीस तत्त्वज्ञान्याला कोणी भीक घालणार नाही. योद्धे आणि मुत्सद्दी हेच प्रमुख पदावर आरूढ झाले आहेत. तथापि आदर्शभूत समाज सत्वगुणप्रधान असला पाहिजे ह्याविषयीं कोणाचा मतभेद होण्याचा संभव नाही. पण असा समाज चिरकाल नांदण्यास सर्व जग सुधारलें पाहिजे. कारण रजोगुणी समाजाचा वेढा असल्यावर सात्त्विक समाजाचा निभाव कसा लागावा? नीतिनिष्ठ समाजांत ओजस्वीं व नेकीचीं माणसें असल्यामुळे स्वार्थमय गोष्टींस गौणस्थान मिळतें. पाश्चात्य समाज परिणतावस्थेस पोचले नाहीत. समाजाच्या उत्कर्षांमध्येच अपकर्षाचें बीज असतें. म्हणून एकाच अवस्थेत समाज बहुकाल राहणें शक्य दिसत नाही. आधिभौतिक शास्त्रांतील

शोधांनी संपन्न झालेले समाजहि नीतिमान् नसतील तर लयाला जातील. नीतिमत्तेशिवाय कोणताहि समाज फार दिवस तगणार नाही. सर्व प्राचीन समाजांत हिंदु समाज मात्र अजून जिवंत आहे. ह्याचें कारण स्मृतिकारांनी घालून दिलेली शिस्त होय. आता समाज जुनाट झाला, आणि विशेषतः बहुत काल शांततेंत नांदत असला, म्हणजे भिन्नभिन्न जाति स्वभावतःच उत्पन्न होतात. गिडिंग्जसाहेब म्हणतात—"Segregations due to vocation become definite class distinctions. The ruling the priestly, the literary, the merchant, the artisan and the labouring classes do not become blended as societies grow older. They become more sharply defined. Any social reform that hopes for the interblending of classes is foredoomed to failure." धर्माच्या नांवाखाली बौद्धांनी जाति मोडण्याचा प्रयत्न केला तरी जाति कायम राहिल्या. ह्याचें कारण वरील उताऱ्यांत आहे. सध्या मात्र सुधारकांचे प्रयत्न यशस्वी होण्याचा संभव आहे. कारण नोकरीशिवाय दुसरा धंदाच हल्ली राहिला नाही. जाति निर्माण होण्याचें जें कारण तेंच नष्ट झाल्यावर जातिबंधनें शिथिल होणारच. शिवाय विद्यमान राजकीय परिस्थितिहि जातिभेद मोडण्यास फार अनुकूल आहे. आज जातिभेद मोडले तर कांही कोणी रडणार नाही. कारण जातिभेद कायम ठेवण्यास परिस्थिति अनुकूल नाही. पण त्यामुळे वर्णभेद सुधारकांच्या अवकृपेला मात्र पात्र होण्याचें कारण नाही. प्लेटोसारख्या त्रयस्थ माणसाला सुद्धा आपल्या मनाजोगा काल्पनिक समाज बनवितांना चातुर्वर्ण्याची कल्पना सुचली, हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. आमच्या मतें पाश्चात्य समाजांत सुद्धा चालू युद्धासारखीं भेदभावविध्वंसक संकटें शेंपांचशें वर्षें आलीं नसतीं तर कर्मानुसार निरनिराळ्या जाति उत्पन्न झाल्या असत्या! असो.

प्रो. भाटे यांचा व आमचा मुख्य बाबतींत मतभेद आहे. व्यक्तीची 'सर्वाङ्गीण' सुधारणा व्हावी अशी समाजरचना पाहिजे असें त्यांचें म्हणणें. आमच्या मतें समाजाच्या प्रगतीस व विकासास व्यक्तीचा उन्नतिमार्ग आड येत असेल तर व्यक्तीचें निवारण करण्याचा उपाय समाजानें जरूर योजावा. एखाद्या स्त्रीच्या अंगांत विलायतेंत जाऊन विद्यार्जन करून

अक्कलहुषारीने परत स्वदेशीं येण्याची धमक असली तरी असा सार्वत्रिक प्रचार पडला असतां समाजाचें स्थैर्य ढळेल असें वाटत असल्यास एखाद्या स्त्रीच्या बुद्धिमत्तेची परवा न करतां तिच्या स्वातंत्र्याला आळा घालणें हें समाज आपलें काम समजतो. समाजाच्या व व्यक्तीच्या हितांत विरोध येईल तेथे व्यक्तिहित कोणी बघत नाही. ज्या संस्थांत खाजगी फायदा करून घेण्याकडेच सभासदांचं लक्ष विशेष असतें त्या संस्था अल्पकालांतच डबघाईस येतात, असा आपला दररोजचा अनुभव आहे. हाच नियम समाजालाहि लागू आहे. व्यक्तीच्या हिताच्या दृष्टीने समाजशास्त्राचे नियम बांधणें चुकीचें होईल, अशी आमची समजूत आहे. आता मागे सांगितल्याप्रमाणे समाजाची उन्नति व्यक्तींच्या उन्नतीवर अवलंबून असल्यामुळे समाजाच्या उत्कर्षाला पोषक अशी व्यक्तींची उन्नत्ति शक्य तेवढी करण्याचे मार्ग खुले ठेवणें समाजाचें कर्तव्य आहे. याप्रमाणे आमचा व प्रो. भाटे यांचा मतभेद असला तरी समाजशास्त्र म्हणजे काय याची थोडी बहुत कल्पना मराठी वाचकांस त्यांच्या व्याख्यानामुळे होणार आहे, यास्तव प्रो. भाटे यांचें आम्ही अभिनंदनच करतों. तथापि एवढें म्हटल्याशिवाय आमच्याने राहवत नाही की, 'सोशल सर्व्हिस लीग'च्या विद्यमानें झालेल्या व्याख्यानांत समाजापेक्षा व्यक्तीचीच तळी उचलून धरणें जरा विसंगत दिसतें.

---

२२ नीतिशास्त्रप्रवेश

लेखकः- वामन मल्हार जोशी, एम्. ए.

"Morality or moral life may be described as the renunciation of the private or exclusive self and the identification of our life with an ever-widening sphere of spiritual life beyond us." *Caird's* Philosophy of Religion.

रा. रा. वामन मल्हार जोशी, एम. ए. यांनी "नीतिशास्त्रप्रवेश" नांवाचा नीतिविषयावर एक ग्रन्थ लिहून मराठी वाङ्मयाची अवर्णनीय सेवा केली आहे. मराठींत नीतिशास्त्रावर हा पहिलाच ग्रन्थ असल्यामुळे ह्या ग्रन्थाला एक प्रकारची अपूर्वता प्राप्त झाली आहे. विश्वविद्यालयाची उच्च पदवी धारण करणाऱ्या तरुणांना मराठींत शास्त्रीय अगर तात्त्विक ग्रंथ लिहिण्यास उत्साह वाटावा हें मराठी वाङ्मयाच्या भावी ऊर्जितावस्थेचें स्पष्ट द्योतक नाही असें कोण म्हणेल ? वामनरावजींसारखे रसज्ञ ग्रन्थकार साध्या पण भारदस्त व काव्यमय भाषेंत तत्त्वग्रंथ लिहूं लागले म्हणजे कट्टया निराशावाद्यांमध्ये सुद्धा आशेचा अंकुर प्रादुर्भूत झाल्याविना राहणार नाही. असो.

कार्य कोणतें व अकार्य कोणतें ह्याचा निश्चय करणें हें नीतिशास्त्राचें काम आहे. "तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ" असें म्हणून प्रत्यक्ष भगवंतांनी सुद्धा जेथे हात टेकले तेथे ह्या कार्याकार्याचें "पंचांग" तयार करण्याचें धाडस कोणीहि करणार नाही हें उघडच आहे. कोणतें कर्म चांगलें व कोणतें वाईट ह्याविषयी मोठमोठ्या शहाण्यांस सुद्धा मोह पडतो, असें प्रत्यक्ष गीतेंतच भगवन्तांनी स्पष्ट सांगितलें आहे. ह्यावरून ह्या विषयाच्या काठिन्याची थोडीबहुत कल्पना वाचकांस करतां येईल. असें असूनहि रा. जोशी यांनी ह्या विषयांत उत्पन्न होणाऱ्या नानाविध मुद्द्यांचें अगदी सुबोध भाषेंत विवरण केलें आहे. रा. जोशी यांनी बजावल्याप्रमाणे प्रत्येक कर्म नीतीच्या कक्षेंत येत नाही. बुद्धिपुरःसर आपण जीं कर्में करतों त्यांनाच नीतिदृष्ट्या चांगलें वाईट म्हणतां येईल. बुद्धि हेंच मनुष्याचें विशिष्टत्व आहे. अन्तरिन्द्रियाचे मुख्यतः तीन भाग असून त्यांस मन (Mind) मेधा (Intellect) आणि बुद्धि (Reason) ह्या अनुक्रमें संज्ञा आहेत. मनोविकार मनांत जागृत होतात. गणितादि शास्त्रांत पारंगतता मनुष्य मेधेच्या जोरावर प्राप्त करून घेतो. मनाला आपल्या कह्यांत ठेवणें, चांगलें वाईट दाखविणें, हें बुद्धीचें काम आहे. जनावरांत मनाचा विकास पूर्णपणें झालेला असतो, म्हणून मनुष्यांत आणि पशुपक्ष्यांत मनोविकारांचें कार्य सारखेंच होतें. मेधा जनावरांत मनानंतर निर्माण झाली आहे, म्हणून पशूंतहि तिचें प्रमाण थोडेंबहुत दृग्गोचर होतें. पण बुद्धीचा

उदय फक्त माणसांतच झाला आहे. आपणांला बुद्धींद्रिय जर नसतें आणि पूर्ण विकास पावलेली मेधा (Intellect) मात्र परमेश्वरानें दिली असती, तर आपण केवळ राक्षस बनलों असतों. मन, मेधा आणि बुद्धि ह्या तीन अवस्था व त्यांतील भिन्नता ह्या विषयाचा अभ्यास करणाराने कधीहि विसरतां कामा नये. रा. वामनराव ह्यांनी ह्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष केल्याचा भास क्वचित् होतो (पान २२७). मेधेचें कार्य विद्वत्ता आहे. नीतिविषयक प्रश्नांत मेधेला अर्थातच स्थान नाही. म्हणून विद्वान् माणसाकडून अनीतिकारक आचार घडल्यास त्यांत आश्चर्य मानण्याचें कांहीच कारण नाही. भूगर्भशास्त्री, गणिती, इतिहासकार, नामांकित वकील वगैरे माणसें नीतिमान् असलींच पाहिजेत असा नियम नाही. वैद्यक शाळेंत जाणाऱ्या इसमाला तो ज्योतिषी नाही म्हणून दोष देण्याचा जसा आपणांस अधिकार नाही तसाच हाहि प्रकार आहे. सध्या विद्वत्तेकरिता आपण शाळेंत जातों, नीतिमान् होण्याकरिता जात नाही. पुष्कळ अशिक्षित माणसें नीतिमान् असतात, असा आपला अनुभव आहे. तात्पर्य, नीतीचा संबंध फक्त बुद्धीशीं आहे, मनाशीं किंवा मेधेशीं नाही, ही गोष्ट लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे.

मनुष्यस्वभावावरून मनुष्यांचें आपण जर वर्गीकरण केलें तर आपणांस असें आढळून येईल की, कांही माणसें अशीं असतात की, मनांत जी गोष्ट येईल ती ते करणार, तिच्या बऱ्यावाईटपणाची कल्पनाच त्यांच्या मनाला शिवत नाही. अर्थात् बुद्धीन्द्रियाचा विकास त्यांच्या ठिकाणीं झालेला नसतो. पशूंमध्ये व अशा माणसांत फारच थोडें अंतर असतें. म्हणून असले लोक नीतिबाह्य होत. दुसऱ्या वर्गाचे लोक असतात त्यांच्यांत बुद्धीचा विकास झालेला असतो. त्यामुळे अमुक कर्म बरें, अमुक वाईट, असें त्यांची बुद्धि त्यांस सांगत असते. मनोविकार जेव्हा प्रबल असतात, तेव्हा बुद्धीचें चालत नाही. मन दुर्बल असलें अथवा बुद्धि विशेष सामर्थ्यवान् असली तर बुद्धि यशस्वी होते. ह्यामुळे मनुष्य कधी बुद्धितन्त्र तर कधी मनस्तन्त्र असलेला आढळतो. अशा माणसांत मन आणि बुद्धि ह्यांचा सदा लढा चालत असतो. जयापजय कधी एका बाजूला तर कधी दुसऱ्या बाजूला अशी स्थिति असते. तिसऱ्या वर्गातील माणसांत हा विरोध नष्ट झालेला असतो. म्हणजे

मन अमनस्क होतें. बुद्धीचा पूर्ण विजय होतो. बुद्धि ज्या गोष्टीस चांगलें म्हणते तीच गोष्ट मनास करावीशी वाटते. त्यामुळे मन एकीकडे ओढतें व बुद्धि दुसरीकडे ओढते अशी तारंबळ कधीहि माणसांची होत नाही अशा स्थितीचें रसभरित वर्णन रा. जोशी यांनी ३३६।३४२ ह्या पृष्ठांवर केलें आहे.

ह्या सर्व विवेचनावरून नीतीला बुद्धिप्रामाण्य आहे ही गोष्ट निर्विवाद होते. आता बुद्धीचें आपण कां ऐकावें ? असा प्रश्न कित्येकांनी उपस्थित केला आहे. पण त्यांत विशेष अर्थ आहे असें म्हणण्यास आम्ही तयार नाही. मनाला लगामीं ठेवण्याकरताच जर परमेश्वराने बुद्धीन्द्रिय निर्माण केलें तर बुद्धीचें आम्ही ऐकत नाही असें कसें म्हणतां येईल ? डोळे पाहण्याकरता दिले असून डोळयांनी आम्ही पाहणार नाही असें म्हणणें समंजसपणाचें होईल काय ? जें कार्य ज्या इन्द्रियाकडून व्हावयाचें तें कार्य त्या इंद्रियाकडून घेण्याचें नाकारणें हा कोण दुराग्रह ! मनापेक्षा बुद्धि श्रेष्ठ आहे हें कोणासहि अमान्य होणें शक्य नाही. कारण मनोवासनांवर आपलें प्रभुत्व बुद्धि गाजवूं पाहते. विकासवादाप्रमाणे सुद्धा जें इंद्रिय मागून उद्भूत होतें तें पूर्वीच्या इन्द्रियापेक्षा श्रेष्ठ असतें. तेव्हा नीतिविषयक प्रामाण्य बुद्धीच्या ठिकाणीं संभवतें. रा. जोशी यांनी हाच निर्णय दिला आहे (पा. २५६).

पण प्रत्येकाची बुद्धि निराळी. चोराची बुद्धि त्याला चोरी करण्यास सांगते तेव्हा "कासोत्प्रभा" असा कोणीहि प्रश्न विचारणारच. ह्याचें उत्तर अखेरीस ज्याची त्याची बुद्धि हेंच दिल्याशिवाय गत्यंतर नाही. असें समजा की, एका गांवामध्ये सर्व रामोशी आहेत, दुसऱ्या लोकांशीं त्यांचा कोणत्याहि तऱ्हेने संबंध आला नाही; आणि त्या गांवांतील प्रत्येक रामोशाची अशी प्रामाणिक समजूत आहे की, चोरी करणें हा आपला धर्म आहे; तर त्याबद्दल त्या रामोशांना पाप लागेल काय ? अधिक संस्कृतीच्या लोकांच्या दृष्टीने तें कृत्य अनीतीचें असेल पण ते रामोशी अनीतीच्या परिणामांनी कधींहि दूषित होणार नाहीत. त्यांच्या ठिकाणीं मनबुद्धीचा कलहच नाही. त्याला फार तर तुम्ही पशु म्हणा आणि रानटी मनुष्य पहूंन फारसा भिन्न नसतो. बुद्धीच्या विकासाबरोबर नीतीच्या कल्पनांचाहि विकास होतो

म्हणून आपआपल्या बुद्धीला अनुसरून निरनिराळ्या युगांतले लोक नीतिनियम ठरवीत असतात. सारांश, बुद्धीबरोबर नीतीची वाढ होते. आता कांही माणसांची बुद्धि निर्णय करण्यास असमर्थ असते. अशा वेळीं तीं माणसें आपल्याहून शहाण्या माणसांकडे जाऊन त्या माणसांच्या सल्ल्याप्रमाणे वागत असतात. पण ह्याचा अर्थ इतकाच की, निर्णय करण्याच्या कामीं दुसऱ्याचें आपण सहाय्य घेतों. आपल्याला एखादें उदाहरण सुटत नसेल तर तें जसें आपण दुसऱ्या माणसाकडून समजून घेतों त्याचप्रमाणे कार्याकार्याविषयीं संदेह उत्पन्न झाला असतां आपण दुसऱ्याचें मत घेतों. तें मत आपणांस पटतें म्हणूनच आपण तदनुसार वर्तन ठेवतों. म्हणजे वस्तुतः आपण आपल्या बुद्धीप्रमाणे वागतों असेंच म्हणणें प्राप्त होतें. नीतीच्या कल्पना आपल्याच बुद्धीशिवाय बाहेरून कोणी आपणावर लादीत नाहीत. धर्मशास्त्राप्रमाणे तरी आपण कां वागतों ? तर त्यांतील आज्ञा आपल्या बुद्धीला पटतात म्हणून. एखाद्या धर्मसंस्थापकाने चोरी करावी, व्यभिचार करावा, अशा प्रकारच्या आज्ञा शास्त्रांत संविष्ट केल्या तर आपण त्या भारीच मान्य करणार आहों ! ज्यांची बुद्धि प्रबल असल्यामुळे स्वनिष्ठ असते ते मुळी दुसरा काय म्हणतो याची चौकशीच करीत नाहीत. आधुनिक युरोपिअन समाजवादी ह्याच वर्गातले आहेत. स्थितप्रज्ञांच्या मतांची त्यांना परवा नाही. धर्म शुद्ध वेडेपण आहे, विवाहसंबंध केवल फसवणूक आहे ('Institution of marriage is a system of fraud.' *DeMocracy and Liberty*)' अशा प्रकारचीं मतें हल्ली युरोपांत प्रसरण पावत आहेत. सर्व समाज ह्या मताचा झाल्यावर कोण कोणाला अनीतीचा दोष लावणार ? सारांश, नीतीचा सर्व आधार बुद्धीवरच आहे. आता बुद्धीवर आवरण येऊं न देणें, ती अधिकाधिक सुसंस्कृत करणें, हें आपलें कर्तव्य आहे. इतर इंद्रियांचा दुरुपयोग केला असतां शरीरनाश होतो. म्हणून बुद्धीचा दुरुपयोग करून आत्मप्राप्तीचा प्रयत्न प्रत्येकाने करणें अवश्य आहे. "सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः" ह्या कालीदासोक्तींत फारच उच्च तत्त्व भरलेलें आहे. रा. जोशी यांनी १४६ पासून १५४ पानांपर्यंत ह्या विषयाचा ऊहापोह केला आहे. मुरहेडसाहेबांनी ह्यावर असा एक आक्षेप घेतला आहे कीं, सदसद्विवेकबुद्धि स्वतंत्र कल्पिली तर

या बुद्धीचे निर्णय आत्म्यास ऐकावयास लावणें म्हणजे त्याला दास्यांत ठेवण्यासारखें आहे. हा आक्षेप अगदीच पोंचट आहे. आधी आत्मा म्हणजे काय ? परमात्मा कधीच बद्ध नसतो हें खरें, पण जीवात्मा बद्ध आहे व तो मुक्त होण्याकरिताच बुद्धीन्द्रिय अस्तित्वांत आलें आहे. पशुपक्ष्यांत मुक्त होण्याचा संभव तरी आहे काय ? मनुष्यांमध्ये बुद्धीमुळेच ही शक्यता उत्पन्न झाली. त्याप्रमाणे बुद्धि ही कांही देवता नाही. ती तशी असती तर प्रत्येक माणसाची बुद्धि प्रत्येक कालीं एकच असती. बुद्धि ही कालानुसारिणी अथवा उत्क्रान्त आहे. ह्या बुद्धिद्वारा प्रत्येकाने आपली उन्नति करून घेतली पाहिजे. म्हणूनच आम्हीं मागे म्हटलें आहे की, जोंपर्यंत आपण मनाचें न ऐकतां बुद्धीचें ऐकत आहों तोंपर्यंत त्या कृत्याचा दोष आपणांस लागणार नाही. रा. वामनराव जोशी यांचें ह्या बाबतींत जरा अस्पष्ट विवेचन झालें आहे, अशी आम्हास शंका येते.

बुद्धिपुरःसर आपण अन्याय केला नसला तर आपणांस त्याचा दोष लागत नाही, हें मागें सांगितलेंच आहे. हाच सृष्टिनियमांत व नीतिनियमांत मोठा फरक आहे, असें हक्स्ले साहेबांनी जें म्हटलें आहे तें बरोबर आहे. विस्तवावर चुकून पाय ठेविला तरी तो भाजणारच पण अज्ञानतः आपल्याकडून पापाचरण झालें तर आपणांस पाप लागणार नाही.

आपली बुद्धिच जर उत्क्रान्तीचें कार्य आहे व बुद्धीपासून नीतिकल्पनांचा उगम आहे, तर नीतिनियम हे नित्य, त्रिकालाबाधित व स्वतःसिद्ध आहेत हें कँटचें म्हणणें आक्षेपार्ह वाटतें. व्यवहारापलीकडची नीति आहे असें कँट म्हणतो. पण व्यवहाराच्या बाहेर नीतीस जागा कोठे आहे ? नीति आणि अनीति ह्या कल्पनाच मुळी व्यवहारांतल्या आहेत. देवाला नीतिमान् हें विशेषण लावलेलें आम्हांला तरी माहीत नाही. नीतिनियम त्रिकालाबाधित असते तर नीतिकल्पनांची वाढ हा शब्दप्रयोगच अस्तित्वांत आला नसता. परंतु नीतिकल्पनांची वाढ होत आहे ही गोष्ट बऱ्याच लोकांना संमत आहे. यज्ञांतील पशुहत्या, खिस्ती धर्मांतील मदिरापान, महंमदाचें बहुभार्यात्व व वेदांतील नियोग (को वांशपुत्राविधवेव देवरं मर्यं न योषा कृणुते सधःस्थः) या हल्ली मानल्या जाणाऱ्या अनाचारांपासून

आणि किती तरी पुढे सरसावलों आहों; असें कित्येकांचें मत आहे. यज्ञांतील पशुहत्या बंद झाली; खिस्ती लोक दारूच्या ऐवजी धर्मविधींत पाणी पिऊं लागले; एक भार्यात्वाकडे जनसमूहाचा कल निःसंशय होत चालला आहे. या सर्व गोष्टींवरून बुद्धींद्रियाची जशी वाढ होत चालली त्याप्रमाणे नीतिकल्पनाहि बदलत चालल्या आहेत, हें उघड दिसून येतें. ही सर्व गोष्ट जरी संतोषदायक असली तरी नीतिदृष्ट्या आमची प्रगति विशेष झाली आहे असें म्हणण्यास कारण दिसत नाही. समाजाच्या बाल्यावस्थेंत कायद्यांचा अभाव असल्यामुळे नीतिबंधनांच्याच योगाने समाज सुस्थितींत राहणें शक्य असतें. राजाज्ञा आणि नीतिबंधनें यांच्या अभावीं समाज अल्पकाळहि टिकणें संभवनीय दिसत नाही. आमच्या समजुतीने हल्लीचे समाज नीतिबंधनांच्या ऐवजीं केवळ कायद्यांच्या बंधनांनीच जीव धरून राहिले आहेत. ज्या समाजांत कायद्यांचा पूर होतो त्या समाजांत नीतिबंधनांची शिथिलता झाली आहे, असें अनुमान करण्यास प्रत्यवाय दिसत नाही. मोर्लेसाहेबांनी आपल्या रूसोच्या चरित्रांत एका प्रवाशाच्या ग्रंथांतील उतारा घेतला आहे, तो आमच्या विधानास पोषक असल्यामुळे यापुढे देतों:—"I have lived with communities of Savages in South America and in the East who have no laws or law-courts but the public opinion of the village freely expressed. Each man scrupulously respects the rights of his fellows and any infraction of those rights rarely or never takes place...Now although we have progressed vastly beyond the savage state in intellectual achievements, we have not advanced equally in morals."

आधुनिक समाज अद्यापिहि नीतिदृष्ट्या मागासलेलेच आहेत; मात्र हिंदुसमाजाने ह्या बाबतींत इतर सर्व समाजांच्या पुढे मजल मारली आहे. पाश्चात्य समाजांत मांसभक्षण हें निंद्य मानलें जात नाही. पण आमच्या इकडे अहिंसातत्त्व ब्राह्मण समाजाने शेंकडो वर्षांपासून अमलांत आणलें आहे. स्वप्नांत केलेल्या कृत्यांचा दोष तीं बुद्धिपुरःसर न केल्यामुळे कर्त्याला लागत नाही असें पाश्चात्य पंडित प्रतिपादितात, पण आमच्या आर्यावर्तांत हजारों वर्षांपूर्वीच स्वप्नांतील कृत्यें हीं मनःप्रेरित असल्यामुळे पापपुण्यकारक होतात

असा निर्णय विद्वानांनी दिला आहे. स्वप्नांत दिलेलें दान जागृतावस्थेंतहि आपणांस बंधनकारक आहे असें मानणारा व तदनुसार आचरण करणारा प्राणी ह्या आर्यभूवांचून इतरत्र आढळणें प्रायः अशक्यच. नाना फडणिसांची अशी आख्यायिका आहे की, सवाई माधवराव बुद्धिबळें खेळत असतां त्यांनी डावाविषयी पैज मारली. नाना जवळच होते. डाव हरला. नानांनी लगेच रुप्याच्या ताटांत मोत्यांचा तुरा आणून समोरच्या खेळगड्याच्या स्वाधीन केला. पेशवे अल्पवयी होते; खेळाच्या भरांत थट्टेने त्यांनी पैज मारली. तथापि असली उडवा उडवीची सबब पुढे न करतां नानांनी पेशव्यांचा शब्द पुरा केला. पाश्चात्य देशांत युद्धविषयक नीतिकल्पना आता कोठें उदय पावताहेत. पण आमच्याकडे भारतकालीं सुद्धा ह्या कल्पना नुसत्या उदयच पावल्या नव्हत्या, तर दृढमूल झाल्या होत्या.

असो. बुद्धि हें नीतीन्द्रिय आहे म्हणून आपणांस बुद्धीचें ऐकणें भाग आहे, ही कल्पना ज्यांस मान्य नसेल त्यांस आत्म्याचें अमरत्व—अर्थात् पूर्व व पुनर्जन्म हीं मान्य केल्याशिवाय नीतिबंधनें मान्य होणें संभवनीय नाही. शरिराच्या नाशाबरोबर आत्मनाश होत असेल तर मीं स्वहित साधण्याचें सोडून परहित का साधावें याचें उत्तर कोणालाहि देतां येणार नाही. कायद्यांत सांपडूं नये, लोकांत बेअब्रू होऊं नये इतकी खबरदारी घेतल्यावर वाटेल तें निंद्य कृत्य करण्यास मला कांहीच प्रत्यवाय राहात नाही. आत्मा अमर आहे, जीवात्मा पाशबद्ध आहे, बुद्धिद्वारा त्याला हळूहळू पाशमुक्त केला पाहिजे अशी ज्याची समजूत पटेल तोच नैतिक आचरण करण्यास प्रवृत्त होईल.

मन आणि बुद्धि यांमध्ये कलह अथवा विरोध उत्पन्न झाला असतां बुद्धीच्या आज्ञा न जुमानतां आपण मनसोक्त कर्म केलें तर तें अनीतीचें, व मनाचें कांही एक चालूं न देतां बुद्धीच्या आज्ञा आपण पाळल्या तर तें नीतीचें आचरण होय, असा सिद्धांत सामान्यपणें करण्यास कांही हरकत नाही, परंतु सर्वच कर्में मनःप्रेरित नसतात ही गोष्ट ध्यानांत ठेवणें अवश्य आहे. अर्वाचीन शोधांना अनुसरून रा. जोशी आपणांस असें सांगतात की, (पा. १०३), सहज स्फूर्तीने कर्में घडून येतात त्यावेळेस

ज्ञानतंतूंची तार मेंदूकडे जातच नाही, तर पृष्ठवंशाकडे ती जाते. तात्पर्य, संवयीने अंगवळणीं पडलेल्या व स्पष्ट विचाराशिवाय हातून घडणाऱ्या गोष्टी पृष्ठवंशांतून मिळालेल्या प्रेरणेने होतात. आमच्या मतें हें जर खरें असेल तर सहज स्फूर्तीने झालेल्या गोष्टी या नीतीच्या कक्षेंत पडतच नाहीत; म्हणून अनुकंपा, प्रेमळपणा इत्यादि गोष्टींचा नीतीशीं संबंध लावणें युक्त दिसत नाही. कामप्रेरणा ही सहजवृत्ति आहे, असें खुद्द रा. जोशी यांचेंहि म्हणणें आहे (पा. ९८). मनुष्याची नीतिमत्ता त्याच्या मूळ स्वभावावर बऱ्याच अंशांनी अवलंबून असते, आणि हा प्रकृतिस्वभाव तर नीतिशास्त्राध्ययनाने बदलणें कठीण आहे (पान ६१ व ४४२). संवयीने व विचाराने प्रकृतीचें नियमन करणें एवढेंच आपल्या आधीन आहे; त्यामुळेच नीतिशिक्षणाला अत्यंत महत्त्व येतें. या शिक्षणाचा किंवा नियामक प्रयत्नांचा विशेष उपयोग इहजन्मीं झाला नाही तर पुढल्या जन्मीं त्याचा स्पष्ट परिणाम दिसून येतो. इहजन्मीं जी गोष्ट संपादण्याकरिता आपण प्रयत्न करीत असतों ते प्रयत्न उत्कट असल्यास ती गोष्ट पुनर्जन्मीं सिद्ध होते व त्या प्रयत्नांचें सहज स्फूर्तीत (Instinct) रूपांतर होतें. रा. जोशी यांनी बालपक्वतेचीं उदाहरणें आपल्या ग्रंथांत दिलीं आहेत त्यांवरून वरील विधानांचें प्रामाण्य बरेंच सिद्ध होतें. नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या एका सतरा वर्षांच्या बंगाली मुलाचे रसायन शास्त्रांतील शोध हीच गोष्ट सिद्ध करतात. पूर्वजन्म मानल्याशिवाय असल्या अलोट बुद्धीची उपपत्ति नीट लागत नाही. बालपरिपक्वतेचीं आणखी पुष्कळ उदाहरणें देतां येतील. टॅसो हा दहाव्या वर्षींच कविता करूं लागला; डॅन्टेने तर आपल्या वयाच्या नवव्या वर्षींच उत्कृष्ट सॉनेट रचिलें; हारवर्ड विश्वविद्यालयांतील वुल्यम जेम्स नांवाच्या १० वर्षांच्या मुलाने आपल्या चतुर्थपरिमाणसिद्धान्तांनी मोठमोठ्या प्रोफेसरांसहि थक्क करून सोडलें; क्लॉड जोसेफ हा चार वर्षांचा असतांच उत्कृष्ट चित्रें काढी. आपल्याकडे ज्ञानेश्वराचें उदाहरण प्रसिद्धच आहे. तात्पर्य, पूर्वजन्म, पुनर्जन्म, परमेश्वराचें अस्तित्व, इत्यादि प्रकारांनी अध्यात्मांत शिरल्याशिवाय नीतीला थारा नाही, हें रा. जोशी यांचें म्हणणें खरें आहे (पा. १८८).

नीति परिस्थितिनिर्मित आहे. परिस्थितीशीं तोंड देण्यास जीं तत्त्वें उप-

योगी पडतात तीं उत्तम असेंच रा. वामनरावजींचें मत दिसतें. कालस्थल यांनी अबाधित अशीं नीतितत्त्वें सांगतां येतील की नाही, याची शंकाच आहे. कदाचित् सांगतां आलीं तरी तीं फारच थोडीं व व्यवहारांत त्यांचा उपयोग थोडाच. चोरी करूं नये, व्यभिचार करूं नये, असत्य बोलूं नये, ह्यापलीकडे किती सामान्य तत्त्वें सांगतां येतील ? शिवाय ह्या तत्त्वांना सुद्धा असंख्य अपवाद. चोरी करावी असें मला वाटतें, पण इतरांना तसें वाटत नाही, म्हणून चोरी न करणें हा सर्वमान्य नीतिसिद्धांत होऊं शकतो, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. नीतिशास्त्रांतील अत्यन्त महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे, मुख्य नैतिकतत्त्वाच्या संपादनार्थ आनुषंगिक अपकृत्य करावें लागलें तर तें अक्षम्य अथवा अनीतीचें होतें की नाही ? रा. बळवंतराव टिळक यांनी गीतारहस्यांत, लोकांच्या सोयीकरितां ट्राम्वे लौकर व्हावी परंतु अधिकाऱ्यांच्या दिरंगाईमुळे इष्ट हेतु साध्य होईना—तेव्हा ट्रामवेच्या व्यवस्थापकानें अधिकाऱ्यांस लांच देऊन मंजुरी लौकर मिळविल्याचें एक उदाहरण दिलें आहे. यांत लोकांची सोय झाली खरी, परंतु लांच देण्याचें कृत्य अनीतिकारक होतें किंवा नाही हा या गोष्टींतील मुख्य मुद्दा असून, रा. टिळक यांनी हें कृत्य अनीतिकारक आहे असाच आपला अभिप्राय दिला आहे. रा. जोशी यांनी सुद्धा रहस्यांतील हा उतारा आपल्या ग्रंथांत घेतला आहे. त्यांचें स्वतःचें मत स्पष्ट दिलेलें आढळत नाही. परंतु पृष्ठें ७८ : ७९ : ८० : यांमध्ये त्यांनी केलेल्या विवेचनावरून रा. टिळकांहून त्यांचा अभिप्राय भिन्न असण्याचा संभव आहे. आमचें स्वतःचें मत असें आहे की, हें लांच देण्याचें कृत्य अनीतिकारक होत नाही. नीति आणि अनीति हे शब्द बुद्धीला लागतात, नुसत्या कर्माला लागत नाहीत, ही गोष्ट सर्वांस मान्यच आहे. तेव्हा आता या लांच देणाऱ्या ट्राम्वे व्यवस्थापकाच्या अंतरिंद्रियाचें पृथक्करण करणें अवश्य आहे. परंतु पृथक्करण करूनहि लांच देण्याचा त्याचा हेतु अगर मानस होता असें मानण्यास जागा नाही. मनाने अगर बुद्धीने लांच देण्याची गोष्ट त्याला संमत नसतांना केवळ नाइलाजास्तव महत्कार्य साधण्याच्या प्रबळ इच्छेमुळे लांच देणें जर भाग पडलें, तर त्याचें हें कृत्य अनीतिमूलक आहे असें म्हणण्यास आम्ही तरी निदान तयार नाही. स्वतःला पुष्कळ फायदा मिळावा या वासनेनेच त्याने लांच दिला असता तर

तो या दोषास पात्र झाला असता. त्याने लांच दिला नसता तर मात्र मूर्खत्वाचा आरोप त्याच्यावर कोणासहि करतां आला असता. आपलें मन किंवा बुद्धि निंद्याचरण करण्याच्या विरुद्ध असूनहि जेथें आपणांस अशा प्रकारचें आचरण करणें भाग पडतें तेथे अनीतीचा दोष लागतच नाही. इतरांनी जबरदस्तीने आपल्याकडून अपकृत्य करविण्यासारखाच हा प्रकार आहे. स्पेन्सरने म्हटल्याप्रमाणे स्तुत्य हेतूने स्तुत्य कृत्य करण्यास जेव्हा आपण प्रवृत्त होतों तेव्हा तत्सिद्ध्यर्थ अनुरूप साधनांचा अवलंब जर आपण केला नाही तर आपले सत्य हेतु मनांतल्या मनांतच जिरतील. रा. जोशी यांनी यासंबंधाने केलेलें विवेचन अपुरें, अस्पष्ट व थोडेसें दोषास्पद आहे असें आम्हांस वाटतें. (पृ० १०६, १०७). भारतामध्ये कृष्णांनी ज्यांना अनीतीचे प्रकार म्हणतां येतील अशा अनेक गोष्टी केल्याचें सर्वांस माहितच आहे. श्रीकृष्णाचें मन असल्या या बेगडी, भेकड नीतीच्या बागुलबुवाने कधीच त्रस्त झालें नाही. तात्पर्य, मुख्य नियम असा दिसतो की, प्रधान सद्धेतु सफळ होण्याकरिता करावे लागणारे अनाचार हे अनाचारच नव्हत. संत घरीं आल्यावर त्यांना भोजन घालून त्यांचा संतोष साधण्याकरिता प्रत्यक्ष संतांनी चौर्यकर्म केल्याच्या कथा ‘ भक्तिविजय ’ आणि ‘ संतलीलामृत ’ या ग्रंथांत वर्णिलेल्या आहेत. फार काय पण संतांनी वचनभंगाचा दोष न लागावा म्हणून स्वस्त्रीलाहि परपुरुषसमागमाची अनुमति दिल्याचीं उदाहरणें आहेत. युद्ध चालू असतां शत्रूकडील अत्यंत महत्त्वाची बातमी काढण्याकरिता स्त्रियांनी पातिव्रत्यभंग केल्याचीं उदाहरणें दुर्मिळ नाहीत. “जोडे धर्म बरा जरि अनृतहि बोलोनि धर्म जोडावा ॥ ” असें जें मोरोपंतांनी म्हटलें आहे त्याचाहि हाच आशय आहे. सत्यपालनापेक्षा धर्मपालन हें अधिक श्रेयस्कर. ह्याचाच अर्थ असा की, सत्यभाषण हें जेथे साध्य असेल तेथे असत्य बोलण्याचा दोष लागेल. परंतु तें जर साधन असेल तर असत्य भाषण दोषास्पद होणार नाही.

वरील सिद्धान्ताला लागूनच दुसरा असा प्रश्न उद्भवतो की, अन्यायाचें निरसन अन्यायाने करण्यांत कांही दोष आहे काय? अथवा याहीपेक्षा अधिक व्यापक भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे, अन्यायमूलक, अन्यायप्रचुर परिस्थितींत न्यायाने, नीतीने, वागणें शक्य आहे काय? “ सेतूंस्तर दुस्तरान्

अक्रोधेन क्रोधं सत्येनानृतं " अशी सामवेदांत ऋचा आहे. क्रोधाचा परिहार अक्रोधाने करावा. परंतु ह्याने आत्मोन्नति अथवा समाजहित साधेल असा नियम आहे काय ? आमच्या मतें प्रतिकूल स्थितींत जसा वृक्ष जगत नाही, जनावर टिकत नाही, त्याप्रमाणेच नीतिमान माणूस दुष्ट लोकांत अगर समाजांत तग धरून राहील हें संभवनीय नाही. स्पेन्सरचाहि हाच अभिप्राय आहे. "An absolutely just or perfect person could not live or act according to his nature in a tribe of cannibals. Ideal conduct such as ethical theory is not possible for the ideal man in the midst of men otherwise constituted." लांच खाणारे सर्वच अधिकारी असले तर लांच न देणाऱ्या माणसांचा निभाव कसा लागणार ? आगगाडीने प्रवास करणारे लोक अशाच मार्गांचा अवलंब करून आपली सोय करून घेत नाहीत काय ? नाही तर त्यांची दाद कशी लागावी ? गेल्या मे महिन्यांत आगबोटीने प्रवास करतांना आमच्या निदर्शनास अशीच एक गोष्ट आली आहे. न्यायाची, कायद्याची परवा करणारे लोक मागे राहतात. विरुद्धाचरण करणारे लोक कार्य साधतात. हक्स्लेने म्हटल्याप्रमाणे "The wicked flourisheth like a green bay tree while the righteous begs his bread." बरें, कार्यभाग नाही तर नाही पण तुमच्या गुणांचें चीज तरी कोण करणार ? दुष्ट लोक नीतिमान माणसाच्या वर्तनाचा विपरीत अर्थ करतात; त्याचा सर्वत्र उपहासच होत असतो. भारतांत म्हटल्याप्रमाणे "मृदुं वै मन्यते पापो भाषमाणमशक्तिकम् ॥" सौजन्यावर बेवकूबपणाचा शिक्का लोक मारणारच. शिवाय अनीतिमान माणसांची इच्छा नेहमीच दुसऱ्यांनी नीतीने वागावें अशी असते. कारण त्यामुळे त्यांच्या अनीतीला चांगली वाव मिळते. अनीतिमान माणसांशी आपण नीतीने वागलों तर परिस्थितीशीं आपण तोंड कसें देणार ? "तेव्हा गेला होता कोठें राधासुता तुझा धर्म ?"—अशाच भाषेंत उत्तर देण्याची आपली तयारी पाहिजे. नीति हें शास्त्र आहे. तें उच्च दर्जाचें आहे, हेंहि खरें. पण तेंही इतर शास्त्रांनी नियन्त्रित आहेच. रस्त्यांतून मोटार रिकामी चालली आहे. मी पायाने उन्हांतून चालत आहें. मला मोटारवाल्याने आपल्या मोटारींत घेऊन

कां जाउं नये ? त्याचें नुकसान नाही. माझ्या शक्तीचा व्यर्थ व्यय होत होता तो वाचला. माझ्यावर उपकार झाले. पर्यायाने जगावर उपकार झाले. माझ्या ह्या संचित शक्तीचा उपयोग जनहिताकडे होणार; आणि जनहिता-मध्ये मोटारवाल्याचें सुद्धा हित अर्थात् आलेंच. पण हा सिद्धांत कोणाला कधी मान्य होईल काय ? मिळकतीवरील हक्क, स्वातंत्र्य, इत्यादि गोष्टींनी उपरिनिर्दिष्ट नीतितत्त्व आचारांत आणतां येत नाही.

स्पेन्सरने म्हटल्याप्रमाणे ' Ethics is a science dealing with conduct of associated human beings. ' परमेश्वराने ह्या पृथ्वीवर एकाच माणसाला निर्माण केलें असतें तर नीतीचा प्रश्नच उत्पन्न झाला नसता. अशा माणसाला मन तरी असतें की नाही, ह्याची आम्हांला शंकाच आहे. पण पशु, पक्षी, इतर प्राणी, वनस्पति, ह्यांसहित मनुष्य ह्या पृथ्वीतला-वर वास करीत आहे. स्वविषयक अथवा देशविषयक, इतरप्राणिविषयक अशा नानाप्रकारच्या कर्तव्यांनी मनुष्य बद्ध झालेला आहे. स्वहित व देश-हित अशा दोन हितांचा विरोध आला असतां स्वहिताचा यज्ञ करून देश-हित साधणें हें नैतिक कर्म होय. अशा नैतिक कर्माचें पुण्य संपादणारीं माणसें आमच्या इकडे हातावर मोजण्याइतकींहि नाहीत. इंग्लिश लोकांत ह्याच्या अगदी उलट प्रकार आढळेल. क्लाइव्हने बनावट कागद तयार केला खरा, पण हें पापकर्म त्याने आपल्या लोकांकरता केलें; स्वतःकरता नव्हे. हिंदुस्थानांतल्या तेहतीस कोटी लोकांत एक तरी क्लाइव्ह निघण्याचा संभव आहे काय ? नानाविध कर्तव्यांमुळे कार्याकार्यनिर्णय करणें कठीण पडतें. पित्राज्ञेचा भङ्ग व मातृहत्या ह्यांपैकी काय पतकरावें ? द्रौपदीच्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यास भीष्मांना अशाच कारणामुळे कठीण पडलें. भिन्न परिस्थितींत भिन्न भिन्न कर्तव्याला महत्त्व येतें. म्हणून एका विशिष्ट परिस्थितींतल्या माणसाने दुसऱ्या परिस्थितींतल्या माणसास त्याच्या कृत्याबद्दल दोष देतांना पुष्कळ विचार करणें जरूर आहे. रा. जोशी यांचें एतद्विषयक विवेचन निर्दोष आहे (पा. २७४). स्वहित आणि परहित ह्या द्वंद्वा-शिवाय स्वतःचेंच पण तात्कालिन सुख व भावी सुख हें द्वंद्व मनुष्याला पीडा देत असतें. अशा वेळींहि तात्कालिक सुखाला लाथ मारून भावी सुखार्थ जो झटतो तो खरा महात्मा होय. सर्वांत श्रेष्ठ मनुष्य म्हटला म्हणजे

पशुपक्ष्यांसहि जो पीडा देत नाही तो. पशुपक्ष्यांसंबंधाने जर आपलें कांही कर्तव्य असेल तरच मांसभक्षण अनैतिक म्हणतां येईल. अनैतिक कर्मांत नंबर लावणें सोपें नाही. ज्या कृत्याचे परिणाम अधिक वाईट तें कृत्य अधिक निंद्य मानलें जातें. ह्या नियमानुसार कोणत्याहि देशाच्या लोकांनी आपल्या देशास बुडविण्याचा प्रयत्न करणें अत्यंत निंद्य समजलें पाहिजे. त्याच्या खालोखाल परस्त्रीसंग, त्याच्यानंतर परद्रव्यहरण, ह्याप्रमाणे ह्या सोपानाची उभारणी करतां येईल. दारू पिण्याने पिणाराची व त्याच्या कुटुंबाची साक्षात् हानि होते; देशाचें अप्रत्यक्ष नुकसान होतें. सर्वच लोक दारूबाज झाले तर देश बुडेल ही गोष्ट खरी, पण एखाद दुसरा मनुष्य दारूबाज निघून त्यापासून देशाचें दिसण्यांत येण्यासारखें अहित होत नाही. सामान्यतः कामक्रोधादि पशुसमान मनोविकार हे बुद्धितंत्र नसतील तेव्हा तत्प्रेरित कर्में अत्यन्त नीच दर्जाचीं होत ह्यांत संदेह नाही. तथापि त्या अपकृत्यांचा परिणाम समाजावर होत नसेल तर नीतिदृष्ट्या त्यांस फारसें महत्त्व नाही. ह्या माणसांची उपयुक्तता समाजाला नाही इतकेंच पण त्यांच्यापासून समाजाची प्रत्यक्ष हानि तरी होत नाही. उदाहरणार्थ, लोभी मनुष्य द्रव्यसंचय करील; म्हणजे तो आवश्यक कार्मीहि खर्च करणार नाही; पण हा वैयक्तिक दोष आहे. असत्य भाषण हें कधीच साध्य नसतें. खोटें बोलण्याकरतांच कोणी खोटें बोलत नाही. असत्य भाषणाने दुसरा हेतु साध्य करून घ्यावयाचा असतो. अनैतिक कर्मांच्या पायऱ्या वर खाली तुम्ही कशाहि लावा. अखेरीस आपल्या स्वतःच्या बुद्धीचाच आश्रय करणें भाग आहे. म्हणून हें इंद्रिय मलिन होणार नाही अशी खबरदारी घेतली पाहिजे. इतर इंद्रियांत व बुद्धींत फरक हा आहे की, इतर इंद्रियांना फाजील शीण दिल्यास तीं क्षीण होतात. बुद्धीचें तसें नाही. उपयोगाने ती अधिकाधिक तेजस्वी बनते. सत्संगति, सदाचार हीं बुद्धिशुद्धीचीं साधनें आहेत. बुद्धि जर संस्कृत करण्याचा प्रयत्न आपण केला नाही, आणि मेधा मात्र विकसित, तीव्र केली, तर त्याचे अनिष्ट परिणाम घडून येतात. मनुष्य राजसवृत्तीचा होतो. त्याची सात्त्विक वृत्ति नष्ट होते. तो डायोनीसिअस बनतो. ह्या जुलमी राजाने एकदा एका प्रसिद्ध गवयाचें गाणें ऐकलें. राजेसाहेब खुष झाले व गवयास बक्षिस देण्याचें त्यांनी जाहीर केलें. दुसऱ्या दिवशीं तो गरीब बिचारा गवई मोठ्या उत्सुकतेने

मराठी ग्रंथ संग्रहालय

राजाकडे बक्षिस मागण्याकरिता गेला. तेव्हा राजानें उत्तर दिलें, ' तूं काल मला गाण्यानें आनंदित केलेंस; उलट, मीं तुला आशा उत्पन्न करून आनंदविलें. झालें. तुझ्या श्रमाचा मोबदला तुला मिळाला. आता कांहीं तुला जास्त देण्याचें कारण नाही. ' हल्लींच्या शिक्षणानें मनुष्यें डायोनीसिअस् बनतात.

नीतिशास्त्र व्यापक, अतएव त्यावांचून पदोपदीं नडतें. असें असूनहि सर्वांस सुलभ रीतीनें समजेल असा ' साइन बोर्ड ' तयार करणें अत्यंत दुर्घट. तेव्हा ह्या विषयावर लिहावें तितकें थोडेंच. रा. जोशी यांनी ४४७ पानें लिहूनहि आपल्या ग्रंथास " नीतिशास्त्रप्रवेश " असेंच नांव दिलें आहे. अर्थातच ग्रन्थ पुरा झाला अशी त्यांची समजूत नाही. रा. जोशी यांनी आपणांस नीतिशास्त्रवाटिकेच्या फाटकाच्या आंत नेऊन सोडलें आहे. पुढे लवकरच ते आपणांस उद्यानगर्भांत नेऊन सोडतील व नंतर तेथील उत्कृष्ट वृक्षांचीं परिपक्व फलें चाखण्यास देतील, अशी आपण अपेक्षा करणें न्याय्यच आहे. रा. जोशी हे असा ग्रन्थ लिहिण्यास सर्वस्वीं अधिकारी पुरुष आहेत. विषयाचें पूर्ण अध्ययन, तीव्र चिकित्सक बुद्धि, समतोल मनानें विवेचन करण्याची हातोटी, भाषेचें गांभीर्य व स्पष्टता, इत्यादि गुणांमुळे त्यांचे ग्रन्थ मराठी भाषेंत उच्च दर्जाचे झाल्याशिवाय राहणार नाहीत. आपल्या ग्रन्थाचें नीतिशास्त्रप्रवेश असें नामकरण करून रा. जोशी यांनी आपल्या भावी आक्षेपकांना निःशस्त्र केलें आहे. प्रवेशग्रन्थ म्हटल्यावर विषयाची मांडणी अधिक व्यवस्थित पाहिजे होती असा दोषारोप करण्यास अवकाशच राहत नाही. खंडलेखनाचे दोष ह्या ग्रन्थांत आढळून येतात. पण सर्वांत मोठा दोष म्हणजे, आत्मशब्दाचा त्यांनी केलेला दुरुपयोग, हा होय. वेदान्ताची परिभाषा न वापरतां वेदान्ताचे सिद्धान्त मण्डनार्थ किंवा खण्डनार्थ पुढे आणणें हें न्याय्य नव्हे. उदाहरणार्थ, २०७ पृष्ठावर इन्द्रियांना अगोचर अशा ज्या व्यापक आत्म्याचें त्यांनी वर्णन केलें आहे तो सिद्ध योग्याचा आत्मा होय, परमात्मा नव्हे. ज्ञानप्रियता, सुखाभिलाष, प्रेम, रसोपभोगलालसा, हीं आत्म्याचीं अंगें म्हणणें शास्त्रीय आहे काय ? (पा. २२४) " इन्द्रियें एकपट प्रबल तर आत्मा दसपट प्रबल " (२२५). येथे आत्मा म्हणजे मन, बुद्धि, विचारशक्ति असाच अर्थ घ्यावा लागतो;

" आत्म्याचा जो पूर्ण मालक झाला आहे– " (२३८) आत्म्याचा मालक दुसरा कोण ?

आत्मशब्दाप्रमाणे 'ज्ञान' शब्दहि रा. जोशी यांनी मनःपूत रीतीनें वापरला आहे. " प्रवृत्ति जर सृष्टीला इष्ट नसती तर मनुष्याला ज्ञानतन्तु देऊन ती स्वस्थ बसली असती. परंतु ज्ञान झाल्यावर या ज्ञानाचा उपयोग व्हावा म्हणून तिने प्रवृत्तितन्तु, स्नायु वगैरे दिले आहेत. " (४२७). अशा युक्तिवादाने वेदान्त्यांना रा. जोशी आडवूं पाहतात, पण तें योग्य नव्हे. वेदान्तमतांनी त्यांचें समाधान झालें नाही हें उघड दिसतच आहे व तर्काचें प्रतिष्ठान घेऊन निभ्रांतचित्त होणें शक्यहि नाही. परा व अपरा विद्येचा असा गोंधळ रा. जोशी यांनी कां करावा समजत नाही. ब्रह्मज्ञान–आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर फक्त संन्याशांना कर्म करण्याचें प्रयोजन राहत नाही, एवढेंच अद्वैताचें म्हणणें आहे. कर्मयोगी होण्याला संन्याशांना शिव्याशाप देण्याची जरूरी नाही. गृहस्थाश्रमांत राहून आत्मज्ञान होतच नाही असें कोणी म्हटलें आहे ? ह्या आश्रमांत आत्मज्ञानाने सुद्धा लोकसंग्रह करणें हें त्याचें आश्रमकर्तव्यच आहे. नाही तर वस्त्रें एका आश्रमाचीं आणि आचरण दुसऱ्या आश्रमाचें, असें करणें स्वधर्म नव्हे. तें निंद्य आहे. मुक्ति ही दोघांनाहि मिळणार. ती आश्रमावर अवलंबून नाही, ज्ञानावर आहे. रा. टिळकांप्रमाणे रा. जोशी यांनीहि जनकाचें उदाहरण दिलें आहे. पण जनकाने संन्यास कधीं घेतला होता ? जनक गृहस्थाश्रमी होता. कर्म करणें त्याचें कर्तव्य होतें. निष्कामकर्माने मुक्ति मिळते असें गीतेंत स्पष्ट आहे. हल्ली कांही जो उठला तो चतुर्थाश्रमी होत नाही. मग संन्याशांवर ही मोहीम का ? चुकतें आहे तें हें की, गृहस्थाश्रमी असून आपण आळशी माणसांप्रमाणे कर्म करीत नाही व हा दोष लपविण्याकरता कुटिल माणसांप्रमाणे वेदान्तवाक्यांचा आश्रय करतों. महाभारतांत म्हटलें आहे की, " द्वावेव न विराजेते विपरीतेन कर्मणा । गृहस्थश्च निरारम्भः कार्यवांश्चैव भिक्षुकः ॥ " लोकसंग्रहार्थ कर्म करणें हा ज्ञानी मनुष्याचा धर्म आहे. (४२६) असें म्हटलें तर, ब्रह्म निष्क्रिय न म्हणतां सक्रिय समजलें पाहिजे. तुम्ही आपलें ब्रह्म चाहेल तसें बनवा. त्यास हरकत कोण करूं शकणार ? पण वेदान्त्याचें ब्रह्म मात्र निराळें आहे. क्रिया हा त्याचा धर्म नव्हे. बुद्धिजन्य

ज्ञानाविरुद्ध वेदान्त्यांनी बंड उभारलें, हा रा. जोशी यांचा समज (३७९) चुकीचा आहे. रा. वामनरावजींचे बन्धु उत्कृष्ट वेदान्ती असून रा. वामनरावजींनी वेदान्ततत्त्वांचा विपर्यास करावा हें चमत्कारिक दिसतें. एके ठिकाणीं ते म्हणतातः-जनकादि जीवन्मुक्तांचा अहंकार नष्ट झाला नव्हता, पण ते पापी होते असें नव्हे (पृ. ३७९). एवढ्या एका वाक्यांत किती तरी दोष आहेत. प्रथम जनकादिकांना पापी कोणत्या वेदान्त्याने म्हटलें ? जीवन्मुक्त पापपुण्यातीत असतात असें वेदान्ती म्हणत आहेत. शिवाय जीवन्मुक्त व साहंकारता ह्यांचें साहचर्य वेदान्त मान्य करतो काय ? संसार अनादि आहे हें ज्याच्या बुद्धीला पटणार नाही त्याने पुढे वेदान्तांत पाऊल टाकूंच नये. ह्या गृहीत गोष्टीवर वेदान्त उभारला आहे. त्याचप्रमाणें वेदान्ताचें शिखर म्हणजे जीवशिवात्म्यांचें तादात्म्य हेंहि सर्वांस अभिप्रेत होणार नाही. दास्य आम्हांला सदैव प्रिय आहे असें ज्यांना वाटत असेल त्यांना तादात्म्यांत सुख भासणार नाही. म्हणूनच रा. जोशी प्रश्न करतातः ब्राम्ही स्थिति सर्व अवस्थांमध्ये श्रेष्ठ असें मानलेंच पाहिजे काय (३७७) ? नाही. हा आवडीचा प्रश्न आहे. पण ह्याच पृष्ठावर अन्नमयादि ब्रह्मांचें जें विवेचन वामनरावजींनी केलें आहे त्यावरून "आनन्दमयोऽभ्यासात्" हें सूत्र त्यांनी पुन्हा वाचावें असें आम्हांस वाटतें. आत्म्याचें अमरत्व, पूर्वजन्म, संसाराचें अनादित्व, ह्या गोष्टी गृहीत धरल्यावांचून कशाचाच नीट उलगडा होत नाही. विकासवाद व नीतिशास्त्र ह्या प्रकरणांत पूर्वजांचे नैतिक गुण अपत्यांत संक्रान्त होतात की नाही, ह्याचा रा. जोशी यांनी ऊहापोह केला आहे. ब्राह्मणांचीं मुलें जात्याच तरतरीत असतात, पण तीं मेंदूच्या अधिक बलवत्तेमुळे नव्हे तर परिस्थितीमुळे, असा त्यांनी निर्णय दिला आहे. पूर्वजन्म न मानणाऱ्या युरोपिअन ग्रंथकारांच्या मताला अनुसरूनच हा निर्णय रा. जोशी यांनी दिला आहे. उदा० जान्स्टन म्हणतो- "These and similar studies make perfectly clear the remarkable persistence of mental and moral characteristics from one generation to the next. There can be no doubt that they do persist. But the real question is are these characteristics really inherited ? On the whole it

seems probable that precise mental and moral qualities are not inherited like physical characteristics. Because certain moral characteristics persist from one generation to another, it does not follow that they are inherited. They may simply be developed anew in each generation under the influence of early environment. The "Jukes" all grew up in unfavourable environments while the members of the Edward's family all enjoyed good surroundings in their early days. In most cases it is to the influence of the early home environment rather than to that of heredity that the persistence of precise mental and moral characteristics should be ascribed." Johnston's *Introduction to Ethics*, page 25. वरील विचारसरणी अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. अनुकूल परिस्थिति असूनहि कांही माणसें निर्बुद्ध निघतात. ब्राह्मणांची बुद्धि तरतरीत याचा अर्थ प्रत्येक ब्राह्मणाची बुद्धि तरतरीत नसते. लांब कशाला, एकाच कुटुंबांतले, एकाच परिस्थितींत वाढलेले मुलगे कमीअधिक बुद्धिमान अगर नीतिमान कां निघावे ? खरें कारण म्हणजे, पूर्वजन्मींचे संस्कार प्रत्येकाचे भिन्न भिन्न असतात. माणसाला आईबापांपासून शरीर मिळतें. नैतिक गुण प्राप्त होतात की नाही ह्याविषयी निर्विवाद पुरावा नाही, म्हणून ती गोष्ट सोडून देऊं. परंतु त्याचे स्वतःचे पूर्वसंस्कार असतात. ह्याशिवाय रा. जोशी यांनीच बालपरिपक्वतेचीं उदाहरणें दिलीं आहेत, त्याची उपपत्ति कशी लावावयाची ? पूर्वसंस्कारांशिवाय इहजन्मींचे संस्कार माणसांवर घडतात. आणि अशा रीतीने मनुष्याच्या बुद्धीची प्रगति अथवा परागति होत असते. पूर्वजन्म कबूल करण्यास जे कचरतात ते विकासवादाचा आश्रय करतात. "ज्या ब्राह्मणांचें बीज स्वभावतःच अधिक बुद्धिमत्ता उत्पन्न करणारें होतें ते ब्राह्मण जगाच्या जीवितकलहांत टिकले." पण बीज कोणाचें ? बापाचेंच ना ? बीजामध्ये बुद्धिमत्ता उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य म्हणजेच Heredity होय असें आम्हांस वाटतें. मग काठेवाडांतल्या प्रोफेसरांनी कोणत्या अर्थाने बीजादि शब्द वापरून विकासवादाने ब्राह्मणांच्या बुद्धिमत्तेची उप-

पत्ति लाविली आहे तें समजण्यास मार्ग नाही. आमच्या मतें प्रत्येकाच्या बुद्धीचा प्रत्येक जन्मीं विकास होण्यासारखा असतो. ह्याचेंच फळ बुद्धि-वैचित्र्य हें होय. नुसत्या परिस्थितीवर हवाला देऊन समाधानकारक निकाल लावणें शक्य नाही. मनुष्यसमाजाला विकासतत्त्वें सर्वस्वीं लागू पडत नाहीत व लागू करूंहि नयेत. पाशवसमाजाऐवजी बौद्धिक अगर नैतिक समाजाचें ध्येय आपण पुढे ठेवलें पाहिजे. नीतिमत्तेने जो श्रेष्ठ तोच समाजांत राहण्यास लायक असा आपला बाणा पाहिजे. पण असा काल सध्या तरी आला नाही. तहानंतर येईल की नाही हें पाहणें आहे.

असो. एकंदरींत मराठींत मोठ्या योग्यतेचे ग्रन्थ निर्माण होऊं लागले ह्याचा कोणासहि आनंदच होईल. परिशिष्टें गाळलीं असतीं तर बरें झालें असतें. त्यामुळे ग्रन्थाची किंमतहि कमी करतां आली असती. असा उत्तम ग्रन्थ लिहिल्याबद्दल आम्ही रा. वामनराव जोशी यांचें मनःपूर्वक अभिनंदन करतों. आता अखेरीस रा. जोशी यांस आमची इतकीच विनंती आहे की, त्यांनी एथेच न थांबतां ह्यापुढेहि विस्तृत ग्रन्थ लिहून मराठींत नीतिशास्त्रावरील ग्रन्थांची उणीव भासणार नाही असें करावें. कायदा आणि नीति; धर्म आणि नीति; आचार आणि नीति; परमनीति व व्यावहारिक नीति, अशा निरनिराळ्या शाखांवर स्वतन्त्र ग्रन्थरचना करून मराठी भाषेंत हा विषय पूर्णावस्थेस नेऊन पोंचवावा व तसें करतांना महाभारताचा उपयोग विशेषतः करावा.

हिंदुस्थानांतील जातिसंस्था

(लेखकः—डॉ. गो. स. घुर्ये)

मुंबई विश्वविद्यालयांतील समाजशास्त्राचे अध्यापक डॉ. घुर्ये यांनी इंग्लिश भाषेंत हिंदुस्तानांतील जाती आणि वंश यांवर एक विचारपरिप्लुत व माहितीने भरलेला असा सुंदर ग्रंथ लिहिलेला नुकताच प्रसिद्ध झालेला आमच्या

वाचनांत आला. त्यावरून या अत्यंत महत्त्वाच्या विषयावर थोड्या निराळ्या दृष्टीने विचार करून लिहिण्याची कल्पना मनांत येऊन आम्ही प्रस्तुत लेख लिहिण्यास उद्युक्त झालों. मराठीमध्ये जातिसंस्थेवर शास्त्रीयदृष्ट्या विचार करून लिहिलेला ग्रंथ आमच्या पाहण्यांत नाही. जातिमूलक हिंदुसमाजाला अशा ग्रंथाची अवश्यकता भासूं नये ही दुःखाची गोष्ट होय. मराठींत तर ग्रंथ नाहींच परंतु संस्कृतांमध्येहि जातिविवेकासारखे कांही ग्रंथ असले तरी त्यांची मजल जातींची, कांही पौराणिक, कांही काल्पनिक, कांही वास्तविक अशी माहिती देण्यापलीकडे जात नाही.

इंग्रजी (Race) रेस ह्या शब्दाला अनुरूप असा शब्द मराठी अगर संस्कृत भाषेंत आढळत नाही. याचें कारण निरनिराळ्या जातींचें मूळ एक असूं शकेल ही कल्पना आमच्या लोकांच्या मनांत आलेली नव्हती. रेस (Race) या शब्दाचें भाषांतर वंश ह्या शब्दाने केलें जातें. परंतु संस्कृतांतील वंश शब्दाची कल्पना रेस (Race) ह्या शब्दाच्या कल्पनेहून अगदी भिन्न आहे. वंश, गोत्र, कुल हे जवळ जवळ समानार्थीच शब्द आहेत असें म्हणावयास हरकत नाही. तथापि ज्याअर्थी ह्यांपैकीच एक शब्द उचलून इंग्रजी रेस (Race) या अर्थाने वापरण्याचा प्रघात पडला आहे त्याअर्थी रेस (Race) या शब्दाच्या ऐवजी मराठींत वंश शब्द वापरणें क्रमप्राप्तच आहे.

जातिसंस्था हें हिंदुस्थानचें वैशिष्ट्य आहे. जगांत इतरत्र कोठेहि अशा प्रकारच्या जातींचें अस्तित्व दिसून येत नाही. जाति ही जन्मसिद्ध असते आणि हेंच जातीचें प्रमुख लक्षण होय. जन्मावरून मनुष्याचा सामाजिक व धार्मिक दर्जा निश्चित होतो. जन्मावरून अशा प्रकारचा दर्जा ठरविण्याची कल्पना एकदा का दृढमूल झाली म्हणजे आपल्या संघाच्या बाहेर विवाहसंबंध न करण्याचा नियम पाळणें भागच पडतें. कोणत्याहि पुरुषाचा कोणत्याहि स्त्रीबरोबर विवाहसंबंध घडल्यास तेथे जातीचें बीजच रुजणार नाही हें उघड आहे. वर्ण, जातीप्रमाणे जन्मसिद्ध असल्यामुळे वर्ण आणि जाति यांमध्ये तत्वतः भेद मानणें अशक्य आहे. स्मृतिकारांनी वर्णाची व्याप्ति वाढविल्यामुळे एका वर्णांत अनेक जातींचा समावेश होऊन जाति आणि पोटजाति हा एक निराळाच पोटभेद उत्पन्न झाला. ह्या दृष्टीने जिला

हल्ली आपण पोटजात समजतों तिला शास्त्रीय विवेचनांत प्राधान्य देणें अवश्य आहे हें डॉ. धुर्ये यांचें प्रतिपादन आम्हांस सर्वथैव योग्य दिसतें. मी दुसऱ्या जातीचा एक भाग नसून माझी स्वतंत्र जात आहे असें जिला हल्ली पोटजात मानण्यांत येते त्या जातींतील प्रत्येक माणसाला वाटत असतें. या पोटजातींचा प्रश्न मुख्यत्वेंकरून ब्राह्मण जातींतच उत्पन्न होतो. ब्राह्मणेतर जातींत ह्या पोटजातींचा प्रश्न फारसा उद्भवत नाही. याचें कारण ब्राह्मणांच्या वेदसंरक्षणांत आढळून येईल. ह्या सिद्धांताच्या स्पष्टीकरणार्थ आपण महाराष्ट्रांतील कांही ब्राह्मण जातींचें उदाहरण घेऊं. कोकणस्थ, देशस्थ, कऱ्हाडे हे प्रांतिक भेद घ्या किंवा ऋग्वेदी, यजुर्वेदी, माध्यंदिन, काण्व, वगैरे शाखाभेद घ्या. या सर्व एका ब्राह्मण जातीच्या पोटजाती आहेत असें आपणांस निखालस म्हणतां येतें. कारण वेदाध्ययन हें जें विद्यमान ब्राह्मण्याचें मुख्य लक्षण हें त्यांच्या ठिकाणीं असलेलें तपासून पाहण्याचें साधन उपलब्ध आहे. देशामध्ये पूर्वी दळणवळणाचीं साधनें नव्हतीं त्या वेळेस घाटावरचा ब्राह्मण कोकणांत आल्यास त्याचे धार्मिक आचार व त्याचें वेदपठण ह्या चिन्हांवरूनच तो ब्राह्मण आहे अशी खात्री करून घेऊन त्याला पंक्तींत आपणांबरोबर भोजनास घेण्याचा परिपाठ असे. अशा प्रकारचें लक्षण ब्राह्मणतर जातींच्या संबंधाने सांगतां येत नसल्यामुळे एकजातिनिश्चयास कांही साधन मिळत नाही. बंगालचा सुतार दक्षिणेंत येऊन एखाद्या सुताराला मी तुझ्याच जातीचा आहे असें म्हणाला तर तो आपल्याच जातीचा आहे असें समजण्यास कोणत्याहि प्रकारचें गमक नसल्यामुळे या बाहेरच्या सुतारपाहुण्याला आपल्याबरोबर जेवावयास घेण्यास दक्षिणी सुतार तयार होणार नाही. सारांश, ब्राह्मणांच्या संबंधाने कदाचित् पोटजातीचें अस्तित्व मान्य केलें तरी इतर जातींच्या संबंधाने तें मान्य करणें कठीण पडेल. म्हणून पोटजात हा बऱ्याच प्रसंगीं भ्रामक शब्द आहे असें म्हणावें लागतें. जोंपर्यंत दोन जातींचा बेटीव्यवहार होत नाही तोंपर्यंत त्या पोटजाति आहेत असें मानणं अशास्त्रीय होईल. पोटजातीची व्याख्या डॉ. घुर्ये यांनी आपल्या पुस्तकांत केलेली दिसत नाही. त्यांनी पोटजातींचीं अनेक उदाहरणें दिलीं आहेत, परंतु पोटजातीचें लक्षण सांगितलेलें नाही. उत्तर हिंदुस्थानांतील बढई (सुतार) जातीच्या अनेक पोटजातींत बेटीव्यवहार तर नाहीच परंतु रोटी-

व्यवहारहि नाही असें शेरिंगने म्हटलें आहे तें बरोबर आहे. परस्परांशीं शरीरसंबंध अगर अन्नव्यवहार न करणाऱ्या जातींना पोटजात म्हणणें अयुक्त होय. पुष्कळ जाती धंद्यांवरून पडल्या. तथापि निरनिराळ्या जाती एकच धंदा करितात अशींहि उदाहरणें आढळतात. एवढ्याच कारता धंद्यावरून पोटजाती ठरविणें चुकीचें होईल. म्हणून ज्या लोकांचा वैवाहिक संबंध आपल्या संघाच्या अथवा गणाच्या बाहेर होत नाही, त्या लोकांचा संघ ही स्वतंत्र जात आहे असेंच मानलें पाहिजे. अशा जातीला समाजाचा मूलघटक मानण्यांत येऊन समाजशास्त्राच्या अभ्यासकांनी आपलें संशोधनकार्य केलें पाहिजे. सारांश, पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे जाति ही जन्मसिद्ध असल्याने जातीजातींत विवाह होणें हें जातीचें आद्य व प्रमुख लक्षण होय. निरनिराळ्या जातींची उत्पत्ति कोणत्याहि कारणाने होवो; त्यामुळे जातीच्या वर दिलेल्या लक्षणाला बाधा येत नाही. ज्या दोन जातींत रोटीव्यवहार होतो परंतु बेटीव्यवहार होत नाही अशा जातींना पोटजाती म्हणाव्या अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण अन्नव्यवहाराचा प्रश्न जातीचें लक्षण ठरविण्यास उपयोगी पडत नाही. दोन समान दर्जाच्या जातींत अन्नव्यवहार जर होत असेल तर बेटीव्यवहार होण्यास वस्तुतः व्यत्यय नसावा.

मूळ वर्ण होते किंवा जाती होत्या या प्रश्नाचा विचार व्हावयास पाहिजे आहे. स्मृतींवरून वर्णानंतर संकरज जाती अस्तित्वांत आल्या असें दिसतें. परंतु आज अस्तित्वांत असलेल्या सर्व जातींचा विचार केला तर त्या सर्वच जाती वर्णसंकराने निर्माण झाल्या आहेत असें म्हणतां येणार नाही. इ. स. पूर्वी ५०० वर्षांपासून तरी जाती आहेत असें इतिहासवरून दिसतें. मेग्यॅस्थनीसने जातींचा उल्लेख केला आहे. तसेंच, बुद्धाच्या वेळींहि अनेक जाती होत्या ही गोष्ट सर्वमान्य समजली जाते. तथापि विद्यमान स्मृतींपैकी कोणतीहि स्मृति इतक्या प्राचीनकाळापर्यंत जाऊन पोहोंचत नाही. यामुळे स्मृतिकार जातिधर्माबद्दल मुग्धता स्वीकारतात आणि वर्णधर्माचा मात्र प्रपंच करितात हें एक गूढच आहे. वर्णधर्म सांगितल्यानंतर त्या धर्मांप्रमाणे आचरण करणाऱ्या जाती त्या त्या वर्णांत समाविष्ट झाल्या असें म्हणतां येईल काय ! आजहि कित्येक जाती क्षत्रिय व वैश्य वर्णांत सामील होऊं बघत आहेत. असो. या अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नाचा निर्णय करणें सध्या तरी

अशक्य दिसतें. परंतु इतकें मात्र खरें की, पोटजातींचा विचार करितांना त्या अनेक कारणांमुळे निर्माण झाल्या असें गृहित धरून चालणें अवश्य आहे.

अगदी स्वतंत्र जाती असूनहि त्यांचा धंदा जर एकच असेल तर त्यांचे आचारहि एकच असण्याचा संभव असतो; आणि अशा आचारसादृश्यामुळे अन्नव्यवहार सुरू होतो. तसेंच, कांही किरकोळ कारणांवरून एका जातींतून निराळी जात निर्माण झाली तर त्या दोन जातींचा अन्नव्यवहार पूर्वीप्रमाणे चालतो आणि विवाहसंबंध मात्र बंद पडतो. म्हणून पोटजातींचीं लक्षणें ठरवितांना रोटीव्यवहाराला विशेषसें महत्त्व देतां येत नाही.

वर्ण अगोदर का जाती अगोदर याचा निर्णय करितांना एका गोष्टीचा विचार करणें अवश्य आहे. आमच्या मतें वर्णानंतर जर जाती हळूहळू अस्तित्वांत आल्या असतील तर ब्राह्मणेतरांमध्ये उपाध्येपण कधीहि गेलें नसतें. परंतु ब्राह्मणेतर ब्राह्मणकर्म करीत असल्याबद्दल आजहि थोडाबहुत पुरावा उपलब्ध आहे. जगन्नाथपुरीच्या देवाचा उपाध्या न्हावी आहे. कित्येक ब्राह्मणेतरांच्या लग्नांत न्हाव्याचें महत्त्व फार आहे; आणि कित्येक ठिकाणीं तर न्हावीच लग्न लावतो असें म्हणतात. मद्रासकडे कारागीर लोकांत त्याच जातीचे लोक उपाध्येपण करितात. कित्येक ब्राह्मणेतर जातींत उत्तरक्रिया करण्याचा हक्क कुंभाराचा असतो. महाराष्ट्रांत पेशव्यांच्या वेळीं सोनारांनी आपल्याच जातीचा उपाध्या बोलावण्याचा हक्क शाबीत करून घेतल्याचें प्रसिद्धच आहे. ह्या सर्व चाली धर्मशास्त्राच्या विरुद्ध आहेत हें सांगावयास नकोच. विवाहसंबंधाप्रमाणे अन्नव्यवहाराचा प्रश्न जातीशीं अगदी निगडित नाही. साधारणतः वरिष्ठ जातीच्या हातचें अन्न कनिष्ठ जातीला चालतें हा सिद्धांत म्हणून मांडण्यास प्रत्यवाय नाही. जातीचा वरिष्ठपणा हा तिच्या पवित्रपणावर अवलंबून असतो. प्रत्येक जात आपल्याला जन्मतः श्रेष्ठच समजते. एका जातीचे लोक दुसऱ्या जातीच्या लोकांकडे जेवतात याचें कारण या दुसऱ्या जातीचे लोक जन्मतः श्रेष्ठ आहेत ही समजूत नव्हे तर ते आचरणाने आपल्यासारखेच किंवा अधिक पवित्र आहेत ही समजूत होय. आचरणाने अशुद्ध असलेल्या जातींनी पवित्र जातींकडे हें श्रेष्ठत्व आपण होऊन दिलेलें आहे. त्या जातींनी आपलें मोठेपण त्यांवर लादलेलें नाही. कोणतीहि शूद्रजात ब्राह्मणाकडे जेवली तरी शूद्र स्त्री

आणि ब्राह्मण पुरुष यांचा अनीतिमूलक संबंध सहन करणार नाही. एखाद्या स्त्रीनें आपल्याच जातींतील पुरुषाशीं अनीतिकारक संबंध ठेवल्यास जात-गंगा त्या स्त्रीला जातीबाहेर टाकीत नाही. प्रायश्चित्त देऊन अगर शासन करून तिला पुन्हा जातींत घेतात. परंतु ह्या स्त्रीने जर जातीबाहेरील पुरुषाशीं—मग तो ब्राह्मण कां असेना—वैषयिक संबंध ठेविला तर तिला जाती बाहेरच टाकण्यांत येतें. ह्यावरून प्रत्येक जात आपल्याला श्रेष्ठ समजते हेंच सिद्ध होत नाही काय? मद्यपान किंवा मांसाहार यापासून निवृत्त असलेल्या जातींना मद्यमांस वर्ज नसलेल्या जाती आपण होऊन पूज्य मानितात. गोवें प्रांतांत सारस्वतांचीं जीं देवालयें आहेत त्या देवांचे पुजारी कऱ्हाडे अगर कोकणस्थ ब्राह्मण आहेत. ह्या गोष्टीवरून वरील अनुमानास बळकटी मिळते. सारस्वत हे स्वतः ब्राह्मण असून ते दुसऱ्या ब्राह्मणांना आपल्या देवांची पूजा करावयास सांगतात ह्याचें कारण मच्छाहारापासून निवृत्त असलेल्या ब्राह्मणांबद्दल असलेली आदरबुद्धिच होय. जेथे जेथे निवृत्ति अंशतः तरी दिसून येते तेथे तेथे श्रेष्ठत्व प्राप्त होतें. कातकरी लोक उंदीर खातात, परंतु शेतांतील उंदीर खाण्यापासून ठाकूर परावृत्त असल्यामुळे ठाकूर ही जात कातकरी जातीहून श्रेष्ठ ठरली. याकरिता कातकरी ठाकराकडे जेवतो, परंतु ठाकूर कातकऱ्याकडे जेवीत नाही. पंचद्रवीड हे सर्वांत श्रेष्ठ असण्याचें कारण त्यांच्या सोळा आणे निवृत्तींतच आहे. द्राविडी ब्राह्मणांहून दुसरा कोणताहि ब्राह्मण अधिक निवृत्तिपर नसल्यामुळे द्राविडांत कोणत्याहि जातीचा ब्राह्मण दुसऱ्या कोणत्याहि जातीच्या ब्राह्मणाबरोबर जेवूं शकतो. ब्राह्मण आहे अशी खात्री झाल्यावर जर एखाद्याला अपांक्त ठेविलें तर तो ब्राह्मण्याचाच अपमान केल्यासारखा होतो. म्हणून ब्राह्मणांमध्ये बेटीव्यवहार होत नसूनहि रोटीव्यवहार होत असतो. ब्राह्मणांतील बऱ्याच पोटजाती प्रांतिक आहेत. उदाहरणार्थ, कनोजे ब्राह्मण, मैथिली ब्राह्मण, कोकणस्थ ब्राह्मण, सारस्वत ब्राह्मण, देशस्थ ब्राह्मण, राधीय ब्राह्मण, वरेंद्र ब्राह्मण, गुर्जर ब्राह्मण, आगरवाल, नागर, ओसवाल ब्राह्मण इत्यादि. धंद्यावरून ब्राह्मणांमध्ये पोटभेद पडल्याचें उदाहरण क्वचितच सांपडेल. ब्राह्मणेतरांपैकी बऱ्याच जातींचीं नांवें धंद्यावरून पडलेलीं आहेत. तिळाची लागवड करणारा कुणबी हा तिळोरी कुणबी होऊन त्याने आपली एक स्वतंत्र जात

स्थापन केली. कांही न्हावी वाजंत्र्याचा धंदा करूं लागले तर दुसरे मशा-लजी झाले आणि त्यांनी दोन स्वतंत्र जाती निर्माण केल्या. हीच गोष्ट कुंभार व तेली यांची. मोठ्या चाकावर काम करणारे थोरचाके व लहाना-वर करणारे ते लहानचाके. तसेंच घाण्याला एक बैल लावणारे एक-बैले व दोन बैल लावणारे ते दोबैले. अशा निरनिराळ्या जाती अस्तित्वांत आल्या. अशा तऱ्हेचीं अनेक गमतीदार उदाहरणें डॉ. घुर्ये यांनी आपल्या पुस्तकांत नमूद केलीं आहेत. ह्या जाती क्षुल्लक कारणांवरून निर्माण झाल्या हें निर्विवाद आहे. तरी पण मुख्य जातींतून फुटून या जातींनी आपले स्वतंत्र संघ निर्माण केले असल्यामुळे पोटजातींत त्यांची गणना करतां येणार नाही. निरनिराळ्या कारणांनी पडलेल्या पोटजातींचीं वर्णनें या पुस्तकांत जीं केलीं आहेत तीं सर्व वाचनीय आहेत. प्रांतांवरून, धंद्यांवरून, चालीरीतींतील भिन्नतेवरून, धार्मिक भेदावरून एका जातींतून अनेक पोटजाती उद्भूत होतात. अनेक पोटजाती बनण्याचें दुसरें मोठें कारण म्हणजे व्यभिचार हें आहेच पण शिवाय काल्पनिक गोष्टीहि जातिभेद करण्यास कारणीभूत झाल्या आहेत. उदा-हरणार्थ, कांही पारधी लंगोटी नेसतात, एवढ्याचकरिता इतर पारध्यांपासून लंगोटी पारध्यांची जात निराळी पडली. महारांतील व्यभिचारज संततीची एक स्वतंत्र जात बनून तिला महारलोकांनी धार्मिक ही संज्ञा दिली आहे. परंतु डॉ. घुर्ये समजतात त्याप्रमाणे येथे धार्मिक ह्या शब्दाचा अर्थ भाविक (Pious) असा नसून ही प्रजा धर्माची म्हणजे फुकाची अशा अर्थाने धार्मिक हा शब्द योजण्यांत आला आहे. एकंदरींत ज्ञात्यंतर्गत विवाहप्रचार हेंच जातीचें मुख्य लक्षण ठरतें व अशीच जाति समाजाचा मूल घटक म्हणून मानण्यांत आली पाहिजे. वायफळ कारणांवरून जे पोटभेद पडले असतील ते सर्व मोडून अनेक जातींचा एक मोठा संघ बनविणें हें समाज-धुरीणांचें कर्तव्य आहे. वंशभेदावरून पडलेल्या पोटजातींच्या एकीकरणाचा प्रश्न मागाहून सोडवितां येईल.

याप्रमाणे जातीचें मुख्य लक्षण ठरविल्यानंतर जातीचीं उपलक्षणें कोणतीं अथवा अशा या जातीचें स्वरूप कसें असतें याचा विचार करणें ओघानेच प्राप्त होतें. प्रत्येक जात स्वतंत्र असल्यामुळे जातीचा अंतर्गत कारभार जातीनेच पाहणें रास्त आहे. हिंदुस्थानांतील प्रत्येक जातीची स्वतंत्र

पंचायत असून त्या पंचायतीकडून जातींतील सर्व प्रकारचे तंटे निकालांत काढण्यांत येत. प्रत्येक जात म्हणजे एक छोटेसें राज्यच म्हणावयास हरकत नाही. जातीजातींत जन्मतः श्रेष्ठकनिष्ठपणा असता तर कनिष्ठ जातीचे तंटे तोडण्याचा अधिकार वरिष्ठ जातीकडे स्वाभाविकरीत्याच आला असता, पण प्रत्येक जातीचें High Court (पंचायत) दुसऱ्या कोणत्याहि जातीचें ताबेदार नसतें. त्यावरूनहि जन्मतः कोणतीहि जात श्रेष्ठ किंवा कनिष्ठ नाही हें सिद्ध होतें. या जातपंचायतींना वधाची शिक्षा देण्याचाहि अधिकार असे. या बाबतींत प्रत्येक जातीचे सूक्ष्म नियम केलेले असतात. पंचायत कोणी बोलवावयाची, आमंत्रण करण्यास कोण जावयाचा, पंचायतींत लोक कोण असावयाचे, पंचायत भरली असतां पंचायतींतील लोकांस पाणी प्यावयास कोणी द्यावयाचें वगैरे हरएक बाबतींत जातींचे नियम ठरलेले आहेत. धर्माची बाब असली तरी शंकराचार्यांकडे तक्रार न जातां तिचा निर्णय जातीच्या पंचायतीकडूनच होतो ही गोष्ट विचार करण्यासारखी आहे; एवढेंच नव्हे तर ब्राह्मणेतर बऱ्याच जातींत धर्मशास्त्राविरुद्ध आचार असल्याचें प्रत्ययास येतें. मामाने कन्यादान करण्याची रीत हें याचें उदाहरण म्हणून देतां येईल. प्रत्येक जात आपल्या चालीरीतींना चिकटून असते. प्रत्येक जातीचे देवसुद्धा निराळे असतात. ब्राह्मणांमध्ये मात्र पंचायतीची कायमची व्यवस्था दिसत नाही. कोणत्याहि जातीचा मनुष्य मेल्यास त्याच्या प्रेताला खांद देण्यास दुसऱ्या जातींतील मनुष्यास कोणीहि परवानगी देत नाही. शूद्राच्या प्रेताचे वाहक ब्राह्मण झाल्यास ब्राह्मणाला दोष लागण्याचे एकीकडेच राहो पण तसें करण्यांत आपला कमीपणा झाला अशी शूद्रांची समजूत असते. कोणतीहि जात जन्मतः श्रेष्ठ नाही असें म्हणण्यास हा आणखी एक पुरावा आपणांस मिळतो.

जातींच्या श्रेष्ठकनिष्ठत्वाबद्दल आम्ही आपले विचार वर प्रदर्शित केलेच आहेत. ब्राह्मण वरिष्ठ जात आहे हें म्हणणें जसें चुकीचें आहे तसेंच धर्मसत्ता ही ब्राह्मणांकडे होती हें म्हणणें चुकीचें आहे. हिंदूधर्मशास्त्राने धर्मसत्ता क्षत्रियांच्या ठिकाणीं ठेविली आहे. ब्राह्मणांकडे कोणत्याहि प्रकारची सत्ता नाही. यजमानाने बोलाविल्यास त्याचें पैशासाठी उपाध्येपण करणें एवढेंच काय तें ब्राह्मणांकडे होतें. भिक्षुकी हें उपजीविकेचें साधन आहे; तो अधि-

कार नाही. आमच्या समाजांत जातीच्या खाली-वर अशा पायऱ्या आहेत यांत संशय नाही. परंतु पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे हा पूज्य भावनेचा प्रश्न आहे. अधिकाराचा अथवा सत्तेचा प्रश्न नाही. ब्राह्मणांना इतरांनी पूज्य मानावें, परंतु हा श्रेष्ठत्वाचा मान इतरांनी मला दिलाच पाहिजे असें ब्राह्मणाला हक्काने म्हणतां येणार नाही. ब्राह्मणाला योग्य तो मान समाजाकडून मिळत नाहीसा झाला म्हणजे चातुर्वर्ण्याचा पाया सपशेल ढासळून पडला असें बेलाशक अनुमान करावें. सारांश हें दिखाऊ श्रेष्ठकनिष्ठत्व ब्राह्मणांनी ठरविलें म्हणणें दुराग्रहाचें निदर्शक आहे. दक्षिण हिंदुस्तानांत कारागीर जाती ब्राह्मणांच्या बरोबरीने आपला दर्जा सांगतात असें प्रवाशांच्या वर्णनावर हवाला देऊन डॉ. घुर्ये यांनी म्हटलें आहे तें वरील अनुमानास पोषकच आहे.

जातींचा आपण विचार करावयास बसलों म्हणजे अन्नदोषाचा प्रश्न लगेच पुढे उभा राहतो. इतर लोकांप्रमाणे हिंदूला वाटेल त्या माणसाच्या हातचें अन्नोदक चालत नाही. अन्नाचा परिणाम मनावर होतो. या हिंदु-तत्त्ववेत्त्यांच्या समजुतीमुळे अन्नोदकाच्या बाबतींत प्रथम निर्बंध उत्पन्न झाले असावे. पुढे ब्राह्मण आणि शूद्र यांच्या आचारांत मोठेंच अंतर पडत गेल्या-मुळे शुद्धाशुद्धतेच्या भावनेने हे निर्बंध अधिकाधिक दृढ होत गेले. स्वच्छ-तेच्या कल्पनेंत अमंगळ गोष्टीचा अथवा पदार्थाचा मंत्रावर किंवा धर्मकृत्या-वर अनिष्ट परिणाम घडतो या कल्पनेची आणखी भर पडून निर्बंधांची धार अधिकच तीक्ष्ण झाली. ह्यांशिवाय कांही विशिष्ट समजुतींमुळे नियम अस्ति-त्वांत येतात आणि या नियमांना कायद्याचें स्वरूप प्राप्त होतें. वैश्वदेव केल्याशिवाय ब्राह्मणांनी जेवूं नये असा नियम पडतांच शूद्राच्या घरीं वैश्व-देव होत नसल्यामुळे शूद्राकडे ब्राह्मणांनी जेवूं नये असा दुसरा नियम आपोआपच सिद्ध झाला. इतकें असूनहि सत्शूद्राच्या हातचें अन्न ब्राह्मणास खाण्यास हरकत नाही असें प्रतिपादन करण्याची धिटाई अनेक स्मृति-कारांनी दाखविली आहे. आजहि उत्तरहिंदुस्थानांत खाण्याच्या संबंधाने दक्षिणेइतके कडक निर्बंध पाळीत नाहींत. महाराष्ट्रांत स्वराज्यस्थापनेच्या महत्त्वाकांक्षेने खाण्यापिण्याचे नियम जरा सैल झालेलेच अनुभवास येतात. गुजराथेंत ब्राह्मणेतरांतहि मद्यसेवन व मांसाहार बऱ्याचशा प्रमाणांत निषिद्ध मानला गेल्यामुळे ब्राह्मणेतराच्या हातचें पाणी गुजराथी ब्राह्मणाला चालतें.

दक्षिण हिंदुस्थानांत अनुकूल स्थिति नसल्यामुळे खाण्यापिण्याचे व स्पर्शास्पर्शांचे निर्बंध कडक रीतीने पाळले जातात. शूद्राची नाडी तपासावयाची झाल्यास त्याच्या मनगटाला रेशीम बांधून त्या रेशमावर मद्रासी डॉक्टर बोटें ठेवितात, हें आता जरी खरें नसलें तरी एका वेळीं खरें असलें पाहिजे. शूद्रांचा स्पर्श झाला असतां स्नान करण्याची निदान कपडे बदलण्याची ब्राह्मणांची रीत कोंकणप्रांतांत पंचवीस तीस वर्षांपूर्वी पुष्कळ लोकांनी पाहिली असेल. ब्राह्मणांच्या स्नानसंध्येला इतका शुचिर्भूतपणा अवश्य आहे असा त्या काळच्या लोकांचा समज असे. अध्ययन आणि यजन एवढेंच कर्म जोपर्यंत ब्राह्मणांचें होतें तोंपर्यंत त्याबद्दल कोणाला विषाद वाटण्याचें कारण नव्हतें. ब्राह्मणांचा पवित्रपणा राखणें हें जितकें ब्राह्मणांचें कर्तव्य तितकेंच आपलेंहि आहे अशी तत्कालीन ब्राह्मणेतरांची समजूत होती. आता ब्राह्मणांचें पूर्वीचें कर्म सुटल्यावर पूर्वीच्या आचारांना बिलगून राहणं हें अनवश्यक व अप्रयोजक ठरल्यास त्यांत आश्चर्य व खेद वाटण्याचें कारण नाही. स्पर्शास्पर्शासंबंधाने एक विशेष लक्ष्यांत ठेवण्यासारखी गोष्ट ही की, शूद्रांचें अस्पृश्यत्व व अस्पृश्यांचें अस्पृश्यत्व यांचीं कारणें भिन्न असल्यामुळे त्यांचें स्वरूपहि भिन्नच आहे. अस्पृश्य हे चातुर्वर्ण्याच्या बाहेरील असल्यामुळे ते अस्पृश्य झाले. त्यांचा संसर्ग झाला असतां विशेष प्रायश्चित सांगितलें आहे. परंतु शूद्राच्या नुसत्या स्पर्शाला प्रायःश्चित्त नाही. येथे फक्त अमंगलत्वाची अथवा अस्वच्छतेची भावना असते. शौचविधीनंतर स्नान करण्याचा जसा प्रघात आहे, तसाच कार्यपरत्वें शूद्रांत मिसळावें लागल्यास धार्मिक कर्माच्या अगोदर स्नान करीत असतात. अस्पृश्यांचा विचार डॉ० घुर्ये यांनी स्वतंत्र प्रकरणांत करावयास पाहिजे होता. शूद्र आणि अस्पृश्य दोघांना एकाच विवेचनांत घुसडल्यामुळे विवेचनाचा मार्ग जरा दुष्कर झाला.

अनेक धंदे करणाऱ्या निरनिराळ्या जाती अन्योन्योपयोगी असल्यामुळे त्यांना एकत्र राहवें लागतें. चातुर्वर्ण्याच्या बाहेर असलेले जे अस्पृश्य त्यांची वस्ति गांवापासून थोड्या अंतरावर असते. कारण चातुर्वर्ण्य उत्पन्न झाले तेव्हा या चातुर्वर्ण्यबाह्य लोकांना समाजांत कांही काम नव्हतें. चातुर्वर्ण्यान्तर्गत प्रत्येक जात गांवांत आपला एक संघ करून राहते असा पुष्कळ ठिकाणीं अनुभव आहे. उत्तर हिंदुस्थानांत कोणाला कोण शेजारी मिळेल

याचा नियम नसतो. परंतु दक्षिण हिंदुस्थानांतील खेड्यांची स्थिति याहून उलट आहे. ब्राह्मणआळी, सोनारआळी, कासारआळी, बुरूडआळी याप्रमाणे प्रत्येक जातीची वस्ति अलग असते. तत्कालीन सामाजिक कर्तव्याच्या दृष्टीने ही सर्वांच्या सोयीची गोष्ट होती. अस्पृश्य हे चातुर्वर्ण्यांत न आल्यामुळे चतुर्वर्णिकांची त्यांच्याशीं वागणूक निराळ्या तऱ्हेची असणें हें स्वाभाविक आहे. अस्पृश्य हे मूळचे चातुर्वर्ण्याच्या बाहेरचे लोक असें समजून डॉ. घुर्ये यांनी अस्पृश्यांचा विचार करावयास पाहिजे होता असें आम्हांस वाटतें. अस्पृश्यांच्या वस्तींतून ब्राह्मण जात नाहीत त्याप्रमाणे अस्पृश्यहि ब्राह्मणाला आपल्या वस्तींतून गुण्यागोविंदाने जाऊं देत नाहीत. अस्पृश्यांच्या वस्तींतून जाणाऱ्या ब्राह्मणाची म्हैसूरच्या बाजूला शेणमार होते असें असूनहि ब्राह्मणांच्या वस्तींतून जाणाऱ्या अस्पृश्यांना हा अनुभव येत नाही. याचा विचार अस्पृश्यांनी करावयास हवा. द्राविड प्रांतांत भंडारी वगैरे कांही जातींनी आपल्या घरांना माडी चढवतां कामा नये असा नियम आहे. मलबारांतील कांही जाती हातांत छत्री घेत नाहीत, पायांत जोडा घालीत नाहीत, अंगावर सोन्याचे डागिने घालीत नाहीत अथवा गाईचें दूध काढीत नाहीत. या गोष्टी त्या जातींना वर्ज आहेत अशी समजूत आहे. त्याचप्रमाणे दक्षिण हिंदुस्थानांत ब्राह्मणांशिवाय इतर लोकांनी कमरेवरील शरिराचा भाग आच्छादित करतां नये. अशा प्रकारचीं अनेक उदाहरणें डॉ. घुर्ये यांनी आपल्या पुस्तकांत नमूद केलीं आहेत. अशा मासल्याचीं उदाहरणें देऊन ही ब्राह्मणांची सक्ती अगर जबरदस्ती आहे असें ध्वनित करण्याची प्रवृत्ति पुष्कळांची दिसून येते. आमच्या मतें समाजशास्त्राच्या अभ्यासकांत असली प्रवृत्ति दिसून आल्यास ती अत्यंत गर्हणीय मानिली पाहिजे. घोड्यावरून वरात कोणी काढावी, कोणत्या बायकांनी चोळी घालूं नये, कमरेभोंवतीं पटकूर वेष्टून बाकी सगळें अंग उघडें कोणी ठेवावें इत्यादि प्रकार म्हणजे त्या त्या लोकांच्या चालीरिती होत. सुधारणेच्या निरनिराळ्या पायऱ्यांवर असलेल्या लोकांचे रीतिरिवाज निरनिराळे असतात. कालांतराने या रीतिरिवाजांना धार्मिक स्वरूप प्राप्त होतें. आणि हें स्वरूप प्राप्त झाल्यावर हे धर्माचे आचार पाळणें हें सगळ्या जातींचें कर्तव्य होऊन बसतें. ठाकूर आपली घोंगडी खांद्यावर घेतो व कातकरी डोक्याभोंवती विशिष्ट तऱ्हेने फडकें

गुंडाळतो. ह्याप्रमाणे एखादा ठाकूर व कातकरी न वागेल तर तो जातीच्या शासनास पात्र होतो. हे सर्व ह्या जातीचे आचार आहेत. यामध्ये ब्राह्मणांचें भूत कित्येकांना दिसतें याचें आम्हांस आश्चर्य वाटतें. डॉ. घुर्ये यांनी कित्येक ठिकाणीं आमच्या चालीरीतींचा साहेबी रितीनें विचार केला आहे. वेदाधिकार ब्राह्मणांनी शूद्रांना न दिल्याबद्दल ब्राह्मणांच्या नांवाने खडे न फोडतां एक पौराणिक विधि निर्माण करून शूद्रांचें व शास्त्राचें—दोघांचेंहि ब्राह्मणांनी समाधान केलें याबद्दल ते स्तुतीस पात्र आहेत. उपाध्येपणाचें काम ब्राह्मणांकडूनच करवून घेतलें पाहिजे याबद्दलहि ब्राह्मण सर्वांच्या रोषास पात्र झाले आहेत. परंतु अशा तऱ्हेची पुरोहितत्वाची सक्ती जर नसेल तर चातुर्वर्ण्य कसें राहील हेंच आम्हांस समजत नाही. आम्हांला चातुर्वर्ण्य मान्य नाही हें म्हणणें एकवेळ समजण्यासारखें आहे. परंतु चातुर्वर्ण्य कबूल करून भटांच्या भिक्षुकवृत्तीला आक्षेप घेणें हें आमच्या मतें अयोग्य होय. तसेंच, अस्पृश्यांना देवालयांत येण्याचें मना असल्याबद्दलचेंहि कित्येकांना दुःख होत असतें आणि ह्या दोषाचें खापर ते शास्त्रावर आणि विशेषतः ब्राह्मणांवर फोडीत असतात. आमच्या मतें हें अपुऱ्या विचाराचें द्योतक आहे. अस्पृश्य हे चातुर्वर्ण्यबाह्य असून त्यांचे देवहि निराळेच असले पाहिजेत. असे लोक चातुर्वर्णिकांच्या देवालयांत शिरल्यास ते विरोधभावनेने शिरणार हें उघड आहे. तेव्हा अशा लोकांस देवालयांत प्रवेश करण्यास प्रतिबंध ठेवला तर त्यांत कोठे चुकलें आम्हांस समजत नाही. अस्पृश्य, म्लेंछ, दस्यु, अंत्यज हे सर्व जवळ जवळ एकाच वर्गांत मोडतात. आचारहीनता हें या वर्गाचें मुख्य लक्षण होय. बौद्धायन म्हणतोः—

गोमांसखादको यस्तु विरुद्धं बहु भाषते ।
सर्वाचारविहीनश्च म्लेंच्छ इत्यभिधीयते ॥

हा पूर्वीचा विरोध आता नाहीसा होऊन अस्पृश्य हे आता चातुर्वर्णिकांत सामील झाले आहेत. अशा परिस्थितींत अस्पृश्यांचें अस्पृश्यत्व कायम ठेवणें अथवा त्यांना देवळांत येऊं न देणें हा मात्र वेडेपणा होईल. " ब्राह्मणांना आपलें महत्त्व इतकें वाटतें की, आपलें संरक्षण राजानें केलेंच पाहिजे, तसा ते आग्रह धरून बसतात अथवा आपला हक्क सांगतात " अशा भाषेत

राजाच्या गोब्राह्मणप्रतिपालक विषयक कर्तव्याचा उल्लेख डॉ. घुर्ये यांनी केला आहे. भाषा ही विचारानुसारी असते. विद्येचें संरक्षण करणारे, दरिद्री व शस्त्रहीन, गाईसारखे उपयुक्त असून अनाथ, अशा ब्राह्मणांचें रक्षण करण्यांत क्षत्रियांनी अथवा नृपालांनी भूषण मानल्यास त्यामध्ये आम्हांस कांहीएक वावगें दिसत नाही. पेशवाईमध्ये कोकणस्थ ब्राह्मणांना जकात माफ असे व इतरांना नसे हा शोध डॉ. घुर्ये यांना कोठे लागला आम्हांस ठाऊक नाही.

कुणब्यांना प्रसंगोपात्त जकात माफ करण्यांत येत असे. " प्रांत पुणें येथील कुणब्यांनी किर्दीचे बैल १०१ गावगन्ना खरेदी केले. किं. रु. १२३० त्यांस जकातीचा आकार माफ केला असे (पुणें व जुन्नर प्रांतीच्या जकातदाराचा हुकूम इ. स. १७८७) सवाई माधवराव रोजनिशी भाग २ पृ. २९६)

" ब्राह्मणाबरोबर परभू मंडळींच्याहि घरांस उंबरपट्टी कोंकणप्रांतीं माफ केली आहे. श. १६९८ स. माधवराव, भा. २ पृ २९८.

कोकणस्थ म्हणून पट्टी नाही. मोरो गणेश बेहेरे यांस (इ. स. १७७६) सरकारपट्टी माफ आहे. पण ती त्याच्या मोरगिरी व वडूथ येथील घरांवर दरोडा पडला, बंधु वारले यांजमुळे तो खराबींत बहूत आला म्हणून माफ केली आहे.

थोरले माधवराव यांच्या कारकीर्दीत इ. स. १७६३–६४ मध्ये " जकात कोणाकोणापासून घ्यावी न घ्यावी येविशींची आज्ञा " विचारिली आहे तेव्हा दिलेल्या हुकुमपत्रांत एखाद्या विशिष्ट जातींतील म्हणून त्या माणसापासून जकात घेऊं नये असें सांगितलेलें नाही. त्यांत कुणबी व वाणी असा फरक करून " कुणब्यांपासून ते बैलटोणगे विकत घेतील तर शिंगोटी मागूं नये व वाणी घेतील तर शिंगोटी हा कर वाण्यापासून घेत जावा." भुसारमालास जकात घ्यावयाचा शिरस्ता होताच असें नाही.

कोकणांतून तांदूळ व मीठ वगैरे जिन्नस देखील किराणा येईल त्यास जकातीचा तगादा न करणें इत्यादि नियम सांगितले आहेत (पृ ६८).

तात्पर्य की, कोणतीहि जात म्हणून जकात अथवा कर घेतला अथवा सोडला असें झालेलें दिसत नाही तर वर्ग, पेशा, आप्तपणा, प्रसंग इ. लक्ष्यांत

४२३९ ग्रं. क्र.

घेऊन त्या संबंधीचे नियम आखलेले व पाळलेले आहेत. यात्रेंत वाणी आले तर त्यांस कर सर्वतः अथवा अंशतः माफ आहे.

प्रत्येक जातीचा धंदा ठरलेला असतो. हें जातीचें दुसरें एक प्रमुख लक्षण होय. ज्या जातीचा जो धंदा तोच धंदा त्या जातीने करावा असा पूर्वी कटाक्ष असे. वर्णसंकराप्रमाणे कर्मसंकरहि न होऊं देण्याविषयी शास्त्राचा कटाक्ष आहे. शास्त्रकारांनी वर्णांचीं कर्में ठरविलीं; जातींचीं कर्में ठरविलीं नाहीत. तथापि आपल्या जातीचाच धंदा आपण चालविला पाहिजे अशा भावनेने पूर्वीचे लोक वागत आले असत यांत तिळमात्र संदेह नाही. अद्यापिसुद्धा ही प्रवृत्ति नष्ट झाली आहे असें म्हणतां येत नाही; तरी पण अलीकडे या बाबतींत इतकी धरसोड झाली की, थोडक्याच काळांत कोणत्याहि जातीचे लोक कोणताहि धंदा करूं लागतील असें वाटतें. आपला धंदा सोडून दुसऱ्या जातीचा धंदा करणारे प्रथमतः ब्राह्मणच असावे. यज्ञयाग होण्याचें बंद पडल्यावर ब्राह्मणांना उपजीविकेचें साधन कांही उरलें नाही म्हणून त्यांनी इतर जातींचे धंदे करण्यास सुरवात केली. पाराशरस्मृतीवरील आपल्या टीकेंत माधवाने ह्याची स्फुटता खालील शब्दांत केली आहे.

"कलौ युगे वर्तमाने सति याजनाध्यापनादीनां जीवनायासंपूर्तेर्मानुषाणां जीवनाभ्युदयाय निःश्रेयसायच हितः सुकरो यो धर्मो ब्राह्मणकर्तृकः कृष्यादिः सोत्र प्राधान्येन प्रतिपद्यते ॥"

शेती, सावकारी, शिपाईगिरी, दुकानदारी इत्यादि अनेक धंदे ब्राह्मणांनी करून आता शूद्रांची सेवावृत्ति त्यांनी स्वीकारली आहे. शूद्र हे वैश्यांची शेती करूं लागले. क्षत्रियांचीहि त्यांनी शिपाइगिरी पटकाविली आणि अलीकडे तर ब्राह्मणांच्या पुरोहितत्वावर त्यांनी गदा आणली आहे. याप्रमाणे अनुलोम व प्रतिलोम अशा दोन्ही मार्गांनी कर्मसंकर सारखा होत चालला आहे. हें जातीचें वैशिष्ठ्य कांही दिवसांनी समूळ नष्ट होईल अशीं चिन्हें स्पष्ट दिसत आहेत.

एकंदरींत जातीबाहेर विवाहसंबंध न करणें व जातीचा धंदा ठरविला असणें हीच जातीचीं मुख्य लक्षणें होत. त्यांपैकीं एक लक्षण मावळत चाललें आहे हें आपण पाहिलें. दुसऱ्या लक्षणाबद्दल मात्र सध्या भिश्र-

विवाह जरी बऱ्याच प्रमाणावर होत आहेत तरी निश्चित असें कोणतेंहि विधान करतां येत नाही.

प्रत्येक जात स्वायत्त आहे हें वर सांगितलें खरें परंतु तिच्यावर तीन बाजूंनी आक्रमण झाल्यामुळे जातींची पूर्वीची स्वायत्तता आता उरली नाही. धर्मशास्त्रकारांनी जातीच्या व कुलाच्या आचारांना जरी पूर्ण वाव ठेविली होती तरी पण शास्त्रानुरोधाने कांही ठिकाणीं जातीच्या मूळच्या आचारांत व रीतिरिवाजांत फरक पडले तर कित्येक अन्य ठिकाणीं मूळ आचार व शास्त्रोक्त आचार यांचें विलक्षण मिश्रण झालें. शूद्रांचा आसुर पद्धतीने प्रत्यक्ष विवाह होत असतांना—प्राजापत्यविवाहविधिना कन्यादानं अहं करिष्ये। असा संकल्प ब्राह्मण यजमानाकडून सोडवितो. सरकारी कायद्यामुळे जातीच्या स्वायत्ततेला धक्का बसला. तसेंच सामाजिक परिस्थितीमुळे कोणत्याहि जातीला दुसऱ्या जातीपासून तुटक राहणें शक्य नसतें. या तीन कारणांनी निरनिराळ्या स्वतंत्र जाती एकजीव होऊं लागल्या. धर्मकृत्यांसाठीं सर्व जातींत ब्राह्मण जाऊं लागल्यामुळे तेवढ्या बाबतींत सर्वत्र एकसूत्रता उत्पन्न झाली. गांवांतील कोणत्याहि जातीच्या कुटुंबाच्या बऱ्यावाइटाचा विचार सर्व जातींचीं माणसें जमून करूं लागलीं. जुन्या कागदपत्रांत हें सिद्ध करण्यास विपुल प्रमाण सापडतें. ग्रामव्यवस्थेंत इतर जातींना स्थान मिळे परंतु अस्पृश्यहि या संस्थेंत अंतर्भूत होत चालले ही हल्लीच्या चळवळींत विशेष ध्यानांत ठेवण्यासारखी गोष्ट आहे. गांवांतील कोणी मनुष्य मयत झाल्यास लाकडे स्मशानांत नेण्याचें काम कित्येक ठिकाणीं महारांचें आहे. रत्नागिरी जिल्ह्यांत एका प्रसिद्ध देवीच्या आवारांत खोताला खांद्यांवर घेऊन नाचण्याचा हक्क महाराचा आहे. वादविषयक शेतींची सीमा ठरविण्याचा हक्क पुष्कळ ठिकाणीं महारांचा असतो. प्रेताकरता स्मशानांत जागा आखून देण्याचा हक्क अंत्यजांचा आहे. ४ हात लांब व ३ हात रुंद जागा देऊन तीन टक्के मिळवीत. हा कर राजाच्या प्रेतासंबंधानेसुद्धा टाळतां येत नाही. याप्रमाणे पूर्वी सर्व जातींचें मधुरमिश्रण झालेलें आढळतें. यानंतर सरकारी कायद्यामुळे विशेषतः इंग्लिश अमलामुळे पूर्वीच्या जातपंचायती खिळखिळ्या झाल्या आणि ब्राह्मणांच्या धर्मशास्त्राप्रमाणे सरकारच्या कायद्यांनी न्यायविषयक बाबतींत एकरूपता उत्पन्न झाली.

वेदकालापासून आजपर्यंत जातींचें कसें संक्रमण होत चाललें याचा इतिहास डॉ. घुर्ये यांनी परिश्रमपूर्वक वर्णिला आहे. परंतु आमच्या मतें चातुर्वर्ण्योत्तर समाजाचीं कालविभाग पाडून स्थित्यंतरें दिलीं असतीं तर तें अधिक उद्बोधक झालें असतें. ऋग्वेदामध्ये चार वर्णांचा निरनिराळा उल्लेख येतो. ह्यावरून त्यावेळीं चातुर्वर्ण्य होतें अशी सर्वसामान्य समजूत आहे. तिची पकड डॉ. घुर्यांसारख्या ग्रंथकारावरहि पडलेली दिसेत. सर्व धर्मशास्त्र हें चातुर्वर्ण्यासंबंधाने आहे. ऋग्वेदाच्या काळीं जर चातुर्वर्ण्य स्थापित झालें होतें असें मानलें तर धर्मशास्त्रेंहि त्या वेळेस अस्तित्वांत असलीं पाहिजेत; परंतु कोणतीहि स्मृति ऋग्वेदकालीन असल्याचें कोणी प्रतिपादन करीत नाहीं. यास्तव विश्वामित्र हा क्षत्रियाचा ब्राह्मण झाला म्हणून त्यावेळीं कोणत्याहि वर्णाच्या माणसाला दुसऱ्या कोणत्याहि वर्णात जातां येत असे हा जो श्लेष हल्ली काढला जातो तो निराधार आहे अशी आमची समजूत आहे. ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे तीन स्वतंत्र समाज असल्यामुळे या प्रत्येक समाजांत सर्व तऱ्हेचे धंदे करणारे लोक असलेच पाहिजेत. प्रत्यक्ष ऋग्वेदांत नानाप्रकारचे उच्चनीच धंदे करणारे ब्राह्मण होते हें आपण पाहतोंच. ब्राह्मणांनी इतर वर्णांकडे पुरोहितत्व करावें असा नियम चातुर्वर्ण्याच्या अभावा ऋग्वेदकालीं नसल्यामुळे देवापि या क्षत्रियाने आपल्या भावाच्या लग्नांत पुरोहितत्व केलें यावरून कोणताहि सिद्धांत प्रतिपादन करितां येत नाही[1]. शूद्र हा शब्द ऋग्वेदामध्ये फक्त एके ठिकाणीं म्हणजे पुरुषसूक्तांत येतो ही गोष्ट डॉ. घुर्यांसहि मान्य आहे. यावरून ऋग्वेदकालीं त्रैवर्णिकांचा शूद्रांशीं फारसा संबंध आला नव्हता असेंच अनुमान करणें भाग आहे. ह्या अनुमानांत जर कोठे चूक नसेल तर शूद्रांच्या अभावीं चातुर्वर्ण्य होतें असें मानणें युक्तीला धरून होणार नाही. चातुर्वर्ण्यानंतर म्हणजे स्मृतिकालांत वर्ण बदलल्याचें उदाहरण सांपडणार नाही. म्हणून डॉ. घुर्ये यांचें बरेचसें विवरण निष्फल आहे अशी आमची समजूत आहे. एकंदर आचा-

१ शिवाय क्षत्रियाने भावाच्या आपल्या घरच्या यज्ञांत पुरोहितत्व करण्यास धर्माचा प्रत्यवाय नाही. क्षत्रियाने दुसऱ्याकडे द्रव्य घेऊन याजन करावयाचें नाही इतकाच प्रतिबंध आहे. क्षत्रियाने आपली अथवा आपल्या भावाची श्रावणी करण्यास धर्मशास्त्र मनाई करीत नाही.

गामध्ये कोणकोणत्या स्मृतिकारांनी कसकसा बदल केला याचें जर क्रमशः विवेचन विद्वान् ग्रंथकारांनी केलें असतें, तर त्यांनी एक मोठीच कामगिरी बजावली असती. अशा प्रकारच्या विवेचनावरून कोणता स्मृतिकार कधी व कोठे होऊन गेला याचाहि थोड्याबहुत प्रमाणाने निश्चय करतां आला असता.

चातुर्वर्ण्य-स्थापनेच्या कामीं पूर्वींच्या ऋषींनी मोठी कामगिरी बजावली याबद्दल एक शब्दहि डॉ. घुर्ये यांनी लिहिला नाही. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य हे आर्य असून अनार्य अशा शूद्रांना त्यांनी आपल्यामध्ये घेतलें ह्या गोष्टीला दुसरी जोड साऱ्या जगाच्या इतिहासांत अन्यत्र आढळणार नाही. ही अद्भुत कामगिरी डॉ घुर्यांच्या लक्षांत न आल्यामुळे त्यांचें पुढील सर्व विवेचन आमच्या समजुतीने सदोष झालें आहे. उदाहरणार्थ, शूद्रांना वेदमंत्रोच्चाराचा अधिकार न दिल्याबद्दल डॉ. घुर्ये यांना विषाद वाटतो; याच्या उलट अमंत्रक कां होईना पण पंचमहायज्ञ करण्याची सवलत ज्या ऋषींनी शूद्रांस दिली त्या ऋषींबद्दल आम्हांस कौतुक व अभिमान वाटतो. "ब्राह्मणः अवध्यः" हें वचन डॉ. घुर्यांना ग्रस्त करतें. परंतु अश्रोत्रियाः अननुवाक्याः निरग्नयः शूद्रधर्मिणः भवन्ति" अशा प्रकारचीं वाक्यें डॉ. घुर्यांसारख्या ग्रंथकारांच्या दृष्टींतून सहज निसटतात. चातुर्वर्ण्यात समाविष्ट झाल्याने शूद्रांचा उत्कर्षच होत गेला व त्याला ब्राह्मणांचें दूरदर्शित्वच कारणीभूत झालेलें आहे हें कोणत्याहि निर्विकार माणसाच्या मनाला पटल्याशिवाय राहणार नाही. ज्या शूद्रांची मान ब्राम्हणांच्या धार्मिक सत्तेच्या जोखडाखाली सांपडली होती असें सांगण्यांत येतें त्या शूद्रांनी आपण होऊनच हें आपलें ओझें सहन केलें होतें हें डॉ. घुर्ये यांनी प्रांजलपणें कबूल केलें आहे ही त्यांतल्यात्यांत संतोषाची गोष्ट आहे. परंतु हें ब्राह्मणांचें वर्चस्व शूद्रांनी शेकडों वर्षें कां सहन केलें याचें शास्त्रीयरित्या उत्तर देण्याचा कोणीच प्रयत्न करीत नाही. आम्हांला तर धर्माच्या नांवाखाली ब्राम्हणांनी जुलूम केला ही गोष्टच संमत होत नसल्यामुळे याच्या विरुद्ध दिशेने केलेलें विवेचन सदोष वाटणं स्वाभाविक आहे.

अथर्ववेदांत शूद्र शब्द अनार्य ह्या अर्थींच वापरलेला दिसतो. अर्थात् आर्येतर सर्व लोक शूद्र ह्या शब्दानेच संबोधिले जात असावे. चातुर्वर्ण्या-

नंतर, त्रैवर्णिक आणि बाह्य यांच्या दरम्यान शूद्रांना स्थान प्राप्त झालें. त्यांतहि पुढे शूद्रांचे दोन भेद पडले. द्विजसेवेनच जे आपली उपजीविका करीत त्यांना अर्थातच द्रव्यसंग्रहाचा अधिकार नसे. त्यांचें जीवनच जवळ-जवळ प्राचीन काळच्या ग्रीक गुलामांप्रमाणे होतें. म्हणून ते दास शब्दाने संबोधिले जात.

त्रय एवाधना राजन् भार्या दासस्तथा सुतः ।
नहि स्वमस्ति शूद्रस्य भर्तृहार्यधनो हि सः ॥ (शांतिपर्व)

परंतु दुसरे शूद्र स्वतंत्र धंदा करून निर्वाह करणारे होते. ह्यांनाच मनूने " कर्मोपकरणाः " म्हटलें आहे. असले शूद्र सरकारच्या कराला जरी पात्र नसले तरी पाकयज्ञ करून ब्राह्मणांना दक्षणा देणें त्यांना शक्य होतें. अशाच एका पैजवन नांवाच्या शूद्राने बरीच दक्षिणा दिल्याचा उल्लेख शांतिपर्वांत आला आहे.

शूद्रः पैजवनो नाम सहस्राणां शतं ददौ ।
ऐन्द्राग्नेन विधानेन दक्षिणामिति नःश्रुतम् ॥ अ. ६०

श्रौतामध्ये चरू अथवा पशु यांचें हवन करितात. तशाच प्रकारचा हा ऐन्द्राग्नविधि असतो. परंतु तो अमंत्रक असतो. चातुर्वर्ण्यांत समाविष्ट करून घेतल्यामुळे शूद्रांची उन्नति कशी होत गेली हें समजण्यास वरील भेद ध्यानांत ठेविला पाहिजे. या खेरीज वर्णसंकराच्या योगाने पहिल्या तीन वर्णांतील लोक शूद्र बनले, होंहि आपण विसरतां कामा नये. मनूने म्हटल्याप्रमाणे—

व्यभिचारेण वर्णानां वेद्यावेदनेनच ।
स्वकर्मणां च त्यागेन जायन्ते वर्णसंकराः ॥ अ० १०

असे शूद्र पुढे प्रधान अगर राजे झाले तर त्यांत आश्चर्य मानण्याचें कारण नाही. पुष्कळ क्षत्रिय क्रियालोपाने दस्यु अथवा शूद्र बनले हें मनुस्मृतीवरून उघड दिसतें.

शनकैस्तु क्रियालोपादिमाः क्षत्रियजातयः ।
वृषलत्वं गता लोके ब्राह्मणादर्शनेन च ॥ म. अ. १०

यावरून शूद्र शब्दाची व्याप्ति किती मोठी आहे तें दिसून येईल.

ब्राह्मणांनी शूद्रांना चातुर्वर्ण्यांत घेतलें एवढेंच नव्हे तर त्यांच्या बरोबर विवाहसंबंध करण्यासहि सुरवात केली ह्याबद्दलहि ब्राह्मणांची प्रशंसा डॉ. घुर्ये यांनी केलेली नाही. पुढे ह्या संबंधाचे अनिष्ट परिणाम दृग्गोचर होऊं लागले तेव्हा या संबंधाला आळा घालण्यांत आला. हें ब्राह्मणांचें करणें न्याय्य अथवा अन्याय्य होतें याचा ऊहापोह डॉ. घुर्ये यांनी केलेला नाही. निरनिराळ्या काळीं निरनिराळ्या विचारांची छाया पूर्वीच्या सूज्ञ लोकांवर पडल्यामुळे निरनिराळ्या आचारांचें त्यांनी समर्थन केलें आहे. आनुवंशिक संस्कारांचें महत्त्व जेव्हा त्यांच्या लक्षांत आलें तेव्हा त्यांनी विवाहक्षेत्र बरेंच संकुचित केलें. आनुवंशिक संस्कारांबद्दल डॉ. घुर्ये यांनी एक शब्दहि खरडला नाही हा चमत्कार आहे. त्या त्या वेळेच्या तात्विक कल्पनांना अनुसरून आचार बदलण्याचें धैर्य ऋषींनी दाखविलें ही आमच्या मतें अद्वितीय गोष्ट आहे. शूद्रांचा उत्कर्ष तर चातुर्वर्ण्यांत झालाच परंतु चातुर्वर्ण्याच्या बाहेरचे जे अस्पृश्य त्यांनाहि हळूहळू उन्नतीच्या मार्गावर आणण्यास आमचेच पूर्वज कारणीभूत झाले आहेत. अस्पृश्यांचा हा उद्धार कसा होत चालला याचें डॉ. घुर्ये यांनी उत्तम तऱ्हेने वर्णन केलें आहे. परंतु उलट्या दृष्टीने ते या विषयाकडे बघत असल्यामुळे आपल्या लिहिण्याचें महत्त्व त्यांच्या लक्षांत न येणें स्वाभाविक आहे.

जातींचा मानववंशदृष्ट्या विचार करणें अपरिहार्य व महत्त्वाचें आहे. कोणत्या जाती कोणत्या मानववंशामध्ये पडतात अथवा अनेक वंशांच्या संकराने त्या निर्माण झाल्या आहेत हें समजल्याशिवाय जातिसंस्थेचा इतिहास पुरा होणार नाही. हिंदुस्थानांतल्या प्रत्येक हिंदूच्या मस्तकाचें व नाकाचें माप घेऊन तद्विषयक शास्त्राप्रमाणे हिंदूंचें वर्गीकरण केलें तर त्याच्यापासून फारच उपयुक्त माहिती उपलब्ध होईल यांत शंका नाही. परंतु ही गोष्ट जवळजवळ अशक्य असल्यामुळे निरनिराळ्या जातींतील कांही लोकांचीं मापें घेऊन त्यावरून जीं कांहीं अनुमानें निघतील त्यांतच सध्या तरी समाधान मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही. ऐतिहासिकदृष्ट्या विचार केला तर आर्यलोक हिंदुस्थानांत आले त्यावेळेस येथील मूळच्या अनार्य लोकांशीं त्यांचा अर्थात् संबंध आला. वंशदृष्ट्या हे अनार्य लोक आर्यांहून निराळे होते असें मानलें जातें. अनार्यांच्या रक्ताचें मिश्रण आपल्यांत होऊं नये असें त्यांना वाटणें

स्वाभाविक होतें. म्हणून अनार्यांपासून आर्यस्त्रीच्या ठिकाणीं झालेल्या संततीला त्यांनी आर्यांत समाविष्ट करून घेतलें नाहीं. एवढेंच नव्हे तर आर्यांपासून अनार्य स्त्रीच्या ठिकाणीं संतति होण्यास जरी प्रथमतः बरीच सवलत होती तथापि अशी प्रजा देखील आपल्यापासून अलग ठेवण्याचाच आर्यांनी उपक्रम केला. ब्राह्मणाला शूद्र स्त्री करण्याचा अधिकार कांही दिवस प्राप्त झाला होता. अशा शूद्रस्त्रीपासून झालेला मुलगा ब्राह्मण म्हणूनहि प्रथमतः समजला जाई. परंतु हा प्रयोग अपेशी आहे असा अनुभव आल्यावरून पुढील स्मृतिकारांनी ब्राह्मण–शूद्रविवाह बंद पाडले. या कारणास्तव हिंदुस्थानांतील कांही ब्राह्मणांत शीर्षनासिकामापनदृष्ट्या अनार्यत्वाचा अंश आढळणें स्वाभाविक आहे. पंजाब आणि रजपुताना ह्या प्रदेशांत हल्ली असलेले लोक हे मूळ आर्यांचे 'खरे वंशज असावेत असें गृहीत धरून त्यांच्या नाकाडोक्यांचीं मापें रिस्ले साहेबांनी घेतलीं. त्यावरून आर्यांच्या मस्तकाचें माप ७० आणि ७५ यांच्या दरम्यान असून त्यांच्या नाकाचें माप ६५ ते ७५ या दरम्यान असतें असें आढळून आलें. हे सरासरीच आंकडे आहेत हें सांगावयास नको. ह्याच्या उलट अनार्य म्हणून समजल्या जाणाऱ्या लोकांचं नाक रुंद व चपटें असतें. यांच्या नाकाचा इंडेक्स नंबर ८० वर जातो. ह्यांचें मस्तक लांबट असतें. हिंदुस्थानांतील हे मूळचे लोक असावेत निरनिराळ्या प्रांतांतील निरनिराळ्या जातींच्या माणसांच्या नाकाडोक्यांच्या मापांचीं कोष्टकें डॉ० घुर्ये यांनी दिलीं आहेत तीं या विषयासंबंधाने अत्यंत बोधप्रद आहेत व त्यांचा जातिसंस्थेचा अभ्यास करणाराला फारच उपयोग होणार आहे. हे आंकडे बघितले असतां संयुक्त प्रांतांतील ब्राह्मण ह्यांचे पंजाबांतील चुहरा जातीच्या माणसांशीं साम्य असलेलें आढळतें. पंजाबांतील लोक हे मूळच्या आर्यांचे वंशज आहेत असें मानलें तर हें आर्यत्व संयुक्त प्रांतांतील ब्राह्मणांत देखील आढळतें. बिहार प्रांतांतील आंकड्यावरून असें दिसतें की, तेथील ब्राह्मणाच्या जवळजवळ कुरमी हा येतो तर डोम हा फार दूर राहतो. बिहारप्रांतांत कुरमी ही एक शेत लावणारी जात आहे. ह्या वर निर्दिष्ट केलेल्या दोन तीन प्रांतांत जातींचा सामाजिक दर्जा व त्यांचे शारीरिक साम्य यांचा मेळ बसवतां येतो. परंतु इतर प्रांतांत ह्याहून विपरीत स्थिति आढळते. बंगाल्यांत चांडाल ही एक जात आहे. हे चांडाल

गंजम येथें अजून मुंडभाषा प्रचारांत आहे. ह्या प्रदेशांत ऋतुदर्शनापूर्वी एखाद्या मुलीचें लग्न जुळलें नाही तर एखाद्या वृद्ध माणसाबरोबर विशेषतः त्या मुलीचा आजा हयात असल्यास त्याच्याबरोबर लग्नविधि करण्यांत येतो. मलाया बेटांतून हे लोक हिंदुस्थानांत आलें असावे; कारण छिनी नांवाचें दगडाचें हत्यार हे लोक वापरतात, तसेंच तें मलाया बेटांतहि वापरण्यांत आहे. मुंड, संताळ, मुसहर आणि बिहार प्रांतांतील चांभार हे सर्व ह्या वर्गांत येतात.

द्रविड लोकः— ह्यांचें डोकेंहि लांब असतें. ह्यांचा इंडेक्स नंबर ७५चे खालीं असतो. नाक अगदीच बसकें नसतें मध्यम असतें. नाकाचा इंडेक्स नंबर ७७ हून कमी असतो. तामिळ व मलयालम् प्रांतांत यांची वस्ति आहे. आईकडून यांचा वंश चालतो. ह्याशिवाय नंबुद्रि जातीखेरीज मद्रास किनाऱ्यावरील ह्या वंशाच्या बहुतेक जातींत पुरुषाच्या छातीवर व गालावर केस नसतात. हे लोक मेसापोटेमिया किंवा अरबस्थान येथून आले असावे. अरब आणि बाबिलोनियन यांच्यांत आई ही कुटुंबाची मुख्य असते व आईच्याच नांवाने वंश चालतो. ह्या वर्गांत नायरलोक मोडतात.

पश्चिमेकडील लोकः— ह्या वर्गांत शेणवी, प्रभु, नागर, चित्पावन वगैरे लोकांचा अंतर्भाव होतो. गुजराथपासून दक्षिण—कानडापर्यंतचा पश्चिम—किनारा, तसेंच कुर्ग, म्हैसूर, दख्खन व तेलगु, ओरिसा आणि बंगाल ह्यांत ह्या लोकांची वस्ति आहे. ह्या लोकांचें डोकें कांहीसें रुंदट तथापि मध्यम म्हणावयास हरकत नाही असें असतें. बऱ्याचशा जातींत नाकाचा इंडेक्स नंबर ७८ च्या खाली असतो. समुद्रावरून पश्चिम—किनाऱ्यावर हे लोक उतरले असावे असें डॉ० घुर्ये यांचें अनुमान आहे. हे लोक पश्चिम आशिया खंडांतून आले असा तर्क आहे. मंगोलाईड वंशाच्या लोकांचा भरणा हिमालय, नेपाळ आणि आसाम या प्रांतांत आहे. इंडो—आर्यन् अथवा आर्यन् अथवा आर्य हे लोक विशेषतः पंजाबांतच आढळतात हें मागे सांगितलेंच आहे.

समानधर्मीयांशीं सहवास करावा व संबंध जोडावा हा मनुष्यस्वभाव आहे. आचारविचाराने आपल्याला जवळ असतील त्यांच्यांत इतरांना सोडून मिसळण्याची इच्छा होणें हा एक मानवी स्वभावधर्म दिसतो. अशारीतीने सारखे अचारविचार असणारांचे निरनिराळे संघ बनतात. प्रत्येक संघ आपली

उन्नति संघशक्तीच्या जोरावर करून घेत असतो. कालांतराने निरनिराळ्या संघांत आचारविचारासंबंधाने बरीच विषमता उत्पन्न होते. श्रेष्ठ आचार-विचाराच्या संघाला आपल्या श्रेष्ठपणाची अर्थातच जाणीव होते. ह्यांतच जातिसंस्थेचें बीज असतें. हा प्रकार वर सांगितल्याप्रमाणे स्वाभाविक असल्याकारणाने सुधारणेच्या मार्गाला लागलेला आढळून येतो. परीक्षण विषय ग्रंथाच्या ६ व्या प्रकरणांत ग्रंथकारांनी याचीं अनेक उदाहरणें दिलीं आहेत म्हणून या प्रकरणाचें महत्त्व फार आहे. पूर्वी निरनिराळ्या धंद्यां-वरून जाती पडण्याची प्रवृत्ति दिसून येते. पिढ्यानपिढ्या कुटुंबांमध्ये एकच धंदा चालावा असेंच सर्वांना वाटे व त्याप्रमाणे होत असे. ही मनुष्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति ओळखून कुटुंबाचा धंदा न बदलण्याविषयी समाजाकडून अथवा सरकाराकडून निर्बंध घालण्यांत येऊं लागले. इजितमध्ये कोणत्याहि कारागिराला आपला धंदा टाकून दुसरा धंदा घेण्याची मनाई असे. सर-कारी नोकरी व उपाध्येपण अथवा धर्मगुरुत्व हीं तर पिढीजाद असत यांत नवल नाही; परंतु इतर धंद्यांसंबंधाने सुद्धा हीच स्थिति होती हें विशेष आहे. एखाद्या मनुष्याला आपल्या जातीचा धंदा सोडून दुसऱ्या जातीचा अगर कुटुंबाचा धंदा पतकरण्याची बुद्धि झाली तर त्याला त्या नव्या कुटुंबांत अगर जातींत दत्तक जाण्याचा विधि करावा लागे असें हंमरपीच्या कायद्यांतील एका कलमावरून दिसतें. थिओडोसिअन् कायद्याने प्रत्येक मुलाने आपल्या बापाचा धंदा केलाच पाहिजे अशी सक्ती करण्यांत आली होती. धंद्यावरून निरनिराळे संघ झाले म्हणजे प्रत्येक संघाला आपल्या संघांतील लोकांनी जवळजवळ राहावें असें वाटणें साहाजिक आहे. आपल्याकडे निरनिराळ्या धंद्यांच्या लोकांच्या वेगवेगळ्या आळ्या असतात. त्याचप्रमाणे युरोपमध्ये-सुद्धा स्थिति असे. कांही वर्षांपूर्वी लंडनमध्ये कॅनन् रस्त्यावर फक्त कोष्ट्यांची वस्ति असे तर कासार-लोहारांची दुसऱ्या एका गल्लींत असे.

निरनिराळ्या संघांचे धंदे निश्चित झाले म्हणजे आपल्या संघांतच शरीर-संबंध करण्याची प्रवृत्ति उत्पन्न होते. चीन देशांत व्यापाऱ्याच्या मुलाने व्यापा-रच केला पाहिजे, शेतकऱ्याच्या मुलाने शेतकीच केली पाहिजे, कारागिरांच्या मुलांनी कलाकुसरीचींच कामें केलीं पाहिजेत असा निर्बंध तर होताच परंतु त्याजबरोबर प्रतिष्ठित अशा सरकारी नोकरांनी नृत्यवादन करणाऱ्या लोकां-

बरोबर शरीरसंबंध करण्याची सक्त मनाई होती. शूद्राला ब्राह्मणस्त्रीबरोबर लग्न इकडे लावतां येत नाही त्याचप्रमाणे चीनमध्ये गुलामाला स्वतंत्र स्त्रीबरोबर विवाह करतां येत नसे. जपानांत निरनिराळ्या संघांत शरीरसंबंध करण्याचा असल्यास खास परवानगी काढावी लागत असे. अरबलोकांत असे विवाह कायद्याने बंद केले नसले तरी व्यवहारांत आपल्याहून भिन्न चालीरीतींच्या समाजाबरोबर वैवाहिक संबंध क्वचित् घडून येत. रोममध्येहि अशी स्थिति असल्याचें इतिहासज्ञ सांगतात. आपल्या संघाच्या बाहेर कोणीहि लग्न करितां कामा नये असा कायदा तेथे इसवी सनाच्या ५ व्या शतकांत होता. एका जातींतील पुरुषाने दुसऱ्या जातींतील स्त्रीबरोबर लग्न केलेंच तर त्याला आपल्या बायकोच्या बापाचा धंदा पतकारावा लागे. ॲंग्लोसॅक्सन् कायद्यानेहि याच गोष्टीचा अनुवाद केला होता. खालच्या वर्गातील पुरुषाने वरच्या वर्गातील स्त्री बायको केली तर त्याचा समूळ नाश कायदेशीर रितीने करण्यास प्रत्यवाय नव्हता. कमजास्त दरजाच्या संघांचा शरीरसंबंध होण्याची कल्पना प्राचीन काळीं सर्वांस तिरस्करणीय वाटे. पारशीधर्मांत परधर्मीयांशीं शरीरसंबंध करण्याविरुद्ध शास्त्रांत स्पष्ट निषेध केला आहे.

धंदा, विवाहनियंत्रण यांच्याबरोबर श्रेष्ठकनिष्ठपणाची भावनाहि जागृत होते. यामुळे प्राचीन राष्ट्रांत गुन्हेगाराच्या सामाजिक दर्जाप्रमाणे त्याला कमीजास्त शिक्षा करण्याचा प्रघात पडला होता. एखाद्याने धर्मगुरूची अथवा तज्जातीय ब्राह्मणाची मिळकत चोरली तर त्या चोरी करणाऱ्याला त्याने इतराकडे चोरी केली असती तर जो दंड झाला असता त्याच्या नऊपट दंड होत असे लार्डाच्या मोलकरणीबरोबर व्यभिचार केला असतां त्या व्यभिचार करणाराला, त्याने दुसऱ्या एखाद्या सामान्य स्त्रीशीं व्यभिचार केला असतां जो दंड झाला असता त्याहून दुप्पट दंड कायद्याने ठेवला होता. धर्मगुरूवर जर आरोप करण्यांत आला तर त्याचें निराकारण नुसत्या शब्दानेहि करण्याची त्यास मुभा असे. अशा प्रकारचे कायदे पूर्वी इंग्लंडमध्ये होते. ज्या धंद्यांत बुद्धि खर्च करावी लागते ते धंदे इतर धंद्यांहून श्रेष्ठ समजण्यांत येत. ज्या शहरांत विश्वविद्यालयें होतीं तेथील प्रोफेसरांना लॉर्डांच्या बरोबरीने रस्त्यावरून भिंतीच्या बाजूने जाण्याचा हक्क असे. कारागिरांत सोनारांना वरचा दर्जा प्राप्त झाला होता. तात्पर्य आज हिंदुस्थानांत जातीसंबंधाने जी

परिस्थिति दृश्यमान होत आहे तीच परिस्थिति बहुतांशीं युरोप खंडामध्ये होती असें दिसून येईल; एवढेंच नव्हे तर आज ह्या देशांत अस्पृश्यांचा जो एक निराळा वर्ग अस्तित्वांत आहे तसाच इतरत्रहि असल्याचे दाखले आढळतात. जपानमध्ये अस्पृश्यांचा एक मोठा वर्ग होता हें मश-हूरच आहे. परंतु अरबस्थानांतहि कांही समाज अस्पृश्य मानले जात हें कित्येकांस माहीत नसेल. या लोकांना गांवाच्या बाहेर रहावें लागे व त्यांना अरब लोकांच्या घरांत शिरण्याची मनाई असे. कांही अस्पृश्यांना तर ते भाविक मुसलमान असूनहि प्रार्थनेकरिता मशीदींत जाण्यास मज्जाव होता. चीनदेशांत न्हावी हे अस्पृश्यच मानले जात आणि त्यांना सरकारी नोक-रींत शिरण्याची सवलत नसे. ह्या वरील उदाहरणांवरून जातिसंस्थेचीं सर्व लक्षणं जगांतील संस्कृतीच्या मार्गावर असलेल्या बहुतेक प्राचीन समाजांत आढळतात हें दिसून येईल. असें असून हिंदूशिवाय दुसऱ्या कोणत्याहि समाजांत आज जातीचा अवशेषहि सापडत नाही ह्याचें कारण शोधणें अवश्य आहे. आमच्या मतें हें कारण धर्मस्थापनेंतच सापडेल. ख्रिस्ती व मुसल-मानी धर्म अस्तित्वांत आले नसते तर युरोपमध्येहि आमच्या इकडे आहेत तशाच जाति परिणत झाल्या असत्या. विषमता मोडल्यावांचून कोणत्याहि धर्माचा अगर संप्रदायाचा विस्तारच होणार नाही. समता स्थापणें हा त्या त्या संप्रदायांचा गुण नाही, ती एक अपरिहार्य गोष्ट आहे. ह्यावरून हिंदुस्थानांत जाति कां राहिल्या व इतरत्र कां लुप्त झाल्या तें ध्यानांत येईल. हिंदुस्थानांत हा समतेचा रूळ न फिरल्यामुळे जाति जन्मावर सुप्रतिष्ठित झाल्या. जाति मोडण्याचा मोठा प्रयत्न आर्यांनी केला, ह्याचें महत्त्व डॉक्टरसाहेबांच्या लक्ष्यांत आलें नाही ही दुःखाची गोष्ट आहे. शूद्रांच्याकडे पाहण्याचा ग्रंथ-कारांचा दृष्टिकोन उरफाटा आहे. ब्राह्मणीधर्मांत शूद्रांची उन्नति झाली हें आम्हीं इतरत्र सिद्ध केलें असल्यामुळे येथे त्याच गोष्टीचा अधिक विस्तार करीत नाही. आर्य व म्लेंच्छ या उभयतांच्या मिश्रणाने झालेल्या जाति हिंदुस्था-नांत आहेत असें वर्णन भीष्मपर्वांत आहे, ह्यावरून वर्णसंकर मोठ्या प्रमा-णावर होत असे असेंच निष्पन्न होतें.

जाति पाळल्याने आनुवंशिक संस्कारांचें संरक्षण व संवर्धन होतें असें अनेक पाश्चात्य ग्रंथकार प्रतिपादन करतात त्याचा विचार डॉ. घुर्ये यांनी

केला नाही हें ह्या ग्रंथांत मोठें वैगुण्य राहिलें आहे असें आम्हांस वाटतें. कदाचित् डॉ. घुर्ये यांचा या गोष्टीवर विश्वास नसावा. परंतु हा वैयक्तिक विश्वासअविश्वासाचा प्रश्न नाही. शास्त्रीयप्रतिपादनाचा गंभीरपणें विचार करून त्याचें खंडण शास्त्रीय पद्धतीनेच केलें पाहिजे. डॉ. घुर्यें यांची एतद्विषयक मुग्धता उपेक्षणीय नाही असें आम्हांस वाटतें. त्यांना जाति नको आहेत. कोणालाच नको. परंतु त्या जर सत्फलोत्पादक होत असतील तर त्या आग्रहाने व घाईने मोडणें ह्याला कोणीहि समंजस मनुष्य आपली संमति देणार नाही. जातींच्या योगाने राष्ट्रहानि होते. निदान होण्याचा संभव आहे ही गोष्ट कोणासहि मान्य करावी लागेल. राष्ट्रहिताकडे दुर्लक्ष करून जातिहित जो तो साधीत असतो. ह्या बाबतींत प्रथम आपण, मग जाति आणि नंतर राष्ट्र असा सामान्यतः क्रम लागतो. खरोखर पाहतां उलट क्रम असावयास पाहिजे. जाति ठेवून होणारा नफातोटा हा जाति मोडल्याने होणाऱ्या नफातोट्याहून किती कमजास्त आहे ह्याचा आढावा घेतला पाहिजे. पण तसा प्रयत्न कोणीच करीत नाही.

याप्रमाणे डॉ. घुर्यें यांचा ग्रंथ वाचून जे विचार सुचले ते येथे ग्रथित केले आहेत. डॉ. साहेबांचा ग्रंथ मराठींत लिहिला गेला असता तर मराठी भाषेच्या ग्रंथसंपत्तींत चांगलीच भर पडली असती. प्रस्तुत ग्रंथ फारच उपयुक्त आहे. पण निव्वळ मराठी जाणणारांस तो अस्पृश्यासारखाच असल्यामुळे आम्हांला त्याचा इतका येथे विस्तार करावा लागला. अशा प्रतीचे ग्रंथ मराठींत लिहिले जावेत अशी आमची उत्कट इच्छा आहे.'

" गीताभाष्य "

संस्कृत वाङ्मयांत " गीता " हा इतका अलौकिक ग्रन्थ आहे की, त्याच्या रूपांतरांत, विशदीकरणांत, काव्यीकरणांत आजवर अनेक लहान थोरांनी आपली बुद्धि खर्ची घातली आहे. किंबहुना गीतार्थविवरण व विद्वत्ता-

प्राचुर्य यांची अन्वयव्यतिरेकव्याप्तिच होऊन बसली आहे. पण ह्याचा अर्थ कोणी असा समजू नये की, ह्या असंख्य प्रयत्नांना गीतेंतील क्लिष्टत्व-गूढत्वादि दोष कारणीभूत आहेत. जगांतील कोणत्याहि वाङ्मयांत गीतेइतका बालबोध आणि प्रसादयुक्त ग्रंथ सापडणार नाही. अर्थात् ह्या नानाविध प्रयत्नांचा प्रभाव लोकांचें गीतेवर जें प्रेम आहे त्या प्रेमांत आहे. पण त्याचा एक परिणाम असा झाला आहे की, वाटेल त्याला गीतामन्थन करून त्यांतून स्वाभिप्रेत सिद्धांतरत्नें काढतां येतात. रा. टिळक गीताग्रन्थि उकलून आंतील रहस्याचा गठ्ठा आपल्या देशबांधवांच्या निदर्शनास आणताहेत तोंच रा. शंकर रामचंद्र राजवाडे त्यांच्या पाठोपाठ समाजशास्त्र व नीतिशास्त्र यांच्या सिद्धान्तांना अनुरूप असें गीतेचें विवरण करण्यास पुढे सरसावले, ह्यावरून आम्हां हिंदु लोकांची गीतेवर किती निःसीम श्रद्धा आहे ह्याचा प्रत्यय येतो. रा. राजवाडे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या जवळ जवळ साडेपांचशें पानांच्या ग्रंथांत गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायाचा अकरावा श्लोकहि पुरा झालेला नाही! अशा ह्या विस्तृत विवरणाचें विस्तरशः परीक्षण मासिकाच्या मर्यादित कक्षेत करणें दुर्घट कर्म आहे. तथापि प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथांचें त्यांच्या योग्यतेनुसार परीक्षण करणें, सदर ग्रंथांशीं परिचय करून देणें, त्यांतील गुणदोष दाखविणें, त्यांतील गुणांबद्दल ग्रन्थकर्त्यांची प्रशंसा करणें हें एक प्रकारचें नैतिक ऋण आहे व तें फेडण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न करणें प्राप्त आहे. आमचा समाज अद्यापि गुणाभिज्ञ म्हणवून घेण्यास पात्र नाही अशी आमची समजूत आहे; व रा. राजवाडे यांच्या ग्रंथावरून ती भ्रामक आहे असें मानण्यास कारण नाही. रा. टिळकांच्या गीतारहस्याची जितकी चर्चा झाली त्याच्या शतांशानेंहि गीताभाष्याची झाली नाही, ह्याचें कारण पाहतां रा. राजवाडे यांचा लौकिक समाजांत अद्यापि सुप्रतिष्ठित झाला नाही हेंच होय. 'बालादपि सुभाषितं ग्राह्यं' अशी म्हण आहे खरी; पण अनुभव मात्र ह्याच्या उलट पुष्कळांना येत असतो. कितीहि उत्कृष्ट ग्रन्थ असो ग्रन्थकार जर लौकिकवान् नसेल तर त्या ग्रन्थाची सर्व उपेक्षाच होते. म्हणून आपल्या ग्रन्थाबरोबर आपणा स्वतःलाहि पुढे आणण्याची खटपट ग्रन्थकर्त्याला कधी कधी करावी लागते. पण हें महत्कृत्य सर्वांसच कसें साधणार? असो. ह्या प्रसिद्ध झालेल्या

एकाच ग्रन्थावरून रा. राजवाडे यांची विद्वत्ता, त्यांचें अगाध वाचन व दांडगा व्यासंग हे गुण व्यक्त होतात. मराठींत आजपर्यंत प्रसिद्ध झालेल्या ग्रन्थांत ज्योतिषशास्त्राचा इतिहास व गीतारहस्य हे दोनच ग्रन्थ मराठीची कीर्ति दिगन्तरीं पसरविण्यासारखे झाले. रा. राजवाड्यांचा प्रस्तुत ग्रन्थ-गीताभाष्य-हाहि ह्याच तोलाचा आहे असें म्हणण्यास आम्हांस यत्किंचितहि दिक्कत वाटत नाही.

गीताभाष्य हें नांव भ्रामक आहे. गीतार्थविवरण करण्याच्या मिषाने रा. राजवाडे यांनी अर्वाचीन सर्व शास्त्रांचा ऊहापोह – कोठे संक्षेपाने तर कोठे विस्ताराने – ह्या ग्रन्थांत केला आहे. त्यांच्याच शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे ग्रंथांत या " प्रस्तुत भाष्यांतील नीतीच्या व समाजाच्या विवेचनांत विश्वरचनाशास्त्र, भूरचनाशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, ज्योतिर्विज्ञानशास्त्र, जीवाजीवरसायनशास्त्र, जीवोत्क्रांतिशास्त्र, गर्भविज्ञानशास्त्र, इन्द्रियविज्ञान-शास्त्र, मज्जातन्तुरचनाशास्त्र, मस्तिष्करचनाशास्त्र, मनोविज्ञानशास्त्र, मनुष्य-विज्ञानशास्त्र, देवविज्ञानशास्त्र, अपराधविज्ञानशास्त्र, न्यायतत्त्वशास्त्र, धर्म-तत्त्वशास्त्र, कामप्रधानमानसशास्त्र, मनःप्रधानसमाजशास्त्र, सुप्रजाजननशास्त्र, समाजार्थशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, मानवधर्मशास्त्र इत्यादि अनेक मुख्य व तदन्तर्गत शेंकडो लहान लहान विशिष्ट शास्त्रांतील नवीन नवीन प्रमेयांच्या दृष्टीने नीतीचा व समाजाचा साकल्याने विचार करण्याचा जो हल्ली पाश्चात्य देशांत उपक्रम झाला आहे तोच सर्व प्रकारें अवलंबिला आहे." अशा प्रकारचा प्रयत्न, अशी ही शास्त्रभक्ति भक्तिसूत्रकर्त्यांच्या वंशजाला शोभणारीच आहे. ह्या साडेपांचशें पानांच्या पुस्तकांत ११४ ग्रन्थकारांचा नामनिर्देश असून ६९ ग्रन्थांचा अवतरणादि द्वारा उल्लेख केला आहे. ग्रन्थांच्या नुसत्या संख्येवरून त्यांच्या विविधतेची कल्पनाहि करतां येणें अशक्य असल्यामुळे त्या विशिष्ट ग्रंथांची यादी देणें अवश्य होतें. परंतु स्थलसंकोचा-स्तव तसें करतां येत नाही याबद्दल वाईट वाटतें. ह्याशिवाय-म्हणजे ग्रन्थकारांव्यतिरिक्त-४२ ऐतिहासिक व्यक्तींचा संदर्भ ह्या पुस्तकांत कोणत्या ना कोणत्या निमित्ताने आलेला आहे, ह्यावरून ग्रन्थकार रा. राजवाडे यांची विद्यासंपत्ति किती मुबलक आहे व त्यांचें ग्रन्थावलोकन किती व्यापक आहे ह्याची थोडीबहुत कल्पना करतां येईल. वाचकांच्या समजुतीकरता

एकंदर ६८ आकृत्या व कोष्टकें देऊन रा. राजवाडे यांनी आपलें म्हणणें विशद करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

ग्रन्थकारांचा अधिकार व योग्यता ह्यांचा मनःप्रत्यय झाल्यावर ह्या ग्रन्थांत विशेष काय प्रतिपादन केलें आहे ह्याविषयीं जिज्ञासा होणें अगदी स्वाभाविक आहे. म्हणून त्याचाच आपण प्रथमतः विचार करूं. आगंतुक विषय बाजूस ठेवून गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्यविषय–ब्रह्मविद्या–घेतला तर तत्संबंधी रा. राजवाडे यांचीं मतें येणेंप्रमाणे आहेत. देही म्हणजे आत्मा, आणि आत्मा म्हणजे कर्म–ज्याला इंग्रेजींत Function म्हणतात (पृष्ठ ३८, ४०, १५२, ३६३); शरीरावांचून आत्मा नाही (३७०, ३७२); " विश्वांतील प्रत्येक साकार, सेंद्रिय वस्तुजात शरीर होय; परंतु केवळ सजीव प्राण्याचीं शरीरें देह होत." (पा. ४०). देह व शरीर ह्यांत भेद आहे. म्हणजे शरीर हा शब्द जातिसामान्य आहे तर देह हा शब्द जातिविशेष आहे. देहीचा देहाप्रमाणे उत्कर्षापकर्ष आहे; कर्मालाच चैतन्य हें नांव आहे (पा. ४६); विश्व म्हणजे परमेश्वर आणि परमेश्वर म्हणजे विश्व (पा. ४७, १०९, ११०); विश्व हा परमात्मतत्त्वाचा गुण आहे; कर्म हें अद्वितीय, अप्रमेय, ज्ञानातीत, द्वंद्वातीत, सर्वव्यापी असें आहे (पा. ५६); स्वर्ग व नरक हीं कल्पनासृष्टींतील स्थळें आहेत; मनुष्याच्या कर्माला इहलोकांत अंतिम साध्य म्हणजे समाजाचें अतिम (पा. ७५, ७९, ९६,); कर्माला घट्टपणा आला म्हणजे शरीर बनतें (पा. ३८२); वेदातीत, ज्ञानातीत होणें म्हणजे वेदाज्ञेप्रमाणे वागणें होय, वेदांत सांगितलेल्या सत्कर्मांचें अवलंबन करून व असत्कर्मांचा त्याग करून वेदातीत व्हावयाचें (पा. ८३, ८४, ८८); कर्म असून फलाकांक्षा नाहीं हीच मुक्तावस्था (पा. ११६, ११७); ब्राह्मीस्थिति नियत कर्माने येते (पा. ३०१); परमेष्ठिस्थिति म्हणजे सर्वराष्ट्रीयत्व (पा. १२०, १२२, १२४, १२५,); परमात्म्याची सिद्धि कर्माचरणांत आहे, कर्मन्यासांत नाहीं (पा. १३०); विकार निसर्गसिद्ध आहेत, त्यांचा त्याग इष्ट नाहीं, फक्त त्यांवर विचाराचें नियंत्रण पाहिजे (पा. १५६, १५७); आद्य जीव-द्रव्यांतील जीवकण अजीव कोटींतील द्रव्यात्मक परमाणूंच्या भौतिक व रासायनिक क्रियेने बनतात (पा. १८९, १९२, १९५, ३७७, ३७८, ३८०, ३८१, ३८६, ३८८); मूल

जीवद्रव्य रासायनिक व्यापारांनी सिद्ध असल्यामुळे मनुष्याचा आत्मा व त्याचीं सर्व आत्मानात्मविचाररूप उन्नत कर्मे या मूलकर्माशीं युक्त आहेत (पा. १९५); बुद्धि हें मेंदूचें कर्म आहे व आम्त्याचा गुण आहे (पा. २०४); कर्मावांचून ज्ञानाला सिद्धि प्राप्त होत नाही (पा. २१०), पूर्ण शांति कर्मविरहित ज्ञानाने मिळत नाहीं, ज्ञानयुक्त कर्माचरणाने मिळते (पा. २०९); एक वेळ ज्ञानविरहित कर्म चालेल, पण कर्मविरहित ज्ञान व्यर्थ आहे (पा. २०८), समष्टीला सोडून जें ज्ञान किंवा जें कर्म तें अयुक्त ज्ञान किंवा अयुक्त कर्म होय (पा. २१२); समष्टीच्या अंतिमाला धरून असणारें व्यक्तीचें कर्म हें मनुष्याचें नियतकर्म होतें. देहाला आपल्या प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या गुणानुसार नियतकर्म आहे. मनाने प्रेरित व बुद्धीने नियमित अशीं इंद्रियकर्मे मनुष्यशरीरांत व्हावींत व त्यांतच मनुष्याचें नियतकर्म ठरावें हें साहजिकच सिद्ध होतें (पा. २१७, २१८ व २२३); म्हणून स्वार्थांत समाजहित व समाजहितांत स्वार्थ असें पाहिजे (पा. २३२, २३३); धर्म हा नीतीचें संगोपन करण्याकरितां आहे (पा. २५८); भविष्यकाळाची जाणीव व्यक्तिमात्राचे ठायीं बिंबविण्याचें काम करणाऱ्या धर्माची समाजाला अत्यंत आवश्यकता असते (पा. ७५), खरा धर्म म्हणजे ज्यांत ईश्वराचा निर्णय केला जातो तो नव्हे, तर ज्यांत मनुष्याची धृति राखली जाते तो होय (पा. २९७); परमार्थ हा स्वार्थ परमार्थरूप असतो (२९३ पान); ईश्वरकल्पना विकारांत उद्भव पावते (पा. ३००); धर्माची उत्पत्ति अन्धश्रद्धेंत आहे (पा. ३४३); ब्रह्म शरीररूप आहे (पा. ३८२, ३७२, ४१२, ४२८); लिंगशरीर ही कल्पना आहे (पा. ३७३) तें भौतिक सत्य नाहीं (पा. ३७४); गीता द्वैतवादी अगर अद्वैतवादी नाहीं, निर्द्वंद्ववादी आहे (पा. ३४२); व्यष्टीला समष्टिभाव प्राप्त होतांच आत्म्याचा अनात्मा होतो. समाजसेवा हा एकच मनुष्याच्या आत्मकल्याणाचा मार्ग आहे, ईश्वर हा समष्टिरूप असल्यामुळे समाजाचा आश्रय केल्याखेरीज मनुष्याला ईश्वरप्राप्तीचें नांवच नको (पा. ४२१, ४२५).

वर दिलेल्या उताऱ्यांवरून इतर भाष्यांपासून ह्या प्रस्तुत शांकरभाष्याचें भिन्नत्व कशांत आहे हें स्पष्ट ध्यानांत येण्यासारखें आहे. कर्म हें जड नसून

चिदात्मक आहे. त्यालाच आत्मा म्हणतात. तेंच "एकमेवाद्वितीयम्" आहे. कर्म केल्याशिवाय मुक्तावस्था नाही. सत्कर्म म्हणजे जें समाजाला हितावह असेल तें. अर्थात् समाजसेवा करणें हा एकच मुक्त होण्याचा मार्ग आहे. असें हें मत गीतेंत प्रतिपादन केलें आहे, आणि वेदांनाही तें सम्मत आहे. असें रा. राजवाड्यांचें म्हणणें आहे. अथवा याहीपेक्षा यथासूत्र बोलावयाचें म्हणजे हें मत प्रतिपादन करतां येईल अशा रीतीने त्यांनी गीतेचा अर्थ केला आहे. जुन्या बाटलींत नवी दारू घालण्याचा हा प्रयत्न आम्हांस तरी प्रशस्त वाटत नाही. नवीन रुचीला साजेल असें गीतेचें रूप अलंकृत करून दाखविण्याची (पा. ११) हौस टाकून त्यांनी स्वतंत्रच ग्रन्थ लिहिला असता तर आमच्या मतें फार बरें झालें असतें. मुक्तिफौजेंतील लोक हिंदी बहिरंगद्वारा पाखंडमतांचा प्रसार करीत असतात, त्याहून रा. राजवाडे यांचा हा प्रयत्न विजातीय आहे असें मानण्याचें कारण नाही. ज्ञान्याला कर्म विहित आहे असा गीतेचा अभिप्राय आहे असें रा. टिळक ह्यांनी म्हणतांच ज्यांनी एकच कोल्हेकुई केली ती मंडळी आता कोणत्या दरींत दडून बसली समजत नाही. कारण रा. राजवाडे कर्मालाच चिदात्मतत्त्व ठरवून कर्माव्यतिरिक्त मुमुक्षुजनांस ते मुक्ति देण्यास तयार नाहींत. तथापि ह्या बाबतींत रा. राजवाडे यांना दोष देणेंहि गैरवाजवी होईल. कारण अर्वाचीन शास्त्रीय शोधांना अनुकूल असा गीतेचा अर्थ येण्यासारखा आहे, ह्याच उद्देशाने आपण प्रस्तुत भाष्य लिहिलें आहे. (पा. ८), ह्या ग्रंथकारांच्या प्रतिज्ञेचा अर्थ दोन तऱ्हांनी करतां येईल. बायबली धर्म ज्याप्रमाणे भौतिक शास्त्रीय शोधांशीं विसंगत आहे त्याप्रमाणे गीताधर्म नाही; अथवा वर्तमानकालीन सर्व भौतिक शास्त्रांचीं तत्त्वें गीतेने अगर गीतेंत प्रत्यक्षपणें प्रस्थापित केलीं आहेत. ह्यांपैकी रा. राजवाडे ह्यांना पहिला अर्थ अभिप्रेत असेल तर आमची त्यास पूर्ण संमति आहे. नुसत्या गीताधर्माशींच काय पण त्याहिपेक्षा व्यापक अशा वैदिक धर्माशीं आधुनिक शास्त्रज्ञांचे कोणतेहि भौतिक शोध विसंगत असणें शक्य नाहीं. शास्त्र व धर्म ह्यांचा आमच्याकडे विरोध नसून सख्य आहे. पण गीताकारांनी हीं मतें स्पष्ट प्रतिपादिलीं आहेत असें रा. राजवाडे यांचें म्हणणें असेल तर तें कोणालाहि मान्य होण्यासारखें नाही. ह्या प्रकारची वस्तुस्थिति असल्यामुळे

वैदिक धर्मांतला कोणताहि ग्रन्थ घेतला तरी त्याचें विवरण, रा. राजवाडे यांनी गीतार्थाचें केलें आहे तसें, करतां येईल. ह्या कारणास्तव रा. राजवाडे यांच्या ग्रंथाचें परीक्षण गीतेचें भाष्य ह्या दृष्टीने करणें निरर्थक होय. " गीताभाष्य " म्हणजे एक शास्त्रकोशच आहे असें आम्ही समजतों. हा सबंध ग्रन्थ वाचणारे थोडेच लोक असतील असा आमचा तर्क असल्यामुळे ह्या ग्रंथांत चर्चा केलेल्या मुख्य विषयांची वाचकांना ओळख करून देणें अयोग्य होणार नाही. ते विषय म्हणजे (१) युद्धमीमांसा; (२) सुखदुःखादि द्वन्द्वमीमांसा; (३) निद्रामीमांसा, (४) नियतकर्ममीमांसा; (५) धर्ममीमांसा; (६) नीतिमीमांसा; (७) अद्वैतमीमांसा; (८) उत्क्रांतिवाद; (९) ज्ञानमीमांसा; (१०) आर्यसंभ्रमण; (११) युगमीमांसा; (१२) मानववंशक्रमण; आणि (१३) देवासुरविचार.

रा. राजवाडे यांच्या गीतार्थविवरणाचा मासला पहिल्याच श्लोकांतील पहिल्याच " धर्मक्षेत्र " ह्या शब्दांवर त्यांनी जें भाष्य केलें आहे त्यावरून दिसून येईल. रा. राजवाडे म्हणतात धर्म म्हणजे अंतिम न्याय. राजसंस्थेपूर्वी मनुष्यामनुष्यांतील अंतिम न्याय प्रत्यक्ष युद्धानेच करावा लागत असे. सांप्रतहि राष्ट्राराष्ट्रांतील आत्यन्तिक श्रेष्ठ न्यायाचा निवाडा रणांगणांवरच होतो व धर्माची स्थापना होते. अर्थात् सर्व रणांगणें धर्मक्षेत्रें आहेत. त्याचप्रमाणे सद्गुणांचे प्रसंग फार करून रणांगणावरच येतात. तेथे " अत्यंत औदार्य निपजतें, धैर्याची कसोटी लागते, मित्रप्रेमाची सीमा दृष्टीस पडते, राष्ट्रभक्तीचें शुद्ध स्वरूप निदर्शनास येतें, शत्रूवरही दया दाखविण्याचे सुप्रसंग येतात. तेव्हा तें धर्मक्षेत्र कां नसावें ? " याप्रमाणे न्यायाचें मंदिर जें धर्मक्षेत्र तें रणक्षेत्र होतें व रणभूमि झालेलें कुरुक्षेत्र धर्मक्षेत्र ठरतें !

धर्म म्हणजे अंतिम न्याय हें जरी क्षणभर मान्य केलें, व ह्या न्यायाकरता इतर साधनांच्या अभावीं मनुष्य प्राचीन काळीं युद्धास प्रवृत्त होई हें जरी खरें असलें, तरी ह्या उपायाने अंतिम न्यायसिद्धि होते हें कोणासहि पटण्यासारखें नाहीं; उलट सत्य आणि न्याय ह्याची सांगड ह्या जगांत क्वचितच दृष्टीस पडते. तसेंच युद्धप्रसंगीं सद्गुणांना प्रकट होण्यास अवसर मिळतो म्हणून सर्व रणांगणांना धर्मक्षेत्रें म्हणावयाचें, तर ह्याचा विचारसरणीने सर्व आपत्तीच धर्ममूल मानून कित्येक संतांप्रमाणे परमेश्वराजवळ

सदा आपत्तिच मागण्यास कोणता प्रत्यवाय आहे ? गांवास आग लागली म्हणजे, लहान थोर, गरीब श्रीमंत, स्त्री-पुरुष, प्रत्येक माणूस आग विझविण्याचे प्रयत्न करतो; उच्चनीच भाव पार विसरून जातो; सहकार्यांचा धडा मिळतो; एवढ्याकरता आग लावण्यास प्रवृत्त व्हावें काय ? तात्पर्य, प्रत्येक रणक्षेत्र धर्मक्षेत्र होय हा सिद्धांत अतिव्याप्तीने दूषित आहे. लोभाविष्ट होऊन अन्यायाने दुसरा मनुष्य युद्धप्रसंग आणील, तेव्हा तें युद्ध मात्र आपल्या दृष्टीने धर्मयुद्ध म्हणतां येईल. सद्गुणांच्या प्रकटीभवनावर युद्धाचें समर्थन करण्यापेक्षा सृष्टिधारणेला तें आवश्यक आहे म्हणून त्याचें समर्थन करणें अधिक यथार्थ होईल. जगामध्ये कांही माणसें व कांही राजे अन्यायी, लोभी, दुष्ट असे असणारच, त्यांच्यापासून इतरांचें संरक्षण झालें तर युद्धानेच होणार, एवढ्यासाठी शिपाईगिरी इष्ट आहे व राजांनाच नव्हे तर प्रत्येक माणसालाहि तिची अवश्यकता आहे. ह्या दृष्टीनेच मोल्टकेचें म्हणणें "War is an essential element of God's scheme of the world" यथार्थ ठरतें.

ह्यानंतर "मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय......" ह्या श्लोकाच्या अर्थविवरणमिषाने रा. राजवाडे यांनी पाश्चात्य ग्रंथकारांना अनुसरून सुखदुःखादि द्वन्द्वें कशीं उत्पन्न होतात ह्याचें इंद्रियविज्ञानशास्त्र व मानसशास्त्र यांच्या आधारें विस्तृत विवेचन केलें आहे, तें मराठी वाचकांनी मनन करण्यासारखें आहे. बाह्य पदार्थांचा इन्द्रियाला स्पर्श झाला की तो मज्जातंतूंच्या द्वारें मनापर्यंत जाऊन पोचतो, तेथे संवेदना उत्पन्न होते व ह्या संवेदनेंत सुखदुःखाचा उद्भव होतो. बाह्य पदार्थांचा शरिराच्या त्वचेशीं संयोग झाला असतां त्यास स्पर्श म्हणतात; जिव्हाग्रीं होणाऱ्या स्पर्शाला रस म्हणतात; घ्राणेन्द्रियाशीं होणाऱ्या स्पर्शाला गन्ध ही संज्ञा आहे; हवेंतील प्रकाशाच्या लाटांचा चक्षुरिंद्रियावर होणारा आघात अगर स्पर्श त्यास रूप हें पारिभाषिक नांव आहे, आणि हवेंतील ध्वनीचा कर्णेन्द्रियावर होणारा आघात तो शब्द होय. ह्याप्रमाणे पांच इन्द्रियार्थसंनिकर्षांचे प्रकार स्पर्शमय आहेत. पृथ्वींतील सर्व पदार्थ मनाने युक्त आहेत, व त्यांना शक्ति आणि संवेदना व्यापून आहेत. संवेदनोत्पत्त्यर्थ जीवशरिरांत मेंदूचें पृथक् इन्द्रिय निर्माण झालें व मनुष्यशरिरांत त्याची परिणति झाली. सुखदुःखाच्या भिन्न भावना मेंदूंतील एकाच कर्मांचीं

अवस्थांतरें आहेत. सुखदुःख म्हणजे संवेदनांचे गुणांश होत. संवेदनांची स्पष्ट भावना होण्यास बाह्य शक्तीचा आघात कांही एका परिमित प्रमाणानें व्हावा लागतो. सर्व प्रकारचें संवेदन अत्यंत अवस्थेंत दुःखदायक होतें. परंतु सर्व दुःखात्मक संवेदन अत्यंत सूक्ष्म अवस्थेंतहि निश्चयानें अप्रिय असतें असें नाही. कारल्याच्या भाजीची कडू चव सुद्धा सूक्ष्म प्रमाणांत बरी वाटते. कोणताही एखादा नवीन स्वरुपाचा आघात इंद्रियावर झाला व इंद्रियस्थितीला तो उपकारक असला की तो सुखाची भावना उत्पन्न करितो. तोच आघात एकसारखा होत गेला म्हणजे तदुद्भूत संवेदनांतील विशेषत्व जाऊन तेथे सामान्यत्व येतें. प्रोफेसर रिबोने सुखाची, दुःखाची, व जेथे सुखदुःख नाही अशी सामान्यवृत्तीची, अशा तीन अवस्था मानलेल्या आहेत. परंतु प्रोफेसर जेम्स व इतर मानसवेत्ते संवेदनाच्या सुख व दुःख अशा दोनच कोटी मानतात. शरिराच्या एखाद्या भागावर जोराचा आघात झाला असतां तेथून मज्जापिंडांचा प्रवाह अतिवेगानें उच्च केंद्राकडे घुसतो व तेथे फार जोराची खळबळ करून सोडतो. ह्या खळबळीनें मनाच्या संवेदनात्मक कर्मांत प्रक्षोभ होतो; तीच दुःखाची भावना असें चार्लस मर्सीअरने म्हटलें आहे. संवेदनांत दुःखाची भावना होणें किंवा न होणें हें मज्जातंतूंतील कडर्या रंगाच्या प्रवाही मज्जापिंडांच्या न्यूनाधिक्यावर अवलंबून असतें. या कडर्या मज्जापिंडांची जर फाजील वाढ झाली तर अगदी थोडा स्पर्शहि इंद्रियाला सहन होत नाही. तो तत्काळ दुःखाचें संवेदन उत्पन्न करितो. दुःख हें जीवशक्तीचा ऱ्हास करितें व सुख उत्साह वाढवितें. कित्येकांच्या मतें सुखदुःखाच्या भावना उत्पन्न करणारीं पृथक् स्थानें व पृथक् मज्जातंतु शरिरांत आहेत. ते म्हणतात, दुःखसंवेदनोत्पादक स्थानाबरोबर दुसरीं संवेदनरहित स्थानें असून ह्या संवेदनरहित स्थानांपासून केवळ स्पर्शाची सामान्य भावना होते, दुःखाची होत नाही. किंवा केवळ स्पर्शसंवेदनोत्पादक व दुःखसंवेदनोत्पादक स्थानें एकच, परंतु तेथून मेंदूकडे जाणारे दोन निराळे रस्ते आहेत. एका रस्त्यानें दुःखाचा आघात पोहोचविला जातो; दुसऱ्या रस्त्यानें केवळ स्पर्शाचा आघात पोहोचविला जातो. ह्या मताच्या उलट प्रोफेसर रिबोचें असें मत आहे की, मात्रास्पर्शाबरोबर उत्पन्न होणाऱ्या संवेदनांतच सुखदुःखांचा उद्भव होतो. सुख-

दुःख हें संवेदनांचे गुणांश मानणाऱ्या लोकांना हें रिबोचें म्हणणें पटण्यासारखें आहे. मात्रास्पर्शापासून मज्जापिंडांच्या वहनकर्मांत चलबिचल होते ती मोडून टाकून पुन्हा सर्व स्थिरस्थावर करण्यास पुरेल इतका मज्जातंतूंच्या उच्च केंद्रांतील शक्तीचा जोर असावा लागतो. त्यास प्रवाह आवरून धरतां आला तर सुखाची भावना उत्पन्न होते; आणि आवरून धरतां न आल्यास दुःखाची भावना होते. ज्या उच्च मज्जाकेंद्रांच्या शक्तीने मनाचें संवेदनात्मक कर्म घडतें त्या शक्तीचें प्राबल्य असणें व त्या शक्तीला खाल्लून वेगाने वाहात येणाऱ्या मज्जाप्रवाहावर स्वामित्व मिळणें हेंच सुख होय. उच्च केंद्रें शक्तिहीन असलीं तर त्यांच्याकडून चलन न मिळाल्यामुळे स्नायु शिथिल होतात व इंद्रियांचें कर्म बंद पडतें; म्हणूनच अत्यंत दुःखाच्या स्थितींत इंद्रियांना स्तब्धता येते. उलट हींच इंद्रियें सुखाच्या स्थितींत उत्साहयुक्त असतात. तात्पर्य, मात्रास्पर्श हे इंद्रियप्रवर्तक आहेत, सुखदुःख नाहीं. शीतोष्ण व सुखदुःख हीं गुणपर्यायदर्शक द्वंद्वें आहेत व तीं एकाच मात्रास्पर्शाच्या कर्मांत उत्पन्न होतात. अतएव सर्व अंतर्बाह्य द्वंद्वांची उत्पत्ति मात्रास्पर्शांत आहे. हीं द्वंद्वें उत्पन्न होऊन विलयास जाणारीं आहेत, म्हणून तीं अनित्य आहेत; अर्थात् सहन करण्यास क्षम आहेत. या सहनकर्मांत दुसरी एक महत्त्वाची गोष्ट कालांतराने सिद्ध होते; ती ही की, दुःखाची भावना बदलून ती सुखाची होते व सुखाची वाटणारी भावना दुःखाची वाटूं लागते. ही गोष्ट सतत अभ्यासाने प्राप्त होते. दुःखाचें कर्म सतत केल्याने तेंच सुखमय होतें व सुखोत्पादक कर्म सातत्याने दुःखमय बनतें. आधुनिक मानसशास्त्राप्रमाणे संवेदन उत्पन्न करणारे जे घटक आहेत त्यांत कांहीं सुखाची भावना उत्पन्न करितात व कांहीं दुःखाची करतात. सतत अभ्यासाने हे दुःखाचे घटक स्मृतिपथांतून कमी कमी होत जातात व तेथे फक्त सुखाचे घटक कायम राहतात; मग दुःखसंवेदन अजिबात नाहीसें होतें आणि केवळ सुखमय स्थिति अनुभवास येते. याप्रमाणे रा. राजवाडे यांनी केलेल्या सुखदुःखमीमांसेचें थोडक्यांत सार दिलें आहे. दुःख हें जीवशक्तीचा ऱ्हास करितें व सुख उत्साह वाढवितें ही अनुभवसिद्ध गोष्ट असल्यामुळे सुखवृद्धि अथवा जीवशक्तीचा विकास शक्य तेवढा करून घेणें हें समाजदृष्ट्या प्रत्येक माणसाचें कर्तव्य आहे, हें ओघा-

नेच प्राप्त होतें. आणि म्हणूनच सुखदुःखाचा विचार आवश्यक व महत्त्वाचा ठरतो. तथापि रा. राजवाडे यांनी म्हटल्याप्रमाणे शीतोष्ण सुखदुःखादि द्वंद्वांचें वास्तविक स्वरूप काय आहे, याचा पुरा निर्णय अजून इंद्रियविज्ञानशास्त्र व मानसशास्त्र यांना झालेला नाही. सुखदुःखें निरनिराळ्या रीतीने कशीं उत्पन्न होतात, याचा शास्त्रांच्या भानगडींत न पडतां आपणच जर सूक्ष्म विचार केला, तर आपणांस असें आढळून येईल की, कांही सुखोत्पादक संवेदनांत इतर संवेदनांतल्यापेक्षा मनाचें प्राबल्य अधिक असतें. कदाचित् असेंहि म्हणतां येईल की, बाह्यस्पर्शावांचून मनाला स्वतंत्रपणानेच सुखदुःख होऊं शकतें. गुलाबाच्या फुलाचा वास घ्राणेंद्रियद्वारा मनापर्यंत पोहोंचल्यावर तेथे सुखोत्पादक संवेदन उत्पन्न होतें. ह्या कर्मांत प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष पदार्थसंयोगावांचून मनाला संवेदन उत्पन्न होत नाही असें दिसतें. या ठिकाणीं पुष्पसंयोग घ्राणेंद्रियाला सुखकारक असून मनालाहि तो सुखकारक झाला. याच्या उलट, एखाद्या माणसाने सुस्वर शब्दांत पुत्रनिधनाची वार्ता कळविल्यास तेथे मनाला सुख न होतां दुःखच होतें; व हें संवेदन इतकें बलवत्तर असतें की, सुस्वर शब्दहि घ्राणेंद्रियाला सुखकारक होऊं शकत नाहीत. यावरून सुखदुःखसंवेदना उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य मनांतच आहे, बाह्य पदार्थांमध्ये नाही, असें सिद्ध होतें. परंतु मन जेथे उदासीन असेल तेथे इंद्रियांना सुख झालें असतां मनालाहि सुख होतें. पुत्रजन्माची वार्ता अत्यंत कठोर शब्दांत जरी कोणी सांगितली, तरी त्यापासून सुखमय संवेदनच उत्पन्न होईल. परंतु पुत्रजन्म म्हणजे एक आपत्ति आहे, अशी जर मनाची अगोदर भावना असेल तर तीच गोष्ट दुःखाचें संवेदन उत्पन्न केल्याशिवाय राहणार नाही. ह्या उदाहरणावरून सुखदुःखोत्पादनांत मनाचें कार्य किती मोठें आहे हें स्पष्ट दिसून येतें. तथापि यावर कोणी असा प्रश्न करील की, अग्नीचा स्पर्श झाला असतां सुखाचें संवेदन उत्पन्न होईल काय ? याचें उत्तर, मनालाच अग्निस्पर्श इष्ट व सुखावह असेल तर त्वगिन्द्रियाचें कांही न चालतां एकंदर सुखसंवदनच उत्पन्न होईल, असें विधान करण्यास कित्येक लोक मुळीच कचरत नाहीत. सती जाणाऱ्या पतिनिष्ठ स्त्रीस शरीर अग्निदग्ध होत असतां दुःखाची भावना तर होत नाहीच; पण उलट सुखाची भावना होणें अस-

भवनीय नाही असें मानणें अगदीच अनुचित होणार नाही. हा प्रकार घडून येण्यास मनांतील सुखाचे घटक अत्यंत शक्तिमान् पाहिजेत, ही गोष्ट उघड आहे. मनाच्या उदासीन स्थितींत मात्र इंद्रियांना जो स्पर्श सुखावह अथवा दुःखावह होईल, तोच मनालाहि त्याप्रमाणेच होईल, असें म्हणण्यास प्रत्यवाय दिसत नाही. यावर अशी शंका निघण्याचा संभव आहे की, इंद्रियांमध्येंहि सुखदुःखाचें संवेदन उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य आहे; पूर्वग्रहाच्या अभावीं इंद्रियांत उत्पन्न होणारें संवेदन मन जसेंच्या तसेंच पतकरतें. ह्या शंकेचें समाधान कित्येक असें करितात की, सामान्य बाबतींत मनाला कोणती गोष्ट सुखकारक अथवा दुःखकारक होईल हें इंद्रियांना अगोदरच ज्ञात असल्यामुळे इंद्रियेंहि मनाला अनुकूल असेंच संवेदन उत्पन्न करतात. तसेंच एकाच गोष्टीने सुख आणि दुःख दोनहि एकसमयावच्छेदें-करूनच उत्पन्न होतात याचाहि अनुभव पुष्कळांना असतोच. राजपुत्राला पितृनिधनाची वार्ता पितृप्रेमामुळे दुःसह भासते, पण त्याबरोबरच त्याच्या मनाच्या ठिकाणीं राज्यारोहणजन्य सुखाचें संवेदन उत्पन्न होतें. या सर्व उदाहरणावरून मन, इंद्रिय आणि पदार्थ ह्या त्रयींत सुखदुःखोत्पादक संवेदनासंबंधाने मनाचेंच प्रामुख्य दिसून येतें. आता ही संवेदनशक्ति मात्रास्पर्शांत नसून मनांत आहे एवढा जरी निर्णय करता आला, तरी येथेंच हा विषय संपतो असें आम्हास वाटत नाही. मनाच्याहि पलीकडे बुद्धि असल्यामुळे त्या बुद्धीचा अंमल मनावर असतो, आणि प्रत्येक मनुष्याची बुद्धि त्याची एक प्रकारची विशिष्ट मानसिक घटना निर्माण करून ठेविते व या घटनेप्रमाणेच प्रत्येक मनुष्याला सुखदुःखाचा वेगवेगळा अनुभव येत असतो. तात्पर्य, बुद्धीने सुसंस्कृत झालेलें मन इंद्रियनिग्रह करण्यास क्षम असतें. पुराणांतील प्रल्हादाच्या उदाहरणावरून किंवा इतिहासांतील साक्रेटिस अगर जीसस खाईस्ट यांच्या उदाहरणांवरून केवळ मनःसामर्थ्याने शारीरिक क्लेश, क्लेश असे न भासतां उलट तन्निमित्त कर्म सुखावह भासतें, असा ऐतिहासिक पुरावा देतां येईल. हीच गोष्ट मूर्च्छनाप्रयोगावरूनहि सिद्ध होते. ह्या प्रयोगांत मूर्च्छित मनुष्याला घाणेरडें पाणी पिण्यास दिलें असतां तें त्यास चहाप्रमाणे गोड लागतें असें दिसून येतें. ह्याच गोष्टीस आणखी प्रत्यंतर पाहिजे असलें तर, क्लोरोफार्म दिल्यानंतर इंद्रियांवर कितीहि मोठा

प्रहार केला तरी वेदना उत्पन्न होत नाही. ह्यावरून इंद्रियांना संवेदनसामर्थ्य नाही असें जें आम्हीं वर म्हटलें आहे त्यास बळकटी येते. वरील विवेचनावरून सुखाचे व दुःखाचे निरनिराळे घटक मेंदूमध्ये आहेत असा जो कित्येक पाश्चात्य ग्रंथकारांचा अभिप्राय आहे, तो सर्वसंमत होण्यासारखा नाही. त्याचप्रमाणे, मावळत्या सूर्याच्या प्रदेशांतील ग्रंथकारांवर हवाला देऊन सर्व प्रकारचें संवेदन अत्यंतावस्थेंत नियमाने दुःखदायक होतें असा जो सिद्धांत रा. राजवाडे यांनी काढला आहे, तो आम्हांस एकदेशी असा वाटतो. तसेंच एखादा आघात इंद्रियांवर झाला व इंद्रियस्थितीला तो उपकारक असला की तेथे सुखाची भावना उत्पन्न होते, हें रा. राजवाडे यांचें म्हणणें आम्हांस यथार्थ वाटत नाही. आपल्या घराला आग लागल्याची बातमी कितीहि मधुर शब्दांत कोणी सांगितली तरी तेथे दुःखाचीच भावना उत्पन्न होते. याचें कारण उघडच आहे की, सुखाची भावना इंद्रियांवर अगर बाह्य पदार्थांवर अवलंबून नसून ती मनावरच अवलंबून असते. अखेरीस, उच्च मज्जाकेंद्रांच्या शक्तीचें प्राबल्य राखल्यानेच सुखप्राप्ति होते, हें रा. राजवाडे यांचें म्हणणें सर्वांनी मनन करण्यासारखें आहे.

मात्रास्पर्शाचें विवरण करतांना रा. राजवाडे यांनी पाश्चात्य ग्रंथांतील ज्ञान आपल्या ग्रंथांत ओतलें आहे; त्याचप्रमाणे दुसऱ्या अध्यायांतील नवव्या श्लोकांत अर्जुनाला गुडाकेश ह्या नांवाने संबोधिलें असल्याकारणाने निद्रेचें स्वरूप, निद्रेचा उगम, इत्यादि तद्विषयक गोष्टींचा ऊहापोह मराठी वाचकांस सुलभ रीतीने कळेल असा पाश्चात्य व पौर्वात्य तत्त्ववेत्त्यांच्या मतांना अनुसरून केलेला आहे. स्थूलदृष्ट्या विचार केला असतां शरिराची हालचाल बंद होणें याचेंच नांव निद्रा; आणि शरिराची हालचाल म्हणजे शरीरद्वारा होणारा संवेदनात्मक हेतुपुरस्सर व्यापार. संवेदन व हेतु हे मनाच्या व बुद्धीच्या कक्षेंत येतात. मन आणि बुद्धि यांचें अधिष्ठान मज्जातंतूंच्या उच्च प्रदेशांत असतें. अर्थात् ह्या प्रदेशांत ज्या वेळीं कर्माला विराम प्राप्त होतो, त्या वेळीं शरिराला निद्रा मिळते. पृष्ठवंशाच्या एका टोंकाला मेंदु असतो. कोणत्याहि बाह्य शक्तीचा आघात मेंदूकडे प्रथम मज्जातंतूंच्या द्वारें जातो. त्याचप्रमाणे मेंदूमध्ये संग्रहित झालेली शक्ति मज्जातंतूंच्या

द्वारानेच स्नायूंना वाटली जाते व त्यामुळे स्नायूंना चलन मिळतें. मज्जाशक्तीचें अभिसरण रक्ताच्या अभिसरणाप्रमाणे दोन प्रकारचें असतें; हृदयांतून शरिरांत व शरिरांतून परत हृदयांत. ज्याप्रमाणे रक्ताचा प्रवाह मोठ्या प्रमाणानें व्यवस्थित वाहतो, त्याप्रमाणे मज्जाशक्तीचा प्रवाह हेत्वनुरूप कर्मेंद्रियांच्या क्रियेंत फार जोराने वाहतो; आणि आंतडीं व शरिरांतील कांहीं इतर भाग यांतून तोच प्रवाह कांहीं मेंदूकडे वाहत असतो. अशा या मज्जाशक्तीच्या द्विविध वहनांत शरीराचीं सर्व सहेतुक आणि अहेतुक कर्मे चालत असतात. ही मज्जाशक्ति एका केंद्रांतून दुसऱ्या केंद्राकडे पोहोंचविण्याचें कार्य शरिरांतील मज्जापिंड करीत असतात. निरनिराळ्या केंद्रांतून अखेर मेंदूमध्ये मज्जाशक्ति प्रतिनिविष्ट होते. मेंदू हेंच मज्जाशक्तीचें परमोच्च केंद्र होय. या ठिकाणीं सर्व मज्जाशक्ति सांठविली जाते व येथून तिला इंद्रियप्रेरणार्थ स्नायूंकडे व अन्नपचनार्थ आंतड्यांकडे वाहण्यास गति मिळते. मज्जातंतुरचना कोणत्याहि सेंद्रिय शरीररचनेप्रमाणे असते; त्यांत कांहीं केंद्रें उच्च दर्जाचीं असतात. झोपेंत हृदयाची क्रिया, फुप्फुसाचा व आतड्यांचा व्यापार, रक्ताचें अभिसरण, इत्यादि गोष्टी व्यवस्थित चालू असतात. यावरून उच्च केंद्रांची विश्रांति म्हणजेच शरिराची झोंप असें सिद्ध होतें. निजण्यापूर्वीं अमुक वाजतां उठावयाचें असें ठरविलें असतां त्या नेमक्या वेळीं स्मरण ठेवल्याप्रमाणे मनुष्य खडबडून जागा होतो; मूर्च्छनास्थितींत मूर्च्छनावश झालेल्या विधेयाला जागृत स्थितींतील सर्व गोष्टींचें स्मरण असतें; इत्यादि कांहीं अनुभवसिद्ध प्रकारांवरून कित्येकांनीं उपमनाचें अस्तित्व कल्पिलें आहे. संवेदनात्मक, अपूर्ण संवेदनात्मक, व असंवेदनात्मक, अशा तीन जातींचीं मनें गृहीत धरल्याशिवाय स्वप्न, सुषुप्ति व जागृति या तीन अवस्थांत घडून येणाऱ्या व्यापारांचा उलगडा करतां येत नाही. निद्रावस्थेंत कोणतेंहि सहेतुक कर्म घडत नाही. कारण अशा तऱ्हेचें कर्म स्वसंवेदनात्मक उच्च केंद्रेंच करूं शकतात व तीं तर त्या वेळीं विरत स्थितींत असतात. तेव्हा निद्रा म्हणजे पूर्णसंवेदनात्मक मनाची कर्मविरति व असंवेदनात्मक केंद्रांची अथवा मनांची सक्रियता. ह्या स्थितीच्या उलट स्थिति म्हणजे ज्या स्थितींत स्वसंवेदनात्मक अशीं सर्वच कर्मे चालत असतात त्या स्थितीला जागृत अवस्था म्हणतात. हीं दोनहि प्रकारचीं कर्मे उपरम पावलीं म्हणजे

शरिरास मृत्यु येतो. अर्थात् जागृतीच्या विरुद्ध स्थिति म्हणजे मृत्यु होय, निद्रा नव्हे. ह्यांहून भिन्न अशी जी चौथी स्थिति तीच समाधि होय. ह्या अवस्थेंत असंवेदनात्मक सर्व कर्मे बंद पडून फक्त अत्युच्च स्वसंवेदनात्मक कर्म स्फुरण पावत असतें. म्हणून रुधिराभिसरणादि उपकेंद्रांकडून होणाऱ्या क्रिया समाधींत अजीबात बंद असतात. तात्पर्य, जागृतावस्थेंत स्वसंवेदनात्मक आणि असंवेदनात्मक दोनहि कर्में चालू असतात, तर मरणावस्थेंत हीं दोनहि बंद पडतात. सुषुप्तींत स्वसंवेदनात्मक कर्म बंद पडतें तर समाधींत तेंच काय तें कर्म अवशिष्ट राहतें. याप्रमाणे रा. राजवाडे यांनी उपरिनिर्दिष्ट अवस्थाचतुष्टयाचें फार मार्मिक रीतीने विवरण केलें आहे.

तथापि ह्यापुढील त्यांचें निगमन मात्र कित्येकांना आक्षेपार्ह—निदान अपुरें तरी-वाटण्याचा संभव आहे. इंद्रियांच्या ठिकाणीं कार्यक्षमता येण्यास निद्रेची अवश्यकता असते, एवढें सिद्ध केल्यावर या तात्त्विक सिद्धांताच्या विरुद्ध ज्या गोष्टी अनुभवास येतात, त्यांचा उलगडा रा. राजवाडे यांनी नीट केलेला आहे असें वाटत नाही. ज्याला काम फार त्याला झोंपेची जरूरी अधिक, व ज्याला काम कमी त्याला झोंपेची जरुरीहि कमी भासावी, असें शास्त्रावरून दिसत असतां, प्रत्यक्ष अनुभव एका रशियन निद्राशास्त्रवेत्त्याने वर्णन केल्याप्रमाणे निराळाच दिसतो. सुधारलेल्या लोकांपेक्षा रानटी लोकांत झोंपेचें प्रमाण अधिक असतें; सुधारलेल्या लोकांतहि ज्यांच्या कर्मांचा दर्जा मोठा असतो त्यांची झोंप हलकी असते, व ती त्यांना थोडी पुरते. रा. राजवाडे म्हणतात, उच्च पदवीच्या राजपुरुषांना व सेनानायकांना कित्येक दिवस झोंपेवांचून घालवितां येतात व त्यांत त्यांच्या कर्मांना यत्किंचित् शैथिल्य न येतां, तीं सारखीं जोराने व उत्साहाने चालत असतात. या सर्व लोकांना रा. राजवाडे यांनी गुडाकेशाच्या पदवीला चढवून वाचकांचें व आपलें समाधान करण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु ह्या त्यांच्या धाडसी उत्तराने कोणाचेंहि समाधान होईल असें आम्हांस वाटत नाही. ह्या लोकांना समाधीची सिद्धि झाली होती, असें म्हणण्यास पुरावा नाही. कारण रा. राजवाडे यांच्या म्हणण्याप्रमाणे गुडाकेश म्हणजे योगांतील समाधि होय. अर्जुन हा योगी असल्याचें आमच्या ऐकण्यांत नाही परंतु त्याला गुडाकेश म्हटलें आहे एवढ्यावरून

त्याच्या ठायीं समाधीपर्यंत योगाची सिद्धि होती, असें म्हणणें प्राप्त आहे, असें रा. राजवाडे म्हणतात. परंतु हा निष्कर्ष अगदी अपरिहार्य आहे, असें त्यांच्याच पुढल्या उद्गारांवरून दिसत नाही. कारण पुढल्याच पानावर गुडाकेशत्वाचा गुण समाधीमध्ये प्राप्त होतो व व्यावहारिकरीत्या लढाईतून वगैरे जबाबदारीचे प्रसंग अंगावर पडल्याने तो अंगीं बाणतो असें ते लिहितात. ह्या त्यांच्या परस्परविरुद्ध अनुमानांवरून त्यांची एतद्विषयक विचारसरणी किती लंगडी आहे हें सहज कळण्यासारखें आहे. कार्यधुरंधर माणसें कार्यव्यापृत असतात, समाधिस्थ असत नाहीत. शिवाय, गुडाकेश इंद्रियांना अकर्मपर करतो असेंहि रा. राजवाडे आपणांस सांगतात, व अत्यंत कर्मपर माणसांना तेच गुडाकेश ह्या नांवाने संबोधितात. तात्पर्य, सुखदुःखाची मीमांसा जशी अद्यापि अपूर्ण आहे, त्याचप्रमाणे ही निद्रा-मीमांसा अद्यापि अपूर्ण स्थितींत आहे असें आम्हांस वाटतें. त्याचप्रमाणे गुडाकेश आणि हृषीकेश ह्यांत भेद दाखवून त्यावर जें रा. राजवाडे यांनी व्याख्यान केलें आहे, तें व्याख्यानांतच शोभण्यासारखें आहे, असें पुष्कळांस वाटेल. किंबहुना ह्या सर्व ग्रंथावरून रा. राजवाडे हे एका मोठ्या श्रोतृ-समुदायापुढे व्याख्यानच देत आहेत असा भास होतो; म्हणजे त्यांच्या लिहिण्याचा परिणाम विचारापेक्षा विकारावर जास्त होतो. निद्रेप्रमाणे समाधींत प्रज्ञाशक्ति वृद्धिंगत होत असेल तर निद्रेचें कार्य समाधीकडून होतें, एवढेंच फार तर म्हणतां येईल; पण ही समाधींतील ब्राह्मी स्थिति प्राप्त झाल्यावर सुषुप्तीवर पूर्ण जय मिळतो, ह्या रा. राजवाड्यांच्या म्हण-ण्याचा आशय आम्हांला नीट कळत नाही. ह्याच व्याख्यानांत रा. राजवाडे श्रीकृष्णाला हृषीकेश म्हटल्यामुळे तो केवळ कर्मांचा प्रवर्तक आहे असें म्हणतात, व कुशलतेने कर्म करण्याचें सर्व श्रेय ते अर्जुनाला देतात. "अर्जुन एकदा कर्मप्रवृत्त झाला म्हणजे तो गुडाकेश असल्या कारणाने आपलें कर्म कौशल्याने करणार हें उघड आहे." परंतु कांही वेळाने पुढे हृषीकेशत्व हें गुडाकेशत्वाच्या पलीकडे आहे, त्यांत ज्ञानाची पूर्तता आहे, तेथे प्रतिभा आहे; हृषीकेश म्हणजे इंद्रियांचा स्वामी; तो इंद्रियांकडून योग्य तींच कर्में करून घेणारा; धर्माधर्म, न्याय्यान्याय्य जाणून वर्तणारा—असें रा. राजवाडे स्वतःच म्हणतात व कर्मकौशल्याचें सर्टिफिकेट हृषी-

केव्हांहि देऊन टाकतात ! आमच्या मतें समाधीच्या योगानें दोन कार्यें सिद्ध होत असावींत. इंद्रियांचीं कर्में उत्साहपूर्वक होण्यास आवश्यक जी मज्जाशक्ति तिचा समाधींत संग्रह करितां येतो. दुसरें, ज्ञानतंतूंच्या शक्तीचें उत्कर्षानें स्फुरण होतें. रा. राजवाडे यांच्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे "समाधीनें ज्ञानग्रहण करणारी शक्ति वृद्धिंगत होते." ह्यावरून समाधीची कला ज्यानें साध्य करून घेतली आहे त्याला झोपेची गरज राहणार नाहीं; आपलीं कर्तव्यें तो अधिक कौशल्यानें बजावील. ह्यांपैकीं हें तिसरें कार्य समाधिव्यतिरिक्त इतर मार्गांनीं, म्हणजे अंगावर प्रसंग पडले असतां प्राप्त होण्यासारखें आहे. परंतु मज्जाशक्तीचा विकास होण्यास समाधीवांचून किंवा निद्रेवांचून दुसरा एखादा मार्ग उपलब्ध होईल असें आम्हांस वाटत नाहीं. ह्यामुळे नाना फडणवीस, थोरले बाजीराव इत्यादि महान व्यक्तींकडून झोपेची विशेष पर्वा न करितां मोठमोठीं कार्यें सतत कशीं केलीं जात ह्याचें आम्हांस अद्यापिहि गूढच आहे.

तिसऱ्या अध्यायांतील नवव्या श्लोकाचा आधार घेऊन रा. राजवाडे यांनीं नियत कर्माचें विवरण केलें आहे, तें श्लोकाच्या अर्थाला अनुसरून आहे असें जरी म्हणतां येणार नाहीं, तरी तें अत्यंत बोधप्रद आहे, ह्यांत संदेह नाहीं. यज्ञार्थ केलें जातें तें नियत कर्म, अशी रा. राजवाडे यांनीं नियत कर्माची व्याख्या दिलेली आहे. यज्ञार्थ कर्म हें समष्टिक स्थितीचें निदर्शक आहे असें मानून समाजाकरिता केलें जाणारें कर्म तें नियत कर्म होय, असा त्यांनीं निष्कर्ष काढला आहे. नियत कर्मानें मनुष्याचें अंतिम साध्य होतें; आणि यज्ञार्थ कर्म करणें म्हणजे आपली इष्ट वस्तु—अधिक-वस्तुप्राप्त्यर्थ—दुसऱ्यास देणें, अथवा तत्काल सुख देणाऱ्या वस्तूचा त्याग करून तद्द्वारा अंतिम चिर-सुखाचा लाभ करून घेणें, हें होय. समाजा-प्रीत्यर्थ केल्या जाणाऱ्या कर्माचेंहि हेंच स्वरूप आहे; कारण आत्मगत हितावर लाथ मारून मनुष्य समाजाचें हित साधीत असतो; आणि ह्याप्रमाणे समाजाचें हित साधणें हें त्याचें आवश्यक कर्म आहे. ह्याप्रमाणे यज्ञकर्म व समाजकर्म यांच्या स्वरूपसाम्यावरून गीतेमध्ये समाजहिताचें प्रतिपादन केलें आहे, असें रा. राजवाडे यांचें म्हणणें दिसतें. याप्रमाणे यज्ञकर्मावरून समाजकर्मावर रा. राजवाडे यांनीं जी एकदम उडी मारिली आहे ती

जरी आमच्या मतें निराधार असली तरी त्यांनी केलेली कर्माची मीमांसा सशास्त्र असून मननीय आहे. अकर्माने शरिराचा नाश होतो, म्हणून कर्म हें केलेंच पाहिजे. केवळ वैय्यक्तिक स्वरुपाचें कर्म हें असमष्टिक अथवा अनियमित होय. याच्यापुढे यज्ञार्थ केलेलें प्रत्येक कर्म हें समष्टिक कर्म होय असें रा. राजवाडे यांनी म्हटलें आहे तें मात्र पुष्कळांना संमत होणार नाही. मुक्तसंग न होतां केलेलें कर्म—मग तें यज्ञार्थ का होईना, वैय्यक्तिक स्वरुपाचें आहे असें आम्हांस वाटतें. आपल्या स्वतःच्या सुखावर नजर ठेवून केल्या जाणाऱ्या याज्ञिक कर्मापासून कर्म करणारा बद्ध झाल्यावांचून राहत नाही. म्हणून संगविरहित जें यज्ञकर्म तेंच बद्ध स्थितीला कारणीभूत नसल्यामुळे समष्टिक म्हणून फार तर मानतां येईल. स्वार्थाचें नियमन म्हणजे त्याचा पूर्ण त्याग नाही, तर परमार्थात जेवढा स्वार्थ साधेल तेवढा उपभोगणें व त्या व्यतिरिक्त त्याचें नियमन करणें होय. स्वार्थत्याग याचा अर्थ, परार्थावर नजर देऊन परार्थाला विघातक होईल अशा वैय्यक्तिक स्वार्थाचा त्याग असा आहे ह्या रा. राजवाडे यांच्या प्रतिपादनाचा सर्वांनी अवश्य विचार करावा. परार्थ साधण्यांत व्यक्तीचा खरा स्वार्थ साधतो, व्यक्तीच्या स्वार्थात परार्थ साधतोच असा नियम नाही, हा सिद्धांत जर आमच्या भावी पिढीला पटला तर सामाजिक सुधारणेच्या नांवाखाली सांप्रत जे वैय्यक्तिक अनाचार केले जातात त्यांना आळा बसल्याशिवाय राहणार नाही. स्वार्थवादाचे व परार्थवादाचे पुरस्कर्ते अनुक्रमें रूसो आणि प्लेटो या दोघांच्याहि मतांप्रमाणे समाजाचें हित न साधतां तें अनहितच होतें, ह्या रा. राजवाडे यांच्या मताला आमची पूर्ण संमति आहे. स्वार्थपरार्थाचा सायुज्यभाव ज्या कर्माने साधतो असेंच कर्म प्रत्येक माणसाने करणें योग्य होय, असें सांगून कर्माच्या युक्तायुक्ततेचें प्रमाण रा. राजवाडे यांनी जें ठरविलें आहे, तें वाचकांना ग्राह्य वाटून कृतीला तदनुसार वळण देण्याचा त्यांच्याकडून प्रयत्न होईल अशी आम्हांस आशा आहे.

ह्यानंतर रा. राजवाडे यांनी सुमारें पंचवीस पानांत धर्मसंस्थांचें जें मण्डन केलें आहे तें इतकें विचारपरिप्लुत आहे की, हें सर्वच प्रकरण मुळांत वाचण्याची आम्ही शिफारस करतों. राजसंस्था व धर्मसंस्था ह्या दोन्ही समाजाला आवश्यक आहेत, हें रा. राजवाडे यांनी योग्य प्रमाणें

देऊन सिद्ध केलें आहे. भारतांत वर्णन केल्याप्रमाणे अराजक स्थितीने समाजाचें अस्तित्वच नष्ट होत असल्याकारणानें समाजाची स्थिति राखण्यास राज्यसंस्थेची अर्थातच जरूरी आहे. परंतु रा. राजवाडे यांच्या म्हणण्याप्रमाणे राज्यसंस्थेंत समाजाची स्थिति कायम राहिली तरी उन्नति होत नाही, तदर्थ धर्मसंस्थांचीच अवश्यकता असते. धर्माच्या साहाय्यावांचून केवळ उत्कृष्ट राज्यपद्धतीने समाजाची उन्नति होणें शक्य आहे किंवा नाही हा थोडा वादग्रस्त प्रश्न असला, तरी एकंदरींत समाजोन्नतीला धर्मसंस्था विशेष कारणीभूत आहेत, हेंच म्हणणें आम्हांस अधिक सयुक्तिक वाटतें. धर्माचा अम्मल मनावर चालतो व राजाचा अम्मल फक्त शरिरावर असतो, ही गोष्ट ध्यानांत ठेवली असतां धर्मसंस्थेचें महत्त्व राज्यसंस्थेहून सुद्धा अधिक आहे हें सहज लक्षांत येईल. कारण सर्व क्रियांचा उगम मनांत असल्यामुळे धर्माने सुसंस्कृत झालेल्या शुद्ध मनोव्यापारांत निंद्य क्रिया घडण्याचा संभवच नाही. ज्या समाजाने धर्माची कास सोडून दिली, त्या समाजांत मनुष्याच्या स्वैर क्रियेचें नियंत्रण करण्याकरिता एकसारखे कायदे करणें भाग पडतें; म्हणून कायद्यांची वाढ हें धर्मच्युतीचें निदर्शक आहे असें म्हणावें लागतें. धर्मसंस्था कार्यक्षम असतील तर सरकारास फारच थोडे कायदे करावे लागतील. राज्य व धर्म हे समाजपुरुषाचे दोन पाय आहेत. त्यांतील एकाच्या अभावीं समाज लंगडाच पडणार, हें रा. राजवाडे यांचें विधान राज्यकर्त्या पुरुषांनी मनन करण्यासारखें आहे. अशी ही बहुमोल जोडी असल्यामुळे राजा हा देवाचा अवतार आहे, ही कल्पना समाजांत अर्थातच रूढ झाली. आमच्या इकडे धर्मसंस्था व राज्यसंस्था यांचा योग्य मिलाफ रामराज्यांत झालेला दिसून येतो. यावरून धर्माशीं राजाने आपली फारखत केली असतां समाजाला ती गोष्ट किती हानिकारक आहे याची कल्पना करतां येईल. ह्या कारणांस्तव एक धर्म व त्याच्या पोटांत अनेक राज्यें यांचा एकत्र मिलाफ होऊन त्यांचा एक समाज बनणें अशक्य आहे; परंतु एक राज्य व तदंतर्गत अनेक धर्म यांचा समाज बनण्यास कांही अडचण नाही हें रा. राजवाडे यांचें म्हणणें आम्हांस पटत नाही. राजा व प्रजा यांचे भिन्न धर्म असतील तेथे धर्मग्लानि होऊन समाजोन्नतीचें मुख्य कारण नाहीसें होतें व तत्प्रीत्यर्थ

समाजाला केवळ कायद्यांवर अवलंबून राहवें लागतें. म्हणून समाज व समाजाधिकृत पुरुष हे एकधर्मी असणें अत्यंत अवश्य आहे असें आम्हांस वाटतें. अराजक बनणें व अनीश्वर होणें ह्या दोन्ही गोष्टी एकाच स्थितीने प्राप्त होतात, ह्या रा. राजवाडे यांच्या म्हणण्याचा प्रत्यय युरोप खंडांतील सोशिया-लिस्टांच्या वर्तनावरून चांगलाच येतो. बाहेरील रिपूपासून समाजाचें रक्षण करण्याच्या हेतूने राज्यसंस्था अस्तित्वांत आल्या, तर मनुष्याचें त्याच्याच अंतर्गत रिपूपासून म्हणजे मनोविकारांपासून संरक्षण करण्याच्या उद्देशाने धर्मसंस्था निर्माण झाल्या. चातुर्वर्ण्यांत राज्य व धर्म हे परस्पर संलग्न असल्याकारणाने कोणताहि खरा हिंदु अराजक अथवा अनीश्वर बनणें संभवनीय नाही. राज्यसंस्था व धर्मसंस्था कर्तव्यभ्रष्ट झाल्या असतां समाजाला किती अपरंपार दुःख सोसावें लागतें, ह्याचें रा. राजवाडे यांनी रसभरित केलेलें वर्णन प्रत्येक समाजसुधारकाने वाचण्यासारखें आहे.'

यापुढे रा. राजवाड्यांनी नीतीच्या मूलभूत सिद्धांतांचा ऊहापोह केलेला वाचकांना आढळून येईल. मनुष्य जात्या सुखप्रवण आहे. म्हणून तो प्रथम इंद्रियाधीन होऊन यथेच्छ सुखोपभोग घेत असतो; परंतु पुढे लवकरच विषय हे "इंद्रियाणाम् जरयन्ति तेजः" अशा प्रकारचे आहेत असा त्यास अनुभव येऊन तो इंद्रियनियंत्रण करण्यांत–म्हणजे भावी सुखार्थ तत्काल सुखाचा त्याग करण्यास–सुरुवात करतो. ह्यालाच रा. राजवाडे तो योगभावांतून उपयोगभावांत येतो असें म्हणतात. अशा रीतीने शरीर-सुखार्थ इंद्रियदमन करीत मनुष्य स्वतःचें वैय्यक्तिक सुख पाहतो; ह्यालाच रा. राजवाडे स्वात्मभाव असें म्हणतात. ह्या स्थितींत तो स्वतःच्या सुखाच्या बाहेर दुसऱ्या कशाचीहि काळजी वाहत नाही. पण पुढे कालांतराने त्यास स्वतःच्या सुखार्थहि दुसऱ्या व्यक्तींच्या साहचर्याची अवश्यकता भासूं लागते. तेव्हा तो अर्थातच व्यष्टीच्या पलीकडे समष्टीची काळजी वाहूं लागतो; ह्यालाच रा. राजवाडे परमात्म-भाव असें म्हणतात. ह्याप्रमाणे मनुष्याच्या कर्मांत योग, उपयोग, स्वात्मा व परमात्मा, असे एकावर एक उच्च गुणपर्याय आहेत. ह्या नियंत्रणकर्मांत उच्च अंतिमाला धरून नीतीचें सदसद् द्वंद्व निर्माण होतें. उपरिनिर्दिष्ट भावचतुष्टयापैकी एकच भाव घेऊन त्यांतील तत्त्वाने मनुष्याच्या सर्व कर्मांची विचक्षणा पाश्चात्य नीति-

शास्त्रज्ञ करीत असतात. उदाहरणार्थः—हाब्स हेल्वेशीयस हे केवळ योगवादी; बेंथॅम मिल उपयोगवादी; डेकार्ट रूसो स्वात्मवादी; व कोम्ट स्पेन्सर परमात्मवादी होत. परंतु रा. राजवाडे यांच्या मतें मनुष्याचें अंतिम जी उन्नत स्थिति तिला हे चारी भाव अवश्य असून त्याच्या कर्मांत सदैव सिद्ध असल्यामुळे नीतीचे सिद्धांत प्रस्थापित व्हावयाचे त्यांत एकच भाव घेऊन चालत नाही, तर चारी भावांचा योग्य समावेश झाला पाहिजे. कारण सुखाची लालसा नसेल तर इंद्रियकर्मांला गतीच मिळणार नाही. योगवादी म्हणतात, जी गोष्ट उपयोगकारक ती सत्. स्वात्मवाद्यांचें म्हणणें जी गोष्ट स्वार्थसाधक ती सत्, व परमात्मवाद्यांचें म्हणणें जी गोष्ट परमार्थसाधक ती सत्. ह्याशिवाय दृक्प्रत्ययाला येईल तेंच खरें मानणारे अनुभववादी, व दृश्याच्या पलीकडे जाणारे युक्तिवादी असेहि आणखी नीतिशास्त्रज्ञांचे दोन भेद आहेत. ह्यानंतर रा. राजवाडे यांनी दुसऱ्याहि कित्येक नीतिवादांचा अनुवाद आपल्या ग्रंथांत केला आहे. प्रोफेसर ट्रायट्शकसारखे कित्येक लोक दौर्बल्य हें महापातक आहे असें समजून सर्व सुखाचा व नीतीचा उगम शक्तींत आहे असें प्रतिपादन करतात. दुसरे कित्येक उत्क्रांतिवादी प्रगति हीच नीति असें मानीत असतात. ह्या पंथाचें मुख्य तत्त्व म्हणजे भविष्यकाळावर नजर ठेवून त्याप्रमाणे वर्तमानकाळीं कर्माला वळण देणें हें होय. ह्याखेरीज कित्येक सत्य हें नीतीचें खरें स्वरूप समजतात, तर दुसरे सौंदर्यालाच नीति म्हणतात. जी गोष्ट सुंदर असते ती सुसंगत व प्रमाणात्मक असते, जी गोष्ट सुसंगत व प्रमाणात्मक असते ती सत्य असते. म्हणून जी गोष्ट सुंदर व सत्य असते, ती सुखकारक व सद्भावरूप असते. हें ह्या सौंदर्यदर्शनाचें मुख्य सूत्र असून ह्या शास्त्र्यांच्या मताने सौंदर्याच्या सुखानुभवाव्यतिरिक्त खरा सद्भाव नाही. ह्याप्रमाणे सर्व वादांचा उल्लेख करून रा. राजवाडे म्हणतात, नीतीची व्यवस्था शास्त्र व तत्त्वज्ञान यांच्या एकांतिक बुद्धिभावाने लागत नाही, तर व्यावहारिक बुद्धिभावाने लागते, म्हणून व्यावहारिक बुद्धि मनुष्याने अमान्य करून केव्हाहि चालत नाही. अखेरीस नीतीची विचक्षणा मानव्याच्या (Humanity) तत्वाने करणाऱ्या कॉंट ह्या प्रसिद्ध फ्रेंच तत्त्ववेत्त्याचा उल्लेख करून रा. राजवाडे ह्या विषयाची परिसमाप्ति खालील शब्दांत करतातः—“ नीतीची आद्य देवता

म्हणजे यज्ञ आहे; वेदांचा धर्महि सर्वथैव यज्ञसंस्थेनेच अन्वित आहे; यज्ञाने सर्व सद्गुण सिद्ध होतात, व सद्गुणपरकर्माचरणाने परम अंतिम जो परमात्मा त्याची सिद्धि होते."

ह्याप्रमाणे रा. राजवाडे ह्यांनी अनेक नीतिवादांचा विस्तरशः ऊहापोह करून हे पाश्चात्य नीतिवाद समर्पक रीतीने खोडून टाकले आहेत. परंतु रा. राजवाडे यांचें अंतिम समाजहित हेंच असल्यामुळे त्यांच्या मीमांसेंत कर्त्याच्या बुद्धीला अथवा मनःस्थितीला मुळीच स्थळ मिळत नाही. ह्या त्यांच्या विचारसरणीला अनुसरून व्यावहारिक बुद्धीला महत्त्व देऊन युक्तायुक्ततेवर नीतीचा आधारस्तंभ त्यांनी रोंवला आहे. परार्थासाठी स्वार्थत्याग करणारा मनुष्य रा. राजवाडे यांच्या दृष्टीने वेडाच समजला जाईल. ग्रंथकर्त्यांचा सिद्धांत म्हणजे, स्वार्थ व परार्थ ह्या दोहोंच्या योग्य संमिश्रणांतच नीतीची सिद्धि होते. समाजाला परमेश्वर मानण्याच्या कल्पनेला हा सिद्धांत जरी अनुरूप असला, तरी तो कार्याकार्यांचा निर्णय करण्याच्या कामीं उपयुक्त होईल असें आम्हांस वाटत नाही. रा. टिळकांच्या 'गीतारहस्यां'त ह्या गोष्टीचें उत्कृष्ट विवेचन होऊन गेलें असल्यामुळे आम्ही त्याची पुनरुक्ति करूं इच्छित नाही. युक्तायुक्तता हेंच जर नीतिनिर्णयाचें प्रमुख साधन असेल तर अंगीकृत कार्य युक्त असल्यास त्याच्या सिद्ध्यर्थ अधर्म्य साधनांचा अवलंब केल्यास तें आचरण नीतिदृष्ट्या अगर्ह्य मानलें पाहिजे; परंतु भारतांतीलच अनेक कथानकांवरून ह्या विधानाला पुष्टि मिळेल असें वाटत नाही. "नरो वा कुंजरो वा" ह्याबद्दल युद्धिष्ठिराचा अंगठा गळून पडला ही गोष्ट सुप्रसिद्धच आहे. ह्यावरून युक्तायुक्ततेपेक्षा कर्मांच्या शुद्ध हेतूवरच नीतीच्या सिद्धांतांची उभारणी करणें प्राप्त होतें. वर दिलेल्या युधिष्ठिराच्या उदाहरणांत त्यालाच राज्यप्राप्ति व्हावयाची असल्यामुळे युधिष्ठिराचें असत्य भाषण सेहतुक अथवा फलांच्या आकांक्षेने केलेलें असल्यामुळे त्याबद्दल युधिष्ठिराला शिक्षा होणें स्वाभाविकच आहे असें म्हणतां येईल. परंतु समाजाकरिता अगर राष्ट्राकरिता—स्वतःच्या हिताकरिता नव्हे—असत्य भाषण अथवा अन्य प्रकारचें लौकिकदृष्ट्या अनैतिक मानलें जाणारें कृत्य एखाद्याने केल्यास तें तत्त्वतः सदोष अथवा निर्दोष मानावयाचें, ह्या प्रश्नाचें उत्तर देणें अगदींच सोपें नाही. परंतु अशा प्रसंगीं सुद्धा कर्त्याची बुद्धि

स्वहित साधण्याच्या हेतूनें दूषित झाली असल्यामुळे अशा आचरणानें कर्त्याला कोणत्याहि प्रकारचा दोष लागत नाहीं, असेंच एकंदरींत सर्वमान्य उत्तर द्यावें लागेल. कांही झालें तरी पुनर्जन्म मानल्याशिवाय नैतिक आचरणाची उपपत्ति नीट लागणें अशक्य आहे असें आम्हांस वाटतें. पाश्चात्य ग्रंथकारांनाहि ह्या कामीं पुनर्जन्माची अवश्यकता मान्य करावी लागली आहे हें विचार करण्यासारखें आहे.

इतकें लिहून झाल्यानंतर आमचा पहिला संकल्प बाजूस सारणें अवश्य वाटूं लागलें आहे. ह्या ग्रंथांतील प्रमुख विषयांचा मागें सांगितल्याप्रमाणे सारांश देऊन नंतर त्यावर आमचा अभिप्राय देण्याचा आमचा प्रथम हेतु होता; परंतु आतापर्यंत आलेल्या अनुभवावरून पाहतां अशा तऱ्हेचें परीक्षण फाजील विस्तृत होण्याच्या भीतीनें ग्रंथाच्या पुढील पृष्ठांतील कांही ठोकळ गोष्टींचा उल्लेख करून तेवढ्यावरच निर्वाह करणें भाग अपरिहार्य झालें आहे. रा. राजवाडे यांनी आर्यभ्रमण व तदनुषंगिक अवांतर गोष्टी यांचें जें मार्मिक विवेचन केलें आहे तें मुळांतच वाचण्याची वाचकांना आम्ही शिफारस करतों. हिमप्रलयाच्या पूर्वी ह्या भूपृष्ठावर मनुष्याची इतस्ततः चोहोंकडे वस्ती झाली होती, परंतु त्यांतल्या त्यांत उत्तरध्रुवाजवळ जे लोक राहत होते त्यांपैकी कांही उच्च संस्कृतीचे असल्यामुळे त्यांना आर्य म्हणत व बाकीच्यांना आर्येतर अथवा अनार्य म्हणत. वेदनिष्ठ अथवा वैदिक संस्कृतीचे लोक तेवढे आर्य, आणि वेदबाह्य अथवा असंस्कृत तेवढे अनार्य असा मुळचा सामान्य भेद असून, (१) दस्यु, (२) दानु, (३) रक्षस्, (४) यातु, (५) नराशंस, (६) अहि इत्यादि ज्या लोकांचें ऋग्वेदांत वर्णन केलें आहे, ते अनार्यांपैकी होत. हेच लोक अर्वाचीन यूरोपीयन लोकांचे प्राक्प्रलयीन पूर्वज समजले जातात. (१) दस्यु = Deutche; (२) दानु = Danes; (३) रक्षस् = Russie; (४) यातु = Just; (५) नराशंस = Norse. (६) अहि = Agles; इत्यादि हिमप्रलयानंतर अनार्य युरोपखंडांत पसरून आर्य तेवढे आशियाखंडांत उतरले. अनार्यांतून आर्य, आर्यांतून असुर, व असुरांतून देव अशी जी उत्क्रांतिपरंपरा रा. राजवाडे यांनी दिलेली आहे ती अगदी यथार्थ आहे; व " कनीयसः एव देवाः ज्यायसः असुराः " इत्यादि श्रुतिवचनांवरून ह्या

अनुमानास चांगली पुष्टि मिळते. आशियाखंडांत आल्यानंतर सिंधूनदावर देव आणि असूर यांचें भांडण होऊन ८।९ हजार वर्षांपूर्वी, म्हणजे त्रेतायुगाच्या पूर्वी, इराणादि पश्चिम देशांत जाऊन असुरांनी आपली वस्ती केली व देव हिंदुस्थानांतच राहिले. रा. राजवाडे यांची युगांची कल्पनाहि विचार करण्यासारखी आहे. " आस्ते भग आसीनस्य " इत्यादि ऐतरेय ब्राह्मणाच्या वचनांवरून रा. राजवाडे यांचें असें म्हणणें आहे की, कृत, त्रेता, द्वापार, कलि हीं चार युगें अनुक्रमें चार हजार, तीन हजार, दोन हजार व एक हजार वर्षांचीं अशीं असलीं पाहिजेत. कारण कृत चतुस्संख्यादर्शक, त्रेता त्रिसंख्यादर्शक व द्वापार द्विसंख्यादर्शक आहे. हिमप्रलय सुरू झाल्याबरोबर उत्तरध्रुवावर वस्ती असलेल्या लोकांना आपलें घरदार सोडून स्थलांतर करावें लागलें. तेथून निघून कायमची वस्ती करण्याजोगें योग्य स्थान मिळून स्थिरस्थावर होईपर्यंत दरम्यान पुष्कळ काळ लोटला. हा संभ्रमणकाल चार हजार वर्षांचा असून ह्यालाच कृतयुग ही संज्ञा आहे. ह्या चार हजार वर्षांत आर्यांचें एका स्थलावरून दुसऱ्या स्थलावर सारखें भ्रमण चालू होतें. म्हणूनच " कृतं संपद्यते चरं " हें ऐरतेय ब्राह्मणांतील वचन अगदी सार्थ दिसतें. कृतयुगाच्या चार हजार वर्षांपैकी पहिलीं दोन हजार वर्षें बर्फ बनण्याचा सपाटा चालू होता, व पुढील दोन हजार वर्षांत हें बर्फ वितळण्यास सुरवात होऊन ह्या आर्यांवर जलप्रलयाचें संकट उपस्थित झालें. अर्थातच ह्या दीर्घकालांत वेद बुडाले, यज्ञ बंद पडले आणि चातुर्वर्ण्याची घडी मोडली. ह्याप्रमाणे कृत युगाचा आरंभ हिमालयांत व शेवट जलप्रलयांत झाला. जलप्रलयानंतर आर्यांची कायम वस्ती झाल्यावर त्रेता युगाला आरंभ झाला. ह्या संक्रमणकालांत सर्वच वेद बुडाले असें नसून आर्यांनी थोड बहुत तरी वेदांचें संरक्षण करून ठेवलें असलें पाहिजे. उत्तरध्रुवावरच्या परिस्थितीचें वर्णन ज्या ऋचांत केलेलें आहे, त्या ऋचा तेथेच रचिल्या असल्या पाहिजेत असें अनुमान करण्यास हरकत नाही. त्याचप्रमाणे हिंदुस्थानांत कायमची वस्ती केल्यावरहि कांही ऋचा रचल्या असल्या पाहिजेत. कोणत्या ऋचांची कोणत्या स्थळीं रचना झाली, ह्याचा निर्णय करण्याचा प्रयत्न अद्यापि कोणी न केल्यामुळे ह्या अशोधित विषयासंबंधाने निश्चित मत देणें धोक्याचें आहे. तथापि विशेष ध्यानांत ठेवण्या-

सारखी गोष्ट म्हणजे जलप्रलयासारख्या अलौकिक संकटांतहि आर्यांच्या आचारांत जरी फरक पडणें अपरिहार्य होतें, तरी त्यांनी आपल्या संस्कृतीचें बीज नष्ट होऊं दिलें नाही. जातिनिर्णयाचा संस्कृति हा एकच मार्ग आहे हें रा. राजवाडे यांचें म्हणणें आम्हांस मान्य असून, मानववंशावरील ग्रंथकारांनी पसंत केलेले मार्ग अशास्त्रीय अतएव त्याज्य आहेत असेंच आम्हांस वाटतें.

असो. ह्याप्रमाणे रा. राजवाडे यांच्या ग्रंथांत मराठी वाचकांना पुष्कळ बोधप्रद व मनोरंजक माहिती मिळण्यासारखी आहे तिचा नुसता अनुवाद करणेंहि आम्हांस शक्य नाही. अशा ग्रंथाच्या परिशीलनांत अधिक काल घालविण्याचा मोह आवरणें भाग पडत आहे, ह्याबद्दल आम्हांस वाईट वाटतें. ह्यांत प्रदर्शित केलेल्या मतांशीं प्रत्येक वाचकाचें जरी सर्वस्वीं तादात्म्य झालें नाही तरी पण ह्या ग्रंथाच्या परिशीलनाने वाचकांच्या ज्ञानांत भर पडल्याशिवाय रहाणार नाही असा आमचा पूर्ण विश्वास आहे.

श्रीमद्भगवद्गीतेचें रचनान्तर

गीतेच्या चिकित्सक अभ्यासाचें युग आता सुरू होणार अशीं चिन्हें दिसत आहेत. आतापर्यंत गीतेकडे धर्मभावनेने पाहण्याचा प्रघात असे. एका अर्थी ही गोष्ट अपरिहार्य होती. आमच्या सर्व धार्मिक वाङ्मयांत प्रत्यक्ष ईश्वराच्या तोंडचे शब्द ज्यांत ग्रथित झाले आहेत असा गीतेवांचून एकहि ग्रंथ नाही. ह्या एका गोष्टींत श्रुतीपेक्षाहि गीतेचें महत्त्व अधिक आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. श्रुति अपौरुषेय असतील कदाचित्; परंतु श्रौतवाक्यरचना ईश्वराने केली असें कोणीहि म्हणत नाही. मी "सर्व–लोक–महेश्वर" आहें असें कृष्णांनी स्पष्टपणें बजाविलें आहे. ह्या कारणाने प्रस्तुत ग्रंथाला अपूर्वता प्राप्त झाली आहे ह्यांत शंका नाही. कृष्ण हा परमेश्वराचा अवतार आहे–प्रत्यक्ष परमेश्वरच आहे. तो देवाचा मुलगा

नाहीं; देवदूत नाही, अगर पिशाचाप्रमाणे त्याच्या अंगांत ईश्वराचा संचार होऊन देहभान गमावून तो बडबड करीत नाही. ह्या दृष्टीने जगाच्या वाङ्मयांत गीता आपला सर्व श्रेष्ठत्वाचा हक्क प्रस्थापित करूं शकेल. पुनः चमत्कार असा की, ह्या ग्रंथांतील विचार व प्रतिपादन हीं कृष्णाने स्वीकारिलेल्या ईश्वरी भूमिकेला अगदी अनुरूप अशींच आहेत. तसेंच गीतेंतील सिद्धांत काल व परिस्थिति ह्यांनी बाधित होणारे असे नाहीत. गीतेंतील तत्त्वज्ञान शास्त्रीय कसोटीला लावून पारखून घ्यावें. हें खणखणीत वाजणारें नाणें जगाच्या बाजारांत कोठेहि व केव्हाहि चालणारें असें आहे. बरें, धार्मिक ग्रंथ फक्त मोक्षाचीच सडक बनवितात असा सामान्यतः अनुभव आहे. येथे पाहवें तों उत्तम व्यवहार कसा करावा, ह्या संसारांत सुख व आनंद हीं मनुष्याला कशीं लाभतील ह्याचाहि मार्ग तयार केलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो. अप्रबुद्ध, बुद्ध व श्रद्धाळु अशा तीनहि प्रकारच्या लोकांना कर्म, ज्ञान व भक्ति ह्यांच्या विवरणाने मार्गदर्शक व अंतःकरणाला समाधान देणारा असा हा अलौकिक ग्रंथ विचारी व चिकित्सक विद्वानांकडून निरनिराळ्या दृष्टींनी अभ्यासिला जात आहे व जाणार ह्यांत आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाही. त्यांतहि ह्या कृष्णार्जुनसंवादाला युद्धप्रसंगाची जोड मिळाल्याकारणाने गीताग्रंथाच्या अद्भुततेंत भर पडून मति गुंगवून टाकणारे असे अनेक प्रश्न उपस्थित झाले आहेत.

प्रथमतः रणांगणावर युद्धास सज्ज होऊन बसलेल्या कृष्णार्जुनांना ब्रह्म, आत्मा, जीव, सृष्टि इत्यादि गहन गोष्टींचा ऊहापोह करण्याइतकें मानसिक स्वास्थ्य होतें काय ? संपूर्ण गीता वाचावयास इतका वेळ लागत नाही हें कांही वरील शंकेचें समाधान नाही. येथे वाचण्याचा प्रश्न नाही; समजून घेण्याचा आहे. तसेंच कृष्णाने अर्जुनास केलेला उपदेश श्लोकांतच होता काय ? नसेल तर मुळचा उपदेश श्लोकबद्ध करतांना आगेमागे विचार झाले नसतील कशावरून ? अशी शंका काढल्यास ती अप्रयोजक म्हणतां येणार नाही. ह्या कारणानेच गीतारचनांतराचा प्रश्न श्री० भारद्वाज ह्यांस सुचला असावा. प्रस्तुत ग्रंथांत श्री. भारद्वाज ह्यांनी एकंदर गीतेचें प्रयोजन ध्यानांत घेऊन तदंतर्गत निरनिराळ्या विषयांना पोषक असे इतस्ततः विखुरलेले

श्लोक एकत्र करून त्या त्या विषयाखाली संग्रहित करून ठेविले आहेत. कोणत्या धोरणाने गीतेची पुनर्रचना केली आहे ह्याचें स्पष्टीकरण ग्रंथकारांनीं दुसऱ्या प्रकरणांत केलेंच आहे. विद्यमान गीतेच्या रचनाकालाच्या अगोदर कितीतरी संस्कार मूळ गीतेवर झाले असले पाहिजेत. संजय, व्यास, वैशंपायन, सौति इतक्यांच्या मध्यस्थीने सध्याची गीता उपलब्ध झाली आहे. एवढेंच नव्हे तर प्रत्यक्ष श्रीकृष्णच अर्जुनाला सांगतात की, मी कांही प्रथमच हा उपदेश तुला करीत नाही. ह्याची परंपरा मोठी आहे. विवस्वानाने हा योग मनूला सांगितला व मनूकडून तो इक्ष्वाकु राजाकडे आला. महाभारतांत ह्याच्याहि पलीकडची परंपरा दिली आहे. ती अशी:- नारायणाने ब्रह्मदेवाला, ब्रह्मदेवाने दक्षाला, दक्षाने आदित्याला आणि आदित्याने विवस्वानाला हा धर्म सांगितला (अ. ३४८ शा. प.). अशा परंपरेने आलेली ही विद्या सर्व श्रेष्ठ राजांना अवगत होती. तात्पर्य ह्या पूर्वोत्तरकालीन इतिहासाकडे पाहिलें तर प्रचलित गीताग्रंथांतील प्रत्येक वचन आहे ह्या ठिकाणींच ठेवून वाचावें असा आग्रह करणें योग्य होणार नाही. त्याचप्रमाणे ज्या कृष्णाने विवस्वानाला प्रथम हा योग सांगितला त्याच कृष्णाने तो अर्जुनाला सांगितला असें निग्रहाने मानण्याइतकी श्रद्धा व बुद्धि ज्यांची नसेल ते " स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप " ह्या गोष्टीला महत्त्व देऊन ह्या विशिष्ट योगविद्येंत विवस्वानापासून अर्जुनापर्यंत काढढकल झाली असली पाहिजे असें मानणार हें उघड आहे. म्हणून प्रस्तुत सारखा गीतारचनांतराचा प्रयत्न पाहून " अब्रह्मण्यम् " म्हणून उद्गारण्याचें वस्तुतः कोणास कारण नाही.

रचनांतराचें तत्त्व मान्य केल्यावर निरनिराळ्या उद्देशानुसार निरनिराळीं रचनांतरें होण्याचा संभव आहे हें मान्य करणें क्रमप्राप्तच होतें. मूळ गीता केवढी होती ह्या विवेचनाच्या भरीस न पडतां हल्लीच्या स्वरूपाची ७०० श्लोकांची गीता मान्य करून श्री. भारद्वाज ह्यांनी आपल्या रचनांतराची पद्धत बसविली आहे. विषयाच्या समजुतीस अशी रचना फारच उपयुक्त ठरेल ह्यांत शंका नाही. ग्रंथकारांनी दूरवर विचार करून ही रचना निश्चित केली आहे, हें प्रास्तविक प्रकरणें वाचीत असतांना प्रत्ययास येतें.

गीतेंतील विचार अवतरित ईश्वराला शोभण्याइतके निर्दोष व प्रगल्भ

असले तरी श्लोकांची संगति लावतांना वाचक कित्येक ठिकाणीं ठेचाळतो ही गोष्ट अनुभवसिद्ध आहे. उ. ९८ श्लोक घ्या. स्थितप्रज्ञ कसा बोलतो, कसा चालतो, कसा बसतो हा अर्जुनाचा प्रश्न असून स्थितप्रज्ञ व स्थितधी कोणाला म्हणतात हें पुढील श्लोकांत सांगितलें आहे त्याचें प्रयोजन काय ? स्थितप्रज्ञ कोण हेंच जर अर्जुनाला समजलें नव्हतें तर तसा त्याने प्रश्न विचारूं का नये ? बरें, पुनः, अर्जुनाच्या प्रश्नाचें उत्तर नाही तें नाहीच. अर्थात् कांही श्लोक गळले आहेत असें अनुमान करणें भाग पडतें. ह्याच मासल्याचें दुसरें उदाहरण म्हणजे श्लोक ४८१ होय. श्रद्धायुक्त अंतःकरणाने परंतु शास्त्रविधि सोडून जे यजन करतात त्यांची निष्ठा कोणत्या प्रकारची ? ह्या अर्जुनाच्या प्रश्नाचें उत्तर हल्लीच्या गीतेंत आढळत नाही. पुष्कळदा प्रश्नाची व उत्तराची संगति लावणें दुर्घट होतें. ह्या दृष्टीनेहि गीतेची छाननी होणें अवश्य आहे.

हल्लीची गीता हाच मुळी रचनांतराचा उपलब्ध असलेला पहिला प्रयत्न आहे. श्लोकबद्ध रचना व अनुष्टुभेतर वृत्तांची मधून मधून योजना हीं सहजाची कृत्रिम प्रतिकृति ध्वनित करतात हें तर खरेंच, परंतु ह्याशिवाय अर्जुन अत्यंत गहन विषयासंबंधी अनेक प्रश्न विचारतो ही गोष्टहि वरील अनुमानास आणखी पोषक होते. उ. श्लोक १२४-१२५ पहा. ब्रह्म, अध्यात्म, अधिदैवत, अधिभूत, कर्म व अधियज्ञ म्हणजे काय इतकेंच एकदम विचारून अर्जुन थांबला नाही तर संयमी लोकांना मरणकाळीं तुझें ज्ञान कसें होतें असाहि सवाल त्याने कृष्णाला केला आहे. संवादोपनिषदांत प्रत्यक्ष असेंच घडलें असेल हें म्हणणें पटण्यासारखें नाही. सारांश व्यासांनी जें केलें तेंच श्री. भारद्वाज आज निराळ्या पद्धतीने करीत आहेत.

आणखी वेगळ्या तऱ्हेने विचार केल्यास रचनांतराचा निराळा प्रकार होईल. मला असें वाटतें की, श्री. भारद्वाज ह्यांचें हें पुस्तक दुसऱ्या अनेक पुस्तकांना जन्म देईल. उ. अर्जुनाच्या मनांत रणांगणावर येतांच जे विचार उत्पन्न झाले त्यांच्या पायावर अन्य रचनांतराची उभारणी करतां येईल. वस्तुतः अर्जुनाला ग्रस्त करणारे विचार युधिष्ठिराच्या मनांत यावयाचे. परंतु कृष्णयुधिष्ठिरसंवादाच्या जागीं कृष्णार्जुनसंवाद आज आपल्यापुढे येत आहे. रणभूमीवर येऊन समोर दृष्टि फेकतांच आप्त, इष्टमित्र, गुरु, आचार्य,

वृद्ध, वडील माणसें उभीं असलेलीं पाहून हीं आज माझ्या हातून मरणार, ह्यांना मारण्याकरताच मी उद्युक्त झालों आहें हा विचार मनांत येऊन अर्जुनास विषाद झाला व ह्यांना मारून राज्योपभोग घेण्यापेक्षा भिक्षा मागणें अगर स्वतःच मरणें बरें असें त्यास वाटूं लागलें. कोणाचीहि मनःस्थिति अर्जुनासारखीच झाली असती. गीतेंत कर्मकांडाचा निषेध प्रामुख्याने केला आहे अशी एक समजूत आहे पण ती बरोबर दिसत नाही. मी यज्ञ करीत बसतों असें अर्जुनानें म्हटलें नाही. अर्जुनाने यज्ञ केल्याचेंहि प्रसिद्ध नाही. म्हणून "श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला" या श्लोकांतील श्रुति शब्दाचा अर्थ अर्जुनाच्यासंबंधाने शोभेल असाच केला पाहिजे. गीतेंत कर्मकांडाचा विचार ओघाने आला आहे. तेव्हा कर्म शब्द व्यावहारिक, सांसारिक कर्म ह्या अर्थाने विशेषतः योजिलेला असला पाहिजे. सांख्यज्ञान--संन्यास--योग व कर्मयोग हे दोन मार्ग समाजांत प्राचीनकाळीं प्रचलित होते. भगवद्गीतेंत उल्लेखिलेल्या ह्याच त्या दोन निष्ठा होत. पहिला मार्ग ब्राह्मणांचा, दुसरा क्षत्रियांचा. अध्यात्म विचार ब्राह्मणक्षत्रियांत चालत असत. वैश्य ह्या भानगडींत कधीच पडले नाहीत. यास्तव वैश्यांची सांगड गीतेंत स्त्रीशूद्रांबरोबर घातलेली आढळते. अंतःकरणामध्ये वैराग्याचा प्रादुर्भाव होतांच ब्राह्मणांनी कर्मसंन्यास करावा आणि मोक्षमार्ग सुलभ करून घ्यावा. ब्राह्मण व्यक्ति सन्यस्त झाल्याने समाजाच्या गाड्याला यत्किंचितहि प्रतिबंध होण्याचें कारण नव्हतें. परंतु क्षत्रियाची गोष्ट वेगळी होती. वैराग्याची ज्योत राजाच्या अंतःकरणांत जागृत होतांच तो जर राज्य सोडून एकदम अरण्याची वाट धरील तर सर्व समाजाचा--राष्ट्राचा घात होईल. विचारी माणसांस वैराग्याचा अंकूर केव्हा फुटेल ह्याचा नियम नाही. अर्जुनाकडेच पहा! युद्धाला प्रारंभ करावयाचा तों त्याच्या चित्तांत वैराग्यसिंचन झालें. अर्जुनाने युद्ध चालवलें नसतें तर राष्ट्रावर किती भयंकर प्रसंग ओढवला असता याची कल्पनाच केली पाहिजे. बुद्धाला अल्पवयांतच संसाराचा वीट आला आणि राज्याला लाथाडून त्याने वनाचा मार्ग सुधारला. अशा रीतीने राजे व राजपुत्र जर परित्यागपूर्वक भैक्ष्यवृत्ति आचरूं लागले तर परचक्राहून हें अंतश्चक्र विघातक होऊन राष्ट्र अधोगतीला जाईल. श्रीकृष्णाच्या शब्दांत वर्णन करावयाचें म्हणजे "उत्सीदेयुरिमे

लोका न कुर्यां कर्मचेदहम्। संकरस्यच कर्तास्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः" ही आपत्ति टाळण्यासाठीं स्मृतिकारांनी संन्यासाश्रम जरी सर्व वर्णांकरिता सांगितला असला तरी तो ब्राह्मणांपुरताच अमलांत आला आणि क्षत्रियांकरिता स्वतंत्र तत्त्वज्ञान किंवा आचारशास्त्र निर्माण झालें. यावरून गीतेंतील तत्त्वज्ञान हें मुख्यत्वेंकरून क्षत्रियांचें व क्षत्रियांकरता आहे हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. "मुखजानामयं धर्मो यद्विष्णोर्लिङ्गधारणाम्। बाहुजातोरुजातानां नायं धर्मो विधीयते." विरक्त होणें म्हणजेच मुमुक्षु होणें "यदेव प्रव्रजेत्" ह्या तत्त्वाचा अंमल ब्राह्मणांपुरताच होता. क्षत्रिय मुमुक्षूने आपलें जन्मजात कर्तव्य करीत राहावें म्हणजे आश्रमांतर करूं नये. शांतिपर्वांत ह्याचा विचार विस्तृत रितीने केला आहे. त्यांत सांगितल्याप्रमाणे हा कर्मयोग अथवा प्रवृत्तिमार्ग फार प्राचीन म्हणजे संन्यासधर्म अगर निवृत्तिमार्ग ह्याच्या पूर्वींचाहि असणें स्वाभाविकच आहे. प्रवृत्ति व निवृत्ति ह्या दोनहि वृत्ति मनुष्यामध्ये जरी सहज असल्या तरी प्रवृत्तीचा प्रादुर्भाव निवृत्तीच्या अगोदर होतो यांत संशय नाही.

हें युद्ध करण्यांत माझ्या हातून पाप घडत आहे अशा समजुतीने अर्जुनाने युद्ध करण्याचें नाकारिलें म्हणजे कर्मसंन्यासास तो प्रवृत्त झाला. परंतु हा ब्राह्मणीधर्म वैयक्तिक हिताच्या दृष्टीने कितीहि तत्काल फलप्रद व श्रेष्ठ असला तरी क्षत्रियाचा धर्म निराळा असल्यामुळे अर्जुनाने तो आचरणें योग्य नव्हतें. "स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः" असें कृष्णाने त्याला प्रथमतःच बजावलें असावें. ब्राह्मण अगोदरच तीन चतुर्थांश संन्यस्त असतो म्हणून त्याला समूळ कर्मसंन्यास सुलभ व योग्यहि आहे. उलट क्षत्रियाचा धर्म कर्मपर व सामाजिक व्याप्तीचा असल्यामुळे त्याने वर्णकर्म करीत नाही हें म्हणणें अनुचित होय. भारतकालीं अद्वैत सिद्धान्तप्रतिपादक उपनिषदें कमी नव्हतीं. ह्या त्रिगुणात्मक संसाराचा संग सोडून निर्गुण होणें हें ध्येय समाजापुढे होतें. मोक्षप्राप्तीचा हा एकच मार्ग गणला गेला. "ब्राह्मणो मोक्षमन्विच्छन् त्यक्त्वा सङ्गान् परिव्रजेत्." परंतु क्षत्रियाला हा मार्ग मोकळा नव्हता. म्हणून कृष्णाने कर्मसंन्यासपर अशा ब्राह्मणी धर्माची स्तुति करूनहि अर्जुनाला कर्म कर म्हणून सांगितलें असलें पाहिजे. तथापि गीतेंत ह्याचा निर्देश आढळत नाही. असें कांही तरी भाषण

कृष्णाने केलें असलें पाहिजे. हें अनुमान 'ज्यायसी चेत् कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन। तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव।' ५५१ ह्या श्लोकावरून काढतां येतें. बुद्धि या शब्दाचा अर्थ शंकराचार्य समजतात त्याप्रमाणे ज्ञान असाच समजला पाहिजे. गीतारहस्यांत समत्वबुद्धि असा अर्थ केला आहे तो चुकीचा होय. समत्वबुद्धि ठेवून तूं कर्म कर असाच उपदेश श्रीकृष्णांनी ह्याच्या पूर्वीच्या अध्यायांत केला आहे. उदा०

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ॥
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि।
योगस्थः कुरु कर्माणि संगं त्यक्त्वा धनंजय ॥

टिळकांप्रमाणे अर्थ केला तर मला हें घोर कर्म करण्यास कां लावतोस? हा अर्जुनाचा प्रश्नच संभवत नाही. ५५१ च्या पहिल्या चरणांतील वचन हें "दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगात् धनंजय" (९१) ह्या कृष्णाच्या म्हणण्याला उद्देशून आहे असें मानलें तरी तेवढ्याने निर्वाह होत नाही. येथे बुद्धीचा अर्थ फलतृष्णाविरहित कर्म अथवा समत्वबुद्धि असाच केला पाहिजे असें त्याच श्लोकाच्या दुसऱ्या चरणावरून उघड होतें. परंतु मग फलाशाविरहित केलेलें कर्म फलतृष्णाप्रेरित कर्मापेक्षा श्रेष्ठ असल्यामुळे तूं समत्वबुद्धि ठेवून युद्ध कर असें सांगण्याचा कृष्णाचा हेतु स्पष्ट असतां अर्जुनाने वरील प्रश्न कां विचारावा ही शंका कायम राहते. ती टाळण्याकरता बुद्धि शब्दाचा अर्थ ज्ञान करणेंच अवश्य आहे. बुद्धि म्हणजे संन्यास मार्गाचें ज्ञान आणि कर्म म्हणजे कोणत्याहि प्रकारचें—फलेच्छाप्रेरित अथवा फलाशा न ठेवतां केलेलें—कर्म असा अर्थ केला तरच हा श्लोक सुबोध होतो. तेव्हा, कोणतेंहि कर्म असो तें करीत राहण्यापेक्षा कर्मसंन्यास श्रेष्ठ आहे असें कृष्णाने प्रतिपादन केलें असावें असें गृहित धरल्यावांचून गत्यंतर नाही. 'किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव' ह्या प्रश्नानंतर लोकांत ज्ञान व कर्म अशा दोन प्रकारच्या निष्ठा आहेत हेंच उत्तर येणें स्वाभाविक दिसतें. क्षत्रियांना कर्मयोग विहित असल्याकारणाने त्यांनी कर्मच केलें पाहिजे. एकदा आमरणांत कर्म करावयाचें म्हटलें म्हणजे कर्माची तरफदारी करणें प्राप्तच आहे. म्हणून ह्यानंतर कर्म हें मनुष्याला सोडूं म्हटल्या सुटत नाही. श्वासादि शारीरिक कर्म होणारच. कारण, त्याच्या-

वर आपलें नियंत्रण चालत नाहीं इत्यादि कथन करणारे श्लोक यावयास पाहिजेत. आता कर्म तर करावें लागणार आणि त्याची तर बाधा होता कामा नये (कारण कर्मानेच मनुष्य बद्ध होतो). सारांश, कर्माला अकर्मत्व यावें अशी इच्छा असल्यास प्रथमतः तें कर्म फलाची आशा न धरतां करावें हा सिद्धान्त सांगणारे श्लोक एकत्र आले पाहिजेत. आता अहेतुक कर्म करणें हा सिद्धान्त काम्यकर्माच्या संबंधाने ठीक आहे; परंतु मला राहण्याकरता घर बांधावयाचें तर हेतु पुढे असल्यावांचून तें कसें बांधतां येईल ? तेव्हा अशासारखीं व्यावहारिक कर्मे ममत्व सोडून—निरहंकारपूर्वक—समत्वबुद्धीने केलीं असतां तीं बंधनकारक होणार नाहीत, कारण, अहंभाव बंधन उत्पन्न करतो. असा दुसरा सिद्धान्त सिद्ध होतो. एवढें झाल्यावर समत्वबुद्धि संपादन करण्याच्या मार्गांत व्यत्यय आणणारीं जीं इंद्रियें तीं आत्मवश करून घेण्याची अवश्यकता हा प्रतिपादनाचा विषय होतो. ह्या उपायांनी आत्मजन्य दुःखें टाळतां येतील, परंतु शितोष्णादि बाह्योपाधींची वासलात कशी लावावयाची हा प्रश्न राहतो. त्याचें उत्तर तीं अनित्य आहेत ह्या विचाराने मुकाट्याने सहन करावीं.

अशा रीतीने वागणारा मनुष्य सत्त्वस्थ बनतो. " नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम् । अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ " येथे तीन गुणांचें वर्णन येणें युक्त होईल. सत्त्व हा गुण ज्ञानाचें कारण असल्यामुळे सत्त्वस्थ माणूस आत्मप्राप्तीला समर्थ होतो. ' अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् । विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ सत्त्वावर अधिष्ठित होऊन ज्ञानोपलब्धि झाली की मग सत्त्वाच्याहि पलीकडे गेल्यावर म्हणजे गुणातीत झाल्यावर मनुष्याला अमृतत्व प्राप्त होतें. " गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् । जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतत्वमश्नुते ॥ " ह्यानंतर गुणातीताची अगर जीवन्मुक्ताचीं लक्षणें अर्जुनाने विचारणें स्वाभाविक दिसतें. १४ व्या अध्यायांतील अखेरचे श्लोक येथे यावे.

कोणत्याच फलाची आशा न करितां कर्म करणें सर्वांना साधणार नाही. ईश्वराच्या प्रसादार्थ तो संतुष्ट व्हावा ह्या इच्छेने कर्म करण्याची तळमळ बहुजन समाजाला राहणारच. अशा लोकांकरिता ब्रह्मार्पण अथवा भक्तियोग याचा प्रपंच करणें भाग पडलें. ह्या योगाचें सार " यत्करोषि यद-

श्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्। यत्तपस्यसि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम्॥"
(६२९) ह्या श्लोकांत ग्रथित केलें आहे.

ह्याप्रमाणे रचनांतराची दुसरी एक संभाव्य दिशा मी निर्दिष्ट केली आहे. गीतेमध्ये असे पुष्कळ श्लोक आहेत की, त्यांची ओढाताण केल्यावांचून कोणालाच समाधानकारक रितीने अर्थ लावतां येत नाही. आपल्यापुढे आहे हीच गीता कृष्णाने सांगितली असें आपण धरून बसतों. त्यामुळे वरील स्थिति निर्माण होते; पण ती तूर्त तरी अपरिहार्य आहे. तथापि मूळ गीतेंतील कित्येक श्लोक गळले असावेत व कित्येक दुसरे कोणाकडून तरी घुसडले गेले असावेत ही गोष्ट त्याचप्रमाणे विषयवार श्लोकग्रन्थनाची अवश्यकता ही गोष्ट पटल्यास रचनांतराचे प्रयत्न यशस्वी झाल्याशिवाय राहणार नाहीत.'

अनासक्तियोग

आजपर्यंत गीतेचा अर्थ सांगण्याचा प्रयत्न अनेकवेळां अनेकांकडून झाला आहे. याचा उघड अर्थ असा होतो की, गीताकारांचा खरोखर आशय काय होता हें अद्यापि कोणासच समजलें नाही. प्रत्येक नवीन प्रयत्न म्हणजे पूर्वी केलेल्या अर्थाहून निराळा अर्थ लावणें होय. पुढच्यास पाठीमागल्याचा अर्थ अभिप्रेत नसल्यामुळे तो स्वतः आपल्या बुद्धीप्रमाणे निराळा अर्थ लावून दाखवितो. या अशा भाष्यांगणावर रथी–महारथी अवतरल्यामुळे अज्ञ माणसांचें अज्ञान अधिकच अज्ञानमय होतें. खरा अर्थ कोण सांगतो याविषयी ते बुचकळ्यांत पडतात. टिळकांनी गीतेचें रहस्य सांगून फार काळ लोटला नाही तोंच गांधीनाहि आपल्या गुजराथी बांधवांस आपण गीतेचा काय अर्थ समजतों हें सांगण्याची अवश्यकता भासली. ज्याला जें पाहिजे असेल तें गीतेंतून काढतां येतें असा लोकांचा समज झालेला पाहून मूळ गीताकार, आज जर ते जिवंत असते तर थक्कच होऊन

गेले असते. टिळक आणि गांधी हे स्वतः कर्मयोगी असल्यामुळे गीता ही कर्मयोगानें मुक्ति मिळवून देते असें त्यांस वाटणें स्वाभाविक आहे. गीतेमध्ये निःसंशय कर्मयोगाचें विवेचन आहे; पण त्याबरोबरच ध्यानयोग आणि सांख्ययोग यांचेंहि विवरण गीतेंत केलेलें आहे ही गोष्ट कोणी अमान्य करणें शक्य नाही. मग गीता कर्मयोग शिकवते याचा अर्थ कर्माच्या योगानें मनुष्याला मोक्ष मिळतो, असा केल्याशिवाय गत्यंतर नाही. गीतार्थासंबंधानें टिळकांचा किंवा गांधींचा अखेरचा शब्द आहे असें आम्हांस वाटत नाही. गीतेंत अनासक्तियोग आहे—आणि कर्मयोगापेक्षा अनासक्तियोग हें नांवच आम्हांला अधिक यथार्थ वाटतें—तथापि गीता म्हणजे अनासक्ति योग ही जी गांधींची समजूत झालेली दिसते ती आम्हांला चुकीची वाटते. क्षणभर मोह पावून कर्तव्यपराङ्मुख झालेल्या अर्जुनाला कर्तव्याच्या मार्गावर कृष्णानें आणलें आणि तसें करण्याकरिता कृष्णाला सर्व तत्त्वज्ञान अर्जुनाला सांगणें भाग पडलें. अर्जुनाचें अज्ञानपटल दूर झालें नसल्यामुळे युद्ध कर हाच उपदेश अर्जुनाला करणें क्रमप्राप्त होतें. यावरून ज्ञानानंतरहि ज्ञान्यानें कर्म करीत राहावें हें अनुमान कसें निघतें हें आम्हांस समजत नाही. मी युद्ध करणार नाही हा अर्जुनाच्या ठिकाणीं अहंकार होता. यालाच कांही लोक वैराग्य म्हणून समजतात ही त्यांची मोठी चूक होय. अर्जुन हा ज्ञानी होता अथवा भगवंतांच्या उपदेशानंतर तसा झाला असें म्हणण्यास यत्किंचितहि आधार नाही. उलट—

॥ अथ चेत्त्वमहंकारान्न श्रोष्यसि विनंक्ष्यसि । ”

॥ कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् । ”

हीं वचनें गीताश्रवणानंतर अर्जुन वेदांतदृष्ट्या अज्ञानीच असल्याचें सिद्ध करितात. म्हणून अज्ञान अथवा ज्ञानपूर्व स्थितीमध्ये उचित असाच कर्मरत होण्याचा उपदेश कृष्णानें केला असेंच मानलें पाहिजे.

मोक्षाची व्याख्या वाटेल त्याला आपआपल्यापुरती ठरवितां येईल; म्हणजे मोक्षाचें स्वरूप आपआपल्या कल्पनेप्रमाणे ठरविण्यास प्रत्येकजण मुखत्यार आहे; पण गीताकार मोक्ष म्हणजे जन्म मृत्यु टळणें असेंच समजतात—

“ जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ ”

हा अशा प्रकारचा मोक्ष त्रिगुणात्मक प्रकृति अथवा जग यांचें अतिक्रमण केल्याशिवाय प्राप्त होत नाही (अध्याय १४-२०). नुसत्या सत्त्वगुणावर आरूढ झालेल्या माणसालाहि मोक्षाची प्राप्ति गीताकार सांगत नाहीत. मोक्षाचें साधन जें ज्ञान तें प्राप्त करून घेण्यास रज अथवा तम या गुणांचा उपयोग होत नसून फक्त सत्त्वगुणाचाच उपयोग होतो हें अध्याय १४ श्लोक १७ यावरून व्यक्त होतें. नुसत्या सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष झाला असतां उत्तम लोकाची प्राप्ति होईल (१४-१४); परंतु जन्ममृत्यूचा फेरा टळणार नाही. तसेंच कर्म करण्याची बुद्धि ही रजोगुणापासून उगम पावते.

" लोभः प्रवृत्तिरारंभः कर्मणामशमः स्पृहा ।
रजस्येतानि जायंते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ " १२ ॥ अ. १४

सत्त्वप्रधान मनुष्याची कर्म करण्याला प्रवृत्तिच होणार नाही. बोरीच्या झाडाला आम्रफल धरत नसतें. आता रजाचें फळ दुःख म्हणून सांगितलें आहे (१४-१६). तात्पर्य गीतेप्रमाणे सात्त्विक मनुष्य आपण होऊन कर्में करणार नाही, मग ज्ञानी मनुष्याकडून कर्मांची अपेक्षा कोण कशी करणार ! आपण होऊन जेव्हा मनुष्य कर्म करण्यास उद्युक्त होतो तेव्हा अहंकार, हेतु, फल या तिहींचें तेथे अस्तित्व अपरिहार्य असतें. आता ज्ञान्याच्या हातून कर्म होणार नाही असें नाही. देह आहे तोपर्यंत निःशेष कर्म सुटत नाही. (१८-११) ही गोष्ट गीतेला मान्य आहे. कर्माशिवाय शरीरयात्राहि चालावयाची नाही (३-८) आणि म्हणून केवळ शारीरकर्म करणाऱ्या माणसाला दोष लागत नाही असें गीताकारांचें म्हणणें आहे (४-२१); परंतु गुणातीत अथवा मुक्त अथवा स्थितप्रज्ञ यांनी कर्म करणें म्हणजे सूर्याने अंधःकार प्रसवणें होय. आत्मतृप्त मनुष्याला कांहीहि करावयाचें उरत नाही (३-१७). म्हणूनच सर्वारंभपरित्यागी हें मुक्ताचें लक्षण गीतेने सांगितलें आहे. (१४-२५). वैराग्याशिवाय ज्ञानाचा उदय होत नसल्यामुळे जनसमुदांत जाऊन मिळण्याचा त्याला कंटाळा असतो (अरतिर्जनसंसदि). अर्थात् एकांतवासच त्याला प्रिय होतो. (१३-१०). सर्वसंकल्प संन्यासी (६-४) हें गीतेने ज्ञान्याला लावलेलें दुसरें विशेषण वरील सिद्धान्ताला पोषकच आहे. आपण होऊन जें कर्म करतों, तें निष्काम असणें शक्यच नाही. कारण कांहीतरी हेतु मनांत

धरल्याशिवाय मूर्खांची सुद्धा कर्माकडे प्रवृत्ति होत नाही. हें तर खरेंच पण शिवाय त्या कर्माच्या ठिकाणीं अहंकारबुद्धि असते. परंतु अहंकारवृत्तीला ठार करणें हें तर मनुष्याचें ध्येय गीतेंत वर्णिलेलें आहे. या दृष्टीने विचार करितां ज्योतिष्टोम यज्ञ करून स्वर्ग मिळवूं पाहणारा मनुष्य अगदी हीन ठरतो. कारण अशा कर्मांत अहंकार, हेतु, फल सर्व कांही आहे. निष्काम कर्म शास्त्रविहित कर्माच्या संबंधानेच फक्त शक्य आहे. वर्णाश्रमधर्म हे शास्त्रविहित असल्यामुळे तदनुसार कर्तव्य म्हणून निरपेक्ष बुद्धीने संसारी माणसांनी आपआपलें यथोचित कर्म करीत असावें. असें कर्म करणारीं माणसें शास्त्राचे गुलाम असतात. धन्याच्या आज्ञेने चाकराने केलेल्या कर्माचें पापपुण्य जसें त्याला लागत नाही त्याच जातीचें वरील पुण्य असतें. फलहेतु मनांत नसल्यामुळे गीतेंत वर्णिलेली समत्वबुद्धि अशा माणसाच्या ठिकाणीं संभवते. याच कर्माने कर्त्याची चित्तवृत्ति शुद्ध होते. आमच्या-कडे विधिशास्त्राचा विस्तार होण्याला हें एक बलवत्तर कारण आहे. जन्म-ल्यापासून अथवा देहधारणेपासून शास्त्राने नियत केलेलें कर्म मनुष्याने करावयाचें असतें. तें कर्म दोषयुक्त आहे या सबबीवर दुसऱ्याचें कर्म करण्याची अनुज्ञा शास्त्राने दिली नाही याचें कारण आता निराळें सांगावयास नको.

शास्त्रविहित कर्में करणारा संसारी मनुष्य जरी निष्पाप असला तरी त्याच्या ठिकाणीं नित्यानित्यविवेक अथवा संसाराबद्दल विरक्ति असतेच असें नाहीं. आत्म्याव्यतिरिक्त बाकी सर्व नश्वर आहे असा एकदा विचार सुरू झाला म्हणजे शास्त्रविहित कर्माच्या ठिकाणीं सुद्धा आसक्ति राहत नाही. सत्कर्म फार तर स्वर्गाला नेईल; परंतु स्वर्गच जेथे नश्वर ठरला, तेथे तत्साधनांची मातब्बरी कोण मानणार ? म्हणून मुमुक्षु स्थितींतच कर्माचा त्याग आपो-आप घडून येतो. मुक्त झालेला मनुष्य तर शास्त्राचा गुलाम नसल्यामुळे कोणतेंच कर्म त्याला करतां येत नाही. कर्में दोन प्रकारचीं असतात हें आपण पाहिलेंच आहे. एक फलाची आशा धरून अहंकार बुद्धीने केलेलें कर्म. हें तर अधम जातीचेंच ठरलें. दुसरें शास्त्रविहित निष्काम कर्म होय. परंतु ज्ञान्यावर शास्त्राचा अंमल चालत नसल्यामुळे तेंहि कर्म करावयास त्यास शिल्लक राहत नाही. मग अशा मनुष्याने कोणतें कर्म करतां येणें

शक्य आहे याचाच काय तो विचार करणें शिल्लक राहिलें. शरीर आहे तोंपर्यंत शारीरिक कर्में होणार हें आपण वर पाहिलेंच आहे. कर्तव्याच्या अभावीं शारीरिक कर्माशिवाय दुसरें एखादें कर्म ज्ञान्याकडून झालेंच तर तें यज्ञार्थच कर्म होईल. यज्ञकर्माव्यतिरिक्त अन्य कर्म हें बंधाला कारणीभूत होतें (३-९). यज्ञाच्या हेतूने नव्हे तर केवळ आपलें पोट भरावें म्हणून अन्न शिजविणारे पापी मोठेंच पाप करतात असें निक्षून सांगणारी गीता (३-१३) ज्ञान्याने कर्म करावें असा विधि घालील हें संभवत नाही. अर्वाचीन भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे देशकार्य करणें हें बंधनकारक होत नाही, असें प्रतिपादन केलें जातें; परंतु तात्त्विक दृष्टया देशार्थ हा एक प्रकारचा स्वार्थच आहे असें मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही. ज्ञानी मनुष्य झालाच तर जगाचा होईल, देशासारख्या मर्यादित स्थलाचा अभिमानी होऊं शकणार नाही.

ज्ञान्याने लोकसंग्रहार्थ कर्म करावें असें मत साध्या जनतेपुढे ठेवण्यांत येत आहे आणि त्याच्या समर्थनार्थ गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांतील १९ ते २५ श्लोक पुढे करण्यांत येतात. ज्ञान्याला कांहीच करावयाचें असत नाही असें अगोदरच्या दोन श्लोकांत सांगितल्यानंतर १९ व्या श्लोकांत तस्मात् या श्लोकाने आरंभ करून अर्जुनाला सतत नियतकर्म करण्याबद्दल कृष्ण उपदेश करतात हें जरा चमत्कारिक दिसतें. या श्लोकांत कार्यकारणभाव तर मुळीच दिसून येत नाही. मधले श्लोक गाळले असावे असें म्हणणें आज कित्येकांना अविचारीपणाचें वाटण्याचा संभव आहे; तथापि शंकराचार्यांप्रमाणे 'आत्मज्ञान्याला कांही करावयाचें नसलें तरी तूं आत्मज्ञानी नाहीस, अज्ञानी आहेस म्हणून तूं असक्तबुद्धीने नियतकर्म करीत रहा' असा अर्थ घेणें प्राप्त पडतें. शंकराचार्यांनी केलेला अर्थच युक्त आहे. १६ व्या श्लोकाच्या पुढे १९ वा श्लोक वाचला पाहिजे. मधल्या दोन श्लोकांत विरुद्ध सिद्धांत समाविष्ट केला आहे. १७ व्या श्लोकांतील 'तु' या शब्दाने विरुद्ध स्थिति निर्दिष्ट केली आहे. म्हणून १९ व्या श्लोकाबरोबर पुढल्या श्लोकांतील पुढला चरण या विचाराची पूर्तता होण्याकरता वाचला पाहिजे. अर्जुना, तूं कार्य म्हणजे नियतकर्म कर याला कृष्णांनी जनकादिकांचा दृष्टान्त दिला आहे. हे राजे कर्म करूनच (क्रमाक्रमाने) मोक्षाप्रत पावले. यानंतर

दुसऱ्या चरणांत कृष्णांनी अगदी दुसराच मुद्दा उत्पन्न केला आहे. तो लोकसंग्रहाचा होय. विसाव्या श्लोकांतील दुसरा चरण हा एकविसाव्या श्लोकाबरोबर वाचला पाहिजे. कृष्णाचें म्हणणें लोकसंग्रहाच्या दृष्टीने सुद्धा तुला कर्म केलेंच पाहिजे. कारण समाजांतील श्रेष्ठ पुरुष-ज्ञानी नव्हे—जसे वागतात, तसे सामान्य लोक वागतात. मोठ्या लोकांचें अनुकरण करण्याकडे सामान्य लोकांची प्रवृत्ति असल्यामुळे बहुजनसमाजाला भलतेंच वळण लागूं नये म्हणून त्यांच्या दृष्टीने अनवश्यक असें आचरण त्यांना स्वतः करावें लागतें. याला दृष्टान्त कृष्णांनी आपला स्वतःचा दिला आहे. ते म्हणतात मला जरी कांही मिळवावयाचें नसलें तरी लोकांचा अकर्माने नाश होऊं नये म्हणून मी स्वतः कर्म करीत असतों. या दृष्टान्तावरून ज्ञान्याने कर्म करावें असें अनुमान निघत नाही. ईश्वराचा अवतार आणि देहधारी ज्ञानी यांमध्ये मोठा भेद आहे. ज्ञान्याचा देह प्रारब्धाने बनतो. परंतु ईश्वराच्या ठिकाणीं प्रारब्धाचा नियम लागू पडत नाही. प्रारब्धाचा नाश भोगानेंच होतो. तेव्हा देह आहे तोंपर्यंत ज्ञान्याच्या ठिकाणीं पूर्णपणें ईश्वरत्वाची सिद्धि झाली असें म्हणतां येणार नाही. लोकसंग्रह हा मुमुक्षूकडूनच होत असतो. जनकादि राजे मुमुक्षु होते हें “ एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः । तस्मात्कुरु कर्म त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ” या वचनावरून स्पष्ट होतें. ज्ञानी मनुष्याने कर्म केलेंच तर तो यथार्थ म्हणजे ईश्वरविषयक कर्म करील, लोकसंग्रहार्थ कर्म करणार नाही. यावरून लोकसंग्रहाचा युक्तिवाद किती भ्रामक आहे हें निर्विकार बुद्धीच्या माणसाला समजण्यास अडचण पडणार नाही अशी आम्हांस आशा आहे.

याच अध्यायांतील २५ श्लोकापासून पुढचे १० दहा श्लोक हे मुमुक्षूच्या वर्तनासंबंधाचे आहेत, ज्ञान्याच्या नव्हे हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. गीता ही उत्कृष्ट वकिलीचा व वक्तृत्वाचा आदर्श आहे, ही गोष्ट गीता वाचतांना ध्यानांत ठेवणें अत्यंत आवश्यक आहे. प्रतिपाद्य विषयाच्या समर्थनार्थ जेवढें कांही म्हणतां येण्यासारखें होतें तेवढें सर्व कृष्णांनी अर्जुनाला सांगून टाकलें आहे; म्हणून गीतेंतील प्रत्येक वाक्य सिद्धान्तरूप मानणें अन्यायाचें होईल. गीताकालीं सांख्यतत्त्वज्ञानाची प्रौढी विशेष होती. अर्थात् त्या तत्त्वज्ञानाला अनुसरून कृष्णाने अर्जुनाला असा उप-

देश केला की मानसिक, शारीरिक, सांकल्पिक वगैरे कोणत्याहि जातीचें कर्म होणें हा प्रकृतीचा धर्म आहे. मी प्रकृतीहून भिन्न आहें. प्रकृतीच्या चेष्टांचें पापपुण्य मला नाही असें तूं मान म्हणजे कर्मांचा लेप तुला लागणार नाही. सांख्यांचें तत्त्वज्ञान वेदांत्यांस बऱ्याच हिश्याने असंमत आहे हें ब्रह्मसूत्रांवरील आपल्या भाष्यांत शंकराचार्यांनी सांख्यमताचें खंडण केलें आहे त्यावरून दिसून येईल. पुरुषाला बोध झाला म्हणजे प्रकृति आपल्या चेष्टा बंद करते हें जर खरें असेल तर गीतेंत वर्णन केलेल्या स्थितीचें असंभावित्वच सिद्ध होईल. परंतु कृष्णांनी सांख्यमताचा एक युक्तिवाद योजिला एवढेंच. तेव्हा प्रकृतिपुरुषविषयक वचनें युक्तिवादापुरतींच उपयोजावयाचीं आहेत, सिद्धान्त म्हणून त्यांचें ग्रहण करावयाचें नाही हें विसरूं नये. सारांश, ज्ञान्याने कर्म करावें असा गीतेचा मथितार्थ असणें अशक्य आहे; असें आमचें मत आहे.

जगामध्ये यच्चयावत् कर्म जें केलें जातें तें मनुष्य स्वतंत्रतेने करतो, अथवा परतंत्र होऊन तें त्यास करावें लागतें म्हणून करतो. पहिल्या कर्मांच्या योगाने मनुष्य जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत सांपडतो आणि दुसऱ्या कर्मांच्या योगाने पापपुण्याचा जरी तो धनी नसला तरी जन्ममृत्यु त्याला टाळतां येत नाही, कारण नित्यानित्यवस्तुविवेकबुद्धीचा उदय त्याच्या ठिकाणीं झालेला नसतो. प्रत्येक मनुष्याने शास्त्राचा दास बनून नियतकार्य अथवा शास्त्रोक्त कर्म करावें असा गीतेचा कटाक्ष आहे. यासाठी गीतेने कर्मयोग विस्तारपूर्वक वर्णन केला आहे. गीतेचा कर्मयोग हा वैराग्य उत्पन्न न झालेल्या संसारी माणसांकरता आहे. अनित्य जो संसार तो सोडून नित्य जो आत्मा त्याचा विचार एकदा करण्यास मनुष्य प्रवृत्त झाला म्हणजे तो शास्त्राची कास सोडतो; शास्त्राचें बंधन त्याच्यावरचें उडून जातें आणि त्याच्या कर्मांचें शास्त्र अथवा त्याचा कर्मयोग हा निराळाच बनतो. या दृष्टीने गीतारहस्यांत विचार न झाल्यामुळे रहस्यांतील विवरण दोषयुक्त झालें आहे. ज्ञानी मनुष्य कदाचित् कर्म करील असें मानलें तरी त्याने शास्त्राला चिकटून तदनुसार कां वागावें याचें कारण कोणीं दिलें नाही. ज्ञानी मनुष्य स्वतः शास्त्रकार बनतो आणि त्यामुळे कदाचित् शास्त्रोक्त कर्म त्याचे हातून घडेल, तथापि अज्ञजनाप्रमाणे शास्त्राचा अनुचर म्हणून तो कधीहि

वागणार नाही. निष्काम कर्माची कल्पना जगांतल्या दुसऱ्या कोणत्याहि वाङ्‌मयांत सापडावयाची नाही आणि संस्कृत वाङ्‌मयांतहि ही कल्पना गीतेप्रमाणे इतरत्र कोठेहि जोराने मांडली नाही. या कारणास्तव गीतेचें अपरंपार महत्त्व लोकांस वाटूं लागलें. संसारांत राहून कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीने कर्म करणें ही जरी गीतेची महत्त्वाची शिकवणूक असली तरी असल्या कर्माने मोक्षप्राप्ति होते अथवा ज्ञानोपलब्धीनंतर म्हणजे जगाचें मिथ्यात्व पटल्यावर त्रिगुणात्मक जें शास्त्र त्या शास्त्राला डोक्यावर बाळगून तदनुसार आचार ठेवावा अशी असमंजसपणाची व अशास्त्रीय शिकवणूक गीतेची असणें शक्य नाही. निष्कामतेचा सिद्धान्त नियतकर्मासंबंधानेच लागू पडतो. गीतेचा हा कर्मयोग एवढ्यापुरताच आहे. हा कर्मयोग ज्ञानाप्रत नेणारा आहे; पण ज्ञानोत्तर कर्माला कोठेहि जागा नाही. आमच्यामतें मूर्तिमंत कर्मयोगी असणाऱ्या महात्मा गांधींना कर्माच्या पलीकडे जाऊन विचार करण्यास सवड झाली नाही अथवा त्यांच्या कर्मयोगाच्या तीव्रतेमुळे त्यांना तो विचार करणें शक्य झालें नाही. यामुळे बुद्धीला न पटणारा असा गीतेंतील श्लोकांचा अर्थ त्यांनी अनेक ठिकाणीं केला आहे. या कर्मयोग्यांच्या मनांतला भाव असा दिसतो की, माणसाने मनामध्ये हेतु योजून कर्म करावें; मात्र त्या कर्माच्या फलाबद्दल निरिच्छ असावें. म्हणजे घर बांधावें परंतु घरामध्ये राहण्याची इच्छा मनांत आणू नये. फलाबद्दल अनासक्त असणें हें निराळें आणि फलाचा हेतु मनांत ठेऊन कर्म करणें निराळें. घरांत राहतां यावें म्हणून घर बांधण्यास मनुष्य आरंभ करील, परंतु घरामध्ये रहावयास कदाचित् सापडले नाही तर त्यामुळे, कर्माच्या ठिकाणीं आसक्ति नसल्यामुळे मनुष्य सचिंत होणार नाही. गीताकार तर " मा कर्मफलहेतुर्भूः " म्हणजे फलाचा हेतु मनांत योजून कर्म करण्याचा निषेध करतात. कर्माचें फल मिळणें हें मनुष्याच्या स्वाधीन नसल्यामुळे त्या फलाबद्दल त्याने आसक्त असूं नये हें म्हणणें अगदी सयुक्तिक आहे, पण कोणताहि हेतु धरून जर कर्म करावयाचें नसेल तर कर्म करण्याची प्रवृत्ति होणार नाही हें उघड आहे. म्हणूनच संसारी माणसाने शास्त्रोक्त कर्म तेवढेंच करावें असें सांगणें गीतेला भाग पडलें. सर्वारंभपरित्यागी, सर्वसंकल्पसंन्यासी या सारख्या शब्दांचा अर्थ शब्दशः केल्याशिवाय गत्यंतर नाही

हें विचारांतीं कोणालाहि दिसून येईल. सर्वारंभपरित्याग म्हणजे कर्मफल-त्याग असा अर्थ करणें अनुचित होय. आत्मसाक्षात्कारावर गांधींचा विश्वास नाही असें दिसतें. कारण ज्ञान प्राप्त करून घेणें, भक्त होणें, हेंच त्यांचें आत्मदर्शन होय. साधनाची पराकाष्ठा तोच मोक्ष असा सिद्धांत प्रतिपादन करणाऱ्या गांधींनी गीतेचा भलताच अर्थ करावा यांत आश्चर्य नाही. तसेंच मनाची शांति यालाच ते मोक्ष समजतात. यावरून उघड होतें की, व्यावहारिक माणसापुरतें गांधींचें तत्त्वज्ञान पुरेसें वाटलें तरी आत्मा व जग यांचें कोडें उलगडण्यास त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा किमपिहि उपयोग होणार नाही.
लत्याग म्हणजे फलाविषयीच्या आसक्तीचा अभाव हे गांधींचें म्हणणें आम्हांस मानवतें; पण कर्माला प्रवृत्तिच का व्हावी याचें कारण एका कर्तव्याशिवाय दुसऱ्या कशांतहि आढळणार नाही. अद्वितीयत्वाचा अनुभव घेणाराला कोणतें कर्तव्य राहणार याचा विचार करण्याचें कर्मयोगवादी टाळतात. अद्वैतसिद्धांत ज्यांना मान्य नाही त्यांनी द्वैताचा अवलंब करून कर्तव्य करणें हेंच मोक्षदायक आहे असें म्हणणें स्वाभाविक आहे; परंतु जगाचें मिथ्यात्व मानल्याशिवाय अद्वैताची सिद्धि होत नाही आणि जग ही माया आहे असा प्रत्यक्ष अनुभव घेतलेल्या माणसाला तूं या जगाच्या धारणार्थ कर्म कर असें सांगणें वेडगळपणाचें होणार नाही काय? गीतेमध्ये कर्मयोग हा अंतिम धर्माकरिताच सांगितला आहे, धर्माच्या अथवा मोक्षाच्या माडीवर चढून जाण्याचा तो जिना आहे आणि म्हणून व्यवहार व धर्म यांची फारकत करतां येत नाही या गांधींच्या म्हणण्याशीं कोणाचाहि मतभेद होणार नाही. गीतेंतील अनासक्तियोगाने माणसाचें जीवन सरळ होतें आणि त्याला शांति मिळते यांत आम्हांला मुळीच संशय वाटत नाही. गीतेंतला संन्यासी ‘अतिकर्मी’ आहे असें म्हणण्यास गांधींना गीतेंत आधार सांपडेल असें आम्हांस वाटत नाही. गांधींच्या या अपुऱ्या तत्त्वज्ञानामुळे त्यांनी केलेला श्लोकांचा अर्थ व दिलेल्या टीपा या पुष्कळांना संमत होणार नाहीत अशी आम्हांस भीति वाटते.

गांधी हे अद्वैती नसून द्वैती असावे; त्याशिवाय खरें ज्ञान पारमार्थिक कर्मामध्ये परिणत झालें पाहिजे असें त्यांनी म्हटलें नसतें (पान ६०). १७ व्या टीपेंत (टीपांची संख्या दिली असती तर बरें झालें असतें)

नियत शब्दाचा अर्थ शास्त्रोक्त कर्म न घेतांना इन्द्रियांना नियमांत राखून करावयाचें कर्म असा अर्थ करणें हें एकंदर गीतेंतला कर्मयोग कोणत्या विषयाबद्दल शक्य आहे याविषयी अज्ञान दर्शवितें. कर्म नियत नसतें, इन्द्रियें नियत असतात. तसेंच पुढल्या टीपेंत यज्ञ म्हणजे परोपकारार्थ, ईश्वरार्थ केलेलें कर्म असें गांधी म्हणतात. परोपकार आणि ईश्वर हे एकच होत असें गांधींचें मत झालेलें दिसतें. एखादा नास्तिक परोपकारी असूं शकतो. मग त्याने ईश्वराला लाथाडलें तरी परोपकार करण्याने ईश्वराचीच सेवा घडली असें कदाचित् ईश्वर मानून घेत असेल! १९ व्या टीपेंत तर ईश्वराची सृष्टि म्हणजेच देव असें स्पष्ट विधान गांधींनी केलें आहे. परपीडा करणारा मनुष्य ईश्वराची सेवा करीत असला तरी ती खरी सेवा नव्हे हें कोणीहि मान्य करील; पण याच्या उलट सिद्धांत प्रतिपादणें मतभेदाला कारणीभूत झाल्याशिवाय राहणार नाही. एकंदरींत कृष्णाने अर्जुनाला देश-भक्त होण्याचा उपदेश केला म्हणावयाचा! या देशसेवेच्या कल्पनेचें ग्रहण न सुटल्यामुळे आत्मदर्शी मनुष्याला लोकसंग्रहाशिवाय जिवंत राहणें शक्य नाही असा विलक्षण सिद्धांत ५८ व्या टीपेंत त्यांनी नमूद केला आहे. कर्मयोगी गांधी जग हें सत्य समजतात असें दिसतें. ७५ वी टीप ही चुकीची दिसते. अ. ९ श्लोक २३ हा फार महत्त्वाचा आहे. त्यावरून हिंदुधर्माचें स्वरूप उत्तम रीतीने समजतें. कोणत्याहि देवाची—मग तो अल्ला असो अगर आकाशांतील बाप असो—श्रद्धायुक्त अंतःकरणाने भक्ति करा, ती भक्ति मलाच पोंचते, अविधिपूर्वक ती उपासना झाली इतकेंच. असा या श्लोकाचा अर्थ आहे. धर्म (Religion) चें वेड लागलेल्यांनी हा श्लोक मनन करावा. तसें झाल्यास धर्म (Religion) ही चीज जगांतून लवकरच नाहीशी होईल. गांधींनी केलेला अर्थ बरोबर नाही. १०१ व १०२ या टीपांत शास्त्र या शब्दाचा अर्थ अगदी योग्य आहे असें आम्हांस वाटतें. असो. मुळांतच मतभेद असल्यामुळे टीपांचा अधिक परामर्श घेण्याचें कारण नाही.

श्री. लिमये यांचें मराठी भाषांतर कित्येक ठिकाणीं बेढब झालें आहे. ' आत्म्यामार्फत ' (५३) खूब ध्यानांत ठेवण्यासारख्या आहेत ' (९०); ' प्रभु करतेपण रचीत नाही ' (९७) सर्व प्राण्याच्या बाबत द्वेषरहित...'

(१८८) वरील अवतरणचिन्हांकित शब्द बोजड आहेत.

असो. संसारी मनुष्य जें जें कर्म करतो तें सर्व सकाम असतें ह्या गैरसमजानें गीतेचा अनर्थ करण्यांत येत आहे. नियतकर्में शास्त्रोक्तच असतात आणि तीं कर्तव्य म्हणूनच करावीं लागतात. त्यांत फलाची आशा नसते. शास्त्रानें त्याच्यावर तें लादलेलें असतें. तात्पर्य, असें कर्म करण्यास स्वतःच्या हेतूनें तो उद्युक्त होत नाहीं व स्वतःच्या फलाची आशा धरून तो तें करीत नाहीं. परंतु तो कर्मासक्त असतो. ज्ञान्यानें कर्मासक्तहि असतां कामा नये; 'न कर्मस्वनुषज्यते' गीतेंतील लोकसंग्रह हा संसारी माणसांकरता आहे; संसाराविषयी विरक्ति ज्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न झाली आहे त्याच्याकरता नाहीं. गांधींनी आपल्या अनुभवाप्रमाणे गीतेचा अर्थ केला आहे, पण ती गीता नाहीं वा तें तत्त्वज्ञानहि नाहीं.

लेखनकला

लेखनव्यवसायांत मुरलेले रा. रा. वासुदेव गोविंद आपटे यांनी सत्साहित्य महाराष्ट्राच्या पचनीं पाडण्याचा केलेला निश्चय प्रशंसनीय आहे. 'रवीचे उज्ज्वल किरण' ह्या पुस्तकानंतर 'लेखनकला' हें पुस्तक प्रसिद्ध करून त्यांनी आपला निश्चय कृतींत उतरला आहे. उत्तम लेखकाच्या अंगीं कोणते गुण असतात, अथवा लेखनाची विद्या कशी संपादितां येईल, ह्या विषयावर मराठींत आजपर्यंत एकहि ग्रंथ नव्हता. इंग्रजींत व इतर पाश्चात्य भाषांत एतद्विषयक अनेक ग्रंथ आहेत. आमच्या इकडे हिंदीमध्येहि अशा तऱ्हेचा ग्रंथ आहे. तेव्हा मराठींतील ही उणीव नाहींशी करण्याचें पुण्य प्रस्तुत पुस्तक लिहून रा. रा. वा. गो. आपटे यांनी मिळविल्यामुळे त्यांचें अभिनंदनच केलें पाहिजे.

भाषेंत पुष्कळ व संमाननीय वाङ्मय निर्माण झाल्यावांचून लेखनकलेसारखीं पुस्तकें निघणें शक्य नसतें. कोणत्याहि गोष्टीचें नैसर्गिक विकसन होत

असलें, म्हणजे हा नियम अनुभवास चांगलाच येतो. सध्या आम्ही सर्वथैव अनैसर्गिक परिस्थितींत आहों. म्हणून आमच्याकडे उत्तम वाङ्मयाचा अभाव असला तरी इंग्रजी वाङ्मयाच्या सहवासाने लेखनकलेवर पुस्तकें निघण्याचा असंभव आहे असें नाही. मराठींत उत्कृष्ट सारस्वत नसून लेखनकलेवर ग्रंथ प्रसिद्ध झाले तर इंग्रज विद्वानांच्या आवडनावडीवरून बसवलेले नियम तसेच्या तसेच इकडेहि ग्रहण केले जाण्याची भीति असते. कांही नियम देशभाषानपेक्ष असतात हें खरें, तथापि सौंदर्याच्या, रसिकतेच्या किंवा उत्तमतेच्या कल्पना निरनिराळ्या लोकांच्या अथवा एकच लोकांच्या निरनिराळ्या परिस्थितींत निरनिराळ्या असूं शकतात हें विसरतां कामा नये. म्हणून वाङ्मयाची वाढ स्वाभाविक होणेंच अधिक इष्ट असते. लेखनकला ही लेखनावर अवलंबून असते. लेखनकलेपासून लेखननिर्मिति होत नाही. लेखनकलाविषयक वाङ्मय लेखनानंतरचेंच असलें पाहिजे. लेखनकलाकार अथवा टीकाकार लेखकाच्या अंगचे गुण शोधून काढतो, त्यांचें उद्घाटन करतो आणि त्यांवरून नियम बनवितो. हें जर खरें असेल तर रा. आपटे यांनी मराठी ग्रंथांचा उपयोग, उन्हाळ्यांतील पाण्याप्रमाणे, जुजबी केल्याचें पाहून वाईट वाटतें. आमच्याकडे मराठींत पुस्तकें वाचणारे थोडे, स्वतः ग्रंथकारहि आपलेच ग्रन्थ वाचतात. दुसऱ्याचे वाचणारे क्वचित्. वाङ्मयवातावरण आमच्याकडे अद्यापि उत्पन्न झालेलें नाही. नवीन पुस्तक प्रसिद्ध झालें तर विद्वानांच्या भेटींत सुद्धा त्याची चर्चा होत नाही. मग इतरांची गोष्टच नको. वर्तमानपत्रकारसुद्धा पुस्तकपरीक्षण हें हलकें व उपेक्षणीय काम समजतात. ग्रंथकारानेच लिहून पाठविलेला अभिप्राय आपला म्हणून प्रसिद्ध करण्याने आपण लोकांना जाणूनबुजून फसवतों, ही जाणीव आमच्यांतील शिष्ट वर्तमानपत्रकर्त्यांतहि अजून उत्पन्न झालेली नाही. ह्या कारणास्तव म्हणजे वाचनाच्या अभावामुळे टीकाविषयक पुस्तकांत मराठी ग्रंथांचें व्हावें तसें उद्घाटन झालें नसावें. कारण कांहीहि असो, आमच्या मतें "लेखनकला" ह्या पुस्तकाचा हा मोठाच दोष समजला पाहिजे.

लेखनकला व लेखनव्यवसाय असे ह्या पुस्तकाचे दोन खंड आहेत. ह्या पुस्तकाला लेखनव्यवसायाची जोड मिळाल्यामुळे तें सर्वांगपूर्ण झालें

आहे. लेखनकला ज्याप्रमाणे रा. आपटे यांनी आत्मसात् करून घेतली आहे, त्याप्रमाणे व्यवसाय म्हणूनहि लेखनाचा अनुभव आहे व त्या स्वानुभवामुळे हा दुसरा खंड पुष्कळ उपयुक्त वठला आहे. उत्तम लेखक बनण्यास प्रतिभा लागते. प्रतिभा ही ईश्वरी देणगी आहे. शेक्सपीयर, कालिदास, भवभूति वगैरे कवींनी लेखनकलेचीं पुस्तकें वाचून आपले ग्रन्थ निर्माण केले नाहीत. म्हणून अशा प्रतिभासंपन्न लेखकांना लेखनकलेच्या ज्ञानाची अवश्यकता नसते. तें ज्ञान त्यांच्या ठिकाणीं स्वयंभूच असतें. किंबहुना ते ज्ञानमयच असतात. सुंदर काय तें त्यांना आपोआपच समजतें. त्यांचे ग्रन्थ समजण्यास मात्र वाचणारामध्ये लेखनकलेचें ज्ञान असणें जरूर आहे. अनधीत माणसाने उत्तम ग्रन्थ वाचले तरी त्याचें मर्म त्यास समजत नाही; म्हणून लेखनकलेसारख्या पुस्तकांचा उपयोग वाचकवर्गाला अधिक होतो. ह्या ज्ञानाने वाचनाची अभिरुचि वाढते, चांगल्या ग्रंथांचा प्रसार होतो व अशा रीतीने सद्वाङ्मयाभिवृद्धीला प्रोत्साहन मिळतें. हा लाभ कांही लहान नाही. लेखनव्यवसायासंबंधी म्हटलें, तर तो मात्र यशस्वी करणें बरेंचसें माणसाच्या आधीन असतें. एवढ्याचकरिता " लेखनव्यवसाय " ह्या खंडाचें महत्त्व प्रथमदर्शनीं फार वाटतें.

जगांत लाखों माणसें दरसाल निपजतात; परंतु त्यांपैकी चिरस्मरणीय अशीं एखाद दोनहि असत नाहीत. तोच प्रकार पुस्तकांचा आहे. पाऊण ते एक लाख पुस्तकें प्रत्येक वर्षीं जगांत प्रसिद्ध होतात असा अंदाज आहे. त्यांत जपानचा नंबर पहिला आहे. तथापि त्यांतलीं चिरकालीन योग्यतेचीं दहा पांच तरी असतील किंवा नाही, ह्याची शंका आहे. शोपेनहॉर म्हणतो त्याप्रमाणें $\frac{९}{१०}$ जगांतील पुस्तकें जाळून टाकिलीं तरी यत्किंचित्हि हानि होणार नाही. ह्याचें कारण असें की, पुस्तकांमध्येहि जाती आहेत. जगांतील ज्ञानांत भर टाकणारे त्रिकालाबाधित महत्त्वाचे कांही ग्रंथ असतात, तर दुसरे तात्कालिक महत्त्वाचे असतात. वेळोवेळीं जे प्रश्न उत्पन्न होतात त्यांचा ऊहापोह अशा ग्रंथांतून केलेला असतो. तिसऱ्या प्रकारचे ग्रंथ व्याख्यानात्मक असतात. अर्थात् पहिल्याच जातीचे ग्रंथ चिरस्थायी होतात. दुसऱ्या दोन जातींच्या पुस्तकांचा सुळसुळाट फार असतो. उत्तम ग्रंथकार

झाला तरी तो सृष्टीचें उद्घाटनच करतो. तो सृष्टीचें स्वरूप प्रकाशित करतो. सृष्ट पदार्थांच्या गुणधर्मांचें तो अविष्करण करतो. सामान्य जनांना प्रछन्न असलेल्या गोष्टी तो व्यक्त करतो. सारांश, उत्तम ग्रंथकार किंवा कवि हा परमेश्वर आणि मनुष्य ह्यांमधला दुवा आहे. ‘ परमेश्वरा, तूं काय केलें आहेस तें मला समजलें आहे, ’ असें तो म्हणूं शकतो. परमेश्वराने दिलेल्या बुद्धीनेच तो परमेश्वरावर मात करतो. ह्यावरून तत्त्ववेत्ता, कवि, कादंबरीकार किंवा नाटककार ह्यांच्या योग्यतेची कल्पना करतां येईल. हे जे पहिल्या प्रतीचे दुभाषे त्यांचा दुभाषीपणा पतकरून तिसऱ्या जातीचे लेखक लिहीत असतात. एवढ्या गोष्टी ध्यानांत ठेवल्या की, निरनिराळ्या ग्रंथांची किंमत ठरवितां येण्यासारखी आहे. शरीर आणि मन ह्या नैसर्गिक विभागांना अनुसरून वाङ्मयाचेहि दोन भाग पडतात. मनाची अथवा आत्म्याची उन्नति होणारें एक, व दुसरें शरिराची उन्नति करणारें. आत्मा हा शरिराच्या अगोदरचा असल्यामुळे आत्मिक वाङ्मय प्रथम अस्तित्वांत आलें. नुसत्या मनाने जेवढा विचार करतां येणें शक्य होतें, तितका विचार प्राचीन विद्वानांनी केला. अर्वाचीन कालीं उपस्करांच्या सहाय्याने विचाराची प्रगति होत आहे. ही प्रगति शारीरिक उत्कर्षाला कारणीभूत होते. शंकराचार्य किंवा प्लेटो ह्यांसारखा तत्त्ववेत्ता सध्याच्या युगांत उपजत नाहीं ह्याचें कारण हेंच आहे. चालू काळ बोस, मार्कोनी वगैरेंचा आहे. ह्या रीतीने ग्रंथाची पात्रापात्रता जशी ठरवितां येते, त्याप्रमाणे ग्रंथकर्त्यांची योग्यता ठरविण्यालाहि मार्ग आहे. पढीक किंवा विद्वान् माणसें अनेक ग्रंथ वाचून आपल्या पांडित्याचें प्रदर्शन करतात इतकेंच. परंतु वाचन म्हणजे आपली बुद्धि न वापरतां दुसऱ्यांच्या बुद्धीने विचार करणें आहे. स्वयंविचारी लोक मात्र पुस्तकांत घुटमळत न बसतां प्रत्यक्ष निसर्गालाच हात घालतात. म्हणजे ते स्वतः विचार करतात. त्यामुळे नुसत्या पांडित्यापेक्षा विवेकाची थोरवी अधिक. रा. आपटे यांचें पुस्तक समजण्यास एवढी प्रस्तावना जरूर होती.

ह्या ३३६ पानांच्या पुस्तकांत लेखनकलेचीं १६ प्रकरणें व लेखनव्यवसाय ह्या खंडाचीं ५, मिळून एकंदर २१ प्रकरणें आहेत. पहिलें प्रकरण साहित्यसेवेची महती. ह्यांत साहित्याची व्याख्या व त्याचें लक्षण देऊन

अखेरीस त्याचें महत्त्व वर्णिलें आहे. इंग्रजींतल्या एका 'लिटरेचर' ह्या शब्दाला मराठींत सुदैवाने वाङ्मय, सारस्वत आणि साहित्य असे तीन शब्द आहेत. ह्या शब्दांचे मूळ अर्थ कांहीहि असले, तरी आता ते कायम करून, तदनुसार त्यांचा उपयोग करणें अवश्य आहे. आमच्या मत, जें कांही लिहिलें जातें किंवा बोललें जातें, त्या सर्वांचा वाङ्मयांत अंतर्भाव व्हावा. अर्थात् वाङ्मयांत जाहिराती, वेळापत्रकें, कुंडल्या इत्यादिकांचा समावेश होणारच. त्यानंतर शरीरपोषणार्थ अथवा संसारयात्रा सुखावह होण्यासाठी ज्या वाङ्मयाचा साक्षात् उपयोग होतो तें सारस्वत होय. गणितशास्त्र, इतिहास, भूगोल, रसायनशास्त्र वगैरे सारस्वतांत मोडतील. निवळ कल्पनाशक्तीच्या जोरावर जें कांही लिहिलें जातें तें साहित्य समजावें. उदाहरणार्थ नाटकें, कादंबऱ्या व कविता. बौद्धिकशास्त्राची म्हणजे तत्त्वज्ञानाची गणना सारस्वतांतच केली पाहिजे. मोर्ले साहेबांची व्याख्या साहित्याशीं— आम्ही योजलेल्या अर्थाने मात्र— जुळेल. सारस्वत ह्या व्याख्येच्या बाहेर पडेल. With a certain largeness, sanity (विचारपूर्वक—शुद्धबुद्धीने नव्हे) attraction of form (मोहक भाषेंत) ह्या शर्ती ऐतिहासिक कथनाला लागू कशा पडणार? ओबडधोबड भाषेंत जसें घडलें असेल तसें लिहिलें, तर तें वाङ्मय—सारस्वत—लिटरेचर नाही काय? तसेंच भौतिकशास्त्रांत मनोविकारांचा (Where human passions are touched) संबंध कोठें येतो? कांही इंग्रजी ग्रंथकारांप्रमाणे रा. आपटेहि घसरले आहेत. त्यांची साहित्याची व्याख्या अशीः— सुसंस्कृत माणसाच्या सत्यज्ञानाविषयींच्या शोधाचें जें फल किंवा त्याच्या अंतर्यामींच्या विचारांची व भावनांची जी खळबळ ती मनुष्यजातीस आनंददायक व हितप्रद होईल अशा प्रकारें तिचें आविष्करण ज्यांत केलें असेल तें साहित्य होय. ह्यांत— "सुसंस्कृत" ह्या शब्दाने काय समजावयाचें, तें नीट कळत नाही. प्रतिभासंपन्न माणसें पुष्कळ वेळां संस्कारहीन असतात. त्याचप्रमाणे आजचा सुसंस्कृत मनुष्य उद्या प्राकृत ठरण्याचाहि संभव आहे. तसेंच इंग्लंडांतल्या खाण—कामगारांच्या संपाची हकीगत त्या व इतर देशांत जी प्रसिद्ध होते, तिच्यासंबंधाने 'सत्यज्ञानाविषयींच्या शोधाचें जें फल," ही भाषा फारशी उचित वाटणार नाही. वर्तमानकालीन घडामोडी ज्या सर्वांस अवगत अस-

तात त्या कोणी शोधित नाही. पुढच्या पिढीकरिता त्या लिहून ठेवल्या, तर तें सारस्वत नव्हे असें कोण म्हणेल ? गत किंवा गूढ गोष्टी शोधाव्या लागतात. वर्तमान व ज्ञात गोष्टी शोधण्याचें प्रयोजन नाही हें एक झालें. दुसरें असें की, आनंददायक व हितप्रद होईल अशा प्रकारें अंतर्यामीच्या विचारांच्या व भावनांच्या खळबळीचें आविष्करण ज्यांत केलें जातें तेंच साहित्य, असें म्हटल्याने केवढा अनवस्था प्रसंग ओढवेल बरें ! मुळांतच भावना जर शोकजनक असल्या, तर त्यांचें आनंददायक आविष्करण कसें करावयाचें ? एखाद्या गांवाला आग लागल्याने सुचलेले विचार आनंद-दायक कसे करावयाचे ? "एकच प्याला" हें नाटक वाचून कोणाला आनंद होणार ? "संमोहलहरी" हें काव्य वाचून आनंदाच्या उकळ्या कोणाच्या अंतःकरणांत फुटतील ? तसेंच रा. आपटे यांनी साहित्य शब्द व्यापक अर्थाने वापरला आहे, हें उघड आहे. पण त्यांनी साहित्याचें स्वरूप व उद्देश हीं एकच मानलीं आहेत, असा भास होतो. कांहीहि लिहिलें तरी लोकांचें हित व्हावें ह्या उद्देशानेच लेखक लिहित असतो. तथापि कित्येक प्रसंगी त्याच्या लेखाने लोकांचें अहितच होतें, म्हणून तें सारस्वत वाङ्मय अथवा साहित्य नव्हे असें कसें म्हणतां येईल ? ह्यापुढे साहित्याचें लक्षण देतांना तें सत्यं, शिवं, व सुंदरं पाहिजे असें मद्रासी भाषाप्रचाराने सांगितले आहे, आणि तें सांगतांनाच साहित्य शिवं म्हणजे हितप्रद असावें, सुंदर म्हणजे चित्ताकर्षक असावें आणि सत्यं म्हणजे सत्यावर अधिष्ठित झालेलें असावें, असें म्हटलें आहे. आता साहित्य कसें असावें हें वेगळें आणि तें कसें ओळखावें, अथवा साहित्य कशास म्हणावें हें वेगळें. साहित्याच्या व्याख्येंत- त्याचें आनंददायक व हितप्रद आविष्करण झालें पाहिजे म्हणून सांगितलें आहे, त्याचेंच सुंदर व शिवं हें व्याख्यान असावें. साहित्य सुंदर असावें म्हणजे भाषा सुंदर असावी, असें पा. १७।१८ वरून दिसतें. हा विस्तार वाचल्यानंतर व्याख्येकडे आपण वळलों, तर ती जरा सदोष झाली आहे असें वाटूं लागतें. आनंददायक आविष्करण म्हणजे चित्ताकर्षक भाषेंत विचार प्रदर्शित करणें असें मानलें, तर हितप्रद आविष्करण हे शब्द अर्थशून्य होतात. हितप्रद भाषेंत विचार प्रदर्शित करणें म्हणजे काय ? विचार हितप्रद होतील, पण भाषा हितप्रद

मराठी ग्रंथ

कशी करतां येईल ? म्हणून साहित्याची व्याख्या दुरुस्त करणें आमच्या समजुतीने जरूर आहे. मोर्लेसाहेबांची व्याख्या नाटकें, कादंबऱ्या व काव्य ह्यांना लागू पडण्यापुरतीच आहे. हड्सनसाहेबांची व्याख्या मराठींत येणेंप्रमाणे देतां येईल:— " आपणां सर्वांचें तात्कालिक तसेंच चिरकालिक लक्ष वेधलें जाईल अशा ह्या संसारांतील ज्या कांही गोष्टी मनुष्यांनी अनुभवल्या असतील, त्यांवरून जे कांही विचार त्यांना सुचले असतील, अथवा त्यामुळे त्यांच्या अंतःकरणांत ज्या कांही भावना उचंबळल्या असतील, त्यांची मार्मिक नोंद तें साहित्य अथवा वाङ्मय होय. " ह्या व्याख्येंत आणि रा. आपटे यांनी केलेल्या व्याख्येंत महदंतर आहे हें उघड आहे. इंग्रजीमध्ये सामान्यतः कल्पनाशक्तीच्या जोरावर मनोवेधक भाषेंत केलेल्या लेखनालाच ' लिटरेचर ' म्हणण्याचा प्रघात पडला आहे.

ह्यानंतर साहित्याचें महत्त्व योग्य शब्दांनी वर्णिलें आहे, तें मनन करण्यासारखें आहे. कोणतेंहि सरकार हातांत शस्त्र धरणाऱ्या माणसास शासन करतें, त्याचप्रमाणे विशिष्ट प्रकारची लेखणी धरणारासहि करतें. ही एकच गोष्ट साहित्याचें महत्त्व प्रस्थापित करण्यास पुरेशी आहे. परिस्थितीप्रमाणे निरनिराळ्या साहित्याची निर्मिति होत असते. ही गोष्ट पुष्कळदा विसरली जाते व त्यामुळे तुच्छतादर्शक टीका अस्थानीं करण्यांत येते. समाजाला काव्यस्फूर्ति कधी कधी धार्मिक, कधी शास्त्रीय तर कधी तत्त्वज्ञानविषयक होत असते व तदनुरोधाने तें वाङ्मय निर्माण होतें. लेखनकलाकारांनी ह्या संबंधाने नमूद केलेले विचार कोणालाहि पसंत होण्यासारखे आहेत.

दुसऱ्या प्रकरणांत, साहित्यसेवा करण्यास काय व कशी तयारी करावी लागते, ह्याचें केलेलें विवेचन होतकरू ग्रन्थकारांनी अवश्य वाचावें. विचार व भाषा ह्यांचा लेख बनतो. अर्थात् उत्तम लेख वठण्यास उत्तम विचार व उत्तम भाषा असली पाहिजे. उत्तम विचार म्हणजे स्वतंत्र अथवा आत्मज विचार होय. परमेश्वराने निर्माण केलेली जड व चैतन्ययुक्त सृष्टि समजावून घेणें, व समजल्यानंतर आपणास समजलेलें दुसऱ्यास कळविणें, हाच लेखनाचा उद्देश असला पाहिजे. स्वतःच्या डोक्यांतील सामुग्री घेऊन जो लिहीत नाहीं, त्याचें पुस्तक हातांतहि धरण्याच्या योग्यतेचें नसतें. ज्या विषयावर लिहावयाचें असेल त्यावर लेखकाने प्रथमतः विचार करावा,

आणि नंतर तत्संबंधी दुसरीं पुस्तकें वाचावीं. अगोदरच दुसऱ्याचे विचार वाचल्याने आपल्या स्वतःच्या विचारांचा झरा बंद होतो. पुष्कळांना ज्ञान मिळविण्याची उत्कंठा असते; पण स्वतः विचार करावा असें कोणाच्याच मनांत येत नाही. ह्याचें उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे राजकारण होय. शहाणी-सुरतीं माणसें वर्तमानपत्रांतील लेख अर्धवट वाचून मतें बनवितात. स्वतंत्र विचाराला ते अगदी पारखे असतात. नवीन विचार करतां येण्यास आपल्या भोंवतालच्या प्रत्येक गोष्टींत आपण लक्ष घातलें पाहिजे, प्रत्येक गोष्ट समजून घेतली पाहिजे. तरच सरस प्रकारचें वाङ्मय निर्माण करतां येईल. शिळ्या कढीला उकळी आणण्यांत कालक्षेप करूं नये. पूर्वीच्या कवींना आपल्या प्रियेचे नेत्र कमलासारखे वाटले म्हणजे आताच्याहि कवींना वाटलेच पाहिजेत असें नाही. प्रियेचें मुख अवलोकन करून तुझ्या मनावर कोणता परिणाम झाला तो सांग, अशी वाचक कवीपासून अपेक्षा करतो. ज्यांची दृष्टि अत्यंत व्यापक व प्रकृष्ट असते त्यांच्याच हातून अव्वल दर्जाचें साहित्य निर्माण होतें. उत्तम कवि असतो त्याचें मन विरल व स्वच्छ असतें. प्रत्येक दृश्य पदार्थांचें प्रतिबिंब त्यांत पडतें. प्राकृत माणसावर ज्या दृश्याचा कांहीहि परिणाम होत नाही त्याने कवीचें हृदय उचंबळून येतें. जें आपणांस दिसत नाही तें कवीला दिसतें. तात्पर्य, विचार हा लेखनाचा आत्मा आहे. तेव्हा तो मूलतः घ्यावा. नुसत्या पडच्छायेने काम भागवूं नये. ह्या बाबतींत लेखकांचे तीन प्रकार असतात. आपण विचार केला आहे तो लोकांस समजून देण्याकरिता कित्येक लिहितात; कित्येक पैसे मिळविण्याकरिता लिहिलें पाहिजे म्हणून विचार करतात; आणि तिसरे लोकांचें उसनें घेऊन लिहितात, ते विचार करीतच नाहीत.

जीवाला प्रकट होण्यास ज्याप्रमाणे शरीर, त्याप्रमाणे विचार प्रकट करण्यास भाषा. भाषेची अडचण जे परोपजीवी त्यांनाच भासते. कारण विचार आपण भाषेंतच करतों. भाषेव्यतिरिक्त विचार करतां येत नाही. म्हणूनच ज्याचे विचार जोमाचे असतात त्याची भाषा जोमाचीच उतरते. कडक किंवा जहाल भाषा मुद्दाम वापरतां येणार नाही. असा आरोप अज्ञानाने केला जातो. विचार आपले व भाषाशैली दुसऱ्याची, असें होणें शक्य नाही. येथे रा. आपटे यांचा व आमचा मतभेद आहे. "लोकांचे विचार

उसने घेऊन स्वतःच्या भाषेने ते खुलवून दाखवितां येत नाहीत असें नाही" (पान ३१). आम्हांला वाटतें, ते विचार आत्मसात् केल्यावरच आपल्या भाषेंत खुलवून दाखवितां येतील. भाषा कशाकरिता ? विचाराकरिताच ना ? मग विचारच जाग्यावर नसेल तर भाषेचें प्रयोजन काय ? ती सुचावी कशी ? कातकरी, ठाकूर वगैरे अडाणी लोकांची भाषा अर्धवट याचें कारण त्यांचे विचारच अर्धवट. जेथे त्यांनी विचार केला आहे तेथे त्यांचें वक्तृत्वहि पाजळूं लागतें. भांडतांना, शिव्या देतांना ह्या लोकांना अथवा बायकांना शब्दांची वाण कधी भासते काय ? सारांश, विचारशक्ति वाढली की, भाषोत्कर्षहि होतोच. आता विचारामुळेच भाषा उत्पन्न झाली हें जरी खरें असलें, तरी भाषा सजविण्यांत दुसऱ्याचें साहाय्य उपयोगी पडत नाही असें नाही. म्हणून मराठींत लिहिण्याची ईर्ष्या बाळगणाराने निदान नामांकित लेखकांचे दोन ग्रंथ तरी वाचणें अवश्य आहे. त्याशिवाय लिहिण्यास प्रारंभच करूं नये. एतद्विषयक रा. आपटे यांच्या सूचना बहुमोल आहेत. तुलनात्मक पद्धतीसंबंधाने लिहितांना इतर भाषांच्या अध्ययनाची अवश्यकता त्यांनी प्रतिपादली आहे ती योग्य आहे. जर्मन कवि फ्रेडरिक रूकर्ट ह्याला अरेबिक, पर्शियन व संस्कृत येत असे. ह्यानेच नलदमयंतीचें भाषांतर केलें आहे. जर्मनीचा बादशहा पांचवा चार्लस मोठ्या आढ्यतेने म्हणत असे की, मी स्पॅनिश भाषेंत देवाजवळ, मित्रांबरोबर फ्रेंच भाषेंत, शत्रूबरोबर जर्मन भाषेंत आणि स्त्रियांबरोबर इटालियन भाषेंत बोलत असतों. मथितार्थ इतकाच की, निरनिराळ्या भाषांशीं परिचय असल्याने फार फायदा होतो.

गद्य, पद्य आणि काव्य हा तिसऱ्या प्रकरणाचा विषय आहे. पद्याप्रमाणे गद्यालाहि काव्य म्हणतात. गद्यापूर्वी पद्यरचना कां व्हावी, हा मोठा गूढ प्रश्न आहे. शिक्षण न मिळालेलीं माणसें कवि होतात असें म्हणतात हें खरें काय ? रानडे, गोखले, टिळक, चिपळूणकर वगैरे शिक्षितांना काव्यस्फूर्ति का होऊं नये ? विद्यमान कवींत विश्वविद्यालयाचे पदवीधर किती आहेत ? लॉर्ड फॉकलंडच्या बायकोने थडग्यावरील लेखरचना काव्यांत केली आहे. त्यांत ती म्हणते:—" Love made me poet and this I writ; My heart did do it and not my wit "— माझ्या

विद्वत्तेमुळे मी कवि बनलें नाही; माझ्या अन्तःकरणांत प्रेमाच्या भावनेने मला कवि बनवलें. हें वास्तविक नव्हे काय, हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. रा. आपटे यांच्या मतें विद्वत्ता आणि कवित्व ह्यांत अहिनकुल भाव नाही. काव्याचा संबंध अन्तःकरणाशीं आहे, बुद्धीशीं नाही, हें खरें असलें तरी कवि बुद्धिमान् असतोच असतो, आणि त्याला जर पांडित्याची जोड मिळेल तर त्याच्या काव्याच्या रसाचा परिपोष किती बहारीचा होईल बरें ! कवीला सूक्ष्म अवलोकन पाहिजे, शब्दभांडार पाहिजे, समाजस्थितीचें ज्ञान पाहिजे, मनुष्यस्वभाव माहीत असला पाहिजे, प्रत्येक वस्तूचे गुणधर्म अवगत पाहिजेत वगैरे वगैरे. मग नको काय ? अशा कवीला तो विद्वान् नाही असें म्हणतां येणार नाही. मग पाहिजे तर तुम्ही त्याला अशिक्षित विद्वान् म्हणा. सर्व मानवजातीचीं अन्तःकरणें एकत्र करून परमेश्वराने शेक्सपीअरचें अन्तःकरण बनवलें असें म्हणतात. ह्यावरुन कवीची योग्यता किती आहे ह्याची कल्पना करतां येईल. नवीन यंत्रें निर्माण करून शोधक, मनुष्याला अधिक अवयव देतात, तर कवि बुद्धिगृहांत नवीन खिडक्या बसवतात. काव्यशक्ति ही ईश्वरदत्त प्रतिमा आहे. लेखनकलेसारखीं पुस्तकें वाचून साधारण बरासा निबंध लिहितां येईल; पण काव्यरचना करतां येईल असें आम्हांस वाटत नाही. हल्लींच्या नाटकांतील पद्यकारांप्रमाणे माराकुटीने पद्यरचना करतां येईल; पण कवि होतां येणार नाही. अन्तःकरणाला हालवून सोडणाऱ्या ज्या गोष्टी त्या सर्व काव्याचा विषय होऊं शकतील. एखाद्या यंत्राची कौशल्ययुक्त रचना पाहून यांत्रिक गुंग होऊन जाईल, पण कवीचें लक्ष्य रचनेकडे न जातां यंत्राच्या सामर्थ्याकडे वेधलें जाऊन त्यावरून त्याला काव्यस्फूर्ति होईल. ह्यावरून कवीचा प्रदेश इतरांहून भिन्न आहे हें उघड आहे. आगगाडीच्या डब्यांत गर्दी झाली, तर नुसता विचारवंत पुरुष ही गर्दी कां होते, दोष कोणाकडे आहे, ती कमी कशी करतां येईल ह्या विचारांत निमग्न होईल, तर कवीच्या मनांत गर्दीमुळे निराळ्याच भावना उद्‌भूत होतील. म्हणून कवींचा मत्सर करण्याचें कारण नाही. देशाला दोघांचीहि सारखीच गरज आहे. तथापि, ह्या गर्दीकाव्याने जरी मौज वाटली, तरी गर्दी नाहीशी करण्यास झटणाऱ्या इसमाचे लोक अधिक आभार मानतील हें उघड आहे. दुसरा एक भेद हा आहे की, सारस्वती

वाङ्मय निर्माण करण्यास हेतु लागतो. पण काव्याला प्रयोजन कोठून येणार? दृश्याचा परिणाम अन्तःकरणावर होतो, भावना जागृत होतात आणि मग त्या काव्यरूपाने प्रकट होतात. म्हणून अमुक उद्देश मनांत धरून काव्य करावें हें म्हणणें आमच्या समजुतीने बरोबर नाही. उद्देशपूर्वक जें लिहिलें जातें तें काव्यच नव्हे. तेथे विवेकाचा, बुद्धीचा संबंध येतो. तें पद्य असलें तरी गद्यच होय. म्हणून ज्ञानेश्वरीसारख्या ग्रंथांना काव्यांत मोडण्यास आम्ही तयार नाही. ह्या प्रकरणाच्या आरंभींच रा. आपटे यांनी रा. चिं. वि. वैद्य ह्यांचें मत नमूद केलें आहे तें आम्हांस सर्वस्वीं ग्राह्य वाटतें. काव्याला बौद्धिक कसोटी कशी लावणार? कवि हा दृश्य वस्तूचें यथार्थ, बिनचूक वर्णन करण्याच्या भानगडींत पडत नाही, तें त्याचें कार्यच नव्हे, त्या वस्तूपासून त्याच्या मनांत कोणत्या भावना खळबळूं लागल्या त्या तो वर्णन करतो. काव्य कवीच्या वृत्तींची नोंद करतें. समजा, सायंकाळीं समुद्रकिनाऱ्यावर कवि बसला आहे व तो आनंदी वृत्तींत आहे, तर समुद्र माझ्याबरोबर हसत आहे, समुद्रावरील वाऱ्याची झुळूक माझ्या कानांत माझ्या प्रियतमेचें नांव गुणगुणत आहे, आकाशांतील तारका माझ्याकडे स्नेहदृष्टीने बघत आहेत, अशा प्रकारच्या वृत्ति त्याच्या अन्तःकरणावर उमटतील. पण तो कवि जर दुःखीकष्टी असेल, तर त्याच्यापुढे पसरलेला समुद्र त्याला उग्र व दुष्ट भासेल, वायु त्याच्या दुःखाकडे पाहून थट्टा करतो आहे असा भास होईल आणि आकाशांतील मठ्ठ तारे शून्य दृष्टीने मजकडे पाहात आहेत असें त्यास वाटूं लागेल. सारांश, कवि लाटेचें वर्णन करीत नाही. त्याच्या अंतःकरणांतील तज्जन्य वृत्तींचें तो वर्णन करतो. वेदान्त ज्यांत समजून सांगितला आहे त्यास काव्य म्हणतां येईल ही गोष्टच आम्हांस पटत नाही. ह्यास्तव जुन्या नव्या कवींची तुलना करण्याच्या भानगडींत पडूं नये. इतिहास हा काव्याचा विषय कसा होणार? पद्यांत एक प्रकारचा मोहकपणा असतो म्हणून पोवाडे लोकांना आवडतात. लोकांचें लक्ष्य वेधण्यास गद्यात्मक पद्य उपयुक्त आहे. रामदास, तुकाराम, एकनाथ यांनी उत्कृष्ट कामगिरी बजाविली हें निर्विवाद आहे. पण ते कवि होते असा आग्रह धरण्याचें कारण नाही. त्यांना कवि बनण्यास वेळच नव्हता. मनाला आनंदविण्यापेक्षा बुद्धीला चालन देण्याचें कार्य त्यांनी हातीं

धरलें होतें. राष्ट्रीयत्वाचा आणि कवीचा संबंध कसा येतो हें आम्हांस तरी कोडेंच आहे. " इकडे राष्ट्राचा पदोपदीं मानभंग होत असतांना, तिकडे कवि पहिलें चुंबन घेण्यासाठीं पुनः पुनः मरण्यास तयार होतो, याला काय म्हणावें ? " अशी " राष्ट्रीय कवि " पृच्छा करतात. ह्याला उत्तर इतकेंच कीं, कवीकडून मुत्सद्दीपणाची अपेक्षा करणें, म्हणजे आंब्याच्या झाडावर पेरू आले पाहिजेत अशी अपेक्षा करणें होय. काव्य आणि नीति हा वादहि अशासारखाच आहे. अनीतिपर काव्य करणारा कविच नव्हे. शृंगाररस हा काव्यरसांत प्रमुख आहे. पण शृंगार म्हणजे छिचोरपणा नव्हे. शृंगाररस खुलविण्यांत कालिदासाचा हात कोणी धरूं शकणार नाहीं. तरी सुद्धा त्याचा शृंगार किती शुद्ध स्वरुपाचा आहे बरें ! अमंगल कवीलाच अमंगल कल्पना सुचतील. शुद्ध अन्तःकरणांत शुद्ध कल्पनांचाच प्रादुर्भाव होत असतो. काव्यापासून माणसाला आनंद झाला पाहिजे. पण अश्लील कवनानें कोणता सुसंस्कृत मनुष्य आनंदित होईल ! काव्याचें खरें क्षेत्र अन्तःकरण, बुद्धि नव्हे. हें ध्यानांत ठेवलें, म्हणजे पुष्कळ गोष्टींचा उलगडा होण्यासारखा आहे. ह्या प्रकरणाच्या अखेरीस पद्य व काव्य ह्यांतील भेद रा. आपट्यांनी एका कर्नाटकी कवयित्रीच्या शब्दांत फार मार्मिकपणानें वर्णिला आहे. छंदोहीन रचना तें गद्य, व छंदोबद्ध रचना तें पद्य. काव्य हें गद्य अगर पद्यहि असूं शकेल. गद्याचा उगम मनुष्याच्या विवेकशक्तींत आहे, काव्याचा उगम मनुष्याच्या अंतःकरणापासून आहे. हें ध्यानांत ठेवलें म्हणजे काव्याचें अंतरंग आणि बहिरंग कसें असावें हें सहज समजण्यासारखें आहे. हीं दोनहि अंगें सर्वोत्कृष्ट पाहिजेत. गद्याचें बहिरंग सामान्य असलें तरी चालेल; पण काव्याचें चालणार नाहीं. कारण काव्यानें आनंद झाला पाहिजे व तो आनंद उच्च प्रकारचा होण्यास नुसतें श्रुतिमनोहर काव्य असून चालणार नाहीं. तें कल्पनेनेहि भारदस्त पाहिजे. गद्यात्मक काव्याचें उदाहरण पाहावयाचें असल्यास रा. माधवराव मोडकांचें " सुखशांती " मधील भुजंगाचें वर्णन वाचावें. याप्रमाणें काव्य कशास म्हणावयाचें ह्यासंबंधानें आमचा व रा. आपटे यांचा मतभेद असला, तरी त्यांनी आपल्या पुस्तकाच्या चौथ्या प्रकरणांत कवींस केलेल्या सूचना फार उपयुक्त आहेत ह्यांत शंका नाहीं. आधुनिक शाहिरी काव्यासंबंधानें त्यांनी केलेली टीका योग्य

आहे. आम्हांला तर असें वाटतें की, हें वीररसात्मक शाहिरी कवन करण्याच्या भानगडींत विद्यमान कवींनी पडूंच नये. असलें कवन सध्या कृत्रिमच होणार. जी वस्तु अस्तित्वांत नाही, तिच्यासंबंधाने कवीला स्फूर्ति कशी व्हावी ? अथवा तिचें वर्णन त्याला कसें करतां येईल ? म्हणूनच "गोविंदाग्रजां"चा फटका निर्जीव भासतो. असो. चौथ्या प्रकरणाच्या परिशिष्टांत उल्लेखलेलें मत आम्हांस ग्राह्य वाटतें व तदनुसार ह्या प्रकरणाची रचना व्हावयास पाहिजे होती असें आमचें मत आहे. विचारप्रधान कविता पद्यांत घालून भावनाप्रधान कविता स्वतंत्र वर्गांत मोडावयास पाहिजे होती.

विदग्धवाङ्मयांत काव्याबरोबर कादंबरी-नाटकांचाहि समावेश करण्याचा प्रघात आहे. तथापि काव्य, कादंबरी व नाटकें ह्यांत स्वरूपतः भेद आहे. कादंबरी-नाटकाचें कथानक जरी कल्पित असलें, तरी स्वभाववर्णन वास्तविक असावें लागतें. तेथे असत्याचा लेशहि खपत नाही. वस्तुस्थितीपासून कवि जितका लांब जाईल, तितका अधिक रस त्याच्या काव्यांत उतरत असतो. परंतु कादंबरी-नाटकांत मनुष्यस्वभावाचें हुबेहुब वर्णन असलें पाहिजे. सामान्य माणसाला थोड्या फार श्रमाने कादंबरीकार बनतां येईल; पण काव्य निर्माण करतां येणार नाही. प्रत्येक माणसाने आपला अनुभव ज्यांत प्रतिबिंबित झाला आहे अशी कादंबरीवजा एक तरी गोष्ट लिहिणें अशक्य नाही. कादंबरीकाराने मोठ्या गोष्टी सांगत बसूं नये. लहानसहान वृत्तांतच पण चटकदार रीतीने कथन करणें हेंच त्याचें कर्तव्य. कादंबरीकाराचें अवलोकन दांडगें पाहिजे. स्वानुभव नसतां लिहिलेली कादंबरी शिळपट वाटते. उदाहरणार्थ, सृष्टिसौंदर्य पाहण्याची सवय नसलेलीं माणसें ठराविक नमुन्याचें निसर्गवर्णन करतात. अर्थात् त्यांच्यांत जीवंतपणा असत नाही. क्रिकेटच्या खेळाची माहिती नसल्यामुळे डिकन्सची फटफजिती झाली हें इंग्रजी कादंबऱ्या वाचणारांस सांगावयास नको. स्वतः अनुभव नसून दुसऱ्याचा अनुभव घेऊन हुबेहुब वर्णन करण्याची शैली लोकोत्तर बुद्धीच्या माणसांनाच साधते. सामान्य माणसांनी अशा फंदांत पडूं नये. राबिन क्रूसो लिहिणारा ओसाड बेटांत कधी राहिला नाही व त्याने समुद्र कधी पाहिलाहि नव्हता; तरी वर्णनांत कोठेहि चूक

नाहीं. दुसरें उदाहरण स्टिव्हन्सन्चें. तुफान झालें असतां खलाशी कशा हिकमती लढवतात ह्याचें त्याने केलेलें वर्णन वाचून नामांकित नाविकहि तोंडांत बोटें घालतात; परंतु ह्या लोकोत्तर माणसांच्या गोष्टी सामान्य जनांना काय होत ? त्यांनी स्वतःच्या अनुभवापलीकडे जाऊं नये हेंच खरें.

कथानक व पात्रें असें कादंबरीचे भाग पडतात. कादंबरीकार गुंतागुंतीचें व चित्ताकर्षक कथानक बनविण्यांत आपलें कौशल्य खर्ची घालतात, तर दुसरे साधेंच कथानक घेतात, पण पात्रांच्या स्वभाववर्णनांत आपली कुशलता दाखवितात. अर्थात् पहिल्या प्रतीच्या कादंबरींत कथानक व पात्रें हीं दोनहि चांगल्या रीतीने साधण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. चरित्रवजा कादंबरींत घटना सुसंबद्ध नसतात; परंतु इतर प्रकारच्या कादंबरींत कथानकांतील प्रत्येक घटना गोष्टीच्या पर्यवसनाशीं निगडित झालेली असते. बुद्धिवान् कादंबरीकार गोष्टीची अखेर अथवा पर्यवसान ठरवून ठेवीत नाहीं. तो लिहिण्यास एकदम प्रारंभ करतो; आणि सर्व भिस्त गोष्टीच्या व पात्रांच्या स्वरूपावर ठेवतो.

" When I sit down to write a novel " said Anthony Trollope, " I do not at all know and I do not very much care to know how it is to end " तसेंच " I do not control my characters, " says Thackeray, " I am in their hands and they take me where they please. " पण हा नियम सामान्य माणसांना लागू नाहीं.

कथानक, पात्रें, संवाद, काल, स्थल, भाषा आणि मानवी जीविताविषयीचा लेखकाचा अभिप्राय हीं कादंबरीचीं मुख्य अंगें होत. ह्यांपैकी बहुतेक अंगांचा ऊहापोह ग्रंथकर्त्याने उत्कृष्ट प्रकारें केला आहे. त्या संबंधाने मतभेद होण्याचें कारणच नाहीं. इतके परिश्रम घेऊन केलेल्या मार्मिक सूचना होतकरू लेखकांनी अवश्य वाचाव्या. विस्तारभयास्तव त्या येथे उद्धृत करणें शक्य नाहीं. तथापि एवढें सांगणें जरूर आहे कीं, लांब लांब कादंबऱ्यांचे दिवस आता राहिले नाहींत. त्या वाचण्यास ह्या काळांत लोकांना फुरसतच नसते. एका बैठकीला अगर आगगाडींत बसण्याच्या

मुदतींत संपेल अशी छोटी गोष्ट वाचण्याकडे सांप्रत लोकांची प्रवृत्ति होत चालली आहे. छोट्या गोष्टी लिहिणारांनी टॉलस्टॉयच्या गोष्टी आपल्यापुढे कित्ता म्हणून ठेवाव्या. ह्या विषयावरील या पुस्तकांतलीं ५।६।७ हीं प्रकरणें चांगलीं वठलीं आहेत.

कादंबरीपेक्षा नाटक अधिक परिणामकारक असल्यामुळे कादंबरीच्या पूर्वी नाटकरचना झाली. आधी नाटकें व मग कादंबऱ्या. संस्कृत नाटककारांनी स्वतंत्र रचना केली. ग्रीक नाटककारांचें त्यांनी कांही अनुकरण केलें नाही, ही गोष्ट आता निर्विवाद गणली जाते. परंतु अर्वाचीन मराठी नाटकांवर पाश्चात्य नाटकांची छाप बसली आहे, यांत संशय नाही. प्रथम धार्मिक विषयांवर नाटकें करीत. नंतर सामाजिक विषयांवर नाटकें रचण्यांत येऊं लागलीं, आणि आता तर राजकीय विषयांकडेच नाटककारांचा कल दिसतो. कादंबरींत गोष्टीचें कथन असतें; पण नाटकांत तीच गोष्ट वाणीने व अभिनयाने दुसऱ्यांकडून कथन करण्यांत येते. कादंबरीपेक्षा लेखकाला नाटकाचें बंधन अधिक असतें; परंतु तेवढ्यामुळे नाटकरचना कादंबरीरचनेपेक्षा कठीण असते असें आम्हांस वाटत नाही. नाटककारांस रंगभूमीचें पूर्वज्ञान असणें अवश्य आहे. असें सांगतात की, अथेन्स येथील नाटकगृहांत वीस हजार प्रेक्षक नाटक पाहाण्यास जमत. एवढ्या मोठ्या समुदायापुढे सूक्ष्म अभिनय करणें शक्य नसतें. म्हणून नाटकगृहाच्या विस्ताराचा परिणामहि नाटकरचनेवर होत असतो. जी गोष्ट स्थलाची तीच कालाची. नाटक म्हटलें म्हणजे त्यांत दोन व्यक्तींचा अथवा दोन तत्त्वांचा विरोध हा असावयाचाच. चांगल्या वाईटाचा झगडा हा नाटकाचा प्राण होय. प्रस्तावना, संविधानकाचा आरंभ, संविधानकाची वाढ, संविधानकाचा परिपाक अथवा चर्मोत्कर्ष, पर्यवसानास नेणाऱ्या घटना, आणि शेवटीं पर्यवसान हीं नाटकाचीं सहा प्रमुख अंगें होत. संविधानक प्रेक्षकांना समजावून देणें ही मोठी कला आहे. ती पुष्कळांस साधत नाही. संभाषणद्वारा प्रस्तावना करण्याची चाल उत्तम असें हल्ली मानण्यांत येतें. पण सर्व कांही स्वाभाविक दिसलें पाहिजे, हें विसरतां कामा नये. नाटक पंचांकीं असणें हें एकंदरींत बरें दिसतें. पहिल्या अंकांत ज्या गोष्टीमुळे विरोध उत्पन्न होतो ती गोष्ट अथवा घटना अनावृत करण्यांत यावी. त्या विरो-

घाची तीव्रता वाढविणाऱ्या गोष्टींचें उद्‌घाटन दुसऱ्या अंकांत व्हावें. तिसऱ्या अंकांत वरील गोष्टींचा परिपाक होऊन, कोणत्या बाजूला यश मिळणार याचा निश्चय व्हावा. तें यश प्राप्त करून देणाऱ्या घटनांनी चवथा अंक व्यापून टाकला, तर पांचव्या अंकांत प्रत्यक्ष यशःप्राप्ति दाखवून नाटकाचा शेवट केलेला असावा.

आत्मगत भाषणाविषयी रा. आपटे यांनी केलेल्या सूचना विचारार्ह आहेत यांत शंका नाहीं. तथापि आत्मगत भाषण अस्वाभाविक असल्यामुळे अगदी नाइलाज अशा ठिकाणींच उत्तम नाटककार त्याचा स्वीकार करील. मनुष्य मनांतल्या मनांत विचार करतो, परंतु आपणापाशींच आपण कधीं बोलत नाहीं; म्हणून या अस्वाभाविक प्रकाराचा क्वचित् प्रसंगींच उपयोग करण्यांत यावा. शोकपर्यवसायी नाटकें नसावीं हा संस्कृत नाटककारांचा नियम आम्हांस मान्य आहे. आपल्या घरांतल्या यातना विसरून कांहीं काल सात्त्विक आनंदांत जावा म्हणून आपण नाटक पाहण्यास जातों, रडण्यास जात नाहीं. रडण्याकरिता पैसे खर्च करण्याचें प्रयोजन काय ? हा मतवैचित्र्याचा प्रश्न असूं शकेल ! तथापि आमचें ठाम मत असें आहे कीं, नाटक कधींही शोकपर्यवसायी असूं नये. तसेंच साधुसंतांचीं नाटकें नसलीं तर बरें, असें आम्हांस वाटतें. बहुतेक संस्कृत नाटकें संगीतच आहेत; परंतु मराठी नाटकाप्रमाणे संगीताचा त्यांत कोठेंहि अतिरेक केलेला नाही. वाटेल त्या पात्राच्या तोंडांत व वाटेल त्या प्रसंगीं पद्यें घालण्याची तऱ्हा हल्ली जी पडत चालली आहे, ती गर्हणीय समजली पाहिजे. बापलेकांनी पद्यांत बोलणें अनुचित होय, असें आम्हांस वाटतें. तसेंच मरणसमय हा पद्याला योग्य प्रसंग होणार नाहीं. ‘ जन्मरहस्य ’ नाटकांत मुलाच्या ठिकाणीं असलेला ‘ रघु ’ मरतांना ‘ उद्धव ’ त्याच्याशीं पद्यांत बोलत आहे, पण हें बरें वाटत नाहीं, कारण तें अस्वाभाविक होय. प्रेमकथा ज्याप्रमाणे पद्याला उत्तम त्याप्रमाणेच सर्वमान्य सिद्धांत पद्यांत सांगणें उत्तम. उदाहरणार्थ, ‘ कृष्णार्जुनयुद्धांत ’ प्रेम म्हणजे काय, हें, व स्त्रिया स्वार्थी असतात हा पुरुषांचा आरोप, हीं दोन्ही पद्यांत सांगितलीं आहेत. हे दोन्ही प्रसंग पद्याला अगदी योग्य आहेत. बाकी रा. आपटे यांनी रा. जोशी यांचे उद्‌धृत केलेले विचार सर्वथैव मननीय आहेत. या पुस्तकाच्या

आठव्या व नवव्या प्रकरणांत नाटकासंबंधाने विस्तृत विवेचन रा. आपटे यांनी केलें आहे. त्याचा येथे विहंगम दृष्टीनेही परामर्ष घेणें शक्य नाही.

ह्यानंतर दहाव्या प्रकरणांत 'विनोदी लेखां'संबंधाने उपयुक्त सूचना वाचल्यावर वाचणाराचें लक्ष अकराव्या प्रकरणांतील 'इतिहास व चरित्रें' ह्या विषयाकडे वेधतें. बाष्कळ किंवा पोरकट कोट्या, आणि सदभिरुचीला पटेल, बहुश्रुतपणाला शोभेल आणि रसिकाच्या मनाला आनंदवील असा विनोद हीं दोन्ही एकच असें मानणाऱ्याने दहावें प्रकरण अवश्य वाचावें व मनन करावें. लॉर्ड मोर्लें यांनी इंग्रजींत लिहिलेले 'बर्क व रूसो' वरील निबंध हे चरित्रात्मक नसून टीकात्मक आहेत असेंच पुष्कळांना वाटेल. त्या निबंधांना चरित्रें मानण्यांत रा. आपटे यांची चूक झाली आहे असें आम्हांस वाटतें. निकट सहवास असलेल्या माणसानेच अंधश्रद्धाविरहित पण भक्तियुक्त अंतःकरणाने चरित्रें लिहिलीं तरच तीं चांगलीं वठतील यांत शंका नाही. बॉसवेलने लिहिलेलें जॉन्सनचें चरित्र या कारणामुळेच अप्रतिम झालें आहे. परंतु जगांतील सर्व शहाणपणाचा गड्डा माझ्या एकट्याजवळ आहे असें समजणारेच सर्व जेथे आहेत तेथे उत्तम चरित्राची अपेक्षा करणें व्यर्थ होय. बॉसवेल मूर्ख होता, म्हणजे त्याला आपल्या स्वतःच्या शहाणपणाची घमेंड नव्हती. म्हणूनच त्याच्या हातून अतुल्य चरित्र लिहिलें गेलें हें मोर्लेचें म्हणणें अक्षरशः खरें आहे. टिळकांना कोणी बॉसवेल मिळाला नाही, हें दुर्दैव होय. कारण जॉन्सन आणि टिळक यांच्यांत जरी थोडासा समभाव असला तरी त्यांच्या चरित्रकारांत कोणतेंच सादृश्य नसमुळे दोघांच्या चरित्रांत तफावत असणें एका प्रकारें अनिवार्य झालें. निकट सहवास नसतांना निवळ कागदपत्रांवर विसंबून लिहिलेल्या पण बऱ्याच वरच्या पायरीला लागणाऱ्या चरित्राचें उदाहरण म्हणजे फाटकांनी लिहिलेलें रानड्यांचें चरित्र होय. बाबा पदमजीचा 'अरुणोदय' किंवा कर्व्यांचें 'आत्मचरित्र' या अत्युत्तम ग्रंथांवरून असें सिद्ध होतें की, सामान्य माणसाचें चरित्रहि बोधप्रद व मनोरंजक असूं शकतें. ज्या परिस्थितींत आपण वाढलों, ज्या परिस्थितीचा परिणाम आपणांवर घडला, ज्या समकालीन व्यक्तींशीं संबंध येऊन इष्टानिष्ट वळण आपल्या जीवनक्रमाला लागलें, त्या परिस्थितींचा अथवा व्यक्तींचा विचार न करतां लिहिलेलें आत्मचरित्र

अर्थातच नीरस बनतें, म्हणून सामान्य माणसांनी आत्मचरित्र लिहितांना हा विचार मनाआड करतां कामा नये. रा. नानासाहेब पावगी यांचें आत्मचरित्र सरस न वठण्याचें कारण उपरिनिर्दिष्ट विचाराभावांत आहे. ज्या माणसांचा जीवनक्रम स्वयंप्रेरित असतो म्हणजे ज्यांच्यावर भोवतालच्या परिस्थितीचा अथवा अन्य व्यक्तींचा परिणाम विशेष होत नाही त्यांचें आत्मचरित्र मात्र भोवतालच्या गोष्टींनी सजवलें नाही तरी चालेल, असें थोडेंबहुत म्हणतां येईल.

महाराष्ट्राचा प्रस्तुत काल मुख्यतः निबंधाचाच असल्यामुळे या पुस्तकांतील बारावें प्रकरण विद्यार्थ्यांस व इतरांसहि निःसंशय महत्त्वाचें आहे. विषयाचें पूर्ण ज्ञान व अपरिमित शब्दभांडार ज्यांच्याजवळ असेल त्यांनी लिहिण्यास आरंभ करावा. इतकी मुळची तयारी असल्यावर विषय सजवावा कसा, याबद्दल ग्रंथकारांनी केलेल्या सूचना लेखकांना हितावह झाल्यावांचून राहणार नाहीत. त्यांत आम्हांला जास्ती इतकेंच सांगावयाचें की, असामान्य विचार सर्व लोकांना समजतील अशा सामान्य शब्दांत प्रदर्शित करणें हें मोठ्या बुद्धिमत्तेचें लक्षण आहे. तसेंच मनुष्यमात्र एका वेळेला एकाच विषयाचा विचार करीत असतो, म्हणून जे लोक अनेक विचार एकत्र ग्रथित करतात त्यांचे विचार मुळांतच अस्पष्ट असतात असें म्हणण्यास हरकत नाही. परकीय भाषेंतल्या रूढ शब्दांसंबंधाने रा. आपटे यांनी प्रदर्शित केलेलें मत बऱ्याच लोकांच्या पसंतीला उतरेल असा आम्हांस भरवसा वाटतो. योग्य शब्द योग्य ठिकाणीं घालण्याची कला ही अभ्यासानेच साधण्यासारखी आहे. पुष्कळ ग्रंथ डोळ्यांखालून गेल्याशिवाय ही कला प्राप्त होणें कठीण.

तेराव्या प्रकरणांत अवांतर शाखांचा विचार केला आहे. त्यांपैकी भाषांतरकाराच्या योग्यतेसंबंधानेच दोन शब्द लिहिण्याचें आम्ही योजिलें आहे. भाषांतरकाराला ग्रंथकार ही सन्मान्य पदवी कोठेंहि देण्यांत येत नाही, असें रा. वासुदेवरावजी लिहितात, आणि तें बहुत अंशीं खरेंहि आहे, पण त्याचें कारण आम्हांला असें दिसतें की, चांगलें भाषांतर करणारे बहुधा विरळ असतात. भाषांतर करण्याच्या भानगडींत कोणीहि पडूं नये. भाषांतर करणें जवळ जवळ अशक्य कोटींतलें आहे. कारण तें कामच

इतकें कठीण आहे. परकी भाषेमध्ये असे अनेक शब्द असतात की, त्यांना इतर भाषांत यथार्थ शब्द मिळणें दुरापास्त होतें. पण हें दुर्घट कार्य जो यशस्वी रीतीने करून दाखवील त्याची योग्यता फारच मोठी म्हणावी लागेल. भाषांतरकाराला दोन्ही भाषा उत्तम रीतीने अवगत असाव्या लागतात; व मूळ ग्रंथांतील विचार त्याला आत्मसात् करावे लागतात. म्हणून भाषांतरकार हा प्रचंड विद्वान् असल्याखेरीज भागत नाही. मूळ ग्रंथकाराचें वैशिष्ट्य दुसऱ्या भाषेंत उतरविणें बहुतेक अशक्य होय. ग्रंथकाराचें नांव न समजतांहि त्याच्या विशिष्ट भाषाशैलीवरून आपण ग्रंथकार ओळखूं शकतों; परंतु भाषांतरांत हें बहुतेक अशक्यच होय. मूळ ग्रंथ वाचून वाचणाऱ्याच्या मनावर जो ग्रह होतो तोच वस्तुतः भाषांतराने झाला पाहिजे. परंतु हें कसें साधावें ? इंग्रजींतल्या 'फायर' ह्या शब्दाला मराठींत 'अग्नि' व 'विस्तव' हे जरी दोन शब्द सारखे दिसले, तरी चुलींत अग्नि पेटव असें म्हटलें असतां त्याला मराठी येत नाही असेंच आपण म्हणूं. फ्रेंच भाषेंतील 'Maison' शब्द याचें इंग्रजींत 'House' या शब्दाने भाषांतर करणें म्हणजे फ्रेंच शब्दाचें स्वारस्य घालविणें होय. 'गृही' किंवा 'गृहिणी' या शब्दांत जी कल्पना भरलेली आहे ती 'Householder' किंवा 'Mistress' या इंग्रजी शब्दांनी व्यक्त करणें शक्य आहे काय ? तात्पर्य, भाषांतर करण्याचें काम फारच बिकट आहे, आणि बिकट आहे म्हणूनच खऱ्या भाषांतरकारांची योग्यता तितकीच मोठी आहे. विद्वत्तेच्या काळांतच भाषांतरें होऊं शकतील. सरस्वतीच्या पडत्या काळांत प्रतिष्ठित भाषांतर-वाङ्मय निर्माण होणार नाही.

असो. यानंतर मुलामुलींचें व स्त्रियांचें वाङ्मय याचें सर्वांगपरिपूर्ण विवरण चौदाव्या प्रकरणांत केल्यावर टीकापर लेखाला ग्रंथकर्त्याने पंधरावें प्रकरण खर्ची घातलें आहे. आमच्याकडे चांगल्या दर्जाचे असे टीकात्मक लेख प्रायः अभावानेच आहेत असें म्हणण्यांत फारशी अतिशयोक्ति होणार नाही. टीकाकाराचें दुहेरी काम असतें. त्याला ग्रंथकाराची योग्यता ठरवावयाची असते, व त्याचा ग्रंथ लोकांना समजून द्यावयाचा असतो. टीकाकाराने ग्रंथकर्त्याशीं तन्मय झालें पाहिजे. परीक्ष्य ग्रंथांत इतर ग्रंथांहून कोणता विशेष आहे हें शोधून काढावें लागतें. तथापि अलीकडे प्रशंसा

किंवा दोष यांच्या भानगडींत न पडतां, ग्रंथ समजून घेणें व तो दुसऱ्याला समजविणें एवढेंच टीकाकाराचें काम होय, अशी समजूत होत चालली आहे. खऱ्या मार्मिक, रसिक व विद्वान् ग्रंथकाराचा ग्रंथ सामान्य माणसाच्या तावडींत परीक्षणार्थ आला, तर त्या बिचाऱ्याची विद्वत्ता कवडीमोल होते. खुद्द इंग्लंडमध्ये शेक्स्पिअरला गाढव म्हणणारे टीकाकार होऊन गेले. ‘ तसेंच पॅरॅडाइज लॉस्ट ’ ह्या काव्याबद्दल व्हॉल्टेअर व मेकॉले यांचे अभिप्राय पाहवे म्हणजे मौज वाटेल. एक प्रशंसेचा पाऊस पाडतो, तर दुसरा निंदेचा विस्तव पेरतो. ह्यावरून टीकाकारांच्या चलवृत्तीची कल्पना करतां येईल. परीक्षकाला टीकाविषयक ग्रंथांतील विषयाची पूर्ण माहिती असणें जरूर आहे. आमच्याकडे विद्वान् माणसें थोडीं असल्यामुळे टीका करणारे त्याहूनहि थोडे असतात. पण विद्वान् टीकाकार असल्यास तो विधायक कामहि करूं शकतो. म्हणजे लेखकांच्या अंगांतले स्वाभाविक गुण तो शोधून काढतो व त्यावरून साहित्याचे नियम बसवितो. अगोदर उत्तम लेखक जन्मास आल्याशिवाय उत्तम टीकाकार अस्तित्वांत कसे येणार ? एकंदरींत हें पंधरावें प्रकरण टीकाकारांनी अवश्य वाचण्याजोगें आहे.

शेवटल्या प्रकरणांत नियतकालिकांचें थोडें बहुत विवेचन केलें आहे तेंहि ग्रंथकर्त्यानें निर्विकार मनाने केलें आहे. इंग्लंडमध्ये नियतकालिकांच्या वाढीने ग्रंथनिर्मितीला ओहोटी लागली आहे असें म्हणतात. आमच्याकडे अद्यापि पुरेशीं नियतकालिकें नाहीत त्यामुळे वरील भीति सध्या तरी उत्पन्न होण्याचें कारण नाही. लोकांकडून फुकट लेख मिळवून आपण मात्र गबर होऊं पाहाणाऱ्या मासिककारांकडून पहिल्या प्रतीचें मासिक कसें निघावें ? महाराष्ट्रांत लेखकांची स्थिति अनुकंपनीय आहे. मासिककार लेखकांची योग्यता ओळखूं शकत नाहीत. लेखकांचे आम्ही लेख छापतों हेच कधीहि फेडतां न येतील असे उपकार आम्ही त्यांच्यावर करतों अशी आमच्या मासिककारांची समजूत झाली आहे. शिवाय पडत्या काळांत असन्–वाङ्मय प्रकाशित होणार, आणि खोटें नाणें ज्याप्रमाणे खऱ्या नाण्याला हद्दपार करतें त्याचप्रमाणे असन्–वाङ्मय हें सत्साहित्याला प्रतिरोधक होणार, यांत शंका नाही. उत्तम ग्रंथकाराच्या पाव हिस्सासुद्धा ज्यांना बुद्धि नाही असे वकील आपल्या धंद्यांत लाखों रुपये मिळवूं शकतात. परंतु

ग्रंथकाराला कोणी भीक घालीत नाही हें पाहून वाईट वाटतें. पण त्यास कोणाचाहि इलाज नाही. ही स्थिति आमच्याकडेच आहे असें नाही. पाश्चात्य देशांतहि एक वेळ अशी स्थिति होती. वॉशिंग्टन आयर्व्हिंगला आपल्या ग्रंथापासून मुख्य कारकुनाच्या पगारापेक्षा जास्त किफायत होऊं नये ही नवलाची गोष्ट नव्हे काय? इमर्सनच्या 'नेचर' नामक ग्रंथाच्या पहिल्या पांचशें प्रती खपण्यास बारा वर्षें लागलीं हें ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. महाराष्ट्रांत लेखकांच्या उत्कर्षाचा काल अद्यापि यावयाचा आहे म्हणून लेखनाचा व्यवसायदृष्ट्या विचार करतां रा. आपट्यांप्रमाणे आम्हाला तरी आशेचे किरण दिसत नाहीत. याप्रमाणे पुष्कळ लोक जरी निराशावादी असले, तरी या पुस्तकाच्या दुसऱ्या खंडांतील लेखनव्यवसाय हा भाग वाचल्यावांचून भागणार नाही. प्रुफ-दुरुस्तीच्या नमुन्यांत इंग्रजीच खुणा कायम ठेविल्या आहेत. नवीन मराठी खुणा तयार करतां येण्यासारख्या नाहीत काय? दुसऱ्या आवृत्तीच्या वेळेस या सूचनेचा विचार करण्यांत यावा अशी या विद्वान् ग्रंथकारास आम्ही नम्र विनंती करतों.

हा परीक्षणात्मक लेख मर्यादेच्या बाहेर गेला; व तो जाऊनहि टीकाविषयक ग्रंथाचें परीक्षण व्हावें तसें आमच्या हातून झालें नाही याबद्दल ग्रंथकाराची आम्ही माफी मागतों व असा हा अत्यंत उपयुक्त ग्रंथ मराठींत निर्माण केल्याबद्दल आम्ही त्यांचें मनःपूर्वक अभिनंदन करतों. रा. वा. गो. आपटे यांना असल्या प्रकारचें पुस्तक लिहिण्याचा पूर्ण अधिकार आहे. आमच्या माहितीप्रमाणे कविता आणि नाटकें खेरीजकरून त्यांची लेखणी बहुतेक सर्व विषयांवर चालली आहे. त्यांनी कादंबऱ्या लिहिल्या आहेत; इतिहासग्रंथ प्रसिद्ध केले आहेत. पुराणांचें सार काढलें आहे. स्मृतिग्रंथांचा मराठी मुलांना परिचय करून दिला आहे. राजकारणहि त्यांनी आपल्या कक्षेंत समाविष्ट करून घेतलें आहे. वर्तमानपत्र व मासिक ह्यांचाहि त्यांना अनुभव आहे. म्हणूनच लेखनकलेसारखें पुस्तक लिहिण्याचा त्यांचा अधिकार कोणासहि मान्य केलाच पाहिजे. सत्साहित्यमालेच्या पहिल्या पुस्तकापेक्षाहि हें त्या मालेचें दुसरें पुस्तक उपयुक्त व श्रेष्ठ दर्जाचें आहे. असो. रा. आपटे यांच्या लेखनव्यातीचा विचार करतां

एका गोष्टीचें आम्हांस स्मरण झालें. ती ही की, त्यांनी इतरत्र काव्याची व्याख्या केली आहे, ती आम्हांस मान्य आहे. गद्य, पद्य आणि काव्य असे तीन स्वतंत्र विभाग वाङ्मयाचे करावे आणि भावनाप्रधान रंगेल कवींना ज्ञानेश्वरादींच्या पंक्तीस कधींहि बसवूं नये. भक्ति हा हृदयाचा गुण आहे. तेव्हां भगवद्भक्त हा भक्तिकाव्य निर्माण करून कवींतच आपली गणना करावयाला लावील व अशा तऱ्हेचें काव्य मराठींत नाही असें नाही. परंतु शास्त्रें हा काव्याचा विषय होऊं शकत नाही. काव्याचा आत्मा रस आहे. इतर सारस्वताचा आत्मा विवेक आहे. तेव्हा ह्या सगळ्या सारस्वताला एकाच डब्यांत खेंचणें अशास्त्रीय होईल. असो. उपयुक्त व नानाविध विषयांवर लिहिण्याची कला रा. वा गो. आपटे यांस चांगलीच साधली आहे म्हणून सत्साहित्यमालेचें तिसरें पुस्तक कालक्षेप न होतां त्यांच्या हातून प्रसिद्ध होईल अशी आशा करून, व पुनः एकवार ग्रंथकाराचें अभिनंदन करून, हें त्रोटक परीक्षण पुरें करतों.

मराठी भाषा उद्गम व विकास

यद्यपि बहु नाधीषे तथापि पठ पुत्र व्याकरणम् ।
स्वजनः श्वजनो मा भूत् सकलं शकलं सकृच्छकृत् ॥

मराठी भाषेचा उदयकाल जर कधी यावयाचा असेल तर तो प्रेमविषयक काव्यग्रंथांनी न येतां शास्त्रविषयक ग्रंथांनीच येईल, हें ज्यांना पटेल त्यांना श्री. कृ. पां. कुलकर्णी यांनी लिहिलेल्या ‘ मराठी भाषा उद्गम व विकास ’ या पुस्तकाचें निराळें वर्णन करण्याचें कारण उरणार नाही. भाषाशास्त्रावर मराठींत राजारामशास्त्री भागवत व विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे

हे अपवाद खेरीज करून कोणीं लिहिलें असल्याचें आम्हांस माहीत नाही. मराठींत नामांकित ग्रंथकार अनेक निर्माण होत आहेत यांत संशय नाही; परंतु ग्रंथकार भाषाशास्त्रज्ञ असतोच असें मानणें चुकीचें होईल. चटकदार व चुरचुरीत लिहिण्याला भाषाशास्त्राच्या ज्ञानाची अवश्यकता नसते. खराखुरा विद्यार्थीच असल्या क्लिष्ट विषयांत मन घालूं शकेल. व्याकरणशास्त्र हा अत्यंत क्लिष्ट विषय म्हणून सामान्य समजूत आहे. परंतु आमच्या मतें काव्याहूनहि अधिक मनोरंजक असा हा विषय आहे असें मानण्यास हरकत नाही.

श्री. कुळकर्णी यांनी या जवळजवळ ४०० पानांच्या पुस्तकांत मराठी भाषेसंबंधाने निरनिराळ्या भाषांतून विखुरलेलें लिखाण संकलित केलें असून त्यांत आपल्या स्वतःच्या अभ्यासाची भर घातली आहे.

मराठी भाषेविषयी लिहिणाराला मराठीची पूर्वपीठिका, तिची उत्पत्ति, तिचे कालपरत्वें व प्रांतपरत्वें भेद, तिची वर्णप्रक्रिया व शेवटीं तिचें व्याकरण इतक्या विषयांवर लिहिणें अवश्य आहे.

श्री. कुलकर्णी यांनी त्याप्रमाणे केलें आहे; इतकेंच नव्हे तर उपरोक्त सहा विषयांखेरीज भाषाशास्त्राच्या सामान्य तत्त्वांचाहि ऊहापोह त्यांनी पहिल्या प्रकरणांत केला आहे. भाषाशास्त्राच्या सामान्य तत्त्वांचें आकलन झाल्याशिवाय कोणत्याहि भाषेंत सतत होत जाणारा बदल ह्याचें यथार्थ आकलन करतां येणार नाही.

श्री. चतर्जी यांनी बंगाली भाषेसंबंधाने असाच ग्रंथ लिहिलेला आहे व तो ग्रंथ पुढे ठेऊनच श्री. कुळकर्णी यांनी आपल्या ह्या प्रस्तुत पुस्तकाची रचना केली असावी. त्यांनी आपल्या पुस्तकाला नांवहि दिलेलें आहे तें रा. चतर्जी यांच्या पुस्तकावरूनच घेतलें आहे.

भाषाशास्त्रांत कोणताहि निरपवाद सिद्धांत स्थापन करणें अशक्यप्राय असलें तरी एका संस्कृत कवीने म्हटल्याप्रमाणे ह्या शब्दशास्त्राचा अभ्यास न करतां सभेंत वक्तृत्व करणाऱ्या अथवा ह्या विषयावर ग्रंथ लिहिणाऱ्या माणसाची स्थिति कमलनालतंतूने मदोत्कट हत्तीला बद्ध करू पाहणाऱ्या माणसासारखी असते. अशा विद्वानाला कोणत्याहि शब्दाची व्युत्पत्ति सिद्ध करून दाखवितां येते. उदा०:—अवस्ता इति अवेजस्ता अवेज निर्मल इति

ठा गं.

श्रुतिः निर्मलश्रुति इत्यर्थः (नेरीओसंगचें भाषांतर). असो.

कोणत्याहि भाषेचें उपादानकारण ध्वनि हेंच आहे; आणि सृष्टीमध्ये सर्व उपादानकारणें ज्याप्रमाणे ईश्वरदत्त आढळतात त्याप्रमाणे ध्वनि ही परमेश्वराचीच देणगी असल्यामुळे एका अर्थानें ईश्वरनिर्मित भाषा आहे असें म्हणतां आलें तरी मृत्तिकेचें जनकत्व ईश्वराकडे येत असूनहि घट करणारा कुंभारच आपण समजतों, घटाचें कर्तृत्व ईश्वराकडे देत नाही त्याप्रमाणे भाषा हें मनुष्याच्या बुद्धीचेंच कार्य असल्यामुळे मनुष्यालाच तिच्या कर्तृत्वाचें श्रेय देणें योग्य आहे. पृथ्वीच्या पाठीवर निरनिराळ्या ठिकाणीं मनुष्याची उत्पत्ति झाली असावी हें मत सध्या सर्वसंमत आहे. त्यामुळे निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळ्या भाषा, निरनिराळ्या काळीं अथवा एकाच काळीं निर्माण झाल्या असाव्या असें म्हणणें ओघा-सच येतें. तरी पण ह्या बाबतींत केवळ तर्कांचाच अवलंब करावा लागतो ही गोष्ट प्रांजलपणें कबूल करणें भाग आहे. मनुष्य आणि भाषा यांचें साहचर्य होतें काय ? म्हणजे मनुष्य निर्माण होतांच तो भाषा बोलूं लागला काय ? अथवा भाषा निर्माण होण्यापूर्वी मानवप्राणी ह्या पृथ्वीवर किती काळ होता हें ठरविण्यास कोणतेंहि गमक नाहीं. फार काय, परंतु भाषेशिवाय मानवसमूह कांहीं काळ राहणें तरी शक्य आहे काय ? या प्रश्नाचेंहि निश्चयपूर्वक उत्तर देतां येत नाहीं. भाषेशिवाय मनुष्याचा व्यवहार चालणें अशक्य आहे. भाषा नसती तर मनुष्य आजच्या पायरीस चढलाहि नसता. मनुष्येतर प्राणिमात्राची संस्कृति ज्याप्रमाणे नाही त्या-प्रमाणे मानवी संस्कृति हा शब्दप्रयोगहि अस्तित्वांत आला नसता. या दृष्टीने भाषेचें महत्त्व फार आहे असेंच म्हणावें लागतें. आमच्या प्राचीन ऋषींनी भाषेची ही कामगिरी ओळखिली होती. वाक् अक्षरं प्रथमजा ऋतस्य । वेदानां माताऽमृतस्य नाभिः ॥ असा तैत्तिरीय ब्राह्मणांत उल्लेख आढळतो (२–८–८–५). ध्वनि हें भाषेचें उपादानकारण आहे (वाणी हा शब्द वन् = आवाज करणें ह्यापासून निघाला आहे) हें जर खरें असेल तर ध्वनि काढण्याचें सामर्थ्य ईश्वराने सर्व प्राण्यांना जरी नाहीं तरी पुष्कळ प्राण्यांना दिलें आहे यांत संशय नाहीं. एवढेंच नव्हे तर पोपटासारख्या कांहीं पक्षांना मनुष्यासारखे कांहीं शब्दहि बोलतां येतात ही

सर्वांच्या अनुभवाची गोष्ट आहे. तसेंच पशु जे ध्वनि काढतात त्यांना संकेत किंवा अर्थ नसतो असेंहि म्हणतां येणार नाही. एका पशूने ध्वनि केला असतां दुसरा पशु हूंकार देतो. त्याचप्रमाणे कुत्र्याचें भुंकणें व रडणें ह्यांचे निरनिराळे ध्वनि असतात. परंतु या ध्वनींचा विस्तार मानवजातीनेच केला ही गोष्ट निःसंशय खरी आहे. मनुष्याच्या नानाविध व्यापारांकरता त्याला ध्वनिवैचित्र्य शोधून काढणें भाग पडलें. ध्वनींना संकेत किंवा अर्थ देणें हें अर्थात् एकाच व्यक्तीचें काम केव्हांहि असू शकणार नाही. परस्परांचे व्यवहार परस्परांस समजावे म्हणून परस्परांच्या गर्भित संमतीनेच हे संकेत रूढ झाले असावे. जगामध्ये मनुष्य एकटाच असता तर त्याला कदाचित् भाषेची अवश्यकता भासली नसती. आता ही गोष्ट खरी की, मनुष्याप्रमाणे पशुपक्षीहि असंख्य आहेत, परंतु त्यांनी भाषा निर्माण केली नाही. त्यांच्या मर्यादित व्यापारांत असंख्य ध्वनींची अथवा भाषेची जरूरी नाही हें उघड आहे. तेव्हा मनुष्य जो असंख्य चेष्टा करीत असतो तें त्याच्या बुद्धीमुळेच होय हें म्हणणें ओघानेच प्राप्त होतें. ही मनुष्याची बुद्धि जर कांही कृत्रिम उपायांनी पशुपक्ष्यांत घालतां आली तर तेहि मनुष्याप्रमाणेच भाषा निर्माण करतील. पण मग पशुपक्षी आणि मनुष्य यांत फरक तो काय राहणार ? या सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष इतकाच की, ध्वनि जरी मनुष्य व पशुपक्षी यांना सामान्य असला तरी मनुष्यामध्ये बुद्धि ही अधिक असल्यामुळे भाषेची वाढ मनुष्यांत झाली.

मनुष्याने प्रथम कोणते शब्द तोंडांतून काढले व ते कां काढले ह्याविषयी अनेक कल्पना आहेत. अगदी प्राथमिक मनुष्याचे व्यापार आजच्या माणसाइतके जरी असंख्य व गुंतागुंतीचे नसले तरी पशुपक्ष्यांहून ते अधिक असले पाहिजेत हें खास. विचार आणि विकार यांमध्ये विकाराचा उद्भव सहज असल्यामुळे प्रथमावस्थेंतील मनुष्याचे व्यापार विकारप्रेरितच असले पाहिजेत हें उघड आहे. म्हणून प्रेम, भीति इत्यादि मनोविकारांच्या योगाने त्याच्या तोंडांतून त्या त्या विकारांचें आविष्करण करणारे शब्द बाहेर सहजरीत्या पडणें असंभवनीय नाही. तसेंच, सभोवतीच्या पशुपक्ष्यांच्या ध्वनींचें अनुकरणहि मनुष्याने करणें स्वाभाविक आहे. तात्पर्य, मनुष्याच्या भाषेचें कारण, एकाच गोष्टींत आहे असें मानणें हटवादीपणाचें होईल. 'योहेयो'

सिद्धांतांत कांही अर्थ आहे असें आम्हांस वाटत नाही. हा सिद्धांत त्वारे ह्याचा आहे असें जेसपर्सन म्हणतो. आमची अशी समजूत आहे की, मनुष्याला वागिंद्रिय व बुद्धि ज्या अर्थी परमेश्वराने दिलीं आहेत त्या अर्थी तो बोलणारच. आपण जो उच्चार करतों अगर शब्द काढतों तो विचारपूर्वक असतो हें ध्यानांत ठेवलें तर मनुष्याला बुद्धीच्या योगें विचार करतां येऊं लागल्यामुळेच त्याने शब्दजाल निर्माण केलें असें म्हणावें लागतें. निर्हेतुक उच्चारण हें केवळ वेड्याच माणसाकडून होत असतें.

निरनिराळ्या काळीं निरनिराळ्या लोकांनी निरनिराळ्या भाषा उत्पन्न केल्यामुळे त्या भाषांत फरक दिसून येतात. मुळांत एक भाषा असतांना तिचा अफाट वंश वाढून पूर्वजाची ओळख वंशजांना न राहणें शक्य आहे. तथापि त्या सर्वच भाषा एका वंशांतल्या असल्यामुळे एकाच गोत्रांत अंतर्भूत होतात. पितृस्थानीं असलेल्या या निरनिराळ्या भाषा अभ्यासून त्यांमध्ये अधिक जुनाट कोणती हें अद्यापि निश्चितपणें ठरविलें गेलें नाही. हा विचार जरी क्षणभर बाजूस ठेवला तरी अगदी प्राचीन मनुष्य जे शब्द उच्चारूं लागला ते धातुरूप होते अगर नामरूप होते हेंहि खात्रीपूर्वक सांगण्यास कोणतेंहि साधन नाही. तथापि क्रिया चिन्हांनी अगर खुणांनी व्यक्त करतां येईल पण वस्तु येणार नाही हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे.

कोणत्याहि भाषेचा इतिहास पाहिला असतां असें दिसून येईल की, पूर्वीची भाषा कालांतराने अगम्य होत जाते. याचा अर्थ असा की, भाषेंत सारखा फरक पडत असतो. भाषेचा मुख्यावयव जो वर्ण त्या वर्णोच्चारामध्ये व शब्दांच्या अर्थामध्येहि बदल होत असतो. हे बदल होण्याचीं कारणें श्री. कुळकर्णी यांनी आपल्या पुस्तकांत विस्तृत रितीने वर्णिलीं आहेत. ग्रंथकाराच्या भाषेत सांगावयाचें म्हणजे "शब्दाच्या स्वरूपांत बदल, अर्थांत बदल किंवा दोहोंत बदल, स्वरूप कायम राहून अर्थ बदलणें किंवा अर्थ तोच राहून स्वरूपांत बदल पडणें, जुने शब्द नाहीसे होणें; नवे शब्द येणें" हे सर्व प्रकार भाषेंत प्रत्यहीं चाललेले असतात. अशा रितीने भाषेंत होणारा बदल आपोआप होत असतो. ह्याला जरी आपण विकास हें नांव दिलें तरी तो विकास मनुष्याच्या संकल्पपूर्वक प्रयत्नांनी झालेला नाही हें विसरतां कामा नये. म्हणून अशा बदललेल्या भाषेला ती अपभ्रष्ट भाषा झाली

म्हणून मानावयाचें किंवा तो भाषेचा उत्कर्षसूचक विकास आहे असें समजावयाचें ह्या वादाला फारसें महत्त्व राहत नाही. तथापि सुशिक्षित माणसांच्या उच्चारांहून शब्दांचे निराळे उच्चार केवळ अज्ञानाने जेव्हा अशिक्षित लोकांकडून केले जातात, तेव्हा तेवढ्यापुरतें तरी तें भाषेचें अपभ्रष्ट स्वरूप आहे असें मानण्यास हरकत नाही. नूतन शब्दांच्या भरतीने मात्र भाषेचा विकास झाला असें म्हणतां येईल.

आता श्री. कुळकर्णी यांनी या प्रथम प्रकरणांत एतद्विषयक जें विवेचन केलें आहे त्यासंबंधीच्या किरकोळ बाबींविषयी थोडी अधिक चर्चा करणें अप्रस्तुत होणार नाही. मराठी, हिंदी, गुजराथी आणि कानडी ह्या भाषांकडे आपण वरवर पाहिलें तरी देखील आपणांस सहज कळून येईल की, मराठी, गुजराथी व हिंदी ह्यांमध्ये सगोत्रपणा असून कानडी ही अगदी परकी आहे. यावरून भाषांचे मूलस्तंभ निरनिराळे असूं शकतात हें कोणासहि पटण्यासारखें आहे. एच्. बी. हलबर्ट यांनी कोरिअम् भाषा व कांही द्रवीडिअन् भाषा यांचें व्याकरण लिहिलें आहे. त्यावरून ह्या भाषांत सगोत्रभाव आहे ही गोष्ट त्यांनी निदर्शनास आणली आहे. द्राविडी भाषांचा जसा एक स्वतंत्र वर्ग पडतो, तसा चिनी व तत्सम भाषांचाहि पडतो. चिनी भाषेंत एकंदर मुख्य मूळाक्षरें अथवा घटक २१४ आहेत. त्या भाषेंत प्रत्यय नाहीत. प्रत्ययांच्या योगाने पुष्कळ शब्द वाचतात. चिनी भाषेंत एकापुढे एक शब्द ठेवतात. संदर्भावरून अर्थ काढावा लागतो. अनेकार्थांच्या शब्दांचा उच्चार करतांना जो विशिष्ट स्वर काढतात त्यावरून त्या शब्दांचा अर्थ सूचित होतो. कार्यसूचक, प्रश्नसूचक, आज्ञासूचक आणि प्राचीन या अर्थांचे असे चार शब्द एकापुढे एक मांडले म्हणजे जुन्या मार्गांनी कां जातां या अर्थाचें वाक्य सिद्ध होतें. असो. पृष्ठ २२ वर श्री. कुळकर्णी लिहितात "कांही रानटी जातींत कांहीतरी लाकडाचा तुकडा तोंडांत घालण्याची चाल आहे" हें वाक्य थोडेंसें भ्रामक आहे. ज्या ग्रंथाच्या आधारें त्यांनी हें वाक्य लिहिलें आहे त्याच ग्रंथावरून असें दिसतें कीं, याओ जातींत बायकांची अशी रीत आहे की, तोंडांत वरच्या ओठाआड लाकडाचा एक मोठा तुकडा घालून ठेवावयाचा. त्यामुळे त्यांना 'फ' हें अक्षर उच्चारतां येत नाही. मुलें आपल्या आयांपासून भाषा

शिकत असल्यामुळे त्यांनाहि साहजिकपणेंच ' फ ' चा उच्चार अज्ञात होतो. याचा परिणाम असा झाला आहे की, या लोकांच्या भाषेंत ' फ ' हें अक्षरच नाही.

" प्रत्येक मनुष्याचें जसें स्वरूप भिन्न असतें तसे त्याचे उच्चारहि भिन्न असतात " (पान २१). आमच्या मतें प्रत्येक मनुष्याचा ध्वनि भिन्न असतो. उच्चार माणसागणीं निराळा असल्यास एकाची भाषा दुसऱ्यास समजावयाची नाही. ध्वनि आणि उच्चार हे शब्द भिन्नार्थी वापरणें चांगलें. जेसपर्सनने Sound हा शब्द उपयोजिला आहे. अनुकरण करतांना उच्चारांना विकृत स्वरूप कसें प्राप्त होतें हें Waggon ह्या इंग्रजी शब्दाचा " वागीण " शब्द हमालांनी बनविलेला पाहून समजण्यासारखें आहे.

फाजील आघात देण्याच्या प्रवृत्तीमुळे मराठींत महाप्राण व्यंजनांचा सुळसुळाट झाला आहे. यास्तव मराठींत उच्चारभेद टाळतां येत नाही. उ०—तत्र चें तत झालें व तत चें तथ झालें. तसेंच ग्यॅसलेट=घासलेट. इंग्रजी भाषेंत भ, ख, ध, ढ हीं अक्षरें फारशीं नाहीत. निरनिराळ्या लोकांच्या संसर्गानें निराळे उच्चार भाषेंत शिरतातच पण शिवाय पूर्वीच्या उच्चारांतहि फरक पडतो. उ०–हल्ली चाफा ह्या शब्दांतील फ चा उच्चार इंग्रजी फ अक्षराच्या उच्चाराप्रमाणे करतात.

अन्त्यलोपाचा सिद्धांत थोडा मर्यादित करावयास पाहिजे. मराठींत प्रत्येक अन्त्य वर्णाचा लोप होत नाही. प्राकृत भाषांना व्यंजनान्त शब्दच खपत नाही. म्हणून दोन व्यंजनें शब्दाच्या शेवटीं प्राकृतांत येत नाहीत ह्या म्हणण्यांत कांही स्वारस्य नाही. दोन अन्त्य व्यंजनांचा नियम संस्कृतासंबंधाने मात्र खरा आहे. प्रो. गुण्यांनी दिलेलीं ह्याचीं उदाहरणें श्री. कुळकर्णी यांनी दिलीं आहेतच. वैदिक भाषेंत मात्र दोन अन्त्य व्यंजनांचीं शब्दांचीं रूपें येतात. उ०—अमार्ट्, उर्क्, वर्क्, (गुणे, पान ४४). कंठाचा संकोच अगर प्रसरण झाल्याने निरनिराळीं अक्षरें निर्माण होतात असें म्हणतात. वस्तुतः क व ग; च व ज; ट व ड आणि प व ब ह्या उच्चारभेदांचीं कारणें फारच सूक्ष्म आहेत. तीं चटकन लक्षांत येणें कठीण जातें. तथापि कार्यवैचित्र्य जर उघड दिसतें तर त्याला कारणवैचित्र्य असणें अवश्य आहे हें तर्कशास्त्र कोणालाहि मान्य करणें भाग आहे. तोंडाच्या अथवा

जिभेच्या निरनिराळ्या हालचाली ह्यांतच आपणांस वरील कारणवैचित्र्य आढळणार हें स्पष्टच आहे. त्यामुळे एकाच स्थानापासून उत्पन्न होणाऱ्या वर्णांची निरनिराळ्या लोकांकडून अदलाबदल होत असते. उ०—भाग=फाक (सयामी); रोग=रोख (सयामी); पशु=फी (इंग्रजी); पिता = फादर (इंग्रजी); भरामि (सं०) = बैरान् (गॉथिक); तृण = थॉर्न (इंग्लिश); फ्रोहम (सयामी)=ब्रह्म. मद्रास इलाख्यांतील द्राविडी संस्कृतीचे लोक भागवताचा उच्चार बागवत करतात. सामान्यतः संस्कृत, लॅटिन व ग्रीक या भाषांतील प, त आणि क ह्या उच्चारांच्या ऐवजीं गॉथिक भाषेंत फ, थ आणि ह हे उच्चार येतात तर हायजर्मन भाषेंत त्या उच्चारांच्या जागीं ब (व), द, आणि ग हे उच्चार होतात; त्याचप्रमाणे ग्रीक वगैरे कांहीं भाषांतील ब, द, ग ह्या मृदु व्यंजनांबद्दल गॉथिक भाषेंत प, त, क असे उच्चार होतात, हायजर्मनमध्ये फ, त्स, च असे उच्चार होतात. तसेंच महाप्राण कठोर व्यंजनें फ आणि थ यांच्याबद्दल गॉथिक भाषेंत ब आणि द हे उच्चार करण्यांत येतात तर हाय-जर्मनमध्ये प आणि त असे उच्चार होतात. असा सिद्धांत ग्रीमने सांगितला आहे. वस्तुतः ग्रीमच्यापूर्वी रॅास्क या ग्रंथकाराने हें दाखविलें होतें. ग्रीमने सिद्धांतरूपाने जी मांडणी केली आहे ती काल आणि स्थळ यांच्या अपेक्षेने चुकीची ठरली. तसेंच ग्रीक प व गॉथिक फ यांच्या जागीं ग्रीमच्या नियमाप्रमाणे हायजर्मनमध्ये ब व्हाव-यास पाहिजे तसा तो होत नाही. शिवाय ग्रीक क चा उच्चार गॉथिक आणि हायजर्मनमध्ये ह असाच होत असून ग चा उच्चार तर या सर्व भाषांत सारखाच आहे. ग्रीमच्या सिद्धांतांतील वैगुण्य अथवा उणेपणा व्हर्निअरने पुढे आणला. पिता हा संस्कृत व फादर हा इंग्रजी शब्द घेतला तर ग्रीमच्या सिद्धांताप्रमाणे पिता ह्यांतील त ह्या उचाराऐवजी इंग्लिश शब्दांत थ उचार झाला पाहिजे. परंतु थ न होतां द होतो. हा बदल शब्दांतील पूर्वीच्या अक्षराबर [शब्दावर नव्हे] आघात असण्यानसण्यावर अवलंबून आहे ही गोष्ट ग्रीमच्या नंतरच्या ग्रंथकारांच्या लक्षांत आली. ग्रीमच्या सिद्धां-ताला श्री. कुळकर्णी ह्यांनी नसतें महत्त्व दिलें आहे.

पृष्ठ २६ वर ग्रंथकारांनी स्वरभक्तीचा उल्लेख केला आहे तो काय उद्देशाने केला आहे हें आम्हांस समजत नाही एवढेंच नव्हे तर

एतद्विषयक त्यांचें विवेचन हें कितपत साधार आहे याची आम्हांस जबरदस्त शंका वाटते. " शब्दाच्या उच्चार-सौलभ्यासाठीं त्याच्यामध्ये एक स्वर येतो. विशेषतः शब्दांमध्ये व्यंजनापूर्वी र, ल आले असतां त्यांच्यापूर्वी स्वर उच्चारला जातो " अशा प्रकारचें विवेचन श्री. कुळकर्णी यांनी केलें आहे. वस्तुतः असें दिसतें की, स्वरभक्ति हा वेदोच्चारामधील एक विशिष्ट प्रकार आहे. ऋक्प्रातिशाख्यांत " स्वरभक्तिः पूर्वभागक्षरांगं द्राघीयसी सार्धमात्रातरेच । अर्धो नान्या ।। १ पटल १७ श्लोक असें स्वरभक्तीचें वर्णन केलें आहे. आमच्या समजुतीप्रमाणे शब्दांत जेथे रकार आणि लकार येतात तेथे त्यांचा उच्चार झाल्यावर उच्चार करणारा कांही काळ थांबतो, त्या काळाला स्वरभक्ति अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे. " तत्र या दीर्घतरा स्वरभक्तिः सा अर्धमात्राकाला वेदितव्या. " यावरून शब्दाचा उच्चार करतांना र्, ल् उच्चारल्यानंतर अर्धमात्राकाल मनुष्य थांबतो त्याला स्वरभक्ति म्हणावयाचें. अर्धमात्रा कालाच्याच विरामाला स्वरभक्ति म्हणावयाचें असें मात्र नव्हे. हिला द्राघीयसी (दीर्घ) स्वरभक्ति असें वरील श्लोकांत म्हटलें आहे. पादमात्र स्वरभक्तीचीं उदाहरणेंहि प्रातिशाख्यांत दिलेलीं आहेत. र्, ल् व्यतिरिक्त इतरहि उदाहरणें प्रातिशाख्यांत दिलेलीं आढळतात. गार्ग्य ऋषीच्या मताप्रमाणे पलिकॅक्नीः [पटल ६।१० श्लोक] येथे पुढला नासिकोच्चार अलिकडे क अक्षर जास्त घालून केला जात असे. मुळचा शब्द पलिक्नीः असा आहे (ऋग्वेद ५-२-४). परंतु उच्चार करतांना मात्र पलिकॅक्नीः असें होत असे. ह्या बाबतींत गुण्यांचेंहि विवेचन असमाधानकारक आणि भ्रामक आहे. स्वरभक्ति आणि विश्लेष यांची प्रो. गुणे यांनी सळभेसळ केलेली दिसते.

इंद्राचा उच्चार इंदर आमच्याकडे कोणी करतात असें वाटत नाही. चरणांत अक्षरें कमी येतात ह्या समजुतीने ओल्डनबर्गने इंद्र ह्याचा उच्चार इंदर करावयास पाहिजे असें सुचविलें. परंतु ही सूचना आता त्यांनी मागे घेतलेली दिसते. मग या उदाहरणाचा उपयोग काय तें समजत नाही. ऋग्वेदांत नियमबाह्य म्हणजे कमी अधिक शब्दांच्या अनेक ऋचा आहेत. रा. ब. पंडित ह्यांनी म्हटल्याप्रमाणे वृत्तसुखासाठी त्या कमी अधिक अक्षर करून वाचाव्या. परंतु त्याप्रमाणे वैदिक म्हणतात असें वाटत नाही. उच्चार-

सौकर्याकरता अथवा शब्द ठासून उच्चारण्याच्या हौशीमुळे शब्दांत मध्येच एखादा स्वर अगर व्यंजन घालणें ही क्रिया पुष्कळ भाषांतून केलेली आढळते. उदा० 'म्हटलें' च्या ऐवजी म्हण्टलें, वानरच्या ऐवजी वांदर, वर्षच्या ऐवजी वरीस; हीं सर्व विश्लेषाचीं उदाहरणें होत. पृथ्वी आणि पृथिवी हे दोन संस्कृत शब्द ह्या वर निर्दिष्ट केलेल्या सवयीमुळेच अस्तित्वांत आले. पान २६ वर ६ वा जो सापेक्ष प्रकार वर्णिला आहे त्यासंबंधी अगदी बरोबर भाषा वापरावयाची तर असें म्हटलें पाहिजे की, शब्दाच्या आरंभीं जोडाक्षर असून त्यांत जर पहिलें व्यंजन स असेल तर उच्चार सुलभ करतां यावा म्हणून जोडाक्षराच्या पूर्वी एखादा स्वर घालण्याचा प्रघात अनेक भाषांतून आढळतो. उदा० स्त्री–अस्तुरी, स्नान–अस्नान, स्कूल–इस्कूल. या मराठी उदाहरणांशिवाय पल्हवी भाषेंतील उदाहरण देतां येण्यासारखें आहे. स्थिहिर (एक नाणें अगर वजन) ह्याचा उच्चार अस्थिहिर असाहि करण्यांत येतो. पान २७ वर जो १२ वा सापेक्ष प्रकार दिला आहे त्याचा नियम व त्या नियमाचीं कांहीं दिलेलीं उदाहरणें यांत फरक दिसतो असें आम्हांस वाटतें. एका भाषेंतून दुसऱ्या भाषेंत शब्द जातांना त्यांतील वर्णांत जरी बदल झाला तरी मात्रांची संख्या तीच राहते हा नियम वर्तिका ह्या शब्दापासून वात शब्द झाला या उदाहरणानें कसा सिद्ध होतो हें गूढच आहे. वर्तिका ह्या शब्दाच्या निदान चार मात्रा असून वात ह्या शब्दाच्या तिहींहून अधिक नाहीत हें उघड आहे. पक्व ह्या शब्दापासून पाका शब्द झाल्याचें जें उदाहरण श्री. कुळकर्णी यांनी दिलें आहे त्यांत पाक शब्दाऐवजी पाका शब्द जर चुकून छापला गेला नसेल तर मूळच्या त्रिमात्रात्मक शब्दापासून चार मात्रांचा शब्द झालेला देऊन नियमाचें समर्थन कसें होणार? तीच गोष्ट वितस्ति ह्या शब्दाची. वितस्तीपासून मराठी वीत शब्द झाला. परंतु या दोन शब्दांत मात्रांचें प्रमाण सारखें नाही हें कोणासहि समजण्यासारखें आहे. घरीं आणि घरामध्ये; तसेंच गांवाहून आणि गांवापासून यांत अर्थभेद आहे असें आम्हांस वाटतें. घरीं बद्दल घरामध्ये आणि गांवाहून बद्दल गांवापासून असे शब्द वापरले जातात असें रा. कुळकर्णी पान ३६ वर लिहितात; परंतु मी अमूक गांवाहून आलों असें म्हणेन तर माझ्या गांवापासून दुसरा गांव अमूक कोस लांब आहे असें म्हणेन. म्हणजे हे दोन पंचमीचे प्रत्यय

वेगवेगळया अर्थांचे द्योतक आहेत असें उघड होतें. एखादा मनुष्य बाहेरगांवीं गेला नसल्यास तो घरीं आहे असें म्हणण्याचा प्रघात आहे. परंतु घरामध्ये आहे असें जेव्हा आपण म्हणतों तेव्हा तो घर सोडून म्हणजे गांवांत सुद्धा एवढेंच नव्हे तर घराबाहेर आवारांत सुद्धा नसून आपल्या राहत्या इमारतींत आहे असा बोध होतो.

" ताराबल या शब्दांत एक अनुस्वार घातल्यामुळे त्याच्या मूळ अर्थांत बदल झाला " (पान ३७). आमच्या मतें ताराबल हे शब्द भिक्षुकाच्या तोंडचे ऐकतांच लग्नाची वेळ ठेपली असें जाणून सर्वांची घांदल उडते त्यावरून ताराबलं या शब्दाचें अपभ्रष्ट रूप जें तारंबळ त्याचा अर्थ असा झाला.

कल्पना मरतात म्हणून शब्द नाहीसे होतात हें श्री. कुळकर्णी यांचें म्हणणें बरोबर असून सर्वांनी मनन करण्यासारखें आहे. तथापि, "संस्कृति-संस्कृतींचा मिलाफ झाला म्हणजे संस्कृतिसंयोगाचा छेद केल्याविना परभाषेंतील शब्द टाळतां येत नाहीत " (पान ३९); त्यावर आमचें असें म्हणणें आहे की, परकी शब्द टाळणें म्हणजेच परक्या संस्कृति-संयोगाची बाधा होऊं न देण्याचा प्रयत्न करणें होय.

असो; यानंतर वर्तमानकालीन भारतीय भाषा हें प्रकरण पहिल्या प्रकरणांत समाविष्ट केल्याचें योग्य कारण जरी समजण्यासारखें नसलें तथापि त्यांतील माहिती परिश्रमपूर्वक मिळविली असल्यामुळे फार उपयुक्त झाली आहे यांत शंका नाही.

मराठीची पूर्वपीठिका हें प्रकरण विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे यांनी परिश्रमपूर्वक व विचारपूर्वक लिहिलेल्या निबंधावर रचिलें असल्यामुळे तें अत्यंत बोधप्रद झालें आहे. वेदपूर्वकालीन भाषा काय होती हें शोधून काढण्यांत रा. राजवाडे यांनी पुष्कळच बुद्धिचातुर्य खर्च केलें आहे. कोणतीहि भाषा सामान्यतः स्वरवर्णांची बनलेली असते. " सर्वा वाक् ऐषा स्पर्शोष्मभिर्व्यज्यमाना " (ऐ. आ. २।३।६). संस्कृत व्याकरणांत क् ते म् पर्यंतच्या व्यंजनांना स्पर्श, श्, ष्, स्, ह यांना ऊष्मे, य्, व्, र, ल यांना अंतस्थ या पारिभाषिक पण सार्थ संज्ञा आहेत. स्वरांमध्ये अर्धस्वर, पूर्णस्वर व संयुक्त स्वर असे प्रकार इंग्लिश ग्रंथकार करतात. य्, व्, र हे

अर्धस्वर म्हणून समजले जातात. या अंतस्थांबद्दल इ; उ; ऋ; असे आदेश होतात असा नियम पाणिनीने इग्यणः संप्रसारणं (१-१-४५) या सूत्रांत सांगितला आहे. ह्यावरून कदाचित् हल्ली जेथे इ, उ, ऋ हे स्वर येतात तेथे पूर्वी य्, व्, र हे वर्ण येत असावेत. अ ह्या कंठ्य स्वराचा पूर्वज ह् असल्यामुळे ह ला पाणिनीने 'हयवरट्' या सूत्रांत आद्यस्थान दिलें आहे. ए, ऐ, ओ व औ हे संयुक्त स्वर होत. स्वरांमध्ये अर्धस्वर, स्वर आणि संयुक्त स्वर असा क्रम लागण्याचा संभव आहे. यामुळे वेदपूर्व-कालीन भाषेत अर्धस्वरांत शब्द असावे असें अनुमान करणें शक्य आहे. देव, अग्नि, पशु व पितृ हे शब्द देवह्, अग्नय्, पशव्, पयतर् असे उच्चारले जात असावेत. वेदपूर्व भाषेत उच्चाराची तऱ्हा काय होती हें यथातथ समजणें आज दुर्घट होऊन बसलें आहे. शिक्षेंत एकंदर २१ स्वर सांगितले आहेत. अ, इ, उ व ऋ हे चार स्वर ऱ्हस्व दीर्घ व प्लुत असे तीन प्रकारांनी उच्चारिले जात, म्हणून हे बारा स्वर मानण्यांत आले. तसेंच ए, ऐ, ओ व औ या स्वरांचा उच्चार दीर्घ व प्लुत होत असल्या-कारणाने यांचे आठ स्वर बनले. ऌ याचा ऌकार केवळ ऱ्हस्वच असतो. या एकवीस स्वरांवरून एकाच स्वराचे आखूड व लांबट असे उच्चार होत असत असें दिसतें. ज्याच्या उच्चाराला एक क्षण लागतो तो ऱ्हस्व स्वर, दोन क्षणांत अथवा मात्रांत ज्याचा उच्चार होतो तो दीर्घ स्वर आणि तीन मात्रांच्या उच्चाराला प्लुत म्हणतात. अ, ई इत्यादि स्वरांप्रमाणे य्, व् या अर्ध स्वरांचेहि ऱ्हस्व व दीर्घ असे दोन प्रकारचे उच्चार होते असें पाणिनीवरून म्हणतां येतें. य्, व यांचा पूर्वी दीर्घ उच्चार करीत असावेत; नंतर ऱ्हस्व उच्चार करूं लागले आणि अखेरीस हें ऱ्हस्वत्वहि जाऊन या दोन अंत्य स्वरांचा लोप होण्यापर्यंत पाळी आली. श्री. कुळकर्णी ह्यांचा पुढील तर्क सप्रमाण दिसत नाही. ते लिहितात, अ चें उच्चारस्थान व य् आणि व् ह्यांचें उच्चारस्थान जवळजवळ सारखें असल्याचें "अच्चघेः" (७-३-११९) ह्या पाणिनीसूत्रावरून दिसतें. कारण,

अग्नि + औ = अग्नय् + औ.

पशु + औ = पशव् + औ.

ह्या दोन उदाहरणांत य् आणि व् ह्यांना अ च्या बद्दल वापरलेलें दिसतं

(पान ६६). आता ह्या सूत्राचा अर्थ असा की, घी धातूंचा-ते धातु ऱ्हस्व इकारांत किंवा ऱ्हस्व उकारांत असले पाहिजेत–अन्त्य स्वर लोप पावून त्याच्या ठिकाणीं अ हा आदेश होतो. तसेंच सप्तमीच्या एकवचनाचा जो इ प्रत्यय त्याच्या ठिकाणीं औ हा आदेश होतो. म्हणून अग्नौ हें सप्तमीचें एकवचनी रूप सिद्ध करण्याचा प्रकार असा–अग्नि + इ = अग्न् + इ + औ = अग्न + औ = अग्नौ. ह्यांत य, व चा संबंध येत नाही. इ हा प्रत्यय पूर्वी य होता असें मानून मग य च्या जागीं अ आला असें म्हणतां येईल; एवढ्यावरून य व अ ह्यांचें उच्चारस्थान जवळजवळ होतें असें अनुमान करणें म्हणजे मर्यादेच्या बाहेरचें कृत्य होणार आहे. असो. या बाबतींत एवढें सांगणें जरूर आहे की, अर्धस्वराची कल्पना संस्कृत वैयाकरणांची नाही.

पान ६७ वर संयुक्त स्वरांपैकी ए, ओ, यांचे उच्चार ऱ्हस्व होते असें सांगून लगेच पुढे या दोन्ही स्वरांचा दीर्घ उच्चार असावा असें पाणिनीचाच आधार देऊन ग्रंथकार सांगत आहेत. यामधली विसंगति ग्रंथकारांच्या ध्यानांत कशी आली नाही समजत नाही. “ इदूदेद् द्विवचनम् प्रगृह्यम् ” व “ ओत् ” ह्या सूत्रांवरून ए व ओ हे स्वर ऱ्हस्व होते असें दिसत नाही. तृकार जो लागला आहे तो प्लुताची व्यावृत्ति करण्याकरिता आहे. पूर्ववैदिक भाषेंत दोन स्वर जवळ जवळ आले असतां त्यांचा संधि होत नसे, हें कुळकर्णी यांनी दिलेल्या तितउ किंवा प्रउग यांसारख्या अवशिष्ट शब्दांवरून समजण्यासारखें आहे. हल्लींच्या मराठींत किंवा तत्पूर्वीच्या प्राकृतांतहि संनिकृष्ट स्वर संधि न करितांना तसेच्या तसेच उच्चारिले जातात. अ + इ यांचा ए असा उच्चार न होतां ऐ असा उच्चार होई. त्याचप्रमाणे अ + ऊ यांचा उच्चार ओ न करितां औ असा करीत. पाणिनीने दिलेल्या कांही शब्दांत या उच्चारांची स्मृति राहिली आहे. उदा० अक्ष + ऊहिणी = अक्षौहिणी, स्व + ईर = स्वैर, दश + ऋण = दशार्ण. या बाबतींत पान ६८ वरील दुसऱ्या परिच्छेदांतील पहिलीं दोन वाक्यें नजरचुकीने विपरीतार्थद्योतक पडलीं आहेत असें वाटतें. पाणिनीच्या काळीं अ + इ, आणि अ + उ यांचे उच्चार अनुक्रमें ए व ओ होऊं लागले तेव्हा पूर्वीच्या ऐ व औ या उच्चारांना वृद्धि ही संज्ञा देण्यांत

आली. पितृवाचक शब्दापासून अपत्यवाचक शब्द बनवावयाचा असल्यास तो पितृवाचक शब्दाच्या शेवटीं प्रत्यय लागून न बनवितां त्या शब्दाच्या प्रथमस्वराच्या अगोदर आ हा आगम लावून बनवीत असत. दीर्घ स्वर काढणें हें वंशवृद्धीचें द्योतक समजलें जात असे. पुत्र = प् + उ + त्र. = प् + आ + उ + त्र = पाउत्र = पौत्र. कुरु = क् + उ + रु = क् + आ + उ + रु = काउरु = कौरु = कौरव. यावरून गुणवृद्धीपैकी हल्ली आपण वृद्धि जिला म्हणतों त्या वृद्धीची पूर्वपीठिका मोठी मनोरंजक आहे यांत शंका नाही.

स्वरांनंतर व्यंजनांचा विचार केला तर असें दिसतें की, महाप्राणयुक्त व्यंजनें पूर्ववैदिक भाषेंत फार येत. ख, घ, छ, झ, थ, ध, फ, भ, या व्यंजनांना ऋक्प्रातिशाख्यकार संयुक्त व्यंजनें म्हणतात. महाप्राण व्यंजनें हीं अल्पप्राण व्यंजनांच्या अगोदरचीं असावीं हें अनुमान बरोबर असण्याचा बराच संभव दिसतो; आणि हें जर खरें असेल तर कंदिलाचा खंदील असा उच्चार करितात. ही भाषा ऐतिहासिक दृष्टया खरी नसून खंदिलाचा उच्चार कंदील होऊं लागला हें म्हणणेंच अधिक सयुक्तिक होईल. अंबाबाईला हाक मारितांना अंभाबाई म्हणून म्हणणारे गोंधळी आपण बघतोंच; म्हणून अमुक भाषेंत त चा थ, प चा फ असे आदेश होतात असा जेव्हा नियम सांगण्यांत येतो तेव्हा त्याच्या सत्यतेबद्दल शंका वाटते. मूर्धन्य उच्चार पूर्ववैदिक भाषांत नव्हते ते द्राविडांच्या संपर्कामुळे आले या गोष्टीचा विचार केला तर कांही लोकांना कांही अक्षरेंच उच्चारितां येत नाहीत असें म्हणणें प्राप्त होतें.[१] महाप्राण व्यंजनें अल्पप्राण व्यंजनांच्या अगोदरचीं असावीं हें जें वर सांगितलें त्याचें प्रत्यंतर तामिळ भाषेंत आपणांस पहावयास मिळतें. या भाषेंत क, च, ट, त, प हे वर्ण नसून त्यांच्या ऐवजी ख, छ, ठ, थ,

---

१ मगध देशांत शिशुनाग नांवाचा राजा होता. अन्तःपुरांत उच्चारावयास कठीण म्हणून भाषेंतून आठ वर्ण त्याने काढून टाकले. ठ, ड, ढ, हे चार, श, ष, ह हे तीन व क्ष आठवा. त्याचप्रमाणे कुविंद नामक दुसऱ्या एका राजाच्या अंतःपुरांत कठोर जोडाक्षरें ज्यांत नाहींत अशीच भाषा बोलण्यांत येई.

(काव्यमीमांसा, अध्याय १०)

फ हे वर्ण येतात (प्राचीन द्राविड, पान ४९). तसेंच अरबी भाषेंत ग हें अक्षर नाहीं. तामीळ लोक तैलाला थैल म्हणतात.

हल्लीं आपण ज्या भाषांत बोलतों त्या बहुतेक प्रत्यययुक्त आहेत. परंतु भाषेच्या प्रथमावस्थेंत लिंग, वचन, विभक्ति दाखविण्याकरिता एकहि प्रत्यय नसे. प्रत्ययांच्या जागीं शब्दच वापरण्यांत येत. याच शब्दांचें पुढे हळूहळू प्रत्ययांत रूपांतर झालें. पासून, मध्ये, ऐवजी, योगें, मुळे इत्यादि अव्ययें बहुतेकांच्या परिचयाचीं आहेतच. ओम् व षट् इत्यादि शब्द नेहमी एकाच वचनांत येतात. रा. राजवाडे यांनी अशा शब्दांची मोठीच यादी दिली आहे. उदा० भूर, भुवस्, स्वर्, स्वाहा, स्वधा, संवत्, चमस् इत्यादि. मूल, पोर ह्यांसारखे कांही शब्द आजहि दोन्ही लिंगी एकाच रूपांत वापरतों. पोर शब्दाची व्युत्पत्ति सांगणें कठीण आहे. पुत्रक शब्दा पासून पोर शब्द कसा व्युत्पादावयाचा समजत नाहीं; तथापि Puer या लॅटिन शब्दाला मराठी पोर शब्द अगदी जवळचा आहे यांत शंका नाहीं. मित्र, कलत्र, दारा, या संस्कृत शब्दांवरूनहि लिंगवाचक निरनिराळे अनुरूप शब्द नसावेत असेंच अनुमान निघतें. एकवचनार्थक शब्द असत. एकवचन दाखविण्याकरिता स चा उपयोग करीत. द्विवचनाला दोन स, त्रिवचनाला (अनेकवचन) एकापुढे एक तीन स जोडीत. ही गोष्ट राजवाडे यांनी " संस्कृत भाषेचा उलगडा " या आपल्या निबंधांत निदर्शनास आणिली आहे. अम् व अन् यांचाहि अर्थ एक असाच होत असे. उदा० राज् + अन् = राजन् (एक राजा). द्रुम = झाड, ह्यांतील म व सूनु = मुलगा ह्यांतील नु ह्यांचाहि अर्थ एक असा असावा. कारण द्रु व सु हे स्वतंत्र शब्द आहेतच. उ. द्रुघणः (द्रुमं हन्ति सः). लिंगवचनाप्रमाणे विभक्ति-प्रत्ययहि पूर्वी नसत (परमे व्योमन्). हल्लींसुद्धा प्रथमा, द्वितीया, संबोधन या तीन विभक्त्यांचे प्रत्यय एकच आहेत. तसेंच तृतीया, चतुर्थी, पंचमी ह्यांचा व षष्ठी, सप्तमी ह्यांचा द्विवचनाचा प्रत्यय एकच आहे. संस्कृतांत विभक्तीचे जे अनेक प्रत्यय दिले आहेत व विभक्त्यांचीं वैकल्पिक रूपें सांगितलीं आहेत त्याचें कारण निरनिराळे समाज निरनिराळीं रूपें वापरीत ह्यांत सांपडण्यासारखें आहे हें रा. कुळकर्णी यांचें अनुमान आम्हांस अक्षरशः मान्य आहे.

यानंतर तुमंताची जी माहिती कुळकर्णी यांनी दिली आहे, ती फार महत्त्वाची व उपयुक्त आहे. पूर्ववैदिक भाषांचा व प्राकृत भाषांचा कांही बाबतींत तरी जननीजन्य संबंध आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. कर्तुम्, गंतुम् हीं जीं पाणिनीय धातुसाधितें तीं वैदिक वाङ्मयांत द्वितीया अगर चतुर्थी विभक्तींतील नामांचीं रूपें आढळतात. कर्तु, गंतु, यातु, पातु हीं मूळचीं प्रातिपादिकें होतीं, म्हणूनच "पातुकामाय मह्यं" अशीं रूपें येतात. मराठींतील मी जाऊं शकतों याचें पूर्ववैदिक कालीं 'मया यातुःशक्यते' असें वाक्य होणें असंभवनीय नाही. मराठीमध्ये या धातुसाधितांना विभक्ति लागलेली आढळत नाही. परंतु कातकऱ्यांच्या भाषेंत या धातुसाधिताला विभक्तीचा ला प्रत्यय लागतो असें दिसतें. 'तहां ऋषि त्याशीं बोलूला लागला' (बदलापूर, पान १४१), म्हणजे तो ऋषि त्याच्याबरोबर बोलूं लागला.

वेदपूर्व भाषेचा ऊहापोह केल्यानंतर वैदिक व पाणिनीय संस्कृत भाषेसंबंधाने ग्रंथकारांनी ठोकळ गोष्टी सांगितल्या आहेत. वैदिक भाषेसंबंधाने लिहितांना वेदाचें संस्कृत एकच स्वरूपाचें आहे अशांतला भाग नाही (पृष्ठ ८०) असें कुळकर्णी लिहितात. यांत वेदाचें संस्कृत याचा अर्थ ऋग्वेदाचें संस्कृत असा समजावयाचा हें त्यांनी पुढच्याच वाक्यांत मंडलाच्या संख्येचा जो उल्लेख केला आहे त्यावरून उघड दिसतें. या भाषाशैथिल्याकडे दुर्लक्ष करून ग्रंथकारांनी जी पुढे महत्त्वाची गोष्ट नमूद केली आहे ती वेदभाषेच्या अभ्यासकांनी मनन करण्यासारखी आहे. वेदपूर्व भाषेंत संधि करून बोलण्याचा प्रघात नव्हता हें वर सांगितलेंच आहे. हाच प्रकार ऋग्वेदाच्या प्रथमच्या कांही मंडळांत आढळतो, परंतु १० व्या मंडळांत मात्र आढळत नाही. यावरून ऋग्वेदांतहि जुना भाग व नवा भाग निश्चित करण्याला बलवत्तर साधन उपलब्ध होतें. "पहिल्या नऊ मंडलांत य आणि व यांचा उच्चार वृत्ताच्या व उच्चाराच्या सोईसाठी इअ व उअ असा करितात. हे उच्चार दहाव्यांत आढळत नाहीत." हा नियम सार्वत्रिक नाही. ह्या बाजूचे ऋग्वेदी वैदिक य, व चा उच्चार य, व करतात. तथापि उत्तर हिंदुस्थानांत कांही वैदिक 'रथ्यम्' ह्या शब्दाचा उच्चार 'रथिअम्' व सत्यम् ह्याचा उच्चार सतिअम् असा करतात हें

खरें, तसेंच सर्वच वेदांच्या भाषेंत तन्व = तनुव, स्वर्गो = सुवर्गो, विश्वं = विशुवं असे विश्लेषपूर्वक उच्चार केले जातात या म्हणण्याने अतिव्याप्तीचा दोष येतो. कारण अशा प्रकारचे उच्चार फक्त हिरण्यकेशी शाखेचेच वैदिक करितात, ऋग्वेदी करीत नाहीत. थोडकें या अर्थी 'आ', सानुनासिक होतो (पृष्ठ ८१) असें म्हणण्यापेक्षा आचा पहिलाच सानुनासिक उच्चार असून पुढे तो निरनुनासिक झाला हें म्हणणें अधिक शास्त्रशुद्ध होणार नाही काय ? वैदिक भाषा म्हणजे पाणिनीय संस्कृत व पूर्ववैदिक संस्कृत यांचें मिश्रण आहे असें आम्हांस वाटतें. संस्कृत भाषेची मुख्य खूण म्हणजे ऋ लृ हे स्वर होत. हे स्वर दुसऱ्या कोणत्याहि भाषेंत आढळत नाहीत. तसेंच, वरवर पाहणारालासुद्धा संस्कृत भाषेंतील क्रियापदांच्या रूपांची संपन्नता चटकन ध्यानांत येण्याजोगी आहे. दुसऱ्या कोणत्याहि भाषेंत अशी विविधता आपणांस आढळणार नाही. अशा प्रकारची विविधता व प्रत्ययविपुलता यामुळेच या भाषेला संस्कृत हें नांव प्राप्त झालें असावें. संस्कृत भाषा ही बोलण्याची नव्हती या बालिश आक्षेपाचें खंडण करण्यास रा. कुळकर्णी यांनी चांगलींच प्रमाणें पुढे आणलीं आहेत. प्राकृत भाषा ही प्रकृति म्हणजे सामान्य जन यांची भाषा होय असें जें एक मत आहे तें ग्रंथकारांस मान्य असल्याचें दिसतें; परंतु आम्हांला तें पटत नाही. ज्या भाषेचें व्याकरण सिद्ध झालेलें नसतें, जी प्रत्ययरहित असते, सापेक्षतेने बोलावयाचें म्हणजे जी कमी प्रगल्भ अथवा जी कमी रूपसंपन्न असते तीच प्राकृत भाषा होय. प्राकृत संस्कृत होऊं शकत नाही असें मात्र नाही; आणि संस्कृत झाल्यानंतरहि तिला प्राकृत हें नांव राहतें. लहान असतांनाचा बाळ वृद्ध होऊन मरेपर्यंत बाळच राहतो, त्यांतलाच हा प्रकार. सामान्य जनांची भाषा निराळी व विद्वानांची निराळी असा भेद होऊं शकणार नाही. जन्मतः कांही कोणी विद्वान नसतो. आर्य आणि ठिकठिकाणचे आर्येतर ह्यांच्या सहवासाने व वैवाहिक संबंधाने मिश्र भाषा तयार झाल्या आणि त्यांत अशिक्षितांच्या अपभ्रंशांची भर पडली. संस्कृत फारच नियमबद्ध होऊन बसल्यामुळे अपभ्रंश भाषा जन्मास येणें साहजिक आहे. प्राकृत भाषेला पूर्वी मानुषी भाषा हें नांव असावें. उदा.— स यदिदं पुरा मानुषीं वाचं व्याहरेत् ततो वैष्णवीमृचं वा यजुर्वा जपेत् (श. ब्रा. १–१

—९). संस्कृत भाषा हा शब्दप्रयोग अर्वाचीन आहे, पाणिनीच्या काळीं नव्हता. गीर्वाण म्हणजे देव. देवांची भाषा ती गीर्वाण भाषा होय. देव नांवाचा वैदिक समाज पूर्वी असे. त्याची भाषा वेदांत आढळते. पाणिनीय संस्कृत हें अनेक समाजांच्या भाषांचें कडबोळें आहे. तात्पर्य, प्राकृत व संस्कृत हे सापेक्ष शब्द आहेत. प्राकृतांतील देश्य शब्द आर्य– आर्येतरांचा संयोग दर्शवितात.

प्राकृत भाषा व वैदिक भाषा यांमध्ये कांही बाबतींत साम्य आहे. ग्रंथकारांनी हीं निर्दिष्ट केलेलीं साम्यस्थळें प्राकृत भाषांचें पुराणत्व सिद्ध करण्याच्या कामीं अत्यंत उपयुक्त असल्यामुळे त्यांचा येथे पुनरुल्लेख करीत आहोंत. प्राकृतांत व्यंजनांत शब्द नाहीत; त्याचप्रमाणे पश्चा (पश्चात्), ताव (तावत्), नीच्या (नीचैस्) अशा सारख्या शब्दप्रयोगांवरून वेदकालीं अगर वेदपूर्वकालींसुद्धा व्यंजनांत शब्द कांही लोक उच्चारीत नव्हते असें सिद्ध होतें. ळ अक्षर प्राकृतांत व वैदिक भाषेंत येतें. ड चा ळ व ढ चा ळ्ह होतो. प्राकृत व वैदिक या दोन्ही भाषांत द् चा ढ्, ध् चा ह्, न् चा ण् असे आदेश होतात. उदा.— दुर्दभ = दुर्ढभ, वधू चें वहू, इत्यादि. या दोन्ही भाषांत अकारांत पुल्लिंगी शब्दाच्या प्रथमेचा एकवचनी प्रत्यय ओ आहे. वेदामध्ये कित्येक ठिकाणीं " संवत्सरो अजायत " अशा सारखीं उदाहरणें आढळतात. (पान ५२ वर ऋग्वेदाच्या मंडळाचे व सूक्तांचे उल्लेख चुकीचे पडले आहेत.)

तृतीयेचा अनेकवचनी प्रत्यय प्राकृतांत भि आहे, तसाच तो वेदांतहि येतो. उदा०— देवेभिः. अशा प्रकारचीं हीं रूपें पूर्ववैदिक भाषेंतील होतीं अगर वेदसमकालीन भाषेंतील होती हा एक विचार करण्याजोगा प्रश्न आहे.

इन्द्रा–वरुणौ बद्दल इन्द्रावरुणा; नरौ बद्दल नरा; अश्विनौ बद्दल अश्विना अशीं रूपें वेदामध्ये येत असलेलीं आपल्या परिचयाचीं आहेत. परंतु हीं बहुवचनाचीं रूपें आहेत असें श्री. कुळकर्णी म्हणतात, त्याला त्यांनी आधार दिलेला नाही. हीं द्विवचनाचींच रूपें आहेत असें आम्हांस वाटतें. पूर्वी औ ह्या द्विवचनी प्रत्ययाचा असंहित उच्चार होत असावा आणि पुढे हा प्रत्ययच लुप्त झाला असावा.

माहाराष्ट्री, शौरसेनी, मागधी व पैशाची ह्या मुख्य प्राकृत भाषा म्हणून

गणल्या जातात. आणि ह्या सर्वांतहि माहाराष्ट्रीला प्रमुख स्थान दिलें जातें. ह्यांच्यापासून पुढे अपभ्रंश भाषा उत्पन्न झाली. भारतांत विदुराने धर्मराजाला लाक्षागृहाची माहिती अपभ्रष्ट भाषेंत सांगितली आहे. उर्दू भाषेप्रमाणे अनेक राष्ट्रांची अशी महाराष्ट्री भाषा जन्मास आली, हेंच मत सध्या ग्राह्य झालें आहे. दन्ततालव्य उच्चार संस्कृतांत नाहीत. दुसऱ्या लोकांच्या संपर्काने ते मराठींत आले. तथापि सामवेदी, जाया वगैरे शब्दांतील तालव्य वर्णांचा उच्चार दन्ततालव्य करतात असें म्हणतात हें खरें असल्यास ह्या प्रश्नाचा अधिक विचार करावा लागेल. वेदमंत्रांतल्या शब्दांचेच उच्चार निरनिराळे केले जातात हें पाहिलें म्हणजे लौकिक भाषेंत उच्चार बदलतात ह्याचें आश्चर्य वाटणार नाही. शुक्लयजुर्वेदी माध्यंदिन शाखेचे लोक ष चा उच्चार ख करतातच पण शिवाय ऋ चा रे असाहि उच्चार करतात. उदा.—मृ = म्रे; पृ = प्रे इ. बायका-मुलांच्या भाषेचा विचार केला असतां प्राकृत भाषांच्या उत्पत्तीवर प्रकाश पडण्यासारखा आहे. वांदर, पूस, भादवा, द्रिष्टी, द्रुष्ट, श्रीमंतपूजन, आखाड, लगीन, ओखद इत्यादि शब्दप्रयोग सुशिक्षित वेदानुयायी ब्राह्मणांच्या अशिक्षित म्हणजेच प्राकृत स्त्रिया व मुलें यांच्या तोंडीं असलेले आढळतात. या बायकामुलांचा वन्य जातीच्या लोकांशीं संबंध होता असा संशयहि घेतां येणार नाही. तेव्हा शिक्षणाच्या अभावीं नियमशुद्ध भाषा न वापरतां मुखांत येईल तशी भाषा अशा अशिक्षित जनांकडून बोलली जाते. हाच संस्कृत व प्राकृत यांमधील भेद होय. जुन्या विद्वानांना हा भेद कळला असल्यामुळे नाटकांत स्त्रियांच्या तोंडीं सामान्यतः प्राकृत भाषा घातली आहे. तात्पर्य, एकाच कुटुंबांत वैयाकरणी अथवा भाषाशास्त्रज्ञ पुरुष संस्कृत समजली जाणारी भाषा बोलतील तर त्यांचींच बायकामुलें प्राकृत मानली जाणारी भाषा बोलतील. म्हणून प्राकृत भाषा म्हणजे वन्य लोकांचीच असली पाहिजे असें अनुमान करणें योग्य होणार नाही. आजच्या मराठीच्या मानाने मराठेकालीन मराठीहि प्राकृतासारखीच मानावी लागेल. भाषेचा अभ्यास हल्ली बराच चांगल्या रीतीने होत असल्यामुळे सुशिक्षित लोकांच्या भाषेवर नियमबद्ध अशा संस्कृत भाषेची छाप बसली; त्यामुळे अध्ययन नसलेल्या पूर्वीच्या लोकांच्या भाषेहून हल्लीची भाषा संस्कृत बनली आहे. आजहि सुशिक्षित स्त्रियांची भाषा

अशिक्षित स्त्रियांच्या भाषेहून निराळी असल्याचें आपण पाहतोंच. आता अपभ्रष्टतेला एक प्रकारचें वळण असतेंच. नदीचें पाणी ज्याप्रमाणें आखीव वळणांतून जातें त्याप्रमाणे सुलभतेसाठी मनुष्य जे उच्चार करतो तेहि आपोआपच नियमबद्ध असतात. नाहीतर प्रत्येक स्त्रीची व बालकाची भाषा निराळी झाली असती. तेव्हा एकच उच्चार अथवा शब्दप्रयोग अनेक अशिक्षित माणसांकडून ज्या कारणांनी होतो, तीं कारणें शोधून काढणें हेंच भाषाशास्त्रज्ञाचें काम आहे. प्रो० गुणे यांनी आपल्या पुस्तकांत प्राकृतांतील उच्चारभेद विस्तारशः वर्णिले आहेत व श्री. कुळकर्णी यांनी परीक्षणविषयक ग्रंथांत ते पद्धतशीर रीतीने मांडले आहेत. उदाहरणार्थ, प्राकृतांत संस्कृतांतील अ ऐवजीं इ, उ, ए, ओ इतके स्वर योजिले जातात. आ च्या जागीं इ, ए, ओ हे आदेश होतात. तसेंच इचा ए होतो तर उचा कधी इ तर कधी ए होतो. ऐ, औ हे स्वर प्राकृतांत नसल्यामुळे अनुक्रमें ए व ओ हे आदेश होतात. व्यंजनांसंबंधी पाहतां कच्या ऐवजीं च, ख, ग हीं अक्षरें, तसेंच प चा फ, त चा ट, न चा ण, असे आदेश होत असतात. य च्या ठिकाणीं—विशेषतः शब्दाच्या आरंभीं—ज येणें या सार्वत्रिक नियमावरून य चा प्रथमोच्चार प्राकृत जनांना करतांच येत नाही की काय असा संशय उत्पन्न होतो. ऋ हा कांहीसा उच्चारावयास कठीण असलेला स्वर अजीबात टाळण्याकडे प्राकृत जनांची प्रवृत्ति असल्याचें दिसून येतें; आणि एकंदर शब्दाच्या उच्चाराच्या सौकर्यास अनुसरून ऋच्या जागीं कधी रि तर कधी इ, कधी उ तर कधी अ असे स्वर योजले जातात. अन्त्य व्यंजनाचा लोप करावा ही माणसाची स्वाभाविक प्रवृत्ति दिसून येते. त्याचप्रमाणे आद्य ऱ्हस्व स्वराचा उच्चार न करण्याकडे अशिक्षितांचा कल असतो असें दिसतें. म्हणून अरण्यम्, इदानीम्, यांचे उच्चार प्राकृतांत रण्यम् व दानीम् असे केले जातात. य च्या ठिकाणीं ज होण्याची जी प्रवृत्ति तिचा उल्लेख वर केलाच आहे यावरून य चा उच्चार कांही माणसांना करतांच येत नाही, असें मानणें चुकीचें होईल. कारण प्राकृतांत कोणत्याहि वर्णाच्या अक्षराच्या जागीं य् घालण्याची प्रवृत्ति बलवत्तर असल्याचें उघड दिसून येतें. हें असें का होतें याचीं कारणें सांगणें जवळ जवळ दुरापास्त आहे.

श्री० कुळकर्णी यांचा लेखनांतील धरसोडपणा हा एक मोठा दोष दिसतो. उदाहरणार्थ, संस्कृतमधील ऱ्हस्व स्वर प्राकृतांत ऱ्हस्वच राहतात या नियमाचें स्पष्टीकरण करतांना वधू ह्या दीर्घस्वरांत संस्कृत शब्दाचें रूपांतर प्राकृतांत ' वहू ' या शब्दानें होतें हें उदाहरण कसें लागू पडतें हें आम्हांस समजत नाही. तसेंच संस्कृतमधील संयुक्त व्यंजनापूर्वीचा दीर्घ स्वर प्राकृतमध्ये ऱ्हस्व होतो हा जो नियम त्यांनी दिला आहे त्याला तें संयुक्त-व्यंजन कायम राहिलें तरच दीर्घाचा ऱ्हस्व होतो अशी पुष्टी द्यावयास पाहिजे (पान १००). तसेंच, ऱ्हस्व स्वर या शीर्षकाखाली पुढच्या पानावर दिलेला दीर्घ स्वराचा नियम कां यावा हें आम्हांस समजत नाही. प्राकृतापुरता ऱ्हस्व स्वराचा विचार केला तर खरोखर अ हा एकच स्वर शिल्लक राहतो. ई, ऊ, यांबद्दल विशेष विधिनिषेध नाहीत. त्यांच्या ऱ्हस्वदीर्घाबद्दल विशेष भेद नाहीत, असें रा० कुळकर्णी यांनी पुढे सांगितलेंच आहे. संस्कृतांतला ऱ्हस्व उ प्राकृतांत येतांना दीर्घ बनतो हें पुष्य = पूस या उदाहरणावरून व्यक्त होतें. मात्रा कायम ठेवून ऱ्हस्वाचें दीर्घीकरण अथवा दीर्घाचें ऱ्हस्वीकरण हें सोयीप्रमाणे केलें जातें एवढेंच अनुमान आपणांस यावरून काढतां येईल. वरील उदाहरणाच्या अगदी विरुद्ध उदाहरण म्हणजे पूर्ण = पुण्ण हें होय. संस्कृतमध्ये दुसऱ्या व चवथ्या व्यंजनांनी आरंभ झालेले शब्द फारसे नाहीत. हीं व्यंजनें भाषेंत नाहीत असें म्हणणें धाडसाचें होईल. शब्दाचा उच्चार करीत असतांना मध्येच एखाद्या वर्णावर अधिक आघात देऊन बोलण्याची लकब पुष्कळांना असते. अशा प्रसंगीं अधिक श्वासाचा उपयोग झाल्यामुळे महाप्राण व्यंजनें निर्माण झालीं. परंतु शब्दाच्या आरंभींचें अक्षर जोरानें कमी वेळां उच्चारिलें जातें; त्यामुळे शब्दाच्या आरंभीं महाप्राण व्यंजनें क्वचित् असतात. म्हणून संस्कृतमधील क, ग, च, ज, त, द, प, व ब हीं व्यंजनें जर शब्दाच्या आरंभीं असतील तर तीं प्राकृतमध्येहि तशींच राहतात. शब्दाच्यामध्ये हीं व्यंजनें आलीं असतां मात्र पुष्कळ फरक होतो. प्राकृतांत ञ हें अनुनासिक नाहीच आणि संस्कृतमध्ये कोणत्याहि शब्दाच्या आद्यस्थानीं ङ्, ञ् आणि ण् हीं अनुनासिकें येत नाहीत. संस्कृतमधले दंत्यवर्ण प्राकृतांत येतांना मूर्धन्य होतात. दंशणें याचें डसणें हें रूप या नियमानुसारच होतें. पाश्चात्य भाषांतहि दंत्य-

वर्णाला मूर्धन्याचा आदेश होत असतो. उ. अंतर = अंडर (under) (इंग्रजी) = अंदर (हिंदी). आद्यस्थानचे य्, व् प्राकृतामध्ये कायम राहतात (पान १०२) असें सांगून लगेच पुढे आद्य य चा ज होतो व व चा ब होतो असेंहि ग्रंथकार सांगतात. यामधला विसंगतीचा दोष त्यांच्या लक्षांत आला नाही. स्, श्, व ष्, ह्या तीन्ही ऊष्म्यांबद्दल बहुधा स येतो, हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे.

पालीमध्ये ळ कार असून पुढे तो प्राकृतामध्ये मात्र लुप्त व्हावा हें चमत्कारिक दिसतें. प्राकृताची दुसरी मोठी खूण म्हणजे न च्या ऐवजीं ण हा वर्ण नेहमी येतो.

अपभ्रंशासंबंधाने लिहितांना स्त्रीलिंगी आकारांत नामाचा अन्त्य आ ऱ्हस्व होतो असें सांगून त्याचें उदाहरण म्हणून कमला याचें कमळ हें रूप दिलें आहे (पान ११७). हा नियम बरोबर आहे यांत शंका नाही; पण या दोन शब्दांत जो निरनिराळ्या वर्णावर आघात होतो तो वाचकांच्या नजरेस आणावयास पाहिजे होता. आकारान्त शब्द उच्चारतांना तिसरा वर्ण आपण लांबट उच्चारतों, तर अकारान्त कमळ शब्द उच्चारतांना आपण दुसऱ्या वर्णावर जोर देतों. ह्या आघातभेदामुळे दीर्घवर्णाला ऱ्हस्वत्व प्राप्त होतें हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे.

इतर प्राकृतांप्रमाणे अपभ्रंशाचें वैशिष्ट्यहि रा० कुळकर्णी यांनी आपल्या पुस्तकांत वर्णिलें आहे. प चा व होतो व व चा उ होतो या नियमानुसार मंडपाचा मंडउ व सापाचा साउ हीं उदाहरणें पृष्ठ ११८ वर दिलेलीं आहेत. यावरून असा एक विचार मनांत येतो की, मंडउ व साउ या शब्दांच्या पूर्वी मंडव व साव हे शब्द कधी प्रचारांत असतील काय? त्स् ह्या संस्कृत दन्त्य-तालव्याचा छ असा प्राकृतांत उच्चार होतो. उदा० संवछर, उछव इत्यादि. यावरून अशी एक कल्पना मनांत येते की, छ, त्स ह्या दन्त्य तालव्याचा उच्चार वैदिक काळींहि छ होणें अगदी शक्य आहे. क्षचा ख होणें हें श्री० कुळकर्णी यांनी पूर्वी जे नियम दिले आहेत त्यांस अनुसरून आहे. उदा० अक्षय = अक्षय = अक्खय = अखय. षचा ख होतो हें आपल्या परिचयाचेंच आहे.

यात्रमाणे मराठीची पूर्वपीठिका बऱ्याचशा विस्ताराने वर्णन केल्यानंतर

ग्रंथकारांनी तिसऱ्या प्रकरणांत मराठी भाषेच्या उत्पत्तीचा इतिहास वर्णिला आहे तिकडे आपण वळूं. आमच्या मतें सर्व प्रकरणांत ग्रंथकारांचें हें प्रकरण वादाचा विषय न होण्यासारखें आहे. महाराष्ट्र देश ज्याप्रमाणे अनेक लहान लहान राष्ट्रांचा बनला आहे, त्याप्रमाणे त्याची भाषाहि अनेक भाषा मिळून झाली असणें क्रमप्राप्तच होय. माहाराष्ट्री व अपभ्रंश यांच्याकडे मराठी भाषेचें जननीपद जरी सारखें विभागलें गेलें तरी शौरसेनी, अर्धमागधी वगैरे प्राकृत भाषा व संस्कृत यांच्याकडे प्रत्यक्ष अथवा परंपरेने मातृपद देणें भाग आहे. या प्रत्येक भाषेचे कोणते प्रकार मराठींत आले आहेत हें रा० कुळकर्णी यांनी सविस्तर रितीने सांगितलें असल्यामुळे त्याचा येथे पुनरुच्चार करण्याचें कारण नाही. एक भाषा जाऊन तिच्या जागीं दुसरी भाषा कां येते याच्या कारणांचाहि ऊहापोह रा० कुळकर्णी यांनी या प्रकरणांत केला आहे. जबरदस्त क्रांति हें भाषा नष्ट होण्याचें मुख्य कारण असतें. राज्यकारभारांत लोकभाषेला मज्जाव झाला व तिचें स्थान परकी राज्यकर्त्यांच्या भाषेने पटकावलें म्हणजे प्रचलित असलेल्या भाषेचा आपोआपच लय होतो. वर आम्ही जें प्राकृत भाषांचें उत्पत्तिकारण विवेचिलें आहे तें जर बरोबर असेल तर त्यामुळेहि एक वेळ व्यवहारांत असलेली भाषा कालांतराने नष्ट होऊं शकते. प्राकृताला बालभाषा म्हणतात तें योग्यच आहे. त्यावरूनच अज्ञजनांची भाषा ती प्राकृत भाषा होय असें सिद्ध होतें. अशा अशिक्षितांचा भरणा समाजांत पुष्कळ झाला व त्यामुळे सुशिक्षितांची कमताई झाली म्हणजे आपोआपच अशिक्षितांची जी प्राकृत भाषा तीच सर्वांची बोलभाषा होऊन पुढे ग्रांथिक भाषाहि बनते. जुन्या भाषेंतले पंडित हळुहळु कमी झाले म्हणजे प्राकृत भाषेंत वाढलेले विद्वान् ग्रंथनिष्पति करण्यास पुढे सरसावयास पाहतात. अशा रीतीने भाषांत बदल होत असतो. आमच्या मतें प्राकृत भाषा जेव्हा पुढे येऊं लागल्या तेव्हा या देशांत संस्कृताचें अध्ययन मावळत जात असलें पाहिजे.

ग्रंथकारांनी सांगितल्याप्रमाणे शके ६०२ मध्ये म्हणजे सुमारे १२ शें तेराशें वर्षांपूर्वी पन्नास या शब्दासारखे मराठी शब्द ताम्रपटांत वापरलेले आढळतात. यावरून संस्कृत, प्राकृत व मराठी अशा तिन्ही भाषा एकसमयावच्छेदेंकरून अस्तित्वांत होत्या असें म्हणावयास हरकत नाही. मात्र

एकीचा उदय काल तो दुसरीचा अस्तकाल असला पाहिजे. महाराष्ट्रांत नाग लोकांची वसति होती, हें नागोठणें, नागांव वगैरे गांवांच्या नांवांवरून उघड होतें. या नागलेाकांची भाषा संस्कृताशीं जिचा संबंध नाही अशा प्रकारची असली पाहिजे. अर्थात् त्या भाषेंतले शब्द ज्यांना सामान्यतः देशी शब्द असें संबोधिलें जातें तेहि मराठी भाषेंत समाविष्ट झाले पाहिजेत. महाराष्ट्रांत कोणकोणत्या लोकांनी कसकशी वस्ति केली याचा संपूर्ण इतिहास प्रस्तुत पुस्तकांत दिला असल्यामुळे वाचकांनी तो मुळांत वाचणेंच अधिक उपयुक्त होईल.

'गृह' घेणें ह्या उदाहरणावरून व्यंजनांत कधी कधी महाप्राण येतो (पान १३३) असें रा. कुळकर्णी म्हणतात. आमच्या मतें गृह या शब्दांत ह् हा महाप्राण मूळचाच असल्यामुळे तो 'ग' ह्या अक्षरांत मिळून त्याचा घ होणें अस्वाभाविक नाही. ऋचा येथे अ झालेला दिसतो. अशा रीतीने घ हें अक्षर होऊन त्याचें 'घे' हें क्रियापदाचें रूप बनलें असावें. तात्पर्य, हा महाप्राण बाहेरून आला असें समजावयाचें कारण नाही.

बोलण्यांत असलेली भाषा बोलण्याचीच भाषा म्हणून लुप्त होणें आणि बोलण्याच्या भाषेंत बराचसा फेरबदल होणें या दोन गोष्टी कांही अंशाने भिन्न आहेत. राज्यक्रांतीने भाषेंत बदल होतील, परंतु बोलीची भाषा नष्ट होण्यास पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे अज्ञानच कारणीभूत होतें. संस्कृताचें अध्ययन जेव्हा मागे पडलें तेव्हाच अपभ्रष्ट भाषा अस्तित्वांत आल्या. याचें प्रत्यंतर आपणांस शिवकालीन व पेशवेकालीन भाषेंत दृष्टोत्पत्तीस येतें. या कालाची भाषा वरवर पाहिली तरी ती बोलणारांना संस्कृताचें ज्ञान बिलकूल नव्हतें असें वाटूं लागतें. इंग्रजी अमदानींत संस्कृताचा पुनरुद्धार झाल्याबरोबर त्याच भाषेवर संस्कृताची छाप पडून पूर्वीच्या भाषेहून हल्लीची भाषा निराळी दिसूं लागली. राज्यक्रांतीमुळे राज्यकर्त्यांची भाषा जितांच्या भाषेंत धुडकुस घालते यांत संशय नाही. मुसलमानांच्या सहवासाने त्याचप्रमाणे कानडी, तेलगू या लोकांच्या सहवासाने आणि शेवटीं इंग्लिशांच्या वर्चस्वाने मराठी भाषेवर पुष्कळच परिणाम झाला आहे. या संसर्गाने अनेक भाषांतील शब्द मराठींत घुसले; परंतु त्यामुळे भाषेच्या अन्तःस्वरुपांत बदल होत नाही. नाम आणि क्रियापदें यांचे प्रत्यय जेव्हा पर-

भाषेंतून घेतले जातात तेव्हाच भाषेच्या स्वरुपांत बदल होतो. या दृष्टीने पाहतां द्रविड भाषांचा मराठीवर जितका परिणाम घडला आहे तितका फारशी अगर इंग्रजी भाषांचा घडलेला नाही. इंग्रजी शब्द आम्ही जरी कितीहि वापरीत असलों तरी त्यांचे उपसर्गप्रत्ययादि मराठीने उचलले नाहीत तोपर्यंत भाषेच्या अन्तःस्वरुपांत फेरबदल झाला असें मानावयाचें कारण नाही. म्हणून मराठीच्या प्रांतिक भेदांत द्राविड भाषांचें जितकें महत्त्व आहे तितकें फारशी–इंग्रजी भाषांचें नाही. महानुभावी पंथांतील लोकांना संस्कृतचें ज्ञान नसावें. आणि म्हणूनच त्यांनी मराठींत लिहावयास सुरवात केली असें आम्हांस वाटतें. हाच तर्क पुढे चालवून असें म्हणतां येईल की, ज्ञानेश्वरांच्या कालीं त्यांची संस्कृत भाषा समजणारे कोणी नसावे. याशिवाय मराठींत अथवा प्राकृतांत लिहिण्याचा जो उपक्रम सुरू झाला त्याचें कारण सांगतां येणार नाही. वेदकालीं वर निर्दिष्ट केल्याप्रमाणे संस्कृत भाषा ही देवभाषा व तिलाच प्रतिष्ठा असल्यामुळे यज्ञप्रसंगीं मानुष भाषा जर यजमान बोलेल तर त्याला प्रायश्चित्तादाखल जप म्हणून सांगितलेला आहे. अद्यापिहि श्राद्धप्रसंगीं म्लेंच्छ भाषेंतील शब्द उच्चारल्यास प्रायश्चित्त घेण्याची वहिवाट क्वचित् दृष्टीस पडते. या विवेचनावरून पूर्वी उल्लेखिलेला सिद्धान्तच दृढ होतो. तो हा की, प्रत्येक वेळीं शिष्टांची म्हणून एक भाषा असते. तिच्यांतच ग्रंथनिर्मिति होते. आणि जोंपर्यंत या सुशिक्षित शिष्टांचा समाज मोठा असतो तोंपर्यंत ती भाषा जिवंत असते.

निरनिराळ्या कालांतील वर्णप्रक्रिया पुन्हा पुन्हा दिल्याने बराच विस्तार झाला आहे. सामान्य नियम म्हणून पूर्वी दिलाच आहे की, एका वर्गातील अक्षरांची उलटापालट होत असते. कोठें क चा ख होईल तर कोठे ग होईल किंवा घ चा ग किंवा ग चा घ अशा रितीने व्यंजनें बदलतील. हाच नियम दुसऱ्या प्रत्येक वर्गाच्या संबंधाने सांगतां येईल. श्, ष् व स ह्या ऊष्म्यांच्या संबंधाने कोठें ष्चा स व सचा ष् अथवा श्चा ष अथवा ष्चा श् असे फेरबदल होत असतात. श व स ह्यांची अदलाबदल संस्कृतांतच झाली आहे. उ. सूर्प = शूर्प, वसिष्ठ = वशिष्ठ. हि ह्या महाप्राण अक्षरांतील इ हा स्वर कायम राहून महाप्राण व्यंजनाचा लोप होतो; उ. सात + हि = साती. उच्चाराचें स्थान जवळ असल्यास ते वर्णहि परस्परांच्या ठिकाणीं

येऊं शकतात व यामुळेच ळ, ल; न, ण; व ण, ल; प, व इत्यादि वर्ण एकमेकांची जागा घेतात. एखाद्या भाषेंत कांही वर्णच नसतील तर तत्सम दुसरे वर्ण त्या ठिकाणीं येतात. उदा० इंग्रजींत त आदि दन्त्य वर्ण नाहीत त्यामुळे मूर्धन्यावरच त्यांना भागवावें लागतें. तसेंच जेथे जोडाक्षरें असतील तेथे विश्लेष करून कित्येक उच्चार करतात तर जेथे जोडाक्षर नसेल तेथे तें बनविण्याची प्रवृत्ति कित्येकांच्या ठिकाणीं दिसून येते. उदा० लक्ष्मीच्या-ऐवजीं लक्षुमी व परगण्याच्याऐवजीं प्रगणा; तया–त्या दे यावा–द्यावा. त्याचप्रमाणे य–ई, उ–व यांची अदलाबदल सामान्यतः होत असते हें आपण पाहिलेंच आहे. उदाहरणार्थ, नायकवाडी = नाईकवाडी, सोइरे= सोयरे, माईदेव = मायदेव इत्यादि. आइका या शब्दांत इ चा य होईल किंवा दोन्हीबद्दल ऐ हा उच्चार होऊन ऐका असें लिहिले जाईल. आमच्या-मतें मूळ शब्द जो असेल त्याची व्युत्पत्ति लक्षांत न राहिल्यामुळे केवळ उच्चारसादृश्यावरून अथवा उच्चारेंद्रियाच्या दोषामुळे एकाच शब्दाचे निरनिराळे उच्चार होत असले पाहिजेत. एकाच काळीं निरनिराळे उच्चार निरनिराळ्या समाजांत–कदाचित् एकाच समाजांतहि आढळणें शक्य आहे. ज्या वैदिक काळीं पुरुष असा उच्चार करणारे लोक होते त्याच वैदिक काळीं पुरुखः असा उच्चार करणारे लोक होते हें आपण ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. खुद्द पुरुषः याचें मूळ रूप पूर्षः असूं शकेल. श्री० कुळकर्णी म्हणतात, " यादवकालीन मराठीचें जें शुद्ध देशी मराठी स्वरूप होतें तें बहामनी काळांत अधिकाधिक संस्कृतमय होऊं लागलें (पान २००). " आमच्या मतें बहामनी काळांत यादवकाळापेक्षा संस्कृताचा अभ्यास अधिक होऊं लागला. यादवकाळ व बहामनी काळ यांत जो फरक आहे असें रा. कुळ-कर्णी यांस वाटतें तो फरक पेशवेकाळ व इंग्रजकाळ यांत स्पष्ट दिसून येतो. पेशवेकाळीं संस्कृत भाषेचा अभ्यास फारसे कोणी करीत नसल्यामुळे पुढार-लेल्या विख्यात ब्राह्मणांचेहि अपभ्रष्ट उच्चार असत. पुढे संस्कृताच्या अध्ययनाने मूळचा शब्द छत्रपति हें कळूं लागल्यामुळे छत्रपति उच्चार करणारा कोणीहि पुढारलेला मनुष्य आढळेनासा झाला. पेशवेकाळांतहि मोरोपंताचें काव्य व बखरींची भाषा यांत जमीनअस्मानाचें अंतर दिसून येतें. त्याचेंहि कारण आम्ही वर दर्शविल्याप्रमाणे मोरोपंतादि कवींना

संस्कृत भाषा अधिगत असल्यामुळे त्यांचे शुद्ध अथवा संस्कृत वळणाचे शब्द असत. शिवाय आणखी एक गोष्ट लक्षांत ठेवावयाची ती ही की, पेशवेकालीन जें वाङ्मय आपणांस उपलब्ध झालें आहे तें मोडींत असल्यामुळे लेखनाच्या सुलभतेकरता उच्चाराहून निराळे शब्द लिहिले जात. उच्या ऐवजी 'ओ' येणें केवळ मोडीमध्ये सुलभता आणण्याकरिताच होय. 'असून' असा शब्द लिहिण्यापेक्षा "असोन" हा शब्द लिहिणें मोडी लिहिणाराला सोईचें वाटतें. म्हणून बोलतांना त्यावेळचे लोक असून असा उच्चार करीत असले तरी लिहितांना मात्र असोन असें लिहिण्याचा संभव अधिक. पान २०२ वर मराठीबद्दल फारशी शब्द कसे येऊं लागले याचीं उदाहरणें देतांना जी चुकीची उलटापालट झाली आहे तिकडे दुसऱ्या आवृत्तीच्या वेळीं ग्रंथकाराचें लक्ष जाईल अशी आम्हांस आशा आहे. उदा० 'गोही' होत असत त्या 'साक्षी' झाल्या, याच्या ऐवजी 'साक्षी' होत असत त्यांच्या 'गोही' झाल्या असें पाहिजे. तसेंच यादवकालीन 'पुरुषा' शब्दाचे बहामनीकालीन पुरखा अथवा चंद्राचें चांदू हीं उदाहरणें देऊन ग्रंथकार आपल्या सिद्धांताचें कसें समर्थन करतात तें समजत नाही. सदूभट याच्या ऐवजी 'सद्भट' असें रूप होणें फारशी भाषेच्या वर्चस्वाचें कार्य आहे (पान २०९) असें आम्हांस वाटत नाही. आमच्या समजुतीप्रमाणे सद्भट हा उच्चार मुसलमानांचा संबंध येण्यापूर्वीहि होत असावा. "नामैकदेशे नामग्रहणम्" ह्या पाणिनीच्या नियमाच्या आधारें भीमसेन याचें भीमरूप होणें हें जरी स्वाभाविक असलें तरी लक्ष्मण याचें लखु हें रूप त्याच नियमाने सिद्ध करतां येईल की काय याचा अधिक विचार व्हावयास पाहिजे. ऋग्वेदकाळीं ज्याप्रमाणे विभक्तिलोपाचीं उदाहरणें आढळतात, त्याचप्रमाणे पेशवेकालीन भाषेंतहि आढळतात. उदाहरणार्थ, पेस्तरसाले (च्या) कीर्दीवर नजर देऊन.

अ चा निभृत उच्चार करण्याची लकब फारशी भाषेपासून आपण उचलली (पान २३०) असें निःसंशय रीतीने म्हणतां येईल किंवा नाही याची आम्हांस जबरदस्त शंका वाटते. 'कमळ' हा शब्द कमळ असाच पूर्वी आम्ही उच्चारीत नसूं असें म्हणण्यास काय आधार आहे? विभक्तीचे प्रत्यय कधी कधी वाक्यास लावीत असत असें सांगून त्याचें उदा-

हरण म्हणून 'आहेची खबर' म्हणून दिलें आहे (पान २३२). येथे वाक्यास याऐवजी क्रियापदास असें म्हणावयास पाहिजे. रा. कुळकर्णी यांची ही ढिलाई उपेक्षणीय नाही.

कांही शब्दांच्या पुढे 'नी' हा शब्द येतो याचा उल्लेख १८७ पृष्ठावर रा. कुळकर्णी यांनी केला आहे. आणि त्याचें उदाहरण म्हणून 'तुझेनि नामे अपयशी' हें दिलें आहे. यानंतर ते म्हणतात, हा 'नि' मराठीच्या कांही प्रांतिक बोलींतहि वापरलेला आढळतो. उदा. 'मीनी', 'मना' (कोकणी). आमच्या मतें या दोन 'नी' ची सांगड घालण्यांत ग्रंथकारांची चूक झालेली आहे. कोकणांत कुणब्यांच्या भाषेंत मीनी हा जो शब्दप्रयोग केला जातो त्यांत नी हा तृतीयेचा प्रत्यय आहे. मीनी केलें म्हणजे म्यां केलें असा त्याचा अर्थ आहे. तसेंच मना ह्यांत ना द्वितीयेचा अथवा चतुर्थीचा प्रत्यय म्हणून वापरला जातो. मराठी व्याकरणाच्या पुस्तकांत 'ना' हा द्वितीयेचा एकवचनी प्रत्यय म्हणून न देतां अनेकवचनी म्हणून दिलेला आढळतो. परंतु तें बरोबर नसून एकवचनी म्हणून ह्या 'ना' प्रत्ययाचा शूद्र आपल्या भाषेंत उपयोग करीत असतात. कोकणांतहि यादवकालीन 'नी' अद्यापि क्रियापदाच्या शेवटीं उपयोजिलेली आढळते. 'त्याने काम केलेंनि' असें वाक्य ब्राह्मणांच्या बायका उच्चारतात. हा 'नि' च च्या ऐवजी असावा अशी आम्हांस शंका येते.

यानंतर ग्रंथांतील सहावें प्रकरण मराठीच्या भाषेच्या प्रांतिक भेदांना वाहिलेलें आहे. या प्रांतिक भेदांना पोटभाषा असा लौकिक शब्दप्रयोग केला जातो. यालाच इंग्रजींत dilect असेंहि म्हणतात. जातिपरत्वें व प्रांतपरत्वें मुख्य भाषेंत फरक पडून अनेक भाषा निर्माण होतात. या सर्वांना बोल-भाषा हें नांव आमच्या मतें दिलें असतां यथार्थ होईल. ज्या भाषा केवळ बोलीच्या असतात, म्हणजे ज्या भाषेंत ग्रंथनिष्पत्ति होत नाही, त्या सर्व भाषा या वर्गांत पडल्या पाहिजेत. यांपैकी एखाद्या भाषेंत जर उत्कृष्ट प्रकारचे ग्रंथ निर्माण होतील तर मराठीची ही एक उपभाषा आहे असें तिला कोणी म्हणणार नाही. कांही जातींत अथवा कांही धंद्यांच्या लोकांत विशिष्ट शब्द, विशिष्ट वाक्यप्रयोग असतात हें खरें; परंतु यांची संख्या जर अल्प असेल तर तेवढ्याकारिता या लोकांच्या भाषेला उपभाषा, पोटभाषा

वगैरे अभिधान देणें योग्य होणार नाही. श्री. कुळकर्णी यांनी प्रांतपरत्वें भिन्न असलेल्या मराठी भाषेचीं अनेक उदाहरणें दिलीं आहेत. खरोखर म्हटलें असतां यांपैकी प्रत्येक भाषेवर स्वतंत्र ग्रंथ होऊन नंतर त्या सर्वांचा परस्पर संबंध ठरविणें अधिक प्रशस्त झालें असतें. अजूनहि हा प्रयत्न करण्यासारखा आहे. श्री. कुळकर्ण्यांचें हें पुस्तक वाचीत असतां पुष्कळ वेळां असे विचार मनांत उद्भवतात की, या विद्वान ग्रंथकारांनी आधी साधन निर्माण करूनच नंतर प्रस्तुत सारख्या ग्रंथाला हात घातला असता तर फार बरें झालें असतें. वाडवळ भाषेंत च चा स होतो (चाकर = साकर), (चंद्र = संद) त्याचप्रमाणे संस्कृत चंद्रगुप्ताचा उच्चार ग्रीक भाषेंत सॅंड्रोकोटस होतो व चंदन इंग्रजींत सॅंडल होतें हें आपणांस ठाऊक आहेच. वारली लोकांच्या भाषेंत द्वितीया अथवा चतुर्थीचा प्रत्यय ला आहे. आपण ' बापाला ' म्हणतों त्याप्रमाणे ते ' बाहासला ' म्हणतात. ' बास् ' किंवा ' बाहास् ' = बाप (पान २४६-४७). यावरून मराठींत जो ' ला ' प्रत्यय आला आहे तो फारशीने आणला असें म्हणणें सयुक्तिक होईल काय ?

वऱ्हाडी भाषेंत ड चा उच्चार र होतो तसाच कोकणांतहि कित्येक जातींत केला जातो. माडी म्हणण्याऐवजी मारी असें कुणबी लोक बोलतात; परंतु दोन र एकत्र येत असतील तर ड चा उच्चार डच होतो. उ. वडारी, उकिरडा, ह्यांचा उच्चार वरारी, उकिररा असा करीत नाहीत. तसेंच दोन र टाळण्याकरिता कधी कधी रचा उच्चार ड किंवा ल करतात. उ. पारडूं = पाड्डूं, हुरडा = हुड्डा; रडला – लरला. वऱ्हाडी भाषेंतील विशेष शब्दांची जी यादी श्री. कुळकर्णी यांनी दिली आहे (पान २६९) यांतील कित्येक शब्द हल्ली कोकणांतहि प्रचारांत आहेत. उदा.— अवंदा, इंधन, डांग (केळीचें पान), पोहोटा इत्यादि. केळीच्या फांदीला डांग हा एकच शब्द या बाजूला वापरण्यांत येतो. यावरून कोकणांतील लोकांचें नातें वऱ्हाडी लोकांशीं लावणें अयोग्य होणार नाही. अहिराणी भाषेचा जो नमुना या पुस्तकांत दिला आहे (२७७) त्यावरून या भाषेचें ठाणें जिल्ह्यांतील कातकरी लोकांच्या भाषेशीं पुष्कळच साम्य आहे असें दिसून येईल. निरनिराळ्या प्रांतिक भाषांची तुलना करून त्यांचें व्याकरण

तपासून कोणते लोक कोठून आले हें सप्रमाण रितीने सिद्ध करतां येण्यासारखें आहे. कोल्हापूर-मिरजेच्या बाजूला पुल्लिंगी क्रियापद स्त्रियांच्या तोंडीं असतें. हाच प्रकार रत्नागिरी जिल्ह्यांतील कऱ्हाड्यांच्या बायकांच्या भाषेंत फक्त दिसून येतो; यावरून रत्नागिरींतील कऱ्हाडे कऱ्हाडकडूनच कोकणांत गेले या अनुमानास बळकटी येते.

आतापर्यंत झालेल्या विवेचनावरून मराठीची वर्णप्रक्रिया ह्या सातव्या प्रकरणांतील मजकूर विशेष भिन्न स्वरुपाचा वाटणार नाही. इतर भाषांत न आढळणारे परंतु मराठींत फक्त दृष्टोत्पत्तीस येणारे प्रकार एवढेच ह्या प्रकरणांत देणें योग्य झालें असतें; परंतु ह्याहिपेक्षा अधिक गोष्टींचा विस्तार ग्रंथकारांनी केला आहे. मराठीचें वैशिष्ट्य म्हणून ग्रंथकार लिहितात, "मराठीच्या मूळ स्वभावांत असे कांही उच्चार आहेत की, ते संस्कृत वाणींत नव्हते. ज्यांत पूर्व वर्ण अनुनासिक आहे व उत्तरवर्ण 'ह' कार आहे असे संयोग संस्कृत वाणींत नाहीत" (सिंह?) (पा. २९३). चिन्ह, ब्रह्म वगैरे उदाहरणांनी हें प्रमेय सिद्ध केलें आहे. आम्ही हीच गोष्ट निराळ्या रितीने सांगूं. ब्रह्म, चिन्ह वगैरे हकारपूर्वक अनुनासिकाचा उच्चार मराठीला साधत नाही म्हणून तिला वर्णविपर्यय करावा लागला. हें अपभ्रंशाचें निदर्शक आहे. एवढें मात्र खरें की, अनुनासिकें व अर्धस्वर (अर्ध वर्ण?) य्, व्, र व ल् ह्यांचे महाप्राणवर्ण संस्कृतांत मराठीप्रमाणे बनत नाहीत. य, ह् चा संयोग मराठींतहि होत नाही. दुसऱ्या कोणत्या भाषेंत होतो काय? एकाच स्थानांतील निरनिराळ्या वर्णांच्या उच्चारांत सारखेपणा किती असतो हेंच, श व य ह्यांच्या उच्चारांवरून चांगलें समजतें. च किंवा श ह्यांमध्ये य मिळविला तरी त्याचा निराळा उच्चार दाखवितां येत नाही. उ०—राजा + याचा = राज्याचा = राजाचा; मासा + याचा = माशा + याचा = मास्याचा = माशाचा.

पान ३०६-७ वर दिलेले नियम प्रथम वाचून त्यांच्या अनुरोधाने अगोदरचीं वर्णप्रक्रियेचीं उदाहरणें समजून न घेतल्यास विद्यार्थ्यांचा विभ्रम होण्याचा संभव आहे. थोडीं उदाहरणें घेऊं. पृषत्-पृषत् = पचपचीत. ह्यांत ष चा च झालेला दिसतो. परंतु मूर्धन्य ष चा तालव्य श प्रथम होऊन नंतर च झाला असें म्हणणें अधिक सयुक्तिक होईल. तसेंच संस्कृत स्थ

पासून मराठी ठ होत नाही. थ चा ठ होतो. स चा लोप होतो. स्थिर = थिर = ठिर. आणखी उदाहरणें:—क्षुरा = षुरा = सुरा. ष चा स होतो, क्षचा होत नाही. बुक्कन = भुक्कन = हुक्कन = हूक. येथे ब चा ह एकदम होत नाही.

ह्या नंतर मराठींत वैदिक भाषेप्रमाणे स्वर आहेत काय ह्याचें विवेचन करून ग्रंथकारांनी आपला निर्णय अस्तिपक्षीं दिला आहे. वेदकालीन सर्व भाषा स्वरयुक्त होत्या हें खरें; परंतु वेदांतील स्वर ब्राह्मणकालीं अंशतः लुप्त झाले. संस्कृत भाषेंत तर त्यांचा मागमूसहि राहिला नाही. मग प्राकृतांत तरी आपणांस ते कसे आढळणार ! म्हणून मराठींतच त्यांनी पुनः डोकें वर कां करावें ह्यास समाधानकारक कारण दिसत नाही. आघात आणि स्वर ह्यांत भेद आहे. मला पैसे द्या हें वाक्य भिकारी व सावकार निरनिराळ्या तऱ्हेने उच्चारतो. अर्थात् बोलणाराचा खरा अर्थ नुसत्या शब्दांतून निघत नाही तर त्याच्या स्वरांतून निघतो. ह्या दृष्टीने 'मन्त्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह' हा नियम कोणत्याहि भाषेसंबंधाने सनातन समजला जाईल. "स्वरतोऽर्थनिर्णयः" (ऋग्वेदानुक्रमणी). अर्वाचीन भाषांतून अर्थनिर्णायक विराम चिन्हें निर्माण झालीं आहेत. प्राचीनतम भाषांत निरनिराळीं चिन्हें वापरीत. प्रत्यक्ष वैदिक वाङ्मयांतहि चिन्हभेद आढळून येतात. सामवेदाच्या पोथींत उदात्त, स्वरित व अनुदात्त हे स्वर १,२,३ ह्या आंकड्यांनी निर्दिष्ट केलेले असतात. उ. ब[१]र्हि[२]षि[३]. ऋग्वेदांत हेच स्वर ब॒र्हिषि॑ ह्या चिन्हांनी दाखवितात. अक्षराखाली अर्ध वर्तुळ काढून मैत्रायणी संहितेंत स्वतंत्र स्वरित व्यक्त करतात; उभ्या तीन रेघा ही परतंत्र स्वरिताची खूण आहे.

प्रत्येक शब्दांतील अक्षरांना आरोह, अवरोह असतोच. ह्यालाच उदात्त व अनुदात्त ह्या संज्ञा आहेत. उदात्तांत तोंडांतील श्वास वर जातो. उदात्त म्हणजे वर चढवलेला. गवत ह्या शब्दांत व हें अक्षर आरोहयुक्त उच्चारलें जातें. परंतु गवताने ह्या शब्दाच्या उच्चारांत व मरगळला जातो. ह्यावरून अक्षरांच्या उच्चारभेदांचीं चिन्हें असणें किती अवश्य आहे तें समजेल. सर्वांत उदात्त स्वर मुख्य दिसतो. उदात्त म्हणजे उच्च स्वर (उच्चैःउदात्तः) सामवेदांत उदात्ताला स्वरित म्हणतात. स्वरित म्हणजे स्वरयुक्त. शतपथ ब्राह्म-

णांत उदात्तालाच चिन्ह आहे. अक्षराच्या उच्चार भेदाप्रमाणे अर्थभेदामुळेहि स्वर बदलतात. उ. अपरम् (नंतर), अपरम् (दुसरा); द्रवत् (लवकर), द्रवत् (धांवत धांवत); तसेंच राजपुत्र (राजाचा मुलगा), राजपुत्र (ज्याचा मुलगा राजा आहे तो). बहुव्रीहि समासांत अन्त्यपद उदात्त असतें हा नियम खरा परंतु ऋग्वेदांतच त्याला अनेक अपवाद असलेले आढळतात. पादाच्या आरंभीं क्रियापद आल्यास तें सस्वर असतें; निपात, सर्वनाम, सदा अनुदात्त असतात इ. नियमांवरून अर्थ निश्चित करण्याच्या कामीं स्वरांचा उपयोग होतो असें मानणें भाग आहे. परंतु संहितेबरोबरच हे स्वर होते काय हा प्रश्न अद्यापि सुटला नाही. असो. अधिक चर्चा करण्याचें हें स्थळ नसल्यामुळे प्रस्तुत प्रकरण ओलांडून पुढे जाणें बरें. शेवटलें अक्षर लांबट उच्चारणें, हेल काढून बोलणें, शब्दांतील एखाद्या अक्षरावर जोर देऊन तो शब्द उच्चारणें हे प्रकार अर्वाचीन अनेक भाषापोटभाषांतून आढळतात.

अखेरचें प्रकरण " मराठीचें व्याकरण " हें असून ह्या विषयावर जवळ जवळ साठ पृष्ठें खर्ची घातलीं आहेत. भाषेंत नाम व क्रियापद हे दोन शब्द वाक्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे असून विशेषणें, क्रियाविशेषणें वगैरे शब्द त्यांच्या अनुषंगाने असतात. वाक्यांतील नामाचा विचार करूं लागलों म्हणजे विभक्तींचा प्रश्न प्रथम पुढे येतो. शब्दाचे निरनिराळे कारक अर्थ ज्या चिन्हांच्या योगाने प्रतीत होतात त्यांना विभक्ति असें म्हणतात. हीं चिन्हें म्हणजे प्रत्यय होत. निरनिराळ्या भाषांत कमजास्त विभक्त्या असतात. सात किंवा आठ विभक्त्यांहून अधिक विभक्त्यांची संख्या ऐकिवांत नाही. संबोधन सोडून संस्कृतांत सात विभक्त्या आहेत. प्राकृतांत चतुर्थी विभक्ति नाही. मराठींत प्रथमा विभक्तीला प्रत्यय नाही. द्वितीया व चतुर्थी ह्या दोहोंचे प्रत्यय एकच आहेत. ह्यामुळे ह्या दोन विभक्त्या मानाव्या की मानूं नये ? तसेंच एकच विभक्ति मानल्यास ती द्वितीया अगर चतुर्थी मानावी ह्याविषयी मतभेद असलेला आढळतो. स, ला, तें हे द्वितीयेचे प्रत्यय समजतात; परंतु प्रत्यय न लागताहि शब्दाची द्वितीया होऊं शकते. उदा०—मी काम करतों. ह्यांत " काम "

शब्दाचा कर्मकारक संबंध असल्याकारणाने द्वितीया मानावी असा निर्णय ग्रंथकारांनी दिला आहे. अप्रत्यय प्रथमा मानल्यावर अप्रत्यय द्वितीया मानणें कितपत सयुक्तिक होईल ह्याची आम्हांस शंका आहे. शिवाय एकाच विभक्तीचे भिन्नार्थ होतात. तेव्हा कारकभेदामुळे निराळी विभक्ति मानली पाहिजे हा युक्तिवाद जमेस धरतां येत नाही. तसेंच प्रथमेला प्रत्यय नाहीत; म्हणून वाक्यांत येतांना नामाला विकार झालाच पाहिजे असाहि आग्रह धरतां येत नाही. अधिकरणार्थी चतुर्थी होते तर कर्मार्थी प्रथमा कां होऊं नये समजत नाही. प्रत्ययांवरून विभक्ति निश्चित करणें आणि मग असेल तो अर्थ तिला देणें हेंच एकंदरींत प्रशस्त दिसतें. चतुर्थीचे "स" व "ना" प्रत्यय संस्कृतांतील षष्ठीच्या "स्य" व "ना" ह्यांवरून आले आणि त्यांचा अर्थ अधिकरण, म्हणजे खरें सप्तमीचें कार्य! षष्ठीप्रमाणे चतुर्थी विभक्ति अनेक विभक्तींचें कार्य करते. ऋग्वेदांत षष्ठीबद्दल चतुर्थी वापरलेली आहे. उ. पुरुत्रा यदभवत्सूरहैभ्यो गर्भेभ्यो मघवा विश्वदर्शतः (१-१४६-५). येथे गर्भेभ्यः ही षष्ठ्यर्थे चतुर्थी आहे. अर्वाचीन प्रत्यय हे मूलतः स्वतंत्र शब्द होते ह्या गोष्टीकडेहि विभक्तिसंख्यावादांत दुर्लक्ष केलें जातें असें वाटतें. द्वितीयाचतुर्थीप्रमाणे षष्ठी विभक्ति मानावी की नाही हाहि मोठा मनोरंजक वाद आहे. दोनहि बाजूंनी प्रमाणें देतां येतात. आमच्या मतें हा विशेषणात्मक विभक्तिस्वरूपी शब्दप्रयोग स्वतंत्र धरून त्याची व्यवस्था लावावी. च प्रत्यय लावतांना शब्दाचें सामान्यरूप सर्वत्र होत नाही तर इतर विभक्ति प्रत्यय लावतांना जेथे होतें तेथेच होतें. उदा.–घोडीने–घोडीचा; तसेंच च प्रत्यय लागला म्हणजे विशेषण बनतें असाहि नियम नाही. उदा.-तूं थंडीचा लवकर कां उठलास? च प्रत्यय "ईय ह्या संस्कृतांतील तद्धित प्रत्ययापासून आला आहे असें आमचें मत आहे" असें ग्रंथकारांनी आपलें मत व्यक्त केलें आहे. ही व्युत्पत्ति प्रथम कृष्णशास्त्री चिपळोणकरांनी पुढे मांडली. दामल्यांना ही व्युत्पत्ति पसंत नाही. ते, डॉ. भांडारकर व राजवाडे संस्कृतांतील 'त्य' प्रत्ययावरून मराठी षष्ठीचा 'च' प्रत्यय बनवतात. च प्रमाणे झ व ल हेहि षष्ठीचे प्रत्यय आहेत, परंतु हे प्रत्यय विशिष्ट शब्दांनाच लागतात. झ प्रत्यय मी व तूं ह्या सर्वनामांच्या षष्ठीच्या एकवचनी रुपांतच आढळतो. आपण

ह्याला षष्ठीचा ल प्रत्यय लागतो. उ. आपला--ली-लें. परंतु आपण ह्यांतील ण ल प्रत्यय लागतांना नाहींसा होतो ह्याचा विचार केला पाहिजे. "आप" (आपण) हाच मूळ शब्द घेऊन त्याची षष्ठी आपला अशी होत नसेल ना ?

जुन्या मराठींत प्रथमेचें एकवचन उ प्रत्ययांत होत असे तसें तें जुन्या गुजराथींतहि होत असे. तेथे उ अचा लोप न होतांना लागे. उ. निग्रहउ. "वचनु" सारखीं रूपें होत नसत असें नाहीं. मराठींत तृतीयेचा प्रत्यय ई आहे तर जुन्या गुजराथींत ई किंवा इ असे. उ. पुरुष + इ = पुरुषे = पुरुषाने. हाच प्रत्यय सप्तमीचा. उ. प्रदेश + इ = प्रदेशे = प्रदेशांत. ह्यानंतर सर्वनामांची व्युत्पत्ति दिल्यावर ग्रंथकार संख्यावाचक विशेषणांवर आले आहेत. एकदा, दोनदा, तीनदा वगैरे शब्दांतील दा प्रत्यय आवेस्तिक "दा" सारखा आहे. पल्हवी भाषेंत दाद ह्या शब्दाचा अर्थ वेळ असा होतो. संस्कृतमध्ये नित्य ह्या अर्थांचाच नित्यदा असा शब्द आहे. उ. "अस्त्येव नित्यदा तुभ्यं भक्तिर्मय्यनपायिनी" (भागवत १० ५१–६३). अर्थात् "दा" हा प्रत्यय "दाद" शब्दाचें संक्षिप्त रूप असावें.

आज्ञार्थी ऊं प्रत्यय मराठीप्रमाणे प्राचीन गुजराथींतहि होता. उ. शोधऊं = शोधूं. सर्व भाषांतील जुने प्रत्यय तपासले असतां भाषेंतील फेरफार समजण्यास चांगलें साधन होईल. ऊं प्रमाणे णार हा कृदंताचा प्रत्यय जन्या गुजराथींत "णहार," "णाहार," ह्या स्वरुपांत आढळतो. उ. करणहार = करणार. हा "णार" किंवा "णृ" प्रत्यय नर अथवा नृ शब्दाचें विकृत रूप असावें. रक्षन् + नरः = रक्षणार. रक्षण + कार ही व्युत्पत्ति जुनी आहेच.

ऊं प्रत्ययांत कृदंताला विभक्ति लागत नाही असें दामले म्हणतात; परंतु 'नेसूंचें लुगडें' असा शब्दप्रयोग करण्याची वहिवाट आहे. ह्यांत 'नेसूं'चें व्याकरण काय करावयाचें ह्याचा विचार श्री. कुळकर्णी ह्यांनी केलेला दिसत नाहीं.

कर्मणि प्रयोगाची चर्चा दामल्यांनी पुष्कळ केली आहे. तिचाच अनुवाद श्री. कुळकर्णी ह्यांनी केलेला दिसतो. त्याने काम केलें, त्याच्याकडून

काम केलें जातें वगैरे ह्या प्रयोगाचीं उदाहरणें म्हणून अनेकांप्रमाणे ग्रंथकारांनीहि दिलीं आहेत. दादोबा दुसऱ्या उदाहरणांतील वाक्यप्रयोगाला कर्मकर्तरी म्हणतात. वाक्यांतील कर्माप्रमाणे क्रियापदाचें लिंगवचन असतें हें कर्मणि प्रयोगाचें लक्षण त्याने काम केलें ह्यासारख्या वाक्यांनाच लागू पडेल. त्याच्याकडून काम केलें जातें ह्या वाक्यांत काम हा कर्ता असून केलें जातें हें क्रियापद आहे. अशा वाक्यांतील क्रियापद कर्त्याचें लिंगवचन घेतें. उ. त्याच्याकडून पोथी वाचली जाते. त्याच्याकडून मार दिला गेला इ० व्याख्येप्रमाणे हीं सर्व कर्तरीप्रयोगाचीं उदाहरणें नाहीत काय ? कर्तरींतील कर्म ह्या ठिकाणीं कर्तृस्थानापन्न होतें एवढेंच. आम्हांला ग्रंथकारांचें मत मान्य होत नाही. 'काम केलें जातें' ह्यांत केलें ह्याचें 'काम' कर्म करून 'केलें' हा 'जातें' ह्या क्रियापदाचा कर्ता समजावा का ?

वरील विवेचनावरून ह्या पुस्तकांत किती तरी महत्त्वाच्या गोष्टींचा ऊहापोह झाला आहे ह्याची कल्पना कोणासहि होईल. श्री. कुळकर्णी ह्यांनी भाषाशास्त्राचा ग्रंथ मराठींत बनविला आणि अभ्यासकांचा मार्ग सुलभ केला. परंतु अभ्यासूंची मात्र उणीव आहे. ही उणीव भरून निघेल अशी आशा करीत असावें. पुस्तकांत कितीहि दोष असले तरी त्यामुळे ग्रंथकाराच्या प्रयत्नाला किमपि कमीपणा येणार नाही. लांब उडी मारणाराच फसण्याचा संभव असतो. डबक्यांत पोहणारांनी मी बुडालों नाही म्हणून शिताफी मारण्यांत भूषण नसतें.

शिक्षणविषयक नवे विचार

"शिक्षणविषयक नवे विचार" हें पुस्तक अभिप्रायार्थ आमच्याकडे पाठविल्याबद्दल आम्ही ग्रंथकर्त्याचे आभारी आहों. शिक्षणाचा विषय हा अत्यंत महत्त्वाचा व जिव्हाळ्याचा असल्यामुळे त्याचप्रमाणे सध्या आमच्या-

कडे ह्या बाबतींत सर्वत्र काळाकुट्ट अंधःकारच पसरलेला असल्यामुळे श्रीयुत भास्कर धोंडो कर्वे यांनी संपादन केलेलें प्रस्तुत पुस्तक म्हणजे वर सांगितलेला अंधःकार नाहीसा करणारा एक आशाजनक दीपच होय. सर्व सुधारणांचा पाया म्हणजे शिक्षणपद्धतिच आहे. पण हा उगमच जर गढूळ पाण्याने भरलेला असेल तर त्या शिक्षणपानाने तृप्ति होण्याचें तर एकीकडेच राहो उलट पिणारे रोगग्रस्त झाले तर त्यांत आश्चर्य नाही. आम्हीं आपलीं मुलें शाळा, पाठशाळांतून पाठवतों म्हणजे विद्यार्जनाकरिता म्हणून ज्यांच्या स्वाधीन करतों ते वस्तुतः सुशिक्षित अशिक्षित असल्यामुळे विद्यार्जनाच्या ऐवजीं अज्ञानार्जन मात्र आमच्या मुलांच्या पदरीं पडतें. शिक्षणाच्या योगाने जे गुण विद्यार्थ्यांत यावे अशी आमची अपेक्षा असते ते येण्याच्या ऐवजीं अवगुणांचाच गठ्ठा घेऊन विश्वविद्यालयांतून मुलें बाहेर पडतात. लाखो रुपये आज आम्ही आमच्या मुलांच्या विद्येसाठी म्हणून खर्च करीत आहों त्याचा मोबदला आपल्याला कितपत मिळतो याचा विचार करण्यासहि मन धजत नाही. असो. प्रस्तावनेंत संपादकांनी शिक्षणाचें कार्य कसें व्हावयास पाहिजे ह्याविषयी श्रीयुत कर्वे यांचे जे विचार प्रविष्ट केले आहेत ते अत्यंत मननीय असल्यामुळे त्यांचा पुनरुच्चार आम्ही येथे करीत आहों.

" शाळेंतून बाहेर पडणारीं मुलें जर नागरिक या नात्याने आपलीं कर्तव्यें बजावण्यास नालायक असतील, जर त्यांना सभ्य व शिष्टसंमत चालीरीति माहीत नसतील, जर त्यांची आवडनिवड उच्च प्रकारची बनून जगाच्या व विशेषतः स्वदेशाच्या संस्कृतीची त्यांना ओळख झालेली नसेल, जर त्यांच्या ठिकाणीं सत्याची चाड उत्पन्न झाली नाही व मोठे झाल्यावर कांहीतरी बौद्धिक कार्य मन लावून करण्याचें सामर्थ्य त्यांच्यामध्ये उत्पन्न झालें नाही, जर उच्च ध्येय साध्य करण्याकरता लागणारी चिकाटी, धैर्य आणि कार्यनिष्ठा त्यांना प्राप्त झाली नाही, जर सत्य, सौंदर्य आणि सौजन्य यांचा उदय त्यांच्या मनांत झाला नाही, थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे जर बौद्धिक, नैतिक व भावनात्मक शील मुलांमध्ये दिसून आलें नाही तर शिक्षणाचें कार्य अगदी फुकट गेलें, असें म्हणावें लागेल."

हे विचार एका विद्याधिकारीसाहेबांचे आहेत, संपादकांचे नाहीत हें

ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. संपादकांना ते पसंत असले तरी त्यांचा ठसा संपादकांच्या मनावर चांगला उठला आहे की नाही याची आम्हांस शंका आहे. कारण त्यांनी स्वतः जर शिक्षणासंबंधी खोल विचार केला असता तर त्यांनी आपल्या ग्रंथाला दिलेलें नांव त्यांच्या त्या विचाराचें द्योतक नाही असें त्यांस आढळून आलें असतें. " शिक्षणविषयक नवे विचार " याचा आम्हांस अर्थच कळत नाही. अशा बाबतींत जुने आणि नवे विचार असूं शकतील अशी आम्हांस कल्पना करितां येत नाही. लहानपणीं मुलीचें लग्न करावें असे विवाहविषयक जुने विचार होते त्या ठिकाणीं आता प्रौढपणीं विवाह करावा असा विचार उद्‌भुत झाला आहे. त्याचप्रमाणे शिक्षणाची गोष्ट आहे असें म्हणतां येईल काय ? " नवे विचार " ह्या ऐवजीं खरे विचार असें म्हणणेंच अधिक सोयीस्कर होईल असें आम्हांस वाटतें. शिक्षणमीमांसा हें नांव अधिक अन्वर्थक झालें असतें अशी आमची समजूत आहे. पुस्तकाला आरंभ शिक्षणाचें ध्येय या प्रकरणाने झाला आहे. यांत ध्येयाचा इतका बागुलबोवा करण्याचें वस्तुतः यत्किंचितहि प्रयोजन नाही. शिक्षणाचें ध्येय कोणत्याहि काळीं किंवा कोणत्याहि स्थळीं एकच असणार. तें काय असावें याबद्दल मतभेद होण्याचेंहि कारण नाही. तें ध्येय संपादन करण्याच्या साधनांत काल व परिस्थिति यांस अनुसरून बदल होण्याचा संभव असतो एवढेंच.

बुद्धि हें मनुष्याचें वैशिष्ट्य आहे. सचेतन सृष्टींत मनुष्याशिवाय दुसऱ्या कोणत्याहि प्राण्याला हें साधन परमेश्वराने उपलब्ध करून ठेवलेलें नाही. मनुष्याची सुधारणा व प्रगति हीं त्याने या बुद्धीच्या साह्याने करून घ्यावीं असा परमेश्वराचा संकल्प दिसतो. बुद्धिहीनत्वामुळे पशुपक्ष्यांना इतिहास नाही. सृष्टीच्या आरंभीं ज्या स्थितींत पशुपक्षी निर्माण झाले त्या स्थितींत बरोबर तो आजहि आहे व सृष्टीच्या प्रलयकालापर्यंत त्याच्यांत कांही बदल होईल असेंहि नाही. जडसृष्टि आणि मनुष्यसृष्टि यांच्यामधली ही जीवसृष्टि आहे. वेड्या मनुष्याचा मेंदू विकृत झालेला असतो अथवा मुळीच नसतो. अशा वेड्यांत आणि जनावरांत कोणताच फरक आढळून येत नाही हें आपण पाहतोंच. अर्थात् खरें मनुष्यत्व येण्यास बुद्धि हें इंद्रिय अपरिहार्य आहे हें उघड आहे. परंतु बुद्धींद्रियांत आणि इतर इंद्रियांत मूळ-

चीच भिन्नता आहे ही गोष्ट प्रामुख्याने लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे. इतर इंद्रियांची वाढ अथवा विकास होण्यास कोणत्याहि प्रकारचा प्रयत्न करावा लागत नाही. पाहण्याची शक्ति, श्रवणेंद्रियाचें सामर्थ्य किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि कर्मेंद्रियाचें अथवा ज्ञानेंद्रियाचें सामर्थ्य वृद्धिंगत करण्यास शाळा-कॉलेजांत जावें लागत नाही; किंबहुना त्यांच्या वाढीची मर्यादा इतकी मर्यादित असते की, जन्मल्यापासून अल्पावधींतच त्यांची पूर्ण वाढ आपो-आप होऊं शकते; यालाच मनुष्य सज्ञान झाला असें म्हणण्यांत येतें. ह्या सज्ञानावस्थेंत इतर ज्ञानकर्मेंद्रियांची वाढ पूर्ण झाली असली तरी बुद्धीची वाढ पूर्ण होते असें मात्र नाही. ही पूर्ण करण्यास परिश्रम करावे लागतात. म्हणून या बुद्धींद्रियाचा विकास करणें अथवा करविणें हें अत्यंत आवश्यक अस त्यामुळे ह्या गोष्टीकडे समाजाने लक्ष प्रथम दिलें पाहिजे. इतर इंद्रियें व बुद्धींद्रिय यांत दुसरा एक स्वभावतः भेद आहे तो हा की, इतर इंद्रियांची शक्ति जन्मतः बुद्धींद्रियापेक्षा अधिक असते. लहान मुलगा पाहतो, ऐकतो, पदार्थांची चव घेतो व सुगंधी पदार्थांचा वास घेतो त्या वेळेस त्याचें बौद्धिक सामर्थ्य जवळ जवळ शून्यच असतें. इतर इंद्रियांच्या मानाने मेंदूची वाढ फारच हळूहळू होत असते. सगळ्या इंद्रियांत जननेंद्रियाचीच वाढ सर्वांमागून होते. मेंदूच्या वाढीचा विचार करीत असतांना विशेष लक्ष्यांत घेण्यासारखी गोष्ट ही की, मेंदूची स्वाभाविक वाढ व त्याचा विकास हीं एकच नव्हत. मेंदूची स्वाभाविक वाढ झाल्यानंतरच त्याचें विकसन करण्याचा प्रयत्न करणें इष्ट होईल. या दृष्टीने ७ किंवा ८ वर्षें वयाचा मुलगा किंवा मुलगी होईपर्यंत म्हणजे त्याच्या मेंदूची वाढ पूर्ण होण्याच्या पूर्वीच त्याचा विकास करण्याची खटपट करणें योग्य होणार नाही. मेंदूच्या स्वाभाविक वाढीविषयी संशोधन करण्याचें काम शास्त्रज्ञांकडून अद्यापि झालें नाही याचें आश्चर्य वाटतें; अथवा या बुद्धींद्रियाची किंवा मेंदूची वाढ हें म्हणणेंच खोटें आहे असें तरी कोणी म्हणणार नाही ना? कदाचित् कोणी असें म्हटलेंच तर तें अनुभवाच्या विरुद्ध होईल असें वाटतें. ज्या इंद्रियाची वाढ उशीरा होते तें इंद्रिय श्रेष्ठ असा नियम बांधण्यास हरकत नाही. बुद्धींद्रिय हें श्रेष्ठ असल्यामुळे त्याची वाढ उशीरा होणेंच स्वाभाविक आहे. आणि या म्हणण्यांत जर कांही तथ्य असेल तर

सात वर्षांच्या आंतील मुलांना शिक्षण देणें शास्त्रीय होईल की काय याचा विचार करणें अवश्य आहे. लहान मुलाला जन्मतः कमी दिसत, कमी ऐकूं येतें, त्याचप्रमाणे इतर ज्ञानेंद्रियांची शक्तिहि कमीच असते. हीं इंद्रियें पुढे लवकरच पण हळूहळू वाढतात. मेंदूची वाढ सर्वांत मागून होते हें वर सांगितलेंच आहे. ज्ञानेंद्रियांच्या वाढीनंतर त्यांच्यावर कोणताहि संस्कार करण्याची अवश्यकता असत नाही; परंतु बुद्धींद्रियाची स्वाभाविक वाढ पूर्ण झाली तरी त्याच्यावर शेवटपर्यंत संस्कार करावे लागतात ही गोष्ट विसरतां कामा नये. यावरून बुद्धींद्रियाच्या पायऱ्या येणेंप्रमाणे ठरतात. (१) बुद्धीची स्वाभाविक वाढ, (२) बुद्धीचा विकास अथवा परिणति आणि (३) ज्ञानार्जन. मेंदूची पूर्ण वाढ झाल्यावरच बुद्धीचा विकास करण्यास प्रारंभ करावा हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. येथे विशेष सांगावयाचें तें हें कीं, बुद्धीला चतुरस्रपणा आल्यानंतरच विद्यादानाला अथवा ज्ञानार्जनाला आरंभ करावा.

प्रस्तुत ग्रंथांत विद्वान् संपादकांनी बुद्धि शब्द न वापरतां त्याऐवजीं बुद्धिपुरःसर मन शब्द वापरलेला आहे याचें कारण आम्हांस समजलें नाही. अंतःकरण अथवा मन याचें कार्य आणि स्वरूप बुद्धीहून निराळें असल्यामुळे आम्ही मन आणि बुद्धि यांमध्ये भेद मानतों. मन एक असो अथवा अनेक मनें असोत त्या वादांत सध्या पडण्याचें कारण नाही. तथापि मनविषयक हा वाद बुद्धीच्या संबंधानेहि उत्पन्न होण्यासारखा आहे. प्रत्येकाच्या बुद्धीचा कमालमर्यादेपर्यंत विकास होणें अवश्य आहे, पण त्याशिवाय प्रत्येक व्यक्तीची बुद्धि एखाद्या विशिष्ट विद्येचें किंवा कलेचें आकलन करण्यास समर्थ असते. सगळ्याच माणसांची बुद्धि सगळ्याच विषयांत एकाच गतीने चालत नाही. ही बौद्धिक विषमता जगाच्या प्रगतीस अत्यंत अवश्य आहे. तेव्हा ज्या विषयांत ज्याची गति असेल अथवा बुद्धि चालेल त्या विषयाचें ज्ञान त्याला संपादन करून देणें हें समाजाचें कर्तव्य आहे. यावरून ओघानेच असें म्हणावें लागतें की, आठ वर्षांपासून चौदा वर्षेंपर्यंत गुरूने मुलाच्या बुद्धीचा विकास करण्याचाच प्रयत्न करावा. आणि बुद्धीला चतुरस्रपणा आल्यावर पुढे २१ वर्षांपर्यंतचा आयुष्याचा काळ मुलाने आवडती विद्या संपादन करण्यांत घालवावा.

मुलांच्या बुद्धीचा विकास करावयाचा म्हणजे मुलांना शिकविणें नव्हे.

हल्ली नोकरीकरिता कांहीं गोष्टी माहीत असणें जरूर असतें म्हणून त्या गोष्टी विद्यार्थ्यांच्या तोंडांत—डोक्यांतहि नव्हे—कोंबल्या जातात आणि परीक्षेच्या वेळेस तो त्या ओकून टाकतो. ही ओकारी परीक्षकाकडून तपासण्यांत येते. तेव्हा कोंबलेल्या वस्तूच ओकारींत विशिष्ट प्रमाणांत आढळल्या म्हणजे तो मुलगा विद्वान् ठरतो. हेंच हल्ली विद्यार्जनाचें स्वरूप आहे. हा नुसता मूर्खपणा आहे हें कोणताहि विचारी मनुष्य कबूल करील अशी आम्हांस आशा आहे. परीक्षांच्यामुळे ही आपत्ति आम्हांवर कोसळली आहे. म्हणून या परीक्षासत्राचें निर्दालन झाल्याशिवाय कोणतीच सुधारणा होण्याची आशा आम्हांस वाटत नाहीं.

बुद्धीच्या विकासाला पुस्तकांची अवश्यकता कशी प्राप्त होते याची आम्हांस कल्पनाहि करितां येत नाही. पुस्तकांतील माहिती विद्यार्थ्यांच्या तोंडांत कोंबणें हेंच हल्ली शिक्षकांचें कर्तव्य असल्यामुळे या शिक्षकब्रुवांना पुस्तकाशिवाय शिकवितां न येणें स्वाभाविकच आहे. परंतु आमच्या मतें ज्या शिक्षकाला पुस्तकाशिवाय शिकवितां येत नाही त्याने गुरूच्या परम पवित्र कार्याला नमस्कार ठोकून हमाली करण्यास जावें हें बरें. हल्लीच्या शाळांना हमालखाने म्हणतात ते एवढ्याचकरिता. यांत यत्किंचितहि अतिशयोक्ति नसून हमालखाने हेंच हल्लीच्या शाळांचें खरें स्वरूप आहे असें कोणाहि विचारवंतास निःसंदिग्धपणें म्हणतां येईल.

आम्ही वर सांगितलेल्या सिद्धांताचा मननपूर्वक विचार केला तर शिक्षणाचें ध्येय इत्यादि शब्दप्रयोग अनर्थक आहेत असें सहज दिसून येईल. या शिक्षणाच्या विषयांत शिकवणाराचें महत्त्व फारच कमी आहे. म्हणून शिक्षणाचें ध्येय म्हणजे शिकविण्याचें ध्येय असा अर्थ नसून फार तर शिकण्याचें ध्येय असा त्याचा अर्थ असूं शकेल. हल्लीच्या संस्कृतांत शिक्ष् या धातूचा अर्थ शिकणें असा होतो परंतु वैदिक संस्कृतांत शिकवणें या अर्थीहि शिक्ष् धातूचा उपयोग करीत असत. आपल्याला शिकविणाऱ्याच्या दृष्टीने विचारच करावयाचा नसल्यामुळे बुद्धिविकास व ज्ञानार्जन हेंच फार तर शिक्षणाचें ध्येय म्हणून सांगतां येईल. परंतु कांही कारणांनी दृष्टीला मंदत्व आलें असतांना आरशी लावून आपण दृष्टि साफ करून घेतों याला आपण दृष्टीचें ध्येय असें म्हणत नाहीं. त्याचप्रमाणे बुद्धीचा विकास व ज्ञानार्जन

झाला तरी ध्येय कसें म्हणतां येईल तें समजत नाही. बुद्धींद्रियाचा विकास आपण स्वतः केल्याशिवाय होत नाही. ही बुद्धि जर कांही कारणाने कुंठित झाली तर आपण मनुष्यत्वालाच मुकतों; म्हणून मनुष्याने आपण होऊन आपल्या बुद्धीचा विकास करून घेतला पाहिजे. त्या कामीं फारतर दुसऱ्याचें साहाय्य थोडें बहुत उपयोगी पडेल, परंतु त्याकरता दुसऱ्यावर अवलंबून राहतां येत नाही. दुसऱ्याच्या साहाय्यावांचून सृष्ट पदार्थांशीं ज्ञानेंद्रियांचा जो सन्निकर्ष होतो त्यामुळे बुद्धीचा विकास आपोआपच होत असतो. असें नसतें तर असंख्य माणसें समाजांत पशूंसारखीच राहिलीं असतीं; पण ज्यांनी कधीं शाळा, कॉलेजें पाहिलीं नाहीत असे हजारों लोक बुद्धिमान दिसतात हा आपणांस अनुभव आहे. मनुष्याची इच्छा नसतांहि त्याला अनेक कारणांमुळे विचार करावाच लागतो आणि या विचाराच्या योगानेच त्याच्या बुद्धीला प्रगल्भपणा येत असतो.

बुद्धीचा विकास होऊन आवडत्या विद्येचें संपादन झालें म्हणजे सर्व भागतें असें कोणी म्हणणार नाही. याच्या योगाने तो पुरा मनुष्य झाला इतकेंच म्हणतां येईल. परंतु ह्याशिवाय मनुष्याला जगलें पाहिजे म्हणून उपजीविकेचें साधन अनुकूल करून घेण्याची कला त्यास साधली पाहिजे. जगण्याचा प्रश्न सुटल्यावर प्रथमतः त्याने निरोगी राहवें म्हणूनहि अवश्य ते प्रयत्न केले पाहिजेत. यानंतर समाजामध्ये त्याला नांदावयाचें असल्यामुळे समाजाच्या हिताविरुद्ध त्याच्याकडून वर्तन घडूं नये एवढ्यासाठी सामाजिक, धार्मिक व नैतिक असें तिन्ही प्रकारचें शिक्षण घेतल्याशिवाय गत्यंतर नाही. ह्या-शिवाय निरनिराळ्या कालीं समाजाच्या हिताकरिता व्यक्तींच्या अंगीं निर-निराळे गुण असावे लागतात. असे गुण विद्यार्थ्यांत उत्पन्न होऊन तो समाजाचा उपयुक्त घटक बनावा ह्या हेतूनेहि त्याने शिक्षण संपादन करणें अवश्य आहे. या संबंधाने शिक्षणाचें ध्येय व उद्देश ही परिभाषा अन्वर्थक ठरेल. आता या सर्व गोष्टी एकाच शाळेंत शिकवितां येतील काय आणि या निरनिराळ्या कार्यांची सळमिसळ करितां येईल काय हा अत्यंत मह-त्वाचा प्रश्न आहे. या सर्व गोष्टी एकसमयावच्छेदेंकरून आम्ही घडवून आणूं अशी हल्लीच्या शिक्षणचालकांची विचारसरणी दिसते. या प्रत्येकाकरिता निरनिराळ्या संस्था असाव्या असेंहि कित्येकांचें म्हणणें असूं शकेल. परंतु

या दृष्टीने श्रीयुत कर्वे किंवा त्यांचे सहकारी मित्र यांनी कांही विचार केल्याचें दिसत नाही. याप्रमाणे शिक्षणासंबंधी आम्हीं आपले सामान्य विचार प्रदर्शित केल्यावर पुस्तकांतील विवेचनाचा प्रकरणशः विचार करूं.

पहिल्या प्रकरणांत शिक्षणाचें ध्येय म्हणून जें ग्रंथकर्त्यांनी दिलें आहे तें आमच्या वरील विवेचनाशीं सुसंगत असल्यामुळे तें आम्हांस अक्षरशः मान्य आहे आणि म्हणून तें त्यांच्याच शब्दांत आम्ही खालीं देतों.

" दुसऱ्याने लादलेली उन्नति ही उन्नतिच नव्हे. विद्यार्थ्याने बहुशः आत्मप्रयत्नाने, आत्माभिरुचीला अनुसरून, आत्मप्रवृत्त्यनुरूप, आत्मसंमत, आत्मप्रिय व आत्मानंददायी अशी आत्मप्राप्ति करून घ्यावयाची हें ध्येय आहे. "

ग्रंथकार ज्याला आत्मप्राप्ति म्हणतात त्यालाच आम्ही बुद्धीचें पूर्ण विकसन म्हणतों. आत्मप्राप्ति हें Self realisation चें बिनचुक भाषान्तर आहे असें आम्हांस वाटत नाही. खऱ्या शिक्षणाचें कार्य संस्कृत मन, प्रगल्भ बुद्धि, निरोगी शरीर आणि राष्ट्रीय बाणा या रुपानेच प्रतीत झालें पाहिजे आणि यालाच आम्ही सकल माणूस म्हणूं. हें ध्येय सांगितल्यानंतर तें साध्य करून घेण्यास कोणतीं साधनें अवश्य आहेत याचा विचार ग्रंथकर्त्याकडून जसा व्हावयास पाहिजे तसा झाला नाही. निरनिराळे विषय शिकवून वरील ध्येय साधतां येतें हें जें दुसऱ्या प्रकरणाच्या आरंभीं ग्रंथकर्त्याने म्हटलें आहे तें आम्हांस बिलकूल मान्य नाही. पोट भरण्याचा उद्योग शिकवावा लागतो हें म्हणणें खरें आहे पण बाकीच्या गोष्टींसंबंधाने शिकवणें हा शब्द वापरणें अप्रयोजक होय. आमच्या वर उल्लेखलेल्या विचारसरणीप्रमाणे शिकविण्याची क्रिया अगदी शेवटीं येते. लहान मुलाला आपण शिकवतां कामा नये. त्याने आपल्यास शिकवून घ्यावयाचें आहे. बुद्धीचा विकास हा विशिष्ट विषय शिकवून करतां येण्यासारखा नाही. सांगणें, सुचविणें, मार्ग दाखवणें हेंच प्रायः शिक्षकाचें कर्तव्य होय. बुद्धि परिणत करण्याच्या कामीं सर्वच विषयांचें सारखेंच महत्त्व असतें; परंतु विद्यार्जनाच्या वेळेस ज्या विषयामध्ये मनुष्याची बुद्धि चालत नाही त्या विषयाचें त्याला नाहक महत्त्व न वाटणें स्वाभाविक आहे. शिष्टामध्ये गणना होण्यास अनेक विषयांचें थोडेबहूत ज्ञान असणें अवश्य आहे हें खरें, तथापि त्याकरिता मुद्दाम प्रयत्न

केला पाहिजे असें आम्हांस वाटत नाही. कोणीहि मनुष्य आपल्या परिणत बुद्धीने बहुश्रुतपणा सहज संपादन करूं शकेल. निरनिराळ्या विषयांची किंमत अथवा योग्यता ठरविणें सोपें काम नाही. तथापि ज्या शिक्षणाच्या योगानें समाजस्वास्थ्याला उपयोग होईल तेंच शिक्षण सर्वांत अधिक महत्त्वाचें असें सामान्यतः म्हणतां येईल. ह्याच प्रकरणांत ग्रंथकर्त्यांनी " सद्वर्तन हें चांगल्या सवयींचें व चांगल्या उदाहरणांचें फल आहे, शाब्दिक सदुपदेशांचें नव्हे " हें जें विधान केलें आहे तें फारच महत्त्वाचें व सर्वांनी लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. आता सद्वर्तन हें शिक्षणाचें कार्य असेल-व तें असलें पाहिजे-तर चांगल्या सवयी लागणें व चांगलीं उदाहरणें डोळ्यासमोर येणें ह्या गोष्टी शाळेंत शक्य आहेत काय ? शाळेबाहेरील समाजांतील व्यक्तींचा बरावाईट परिणाम मुलांवर होत असतो त्याची वाट काय ? आमचा म्हणण्याचा आशय इतकाच की, शाळेंत जाऊन शिक्षणाचें पूर्ण ध्येय साधतां येईल हें मानणें चुकीचें आहे. हल्लीचे भाडोत्री शिक्षक तर मुलांना चांगलें वळण लावण्यास व अनुकरणीय उदाहरण त्यांच्यापुढे ठेवण्यास सर्वथैव नालायक असल्यामुळे हल्लींची मुलें कर्तव्यशून्य निघतात यांत आश्चर्य नाही. समाजांतून काढून अरण्यांत राहणाऱ्या निर्लोभी गुरूंकडे पूर्वीप्रमाणे विद्यार्थ्यास ठेवलें तरच निःस्पृह गुरूचें उत्कृष्ट वळण विद्यार्थ्याला गिरवतां येण्याचा संभव आहे. पगाराच्या बढतीकरता टपून बसलेल्या अर्वाचीन गुरूने विद्यार्थ्याला उत्कृष्ट वळण लावण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगणें वेडगळपणाचें आहे.

तिसरें प्रकरण क्रीडनमार्ग हें लिहिलें नसतें तर कांही बिघडलें नसतें. ह्या प्रकरणांत विचाराची स्पष्टता नसून क्लिष्टता आहे. खेळत खेळत शिकवावयाचें हें शिक्षणशास्त्रांतील महावाक्य कसें ठरतें हें आम्हांस समजत नाही. शिकण्याकरता विद्यार्थ्यांनी खेळलें पाहिजे अथवा विद्यार्थी खेळत असतांनाच त्यांस शिकविलें पाहिजे हें म्हणणें खोटें आहे. खेळण्याचा आणि शिकण्याचा तादृश संबंध नाही.

खेळत खेळत शिकवावें याचा अर्थ इतकाच की, प्रत्येक विषय मुलाला शिकवतांना त्याचें मनोरंजन झालें पाहिजे व त्याच्या वृत्ति उल्हसित झाल्या पाहिजेत. मुलाची बुद्धि विकसित करण्यांत एक प्रकारचा क्रम आहे, तो

क्रम जर आपण अनुसरला तर कोणताहि विषय मुलाला कंटाळवाणा न वाटतां शिकवतां येण्यासारखा आहे. आणि त्याला एकच उपाय म्हणजे ह्याच पुस्तकांत निर्दिष्ट केल्याप्रमाणे मुलाला जी गोष्ट अगोदर माहित आहे ती आधारास घेऊन त्याच्या पुढल्या टप्यांतील त्याला अज्ञात असलेली गोष्ट ज्ञात करून देणें.

खेळण्याकडे मनुष्यमात्राची सहज प्रवृत्ति असते. खेळणें हें एक मनुष्यत्वाचें वैशिष्ट्य आहे, कारण मानवीक्रीडन इतर जीवसृष्टींत आपणांस आढळून येत नाही. मनुष्याच्यापुढे कांही महत्त्वाचें कार्य नसतें तेव्हा तो आपला काल क्रीडनांत घालवतो. लहान मुलांप्रमाणेच पेन्शन घेतलेलीं बुढ्ढीं माणसेंहि खेळत असतात यांतलें इंगित हेंच आहे. खेळण्याकरता खेळावयाचें नसतें हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. गंभीर विषयांत व्यापृत झालेल्या मनाला विश्रांति देऊन पुढील उद्योगाची तयारी करणें हा खेळण्याचा प्रधान हेतु आहे. शरीरप्रकृति चांगली राखण्याकरता आपण खेळतों हें खरें; पण त्या खेळण्याचें स्वरूप निराळें असतें. विटीदांडू खेळतांना मनाला विश्रांति मिळत असली तरी ती तालीम करतांना मिळेलच असें आम्हांस वाटत नाहीं. विचाराने ज्याप्रमाणे बुद्धीचा विकास होतो त्याप्रमाणे शरिराचा विकास तालमेने होत असते. ती एक स्वतंत्र विद्याच आहे. टेनिससारख्या खेळांनी, काम करून थकलेल्या मनाला विश्रांति मिळेल, परंतु शरीर सुदृढ करण्याच्या कामीं सर्वस्वी त्यावरच विसंबून राहणें शहाणपणाचें होणार नाही. लहान मुलाचा प्रथम परिचय खेळाशींच होत असल्यामुळे त्याला खेळत खेळत शिकवावें असें कदाचित् म्हणता येईल. परंतु त्यालाहि मर्यादा आहेच. खेळत खेळत चांगलें अक्षर काढावयास येईल काय ? परकी भाषांचे शब्द खेळत खेळत शिकतां येतील काय ?

'दशवर्षाणि ताडयेत्' या वचनाचा श्री. वामनराव जोशी यांनी विपर्यास केलेला दिसतो. मुलाला छड्या मारल्या तरच त्याच्या बुद्धीचा विकास होतो असें मानण्या इतके पूर्वीचे ग्रंथकार महामूर्ख नव्हते. सांगितलेलें न ऐकणें अशासारख्या अपराधाबद्दल शासनच केलें पाहिजे असा मात पूर्वींच्या लोकांचा समज होता हें खास. पण त्यांत कांही विशेष गैरशिस्त आहे असें मानण्याचें कारण नाही. एखादी गोष्ट करण्याविषयी मुलास अनेक वेळां

सांगितलें असतां त्याच्याकडून जर ती झाली नाही तर ताडण हा उपाय सुचविण्यांत मूर्खपणा आहे असें आम्हांस वाटत नाही. मोठमोठ्या वयातींत माणसांना राजकीय गुन्हे केल्यामुळे सक्त मजुरीची शिक्षा आजमितीसहि देण्यांत येते. हें एक प्रकारचें ताडणच नव्हे काय? एवढेंच नव्हे तर अल्प-वयस्क मुलांनाहि बारीकसारीक व कल्पित, अकाल्पत गुन्ह्यांबद्दल कोर्टा-कडूनहि फटके मारण्यांत येतात ना? हें सारें जर खपतें तर पित्याचा अगर गुरूचा आज्ञाभंग करणाऱ्या विद्यार्थ्यांस ताडण केलें असतां त्याच्याबद्दल एवढा रोष कां व्हावा याचा आम्हांस उलगडा होत नाही.

शिकण्याच्या ऐवजीं परीक्षा पास होण्याकरता शिकवण्याचें बंड जेव्हा माजलें व मुलांकडून घोकंपट्टी करून घेणें जेव्हा प्राप्त झालें तेव्हा छडीचा उपयोग विशेष होऊं लागला तर तें अगदी स्वाभाविक आहे. जोपर्यंत हल्लीच्या धर्तीवर परीक्षा चालू आहेत व जोपर्यंत परीक्षेला आर्थिक मोल आहे तोपर्यंत घोकंपट्टी अपरिहार्य आहे व घोकंपट्टी न केली असतां विद्या-र्थ्यांस ताडण हा एकच उपाय गुरूजवळ शिल्लक राहणार.

ह्यानंतरच्या दोन प्रकरणांवरून उडी मारण्यास हरकत नाही. स्मरण आणि जाणीव नसलेलें मन ह्यांचा शिक्षणपद्धतीशीं फारच दूरचा संबंध आहे. अप्रस्तुत असल्याकारणाने ह्या प्रकरणांतील विवेचनासंबंधाने आमचा थोडासा मतभेद आहे तो येथे नमूद करण्याचें प्रयोजन नाही. मात्र सिने-मांतील चित्रांप्रमाणे दर तासाला निरनिराळे विषय विद्यार्थ्यांच्या पुढे मांड-ण्यापेक्षा एक विषय पुरा करून मग दुसऱ्यास हात घालणें मुलांच्या मना-वर विषय चांगला बिंबविण्याच्या दृष्टीने अधिक श्रेयस्कर होईल असें आम्हांस वाटतें. हा प्रयोग करून पाहण्यासारखा आहे. हिंगण्याच्या शाळेंत सरकारी बंधनांचा ससेमिरा नसतां ह्या पद्धतीचा अनुभव शाळेंतील विद्वान् शिक्षकांनी घेतला नाही ही खेदाची गोष्ट आहे. कोण साहेब काय म्हणतो हें सांगण्यांतच इतिकर्तव्यता आपण मानावयाची काय? हजारों कोसांवर असलेला जेम्स काय म्हणतो हें समजण्यापेक्षा वामनराव जोशी ह्यांचा अनु-भव काय आहे हें समजलें पाहिजे. तुमच्या स्वाधीन शाळा व मुली अस-तांना तुम्ही शिक्षण विषयक नवे नवे प्रयोग करून कां पाहूं नये? परविचा-रांचें प्रदर्शन आता पुरे असें म्हणावें लागतें. बरें, वरील प्रयोग करून

पाहण्यास कांहीं अडचणी आहेत असेंहि नाही.

ह्याच्यापुढे दुसऱ्या विभागांत म्हणजे प्रकरण ६ ते ११ पर्यंत पाश्चात्य शिक्षणशास्त्रज्ञांच्या मतांची ओळख करून दिली आहे. हे विचार कोणालाहि सुचण्यासारखे आहेत. आम्ही आरंभींच निर्दिष्ट केलेल्या विचारांशीं ते विसंगत नसल्यामुळे आम्हांस ते मननीय वाटतात हें सांगण्याचें कारण नाही. रूसो, पेस्टालोत्झी, हेबार्ट, फ्रोबेल आणि मॉंटसोरी ह्यांचीं अनुभवपूर्वक बनलेलीं शिक्षणविषयक मतें वाचकांना ह्या भागांत वाचावयास मिळतील. शिक्षणाच्या बाबतींत ज्यांना स्वतः विचार करण्याची सवय असेल त्यांस उपरिनिर्दिष्ट विद्वानांच्या मतांचें बहुमोल साहाय्य होईल ह्यांत संशय नाही. ह्या बाबतींत श्री. कर्वे ह्यांचे आभार मानावे तेवढे थोडेच आहेत. सर्वांत आम्हांस रूसो श्रेष्ठ वाटतो. निरनिराळ्या विषयांकरता त्यानें वयोमानें ठरविलीं आहेत त्या धर्तीवर आपल्या इकडे प्रयोग करून पाहणें अवश्य आहे. ह्या सर्व मतांना एका सूत्रांत गोवून तदनुसार शिक्षणपद्धति तयार करणें हें काम प्रस्तुत ग्रंथाच्या विद्वान संपादकांकडून व्हावें अशी आमची उत्कट इच्छा आहे.

बाराव्या प्रकरणांतील आधुनिक विचार आम्हांस पूर्णपणें संमत आहेत. "शाळेंतील शिस्त मुलांच्या पंचायतीकडे दिली म्हणजे गुन्हे आपोआप कमी होतात" खरें आहे. मुलानें आपले गुन्हे आपणच वहीवर मांडून ठेवावे. अशी योजना केली असतां मुलगा आपोआप सुधारण्याचा संभव अधिक. औंध येथील शाळेंत अशा प्रकारची नोंद ठेवण्याची वहिवाट आहे. हें नोंदबुक एकदा आमच्या पाहण्यांत आलें त्यांत सर्वांत अधिक अपराध मांगाच्या मुलानें केल्याचें दृष्टोत्पत्तीस आलें. पान ७५ वर "प्रत्येक मुलाचें जीवन स्वतंत्र आहे. त्याचा नाद, ताल, विकास, सौंदर्य (?) हीं सर्व इतरांपेक्षा भिन्न आहेत. त्यांच्याकडे लक्ष द्यावयाला आपण शिकलें पाहिजे." शिक्षणाच्या इमारतीचा हा पाया आहे. "नवीन पद्धतींत शिस्तीचा बागुलबोवा नाही. शिस्त आपोआप येते." हें मात्र विधान साफ चुकीचें आहे. कोठल्या तरी मधूनच घेतलेल्या इंग्रजी वाक्यावरून हें लिहिलेलें असावें. मोठीं बुद्धिवान व विद्वान माणसें शिस्तीच्या किंवा व्यवस्थितपणाच्या अभावीं बिनमोलाचीं बनलेलीं आम्हांस माहीत आहेत. शिस्त ही

सवयीनेच लागते. तिच्याबद्दल शिक्षकाने करडी नजर ठेवली पाहिजे.

पुढील प्रकरणांत मागे उल्लेखिलेल्या सुधारणा ज्या संस्थांत चालू आहेत त्यांचें वर्णन आहे. ह्यांत हिंदुस्थानांतली एकहि संस्था नाही हें ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. पोपटपंची करण्यापलीकडे आमच्यांत धमक नाही हेंच नाही का ह्यावरून सिद्ध होत ?

शिक्षण म्हणजे काय हें ठरविणें हें विचाराचें कार्य आहे; परंतु निरनिराळ्या विद्यार्थ्यांसंबंधाने शिक्षणाची पद्धति निश्चित करणें हें अनुभवाचें कार्य होय. अनुभव म्हणजेच शास्त्र. समबुद्धीचीं मुलें निवडून त्यांसच शिकविणें; विषम बुद्धीच्या मुलांचा गट करून त्यांस शिकविणें; बुद्धीचें प्रमाण शोधून काढण्याकरता कसोट्या तयार करणें वगैरे गोष्टींचे प्रयोग करणें जरूर आहे. हें सर्व कसें करतां येईल ह्याचें यथास्थित वर्णन चौदा, पंधरा व सोळा ह्या प्रकरणांत केलें आहे, तें सर्व उपयुक्त व बोधप्रद आहे. नदीला आग लागली असें आपण मुलांना सांगितलें तर कांही मुलें स्वस्थपणाने तें ऐकून घेतील, कांही पाण्याला आग लागणार नाही म्हणून चटकन सांगून आपल्या म्हणण्याचा निषेध करतील आणि कित्येक तर पाण्याला आग लागणार नाहीच पण उलट आगच पाण्याने विझते असें आपणासच शिकवतील. आता पाणी पेटत नाही हें कोणत्या वर्षाचीं मुलें आत्मनिरीक्षणाने सांगू शकतात हें पाहण्याकरता एकाच वयाच्या अनेक मुलांना प्रश्न करून आलेल्या उत्तरांची नोंद केली पाहिजे हें उघड आहे. हुशारीमापनासाठी अनेक युक्त्यांचा अवलंब केला पाहिजे. हुशारी म्हणजे ज्ञान नव्हे. ज्ञान संपादण्याची नैसर्गिक पात्रता म्हणजे हुशारी होय. हुशार मुलाला कोणत्याहि गोष्टीचा कार्यकारण भाव समजतो. त्याचप्रमाणे साम्यभेदाच्या योगाने इतर वस्तूंच्या सापेक्षतेने तो त्या गोष्टीचें स्वरूप निश्चित करतो. मुलांच्या बरोबर शिक्षकाने गप्पा मारीत बसावें म्हणजे मुलांची हुशारी अजमावितां येईल. तुझें नांव काय म्हणून मुलाला विचारलें असतां तो सहजच तीन नांवें सांगता. ह्यांत तुझें नांव कोणतें आणि बाकीचीं कोणाचीं व तीं का सांगितलीस असा परत प्रश्न करतांच मुलाच्या बुद्धीवर प्रकाश पडतो. तो विचार करूं लागतो. पण दुसरीं कांही मुलें अशीं असतात की, त्यांच्या मेंदूंत कांहीच हालचाल झालेली दिसत नाही. अगदी लहान मुलगाहि

झाडाला पाणी घाल म्हणून सांगितलें की, झाडाच्या मुळाशींच पाणी घालावयाचें एवढें तो पाहून शिकला. पण ह्याच्या पलीकडे त्याची मजल जात नाही. झाडावर पाणी घालण्यास त्यास सांगावें म्हणजे त्याच्या बुद्धीला धक्का बसतो आणि तो आपोआप विचार करावयास लागतो. असा धक्का देणें हेंच शिक्षकाचें काम.

अध्यापनविषयक ५ वा विभाग श्री. प्रल्हाद केशव अत्रे ह्यांनी लिहिला आहे. शिक्षकाचें व्यक्तिसामर्थ्य ह्या १७ व्या प्रकरणांत शिक्षणासंबंधी सर्व-मान्य तत्त्वें त्यांनी समाविष्ट केलीं आहेत. "प्रत्येक मुलाला निराळी (शिक्षण) पद्धत लावली पाहिजे तरच त्याची प्रगति होईल. ही गोष्ट हल्लींच्या वर्गपद्धतींत शक्य नाही." ह्यापेक्षा बरोबर नाडीपरीक्षा दुसरी कोणती असणार ? मग हल्लीच्या शाळा, पाठशाळा समूळ उध्वस्त करावयास नकोत काय ? "शिक्षकांचें चारित्र्य चांगलें असलें पाहिजे, कारण मुलें त्यांचें सारखें अनुकरण करीत असतात......शाळेंत तरी शिक्षकांनी धुम्रपान वगैरे करूं नये"...शिक्षकाने आपलें चारित्र्य चांगलें ठेवावें. ह्याहून अधिक सत्य कोण बोलूं शकेल ? पण कितीसे शिक्षक ह्या कसोटीला उतरतील ? आणि ते तसे उतरावयास पाहिजेत ह्याची कोणी फिकीर करतो काय ? व्यभिचार प्रतिपादन करणारे गुरु आम्हांस वावडे होणारे नाहीत. हिंदु मुलींच्या पाठशाळेंत मडमी थाटाची स्त्री मुख्याध्यापिका केल्यास त्याबद्दल कोणास खंत वाटेल काय ? आम्ही शाळेंत ज्ञानाकरता, शीलाकरता जात नाही. नोकरी लागावी म्हणून जातों. मग शिक्षकाच्या चारित्र्याच्या भानगडींत आम्ही कां म्हणून पडावें !

आनंदी वृत्ति, निरोगी शरीर, सभ्यभाषा, वक्तशीरपणा, चुकी झाल्यास ती कबूल करण्याची तत्परता इ. गुण शिक्षकांत अवश्य असले पाहिजेत. हें श्री. अत्रे ह्यांचें म्हणणें निरपवाद आहे. शिक्षकाचा पोषाखहि छचोर पणाचा नसावा इतका श्री. अत्रे ह्यांचा कटाक्ष आहे ह्याबद्दल श्री. अत्रे ह्यांचें आम्ही मनःपूर्वक अभिनंदन करतों.

अध्यापनाची पूर्व तयारी हें पुढलें प्रकरणहि अत्यंत उद्बोधक आहे. ह्या संबंधाने सामान्य नियम बांधणें जरा अवघडच आहे. प्रथमतः शिक्षकाला विषयाचें पूर्ण ज्ञान असावें लागतेंच, पण जो पाठ शिकवावयाचा त्याचें

मुलांना पूर्णपणें आकलन करतां यावें म्हणून अगोदर त्यांतील अनेक बाबीं-संबंधाने प्रश्नोत्तररुपाने शिक्षकाने विद्यार्थ्यांची बुद्धि जागृत करावी. नंतर दुसऱ्या दिवशीं तो पाठ वाचून येण्यास मुलांस सांगावें, आणि आपणच शिष्य बनून त्यांस आपणांस समजून देण्यास लावावें. तथापि सर्व विषयां-संबंधाने एकाच घोपट मार्गाचें अवलंबन करून चालणार नाही हें खरें. आम्हांस असें वाटतें की, विषय किंवा पुस्तक शिकवण्याच्या अगोदर कांही काळ मुलांना प्रथम एकेक शब्द घेऊन तत्सूचित पदार्थाचें अगर गोष्टीचें ज्ञान करून द्यावें. उदा० शिक्षकाने एक दिवस लढाई हा शब्द घ्यावा आणि त्यावरच मुलाजवळ गप्पा माराव्या. व्याख्यान द्यावें असें आम्ही मुद्दाम म्हणत नाही. लढाई कशास म्हणतात हे मुलांस सांगतां येईल. मग लढाईला आणखी शब्द कोणते ह्याचें उत्तर मुलांकडून काढून घ्यावें. नंतर लढाई कशास म्हणतात ह्याची चिकित्सा मुलांकडून करवावी. म्हणजे लढा-ईचें स्वरूप मुलांस आपोआप समजलें. असें करतां करतां सजीव निर्जीव सृष्टींतील कृत्रिम व नैसर्गिक झुंझींत मुलांस नेऊन सोडावें. लढाईचा हेतु मुलांकडून काढून घ्यावा. पुढे राष्ट्राराष्ट्रांतील युद्धप्रसंगांवर येऊन त्यांची थोडीशी माहिती सांगावी. अशा रीतीने युद्धाचें तत्त्वज्ञान मुलांस करून द्यावें.

एखादे दिवशीं घर शब्द घ्यावा. घराची अवश्यकता, घराचा उपयोग, उपयोगानुसार रचना, घराच्या इमारतीची सामग्री, घर बांधणारांचीं नांवें, उपयोगपरत्वें घराला निरनिराळे लावण्यांत येणारे शब्द, घराच्या बांधणींत आजपर्यंत झालेले फेरफार, घराचा टिकाऊपणा, गवताचीं घरें जाऊन त्या ठिकाणीं विटा दगडांचीं घरें आल्याकारणाने समाजांत झालेली क्रांति इत्यादि गोष्टी आपण न सांगतां मुलांकडून वदवून घ्याव्या. शिक्षकाने अवश्य तेथेच व तितकेंच सांगावें. अशा रीतीने मुलाच्या सभोंवतीं चाल-लेल्या सर्व घडामोडींचें चिकित्सापूर्वक ज्ञान मुलांस करून दिलें असतां कोणताहि विषय ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य मुलांत येईल ह्यांत संशय नाही. अशा प्रकारचें सामान्य ज्ञान झाल्याशिवाय कोणताहि शिक्षणक्रम आंख-ण्यांत येऊं नये.

विषयाची मांडणी व पाठ मनोरंजक करण्याविषयींच्या सूचना पुढील दोन प्रकरणांत केलेल्या आढळतील. ह्या संबंधानेहि मतभेद होण्याचें कारण

नाही. सर्व जग ही एक मोठी शाळा आहे. ह्या शाळेंत मिळालेल्या अनुभवाने मनुष्य शहाणा होतो. पण विचार करण्याची सवय नसल्याने पुष्कळ लोकांस अनुभवाचा फायदा घेतां येत नाही. म्हणून ह्या छोट्या शाळांतून मुलांना विचार करण्याची सवय लावली पाहिजे. " ज्ञाताकडून अज्ञाताकडे " ह्या सूचनेचा अंगीकार जर आमच्या शिक्षकांनी केला तर शिक्षणाचा सध्या दिसून येणारा फोलपणा लवकरच नाहीसा होईल. तसेंच, शिक्षकाने प्रत्येक शिकवणुकीचा व्यवहाराशीं संबंध जोडून दिल्याशिवाय राहूं नये. सुतकांतील आचाराप्रमाणे शाळेंतील शिक्षण नित्यव्यवहाराकरता नाही अशी विद्यमानकाळीं प्रत्येक विद्यार्थ्याची समजूत असते म्हणून शिक्षणाचा कांहीच परिणाम आमच्यावर होत नाही. मुलांना तुम्ही विचार करावयास भाग पाडलें म्हणजे दररोज पांच सहा तासांची शाळा ठेवणें शक्य आहे काय ह्याचाहि विचार करणें जरूर आहे. " कोणताहि पाठ यशस्वी होण्यास मुलाची जिज्ञासा पूर्णपणें जागृत झाली पाहिजे. कोणत्याहि पाठांत कांही तरी अपूर्वता पाहिजे. ती असल्याशिवाय मुलांना नवीन गोष्ट शिकण्याची उत्सुकता वाटणार नाही व औत्सुक्याशिवाय त्यांचें लक्ष नीट लागणार नाही. " ही गुरुकिल्ली श्री. अत्रे ह्यांनी शिक्षकांच्या स्वाधीन केली आहे. तिचा त्यांनी उपयोग केल्यास त्यांच्या धंद्यांत त्यांना यश लाभल्याशिवाय राहणार नाही.

२१ व्या प्रकरणांत विचारशक्ति कशी वाढवावी हें सांगतांना श्री. अत्रे ह्यांनी इंग्रजी ग्रंथकारांचा अनुवाद केला आहे तो योग्यच आहे. आमच्या मतें, विचारहीन व विचारी माणूस ओळखण्याची खूण म्हणजे अविवेकी मनुष्य ज्या गोष्टीचें इंद्रियद्वारा ग्रहण करतो तिचें अस्तित्वच त्याला कळतें, तिचें पूर्ण ज्ञान त्यास होत नाही. तें होण्यास त्या वस्तूचे गुणधर्म इतर वस्तूंशीं साम्यभेदाच्या साहाय्याने ताडून पहावे लागतात. पुढील प्रकरणांत शिक्षकांस केलेल्या सूचनांवरून श्री. अत्रे हे एक उत्कृष्ट अध्यापक आहेत ह्याची प्रचीती येते. " वसईचा मोहरा " हा पाठ शिकवतांना हिंदुस्थानांत पोर्तुगीज प्रथम कां आले, त्यांनी किल्ले इतके कां बांधले; किल्ले बांधण्याचा नमुना त्यांनी कोणता घेतला, त्यांनी बांधलेल्या किल्ल्यांत व मराठ्यांनी बांधलेल्या किल्ल्यांत रचनाभेद आहे की नाही

वगैरे माहितीहि द्यावयास पाहिजे असें आम्हांस वाटतें.

शेवटला भाग निरनिराळ्या विषयांचें अध्यापन कसें करावें हें दाखविण्यांत खर्च घातलेला आहे. शिक्षणविषयक उत्कृष्ट तत्त्वांचें उद्घाटन केल्यानंतर कमजास्त अकलेच्या असंख्य विद्यार्थ्यांना परीक्षा पास होण्याच्या इराद्यानें आंखीव वेळांत आंखीव विषय शिकवण्याची कसरत केलेली पाहणें कोणास आवडेल ? म्हणून तत्संबंधी मुग्धता धरून श्री. कर्वे ह्यांचें मराठींत अत्यंत महत्त्वाच्या विषयावर एक चांगलें पुस्तक प्रसिद्ध केल्याबद्दल आम्ही अभिनंदन करतों. शिक्षणविषयक आमची प्राचीन पद्धति अशीच होती. पण तिचा उल्लेख ह्या विद्वान् संपादकांनी केला नाही ह्याचें आश्चर्य वाटतें. शिकविणें ही आमची कल्पना नाही. संस्कृत भाषेंत शिकण्याला शब्द आहे, परंतु शिकवण्याला नाही. प्रयोजक रूपानें काम भागवून घ्यावें लागतें. उपनिषदें वाचावीं म्हणजे पूर्वीचा शिकवण्याचा मासला कळून येईल. सॉक्रेटिसाची सुद्धा पद्धति वाखाणण्याजोगी होती. ह्याचकरता शिक्षणविषयक नवे विचार ह्या नांवास आम्ही ह्या परीक्षणाच्या प्रारंभीं आक्षेप घेतला. नवीन व चालू पद्धति ह्यांत पूर्ण विरोध असल्यामुळे आहेत ह्याच शिक्षणसंस्था घेऊन त्यांत ह्या पुस्तकांतील ध्येयानुसार शिक्षण देणें हें न उलगडण्यासारखें कोडें आहे. तथापि प्रयत्नच करणें तर श्री. अन्यांसारखा एखादा फिरता Teaching Inspector नेमून त्याच्याकडून शिक्षकांना शिक्षणाचे पाठ देण्याची योजना विचार करण्यासारखी होईल अशी आमची समजूत आहे.

अभिनकाव्यप्रकाश

मराठींत चांगलें पुस्तक हातीं पडणें म्हणजे कपिलाषष्ठीचा योग समजला पाहिजे; आणि खरोखरच गेल्या साठ वर्षांत काव्यशास्त्राची चर्चा करणारा प्रस्तुत ग्रंथासारखा अन्य ग्रंथ झाला नाही. संस्कृत व इंग्रजी काव्यशास्त्रा-

वरील ग्रंथांचें मंथन करून सोपपत्तिक व चर्चात्मक पद्धतीने लिहिलेला अभिनव काव्यप्रकाश हा पहिलाच ग्रंथ होय असें म्हणावयास हरकत नाही. मात्र प्रो. जोग यांनी आपल्या ग्रंथाला अभिनव हें विशेषण कां जोडलें हें समजत नाही. काव्य या शब्दाचा अर्थ व्यापक असल्यामुळे त्यांत कादंबरी, नाटकें, कविता या त्रयींचा समावेश होतो. वस्तुतः या तिहींमध्ये बराच महत्त्वाचा भेद आहे. अद्भुत कादंबऱ्यांखेरीज बाकी कादंबऱ्या व नाटकें यांचें स्वरूप प्रायः वस्तुस्थितिनिदर्शक असतें. कल्पनेचीं संभाव्य, असंभाव्य उड्डाणें, कवितांप्रमाणे कादंबरी–नाटकांत खपत नाहीत, म्हणून प्रस्तुत पुस्तकांतील विवेचन काव्याचा कविता हा जो भाग एवढ्यापुरतेंच ग्रंथकर्त्यांनी मर्यादित केलें हें योग्यच आहे. यासाठी प्रस्तुत परीक्षणांत येणाऱ्या काव्य या शब्दाने पद्यमय रचनाच वाचकांनी समजली पाहिजे.

काव्य आणि शास्त्र यांमधील भिन्नता स्पष्ट केल्याशिवाय काव्याचें स्वरूप नीट ओळखतां येणार नाही. आमच्या मतें शास्त्र हें बुद्धीवर अधिष्ठित झालेलें असतें तर काव्य हें भावनापर असतें. बुद्धि व भावना हीं दोन जशीं भिन्न आहेत त्याप्रमाणे त्यांचें कार्यक्षेत्रहि भिन्न असणार हें उघडच आहे. बुद्धि व भावना यांमध्ये अपरिहार्य विरोध असल्याचें आपणांस अनेक वेळां प्रतीतीस येतें. बुद्धिप्रधान मनुष्य भावनावश नसतो आणि भावनाप्रधान मनुष्य बहुशः अप्रबुद्ध असतो हें सर्वांच्या अनुभवाचेंच आहे. भावनेपेक्षा बुद्धि श्रेष्ठ समजली जाते याचें कारण मनुष्यामध्ये भावना जितक्या सहज आढळतात तितक्या प्रमाणाने बुद्धि आढळून येत नाही. "शास्त्रज्ञांचें हृदय तात्त्विक विचारांमध्ये गुंग असतें. कवीचें मन मनुजसहज अशा राग, द्वेष, लोभ, मोह, मद, मत्सर इत्यादि दोष व प्रेम, भक्ति, परोपकार, दया, शांति इत्यादि भावनांमध्ये गुंग असतें" (पान ३८). प्रो. जोग, यांची ही विचारसरणी आम्हांस सर्वथैव मान्य आहे. भावना या सर्व माणसांत प्रायः सारख्याच प्रमाणांत अनुभवास येतात, परंतु बुद्धि मात्र सर्वांत सारखीच असल्याचें आढळून येत नाही. अशिक्षित व रानटी मनुष्य बुद्धिहीन असला तरी भावनायुक्त असतो. तसेंच बौद्धिक शिक्षण भावना दुर्बल करण्यास कारणीभूत होतें ही गोष्ट

विचारांत घेणें अवश्य आहे. सारांश, बुद्धि आणि भावना यांचा व्यतिरेक-संबंध विचारांत घेणें काव्यशास्त्रावर लिहिणाराचें आद्य कर्तव्य आहे. मानवी उत्कर्ष भावनांपेक्षा बुद्धिप्रकर्षावरच अधिक अवलंबून असल्यामुळे बुद्धीची मातब्बरी भावनांपेक्षा विशेष असते. काव्योत्पत्तीस अवश्यक असा जो एक गुण कवीमध्ये असावा लागतो तो उत्कृष्ट भावनात्मकता हा होय.

प्रो. जोग यांना ही गोष्ट मान्य असल्यामुळे शास्त्राहून काव्याची योग्यता कमी असली पाहिजे हें त्यांस संमत होईलच. उत्कृष्ट काव्यनिर्मितीला व शास्त्रीय शोधाला प्रतिभा ही सारखीच असल्यामुळे तिचा विचार करण्याचें कारण नाही. काव्याचा विषय भावना एकदा निश्चित झाली की पुढील अनुमानें काढणें सोपें जाईल. मनुष्याचें मन उद्दीप्त करणें आणि त्याच्या भावनांना हालवून सोडणें हाच जर काव्याचा उद्देश असेल तर तो ध्वनि-काव्याने कसा सिद्धीस जाईल याची आम्हांस कल्पना करतां येत नाही. काव्य वाचतांच किंवा श्रवण करतांच अर्थ चटकन ध्यानांत न आल्यास भावना जागृत होण्यास प्रतिबंध होत नाही काय ? जेथे बुद्धि उपयोगांत आणून अर्थ समजून घ्यावा लागतो तें काव्य आपलें इष्ट कार्य साधण्यास असमर्थ आहे असें आम्हांस वाटतें. " भोजनृपाच्या काळीं ताम्र तसें लोहही अलभ्य जनीं । शासनपत्रीं पहिलें दुसरें अरिशृंखलादि बंधांनीं ॥ (पान २००). या श्लोकाचा अर्थ युरोपिअन पंडितांना तर राहोच पण तांब्याच्या पत्र्यांवर पूर्वीचे राजे अथवा दाते दानें लिहीत हें माहीत नसणाऱ्या असं-स्कृत हिंदूला तरी एकाएकीं समजेल काय ? बरें, अर्थ समजण्याचें बाजूस राहो. जाणत्या माणसाला हा श्लोक वाचून जो आनंद होईल तो निर्भेळ काव्यानंदच समजावयाचा काय ? जेथे अनुमानाने अर्थ काढावा लागतो तेथे बुद्धीचेंच कार्य होत असतें. अनुमानजन्य ज्ञान हा तर्कशास्त्राचा विषय आहे; आणि शास्त्र व काव्य यांचें साहचर्य तर जवळ जवळ अशक्य मानलें जातें. म्हणून आमच्या मतें वरील श्लोकापासून होणारा आनंद हा बौद्धिक आहे, काव्यजन्य नाही. शास्त्र शिकलेल्या पंडितालाच वरील श्लोकापासून झाला तर आनंद होईल. याकरता पूर्वीच्या कांही आचार्यांनी ध्वनिकाव्यास दिलेलें महत्त्व आम्हांस अयुक्त दिसतें. मनावर परिणाम-होण्यास व भावना उद्दीप्त होण्यास व्यंग्यार्थापेक्षा वाच्यार्थच अधिक उप-

युक्त ठरतो. शृंगाररसाची प्रतीति बालकास होत नाही त्याप्रमाणे ध्वनि-काव्यांतील रसाचा अनुभव शास्त्रज्ञाखेरीज इतरांस येणार नाही, असें प्रतिपादन केल्यास त्यामुळे काव्याचें स्वरूपच बदललें जातें हें विसरतां कामा नये. कारण काव्यांतील रसाची गोडी कळण्यास प्रगल्भता व सहृदयता यांची जरी अपेक्षा असली तरी विशिष्ट शास्त्राच्या अध्ययनाची अपेक्षा कोणी करणार नाही.

ध्वनिकाव्याचीं उदाहरणें संस्कृत वाङ्मयांत जितकीं आढळतात तितकीं इतर भाषांतील वाङ्मयांत आढळणार नाहीत असें आम्हांस वाटतें; म्हणून सूर्य मावळला हें ध्वनीचें उदाहरण देण्यांत येतें, परंतु यामध्ये ध्वनि कसा निघतो हें आम्हांस समजत नाही. 'सूर्य मावळला' या वाक्यावरून निरनिराळीं माणसें निरनिराळे अर्थ काढतील, यावरून तो ध्वनि नसून पुढे जें कांही म्हणावयाचें तें अनुच्चारित असतें व संदर्भावरून आणि तर्काच्या साहाय्याने ऐकणारा अर्थ लावून घेतो. त्याचप्रमाणे घरच्या मंडळींनी डोळ्यांत पाणी आणून सद्गदित कंठाने गांवास जाण्यास दिलेल्या परवानगीचा अर्थ जाऊं नका असाच असतो (पा. १४) असें प्रो. जोग कसें म्हणतात याचें आम्हांस आश्चर्य वाटतें. आपल्या मुलाने बाहेर जाऊन मायंदळ पैसा मिळवावा अशी बलवत्तर इच्छा असूनहि आईला प्रेमपाशाने पुत्रवियोग सहन न होऊन तिच्या नेत्रांतून अश्रू गळाले तर त्यामुळे ती हळवार मनाची आई मुलाला जाऊं नको म्हणते असें होत नाही. आपल्या मुलाने बाहेर जाऊं नये हा विचार बलवत्तर असता तर तो मुलगा घराच्या बाहेर पडलाच नसता. मुलाला रडत रडत बाहेर जाण्याची परवनागी आई देते तेव्हा तिच्या ठिकाणीं वियोगजन्य शोक व लोभ या दोन मनोविकारांची झुंज चाललेली असते.

भट्टनायकाने केलेल्या विरोधाचा उल्लेख प्रो. जोग यांनी केलाच आहे (पा. ६३). तेव्हा हा नुसता मतभेदाचा प्रश्न आहे. प्रो. जोग यांना ध्वन्यालोककारांचें मत पसंत नाही असें दिसतें; परंतु आमचें मत, वाच्यार्थ आणि व्यंग्यार्थ यांमध्ये कार्यकारणभाव असतो, त्याशिवाय कोणतेंहि अनुमान निघूं शकत नाही, असें प्रतिपादन करणाऱ्यांच्या बाजूलाच झुकत आहे. सुभाषितकारांचा एखादा दुसरा ध्वनि अथवा व्यंग्यार्थ एखाद्या त्रोटक

पद्यांत खपेल. परंतु सबंधच्या सबंध मोठें काव्य व्यंग्यार्थयुक्त कोणीं निर्माण करूं शकल्यास तें कितपत आनंदोत्पादक होईल ही विचार करण्यासारखी गोष्ट आहे. म्हणून आम्हांस निखालस असें वाटतें की, उत्तम वाच्यार्थानेंच कोणाच्याहि भावना उचंबळूं शकतील. आणि भावनांवर परिणाम करणें हाच तर काव्याचा उद्देश असला पाहिजे.

यावरून ओघानेंच असें म्हणावें लागतें की, काव्यामध्ये जितका प्रसाद अधिक तितका अधिक इष्ट परिणाम भावनांवर घडून येतो. अनुकूल संवेदना उत्पन्न करण्यास योग्य अशा शब्दांची योजना केल्यानेच प्रसाद साधतां येईल. नामांकित वक्ते भावनाप्रधान असतात. श्रोत्यांचीं मनें अथवा अंतःकरणें खळबळून टाकण्याकरिता ते अगदी सोप्या शब्दांची योजना करतात. हेतु हाच की, आपलें म्हणणें लोकांना समजण्यास यत्किंचितहि त्रास पडूं नये. डॉ. बोस यांचें व्याख्यान श्रोत्यांच्या बुद्धीला ताण देईल. कै. शिवरामपंत परांजपे सारख्यांच्या भाषणाने श्रोत्यांच्या भावना जागृत होतील. तात्पर्य, ज्या काव्यांत प्रसाद नाही तें काव्यच नव्हे, असें म्हणण्यापर्यंत कांही लोकांची जी मजल गेली आहे त्यांत बरेंच तथ्य आहे.

काव्यहेतु साधण्यास कोणत्याहि पद्याचा अर्थ चटकन समजणें अपरिहार्य आहे यांत आम्हांस शंका वाटत नाही. अर्थहीन अशा वाक्यांची रचना हिचा गद्यांत काय किंवा पद्यांत काय विचारच करण्याचें कारण नाही. आपलें म्हणणें दुसऱ्यास समजावें हाच बोलणाराचा हेतु असतो. म्हणून गद्यपद्य अर्थवाहक असलेंच पाहिजे. एवढी गोष्ट मान्य करून आम्हांस असें वाटतें की, शब्दालंकाराचा उपहास जितका केला जातो, तितका तो करणें योग्य होणार नाही. पद्याची विशिष्ट रचना हीच चारुता अथवा सौंदर्य निर्माण करूं शकते. याविषयी जर कोणास शंका वाटत असली तर त्याने उत्कृष्ट केलेल्या काव्याचें गद्यांत रूपांतर करून पहावें. उदाहरणार्थः— अहो स्वजन आपुले म्हणवुनी घनें पोशिलें । परंतु परकेचि ते परम संकटीं जाहले । प्रसंग बघुनी अहा ! सकल भूषणें अर्पिलीं । तुवांचि पतिची प्रिये सकल लाज ते रक्षिली ॥ (शोकावर्त) या आर्यांचें गद्य करून पद्य आणि गद्य दोन्ही कोणालाहि वाचून दाखविल्यास त्याला गद्य नीरसच वाटेल अशी आमची समजूत आहे. पद्यांतील सौंदर्याचा अनुभव गद्यांत त्यास

मिळणार नाही. याचें कारण पद्याची विशिष्ट रचना याशिवाय दुसरें काय असणार ?

याप्रमाणे काव्यासंबंधी आमचे विचार काय आहेत ते निर्दिष्ट केल्यावर परीक्षण ग्रंथाचें प्रकरणानुसार विवेचन करणें सोईचें होईल.

काव्यलक्षण या पहिल्या प्रकरणांत ग्रंथकर्त्यांने काव्याची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केला आहे. इंग्रजी व संस्कृत ग्रंथकारांच्या व्याख्या देऊन व त्याची सप्रमाण चिकित्सा करून त्यांनी आपलें स्वतःचें मत कोणती व्याख्या ग्रहण करण्याकडे आहे त्याचेंहि दिग्दर्शन केलें आहे.

रसात्मक वाक्य म्हणजेच काव्य या विश्वनाथाच्या मताचा पुरस्कार जरी प्रो. जोग यांनी केला असला तरी ध्वन्यालोककारांचें त्यांना लागलेलें ग्रहण अजिबात सुटलें आहे किंवा नाही याची शंका वाटते. आमच्या मतें रसात्मक काव्य हेंच काव्याचें लक्षण अबाधित राहणार. एकंदरींत इंग्लिश ग्रंथकारांपेक्षा संस्कृत ग्रंथकारांनीच काव्याचें स्वरूप यथार्थ ताडलें यांत शंका नाही. रस ध्वनित असतो, असें म्हणून ध्वनिमतवाल्यांचें समाधान होत असलें तरी रसाला ध्वनित म्हणणें अशक्य आहे, असें आम्हांला वाटतें. ध्वनि हा काव्याचा आत्मा; ध्वनिकाव्य हेंच काय तें काव्य, हें मत आम्हांस अभिप्रेत नसल्यामुळे काव्याचा शरीर आणि आत्मा असा विभाग करणें उद्‌बोधक आहे असें आम्हांस वाटत नाही. महाकवीचें मुख्य कर्तव्य म्हणजे या रसांनाच प्रमुखत्वें काव्यविषय करून त्यांना अनुकूल अशा तऱ्हेची शब्दांची व अर्थांची उपयोजना करणें हें होय. हें आनंदवर्धनाचें मतच अनाक्षेपार्ह दिसतें. काव्याचा मुख्य उद्देश भावना जागृत करणें हा असल्यामुळे भावनोत्पत्त्युचित शब्दांची पद्यमयी रचना अशी काव्याची व्याख्या करणें अयोग्य होणार नाही.

या व्याख्येमुळे अमरकोश अगर भट्टिकाव्य यांसारखी पद्यमय रचना काव्यांत समाविष्ट होऊं शकत नाही हें उघड आहे. शब्दाचें हृदयंगमत्व त्या शब्दांची विशिष्ट तऱ्हेने मांडणी झाली असतां किती अप्रतिम असतें हें " धीरसमीरे यमुनातीरे वसति वने वनमाली ॥ या पदावलीवरून कोणासहि प्रतीत होईल. म्हणून बाह्यांगाची अवहेलना करून चालावयाचें नाही. अर्थाकरताच शब्दांचा उपयोग करावयाचा असतो. वस्तुतः शब्दाला नेहमी

अर्थ असतोच. परंतु आपल्या मनांतच जो विशिष्ट अर्थ सांगावयाचा असतो तत्प्रतिपादक शब्द न उपयोजितां भलतेच शब्द आपण उच्चारले तर तें निवळ वेड्याचें बरळणें होईल. ज्याच्या पद्यरचनेने उद्देशानुरूप भावना प्रदीप्त होईल, तोच खरा कवि आणि हा उद्देश भाषेमुळेच विशेषतः साधत असल्यामुळे भाषेला एक प्रकारचें महत्त्व प्राप्त होतें. कविता भावनेमुळे जगते हें खरें, पण भावना प्रकट करण्याचें 'एकमेवाद्वितीय' असें साधन म्हणजे भाषाच होय. तात्पर्य, कल्पना व अनुरूप भाषा मिळूनच उत्तम काव्य प्रसूत होतें.

काव्यप्रयोजन या दुसऱ्या प्रकरणांत काव्य लिहिण्याचा हेतु कोणता असतो याचें विवरण केलें आहे. कीर्ति, द्रव्य, लाभ, व्यवहारज्ञान, अनिष्टनिवारण इत्यादि मम्मटाने सुचविलेले उद्देश हे टिकण्यासारखे नाहीत असें ग्रंथकर्त्यांनी जें आपलें मत प्रदर्शित केलें आहे तें योग्यच आहे. शेवटीं सद्यःपरनिर्वृत्ति म्हणजे परमानंद हें जें एक काव्याचें प्रयोजन मम्मटाने सांगितलें तेंच प्रो. जोग यांनी स्वीकारलें यामध्येहि त्यांची यथार्थ काव्यदृष्टि दिसून येते. द्रव्याच्या लालसेमुळे संस्कृतांत कांही उत्कृष्ट काव्य निर्माण झालें हें जरी खरें असलें तरी निरपेक्ष अशा मराठी कवींप्रमाणे संस्कृत कवींच्याकडून भक्तिकाव्याची निर्मिति झाली नाही हें विसरतां कामा नये. काव्यापासून व्यवहारज्ञान मिळवूं पाहणाऱ्यांना काव्यदृष्टि नाही असें म्हणणें भाग पडतें. ज्ञान हें अखिल वस्तुजातापासून मिळतच राहतें. परंतु ज्ञानाकरिता अथवा उपदेशाकरिता काव्य कधीहि लिहिलें जात नाही. उपदेश किंवा बोध हा काव्यापासून होणारा अप्रत्यक्ष लाभ होय.

प्रत्यक्ष उपदेश करण्याचा हेतु पुढे ठेऊन काव्य लिहिल्यास तें काव्य या संज्ञेस प्राप्त होणार नाही अशी आम्हांस भीति वाटते.

काव्यहेतु या तिसऱ्या प्रकरणांत काव्याची उत्पत्ति कोणत्या कारणांमुळे झाली व होते याचा विचार केला आहे. कवीच्या ठिकाणीं अंगभूत प्रतिभा पाहिजे. प्रतिभेशिवाय काव्याला काव्यत्वच येत नाही. प्रतिभा म्हणजे अपूर्व अशी वस्तु निर्माण करणारी बुद्धि होय. या प्रतिभेच्याच योगाने जें इतरांना दिसत नाही तें कवीस दिसत असतें. प्रतिभा असेल तरच तेथे उत्प्रेक्षेचा भाव संभवतो. उत्प्रेक्षा या सहजगुणामध्ये बहुश्रुतपणा, विद्वत्ता व

भाषाप्रभुत्व ह्या आगंतुक गुणांची भर पडली म्हणजे उत्कृष्ट काव्यनिर्मितीच्या साधनांची कवीला अनुकूलता आहे असें म्हणावयास हरकत नाही. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे कवि हा कल्पनांचा व शब्दांचा ईश्वर असावा लागतो.

प्रतिभेचा अभाव ज्यामध्ये आढळून येतो अशा प्रकारचें बरेचसें प्राचीन वाङ्मय पद्यांत आहे. किंबहुना पद्यांतच मनुष्य प्रथम बोलावयास लागला काय असा भास होतो. पद्य हें ध्यानांत ठेवण्यास सोईवार असल्यामुळे त्याचाच उपयोग मनुष्याने प्रथम करणें स्वाभाविक होतें. त्याचप्रमाणे बुद्धीचा विकास होण्यापूर्वी मनुज–सहज अशा भावनांना अनुरूप वाङ्मय निर्माण होणें कांही अंशीं अपरिहार्यच होतें. शास्त्राची निष्पत्ति मनुष्याच्या बुद्धिविकासानंतर झाली पण काव्याची निर्मिति मनुष्याच्या उत्पत्तीबरोबर झाली हा काव्यशास्त्रांतील भेद अत्यंत महत्त्वाचा आहे.

असो. यानंतर चवथ्या प्रकरणांत काव्याचे विषय व काव्यदृष्टि यांविषयी बराचसा विचार केलेला आढळतो. काव्य वाटेल त्या विषयावर करतां येण्यासारखें आहे. ज्याच्या योगाने मनुष्याची चित्तवृत्ति खळबळून जाईल तोच वस्तुतः काव्याचा विषय समजला पाहिजे. कवि आपल्या कर्तबगारीने वाचकाची मनोवृत्ति हलवून सोडतो. म्हणजे त्याला जो रस उत्पन्न करावयाचा असेल तो वाचकाच्या ठिकाणीं प्रतीत होतो. शोकरसाच्या योगाने वाचकांच्या नेत्रांतून कवि अश्रुधारा गाळूं शकतो. कवीचें कौशल्य मानवी भावनांच्या गुंतागुंती यथार्थ रीतीने दर्शविण्यांत असतें. याशिवाय पंचमहाभूतांच्या अनेकविध व्यापारांचें वर्णन त्यांच्यावर मानवी भावनांचा आरोप करून केलें जातें. याच ठिकाणीं कवीच्या कल्पनाशक्तीचा मुख्यतः उपयोग होतो. जें इतरांना दिसत नाही तें कवीला अशाच ठिकाणीं दिसलेलें आढळून येतें. अशा काव्यांत वाचकाला कवीच्या प्रचंड कल्पनाशक्तीचें कौतुक वाटतें. आकाशांत बंगले उठविण्याचा हा आनंद असतो. यामुळे पूर्वीच्या देवाच्या ठिकाणीं आधुनिक कवींनी आपल्या हातांत फुटकी तपेली आणि चिलीम धारण केली आणि त्यांच्यापासून मोठा आशय काढूं लागले.

अर्थविचार किंवा शब्दशक्ति हें पांचवें प्रकरण होय. भाषेच्या तत्त्व-

ज्ञानांत शिरल्याशिवाय या विषयाचा विचार करणें अशक्य आहे. भाषा कशी निर्माण झाली हें कोडें अद्यापि सुटलें नसलें तरी शब्द हे संकेत आहेत याविषयीं द्विधा मत होण्याचें कारण नाहीं. शब्दद्वाराच आपणांस आपले मनोरथ व्यक्त करतां येतात. आत्मा जसा शरिरांतच व्यक्त होतो त्याप्रमाणे विचार हे शब्दरूपी शरिरांत व्यक्त होतात. परंतु ध्यानांत ठेवण्यासारखी गोष्ट ही कीं, विचारांची मजल नेहमी शब्दांच्या पुढे असते. म्हणजे आपले विचार प्रकट करण्यास भाषा नेहमीच कोती वाटते. भाषा आणि विचार यांचा हा लढा सारखा चालू आहे.

भाषा व विचार यांच्या शर्यतींत विचारांना भाषेने मागे टाकलें असें आजपर्यंत कधीच घडलें नाहीं व पुढेहि कधी घडून येईल असें मानण्यास जागा नाहीं. या भाषेच्या अपुरेपणामुळे शब्दार्थविचारांत लक्ष्यार्थ व व्यंग्यार्थ यांचा समावेश करावा लागला. तत्त्वतः पाहतां शब्दाची एकच शक्ति असते व ती सांकेतिक अर्थ व्यक्त करण्याची होय. लक्षणा व व्यंजना या शब्दाच्या शक्ती नव्हत. तो दारावरून गेला याचा अर्थ दाराजवळील रस्त्यावरून गेला असा होतो हें खरें. ज्या विचार—अथवा अनुमान पद्धतीने हा अर्थ करणें भाग पडतें त्याला पाहिजे तर तुम्ही लक्षणा म्हणा परंतु तो शब्दनिविष्ट अर्थ खास नव्हे. दाराजवळील रस्त्यावरून गेला असें म्हणण्याऐवजीं दारावरून गेला असें जें आपण म्हणतों याचें कारण दारावरून या शब्दामध्ये वरील अर्थ प्रदर्शित करण्याची शक्ति आहे हें नव्हे. भाषेची काटकसर करण्याची जी मनुष्यमात्राची सहज प्रवृत्ति त्यामुळेच अशा प्रकारचे भाषाप्रचार अस्तित्वांत आले. आपला विचार प्रदर्शित करण्याकरिता शक्य तितके कमी शब्द वापरावे हा मनुष्याचा स्वभाव दिसतो. प्रथमतः बोलण्यामध्ये असले प्रचार जन्म घेतात आणि बोलण्याच्या भाषेत ते एकदा रूढ झाले म्हणजे ग्रंथांत किंवा लेखांतहि त्यांचा उपयोग करण्यांत येतो. गंगेच्या कांठीं माझा आश्रम आहे इतके शब्द वापरण्याऐवजीं गंगेवर माझा आश्रम आहे असें म्हणण्याने जर काम भागतें तर अधिक शब्द कां वापरावे ? तात्पर्य, भाषेच्या मितव्ययाचा हा परिणाम आहे. जी गोष्ट लक्षणेची तीच व्यंजनेची. साहित्यकारांनी शब्दाच्या या त्रिविध शक्तींचें निष्कारण स्तोम माजविलें आहे असें आम्हांस वाटतें. ज्या ज्या ठिकाणीं व्यंजनेचा

आरोप करण्यांत येतो तेथे बहुधा अपुऱ्या भाषेचाच नमुना दृष्टीस पडतो. अपुऱ्या भाषेला पूर्णता आणण्याकरिता अंगविक्षेपादिक साधनांचा उपयोग करावा लागतो ही गोष्ट महशूरच आहे. मग हे अंगविक्षेप भाषासंकेत मानण्यांत हरकत कोणती? संदर्भावांचून अर्थ समजत नाही म्हणजे त्याचा अर्थ असा की, कांही शब्द आपणांस गृहीत धरले पाहिजेत. संकेत नेहमी संदिग्ध असतात आणि ते तसे मुद्दाम असतात. सूर्य मावळला हें जेव्हा चोर आपल्या साथिदारास सांगतो, तेव्हा तो 'तूं आता चोरीला निघण्याची तयारी कर' हें वाक्य मुद्दाम गाळतो. लोकांना आपला आशय न समजूं देण्याचा हा प्रयत्न असतो. या हेतूचा जेथे अभाव असतो तेथे केवळ थोडक्या शब्दांत आपला आशय समजतो, एवढ्याचकरिता अधिक शब्द वापरण्याचा आयास मनुष्य घेत नाही. गंगेच्या कांठीं माझा आश्रम आहे या वाक्यांत गंगेच्या पावित्र्यादि गुणांचा बोध व्यंजनाशक्तीमुळे होतो असें प्रतिपादन करण्यांत येतें. आम्हांला इतका द्राविडी प्रणाम करण्याचें प्रयोजन भासत नाही. शब्दाच्या मूळ अर्थाप्रमाणे प्रसंगानुरूप शब्द अधिक अर्थ मिळवूं शकतो. अशा वेळीं हा पाठीमागून प्राप्त झालेला अर्थ त्या शब्दाचा वाच्यार्थच कां समजूं नये हें कोणी सांगूं शकेल काय? मनुष्याच्या सहज गुणांबरोबर तो आणखी गुण पाठीमागून संपादन करतो व प्रकृति व संपादित गुण मिळून ज्याप्रमाणे सबंध मनुष्य समजला जातो त्याचप्रमाणे शब्दाचें आहे. 'मी एवढ्या मानाच्या जागेस पात्र नाही' या वाक्यामध्ये प्रो. जोग यांना व्यंग्यार्थ कसा दिसला याचें आम्हांस आश्चर्य वाटतें. हें खोटें बोलणें आहे. औपचारिक विनय म्हणून क्षम्य आहे एवढेंच. अर्थसादृश्यामुळे एका परिस्थितींत शब्दसमूह दुसऱ्या परिस्थितींत वापरला जातो यांत एक प्रकारचें रूपक घडून येतें. याच कारणाकरता मुक्याचें व्रत, मुक्याशीं गांठ यांत आम्हांस व्यंजनेचा मागमूसहि लागत नाही. आमच्या मतें शब्दाची अभिधा ही एकच शक्ति होय. शब्दाच्या शक्ति अनेक असतात ही गोष्ट आम्हांस मान्य होत नाही.

यानंतरचें प्रकरण रसावर असल्यामुळे तें अत्यंत महत्त्वाचें झालें आहे. एकंदरींत संस्कृतांत काव्यविचार जितका मार्मिक व विस्तृत रीतीने केलेला आढळतो तितका दुसऱ्या कोणत्याहि भाषेंत असेल की काय याची आम्हांस

वानवाच वाटते. त्यांतल्यात्यांतहि संस्कृत कवींचा रसावर भर फार. मनुष्याचा भावनाविषयक अनुभव त्याला इतरत्र आढळला म्हणजे त्या भावना जागृत होऊन आत्मीयत्वाच्या अनुभवाने एक विशिष्ट प्रकारचा आनंद होतो. हाच रसाचा आनंद होय. प्रत्येकाची बुद्धि जशी मर्यादित असते तद्वतच भावनाहि कमीअधिक प्रमाणाने मर्यादित असतात. अनुभव किंवा ज्ञान यांच्या अभावीं नुसत्या देखाव्याने भावना जागृत होत नाहीत. संभाजीला ज्या ठिकाणीं औरंगजेब बादशहाने हालहाल करून मारलें, तत्संबंधींचा इतिहास अवगत नसलेल्या माणसाने तें ठिकाण प्रत्यक्ष पाहिलें तरी त्याच्या मनावर कोणताहि परिणाम होणार नाही आणि म्हणून त्याच्या ठिकाणीं क्रोधादि रस उद्भूत झालेलेहि आढळणार नाहीत. उत्तररामचरित्रांतील रामाचा विलाप पत्नीनिधनाचें दुःख अनुभवलेल्या माणसाच्या मनास जसा हलवून सोडील तसा हा अनुभव नसलेल्या माणसाच्या मनास सोडणार नाही. म्हणून अनुभवाने परिपोष झालेल्या भावनांवर अनुकूल संवेदना उत्पन्न झाल्या म्हणजे रसाची उत्पत्ति होते. मात्र रसजन्य आनंद हा बौद्धिक असल्यामुळे भावनांची तन्मयता झाली असतां तो दृग्गोचर होत नाही. एकच प्याल्यांतील सिंधूची अवस्था पाहून आपण जर त्या सिंधूशीं तन्मय झालों तर रडत बसण्याशिवाय दुसरा कोणताहि परिणाम आपल्यावर होणार नाही. रसास्वाद जर निरपेक्ष असेल तर विलापाने अगर शोकाने मन ग्रस्त झालें असतां तेथे तद्विरोधी जो आनंद तो कसा प्रतीत होईल हें समजणें कठीण आहे. आनंदच जर पाहिजे असेल तर वर उल्लेखिलेली तन्मयता अपूर्ण असणें अवश्य आहे. मनाच्या अनेक भावना असल्यामुळे अनेक रसांची उत्पत्ति संभवते, पण त्यांमध्ये मुख्य व दुय्यम असा भेद करणें कितपत सशास्त्र होईल हें सांगणें कठीण आहे. उदाहरणार्थ, हास्य हें आनंदाचें नुसतें बाह्य स्वरूप आहे हें प्रो. जोग यांचें म्हणणें आम्हांस पसंत पडत नाही. सत्याग्रहाच्या चळवळींत सत्याग्रह्यांना पकडण्याचा प्रयत्न करीत असतांना मुंबईच्या गुळगुळीत रस्त्यांवर पोलीस शिपाई सपशेल पडल्याचीं वर्णनें वाचून वाचणाराला हसूं आल्यावांचून राहत नसे; परंतु त्या शिपायाच्या पडण्याने त्याला आनंदच झाला हें म्हणणें युक्त होणार नाही. पराकाष्ठेचा आनंद झाला तरी मनुष्य हासेलच असा नियम

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे

नाही. पण हास्यरसांत हास्य अपरिहार्य असतें तें प्रयत्नानेंहि आवरत नाही. म्हणून हा रस मानलाच तर तो स्वतंत्र मानण्याकडेच मनाची प्रवृत्ति होते. रसाचा संबंध मनाशींच असतो ही गोष्ट ध्यानांत ठेवली तर शृंगाराला रसाचें स्थान कां मिळावें हें समजत नाही. ज्या रसाने इंद्रियें बाधित होतात अथवा इंद्रियतृप्तीनेच जेथें समाधान होतें तेथे केवळ मनाने अनुभवल्या जाणाऱ्या रसाचें अस्तित्व कसें संभवणार? विप्रलंभशृंगाराचें पर्यवसान करुणरसांत होतें हें प्रो. जोग यांनाही मान्यच आहे. साहित्यकार शृंगाराला नुसता रस मानूनच राहिले नाहीत तर तोच सर्वांत मुख्य रस असें म्हणण्यापर्यंतहि त्यांची मजल गेली आहे. प्रो. जोग यांच्या विवेचनावरून त्यांना हें संमत असेल असें वाटत नाही. मात्र त्यांनी तसें स्पष्ट म्हटलें नाही. आमच्या मतें प्रस्तुत प्रकरण जरी साक्षेपाचें असलें तरी अपुरेपणाचा दोष टाळतां यावयाचा नाही.

योग्य विचार प्रदर्शित करण्यास योग्य शब्दांची रचना म्हणजेच रीति हें सातव्या प्रकरणांत ग्रंथकारांनी अनेकांचीं मतें देऊन विशद केलें आहे. संस्कृत पंडितांनी रीतींचें केलेलें वर्गीकरण फारसें महत्त्वाचें म्हणतां येणार नाही. जो रस आपणांस खुलवावयाचा असेल त्या रसाला पोषक अशी शब्दयोजना व वाक्यरचना करणें भाग पडतें. मनुष्य जसा कधी हसतो, कधी रडतो, कधी वीरश्रींत येतो, त्याचप्रमाणे एकाच समाजामध्ये निरनिराळ्या रीति असणें स्वाभाविक असतें. एका अर्थाचे अनेक शब्द भाषेमध्ये असतात; त्यांचा निरनिराळ्या रीतींत मृदुत्वकाठिन्यानुसार उपयोग करावा लागतो. एवढ्याकरता ज्या भाषेंत एकाच अर्थाचे अनेक शब्द असतात तीच उत्तम वाङ्मय प्रसवूं शकते. रीति व वृत्ति यांमध्ये फारसा फरक मानूं नये असेंच प्रो. जोग यांच्याप्रमाणे आमचेंहि मत आहे.

उत्कृष्ट काव्य म्हटलें म्हणजे त्यांत गुण हे असलेच पाहिजेत म्हणून कोणत्या गुणांच्या योगाने काव्याला उत्कृष्टत्व येतें हें जाणण्याची उत्सुकता काव्यशास्त्रावर लिहिणाराला असणारच. शब्द आणि कल्पना यांच्या आधारावर काव्याची उभारणी होत असल्यामुळे उत्कृष्ट काव्यांत आढळून येणारे गुण शब्दांतर्गत असणें स्वाभाविक आहे. श्लेष, प्रसाद, समता, माधुरी, व रसांतर्गत सुकुमारता, अर्थव्यक्ति, उदारता, ओज, कांति व समाधि-

हेच दहा गुण कित्येक शास्त्रकारांनी निश्चित केले असून त्यांपैकी कित्येकांनी या गुणांची संख्या चोविसापर्यंत वाढविली आहे. गुणविचार या प्रकरणांत प्रो. जोग यांनी निरनिराळ्या गुणांचें विस्तृत विवेचन केलें आहे तें सर्व वाचण्याजोगें झालें आहे.

या सर्व ग्रंथांत काव्यदोष हें नववें प्रकरण फारच चांगलें वठलें आहे. झालेल्या व होणाऱ्या प्रत्येक कवीने हें प्रकरण अवश्य वाचावें व त्यांत दर्शविलेले दोष टाळण्याचा प्रयत्न करावा. दोष बारिक असतात परंतु ते काव्यसौंदर्यांत विघ्न आणतात.

या प्रकरणांत जोडाक्षरासंबंधी दाखविलेल्या दोषांबद्दल मतभेद होण्याचा संभव आहे. तसेंच जोडाक्षर शब्दारंभीं येणें व मध्येच शब्दांत येणें या दोहोंतील फरकाकडे ग्रंथकाराचें लक्ष गेलेलें दिसत नाही. एकंदरींत किरकोळ गोष्टी सोडल्यावर हें सर्वच प्रकरण बोधप्रद व वाचनीय झालें आहे यांत शंका नाही. वीतभर याऐवजीं भरवीत, यामुळे याचे ऐवजीं मुळें या, नंदनवन या ऐवजीं वन नंदन हें बेजबाबदार लिखाणाचें द्योतक होय.

काव्याचा अर्थ कोणत्याहि तऱ्हेची खुलाशाची टीप न देतां समजला पाहिजे हें ग्रंथकाराचें म्हणणें सर्वत्र कृतींत दृश्यमान होईल तर काव्यामध्ये प्रसाद हा तरी एक गुण वाचकांना लाभेल. एकंदरींत या प्रकरणांतील विवेचनाशीं आमचें ऐकमत्य असल्यामुळे तें एकदम ओलांडून अलंकार-प्रकरणाला हात घालणें बरें.

साहित्यशास्त्रांतील अत्यंत महत्त्वाचा भाग अलंकार हा होय. या अलंकाराचा विचार प्रस्तुत पुस्तकाच्या दहाव्या प्रकरणांत केला आहे. प्रो. जोग यांनी विषयवार प्रकरणांची विभागणी कोणत्या तत्त्वावर केली आहे समजत नाही; कारण अलंकारविचार हा विषय नऊ प्रकरणांपर्यंत खोळंबून ठेवावयास नको होता. आपला इष्टार्थ दुसऱ्याच्या मनावर बिंबण्याकरता अलंकारांचा उपयोग केल्याशिवाय गत्यंतरच नसतें. बौद्धिक अप्रगल्भतेच्या काळांत अर्थ समजून देण्याचें अलंकार हेंच एक साधन उपलब्ध होतें; आपलें म्हणणें दुसऱ्याला सांगण्याच्या कामीं वाच्यार्थनिदर्शक असे शब्द वापरून बोलणाऱ्याचें समाधान होत नाही. मीं मोठी चूक केली एवढेंच म्हणून बोलणाराचें समाधान होत नसल्यामुळे मीं घोड्याएवढी

चूक केली आहे असें तो म्हणत असतो. तूं लाडू किती खाल्लेस असें लहान मुलांना विचारलें असतां पुष्कळ खाल्ले एवढें म्हणण्याने समाधान न झाल्यामुळे आगगाडीइतके पुष्कळ लाडू खाल्ले असें तो बोलून दाखवितो. तात्पर्य, नुसत्या वाच्यार्थाने आपल्या विचारांची तीव्रता दुसऱ्याच्या मनावर उमटवितां येत नाही. या मनुष्याच्या सहज प्रवृत्तीमुळे भाषेमध्ये अलंकार वापरणें ही एक अवश्य गोष्ट होऊन बसली आहे;आणि म्हणूनच आमच्या साहित्यकारांनी अलंकारविषयाला जें महत्त्व दिलें आहे तें योग्यच होय. अतिशयोक्ति, चमत्कृति, उपमा यांना एकंदर अलंकारांमध्ये प्रमुख स्थान दिलें पाहिजे. शब्दालंकार व अर्थालंकार यांचें मिश्रण मराठी म्हणींत झालेलें दिसून येतें. शब्दालंकारांचा उपहास सध्या फार करण्यांत येतो; परंतु अलंकाराच्या योगाने जर सौंदर्यांत भर पडते तर या अमूल्य साधनाचा उपयोग करण्यांत गैरशिस्त काय आहे हें समजत नाही. साहित्यशास्त्रकारांप्रमाणे स्वभावोक्ति हा अलंकार मानण्यास आम्ही तयार नाही. स्वभावोक्तींत रमयणीत्व नाही असें नाही; परंतु तें वेगळ्या जातीचें असतें. किर्लोस्करांनी म्हटल्याप्रमाणे ‘ सुंदर वस्तू पाहुनि ऐकुनि अति रमणीया वाणी । उत्सुक होतो मनुज तयाला कारण नाही कोणी ॥. ’ दुसऱ्याचें मन आकर्षून घेणें हा सौंदर्याचा धर्मच आहे. उपमादि अलंकार हें ज्ञानाचें एक बलवत्तर साधन आहे हें मागे सांगितलेंच आहे. जातक–कथांत एक गोष्ट अशी आहे की, बोधिसत्वाचा एक लाडका पण मठ्ठ शिष्य होता. त्याला त्याने शहाणा करण्याचा उपाय योजला. तो म्हणाला मी याला नित्य नवी उपमा आणि नवें कारण सांगावयास लावून शहाणा करीन. समाजाच्या बाल्यावस्थेंत उपमा, रूपक, उत्प्रेक्षा, दृष्टांत वगैरेच्या साहाय्याने ज्ञानार्जन होत असे. दृष्टांताच्या योगाने अर्थ समजण्यास मदत झाली तरच तो दृष्टांत. खालच्या उदाहरणांत उपमा आणि उपमेय यांत सादृश्य नसल्यामुळे अर्थहानि झाली आहे. पुष्पें कांही पवन हरुनी नेइ दूरी तरीहि । आमोदाने दुमदुमविती दिक्प्रदेशां दहाही । तैसे तूझे स्मरति गुण जे इष्टमित्रां अझूनी । देती अंतःकरणिं कुतुका आणिती नेत्रिं पाणी ॥. असो; या प्रकरणामध्ये निरनिराळ्या अलंकारांचें वर्णन प्रो. जोग यांनी केलें आहे तें विद्यार्थ्यांना व सामान्य वाचकांनाहि बोधप्रद वाटल्यावांचून राहणार नाही.

यानंतर अकराव्या प्रकरणांत काव्याचे निरानिराळे प्रकार वर्णिले असून शेवटल्या प्रकरणांत काव्याचा इतिहास थोडक्यांत कथन केला आहे.

या अत्यंत उपयुक्त पुस्तकाचा निरोप घेण्यापूर्वी आम्हांस एवढेंच सांगावयाचें की, रसांविषयींचें विवेचन अधिक विस्तृत व्हावयास पाहिजे होतें. आमच्या मतें रसांचा पुनर्विचार होणें अगत्याचें आहे. शृंगाररसांत होणारा आनंद व करुणरसांत होणारा आनंद या दोहोंची जात एकच काय? भयानक, रौद्र, बीभत्स इत्यादि रसांत आनंद कसा होतो हें गूढ अद्यापि सुटलें आहे असें आम्हांस वाटत नाही; पण प्रो. जोग यांनी हा विषय समूळ टाळला आहे. जे सध्या रस म्हणून मानले जातात ते कोणत्या तत्त्वावर याची चर्चा व्हाययास पाहिजे. रसांची व्यवस्था सर्व रसांना लागू पडेल काय? हास्यरस व करुणरस यांच्या बुडाशीं कोणतें सामान्य तत्त्व आहे बरें? आम्ही तर हास्यरसाचा रसांत समावेश करण्यास तयारच नाही. कवीची महत्त्वाकांक्षा काय असावी? परमावधीच्या रसांची उत्पत्ति हीच काय? मग त्याचा परिणाम श्रोत्यांच्या मनावर काय होईल? श्रोत्याचा विचार कवीने करावयाचा की नाही? दुसऱ्याच्या भावना उद्दीप्त करणें हेंच कवीचें उद्दिष्ट असल्यास व त्यांत त्याला यश आल्यास तेथे रसोत्पत्ति होईल काय? कवि कोणाकरता लिहितो? स्वतःकरता का इतरांकरता? इत्यादि विषयांचा विचार प्रो. जोग यांनी पुढच्या आवृत्तींत करावा अशी त्यांस विनंती करून आम्ही त्यांची रजा घेतों.

ऐतिहासिक पोवाडे

वाणी ममैव सरसा यदि रञ्जयित्री
न प्रार्थये रसविदामवधानदानम्

वरील नांवाचें पुस्तक रा. यशवंत नरसिंह केळकर यांनी संपादिलें असून तें होळकर सरकार पुस्तकमाला व भा. इ. सं. मं. पुरस्कृत ग्रंथमाला या दोन मालांत गुंफलें गेलें आहे. एकच पुष्प दोन मालांत गुंफण्याची अजब कला संपादन करणाऱ्या मालाकारांच्या चातुर्याची तारीफ कोण करू शकणार! तथापि ही गोष्ट ग्रंथकाराच्या कृतीच्या कौतुकाचें निःसंशय द्योतक होय. स्वकीय गुणांत ज्या पित्रार्जित गुणलौकिकाचें मधुर मिश्रण होऊन श्री. यशवंतराव यांस यशोधनाचा लाभ झाला त्या पैत्रिक शक्तीचें विस्मरण चिरंजीव ग्रंथकारास झालें नाही ही अत्यंत अभिनंदनीय गोष्ट होय.

ह्या पुस्तकांत एकंदर ५२ पोवाड्यांचा संग्रह केला आहे (३९ व्या पोवाड्यापासून आंकडे चुकले आहेत) व या सर्व पोवाड्यांना भरपूर टिपा दिल्या आहेत. रा. शाळिग्राम यांनी पोवाड्यांचा संग्रह केला. परंतु संशोधनाचें काम आजवर कोणीं केलें नव्हतें तें महाप्रयासाचें व जिकिरीचें काम श्री. यशवंतराव यांनी केलें आहे. वस्तुतः "ऐतिहासिक पोवाडे" ही शाळिग्रामांच्याच पोवाड्यांच्या पुस्तकाची सुधारलेली आवृत्ति होय. परंतु "शाळिग्राम शितुतांनी जमविलेली सर्व सामुग्री उपलब्ध झालेली असूनहि उपयुक्त ठरत नाही." या विचाराने श्री. केळकर यांनी हें स्वतंत्र पुस्तक म्हणून छापलें आहे.

पुस्तक अत्यंत उपयुक्त आहे. सामान्य जनांना वेदांतील तत्त्वें समजून देण्याकरता ज्याप्रमाणे इतिहास–पुराणें अस्तित्वांत आलीं, प्राकृत जनांना गीतेंतील गूढ उकलून निवेदन करण्याकरता ज्याप्रमाणे ज्ञानेश्वरीचा अवतार झाला त्याचप्रमाणे अज्ञ जनांना राष्ट्राचा व राष्ट्रपुरुषांचा इतिहास आणि चरित्रें हीं ज्ञात करून देण्याच्या बुद्धीने पोवाड्यांची रचना करण्यांत आली. म्हणून इतिहासपुराणांचा जो संबंध वेदांशीं तोच संबंध पोवाड्यांचा इति-

हासाशीं आहे. समाजाच्या रंगेलपणांत लावण्या उदयास येतात तर राष्ट्राच्या पराक्रमकालांत पोवाड्यांची निपज होते. वेद व पुराणें आणि इतिहास व पोवाडे यांचें साम्य बावनकशी आहे असें नाही. वेद व पुराणें यांच्या भाषेंत जितका भेद आहे तितका ऐतिहासिक बखरी आणि पोवाडे यांच्या भाषेंत नाही. तसेंच पोवाडे व बखरी यांत कार्यकारणभावहि नाही. पोवाड्यांची निर्मिति बखरींच्या अगोदरची आहे. तथापि कार्यदृष्टीने पाहतां पोवाडे व पुराणें यांत बरेंच साम्य आहे. शिवाय हेंहि विसरतां कामा नये की, पोवाडे रचणारे शाहीर अशिक्षित असत. व्युत्पन्न ब्राह्मण शाहीर अपवादादाखलच समजले पाहिजेत.

पोवाड्याचा खरा व मुख्य विषय म्हणजे शौर्यकथाच होत. लावण्या मुख्यतः जशा शृंगारपर, तसे पोवाडे मुख्यत्वेंकरून वीर्यपरच असले पाहिजेत. महाराष्ट्रांत तमासगिरांचा उपयोग शिवाजीने राष्ट्रकार्याकडे करून घेतल्यामुळे लावण्यांच्या ऐवजी किंवा लावण्यांबरोबर पोवाडे रचले गेले. छिनालगीतांचें स्थान वीर्यगीतांनी पटकावलें. ही विचारसरणी जर बरोबर असेल तर शिवाजीच्या काळचे पोवाडे तुरळकच असणें संभवनीय दिसतें. पोवाड्यांच्या जातींचें वाङ्मय इतर भाषांतून आहे की नाही याची चौकशी करून, असल्यास त्या वाङ्मयाशीं महाराष्ट्रीय पोवाड्यांची तुलना पुनरावृत्तींत करण्याची संधि दवडूं नये अशी ग्रंथकर्त्यास सूचना करावीशी वाटते. कारण श्री. केळकर यांनी एतद्विषयक पात्रता प्रस्थापित केली आहे. कोणतेंहि पुस्तक हातांत घेतलें की ग्रंथकार हा पुस्तक लिहिण्याला अधिकारी आहे कीं नाही हें ताबडतोब कळून चुकतें. अनधिकारी पुरुषाने रचलेला कचऱ्याचा ढीग विखुरतांना टीकाकाराला त्या ढिगाच्या घाणीचा आस्वाद लोकांस द्यावा लागतो. अशा कृतींत रचनादोष असंख्य असतात. किंबहुना आब्रह्मस्तंभपर्यंत सर्व सृष्टि दोषमयच असते. चुकूनच कोठें रत्न चमकलें तर चमकावयाचें. उलट अधिकारी पुरुषाच्या कृतींत कितीहि दोष काढले तरी त्या कृतीचा पाया व रचना हीं शुद्ध असतात. त्यामुळे त्यांतील दोषांचें स्वरूपहि वेगळ्या जातीचें होतें. या दोषाविष्करणाने वाचणाराला नाकावर रुमाल धरावा लागत नाही. तात्पर्य टीकाकाराचें आद्य कर्तव्य हें की, त्याने ग्रंथकार अधिकारी आहे कीं नाही, हें प्रथम ठरविणें. या दृष्टीने

विचार करतां मला असें वाटतें की, श्री. केळकर हे अधिकारी लेखक आहेत. हे पुढे पाणीदार व ओजस्वी लेखक होतील यांत बिलकूल संदेह नाही. दुसऱ्या कोणत्याहि मोठ्या माणसाच्या प्रथम-कृतीशीं ताडून पाहिला तरी यशवंतरावांचा हा पहिलाच प्रयत्न रेसभरसुद्धा कमी दर्ज्यांचा ठरणार नाही. विषयाशीं तादात्म्य, आकलनशक्ति व योग्य भाषेंत आपलें मनोगत निवेदन करण्याची शैली इतके गूण अंगीं बाणलेले असले म्हणजे लेखनाधिकार सिद्ध होतो. रा. केळकर यांनी पोवाडयांच्या वाङ्मयाचा सांगोपांग अभ्यास केला आहे व त्यांची लिहिण्याची हातोटी वाखाणण्याजोगी आहे. त्यांच्या लिहिण्यांत तडफ आहे. तशीच स्पष्टताहि आहे. विचारांचा गोंधळ उडालेला दिसत नाही. वाचकांना बिन आयासाने समजेल अशा रीतीने सुसंगत लिहिणें वाटतें तितकें सोपें नाही. आता, अधिकार प्राप्त झाला असून ग्रंथांत दोष राहतात त्याचें कारण निष्काळजी-पणा व परिश्रम करण्यांत कुचराई, त्याचप्रमाणे विषयाच्या एखाद्या अंगाविषयी अनभिज्ञता हेंच प्रायः असतें. टीकाकाराच्या लेखणीला यामुळेच खाद्य मिळतें.

ऐतिहासिक पोवाडे वाचून माझा असा ग्रह झाला आहे की, श्री. यशवतराव केळकर यांनी घरांत बसून कागदपत्रांच्या साहाय्याने जितकें कांही करतां येण्यासारखें होतें तितकें सर्व अत्यंत परिश्रमपूर्वक केलें आहे, पण घर सोडलें नाही. जरूर त्या त्या ठिकाणीं जाऊन प्रत्यक्ष माहिती मिळविली नाही. पोवाडे संपादन करणाऱ्याने लेखी पोवाडयांवर विसंबून राहतां कामा नये. परंपरागत व तोंडाने म्हटलेले पोवाडे ज्यांनीं पाठ केले असतील त्यांच्याकडून ते म्हणवून घेऊन लेखी पोवाडयांशीं ताडून पाहणें जरूर होतें. उ. लेखी पोवाडयांत संगमनेराच्या जागीं समंगनेर होणें शक्य आहे. पण म्हटलेल्या पोवाडयांत ही चूक बहुधा आढळली नसती. पोवाडे म्हणणारे गोंधळी आता क्वचित् आढळतील हें खरें. पण म्हणूनच या मार्गाने शिकस्तीचे प्रयत्न केले पाहिजेत. त्यांतहि ज्या गांवचे शाहीर त्या गांवींच त्या शाहिराचे पोवाडे ऐकावयास मिळाले तर उत्तम. नाही तर "कांदा वांगी लागला" वाले गोंधळी अर्थाचा अनर्थ करतील यांत शंका नाही. संगमनेर येथील शाहिराने रचलेला पोवाडा महाडच्या गोंधळ्या-कडून म्हटलेला ऐकला की, "ठोक्या भावेसिंग बोलला" याच्या ऐवजी

" ठोक या भावेझिंग बोलला " असेंच म्हटलेलें कानी पडणार. पोवाडे शुद्ध करण्याचें काम किती बिकट आहे याची जर कोणाला कल्पना नसेल तर त्यांनी या पुस्तकाचीं पानें १७ ते २३ अवश्य वाचावीं. अशिक्षित गोंधळयांच्या भाषेंत रचलेले पोवाडे उकलावयाचे म्हणजे प्रथम तो शाहीर ज्या जातीचा असेल त्या जातीच्या भाषेंतील विशिष्ट प्रकार समजून घेतले पाहिजेत. पुष्कळ जातींतील लोकांना र, ळ, ण यांचा उच्चार करतां येत नाही. या अक्षरांच्या ऐवजीं ल, ल, व, न हींच अक्षरें अनुक्रमें वापरतात. तसेंच, अ चा उच्चार ह करतात. " आणतों " च्या ठिकाणीं "हानतों" म्हणतात. स्त्रियांच्या तोंडीं क्रियापद पुल्लिंगी असतें. कित्येक पुलिंगी शब्द स्त्रीलिंगी वापरण्यांत येतात. अग्नि हा शब्द पोवाडयांतच स्त्रीलिंगी वापरला आहे असें नाही. पुष्कळ कुळंबी लोक अग्न लावली असेंच म्हणतात. आमच्या बाजूचे कातकरी लोक तरी अग्न शब्द स्त्रीलिंगांतच योजितात. पोवाडयांत सुद्धा " अग्न " शब्द पुल्लिंगी वापरीत नाहीत असें नाही. उ. " राव काढले मध्यान्ह रात्रीं दिघला अग्न " (पोवाडा १४). पोवाडया-शिवाय लावणींतहि स्त्रीलिंगी शब्दप्रयोग आढळतो. जसें " चेतली अग्न या विषयाची " (सगनभाऊ).

केवळ पूर्वप्रसिद्ध पुस्तकांवर विसंबल्यामुळेहि कित्येक चुका या पुस्तकांत घुसडल्या गेल्या आहेत. कोर्लईचा किल्ला रेवदंडयापासून १ मैलावर आहे. पण या पुस्तकांत दोहोंमधील अंतर १० मैल दिलें आहे. अर्थात् हा आंकडा गोगट्यांच्या महाराष्ट्रांतील किल्ले या पुस्तकांतून घेतला आहे. पण तेथेच मुळांत चूक झाली आहे. कदाचित् तो मुद्रणदोषहि असूं शकेल. खडर्यांच्या लढाईवरील पोवाडयांत वृक्ष, पशु आणि पक्षी यांचीं नांवें आलीं आहेत. त्यांचा बोध होण्यास रानावनांत हिंडणाऱ्या लोकांचेंच साहाय्य घ्यावें लागणार हें उघड आहे.

शिवाय मला असें दिसतें कीं, पोवाडे संपादकांचा श्रुतिस्मृति-पुराणांशीं फारसा परिचय नाही. इतिहासाप्रमाणे ब्राह्मणाला त्यांनी जवळ केलें नाहीं. म्हणूनच भृगु व पूर्ति या शब्दांवरील त्यांच्या टिपा भलतीकडेच चुकल्या आहेत. एकाच मनुष्याला सर्व विषयांचें ज्ञान असणें शक्यच नसतें. पण हस्तलेख वाचून पाहणारांच्या लक्ष्यांत हीं दोषस्थळें यावयास पाहिजे होतीं.

असो. याप्रमाणे दोषस्थलें जरी टीकाकाराला दाखवितां आलीं तरी वर सांगितल्याप्रमाणे लेखनाधिकारांत गौणत्व येत नाही. अधिकारी पुरुषाचे वर्जनदोषच बहुधा दाखवावे लागतात.

आता अधिकारी पुरुष असला म्हणजे त्याने लिहिलेला प्रत्येक ग्रंथ पहिल्या प्रतीचा असतो असें नाही. ग्रंथाची योग्यता विषयानुसारी असते. स्वतंत्र विषय असेल किंवा नवीन कल्पना प्रकट झाली असेल तर तो ग्रंथ अव्वल दर्जाचा असणार. विवरणात्मक ग्रंथ दुय्यम प्रतीचे होत. पोवाड्यांचें विवरण करणारापेक्षा पोवाडे रचणारे यांना अधिक मान्यता मिळाली पाहिजे या सिद्धांतास आक्षेप कोणी घेईल असें वाटत नाही. हा प्रपंच करण्याचें कारण इतकेंच की, आमच्याकडे पुस्तकांचें परीक्षण करतांना या गोष्टींकडे दुर्लक्ष केलें जातें. टीकाशास्त्र अद्यापि महाराष्ट्रांत बाल्यावस्थेंतच आहे हें खरें. पण प्रत्येक टीकाकाराला या शास्त्राचीं मुख्य तत्त्वें समजणें अवश्य आहे. टीकाकार ग्रंथकाराहून खरें म्हटलें असतां अधिक अधिकाराचा मनुष्य पाहिजे. म्हणजे त्याला टीकाविषयक वस्तूचें पूर्ण ज्ञान असणें अवश्य आहे. याशिवाय लेखकामध्ये अपरिहार्य गणले जाणारे गुण टीकाकारांमध्येहि असावे लागतात. या दृष्टीने विचार करतां "ऐतिहासिक पोवाड्यां" वर अभिप्राय देण्याची पात्रता माझ्यामध्ये नाही. कारण पोवाड्यांवर मीं कधी परिश्रम केले नव्हते. अभिप्रायार्थ पुस्तक कोणाकडे पाठवावें याविषयीं कांही धरबंदच दिसत नाही. अभिप्राय मागण्याचा हेतु द्विविध असतो. तज्ज्ञांच्या पसंतीचा शिक्का आपल्या ग्रंथावर मारला जावा आणि कमी अधिक असेल तें दाखविलें जाऊन ग्रंथ निर्दोष करण्यास मदत व्हावी. हा एक हेतु असून दुसरा असा की, ग्रंथाची प्रसिद्धी होऊन पुस्तकांचा खप व्हावा. हा दुसरा हेतु वर्तमानपत्राकडे धांव मारल्याने सफल होण्याचा संभव असतो. बाकी राहिले तत्ज्ञ. ग्रंथकाराला खरा आनंद विद्वानांचा अभिप्राय अनुकूळ मिळाला तरच होतो. पण आमच्याकडे निरनिराळ्या विषयांचा सांगोपांग अभ्यासक विरळा. पुष्कळ वेळां त्यांच्या परीक्षणांवरून परीक्षकांचीच परीक्षा होत असते. एकच पुस्तक पण परस्पर विरुद्ध अभिप्राय पडत असतात. एकाने अप्रतीम म्हणून पुस्तकाची शिफारस करावी तर दुसऱ्याने तें हातांत धरण्याच्याहि योग्यतेचें

नाहीं म्हणून शेरा मारावा. अधिकारी समजून अनधिकारी माणसाच्या हातांत अभिप्रायार्थ पुस्तक दिलें असतां पश्चात्ताप पावण्याची पाळी बिचाऱ्या ग्रंथकारावर यावी हें स्वाभाविक आहे. याचें ताजें उदाहरण म्हणजे " रामायणाचें समालोचन " होय. ज्यांना मराठी भाषेविषयी आस्था वाटत असेल त्यांना या उत्कृष्ट ग्रंथाबद्दल अभिमानच वाटला पाहिजे. पण अशा पुस्तकाचे धिंडवडे काढलेले पाहिले म्हणजे मन कचरून जातें. पण " मृष्टान्नपानं किमु गर्दभानाम् " म्हणतात तें कांहीं खोटें नाही. रसिकता नसेल; हें एकवार संभवतें. पण टीकाकारांनी आणि प्रकाशकांनी सदाभिरुचीलाहि लाथाडलें तर त्यांस काय म्हणावें हेंच समजत नाही. मतभेदामुळे उसळून जाण्याचें कारण नाही. मतभेद हें पुस्तक नालायक ठरविण्याचें योग्य कारण नव्हे. विवेचनपद्धति शुद्ध असल्यास तें पुस्तक चांगलें म्हणणें भाग आहे. हें कांहींसें कायद्याच्या परीक्षेसारखें आहे. विद्यार्थ्यांपुढे एखादा काल्पनिक खटला ठेवतात व त्याचा निर्णय करावयास सांगतात. विवेचनपद्धति जर निर्दोष असेल तर अगदीं विरुद्ध उत्तरें देऊनहि सर्व विद्यार्थी पास होऊं शकतात. असो. यासंबंधाने येथेच थांबलें पाहिजे. अधिक विस्तार करण्याचें हें स्थळ नव्हे. सांगावयाचें तात्पर्य हें की, अभिप्रायार्थ किंवा परीक्षणार्थ पुस्तक कोणाकडे पाठवावें या गोष्टीची ग्रंथकारास मोठी अडचण वाटते पण प्रस्तुत कामीं ग्रंथकाराची अडचण प्रस्तुत टीकाकारालाच भासत आहे. कारण पोवाड्याच्या वाङ्मयाचें या पूर्वी मीं कधी अध्ययन केलें नव्हतें. श्री. केळकर हेच माझे या कामीं पहिले गुरु बनले आहेत. त्यांच्या या पुस्तकामुळे पोवाडयांचीं सर्व पुस्तकें जमवून मीं थोडीं बहुत वाचून काढलीं. मीं जो अभिप्राय दिला आहे व देत आहें तो तज्ज्ञ म्हणून नव्हे हें सांगावयास नकोच.

पोवाडे हें एक इतिहासाचें साधन आहे यांत शंका नाही. पोवाड्यांत इतिहास सापडलाच पाहिजे. कारण ऐतिहासिक कथन हाच पोवाड्यांचा एकांतिक उद्देश होय. तथापि अशिक्षित शाहिरांनी ऐकीव गोष्टींवर-बाजारगप्पांवर (ते आपल्याला कोण सांगतो आतां, पुढें जे उडेल मातु, तेव्हां कळेल कीं...अनंत फंदी) विसंबून उद्दीपक भाषेंत रचलेल्या पोवाड्यांत ऐतिहासिक सूक्ष्मता नसणें साहजिकच आहे. शिवाय समकालीन पोवाडा असला

तरी तो समकालीन आहे एवढ्याचकरता त्यांत अनिष्ट, लांछनास्पद नामोस-कारक गोष्टी सत्यरूपाने कथन केल्या जाण्याचा संभव कमी. पण हा सिद्धांत पोवाड्यांपुरताच आहे असें नव्हे. समकालीन लेखांत कांही इतिहास आढळेल तर पश्चात्कालीन लेखांतहि कांही सापडेल. कोणत्याहि लेखांचें इतिहासकाराने मान्य तत्त्वांची चाळण लावूनच सत्यान्वेषण केलें पाहिजे. शिवाय अतिशयोक्त वा अवास्तव गोष्टी पोवाडयांत आपण ऐकल्या म्हणून त्यांचा इनकार केलाच पाहिजे अशी त्या वेळीं कोणाचीच समजूत नव्हती. समकालीन कोणता कवी राजाच्या तोंडावर त्याला मूर्ख म्हणू शकेल ? " जुनी माणसें तीं कणखाला महाग " किंवा " अजागळ ते तूपसाखर चारुनि व्यर्थ पोशिले " असें मोठा चक्राकारी तुरा शिरीं धारण करून सोंगासरी दिसणाऱ्या रावबाजीसमक्ष गाऊन दाखवणारा शाहीर दुर्मिळच असणार.

हे पोवाडे अनंत फंदीच्या मुलाचे असून पेशवाई बुडण्याच्या आगे मागे रचले असावे हा तर्क श्री. यशवंतराव यांचा योग्य आहे. भावे या कामीं घसरले यांत शंका नाही. भाव्यांच्या दप्तरांत अप्रसिद्ध दुसरे पोवाडे नाहीत असें चौकशी करतां समजतें.

कालानुक्रमाने दिलेल्या या ५२ पोवाडयांत पहिला पोवाडा अफजलखानवधावरील आहे. या पोवाड्याला गण आहे. ही त्याच्या प्राचीनत्वाची खूण आहे. एवढ्या सबंध पुस्तकांत गणारब्ध पोवाडे आणखी दोनच आहेत. ते अनुक्रमें ३ व ५ चे होत. अज्ञानदास, यमाजी व मल्लारदास हे या पोवाडयांचे शाहीर. हे तीनहि ब्राह्मण नसावे असें वाटतें. लावण्यांतून पोवाडयांचा उद्भव झाला याचें हें द्योतक आहे. दुसऱ्या पुस्तकांतील पोवाडे पाहिले तरी पोवाडयाला नमन क्वचित्‌च आढळेल. शितुतांच्या संग्रहांत दत्ताजी जाधवावर जो पोवाडा आहे त्याला मात्र नमन आहे. हें नमन प्रायः गणपतीचें असतें म्हणूनच नमनाला गण म्हणतात. तथापि तिसऱ्या पोवाडयांत नारायणाचें नमन आहे (पहिलें नमन माझें देवा नारायणाशीं). पोवाडयाच्या आरंभीं गण म्हणतातच असा नियम नाही. पण लावणीला आरंभ गणावांचून होत नाही. गण म्हणत असतां नाच करीत नाहीत व नाच्या पोर आपल्या तोंडावरचा बुरखा काढीत नाही. " माझें नमन आधीं गणा " यांत गण शब्दाने गणपतिच सूचित होतो. गणपतीचें

नमन ज्यांत आहे असें कडवें नव्हे. गणपतीला गण ही संज्ञा आहे. उ० "पार्वतीने तेव्हा मळीचा बनविला गण. अमृत शिंपूनि गणाला केलें साजिवंत. नेउनि गणाला दरवाज्यावर ठेवला राखण."

"नमियेली सारज्या" यांत सारजा टाकून सारज्या पाठ कां स्वीकारला समजत नाही. शाळिग्रामांनी सारजा पाठ स्वीकारला आहे तोच बरा दिसतो.

देशइलाइत—यावर अधिक टीप पाहिजे होती. विलायती देश म्हणजे स्वदेश. हा देश कोणता ?

या पोवाड्याच्या दुसऱ्या चौकांत शाहीर म्हणतो, "गड मी राजाचे गाईन...घोडप तळकोंकणचे किल्ले घाटावरले गड गाईन." अर्थात् या चौकांत वर्णन केलेले किल्ले तळकोंकणांतच असले पाहिजेत वरकोंकणांतले असूनहि चालणार नाही. पण बेल्लूर प्रांतांतील गर्जनगड, बेळगांवाजवळील पारगड आणि नाशीक जिल्ह्यांतील घोडपगड अथवा खटाव तालुक्यांतील भूषणगड हे तळकोंकणांतले किल्ले म्हणतां येतील काय ? घाटमाथ्यावरचे किल्ले तिसऱ्या चौकांत सांगितले आहेत. मला वाटतें भर्जनच्या ऐवजी कामण असावें. ठाणें जिल्ह्यांत कामणदुर्ग आहे. पारगडच्या ठिकाणीं सागरगड किंवा पेबगड सुचविण्यासारखें आहे. पेबगडला विकटगडहि म्हणतात. हे कुलाबा जिल्ह्यांतले किल्ले आहेत. मंडनगड हा पालीजवळचा किल्ला येथें सांगणें संभवनीय नाहीं. "दर्यांत दिसताती दोन" या वाक्यावरून दोन गड पाण्यांतील पाहिजेत. कोरला भुईकिल्ला आहे. जंजिऱ्याच्या खाडींत बेटासारखे दोन किल्ले आहेत. त्यांपैकीं कांसा किल्ला हा एक आहे.

कुबल हें भीरिकागडाचें विशेषण आहे त्याप्रमाणे भूषण हें सुरगड–अवचितगड यांचें विशेषण म्हणून समजण्यास हरकत नाही. कुर्डुगडालाहि विशेषणात्मक शब्द आहेच. तसेंच पुढे घोडप न वाचतां भोरप वाचलें तर ? सुधागड म्हणजे भोरप. हा कुलाबा जिल्ह्यांत आहे व तो कुर्डुगडाशेजारींच आहे हे अक्षांश पाहिले असतां समजेल. शाहीर कुर्डुगडानंतर लगेच या किल्याचें नांव घेतो ही गोष्टहि वरील अनुमान दृढ करते.

चौथ्या चौकांत मंडन या शब्दावरील टीप चुकीची दिसते. तळकोंकणांतील बाणकोटानजीकचा मंडनगड "घाटावरलागड" मानतां येणार नाही. रायगडाच्या किल्याला-तक्ताला नव्हे– सोन्याच्या तीन पायऱ्या असें

दर्शविणारें मुलींचें एक गाणें मला माहीत आहे. भोंडल्याचा खेळ खेळतांना हें गाणें म्हणतात. तें गाणें असें:—

रायगड किल्ल्याला । सोन्याच्या पांच पायऱ्या ॥ धृ० ॥
कोंबडा आरवतो । मुंबईच्या बंदराला ।
हत्ती झुलती । वसइच्या बंदराला ।
रामा हातानीं कळे तोडी ।
सीता झारीनी पाणी घाली ।
दिवाळीची पोर पाठीस लागती मोर ।
झेंडलोबा रे झेंडलोबा ।
तीन तांदूळ झेंडलोंबा ।
रायगड किल्ल्याला । सोन्याच्या पांच पायऱ्या ।

पांचाच्या जागीं तीन किंवा लाल असाहि पाठ आहे.

चवदा ताल = कोंकण = सबंद कोंकण. चवदाताळ = अतिशय उंच (mols).

चौक ६—" बाच्छायें पाठविलें प्रमाण " ह्यांत प्रमाणाच्या ऐवजीं शितूत प्रतींत फर्मान शब्द वापरला आहे. हाच पाठ मूळचा असावा.

चौक ९ व १३—" उंबराव ताबिन चालती " ताबीन म्हणजे ताब्यांत, त्याला कांहीच अर्थ नाही. " उंबराव बिनी चालती " हा शितूत प्रतींतला पाठ योग्य वाटतो. उंबराव पुढे चालतात.

चौक १३— " सौदळी भांडतां " चौदळीं भांडतां असें असावें. चौदळ-चार दळें. चतुरंग सेना भांडावयाला असतां, असा अर्थ.

" मग कणकीला मीठ किती " याचा समाधानकारक अर्थ लागत नाहीं. " मग मीठकणीला वेळ किती ? " असें असावें. मीठ कणी याचा अर्थ मोल्सवर्थ असा देतो,

चतुरंग सेना लढावयास असतां यश येईल यांत शंका काय ? हा भावार्थ. फौज लढाई जिंकून परत आली तरच तिच्यावरून मीठ ओवाळून टाकतील. नाही तर नाही.

चौक ३७— शंकरपाळ = संकल्प ?

पोवाडा २

चौक ७—ज्यानें वात लावूनी। जात शोधाया लागले।

वात लावून म्हणजे दिवा लावून; वेळ सायंकाळची होती. शाहीर रांगडा असल्यामुळे वात लावून म्हणेल. जात शोधाया = याद शोधाया? निदान जात याचा समुदाय असा येथे अर्थ नाहीं. वस्त्रजात, धातुजात, इ. समासांतच जात याचा अर्थ समुदाय असा होतो.

चौक २—"दंडाएवढी मिशी बाजी पाच्छाई महाजर" बाजीची दंडाएवढी मिशी असून त्याला बादशहाकडून महाजर मिळाला होता. असा अर्थ कां होऊं नये? बाजी पासलकर हा शिवाजीच्या पूर्वीचा देसाई होता.

—"सांगेन मर्दांची ख्यात बंदा बाजीचा म्हणवितो" अनुस्वार गाळल्याने अर्थाचा विपर्यास कसा होतो व त्यामुळे निष्कारण काथ्याकूट कसा करावा लागतो याचें हें उदाहरण आहे. म्हणवितो का म्हणवितों? अनुस्वार आहे म्हणजे प्रथमपुरुषी क्रियापद आहे असें धरून श्री. केळकर यांनी अर्थ केला आहे. यमाजी म्हणतो मी बाजीचा सेवक आहें. पण म्हणवितो हें अनुस्वारशून्य तृतीय पुरुषी क्रियापद समजल्यास आनंत्या बाजीचा सेवक आहे असें म्हणावें लागेल. मी असाच अर्थ लावतों. मूळ पोवाड्यांत म्हणवितो या शब्दांत तोवर अनुस्वार असल्यास तो काढून टाकण्याचा अधिकार संपादकाला पोचत नाहीं.

चौक ६—रोही. रोही हें जनावर हरणापेक्षा मोठें असतें. घोड्याएवढें असतें. रोही गर्द रानांत असतो. हरीण नसतो. रोही मदोन्मत्त झाला कीं त्याला निळा रंग येतो. तेव्हां त्याला नीळ म्हणतात. रोहीचीं पावलें घोड्याच्या पावलासारखीं असतात. हरणाचीं निराळीं असतात.

"आज मुंढ्याच्या चिंध्या होती" यांत मुंढा हें आडनांव असावें, मरकतराव मुंढा बाजी पासलकराचा जांवई.

चौक ९—"काय पाहतोस दादा म्हणतो घोड्याच्या रे पायीं" माझ्या मतें हें वाक्य काय...हाण तो घोड्याच्या रे पायीं असें असावें. बघतोस काय घोड्याच्या पायाखाली त्याला हाण—मार.

चौक ३५—"ज्याणें केल्या घोड्याच्या पंया" यांत पंयाच्या जागीं पंन्हा शब्द श्री. केळकर सुचवितात. पण हा शब्द स्वीकारल्याने अर्थ लागतो काय? आणखी कित्येक ठिकाणीं असाच प्रकार झाला आहे. शब्द

सुचविले पण अर्थ लावून दाखविला नाही. पंन्हा म्हणजे पाय. आता "ज्याणें केल्या घोडयाच्या पायां" याचा तरी सरळ अर्थ कोठे लागतो ? घोड्याच्या पंन्हा (पाय) केल्या म्हणजे काय ?

गोंधळ्याच्या तोंडांत माना मुरगळलेले, उलथापालथ झालेले शब्द बसले आहेत हें कांहीं खोटें नाहीं. खडर्याच्या लढाईचा पोवाडा एका गोंधळ्याकडून मीं ऐकला (या पुस्तकांतील अनुक्रम ३०) यांत "गोविंद-राव बापुंनीं जाऊनि जाबसाल लाविला" यांतील जाबसाल या शब्दा-ऐवजी तो जालसाब म्हणत होता. यावरून पोवाडयांचा अर्थ लावणें किती दुर्घट काम झालें आहे याची कल्पना येईल. आणि म्हणून ग्रंथ-कारांनी आपली बुद्धिमत्ता व परिश्रम या कामीं किती खर्च केलीं आहेत याचा अंदाज करतां येतो.

"नाला तुदु बाका सोडुनी देती" (चौ. १४). "करीं जुगदान जुर्गी उद्धरण ! मी व्हाल सरदार पाहाला (चौ. ४४) वगैरे मासले गोंध-ळ्यांच्या सांवळ्या गोंधळाचे होत. ह्याला अन्य उपाय म्हणजे मिळतील तितक्या गोंधळ्यांकडून पोवाडे म्हणवून घ्यावे. चाचपडतां चाचपडतां हाताला कांहीं लागण्याचा संभव. ह्याच पोवांडयांतील पांचव्या चौकाचेंच पहिलें वाक्य कांहीं केल्या समजत नाहीं. "हात्या घडली त्या रायाला" ह्यांत हात्याच्या स्थलीं हत्या–यशवंतराव सुचवितात त्याप्रमाणे—हा शब्द वाचला तरी अर्थबोध होत नाहीं. पण हत्याहि टाकून अद्दल सुचविली तर ? ह्याच्याच एक टाकून मागल्या चौकाचा आरंभ "रचला कळीचा आरब जमाव तळेगांवीं झाला" असा आहे. माझ्या मतें "रचला कळी साचा। आरब जमाव तळेगांवीं झाला" हा पाठ सुचवावा. सर्वच कल्प-नेची इमारत. कली म्हणजे दुष्ट व्यूह अथवा कारस्थान; आरब म्हणजे मुसलमान.

या पोवाडयांत शाहीर शाहूचा मृत्युदीन शुक्रवार देतो. तो चूक असून गुरुवार पाहिजे असें संपादक म्हणतात. पण त्यांनीच जो पेशवे दप्तरांतला उतारा दिला आहे त्यांत भृगुवार म्हणजे शुक्रवारच सांगितला आहे. अर्थात् पोवाडयांतील माहिती बरोबर आहे. भृगु म्हणजे शुक्र. बृहस्पति नव्हे.

दादा चतुर—चातुरे–चतुरे. दादा शाहीराचें चतुरे असें आडनांवहि असण्याचा संभव आहे.

चौक २—" तो काळ कैसा हातचे हातीं. " यावर एवढें गोंधळण्याचें कारण नव्हतें. त्या काळाने (शाहूला) कसा हातोहातीं नेला असा सरळ अर्थ निघतो.

चौक १०—" वाघाचे संगतीनें कसें मारावें परदेशाला. "

संगतीनें याच्याऐवजी सांगातीं असें असावें. नारायणरावाला वाघ म्हटलें आहे आणि सुमेरसिंगाला कोल्हा ही संज्ञा दिली आहे. सुमेरसिंग जिवंत असतां नारायणरावाच्या प्रेताला अग्नि देणें नाना फडणविसास पसंत पडेना. " कसें जाळूं मी एकल्या नारायणाला. " थोरले माधवराव वारल्यानंतर वाघ गेला; कोल्हे राहिले असा एका पत्रांतील उतारा श्री. केळकर यांनीच दिला आहे. राजाने स्वपराक्रमाने मिळविलेलें अन्न खाऊन राहिलेल्या उच्छिष्टावर कोल्ह्याप्रमाणे निर्वाह करणारे बाकीचे लोक असतात. " वाघ मेला त्यास उपाय नाहीं. "... वगैरे मजकूर अस्थानीं दिसतो. वाघाच्या पाळतीवर कोल्हा असतो खरा, पण तो वाघाने मारलेल्या प्राण्याचें मांस मिळावें म्हणून.

चौक ५—" दोघन्ये एकच ठायी–मारावा कोणाला " यांत धन्य म्हणजे धनी हें बरोबर आहे. पण नारायणरावाला मारल्यानंतर दोन धनी कोठे राहिले ?

आणि शिवाय याच्याच पुढील " मारावा कोणाला " याचा संबंध कसा लावावयाचा ? नारायणरावाला संपवून राघोबादादांची द्वाही फिरवल्याचें आधीच शाहीर सांगतो. मला वाटतें " दो धन्ये एकच ठायीं–मारावा कोणाला" हें वाक्य "तुळाजी खिसमतदार झाला बोलता" याच्या पुढचें आहे.

चौक ४—" महादेव बोलला सवाई शास्त्र चढले वेदाला " शास्त्राला ज्याप्रमाणे वेदाचें प्रामाण्य प्राप्त झालें त्याप्रमाणे सदर पोवाड्याला प्रामाण्य प्राप्त झालें, असा अर्थ श्री. केळकरांनी दिला आहे. माझ्या समजुतीने हा अर्थ चूक आहे. शाहीर मुंजीचें वर्णन करीत आहे. तो म्हणतो सवाई

महादेव–सवाई माधवराव शास्त्र बोलले–शिकले; (तसेंच) वेदाला–वेद पढले (चढले नव्हे).

हा खडर्यांच्या लढाईचा पोवाडा आहे. यांत अनेक पशु, पक्षी व वृक्ष यांचीं नांवें आलेलीं आहेत. त्यांची माहिती जंगली शिकारी लोकांकडून मिळविली पाहिजे. पुस्तकांतून ही माहिती मिळण्यासारखी नाही. त्यांपैकी मला जी माहिती मिळाली ती येथे देतों.

मेडशिंग अथवा बेडशिंग हें एक झाड आहे. हें मोठें असतें. त्याला शेंगा येतात. त्या कडू असतात.

थोकर–टोकर–बांबू. कळक.

घावड्यालाच धामोडा असें कित्येक म्हणतात.

झगड–मूळ शब्द शकट असावा. शकट हा बहिरी ससाण्यासारखा असतो.

बिबे—बिबल्या ? (पु.) हा कोंबडीं खातो.

रात्रजळी नांवाचें झाडच आहे. बदलापूरच्या नदींत पावसाळीं पुरांत लांकडें कधी कधी वाहून येतात. तीं रात्रीं प्रज्वलित झाल्यासारखीं दिसतात. कित्येक लोक स्वतः पाहिल्याचें सांगतात. त्या लाकडांचा चांगला उजेड पडतो. मला ज्या कातकऱ्याने हें सांगितलें तो म्हणाला की हें झाड आजापर्वतावर असतें. अजविलापाशीं तर या आजापर्वताचा संबंध नसेल ?

गाळा—जंगली झाड. याच्या फळांच्या बिया काढून पाण्यांत टाकल्या तर मासे मरतात असें म्हणतात.

कलपोट—काळापोट्या म्हणजेच कलपोट असेल तर हा एक कावळ्या-सारखा पक्षी आहे. पण कावळ्याहून लहान असतो.

खिरण्या—खेरणी नांवाचीं लहान बुटकीं झाडें असतात. त्यांना फुलें येतात. हा शब्द सगनभाऊच्या लावणींत आला आहे. गुलछबू, गुलटोप, मोतिया, मोगरा, शेवंती, नारंग्या, खिरण्या, तुती...ज्या पुष्पाची आवड तुम्हाला शेज करिन सज्जना. रामायणांत (२–९४–८) प्रियाल वृक्षाचें नांव आलें आहे त्याचें भाषांतर लेलेशास्त्र्यांनी खिरणी असें केलें आहे.

उपलेट—उपळसरी ?

चौक १—सवाई भाग्योदय हाच पाठ बरोबर आहे. सवाई माधवरावाचा सवाई भाग्योदय या म्हणण्यांत स्वारस्य आहे.

चौक ८—" म्हशी दोन सहस्त्र काठेदार बाणीच्या सहा सहस्त्र गाई फार तरी वाणीच्या " कठि=कंठी. दोन्ही उच्चार आहेत. सानुनासिक उच्चार पांढरपेशे करतात. आमच्या येथील ठाकराने कठी असाच उच्चार केला. म्हशीच्या मानेभोंवती आंगचाच जो पांढरा पट्टा असतो त्याला कंठी म्हणतात. अशा पट्याच्या म्हशी त्या कठीदार.

बाणीच्या—बाणी=भरउमेद, तडफ, अभिमान. उ० ती बाई मोठी बाणीची आहे. बाणीच्या म्हशी म्हणजे तडफदार म्हशी. परशरामाच्या पोवाड्यांत हा शब्द आला आहे. " कोणी छेलछबील्या आतांच आल्या बाणींत " फार तरी वाणीच्या. वाण=ढब=expression मुद्रा. वाणीच्या=ढबदार. मागला बाणी शब्द स्त्रीलिंगी असल्यामुळे शाहिराने वाण शब्दहि स्त्रीलिंगीच केला.

फारतरी—पुष्कळ. तरी-पूरणार्थ. किंवा मूळ तरतरीत तर नसेल ? तरतरीत मुद्रेच्या गाई. मुलाला गाईचें वाण असावें असें म्हणतात. " गोपिकाबाई म्हणे बाळ वाणीचं माझं होतं " (स्त्रीगीत पा. १५३).

चौक १—" क्रिया सोडून "=क्रिया म्हणजे उपकार. प्रतिज्ञा किंवा शपथ नव्हे. क्रियाभ्रष्ट शब्द कृतघ्न या अर्थाने वापरतात.

चौक ६—" तट सांडवून " तट=तथ=तेथे.

" आला चतुर सैन " चतुरंग सेनाच असावें (चौक ३ पहा. अणा चतुर सैनेला बोलावून).

चौक २—"हय विक्रयें"=हयविक्रयें. हया म्हणजे लज्जा (Modesty—Molsworth).

पूर्ति म्हणजे होमहवनादि कृत्यें नव्हत. विहिरी, तळीं, धर्मशाळा बांधणें याला पूर्तकर्म म्हणतात. इष्टापूर्ति यांत प्रथम शब्दाचा अर्थ मखादि कर्म असा होतो.

" चिन्ह वाटतें भिन्न पुढति जें खिन्न जाहलें मनीं "

यांत भिन्नच्या जागीं छिन्न असण्याचा संभव आहे.

" सुरक चढती कुणी भूक म्हणति द्विज आधुक तशा ब्राह्मणी । कुकरी

झाला झाला कुणि त्याला उभी राहुं न देती आंगणीं "

" मुरक चढती " बद्दल मुरक चाटती म्हटलें तर ?

मुरक = मुरकुस्यें = The honeycomb of मुरकुटी माशी. मुरकुटी माशी makes a kind of honey (Mols.).

आधुक = आघाशी. बनवलेला अपभ्रष्ट शब्द असावा.

कुकरी शाला शाला = कुमारी शाक शाक असें असूं शकणार नाही काय ?

चौक ४—" हुजूर वाणी रुजू तराजू खजूरी ती एकली. खिजून घेती पैसा देतील हो कैसा माखली नच जीभली ".

हुजूरवाणी = सरकारी वाणी.

रुजूतराजू = पसंत केलेली तराजू.

सरकारी दुकानें व छापील वजनें असणें शक्य आहे. बाजीरावाने लोकांकरता कांही केलें होते खरें. कवी म्हणतो वाणी सरकारी, वजन बरोबर. पण खजुराची बी एकच. " खजुर बी एकली " असेंहि मुळांत असेल. पूर्वी लोकांच्या खाण्यांत खजूर फार असे. मीं जमाखर्च पाहिले आहेत त्यावरून माझा असा समज झाला आहे. शिवाय खजूर हा बाहेरून येणारा पदार्थ. दुष्काळांत असेच पदार्थ असावयाचे. एकच खजुरीची बी आलेली पाहून लोक चिडणारच. म्हणूनच " खिजून घेती " असें म्हटलें. एका बीनें जीभ कशी माखणार ? एवढ्याकरता " पैसा देतिल हो कैसा ! "

चौक ४—" भाजींत बागवान जोडका " जोडका one who earns (Mols.) बागवानाला भाजीवर पैसे मिळत.

चौक ४—" घेई जोठाची पचंग. " जोठाची = जोटाची. जोट म्हणजे पासोडी. जो ठाशी पचंग असें होणार नाही. कारण घेई क्रियापद आहे. जोट शब्द जमाखर्चांत नेहमी येतो. श्रीमंत लोकहि जोट वापरीत. १४ व्या चौकांत हा शब्द परत आलाच आहे. तेथे अर्थ बरोबर दिला आहे.

चौक १२—शकपंती, शक = वैभव, वर्चस्व, ऐश्वर्य, पराक्रम. पंती = दिवा. वैभवाचा दिवा बाजीरावाने नर्मदेसच ठेवला आणि पुढे निघून गेला. यांत पंती (पणती) स्त्रीलिंगी आहे एवढें वैगुण्य आहे. पण प्रासार्थ पुल्लिंगी.

चौक ४—" आणिलें पुण्यांत जपानी नळाचें पाणी " जपानी नव्हे.

मोडींत ज्यानीं असेल. ५ व्या चौकांतहि हीच चूक झाली आहे. अशाच जातीची चूक ४३ व्या पोवाड्यांत झालेली दिसते. “यथाधर्म वर्तती प्रज्या आहा आपल्या वयवदारीं” (चौ. १). वयवदारीं नाहीं. व्यवहारीं असावें.

चौक ३—“तुम्ही कराल पुण्यावर मौजा खर्चाल फौजा” यांतील मौजा शब्दावर टीप देण्याचें विस्मरणाने राहिलें असावें. हाच शब्द पान २११ वर आला आहे. “भोसल्यांच्या मौजा पाहिल्या” येथेहि मौजा शब्दाचा अर्थ लागला नाही. या दोन ठिकाणच्या प्रयोगावरून मौजा म्हणजे सैन्य-स्वारी असा अर्थ असावा असें वाटतें. “तुम्ही कराल—” हें वाक्य शत्रूला उद्देशून म्हटलें आहे.

“पळे जंबुका स्वार.” स्वाराच्या जागीं सोर (डुकर) वाचलें तर ! पुढे डुकर शब्द आहे खरा. पण तो वेगळ्या प्रसंगांत आला आहे.

“डुकरमारद खळया घेई.” मारद = मरद– टोणग्याला म्हणतात असें ऐकतों. डुकर आणि टोणगा खळी घेतात किंवा खळीस येतात; म्हणजे पळतां येईनासें झालें की, मनुष्याचा पाठलाग करणाऱ्याच्या अंगावर उलटतात. रेडा क्रूर असतो. अरण्यांत जाणाऱ्या रामाला उद्देशून कौसल्या म्हणते “महिषा शृंगिणो रौद्रा न ते द्रुह्यंतु पुत्रक.”

चौक ६—“मसीरंग”–मशीचा–शाईचा रंग.

“नवास” = नवस. उपान्त्याची वृद्धि करून उच्चार. पुढल्याच चौकांत मराण शब्द आला आहे तो पाहवा.

५१

चौक ३—“शिरीं हात ठेवून पाठविला दक्षण वारू” इंग्रजांचें तारू बळकट होतें. पण परमेश्वराचा हस्त धुळपांच्या मस्तकावर होता. म्हणून दक्षिणेचा वारा सुटला. त्यामुळे इंग्रजी लढाऊ जहाजाचें कांहीं चाललें नाही. दक्षिणेच्या वाऱ्याने दर्यांत तुफान होतें.

चौक ४—“रामप्रसाद आहे गुरूब चालीची.” चालीची म्हणजे चालचलाऊ. असें असूनहि लक्ष्मण धुळप कोणाचें न ऐकतां चालून गेला.

असो. याप्रमाणे थोडे बहुत पाठ सुचविले आहेत. पण अद्यापि उल-

गडा होत नाही अशीं किती तरी स्थळें राहिलीं आहेत. दुसऱ्या आवृत्तीच्या वेळेस श्री. केळकर यांस अधिक यश येवो असें इच्छितों.

शब्दसूची फारच अपूरी आहे. असलीं कामें कमी दर्जाचीं असलीं तरी लेखकाने स्वतः त्यांत लक्ष्य घातलें पाहिजे. दुसऱ्यावर सोपविण्याचे दिवस अद्यापि आमच्याकडे आले नाहीत. शब्दसूचींत कितीतरी शब्द वगळले गेले आहेत. उ० अलबेला, उसंत, करोल, कुंजपूर, निवटणें, पैवस्ती, मौजा, इत्यादि. क्षत्री शब्द दुबार लिहिला आहे. अबलक, अशुद्ध, जोडा, भणाण, वस्त्र, दलबादल, बहिरी, इत्यादि शब्द पुष्कळ ठिकाणीं आले असून त्या सर्व पृष्ठांचा निर्देश केला नाही. नवाज शब्द ४१५ पानावर आहे; ४३६ पानावर नाही. तेथे तो टिपेंत नुसता सुचविला आहे. जिलीब शब्द २१६ पृष्ठावर मुळीच नाही. अगदीच नवखा माणसाने सूची तयार केलेली दिसते. “शाइसी हजार खासा नांवाचा” असें वाक्य पान १२७ वर आहे. सूचीकाराने शाइसी (८६) यांत शाई शब्द आहे असें समजून सूचींत शाई शब्दापुढे १२७ पृष्ठ दाखविलें आहे. अशा फार चुका झाल्या आहेत. पोवाडयांतील शब्दांचा अर्थ निश्चित करावयाचा असल्यामुळे सुचीचें महत्त्व फार आहे. म्हणून ती घरसोडीची असतां कामा नये.

टिपांत कित्येक ठिकाणीं खालच्या चौकाच्या टिपा वरच्या चौकांत आल्या आहेत. अथवा उलट प्रकार घडला आहे. पानें १६९, ३४२, ४०१, ४४५ पहा. पोवाडे छापतांना शब्द तोडून अगर जोडून छापण्याची काळजी घेतलेली नाही. मूळ अर्थानुसारी पाहिजे. एकच उदाहरण देतों. “सव्यसाचि सारखे लागले मागें पाहायाला” (पा. ३१२). सव्यसाचि आणि सारखे हे शब्द मुळांत तोडून लिहिले आहेत याचा अर्थ (मुत्सद्दी) जे सव्यसाचीच केवळ होते ते सारखे म्हणजे एकसारखे मागे पाहायाला लागले. टिपेंत संपादकांना दुसराच अर्थ अभिप्रेत असल्याचें दिसतें. मोठमोठे मुत्सद्दी गांगरून जाऊन अर्जुनासारखे मागे पाहूं लागले. त्यांस पुढचें सुचेना. हा अर्थ बरोबर आहे. पण मग सव्यसाचीसारखे लागले मागे पाहायाला असें मूळ छापावयास पाहिजे होतें. अशीं दुसरीं उदाहरणें आहेत. नमुन्यादाखल एक दिलें. इतकी सूक्ष्मता राखणें संपाद-

काचें कर्तव्य आहे. आता अनुस्वाराबरोबर शुद्धलेखनाच्या इतर सर्व प्रकारांना संपादकांनी रजा दिली असल्यास न कळे !

प्रस्तावनेपासून पुढील ९७ पानांत ग्रंथकाराचें जें स्वकीय भरलें आहे त्याविषयी आतापर्यंत अनेकांनी मनमुराद प्रशंसा केली आहे. तेव्हा त्यासंबंधाने मला जास्त लिहिण्याचें कारण नाही. ह्या स्तुतिप्रलापकांच्या शर्यतींत माझें हरदासी तट्टु दामटण्याला मला उत्साहच वाटेल. संपादनाचें कोणतेंहि कोष्टक श्री. केळकर यांनी रितें ठेवलें नाही. तसेंच पोवाड्यांतून इतिहास काढण्याचें कार्य असो अथवा निरनिराळ्या शाहिरांच्या गुणावगुणांचें परीक्षण असो श्री. केळकर यांच्या लिहिण्यांत विद्वत्ता व अचाट परिश्रमहि प्रत्ययास येतात. पोवाड्यांचें वाङ्मय तर त्यांनी आत्मसात करून घेतलें आहे. ते " पोवाडेकीटक " बनले आहेत. कधी कधी तर असा भास होतो की पोवाड्यांपलीकडचें जग त्यांच्या परिचयाचेंच नाही. पोवाडे घडाघडा म्हणून दाखविणारा खेडवळ, अशिक्षित गोंधळी एकेक शब्द सांग म्हणतांच गोंधळून जातो, म्हणून तो " विचित्र प्राणी " म्हणावयाचा तर मला वाटतें शहरी सुशिक्षितांची जात या गोंधळ्याहून निराळी होणार नाही. असो. या ९७ पृष्ठांत केळकरांनी कै. शालिग्रामांसंबंधी जी भाषा वापरली आहे ती अयोग्य आहे. पुढल्या आवृत्तींत असल्या वर्तमानपत्री भाषेचा त्यांनी मागमूससुद्धा ठेवूं नये अशी त्यांस माझी आग्रहाची विनंती आहे.

इन्द्रधनुष्य

इन्द्रधनुष्यांत निरनिराळे रंग असतात. या पुस्तकांतहि निरनिराळे विषय आहेत. एवढ्यापुरतेंच दोहोंत साधर्म्य आहे. हें पुस्तक म्हणजे विविधलेखसंग्रह आहे. इन्द्रधनुष्यांत केवळ रंगांचा संग्रह असतो. अर्थात् ही उत्प्रेक्षा एकांगी आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय

बडोदें राज्यांतील विद्याधिकाऱ्यांकडून सयाजी साहित्यमालेंतील पुस्तकें प्रसिद्ध होत असतात. अर्थात् या अधिकाऱ्यांचा उपोद्घात मालेंतील पुस्तकाला असणें स्वाभाविक आहे. तसा तो इन्द्रधनुष्यासहि आहे. या उपोद्घाताला जाहिरात हा प्रतिशब्द या खात्याला कोणीं सुचविला हें समजत नाही. इंग्रजी " नोटीस " चें हें भाषांतर असावें. तसेंच श्रीमंत सयाजीराव महाराजांना पतितपावन हें विशेषण योजण्यांत या पुस्तकाला इन्द्रधनुष्य हें नांव देण्यांत जितकें औचित्य आहे त्याच्या शतांशहि नाही. साहित्याची वृद्धि करणारा पतितपावन कसा होतो ? अज्ञान अशा गरीब लोकांत ज्ञानाचा फैलाव करूं पाहणाराला सुद्धा पतितपावन म्हणणें योग्य होणार नाही. शब्द अर्थनिष्पत्तीकरता योजावयाचे की, दिवाणखान्यांतील हंड्याझुंबरांप्रमाणे शोभेकरता ? आणखी हे अधिकारी काय म्हणतात पहा. "आम्हीं हें पुस्तक रा० रा० दाजी नागेश आपटे यांजकडून तयार करविलें." आता या पुस्तकांतील निरनिराळे लेख निरनिराळ्या प्रसंगीं निरनिराळ्या कारणांनी रा. आपटे यांनी प्रसिद्ध केले होते. मग या विद्याधिकाऱ्यांनी " स्वतंत्र लेखसंग्रहात्मक पुस्तक " रा. आपटे यांजकडून तयार करविलें म्हणजे काय केलें तें त्यांचें त्यांनाच ठाऊक ? तसेंच हें " स्वतंत्र लेख संग्रहात्मक पुस्तक " भाषांतरशाखेकडून प्रसिद्ध झालें आहे ! असो.

या पुस्तकांत रा० आपटे यांच्या दहा लेखांचा संग्रह आहे. रा० आपटे हे विद्यार्थी म्हणजे विद्याव्यासंगी आहेत. निरनिराळ्या विषयांवरील इंग्रजी, संस्कृत पुस्तकें वाचून ते ते विषय अधिगत करण्याची त्यांना हौस असावी. वाचनाचें पर्यवसान लिहिण्यांत होतें. कारण लिहिण्याने विचारांना निश्चित व व्यवस्थित स्वरूप प्राप्त होतें. अशा प्रकारचें लिहिणें लोकांकरता असतें असें म्हणण्यापेक्षा स्वतःकरता असतें हें म्हणणें अधिक यथार्थ होईल. अशा दृष्टीने विचार करतां रा. आपटे यांचा प्रयत्न यशस्वी झाला आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. कारण त्यांच्या विचारांत स्पष्टता आहे आणि लिहिण्यांत सुबोधता आहे. विषयाच्या अध्ययनानंतर त्याचें सार काढण्याची हातोटी त्यांस साधली आहे. या प्रस्तावनेनंतर पुस्तकांतील निरनिराळ्या

विषयांशीं वाचकांचा परिचय करून देणें अवश्य आहे.

'कालिदासस्य उपमा' हा इन्द्रधनुष्याचा आद्य रंग आहे. रा. आपटे यांची बुद्धि बहुगामी आहे यांत संशय नाही. समाजशास्त्र, ऐतिहासिक संशोधन, गणित व फलज्योतिष, इतिहास, अलंकार, इत्यादि नानाविध विषयांचा त्यांनी अभ्यास केला आहे. पण कालिदासाच्या उपमांचें स्वारस्य त्यांना आकलन करतां आलें नाही असें आम्हांस वाटतें. आरंभाचीच सौंदर्याची मीमांसा सदोष आहे. कण्वऋषीच्या आश्रमांतील शकुंतला "केवळ वल्कलानेंच अधिक मनोहर" दिसत नव्हती. वल्कल परिधान करून सुद्धा ती सुंदर दिसत होती असा कालिदासाचा अभिप्राय आहे. बालगंधर्वी शालू नेसली असती तर शकुंतलेच्या सौंदर्यात कमीपणा का आला असता ? आश्रमसंयोगामुळे मात्र सौंदर्याची शालूने हानी झाली असती हें खरें. कारण सौंदर्य म्हणजे सुखोत्पादक अशी वस्तूची अगर वस्तूंची ठेवण अथवा मांडणी. आश्रमांत राजविलासी शालूचें अस्तित्व सुखोत्पादक नाही. पण आश्रमाचा विचार न करतां नुसतीच शकुंतला विचारांत घेतली तर ती भरजरी शालूने अधिक मनोहर दिसली नसती असें कालिदासाने कधीहि म्हटलें नसतें. सौंदर्य दोन प्रकारचें असतें हें म्हणणें शास्त्रीय नाही. सौंदर्य हें एकच प्रकारचें असून तें बुद्धिग्राह्य आहे. म्हणून बुद्धिभेदामुळे सौंदर्यभेद झाला आहे. बुद्धिविकासाचा इतिहास म्हणजे सौंदर्यकल्पनांच्या विकासाचा इतिहास होय. सौंदर्य हें रूपाधिष्ठित असल्यामुळे फक्त नेत्रसंवेद्य आहे. इंग्लिश ग्रंथकारांचा अनुवाद करून श्रुतिहि सौंदर्यज्ञानाचें साधन आहे असें रा. आपटे म्हणतात. पण आम्हांला ही गोष्ट पटत नाही. आमच्या मतें अंधाला सौंदर्याची कल्पनाच होणार नाही. असो. वस्तूंची प्रमाणशीर ठेवण सौंदर्यजनक असते. पण माणसांत अथवा प्राण्यांत उत्साही, आनंदी व प्रफुल्लित अशी जीवनशक्ति असल्यावांचून सौंदर्याचा प्रादुर्भाव होत नाही. नाहीतर सुंदर मनुष्याचें प्रेत भेसूर दिसलें नसतें. अनुरूप पदार्थांच्या प्रमाणशीर मांडणीने घर सुशोभित दिसतें. आमच्या मतें रा. आपटे यांच्या सौंदर्याच्या कल्पना वरवरच्या असल्यामुळे कालिदासाच्या उक्तींचा अर्थ त्यांनी भलताच केला आहे. "इयमधिकमनोज्ञा वल्कलेनापि तन्वी" म्हणजे वल्कलें नेसूनसुद्धा ही शकुं-

तला अधिक सुंदर आहे. वल्कलाच्या योगानेच ती अधिक सुंदर दिसत होती असें नव्हे. कामातुर झालेला दुष्यंत शकुंतलेकडे स्त्रीसौंदर्याच्या दृष्टीने बघत आहे. आश्रमविषयक सौंदर्याचा तो विचार करीत नाही; ' वल्कलेनैव इयमधिक मनोज्ञा ' असें त्याचें म्हणणें नाही. शकुंतला आश्रमांत आहे, अशा ठिकाणीं तिच्या नेसू शालू असता तर तो शोभला नसता. तिने वल्कलें परिधान केलीं आहेत हेंच सौंदर्याभिवृद्धीच्या दृष्टीने योग्य आहे, अशा प्रकारचे विचार त्यावेळीं दुष्यंताला सुचत नव्हते. वल्कल हें सौंदर्यवर्धक नाही. उलट अभिजात सौंदर्याची हानि करणारें म्हटलें तरी चालेल. पण शकुंतलेचें सौंदर्य इतकें अप्रतिम होतें की, त्याच्यांत सौंदर्यापकर्षक पदार्थहि सौंदर्यपोषक बनविण्याचें सामर्थ्य होतें. पुढल्या चरणाने हाच अर्थ स्पष्ट होतो. मोठीं वस्त्रें नेसून शकुंतला जितकी सुंदर दिसती त्याच्याहिपेक्षा वल्कलाने ती अधिक सुंदर दिसत होती हा अर्थ मागला पुढला संदर्भ पाहतां बरोबर होणार नाही.

' परिधूसरे वसने वसाना ' यांत परिधूसर शब्दाचा अर्थ ' मलीन ' करण्यांत चूक झालेली दिसते. परिधूसर म्हणजे धुरकटलेलें. अग्निसेवा करणाऱ्या ऋषींच्या आश्रमांत वस्त्रें धुरकटलेलींच असावयाचीं. मारीच ऋषींच्या आश्रमांत दुष्यंताला शकुंतला ज्या स्थितींत दिसली त्या स्थितींत सुद्धा ती सुंदर दिसली. त्या स्थितींतच ती सुंदर दिसली हें म्हणणें बरोबर होणार नाही. पण अगोदर शकुंतला सुंदर दिसली असें दुष्यंत स्वतः म्हणत नसतांना रा. आपट्यांनी कां म्हणावें समजत नाही. राजाने शकुंतलेला पुढे सुंदरी या शब्दाने संबोधिलें आहे म्हणून ती त्याला खरोखर सुंदर दिसली असें म्हणणें धाष्टर्याचें होईल.

भवभूतीच्या उत्तररामचरित्रांतील परिपांडुकपोलसुंदरम्... या श्लोकाचा अर्थहि भोंगळ केलेला दिसतो. रा. आपटे म्हणतात— शोकाने पांडुरवर्ण झालेल्या व निष्काळजीपणाने (?) धूसर झालेल्या चेहऱ्यामुळेच, सहजसुंदर व नुसत्या **एकबंध वेणीनेच** अधिक मनोहर अशी जानकी...... दिसली. आता मुळांत 'अधिक' शब्द नाही. तसेंच सुंदर शब्दाची व्याप्ति ' परिपांडु—पांसुल-कपोलां ' पुरतीच आहे. त्याचा वेणीशी संबंध नाही.

सीतेच्या गालांवर—चेहऱ्यावर नव्हे–फिकटपणा आला होता. तरी ती सुंदर दिसत होती इतकेंच कवीचें म्हणणें. कारण हा फिकटपणा विरहाचा होता. ग्रीष्मऋतूच्या तापाप्रमाणे विरहताप लावण्यनाशक नसतो असा संस्कृत कवींचा संकेत आहे. विस्कळित झालेल्या वेणीचा परिणाम सौंदर्यावर कसा घडला हें सांगण्याचें धाडस भवभूती करीत नाही. मग तें आपण कां करावें? "दुःखद प्रसंगीं हा साधेपणा सुंदर दिसतो." पांढरे फिकट व रस्त्यावरची धूळ उडाली आहे ज्यांच्यावर असे गाल आणि सुटलेली वेणी याला साधेपणा कोण म्हणेल? ही अवस्था साधेपणाच्या खालची आहे. लेखकांनी आपल्या सौंदर्यविषयक चुकीच्या कल्पना कालिदासभवभूतींवर लादल्या आहेत असें आम्हांस वाटतें.

साहित्यशास्त्रकारांची ठशासारखी असणारी पद्धति झिटकारून निराळ्याच पद्धतीचा अवलंब करणाऱ्या रा. आपट्यांना पहिल्याच उपमेचें मर्म समजलें नाही असें वाटतें. उद्यानलतांना वनलतांनी मागे सारलें असें म्हणणाऱ्या दुष्यंताला वनलतांपेक्षा उद्यानलता नेहमीच अधिक चित्ताकर्षक असतात असेंच म्हणावयाचें होतें. रा. आपटे यांचें बोरघाटांतील निसर्गसुंदर फुलांचें उदाहरण अगदीच अस्थानीं आहे. बोरघाटांतील फुलझाडें दारच्या बागेंत आणून लावलीं म्हणून त्या झाडांचीं फुलें कमी सुंदर बनतील असें कसें म्हणतां येईल? कालिदासाचा अभिप्राय रा. आपट्यांच्या अभिप्रायासारखाच असेल तर तो आपलें हसें करून घेतल्याशिवाय राहणार नाही. पण आमच्या मतें कालिदास इतका मूर्ख नव्हता. तो फक्त दोन ठिकाणांच्या लतांची तुलना करीत आहे. कापण्याने व छाटण्याने, वळण लावल्याने, तसेंच लतांच्या वाढीला अनुकूल परिस्थिति निर्माण केल्याने उद्यानलता वनांतील अनाथ स्थितींत वाढणाऱ्या लतांपेक्षा अधिक रमणीय असल्याच पाहिजेत. पण येथे पाहवें तों उलट प्रकार त्यास आढळला. वनांतील शकुंतलालता राजवाड्यांतील दक्षतेने पोसलेल्या लतांहून अधिक सुंदर ठरली. दृष्टांत लतांचा आहे, फुलांचा नाही.

"अयं वातेरितपल्लवांगुलीभिः। त्वरयतीव मां केसरवृक्षकः"

यावरील रा. आपटे यांचें भाष्य त्यांचा मार्मिकपणा दाखवीत नाही. केसर–

वृक्ष पुरुष असल्यामुळे त्याच्या पल्लवांना स्त्रियांचीं बोटें मानण्याइतका अरसिक कालिदास खात्रीने नव्हता. पल्लवांवर बोटांचें व त्यांच्या हालण्यावर बोलावण्याचें रूपक कालिदासाने साधलें आहे. " पल्लवांचें मंद व त्वरित हालणें " हा अर्थ कोठून निघतो ?

'शोच्या च प्रियदर्शना च...' या श्लोकाच्या अर्थाची प्रस्तावना व अर्थ दोनहि मर्मज्ञतेच्या दृष्टीने चूक आहेत. मदनाची बाधा झालेली स्त्री अनुकंपनीय असली तरी प्रियदर्शन असते. माधवी लतेला मरुताचा स्पर्श अंकुरजनक होतो. म्हणून शुष्कपर्णा माधवीलता मरुत्स्पर्शाने प्रियदर्शन होते, असा अर्थ. माधवीलतेचीं पानें शुष्क होतात तीं वाऱ्याच्या योगानेच होतात. सूर्याच्या तापाने होतात असें म्हणण्यांत रा. आपटे अगदी घसरले आहेत. शकुंतलेच्या क्षीणतेचें व चारुतेचें कारण मदनच. त्याप्रमाणे माधवीलतेच्या शुष्कपणाचें व चारुतेचें कारण मरुतच.

आमच्या मतें कालिदासाच्या उपमेवरचा लेख या पुस्तकांत संग्रहित झाला नसता तर बरें झालें असतें. कारण कालिदासाच्या कोणत्याहि उपमेचें रहस्य रा. आपटे यांना समजलेलें दिसत नाही. 'स्मर एव तापहेतुः...' या पुढल्या श्लोकाचाहि अर्थ भलताच केलेला आहे. " माध्यान्हीं जीवलोकाला प्रखर तापाने त्रस्त करणारा दिवसकाल हाच जसा कांही वेळाने आकाशांत अभ्रें आल्यावर शांतिदायक होतो तसा..." आकाशांत दररोज अभ्रें आलींच पाहिजेत असा का नियम आहे ? 'तपात्यये' म्हणजे ग्रीष्मऋतूच्या अखेरीस अभ्राच्छादित दिवस तापदायक असला तरी त्यांतच सुखाचें (पर्जन्यवृष्टीमुळे) बीज असतें म्हणून तो आनंददायक वाटतो. अभ्रश्याम दिवस आणि स्मर हीं उपमान-उपमेय-पदें आहेत. नुसत्या दिवसाबरोबर स्मराची तुलना केलेली नाही. उपमानपद कोणतें या गोष्टीकडे दुर्लक्ष्य केल्यामुळे अर्थ लावण्यांत दिशाभूल झाली आहे.

" मनोरथानामतटप्रपाताः " यांत " प्रपात " शब्दाचें विस्मरण होऊन सर्व विवरण झालें असल्यामुळे तें मनाला पटत नाही. गंगेचे तट स्थिर राहत नाहीत, हें खरें. पण त्यांत प्रपात शब्दाला जागा कोठे आहे ?

"मृदुनि मृगशरीरे पुष्पराशाविवाग्निः" यांत पुष्पराशौ हा पाठ न घेतां तूलराशौ हा पाठ रा. आपट्यांनी पसंत केला हें पाहून आश्चर्य वाटतें.

आमच्या मतें कोणीहि रसिक तूलराशौ हा पाठ मान्य करणार नाही. मृग-पुष्पांमधील कोमलता, पावित्र्य, इत्यादि साधर्म्य कापसांत आढळेल काय? कापूस जळाला म्हणून कोणाचें मन अस्वस्थ होईल? पण पुष्पावर अग्नि ठेवणाऱ्या माणसासंबंधीं आपल्या मनांत काय काहूर माजतें, याचा कोणींहि विचार केला असतां समजण्यासारखें आहे. रा. आपटे यांनी इतरत्रहि अयोग्य पाठ स्वीकारून कालिदासाला अरसिक बनविलें आहे. "भेदात् भ्रुवोः कुटिलयोरतिलोहिताक्ष्या । भग्नं शरासनमिवातिरुषा स्मरस्य" हा पाठ घेतल्याने रसिकाला जो आनंद होतो तो लोहिताक्ष्याः या पदाने होत नाही. "कोपामुळें मदनाचें धनुष्यच भंगून गेलें" हा किती नीरस अर्थ! उलट, शकुंतलेने मदनाचें धनुष्य भग्न करून टाकलें, यामध्ये कितीतरी अर्थ भरलेला आहे. क्षणार्धापूर्वी जी शकुंतला मदनाला पूर्णपणें वश झालेली दिसत होती तीच शकुंतला दुष्यंताने केलेला अपमान सहन न होऊन त्याच मदनाला पायाखाली तुडविती झाली. यांत शकुंतलेचें असामान्य तेज, मनोनिग्रह, स्वाभिमान, इत्यादि गुण दृग्गोचर होतात.

'जनाकीर्णं मन्ये हुतवहपरीतं गृहमिव' या चरणावरील रा. आपटे यांची मल्लिनाथी त्यांना वाटते इतकी वर्णनीय नाही. दुष्यंताच्या नगरांत आल्यावर रा. आपटे म्हणतात त्याप्रमाणे कण्वशिष्य मुळीच गांगरून गेले नाहीत. त्यांनी न गांगरतां सर्व निरीक्षण केलें. राजा व प्रजाजन धर्मोल्लंघन करीत नाहीत, हा जो त्यांनी शेरा मारला हें काय गांगरण्याचें लक्षण म्हणावयाचें? हे मुनी, गृही आणि वनी यांतील भेद सांगत आहेत. शहरांतील लोक चांगले आहेत खरे. पण वनींचा अग्नी घरांत असतो तर या गृहींचा अग्नी घरावर बसला आहे अशी या कण्वशिष्यांची मार्मिक टीका आहे. शारद्वताच्या भाषणावरून शार्ङ्गरवाचा आशय स्पष्ट होतो. या नगरांतील लोकांची सुखलोलुपताच त्यांच्या नाशास कारण होणार, असें शार्ङ्गरवाला निश्चयपूर्वक वाटलें. "शुभ बोल नाऱ्या" प्रमाणे ही उपमा नाही. फारच मार्मिक टीका आहे.

याशिवाय इतर श्लोकांच्या अर्थासंबंधानेहि किरकोळ गोष्टी लिहिण्यासारख्या आहेत; पण विस्तारभयास्तव आटोपतें घेणें अवश्य आहे.

या निबंधांत साम्यत्व शब्द अनेक वेळा वापरलेला आहे. दास्यत्वा-

प्रमाणेच हा अशुद्ध शब्द रूढ होणार काय ?

"आत्मसंशोधनाचे अर्वाचीन प्रयत्न" हा या ग्रंथांतील दुसरा लेख होय. मरणोत्तर जीवाची काय स्थिति असते याविषयी युरोप व अमेरिका यांमध्ये जे शोध चालू आहेत, त्यांची थोडीशी माहिती या लेखांत दिली आहे. आत्मसंशोधनापेक्षा जीवसंशोधन म्हणणें अधिक युक्त दिसलें असतें. तसेंच मरण म्हणजे अंतकालीन वेदना अथवा चिता किंवा खळगा हा पाश्चात्यांचा समज आमच्या लोकांकरता लिहिलेल्या लेखांत द्यावयास नको होता. याहून अधिक उच्च कल्पना आमच्या लोकांस आहे. नसणें म्हणजे अज्ञात स्थितींत जाणें असा अर्थ होऊं शकतो, इतकेंच नव्हे तर आमचे लोक तसेंच समजतात आणि म्हणून मरणाची भीति बाळगतात. या लेखाविषयी विशेष लिहिण्यासारखें कांहीं नाहीं. पण एक दोन ठिकाणीं अपविचार आढळतात, त्यांचा निर्देश करणें जरूर आहे. "आपण मानसिक चिंतनांत असलों तर...मन त्यावेळीं स्तब्ध राहतें" (पान ५७) हें खरें नाहीं. एखाद्या विषयांत मन गढून गेलें असलें तर त्या वेळीं तें जोराने काम करीत असतें. मनाचा स्तब्धपणा आणि चिंतन यांचें साहचर्य कसें असेल ! तसेंच पान ६७ पहा. "उपलब्ध शास्त्रीय प्रयोगानें अतींद्रिय चमत्कारांचें कोडें उलगडतें किंवा काय, याचा त्यांनीं अत्यंत बारकाईनें विचार करून तशा प्रकारच्या असंभाव्यतेबद्दल आपली खात्री करून घेतली." या वाक्यांत उपलब्ध शब्दाचा अर्थ काय ? संभाव्यतेच्या ठिकाणीं असंभाव्यता शब्द नजरचुकीने पडला असावा. प्रयोज्याच्या ऐवजीं आमचा जुना झाड शब्द वापरण्यास हरकत नव्हती. असो. मरणानंतर माणसाच्या जीवाविषयी संशोधन चाललें आहे, तसेंच मानवेतर जीवांविषयीं व्हावयास पाहिजे.

यापुढील निबंधांत भागवत पुराणाचा काल नववें शतक म्हणून निश्चित केला आहे तो योग्य प्रमाणांनी केला आहे याबद्दल मतभेद होणार नाही असें आम्हांस वाटतें. पण अल्बेरुणी व रामानुज यांचा उल्लेख करण्याचें रा. आपट्यांच्या नजरेंतून कसें निसटलें ? ज्ञानकोशकारांनी हीं दोनहि प्रमाणें विचारांत घेतलीं आहेत.

फलज्योतिषावरील निबंध सर्वांत चांगला आहे. "शुभाशुभ फल कथन

करणें इतकेंच या शास्त्राचें सामर्थ्य असल्याने, अगदी व्यवहारांत घडतात तशा सूक्ष्म गोष्टी त्याने सांगतां येणार नाहीत हें उघडच आहे. अमक्या मिनिटाला अमुक गोष्ट होईल, अमुक रुपये पगार वाढेल, भाऊबहिणी अथवा मुलें यांची संख्या नेमकी अमुकच असेल, अशा प्रकारच्या गोष्टी याने सांगतां येणार नाहीत हें स्पष्ट आहे." फलज्योतिषाची ही मर्यादा लोकांनी ध्यानांत ठेवल्यास आडमुठ्या ज्योतिषांच्या नादीं लागून जी द्रव्यहानि होते ती बंद होईल. फलज्योतिष हें शास्त्र आहे व त्याचा अभ्यास करणें अवश्य आहे यांत संशय नाही. पण त्याचें कार्यक्षेत्र किती आहे याचा निर्णय होणें अवश्य आहे. प्रारब्ध व क्रियमाण हा भेद आपण मानला—आणि तो मानणें युक्तच आहे—म्हणजे फलज्योतिषाचा अंमल या दोहोंवर आहे अथवा एकावर आहे हें प्रथम ठरविणें अगत्याचें आहे. मरण येणें अथवा लॉटरींत पैसे मिळणें अशा सारख्या मनुष्याधीन नसणाऱ्या गोष्टींसंबंधानेच लोकांनी अथवा ज्योतिषांनी फलज्योतिषाचा प्रथम अनुभव घ्यावा. हें शास्त्र जर खरें असेल तर या बाबतींत बिनचूक फल प्रत्ययास आलें पाहिजे. क्रियमाण गोष्टींत कर्तृत्वाला जागा असते. म्हणजे क्रियेचा आरंभ मनुष्याधीन असतो. पण मुख्य प्रश्न असा की, प्रारब्धविषयक शास्त्र-निर्दिष्ट परिणाम आपल्या कृतीने टाळतां येतील काय? टाळतां येतील असें मानलें तरच शास्त्राची उपयुक्तता सिद्ध होते. टाळतां येत नसल्यास शास्त्र निरुपयोगी आहे असें जरी म्हणतां आलें नाही तरी उपयुक्ततेंत कमीपणा येतो यांत शंका नाही. रा. आपटे यांचें मत असेंच दिसतें. या शास्त्राने ठोकळ गोष्टी सांगतां येतील; सूक्ष्म गोष्टी सांगण्याचा अभिनिवेश कोणीं करूं नये असें त्यांनी बजाविलें आहे. हें सर्व ठीक आहे. पण ज्या गोष्टी सांगावयाच्या त्या तरी निश्चयाने सांगतां येतील काय? म्हणजे मी सांगतों एवढ्या गोष्टी घडून आल्याच पाहिजेत असें ज्योतिषास सांगतां येईल काय? व असल्यास कोणत्या बाबींसंबंधाने असें छातीठोकपणें म्हणतां येईल हें रा. आपट्यांनी अध्यक्षपदावरून स्पष्ट केलें असतें तर फार बरें झालें असतें.

दुसरा प्रश्न असा की, संहिताशास्त्राने होराशास्त्र बाधित होतें कीं नाही? पाऊस पडला नाही तर दुर्गादेवीसारख्या दुष्काळांत सर्वांचेच हाल होणार;

मग कोणाचेहि गोचरीचे ग्रह सुखनिदर्शक असले तरी त्यांचा काय उपयोग? या विषयाचाहि विद्वान् अध्यक्षांनी अधिक परामर्ष घ्यावयास पाहिजे होता असें आम्हांस वाटतें. या लेखांत बऱ्याच चांगल्या गोष्टी सांगितल्या आहेत. ताजिकवर्षप्रवेशपद्धति व दिनवर्षपद्धति या दोन पद्धतींचा अनुभव आमच्या ज्योतिषांनी घेऊन पहावा. तसेंच राशींवरून गोचरीच्या ग्रहांचीं फलें वर्तविण्याऐवजी जन्मनक्षत्रावरून वर्तविण्याचा प्रघात पाडणें बरें असें आम्हांस वाटतें. रा. आपटे यांनी फलज्योतिषाचाच अभ्यास वाढवला तर त्यांची उपयुक्तता लोकांस अधिक होईल.

पान १५२ वर इच्छा फलीभूत होणार नाही असें एक वाक्य आहे. फलीभूत म्हणजे सफल काय?

" सप्तांगनीति " या निबंधांतहि रा. आपटे यांनी अतिशय उपयुक्त व बोधप्रद माहिती प्रयासपूर्वक संकलित करून दिली आहे. कौटिल्याचें अर्थशास्त्रावरील पुस्तक प्रसिद्ध होऊन त्याने लोकांना चकित करून सोडलें होतें. रा. आपटे यांचें लक्ष अर्थात् या पुस्तकाकडे गेलें असावें व तें वाचल्यावर हा निबंध त्यांनी लिहिला असावा. पण निबंध लिहितांना कौटिल्याच्या पुस्तकाशिवाय त्या विषयावरील दुसऱ्या सर्व प्राचीन ग्रंथांचा उपयोग त्यांनी केला आहे. सप्तांगनीति म्हणजे प्राचीन राज्यपद्धति होय. राज्याला सात अंगें असतात. उ. स्वाम्यमात्यं च राष्ट्रं च दुर्गं कोशो बलं सुहृत्। परस्परोपकारीदं सप्तांगं राज्यमुच्यते. या सात अंगांचें वर्णन या निबंधांत केलें आहे. हें सर्व फारच उद्‌बोधक आहे. ''नात्मप्रियं हितं राज्ञः प्रजानां तु प्रियं हितम्'' हें कौटिल्याचें वचन समजल्यावर आमच्याकडे अनियंत्रित राजसत्ता होती असें कसें म्हणतां येईल? हा सर्व निबंध मुळांतच वाचला पाहिजे. सुराकिण्वविचयं कुर्वाणः अराजपण्याः पंचकं शतं शुल्कं दद्युः (पा. १९९) हें वाक्य छापण्यांत चूक झाली असावी. मुळांत असें म्हटलें आहे; सुराकिण्वविचयं स्त्रियो बालाश्च कुर्युः अराजपण्याः पंचकं शतं शुल्कं दद्युः।

ऐतिहासिक विधान अनुमानधपक्यावर करणें योग्य नाही. राज्यारोहणाला प्रजेची संमति लागे हें सिद्ध करण्याकरता रा. आपटे म्हणतात, (पान १८९) आठव्या प्रपाठकांतील (ऐतरेय ब्राह्मणाच्या) (राजाला घ्याव्या लागणाऱ्या) शपथेचा अर्थ असा आहे की, 'जर मी तुमच्या आज्ञेबाहेर जाईन अथवा

तुमचा छळ करीन, तर मी सहकुटुंब नरकांत जाईन." आता मूळ संस्कृत वाक्य असें आहे, "इष्टापूर्ते मे लोकं सुकृतमायुः प्रजां वृञ्जीथा यदि ते द्रुह्येयम्." आचार्याला राजा म्हणतो, "तुझा द्रोह केला तर माझा स्वर्ग, माझें पुण्य, माझें आयुष्य, माझीं मुलेंबाळें या सर्वांचा तूं नाश कर." आता रा० आपट्यांच्या अर्थाकडे पाहिलें तर किती विपर्यस्त कल्पना उत्पन्न होते, पहा! द्रोह करणें म्हणजे द्वेष करणें; आज्ञेबाहेर जाणें, किंवा छळ करणें नव्हे. तसेंच स्वर्ग नाहीसा करणें म्हणजे नरकांत घालविणें नव्हे. शिवाय हा शपथप्रकार राजा व त्याचा पुरोहित यांमधला आहे. राजा व त्याची प्रजा यांमधील नाही. रा० आपट्यांना विचारतां ते असा खुलासा करतात की पुरोहित हा प्रजेचा प्रतिनिधि होय आणि हें कशावरून तर ऐन्द्राभिषेकांत देवांकरता प्रजापतीने इन्द्राला अभिषेक केला म्हणून. हें ऐन्द्राभिषेचन पुरुषार्थाकरिता असतें व इन्द्राच्या अभिषेकांत शपथ मुळींच नाही. मग वरील शपथ प्रजेला उद्देशून आहे असें कसें म्हणतां येईल? ऐतरेय ब्राह्मणांतील वाक्यापेक्षाहि महाभारतांतील वाक्याचा अर्थ मनसोक्त केलेला आहे. कसा तो पहा. "महाभारतांतील शांतिपर्वाच्या दहाव्या (हा दहावा नसून ५९ वा अध्याय आहे) अध्यायांतील १०५, १०७ श्लोकांत वेन राजाचा मुलगा पृथु याने घेतलेली शपथ वर्णिली आहे. तो म्हणालाः— मी निरंतर भौम म्हणजे भूमिस्थ प्रजेचें हित हेंच ब्रह्म म्हणजे श्रेष्ठतम साध्य असें मानीन." मूळ वचन येणेंप्रमाणेः— पालयिष्याम्यहं भौमं ब्रह्म इत्येव चासकृत्. यांत पालयिष्यामि म्हणजे मानीन हा अर्थ कसा करतां येईल? रा० आपटे यांच्या ग्रंथांत दुसरा पाठ असल्यास न कळे! बरें, ब्रह्म म्हणजे श्रेष्ठतम साध्य हा अर्थ कोठून काढला? वेदांतांत ब्रह्म मिळवावयाचें नसतें; व्हावयाचें असतें किंवा अगदी बरोबर बोलावयाचें म्हणजे आरोपित जीवत्व घालवायाचें असतें; तेव्हा ब्रह्म हें ओढून ताणूनहि साध्य ह्या अर्थी समजतां येणार नाही. ब्रह्माचा साध्य असा अर्थ होतहि नाही. तसेंच भौम म्हणजे भूमिस्थ प्रजेचें हित! वाटेल तसा अर्थ केला म्हणजे वाटेल तें निघेल. भौमं ब्रह्म हे शब्द शांतिपर्वांतच ४७ व्या अध्यायांत आले आहेत. तेथे रा० आपट्यांचा अर्थ चुकूनहि करतां येणार नाही. कारण कृष्णाचा स्तव करतांना भीष्मांनी हे शब्द वापरले आहेत. ब्रह्म

म्हणजे वेद अथवा ब्राह्मण. मी वेदब्राह्मणांचें पालन करीन अशी प्रतिज्ञा वेनपुत्राने केली. अशा रीतीने अर्थ करणें अत्यंत आक्षेपार्ह आहे; कोणत्याहि चांगल्या ग्रंथकाराला शोभत नाही, कारण ग्रंथकर्तृत्वाला त्यामुळे कमीपणा येतो.

टेकाडयांच्या आनंदगीताचें परीक्षण हा या पुस्तकांतील सहावा लेख आहे. हें परीक्षण मार्मिक आहे; पण मूळ पुस्तक आमच्यापाशी नसल्यामुळे या परीक्षणासंबंधाने अधिक लिहिणें शक्य नाही. तथापि तेवढ्यावरूनहि रा. आपटे यांच्या वाचनाचा विस्तार वाचणाराच्या मनावर ठसल्यावांचून राहत नाही हें सांगणें अवश्य आहे.

यापुढील निबंधांत सांख्यतत्त्वज्ञानाची माहिती दिली आहे तीहि जिज्ञासू वाचकांना उपयुक्त वाटेल. कारण ज्ञानकोशाशिवाय अशी माहिती थोडक्यांत दुसऱ्या कोठे मिळण्याचा संभव दिसत नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानांत एकजीव होऊन गेलेली त्रिगुणप्रकृतिकल्पना मूळची सांख्यांची होय; यांतच सांख्यशास्त्राचें महत्त्व आहे.

यानंतर शिवछत्रपतीचा जन्मकाळ, समाजशास्त्र व प्राचीन भारतीय शिल्पकला या तीन विषयांवर तीन निबंध आहेत. शिवाजीच्या जन्मतिथीसंबंधाने महाराष्ट्रांत बराच वाद माजला आहे. दोनहि पक्षांचें म्हणणें लोकांपुढे आहे. आमचें स्वतःचें मत रा. दाजीसाहेब आपटे यांच्या विरुद्ध आहे. शिलालेख बनावट, शिवभारत बनावट असा शेरा मारून त्यांनी प्रबल भासणाऱ्या पुराव्याची विल्हेवाट लावली आहे. उत्तर हिंदुस्थानांत अलीकडे सापडलेल्या शिवाजीच्या जन्मकुंडलीचा उल्लेख या लेखांत अगदी ओझरता कां ? पण त्या कुंडलीसहि बनावट म्हणण्यास हरकत कोणती ? रामचन्द्राची, शिवाजीची व अहमदाबादची अशा तीन कुंडल्यांचें साम्य पाहून रा. आपटे काय अनुमान काढतात न कळे ! आम्हांला तर हा सगळा भोळसटपणा वाटतो. रामचन्द्राची कुंडली खोटी असल्याचें आता सर्व विद्वानांस मान्य झालें आहे. सध्याच्या रामायणांतील तद्विषयक श्लोक प्रक्षिप्त मानण्यांत येतात. आमची खात्री आहे की, दाजीसाहेबांना नवीन तिथि ग्रहण करावी लागेल. त्यांच्या पाहण्यांत हा लेख लिहिण्यापूर्वी शिवभारत आलें नव्हतें असें दिसतें. यदाच प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकांत दोन

वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकाचा निर्देश कां नसावा समजत नाही. शिवभारताची पोथी तंजावरच्या ग्रंथसंग्रहांत सापडली म्हणून हें काव्य तंजावराकडील ! आता शिवभारताची दुसरी पोथी कोल्हापुरास आढळली आहे. आता रा. आपटे या काव्याला कोल्हापुरी काव्य म्हणतील काय ? स्वतः परमानंद कवी मीं हें काव्य रचलें म्हणतो तरी रा. आपटे यांना आणखी प्रमाण पाहिजे ! राज्यावर हक्क सांगण्याकरिता बनावट शिलालेख हक्क सांगणारे मेल्यावर आणि राज्य बुडाल्यावर लिहिला ! असली ही विचित्र विचारसरणी विचारांत कोण घेणार ? जधेशकावलींतील मुरार जगदेवासंबंधीं रा. दत्तोपंत आपट्यांचें काय म्हणणें आहे हें दाजीसाहेब आपटे यांस समजलेंहि नाही. दुसऱ्याचें म्हणणें न समजतां त्याचें खंडण करण्याचा प्रयत्न केला तर तिकडे दुर्लक्ष्यच करणें चांगलें. फलज्योतिषाच्या आधारानें जन्मकाल ठरविणें सध्या तरी संमत होण्याजोगें नाही. या बाबतींत रा. करंदीकरांनी उपक्रम केला ही गोष्ट खरी; पण म्हणून रा. दाजीसाहेब आपट्यांनी त्याचें अनुकरण करणें युक्त ठरणार नाही.

रा. आपटे यांच्या इतर लेखांप्रमाणेच समाजशास्त्रावरील निबंधांतहि त्या विषयाची मुद्देसूद व भरपूर माहिती दिली आहे.

"व्यक्तिस्वातंत्र्य हें साध्य. तिला सामाजिक सदसत्कल्पनेने नियंत्रण करणें हा त्याचा मार्ग. वर्तमान परिस्थिति ही त्या मार्गांतील अडचण व तिचें समीकरण करणें हा ती अडचण काढून टाकण्याचा उपाय, ही समाजशास्त्राची चतुःसूत्री आहे." (पा. ३९१). व्यक्तिस्वातंत्र्य हेंच जर साध्य तर समाजशास्त्र म्हणण्यापेक्षा व्यक्तिशास्त्रच नांव कां देऊं नये ? तसेंच व्यक्तिस्वातंत्र्य हें साध्य का व्यक्तीची उन्नति हें साध्य ? असो; यापुढे वरील चतुःसूत्री मानवसमाजाच्या गतिस्थितीचीं जीं मुख्य अंगें समाजरचना, राजकारण व धर्मसाधन त्यांना लागू करून दाखविली आहे. या निबंधांतील कांहीं शब्दप्रयोग क्लिष्ट वाटतात. "सर्व जीवांच्या प्राणांची उत्क्रांति" "समाजाला एक सामुदायिक प्राण आहे" "सामुदायिक प्राण असलेल्या मानवसमाजाची कृति स्वभावतःच बहुविध असणार." प्राण हें इंग्रजी Life शब्दाचें भाषांतर दिसतें. तें बरोबर आहे काय ?

अखेरच्या निबंधांत प्राचीन शिल्पकलेची माहिती श्रमपूर्वक मिळवून

दिली आहे. ती सर्व वाचनीय आहे. Brick flooring म्हणजे पॉलीश केलेल्या कौलांची फरशी हें भाषांतर बरोबर नाही.

येणेंप्रमाणे या पुस्तकांतील अनेकविध निबंधांचें दिग्दर्शन येथे केलें आहे. त्यावरून एक गोष्ट प्रामुख्याने दिसते ती ही कीं, रा. आपटे हे जबरदस्त व्यासंगी असून त्यांची बुद्धि अष्टपैलू आहे. अनेक विषयांत अवगाहन करून तळाची माती त्यांस वर आणतां येते. असले ग्रंथ म्हणजे छोटेसे ज्ञानकोशच होत. ज्ञानाची जबरदस्त हौस असल्याशिवाय इतक्या विषयांचें अध्ययन कोणी करणार नाही. महत्त्वाकांक्षा, बुद्धि आणि परिश्रम-सामर्थ्य हीं सर्व रा. आपटे यांस अनुकूल आहेत. यापुढ रा. आपटे यांनी स्वतंत्र विचार करून लिहिण्यास सुरवात करावी. निरभिमानतेने त्यांनी आपल्या ईश्वरदत्त देणगीचा विनियोग केल्यास त्यांच्या हातून मोठें कार्य होईल यांत शंका नाही.

आर्यांची जन्मभूमि

सरकारी मुलकी खात्यांत एकनिष्ठेने नोकरी करून पुन्हा तितक्याच निष्ठेने ग्रंथलेखनद्वारा लोकसेवा करण्याचें दुर्घट कृत्य संपादण्याचें श्रेय प्रायः कोणाच्या वाट्यास जात नाही. म्हणून रा. नानासाहेब पावगी हे भूत व विद्यमान सरकारी मुलकी अधिकाऱ्यांत हिऱ्यासारखे चमकतात ह्यांत आश्चर्य नाही. आजपर्यंत नानासाहेबांच्याकडून 'भारतीय साम्राज्याची अकरा पुस्तकें प्रसिद्ध होऊन, शिवाय भाषाशास्त्र, भारतीय नाटकशास्त्र, आणि आर्यावर्तांतील आर्यांची जन्मभूमि—परीक्षणविषयक ग्रंथ—हे तीन ग्रंथ प्रसिद्ध झाले आहेत. हे सर्व ग्रंथ मराठींत आहेत. पण नुसत्या मराठी भाषेची सेवा करून त्यांचें समाधान कसें होणार? देशाभिमानाने प्रेरित होऊन आपल्या देशाचें वैभव जगजाहीर व्हावें म्हणून त्यांनी इंग्रजींतहि ग्रन्थ लिहिले आहेत. भूस्तरशास्त्राचे वैदिक जनक, वेदकालीन स्वराज्य व

आर्यांची आर्यावर्तांतील जन्मभूमि, हे रा. नानासाहेब पावगी ह्यांचे इंग्रजी ग्रंथ होत. श. १८१५ पासून आजपर्यंत तीस वर्षांत सोळा ग्रंथ लिहून त्यांनी प्रसिद्ध केले, ही गोष्ट त्यांस अत्यन्त अभिमानास्पद आहे. नुसत्या ग्रंथसंख्येचा विचार केला तरी तीसुद्धा थक्क करून सोडण्यासारखी आहे. पण त्याहीपेक्षा विषयांची विविधता पाहिली की " सकल जगताम् वल्लभतमो " असे उद्गार मुखावाटे बाहेर पडल्यावांचून राहत नाहीत. फार काय, पण विधात्याने बुद्धिदानसमयीं हात आखुडता घेतलेला दिसत नाही, कारण ग्रंथकर्त्यांनी मनोरंजनशतक लिहून आपलें काव्यचातुर्यहि प्रकट केलें आहे. अशा ग्रंथकर्त्यांच्या कृतींचें समालोचन करणें म्हणजे लहान तोंडीं मोठा घास घेणें होय. पण कर्तव्याकडे दृष्टि ठेवली म्हणजे असले विचार बाजूसच सारिले पाहिजेत.

आपणांस आर्य म्हणवून घेणारे लोक कधी काळीं एकत्र राहत होते ह्याबद्दल आता फारसा वाद उरला नाही. पण त्यांचें निवासस्थान कोठे होतें ह्याविषयी मात्र रणें माजून राहिलीं आहेत. पंजाब, मध्य एशिया व उत्तरध्रुव, ह्यांमध्ये हा तिरकटी सामना चालू आहे. मध्य एशियाला मागे सारून उत्तरध्रुववाद कै. टिळकांनी प्रामुख्याने पुढे आणला. परंतु हें मत रा. पावगी यांस पसंत नसून आर्यावर्त हेंच आर्यांचें मूळ वसतिस्थान होतें असा त्यांनी आपला निर्णय " आर्यावर्तांतील आर्यांची जन्मभूमि आणि उत्तरध्रुवाकडील त्यांच्या विस्तीर्ण वसाहती " ह्या आपल्या ग्रंथांत प्रमाणपूर्वक दिला आहे. आमच्या मतें असल्या वादाचा कायमचा निकाल लागणें सध्याच्या स्थितींत तरी प्रायः अशक्यच आहे. निरनिराळ्या राष्ट्रांच्या प्राचीन ग्रंथांचे पाठभेद निश्चित झाले नाहीत; शब्दांचे अर्थ कायम ठरले गेले नाहीत; समग्र सामग्री उपलब्ध नाही. अशा परिस्थितींत हजारों वर्षांच्या पूर्वी अमुकच एक स्थिति होती असें आग्रहाने प्रतिपादन करणें जरा धाडसीपणाचें होईल. स्याद्वादाचाच अंगीकार करणें एकंदरींत बरें दिसतें. पण त्यांतल्या त्यांत आम्हांला टिळकांचा उत्तरध्रुवसिद्धांत पटतो, ही गोष्ट लपवून ठेवण्यांत अर्थ नाही. टिळकांचा सिद्धांत खोडून काढण्याचा खटाटोप कलकत्त्याचे अविनाशचन्द्र दास ह्यांनी केला आहे. पण ह्या दासबाबूंना व्यापक चिकित्साबुद्धि मुळी नाहीच असा आम्हांस संशय येतो.

ह्यांच्या व भाऊशास्त्री लेले ह्यांच्या विवेचनपद्धतींत बरेंच साम्य दिसतें. अप्रधान गोष्टींस उचलून धरून मुख्य गोष्ट दृष्टीआड करणें हा दोष दोघांच्याहि विचारसरणींत प्रत्ययास येतो. टिळकांच्या विरुद्ध टीका करणारांत भाऊशास्त्री लेले व दास हे एका वर्गांत घातले तर रा. नानासाहेब पावगी ह्यांस दुसऱ्याच वर्गांत बसवावें लागेल. कारण पहिल्या टीकाकारांच्या मतें टिळकांनी केलेले ऋचांचे अर्थ साफ चुकले आहेत. त्यामुळें उत्तरध्रुवाकडे आर्यांची कधी काळीं वस्ती असण्याचा संभवहि नाही. ह्याच्या उलट, रा. नानासाहेब पावगी टिळकांचे अर्थ मान्य करतात, पण त्यावरून एवढेंच अनुमान काढतात की उत्तरध्रुवावर आमच्या आर्य पूर्वजांनी वसाहती स्थापन केल्या होत्या. ह्यामुळे असें झालें आहे की टिळक व पावगी ह्यांच्यांत फारच सूक्ष्म भेद आहे. तरी पण तोच फार महत्त्वाचा आहे.

परीक्षणविषयक ग्रंथ चौदा भागांचा म्हणजे चतुर्दशप्रमाणात्मकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. ह्या चौदा प्रमाणांच्या जोरावर आर्यावर्त हेंच आर्यांचें जन्मस्थान असून उत्तरध्रुवाकडे केवळ त्यांच्या वसाहती होत्या असें प्रस्थापित करण्याचा ग्रंथकाराचा प्रयत्न आहे. जीं प्रमाणें ग्रंथकारास दुर्भेद्य वाटतात तीं कित्येकांना पोचट वाटण्याचा संभव आहे. उ. शतपथ ब्राह्मणांत प्रलयकालीं मत्स्याने मनूला नौकेंत घालून उत्तरगिरीला आणल्याची आख्यायिका आहे. रावसाहेब पावगी ह्यावरून असें अनुमान काढतात की, उत्तरध्रुवाकडे आमची मूळ वस्ती असती तर दक्षिण गिरीला मनूची नौका लागली असें म्हटलें असतें. ज्याअर्थी उत्तरगिरि हा शब्द वापरला आहे त्या अर्थी आम्ही हिमालयाच्या दक्षिणेस सप्तसिंधूच्या प्रांतांत रहात असलों पाहिजे. उत्तरगिरि म्हणूनच हिमाचल त्यावेळीं लोकांस परिचित असल्यामुळे आख्यायिकेंत मनूची नाव उत्तरगिरीला लागली असें म्हटलें. हें मोठें अभेद्य प्रमाण म्हणून ग्रंथकारांनी पुढे आणलें आहे. ह्याच विषयावरील आपल्या इंग्रजी ग्रंथांत ग्रंथकारांनी शतपथ ब्राह्मणांतील एतद्विषयक उतारा सबंध दिला आहे. ह्या सबंध उताऱ्याचें किमपि प्रयोजन नाही. शेवटलें वाक्य जें प्रस्तुत ग्रंथांतहि उद्धृत केलें आहे तें येणेंप्रमाणेः 'तस्य शृंगे नावः पाशंप्रतिमुमोच। तेन एतमुत्तरगिरिमधिदुद्राव।' आता हें वाक्य ब्राह्मणकर्त्यांच्या तोंडचें आहे. शतपथ ब्राह्मण हिंदुस्थानांतच रचलें

गेलें ह्याविषयीं वाद नाही. मग हिंदुस्थानांतील मनुष्य उत्तरगिरि म्हणणार नाही तर दुसरें काय म्हणणार ?

हा संवाद उत्तर ध्रुवावरचा असून मनूने जर मत्स्याला म्हटलें असतें की, ' मला उत्तरगिरीवर ने ' तर रावसाहेब पावगी ह्यांचें समर्थन न्याय्य झालें असतें. पण वर दिलेलें वाक्य मनूच्या तोंडचें नाही, ही गोष्ट ग्रंथकार विसरले असें आम्हांस वाटतें. मत्स्यमनूंच्या संवादांत " स औघ उत्थिते नावमापद्यासै ततस्त्वा पारयितास्मीति " हें मत्स्याच्या तोंडचें अखेरचें वाक्य आहे. ह्यापुढील सर्व मजकूर ब्राह्मणकर्त्यांच्या शब्दांत दिलेला आहे. तेव्हा हें उत्तरगिरिप्रमाण रावसाहेब पावगी ह्यांस इतकें सबळ कसें वाटावें ह्याचें आम्हांस आश्चर्य वाटतें. आम्ही तर ह्याच्याहि पुढे जाऊन असें म्हणतों की, उत्तरगिरि म्हणजे हिमालय पर्वत नव्हेच. पूर्वीच्या समजुतीप्रमाणे उत्तरध्रुवावर मेरु पर्वत होता तोच हा उत्तरगिरि नाही कशावरून ? उत्तरध्रुवावर जलप्रलय झाला तर मनूची नाव हिमालयापर्यंत इतक्या लांब कशी आली ? उत्तरध्रुवापासून हिमाचलापर्यंत सर्व जलमयच होतें काय ? ब्राह्मणकालीं उत्तरध्रुवाची माहिती कोणासच नव्हती, त्यामुळे अज्ञानतः शतपथ ब्राह्मणकर्त्यानें " एतं उत्तरगिरिं " असें म्हटलें असावें. महाभारताचा उताराहि ह्या कामीं विचारार्ह नाही. उत्तरध्रुवविषयक ज्ञान वेदकालापासूनच लुप्तप्राय झालें होतें. श्री. दास अथवा रा. नानासाहेब पावगी ह्यांनी टिळकांचें खंडण करतांना ही चूक करावयास नको होती. स्मृतिकार, पुराणकार, सायनाचार्य इत्यादिकांचे आधार ह्या कामीं पुढे करणें अनुचित होय. उत्तरध्रुवाची कल्पनाच नसल्यामुळे त्यांना शक्य होतें त्याप्रमाणे त्यांनी अर्थ केला पण तो आता प्रमाणभूत कसा मानतां येईल ? ह्या प्रलयासंबंधाने शिवाय श्री. दास ह्यांची क्लृप्ति अशी आहे की, तो स्थानिक सप्तसिंधूंचा पूर होता. ह्या कल्पनेप्रमाणे मनूची नौका हिमालय पर्वतावर लागणें शक्य आहे. पण उत्तरध्रुवावरील प्रलय मान्य करून नौकाबंधन हिमालयावर आणून सोडणें जरा चमत्कारिक दिसतें. आमच्या मतें उत्तरगिरि अगर हिमालय पर्वत ह्याला इतकें महत्त्व देणेंच योग्य नाही. ग्रीक लोकांच्या आख्यायिकेंत दुसराच पर्वत पण ग्रीस देशांतीलच—निर्दिष्ट केला आहे. प्रलयाची दंतकथा सर्वसाधारण आहे, तपशिलांत फरक

आहे. तेव्हा प्रलयेतात्पर्य हा न्याय येथे लागू केला पाहिजे. असो. सारांश इतकाच की, उत्तरगिरि ह्या शब्दावरून रा. पावगी यांनी काढलेलें अनुमान अवास्तव ठरतें.

ह्यानंतर, सोमाचें उत्पत्तिस्थान हिंदुस्थानच आहे, सोमयाग अत्यंत प्राचीन आहे, तेव्हा आर्यांचें जन्मस्थानसुद्धा हिंदुस्थानदेशच मानला पाहिजे, ह्या विचारसरणीचा अंगीकार ग्रंथकर्त्यांनी केला आहे. आमच्या पूर्वजांचा व सोमाचा अन्वयव्यतिरेकसंबंध आहे ही गोष्ट निःसंशय आहे. पण सोम उत्तरध्रुवावर होत नसून हिमालयपर्वतावरच होत असे, ह्याबद्दल आमचें मन अद्यापि साशंक आहे. निदान ग्रंथकर्त्यांनी पुढे आणलेला पुरावा तरी आम्हांस डळमळीतच वाटतो. सोमाची उत्पत्ति डोंगरावर होत असे. असें ऋग्वेदांत वर्णन आहे ही गोष्ट कांही खोटी नाही. सोमाला मौंजवान् म्हटलें आहे ह्यावरून कदादित् मुंजवान नांवाच्या पर्वतावर तो उगवत असे असेंहि कबूल करण्यास हरकत नाही. पण मुंजवान हें हिमालयाचें शिखर होतें असें भारतांतील एका वचनावरून गृहीत धरून त्याच्यावर सर्व इमारत रचणें आम्हांस प्रशस्त वाटत नाही. भारतांतील ह्या एका वाक्यावांचून सोमाचें मूलस्थान हिमालयपर्वत असें मानण्यास कडीचाहि आधार नाही. उत्तरध्रुवाचें विस्मरण झाल्यामुळे भारतकारांना हिमवताशिवाय दुसरा पर्वत माहीत नव्हता. सांप्रत हिमालयपर्वतावर सोम उगवत नाही. ऋग्वेदांतील ऋचांवरून तत्कालीन ऋषींना सोम ताजा व वाटेल तेथे मिळत असे, त्याकरतां पैसे द्यावे लागत नसत, असें दिसतें. पण ब्राह्मणकालीं हा मनू पालटला. सोम खरेदी करावा लागे. तो वाळलेला असे म्हणून पाणी घालून रस काढण्याचा प्रघात सुरू झाला, व अखेरीस तर सोमवल्ली अनुपलब्ध झाल्यामुळे तिच्या ठिकाणीं दुसऱ्या पदार्थाची योजना करावी लागली. आता हिमालयपर्वतावरच जर सोम पूर्वीपासून होत असेल, तर तो सप्तसिंधूच्या खालच्या प्रांतांत राहणाऱ्या ऋषींना सहज मिळणें केव्हाच शक्य नव्हतें. म्हणून सोमविक्रीचे नियम पुढे ब्राह्मणांत दिसतात तसे वेदांत नको होते काय? दर्भ, दुर्वा, गोमय इत्यादिकांप्रमाणे आवश्यक सतत लागणारा सोम पूर्वीच्या ऋषींना विकतच घ्यावा लागे ही कल्पनाहि आमच्याने करवत नाही, व ह्यावरूनच सोमाचें आद्यस्थान हिमालयपर्वत

नव्हे असें आम्हांस वाटतें. "दिवि वै सोम आसीत्" अशी शतपथ-ब्राह्मणांत आख्यायिका दिली आहे. ऐतरेयब्राह्मणांतील पंचविसावी आख्यायिका तेंच सांगते. ह्यावरून पूर्वी सोम उत्तरध्रुवाकडे होता, हेंच ध्वनित होत नाही काय? स्वर्ग म्हणजे उत्तरध्रुव अगर मेरू पर्वत असा समज होता. तसेंच सोमविक्रय करणारे पापी समजावे असें दुसऱ्या आख्यायिकेंत स्पष्ट म्हटलें आहे व सोमविक्री करणारे शूद्र असतात असें कात्यायन म्हणतो. अत्यंत प्रिय असलेल्या सोमाची ज्यांच्यापासून उपलब्धि होत असे ते लोक आमच्या पूर्वजांना पापी कां वाटावे? ह्याच आख्यायिकेंत पुढे असें सांगितलें आहे की, विकत घेतल्यानंतर मनुष्याकडे सोम आणला असतां त्यांतील वीर्य व इंद्रियें तीक्ष्ण करण्याचें सामर्थ्य त्यांतून उडून गेलें. ह्यावरून वर म्हटल्याप्रमाणे सोम एका वेळीं विकत घेत नव्हते असें दिसतें. उत्तरध्रुवावर अशी स्थिति असली पाहिजे. हिंदुस्थानांत आल्यावर मोठ्या संकटाने त्यांस हिमालयपर्वतावर सोमवल्ली आढळली, व ती त्यांस पुढे विकत घ्यावी लागली. गुहेमध्ये लपून बसलेल्या सोमराजाला पूषाने हुडकून काढलें असा ऋक्मंत्र आहे, व तो रा. पावगी यांनी आपल्या पुस्तकांत दिलाहि आहे. ह्यावरूनहि आम्ही म्हणतों तेंच अनुमान निघतें. पहिल्यापासून सोम येथे मिळत होता तर हुडकण्याचें कारण काय? कांही झालें तरी भारतांतील एका वचनावरून सोमाच्या उत्पत्तीचा निर्विवाद निर्णय लागणें शक्य नाही, असें आम्हांस वाटतें.

ह्या पुस्तकाच्या पांचव्या भागांत पारशी धर्म ग्रंथांतील हप्तहेंदु (हिंदु?) हा शब्द आधारभूत घेऊन आपला सिद्धांत दृढ करण्याचा ग्रंथकर्त्यांनी प्रयत्न केला आहे, हप्तहिंदु म्हणजे सप्तसिंधूचा प्रदेश असा आजपर्यंत पुष्कळांचा समज होता खरा, परंतु रा. सरदेसाई यांनी आता असें दाखविलें आहे की, सप्तसिंधु म्हणजे रशियन तुर्कस्थानांतील एक प्रांत होय-शिवाय मुळांत हप्तहंदु हा शब्द असून त्याचा अर्थ सप्तरश्मि=सूर्य असा आहे, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. आम्हांला हा अभिप्राय अधिक मान्य आहे. हिंदु शब्द सिंधुपासून झाला नसून इंदुपासून झाला असावा हा तर्क सयुक्तिक दिसतो. कारण पूर्वी ह्या देशास हिंदु अथवा इंटु म्हणत असत, असें प्रसिद्ध चिनी प्रवाशाने लिहून ठेवलें आहे व रा. पावगी

यांनी आपल्या भारतीय साम्राज्याच्या पाहिल्या पुस्तकांत त्याचा उल्लेखहि केला आहे. चिनी भाषेत इंदु शब्दाचा अर्थ इंदु होतो. सोमवंशी राजांचें येथे राज्य असल्यामुळे ह्या देशास इंदुस्थान असें म्हणत व त्याचाच अपभ्रंश हिंदुस्थान होय. सिंधूचा व हिंदूचा अर्थाअर्थी संबंध नाही, व म्हणून हसहिंदु म्हणजे सप्तसिंधु होणें संभवनीय नाही. सिंधुनदीच्या पलीकडील लोक सिंधूचा हिंदु असा उच्चार करूं लागले म्हणावें तर हिंदुकुश हा काबूलच्या पलीकडे असलेल्या पर्वताचा उच्चार आहे तसाच कायम आहे हें कसें ? पारशी ग्रंथांतून हिंदुस्थानचा अथवा हिंदु लोकांचा उल्लेखहि नाही, अशी आमची समजूत आहे. आमचे असुर म्हणजे पारशी हें म्हणणें कितपत यथार्थ आहे ह्याविषयी आम्हांस जबरदस्त शंका आहे. असुर म्हणजे असीरियन लोक असावेत. पारशी आर्य आहेत, सेमेटिक नाहीत; आणि असीरियन सेमेटिक होते. झरथुष्ट्राचें नांव संस्कृत वाङ्मयांत कोठेंहि नसावें हें चमत्कारिक नाही काय ? देवोपासक व पारशी अगदी शेजारीं शेजारीं राहात होते ह्यांत शंका नाही. मग देवोपासक म्हणजेच जर हिंदुलोक समजावयाचे तर झरथुष्ट्राचा नामनिर्देश संस्कृत वाङ्मयांत अवश्य पाहिजे होता. म्हणून पारशांचे पूर्वज व आमचे पूर्वज यांची फाटाफूट उत्तरध्रुवावर असतांच झाली असें मानणें सयुक्तिक दिसतें.

अमोघ म्हणून रा. नानासाहेब पावगी यांच्याकडून जीं प्रमाणें पुढे केलीं गेलीं आहेत, तीं तशीं मुळींच नाहीत असें आम्हांस वाटतें. उदा० इन्द्र हा जन्मल्यापासून सोमपान करी; सोम हिमालयाच्या प्रांतभागीं उत्पन्न होत असे; इन्द्र ही आर्यांची मुख्य देवता; म्हणून आर्यांची जन्मभूमि आर्यावर्तच होय; अशी ही तर्कपद्धति आहे. पण सोम हिमालयावरच होत असे हें विधान मुळीं डळमळीत असल्याकारणाने बाकीची सर्व इमारत ढासळून पडते. ह्या कारणाने ह्या पुस्तकांतील आठवा भाग निरर्थकसा वाटतो. त्याचप्रमाणे सातव्या भागाचीहि स्थिति आहे. भरतवंशज अंगिरा ऋषीने अग्नि प्रथम उत्पन्न केला, सबब आर्यांचें जन्मस्थान आर्यावर्तच असलें पाहिजे. अनेकांनी अग्नि प्रथम उत्पन्न केल्याचीं वर्णनें ऋग्वेदांत सापडतील. पुढे सृजयानेहि अग्नि प्रथम सिद्ध केल्याचें वर्णन आहे; व तो मंत्र ग्रंथकारांनीहि उद्धृत केला आहे. अशा निर्जीव प्रमाणांनी हा

विषय निर्णीत होईल असें आम्हांस वाटत नाही. पान १५८ वर ग्रंथकार म्हणतात, “ ज्यापेक्षा सरस्वती नदीच्या प्रदेशापर्यंत, सरस्वतीबाह्य प्रांतांत कोणत्याही स्थळीं प्रथम अग्नि सिद्ध झाल्याचा लेशमात्र सुद्धां कोठें देखील उल्लेख नाहीं, त्यापेक्षां श्री सरस्वतीच्या प्रदेशांतच आमच्या पूर्वजांनीं तो प्रथमच सिद्ध केला......असेंच म्हणणें भाग पडतें. ” आमच्या मतें ही विवेचनपद्धतिच सदोष आहे. हिमप्रलयामुळे उत्तरध्रुवप्रांत सोडून आर्यावर्तांत कायमची वस्ती होईपर्यंत हजारों वर्षें गेलीं असलीं पाहिजेत व हा सर्व काल आर्यांनी आपत्तींतच घालवला असला पाहिजे. तेव्हा प्रत्येक गोष्टीसंबंधाने स्पष्ट पुरावा कसा मिळावा ? असा मिळता तर हा वादच उपस्थित झाला नसता. उत्तरध्रुवाकडील स्मृति केवळ कित्येकांना अंधुकपणें राहिली होती. कांही ऋचांवरून व आख्यायिकांवरून उत्तरध्रुवनिवास तर्कगम्य होतो. बाकीच्या ऋचा व आख्यायिका आर्यावर्तच जन्मभूमि आहे अशा आशयाच्या असणें अगदी स्वाभाविक आहे. तेव्हा असले आधार कांही एक उपयोगाचे नाहीत. रावसाहेब पावगी यांचें दुसरें असेंच एक अमोघ प्रमाण म्हणजे “ त्वेविश्वा सरस्वति श्रितायूंषि देव्याम् ” हा ऋक्मन्त्र होय. हे सरस्वति ! सर्व प्राणी तुझा आश्रय करून असतात हा ह्या ऋचेचा सरळ अर्थ आहे. सरस्वतीची स्तुति ह्या अर्थानें त्यांत कांही विशेष नाही; पण रावसाहेब पावगी यांच्या मतें, हे सरस्वति ! तूं अखिल चैतन्याचें अधिष्ठान आहेस—असा अर्थ असून त्यावरून चैतन्याची उत्पत्ति आर्यावर्तांतच प्रथम झाली असें अनुमान निघतें. आम्हांला हा अर्थ ओढाताणीचा वाटतो. ह्यापेक्षा ह्या बाबतींत अधिक लिहिण्याचें प्रयोजन आम्हांस वाटत नाही. तथापि इतकें सांगणें अवश्य आहे की, ही सरस्वती आर्यावर्तांतीलच कशावरून ? ऋक्सरस्वती पर्वतांतून समुद्रास मिळाली होती. (एका चेतत् सरस्वतीनदीनां शुचिर्यती गिरिभ्य आसमुद्रात्). हिंदुस्थानांतील सरस्वती समुद्राला मिळत नाही. आता श्रीयुत दास ह्यांच्या मतें हल्ली राजपुताना आहे तेथे पूर्वी समुद्र होता. असेल. पण पूर्वी म्हणजे कधी ? “ विंध्य ”कालीं समुद्र असेल, पण तो “ वराह ” युगांत होता असें मानण्यास आधार काय ? हिमालयोद्भव आणि राजपुतानासमुद्राचें अंतर्धान हीं मनुष्याची उत्पत्ति होण्यापूर्वीचींच असावींत. म्हणून हें सर

स्वतीप्रमाण समाधानकारक वाटत नाहीं.

इतक्या प्राचीन काळच्या इतिहासाला हात घालावयास गेलें की साग्र पुराव्याच्या अभावीं अर्धवट पुराव्यावर भागवून घेणें प्राप्त आहे. शोधकाचें काम एवढेंच की उपलब्ध झालेला पुरावा पुराव्याच्या कोटींत येतो की नाही हें पाहणें. असें करतांना एकादा संशोधक एका गोष्टीला विशेष महत्त्व देईल तर दुसरा आणखी तिसऱ्या गोष्टीचें स्तोम माजवील. हे दोष शक्य तितके टाळले पाहिजेत. हे विचार सुचण्याचें कारण दस्यु, दानव, अहि, यातुधान, राक्षस वगैरे लोक मूळचे हिंदुस्थानांतलेच रहिवाशी होते असा जो लौकिक समज आहे तो आम्हांस मान्य नाही. श्री. दास व रा. पावगी ह्या दोघांनीहि, ही सिद्ध गोष्ट आहे हें दाखविण्याकरतां कित्येक पानें खर्ची घातलीं आहेत. त्यांच्या अखेरच्या सिद्धांताला हें पोषक असल्यामुळे असें करणें त्यांस युक्तच होतें. दस्यु, दानव, यातुधान, नराशंस, राक्षस वगैरे अर्वाचीन युरोपियन लोकांचे पूर्वज होत हें मत आम्हांस एकंदरींत ग्राह्य वाटतें. पुढील संस्कृतांत ह्या शब्दांचा किंवा तद्बोधित लोकांचा मागमूसहि नाही. रा. पावगी यांनी " किमपराधलवं मयि पश्यसि। त्यजसि मानिनि दासजनं यथा " एथपर्यंत वैदिक दास शब्द आणून पोंचवला आहे हें खरें. पण तें सर्व विवेचन अप्रस्तुतच होय. चातुर्वर्ण्य ठरलें गेलें तेव्हा ह्या लोकांना कोठेहि स्थान देण्यांत आलें नाही. शूद्रांत त्यांचा समावेश केला असें म्हणणेंहि पटण्यासारखें नाही. कारण शूद्र हा नवीन शब्द उपयोगांत आला नसता; त्याच्या ऐवजीं दास शब्द वापरतां आला असता. शिवाय वरील सर्व लोक सेवाधर्माच्या वरील पायरीचे होते. द्विजसेवा त्यांना फरमावून त्यांनी ती भारीच ऐकली असती ! ऋग्वेदांत पंचजन सांगितले आहेत; चातुर्वर्ण्य पुरुषसूक्ताशिवाय कोठेहि नाही. अर्थात् दस्युदानव इत्यादिकांपासून फारकत झाल्यानंतरच चातुर्वर्ण्य स्थापन करण्यांत आलें हें उघड आहे. दस्यु, दानव, यातु, राक्षस इत्यादिकांचे वंशज सध्या हिंदुस्थानांत आहेत असें कोणीही ध्वनित करीत नाही. ह्यावरून हे लोक आर्यावर्तांत केव्हाही नव्हते, असें आम्हांस वाटतें. पण स्कँडिनेव्हियन दंतकथा, भाषाशास्त्र ह्यांवरून युरोपियन लोक, पारशी आणि हिंदु कोठे तरी एकत्र असावे असें दिसतें. अर्थात् तें स्थान आर्यावर्ताबाहेर असलें पाहिजे. यास्क, सायण,

मनु इत्यादिकांचे आधार सध्या उपलब्ध असलेल्या साधनांच्या अभावीं गैरलागू आहेत असें आम्हांस वाटतें. 'त्रैवर्णिकः आर्यः शूद्रः अनार्यः' असें सूत्र आहे. आतां दस्यु, दानव, राक्षस इत्यादिकांस आर्य म्हणवून घेण्याचा कांहीहि अधिकार नाही. कारण आर्यसंस्कृति त्यांनी कधीच मान्य केली नाही. आर्यसंस्कृतीचे विरोधक असाच त्यांचा लौकिक आहे. तेव्हा आर्य नाहीत व शूद्र नाहीत असे ते अनार्य होते असें दिसतें. "सर्वे ते दस्यवः स्मृताः" यांतील दस्यु शब्द विशिष्टजातिवाचक नसून सामान्य-जातिवाचक आहे हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे.

आर्यावर्तांची जीवनानुकूल स्थिति होती तेव्हा उत्तरध्रुवाची तशी नव्हती असें एक प्रमाण पुढे करण्यांत येतें. पण ह्या बाबतीत भूस्तरशास्त्रवेत्त्यांतच मतभेद आहे. तेव्हा अमुकच खरा व दुसरा खोटा हें कोणीं ठरवावें ? तसेंच मनुष्यप्राण्यांची उत्पत्ति प्रथम आफ्रिकेंत झाली, अमेरिकेंत झाली, यूरोपांत झाली, असें प्रातिपादन करणारे सर्व प्रकारचे शास्त्रज्ञ आहेत. करता ह्यावरून अमोघ सिद्धांत काढणें सध्या तरी शक्य नाही.

असो. रा. पावगी यांनी दिलेल्या मुख्य मुख्य प्रमाणांचाच आम्ही येथे विचार केला. किरकोळ गोष्टींतहि त्यांचा आमचा मतभेद आहे. पण सर्वांचा निर्देश करणें येथे शक्य नाही. पावगी यांचें म्हणणें कदाचित् पुढे खरें ठरेल. नाहीं कोणीं म्हणावें ? अशा बाबतींत नुसते तर्कच करावयाचे असतात. पण आपल्या मताच्या सिद्ध्यर्थ त्यांनी जीं प्रमाणें दिलीं आहेत तीं सर्वांस मान्य होण्यासारखी नाहीत एवढेंच आमचें म्हणणें आहे. उत्तरध्रुववाद व आर्यावर्तवाद हे जे दोन वाद सध्या जगापुढे आहेत त्यांत उत्तरध्रुवपक्षास माघार घेण्यास यत्किंचितहि कारण नाही, अशी आमची समजूत आहे. रा. पावगी यांच्या मतावर पहिला आक्षेप असा घ्यावासा वाटतो की दक्षिण हिंदुस्थान तसेंच ओसाड ठेवून आर्यांनी उत्तरध्रुवाकडे वसाहती करण्यास कां जावें ? ह्या प्रश्नास ग्रंथकारांनी कोठेहि उत्तर दिलेलें नाही. विंध्याद्रि-खालील प्रदेश रामायणाच्या वेळींहि ओसाड होता हें सर्वांस विश्रुतच आहे. मग दक्षिणेस वसाहत करण्याचें सोडून उत्तरध्रुवाकडे धांव घेण्याचें प्रयोजन काय ? हा आक्षेप अविनाशचंद्र दासांच्या सिद्धांतासंबंधाने घेतां येत नाही; हें खरें. कारण त्यांच्या मतें सप्तसिंधूंच्या खाली समुद्र असून त्याच्याखाली

हल्लीं डेक्कन म्हणतात तो प्रदेश होता. परंतु ह्या कल्पनेचा पुरस्कार रा. पावगी यांनी केला नसल्यामुळे दासांना उत्तर देणें अप्रस्तुत होईल. उत्तरध्रुवाकडे वस्ती नव्हतीच असें प्रतिपादन करणाऱ्या दासांनाहि झेंदावस्तेतील " वरा " च्या उल्लेखामुळे दक्षिणेकडून उत्तरध्रुवाकडे आर्यांची टोळी गेली असेल इतकें कबूल करणें भाग पडलें. हें लक्षांत ठेवण्याजोगें आहे. तात्पर्य, आर्यावर्ताखेरीज बाकीचें हिंदुस्थान सोडून आर्यांनी उत्तरध्रुवाकडे धांव मारली हें म्हणणें अधिक सयुक्तिक, किंवा उत्तरध्रुवावर असलेले आर्य तो प्रदेश राहण्यास निरुपयोगी झाल्यामुळे खालीं येऊन आर्यावर्तांत राहिले हें म्हणणें अधिक सयुक्तिक इतकाच प्रश्न आहे व त्याचें उत्तर अद्यापि जरी निश्चित देतां आलें नाही, तरी सध्याच्या स्थितींत रा. पावगी यांस तें अनुकूल मिळेल असें आम्हांला तरी निदान वाटत नाही.

ह्याप्रमाणे आमचा व रा. नानासाहेब पावगी यांचा जरी मतभेद असला तरी त्यामुळे आम्ही त्यांच्या ग्रंथाची योग्यता कमी समजतों असें नाही. त्यांचा दांडगा व्यासंग, प्रचंड वाचन, कट्टा देशाभिमान इत्यादि त्यांचे गुण कोणालाहि प्रशंसनीयच वाटणार; व ह्याच कारणाने त्यांचे लेख नेहमी मननीय होतात. निदान ह्या वादासंबंधाने जें कांही एका बाजूने लिहितां येण्यासारखें होतें ते सर्व त्यांनी लिहिलें आहे, व त्यामुळे बिनचूक निकाल देण्यास पुढे ह्या ग्रंथाचा फारच उपयोग होईल ह्यांत संशय नाही. ह्या पुस्तकाने मराठी वाङ्मयांत चांगलीच भर पडली आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

हिंदी-सुमेरी संस्कृति

सुमेरी संस्कृतीवर मराठींत पुस्तक नाही. त्यामुळे ग्रंथकार रा. दाजी नागेश आपटे यांच्या उपरिनिर्दिष्ट पुस्तकाचें स्वागत महाराष्ट्राकडून मोठ्या कुतूहलाने होणें स्वाभाविक होतें. विषय अत्यंत महत्त्वपूर्ण आणि ग्रंथकार

एक सुप्रसिद्ध कसलेले लेखक या कारणांकरता तर सदरहू पुस्तक वाचण्याची उत्सुकता साहजिकपणेंच प्रबल होते. आम्हीहि हें पुस्तक मोठ्या उत्सुकतेने वाचावयास घेतलें. पण परीक्षण मात्र भीतभीतच करीत आहों. कारण आम्ही काय वाचलें हें आमचें आम्हांलाच समजल्याचें दिसत नाही.

आशियांतील तुर्कस्थानांत तैग्रीस आणि युफ्रेटीस या दोन नद्या आहेत. त्या इराणी आखाताला मिळतात. या नद्यांमधील प्रदेश अत्यंत सुपीक असून अनेक प्राचीन साम्राज्यांचा तेथे उदयास्त झाला आहे. या प्रदेशाचें अर्वाचीन नांव मेसापोटामिया असें असून तो ७०० मैल लांब व २०० मैल रुंद आहे. बगदाद शहराजवळ तैग्रीस व युफ्रेटीस या दोन नद्या अगदी जवळ जवळ आल्यामुळे वरला व खालला असे दोन भाग मेसापोटेमियाचे निसर्गतःच पडले आहेत. वरल्या भागांत असीरिअन साम्राज्य उदय पावलें तर खालल्या भागांत बॅबिलोन व खाल्डिया हीं साम्राज्यें भरभराटीस आलीं. संस्कृति ही साम्राज्याची सहचरी आहे असें दिसतें. कारण साम्राज्याविरहित संस्कृति आणि संस्कृतिविरहित साम्राज्य असल्याचें आढळत नाही. मात्र या सिद्धांताला एक अपवाद आर्यांचाच दिसतो. साम्राज्यरूपी वृक्षाचा आश्रय करून राहण्याची अवश्यकता आर्यसंस्कृतीस वाटली नसावी. कारण आर्यांचें साम्राज्य असा शब्दप्रयोगहि कानावर येत नाहीं. आर्यसंस्कृति म्हणण्यापेक्षा वैदिक संस्कृति हाच शब्दप्रयोग अधिक यथार्थ होईल. तेव्हा असें दिसतें की, वैदिक संस्कृति ही साम्राज्यांगभूत नाही. म्हणून जगांतील आजवर होऊन गेलेल्या संस्कृतींचें वैदिक व अवैदिक असे दोन भाग पाडणेंच सोयीचें होईल. आणि या दृष्टीनेच या दोन संस्कृतींतील भिन्नता निरखून पाहिली पाहिजे. अवैदिक संस्कृतींना आसुरी संस्कृति असेंहि सामान्यतः म्हणतां येण्यासारखें आहे. अथवा निराळ्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे एक अध्यात्मिक आणि दुसरी आधिभौतिक संस्कृति होय. सर्व आसुरी संस्कृतींचें मूलगृह मेसापोटामिया होय. या प्राचीन आसुरी संस्कृती पृथ्वीच्या पोटांत गडप झाल्या आहेत. पण राक्षसाच्या रक्तापासून जसे अनेक राक्षस उत्पन्न होतात त्याप्रमाणे एक आसुरी संस्कृति मरून त्यांतून दुसरी आसुरी संस्कृति जन्म पावते. वैदिक संस्कृतीची गोष्ट याहून निराळी आहे हें सांगावयास नकोच. आर्यसंस्कृति उत्ख-

ननाने शोधून काढावयाची नाही. निदान अद्यापि काढलेली नाही. कोणत्याहि समाजाची प्रगति हीच त्याची संस्कृति होय. आपल्या बुद्धिसामर्थ्याने मनुष्य एक प्रकारची जड सृष्टि व विचार सृष्टि निर्माण करतो. हेंच त्याचें सांस्कृतिक कर्म. जलाशय हा ईश्वरनिर्मित, पण त्यावरून चालणारी आगबोट ही मनुष्यनिर्मित. पर्वत निसर्गदत्त, परंतु बोगदा मनुष्यकृत. शंकराचार्यांचें अद्वैत प्रतिपादक तत्त्वज्ञान ही विचारसृष्टि मानवी बुद्धीचें फल होय. आकाशचुंबित वृक्ष ही जरी परमेश्वर देणगी असली तरी गगनस्पर्शी घरें उभारण्याचें कौशल्य मानवी होय. आपण क्षणभर रानटी समाजांकडे पाहिलें तर प्राकृत आणि संस्कृत समाजांतला भेद आपल्या मनावर चांगला ठसेल. प्राकृत समाज निसर्गाच्या जवळ जवळ असतो, तर संस्कृत समाज निसर्गाला सोडन दूर अंतरावर गेलेला असतो. ज्या समाजाला घरें करून राहण्याचेंहि ठाऊक नाही त्याच्यासंबंधाने आगगाड्यांच्या आणि विमानांच्या गोष्टी कोण बोलणार ? प्राकृत समाजाचे देवहि पशु, पक्षी, वृक्ष इत्यादि निसर्गकृत प्राणी अथवा पदार्थ असतात. संस्कृत समाज आपला देव आपल्या प्रगल्भ कल्पनानुसार बनवतो. घरें करून राहण्यांत संस्कृतीचा प्रारंभ होतो. कारण घरांच्या अभावीं इतर कलांचा प्रादुर्भाव होण्यास योग्य संधि मिळत नाही. घर नसेल तर मातीचीं, तांब्यापितळेचीं भांडीं, मूर्ती कोठें ठेवणार ? वस्त्रांची निर्मिती आणि संचय कसा करणार ? उद्यानांना अवकाश कोठें राहणार ? अन्नपाकाची कला कशी साधणार ? अलंकारकौशल्य प्रकट कसें होणार ? वाहनांची कल्पना कोणाला सुचणार ? तात्पर्य घर हा सुधारणेचा पाया आहे. रानटी लोकांस घरेंच नसतात. त्यामुळे त्यांची संस्कृति थबकून राहते. उत्खननांत घरें सापडलींच पाहिजेत. घरांच्या पायीं इतर वस्तू आढळतात. लेखांच्या योगाने प्राचीन नष्टप्राय समाजांची विचारसृष्टि आपणांस ज्ञात होते तर गृहवस्त्वादिकांच्या योगाने त्यांच्या जडसृष्टीचें अनुमान करतां येतें. आजपर्यंतच्या शोधांत घरें, भांडीं, मूर्ति, लिपी हीं उ डकीस आलीं आहेत. तथापि चमत्कार हा कीं, अग्निकुंडें असलेलीं घरें अद्यापि कोणी जमिनींतून वर आणलीं नाहीत. किंवा वेद लिहिलेल्या विटा अजून कोणाच्या हातीं लागल्या नाहींत. असो. इतका प्रपंच करण्याचें कारण हेंच की, वैदिक व सुमेरी संस्कृति एकरूप

होत्या हें सिद्ध करण्याकरता लिहिलेल्या पुस्तकांत वैदिक संस्कृतीचें स्वरूप कोणतें याविषयीं रा. आपटे यांनीं एक शब्दहि लिहिला नाहीं. प्रत्येक समाज सारख्याच पायऱ्यांवरून गेलेला असतो. तेव्हां कित्येक कल्पना सर्व समाजांत सारख्याच आढळतात यांत नवल नाहीं. मुलांच्या गोष्टी, लोककथा, लोकगीतें यांतील विचार सर्वसाधारण असतात. पण बुद्धीचें कार्य म्हणून निरनिराळया समाजांची संस्कृति विशिष्ट रूप धारण करते. वैदिक संस्कृतीचें स्वरूप वाचकांना पटवल्याशिवाय ग्रंथकारांचा शोध त्यांच्या मनावर ठसण्यास अडचण पडेल असें आम्हांस वाटतें.

या पुस्तकांतील सिद्धांत ग्रंथकाराच्याच भाषेंत सांगणें योग्य होईल. तो असा—" या परीक्षणाच्या अंतीं वैदिक व सुमेरी या उभय संस्कृती आर्यवंशीय असून त्या उपर्युक्त देशांत येण्यापूर्वी उत्तरध्रुवसंनिध प्रदेशीं एकरूप होत्या व त्या ठिकाणीं या उभयतांच्या मातृस्थानीं असलेल्या या मूळ आर्यसंस्कृतीचा आद्यकाळ खि. पू. आठ हजार वर्षें हा होता. त्यानंतर तेथें झालेल्या महाप्रलयामुळे तत्रस्थ आर्यांनी दक्षिण मार्गानें स्थलांतर केलें. तसें करतां करतां त्यांतील एक शाखा सुमेरमध्ये व दुसरी इराण व हिंदुस्थान यांत आली असावी. या प्रवेशाचा काल सुमारें खि. पू. पांच हजार वर्षें हा होता, व त्या कालाच्या आगेंमागें हिंदी व सुमेरी वेदांचा प्राचीन भाग ‘ दृष्ट ’ अथवा ‘ कृत ’ झाला असा निष्कर्ष एकंदरीनें निघतो असें या विस्तृत निबंधांत दाखविलें आहे. " (प्रस्तावना.)

" वस्तुतः मेसापोटेमिया व हिंदुस्थान यांच्यांतील संस्कृतिसाम्य असण्याचें खरें कारण या दोन्ही शाखा उत्तरधृव प्रदेशीय एका संस्कृतीच्या शाखा आहेत, व त्यामुळे त्यांच्यांत हें विलक्षण साम्य दिसून येत आहे. या उपपत्तीच्या समर्थनार्थ या लेखांतील विवेचन योजलें आहे." (पा. २४).

" या दोघांची मूळ एकच संस्कृति असली पाहिजे, याबद्दल आमच्या मतें शंका येण्यास यत्किंचित्हि जागा राहूं नये. " (पा. ८५).

" सुमेरी लोक व वैदिक आर्य लोक सर्वांशीं अभिन्न होते, इतकें पाश्चात्य शास्त्रज्ञांच्या व संशोधकांच्या तोंडाने कबूल झालें आहे. " (पा. १०८).

सुमेरी व वैदिक आर्य अभिन्न होते आणि त्यांच्या संस्कृतीहि अभिन्न होत्या हा सिद्धांत ग्रंथकारांनी प्रतिपादन केला आहे. मात्र संस्कृतीचें स्वरूप

वर्णन केलें नाही. आता सुमेरी शब्दाने काय समजावयाचें याविषयी ग्रंथकारांचें म्हणणें काय आहे तें पाहूं.

" युफ्रेटीस व टायग्रीस या दोन नद्यांच्या दुआबांत अत्यंत प्राचीन काळीं एक महाप्रबळ अशी संस्कृति असलेली राष्ट्रें विद्यमान होतीं. त्यांतील सर्वांत प्राचीन राष्ट्रास सर्वसामान्यत्वाने सुमेरिया असें नांव देण्यांत येतें. ज्या मानववंशांतील लोकांचें हें राष्ट्र होतें, त्यांचें नांव सुमेरीअन् असें होतें व त्यामुळे त्यांच्या संस्कृतीला सुमेरीअन् अथवा सुमेरी संस्कृति असें नांव रूढ झालें आहे. " (पा. ३).

" त्या कालच्या संस्कृतीस, सुमेरी, खाल्डियन् व बॅबिलोनियन् अशा त्रिविध नांवांनी उल्लेखिलें जातें. " (पा. ६).

" पुढें कांही कालाने याच प्रदेशाला खाल्डिया हें नांव प्राप्त झालें व तेथील लोकांचें मानवजातिदर्शक सुमेरिअन् हें नांव मात्र कायम ठेवण्यांत आलें. या सुमेरीअन् अथवा खाल्डिअन् लोकांचें या प्रदेशावर अविच्छिन्न साम्राज्य ३००० वर्षांपर्यंत चाललें होतें (पा. ३). मेसापोटामिया देशांत असीरिअन् अथवा असुरी लोकांचेंहि साम्राज्य दीडशें दोनशे वर्षें चाललें (पा. ५).

याचा अर्थ असा की, मेसापोटामियांत सुमेरी, बॅबिलोनियन्, खाल्डियन् व असुरी इतकीं साम्राज्यें झालीं. या सर्व प्रबळ राष्ट्रांची संस्कृति एक होती. या संस्कृतीलाच सुमेरी, खाल्डियन् आणि बॅबिलोनियन् असें म्हणतात. तात्पर्य सुमेरी म्हणजे खाल्डियन् अथवा बॅबिलोनियन्. अर्थात् खाल्डियन संस्कृतीलाच ग्रंथकार सुमेरी संस्कृति म्हणतात. बॅबिलोनियन् याचें भाषांतर रा. आपटे यांनी सुमेरी शब्दाने केल्याचें पान ७२ वरून उघड दिसतें. उ. ब्राऊनसाहेबांच्या ग्रंथांतील खालील उतारा त्यांनी दिला आहे. Apparently the Babylonian and Indian Systems of calculations were of common origin.

याचें भाषांतर–अर्थात् (१) हिंदी सुमेरी युगपद्धतीच्या कालगणनेचा मूळ एकच आधार असला पाहिजे हें उघड होतें.

आता रा. आपटे सुमेरी संस्कृति कशाला म्हणतात हें आपणांस समजलें. सुमेरी संस्कृति व पंजाब सिंधमधील नवीन शोध लागलेली भूमिगत संस्कृति

या दोन एकच आहेत असें त्यांनी प्रतिपादन केलें आहे. पान १३ वर खालील वाक्यें वाचण्यासारखीं आहेत. " या सर्व साम्यावरून या दोन संस्कृतींचा (वैदिक व सुमेरी) दृढ संबंध असावा, हा तर्क फार वरच्या कोटीवर जाऊन पोचला. परंतु ईश्वराच्या मनांत हा सिद्धांत केवळ तर्कप्रतिष्ठच ठेवावा असें नसून त्याची ' प्रत्यक्ष परीक्षणैर्व्यक्ति ' करावी असें होतें, असें दिसतें. कारण जणूं काय त्याच्या संकेतानुरूप सन १९३५ सालीं पंजाब व सिंध येथे प्राचीनवस्तुशास्त्रासाठी उत्खनन केलें जात असतां, फार विलक्षण शोध लागला. " ही नूतनलब्ध संस्कृति द्राविडी आहे असेंहि आपणांस श्री. आपटे सांगतात. " हिंदुस्थानांत येण्यापूर्वी ज्या लोकांची येथे वस्ती होती, व ज्यांना आर्य लोक असुर असें म्हणत, त्यांच्या संस्कृतीचे सापडलेले हे अवशेष होत...... ही संस्कृति द्रविडी लोकांची असावी. असेंच बळकट अनुमान होतें (पा. १६). " यापुढे मोहेंजो-दारो व हराप्पा येथे सापडलेल्या शिक्यांचें व त्यांवरील लिखाणांचें विवेचन केल्यावर पान २० वर ग्रंथकार म्हणतात हे एतद्देशीय लोक जाड ओठांचें द्रविडवंशीय होते. यावरून द्राविडी व सुमेरी संस्कृति अभिन्न होती असेंच श्री. आपटे यांनी सिद्ध केल्याचें दिसतें. यामध्ये वैदिक संस्कृति कोठें येते हें कोडें आम्हांला अद्यापि नीट उकललें नाही. का वैदिक आणि द्राविडी संस्कृति एकच समजावयाची ! सर्व पुस्तक अनेक वेळां वाचूनहि आम्हांस कांही बोध झाला नाही आणि म्हणून या पुस्तकाचें परीक्षण आम्ही भीत भीत करीत आहों असें आरंभींच म्हटलें तें एवढ्याकरताच. द्राविडी व वैदिक संस्कृति अभिन्न हा अपूर्व शोध ग्रंथकारांनी लावला असेल तर कोण जाणें ! हा ग्रंथ स्वतंत्र संशोधनात्मक आहे असें अनेकवार ग्रंथकार आपणांस सांगत आहेत. रा. आपटे यांना " शक्य तितक्या कसोशीने व साकल्याने असें अध्ययन करता सुमेर व हिंद या दोनहि संस्कृतींमध्ये उभय सहोदरांप्रमाणे संपूर्ण साम्य असल्याचें प्रतीत झालें. " हिंद, भारतीय, द्राविडी, वैदिक या सर्व संस्कृति एकच कीं काय ? यानंतर " शास्त्रीय चिकित्सेची कसोटी लावून त्यांचें परीक्षण मूळ ग्रंथावरून कोणीहि केलेलें नव्हतें. तें या पुस्तकांत प्रथमतःच केलेलें आढळेल." पुढे "हा निबंध अनुवादात्मक अथवा संकलनात्मकहि नसून संशोधनात्मक असल्याने यावर मतभेद होणें

मुळीच अस्वाभाविक नाही. तथापि शक्य तितकी शास्त्रीय चिकित्सा, विवेचन व तार्किक मार्मिक अनुमान यांत मी स्वीकारली आहेत." पान २६ वर "कोणत्याहि कारणाने असो या वृत्र कथेचा संदर्भेतिहास लो. टिळकांनी संशोधिला नाही. तसेंच "आजपर्यंत प्राच्य अथवा पौरस्त्य पंडितांपैकी कोणालाहि ही कल्पना सुचलेली नाहीं." (पा. ४५) असल्या लिखाणाने ज्यांना आपल्या बौद्धिक सामर्थ्याबद्दल जात्याच इतका विश्वास वाटत नाही ते अगदी गर्भगळित झाल्यावांचून राहणार नाहीत. म्हणूनच आम्हांला श्री. आपटे यांनी सिद्धांत कोणता व कसा प्रतिपादन केला आहे तें समजलें नाही असें म्हणावें लागलें. मेसापोटेमियांत सुमेरी व खाल्डियन मिळून एक मिश्र संस्कृति निर्माण झाली. त्याचप्रमाणे हिंदुस्थानांत वैदिक व द्राविडी संस्कृतींचें मिश्रण झालें. या दोन मिश्र संस्कृतींचें तादात्म्य तर रा. आपटे यांना प्रतिपादन करावयाचें नसेलना ? मेसापोटेमियांतील अगदी प्राचीन सुमेरी संस्कृति व वैदिक संस्कृति यांचें अभिन्नत्व ते सिद्ध करताहेत की काय असें एखादे वेळ वाटूं लागतें. पण मग त्याचा संबंध पंजाब सिंधमधील नवीन शोधांशीं कसा येतो तें कळत नाही. शिवाय मिश्र संस्कृतीच्या पाठीमागच्या लेखांवरून सुमेरी संस्कृति सिद्ध करण्याचा प्रयत्न शास्त्रीय कसा ठरेल तेंहि समजत नाही. या विटांच्या लेखांत सुमेरी संस्कृतीचें निःसंशय प्रमाण अमुक रीतीने सापडतें असें रा. आपटे यांनी कोठें दाखविलें नाही. एकंदरींत पुस्तक न समजल्यामुळे अभिप्राय देणें कठीण झालें आहे.

आता रा. आपटे यांचा अभिप्राय कांहीहि असो. एवढी गोष्ट खरी की त्यांनी ज्या साधनांचा उपयोग केला आहे त्यांच्या विश्वसनीयतेबद्दल अद्यापि एकवाक्यता झाली नाही. माहेंजो-दारो येथील विटांवरची अक्षरें अद्यापि लावावयाचीं आहेत. त्या लिपीचें संशोधन व्हावयाचें आहे असें लोकशिक्षणांतील या पुस्तकाचें परीक्षण करणार तज्ञ म्हणत आहेत. तसेंच डॉ. लेले यांनी सहविचार मासिकांत या पुस्तकावर अभिप्राय देतांना रा. आपटे यांनी इंग्रजीचें भाषांतर चुकीचें केल्याचें दाखविलें आहे. म्हणून त्यासंबंधाने जास्त विचार करण्याचें प्रयोजनच नाही. ऋग्वेद आणि अथर्ववेद यांत श्री. आपटे कालदृष्ट्या व संस्कृतिदृष्ट्या भेद मानीत नाहीत. मग रामायणांतील वचनांवरून सुमेरी-हिंदी-संस्कृति एकच असें त्यांनी ठरविलें

तर त्यांत आश्चर्य मानण्याचें कारण नाहीं. लो. टिळकांची स्तुति व त्या बरोबरच त्यांचें वैगुण्यप्रदर्शन यांचा मेळ श्री. आपट्यांनी मोठ्या कुशलतेने घातला आहे. सिनीवाली शब्द टिळकांच्या दृष्टींतून निसटला असेल अशी कल्पना तरी रा. आपटे यांना कशी करविली याचें आम्हांस आश्चर्य वाटतें. कारण हा शब्द अथर्ववेदांतच नव्हे तर इतर धर्मग्रंथांत कायमचें स्थान पटकावून बसला आहे.

साधर्म्यावरून अनुमानें काढणें तीं फार जपून काढावीं लागतात. आर्य देवतांचीं नांवें रानटी जातींतहि आढळतात. उ. "Kashshi were a wild tribe of barbarians."

पण या रानटी लोकांचे देव मरुत व सूर्य हे होते. रा. आपटे बॅबिलोनी, असूर, खाल्डियन, वगैरे सर्व लोकांस सुमेरिअन समजतात पण हे लोक सेमेटिक वंशाचे होते असें मानण्यांत येत असून सुमेरी लोकांहून त्यांचें भिन्नत्व पाश्चात्य ग्रंथकारांनी दर्शविलें आहे. उ. "सेमेटिक लोकांनीं सुमेरी लोकांची ५५० मूळाक्षरांची लिपी उचलली." "सेमेटिक बॅबिलोनी लोकांनी सुमेरी लोकांना हाकलून लावलें." "सेमेटिक लोकांनीं आपल्या धन्यांचें (सुमेरी लोकांचें) वाङ्मय आत्मसात् केलें." इत्यादि वाक्यप्रयोग विद्वान् ग्रंथकार करीत असतात. खुद्द रा. आपटे यांनी बॅबिलोनी लोक मध्यम नाकाचे व सुमेरी निरुंद नाकाचे होते ही गोष्ट नमूद केली आहे. मग या दोघांना एकाच कुंडींत रा. आपटे कां ढकलतात न कळे!

तैमात शब्द अथर्व वेदांत एकाच कांडांत फक्त दोन ठिकाणीं आला आहे. तसेंच आलिगी, विलिगी हे शब्द तर एकेकदाच आलेले आहेत. यावरून अथर्व वेदांतील कांही कल्पना असुरी संस्कतींतील आहेत इतकेंच सिद्ध होतें. पण यावरून तादात्म्य सिद्ध कसें होणार? प्रलयाची आख्यायिका वायबलांत आहे तेव्हा यहुदी व आर्य एकच असेंहि म्हणतां येईल. असल्या गोष्टींनी तादात्म्य सिद्ध होणार नाही. खाल्डियन लोकांपासून राशी परंपरेने हिंदूंनी घेतल्या म्हणून तेवढ्यावरून हिंदू आणि आर्य एकच लोक होते असें ठरत नाही. आमच्या मतें या पुस्तकांत योजलेली तर्कपद्धति अशुद्ध असल्यामुळे रा. आपटे यांचें मत कोणाला मान्य होईल असें वाटत नाही. पण वर सांगितल्याप्रमाणे रा. आपटे यांचें काय म्हणणें आहे तेंच

कळण्यासारखें नसल्यामुळे या परीक्षणाचा अधिक विस्तार करणें योग्य होणार नाही.

महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास

कोणत्याहि राष्ट्राला आपला सांस्कृतिक इतिहास माहित असणें इष्टच नव्हे तर अगत्याचें आहे. प्रत्येकाने आपल्या स्वतःच्या संस्कृतीचा इतिहास अभ्यासिला तर तो त्याला किती बोधप्रद व मार्गदर्शक होईल हें कल्पनेने कोणासहि सहज ताडतां येईल. मग राष्ट्राच्या संस्कृतीचें माप जर तरुणांस कळेल तर ती बाब किती महत्त्वाची आहे हें सांगावयास नको. या दृष्टीने महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास विद्यार्थ्यांच्या आटोक्यांत आणून दिल्याबद्दल श्री. शंकरराव पेंडसे हे स्तुतीस पात्र आहेत. मनुष्य आपल्या बुद्धीच्या बलावर जें कांही निर्माण करतो त्या सर्व कार्यजाताला संस्कृति असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. राष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास म्हणजे त्या राष्ट्रांतील लोकांच्या बौद्धिक विकासाचाच इतिहास होय. बुद्धीच्या योगाने मनुष्य धार्मिक व नैतिक असे वागणुकीचे नियम प्रस्थापित करतो. तसेंच त्याच बुद्धीच्या बलावर तो कलाकुसरीचीं कामें करतो. आकाशांत कसें उडावें हें शोधून काढतो. आणि धर्माला व नीतीला संभाळूनहि सुखसोयींचीं साधनें अस्तित्वांत आणतो. तात्पर्य, मनुष्याच्या बुद्धीचा खेळ हीच त्याची संस्कृति समजली पाहिजे.

महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास म्हणजे अर्थात् महाराष्ट्रामधील लोकांचा इतिहास होय. परंतु मुख्य अडचण ही की, महाराष्ट्र हा एकाच लोकांनी वसलेला प्रदेश नाही. निरनिराळ्या लोकांचीं राष्ट्रें एकत्र होऊन महाराष्ट्र हा देश बनलेला आहे. तेव्हा महाराष्ट्राच्या आज दिसून येणाऱ्या सामुच्चयिक संस्कृतींत या निरनिराळ्या लोकांचा भाग किती आहे, कोणत्या लोकांच्या संस्कृतीची छाप अधिक दिसते, या निरनिराळ्या लोकांच्या संस्कृतींत संगति होती किंवा त्या संस्कृति परस्पर विघातक होत्या, ही गोष्ट वाचकां-

पुढे प्रामुख्याने मांडावयास पाहिजे होती. त्याचप्रमाणे महाराष्ट्रियांची संस्कृति निरनिराळ्या अंगांनी कशी विस्तार पावली हें दाखविण्याच्या हेतूने विषयाची मांडणी थोडी निराळ्या रीतीने केली असती तर अधिक बरें झालें असतें असेंहि कित्येकांना वाटण्याचा संभव आहे. कालखंड पाडून तदनुसार संस्कृतीचें स्वरूप वर्णन करणें मनांत तितकें भरत नाही. असो.

ग्रंथकर्त्यांनी ऋग्मंत्रकाल, ब्राह्मणकाल, सूत्रकाल, स्मृतिकाल असे प्राचीन काळाचे चार विषयनिविष्ट विभाग करून, अर्वाचीन काळाचे महाराष्ट्रांतील जुन्या राजवटी, ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम आणि समर्थ रामदास असे व्यक्तिनिविष्ट चार विभाग पुन्हा पाडले आहेत. या विभागांवरूनच श्री. पेंडसे यांनी आपल्या विषयाचें स्वरूप किती आकुंचित रेखलें आहे हें कळून येईल. एकंदर संस्कृतीचें हें एक लहानसें अंग आहे असेंच म्हणण्याकडे मनाची प्रवृत्ति होते. राजकारण, अर्थशास्त्र, भाषाशास्त्र, न्याय, व्याकरण, वास्तुशास्त्र व दुसऱ्या अनेक कला इत्यादि विषयांत महाराष्ट्राने जी बुद्धि खर्च केली व महाराष्ट्राच्या संस्कृतींत भर टाकली त्यांची थोडीबहुत तरी कल्पना आपणांस यावयास पाहिजे होती, असें वाचकांना वाटल्यावांचून राहत नाही. संस्कृतीच्या निरनिराळ्या अंगोपांगांचा उल्लेख ग्रंथकर्त्यांनी जागोजाग केला नाही असें नाही, परंतु कालखंडाचें बंधन त्यांनी करून घेतल्यामुळे कांही महत्त्वाचे विषय दृष्टींतून निसटून गेल्यासारखे दिसतात. प्रत्येकाची अभिरुचि निरनिराळी असल्यामुळे आम्हीं निर्दिष्ट केलेला मतभेद मोठ्या महत्त्वाचा आहे असें नाही. आज ज्या स्वरुपांत श्री. पेंडसे यांनी सांस्कृतिक इतिहास महाराष्ट्रियांस सादर केला त्या स्वरुपांत तो बघितला असतां श्री. पेंडसे यांची प्रशंसाच करणें योग्य होईल. सुबोध, व प्रवाही भाषेंत महाराष्ट्राचा हा सांस्कृतिक इतिहास त्यांनी वाचकांपुढे ठेविला आहे. यांत माहिती विपूल आहे, तिच्यावरून ग्रंथकर्त्यांनी या कामीं किती परिश्रम केले आहेत याची कल्पना करतां येते. कांही ठिकाणीं द्विरुक्ति झाल्याचें आढळून येतें, पण कालखंडाची पद्धति स्वीकारल्यामुळे विषयाची द्विरुक्ति होणें स्वाभाविक आहे. आमच्या मतें कांही ठिकाणीं टीकात्मक चर्चा ग्रंथकर्त्यांनी केली आहे ती त्यांस टाळतां आली असती तर बरें झालें असतें. त्याचप्रमाणे

ग्रंथकर्त्यांनी काढलेल्या कांही अनुमानासंबंधानें मतभेद होण्यास जागा आहे यांत संशय नाही. अशा कांही गोष्टींचा येथे उल्लेख करणें अवश्य दिसतें. सत्यकामाच्या गोष्टीवरून गुणकर्मांवरूनच वर्ण ठरवीत हें अनुमान निखालस निराधार दिसतें. जबालेचा पुत्र सत्यकाम हा खरें बोलला एवढ्यावरून गौतमानें सत्यकाम हा ब्राह्मणाचाच पुत्र असला पाहिजे असें निश्चित केलें. तो ब्राह्मणाचा मुलगा नसून गौतमानें त्याच्या सत्यभाषणामुळे त्याला ब्राह्मणवर्गांत समाविष्ट करून घेतला असा आशय या कथेपासून काढणें चुकीचें आहे. माझा बाप मला ठाऊक नाही हें ब्राह्मणाशिवाय दुसरा कोणी कबूल करणार नाही अशी गौतमाची खात्री असल्यामुळे त्यानें सत्यकाम हा ब्राह्मणच आहे असें ठरवून त्यास विद्या शिकवली.

सत्यकाम जाबालाच्या कथेवरून इतकेंच अनुमान करतां येण्यासारखें आहे की, छांदोग्योपनिषद्कालीं ब्राह्मणांमध्येहि हल्लीप्रमाणे व्यभिचाराचा ओंगळपणा लोकांना वाटत नसे. चातुर्वर्ण्य अस्तित्वांत आल्यानंतर गुणकर्मांप्रमाणे वर्णनिश्चय होई हें म्हणणें अविवेकीपणाचें आहे हें थोड्या विचारांतीहि श्री. पेंडसे यांना पटल्यावांचून राहणार नाही अशी आमची खात्री आहे. विश्वामित्राचें उदाहरण चातुवर्ण्यस्थापनेच्या पूर्वीचें आहे हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे.

पृष्ठ ४८ वर ग्रंथकार लिहितात, "रैक्वानें जानश्रुतीला विद्यादान केल्याची जी कथा आहे तीवरून भरपूर दक्षिणा मिळाली असतां शूद्राला सुद्धा शिकवीत असत असें दिसतें." असल्या प्रकारचीं विधानें अधिक विचार करून करणें बरें. कारण पूर्ण विचार न करतां पुष्कळ गोष्टी लिहिल्या जातात आणि एकानें लिहिलें म्हणजे दुसरा उचलतो. कोणत्या हेतूनें हें विधान केलें आहे याची आम्हांस नीटशी कल्पना होत नाही. परंतु ब्रह्मज्ञान करून घेण्यास पात्र असलेले जे शूद्र त्यांना परिचर्याकर्म करावयास सांगून सतत राबावयास लावणारे ऋषी विवेकशून्य असले पाहिजेत असा भास होतो. जानश्रुतीसारखे शूद्र राजे उपनिषत्कालीं होते ही गोष्ट निर्विवाद रीतीनें सिद्ध झाली आहे का? आमच्या मतें या कथेंत रैक्वानें वापरलेला शूद्र शब्द मूर्ख या अर्थी शिवीदाखल वापरलेला असावा. रैक्व ब्राह्मण हा विसूभाऊ राजवाड्यांसारखा आततायी होता. विद्यार्जना-

करिता हात जोडून येणाऱ्या राजाला मूर्ख म्हणून संबोधणें हें त्याच्या स्वभावानुरूपच झालें. या कथेचें सार निश्चित करणें जरा अवघडच दिसतें. तथापि रैक्व हा ऋषि नव्हता, तो एक ब्रह्मनिष्ठ योगी होता. एका शकटाखाली आपलें गजकर्ण खाजवीत बसणाऱ्या या ब्रह्मविदाला एका मुलीचें दर्शन होतांच मोह व्हावा, हें आम्हांस शक्य दिसत नाही. एका पोरीच्या दर्शनाने मोहित होणाऱ्याला ब्रह्मज्ञानी म्हणून कोण म्हणेल ? गाडीखाली बसून संतोष मानणाऱ्या रैक्वाला दक्षिणेची आवश्यकता असती तर तिच्याकरिता जानश्रुती राजा येईपर्यंत त्याला वाट पाहण्याची गरज नव्हती. शिवाय शूद्राला ब्राह्मणाने वेद शिकवूं नये इतक्यापुरताच शास्त्राचा निषेध आहे. शास्त्रकार तत्त्वज्ञानावर बहिष्कार घालीत नाहीत. उपनिषदांतून व ब्राह्मण ग्रंथांतून प्राचीन कथा अर्धवट रीतीने सांगितलेल्या असतात. त्यामुळे निर्णायक अनुमान करणें कधीं कधी दुरापास्त होतें. शूद्राला तत्त्वज्ञान सांगूं नये असें असून पूर्वीचे ऋषि पुष्कळसा दक्षिणेचा लाच मिळाला असतां शास्त्राचें उल्लंघन करण्यास प्रवृत्त होत असें सांगण्याचा जर श्री. पेंडसे यांचा आशय असेल तर तो आम्हांस मान्य होण्याजोगा नाही.

वाङ्मयक्षेत्रांत नवीन प्रकट झालेलें मत बरोबर असलेंच पाहिजे असा श्री. पेंडसे यांचा अभिप्राय असावा असें वाटतें. यास प्रत्यंतर म्हणजे मुंडकोपनिषदांतील एका वचनाचा त्यांनी केलेला अर्थ होय. "आत्मसुखामध्ये जे रमलेले आहेत आणि असें असूनहि जे क्रियावान् आहेत ते ब्रह्मवेत्ते सर्वश्रेष्ठ होत" (पान ५३). आत्मसुखांतच मग्न असलेला माणूस बाह्यक्रिया कशी करणार याचा विचार न केल्यामुळे विद्वद्बाजारांत सांप्रत चालू असलेलें नाणें खरें म्हणून स्वीकारलेलें दिसतें. मुंडकोपनिषदांतील ३ ऱ्या अध्यायांतील हा ४ था श्लोक प्राणासंबंधाने आहे ही गोष्ट ध्यानांत ठेऊन या श्लोकाचा अर्थ करावयास पाहिजे. ब्रह्मवेत्त्याने निष्क्रिय राहावें असें या उपनिषदाचें मत दिसत नाही असा शेरा श्री. पेंडसे यांनी मारला आहे, त्यास आम्ही याच्याच मागील अध्यायांतील 'क्षीयन्ते चास्यकर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे' हा श्लोक पाहण्याची विनंती करतों. याच मासल्याचा दुसरा एक सिद्धांत त्यांनी प्रतिपादिला आहे (पा. ८१). तो हा की, वर्णधर्मप्राप्त कर्मं केल्यामुळेच मनुष्याला मोक्ष मिळतो असा गीतेचा सिद्धांत आहे.

टिळकांनी मोक्षाला ज्ञानाची आवश्यकता असल्याचें मान्य केलें पण श्री. पेंडसे यांनी वर्णकर्म करणाऱ्या अज्ञान माणसाला मोक्ष देऊन टाकला आहे एवढेंच नव्हे तर हाच मोक्षोपलब्धीचा एकमेवाद्वितीय असा मार्ग आहे; असें त्यांचें म्हणणें आहे. जडकर्म हें मोक्षाचें साधन आहे असें प्रतिपादन होत असल्याचें ऐकून टिळकांना स्वर्गांत आपण गीतारहस्य लिहिलें नसतें तर बरें झालें असतें असें वाटल्यावांचून राहणार नाही.

रामचंद्राचें धवल चारित्र्य वालीवधाच्या काळ्याकुट्ट दोषाने डागलें गेलें आहे (पान ८६) असा इतरांप्रमाणे श्री. पेंडसे यांनीहि आपला अभिप्राय व्यक्त केला आहे. हा लोकसमज चुकीचा आहे असें आम्हांस वाटतें. परंतु, रामायणाच्या उपसंहाराचें परीक्षण करतांना आम्हीं पूर्वीच या गोष्टीचा उहापोह केला असल्यामुळे येथे त्याची पुनरावृत्ति करीत नाही.

याप्रमाणे अनेक वादग्रस्त स्थळें या ग्रंथांत आढळतात. त्या सर्वांचा निर्देश करणेंहि शक्य नाही. तथापि गुणकर्मांवरून वर्ण ठरवीत, शूद्रांच्या आकांक्षा ठरविण्याची काळजी त्रैवर्णिकांनी पाहिजे तितकी घेतली नाही (पा. ६४), इत्यादि विधानें भक्कम पुराव्याने सिद्ध करतां येतील असें आम्हांस वाटत नाही. अनार्य अशा शूद्रांना वैदिक आर्यांनी चातुर्वर्ण्यांत समाविष्ट करून त्यांच्याबरोबर रोटीबेटीव्यवहारहि सुरू केला. याला ताड जगाच्या इतिहासांत अन्यत्र आढळणार नाही. यापुढेहि शूद्रांची उन्नति वैदिक आर्यांच्याच साहाय्याने झाली आहे, आणि त्या उन्नतीचें प्रमाणहि लहानसहान नाही हें कोणत्याहि निर्विकार माणसाला पटलें पाहिजे अशी आमची समजूत आहे. जसा चष्मा लावावा त्याप्रमाणे दिसतें हा अनुभव पदोंपदीं येतो. भाषा विचारानुसारी असते. पृष्ठ ६६ वर श्री. पडेंसे लिहितात “ लग्नापूर्वी मुलें झाल्यास चालत. ” वस्तुतः प्राचीन काळीं स्त्रीपुरुषांचे मनसोक्त संबंध घडत असत, ते बंद करून आमच्या शास्त्रकारांनी सर्व प्रकारें निर्दोष अशी विवाहसंस्था निर्माण केली. अशा रीतीने एतद्विषयक संस्कृतीचें विवरण करावयाचें सोडून श्री. पेंडसे यांनी उलट प्रकार केल्याचें पाहून दुःख होतें. लग्नापूर्वी मुलें झाल्यास चालत म्हणजे समाज त्यांच्यावर आपल्या पसंतीचा शिक्का मारी असें म्हणण्यास काय आधार आहे हें आम्हांस समजत नाही. लग्नापूर्वी कांही मुलींना कोणत्याहि

काळीं व कोणत्याहि देशांत मुलें होणें अशक्य नाही. अशा मुलांकरिता भाषेने एक शब्द निर्माण केला यांत भाषेची प्रगल्भता दिसून येते. विवाहापूर्वी गर्भधारणा करण्याची परवानगी समाजाने मुलीस दिली होती असें निष्पन्न होत नाही. शिवाय आमचा हिंदू समाज म्हणजे धेडापासून ब्राह्मणापर्यंत संस्कृतीच्या निरनिराळया टप्प्यांवर असलेल्या लोकांचा बनलेला आहे. या गोष्टीची विस्मृति झाल्यामुळे एका जातींतील प्रकार सर्व जातींत घडत असत असें अनुमान करणें तर्कशुद्ध होणार नाही. परपूर्वा, पौर्भव, इत्यादि शब्दांवरून काढलेलीं अनुमानें अशाच नमुन्याचीं आहेत. वैदिक समाजांतील या चाली नष्ट करून सदाचाराची स्थापना वैदिक आर्यांनी कशी करवली याची ओळख श्री. पेंडसे यांना पटल्याचें दिसत नाही. हिंदू समाजाच्या संस्कृतीकडे पाहण्याची आमची दृष्टिच मुळी श्री. पेंडसे यांच्या दृष्टीहून भिन्न असल्यामुळे असले मतभेदाचे प्रश्न वारंवार उपस्थित झाल्यास त्यांत नवल नाही. म्हणून हें परीक्षण येथेच सोडून देणें भाग आहे. तथापि श्री. पेंडसे यांची ही पूर्वतयारी त्यांच्या परिपक्व विचारांच्या वयांत याच विषयावर मोठा ग्रंथ लिहिण्यास त्यांस उपयोगी पडेल असा आम्हांस भरंसा वाटतो.

जातकांतील निवडक गोष्टी

(प्रथमार्ध)

सांप्रत बोलण्यांतून गेलेल्या प्राचीन भाषांतील उत्कृष्ट ग्रंथांचें, विशेषतः संदर्भ-ग्रंथांचें, मराठींत भषांतर होणें ही बाब किती महत्त्वाची आहे हें विस्ताराने सांगण्याचें कारण नाही. इतर भाषांविषयी अनभिज्ञ असणाऱ्या व केवळ मराठी जाणणाऱ्या अभ्यासकांची अशा पुस्तकामुळे मोठी सोय होतेच; पण शिवाय मूठभर लोकांच्या ठिकाणींच फक्त विद्वत्ता किंवा

पांडित्य न राहतां तें समाजांत इतस्ततः विस्तार पावतें ही अत्यंत अभिमानास्पद गोष्ट मानली पाहिजे. पाली भाषेंतील तत्त्वज्ञानाच्या व व्याकरणशास्त्राच्या ग्रंथांकडे विद्वानांचें लक्ष जाणें साहजिक आहे; परंतु लोककथा किंवा गोष्टी हा बहुधा बऱ्याच विद्वानांचा उपेक्षणीय विषय असतो. तथापि या गोष्टींचें तत्कालीन समाजाच्या चालीरीती, लोकव्यवहार व लौकिक कल्पना या समजून घेण्याच्या कामीं अतिशय महत्त्व आहे यांत संशय नाही आणि म्हणूनच प्रो. चिंतामण विनायक जोशी यांनी पाली भाषेंत असणाऱ्या जातकांतील कांही निवडक गोष्टी मराठी वाचकांना सादर केल्या ह्याबद्दल आम्ही त्यांचें मनःपूर्वक अभिनंदन करितों. पालीशीं आमचा परिचय नसल्यामुळे भाषांतरासंबंधी आम्हांला कांहीच अभिप्राय प्रदर्शित करितां येत नाही हें जरी खरें असलें तरी जागजागीं महत्त्वाच्या प्रसंगीं प्रो. जोशी यांनी मूळ पाली शब्द देण्याची जी खबरदारी घेतली आहे त्यावरून आपलें भाषांतर मुळाला सोडून असतां कामा नये ह्या विषयींची त्यांची दक्षता सिद्ध होते. भाषांतरच जर चुकींचे असेल तर ह्या गोष्टींवर उभारलेलीं अनुमानें निराधार ठरणार हें उघड आहे. म्हणून अशा कामीं भाषांतरकाराला मुळांतील भाषा पूर्णपणें अवगत असावी लागते. प्रो. जोशी हे पालीज्ञ असल्यामुळे इंग्रजीच्या द्वारानेच पाली भाषेंत प्रवेश न करतां प्रत्यक्ष पालींतूनच मराठींत या जातककथा आणल्यामुळे या पुस्तकाला विशेष महत्त्व आलें आहे. ह्याशिवाय ह्या जातकांतील कथा इतर ठिकाणीं कोणत्या रूपाने फैलावल्या आहेत ह्याचीहि चर्चा इंग्रजी ग्रंथकारांच्या साहाय्याने व स्वतःच्या वाचनाने केली असल्यामुळे पुस्तकाच्या उपयुक्ततेंत अधिकच भर पडली आहे. प्रस्तुत पुस्तकांतील गोष्टी ह्या जातककथा या नांवाने प्रसिद्ध असून त्या बुद्धाने आपल्या गतजन्मांतील म्हणून सांगितल्या आहेत. जन्मांतरीं होणारा जो बुद्ध तो पूर्वजन्मांतला बोधिसत्त्व होय. काशी राष्ट्र, वाराणशी नगर, तक्षशीला विद्यापीठ, हिमालय पर्वत आणि ब्रह्मदत्त राजा यांच्या भोंवती प्रस्तुत पुस्तकांतल्या गोष्टी गराडा घालून बसल्या आहेत. काशी राष्ट्रांतील वाराणशी ऊर्फ बनारस हें एक शहर होतें.

मनुष्यप्राण्याच्या बौद्धिक विकासाच्या पूर्वावस्थेंत आबालवृद्धांस सज्ञान

व विचारी करण्याचें एक मोठें साधन म्हणजे असल्या प्रकारच्या कल्पित गोष्टी हेंच होतें. असल्या प्रकारच्या गोष्टी अलीकडे बनविण्यांत येत नाहीत याचें कारण त्यांची आवश्यकता भासत नाही हेंच होय. यासाठी मानवेतिहासाच्या आरंभकालीं निर्माण झालेलें हें वाङ्मय जतन करून ठेवणें हें एक समाजाचें कर्तव्य आहे. कोल्ह्यामांजरांच्या गोष्टींची जागा सांप्रत कादंबऱ्या आणि नाटकें यांनी पटकाविली आहे. ह्या गोष्टी जरी कल्पित असल्या तरी त्यांत तत्कालिन समाजाचें प्रतिबिंब आपणांस पाहावयास मिळतें. ह्या दृष्टीने जातककथांचा अभ्यास केला असतां दोन हजार वर्षांपूर्वीच्या आपल्या पूर्वजांच्या चालीरीतींचें ज्ञान आपणांस होतें व त्यामुळे प्राचीन ग्रंथ समजण्यास मदत होते.

दोन हजार वर्षांपूर्वी लोकांना लिहिण्याची कला अवगत असून तिचा ते वाटेल तसा उपयोग करीत असत. राजेसुद्धा आपल्या मुलांस परराष्ट्रांत जगप्रसिद्ध आचार्यांजवळ विद्या शिकण्यास पाठवीत व हे आचार्यहि पांचपांचशें विद्यार्थ्यांना शिकवून गणशास्ते या पदवीस पोंचत; तसेंच, ज्याप्रमाणे गुरुदक्षिणा देणाऱ्या विद्यार्थ्यांना ह्या गणशास्त्र्यांच्या अध्यापनाचा लाभ मिळे त्याप्रमाणे गुरुदक्षिणा देण्यास असमर्थ असणाऱ्या गरीब विद्यार्थ्यांनाहि विद्यापीठें मोकळीं असत. अशा नादार विद्यार्थ्यांना धर्मान्तेनिवासी ही संज्ञा असे. जडबुद्धीच्या विद्यार्थ्याला सुबुद्ध कसें करितां येईल ह्याविषयींच्या कल्पनाहि प्रकर्ष पावल्या होत्या. उपमा व दृष्टांत हें ज्ञानार्जनाचें उत्कृष्ट साधन आहे अशी या आचार्यांची समजूत असून ते त्या दृष्टीने प्रयत्नहि करीत.

एकाच विद्यापीठांत अनेक प्रकारच्या कला शिकवल्या जात. ज्योतिष, सामुद्रिक, गायन, नेम मारणें, इत्यादि गोष्टींत लोक प्राविण्य संपादन करीत. शर, खड्ग, मुद्गल, भाला यांना पंचायुधें म्हणत व ह्या पंचायुधकर्मांत कौशल्य संपादन करण्याची महत्त्वाकांक्षा तरुण बाळगीत. पंचायुधकर्मांप्रमाणे कायद्यामध्येहि लोक वाकबगार असत. कायद्यांत प्रवीणता संपादन करणें हें कुशाग्र बुद्धीचें द्योतक होय. ह्या बाबतींत पुष्कळ कथा वाचनीय आहेत. भरुजातकांत (पान १९४) एका वडाच्या झाडाखाली एक ऋषिगण कांही दिवस राहून परत गेला. नंतर तेथे दुसऱ्या ऋषिगणाने वास्तव्य केलें.

कांहीं कालानें पहिले ऋषिगण पुन्हा आल्यावर त्या दोघांत तेथें राहण्याच्या हक्काविषयीं वाद उत्पन्न झाला. आम्ही पहिल्यानें येथें राहिलों, हें स्थान तुम्हांला मिळणार नाहीं असें पहिल्या गणांतील लोक म्हणूं लागले तर दुसऱ्या गणांतील लोक उलट प्रतिपादन करूं लागले कीं, या खेपेस आम्ही येथें पहिल्यानें आलों. हें स्थान तुम्हांस देणार नाहीं. आम्ही स्वामी आहों. राजानें पहिल्यानें राहणाऱ्या ऋषिगणालाच स्वामित्व दिलें. आगगाडींतल्या जागेबद्दल नेहमीं होणाऱ्या भांडणाप्रमाणेंच हें भांडण आहे. तथापि आमच्या इकडे ह्या वादांची मजल न्यायकचेरीपर्यंत अद्यापि गेलेली आढळत नाहीं. मात्र युरोपांतील न्यायाधीशांनी या जातकांतील राजाप्रमाणेंच न्याय दिल्याचें पुष्कळांस स्मरत असेल. कायदेबाजपणाचा दुसरा नमुना पान २२९ वरील गोष्टींत आढळतो. एका गृहस्थाचे नांगरणीकरता अल्पकाल मागून घेतलेले बैल त्या माणसानें आपल्या धन्याकडे आणून गोठ्यांत सोडले. त्या वेळीं बैलांचा धनी जेवीत होता. आपणांस कदाचित् हा जेवावयास बोलावील म्हणून बैल आणल्याचें त्याला न सांगतां शेतकरी बैल बांधून निघून गेला. पुढें रात्रीं चोरांनी गोठा फोडून तेच बैल पळवून नेले. परंतु ही गोष्ट माहीत असूनहि शेतकऱ्यावर आळ आणण्याकरितां बैलांच्या धन्यानें त्याच्याकडे जाऊन बैलांची मागणी केली. बैल तर तुमच्या घरांत गेले असें शेतकऱ्यानें सांगितलें. तेव्हां त्या धन्यानें उलट विचारलें तूं बैल मला सोपवून दिलेस का ? नाहीं. हें प्रामाणिकपणाचें उत्तर मिळतांच त्यानें त्याला राजाकडे नेलें. राजानें मोठ्या मार्मिकपणानें ह्या कज्जाचा निकाल दिला. बैलांची रुजवात झाली नाहीं त्या अर्थी ते शेतकऱ्यावर लागले; पण बैल आलेले पाहूनहि पाहिले नाहींत असें ज्या अर्थी बैलांचा धनी खोटें बोलला त्या अर्थी शेतकरीच बैलांचा धनी झाला. आतां ह्या धन्याचे डोळे उपटून काढ आणि त्याला चोवीस कार्षापण बैलांचें मोल म्हणून दे असें राजानें शेतकऱ्यास फर्माविलें. डोळे राहावे म्हणून धन्यानें बैल सोडले हें सांगावयास नकोच. एका माणसानें उदकपृष्ठावर बाण फेकला; परंतु तो कोठें गेला तें त्याला समजलें नाहीं. तेव्हां हा शर माशाच्या शरीरावर तर पडला नाहींना असें वाटून आपल्या हातून प्राणिहत्या झाली अशी त्यास शंका आली. तेव्हां प्राण घेण्याचा उद्देश नसल्यामुळें प्राणातिपाताचा गुन्हा घडत नाहीं

असें समाधान करण्यांत आलें. अशा प्रकारचीं अनेक उदाहरणें या कथांतून देतां येतील. न्यायपद्धतीच्या संबंधाने एक सांगण्यासारखी गोष्ट म्हणजे एखाद्या माणसावर आरोप करून त्याला राजदरबारीं न्यावयाचा असल्यास आरोप करणारा माणूस रस्त्यावर पडलेला दगड उचलून "हा पहा राजदूत, चल" असें आरोपीस म्हणे. दगड उचलणाऱ्याबरोबर आरोपी राजाकडे गेला नाही तर तो दंडास पात्र होई. हें हल्लीचें समन्सच होय. ह्या कथावरून कुशाग्रबुद्धीचे न्यायाधीश असल्याचें जरी सिद्ध होतें तरी कांही न्यायाधीश तरी लांच खायला सवकलेले असत. प्रत्यक्ष राजेसुद्धा न्याय देतांना लांच खात अशा प्रकारच्या तक्रारी या कथांतून केलेल्या आढळतात.

जातककथांच्या प्राचीनत्वाविषयी या कथांतून प्रमाण सापडतें तें हें की, ह्यामध्ये फक्त तीन वेदांचाच निर्देश आढळतो. कथांतील सर्व आचार्य तीन वेद शिकलेले होते. अर्थात् अथर्ववेदाला ह्या वेळीं मान्यता मिळाली नव्हती. ब्राह्मण आणि क्षत्रिय या दोन वर्णांचा स्पष्ट उल्लेख तर आढळतोच, पण खेरीज उदीच्य ब्राह्मणांच्या निर्देशावरून ब्राह्मणांमध्येहि पोटभेद कसे पडत चालले होते याची अटकळ करितां येते. क्षत्रिय राजे असत. तथापि राज्यपद आनुवंशिक होतें असें दिसत नाही. दुष्ट राजाचा वध करून आपल्या पसंतीचा राजा गादीवर बसवीत असत. एका कथेंत असा उल्लेख आहे की, अमात्यांनीं राजपुत्राच्या बुद्धीमत्तेची परीक्षा घेऊन नंतर त्याच्या नांवाची भेरी पिटविली. ही सर्वच गोष्ट उत्कृष्ट असून सर्वांनी वाचण्यासारखी आहे (गामणीचंडजातक). कुंभाराचें गोत्र भार्गव असल्याची माहिती १७८ व्या कथेवरून समजते व त्यावरून धंद्याच्या योगाने जाति पडण्यास प्रारंभ झाला होता हें सिद्ध होतें. तसेंच, चांडाळाच्या हातचें अन्न जरी ब्राह्मणाला वर्ज असे तरी दासीच्या हातचें अन्न खाण्यास प्रत्यवाय नसावा असें वाटतें (पान ६०). ब्राह्मणी भार्या [पान १६८] या शब्दप्रयोगावरून अनेक जातींच्या स्त्रिया ब्राह्मण करीत असें अनुमान करण्यास जागा आहे.

एवढ्या जुन्या काळींसुद्धा राजाला अर्थ आणि धर्म या विषयांत सल्ला देणारा मनुष्य आपल्या पदरीं बाळगावा लागे हें वाचून कोणाला कौतुक वाटणार नाही ? शिवाजीने आपलें राज्य रामदासस्वामींना अर्पण केलें ह्या गोष्टीवर अलीकडे कित्येक लोकांचा विश्वास बसत नाहीसा झाला आहे; परंतु

साधुसंतांना राज्यदानाने संतोषविण्याची आर्यपरंपरा ही आजकालची नसून निदान दोन हजार वर्षांची आहे ही गोष्ट काकजातकावरून सिद्ध होते (पान ११०). हत्तींच्या उत्सवांचीं वर्णनें संस्कृत वाङ्मयांत अनेक ठिकाणीं आढळण्यांत येतात; तथापि हस्तिसूत्राची माहिती पुष्कळांना असेल असें आम्हांस वाटत नाही; तसेंच, कार्तिक रात्रीच्या सणाची नवीनच माहिती या कथांवरून आपणांस उपलब्ध होते. या सणाच्या रात्रींत पतिपत्नींचे सार्वजनिक जागेंत खेळ होत असत. अशाच एका प्रसंगीं एक बायको आपल्या नवऱ्याला म्हणते, 'कुसंबी रंगाचें लुगडें मला न मिळाल्यास मी सणाचे खेळ खेळणार नाहीं. तू दुसऱ्या स्त्रीबरोबर खेळ'. पुढे चिंताग्रस्त झालेला नवरा म्हणतो, 'आतां कुसंबी वस्त्रें नेसलेल्या माझ्या बायकोच्या गळ्यांत हात घालून मला कार्तिक रात्रीच्या सणाला जातां येणार नाही'. या कार्तिक रात्रीच्या सणाचें वर्णन ह्याहून अधिक मिळूं शकत नाही याचें वाईट वाटतें.

वधाची शिक्षा झालेल्या माणसाचा शिरच्छेद एका शिलेवर उताणें निजवून करण्यांत येत असे व या शिलेला धर्मगंडिका म्हणत (पान १७८). हीहि ऐतिहासिकांना उपयुक्त माहिती वाटल्यावांचून राहणार नाही. पान १७३ वरील गोष्टीवरून मामेबहिणींशी लग्न करण्याच्या चालीचा जुनाटपणा प्रत्ययास येतो. दूतजातकावरून असें दिसतें की, राजदूताला लोक मानीत असत. मी राजाचा दूत आहें असें म्हणणाऱ्यास रस्त्यावरचे लोक बाजूस सरून वाट देत. भरभराटीची स्थिति असली म्हणजे तेथे व्यसनेंहि प्रायः असतातच. त्याप्रमाणे जातककथांच्या काळींसुद्धा मद्यपान व जुगार खेळणें हे लोकांचे नित्याचेच व्यवहार झाले होते. तसेंच, ब्राह्मण मांसविक्रीचा धंदा करीत (पान २०३). या उल्लेखावरून बौद्धांचा ब्राह्मणांविषयींचा तिरस्कार व्यक्त होतो असें समजण्याचें कारण नाही. कारण, मांसविक्रय करणाऱ्या ब्राह्मणांचीं उदाहरणें "ब्राह्मणी" ग्रंथांतूनहि आढळतात.

ह्या कथांतून कित्येक ठिकाणीं गृहपति हा शब्द आलेला आहे. ह्या शब्दाचें भाषांतर शेतकरी म्हणून प्रो. जोशी यांनी केलें आहे; परंतु त्याबद्दल त्यांना शंका असलेली दिसते. 'कर्षको गृहपतिकव्यंजनः' म्हणजे शेतकऱ्याला गृहपतिक म्हणतात असा अर्थ कौटिलीय अर्थशास्त्राच्या भाषांतरांत दिला आहे. गृहपतिक आणि गृहपति हे दोन्ही शब्द एकच आहेत

की काय हेंहि निश्चितपणें सांगतां येत नाही; परंतु ते एकच आहेत असें मानल्यास दशकुमारचरितांत गृहपति हा शब्द गांवचा पाटील ह्या अर्थानें योजिलेला दिसतो त्याच अर्थानें जातकांतील गोष्टींत तो योजिला असावा असें आम्हांस वाटतें व गहपति कुलांत बोधिसत्त्वाचा जन्म झाला ह्या वाक्यावरून वरील अनुमानास पुष्टि मिळते. गृहपति ह्या शब्दाच्या मागे बराच इतिहास असला पाहिजे. प्राचीन ग्रामव्यवस्थेप्रमाणे पाटलाला गृहपति या शब्दानें संबोधणें अयुक्त होणार नाही. तात्पर्य, गृहपति शब्दाचा अर्थ शेतकरी नसून पाटील असावा.

'अक्रोधानें जिंकी क्रोधा, असाधुसी कारुण्यें.........' या गाथेवरून राजोवादजातककथा ही अस्सल बौद्धधर्मीय असावी असा तर्क प्रो. जोशी यांनी केला आहे; पण 'सेतूंस्तर विस्तरान् अक्रोधन क्रोधं सत्येनानृतं' ही वैदिक ऋचा त्यांच्या ध्यानांत आली असती तर कदाचित् त्यांनी वरील अनुमान एकदम काढल नसतें.

मृतांना मांसान्न देण्याची तशीच काकबलि व नागबलि देण्याची चाल या देशांत फार पुरातन आहे (पा. २०, ११५, १८३). नागबलि समुद्रकिनाऱ्यावर देत यावरून नागलोक समुद्रानजीक राहत असावे असें दिसतें. नागबलीप्रमाणे यक्षबलि देत; तथापि नागांविषयी आपणांस या कथांतून कांही माहिती मिळत नाही. यक्षांची मात्र बरीच माहिती मिळते. ते रक्तमांसभक्षक, क्रूर होत. (पा. ८, १२, ४५). ते रानांत राहत व केसाळ असत (पा. ५०). यक्षिणी वाटेल त्या पुरुषांबरोबर विवाह करीत. पहिले नवरे मारून दुसरे करीत. त्यांचें शरीर शीतळ असे (पा. १७९). या त्यांच्या गुणां (दुर्गुणां) मुळे मनुष्यांत त्यांची गणना करीत नसत. यक्षांनाच अमनुष्य ही संज्ञा असावी असा संशय येतो (पान ४ पहा). ओल्या वस्त्रांचे, ओल्या केसांचे, कमलमालाविभूषित, कमळाचे कंद खाणारे, अंगावरून गढूळ पाणी वापरणारे असें त्यांचें वर्णन केलेलें आढळतें.

ज्योतिष व सामुद्रिक (अंगविद्या) या दोन शास्त्रांत पुष्कळच प्रगति झाली होती. नक्षत्रांवरून फळें समजून घेत. राशींचा उल्लेख कोठेच आलेला नाही. नक्षत्रांच्या साहाय्यानें आपला दूरस्थ पिता दिवंगत झाला असा

एकाने निश्चय केला तर दुसऱ्याने पूर्व दिशेस परिपूर्ण चंद्र उगवतांच नक्षत्राकडे पाहून आज घनवर्षक योग असल्याचें ताडलें. पंचांगाच्या अभावीं भेरी वाजवून हे नाक्षत्रयोग लोकांस समजाविण्यांत येत.

या कथांत जनपद शब्द खेडें या अर्थानें वापरलेला आहे. नगरवाशांनी जनपदवाशांची मुलगी निश्चित केल्याची पान ३९ वर एक कथा आहे ती फार महत्त्वाची आहे. एक मुलगी अनेकांची बायको होते असें या गोष्टीवरून मानावयाचें काय? "तुम्ही न आल्याने आम्हीं ती इतरांना देऊन टाकली. एकदा दिलेली मुलगी पुनः कशी आणूं?" यांत इतरांना हें मानार्थी बहुवचन तर नाहींना?

वानर हे सूर्योपासक होते असें वाल्मीकि--रामायणावरून निश्चित होतें. आणि जातककथांत त्याला पुरावा मिळतो. सूर्योपासक वानर व खोडकर माकड यांची सळमिसळ झाल्यामुळे सूर्योपासक ढोंगी होते असें वाटण्यासारखें आहे, पण तें खरें नव्हे.

जातककथांतील चालीरीतींचे उल्लेख काल्पनिक नसून सत्यसृष्टींतील आहेत हें आणखी एका उदाहरणावरून दाखवितां येईल. महासीलव जातककथेवरून आमुक स्मशानांत प्रेतें नुसती टाकून देत, जाळीत अथवा पुरीत नसत अशी माहिती मिळते. अथर्ववेदांत ह्याला परोप्त असें म्हटलेलें आहे. 'परोप्तः' म्हणजे 'दूरदेशे काष्ठवत् त्यक्तः' असा अर्थ भाष्यकारांनी दिला आहे. सारांश गोष्टी काल्पनिक असल्या तरी चालीरीती तशा नाहीत.

संथवजातकांत (पा. १३५) बोधिसत्त्व जाताग्नि घेऊन अरण्यांत गेला असें वर्णन आहे. जाताग्नि हा शब्द वैदिक वाङ्मयांत नाहीं. या कथेंतील बोधिसत्त्व ब्राह्मण कुळांत जन्मलेला होता. उपनयनाच्या वेळीं मुलगा द्विज होतो म्हणजे पुनः जन्मतो. म्हणून उपनयनसंस्कारांत सिद्ध केलेला अग्नि जाताग्नि होऊं शकेल. पण तो नित्य नसतो ही अडचण आहे. गोष्ट अशी आहे:– बोधिसत्त्व सोळा वर्षांचा झाला तेव्हा त्याचीं मातापितरें त्यास म्हणालीं, 'काय बाळ, तूं जाताग्नि घेऊन अरण्यांत अग्निपरिचर्या करशील कीं तीन वेद शिकून कुटुंब करून संसारांत राहशील?' 'मला संसार नको,' असें म्हणून, जाताग्नि घेऊन, मातापितरांस वंदून, अरण्यांत शिरून, पर्णशाळेंत

राहून अग्नि पुजूं लागला.’ एकंदरींत शंकराचार्यांच्या पूर्वीहि ब्रह्मचर्याश्रमांतून एकदम वानप्रस्थाश्रम स्वीकारतां येत असे.

कुटिदूसक ही कथा कथासरित्सागरांत (६०–२०४) समाविष्ट केली आहे अशी टीप श्री. जोशी यांनी दिली आहे; पण या दोन कथांत थोडा फरक आहे. जातकांतील कथा अशी. पावसाळ्यांत एक पक्षी घरटें करून त्यांत सुखाने राहूं लागला. तेथे एक माकड मुसळधार पावसांत थंडीने काकडत जवळच उवऱ्यावर बसलेला होता, तेव्हा पक्ष्याने माकडास विचारलें, तुला मनुष्यासारखे हात, पाय व डोकें असून तूं घरटें कां बांधलें नाहीस ? माकडाने उत्तर दिलें मला मनुष्याप्रमाणे डोकें आहे पण अक्कल नाही. माकडाला मनांत वाटलें हा पक्षी मला हिणवीत आहे. तेव्हा त्याने पक्ष्याला घरट्यांतून घालवून देण्याचा विचार करून पक्ष्यास पकडण्याकरता तो जवळ गेला. त्याबरोबर पक्षी उडून गेला आणि माकडाने त्याचें घरटें उध्वस्त केलें. कथासरित्सागरांतील कथा येणेप्रमाणेः—

वानरांचा एक कळप होता. त्यांतील वानरांनी थंडींत काजव्याला अग्नि समजून त्याच्यावर गवत, पानें टाकून त्यांपैकी एकजण तोंडाने फुंकर घालून जाळ करूं लागला. एका पक्ष्याने हें पाहून ह्या वानरांस म्हटलें हा काजवा आहे, विस्तव नाही, व्यर्थ श्रम कां करतां ? वानराला पक्ष्याचें म्हणणें मानवलें नाही. तेव्हा झाडावरून खाली उतरून असल्या मूर्खपणाच्या कृत्यापासून तो पक्षी त्यांचें निवारण करूं लागला. त्यामुळे वानर क्रुद्ध झाला व दगड फेकून त्याने त्या पक्ष्याला ठार केलें.

दोन कथांत तफावत आहे हें उघड आहे.

कथासरित्सागरांतील कथांचा निर्देश करतांना प्रो. जोशी यांनी कांही ठिकाणीं तरंगांतील श्लोकांचा आंकडा दिला नाही. उ. पा. १९८.६ ह्या तरंगाबरोबर श्लोक १६९-१७६ असा निर्देश पाहिजे होता. तसेंच, पान २०१ वर निर्दिष्ट केलेली गोष्ट तरंग ६० श्लोक २३७–२४८ यांत आहे. पान १६७ यांत उल्लेखिलेली कथा त. ६२ श्लोक १९–२३ यांत आहे. पुढील आवृत्तींत ही श्लोकसंख्या द्यावी अशी सूचना आहे. आणखी एक सूचना अशी आहे की, कथासरित्सागरांतील कथांचा निर्देश इतरत्र आदितः तरंग व श्लोकसंख्या यांनी केला असून पृष्ठ २३७ वरील निर्देश लंबक व

आदितः तरंग यांच्या संख्येने केला आहे. त्यामुळे घोटाळा होतो. तरंग ७२ श्लोक २०५–२१६ असें टिपेंत कंसांत १२–७२ हे आंकडे दिले आहेत त्याऐवजी वाचावें. ही नजरचूकहि दुसऱ्या आवृत्तीच्या वेळीं दुरुस्त करण्यांत यावी.

असो. आणखी पुष्कळ उपयुक्त माहिती या पुस्तकाच्या वाचनाने मिळण्यासारखी आहे. प्राचीन वाङ्मयोपासकांनी या ग्रंथाचें अध्ययन अवश्य करावें. भाषांतर शब्दशः असून चांगलें वठलें आहे. पद्यांचें पद्यभाषांतरहि सुरेख केलें आहे. स्वागताची प्रतीक्षा करीत न बसतां श्री. जोशी यांनी द्वितीयार्ध लौकर प्रसिद्ध करावा अशी आमची त्यांस आग्रहाची विनंती आहे. मराठींतील ज्या कांही थोड्या ग्रंथांना चिरस्थायित्व प्राप्त होईल त्यापैकी प्रस्तुत पुस्तक आहे याविषयीं आम्हांस बिलकूल शंका नाही.

श्रीरामायण-समालोचना

रत्नागिरी जिल्ह्यांतील राजापुरासारख्या आडगांवीं राहणाऱ्या व विश्वविद्यालयाच्या शिक्षणाचा लाभ न घेतलेल्या अशा एका होतकरू तरुणाने रामायणासारख्या लोकमान्य ग्रंथावर जवळ जवळ हजार पानांचा चिकित्सात्मक ग्रथ कुशलतेने लिहावा ह्या गोष्टीबद्दल "महाराष्ट्रीयां" बरोबर अखिल महाराष्ट्राचें अभिनंदन करणें अनुचित होणार नाही अशी आम्हांस खात्री वाटते. उघडच आहे की, आजवर अगदी वरच्या थरास असणारी विद्वत्ता खालच्या थरावर आलेली पाहून कोणाला आनंद होणार नाही ?

रामायण हा ग्रंथ अनेक दृष्टींनी अपूर्व असल्यामुळे चिकित्सक दृष्टीने त्याचें अध्ययन होणें अवश्य होतें. रामायणांतील राक्षस आणि वानर, रामायणांतील विमान, रामायणांतील चातुर्वर्ण्य, रामायणांतील यौवराज्याभिषेक, इत्यादि गोष्टींनी ह्या आदिकाव्यास अलौकिकत्व प्राप्त झालें आहे. ह्या

असामान्य गोष्टींमुळे रामायणाला ऐतिहासिक महत्त्व जसें आलें आहे तसेंच त्यांतील पात्रांच्या अत्यंत उदात्तस्वभावरेखनामुळे ह्या ग्रंथाच्या वांङ्मयाला विद्वन्मान्यताहि आलेली आहे. म्हणून रामायणाचा परामर्श घेण्यास जाडी विद्वत्ता अंगीं असणाऱ्या पंडिताची आवश्यकता आहे हें उघड आहे. ग्रंथकाराचें रामायणविषयक अध्ययन अत्यंत सूक्ष्म व विस्तृत आहे यांत शंका नाही. ह्या त्यांच्या ग्रंथप्रभुत्वाच्या जोडीला लेखनकौशल्य लाभलें असल्यामुळे समग्र ग्रंथ फारच मनोरंजक झाला आहे. परंतु ह्या सर्वांमध्ये ऐतिहासिक दृष्टीची जर भर पडती तर हा ग्रंथ फारच बहुमोल झाला असता. कोणत्या गोष्टीला किती महत्त्व द्यावयाचें हें कळणें सोपें नसतें. कोणत्याहि गोष्टीची बरोबर पारख करणें हें मनुष्य अनुभवानेच शिकत असतो. इतिहासाच्या अभ्यासाने प्राप्त झालेल्या व्यापक दृष्टीची येथे आवश्यकता असते. "रामायणाच्या उपसंहारानें" एतद्विषयक अनेक ग्रंथ नामशेष झाले तरी श्री. चिंतामणराव वैद्यांचें एतद्विषयक लिखाण अबाधित राहण्याची जी खात्री वाटते त्याचें कारण 'उपसंहार' कर्त्यांस ऐतिहासिक दृष्टीचा अभाव हेंच होय.

वर वर्णन केलेली दृष्टी महाराष्ट्रियांना अद्यापि आली नसल्यामुळे ज्या कांही थोड्या भ्रामक कल्पना त्यांच्याकडून ह्या ग्रंथांत मांडल्या गेल्या आहेत त्यांपैकी 'रामायण हें काव्य नसून इतिहास आहे' ही एक होय. अयोध्येंत दशरथ नांवाचा राजा असेल; त्या राजाला रामलक्ष्मणादि चार पुत्रहि असतील. पण इतक्या इतिहासाच्या सामग्रीवर काव्य रचतां येत नाही असें थोडेंच आहे ? रामायण हा इतिहास आहे हें प्रतिपादन करण्यास महाराष्ट्रियांनी जीं तुटपुंजीं कारणें दिलीं आहेत तीं आम्हांस पटत नाहीत. शिवाय इतिहास म्हटला तरी त्यांतहि आणखी एक असा उपप्रश्न उत्पन्न होतो की, वाल्मीकिऋषींनी रामराज्याचा इतिहास लिहिला अथवा त्यांच्या मनांतून रामाचेंच चरित्र लिहावयाचें होतें ? रामाच्या राज्याचा इतिहास होता हें म्हणणें शक्य नाही. कारण सगळ्या रामायणांत रामाच्या राज्यपद्धतीचें अगर अवांतर गोष्टींचें वर्णन प्राधान्याने कोठेच केलेलें आढळत नाही. बरें; वाल्मीकींचा उद्देश रामाचें चरित्रच लिहिण्याचा होता असें म्हणावें तर रामाच्या बाललीला, त्याचा उपनयनसंस्कार, त्याचा गुरुगृहवास, इत्यादि चरित्रांतील आवश्यक व महत्त्वाच्या गोष्टी वर्णिलेल्या नाहीत हें विसरतां

कामा नये. रामचरित्रांतील एका विशिष्ट प्रसंगाचाच हा इतिहास आहे असें म्हणतां येण्यासारखें आहे. पण तसें महाराष्ट्रियांनी म्हटलें नसल्यामुळे त्यांचा विशेष विचार करण्याचें प्रयोजन नाही. हा विशेष प्रसंग म्हणजे रावणानें सीतेला पळविणें व रामाच्या हातून रावणाचा वध होणें हा होय. पण ह्या प्रसंगाचा पायाच असा आहे की, तो काढून घेतल्यास 'इतिहास' 'इतिहास' म्हणून म्हटली जाणारी इमारत क्षणाचाहि विलंब न लागतां एकदम ढांसळून पडेल. मारीचानें सुवर्णमृगरूप धारण केल्यामुळे सीता त्या मृगाला मोहित झाली व तिच्या शब्दाकरिता रामाला त्या मृगाची शिकार करण्यास जावें लागलें. आता मनुष्याने मृगरूप धारण करणें हा इतिहास आहे असें कोणीहि ध्वनित करीत नाही. ही कवीची चतुर कल्पना आहे व अशा कल्पनांचा आश्रय केल्याशिवाय कवीला आपल्या काल्पनिक प्रासादाची उभारणी करतां येत नाही असा आपला अनुभवहि आहे. तसेंच, जनस्थानापासून लंकेंत आकाशमार्गाने– किंवा पाहिजे तर भुईमार्गाने म्हणा– रावण सीतेला घेऊन गेला हा निव्वळ इतिहास आहे ही गोष्ट कोणाच्याहि विवेचक बुद्धीला मान्य होण्यासारखी दिसत नाही. शेवटीं पृथ्वीनं सीतेला पोटांत घेतली हें अक्षरशः खरें मानावयाचें नसल्यास ह्या अलंकारिक भाषेचा खरा अर्थ काय होतो ह्याचाहि विचार करणें अवश्य आहे. पण 'महाराष्ट्रियां'नी तो केलेला दिसत नाही. ह्या विलक्षण अथवा असामान्य गोष्टी रामायणाच्या कथानकाशीं एकजीव होऊन बसल्यामुळे रामायण हा इतिहास आहे असें म्हणणें धाडसाचें होईल असें आम्हांस वाटतें. पापी रावणाच्या मुठींत सापडलेली सीता शुद्ध राहणें संभवनीय नाही अशी शंका प्रत्यक्ष रामाच्या वेळेस लोकांना येत होती. त्या शंकेचा आजमितीस तरी परिहार करणें शक्य आहे काय? सीतेच्या पातिव्रत्याच्या तेजापुढे रावणाचें कांही चालेना हें म्हणणेंहि जरी काव्यमय असलें तरी तें वस्तुस्थितिदर्शक नाही हें निश्चित. कारण रावणाने सीतेला दोन महिन्यांची मुदत दिली होती व त्या कालानंतर जर तो जिवंत राहिला असता तर त्याच्याकडून सीता भ्रष्ट झाली नसती असें म्हणण्याला कोणी तयार आहे काय? रामायणाला आपण ऐतिहासिक स्वरूप दिलें म्हणजे आपण आपल्या भोंवती अनेक शंकांचें जाळें निर्माण करितों. सीतेला पळवून नेण्यापूर्वी लक्ष्मण आश्रमापासून दूर कां गेला ही

शंका आपणांस त्रास देते व तिचें उत्तर देतां येत नाही. सीतेच्यां अनपेक्षित व कटु भाषणाने कदाचित् सीतेच्या दृष्टीआड लक्ष्मणाला होणें भाग पडलें तरी आश्रमाच्या आसपासच त्याने कोठे तरी दडून राहावयास पाहिजे होतें. पण लक्ष्मणासमक्ष सीतेला पळवून नेणें रावणालाहि अशक्य आणि कवीला तर ती गोष्ट घडवून आणावयाची; एवढ्याचसाठी सीतेच्या तोंडीं तिच्या स्वभावाला अननुरूप अशी भाषा कवीला घालावी लागली आणि लक्ष्मणाला आश्रमापासून दूर न्यावा लागला. एकंदरींत आमच्या मतें रामायण हा इतिहास आहे असें मानण्याला सबळ कारणें 'समालोचनें'त दिलेलीं नाहीत. राक्षसांविषयी अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णनें हीहि गोष्ट आमच्या तर्काला अनुकूलच आहे. तात्पर्य, रामायण इतिहासहि नव्हे व पुराणहि नव्हे, तर आजपर्यंत लोकांत समज आहे त्याप्रमाणे तें काव्यच आहे यांत संशय नाही. रामायण जर ऐतिहासिक काव्य असतें तर रामायणाच्या मूळ कथेंत कधीहि फरक झाला नसता. बरींच प्राचीन जीं जातकें त्यांत तर सीतेला राम-लक्ष्मणांची बहीण बनविल्याचें आपण वाचतोंच. इतका फरक भारताच्या कथानकांत कोणाला आढळेल काय? आजपर्यंत रामायणाचे जे अवतार झाले त्यांत ग्रथित केलेल्या गोष्टी एकत्र करून जर एक गोधडी निर्माण केली तर तिचें स्वरूप मूळ रामायणाहून किती तरी पालटलेलें दिसून येईल. भारतासंबंधाने असें म्हणतां येणार नाही. 'महाराष्ट्रीयां'ची काव्यविषयक कल्पनाहि चुकीची आहे असा आम्हांस संशय येतो. काव्य निर्माण करण्यापूर्वी कवीची मनोवृत्ति त्या विषयाशीं तदाकार झाली असली पाहिजे हें 'महाराष्ट्रीयां'चें काव्याचें लक्षण कोणासहि संमत होण्यासारखें नाही. "उचंबळलेल्या मनोवृत्तींचा स्फोट म्हणजे काव्य" ह्या वर्डस्वर्थ कवीच्या लक्षणाशीं हें लक्षण जुळतें असें म्हणणें तर अगदीच चुकीचें आहे. स्फूर्ति आपोआप होते; तादात्म्यांत प्रयत्नाची अपेक्षा असते. विषयाशीं तादात्म्य पावणें हें बुद्धीचें कार्य असून, स्फूर्ति होणें हें मनाचें कार्य आहे. म्हणून प्रचलित लोकसमजूत आहे तीच खरी असून भारताहून रामायणाची भिन्नता दर्शविण्यास ती अत्यंत उपयुक्त आहे. काव्य म्हणूनच रामायणाचा अभ्यास केल्यास मनाला जितका आनंद होईल तितका आनंद

इतिहास ह्या दृष्टीने रामयण वाचलें असतां होणार नाही, अशी आमची समजूत आहे.

'समालोचना' कारांचा दुसरा मोठा भ्रम म्हणजे रावण हा ब्राह्मण असून, वेदाध्ययनशील व यज्ञ करणारा होता. ह्यासंबंधाने महाराष्ट्रियांनी रा. का. न. केळकर ह्यांना दिलेलें प्रसिद्ध व अप्रसिद्ध उत्तर आम्हीं वाचलें आहे. व तें वाचल्यानंतरहि राक्षसांना वेदानुयायी म्हणण्याला आम्ही तयार नाहीं. यज्ञाचा विध्वंस करणारे यज्ञमार्गीय कसे असूं शकतील याची कल्पनाहि आम्हांला करवत नाही. नरमांसभक्षक, निशाचर, सुरापान करणारे, तसेंच परस्त्रीहरण करणारे हे लोक रामाच्याच धर्माचे होते असें महाराष्ट्रियांना म्हणविलें तरी कसें याचें आम्हांला राहून राहून आश्चर्य वाटतें. असुर आणि राक्षस ह्यांचें तादात्म्य मानण्यांत महाराष्ट्रियांनी आणखी एक चूक केली आहे. देवमनुष्यांप्रमाणे असुर हेसुद्धा अग्नीचे उपासक होते. परंतु राक्षस देवीचे आणि शंकराचेच उपासक होते. 'निकुंभिला' देवीची उपासना राक्षस करीत असें महाराष्ट्रियांनीच कबूल केलें आहे. तसेंच, रावणाच्या लिंगपूजेचाहि उल्लेख उत्तरकांडांत केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थः—

यत्र यत्र च याति स्म रावणो राक्षसेश्वरः ।
जाम्बूनदमयं लिंगम् तत्र तत्र च नीयते ॥

परंतु रामाच्या कुटुंबांत देवीची अथवा लिंगाची उपासना असल्याचें रामायणावरून दिसत नाही. असो. कोणताहि राक्षस मंत्रकर्ता म्हणून प्रसिद्ध नाही. फार काय पण असुरांच्या नांवावरहि एकसुद्धा ऋक्मंत्र असूं नये ही गोष्ट ध्यानांत ठेवण्यासारखी आहे. देव हेच काय ते ऋषी असून मंत्रकर्ते होते असें एकंदर प्राचीन इतिहासावरून अनुमान करण्यास हरकत दिसत नाही. ह्यावरून रावणाचें अग्निहोत्र, हवन, इत्यादि वर्णनें प्रक्षिप्त असावीं असें आमचें मत झालें आहे. 'सालकटंकटा' हें राक्षसांच्या मूळ भाषेंतील नांव असावें हा श्री. चिंतामणराव वैद्य यांचा तर्क बरोबर आहे. दशग्रीव, रावण, शोणिताक्ष, मित्रघ्न, दूषण, बिभीषण, इत्यादि राक्षसांचीं नांवें हीं राक्षसेतरांच्या भाषेंतील असून त्यांनींच तीं बनविलेलीं असावीं. असल्या कामीं रामायणांतील पुराव्यावरून सिद्धांत बांधणें गैरशिस्त आहे. नरमांस-

भक्षण इत्यादि जे राक्षसांचे निर्विवाद असे विशिष्ट आचार आहेत त्यांवरून राक्षस हे अनार्य असले पाहिजेत असें जें शास्त्रोक्त अनुमान करतां येतें व त्यावरून जो सिद्धांत बांधतां येतो त्या सिद्धांताला अनुसरून रामायणांतील पुराव्याची छाननी करावी हेंच योग्य होय. विश्वामित्र यज्ञानुष्ठानाला बसले असतां त्यांच्या वेदीवर रक्ताची वृष्टी करणाऱ्या राक्षसांचा धर्म तोच ब्राह्मणांचा धर्म होता असलें अनुमान कोणीहि समंजस मनुष्य करणार नाही. असो. रामायण हा इतिहास आहे आणि राक्षसांचा व मनुष्यांचा धर्म अभिन्न होता एवढ्या गोष्टी वगळल्या तर महाराष्ट्रियांचें बाकीचें विवेचन चांगलेंच वठलें आहे असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही.

रामायण हें काव्य आहे ह्या मताचा एकदा अंगीकार केला म्हणजे रामायण लिहिण्याचा हेतु काय याची चिकित्सा करितांच येत नाही. मैथुनकर्मांत रत असलेल्या एका क्रौंच जोडप्यांतील नराला एका निषादानें बाणाने मारतांना पाहतांच वाल्मीकिऋषींच्या मनोवृत्ती उचंबळून गेल्या व त्याचाच परिणाम म्हणणे रामायणरचना होय. तथापि ज्याने त्यानें आपापल्या आंखून दिलेल्या मर्यादेंत राहून कर्तव्यातिक्रमण कोणाच्यहि हातून घडूं नये ह्या गोष्टीचें महत्त्व रामायणद्वारा वाल्मीकीने वर्णिलें आहे असें अम्हांस वाटतें. ही गोष्ट वाचकांनी ध्यानांत ठेवली तरच रामायणांतील पुष्कळ अवांतर गोष्टींचा उलगडा होणार आहे. राम राज्यावर बसला असतां एकंदर प्रजेला अधिक सुख लाभलें असतें म्हणून त्याने आपल्या स्त्रीलंपट पित्याची आज्ञा मोडावयास पाहिजे होती असला युक्तिवाद करणाऱ्यांना वाल्मीकींच्या कृतीचें रहस्यच समजलें नाही असें म्हणावें लागतें. राज्यावर बसण्यापूर्वी राम हा जिवंत पित्याचा पुत्र होता. अर्थात् त्या वेळीं पुत्रधर्माचें परिपालन करणें हेंच त्याचें कर्तव्य होतें. ‘ समाजावर माझ्या कृतीचा परिणाम कितपत होईल ’ ह्याचा विचार त्या वेळीं करणें अगदी अप्रस्तुत झालें असतें. ज्या वेळीं प्रजेच्या सुखदुःखांचा किंवा भावनांचा विचार करण्याची जबाबदारी त्याच्यावर आली त्या वेळेस त्याने आपल्या राजधर्माचेंहि आपल्या पतिनिष्ठ स्त्रीचा त्याग करून परिपालन केलें. एकसमयावच्छेदेंकरून जेव्हा दोन धर्मांचा विरोध येतो त्या वेळीं कनिष्ठ धर्म सोडून श्रेष्ठ धर्माचाच स्वीकार करावा

लागतो हें कोणीहि मान्य करील. रामाने सीतात्याग केला त्या वेळीं त्याच्या-पुढे पतिधर्म व राजधर्म असे दोन धर्म पण परस्परविरोधी उभे राहिले. अर्थात् त्याने स्त्रीविषयक कर्तव्य कमी दर्ज्याचें म्हणून त्याला रजा देऊन अधिक महत्त्वाचें जें प्रजाविषयक कर्तव्य त्याला कवटाळलें यांत आश्चर्य नाही. रामायणांतील व्यक्ती आपण होऊन आपल्यावर संकटें ओढवून घेत नाहीत. त्या संकटांतहि धर्मतत्पर असतात एवढेंच. रामाच्या मागोमाग सीता अरण्यांत गेली हें तिचें करणें स्त्रीधर्माला अनुसरून झालें याबद्दल वाद नाही. पण लक्ष्मणाने कां जावें हा प्रश्न पुष्कळांच्या मनाला त्रस्त करतो. आणि बंधुप्रेमामुळे लक्ष्मणाने आपखुषीने अरण्यवास पतकरिला असें म्हणून कित्येक लोक आपल्या मनाचें समाधान करून घेतात. आम्हांला वाटतें की, प्रेमाचें प्रदर्शन करण्याकरिता वाल्मीकींनी लक्ष्मणाला वनवास करावयास लावलें नाही. कनिष्ठ बंधु "ज्येष्ठवशगो भवेत्" असा धर्म आहे. आणि हा धर्म ओळखूनच लक्ष्मणाने स्वखुषीने वनवास पतकरिला आणि भरताने पुढे चालून आलेलें राज्य झुगारून दिलें. "वनवासांत असतांना राक्षसांचा वध करणें हें क्षत्रियांचें कर्म आहे व मी राजा नसलों तरी क्षत्रिय आहे म्हणून राक्षसांचा नाश करून ऋषिजनांना सुखाने यज्ञयाग करूं देणें हें माझें कर्तव्य आहे." हें रामाचें प्रतिपादन ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. सारांश कर्तव्यनिष्ठा हेंच आमच्या समजुतीप्रमाणे रामायणाचें रहस्य होय. सांप्रतकाळीं ह्या गुणाची आमच्या समाजांत फार मोठी उणीव आहे. आपापल्या कर्तव्याची सीमा ओलांडून दुसऱ्याच्या कर्तव्यक्षेत्रांत अतिक्रमण करण्याची धडपड प्रत्येक व्यक्तीकडून सध्या केली जात आहे. बाप अमुक रीतीने वागतो; त्याचें तें वागणें मला रुचत नाही, अथवा माझीं मतें माझ्या बापाहून निराळीं आहेत म्हणून पित्याशीं द्रोह करणारे पुत्र आजच्या समाजांत घरोघरीं आढळून येतात. न्यायाधिशाला अधिकारमर्यादा असते. त्याच्याबाहेर जर तो आपला अधिकार चालवूं पाहील तर त्याला कोणीहि तसें करूं देणार नाही. तोच न्याय न्यायमंदिराच्या बाहेर लागू पडूं नये काय? पित्याच्या आचरणावर वा मतांवर टीका करण्याचा अधिकारच पुत्राला प्राप्त होत नाही. जी गोष्ट पितापुत्रांची तीच पतिपत्नींची. कुटुंब सोडून सार्वजनिक कामांतहि हा नियम पाळणें अत्यंत

अवश्यक आहे. गांधी-नेहरूंसारखे देशहितनिष्ठ पुढारी जिवंत असतां केवळ त्यांच्या मताशीं आपलें थोडेसें जुळत नाही एवढ्या सबबीवर बंडखोर बनलेल्या तरुणांनी वाल्मीकिरामायणाचें पारायण करावें. हे पुढारी कालवश झाल्यानंतर जेव्हा तुम्ही त्यांचे ठिकाणीं स्थानापन्न व्हाल तेव्हा तुमचीं मतें तुम्ही आचरणांत आणा असें या देशप्रेमी तरुणांना समजावून द्यावयास वाल्मीकिरामायणाचें वाचन अत्यंत उपयुक्त होईल.

याप्रमाणे कर्तव्यनिष्ठेचें महत्त्व रामायणद्वारा लोकांच्या मनावर बिंबविण्याचा प्रयत्न वाल्मीकींनी केल्यामुळे जरी हें काव्य एवढें वंदनीय झालें असलें तरी इतर अनेक कारणांनी सुद्धा रामायणाला एका प्रकारचें वैशिष्ट्य प्राप्त झालें आहे. ह्या काव्याचें पर्यवसान दुःखांत झालें आहे ह्या गोष्टीकडे मुख्यत्वेंकरून वाचणाराचें लक्ष्य ताबडतोब वेधतें व त्याबरोबर ह्या ग्रंथाचें प्राचीनत्वहि आपोआपच सिद्ध होतें. रामायण व भारत यांमध्ये बराच काळ लोटला असून रामायण आपणांला वेदकाळाच्या जवळ नेतें अशी आमची समजूत आहे. वेदकालीन अग्नि–उपासना रामायणकालीं प्रचलित होती. आणि मूर्तिपूजेचे जरी ओझरते उल्लेख क्वचित् असले तरी हल्लींच्या स्वरुपांत मूर्तिपूजा तेव्हा नव्हती यांत शंका नाही. तसेंच रामायणांत विद्यमान कालांतील देवतांपेक्षा वेदांतील देवतांचाच उल्लेख अधिक येतो शिवाय स्त्रियांचें वेदाध्ययन, बौद्ध धर्माच्या उल्लेखाचा अभाव, सहगमनाच्या चालीचा मागमूसहि नसणें व ब्राह्मण वर्णाचा मांसाहार ह्या गोष्टी रामायणाचें पुराणत्वच सिद्ध करितात. इतकें प्रास्ताविक विवेचन केल्यानंतर समालोचनेचें पृष्ठशः परीक्षण करण्यास आपण आता सुरवात करूं.

ह्या ग्रंथाला 'केसरी'चे सहसंपादक श्री. जनार्दन सखाराम करंदीकर ह्यांनी एक उत्कृष्ट प्रस्तावना लिहिली आहे. ह्या प्रस्तावनेंत श्री. करंदीकर ह्यांनी मूळ ग्रंथांतील अनेक वादविषयक स्थलांचा ऊहापोह मार्मिकपणें केला आहे. मूळ ग्रंथाचें परीक्षण करितांना पुढे जरूर त्या ठिकाणीं प्रस्तावनाकारांच्या मतांचा उल्लेख आम्हांस कदाचित् करावा लागेल. पण सध्या येथे आम्हांस एवढेंच सांगावेंसें वाटतें की, रामायणाला भारत व भागवत यांच्या पंक्तींत बसविण्यांत श्री. करंदीकर यांची चूक झाला आहे. भागवत हें पुराण

आहे. पुराणाचें गमक सर्वथैव त्या भक्तिप्रधान ग्रंथास लागू पडतें आणि भारत हा इतिहास आहे हें प्रत्यक्ष भारतावरूनच दिसून येतें.

'इतिहासमिमं विप्राः पुराणं परिचक्षते' (महाभारत १-१२)

आणखी रामायण तर काव्य आहे हें आम्हीं पूर्वीच विस्तृत रीतीने प्रतिपादन केलें आहे. महाभारताला काव्य ही संज्ञा लावितां येईल काय? म्हणून ह्या दोन ग्रंथांत स्वरूपतःच भेद आहे असें आम्हांस वाटतें. तसेंच, "रामायण हा ग्रंथच वैयक्तिक सद्गुणांचा आदर्श म्हणून लिहिलेला आहे" हें म्हणणेंहि आम्हांला अभिमत होत नाही. वैयक्तिक सद्गुणांचा आदर्शच वाल्मीकींना दाखवावयाचा असता तर रामाकडून एका शूद्र तपस्व्याचा वध वाल्मीकींनी करविला नसता. अथवा पतिव्रता अशा गर्भवती स्त्रीला अचानक रीतीने वनांत सोडून तिचा छळहि करविला नसता. वैयक्तिक सद्गुण दाखविणें हें रामायणाच्या ऐवजी महाभारताचेंच कार्य होतें.

विस्तरं कुरुवंशस्य गांधार्या धर्मशीलतां।
क्षत्तुः प्रज्ञां धृतिं कुन्त्याः सम्यग्द्वैपायनोऽब्रवीत्॥
आदिपर्व अ. १-९९.

आमच्या मतें आरंभींच सांगितल्याप्रमाणे कर्तव्यनिष्ठेचा आदर्श वाचकांपुढे ठेवणें हेंच वाल्मीकिऋर्षीचें उद्दिष्ट होय. आमच्या ह्या म्हणण्याच्या समर्थनार्थ रामाचेंच उदाहरण घेऊं. वनवासाची अनुच्चारित आज्ञा पित्याकडून झाल्याबरोबर तिच्या युक्तायुक्ततेविषयी विचार न करितां रामाने ती शिरसावंद्य केली.

दंडकारण्यमेषोहं गच्छाम्येव हि सत्वरः।
अविचार्य पितुर्वाक्यं समा वस्तुं चतुर्दश॥ अयोध्याकांड १९-११.

यानंतर 'रामायणाची योग्यता' हें पहिलें प्रकरण लिहून 'महाराष्ट्रीयां'नी आपल्या समालोचनेचा प्रारंभ केला आहे. रामायणाची योग्यता जो उद्देश पुढे ठेवून वाल्मीकिऋर्षींनी रामायण लिहिलें असेल तो उद्देश ज्या मानाने साधला असेल त्या मानानेच ठरली जाणार हें उघड आहे. आम्हीं वर जें म्हटलें आहे त्याचाच अनुवाद करून पुन्हा असें म्हणतों की, कर्तव्यनिष्ठेचें उज्वल स्वरूप जगापुढे ठेवणें हाच रामायण लिहिण्यांत वाल्मीकींचा

उद्देश असला पाहिजे. कर्तव्यनिष्ठेलाच आम्ही धर्मनिष्ठा म्हणतों. प्रत्येकाने आपआपल्या धर्माप्रमाणे आचरण केलें पाहिजे हीच रामायणाची शिकवणूक होय. यामुळे स्वार्थत्यागाची भाषा अस्थानीं होते असें आम्हांस वाटतें. रामाने धर्माचरण केलें; स्वार्थत्याग केला नाहीं. स्वार्थ असेल तरच त्याचा त्याग करतां येईल. पण मुळांत जेथे स्वार्थच नाही तेथे त्याग तरी कोण व कसा करणार ! "पित्राज्ञा पालन करणें हा माझा धर्म आहे; त्याप्रमाणे मी वागलों. ह्यांत कोणताहि स्वार्थत्याग मीं केला नाही" असेंच रामाला कोणीं विचारलें असतां त्याने उत्तर दिलें असतें. आर्यसंस्कृतीच्या भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे मनुष्यप्राणी हा आपलें नियुक्त कर्म करण्यासाठी जन्मास आला आहे; स्वार्थासाठी नव्हे. स्वार्थ संपादन करण्याकरिताच जर मनुष्याचा जन्म असेल तर त्याने स्वार्थाचा त्याग करणें हा मूर्खपणा होय. अशा रीतीने रामायणाकडे आम्ही निराळया रीतीने बघतों. 'महाराष्ट्रीय' किंवा 'समालोचने'चे प्रस्तावनालेखक यांच्याहून आमचा दृष्टिकोन भिन्न असल्यामुळे त्यांनी योजिलेली भाषा आम्हांला साहजिकच पटत नाहीं. स्वार्थत्यागाची अर्वाचीन हीन ध्येयाची भाषा वाल्मीकींना संमत झाली नसती.

"दीनो वा राज्यहीनो वा यो मे भर्ता स मे गुरुः"

अथवा "व्यसनी वा समृद्धो वा गतिरेष तवानघ
एष लोके सतां धर्मो यज्येष्ठवशगो भवेत्" ॥

ह्या वचनांतील ओजस्विता स्वार्थत्यागाच्या भाषेंत आढळेल काय ! स्वार्थत्याग हा धर्माचरणाचा परिणाम असूं शकेल. परंतु तो आर्यांच्या कर्माचा हेतु होऊं शकत नाहीं. कारण धर्माचरण हें अहेतुक असतें. सारांश आमच्या मतें स्वार्थत्यागाचा कळस नव्हे तर कर्तव्यनिष्ठेची परमावधि वाल्मीकिऋषींनी आपल्या काव्यांत करून दाखविली असल्यामुळे रामायण हें काव्य फार मोठ्या योग्यतेस पोंचलें आहे.

'रामायणकालीन लोकस्थिति' ह्या दुसऱ्या भागांत रामकालीन राजसत्तेचा ऊहापोह 'महाराष्ट्रीयां'नी केला आहे. त्याचा मथितार्थ इतकाच की विद्यमान कालीं ज्याप्रमाणे लोकांच्या हातीं सत्ता आहे त्याप्रमाणेच रामाच्या वेळींहि ती प्रायः होती. म्हणजे राजा हा फक्त अंमलबजावणी कर-

णारा अधिकारी असून तो प्रजेच्या नियंत्रणाखाली असे. ग्रंथकाराच्या ह्या मताला रामायणांत अगर इतरत्र आधार मिळेल असें आम्हांस वाटत नाही. लोकसत्ताक पद्धति उत्कृष्ट आहे असा प्रथम ग्रह करून घेऊन आमच्याकडेहि ती पूर्वी प्रचलित होती असें प्रतिपादन करण्याचा मोह पुष्कळदा आवरत नाही हें खरें आहे. आमचा अभिप्राय असा आहे की, प्रत्यक्ष राज्यकारभार प्रजाजनांच्या हुकमतीखाली आमच्याकडे कधीच नव्हता व तसें असणेंहि इष्ट नाही. अलीकडील राजांप्रमाणे राज्य हें आपल्या खासगी मालकीचें आहे अशी मात्र आपल्या प्राचीन राजांची समजूत नव्हती. लोकांच्या इच्छेप्रमाणे आणि त्यांच्या सुखाकरिताच राज्यकारभार करणें हा राजाचा धर्म आमच्या इकडील राजपुत्रांना बालपणापासून शिकविला जात असे. प्रजेच्या कल्याणाव्यतिरिक्त राजाला दुसरें कर्तव्य नाही. प्रजेचें हित तेंच राजाचें हित ही गोष्ट राजपुत्रांचे मनावर बिंबविण्याचा आमच्या धर्मशास्त्रांचा कटाक्ष होता आणि म्हणूनच

"स्नेहं दयां तथा सौख्यं यदि वा जानकीमपि
आराधनाय लोकानां मुञ्चतो नास्ति मे व्यथा ॥"

अथवा "क्षत्रियैर्धार्यते चापो नार्तशब्दो भवेदिति।"

अशा प्रकारचीं सुवचनें फक्त संस्कृत वाङ्मयांतच आढळून येतात. लोकसत्ताक राज्यपद्धतींत राजा प्रजेचा नोकर असतो. त्याच्या मुखांतून उपरिनिर्दिष्ट उद्गार निघणें संभवनीय तरी कसें होईल? रामायणांत जानपद सभा भरवून लोकांची संमति घेतल्याचें एकच उदाहरण आहे. व तें रामाच्या यौवराज्याभिषेकासंबंधींच होय. ह्याशिवाय दुसरें उदाहरण नाही. म्हणून एका उदाहरणावरून प्रजेचा दाब राजसत्तेवर होता हें अनुमान मुळीच निघत नाही. पित्याचा शब्द वृथा जाऊं नये म्हणून वनवास भोगणें रामाला प्राप्त होतें. एवढ्याकरिता रामानेच राज्यावर बसलें पाहिजे असा आग्रह पौरजानपदांना धरतां येईना. हें जरी कै. रा. ब. महाजनी यांच्या आक्षेपास बिनतोड उत्तर असलें तथापि त्याने राज्यकारभारावर प्रजेचें नियंत्रण कसें सिद्ध होतें हें आम्हांस समजत नाही. आणि दशरथाची सभा हा एक प्रकारचा दरबार होता. आणि तो भरविण्याचा हेतु कदाचित् राज्यारूढ होण्याला लोकांची अनुमती असावी एवढाच असावा. कोणत्याहि

स्मृतिग्रंथांत अशा कार्याकरिता प्रजेची संमति घ्यावी असें सांगितलें नाही. पण वैदिक आर्यांची ही रीत असावी असें अनुमान करण्यास जागा आहे.

“ त्वां विशो वृणताम् त्वामिमाः प्रदिशः पञ्च देवीः ”

असा एक अथर्ववेदामध्ये (३–४–२) मंत्र आहे. त्याचा अर्थ हे राजा तुला लोक निवडोत, तुला ह्या दैदीप्यमान पांची दिशा निवडोत असा आहे. मंत्रांतील प्राचीन कल्पनेला अनुसरून दशरथाने रामाच्या यौवराज्याभिषेकाच्या पूर्वी लोकांची सभा भरविली असावी. रामायण हें वैदिक कालाच्या जवळ जवळ आहे हें आमचें मत आम्हीं पूर्वीच प्रदर्शित केलें आहे. महाराष्ट्रियांनी आपल्या मतसमर्थनार्थ लोकसभेने रामाच्या गुणांचें केलेलें वर्णन उद्‌धृत केलें आहे. परंतु त्याच्या अनुपयुक्ततेखेरीज तो सर्व भाग प्रक्षिप्त असावा असा आम्हांस संशय येतो.

“ इति तद्वचनं श्रुत्वा राजा तेषां मनःप्रियं ” येथपासून पुढील दुसऱ्या अध्यायांतील सर्व श्लोक प्रक्षिप्त मानण्याला प्रबल कारणें आहेत. मी आता वृद्ध झालों आहें, मला आता राज्यकारभाराची दगदग होत नाही; विश्रांतीची अवश्यकता आहे म्हणून मी रामाला राज्यावर बसवून निवृत्तकार्य होतों. (जीर्णस्यास्य शरीरस्य विश्रांतिमभिरोचये । सोऽहं विश्राममिच्छामि पुत्रं कृत्वा प्रजाहिते ॥) हें दशरथाने सांगितलेलें कारण अगदी योग्य असल्यामुळे पुन्हा दशरथाने प्रश्न विचारण्याचें वस्तुतः कारण नव्हतें. आणि यदाकदाचित् असा प्रश्न दशरथाने विचारला असता तरी प्रजाजनांकडून “ हे राजा, तुझा आतां वृद्धापकाळ झाला आहे व रामहि तुझ्यासारखाच प्रजाहितदक्ष आहे ” एवढेंच उत्तर यावयास पाहिजे होतें. ही रामाच्या गुणांची यादी एवढी विस्तृत आहे की, रावणवधानंतर अयोध्येला परत येऊन अनेक वर्षें राज्य केल्यावरहि वरील गुणांत अधिक भर घालतां आली नसती. दुसऱ्या सर्गांतील हा भाग प्रक्षिप्त आहे असें महाराष्ट्रियांना वाटत नाही. परंतु आम्ही त्याला प्रक्षिप्तच मानतों. ह्या प्रक्षिप्त भागांतील एक वाक्य मात्र उत्कृष्ट वक्तृत्वाचें निदर्शक आहे हें जातां जातां येथे आम्हांस सांगावेसें वाटतें. तें वाक्य असें:—

शक्तस्त्रैलोक्यमप्येष भोक्तुं किं नु महीमिमाम् ।

असो. कितीहि पराक्रमी पुरुष असला तरी एका माणसाच्या हातून राज्य-

यंत्र चालणें शक्य नसल्यामुळे धर्मशास्त्रकारांनी राजाने अष्टप्रधान साहाय्यास घ्यावे असा निर्बंध घातला आहे. उदाहरणार्थ : मनू म्हणतो— अपि यत्सुकरं कर्म तदप्येकेन दुष्करं। विशेषतोऽसहायेन किन्तु राज्यं महोदयम् ॥ (अ० ७–५५) आणि म्हणूनच

" सचिवान् सप्त चाष्टौ वा प्रकुर्वीत परीक्षितान् " ७–५४

ह्यावरूनच हल्ली ज्या अर्थाने आपण प्रजासत्ताक राज्यपद्धति समजतों त्या अर्थाने ती रामायणकाली नसली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

आता एवढें खरें की, राज्ययंत्राचें चक्र चालविण्याला जरी प्रजेचा हात लागत नसला तरी राजसत्तेचा उगम प्रजेमध्येच आहे ही जाणीव होती. आणि म्हणून जेव्हा जेव्हा राजसत्तेच्या दुरुपयोगाचा अतिरेक होई तेव्हा तेव्हा विष्णुसमान मानल्या जाणाऱ्या राजाचें देहावसान करण्यासहि प्रजेने कमी केलें नाही. शिवाय धर्मरक्षण करणें हें राजाचें मुख्य कर्तव्य असल्यामुळे राजाच जेव्हा धर्मांप्रमाणे वागत नाहीसा होतो तेव्हा अशा राजाचा समूळ नाश केल्यावांचून प्रजेला गत्यंतरच नसतें. अशापैकीच वेन राजाचें उदाहरण आहे. पण असल्या उदाहरणांवरून उपसंहर्ते भलतीच अनुमानें काढतात असें आम्हांस वाटतें.

याच्यापुढचें लोकशिक्षण आणि विचारस्वातंत्र्य ह्या विषयांवरील विवेचन सोडून दिलें तरी रामायणकालीन लोकस्थितीचें त्यानंतरचें वर्णन फारच उत्कृष्ट वठलें आहे. पण आपण वर्णव्यवस्थेकडे वळलों म्हणजे तद्विषयक महाराष्ट्रियांचें विवेचन अपुरें झालें आहे असा संशय येतो. एक सुंदर काव्य म्हणून रामायणाचें महत्त्व जरी फार मोठें असलें तरी ह्या ग्रंथाला अवांतर गोष्टींमुळे ऐतिहासिक महत्त्व त्याच्याहूनहि अधिक प्राप्त झालें आहे ही गोष्ट महाराष्ट्रियांच्या मनावर बिंबावी तशी बिंबलेली दिसत नाही. ऋग्वेदकाली पुरुषसूक्तावांचून चार वर्णांचें अस्तित्व आढळून येत नाही. एवढेंच नव्हे तर पुरुषसूक्तरचनाकालींसुद्धा चार वर्ण असले तरी चातुर्वर्ण्य नव्हते. चातुर्वर्ण्याचा खराखुरा अंमल फारच अल्पकाल असला पाहिजे. कारण महाभारतामध्ये अनेक संकरजातींचा उल्लेख आहे; आणि संकर जातींचें अस्तित्व चातुर्वर्ण्याला विघातक होतें. तेव्हा ऋग्वेदकाल आणि महाभारतकाल ह्या दोन सीमांच्यामध्ये चातुर्वर्ण्याचा अंमल पूर्णत्वाने जर

कधीकाळीं चालू असेल तर असला पाहिजे. अशा काळच्या लोकस्थितीचें चित्र वैदिक वाङ्मयापेक्षाहि आपणांस फक्त रामायणांतच पाहावयास मिळतें. आणि त्यामुळेच इतिहासकाराला ह्या ग्रंथाचें महत्त्व अतिशय वाटतें. दशरथाला तीन वर्णांच्या तीन स्त्रिया होत्या आणि हेंच चातुर्वर्ण्याचें मुख्य लक्षण होय. चार वर्णांना चातुर्वण्याने एकत्र केलें. एका वर्णाचे चार वर्ण झाले ही कल्पना आम्हांस मानवत नाही. चातुर्वर्ण्यामुळे अनुलोम पद्धतीने बेटीव्यवहार व विलोमअनुलोम पद्धतीने रोटीव्यवहार परस्परांत होऊं लागला. असा प्रकार चालू असतां वर्णसंकर होणेंच अशक्य होतें. स्मृतिकारांनी असवर्णविवाहाचा निषेध केला तेव्हाच निरनिराळया जातींचा उद्भव झाला. महाभारतांत वर्णसंकराविरुद्ध मोठा कटाक्ष आहे हें सर्वश्रुतच आहे. मनूने तर ब्राह्मणक्षत्रियांनी आपत्कालीं सुद्धा शूद्र भार्या करूं नये असें स्पष्ट म्हटलें आहे.

न ब्राह्मणक्षत्रिययोरापद्यपि हि तिष्ठतोः
कस्मिंश्चिदपि वृत्तान्ते शूद्रा भार्योपदिश्यते ॥ (अ. ३-१४)

ह्या धर्मशास्त्राच्या विरुद्ध शूद्रा स्त्रीशीं विवाह करण्यांत दशरथाचें वर्तन झालें असें म्हटलें पाहिजे. पण दशरथाला ह्या बाबतींत कोणींहि दोष दिलेला नाही. अर्थात् स्मृतिकारांचा निषेध रामायणकाळीं नव्हता हें यावरून सिद्ध होतें. ह्या निषेधानंतरहि ब्राह्मणक्षत्रिय हे शूद्रकन्येशीं विवाह करीत असावे. तथापि दारकर्माकरिता अशा स्त्रीची योजना होत नसे. मनूने म्हटल्याप्रमाणे त्यांचा उपयोग कामतृप्तीकरिताच होय.

सवर्णाग्रे द्विजातीनां प्रशस्ता दारकर्मणि ।
कामतस्तु प्रवृत्तानामिमाःस्युः क्रमशो वराः ॥ ३-१२.

पण रामायणांत ग्रंथकारांनी दाखविल्याप्रमाणे अश्वमेधासारख्या धार्मिक कृत्यांत दशरथाच्या क्षत्रिय स्त्रीबरोबर वैश्य आणि शूद्र स्त्रियांनीहि भाग घेतला होता. महाभारतामध्ये तर शूद्र स्त्री वरण्यासंबंधीं ठिकठिकाणीं निषेध केलेला आढळतो. यावरून रामायण आणि महाभारत यांमध्ये पुष्कळ काळ लोटला असला पाहिजे असें अनुमान करण्यास जागा आहे. चांडाल आणि निषाद या दोन संकर जातींचा उल्लेख रामायणांत आहे असें महाराष्ट्रीय म्हणतात. पण तें विधान आम्हांला संशयास्पद वाटतें. चांडाल ह्या

शब्दाची व्युत्पत्ति खरी काय असावी हें निश्चित सांगतां येत नाही. चंड शब्दापासून जर चांडाळ शब्द निघाला असेल, तर चंड शब्दाने राक्षस व महादेव हे अर्थ सूचित होतात. तेव्हा चातुर्वर्णांतर्गत स्त्रीला शंकरोपासक जे राक्षस त्यांच्यापासून झालेल्या पुत्राला चांडाल ही संज्ञा प्रथम लावण्यांत आली असावी. अथवा चातुर्वर्ण्यानंतरहि प्रतिलोम विवाह निषिद्ध असल्यामुळे ब्राह्मण स्त्रीच्या ठिकाणीं क्वचित् शूद्राकडून झालेल्या संततीला संकर जातींत अग्रस्थान प्राप्त होणें स्वाभाविक आहे. निषादांचा उल्लेख तर वेदांतहि आला असून मूळच्या रहिवाशांची ती एक स्वतंत्र जात असावी असें जें कित्येकांनी अनुमान केलें आहे तें साधार असल्यामुळे रामायणांतील निषाद संकरजातीचा होता असें मानलेंच पाहिजे असें नाही. " संकरानिमित्त होणाऱ्या सर्व जातींचा निर्देश रामायणांत स्पष्टपणें दिसत नसला तरी मनुष्याच्या नैसर्गिक स्वभावाप्रमाणे संकरजातिसंख्या त्या वेळीं वाढूं लागली होती असें म्हटल्यास दोष येणार नाही. " ही अनुमानपद्धति निराधार आहे असें आमचें म्हणणें आहे. कारण पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे चातुर्वर्ण्य मागे पडल्याशिवाय म्हणजे असवर्णविवाह बंद पडल्याशिवाय संकर जाति अस्तित्वांत येत नाही. प्रतिलोम संबंध तर सगळे संस्कृत वाङ्मय धुंडाळलें तरी फारच थोडे सापडतील. रामायणाचें वैशिष्ठ्य स्थापन करणाऱ्या अनेक गोष्टींपैकी कडकडीत चातुर्वर्ण्य ही एक गोष्ट असल्यामुळे आम्हीं ह्या गोष्टीस फार महत्त्व दिलें आहे. बुद्ध जन्मास येण्यापूर्वीचें रामायण असलें पाहिजे हेंहि यावरून आपोआपच निष्पन्न होतें.

यानंतर डोळ्यांत भरणारी विशेष गोष्ट म्हणजे मूर्तिपूजेचा वाद होय. रामायणकाळीं मूर्तिपूजा नसावी असें श्री. चिंतामणराव वैद्य यांचें म्हणणें असून ती असली पाहिजे असें दाखविणारी अनेक वचनें महाराष्ट्रियांनी रामायणांतून उद्धृत केलीं आहेत. त्या प्रमाणांवरून वाल्मीकीच्या वेळेस सार्वजनिक व खासगी देवालयें असून तेथे मूर्तीची अर्चना होत असावी असेंच म्हणावें लागतें.

देवायतनचैत्येषु सान्नभक्ष्याः सदक्षिणाः । (२,३,१९)

ह्यासारख्या वचनांवरून सार्वजनिक देवालयाचा बोध होतो. वेदकाळीं मूर्तिपूजा नव्हती. महाभारतरचनाकाली ती निःसंसय होती. आणि रामा-

यण हें महाभारतापेक्षा बरेंच प्राचीन असलें पाहिजे, असें इतर पुराव्यावरून दिसतें. त्यामुळे प्रथमदर्शनीं तरी रामायणांत मूर्तिपूजा नसावी असें मानण्याकडे मनाचा कल होतो. परंतु ज्या अर्थी महाराष्ट्रियांनी दिलेलीं अनेक वचनें प्रक्षिप्त मानतां येत नाहीत व त्यांचा निराळा अर्थहि करूं लागल्यास मनाला समाधान होत नाहीं, त्याअर्थी मूर्तिपूजेचा प्रसार ब्राह्मणकालानंतर झाला होता असें म्हणणें प्राप्त होतें. आणि हल्लीचे पुराणवस्तुसंशोधकांचे शोध वरील अनुमानास अनुकूलच आहेत. झरतुष्ट्राच्या वेळेस मूर्तिपूजेचा फैलाव कित्येक लोकांत होता ही गोष्ट पारशी धर्मग्रंथांवरून उघड होते. तेव्हा मूर्तिपूजा प्राचीन होती यांत शंका नाहीं. मात्र वैदिक आर्यांत नव्हती. पण पुढे ती हळू हळू आर्यांनीहि उचलली असें दिसतें. रामायणकाल हा संधिकाल असल्यामुळे अग्निउपासना व मूर्तिपूजा हीं दोन्ही एकत्र आढळतात. तथापि हेंहि लक्ष्यांत ठेवलें पाहिजे कीं मूर्तींचा धंदा करणाऱ्या लोकांचा उल्लेख रामायणांत नाहीं.

रामायणकालीं सुवर्णचलन असलें तरी नाणें होतें असें म्हणण्यास आधार नाहीं. चलनावर छाप किंवा शिक्का असल्याशिवाय त्यास नाणें म्हणत नाहीत. ‘ नाणकं मुद्रादिच्चिन्हितम् ’ अशी नाण्याची व्याख्या आहे. पण रामाने दक्षिणा म्हणून सहस्र निष्क दिले ते निष्क मुद्रांकित होते असें मानण्यास आधार नाहीं. निष्क म्हणजे ठरीव वजनाचा सोन्याचा तुकडा.

रामायणपूर्वकालीन एकहि ज्योतिषग्रंथ आजमित्तीस उपलब्ध नाहीं असें असून रामायणांत निरनिराळ्या ग्रहस्थितींचीं निरनिराळीं फळें अनेकशः सांगितलीं आहेत. यावरून तत्कालीन ग्रंथ नाहीसे झाले असावे. पण ही ज्योतिषशास्त्राची मोठी हानि झाली आहे. कारण त्यामुळे फलज्योतिषशास्त्रांत कसकसे फेरफार होत गेले हें समजण्याचा एक मार्ग अजीबात खुंटला आहे. उदाहरणार्थ,

अवष्टब्धं च मे राम नक्षत्रं दारुणग्रहैः ।
आवेदयन्ति दैवज्ञाः सूर्याङ्गारकराहुभिः ॥

म्हणजे माझ्या नक्षत्रीं सूर्य, मंगळ आणि राहू हे क्रूरग्रह आले आहेत असें दशरथाने रामाला यौवराज्याभिषेक करितांना म्हटलें आहे. ह्या ग्रह-

मराठी

स्थितीचें फळ मृत्यु असें सांगितलें आहे. हल्लीच्या ज्योतिषग्रंथांत वरील वचन सापडतें काय हें पाहणें अवश्य आहे. वराहाच्या एका वचनांत रामायणांतील तीन ग्रहांबरोबर चौथ्या शनीचाहि अंतर्भाव केला आहे.

केत्वर्काभियुतं भौमवक्रभेदन दूषितम् ।
पीडिते जन्मभे मृत्युः कर्मनाशश्च कर्मणि ॥ वराह.

ह्या वचनाप्रमाणे जन्मनक्षत्रीं चार पापग्रह आल्याशिवाय मृत्यु येत नाही असें होतें परंतु रामायणावरून तीनच पापग्रह पुरेसे दिसतात. कारण दशरथाला अखेरीस मृत्यु आला. मैत्र मुहूर्त नारदाने सांगितला आहे. परंतु नारद तर इसवीसनापूर्वी २००।३०० वर्षांचा आहे. पण नारदाने पौराणिक लोकांनी हा मुहूर्त दिलेला आहे असें जें म्हटलें आहे त्याचें स्वारस्य आता ध्यानीं येतें. पौराणिकाःरौद्रासितमैत्र चारभटाः क्षण " वगैरे.

विप्रनष्टं धनं क्षिप्रं तत्स्वामी प्रतिपद्यते । हें विंदमुहूर्ताचें फल ज्योतिषी आज मित्तीसहि सांगतात. अखेरीस एकाच गोष्टीचें थोडेसें संदेहात्मक विवेचन करून रामायणकालीन लोकस्थितीचें आटोपतें घेऊं.

रामायणकालीं स्त्रियांना वेदाध्ययनाचा अधिकार होता काय हा तो प्रश्न होय. रामायणकारांनी तारा ही मंत्रविद् होती व तिने स्वतः स्वस्त्ययन केलें असें म्हटल्यामुळे रामायणकालीं स्त्रिया वेदाध्ययन करीत ह्याविषयीं तिळमात्र शंका नाही असें महाराष्ट्रियांनी आपलें मत नमूद केलें आहे. पण वानर हे वेदानुयायी होते हें ज्यांना पटेल त्यांनाच महाराष्ट्रियांचें अनुमान मान्य होईल. वानर किंवा राक्षस हे वैदिक धर्माच्या बाहेरचे होते अशी आमची समजूत आहे. त्यामुळे

ततः स्वस्त्ययनं कृत्वा मंत्रविद् विजयैषिणी ॥ ४–१६–१२

ह्याचा शब्दशः अर्थ करण्यास आमचें मन घेत नाही. एकंदर संस्कृत वाङ्मयावरून कोणाचाहि ग्रह असा होण्यासारखा आहे की, वेदबाह्य लोकांच्या संबंधानेहि आपली परिभाषा वापरण्याची सवय आमच्या पूर्वीच्या लोकांना होती. इतर समाजांत जो कोणी धर्मनिष्ठ असेल त्याला ब्राह्मण म्हणा. तो आपल्या पद्धतीप्रमाणे उपासना करीत असेल तर त्याला संध्यावंदन म्हणा. सायंकाळीं चर्चमध्यें जाऊन प्रार्थना करणाऱ्या ख्रिस्त्यांना त्यांनी संध्यावंदन केलें व त्यांचा 'प्रीस्ट' हा मोठा मंत्रविद् होता असेंच

आमच्या लोकांनी म्हटलें असतें. हा केवळ तर्क नसून हें उदाहरणानेहि सिद्ध करतां येण्यासारखें आहे. पारशांमधील 'मग' नांवाच्या उपाध्यायांना ब्राह्मण ही संज्ञाच फक्त आम्हीं दिली एवढेंच नव्हे तर त्यांना आम्हीं प्रत्यक्ष ब्राह्मणहि बनवलें हें प्राचीन इतिहासज्ञांस सांगावयास नकोच. महाभारतांतील उतारा येथे देण्यासारखा आहे :—

तत्र पुण्या जनपदाश्चत्वारो लोकसंमताः ॥
मंगाश्च मशकाश्चैव मानसा मंदगास्तथा ।
मंगा ब्राह्मणभूयिष्ठाः स्वकर्मनिरता नृप ॥
मशकेषु च राजन्या धार्मिकाः सर्वकामदाः ।
मानसाश्च महाराज वैश्यधर्मोपजीविनः ॥
सर्वकामसमायुक्ताः शूरा धर्मार्थनिश्चिताः ।
शूद्रास्तु मंदगा नित्यं पुरुषा धर्मशालिनः ॥
न तत्र राजा राजेन्द्र न दण्डो नच दण्डिकाः ।
स्वधर्मेणैव धर्मज्ञास्ते रक्षन्ति परस्परम् ॥ — भीष्मपर्व

तात्पर्य, आमच्या लोकांचा हा स्वभाव ध्यानांत ठेवून प्राचीन वाङ्मयांतील वरीलसारखीं कोडीं उलगडण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. पूर्वीच्या स्त्रिया विद्वान् होत्या यांत शंका नाही. त्यांपैकी कित्येक वैय्याकरणी, कित्येक वेदांती अशा होत्या. आणि त्यामुळे आपापल्या शास्त्रांचें अध्यापनकर्महि त्यांच्याकडून होत असे. व्याकरणांतील शब्दावरून निघणारीं अनुमानें हा दुय्यम प्रतीचा पुरावा आहे. पारशी लोकांत स्त्रियांचें मौंजीबंधन होत असे व होतें. त्याचप्रमाणे स्त्रिया पुरोहितकर्महि करीत असत. अशा लोकांच्या संबंधी बोलतांना 'उपाध्यायी' वगैरे प्रचारांतील शब्द व्याकरणकाराने देणें स्वाभाविक आहे.

पुराकल्पेषु नारीणां मौंजीबंधनमिष्यते ।
अध्यापनं च वेदानां सावित्रीवचनं तथा ॥

हें मनूच्या व यमाच्या नांवावर विकलें जाणारें वचन पारशांसारख्या इतर समाजासंबंधीं खरें असण्याचा संभव आहे.

वैवाहिको विधिःस्त्रीणां संस्कारो वैदिकः स्मृतः ॥
पतिसेवा गुरौ वासो गृहार्थोऽग्निपरिक्रिया ॥ २–६७

ह्या मनूक्त वचनाशीं वरील वचन विसंवादी नाही काय? कोणताहि स्मृतिकार स्त्रियांना वेदाचा अधिकार देत नाही आणि वेदांतील प्रत्यक्ष उदाहरणें कोणी पुढे आणलीं नाहीत तोंपर्यंत आनुमानिक पद्धतीने स्त्रियांचा वेदाध्ययनाचा अधिकार सिद्ध होत नाही. 'बव्हृचि' सारख्या शब्दांवरून मन थोडें साशंक होतें खरें. वेदाचे जरुरीपुरते मंत्र स्त्रिया म्हणत असतील व ते म्हणून त्यांच्याकडून अग्निउपासना होत असेल हें संभवनीय आहे. स्त्रियांनी वेदाचें अक्षरहि उच्चारतां कामा नये हा आजकालचा अज्ञानजन्य समज त्या काळीं नसेल हेंहि मान्य होण्यासारखें आहे. पण पुरुषांप्रमाणे रीतसर स्त्रियांचें वेदाध्ययन होई असें आमच्याने म्हणवत नाही. तथापि स्त्रियांना रामयणकालीं बरीच मोकळीक होती यांत शंका नाही. निदान शास्त्राची प्रत्यक्ष आज्ञा जरी त्यांना अनुकूल नसली तरी शास्त्राच्या निषेधाची बिडी त्यांच्या पायांत अडकवलेली नव्हती हें खास. असें नसतें तर सीतेला राज्याभिषेक करण्याची कल्पना वशिष्ठ ऋषींना सुचली नसती. ही कल्पना व प्रमाणे रामाच्या पादुकांच्या नांवाने राज्य करण्याची कल्पना हें त्या वेळच्या लोकांच्या जागृतविचारशक्तीचें द्योतक आहे.

'रामायणांतील राक्षस' हें त्यापुढील प्रकरण होय. राक्षसांसंबंधी आम्ही आपला मतभेद प्रथमच प्रदर्शित केला आहे. रावण हा माणसासारखाच शरिराने माणूस होता यांत शंका नाही. कदाचित् 'दशग्रीव' हें त्याचें मूळचें नांव असावें. आणि ह्या दशग्रीवाचाच पुढे हरिदासपुराणिकांनी दहा मुखें व वीस हात यांत विस्तार केला असावा. पण ज्या रावणाला सीतेने अनार्य म्हणून संबोधिलें व जो रावण मी मनुष्यसमाजांतील आहें असें स्वतःहि म्हणत नाही त्या रावणाला महाराष्ट्रियांनी नुसता मनुष्यच नव्हे तर ब्राह्मण बनविला हें आश्चर्यावह होय. राक्षसांचा समाज मनुष्यसमाजाहून भिन्न होता हें ग्रंथकारांनी पृष्ठ १९७ वर दिलेल्या रामायणांतील वाक्यांवरून स्पष्ट होतें. शिवाय मनुष्य स्त्री राक्षसाची भार्या होणें उचित नव्हे हें सीतेने रावणाला बजावून सांगितलें, तेंहि ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. मनुष्य आणि राक्षस हे दोन समाज अलग असून त्यांचा एकमेकांशीं संबंध नव्हता. उलट राक्षस हे मनुष्यांचे शत्रू होते इतक्या गोष्टी सिद्ध असतां मनुष्यराक्षसांत अभेद होता हें म्हणणें रुचण्यासारखें

नाही. म्हणून आमच्या मतें ब्राह्मणांचा वेदघोष रावणाच्या वाड्यांत चालला होता इत्यादि वाक्यें असमंजस प्रक्षेपकाने घुसडलीं असावीं. रावणाच्या स्त्रिया राजवाड्यांत 'सुरा पिऊन निद्रिस्त होत्या' असें वर्णन वाचणाऱ्याला त्या वाड्यांत उत्तररात्रीं वेदघोष चालू होता ह्या गोष्टीवर विश्वास ठेववत नाही. राक्षस हे समुद्राजवळ राहणारे असले पाहिजेत. 'लवणासुर' हें एका राक्षसाचें नांव आहे हेंहि ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. समुद्रासन्निध वसति करून राहात असल्यामुळे मिठाचा उपयोग खाण्यांत राक्षस करीत असत हेंहि स्वाभाविक आहे. नैवेद्यावर आपल्याकडे मीठ वाढीत नाहीत ह्यावरून राक्षसांचा समाज आमच्यांत लीन झाल्यावर आम्ही मिठाचा उपयोग करूं लागलों असें वाटतें. राक्षसांच्या वेदघोषाप्रमाणेच राक्षसांनी धनुष्य वापरण्यासंबंधी असलेले उल्लेखहि मूळचे नसावे हें श्री. चिंतामणराव वैद्य यांचें अनुमान आम्हांस बरोबर वाटतें. राम हा धनुर्धारी वीर होता, आणि रावणपक्षाकडे प्रचंड सेना असतां रामाला विजयश्रीने माळ घातली याचें कारण शस्त्रास्त्रांतील भेद होय. असल्या ह्या रक्तमांसभक्षक राक्षसांपैकीं एकाचा म्हणजे बिभीषणाचा अभिषेक समंत्रक झाला असें जें वर्णन आहे तें अक्षरशः खरें मानावयाचें काय? रामायण हा इतिहास आहे अशा समजुतीने त्यांतील प्रत्येक वाक्य वस्तुस्थितिदर्शक आहे असें धरून 'महाराष्ट्रीय' चालले आहेत पण आमच्या मतें ती त्यांची चूक होय. राक्षस हे तांबड्या रंगाचें वस्त्र धारण करीत असें जें सुंदरकांडांत वर्णन आहे तें इतिहाससंशोधकाला अत्यंत महत्त्वाचें वाटेल असा भरंसा वाटतो. कारण आजमितीसहि आपल्या समाजांत अशा कांही जाती आढळतात, की त्यांच्यांत धार्मिक कृत्यांत तांबडें वस्त्र परिधान करून बसण्याची चाल आहे. मनुष्याचें रक्तमांस भक्षण करणाऱ्या व परस्त्रीहरण करणाऱ्या राक्षसांना नीतिमत्तेचें सर्टिफिकेट बहाल केल्याचें वाचून आश्चर्य वाटतें. परस्त्रीहरण हें पाप आहे असा रावणाला मारीचाने केलेला उपदेश पाहून महाराष्ट्रीयांनीहि राक्षसांना नीतिमान् ठरविलें आहे. पण आम्ही आरंभींच म्हटल्याप्रमाणे कोणत्या गोष्टीला किती महत्त्व द्यावयाचें याचें तारतम्य न ठेवल्यामुळे अशा प्रकारचीं अपविधानें झालेलीं आहेत.

रावणाला ब्राह्मण ठरविणाऱ्या महाराष्ट्रियांनी वानरांनासुद्धा ब्राह्मणाच्या पंक्तीस बसविलें यांत आश्चर्य वाटावयास नको. आमच्या मतें वानर ही मनुष्य जात होती हें जरी निर्विवाद असलें, तथापि तो एक असंस्कृत समाज असावा. वानरांना पुच्छ होतें याचा अर्थ एवढाच की, पुच्छ हें त्यांचें दैवत होतें. कोंबडा, मोर, साप इत्यादि देवकांप्रमाणे पुच्छ असणें असंभाव्य नाही. राक्षसांप्रमाणे रक्तमांस भक्षण करणारा हा समाज नसून फलोपजीवी होता इतकेंच. हे लोक पर्वताचा आश्रय करून राहत असावे. नखें व दंष्ट्रा हींच त्यांचीं आयुधें. कदाचित् वानरसमाज हा सूर्योपासक होता असेंहि अनुमान करण्यास जागा आहे. सुग्रीव हा सूर्यपुत्र होता, मेल्यावर तो सूर्यलोकाला गेला, मारुतीने सूर्य धरण्याचा प्रयत्न केला इत्यादि गोष्टींवरून वरील अनुमानास पुष्टि मिळते. एवढ्या मुख्य गोष्टी डोळ्यांसमोर असल्यास सुग्रीवाचा सातचौकी वाडा होता, अभिषेकाचे वेळीं मंत्र म्हणावयाचें काम वानराने केलें, वानर सोन्यारुप्याच्या पलंगावर निजत इत्यादि वर्णनें कवीच्या कल्पना होत असें अनुमान करणें भाग पडतें. वानरांची भाषा आर्यांना समजण्यासारखी नव्हती असें प्रत्यक्ष मारुतीच म्हणतो. तसेंच, वालीसुग्रीवांनी एकमेकांच्या बायका पटकाविल्या यावरून त्यांच्यामध्ये वैवाहिक नीतिबंधनें शिथिल होतीं हें तरी म्हणावें लागतें अथवा सर्व भावांचा सर्वांच्या बायकांवर सारखाच वैवाहिक हक्क होता असें तरी म्हणणें भाग पडतें. कांही असलें तरी वानरसमाज संस्कृतीच्या खालच्या पायरीवर होता यांत संशय नाही. म्हणून ह्याच्याविरुद्ध स्थितिदर्शक वचनें अतिशयोक्तीचीं अथवा काल्पनिक असलीं पाहिजेत असा निष्कर्ष ओघानेच निघतो. शिवाय मागे सुचविल्याप्रमाणे तारा ही मंत्रविद् होती अथवा सुग्रीवाचा अभिषेक समंत्रक झाला ह्याचा अर्थ त्यांच्या धर्मांतील मंत्र एवढाच घ्यावा म्हणजे झालें.

पांचव्या भागांत 'दंतकथा आणि रामायण' यांविषयी जो समालोचनाकारांनी प्रपंच केला आहे त्याबद्दल दुमत होण्याचें कारण दिसत नाही-वाल्मीकि कोळी नसून ब्राह्मणच होता, देव रावणाच्या अटकेंत नव्हते, सीताविवाहाच्या वेळीं रावण हजर नव्हता, लंकेस जातांना समुद्रावर दगड तरले नाहीत इत्यादि गोष्टी आमच्या हरिदास-पुराणिकांनी ध्यानांत ठेवून

विपर्यस्त गोष्टी खुलवून सांगण्याचा मोह इतःपर टाळावा अशी त्यांस आमची सूचना आहे.

'संदिग्ध परामर्ष' ह्या भागांत ग्रंथकर्त्यांनी रामायणांतील शंकास्थळें अथवा कोडीं एकत्र करून तीं उकलण्याकरिता वाचकांपुढे मांडलीं आहेत. रामाचें आयुर्मान ही वाचकांच्या मार्गांतील पहिली धोंड होय. रामानें अकरा हजार वर्षें नुसतें राज्य केलें; अर्थात् ह्याहिपेक्षा अधिक काळ तो जगला हें ह्यावरून दिसतेंच. अकरा हजार वर्षें असंभाव्य म्हणून तो विचार सोडून दिला तर एक वर्ष ह्याचा अर्थ टीकाकाराप्रमाणे एक दिवस असा समजण्यास महाराष्ट्रियांस जेवढी अडचण वाटते तेवढी आम्हांला वाटत नाही. पांच हजार वर्षांच्या बालाच्या मरणाची कथा प्रक्षिप्त असून ज्या पद्मपुराणांतून ती घेतली त्या पुराणांत हें बाल पांच वर्षांचेंच होतें असें म्हटलें असल्यामुळे विरोधी वचनाचें निरसन महाराष्ट्रियांनीच परस्पर केलें आहे. रामाप्रमाणेच दशरथानेहि साठ हजार वर्षें राज्य केल्याचा निर्देश रामायणांत आढळतो. इतरत्र बारा महिन्यांच्या कालाला वर्ष हीच संज्ञा लाविलेली आढळते. दशरथाच्या मानाने राम अल्पायु मेला यांत शंका नाही. मृत्यूच्या पूर्वी दशरथ अगदी जीर्ण झाला होता. त्याप्रमाणे रामाची स्थिति नव्हती. तेव्हा ह्या दोन्ही ठिकाणीं वर्ष शब्दाचा अर्थ दिवस करण्यास प्रत्यवाय नाही. रामाची नवीन पत्रिका जेव्हा बनविण्यांत आली तेव्हा त्याचें अल्पायुत्व निर्दिष्ट करण्यास मन कचरल्यामुळे कोणीतरी कल्पकानें एक दिवस म्हणजे वर्ष समजून रामाने अकरा हजार वर्षें राज्योपभोग घेतला असें म्हटलें असावें. रामाला अकरा हजार वर्षें दिल्यानंतर दशरथाला साठ हजार देणें प्राप्तच झालें. राम विष्णूचा अवतार आहे ह्या कल्पनेनेच प्रेरित होऊन त्याचा राज्योपभोग कवीने अकरा हजार वर्षें सांगितला असें आम्हांस वाटत नाही. कारण दशरथाच्या संबंधाने ही अवतारकल्पना मुळीच जुळत नाही. तथापि ह्या तर्कांचा बोजवारा उडण्याचा संभव असल्यामुळे ह्याविषयी जास्त न लिहिणेंच बरें. वसिष्ठ ऋषींच्या आयुर्मानाचा तर प्रश्नच उद्भवत नाही असें आम्हांस वाटतें. कारण श्री. चिंतामणराव वैद्यांप्रमाणेच आम्ही म्हणतों की, वसिष्ठ हें व्यक्तीचें नांव नसून वंशाचें

असावें. महाराष्ट्रियांनी जो पुरावा पुढे आणला आहे त्यावरूनच त्यांना वास्तविक असेंच वाटावयास पाहिजे होतें.

इक्ष्वाकूणां हि सर्वेषां पुरोधाः परमा गतिः

हें वाक्य वसिष्ठांच्या पुत्रांना उद्देशून जरि उच्चारिलें असलें तरी सुद्धा श्री. चिंतामणराव यांच्या म्हणण्याला बाध येत नाही असा आमचा अभिप्राय आहे.

यानंतर दशरथ राजाने रामाच्या यौवराज्याभिषेकाची त्वरा केली या-संबंधी महाराष्ट्रियांचें मन कां गोंधळून गेलें आम्हांस समजत नाही. रामायण-कालीं यौवराज्याभिषेक करण्याची पद्धत असावी असें दिसतें. धर्मशास्त्रांत यौवराज्याभिषेकाचा विधि कोठेहि दिलेला आढळत नाही. फार काय पण राज्याभिषेकाचाहि विधि सापडत नाही. पण राजाच्या मृत्यूच्या अगोदरच एक राज्याधिकारी तयार करून ठेवला पाहिजे, असा तत्कालीन लोकांचा समज असला पाहिजे असें दिसतें. दशरथाच्या मृत्यूनंतर अराजक स्थितीचें वर्णन जें राजगुरूने केलें तें पाहिलें असतां वरील अनुमान दृढ होतें. दशरथाच्या कारकीर्दींत उत्कृष्ट राज्यव्यवस्था असतां भरत पुन्हा राज्यावर बसेपर्यंत सर्व राज्य डळमळून जाण्याची भीति लोकांना कां वाटावी हें समजत नाही. पण अशी भीति जर लोकांना वाटत नसती तर अराजक स्थितीचें वर्णनहि वाचावयास मिळालें नसतें. तेव्हा वृद्ध दशरथाने यौव-राज्याभिषेकाचें मनांत आणावें यांत कांही अस्वाभाविक नव्हतें. आता एवढी मात्र गोष्ट खरी की वहिवाटीप्रमाणे—कायद्याप्रमाणे नव्हे—रामाचा राज्यावर हक्क असतां भरताला राज्यदान करण्याचें वचन दशरथ देऊन चुकला होता. कौसल्यादि स्त्रियांपासून आपणांस पुत्रसंतान होत नाही म्हणून वृद्धापकाळीं दशरथाने कैकेयीबरोबर पुत्रसंतानोत्पादनाच्या आशेने विवाह केला. कैकेयीशीं लग्न होईपर्यंत दशरथाला संतति नव्हती असें असतां कैकेयी-बरोबर लग्न करण्यांत त्याच्यावर कामातुरतेचा आरोप करणें अयोग्य होईल. ह्या विवाहाच्या वेळीं कैकेयीला पुत्र झाल्यास त्याला मी राज्यावर बसवीन असें कैकेयीच्या पित्यास वचन देण्यांत दशरथाला फारशी अडचण न वाटणें अगदी स्वाभाविक होतें. कारण त्या वेळीं आपल्या इतर स्त्रियांच्या ठिकाणीं अपत्योत्पत्ति होण्याची आशा त्याला वाटत नव्हती. येथवर दशरथाचें वर्तन दोषास्पद झालें असें आम्हांस वाटत नाही. यानंतर

रामादि चार पुत्र झाल्यावर रामाला टाकून भरताला यौवराज्याभिषेक करण्याचें धाडस कोणत्याहि सामान्य माणसाचे हातून झालें नसतें. यामुळे भरताच्या आज्याला व सासऱ्याला आमंत्रण न देतां रामाला यौवराज्याभिषेक करण्याचें दशरथाच्या मनांत आलें हें ठीकच होय. कारण त्यांच्या येण्याने कार्यांत बखेडा झाला असता यांत संशय नाही. म्हणून ' कामातुराणां न भयं न लज्जा ' ही महाराष्ट्रियांची टीका आम्हांला थोडी अनाठायीं वाटते.

राम निरोप पाठवील ह्या आशेने गुहाबरोबर सुमंत्र पुष्कळ दिवस राहिला होता काय ? ह्या शंकेचें निरसन

' गुहेन सार्धं तत्रैव स्थितोऽस्मि दिवसान् बहून् '

हा श्लोक प्रक्षिप्त मानल्यानेच होण्यासारखें आहे. आमची प्रक्षेपकात्री महाराष्ट्रियांच्यापेक्षा मोठी आहे. सुमंत्र परत आल्यावर " रामाला जाऊन आज पांच दिवस झाले " असें कौसल्येने म्हटलें आहे. आणि ह्या सारथ्याच्या प्रवासक्रमावरून तितकेच दिवस भरतात असें दिसतें. मग शंका कां यावी ! कौसल्येचें म्हणणें बरोबर होतें असें म्हणण्यास ६३ व्या सर्गांत आणखी प्रमाण मिळतें.

स राजा रजनीं षष्ठीं रामे प्रव्राजिते वनम् ।
अर्धरात्रे दशरथः सोऽस्मरद्दुष्कृतं कृतम् ॥ [२–६३–४]

आमच्या मतें अयोध्याकांडांतील ५९ वा सर्ग बराचसा प्रक्षिप्त आहे. ५८ व्या सर्गाच्या अंतीं मी रथांत बसून निघेपर्यंत माझ्याकडे व रथाकडे रामलक्ष्मणसीता बघत होतीं असें सुमंत्र म्हणतो. आणि तें योग्यच आहे. कारण आपल्या मागोमाग कदाचित् सुमंत्र येईल अशी भीति त्यांना वाटत असावी. पण ५९ व्या सर्गाच्या आरंभीं ' राम वनामध्ये चालता झाल्यावर मी परत फिरलों ' असें, आपण पूर्वीं काय म्हटलें आहे ह्याचें भान न ठेवितां, सुमंत्र म्हणतो. ह्यावरून वादविषयक श्लोक प्रक्षिप्त असावा असा आमचा तर्क आहे.

विवाहकालीं अथवा वनवासास निघते वेळीं राम व सीता हीं किती वर्षांचीं होतीं हा एक मोठा मतभेदाचा प्रश्न होऊन बसला आहे. आपआपल्या पूर्व-

कल्पनेप्रमाणे प्रबंधकारांनी अनेक तर्क लढवून आपणांस अभिप्रेत असलेलीं अनुमानें काढण्याचा प्रयत्न केला आहे. खरोखर पाहिलें असतां उभ्या रामायणांत ह्या विषयाचा निर्णय करितां येण्यासारखीं अशीं दहासुद्धा वचनें नाहीत. ह्या निरनिराळ्या ठिकाणीं आलेल्या निर्देशांची समाधानकारक एकवाक्यता करून काय निष्पन्न होतें हें पाहणें अगत्याचें आहे. सीतेनें रावणाला आपली हकीगत सांगतांना माझें लग्न झाल्यावर मी बारा वर्षें श्वशुर-गृहीं राहिलें आणि आम्ही वनवासास निघालों तेव्हा माझा पति पंचवीस वर्षांचा असून मी अठरा वर्षांची होतें असें म्हटलें आहे. हें सर्व भाषण प्रक्षिप्त म्हणून महाराष्ट्रीयांनी व त्यांच्या परीक्षकांनी ठरविलें असल्यामुळे व आमचेंहि तेंच मत असल्यामुळे हें भाषण विचारांत घेण्याचें कारण उरत नाही. शेवटीं दशरथाचे व कौसल्येचे रामाच्या वयासंबंधाने जे उद्गार आहेत तेच विचाराई ठरतात. विश्वामित्र रामाला मागण्यासाठी आले तेव्हा ह्याला अजून सोळाहि वर्षें पुरीं झालीं नाहीत असें दशरथाने त्यांना सांगितलें. वनवासास जातेवेळीं राम कौसल्येच्या भेटीस आला तेव्हा ती त्याला म्हणते 'रामा, तुला आज सतरा वर्षें झालीं. तुझ्यावर आशा ठेवून मीं आजपर्यंत दिवस कंठले.' ह्यावरून असें दिसतें की, सोळा वर्षांचा राम जनकाकडे गेला असतां तेथे त्याचा विवाह झाला व सतरा अठरा वर्षांचा राम वन-वासार्थ घराबाहेर पडला. अधिक विश्वसनीय अशा गॉरेशिओच्या प्रतींत जो पाठ आहे त्यावरून विवाहोत्तर दशरथाच्या घरीं सीता एक वर्षभरच राहिली असें दिसतें. ह्याविरुद्ध वयांचे आंकडे ज्यांत आहेत अशीं विश्व-सनीय मानिलेल्या रामायणाच्या भागांत वचनें आढळत नाहीत. तेव्हा खरें म्हटलें असतां ह्या वचनांवर विश्वास ठेवून चालणें भाग आहे. पण वरील वचनांना हरताळ फासणारे असे दोन श्लोक टीकाकारांनी पुढे आणले आहेत. त्यांपैकी एक श्लोक दुसऱ्या सर्गांतील आहे. आपलें विवाहवृत्त अनुसूयेला सांगतांना सीता म्हणते 'पतिसंयोगाला माझें वय योग्य झालेलें पाहून माझा पिता चिंताग्रस्त झाला.' ह्या ठिकाणीं पतिसंयोगाला म्हणजे पतीबरोबर विषयोपभोग घेण्याला असा अर्थ कसा करतां येईल ते आम्हांस समजत नाही. 'पतिसंयोगसुलभं वयः' म्हणजे नवरा करून देण्याचें वय म्हणजे सामान्यतः ज्या वयाला मुलीचा विवाह होतो तें वय इतकाच

त्याचा अर्थ करणें उचित होय. याहून अधिक अर्थ ह्या शब्दसमुहांतून काढणें हें दुराग्रहाचें दर्शक आहे. दुसरा श्लोक पहिल्या सर्गांत आहे. विवाह आटोपल्यावर गृहप्रवेश करण्याकरिता दशरथ राजा आपल्या नवीन सुनांना घेऊन पुत्रांसहवर्तमान राजवाड्यांत प्रवेश करीत आहे. तो श्लोक असाः—

अभिवाद्याभिवाद्यांश्च सर्वा राजसुतास्तदा ।
रेमिरे मुदिताः सर्वा भर्तृभिः सहिता रहः ॥ [१-७७-१३]

गृहप्रवेशसंबंधी होमहवन झाल्यावर वडील माणसांना नमस्कार करून जनकराजाच्या मुलींनी पुढे काय केलें तें ह्या श्लोकांत वर्णिलें आहे. श्री. चिंतामणराव वैद्य, श्री. दसरी, श्री. महाराष्ट्रीय, कै. भाऊशास्त्री लेले इत्यादिकांनी ‘ वडील माणसांना नमस्कार करून त्या राजसुता आपल्या पतींबरोबर रममाण होण्यास गेल्या ’ असा अर्थ केला आहे. आम्हांस हा अर्थ संमत होत नाही. वाल्मीकि ऋषि एवढे आचरट होते असें आम्हांस वाटत नाही. वडील माणसांना नमस्कार करून त्या मुली तडक नवऱ्यांच्या खोलींत शिरल्या हेंच का वाल्मीकींना सांगावयाचें होतें ? ही गोष्ट येथे प्रस्तुत तरी होती काय ? कोणताहि ग्रंथ लावावयाचा झाला तर तो नुसते कोशांतील शब्द बघून लागत नसतो. समाजाच्या चालीरीती व समाजाची एकंदर ठेवण यांचा विचार करूनच ग्रंथ लावला पाहिजे. आम्हांला वाटतें ‘ वडील माणसांना नमस्कार करून आनंदित होत्साता त्या राजकन्या आपल्या पतींसहित एकीकडे क्रीडा करित्या झाल्या ’ एवढाच ह्या श्लोकाचा अर्थ आहे. लग्न झाल्यानंतर नवरानवरींचा खेळण्याचा विधि पुष्कळ जातींमध्ये आजमितीस पहावयास सापडतो. ‘ रहः ’ ह्या शब्दाने बिचकण्याचें कारण नाही. रहः म्हणजे मोठीं माणसें जेथे जात नाहीत अशी घरांतील एखादी जागा. वरील श्लोकांत ‘ भर्तृभिः सहिताः ’ असे शब्द आहेत. ‘ भर्तृभिः सह ’ असे शब्द नाहीत हेंहि विचारांत घेण्यासारखें आहे. अभिवादन आणि क्रीडन ह्या दोन क्रिया एकामागून एक अशाच झाल्या पाहिजेत, असें येथील शब्दप्रयोगावरून दिसतें. वडील माणसांना नमस्कार करून सीतादि जनककन्या आपल्या पतींबरोबर रममाण होण्याकरिता एकांतांत गेल्या असा अर्थ केल्यास असेंहि मानणें भाग पडेल की, ह्या नूतन पतिपत्नींचा संयोग वाल्मीकींनी रात्रीच्या ऐवजीं दिवसाच करून टाकिला. रामादि दशरथाच्या

चार पुत्रांचा गृहप्रवेश रात्रीं झाला असें मानण्यास आधार नाही. उलट सर्गांतील एकंदर वर्णनावरून हा समारंभ दिवसासच झाला असला पाहिजे असें अनुमान करितां येतें. 'अभिवाद्य' हें क्रियापदाचें रूप लक्ष्यांत आणून आपणांला ह्या श्लोकाचा अर्थ लावला पाहिजे. म्हणजे नमस्कार करणें आणि पतींबरोबर रममाण होणें यांत फारसा काळ गेला नाही असेंच समजलें पाहिजे. तसेंच 'रेमिरे' ह्या पदानें एकदाच घडलेल्या क्रियेचा बोध होतो; निरंतरच्या क्रियेचा होत नाही, असेंच समजणें युक्त होईल. ह्या सर्व गोष्टींचा विचार केला असतां 'रहः रेमिरे' ह्या शब्दद्वयाचा अर्थ आमच्याने इतरांच्याप्रमाणे करवत नाही. ह्याशिवाय महाराष्ट्रियांनी अनुल्लिखित अशा एका श्लोकाचा निर्देश श्री. दप्तरी ह्यांनी आपल्या परीक्षणांत केला आहे. 'रामाला आणण्याकरितां विश्वामित्र ऋषि गेले तेव्हा दशरथाने त्यांना सांगितलें कीं माझ्या रामाला अद्याप बाराहि वर्षें पुरीं झालीं नाहीत' असें मारीच रावणाला सांगतो. मारीचाचे तोंडांत चुकीचें विधान शोभणार नाही, असें नाही.

महाराष्ट्रियांनी रामायणांतील प्रक्षिप्त भागासंबंधी जें विवेचन केलें आहे तें आम्हांस सर्वस्वी अभिप्रेत आहे.

आता महाराष्ट्रियांनी रामायणाचा व रामरावणयुद्धाचा काळ ठरविण्याचा प्रयत्न केला आहे त्याचा विचार करूं. अत्यंत प्राचीन कालनिर्णयाच्या बाबतींत आणे--पैंचा हिशेब कधींच जमणार नाही, हें उघड आहे व तशी महत्त्वाकांक्षाहि कोणी धरूं नये. कोणत्याहि ग्रंथांत तत्कालिन ग्रहस्थिति निःसंदिग्ध रीतीने वर्णन केली असेल तरच त्या ग्रंथांचा निश्चित काल ठरवितां येण्यासारखा असतो. रामायणांत अशा प्रकारची ग्रहस्थिति वर्णिलेली नाही. ह्या बाबतींत श्री. दप्तरी यांचीं अनुमानें बहुधा मान्य होण्यासारखीं नाहीत असेंच आम्हांला वाटतें. कारण प्रक्षिप्त म्हणून मानिलेल्या सर्गांतील ग्रहस्थितीवरून कालनिर्णय त्यांनी केला आहे. त्याचप्रमाणे रामायणांत ग्रहणाचा निर्देश आहे अशी त्यांनी कांही श्लोकांच्या आधाराने आपली समजूत करून घेतली आहे ती अगदी निराधार आहे याविषयी आम्हांस संशय वाटत नाही. श्री. दप्तरी यांचें परीक्षण वाचूनहि

'महाराष्ट्रीय' ह्यांनी 'समालोचनें'त त्यांच्या मताचें केलेलें खंडण बरोबर आहे असें आम्हांस वाटतें. राम वनवासास निघतांना अग्निहोत्राचें हवन कोणी केलें नाही व सूर्यहि अन्तर्धान पावला, नक्षत्रें निस्तेज झालीं, ग्रह किंवा तारे प्रकाशत नाहीसे झाले, थंड वारा वाहात नाहीसा झाला, चंद्रांतील सौम्य नाहींसें झालें, लोकांना सूर्य तप्त करीत नाहीसा झाला, याप्रमाणे सर्व जग व्याकुळ होऊन गेलें असें अयोध्याकांडांत वर्णन केलेलें आढळतें. ह्या वर्णनावरून त्या वेळीं सूर्यग्रहण पडलें असें श्री. दप्तरी यांचें म्हणणें आहे. पण ह्या म्हणण्याला कोणाची मान्यता मिळेल असें आम्हांस वाटत नाही. खग्रास ग्रहणामध्ये आकाशांतील नक्षत्रें प्रकाशमान होतात असा अनुभव आहे. आता नक्षत्रांचें हें प्रकाशमंदत्व रात्रीच्या वेळचें समजतां येईल व तसेंच तें समजलें पाहिजे हें आम्हांस मान्य आहे. पण मग नक्षत्रें अप्रकाशमान झाल्यामुळे जर कांही अनुमान काढतां येत नाही तर सूर्य अंतर्धान पावला ह्यावरूनहि अनुमान काढतां येऊं नये असें आमचें म्हणणें आहे. सूर्य अंतर्धान पावला म्हणजे सूर्य मेघाच्छादित झाला एवढाच अर्थ संभवतो आणि तोच अर्थ येथे अभिप्रेत आहे. ह्याचप्रमाणे श्री. दप्तरी यांच्या बाकीच्या ग्रहणांची विल्हेवाट लावतां येण्यासारखो आहे आणि महाराष्ट्रीयांनी तें काम केलें आहे. त्यासंबंधी जास्त लिहिण्याची अवश्यकता नाही. रामायणामध्ये कालनिर्णायक अशी ग्रहस्थिति कोठेंहि आलेली नाही असें आमचें मत आहे. रामायणांत पौषांत वर्षारंभ होत असे हें महाराष्ट्रीयांचें म्हणणें आतापर्यंत कोणाला मानवलें नाही व पुढेहि मानवेल असें वाटत नाही.

अयं स कालः संप्राप्तः प्रियो यस्ते प्रियंवद ।
अलंकृत इवाभाति येन संवत्सरः शुभः ॥ (३-१६-४६)

वर्षारंभाचें हें वर्णन आहे असें मानण्यास यत्किंचितहि कारण नाही. कालनिर्णयाच्या बाबतींत फार सावधागिरीने पाऊल टाकलें पाहिजे. प्रथमतः ह्या आखिल भरतखंडांत कालमापनाची एकच पद्धति होती असें समजणें चुकीचें आहे. देवसमाजाची युगपद्धति आणि मनुष्यसमाजाची युगपद्धति निरनिराळी होती हें श्री. दप्तरी यांचें म्हणणें आम्हांस मान्य आहे. ह्या-

करितांच एकाच ग्रंथांत अनेक पद्धतींचा निर्देश केलेला आढळतो. एक पद्धति गेल्याशिवाय दुसरी येणार नाही असें मानतां कामा नये.

वेदांगज्योतिषाच्या पूर्वींचें रामायण आहे त्याबद्दल भिन्न मत नाही. वेदांगज्योतिषाचा काळ शकपूर्व १५०० समजतात. तसेंच रामायणांत चैत्रादि संज्ञा असल्यामुळे शकपूर्व २४०० वर्षांपूर्वी रामायणाचा काळ जाऊं शकत नाही. इतक्या गोष्टी निर्विवाद आहेत. रामायणकाळीं पर्जन्याला आरंभ श्रावण महिन्यापासून होत असे यांत संशय नाही. श्रावण, भाद्रपद, आश्विन, आणि कार्तिक हे पावसाळ्याचे महिने होत.

पूर्वोऽयं वार्षिको मासः श्रावणः सलिलागमः ।
प्रवृत्ताः सौम्य चत्वारो मासा वार्षिकसंज्ञिकाः ॥ ४–२६–१४

हल्लीची ऋतूंची जी परिभाषा आहे तीच रामायणकालीं होती परंतु ती सार्थ होती, हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. म्हणजे हल्ली आपण श्रावण-भाद्रपद वर्षा-ऋतु असें म्हणत असून खरोखर पावसाळयाला आरंभ ज्येष्ठांतच होतो. अर्थात् वर्षाकाळ दोन महिने मागे आला. अशा रीतीने ऋतूंचें परिवर्तन होण्यास ४२०० वर्षें लागतात, यावरून शकपूर्व २४०० च्या सुमारालाच रामचरित्र झालें असलें पाहिजे असें म्हणण्यास हरकत नाही. इकडे महा-भारताचा काल शकपूर्व २००० वर्षांच्या अलीकडे येऊं शकत नाही. कारण असीरियन् साम्राज्य महाराष्ट्रियांनी लिहिल्याप्रमाणे शकपूर्व १९०० च्या सुमारास नष्ट झालें आणि कौरव-पांडव-युद्धांत असुर राजे लढत होते. तेव्हा वाल्मीकीचें रामायण महाभारताच्या पूर्वींचें असल्यामुळे शकपूर्व २४०० आणि २००० यांमध्ये कोठेतरी बसलें पाहिजे. म्हणून 'राजावली' नामक ग्रंथांत दिलेला रामायणाचा काळ ग्राह्य मानणेंच उत्तम. हा काल इसवी-सनपूर्व २३०० किंवा शकपूर्व २४४८ होय. हीं प्रमाणें मोठीं व निरुत्तर असल्यामुळे महाराष्ट्रियांनी दिलेल्या अवांतर प्रमाणाचा विचार करण्याचें कारण नाही. रामायणाचा काल बराचसा जवळ जवळ निश्चित करण्याचें झाल्यावर रामजन्माचा काल निश्चित करण्याचें विशेष कारण आहे असें नाही. रामजन्माच्या वेळची ग्रहस्थिति जी हल्लीच्या रामायणाच्या प्रतांत वर्णिलेली आढळते ती मुळची नव्हे याबद्दल कोणी संशय घेत नाही. चारी मुलगे सामान्यतः एकाच वेळीं जन्मास आले असतां चारी भावांचे ग्रह

सारखेच पाहिजेत. पण ही गोष्ट प्रक्षेपकांना सुचली नाही असें वाटतें. कै. जीवनराव चिटणीस यांनी रामाचा जन्म रवि कुंभ राशींत असतांना झाला असें प्रतिपादन केलें आहे; चैत्र शु॥ ९ ला रामजन्म झाला नाही असे त्यांनी निक्षून सांगितलें आहे. प्रक्षेपकांच्या मूर्खपणामुळे रामजन्माच्या वेळीं वाल्मीकीनें ग्रहस्थिति काय वर्णिली होती हें कळण्यास मार्ग उरला नाही.

वनवासांत असतां रामाचा आहार काय होता ? तो मांसाहार करीत असे की नुसत्या कंदफळांवर निर्वाह करीत असे ? असा एक प्रश्न ग्रंथकारांनी उपस्थित केला आहे. ह्या प्रश्नाचें मोठें महत्त्व आहे असें नाही. तथापि आपल्या विषयाला परिपूर्णता आणण्याकरिता महाराष्ट्रियांनी रामाच्या किरकोळ गोष्टींसुद्धा आपल्या लेखणींत खेंचून आणल्या हें ठीकच झालें. तापस वृत्तीने वनांत रामाने राहावयाचें असा संकल्प होता. तपस्वी जन सामान्यतः निवृत्तमांस असत. पण मांसाशन त्यांना निषिद्ध होतें असें मात्र नाही. त्या वेळचे ब्राह्मणसुद्धा सर्व मांसाहारी होते याविषयी वाद नाही. आता नेहमी मांसाहार न करणारा मनुष्य श्राद्धासारख्या नैमित्तिक प्रसंगीं मांसाशन करीत असे; कारण तसें करणें शास्त्रविहित होतें. पण एकंदरींत महाराष्ट्रियांनी जीं वचनें संकलित केलीं आहेत त्यांवरून वनवासांत असतां रामाने स्वतः मांसभक्षण केल्याचें दिसत नाही. त्याने मांसाचे पिंड दिले असतील, अतिथींचा सत्कार करण्याकरिता मृगादि पशूंची शिकार करून मांस आणलें असेल, पण त्यावरून रामाने स्वतः मांसभक्षण केलें असें म्हणतां येणार नाही. महाराष्ट्रियांचें मन आणखी पर्याकुल करण्याकरिता त्यांनी दिलेल्या वचनांशिवाय आम्ही आणखी एक वचन त्यांच्या निदर्शनास आणतोंः-

> तां तदा दर्शयित्वा तु मैथिलीं गिरिनिम्नगाम् ।
> निषसाद गिरिप्रस्थे सीतां मांसेन छन्दयन् ॥ (२-९६-१)
> इदं मेध्यमिदं स्वादु निष्टप्तमिदमग्निना ।
> एवमास्ते स धर्मात्मा सीतया सह राघवः ॥ (२-९६-२)

रामाने अनेक ठिकाणीं मी फलमूलांवर उपजीविका करून राहीन असें म्हटलें आहे त्यालाच अधिक महत्त्व दिलें पाहिजे.

> चतुर्दश हि वर्षाणि जटाचीरधरो ह्ययम् ।
> फलमूलाशनो वीर भवेयं रघुनंदन ॥

ही जी प्रतिज्ञा भरताने केली ती रामाच्या वनवासांतील वृत्तीला अनुरूप अशीच केली असली पाहिजे हें उघड आहे. यावरूनहि अरण्यांत राम फळें-मुळें खाऊन राहत होता असें अनुमान करण्यास प्रत्यवाय नाही. भरताच्या म्हणण्याचा आशय हा की, नाइलाजाने रामाला वनांत जावें लागलें आणि मला जरी तसें करितां आलें नाही तरी मी नगराबाहेर तपस्व्यासारखा राहून फळामूळांवर निर्वाह करीन. ह्यांत भरताने आपणावर जवळ जवळ रामासारखाच वनवास ओढून घेतला थांत संशय नाही.

असो. यानंतर रामायणाच्या प्रतीसंबंधी थोडाबहुत ऊहापोह केल्यानंतर वाल्मीकि व राम हे समकालीन होते असा महाराष्ट्रियांनी दिलेला निकाल बहुतेकांस मान्य होईल यांत शंका नाही. तसेंच, महाभारताच्या वेळीं उत्तरकांड अस्तित्वांत होतें असें अनुमान करण्यास ग्रंथकारांनी प्रबळ कारणें दिलीं आहेत. यापुढे रामाच्या एकपत्नीव्रतावरील आक्षेपाचा परामर्श घेण्यांत आला आहे. रामाला एकाहून अनेक स्त्रिया होत्या हा ध्वनि प्रथमतः श्री. चिंतामणराव वैद्य यांनी काढला. ह्या आक्षेपाचें आधारभूत वाक्य येणेप्रमाणेः—

> हृष्टाः खलु भविष्यन्ति रामस्य परमा स्त्रियः
> अप्रहृष्टा भविष्यन्ति स्नुषास्ते भरतक्षये ॥ २–८–१२

'स्नुषा' शब्दाच्या अनुरोधाने 'स्त्रियः' ह्या शब्दाचा अर्थ दासी न करितां लग्नाच्या बायका असाच घेतला पाहिजे एथपर्यंतची श्री. वैद्य यांची विचारसरणी आम्हांस मान्य आहे. पण त्यामुळे रामाला अनेक स्त्रिया होत्या हें कसें सिद्ध होतें याचा आम्हांस उलगडा होत नाही. रामाला पुष्कळ बायका होत्या हें जर खरें असेल तर कैकेयीलाहि पुष्कळ सुना अथवा भरताला अनेक स्त्रिया असल्या पाहिजेत असें म्हणावें लागेल. परंतु भरताला एकाहून अनेक स्त्रिया असल्याचा रामायणांत कोठेहि उल्लेख नाही. खरें पाहिलें असतां वरील श्लोकाचा अगदी सरळ अर्थ लागण्यासारखा असून आधुनिक टीकाकारांनी आपल्या मार्गांत निष्कारण कांटेरी कुंपण उभारलें आहे. मंथरेचें म्हणणें वर्तमानकाळाला उद्देशून नसून भविष्यकाळाला उद्देशून आहे, ही गोष्ट वरील विद्वानांच्या लक्ष्यांत कां येऊं नये तें समजत नाही. क्षत्रियांना अनेक स्त्रिया असणें हा त्या वेळचा आचार होता; रामहि

राज्यावर बसल्यावर सीतेशिवाय इतर पुष्कळ स्त्रिया करील असें मंथरा गृहीत धरून चालली आहे. रामाने हा लोकांचा अजमास खोटा ठरविला व रामाने त्या काळीं शिष्ट मानल्या जाणाऱ्या आचाराविरुद्ध वर्तन केलें, म्हणजे एकपत्नीव्रत पाळलें, ह्यांतच रामाचा मोठेपणा आहे.

यानंतर मंदोदरीच्या संबंधाने श्री. चिंतामणराव वैद्यांच्या आक्षेपाचें केलेलें योग्य निरसन ओलांडून आपण आता मायामृगाकडे वळूं. या विषया-संबंधी आम्ही पूर्वी विवेचन केलं आहे. त्याशिवाय येथे एवढेंच सांगावेसें वाटतें की एकट्या जटायूवर सीतेच्या संरक्षणाची जबाबदारी टाकून राम-लक्ष्मण दोघेहि शिकारीस गेले असावे हा श्री. चिंतामणराव वैद्य यांचा तर्क महाराष्ट्रियांप्रमाणे आम्हांलाहि मान्य होत नाही. सीतेच्या रक्षणाविषयी जटा-यूने रामाला आश्वासन दिलें असलें, तथापि त्या आश्वासनानुरूप स्वतः वर्तन ठेवण्याचा संकल्प रामाने केला होता, असें मानण्यास रामायणांत आधार नाही. सुवर्णमृग म्हणजे सुवर्णाप्रमाणे कांति असलेला मृग असा अर्थ महाराष्ट्रीय सुचवून मायामृगाच्या अद्‌भुतत्वाचा परिहार करूं बघतात. पण हा अर्थ 'मूले कुठारः' आहे असें आम्हांस वाटतें. आपल्याला सीता सुलभ रीतीने पळवून नेतां यावी म्हणून तर रावणाने मारीचाच्या साहा-य्याची याचना केली व त्याजकडून सुवर्णमृगाचें रूप धारण करविलें. अशा रीतीने रामलक्ष्मणांना चकवून आश्रमांत सीतेला एकटी गांठणें हा पुढील मनोहर कथानकाचा पाया आहे. ह्यांतून निःसत्व इतिहास शोधून काढा-वयाचा असेल तर रामलक्ष्मण मृगयेला गेले असतां आश्रमांत सीता एकटी आहे असें पाहून रावणाने तिला उचलून नेली असें समजणें योग्य होईल. पण सीतेला खांद्यावर घेऊन चालत जाणारा रावण लंका गांठण्याच्या पूर्वी रामलक्ष्मणांना गांठतां येऊं नये हा चमत्कार नव्हे काय? म्हणून रामायण हा सर्वथैव इतिहास नसून इतिहासाधिष्ठित असें तें एक काव्य आहे असें आम्ही म्हणत आहों.

ह्यापुढील विवेचनासंबंधाने महाराष्ट्रियांशीं आमचें एकमतच आहे. उत्तर-कांड आमूलाग्र प्रक्षिप्त नसावें हें खरें. मात्र लवकुशांनी गाइलेल्या रामायणा-नंतर रामचरित्रांतील आवश्यक भाग कोणी वर्णिला आहे हें निश्चयपूर्वक सांगतां येत नाही. बुद्धजन्मकालाच्या पूर्वीचें रामायण असल्यामुळे जातकां-

वरून रामायणाची रचना झाली असें म्हणणें वेडगळपणाचें आहे. बौद्ध मतांचा स्पर्शहि रामायणाला झालेला नाही. ह्याचीं महाराष्ट्रियांनी दिलेलीं कारणें योग्य आहेत. तसेंच, आदिरामायण श्री. चिंतामणराव वैद्य म्हणतात त्याप्रमाणे अध्यायबद्ध नसून सर्गबद्ध होतें असें महाराष्ट्रियांनी दिलेल्या प्रमाणांवरून निर्विवाद रीतीने सिद्ध होतें असें आम्हांस वाटतें.

जटायु व त्याचा बंधु संपाति हे पक्षी होते अथवा मानव होते ह्या प्रश्नाचा निर्णय करणें रामायणांतील अतिशयोक्त वर्णनामुळे बहुतेक अशक्य झालें आहे. रामायणांतील वर्णन जर अक्षरशः मान्य केलें तर हे बंधु म्हणजे दशग्रंथी ब्राह्मण होते असेंहि विनायास सिद्ध करतां येईल. पण आमची उडी इतकी जात नसल्यामुळे हें सर्व काव्यमय वर्णन आहे असेंच आम्ही म्हणणार. पण ह्या वर्णनावरून एक गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते ती ही की, आमच्या लोकांना आपली संस्कृतीच सर्वांच्या ठिकाणीं दिसत असल्यामुळे परिचित असलेली परिभाषाच ते इतरांच्या संबंधाने वापरीत. यामुळे असल्या बाबतींत अनुमानें काढण्यांत जरा सावधगिरीच बाळगली पाहिजे.

शास्त्रदृष्टेन विधिना जलं गृध्राय राघवौ ।
स्नात्वा तौ गृध्रराजाय उदकं चक्रतुस्तदा ॥ ३–६८–३६.

ह्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणे रामलक्ष्मणांनी शास्त्रांतील विधीला अनुसरून त्या गृध्रराजाला जलांजली दिली. आता पक्ष्याला जलांजली देण्याचें शास्त्र कोणाला तरी माहीत आहे काय ? रामायण हा साद्यंत इतिहास आहे असा आग्रह धरणाऱ्या महाराष्ट्रियांच्या लेखणींतूनहि अंशतः तरी तें काव्य असल्याचें वाक्य उतरलेलें पाहून मनास थोडें बरें वाटतें. “ रावणाचा प्रवेश तेथे सुखाने व्हावयास ते दोघेहि आश्रमांतून बाहेर जाणें आवश्यक होतें ” (पान ८९ खंड २ रा). ह्यांतील विचार रामायणाला काव्य समजणाऱ्या माणसाचाच असला पाहिजे यांत संशय नाही. तेव्हा रामायण हें काव्य आहे ही कल्पना महाराष्ट्रियांच्या इच्छेविरुद्ध अनपेक्षित रीतीने त्यांच्याकडून व्यक्त झाली आहे असें म्हणावें लागतें.

रामायणांतील स्थलनिर्णय हा ह्या पुस्तकांतील अत्यंत महत्त्वाचा भाग होय. एतद्विषयक विवेचन अत्यंत मार्मिक, सुसंगत व निर्णायक आहे. आजपर्यंतचे कल्पनातरंग निराकृत होऊन रामायणांतील स्थलांविषयी जी

लौकिक समजूत आहे तीच अखेरीस खरी ठरणार असा आम्हांस भरंवसा वाटतो. श्री. करंदीकर यांनी ग्रंथपरिचयांत

प्रवृत्ताश्च पुनर्नद्यः फुल्लपंकजमंडिताः ।

असा एक अरण्यकांडांतील तेराव्या सर्गाचा एकेचाळीसावा श्लोक म्हणून दिला आहे. आणि ह्यावरून पंचवटीचें स्थान निश्चित होतें असें त्यांचें म्हणणें आहे. परंतु मुंबई प्रतीमध्ये हा श्लोक नाहीं. मुंबई प्रतींत तेराव्या सर्गांत फक्त पंचवीसच श्लोक आहेत. श्री. करंदीकर यांस विचारतां त्यांच्याजवळ असलेल्या मद्रास प्रतींत हा श्लोक आहे असें त्यांनी कळविलें. अर्थात्, श्री. करंदीकर ह्यांनी दिलेल्या आधारासंबंधी संशय उत्पन्न होणें स्वाभाविक आहे. तरीपण प्रक्षेपकाचें हें एक मत म्हणून तरी त्याची किंमत कांहीतरी असणारच. त्याचप्रमाणे, श्री. करंदीकर यांनी नगर जिल्ह्यांत अगस्तीचें देऊळ असल्याचें जें लिहिलें आहे तेंहि विचार करण्यासारखें आहे. रा. ब. किबे यांची मध्यहिंदुस्थानांतील लंका त्यांच्या हातची कायमची सुटून जाणार असें महाराष्ट्रियांच्या लेखावरून अनुमान करण्यास हरकत नाहीं.

ह्या भागांत पंचवटीहून लंकेला सीतेला रावणाने पुष्पक विमानांतून नेली असें आपलें मत मारुतीच्या भाषणावरून प्रदर्शित केलें आहे. तिसऱ्या कांडांत रावणाच्या वाहनाचा निर्देश नाहीं असें महाराष्ट्रिय कोणत्या आधाराने म्हणतात तें समजत नाहीं. अरण्यकांडांत रावणाच्या रथाचा व त्या रथाला जोडलेल्या खेचरांचा अनेक ठिकाणीं स्पष्ट उल्लेख केलेला आढळतो.

अंकेनादाय वैदेहिं रथमारोहयत्तदा ॥ ३–३४–२०
वृद्धोऽहं त्वं युवा धन्वी सरथः कवची शरी ॥ ३–५०–२१
सभग्नधन्वा विरथो हताश्वो हतसारथिः ॥ ३–५१–१९

याप्रमाणे रावणाच्या रथाचा स्पष्ट उल्लेख असून पुन्हा रावण आकाशमार्गाने जात होता असेंहि म्हटलें आहे ही गोष्ट खरी आहे. युद्धकांडांतील मारुतीचें भाषण संदिग्ध आहे. पंचवटीपासून लंकेपर्यंत विमानांतून रावण गेला असा स्पष्ट बोध मारुतीच्या भाषणावरून होत नाहीं. मारुती भरताला सांगतो

ततः शीघ्रतरं गत्वा तद्विमानं मनोजवम् ।
आरुह्य सह वैदेह्या पुष्पकं स महाबलः ॥
प्रविवेश तदा लंकां रावणो राक्षसेश्वरः ॥

हा श्लोक युद्धकांडाच्या १२६ व्या सर्गात आहे. 'समालोचने'च्या पृष्ठ २०२ (खंड २) वर सर्गाचा १२० हा आंकडा चुकून पडला आहे असें दिसतें. सीतेसह विमानांत बसून घाईघाईने रावण मार्ग आक्रमण करूं लागला आणि लंकेमध्ये त्याने प्रवेश केला. सीतेला नेतांना वानरांनी रावणाला अवलोकन केल्यानंतर पुष्पकविमानामध्ये बसून रावण पुढे चालला असाच ह्याचा अर्थ केला पाहिजे. विमानांत बसलेला रावण जर वानरांनी पाहिला असता तर 'आरुह्य' शब्दाच्या जागीं 'आरूढ' ह्या शब्दाची योजना कवीने केली असती. अरण्यकांडांत जर आपण पाहिलें तर सीतेला कडेवर घेऊन रावण आकाशांतून उड्डाण करून गेला (अर्थात् जटायूने त्याचा रथ मोडल्यावर) असें दिसून येतें. पण हे जटायु-रावण-युद्धाचे दोन तीन सर्ग वाल्मीकिप्रणीतच आहेत किंवा नाहीत याची आम्हांस जबरदस्त शंका वाटते. आधी कापसाप्रमाणे काव्यकथानकाचें पिंजून पिंजून संशोधन करणें हें आमच्या मतें अरसिकतेचें द्योतक होय. विमानाला अटकाव करून जटायूने रावणाला जमिनीवर पाडलें असें मानणें कठीण आहे. जमिनीवरून रथांत बसूनच रावण जर गेला असता तर त्याला पुढे भेटलेल्या प्रचंड वानरसेनेने सहज अडकवून ठेविलें असतें. रावण जर सीतेसह चालत गेला असता तर त्याचा रामलक्ष्मणांना पाठलाग करितां आला असता. सारांश, आमच्या दृष्टीने हें सीतापहरण म्हणजे नुसती कविकल्पनाच होय. आता जटायु रावण-युद्धाचा विचार करूं. जटायूने रावणाचा रथ भग्न केला, त्याच्या रथाचे खेचर मारले, त्याचे बाण उध्वस्त करून टाकले, इतकें असूनसुद्धा रावणाला लंकेपर्यंत सीतेला नेतां आलें हें आश्चर्य नव्हे काय ? रावणाचे डावे दहा हात जटायूने तोडल्याचेंहि आपण ह्याच कांडांत वाचतों.

स भग्नधन्वा विरथो हताश्वो हतसारथिः ।
अंकेनादाय वैदेहीं पपात भुवि रावणः ॥

ह्या वेळेस रावणाजवळ कोणतेंहि अस्त्र शिल्लक राहिलें नव्हतें, कारण त्याच्याजवळ खड्ग असल्याचें अगोदर कोठेंहि सांगितलें नाही. 'धन्वी', 'कवची',

आणि 'शरी' असा रावण होता. मग ज्या खड्गाने अखेरीस रावणाने जटायूचा घात केला तें खड्ग त्याच्याजवळ आलें कोठून ? शत्रूचा नाश करण्याचें महत्त्व आणि पुण्य ज्या शस्त्राने संपादिलें त्या शस्त्राचा निर्देश प्रथमच न करण्यांत वाल्मीकि कवींनी कवि ह्या दृष्टीने मोठी चूक केली असा त्यांच्यावर सहज आरोप करतां येण्यासारखा आहे. निरुपयोगी ठरलेल्या कवचबाणांचा तेवढा प्रामुख्याने उल्लेख करणें व खड्गाला अजिबात विसरणें हें असमंजसपणाचें कृत्य वाल्मीकीसारख्या कवीकडून कधींहि होणार नाही. भूमीवर पडलेल्या रावणाचेंच खड्ग आपण घेऊन त्याचा शिरच्छेद करण्याचें वीर्यशाली कृत्य वीर्यशुल्का सीतेला शोभण्यासारखेंच झालें असतें. तसेंच ह्या २।३ सर्गांतून सीतेनें आपलीं वस्त्रभूषणें जागजागीं टाकल्याचा उल्लेख आहे तोहि आम्हांस संशयास्पद वाटतो. वनवासांत असतां सीता रेशमी वस्त्रें परिधान करी आणि सुवर्णालंकारांनी आपलें शरीर भूषवी असें म्हणण्यास आमचें मन कचरतें. सीतेच्या वनवासांतील वस्त्रालंकारांची चर्चा महाराष्ट्रीयांनी केली असती तर बरें झालें असतें. गुहाच्या राज्यांत जातांच राम जटाधारी बनून पर्णशय्येवर रात्रीं निजूं लागला असें रामायणांत वर्णन आहे. अशा तपस्वी रामाची स्त्री म्हणून सीतेने मौल्यवान् वस्त्रालंकार धारण केले असतील असें आम्हांस वाटत नाही. मी वनवासांत असतांना ब्रह्मचारी राहीन असेंहि तिचे स्पष्ट उद्गार आहेत. रावणाबरोबर असतांना सीतेच्या शरिरावर मौल्यवान् वस्त्रालंकार होते, ह्यावरून रावणाने सीतेला आश्रमांतून उचलली तेव्हाहि तिच्या अंगावर ते असलेच पाहिजेत असें मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही. तेव्हा सीतेचा हा नेहमींचाच पेहेराव होता असें कबूल करण्याची पाळी येते. पण रामलक्ष्मणादि कोणीहि आश्रमांत नसतां सीतेला वस्त्रालंकार घालण्याचें काय बरें कारण सांगतां येईल ? एवंच, हें सर्व जटायुप्रकरण आम्हांस सर्वथैव अनुचित वाटतें.

रामायणांतील पात्रांचें गुणदोषविवेचन बऱ्याच मार्मिकतेने केलें आहे यांत संशय नाही. रामायणाच्या दृढ परिचयामुळेच महाराष्ट्रीयांना हें कुशलतेने करतां आलें. एवढ्या शंभर पानांच्या विवेचनांत महाराष्ट्रीयांचा व आमचा क्वचित् मतभेद होण्याचें स्थान असलें तथापि तिकडे दुर्लक्ष्य

करून वालीच्या वधाचा अन्याय त्यांनी रामाच्या माथीं मारला आहे त्यासंबंधी मात्र दोन शब्द लिहिणें अवश्य आहे. वालीचें व सुग्रीवाचें द्वंद्वयुद्ध होतें यांत शंका नाही.

येन त्वामभिजानीयां द्वन्द्वयुद्धमुपागतम् ॥ —किष्किन्धाकाण्ड १२–२८

द्वंद्वयुद्ध होतें ही गोष्ट यामुळे रामाला कबूल असल्याचें दिसतें. तसेंच वालीला दिसणार नाही अशाच ठिकाणीं रामलक्ष्मण उभे राहिले होते व अशा ठिकाणाहूनच रामाने बाण सोडला ही गोष्टहि अमान्य करतां येणार नाही. वालीच्या वक्षःस्थलावर रामाचा बाण लागला ह्यावरून वालीच्या समोर उभा राहून रामाने बाण सोडला असा तर्क करण्यास जागा असली तरी

पराङ्मुखवधं कृत्वा कोऽत्र प्राप्तस्त्वया गुणः ॥
—किष्किन्धा. १७–१६

ह्या शब्दांत वालीने रामावर आरोप केला आहे हेंहि विसरतां कामा नये. शिवाय राम वालीच्या सन्मुख उभा होता असें मानलें तरी तो अदृश्य होता असें वालीचें स्पष्ट म्हणणें आहे.

त्वयादृश्येन तु रणे निहतोऽहं दुरासदः ॥ किष्किन्धा १७–४८

वालीच्या आरोपाचें समर्थन रामाने जें केलें तें राजधर्माच्या जोरावर केलें आहे. स्नुषेप्रमाणे असलेली कनिष्ठ भावाची भार्या, तिच्याशी संबंध ठेवून शास्त्रांत सांगितलेलें पाप तुझ्या हातून घडलें आहे व ह्या पापाला देहान्त शासन शास्त्रांत सांगितलें असून अशा पापाचाऱ्यांचा वध करणें हें राजाचें कर्तव्य आहे. वालीच्या प्रांतावर भरताचा अंमल आहे आणि मी भरताचा प्रतिनिधि म्हणून अधर्माचें आचरण करणाऱ्याचें पारिपत्य करणें हें माझें कर्तव्य आहे. तूं अपराधी आहेस आणि तुला शिक्षा करण्याचा अधिकार माझा आहे. त्यामुळे द्वंद्वयुद्धाचे नियम पाळण्याची जबाबदारी माझ्यावर पडत नाही असें रामाने वालीला सांगितलें तें न्यायाच्या दृष्टीने अगदी बरोबर आहे. रामाचें समर्थन इतकें सावधगिरीचें व चाणाक्षपणाचें आहे की, त्याने वाली निरुत्तर होणें अशक्य नाही. कनिष्ठबंधुभार्यासंबंध हा वानरांसारख्या मागासलेल्या जातींत कदाचित् क्षम्य असेल. म्हणून

रामाने असा संबंध ठेवणें हें सनातन धर्माला अनुसरून नाही असें मुद्दाम म्हटलें आहे आणि ह्या दृष्टीने तूं अपराध केला आहेस. कारण—

औरसीं भगिनीं वापि भार्यां वाप्यनुजस्य यः ॥ कि. १८–२२

प्रचरेत् नरः कामात्तस्य दण्डो वधः स्मृतः ॥ किष्किन्धा १८–२३

ह्या रामोक्तीनंतर शाखामृगाचें निमित्त पुढे करून आपलें कर्म योग्य आहे असें भासविण्याचा प्रयत्न वाल्मीकींचा असावा असें आम्हांस वाटत नाही. रामाचें बोलणें वालीला पटून त्याने त्याची जी स्तुति पुढे केली आहे तीहि आम्हांस अप्रस्तुतच दिसते. वचनबद्ध झाल्यामुळे वालीला मारणें हें रामाचें कामच होतें. आता सुग्रीव पडल्यानंतर रामाला पुढे येऊन शरसंधान करण्यास हरकत नव्हती आणि तसें कवीने कां केलें नाही हें गूढच आहे. तथापि रामाचें उत्तर की, मी वालीला शत्रु म्हणून मारला नाही, तर तो अपराधी म्हणून मारला, हें फार शहाणपणाचें आहे यांत संशय नाही. म्हणून आमच्या मतें वालीचा वध करण्यांत रामाकडे फारसा दोष येत नाही आणि जोंपर्यंत आडमार्गाचें अवलंबन केल्याशिवाय रावणाला स्वर्ग दाखविणाऱ्या रामचंद्राला सरळ रीतीने वालीचा वध करितां आला नसता असें कोणी सुचवीत नाही तोंपर्यंत ह्या गोष्टीला विशेष महत्त्व देण्याचेंहि कारण नाही.

रामायणाचे अवतार ह्या प्रकरणांत वाल्मीकिरामायणानंतर रामाच्या चरित्रावर झालेल्या ग्रंथाची भरपूर माहिती महाराष्ट्रियांनी दिली आहे. ती चिकित्सक वाचकांना फारच उपयुक्त वाटेल. रामायण हा विषयच असा आहे की तो कोणत्याहि व्यक्तीला जन्मभर पुरून उरेल.

रामायणकालीन प्रचलित कथांचा संग्रह एका परिशिष्टांत ग्रंथकर्त्यांनी केला आहे तोहि अत्यंत बोधप्रद आहे. ह्या कथांवरून रामायणाचें पुराणत्व चांगलेंच प्रत्ययास येतें. वैदिक कथांचाच रामायणामध्ये विशेषतः उल्लेख आहे; मागाहून झालेल्या पुराणांतील कथा त्यांत प्रायः नाहीतच.

परिशिष्ट 'ऋ' मध्ये अशुभ गोष्टीचें सूचक म्हणून सूर्य निस्तेज होणें अथवा राहूकडून ग्रस्त होणें असें वर्णन करण्याची आमच्या इकडोल कवींना सवयच आहे आणि त्याचें एक उदाहरण म्हणून 'हरिवंशा'तील वचन महाराष्ट्रियांनी दिलें आहे. श्री. दप्तरी यांच्या मताचें खंडण करण्यास त्याचा

उपयोग होईल यांत संशय नाही. पण असलीं उदाहरणें प्रत्यक्ष रामायणांतूनहि काढून देतां येतील. उदाहरणार्थ—जटायू पडल्यावर

न वाति मारुतस्तत्र निष्प्रभोऽभूद्दिवाकरः ॥

असें वर्णन केलेलें आढळतें.

वेदावर रावणाचें म्हणून जें एक भाष्य हल्ली थोडेसें उपलब्ध आहे तें लंकाधिपति रावणाचेंच भाष्य होय ही कल्पना आमच्या एकंदर विवेचनावरून आम्हांला सर्वस्वी अग्राह्य वाटते हें कोणालाहि न सांगतां समजण्यासारखें आहे.

असो. रामायणांत अनेक वादग्रस्त विषय आहेत त्या सर्वांचा पुसटता परामर्श घेणेंहि आमच्या आवांक्याच्या बाहेर आहे. कारण परीक्षण झालें तरी त्याला मर्यादा ही हवीच. वरील परीक्षणांत अनार्य रावणाला ब्राह्मण ठरवून महाराष्ट्रियांनी श्री. चिंतामणराव वैद्य यांच्या मतावर हल्ला चढविला होता तो विफलच ठरेल असें आम्ही दर्शविलें आहे. अर्थात् श्री. वैद्यांच्या मताचा आम्ही अनुवाद केला आहे. रामायण हें बव्हंशीं काव्य आहे हें मात्र आमचें मत श्री. वैद्यांच्या मताशीं जुळतें नसावें. सीताहरण हें ऐतिहासिक सत्य नसून ती केवळ कविकल्पना असावी असा एकंदरींत आमचा ग्रह झाला आहे. रामरावणयुद्ध खरें असलें तरी तेवढ्याकरिता सीतापहरण ऐतिहासिक गोष्टीला अवश्यक नाही. याशिवाय १–७७–१३ आणि २–८–१२ ह्या दोन श्लोकांचे अर्थ आम्ही निराळया तऱ्हेने सुचविले आहेत. ते सूज्ञाभिप्रेत झाल्यास ह्या परीक्षणाचा कांहीतरी उपयोग झाला असें मानितां येईल. शेवटीं श्री. महाराष्ट्रिय यांचा रामायणावरील व्यासंग, त्यांची परिश्रमशीलता, त्यांचें लेखनकौशल्य इत्यादि गुणांबद्दल त्यांचें अभिनंदन करून हें परीक्षण आम्ही पुरें करतों, आणि अखेरीस त्यांस असें विनवितों की, यानंतर त्यांनी रामायणाची मूळ शुद्ध प्रत निश्चित करणें व शब्दसूचि तयार करणें या कामांकडे वळून रामायणाची पूर्तता करावी.

आर्यसंस्कृतीचा उत्कर्षापकर्ष

अनेक विद्वानांच्या बहुविध ग्रंथांतून प्रकट केलेलीं मतें संकलित करून श्री. दिवेकरशास्त्री यांनी आपल्या पुस्तकांत आर्यसंस्कृतीचा उत्कर्षापकर्षांचा ऊहापोह केला आहे. अर्थातच अशा पुस्तकांत बाहेरून घेतलेल्या विचारांचें सूक्ष्म निरीक्षण करणें अप्रस्तुत होय. शास्त्रीबोवांनी निष्कर्ष असा काढला आहे की, आर्यांचा वैदिक काल उत्कर्षाचा असून वैदिक कालानंतर आर्यांच्या संस्कृतीला विकृत स्वरूप प्राप्त होऊन तेंच त्यांच्या ऱ्हासाला कारणीभूत झालें. वेदकालीं आर्यमन प्रवृत्तिपर होतें. आर्यांचें धोरण एकंदरीने चढाईचें असे व स्त्रियांविषयी आर्यांची बुद्धि उदारपणाची होती. या दोहोंचा जेव्हा विपर्यास झाला तेव्हा आर्यसंस्कृतीला उतरती कळा लागली. तात्पर्य, स्त्रीपुरुषसमता व संसाराची हौस हीं उत्कर्षाचीं कारणें असून स्त्रीपुरुषांमधील असमता व संसारविषयक विरक्ति यांमुळे आमचा नाश झाला आहे.

दिवेकरशास्त्री यांनी समाजांत जागृति उत्पन्न करण्याच्या हेतूने हें पुस्तक लिहिलें आहे. हें उघड आहे आज जवळ जवळ हजार वर्षें हिंदु समाज दास्यांत कुचंबत पडला आहे. ह्या दीन स्थितीकडे बघून कोणाहि विचारी माणसाचा निद्राभंग होणें साहजिक आहे. यांतून आपली मुक्तता कशी होईल याविषयी शास्त्रीबोवांना तळमळ लागून राहिली आहे हें त्यांच्या पुस्तकावरून सहज दिसून येतें. आमच्या मतें शास्त्रीबोवांनी आमच्या ऱ्हासाचीं जीं कारणें दिलीं आहेत तीं अंशतः वरवरचीं आहेत व त्यांनी दिलेल्या कारणांचेंहि कारण शोधून काढणें अवश्य आहे. ज्या देशांत स्त्रियांना स्वातंत्र्य आहे आणि स्त्रीपुरुषांमध्ये श्रेष्ठकनिष्ठभाव मानला जात नाही, तसेंच ज्या देशांतील लोकांना निवृत्तीचें वारेंहि लागलें नाही ते देश पारतंत्र्यांत नाहीत काय ?

स्त्रियांच्या पदरांत असमतेची शिदोरी बांधणाऱ्या स्मृतिकारांना व इतर प्रबंधकारांना महादेवशास्त्री यांनी दोष दिला आहे तर निवृत्तीचें ढोलकें

वाजविणाऱ्या बौद्धांना पण अंतस्थरीत्या अद्वैत प्रतिपादन करणाऱ्या शंकराचार्यांना मिरच्यांच्या धुरीवर धरलें आहे. आमच्या मतें शंकराचार्यांचे हल्ली जन्मास आलेले कर्मयोगी शत्रू हे शंकराचार्यांच्या नांवाने निष्कारण आग पाखडीत आहेत.

बौद्धांचा संन्यास, स्मृतिकारांचा संन्यास आणि शंकराचार्यांचा संन्यास यांत कोणत्याहि प्रकारचें साम्य नाही. जग दुःखमय आहे म्हणून जगाचा त्याग करणें ही कल्पना स्मृतिकारांची नाही. विषयोपभोगानंतर व कालपरत्वें मनुष्याच्या मनाची जी निवृत्तिपर स्थिति होते तिला अनुसरून स्मृतिकारांनी आश्रमचतुष्टयांत संन्यासाश्रमाचा अंतर्भाव केला आहे. गृहस्थाश्रमानंतर संन्यासाश्रमांत शिरणें हें स्मृतिकारांनी क्रमप्राप्त ठरविलें. संन्यास ग्रहण करण्याला गृहस्थाश्रमाशिवाय दुसरी कसलीहि अट त्यांनी ठेविली नाही. प्रत्येक गृहस्थाश्रम्याला संन्यासाश्रम स्वीकारण्याचा अधिकार होता. पण शंकराचार्यांच्या संन्यासाश्रमाला इतर रीतीने पूर्वतयारीची अवश्यकता असे. साधनचतुष्टयसंपन्न मनुष्य शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणे संन्यासग्रहणाला अधिकारी होतो. हा भेद दिवेकरशास्त्री आणि त्यांच्यासारख्या इतर विद्वानांच्या लक्षांत येत नाही ही दुर्दैवाची गोष्ट होय. शंकराचार्यांच्या अद्वैतसिद्धांताचा विचार केला असतां त्याला निवृत्तिपर म्हणण्यापेक्षा प्रवृत्तिपर म्हणणें अयोग्य होणार नाही, कारण प्रवृत्तीचा मार्ग अवलंबिल्याशिवाय निवृत्तिपर मन बनणें अशक्य आहे. कर्मयोगवाद्यांना अद्वैत मत समजलेंच नाही असें आम्हांस वाटतें. ह्या कामीं अग्निहोत्री राजवाड्यांना आपले गुरु करण्यांत शास्त्रीबोवांनी मोठी चूक केली आहे. असो. आमच्या मतें विवेकहीनता अथवा बुद्धिमांद्य हें आमच्या अधःपाताचें खरें कारण होय. आज निदान दीड हजार वर्षें आमच्यांतील विवेकशक्ति आम्हांला सोडून गेली आहे. एकांगी विचार करणें आणि मोठी गोष्ट सोडून बारीक गोष्टींचें प्रस्थ माजविणें हें आमच्या बुद्धिमंदत्वाचें निदर्शक नाही काय? "बलात्कारेण भुक्ता वा चोर हस्तगतापि वा"—या श्लोकाची स्त्रियांना आम्ही आठवण करून दिली नाही, हा दोष निःसंशय ब्राह्मणांचाच आहे. ही बुद्धिहीनता जशी आम्हांस नडली व अजूनहि नडत आहे त्याचप्रमाणे देशाभिमानाचा अभाव ह्याहि वैगुण्याने आम्हांला गुलामगिरींत डांबून ठेविलें आहे. आम्हांला देशाची

कल्पनाच नव्हती आणि ह्याचमुळे धर्मभ्रष्ट होऊन मुसलमान बनलेले लाखो हिंदु आमचे शत्रू झाले. जपान व चीन देशांत पुष्कळ मोठमोठ्या लोकांनी खिस्ती धर्म स्वीकारला तरी त्यांच्या देशाभिमानांत यत्किंचितहि न्यूनत्व आलें नाही. डॉ. सन्यत्सेन हा खिस्ती नव्हता काय ? पण त्याच्याइतके देशाभिमानी गृहस्थ आज आपल्या देशांत किती आढळतील ? आमच्या देशाचा अफाट विस्तार हा देशाभिमानाच्या निर्मितीला प्रतिबंधक आहे. आम्हांला देशाची कल्पनाच होऊं शकत नाही. तसेंच आमचें सर्व लक्ष स्वजातीवर खिळल्यामुळे देशाविषयी आम्ही कधीच चिंता केली नाही. आजमितीसहि आपण किंवा आपली जात याव्यतिरिक्त केवळ देशाचेंच कल्याण पाहणारे महात्मे किती बरें सापडतील ? आपल्या या महाराष्ट्रांत मत्सर, द्वेष, असहिष्णुता, अहंपणा यांच्या साम्राज्यामुळे कोणतेंहि कार्य होत नाही हें आपण तोंडानें म्हणतों पण हें कशाचें निदर्शक आहे ? विचार-शक्ति जेव्हा आपणांला सोडून जाते तेव्हाच मनोविकार प्रबल होतात. पण याच्याहि पलीकडे जाऊन सर्वत्र नजर फेंकिली तर आपणांस बुद्धिहीनते-शिवाय दुसरें काय दिसेल ? कायदा, वैद्यशास्त्र, ग्रंथकर्तृत्व, वर्तमानपत्रें चालविणें इत्यादि कोणतेहि धंदे घ्या, त्यांमध्ये पोपटपंचीशिवाय आम्ही आपली स्वतंत्र बुद्धि चालविल्याचें कोठेंहि आढळणार नाही. अनुकरण व व्यक्तिपूजा हीं स्वतंत्र विचारशक्तीचा अभावच दर्शवितात. सारांश शंकरा-चार्यांच्या तत्त्वज्ञानाला अजागळपणाने शिव्याशाप न देतां नवीन मंडळींत देशाभिमान व बुद्धिमत्ता हीं वाढत्या प्रमाणांत उत्पन्न होतील अशा प्रकारचे प्रयत्न करण्यांतच आपला तरुणोपाय आहे.

ब्राह्मणसंघटनाचें कार्य करीत असतांना दिवेकरशास्त्रीबोवांचा पुष्कळ विद्वान् ब्राह्मणांशीं विचारविनिमय होत असेल. त्या वेळीं त्यांना काय अनु-भव येतो याचा त्यांनी विचार केला आहे काय ? ब्राह्मणांच्या उन्नतीकरता स्थापन झालेल्या परिषदेच्या चालकांना ब्राह्मणांचें स्वरूप निश्चित करण्याची अवश्यकता भासत नाही हें कशाचें द्योतक म्हणावयाचें ? चातुर्वर्ण्यांतर्गत ब्राह्मण आणि चातुर्वर्ण्यव्यतिरिक्त ब्राह्मण हे दोन्ही एकच का ? दोहोंमध्ये विशेष न पहाणें हें विचारहीनतेचें फल होय. ब्राह्मणांचें उपाध्येपण झुगारून देऊन इतर वर्णांनी चातुर्वर्ण्याविरुद्ध निशाण उभारलें आहे. तेव्हा सांप्रत

चातुर्वर्ण्य राखावयाचें किंवा नाही हा विचार वस्तुतः हिंदु महासभेमध्ये झाला पाहिजे; पण त्यांना तरी हिंदुत्वाचें स्वरूप निर्णित करण्याची बुद्धी होईल तेव्हाना ! आमचें सर्व धर्मशास्त्र चातुर्वर्ण्याकरता आहे. एका वर्णाकरता नाही अथवा चार वर्णांकरताहि नाही. ब्राह्मणाचा अन्यवर्णसाक्षेप विचार शास्त्रकारांना करावयाचा नसता तर त्यांनी याजन, अध्यापन व प्रतिग्रह यांशिवाय उपजीविकेचीं दुसरीं साधनें सांगितलीं असतीं. चातुर्वर्ण्याच्या अभावीं ब्राह्मण जात शिल्लक राहते. आणि म्हणूनच आर्थिक उन्नतीचा प्रश्न आज फार महत्त्वाचा होऊन बसला आहे. ही आर्थिक उन्नति ब्राह्मण्य-संरक्षणाच्या आड येणार की नाही याचा पूर्ण विचार झाला पाहिजे. वर्ण आणि जाति एकच मानणें चुकीचें आहे. आर्थिक उन्नतीच्या मागे लाग-ल्यावर ब्राह्मण जात तसेंच ब्राह्मणाचें ब्राह्मणत्व टिकेल काय याचा सांगोपांग विचार करणारे किती शास्त्रीबोवांना भेटले याची त्यांनी आपल्या मनाशीं गणती करावी, म्हणजे आमचें बुद्धिदौर्बल्य त्यांना प्रतीत होईल; एवंच गेलेली बुद्धी मिळविली पाहिजे व देशाभिमानाचा नवीन गुण संपादन केला पाहिजे. हेच आमचे दोन मुख्य दोष होत.

प्राणायाम

कुवलयानंद ह्या नांवाने आपणांस ओळखावयास लावणारे श्री. गुणे ह्यांनी योगशास्त्राच्या अभ्यासाकरतां लोणावळें व बोरिवली ह्या ठिकाणीं संस्था स्थापन करून तद्वारा सामान्य लोकांना समजेल अशा भाषेंत व अशा स्वरुपांत योगाची माहिती प्रसिद्ध करण्याचा स्तुत्य प्रयत्न चालविला आहे ही अत्यंत अभिनंदनीय गोष्ट होय. योगशास्त्र निर्माण करण्याचें श्रेय हें भरतभूमीलाच दिलें पाहिजे. आर्यांशिवाय इतरांना हें शास्त्र अनवगतच आहे. हटयोगावर संस्कृतमध्यें अनेक ग्रंथ प्राचीन ऋषींनी लिहून ठेविले आहेत. ह्या अपूर्व ग्रंथांत प्रति-

पादन केलेले सिद्धांत व निर्दिष्ट केलेलीं तत्त्वें आधुनिक शास्त्रीय उपकरणांनीं तावून सुलाखून पाहण्याचा पहिला प्रयत्न श्रीमत् कुवलयानंद यांचाच होय. ह्या नवीन उपक्रमाच्या योगानें श्रीमत् कुवलयानंद यांचें नांव महाराष्ट्राच्या यौगिक साहित्याच्या इतिहासांत चिरस्मरणीय होईल ह्याबद्दल आम्हांस यत्किंचितहि शंका वाटत नाहीं. योगग्रंथमालेपैकी 'प्राणायाम' हें दुसरें पुस्तक होय. ही ग्रंथमाला इंग्रजींत आहे ह्यावरून मराठी भाषा न जाणणाऱ्या अशा हिंदुस्थानांतील व हिंदुस्थानाबाहेरील अशा असंख्य इंग्लिश शिक्षितांस हटयोगाची माहिती करून देण्याचा उद्देश श्री. कुवलयानंद यांचा असावा असें दिसतें. परकी भाषेंत ग्रंथ लिहिणें म्हणजे आपल्या घरांतील संपत्ति आपण होऊन त्यांच्या हवालीं करण्यासारखें आहे; अथवा आपल्या स्वतःच्या घरांतील माणसांची उपासमार करून इतरांना अन्नदान करण्यासारखें आहे. असो. एवढी गोष्ट वजा केली तर बाकी सर्व बाबतींत श्री. कुवलयानंद यांचें आम्ही मनःपूर्वक अभिनंदन करतों.

हटयोगाचा अभ्यास दोन हेतूंनी केला जातो. अष्टांगयोगाच्या साहाय्यानें समाधींत ईश्वरसाक्षात्कार होतो आणि म्हणून योग हें मोक्षप्राप्तीचें साधन आहे असें आम्ही समजतों. ह्या मुख्य उद्देशाशिवाय योगसाधनाने शरीरसंवर्धन होतें असा अनुभव असल्यामुळें शारीरिक अनामय प्राप्त व्हावें ह्या उद्देशानेंहि योगिक पद्धतीकडे लोक धाव घेतात. शुद्ध रक्ताचा भरपूर पुरवठा होईल तरच शरीर निरोगी राहतें. आपण जें अन्न खातों त्याचें रूपांतर रक्तांत होऊन त्या रक्तापासून शरिराच्या घटाकावयवांची वाढ होत असते. सगळ्याच अन्नाचें रक्त झालें असतें तर विसर्जनेंद्रियाचें कारणच पडलें नसतें. परंतु अन्नाच्या बऱ्याच भागाचें रक्त बनल्यावर कांही भागाचा शरीरपोषणाला ज्याची गरज नाही असा मळ तयार होतो. विसर्जनेंद्रियांच्या दुर्बलतेमुळे हा मळ जर शरिरांतून सपशेल बाहेर गेला नाही तर शरिरांत विषारी वायु उत्पन्न होतात. ह्या वायूंच्या योगाने अन्नाचें बनलेलें रक्त दूषित होतें. रक्तामध्यें अशा रीतीनें दोष उत्पन्न होऊं नये म्हणून मनुष्याला खबरदारी घ्यावी लागते. तात्पर्य रक्तामध्यें दोष उत्पन्न होऊं न देणें तसेंच त्यांत अधिक शुद्धता आणणें ह्या दोन गोष्टी साधण्याकरिता सर्व आरोग्यशास्त्र खर्ची पडलें आहे. प्राणवायूच्या योगानें रक्त शुद्ध होतें

आणि हा प्राणवायु प्राणायाम केला असतां शरीरवृद्धीला जरूर तितका मिळूं शकतो.

प्राणायामांत प्राण आणि आयाम असे दोन शब्द आहेत. आरोग्यापुरताच विचार केला तर प्राण या शब्दाचा अर्थ श्वासोच्छ्वास असाच समजला पाहिजे हें उघड आहे. आयाम म्हणजे थांबणें. श्वासोच्छ्वासाची क्रिया रात्रंदिवस चालू असते. ही क्रिया कांही काळ बंद ठेवणें म्हणजे श्वास बाहेरहि जाऊं द्यावयाचा नाही व आंतहि घेऊं द्यावयाचा नाही, तर शरिरांत जागच्या जागीं कोंडून ठेवावयाचा. हें प्राणायामाचें कार्य शब्दार्थावरून सूचित होतें. श्वास कोंडण्यालाच अथवा श्वासाची आयातनिर्गत बंद करण्याला कुंभक हा पारिभाषिक शब्द आहे. वायु आंत घेणें याला पूरक व बाहेर घालविण्याला रेचक असें म्हणतात. सामान्यतः प्राणायामांत पूरक, मग कुंभक आणि नंतर रेचक असे तीन प्रकार असतात. या तीन क्रिया मिळून प्राणायाम होतो. यांपैकी कोणत्या क्रियेला प्रथम महत्त्व दिलें गेलें हा प्राणायामाच्या कल्पनेच्या विकासाचें संशोधन करणाऱ्याला विचार करण्यासासारखा प्रश्न आहे. " श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः " या सूत्रावरून कुंभकालाच प्राधान्य दिल्याचें स्पष्ट दिसतें. परंतु नवीन अभ्यासकांनी पूरक आणि रेचक या दोनच क्रिया कराव्या, कुंभकाच्या नादीं लागूं नये असा ग्रंथकारांनी आपला स्वतःचा अभिप्राय व्यक्त केला आहे. " प्रच्छर्दनविधारणाभ्यां वा प्राणस्य " या दुसऱ्या सूत्रामध्ये श्वास बाहेर टाकण्याच्या क्रियेचा आणखी समावेश केला आहे. प्राणाचें प्रच्छर्दन म्हणजे बाहेर सोडणें आणि विधारण म्हणजे धरून ठेवणें. या दोन क्रियांनी प्राणायाम होतो असें पतंजली म्हणतो. रेचक, पूरक व कुंभक हे पाठीमागल्या ग्रंथकारांनीं उपयोजिलेले शब्द पतंजलीच्या कालीं प्रचारांत आलेले नव्हते. कारण पतंजली ते शब्द वापरीत नाही. वर उल्लेखिलेल्या सूत्रांत पूरकाचा निर्देश नाही हें वाचकांच्या ध्यानीं आलेंच असेल. आमच्या समजुतीनें पूरक, कुंभक आणि रेचक या तिन्ही क्रिया सारख्याच उपयुक्त आहेत. फुप्फुसांत जो कारबन डायऑक्साइड हा विषारी वायु निर्माण होतो तो बाहेर घालवून टाकणें इष्ट असल्यामुळे तें कार्य रेचकानें साधतां येतें. वरील दूषित वायु घालवणें हें जसें अगत्याचें आहे तसेंच

रक्त शुद्ध करण्याकरिता प्राणवायूची त्यांत भर टाकणें जरूर असल्यामुळे पूरकाचीहि अवश्यकता सिद्ध होते. कुंभकाच्या योगाने कोणतें कार्य साधतें ह्याची चर्चा ग्रंथकर्त्यांनी केलेली दिसत नाही. कदाचित् प्राणायामांत कुंभकाचें विशिष्ट कार्य नसावें असेंहि असूं शकेल. परंतु पतंजली कुंभकालाच विशेष महत्त्व देतो, ह्याचा उल्लेख वर केलाच आहे. आमच्या मतें श्रीमत् कुवलयानंद यांनी या प्रश्नाचा अधिक विचार करावयास पाहिजे होता.

प्राणायामाचे जे निरनिराळे प्रकार आहेत ते तदंतर्गत तीन क्रियांपैकी प्रथम कोणती करावयाची यावरून झाले आहेत. साधारणपणें प्राणायामांत सध्या तरी सामान्य जन पूरक, कुंभक आणि रेचक हा क्रम अनुसरतात. परंतु हा क्रम ठेवलाच पाहिजे असें नाही. कोणी उलट दिशेने आरंभ करतात. प्रथम रेचक, नंतर कुंभक आणि शेवटीं पूरक. कित्येक वेळां पूरक, रेचक ह्या क्रिया न करतां श्वासाचें केवळ निरोधनच केलें जातें म्हणजे कुंभकच तेवढा करतात. श्वासोच्छ्वासाची गती वाढविण्यास कुंभकाचा उपयोग होतो हें कोणालाहि समजण्यासारखें आहे. एवढाच जर कुंभकाचा उपयोग असेल तर कुंभकाला गौणत्व येणें स्वाभाविक आहे. प्राणायामाचे चार प्रकार ग्रंथकर्त्यांनी मराठींत विशद करून सांगितले असते तर त्यांचा उपयोग मराठी वाचकांना ज्यास्त झाला असता. आमच्या मतें इंग्रजींत पुस्तक लिहिणें अपरिहार्यच असेल तर महत्त्वाच्या गोष्टी टीपांच्या रूपाने मराठींत स्पष्ट कराव्या.

प्राणवायूकरता आपण प्राणायाम करतों एवढें ठरलें म्हणजे प्राणायाम उघड्या व शुद्ध हवेंत केला पाहिजे हें ओघानेच प्राप्त होतें. स्वाभाविक श्वासोच्छ्वासांत मनुष्य एका दिवसांत ५०० घन सेंटिमीटर किंवा ३० घन इंच हवा घेत असतो.परंतु प्राणायामाच्या योगाने हें प्रमाण १६०० पर्यंत जातें. श्वासाबरोबर जी हवा शरिरांत जाते तींत प्राणवायू २०·९६ इतका असतो. ह्याच्या उलट श्वासामध्ये १६·०२ इतका प्राणवायु हवेबरोबर बाहेर जातो. अर्थात् ४·९४ इतका ऑक्सिजन एका श्वासोच्छ्वासाच्या क्रियेने शरिराला पुरविला जातो. कारबन डायऑक्साइडचा प्रकार ह्याच्या उलट आहे. श्वासाबरोबर घेतलेल्या हवेंत या वायूचें प्रमाण ०·०४ इतकें असतें

तर उच्छ्वासाबरोबर बाहेर गेलेल्या हवेंत हा वायु ४·३४ या प्रमाणांत असतो. यावरून श्वासोच्छ्वासाची क्रिया शारीरिक प्राणायामाला पोषक आहे हें व्यक्त होतें. प्राणायामाने निसर्गाच्या साहाय्याला आपण जातों असें होतें. कुवलयानंद यांनी असें प्रसिद्ध केलें आहे कीं, प्रत्यक्ष प्राणायामांत प्राणवायूचें प्रमाण कमीच असतें. परंतु त्याच्या योगाने श्वसनेंद्रियांचें सामर्थ्य वाढून पुढल्या चोवीस तासांत हें नित्याचें प्रमाण वाढलें तें जातें. म्हणजे नैसर्गिक श्वासोच्छ्वासाची क्रिया अधिक कार्यक्षम होते.

असो. ग्रंथकर्त्यांनी ह्या पुस्तकांत प्राणायामाची पुष्कळ उपयुक्त माहिती दिली आहे. तिच्यापासून सामान्य वाचकांसहि आपला फायदा करून घेतां येईल असा आमचा विश्वास आहे. हटयोगांत प्राणायामाप्रमाणेच आसनांचेंहि महत्त्व वर्णिलें आहे. आणि कोणतें तरी आसन घालूनच प्राणायाम करण्याची वहिवाट आहे; त्यामुळे ग्रंथकर्त्यांनी एक प्रकरण आसनांकरितां खर्चीं घातलें आहे तें योग्यच आहे. निरनिराळे रोग बरे करण्याचें सामर्थ्य निरनिराळ्या आसनांत आहे असा अनुभव आहे. म्हणून आसनयुक्त प्राणायाम झाला असतां दोहोंचाहि फायदा शरिराला मिळूं शकतो हें सांगावयास नको. दुसऱ्या तीन प्रकरणांत उज्जयी, कपालभाति आणि भस्त्रिका या तीन प्रकारच्या प्राणायामांची माहिती दिली आहे. ह्याशिवाय श्वसनेंद्रियांचें सांगोपांग वर्णन पहिल्या प्रकरणांत केलें असून शेवटच्या प्रकरणांत प्राणायामाचें महत्त्व शारीरिकदृष्ट्या व आध्यात्मिकदृष्ट्या किती आहे तें सांगितलें आहे. याखेरीज ग्रंथाला जीं परिशिष्टें जोडलीं आहेत त्यांत प्राणायाम व आसनें यांच्या अभ्यासाचा क्रम निरनिराळ्या दृष्टींनी विचार करून केला आहे. याप्रमाणे हें सर्वच पुस्तक फार उपयुक्त झालें आहे. करिता तें जवळ बाळगून त्यांत लिहिल्याप्रमाणे जर कोणी प्राणायाम करूं लागेल तर त्याला डॉक्टराकडे जाण्याचा प्रसंग येणार नाही असें आम्हांस वाटतें. शिवाय ह्या पुस्तकाच्या विक्रीचें उत्पन्न आश्रमाकरिता खर्च व्हावयाचें आहे हें ध्यानांत ठेवून सर्वांनी ह्या मालेला आश्रय द्यावा अशी आमची मनापासून इच्छा आहे.

प्रार्थनासमाजाचा इतिहास

प्रार्थनासमाजाचा इतिहास रा. द्वा. गो. वैद्य यांनी लिहिला आहे. रा. वैद्य हे समाजाचे उत्साही सभासद असून सुबोधपत्रिकेचे संपादक आहेत. सुबोधपत्रिका हें प्रार्थनासमाजाचेंच वर्तमानपत्र आहे. या ३६२ पृष्ठांच्या पुस्तकाची किंमत अवघी अडीच रुपये आहे. मतप्रसाराच्या कामीं हें युक्तच आहे.

प्रार्थनासमाजाच्या स्थापनेची अवश्यकता कोणास पटणार नाही ? तथापि सन १८६७ सालीं स्थापन झालेला व आज साठ वर्षें अस्तित्वांत असलेला, तसेंच इंग्रजी शिक्षणाच्या सुरवातीनंतर त्या शिक्षणाचा आस्वाद ज्यांना प्रथम मिळाला अशा विद्वान् व देशहितेच्छु मंडळींपैकी बहुतेकांचें अंग ज्यांत प्रत्यक्ष, अप्रत्यक्ष रीतीने तसेंच प्रामुख्याने किंवा गौणत्वाने होतें अशा या समाजाचा इतिहास कोणीतरी लिहिणें अवश्य होतें. "समाजा"-बाहेरील समाजाला या "समाजा"ची उपेक्षा करणें शक्यच नव्हतें. म्हणून रा. वैद्य यांचे हा इतिहास लिहिल्याबद्दल आम्ही मनःपूर्वक अभिनंदन करतों. रा. वैद्य यांची भाषा शुद्ध व स्वच्छ आहे. त्यांच्या ठिकाणीं समतोलपणा आहे. बिनचूक माहिती जमविण्याची त्यांची कळकळ प्रशंसनीय आहे. प्रार्थनासमाजाविषयी त्यांच्या अंतःकरणांत अभिमान वसत आहे. यामुळे त्यांच्याहातून हा इतिहास निर्दोष वठला आहे. पुस्तकाची छपाई व बांधणी आंतील मजकुराला शोभेल अशीच आहे. हा इतिहास लिहिण्यांत रा. वैद्य यांनी फार परिश्रम केले आहेत याचा प्रत्यय वाचणाराला पानोपानीं येतो. हें वेठीचें तट्टू नाही अशी त्याची तेव्हाच खात्री होते.

चालू पिढीला ऐकूनहि माहीत नसतील अशा पुष्कळ स्मरणीय माणसांचा परिचय रा. वैद्यांनी या पुस्तकाच्या द्वारें करून दिला आहे. या पुस्तकाच्या अभावीं कित्येक थोर, धर्मनिष्ठ गृहस्थांचें नांव त्यांच्या शरीराबरोबरच कायमचें नष्ट झालें असतें. आमच्यामतें रा. वैद्यांनी ही फारच मोठी कामगिरी केली आहे. आमच्याकडे प्रथम धार्मिक सुधारणा, नंतर

सामाजिक सुधारणा आणि अखेरीस राजकीय सुधारणा अशा सुधारणेच्या लाटा उसळल्या. धार्मिक सुधारणेचें क्षेत्र मुंबई तर सामाजिक सुधारणेचा रोप पुण्यांत फोफावला. सुधारणांचा वर सांगितलेला क्रम अगदी स्वाभाविक होता. इंग्रजी शिक्षण व मिशनऱ्यांचीं खिस्ती धर्मावरील व्याख्यानें यांच्या जोडगोळीने नवीन सुशिक्षितांचीं मनें डळमळूं लागलीं. त्यांच्या चिकित्सक बुद्धीचें समाधान करण्याचें सामर्थ्य त्यांच्या श्रद्धाळू वडिलांत नव्हतें. इकडे खिस्ती धर्मोपदेशक हिंदुधर्माची निंदा करीत, तिनें तर त्यांचे कान किटले असले पाहिजेत. हिंदुधर्माचें वास्तविक स्वरूप आजशिक्षिताशिक्षितांना अज्ञातच आहे. मग ह्या वेळीं नवशिक्षितांमध्यें तत्संबंधी अज्ञान वसत असणें स्वाभाविकच होतें. अर्थात् ही मंडळी गांगरून गेली असल्यास आश्चर्य नाही. त्यांचीं अंतःकरणें निःसंशय धर्मोत्कट होतीं. ही सर्व मंडळी खिस्ती झाली नाही हाच चमत्कार. ह्या बाबतींत त्यांच्या धर्मपत्नींनीच त्यांना बचावलें असावें. अशा स्थितींत प्रार्थनासमाजासारख्या संस्थेची कल्पना निघणें अपरिहार्य होतें. हिंदुधर्माचें गौडबंगाल त्यांना उकलेना. मूर्तिपूजेवर पाद्र्यांचे हल्ले. मूर्तिपूजेचें तेव्हाचें विकृत स्वरूप. पाद्र्यांनी आम्हांला Idol-worshippers म्हणावें आणि आम्हांला तेंच खरें वाटावें. आयडॉलचें भाषांतर मराठींत मूर्ति केलें गेलें; आणि तें बरोबरच होतें. पण मूर्तिपूजा हा शब्द आमच्यांत कधी रूढ होता काय याचा विचार कोणी केला नाही. मूर्ति हा शब्द असून मूर्तिपूजा मात्र शब्द नव्हता हें विचार करण्यासारखें होतें. आम्ही मूर्तिपूजा करीत नाही. देवपूजा करतों. देवपूजेवर काय आक्षेप घ्यावयाचे असतील ते घ्या. पण जी मूर्तिपूजा आम्ही करीत नाही तिच्यासंबंधानें टीका करणें अप्रस्तुत होय. असो. अशा या संमूढ बनलेल्या विद्वानांनी विश्वोत्पत्तिरूपी क्रिया करणाऱ्या देवाला निरवयव व निराकार ठरवून प्रार्थनेच्या योगानें आपलासा करून घेण्याचें निश्चित केलें. मूर्ति नको म्हणून देव निरवयव व निराकार. बरें निरवयवाच्या हातून कर्म कसें झालें इत्यादि बिकट प्रश्न कोणी केल्यास हें गूढ मनुष्यांच्या कक्षेंत येण्यासारखें नाही असें म्हणून या मंडळीनें आपलें समाधान करून घेतलें. हिंदुधर्माचें ज्ञान नसल्यामुळें ब्राह्म, प्रार्थना, एकेश्वरी

इत्यादि समाज या देशांत इंग्रजी शिक्षणाने उद्भूत होणें साहजिक होतें. प्रार्थनासमाजाच्या मंडळींने सामाजिक सुधारणेकडे दुर्लक्ष केलें असें नाही. पण ती धार्मिक सुधारणेच्या आनुषंगिक होती. नवीन पंथ काढणारांमध्ये जे नैतिक गुण लागतात ते बऱ्याच अंशानें समाजियांमध्ये होते. त्यांची धर्मनिष्ठा जशी तशीच नीतिमत्ता थोर होती हें रा. नवरंगे वगैरेंच्या उदाहरणांवरून स्पष्ट होतें. इंग्रजी शिक्षण प्रथम मुंबईस सुरू झालें म्हणून मुंबईस धर्म-सुधारणेची चळवळ प्रथम सुरू झाली. मुंबईच्यापूर्वी बंगालमध्ये इंग्रजी शिक्षणाचा लाभ लोकांना मिळाला म्हणून तिकडे ब्राह्मसमाज अस्तित्वांत आला. या समाजाचें स्वरूप उग्र होतें. त्यांनी हिंदुत्व झुगारलें. ही चूक येथील समाजियांनी केली नाही. अशा रीतीने ऐतिहासिकदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाच्या व उपयुक्त संस्थेचा इतिहास आजपर्यंत कोणी लिहिला नाही हेंच आश्चर्य होय. रा. वैद्य यांनी "समाजा"ने चालविलेल्या दुसऱ्या उपयुक्त संस्थांचाहि साग्र इतिहास दिला आहे तो सर्व वाचनीय आहे यांत शंका नाही. सर्व दिवंगत समाजियांचीं चरित्रें दिल्यामुळे तर हा ग्रंथ बहुमोल झाला आहे. समाजानें आजपर्यंत जें जें केलें त्याची इत्थंभूत हकीकत देऊन ग्रंथाला पूर्णत्व आणलें आहे. तात्पर्य जें जें कांही करावयास पाहिजे होतें तें सर्व रा. वैद्य यांनी आस्थापूर्वक केलें आहे. ग्रंथांत अशुद्धें फारच थोडीं आहेत यावरून या ग्रंथसंपादनाच्या कामीं ग्रंथकर्त्यांनी किती झटून काम केलें आहे तें दिसून येतें. मराठींत अशा प्रकारचे ग्रंथ निपजूं लागले ही फार आनंदाची गोष्ट आहे. पण अशा कृतीचें चीज करण्याइतकी सद्वासना मराठी बोलणारांमध्यें उत्पन्न होईल तो सुदिन खरा.

सिंहाला शह

रा. टिकेकर हे एक अलौकिक वृत्तीचे गृहस्थ असावेत. इतरांनी मळवटलेला मार्गच आपण आक्रमण करावा ही वृत्ति सामान्य माणसांची असते. परंतु स्वतंत्र विचारांच्या माणसांना अशा प्रकारच्या कृतीने

कधीच समाधान होत नाही. मार्गभिन्नत्वांतच त्यांच्या बुद्धीचें वैशिष्ट्य असतें. अशा लोकांपैकीच रा. टिकेकर हे एक होत. रा. टिकेकर यांचें सर्वच कांही निराळें दिसतें. त्यांची भाषापद्धति ज्याप्रमाणे निराळी, त्याचप्रमाणे त्यांची इच्छाहि सामान्य जनांहून निराळीच दिसते. प्रत्येक ग्रंथकर्त्याला समालोचनकर्त्यांने आपल्या ग्रंथाला प्रशंसापत्र द्यावें असेंच अंतर्बाह्य वाटत असतें. परंतु रा. टिकेकर हे आपल्या टीकाकारांकडून प्रशंसेची अपेक्षा न करितां दोषदर्शनाचीच अपेक्षा करीत आहेत. होतकरू लेखकांनी या बाबतींत रा. टिकेकरांचें अनुकरण करणें अवश्य आहे.

रा. नरसोपंत केळकर यांनी म्हटल्याप्रमाणे मराठी ग्रंथमंदिरांत रा. टिकेकरांनी एक नवीन दालन उघडलें आहे यांत शंका नाही. एका देशासंबंधाने इतक्या माहितीने भरलेलें व चिकित्सक बुद्धीने लिहिलेलें दुसरें पुस्तक मराठींत आढळणार नाही. आणि म्हणून यांतसुद्धा रा. टिकेकरांचें असामान्यत्व व्यक्त होतें. पण त्यामुळे हा ग्रंथ मात्र अपूर्व आहे असें मानण्याचें कारण नाही. रा. टिकेकर यांना इराण व मेसापोटेमिया या प्रांतांत एका मराठी वर्तमानपत्राचे बातमीदार म्हणून फिरण्याचा अपूर्व मान मिळाला होता. म्हणून अफगाणिस्थानाच्या आधी या दोन देशांवर जर त्यांनी स्वतः मिळवलेल्या माहितीचा उपयोग करून स्वतंत्र ग्रंथरचना केली असती तर ती मात्र असामान्य अथवा अपूर्व म्हणतां आली असती. इराण व मेसापोटेमिया बाजूस सारून अफगाणिस्थानच त्यांनी अगोदर कां घेतला याचें कारण आम्हांला तरी अद्यापि पटत नाही. अफगाणिस्थानांत पाऊल न ठेवतां इंग्लिश भाषेंत लिहिलेले ग्रंथ वाचून त्यांवरून मराठींत लिहिलेलें पुस्तक कितीहि चांगलें असलें तरी त्या चांगलेपणाला मर्यादा आहेच. स्वतः परदेशांत हिंडून तेथील वस्तुस्थिति प्रत्यक्ष पाहून त्या देशाविषयी मराठींत लिहिणें शक्य आहे ही कल्पनाच मराठी वाचकांच्या मनांत रा. टिकेकरांनी उत्पन्न केली आहे हें मात्र मोठ्या आनंदाने सांगणें अवश्य आहे. दुसऱ्या कोणीहि अशा प्रकारची ग्रंथरचना केली असती तर आम्ही त्याचे मनोभावाने गोडवेच गाइले असते यांत संशय नाही. परंतु आमच्या कल्पनेचें क्षेत्र रा. टिकेकरांनीच विस्तृत केल्यामुळे रा. टिकेकरांच्या विद्यमान कृतीने वाचकांचें समाधान झालें नाही, तर तो दोष टीकाकारांचा नसून

टिकेकरांचा समजला पाहिजे.

प्रस्तुत ग्रंथाचें " सिंहाला शह " असें नामकरण करण्यांत ग्रंथकर्त्यांचा काय उद्देश आहे हें चटकन ध्यानांत येत नाही. अफगाणिस्थानामुळे ब्रिटिश सरकारला शह बसणार (लागला आहे असें नाही) असा रा. टिकेकर यांचा अभिप्राय दिसतो. परंतु आमच्या मतें इंग्लिश सरकारला सिंहाची उपमा देण्यांत रा. टिकेकरांनी वस्तुस्थितीचा विपर्यास केला आहे. सिंह हा क्रूर असतो तसाच तो कृतज्ञ आणि उदारहि असतो. यांपैकी कोणत्या गुणाचें अस्तित्व ब्रिटिश सरकारच्या ठिकाणीं रा. टिकेकर यांस दिसून आलें तें कळण्यास मार्ग नाही. अफगाणिस्थानाच्या संबंधाने ब्रिटिश सरकारच्या धोरणाचा विचार केल्यास तें धोरण व हिंदुस्थान सरकारचें एकंदर वर्तन इंग्लिशांच्या मुत्सद्देगिरीला न शोभण्यासारखेंच आहे.

ब्रिटिश सरकारने रशियासंबंधाने इतका भ्याडपणा दाखविला ही अत्यंत खेदाची गोष्ट आहे. अफगाणिस्थानाच्या बाबतींत सरकार जें धोरण निश्चित करणार त्याला कारण नुसती रशियाची भीति एवढेंच पुरें होणार नाही. महायुद्धापूर्वी रशियाशीं तह झाला होता व त्यामुळे रशियाची भीति बाळगण्याचें कारण मुळीच उरलें नाही. अशा निर्धास्त स्थितींत अफगाणसंबंधाने हिं. सरकारने कसें वागावें याचा निश्चय झाला पाहिजे. अफगाण देश ब्रि. सरकारने घेतला तर रशियाबरोबर उघडया मैदानांत लढाई देण्याचा प्रसंग ब्रिटिशांवर येईल. अशा वेळीं त्यांच्या आरमाराचा कांहीएक उपयोग होणार नाही व हिंदुस्थान असंतुष्ट असल्यास या देशांतून सैन्य नेणेंहि धोक्याचें होईल असा पेंच ब्रि. सरकारला पडल्यावांचून राहणार नाही. अर्थातच अफगाणिस्थानसारख्या डोंगराळ व हिमाच्छादित प्रदेशांतून अडखळत व ठेचाळत आलेल्या रशियन फौजेस खैबर घाटासारख्या अरुंद जागीं गांठणें सोयीचें होईल अशा समजुतीने अमीराला जावयासारखें वागवणें ब्रिटिश सरकारला भाग पडत आहे. अफगाण सरकार, स्वतंत्र टोळ्या व डोंगराळ मुलूख यांचें कुंपण आपण सरहद्दीवर घातलें आहे अशी हिं. सरकारची समजूत आहे. पण एवढ्याकरता अमिराला व स्वतंत्र टोळ्यांना हिंदुस्थानावर किती काळ चरूं द्यावयाचें याचा विचार झाला पाहिजे. हिंदुस्थान इंग्लंडकरता आहे. तेव्हा रशियाच्या ताब्यांत तें

जाऊं नये याकरता होणारा खर्च इंग्लंडनेच सोसणें उचित. बरें तो खर्च हिंदुस्थानावर लादलाच तर हिंदी लोकांच्या मतानेच हिं. सरकारने आपलें धोरण ठरवणें अयोग्य होणार नाही. असो. ही गोष्ट क्षणभर बाजूस ठेवली तरी अफगाणिस्थानावर किती पैसे खर्च करावयाचे व कोठपर्यंत हा प्रश्न राहतोच. निरनिराळ्या टोळ्यांना शस्त्रास्त्रें पुरवा व पैशाच्या थैल्या पोचवा हा लाजिरवाणा प्रकार किती दिवस चालावयाचा ? आपल्या स्वतःच्या प्रजेला निःशस्त्र करून रानटी, अविश्वासू व खुनी अशा परकी लोकांना शस्त्रें पुरविणें हें गैरशिस्त आहे. बर्मिंगहॅमच्या बंदुका आफ्रिडी लोकांना कशा मिळतात ? पण सरकार आपण होऊन जर लढाईचीं हत्यारें या " निस्तंत्र " लोकांना देतें तर अन्य मार्गांने तीं त्यांना न मिळूं देण्याचा उपाय सरकार करणार नाही हें उघड आहे. या स्वतंत्र लोकांच्या प्रदेशांत सडका करा, शाळा उघडा, इमारती बांधा, आगगाड्या न्या आणि हिंदुस्थानांत हीं कामें करण्यास पैसा नाही म्हणून म्हणा असा प्रसंग हिंदुस्थानसरकारावर आला आहे. हिंदुस्थानच्या संरक्षणाकरिता हें करावें लागतें असें म्हणतां येतें हें खरें, पण संरक्षणांत संरक्ष्याचा प्राणच जाईल त्याची वाट काय ? बरें इतकेंहि करून अमीर अथवा टोळ्या कृतज्ञ राहतील अशी खात्री देतां येत नाही. इंग्लिशांचे पैसे खाऊन सुद्धा एकहि अमीर मनापासून इंग्लिशांवर फिदा असलेला दिसत नाही. त्याचा कल रशियाकडेच झुकलेला. दुसऱ्याच्या हद्दींत आपला पैसा ओतून सुधारणा करणें अत्यंत आत्मघातकीपणाचें आहे. ह्या सडकांचा, आगगाड्यांचा उपयोग आपल्याविरुद्ध होणार नाही अशी हमी देतां येणार नाही. आयत्या वेळीं अमीर व सरहद्दीवरील टोळ्या रशियास मिळाल्या तर सडकांचा उपयोग कोण करणार हें सांगावयास नको. सरहद्दीवरील लोक स्वातंत्र्यप्रिय आहेत म्हणून त्यांस बंदुका, रायफल्स वगैरे पुरवा आणि ते दरिद्री आहेत म्हणून त्यांस खावयास द्या हा उपाय इंग्लंडचे पैसे खर्च होते तर ब्रिटिश सरकारास मानवला नसता. हिंदुस्थानच्या हद्दींत तुम्ही उत्तम बंदोबस्त ठेवा, लूट करण्यास आले म्हणजे त्या लोकांना पकडा, त्यांचीं शस्त्रें घ्या व त्यांस ब्रह्मदेशांत पाठवून द्या. त्यांचा हत्यारांचा पुरवठा बंद करा. त्यांच्या टोळ्या फोडा. सध्याच्या वर्तनावरून हिं. सरकार अफगाण टोळ्यांना भिऊन वागतें

असेंच कोणी म्हणेल. त्यांची सुधारणा करतों अशी फुशारकी व्यर्थ आहे. अफगाणिस्थानच्या जमिनीवर लढाई देण्याची शक्यता असल्यास पुरोगामी धोरण एक वेळ खपेल; पण तसें नसल्यास आपली हद्द संभाळून राहणें हेंच शहाणपण होय. रशियाबरोबर झालेला तह अमिराने मान्य केल्यावर अमलांत यावयाचा होता. पण अमिराने संमति न देऊन रशिया व इंग्लंड या दोनहि प्रबल राष्ट्रांस धाब्यावर बसविलें आणि आता इंग्लंडला अमिराने आपली मान्यता दिली नाही तरी आम्ही सर्वजण त्या तहाबरहुकूम वागत आहों असें म्हणून आपलें समाधान करून घ्यावें लागत आहे. यावरून कोणाशीं प्रसंग आहे हें हिं. सरकारने ओळखावयास पाहिजे होतें. सरहद्दीवरील टोळयांच्या स्वातंत्र्याचा घोष करण्यांत हिं. सरकारचा फायदा आहे म्हणूनच त्यांच्या स्वातंत्र्याचा गाजावाजा इतका होत आहे. कारण या टोळयांच्या योगाने खुद्द अमिरालाहि प्रसंगोपात् शह देतां येण्यासारखा आहे. जगामध्ये अशा स्वतंत्र टोळया दुसऱ्या आहेत की नाहीत हें आम्हांस ठाऊक नाही. पण बहुधा नसाव्या असें वाटतें. या टोळयांचें नांवाचें का होईना, स्वामित्व खरें म्हटलें तर अमिराकडे जावयास पाहिजे होतें. पण डयुरांडसाहेबांच्या मुत्सदीपणामुळे सरहद्दीवरील टोळयांना स्वतंत्र अस्तित्व मिळालें. अफगाण लोकांपासून आम्ही तुमचें संरक्षण करतों असें मात्र यामुळे इंग्लिश लोकांना हिंदी लोकांना सांगावयास मिळतें, पण अफगाण स्वारीची गोष्ट अशक्यप्राय आहे हें असेंब्लींतील सभासदांस समजत नसलें तरी रा. टिकेकरांसारख्या तरुणांच्या ध्यानांत येत चाललें आहे ही आनंदाची गोष्ट आहे. या बाबतींत रा. टिकेकरांची चर्चा योग्य असून समर्पक आहे. त्यांच्या सूचना विधायक कशा नाहीत हें आम्हांस समजत नाही. टिकेकरांची याबद्दल स्तुति करणें अवश्य आहे.

अफगाणिस्थानांत आजपर्यंत जे अमीर झाले त्या सर्वांचा धूर्तपणा धोरणी इंग्लिशांना लाजविण्यासारखा आहे हें जरी खरें असलें, तरी अफगाणिस्थानचे अमीर किंवा अफगाण सरकार यांना हिंदुस्थान सरकारला शह देतां आला अथवा ते शह देऊं शकतील असें आम्हांस वाटत नाही. आमच्या मतें हिंदुस्थान सरकारने आपल्याला निष्कारण शह लावून घेतला आहे. हिंदुस्थानाकडून अफगाणिस्थानला आजपर्यंत किती रक्कम मिळाली

याचा आंकडा रा. टिककर यांनी द्यावयास पाहिजे होता. तो न दिल्यामुळे अधंवट अनुमानें करण्यास जागा राहिली आहे. निरनिराळ्या वेळीं दिलेल्या खंडण्यांच्या व तनख्यांच्या रकमांची बेरीज करण्याचा प्रयत्न आम्ही केला परन्तु तें दुःसाध्य कर्म म्हणून सोडून द्यावें लागलें. उदाहरणार्थ, झमानाला वर्षाचे १८ हजार रुपये कंपनी सरकार देत असे. परन्तु कोणत्या सालापर्यंत हिंदुस्थानावर हा बोजा पडला हें समजण्यास या पुस्तकांत कांही साधन नाही. झमान अमूक सालीं मेला हें कळलें असतें तर त्याने किती रुपये खाल्ले याचा अजमास करतां आला असता. असाच प्रकार इतर तनख्यांसंबंधाने असल्यामुळे ही एक महत्त्वाची बाब मोठ्या निरुपायाने तशीच सोडून द्यावी लागत आहे.

यानंतर प्रश्न असा उत्पन्न होतो की, हिंदुस्थानची तिजोरी रिती करून अमिराचें बळ वाढविण्याचा प्रयत्न हिंदुस्थान सरकारने केला त्याऐवजी एकदाच लागेल तो पैसा खर्चून अफगाण देश हिंदुस्थानांत सामील करण्यांत कांही गैरशिस्त झालें असतें काय? आमच्या मतें हिंदुस्थानांत जर सामर्थ्यवान् असें हिंदु राज्य असतें, तर तें हिंदु सरकार अफगाण देश हिंदुस्थानांत सामील केल्याशिवाय कधीहि राहतें ना. तो देश डोंगराळ आहे, सुपीक नाही, इत्यादि विचारांनी हिंदुसरकार निरुत्साही झालें नसतें. अफगाणिस्थानांत पूर्वी हिंदूंचेंच राज्य होतें. महमद गझनीच्या स्वारीपूर्वी काबुलचें ब्राह्मणी राज्य लय पावून फार काळ लोटला नव्हता. तसेंच अफगाणिस्थानांत त्या वेळीं शेकडा ६० वर हिंदु होते. गझनी येथे पुष्कळ हिंदु पंडित, हिंदु सरदार व हिंदु वाणीउदमी राहत होते (अल्बेरुणीची गीता). हिंदु संस्कृतीचे अवशेष तेथे अद्यापि दृष्टोत्पत्तीस येण्यासारखे आहेत. कौरवांचें मातुलस्थान म्हणूनहि त्या देशासंबंधाने आत्मीयत्वाची भावना मनांत प्रकट होते, या कारणांमुळे संधि मिळाली असतां हिंदुस्थानची सरहद्द इराणपर्यंत नेऊन भिडविण्यास कोणाहि हिंदु राजाने मागेपुढे पाहिलें नसतें. हें करणें मोठें अशक्य होतें असेंहि नाही. या देशांत सुप्रतिष्ठित असा कोणाचाच अम्मल नव्हता. व संस्कृतिशून्य, आडदांड, अविचारी आणि बेशिस्त अशा लोकांना जिंकण्यास, आधुनिक तऱ्हेची युद्धसामग्री जय्यत असलेल्या इंग्लिश फौजेला मुळीच प्रयास पडले नसते. परंतु रशि-

याच्या पोकळ भीतीने इंग्लिश सरकारने हिंदुस्थानची तिजोरी अफगाणिस्थानांत नेऊन ओतली हें त्यांचें करणें कोणत्याहि दृष्टीने शहाणपणाचें म्हणतां येणार नाही. आज हिंदुस्थान आणि अफगाणिस्थान यांच्या दरम्यान जशा स्वतंत्र टोळया आहेत, तशाच रशिया आणि अफगाणिस्थान यांच्या दरम्यान निर्माण करतां आल्या असत्या. रशियन लोकांच्या राजधानीपासून अफगाणिस्थान फार अंतरावर असल्यामुळे व इंग्रजी राज्याची शिस्त रशियन राज्यपद्धतींत नसल्यामुळे अचानक रीतीने रशिया हिंदुस्थानावर झडप घालील असें मानणें निराधार दिसतें. अफगाणिस्थानांत आजहि शीख आदिकरून हिंदु लोक आहेत;तसेंच त्या देशाच्या निशाणावर चन्द्राच्या ऐवजी सूर्य असतो, शिवाय हिंदुकुश पर्वत, कंदाहार, हरीरूद इत्यादि नांवें प्राचीन आर्यसंस्कृतीची व आर्यकर्तृत्वाची स्मृति करून देणारीं असल्यामुळे अफगाणिस्थान हा आपलाच देश आहे अथवा असावा असें प्रत्येक हिंदूस वाटणें स्वाभाविक आहे.

हें पुस्तक वरवर वाचणारासहि असें दिसून येईल की, रा. टिकेकर यांना अमानुल्लाविषयी निश्चित मत बनवितां आलें नाही. अमानुल्लाला त्यांनी आरंभीं आरंभीं बराचसा चढवून अखेरीस अगदी खाली उतरविला आहे. याबद्दल रा. नरसोपंत केळकर यांनी पूर्वग्रहरहित वृत्तीने हें पुस्तक लिहिलें आहे असें म्हणून ग्रंथकर्त्याची तारीफ केली आहे. यावरून या दोघां सद्गृहस्थांस अमानुल्ला हा अगदीच कुचकामी, दुर्बल व निस्सत्व प्राणी आहे असें वाटतें असें दिसतें. परंतु आमच्या मतें अमानुल्लाविषयीचा हा अभिप्राय बरोबर नाही. आमची अशी समजूत आहे की, अमानुल्लाच्या योग्यतेचीं माणसें युरोप, अमेरिका खंडांतहि फार थोडीं सापडतील. एका अगदी असंस्कृत समाजांत जन्मास आलेल्या माणसाने स्वयंस्फूर्तीने आपल्या राष्ट्रांत इतक्या सुधारणा करण्याचें मनांत आणावें ही एक अद्भुत गोष्टच मानिली पाहिजे. आम्ही जसें इंग्लिश लोकांचें अनुकरण करतों, त्याप्रमाणे अमानुल्लाच्या सुधारणा म्हणजे नुसतें अनुकरणबुद्धीचेंच कार्य नव्हतें. अमानुल्लाला कोणत्याहि प्रकारचें शिक्षण मिळालें नव्हतें अथवा केमलपाशाप्रमाणे युरोपियन लोकांशी त्याचा संबंधहि आलेला नव्हता. ताझींच्या शिकवणीने सुधारणेचें तारूं समुद्रांत लोटलें असें म्हणून अमानुल्लाची योग्यता कमी

करण्याचा प्रयत्न विफलच होणार असें आमचें मत आहे. अमानुल्लामध्ये स्वतः विचार करण्याची जर पात्रता नसती तर सासऱ्याच्या शिकवणुकीची शिदोरी जांवयास कोठपर्यंत पुरली असती याचा विचार करावा. युरोपची सफर करण्याची कल्पनाच अमानुल्लाची श्रेष्ठता स्थापित करण्यास पुरेशी आहे. त्याचप्रमाणे ठिकठिकाणीं त्याने जीं भाषणें केलीं तीं नांवाजलेल्या मुत्सद्यांना शोभतील अशाच प्रकारचीं होतीं. तसेंच रशियाला भेट देण्यांत त्याने जें मनोधैर्य प्रकट केलें तेंहि वर्णनीय नाही असें कोण म्हणेल? हा मुल्लांच्या राज्यांत जन्मास आलेला मुसलमान धर्माच्या खुळया कल्पनांपासून अलिप्त राहतो, ही एकच गोष्ट अमानुल्लाची असामान्य योग्यता ठरविण्यास पुरेशी होईल. "अफगाणिस्थान सहा महिन्यांच्या आंत युरोपमधील कोणत्याहि राष्ट्राच्या तोडीला येतें की नाही तें पहा, इराण मागे राहील, पण अफगाणिस्थान आता प्रगतीच्या मार्गावर जोराने धांवणार" ही सदिच्छा बाळगणारा राजा कोणाच्याहि प्रशंसेस पात्र होईल. अमानुल्लाला स्वतंत्र विचारशक्ति नव्हती हें रा. टिकेकर यांचें म्हणणें आम्हाला मुळीच पटत नाही. पूर्वीची कांही तयारी नसतांना युरोप व इतर खंडांतील स्वतंत्र राष्ट्रांमध्ये अफगाणिस्थानचे वकील नेमण्याजोगे अधिकारी अमानुल्लाने तयार केले, आंतरराष्ट्रीय उलाढालींत लक्ष घालण्यास त्याने आपल्या मुत्सद्यांना शिकविलें, वर्तमानपत्रांची आवड जनतेंत उत्पन्न केली, लष्करी व बौद्धिक शिक्षणाची आधुनिक व्यवस्था अमानुल्लाने आपल्या प्रजेस उपलुब्ध करून दिली, इत्यादि गोष्टी रा. टिकेकरांनीच कबूल केल्या आहेत. असें असून अपात्रतेचा शिक्का अमानुल्लावर त्यांनी मारावा, हें आम्हांस जरा चमत्कारिक वाटतें. अमानुल्लाला बंडाचा प्रतिकार करतां आला नाही. आणि त्यास राज्यत्याग करावा लागला, या एका गोष्टीमुळे त्याच्या अनेक गुणांवर हरताळ कसा फासला जातो हें आम्हांस समजत नाही. राज्यासन स्थिर करतां आलें म्हणजेच शहाणपण असतें असें नाहीं. दोन वर्षें राज्याच्या बाहेर असून बंडखोरांनी बंड उभारलें नाही. यावरून प्रवासास बाहेर पडतेवेळीं आमूलाग्र सुधारणा राज्यांत करणारा अमानुल्ला आपल्या प्रजेला अप्रिय झाला होता असें दिसत नाही. अफगाणिस्थानांतलें बंड कोणाच्या प्रेरणेने झालें हें अद्यापि

उजेडांत यावयाचें आहे. पुष्कळ गोष्टी अजून गुलदस्तांत असून तशाच त्या आणखी कांही वर्षें राहतील हें उघड आहे. म्हणून अमानुल्लाच्या आरोपित पळपुटेपणाबद्दल अखेरचा निर्णय देण्याची वेळ अद्यापि आली नाही. अमानुल्ला हा शांतताप्रिय राजा होता यांत कांही शंका नाही. युद्ध करून प्राणहानि करणें हें तो पाप समजत असला पाहिजे. अशा वृत्तीच्या राजाने नादिरखानाला सेनापति म्हणून ठेवून घेतला असता तरी सुद्धा या गोष्टींचा पश्चात्ताप करण्याची पाळी अमानुल्लावर बहुधा आली असती, असें मानणें अगदीच अक्षम्य होणार नाही. नादिरखान हा धूर्त मनुष्य अमानुल्लाच्या स्वभावाचा दुरुपयोग केल्याशिवाय कधीहि राहता ना असें अमानुल्लाच्या मनांत येणें अगदी स्वाभाविक होतें. नादिरखानाने स्वतः गादीवर बसावयास नको होतें असेंच आम्हांस वाटतें. त्याच्यांत स्वामिभक्ति असती तर अमानुल्लाला परत बोलावून त्याला सिंहासनस्थ करून अंतर्गत बंडाळी मोडण्याचें काम त्याने आपल्या शिरावर घ्यावयास पाहिजे होतें. असें करणें अफगाणिस्थानच्या सध्याच्या स्थितींत वेडेपणाचें झालें असतें असें आम्हांस मुळीच वाटत नाही. नादिरखानाच्या आताच्या वर्तनावरून अमानुल्लाने नादिरखानाला हातीं धरला नाही हें शहाणपणाचेंच कृत्य होतें असें ठरतें. अमानुल्लाविरुद्ध बंड उभारल्यानंतरहि सरकारने तटस्थ वृत्ति कां धरावी हें आम्हांस समजत नाही. आम्हांस असें वाटतें की, हिंदुस्थान सरकारने अमानुल्लाच्या मदतीस जाणें हें त्यांचें कर्तव्य होतें. अमानुल्लाच्या योग्यतेचा राजा अफगाणिस्थानांत कायम राहिला असता तर एक रानटी देश सुधारणेच्या मार्गाला लावण्याचें श्रेय हिंदुस्थान सरकारास लाभलें असतें. शिवाय अमानुल्लाजवळ बरीच संपत्ति असल्यामुळे हिंदुस्थान सरकारावर मदतीचा सर्व खर्च पडलाच असता असें नाही. आणखी अमानुल्ला हिंदुस्थान सरकारचा सदैव ऋणी राहता हा एक फायदा झाला असता तो वेगळाच. रशियाची भीति नाहीशी करण्याची ही चालत आलेली संधी हिंदुस्थान सरकारने गमावली. अफगाणिस्थानांत अमानुल्ला जर आज गादीवर असता तर त्याच्या विचारांचा परिणाम हिंदुस्थानांतील धर्मवेड्या व अडाणी मुसलमानांवर निःसंशय झाला असता. या दृष्टीने विचार करतां अमानुल्लाच्या राज्यत्यागाने हिंदुस्थानचें फार नुकसान झालें आहे असें म्हणावें

लागतें. सुरय्या राणीचे फोटो विमानांतून टाकून लोकांमध्ये पसरविण्यांत कोणाचा कांही तरी हेतू असला पाहिजे. सांगण्याचें तात्पर्य इतकेंच की, अचानक रीतीने अमानुल्लाच्या विरुद्ध कोणीतरी मुद्दाम बंड उभारलें आणि त्यामुळे या थोर राजावर आपला देश सोडण्याचा प्रसंग आला. एकंदरींत अमानुल्लाच्या संबंधाने लिहितांना रा. टिकेकरांची जी चलबिचल व धांदल उडाली आहे ती पाहून त्यांजबद्दल सहानुभूति उत्पन्न होते.

रा. टिकेकरांनी नादिरशहाची फारच स्तुति केली आहे. ती थोडी अनाठायीं आहे असें आमचें मत आहे. अमानुल्लाच्या सुधारणा जर नादिरखानाला मान्य होत्या तर त्या सुधारणांचें बीं राष्ट्रांत रुजविण्याकरिता अमानुल्लाला त्याने मनोभावें साह्य केलें काय? नादिरखानाला सुधारणांपेक्षा राज्यपदच अधिक प्रिय झालें यांत शंका नाही. मुल्लांकडे त्याने त्यांचे सर्व अधिकार दिले याबद्दल रा. टिकेकर नादिरखानाची प्रशंसा करीत आहेत; परंतु या "दाढीदीक्षितां"च्या हातून न्यायदानाचें काम यथार्थ होईल, अशी कोण अपेक्षा करील? आणि ज्या राष्ट्रांत न्यायाचें काम बरोबर चालत नाही, त्या राष्ट्राची मी सुधारणा केली अशी घमेंड नादिरखानास मारतां येणार नाही. अफगाणांचा राजा शूर पाहिजे व त्याप्रमाणे नादिरखान शूर आहे यांत कांही संशय नाही. तसाच तो मुत्सद्दी आहे व विद्यासंपन्न असून चतुर आहे. पण स्वार्थत्याग आणि देशसेवा हे गुण मात्र त्याच्यावर लादण्यास आम्ही तयार नाही. एकंदरींत आमच्या मतें टिकेकरांच्या प्रकृतीला सात्त्विक वृत्ति रुचत नाही. कावेबाजपणा, कुटिलता, विश्वासघात इत्यादि गुण मुत्सद्द्यामध्ये क्षम्य आहेत, एवढेंच नव्हे तर ते अवश्यक आहेत, अशी एका जुन्या काळीं असलेली समजूत रा. टिकेकरांनी अद्यापि सोडलेली नाही; त्यामुळे अमानुल्लापेक्षा नादिरखानाचाच गौरव त्यांनी अधिक केला आहे. इस्लाह वर्तमानपत्र काढून जनतेला आपली बाजू कळलेली असावी या हेतूबद्दल जर नादिरखानाची वाहवा करावयाची तर नादिरखानाचें इस्लाह पत्र ज्याच्या दूरदर्शी धोरणामुळे लोक वाचूं शकले त्या अमानुल्लाला या प्रसंगीं विसरून कसें चालेल? तसेंच नाना फडणिसाबरोबर नादिरखानाची तुलना करून नादिरखान नाना फडणिसाच्या दुप्पट शहाणा आहे, असा जो शेरा ग्रंथकर्त्यांने मारला

आहे, तोहि आमच्या मतें अगदीं अयोग्य आहे. नादिरखान आपण स्वतः गादीवर बसला परंतु नाना फडणिसानें स्वामिनिष्ठ राहून फक्त मराठेशाही कायम राहण्याची शिकस्त केली. त्यानें स्वतः राज्यलोभ धरला नाही. अमानुल्लाला गादीवर बसवून नादिरखानानें जर त्याचें राज्य चालविलें असतें, तरच त्याची नाना फडणिसाशीं तुलना करणें वावगें झालें नसतें. असो. आता हें राजकारण अथवा लोककारण सोडून आपण दुसऱ्या गोष्टींचा विचार करूं.

अफगाण लोकांच्या कित्येक चालीरीती मनन करण्यासारख्या आहेत. रा. टिकेकरांपेक्षा कांही बाबतींत ज्ञानकोशकारांनी अधिक माहिती दिलेली आढळते. मुलीचें नांव न सांगणें, तसेंच नामजादबाजी इत्यादि किरकोळ चालीरीती जरी विशेष महत्त्वाच्या कोणास वाटल्या नाहीत, तथापि भावजयीशीं लग्न करण्याची अफगाण लोकांची रीत संशोधकाला विचार करण्यास लावण्याइतकी महत्त्वाची आहे. टिकेकर लिहितात–भावजय विधवा झाली की तिजवर हक्क तिच्या दिराचा असल्यानें तिला दुसऱ्या लग्नाच्या वेळींहि कांही आवडनिवड दर्शवितां येत नाही. ही चाल वाचल्यावर आम्हांस ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलांतील एका ऋचेचें स्मरण होतें आणि ही ऋचा उपरोक्त चालीला उद्देशून तर लिहिली नसेल ना असा संशय येतो. ती ऋचा येणेंप्रमाणे—

उदीर्ष्व नार्यभिजीवलोकं गतासुमेतमनुशेष एहि ।
हस्तग्राभस्य दिधिषोस्तवेदं पत्युर्जनित्वमभि संबभूव ॥

या ऋचेचें चित्रावशास्त्र्यांनी भाषांतर केलें आहे तें येणेंप्रमाणे—

"हे स्त्रिये, या तूं मेलेल्या पतीच्या समीप शयन केलें आहेस, तर हा जिवंत लोकांचा समुदाय पाहून प्रेताजवळून ऊठ आणि इकडे ये व पुनर्विवाह करू इच्छिणाऱ्या पाणिग्रहण करणाऱ्या या पतीच्या भार्यात्वाप्रत मुख्यत्वेंकरून तयार हो."

पुनर्विवाहाला अनुकूल प्रमाण म्हणून या ऋचेचा उपयोग आजपर्यंत पुष्कळांनी केला आहे. परंतु ऋचेच्या नुसत्या अर्थानें कोणत्याहि पूर्वग्रहानें अलिप्त असलेल्या माणसाचें समाधान होण्याजोगें नव्हतें. जिचा पती नुकताच कालवश झाला आहे त्या स्त्रीला उद्देशून स्मशानांतच आपल्या

पतीच्या सरणाजवळ ती बसली असतां तिऱ्हाईत मनुष्य पुनर्विवाहाची गोष्ट काढील हें शक्य नाही. पण दिराचा हक्कच त्या विधवेवर असेल तर त्याने मात्र वरीलप्रमाणे बोलणें असंभवनीय वाटत नाही. म्हणून या दृष्टीने वरील मंत्राचा अर्थ लावणें जरूर आहे असें आम्हांस वाटतें.

माझें रामायण

'माझें रामायण' ह्या कादंबरीचें परीक्षण करावयाचें म्हणजे 'माझें भारत' तयार करणें होय. कारण श्री. तुळजापूरकर यांनी या कथानकाच्या मिषानें अनेक विषयांचा ऊहापोह केला आहे. हे सर्व विषय असेच आहेत की, प्रत्येकाला आपल्या आयुष्यांत त्यांत लोळण घेणें भाग पडतें. माझ्या मतें प्रत्यक स्त्रीनें ही नवलकथा जवळ बाळगून या रामायणाचीं पारायणें करावीं इतक्या योग्यतेचें व महत्त्वाचें हें पुस्तक आहे. श्री. तुळजापूरकरांची आजपर्यंतची सर्व तपश्चर्या या ग्रंथांत ओतली आहे असा भास होतो. मात्र ग्रंथकर्त्याचें प्रस्तुत पुस्तक हें पहिलें व शेवटचें बालक न ठरो म्हणजे झालें.

पूर्वटीकाकारांनीं (सर्वांनींच नव्हे) या कादंबरीवर अभिप्राय देतांना अश्लीलतेचा आरोप ग्रंथकर्त्याच्या माथीं लादला आहे. माझ्या मतें हा आरोप निराधार आहे. संततिनियमनाची चर्चा इष्ट असो वा अनिष्ट असो, ती एक समाजांत रूढ झालेली बाब आहे. तरुण मुलगे या मार्गाचें अवलंबन करतात. सहल करण्यास बाहेर पडलेल्या सभ्य व सुशिक्षित गृहिणी या विषयाची रस्त्यांतून चर्चा करतांना मीं ऐकलें आहे. मग रा. तुळजापूरकरांनीं आपल्या कादंबरींत तो विषय पुढें आणल्याबद्दल त्यांस दोष कसा लागतो हें मला समजत नाही. उलट त्यांनी शिष्टाचाराचें यत्किंचितहि उल्लंघन न करतां मोठ्या कुशलतेनें संततिनियमनाच्या या विशिष्ट प्रकारचा फोलपणा व त्यापासून कौटुंबिक सुखांत माती कालवली जाण्याचा

संभव हें लोकांच्या निदर्शनास आणलें आहे, याबद्दल ते स्तुतीस पात्र आहेत. मला थोडा अश्लीलपणा भासतो तो 'व्रताचें उद्यापन करण्याचें काम दोघांचें' (पान ३३१) ह्या वाक्यांत. 'वाहवारे मामंजी' व 'पुण्यांतले एक गोरे गोमटे वकील' ह्या दोन भागांतल्यासारखी प्रतिष्ठित समाजांत बिनमुरवत वावरत असलेली घाण चव्हाट्यावर आणणें हें कादंबरीकाराचें पवित्र कर्तव्यच आहे असें मला वाटतें. आपल्या अनाथ झालेल्या हतभागी सुनेवर पापदृष्टि ठेवणारांची उपेक्षा करून कसें चालेल? चांभाराच्या देवाला पायपोसांची पूजा लागत असते. तात्पर्य, या बाबतींतहि तुळजापूरकरांना नाकें मुरडणें अप्रशस्त होईल यांत संशय नाही. घरोघरीं घाण असतेच, पण ती जतन करून ठेवावी असें कोणी म्हणणार नाही. ती अंगणाच्या बाहेर काढून टाकिलीच पाहिजे.

एकंदरींत प्रस्तुत कादंबरी सर्व प्रकारांनीं वाचनीय झाली आहे. ग्रंथकर्त्यांचें सूक्ष्म निरीक्षण, घरगुती पण प्रौढ भाषा, सुसंगतवार मुद्दे मांडण्याची हातोटी, अनेक लहानमोठ्या विषयांतील पारंगता, विस्तार करूनहि चटकदारपणांत कमीपणा न होऊं देण्याची दक्षता इत्यादि गुणांच्या योगानें 'माझें रामायण' रसपरिप्लुत झालें आहे. नाना, अण्णा व विनायकराव या भिन्न स्वभावांच्या त्रिवर्ग कुटुंबांचा अनेक आपत्ति आल्या असतांहि आजन्म अखंड स्नेह, याच्या इतका दुसरा उदात्त भाग या कादंबरींत नाही. संकटांत एकमेकांस उपयोगी पडणारे स्नेही सत्यसृष्टींत आजकाल कोठें आढळतील काय? पण पुरुषांचें राहो; ताई, वहिनी यांच्यासारख्या स्त्रिया– आपआपल्या पतींना अनुरूप ज्यांची वागणूक आहे अशा, निर्मत्सर, उदार अंतःकरणाच्या, आढळणें पुरुषांपेक्षाहि दुर्घट आहे. आई मेल्यानंतर उघड्या पडलेल्या अर्भकांना "मायेच्या पदराखालीं" घेणाऱ्या वहिनीबाई ह्या खरोखर भूदेवीच होत. असें उदाहरण आमच्या समाजापुढे मांडल्याबद्दल श्री. तुळजापूरकर यांचें अभिनंदन करणें अवश्य आहे. सर्वांमध्ये मला ग्रंथकर्त्यांचें हेंच चित्र अत्यंत हृदयस्पर्शी व अनुपम वाटलें. ऊषेवर अब्रू जाण्याचे अनेक प्रसंग आले, त्यांतून ती पार पडली हें खरें; पण स्त्रिया ह्या संकटानुकूल असतात हा सिद्धांत ग्रंथकारांस मान्य आहे की नाही सांगतां येत नाही. कादंबरीला प्रारंभ तर फारच

बहारीच्या पत्रांनी केला आहे. त्या व्यंग्यार्थी अथवा द्व्यर्थी पत्रांमुळें एकंदर ग्रंथाविषयींच जिज्ञासा उत्पन्न होते आणि वाचक कथानकांत एकदम बुडी मारतो. अण्णाच्या वडलांच्या अचानक भेटीसारखे कांही प्रसंग तर लेखकाचें चातुर्य सिद्ध करतात. अण्णा, नाना, विनायकराव यांच्यांतील वादविवाद म्हणजे बौद्धिक कसरतच होय. सरकीचें दूध देऊन व इतर उपायांनी बालविधवेच्या स्तनांत दूध उत्पन्न करण्याची चर्चा ह्याच नमुन्याची आहे. "माझ्या रामायणांत" काय आहे असा प्रश्न विचारण्यापेक्षा काय नाही हा प्रश्न विचारणें अधिक सोईचें होईल. 'अंगुलीनिर्देशां" त बहुतेक विषयांचा उल्लेख केला आहे; त्यावरून टीकाविषयक बाबींच्या अफाटपणाविषयी कल्पना करतां येईल. व्यवहारांत अहर्निश येणाऱ्या बाबींवर टीका करण्याचा मुख्य उद्देश सिद्धीस जावा म्हणून अनुरूप असे प्रसंग निर्माण करावे लागले, पण इतकें असूनहि गोष्टीचा धागा एकसंघ असाच राहिला आहे. नाही म्हणावयाला अन्नपूर्णामाई ऊर्फ अनसूयाबाई यांचें उपाख्यान चिकटवल्यासारखा थोडा भास होतो. तथापि हा डागहि बेमालूम साधला आहे यांत शंका नाही. 'विशी एकोणिशी' ही व्हावयाचीच.

इतर अनेक बाबींप्रमाणे स्त्रियांचा स्वभावहि या कादंबरींत मार्मिकपणानें वर्णिला आहे. 'अशा ज्या बायका असतात त्यांचा मूर्खपणाहि तेवढ्यापुरताच असतो' (पा. ५१). अगदी खरें. मूर्खपणाला मूर्खपणानेंच मर्यादा येते ही गोष्ट फार थोडया लोकांना कळते. तसेंच सुनेला आपल्या अगोदर मूल झालेलें दुष्ट स्वभावाच्या बायकोस सहन होणार नाही हें खरें, पण अशी बायको पातिव्रत्यविषयक आचरणांत वाईट असलीच पाहिजे असा नियम नाही. 'मिरीं नासलीं तरी जोंधळ्याला हार जाणार नाहींत.' प्रकृतिधर्मामुळे स्त्रियांचा विषय नाजुक होऊन बसला आहे, पण हेडमास्तरीण बाईनें म्हटल्याप्रमाणे असल्या गोष्टी आमच्याकडेच नाजूक वाटतात आणि पाश्चात्य देशांत तशा मानीत नाहीत असें नाही. एका साहेब कलेक्टरनें मला सांगितलें की, इंग्लंडमध्यें मी माझ्यापेक्षां कमी दरजाच्या स्त्रीसमवेत नाटकाला गेलों तर तो टीकेचा विषय झाल्याशिवाय राहणार नाही; पण आमचे लोक आमच्या मुलींची टवाळी करतात, खिस्ती अगर

पारशी मुलींच्या वाटेस ते सहसा जात नाहीत (५०), यांतलें इंगित काय असावें बरें? सहवास कमी ह्याशिवाय दुसरें उत्तर देतां येईल काय? देशी न्यायाधीश, मग ते हायकोर्टांतले का असेनात, आपल्या शहाण-पणाचें प्रदर्शन देशी वकिलांपुढे करतात, त्याप्रमाणे युरोपियनांच्या पुढे करीत नाहीत (पा. ५४४) याचें कारण तज्जातीयांच्या हातीं राजसत्ता असणें हें होय. आमचा मनुष्य कितीहि मोठा अधिकारी असला तरी त्याच्याविरुद्ध निनांवी अर्ज होत नाहीत असें नाही, परंतु तो युरोपियन अधिकारी कितीहि हलक्या दरजाचा असला तरी त्याच्यावर अर्ज कर-ण्यास कोणी धजावत नाही असा अनुभव आहे. आमच्या लोकांचा हा भ्याडपणाच म्हटला पाहिजे. एका अर्थीं श्री. तुळजापूरकरांवरहि हा आरोप करतां येईल. त्यांनी सबजज्यांची बरीच टर उडविली आहे. ती अयोग्य आहे असें मी ध्वनितहि करीत नाही, परंतु हायकोर्टांतील न्याय-मूर्तींकडे त्यांचें लक्ष गेलें नाही. एका मुख्य न्यायाधीशाचा तर त्यांना सहज उपहास करतां आला असता. असो. स्टँपाकरतां अडून बसणारा सबजज्ज हा सबजज्ज नसून कारकूनच समजला पाहिजे. इकडे श्री. तुळजा-पूरकरांना तर सरकारी नोकर हे शत्रूच्या गोटांतील हेर व्हावयास पाहिजेत! असा काळ येण्यास अजून अवधि आहे.

"माझें रामायण" वाचतांना करमणूक होतेच, पण शिवाय नाना प्रकारची माहिती मिळून ज्ञानांतहि भर पडते. हिंदुस्थानांत आगगाडी प्रथम सुरू झाली ह्याविषयींच्या माहितीबरोबर मद्रास इलाख्यांत विटाळशांकरता गांवाबाहेर मुद्दाम बांधलेल्या विटाळशीशाळांची व राधावल्लभी संप्रदायांतले पुरुष विटाळसे बसतात ह्याहि चालीची माहिती वाचकांस मिळते. वाचक मात्र ह्या सर्व माहितीचा भोक्ता पाहिजे. तसेंच श्री. तुळजापूरकर वाच-कांस पक्का रंग कसा करावा हें शिकवतात, त्याबरोबर भाकरीच्या पिठाच्या रसदेची ऐतिहासिक माहितीहि पुरवतात. राज्यघटना, फलज्योतिष, धर्म, रंगभूमि, वाङ्मय इत्यादि गंभीर विषयांवर भारदस्त चर्चा करण्यांत ग्रंथ-काराचें कौशल्य जसें प्रत्ययास येतें तसें विनोदात्मक कोट्या करण्यांतहि त्याचें पटुत्व दृग्गोचर होतें. झाडाचा पाला, मनांतल्या मनांत रडणें, साध्य हातीं येण्यास साधु बनावें लागतें हीं उपरिनिर्दिष्ट गुणाचीं उदाहरणें होत.

मराठी वाङ्मय व मासिकें यांच्यावर त्यांनी एक व्याख्यानच झोडलें आहे. तेव्हा त्यांच्या कादंबरींत मराठी भाषेच्या अभ्यासकाला लंका, डहाळीण, तारतळ्या, वेंधळी, कानपिचक्या इत्यादि नवे जुने शब्द हातीं लागल्यास त्यांत आश्चर्य नाही.

प्रस्तुत कादंबरींत जीं अनेक प्रचलित विषयांसंबंधी मतें प्रदर्शित केलीं आहेत, त्यांचा परामर्श घेणें योग्य होणार नाही. हीं मतें ग्रंथकाराचीं स्वतःचीं असतात हें जरी खरें असलें तरी तसें अभिप्रायलेखकास म्हणतां येणार नाही. उ. फलज्योतिषावरील अभिप्राय हा नानांचाच खरा. कायदेशीर भाषेंत त्याची जबाबदारी श्री. तुळजापूरकरांवर टाकतां येणार नाही. तथापि विद्वान् ग्रंथकार पक्षपाताच्या आरोपास पात्र आहेत यांत शंका नाही. ह्या वादविवादांत शास्त्रीबोवांना गप्प बसवून जितं मया म्हणून नानांची पाठ थोपटण्यांत आली आहे. तुळजापूरकरांनी कितीहि रेवडी उडवली तरी ग्रहांचा परिणाम मनुष्यावर होतो खास. परंतु मोठी अडचण ही की, हा परिणाम मापांत बसवतां येत नाही. समाजांत एका माणसाच्या कृतीचा परिणाम दुसऱ्यावर होतोच पण तो तरी कोठें निश्चित करतां येतो ? म्हणून फल-ज्योतिष हें मोठें अनिश्चित स्वरूपाचें शास्त्र आहे. त्याच्या नादीं कोणी लागूं नये, तरुणांनी तर त्याचा विचारहि करूं नये. असें असून मी वकिलीचा अभ्यास केला तर अथवा धंदा सुरू केला तर मला त्यांत यश येईल का, असें आपली पत्रिका दाखवून विचारणारे तरुण मुलगे मला थोडे-थोडके आढळले नाहीत. तरुणांनीं प्रयत्नवादी असावें; आपल्या पराक्रमावर भिस्त ठेवावी; ग्रहांच्या अनुकूलतेचा विचार करूं नये. आकाशांतील ग्रहांप्रमाणें पृथ्वीवरील ग्रहहि अनुकूल अथवा प्रतिकूल होऊं शकतात हें विसरतां कामा नये. आकाशांतील प्रतिकूल ग्रह अनुकूल करून घेणें अशक्य आहे, परंतु भूग्रहांचें आनुकूल्य संपादणें आपल्या हातचें आहे. या बाबतींत रा. तुळजापूरकरांनी तरुणांच्या डोळ्यांत चांगलेंच अंजन घातलें यांत संशय नाही. मुंबईच्या सॉलिसिटरांवरील रोष अनाठायीं आहे असें कोण म्हणेल ? त्यांना दारूच्या गुत्त्यांच्या पंक्तीला दत्तोपंत तुळजापूरकरांनी बसविलें तें योग्यच आहे; पण माझ्या मतें सॉलिसिटरांच्या ऐवजी येथून तेथून सर्व कोर्टेंच, दारूचे गुत्ते व संस्थानिक एवढ्यांना त्यांनी ‘ लेखणीच्या पहिल्या

फटकाऱ्यासरशी ' नाहींसे करून टाकावयास पाहिजे होतें. ह्या कोर्टांच्या पायीं आमच्या लोकांचें कोट-अकल्याण झालें आहे. सॉलिसिटरांप्रमाणे डॉक्तरांचाहि परामर्श ह्या कादंबरींत घेतला आहे. त्यांत यत्किंचितहि अतिशयोक्ति नाही असें मला वाटतें. ह्या घमेंडखोर, माणुसकी नसलेल्या व बेताची अक्कल असलेल्या लुटारू डॉक्तरांच्याशिवाय मरण आलेलें बरें असे उद्गार काढण्याचे प्रसंग अनेकांवर येतात. एकंदरींत निरनिराळ्या व्यवसायांतल्या माणसांना आपलें वर्तन निरखून पाहण्यास ह्या कादंबरीने लावलें हा फायदा कांही कमी नाही. समाजांतील दोष घालविण्याचा हा उत्कृष्ट मार्ग आहे. ह्या दृष्टीने ' माझें रामायण ' अत्यंत परिणामकारक झालें आहे ह्यांत शंका नाही. ह्याबद्दल श्री. तुळजापूरकरांचें मी अभिनंदन करतों, आणि हें आल्हादजनक परीक्षण संपवितों.

वासुदेवशास्त्री खरे यांचें चरित्र

वासुदेवशास्त्री यांच्या निधनानंतर अल्पावधींतच त्यांचें चरित्र लिहून प्रसिद्ध होण्याचा योग आला हें या पालटलेल्या कालाचें निःसंशय द्योतक होय. आजपर्यंत होऊन गेलेल्या कितीतरी नामांकित माणसांना कोणी चरित्रकार न लाभल्यामुळे त्यांचीं नांवेंहि स्मृतिपथांतून नष्ट होत चाललीं आहेत. गोपाळराव गोखल्यांचें चरित्र अद्यापि लिहिलें गेलें नाही याचें स्मरण करून दिलें पाहिजे असें नाही. गोखले हे अगदी वरच्या "गोलां"त वावरणारे होते. पण त्या गोलांतील रहिवाश्यांस गोखल्यांच्या चरित्राचें महत्त्व पटलेलें दिसत नाही. यावरून खालच्या गोलांतील लोकांनी या बाबतींत दाखवलेली सरशी अभिनंदनीयच म्हटली पाहिजे. "दूरीकृताः खलु उद्यानलता वनलताभिः" असें कालिदासाच्या शब्दांनी म्हटलें असतां वावगें होणार नाही. गोखल्यांचे गुरु माधवराव रानडे यांचें चरित्रहि एका पृथ्वीवरच्या माणसानेच लिहिलें. असो. जेथे गोखल्यांची ही स्थिति तेथे जिनसी-

वाले, गणेश व्यंकटेश जोशी, शंकर पांडुरंग पंडित इत्यादि अनेक कर्त्या पुरुषांना लोक विसरले यांत आश्चर्य नाही. म्हणून वासुदेवशास्त्री खरे यांचें चरित्र लिहून महाराष्ट्रियांना सादर केल्याबद्दल आम्ही रा. दा. मो. भट यांचें मनापासून अभिनंदन करतों.

खरेशास्त्री यांचें चरित्र अनेक कारणांनी बोधप्रद आहे. शास्त्रीबोवा हे इतिहास-संशोधक, कवि व नाटककार असे सव्यसाची होते. दुसऱ्या कोणत्याहि संशोधकावर काव्यदेवी प्रसन्न झाल्याचें दिसत नाही. तसेंच शास्त्रीबोवांना इंग्रजी शिक्षण पद्धतशीर रीतीने मिळालेलें नव्हतें. ब्रिटिश अमदानीच्या आरंभीं शास्त्रीच पुढे आले. आणि तसें होणें त्या वेळीं स्वाभाविक होतें. पण तो काल गेला, शास्त्र्यांची परंपरा तुटली. आतां कॉलेजच्या आवाराच्या बाहेर शास्त्री क्वचित् दृष्टीस पडतो. पहिल्या पिढींतल्या शास्त्र्यांनीं मराठी भाषेसंबंधानें संस्मरणीय कामगिरी केली आहे. शास्त्रीचरित्रमाला काढून त्यांत सर्व शास्त्रीसाहित्यसेवकांचीं चरित्रें गुंफण्याचें कोणी मनावर घेतल्यास त्यानें एक मोठें कार्य केलें असें होईल. संशोधनाच्या कामीं अवश्य असणारी बुद्धीची सूक्ष्मता व कांटेतोलपणा हे गुण वासुदेवशास्त्र्यांसारख्या इंग्रजी शिक्षण न मिळालेल्या माणसांत कसे आले हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. इंग्रजी परिक्षांच्या चरकांत शास्त्रीबोवा सांपडले असते तर त्यांच्या हातून त्यांनी केलें तें कार्य झालें असतें काय असाहि प्रश्न कोणी विचारल्यास त्यांत आश्चर्य नाही. इतिहाससंशोधनांत राजवाड्यांचा पहिला नंबर तर खरेशास्त्र्यांचा दुसरा लागेल.

शास्त्रीबोवांची काव्यरचना मोरोपंती थाटाची असून पंतांच्या कवितेप्रमाणेच त्यांची कविता धीर, गंभीर अशी आहे. जुने शास्त्री बहुधा थट्टेखोर, शृंगारप्रिय, विनोदी, कोटीबाज असे असावयाचे. वासुदेवशास्त्री याला अपवाद नव्हते. विशेषतः वेदांताचा अभ्यास ज्यांनी केला नाही अशांमध्ये वरील गुण प्रामुख्याने आढळत. असें असून शास्त्रीबोवांच्या नाट्यकथानकांत वीररसोत्पादक अशींच युद्धाचीं वर्णनें आढळतात. त्यांच्या कथानकांत विषयी जनांच्या ऐवजीं राजे, योद्धे, वीर यांचाच भरणा असतो. विषय हा कर्तृत्वशक्तीच्या अंगभूत त्यांनी केला. इतिहाससंशोधनाचा हा परिणाम असावा. स्त्रिया सुशिक्षित असाव्या असेंच शास्त्रीबोवांस वाटत

होते. पण त्यांच्या शिक्षणाचे परिणाम कशांत झाले पाहिजेत याविषयी त्यांनी खालील श्लोकांत आपले विचार प्रकट केले आहेत.

की नम्रता, चतुरता, मधुरत्व वाचे
धैर्य, स्थिरत्व, असती गुण शिक्षणाचे
ते प्राप्त होति जरि सद्गुण बायकांतें
प्रत्येक होइल सुखी न कुटुंब कां तें ?

एकंदरींत शास्त्रीबोवांची काव्यशक्ति वरिष्ठ प्रतीची होती यांत शंका नाही. त्यांचीं नाटकें मर्दानी आहेत आणि संशोधन मार्मिक आहे. असें कसदार वाङ्मय त्यांनी निर्माण केलें. विश्वामित्राचे वंशज खरे!

खरे हे मूळचे चित्पावन नसून द्राविड म्हणजे देशस्थ होते ही नवीन गोष्ट रा. भटांच्या परिश्रमाने लोकांच्या निदर्शनास आली. वासुदेवशास्त्र्यांची मुखचर्या या गोष्टीची साक्ष पटवण्यासारखी होती. आम्हांला वाटतें बरेचसे खरे शास्त्रीबुवांच्या वळणाचेच असावे. हें देशस्थी घराणें चित्पावनांत बिनहरकत कसें सामावून गेलें याचा उलगडा चरित्रकारांनी केला नाही. खरे आडनांवाच्या कोणत्याहि कुटुंबाचें गोत्र कौशिकखेरीज करून दुसरें नाही व यांचें मूलस्थान गुहागर हेंच एकटें असावें. वेळणेश्वरचे खरे मूळचे गुहागरचे नसतील ना ? कोणत्याहि खरे घराण्यांत त्याचा द्राविडी उगम दाखविणारा अ चार कसा राहिला नाही याचें आश्चर्य वाटतें. वंशपरंपरागत दंतकथा ही एकटीच हा द्राविडी वंश असल्याचें सिद्ध करण्यास पुढे आली आहे. देशावरून कऱ्हाडे कोकणांत आले; तथापि ते चित्पावनांत सामील झाले नाहीत. हल्लीच्या मन्वंतरापूर्वी त्यांचा शरीरसंबंध देशस्थांशीं होई. याप्रमाणे कऱ्हाडच्या देशस्थांनी पण कोकणच्या कऱ्हाड्यांनी आपला देशस्थीपणा कायम राखला. कोकणांत ठिकठिकाणीं वतनदार देशस्थ कुटुंबें आहेत पण त्यांनीहि आपणांस चित्पावनांत सामील करून घेतलें नाही. मग हें खऱ्यांचें घराणें बिनबोभाट चित्पावन कसें बनलें ? खरे घराण्याचा इतिहास लिहिण्यास एखादा खरे कां बरें पुढे येऊं नये ? खऱ्यांना द्राविड ठरविणारें शंकराचार्यांचें आज्ञापत्र मिळविण्याची खटपट रा. भट यांनी करावयास पाहिजे होती. कौशिक उपनांवाचीं कुटुंबें चित्पावनांत पुष्कळ आहेत. खरे हे अस्सल देशस्थ असल्यास त्यांचें पूर्वीचें गोत्रहि

कौशिक होतें की काय याचा विचार व्हावयास पाहिजे. रघुनाथशास्त्री पटवर्धन यांच्या पंचांगांत कोकणस्थांचीं आडनांवें एकंदर ३४१ दिलीं आहेत. त्यावरून कोणत्या गोत्राचीं किती कुटुंबें आहेत याचे आंकडे येणेंप्रमाणे

शांडिल्य	६४	वासिष्ठ	५०
काश्यप	४७	कौशिक	३९
गार्ग्य	३३	कपि	२६
भारद्वाज	२०	वत्स	१८
अत्रि	१४	विष्णुवर्धन	९
नित्युंदन	८	कौंडिण्य	७
जामदग्न्य	४	बाभ्रव्य	२
			३४१

१४ गोत्रांपैकी ७ गोत्रांचीं कुटुंबें संख्येने इतकीं कमी कां असावीं समजत नाही. बाभ्रव्य गोत्राचीं तर बाळ आणि बेहरे या दोन उपनांवांचींच कुटुंबें आहेत. या कुटुंबांची मनुष्यसंख्या फार असेल असेंहि वाटत नाही. पण हा विषय येथेंच सोडणें प्राप्त आहे. पंचांगांत अनेक उपनांवें दिलीं आहेत तीं घोटाळा उत्पन्न करतात. मूळ नांव देऊन कंसांत कारणपरत्वें पडलेलें आडनांव देण्याची वहिवाट ठेवल्यास बरें. उ. लिमये (खासगीवाले) असें असावें.

असो. मुख्य गोष्ट सांगावयाची ती ही कीं, खरे हे देशस्थाचे कोकणस्थ कसे झाले याविषयी थोडा अधिक विस्तार चरित्रकारांनी करावयास पाहिजे होता असें आम्हांस वाटतें.

गोविंद शंकरशास्त्री बापट पुळयाच्या गणपतीचे असल्यामुळे त्यांची व वासुदेवशास्त्र्यांची ओळख असावी. गोविंद शंकरशास्त्री हे कवि होते असें आम्हांस वाटत नाही. ते वक्ते तर नव्हतेच. ते उत्तम गद्यलेखक होते. मग वासुदेवशास्त्र्यांनी बापटशास्त्र्यांच्या अभिनंदनार्थ लिहिलेल्या कविताबद्ध पत्रांत त्यांच्या कवित्वाचा उल्लेख कां करावा तें कोडेंच आहे. रा. भट यांनी त्याचा उलगडा केला नाही. खरोखर गोविंद शंकरशास्त्र्यांची

माहिती त्यांनी थोडीशी तरी या चरित्रांत द्यावयास पाहिजे होती. पण त्या दिशेनें त्यांनी प्रयत्न केलेला दिसत नाही.

एकंदरींत रा. भट यांनी खरेशास्त्र्यांचें चरित्र फार परिश्रम करून लिहिलें आहे. तरीसुद्धा आणखी परिश्रम करावयास पाहिजे होते असेंच आम्हांला वाटतें. या चरित्रांत ठिकठिकाणीं " असें म्हणतात ", " असें वाटतें " इत्यादि शब्दप्रयोगांवरूनच वरील विधान सिद्ध करतां येईल. पण याचा अर्थ रा. भट यांनी अपूर्ण अथवा दोषयुक्त चरित्र लिहिलें असा मात्र नाही. रा. भट यांचा हा पहिलाच प्रयत्न असावा. तो उत्तम साधला आहे यांत तिळमात्र संशय नाही. ज्याच्याजवळ भांडवल असतें त्याच्यावरच अधिक मागण्या करण्यांत येतात.

आमची अशी खोडच आहे, की आपला चरित्रनायक सर्वश्रेष्ठ आहे असें समजून चरित्रांत कमालीचीं विशेषणें सर्वत्र पेरून ठेवावयाचीं. याला श्री. न. चिं. केळकर व न. र. फाटक हे दोनच अपवाद दिसतात. मृत माणसाबद्दल अनादराचा भासहि होऊं नये म्हणून परीक्षण करणारे या दोषाची वाच्यता करीत नाहीत. या दोषाचें दुसरें स्वरूप म्हणजे चरित्र-नायकाचे स्वभावदोष असतील त्यांनाहि गुणांचा मुलामा द्यावयाचा. चरित्र-लेखक हा चरित्रनायकाशीं सहानुभूत असलाच पाहिजे, पण शिवाय न्यायाधिशाचेंहि काम करण्याइतकी त्याची बुद्धि स्वच्छ पाहिजे. वासुदेव-शास्त्री खरे यांच्या देहाप्रमाणेच त्यांचें चरित्र भव्य व उठावदार आहे. त्यामुळे रा. भट यांचें वैगुण्य तितकें भासत नाही. या पुस्तकाने मराठी वाङ्मयाला चांगलेंच लेणें मिळालें यांत शंका नाही. पुस्तक संग्राह्य व वाचनीय आहे.

गोविंदाग्रज

कवीसारखा कवी सोबती
मिळेल का या अफाट जगतीं ॥

कवीच्या कृतीचें परीक्षण करण्यास सहृदयता व काव्यशास्त्रनैपुण्य यांची अर्थातच अवश्यकता आहे. हे दोन्ही गुण श्री. हर्षे यांच्या ठिकाणीं बहुत्वाने वसत असल्यामुळे त्यांच्या हातून रा. गडकरी यांच्या काव्याचें परीक्षण त्यांच्या वाङ्मयविशारदत्वास साधेल असेंच वठलें आहे. टिळकमहाविद्यालयांतून बाहेर पडलेल्या अधिगतागमांनी अशा प्रकारची भरीव वाङ्मयसेवा करावी ही गोष्ट महाविद्यालयाला अत्यंत भूषणावह होय. काव्यसमीक्षणाला स्वतः कवि असलेला माणूस जितका योग्य आहे, तितका काव्यप्रतिभाशून्य माणूस नाही हें उघडच आहे. कारण गद्यलेखक आणि कवि यांचे बहुतांशीं परस्परविरुद्ध मार्ग असतात. विचार अथवा विवेक हा गद्याचा आधार तर काव्याची उभारणी सर्वस्वीं भावनेवर अवलंबून असते. गद्यलेखकाला आपल्या विषयांत पूर्वलेखकांनी कोठपर्यंत मजल मारली आहे याचा आढावा घेऊन त्याच्यापुढे जाणें शक्य असल्यास तो हातांत लेखणी धरीत असतो; परंतु कवीला मागल्यापुढल्यांची वास्तपुस्त घेण्याचें प्रयोजनच पडत नाही. कारण गद्यलेखकाचें लिहिणें बहुधा व्यवहाराला उपयुक्त व अनुसरून असेंच असतें. त्याच्या लिहिण्याचा परिणाम लोकांच्या आचारविचारांवर तत्क्षणींच व्हावा अशी अपेक्षा असते; परंतु कवीचा उलट प्रकार असतो. कवि हा कल्पनांत तरंगत असतो. प्रत्यक्ष व्यवहार त्याच्या खिजगणतींतहि नसतो. याकरताच गद्यलेखक हा लोकांकरता लिहितो तर कवि हा आपल्याचकरता गुणगुणत असतो. लोकांकरता काव्य लिहिणारा कवि हा दुय्यम प्रतीचा कवि होय असें म्हणण्यास हरकत नाही. असो.

रा. गडकरी यांजवर आजपर्यंत अनेकांनी लिहिलें आहे. यावरूनच त्यांच्या काव्यकुशलतेची कल्पना करतां येईल. गडकऱ्यांची उच्छृंखल कल्पना, त्यांचें विस्तृत वाचन व त्यामुळे प्राप्त झालेला बहुश्रुतपणा, त्यांचें

सूक्ष्म अवलोकन व बुद्धिमत्ता, तसेंच त्यांचें भाषाप्रभुत्व हे गुण गडकऱ्यांच्या कवितेंत प्रामुख्याने दिसून येतात. त्यांच्या नाटकांतून दिसून येणारा विनोद त्यांच्या कवितांत मुळीच दिसून येत नाही हें जरा चमत्कारिक दिसतें. त्यांच्या नुसत्या काव्यावरून गडकरी हे मोठे विनोदशास्त्रपारंगत होते याची कल्पना कोणालाहि करतां येणार नाही. गडकऱ्यांनी विनोदी वाङ्मय बरेंच निर्माण केलें आहे. आरंभापासून अखेरपर्यंत एकठशाचा विस्तृत विनोदी लेख लिहिणें शक्य असल्यास अत्यंत दुर्घट कर्म होय. अशा लेखांत विनोदाचा अतिरेक होऊन त्याला ग्राम्य स्वरूप येणें अपरिहार्य असतें. अशी स्थिति गडकऱ्यांच्या कांही विनोदपर लेखांत झाली आहे यांत शंका नाही. कोटीबाजपणा म्हणजे विनोद नव्हे. पण या कोटीबाजपणाची अथवा फासक्याफुसक्या विनोदाची मगरमिठी इतकी घट्ट असते की, लेखकास कळत असूनहि असल्या कोटीबाजीला बळी पडण्याचा मोह आवरत नाही. हा दुर्गुण गडकऱ्यांप्रमाणे इतर खंद्या लेखकांतहि सापडणार नाही असें नाही.

गद्यांत विनोदाचा अतिरेक अरुचि उत्पन्न करतो तसाच प्रकार पद्यरचनेंत नादमधुर शब्दयोजनेने होत असतो. नादमाधुर्याने मोहित होऊन अर्थशून्यता पतकरण्यासहि मनुष्य तयार होतो. अशा प्रकारचीं गडकऱ्यांच्या काव्यांतलीं उदाहरणें रा. हर्षे यांनी ठिकठिकाणीं दिलीं आहेत. रा. हर्षे यांचा पुष्कळ लोकांशीं बऱ्याच बाबतींत मतभेद होण्याचा संभव असला तरी त्यांचा हा परीक्षणात्मक प्रबंध त्यांची तद्विषयक पात्रता उत्तम प्रकारें सिद्ध करतो यांत संशय नाही. विवेचनाची सूक्ष्मता व व्यापकता, तशीच प्रौढ भाषा व परिश्रम हीं सर्व प्रशंसनीय आहेत. ‘काव्यदृष्टि आणि काव्यपरीक्षण’ हा त्यांचा प्रास्ताविक लेखहि अत्यंत मननीय आहे. कवीच्या अंगीं स्फूर्ति, भावना, कल्पकता आणि प्रतिभा हे गुण जसे असलेच पाहिजेत, त्याचप्रमाणे उत्तम काव्य निर्माण करण्यास कवीने कलेकडेहि दुर्लक्ष करून चालणार नाही, हें रा. हर्षे यांचें म्हणणें कोणालाहि पटेल असें वाटतें.

तात्पर्य, उत्तम कवि बनण्यास काव्यशास्त्राध्ययनाची हेळसांड करून चालणार नाही. जगाशीं अगर निसर्गाशीं तन्मय होणें हाहि एक गुण कवीच्या अंगीं असणें अवश्य आहे. आणि त्या गुणावरच कवीची थोरवी

वाढत असते. लोकांकरता लिहिलेलें काव्य अथवा हेतु धरून लिहिलेलें काव्य हें स्वयंस्फूर्त काव्याहून कमी योग्यतेचें ठरेल असें आम्हांस वाटतें. पण प्रेमाप्रमाणे स्वयंस्फूर्त काव्य म्हणून कांही चीज आहे का हाच प्रश्न आम्हांस विचारावासा वाटतो. जगांतील अशा प्रकारच्या काव्यांची मोजदाद कोणी केली आहे किंवा नाही हें आम्हांस ठाऊक नाही. बरेंच काव्य सहेतुक असतें असें एकदा मानलें म्हणजे उत्कृष्ट काव्य अनैतिक असून चालणार नाही हा सिद्धांत कोणालाहि मान्य केलाच पाहिजे. पण कला, बुद्धि आणि प्रतिभादि गुण ह्यांनी ज्या काव्याची निर्मिति झालेली आहे तें अनैतिक असल्यास त्याला काव्य म्हणतां येईल की नाही हा वादाचा प्रश्न आहे. चोरी करण्याला असामान्य बुद्धि लागते म्हणून चोराचे पुतळे जरी कोणी उभारीत नाही तरी पण त्याच्या चौर्यविषयक कौशल्याची तारीफ करण्यास मन विचार न करतां प्रवृत्त होतें. अंतःकरणांतील अनावर भावनांची अभिव्यक्ति हाच काव्याचा आद्य हेतु होय, हें रा. हर्षे यांचें म्हणणें अनाक्षेपार्हच आहे. असेंच काव्य असेल तर सहृदय रसिकाला क्षणभर प्रत्यक्ष सृष्टीचा विसर पडला पाहिजे. अर्थात्, याव्यतिरिक्त जें काव्य तें कृत्रिम होय. कोणत्याहि कवीची योग्यता ठरविण्याला हा नियम फारच उपयुक्त आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे या टीकात्मक प्रबंधाला जोडलेला काव्यसमीक्षणविषयक निबंध अत्यंत विवेकपूर्ण असून उद्बोधक आहे.

यानंतर रा. हर्षे यांनी गडकऱ्यांच्या काव्याचें सांगोपांग विवेचन करण्यास आरंभ केला आहे. कवीची मनोभूमिका समजून घेण्याची अवश्यकता प्रतिपादून रा. गडकऱ्यांची मनोभूमिका कोणते विचार प्रसवणारी होती याचा ऊहापोह केला आहे, तोहि मार्मिक आहे. तथापि या अवगाहनाने कोणतीं मौक्तिकें रा. हर्षे यांच्या हातीं लागलीं त्याची कल्पना आम्हांला नीट होत नाही. आमच्या मतें प्रेम हाच गडकऱ्यांचा मुख्य विषय आहे. पण काव्य अर्थपूर्ण असणें हा कांही काव्याचा विशिष्ट गुण नाही. अर्थ थोडा आणि कल्पना पुष्कळ हेंच वस्तुतः काव्याचें स्वरूप, तेव्हा कवीच्या तत्त्वज्ञानाला अवकाश कितीसा असणार? याचा खरेपणा पाहण्यास पद्याचें गद्य करावें म्हणजे तें अर्थाच्या दृष्टीने कितपत विचारार्ह होईल हें दिसून येईल. हें जरी खरें आहे तरी " गोविंदाग्रजांच्या कवितेंत

बेफाम बाष्कळतेपलीकडे कांहीं सांपडेल असें वाटत नाहीं " हें म्हणणें थोडें बेफाम आहे असें आम्हांस वाटतें.

'बहिरंगपरीक्षण' या विभागांत गोविंदाग्रजांच्या कवितेची मोजदाद व वर्गीकरण केलेलें पाहावयास सांपडेल. याच्या पुढल्या भागांत अपूर्ण व त्रुटित कवितांचा समाचार घेतला आहे. प्रासंगिक कवितांकरता एक स्वतंत्र प्रकरण खर्ची घातलें असून कवीचा 'वधूवरांस आहेर' यावरील रा. हर्षे यांची टीका अमान्य होण्यासारखी नाहीं असें आम्हांस वाटतें. यापुढे सहाव्या विभागांत गडकऱ्यांच्या भाषांतरित, रूपांतरित व अनुकरणात्मक कविता कोणत्या यांचें दिग्दर्शन करण्यांत आलें आहे. विद्वान् मनुष्य पूर्वीच्या विद्वानांचा ऋणी असतो हें कांहीं खोटें नाहीं; कारण त्यांतच त्याची विद्वत्ता असते. तथापि 'प्रतिभासंपन्न मनुष्यांत अभिनवता व अलौकिकता हे दोन गुण प्रामुख्याने असतात' हेंहि खरेंच आहे. पूर्वविद्वानांचें ऋण हें अमूर्त असतें. मनुष्याची बुद्धि प्रगल्भ होते ती आत्मविचाराने होते तशी परविचारानेहि होते. अशा आत्मपर विचाराने परिपुष्ट झालेल्या बुद्धीचें फल अलौकिक असूं शकेल; कारण हें फल मूर्त स्वरूपाचें असतें. असो. हेंहि प्रकरण चांगलेंच साधलें आहे.

यानंतर गोविंदाग्रजांचें प्रेमविषयक तत्त्वज्ञान हुडकून काढण्याचा प्रयत्न रा. हर्षे यांनी केला आहे. विषयपूर्तीच्या दृष्टीने असें करणें योग्यच आहे. 'प्रेमें बोले प्रेमें डोले प्रेमें जग हालें' हें या प्रेमोपनिषदांतील पहिलें महावाक्य होय. पण हा प्राणी स्त्रीवरील प्रेमानेच डोलतो का जगांतील यच्चयावत् वस्तुजातावरील प्रेमाने डोलतो याची फोड रा. हर्षे यांच्या भाष्यांतहि झालेली दिसत नाही. 'वक्षस्थलीं तव पडतां पडतां येऊं दे मरण' ही पंक्ति रा. हर्ष्यांना नितांतसुंदर कशी वाटली याचें आम्हांस आश्चर्य वाटतें. मरणाला वक्षःस्थळाची अवश्यकता कां असावी ? गूढगुंजानात्मक कवितेसंबंधाने रा. हर्षे यांनी जे विचार प्रकट केले आहेत ते आम्हांस सर्वस्वीं ग्राह्य वाटतात. ज्याचें व्याख्यान समजलें नाही तो व्याख्याता जसा अज्ञ श्रोत्यांच्या दृष्टीने विद्वान् ठरतो तसाच कांहीसा प्रकार गूढ काव्यासंबंधाने झाला आहे. कवीलाच ज्या अर्थाबद्दल गूढ असतें

तो अर्थ इतरांना व्यक्त कसा होणार! गूढ तत्त्वज्ञान म्हणजे अर्थशून्य लिखाण नव्हे.

नवव्या विभागांत रा. हर्षे यांनी विविध विषयांवरील कवितांचें परीक्षण केलें आहे. बऱ्याच कवितांच्या संबंधाने त्यांनी व्यक्त केलेला अभिप्राय आम्हांला सम्मत आहे. पण त्यांनी त्याज्य ठरविलेल्या कांही कविता आम्हांला तशा वाटत नाहीत. 'नदीस पूर आलेला पाहून' या कवितेबद्दल रा. हर्षे यांनी पुष्कळ आक्षेप घेतले आहेत. पण रा. हर्षे हे गोविंदाग्रजांवर जास्त उसळले आहेत असें आम्हांस वाटतें. 'जाया' या शब्दप्रयोगावरून 'सरिता' लेकुरवाळी असली पाहिजे इतका कांटेतोलपणा बाळगणें असमंजसपणाचें होईल. तांदूळ वैरणें याच्याऐवजीं भात वैरणें आपण म्हणत नाही का? गोविंदाग्रजांची 'सरिता' उपवरच होती असें मानलें असतां रा. हर्षे यांचे बरेचसे आक्षेप विरघळून जातात. आता तिच्या बापाने तिला कंडेवर कशी घेतली हा एकच आक्षेप कदाचित् शिल्लक राहील. पर्वतावरून भूमीवर सोडतांना उपवर मुलीलाहि पित्याने कडेवर घेतली म्हणून कांही अब्रह्मण्य होईल असें नाही. शिवाय पर्वताच्या कडेवरूनच नदी खाली वाहत येत असते हेंहि आपण लक्षांत ठेवलें पाहिजे. तसेंच घरांत बसलेल्या काजव्यास 'ही कविता अगदींच पोरकट' आहे असें म्हणण्यास आमचें मन धजावत नाही.

'राजहंस' आणि 'मुरली' या दोन गोविंदाग्रजांच्या प्रमुख व लोकप्रिय काव्यांकरता रा. हर्षे यांनी एक स्वतंत्र प्रकरण खर्ची घातलें आहे. काव्यनिरीक्षणाच्या कामीं शस्त्रवैद्याप्रमाणे हातांत कातरसुरी धरून सज असणें हें कांही रसिकतेचें लक्षण म्हणतां येणार नाही, म्हणून राजहंसकाव्यसमीक्षणांत रा. हर्षे यांनी जितकी सहृदयता अथवा सहानुभूति दाखवावयास पाहिजे होती, तेवढी त्यांचेकडून दाखविली गेली नाही असा आमचा समज आहे. भ्रमिष्ट झालेल्या आईचें बरळणें, "मग रडुनी वदे ती सकलां राजहंस माझा निजला," एथपासून सुरू होतें असें आम्हांस वाटतें. "तें चित्र दिसे चित्ताला, हें चित्र दिसे डोळ्यांला, निज चित्त नयनांला," अशीं हीं चित्रें डोळ्यांसमोर उभीं राहिल्यावर त्या बाईला भ्रम झाला असें मानलें म्हणजे 'तो काळ नाथनिधनाचा' इत्यादि

विचार काव्याच्या भूमिकेला विसदृश आहेत असें म्हणतां येणार नाहीं. ‘तो हिराच तेव्हां नेला’ हें त्या दुःखी जीवाचें बरळणें योग्यच आहे. या वेळेस माझा पति जिवंत असूनहि तुम्ही त्याला घेऊन गेलां असेंच ही नवविधवा बरळत आहे. यांत कांही अननुरूप आहे असें वाटण्याचें कारण नाही. तसेंच त्या बाईच्या मरणांत जो काव्याचा शेवट केला आहे तो अत्यंत हृदयस्पर्शी झाला आहे यांत आम्हांस शंका वाटत नाही. एकाएकीं मृत्यु येण्यास काय हरकत आहे! बरें, तिला जेव्हा मृत्यु आला तेव्हा ती भ्रमिष्टावस्थेंतच होती असें तरी कां म्हणून समजावयाचें? भ्रम जाऊन क्षणभर ती शुद्धीवर आली नसेल कशावरून? “मृत बाळ उराशीं धरूनी” यांतला मृत शब्द सूचकच आहे. तसेंच ‘पाहिलें नीट निरखोनी’ या चरणानेहि त्या बाईचा भ्रमनिरास झाला होता असें मानण्यास जागा आहे. ‘जागतांच वाऱ्यासरसा’ या चरणांत जागतांच हा शब्द गैरअर्थी वापरला आहे यांत शंका नाहीं. पण वाऱ्यासरसा या शब्दाचा संबंध रा. हर्षे पुढच्या चरणाशीं लावतात तें योग्य नाही. जागतांच वाऱ्यासरसा म्हणजे वाऱ्याबरोबर जागा होतांच—जमलेल्या मंडळींच्या हालचालीने वारा उत्पन्न होऊन माझा वेल्हाळ जागा होईल अशी त्या प्रेमी मातेस भीति वाटत होती. मोहनमाळा व कौस्तुभमणी यासंबंधाची रा. हर्षे यांची टीका अगदी योग्य आहे. आमच्या मतें ‘ते वैकुंठेश्वर गेले’ येथपासून तों ‘हृदयाचें कोंदण याला’ येथपर्यंत सर्व ओळी अस्थानीं आहेत. रा. हर्षे यांची काव्याच्या भूमिकेला अननुरूप असल्याची मागील टीका येथेंच लागू पडते. ‘या माझ्या मानससरशीं। सारखें प्रेमजळ वाही।’ ही कल्पना आम्हांला अत्यंत मनोहर वाटते. ‘मुरली’ या कवितेवरील श्री. हर्षे यांचे आक्षेप अप्रयोजक म्हणतां येणार नाहीत. आम्ही तर मुरलीची पायरी राजहंसाच्या खालीच लावूं.

‘नाटकांतील पदें’ या अकराव्या विभागांत रा. हर्षे यांनी बरेच मार्मिक विचार प्रदर्शित केले आहेत. पुढील भागांत गोविंदाग्रजांच्या लेखनशैलीचें वर्णन करून तेराव्या भागांत एथवर केलेल्या काव्यपरीक्षणाची फलश्रुति निवेदन केली आहे. गोविंदाग्रजांच्या पुष्कळ शब्दांतून थोडाच अर्थ निघतो यामुळे उत्कृष्ट भाषाशैलीच्या श्रेष्ठ कसोटीस त्यांची भाषा उतरत

नाही असें त्यांनी आपलें अखेरचें मत दिलें आहे. एकंदरींत हें सर्व प्रकरण वाचनीय झालें आहे. यामध्ये रा. हर्षे यांची सूक्ष्म विचारशक्ति प्रत्ययास येते. अखेरीस गोविंदाग्रजांच्या टीकाकारांचा निरनिराळ्या प्रकारांनी परामर्ष घेऊन रा. हर्षे यांनी आपल्या पुस्तकाची परिसमाप्ति केली आहे.

एकंदरींत रा. हर्षे यांचा प्रबंध अप्रतिम आहे. मराठी भाषेला तो मोठा भूषणावह आहे. त्यांच्याशीं कित्येकांचा मतभेद होईल हें स्वाभाविक आहे. पण गोविंदाग्रजांसारख्या लोकप्रिय कवीच्या व नाटककाराच्या कृतीचें मार्मिक परीक्षण होणें अवश्य होतें व ती कामगिरी रा. हर्षे यांनी अंशतः केली आहे याबद्दल ते प्रशंसेस पात्रच आहेत. गोविंदाग्रजांनी सातच पुस्तकें लिहिलीं पण त्यांचे टीकाकार अठावीस झाले आहेत ही एकच गोष्ट त्यांच्या लोकप्रियतेची साक्ष पटवीत आहे. रा. हर्षे हे मराठीमध्ये एक उत्कृष्ट लेखक होतील असा आम्हांस भरंसा वाटतो. म्हणून मराठी भाषेला झालेल्या या लाभाबद्दल पुनः एकवार त्यांचें अभिनंदन करून हें परीक्षण संपवितों.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
४२३५
स्थळ
REFBK-0005235