

2003



REFBK-0022371

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

रचना :— खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे,  
से न केल्यास घटना निमय क्र. ५ (८) नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जादा  
र्णी भरावी लागेल.

1 DEC 1978

18 OCT 1981

2 2 FEB 1984

1 6 OCT 1985

18 DEC 1985

2 9 OCT 1986

(क.मा.प.)



२२३७१

१९१०/७८

सिंह

मि.दि.

२००३

प्राचीन/मध्ययुगीन  
धर्मविचार आणि  
मराठी संत



REFBK-0022371



लोकवाड्मय गृह प्रा. लि.

म/२६०

प्राचीन/मध्ययुगीन  
धर्मविचार आणि  
मराठी संत

प्रथमावृत्ती

जुलै १९७८

© डॉ. स. रा. गाडगीळ

प्रकाशक :

आर. जी. देसाई

लोकवाङ्मय गृह प्रा. लि.,  
१९०-बी, खेतवाडी मेन रोड,  
मुंबई ४०० ००४.

मुद्रक :

आर. जी. देसाई

न्यू एज प्रिंटिंग प्रेस,  
८५, सयानी रोड,  
मुंबई ४०० ०२५.

मूल्य १६ रुपये

मुखपृष्ठ/रचना

प्रकाश विश्वासराव

---

प्राचीन/मध्ययुगीन  
धर्मविचार आणि  
मराठी संत

डॉ. स. रा. गाडगीळ

---

## चार शब्द

माझ्या पीएच्.डी.साठी लिहिलेल्या प्रबंधातील दोन-तीन प्रकरणांवर प्रस्तुत व्याख्याने आधारली आहेत. लालजी पेंडसे स्मारक व्याख्यानमालेसाठी मुंबई मराठी साहित्य संघाने आयोजित केलेली ही व्याख्याने लोकवाङ्मय प्रकाशनातर्फे प्रकाशित होत आहेत. व्याख्यानमालेचे ट्रस्टी, साहित्य संघ आणि लोकवाङ्मय गृह यांचा मी आभारी आहे. माझे स्नेही सुप्रसिद्ध मराठी कवी नारायण सुर्वे यांनी माझ्याकडून हे काम पूर्ण करवून घेतले याबद्दल त्यांचेही आभार मानणे आवश्यक आहे. प्रा. गं. बा. सरदार यांनी माझ्यावरील लोभापोटी प्रस्तावना लिहिण्याचे मान्य केले. संतवाङ्मयाच्या ऐतिहासिक मीमांसेची प्रेरणा मला त्यांच्यापासूनच मिळाली आहे. त्यांचे ऋण हे गुरुऋणच आहे. या ऋणातून मुक्त होण्याची माझी इच्छा नाही. तरीही वेळात वेळ काढून त्यांनी माझ्या लेखनाला प्रस्तावना लिहिली याबद्दल त्यांचे हार्दिक आभार मानणे माझे कर्तव्य समजतो.

नांदेड,

ता. ४-३-७८

—स. रा. गाडगीळ

## प्रस्तावना

माझे मित्र डॉ. स. रा. गाडगीळ यांनी कै. लालजी पेंडसे-स्मृती-व्याख्यानमालेत इ. स. १९७५ मध्ये 'प्राचीन आणि मध्ययुगीन धर्म-कल्पना आणि मराठी संत' या विषयावर तीन व्याख्याने दिली होती. ती आता पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध होत आहेत. 'वैदिक वाङ्मय आणि भक्तिविचार', 'मध्ययुगीन धर्मसाधना' आणि 'मराठी संतांचा भक्ति-विचार' असे या पुस्तकाचे तीन भाग आहेत. तरी एकंदरीत त्यातील मुख्य प्रतिपाद्य विषय ज्ञानेश्वरनामदेवादी मराठी संतांची सांस्कृतिक कामगिरी हाच आहे. भारताच्या, विशेषतः महाराष्ट्राच्या मध्ययुगीन धार्मिक जीवनात या संतांनी कोणते परिवर्तन घडवून आणले? त्यांच्या धार्मिक प्रबोधनाला प्रेरक ठरलेली त्यांची जीवनदृष्टी कशी निकोप व वास्तववादी, उदार व सर्वस्पर्शी होती? त्यांच्या भक्तिविचाराचा सामाजिक आशय कितपत प्रगतिपर होता? इ. प्रश्नांची डॉ. गाडगीळांनी या पुस्तकातून स्थूलमानाने पण सप्रमाण छाननी केली आहे.

मराठी संतांचे साहित्य, तत्त्वज्ञान, धर्मभावना, भक्तितत्त्व आणि सामाजिक कार्य यांच्यासंबंधी आजतागायत मराठीत विपुल लेखन झालेले आहे. त्यातही साहित्य आणि तत्त्वज्ञान यांचा अनेक व्यासंगी लेखकांनी सांगोपांग परामर्श घेतला आहे. यातील बरेचसे लेखन जुन्या परंपरागत चाकोरीला धरून झालेले आहे. देशकालपरिस्थितीच्या संदर्भाचे पुरेसे अवधान न राखल्याने कित्येकांच्या प्रतिपादनात सांप्रदायिक अभिनिवेश किंवा आधुनिक जमान्यातील पूर्वग्रह व आग्रह दिसून आल्यास नवल नाही. डॉ. गाडगीळांच्या विवेचनाचे वैशिष्ट्य असे की, त्यात त्यांनी वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक समीक्षा-पद्धतीचा अवलंब केला आहे. सामाजिक जीवनाची अनेकविध अंगे सलग व परस्परावलंबी असतात. त्यांचा एकमेकांवर परिणाम होतच असतो. प्रत्येक सामाजिक अंगाचे काही खास प्रयोजन असते आणि त्यानुसार त्याच्या



पृथगात्मतेला काही विशिष्ट आकार प्राप्त होतो. या पृथगात्मतेतच त्या त्या अंगाची घडण आणि विकास यांचे नियम अंतर्भूत असतात. ही विविध अंगे एकाच सामाजिक जीवनाचे घटक असल्याने त्यांचा सलगपणा व स्वायत्तता यांची सांगड घालणारे त्या सर्वांचे मूळ अधिष्ठान एकच असते. मनुष्यसमाज स्वतःच्या भौतिक गरजा भागविण्यासाठी जी अर्थोत्पादनपद्धती स्वीकारतो आणि तिच्यामधून सामाजिक संबंधांचा जो व्यूह तयार होतो, त्याला वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक विचारपद्धतीत एकंदर सामाजिक जीवनाचे मूळ अधिष्ठान म्हणून मानले आहे. समाजाच्या बहुविध जीवनांगांवर या आर्थिक व्यवहाराची कमीजास्त छाप पडत असते. याचा अर्थ असा नव्हे की सामाजिक जीवनाची इतर अंगे ही केवळ परोपजीवी व निष्प्रभ असतात. त्यांचेही आर्थिक क्षेत्रात थोडेबहुत पडसाद उमटल्याखेरीज राहात नाहीत. अशा प्रकारे सामाजिक जीवन हे स्वभावतःच संमिश्र स्वरूपाचे असल्याने त्यातील घडामोडी, विचारप्रवाह आणि परंपरागत संस्था यांचा अन्वयार्थ बालबोध अंक्रगणिती पद्धतीने कधीच लावता येत नाही. लौकिक व्यवहाराची चिकित्सा करणे तितकेसे कठिण नाही. परंतु अमूर्त तत्त्वविचार, सांस्कृतिक मूल्यप्रणाली आणि जनमनात खोलवर रुजलेल्या धर्मश्रद्धा यांचा सभोवतालच्या भौतिक परिस्थितीशी आणि सामाजिक वास्तवाशी असलेला संबंध उलगडून दाखविणे हे अत्यंत विकट काम आहे. या बाबतीत साचेबंद मीमांसा नेहमीच तोकडी पडते; कधी कधी दिशाभूल करणारी ठरते. म्हणून या संदर्भात जे निष्कर्ष काढायचे ते आपल्या विचारपद्धतीचे अनुसंधान न सोडता सम्यग्दृष्टीने, खुल्या मनाने व सावधगिरीने काढावे लागतात. अशा तऱ्हेची सावधगिरी व साक्षेपी वृत्ती डॉ. गाडगीळांच्या लेखनात बऱ्याच प्रमाणात दिसून येते.

‘वैदिकवाङ्मय आणि भक्तिविचार’ या पहिल्या भागात डॉ. गाडगीळांनी प्रामुख्याने दोन गोष्टींचा ऊहापोह केला आहे. प्राचीन व मध्ययुगीन कालखंडात धर्म हा सामाजिक जीवनाचा मध्यबिंदू होता. समाजजीवनाच्या वेगवेगळ्या क्षेत्रांवर धर्मभावनेचा जबरदस्त पगडा होता. तेव्हा सामाजिक उत्कर्षापकर्षाची चिकित्सा करावयाची झाल्यास

धर्मजीवनातील स्मिथत्यंतरांचा गोवा घेतल्याखेरीज गत्यंतर नसते. प्राथमिक अवस्थेतील मनुष्यसमाज अन्न, संतती, रोगनिवारण, शत्रु-विनाश, इत्यादि मूलभूत गरजा पुऱ्या करून घेण्यासाठी जी धडपड करतो, तिच्यामध्ये मंत्रतंत्रात्मक यातुविधीला महत्त्वाचे स्थान असते. हे यात्वात्मक कर्मकांड हा त्याच्या जीवनपद्धतीचा एक आवश्यक व अविभाज्य भाग असतो. मनुष्याचे कल्पनाविश्व आणि धार्मिक विधी हे काही अकस्मात आकाशातून खाली येत नाहीत. त्याच्या भोवतालच्या परिस्थितीतून व त्याच्या जीवनपद्धतीतूनच त्यांची जडणघडण होत असते. पशुपाजन अवस्थेतील वैदिक आर्यांच्या यातुविधीला यज्ञाचे रूप आले; आणि तो त्यांचा धर्म बनला. वेगवेगळ्या अवस्थांमधील लोकसमूहांचे यातुविधी वेगवेगळे असतात. प्राथमिक कृषिवलावस्थेतील आर्यपूर्व मातृसत्ताक समाजात भूमीच्या सुफलीकरणासाठी जे यातुविधी प्रचारात होते, त्यातच वामाचारप्रधान तंत्रसाधनेचे मूळ आहे. अशा प्रकारे धर्मकल्पना आणि जीवनपद्धती यांचा अन्यान्यसंबंध दाखवून देताना डॉ. गाडगीळ यांनी पशुपालनअवस्था, पितृसत्ताक समाजरचना आणि यज्ञातील आवाहनीय पुरुषदेवतांचे माहात्म्य यांचा, तसेच प्राथमिक कृषिसंस्कृती, मातृसत्ताक समाजरचना आणि वामाचारप्रधान तंत्रसाधनेतील स्त्रीपूजा यांचा आंतरिक संबंध विशद करून सांगितला आहे.

दुसरी गोष्ट म्हणजे, भक्तिकल्पनेचा वैदिक आर्यांच्या मूळ यज्ञ-विधीशी अर्थाअर्थी काही संबंध नाही हे डॉ. गाडगीळांनी निःसंदिग्ध-पणे दाखवून दिले आहे. भक्तिसंप्रदायाचे मूळ यज्ञप्रधान वैदिक परंपरेत आहे असे सिद्ध करण्याचा मोठमोठे व्युत्पन्न पंडित अट्टाहासाने जो प्रयत्न करतात तो अनैतिहासिक व अशास्त्रीय आहे. भक्तिमार्ग हा वेदवाह्य किंवा वेदोत्तर असा एक स्वतंत्र विचारप्रवाह आहे असा डॉ. गाडगीळांच्या प्रतिपादनाचा इत्यर्थ आहे. या संदर्भात यातुविधी आणि भक्तिसाधना यांतील मूलभूत फरक त्यांनी निदर्शनास आणून दिला आहे. मंत्राच्या अंगभूत सामर्थ्यावरील दृढविश्वास हे यज्ञात्मक यातुविधीचे प्राणतत्त्व आहे. अचूक मंत्रोच्चार आणि विधियुक्त कर्म



यांवरच त्यातील इष्टफलाची प्राप्ती अवलंबून आहे. त्यामुळे यातु-  
 क्रियेतील काटेकोरपणात यांत्रिकताच आढळते. उलट भक्तिमार्गात  
 उपासकांच्या अंतःकरणप्रवृत्तीला, भावनात्मकतेला महत्त्वाचे स्थान आहे.  
 बाह्य उपचार हे तेथे गौणच मानले जातात. अंतर्मूख वृत्ती, भावशुद्धी  
 हेच भक्तिसाधनेचे सारसर्वस्व आहे. यातुतत्त्वविचारात जे विधियुक्त  
 तेच नैतिक दृष्ट्या योग्य अशी धारणा असते. भक्तिसंप्रदायात  
 नैतिक भावनेची व वर्तनाची जबाबदारी व्यक्तीवर टाकलेली असते.  
 भक्तिविचारामागील प्रेरणा ही समाजाला यात्वात्मक कर्मकांडाच्या  
 पाशातून मुक्त करून त्याच्या धर्मभावनेला उदात्तरूप देण्याची होती.  
 त्याचा उगम प्राचीन यज्ञसंस्कृतीत शोधण्यात काही हशील नाही.  
 डॉ. गाडगीळांचा हा युक्तिवाद सामान्यतः पटण्यासारखा आहे.

ज्ञानेश्वरनामदेवादी मराठी संतांच्या कार्याचा प्रारंभ तेराव्या  
 शतकाच्या अखेरीस झाला. त्यापूर्वीच्या काळातील येथील धार्मिक  
 जीवनाची स्थिती हा गाडगीळांच्या या पुस्तकाच्या दुसऱ्या भागाचा  
 विषय आहे. भारतातील तत्कालीन धर्मजीवन अनेकविध विकृतींनी व  
 अपप्रवृत्तींनी ग्रासले गेले होते. समाजाचे नियामक तत्त्व जो धर्म तोच  
 भ्रष्ट झाला होता. तुकारामांच्या शब्दांत सांगायचे तर 'धर्मांगीच  
 अधर्म' अशी अवस्था झाली होती. त्यामुळे साहजिकच सर्व वाजूंनी  
 अधःपात झाला. वैदिक आर्यांच्या धर्मविचारात कसकसा बदल होत  
 गेला आणि मध्ययुगात त्यांच्या धर्मचरणाला अत्यंत अनिष्ट असे  
 वळण लागून त्याचे किती भयानक परिणाम झाले ते गाडगीळांनी  
 या दुसऱ्या भागात सविस्तर सांगितले आहे.

यातुप्रधान यज्ञकर्माचा मुळात सर्व जनसमुदायाच्या भरणपोषणाच्या  
 प्रक्रियेशी घनिष्ट संबंध होता. पण जेव्हा एकसंध समाज उत्पादक  
 वर्ग आणि उपभोग घेणारा वर्ग अशा दोन घटकांत विभागला गेला  
 तेव्हा यज्ञकर्माचे, ब्राह्मणक्षत्रियांचे वर्चस्व आणि हितसंबंध यांची  
 जपणूक करणाऱ्या धार्मिक विधीत रूपांतर झाले. सामान्य जनांना  
 त्याविषयी वाटणारे ममत्व ओसरत गेले. त्यांच्या धर्मर्जदनात दोन  
 वेगळ्या प्रवृत्ती प्रबळ झाल्या. निरनिराळ्या आर्येतर देवतांच्या भजन-



पूजनाचे व यात्रा-उत्सवांचे प्रस्थ वाढले. त्याबरोबरच कृषिसंस्कृतीला पोषक अशा यात्वात्मक तंत्रसाधनेकडेही ते ओढले गेले. या घटनेची द्विविध प्रतिक्रिया वैदिक आर्यांच्या धर्मविचारात घडून आली. वैदिक परंपरेत अगदी प्राचीन काळापासून एक कडवा सनातनी संप्रदाय आणि दुसरी बदलत्या परिस्थितीचे भान राखणारी समन्वयवादी विचारधारा असे दोन प्रवाह अस्तित्वात होते. नव्या प्रवृत्तींना प्रथम विरोध करायचा आणि त्यांचा प्रभाव वाढतो आहे असे दिसून येताच त्यांना सामावून घेऊन त्यांच्यावर वैदिकतेचे शिक्कामोर्तव करायचे असा येथील समन्वयशील धर्मप्रवक्त्यांचा नित्याचा परिपाठ होता. सामाजिक स्थैर्य विघडू नये म्हणून निकाली संघर्ष टाळू पाहणाऱ्या या समन्वयवाद्याला आपल्या संपूर्ण इतिहासात लोकांनी वारंवार पाठिंबा दिला आहे. बदलत्या कालमानानुसार वरुणइंद्रादी देवता मागे पडून शिव, विष्णू, गणेश, देवी इत्यादी देवता लोकप्रिय झाल्या. त्यांचे उपासना संप्रदाय अस्तित्वात येऊन ते सर्वत्र फैलावले. तेव्हा वैदिक धर्मपंडितांनी त्यांना तत्परतेने आपल्या परंपरेत श्रेष्ठ स्थान दिले. त्यांच्या अवतारकथा वर्णन करणारे पुराणग्रंथ रचून बहुतेक सर्व नवोदित पंथोपपंथांशी त्यांनी जवळिक साधली आणि त्यांची अस्मिता अबाधित राखून वद-प्रामाण्य मानणाऱ्या हिंदुधर्माच्या छत्राखाली निर्वेधपणे नांदण्यास त्यांना प्रवृत्त केले. तसेच तंत्रसाधनेला मिळत चाललेली मान्यता ध्यानात घेऊन वैदिक धर्मचिंतकांनी या मार्गाला आपल्यात सामील करून घेतले, इतकेच नव्हे तर श्रुती ही वैदिकी आणि तांत्रिकी अशा दोन्ही स्वरूपाची आहे असे ते निःसंकोचपणे म्हणू लागले. सुप्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल भट्ट आणि मनुस्मृतीचे भाष्यकार मेघातिथी हे बौद्ध, जैन, पाशुपत यांच्याबरोबर पांचरात्रमतालाही अवैदिक मानत होते. पण पुढे जेव्हा सगळीकडे त्याचा प्रसार होत चालला तेव्हा, वैदिक धर्माचाच एक संप्रदाय म्हणून त्याचा उदोउदो होऊ लागला. वैदिक परंपरेच्या समन्वयवृत्तीची अशी कितीतरी उदाहरणे देता येतील.

श्रौत यज्ञाला येथे उपनिषत्कालातच विरोध सुरू झाला होता. 'प्लवा हचेते अदृढा यज्ञरूपाः' हे मुंडकोपनिषदातील वचन सर्वश्रुत

आहे. जैन आणि बौद्ध धर्मांनी यज्ञातील पशुहिंसेचा तीव्रपणे निषेध केला होता. त्यानंतर हळूहळू हिंसात्मक श्रौतयज्ञ मागे पडून त्यांची जागा स्मृतिप्रणीत धर्मांनी घेतली. परंपरागत धर्मांचे संस्कार जनमानसांत इतके खोलवर रुजलेले असतात की, ते पुसता पुसले जात नाहीत आणि पुसले गेल्यावरही त्यांचे काही ना काही अवशेष शिल्लक राहतातच. यज्ञसंकल्पनेच्या बाबतीत हाच प्रकार दृष्टीस पडतो. स्मार्त-धर्मातही पंचमहायज्ञांना अग्रस्थान मिळाले. गीतेतही ज्ञानयज्ञ, तपोयज्ञ, योगयज्ञ, स्वाध्याययज्ञ अशा बहुविध यज्ञांचा निर्देश आहे. मूळच्या यज्ञांचे माहात्म्य कमी कमी होत गेले. त्याबरोबरच यज्ञकल्पनेचे उदात्तीकरण होऊन यज्ञाचे स्वरूप प्रतीकात्मक बनले. “यज्ञो वै विष्णुरिती श्रुतेर्यज्ञ ईश्वरस्तदर्थं यत्क्रियते तद्यज्ञार्थं कर्म.” यज्ञ हा विष्णू असे श्रुतिवचन असल्याने यज्ञ शब्दाचा ईश्वर असा अर्थ होतो; व म्हणून यज्ञार्थं कर्म याचा अर्थ ईश्वराकरिता केले जाणारे कर्म असा होतो असे शंकराचार्यांनी आपल्या गीताभाष्यात म्हटले आहे. ज्ञानेरांनीही स्वधर्मयज्ञ, वाग्यज्ञ अशा संज्ञा योजल्या आहेत.

स्मृतिप्रणीत आचारधर्माची जनमनावर पकड बसू लागल्यावर प्रमुख स्मृतिग्रंथांवर भाष्ये, टीका, निबंध यांसारख्या विवरणात्मक ग्रंथांची रचना झाली. त्यांत जातीजातींचा आचारधर्म व विधिनिषेध यांचे तपशीलवार निरूपण करण्यात आले. त्यामुळे जातिसंस्थेच्या बंदिस्तपणाला बळकटी येऊन समाजातील एकात्मतेच्या भावनेस ओहोटी लागली. तुटकपणाच्या व फुटीरपणाच्या प्रवृत्तींनी सामाजिक जीवन पोखरले गेले. धर्म ही फक्त द्वैवर्णिकांची मिरास बनली, आणि खेड्यापाड्यांतील असंख्य सामान्य जनांचा परंपरागत रूढी म्हणजेच धर्म असा दृढ समज होऊन बसला. समाजाच्या सर्वच थरांत धर्मभोळेपणा अतोनात बोकाळला. तीर्थयात्रा, दानधर्म, व्रतवैकल्ये यांच्या द्वारे पुण्यसंचय करण्यात लोक गढून गेले होते. ठिकठिकाणी पौराणिक देवतांची मंदिरे उभारली गेली आणि त्यांच्या उपासनेचा वैदिक परंपरेत अंतर्भाव करून त्यांतील बहुतेक देवतांचे पौरोहित्य ब्राह्मण-समाजाने स्वतःकडे घेतले. पुढे जेव्हा धार्मिक गुलामगिरीविरोध



बहुजनसमाजात असंतोष फैलावला, तेव्हा त्याच्या नेत्यांनी ब्राह्मण-समाजावर हत्यार उपसले याचे हे एक महत्त्वाचे कारण होय.

यात्वात्मक तंत्रसाधना ही प्राथमिक कृषिसंस्कृतीशी निगडित होती. समाजाची ती अवस्था संपल्यावर भौतिक जीवनाशी असणारा तिचा जिऱ्हाळचाचा संबंध तुटला. त्यानंतर केवळ मोक्ष प्राप्त करून देणारा एक साधनमार्ग म्हणून ती प्रचारात राहिली. त्यामुळे या तंत्रमार्गातील यातुविधीचे काटेकोर नियंत्रण संपुष्टात आले. तेव्हा पंचमकारयुक्त वामाचरप्रधान तंत्रसाधना करणारे वळत नकळत स्वराचारकडे झुकू लागले. कामाचार व अघोरीपणा यांना तंत्रसाधनेत प्राधान्य मिळाले. या लोकविलक्षण अनिर्बंध साधनेचे इतर धर्मपंथावरही विपरीत परिणाम झाल्याखेरीज राहिले नाहीत. शैवमत, कृष्णभक्ती, नाथपंथ इत्यादि संप्रदायांच्या धर्माचरणात तंत्रसाधनेचे पडसाद उमटले आहेत. नाथयोग्यांचा देशभर सर्वत्र संचार असे. त्यांच्या योगमार्गात अनेक अपप्रवृत्ती शिरल्या होत्या. महाराष्ट्रातील महानुभाव आणि वारकरी या दोन्ही संप्रदायांच्या प्रणेत्यांना नाथपंथापासून प्रेरणा मिळाली हे खरे; पण त्यांनी या पंथातील अनिष्ट व हानिकारक प्रवृत्ती कटाक्षाने टाळल्या होत्या. महाराष्ट्रातील धर्मजीवनावर तंत्रसाधनेची छाप मोठ्या प्रमाणावर पडलेली नव्हती; तरी देखील येथील धर्मजीवन विवेकप्रवण व सत्त्वसंपन्न होते असे नाही. उच्चवर्णीयात पद्धिकता, कर्मठपणा, दांभिकता इत्यादी दोष होते, तर बहुजनसमाजात क्षुद्र-देवभक्तीचे प्रस्थ होते. महानुभाव साहित्यातील लीळाचरित्र आणि ज्ञानेश्वर-नामदेवांचे वाङ्मय यांत या धर्मग्लानीचे यथार्थ चित्रण पाहावयास मिळते. कर्मकांडातील यांत्रिकता, ज्ञानोपासनेतील विद्वज्जडता, व्रतवैकल्ये व नवससायास यांतील भावडेपणा, नाथपंथातील हट्योग-प्रधान कायासाधना, कृष्णभक्तीतील सखीभाव, संन्यास मार्गातील बेजबाबदारपणा व स्वयंकेंद्रित वृत्ती आणि बहुजनसमाजातील क्षुद्र-देवतापूजन या सर्व प्रकारांनी भारतातील धर्मजीवन निःसत्त्व व उद्वेगजनक झाले होते. कर्म, ज्ञान व भक्ती ही परमार्थसाधनेची तीन प्रमुख अंगे. ती जडतेने ग्रासली गेली होती. म्हणूनच महानुभाव पंथाचे

संस्थापक चक्रधरस्वामी यांना 'हृदयशून्यां धर्मी अधिकार नाही, भक्ति-जडां धर्मी अधिकार नाही, कर्मजडां धर्मी अधिकार नाही' असे आव-जून सांगावे लागले. डॉ. गाडगीळांनी केलेल्या धार्मिक अवनतीचे दिग्दर्शन वाचले की, मराठी संतमंडळाला कोणत्या सामाजिक पार्श्व-भूमीवर काम करावे लागले त्याची बरोबर कल्पना येते.

धर्मजीवनातील जडत्व नाहीसे करण्यासाठी अध्यात्मनिष्ठ मानवता-वादाचा आशय लोकांच्या गळी उतरविणे आणि ज्ञानाधिष्ठित कर्म-प्रधान भक्तियोगाची त्यांना दीक्षा देणे हे कार्य ज्ञानेश्वर-नामदेव प्रभृती मराठी संतांनी हाती घेतले होते. भागवतधर्मी संतांच्या या कार्याचे मूल्यमापन डॉ. गाडगीळांनी तिसऱ्या भागात केले आहे. मराठी संतांच्या डोळ्यांसमोर बहुजनसमाजातील सर्वसामान्य माणूस होता. त्या काळातील बहुतेक सर्व प्रमुख धर्मपंथ संन्यासवादी होते. संसार आणि मोक्षमार्ग, लौकिकव्यवहार आणि आत्मसिद्धीची साधना यांत फारकत केल्याने हे मार्ग सर्वसामान्य जनांना पेलण्याजोगे नव्हते. वारकरी संतांनी प्रपंच व परमार्थ यांत तमःप्रकाशवत् विरोध मानला नाही. घरदार न सोडता व आपापला व्यवसाय निरलस-पणे करित राहूनही आत्मकल्याण साधता येईल असा सामान्य जनांना त्यांनी दिलासा दिला. कर्म, ज्ञान आणि भक्ती या अलग अलग निष्ठा आहेत असे त्यांनी मानले नाही. परमार्थसाधनेत ज्ञानमार्गातील आत्मनिष्ठा, कर्ममार्गातील जीवनाभिमुखता आणि भक्तिमार्गातील माणुसकीचा जिव्हाळा व सर्वभूतहितबुद्धी यांचा मिलाफ त्यांना अभि-प्रेत होता. ज्ञानपूर्वक निरपेक्षवृत्तीने केलेले विहित कर्म हीच परमे-श्वराची सर्वश्रेष्ठ उपासना होय अशी त्यांची धारणा होती. 'भाव तोचि भगवंत', 'विष्णुमय जग वैष्णवांचा धर्म । भेदाभेदभ्रम अमंगळ' अशी त्यांची शिकवण होती. उत्कट, शुद्ध व दृढ भाव ही अंतर्गत कसोटी आणि भोवतालच्या जगाशी तादात्म्य ही बाह्य कसोटी अशी त्यांच्या भक्तिसाधनेची द्विविध कसोटी होती. त्यांच्या अद्वैत मीमांसेत जग ही परमात्म्याची क्रीडा आहे, चिद्रस्तुचा विलास आहे या विश्वात्मैक्यभावालाच प्राधान्य आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरप्रणीत भागवत-



धर्मात जगाकडे पाठ फिरविण्याच्या कल्पनेला थारा नाही. एकदा का द्वैतबुद्धीचा लोप झाला की जगातील अनेकविध दृश्यांतून ज्ञानी भक्ताला एकमेवाद्वितीय निखळ आत्मतत्त्वाचाच प्रत्यय येतो. 'द्वैत-दशेचे आंगण। अद्वैत वोळगे आपण।' अशी त्याला सर्वत्र ऐक्य-भावाची अनुभूती येते. याच भूमिकेवरून ज्ञानेश्वरसंनी "देखिला देखिला माय देवांचा देवो। फिटला संदेहो निमाले दुजेपण॥ अनंत वेषे अनंत रूपे देखिले म्यां त्यासी। बाप रखुमादेवीवर खूण बाणली कैसी" असे उद्गार काढले आहेत. याच जीवननिष्ठेमधून मराठी संतांनी भक्तिभावाला नीतिमूल्यांची व लोकसंग्रहाची जोड दिली. नीतीशिवाय भक्तीला पूर्णता नाही अशी त्यांची विचारसरणी होती. परमेश्वराच्या अवतारकार्याचे स्वरूप स्पष्ट करताना ज्ञानेश्वरांनी 'धर्मासि नीतीसी। सेसभरी'-तो धर्म आणि नीती यांचे मीलन घडवून आणतो असे म्हटले आहे. 'आम्हां हें कांतुक जगा द्यावी नीत' अशा शब्दांत तुकाराम संतांच्या जीवितकार्यातील नैतिकतेची ग्वाही देतात. 'जेयांचिये लीळेमाझि नीति। जियाली दिसे।' ज्यांच्या हातून सहजपणे नीतितत्त्वांचे परिपालन होते, किंबहुना जे नीतीचा जणू जीवनाधारच होतात ते खरे श्रेष्ठ भक्त होत ही ज्ञानेश्वरांची उक्तीही त्यांच्या नीतिनिष्ठेचीच निदर्शक आहे. भक्तिप्रेम-सुखापुढे संतांनी मोक्ष हा तुच्छ मानला आहे. भक्तीच्या प्रसारासाठी पुन्हा पुन्हा जन्म घेण्याची त्यांची तयारी होती. परलोकाचे त्यांना यत्किंचितही आकर्षण नव्हते. स्वर्गप्राप्तीची साधना हे 'पुण्यात्मक पाप' आहे, हा अज्ञानाचा पुण्यमार्ग आहे अशी त्यांची भावना होती. इहलोकाविषयी त्यांना तिरस्कार नव्हता. जडत्वाला मूठमाती देऊन इहलोकातील मानवी जीवनातूनच चैतन्य फुलविण्याची त्यांची आकांक्षा होती. या दृष्टीनेच 'कहि येकाधेन वैकुंठा जावे। तें तिहि वैकुंठचि केले हें आघवें' ह्या जीवनादर्शाचा त्यांनी पाठपुरावा केला.

धर्मजीवनात धर्मसंस्थेचा शिरकाव झाला की त्यातून आपोआपच नवे हितसंबंध निर्माण होतात; आणि धर्माच्या मूळ प्रेरणेचाच विपर्यास होतो. एकदा मठाची उठाठेव सुरू केली, शिष्यशाखेचा

पसारा मांडला की सर्वसंगपरित्याग केलेल्या सन्यस्त जीवनालाही प्रस्थापिताची अवकळा येते. 'शिष्यशास्त्रादि विलासें। मठमुद्राचेनि मीसें। घातले आहोति पांसे। निसंगां जेणें' अशा परिग्रहवृत्तीच्या तावडीत मनुष्य अभावितपणे सापडतो. हा धोका ओळखून मराठी संत मठस्थापनेच्या भरीस पडले नाहीत. 'नव्हे मठपति। नाही चाहुरांची वृत्ति' या निस्पृहतेच्या बळावरच तुकाराम आपले विचार परखडपणे व्यक्त करू शकले. वारकऱ्यांचा भागवत धर्म हा तसा एखादा बंदिस्त संप्रदाय नव्हता, ते एक खुले सर्वसंग्राहक उपासनापीठ होते. त्यामुळे शैव, वैष्णव, नाथ, दत्त इत्यादी अनेक पंथांचे लोक त्यात सामील झाले होते. म्हणूनच या संतमंडळाला महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनात एक आगळेच स्थान प्राप्त झाले.

संतांच्या कार्याची थोरवी सांगताना गाडगीळांनी त्यांच्या मर्यादाही प्रांजलपणे दाखवून दिल्या आहेत. कारण त्यांचे सर्वच विवेचन हे त्यांच्या ऐतिहासिक दृष्टीशी सुसंगत आहे. नैतिकता हे संतांच्या भक्तिमार्गाचे अधिष्ठान आहे यात शंका नाही. 'दुरिताचे तिमिर जावो' हीच त्यांच्या अंतःकरणातली खरी तळमळ होती. मात्र या नीतिधर्माच्या स्थापनेमागील त्यांची प्रेरणा ही समाजधारणेची होती, समाजपरिवर्तनाची नव्हती हे विसरून चालणार नाही. त्या काळाच्या मूल्यविचारात धर्मस्थापना, समाजधारणा, सवळ लोकसंस्थांचे रक्षण यांना प्राधान्य होते. परिवर्तन, प्रगती या संकल्पना पुढच्या काळातील होत. सर्व माणसे ही एकाच परमेश्वराची लेकरे आहेत. तेव्हा त्यांनी एकमेकांशी समबुद्धीने व बंधुभावाने वागावे असे त्यांच्या एकंदर प्रतिपादनाचे तात्पर्य होते. व्यक्तीच्या समग्र जीवनाची नैतिक पातळी उंचावून सामाजिक जीवनात सुस्थिरतेचे व सलोख्याचे वातावरण निर्माण करण्याचे त्यांचे प्रयत्न होते. सामाजिक व्यवहारातील विषमता व उच्चनीच भाव या गोष्टी त्यांना बोचत नव्हत्या असे नाही. चोखामेळा आणि तुकाराम यांच्या अभंगांतून अनेकदा येणारे स्वतःच्या यातिहीनत्वाचे उल्लेख हेच दर्शवतात. सर्वच संत हे समतेच्या तत्त्वाचे पुरस्कर्ते होते. तरीदेखील ज्ञानेश्वर-एकनाथांच्या



वाणीचा प्रवाह शांत व संथ आहे. त्यात मनुष्यमात्राविषयीची खोल सहानुभूती आहे. परंतु चोखामेळा व तुकाराम यांच्या उद्गारांत मात्र प्रत्यक्ष अनुभूतीचा सहजोद्रेक आहे. सोवळे-ओवळे व उच्च-नीच भाव यांविषयीच्या त्यांच्या प्रतिक्रिया अतिशय तीव्रतेने व धारदार शब्दांत व्यक्त झालेल्या आहेत. अर्थातच बंडखोरपणाची ही ऊर्मी बहुतांशी भावनात्मक असते; आणि ती फार काळ टिकतही नाही. तत्त्वविचाराच्या पातळीवर पुन्हा परंपरागत समाजव्यवस्थेपुढे ते निमूटपणे व सश्रद्धमनाने मान तुकवतात. वर्णव्यवस्थेतील आणि जाति-संस्थेमधील कर्मविभाग आणि अधिकारभेद हे ईश्वरनिर्मित आहेत, आणि त्यात बदल करू पाहणे हे ईश्वरी योजनेशी द्रोह करण्यासारखे आहे असा त्यांचा दृढविश्वास होता. निसर्गात जशी विविधता आहे तशीच जातीजातीत आहे; त्या त्या जातीच्या प्रकृतिधर्माला धरूनच धर्मशास्त्राने त्यांची कर्तव्ये नेमून दिली आहेत. समाजाचा गाडा सुरळीत चालू राहण्यासाठी स्थानपरत्वे आपल्या वाटचाला आलेले प्राप्त कर्म प्रत्येकाने तत्परतेने केले पाहिजे. त्यातच त्या व्यक्तीचे व समाजाचेही कल्याण आहे अशी सर्व संतांची मनोमन श्रद्धा होती. ईश्वरार्पणबुद्धीने केलेले कर्म हे मूलतः पवित्र असते. त्यात लहान-मोठे, सदोष-निर्दोष, शुभ-अशुभ असा भेदाभेद करणे बरोबर नाही. सामाजिक जीवनाची घडी विस्कटू न देता निरनिराळ्या जातीच्या व पंथांच्या परस्पर-संबंधांत सामंजस्य व सुसंवाद निर्माण करण्यावरच संतांनी आपले लक्ष केंद्रित केले होते.

संतांच्या विचारसरणीच्या व कार्याच्या ह्या ज्या मर्यादा दृष्टोत्पत्तीस येतात, त्यांची कारणे त्या काळच्या परिस्थितीमध्ये शोधली पाहिजेत. संतांच्या व्यक्तित्वाची घडण ज्या पूर्वसंस्कारांतून झालेली होती त्यांचे स्वरूप व तत्कालीन समाजाची जीवनसरणी यांचा संदर्भ प्रथम ध्यानात घेतला पाहिजे. सामाजिक शास्त्रांच्या अभावी निरनिराळ्या क्षेत्रांतील सामाजिक संस्थांची ऐतिहासिक दृष्टीने पाहणी करून त्यांचा उदय आणि विकास यांची मीमांसा करणे शक्य आहे याची त्या काळी कुणालाच कल्पना नव्हती. गुलामगिरी,

विषमता, जुलूम यांसारख्या गोष्टी अनेकदा समाजरचनेशीच निगडित असतात. त्यामुळे त्यांचे निर्मूलन हा केवळ व्यक्तीच्या सद्भावनेचा, नीतिनिष्ठेचा प्रश्न राहत नाही. त्यासाठी मूलगामी समाजपरिवर्तनाची आवश्यकता असते याची जाणीव विज्ञानपूर्वकाळातील संतांना होण्याचा तिळमात्र संभव नव्हता. मनुष्याची बुद्धी सर्जनशील आहे. तिला कोणता विचार केव्हा सुचेल याचा नेहमीच अंदाज बांधता येईल असे नाही. परंतु कोणत्याही क्रांतदर्शी तत्त्वचिंतकाला स्फुरलेला विचार लोकमानसात केव्हा रुजतो, तो कसा प्रातिनिधिक बनतो आणि प्रभावी ठरतो यासंबंधी गतेतिहासाच्या आधारे स्थूलमानाने काही सांगता येते. क्रांतिकारक विचार हा जेव्हा कोणत्यातरी उदयोन्मुख वर्गाच्या हितसंबंधांशी व भावी उत्कर्षाशी जोडला जातो, तेव्हा सामाजिक क्रांतीला प्रेरणा देण्याचे व वळण लावण्याचे सामर्थ्य त्याच्या ठिकाणी निर्माण होते. क्रांतिकारक विचार, क्रांतीशी ज्याचे भवितव्य निगडित आहे असा जागरूक वर्ग आणि क्रांतिकारक नेतृत्व यांचा नीट मेळ बसल्याशिवाय मूलगामी समाजपरिवर्तन घडून येत नाही. तेराव्या शतकातील महाराष्ट्रामधील परिस्थिती अगदीच वेगळी होती. क्रांतीचे वाहन होऊ शकेल असा वर्ग येथे अस्तित्वात नव्हता. तेव्हा मराठी संतांनी धर्मजीवनाच्या शुद्धीकरणाचीच मोहीम हाती घेतली, मूलगामी समाजपरिवर्तनाचा विचार त्यांच्या मनात आला नाही याबद्दल त्यांना दोष देण्यात अर्थ नाही.

संतांच्या कार्याला देशकालपरिस्थितीमुळे साहजिकच काही मर्यादा पडल्या. याला काही अंशी त्यांचा समन्वयवादही कारणीभूत झाला आहे. ज्ञानेश्वरादी संतांचे अध्यात्म व नीती ही स्थितिशील समाजाचे अध्यात्म व नीती आहे. त्यात बदल हा उघडपणे बदल म्हणून मानला जात नाही. जुन्याचेच नवे रूप म्हणून त्याचा स्वीकार होतो. मराठी संतांनीही याच भावनेने अनेक बाबतींत समन्वयाची कास धरली आहे. त्यांनी एकेश्वरवादाचा सातत्याने प्रचार केला. परंतु त्याबरोबर कुलधर्म, जातिधर्म, रूढ आचार यांचे यथाविधी पालन करण्यासही खुशाल मोकळीक दिली. त्यामुळे विठ्ठलभक्तीचा



महिमा वाढला, तरीदेखील बहुदैववादाचा पगडा वमी झाला नाही. समाजात क्षुद्रदेवताभक्तीचे प्रस्थ कायमच राहिले. त्यांच्या भूमिकेत कडवेपणा, अभिनिवेश व आक्रमकता यांना स्थान नव्हते. जे अनिष्ट आहे असे त्यांना वाटले त्याचा त्यांनी निषेध केला; पण त्यावर सतत हल्ला करून ते नेस्तनाबूद करण्याची खटपट केली नाही. त्यापेक्षा अधिक चांगल्या व कल्याणप्रद गोष्टीची लोकांना ओळख करून द्यावयाची आणि दोहोंत निवड करण्याचे काम अखेर त्यांच्यावर सोपवावयाचे अशी त्यांची उपदेशपद्धती होती. या सर्व संतांनी शास्त्रप्रामाण्याला मान्यता दिली, पण तसे करताना त्यांतील शब्द-च्छलाला व साचेबंदपणाला जरा मुरड घातली. शास्त्रग्रंथांच्या शब्दार्थपेक्षा भावार्थाला त्यांनी अधिक महत्त्व दिले. शास्त्र-गुरु-आत्मप्रचीतीच्या एकसूत्रीकरणाचा त्यांनी आग्रह धरला. धर्मग्रंथांचे रहस्य शब्दज्ञानी पंडितांपेक्षा साक्षात्कारी गुरू व संत यांच्याकडून जाणून घ्यावे असे त्यांनी आवर्जून सांगितले आहे. वेदांनी फक्त त्रैविणिकांना जवळ केले, म्हणून ज्ञानेश्वरांनी त्यांना कृपण म्हटले, परंतु ज्यांना आत्मसिद्धीची आच आहे, त्यांनी श्रुतिस्मृतीचे आदेश शिरोधार्य मानले पाहिजेत असा दंडवही त्यांनी घालून दिला आहे. 'सत्य असत्यासी मन केले ग्वाही। मानियेले नाहीं बहुमता' अशा प्रकारे तुकाराम आपल्या आत्मप्रामाण्याचा निःसंदिग्धपणे निर्देश करतात. पण त्याबरोबरच 'वेद शास्त्र नाही पुराण प्रमाण। त्याचे वदन नावलोका' असेही बजावून सांगतात. मात्र या शास्त्रनिष्ठेला 'वाचा बोलों वेदनीति। करूं संतीं केलें तें' अशी जाणीवपूर्वक पुस्ती जोडण्यास ते चुकत नाहीत. निरनिराळ्या थरांतील लोकांना भागवत धर्माविषयी आपुलकी वाटावी म्हणून काही नव्या प्रवृत्तींना वाट करून देण्याची निकड संतांना जाणवत होती. परंतु जुन्या परंपरेच्या प्रतिष्ठेला धक्का लागू न देता हे साधण्याची त्यांना उत्कंठा होती. याच भावनेने त्यांनी आपल्या भक्ति-तत्त्वविचारसत कर्मसिद्धांत आणि करुणा यांची सांगड घातली. करुणेच्या संकल्पनेने कर्मसिद्धांतातील न्यायनिष्ठुरतेची धार जरा बोथट केली यात शंका नाही.

विषमता, जुलूम यांसारख्या गोष्टी अनेकदा समाजरचनेशीच निगडित असतात. त्यामुळे त्यांचे निर्मूलन हा केवळ व्यक्तीच्या सद्भावनेचा, नीतिनिष्ठेचा प्रश्न राहत नाही. त्यासाठी मूलगामी समाजपरिवर्तनाची आवश्यकता असते याची जाणीव विज्ञानपूर्वकाळातील संतांना होण्याचो तिळमात्र संभव नव्हता. मनुष्याची बुद्धी सर्जनशील आहे. तिला कोणता विचार केव्हा सुचेल याचा नेहमीच अंदाज बांधता येईल असे नाही. परंतु कोणत्याही क्रांतदर्शी तत्त्वचिंतकाला स्फुरलेला विचार लोकमानसात केव्हा रुजतो, तो कसा प्रातिनिधिक बनतो आणि प्रभावी ठरतो यासंबंधी गतेतिहासाच्या आधारे स्थूलमानाने काही सांगता येते. क्रांतिकारक विचार हा जेव्हा कोणत्यातरी उदयोन्मुख वर्गाच्या हितसंबंधांशी व भावी उत्कर्षाशी जोडला जातो, तेव्हा सामाजिक क्रांतीला प्रेरणा देण्याचे व वळण लावण्याचे सामर्थ्य त्याच्या ठिकाणी निर्माण होते. क्रांतिकारक विचार, क्रांतीशी ज्याचे भवितव्य निगडित आहे असा जागरूक वर्ग आणि क्रांतिकारक नेतृत्व यांचा नीट मेळ वसत्याशिवाय मूलगामी समाजपरिवर्तन घडून येत नाही. तेराव्या शतकातील महाराष्ट्रामधील परिस्थिती अगदीच वेगळी होती. क्रांतीचे वाहन होऊ शकेल असा वर्ग येथे अस्तित्वात नव्हता. तेव्हा मराठी संतांनी धर्मजीवनाच्या शुद्धीकरणाचीच मोहीम हाती घेतली, मूलगामी समाजपरिवर्तनाचा विचार त्यांच्या मनात आला नाही याबद्दल त्यांना दोष देण्यात अर्थ नाही.

संतांच्या कार्याला देशकालपरिस्थितीमुळे साहजिकच काही मर्यादा पडल्या. याला काही अंशी त्यांचा समन्वयवादही कारणीभूत झाला आहे. ज्ञानेश्वरादी संतांचे अध्यात्म व नीती ही स्थितिशील समाजाचे अध्यात्म व नीती आहे. त्यात बदल हा उघडपणे बदल म्हणून मानला जात नाही. जुन्याचेच नवे रूप म्हणून त्याचा स्वीकार होतो. मराठी संतांनीही याच भावनेने अनेक बाबतीत समन्वयाची कास धरली आहे. त्यांनी एकेश्वरवादाचा सातत्याने प्रचार केला. परंतु त्याबरोबर कुलधर्म, जातिधर्म, रूढ आचार यांचे यथाविधी पालन करण्यासही खुशाल मोकळीक दिली. त्यामुळे विठ्ठलभक्तीचा

महिमा वाढला, तरीदेखील बहुदैववादाचा पगडा वमी झाला नाही. समाजात क्षुद्रदेवताभक्तीचे प्रस्थ कायमच राहिले. त्यांच्या भूमिकेत कडवेपणा, अभिनिवेश व आक्रमकता यांना स्थान नव्हते. जे अनिष्ट आहे असे त्यांना वाटले त्याचा त्यांनी निषेध केला; पण त्यावर सतत हल्ला करून ते नेस्तनाबूद करण्याची खटपट केली नाही. त्यापेक्षा अधिक चांगल्या व कल्याणप्रद गोष्टींची लोकांना ओळख करून द्यावयाची आणि दोहोंत निवड करण्याचे काम अखेर त्यांच्यावर सोपवावयाचे अशी त्यांची उपदेशपद्धती होती. या सर्व संतांनी शास्त्रप्रामाण्याला मान्यता दिली, पण तसे करताना त्यांतील शब्द-च्छलाला व साचेवंदपणाला जरा मुरड घातली. शास्त्रग्रंथांच्या शब्दार्थपेक्षा भावार्थाला त्यांनी अधिक महत्त्व दिले. शास्त्र-गुरु-आत्मप्रचीतीच्या एकसूत्रीकरणाचा त्यांनी आग्रह धरला. धर्मग्रंथांचे रहस्य शब्दज्ञानी पंडितांपेक्षा साक्षात्कारी गुरू व संत यांच्याकडून जाणून घ्यावे असे त्यांनी आवर्जून सांगितले आहे. वेदांनी फक्त त्रैवर्णिकांना जवळ केले, म्हणून ज्ञानेश्वरांनी त्यांना कृपण म्हटले, परंतु ज्यांना आत्मसिद्धीची आच आहे, त्यांनी श्रुतिस्मृतीचे आदेश शिरोधार्य मानले पाहिजेत असा दंडवही त्यांनी घालून दिला आहे. 'सत्य असत्यासी मन केले ग्वाही। मानियेले नाही बहुमता' अशा प्रकारे तुकाराम आपल्या आत्मप्रामाण्याचा निःसंदिग्धपणे निर्देश करतात. पण त्याबरोबरच 'वेद शास्त्र नाही पुराण प्रमाण। त्याचे वदन नावलोका' असेही बजावून सांगतात. मात्र या शास्त्रनिष्ठेला 'वाचा बोलो वेदनीति। करूं संतीं केलें तें' अशी जाणीवपूर्वक पुस्ती जोडण्यास ते चुकत नाहीत. निरनिराळ्या थरांतील लोकांना भागवत धर्माविषयी आपुलकी वाटावी म्हणून काही नव्या प्रवृत्तींना वाट करून देण्याची निकड संतांना जाणवत होती. परंतु जुन्या परंपरेच्या प्रतिष्ठेला धक्का लागू न देता हे साधण्याची त्यांना उत्कंठा होती. याच भावनेने त्यांनी आपल्या भक्ति-तत्त्वविचारगत कर्मसिद्धांत आणि करुणा यांची सांगड घातली. करुणेच्या संकल्पनेने कर्मसिद्धांतातील न्यायनिष्ठुरतेची धार जरा बोथट केली यात शंका नाही.



परमेश्वर हा करुणानिधी आहे, दीनदयाघन आहे, पतितपावन आहे; त्याच्या कृपाकटाक्षाने त्रिविध कर्मांचा समूळ नाश होतो. 'प्रारब्ध क्रियमाण। भक्तां संचित नाही जाण' असे त्यांनी जडपतितांना, रंजल्यागांजलेल्यांना आश्वासन दिले. पण ईश्वराची न्यायबुद्धी व दयार्द्रता आणि जगातील विषमता, निर्धृणता यांची संगती कशी लावायची हा त्यांच्यापुढे मोठा प्रश्न होता. त्यासाठी त्यांना आपल्या तत्त्वविचारात कर्मसिद्धांताला महत्त्वाचे स्थान देण्याची आवश्यकता भासली. कोणतीही जुनीनवी तत्त्वप्रणाली घेतली, तरी तिच्यात अजिबात अंतर्विरोध नाही असे सहसा दिसून येत नाही. त्याप्रमाणे वारकरी संतांच्या निरूपणातही काही काही प्रश्नांच्या बाबतीत अंतर्विरोध आहे. मात्र त्याचे सत्यस्वरूप त्यांच्या काळात जाऊन व त्यांच्या भूमिकेशी समरस होऊनच आपण जाणून घेतले पाहिजे.

महाराष्ट्रात संत-चळवळीची मूर्तमेढ रोवणारे ज्ञानेश्वर हे क्रांत-दर्शी तत्त्वज्ञ होते. त्यांच्या संजीवक व स्फूर्तिदायक साहित्यामुळे विठ्ठलभक्तांच्या वारकरी संप्रदायात नवचैतन्य निर्माण झाले. ज्ञानेश्वरांचे अध्यात्मनिरूपण ही विशिष्ट संप्रदायाची मिरास न वनता त्यातून एक मोठे धार्मिक आंदोलन उभे राहिले. निरनिराळ्या जातींतील संत वारकरीपंथाच्या झेंड्याखाली जमा झाले; आणि नामदेवांच्या नेतृत्वाखाली निरूपण-कीर्तनाच्या द्वारा त्यांनी आपल्या अध्यात्मनिष्ठ मानवतावादी भक्तिसंप्रदायाचे लोण समाजाच्या सर्व थरांत नेऊन पोचविले. जातिसंस्थेवर आधारलेली समाजरचनेची चौकट न बदलता व्यक्तीच्या नैतिक प्रेरणेला व माणुसकीच्या भाव-नेला आवाहन करून सामाजिक जीवनात सौहार्द व सुसंवाद निर्माण करण्याची संतमंडळाची आकांक्षा होती. परंतु बाह्य परिस्थितीत आमूलाग्र परिवर्तन झाले नाही तोपर्यंत बहुसंख्य लोकांना कालबाह्य झालेले आपले पूर्वसंस्कार टाकून देऊन नव्या जाणीवा आत्मसात करता येत नाहीत. काही थोड्या तीव्र संवेदनक्षम साधुसंतांना सामा-जिक जीवनातील विषमता व जन्मसिद्ध उच्चनीच भाव यांची खंत वाटली, तरी त्यामुळे असंख्य शूद्रातिशूद्रांच्या अंगवळणी पडलेली

गुलामगिरीची वृत्ती नाहीशी झाली नाही. आपल्या पूर्वजर्मांचा परि-  
 पाक म्हणून प्राप्त परिस्थितीपुढे ते निमूटपणे नमते घेत राहिले.  
 सामान्य जनांच्या जीवनाची चाकोरी तशीच पूर्ववत चालू राहिली.  
 क्षुद्रदेवाभक्तीचा प्रसार कमी झाला नाही. संतचळवळीमुळे निर्माण  
 झालेले जागृतीचे व उत्साहाचे वातावरणही फार काळ टिकले नाही.  
 तुंगाराजांतर महाराष्ट्रात बहुजनसमाजातून एकही श्रेष्ठ साहित्यिक  
 उदयास आला नाही. सांस्कृतिक जीवनाची सूत्रे उच्च वर्गीयांच्याच  
 हाती राहिली. पुढे उत्तर पेशवाईत तर पुनरुज्जीवनवादाचे अतोनात  
 प्रस्थ माजले. नितीही मोठ्या युगप्रवर्तक व्यक्ती झाल्या तरी  
 त्यांच्या द्रष्टेपणाला व कर्तृत्वाला मर्यादा पडतातच. ज्ञानेश्वर,  
 नामदेव, एकनाथ, तुकाराम इत्यादी संतांच्या ऐतिहासिक  
 कार्याच्या मर्यादा दाखविल्याने त्या कार्याच्या मौलिकतेला बिलकूल  
 बाध पेट नाही. त्या काळातील शक्याशक्यतेचे भान ठेवूनच ह्या  
 संतांच्या व्यक्तित्वाचे, विवाराचे व कार्याचे आपण मूल्यमापन केले  
 पाहिजे. मध्ययुगीन धर्मसाधना, संतसाहित्यातील प्रेरणा, त्यांच्या  
 कार्याचे स्वरूप आणि मर्यादा व त्यांच्या यशापयशाची मीमांसा हा  
 सर्व विषय तसा गुंतागुंतीचा आहे; वादग्रस्त आहे. शिवाय, आपल्या  
 सामाजिक इतिहासाच्या संशोधनासाठी व समीक्षेसाठी आज  
 उपलब्ध असलेली साधने अगदीच तुटपुंजी आहेत. धार्मिक  
 साहित्याच्या आधारे आधी तत्कालीन समाजाचे चित्र डोळ्यांपुढे  
 उभे करावयाचे आणि पुन्हा त्या संदर्भात धार्मिक साहित्याचा सामा-  
 जिक आशय शोधून काढावयाचा असा हा द्राविडी प्राणायाम आहे.  
 म्हणून या विषयासंबंधीचे कोणतेच विवेचन अखेरचे आहे असे  
 मानण्याचे कारण नाही. त्याची निरनिराळ्या वाजूंनी जितकी तप-  
 शीलवार चर्चा होईल तितकी हवीच आहे. या लहानशा पुस्तकात  
 या विषयाचे सांगोपांग विवेचन शक्य नसले, तरी डॉ. गाडगीळ  
 यांनी केलेली त्याची मांडणी समग्रलक्षी आहे. त्यांचे सर्वच प्रति-  
 पादन पूर्वग्रहरहित, साधार व सयुक्तिक आहे. त्यापेक्षा या विषयाच्या  
 सम्यक आकलनासाठी ज्या ऐतिहासिक दृष्टीची आवश्यकता आहे,

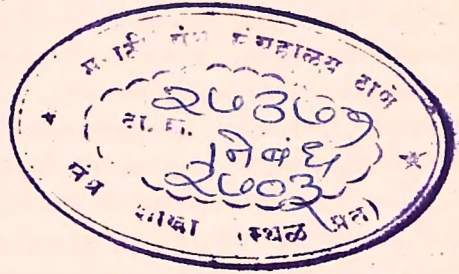
ती या ग्रंथाच्या द्वारे त्यांनी दिलेली आहे. यावद्दल मी त्यांचे मनः-  
पूर्वक अभिनंदन करतो. त्यांच्या या पुस्तकाला जाणत्या वाचकांचा  
चांगला प्रतिसाद मिळेल अशी मला आशा आहे.

१२४३/२, शिवाजीनगर, }  
आपटे रोड,  
पुणे ४.

गंगाधर बाळकृष्ण सरदार

व्याख्यान पहिले  
वैदिक वाङ्मय  
आणि  
भक्तिविचार





कै. लालजी पेंडसे यांच्या स्मृतिप्रीत्यर्थ आयोजित करण्यात आलेल्या या व्याख्यानमालेत व्याख्यानपुष्प गुंफण्याची मालेच्या विश्वस्तमंडळाने या वर्षी मला संधी दिली याबद्दल मी प्रथम मंडळाचे आभार मानतो.

कै. लालजी पेंडसे यांच्या विचारांचा माझा परिचय मी विद्यार्थी असताना झाला. त्यांच्या 'साहित्य आणि समाजजीवन' या पुस्तकातील वादळी विचारांनी त्या काळात साहित्यिक मंडळीमध्ये मोठी खळबळ उडवून दिली. मी काही त्यावेळी शुद्ध साहित्यवादी नव्हतो. माझ्यावर त्यावेळी लालजींच्या लेखनाचा अतिशय खोल परिणाम झाला. त्याच सुमारास ट्राँट्स्कीचे Literature and Revolution हे पुस्तक वाचण्यात आले आणि हळू हळू साहित्य-संस्कृती याकडे पाहण्याचा निश्चित असा दृष्टिकोन आकार घेऊ लागला. काँ. डांगे, डी. के. वेडेकर, सरदार, डॉ. कोसांबी यांच्या लेखनाचे मला फार मोलाचे मार्गदर्शन झाले. अगदी अलीकडे म्हणजे गेल्या १५-२० वर्षांत त्रिफाँ, थॉमसन आणि देवीप्रसाद चटोपाध्याय यांच्या ग्रंथांच्या आधारे ऐतिहासिक भौतिकवादी दृष्टिकोनातून धर्म, तत्त्वज्ञान, साहित्य यामागील प्रेरणा शोधण्याचा मी प्रयत्न करू लागलो. यातूनच आजच्या व्याख्यानविषयाचा जन्म झाला. तीस-पस्तीस वर्षांपूर्वी लालजींच्या



लेखनातून मला पहिली प्रेरणा मिळाली. आज प्राचीन धर्म, संस्कृती आणि साहित्य यांचा अभ्यास अधिक सूक्ष्मतेने होऊ लागला आहे. विशेषतः थॉमसन (Religion) त्रिफाँ (Mothers) आणि देविप्रसाद (Lokayat) यांनी या क्षेत्रात क्रांतीच घडवून आणली आहे. ऐतिहासिक वस्तुवादी मीमांसेच्या साहाय्याने प्राचीन धर्म आणि संस्कृती यांचा अभ्यास कसा करावा याचा आदर्शच थॉमसन आणि देविप्रसाद यांनी घालून दिला आहे. तरीही लालजी हे या पद्धतीने सांस्कृतिक इतिहासाचा अभ्यास करणारे आपल्याकडेचे पहिले लेखक-विचारवंत असावेत. अशा या थोर विचारवंतांच्या स्मृतीला अभिवादन करण्यासाठी त्यांच्याच आवडीचा विषय घ्यावा आणि त्यांनी दाखवून दिलेल्या पद्धतीने प्राचीन धर्म-संस्कृती-साहित्य यांचे मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न करावा या हेतूने मी आपणापुढे काही विचार मांडणार आहे, तेव्हा आजच्या या प्रसंगी कै. लालजींच्या स्मृतीला अभिवादन करून मी माझ्या विषयाकडे वळतो.

मी माझ्या व्याख्यानांसाठी 'प्राचीन आणि मध्ययुगीन धर्मकल्पना आणि मराठी संत' हा विषय निवडला आहे. आज पहिल्या व्याख्यानात 'वैदिक वाङ्मय आणि भक्तिविचार' या विषयावर माझे विचार मांडणार आहे.

प्रत्यक्ष आजच्या विषयाकडे वळण्यापूर्वी माझ्या विवेचनपद्धतीविषयी चार शब्द बोलणे आवश्यक आहे. वस्तुवादी इतिहासमीमांसा हा काही माझा आजच्या भाषणाचा स्वतंत्र विषय नव्हे. परंतु या पद्धतीविषयी अनेक विचारवंतांच्या आणि साहित्यिकांच्याठिकाणी काही अपसमज दृढ होऊन राहिले आहेत. भौतिक जीवनपद्धती आणि माणसाचे आध्यात्मिक जीवन यांचा आंतरिक संबंध असतो असे म्हणताच त्यांची प्रतिक्रिया इतकी तीव्र होत की पुढे ते वास्तव घटनांचाही विचार करावयास तयार होत नाहीत; म्हणून पारिभाषिक शब्दप्रयोगात फारसा गुंतून न पडता प्राचीन काळातील धार्मिक, सांस्कृतिक घटनांचे आपल्यापुढे ठेवाव्यात असा माझा विचार आहे. अर्थात् मूलभूत विचार सांगताना काही प्रसंगी या परिभाषेची

योजना अपरिहार्य आहे. दुसरीही एक गोष्ट याच ठिकाणी सांगणे आवश्यक आहे. ऐतिहासिक वस्तुवादी मीमांसा ही कल्पना अतिशय सावधपणे हाताळावयास हवी. जीवनाच्या कोणत्याही क्षेत्रातील प्रत्येक घटनेमागे आर्थिक प्रेरणा दाखविता येते असे या विचारप्रणालीला अभिप्रेत नाही. अत्यंत व्यापक अर्थाने, फार मोठ्या कालखंडाच्या संदर्भात आणि तेही सर्वसामान्यपणे सांस्कृतिक घटनांमागील भौतिक प्रेरणा दाखविता येतात. मध्ययुगामध्ये युरोप अथवा भारत येथे सर्वव्यापी बनलेल्या धर्मसुधारणेच्या आंदोलनामागील भौतिक प्रेरणा अवश्य दाखविता येतात. परंतु या आंदोलनामध्ये आत्मसमर्पण करणाऱ्या एखाद्या थोर सत्पुरुषाच्या त्यागामागील भौतिक प्रेरणा शोधावयाच्या नसतात; कारण तशा त्या नसतातच. एखादा विचार, एखादे तत्त्वचिंतन, एखादी आध्यात्मिक संकल्पना अथवा एखादे ध्येयस्वप्न एकदा जन्माला आले की त्याच्या ठिकाणी स्वयंभू सामर्थ्य निर्माण होते. त्यांचा विकास भौतिक घटनांच्या संदर्भात दाखविता येत नसतो. राजकीय-सामाजिक घटनांच्या बाबतीतही हेच घडत असते. फ्रेंच राज्यक्रांतीमध्ये उदयाला आलेल्या स्वातंत्र्य आणि समता या तत्त्वांमागे भौतिक-आर्थिक प्रेरणा निश्चित आहेत. परंतु स्वातंत्र्य आणि समता या तत्त्वांची जनमानसात एकदा प्रतिष्ठापना झाल्यानंतर त्यांना स्वतंत्र मूल्य प्राप्त झाले. धर्मकल्पना, संस्कृती, साहित्य, कला यांच्या क्षेत्रात तर ऐतिहासिक वस्तुवादी मीमांसेचा अतिशय काळजीने उपयोग करावयास हवा.

मानवाचे आध्यात्मिक जीवन अथवा त्याचे विचारविश्व सर्वसामान्यपणे त्याच्या भौतिक जीवनपद्धतीतून आकार घेत असते. कोणतेही तत्त्वचिंतन आकाशातून अवतरत नाही. वेदांत असो, सांख्य असो, वा चार्वाकांचे लोकायत दर्शन असो, त्याची धारणा त्या त्या समाजातील आर्थिक-सामाजिक संबंधांवरच झालेली असते. माणसाच्या बाह्यविश्वाचे प्रतिबिंब त्याच्या आंतरविश्वामध्ये उमटते. विशिष्ट तत्त्वचिंतन, विशिष्ट काळातील धर्मकल्पना, दैवतविकल्पन, ऐहिक कामनांची परिपूर्ती करण्याच्या उद्देशाने माणसाने कल्पिलेले

यात्वात्मक विधी, नीतिशास्त्र, शासनपद्धती या सर्वांचा विकास माणसाच्या भौतिक जीवनपद्धतीतून होत असतो. त्याची जीवनपद्धती म्हणजे त्याची सामाजिक संघटना समाजातील माणसा-माणसांच्या आर्थिक संबंधांवर अधिष्ठित झालेली असते. निरनिराळ्या युगात धर्मकल्पना आणि तज्जन्य विधी यांना निरनिराळी रूपे लाभतात; नवी नवी दर्शने उदयाला येतात. या सर्व घटना, माणसाने या विराट भौतिक विश्वाविषयी आणि त्यामागील अज्ञात, गूढ शक्तीविषयी ज्या कल्पना केलेल्या असतात त्यांमधून स्फुरतात. परंतु माणसाच्या या कल्पनांचा आधार मात्र प्रामुख्याने त्याचे भौतिक जीवन असते.

गणपती, शिव, देवी या देवता आणि ऋतू, व्रात, गण, विदथ या वैदिक वाङ्मयातील कल्पना यांचे स्वरूप तपासून पाहिल्यास प्राचीन मानवाच्या दैवतकथाविकल्पनांमध्ये त्याच्या भौतिक जीवनाचे प्रतिबिंब कसे उमटलेले असते हे स्पष्ट होऊ शकेल. मॉरेट आणि डेव्ही या लेखकांनी आपल्या 'फ्रॉम ट्राइव टू एंपायर' या ग्रंथात प्राचीन इजिप्तमधील सामाजिक-राजकीय घटनांचा इतिहास त्या समाजाच्या दैवतविकल्पनांच्या आधारे लिहिण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्थात् आपणाला येथे या सर्व गोष्टींचा तपशीलाने विचार करण्याचे कारण नाही. वैदिक आर्य आणि अवैदिक आर्यपूर्व यांच्या सांस्कृतिक इतिहासाच्या आधारे त्यांची भौतिक जीवनपद्धती आणि त्यांचे आध्यात्मिक चिंतन यांचा आंतरिक संबंध दाखविता आल्यास ऐतिहासिक वस्तुवादी मीमांसेचे स्वरूप स्पष्ट होऊ शकेल.

वैदिक आर्य हे पशुपालन अवस्थेतील जीवन (Pastoral Economy) जगत होते हे सर्वमान्य आहे. त्यांची सामाजिक संघटना पुरुषप्रधान (Patriarchal) होती हेही सर्वमान्य आहे. पशुपालन अवस्थेतील मानववंशशास्त्रज्ञांनी नोंदविलेले आहे. या समाजाचे विश्वविषयक चिंतन, दैवत-कल्पना, यात्वात्मक विधी सर्व पुरुषप्रधान असतात. या उलट प्राथमिक कृषिसंस्कृती जेथे उदयाला आली आहे, तेथील मानव-



समूहाच्या विश्वविषयक कल्पना, त्याचे तत्त्वचिंतन, त्याचे यात्वात्मक विधी हे सर्व स्त्रीप्रधान असल्याचे आढळते. कारण या समाजाची संघटना मातृप्रधान असते (Matriarchal). भिन्न भौतिक पातळीवर असलेल्या मानवसमूहांच्या आध्यात्मिक कल्पना भिन्न असतात, एवढेच नव्हे, तर जगामध्ये सर्वत्र एकाच भौतिक पातळीवर असलेल्या समाजाचे आध्यात्मिक जीवन एकाच पद्धतीचे असते. भारतामध्ये अगदी अलीकडेपर्यंत अस्तित्वात असलेल्या तोडा आणि खासी या लोकसमूहांची उदाहरणे वरील विधानाची यथार्थता दाखवून देण्यास पुरेशी आहेत. नीलगिरी प्रदेशातील तोडा ही जमात (ट्राइब) अद्यापी गोपालन अवस्थेत आहे. आणि या जमातीची सामाजिक संघटना पूर्णपणे पुरुषप्रधान आहे. वैदिक आर्यांच्या जीवनाशी यांचे विलक्षण साम्य आहे. या उलट आसाममधील खासी जमातीचे भौतिक जीवन प्राथमिक शेतीवर (नांगराचा शोध लागण्यापूर्वीची शेती) अधिष्ठित आहे; तसेच ही जमात पूर्णपणे मातृप्रधान आहे. 'From the woman sprang the clan' ही या जमातीमधील लोकांची श्रद्धा अर्थपूर्ण आहे. इजिप्तपासून सिंधूनदीपर्यंतच्या भूप्रदेशात कित्येक हजार वर्षांपूर्वी कृषिसंस्कृतीचा उदय झाला. पशुपालन अवस्थेतून येथील समाज बाहेर पडला होता. या सर्व प्रदेशात एके वेळी मातृप्रधान, समाजरचना अस्तित्वात होती. येथील लोकांच्या धर्म-यातुकल्पना, त्यांचे विश्वविषयक चिंतन, आचारविधी या सर्वांवर या स्त्रीप्रधान समाजरचनेची छाप पडलेली स्पष्ट दिसते. याच समाजात स्त्रीदेवता आणि त्यांची मंत्रतंत्रात्मक उपासना यांची जोपासना होते. प्राथमिक कृषिसंस्कृती आणि स्त्री यांचा आंतरिक संबंध असावा. याउलट वैदिक आर्यांच्या दैवतशास्त्रात स्त्रीदेवतांना फारसे महत्त्वाचे स्थान नाहीच. उत्तर काळात जेव्हा आर्यांचा कृषिजीवनाशी संबंध आला तेव्हाच त्यांच्या कल्पनासृष्टीत स्त्रीदेवतांचा उदय झाला. वैदिक आर्यांचा, येथील स्थानिक कृषिजीवी लोकसमूहाशी जेव्हा संस्कृतिसंगम सुरू झाला तेव्हा त्यांनी स्त्रीदेवतांना मान्यता दिली. आर्यपूर्वांच्या देविसंप्रदायाला नंतर वैदिक आर्यांनी आपल्यामध्ये समाविष्ट करून

घेतले. देविसंप्रदाय आणि तत्संबद्ध व्रते आणि उपासना यांचे अवलोकन केल्यास त्यांचा भूमीच्या सुकलीकरणाशी (Fertility rite) असलेला संबंध स्पष्ट होऊ शकेल. श्रावण-भाद्रपदातील स्त्रियांची व्रते, आश्विनातील देवीची घटस्थापना आणि दुर्गापूजा, सटीचे नवरात्र, शाकांबरीव्रत या सर्व व्रतोपासनांचा वनस्पतीसृष्टीशी संबंध आहे. या व्रतांत पुरुषाला महत्त्वाचे स्थान नाही. ही सर्व व्रते मुळात स्त्रीप्रधान आहेत. ही व्रते म्हणजे स्त्री-प्रधान प्राथमिक कृषिसंस्कृतीमधील भूमीच्या सुकलीकरणविधीचे अवशेष आहेत.

गोपालनजोवी समाज, पुरुषप्रधान-समाजसंघटना आणि पुरुष-देवतांचे माहात्म्य यांचा जसा आंतरिक संबंध असावा तसाच तो प्राथमिक कृषिसंस्कृती, स्त्रीप्रधान-समाजसंघटना आणि मातृ-(स्त्री) देवतांचे माहात्म्य यांचाही असावा. सांख्यांचे प्रकृतिप्रधान (स्त्री-प्रधान) चिंतन आणि वेदांतामधील पुरुषप्रधान चिंतन यांमधील भेदही भिन्न सामाजिक अवस्थांमधील लोकसमूहांच्या भौतिक जीवनामधूनच उद्भवलेले असले पाहिजेत. अन्नप्राप्त्यर्थ करावयाचा वैदिक आर्यांचा यातुप्रधान यज्ञविधी आणि कृषिप्रधान संस्कृतीमधील भूमीच्या सुकलीकरणासाठी करावयाचे वामाचारप्रधान यातुविधी यांमधील वेगळेपण त्या त्या समाजाच्या भौतिक जीवनपद्धतीतूनच आले आहे. वैदिक आर्यांच्या तत्त्वचिंतनानुसार विश्वाचे आदितत्त्व पुरुष आहे, तर देविउपासकांच्या मते विश्वाचे आदितत्त्व स्त्री आहे. एकदा आदितत्त्वाविषयीची ही कल्पना निश्चित झाली की या कल्पनेला अनुसरून त्यांचे विधी निश्चित होतात. प्राथमिक मानवाच्या यात्वात्मक विधीमध्ये लैंगिक विधींना अतिशय महत्त्व आहे. वैदिक आर्यांचे हे विधीही पुरुषप्रधान आहेत; तर देवीउपासकांचे हे विधी स्त्रीप्रधान म्हणजे वामाचारप्रधान आहेत. वामा=स्त्री; स्त्रीला ज्यात प्राधान्य आहे तो आचार म्हणजे वामाचार! आचार-विधींतील आणि दैवतविकल्पनातील हे भेद त्या त्या समाजाच्या भौतिक जीवनपद्धतीतून आकार घेत असतात हे या विवेचनावरून मान्य व्हावयास हरकत नसावी. प्राचीन वैदिकांचा यज्ञ, मध्ययुगीन

तंत्रसाधना आणि या दोनही यातुप्रधान धर्मकल्पनांमधून बाहेर पडू पाहणारा भक्तिविचार हे सर्व निरनिराळ्या भौतिक जीवनपद्धतीचे आत्मिक आविष्कार आहेत. या आविष्काराचे उगमस्थान ध्यानात घेऊनच प्राचीन आणि मध्ययुगीन धर्मकल्पनांचा विचार करावयास हवा. वैदिक आर्यांचा यातुप्रधान यज्ञविधी, मध्ययुगीन तांत्रिकांची वामाचारप्रधान तंत्रसाधना आणि संतांनी पुरस्कारिलेला भक्ति-विचार यांच्यामागील मूलभूत प्रेरणा जाणून घेतल्याशिवाय गेल्या चार-पाच हजार वर्षांतील भारतामधील धार्मिक आणि सांस्कृतिक परिवर्तनाचा अन्वयार्थच लावता येणार नाही. या विश्वामागील आदिशक्तीचे मूळ स्वरूप कसे आहे याचा निर्णय करण्याची आपणाला आवश्यकता नाही. हजारो वर्षांच्या इतिहासात माणसाने या शक्तीविषयी ज्या कल्पना केल्या आहेत त्यांचा अन्वयार्थ लावणे एवढेच मानववंशशास्त्र आणि समाजशास्त्र यांच्या अभ्यासकाचे काम आहे. विश्वशक्तीविषयी माणसाने केलेल्या कल्पना स्वयंभू नाहीत; त्या त्याच्या भौतिक जीवनातून स्फुरलेल्या असतात एवढे मात्र आपणाला दाखवून देता येते. उत्पादनसाधनांच्या विकासाबरोबर माणसामाणसांचे संबंध बदलतात; हे संबंध बदलले की माणसाची विश्वाकडे पाहण्याची दृष्टी बदलते आणि या नव्या दृष्टिकोनाबरोबर त्याच्या धर्मकल्पनाही बदलतात; आचारविधी बदलतात. जुन्या धर्मकल्पनेतून मुक्त होऊन माणूस नव्या कल्पना उभारतो. यालाच आपण धर्मपरिवर्तन अथवा धर्मसुधारणा म्हणतो. जुन्या कालबाह्य ठरलेल्या कल्पना माणसाच्या भौतिक विकासालाच अडथळा आणू लागतात तेव्हा कालबाह्य कल्पनांच्या पाशातून माणसाला मुक्त करणे हेच धर्मसुधारणेचे प्रमुख कार्य होऊन बसते.

प्राचीन आणि मध्ययुगीन भारतीय जीवनाचा मध्यबिंदू धर्म-विचार हाच आहे. कृषि-वाणिज्यादी उत्पादकव्यवहार, वर्णजाति-व्यवस्था, विवाहसंस्था, स्मृतिशास्त्र, शासनव्यवस्था यासारखे लौकिक व्यवहारही धर्मसंस्थेकडूनच नियमित आणि नियंत्रित केले जात. सर्व जीवनव्यवहार धार्मिक संकेतांनी बांधलेले असल्यामुळे कोणत्याही



क्षेत्रातील परिवर्तन धर्मसंस्थेच्या माध्यमातूनच होण्याची शक्यता होती. मध्ययुगामध्ये नव्याने पुनरुज्जीवित झालेला भक्तिविचार हा मूलतः सामाजिक आणि सांस्कृतिक परिवर्तनाचाच आविष्कार आहे. दक्षिणेकडील अळवार संत, रामानुज, ज्ञानेश्वर, नामदेव, कबीर आदि संतांनी पुरस्कारिलेली भक्तीची चळवळ प्रारंभी तरी सामाजिक आणि सांस्कृतिक दास्यातून स्त्री-शूद्रांची मुक्तता घडवून आणण्याच्या प्रेरणेमधूनच फोफावली. परंतु ही सर्व चळवळ त्या काळातील परिस्थितीला अनुसरून धर्माच्या कक्षेतच वावुरत होती. ऐहिक व्यवहारावर पारलौकिक कल्पनांचे नियंत्रण ठेवून मनुष्याचे लौकिक जीवन विशिष्ट संकेतांनी नियमित करणे हेच धर्माचे उद्दिष्ट असल्याचे इतिहासावरून दिसून येते. या नियंत्रणातून मुक्त होण्याचा प्रयत्न म्हणजेच धर्मपरिवर्तन. धर्मसुधारणेच्या पोट्यातच माणसाची दास्यमुक्ती अनुस्यूत असते. पारलौकिकशक्तिविषयक संकेत बदलण्यापासून या धर्मसुधारणेच्या चळवळीला प्रारंभ होतो. जगातील सर्वच धर्मसुधारणेचा इतिहास या गोष्टीची साक्ष देऊ शकेल. औद्योगिक क्रांतीपूर्वी म्हणजेच ज्ञानाचा, विद्येचा सार्वत्रिक प्रसार होण्यापूर्वी धर्मविचार काही विशिष्ट वर्गांच्या अगर वर्गांच्या हातचे शस्त्र बनून राहिला होता. या वर्गांचे आणि वर्णांचे हित हेच धर्मकृत्य अशी ही समजूत दृढ होती. या अन्याय्य आणि वर्ग-वर्णनिष्ठ संकेतांचा अतिरेक होऊनही प्राचीन काळात व्यापक प्रमाणावर सामाजिक-सांस्कृतिक बदल होऊ शकला नाही याचे कारण पारलौकिक कल्पनांचे संकेत अथवा कर्मसिद्धांत यांनी माणसाचे भौतिक आणि आत्मिक जीवन जखडलेले होते. भौतिक जीवनातील दुःखावर उतारा म्हणून वास्तव जीवनाचे अस्तित्त्वच नाकारण्याचा प्रयत्न झाला; पण या प्रयत्नाला प्रत्यक्षात फारसे यश येण्याची शक्यता नव्हती. जीवनाची प्रत्यक्ष अनुभूती नाकारणे सर्वसामान्य माणसांनाच काय, पण तत्त्वचिंतकांनाही शक्य नव्हते. अशा वेळी विविध प्रकारच्या पारलौकिक धर्मकल्पनांच्या आश्रयाने माणसे नानाविध कर्मकांडांच्या, मंत्रतंत्र-जप-जाप्य-होम-हवन यांच्या आधीन होऊन ऐहिक जीवनयात्रा सुखी

करण्याचा प्रयत्न करीत होती. अशा परिस्थितीत संपूर्ण लोकजीवनाला नवे वळण लावणारा एक प्रभावी विचार उदयाला आला. तो विचार म्हणजे संतांचा भक्तिविचार होय. भक्तिविचाराने मध्ययुगीन धार्मिक आचारविचारांमध्ये प्रचंड असे परिवर्तन घडवून आणून सामाजिक-सांस्कृतिक जीवनामध्ये उदारमतवादाचे-मानवतावादाचे नवे युग सुरू केले. अर्थात् संतांच्या सामाजिक कार्याच्या मर्यादाही घ्यानात घ्यावयास हव्यात. समाजाचे मूलभूत परिवर्तन माणसाच्या भौतिक-आर्थिक परिवर्तनावर अवलंबून असते. जोपर्यंत उत्पादनपद्धतीवर अधिष्ठित अशा आर्थिक-सामाजिक जीवनामध्ये मूलभूत परिवर्तन होत नाही तोपर्यंत सामाजिक सुधारणाही विशिष्ट मर्यादेतच बदल घडवून आणू शकतात. संतांच्या सामाजिक कार्याच्या मर्यादा याच संदर्भात समजून घ्यावयास हव्यात. शेवटच्या व्याख्यानात याविषयी अधिक विचार करू. माणसाचे भौतिक जीवन आणि त्यांचे आध्यात्मिक जीवन यांच्या संबंधांविषयीचे हे पद्धतीविषयक विवेचन येथेच थांबवून वैदिक धर्म आणि भक्तिविचार या आजच्या विषयाकडे वळतो.

मध्ययुगामध्ये सर्वगामी बनलेल्या तंत्रधर्मांमध्ये आणि वैदिक धर्मपरंपरेमध्ये आमूलाग्र परिवर्तन घडवून आणणारा हा भक्तिविचार मुळात वैदिक आर्यांच्या धर्मविचारातूनच विकसित झाला आहे, की हा एक स्वतंत्र वेदबाह्य आणि वेदोत्तर विचारप्रवाह आहे हा वादग्रस्त प्रश्न आहे. आपल्याकडे सर्वच आचारविचारांचे मूळ वैदिक संस्कृतीत शोधण्याचा प्रयत्न होत असतो. आजच्या हिंदुधर्मातील आचार-विचारांचे स्वरूप बरेचसे संमिश्र आहे. अत्यंत विकसित आणि तितक्याच प्राथमिक अवस्थेतील आचार-विचारांची, कर्मकांडाची आणि श्रद्धांची संमिश्र जीवनरहाटी म्हणजे आजचा हिंदुधर्म! त्यामध्ये वैदिक आर्यांची निसर्गपूजा, यातुप्रधान यज्ञयागादी कर्मकांडे, तांत्रिकांची देवीपूजा, वेदांत्यांचा ब्रह्मवाद, अनध्यस्तविवर्तवाद्यांचा ईश्वर आणि तज्जन्य भक्तियुक्त प्रार्थना, ऐहिक कामनापूर्तीसाठी आचारावयाची व्रतवैकल्ये, आणि मंत्रतंत्र या सर्वांचाच समावेश



होतो. मंत्रतंत्र अंगर यज्ञयाग यांमधील यांत्रिकता आणि भक्तियुक्त प्रार्थनेमधील भावनात्मक मानसिक उदात्तता यांचे हे विलक्षण सह-अस्तित्व आश्चर्यकारक आहे. विद्वानांचा एक वर्ग या सर्व परस्पर-भिन्न आचारविचारांचे मूळ वैदिक आर्यांच्या धर्मकल्पनेतच आहे असे आग्रहाने प्रतिपादन करीत असतो. वास्तविक पाहता या सर्व पंथांमध्ये इतका मूलगामी भेद आहे की या सर्वांचा एकात्म समन्वय घडवून आणून त्यांचा उद्गम वैदिक धर्मसंस्कृतीत आहे हे दाखविणे जवळजवळ अशक्य आहे. विशेषतः भक्तिविचाराचा उद्गम वैदिक आर्यांच्या यज्ञसंस्कृतीत झालेला असणे अगदी असंभाव्य आहे. परंतु डॉ. राधाकृष्णन्, प्रा. वेलणकर, डॉ. शं. दा. पेंडसे यांच्यासारखे विचारवंत आग्रहाने हा पक्ष मांडतात. वैदिक आर्यांचा यज्ञ हाच पुढे भगवद्गीतेतील नामयज्ञ, जपयज्ञ यांच्या रूपाने अंतर्गत असल्याने यज्ञसंस्कृतीचे परिपक्व मधुर फळ म्हणजे भागवत धर्मातील भक्तिविचार असा त्यांच्या म्हणण्याचा आशय आहे. डॉ. श्रीधरराव कुलकर्णी यांनी ऋग्वेदातील ऋत कल्पनेमध्ये भक्तिविचाराचा उद्गम झालेला आढळतो असा सिद्धांत मांडला आहे. डॉ. राधाकृष्णन् यांच्या मते भक्तिविचाराचा उगम ऋग्वेदातील वरुणसूक्तामध्ये शोधावयास हवा :

“The Theism of the Vaisnavas and the Bhagwatas with its emphasis on Bhakti is to be traced to the vedic worship of Varun with its Consciousness of sin and trust in Divine forgiveness.”

वैदिक वाङ्मयाचे सुप्रसिद्ध संशोधक प्रा. वेलणकर यांच्या मते तर ऋग्वेदातील इंद्रसूक्तांमध्ये भक्तीचा आविष्कार झाला आहे. वरुणा-विषयी ऋषींच्या अंतःकरणात अनुरक्ती होती हे वेलणकरांना मान्य नाही. “इंद्राकडे पाहण्याची कवीची दृष्टी व वरुणाकडे पाहण्याची त्याची दृष्टी यांत जमीन-अस्मानाचे अंतर आहे. वरुणाबद्दल कवीच्या मनात आदर आहे. भीती आहे, परंतु प्रेमाचा, अनुरक्तीचा, लडिवाळपणाचा एक थेंबही आहे असे वाटत नाही . . . . आणि म्हणून

आम्हा भारतीय आर्यांच्या कल्पनेतील परमोच्च भक्तीचा प्रादुर्भाव व विकास त्या म्हणजे वरुण देवतेच्या भक्तांच्या मनात होऊ शकला नाही. जो काही प्रादुर्भाव ज्ञाला तो इंद्रभक्तांच्या मनातच ज्ञाला.” इंद्राचे चारित्र्य आणि भक्तिकल्पनेमधील उदात्तता यांचा मेळ कसा घालावयाचा हा स्वतंत्र प्रश्न आहे. परंतु प्रा. वेलणकरांनी भक्ति-कल्पनेचा इंद्राशी संबंध जोडला आहे एवढे खरे!

वैष्णव भक्तिमार्गप्रमाणेच शिव, देवी, गणपती इ. देवतांच्या भक्तिसंप्रदायांचा संबंध वैदिक धर्मसंस्कृतीशी जोडण्याचा प्रयत्न होतोच. ऋग्वेदातील रुद्र आणि आर्यपूर्वांचा शिव यांचे एकत्व कल्पून रुद्रसूक्तात शिवभक्तीचा उद्गम शोधण्यात येतो. देविसूक्ताच्या आधारे देवीउपासनाही वैदिक आर्यांचीच आहे असे आग्रहाने प्रतिपादिण्यात येते; आणि वेदातील गणांची स्तवनपर सूक्ते म्हणजेच गणपतिउपासना असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न होत असतो. अथर्ववेदामध्ये गण आणि व्रात हे शब्द समानार्थक म्हणून योजिले आहेत. ऋचाकार गणांच्या स्तवनावरोबर व्रातांचेही स्तवन करतो. उत्तरकालीन ऋषींच्या कल्पनेत 'व्रात' हा शब्द संस्कारच्युत लोकसमूहासाठी येत असल्यामुळे व्रातस्तवन पाहून सायणाचार्यांना या ऋचेवर भाष्य करताना अडचण वाटली. वास्तविक पाहता या सर्व कल्पनां-मार्गे संस्कृतिसमन्वयाची प्रक्रिया आहे. अनेक वैदिक, अवैदिक मानवसमूहांचा संगम होत असता त्या त्या समाजाच्या धर्म-यातुकल्पनांचे एकत्रीकरण जाले. यामुळेच या भिन्न उपासनापद्धती उत्तरकालात एकाच छत्राखाली नांदू लागल्या. परंतु या सर्वांचा उगम वैदिक आर्यांच्या यज्ञसंस्कृतीमध्येच ज्ञाला आहे असे म्हणणे अनैतिहासिक आहे. वैदिक ऋषींचा यातुप्रधान यज्ञविधी, स्थानिक स्त्रीदेवतांची व्रतवैकल्ये आणि भूमीच्या सुफलीकरणविषयक मंत्रतंत्र आणि उत्तरकाळात यातुकल्पनेची जागा धर्मकल्पनेने घेतल्यानंतर उदयाला आलेला भक्तिमार्ग यांचा आशय संपूर्णपणे भिन्न आहे. यज्ञ हा गोपालन अवस्थेतील (Pastoral Society) पुरुषप्रधान वैदिक आर्य समाजाचा अन्नोत्पत्तिविषयक यातुविधी आहे; तर व्रतवैकल्ये व

वामाचारप्रधान तंत्रसाधना हा कृषिवलावस्थेतील (agricultural society) मातृप्रधान समाजाचा भूमीच्या सुकलीकरणासंबंधीचा यातुविधी आहे. दोन्हीही मंत्रतंत्रात्मक यातुविधीच आहेत; पण त्यांमध्ये दोन भिन्न संस्कृतींचे प्रतिबिंब उमटलेले दिसते. वैदिक आर्यांनी जेव्हा स्थानिक समाजाला त्याच्या देवतांसह आत्मसात करून घेण्याला, प्रारंभ केला तेव्हा त्या देवता व त्यांचे स्थानिक उपासक प्रबल होऊन इंद्रा-वरुणांनाही वरचढ झाले. ऋग्वेदाच्या शेवटच्या कालखंडात याचा प्रत्यय येतो. सर्वच पुरुषदेवांहून श्रेष्ठ अशी अंभृणीदेवी ऋग्वेदाच्या १० व्या मंडलात प्रगट होते. मित्र, वरुण, इंद्र, अग्नी, सोम, त्वष्टा, पूषन् आणि भग या वैदिक आदित्य देवतांना (या सर्व पुरुषदेवता आहेत.) मागे साहून ही अंभृणीदेवी सर्व विश्वाचे निर्मातृत्व आपणाकडे घेते. इंद्राग्नींना पराजित करून आपल्या नव्या संप्रदायाचे त्यांना दर्शन घडविते. केनोपनिषदात हीच देवी 'उमा हैमवती' म्हणून प्रगट होते व वैदिक आर्यांचा अजिंक्य नेता जो इंद्र त्याला 'ब्रह्मज्ञान' देते. इंद्राला ब्रह्मज्ञान देण्याची- आणि त्यातही ते एका स्त्रीदेवतेने देण्याची कल्पना अभिनव आहे. वैदिक आर्यांच्या यज्ञसंस्कृतीचा हा संपूर्ण पराभव आहे. यज्ञसंस्कृतीशी या देवीचा काहीही संबंध नाही. तरी ती स्वतःला 'यज्ञीयानाम् प्रथमा' म्हणवून घेते. वैदिक ऋषी या देवीला कोठेही यज्ञीय आहुती देत नाहीत हे येथे ध्यानात ठेवावयास हवे. या देवीच्या उपासनेतूनच उत्तरकालात निर्माण झालेल्या तंत्रशास्त्राला वैदिक पंडितांना श्रुतिवाङ्मयात स्थान देणे भाग पडले. कुल्लकभट्टाने श्रुतीचा वैदिकी आणि तांत्रिकी अशा दोन प्रकारांनी उल्लेख केला आहे. यज्ञसंस्कृती मागे पडून देविउपासकांचा एक प्रभावी संप्रदाय साऱ्या भारतात पसरला. पशुपालन अवस्थेमधून कृषिजीवी अवस्थेमध्ये येणाऱ्या सर्वच लोकसमूहांच्या जीवनात हे परिवर्तन झालेले दिसते. पुढे प्राथमिक शेतीचे रूपांतर जेव्हा नांगराच्या शेतीत झाले तेव्हा पुन्हा पुरुषप्रधान समाजरचना प्रस्थापित झाली आणि त्याबरोबरच पुरुषदेवतांचे माहात्म्य वाढीस लागले. पारध (Hunting economy),



पशुपालन अवस्था, प्राथमिक कृषिसंस्कृती, नांगराचा शोध लागल्या-  
नंतरची प्रगत कृषिसंस्कृती या भिन्न भौतिक जीवनपद्धतीचा समाज-  
संघटनेशी आणि त्या त्या समाजाच्या आत्मिक जीवनाशी संबंध  
कसा प्रस्थापित होतो याविषयीची मीमांसा येथे करणे शक्य नाही.  
पण वरील वस्तुस्थिती अनेक मान्यवर समाजशास्त्रज्ञांनी नोंद-  
विलेली आहे एवढे घ्यानात घेऊन पुढे जाऊ.

शैवींचा भक्तिपंथही देविसंप्रदायाप्रमाणेच आर्यपूर्व लोकसमूहां-  
कडून वैदिक आर्यांनी घेतला. ऋग्वेदामध्ये सुदासाला विरोध कर-  
णाऱ्या जमातींमध्ये विषाणिन् आणि शिवासः या जमाती आढळतात.  
मोहोजोदारो येथे सापडलेली योगासनस्थ, उन्नतशिश्न, त्रिमुख-  
मूर्ती म्हणजे या व अन्य जमातींचे दैवत होय. रुद्र-शिवाचे या  
दैवताशी विलक्षण साम्य आहे. नागसाग्निध्य, पशुपतित्व, योगमुद्रा,  
लिंगपूजा, वृषभपूजा ही शिवाची सर्व वैशिष्ट्ये आर्यपूर्वांच्या या प्राथमिक  
स्वरूपाच्या शिवग्रंथाशी जुळणारी आहेत. वैदिक आर्यांना याही  
संप्रदायाला आपल्यामध्ये समाविष्ट करून घ्यावे लागले. शिवाचा  
यज्ञसंस्कृतीशी दुरान्वयानेही संबंध नाही. वेदामध्ये रुद्रदेवतेला आहुती  
देणारे मंत्र आहेत; पण त्यातही भीतीचाच भाग अधिक आहे.  
शिवाय इंद्रावरणासह रुद्राला केव्हाही आवाहन करण्यात येत नाही.  
रुद्रसूक्तांत अथवा वाजसनेयी संहितेच्या शतरुद्रीयनामक होमात  
रुद्राला ज्या पद्धतीने अभिवादन करण्यात येते ती पद्धती वरील  
विधानाची सत्यता पटवून देण्यास पुरेशी आहे. वाजसनेयी संहिते-  
मध्ये रुद्राला ज्या विशेषणांनी संबोधिले आहे त्यावरून रुद्र हा  
निषाद, कलंच, स्तेन, तस्कर इ. जमातींचा देव असावा हे स्पष्ट  
होते. या जमाती अद्यापी पारध अवस्थेत असाव्यात असे त्यांच्या  
दैवतस्वरूपावरून वाटते. वैदिक आर्यांनी संस्कृतिसमन्वयाच्या  
प्रक्रियेमध्ये रुद्र-शिवसंप्रदायही स्वीकारून त्याला आपल्या धर्मग्रंथात  
स्थान दिले. एवढे होऊनही त्याचे अवैदिक स्वरूप लुप्त होऊ शकले  
नाही. शिव हा यज्ञविरोधकच राहिला.

आर्यपूर्वांच्या या प्राथमिक शिवसंप्रदायातून योगसाधनेचा उद्गम



झाला. योगसाधनेशी निवृत्तिपर मुनी-यति संप्रदायाचा अगदी जवळचा संबंध आहे. वैदिक आर्यांचे या मुनी-यति संप्रदायाशी शत्रुत्व होते हे वैदिक वाङ्मयातील काही उल्लेखांवरून स्पष्ट होते. इंद्राने यतींचा वध करून त्यांची मृत शरीरे लांडग्यापुढे टाकिली असा ऐतरेय ब्राह्मणात उल्लेख आहे. मध्ययुगात सर्वगामी बनलेल्या नाथसंप्रदायाचे मूळ या शैवसंप्रदायातील यति-मुनींच्या कुळीत शोधा-व्यास हवे. वैदिक आर्यांचे या यति-मुनी संप्रदायाशी कोणते संबंध होते एवढेच येथे ध्यानात ठेविले म्हणजे पुरे.

भागवतधर्माचा संस्थापक श्रीकृष्ण आणि वैदिक आर्यांचा नेता इंद्र या उभयतांमधील संघर्ष प्रसिद्धच आहे. गोकुळातील गोपालांनी इंद्रपूजेऐवजी परंपरेने चालत आलेली पर्वतपूजाच करावी असा कृष्णाने त्यांना उपदेश केला. यातून इंद्र व कृष्ण यांचा संघर्ष उद्भवला. इंद्राने आपल्या खड्गाने पर्वतांचे पंख तोडून टाकिले. या घटनेमागे वैदिक आर्यांचा इंद्रपंथ आणि स्थानिक आभीरजनांच्या उपासनापद्धतीचा पुरस्कार करणारा कृष्णसंप्रदाय यांच्यामधील सांस्कृतिक संघर्ष होता हे स्पष्ट दिसून येते. महाभारतामध्ये इंद्र-संप्रदायाला कमीपणा देणारी अनेक स्थळे आहेत. गीतोपदेष्टा कृष्ण वेदातील यज्ञयागादि कर्मकांडांचा विरोधक होता हे गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायातील काही श्लोकांवरून स्पष्ट होते. ऋग्वेदातही इंद्र व कृष्ण यांच्या स्पर्धेचा उल्लेख आढळतो. इंद्राच्या नेतृत्वाखाली सदैव युद्धमान असणाऱ्या आर्यांच्या भटक्या टोळ्या स्थिर होऊन त्यांच्या संस्कृतीचे कृषिवलसंस्कृतीमध्ये परिवर्तन होण्याच्या कालखंडात स्थानिक कृषिवलांचा इंद्रसंप्रदायाशी संघर्ष झाला असावा. पशुहत्यायुक्त यज्ञ कृषिवल समाजाला संस्कृतिविघातक वाटल्याने कृष्णाचा इंद्रपंथाला म्हणजेच यज्ञसंस्कृतीला विरोध होता. कृष्णाचा बंधू बलराम हा हलधर आहे. हलधर, संकर्षण हे शब्द स्थानिक कृषिसंस्कृतीचे सूचक आहेत. भगवद्गीतेमधील तत्त्वज्ञानात यज्ञाला जे प्रतीकात्मक स्वरूप प्राप्त झाले ते यज्ञ संस्कृतीचे सूक्ष्म व परिपक्व स्वरूप दाखवीत नसून यज्ञसंस्कृतीचा लोप झाल्याचे उद्घोषित करणारे

आहे. गीताप्रणीत भक्तिमार्ग म्हणजे यज्ञसंस्कृतीचा पराभव करून उदयाला आलेल्या नवप्रमाजाचा धर्म होय. वैदिक यज्ञसंस्कृतीशी या नव्या धर्माचा-भक्तिमार्गाचा संबंध जोडणे इतिहासाला मान्य होण्याजोगे नाही.

ऋग्वेदातीत विष्णुदेवतेचा आणि आर्यांच्या यज्ञसंस्कृतीचा संबंधही तपासून पाहावयास हवा. प्रस्तुत प्रसंगी या संबंधाचा तपशीलाने शोध घेणे आपणाला शक्य होणार नाही. यास्तव विष्णू या देवतेचे काही महत्त्वाचे विशेष अगदी थोडक्यात पाहू. वेदांमध्ये विष्णूला प्रारंभी अगदी दुय्यम स्थान आहे. आदित्य देवतांमध्ये प्रारंभी विष्णूला स्थान नव्हेत. वैदिक आर्य इराणातून भारतात आले त्या सुमारास वरुणाचे माहात्म्य लुप्त होऊन इंद्राचा उदय झाला. विष्णू इंद्रा-रेशाही कनिष्ठ आहे. विष्णूच्या 'शिपिविष्ट' या विशेषणावरून ही देवता सुकृतादायक विधीशी संबंधित देवता आहे हे स्पष्ट होते. विष्णूचे 'वृषारूपी' हे नावही सूचक आहे. भारतातील आर्ये-तर समाज आणि त्यांच्या देवता वैदिक संस्कृतीमध्ये समाविष्ट होण्याचा प्रक्रियेत शिव आणि देवी यांच्याप्रमाणेच विष्णू या स्थानिक सुकृतत्वदायक देवताचा समावेश झाला असावा. वैदिक आर्यांनी या देवताचे सर्जनशीलतेची संबद्ध असे स्वरूप भूमिगत ठेवून त्याला यज्ञरूप बनवून टाकिले. ब्राह्मणकालात विष्णूच यज्ञ-रूप बनला. परंतु त्याचे मूळचे रूप केव्हाही पूर्णपणे लुप्त होऊ शकले नाही. पुढे सांस्कृतिक परिवर्तनाच्या युगात यज्ञसंस्कृतीचा विरोधक कृष्ण यज्ञरूप विष्णूचा अवतार बनतो आणि यज्ञयागादि कर्मकांडाचा त्याग करून लोकसंग्रहपर कर्माचरण करणे हाच यज्ञ होय असा उपदेश करून भक्तिमार्गाची स्थापना करतो ही घटना धार्मिक-सांस्कृतिक क्षेत्रात महान् क्रांतिकारक अशी ठरली.

भक्तिमार्ग आणि वैदिक आर्यांचा यज्ञधर्म यांचा अन्योन्य संबंध दाखविण्याचे जे प्रयत्न होत असतात त्यांना काही तात्त्विक आणि ऐतिहासिक आधार आहे काय हे पाहावयास हवे. यासाठी वैदिक आर्यसमाज, त्या समाजाच्या देवतविषयक कल्पना आणि यज्ञविधी व



मंत्र यांचे वास्तव स्वरूप जाणून घ्यावयास हवे.

## वैदिक आर्यांचे जीवन

उत्तरकालीन वैदिक वाङ्मयात बरेचसे उन्नत आणि विकसित जीवनाचे प्रतिबिंब उमटलेले दिसत असले तरी ऋचाकार ऋषींचे अगदी नजीकचे पूर्वज गोपालन अवस्थेमध्ये भटक्या टोळ्यांचे सामूहिक जीवन जगत होते. गाय आणि बैल हेच त्यांचे सर्वस्व होते. जीवनातील सर्व व्यवहार 'गो' या धनवाचक शब्दाच्या साहाय्यानेच होत असे. 'गाय' हेच वैदिक कवींचे महत्त्वाचे प्रतिमान होय. 'गविष्टि' हा शब्द युद्धवाचक आहे. गोघनाचे अपहरण हेच टोळ्याटोळ्यांमधील युद्धाचे कारण. गम् = जाणे या धातूच्या मागे 'गोषु' (गोसमूहात) हा शब्द जोडल्याने युद्धावर निघणे असा अर्थ निष्पन्न होतो. 'गोत्र' हा शब्दही मुळात 'गोण्ट' (गोठा = Cowstall) याच अर्थाचा होता. आर्य लोक आपले कुल (गोत्र) टोळीच्या गोसमूहावरून ओळखीत असावेत. वैदिक आर्यांना अद्यापी शेतीचा परिचय झालेला नव्हता. यज्ञातील आहुतीमध्ये तुपाचा अगर दुग्धजन्य पदार्थांचाच ते उपयोग करीत. त्यांना तैलबीजांची माहिती नव्हती. वैदिक आर्यांच्या जीवनात दिसून येणारे गोपालन अवस्थेचे (Pastoral Economy) सर्व विशेष आजही याच भौतिक पातळीवर असणाऱ्या तोडा, डिका, काफीर या लोकसमूहांच्या जीवनात दिसतात. यांची गोत्रवाचक कल्पना, वरुणसदृश पर्जन्य-जलदेवतेची कल्पना, पृथ्वी आणि आकाशविषयक कल्पना यांचे वैदिक आर्यांच्या प्रतिमासृष्टीशी विलक्षण साधर्म्य आहे. उत्तर अमेरिका, आफ्रिका, मलाया, मंगोलिया या प्रदेशातील भटक्या टोळ्यांचे मंत्रवाङ्मय आणि वैदिक आर्यांचे मंत्रवाङ्मय यांची तुलना करून विटरनिट्झने त्यांतील साधर्म्य दाखवून दिले आहे. जगातील प्राथमिक मानवसमाजाच्या मनोवशापाराचे जे-जे विशेष अँड्र्यू लँगने नोंदवून ठेविले आहेत ते सर्व वैदिक आर्यांच्या वाङ्मयात प्रतिबिंबित झालेले दिसतात. आस्ट्रेलियन दैवतकथांमध्ये सूर्यासंबंधी ज्या कल्पना आहेत त्या ऐतरेय ब्राह्मणात अगदी त्याच स्वरूपात आढळतात. वैदिक आर्यांच्या विश्व-

निर्मितिविषयक कल्पनाही सर्वत्र प्राथमिक मानवसमाजात आढळतात. पुरुषसूक्ताची रचना जरी अगदी उत्तरकालीन असली तरी त्यातील मध्यप्रवर्ती कल्पना अतिप्राचीन आहे; आणि आश्चर्य असे की; ही कल्पना जगातील अनेक प्राथमिक मानवसमूहांच्या कल्पनासृष्टीत अद्यापी आढळते. तुलनात्मक पद्धतीच्या साहाय्याने अनेक वैदिक पंडितांनी वैदिक आर्यांच्या प्राथमिक अवस्थेचे दर्शन घडविले आहे. येथे स्यन-कालसंकोचास्तत्र हे सर्व आधार देता येणे अशक्य आहे. जिज्ञासूंनी ते मुळातून पाहावेत. पण एवढे निश्चित की, वैदिक आर्य हे जीवनाच्या अगदी पहिल्या-दुसऱ्या पायरीवर असावेत. अशा लोहसमूहाच्या अंतःसृष्टीमध्ये भक्तीसारख्या विकसित धर्मभावनेचे दर्शन घडणे असंभाव्य वाटते. वैदिक ऋषींनी इंद्रावरुणांना उद्देशून म्हटलेल्या मंत्रांचे अंतरंग तपासून पाहिल्यानंतर याविषयी निश्चित स्वरूपाचे निष्कर्ष काढणे योग्य ठरेल.

### प्राथमिक मानवाची धर्मकल्पना

प्राथमिक अवस्थेतील मानवाच्या देव-व-धर्मविषयक कल्पना सुधारलेल्या मानवाच्या कल्पनेहून अगदी भिन्न असतात. विश्वातील घटनांचा, पदार्थांचा साकल्याने विचार करून त्यासंबंधी सामान्य सिद्धांत बांधणे हे प्राथमिक मानवाच्या बुद्धीपलीकडचे होते. सर्व विश्वाचा निर्माता कोणीतरी अतिमानवी, सर्वसमर्थ ईश्वर आहे ही एकेश्वरवादी कल्पना त्याला स्फुरणे अशक्य होते. तो सर्व वस्तू एकाच पातळीवर कल्पितो, आणि त्यांच्या ठिकाणी स्वतःचे म्हणजेच मानवी विकार कल्पितो. वस्तुमात्राच्या ठिकाणी 'असु' अथवा 'माना' नामक शक्ती (Magical Potence) असते. ही यात्वात्मक शक्ती निरनिराळ्या वस्तूंमध्ये कमीजास्त प्रमाणात असते; विशिष्ट मंत्र आणि विधी यांच्या साहाय्याने ही यात्वात्मक शक्ती कमी-अधिक करता येते. या श्रद्धेतूनच मानवाचा प्राथमिक धर्म निर्माण झाला. हा धर्म आजच्या धर्मकल्पनेहून पूर्णपणे भिन्न आहे. अन्न, पाऊस, संतती, रोगनिवारण, शत्रूंचा विनाश याच प्राथमिक मानवाच्या गरजा. या गरजांच्या परिपूर्तीसाठी त्याचा धर्म आणि



यात्वात्मक विधी निष्पन्न झाले. आपल्या गरजांच्या परिपूर्तीसाठी कोणत्याही अदृश्य शक्तीला शरण जाण्याची त्याला आवश्यकता वाटत नाही. मंत्रोच्चारयुक्त क्रियेच्या साहाय्याने आपल्याठिकाणचे यात्वात्मक सामर्थ्य वाढवून निसर्गावर ताबा मिळविता येतो अशी त्याची श्रद्धा असते.

### धर्म आणि यातुविचार

जीवनाच्या प्राथमिक पातळीवर असलेल्या मानवाला निसर्गातील घटनांचा कार्यकारणभाव अज्ञात असतो. अनेक सहस्र वर्षांच्या निरीक्षणाने त्याने काही ठोकताळे मनाशी निश्चित केले. दोन वस्तू अगर घटना यांमधील साधर्म्य आणि साहचर्य यांच्या निरीक्षणाने प्राथमिक मानवाने आपले सर्व यात्वात्मक कर्मकांड तयार केले. "Like produces like or effect resembles if cause." हा साधर्म्याधिष्ठित सिद्धांत त्याने मनाशी निश्चित केला. पर्जन्यसूक्त, मंडुकसूक्त, कामलानिवारक मंत्र यांमागे हीच कल्पना आहे. नग्न अगर अर्धनग्न अवस्थेत अंगाभोवती हिरवी पाने गुंडाळून डोक्यावर जलयुक्त घट देऊन स्त्रीची मिरवणूक काढण्याची पद्धती अद्यापीही दुष्काळात आढळते. जलधारांनी सस्यशामल झालेल्या भूमीचे प्रतीक म्हणजे लतावेलींनी आच्छादित केलेली ती स्त्री होय. ईप्सिताचे मूर्तीकरण हा व्रताचा अगर मंत्राचा प्राण होय. देवावर अभिषेक करणे, संततधार धरणे, देवाला पाण्यात कोंडणे हे सर्व यातुविधीच आहेत.

साधर्म्य अथवा साहचर्य यांवर आधारलेले यातुविधी कृषिसंस्कृतीत फार मोठ्या प्रमाणावर आढळतात. प्राथमिक मानवाची धान्यनिर्मितीची प्रक्रिया मंत्रतंत्रांच्या सामर्थ्यावरच अवलंबून असते. अमेरिकेमध्ये वसाहत करावयास आलेले युरोपियन लोक मंत्रतंत्रात्मक विधीशिवाय शेती करतात हे पाहून स्थानिक वन्य लोकांना आश्चर्य वाटे. या शेतीविषयक मंत्रतंत्रामध्ये बहुप्रसवा स्त्रीला विशेष महत्त्व आहे. 'A fruitful woman makes plants fruitful, a barren woman makes them barren' हा साधर्म्याधिष्ठित सिद्धांत कृषिकर्मामध्ये महत्त्वाचा आहे. अद्यापीही आपल्याकडे निपुत्रिक स्त्रीच्या हातून झाडे न

लावण्याची रूढी आहे. श्रावण-भाद्रपदातील सर्व व्रते म्हणजे भूमीच्या व स्त्रीच्या सुफलीकरणाशी संबंधित असे यातुविधीच आहेत. यात कोठेही देवतेच्या भक्तीचा संबंध येत नाही. प्राथमिक मानवाला 'ईश्वर' व 'भक्ती' या कल्पना अज्ञात असल्याने त्याच्या या कर्मकांडांना 'धर्म' (Religion) हे नाव देता येत नाही. विश्वचक्रामध्ये हस्तक्षेप करू शकेल अशा 'कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुसमर्था' शक्तीची म्हणजेच ईश्वरकल्पनेची धर्माला आवश्यकता आहे. भक्ताच्या प्रार्थनेने प्रसन्न होऊन त्याला कृपाप्रसाद देण्यासाठी निसर्गक्रमामध्ये हस्तक्षेप करण्याचे सामर्थ्य या शक्तीच्या ठिकाणी गृहीत धरावे लागते तरच ईश्वर आणि त्याची भक्ती यांना अर्थ प्राप्त होतो. प्राथमिक अवस्थेतील मानवाला हा ईश्वर अज्ञात असतो. आपल्या कामनापूर्तीसाठी तो मंत्रसामर्थ्यावरच अवलंबून असतो. विधियुक्त मंत्रगानाने इष्टफलप्राप्ती झालीच पाहिजे अशी त्याची श्रद्धा असते. यातवात्मक विधींच्या ठिकाणी स्वयंभू सामर्थ्य आहे अशी ही श्रद्धा आहे. मंत्रसामर्थ्याने विश्वातील घटनांचा क्रम बदलता येतो, प्रतिकूल घटना अनुकूल करून घेता येतात आणि हे सारे केवळ अचूक मंत्रोच्चार आणि विधियुक्त कर्म यांच्या सामर्थ्यावर! जणू काही मंत्रोच्चार आणि विधियुक्त कर्म म्हणजे प्रयोगशाळेतील प्रयोगसूत्रानुसार केलेला प्रयोगच! फेजरने यातु आणि विज्ञान यांमध्ये साम्य दाखविले आहे हे याच अर्थाने! वैज्ञानिकाला अचूक प्रयोगाचीच फक्त गरज असते. निसर्ग अनुकूल करून घेण्यासाठी कोणत्याही दैवी-शक्तीची प्रार्थना त्याला करावी लागत नाही. मंत्रामागील प्राथमिक मानवाचे तर्कशास्त्र चुकीचे असेल, परंतु त्याच्या स्वयंभू सामर्थ्याबद्दल त्याला केव्हाही शंका नसते. विश्वघटनांमागील कार्यकारणभाव जाणून घेण्याची बौद्धिक शक्ती जोपर्यंत मानवाच्या ठिकाणी आलेली नसते तोपर्यंत मंत्रतंत्राने आणि कर्मकांडाने फलप्राप्ती होते असेच तो मानतो. उत्तरकालात धर्मकल्पनेचा उदय झाले यानंतर यातुसाम आणि दैवी कृपा यांमधील भेद पुसट होत जाऊन पहिल्याची जागा दुसरी कल्पना घेते. मानवी मनाच्या विकासक्रमात सर्वसमर्थ ईश्वर-

कल्पनेवर अधिष्ठित असा धर्मविचार उत्तरकालीन आहे. गणजीवी समाजातील वर्गविहीन जीवनपद्धती संपुष्टात आल्यानंतर नव्या वर्गीय समाजात माणसाला सामाजिक विषमता, अन्याय, पिळवणूक यांचे दुःख जाणवू लागले. वर्गविहीन, ऋतयुक्त समाजातील समता व नैतिकता यांचा आता लोप झालेला असतो. मानवी दुःखाची भौतिक कारणे तर जाणवत नसतात. अशा वेळी सर्वसमर्थ पारलौकिक शक्तीची, अदृष्ट कर्मफलाची गरज पडू लागली. हाच धर्मकल्पनेचा प्रारंभ होय; यातूनच दयाघन ईश्वरकल्पना जन्माला आली. विश्वचक्रामध्ये हस्तक्षेप करून घटनांचा नैसर्गिक क्रम बदलण्याचे सामर्थ्य या शक्तीच्या ठिकाणी आहे म्हणून भक्तीने, प्रार्थनेने या शक्तीला वश करून घेतले पाहिजे असा विचार माणसाच्या मनात उदयाला आला. यातुकल्पना आणि ईश्वरकल्पना यांचे स्वरूप स्पष्ट करताना फ्रेजरने एक मूलभूत प्रश्न उपस्थित करून त्याच्या आधारे या दोन कल्पनांमधील भेद स्पष्ट केला आहे. फ्रेजरचा तो प्रश्न असा: “... Are the forces which govern the world Conscious and Personal or unconscious and impersonal?” यातुविचारात विश्वशक्ती भक्ताच्या कामनांची पूर्ती जाणीवयुक्त बुद्धीने करते या कल्पनेला अवकाश नाही. त्याचा सारा भर मंत्र-तंत्रांच्या, यज्ञयागांच्या अंगभूत सामर्थ्यावर असतो. पूर्वमीमांसकांची यज्ञविषयक भूमिका नेमकी हीच आहे. ईश्वर फल देतो हे मीमांसकांना मान्यच नाही. मंत्रयुक्त यज्ञकर्माच्या ठिकाणी निर्माण होणाऱ्या ‘अपूर्व’ नामक शक्तीने फलप्राप्ती होते असा मीमांसकांचा सिद्धांत आहे. यज्ञक्रिया हे यातुकर्म आहे हेच यावरून स्पष्ट होते. येथे भक्तीचा अगर प्रार्थनेचा काहीही संबंध नाही. यज्ञ आणि मंत्र यांचा विचार करताना या कल्पनेचे अधिक स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न करू.

धर्म आणि यातु यांमधील आणखी काही भेद भक्तिविचाराच्या संदर्भात तपासून पाहणे आवश्यक आहे. धर्माचे अंतरंग भावनात्मकता हे आहे. विश्वचक्रामध्ये हस्तक्षेप करू शकणारा ईश्वर दयाघन



आहे, भावनात्मक आवाहनाने त्याला प्रसन्न करून घेता येते या श्रद्धेने भक्त त्याची प्रार्थना करतो. यातुविधीमध्ये भावनेला स्थान नाही. मंत्रोच्चाराचा अचूकपणा आणि विधियुक्त कर्म यांनाच येथे महत्त्व आहे. अतिमानवी अशा शक्तींना (ईश्वर नव्हे) नमविण्याचे सामर्थ्य यामध्ये आहे. येथे या शक्तीच्या इच्छेचा वा दयेचा प्रश्नच उद्भवत नाही. विशिष्ट प्रक्रियेने हँड्रोजनचे दोन अणू आणि ऑक्सिजनचा एक अणू यांचा संयोग केल्यास पाणी निष्पन्न झालेच पाहिजे. प्रयोगकर्त्याच्या भावनेचा प्रश्नच उद्भवत नाही. यातु-कर्माची हीच भूमिका आहे.

धर्मकल्पनेत भावनेबरोबरच नैतिकतेलाही महत्त्व आहे. ईश्वर दयाळू आहे तसाच तो न्यायी आहे या कल्पनेतून व्यक्तिगत आणि सामाजिक नीतिमत्तेला महत्त्व येते. प्रेम, दया, करुणा या उदात्त भावना नैतिक आचरणाच्या मुळाशी आहेत. परंतु यातुकल्पनेत नैतिकतेचा विचारच उद्भवत नाही :

“Morals have found no place in this system. The sacrifice which regulates the relationship of man with gods is a mechanical operation which acts by its innermost energy hidden in the bosom of nature; it only emerges under the magic action of the priest”. यातुविधीच्या संदर्भात एस्. लीव्ही या पंडिताने काढलेले हे उद्गार अगदी यथार्थ आहेत. सत्य-असत्य, नीति-अनीती, पाप-पुण्य या कल्पनांना यातुविधीच्या संदर्भात विशिष्ट अर्थ आहे. “What is ritually correct is ethically right.” ही भूमिका यातुविधीमध्ये गृहीत धरलेली आहे. ब्राह्मणग्रंथातील यज्ञक्रियेचे वर्णन करताना डॉ. आर्. एन्. दांडेकरांनी या विषयाच्या मर्मावरच बोट ठेविले आहे : “According to the ethics of the Brahmanas sin did not imply an act against gods; it implied an error in ritual practice. The attitude of the Brahmanas is sometimes described as amoral. For them Kriya or Karman implied the prescribed sacrificial ritual, Satya

the scrupulous exactitude with which that ritual was to be performed and Sraddha the confidence in the efficacy of the sacrificial act.” पाप-पुण्य, नीति-अनीती, सत्य-असत्य, श्रद्धा-अश्रद्धा यांकडे पाहण्याचा हा दृष्टिकोन भक्तिविचारापासून किती दूर आहे हे सहज ध्यानात येऊ शकेल.

धर्म आणि यातु यांमधील आणखी एक महत्त्वाचा भेद ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. धर्मविचारात माणसाच्या पारलौकिक कल्पनेचा उदय झालेला असतो. या उलट ऐहिक कामनापूर्ती हेच यातु-विचाराचे अंतिम उद्दिष्ट असते. अन्न, पर्जन्य, संतती, रोगनिवारण, शत्रुविनाश हेच प्राथमिक मानवाच्या यातुकर्माचे ईप्सित होय. कोठेही दुरान्वधानेदेखील परमेश्वर, मोक्ष, आत्मानंद यांसारख्या गोष्टीशी यातुविधीचा संबंध येत नाही.

धर्म आणि सर्वसमर्थ ईश्वर या कल्पनांशी भक्तिविचाराचा कसा अतूट आंतरिक संबंध आहे हे स्पष्ट व्हावे या हेतूने धर्म आणि यातु यांचा येथवर थोडा विस्ताराने विचार केला. या विवेचनाच्या संदर्भात संहिताकाली वैदिक आर्यांच्या जीवनात धर्म-ईश्वर-भक्ती या कल्पनांचा विकास झाला होता काय ते यापुढे पाहू.

### वैदिक देवता

संहिता वाङ्मयाच्या अवलोकनावरून एक गोष्ट स्पष्ट दिसते की, वैदिक आर्य आणि त्यांचे नजीकचे पूर्वज अद्यापि यातुकल्पनेच्या प्रभावातून पूर्णपणे बाहेर पडलेले नव्हते. त्यांच्या मनःसृष्टीत अद्यापि एकेश्वरवादाची कल्पना स्फुरलेली नव्हती. इंद्र, अग्नी, वरुण, मित्र इ. भिन्न नावांनी संबोधिली गेलेली देवता मुळात एकच आहे या अर्थाची ऋचा ऋग्वेदाच्या उत्तरकालीन भागात येते. परंतु ऋग्वेदाच्या प्राचीनतम भागात ही एकत्वाची कल्पना तर सोडूनच द्या, पण अद्यापि विविध देवांच्या 'देवत्वा'विषयीच शंका निर्माण करणाऱ्या ऋचा आढळतात. विविध मानवसमूहांच्या सांस्कृतिक नेत्यांचे देवा-मध्ये रूपांतर होण्याची प्रक्रिया अद्यापि चालू होती. देवत्व पावलेल्या

इंद्रावरुणांचे सामर्थ्यही स्वयंभू नव्हते, ते यज्ञादलंबी होते. इंद्र, वरुण हे आर्यांचे विविध कालखंडातील सांस्कृतिक नेते असावेत. ते सर्व-शक्तिमान देव नव्हते. वरुणाचा अस्त होऊन त्याची जागा इंद्र घेतो ही एकच घटना वरील विधानाची सत्यता पटवून देण्यास पुरेशी आहे.

वैदिक आर्यांप्रमाणेच त्यांचे देवही सामूहिक जीवन जगताना दिसतात. ते सामूहिक श्रम करतात; सामूहिक श्रमगीते गातात. सातव्या मंडलातील एका ऋचेत गणाच्या सामूहिक मालकीच्या गोधनाचा उल्लेख आहे. आर्यांचे हे देव एकेकाळी आपापला अन्नाचा-धनाचा भाग घेण्यासाठी सामूहिकरीत्या एकत्र बसत.

वैदिक आर्यांच्या देवता तीन पातळीवर कल्पिलेल्या आढळतात. (१) इंद्र, वरुण, विष्णू या व्यक्तिरूप लाभलेल्या देवता; (२) अंगीरस, रिभु, मरुद्गण यांसारख्या प्रारंभी मानव असून नंतर देवत्व पावलेल्या देवता; (मरुद्गणांविषयीचे सायणाचार्यांचे पुढील भाष्य पाहण्याजोगे आहे : "नृभिः मनुष्यैः एव सद्भिः पश्चात् देवत्वं आपन्नैः मरुद्भिः") (३) आणि तिसऱ्या पातळीवरील भग-भाग, अंश, सोम, पितु (अन्न), गण, व्रात यांसारख्या 'देवत्व' पावलेल्या कल्पना. वैदिक आर्यांच्या प्राथमिक अवस्थेतील जीवनात जे जे त्यांना प्रिय वाटले (पूज्य नव्हे!) त्या त्या वस्तूला अथवा कल्पनेला त्यांनी देवत्व दिले. या कल्पना वैदिक आर्यांच्या भौतिक जीवनावर उत्कृष्ट प्रकाश टाकणाऱ्या आहेत. 'भग-भाग' ही कल्पना तर वैदिक आर्यांच्या अतिप्राचीन जीवनाच्या एका महत्त्वाच्या अंगाचे दर्शन घडविते. भग देवाचा भगवान विष्णूशी जो संबंध जोडला जातो तो अगदी अनैतिहासिक आहे. ऋग्वेदामध्ये धनाच्या वाटणीचा उल्लेख असंख्य वेळा येतो. अग्नी, सवितृ, उषा या देवता 'विदथां'-मध्ये (Tribal Assembly) येऊन अन्न, धन, गायी यांची वाटणी करतात. जनसमूहामध्ये जे वाटावयाचे तेच धन! धनसंग्रहाची कल्पना या समाजात नव्हती. वर्य = धन यातील मूळ धातू 'वृम्' = वाटणे. भग = धन; मूळ धातू भज् = वाटणे. भज् > भग, भाग, भक्ष्



हे शब्द निष्पन्न झाले. भगभक्त-धनाची वाटणी करणारा; भगभक्षी-धनाच्या वाट्यात भागीदार होणारा; पाचव्या मंडलात भग देवाला 'विभक्ता' हे विशेषण लावले आहे. सायणाचार्यांनी या विशेषणाचा अर्थ 'धनानाम् विभागकर्ता' असा दिला आहे. धनाचा भाग अथवा अंश ही कल्पना या समाजात महत्त्वाची असल्याने तिला देवत्व प्राप्त झाले. अन्न, गायी, पर्जन्य, संतती प्राप्त करून देणारा तो वैदिक आर्यांचा भगवान! प्रपंचातून मुक्त करणारा उत्तरकालीन 'भगवान्' वैदिक आर्यांना अज्ञात होता. भज् - भजनीय-भग-भाग यांचा संबंध धनाच्या वाटणीशीच येतो. समतेवर आधारलेल्या प्राथमिक गणराज्याच्या विघटनेबरोबर समान वाटा (भाग) करण्याची पद्धती लुप्त झाली आणि भग म्हणजे देव हा कर्मसिद्धांतावर आधारलेला नवा अर्थ भग देवाच्या वाट्याला आला.

याच संदर्भात ऋ. १.१८७ मधील 'पितु' देवाचे स्तवन उद्बोधक आहे. पितु = अन्न! ही देवता वैदिक ऋषींना कोणत्या अर्थाने भजनीय-भक्षणीय आहे हे ध्यानात ठेवण्याजोगे आहे. ब्रह्मणस्पती शब्दाची सायणाचार्यांनी दिलेली व्युत्पत्ती पुढीलप्रमाणे आहे: "ब्रह्मणः अन्नस्य परिवृधस्य कर्मणः पतिः पालयिता" (ऋ. २-२३ भाष्य). निघंटूमध्ये ब्रह्म म्हणजे अन्न असे स्पष्टीकरण दिले आहे. (अन्न = धन). ब्रह्म शब्दातील मूळ धातू वृह = वाढविणे, पोषण करणे असा अर्थ देऊन तैत्तरीय उपनिषदातील "जातानि अन्नेन वर्धन्ते" हे वाक्य निस्वतकार उद्धृत करतात.

आर्यांचे देव मृत्यूला भितात. मृत्यूच्या भीतीमुळे त्यांनी छंदांचा आश्रय घेतला. (छं. उप.) परंतु मृत्यू म्हणजे भूक असे बृहदारण्यकात म्हटले आहे. छंदांचा आश्रय घेण्याने अन्नाचा प्रश्न कसा सुटला हे नंतर पाहू.

ऋग्वेदकाळापासून ब्राह्मणकालापर्यंत झालेली वैदिक देवतांची विविध अवस्थांतरे पाहिली म्हणजे एक गोष्ट स्पष्ट दिसून येते की, अतिप्राचीन काळातील गणजीवी समाजाची अंगभूत नैतिकता हळू-हळू लुप्त होऊन सर्व प्रकारच्या दुर्गुणांचे, अनैतिकतेचे प्राबल्य वाढू

लागले होते. गणजीवी समाजाची विघटना सुरू होताच लोभ, मत्सर, व्यभिचार, खून यांचा गणांच्या अंतर्गत जीवनातही प्रवेश झाला. वरुणयुगाचा अस्त होताच वैदिक आर्यसमाज ऋतयुक्त जीवनाला पारखा होऊ लागला. समाजाचे हे अधःपतन त्यांच्या दैवतकथांमध्येही प्रतिबिंबित झालेले दिसते. वरुणासारखा ऋताचा पालनकर्ता देवही उच्च नैतिक पातळीवरून खाली आलेला दिसतो. इंद्राचा विचारच करण्याचे कारण नाही. तो केव्हाच नैतिकतेसाठी प्रसिद्ध नव्हता. ऋग्वेदोत्तर काळातील त्याचे चारित्र्य तर घृणास्पद आहे.

वैदिक देवता या सर्व मानवी गुणदोषांनी लिप्त आहेत, ऋषींचे आणि त्यांचे संबंध शुद्ध देवघेवीवर आधारलेले आहेत. अर्थात या देवघेवीमागे यात्वात्मक सामर्थ्यनिर्मितीची प्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेचा नंतर विचार करू. वैदिक देवतांना यज्ञीय आहुती आणि सोम यांचे विलक्षण आकर्षण आहे. छांदोग्यात वर्णिलेले कोणतेही खाद्यपेय न घेणारे देव येथे आढळत नाहीत. देवांना सोम अगर हवी अर्पण करण्याच्या कृतीमागे भक्तिभाव अगर देवतेविषयी प्रेम आहे असे समजण्याचे कारण नाही. यामागे यज्ञचक्राची कल्पना आहे. वैदिक देवतांचे सामर्थ्य स्वयंभू नाही. यज्ञातील आहुतीमुळे विश्वचक्र गतिमान ठेवण्याचे सामर्थ्य त्यांना प्राप्त होते. देवांच्या यज्ञावलंबीत्वाची ही कल्पना भगवद्गीतेपर्यंत टिकून राहिलेली दिसते.

“देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः।

परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ भ. गी. ३.११

यामधील 'भावयत' या शब्दाचा अर्थ महत्त्वाचा आहे. भावित करणे = शक्तिशाली करणे, Potentise असा आहे. व्यक्ती अगर वस्तू यांमधील यात्वात्मक रस (Magical potence) वृद्धिगत करण्याचे सामर्थ्य मंत्रयुक्त विधीमध्ये आहे. अर्घ्यदानाने सूर्य प्रकाश देण्यास समर्थ होतो, मंत्रोच्चारयुक्त आहुतीने देवांच्या ठिकाणी पाऊस पाडण्याचे सामर्थ्य येते. मंत्रोच्चारयुक्त कर्माच्या अभावी सूर्य प्रकाश देऊ शकणार नाही, देवता जलवर्षाव करू शकणार नाहीत. यज्ञाहुतीने भावित

ज्ञालेल्या (प्रसन्न ज्ञालेल्या नव्हे!) देवांनी मनुष्याची कामना पूर्ण करणे हेच यज्ञचक्र. येथे 'भक्ताच्या भक्तीने प्रसन्न होऊन आपल्या-जवळ असेल नसेल ते दोन दोन हातांनी भक्तांना देण्याचे औदार्य वैदिक मंत्रांच्या संदर्भात अप्रस्तुत आहे. देवांचे सामर्थ्यच मंत्र आणि यज्ञकर्म यांवर अधिष्ठित असल्याने भक्तांवर देवतेने प्रसन्न होण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही.

इंद्रादि देव ज्याप्रमाणे यज्ञावलंबी आहेत त्याप्रमाणेच ते ऋतबद्ध आहेत. वैदिक देवांचा सम्राट असुर वरुण हाही ऋतबद्ध आहे एवढेच नव्हे तर ऋतजात आहे. ऋताचे वैश्विक नियमन त्यालाही बंधनकारक आहे. वैदिक देवतांवरही सत्ता चालविणारी ही 'ऋत' नावाची कल्पना म्हणजे सर्वसमर्थ परमेश्वराची इच्छा असे डॉ. राधाकृष्णन यांच्यासारखे पंडित म्हणतात तेव्हा या कल्पनेचे विश्लेषण करणे भाग पडते. वैदिक आयुषी सर्वसमर्थ ईश्वराची कल्पना अज्ञात होती. अगदी शेवटच्या कालखंडात ही सर्वसमर्थ ईश्वराची कल्पना त्यांच्या मनःसृष्टीत उदयाला आली. याउलट ऋत कल्पनेचे वैपुल्य ऋग्वेदाच्या अतिप्राचीन भागातच आढळते. उत्तरकाळात ऋताचा लोप झालेला दिसतो. प्राचीन काळातील ही आदर्श ऋतयुक्त व्यवस्था लुप्त झाल्याचे ऋषींना दुःख होते. ही व्यवस्था पुन्हा नव्याने प्रस्थापित व्हावी अशी उत्कट इच्छा वैदिक ऋषी व्यक्त करतात. तेव्हा ऋत म्हणजे परमेश्वरी इच्छा अगर अन्य काही पंडित म्हणतात त्याप्रमाणे उपनिषदातील ब्रह्म या म्हणण्याला काहीही आधार नाही.

विटरनिट्झ, मॅकडोनल् यासारख्या वेदाभ्यासकांनी 'ऋत' म्हणजे विश्वातील नैसर्गिक आणि नैतिक व्यवस्था असा अर्थ दिला आहे. यज्ञातील परंपरागत विधिनियमांपासून विश्वातील भौतिक-नैसर्गिक आणि नैतिक व्यवस्थेपर्यंत ऋतकल्पनेचे सर्वगामित्व वैदिक ऋषींना अभिप्रेत असावे. नैसर्गिक व्यवस्थेचा उत्तरकालात लोप होण्याचे कारण नाही. सूर्य वेळेवर उगवणे, नियमितपणे पाऊस पडणे या गोष्टी चालूच होत्या. मग उत्तरकालात ऋताचा लोप



झाला म्हणून ऋषी दुःख कसे व्यक्त करतात? ऋतामधील भौतिक आणि नैतिक व्यवस्था या ऋषींना अभिप्रेत असावी. आर्यलोक इराणमधून भारताकडे आले त्यासुमारास वरुणाशी संबंधित ऋत-युक्त नैतिक सुव्यवस्था (Moral social order), सर्व समाजाची धारणा करणारा यज्ञ, गणजीवी समाजाला अत्यंत प्रिय असणारा विदथ (Tribal assembly) या सत्रीवाच वरुणाबरोबर अस्त झालेला दिसतो. नव्या युगात नैतिक व्यवस्था अभावानेच जाणवते. वरुण आणि ऋत यांच्या अस्ताबरोबर प्राचीन भारतीय गणसमाजातील नैतिक मूल्यांचा लोप झाला. वर्गविहीन समाजव्यवस्थेचा लोप होऊन नव्या वर्गीय समाजाचा उदय झाला. वर्गपूर्वसमाजातील सामूहिकता, समता, निर्मत्सरता या मूल्यांचा नव्या वर्गीय समाजात लोप व्हावा हे साहजिकच आहे. ऋतलोपाने ऋषींना झालेले दुःख किती तीव्र आहे हे पुढील ऋचांवरून ध्यानात येते.

“यज्ञं पृच्छाम्यहम् स तद् दूतो वि वोचति।

क्व ऋतं पूर्वं गतं कस्तद् विमर्ति नूतनो वित्तं मे अस्य रोदसी।  
(१.१०५-४)

अंगिरसकुनोऽत्र कुःष नावाचा ऋषी विचारतो आहे : “हे यज्ञदेवा, हे प्राचीन अग्निदेवा, ते पूर्वीचे ऋत कोठे गेले? नव्या युगात जर ऋत असते तर माझी अशी दुरवस्था का बरे होती? नव्या युगातील ऋताचा धारणकर्ता कोण आहे?”

आणवी दोन ऋचा पाहा :

“... कद् व ऋतं कदनृतं क्व प व आहुतिवित्तं मे अस्य रोदसी।

कद् व ऋतस्य धर्णसि कद् वरुणस्य चक्षणम्।

कद् अर्यम्गो महस्पथाति कामेस दूढयो वित्तं मे अस्य रोदसि॥

(१.१०५.५-६).

हे देवांनो तुमचे ते ऋत कोठे गेले? ऋत कोणते? अनृत कोणते? तो (प्राचीन) यज्ञ कोठे गेला? ऋताची धारणा कोठे गेली? विश्वातील घटनांकडे सदैव लक्ष ठेवणाऱ्या त्या वरुणाचे

अवधान कोठे गेले? अर्थम्णाचा प्रशस्त, नैतिक मार्ग लुप्त झाला काय? त्या महान् नीतिपथापासून च्युत झाल्यामुळेच आमचे दुःख उद्भवले आहे.”

“व्यूणीति हृदा मति नव्यो जायतां ऋतं” (१.१०५.१५) या ऋचेत लुप्त झालेली ऋतयुक्त समाजव्यवस्था पुन्हा उदयाला यावी अशी कवी इच्छा व्यक्त करीत आहे.

या सर्व ऋचांवरून ऋत ही कल्पना केवळ नैसर्गिक-वैश्विक नियमनासंबंधी नसावी; सामाजिक-नैतिक आशयच या कल्पनेत प्रधान आशय असावा असे स्पष्ट दिसते. हे सामाजिक नैतिक जीवन म्हणजे गणजीवी-त्रातजीवी समाजाचे, प्राथमिक साम्य संघाचे निर्मत्सर, समतायुक्त, सामूहिक जीवन असावे. वर्गीय समाजाच्या उदयाबरोबर या जीवनाचा आणि त्यातील नैतिकतेचा लोप झाला म्हणून ऋषीला दुःख होत आहे. वर्गपूर्व समाजाचा लोप होऊन वर्गीय समाजाचा उदय होताच जो नैतिक अधःपात होतो त्याचे एंजल्सने केलेले वर्णन या संदर्भात पाहण्याजोगे आहे: “... .

“.... a fall from the simple grandeur of the ancient gentile society. The lowest interests—base greed, brutal sensuality, sordid avarice, selfish plunder of common possessions — usher in the new, civilised society, class society ....”

कुत्स ऋषीची व्यथा कोणती आहे हे या उद्गारावरून ध्यानात यावे. उत्तरकालात गौतमबुद्धानेही हीच व्यथा व्यक्त केली आहे.

वैदिक ऋषींच्या दृष्टीने ऋत, यज्ञ, या एकाच आशयाच्या कल्पना आहेत. विश्वातील सर्व सुव्यवस्थेचे रहस्य ‘यज्ञ’ हेच आहे. आणि म्हणूनच या नव्या युगात तो प्राचीन यज्ञ (ऋत) कोठे गेला असे कवी विचारतो आहे. सर्व समाजाला अन्नप्राप्ती करून देणारा यज्ञ आता नव्या युगात केवळ, ब्राह्मण-क्षत्रियांच्या आधीन झाला.

ऋतकल्पनेचा या सामाजिक ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून अर्थ लावल्यास ऋताचा परमेश्वरी इच्छेशी काहीही संबंध नाही हे ध्यानात

येऊ शकेंत. यज्ञकल्पनेशी सर्वसमर्थ ईश्वराची कल्पना मुळीच सुसंगत नाही; आणि म्हणून उतरकालीन भक्तिविवाराचा यज्ञ, ऋत यांच्याशी संबंध जोडणे अनैतिहासिक आहे. काही पंडितांनी गीतेतील केवळ भक्तीवाच नव्हे तर निष्काम कर्मयोगाचाही ऋताशी संबंध जोडण्याचा प्रयत्न केला आहे. ऋत आणि यज्ञ यांचा वैदिक ऋषींच्या कामनापूर्तीशी असलेला घनिष्ट संबंध ध्यानात घेता निष्काम कर्मयोगाचा ऋताशी संबंध जोडणे किती स्वारस्यहीन आहे हे ध्यानात येऊ शकेंत. कर्म बंधक आहे या कल्पनेचा उदय झाल्यानंतरच निष्काम कर्मयोग आणि मोक्ष या कल्पना संभवतात. वैदिक ऋषींना या सर्वच कल्पना अज्ञात होत्या. त्यांच्या दृष्टीने यज्ञमंत्र हे 'कामवर्षी' आहेत आणि यज्ञातून निर्माण होणारे 'अपूर्व' हे फलप्राप्तीचे अमोघ असे साधन आहे. यांचा निष्काम कर्मयोगाशी संबंध जोडणे अगदीच विसंगतीपूर्ण आहे.

### वैदिक यज्ञ आणि मंत्रवाङ्मय

आतापर्यंतच्या विवेचनात वैदिक यज्ञविधीसंबंधी काही उल्लेख आले आहेत. येथे काहीशा तपशीलाने यज्ञविधी आणि मंत्रवाङ्मय यांचा विचार करून भक्तिकल्पनेशी आणि प्रार्थनेशी त्यांचा संबंध जोडणे कितपत समर्थनीय आहे ते पाहू.

वैदिक यज्ञ हा प्राथमिक मानवाचा अन्ननिर्मिती-(प्राप्ती-) कर्मा-मधील यातुविधी असला पाहिजे. यज्ञाचा परमेश्वराच्या उपासनेशी काहीही संबंध नाही. यज्ञामुळे 'अपूर्व' नामक शक्ती निर्माण होते आणि या शक्तीच्या द्वारा माणसाला फलप्राप्ती होते. यामध्ये यज्ञवक्राची कल्पना अनुस्पृत आहे. मंत्रोच्चार आणि विधियुक्त कर्म यांच्यायोगे यज्ञकर्ता देवतांना 'भावित' करतो- शक्तिसंपन्न करतो; आणि भावित झालेल्या या देवता यज्ञकर्त्याला फलप्राप्ती करून देतात :

“अन्नाद्भवति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः।

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः” ॥ भ. गी. ३-१४  
जीवधारणेसाठी अन्न, अन्नासाठी पाऊस, पावसासाठी यज्ञ, असे हे



विश्वचक्राचे सातत्य चालू राहते. अध्यात्मवादाचा उदय झाल्यानंतर भगवद्गीता लिहिली गेलेली असल्यामुळे यज्ञाच्या मुळाशी प्रकृति-जातकर्म आणि प्रकृतीच्या मुळाशी अक्षर परमेश्वर असे पुढील दुवे गीतेमध्ये जोडण्यात आले आहेत. परंतु शुद्ध वैदिक यज्ञामध्ये परमेश्वराला स्थानच नाही. मीमांसाशास्त्राच्या आधारे या विषयाचा नंतर विचार करू. सध्या यज्ञकर्म आणि अन्नप्राप्ती यामधील संबंध पाहू.

वैदिक ऋषींच्या जीवनात अन्न-धन-संतती-पर्जन्य-शत्रुविनाश या गोष्टींना सर्वांत अधिक महत्त्व होते. सहस्रावधी ऋचांमध्ये हा एकच विषय पुन्हा पुन्हा येतो. वेदातील आशयाला तत्त्वज्ञान हे नाव द्यावयाचेच ठरल्यास डॉ. कोसंबी म्हणतात त्याप्रमाणे त्याला 'अन्न-ब्रह्मवाद' (Food Philosophy) हेच नाव द्यावे लागेल. इंद्रादि देवांना आवाहन करताना वैदिक ऋषी अन्न आणि धनवाचक बिरुदेच योजितात. वाजद, वाजप्रसूत, वाजंभर, वाजवन्त, रायिपति, अन्नवृध्, अर्किन् ही विशेषणे वोलकी आहेत. 'वाजयन्' याचा अन्ननिर्मिती करताना' असाच अर्थ सायणाचार्यांना द्यावा लागला. देवतांना अनेक वेळा 'वाजानाम् विभक्तः' (अन्न-धनाची वाटणी करणारा) या नावाने संबोधिले आहे. 'वाजसनेयी संहिता' नावाची यजुर्वेदाची एक शाखा आहे. 'वाजसन म्हणजे अन्नवृद्धी करणारा' असा या शब्दाचा अर्थ आहे. या संहितेमधील मंत्र अन्नवृद्धीसाठीच लिहिलेले आहेत. वाजपेय हा यज्ञ कशासाठी आहे हे वेगळे सांगणाचीही आवश्यकता नाही. ऋग्वेदातील कोणत्याही दहावीस ऋचा पाहिल्या तरी त्यांचा अन्नप्राप्तीशी कसा संबंध आहे हे सहज ध्यानात येऊ शकेल. या सर्व मंत्रांचा विनियोग यज्ञकर्मांमध्ये करावयाचा असतो हे ध्यानात घेतल्यास अन्नप्राप्ती आणि यज्ञकर्म यांचा संबंध स्पष्ट होऊ शकेल. वेदवाङ्मयातील अन्नप्राप्तीविषयक मंत्र म्हणजे ऋषींनी केलेल्या प्रार्थना नव्हेत. मंत्र आणि प्रार्थना यांमधील भेद नंतर विचारात घेऊ. सध्या यज्ञविधीचे स्वरूप आणखी थोडे तपासून पाहू.

यज्ञसंस्कृतीविरुद्ध बंड करणाऱ्या उपनिषदातही अन्नब्रह्माचे माहात्म्य पूर्णपणे लोपलेले नाही. बृहदारण्यकात भुकेला मृत्यूची उपमा दिली आहे. देवांनाही मृत्यूचे (भुकेचे) भय वाटत होते. या भीतीचे निवारण करण्यासाठी त्यांनी छंदांचा आश्रय घेतला असे छंदोग्य उपनिषद् सांगते : “देवा वे मृत्योर्मरिकाद्विभ्यति कि कृतवन्तः ? इति उच्यते त्रयीं विद्यां त्रयीं विहितं कर्म प्रविशन् प्रविष्टवन्तो वैदिकं कर्म प्रारब्धवन्त इत्यर्थः” हे छंदोग्य उ. १-४-२ वरील आचार्यभाष्य उद्बोधक आहे. देवांनीही अन्नप्राप्तीसाठी ‘यज्ञा’चा आश्रय घेतला. यज्ञविधीमध्ये विशिष्ट छंदांमध्ये रचिलेल्या मंत्रगानाने अन्नप्राप्ती होते अशी ही श्रद्धा आहे.

ब्राह्मण ग्रंथांमध्ये यज्ञ देवांना सोडून गेल्याची घटना वर्णिली आहे. देवांना सोडून जाताना यज्ञ त्यांना म्हणतो : “हे देव हो, मी यापुढे तुम्हाला अन्नरूपाने प्राप्त होणार नाही.” देवांनी छंदांचा आश्रय करून ‘यज्ञ’ पुन्हा प्राप्त करून घेतला (छंदोवद्ध मंत्रगानाने यज्ञापासून अन्नप्राप्ती करून घेतली.)

यापूर्वी पाहिलेल्या यातुविचाराचे सर्व विशेष यज्ञक्रियेमध्ये आढळतात. विशिष्ट मंत्र आणि यथासांग कर्म यांच्या तंत्रशुद्ध प्रयोगाने निसर्गातील शक्तीवर प्रभुत्व स्थापन करता येते या यातुकल्पनेवरच यज्ञाची उभारणी केलेली आहे. कामनापूर्तीसाठी ईश्वरासारख्या दयाघन व्यक्तिरूप शक्तीची (Personal agent) येथे आवश्यकता नसते. देवता या केवळ अर्थवादात्मक आहेत. कामनापूर्तीमध्ये त्यांच्या इच्छेचा अगर अनिच्छेचा प्रश्नच येत नाही. महत्त्व मंत्रांच्या अचूक उच्चाराना आणि विधियुक्त कर्मांवरणाला आहे. त्यामध्ये यत्किंचितही दोष राहता उपयोगी नाही. त्वष्ट्याने मंत्रोच्चारामध्ये दोष निर्माण होताच आत्मनाश करून घेतला. “वेडेवाकुडे गाईन, परि तुज्ञाचि म्हणवीन” या भक्तिविचाराला येथे अवकाश नाही. देवतांना प्रसन्न करून घेणे, अगर त्यांच्याशी भावनात्मक नाते जोडणे, त्यांची करुणा भाकणे या गोष्टी यज्ञकर्मीला मुळीच आवश्यक नाहीत. वैश्विक यात्वात्मक शक्तीला (cosmic

magical potence) भावित करण्यासाठी सहभावयुक्त कर्माचरण करणे एवढाच यज्ञाचा मूळ हेतू. देवांनाही 'देवपण' यज्ञाने प्राप्त करून दिले. ब्राह्मणकाळात तर 'देवासाठी यज्ञ ही कल्पना लुप्त होऊन यज्ञासाठी देव' ही कल्पना प्रभावी झाली. मंत्र आणि कर्माचरण यांना वैज्ञानिक प्रयोगाचे स्वरूप आले होते. येथे भावनात्मक आवाहनाला म्हणजेच भक्तिविचाराला यत्किंचितही स्थान नाही. ऋग्वेदा-मधील वरुणसूक्तात देवतेबद्दल व्यक्त झालेली भीती ही एकतर पंचमहाभूताबद्दलची आहे अथवा तिला नैतिक अधिष्ठान फारसे कोठे नाहीच. या सूक्तांमध्ये व्यक्त झालेली भीती नीति-अनीतीच्या जाणी-वेतून प्रगट झाली आहे असे काही ठिकाणी वाटते. परंतु याच संदर्भात 'वरुण प्रघाश' नावाचा जो विधी सांगितला आहे त्यात यातुकर्माचा प्राधान्य आहे. वरुणाचे 'असुर' हे विरुद्ध त्याचे यातुसामर्थ्य प्रगट करणारे आहे. वरुणाने आपल्या यातुसामर्थ्याने आकाश अधांतरी स्थिर ठेविले आहे; सूर्याला आकाशात मार्ग आखून दिला. नद्या आपल्या मार्गाने वाहात आहेत, गायी दूध देतात ते सुद्धा असुर वरुणाच्या यातुसामर्थ्यामुळेच! तेव्हा वरुण-देवतेशी भक्तिभावाचा संबंध जोडणे फारसे सयुक्तिक ठरणारे नाही. वैदिक यज्ञ हा यात्वात्मक विधी आहे, तेथे ईश्वर, प्रेम, भक्ती, शरणागती यासारख्या उतरकालीन कल्पनांना थारा नाही याविषयी अत्यंत प्रबल आणि उद्बोधक असा पुरावा आपल्या प्राचीन वाङ्मयातच सापडतो. पूर्वमीमांसाशास्त्र हे वैदिक यज्ञविधीचे प्राचीनतम अधिकृत भाष्य होय.

पूर्वमीमांसेप्रमाणे यज्ञाच्या ठिकाणी यज्ञकर्त्याला फल देण्याचे स्वयंभू सामर्थ्य आहे. या शास्त्रात ईश्वराला स्थान नाही. जैमिनीच्या पूर्वमीमांसासूत्रांमध्ये आत्म्याचा स्पष्ट उल्लेखच नाही या घटनेचा शंकराचार्यांनी आपल्या ब्रह्मसूत्रावरील भाष्यात निर्देश केला आहे. प्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल भट्ट यांनी मीमांसाशास्त्राला लोकायताचे रूप प्राप्त करून दिले जात आहे अशी तक्रार केली आहे:

“प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता”



मीमांसकांचा निरीश्वरवादासाठी एवढा आग्रह का या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याचा प्रयत्न केल्यास यज्ञाचे यात्वात्मक स्वरूप स्पष्ट होऊ शकते. मीमांसकांच्या मते वेद ईश्वराने निर्माण केले याला आधार नाही. हे विश्व तरी ईश्वराने निर्माण केले याला देखील आधार नाही. यज्ञातील आवाहनीय देवता अर्थवादात्मक आहेत. मंत्रोच्चाराला आधारभूत शब्द एवढेच देवतांचे महत्त्व. देवतांना तृप्त करणे हा यागाचा हेतूच नाही. “यागादीनां देवताराधन हेतुत्वे प्रमाणाभावात्” असे सूत्रच आहे. शबर मुनी आपल्या भाष्यात म्हणतात : “यागे गुणूना देवता। तस्या दातृत्वं स्तुत्या उच्यते। यथा अमात्येनमे ग्रामो दत्तः यथा सेनापतिना मे ग्रामो दत्तः इति।” यज्ञातील मंत्रयुक्त क्रियेने जी ‘अपूर्व’ नामक शक्ती निर्माण होते तिच्यामुळे यज्ञकर्त्याला फलप्राप्ती होते. हे ‘अपूर्व’ यज्ञाच्या पूर्वी अस्तित्वात नसते. ईश्वरासारख्या एखाद्या व्यक्ती जवळही नसते. मीमांसकांच्या या दृष्टिकोनाचा डॉ. पां. वा. काणे यांनी अगदी थोडक्यात पुढीलप्रमाणे सारांश सांगितला आहे : “.... Both Prabhakar and Kumarila have in their scheme no place for gods as the dispenser of rewards or as the ruler of man’s destiny, asbeing pleased with man’s prayers.. They assign to gods.... a secondary role or rather practically no role at all.. They raise yajna to the position of God and their dogmas about yajna seem to be based upon a sort of **Commercial or businesslike system.**” डॉ. काणे यांनी यज्ञाचे मीमांसाप्रणीत स्वरूप उत्कृष्टपणे मांडले आहे हे खरे; परंतु यज्ञकर्ता आणि देवता यांच्यामधील देवदेवीमागील यात्वात्मक हेतू त्यांनी विचारात न घेतल्याने यज्ञकर्म आणि फलप्राप्ती यांचे केवळ “Commercial or businesslike system” या शब्दांत त्यांनी वर्णन केले आहे. माणसाने दिलेल्या अन्नाने (हविर्भागाने) देव तृप्त होतात आणि त्या ‘नैवेद्या’च्या मोबदल्यात माणसाला फल देतात असा बालबोध (naive) अर्थ या देवदेवीमागे नाही. ही देवदेव नव्हेच. वैश्वरू शक्ती गतिमान करण्यासाठी मंत्रयुक्त

कर्माने सहभाव निर्माण करणे (Sympathetic magical potence) हा या क्रियेमागील हेतू आहे. 'पत्रं पुष्पं फलं तोयं' ही भगवद्-गीतेतील भावनात्मक आवाहनाची कल्पना येथे अभिप्रेत नाही. भक्तिमार्गाचे मध्ययुगातील आद्य प्रवर्तक रामानुज यांनी मीमांसा-प्रणीत यज्ञकल्पनेला याच मुद्यावर विरोध केला आहे. फलप्राप्ती ईश्वररूपेमुळेच होते हा रामानुजांचा दृष्टिकोन ईश्वर-धर्म-भक्ती या कल्पनांचा उदय झाल्यानंतरच संभवतो. या उलट जैमिनीचा यज्ञ-विषयक दृष्टिकोन धर्मपूर्व, ऋग्वेदकालीन यातुविचाराचाच अवशेष होय.

### वैदिक मंत्र आणि प्रार्थना

वैदिक आर्यांचे भौतिक जीवन, त्यांच्या देवता, त्यांची ऋतू-कल्पना आणि अन्नोत्पादनार्थ करावयाचा यात्वात्मक यज्ञविधी यांचे विविध अंगांनी निरीक्षण करून. यज्ञसंस्कृती आणि भक्तिविचार यांमधील मूलभूत वैधर्म्य येथवर आपण पाहिले. या विचाराचा तिसरा घटक म्हणजे वैदिक वाङ्मयातील मंत्र हा होय. मंत्र या शुद्ध भक्तिपर प्रार्थना आहेत काय? देवतांना प्रसन्न करून घेण्यासाठी केलेल्या भक्तियुक्त प्रार्थना आणि इहलोकपर कामनांच्या परिपूर्तीसाठी रचिलेले यात्वात्मक मंत्र यांमधील भेद जाणून घेतल्यास याही अंगाने भक्तीचा-प्रार्थनेचा मंत्रवाङ्मयाशी संबंध नाही हे स्पष्ट होऊ शकेल.

शुद्ध काव्य अगर धर्मभावनेतून स्फुरलेल्या प्रार्थना प्राथमिक मानवाच्या जीवनात संभवतच नाहीत. वैदिक आर्य आणि त्यांचे पूर्वज हे या नियमाला अपवाद असण्याचे कारण नाही. वेदातील प्रत्येक ऋचेला 'विनियोग' सांगितला आहे. अन्न, धन, गायी, पर्जन्य, संतती यांच्या प्राप्तीसाठी विशिष्ट छंदामध्ये वेदमंत्रांचे गान करावे अशी परंपरा सामवेदापासून छांदोग्य उपनिषदापर्यंत स्पष्ट दाखविता येते. सामगान म्हणजे आजच्या अर्थाने संगीत नव्हे. शुद्ध काव्या-प्रमाणे शुद्ध संगीतही प्राथमिक मानवाला अज्ञात असते. त्याचे नृत्य, काव्य, चित्र, संगीत या सर्वच 'कलां' मागे यात्वात्मक प्रयोजन

असते. वैदिक मंत्रांना सामगानाचे अगर छंदोग्य उपनिषदातील 'उद्गीथांचे स्वरूप यातूनच आले. सोमयागाचे वेळी म्हणण्यासाठी विशिष्ट छंदात बसविलेले ऋग्वेदमंत्र म्हणजे सामवेद. विशिष्ट छंदात गाण्याने त्या मंत्रातील यात्वात्मक सामर्थ्य सिद्ध होते. सामवेदाचे परिशिष्ट म्हणून समजल्या गेलेल्या छंदोग्य उपनिषदात गीत आणि स्वररचना यांचे विस्तृत विवरण करण्यात आले आहे. सामवेदातील मंत्रांचा विशिष्ट स्वररचनेत सामूहिकरीत्या उद्घोष करणे म्हणजे 'उद्गीथ' होय. उद्गीथाचा आशय अन्न-पर्जन्य-संतती यांची कामना हा आहे. छंदोग्यात 'उद्गीथ' शब्दाची व्युत्पत्ती दिली आहे ती अतिशय उद्बोधक आहे." "प्राणः एव उत् प्राणेन हि उत्तिष्ठति, वाक् गीः, वाचः ह गिर इति आचक्षते, अन्नम् थं, अन्ने हि इदं सर्वं स्थितम् ॥" (उद् = प्राण, गी = वाणी, थ = अन्न) सोमयागाचे वेळी म्हटले गेलेले मंत्र कामनापूर्तीसाठी असतात; आणि प्राथमिक मानवाची कामना प्रामुख्याने अन्नविषयक असावी हे स्वाभाविक आहे. वैदिक मंत्रांना 'कामवर्षी' अशी संज्ञा याचसाठी दिलेली आहे. कामना हा सामगानाचा, उद्गीथ-गानाचा प्राण होय. उद्गीथ-गानाने कामनापूर्ती करून घेण्याच्या संदर्भात छंदोग्यातील पुढील मंत्र लक्षणीय आहे. "अमृतत्वं देवेभ्यः आगायानि इति आगायेत् स्वधां पितृभ्यः आशां मनुष्येभ्यः तृणोदकं पशुभ्यः स्वर्गलोकं यजमानाय अन्नं आत्मनः आगायानि इति एतानि मनसा ध्यायन् अप्रमत्तः स्तुवीत ॥" (छां. २.२२.२). दुसरा एक मंत्र पुढील-प्रमाणे आहे: "आपयिता ह वै कामानां भवति य एतदेवं विद्वान् अक्षरं उद्गीथं उपास्ते ॥" (छां. १.१.७) येथे कोठेही परमेश्वराच्या कृपाप्रसादाने कामनापूर्ती करून घेण्याचा उल्लेख नाही. देवांनी देखील भुकेचे निवारण करण्यासाठी छंदोगानाचा आश्रय घेतला हा उल्लेख यापूर्वी आला आहे. "देवा वै मृत्योर्विभ्यतस्त्रयीं विद्यां प्राविशंस्ते छंदोभिः अच्छादयन्"

'अन्नप्राप्तीसाठी मंत्रगान' या कल्पनेचे छंदोग्यामध्ये एक उद्बोधक उदाहरण आले आहे. काही 'कुत्रे' वकदाल्भ्याकडे येऊन



म्हणतात, “आम्हांला मंत्रगानाने अन्नप्राप्ती करून द्याल काय? आम्ही भुकेले आहोत.” बकदाल्भ्याने त्यांना दुसरे दिवशी सकाळी बोलाविले. सर्व कुत्रे एकत्र आले आणि ब्राह्मण ज्या पद्धतीने बहिष्पवमान स्तोत्र म्हणण्यासाठी स्वर लावतात त्या पद्धतीने त्या कुट्यांनी स्वर लावून मंत्रगान सुरू केले “ॐ अदां ॐ पिवां ॐ देवो वरुणः प्रजापतिः सविता ऽन्नमिह ऽहरदन्नपते ऽन्नमिहा हरा ऽहरो मिति ॥” छंदोग्यातील हे ‘कुत्रे’ रानटी समाजातील माणसेच आहेत. देविप्रसाद चटोपाध्यायांनी आपल्या ‘लोकायत’ ग्रंथात या प्रकरणावर उत्कृष्ट प्रकाश पाडला आहे. जिज्ञासूंनी ते मुळातूनच वाचावे. सामगानाने अगर उद्गीथगानाने अन्नप्राप्ती करून घेण्याची कल्पना छंदोग्यात पुन्हा पुन्हा येते. यात्वात्मक छंदोगान हाच या उपनिषदाचा प्रधान विषय आहे. अध्यात्मविचार हा नंतरचा दुय्यम विषय आहे.

अन्न, पर्जन्य, संतती, गायी यांच्या प्राप्तीसाठी विशिष्ट मंत्र विशिष्ट छंदात ताल-लयबद्ध म्हणावेत ही कल्पना मुळात ऋग्वेदकाळातीलच असावी. अंगिरसांची अन्नकामना छंदोबद्ध रचनेतच व्यक्त झाली आहे. अनेक ऋचांत ही कल्पना आढळते.

अन्न आणि संपत्ती यांची कामना बाळगणारे आम्ही, हे अग्ने, तुला यज्ञात मंत्रगानाने आवाहन करतो.” (ऋ. ३. २६. १)

“हे अश्विनी देव हो, दर्भावर तुमचा हवि ठेविला आहे, आमच्या मंत्रगायनाने तुम्हाला आमच्याकडे येण्याची व आमची कामना पूर्ण करण्याची इच्छा होवो.” (ऋ १. ११७. १) छंदोरचनेच्या यातुसामर्थ्याने भारलेले असे मंत्र वेदवाङ्मयात विपुल आहेत. यज्ञकर्त्यांच्या कामना पूर्ण करण्यासाठी देवतांना भाग पाडण्याचे यात्वात्मक सामर्थ्य या मंत्रांमध्ये आहे. भक्तीची भावना या मंत्रकल्पनेतून सर्वस्वी भिन्न आहे हे या पूर्वी आपण पाहिले आहे. विश्वचक्रामध्ये हस्तक्षेप करू शकेल असा सर्वसमर्थ ईश्वर दयाळू आहे, भक्तवत्सल आहे, भक्तांच्या प्रार्थनेने प्रसन्न होऊन तो भक्तांच्या कामना पूर्ण करतो या भक्तिविचाराला आवश्यक अशा कल्पना वैदिक वाङ्मयात आढ-

ळत नाहीत आणि म्हणून वैदिक वाङ्मयात 'भक्ती'चा शोध घेणे अनैतिहासिक आहे. भक्तिकल्पनेचा पहिला उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषदात आढळतो. परमेश्वरी कृपाप्रसादाची कल्पना प्रथम या ठिकाणी आढळते. तेव्हा भक्ती हा शब्द आणि त्यामधील भावनात्मक आशय या दोनही दृष्टींनी 'भक्ती'चे अस्तित्व यापूर्वीच्या मंत्रवाङ्मयात दाखविल्याशिवाय केवळ इंद्रावरुणांची सूक्ते म्हणजे भारतीय भक्तीगंगेचे गंगोत्रीस्थान असे म्हणता येणार नाही. प्रा. वेलणकरांनी उद्धृत केलेल्या बहुतेक सर्व ऋचांचा आशय गाय, अन्न, पर्जन्य, संतती यांची ऋषींनी केलेली उत्कट मागणी हाच आहे. 'ऋषींना मोक्ष हा परम पुरुषार्थ अद्यापि अज्ञात होता' असे प्रा. वेलणकर स्वतःच म्हणतात. "ऋग्वेदसंहितेच्या काळात गायी, घोडे, रथ, दीर्घायुष्य व शूर वीरपुत्र इ. गोष्टींनाच पुरुषार्थ मानले जात होते . . ." पशुपालन अवस्थेतील जीवन जगणाऱ्या मानवाला याशिवाय दुसरे काय सुचणार? पुरुषार्थ हा जाडा शब्दही येथे योजण्याची आवश्यकता नाही. रूढ पुरुषार्थ कल्पना नंतरची आहे. नीलगिरी पर्वतावरील तोडा लोकांच्या जीवनाचा अभ्यास करणाऱ्या रायवर्हस या संशोधकाने या जमातीच्या एका मंत्राचे (प्रार्थनेचे नव्हे!) इंग्रजी रूपांतर दिले आहे ते वैदिक मंत्रांच्या संदर्भात पाहण्याजोगे आहे. :

" May it be well, or may be blessed.

May it be well, or may be merciful.

With the buffaloes and the calves may it be well.

May there be no disease.

May there be no destroyer.

May there be no poisonous animals.

May there be no wild beasts .....

May rain fall.

May clouds rise.

May grass flourish.

May water spring.

ऋग्वेदातील असंख्य ऋचा अगदी याच आशयाच्या आहेत. वैदिक ऋषींची प्रतिमासृष्टी अत्यंत संपन्न आहे एवढाच दोहोमध्ये फरक!

मंत्ररूपाने व्यक्त झालेल्या या कामनांना भक्ती म्हणणे कितपत योग्य होईल? ही सकाम भक्तीही नव्हे; कारण सकाम भक्तीला देखील सर्वसमर्थ ईश्वराची आवश्यकता आहे. प्रा. वेलणकरांनी उद्धृत केलेल्या बहुतेक सर्व ऋचांमध्ये हाच आशय आहे. त्यांचेही स्वरूप यात्वात्मकच आहे. प्रा. वेलणकरांच्या विवेचनाचा सर्वांत अधिक भर काही ऋचांमध्ये दिसून येणाऱ्या भावनात्मक आवाहनावर आहे. या ऋचांमध्ये इंद्रादि देवतांना व्यक्तिरूप येऊ लागल्याचे दिसून येते. अत्यंत उत्कट भावनेने ऋषी देवतेशी प्रेमाचे नाते जोडण्याचा प्रयत्न करताना आढळतात. या ठिकाणी यात्वात्मक हवन-कर्म आणि प्रार्थना यांमधील भेद पुसट होत चालल्याचे दिसते. ऋग्वेदाच्या शैवटच्या स्तरावर अशी स्थळे अधिकाधिक आढळू लागतात. सर्वसमर्थ ईश्वराची कल्पना प्रतिष्ठित झाल्यानंतर यात्वात्मक मंत्रगान मागे पडून स्तोत्रे आणि भक्तिगीते मान्यता पावू लागली. तरीही यज्ञ आणि हवी यांचे प्राबल्य मुळीच कमी झालेले नव्हते. पुढे जेव्हा यज्ञाचीच अप्रतिष्ठा सुरू झाली, ऐहिक कामनांच्याकडे तुच्छतेने पाहण्याचा दृष्टिकोन उदयाला आला तेव्हा जीवन्मुक्तीसाठी परमेश्वराला शरण जाण्याची कल्पना सर्वमान्य होऊ लागली. यज्ञसंस्कृतीचा लोप होण्याच्या या काळात नव्या भौतिक परिस्थितीला पोषक अशा देवता उदयाला आल्या. स्थानिक लोकांच्या श्रद्धांतून त्यांच्या धर्मयातुकल्पनांमधून या देवतांचा परिपोष झाला. भक्तिविचाराचा विकास या नव्या संस्कृतिसमन्वयाच्या वातावरणात झाला. वैदिक आर्यांच्या धर्मकल्पनेबद्दल डॉ. आर्. एन्. दांडेकरांनी जे विचार व्यक्त केले आहेत ते नोंदवून हे विवेचन संपवू :

“ . . . Their religion may be said to have mainly comprised on the one hand of the **magically compelling** prayers mostly of an individual character . . . and on the other of more or less simple practices of primitive magic.”

या उद्गारातील Prayers म्हणजे प्रार्थना नसून ते मंत्र आहेत हे ‘Magically compelling prayers’ या शब्दप्रयोगावरून स्पष्ट होते.



व्याख्यान दुसरे  
मध्ययुगीन  
धर्मसाधना

“During many centuries preceeding the 14th of our era late Bnddhist practice, especially in Bengal, was affecting the whole religious outlook. Both Saivite and Vaisnavite movements were profoundly influenced by it. The high religious value of intercourse with women was more and more insisted upon. Romantic love for beautiful women was viewed as a path to release. The post-Caitanya Sahajiya movement confirms this point as does Gorakhanath’s early affiliation with the Vajrayana.”—ब्रिग्न

विज्ञानयुगापूर्वी सर्व सामाजिक विचार धर्मविचाराच्या आश्रयाने चालत असतो हे आपण यापूर्वी पाहिले आहे. माणसाच्या भौतिक जीवनात मूलभूत परिवर्तन होताच धर्मकल्पनाही बदलतात; आणि या नव्या सामाजिक संदर्भात लौकिक व धार्मिक आचार-विचार-विधी यांमध्येही परिवर्तन होते. प्राथमिक जीवन जगणाऱ्या मानवसमूहातील वर्गरहित गणसमाजाचा लोप झाल्यानंतर वर्गीय समाजरचना अस्तित्वात आली. या घटनेमागील मूलभूत सामाजिक-आर्थिक संबंधांमध्ये परिवर्तन कसे झाले असावे याचा येथे विचार करणे शक्य नाही. वैदिक आर्यांची गोपालनअवस्था संपून त्यांनी प्राथमिक कृषिसंस्कृतीत प्रवेश केला असावा एवढा उल्लेख पुरे. या मूलभूत परिवर्तनावरोवर वैदिक आर्यांच्या धर्म-यातुकल्पना आणि

तत्संबद्ध कर्मकांड यांचेही स्वरूप बदलले. प्राचीन काळी सर्व समाजाच्या भरणपोषणासाठी केला जाणारा यज्ञ नव्या युगात ऋताबरोबरबरच लुप्त झाला. आता नव्या युगातील यज्ञ, ब्राह्मण-क्षत्रियांच्या आधिपत्याखाली आला. सर्व समाजाच्या अन्ननिर्मितीशी यज्ञकर्माचा आता संबंध उरला नाही. अन्नोत्पादन करणारा वर्ग आणि यज्ञकर्म करणारा क्षत्रिय-पुरोहित वर्ग असे समाजात वर्ग निर्माण झाले. अन्नोत्पादनविधी हे यज्ञाचे स्वरूप लुप्त होऊन त्याला केवळ वरिष्ठ वर्णांच्या धार्मिक विधीचे स्वरूप प्राप्त झाले. यामुळेच कृषिजीवी जनसामान्यांना नव्या मंत्रतंत्रयुक्त विधींची गरज निर्माण झाली व या गरजेतूनच वामाचारप्रधान कृषियातुसाधनेची निर्मिती झाली. पारध अवस्थेत (Hunting stage) अथवा गोपालन अवस्थेत (Pastoral economy) अन्नप्राप्तीसाठी मंत्रतंत्रयुक्त कर्मकांडाची आवश्यकता असतेच. परंतु प्राथमिक अवस्थेतील कृषिसंस्कृतीत (Primitive Agriculture) या मंत्रतंत्रात्मक साधनेची वाढ फार मोठ्या प्रमाणावर झालेली आढळते. जगभरच्या प्राथमिक कृषिसमाजात ही प्रक्रिया दिसून येते. भूमिंतून अन्नधान्याची निर्मिती करण्याची प्रक्रिया ही पूर्वीच्या अन्नप्राप्तीच्या मार्गाहून अधिक कष्टाची, कौशल्याची आणि माणसाच्या व्यक्तित्वाला, त्याच्या बौद्धिक, आत्मिक व्यापाराला नवे वळण देणारी आहे. कृषिसंस्कृतीच्या उदयाबरोबर निर्मितीचे नवे स्वरूपच माणसाच्या प्रत्ययाला आले. यातून त्याच्या विचारविश्वाला-चिंतनाला नवा आकार आला. यामुळेच नव्या युगातील मंत्रतंत्रात्मक कर्मकांडांना, त्यांची उपयुक्तता संपल्यानंतरही धार्मिक विधीच्या रूपाने मानवी संस्कृतीत महत्त्वाचे स्थान लाभले.

याच सुमारास वैदिक आर्यांच्या विचारविश्वातही फार मोठे परिवर्तन सुरू झाले होते. बहुदेवतावादाकडून एकेश्वरवादाच्या दिशेने वैदिक आर्यांचा प्रवास सुरू झाला होता. यज्ञाचे स्वरूप संपूर्ण बदलून गेले होते. उपनिषदकारांप्रमाणेच जैन-बौद्धांचा यज्ञसंस्कृतीला प्रखर विरोध सुरू झाला होता. यज्ञाचे माहात्म्य लुप्त होऊ लागताच स्थानिक अवैदिक देवतांचे पुनरुज्जीवन सुरू झाले. या सर्व घटनांचा



संयोग होऊन नव्या धर्मकल्पना आणि तत्संबंध कर्मकांडे यांचा उदय झाला. मध्ययुगामध्ये उत्कर्ष पावलेला भक्तिमार्ग आणि सर्वत्र धर्मजीवनाचे भ्रष्टीकरण करणारी तंत्रसाधना यांचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी वरील घटनांचा थोड्या तपशीलाने विचार करावयास हवा.

वरुण-ऋतुगुणाचा अस्त झाल्यानंतर अस्तित्वात आलेल्या वर्गीय समाजात यज्ञाचे सामूहिक अन्नप्राप्तीचा यात्वात्मक विधी हे स्वरूप लुप्त झाले. वरिष्ठ वर्गीयांच्या हितसंबंधांची जंपणूक करण्याचे साधन म्हणून आता यज्ञाचा उपयोग होऊ लागला. ब्राह्मण ग्रंथातील यज्ञाचे स्वरूप पाहता वरील विधानातील रहस्य घ्यानात येते. यजुर्वेदाच्या काळातच यज्ञविधीला हे स्वरूप येऊ लागले होते. यजुर्वेद व अथर्व-वेद यांमधील पुष्कळसे मंत्र वरिष्ठ वर्गीयांच्या हितसंबंधांचे रक्षण करणारे, ब्राह्मणांच्या हातातील शस्त्र बनले होते. आपल्या शत्रू-विरुद्ध ब्राह्मणांनी या मंत्रांचा उपयोग करावा अशी मनूने स्पष्ट सूचना दिली आहे. ऐतरेय ब्राह्मणात 'प्रउग' नामक शास्त्राचा अन्नप्राप्तीचे साधन म्हणून कसा उपयोग करावा व शास्त्राच्या विधीमध्ये दोष निर्माण करून ते शास्त्र दुसऱ्याला मारक कसे करावे याचे विस्तृत वर्णन या शास्त्रात आले आहे. पूर्वीप्रमाणे यज्ञ हा अद्यापि यातुविधीच आहे. परंतु सामूहिक जीवनाचा लोप झालेला असल्यामुळे आता हा यातुविधी वर्गीय-वर्गीय हितसंबंधांचे रक्षण करणारा विधी बनला होता. उत्तरकाळात ब्राह्मण वर्ण आणि यज्ञसंस्था यांविरुद्ध जी तीव्र प्रतिक्रिया निर्माण झाली तिचे रहस्य वरील वर्गीय-वर्गीय स्वार्थात आढळून येईल. चातुर्वर्ण्यव्यवस्था दृढ होऊन पुरोहितवर्गाचे वर्चस्व प्रस्थापित होण्याचा हाच काळ होता. परंतु अशा रीतीने वरिष्ठ वर्गीयांच्या हातातील शस्त्र बनलेल्या यज्ञकर्माचा अतिरेक समाजाला फार काळ मानवणे शक्य नव्हते. विशेषतः गोपालन संस्कृतीचा लोप होऊन कृषिसंस्कृतीचा उदय होत असता यज्ञीय हिंसा त्याज्य मानली जावी हे स्वाभाविक होते. अन्नोत्पादनाचे कर्म स्थानिक जित आर्येतरांकडे देऊन त्यांना ब्राह्मण-क्षत्रियांनी चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेत सामावून घेतले असले तरी वरिष्ठ

वर्णीयांच्या भौतिक आणि आत्मिक वर्चस्वाचा अतिरेक झाला. समाजजीवनाला अत्यंत आवश्यक असे कृषिवाणिज्यादि व्यवसायही नीच मानले जाऊ लागले. श्रम करून अन्नघन निर्माण करणारे व त्याचा उपभोग घेणारे असे सरळ सरळ दोन वर्गांचे निर्माण झाले. ऋग्वेदकाळात धनाचे-अन्नाचे सर्वांना समान भाग मिळत. कारण अन्नघन निर्माण करणारे आणि त्याचा उपभोग घेणारे असे वर्ग निर्माण झालेलेच नव्हते. परंतु आता समान भागाची कल्पना लुप्त झाली; आणि भग म्हणजे दैव हा नवा अर्थ प्रस्थापित होऊन दैवात असेल तर मिळेल ही कर्मविपाकाची कल्पना उदयाला आली. जन्माधिष्ठित उच्चनीचतेची कल्पना यातूनच विकसित झाली. या कर्मविपाकाच्या खोड्यातून मुक्त होण्यासाठी माणसाने नवा मानसिक आधार शोधून काढला: ईश्वर व त्याची भक्ती या कल्पना येथे उदयाला आल्या.

याच सुमारास यज्ञसंस्थेविरुद्ध सार्वत्रिकच उठाव सुरू झाला. उपनिषद्कारांनी यज्ञसंस्थेविरुद्ध वैचारिक वंड उभारले; जैन-बौद्धांनी यज्ञीय पशुहृत्येविरुद्ध संघर्ष सुरू केला. या सर्वांचा परिणाम होऊन यज्ञकल्पनेतच क्रांतिकारक परिवर्तन सुरू झाले. यज्ञाला प्रतीकात्मक स्वरूप आले. नामयज्ञ, जपयज्ञ हे यज्ञच होत ही कल्पना भगवद्-गीतेने प्रस्थापित केली. भक्तीचा आणि यज्ञाचा समन्वय करण्याचा हा प्रयत्न होता.

वैदिक आर्यांच्या आक्रमणानंतर दीर्घकाल अज्ञातवासात राहिलेल्या स्थानिक देवतांच्या उपासना, यज्ञाचा प्रभाव कमी होताच पुन्हा वर आल्या. शिव, गणपती, देवी, विष्णू या देवतांच्या उपासनेतून विविध भक्तिसंप्रदाय उदयाला आले. वैदिक आर्यांनाही या देवतांना आपल्यामध्ये समाविष्ट करून घ्यावे लागले. या संपूर्ण परिवर्तन प्रक्रियेचे स्वरूप स्पष्ट करणे प्रस्तुत विषयाच्या कक्षेत येत नाही. परंतु यज्ञसंस्कृतीचा लोप आणि स्थानिक देवतांचा उदय ज्या काळात झाला त्याच काळात ईश्वरकल्पना आणि भक्तिविचार याचा विकास झाला एवढे ध्यानात ठेवून पुढे जाऊ. वैदिक आर्यांच्या

विचार-विश्वात याच सुमारास उदयाला आलेली एकेश्वरवादाची कल्पना, स्थानिक देवतांचे पुनरुज्जीवन, आणि कृषिसंस्कृतीबरोबर उदयाला आलेले मंत्रतंत्रात्मक यातुविधी या सर्वांचा समन्वय होऊन नव्या उपासनापद्धती निष्पन्न झाल्या. मध्ययुगात अत्यंत प्रभावी झालेल्या भक्तिसाधना आणि तंत्रसाधना यांची निर्मिती याच संस्कृति-समन्वयाच्या कालखंडात झाली.

विष्णूचा वैदिक वाङ्मयात यापूर्वीच प्रवेश झाला होता. बारा आदित्यांत विष्णूला प्रारंभी स्थान नव्हते. विष्णू ही उत्तरकालीन देवता आहे. ही देवता मूळ वैदिक की अवैदिक याविषयी विद्वानांत मतभेद आहेत. परंतु मूळ इंद्र, अग्नी, वरुण या आद्य वैदिक देवतांचे माहात्म्य विष्णूला नव्हते हे निश्चित. शिव हा तर आर्यपूर्वांचाच देव. आर्यांनी या देवतेचा रुद्राणी संबंध जोडून आपल्या दैवतमंडलात शिवाला समाविष्ट करून घेतले. परंतु शिव हा शेवटपर्यंत अवैदिक यज्ञविरोधकच राहिला. स्थानिक स्त्रीदेवतांचा वैदिक आर्यांना स्वीकार करावाच लागला. अंभृणी देवीच्या रूपाने स्थानिक स्त्रीदेवतांना ऋग्वेदाच्या शेवटच्या भागात फार मोठी प्रतिष्ठा लाभली. इंद्र, अग्नी, वरुण या श्रेष्ठ वैदिक देवतांवर प्रभुत्व प्रस्थापित करणारी ही देवता मूळची वैदिक नाही. वैदिक आर्यांना ती प्रारंभी अज्ञात होती. वैदिक आर्यांचा जेव्हा कृषिसंस्कृतीशी संबंध आला - मग तो मध्य आशियात आलेला असो अथवा भारतात असो-तेव्हा त्यांना स्त्रीदेवता ज्ञात झाल्या. यानंतर मात्र त्यांनी स्त्रीदेवतांना अंभृणी देवीच्या रूपाने सर्वश्रेष्ठ स्थान दिले.

अशाप्रकारे संस्कृतिसमन्वयाच्या या प्रक्रियेतून विष्णू, शिव, देवी या व्यक्तिरूप देवतांचा उदय होऊन यातुप्रधान यज्ञमार्गाच्या जागी विविध भक्तिमार्गांचा उदय झाला.

एकदा वर्गीय समाजरचनेचा उदय झाल्यानंतर आता पुन्हा पूर्वीची ऋतयुक्त साम्याधिष्ठित समाजरचना येणे शक्य नव्हते. वर्गीय समाजाचा लोप होईतोपर्यंत आता भौतिक आर्थिक दास्यमुक्ती ही कल्पना प्रत्यक्षात येण्याची शक्यता उरली नाही. नव्या समाजरचनेने



आणि तत्संबद्ध धर्मकल्पनांनी निर्माण केलेल्या मानसिक-आत्मिक द्वास्थ्यशृंखला तोडणे एवढेच पुरोगामी विचारांच्या धर्मसुधारकांना शक्य होते. याच गरजेतून भक्तीमार्गाचा उदय झाला. गौतम बुद्धाची समतेवर आधारित संघजीवनाची कल्पना अशाच गरजेतून निर्माण झाली होती. सर्वत्र गणसमाज लुप्त होऊ लागले होते. गणसमाजामध्ये समता, एकता, निःस्वार्थी-निर्मत्सर सर्वहितबुद्धी लोप पावली आणि खाजगी मालमत्तेची शक्यता निर्माण झाल्याने उदयाला आलेला लोभ, स्वार्थ, मत्सर, संग्रहवृत्ती यांचे साम्राज्य सुरू झाले. गौतम बुद्धाला या नव्या घटनेचे अतिशय दुःख झालेले दिसते :  
 “ I behold the rich in this world, of the goods which they have ecquired in their folly they give nothing to others, they eagerly heap riches together and further and still further they go in their pussuit enjoyment...the princes who rule kingdoms, rich in treasures and wealth, turn their greed against one another, pandering insatiably to their desires of these acts thus restlessly, swimming in the stream of impermanence, carried along by greed and carnal desire, who then can walk on earth in peace ?”  
 (ओल्डेनबर्गच्या भाषांतरावरून)

गौतम बुद्धाला आता पुन्हा गणसमाजाची समता निर्माण करणे शक्य नव्हते. बुद्धभिक्षुसंवाच्या रूपाने गणसमाजाचा आदर्श त्याने नव्या वर्गीय समाजापुढे ठेविला. यातून नव्याने उदयाला येऊ लागलेला वर्गीय समाज नष्ट होणे शक्यच नव्हते. परंतु पददलित होऊ लागलेल्या बहुजनसमाजाला मानसिक सामर्थ्य देण्याच्या दृष्टीने बुद्धाच्या मानवतावादी धर्माने फार मोठे ऐतिहासिक कार्य केले आहे हे मान्यच करावयास हवे. मध्ययुगामध्ये उदयाला आलेल्या भक्तिमार्गाने हेच ऐतिहासिक कार्य वेगळ्या संदर्भात पार पाडले. नव्या युगाच्या गरजा लक्षात घेऊन भगवद्गीताकाराने “स्त्रियो वैश्यस्तथाशूद्रो तेऽपि यांति परां गति ...” असे आश्वासन देऊन धर्मविचाराला वर्गीय-वर्गीय समाजाच्या चौकटीत शुद्ध,

मानवतावादी रूप देण्याचा प्रयत्न केला. या घटनेचा अधिक विस्तृत विचार तिसऱ्या व्याख्यानात करू.

नव्याने उदयाला येऊ लागलेले उपासना पंथ हे एकाच वैचारिक सांस्कृतिक पातळीवर होते असे समजण्याचे कारण नाही. संस्कृति-समन्वयाच्या प्रक्रियेत विविध पातळीवरील लोकसमूह एकत्र आलेले होते. त्या सर्वांच्या धर्मयातुकल्पना नव्याने विकसित झालेल्या हिंदुधर्माच्या छत्राखाली जमा झाल्या. त्यात ज्याप्रमाणे वैदिक आर्यांच्या यज्ञसंस्कृतीमधील धर्मयातुकल्पना होत्या त्याचप्रमाणे आर्यपूर्व सिंधुसंस्कृतीमधील शक्तिउपासना आणि योग याही कल्पना होत्या; शिवाय भारतातील तत्कालीन अन्य गणसमाजातील मंत्रतंत्रविधीही होते. या सर्वांमध्ये कृषिजीवी समाजाला आवश्यक अशा मंत्रतंत्रात्मक यातुविधीना (Agricultural magic) उत्तरकालात अतिशय महत्त्व प्राप्त झाले. यातूनच मध्ययुगात संपूर्ण धर्मजीवनाला व्यापून टाकणारी तंत्रसाधना निर्माण झाली. बहुजनसमाजाला मानसिक सामर्थ्य देण्याच्या उद्देशाने अवतरलेल्या भक्तिविचारालाही या तंत्रसाधनेमुळे कोणते विकृत रूप प्राप्त झाले आणि या घटनेचा मध्ययुगीन समाजजीवनावर कोणता भयावह परिणाम झाला याचा आपणाला येथे विचार करावयाचा आहे.

नवव्या शतकाच्या सुमारास, यापूर्वी महाभारताने सांगितलेल्या धर्मविचाराचा जवळ जवळ पूर्ण लोप झाला; आणि संपूर्ण भारताला, विशेषतः उत्तर आणि पूर्व भारताला एका नव्या धर्मसाधनेने पूर्णपणे व्यापून टाकिले. ही नवी धर्मसाधना म्हणजे तंत्रसाधना होय. सर्व धर्मविचाराला या कल्पनेचे ग्रहण लागले. वैदिक धर्माच्या पुरस्कृत्यांना-देखील या वेदब्राह्म साधनेचा स्वीकार करावा लागला. 'श्रुती दोन प्रकारच्या आहेत: एक वैदिकी आणि दुसऱ्या तांत्रिकी' असे स्पष्टीकरण कुल्लुकभट्टाने केले आहे. भक्तिमार्गासारखा बहुजनसमाजाच्या आत्मोद्धारासाठी उदयाला आलेला विचारही तंत्रसाधनेने फस्त करून टाकिला. या साधनेचे भयावह आणि सर्वभक्षक स्वरूप पाहून आधुनिक काळातील अनेक विचारवंत दिङ्मूढ होऊन गेले.

ही विलक्षण साधना कशी निर्माण झाली असावी, या साधनेमागे कोणती प्रेरणा मुळात असावी, या साधनेला धर्मजीवनात महत्त्वाचे स्थान कसे मिळाले असावे, या गोष्टींचा विचार करण्याचेही सामर्थ्य बहुतेकांच्या ठिकाणी राहिले नाही. प्राचीन काळातील अनेक विचारवंतांनी या साधनेला केवळ मूकसंमती दिली. एवढेच नव्हे तर त्यांनी या साधनेचा गौरव करून धर्माचरणात तिला मध्यवर्ती स्थान दिले. आधुनिक काळात काही चिकित्सक विचारवंतांना या साधनेचे समर्थन करणे अडचणीचे वाटू लागल्याने त्यांनी या साधनेतील आचारविचारांचा प्रतीकात्मक अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. काही धीट व्यक्तींनी या साधनेतील आचारविचार स्वीकारून पाश्चात्य पंडितांच्या आधारे या सर्व आचारविचारांचा अध्यात्मपर अर्थ लावला. सर जॉन वुड्रॉफ, हायन्रिश झिमर यांसारखे पाश्चात्य पंडित यांच्या मदतीला धावून आले. दुसऱ्या काही विचारवंतांनी या भयावह साधनेचा निषेध केला आणि ही साधना चीन, मध्य आशिया, तिबेट यासारख्या भारताबाहेरील देशांतून येथे आली असली पाहिजे, 'हे आपले नव्हेच' असे सांगून हात झटकण्याचा प्रयत्न केला.

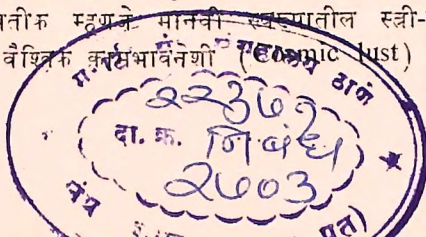
परंतु प्राचीन काळातील विशिष्ट घटनांचा, धर्मकल्पनांचा, त्या धर्मकल्पनांच्या आश्रयाने वाढणाऱ्या आचारविचारांचा अगर संस्कृतीचा ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून अभ्यास करणाऱ्यांना निंदा-स्तुती-समर्थन यांच्या पलीकडे जाऊन त्या घटनांचे अगर आचारविचारांचे मूलस्वरूप काय असावे, कोणत्या आर्थिक-सामाजिक परिस्थितीत त्यांचा उद्गम झाला असावा, त्यांना हे विशिष्ट स्वरूप कसे प्राप्त झाले असावे याचा विचार करावा लागतो. या दृष्टीने मध्ययुगात सर्वव्यापी आणि सर्वभक्षक बनलेल्या या तंत्रसाधनेच्या मुळाशी प्रारंभी कोणत्या श्रद्धा असाव्यात, त्या कशा व कोणत्या भौतिक परिस्थितीत रुजल्या असाव्यात, या साधनेला मध्ययुगात प्राप्त झालेले स्वरूप कोणत्या परिस्थितीत व कसे आले असावे याचे ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून विश्लेषण करून नंतर या साधनेचा मध्ययुगीन समाजजीवनावर, धर्मजीवनावर कोणता परिणाम झाला या गोष्टींचे



विवेचन आजच्या व्याख्यानात करावयाचे आहे.

## तंत्रसाधनेचे स्वरूप

यज्ञ हा ज्याप्रमाणे वैदिक आर्यांचा यात्वात्मक विधी आहे त्याप्रमाणे तंत्र हा आर्यपूर्वांचा यातुप्रधान सुफलीकरणविधी असला पाहिजे. वैदिक आर्यांचे सामाजिक जीवन येथील स्थानिक आर्येतरांच्या सामाजिक जीवनाहून भिन्न असल्यामुळे या दोन्ही यातुविधींमध्ये आचारविषयक भेद आहेत. विश्वघटनेकडे पाहण्याचा या दोन समाजांचा दृष्टिकोनच अगदी भिन्न असल्यामुळे या विधींचे स्वरूपही भिन्न झाले. परंतु मुळात दोन्ही साधनांचे अधिष्ठान यात्वात्मक कर्मकांड हेच आहे. यज्ञ हे वैदिक आर्यांच्या जीवनाचे केंद्र आहे. विश्वाची उत्पत्तीच यज्ञापासून झाली असा त्यांचा सिद्धांत असल्याने विश्वचक्र गतिमान ठेवण्यासाठी वैश्विक यज्ञाचे प्रतीक म्हणून माणसाने यज्ञकर्म करणे आवश्यक आहे. यज्ञात खंड पडल्यास विश्वचक्राची गती कुंठित होईल. निर्मिती आणि पुनर्निर्मिती यांचे विधिरूप म्हणजे यज्ञ; आणि म्हणूनच विश्वाचे सातत्य टिकविण्यासाठी वैश्विक यज्ञाशी सहभाव राखणारा यज्ञ माणसाने केला पाहिजे. यज्ञाच्या मुळाशी, फ्रेजरने स्पष्ट केलेली सहभावनात्मक यातूची (Sympathetic magic) कल्पना आहे. वैदिक आर्य हे भटके, पशुपालन संस्कृतीच्या अवस्थेत असल्याने त्यांचे सर्व जीवनचिंतन पुरुषप्रधान कसे आहे हे यापूर्वी आपण पाहिले आहे. त्यांचा यातुविधीही पुरुषप्रधान आहे. या उलट आर्यपूर्व स्थानिक लोकसमाजाचा यातुविधी स्त्रीप्रधान आहे. वामाचार हे तंत्रसाधनेचे प्रमुख अंग होय. विश्वाची निर्मिती स्त्रीरूप शक्तितत्त्वापासून झाली असा तांत्रिकांचा सिद्धांत आहे. निर्मितीचे निमित्तकारण शिव अथवा पुरुषतत्त्व होय. प्रकृतिपुरुष अथवा शिव आणि शक्ती यांच्या सामरस्यातून विश्वाची निर्मिती झाली तरी आदित्त्व स्त्रीरूपच आहे. विश्वनिर्मितीच्या मुळाशी असलेल्या शिवशक्तिसामरस्याचे भौतिक प्रतीक म्हणजे मानवी स्वरूपातील स्त्री-पुरुषांचा विधियुक्त संयोग. वैश्विक कर्मभावनेशी (Economic Inst) सहभाव



साधण्यासाठी मानवाने विधियुक्त कामाचार (=कामयज्ञ) आचरिला पाहिजे. विश्वसातत्यासाठी, निर्मिति - पुनर्निर्मिती या क्रिया अखंड चालू ठेवण्यासाठी, स्त्रीचे, भूमीचे सुफलीकरण सिद्ध करण्यासाठी विधियुक्त मैथुनक्रिया ही अत्यावश्यक यातुक्रिया आहे असा तांत्रिकांचा मूलभूत सिद्धांत आहे. या यातुकर्मामधील स्त्रीप्राधान्याचे सामाजिक रहस्य नंतर पाहू. प्रस्तुत संदर्भात प्रथम तांत्रिकांच्या या वामाचारप्रधान साधनेचे प्रमुख विशेष पाहू.

तंत्रसाधनेमध्ये दक्षिणाचार आणि वामाचार अशा दोन साधनापद्धती आहेत. साधकाला प्राथमिक अवस्थेत फक्त दक्षिणाचाराचा अधिकार असतो. मंत्र, ध्यान, धारणी, न्यास, मुद्रा या उपचारांच्या साहाय्याने केलेली देवतेची उपासना म्हणजे दक्षिणाचार. परंतु खरी तंत्रसाधना वामाचारप्रधानच असली पाहिजे.

वामाचार म्हणजे स्त्रीप्रधान आचार! (वामा = स्त्री) तंत्रामध्ये स्त्रीला मध्यवर्ती स्थान आहे. विश्वाचे निर्मितीकेंद्र स्त्रीरूप असल्याने त्या विश्वतत्त्वाचे मानवी प्रतीक म्हणजे स्त्री तांत्रिकांच्या दृष्टीने पूजनीय आहे. 'स्त्रीपूजा' या शब्दाला तंत्रशास्त्रात विशिष्ट अर्थ प्राप्त झाला आहे. परंतु याचा वाच्यार्थ विश्वमातेचे मानवी रूप जी स्त्री, तिची पूजा एवढाच आहे अर्थात तंत्रसाधनेचे रहस्य वाच्यार्थाने उलगडू शकत नाही. मूळच्या यातुविधीला जेव्हा केवळ धार्मिक स्वरूप प्राप्त झाले तेव्हा त्या विधीतील घृणास्पद आचार गुप्त ठेवण्यासाठी गूढ अशा संघाभाषेची योजना करण्यात आली. समागमपूर्व अथवा समागमरहित असा जो स्त्रीपूजेचा विधी आहे त्याला 'लतासाधना' असे नाव आहे. लतासाधना म्हणजे स्त्रीजनने-द्रियपूजा. भूमिपूजेचाच हा प्रकार आहे. भूमी वनस्पतींना जन्म देते, स्त्री मानवाला जन्म देते. या दोन क्रियांमधील साधर्म्य विचारात घेऊन प्राथमिक मानवाने लतासाधनेचा यात्वात्मक विधी कल्पिला असला पाहिजे. आसाममधील सुप्रसिद्ध कामाख्या मंदिरातील देवीची मूर्ती म्हणजे विश्वमातेचे योनिशिल्पच आहे.

## यंत्रपूजा

तांत्रिकांची 'यंत्रपूजा' म्हणजे प्रतीकरूपाने केलेली लतासाधनाच होय. यंत्र म्हणजे योनीचे चित्रीकरण होय. श्रीयंत्राविषयी डॉ. भांडारकरांनी पुढील माहिती दिली आहे :

“It consists in the worship of a picture of the female organ drawn in the centre of another consisting of a representation of nine such organs, the whole of which forms the **Srickra**.”

देवतेची पूजा यंत्ररूपानेच झाली पाहिजे. “विनायंत्रेण या पूजा विनामांसेन तर्पणं। विना शक्त्या तु यत्पानं तत्सर्वं निष्फलं भवेत्” (कौलावलिनिर्णय). चक्रपूजेचे दोन प्रकार आहेत: (१) अंतर्याग आणि (२) बहिर्याग. अंतर्यागामध्ये कुंडलिनी जागृतीची प्रक्रिया असते. बहिर्याग म्हणजे यंत्ररूपाने केलेली योनिपूजा. शंकराचार्यांच्या नावावर असलेल्या “सौंदर्यलहरी” नामक ग्रंथाचा टीकाकार लक्ष्मीधर याने तांत्रिकांच्या श्रीचक्रपूजेचे (यंत्रपूजेचे) स्वरूप स्पष्ट केले आहे: “श्रीचक्रस्थित नवयोनिमध्यगत योनिं भूर्ज हेमपत्रवस्त्रपीठादौ लिखितां पूर्वकौलाः पूजयन्ति। तरुण्याः प्रत्यक्षयोनिउत्तरकौलाः पूजयन्ति। उभयं योनिद्वयं बाह्यमेव नान्तरम्। अतस्तेषां आधारचक्रमेव पूज्यं॥” यावर भाष्य करण्याची आवश्यकता नाही.

## पंच मकार

तांत्रिकसाधनेचे दुसरे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे 'पंच मकार' युक्त उपासना हे होय:

“कुलाचारं विना देवि शक्तिमंतो न सिद्धिदः

तस्मात् कुलाचाररतः साधयेत् शक्तिसाधनम्।

मद्यं मांसं तथा मत्स्यं मुद्रा मैथुनमेवच

शक्तिपूजा विधावाद्ये पंचतत्त्वं प्रकीर्तितम्॥”

## महानिर्वाणतंत्र

शक्तिपूजेसाठी मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा आणि विधियुक्त मैथुन या पंचतत्त्वांची आवश्यकता आहे. यांच्याशिवाय खऱ्या अर्थाने



शक्तिपूजा होऊच शकत नाही. साधकाच्या पशू, वीर, आणि दिव्य अशा तीन अवस्था सांगितल्या आहेत. पहिल्या अवस्थेत साधकाच्या ठिकाणी सामाजिक जाणीवा शिल्लक असतात. त्याची अवस्था निव्वड झालेली नसते; त्याने दक्षिणाचार मार्गानेच उपासना करावयाची असते. या नंतरच्या अवस्थेत साधक सामाजिक जाणीवांच्या अतीत होतो. येथे त्याला वामाचाराचा अधिकार प्राप्त होतो. मद्यमांसादि पंचमकारांच्या साहाय्याने त्याने उपासना करावी व द्वंदातीत व्हावे. शेवटची अवस्था म्हणजे दिव्यावस्था होय. या अवस्थेत साधकाने कौलाचार अंगिकारावयाचा असतो. ज्या साधनांनी सामान्य माणसाचे अधःपतन होते त्याच साधनांनी या अवस्थेत सिद्धी प्राप्त होते अशी ही समचिकित्सा (होमेपाथिक) पद्धती आहे.

“कर्मणा येन वै सत्त्वाः कल्पकोटिशतान्यपि पच्यन्ते नरके घोरे तेन योगी विमुच्यते ॥”

(ज्ञानसिद्धितंत्र)

हा कुलाचार स्वतः शिवानेच वेदवेदांगांचे सार काढून तयार केला आहे असे कुलार्णव तंत्र सांगते. ‘भोगाच्या द्वारा मोक्ष’ देणारा असा हा कुलाचार सर्वच मध्ययुगीन धर्मसाधनेचा प्राण बनला.

### तांत्रिकांची योगसाधना

तांत्रिकांची योगसाधना ही पातंजलयोगाहून पूर्ण भिन्न आहे. दोन्हीही योगप्रकारातील शारीरिक प्रक्रिया कदाचित एकच असतील; पण तांत्रिकांनी आपल्या ध्येयाला अनुसरून संपूर्ण योगसाधनेचा स्वतंत्रच अर्थ लावला आहे. विश्वाचे आदित्त्व ज्याअर्थी ‘स्त्री’ आहे त्या अर्थी पिंडब्रह्मांडन्यायाने मानवी देहातही ‘स्त्री’त्व असतेच. तांत्रिकांच्या मते मानवी देहात अशी सात स्त्रीकेंद्रे आहेत. कुंडलिनीजागृतीने आणि षट्चक्र भेदाने मानवी देहातील ‘स्त्री’त्व जागृत करून विश्वात्मक स्त्रीतत्त्वाशी लय पावणे हा तांत्रिक योगसाधनेचा उद्देश असतो. डॉ. भांडारकरांसारख्या श्रेष्ठ पंडिताने तांत्रिकांच्या या ध्येयासंबंधी पुढील माहिती दिली आहे : “ . . . .

... Though it admits a male element in the beginning, still it is thoroughly subdued by the female element which becomes predominant and the highest deity is a goddess— Tripursundari. The ambition of every pious follower of the system is to become identical with Tripursundari and one of his religious exercises is to habituate himself to think that he is a woman. Thus the followers of the sakti school justify their appellation by the belief that God is a woman and it ought to be the aim of all to become a woman.

‘आचारभेदतंत्रा’ने यावावतीत पुढील आदेश दिला आहे :

“पंचतत्त्वं खपुष्पंच पूजयेत् कुलयोषिताम्।

वामाचारो भवेत् तत्र वामा भूत्वा यजेत् परम्॥”

तांत्रिक योगसाधनेच्या साहाय्याने स्त्रीत्व प्राप्त करून घेणे हे प्रत्येक योग्याचे आध्यात्मिक कर्तव्य ठरते.

मानवी देह पुरुषतत्त्व आणि स्त्रीतत्त्व यांच्या संयोगाने निर्माण झालेला असल्यामुळे प्रत्येक देहात ही दोन तत्त्वे असतातच. त्यांचा संयोग घडवून आणून शिवशक्तिसामरस्याची अनुभूती घेणे हेही तांत्रिक योगसाधनेचे एक उद्दिष्ट मानले गेले आहे. हाच अंतर्योग होय. बौद्ध तंत्रामध्ये याला ‘प्रज्ञोपायविधी’ असे म्हणतात. प्रज्ञा = स्त्रीतत्त्व; उपाय = पुरुषतत्त्व. प्रज्ञा आणि उपाय यांचा संयोग म्हणजे प्रज्ञोपायविधी. या अंतस्थ शिवशक्तिसामरस्याला प्रत्यक्ष स्त्री-पुरुष सामरस्याचे स्वरूप येणे अपरिहार्य होते. मुळातील यातु-विधी हाच होता. सर्व तंत्रग्रंथांचा अभिप्राय देखील हाच आहे. मध्ययुगीन धर्मसाधनेवर सखोल परिणाम करणाऱ्या सर्व पंथांनी ही शिवशक्तिसामरस्याची कल्पना आपल्या साधनेमध्ये मध्यवर्ती मानली. तांत्रिकांच्या सर्वच पंथांत निरनिराळ्या नावांनी हा शिव-शक्तिसामरस्ययोग अथवा प्रज्ञोपायविधी सांगितला आहे. कुल (शक्ती)-अकुल (शिव), विंदु (शिव) - रज (शक्ती), चंद्र (शिव)-सूर्य (शक्ती), अशी विविध गूढ नावे या तत्त्वांना देण्यात आली

आहेत. योगसाधनेने या स्त्री-पुरुषतत्त्वांचे सामरस्य घडवून आणा-  
वयाचे हेच सर्व पंथांचे उद्दिष्ट असते : मध्ययुगीन धर्मसाधनेत नाथ-  
पंथ हा एक प्रमुख पंथ मानला जातो. या पंथाच्या 'गोरक्षसिद्धांत'  
या ग्रंथात मोक्षसाधनेचा पुढील मार्ग सांगितला आहे :

“विदुः शिवो रजोशक्तिबिन्दुरिन्दु रजोरविः।

उभयो संगमादेव प्राप्यते परमं पदम्॥”

हे परमपद स्त्रीरूप असल्याने साधकाने 'स्त्री' बनूनच त्या  
तत्त्वाशी समरस झाले पाहिजे या सिद्धांतामधून 'मधुराभक्ती'  
नावाचा भक्तिसंप्रदाय मध्ययुगात निर्माण झाला. याचा विचार  
नंतर करू. सध्या तंत्रसाधनेच्या आणखी एका महत्त्वाच्या विशेष-  
षाचा विचार करू.

### कायासाधना

विश्वातील सारे रहस्य मानवी देहातच असल्याने जप, तप,  
मुद्रा यांसारख्या साधनांची मोक्षप्राप्तीसाठी आवश्यकता नाही. केवळ  
या कायेच्या उपासनेतूनच विश्वरहस्य उलगडता येते असा तांत्रि-  
कांच्या एका शाखेचा सिद्धांत आहे. या साधनेतून शरीर अमर  
करण्याचे किमयासाधनेचे प्रयोग सुरू झाले. वज्रयानी बौद्ध पंथातून  
जो सहजवैष्णव पंथ बंगालमध्ये उदयाला आला त्याचा आणि  
नाथसंप्रदायाचा कायायोगावर विशेष भर आहे. अमरत्वाचा शोध  
म्हणजे या कायेच्या अमरत्वाचा शोध असा अर्थ घेऊन तांत्रिक  
सहजयोग्यांनी आणि हटयोगी नाथपंथीयांनी शरीराला अमरत्व  
देणाऱ्या रसायनविद्येचा -- पारदविद्येचा अभ्यास सुरू केला. शरीर-  
घटना (anatomy) किमया-रसायन, जारण-मारण, जडीवुटी  
इ. विद्यांचा अभ्यास सुरू झाला. यातून भारतीय रसायन आणि  
वैद्यक यांची बाड झाली हे खरे आहे. परंतु अध्यात्माच्या धर्मसाध-  
नेच्या आवरणाखाली जे प्रयोग सुरू झाले त्यांनी मध्ययुगीन समाज-  
जीवनावर फार भयावह परिणाम झाला. या सर्व कायासाधनेचा  
वामाचाराशी संबंध आहे हे विसरून चालणार नाही. कारण शेवटी



या सामरस्यातून खरे अमरत्व - निर्वाण - महासुख प्राप्त होते असा सिद्धांत प्रस्थापित झाला. शैव, बौद्ध, वैष्णव, शाक्त, नाथ, सहजीय या सर्वांनीच मध्ययुगात या सिद्धांताचा स्वीकार केला.

तंत्रशास्त्रात हिंदु-बौद्ध असा भेद करण्याचे कारण नाही. हिंदुतंत्रातील सर्व विशेष वेगळ्या नावांनी बौद्धतंत्रात आढळतात. इ. स. च्या चौथ्या शतकांतर बौद्ध धर्मग्रंथांतून बुद्धाचे माहात्म्य कमी कमी होत गेले. 'गुह्यसमाज', 'महाप्रत्यंगिराधारिणा' यासारख्या ग्रंथात 'तारा' या देवतेचे माहात्म्य वाढलेले दिसते. यथूनच बौद्ध धर्मात स्त्रीप्रधान योग्यप्रक्रियेला प्रारंभ झाला. अंतिम सत्याची - निर्वाणाची अनुभूती घेण्यासाठी 'महामुद्रे'च्या आलिंगनसुखाचा आस्वाद घेणे आवश्यक ठरले. 'प्रज्ञोपायविधी' या वामाचारप्रधान विधीचा शोध लावण्यात आला. अनंगवज्राने 'प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धी' या ग्रंथात हे नवे तत्त्वज्ञान स्पष्ट केले. योग्याने समत्वबुद्धीने कोणतेही कृत्य केल्यास ते धर्म्यच ठरते. अवलोकितेश्वर करुणाबुद्धीने पातक्यांचा उद्धार करावयास कटिबद्धच आहे. तेव्हा माणसाने पापपुण्याचा विचार न करता समत्वबुद्धीने 'प्रज्ञोपाय'विधीचे आचरण करावे. या मार्गानेच त्याला 'महासुखा'ची प्राप्ती होऊ शकेल. बुद्धाने याच मार्गाने निर्वाणप्राप्ती करून घेतली. वज्रयानी बौद्ध पंथाच्या या भूमिकेचे वर्णन करताना एका इतिहासकाराने पुढील शब्दांत बौद्ध तांत्रिकांचे मत मांडले आहे : "The son of Mayadevi lord Buddha, was the incarnation of Upaya and his wife Gopa that of Prajna; and Buddha attained .. Supreme Bliss (Mahasukha) of the nature of Nirwan in union with Prajna Gopa." वज्रयानी बौद्ध तांत्रिकांची मजल कोठपर्यंत गेली होती हे त्यांच्या पुढील उद्गारांवरून ध्यानात यावे; "बुद्धत्वं योषित्योनि समाश्रितम्"

सर्व तांत्रिक संप्रदायांप्रमाणे बौद्ध तंत्रसंप्रदायही वर्णजाति-भेदातीत आहे. वामाचारविधीमध्ये (प्रज्ञोपायविधी) कोणतीही स्त्री वर्ज्य नाही. "विप्रात् अंत्यजपर्यता द्विपदा येऽत्र भूतले। ते

सर्वेऽस्मिन् कुलाचारे भवेयुरधिकारिणः॥” स्त्री आणि पुरुष या दोनच जाती तंत्रशास्त्र मानते; बाकी सर्व आचारविधी वर्णजाति-भेदातीत समजले जातात. एका सुप्रसिद्ध इतिहासपंडिताने यामुळेच तंत्रधर्माला ‘Cosmopolitan Religion’ ही संज्ञा लावली आहे.

सर्व मध्ययुगीन समाजजीवनाला, धर्मजीवनाला ग्रासून टाकणारी ही लोकविलक्षण तंत्रसाधना मुळात निर्माग कशी झाली असावी, तिला हे रूढ स्वरूप कसे प्राप्त झाले असावे या प्रश्नांचा धर्म आणि संस्कृती यांची चिकित्सा करणाऱ्या इतिहासकारांनी आजपर्यंत विचारच केला नाही याचे आश्चर्य वाटते. सर्व धर्मपंथांनी या साधनेचा आपल्या धार्मिक आचारामध्ये समावेश करून घेतला; एवढेच नव्हे तर या साधनेला श्रुतीचा दर्जा प्राप्त करून दिला; मोक्षाचे एक साधन म्हणून या वामाचार साधनेला मान्यता मिळाली.

उपलब्ध तंत्रग्रंथांमध्ये, या साधनेचे उद्दिष्ट मोक्षप्राप्ती असेच सांगितले आहे. अर्थात् या मोक्षप्राप्तीचे स्वरूप काय आहे हे स्पष्ट करण्याचा कोणीच प्रयत्न केला नाही. बहुतेक ग्रंथकारांनी या मोक्षस्थितीचे वर्णन करण्यासाठी **निर्द्वंद्व अवस्था, निर्वाण, महामुख, शिव-शक्तिसामरस्य** यांसारखे शब्द योजिले आहेत. समागमातील अत्युत्कट आनंदाची अवस्था म्हणजे मोक्षावस्था असा याचा अर्थ होतो. वेदान्त्यांनीही ही मोक्षकल्पना स्वीकारावी याचे आश्चर्य वाटते.

एकदा या साधनेचा स्वीकार केल्यानंतर तिचे समर्थन करणे क्रमानेच प्राप्त झाले. या कार्यामध्ये सर जॉन वुड्रॉफ, हायनरिश झिमर यांसारख्या पाश्चात्य पंडितांनी पुढाकार घेतला. आपल्याकडीलही अनेक पंडितांनी या साधनेचे समर्थन करण्याचा प्रयत्न केला. भारतीय संस्कृतीचे एक व्यासंगी भाष्यकार श्री. प्रमथनाथ मुखोपाध्याय यांचे विचार या संदर्भात पाहण्याजोगे आहेत. ‘अंतिम सत्याच्या प्राप्तीसाठी या नामरूपात्मक दृश्य विश्वातील सर्व भेदांचा निरास करून द्वंद्वातीत व्हावे लागते. हा वेदांतामधील सुप्रसिद्ध ‘नेऽति’

‘नेजति’ मार्ग होय. सर्व दृश्य विश्व मायानिर्मित भ्रमरूप आहे हा सिद्धांत या विचारामागे आहे. तांत्रिकांनी या विश्वातील विषयांचे आणि त्यांच्या उपभोगाचे उदात्तीकरण करण्याचा मार्ग शोधून काढला : . . . .

“ . . . . It is the way of sublimation. Man and woman, for example, may thus be sublimated into Cosmic principles . . . . using for one moment the So-Called ‘erotic symbolism of Tantrasastra, the physical union of man and woman is sublimated as the creative union of Siva Sakti . . . . The thrill of the act of union being **nada** . . . . and the ‘seed’ that issues from the union is bindu. In the vama-char or ‘left’ path which under certain very stringent conditions prescribes to the Vira or ‘hero’ Sadhana or ritual readjustment with woman, such sublimation of the so-called ‘carnal act’ has to be effected till the supreme **advaita** Siva-Sakti experience with its perfect anaand or Bliss is attained.”

स्त्री-पुरुषसंयोग हे यांच्या मते अद्वैतप्राप्तीचे साधन दिसते. तंत्रसाधनेमध्ये भोगाच्या माध्यमातून - भोगाचे उदात्तीकरण करून मोक्षप्राप्ती करून घेता येते असे झिंमरने म्हटले आहे. भोग आणि योग यांचा समन्वय तंत्रसाधनेत अभिप्रेत आहे. कोणार्क आणि भुवनेश्वर येथील कामशिल्पांचे स्पष्टीकरण करताना तो म्हणतो : “Such living forms are suggested to the Indian artist by a dynamic philosophy . . . .” योग आणि भोग यांच्या समन्वयाने भोगाचे उदात्तीकरण करणारे हे भारतीय तत्त्वज्ञान आहे असे त्याने म्हटले आहे. “According to this doctrine . . . . release from the bondage of our normal human imperfections can be gained not only through world - negating methods of asceticism (योग) but equally through a perfect realization of love and its sexual enjoyment (भोग)” वामाचारामध्ये स्त्रीला प्राधान्य असते, दीक्षा देण्याचे कार्यही स्त्रीकडेच असते या घटनेचे झिंमरने असेच मनोरंजक स्पष्टीकरण केले आहे :



“The role played by the guru The spiritual guide and teacher in the stern masculine discipline of yoga is taken over in the initiation of Bhog by the devout and sexual helpmate. The initiating woman plays the part of Sakti while the male initiate assumes that of Shiva, and both attain together to the realization of the immanence within themselves of the consubstantiality of the Goddess and the God.”

तंत्रसाधनेतील कामाचाराचे उदात्तीकरण करण्याचा झिंमरचा हा प्रयत्न पूर्णपणे चुकीचा आहे. भोगातून निर्द्वंद्व अवस्था निर्माण करण्याची ही कल्पनाच विकृत आहे. तंत्रसाधनेच्या मुळाचा शोध घेताना या गोष्टीचा पुन्हा विचार करू.

तंत्रसाधनेतील सवीत आक्षेपार्ह विषय म्हणजे पंचमकारयुक्त साधना हा होय. या 'मकारां'चा प्रतीकात्मक अर्थ लावण्याचाही निरर्थक प्रयत्न वुडूँफसारख्या पंडितांनी केला आहे. परंतु तो स्वतः तांत्रिकांनाच मान्य होण्याजोगा नाही. तंत्रग्रंथांमध्ये लैंगिक वामाचाराचे इतके सूक्ष्म आणि तपशीलाने वर्णन केले आहे की त्यांचा प्रतीकात्मक अर्थ लावणे अशक्य आहे. ऐतिहासिक आणि समाजशास्त्रीय दृष्टिकोन सुटला की कोणते अर्थ होतात याचे हे उत्कृष्ट उदाहरण आहे. समाजात रूढ असलेल्या आचारांचा प्रतीकात्मक उपयोग जेव्हा केला जातो तेव्हा त्या विचारांची लोकमान्यता संपुष्टात आलेली असते. अहंकाररूप महिष वळी देणे ही कल्पना प्रत्यक्ष रेडा वळी देण्याच्या रूढीवरच आधारली जाऊ शकते. लोकजीवनात शेकडो वर्षे हा वामाचारविधी रूढ होता. मौंदर्यलहरीमधील श्लोकावर भाष्य करताना लक्ष्मीधराने चक्रपूजेतील रूढ आचार कोणता होता हे स्पष्ट सांगितले आहे. गुणरत्न, आनंदगिरी यांनी तांत्रिकांच्या या वामाचार साधनेचे विस्तृत वर्णन करून ठेविले आहे. कुलार्णवतंत्र, पारानंदसूत्र, कालीविलासतंत्र, गृह्यसमाज यांसारख्या तंत्रग्रंथातून मद्य, मांस, मैथुन यांचे प्रतीकात्मक अर्थ लावण्याची यत्किंचितही सूचना मिळत नाही. बौद्ध तंत्रांना अनुसरून 'वज्र-

सत्त्वांचे अगर 'हेवञ्ज आणि शक्ती' यांचे जे मूर्तिकरण झाले आहे, अथवा कोणार्क, भुवनेश्वर, पुरी येथे जी कामशिल्पे खोदली गेली आहेत त्यांचा आध्यात्मिक अथवा प्रतीकात्मक अर्थ कसा लावता येईल? झिंमरने या शिल्पांचा सरळ लैंगिक अर्थ घेऊन भारतीय तत्त्वज्ञान आणि कला यांची श्रेष्ठता वर्णिली आहे. दृष्टिकोन कोणताही असो निदान यात प्रामाणिकरूपणा आहे. पण या कामशिल्पातू वा कामसाधनेतू आध्यात्मिक अथवा प्रतीकात्मक अर्थ काढण्याचा प्रयत्न केला जातो त्यात सत्यही नाही आणि प्रामाणिकरूपणाही नाही. शब्दांचे अर्थ एक वेळ हवे तसे लावता येतील; पण दगडात कोरलेल्या अगर धातूंपासून घडविलेल्या शिल्पांचा आणि मूर्तींचा अर्थ बदलणे कसे शक्य आहे? कामसाधना हा मोक्षाचा—महासुख-प्राप्तीचा राजमार्ग आहे असे जगाला मूर्तरूपाने प्रत्ययाला आणून देणाऱ्या या शिल्पांचा अर्थ अन्य तऱ्हेने लावण्यासाठी वेगळ्याच तऱ्हेची प्रतिभा हवी!

जगातील सर्व आदिवासी लोकांमध्ये भूमीच्या सुफलीकरणासाठी यात्वात्मक मैथुनविधी अगदी धार्मिक पद्धतीने आचरिला जातो. वामाचाराचा आध्यात्मिक अर्थ काढावयाचे ठरविल्यास—न्यूगिनीपासून दक्षिण अमेरिकेतील वन्य जमातीपर्यंत सर्वत्र अद्वैत सिद्धीची जणु स्पर्धाच चालू आहे असे म्हणावे लागेल. जगातील सर्व आदिवासी समाजातील अद्वैतसिद्धीचा हा प्रयोग पाहून भारतीय संस्कृतीच्या — तत्त्वज्ञानाच्या अभिमान्यांनी आनंद मानावयास हरकत नाही!

वस्तुस्थिती अशी असावी की, तंत्रसाधना हा मुळामध्ये यात्वात्मक विधी असला पाहिजे. यज्ञ हा जसा पुरुषप्रधान संस्कृतीच्या वैदिक आर्यांचा यातुविधी आहे, तसाच तंत्रसाधना हा आर्यपूर्वांचा यातुविधी असला पाहिजे. संस्कृतिसमन्वयाच्या प्रक्रियेत वैदिक आर्यांनी हा विधी आपल्या धार्मिक जीवनात समाविष्ट करून घेतला. या साधनेचे विवरण करणारे ग्रंथ उत्तरकालीन असले तरी ही साधना अतिप्राचीन असली पाहिजे. सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननाने आता ही गोष्ट निर्विवादपणे प्रस्थापित झाली आहे.

## आर्यपूर्वांच्या देवता, यातुविधी आणि धर्मकल्पना

भारतामध्ये वैदिक आर्य येण्यापूर्वी येथे जे लोक होते त्यांची संस्कृती, त्यांच्या देवता, त्यांचो धर्म-यातुकल्पना वैदिक आर्यांच्या संस्कृतीहून आणि धर्मयातुकल्पनेहून पूर्णपणे भिन्न असल्याने या दोन संस्कृतींमध्ये अत्यंत उग्र असा संघर्ष निर्माण झाला. वैदिक वाङ्मयात या संघर्षाचे पडसाद उमटलेले दिसतात. वैदिक आर्य आपल्या या शत्रूंना असुर, दास, शिशुदेव ही विशेषणे लावतात. या आर्य-पूर्वांचे काही मंत्रतंत्रात्मक विधी होते. या विधींमध्ये लिंग-योनि-पूजेला महत्त्व असावे. उपासनेत बळी देण्याची पद्धती रूढ असावी. हे आर्यपूर्व लिंगयोनिपूजक म्हणजे शिव-शक्तिउपासक शैव वा शाक्त तांत्रिक असावेत. या लिंग-योनिपूजकांच्या वामाचारविधीचे गुणरत्नाने आणि आनंदगिरीने जे वर्णन केले आहे ते अगदी पूर्णपणे तांत्रिकांच्या कामसाधनेशी जुळणारे आहे. डॉ. दासगुप्तांनी गुणरत्नाच्या टीकेचा केलेला अनुवाद पुढीलप्रमाणे आहे: "They drank wines and ate meat and were given to unrestricted sex indulgence. Each Year they gathered together on a particular day and had an unrestricted intercourse with women."

शांकर दिग्विजयात आनंदगिरींनी उच्छिष्ट गण-पतिसंप्रदायाचे अगदी असेच वर्णन केले आहे. सामुदायिक विधियुक्त मैथुनक्रिया हे या पंथाचे वैशिष्ट्य होय.

सिंधु संस्कृतीच्या उत्खननात जे त्या संस्कृतीचे विशेष उपलब्ध झाले आहेत त्यावरून लिंगयोनिपूजक आर्यपूर्व आणि शिव-शक्ती उपासक तांत्रिक यांचा संबंध प्रस्थापित करणे शक्य झाले आहे. शिव आणि शक्ती ही तांत्रिकांची दैवते आर्यपूर्व सिंधुसंस्कृतीत लिंग आणि योनि या प्रतीकांच्या रूपाने पूजिली जात होती. मोहों-जोदारो येथील उत्खननात जी योगासनस्थ, उन्नतशिशु, त्रिमूर्ती उपलब्ध झाली आहे. ती शिवाची असण्याची शक्यता आहे. तेथे उपलब्ध झालेले देवतेपुढे बळी देण्याचे शिल्प कापालिक तांत्रिकांचा



उगम सुचविते. याहीपेक्षा एक अत्यंत महत्त्वाचा पुरावा उपलब्ध झाला आहे. येथे सापडलेले वनस्पतिसृष्टीच्या निर्मितीचे प्रतीक-शिल्प अतिशय महत्त्वाचे आहे. खाली डोके, वर पाय अशा स्त्रीच्या जननेंद्रियातून झाड उगविल्याचे या शिल्पात दाखविले आहे. हे भूमातेचे, निसर्गदेवतेचे चित्र आहे हे अगदी स्पष्ट आहे. सर्वच निर्मितीच्या मुळाशी 'स्त्री' आहे ही कल्पना शाक्तांच्या शक्तिउपासनेमध्ये मध्यवर्ती आहे. सिंधु खोऱ्यापासून मध्य आशियापर्यंत सर्वत्र या पद्धतीची प्रतीके उपलब्ध झाली आहेत. या प्रदेशातील शक्तिदेवतेच्या-मातृदेवतेच्या माहात्म्याची ही निश्चित खूण आहे. देविप्रसाद चटोपाध्यायांनी मार्कंडेय पुराणातील देवीचे उद्गारच उद्धृत केले आहेत : "I shall support (nurish) the whole world with the life sustaining vegetables, which shall grow out of my own body (आत्मदेहसमुद्भवैः) during a period of heavy rain. I shall gain fame on the earth, then as Sakambhari."

मोहोंजोदारो येथे उपलब्ध झालेले हे शिल्प म्हणजे शाकांबरी देवीचे अथवा जगदंबेचेच शिल्प असावे हे अगदी स्पष्ट दिसते. सिंधु संस्कृतीमधील आर्यपूर्व हे देविउपासक शाक्त असावेत हे मान्य करावयास हरकत नसावी. शाक्तांच्या शक्तिउपासनेचे अतिप्राचीन अस्तित्व सिंधुनदीचे खोरे, बलुचिस्तान, मध्य आशियातील सीरिया, इराक, मेसापोटेमिया, अनाटोलिया या प्रदेशात सापडते. या सर्व प्रदेशांत एकेव्हेळी मातृसत्ताक समाजपद्धती प्रभावी असावी. मातृसत्ताक समाजातच स्त्री-देवतांचे माहात्म्य प्रस्थापित होते : Female deities have often enjoyed the highest place among the gods. This depends upon the nature of the social organisation and the respect in which women are held." (Starbuck) पुरुषप्रधान संस्कृतीमध्ये स्त्री-देवतांना फारसे महत्त्वाचे स्थान नाहीच. वैदिक आर्यांच्या दैवतविकल्पनात 'स्त्री' देवतांना स्थान नाही हे यापूर्वी आपण पाहिलेच आहे. रमाप्रसाद चंदांनी सिंधुसंस्कृतीचे उत्खनन होण्यापूर्वीच याविषयी अतिशय मार्मिक असे विचार व्यक्त केले आहेत :

“ For a conception of the god-head analogous to that of the Sakta Conception of Devi we should travel beyond contries dominated by the Vedic Aryans and the Avestic Iranians to Asia Minor, Syria, Egypt and other countries bordering on the Mediterranean.” शक्तिदेवतेच्या (मातृदेवता) सामाजिक अधिष्ठानाचेही चंदांनी अचूक निदान केले होते. वैदिक आर्य अथवा पुरुषप्रधान पशियन (इराण) आर्य यांच्या संस्कृतीत स्त्री-देवतांना माहात्म्य प्राप्त होणे शक्य नव्हते. त्यासाठी मध्य आशियातच जावे लागते. या प्रदेशातील मातृसत्ताक संस्कृतीतच ‘स्त्री’ देवतांना माहात्म्य लाभणे शक्य होते : “ The Sakta conception of the Devi, as Adya Sakti, ‘ The primordial energy and Jagadamba, ‘The Mother of universe’ also very probably arose in a society where matriarchate or mother - Kin was prevalent.” सिंधु-प्रदेशात मध्य आशियाप्रमाणे एकेवळी मातृसत्ताक समाजपद्धती अस्तित्वात होती हे स्पष्ट होताच या संस्कृतीमधील स्त्री-प्रधान उपासनेचे, येथील मातृदेवतेच्या माहात्म्याचे रहस्य एकदम उलगडले. सिंधु-संस्कृतीचा संशोधक मार्शल यानेही दीर्घ अभ्यासानंतर स्पष्ट केले आहे की, या प्रदेशातील स्त्री-देवता भूमि-देवता अथवा वनस्पतिदेवता (शाकांबरी) आहेत. अशा प्रकारे स्त्री-देवता - मातृसत्ताक समाज आणि ऋषिसंस्कृती यांचा आंतरिक संबंध प्रस्थापित होण्याला या संशोधनाचे साहाय्य झाले. वैदिक आर्य हे अद्यापी गोपालन अवस्थेत असल्यामुळे त्यांच्या दैवत-मंडलात स्त्री-देवतांना महत्त्वाचे स्थान नसावे हे स्वाभाविक आहे. ऋग्वेदात प्रविष्ट झालेली अंभृणी देवी वैदिक आर्यांनी भारतात आल्यावर स्थानिक मातृदेवतांवरून घेतली असावी अथवा आर्यांची दुसरी एखादी शाखा मेसापोटेमियामध्ये असताना तेथील “मम योनिः अप्सु समुद्रे” असे सांगणाऱ्या देवीने त्यांच्यावर प्रभाव पाडला असावा. हे देविसंप्रदाय स्वीकारलेली ही आर्यशाखा पुढे भारतात आल्यावर यज्ञोपासक आर्यांनी या यज्ञसंस्कृतिबाह्य देवतेला आपल्यामध्ये समाविष्ट करून घेतले असावे. यांपैकी कोणतीही शक्यता खरी असो, पितृसत्ताक समाजावस्थेमध्ये



असणाऱ्या याजक आर्यांचा अंभूणी देवीशी म्हणजेच मातृदेवतेशी काहीही संबंध नव्हता हे निश्चित. आर्यवाह्य अथवा आर्यपूर्व मातृसत्ताक समाजातून ही देवता आली असावी आणि तिच्यापासून पुढे तांत्रिकांचा शक्तिउपासना पंथ उद्भवला असावा.

मातृदेवतांचे माहात्म्य स्त्रीप्रधान समाजव्यवस्थेतच संभवते हा अनेक संशोधकांनी मांडलेला सिद्धांत प्रत्यक्ष पुराव्यानेच प्रस्थापित झाला आहे. या विषयाचे येथे अधिक विवेचन करणे शक्य नाही. त्रिफाँ, फ्रेजर, थॉमसन, स्टारवक, चंदा यांसारख्या ख्यातनाम संशोधकांनी याविषयी निर्णायक पुरावा उपलब्ध करून दिला आहे. यापुढील प्रश्न आपल्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाचा आहे. स्त्री-देवतांचे सामाजिक अधिष्ठान ज्याप्रमाणे मातृसत्ताक समाजव्यवस्था आहे त्याचप्रमाणे मातृसत्ताक समाजव्यवस्थेचे आर्थिक अधिष्ठान प्राथमिक कृषिव्यवस्था हे आहे. मातृसत्ता आणि प्राथमिक कृषि-संस्कृती यांचा संबंध प्रस्थापित करता आल्यास तंत्रसाधनेतील वामाचाराचा उगम कोणत्या संस्कृतीत झाला असला पाहिजे हे दाखवून देणे शक्य होईल.

### प्राथमिक शेती आणि यानुसाधना

भूमीच्या सुफलीकरणाची प्रक्रिया मंत्रतंत्रांच्या सामर्थ्यावर अवलंबून असते अशी दृढ श्रद्धा हजारो वर्षापूर्वीच्या आदिमानवाची होती. आजही वन्य समाजातील लोकांच्या जीवनामध्ये या श्रद्धेला धार्मिक महत्त्व आहे. मंत्रतंत्रात्मक विधीशिवाय शेतीचे एकही काम होऊ शकत नाही. अमेरिकेतून वसाहत करावयास आलेले युरोपियन लोक मंत्रतंत्राशिवाय शेती करतात आणि तरीही त्यांच्या शेतीत भरपूर पीक येते हे पाहून तेथील स्थानिक आदिवासी लोकांना आश्चर्याचा धक्काच बसला. भारतातही अद्यापी या श्रद्धा अस्तित्वात आहेत. हाँस, संताळ, भूया, कोळ, भिंड या सर्व जमातींतील लोक मंत्रतंत्रयुक्त विधी करूनच शेतीच्या कामाला प्रारंभ करतात. हे सर्व विधी पंचमकारकयुक्त वामाचारविधीच आहेत. या विधीचे



स्वरूप नंतर पाहू. वैदिक आर्य हे मूळचे कृषिजीवि नसूनही भारतात येऊन स्थिर झाल्यावर त्यांनाही कृषिविषयक मंत्रतंत्रांची आवश्यकता वाटली. मंत्राशिवाय पेरणी न करण्याविषयी सांगून कौटिल्याने पेरणीचा मंत्र आपल्या अर्थशास्त्रात सांगितला आहे. अथर्व वेद आणि तैत्तिरीय संहिता यांमध्ये शेतीचे मंत्र दिले आहेत. सूत्रकालात शेतीच्या देवतांच उदयाला आल्या. या सर्व देवता स्त्री-देवता आहेत हे ध्यानात ठेवण्याजोगे आहे.

कृषि-समाजात यात्वात्मक मंत्रतंत्रांचे माहात्म्य वाढावे हे स्वाभाविक आहे. पारध व पशुपालन या अवस्थांमधील अन्नप्राप्तीच्या कर्माहून कृषिकर्म हे अधिक कष्टाचे, कौशल्याचे आणि निसर्गाच्या लहरीवर अवलंबून असणारे आहे. तेव्हा या नव्या अन्न-निर्मितिसाधनाला मंत्रतंत्रांचे साहाय्य अत्यावश्यक आहे असे प्राथमिक मानवाला वाटावे हे स्वाभाविक आहे.

यापुढील महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे हे सर्व कृषिविषयक मंत्र स्त्रीप्रधान आहेत. शेती हा स्त्रीचा शोध आहे हे अनेक शास्त्रज्ञांनी दाखवून दिले आहे. पुरुष शिकारीला गेल्यानंतर वसाहतीजवळच्या भूभागातून शाक, फळे, कंद, खाद्यबीजे गोळा करण्याचे कार्य स्त्रीकडे आले. यातूनच तिला शेतीचा शोध लागला. नांगराचा शोध लागण्यापूर्वीची ही प्राथमिक शेती आहे. शिकार आणि पशुपालन हे पुरुषाचे व्यवसाय होते. पुढे जेव्हा बैल, घोडा, रेडा यासारखे पशू माणसाळले तेव्हा त्यांचा शेतीला उपयोग करून घेण्याला प्रारंभ झाला. नांगराच्या शोधानंतर शेती पुन्हा पुरुषाकडे आली आणि त्यानंतर स्त्रीप्रधान समाजव्यवस्था संपुष्टात आली. प्राथमिक कृषिसंस्कृती आणि स्त्रीप्रधान समाज यांचा हा आंतरिक संबंध मान्य होवो वा न होवो, कृषिविषयक मंत्रतंत्रविधींमध्ये स्त्रीला मध्यवर्ती स्थान असल्याचे निरपवादपणे दाखवून देता येते. धान्यनृत्य, पर्जन्यनृत्य, पर्जन्यमंत्र, पेरणीचे मंत्रतंत्रात्मक विधी हे सर्व स्त्रियांचेच क्षेत्र! सेरा लोनेमध्ये राख्वा जमातीत स्त्रियाच शेतीच्या सुफलीकरणाची 'औषधी' (मंतरलेले रसायन) तयार करतात. सर्व

देशांत पर्जन्यविधी स्त्रियांकडेच असतो. कित्येक देशांत पर्जन्यविधीसाठी स्त्रीपुरोहित आहेत. हे सर्व विधी या मांत्रिक स्त्रीपुरोहितांनी नग्नावस्थेत करावयाचे असतात. स्त्रीने अंगाला लिंबाची वा अन्य वनस्पतीची पाने गुंडाळून डोक्यावर सच्छिद्र जलकुंभ घेऊन अर्धनग्नावस्थेत मिरवणूक काढण्याची प्रथा अगदी अलीकडेपर्यंत रूढ होती. स्त्री ही भूमी, जलकुंभातून गळणारे पाणी हा मेघातून होणारा जलवर्षाव आणि स्त्रीदेहावरील लतावृक्षांची पाने ही भूमीतून उगवलेली वनस्पतीसृष्टी—असे हे निर्मितीचे प्रतीकात्मक विकल्पन आहे. पाऊस पडावा म्हणून स्त्रियांनी विवस्त्रावस्थेत शेतात जाऊन नृत्य करण्याची अगर नांगर धरण्याची क्रिया करावयाची असते. १८७४ मधील गोरखपूर जिल्ह्यातील दुष्काळात सामुदायिक रीत्या या विधीचे आचरण केल्याची नोंद आहे. भूमीच्या सुफलीकरणाची ही श्रद्धा आणखी एका स्वरूपात दिसून येते. ज्याप्रमाणे भूमीच्या सुफलीकरणासाठी सवत्स स्त्री साहाय्यक होते, त्याप्रमाणे निपुत्रिक स्त्रीच्या सुफलीकरणाला हरितश्यामल भूमी साहाय्यक होते, हेही 'कॉन्टे-जियस मॅजिक'चे उदाहरण आहे. या सर्व विधींमागे यात्वात्मक सामर्थ्याची कल्पना अभिप्रेत आहे. मध्ययुगात अस्तित्वात असलेल्या एका सुफलीकरण विधीचे बाणभट्टाने हर्षचरित्रात वर्णन केले आहे. राणी विलासवती पुत्रप्राप्तीसाठी अनेक प्रकारच्या मंत्रतंत्रात्मक साधना करते. यामध्ये कृष्णचतुर्दशीच्या रात्री सार्वजनिक चौकात यंत्रपूजा करून ती नग्नस्नान करते असा एक विधी आहे. हा विधी राणीने अवलंबिलेल्या तंत्रसाधनेमधील एक भाग आहे हे ध्यानात घेतल्यास तंत्रसाधना हा एक सुफलीकरणविधी आहे हे स्पष्ट होते.

कृषिविषयक मंत्रतंत्रात्मक विधी स्त्रीकडे येण्याचे आणखी एक कारण म्हणजे स्त्री आणि भूमी यांमधील सामर्थ्य हे होय. दोन्हीही निर्मितिकेंद्रेच आहेत. स्त्री मानवाला जन्म देते; तर भूमी वनस्पतीला जन्म देते. विश्वाला जन्म देणाऱ्या आदिमातेचीच ही दोन्ही रूपे आहेत. संस्कृतीच्या सर्व थरांवर स्त्री आणि भूमी यांचे साम्य माणसाने कल्पिलेले आढळते. भूमीच्या सुफलीकरणासाठी स्त्रीची



योजना केली जाते. तिच्या ठिकाणी पृथ्वीप्रमाणेच नवनिर्मितीचे काही विलक्षण यात्वात्मक सामर्थ्य असले पाहिजे; हे सामर्थ्य मंत्रात्मक विधींनी वाढविता येते एवढेच नव्हे तर या सामर्थ्याचा उपयोग करून भूमीची प्रसवक्षमताही वाढविता येते. ज्या स्त्रीला विपुल संतती आहे तिच्या हस्ते भूमीचा सुफलीकरणविधी करावा असा संकेत आहे. या उलट निपुत्रिक स्त्रीच्या हातून बीजारोपण अगर वृक्षारोपण करू नये अशीही समजूत आहे. “The fecundity of the earth and the fecundity of woman are viewed as being one and the same quality.” (विक्रॉ) फ्रेजरने या संदर्भात दिलेली उदाहरणे अतिशय उद्बोधक आहेत. अमेरिकेत गेलेल्या मिशनऱ्यांना तेथील आदिवासी लोकांच्या कृषिविषयक यातुकर्मातील वामाचाराचे आश्चर्य वाटे. एका नेटिव अमेरिकनाने त्या धर्मगुरूला दिलेले उत्तर या वामाचारप्रधान सुफलीकरणविधीचे रहस्य स्पष्ट करणारे आहे : “Father, you don't understand these things and that is why they vex you. You know that women are accustomed to bear children and that we men are not. when the women sow, the stalk of maize bears two or three ears . . . . Now why is that? Simply because the women know how to bring forth.” शेतीचे सुफलीकरण करण्यासाठी बहुप्रसवा स्त्री अधिक उपयुक्त मानली जाते. भूमीला, वनस्पतींना या स्त्रीच्या जतनेद्रियाचा स्पर्श होण्याने भूमीची प्रसवक्षमता वाढते. या विधीत सहभावात्मक स्त्रीपुरुषसंयोगाला विशेष महत्त्व आहे. ही आर्ष श्रद्धा सर्व जगभर आढळून येते. संताळ जमातीत ‘सोहरे’ या शेतीच्या सणात हा विधी पाच दिवस चालतो. बॉडिंगने या सणाचे वर्णन पुढीलप्रमाणे दिले आहे : “Five days are spent in dancing, drinking and debauchery. It is significant that at the commencement the village headman gives a talk to the village people in which he says that they may act as they like sexually, only being careful not to touch certain women.” नागा लोकांच्यामध्ये सुगीच्या आणि पेरणीच्या



दिवसांत मुक्त समागमाची आवश्यकता आहे असे मानतात. मद्यपान आणि मुक्त-स्वैर मैथुन यांना या दिवसांत भर येतो. युरोपमध्ये वनस्पतींची चांगली वाढ व्हावी यासाठी पुरुष आणि स्त्री वृक्षदेवतांचे विवाह लावून देतात. आणि हे विवाह सफल व्हावेत म्हणून स्त्री-पुरुषांचा विधियुक्त संयोग घडवून आणतात. मध्य अमेरिकेत पेरणीच्या वेळी मैथुनविधी आवश्यक मानला जातो. पिकांच्या समृद्धीसाठी शेतकरी आपल्या स्त्रियांसह रात्री शेतावर जातो आणि धार्मिक श्रद्धेने मैथुनविधी आचरतो. पेरणी करणाऱ्या तरुण जोडप्यांनी शेतात जमिनीवर एकत्र पडावे आणि पेरलेल्या बियाणावरून लोळावे अशी चाल युक्रेनमध्ये आहे. जर्मनीतही अशीच चाल आहे. मूळ मैथुनविधीचे हे अवशेष असावेत. पेरू देशातील पुढील आचार तर शाक्तांच्या तंत्रोपासनेप्रमाणेच आहे : “Men and women then assembled naked and ran a race and every man had intercourse with the woman he caught.”

ऑस्ट्रेलियामधील वन्य जमातींची एक समजूत अशी आहे की, “पृथ्वी (भूमाता) हे स्त्रीतत्त्व आणि सूर्य हे पुरुषतत्त्व; यांचा संयोग वर्षातून विशिष्ट दिवशी एकदाच घडतो. या संयोगानंतर भूमाता सुफलित होते. या प्रसंगी स्त्री-पुरुषांच्या सामूहिक मैथुन विधीला महत्त्व असते. वैश्विक कामभावनशी सहभाव साधण्यासाठी मानवी कामसाधनेची आवश्यकता असते अशी ही श्रद्धा आहे. सूर्यदेव आणि भूमी यांच्या समागमप्रसंगी या स्त्री-पुरुषतत्त्वांचे मानवदेहधारी प्रतिनिधी म्हणजे स्त्री आणि पुरुष यांनी विधियुक्त समागम करावा असा हा संकेत आहे. ब्रिटिश उत्तर बोर्नोत हा विधी पंधरा मिनिटे सामूहिकरीत्या चालतो. त्यानंतर पुन्हा सामाजिक-नैतिक बंधने कडकपणे पाळावी लागतात. म्हणजे सामूहिक समागम ही जणू सामूहिक प्रार्थनाच! मलायामध्ये भाताच्या हंगामात स्त्रियांची अदलाबदल करून हा विधी साजरा केला जातो.

हे सर्व विधी अत्यंत धार्मिक श्रद्धेने विशिष्ट वातावरणात पार पाडले जातात. यात कोठेही अनैतिकता अगर स्वैराचार यांची भावना

नसते. हे सर्व वर्णन वाचताना आनंदगिरींनी शांकर दिग्विजयात वर्णिलेल्या उच्छिष्ट-गणपतिसंप्रदायाची अगर गुणरत्नाने वर्णिलेल्या कापालिक-लोकायतिकांच्या वार्षिक विधींची आठवण होते. वन्य जमातींमधील कृषिविषयक यातुकर्मातील वामाचाराचे स्वरूप पाहता तांत्रिकांचा वामाचार म्हणजे भूमीच्या सुफलीकरणाला आवश्यक असे यातुकर्मच (agricultural magic) असले पाहिजे याविषयी शंकाच उरत नाही.

तांत्रिकांचा वामाचार वनस्पतिसृष्टीच्या -- भूमातेच्या सुफलीकरणशी संबंधित असा कामाचार आहे. त्यांच्या गूढ संध्याभाषेतील लता, कुसुम, पुष्प, लतासाधना हे सर्व शब्द वामाचाराचेच निदर्शक आहेत. लता म्हणजे स्त्रीजननेद्रिय, पुष्प म्हणजे मासिक रजःस्राव आणि लतासाधना म्हणजे योनिपूजा. तंत्रोपासनेतील ही लतासाधना प्राथमिक मानवाच्या कृषिविषयक मंत्रविधींना धरूनच आहे. क्रूकने आपल्या 'न्यूडिटी इन इंडिया इन कस्टम अँड रिच्युअल' या लेखात वन्य समाजातील शेतीविषयक मंत्र आणि विधी दिले आहेत. या सर्व विधींचे तांत्रिकांच्या वामाचार विधींशी विलक्षण साम्य आहे. या सर्व विधींमध्ये योनिपूजेलाच महत्त्व आहे. भग हा योनिवाचक शब्द आहे. परंतु मूळात याचा अर्थ ऐश्वर्य, संपत्ती असा आहे. ऋग्वेदात याच अर्थाने हा शब्द योजिला आहे. परंतु उत्तर-कालीन तांत्रिकांच्या दृष्टीने सर्व ऐश्वर्याचे केंद्र म्हणजे स्त्रीयोनी. प्राथमिक मानवाच्या श्रद्धेप्रमाणे भूमातेच्या वनस्पतिवैभवाचा उद्गमही स्त्रीयोनीतच असल्यामुळे भग म्हणजे ऐश्वर्य म्हणजे योनी असा अर्थसंकोच झाला. तांत्रिकांचा भगयाग म्हणजे योनिपूजा आणि वन्य जमातींचा सुफलीकरणविधी यांचे स्वरूप एकच आहे. कामाख्या मंदिरातील देवीची मूर्ती म्हणजे योनिशिल्पच आहे. कामाख्या मंदिर हे तांत्रिकांचे महत्त्वाचे पीठ आहे. वनस्पतिसृष्टी जगन्मातेच्या योनीतूनच निर्माण झाली हे सूचित करणारे हराप्पा येथे सापडलेले शाकांबरी देवीचे प्रतीकशिल्प तांत्रिकांच्या श्रद्धेचेच द्योतक आहे. कृषिविषयक यातुविधीमध्ये स्त्रीच्या रजःस्रावाला अतिशय



महत्त्व आहे. तंत्रसाधनेत आणि देविउपासनेतही याला अतिशय महत्त्व आहे. शेतातील पिकावर कीड पडल्यास मासिक रजःस्रावाचा 'जंतुनाशक' म्हणून उपयोग काही देशात करतात. अर्थात् रजःस्रावातील हे सामर्थ्य औषधी सामर्थ्य नसून यात्वात्मक सामर्थ्य आहे हे सांगावयास नकोच. ज्या रजःस्रावातून नवनिर्मिती होते त्या स्रावामध्ये हे व्याधीनिवारण करून नवजीवन देण्याचे सामर्थ्य आहे अशी प्राथमिक मानवाची श्रद्धा होती. रजःस्राव म्हणजे प्रत्यक्ष जीवनच. तांत्रिकांच्या परिभाषेत याला खपुष्प हे नाव आहे. 'लतेने पुष्पवती' होणे या घटनेला तंत्रसाधनेत महत्त्व आहे. सुफलीकरणाची ही पूर्वतयारीच. त्रावणकोरमध्ये त्रिपुरवरत्तु नावाचा देवीचा रजःस्रावविधी असतो. या काळात देवीने परिधान केलेले वस्त्र प्राप्त करून घेण्यासाठी भक्तजनांची स्पर्धाच चालू असते. देवीचा हा प्रसाद जीवनदायक मानला जातो. चुंगानूर येथील पार्वती आणि आसाममधील कामाख्या यांच्या रजःस्रावाला असेच धार्मिक (यात्वात्मक) महत्त्व आहे. भूमातेलाही रजःस्राव असतो :

“ It is currently believed that at the time of first rain Mother Earth prepared herself for being fertilised by menstruating. During that time there is an entire cessation from all ploughing, sowing and other work.”

स्त्री आणि भूमी यांच्या साधर्म्यावर आधारलेल्या प्राथमिक मानवाच्या श्रद्धांचा आणि आचारविधींचा विचार करता तांत्रिकांची लतासाधना ही भूमातेच्या तसेच स्त्रीच्या सुफलीकरणासाठी आवश्यक अशी यातुक्रिया होती हे मान्य व्हावयास हरकत नसावी.

मंत्रतंत्रात्मक यातुविधींच्या साहाय्याशिवाय शेती सुफलित होणेच शक्य नाही, या प्राथमिक मानवाच्या श्रद्धेवर या विधींची उभारणी झाली आहे. परंतु पुढे माणसांचे निसर्गविषयक ज्ञान जसजसे वाढत गेले, तसतशी ही सुफलीकरणसाधना अनावश्यक ठरली; आणि या आचारविधींना धार्मिक आवरणाखाली आश्रय मिळाला. बदलत्या सामाजिक-आर्थिक परिस्थितीत मूळ विधींची जेव्हा आवश्यकता



उरली नाही तेव्हा त्यांमध्ये विकृती निर्माण झाली किंवा अविकृत स्वरूपातच त्यांना धार्मिक पावित्र्य लाभले. जॉर्ज थॉमसनने याविषयी जो सिद्धांत सांगितला आहे तो अत्यंत मौलिक आहे :

“ Social institutions rendered obsolete by economic process find a Sanctuary in religion, which is of interest to the history of humanity just because it is a stratified repository of discarded practices and disarded beliefs.”

अशा प्रकारे एकेकाळी भूमीच्या सुफलीकरणविधीसाठी आवश्यक वाटलेल्या 'वामाचार' साधनेला तांत्रिकांनी मोक्षाचे साधन बनविले आणि मध्ययुगीन भारतातील धर्माच्या अधःपाताला प्रारंभ झाला.

इ. स. च्या ४ थ्या शतकाच्या आसपास हिंदू आणि बौद्ध या दोन्ही धर्मांची पुनर्रचना सुरू झाली. बहुजनसमाजाला आपल्या धर्मात समाविष्ट करून घेण्याच्या दृष्टीने या दोन्ही धर्मांमध्ये जणु स्पर्धाच सुरू झाली. महायान पंथाने बौद्ध धर्माला जे नवे वळण लाविले त्याचा प्रतिकार करण्यासाठी हिंदुधर्मीयांनीही सर्व वर्णांना आकर्षक वाटेल अशा धर्मकल्पनांचा पुरस्कार सुरू केला. स्थानिक दैवतांच्या उपासना आणि वामाचारप्रधान साधना यांनाही या दोन्ही धर्मांनी आश्रय दिला. पददलित समाजाच्या जीवनाला अर्थ प्राप्त करून देणारा भक्तिमार्गासारखा धर्म नव्या युगाला हवाच होता. परंतु याही धर्माने तंत्रसाधनेचा अंगीकार केला. कृषिसंस्कृतीत वाढलेल्या बहुजनसमाजाच्या जीवनात मंत्रतंत्रात्मक साधनेला आधीच महत्त्व होते. आता या दोन्ही धर्मांनी तांत्रिक साधनेसह बहुजनसमाजाचा आपापल्या कक्षेत स्वीकार केला. भागवत, पांचरात्रसंहिता यांसारख्या भक्तिमार्गाचा पुरस्कार करणाऱ्या ग्रंथांनीही तंत्रसाधनेला मान्यता दिली. मध्ययुगामध्ये सर्व धर्मजीवनावर सखोल परिणाम करणारा नाथपंथ हा तर पूर्णपणे तंत्रसाधनेच्या आहारी गेला. वामाचार, तांत्रिक योग, कायासाधना, हट्योग हे सर्व विशेष नाथपंथाने स्वीकारले. नवव्या शतकाच्या सुमारास वज्रयानी तांत्रिक बौद्ध धर्म तिबेट-नेपाळमार्गे भारतावाहेर गेला. परंतु जाताना तो आपला वारसा नाथपंथाच्या रूपाने येथे ठेवून गेला. नाथ पंथ

मूळचा शैव असला तरी वज्रयानी बौद्ध पंथाचा अतिशय खोलवर परिणाम नाथसंप्रदायावर झाला. या पंथाचा संस्थापक मत्स्येंद्रनाथ नेपाळमध्ये अवलोकितेश्वराचा अवतार म्हणून ओळखला जातो. मत्स्येंद्रनाथाच्या नावावर जे ग्रंथ उपलब्ध आहेत ते सर्व वामाचार-वादीच आहेत. गोरखनाथानेही वज्रोळीचे माहात्म्य सांगितले आहे. गोरक्षनाथाच्या ग्रंथांचा सूक्ष्म अभ्यास करून आणि भारतातील सर्व नाथयोग्यांच्या साधनेचे प्रत्यक्ष अवलोकन करून प्रो. ब्रिगज यांनी पुढील उद्गार काढले आहेत : “....The Tantric element is predominant in the teachings of the Gorakhnathis. Both the Buddhist and the Saivite Tantras have had their influence upon the beliefs and practices of the sect. These works have to do with the use of both magic and magic formulae, and of erotic ritual (वामाचार) in the effort to get into touch with supernormal existence, with Cosmic powers.”

मत्स्येंद्रनाथ योगिनी कौलमताचा पुरस्कर्ता असून आसाममधील स्त्रीराज्यात जाऊन राहिला होता या दंतकथेमागील रहस्य वामाचार-प्रधान साधनेतच आहे. शक्तीला ज्या साधनेत महत्त्व आहे ती कौलसाधना. (कुल = शक्ती) या सर्व साधनेत पूर्वी स्पष्ट केलेल्या अंतर्यागि-बहिर्यागि साधनेला मध्यवर्ती स्थान आहे. शरीरांतर्गत शक्तीचे शिवाशी सामरस्य घडवून आणण्याची जी योगप्रक्रिया आहे तिचे व्यक्त रूप म्हणजे योगी - योगिनींचा प्रत्यक्ष समागम. बहुतेक सर्व योगी सिद्ध आपल्याजवळ एक महामुद्रा (योगिनी) बाळगतात. याचाच अर्थ ते बहिर्यागी आहेत. झिंमरने सांगितल्याप्रमाणे या महामुद्रेच्या साहाय्याने हे योगी शिवशक्तिसामरस्य अनुभवतात. कायासाधनेच्या द्वारा बिंदुपात होऊ न देता दीर्घकाळ चालू राहणारी रतिक्रिया हेच नाथपंथियांच्या साधनेचे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य होय. गोरक्षशतकातील पुढील श्लोक या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे :

“खेचरी मुद्रितं येन विवरं लंबिकोर्ध्वतः

न तस्य क्षरते बिंदुः कामिन्यालिंगितस्य च।



यावत् विदुस्थितो देहे तावन्मृत्युभयं कुतः

यावत् बद्धा नभोमुद्रा तावत् विदुर्नगच्छति ॥

विदुधारणक्रियेची परीक्षा पाहण्यासाठी रतिस्पर्धा घेत भारतभर संचार करणाऱ्या या नाथयोग्यांनी मध्ययुगीन धर्मसाधनेला कोणते स्वरूप दिले असेल याची कल्पना केलेली बरी !

### सहज वैष्णव

बंगालमधील सहज वैष्णवपंथ ही वज्रयान बौद्ध संप्रदायाचीच एक शाखा आहे. जयदेवापासून सुरू झालेल्या राधाकृष्ण संप्रदायाचा वज्रयानी बौद्ध संप्रदायाशी संयोग होऊन या पंथाची उत्पत्ती झाली. ब्राह्मणांचे श्रेष्ठत्व, यज्ञयागादी कर्मकांडे, पूजाअर्चा, जपजाप्य, व्रतवैकल्ये याविरुद्ध या संप्रदायाचे आद्य आचार्य सरहपाद (७ वे शतक) यांनी वंड पुकारले. यामुळे सहजीय वैष्णव धर्म बंगालमधील बहुजनसमाजाचा धर्म बनला. शासकांच्या जुलमाविरुद्ध प्रतिकार करण्याचे एक शस्त्र असे क्रांतिकारक स्वरूप या पंथाला उत्तरकाळात येऊ लागले होते. परंतु मध्ययुगातील तांत्रिक विकृतींनी सारे सांस्कृतिक जीवन भ्रष्ट करून टाकिले. सहजीयांची योगसाधना तांत्रिक योगसाधनेतूनच विकास पावली. शरीरांतर्गत 'स्त्री' तत्त्व जागृत करून स्वतःचे संपूण व्यक्तित्व स्त्रीरूप बनविणे हे या साधनेचे एक महत्त्वाचे अंग होय. हा तांत्रिकांचा अंतर्भाग होय. बहिर्यागात साधकाला स्त्रीच्या साहाय्याची आवश्यकता असते. तिच्या साहाय्याने तांत्रिक सहजयोगी सहजावस्था (मोक्ष) प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करतात. तांत्रिकांच्या हृद्ययोगातील इन्द्रियदमन त्यांना संमत नाही. स्त्रीसाधनेच्या द्वाराच कामविजय आणि प्रेमसिद्धी प्राप्त करून घेण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. रतिभावापासून प्रारंभ होऊन प्रेम, स्नेह, प्रणय, राग, अनुराग आणि शेवटी महाभाव हे उत्तरोत्तर उदात्त होत जाणारे भाव विकास पावतात. उत्तरकालीन वाङ्मयात या साधनेचे रसशास्त्रच (कामशास्त्रच) तयार झाले.

या साधनेच्या जोडीलाच मध्ययुगात मधुरा भक्तिसंप्रदायाची उत्तर-पूर्व भारतात वाढ झाली. तांत्रिकांची स्त्रीसाधना आणि भागवत-



ब्रह्मवैवर्तक पुराण यांमधील राधाकृष्णभक्ती यांचा संयोग होऊन हा विकृत साधना प्रकार उदयाला आला. नारदांनी सांगितलेल्या 'कांताभावा'त या भक्तिसाधनेचे बीज आढळते. अर्थात् मूळ कल्पना तांत्रिकांची. "वामाभूत्वा यजेत् परम्" (वामा = स्त्री) हे आचारभेद तंत्रातील सूत्र या साधनेचे प्राणतत्त्व होय. विश्वाचे आदितत्त्व स्त्रीरूप असल्याने या तत्त्वाशी लय पावण्यासाठी भक्ताने स्त्रीच बनले पाहिजे. तांत्रिकांच्या या स्त्रीतत्त्वाचा वैष्णवांच्या 'राधाभावा'शी संयोग होऊन हा लोकविलक्षण भक्तिसंप्रदाय वाढला. राधा ही शिवाची महाकुंडलिनी शक्ती बनली. राधा आणि कृष्ण यांचे सामरस्य म्हणजे तांत्रिकांचे शिवशक्तिसामरस्य. साहजिकच तांत्रिकांच्या लतासाधना, अंतर्यागि, बहिर्यागि, योगसाधना या सर्व साधना वैष्णवांच्या भक्तिमार्गात आल्या. योग्याला ज्याप्रमाणे योगिनी अथवा महामुद्रा त्याप्रमाणे प्रत्येक वैष्णव साधकाला स्त्री साहाय्यक आवश्यक ठरली. या साधनेत आणखी एक विलक्षण प्रवाह येऊन मिळाला. श्रीकृष्ण परमात्मा हा एकच पुरुष आणि बाकी सर्व प्रकृतीची रूपे म्हणजे स्त्रीरूप या सिद्धांतावर या संप्रदायातील 'सखी' भावाची उभारणी झाली. भक्तांनी — पुरुषभक्तांनी देखील सखीभाव धारण केल्याशिवाय त्यांना मोक्षाचा अधिकार नाही. "सखीभावं विनानैव स्मरणे गुणकीर्तने। पूजने वा तयोर्देवी कथंचिदधिकारता ॥" वृंदावनामध्ये राधाकृष्णांची चिरंतन रासक्रीडा चालू असते; भक्तांनी सखीभाव धारण करून वृंदावनातील वैश्विक रासक्रीडेच्या (रतिक्रीडेच्या) सान्निध्यात उपस्थित राहणे हेच सखी बनलेल्या भक्तांचे जीवनध्येय होय. राधाभाव हा सखीभावाहून भिन्न आहे. राधा ही कृष्णाची आदिशक्ती. सर्वांना राधाभाव धारण करता येत नाही. त्यांनी राधेच्या सख्या बनून वृंदावनात यावे आणि राधाकृष्णांची रासक्रीडा अनुभवावी. या अनैसर्गिक भक्तिसाधनेतून कोणत्या प्रकारच्या विकृती निर्माण झाल्या असतील याची कल्पनाच केलेली बरी.

या प्रेमसाधनेला सहज वैष्णवांनी आणि मधुराभक्तीसंप्रदायाच्या पुरस्कृत्यांनी आणखी एक समाजविघातक कलाटणी दिली. स्त्रीसाधनेसाठी

स्वस्त्रीहून परस्त्री अधिक श्रेष्ठ होय; राधा ही कृष्णाची पत्नी नसून प्रेयसी आहे; राधेला जे महासुख प्राप्त झाले ते रक्मिणीला प्राप्त होऊ शकले नाही. तेव्हा स्त्रीसाधनेमध्ये परस्त्रीच अधिकारी होय असा सिद्धांत झाला. रसरत्नाकरामध्ये 'परकीय' प्रेमाचा गौरव पुढीलप्रमाणे केला आहे:

“परकीया राग अति रसेर उल्लास।

स्वकीयाते राग नहि कहिल आभास॥”

परस्त्रीचे प्रेम हे उत्कट असते; याउलट स्वस्त्रीचे प्रेम उथळ आणि केवळ आभासरूप असते. स्वकीय प्रेम आणि परकीय प्रेम यांच्यामधील हा संघर्ष उत्तरकालात मुस्लीम न्यायालयात गेला. न्यायालयात दोन्ही बाजूंनी भागवत, ब्रह्मवैवर्तकपुराण आणि पद्मपुराण यांच्या आधारे युक्तिवाद केला गेला; आणि शेवटी सर्व धार्मिक युक्तिवाद ऐकून न्यायाधीशांनी परकीयवादाच्या बाजूने निर्णय दिला. भक्तिसाधनेच्या अधःपाताचा हा कडेलोट झाला. न्यायाधीशांच्या आसनावर मुस्लीम काझी असल्यामुळे निर्णयाच्या निःपक्षपातीपणाबद्दल शंका घेण्याचे कारण नाही. परकीय प्रेमाचे श्रेष्ठत्व सिद्ध करणारा धर्मग्रंथांचा युक्तिवाद न्यायालयाला अधिक मूलभूत वाटला असावा.

तांत्रिकांची योगसाधना, वामाचार, वैष्णवांची राधाकृष्णउपासना आणि यातूनच उद्भवलेली विकृत मधुराभक्ती यांनी सारा उत्तरपूर्व भारत जवळ जवळ हजार - आठशे वर्षे कसा ग्रासून टाकिला होता हे आतापर्यंत आपण पाहिले. या मध्ययुगीन धर्मसाधनेच्या अवलोकनावरून पुढील काही निष्कर्ष काढावयास हरकत नाही.

(१) समाजाच्या लौकिक जीवनामध्ये गतिमानता निर्माण करणारे भौतिक ज्ञान आणि नवे तत्त्वज्ञान उदयाला न आल्यामुळे भारतीय समाज त्याच त्या घातचक्रात फेऱ्या घेत राहिला. वैचारिक क्षेत्रात कालबाह्य ठरलेल्या मंत्रतंत्रात्मक यातुप्रधान धर्माचरणाला समाजात प्रतिष्ठा लाभली. बहुजनसमाजाच्या आत्मोद्धारासाठी अवतरलेला भक्तिविचारही याच तंत्रसाधनेच्या आचार-विचारांच्या

कर्ममात रूतून वसला. (२) या धर्मसाधनेच्या - भक्तिसाधनेच्या मुळाशी कोणतीही सामाजिक प्रेरणा राहिलेली नव्हती. (३) समाजधारणेला काही कमीत कमी सामाजिक नीतिमत्तेची, जीवनविषयक नैतिक तत्त्वज्ञानाची आवश्यकता असते याची जाणीवही या काळातील धर्मप्रवर्तकांना राहिली नव्हती. (४) समाजधारणेला आवश्यक अशा लोकसंग्राहपर कर्मयोगाचे माहात्म्य पूर्णपणे लुप्त होऊन समाजाचा फार मोठा वर्ग अनैतिक, असामाजिक आणि अनुत्पादक व्यवसायात गढून गेला. (५) जन्मजात वर्णजातिव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या मानसिक शृंखला तोडण्याऐवजी बहुजनसमाजाला ग्राम्य अध्यात्मवादाच्या - तंत्रसाधनेच्या कक्षेत लोटण्यात आले.

अशा प्रकारे आत्मिक विकृतींनी पोखरलेला आणि भौतिक ज्ञानसाधनेत मार्ग पडलेला समाज अधःपाताच्या दिशेने वेगाने जावा यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. कोणत्याही संकटाचा प्रतिकार करण्याचे भौतिक आणि आत्मिक सामर्थ्यच या समाजात उरले नव्हते. समाजात विकृती या असणारच; परंतु या विकृती जेव्हा सर्व समाजाचे अंतरंग व्यापून टाकतात तेव्हा त्यांना भयावह आणि समाज-विघातक स्वरूप येते. सर्व समाजाला आध्यात्मिक विकृतीचा जणू कैफच चढला होता. सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक जीवन निरोगी राहिलेले नाही हे सांगण्यासाठी देखील कोणी शुद्धीवर राहिले नव्हते. भारताच्या जीवनातील अंधकारयुगाला येथूनच प्रारंभ झाला हे इतिहाससिद्ध सत्य आहे. या युगात भारत राजकीय, सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, सांस्कृतिक अशा सर्वांगीण अधःपाताच्या गर्तेत कसा रतला होता या घटनेची मीमांसा होणे आवश्यक आहे. एम् एन्. राय यांनी या कालखंडातील भारतीय जीवनाचे पुढील शब्दांत वर्णन केले आहे :

“...after the downfall of Buddhism, the Country found itself in a worse state of economic ruin, political oppression intellectual anarchy and spiritual chaos. Practically the entire society was involved in that tragic process of decay and decomposition”



भारताचे अधःपतन, केवळ वर्णजातिभेदांतून निर्माण झालेल्या विषमतेमुळे सुरू झाले असे समजणे योग्य होणार नाही. अनेक इतिहासकार या अंगावर भर देऊन भारतीय जीवनाच्या विघटनेचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न करतात. या मीमांसेत बऱ्याच प्रमाणात सत्यांश आहे हे निश्चित. पण हे काही या युगाचेच वैशिष्ट्य होते असे समजण्याचे कारण नाही. वर्णीय विषमतेचा काच कमी करून समाजामध्ये एकत्वाची भावना निर्माण करणे आवश्यक होते हे खरे. परंतु या काळात याहीपेक्षा महत्त्वाची आणि अधिक तातडीची गोष्ट म्हणजे धार्मिक सांस्कृतिक जीवनाचे शुद्धीकरण करणे ही होती. धार्मिक-सांस्कृतिक जीवनातील अनैतिक, असामाजिक आणि अनुत्पादक आचारविचारांचे आणि मंत्रतंत्रादी कर्मकांडांचे निर्मूलन करणे ही पहिली निकडीची गोष्ट होती.

धार्मिक विकृतींनी पछाडलेला उत्तर आणि पूर्वभारत या काळात एखाद्या प्रचंड वेड्याच्या इस्पितळासारखाच (मेंटल असायलम) झाला होता. मध्ययुगीन युरोपमध्येही धार्मिक आणि सांस्कृतिक जीवनाचे अधःपतन फार मोठ्या प्रमाणावर झाल्याची नोंद आहे. परंतु तेथे लवकरच धर्मसुधारणा आणि विद्येचे पुनरुज्जीवन या चळवळी सुरू झाल्या, विज्ञाननिष्ठा उदयाला आली आणि औद्योगिक क्रांतीच्या रूपाने प्रचंड सामाजिक आणि आर्थिक परिवर्तनाला प्रारंभ झाला. भारतामध्ये संतांनी धर्मसुधारणेची चळवळ सुरू केली; परंतु ही प्रक्रिया येथेच थांबली. स्पर्धाहीन आर्थिक समाजव्यवस्थेमध्ये वर्णीय क्रांती होणे जवळ जवळ अशक्य होते. चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेमुळे येथे जन्मावरून व्यवसाय निश्चित होत. पारलौकिक कल्पनांची आणि धार्मिक आचारविचारांची मान्यता मिळवून ही गतिशून्य, स्थिर समाजव्यवस्था शेकडो वर्षे आहे त्याच स्वरूपात टिकून राहिली होती. एकोणिसाव्या शतकात पाश्चात्यांच्या आगमनापर्यंत या समाजरचनेला धक्का लागला नाही. जो काही बदल या समाजात झाला आणि होणे शक्य होते तो धर्मसुधारणेच्या मर्यादितच झाला. मध्ययुगामध्ये धार्मिक-आत्मिक जीवनात जी भयावह परिस्थिती निर्माण

ज्ञाली होती तिचे निराकरण करणारी, शुद्ध नैतिक, मानवतावादी मूल्यावर धर्माची प्रतिष्ठापना करणारी धर्मसुधारणेची चळवळ या युगात आवश्यक होती. भौतिक मागासलेपणामुळे बहुजनसमाजाची ऐहिक उन्नती या काळात अशक्य होती. विश्वघटनेमागील कार्य-कारणभावांचा शोध घेऊन निसर्गप्रकृती आपणाला अनुकूल करून घेण्याची प्रवृत्ती जोपर्यंत उदयाला आलेली नसते तोपर्यंत ऐहिक उन्नतीचा विचार गौणच राहतो. अशा अवस्थेत बहुजनसमाजाची मानसिक-बौद्धिक गुलामगिरी दर करणे हेच धर्मसुधारणेचे ऐतिहासिक दृष्ट्या पहिले प्रयोजन ठरते.

वामाचारप्रधान तंत्रोपासना, लैंगिक विकृतींनी पछाडलेली आणि मंत्रसामर्थ्याने अलौकिक सिद्धी प्राप्त करून घेण्याच्या मागे लागलेली योगसाधना, धर्मसाधनेला अनीतीचे आणि अनैसर्गिकतेचे केंद्र-वनविंगारे सखी-भावप्रधान विकृत भक्त्याचरण, ऐहिकाचा — सामाजिक जीवनाचा यत्किंचितही विचार न करणारी व्यक्तिनिष्ठ मोक्षसाधना, मठ-मंदिरातील विलासी संन्यस्त जीवनाचे आकर्षण आणि शेवटी व्रतवैकल्ये, पूजाअर्चा, ब्राह्मणभोजने यांसारख्या कर्मकांड-प्रधान उपासनापद्धतीचे वाढते माहात्म्य यांनी भारतीय जीवनातील ऐहिकाच्या - पौरुषाच्या प्रेरणाच लुप्त झाल्या होत्या. मठमंदिरातील विलासी धार्मिक जीवनाचे आकर्षण भारतीय तरुणांना या काळात इतके विलक्षण वाटू लागले होते की हजारो क्षत्रिय तरुण ऐहिक कर्तव्यांचा त्याग करून मठवासी भिक्षू अथवा संन्यासी बनले. हे प्रकरण येथेच थांबत नाही. केवळ संन्यासवादाने भारतीय क्षत्रियांचे पौरुष खच्ची झाले असे म्हणणे हे पूर्ण सत्य नाही. यासाठी हिंदू, बौद्ध तांत्रिकांच्या आचारविधींचा भारतीय मनावर कोणता परिणाम झाला असावा हेही तपासून पाहणे आवश्यक आहे. पाल राजांच्या काळात (९ वे शतक) बौद्ध मठांची आणि विहारांची अतिशय मोठ्या प्रमाणावर वाढ झाली. धर्मपालाने पन्नास मठ बांधले. विक्रमशील या विद्यापीठात १०८ पंडित अध्यापनाचे कार्य करीत होते. देशोदेशीचे विद्यार्थी येथे विद्यार्जनासाठी येऊ लागले. अध्ययन

-अध्यापनासाठी १०७ अध्ययनशाला उभारण्यात आल्या. महिपाल, जयपाल, रामपाल यांच्या कारकीर्दीत नव्या महाविहारांची (विद्यापीठ) निर्मिती झाली. या सर्व ज्ञानपीठांतून कोणत्या ज्ञानशाखांचे अध्यापन होत होते याकडे थोडेसे जरी लक्ष दिले तरी मध्ययुगीन भारताच्या अधःपाताची महत्त्वाची कारणपरंपरा ध्यानात येऊ शकेल. 'प्रज्ञापारमिता' आणि 'गुह्यसमाज' यासारख्या ग्रंथांचा सप्रयोग अभ्यास हे या विद्यापीठांचे वैशिष्ट्य बनले होते. एका विक्रमशील-विहार या विद्यापीठात ५३ अध्ययन शाला (Class Rooms) केवळ तांत्रिक क्रियेसाठी राखून ठेवल्या होत्या. या विद्यापीठांचा गौरव करणाऱ्या इतिहासकारांनी येथे कोणत्या ज्ञानशाखांचे अध्ययन-अध्यापन होत होते याची दखल घेतली असती तर मध्ययुगीन भारताच्या राजकीय-सामाजिक अधःपाताचे रहस्य त्यांना उलगडले असते.

हिंदू समाजातही याच संस्कृतीची जोपासना होत होती. हिंदू राजांच्यामध्ये मठ-मंदिरांची आणि विहारांची उभारणी करण्याची जणू स्पर्धाच लागली होती. लक्षावधी कारागीरांचे श्रम या अनुत्पादक कार्यात खर्च पडत होते. श्रमजीवी जनतेच्या लुटीतूनच हा सर्व अवाढव्य खर्च चालू होता. मथुरा, कनोज, कोणार्क, भुवनेश्वर, पुरी येथील प्रचंड मंदिरे आणि तेथील वामाचारप्रधान अथवा सखीभावप्रधान अध्यात्मसाधना यांचा कोणता भयावह परिणाम समाजजीवनावर झाला असेल हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही. कनोजमध्ये १००० मंदिरे होती. मथुरेतील मुख्य देवळाच्या उभारणीला १००,०००,००० दीनार खर्च आला असावा; आणि मंदिर उभारणीला २०० वर्षे लागली असावीत. सोमनाथ मंदिरातील या विकृत वैभवाचे वर्णन वाचून मन थक्क होते. सोन्या-चांदीच्या, हिऱ्यामाणकांच्या अनेक मूर्ती येथे होत्या. मंदिराचे छत रत्नजडित होते. दोनशे मण सोन्याची साखळी मंदिरात बांधलेली होती. एक हजार ब्राह्मण पुजारी, तीनशे पन्नास गायक-नर्तक देवाच्या सेवेला होते. यात्रेकरूंच्या श्मश्रूसाठी ३०० नाभिक मंदिराच्या सेवेत होते.



अशा या प्रचंड अनुत्पादक धर्मसंस्था आणि मठ-विहार हे मध्ययुगीन भारताचे वैभव होते. राजेलोकांचे विलासी जीवन, संपत्तीचा असा अनुत्पादक कार्याकडे होणारा व्यय, आणि समाजातील फार मोठ्या वर्गाचे विकृत धर्माचरण यामुळे समाजाचे भौतिक व आत्मिक जीवन किती विकृत झाले असेल याची कल्पनाच केलेली बरी. सातव्या शतकापासून अरबांची लाट येताच हा समाज वाळूच्या किल्ल्याप्रमाणे कोसळून पडला. ज्या समाजाची भौतिक शक्ती अनुत्पादक आणि असामाजिक कार्यात खर्ची पडत होती आणि आत्मिक शक्ती विकृतींनी पोखरलेली होती तो समाज इस्लामसारख्या कडव्या आक्रमकांपुढे टिकाव धरू शकला असता तरच आश्चर्य वाटले असते. ही आध्यात्मिक विकृतीची लाट तेराव्या शतकात महाराष्ट्रात संतांनी भागवत धर्माच्या आधारे थोपवून धरिली; आणि भावी राष्ट्रीय, सामाजिक अभ्युदयाचा पाया घातला. महाराष्ट्रात तंत्रसाधनेचा प्रवेश मोठ्या प्रमाणावर झाला नव्हता तरी हा प्रदेश या भयावह साधनेपासून पूर्ण मुक्त होता असे नव्हे. शंकराचार्य, रामानुज, आनंदगिरी यांचा तांत्रिकाशी झालेला संघर्ष वाङ्मयात नोंदविला गेला आहे. मालतीमाधव, कर्पूरमंजरी यासारख्या साहित्यकृतींमध्ये तांत्रिकांचे चित्रण केलेले आढळते. चक्रधरांनी महाराष्ट्रातील आणि तेलंगणातील कोणता प्रदेश आपल्या शिष्यांनी निवासासाठी वर्ज्य मानावा याविषयी सूचना दिल्या आहेत. कोल्हापूर, मातापूर, तेलंगण (शैल पर्वत) या ठिकाणी शक्तिपीठे असल्याने हे प्रदेश विषयबद्दल आहेत अस त्यांनी म्हटले आहे. नाथयोग्यांच्या लैंगिक योगसाधनेचाही प्रवेश महाराष्ट्रात झाला होता. योगीयोगिनींच्या रतिस्पर्धेचा चक्रधरांनी उल्लेख केला आहे. तेव्हा मध्ययुगीन भारतात धार्मिक आणि सांस्कृतिक जीवनाला जी विकृती जडली होती ती सार्वत्रिक होती. या पार्श्वभूमीवर ज्ञानेश्वरांनी महाराष्ट्रात जे नवयुग सुरू केले ते अपूर्व होते हे मान्य करावयास हवे. यानंतरच्या व्याख्येनात ज्ञानेश्वरादि मराठी संतांच्या ऐतिहासिक कार्याचे अवलोकन करू.

व्याख्यान तिसरे  
मराठी संतांचा  
भक्तिविचार

मध्ययुगीन महाराष्ट्रामध्ये भक्तिमार्गाची स्थापना करून ज्ञानेश्वरांनी महाराष्ट्राच्याच काय, पण साऱ्या भारताच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक जीवनात एका नव्या युगाचा प्रारंभ केला असे का म्हटले जाते याचे काही स्पष्टीकरण मागील व्याख्यानात चर्चिलेल्या विषयावरून व्हावे असे वाटते. मध्ययुगात ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन धर्मसंस्कृतिविचाराला कोणते विकृत रूप प्राप्त झाले होते आणि त्याचा समाजमनावर, समाजाच्या पौरुषावर कोणता भयावह परिणाम झाला होता याचाही विचार त्या व्याख्यानात केला. आज मध्ययुगीन समाजातील आणखी काही सामाजिक आणि सांस्कृतिक समस्यांचे थोडक्यात अवलोकन करून त्या पार्श्वभूमीवर ज्ञानेश्वरादि संतांनी केलेल्या नवयुग प्रवर्तनाचा विचार करण्याचा प्रयत्न करणार आहे.

प्रारंभीच एक गोष्ट सांगितली पाहिजे. ज्ञानेश्वरादि संतांनी मध्ययुगीन महाराष्ट्रात नवयुग प्रवर्तन केले या विधानाचा अर्थ तत्कालीन परिस्थितीच्या संदर्भातच घ्यावयास हवा. संतांनी समाजजीवनामध्ये मूलभूत क्रांती घडवून आणिली असे मला अभिप्रेत नाही. संतांना ते शक्यही नव्हते. उत्पादनसाधनांमध्ये मूलभूत परिवर्तन होऊन सामाजिक संबंध जेव्हा पूर्णतया बदलतात तेव्हाच समाजाच्या जीवनात मूलभूत बदल होत असतो. तेराव्या शतकात झालेला बदल या स्वरूपाचा नाही. यामुळे संतांच्या कार्याच्या मर्यादाही ध्यानात



येतात. परंतु शेकडो वर्षे समाजाच्या सांस्कृतिक आणि आध्यात्मिक जीवनात रूतलेल्या विकृती नाहीशा करून समाजाला धर्म्य आणि नैतिक मार्गावर आणणे, विकृत धर्माचरणाच्या आहारी जाऊन समाजधारणेला आवश्यक अशा कर्ममार्गापासून च्युत झालेल्या समाजाला सामाजिक व्यवस्थेच्या मार्गावर आणणे हेही तेवढेच महत्त्वाचे आहे. ज्ञानेश्वरादि संतांनी हेच केले. अध्यात्माच्या नावावर समाजजीवनात प्रस्थापित झालेल्या विकृती नाहीशा करून शुद्ध धार्मिक, नैतिक वातावरण निर्माण करणे हेही आवश्यक असते. या पूर्वीच्या हजार दीड हजार वर्षांच्या काळात समाजाच्या आर्थिक जीवनात कोणतेही मूलभूत परिवर्तन झालेले नव्हते. प्राथमिक गणसमाजाच्या विनाशानंतर वर्गीय समाजाचा उदय झाला; शासनसंस्था उदयाला आली; शेतीचे आणि औद्योगिक उत्पादन वाढले; आणि त्यामुळे मालाची देवदेव वाढली. शहरसंस्कृतीची वाढ झाली. बुद्धकाळी व्यापारी संस्कृतीची वाढ झालेली दिसते ती या नव्या आर्थिक परिवर्तनामुळे. या नव्या भरभराटीच्या आश्रयाने काही काळ संस्कृती, कला, तत्त्वचिंतन यांची जोपासना झाली. परंतु या नंतरच्या काळात कित्येक शतके (इंग्रजी राजवटीपर्यंत) कोणतेच मूलभूत परिवर्तन झाले नाही. वर्णाश्रम धर्माने घालून दिलेल्या चौकटीत राहून ज्या काही सांस्कृतिक आणि आध्यात्मिक जीवनाचा अनुभव घेता येईल तेवढा घ्यावा आणि भौतिक जीवन त्याच बंधनात राहून कंठावे. वर्णाश्रम धर्माने निर्माण केलेल्या बंधनांना पारलौकिक कल्पनांचे अधिष्ठान लाभलेले असल्यामुळे उत्पादक समाजाला दुहेरी गुलामगिरी पत्करावी लागली होती.

ज्यावेळी समाजजीवनाची भौतिक प्रगती कुठित झालेली असते त्यावेळी त्याच त्या आध्यात्मिक आणि सांस्कृतिक कल्पनांच्या वर्तुळात समाज फिरत राहतो. तत्त्वचिंतन, धर्मकल्पना, कला यांना त्याच वर्तुळात नवी नवी रूपे देण्याचा प्रयत्न होत असतो. माणसाची सर्जनशील प्रवृत्ती बोथट झालेली असते. अशा युगात नवनिर्मिती मागे पडून टीका, भाष्ये, वार्तिके यांच्या निर्मितीला भरती येते. समाजात

मूलभूत असे नवे काहीच घडत नसते. जनतेच्या ठिकाणी भौतिक गुलामगिरी झुगारून देण्याचे सामर्थ्य तर येणे शक्य नसते आणि आध्यात्मिक दास्यमुक्तीचा मार्ग प्रस्थापित धर्मकल्पनात उपलब्ध होत नसतो. अशा वेळी भ्रामक कल्पनांच्या आहारी जाऊन कित्येक वेळा संपूर्ण समाजाच्या समाज हीन आध्यात्मिक आचारविचारांच्या जाळ्यात गुरफटून जातो. एकेवेळी समाजमनाला उपयुक्त वाटलेल्या, पण त्यांची उपयुक्तता संपल्यानंतर धर्मविधीत समाविष्ट होऊन प्रतिष्ठा पावलेल्या मृत आचार-विधींना नवा उजाळा देऊन त्यांचा आश्रय घेण्याकडे समाजातील हितसंबंधीयांची प्रवृत्ती होत जाते. अशा वेळी समाजाच्या सांस्कृतिक आणि आध्यात्मिक कल्पनांचे शुद्धीकरण करून त्यांना नवे रूप देऊन संपूर्ण समाजजीवन नव्या मार्गावर आणणे हेही महान् युगप्रवर्तनच होय. ज्ञानेश्वरादि संतांनी हेच कार्य केले. संतांच्या कार्याच्या, वर उल्लेखिलेल्या मर्यादा ध्यानात घेऊनसुद्धा त्यांच्या कार्याचे मोल कमी लेखता येत नाही. तेराव्या शतकातील काही सामाजिक, सांस्कृतिक समस्यांचा विचार करून त्या पार्श्वभूमीवर संतांच्या कार्याचे मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न करू.

राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक आणि भाषिक अशा सर्व अंगांनीच दहाव्या शतकानंतरचा काळ भारताच्या जीवनात अत्यंत महत्त्वाचा आहे. मुसलमानांच्या आक्रमणाचे सामाजिक, धार्मिक आणि सांस्कृतिक परिणाम सर्वत्र दिसू लागले होते. दक्षिणेतील राष्ट्रकूट, चालुक्य, शीलाहार, यादव या राजवटींची आपापसातील स्पर्धा आणि समाजाची उदासीनता यामुळे उत्तरेतील राजकीय पडझडीकडे दक्षिणेतील राज्यकर्त्यांचे लक्ष गेले नाही. परंतु या घटनेचे सांस्कृतिक महत्त्व विचारवंतांच्या ध्यानी यावयास हरकत नव्हती. मथुरा, ठाणेश्वर, कनोज, सोमनाथ येथील मुसलमानी आक्रमणाच्या रेट्यापुढे शेकडो वर्षांच्या श्रद्धा आणि धार्मिक समजुती कोसळून पडत होत्या. वर्णजातिव्यवस्थेने शतशः विदीर्ण झालेला आणि हीन आध्यात्मिक साधनेत मग्न झालेला हिंदु समाज मुसलमानी मूर्तिभंजकापुढे दिडमूढ होऊन गेला. मंत्र, तंत्र, योग, इ. मूढ साधना



आणि अनेक देवदेवतांची विंकृत उपासना यांनी आपल्या देवतांचे रक्षण होऊ शकत नाही हे हिंदू समाजाला प्रथमच दिसून आले. मुसलमान जसे एकेश्वरवादी होते तसेच ते सामाजिक दृष्ट्या एकसंघ होते. हिंदू समाजावर याचा विलक्षण परिणाम झाला असला पाहिजे. हॅवेलसारख्या आर्यसंस्कृतीच्या अभिमानी इतिहासकारालाही या महत्त्वपूर्ण घटनेची नोंद करणे भाग पडले आहे. इस्लाममधील सामाजिक समता आणि सुलभ उपासनापद्धती यामुळे येथील पददलित समाजाचे मन त्या धर्माकडे आकृष्ट झाले असावे हे स्वाभाविक आहे. सनातन ब्राह्मणधर्माचे नव्या स्मृतिग्रंथांची आणि कर्मकांडांची निर्मिती करून जातिव्यवस्थेची बंधने अधिक कठोर केली आणि पददलित समाजाला इस्लामच्या बाहुपाशात लोटले. बौद्धांच्या मठसंस्कृतीने आणि शैव, शाक्त, बौद्ध तंत्रसाधनेने येथील समाजाचा मानसिक अधःपात कसा झाला होता हे यापूर्वी आपण पाहिले आहे. मुस्लीम आक्रमकांनी मठ-मंदिरांची लुटालूट करून आणि हजारो योगी आणि संन्यासी यांची कत्तल करून हिंदू समाजाची मंत्र-तंत्रावरील श्रद्धा पार धुळीला मिळवली होती. महंमदाच्या विजयाने येथील क्षत्रिय जमाती दिपून गेल्या होत्या. त्यांपैकी अनेकांनी इस्लामचा स्वीकार केला. नव्या राज्यकर्त्यांचे शस्त्रभय, आर्थिक दडपण आणि त्याचबरोबर सामाजिक आणि धार्मिक समानतेचे आकर्षण या विविध कारणांनी फार मोठ्या समाजाने इस्लामचा स्वीकार केला. पुढे उत्तर भारतातील रामानंद, कबीर, नानक आदि धर्म-सुधारकांना वर्णजातिभेदांचे माहात्म्य नाहीसे करूनच लोकोद्धाराचे कार्य करता आले हे या संदर्भात लक्षात ठेवावयास हवे. मुसलमानी आक्रमणामुळे उत्तर भारतात सुरू झालेल्या या प्रचंड राजकीय, धार्मिक घडामोडींचे पडसाद दक्षिणेत उमटल्याशिवाय कसे राहिले असतील? अरब व्यापाऱ्यांचा आणि मुसलमान सरदारांचा दक्षिणेतील राज्यकर्त्यांशी या पूर्वीच संबंध आला होता हे प्रा. न. र. फाटक यांनी अनेक पुराव्यांच्या आधारे दाखवून दिले आहे. मुसलमानी धर्मप्रचारक दहाव्या अकराव्या शतकात महाराष्ट्रामध्ये आले अस-



ल्याची इतिहासात नोंद आहे. हे धर्मप्रसारक औरंगाबाद, खुल्ताबाद, गुलबर्गा यांसारख्या ठिकाणी स्थायिक झाले होते.

ज्ञानेश्वरादि संतांना या घटना अज्ञात होत्या असेही समजण्याचे कारण नाही. ज्ञानेश्वरांच्या धर्मसुधारणेच्या कार्यामागे इतर अनेक प्रेरणांप्रमाणे इस्लामच्या धार्मिक आक्रमणातून सुरू झालेल्या विचार-मंथनाचेही अधिष्ठान असले पाहिजे. ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या नाथ, लिंगायंत, महानुभाव इ. धर्मसुधारकांच्या धोरणाचे वारकाईने अवलोकन केल्यास हा विचार मान्य व्हावयास हरकत नाही. मुसलमानी आक्रमणामुळे उत्तर-पूर्व भारतातील हिंदू-बौद्ध राजवटी भराभर कोसळून पडत होत्या. या विलक्षण घटनेमुळे भारतीय समाजाची आत्मिक आणि संघटनात्मक दुर्बलता विचारवंतांना जाणवली असली पाहिजे. या काळाच्या आसपास सर्वत्र धर्मसुधारणेला जो प्रारंभ झालेला दिसतो त्याचे रहस्य या जाणीवेतच आहे. मध्ययुगात धार्मिक, सांस्कृतिक आणि सामाजिक दृष्ट्या येथील समाज पूर्णपणे अधःपतित झालेला होता; या समाजात स्वत्वर्क्षणाची प्रेरणाच उरलेली नव्हती. या महत्त्वाच्या घटनेची जाणीव थोर विचारवंतांना झाली असली पाहिजे. आणि या जाणीवेतूनच धर्मसुधारणेच्या चळवळींना विविध क्षेत्रात प्रारंभ झाला असला पाहिजे. हिंदू आणि बौद्ध धर्मातील उदात्त तत्त्वांचा लोप होऊन या युगात ते अवनतीच्या मार्गावर वेगाने वाटचाल करीत होते. मुसलमानी आक्रमणाने या घटनांची तीव्रता वाढविली आणि विनाशकाळ आणखी अलीकडे आणिला एवढेच. भौतिक जीवनातील मूलभूत परिवर्तनाच्या अभावी सर्वांगीण धर्मसुधारणेशिवाय या खोलवर गेलेल्या व्याधीचे निवारण होणे शक्य नव्हते. भौतिक जीवनात क्रांती झाली असती तरीही सांस्कृतिक, धार्मिक, वैचारिक क्षेत्रात आमूलाग्र विचारमंथनाची आवश्यकता होतीच. तेराव्या शतकाच्या सुमाराला कोणतीही मूलभूत भौतिक परिवर्तनाची शक्यता नव्हतीच. अशा वेळी धर्मकल्पनांमध्ये मूलगामी परिवर्तन हाच समाज जिवंत ठेवण्याचा एकमेव मार्ग उरतो. परमेश्वराच्या स्वरूपासंबंधी प्रचलित असणाऱ्या भ्रामक श्रद्धा

आणि समजूती नाहीशा करणे, नानाविध देवदेवतांनी निर्माण केलेला भेदभाव नाहीसा करून एकेश्वरवादाची कल्पना रजविणे, धार्मिक कर्मकांडांच्या नावे चालू असणारे अनाचार मोडून काढणे, सर्व समाजाला आपुलकी वाटेल असे व्यापक आणि उदार स्वरूप धर्मांला देणे, ब्राह्मणधर्मांच्या कर्मठ आणि अनुदार चौकटीतून धर्मविचार मुक्त करून अत्यंत सुत्रभ, सर्वप्राप्य आणि सामाजिक दृष्ट्या नैतिक मूल्यांवर अधिष्ठित अशा उपासना पद्धतीचा मार्ग दाखविणे या गोष्टींची फार मोठी गरज यावेळी निर्माण झाली होती. या सर्व क्रांतिकारक धर्मसुधारणांचा प्रारंभ महाराष्ट्रात झाला. उत्तर-पूर्व भारतातून इकडे येऊ लागलेल्या सर्व विकृतींना ज्ञानेश्वरादि संतांनी पायबंद घातला आणि येथील धर्मजीवनाचे शुद्धीकरण केले. मराठी संतांच्या या कार्याचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी तत्कालीन जीवनाचा आणि त्यामागील प्रेरणांचा परिचय करून घेणे आवश्यक आहे.

आजपर्यंत मध्ययुगीन संतांच्या कार्याचे मूल्यमापन विविध दृष्टि-कोनातून करण्यात आले आहे. न्या. रानडे, इतिहासाचार्य राजवाडे, लालजी पेंडसे, प्रा. फाटक, सुंठणकर, प्रा. सरदार या विचारवंतांनी निरनिराळ्या अंगावर कमी-अधिक भर दिला आहे. या सर्वच विचारवंतांच्या निष्कर्षांची येथे चिकित्सा करणे शक्य नाही. परंतु त्यांपैकी काही विचारांचा परिचय करून घेणे आवश्यक आहे. श्री. लालजी पेंडसे आणि सुंठणकर यांनी मार्क्सप्रणीत वस्तुवादी मीमांसेचा अंगिकार केला आहे. पण आश्चर्य असे की, पेंडसे यांनी रामदासांना क्रांतिकारक ठरविले आहे; तर सुंठणकरांनी त्यांना ब्राह्मणी प्रतिक्रांतीचे प्रतिनिधी ठरविले आहे. ऐतिहासिक मीमांसेचे काटेकोर पालन येथे कोठेतरी झाले नाही असाच याचा अर्थ आहे. सुंठणकरांनी केलेले संतांच्या धर्मसुधारणांआंदोलनाचे विश्लेषण पुष्कळसे मूलगामी असूनही सांस्कृतिक घटनांमागील आर्थिक प्रेरणांना अवाजवी महत्त्व दिल्याने बऱ्याच ठिकाणी त्यांची मीमांसा अवास्तव झाली आहे. युरोपातील धर्मसुधारणेशी संतांच्या धर्मसुधारणेची तुलना करणे काही प्रमाणात योग्य आहे. परंतु युरोपातील परिस्थिती येथील



परिस्थितीहून बरीच भिन्न होती. पोपशाही आणि ब्राह्मणी धर्मवर्चस्व यांना एकाच चौकटीत बसविणे योग्य होणार नाही. वर्णवर्चस्व आणि वर्गवर्चस्व यांमधील भेदही ध्यानात न घेतल्याने त्यांचे अनेक निष्कर्ष सदोष झाले आहेत. संतांच्या कार्यांचे अत्यंत मूलग्राही आणि समतोल विश्लेषण न्या. रानडे यांनीच प्रथम केले. सतराव्या शतकात महाराष्ट्रात उदयाला आलेल्या राष्ट्रवादाची पूर्वतयारी संतांच्या धर्मसुधारणेने शिवकालापूर्वी तीनसाडेतीनशे वर्षे कशी चालविली होती याचे मार्मिक विवेचन त्यांनी केले. त्यांनीही येथील धर्मसुधारणेची तुलना युरोपियन धर्मसुधारणेशी केली; आणि सांस्कृतिक-धार्मिक परिवर्तनाकडे कोणत्या दृष्टिकोनातून पाहिले पाहिजे हे दाखवून दिले.

प्रा. गं. वा. सरदारांनी वस्तुवादी इतिहासमीमांसेचाच अंगीकार केला आहे. परंतु अत्यंत समतोल बुद्धीने आणि अनाग्रही वृत्तीने संतांच्या कार्यांचे मूल्यमापन करून त्यांनी या क्षेत्रात फार मोठी वैचारिक भर घातली आहे. अन्य भाषांमधील संतवाङ्मयाचे मूल्यमापन पाहता मराठी भाषेतील हे सर्व समालोचन किती मूलग्राही आहे हे ध्यानात येते.

धर्मसुधारणा आणि सामाजिक सुधारणा यांमधील आंतरिक संबंधाचा या पूर्वी विस्ताराने विचार केला आहे. येथे काही मुद्यांचे पुन्हा अवलोकन करू. कोणताही धर्मविचार स्वयंभू असत नाही. समाज-जीवनातूनच त्याला आकार येत असतो. यामुळेच कोणत्याही समाजातील धर्मसुधारणेची चळवळ अपरिहार्यपणे समाजसुधारणेचेच रूप घेते. धर्मसंस्था ही मूलतः सामाजिक संस्था आहे. विशिष्ट श्रद्धा आणि विधियुक्त आचार ही धर्माची प्रमुख अंगे होत. समाज-धारणेसाठी आवश्यक अशा कर्मांचा या विधियुक्त आचारात समावेश झालेला असतो. कालांतराने या विधींची आणि आचारांची उपयुक्तता नाहीशी होते आणि यातून धर्मसुधारणेची गरज निर्माण होते. वास्तविक पाहता ही समाजसुधारणेचीच प्रक्रिया असते. जगातील सर्वच धर्मसुधारणेचा इतिहास याची साक्ष देईल. ज्या धर्म-सुधारणेला आर्थिक आणि राजकीय पाया लाभतो तेथे प्रचंड प्रमाणावर



वर्गीय आणि सामाजिक स्थित्यंतरे होतात. परंतु जेथे आर्थिक, वर्गीय भूमिका अदृष्ट असते - अप्रत्यक्ष असते तेथे हे परिवर्तन केवळ सांस्कृतिक आणि सामाजिक क्षेत्रापुरतेच मर्यादित राहते. वर्गीय तीव्रता या परिवर्तनात निर्माण होत नाही. संतांच्या धर्म-सुधारणेच्या चळवळीचा वर्गीय पाया शोधताना मानवाच्या मानसिक-आत्मिक दास्यनिर्मूलनाचे मूल्यही ध्यानात घ्यावयास हवे. प्राचीन काळातील गुलामगिरीचे समर्थन आणि अर्वाचीन काळातील गुलामगिरीचा विरोध या दोन्ही घटनांमागे आर्थिक प्रेरणा आहे निश्चित. परंतु आज मानवी स्वातंत्र्याला स्वयंभू मूल्य प्राप्त झाले आहे हे विसरून चालणार नाही. युरोपातील धर्मसुधारणा ही पोपच्या आध्यात्मिक वर्चस्वाविरुद्ध जशी होती तशीच पोपशाहीच्या ऐहिक-आर्थिक, राजकीय वर्चस्वाविरुद्धही होती. युरोपमध्ये फार मोठ्या प्रमाणावर जमिनीची मालकी चर्चकडे गेलेली होती; राजसत्तेवरही चर्चेचे नियंत्रण होते. यामुळे ल्यूथरने सुरू केलेल्या धर्मसुधारणेच्या चळवळीला सरंजामशाहीविरोधाचे रूप आले. तेथील धर्मसुधारणेला विद्येच्या पुनरुज्जीवनाचे अधिष्ठान लाभले आणि त्यातून विज्ञान-निष्ठेचे नवे युग जन्माला आले. धर्मपीठांबरोबरच सरंजामशाहीचाही पाडाव होऊन औद्योगिक भांडवलशाहीचा उदय झाला. युरोपियन धर्मसुधारणेला अगदी स्पष्ट असे आर्थिक अधिष्ठान लाभले आणि त्यामुळेच ती चळवळ धार्मिक, सांस्कृतिक क्षेत्रापुरती मर्यादित राहिली नाही. आपल्याकडील धर्मसुधारणेची चळवळ मूलतः सामाजिक आणि सांस्कृतिक आहे. तिला वर्गीय अधिष्ठान फारसे लाभलेच नाही. बहुजनसमाजाच्या अंतरंगातील वेदना मधूनमधून या चळवळीत व्यक्त होताना दिसतात; पण त्यात आर्थिक दुरवस्थेविरुद्ध बंडखोरी नसून आध्यात्मिक-मानसिक-सांस्कृतिक दास्याविरुद्धचा विषादच व्यक्त झाला आहे. जन्मजात वर्णव्यवस्थेवर अधिष्ठित झालेल्या समाजव्यवस्थेचे हे वैशिष्ट्य आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्था ही मूलतः अर्थ-व्यवस्था आहे हे खरे, पण वर्ग आणि वर्ण यांचा आशय भिन्न आहे हे विसरून चालणार नाही. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेत सर्व समाज-घटकांच्या

व्यवसायाची निश्चिती करून दिली असल्याने या व्यवस्थेचे मूळचे स्वरूप आर्थिक आहे; पण ही व्यवस्था जन्माधिष्ठित असल्याने आणि ब्राह्मण समाजाने या व्यवस्थेमागे पारलौकिक कल्पनांचे अधिष्ठान उभे करून तिला धार्मिक पावित्य प्राप्त करून दिलेले असल्यामुळे तिचे आर्थिक-वर्गीय स्वरूप अदृष्ट होऊन तिला सांस्कृतिक-सामाजिक श्रेष्ठ-कनिष्ठतेचे स्वरूप आले; आणि म्हणूनच आपल्याकडील धर्मसुधारणेचे स्वरूप मुख्यतः सांस्कृतिकच राहिले. वर्णव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या आध्यात्मिक आणि सांस्कृतिक गुलामगिरीविरुद्धच या सर्व चळवळीचा रोख राहिला. ब्राह्मण-वर्चस्वाखाली तयार झालेल्या स्मृतिग्रंथांनी बहुजनसमाजाच्या ऐहिक प्रगतीला विघातक अशी धर्मबंधने घातली आहेत हे खरे, परंतु ही सर्व बंधने धार्मिक आणि सांस्कृतिक स्वरूपाची असल्यामुळे सर्व समाजसुधारकांनी आणि धर्मसुधारकांनी आपल्या विरोधाचा रोख धार्मिक आणि सांस्कृतिक विषमतेविरुद्धच वळविला. अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत भारतातील समाजसुधारणेच्या चळवळीचे स्वरूप पूर्णपणे धार्मिक आणि सांस्कृतिकच राहिले. वर्णवर्चस्वाचे कवच फोडल्याशिवाय वर्गीय जाणीव प्रभावी होऊ शकत नाही. ज्या समाजव्यवस्थेने ऐहिक चरितार्थासाठी व्यवसाय निश्चिती करून दिली होती त्या समाजव्यवस्थेविरुद्ध बंड करणे नवी अर्थव्यवस्था, अस्तित्वात आल्याशिवाय अशक्य होते. आणि म्हणूनच आपल्याकडील वर्णविरोधी बंडबोरीला इंग्रजी राजवटीच्या आगमनापर्यंत कधीही यश आले नाही, आणि ते येणे शक्यही नव्हते. इंग्रजी राजवटीबरोबर नवी अर्थव्यवस्था आली. कोणीही कोणताही व्यवसाय करावा ही स्पर्धेवर आधारलेली मुक्त अर्थव्यवस्था येताच बहुजनसमाजाच्या आर्थिक दास्यमुक्तीसाठी चळवळी सुरू झाल्या. परंतु संतांना वर्ण-व्यवस्थेविरुद्ध बंड करणे अशक्य होते. संतांनी नव्या तत्त्वज्ञानासाठी नवा समाजदेह निर्माण केला नाही याबद्दल आचार्य भागवत संतांना दोष देतात. परंतु संतांना दोष देणे योग्य ठरणार नाही. खरे म्हणजे ज्ञानेश्वरादि संतांनी 'भक्तिमुखाच्या आस्वादासाठी' वर्णजातींची



बंधने झुगारून दिली होती. वेदांचा अधिकार त्रैवर्णिकांपुरताच मर्यादित असल्यामुळे ज्ञानेश्वरांनी वेदांना कृपण म्हटले आहे. स्त्रीशूद्रांना वेदांनी आध्यात्मिक समताही नाकारली होती. आपली ही चूक दुरुस्त करण्यासाठी वेद गीतेच्या रूपाने प्रगट झाले. परंतु गीता संस्कृत भाषेत असल्यामुळे सर्वांना सहजप्राप्य नव्हती. यासाठीच 'तीरे संस्कृताची गहने । तोडूनि मन्हाटिया केली शब्दसोपाने । रचिली धर्मनिधाने । निवृत्तिदर्वे ॥' असे ज्ञानेश्वर सांगतात. ब्रह्मविद्येचे भांडार त्यांनी स्त्री-शूद्रांना मोकळे केले. भक्तीच्या क्षेत्रात जातीवर्ण अप्रमाण आहेत असे ते स्पष्ट सांगतात. (१४२५) ज्ञानेश्वरांच्या भक्तिपंथाने नव्या समाजशास्त्राला जन्म दिला नाही याबद्दल ज्ञानेश्वरांना दोष देणे योग्य होणार नाही. नवे समाजशास्त्र अगर नवी समाजव्यवस्था केवळ वैचारिक अगर आध्यात्मिक ध्येयवादातून येत नसते. त्यासाठी आर्थिक हितसंबंधांनी घडविलेला समाजव्यवस्थेचा पायाच बदलावा लागतो. ध्येयवादी चळवळी वास्तवतेच्या मर्यादितच यशस्वी होत असतात. ज्ञानेश्वरांनीही मानवजातीच्या पूर्णतेचे भव्य आणि उदात्त स्वप्न पाहिले होते; पण ते स्वप्नच होते. दुरिताचे तिमिर जावो । विश्वा स्वधर्मसूर्यो पाहो । जो जे वांचिल तें लाहो । प्राणिजात ॥ । १८. १७७४ । या व यापुढील सहासात ओव्यांमध्ये व्यक्त झालेले ज्ञानदेवांचे स्वप्न त्यांच्या मानवतावादाचे दर्शन घडविणारे आहे. परंतु प्रत्यक्ष वास्तवाच्या संदर्भात हे केवळ स्वप्नच आहे. ज्ञानेश्वरच काय पण त्यांच्यापूर्वी होऊन गेलेले बुद्धासारखे थोर पुरुषही नवसमाज निर्माण करू शकले नाहीत. वर्गीय समाजातील दुःखांचे मूळ ध्यानात येऊनही त्यांचे निवारण करणे बुद्धाला शक्य नव्हते. त्याने निर्माण केलेले भिक्षुसंघ म्हणजे नवसमाज नसून नवसमाजाचा आभास (illusion) निर्माण करणार ध्येयस्वप्नच होते. भारतीय समाजजीवनात नवसमाजनिर्मिती ही अधिकच गुंतागुंतीची आणि कठिण समस्या झालेली होती. वर्णकल्पनेच्या प्रभावाखाली वर्गसंबंध दडलेले असल्यामुळे येथील सामाजिक असंतोषाला नेहमी धार्मिक सांस्कृतिक-स्वरूपच



प्राप्त होई. यामुळे समाजसुधारकांना धर्मसुधारणेवरच भर द्यावा लागला. सामाजिक समतेची कल्पना वाटेल त्या भौतिक परिस्थितीत रुजत नसते. प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांनी गुलामगिरीचे समर्थन केले. ख्रिस्ताने समता, सेवा, प्रेम यांचा संदेश दिल्यानंतर जवळ जवळ १८०० वर्षे ख्रिस्ती जगात गुलामांचा व्यापार अव्याहतपणे चालू होता. नव्या आर्थिक परिस्थितीत स्वतंत्र मजुरांची जेव्हा गरज निर्माण झाली तेव्हाच गुलाम आणि भूदास यांना स्वातंत्र्य लाभले. तोपर्यंत मानवाचे स्वातंत्र्य आणि समता हे केवळ स्वप्नच होते. युरोपातील ध्येयवादी चळवळींना ज्या ज्या वेळी आर्थिक पाया लाभला, त्या त्या वेळी त्याच चळवळींचे रूपांतर सामाजिक परिवर्तनात झाले. आपल्याकडे हे होऊ न शकल्याने इकडील चळवळी अगदी १९ व्या शतकापर्यंत धार्मिक सांस्कृतिकच राहिल्या. परंतु याही चळवळींना एक महत्त्वाचे ऐतिहासिक कार्य पार पाडावयाचे होते हे विसरून चालणार नाही. भक्तिमार्गाचा उदय ही घटना याच संदर्भात विचारात घ्यावयास हवी. वर्णजन्य विषमतेने निर्माण केलेल्या मानसिक-आत्मिक दास्यशृंखला तोडणे हे मध्ययुगीन भक्तिसंप्रदायाचे एक महत्त्वाचे कार्य होते. भगवद्गीतेमधील “स्त्रियो वैश्यस्तथा शूद्रो ते हि यांति परां गतिम्” या श्लोकामागील प्रेरणा हीच आहे. भगवद्गीतेने सुरु करून दिलेले हे कार्य बाराव्या शतकानंतर संतांनी पुढे चालविले. जन्मजात व व्यवसायनिश्चितीवर आधारलेल्या वर्णव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या परिस्थितीचा विचार न करता केवळ सामाजिक क्रांतीचा विचार करू लागल्यास हाती काहीच लागणार नाही. नाथ, महानुभाव, लिंगायत इ. पंथातील सत्पुरुषांनी जुन्या वर्णाधिष्ठित समाजव्यवस्थेविरुद्ध बंड केले हेही फारसे खरे नाही. यांपैकी कोणीही एकवर्णीय समाज निर्माण करू शकलेला नाही. नाथपंथियांनी हटयोगाच्या मर्यादित वर्णजातीभेदांना प्रवेश दिला नाही एवढेच खरे आहे. नाथयोग्यांची साधना हटयोगाच्या द्वारा कायेचे अमरत्व सिद्ध करणे आणि मंत्रतंत्रांच्या द्वारा अद्भुत चमत्कार करणे याच दिशेने चालली होती. नवसमाज-

निर्मितीशी त्यांचा काहीही संबंध नाही. तांत्रिकांनी जातिभेदातीत अशी साधना निर्माण केली. परंतु नवसमाजनिर्मितीऐवजी सांस्कृतिक जीवनाचे संपूर्ण विकृतीकरण मात्र त्यांनी केले. केवळ वर्णजातिभेदांची बंधने झुगारून देण्याने नवसमाजनिर्मिती होत असते हा एक अपसमज आहे. महानुभावानीही वर्णव्यवस्थेविरुद्ध बंड केले असे म्हणता येत नाही. “आहो तुमच्या गांवी ब्राह्मणाची घरे नाही : तरि : काही कोरान्न भिक्षा होआवी” या नागदेवाचार्यांच्या उद्गाराचे मर्म विसरून चालणार नाही. वसवाने नवसमाजनिर्मितीच्या दृष्टीने बंडखोर विचार व्यक्त केले आणि काही प्रमाणात कृतीही केली; पण त्यापलीकडे हाही पंथ काही करू शकला नाही. तेव्हा जातिभेदाविरुद्ध बंड करून नवसमाज निर्माण करण्याच्या दृष्टीने वैदिक-अवैदिक संन्यासपंथियांनी काही विशेष केले आहे असे दाखविणारा पुरावा यत्किंचितही उपलब्ध नाही. तेव्हा या पंथांना क्रांतिकारक हे विरुद्ध बहाल करण्यात काय अर्थ आहे ? वर्णसंस्थेचा लोप झाल्याशिवाय संपूर्ण समाजक्रांती होणे अशक्य आहे हे अगदी खरे; परंतु कोणत्या विशिष्ट आर्थिक परिस्थितीमुळे वर्णव्यवस्था दृढस्वरूपात टिकून राहिली, तिचा पाडाव करणे १९ व्या, २० व्या शतकापर्यंत एकाही समाजसुधारकाला का शक्य झाले नाही याचा विचार न करता केवळ संतांना त्यांनी समाजक्रांती केली नाही म्हणून दोष देणे अशास्त्रीय आणि अनैतिहासिक आहे. नवे वर्गीय संबंध प्रस्थापित झाल्याशिवाय वर्णकल्पनेला धक्का लागणे अशक्य होते. जन्माने व्यवसाय निश्चित करणाऱ्या स्पर्धाहीन समाजव्यवस्थेत नवे वर्णसंबंध निर्माण होत नसतात. हजारो वर्षे भारतीय समाज या जन्मसिद्ध वर्णकल्पनेत रूतून पडला होता. १९ व्या शतकात इंग्रजांच्या आगमनावरोबर नवे आर्थिक संबंध निर्माण होण्याच्या प्रक्रियेस प्रारंभ झाला. व्यवसायस्वातंत्र्यावर अधिष्ठित अशा स्पर्धायुक्त नवीन आर्थिक व्यवस्थेमुळे ही क्रांती सुरू झाली. तेराव्या शतकात या घटनेची अपेक्षा करणे म्हणजे १७ व्या शतकात शिवाजीला प्रसन्न झालेल्या भवानी देवीने त्याला तरवारीऐवजी अँटमबाँब द्यावयास हवा होता अशी



अपेक्षा करण्याजोगेच आहे. “जशी संस्कृती तसे हत्यार” हा इतिहाससंशोधक राजवाड्यांचा सिद्धांत ध्यानात ठेवल्यास देवीला दोष देण्याचे कारण उरणार नाही.

मध्ययुगातील भौतिक ज्ञानाच्या पातळीचा विचार करता सर्व समाजाच्या ऐहिक दुःखविमोचनाचा अगर संपूर्ण सामाजिक क्रांतीचा प्रश्न संतांना सुचणेच शक्य नव्हते. जे प्रश्न विशिष्ट कालातील ऐतिहासिक परिस्थितीत निर्माण होणेही अशक्य असते ते प्रश्न त्या काळातील थोर पुरुषांनी सोडविले का नाहीत असे विचारणेच अवास्तव आहे. संतांच्या कार्याचे मूल्यमापन करताना ही सर्व ऐतिहासिक भूमिका ध्यानात ठेवूनच वाटचाल केली पाहिजे.

चातुर्वर्ण्यातील शूद्रांचा वरिष्ठ, वर्णीयांशी चालू असलेला संघर्ष काही विचारवंत म्हणतात त्याप्रमाणे जमिनीच्या मालकीचा संघर्ष नव्हे. ब्राह्मणवर्णाकडे राष्ट्रातील जमिनीची मालकी फारशी केव्हाही नव्हतीच ! तरीही या चळवळीचा सर्वांत प्रखर विरोध ब्राह्मणांच्या वर्चस्वालाच झालेला आढळतो. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य अशा तीनही वर्णांनी मिळून शूद्रांवर मानसिक गुलामगिरी लादलेली होती आणि बाह्यगांनी या व्यवस्थेला पारलौकिक कल्पनांच्या आधारे धार्मिक पावित्र्य प्राप्त करून दिले होते. आणि म्हणून असंतोषाचा सर्व उद्रेक ब्राह्मणांनी निर्माण केलेल्या धार्मिक कर्मकांडांविरुद्धच होता. या दृष्टीने संतांनीही योग्य अशीच भूमिका घेतली होती. भव्य आणि उदात्त स्वप्ने आजवर अनेक संतांनी आणि प्रतिभावान् कवींनी रंगविली आहेत. परंतु सामाजिक परिवर्तनाच्या विचारात या भव्योदात्त स्वप्नांना मानवी ‘मनोवांच्छित’ एवढेच महत्त्व आहे हे ध्यानात ठेवावयास हवे.

वर्णजातिव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या विषमतेची धार बोथट करून सर्व समाजाच्या आत्मोन्नतीचा मार्ग मोकळा करून देणे हे जसे मध्ययुगीन संतांच्या पुढील एक महत्त्वाचे कार्य होते तसेच, किंबहुना त्याहूनही अधिक तातडीचे दुसरे एक महत्त्वाचे कार्य त्यांच्यापुढे होते. समाजापुढील समस्यांचा क्रम निश्चित करणे याही गोष्टीला



ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून पाहताना विशेष महत्त्व आहे. मध्ययुगीन भारतीय धर्मजीवनाला ग्रासून टाकणाऱ्या विविध विकृतींचा आणि गूढ धर्मसाधनेच्या नावाने धर्मावरणामध्ये प्रविष्ट झालेल्या भयावह आचारविधींचा बीमोड करून मानवी मन गूढ श्रद्धांच्या मगरमिठीतून मुक्त करणे, त्याला जीवनातील मांगल्य, पावित्र्य आणि उदात्तता यांचे दर्शन घडवून आणणे आणि जीवनाला शुद्ध नैतिक आणि सामाजिक मूल्यांचे अधिष्ठान देणे हे ते कार्य होय. ज्ञानेश्वरादि संतांच्या कार्याचे मूल्यमापन मध्ययुगीन धार्मिक आणि सांस्कृतिक पार्श्वभूमीवरच केले पाहिजे. आजवर या पार्श्वभूमीकडे विचारवंतांचे फारसे लक्ष गेलेले नाही. विकृत धर्मसाधनेचा आणि भक्त्याचरणाचा मध्ययुगीन भारताच्या सर्वांगीण अधःपाताशी जो अगदी निकटचा संबंध आहे त्याची फारशी दखल घेतली गेलेली नाही. मध्ययुगीन भारतामध्ये मोठमोठाल्या हिंदू राजांचा व बलाढ्य सरदारांचा परकीय आक्रमकांपुढे पाहता पाहता पाडाव झाला या घटनेचे मुजुमदारांसारख्या इतिहासवंडितालाही आश्चर्य वाटते. ते म्हणतात : "It is puzzling, nay almost baffling to explain the almost complete collapse of N. India, within an incredibly shorttime before the onslaught of invaders whose power and resources were hardly equal to those of some of the bigger Hindu states, not to speak of a combination of them." उत्तर आणि पूर्व भारतातील संपूर्ण हिंदू समाजाला सांस्कृतिक आणि धार्मिक विकृतींनी पछाडल्यामुळे जे भौतिक आणि मानसिक अधःपतन झाले होते त्याचा विचार केल्यास वरील घटनेचे आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. मुजुमदारांनी या घटनांचा विचार केलेला आहे. ते म्हणतात : "The wealth and luxury with its enervating effect upon character on the one hand and the degraded Religious and social life on the other sapped the vitality of the people and destroyed its manhood... the overall picture is one of decadence in every respect." तरीही त्यांना भारताच्या पराभवाचे आश्चर्य वाटते. मागील व्याख्यानात मध्ययुगातील सांस्कृतिक

अधःपाताचा आपण विस्ताराने विचार केला आहे. त्याची पुनरुक्ती करण्याचे कारण नाही. मध्ययुगीन भारताच्या सर्वांगीण अधःपतनाचे मानवेंद्रनाथ राय यांनी केलेले वर्णन पुन्हा एकदा पाहून पुढे जाऊ : “...After the downfall of Buddhism, the Country found itself in a worst state of economic ruin, political oppression, intellectual anarchy and spiritual chaos. Practically the entire society was involved in that tragic process of decay and decomposition.” शुद्ध, नैतिक धर्मविचाराच्या अभावी संपूर्ण देशाला एका प्रचंड ‘मेटल असायलम’चे रूप आले होते.

अशा या पार्श्वभूमीवर ज्ञानेश्वरादि संतांनी धर्मजीवनाचे शुद्धीकरण करून एक नवा आदर्ग भारतीय सनाजापुढे ठेविला. संपूर्ण भारतीय धर्मजीवनाला नवे वळण लावणारा, लोकसंग्रह आणि सामाजिक नीतिमत्ता यांवर भर देणारा, नव्या आशयाने संपन्न झालेला भक्तिमार्ग सुरू करून ज्ञानेश्वरादि संतांनी फार मोठे ऐतिहासिक कार्य केले आहे. ज्ञानेश्वरांनी पुरस्कृत केलेली भक्ती ऐहिक दुःखे वितरावयास लावणारी जशी पळवाट नव्हे तशीच ती वैयक्तिक मोक्षप्राप्तीची गूढ साधनाही नव्हे. सर्व समाजाला गूढ विकृत साधनेतून मुक्त करणारी, पददलितांच्या आत्मिक दास्यशृंखला तोडून सर्वांना आत्मोन्नतीचा मार्ग मोकळा करणारी, सर्व समाजाचे व्यक्तिमत्त्व उंचावणारी, स्वधर्माचे (कर्तव्यकर्माचे) माहात्म्य सांगून ऐहिक पुरुषार्थाचे-समाजधारणेच्या तत्त्वांचे-कर्मयोगाचे पोषण करणारी आणि सामाजिक, नैतिक अधिष्ठानावर आरूढ झालेली भक्तिकल्पना ज्ञानदेवांनी मध्ययुगीन भारताला दिली. ज्ञानेश्वरादि संतांच्या या सांस्कृतिक कार्याचा विचार करण्यापूर्वी या काळातील जनतेच्या जीवनाचे आणखी थोडे अवलोकन करू.

प्राचीन आणि मध्ययुगीन भारतामध्ये सर्वसामान्य समाजाच्या वाटचाला सदैव दैन्यच आलेले आढळते. विलासी आणि लुटारू राजवटी सामान्य जनतेची विविध मार्गांनी लूट करीत. राजसत्तेला



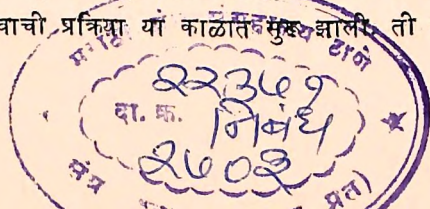
पारलौकिक कल्पनांचे अधिष्ठान लाभजेले असल्यामुळे समाजात त्याविरुद्ध कधीही प्रक्षोभ निर्माण झाला नाही. महाराष्ट्रातील राजवटी सावभौमत्वासाठी सदैव आपापसात झगडत असत. या उलाढालीत जनतेची लूट आणि प्रदेशाची जाळपोळ सर्रास होई. प्रचंड लुटीतून आणि शेतकऱ्यांच्या पिळवणुकीतून जमा झालेली संपत्ती सैन्यावर आणि धार्मिक कर्मकांडावर खर्च होई. राजसत्तेचे कर देणे आणि निमूटपणे सर्व घडामोडी पाहात राहणे यापलीकडे जनता काहीच करू शकत नव्हती. आर्थिक दैन्य आणि सामाजिक दुरवस्था जनतेला प्रत्यक्ष जाणवतच नसे. जन्मजात वर्णव्यवस्थेमुळे व कर्मसिद्धांतामुळे जनतेचे मन आणि बुद्धी यांना संपूर्ण ग्रहण लागले होते. ऐहिक दैन्य आणि दुरवस्था, त्याचप्रमाणे वर्ण-जातीमुळे प्राप्त होणारा उच्च-नीचपणा यांचा संबंध पूर्वजन्मातील कर्माशी असल्यामुळे त्याविरुद्ध संघर्ष करण्याची प्रेरणाच कोणाला झाली नाही. शरीराचे काळे-गोरेपण अगर अन्य व्यंगे जशी अपरिहार्य म्हणून स्वीकारावयाची तशीच ऐहिक दुःखे गृहीत धरूनच पुढे जावयाचे. कर्माचा कायदा कोणालाही तोडता येणे शक्य नाही. कर्म → कर्मानुसारी जन्म → जन्मानुसारी वर्ण अथवा जात आणि वर्गानुसारी व्यवसाय अशी ही अभेद्य दुव्यांची साखळी असल्याने ऐहिक दुरवस्थेविरुद्ध बंड करणे अथवा नुसता असंतोष व्यक्त करणे म्हणजे परमेश्वरी व्यवस्थेविरुद्धच उभे राहणे होय. सर्वच काळातील हिंदुधर्मसुधारकांपुढील सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे या कर्मसिद्धान्ताला बगल कशी द्यावयाची हाच होय. संतांनी कर्मसिद्धांतालाच आव्हान देण्याचा प्रयत्न केला नसला तरी या सिद्धांतातून येणारे मानसिक दास्य झुगारून देण्याचा प्रयत्न केला आणि त्यात फार मोठे यश संपादित केले. सातव्या आठव्या शतकापासून सुरू झालेल्या ब्राह्मण धर्माच्या पुनरुज्जीवनाने ऐहिक दास्याबरोबरच बहुजनसमाजाचे मानसिक दास्यही दृढ होत गेले. राज्यकर्ते आणि पुरोहित यांनी परस्पर सहकार्याने जनतेचे शोषण चालवले होते. संतांच्या आंदोलनाने या अन्यायाला वाचा फोडिली आणि पददलित समाजाचे मानसिक दास्य दूर केले.



गुप्तांच्या राजवटीत सनातन ब्राह्मण धर्माला राजाश्रय मिळून त्याचे पुनरुज्जीवन सुरू झाले होते. याच काळात पुराण ग्रंथांचेही नवीनीकरण होऊन ब्राह्मण धर्माला पोषक असे स्वरूप त्यांना देण्यात आले. बहुजनसमाजाच्या उद्धारसाठी निर्माण झालेल्या भक्तिमार्गाचेही ब्राह्मणीकरण याच काळात होऊ लागले होते. विष्णुपुराणासारख्या भागवतधर्माच्या प्रमुख आधारग्रंथात पंचमहा-यज्ञांना आणि तदंतर्गत कर्मकांडांना प्रमुख स्थान लाभले. विष्णूवर यज्ञाचे रूपक करून विष्णुपुराणकाराने यज्ञपुरुषाच्या उपासनेचे महत्त्व सांगितले. भगवद्गीतेमध्ये काम्यकर्म करणारांना 'वेदवादरत' या निंदाव्यंजक नावाने संबोधिले आहे. परंतु विष्णुपुराणकाराला गीतेची ही भूमिका मान्य नाही. याजकांना 'वेदवादरत' म्हणणाऱ्या वेदनिंदकाबद्दल विष्णुपुराणकाराने कठोर उद्गार काढले आहेत. बौद्ध-जैनांच्या प्रभावामुळे पशुयज्ञ लुप्त होऊ लागले होते हे खरे; पण मधूनमधून यज्ञधर्माने उचल खाल्लेली दिसते. वाकाटकांच्या आणि राष्ट्रकूटांच्या राजवटीत स्मार्त यज्ञांचे प्राबल्य वाढू लागले होते, तरीही श्रौत यज्ञ मधून मधून होताना दिसतातच. वाकाटकनृप प्रवरसेन याने अश्वमेध, आप्तोर्याम आणि अग्निष्टोम यासारखे श्रौत यज्ञ केल्याचा उल्लेख आहे. याच वंशातील दुसऱ्या विधशक्तीने अग्निष्टोम, वाजपेय, ज्योतिष्टोम, अश्वमेध इ. यज्ञ केले. विष्णुकुंडीवंशातील माधव वर्मा नावाच्या राजाने ११ अश्वमेध केले; याशिवाय अनेक अग्निष्टोम, सर्वमेध, पुरुषमेध, वाजपेय, षोडशी राजसूय, प्राधिराज्य, प्राजापत्य इ. श्रौतयज्ञही केले. ज्ञानेश्वरांनी पशुयागाचा उल्लेख केला आहे. हिंसेला अहिंसा मानणाऱ्या याज्ञिकांच्या बुद्धीचे ज्ञानेश्वर उपहासाने कौतुक करतात.

श्रौतयज्ञांच्या जोडीला स्मार्त यज्ञाची वाढ होऊ लागली होती. स्मार्त पंचयज्ञासाठी ब्राह्मणांना मोठाली दाने देत. अग्निहोत्राचे माहात्म्य फारच वाढले होते. या काळात भागवत धर्माच्या ग्रंथांचे जे नवीनीकरण झाले त्यांतही पंचमहायज्ञांवर भर देण्यात आला आहे.

दुसरी एक महत्त्वाची प्रक्रिया या काळात सुरू झाली ती म्हणजे



स्मार्त आणि पौराणिक ब्राह्मण धर्माचा विकास ही होय. स्मार्त यज्ञयागादि कर्मकांडांच्या विभासापासूनच या प्रक्रियेला प्रारंभ झाला होता. अनेक पंडितांनी विविध स्मृतिग्रंथांवर या काळात भाष्ये लिहून हिंदुधर्मशास्त्राचे नव्याने संहितीकरण केले. विज्ञानेश्वरांची 'मिताक्षरा', जीमूतवाहनाचा 'दायभाग', वाचस्पतीचा 'विवादचिंतामणी', मध्वाचार्यांचा, 'पाराशर माधवीयम्', चंद्रेश्वराचा 'विवादरत्नाकर' यासारखे अनेक टीका अथवा भाष्यग्रंथ या काळात लिहिले गेले. या सर्व धर्मशास्त्रकारांचे उद्दिष्ट एकच होते. नव्या परिस्थितीत निर्माण झालेल्या समस्या आणि परंपरागत धर्मशास्त्र यांची सांगड घालून धर्मशास्त्राचे काटेकोर पालन होईल असे धर्मग्रंथ तयार करवून घेऊन समाजाच्या आचार-विचारांचे नियंत्रण करणे हेच ते उद्दिष्ट होय. वरिष्ठ वर्णांच्या हितसंबंधांची जपणूक करणे हाच हेतू या नियंत्रणामागे होता.

याच सुमारास मुसलमानांचे आक्रमण सुरू झाले होते. वैदिक आचार आणि विधी यांचे रक्षण करण्यासाठी स्मृतिकारांनी आपल्या ग्रंथांत अत्यंत कडक अशी विधिनिषेधपर बंधने घालून हिंदू समाजाचे आचार-विचार बंदिस्त करून टाकले. याच काळात जातिव्यवस्थेमधील आजूचे सूक्ष्म भेद दृढ झाले. निरनिराळ्या व्यावसायिकांच्या जाती काटेकोरपणे या काळात निश्चित झाल्या. चार वर्णांची व्यवस्था मागे पडून ब्राह्मण आणि शूद्र असे दोनच वर्ण शिल्लक राहिले. जातीजातीमधील उच्चनीचपणाची भावना या काळात पराकोटीला गेली. कृषि-गोरक्ष-वाणिज्य यासारख्या समाजधारणेला अत्यंत आवश्यक अशा कर्मांनाही हीन समजण्यात येऊ लागले. शास्त्रबंधनाचे उल्लंघन झाल्यास अतिशय कठोर शासन केले जाई. प्रायश्चितांचे दिग्दर्शनही अतिशय सूक्ष्मपणे केलेले आढळते.

स्मृतिकारांनी जसे नवे धर्मशास्त्र निर्माण करून समाजाचे नियमन केले तसे पुराणकारांनी निरनिराळ्या व्रतवैकल्यांची निर्मिती करून हिंदूंचे आचारशास्त्र तयार केले. याबाबतीत हेमाद्रिपंडिताचा 'चतुर्वर्गचिंतामणि' हा ग्रंथ अपूर्व आहे. व्रतखंड, दानखंड, तीर्थ-



खंड आणि मोक्षखंड असे या ग्रंथाचे चार भाग आहेत. शेवटच्या पाचव्या भागाचे नाव परिशेष खंड असे असून त्यात देवपूजा, श्राद्धविधी, मुहूर्तनिश्चिती आणि प्रायश्चित्तविधी असे पोटभाग आहेत. हेमाद्रीच्या या ग्रंथात जवळ जवळ २००० व्रते सांगितली आहेत. व्रते आणि त्यानिमित्त ब्राह्मणभोजने यांचे विलक्षण माहात्म्य या काळात वाढले होते. वरिष्ठवर्णियांच्या विकृत परमार्थवादाचे आणि सुखलोलुपतेचे प्रत्यंतर या व्रतखंडावरून येते. ज्ञानेश्वरांनी अनेक ठिकाणी या विकृत परमार्थवादाचे उपहासपर चित्रण केले आहे.

समाजातील सर्व बुद्धिमंत आणि पंडित काम्यकर्मामध्ये मग्न झाले होते. परलोकातील सुखप्राप्तीसाठी पुण्यसंचय करण्याच्या या गर्दीत त्यांना सामाजिक आणि राष्ट्रीय समस्या उमजल्याच नाहीत. बहुजन-समाजाचा विचार करावयास तर कोणालाच सवड नव्हती. इतिहासाचार्य राजवाड्यांनी या व्रतवैकल्यसंस्कृतीचे विदारक चित्रण केले आहे ते जिज्ञासूंनी मुळातूनच वाचावे.

हेमाद्रीने चतुर्वर्गचिंतामणि या ग्रंथात मंदिररचनाशास्त्राचे विस्तृत विवरण केले आहे. मध्ययुगीन भारतातील मंदिरशिल्पांची निर्मिती हा एक स्वतंत्रच विषय आहे. मंदिररचनाशास्त्र तांत्रिक संकेतांवर अधिष्ठित झाले होते. कोणार्क, भुवनेश्वर येथील तांत्रिक मंदिर-शिल्पे मध्ययुगीन धार्मिक विकृतीची प्रतीकेच आहेत. उत्तर दक्षिण भारताच्या मानाने महाराष्ट्रात मंदिरांची उभारणी कमी प्रमाणात झाली असली तरी या काळात अनेक मंदिरे बांधली गेली. मध्ययुगीन भारतातील मंदिररचनेवरील हॅवेलचे भाष्य तत्कालीन जीवनाच्या एका अंगावर उत्कृष्ट प्रकाश टाकणारे आहे. आपल्या 'History of Aryan Rule in India' या ग्रंथात बौद्धांच्या मठसंस्कृतीच्या दुष्परिणामाचे वर्णन केल्यानंतर हिंदुसमाजाकडे वळून तो म्हणतो :  
 " It was a time when Hindu monarchs vied with each other in the magnificence and number of the temples.... and when hundreds of thousands of skilled artisans were diverted from ordinary industrial pursuits to the pious



labour of elaborating the establishment of the temple services in stone, bronze, precious metals and costly fabrics.”

या मंदिरांच्या खर्चासाठी जमिनी आणि गावे इनाम दिली जात. देवपूजेचे अंगभोग व रंगभोग असे दोन भाग आहेत. स्नान, वस्त्र, पुष्प, नैवेद्य हे उपचार अंगभोगात येतात; तर नृत्य, गायन, कथा, कीर्तन इ. रंगभोगात येतात. या दोहोंच्या खर्चासाठी गावचे उत्पन्न देवालयाला लावून देण्यात येत असे. ब्राह्मणांनी विविध देवतांची पूजाविधाने तयार करून आपली सोय करून ठेविली. या क्षेत्रातील ब्राह्मण समाजाच्या तत्परतेचे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केलेले वर्णन अतिशय उद्बोधक आहे. ते म्हणतात: “सामान्य लोक-समुदायात रूढ असलेल्या सर्व प्रकारच्या लहानमोठ्या पूजास्थानांचा, उपासनांचा, देवतांचा, विधिविधानांचा, कथांचा व कल्पनांचा आढावा घेऊन लोकांना रुचेल व आकर्षक होईल अशा रीतीने पौराण धर्माची बांधणी ब्राह्मणांनी केली. व्रतवैकल्ये, पूजाविधी व कथा यात वैदिक मंत्रांची व वैदिक कल्पनांची मिसळ करून उच्च वर्णांचे कर्मकांड तयार केले. वेदपूर्वकाळापासून प्रचलित असलेल्या मूर्तिपूजा, देवता व त्यांच्या उपासना यांना नवा आकार दिला. जुन्या वर्ण-संस्थेला निराळे रूप देऊन जातिसंस्थेच्या निर्मितीला चालना दिली. हजारो वर्षे जातिसंस्था बनत होती, त्या संस्थेस ब्राह्मणांनी पाठिंबा देऊन बळकट केले, व आपले सर्वोच्च स्थान कायम केले. एकेश्वरी संप्रदायांनाही बहुदेवतोपासनात्मक धर्मात गुंडाळून घेतले. ब्रह्मवादाचा उपयोग करून सर्वच हीनोच्च देवतांना प्रामाण्य दिले . . . . शितला, चामुंडा, एकवीरा, हनुमान, विनायक, नंदी, भैरव, नाग, नवग्रह, औदुंबर, अश्वत्थ, वट इ. देवतांचे उज्जीवन झाले. लिंगपूजेत वैदिक रुद्राध्यायाचा उपयोग करून बहुतेक सगळ्या हिंदुस्थानातील लिंग-मंदिरातील शूद्र पुरोहितांच्या जागा ब्राह्मणांनी पटकावल्या. वैदिकेतर देवांची आणि मूर्तीची क्षेत्रे व तीर्थे ब्राह्मणांनी आत्मसात केली. त्या ठिकाणी पूर्वी अवैदिक ब्राह्मणेतर पुजारीवर्ग होता.

त्या देवता वरिष्ठ वर्गांनी घेतल्यामुळे ब्राह्मणच त्यात प्रमुख झाला. वेदांचा मौलिक विरोध करणाऱ्या कडव्या धर्मसंप्रदायाखेरीज बाकीच्या सर्व धर्मसंप्रदायात ब्राह्मण वर्गाने शिरकाव केल्यामुळे व्यवस्थित एकमुखी संघटित धर्मसंस्था उत्पन्न झाली नाही. सगळ्याच पंथांना कमीजास्त प्रामाण्य ब्राह्मणवर्गाने दिले. शिथिल कंथारूप सनातन हिंदुधर्म निर्माण झाला.”

ब्राह्मणधर्माच्या या कृत्रिम पुनरुज्जीवनाचे रूप पाहून हेमाद्री-सारख्या वैदिक धर्माभिमान्याने “क्षीणो कालवशात् पुनस्तरुणतां धर्मोऽपि संप्रापितः ” असे धन्यतेचे उद्गार काढले. कालवशात् लुप्त होऊ लागलेल्या सनातन वैदिक धर्माला पुन्हा तारुण्य प्राप्त झाले हे हेमाद्रीचे उद्गार किती भ्रामक होते हे लवकरच दिसून आले. ब्राह्मणधर्माच्या पुनरुज्जीवनाचा हा प्रयत्न अगदी अर्थशून्य होता. मूढ श्रद्धा आणि धार्मिक भावना यांवर आधारलेले हे पुनरुज्जीवन समाजामध्ये नवचैतन्य निर्माण करू शकले नाही. एका बाजूला वरिष्ठ वर्णांच्यानी विविध कर्मकांडांच्याद्वारा धर्मजीवनात आपले वर्चस्व प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला, तर दुसऱ्या बाजूला पददलित समाजाने हीन अध्यात्माचा आश्रय केला. देवाबद्दल प्रेम वाटण्याऐवजी भीती वाटणे, त्याचा कोप शांत करण्यासाठी जीवांचा बळी देणे, सहेतुक उपासना करणे, पंचाग्निसाधनासारखी आत्म-पीडनपर साधना करून देवतांना प्रसन्न करून घेण्याचा प्रयत्न करणे यासारख्या अमानुष, आततायी आणि वेडगळ कल्पनांनी हा समाज भारावून गेला होता. ज्ञानेश्वरांनी ठिकठिकाणी या स्वकालीन परिस्थितीचे अतिशय मार्मिक वर्णन केले आहे. कर्मकांडाना सर्वस्व मानणाऱ्या कर्मठ ब्राह्मणांचे, शब्दज्ञानाचे पोकळ पांडित्य प्रदर्शित करणाऱ्या पांडितांचे, हीन दैवतांच्या उपासनेमध्ये गढून गेलेल्या अज्ञानी भक्तांचे आणि आसुरी वृत्तीने यज्ञयाग करणाऱ्या याज्ञिकांचे त्यांनी जे चित्रण केले आहे ते तत्कालीन समाजाचे अंतरंग समजून घेण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. ही सर्व वर्णने मुळातूनच वाचण्या-जोगी आहेत.

महाराष्ट्रीय धर्मसंस्कृतीला जडलेल्या या विकृती म्हणजे मध्य-युगीन भारतीय धर्मसंस्कृतीला जडलेल्या विकृतीचाच परिणाम आहेत. या सर्व कर्मकांडांमध्ये धर्मकल्पना आणि यातुकल्पना यांची विलक्षण सरमिसळ झालेली आढळते. मानवतावादावर आधारलेली शुद्ध, नैतिक धर्मकल्पना हे मानवाच्या प्रगतीचे पुढचे पाऊल आहे. मध्ययुगीन महाराष्ट्रात ही प्रक्रिया नुकतीच सुरू झालेली होती. ज्ञानेश्वरादि संतांनी या प्रक्रियेला प्रारंभ करून दिला.

मध्ययुगीन भारतातील धार्मिक विकृतींचे दुसऱ्या व्याख्यानात आपण अवलोकन केले आहे. या विकृती पूर्णपणे नाही, तरी काही प्रमाणात महाराष्ट्रात येऊ लागल्या होत्या. भारताचे निरनिराळे प्रांत पाणीबंद विभागांसारखे एकमेकांपासून अलिप्त राहणे शक्य नव्हते. निरनिराळ्या माध्यमांतून देवाण-घेवाण सतत चालू होती. तेव्हा तत्त्वज्ञान, वर्णव्यवस्था, देवताविषयक कल्पना, उपासनापद्धती या सर्वच बाबतीत काही अपवाद वगळल्यास सर्वत्र सारखेपणाच आढळतो. अर्थात् उत्तरकालीन बौद्धांचे आणि शैवशाक्तांचे प्राबल्य ज्या प्रदेशांत वाढले तेथील धर्मजीवनाला नवव्या दहाव्या शतकात अगदीच विलक्षण रूप प्राप्त झाले. दक्षिणेमध्ये (काही अपवाद वगळून) विशेषतः महाराष्ट्रामध्ये वज्रयांनी बौद्धांची अगर तांत्रिक शैवशाक्तांची परंपरा मोठ्या प्रमाणावर वाढली नाही; आणि म्हणून उत्तर-पूर्व भारताप्रमाणे महाराष्ट्रात तांत्रिक विकृतींचा प्रसार सार्वजनिक स्वरूपात झाला नाही. तरी देखील तांत्रिकांच्या धर्मकल्पना महाराष्ट्रात आल्या होत्या यात संशय नाही. महाराष्ट्र, कर्नाटक, तेलंगण या प्रदेशात तांत्रिकांची शक्तिपीठे स्थापन झाली होती. परंतु महाराष्ट्र त्या मानाने पुष्कळच निर्लेप राहिला होता. “कानड देशाः तेलंग देशाः न वचावेः तं विषयवहळ देशः तंथ अवधूत मान्यः महाराष्ट्री असावेः मातापुरी कोल्हापुरी न वचावेः तिये साभिमानिये स्थानेः साधकांसि विघ्न करीतिः” या चक्रधरांच्या उद्गारांवरून तंत्रसंस्कृतीचा प्रसार महाराष्ट्रात व लगतच्या प्रदेशात कोठे कोठे झाला होता याची कल्पना येते. आंध्र प्रदेशातील



श्री शैल हे क्षेत्र तांत्रिकांचे दक्षिणेतील केंद्र होते. योगी-योगिनींचा संचार या प्रदेशात सर्वत्र चालू असे. लीळाचरित्रात या सर्व घटनांचे विपुल उल्लेख आढळतात. तंत्रसाधनेचा सर्वांत अधिक प्रभाव नाथपंथीयांच्या हटयोगपर साधनेच्या रूपाने दिसतो. या साधनेचा मागील व्याख्यानात आपण परिचय करून घेतला आहे. येथे पुनरुक्ती करण्याचे कारण नाही. ज्ञानेश्वर नाथसंप्रदायाचे अनुयायी असूनदेखील त्यांनी या पंथातील साधना कटाक्षाने टाळली एवढेच ध्यानात ठेवून पुढे जाऊ. ज्ञानेश्वरांच्या भक्तिसाधनेचा नाथपंथीयांच्या हटयोग-परसाधनेशी काहीही संबंध नाही. ज्ञानेश्वरांवरून नाथपंथाचे स्वरूप निश्चित करण्याचा जो प्रयत्न केला जातो तो अत्यंत सदोष आहे.

मध्ययुगीन सिद्धसंस्कृती ही भारतीय धर्मसाधनेच्या इतिहासातील एक विलक्षण घटना होती. या साधनेची मुळे प्राथमिक कृषि संस्कृती-मध्ये निर्माण झालेल्या यातुविधीमध्ये आहेत हेही आपण यापूर्वी पाहिले आहे. सामाजिक, भौतिक आणि आर्थिक दृष्ट्या कालबाह्य ठरलेली एखादी संकल्पना अथवा विधी धर्मजीवनामध्ये प्रविष्ट होऊन त्यांना प्रतिष्ठा प्राप्त होते. थॉमसनने याविषयी मांडलेला विचार पुन्हा या ठिकाणी पाहू. "Social institutions rendered obsolete by economic process find a sanctuary in religion, which is of interest to the historian of humanity just because it is a stratified repository of discarded practices and discredited beliefs."

एकेकाळी भूमातेच्या सुफलीकरणासाठी उपयुक्त आणि आवश्यक मानले गेलेले यातुविधी उत्तरकाळात मोक्षप्राप्तीचे साधन बनून राहिले. यामुळे सर्व समाज या विकृतींनी पोखरला गेला. मध्ययुगीन भारतातील सिद्धसंस्कृती हे या घटनेचे उत्कृष्ट उदाहरण होय. सर्वत्र या लोकविलक्षण साधनेचे प्राबल्य माजले होते. महाराष्ट्र याला अपवाद नव्हता. अधःपाताचे प्रमाण आणि तीव्रता कमी होती एवढेच.

अशा परिस्थितीत येथील धर्मसुधारक संतांना द्विविध-त्रिविध स्वरूपाचे कार्य करावयाचे होते. ब्राह्मणधर्माच्या पुनरुज्जीवनाने

बहुजनसमाजाचा आध्यात्मिक कोंडमारा होऊ लागला होता. यंत्र-युगाचा उदय होण्याच्या पूर्वी सर्व समाजाची भौतिक दास्यमुक्ती ही कल्पनाच असंभाव्य होती. अशा परिस्थितीत मानसिक दास्य-शृंखला तोडून पददलित समाजाला जीवनहेतू देणे हेच कार्य महत्त्वाचे होते. जन्मसिद्ध वर्णव्यवस्थेने आत्मोन्नतीची साधनेही सर्व समाजाला उपलब्ध होऊ दिली नाहीत. नव्याने पुनरुज्जीवित झालेल्या स्मार्त आणि पौराण कर्मकांडांनी श्रौत कर्मकांडांची जागा घेतली होती. बहुजनसमाज हीन आध्यात्मिक साधनेत आणि मंत्र-तंत्रात्मक उपासनेमध्ये मग्न झाला होता. या सर्व मूढ धर्मकल्पनां-मधून समाजाला मुक्त करून सर्वांना सुलभ, सहजप्राप्य अशा शुद्ध भक्तिमार्गावर आणून सोडणे हे पहिले महत्त्वाचे कार्य संतांना करावयाचे होते. भक्तिमार्ग यापूर्वीच रूढ झाला होता. परंतु यापूर्वी पाहिल्याप्रमाणे भक्तिमार्गालाच विविध विकृती जडल्या होत्या. उत्तरेमध्ये तंत्रसाधनेने भक्तिमार्ग शबलित झाला होता; तर दक्षिणेत भक्तिमार्गाचेच ब्राह्मणीकरण होऊ लागले होते. या दोन्ही विकृतींपासून धार्मिक आणि सांस्कृतिक जीवन मुक्त करून शुद्ध नैतिक पायावर भक्तिविचाराची उभारणी करणे आणि समाजधारणेला पोषक अशा कर्मयोगाची भक्तीला जोड देऊन ऐहिक जीवनच धर्ममय आणि पुरुषार्थसन्मुख बनविणे हे आणखी एक महत्त्वाचे कार्य संतांना करावयाचे होते.

इस्लामच्या धार्मिक आक्रमणाने उत्तरेत सर्वत्र धुमाकूळ माजविला होता. विकृत धर्मकल्पनांनी आणि आचारविचारांनी पोखरून गेलेला समाज बघता बघता कोसळून पडला. भौतिक सामर्थ्य असूनही उत्तरेकडील अनेक हिंदू-बौद्ध राजवटी आक्रमकांना तोंड देऊ शकल्या नाहीत. या भयावह परिस्थितीच्या मुळाशी असलेल्या विकृत देव-धर्मविषयक कल्पनांचा नायनाट करून समाजाचे आत्मबल वाढविणाऱ्या शक्तींची आणि अध्यात्म विचाराची जोपासना करणे हेही तितकेच महत्त्वाचे कार्य संतांना करावयाचे होते. संपूर्ण भारताच्या जीवनात व्यापक स्वरूपाच्या परिवर्तनाची आवश्यकता निर्माण झाली



होती. समाजाची आत्मिक धारणाच जेथे पूर्णपणे उध्वस्त झालेली असते तेथे नव्या मार्गाचा शोध सुरू होतो. युरोपमध्ये याच प्रकारची परिस्थिती जेव्हा उद्भवली तेव्हा विकितक, जॉन हस, कॅल्विन, मार्टिन लूथर यांसारख्या धर्मसुधारकांनी मूढ धर्मकल्पनांविरुद्ध बंड पुकारले आणि ख्रिस्ती धर्माची उदात्त तत्त्वे समाजाच्या तळच्या थरापर्यंत नेऊन पोचविली. महाराष्ट्रीय संतांनी नेमकी हीच कामगिरी केली.

भारतातील विशिष्ट सामाजिक घटनेमुळे धर्मसुधारणेच्या मागोमाग येथे भौतिक ज्ञानांचे पुनरुज्जीवन अथवा नवसंशोधन सुरू झाले नाही. धर्मसुधारणेच्या क्षेत्रात पहिल्या टप्प्यावरच समाजविकासाची गती रुद्ध झाली, जन्मसिद्ध जातिव्यवस्था, तज्जन्य व्यवसायनिश्चिती, कर्मसिद्धांत आणि आत्मनिर्भर ग्रामव्यवस्था यामुळे येथील सामाजिक आणि आर्थिक जीवन १९ व्या शतकापर्यंत कधीच ढवळून निवाले नाही; सर्व जीवनव्यापी अशी क्रांती येथे कधीच होऊ शकली नाही. संतांनी विशिष्ट मर्यादित धर्मसुधारणेचा पाठपुरावा करून तत्कालीन धार्मिक आणि सांस्कृतिक जीवनाला जडलेल्या विकृतींचे निराकरण केले; आणि तेवढ्या मर्यादित समाजाचे आत्मबल वाढविले. वर्णजातिभेदांची तीव्रता कमी करून सर्व समाजाच्या ठिकाणी आत्मविश्वास आणि चैतन्य निर्माण केले. महाराष्ट्रात १७ व्या शतकात जे राजकीय मन्वंतर झाले त्याचे मूळ संतांच्या या सांस्कृतिक क्रांतीपर्यंत जाऊन पोचते.

बाराव्या शतकाच्या सुमारास महाराष्ट्र आणि कर्नाटक या विभागात धार्मिक जीवनाच्या शुद्धीकरणाला आणि धर्मसुधारणेच्या कार्याला प्रारंभ झाला होता. नाथ, लिंगायत, महानुभाव आदि पंथांनी लोकांमार्गेचा आश्रय करून समाजाचे आध्यात्मिक जीवन नव्या स्वरूपात घडविण्याचा प्रयत्न चालविला होता. रामानुजांनी दक्षिणेमध्ये अंळवार संतांच्या भावपूर्ण आत्मविष्काराला तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान देण्याचा प्रयत्न केला. परंतु लवकरच या आंदोलनामध्ये संकुचित पंथनिष्ठेचा प्रभाव वाढून दक्षिणेकडील हे आंदोलन ब्राह्मणी



वर्चस्वाखाली गेले. माध्वसंप्रदायाला तर कडव्या निष्ठेचे स्वरूप आले. बहुजनसमाजाच्या आत्मोद्धारासाठी प्रवृत्त झालेल्या या भक्तिमार्गाने नवी कर्मकांडे निर्माण केली आणि कर्मठ बनलेला हा पंथ समाजजीवनापासून दुरावला आणि ब्राह्मण समाजाच्या श्रेष्ठतेचे प्रतीक बनून निरनिराळ्या आचार्यांच्या मठात प्रविष्ट झाला.

लिंगायतांना मात्र कर्नाटकात आणि महाराष्ट्राच्या दक्षिण सीमेवर धर्मसुधारणेच्या कार्यात बरेच यश मिळाले. कानडी भाषेच्या माध्यमातून लिंगायतांनी समाजपरिवर्तनाच्या कार्याला चालना दिली. बसवाने आपल्या धर्मसुधारणेच्या कार्यात अत्यंत दूरगामी परिणाम घडवून आणू शकणाऱ्या काही सामाजिक सुधारणांचा समावेश केला. स्त्री-शूद्रांना आपल्या पंथात त्याने प्रवेश दिला; वर्णजाति-भेदातून उद्भवणारी उच्चनीचता झुगारून दिली. स्वतः बसवाने नागीदेव नावाच्या शूद्राच्या घरी अन्नग्रहण केले. एक आंतरजातीय विवाह घडवून आणिला. परंतु सनातन हिंदुसमाजाला यातले काहीही मानवणारे नव्हते. कल्याणीचा राजा विज्जल हा जैनधर्मीय असूनही त्याने वर्णाश्रम धर्माची बाजू घेतली आणि बसवाच्या या सुधारणांना विरोध केला. बसवाच्या मृत्यूनंतर लिंगायत पंथात पुन्हा जातिभेदांना मान्यता मिळाली. सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे, वर्णव्यवस्था ही व्यवसायनिश्चितीवर आधारलेली एक अर्थव्यवस्था आहे हे कोणाही धर्मसुधारकाच्या ध्यानी न आल्याने वर्णविरोधी संघर्षात त्यांच्या पुरोगामी चळवळीचा पूर्ण पराभव झाला. आज लिंगायत पंथ हिंदू समाजाइतक्याच दक्षतेने वर्ण-जातीभेद मानतो.

याच सुमारास महाराष्ट्रात दुसऱ्या एका धर्मपंथाने लोकभाषेच्या आश्रयाने धर्मसुधारणेचे कार्य चालविले होते. हा पंथ म्हणजे श्री चक्रधरांचा महानुभाव पंथ होय.

चक्रधरांनी हिंदुधर्मातील असंख्य देवतांचे बंड मोडण्याचा फार मोठा प्रयत्न केला. हिंदू समाजाचे एकीकरण करण्याच्या दृष्टीने बहुदेवतावादावर प्रहार करणे आवश्यकच होते. चक्रधरांनी अध्यात्म-क्षेत्रातील जातीभेदाचे महत्त्व कमी करण्याचा बराच यशस्वी प्रयत्न

केला. विकल्पशून्यता हा चक्रधरांच्या उपदेशाचा एक महत्त्वाचा भाग आहे. वर्णजातिभेदातून उद्भवणारा उच्चनीचपणा आणि तज्जन्य अहंकार हे दोष विकल्पाचे द्योतक आहेत.

असे असले तरी चक्रधरांनी वर्णजातींच्या व्यवहारात सामाजिक क्रांती घडवून आणली हे विधान वस्तुस्थितीशी पूर्ण विसंगत आहे. बसवांनी जे पाऊल उचलले त्याला फार तर क्रांतिकारक म्हणता येईल. अर्थात् 'क्रांती' शब्दामध्ये जो व्यापक आशय आहे त्याचा विचार करता बसवांच्या धर्मसुधारणेलाही क्रांती म्हणणे अन्वर्थक ठरणार नाही. वर्णजातिव्यवस्थेविरुद्ध व्यक्त झालेली तीव्र भावनात्मक प्रतिक्रिया असेच त्यांच्या कृतीचे वर्णन करावे लागेल. मध्ययुगातील कोणत्याही धर्मसुधारकाला वर्णजातिव्यवस्थेविरुद्ध पाऊल उचलणे व्यवहारतःच कसे अशक्य होते हे यापूर्वी आपण विस्ताराने पाहिले आहे.

चक्रधरांच्या महानुभावपंथाने वर्णजाति-व्यवस्थेविरुद्ध यशस्वी क्रांतिकारक पाऊल उचलले असे मानणाऱ्या विचारवंतांना पुढील विरोधाभासाचे रहस्य स्पष्ट करावे लागेल: वैदिक वर्णव्यवस्थेविरुद्ध बंड करणाऱ्या चक्रधरांच्या अनुयायीवर्गात नागदेव, माहीमभट्ट, नरेंद्र, केशव पंडित यासारख्या ब्राह्मण पंडितांचाच भरणा झालेला दिसतो; या उलट वर्णव्यवस्थेच्या मर्यादित राहून बहुजनसमाजाचे मानसिक दास्य निवारण करणाऱ्या ज्ञानेश्वरांच्या संप्रदायात चोबामेळा, नामदेव शिंदी, गोरा कुंभार, सेना न्हावी यांसारख्या अठरापगट जातींनीच संतांचे वर्चस्व आढळते. या विरोधाभासाचा उलगडा केल्याशिवाय महानुभाव पंथाला क्रांतिकारक मानणे योग्य होणार नाही.

महानुभावांनी पुरस्कृत केलेला भक्तिमार्ग हे एक सुधारणेचे पाऊल होते हे निश्चित. महानुभावांनी आपला विचार लोकभाषेत सांगितला हेही महत्त्वाचे आहे. परंतु एवढे असूनही या पंथाला महाराष्ट्रात फार मोठे यश मिळविता आले नाही. आत्यंतिक संन्यासवाद हे या अपयशाचे कारण असावे. महानुभावांनी वास्तव जीवना-

नुभूती नाकारली नसली तरी त्यांची 'असती परी' सामान्य माणसाच्या शक्तीपलीकडे आहे. त्यांच्या या आत्यंतिक संन्यासमार्गामुळे या संप्रदायात सर्वसामान्यांचा समाज आणि निवृत्तमहंतांचा समाजबाह्य अल्पसंख्य वर्ग अशी विभागणी झाली. आपल्या लोकविलक्षण, आत्यंतिक संन्यासवादी वृत्तीमुळे हा महंतांचा वर्ग समाजापासून संपूर्णपणे अलग पडला. आत्मोद्धाराचे साधन सर्व समाजाला सुलभतेने उपलब्ध होण्याऐवजी ते महानुभाव महंतांच्या वर्चस्वाखाली गेले. ब्राह्मणवर्गाऐवजी महंतांचा वर्ग आला. आत्मोद्धारासाठी समाजबाह्य अशा स्वतंत्र आचारविधिप्रधान कर्मकांडांची आवश्यकता ज्या संप्रदायात निर्माण होते तो संप्रदाय लोकमानसात परिवर्तन घडवून आणू शकत नाही. भक्तिमार्गाचा अवलंब करूनही महानुभावांना त्यांच्या लोकविलक्षण, असामाजिक, आत्यंतिक संन्यासवादी आणि पंथनिष्ठ आचारधर्मांमुळे अपयशच पत्करावे लागले.

ज्ञानेश्वरांनी स्थापन केलेल्या भक्तिमार्गाचा सारा प्रकारच याहून वेगळा होता. कोणत्याही प्रकारे भक्तीची स्वतंत्र कर्मकांडे वारकरी पंथात निर्माण झाली नाहीत, कारण भक्ती हा जीवनव्यवहाराहून स्वतंत्र व्यवसाय ते मानित नाहीत. समाजबाह्य आचारविधीचे स्तोम येथे केशूच माजले नाही. उलट समाजधारणेला आवश्यक अशा कर्मयोगाचा ज्ञानेश्वरांनी आग्रहाने पुरस्कार केला. निवृत्त संत आणि प्रांचिक यांमध्ये दुर्लभ अशी दरी येथे निर्माण झाली नाही. घरदार, प्रपंच यांचा त्याग न करता या संसारात राहून भूलोकीच वैकुंठ निर्माण करण्याचे स्वप्न संतांनी पाहिले. संतांना यामुळेच संन्यस्तांचा स्वतंत्र, जगावेगळा 'संसार' थाटावा लागला नाही. ज्ञानी भक्तांचा प्रपंच कैवल्याहूनही श्रेष्ठ आहे अशी ज्ञानेश्वरांनी भलावण केल्याने वारकरी संप्रदायाला महाराष्ट्राच्या धार्मिक जीवनात नवे युग सुरू करण्यात फार मोठे यश आले. ज्ञानेश्वरांच्या या नवयुगप्रवर्तनाचे रहस्य कशात आहे? कोणत्याही प्रकारची मूलभूत भौतिक-आर्थिक क्रांती झालेली नसताना केवळ सुधारणावादाच्या आश्रयाने ज्ञानेश्वरांनी जे हे यश मिळविले त्याचे रहस्य



कशात आहे याचा उलगडा करून घेण्यासाठी भव्य आणि उदात्त मानवतावादाचे अधिष्ठान असलेले त्यांचे वैशिष्टपूर्ण अद्वैत तत्त्वज्ञान आणि जीवनातील लौकिक कर्मानाच भक्तीचे रूप देणारा भक्तिविचार यांचे अंतरंग उलगडून पाहावयास हवे.

ज्ञानेश्वरांनी आपल्या भक्तिविचाराला अद्वैताचे अधिष्ठान देऊन रूढ भक्तिविचाराचा आशयच बदलून टाकिला. ज्ञानेश्वरांपूर्वी रूढ झालेल्या भक्तिविचारामध्ये भक्त आणि देव अशा द्वैताची आवश्यकता होती. परंतु ज्ञानेश्वरांनी हे दृश्य विश्व आणि परमेश्वर यांमधील संबंधाचे स्वरूपच बदलून टाकल्यामुळे त्यांच्या भक्तिविचाराला द्वैताची आवश्यकताच उरली नाही. ज्ञानेश्वरांच्या अनुभूतीमध्ये हे नामरूपात्मक दृश्यविश्व म्हणजे परमात्म्याचाच आविष्कार होय. “तैसे विश्व एणें नावें। हें मी चि पै आघवे।” अशी त्यांची भूमिका आहे. परमात्मा एकदेशीय नाही, विश्वाच्या पलीकडेही कोठे तो नाही; विश्वरूपानेच तो प्रगट होत असतो. अशा या विश्वात्मक परमात्म्याची भक्ती ज्ञानदेवांना अभिप्रेत आहे. येथे भक्तीचा स्वतंत्र व्यवहार नाही. ज्ञानी भक्ताचे होणारे सहज आचरण हीच भक्ती. विश्वात्मक परमात्म्याशी एकरूप होऊन अनुभवलेले लेले अद्वैताधिष्ठित प्रेम हीच भक्ती, हेच ज्ञान आणि हाच योग! हे दृश्य विश्व परमात्म्याचाच आविष्कार आहे असे तत्त्व प्रतिपादन करून त्यांनी जगन्मिथ्यावादाचा आणि तज्जन्य संन्यासवादाचा पायाच उखडून टाकिला. “हे आतुं बाहिरी मिया कोंदले। जग निखिल माझेचि वोंतले ॥” ही त्यांची भूमिका असल्याने परमेश्वराचा शोध घेण्यासाठी या दृश्य विश्वाचा निरास करण्याची कल्पनाच येथे उद्भवत नाही. निरास कशाचा करावयाचा? सर्व विश्वच परमात्मरूप आहे. रूढ अद्वैत कल्पनेप्रमाणे हे दृश्य विश्व मायारूप आहे, मिथ्या आहे. परमात्मा मायेने वेष्टित असल्यामुळे मायेचा निरास केल्याशिवाय तो दिसू शकणार नाही. यावर ज्ञानेश्वरांनी एक मार्मिक प्रश्न विचारला आहे. “जालेनि जगें मी झांके। तरी जग ते कोण फांके। किळेवरी माणिकें। लोपिजे काई ॥”

परमात्म्याचे दर्शन घेण्यासाठी जगाची-विश्वाची अनुभूती नाकारण्याची आवश्यकता नाही. “म्हणौनि जग परौते। साखुनि पाहिजे माते। तैसा नोहें उखितें। मी चिं॥” “म्हणोनि गा या परी। ब्रह्मादि पिपीलिकावरी। मीवाचूनि दुसरी। गोठीचि नाही॥”

तत्त्वज्ञानाच्या पातळीवर ही विश्वात्मक परमात्म्याची भूमिका स्वीकारल्यानंतर विश्वप्रेम हेच परमात्म्यावरील प्रेम ठरते. विज्ञानपूर्व युगामधील व्यापक मानवतावादाचा हाच पाया होय.

प्रस्थापित भक्तिविचाराला संपूर्ण नवे रूप देण्याच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वरांनी आणखी एक महत्त्वाचे कार्य केले. रूढ, प्रस्थापित भक्तिविचाराची समाजधारणेला आवश्यक अशा कर्मयोगापासून पूर्ण फारकत झाली होती. ज्ञानेश्वरांनी भक्तियोगाला कर्मयोगाची जोड देऊन ‘लोकसंस्थे’चे रक्षण करण्याचे महत्त्व समाजाला दाखवून दिले. स्वरूपतः कर्मसंन्यास अशक्य आहे हे दाखवून देऊन निष्काम कर्मयोग हीच भक्ती असा अत्यंत व्यापक आणि तत्कालीन संदर्भात क्रांतिकारक अर्थ सांगून समाजधारणेला तात्त्विक अधिष्ठान प्राप्त करून दिले. विहीत कर्माचरण हीच ईश्वरपूजा! “तया सर्वात्मिका ईश्वरा। स्वकर्म कुसुमांची वीरा। पूजा केली होय अपारा। तोषालागीं॥” भक्तीला अशा प्रकारे कर्मयोगाची जोड दिल्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या भक्तिमार्गात स्वतंत्र कर्मकांडांना अगर विकृत आचरणाला अवकाशच मिळाला नाही. त्यांच्या कर्मयुक्त भक्तीला सामाजिक नीतीमत्तेचे अधिष्ठान लाभले आहे. लोकसंग्रह आणि लोकसंस्थांचे रक्षण यांना ज्ञानेश्वरांनी अतिशय महत्त्व दिले आहे. हा त्यांच्या चिंतेचा विषय दिसतो. बौद्ध, जैन, महानुभाव, वेदान्ती या सर्वांनी संन्यासवादाचा पुरस्कार चालविला होता. स्मार्त आणि पौराण धर्माने व्रतवैकल्यांचे माहात्म्य प्रस्थापित करण्यास प्रारंभ केला होता. मठ-मंदिरांच्या निर्मितीमध्ये समाजाचे श्रम आणि संपत्ती मोठ्या प्रमाणावर खर्ची पडू लागली होती. समाजधारणेचा विचार कोणालाच महत्त्वाचा वाटेनासा झाला होता. अशा वेळी लोकसंस्थांचे संरक्षण म्हणजेच समाजधारणा हा ज्ञानेश्वरांच्या चिंतेचा

विषय व्हावा यात आश्चर्य नाही. ज्ञानेश्वर आध्यात्मिक अराज्यवादी ( Spiritual anarchist ) नव्हते. सामाजिक व्यवस्थेचे ते पुरस्कर्ते होते. तिसऱ्या अध्यायात त्यांनी या ध्येयवादाचा अगदी आग्रहाने पुरस्कार केला आहे :

“जे पुडुतीं पुडुतीं पार्था। हे सकळ लोकसंस्था ।  
 रक्षणीय गा सर्वथा। म्हणोनिया ॥  
 मार्गाधारे वर्तावे। विश्व हे मोहरे लावावे।  
 अलौकिका नोहावे। लोकाप्रती ॥

या ठिकाणी त्यांची सामाजिक जीवनाकडे पाहण्याची दृष्टी व्यक्त झाली आहे. त्यांचा धर्म केवळ व्यक्तिनिष्ठ आत्मोद्धाराचा धर्म नव्हता. संपूर्ण समाजाला त्यांना नवा मार्ग दाखवावयाचा होता. यासाठी लोकसंग्रह आणि लोकसंस्थेचे रक्षण यांचे त्यांना अपार महत्त्व वाटते. लोकविलक्षण आचाराचा आदर्श समाजापुढे त्यांनी कधीच ठेवला नाही. व्रत, जपजाप्य, पूजा-अर्चा, तीर्थयात्रा, मंत्रतंत्र, योग काहीही करू नका, निष्काम बुद्धीने विहित कर्मांचे आचरण करा, हीच विश्वात्मक परमात्म्याची भक्ती होय असे त्यांना आग्रहाने सांगावयाचे आहे.

लौकिक जीवन आणि धर्मसाधना यांमध्ये मध्ययुगीन भारतात सुसंगतीच राहिलेली नव्हती. तत्कालीन समाजजीवनाचे अगदी भिन्न असे दोन विभागच पडले होते. व्यक्तीच्या जीवनातही लौकिक आचार आणि अध्यात्मसाधना यांमध्ये काही संबंधच राहिला नव्हता. याचाच परिणाम असा झाला की व्यक्तिगत अथवा सामाजिक पातळीवर नैतिक मूल्यांची आवश्यकताच तत्कालीन धर्मसंस्थेला उरली नव्हती. या घटनेचे अतिशय गंभीर परिणाम समाज जीवनावर झाले. पण कोणाही तत्कालीन धर्मप्रवर्तकाला यातील गांभीर्यच जाणवले नाही. जो तो आपापल्या पंथाच्या मोक्षसाधनेचे श्रेष्ठत्व प्रस्थापित करण्यातच धन्यता मानीत होता. विकृत आणि लोकविलक्षण धर्मकल्पनांच्या आहारी गेल्याने सर्व समाजच्या समाज अनैतिक, असामाजिक आणि अनुत्पादक व्यवसायात गडून गेला. ज्ञानेश्वरांनी



समाजजीवन आणि धर्मसाधना यांमधील विरोध नाहीसा करून धर्माचरणाला सामाजिक दृष्ट्या नवा अर्थ प्राप्त करून दिला. आध्यात्मिक दृष्ट्या मुक्त झालेल्या सिद्ध पुरुषांसाठीही सामाजिक कर्तव्यांचे आणि नीतिमतेचे पालन करणे आवश्यक आहे हे त्यांनी आग्रहाने सांगितले. मुक्त पुरुषांचे स्वैराचरण त्यांच्या अध्यात्म कल्पनेत बसत नव्हते. त्यांच्या ज्ञानी पुरुषांच्या आचरणात नीती साक्षात् होऊन वावरते. सद्भावना, नैतिकता आणि विवेकशीलता ही त्यांच्या धर्मकल्पनेची मध्यवर्ती तत्त्वे आहेत :

“जेयाचिया आस्थेचिया सद्भावा। आंतु धर्मु करी राणीवा।  
जेयाचिया मती ओलावा। विवेकाचा॥”

या तत्त्वांच्या आधारेच ज्ञानेश्वर मध्ययुगीन धर्मजीवनात नवयुगाची निर्मिती करू शकले. कोणत्याही स्वरूपात विकृत धर्माचरणाला त्यांनी आपल्या भक्तिमार्गात प्रवेश दिला नाही. उत्तर भारतामध्ये अत्यंत लोकप्रिय झालेली ‘मथुरा भक्ती’ आणि भागवतातील ‘रागात्मिका भक्ति’ मराठी संतांच्या वाङ्मयात मूळ धरू शकली नाही याचे रहस्य ज्ञानेश्वरांच्या कर्मयोगपर भक्तिकल्पनेतच आहे. लौकिक जीवनातील व्यवहार आणि भक्ती असे जीवनाचे दोन स्वतंत्र विभाग ते करीत नाहीत. जीवनच भक्तिमय करण्याचा त्यांचा प्रयत्न भारतीय अध्यात्मविश्वात अपूर्व होता. ज्ञानी पुरुषाला सर्वत्र परमात्म्याचीच प्रतीती येत असल्याने त्याला स्वतंत्र विधिरूप पूजा-अर्चा, जपजाप्य, ध्यान-समाधी, तीर्थयात्रा यांसारखे कोणतेच उपासनारूप कर्म करण्याची आवश्यकता नाही.

विश्व सर्व शिवमयच आहे. शिवविरहित काहीच नाही. तेव्हा राहत्या ठिकाणाहून उठून अन्यत्र शिवदर्शनासाठी जाण्याचे कारणच नाही. सहजावस्थेमध्ये तो जी जी कृती करतो ती ती प्रभुपूजाच असल्याने स्वतंत्र उपासना अगर भक्ती करण्याचे त्याला कारणच उरत नाही. ज्ञानी पुरुषाची सहज कृती हेच त्याचे दर्शन, पूजन, तीर्थयात्रा-नमन आणि ध्यान; हीच त्याची भक्ती. ज्ञानेश्वरीच्या १८ व्याः

अध्यायात या सहजभक्तीचे त्यांनी अतिशय सुंदर आणि अर्थपूर्ण विवरण केले आहे. ज्ञानोत्तर भक्तियोगाचे सारे रहस्य या ठिकाणी आढळते.

“मग देखिजे ना न देखिजे ।  
 ऐसी जे दशा निफजे ।  
 तें तें दर्शन माझे । साचोकारे ॥  
 सर्व मी जालेपणे । ठेले तया जाणे येणे ।  
 तेचि गा यात्रा करणे । अद्वया मज ॥  
 एवं तो बोले ते स्तवन । तो देखे ते दर्शन ।  
 अद्वया मज गमन । तो चाले तेचि गा ॥  
 तो करी तेतुली पूजा । तो कल्पी जो जप माझा ।  
 तो निजे तेचि कपिध्वजा । समाधि माझी ॥”

ज्ञानोत्तर अद्वैत भक्तीचे सारे रहस्य या ओव्यांत आलेले असल्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या जीवनदर्शनाचे मर्मच या ओव्यांमधून स्पष्ट होते. अन्य भारतीय भक्तिमार्गांमध्ये कर्मकांडांचे जे प्रस्थ माजले त्याला येथे अवसर का नाही याचे रहस्य या ओव्यांत सापडू शकते. ज्ञानेश्वरांचा 'देव' एकदेशीय नसल्यामुळे त्यांच्या तत्त्वचिंतनाला संकुचित स्वरूप आले नाही. येथे दर्शन - अदर्शन, भक्ती - अभक्ती, कर्म - अकर्म यांमधील भेदच लुप्त झालेला असल्याने येथे विशिष्ट उपचारांनाही महत्त्व राहिलेले नाही. ज्याच्या बुद्धीच्या ठिकाणी समत्व स्थिर झाले आहे, ज्याच्या ठिकाणाचा अहंकार पूर्ण निमाला आहे, ज्याला कोणतेही प्राप्तव्य उरलेले नाही, त्याच्या कर्मांला 'अहं' आणि 'मम' यांचा स्पर्शच होऊ शकत नाही; त्याचे आचरण आता केवळ लोककल्याणासाठी होत असते. हे आचरण हीच त्याची भक्ती. यासाठीच ज्ञानेश्वर म्हणतात की तो जे जे बोलतो तेच परमात्म्याचे स्तवन. त्याला वेगळे स्तवन करावे लागत नाही. त्याच्या वाणीतून निघणाऱ्या शब्दांनाच स्तवनाचे रूप प्राप्त होते. सागराच्या भेटीसाठी लहरींना वेगळे काही करावे लागत नाही, तद्वत ज्ञानी भक्ताची अवस्था असते. आपण चैतन्य सागरावरील लहरी आहोत याची

त्याला प्रतीती आलेली असते. सागर आणि लहरी असे द्वैत दिसत असले तरी सर्वत्र लहरींच्या रूपाने सागरच आहे याचीही त्याला जाणीव असते. त्याच्या जीवनाचा आधारच मुळी सर्वात्मक परमात्मा असल्याने एक क्षणही तो त्या आधारापासून भिन्न राहू शकत नाही. अशा परिस्थितीत पूजा, उपासना, जपजाप्य, ध्यान वेगळे कशाचे करावयाचे? त्याची दैनंदिन कर्मे हीच पूजा. 'तया सर्वात्मका ईश्वरा। स्वकर्मकुसुमांची वीरा। पूजा केली होय अपारा। तोषालागी॥' या ठिकाणी ज्ञानेश्वरांनी आपला अभिप्राय अगदी स्पष्ट शब्दात सांगितला आहे. 'स्वकर्म' हीच फुले आणि विहित कर्माचरण हीच पूजा. समाजधारणेसाठी, लोककल्याणासाठी तो ज्या गोष्टींचे चिंतन करतो, तोच त्याचा जप होय. ('तो कल्पी तो जप माझा') ज्ञानेश्वर स्वतः योगी होते तरी त्यांनी येथे समाधीची जी कल्पना स्पष्ट केली आहे तीवरून त्यांची लोकसंग्रहात्मक दृष्टी व्यक्त होते. ज्या ज्या ठिकाणी समाधियोगाचा प्रश्न आला त्या त्या ठिकाणी त्यांनी योगातील धोके स्पष्ट केले आहेत. मध्ययुगातील निरनिराळ्या तांत्रिक पंथांचा त्यांना परिचय असलाच पाहिजे, म्हणून ते योगसाधनेचा पुरस्कार फारसा करीत नाहीत. स्वतः योगी असल्यामुळे योगाचे मर्म सांगतात, योगसमाधीपासून प्राप्त होणारे महासुखही उच्चरवाने गौरवितात, परंतु लोकसंस्थांचे रक्षण हे ध्येय सतत त्यांच्यापुढे असल्याने ते कोणत्याही असामाजिक ध्येयवादाचा पुरस्कार करीत नाहीत. 'तो निजे तेचि कपिध्वजा। समाधी माझी।' हे उद्गार काढण्यासाठी फार मोठे धैर्य लागते. एका चरणात संपूर्ण समाधियोगाची कल्पनाच त्यांनी बदलून टाकली. ज्ञानी भक्ताच्या सर्व वृत्ती सदैव परमात्म्याकडेच धावत असल्यामुळे आणि हा परमात्मा एकदेशीय नसून विश्वामध्ये सर्वत्र प्रत्ययाला येत असल्यामुळे विश्वातून वृत्ती काढून घेऊन विशिष्ट रूपावर अगर शून्यावर केंद्रित करण्याचे त्याला कारणच नाही. इंद्रियांना विषयांपासून परावृत्त करण्यासाठी योग आणि तज्जन्य समाधी यांची आवश्यकता असते. परंतु येथे विषयांनाच परमेश्वराच्या स्फुरणाचे



रूप प्राप्त झालेले असते. ज्ञानी भक्ताला सर्वत्र परमात्म्याचाच प्रत्यय येत असल्याने मनोवृत्ती शून्याच्या ठिकाणी केंद्रित करण्याची आवश्यकता राहात नाही. अशाप्रकारे योगाचाही त्यांनी सहजभक्तीत समावेश करून टाकला.

लोकसंग्रहासाठी आवश्यक त्या कर्मांलाही या भक्तियोगात स्थान आहे. कारण या अवस्थेत केलेले कर्म हे आसक्तिविरहित असल्याने ते अकर्मच होते. सिद्धावस्थेमध्ये ज्ञानी भक्त जे जे करतो ती भक्तीच. 'क्रियाजात मी जालेपणे। घडे काहीचि न करणे। तथाचि नाव पूजणे। खुणेचे माझे ॥' लोककल्याणार्थ त्याच्या हातून जे जे क्रियाजात घडते ती ती भक्तीच! द्वैताची कल्पनासुद्धा येऊ न देता हा ज्ञानी भक्त आपलेच दोन भाग कल्पून जगाला भक्तीचे रहस्य उलगडून दाखवितो. 'की भक्तिमुखालागी। आपणपेचि दोही भागी। वाटुनिया आंगी। सेवकै बाणे ॥' ज्ञानेश्वरांनी वर्णिलेली ही भक्तीची अवस्था ज्ञानाच्याही पुढची अवस्था आहे. विश्वात सर्वत्र परमात्माच विलसतो आहे हे ज्ञान झाले तरी या सर्व नामरूपांच्या ठिकाणी म्हणजेच विश्वात्मक परमात्म्याच्या ठिकाणी प्रेमाने एकरूप होणे या घटनेला अधिक महत्त्व आहे. यामुळेच ज्ञानोत्तर भक्ती ही ज्ञानाहून श्रेष्ठ दर्जाची आहे असे ज्ञानेश्वर सांगतात. ज्ञान, कर्म, योग या सदांची विश्रामभूमिका म्हणजे ज्ञानोत्तर भक्ती होय. सर्वांचा परिपाक प्राणिमात्रावरील प्रेमात झाला पाहिजे. विशाल मानवतावादावर ज्ञानोत्तर भक्ती अधिष्ठित झाली आहे. अहिंसेची व्याख्या करताना ज्ञानेश्वरांनी काढलेले उद्गार किती भव्य आणि उदात्त आहेत हे पाहण्याजोगे आहे: "जगाच्या सुखोद्देशे। शरीरे वाचा मानसे। राहटणे ते अहिंसे। रूप जाण ॥" (ज्ञा. १६)

विश्वाचे सुख हीच त्याच्या आचरणामागील प्रेरणा होय. 'लोकहानी चिंता न कार्या' ही भागवतातील लोकबाह्य, निःसंग वृत्ती ज्ञानेश्वरांना अमान्य आहे. वैयक्तिक मोक्ष हे त्यांचे ध्येय नाही. सर्व विश्व वैकुंठरूप व्हावे ही त्यांची मनीषा आहे.

मध्ययुगीन भारतीय भक्तीसाधनेमागे ही ज्ञानोत्तर कर्मयोगपर

भक्तीची प्रेरणा नसल्याने बहुतेक सर्व भक्तिसंप्रदायांमध्ये भक्तीला विकृत वळण लागले. राधाकृष्णांच्या रूपाने मानवी विकारांचेच पूजन सुरू झाले. मनुष्याचे सर्व भोग देवावर आरोपित करण्यात आले; आणि त्यातूनच प्रेमभक्तीच्या नावे स्वैराचारसाधना सुरू झाली. तांत्रिकांनी आपल्या स्त्री-साधनेने या अनाचाराची पार्श्व-भूमी आधीच तयार करून ठेविली होती. त्यातच राधा-कृष्ण कथेची निर्मिती होऊन काव्यात्म वामाचाराला (कामाचाराला) अवकाश मिळाला. उत्कट विरही शृंगार हा या काळातील काव्याचा प्राण आहे. महाराष्ट्रातही विरही शृंगारपर काव्याची निर्मिती झाली आहे. परंतु कोठेही या काव्याला मधुराभक्तीचे स्वरूप आलेले नाही. भक्ताने सखीभाव धारण केल्याचे अपवादात्मकही उदाहरण येथे दाखविता येत नाही. (गुलाबराव महाराजांचे उदाहरण अर्वाचीन काळातील आहे.) भागवतातील रागात्मिका भक्ती येथे रुजलीच नाही. ज्ञानेश्वरादि श्रेष्ठ संतांनी ज्ञानोत्तर कर्मयोगप्रधान भक्तीवरच भर दिला. एकनाथांनी भागवतावर टीका लिहिली. परंतु त्यांच्या टीकेवर ज्ञानेश्वरीतील ज्ञानोत्तर कर्मभक्तीची इतकी दाट छाया पडली आहे की त्यांनीही भक्तश्रेष्ठ अर्जुनाला निःसंग, लोकवाह्य न बनविता युद्धसमाधीतच स्थिर केले आहे :

‘अर्जुना देऊनि निजसमाधि।

सर्वेचि घातला महायुद्धी।

परि तो कृष्ण कृपानिधी।

ताटस्थ्य त्रिशुद्धी नेदीच स्पर्शो।

सकळ कर्मी समाधी।

हे सद्गुरुचि बोधी बुद्धी।

तरी युद्धीही त्रिशुद्धी।

निज समाधि न मोडे ॥’

ए. भा. २. ४३२-३३

संतांनी आपले आंदोलन आध्यात्मिक भूमिकेवरून चालविले असले तरी त्यांच्या कार्याला फार मोठा सामाजिक, सांस्कृतिक आणि

नैतिक अर्थ होता. मध्ययुगात सर्वच सामाजिक जीवन धर्मविचाराच्या कक्षमध्ये समाविष्ट झालेले होते. साहजिकच कोणतीही सामाजिक परिवर्तनाची प्रक्रिया धर्मसुधारणेच्या स्वरूपातच प्रगट होणे अपरिहार्य होते. मध्ययुगीन जगातील सर्वच धर्मसुधारकांच्या कार्याचे समाजसुधारणा हे अविभाज्य असे अंग असल्याचे दिसून येते ते यामुळेच. विशेषतः हिंदू समाजात जन्मजात वर्णव्यवस्था हे सनातन धर्माचे अविभाज्य असे अंग मानले गेले असल्याने त्या समाजात धर्मसुधारणा ही अपरिहार्यपणे समाजसुधारणेचेच रूप धारण करते. जन्मसिद्ध वर्णव्यवस्थेला धक्का न लावता आणि तसा धक्का लावणे तेराव्या शतकात अशक्य होते— कोणाही व्यक्तीला आत्मोन्नती करून घेता येते हे संतांनी दाखवून दिले. तेराव्या शतकात ज्ञानेश्वरांनंतर जी संतमंडळी उदयाला आली त्यांची नुसती जातवारी जरी विचारात घेतली तरी या संतांच्या कार्याचे सामाजिक महत्त्व ध्यानात येऊ शकेल. नामदेव, चोखामेळा, बंका महार, गोरा कुंभार, सावता माळी, सेना न्हावी, तुकाराम आदि संतमंडळी शिपी, महार, कुंभार, न्हावी, सोनार, वाणी यांसारख्या अठरापगड जातींतून उदयाला आली. पददलित समाजाच्या मानसिक दास्यशृंखला गळून पडल्या असल्याचेच हे चिन्ह होय. अनेक शतके हीन समजल्या गेलेल्या जनतेच्या ठिकाणी नवा आत्मविश्वास निर्माण झाला, नामदेव, जनाबाई, चोखामेळा, तुकाराम यांच्या रूपाने महाराष्ट्राच्या संस्कृतीला नवा आकार आला, मराठी माणसाचे एक नवे व्यक्तिमत्व या संतांच्या रूपाने साकार झाले.

इ. स. च्या ७ व्या शतकापासून भारतीय अध्यात्मसाधनेला ज्या विकृती जडल्या होत्या त्यांतून तिची मुक्तता करण्याचे कार्य ज्ञानदेवांच्या अद्वैत भक्तीने सुरू करून दिले. भारतीय धर्मजीवनाला नवे वळण लावण्याचा हा अपूर्व प्रयत्न होता. त्यांनी शंकराचार्यांचा अद्वैतवाद घेतला पण विश्वाचे मिथ्यात्व अमान्य करून संन्यासवादाचा पायाच उखडून टाकिला; वैष्णवांची साधी भक्तिपर साधना घेतली, पण तिला अद्वैत भक्तीचे निष्ठारूप देऊन क्रियात्मक कर्मकांडाचे



बंड नाहीसे केले; नाथपंथाची बहुजनसमाजावद्दलची करुणावृत्ती घेतली, पण त्यांच्या हठयोगादी मागांचा त्याग करून सिद्धीप्राप्ती-तील धोके टाळले आणि धर्मजीवनातील मंत्रतंत्रादि मागांचे महत्त्व नाहीसे केले; शैवांची शिव-शक्ती उपासना घेतली पण शिव आणि शक्ती यांचे अद्वैत कल्पून शक्तीचे स्वतंत्र अस्तित्वच नाहीसे करून टाकिले. त्यांनी लाविलेल्या या अद्वैत भक्तिवृक्षाला अत्यंत मधुर फळे आली हाच त्यांच्या नवयुगप्रवर्तनाचा पुरावा होय. विज्ञानपूर्व-युगामध्ये सर्व सामाजिक जीवन धर्मविचाराच्या आधारे उभे राहात असते; आणि म्हणूनच कोणतेही सामाजिक परिवर्तन धर्मपरिवर्तनाच्या अनुषंगाने होत असते. सर्व समाजजीवनावर अधिसत्ता चालविणारा हा धर्मविचार जास्तीत जास्त मानवतावादी असणे हाच त्यांच्या पुरोगामित्वाचा निकष होय. ज्ञानदेवादि मराठी संतांनी मध्ययुगीन धर्मविचाराचे शुद्धीकरण करून त्याला अध्यात्माच्या भूमिकेवरून मानवतावादी रूप देण्याचे कार्य केले हेच त्यांचे नवयुगप्रवर्तन होय.



REFBK-0022371