

म. ग्रं. सं. ठाणे.

विषय

निबंध

सं. क्र.

२७३७

रा.चिंढेरे

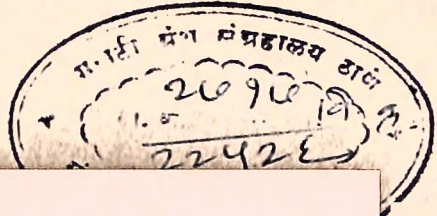
संतसाहित्य
आणि लोकसाहित्य



REFBK-0022526

REFBK-0022526

संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य :



मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

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

117 JAN 1970

24 FEB 1982

2861 MAR 11 1987

14 MAR 1987

23 OCT 1987

18 OCT 1987

18 OCT 1987

17 APR 1988

(क.मा.प.)

निबंध

दा.प्र. 2252E

2/92/65

संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य
काही अनुबंध

१९७६

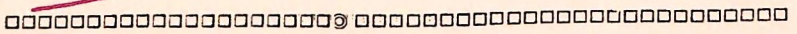
रामचंद्र चिंतामण डेरे

संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य
© रामचंद्र चिंतामण ढेरे
'लोककल्याण'
७७ शनिवार पेठ
पुणे ४११०३०

प्रथमावृत्ती
गुरुपौर्णिमा : शके १९००
२० जुलै १९७८

किंमत २५ रुपये

मुखपृष्ठ
सुभाष अवचट, पुणे



प्रकाशक
दामोदर दिनकर कुलकर्णी
श्रीविद्या प्रकाशन
२५० शनिवार, अष्टभुजा रस्ता
पुणे ४११०३०

मुद्रक
चिंतामणी सदाशिव लाटकर
कल्पना मुद्रणालय
'शिव-पार्वती', सदाशिव पेठ
पुणे ४११०३०

संतवाङ्मयाच्या
सामाजिक फलश्रुतीचे
दर्शन घडविणारे
थोर समाजहितैषी चिंतक
प्रा. गंगाधर बाळकृष्ण सरदार
यांस सविनय समर्पण



अंतरंग

१. संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य

११-२४

संतसाहित्य आणि सनातनी समीक्षक ११, संत आणि पंत १२, 'अलौकिकां नोहावं लोकाप्रती' १२, संतसाहित्याची व्याप्ती १३, लोकसाहित्याची व्याप्ती १४, संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य : अनुबंध १५, ओवी आणि अभंग १६, भारुडे आणि शाहिरी कविता १७, लोकप्रतिभा आणि संतचरित्रकथा १८, संतसाहित्य आणि दलितसाहित्य २०, संदर्भ-टीपा २०.

२. लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टी

२५-४९

प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा पहिला परिचय २५, वाङ्मयाचे आनुष्ठानिक हेतू २६, स्तोत्रांचे उपयोजन २६, पुराकथांतले सत्यच आदिम सत्य २७, दिव्यकाळाकडे वाटचाल २८, इतिहासाचे पुराणीकरण २९, 'श्रवण केलियाचे फळ' ३०, गीतार्थाचा महामेरू ३६, 'काय देह घालूं कर्बतीं कर्मरीं' ३९, शुक्ती आणि मोती ४२, 'भारतवर्षा'तील वर्षरहस्य ४६, संदर्भ-टीपा ४८-४९.

३. गुरुगौरवाचे गूढ

५०-७०

संतसाहित्यातील गुरुमहिमा ५०, 'दीक्षाजन्माची जे कथा' ५२, सावित्रजन्म आणि दीक्षाजन्म ५६, उपनयन आणि नवा जन्म ५९, यज्ञीय दीक्षा आणि नवा जन्म ६२, वयात येण्याच्या वेळचा विधी ६४, 'गुरु माय-बाप संपूर्ण' ६८, संदर्भ-टीपा ६९-७०.

४. गुरुसंस्थेचे क्रांतिकार्य

७१-९१

दिव्यजन्मप्राप्तीची अधिकारमर्यादा ७१, हिरण्य-गर्भ-संभूत राजे ७२, उपनयन आणि ज्ञानाधिकार ७३, चोख आणि मैळ ७४, गुरुसंप्रदाय आणि पावित्र्याची उतरंड ७६, पावित्र्य संकल्पना : पारंपरिकांची आणि संतांची ७८, 'प्रकट गुह्य बोले' ८१, सोपानदेवांची तीव्र प्रतिक्रिया ८४, ज्ञानदेवांविषयीची कृतज्ञता ८६, चोखोवा आणि तुकोवा ८७, संदर्भ-टीपा ९१.

५. वज्रसूचीचे आघात

९२-१२१

गुरुवाजीवर संतांचे वज्रप्रहार ९२, गुरुदीक्षेतील अधिकार-समस्या ९४, जो सुचरित तो ब्राह्मण ९८, वज्रसूचिकोपनिषद् ९८, वज्रसूचीचा विवेकनिष्ठ आशय ९९, सर्व मानवांची एकच जात १००, वज्रसूची आणि संतांची समदृष्टी १०२, संत बहिणाबाईवर प्रभाव, १०२, श्रीबहिणाबाई-विरचित 'वज्रसूचिकोपनिषद्भाष्य' १०४, वज्रसूचीचा आणखी एक अभंगानुवाद १०९, वज्रसूची आणि आदिनाथ भैरव ११२, वज्रसूची आणि महानुभाव संप्रदाय ११५, वज्रसूची आणि राममोहन राय ११७, सर्व मनुष्यमात्राची एक ज्ञाती ११८, वज्रसूची आणि सावरकर ११९, संदर्भ-टीपा १२०-१२१.

६. नाममहतीचा मूलस्रोत

१२२-१३८

नाममहिमा : संतसाहित्याचा एक असाधारण विशेष १२२, वेद-मंत्र आणि नाममंत्र १२२, 'वेदांहून नाम वरिष्ठ' १२५, 'नामा नामिया अभेदु असे' १२७, नाममहतीचा मूलस्रोत १३०, तुच्छवस्तुनिदर्शक व्यक्तिनामे १३२, श्रीप्रभूंची दोन नामे १३३, नामकरणाची आणखी एक पद्धती १३४, नाम : भयजनक व भयमोचक १३६, गुरुदीक्षा आणि स-बीज नाम १३७, संदर्भ-टीपा १३७-१३८.

७. एका कोळ्याचे ज्ञानसाधन

१३९-१५८

संतांच्या आंदोलनाचे परम यश १३९, अपूर्व काव्याची उपलब्धी १४०, 'कोळियाचा वंश' १४१, सद्गुरू आणि स-बीज नाम १४२, भवानीसुत आणि कृष्णदास १४४, 'मी पुराणविरहित न बोले' १४६, पुराणांची लोकाभिमुखता १४८, पुराणश्रवण : बहुजनांचे ज्ञानसाधन १५०, संदर्भ-टीपा १५८.

८. उखाहरणातील लोकतत्त्व

१५२-१७६

वाल्मीकी आणि कुश-लव १५९, कलोपासक कुशीलव १६०, सूत-कुशीलवांची काव्यपरंपरा १६१, अस्सल आणि अनुकृत लोकगाथा १६२, आख्यानक काव्यांची गंगोत्री १६२, रंग आणि गण १६३, रंग आणि लोकगाथा १६४, विधिसंदर्भ, लोकगाथा आणि हरीश्वरकथा १६५, चोंभाची रंगदेवता १६६, 'पुढां शकुन वरवा जाला' १६७, निधान, अंजन आणि विवसी १६९, नाग-विषयक समजुती १७०, पृथ्वीविषयक धारणा १७१, बाणाची भगवती १७२, स्पष्टीकरणकथा १७३, आणखी किती तरी १७४, बहुरूपी भगवंत १७४, संदर्भ-टीपा १७६.

९. संतसाहित्य आणि सत्यक्रिया

१७७-१८९

सत्यापरता नाही धर्म १७७, भावार्थरामायणातील सत्यक्रिया १७८, सत्यक्रिया आणि दिव्ये १८०, सत्यक्रिया आणि सत्याची प्रतारणा १८३, सत्यक्रिया आणि सूक्ष्म सत्य १८४, सत्यक्रिया : एक कल्पनावंध १८५, सत्यक्रियेची प्राचीन परंपरा १८६, संत-चरित्रे : सत्यक्रियांची मांडारे १८८, संदर्भ-टीपा १८८.

१०. परिशिष्ट : वज्रसूची

१९०-२०३

वज्रसूचीचा लघुपाठ व बृहत्पाठ १९०, बृहत्पाठाची संहिता १९१, बृहत्पाठाचा मराठी भावानुवाद १९७-२०३

११. अध्ययन-सामग्री

२०४-२०९

१२. संदर्भ-सूची

२१०-२१६



आत्मनिवेदन

संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य यांच्याविषयी मला जी अपार आस्था आहे, तिची बीजे माझ्यावर बालवयात घडलेल्या संस्कारांत आहेत; तसेच त्यांच्यातील अनुवंशांच्या जाणिवेची बीजेही त्याच संस्कारांत आहेत. या संस्कारांची कहाणी मी या पुस्तकात 'लोकतत्वीय अध्ययनदृष्टी' स्पष्ट करताना जशी प्रारंभीच सांगितली आहे, तशी ती अन्यत्रही - 'मराठी लोकसंस्कृतीचे उपासक' आणि 'लोकसंस्कृतीची क्षितिजे' या पुस्तकांच्या प्रारंभी- 'साक्षेपी संक्षेपा'ने सांगितली आहे.

इसवी सन १९४४ च्या पहिल्या दिवशी अवघ्या तेरा वर्षांच्या वयात मी मावळातील आजोळचे खेडे सोडून पुण्यात आलो; नागर वातावरणात प्रविष्ट झालो; नागर विषयांशी परिचित झालो; नागर अध्ययनदृष्टीचा अवलंब करू लागलो; परंतु माझे जिव्हाळ्याचे विषय मात्र तेच राहिले. १९३५ च्या एप्रिलच्या मध्यात आई-वडिलांच्या मृत्यूनंतर मी वयाच्या पाचव्या वर्षां आजोळीं गेलो, तेव्हापासून १९४३ च्या अखेरीपर्यंत जेमतेम आठ-नऊ वर्षांचा काळ मी आजोळच्या खेड्यात काढला परंतु त्या अल्पकाळात माझ्या कोवळ्या मनावर त्या वातावरणाचे जे अमिट संस्कार घडले, त्या संस्कारांच्याच अभ्यासात मी रमत राहिलो; त्या संस्कारांचे मर्म शोधित राहिलो; नव्या जीवनदृष्टीशी त्या संस्कारांचे काही नातेगोते जुळते आहे काय, याचा शोध घेत राहिलो. ज्याला भविष्याचा वेध घेता येत नाही, तो भूतकाळाचा शोध घेण्यात रमतो, असेच कदाचित् माझ्या बाबतीत घडले असेल. मला त्याविषयी निश्चयाने काही सांगता येणार नाही. परंतु मी त्या कालखंडातल्या संस्कारांपासून मनाने दूर जाऊ शकत नाही, एवढे मात्र खरे. तेच संस्कार मला पुनः पुनः हात उंचावून पालवीत राहतात आणि

मी पुनः पुनः त्यांच्या सहवासात राहून त्यांचे अंतरंग शोधण्यात रंगून जातो. माझे आजी-मामा जेव्हा आम्हां दोन मुलांना वरोवर घेऊन गाव सोडून पुण्याला यायला निघाले, तेव्हा सारे गाव शिवेपर्यंत अश्रूंचे सडे घालीत पोचवायला आले होते, ते दृश्य मला आजही गावाकडच्या स्मृतींत खेचीत राहते.

माझे वडीलही त्यांच्या लहानणींच पोरके झाले होते. त्यांच्या अजाण वयात मामाने कंसमामाच्या वृत्तीने त्यांचे सर्वस्व हिरावून घेऊन त्यांना आणि त्यांच्या थोरल्या भावाला रस्त्यावर सोडले होते. थोरला भाऊ सजनगडावर जाऊन रामदासी बनला. माझे वडील पंढरपूरला मधुकरा मागून मामुली ग्रामजोसपण शिकले आणि एका कलावंत सुताराच्या ठिय्यावर वसून, अवजड लाकूडकामापसून नाजूक कोरीव कामापर्यंत लाकडाच्या कारागिरीत वाक्यगार झाले. वयाच्या विंशी-वाविंशीत मावळीत येऊन त्यांनी लग्न केले आणि स्वतःच्या हिमतीवर नवे जीवन सुरू केले. मायेचा आधार लाभला नाही, कौटुंबिक संस्कार मिळाले नाहीत, म्हणून वृत्ती कलंदर आणि वेदरकार. त्यांचा जवळचा मित्र होता पापामिया. ब्राह्मणी संस्काराविषयी काहीशी तुच्छतेची भावना. श्रद्धा कोळपलेल्या. आज इथे, उद्या तिथे, असे गावोगाव विन्हाड हालवीत जेमतेम सात-आठ वर्षे संसार केला. एकदा एक वामळीचे वन विकत घेतले. त्यातल्या एका वामळीखाली एक 'कडक' चेडोवा होता. लोक सांगत होते, 'ती वामळ तोडू नका.' परंतु यांनी त्या चेड्यावर लघुशंका करून त्याला दूर भिरकावले आणि प्रथम तीच वामळ तोडली. प्लेगची साथ चालू होती. रात्री काखेत गोळा आला आणि गेले. लोक म्हणू लागले, 'छबू वामणानं चेड्याला चिडवले, म्हणून त्याला गोळा आला!' आईने त्यानंतर प्रायोपवेशन केले आणि तेराव्या दिवशी पतीचे अनुगमन केले! मी माझ्या एका तान्ह्या बहिणीसह आजोळीं राहू रागलो.

त्या वेळी आजोळही मोडकळीस आले होते. जुन्या वैभवाचे क्षीण अवशेष उरले होते आणि व्यथा-वेदना मात्र त्या अवशेषांतून भरभरून वाहत होत्या. आजी आणि दोन मामा उरले होते; परंतु दोन वर्षांत त्यांतले थोरले मामाही सरले. धाकटे मामा तनामनाने दुबळे होते. प्रचंड शेती पडीक झाली; भरलेला गोठा मोकळा झाला. अंगणातली घोडी गेली. दैन्यदारिद्र्यात दिलासा उरला तो केवळ त्या घराण्याविषयी गावकऱ्यांना वाटणाऱ्या आदराचा, प्रेमाचा.

आजोवांकडे कुलकर्णपण होते, ग्रामजोसपणही होते. ते कृष्णेकाठी वाईच्या पाठशाळेत शिकले होते. घरी संस्कृत-प्राकृत ग्रंथांची भांडारे होती. परंतु त्यांनी शासकीय अधिकारी म्हणून अथवा शास्त्री म्हणूनही कोणाला ताठा दाखवला नाही. ऋजुता आणि सुजनता हे त्यांच्या स्वभावाचे विशेष होते. त्यांच्यामार्गे आजीने ते वळण चालू ठेवले. भागवतधर्मां वळण. सारे आपलेच गणनोत आहे, अशा भावनेने गावाशी वागायचे. अगदी महारासांगांशी सुद्धा. जातिभेद आणि अस्पृश्यता यांचे राज्य होतेच. ब्राह्मण जन्मानेच श्रेष्ठ, ही भावनाही

होतीच. मामांचे अन्य भाऊवंद या श्रेष्ठतेचा अधिकार वेळी-अवेळी गाजवीत होते. परंतु मामांच्या घरी मात्र या बावी कुठल्या तरी अजब दैवी आदेशाने पत्करणे भाग पडल्याची भावना होती. ब्राह्मणेतर समाजही ब्राह्मणाने त्याच्या 'पायरीनेच' नेच वागले पाहिजे, असा आग्रह धरणारा होता. त्यामुळे, आजी सर्व गावाच्या सुख-दुःखांशी अत्यंत समरस होऊन रावत असे; किंवाहुना जिथे दुःख आहे, तिथे शोध घेऊन धावत असे; महारवाड्यातही एखाद्या आजारी वाळाला औषधोपचार करायला किंवा एखाद्या अडलेल्या वाईला सोडवायला जात असे; तरीही ते अंतर तसे सरले नव्हतेच. ब्राह्मणांच्या इतर घरांतली लहान मुलेही वडीलघाऱ्या ब्राह्मणेतरांना अरे-तुरे म्हणत, याचा आम्हांला राग येत असे. आम्ही दोघेही भावंडे सर्वांना आजोळच्या नात्यांनी- आजोबा-आजी, मामा-मामी, मावशी इत्यादी संबोधनांनी-संबोधित होतो. आमचे आजोळचे घर म्हणजे साऱ्या गावाचे मायेचे माहेर बनले होते. दारिद्र्य अपरंपार होते; परंतु माणुसकीच्या शीतळाईत त्याचे चटके जाणवत नव्हते.

मला एक प्रसंग आठवतोयूः एकदा राणवा महार आपल्या पत्नीला विवस्त्र करून मारीत झोडीत गावाच्या मध्यभागी असलेल्या देवळापर्यंत घेऊन आले. आमचे घर देवळासमोरच होते. गावातले अनेक स्त्री-पुरुष ते दृश्य पाहत गर्दी करून उभे होते. आजीने ते पाहिले मात्र आणि ती आपले एक आलवण हाती घेऊन धावतच तिथे गेली. तिने राणवांचा हात धरला, त्या वाईच्या अंगावर आलवण घातले आणि तमाशा पाहणाऱ्या गावकऱ्यांना उद्देशून ती सात्त्विक संतापाने गरजूली, "मेल्यांनो, तुम्हांलाही आया-वहिणी आहेत ना? महाराच्या वाईची अब्रू काय करमणुकीची वस्तू आहे?" असे अनेक प्रसंग! आजी निरक्षर होती; परंतु तिने खूप अनुभवले होते, खूप सोसले होते; संतांच्या अनुभवांच्या श्रवणाने सोसण्याचे व्रीद तिने वाणवले होते. तिचे जीवन हे एक न सरणारे महाव्रतच बनले होते. तिच्या भाऊवंदांच्या लेखी हा सारा 'भ्रष्टाचार' होता. आम्ही दोघे भावंडे रस्त्याने चाललो, म्हणजे आजीच्या भाऊवंदांपैकी एखादे दुद्दुडाचार्य आपल्या पत्नीला हाक मारून मुद्दाम दाखवायचे, 'अहो, ती पाहिलीत का दोन शूद्र मुले!' शूद्रांशी जिव्हाळ्याने वागतात, माणसाला माणूस म्हणून ओळखतात, तेही शूद्रच! आजीला हे सांगितले, तर राग नाही यायचा. ही प्रतिक्रिया तिच्या दृष्टीने अगदी अपरिहार्य असायची. जणू तिला ती पदवीच वाटायची.

मला पोथ्या-पुराणांचा आणि कथा-गीतांचा एकसाथ परिचय आजोळच्या या घरात झाला-या गावात झाला. संतांच्या ग्रंथांच्या किती तरी पोथ्या आणि लोकांच्या कंठांतल्या किती तरी कथा-गाथा मला तिथे एकत्र पहायला-ऐकायला मिळाल्या. आजीची स्मृती या उभय संस्कारांचे भांडार बनली होती. तिने ते भांडार आमच्यासाठी सदैव खुले ठेवले होते. परंतु आमचा जीव चिसुकला

होता, आमचे मन चिमुकले होते. त्या वयात, त्या परिस्थितीत, त्या वेदनामय मनःस्थितीत जेवढे घेता आले, तेवढे घेतले. त्या स्पष्टापष्ट संस्कारांचीच ही क्षीण प्रतिविबे नव्या विद्यांनी सजवून आजवर आपल्यापुढे मांडीत राहिलो आहे. संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य यांच्यातील अनुबंधांची ही कहाणी म्हणजे त्या कालखंडातल्या संस्कारांना मी वाहिलेली एक आदरांजलीच आहे— त्या ऋष्यां- विप्रयी वाटणाऱ्या ऋतज्ञतेची एक पावतीच आहे. विचक्षण वाचकांनी या भूमिकेतून माझ्या या प्रयत्नांकडे पहावे आणि 'न्यून ते पुरते, अधिक ते सरते' करून घ्यावे, अशी त्यांच्या चरणी नम्र प्रार्थना आहे.

आपाढ शुक्ल एकादशी :
शके १९००

रामचंद्र चिंतामण ढेरे

संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य

मराठी साहित्याच्या इतिहासाची पहिली पाच शतके संतकवींनी गाजवली आहेत. संत, पंत आणि तंत या त्रिविध प्राचीन ग्रंथकारांपैकी संत आणि संतपरंपरेतील ग्रंथकार हे विपुल संख्येने, उदंड ग्रंथकर्तृत्वाने आणि प्रचंड प्रभावाने महाराष्ट्रात गाजत राहिले आहेत. संतांचे आणि संतांविषयीचे प्राचीन साहित्य इतके विपुल, विविध आणि वैचित्र्यपूर्ण आहे की, आधुनिक अभ्यासकांच्या चार पिढ्या उलटल्या, तरी त्या साहित्याचा पैलपार अजून दृष्टिपथात आलेला नाही. कोणी त्याकडे राष्ट्रीय दृष्टीने पाहून त्याला शिवकालीन राजकीय उत्थानाची पार्श्वभूमी सिद्ध करण्याचे श्रेय दिले, तर कोणी त्याच दृष्टिकोनातून त्याचे मूल्यमापन करताना त्याला राष्ट्रीय अधःपाताचे कारण मानले. कोणी त्याकडे सामाजिक दृष्टीने पाहून त्याला विषमतेविरुद्ध विद्रोह उभा करण्याचे श्रेय दिले, तर कोणी त्याच दृष्टिकोनातून त्याचे स्वरूप न्याहाळताना त्याला विषमताप्रधान समाजव्यवस्थेचे समर्थक मानले. या आधुनिक अभ्यासकांच्या दृष्टिकोनांकडे संपूर्ण दुर्लक्ष करून शुद्ध आध्यात्मिक दृष्टीने संतसाहित्यातून प्रेरणा घेणारा जसा एक जाणत्या प्रामाणिक साधकांचा वर्ग आहे, तसाच संतसाहित्यातील विद्रोही तत्त्वांवर आवरण घालून त्याचे उपयोजन पारंपरिक मूल्यांच्या समर्थनासाठी करणाऱ्या सनातन्यांचाही एक मोठा वर्ग आहे. हा सनातन्यांचा वर्ग स्वतःला संत-परंपरेचा अनुयायीच मानीत राहिला आहे, हे मुद्दाम ध्यानी घ्यायला हवे. या वर्गाने संत-परंपरेतील मठ-मंदिरांचे आणि संस्था-संघटनांचे नेतृत्व कौशल्याने आपल्याकडे घेतलेले असल्यामुळे, तसेच कीर्तन-प्रवचनादी पारंपरिक प्रभावी पंचारमाध्यमे त्यांच्याच हाती असल्यामुळे त्यांची संतसाहित्यसमीक्षा ही सर्व महाराष्ट्रभर सातत्याने प्रसृत होत राहिली आहे; आणि याचा स्वाभाविक परिणाम म्हणून संतांविषयीचे अनेक समज-अप-समज समाजात दृढमूल होत राहिले आहेत. विशेषतः संतसाहित्याची सामाजिक फलश्रुती

आकळण्यात या वर्गाच्या समीक्षेचा मोठाच अडसर निर्माण झालेला आहे.

संत आणि पंत

वस्तुतः संतसाहित्याच्या समीक्षकांचा हा वर्ग पंतांचे प्रतिनिधित्व करणारा असूनही संतांचे अनुयायित्व गाजवीत राहिला आहे; अभिजनांच्या प्रवृत्ती वाळगणारा असूनही बहुजनांचे नेतृत्व करीत राहिला आहे; शास्त्राचाराची प्रतिष्ठा सर्वोपरि मानणारा असूनही लोकाचाराचे महिमान मानणाऱ्या समाजात आपले स्थान टिकवून राहिला आहे; विदग्ध पांडित्याचा अभिमान वाळगणारा असूनही आर्ष आणि प्रासादिक निर्मितीचे गोडवे गात राहिला आहे; किंवहुना पराभूत पंतांचा वारसदार असूनही संतांचे साम्राज्य वळकावून बसलेला आहे. त्याचमुळे ज्यांना पंतांनी शतकानुशतके दूर ठेवले आणि संतांनी जीर्वीच्या जिव्हाळ्याने जवळ केले, असे बहुजनांचे अथवा बहुजनांतील दलित जनांचे वारसदार अस्मितेचे जागरण घडवायला आज प्रवृत्त झाले, तेव्हा संत-साम्राज्याच्या सिंहासनावर आरूढ झालेल्या या पंतांकडे पाहूनच त्यांनी संतांचे मूल्य-मापन करायला प्रारंभ केला आहे.

खरे तर आपल्याला हे माहीत आहे की, संत हे पंतसमाजाकडून बहिष्कृत झालेले होते. पंतांना प्रारंभी तरी संतांचे परमाराध्य देवत जे श्रीविठ्ठल, ते मान्य नव्हते; श्रुतींच्या ज्ञानकांडाचे वर्म बहुजनांपुढे उघडे करणारा आणि कर्मकांडाला विरोध करणारा संतांचा आधारग्रंथ जो गीता, तो त्यांना मान्य नव्हता; संतांनी आपल्या विचारांचे माध्यम बनवलेली भाषा जी मराठी, तिची प्रतिष्ठा त्यांना मान्य नव्हती; संतांची आर्ष आणि प्रासादिक रचनासरणी त्यांना मान्य नव्हती. किंवहुना संतांच्या आचार-विचार-उच्चारपैकी काहीच त्यांना मान्य नव्हते. असे हे अभिजनांनी बहिष्कृत मानलेले, बहुजनांत जन्मलेले अथवा बहुजनांशी जवळीक साधणारे आणि बहुजनांच्या दुःखाने दुःखित होऊन त्यांच्या भाषेत बोलणारे संत बहुजनांच्या उत्थानाच्या कोणत्याही आंदोलनात आद्य बंदनाचा विषय व्हायला हवेत; नव्या प्रखर प्रेरणांचे मूलस्रोत ठरायला हवेत; नव्या संदर्भातही परंपरेतील सत्त्वांचे प्रभावी उपयोजन करण्यासाठी स्फूर्तिप्रद ठरायला हवेत. खुद्द संतांनी आणि मध्ययुगीन संतचळवळीपूर्वी बुद्ध-महावीरांनी पूर्वपरंपरेतील विद्रोही तत्त्वांना असाधारण उठाव दिला होता आणि परंपरेतील अन्य बलिष्ठ अंगांचा अर्थ आपल्या वृत्ती-प्रवृत्तींना अनुरूप असा लावून, त्यांचाही वापर आपल्या कार्यासाठी करून घेतला होता.

‘अलौकिकां नोहावें लोकाप्रती’

पंतजनांची प्रवृत्ती याहून वेगळी असते. त्यांना लोकांचे सारेच ‘क्षुद्र’ वाटते – ‘शूद्र’ वाटते, तर संतांना लोकांचे सारेच ‘सरते’ करून घ्यावेसे वाटते. पंतांना लोकांविषयी घृणा वाटते, तर संतांना करुणा वाटते. संतांना लोकधारणा उंचावण्याची एकसारखी तळमळ लागून राहिलेली दिसते. पंतही लोकधारणा उंचावतात; जे जे

लोकप्रिय ठरले आहे, ते ते उन्नत व उदात्त वनविण्याचा प्रयत्न करतात; परंतु त्याच-वेळी जे जे लोकप्रिय ठरलेले आहेत, ते ते उंचावून घेऊन त्यांचा कवजा घेतात आणि त्यापासून लोकांना दूर ठेवतात - किंवा फारच औदार्य दाखवायचे झाले, तर त्या त्या ठिकाणी लोकांना गौण स्वरूपात प्रवेश देण्याची 'कृपा' करतात. संत मात्र जे जे 'लौकिक' आहे, ते ते 'अलौकिक' पातळीवर नेताना लोकांना बरोबर घेतात आणि सर्व लोकश्रद्धांचा, लोकप्रतीकांचा आणि लोकमाध्यमांचा वापर लोकमानसाला अलौकिकाचा स्पर्श घडविण्यासाठी करतात -

मार्गाधारें वर्तविं । विश्व हें मोहरे लावावें ।

अलौकिकां नोहावें । लोकाप्रति ॥

(ज्ञा. ३-१६९)

लोकांबरोबर राहून, लोकांशी जवळीक साधून 'विश्व मोहरे लावण्या'ची संतांची ही दृष्टी पंतदृष्टीहून अगदी भिन्न आहे. 'जे जें भेटे भूत । तें तें मानिजे भगवंत ।' हे संतांच्या भक्तियोगाचे फलित आहे. 'जे कां रंजले गांजले,' त्यांना 'आपले' म्हणणा-राच संत होय, अशी संतांची संतत्वाची व्याख्या आहे. अशा संतांच्या टायीच देव वास करतो, अशी त्यांची श्रद्धा असते. परोपकार हेच त्यांना पुण्य वाटते आणि परपीडन हे पाप वाटते. 'भूतांचे पाळण' आणि भूतांचे छळण करणाऱ्या 'कंटकांचे निर्दाळण' हेच त्यांना दयाधर्माचे अंतिम लक्ष्य वाटते. त्यांचे जीवनोद्दिष्ट पूर्णतः आध्यात्मिक असले, तरी संतांनी विश्वप्रेम हेच आध्यात्मिक पूर्णतेचे लक्षण पुनः पुनः सांगितले आहे.

संतसाहित्याची व्याप्ती

१ 'बुडती हे जन देखवेना डोळां' अशा कळवळ्याने लोकांपर्यंत जाणारे संत आपले भावानुभव व विचारानुभव लोकमाध्यमातून अभिव्यक्त करीत राहिले; त्यांच्याशी संवादी ठरणान्या कथा-गाथा रचित राहिले आणि आपल्या विचार-प्रचारासाठी आवश्यक अशीही रचना करीत राहिले, संतांच्या या सर्व रचनेला मी येथे काहीशा स्थूल व्यापक अर्थाने 'संतसाहित्य' अशी संज्ञा वापरली आहे. संतांनी रचलेले सर्वच वाङ्मय 'साहित्य' या पदवीला साजेसे नाही, याची मला जाणीव आहे. तरीही 'वाङ्मय' या संज्ञेऐवजी 'साहित्य' या संज्ञेचा वापर मी येथे केला आहे आणि त्यात संतांनी केलेल्या रचनेबरोबरच संतप्रेरणांशी संवादी ठरणान्या सर्वच रचनांचा समावेश केला आहे. संतविरचित वाङ्मय, संतविषयक वाङ्मय आणि संतसंवादी वाङ्मय या सर्वच वाङ्मयराशीला मी 'संतसाहित्य' म्हणून उल्लेखिले आहे. असे करण्यात माझा हेतू असा आहे की, ती संज्ञा सध्या रूढ असलेल्या 'लोकसाहित्य' या संज्ञेतील व्यापक अर्थकक्षेशी संवादी ठरावी. 'संतसाहित्य' या संज्ञेची अर्थकक्षा मी 'संतसंस्कृती'च्या अर्थकक्षेशी समरूप मानली आहे. संतांच्या आकांक्षा, त्यांच्या श्रद्धा, त्यांचे आचार-विचार, त्यांची दैवते, त्यांच्या उक्ती, त्यांच्या कृती, त्यांच्याविषयीच्या प्रभाव-प्रति-

क्रिया या सर्व बाबींचा समावेश मी 'संतसाहित्या'त केला आहे.

महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासात अनन्यसाधारण असे महत्त्व पावलेल्या आणि मध्यकालीन भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासाचा एक महत्त्वपूर्ण आविष्कार ठरलेल्या या मराठी संतसाहित्याचा अभ्यास लोकतत्त्वीय दृष्टीने करणे कसे आवश्यक आहे, याची स्फुट चर्चा मी यापूर्वीच्या माझ्या अनेक पुस्तकांत प्रसंगाप्रसंगाने केलेली आहे. 'खंडोबा'सारख्या देवतेचा शोध घेताना (१९६१), 'मराठी लोकसंस्कृतीच्या उपासकां'चा परिचय घडविताना (१९६४), 'संतांच्या चरित्रकथा' संपादित करताना (१९६७), नवनवी 'लोकसंस्कृतीची क्षितिजे' प्रकाशात आणताना (१९७१) या विषयाची जी स्फुट चर्चा मी केली आहे, ती येथे संकलित स्वरूपात मांडीत आहे. प्रस्तुत पुस्तकात पुढे मात्र संतसाहित्याचे हे स्थूल लोकतत्त्वीय विशेष मी चर्चाविषय बनविले नसून संतसाहित्याचे आध्यात्मिक विशेष म्हणून सर्वांना मान्य असलेल्या गुरुदीक्षेचा आणि नाममंत्राचा विचार लोकतत्त्वीय दृष्टीने केला आहे; तसेच शुद्ध आध्यात्मिक म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या या दोन विशेषांत सामाजिक आशय केवढा आहे, त्याचेही दर्शन घडविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

लोकसाहित्याची व्याप्ती

'संतसाहित्य' ही संज्ञा जशी 'संतसंस्कृती'चे द्योतन घडविण्यासाठी योजलेली आहे, त्याचप्रमाणे 'लोकसाहित्य' ही संज्ञाही 'लोकसंस्कृती'चे द्योतन घडविण्यासाठीच वापरलेली आहे. आज आपण 'लोकसाहित्य' हा शब्द इंग्रजीतील 'फोकलोअर' (Folklore) या इंग्रजी शब्दाचा मराठी पर्याय म्हणून वापरतो. वास्तविक 'फोकलोअर' याचा अर्थ लोकविद्या, लोकविषयक आणि लोकप्रचलित बाबींच्या अभ्यासाचे शास्त्र असा होईल. साहित्य हा शब्द मराठीत 'ललित वाङ्मय' (Imaginative or Creative Literature) या अर्थाने प्रतिष्ठित झालेला असल्याने 'लोकसाहित्य' हा शब्दही 'लोकनिर्मित ललित वाङ्मय' असा अर्थ सुचविणार, हे उघड आहे. परंतु अनेक अभ्यासकांनी आता 'लोकसाहित्य' हा शब्द 'फोकलोअर'चा मराठी पर्याय म्हणून स्वीकारलेला असल्यामुळे, ही परिभाषेची संदिग्धता सध्या तरी पत्करूनच पुढे जायला हवे. वास्तविक 'फोकलोअर'चा 'लोकविद्या' हा पर्याय अधिक अन्वर्थक आहे.

'लोक' हा शब्द इंग्रजी 'फोक' (Folk) चा पर्याय आहे, हे आपण पाहिलेच आहे. पण मराठीतील 'लोक' हा शब्द इंग्रजी 'फोक' पेक्षा अधिक व्यापक आहे. त्याच्यामागे वेदकालापासूनच्या परंपरेने लाभलेली व्यापक आशयाची बैठक आहे. प्राचीन भारतीय वाङ्मयात 'लोक' हा शब्द अनेक वार 'वेदा'च्या सापेक्षतेने वापरलेला आढळतो. 'अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः।' या गीतेतील कृष्णोक्तीत या दोन्ही संज्ञा परस्परसापेक्षतेने आलेल्या आहेत. संत हे 'वेदां'नी त्यागलेले असल्यामुळे त्यांची 'लोक'-संमुखता वादातीत आहे.

‘लोकतत्त्व’ ही संज्ञाही मी ‘लोकसाहित्या’चा पर्याय म्हणून वापरली आहे. ‘पुरातत्त्व’ ही संज्ञा जशी ‘पुराणवस्तुसंशोधनशास्त्रा’साठी आता सर्रास रूढ झालेली आहे, तशीच ‘लोकतत्त्व’ ही संज्ञाही ‘लोकसाहित्या’ साठी रूढ व्हायला काही हरकत नाही.

संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य : अनुबंध

मराठी लोकसंस्कृतीवर भागवतधर्माचा—मराठी संतांच्या उपदेशाचा प्रभाव विशेष जाणवतो. भागवतधर्माच्या या प्रभावाने मराठी संस्कृतीचे स्वरूप पुष्कळच सौम्य-सात्त्विक बनले आहे. या प्रभावातूनच मराठी माणसाची नैतिक घडण झालेली आहे. परंतु हा प्रभाव लोकजीवनात सर्वत्र टरू शकला, असे म्हणता येणार नाही. भागवतधर्मांय श्रद्धांबरोबरच लोकधर्मांय श्रद्धाही समाजात तेवढ्याच प्रभावीपणे नांदत राहिलेल्या आहेत.^१

(संतांना लोकोद्धाराची अत्यंत तळमळ असल्यामुळे त्यांनी लोकजीवनाच्या सर्व स्तरांचे वारकाईने निरीक्षण केले होते. संतांची दृष्टी प्राधान्याने पारमार्थिक असली, तरी लोकांची आधिभौतिक दुःखेही त्यांनी सहानुभूतीने न्याहाळण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो. तसेच, आपले अनुभव आणि आपले विचार हे समाजाच्या सर्व स्तरांपर्यंत पोचावेत, असा संतांचा आग्रह होता. या आग्रहापोटी त्यांनी लोकमानसावर प्रभाव पाडणाऱ्या लोकप्रचलित आणि लोकप्रिय अशा माध्यमांचा निरीक्षणपूर्वक अंगीकार केला आणि त्या माध्यमांतून आपला संदेश प्रवाहित करण्याचा उपक्रम सतत चालू ठेवला.) त्रैवर्णिकांना ज्ञानापासून वंचित करणाऱ्या संस्कृत भाषेला दूर सारून आणि तिच्यातील सत्त्वांश मात्र स्वीकारून देशी भाषांतून आपले विचार मांडण्याची बंडखोरी तर संतचळवळीच्या प्रारंभापासूनच दिसते. संतांनी देशी भाषांतून विचारप्रकटन सुरू केल्यामुळे आणि या नव्या विचारयज्ञात सहभागी होण्याची हाक सर्वोना दिल्यामुळे संत आणि लोक यांचा प्रारंभापासूनच मनोमिलाफ घडू लागला. त्यातून संतांचे विचार ग्रंथप्रामाण्यवादी नसून प्रतीतिप्रामाण्यवादी असल्यामुळे तर सामान्यातिसामान्य आणि शूद्रातिशूद्र समजल्या जाणाऱ्या जातीजमातींनाही आत्मोन्नतीचे आश्वासन लाभले. संतांनी आपले लोकमंगलकारी विचार केवळ देशी भाषांतून मांडण्याचे क्रांतिकारकत्व दाखविले; एवढेच नव्हे, तर खास लोकसंस्कृतीतील विविध संस्था, विविध देवदेवता, विविध कलाक्रीडा यांचा अभ्यास करून आणि त्यांचे वाह्यांग स्वीकारून अंतरंगात अध्यात्म भरावयास सुरुवात केली. संतसाहित्यातील हे लोकतत्त्व व्यापक आहे; त्याचमुळे संतसाहित्याचा लोकमानसावर विलक्षण प्रभाव पडू शकला. संतांनी रचलेली भारुडे ही तर वाह्यांगाने सर्वस्वी लौकिक पातळीवर आहेत आणि त्यांतील विचारांचे रसायन मात्र लोकसंस्कृतीतील अनिष्टांचा परिहार करू पाहणारे आहे. भारुडांचा अभ्यास या दृष्टीने अजून झालेलाच नाही.

या खास लौकिक पातळीवरच्या भारुड-वाङ्मयाशिवाय संतांच्या ग्रंथनिर्मितीत

अन्यत्रही लोकतत्वाचा प्रभाव फार मोठ्या प्रमाणात आहे. संत रामकथा गाऊ लागले, तर रावणाच्या बंदीत अडकलेल्या देवतांत खंडोवासारख्या समकालीन लोकप्रिय देवतांचा समावेश करतील आणि आपल्या श्रोत्यांच्या मनात रावण आणि त्याच्या परंपरेतील समकालीन आततायी जन यांच्याविषयीचा संताप निर्माण करतील. राम सीताशुद्धीसाठी दंडकारण्यात संचार करित असताना संतकवी त्याची तुळजा-भवानीशी भेट घडवतील आणि तिच्या मुखातून रामाला रावणावर विजय मिळवण्याचा वर देतील. अशा एक ना दोन, हजारो लोकप्रिय गोष्टींचा समावेश संतसाहित्यात झालेला दिसतो आणि त्या समावेशामागे लोकजागरणाचा हेतू असल्याचेही आपणांस जाणवते. लोकांच्याजवळ जाऊन, सहानुभवाने त्यांना समजावून घेऊन, बाह्यतः त्यांच्या पद्धतीने बोलून-चालून त्यांना वर उचलण्याचा संतांनी केलेला प्रयत्न त्यांच्या साहित्यात स्पष्ट जाणवतो. संतांचा आशय 'अलौकिक' आहे; परंतु त्यांची अभिव्यक्ती पूर्णतः 'लौकिक' आहे. संतांनी अतींद्रिय इंद्रियांकरवी भोगविण्यासाठी आणि अरूप रूपास आणण्यासाठी 'लौकिका'चा वापर केला, त्याचमुळे संपूर्ण संतसाहित्य हे 'परमार्थाकृत लोकसाहित्य' (Spiritualised Folklore) बनले. संतांचे भाष्यग्रंथ प्रवचनांसारखे, कथाप्रबंध लोकाख्यानांसारखे आणि गीतसंभार लोकगीतसरणीचा आहे.

संत आणि लोक यांच्या या विशिष्ट जिव्हाळ्याच्या नात्यात लोकसाहित्य व संतसाहित्य यांच्या अनुबंधाचे रहस्य साठवलेले आहे. संतांनी लोकरूढ भाषेचा, संकेतांचा आणि अभिव्यक्तीच्या रीतीचा अंगीकार केल्यामुळेच संतविचार लोकांपर्यंत पोचू शकला; इतकेच नव्हे, तर लोकमानसात मानाचे स्थानही मिळवू शकला. आजही आपणांस नागर जनांपेक्षा ग्रामीण जनांत संतांविषयीचा प्रीतिभाव विशेष प्रमाणात टिकून असल्याचे आढळून येईल.

या नात्यातून एक गोष्ट अपरिहार्यपणे निघते, ती ही की, संतसाहित्याच्या अभ्यासासाठी संतकालीन लोकजीवनाचे आकलन प्रथम करून घ्यावयास हवे. संतांच्या वाणीचा अभ्यास तत्कालीन लोकजीवनाच्या अभ्यासावाचून पूर्तता पावूच शकणार नाही. महाराष्ट्रातील लोकसाहित्य आणि संतसाहित्य यांच्या संबंधात ही दृष्टी घेऊन अभ्यास व्हावयास हवा.^१ अशा दृष्टीतून केलेला अभ्यास संतसाहित्याच्या, लोकसाहित्याच्या आणि समाज-प्रबोधनाच्या अभ्यासाची अनेक नवी क्षितिजे दृष्टिपथात आणणारा ठरेल, असा मला विश्वास वाटतो.

ओवी आणि अभंग

बहुतेक प्राचीन मराठी कविता ओवी आणि अभंग या दोन लौकिक छंदांत आविष्कृत झालेली आहे. हे दोन्ही मराठी छंद एकरूपच आहेत. मौखिक ओवी हे या दोन्ही छंदप्रकारांचे मूळ रूप असून, अभंग हे ओवीचेच मालात्मक रूप आहे. 'महाराष्ट्रेषु योषिद्धिरोवी गेया तु कंडने।' (महाराष्ट्रातील स्त्रिया दळण-कांडण कर-

ताना ओव्या गातात), असा मौखिक ओवीचा उल्लेख अकराव्या शतकातील 'मानसोद्धारस' नामक संस्कृत ग्रंथात आलेला आहे. ओवीच्या मालिकेला अभंग म्हणतात, हे खरे असले, तरी अभंग या नावाची खास परंपराही आढळते. तेराव्या शतकातील कानडी कवी चौंडरस हा विठ्ठलाला 'अभंग विठ्ठल' असे म्हणतो. एकनाथादी मराठी संतांनीही अभंगविठ्ठल या शब्दाने विठ्ठलाचे वर्णन केले आहे—

अभंग-विठ्ठल परि । मना सांडी विषय खोडी ॥

सिंधु तो अभंगविठ्ठल ।

यावरून असे अनुमान निघते की, विठ्ठलविषयक ओवीप्रबंधास अभंग हे नाव रूढ झाले असावे. विठ्ठलाच्या 'अभंग' या विशेषणाचे रहस्य असे आहे की, तो वृंदावनातील देहुड्या कृष्णाप्रमाणे 'त्रिभंग' उभा नसून, समचरणांवर अभंग अवस्थानात उभा आहे. अभंगाचे लक्षण सांगताना एक आद्य अभंगकार संत नामदेव यांनी असे म्हटले आहे की—

समचरणी अभंग । नव्हे तान-छंदोभंग ॥

'समचरणी अभंग' हे शब्द सूचक आहेत. ते समचरणांवर उभ्या असलेल्या अभंगविठ्ठलाशी अभंग छंदाचे नाते जोडणारे आहेत. याचा अर्थ असा की, विठ्ठल-भक्तिपरंपरेत महनीयता पावलेल्या या लौकिक छंदाचे नावही विठ्ठलाच्या रूपविशेषांशी संबद्ध आहे.

जात्यावरील ओव्या, दळणकांडण करताना म्हणायच्या ओव्या आणि वारकऱ्यांचे अभंग यांतील संबंध अभेदाचा आहे. आद्य महानुभावीय कवींची अभंगरचना तर (ते अभंग विठ्ठलाच्या भक्तिकक्षेत्राहेरचे असल्यामुळे) ओवीच्या सदरातच गणली जात असे.

ओवीप्रमाणेच अभंग छंदात संतांनी विपुल रचना केलेली आहे. ज्ञानदेवांपासून तुकारामांपर्यंत अनेक मराठी संतकवींनी आपल्या आत्मानुभूतीच्या अभिव्यक्तीसाठी अभंगाचे माध्यम वापरले. ओवीतून मराठी संतांनी परमार्थविचार मांडला, तर अभंगातून त्यांनी परमार्थानुभव व्यक्त केला. अभंगवाङ्मय म्हणजे मराठी संतांच्या पारमार्थिक आत्मचरित्रांचा सागरच आहे. अभंगांत ज्ञानदेवांच्या अनुभूतीचा मोगरा दरवळत आहे, नामदेवांच्या वत्सल भावाची दूधगंगा फेसळत आहे, नाथांच्या सम-चित्ताची शांती विलसत आहे आणि तुकोवांच्या परमार्थप्रवासाच्या दीप्तिमान पाऊल-खुणा तेजाळत आहेत.^३

संतसाहित्याचे माध्यम बनलेल्या या दोन छंदांपैकी एकातून दुसरा म्हणजे ओवीतून अभंग उत्क्रांत झालेला आहे आणि लोकपरंपरेशी जिवाह्वयाने संबद्ध असलेल्या या छंदांनी संतसाहित्य लोककंठात विराजमान करण्याचे महनीय कार्य केले आहे.

भाबडे आणि शाहिरी कविता

संतांचे हृदय हे आईच्या हृदयासारखे हळुवार असते. ते लोकांच्या दुःखाने

दुखावते आणि सुखाने सुखावते, भ्रांत कल्पनांनी जीवनाची माती करणाऱ्या लोकांना सावरण्यासाठी ते उत्कटपणे व्यक्त होते— कधी प्रेमाने, तर कधी संतापाने; कधी उपहास-उपरोधाने, तर कधी विनवणीने. लोकोद्धाराच्या या तळमळीमुळेच संतांनी आपल्या विचारांच्या प्रसारासाठी पंडितांच्या पदवीचा मुळीच अवलंब केला नाही. त्यांनी लौकिक छंद वापरले; लोकगीतांचे माध्यम वापरले; लोकसंस्थांची परिभाषा आत्मसात केली आणि जे सूर ऐकताच लोकांचे कान टवकारले जातात, त्याच सुरांत आपला परम आशय भरला. भल्या पहाटे 'धर्म जागवीत' येणारा अरुणाचा प्रतिनिधी पांगूळ, सूर्योदयाच्या वेळी अलगूज चुमवून कृष्णाची गीते गाणारा वासुदेव, संवळ वाजवून देवीच्या नावाने गोंधळ घालणारा गोंधळी, डमरूच्या साथीने भैरवाची स्तुतिस्तोत्रे गाणारा भराडी आणि खंजिरी व तुणतुणे यांच्या साथीने मुरळीवरोवर खंडोबाची लीळाचरित्रे गाणारा वाध्या या सर्व भूमिका संतांनी स्वीकारल्या. ते कधी भांड बनले, कधी बहुरूपी बनले, कधी शाहीरही बनले.

या 'बहुरूपी' भूमिकांतून संतांनी रचलेली भारुडे लोकांच्या परिचयाची आहेत; परंतु त्यांची शाहीरी काहीशी अलक्षितच आहे.^४ संतांनी गण रचले, गौळणी रचल्या, डफगाणी रचली, पोवाडे रचले आणि लावण्याही रचल्या !

येई रे ! कीर्तनि नाचत गणराणा ।

जी गौरीतनया ॥

असे कीर्तनरंगात 'गणा'ला आवाहन करणारे संत 'वारियानें कुंडल हाले । डोळे मोडित राधा चाले ॥' अशा गौळणीही रसभराने गात होते. 'अग बाई ! सांवळियाचा वेणू । वाजे वृंदावनीं ग ॥' यासारख्या गौळणी तर लावणीच्या सीमेवरच जाऊन पोचणाऱ्या आहेत. 'किती पृथ्वीचें वजन । किती अंगुळें गगन । सांग सिंधूचें जीवन । किती टांक ॥' हे कूट कलगीतुऱ्यातल्या शाहिराचे नाही, तर एका मातबर संताने त्या पठडीतल्या शाहिराला अडविण्यासाठी रचलेले आहे. एवढेच नव्हे तर संतकवी लावणीच्या दंगात गात होते —

तुजवर आम्ही फिदा, बोल एकदा पन्नलोचने ।

मुनिमानसप्रियकरे । नंदकुमरे शुभलक्षणे ॥

लोकप्रतिभा आणि संतचरित्रकथा

संतांना देवकथा प्रिय असतात, तर लोकांना देवकथांवरोवरच सिद्धकथा व संतकथाही प्रिय असतात. देवकथांप्रमाणेच सिद्धकथा व संतकथा यांची प्रकृती लोककथात्मक असते. संतचरित्रांतील चमत्कारांचे अस्तित्व संभवनीय मानले, तरी एक गोष्ट मात्र विसरता येणार नाही की, वास्तविक चमत्कारांपेक्षा काल्पनिक चमत्कारांचे साम्राज्य त्यांत अधिक आहे. आणि ते स्वाभाविकही आहे. कारण संतचरित्रांनी लोकमानसाची पकड घेतल्यावर लोकमानस संतचरित्रांना आपल्या कल्पनेप्रमाणे आकार देऊ लागते. संत हे अतिमानवी शक्तींशी नाते जोडू पाहणारे, तसे नाते जोडण्याची शक्ती इतरांनाही

प्रदान करू शकणारे आणि अनेक अतींद्रिय शक्तींनी स्वतः युक्त असलेले असतात, या धारणेमुळे लोकमानसात संतांच्या जीवनाविषयी कमालीचे गूढ आकर्षण नांदत असते. आपण स्त्रियांच्या मौखिक ओव्या पाहिल्या, तरी त्यांत आपल्याला जनीसाठी दळणकंडण करणाऱ्या, चोख्यासाठी दारे ओढणाऱ्या, दामाजीसाठी वादशहाला जोहार करणाऱ्या, नाथांसाठी गंगेच्या कावडी वाहणाऱ्या विठ्ठलाचा महिमा गायलेला आढळेल. देव या संतांसाठी कसा स्वयं कष्ट असतो, त्यांच्या संकटांत कसे 'धावणे' करीत असतो, त्याची वर्णने लोकसाहित्यात वैपुल्याने आढळतात. संतांच्या जीवनाविषयीचे हे सादर आकर्षण सार्थत्रिक स्वरूपात आढळते. परंतु या आकर्षणात गूढतेचा प्रभावच अधिक जाणवतो. आणि हे स्वाभाविकही आहे. चमत्काराने भारावून जाणे आणि त्या भारावलेल्या मनःस्थितीतून श्रद्धेचा उगम होणे हाच तर लोकधर्माचा पाया आहे -

“ Occultism is an inseperable ingredient of popular religious consciousness,—nay, it is often the salt of popular religious belief. ”

[गूढता हा बहुजनांच्या धर्मजाणिवेचा अविभाज्य घटक आहे- एवढेच नव्हे, तर ते बहुजनांच्या धर्मश्रद्धेचे प्राणतत्त्व आहे.]

हे श्री. शशिभूषण दासगुप्तांचे म्हणणे^१ संतचरित्रांच्या पाहणीतून अक्षरशः खरे असल्याचे पटते.

संतांच्या जीवनाविषयीच्या या स्वाभाविक आकर्षणातूनच लोकप्रतिभा (Folk Imagination) संतांच्या चरित्रांकडे पाहते आणि अद्भुतरम्य अशा संतचरित्रकथांची निर्मिती करू लागते. संत, त्यांची परमानुभूती आणि त्या दिव्य अनुभूतीने संपन्न झाल्यामुळे त्यांच्या ठायी संचारणारे अलौकिक सामर्थ्य या सर्वांविषयी मला आदर आहे. परंतु तरीही आंग्लपूर्वकाळात रचल्या गेलेल्या संतचरित्रपर ग्रंथांचे वारकाईने निरीक्षण केल्यानंतर माझे असे निश्चित मत झाले आहे की, त्या ग्रंथांतील संतचरित्रकथांवर लोकप्रतिभेचा पगडा फार मोठ्या प्रमाणात आहे. अनेक संतांच्या जीवनांतील त्याच त्या प्रकारच्या चमत्कारांच्या पुनरावृत्तीची छाननी करू जाताच असे जाणवून जाते की, या चमत्कारकथांमागे लोकप्रतिभा काम करीत आहे. त्या कथा विशिष्ट कल्पनावंधां (Motifs) नी युक्त आहेत अथवा त्या स्पष्टीकरणात्मक कथा (Explanatory Tales) आहेत. त्यांच्या निर्मितीत विशिष्ट लोकप्रवृत्ती काम करीत आहे.

मृत व्यक्तीला किंवा पशूला जिवंत करणे; अचेतनाकडून सचेतनासारखी कामे करवून घेणे; दुसऱ्याची व्याधी अथवा आपत्ती आपल्याकडे घेऊन त्यास मुक्त करणे; संतांसाठी देवाने त्यांचे वा आवश्यक ते अन्य रूप घेऊन त्यांची कामे करणे; देव भक्तकार्यासाठी वाहेर पडला की (तो सर्वव्यापी आहे, हे विसरून) मंदिरात त्याची अनुपस्थिती असणे; दुष्ट व्यक्तींनी संतांना कितीही अवघड अटी घातल्या, तरी अखेरीस त्या चमत्काराने पुऱ्या होणे; संतांचा छळ केल्यामुळे दुष्टांना उदरव्यथा

लागणे अथवा त्यांच्या अंगाचा दाह होणे; भक्ताला आपल्या दर्शनासाठी फार दूर यावे लागत आहे म्हणून देवाने त्याच्यामागून त्याच्या निवासस्थानाकडे निघणे, परंतु त्याने मागे न पाहण्याची अट मोडल्यामुळे, ज्या ठिकाणी मागे पाहिले त्याच ठिकाणी थांबणे; दुष्ट छलकांनी (प्राधान्याने यवनांनी) पाठविलेल्या मांस-मद्याची अनुक्रमे गुलाबाची फुले व दूध होणे; शरण आलेल्या व्याधिग्रस्त माणसाला 'व्याधी कोठे आहे?' असे संताने विचारल्यानंतर त्याने आपल्या अंगाकडे पाहताच व्याधी नाहीशी झालेली आढळणे; इत्यादी अनेक कल्पनाबंध संतचरित्रकथांत दिसून येतात. केवळ महाराष्ट्रातील संतचरित्रकथांची या दृष्टीने तपासणी केली, तरी आपल्याला कल्पना-बंधांची निश्चिती करता येईल आणि ज्या चमत्कारकथांमागचे ऐतिहासिक सत्य आपणांस ज्ञात झाले आहे, त्याच्या आधारे अन्य चमत्कारकथांचेही ऐतिहासिक रहस्य उलगडण्याची किंही सापडू शकेल.

संतचरित्रकथांत जसा कल्पनाबंधांचा वापर आढळतो, तसाच कथारूपाने स्पष्टीकरण देण्याच्या प्रवृत्तीचाही संचार आढळतो. सत्याविषयी अज्ञान असले किंवा बराच काळ लोटल्यामुळे सत्याची विस्मृती घडलेली असली, की लोकप्रतिभा काल्पनिक स्पष्टीकरणे शोधू लागते. संतचरित्रांच्या जुन्या रचनांतून अशा स्पष्टीकरणात्मक कथा पुष्कळ आढळतात.

चमत्कारकथांच्या निर्मितीत आणखी एक लोकप्रवृत्ती कार्यशील असताना दिसते; ती म्हणजे परंपराप्रियतेला बाधक ठरणाऱ्या वस्तुस्थितीचे काल्पनिक परिवर्तन घडविण्याची प्रवृत्ती होय.^६ परंपराप्रियतेमुळे लोकांनी-अथवा लोकांतील काही 'दुखावलेल्या' अल्पसंख्यांनी-संतचरित्रे आपणांस पेलतील-रुचतील-पचतील अशा पद्धतीने 'बनविली' आहेत आणि त्या चरित्रांची मूळची 'तीव्रता' घालवून त्यांना 'सुसह्यता' आणली आहे. संतचरित्रांच्या रचनेत दिसून येणारी ही लोक-प्रवृत्ती केवळ संतचरित्रांच्या अभ्यासाच्या दृष्टीनेच नव्हे, तर समाजमानस समजून घेण्याच्या दृष्टीनेही महत्त्वपूर्ण आहे. संतांचा समाजमानसावरील प्रभाव संतचरित्रपर वाङ्मयाच्या द्वारा जोखताना, त्या प्रभावाला असणाऱ्या या सर्व मर्यादा ध्यानी घेणे आवश्यक आहे.

संतांना कोणत्या विपरीत परिस्थितीत कार्य करावे लागले, ते कार्य करताना त्यांना आत-बाहेर किती रक्तबंधाळ व्हावे लागले, लोकांचा प्रतिसाद त्यांना किती व कसा मिळाला आणि त्यांचा लोकमानसावरील प्रभाव आपल्याला अनुरूप करून घेण्याचा प्रयत्न त्यांच्या विरोधकांनी कौशल्याने कसा केला, या सर्वांचे प्रतिबिंब संतचरित्र-कथांत दिसून येते.

संतसाहित्य आणि दलितसाहित्य

संत हे पंतसमाजाकडून बहिष्कृत झालेले, सामाजिक प्रतिष्ठेपासून वंचित झालेले होते. संतांना पंतांनी 'वंदनीय' मानले, तरी त्यांना सामाजिक प्रतिष्ठेचे स्थान कधीही

दिले नाही. त्याचमुळे समाजात जे पूर्वापासून नीच, नीचतम मानले जात होते, ते स्वाभाविकपणेच संतांकडे आकर्षित झाले. मराठी संतमंडळातील अग्रगामी संत ज्ञानदेव हे 'ब्राह्मणकुलीन शूद्र' होते. त्यांची उचुंग प्रतिभा, विराट प्रज्ञा आणि वैश्विक अनुभूती यांचा भव्य आविष्कार घडल्यानंतर त्यांच्या जयजयकारात पंत-समाजही जरी सामील झाला होता, तरी त्यांना सामाजिक प्रतिष्ठा प्रदान करण्याची सिद्धता त्या समाजाने मुळीच दाखवली नाही. उपनयनाचा अधिकार नाकारला गेल्यामुळे ज्ञानदेव आणि त्यांची भावंडे ही जी एकदा 'शूद्र' ठरली, ती सामाजिक दृष्ट्या कायमचीच 'शूद्र' राहिली. महाराष्ट्राच्या हिताच्या दृष्टीने मात्र ही घटना म्हणजे एक इष्टापत्तीच ठरली. ज्ञानदेव हे 'शूद्रां'चे नेते बनले आणि महाराष्ट्रातील समकालीन दलित-पतित त्यांच्याभोवती गोळा झाले. ज्यांना द्विजत्वाचा, 'दैवी पुनर्जन्मा'चा अधिकार जन्मानेच प्राप्त झाला होता, अशांची संख्या एकसारखी मर्यादित होत होती आणि या 'भूदेवां'च्या समाजकक्षेबाहेरचा बहुजनसमाज हा एकसारखा हीनगंडाने ग्रासला जात होता. भूदेवांची वाणी ही देववाणी होती, त्यांचे शास्त्र हे 'देवनिर्मित शास्त्र' होते, त्यांचे मंत्र हे 'देवप्रिय मंत्र' होते. दलितांपासून देव दुरावला होता. संतांनी दलित-पतित बनविलेल्या लोकमानसाला देव दिला—त्यांना समजावून घेणारा, त्यांच्यात वावरणारा, त्यांच्या सुख-दुःखांशी समरस होणारा, त्यांच्या भापेत बोलणारा आणि त्यांच्या ताटात जेवणारा देव दिला. 'विषय तो आम्हां झाला नारायण,' अशा भावाचे अधिष्ठान लाभल्यामुळे लोकवाणीला देववाणीचे वैभव प्राप्त झाले; देवविचाराने भारलेल्या लोककथा-गाथांना 'देवनिर्मित-शास्त्रा' इतकी म्हणजे वेदांइतकी प्रतिष्ठा लाभली; नाममंत्र हा वेदमंत्रांना हिणवू लागला. पंतसमाजाकडून जे जे 'मैळ' म्हणजे मलिन मानले गेले होते, ते ते आंतरिक 'चोख'-पणाच्या आत्मविश्वासाने पंत-समाजाचा दंभस्फोट करायला सिद्ध झाले. युगांच्या घनघोर अंधाराला विवेकाच्या विजेची नवी जखम सोसावी लागण्याइतके अस्मितेचे जागरण घडत राहिले. समाजव्यवस्थेत अज्ञान आणि अविवेक यांचे साम्राज्य स्वार्थपरायणतेने शतकानुशतके नांदत राहिल्यामुळे, या नव्या जागरणाला अर्थातच मर्यादा होत्या. परंतु कुंपणे तोडण्यासाठी झालेल्या आंदोलनात शेवटचे यशस्वी आघात ज्यांचे आहेत, त्यांनी कुंपणाच्या तारांवरची अगोदरची सारी रक्तपुटे कृतज्ञतेनेच मस्तकी धारण करायला हवीत.

विख्यात साहित्य-समीक्षक आणि दलितसाहित्याचे सद्दुदय व सक्षिपी भाष्यकार प्रा. रा. ग. जाधव यांनी 'संतसाहित्य आणि दलितसाहित्य' यांच्या प्रेरणांतील व प्रकृतीतील साम्याचे वेधक दर्शन घडविले आहे. 'संतांची पारमार्थिक लोकशाहीची चळवळ व तिच्याशी एकात्म असलेले साहित्य हा महाराष्ट्राच्या इतिहासातील एक तेजस्वी सर्ग होय. या सर्गाचाच नवा अवतार नव्या संदर्भात दलित चळवळीच्या रूपाने पुढे आलेला आहे,' असे सांगून ते म्हणतात की, 'संतसाहित्यापासून दलित-साहित्याला काही गोष्टी अधिक चांगल्या प्रकारे समजावून व अजमावून घेता येतील,

असे वाटते. ' या ' काही गोष्टी 'कडे त्यांनी मार्मिकपणे लक्ष वेधले आहे -

“ पहिली गोष्ट म्हणजे संतसाहित्यात सतत जपलेला ' मूळीचा झरा ' ही होय. या मूळीच्या झऱ्याने संतसाहित्याला कृत्रिम धीट-पाठ प्रकाराच्या रचनेपासून दूर राखले व ते प्रत्ययपूर्ण व ' प्रसाद ' - पूर्ण केले. दुसरी गोष्ट म्हणजे साहित्यसौंदर्याचे कोणतेही पूर्वसिद्ध साचे व नमुने संतसाहित्याने अनुसरले नाहीत. त्याने स्वतःच कळत नकळत स्वतःची साहित्यमूल्ये निर्माण केली. तिसरी गोष्ट म्हणजे परंपरेने लाभलेल्या सगळ्या तात्त्विक-वाङ्मयीन (उदा. भगवद्गीता, रामायण, महाभारत, भागवत, इत्यादी) संपदेचा आपणांस हवा तसा अर्थ प्रतिपादून त्यांनी त्या परंपरेचे वळण स्वतःशी अनुकूल करून घेतले. चौथी गोष्ट म्हणजे संतसाहित्य हे सगळ्या समाजाला कधी आत्मीयतेने, तर कधी कठारेपणाने विश्वासात घेऊन, आपले मानून निर्माण झाले. अवघ्या समाजाला उद्देशून निर्माण झालेल्या त्या साहित्यामागे समाजातील हितशत्रूंची, दोगी-दांभिकांची, विरोधकांची जाणीव नव्हती, असे नाही, पण माणसाच्या चांगुलपणावर श्रद्धा ठेवूनच अधिक प्रमाणात ते साहित्य निर्माण झाले. पाचवी गोष्ट म्हणजे संतसाहित्य निर्माण करणारांनी साहित्यिकाच्या एकाकी जिण्याची नियती आदरपूर्वक स्वीकारली. ” ही ' संतचळवळीची पंचशीले ' दलितांच्या लढ्याला आणि दलितसाहित्याला निःसंशय प्रेरक आणि पोषक ठरतील, असे प्रा. जाधवांना यथार्थपणे वाटते. ' दलित आंदोलन हेही क्रांतीसाठीच कटिवद्ध झालेले आहे ' आणि ' ज्ञानेश्वरादी संतानाही परमार्थक्षेत्रात क्रांतीच हवी होती ' - असा उभय प्रेरणांच्या सम-धर्मित्वाचा उच्चार करून प्रा. जाधव लिहितात : “ त्याचा (दलित आंदोलनाचा) आशय लौकिकाचा आहे. आदर्श मानव व मानव्य हे त्याचे लक्ष्य आहे. आदर्श भक्ती व आदर्श परमार्थ या संतचळवळीच्या ध्येयाप्रमाणेच दलितलढ्याचे वरील लक्ष्य महजसाध्य नाही. दीर्घकालीन अशी ही चळवळ आहे. पारंपरिक मानव व मानव्य यांच्या कल्याण व पारंपरिक ज्ञानकलासंपदा यांच्या क्रांतिकारक भाष्यावरच या चळवळीचा वाङ्मयीन चरितार्थ चालणार आहे. हे कसे काय चालत राहिल, याची अटकळ काही प्रमाणात संतचळवळीवरूनच बांधता येईल. . . प्रतिभेचा व आत्मप्रत्ययाचा अस्सल असा मूळीचा झरा जपत, कोणत्याही साहित्यविषयक पूर्वकल्पनांचे अनुकरण टाळत, परंपरेचा उच्छेद करण्याऐवजी तिचा इष्ट तो अर्थ करीत, अवघ्या समाजाला त्याच्या गुणदोषांसकट विश्वासात घेत आणि साहित्यनिर्मितीच्या अटळ एकाकी कार्याची जाण राखत दलितसाहित्याची चळवळ मार्गक्रमण करील, तर तिच्यात दुसरे ज्ञानेश्वर-तुकाराम निश्चितच निर्माण होतील. सगळेच संतसाहित्य हे चांगले नाही व श्रेष्ठही नाही; त्यातील काही निर्मिती साहित्याच्या पदवीला पात्रही नाही. पण संतचळवळीने आपले साहित्य म्हणून त्या साहित्याला स्वीकारले; कारण ते सर्वच साहित्य पारमार्थिक चळवळीला पोषक ठरले. चळवळीचा परिपोष करूनही त्यातील काही साहित्य हे चांगले व श्रेष्ठ ठरले. दलित सामाजिक चळवळ व साहित्य चळवळ यांचे नाते याच प्रकारचे आहे व राहिल. ”

प्रा. जाधव यांच्या या विवेचनातील एक अत्यंत लक्षणीय मुद्दा 'परंपरेचा उच्छेद करण्याऐवजी तिचा इष्ट तो अर्थ करण्या' संबंधीचा आहे. जे बुद्ध-महावीरांनी केले, तेच संतांनीही केले. 'परंपरेने लाभलेल्या सगळ्या तात्त्विक-वाङ्मयीन संपदेचा आपणांस हवा तसा अर्थ प्रतिपादन त्यांनी त्या परंपरेचे वळण स्वतःशी अनुकूल करून घेतले.' बुद्ध-महावीरांनी आणि त्यांच्या अनुयायांनी ज्याप्रमाणे केवळ दिव्य-कथाच नव्हेत, तर लोककथाही जवळ करून त्यांत सत्य-अहिंसेचे आणि असीम करुणेचे अमृत भरभरून दिले, त्याचप्रमाणे संतांनीही देवकथांचा व लोककथांचा, तसेच लोकगाथांचा व लोकगीतांचा संभार आपल्या नवविचारांनी अनुप्राणित करून सातत्याने वापरला.

संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य यांचा असा **जिव्हाळ्याचा संबंध** असल्यामुळे त्यांतील अनुबंधांचा शोध घेणे अनेक दृष्टींनी उद्बोधक ठरणार आहे. असा शोध घेऊ लागल्यास संतसाहित्याच्या अभिव्यक्तीचाच नव्हे, तर त्याच्या उदात्त आशयाचाही मूलस्रोत काही आदिम लौकिक धारणांत आढळतो. येथून पुढे लोकतत्त्वीय अध्ययन-दृष्टीच्या व्यापकतेचा परिचय प्रारंभी घडवून, संतसाहित्य व लोकसाहित्य यांच्यातील काही आंतरिक अनुबंधांचा रहस्यवेध क्रमाने घेतला आहे; त्यातून संतसाहित्याच्या व लोकसाहित्याच्या अध्ययनाची अनेक नवी क्षितिजे दृष्टिपथात आणली आहेत; तसेच संतसाहित्याच्या सामाजिक फलश्रुतीचे अगदी अभिनव असे दर्शन घडविले आहे.

संतसाहित्याच्या अध्ययनाची ही लोकतत्त्वीय दृष्टी वापरून संतसाहित्याचे अंतरंग-दर्शन घडविण्याचा हा मराठीतील पहिला प्रयत्न आहे. गेली पंधरा-वीस वर्षे मी सातत्याने माझ्या अनेक स्फुट लेखांतून आणि अनुषंगाने माझ्या अन्य विषयांवरील पुस्तकांतून या दृष्टीचा पाठपुरावा करित आलो आहे. परंतु समग्र संतसाहित्याचे अंतरंग-विशेष ठरणारे काही महत्त्वाचे विषय पुढे ठेवून, या दृष्टीच्या रहस्यवेधी शक्तीचा प्रत्यय घडविण्याचा व्यापक प्रयत्न मात्र मी आजवर करू शकलो नव्हतो. प्रस्तुत पुस्तकाच्या द्वारा तसा प्रयत्न माझ्या अल्प शक्तीनुसार मी केला आहे. जाणत्या मराठी वाचकांना आणि संतसाहित्याच्या डोळस अभ्यासकांना या दृष्टीचे महत्त्व या अध्ययनाच्या रूपाने प्रतीत होऊ शकले, तर संतांनी आणि संतपरंपरेतील सश्रद्ध ग्रंथकारांनी निर्माण केलेल्या वाङ्मयराशीतील अनेक गूढांवर प्रकाश टाकायला नवनवे अभ्यासक पुढे येतील, अशी माझी स्वाभाविक अपेक्षा आहे. जर अशा अध्ययनाची परंपरा प्रवाहित होऊ शकली, तर केवळ संतसाहित्याचाच नव्हे, केवळ प्राचीन मराठी वाङ्मयाचाच नव्हे, तर पारंपरिक समाजमानसाचाही अंतरंगशोध घेण्याची प्रक्रिया सुलभ होईल आणि परंपरेचा आजच्या सामाजिक प्रश्नांशी असलेला संबंध उलगडून दाखविण्यातील अडचणी दूर होतील. या क्षेत्रातील भावी अध्ययनाची ही नवी क्षितिजेही मी येथे काहीशा अस्फुट स्वरूपात निर्दिष्ट केली आहेत.

अर्थातच संतसाहित्याच्या पारंपरिक अध्ययनक्षेत्राच्या मर्यादा उल्लंघून मी येथे नवा

प्रांत आक्रमिला आहे; लोकसाहित्याच्या अध्ययनाची व्याप्ती वाढवून समग्र संत-साहित्य लोकसाहित्याच्या अध्ययनक्षेत्रात आणले आहे; आणि संतसाहित्याच्या निर्मिती-मागील सामाजिक तथ्यांचे दर्शन घडवून आजच्या दलितसाहित्याच्या निर्मिती-प्रेरणांना संतसाहित्य कसे प्रेरक आणि पोषक ठरेल, याचे साधार विवेचन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'बुडती हे जन, देखवेना डोळां,' अशा कळवळ्याने लिहिणाऱ्या संतांच्या वाणीचे हे सहृदयतेने आणि सामंजस्याने घडविलेले दर्शन जर प्रस्तुत अध्ययनक्षेत्रात काही नवी जाण निर्माण करण्यास उपकारक ठरेल, तर मी स्वतःला धन्य समजेन.

संदर्भ - टीपा

१. मराठी लोकसंस्कृतीचे उपासक : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९६४, पृ. १४०-१४५.
२. तत्रैव, पृ. १५५-१५७.
३. भारतीय संस्कृति कोश, प्रथम खंड : संपा. महादेवशास्त्री जोशी. पुणे, १९६२ ('अभंग' : रा. चिं. ढेरे, पृ. १८१-१८२).
४. लोकसंस्कृतीची क्षितिजे : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७१. पृ. ७० (आणखी पहा : पृ. ९-११, ७७-७२).
५. *Obscure Religious Cults* : Shashibhushan Dasgupta. Calcutta, 1962. p. 211.
६. मराठी लोकसंस्कृतीचे उपासक : रा. चिं. ढेरे. पृ. १५८-१६१. संतांच्या चरित्रकथा : संपा. रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९६७. प्रस्तावना, पृ. १५-१९.
७. निळी पहाट : रा. ग. जाधव. वाई, १९७८. पृ. ६९-७३.

लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टी

मला प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा पहिला दाट परिचय घडला तो शाळा-कॉलेजच्या अभ्यासक्रमातून नव्हे; आधुनिक चिकित्सक ग्रंथांतून नव्हे. या वाङ्मयाच्या शास्त्रीय अध्ययनाचे शिक्षणही मला घेता आलेले नाही. प्राचीन मराठी वाङ्मयाची अनेकविध रूपे मी वयाच्या चौदाव्या वर्षापूर्वी मावळातल्या एका खेड्यात^१ अनुभवली — नागर जीवनापासून अगदी दूरच्या वातावरणात अनुभवली. तिथे रोज रात्री मारुतीच्या देवळात रंगणाऱ्या भजनात संतांची भावकविता माझ्या कानी पडली. चातुर्मासात रोज दुपारी वा रात्री चालणाऱ्या 'पोथी'च्या निमित्ताने श्रीधरांच्या देवकथा अन् महीपतींच्या संतकथा मला ऐकायला-वाचायला मिळाल्या; नित्याच्या पूजोपचारांतून अन् नैमित्तिक कुळधर्म-कुळाचारांतून नाना प्रकारच्या आरत्यांचा, स्तोत्रांचा नि गजरांचा दाट परिचय घडला; व्रताचरणाच्या प्रसंगी व्रतमाहात्म्यकथांचे पठण करायला मिळाले; ब्राह्मणाघरच्या मुलाच्या शिक्षणाचा अत्यावश्यक भाग म्हणून समर्थीची मारुतिस्तोत्रे, करुणाष्टके अन् मनाची शते मुखोद्गत झाली. प्रकृती अन् रचनाकाळ या दोन्ही दृष्टींनी ज्याचा प्राचीन मराठी वाङ्मयातच समावेश करायला हवा, ते लोक-वाङ्मय तर त्याच्या साऱ्या रंगरूपांसह माझ्या खेड्यातल्या वर्षचक्रात सामग्र्याने गुंफलेले होते. शिमग्यातल्या सोंगांच्या संपादण्यांपासून श्रावणातल्या कहाण्यांपर्यंत लोकगद्याचे अनेक आविष्कार जसे अनुभवायला मिळाले, तसेच फेरातल्या स्त्रीगीतांपासून गोंधळ्या-भराड्यांच्या पुरुषी धर्मगीतांपर्यंत लोककाव्याचेही अनेक आविष्कार ऐकायला मिळाले. संत-पंतांच्या कवितेहून वेगळी मानली जाणारी लावणी मी शाळिग्रामांच्या संग्रहांत वाचण्यापूर्वी महारांच्या फडांत, नाच्या पोऱ्याच्या उत्तान अभिनयातून साकार झालेली पाहिली.^२ माझ्या खेड्यात वामणाघरचे लिहिणे उणावलेले असले, तरी महाराघरचे गाणे मात्र खणखणीत राहिलेले होते.

वाङ्मयाचे आनुष्ठानिक हेतू

प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा हा जो परिचय मला घडला, तो वाङ्मयीय दृष्टीपासून अगदी दूर असलेल्या माध्यमातून घडलेला आहे, हे आपणांला मी सुद्धा सांगत आहे. हे माध्यम ग्रामजीवनाचे एक अंग नव्हे, तर समग्र ग्रामजीवनच आहे. त्या जीवनाशी प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा हा जो संबंध आहे, तो आंगंतुक नव्हता; केवळ एक प्रतिष्ठेचा बाह्य अलंकार परिधान करण्यासारखा नव्हता; उच्च रंजनाचे एक साधन म्हणून नव्हता. ते वाङ्मय ग्रामजीवनाच्या धर्मप्रधानतेचे अधिष्ठान बनलेले होते; ग्रामजीवनाच्या समग्र धर्मानुष्ठानाला व्यापून उरलेले होते; ग्रामसंस्कृतीचे सारे पारंपरिक हार्द त्यातून अभिव्यक्त होत होते. प्राचीन मराठी वाङ्मयाशी माझा पहिला गाढ संबंध या वातावरणात घडलेला आहे. या वाङ्मयाविषयी मला सतत वाटणारी प्रगाढ आस्था आणि त्याच्या अभ्यासाविषयीची माझी 'अवाङ्मयीन' दृष्टी यांचे बीज या पहिल्या संस्कारात आहे. मी तो संस्कार पुसू शकलो नाही. उलट नव्या अध्ययनदृष्टीने तो संस्कार उकळून पाहणे हाच माझा छंद बनला आहे.

या पहिल्या संस्काराचे मी जेव्हा जेव्हा मागे वळून निरीक्षण करतो, तेव्हा तेव्हा मला असे स्पष्टपणाने जाणवते की, पारंपरिक मराठी जीवनात प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे उपयोजन अनुष्ठानांचे अथवा विधिविधानांचे एक अपरिहार्य अंग म्हणून प्राधान्याने होत आलेले आहे. ज्या वातावरणात अन् ज्या माध्यमांतून मी प्राचीन मराठी वाङ्मय प्रथम अनुभवले, त्याचा वाङ्मयीन दृष्टीशी कसलाही संबंध नव्हता. तिथे अधिराज्य होते आनुष्ठानिक हेतूंचे—वाङ्मयास्वादाच्या दृष्टीचे मुळीच नव्हे. लावणीने गाजणाऱ्या तमाशाचा फड खेड्यात उभा राहत असे, तो सुद्धा शुद्ध रंजनाच्या हेतूने नव्हे, तर होळी अन् ग्रामदेवतेची जत्रा यांचे एक अपरिहार्य आनुष्ठानिक अंग म्हणून ! विशिष्ट अनुष्ठानांचा अत्यावश्यक भाग म्हणूनच माझ्या खेड्यात वाङ्मयाची नाना रूपे वापरली जात होती. तिथे कर्मठ गुरुचरित्राच्या अथवा अद्भुत नवनाथभक्तिसाराच्या पारायणाप्रमाणेच ज्ञानेश्वरीसारख्या रसमय, विचारगर्भ नि उदात्त कृतीचेही पारायणच चालत असे, मनन नव्हे. पारायणासाठी स्वीकारलेल्या ग्रंथाला अनुष्ठानपरायण व्यक्तीच्या दृष्टीने मंत्रप्रतिष्ठा असते. अन् मंत्र म्हटला की त्याचे आनुष्ठानिक पठण करणाऱ्या व्यक्तीला त्याच्या अर्थाशी कर्तव्य नसते; केवळ उच्चारणाशी कर्तव्य असते. मंत्रनिष्ठ व्यक्तीला मंत्रोच्चाराने जेव्हा विशिष्ट फलप्राप्ती होत नाही, तेव्हा ती व्यक्ती मंत्राला निष्फळ मानीत नाही; तर आपले मंत्रोच्चारण सदोष झाले, असे मानते. मंत्रनिष्ठाची ही भावभूमी आपण नागर अभ्यासक सहज समजू शकत नाही, इतकी ती आपल्या मानसिक घडणीपासून वेगळी असते.

स्तोत्रांचे उपयोजन

स्तोत्रांच्या उपयोजनाचीही हीच अवस्था मी अनुभविली आहे. नाना प्रकारच्या

आरत्यांचा, स्तोत्रांचा नि अष्टकांचा वापर पारंपरिक समाज केवळ आनुष्ठानिक उद्दिष्टांनीच करतो; कोणते तरी पूजाविधान आचरण्यासाठीच करतो. स्तोत्रांचा असा वापर निष्ठेने केला, म्हणजे व्यक्तीचे, कुटुंबाचे, गावाचे जीवन सुरक्षित होते, त्याला एक प्रकारचे दैवी कवच लाभते, या श्रद्धेनेच स्तोत्रवाङ्मय उपयोजिले जाते. स्तोत्रांच्या पठणाने दैवी कवच लाभते, असे मी म्हटले, ते आलंकारिक अर्थाने नव्हे. माझे हे म्हणणे आपण स्तोत्रवाङ्मयासाठी वापरल्या जाणाऱ्या संज्ञांवरून पडताळून पाहू शकता. स्तोत्रांना पंजरस्तोत्र, वज्रपंजरस्तोत्र, कवचस्तोत्र, कीलकस्तोत्र, अर्गलास्तोत्र, कुंजिकास्तोत्र अशी नावे दिली गेली आहेत. ही नावे स्तोत्रांच्या संरक्षक सामर्थ्याची द्योतक आहेत, हे आपल्या सहज लक्षात येते. स्तोत्रकारांच्या नि स्तोत्रपाठकांच्या दृष्टीने पंजरस्तोत्रामुळे जीवनाला दैवी कृपेच्या पिंजऱ्यात सुरक्षित राखता येते; वज्रपंजरस्तोत्राने त्याला वज्राच्या अग्नेय पिंजऱ्यासारखे संरक्षण लाभते; कवचस्तोत्राने संकटांचे प्रहार झेलणारे दैवी सामर्थ्याचे चिलखत त्याला प्राप्त होते, तर कीलकस्तोत्र नि अर्गलास्तोत्र यांनी दरवाजाला खीळ अन् अडसर घातल्याप्रमाणे निर्भयता अनुभवता येते. कुंजिकास्तोत्र हे दैवी कृपेचा निधी खुला करते. कारण कुंजिका या शब्दाचा अर्थ किल्ली असा आहे. आपण नागर वातावरणातील अभ्यासक स्तोत्रवाङ्मयाचे रूपलावण्य नि भावलावण्य उकळून पाहतो; परंतु जिथे स्तोत्रांचे आनुष्ठानिक उपयोजन चालते, तिथे या रूपाच्या नि भावाच्या सौंदर्यानुभवाचा संबंध जवळ जवळ नसतोच. दैवी संरक्षणाचा लाभ करून घेणे हेच स्तोत्रांच्या आनुष्ठानिक उपयोजनाचे उद्दिष्ट असते. स्तोत्रांच्या रचनेचे अन् उपयोजनाचे हे आनुष्ठानिक स्वरूप पाहिले, म्हणजे असे म्हणावेसे वाटते की, स्तोत्रे हे एक प्रकारचे रक्षामंत्र आहेत. मग ते भागवतात पूतनावधाच्या घटनेनंतर गोपींच्या सुखी असलेले बालग्रहनिवारक विष्णुरक्षास्तोत्र असो; बुधकौशिकाचे रामरक्षास्तोत्र असो; अथवा समर्थानी रचलेले 'भीमरूपीस्तोत्र' असो. रचनाकारांची भावसंपन्नता, प्रज्ञा अन् प्रतिभा यांच्यामुळे काही स्तोत्रे कितीही हृदयंगम झालेली असली, तरी त्यांचा निर्मितिहेतू अन् उपयोजनहेतू आनुष्ठानिक आहे, यात संशय नाही. दैवी कृपेचे संरक्षक कवच प्राप्त करणे, 'रक्षामंत्र' म्हणून त्यांचा वापर करणे हेच स्तोत्रपाठाचे उद्दिष्ट असते.

पुराकथांतले सत्यच आदिम सत्य

ग्रंथपारायण अन् स्तोत्रपठण यांच्याप्रमाणेच पोथीवाचन हेही एक आनुष्ठानिक आहे. परंतु या आनुष्ठानाचे स्वरूप काहीसे वेगळे आहे. श्रीधर-महीपतींचे ग्रंथ मी लहान वयात वाचले, ते पोथीवाचनाच्या आनुष्ठानातच. मला अजूनही स्पष्ट आठवतं आहे की, श्रीधरांचा 'पांडवप्रताप' हा ग्रंथ घरात वाचण्याच्या कल्पनेनेही लोक अस्वस्थ होत असत. तो ग्रंथ मंदिरातच वाचायचा, घरात वाचायचा नाही, हा संकेत कटाक्षाने पाळावा लागे. कारण, 'पांडवप्रताप' घरी वाचला, तर घरात 'कौरव पांडवी' सुरू होईल—गृहकलह पेटेल, अशी लोकांना भीती वाटत असे. 'रामविजया'च्या वाचनाच्या वेळी,

रावणवधाची घटना वर्णन करणारी ओवी वाचून होताच, क्षणभर पोथीवाचन थांबत असे. रावणवधाच्या आनंदाप्रीत्यर्थ नारळ फोडला जाई अन् तो विजयप्रसाद भक्षण केल्यानंतरच पुढचे पोथीवाचन सुरू होई. हा सर्व संस्कार मी जेव्हा आज आठवू लागतो, तेव्हा मला असे जाणवते की, पोथीवाचनाचे हे अनुष्ठान पुराकथा अथवा दिव्यकथा (Myth) पुनरुज्जीवित करण्याचे अनुष्ठान असे. पुराकथा अन् अनुष्ठान अथवा विधी यांचा घनिष्ठ संबंध जाणकारांना चांगला परिचित आहे. पुराकथा (Myth) आपण नागर नवशिक्षित लोक 'खोटी' कथा अथवा कल्पित कथा मानतो. परंतु पारंपरिक मनाच्या दृष्टीने तीच केवळ 'खरी' कथा असते. निर्मितिकथा (Creation Myths) आणि निर्मितीनंतरच्या देवमंडलाच्या कथा यांच्याशिवाय अन्य सर्व कथा, एवढेच नव्हे, तर सारा इतिहासही पारंपरिक मन गोंण मानते, नश्वरतेशी संबद्ध मानते, म्हणूनच असत्यही मानते. परंतु पुराकथा अथवा दिव्यकथा या पारंपरिक मनाला सर्वस्वी सत्य वाटतात. त्याच्या दृष्टीने पुराकथांतले सत्य हे आदिम सत्य असते, महासत्य असते. पुराकथांच्या द्वारा प्रकट होणारे हे जे आदिम दैवी सत्य असते, ते विधींच्या अथवा अनुष्ठानांच्या द्वारा पुनः जागवता येते, अशी पारंपरिक मनाची दृढ श्रद्धा असते. विधिप्रसंगी पुराकथा जणू विधीच्या मंचावर तिच्या त्या आदिम घटनेला पुनः उभी करू शकते, या मनोभूमिकेतूनच विधी अन् पुराकथा यांची जोड साधलेली असते. पुराकथेतील घटनेचे अनुष्ठानप्रसंगी पुनरुज्जीवन (Re-enacting of Myth) होते,^१ या धारणेमुळेच 'पांडव-प्रताप' घरात वाचला जात नाही; 'रामविजया' तील रावणवधाच्या प्रसंगाचा विजयोत्सव श्रोते साजरा करतात.

दिव्य काळाकडे वाटचाल

या दृष्टीने आपण विचार केला, म्हणजे पारंपरिक मनाला राम अन् कृष्ण कोणत्याही महान ऐतिहासिक पुरुषापेक्षा अधिक 'खरे' का वाटतात, याचे रहस्य उलगडते. त्यांच्या ऐतिहासिकतेविषयी नुसती शंका उपस्थित झाली, तरी लोकमानस अस्वस्थ होते. प्रतिवर्षी साजरे होणारे त्यांचे जन्मोत्सव स्वतःच्या मुलाच्या वारशाहून अधिक उत्साहाने लोक साजरे करतात. पारंपरिक लोकमानसाला सर्व इतिहास हा Profane वाटतो अन् पुराकथा अथवा दिव्यकथा Sacred म्हणून सर्वस्वी खऱ्या वाटतात. जे क्रमाने धावणाऱ्या काळाशी संबद्ध आहे, जे काळाच्या प्रवाहाबरोबर बदलते, नाहीसे होते, ते सारे Profane आहे, पवित्र नाही; म्हणूनच खरेही नाही; अन् दिव्यकथांतले घटनाविश्व मात्र या क्रमाने धावणाऱ्या काळाशी संबद्ध नसल्यामुळे शाश्वत आहे, पवित्र आहे, आदिम सत्य आहे. या दृष्टीनेच पारंपरिक मन दिव्यकथा अन् इतिहास यांचा विचार करते. दिव्यकथा विधींच्या अथवा अनुष्ठानांच्या द्वारा पुनरुज्जीवित करून, या क्रमाने धावणाऱ्या काळाचा संबंध तोडावा अन् त्या कथांतील घटनांच्या शाश्वत काळात जावे, या दृष्टीनेच पुराकथा अन् विधी यांचा वापर होत आला आहे. क्रमाने धावणाऱ्या काळाविषयी ('Chronological Time' विषयी) पारंपरिक मनाची ही जी तुच्छता-

वृत्ती आहे, त्या वृत्तीमुळेच ते त्या शाश्वत आदिक्षणाकडे (' Primoradial Time ' - कडे) झेपावण्याचा प्रयत्न करते; क्रमाने धावणाऱ्या काळाची बंधने तोडू पाहते.

इतिहासाचे पुराणीकरण

अठराव्या शतकाअखेरपर्यंत आपले लोकमानस इतिहासाविषयी एवढे उदासीन का होते, याचे उत्तर लोकमानसाच्या या विशिष्ट धारणेतून मिळू शकते. इतिहासाविषयीच्या या तुच्छतावृत्तीमुळे अन् पुराकथांविषयीच्या या आत्यंतिक आस्थेमुळेच आपल्या परंपरेत इतिहासाचेही एकसारखे पुराणीकरण होत राहिले आहे. या संदर्भात मी उल्लेखिलेले श्रीधर-महीपतींचे ग्रंथ साक्षीला उभे आहेत. श्रीधरांनी पुराकथा मराठीत आणल्या, तर महीपतींनी ऐतिहासिक संतांच्या जीवनकथांना पुराकथांचे रूप दिले. अगदी काटेकोरपणाने सांगायचे, तर असे म्हणता येईल की, लोकमानसाने संतांच्या जीवनकथांना जे पुराकथांचे रूप दिले होते, त्याचे शब्दांकन महीपतींनी आपल्या ग्रंथांत केले. या प्रक्रियेमुळे काय झाले, तर अगदी निकटचा इतिहासही पुराकथांचे रूप पावला; त्या इतिहासाचे ' इतिहासपण ' गळून पडले. पारंपरिक मनाच्या दृष्टीने हे सारे इष्टच असते. कारण त्याच्या दृष्टीने ही पवित्रीकरणाची प्रक्रिया आहे-शाश्वतीकरणाची प्रक्रिया आहे.

पारंपरिक मन हे आदिम लोकमानसाशी मौलिक संबंध राखूनच प्रगती साधित असते. त्याच्या विकासाचा वेळ गगनावर पसरलेला असला, तरी त्याची मुळे आदिम धारणांतच खोलवर रुजलेली असतात. या पारंपरिक मनाच्या सर्व धारणांशी जिव्हाळ्याने निगडित असलेले वाङ्मय म्हणूनच माझा प्राचीन मराठी वाङ्मयाशी पहिला संबंध आला. त्यातील वाङ्मयीन सौंदर्य हे निश्चितच आस्वादानाचा, समीक्षेचा विषय होण्याइतके महत्त्वाचे असले, तरी त्या पहिल्या संस्कारामुळे मी मात्र त्याच्याकडे सांस्कृतिक इतिहास उलगडण्याचे एक साधन म्हणूनच पाहत राहिलो आहे. माझ्या या मर्यादेचे मला सदैव भान आहे. ही मर्यादा उल्लंघून अनधिकाराने समीक्षेच्या प्रांतात घुसण्याचे औद्धत्य मी कधी केले नाही. माझे रिंगण माझ्या क्रीडेला व्यापून उरणारे आहे.

यात्वात्मक श्रद्धेपासून विश्वात्मक प्रेमभावनेपर्यंत पारंपरिक मनाचे सर्व आविष्कार प्राचीन मराठी वाङ्मयात घडलेले असल्यामुळे मला त्याचे महत्त्व सांस्कृतिक इतिहासाच्या दृष्टीने अपरिमित असल्याचे जाणवते. या वाङ्मयाचा अनुष्ठानांशी सतत संबंध राखला गेल्यामुळे, किंवा त्याच्या निर्मितीशी अन् उपयोजनाशी आनुष्ठानिक हेतू दृढतेने निगडित राहिल्यामुळेच त्यात साचेबंदपणा आला, तोचतोपणा आला, सांकेतिकता आली, असे मला वाटते.

‘श्रवण केलियाचे फळ’

आजच्या विज्ञाननिष्ठ मनाला खटकणारा असा प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा एक विशेष हा आहे की, त्यातील केवळ कथाग्रंथांतच नव्हे, तर तत्त्वप्रधान ग्रंथांतही फलश्रुती सांगितलेली असते. समर्थांचा ‘दासबोध’ हा उघड उघड बोधपर ग्रंथ आहे; तरीही त्याच्या प्रारंभीच समर्थांनी फलश्रुती सांगितली आहे—

आतां श्रवण केलियाचें फळ । क्रिया पालटे तत्काळ ।
तुटे संशयाचें मूळ । येकसरां ॥
मार्ग सांपडे सुगम । न लगे साधन दुर्गम ।
सायोज्यमुक्तीचें वर्म । टाईं पडे ॥
नासे अज्ञान दुःख भ्रांती । शीघ्रचि येथें ज्ञानप्राप्ती ।
ऐसी आहे फळश्रुती । ईथे ग्रंथीं ॥

(दा. १.१.२८-३०)

समर्थांसारख्या संतश्रेष्ठांना हे पुरेपूर भान आहे की, केवळ श्रवणाने क्रिया पालटत नसते; त्यासाठी तपाची, साधनेची आवश्यकता असते. श्रेष्ठ ग्रंथांचा श्रोत्यांच्या मनावर निश्चित परिणाम होत असला, तरी श्रवणाला मनन-निदिध्यासाची जोड मिळायला हवी असते. दासबोधाच्या अंती त्यांनीच असे म्हटले आहे की—

वीस दशक दासबोध । श्रवणद्वारें घेतां शोध ।
मननकर्त्यांस विशद । परमार्थ होतो ॥

(दा. २०.१०.३१)

म्हणजे समर्थांना हे मान्य आहे की, श्रवणद्वाराने ग्रंथाच्या अंतरंगाचा शोध घ्यावा लागतो आणि मनन करावे लागते, तेव्हाच श्रोत्याला ‘विशद परमार्था’चा लाभ होऊ शकतो; केवळ श्रवणाने नव्हे. तरीही फलश्रुती सांगताना मात्र समर्थ ‘श्रवण केलियाचें फळ । क्रिया पालटे तत्काळ ।’ असे म्हणतात, ते का ?

मराठी भक्तपरंपरेचे आदिगुरू श्रीज्ञानदेव यांनी ज्ञानदेवीच्या पानोपानी श्रवण-महिमा गायला आहे. आपले गीताभाष्य श्रोत्यांनी जीवाचा कान करून ऐकावे, त्यांनी गीतेचे अनन्य उपासक वनावे, म्हणजे त्यांना ‘आइता मोक्ष’ लाभेल, असे त्यांचे आश्वासन आहे. गीतेच्या अनन्य उपासकांना—गीतोक्त तत्वांचे साधन करणाऱ्यांना ‘आइता मोक्ष’ लाभवा, हें त्यांचे आश्वासन यथार्थ आहे. परंतु ‘तैसा प्रबंधु हा श्रवणी । लागतखे ॐ समाधी आणी ।’ (ज्ञा. १८.१७२३) असे जेव्हा ज्ञानदेव म्हणतात, तेव्हा हा श्रवणमहिमा टसविणारा अर्थवाद तर नव्हे ना, असा विचार आपल्या मनात दाटू लागतो.

‘फलश्रुती’ याचा मूलार्थ ‘स्वर्गादी फलांविषयीची वेदवचने’ असा आहे. पारमार्थिक जन यांना गौण मानतात आणि वेदांचा अवमान होऊ नये म्हणून ‘रोचनार्था फलश्रुतिः’ (श्रेयस्कर कर्माचरणाची गोडी निर्माण व्हावी, म्हणून ही वेदवचने

आहेत), असे स्पष्टीकरण देतात. या पारमार्थिकांचे परमपोषक असलेले भागवतकार म्हणतात -

फलश्रुतिरियं नृणां, न श्रेयो रोचनं परम् ।

श्रेयो विवक्षया प्रोक्तं, यथा भैषज्यरोचनम् ॥

(भा. ११.२१.२३)

[वेदाने पुरुपांना स्वर्गादी फल सांगितले आहे; पण ते श्रेयस्कर म्हणून नव्हे. सत्-कर्मांची गोडी लागावी, म्हणून ते फल निर्दिष्ट केले आहे. वस्तुतः ते फल सांगण्यात श्रुतीचा खरा हेतू श्रेयाचाच आहे. औपधाकडे प्रवृत्ती होण्यासाठी ज्याप्रमाणे रोग्याला गोड पदार्थांचे आमिष दाखवतात, त्याप्रमाणे श्रुतीचा हा फलनिर्देश आहे.]

श्रुतींची ही भूमिका न जाणता जे कुबुद्धी जन आहेत तेच फुलारलेली फलश्रुती ('कुसुमिता फलश्रुतिः') प्रमाण मानून सकाम कर्मात रततात आणि जे वेदज्ञ आहेत, ते मात्र श्रेयाकडे दृष्टी ठेवून स्वधर्माचरणाला प्रवृत्त होतात, असेही भागवतकारांनी (भा. ११.२१.२६) म्हटले आहे. भागवतकारांचा आशय स्पष्ट आणि पुष्ट करताना एकनाथ आपल्या टीकेत म्हणतात -

निष्काम जे कां कर्मस्थिती । ते मूर्ख सर्वथा न करिती ।

त्यांसी दावूनिया फलश्रुती । स्वकर्मप्रवृत्ती लाविलें ॥

फलत्यागें स्वधर्मस्थिती । सर्वथा सकाम न करिती ।

यालार्गी वेद बोले फलश्रुती । स्वधर्मप्रवृत्तिलागुनी ।

(ए. भा. २१. २३८, २५८)

येथे 'फलश्रुती' हा शब्द 'फल' (कर्मफल) आणि त्याविषयीची 'श्रुती' (वेद-वचने) यांच्या संयोगाने बनलेला आहे. परंतु आपल्याला 'फलश्रुती'चा जो अर्थ अभिप्रेत आहे आणि जो अर्थ गृहीत धरून आपण 'फलश्रुती' या शब्दाचा वापर करतो, तो अर्थ 'श्रवण केल्याचे फळ' असा आहे. म्हणजे आपल्या अभिप्रायाचा विचार करता, आपण 'फलश्रुती' हा शब्द पदविपर्यय करून वापरतो—'श्रुतिफल' (श्रुति=श्रवण, फल = परिणाम) या शब्दाऐवजी 'फलश्रुती' हा शब्द वापरतो, हे आता आपल्या ध्यानी येईल. थोडक्यात सांगावयाचे झाले, तर असे म्हणता येईल की, आपण जेव्हा एखाद्या ग्रंथाच्या 'फलश्रुती'विषयी बोलतो, तेव्हा आपल्याला 'श्रवणफल' हाच अर्थ अभिप्रेत असतो. तर असे हे श्रवणफल संतांनीही का सांगावे? की त्यांनाही 'रोचनार्था फलश्रुतिः' याप्रमाणेच, आपल्या ग्रंथाकडे लोकांची मने वळवण्यासाठी श्रोत्यांच्या मनात प्रलोभन निर्माण करायचे होते?

या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यापूर्वी आपण प्राचीन मराठी वाङ्मयातील एक-दोन अशा कथाप्रधान ग्रंथांतील फलश्रुती पाहू या, की ज्यांमध्ये पुराकथा (Myths) वर्णिलेल्या आहेत. अशा ग्रंथांपैकी तात्याजी महीपतींचा 'शनिमाहात्म्य' हा ग्रंथ पारंपरिक समाजात अत्यंत लोकप्रिय झालेला आहे. या लघुग्रंथाच्या अखेरीस ग्रंथकार तात्याजी महीपती म्हणतात -

हा ग्रंथ करितां श्रवण । सकळ विघ्नं जातीं निरसून ।
 ग्रहपीडा अति दारुण । न वाधे कदा कल्पांतीं ॥
 ऐकता कथा नवग्रहांची । येणें पीडा निवारे क्लेशांची ।
 वार्ताही नुरे दुःखाची । कृपा करितां ग्रह सर्व ॥
 श्रवणपठणीं निदिध्यास । लेखक पाठक वर्गास ।
 ग्रंथ संरक्षी तयांस । क्लेश विघ्नं न वाधतीं कदा ॥
 सकळ दुःख दरिद्र । येणें निरसेल समग्र ।
 भावें श्रवण करितां साचार । फळ प्राप्त तयांसी ॥

(शनिमाहात्म्य, ३८२-८४, ३८६)

येथे अखेरच्या पंक्तीत ' श्रवणफळ ' हा शब्द फोडून वापरलेला आहे, हे आपल्या सहज लक्षात येईल. तात्याजी महीपतींच्या प्रस्तुत ग्रंथात शनी आदी ग्रहांच्या अवकृपेने प्राप्त होणाऱ्या पीडा आणि त्या ग्रहांना संतुष्ट केल्यावर त्यांच्या कृपेने वडणारे पीडा-निरसन यांच्या कथा वर्णिलेल्या आहेत. या कथांचे केवळ श्रवण केल्याने ग्रहपीडांचा निरास होतो, असे ग्रंथकाराचे म्हणणे आहे. म्हणजे कथाविषयाचे जे फळ आहे, तेच त्याच्या केवळ श्रवणानेही श्रोत्याला लाभते, अशा विलक्षण श्रद्धेचा हा आविष्कार आहे, हे उघड आहे.

दुसरे उदाहरण आहे मुक्तेश्वराच्या महाभारतातले. प्रसंग आहे आदिपर्वातील आस्तिकचरित्राचा (अ. १२). आस्तिकाने जनमेजयाच्या सत्रातील सर्पसंहार थांबविल्यानंतर वासुकीने कृतज्ञतेपोटी आस्तिकाला विनवले की, ' पुराणमुखें राहे कीर्ती । ऐसें कांहीं मज मागे ॥ ' त्यावर आस्तिकाने वासुकीकडून ' भाप ' घेऊन असे मागणे मागितले की—

हें माझें आस्तीकचरित्र । पढेल पढवील ज्याचें वक्त्र ।
 श्रवण करिती ज्याचे श्रोत्र । अथवा ग्रंथ संग्रहिती ॥
 आपदीं संपदीं सहजदिनीं । सायं प्रात हो माध्यान्हीं ।
 आस्तीकनाम स्मरेल वाणी । सकृत् अथवा संतत ॥
 तुह्मां सर्पांपासूनि जगतीं । विप्र न हो त्यां कल्पांतीं ॥
 दंश जालिया प्रारब्धगतीं । तेथेंही आज्ञा पाळणें ॥
 विप्र उतरितां माझें नामीं । तात्काळ निर्विप्र करावें तुम्ही ।
 आस्तिक स्मरती जिये धामीं । तें स्थळ तुम्हीं त्यजावें ॥
 येकट मनुष्य वनांतरीं । देखतां माझें स्मरण करी ।
 त्यातें सांडूनियां दूरी । सीघ सर्पी पळावें ॥
 मैथुन करितां पाहेल दृष्टी । सर्पी न लगतां तया पाठीं ।
 आरें गिलितांही संकटीं । स्मरण करितां सोडिजे ॥

(आदि. १२. ३४-३९)

हे दीर्घ अवतरण येथे मुद्दामच उद्धृत केले आहे. या ठिकाणी मुक्तेश्वर महा-

भारताला अनुसरूनच लिहिलेले आहे. या अवतरणात आस्तिकाख्यानाची फलश्रुती आस्तिकमुखानेच सांगितली आहे. महाभारतात तर या फलश्रुतीला अनुसरून सिद्ध झालेला सर्पविषहारक मंत्रच सादर केला आहे -

सर्पापसर्प भद्रं ते गच्छ सर्प महाविष ।

जनमेजयस्य यज्ञान्ते आस्तीकवचनं स्मर ॥

(म. भा. आदि. ५८.२५)

मुक्तेश्वरानेही हा मंत्र आपल्या ग्रंथात निर्दिष्ट केला आहे (आदि. १२.४१) आणि अशी ग्वाही दिली आहे की -

हे मर्यादा अद्यापि पाहीं । सर्पी पाळिजे लोकीं तिहीं ।

इथेविषयीं संशय नाहीं । व्यासवाक्य प्रमाण ॥

(आदि. १२.४३)

मुक्तेश्वराप्रमाणेच सर्व पारंपरिक समाज कालपरवापर्यंत 'व्यासवाक्य' प्रमाण मानून, रोज रात्रीं अंधरुणावर अंग टाकताना सर्पभयनिवारणाच्या हेतूने 'आस्तिक आस्तिक' असा आस्तिकाच्या नावाचा श्रद्धापूर्वक उच्चार करीत असे, हे आपल्याला माहीत आहे.

सर्पभयनिवारणासाठी 'आस्तिका'च्या नावाचा जप करणे काय आणि 'आस्तिकाख्याना'च्या श्रवणाने सर्पभयनिवारण घडेल अथवा सर्पविषहरण घडेल असे मानणे काय, दोहोंचा अर्थ एकच आहे. आस्तिकाख्यानात सर्पजाती कुतज्ञेतेने आस्तिकाच्या अंकित झाल्याची आणि त्याचमुळे आज्ञांकित बनल्याची कथा आहे; म्हणून त्या आख्यानाचे अथवा त्या आख्यानाचे स्मरण घडविणाऱ्या आस्तिकनामाचे केवळ पठण वा श्रवण सर्पवाधेला दूर सारू शकते, असा विश्वास या 'फलश्रुती'तून व्यक्त होत आहे. हा विश्वास पुराकथेविषयीच्या पारंपरिक धारणेतून उदय पावलेला आहे. पुराकथा ही परम सत्याचे प्रकटन करणारी कथा आहे; ती पवित्र कथा आहे आणि पठण-श्रवणाने तिच्यातील विषय पुनरावृत्त करता येतो; काळाचे अंतर तोडून त्या कथेतील घटनांचे आविष्करण पुनश्च घडविता येते, अशी आदिम धारणा पुराकथांच्या वाच्यतेत जगभरच्या मानवसमूहांत आढळून आलेली आहे. 'फलश्रुती'चा उगम या धारणेतून झालेला आहे. 'सत्यक्रिया' (the act of truth) ही ज्याप्रमाणे केवळ सत्याच्या उच्चारानेच असंभाव्य घटनांचा संभव शक्य मानण्याच्या विश्वासाशी निगडित आहे, त्याचप्रमाणे 'फलश्रुती' ही पुराकथांच्या केवळ पठण-श्रवणातून त्या कथांच्या विषयाशी संवादी घटनांचा संभव शक्य मानण्याच्या विश्वासाशी निगडित आहे. किंवा 'फलश्रुती' ही एक प्रकारची 'सत्यक्रिया'च आहे, असे म्हटले, तरी ती अतिशयोक्ती ठरणार नाही. पुराकथेतील वर्णित घटना ही सत्य आहे, निरपवाद सत्य आहे, असा पाठकांचा अथवा श्रोत्यांचा परम विश्वास असतो आणि म्हणूनच त्याचे पठण-श्रवण हे 'सत्यक्रिये'च्या कोटीत मोडते.

या संदर्भात सुविख्यात वेदविद्याविशारद प्रा. ल्यूडर्स^६ यांनी असे म्हटले आहे की,

“एखादे साधे आख्यान देखील जादूसारखा चमत्कार करते आणि इष्ट गोष्टी घडवून आणते; ह्याचे कारण ते आख्यान सांगणाऱ्याचा असा दृढ विश्वास असतो की, आख्यानात तो सत्य त्याच घटनांचे वर्णन करीत आहे. आख्यानांचे श्रवणफल हे ह्या सत्याच्या शक्तीवर आधारलेले असते.” आपल्या या सिद्धान्ताच्या पुष्ट्यर्थ प्रा. ल्यूडर्स यांनी, ‘वेदकाळाच्या शेवटी शेवटी रचलेले सुपर्णाख्यान’ उदाहरण म्हणून उल्लेखिले आहे. या सुपर्णाख्यानाच्या शेवटी जे विस्तृत श्रवणफल सांगितले आहे, त्यातील पुढील दोन फलांचा समावेश महत्त्वाचा आहे -

आख्यानं गर्भिणी चेदं दृणुयात् प्रतिपर्वं चेत् ।

पुमांसं जनयेत् पुत्रं बलिनं शत्रुतापनम् ॥

सौपर्णं चक्षुर्भवति श्रोतृणामनसूयताम् ।...

(सुपर्णाख्यान, ३१.७-८)

[हे आख्यान जर गर्भिणीने प्रत्येक पर्वविशेषीं ऐकले, तर तिच्या शत्रुनाशक बलिष्ठ पुत्र होईल. तसेच, हे आख्यान ऐकणाऱ्या निर्मत्सरी श्रोत्यांना गरुडदृष्टी प्राप्त होईल.]

सर्पांच्या दास्यातून मातेला मुक्त करणाऱ्या, तीक्ष्ण दृष्टीच्या सुपर्णाचे-गरुडाचे हे आख्यान असल्यामुळे त्याच्या श्रवणफलांत समर्थ पुत्राची प्राप्ती आणि तीक्ष्ण दृष्टीची प्राप्ती या फलांचा समावेश झालेला आहे. म्हणजे, श्रवणफलांत प्रायः सर्व सुखानुकूल बाबींचा समावेश करण्याची प्रवृत्ती असली, तरी प्राधान्याने आख्यानविषयाशी-पुरा-
कथेच्या विषयाशी अनुरूप असे श्रवणफल अपेक्षित असे, यात काही संशय नाही. प्रा. ल्यूडर्स यांनी एका ऋग्वेदीय सूक्ताचे (ऋ. ३.३३) उदाहरण दिले आहे. या सूक्तात भरतांनी विपाश् आणि शुतुद्री या अथांग नद्या पार केल्याचे वर्णन आहे. या सूक्ताच्या वाराव्या ऋचेत भरतांनी नद्या पार केल्याचे आणि भरतांसाठी नद्यांची प्रार्थना करणाऱ्या विश्वामित्राला नद्या अनुकूल झाल्याचे वर्णन आले आहे. म्हणजे हे आख्यान-सूक्त आहे आणि त्यात अथांग नद्या पार केल्याच्या घटनेचे सत्य निहित आहे. या सूक्ताच्या शेवटी एक ऋचा अशी जोडली आहे की, तीत नद्यांतून वैलगाड्या सुरक्षितपणे पलीकडे जाव्यात, अशी प्रार्थना आहे. अर्थातच ही प्रार्थना म्हणजे पुढील काळातील श्रवणफलाची गंगोत्रीच आहे.

डॉ. एलियाद यांनीही पुराकथेच्या श्रवणाचे महत्त्व त्यांच्या प्रत्ययकारी पद्धतीने विशद केले आहे : “ In narrating a myth one reactualises, in some sort, the sacred time in which the events narrated took place ... Merely by listening to a myth, man forgets his profane condition, his ‘historical situation’ as we are accustomed to call it to day ... The myth continually reactualises the Great Time, and in so doing raises the listener to a superhuman and supra-historical plane; which, among other things, enables to approach a Reality that is inaccessible at the level of profane, individual

existence.”

[पुराकथेच्या पठणाच्या द्वारा पाठक त्या कथेतील घटना ज्या पवित्र-दिव्य काळात घडलेल्या असतात, तो काळ पुनःप्रत्यक्षीकृत करीत असतो... (त्याचमुळे) केवळ पुराकथेच्या श्रवणाने श्रोता त्याची ऐहिक अवस्था, त्याची ‘ ऐतिहासिक स्थिती ’ विसरतो... पुराकथा अथवा दिव्यकथा निरंतर (ती जेव्हा जेव्हा पठित अथवा श्रुत होईल तेव्हा तेव्हा) दिव्यकाळाला पुनःप्रत्यक्षीकृत करते आणि त्यामुळेच श्रोत्याला अतिमानवी आणि इतिहासातीत पातळीवर उंचावते.]

श्रवणफलामागच्या या विशेष धारणेचा शोध घेतल्यानंतर पारंपरिकांच्या ग्रंथ-पठणाची आणि ग्रंथश्रवणाची वैटक आपल्याला आकळू शकेल. या विशिष्ट भूमिकेने ग्रंथपठण करण्याच्या विधीला पारंपरिकांनी ‘ पारायण ’ (going across, reading through) अशी संज्ञा वापरली आहे, ती यथार्थ आहे, हे आता सहज आपल्या ध्यानी येऊ शकेल.

ग्रंथात वर्णिलेल्या दिव्यकथांतल्या घटना अथवा दिव्य व्यक्तींचे भाव-विचार हे ग्रंथाच्या केवळ पठणाने (by mere recitation) पुनःप्रत्यक्षीकृत होतात, अशी ग्रंथपाठकाची अथवा ग्रंथाच्या श्रोत्याची श्रद्धा असल्यामुळे तो केवळ ‘ गुरुचरित्र ’ आणि ‘ नवनाथभक्तिसार ’ यांसारखे सिद्धचरित्रपर ग्रंथच नव्हेत, तर ज्ञानदेवी आणि नाथभागवत यांसारखे विचारगर्भ ग्रंथही (कारण त्यांतील विचार हे देवकथित आहेत, असा त्यांचा विश्वास असतो) पारायणाचाच विषय बनवीत असतो.

‘ गुरुचरित्र ’ आणि ‘ नवनाथभक्तिसार ’ हे महाराष्ट्रात निरंतर पारायणविषय बनलेले दोन्ही ग्रंथ सिद्धांच्या लीळा गाणारे ग्रंथ आहेत. सिद्ध पुरुष हे परमेश्वराप्रमाणेच कर्तुंमकर्तुं-अन्यथाकर्तुं-शक्ती असलेले पुरुष अल्ल्याची श्रद्धा लोकमानसात दृढ झालेली आहे. त्यांच्या लीळाचरित्रांचे पारायण केले, म्हणजे त्या लीळा पुनःप्रत्यक्षीकृत होतात; त्या दिव्य क्षणांचे आपण साक्षीदारच नव्हे, तर भागीदारही होतो आणि आपल्याही आधीव्याधींचे सहज निरसन होऊ शकते, अशी पारायणकाराची आणि लीळाश्रवण करणाऱ्याची भूमिका असते.

जिथे ‘ श्रवणद्वारे शोध ’ घेण्याची आणि ग्रंथविषयाचे मनन करण्याची आवश्यकता आहे, तिथेही जेव्हा ‘ श्रवण केलियाचें फळ । किया पालटे तत्काळ । ’ अशी फलश्रुती आढळते किंवा ‘ श्रवणीं लागतखे ३० समाधी आणी ’ असे श्रोत्यांना आश्वासन दिलेले आढळते. तेव्हा संत ग्रंथकारही फलश्रुतिविषयक आदिम धारणांचा आदर करताहेत, असेच मानावे लागते.

प्राचीन मराठीतील धर्मप्रधान वाङ्मयाचे अध्ययन करताना कोणती विशेष दृष्टी इष्ट ठरेल, याचा येथवर वस्तुनिष्ठ विचार केल्यानंतर आपण या वाङ्मयातील काही शब्द व काही प्रतीके यांच्या निरीक्षण-परीक्षणातून या लोकतत्त्ववीय अध्ययनदृष्टीची पुष्टी कशी होते, ते येथून पुढे पाहू या.

गीतार्थाचा महामेरू

ज्ञानदेवांनी गीतेवर, गीतार्थावर अनेक सुंदर रूपके रचली आहेत. यांपैकी 'गीता-रत्नप्रासादा'चे सांग रूपक (ज्ञा. १८.३०-४४) वेरूळचे जगद्विख्यात 'माणिकेश्वर लेणे' (कैलास लेणे) दृष्टीपुढे ठेवून रचले आहे, हे आता जाणत्या वाचकांना परिचित झाले आहे. 'या रूपकात ज्ञानदेवांनी ज्याप्रमाणे स्थापत्यशास्त्राच्या परिभाषेचा वापर केला आहे, त्याप्रमाणेच तो ज्ञानदेवांनी अन्यत्रही अनेकदा केला आहे.' या दृष्टीने पुढील एक रूपकात्म ओवी पाहण्यासारखी आहे—

गीतार्थिचा अरुवारु । कलशेंसि महामेरु ।

रचूनि माझीं श्रीगुरु- । लिंग जें पूजी ॥

(ज्ञा. १८.१७६०)

येथे ज्ञानदेवांनी गीतार्थाचा कलशासहित सुंदर 'महामेरू' रचून, त्यामध्ये श्रीगुरु-लिंगाची पूजा मांडली आहे. मेरू अथवा महामेरू हे पुराणप्रसिद्ध देवपर्वताचे नाव आहे, हे आपण जाणतो. परंतु उपरिनिर्दिष्ट ओवीत तर ज्ञानदेवांनी 'महामेरू' रचला आहे, असे म्हटले आहे. 'महामेरू' रचायचा कसा? 'रचणे' (to construct) हे क्रियापद वास्तुरचनेच्या संदर्भात उचित ठरेल; पर्वत-रचना ही काही संभाव्य वाव नव्हे. ज्ञानदेवांच्या अर्थकर्त्यांपैकी श्री. वा. अ. भिडे यांनी 'विशाल कळसाने मेरुपर्वतासारखे प्रचंड भासणारे गीतार्थिचे मंदिर' असा अर्थ केला आहे, तर ह. भ. प. दांडेकरांनी 'अठरावा अध्याय हा गीतार्थाच्या आवारात कळसासह तयार केलेला महामेरू पर्वत आहे,' असे म्हटले आहे. श्री. ग. कृ. आगाशे यांनी आपल्या ज्ञानदेवीटीकेत 'अरुवारु' (देवालय), 'कलशेंसि' (कळसासह) व 'माझीं' (त्या देवळात) असे या ओवीतील तीनच शब्दांचे अर्थ दिले आहेत. त्यांनी 'महामेरू'चा निर्देशही आपल्या टीकेत केलेला नाही. प्रा. रा. ना. वेलिंगकर यांनी 'ज्ञानेश्वरीच्या शब्दभांडारा'त 'महामेरू' या शब्दाच्या उपयोजनाचे स्थळ (१८.१७६०) निर्दिष्ट करण्यापलीकडे या शब्दाकडे लक्ष दिले नाही.

या ओवीत राजवाडे प्रतीनुसार 'गीतार्थिचा अरुवारु' असा पाठ आहे, तर सांप्रदायिक प्रतींमध्ये याऐवजी 'गीतार्थाचा आवारु' असा पाठ आहे. वास्तविक 'गीतार्थिचा अरुवारु महामेरू' हा पाठच योग्य आहे; कारण 'गीतार्थाचा सुंदर महामेरू' हा त्याचा अर्थ सुसंगत लागतो. 'गीतार्थाचा आवारु' (गीतार्थाच्या आवारात) हा पाठ स्वीकारायचा म्हटले, तर मग महामेरू कशाचा रचला, या प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही आणि ज्ञानदेवांचा अभिप्रायच शक्य होऊन जाईल.

ज्ञानदेवांचे शब्द 'कलशेंसि महामेरू' असे आहेत. 'कलशेंसि' (स-कलश, कळसासह) या 'रचण्या'च्या क्रियाविशेषणाचा विचार करता 'महामेरू' हा वास्तुविशेष आहे; प्रासाद आहे; मंदिर आहे, या वाच्यता शक्यता जागा उरू नये. 'महामेरू' नामक पर्वत असा 'महामेरू'चा अर्थ घेणे ओवीच्या आशयक्रमाशी पूर्णतः विसंवादी ठरेल.

‘ मेरुपर्वतासारखे प्रचंड भासणारे मंदिर ’ असा, श्री. वा. अ. भिडे यांनी सुचविलेला अर्थ घ्यायचा, तर ज्ञानदेवांनी ‘ उपमे ’ला साजेशी शब्दावली वापरली असती; ‘ पर्वत रचणे ’ असा असंभाव्य कृतीचा उच्चार त्यांनी केला नसता. तेव्हा ‘ महामेरू ’चा आपणांस परिचित असलेला प्रसिद्ध अर्थ जरी पर्वतविशेष असा असला, तरी येथे ज्ञानदेवांना वास्तुविशेष असाच त्याचा अर्थ अभिप्रेत आहे, हे प्रस्तुत ओवीचा सर्वांगांनी विचार करता, स्पष्टपणे जाणवते.

आता असे प्रश्न उपस्थित होतात की, ‘ महामेरू ’ या संज्ञेने द्योतित होणारा वास्तु-विशेष कोणता ? आपल्या स्थापत्यपरंपरेत विशिष्ट वास्तूला असे नाव आहे काय ? या विशेष नावाने ओळखला जाणारा प्रासादप्रकार हा मुद्दाम रूपकार्य वापरला जाण्याइतका आदर्शभूत मानला जात होता काय ? आणि शेवटी, तसा तो आदर्शभूत मानला जाण्या-इतका विशेष असेल, तर त्याला देवपर्वताच्या नावाने संबोधण्यात कोणते औचित्य आहे ? या प्रश्नांचा शोध हा काही आगळा बोध घडविणारा ठरावा.

भारतीय स्थापत्यशास्त्रात प्रासादप्रकारांचे जे पाच गट पडतात, त्यांतल्या पहिल्या गटातला पहिला प्रकार म्हणजे मेरुप्रासाद अथवा महामेरुप्रासाद होय. वैराज, पुष्पक, कैलास, माणिक व त्रिविष्टप हे ते पाच गट असून, पहिल्या वैराज नामक गटात मेरू, मंदर, विमान, भद्र, सर्वतोभद्र, चरुक (अथवा रुचक), नंदिक, नंदिवर्धन व श्रीवत्स हे नऊ प्रासाद-प्रकार मोडतात. या गटातले सर्व प्रासाद आकाराने चौकोनी (quad-rangular) असतात. यांपैकी मेरुप्रासादाला १०० शृंगे, १६ भूमिका (storeys) व अनेक चित्र-विचित्र शिखरे असतात. हा प्रासाद ५० हात रुंदीचा असतो.^{१०} मत्स्य-पुराणाने मेरुप्रासादाची लक्षणे अशी सांगितली आहेत —

शतशृंगचतुर्द्वारो भूमिकाषोडशोच्छ्रितः ।

नानाविचित्रशिखरो मेरुः प्रासाद उच्यते ॥

(मत्स्य. वंगवासी, २६९. ३१)

[ज्याला शंभर शृंगे, चार द्वारे, सोळा भूमिका आणि नाना चित्र-विचित्र शिखरे असतात, तो प्रासाद ‘ मेरू ’ म्हणून ओळखला जातो.]

यावरून हे स्पष्ट होईल की, ‘ मेरू ’ अथवा ‘ महामेरू ’ हा प्रासादरचनेचा सर्वोत्कृष्ट, भव्य, उत्तुंग व विस्तृत प्रकार आहे. त्याचमुळे प्रासादवर्णनप्रसंगी त्याला अग्रक्रम दिला गेला आहे. मध्यस्थिती, स्थिरता आणि उत्तुंगता ही मेरू नामक देवपर्वताची लक्षणे आहेत. सर्वोत्कृष्ट प्रासादाला ‘ मेरू ’ अथवा ‘ महामेरू ’ म्हणण्यात ही लक्षणे त्याच्या ठायी असल्याचे सूचित होते, की याहून वेगळा आणखी काही गूढ संकेत या नामकरणात आहे, याचाही शोध घ्यायला हवा.

मेरू, मंदर, कैलास, इत्यादी प्रासादप्रकारांची नावे ही देवपर्वतांची नावे आहेत, हे आपल्याला माहीत आहे. देवपर्वतांची नावे देवप्रासादांना का दिली जावीत ? देव-पर्वत आणि देवप्रासाद हे दोन्ही शृंगवान् आहेत, शिखरयुक्त आहेत, एवढ्याचमुळे देवप्रासादांना देवपर्वतांची नावे दिली गेली असतील का ? किंवा, शृंग, शिखर

ही पर्वतसंबद्ध संज्ञा प्रासादाच्या तत्सदृश अंगालाही का लावण्यात आली असेल ? पर्वत आणि प्रासाद यांत जे रूपसाम्य आहे, त्यातूनच परिभाषासाम्य उद्भवले असेल काय ? प्रासाद जर मानवनिर्मित आहे, तर तो पर्वताचे रूपसाम्य घेऊनच का निर्मिला जावा ? या प्रश्नांच्या अनुरोधाने आपण शोध घेऊ जाता असे आढळते की, देवपर्वत हे भूलोक आणि दिव्यलोक यांमधील दुवा (link between heaven and earth) मानले गेले आहेत आणि प्रासादरचनेत हेतुतःच देवपर्वतांच्या या सामर्थ्याचे अनुकरण करण्याचा प्रयत्न आहे.^{११} हे केवळ भारतीय परंपरेतच नव्हे, तर जगातील अन्य प्राचीन संस्कृतींतही आढळून येते. बॅबिलोनियन मंदिरांची आणि पवित्र मनोऱ्यांची नावे दिव्यपर्वतवाचक आहेत. ' गृहपर्वत ' (Mount of the House), ' अखिलजगत्पर्वतगृह ' (House of the Mount of All Lands), ' प्रमंजनपर्वत ' (Mount of Tempests), ' स्वर्धराबंध ' (Link between Heaven and Earth), इत्यादी नावे देवप्रासादांसाठी योजलेली आढळतात. जावा द्वेतातले प्रख्यात बोरोबुदुर मंदिर हे विश्वाची प्रतिकृती मानले जात असून, त्याची बांधणी विश्वमध्यस्थ पवित्र पर्वताच्या अनुकृतीची आहे. यामागील परंपराशील लोकमानसातली धारणा डॉ. एलियाद यांच्या शब्दांत अशी व्यक्त झाली आहे -

- (१) जिथे स्वर्धरेचे मीलन घडते, असा पवित्र पर्वत हा विश्वमध्यात स्थिर असतो.
- (२) प्रत्येक देवप्रासाद अथवा राजप्रासाद (तसेच, या कल्पनेच्या व्यापक स्वरूपात प्रत्येक पवित्र नगर आणि प्रत्येक राजनिवास) हा पवित्रपर्वतरूपच असतो आणि त्यामुळे विश्वमध्यरूपता पावलेला असतो.
- (३) म्हणून देवप्रासाद अथवा पवित्र नगर हा स्वर्धरेचा मीलनविंदू समजला जातो.

डॉ. एलियाद यांनी जगभरच्या प्राचीन संस्कृतींतील धारणांचा तौलनिक अभ्यास करून देवप्रासादविषयक प्रतीकभावाचा हा जो शोध घेतला आहे, त्याच्या प्रकाशात आपणांस ' महामेरुप्रासादा 'चे अनन्यसाधारण महत्त्व प्रतीत झाल्यावाचून राहणार नाही. ज्ञानदेवांनी ' गीतार्थाचा महामेरु ' रचून, त्यात श्रीगुरुलिंगाची पूजा बांधल्यामुळे, या मार्गात दीक्षित वनून या महामेरुप्रासादात प्रविष्ट होणाऱ्या प्रत्येकाला आपल्या जीवनात इहलोक आणि दिव्यलोक यांचा संगम साधण्याचा आत्मविश्वास प्राप्त करता आला. दिव्यलोकाशी परम आत्मीयतेचे नाते जोडणारा हा अचल, विश्वमध्यस्थ ' महामेरु ' गुरुभक्तांना सहजगम्य झालेला आहे, असे ज्ञानदेवांना या ओवीतून सुचवायचे आहे. प्रासादरचनाशास्त्रातील हा विशिष्ट पारिभाषिक शब्द आपल्या रूपकहेतूसाठी औचित्याने वापरून ज्ञानदेवांनी आपला आशय कमालीचा समृद्ध केला आहे.

देवप्रासाद हा जसा विश्वाचे लघुरूप होऊन राहिलेला असतो, त्याचप्रमाणे मवीना देहही विश्वाचे लघुतम रूप मानला गेला आहे.^{१२} ' जे पिंडीं ते ब्रह्मांडीं ' अथवा ' जे

ब्रह्मांडीं ते पिंडीं' या धारणेचा अर्थ हाच आहे. देह हा मेरुदंडाच्या एका स्तंभावर उभा असलेला नवद्वारयुक्त प्रासादच आहे. देहाच्या या नवद्वारांचा—डोळे, कान, नाकपुड्या, मुख, गुद व लिंग यांचा—निर्देश केवळ योग-साहित्यातच नव्हे, तर संत-साहित्यातही वारंवार येतो. ज्ञानदेवीत 'नवद्वारांचांचौकीं' (१२.५२), 'नवै द्वारें श्रवति' (१३.७३०), 'नवद्वारें देहीं' (५.७५) असे देहाच्या नवद्वारांचे निर्देश आलेले आहेत. आणि विशेष हे की, हा देहाचा मेरुप्रासाद ज्या एका स्तंभावर—मेरुदंडावर उभा आहे, तोही इहलोक आणि दिव्यलोक यांचा दुवा होऊन राहिला आहे. कारण मूलधाराकडून सहस्राराकडे होणारा चैतन्यशक्तीचा प्रवास मेरुदंडाच्याच मार्गाने होतो.

'काय देह घालूं कर्वतीं कर्मरीं?'

ज्ञानदेवीतील 'महामेरु'-रूपक उलगडण्याच्या निमित्ताने आपणांस असा स्पष्ट बोध घडला आहे की, वाङ्मयाचे माध्यम असलेले शब्द हे युगांचे संचित उरीं नांद-वीत असतात; त्या संचिताचे आकलन हे पर्यायाने वाङ्मयाचे आकलन ठरते आणि असे यथार्थ आकलन घडल्यानंतर वाङ्मयाचे आस्वादनही अधिकाधिक गाढ होत जाते—गोड होत जाते. जर आपण याचे भान ठेवून वाङ्मय अभ्यासले नाही, तर आपले वाङ्मयास्वादनही शत्रु होत राहते. शब्दांतले सामाजिक संचित विस्मृत झाले, म्हणजे शब्द दुर्बोध होत जातात आणि त्या संचिताच्या शोधाचे दायित्व टाळून आपण वाङ्मयास्वादानाला प्रवृत्त झालो, तर ग्रंथकाराच्या अभिप्रायाचे यथार्थ दर्शन आपणांस घडू शकत नाही. ज्ञानदेवीतले एक उदाहरण आपण पाहिले आहे. आता तुकारामांच्या गाथेतले एक उदाहरण पाहू या. स्थूल दृष्टीने पाहता तुकोबा ज्ञान-देवांपेक्षा जवळचे वाटतात, 'सोपे' वाटतात. परंतु थोडा जरी विचार केला, तरी हे प्रकरण झेपण्यासारखे नाही, याचा लगेच बोध व्हायला लागतो. तुकोबांच्याच शब्दांत सांगायचे, तर त्यांच्या अभंगवाणीचे आकलन हे 'येरा गवाळाचे काम नोव्हे!' जर तुकोबांची वाणी, आपण मानतो त्याप्रमाणे, सुगम सुबोध असती, तर आपण ती अपपाठांनी आणि विपरीतार्थानी एवढी भ्रष्ट बनविली नसती! तुकोबांच्या वाणीवर आपण केलेल्या अन्यायाची अनेकानेक उदाहरणे मुद्रित गाथ्यांच्या पानोपानी आणि कंठस्थ अभंगांच्या चरणोचरणीं आढळतील.

मी अधून मधून केव्हाही तुकारामगाथा उघडतो आणि कोणत्याही पानावरील अभंग वाचायला लागतो. परंतु कधी विचारांच्या गहनतेने, कधी अनुभवांच्या गूढतेने, कधी प्रचारातीत झालेल्या समाजसंदर्भाच्या अपरिचयाने, तर कधी अनर्थकारी अपपाठांनी मला त्या अभंगाचे पूर्ण आकलन होत नाही. उच्च विचार आणि उदात्त अनुभव यांमुळे आकलनात अंतराय निर्माण होतो, तो दूर करण्यासाठी निदान अधि-कारी भाष्यकारांचा आश्रय तरी घेता येतो; परंतु अपरिचित समाजसंदर्भ आणि अनर्थ-कारी अपपाठ यांच्या बाबतीत तशी काही सोय उपलब्ध नाही. या दोन कारणांनी निर्माण होणारा अडथळा आपला आपणच दूर करण्याचा प्रयत्न करावा लागतो.

तो कधी यशस्वी होतो, कधी होत नाही. उदाहरणार्थ, पुढील एका अभंगाने, त्यातील एका शब्दाने मला असेच अडवले आहे. त्या शब्दातील संकल्पनेचा मागोवा घेण्यासाठी विस्मृत सामाजिक संदर्भाचा शोध घ्यावा लागतो.

हा अभंग आहे 'विठ्ठलापाशी मागणे' या विभागातला (क्र. ८७० : आवटे, शके १८३०). श्रीविठ्ठलाची प्राप्ती कशी होईल, याचा उपाय तुकोवा श्रीविठ्ठलालाच विचारताहेत, अशी या अभंगाची भूमिका आहे. तुकोवा आर्ततेने विचारतात -

काय देह घालूं कर्बतीं कर्मरीं । टाकूं या भीतरी अग्नीमार्जां ॥ १ ॥

काय सेवूं वन, शीत उष्ण तान । साहों, कीं मोहन धरुनि बैसों ॥ २ ॥

काय लावूं अंगीं भस्म-उधळण । हिंडूं देश कोण खुंट चारी ॥ ३ ॥

काय त्यजूं अन्न करुनी उपास । काय करूं नास जीवित्वाचा ॥ ४ ॥

तुका म्हणे काय करावा उपाव । ऐसा देई भाव पांडुरंगा ॥ ५ ॥

पांडुरंगाच्या प्राप्तिसाठी 'काय करावा उपाव?' याचा निर्णय करण्याची बुद्धी पांडुरंगानेच द्यावी, अशी तुकोवांची त्याच्या चरणी आर्त प्रार्थना आहे. देवाची भेटी व्हावी, या हेतूने लोक जे नाना प्रकारचे उपाय योजतात, त्यांपैकी काही उपायांचा उच्चार तुकोवांनी या अभंगात केला आहे. ज्या शब्दांच्या अर्थाची मला अडचण आली, त्यांचा वेध घेण्यापूर्वी पूर्वसूरींनी या अभंगाचा अर्थ कसा केला आहे, ते पहायला हवे. श्रीजोगमहाराज या अभंगाचा (जोग, क्र. ४५७) अर्थ असा देतात -

'अहो देवा, तुमच्या भेटीकरिता मी आपला देह कर्बतीने कापून घेऊ अग्नर दुसऱ्या एकाद्या शस्त्राने तोडून घेऊ किंवा एकाद्या धगधगीत अग्नीत टाकून जाळून घेऊ ? १. का वनामध्ये जाऊ, शीत, उष्ण, तहान ह्यांचे ताप सहन करू, अग्नर मौन घेऊन वसू ? २. का सर्व अंगाला भस्म लावू, कोणत्या देशाला हिंडू अग्नर चारी खुंट फिरू ? ३. का उपाशी राहून अन्न टाकून देऊ, का मी आपल्या जिवाचा नाश करून टाकू ? ४. तुकाराममहाराज म्हणतात, हे पांडुरंगा ! तुझ्या भेटीकरिता कोणता उपाय करावा, ह्या विषयी मला तू ज्ञान दे. ५.'

प्रस्तुत अभंगात पहिल्या चरणातील 'कर्मरीं आणि तिसऱ्या चरणातील 'खुंट चारी' या शब्दांच्या अर्थाविषयी मला प्रामाणिक शंका आहे. या दोन स्थानांपैकी पहिल्या स्थानाचा, म्हणजे 'कर्मरीं' या पदाचा विचार येथे करण्याचे मी योजिले आहे. महाराष्ट्र-शब्दकोशाच्या कर्त्यांनी श्रीजोगमहाराजांप्रमाणेच 'कर्मरीं' हे 'कर्मर' या शब्दाचे सप्तम्यन्त रूप मानून त्याचा अर्थ 'एक प्रकारचे शस्त्र' असा दिला आहे. या अर्थसंदर्भात कोशकारांनी प्रस्तुत अभंगातील उदाहरणाशिवाय, 'कर्बतीं कर्मरीं देहासी दंडण' असे तुकोवांच्या गाथ्यातलेच आणखी एक उदाहरण उद्धृत केले आहे. त्यांनी वापरलेल्या गाथ्यातील प्रस्तुत उदाहरणाच्या अभंगांचे क्रमांक अनुक्रमे १११८ व २४९४ असे आहेत. यावरून आपल्या ध्यानी येईल की, श्रीजोगमहाराज आणि कोशकार या दोघांच्याही मते 'कर्मरीं' हे 'कर्मर' या शब्दाचे सप्तम्यन्त रूप असून, ते एक प्रकारचे (कोणत्या प्रकारचे, ते सांगता येणार नाही) शस्त्र आहे.

प्रस्तुत अभंगात तुकोवा देहकलेशाच्या आणि देहविटंबनेच्या नानाविध प्रकारांचा उल्लेख करीत आहेत. या प्रकारांमध्ये 'देह कर्वतीं घालणे' हा शस्त्राघाताचा प्रकार प्रारंभीच उल्लेखिल्यानंतर पुनः आणखी एखाद्या शस्त्राच्या आघाताचा उल्लेख करण्याची तशी आवश्यकता अभंगाच्या ओघावरून वाटत नाही. 'देह कर्वतीं घालणे' आणि 'देह कर्मरीं घालणे' ह्या क्रिया ('कर्मर' या पदाचा एक शस्त्र असा अर्थ मानला तर) सारख्याच ठरतात. शस्त्रांनीच कलेश करून घेण्याचे काही वेगळे प्रकार तुकाराममहाराजांना परिचित होते. त्या गळ-बगाडासारख्या प्रकारांचा त्यांनी इथे उल्लेख केला असता, तो केलेला नाही. म्हणून मला असे वाटते की, या अभंगातील 'कर्मरीं' पदाच्या अर्थाचा पुनर्विचार करायला हवा.

'काय देह घालूं कर्वतीं कर्मरीं' हा चरण मनात घोळत असताना मला श्री. सुरवरम् प्रताप रेड्डी या आंध्र पंडितांनी त्यांच्या एका गाजलेल्या ग्रंथात दिलेल्या माहितीचे विशेष महत्त्व जाणवले.^{१३} श्री. रेड्डी यांनी तेलुगू वाङ्मयात प्रतिविंबित झालेला आंध्राचा सांस्कृतिक इतिहास सिद्ध केला आहे. त्यांच्या या अप्रतिम तेलुगू ग्रंथाचा हिंदी अनुवाद 'आंध्रका सामाजिक इतिहास' या नावाने साहित्य अकादमीने प्रकाशित केला आहे. आंध्रमध्ये श्रीशैलावर 'कनुमारि' या नावाचे एक स्थान आहे. हिमालयात अथवा आंध्र-मांधाता येथे जसे 'भृगुपतन' आहे, तसेच हे श्रीशैलावरील 'कनुमारि' आहे. पवित्र पर्वतावरील उंच स्थानावरून खाली देह झोकून देऊन इहजीवनाचा अंत करण्याची ही प्रथा परवापरवापर्यंत चालू असल्याच्या नोंदी अनेक ठिकाणी आढळतात. प्राचीन तेलुगू साहित्यात पालकुरिकी सोमनाथ, नाचनॅ सोमयाजी आणि तिक्कनॅ सोमयाजी या कवींनी 'कनुमारी' चा उल्लेख केला आहे. यांपैकी तिक्कनॅ सोमयाजीच्या आंध्र महाभारतात (शांति. १.३०७) ही संज्ञा 'गनुमारी' या स्वरूपात आलेली आढळते -

प्रायश्चित्त ताडी पिण्याच्या पातकाचे :
कंठातून उष्ण उकळलेले लोह घोटावे,
धगधगत्या ज्वाळेत जळून मरावे,
अथवा गनुमारीहून महाप्रस्थान करावे !

याच संदर्भात नाचनॅ सोमयाजीने 'कनुमारि' या शब्दाचा जो प्रयोग केला आहे, तो पाहण्यासारखा आहे -

'कनुमारी' हून उडी घेऊन मर,
अथवा विष पिऊन वा धारेत बुडून !
जगून काय होणार ?
माझे म्हणणे मानणार असशील, तर-
करून टाक आत्मघात !

(आंध्र महाभारत, शांति. ४.५६)

या 'कनुमारि' संज्ञेची सिद्धी 'कनु' (पाहणे) आणि 'मारि' (मृत्यू) या दोन सं. ४

शब्दांच्या संयोगाने झालेली असून, त्याचा अर्थ 'मृत्यू (स्वतःचा) पाहणे' असा आहे. 'आपुलें मरण पाहिलें म्यां डोळां' या तुकोवांच्या शब्दांचा स्थूलार्थ जो होईल, तोच 'कनुमारि' या संज्ञेचा अर्थ आहे. या 'कनुमारि' शब्दाचे कृत्रिम संस्कृतीकरण 'कर्मारि', 'कर्महरि' असे झाले आहे. श्रीशैलावर ज्या शिखरावरून 'कनुमारि' विधी केला जातो, त्याला 'कर्मारिद्वर' असेच नाव पडले आहे.

पुण्यलोकप्राप्तीच्या हेतूने अनेक भाविक जन पुण्यस्थळाहून उडी घेऊन देहत्याग करित असत. विशेषतः शिवरात्रीच्या पुण्यपर्षणीला तर अशा प्रकारे देहत्याग करणाऱ्यांची छुंबड उडत असे, असे 'पंडिताराध्यचरित्र' नामक प्राचीन तेलुगू ग्रंथात म्हटले आहे. या ग्रंथात 'कर्महरि-महिमा' या नावाचा एक स्वतंत्र अध्याय असून, त्यात श्रीशैलावरील कर्मारिश्वर (अथवा कर्महरीश्वर) या स्थानाचे माहात्म्य वर्णिलेले आहे.

आता या माहितीच्या पार्श्वभूमीवर आपणांस 'काय देह घालूं कर्वतीं कर्मरीं?' या या पंक्तीतील 'कर्मरीं' या पदाचा अर्थ उत्तम प्रकारे प्रतीत होऊ शकेल. तुकोवा पांडुरंगाला आर्ततेने विचारताहेत की, 'तुझी प्राप्ती होण्यासाठी मी कर्वतीं देह घालू, की कर्मारिहून देह लोटून देऊ?' कायकलेशाचे जे अनेक प्रकार रूढ होते, त्यांपैकी 'कर्वतीं देह घालणे' हा जसा एक प्रकार होता, तसा 'कर्मारिहून देह लोटून देणे' हाही एक प्रकार होता. तुकोवांच्या प्रस्तुत अभंगात याच विलक्षण प्रथेचा उल्लेख आलेला आहे, हे आता आपणांस निःसंकपणे पटू शकेल. एका विस्मृत सामाजिक संदर्भाचा मागोवा घेता आल्यामुळे या संदिग्ध वाटणाऱ्या स्थळाचा पूर्ण उलगडा करता आला, हे आपण ध्यानी ध्यायला हवे. वाङ्मयाच्या आकलन-आस्वादानासाठी सांस्कृतिक इतिहासाच्या अंगोपांगांचे ज्ञान कसे उपकारक ठरते, याचे हे एक लहानसे उदाहरण आहे. वाङ्मय-संशोधनाच्या क्षेत्रात सांस्कृतिक इतिहासावर अपरिहार्यपणे जो भर दिला जातो, त्याविषयी अनेकदा वाङ्मयसमीक्षक कुरकुर करीत असतात. ते अशा स्थळांचा उलगडा अन्य कोणत्या मार्गाने करणार आहेत, ते मला कळत नाही. आणि आस्वादानाचा विषय असलेल्या कृतीचे नीट आकलनच घडू शकले नाही, तर आस्वादन तरी कसे करता येईल, हाही प्रश्न आहे. मला नम्रपणे आग्रहपूर्वक एवढेच सुचवायचे आहे की, केवळ प्राचीन वाङ्मयच नव्हे, तर आधुनिक वाङ्मयही सामग्याने आकळण्यासाठी सांस्कृतिक इतिहासाची जाण अत्यावश्यक आहे. रसिकाची ही 'संपन्नता' नितांत आवश्यक मानायला हवी.

शुक्ती आणि मोती

प्रदीर्घ परंपरेच्या संचिताचा अंश एखाद्या रूपकातूनही अभावितपणाने व्यक्त होत असतो, हे आपण 'महामेरू'च्या रूपकातून पाहिलेच आहे. असे रूपक हे पुरातन प्रतीक म्हणूनच वापरले जात असते. तोचतोपणाचा दोष पत्करूनही परंपरेचे पाईक असलेले कविमन वारंवार त्याच त्या प्रकारच्या रूपकाचा जेव्हा वापर करते, तेव्हा वाङ्मयातील साचेबंदपणाचा अन्वयार्थ परंपरेच्या अन्वयार्थातूनच शोधावा लागतो.

उदाहरण म्हणून महानुभावीय भक्तकवी रवळोवास याच्या 'सैहाद्रवर्णना'तील एक रूपक पाहू या. हे रूपक दत्त-परशुराम-भेटीच्या वर्णनप्रसंगी कवीने वापरले आहे -

तेव्हेळीं सैहाद्रवर्णतीं कैसी । अनुसयागर्भरत्नेंसी ।
भेटी रेणुकानंदनेंसी । जाली देखा ॥

(सै. व. १७३)

या ओवीत रवळोवासाने दत्तात्रेयासाठी 'अनुसयागर्भरत्न' (अनसूयागर्भरत्न) हे रूपकगर्भ विशेषण नामासारखे वापरले आहे. 'अनसूयागर्भरत्न' म्हणजे 'अनसूयेच्या गर्भातून निपजलेले रत्न'. येथे 'रत्न' या शब्दाचा अर्थ 'हिरा' असा करण्याचा मोह होण्याचा संभव आहे. परंतु रसिकमनाला हे सहजी प्रतीत होईल की, येथे 'रत्न' म्हणजे मोती, असाच अर्थ कवीला अभिप्रेत आहे. अनसूयेचा गर्भ ही 'खाण' नव्हे, तर 'शुक्ती' आहे- 'शिंपला' आहे. ही शुक्ती आतल्या मोत्याच्या पक्वतेने दाटली की, उमलते-उकलते. 'शिवणी जैसी उतटे शुक्तिपल्लवांची', तसा अनसूयेचा गर्भ उकलून दत्तरूपी रत्न निपजलेले आहे, असे कवीला या रूपकातून सांगायचे आहे. पुरुष अपत्यासाठी नेहमी वापरला जाणारा 'पुत्ररत्न' हा रूपकात्मक शब्दही जसे पुत्राचे मौक्तिकरूप व्यक्त करीत आहे, तसेच मातृगर्भाशयाचे शुक्तिरूपही व्यंजनेने व्यक्त करीत आहे.

मातृगर्भाशय हा शिंपला आहे आणि त्यातून निपजणारा पुत्र हा मोती आहे, हा भाव मुक्तेश्वराच्या महाभारतात एकाधिक स्थानी प्रकटला आहे. परंतु त्या ठिकाणची अभिव्यक्ती समीक्षकांनी 'अश्लील' ठरविली आहे. पहिले स्थान आहे आस्तिक-जन्माच्या वर्णनप्रसंगात. जरत्कारू आपल्या तरुण पत्नीला सोडून चालले असता, ती पश्चात्तापदग्ध मनाने त्यांना विनवीत आहे की, 'तुम्हांपासोनि लाधेल फळ । तेणें अक्षई माझें कुळ ।' पत्नीच्या या प्रार्थनेला जरत्कारूंनी आश्वासक प्रतिसाद दिला, असा तो प्रसंग आहे -

ऐसें प्रियेनें प्रार्थितां तेथें । कृपेनें आश्वासी अभयहस्तें ।
हणगे गर्भशुभितकेआंतौतें । रत्न वाढे अनर्थ्य ॥

(आदि. ९.६८)

या ओवीत मुक्तेश्वराने पुढे जन्मणाऱ्या आस्तिकासाठी 'गर्भशुक्तिकारत्न' अशा रूपकात्मक शब्दाची योजना केली आहे. रवळोवासाचे 'गर्भरत्न' हे रूपक आणि मुक्तेश्वराचे 'गर्भशुक्तिकारत्न' हे रूपक एकरूप असून, दोन्ही ठिकाणी 'रत्न' या शब्दाचा 'मोती' हाच अर्थ अभिप्रेत आहे, हे आता आपल्या ध्यानी सहजपणे येऊ शकेल. रवळोवासाच्या 'गर्भरत्न' या रूपकात 'शुक्ती' हा शब्द अध्याहृत आहे-गर्भ म्हणजेच शुक्ती हा भाव अभिप्रेत आहे, हे आता मुद्दाम स्पष्ट करून सांगण्याची आवश्यकता उरू नये.

मुक्तेश्वराच्या महाभारतात 'शुक्ती-मोती' रूपक ज्या दुसऱ्या स्थानी आढळते, ते आहे शकुंतलाख्यानातील. मुक्तेश्वराचा दुष्यंत कण्वाश्रमातील शकुंतलेला 'विनधास्त'-

पणाने म्हणतो आहे —

मद्रेतस्वात्योदकाची वृष्टी । धरीं गुह्यांगशुक्तिसंपुटीं ।
रत्न निपजेल जें कां सृष्टी । मोलागळें त्रैलोक्यीं ॥

(आदि. १६.२३)

मुक्तेश्वराच्या अश्लील अभिव्यक्तीच्या संदर्भात जी उदाहरणे पुढे केली जातात, त्यांपैकी हे एक प्रसिद्ध उदाहरण आहे. खरे तर आपण पाहिले आहे की, 'गर्भरत्न' या रूपकगर्भ शब्दाचा वापर कविजन अत्यंत शोभन भावाने करित असत; अगदी देवनाम प्रेमाने उच्चारतानाही करित असत. त्या रूपकातून सूचित होणारी जननप्रक्रिया त्यांना कोणत्याही प्रकारे उच्चरानिपिद्ध अशी वाटत नसे. मुक्तेश्वराने या ठिकाणी तो सूचित रूपकभाव उकळून दाखवला आहे इतकेच. आपल्या आजच्या नागर अभिरूचीला हे रूपक उकळून दाखवणे रुचणार नाही, हे मी समजू शकतो. परंतु मुक्तेश्वर हा ज्या परंपरेचा पाईक आहे, त्या परंपरेला अशी अभिव्यक्ती अशोभनीय वाटत असेल, असे वाटत नाही. कारण, या ठिकाणी मुक्तेश्वर एक परंपरापुनीत असा प्राचीन प्रतीकभावच त्याच्या 'आर्ष' रसिकतेने व्यक्त करित आहे.

रवळोबासाचा 'गर्भरत्न' हा शब्द, मुक्तेश्वराने आस्तिकजन्माख्यानात वापरलेल 'गर्भशुक्तिकारत्न' हा शब्द आणि त्यानेच शकुंतलाख्यानात 'रेतस्वात्योदकाची वृष्टी', 'गुह्यांगशुक्तिसंपुट' व 'रत्न' अशा तीन घटकांतून प्रकट केलेला समग्र प्रतीकभाव यांचा एकत्र विचार करता, तिन्हींचा अर्थ एकच असल्याचे आपल्याला समजून येईल. तीनही ठिकाणी 'रत्न' हा शब्द 'मोती' याच अर्थाने वापरला आहे. तिसऱ्या ठिकाणी मुक्तेश्वराने मुक्ताफळाच्या निर्मितीला कारण असणाऱ्या 'स्वाती-जळाच्या वृष्टीचाही स्पष्ट निर्देश केला आहे. तिसऱ्या ठिकाणी एक सूक्ष्म फरक इतकाच आहे की, शुक्तिरूपता गर्भाला (गर्भाशयाला) अर्पण न करता, ती गुह्यांगाला (योनीला) अर्पण केली आहे. परंतु जननप्रक्रियेच्या परिभाषेत अनेकदा गर्भ-गर्भाशय आणि योनी हे परस्परान्ते पर्याय म्हणून वापरले जातात; त्याच्याशी हे संवादीच आहे. खुद्द मुक्तेश्वरानेच 'गर्भशुक्तिका' (आदि. ९.६८) व 'गुह्यांगशुक्तिसंपुट' (आदि. १६.२३) हे दोन रूपकगर्भ शब्द एकाच अर्थाने वापरले आहेत.

हे रूपक प्राचीन मराठी कवींनी अनेक वार वापरले आहे; किंवाहुना एकाच कवीनेही अनेक वार वापरले आहे, याची हवी तेवढी उदाहरणे काढून दाखविता येतील. येथे दोन भिन्न परंपरांतील (अवैदिक दत्तोपासक व वैदिक दत्तोपासक), भिन्न भूमिकांतील (भक्तकवी व तथाकथित कलाकवी) आणि भिन्न कालांतील (इ. स. चे चौदावे शतक व सतरावे शतक) कवींच्या काव्यांतील उदाहरणे सादर केली आहेत. ही उदाहरणे बोलकी आहेत. कोणा एका कवीच्या प्रतिभेतून प्रथम हे रूपक फुलले आणि पुढे अनेक कवींनी अनेक वार ते टाकसाळीतल्या नाण्याप्रमाणे वापरले, असा आपला समज होण्याचा संभव आहे. परंतु आपण शिंपला आणि मोती यांच्या संबंधाच्या आणि संबंधीच्या आदिम धारणांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न

केला, तर हे रूपक केवळ कविकल्पित नसून, मानवाची पुरातन प्रतीकप्रतीती आहे, हे सत्य हातीं लागल्यावाचून राहणार नाही. एरवी एखादा अनघड शाहीर अपत्यहीन अंगनेची व्यथा व्यक्त करताना -

कधीं गर्भ-शिंपलामधी । निपजेल हुरमोजी मोती ? ॥

अशा रूपकाची योजना तिच्या सुखीं करताच ना !^{१२} 'द्या मज पुत्रफळ ईश्वरा !' अशी कळवळून प्रार्थना करणारी ही अपत्यहीना 'सौभाग्याचे भाग्य पुत्ररत्न होय,' अशी भावना दृढतेने उरीं नांदवणारी आहे. त्याचमुळे आपला गर्भशिंपला मोत्याच्या दाटणीने दाटावा, त्याच्या भाराने उकलावा आणि पुत्ररूप मोत्याची दिव्य ज्योती आपल्या वत्सल दृष्टीत नित्य साठवता यावी, याची तिला तळमळ लागून राहिली आहे. त्यासाठी ती नवस-सायास करते आहे; पिंपळाला प्रदक्षिणा घालते आहे; नारायणवळी-नागवळीसारखे अपत्यप्राप्तिकर विधी साजरे करते आहे. हेतू एकच : गर्भ-शिंपला हुरमोजी मोत्याने दाटावा !

रूपसाम्यातून जसा रूपकांचा उदय होतो, तसाच तो प्रतीकांचाही होतो. कवडी आणि योनी यांच्या रूपसाम्यातून कवडी हे योनीचे आणि पर्यायाने मातृ-शक्तीचे प्रतीक बनले आहे, हे आपण चांगल्या प्रकारे जाणतो. मातृदेवतांच्या उपासनेत कवडीला किती असाधारण स्थान प्राप्त झाले आहे, याचीही आपणांस उत्तम जाणीव आहे. शिंपला हा गर्भाशयाचे अथवा योनीचे प्रतीक बनला आहे, तो रूपसाम्यामुळेच-आणि मोत्याला जन्म देण्याच्या प्रक्रियेशी मानवी जननप्रक्रियेचे साम्य जाणवल्यामुळेही ! डॉ. एलियाद यांनी पहिल्या साम्याला 'the resemblance between the marine shell and the genital organs of woman' असे म्हटले आहे आणि दुसऱ्या साम्याला 'the gynæcological and embryological symbolism of the pearl formed within the oyster' असे म्हटले आहे.^{१५} आदिम समाजमानसाने ही प्रतीकनिर्मिती केल्यावर स्वाभाविकपणेच शिंपल्यांना आणि मोत्यांना जननशक्तिवर्धक सामर्थ्य असल्याची यात्वात्मक श्रद्धा दृढावली, तर आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. जगभरच्या प्राचीन मानवसमाजांत मानवशास्त्रज्ञांना या श्रद्धेचा आढळ झालेला आहे. शिंपला, कालव, इत्यादी सामुद्रिक वस्तूंचे योनीशी असलेले रूपसाम्य (likeness to the vulva) हे सुफलीकरणाला पोषक मानले गेल्यामुळे या वस्तूंचा वापर ताडताच्या किंवा अलंकरणाच्या स्वरूपात जगभर होत राहिला आहे. शिंपला हा गर्भधारणक्षम गर्भाशयाचा प्रतिनिधी आहे, तर मोती हा त्यात वाटणाऱ्या समर्थ व तेजस्वी गर्भाचा प्रतिनिधी मानला गेला आहे. त्याचमुळे मोत्यांनाही पुत्रप्राप्तिकारक यात्वात्मक सामर्थ्य लाभले आहे. सौभाग्यवतीची मोत्यांनी ओटी भरण्याचा विधी हा गर्भ-शिंपल्यात पुत्र-मौक्तिक निपजाने, या आदिम श्रद्धेचाच द्योतक आहे, यात मुळीच संशय नाही.

‘भारतवर्षा’ तील वर्ष-रहस्य

शेवटी आपण ‘भारतवर्ष’ हा एक नित्यपरिचित शब्द विचारात घेऊ. हा शब्द पुराणांत भुवनकीशवर्णनात सर्वत्र येतो आणि त्या अनुरोधाने संतसाहित्यातही येतो. श्रीमद्भागवताच्या एकादशस्कंधात ऋषभभावताराचे वर्णन चालू असताना ऋषभनाचा पुत्र जो भरत, त्याचा गौरव पुढील श्लोकात गायलेला आहे —

तेषां वै भरतो ज्येष्ठो नारायणपरायणः ।

विख्यातं वर्षमेतद् यन्नाम्ना भारतमद्भुतम् ॥

(भा. ११.२.१७)

[ऋषभाला जे शंभर पुत्र होते, त्यांतील भरत हा ज्येष्ठ होय. तो नारायणपरायण असून, अद्भुत असे हे भारत नामक ‘वर्ष’ त्याच्याच नावाने प्रसिद्धी पावले.]

या श्लोकावरील टीकेत नाथ म्हणतात —

जो ज्येष्ठ पुत्र भरत जाण । तो नारायणपरायण ।

अद्यापि भारतवर्ष उच्चारण । त्याचेनि नांवें जाण विख्यात ॥

तो भरतु राहिला ये भूमिकेसी । म्हणौनि भारतवर्ष म्हणती यासी ।

सकळकर्मारंभीं करितां संकल्पासी । ज्याचिया नामासी स्मरताती ॥

(ए. भा. २. १३७, १४६)

‘भारतवर्ष’ हे आपल्या देशाचे एक नाव आहे. ‘भरतखंड’ असाही त्या नावाचा एक पर्याय आहे. ‘भरतखंड’ अथवा ‘भारतवर्ष’ या देशनामातील ‘भरत’, ‘भारत’ हे पूर्वपदच विशेषनाम असून, ‘वर्ष’, ‘खंड’ हे उत्तरपदातील शब्द भूविभाग अथवा देश या अर्थाचे आहेत, हे उघड आहे. भारतवर्ष अथवा भरतखंड या देशनामाशी भागवतकारांनी उल्लेखिलेल्या भरताचा की अन्य कोणत्या भरताचा संबंध आहे, याविषयी विद्वानांत दीर्घ काळ चर्चा चालू आहे. येथे आपल्याला विशेषनामार्थक ‘भरत’ वा ‘भारत’ या पूर्वपदाचा विचार कर्तव्य नसून, ‘वर्ष’ या उत्तरपदाचा विचार करावयाचा आहे. आताच सूचित केल्याप्रमाणे ‘वर्ष’ आणि ‘खंड’ हे एकार्थक शब्द असून, त्यांचा अर्थ भू-विभाग अथवा देश असा आहे.

संस्कृत शब्दकोशकारांनी ‘वर्ष’ या शब्दाचा भूविभाग, देश असा एक अर्थ दिला आहे, हे खरे; परंतु तो अर्थ ‘वर्ष’ शब्दाच्या घडणीतून मुळीच निघू शकत नाही. ‘वर्ष’ हा शब्द ‘वृप्’ (= वरसणे, to rain, to shower, to sprinkle) या धातूवरून बनलेला आहे. वारा महिन्यांचा काळ (a year) हा त्याचा सर्वपरिचित अर्थ ‘वृप्’ (= वरसणे) या धातूशी निगडित आहे. ‘वर्ष’ म्हणजे पाऊस, पावसाळा. ‘मी पन्नास पावसाळे काढले आहेत,’ यासारख्या विश्रानांत आपण पावसाळा हा शब्द जसा वर्ष (a year) या अर्थाने वापरतो, तसाच अर्थ ‘वृप्’ धातूवरून बनलेल्या ‘वर्ष’ या शब्दाच्या कालदर्शक वापरात अभिप्रेत आहे. ‘जीवेत शरदः शतम्’ या आशीर्वादवचनात जसा ‘शरद्’ हा विशिष्ट ऋतुवाचक शब्द

संपूर्ण वर्षासाठी वापरलेला आहे अथवा इंग्रजीतही ज्याप्रमाणे winter हा शब्द संबंध वर्षासाठी वापरण्याचा प्रघात आहे, तसाच 'वर्ष' हाही शब्द विशिष्ट ऋतु-वाचक असूनही सार्वत्रिक आणि सार्वकालिक स्वरूपात संपूर्ण वर्षासाठी रूढ झालेला आहे. भारत हा वर्षाजीवी देश आहे; पावसाळ्यावर अवलंबून असणारा देश आहे. ग्रीष्मात संतप्त झालेली इथली भूमी वर्षाधारांत संतृप्त होऊन अनंत बीजांचा गर्भ उदरीं धारण करून सर्वांगी मोहरते; म्हणून वर्षाऋतूला आपल्या एकूण 'काल'-क्रमणेत विशेष स्थान मिळणे अन् संपूर्ण वर्षचक्राला वर्षेचे नाव लाभणे स्वाभाविक आहे.

परंतु तरीही वर्ष म्हणजे भूविभाग अथवा देश, या अर्थाचे रहस्य अनाकलनीयच राहते. मूलतः कालतत्त्वाशी निगडित असलेली 'वर्ष' ही संज्ञा दिक्कालाशीही निगडित झाली, ती कशी, हा प्रश्न अनुत्तरितच राहतो. दिक्कालाच्या या अद्वैताचे स्पष्टीकरण कसे द्यायचे, हे कोडे तसेच राहते.

हे कोडे कसे उलगडायचे, याचा विचार करीत असताना प्रारंभीच असे जाणवते की, एक वर्षाच्या काळात ऋतुचक्राचे एक भ्रमण पूर्ण होते; आणि या भ्रमणाचा भूमीशी निकटचा संबंध असतो. या संबंधाची जाणीव मानवी मनाला अगदी आदिम काळापासून असल्याचे दिसते. त्याचमुळे, वेगवेगळ्या हवामानाच्या भूप्रदेशांत वर्षारंभ वेगवेगळ्या वेळी होत असला, तरी ऋतुचक्राचे एक भ्रमण पूर्ण होताच, नववर्षदिनी जगताचे नूतनीकरण करण्याचे विधी जगभरच्या मानवसमाजांत रूढ झालेले आहेत. या विधींच्या द्वारा प्रत्येक नववर्षदिनी संपूर्ण जगत् जणू नव्याने निर्माण होत असते. नववर्षदिन आणि जगताची नवनिर्मिती यांचा हा वंध आदिम जाणिवेत एवढा दृढ आहे की, त्या जाणिवेला दिक् आणि काल यांच्यामध्ये एका अभेदभावाची-अद्वैताची प्रतीती येत असते. या संदर्भात डॉ. एलियाद यांनी असे म्हटले आहे की ^{१६}—

The interdependence between the Cosmos and cosmic Time ('circular Time') was so strongly felt that in several languages the term for 'World' is also used to mean 'Year'. For example certain California tribes say 'The world is Past' or 'The earth is passed,' to mean that 'a year has passed.'

विश्व आणि वैश्विक काल (चक्री काल) यांच्यातील परस्परवलंबित्वाच्या दृढ जाणिवेमुळे जगभरच्या अनेक भाषांत जगद्वाचक शब्द हा वर्षवाचक अर्थानेही वापरला जातो, ही एलियाद यांनी पुरविलेली माहिती प्रस्तुत संदर्भात अत्यंत महत्त्वाची आहे. एलियाद यांच्या या विधानाच्या पार्श्वभूमीवर आपणांस असेही म्हणता येईल की, ज्याप्रमाणे जगद्वाचक संज्ञा वर्षवाचक अर्थानेही वापरली जाते, त्याचप्रमाणे वर्षवाचक संज्ञाही जगद्वाचक अर्थाने वापरली जाणे मूळ मानवी धारणेशी सर्वस्वी संवादीच ठरते. 'भारतवर्ष' या देशनामातील 'वर्ष' ही ऋतुचक्राच्या एका पूर्ण फेऱ्यासाठी वापरली जाणारी संज्ञा जगद्वाचक, जगद्विभागावाचक अर्थाने वापरली गेली आहे, हे उघड आहे.

मूलतः 'वर्ष' ही संज्ञा विशिष्ट ऋतुवाचक आहे—वर्षाऋतुवाचक आहे, तरीही ज्याप्रमाणे अंशाची संज्ञा पूर्णाला देण्याच्या प्रवृत्तीनुसार तिचा वापर संपूर्ण ऋतुचक्राचे द्योतन घडविण्यासाठी केला जातो, त्याचप्रमाणे तिच्या जगद्वाचक अर्थाचे उपयोजन जगद्विभागाचे द्योतन घडविण्यासाठी केले जाते, हे आता आपणांस स्पष्टपणे प्रतीत व्हायला अडचण उरू नये.

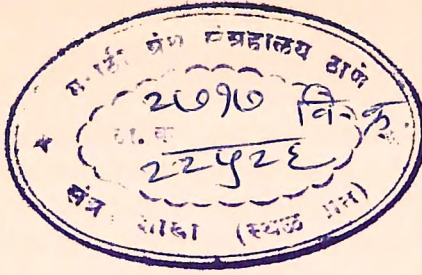
भारत देश हा जगताचा एक भाग असूनही पूर्वकाली अनेक क्रोरीव लेखांतून भारताच्या सम्राटाला 'समुद्रवलयंकित पृथ्वीचा स्वामी' म्हणून गौरविले आहे. या गौरवात भारत देश ही समग्र पृथ्वीचीच प्रतिमा असल्याचा भाव प्रकट झालेला आहे. भारत देशाला 'वर्ष' (= जगत्) म्हणण्यात—'भारतवर्ष' म्हणण्यातही हाच भाव अभिप्रेत आहे.

—संतसाहित्याचा निर्मितेहोवू आणि पारंपरिक उपयोजनेहोवू ध्यानी घेता संतसाहित्याच्या अभ्यासात पारंपरिक लोकमानसाचा मागोवा घेण्याचे किती असाधारण महत्त्व आहे आणि तो मागोवा लोकतत्त्वीय दृष्टीने घेतल्यानंतर संतसाहित्याचे आकलन-आस्वादन किती वेगळ्या पातळीवर जाते, याचा प्रत्यय येथवरच्या मोजक्या उदाहरणांवरून येऊ शकेल. येथून पुढे गुरुमहिमा आणि नाममहिमा हे संतसाहित्याचे दोन असाधारण विशेष लोकतत्त्वीय दृष्टीने निरखून, आपण त्यांचा सामाजिक अन्वयार्थ शोधण्याचा प्रयत्न करू या.

संदर्भ-टीपा

१. निगडे, ता. मावळ, जि. पुणे. आंदर मावळातील हे खेडे तळेगाव दाभाडे या लोहमार्गावरील गावापासून उत्तरेस सुमारे दहा मैलांवर उंच पहाडांच्या कुशीत वसलेले आहे.
२. काशा-कुशा आणि नाथा येडगावकर यांचे तमाशांचे फड त्या काळी (१९३५ ते १९४३) त्या भागात गाजत होते, असे मला आठवते.
३. Myth and Reality : Mircea Eliade. pp. 5-6.
Images and Symbols : Mireca Eliade. pp. 57-59.
[M. Eliade यांच्या अनेक ग्रंथांत हे विचार पुनरावृत्त झाले आहेत.]
४. पहा : एकनाथी भागवत, २९. ४५८-४६८.
५. 'संतसाहित्य आणि सत्यक्रिया' हे प्रस्तुत पुस्तकातील शेवटचे प्रकरण पहा.
६. 'प्रो. ल्यूडर्स यांचे वरुणविषयक विचार' : म. अ. मेंडेंदळे. पृ. ३५-३७.
७. Images and Symbols, p. 57.
८. 'शोधशिल्प' : रा. चिं. टेंरे. पृ. ४३-५१.
९. तत्रैव, पृ. ३६-४२.
१०. Indian Architecture according to Mānasāra-S'ilpas'āstra : P. K. Acharya. pp. 113, 115.

११. **Cosmos and History** : Mircea Eliade. pp. 12-17.
The Sacred and the Profane : Mircea Eliade. pp. 36-42,
 58-62.
१२. तत्रैव, पृ. १७२-१७३.
१३. 'आंग्रका सामाजिक इतिहास' : सुरवरम् प्रताप रेड्डी. पृ. ११९-१२१.
१४. 'जुन्या अप्रसिद्ध लावण्या' : य. न. केळकर. पृ. ६४.
१५. **Images and Symbols** : Mircea Eliade, pp. 125-150.
१६. **Myth and Reality**, pp. 46-50.



गुरुगौरवाचे गूढ

समग्र संतसाहित्य गुरुगौरवाने भारलेले आहे. संतसाहित्यातील अशी एकही कृती दाखविता येणार नाही, की जी गुरुगौरवाने रंगलेली नाही. जो मुमुक्षू आहे, त्याला गुरू हवाच; गुरूविना मोक्षाची वाट चोखाळणे सर्वस्वी अशक्य आहे, अशी दृढ श्रद्धा पारमार्थिकांच्या ठायीं आढळते. गुरूला ते सर्वस्व मानतात; परमेश्वराहूनही श्रेष्ठ मानतात; आपले जीवितच नव्हे, तर जीवितसाफल्यही गुरुचरणीं अर्पण करतात. मराठी संतपरंपरेचे आद्याचार्य आणि मराठी संतकविमंडळाचे कुलगुरू श्रीज्ञानदेव यांचे ज्येष्ठ बंधूच त्यांचे गुरू होते; परंतु तरीही ज्ञानदेवाच्या ओवी-ओवीतून जो गुरुगौरव ओसंडून वाहत आहे, तो बंधुत्वाच्या पार्थिव नात्यामुळे कुठेही मर्यादित झालेला नाही. आपल्या प्रजेचे, प्रतिभेचे नि परमानुभूतीचे सारे श्रेय त्यांनी गुरूकडे दिले आहे. त्यांच्या गुरुगौरवाचा एक असाधारण विशेष हा आहे की, गुरूला त्यांनी अनेकवार माऊलीच्या रूपात वर्णिले आहे—गुरूला ‘गुरुमाऊली’ म्हटले आहे. वाराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी मंगलाचरणप्रसंगी त्यांनी गुरुदृष्टीवर केलेले माऊलीचे रूपक (ज्ञ. १२.१-८) प्रसिद्ध आहे. ज्ञानदेव या रूपकाची सांगता करताना म्हणतात—

म्हणैनि साधकां तूं माउली । पीके सारस्वत तूझां पाउलीं ।

या कारणें साउली । न संडी तूझी ॥ (ज्ञ. १२.८)

‘निजजनकल्पलता’ असलेली ही ‘श्रीमंत अंबा’ ज्ञानदेवांनी वारंवार स्तविली आहे. ‘गुरुमाऊली’ ही संतसाहित्यात सर्वत्र आढळणारी संज्ञा आहे. ‘मजलागी माझी सद्गुरुमाऊली । करी कृपासाऊली वर्षू काय ॥’ (एकनाथगाथा, क्र. १७७६/२६) हे नाथांचे उद्गार या वावतीत प्रातिनिधिक मानायला हरकत नाही, नाथांनी आपल्या भागवतटीकेत तर जागोजाग गुरुगौरवाची कमनीय लेणी आपल्या वाणीला लेवविली आहेत—

गुरूतें म्हणां कुळदेवता । तिची कुळधर्मीच पूज्यता ।
 हा सर्व कार्मी सकर्ता । पूज्य सर्वथा सर्वाथी ॥
 गुरू म्हणां देवासमान । तंव देवासि याचेनि देवपण ।
 मग त्या सद्गुरूसमान । देवही जाण तुकेना ॥
 गुरु ब्रह्म दोनी समान । हेही उपमा किंचित न्यून ।
 गुरुवाक्यें ब्रह्मा ब्रह्मपण । तें सद्गुरूसमान अद्वयत्वे ॥
 यालागीं अगाध गुरुमहिमा । उपमा नाहीं निरुपमा ।
 ब्रह्मीं ब्रह्मत्व-प्रमाण-प्रभा । हे वाक्यमहिमा गुरूची ॥

(ए. भा. २.४८८-४९१)

गुरूचे हे असाधारण महिमान सर्व पारमार्थिकांना निरपवाद स्वरूपात मान्य असल्या-मुळे, गुरूकडे मनुष्यबुद्धीने पाहू नये, 'सद्गुरु तोचि परब्रह्म' या भावनेने त्याची सेवा करावी—त्याची आज्ञा मानावी, असा दंडक पारमार्थिक जीवनात सर्वत्र पाळला जातो.

पारमार्थिक जन गुरूविना परमार्थाची सफलता असंभाव्य मानतात. ज्यांना साक्षात् गुरुबोध होऊ शकला नाही, त्यांच्या जीवनात देवच गुरूरूपाने प्रकट झाल्याच्या कथा (समर्थ रामदास) अथवा गुरूने स्वप्नबोध दिल्याच्या कथा (संत तुकाराम) संतचरित्रपर वाङ्मयातच नव्हे, तर प्रत्यक्ष संतांच्या वाणीतही प्रकटलेल्या आढळतात. 'निगुरा' (गुरुहीन) ही संतसंस्कृतीत तुच्छतेची पदवी आहे. ज्ञानदेवांच्या नाथसंप्रदायाचे प्रवर्तक गुरू गोरक्षनाथ यांची ही दोन वचने पहा, म्हणजे 'सगुरा' (गुरुयुक्त) आणि 'निगुरा' (गुरुहीन) यांच्याविषयीच्या पारमार्थिकांच्या भावना स्पष्ट होतील —

गगन मंडल में ऊंधा कूवा तहां अमृत का वासा ।

सगुरा होइ तु भरि भरि पीवै निगुरा जाइ पियासा ॥

साच का सबद सोना का रेख निगुरा कौ चाणक सगुरा कौ उपदेश ।

गुर का मुंड्या गुंण में रहे निगुरा भ्रमै अवगुण गहै ॥

(गोरखवानी : सवदी, २३, १४९)

[गगनमंडलात एक उलटा कूप आहे. तिथे अमृताचा वास आहे. जो 'सगुरा' असेल, तो भरभरून पिऊ शकेल; परंतु जो 'निगुरा' असेल, त्याला तहानेल्या स्थितीत परतावे लागेल.

सत्याचा शब्द ही सुवर्णरेखा आहे. जो 'निगुरा' आहे, त्याला सत्याच्या झळझळीत दर्शनापासून वंचित रहावे लागते; परंतु जो 'सगुरा' आहे, त्याला सत्याचा उपदेश लाभतो. गुरूने ज्याचे 'अहंमुंडन' केले आहे, तो गुणांत राहतो; परंतु 'निगुरा' अवगुणांचे ग्रहण करतो.]

मराठी संतसाहित्यात, 'निगुरा' असलेल्या नामदेवांना 'कच्चा घट' ठरविल्याचा प्रसंग प्रसिद्ध आहे. तुकोवांना तर साक्षात् सद्गुरुभेट होऊन गुरुबोध झाला नव्हता, तर स्वप्नबोधाच्या द्वारा सद्गुरू त्यांच्या जीवनात अवतरला होता. असे असतानाही त्यांनी जो 'निगुरा' आहे, त्याचा निषेध केला आहे —

सद्गुरूवांचूनि प्रेतरूप वाणी । बोलती पुराणीं व्यासकृषी ॥
 म्हणोनि त्याचें पाहूं नये तोंड । निगुरा अखंड सुतकाळा ॥
 कोणे परी त्या नव्हेचि सुटका । देह त्याचा लटिका जाणा तुम्ही ॥
 तुका म्हणे ऐसीं बोलतीं पुराणें । संतांचीं वचनें मागिलां हो ॥

(तुकारामगाथा, ४२७८)

म्हणजे परमेश्वराची भक्ती कितीही तपःपूर्वक केली, तरी गुरुदीक्षेशिष्याय परमार्था-
 तले परमरहस्य आकळत नाही, अशा श्रद्धेची दृढता संतसाहित्यात सार्धत्रिक आढ-
 लते. या श्रद्धेचा मूलस्रोत कोणता, ते शोधले पाहिजे. कोणत्या सामूहिक धारणेच्या
 प्रवाहातून गुरुगौरवाचा हा भर संतसाहित्यात उफाळला आहे, याचा आपण मागोवा
 घेतला पाहिजे.

संतांना जन्ममरणाच्या फेऱ्यातून 'मुक्त' होण्याची म्हणजेच मरणाकडे धावणाऱ्या
 इहजन्माचा संस्कार पुसण्याची ओढ होती, हे उघड आहे. याचाच अर्थ असा की,
 पार्थिव जन्म पुसून अपार्थिव पातळीवरचा नवा 'अमृत' जन्म त्यांना हवा होता.
 हा नवा जन्म सद्गुरू देतो, म्हणून तर त्यांनी त्याला 'माऊली' म्हटले आहे. तरीही
 प्रश्न असा उपस्थित होतो की, 'गुरू' ही संज्ञा जर पुढिलगी आहे, तर त्याची शिष्य-
 जीवनातली भूमिका 'जनका' ची असावी, हे ठीक आहे, पण ती 'जननी'ची कशी
 होऊ शकते? त्याचा 'माऊली' म्हणून गौरव का व्हावा?

‘ दीक्षाजन्माची जे कथा ’

गुरुगौरवाच्या या गूढावर प्रकाश टाकला आहे नाथांनी-गुरुदेव दत्तात्रेयाच्या
 परंपरेला पुष्ट करणाऱ्या संतश्रेष्ठ एकनाथांनी. त्यांनी आपल्या भागवतटीकेत
 'आगमोऽपः प्रजा देशः कालः कर्म च जन्म च । ध्यानं मन्त्रोऽथ संस्कारो दशैते
 गुणहेतवः ॥' (भा. ११. १३. ४) या श्लोकाच्या विवरणप्रसंगी सत्त्ववृद्धीची कारणे
 सांगताना 'जन्म' या पदावर जे भाष्य लिहिले आहे, ते गुरुगौरवाचे गूढ उकलणारे
 आहे, असे मला वाटते. सत्त्ववृद्धी साधायची असेल, तर जननीजटरातून लाभलेला
 जन्म पुसून, गुरुदीक्षेतून नवा जन्म प्राप्त करायला हवा, असे नाथांचे म्हणणे आहे -

गुरुपासोनि दीक्षाग्रहण । तें पुरुपासी नवें जन्म जाण ।
 गुरु मायत्राप संपूर्ण । तें ऐक लक्षण उद्धवा ॥
 उपजलियां वाळकासी तत्त्वतां । पंचविध जाण पिता ।
 जनिता आणि उपनेता । तिजा प्रतिपाळिता अन्नदानें ॥
 जो भयापासूनि सोडविता । जो बंधविमोचन करविता ।
 जो देहाचें मरण चुकविता । तोही पिता शास्त्रार्थें ॥
 यांत्रेगळा पांचवा पिता । जो झाडणी करी पंचभूतां ।
 मृत्यूपासून सोडविता । जो गर्भव्यथा निवारी ॥

व्याचे देखिलिया चरण । बाधूं न शके भवबंधन ।
तो सद्गुरु पिता जाण । भाग्येवीण न पाविजे ॥

(ए. भा. १३. ८०-८५)

जीवनाचे परमश्रेय प्राप्त करू पाहणाऱ्या साधकाच्या जीवनात गुरुचे अनन्य-साधारण महत्त्व आहे, त्याचे नाथांच्या दृष्टीने कारण असे की -

- (१) गुरुपासून दीक्षाग्रहण केल्यानंतर पुरुषाला नवा (दिव्य) जन्म लाभतो;
- (२) गुरु हे माता आणि पिता या दोहींचे ' संपूर्ण ' रूप असते;
- (३) जनिता (जन्म देणारा), उपनेता (उपनयन करणारा), प्रतिपाळिता (अन्नदानाने पोसणारा), भय-बंध-मरण चुकवणारा (संकटहरण करणारा) आणि सद्गुरु असे जे पाच पिते असतात, त्यांपैकी पाचवा पिता सद्गुरु हा भवबंधनच तोडून टाकतो.

नाथांनी सांगितलेल्या या पंचविध पित्यांपैकी प्रतिपालन करणारा आणि संकटहरण करणारा या दोघांना पिता म्हटले आहे, ते केवळ कृतज्ञतेपोटी, हे आपल्या सहज ध्यानी येते. एखाद्याला बालपणीच जनक माता-पित्यांचा चिरवियोग घडला, तर सांभाळ करणारी जी उदार-वत्सल व्यक्ती भेटेल, तिला त्याच्या जीवनात अगदी स्वाभाविक-पणेच पित्याचे स्थान प्राप्त होते. त्याचप्रमाणे आपत्प्रसंगी जो कोणी तारक पुरुष पुढे येतो आणि आपत्तीतून सोडवून अभय देतो, त्याला आपण पित्यासमान मान देतो. परंतु अन्य तीन पिते मात्र यांहून वेगळे आहेत; त्यांच्यामुळे आपणांस ' जन्म ' लाभतो. या तिघांमध्येही जनिता (जनक पिता) हा स्थूल जन्म देणारा आहे, तर उपनेता (उपनयन करणारा आचार्य) आणि सद्गुरु हे स्थूल जन्माचा संस्कार पुसून, त्याहून ' उच्च ' पातळीवरचा ' नवा ' जन्म देणारे आहेत; या तीन ' जन्म ' दात्यांनी दिलेल्या जन्मांची श्रेणी उत्तरोत्तर चढती मानली गेली आहे. त्याचमुळे जनित्याहून उपनेता श्रेष्ठ आणि उपनेत्याहून सद्गुरु श्रेष्ठ, अशी धारणा धर्मप्रवण जनमानसात नांदत आलेली आहे. सद्गुरुच्या ठायी मातृ पितृ-तत्त्व पूर्णांशाने एकरूप होऊन कसे प्रकटले आहे आणि सद्गुरु हा जनक (आणि इतर तीनही) पित्यांहून वेगळा व श्रेष्ठ कसा आहे, हे स्पष्ट करताना नाथांनी पुढे म्हटले आहे -

उपजल्या बाळकासी सर्वथा । वेगळालीं माता पिता ।

एक वीर्यातें निक्षेपिता । धारणपोषणता जननीची ॥

तेसा सद्गुरु नव्हे पिता । निजवीर्य न वैचितां ।

योनिद्वारें नुपजवितां । जननी जनिता स्वयें झाला ॥

उदराबाहेरी घातल्यापाठीं । माता पुत्रस्नेहें कळवळा उठी ।

बाहिरिलें सूनि आपुले पोटीं । निजस्नेहें गोमटी गुरुमाता ॥

यालागीं शिष्यासी तत्त्वतां । सद्गुरुचि माता पिता ।

निजस्नेहें वाढविता । तदात्मता अभेदें ॥

मागील पिते जे चौथे जण । ते याचे सावत्र बाप जाण ।

माता पिता भिन्न भिन्न । सखेपण त्यां कैचें ॥

यालागीं सद्गुरु जो सुकृपु । तो सच्छिष्यासी सखा वापु ।

पित्यापुत्रांमार्जीं अल्पु । कांहीं विकल्पु उपजेना ॥

(ए. भा. १३.८५-९०)

स्थूल जन्म देणारी माता-पिता वेगवेगळी असतात. पिता वीर्यनिक्षेप करतो आणि माता आपल्या गर्भाशयात त्याचे धारण-पोषण करते. परंतु सद्गुरु हा ' निजवीर्य न वेचितां ' आणि ' योनिद्वारें न उपजवितां ' नवा जन्म देतो— ' जननी जनिता स्वयें होऊन ' नवा दिव्य जन्म देतो. जननी ही आतल्या बालकाला उदरातून बाहेर टाकून मग कळवळ्याने जवळ करू पाहते; तर गुरुमाऊली ही ' बाहेरच्या ' बालकाला उदरीं घेऊन त्याच्यावर स्नेहवृष्टी करते. अशा प्रकारे अगदी आगळ्या रूपात मातृ-पितृ-तत्त्वांचा पूर्णतः एकरूप आविष्कार घडविणारा आणि स्थूल जन्माच्या पलीकडचा दिव्य जन्म देणारा सद्गुरु हा साधकाला इतर सर्व पित्यांहून श्रेष्ठ वाटणे स्वाभाविक आहे. सद्गुरूपासून लाभणाऱ्या या नव्या दिव्य जन्माला नाथांनी ' दीक्षाजन्म ' अशी पारिभाषिक संज्ञा वापरली आहे—

त्या सद्गुरूपासून जाण । शैवी-वैष्णवी-दीक्षाग्रहण ।

अथवा उपदेशी निर्गुण । चैतन्यघन निजबोधें ॥

ऐक ' दीक्षा ' नामाची युक्ती । दे चारी पुरुषार्थ चारी मुक्ती ।

निःशेष अविद्येची नाशी स्थिती । दीक्षा व्युत्पत्ती त्या नांव ॥

एवं दीक्षाजन्माची जे कथा । उद्धवा सांगितली म्यां तत्त्वतां ।

(ध्याननिष्ठ जे सात्त्विकता । ऐक आतां सांगेन ॥)

(ए. भा. १३.९१-९३)

नाथांनी ' दीक्षा ' शब्दाची ' दा ' (देणे) आणि ' क्षि ' (क्षय पावणे) अशी फोड करून व्युत्पत्ती दिली आहे. जी चारी पुरुषार्थ व चारी मुक्ती ' देते ' आणि जी अविद्येच्या स्थितीचा निःशेष ' क्षय करते ', ती दीक्षा होय, असे नाथांनी दीक्षेचे व्युत्पादन केले आहे. सद्गुरु शैवी, वैष्णवी अथवा निर्गुणतत्त्वाची दीक्षा देऊन मोक्षप्राप्तीला अधिकारी ठरणारा असा नवा जन्म प्रदान करतो. या नव्या जन्माला नाथांनी ' दीक्षा-जन्म ' म्हटले आहे, हे आपण पक्के ध्यानी ठेवले पाहिजे. हा दीक्षाजन्म देण्याच्या सामर्थ्यातच गुरुगौरवाचे गूढ लपलेले आहे.

जनक. उपनेता आणि सद्गुरु हे तिथेही पिते असले, तरी जनक हा स्थूल जन्म देणारा पिता आहे, तर उपनेता आणि सद्गुरु या दोघां पित्यांचा दीक्षाजन्माशी संबंध आहे. दीक्षाजन्मात आपण देहाने तेच असतो, तरीही आपल्या जीवनाची श्रेणी पूर्णतः बदललेली असते; स्थूलतेच्या अतीत अशा दिव्य पातळीवर गेलेली असते, असा आपला दृढ विश्वास असतो. अर्थातच दीक्षाजन्म हा सांकेतिक आहे; प्रतीकात्मक आहे; त्याचा संबंध आंतरजीवनाशी आहे. स्थूल जन्म हा जीवशास्त्रीय प्रक्रियेने प्राप्त होतो, तर दीक्षाजन्म हा दीक्षाविधीच्या द्वारा प्राप्त होतो. जनक माता-पिता

आणि सद्गुरू यांतील महदंतर स्पष्ट करताना नाथांनी म्हटले आहे -

गुरूतें म्हणों माता-पिता । ते एक जन्मीं सर्वथा ।

हा सनातन तत्त्वां । जाण पां वस्तुता मायवापु ॥

अधोद्वारें उपजविता । ते लौकिकीं माता-पिता ।

अधोद्वारां आतळां नेदितां । तो सद्गुरू पिता सत्यवै शिष्या ॥

(ए. भा. २.४८६-४८७)

नाथांनी त्यांच्या परमार्थिक ध्येयाला अनुसरून सद्गुरूला केवळ स्थूल जनका-पासूनच नव्हे, तर उपनेत्या (उपनयन करणाऱ्या) आचार्यांपासूनही वेगळे काढले आहे; त्याच्याहून सद्गुरूला श्रेष्ठ ठरविले आहे. परंतु आपण हे जाणू शकतो, की स्थूल जनकाहून भिन्न असलेले आणि दीक्षाद्वारा नवा जन्म देणारे हे दोघेही पिते-म्हणजे उपनेता आचार्य आणि सद्गुरू हे दोघेही-एकाच कुळीतले आहेत; त्यांची जाती एकच आहे; नवा जन्म देण्याची त्यांची प्रक्रिया एकच आहे. नाथांनी सद्गुरूची विलक्षणता जशी आणि ज्या शब्दांत व्यक्त केली आहे, अगदी त्याच प्रकारे मनूने उपनेत्या आचार्यांचा गौरव केला आहे—

य आवृणोत्यवितथं ब्रह्मणा श्रवणाबुभौ ।

स माता स पिता ज्ञेयस्तं न द्रुष्ट्वेत्कदाचन ॥

उत्पादकब्रह्मदात्रोंगरीयान् ब्रह्मदः पिता ।

ब्रह्मजन्म हि विप्रस्य प्रेत्य चेह च शाश्वतम् ॥

कामान् माता पिता चैनं यदुत्पादयतो मिथः ।

संभूतिं तस्य तां विद्याद् यद्योनावभिजायते ॥

आचार्यस्त्वस्य यां जातिं विधिवद् वेदपारगः ।

उत्पादयति सावित्र्या सा सत्या साऽजरामरा ॥

(मनु. २.१४४,१४६-१४८)

[जो बटूचे दोन्ही कान दोपरहित रीतीने वेदमंत्रांनी भरतो, तो आचार्य माता आहे, तोच पिता आहे, असे जाणावे आणि त्याचा कधीही द्रोह करू नये. उत्पादक पिता आणि ब्रह्मदाता पिता (गायत्री मंत्राची दीक्षा देणारा) यांमध्ये ब्रह्मदाता पिता अधिक श्रेष्ठ होय. कारण विप्राचा 'ब्रह्मजन्म'च त्याला शाश्वतीप्रत नेतो. माता-पिता कामभावनेने एकत्र येऊन जो जन्म मातेच्या कुशीतून लाभतो, तो अन्य सर्व प्राणि-मात्रांप्रमाणे केवळ देहरूप प्राप्त करून देणारा आहे. परंतु वेदपारंगत आचार्य विधिवत् सावित्रीसह जो जन्म प्राप्त करून देतो, तो जन्म सत्य आणि अजरामर होय.]

म्हणजे सद्गुरूकडून प्राप्त होणारा जन्म हा जसा दीक्षाजन्म आहे, तसाच उपनेत्या आचार्यांकडून प्राप्त होणारा जन्मही दीक्षाजन्मच आहे. दोन्ही ठिकाणी मातृ-पितृ-तत्त्वांची पूर्ण एकरूपता आहे आणि तीही कामगंधीन अशी ! अर्थातच आपण दीक्षाजन्माच्या प्रक्रियेचा आणि परंपरेचा शोध घेऊ शकलो, तर परमार्थ-प्रांतातल्या गुरुगौरवाचे गूढ आपण सामग्याने उकळू शकू, यात संशय नाही.

सावित्रजन्म आणि दीक्षाजन्म

मातृगर्भातून प्राप्त होणारा जन्म हा निंद्य का आणि तो संपवून नवा दिव्य जन्म प्राप्त का करायचा, याची कारणमीमांसा नाथांनी केली आहे -

म्हणसी नरदेह पावन । परी तो अत्यंत निंद्य जाण ।

योनिद्वारें ज्याचें जनन । पाठींच मरण लागलेंसे ॥

(ए. भा. ९.२६०)

जो जन्म मरणाने जीवन संपवतो, तो योजिजन्म अथवा गर्भजन्म अमरतेचा ध्यास घेतलेल्या मानवाला निंद्य वाटणे अगदी स्वाभाविक ठरते. ' नाहीं योनिद्वारा उदर-गर्भु ' (ए. भा. २४.१४५) अशी अवस्था त्याला हवीहवीशी वाटते. योजिजन्म अथवा गर्भजन्म (Biological Birth) देणारी माता-पिता आणि दिव्यजन्म (Spiritual Birth) देणारा सद्गुरू यांमध्ये त्याला सद्गुरू सर्वश्रेष्ठ वाटतो तो यामुळेच -

गुरू म्हणां पित्यासमान । तंव तो एकजन्मीचा जाण ।

हा मायवापु सनातन । जनक पूर्ण जगाचा ॥

गुरू मातेसमान पाहों । तंव गर्भजन्में तिचा स्नेहो ।

गर्भवास निवारी गुरुरावो । अधिक स्नेहो पुत्रापरिस ॥

उदरात्राहेर पडल्यापाठीं । पुत्रस्नेहें माता उठी ।

तें वाहेरील घालूनि पोटीं । स्नेहें गोमटी गुरुमाता ॥

(ए. भा. १२.४८३-४८५)

नाथांनी पंचविध पित्यांचे वर्णन करून त्यांमध्ये सांस्कारिक पुनर्जन्म (Ritual Rebirth) प्राप्त करून देणाऱ्या ज्या दोन पित्यांचा उल्लेख केला आहे, त्यांपैकी उपनेत्या आचार्यांहूनही त्यांना सद्गुरू श्रेष्ठ वाटतो, हे आपण पाहिले आहे. त्यांनी उपनेता आणि सद्गुरू यांमध्ये दाखविलेला तरतमभाव त्यांच्या पारमार्थिक उद्दिष्टांशी सर्वस्वी संवादी आहे. त्यांनी पंचविध पित्यांची जी कल्पना आपल्या भागवतटीकेत मांडलेली आहे, ती त्यांनी पूर्वपरंपरेतूनच, आपल्या हेतूला अनुरूप असा थोडा बदल करून, उचलली आहे. पंचविध पित्यांची कल्पना पुढील एका संस्कृत श्लोकात व्यक्त झालेली आहे -

जनिता चोपनेता च यस्तु विद्यां प्रयच्छति ।

अन्नदाता भयत्राता पञ्चैते पितरः स्मृताः ॥

(बृद्धचाणक्य, ४.९)

या श्लोकाशी नाथांच्या वर्णनाची तुलना केल्यावर आपल्या हे लक्षात येईल की, नाथांनी ' विद्यागुरू ' (' यस्तु विद्यां प्रयच्छति ') च्या जागी सद्गुरूचा समावेश करून, त्याला अन्य चार (जनिता, उपनेता, अन्नदाता व भयत्राता) पित्यांपासून वेगळा आणि श्रेष्ठ ठरविले आहे.

परंतु उपनेता आणि सद्गुरू हे दोघेही सांस्कारिक दिव्य पुनर्जन्म देणारे असल्या-

मुळे त्यांची कुळी एकच (गुरूची) आहे, याचे मान नाथांना आहे, असे त्यांच्या भागवतटीकेतील उपनयन-वर्णनावरून दिसून येते —

याउपरी उपनयन । गुरुद्वारा गायत्रीग्रहण ।
सावित्रजन्म हें संपूर्ण । व्रतबंध जाण या नांव ॥
एवं गायत्रीमंत्रें जाण । द्विजन्मे होती तीनी वर्ण ।
हा ब्रह्मचर्याश्रम संपूर्ण । व्रतधारण वेदार्थ ॥

(ए. भा. १७.२७२-२७३)

उपनयनाच्या द्वारा गायत्री अथवा सावित्री मंत्रामुळे दुसरा जन्म लाभतो, तो सावित्रजन्म होय, असे नाथांनी म्हटले आहे आणि उपनेत्या आचार्याला 'गुरु' अशीच संज्ञा वापरली आहे. 'गायत्री उपदेश पावोन । दुसरें जन्म उपनयन । यालागीं सावित्रजन्म जाण । द्विजन्मे त्रिवर्ण वेदोक्त विधी ॥' (ए. भा. २७.६६) असा आणखी एके ठिकाणी त्यांनी या सावित्रजन्माचा निर्देश केला आहे.

उपनेता आणि सद्गुरू यांचे महत्त्व एकाच पातळीवर सांगण्याचा प्रसंग भागवताच्या अनुरोधानेच उद्भवलेला आहे. उपनयन नामक 'द्वितीय जन्म' प्राप्त झाल्यानंतर द्विज हा गुरुकुलात राहू लागतो. त्याचा आचारधर्म सांगताना भागवतकारांनी भगवंताच्या मुखानेच आचार्यांचा असाधारण महिमा सांगितला आहे —

आचार्य मां विजानीयान्नावमन्येत कर्हिचित् ।
न मर्त्यबुद्ध्याऽसूयेत सर्वदेवमयो गुरुः ॥

(भा. ११.१७.२७)

[उपनेता आचार्य हा साक्षात् मीच (परमेश्वर) आहे, असे ब्रह्मचारी वट्टने समजावे. आचार्यांचा कधीही अवमान करू नये किंवा त्यांच्या आज्ञेचे उल्लंघन करू नये. त्यांच्या ठिकाणी मनुष्यबुद्धी कल्पू नये व मत्सराला लेशमात्रही जागा देऊ नये. गुरूच्या ठिकाणी सर्व देवते एकवटलेली आहेत, असा भाव धरावा.]

उपनेत्या आचार्याला परमेश्वररूप मानणाऱ्या भागवतकारांच्या वाणीवर भाष्य लिहिताना नाथांच्या दृष्टीत उपनेता आचार्य आणि सद्गुरू यांच्यातील सीमारेषा अथवा तरतमभावना पूर्णतः विरून गेली आहे. ते म्हणतात —

जो अंतर्यामी ईश्वर । जो विश्वात्मा विश्वंभर ।
जो अनंत अपरंपार । तो मी श्रीगुरु शिष्याचा ॥
गुरुनामाची जे मातु । तो मी साचार भगवंतु ।
देखोनि भजनभावार्थु । पुरवी मनोरथु शिष्याचा ॥
त्यासी मनुष्यबुद्धी आपण । कदा न करावें हेळण ।
गुरुनिंदा बोलतां जाण । आली नागवण सर्वाथी ॥

(ए. भा. १७.२९७-२९८, ३०२)

नाथांनी गायलेला हा गुरुमहिमा उपनेत्या आचार्यांचा आहे; परमार्थ गुरूचा नव्हे, हे सुद्धा स्पष्ट केले, तरी खरे वाटणार नाही. परंतु ती वस्तुस्थिती आहे, हे सं. ५

आपण मूळ भागवत-संदर्भावरून पाहिलेच आहे.

भागवतकारांनी उपनेत्या आचार्याला जसे परमेश्वररूप मानले आहे, त्याचप्रमाणे मनुनेही ' आचार्यो ब्रह्मणो मूर्तिः ' (उपनेता आचार्य हा साक्षात् ब्रह्माची मूर्ती आहे. २-२२६) असा त्याचा पूर्वाच गौरव केला आहे. नाथांनी ' दीक्षाजन्माची कथा ' ज्या प्रकारे मांडली आहे, त्याच प्रकारे पूर्वी मनुने ब्रह्मजन्माची (नाथ ज्याला सावित्रजन्म अशी संज्ञा वापरतात, त्या उपनयनोत्तर जन्माची) कथा गौरविली आहे. गर्भजन्माहून ब्रह्मजन्म श्रेष्ठ आहे; कारण गर्भजन्म हा मरणशील आहे, तर ब्रह्मजन्म हा शाश्वत, सत्य व अजरामर आहे, असे मनुचे मत आहे. त्याच्या मते ब्रह्मजन्माचा पिता हा आचार्य असून, माता सावित्री (गायत्री) होय (मनु. २-१४६, १७०). म्हणजे खरे तर आचार्य हाच माता-पिता दोन्ही आहे.

नाथांच्या दृष्टीने दीक्षाजन्म देणारा सद्गुरू हा परमेश्वररूप आहे, तर भागवत-कार आणि मनु यांच्या दृष्टीने ब्रह्मजन्म देणारा उपनेता आचार्य हाही परमेश्वररूपच आहे, हे आपण येथवर पाहिले आहे. अर्थातच सद्गुरूच्या असाधारण महतीचे मूळ शोधण्यासाठी आपणांस उपनेत्या आचार्यांची ब्रह्मजन्म-प्रदानाची प्रक्रिया पाहिली पाहिजे. तत्पूर्वी, आणखी एक प्रकारच्या दीक्षाजन्माचा मनुने निर्देश केला आहे, तो पहायला हवा. मनुने त्रिविध जन्म सांगितले आहेत—

मातुरग्रेऽधिजननं द्वितीयं मौञ्जिवंधने ।

तृतीयं यज्ञदीक्षायां द्विजस्य श्रुतिचोदनात् ॥

(मनु. २-१६९)

[द्विजाचा पहिला जन्म मातेपासून, दुसरा मौंजीबंधनाच्या विधीतील आणि तिसरा यज्ञदीक्षेतील.]

आपल्या हाती आलेल्या परिभाषेचा वापर करून हे तीन जन्म सांगायचे झाले, तर असे सांगता येतील : १. योनिजन्म अथवा गर्भजन्म; २. ब्रह्मजन्म अथवा सावित्र-जन्म; आणि ३. दीक्षाजन्म. यांपैकी नाथांना अभिप्रेत असलेला दीक्षाजन्म हा परमार्थदीक्षेशी संबद्ध आहे आणि तो देणारा सद्गुरू आहे; तर मनुला अभिप्रेत असणारा दीक्षाजन्म हा यज्ञीय दीक्षेशी संबद्ध असून तो देणारा ऋत्विज आहे. म्हणजे ज्यामुळे दिव्य जन्म लाभतो, असे तीन संस्कार आपल्याला ज्ञात झाले आहेत : परमार्थदीक्षा, गायत्रीदीक्षा आणि यज्ञीय दीक्षा. परमार्थदीक्षेच्या द्वारा गर्भजन्माचे संस्कार पुसून टाकणाऱ्या सद्गुरूच्या महिम्याचा मूलस्रोत आपणांस गायत्रीदीक्षेत शोधता येईल, असे भागवत आणि मनुस्मृती यांमधील उपनेत्याच्या महिमानावरून जाणवले आहेतच; तसाच शोध यज्ञीय दीक्षेतूनही घेता येईल काय, हेही आपण क्रमाने पहायला हवे.

उपनयन आणि नवा जन्म

परंपरेने उपनयनाचा अधिकार त्रैवाणिकांपुरता मर्यादित केलेला असून शूद्रांना त्यातून दीर्घ काळापासून वगळले आहे, हे आपणांस माहीत आहे. किंबहुना ज्याचे उपनयन झाले नाही, तो त्या क्षणापर्यंत शूद्र होय, अशी धारणाही रूढ आहे. 'जन्मना जायते शूद्रः संस्काराद् द्विज उच्यते।' या वचनानुसार जन्मतः प्रत्येक जण शूद्रच असून उपनयन संस्कारामुळेच द्विजत्व प्राप्त होते, अशी दृढ जाणीव पारंपरिक समाजात आढळून येते.^१ याचाच अर्थ असा आहे की, गर्भजन्म अथवा योनिजन्म (Biological Birth) हा 'शूद्र' आहे; म्हणून त्याचा पूर्णतः लोप घडवून नवा दिव्य जन्म प्राप्त केला पाहिजे, अशी मानसिक गरज या परंपराशील समाजाला वाटत असे. उपनयन संस्काराची योजना ही या मानसिक गरजेतूनच करण्यात आलेली आहे. गर्भजन्माचा पूर्णतः लोप आणि नव्या दिव्य जन्माची प्राप्ती असा द्विविध हे उपनयनातून साधत असला पाहिजे, हे उघड आहे. उपनयन संस्काराचे स्वरूप केवळ एवढ्याच विशेषापुरते जाणून घेतले, म्हणजे झाले. त्या संस्काराच्या अन्य लहान-सहान तपशिलाच्या आणि रूढींतून वाढत राहिलेल्या विधिसंभाराच्या विश्लेषणात शिरण्याची आपणांस गरज नाही.

उपनयन म्हणजे जवळ नेणे. उपनयनाचा संस्कार हा बटूला वेदाध्ययनासाठी आचार्यांच्या जवळ नेण्याचा असल्यामुळे उपनयन म्हणजे बटूला आचार्यांजवळ नेणे, असा अर्थ सांगितला जातो. परंतु हिरण्यकेशी गृह्यसूत्रात ब्रह्मचारी खुद्द आचार्यांजवळ जाऊनच त्यांना असे विनवतो की, 'उप मा नयस्व' (मला जवळ ने). अर्थातच उपनयन या शब्दाचा अर्थ केवळ 'जवळ नेणे' एवढाच नसला पाहिजे, असे यावरून वाटते.

अथर्ववेदातील ब्रह्मचर्यविषयक सूत्रतात (११.५) उपनयनाविषयीचा जो प्राचीन-तम उल्लेख आला आहे, तो या संस्काराचे आद्य स्वरूप व्यक्त करणारा आहे—

आचार्य उपनयमानो ब्रह्मचारिणं वृणुते गर्भमन्तः ।

ते रात्रींस्तिस्र उदरे विभर्ति तं जातं द्रष्टुमभिसंयन्ति देवाः ॥

(अथर्व. ११.५.३)

[उपनयमान ब्रह्मचान्याला आचार्य आपल्या आत गर्भ करतो. आचार्य त्याला तीन रात्रींपर्यंत आपल्या उदरात धारण करतो. त्यानंतर नव्याने जन्मास आलेल्या त्या ब्रह्मचान्याला पाहण्यासाठी सर्व देव एकत्र येतात.]

उपनयनाचे हे आद्य रूप पाहता, हे स्पष्ट दिसते की, उपनयमान ब्रह्मचारी हा सांकेतिक रीत्या तीन रात्रींपर्यंत आचार्यांचा गर्भ बनतो आणि त्यानंतर सांकेतिक रीत्याच पुनश्च नवा जन्म घेतो. त्याचा हा नवा जन्म दिव्य जन्म होय. कारण त्याला पाहण्यासाठी सर्व देव झेपावतात ! हा नवा दिव्य जन्म देणारा आचार्य अर्थातच महामहिमामय मानला जाणे अगदी स्वाभाविक आहे. त्याची 'योनी' (हो, 'योनी'च !)

ही साधीसुधी नसून 'अमृतस्य योनिः' आहे -

ब्रह्मचारी जनयन् ब्रह्मापो लोकं प्रजापतिं परमेष्ठिनं विराजम् ।

गर्भो भूत्वामृतस्य योनाविन्द्रो ह भूत्वा सुरांस्ततर्ह ॥

(अथर्व. ११.५.७)

[अमृताच्या योनीत गर्भ होऊन नव्याने जन्मलेला ब्रह्मचारी हा ब्रह्म, आप, लोक, प्रजापती, विराट् परमेष्ठी यांना प्रकट करतो आणि इंद्र होऊन असुरांचा नाश करतो.]

शतपथ ब्राह्मणातही उपनयनाच्या संदर्भात ही गर्भोभवनाची कल्पना अगदी स्पष्ट रीतीने प्रकट झालेली आहे -

आचार्यो गर्भो भवति हस्तमाधाय दक्षिणम् ।

तृतीयस्यां स जायते सावित्र्या सह ब्राह्मणः ॥

(श. ब्रा. ११.५.४.१२)

[आचार्य आपला उजवा हात उपनयमान वटूवर ठेवून त्याला आपला गर्भ करतो. आणि मग तिसऱ्या दिवशी वटू हा सावित्रीसह जन्म पावतो.]

हा नवा दिव्य जन्म प्राप्त होताच आचार्य तत्काळ त्याच्या ठायी दिव्य वाणीची (गायत्रीची-सावित्रीची) स्थापना करतो. तीन दिवस किंवा तीन रात्रीपर्यंत आचार्यांच्या गर्भात राहण्याचा संकेत हा एक वर्षभर गर्भात राहण्याचे प्रतीक म्हणून आहे. ' त्रयो वा ऋतवः संवत्सरस्य संवत्सरसंमिता वै गर्भाः प्रजायन्ते ' (कारण वर्षाचे तीन ऋतू-उन्हाळा, पावसाळा, हिवाळा-असतात आणि मुले वर्षभर गर्भात राहून जन्मतात), असे स्पष्टीकरण शतपथ ब्राह्मणात (११.५.४.११) दिले आहे. ' नवजात ' ब्रह्मचाऱ्याच्या ठायी दिव्य वाणीची (गायत्रीची) स्थापना करण्यापूर्वी त्याची सांकेतिक गर्भस्थ अवस्था किती दिवसांची मानावी, याविषयी अनेक पर्याय रूढ होते, असे शतपथ ब्राह्मणावरून दिसते. शतपथाने (११.५.४.६.११) सांकेतिक गर्भस्थ अवस्थेच्या काळाचे अनेक पर्याय नोंदवून ते एक वर्षाच्या गर्भस्थ अवस्थेचे द्योतक कसे आहेत, तेही स्पष्ट केले आहे -

एक वर्ष = एक वर्ष.

सहा महिने = सहा ऋतू

चोवीस दिवस = चोवीस पक्ष.

बारा दिवस = बारा मास.

सहा दिवस = सहा ऋतू.

तीन दिवस = तीन ऋतू.

म्हणजे वटूची ' गर्भस्थ अवस्था ' एक वर्षाचीच अभिप्रेत असून, एक वर्षाच्या काळाची प्रतीके म्हणून अन्य कालावधींचे पर्याय स्वीकारले आहेत, हे उघड आहे.

अथर्ववेद आणि शतपथ ब्राह्मण या दोन प्राचीन ग्रंथांत उपनयनासंबंधी ही जी धारणा प्रकट झालेली आहे, तिचे विशिष्ट स्वरूप असे मांडता येईल :

१. गर्भजन्म घेऊन वयात आलेला वटू हा जेव्हा उपनयमान होतो, तोव्हा तो नपुः

‘ गर्भ ’ वनतो.

२. या वटूचा गर्भ आपल्या ठायी धारण करणारा आचार्य हा (पुरुष असूनही) ‘ गर्भा ’ होतो.

३. ब्रह्मचान्याचा गर्भ आचार्य ज्या ठायी सांकेतिक रीत्या धारण करतो, ती ‘ अमृतस्य योनिः ’ असते.

४. ब्रह्मचान्याची ‘ गर्भस्थ अवस्था ’ ही गर्भजन्माप्रमाणेच एक वर्षाची (दहा महिन्यांची) असते. सोयीसाठी वर्षाचे प्रतीक म्हणून सहा महिने, चोवीस दिवस, वारा दिवस, सहा दिवस, तीन दिवस असे कालपर्याय स्वीकारले जातात.

५. या गर्भस्थ अवस्थेतून नव्याने जन्मास आलेला ब्रह्मचारी हा देवांचा अंतेवासी वनतो. आचार्य त्याच्या ठायी दिव्य वाणीची स्थापना करतो.

उपनयनाच्या प्राचीनतम रूपाच्या या विश्लेषणावरून आपणांस असे सहज जाणवेल की, ज्या अर्थां उपनयन संस्काराच्या द्वारा वटूचे गर्भांभवन आणि पुनर्जनन घडविले जाते, त्या अर्थां गर्भजन्मानंतर वयात आलेल्या त्या वटूचे गर्भांभवनापूर्वी सांकेतिक मरणही अभिप्रेत आहे. गर्भजन्माचा (Profane Life चा) लोप घडविल्यावाचून दिव्यजन्माच्या सिद्धतेसाठी गर्भांभवन अशक्य असल्यामुळे, अगोदर ‘ मरणाचा संस्कार ’ अगदी अटळ आहे. आश्चर्य असे की, उपनयन संस्कारात प्रारंभीच हे सांकेतिक मरण समाविष्ट आहेच आहे.

वटूचा हा सांकेतिक मृत्यू केशवपनाच्या द्वारा घडविला जातो. केसांत सारे जीवतत्त्व सामावलेले असते; त्यामुळे केशवपन हे मृत्यूचे सूचक आहे, अशी समजूत जगभरच्या प्राचीन मानवसमूहांत आढळून येते. यासंबंधीची अनेक उदाहरणे उपलब्ध आहेत. मृत पतीवरोवर सती न जाणाऱ्या स्त्रीचे केशवपन करून, तिचा सांकेतिक मृत्यूच घडविला जातो, हे आपणांस परिचित आहे. त्याचमुळे अशी स्त्री ही सती मानली जाते; ‘ सोवळी ’ (Sacred) मानली जाते आणि जिचे केशवपन केले जात नाही, अशी विधवा ही ‘ ओवळी ’ (Polluted) मानली जाते. जी ‘ सोवळी ’ आहे, तिला सर्व पवित्र कर्मांशी संबद्ध होण्याचा अधिकार आहे, परंतु जी ‘ ओवळी ’ आहे, तिचा स्पर्शही अशा प्रसंगी निषिद्ध मानला गेला आहे. केशवपन हे सांकेतिक मृत्यूचे प्रतीक कसे आहे, हे स्पष्ट करण्यासाठीच हे विषयांतर केले आहे. वटूचे केस कापताना वस्त्याला उद्देशून ‘ मा एनं हिंसीः ’ (तू याला म्हणजे या वटूला जीवे मारू नकोस !) असे विनवले जाते; त्याचे कारण वटूचा प्रत्यक्ष मृत्यू अभिप्रेत नसून सांकेतिक मृत्यू अभिप्रेत आहे, हेच आहे. अथर्ववेदात ‘ आचार्यां मृत्युर्वरुणः सोम ओषधयः पयः । ’ (११.५.१४) असे म्हटले आहे. म्हणजे आचार्य हा प्रथम मृत्युस्वरूपच आहे. शतपथ ब्राह्मणात तर, ‘ मी ब्रह्मचर्यासाठी आलो आहे, ’ असे वटूने आचार्याला निवेदन केल्यावरोवर आचार्य वटूचा उजवा हात हातात घेऊन त्याला विविध देवतांना देऊन टाकतो, असे वर्णन आहे—
अथैनं भूतेभ्यः परिददाति ।

प्रजापतये देवाय त्वा सवित्रे परिददामि ।

अद्भ्यस्त्वौपधीभ्यः परिददामि ।

द्यावापृथिवीभ्यां परिददामि ।...

(श. ब्रा. ११.५.४.३-४)

हे जे ' देऊन टाकणे ' आहे, ते मृत्यूचेच द्योतक आहे-अमरतेच्या, दिव्यत्वाच्या प्राप्तीसाठी अत्यावश्यक असलेल्या सांकेतिक मृत्यूचे द्योतक आहे.^३

यज्ञीय दीक्षा आणि नवा जन्म

उपनयनाने द्विजत्व प्राप्त होते, तर यज्ञीय दीक्षेने त्रिजत्व प्राप्त होते, हे मनुचे म्हणणे (२.१६९-१० तृतीयं यज्ञदीक्षायां) आपण मागे पाहिलेच आहे. दीक्षा हा यजमानाचा तिसरा जन्म होय, असे ब्राह्मण ग्रंथांतही म्हटले आहे. उपनयनात ज्याप्रमाणे मरण-गर्भांभवन-पुनर्जनन ही प्रक्रिया सांकेतिक स्वरूपात आढळते, त्याचप्रमाणे ती यज्ञीय दीक्षेतही आढळून येते.

दीक्षा ही मुख्यतः यजमानाने सोमयागात स्वीकारायची असते. दीक्षणीयेष्टीच्या योगाने ऋत्विज यजमानाला दीक्षित करतात. दीक्षेचे दोन भाग असतात : पहिली अप्सुदीक्षा आणि दुसरी यजमानदीक्षा. यज्ञाच्या पहिल्या दिवशी यजमान डोक्यावरील व अंगावरील केस, तसेच नखे काढवून घेतो; आणि स्नान करतो; अंगाला लोणी लावतो; डोळ्यांत अंजन घालतो आणि नवे वस्त्र परिधान करतो. दूध, तूप, दही आणि मध यांनी युक्त असे भोजन करतो. मग अध्वर्यू त्याच्या अंगावरून दर्भ फिरवून त्याला शुद्ध करतो. या साऱ्या विधीला अप्सुदीक्षा अशी संज्ञा आहे. यानंतर दीक्षणीयेष्टी होऊन यजमानदीक्षा होते. जैमिनीय उपनिषद् ब्राह्मणात (३.२.४.४) मनुष्याचे जे तीन मृत्यू सांगितले आहेत, त्यांत यज्ञीय दीक्षेच्या वेळी केस आणि नखे काढण्याचा विधी हा मृत्यूचाच द्योतक आहे, असे स्पष्टपणे म्हटले आहे.^३

या सांकेतिक मृत्यूनंतर यजमानाचे गर्भांभवन आणि पुनर्जनन कसे घडते, त्याची सर्व प्रतीकात्मक प्रक्रिया ऐतरेय ब्राह्मणात (पंचिका, १) तपशिलासह वर्णिलेली आहे-

पुनर्वा एतमृत्विजो गर्भं कुर्वन्ति यं दीक्षयन्त्यद्भिरभिषिञ्चन्ति

रेतो वा आपः स रेतसमेवैनं

तत्कृत्वा दीक्षयन्ति ।

[दीक्षणीयेष्टीच्या योगाने ऋत्विज ज्या यजमानाला दीक्षित करतात, त्याला ते पुनः गर्भं करतात. ऋत्विज यजमानाला जलांनी स्नान घालतात. कारण जले ही रेतोरूप असल्यामुळे जलांनी अभिषिक्त केलेल्या यजमानाला ते रेतःसंपन्न करून मग दीक्षित करतात.]

नवनीतेनाभ्यञ्जन्त्याज्यं वै देवानां सुरभि

धृतं मनुष्याणामायुतं पितृणां नवनीतं गर्भाणां

तद्यन्नवनीतेनाभ्यञ्जन्ति स्ये नैवैनं तद्भागधेयेन समर्धयन्ति ।

[स्नान झाल्यानंतर ऋत्विज यजमानाच्या सर्व अंगाला लोणी चोळतात. 'आज्य'

(अगदी पातळ तूप) हे देवांना फार आवडते; ' घृत ' (घट्ट तूप) हे मनुष्यांना अत्यंत प्रिय असते; ' आयुत ' (थोडे पातळ तूप) हे पितरांना फार प्रिय असते आणि लोणी हे गर्भांना अत्यंत प्रिय व योग्य असते. ज्या अर्थी ऋत्विज यजमानाच्या अंगाला लोणी चोळतात, त्या अर्थी ते त्याच्या गर्भावस्थेला उचित अशा भागधेयानेच त्याला समृद्ध करतात.]

यानंतर ऋत्विज यजमानाच्या डोळ्यांत अंजन घालतात आणि दर्भाचे एकवीस तुकडे यजमानाच्या शरीरावर शास्त्रानुसार फिरवून त्याला पवित्र करतात. मग यजमानाने प्रवेश करावा म्हणून मुद्दाम उभारलेल्या ' प्राग्वंश ' नामक मंडपात ऋत्विज यजमानाला घेऊन जातात (' दीक्षितविमितं प्रपादयन्ति । '). दीक्षिताला प्रवेश करण्याकरिताच जो मंडप मुद्दाम तयार केलेला असतो, तो ' दीक्षितविमित ' मंडप होय. यालाच ' प्राग्वंशमंडप ' असे म्हणतात; कारण त्याला जे वासे (वंश) वापरले जातात, त्यांचे शेंडे पूर्वेकडे (प्राक्) केलेले असतात. हा मंडप म्हणजे दीक्षिताने जिथे गर्भरूप होऊन रहायचे असते, ती योनी होय-

योनिर्वा एषा दीक्षितस्य यद्दीक्षितविमितं योनिमेवैनं तत्स्वां प्रपादयन्ति तस्मात् ध्रुवाद्योनेरास्ते च चरति च तस्मात् ध्रुवाद्योनेर्गर्भा धीयन्ते च प्रचाजायन्ते तस्माद्दीक्षितं नान्यत्र दीक्षिताविमितादित्योभ्युदयाद् वाभ्यस्तभिमियाद् वापि वा भ्याऽश्रावयेयुर्वाससा प्रोर्णुवन्त्युत्वं वा एतद्दीक्षितस्य यद्वास उल्बेनैवैनं तत्प्रोर्णुवन्ति कृष्णाजिनमुत्तरं भवत्युत्तरं वा उल्वाज्जरायु जरायुणैवैनं तत्प्रोर्णुवन्ति ।

[दीक्षा घेऊन गर्भावस्थेला प्राप्त झालेल्या यजमानाची प्राग्वंशमंडप ही योनी म्हणजे गर्भाशय होय. यासाठी दीक्षा घेतलेल्या यजमानाला ऋत्विज त्याच्या प्राग्वंशरूपी निवासस्थानात प्रविष्ट करतात. ज्या अर्थी प्राग्वंश नामक मंडप ही यजमानरूपी गर्भाची योनी आहे, त्या अर्थी त्याच्यासाठीच मुद्दाम उभारलेल्या अचल अशा त्या प्राग्वंशरूपी निवासस्थानात तो वसून राहतो व कारणपरत्वे संचार करतो. स्थिर अशा योनीमध्ये किंवा गर्भाशयामध्ये ज्या अर्थी गर्भ धारण केले जातात व तेथूनच जन्म घेतात, त्या अर्थी दीक्षा घेतलेला यजमान प्राग्वंशमंडप सोडून इतर ठिकाणी कारणपरत्वे गेला असताना सूर्य उगवू नये किंवा मावळू नये. (अर्थात् यजमानाने सूर्योदयाच्या आत व सूर्यास्त होण्यापूर्वी प्राग्वंशात परत यावे.) यजमान प्राग्वंशाच्या बाहेर असताना ऋत्विजांनी ' आश्रावण ' वगैरे करू नये. ऋत्विज यजमानाला वस्त्र पांघरवितात. कारण हे वस्त्र म्हणजे दीक्षा घेतलेल्या यजमानरूपी गर्भाला वेष्टून राहणारे उल्ब संज्ञक चर्मच होय. यासाठीच वस्त्ररूपी चर्माने यजमानरूपी गर्भाला ऋत्विज आच्छादितात. नंतर त्या वस्त्रावरूनच हरणाचे कातडे त्याला पांघरवितात. गर्भाला वेष्टून असणाऱ्या उल्बसंज्ञक चर्मावरून जरायुसंज्ञक आणखी एक वेष्टन जसे असते, त्याचप्रमाणे वस्त्ररूप उल्वाने वेष्टिलेल्या यजमानरूपी गर्भाला ऋत्विज कृष्णाजिनरूपी जरायूने आणखी वेष्टितात.]

मुष्टीकुरुते मुष्टी वै कृत्वा गर्भोऽन्तः शेतो

मुष्टी कृत्वा कुमारो जायते ।

[नंतर यजमान आपल्या मुठी वळतो. कारण मुठी वळूनच गर्भ गर्भाशयात शयन करतो आणि मुठी वळलेल्या स्थितीतच कुमार जन्माला येतो.]

उन्मुच्य कृष्णाजिनमवभृथमभ्यवैति तस्मान्मुक्ता गर्भा जरायोजीयन्ते
सहैव वाससाभ्यवैति तस्मात्सहैवोल्बेन कुमारो जायते ।

[कृष्णाजिनाचे पांघरूण काढून टाकून यजमान अवभृथ स्नानाला जातो. कारण जरायूच्या म्हणजे जाराच्या वेष्टनापासून मुक्त झाल्यावर गर्भस्थ जीव जन्माला येतो. परंतु आत पांघरलेले वस्त्र तसेच ठेवून यजमान अवभृथ स्नानाला जातो. कारण उल्ब-संज्ञक चर्मपेशीसह कुमार जन्माला येतो.]

ऐतरेय ब्राह्मणातील यजमानदीक्षेचे हे वर्णन इतके बोलके आहे, की त्यावर भाष्य करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. उपनयन आणि यजमानदीक्षा या दोन्ही संस्कारां-तील धारणा अगदी समरूप आहेत. फरक एवढाच आहे की, उपनयनात आचार्य हा 'गर्भो' होत असतो, तर यजमानदीक्षेत प्राग्वंशमंडप ही यजमानरूपी गर्भाची योनी बनलेली असते.

उपनयन संस्कारातून लाभणारे द्विजत्व जसे सत्य (सत्यात प्रतिष्ठित), शाश्वत आणि अजरामर मानलेले असते (मनु. २.१४६, १४८), त्याचप्रमाणे यज्ञीय दीक्षेतून लाभणारे द्विजत्वही दिव्य स्वरूपाचेच मानलेले असते.^५ जो यज्ञीय दीक्षा ग्रहण करतो, तो इहलोकातून देवलोकात जातो (मा. श. ब्रा. ३.२.१.१७); दीक्षित हा इह-लोकाच्या पलीकडे जाऊन देवलोकात आरोहण करतो (मै.सं. ३.६.१), अशी अनेक विधाने आढळतात. दीक्षा हे साक्षात् सत्य आहे, ऋत आहे, असे ऐतरेय ब्राह्मण (१.६) म्हणते, तर दीक्षा ही सत्यात प्रतिष्ठित असते, असा गौरवोद्गार माध्यंदिन शतपथ ब्राह्मण काढते. याच ग्रंथानुसार (३.२.१.१७) दीक्षित हा इहलोकी यजमान आणि विष्णू असा उभयविध असतो, किंवाहुना तो विष्णुस्वरूपच असतो. दीक्षा-ग्रहणानंतर यजमानाकडून घडणारी कर्मे ही सामान्य लौकिक पातळीवरची नसतात. तो लौकिक मानवी हातांनी कर्मे करीत नाही, तर पूषन्च्या दिव्य वाहूंनी करतो, विष्णूच्या दिव्य वाहूंनी करतो.

वयात येण्याच्या वेळचा विधी

उपनयमान ब्रह्मचारी आणि यज्ञीय दीक्षेचा स्वीकार करणारा यजमान हे दोघेही सांकेतिक रीत्या मरण-गर्भोभवन-पुनर्जनन या प्रक्रियेतून जात असले आणि दोघांनीही व्रतस्थ जीवनाचे नियम कडकपणाने पाळायचे असले, तरी या दोन दीक्षांमध्ये एक महत्त्वाचा फरक आहे. यज्ञीय दीक्षा ही यज्ञ करू इच्छिणाऱ्या व्यक्तींपुरती मर्यादित आहे, तर उपनयन हे त्रैवर्णिकांपैकी वयात येणाऱ्या प्रत्येक घटकाला अत्यावश्यक मानले गेले आहे. उपनीत ब्रह्मचाऱ्याने कडक ब्रह्मचर्य पाळायचे असते, हा दंडक ध्यानी

घेता उपनयनाच्या वेळी वटू हा केवळ आठ वर्षांचा असणे अभिप्रेत नाही; तर त्याने ज्या भावनांवर तावा मिळवायचा आहे, त्या भावनांचा निसर्गतः उदय होण्याइतके त्याचे वय अभिप्रेत आहे. धर्मशास्त्रकारांनी उपनयनाच्या संदर्भात जी अखेरची म्हणून वयो-मर्यादा नोंदविली आहे, तीच (१६ वर्षे) मूलतः अभिप्रेत असली पाहिजे. अर्थातच उपनयन ही वयात येण्याच्या सुमारास प्रत्येकाला समाजघटक बनण्यासाठी आवश्यक असलेली दीक्षा आहे. होकार्टच्या शब्दांत सांगायचे तर, “ Initiation ceremonies throughout the world are usually an introduction to adult life and occur at, or about, puberty. ” (जगभरच्या समाजांत रूढ असलेले दीक्षाविधी हे सर्वसाधारणपणे प्रौढ जीवनातील प्रवेशाचे विधी असून, ते वयात येण्याच्या वेळी अथवा त्या सुमारास केले जातात.)^५

उपनयन हा वयात येण्याच्या वेळचाच विधी (Puberty Rite) आहे, असे निश्चित धरून होकार्ट यांनी म्हटले आहे की, “ भारतात ही दीक्षा ‘ द्विजत्वाची दीक्षा ’ म्हणून ओळखली जाते. ‘ द्विज ’ ही संज्ञा दीक्षेचे सर्व मर्म व्यक्त करणारी आहे. हा पुनर्जन्नाचा विधी आहे. ”^६ (“ In india ... initiation is known as the Twice-born, a title which expresses the whole theory of initiation : it is a ceremony of rebirth. ”)

‘ दीक्षा ’ ही संज्ञा अनेक प्रकारे व्युत्पादिण्याचा प्रयत्न झालेला आहे. ही संज्ञा ‘ दहू ’ (तप्त होणे, तावून-सुलाखून निघणे) या धातूवरून बनलेली आहे, हे म्हणणे दीक्षेच्या उद्दिष्टांशी आणि दीक्षेनंतरच्या जीवनाला लाभणाऱ्या दिव्य प्रतिष्ठेशी सर्वस्वी संवादी ठरते.^७ ‘ दीक्षे ’चा इंग्रजी पर्याय जो ‘ इनिशिएशन ’, त्याची व्याख्या करताना थोर धर्मतिहासज्ञ डॉ. मिरसेआ एलियाद (Mircea Eliade) यांनी असे म्हटले आहे की, “ The term initiation in the most general sense denotes a body of rites and oral teachings whose purpose is to produce a radical modification of the religious and social status of the person to be initiated. In philosophical terms, initiation is equivalent to an ontological mutation of the existential condition. The novice emerges from his ordeal a totally different being : he has become another. ”^८

असे दीक्षाविधी जगभरच्या मानवसमाजांत अगदी आदिम काळापासून रूढ असल्याचे पुरावे मानवशास्त्रज्ञांना उपलब्ध झालेले आहेत. डॉ. एलियाद यांनी तीन प्रकारचे दीक्षाविधी वर्णिले आहेत : 1 / वयात येण्याच्या वेळेचे विधी (‘ Puberty Rites ’, ‘ Tribal, initiation ’, or ‘ Intiation in an age group ’), 2/ ‘ गुह्यसमाजा ’त प्रवेश करण्याचे विधी (‘ Rites of entering a secret society ’), 3 / भगत बनण्याचे विधी (The type that occurs in connection with a mystical vocation of the medicine man or shaman).

या त्रिविध दीक्षाविधीपैकी वयात येण्याच्या वेळचे जे विधी जगभरच्या प्राचीन समाजांत आढळले आहेत, त्या सर्वांत गर्भजन्माचा अंत आणि नव्या दिव्य जीवनाचा उदय हा भाव अनुस्यूत आहे. दीक्षेनंतर मनुष्य पूर्वांचा सामान्य जीव राहत नाही; तर तो दैवी पातळीवरचा नवा जन्म प्राप्त करतो; देवसान्निध्य अनुभवतो; देवप्रिय होतो, असे मानले जाते. यज्ञदीक्षेत यजमान हा त्रैवर्णिकांपैकी कोणत्याही वर्णाचा (क्षत्रिय वा वैश्य) असला, तरी 'ब्राह्मण'च समजला जातो. उपनयनाने तर 'ब्रह्मजन्म' लाभतो. ब्राह्मणत्व प्राप्त होते; उपनयनापूर्वी प्रत्येक जण शूद्रच समजला जातो. आणि जो 'ब्राह्मण' होतो, तो 'भूदेव'च होय, ही धारणाही धर्मग्रंथांत वारंवार व्यक्त झाली आहे.

दीक्षेसंबंधीच्या अथवा इनिशिएशनविषयीच्या विशेष तपशिलात शिरण्याची प्रस्तुत संदर्भात आवश्यकता नाही. निसर्गतः प्राप्त झालेल्या जीवनाचा अंत घडवून नव्या दिव्य जीवनाचा उदय घडविण्याची उत्कट आकांक्षा 'दीक्षा'-संकल्पनेतून प्रकट होते, हे सत्य आपल्या दृष्टीने नितांत महत्त्वाचे आहे. डॉ. एलियाद यांनी या विषयाच्या चर्चेचा उपसंहार करताना जे विचार मांडले आहेत, ते पाहिले म्हणजे या सत्याची चिंतनीयता आपणांस जाणवल्यावाचून राहणार नाही. ते लिहितात ^{१०} -

“ Let us come back once more to the primitive mysteries of initiation. Everywhere we have found the symbolism of death as the ground of all spiritual birth-that is, of regeneration. In all these contexts death signifies the surpassing of the profane, non-sanctified condition, the condition of the ' natural man ', ignorant of religion and blind to the spiritual. The mystery of initiation discloses to the neophyte, little by little, the true dimensions of existence; by introducing him to the sacred, the mystery obliges him to assume the responsibilities of a man. Let us remember this fact, for it is important - that access to the spiritual is expressed, in archaic societies, by a symbolism of death.”

दीक्षा अथवा इनिशिएशन म्हणजे काय, दीक्षेत परंपराशील मानवाचा कोणता भावबंध टुटवलेला आहे आणि दीक्षेचे प्रकार कोणकोणते आहेत, हे पाहिल्यानंतर संतांच्या परमार्थदीक्षेसंबंधी आणि ती देणाऱ्या सद्गुरूच्या असाधारण महतीसंबंधी वाटणारे गूढ आपोआप उलगडू लागते. एलियाद यांनी दिलेल्या त्रिविध दीक्षांपैकी 'गुह्यसमाजात प्रविष्ट होण्याची' जी दीक्षा आहे, तिच्या वर्गात परमार्थदीक्षा वसते, यात संशय नाही. 'गुह्यसमाज' (Secret Societies) या संज्ञेच्या उच्चारानुसार आपल्याला बौद्ध तांत्रिकांच्या 'गुह्यसमाजतंत्रा'चे स्मरण झाल्यावाचून राहणार नाही. संतांच्या परमार्थदीक्षेत तांत्रिकांच्या दीक्षेइतकी गूढता आणि विधींचा संभार नसला, तरी ती तत्त्वतः गूढच आहे, हे मुद्दाम स्पष्ट करून सांगण्याची जरूरी नाही. यज्ञीय दीक्षा ही यज्ञ करू इच्छिणाऱ्यापुरतीच मर्यादित असते आणि

यजमानाला यज्ञकर्मोत्तर पुण्यलाभ होणार असला, तरी त्याचे नंतरचे जीवन सर्व-साधारणांसारखेच असते. त्या दीक्षेतही आदिम समाजातील वयात येण्याच्या वेळच्या दीक्षेचे काही अवशेष आढळतात. (उदाहरणार्थ, यजमानाचे गर्भाभवन प्राग्वंशमंडप-रूपी योनीत होते, त्याचप्रमाणे काही आदिम समाजांत दीक्षा घेणाऱ्याला विवक्षित काळपर्यंत एका झोपडीत एकांतवास पत्करावा लागतो.)

परमार्थदीक्षेचे विशेष साम्य आहे, ते उपनयनाशी. परिचित परिभाषा वापरून या दोन दीक्षांमधील साम्य पहायचे झाले, तर असे म्हणता येईल की, ' ब्रह्मजन्म ' आणि ' दीक्षाजन्म ' यांचे समरूपत्व पुढील बाबींत आढळते-

१. उभय दीक्षा या नवा दिव्य जन्म प्राप्त करून देणाऱ्या आहेत. या नव्या जन्मालाच उपनयनात ' ब्रह्मजन्म ' अथवा ' सावित्रजन्म ' अशी संज्ञा आहे, तर परमार्थदीक्षेत ' दीक्षाजन्म ' अशी संज्ञा नाथांनी वापरली आहे.
२. या दोन्ही जन्मांत माता-पिता वेगवेगळी नसतात; माता-पित्यांच्या काम-संबंधाला स्थान नसते; जन्मदाता एकटाच आचार्य अथवा गुरु असतो. (तो पुरुष असूनही ' गर्भा ' होतो.)
३. गर्भजन्माचा अंत घडवून, नवा दिव्य जन्म देण्यासाठी आचार्य अथवा गुरु हा बाहेर असलेल्या शिष्याला आत घेतो. गर्भजन्मात माता आत असलेल्याला बाहेर टाकते.
४. आचार्य हा जसा साक्षात् ' ब्रह्माची मूर्ती ' (ब्रह्मणः मूर्तिः) अथवा साक्षात् ' भगवंत ' असतो, त्याचप्रमाणे सद्गुरु हाही साक्षात् परब्रह्म अथवा परमेश्वर असतो, अशी धारणा असते.
५. उपनयन न झालेला जसा जन्माने ब्राह्मण असूनही ' शूद्र ' असतो, त्याच-प्रमाणे गुरुदीक्षा न घेतलेला परमार्थप्रवण असूनही ' कच्चा ' असतो, असे मानले जाते.

या सर्व साम्यांवरून परमार्थातील गुरुगौरवाचे गूढ कशात आहे, याचा बोध आपणांस तत्काळ घडतो.

आणखीही एक महत्त्वाचे साम्य इथेच नोंदवायला हवे : आचार्य हा उपनयमान ब्रह्मचाऱ्याहून वयाने लहान असला, तरी तो वयाने वडील असणाऱ्या ब्रह्मचाऱ्याचा धर्मतः पिताच होय, असे मनुने म्हटले आहे-

ब्राह्मस्य जन्मनः कर्ता स्वधर्मस्य च शासिता ।

वालोऽपि विप्रो वृद्धस्य पिता भवति धर्मतः ॥

(मनु. २.१५०)

[ब्रह्मजन्म प्राप्त करून देणारा आणि वेदार्थबोध घडविणारा आचार्य हा वयाने वाल असला, तरी सुद्धा वयाने वडील असणाऱ्या ब्रह्मचाऱ्याचा धर्मतः पिता होतो.]

पारमार्थिकांच्या परंपरेतही गुरुशिष्यांच्या वयाचा व्युत्क्रम असला, तरी गुरु हा वंदनीयच ठरतो, हे आपणांस बाल ज्ञानदेवांच्या वृद्ध शिष्यांच्या उदाहरणांवरून

चांगले माहित आहे.

‘गुरु माय-बाप संपूर्ण’

आचार्य आणि सद्गुरू या दोघांच्याही वावतीत एक विलक्षण विशेष हा आहे की, ते दोघेही पुरुष असून ‘गर्भी’ होतात. आचार्य अथवा गुरू हाच माता असतो आणि पिताही असतो. नाथांच्या शब्दांत सांगायचे झाले, तर ‘गुरु माय-बाप संपूर्ण’ असा तो विशेष सांगता येईल. या विलक्षणतेचा आपण थोडा अधिक विचार केला पाहिजे. या विलक्षणतेतील गंभीर प्रतीकात्मकता जर आपल्या ध्यानी आली नाही, तर एक विपरीत कल्पना म्हणून या विलक्षणतेची बोळवण करावी लागेल. गर्भधारणा हा केवळ स्त्रीचाच धर्म असताना, पुरुष आचार्यावर अथवा गुरूवर ‘गर्भी’ होण्याची अनैसर्गिक कल्पना परंपराशील समाजमानसाने का करावी, या प्रश्नाचे उत्तर शोधायला हवे. ‘उपजल्या वाळकासी सर्वथा । वेगळालीं माता-पिता ।’ अशी वस्तुस्थिती असताना, पिता हा वीर्यनिक्षेप करतो आणि माता गर्भधारण करते, असा मातृ-पितृत्वाचा भिन्न कार्यभाग असताना, ‘निजवीर्य न वेचितां’ आणि ‘योनिद्वारें नुपजवितां’ सद्गुरू हा ‘जननी जनिता स्वयं झाला!’—हे कसे, याचा उलगाडा करायला हवा.

या कूटाचा उलगाडा करण्यासाठी आपणांस पुनः आदिम समाजमानसाकडे वळावे लागेल. आदिम दैवते ही अर्धनारीश्वर स्वरूपाची (Androgyne) होती; आदिम समाजस्थितीत विभक्त स्त्री-पुरुष दैवतांचा अभाव (Absence of hierogamy) होता. त्यांची दैवते एकाच वेळी स्त्री व पुरुष (at once male and female) दोन्ही होती; देवो-देवी एकत्रच होती. द्यावा-पृथ्वीचे विलगीकरण अजून व्हायचे होते. किंवहुना, पूर्णतेचा आदिवंध हा अर्धनारीश्वर रूपातच व्यक्त होत होता. एलियाद यांनी यथार्थपणे म्हटले आहे, “Androgyne is an archaic and universal formula for the expression of wholeness.”¹²

प्रारंभी परमात्मा एकटाच होता. त्याच्यातच देवतत्त्व आणि देवीतत्त्व एकरूपतेने नांदत होते. परंतु त्याला एकट्याला चैन पडेना, म्हणून त्याला ‘बहू’ होण्याची इच्छा निर्माण झाली. मग तो प्रथम ‘द्विधा’ झाला आणि पुढे क्रमाने ‘बहुधा’ झाला, ही विश्वनिर्मितीची वैदिक प्रक्रिया आपण जाणतोच. आदिम समाजमानसाच्या दृष्टीने तर असे ‘द्विधा’ होणेही निर्मितीसाठी आवश्यक नसते (Hierogamy would have been unnecessary for creation). आदिमांची ही विलक्षण धारणा व्यक्त करण्यासाठी आपली आजची शब्दावली थिटी पडते. या विलक्षण धारणेला उद्गार देताना एलियाद म्हणतात¹²—

“More than a state of sexual completeness and autarchy, androgyne symbolises the perfection of a primordial, non-conditioned state. It is for this reason that androgyne is not attributed

to supreme Being only. Cosmic Giants, or mythical Ancestors of humanity are also androgynous—Adam, for example, was regarded as an androgyne. ”

अर्धनारीश्वरत्वाचा अथवा ‘सर्जनशील’ पौरुषाचा हा आदिवंध आचार्यांच्या अथवा सद्गुरुच्या रूपात प्रकट झालेला आहे. आचार्य अथवा गुरु हा ‘पूर्णतेचा पुतळा’ मानला गेला असल्यामुळेच तो ‘गर्भा’ होऊ शकतो; शिष्याला दिव्यजन्म प्रदान करू शकतो. ‘Every beginning is made in the wholeness of the being’ या तत्त्वानुसार^{१३} शिष्याचा नूतन जन्म, त्याचे नवे दिव्य जीवन हे पूर्णतेतूनच उदय पावले पाहिजे. याचमुळे नाथांनी म्हटले आहे की, ‘गुरु माय-बाप संपूर्ण!’ गुरुचा हा असा गौरव त्याच्या सर्वतंत्र-स्वतंत्रतेचा द्योतक आहे; त्याच्या परमात्मस्वरूपाचा बोधक आहे. “To say of a divinity that it is androgyne is as much as to say that it is the ultimate being, the ultimate reality.” हे एलियाद यांचे उद्गार नाथांच्या गुरु-गौरवाचे मर्म यथार्थपणे प्रकट करणारे आहेत. आचार्यांच्या ‘गर्भा’ अवस्थेची विलक्षणता एवढ्या प्रतीक-सामर्थ्याने भारलेली आहे.

—नाथांनी वर्णिलेली ‘दीक्षाजन्माची कथा’ दृष्टीपुढे ठेवून, आपण गायत्रीदीक्षा, यज्ञदीक्षा आणि आदिम समाजातील दीक्षा यांचा क्रमाने मागोवा घेत गेले आणि गुरुगौरवाचे गूढ नकळतच उकळत गेले. मरणावर मात करू पाहणारी मानवाची अमृत-आकांक्षाच दिव्यजन्माच्या संभव-धारणेत प्रकटली आहे आणि हा दिव्यजन्म ज्या दीक्षाविधीतून लाभतो, ती दीक्षा देणारा गुरु हा आगळ्या मातृ-पितृत्वाचे प्रतीक बनून ‘नवजाता’च्या जीवनात असाधारण स्वरूपाचे स्थान पावला आहे, हा बोध करतळावरील आवळ्याप्रमाणे आपल्या हाती आला आहे.

समूहमनाच्या या युगायुगांच्या धारणेतून जन्मास आलेली ही गुरुसंस्था आहे. तिने मानवाला एक वेगळे सुख-समाधान दिले आणि तिच्या अपरिहार्य विकृत रूपाने दुःख-दैन्यही दिले. गुरुसंस्थेच्या या उभयविध ‘कार्या’चे स्वरूप आपल्याला मराठी संतसाहित्याच्या संदर्भात येथून पुढे क्रमशः पहायचे आहे.

संदर्भ टीपा

१. मुंजीबंधनेविरहित । तो शूद्रचि निभ्रांत ।
द्विजन्मी ह्यणोनि सतंत । द्विज ऐसें नाम ॥

(दासबोध, ५.१.९)

२. Legends in the Mahabharata : S. A. Dange. pp. 207-211, 219-2:2.

—Ancient Indian Rituals and Their Social Contents : N. N. Bhattacharya. pp. 70—84.

- अश्वत्थाची पाने : स. अं. डांगे. पृ. ११२-१२८.
— हिंदू धर्म आणि तत्त्वज्ञान : स. अं. डांगे. पृ. २१८-२२३.
३. श्रौतधर्माची स्वरूपचिकित्सा : चिं. ग. काशीकर. पृ. १९४, १९८-
४. तत्रैव, पृ. १९७.
— हिंदू धर्म आणि तत्त्वज्ञान : स. अं. डांगे. पृ. १८८-१८९.
५. Kingship : A. M. Hocart. p. 135.
६. तत्रैव, पृ. १३८.
७. श्रौतधर्माची स्वरूपचिकित्सा, पृ. १९९.
८. The Quest : Mircea Eliade. p. 112.
९. तत्रैव, पृ. ११२-११३.
१०. Myths, Dreams and Mysteries : Mireca Eliade. p. 200.
११. तत्रैव, पृ. १७४-१७५, १८२-१८३.
१२. तत्रैव, पृ. १७४-१७५.
१३. तत्रैव, पृ. १७५.
१४. तत्रैव, पृ. १७५.

गुरुसंस्थेचे क्रांतिकार्य

भगवद्गीतेत 'स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः' यांचा एका मालिकेत उल्लेख आला असून, त्यांच्या बाबतीत 'तेऽपि यान्ति परां गतिम्' असे औदार्य प्रकट केले आहे. (९.३२). याचा अर्थ असा की, शूद्रांवरोवरच वैश्यांना आणि सर्व वर्णांच्या स्त्रियांना वेदाधिकार आणि वैदिक संस्कारांचा अधिकार नाकारण्यात आलेला होता. एवढेच नव्हे, तर 'नन्दान्तं क्षत्रियकुलम्' असा समज दृढावण्यात येऊन, क्षत्रियांनाही शूद्र श्रेणीत ढकलण्यात आले होते. अर्थातच उपनयनाचा-द्विजत्वाचा-नवा दिव्य जन्म प्राप्त करण्याचा अधिकार जवळ जकळ ब्राह्मणांपुरताच मर्यादित करण्यात आला होता.

सर्वसाधारण ब्राह्मणेतर समाजाने ही अधिकारहानी जेव्हापासून स्वीकारली, तेव्हापासून त्याला एका हीनगंडाने (inferiority complex) पछाडले; त्याच्या मनो-विश्वावर हीनत्वाची गडद छाया पसरली. देवी जीवनापासून आपण कायम वंचित राहणार आहोत; आपल्याला आपल्या जन्मजात हीनतेच्या वर उठून दिव्यत्वाचा, अमरत्वाचा स्पर्शच अनुभवता येणार नाही, असा निराश-उदास भाव त्याच्या सर्व जीवनव्यापाराला व्यापून राहिला.

परंतु ब्राह्मणेतरांतही या न्यूनतेच्या, हीनतेच्या गंडाचा कंद उखडणारी महत्त्वाकांक्षा ज्यांच्या उरात उसळत होती आणि त्या महत्त्वाकांक्षेची पूर्ती करू शकणारी शक्ती ज्यांच्या वाहूत सळसळत होती, अशा काही पुरुषार्थी जनांनी राज्ये पादाक्रांत केली, साम्राज्ये उभारली, अशी इतिहासाची साक्ष आहे. या अशा अपवादभूत समर्थ पुरुषांनाही मनात कुठे तरी शूद्रत्वाच्या शिकक्याची योच होती; सामाजिक अप्रतिष्ठेची सल होती. हा शिकका पुसून टाकण्यासाठी, शूद्रत्वातून वर उठण्यासाठी आणि राज्यकर्त्याला अपरिहार्य असणारे दिव्यत्व प्राप्त करण्यासाठी त्यांनी एक तर शिवाजीराजांप्रमाणे स्वतःला 'शुद्ध क्षत्रिय' ठरविण्याचा आग्रह धरून उपनयनाचा अधिकार मिळविला

किंवा 'हिरण्यगर्भ' त गर्भाभवन अनुभवून नवा दिव्य जन्म प्राप्त केला.

हिरण्यगर्भ - संभूत राजे

'हिरण्यगर्भ' हे ब्रह्माचे विशेषण आहे, अर्थातच जो साक्षात् 'हिरण्यगर्भ-संभूत' आहे, त्याची असाधारण प्रतिष्ठा कोणीच नाकारू शकणार नव्हते. दक्षिण भारतातील अनेक राज्यकर्त्यांनी आपणांस 'हिरण्यगर्भसंभूत' म्हटल्याचे अनेक कौरीव लेखांतून आढळते. गोरंतल लेखात आत्तिवर्मन राजाचे आणि मट्टेपाद लेखात दामोदर वर्म्याचे "अप्रमेयहिरण्यगर्भ-प्रसव" असे विशेषण आले आहे; तर मंगलेश चालुक्याच्या महाकूट स्तंभलेखात प्रथम पुलकेशीला 'हिरण्यगर्भ-संभूत' या विरुदाने गौरविले आहे. विष्णुकुंडी कुलातील प्रथम माधववर्म्यांच्या इपूर आणि पोलमुरु येथील लेखांत 'हिरण्यगर्भ-प्रसूत' असे राजविशेषण आलेले आहे. या विरुदाचा उलगडा झाल्यावर त्यामागील भावबंधाची कल्पना आपणांस येऊ शकेल.

'हिरण्यगर्भप्रसव,' 'हिरण्यगर्भप्रसूत' अथवा 'हिरण्यगर्भसंभूत' या राजविरुदाचा अर्थ 'हिरण्यगर्भातून जन्मलेला' असा आहे. या विरुदाचे मूळ 'हिरण्यगर्भमहादान' या नावाच्या विधीत आहे. हिरण्यगर्भमहादान हे षोडश महादानांपैकी एक आहे. या विधीमध्ये तीन हात उंचीचा एक 'हिरण्यगर्भ' (सुवर्णाचा गर्भाशय = सुवर्णकुंड) तयार करतात. हिरण्यगर्भमहादान करू इच्छिणारा राजा चंदनपूर्वक या सुवर्णकुंडात प्रवेश करतो. ^१ त्या हिरण्यगर्भामध्ये राजपुरुष गर्भरूप होऊन राहिल्यानंतर, एखाद्या स्त्रीचे ज्याप्रमाणे गर्भाधान, पुंसवन आणि सीमंतोन्नयन हे संस्कार अपत्यलाभाच्या संदर्भात होतात, त्याचप्रमाणे पुरोहित हे संस्कार हिरण्यगर्भाचे करतो. मग त्या गर्भवान् हिरण्यगर्भाची प्रसूती होते— म्हणजे आतील गर्भरूप राजपुरुष गर्भावाहेर येऊन नवा जन्म प्राप्त करतो. तो हिरण्यगर्भावाहेर आल्यानंतर नवजात बालकाप्रमाणे त्याचे जातकर्मादी संस्कार पुरोहित साजरे करतो. हे सर्व संस्कार पार पडल्यानंतर तो 'हिरण्यगर्भसंभूत' राजपुरुष आपली कृतज्ञता व्यक्त करण्यासाठी उद्गारतो—

मात्राऽहं जनिताः पूर्वं मर्त्यधर्मी सुरोत्तम ।

त्वद्गर्भसम्भवादेव दिव्यदेहो भवाम्यहम् ॥

(मत्स्य. बंगवासी, २७५. २०)

[हे देवश्रेष्ठा हिरण्यगर्भा ! पूर्वा मी मातेच्या कुशीतून जन्म घेतला होता, तेव्हा मी मर्त्यधर्मी होतो; परंतु आता तुझ्या गर्भातून जन्मल्यामुळे मी दिव्यदेही (दिव्यधर्मी) झालो आहे.]

राजपुरुषाच्या या कृतज्ञताभिव्यक्तीनंतर पुरोहित त्याला पुनश्च अभिषेक करताना पुढील मंत्र उच्चारतात—

अद्यजातस्य तेऽङ्गानि अभिषेक्षावहे वयम् । (मत्स्य. २७५.२२)

[आज जन्मलेल्या तुझ्या अंगांना आम्ही अभिषिंचित करतो.]

हिरण्यगर्भमहादानाचे हे विवरण पाहता असे स्पष्ट होते की, राजपुरुषाच्या मर्त्य जीवनाचा सांकेतिक अंत करून, त्याचा दिव्य पुनर्जन्म घडवावा, या श्रद्धेनेच हा विधी केला जातो. राजपुरुषाच्या मर्त्य जीवनाचा सांकेतिक अंत, अमर सृष्टीच्या आद्य गर्भाशयाची प्रतीकात्मक रचना आणि त्या गर्भाशयात गर्भरूप होऊन दिव्य देहाने युक्त अशा नव्या जन्माची प्राप्ती या प्रक्रियेचा प्रकट आविष्कार म्हणजेच हिरण्यगर्भमहादानाचा विधी होय. जनन, मरण, जननीजठरात शयन आणि पुनर्जनन हा या विधीतील घटनाक्रम जीवनचक्रविषयक मानवी धारणांचा स्पष्ट निदर्शक आहे.

येथे 'हिरण्यगर्भा'ला 'सुरोत्तम' या पुरुषवाचक संज्ञेने संबोधिले आहे, हे सुद्धा मध्यानी घ्यावे. आचार्य आणि सद्गुरू यांच्याप्रमाणेच 'हिरण्यगर्भ' हाही सर्जनक्षम पुरुष आहे; आदिम पूर्णतेचा बंध व्यक्त करणारा आहे; स्वयंच जननी - जनिता होऊन राहिला आहे; 'माय - बाप संपूर्ण' असा आहे. 'हिरण्यगर्भ' या नावात आणि 'हिरण्यगर्भा'च्या मूर्त रूपात जे 'हिरण्य' (सुवर्ण) आहे, ते सूर्यधातू असल्यामुळे दिव्यतेचे निदर्शक आहे.

उपनयन आणि ज्ञानाधिकार

उपनयन हा भौतिक जन्माचा सांकेतिक अंत घडविणारा आणि नव्या दिव्य जन्माचा उदय घडविणारा एक संस्कार आहे, विधी आहे, हे आपण पाहिलेच आहे. प्रत्यक्षात उपनयनानंतरच गुरुगृहीं वेदाध्यनासाठी प्रवेश मिळत असे, हेही आपल्याला माहीत आहे. म्हणजे उपनयनापूर्वी वेदाध्ययन करता येत नसे. उपनयन संस्कार हा ज्या वर्णांना अत्यावश्यक मानला जाई, त्या वर्णांचे 'पवित्र शास्त्र' म्हणजे वेद होय. 'वेद' या संज्ञेचा अर्थ 'ज्ञान' असा आहे. याचाच अर्थ असा की, ज्ञानाधिकार प्राप्त होण्यासाठी, 'पवित्र ज्ञाना'च्या प्राप्तात प्रविष्ट होण्यासाठी उपनयनदीक्षा अत्यावश्यक मानली गेली होती.

ज्ञानाधिकारासाठी अत्यावश्यक मानली गेलेली ही उपनयनाची अट आदिम जमातीतील सामाजिक दीक्षेच्या (tribal initiation च्या) संदर्भातही आढळून येते—

“The (initiated) young man learns not only the behavior patterns, the techniques, and the institutions of adults, but also the myths and the sacred traditions of the tribe, the names of the gods and the history of their works; above all, he learns the mythical relations between the tribe and supernatural beings as those relations were established at the beginning of time.”^२

(जमातीतील दीक्षित युवा केवळ प्रौढांच्या वर्तनपद्धती, त्यांची तंत्रे आणि त्यांच्या संस्था यांचे ज्ञान मिळवतो, एवढेच नव्हे; तर जमातीच्या दिव्यकथा, पवित्र परंपरा, देवांची नामे, त्यांच्या लीळांचा इतिहास यांचेही ज्ञान प्राप्त करतो. याहूनही विशेष म्हणजे काळाच्या प्रारंभी जमात आणि दिव्यशक्ती यांची जी नाती निर्माण झालेली सं. ६

असतात, ती नातीही तो समजावून घेतो.”)

आदिमांच्या या सामाजिक दीक्षेमुळे दीक्षिताला ज्या प्रकारचा ज्ञानाधिकार प्राप्त होत असे, अगदी त्याच प्रकारचा ज्ञानाधिकार उपनयनाने द्विजाला प्राप्त होत असे. या आत्यंतिक साम्यावरून उपनयनदीक्षा ही आदिमांच्या सामाजिक दीक्षेशी समरूप आहे; किंवाहुना अशा प्रकारच्या आदिम जमातीतील दीक्षाविधीचेच ते काहीसे परिणत, प्रगत रूप आहे, हे आपल्या ध्यानी यायला वेळ लागत नाही.

प्रस्तुत संदर्भात या साम्याचे महत्त्व अशासाठी आहे की, उपनयनाशी निगडित झालेला ज्ञानाधिकार ही विशिष्ट काळी विशिष्ट लोकांनी हेतुतः रूढ केलेली क्लृप्ती नव्हे, तर ती आदिमांच्या धारणेचीच एक उत्क्रांत अवस्था आहे, याचे आपणांस भान असावे आणि हेतूचा संबंध उपनयनाच्या प्रचलनात नसून, विशिष्ट वर्गाला उपनयनाधिकार नाकारण्यात आहे, याचेही आपणांस भान असावे.

चोख आणि मैळ

उपनयनासारख्या दीक्षेचे समाजजीवनातील असाधारण महत्त्व ध्यानी घेता दीक्षा-ग्रहण लांबणे अथवा टळणे हे पारंपरिक मनाला किती भयानक वाटत असेल, याची आपण कल्पना करू शकता. ज्यांना उपनयनाधिकार आहे, अशा कुळातील मुलगा उपनयनयोग्य वयात येऊनही दारिद्र्यादी अडचणींमुळे जर वेळेवर त्याचे उपनयन करता आले नाही, तर त्याची मातापितरे अत्यंत व्यथित होत असत—अजूनही व्यथित होणारी कुटुंबे पुष्कळ आहेत. मग ज्यांना उपनयनाधिकार नाकारण्यात आला आहे, ज्यांचा तो अधिकार हेतुतः हिरावून घेण्यात आला आहे, त्यांची स्थिती काय असेल? अशी माणसे, अशी कुळे ही ज्ञानवंचितच नव्हे, तर समाजजीवनात कमालीची अप्रतिष्ठित ठरविली गेली आणि समाजघटक म्हणून त्यांचे स्थान हीनतम ठरल्यामुळे सर्व प्रकारच्या प्राथमिक सोयीसवलतींनाही त्यांना मुकावे लागले.

दीक्षित, अदीक्षित आणि दीक्षावंचित या तीन वर्गांची प्रतिष्ठेची श्रेणी क्रमशः उतरती मानली गेली. दीक्षित हा दिव्यधर्मा असल्यामुळे ‘दिव्य पातळीवरचा’ म्हणजे ‘पवित्र’ होय; ज्याला अजून दीक्षा प्राप्त व्हायची आहे, असा अदीक्षित हा लौकिक (profane, not possessing sanctity) होय. आणि ज्याला दीक्षाधिकार नाकारण्यात आला आहे, असा दीक्षावंचित हा ‘अपवित्र’ वा ‘मलिन’ (polluted) होय, असे ठरविले जाणे दीक्षाविषयक धारणेशी संवादीच ठरते. ज्यांना दीक्षाधिकार नाकारण्यात आला, ते ‘अपवित्र’ होत, ‘मलिन’ (polluted) होत, या समजुतीतूनच मलिनांचा स्पर्शही भीतिदायक मानला जाणे हे ओघानेच आले. अस्पृश्यतेचा उगम दीक्षावंचनेत झाले; दीक्षा ज्यांना नाकारण्यात आली, त्यांना ‘मलिन’ मानण्याच्या समजुतीत आहे, हे आता आपणांस सहजपणे प्रतीत होऊ शकेल. प्राचीन मराठी वाङ्मयात—नव्हे, मराठी संतसाहित्यातही उपनयनपात्र जनांसाठी ‘चोख’ ही संज्ञा वापरलेली आहे आणि उपनयनास अपात्र ठरविलेल्या अतिशूद्रांसाठी ‘मलिन’ या

अर्थाची 'मैळ' ही संज्ञा वापरलेली आहे.

चोख आणि मैळ हे दोन परस्परविरुद्ध अर्थाचे शब्द आहेत. ज्ञानेश्वरीत या द्वंद्वाचा आढळ अनेक वार होतो—

हैं सुख हैं दुःख । हैं पुण्य हे दोख ।

हैं मैळ हैं चोख । ऐसे जे निवडी ॥ (ज्ञा. १३.८६)

हैं चोख हैं मैळ । ऐसैं नेणौनि वाळ ।

देखिलें तें केवळ । मुखींचि घाली ॥ (ज्ञा. १६.२४८)

एकनाथांनीही आपल्या भागवतटीकेत या द्वंद्वाचा असाच वापर केला आहे—

हैं सोवळें कीं ओवळें । चोखट कीं मैळें ।

डोळस कीं आंधळें । अंगी, पांगुळलें स्मरेना ॥

(ए. भा. १३.५९९)

या एवढ्या उदाहरणांवरून चोख म्हणजे पवित्र आणि मैळ म्हणजे मलिन या सामान्य अर्थाने हे दोन शब्द वापरले जात होते, हे आपल्या लक्षात येईल. परंतु या सामान्य अर्थाशिवाय लक्षणेने एक विशेष अर्थही या शब्दांना प्राप्त झाला होता, असे त्यांच्या वापरावरून दिसून येते. तो विशेष अर्थ असा की, ज्यांना 'चोख' (पवित्र) मानले जात होते, त्यांच्या जातीसाठी 'चोख' ही संज्ञा वापरात होती आणि ज्यांना 'मैळ' (मलिन) मानले जात होते, त्यांच्या जातीसाठी 'मैळ' ही संज्ञा वापरात होती. ज्ञानेश्वरीतच यास पुष्टी देणारी एक ओवी आहे —

भेटलिया नारी । चोखी अथवा माहारी ।

तेथ नातळती परी । राहाटों जाणे ॥ (ज्ञा. १३.४७८)

['चोखी' (ब्राह्मण स्त्री) अथवा 'माहारी' (महार स्त्री) यांपैकी कोणतीही नारी भेटली, तरी तिला स्पर्शही न करण्याची अचारनीती पाळण्याचे तो (सत्पुरुष) जाणतो.]

सत्पुरुषाच्या शुचित्वाचे वर्णन करण्याच्या संदर्भात ज्ञानदेवांनी 'चोखी' आणि 'माहारी' हे जे दोन जातिवाचक शब्द वापरले आहेत, त्यांचा पर्याय 'चोखी अथवा मैळी' असाही कल्पिता येईल, हे अगोदरच्या 'चोख आणि मैळ' या द्वंद्वाच्या वापराच्या पार्श्वभूमीवर आपणांस मान्य होण्याजोगे आहे. चोख आणि चोखी हे जर ब्राह्मण आणि ब्राह्मण स्त्री यांचा बोध घडविणारे शब्द असतील, तर तद्विरुद्ध मानले गेलेले मैळ आणि मैळी हे शब्द महार आणि महार स्त्री यांच्यासाठी वापरले जात होते, असे मानायला अडचण उरत नाही. 'मैळ' (मलिन) हे विशेषण आहे; त्याचे पुष्टिगी रूप 'मैळा' असे होईल. (जसे, 'चोख' या शब्दाचे 'चोखा' असे रूप होईल.) 'मैळा' म्हणजे महार. ज्ञानदेव मंडळातील प्रख्यात महार संत चोखा-मेळा यांच्या नावातील 'चोखा' एवढेच त्यांचे विशेष नाम आहे—जे मलिनत्वाची बोच नावातून तरी कमी करावी, या हेतूने ठेवले गेले असावे—आणि 'मेळा' हे त्या नावातील उत्तरपद 'मैळा' या जातिवाचक शब्दाचे सुलभीकृत रूप आहे. पुढे केव्हा

तरी 'मैळा' हा शब्द प्रचारातून गेल्यावर त्याच्या अर्थाचे भान राहिले नाही आणि तो शब्द 'चोखा' या शब्दाला भ्रष्ट स्वरूपात जोडला जाऊन 'चोखामेळा' हे अखंड (पण संदिग्ध अर्थाचे) विशेष नाम मानले जाऊ लागले. गोरा कुंभार, नरहरी सोनार, सेना न्हावी, सजन कसाई, सावता माळी ही संतनामे ज्याप्रमाणे जातिबोधक शब्दांनी युक्त आहेत, तसेच चोखा मैळा (म्हणजे चोखा महार) हे नाव आहे.^३

चोखोयांच्या नावाचे निर्वचन करण्याचा हा प्रपंच इथे एवढ्याचसाठी केला आहे की, त्यांच्या जातीचा उल्लेख त्या काळी 'मलिन' या अर्थाच्या शब्दानेच केला जात असे, हे आपल्या लक्षात यावे. समाजातील एक वर्गच्या वर्ग 'मलिन' मानण्याचा आणि ती मलिनता जन्माने प्राप्त होते, असे समजण्याचा हा सैतानीपणा कोणत्या धारणांच्या विकृत गुंत्यातून उद्भवला आहे, याचा शोध घेऊ लागलो, म्हणजे आपणांस आदिमांच्या सामाजिक दीक्षेतील धारणांपर्यंत पोचावे लागते. आदिम अवस्थेपासून भक्तिपंथांच्या उदयापर्यंत या धारणांनी कसकसे रूप धारण केले, त्याचा आविष्कार कोणकोणत्या विधिविधानांतून आणि समाजसंस्थांतून घडला आणि अंती त्यांनी समाजाचे एक मोठे अंग केवढ्या यातनांत शतकानुशतके पिचत ठेवण्याचे पाप आचरले, याचा इतिहास सामाजिक व्यथांचा मागोवा घेण्याच्या दृष्टीने कितीही महत्त्वाचा असला, तरी आपल्याला त्यात शिरता येणार नाही. प्रस्तुत संदर्भात आपणांस एवढेच जाणून घेणे महत्त्वाचे आहे की, उपनयनाधिकार ज्यांना नाकारला, त्यांना 'मलिन' मानण्याची सोय उपलब्ध झाली आणि सर्वर्ण समाजात त्यांच्या कल्पित मालिन्याचा दृढ संस्कार घडविला गेला.

गुरुसंप्रदाय आणि पावित्र्याची उतरंड

गुरुसंप्रदायी संतांचे क्रांतिकार्य समजावून घेण्यापूर्वी त्यांच्यावरील एका प्रबल आक्षेपाचा विचार करणे आवश्यक आहे. थोर ज्ञानसाधक आणि समाजहितैषी तत्त्वचिंतक प्रा. दि. के. वेडेकर यांनी वर्णव्यवस्था आणि गुरुसंस्था यांच्यामुळे घडलेल्या सामाजिक अन्यायांची आणि उत्पातांची मीमांसा करताना 'पावित्र्याच्या श्रेणि-विभागा' चा सिद्धान्त मांडला आहे. त्यांचे प्रस्तुत संदर्भातील विवेचन त्यांच्याच शब्दांत विस्ताराने पाहणे आवश्यक आहे. ते म्हणतात -

“वर्णव्यवस्था किंवा जातिव्यवस्था देखील खऱ्या श्रमविभागावर आधारलेली नाही; अन्यायाच्या व पिळवणुकीच्या 'श्रमविभागा' वर ती आधारलेली आहे. पण मालमत्तेचा आधार हा वर्णव्यवस्थेचा खरा आधार नाही. जन्माने ठरणारे माणसाचे पावित्र्य हा खरा आधार आहे. मात्र पावित्र्याला मालमत्तेच्या स्वामित्वाचा आधार मिळाला आहे. जन्माने पवित्र व मालमत्तेने वरचढ असे वर्ण वरिष्ठ वर्ण ठरले. जन्माने अपवित्र व मालमत्तेवाचक कंगाल असे वर्ण 'खालचे' ठरले. वर्णव्यवस्था ही स्तरांची उतरंडच; परक असा की, नुसती मालमत्तेची उतरंडच नसून, 'पवित्र मालमत्ते'ची उतरंड आहे. जुन्या-नव्या दोन्ही उतरंडींत अन्याय ओतप्रोत आहे. दुसऱ्या

उतंत्रंडीत अन्यायही ' पवित्र ' आहे. पारलौकिक व ऐहिक अशा दोनतळी ' पवित्रते '- च्या सीमेंटने बांधलेली, मालमत्तेच्या दगडांनी रचलेली ही भक्कम कोंठडी आहे. ती बंदिस्त आहे व तिच्यातले सारे रहिवासी बंदिस्त आहेत. ”^४

अशा प्रकारे, वर्णव्यवस्थेचा उगम कोणाही व्यक्तीच्या वा वर्गाच्या त्यागातून वा कपटातून झालेला नसून, तो पावित्र्याच्या सामूहिक कल्पनाव्यूहातून झालेला आहे, हे स्पष्ट करून प्रा. वेडेकरांनी ' पावित्र्य ' कल्पनेचा झपाटा जगातील सर्व प्राचीन समाजांना बांधलेला होता आणि सर्व धर्मपंथांना व्यापून राहिलेला होता, असे सांगितलेले आहे.

या आदिम समाजातील कल्पनेने समाजात जन्मजात विषमतेचा उदय झाला, असे त्यांचे प्रतिपादन आहे. “ मंत्रतंत्र, जादूटोणा, तारणमारण, पुनर्जन्मकल्पना, कर्मसिद्धान्त, दैवतसृष्टी, भुतेत्येते, नवससायास, फलज्योतिष अशा अनेक गोष्टींची नाळ या पावित्र्य-कल्पनेशी जोडलेली आहे, ”^५ या त्यांच्या विधानातून पावित्र्य-कल्पनेच्या व्यापक प्रभावशालितेची कल्पना आपणांस येऊ शकेल. पावित्र्य-कल्पनेच्या या विपरीत प्रभावातून नव्या मानवाला मुक्त करायचे असेल, तर या ' पावित्र्याच्या पारंपरिक कल्पनेचा व प्रतीकांचा त्याग करणे ' आवश्यक आहे, असे त्यांना वाटते. ' पावित्र्याच्या ऐवजी माणसांची कदर, माणसाविषयी आस्था व प्रेम यांचे तत्त्व साऱ्या व्यवहारात आणले पाहिजे, आधी ते मनोमन अंगीकारले पाहिजे, ' असे ते तळमळीने सांगतात.^६

पावित्र्य-कल्पनेला नव्या श्रद्धेचा व आचरणाचा पर्याय देताना त्यांनी असे म्हटले आहे की -

“ पावित्र्याच्या हिंदू पारंपरिक कल्पनेप्रमाणे ध्या : औदुंबर, तुळस वगैरे वृक्ष-वनस्पती पवित्र; गाय, नाग वगैरे प्राणी पवित्र; वरच्या जातीची माणसे पवित्र, तीर्थांची गावे पवित्र, अमुक दिवस पवित्र, असा सारा पवित्रतेचा संकेत आहे. पण खरे म्हणजे साऱ्या वनस्पतींना, प्राण्यांना सारखेच मानणे बरोबर आहे. वनस्पती तोडणे व प्राण्यांची हत्या करणे हे मानवी मनाला रुचत नाही. सारी सृष्टी व सारे मानव मनाला सारखेच प्रिय वाटतात. विचार करू लागले, तर सृष्टी गूढ, रम्य, अद्भुत वाटते. मानवी मनाचा व जीवनाचा अंत लागेनासा होतो. आणि या शोधातच तत्त्वचिंतकाचे व कलावंताचे मन रमू लागते. ”^७

प्रा. वेडेकरांनी इथे नकळतच संतत्वाला स्पर्श केला आहे- साधुत्वाची पातळी गाठली आहे. “ पावित्र्य-कल्पनेचा त्याग म्हणजे अपवित्रपणाचा स्वीकार नसून माणुसकीचा स्वीकार आहे, हे मला आवर्जून सांगायचे आहे, ” असे जेव्हा ते बजावतात, तेव्हा पावित्र्याची आदिम धारणा नाकारून, त्याऐवजी पावित्र्याची संतप्रणीत संकल्पनाच ते पुरस्कारताहेत, असे राहून राहून वाटते.

परंतु संत हे गुरुसंप्रदायी आहेत आणि गुरुसंप्रदाय हा पावित्र्याच्या आदिम धारणेशी निगडित आहे, असे त्यांचे मत आहे. पारंपरिक पावित्र्य - कल्पनेचा गुरु-

संप्रदायाशी संबंध जोडताना त्यांनी असे म्हटले आहे की, “या शक्तीच्या पूजेतून वृक्षपूजा, मूर्तिपूजा निघते, तशीच विभूतिपूजा निघते. राजाला विष्णूचा अंश मानणे पूर्वां होते. तीच गोष्ट विभूतिपूजेच्या विविध रूपांनी आम्ही आजही मानीत आहोत. गुरुसंप्रदायात हीच विभूतिपूजा प्रकर्षाने आहे. गुरूला शक्तिकेंद्र मानून, त्याच्या प्रसाररूप शक्तीची अभिलाषा शिष्य धरतो व त्यासाठी सर्वस्वसमर्पण करतो.”^६

संत गुरुसंप्रदायी असले, तरी एक गुरुनिष्ठा वगळता संतांनी आदिम पावित्र्य संकल्पना बदलून ती एवढी उन्नत बनविली आहे की, प्रा. वेडेकरांना स्पृहणीय वाटणारी नवी श्रद्धा तीच होय, असे मानावे लागेल.

पावित्र्य संकल्पना : पारंपरिकांची आणि संतांची

पारंपरिक पावित्र्य संकल्पना आणि संतांना अभिप्रेत असलेली पावित्र्य संकल्पना यांत जमीन-अस्मानाचे अंतर आहे—संत हे गुरुसंप्रदायी असूनही अगदी दोन ध्रुवांचे अंतर आहे.

१. पारंपरिक पावित्र्य हे स्वतःला पावित्र्यहीन (profane) आणि अपवित्र (polluted) यांच्याहून श्रेष्ठ मानते; यांना ते तुच्छ मानते.
२. पावित्र्यहीन आणि विशेषतः अपवित्र जे असेल, त्याच्या स्पर्शाचाही निषेध पारंपरिक पावित्र्याने केलेला आहे. कारण अपवित्राच्या स्पर्शाने आपण अपवित्र होऊ, अशी भीती त्याला निरंतर वाटते.
३. या अपवित्रीभवनाच्या म्हणजे विटाळाच्या भीतीपोटी अपवित्राला दूर दवडण्याच्या अन्यायकारक कृतीला ते सहज सिद्ध होते.
४. अर्थातच असले पावित्र्य स्वतःभोवती अनेक विधिनिषेधांची तटबंदी उभारून स्वतःचा एकसारखा संकोच करित राहते आणि ‘अपवित्रा’चे प्रमाण आणि पददलन वाढवीत राहते.
५. हे पावित्र्य अपवित्राला आपल्या सेवेत ठेवते, आपल्या स्वार्थासाठी राववते; परंतु त्याला सतत अप्रतिष्ठित, निंदित व दलित अवस्थेतच राखण्याचा आटापिटा करते.

संतांची पावित्र्य संकल्पना याहून अगदी वेगळी आहे; ती उन्नत आहे, उदात्त आहे. संतांच्या लेखी पावित्र्याचा जन्म कोणत्याही वाह्य विधिविधानांत किंवा क्रिया-कर्मांत होत नसून, तो अंतःशुद्धीतून घडणाऱ्या सदाचारात होतो. संतांचे पावित्र्य हे नुसते आत्मसंतुष्ट नाही, तर ते पावक आहे — इतरांना पवित्र करणारे आहे. ते अपवित्राच्या स्पर्शाने विटाळत नाही, तर त्यालाही पवित्र करू पाहते. दुष्ट वासना आणि दुराचार जिथे नांदतात, तिथेच फक्त संतांना अपवित्रता दिसते; ती कोणत्याही अन्य कारणांनी दिसत नाही. खळांचीही ‘वाकुडै’ मोडावी आणि खेचरांनाही सात्त्विकाचा पान्हा फुटावा, हीच संतांची सदैव तळमळ असल्यामुळे, दुराचारजन्य अपवित्राचा ते कितीही निषेध करित असले, तरी त्याच्याविषयीही त्यांना करुणाच वाटते. त्याचाही

त्या गतेंतून उद्धार करण्यासाठी संत तळमळतात. अपवित्राच्या बाबतीत संत सभय नसून, सदय असतात. त्यामुळे विटाळाच्या भयापोटी त्याला दूर लोटण्याचा विचारही त्यांच्या मनीं डोकावणे शक्य नसते. संतांची ही उन्नत आणि उदात्त पावित्र्य संकल्पना काही उदाहरणांच्या प्रकाशात पाहिली, म्हणजे तिचे पारंपरिक संकल्पनेहून वेगळेपण आपल्या ध्यानी यायला वेळ लागणार नाही.

काही स्थळे पवित्र, काही जळे पवित्र; काही वृक्षवनस्पती पवित्र, काही पशुपक्षी पवित्र; काही काळ पवित्र, काही दिशा पवित्र; काही व्यक्ती पवित्र, काही वस्तु पवित्र अशी 'पवित्रा'ची पारंपरिक निवड संतांच्या पावित्र्य संकल्पनेत बसत नाही. पारंपरिक धारणेनुसार कुत्रा हा अपवित्र प्राणी आहे. त्याच्या स्पर्शाने विटाळ होतो, असे मानले जाते. ऋषिपंचमीच्या कहाणीत कुत्रीच्या जन्माला गेलेल्या मातेने श्राद्धान्न विटाळले, म्हणून यजमान ऋद्ध झाल्याचे वर्णन आले आहे. परंतु संतांच्या दृष्टीत हे चित्र बदलते. नैवेद्यातील कोरडी रोटी घेऊन पळणाऱ्या कुत्र्यामागे तुपाची वाटी घेऊन धावणारे नामदेव संतकथासंभारात दिसतात. काशीक्षेत्रात मरण आले, तर मुक्ती मिळते; परंतु मगहर नामक स्थानीं मरण आले, तर नरकात जावे लागते, अशी पारंपरिक समजूत आहे. या समजुतीची व्यर्थता घोषित करण्यासाठी विवेकनिष्ठांचे मुकुटमणी संत कबीर हे मगहरला जाऊन देह-त्याग करतात, असे आगळे दृश्य संतसंस्कृतीत दिसून येते. त्यांना तीर्थयात्रेची जरूरी वाटत नाही. 'अडुसट तीरथ हें घटभीतर' अशी त्यांची दृढ धारणा असते. ज्याचे अंतर्बद्ध पवित्र असते, त्याला सारे विश्वच पवित्र दिसते; अशा निखळ पवित्र महात्म्यांच्या निवासानेच तीर्थांना तीर्थरूपता येत असते. 'तीर्थी-कुर्वन्ति तीर्थाणि' असे त्यांचे वर्णन महर्षी नारदांनी आपल्या भक्तिसूत्रांत केले आहे. संतदृष्टीतल्या शुभतेची किंवा पवित्रतेची गंगोत्री आहे देवसंमुख वृत्तीत, अर्थातच अंतःकरणाच्या असीम शुद्धीत. तुकोवा म्हणतात -

अवघा तो शकुन । हृदयीं देवाचे चरण ॥

येथें नसतां वियोग । लाभा उणें काय मग ॥

संग हरिच्या नामाचा । शुचिर्भूत सदा वाचा ॥

तुका म्हणे हरिच्या दासा । शुभ काळ अवघ्या दिशा ॥

(तुकारामगाथा, १९६५)

हरीच्या दासाला सर्व काळ आणि सर्व दिशा शुभच आहेत; कारण त्याच्या हातीं विवेकाचा दीप सदैव उजळलेला असतो. हाच विचार तुकोवांनी आणखीही एका अभंगात अत्यंत प्रत्ययकारी शब्दांत व्यक्त केला आहे-

शुभ जाल्या दिशा अवघाचि काळ ।

अशुभ मंगळ मंगळाचें ॥

हातींचिया दीपें दुराविली निशी ।

न देखिजे कैसी आहे तेही ॥

सुख दुःखाहूनी नाहीं विपरीत ।

देतील आघात हितफळे ॥

तुका म्हणे आतां आम्हांसी हे भले ।

अवघेचि जाले जीवजंतु ॥

अवघ्या दिशा नि अवघे काळ ज्या दृष्टीत 'शुभ' होतात आणि अवघे जीव-जंतू ज्या दृष्टीला 'भले' वाटतात, ती संतांची दृष्टी अशा पावित्र्याने भारलेली आहे, की ती कुणातही अखंड अपवित्रता पाहूच शकत नाही. 'तीर्थी धोंडा पाणी' आहे, याची त्यांना पूर्ण जाणीव असते. त्याचमुळे अंतःशुद्धीच्या उपायांचा संत जेव्हा पुरस्कार करतात, तेव्हा त्या उपायांच्या, त्या साधनांच्या प्रकर्षापुढे तीर्थींची, जप-तपाची, यज्ञ-यागाची, उपास-तापासांची, पवित्रीकरणविधींची म्हणजे प्रायश्चित्तांची मुळीच मातवरी नाही, असे त्यांना उघडपणे सांगायचे असते. अगदी ज्ञानदेवांपासून तुक्कोबांपर्यंत सर्व भागवतधर्मां संतांच्या साहित्यात आणि चरित्रात पावित्र्याविषयक या उदात्त धारणेचा प्रकर्ष सर्वत्र जाणवतो. खळांची 'वाकुडै' मोडून, त्यांची सत्कर्मांच्या ठायीं रती वाढावी, यासाठी विश्वात्मक देवाजवळ पसायदान मागणारे ज्ञानदेव तर खेचरानाही सार्विकाचा पान्हा फोडण्याच्या प्रतिज्ञेनेच प्रवृत्त झालेले होते. अर्थातच व्यक्तिसंदर्भातील पावित्र्याचा त्यांचा निकष हा अंतःशुद्धीशी निगडित आहे, हे मुद्दाम सांगायलाच नको. ते म्हणतात -

एयालागि दुष्कृती जन्ही जाला । तन्ही अनुतापतीर्थीं न्हाला ।

न्हाउनियां मज आंतु आला । सर्वभावे ॥

तरि आतां पवित्र तेयाचें कुळ । आभिजात्य तेंचि निर्मळ ।

जन्मलेयाचें फळ । तेयाचेयाचि जालें ॥

(ज्ञा. ९.४१६-४१७)

येथे, तीर्थस्नानाने पापक्षालन होते, या पारंपारिक धारणेचा रूपकासाठी ज्ञान-देवांनी उपयोग केला आहे; परंतु त्यांनी त्या धारणेतून लोकमानस उंचावण्याचा केवढा उद्देश साधला आहे ! केवळ तीर्थस्नानाने तुझे पापक्षालन होणार नाही, तर त्यासाठी अनुतापतीर्थात स्नान करायला हवे; पश्चात्तापाने पवित्र व्हायला हवे. म्हणूनच एखादा दुराचारी जरी असला, तरी तो जर अनुतापाने आतून शुद्ध झाला आणि सर्वभावे सत्त्ववृत्तीला अनुसरला, तर तो पवित्रच होय; त्याचे कुळ पवित्र, त्याचे खानदान निर्मळ आणि त्याचे आयुष्य सफल जाणावे.

संतांच्या पावित्र्य संकल्पनेचे स्वरूप दलित-पतितांच्या संदर्भात मुद्दाम समजून घ्यायला हवे. पारंपरिक पावित्र्य संकल्पनेमुळे ज्यांची जीवने दलित झाली, त्यांच्याविषयी संतांना काय वाटत असे, ते पाहिले म्हणजे संतांच्या पावित्र्य संकल्पनेचे वेगळेपण सहज जाणवेल. या बाबतीत नाथांचे उद्गार महत्त्वाचे आहेत -

जे सकळ वर्णधर्मांवेगळे । ज्यांच्या नामास कोणी नातळे ।

छाया देखूनि जग पळे । अत्यंत मळे अंत्यज ॥

तिहीं धरोनि सत्संगती । आले माझिया पदाप्रती ।
देव द्विज तयातें वंदिती । अभिनव कीर्तां संतांची ॥
धरिलिया सत्संगती । निद्य तेही वंद्य होती ।...

(ए. मा. १२.६७-६९)

पावित्र्याच्या पारंपरिक कल्पनेने पछाडलेले जग ज्यांची छाया देखून पळत असे, त्यांनाही संतांनी देव-द्विज-वंद्य वनविष्याची आकांक्षा वाळगली होती, ही संतकार्याची ' अभिनव कीर्तां ' आहे, यात मुळीच संशय नाही.

' प्रकट गुह्य बोले '

संतांची ही पावक गुरुदीक्षा गुह्यसमाजां (secret societies) मधील दीक्षेच्या जातीची आहे, हे आपण मागे पाहिलेच आहे. मध्यकालीन संतांच्या उदयापूर्वी मोठ्या प्रमाणात आणि त्यानंतरही तुरळक प्रमाणात भारतात तांत्रिकांचे अनेक गुह्यसमाज होते, त्यांमध्ये जात-पातीचा विचार न करता दीक्षा दिली जात होती. वामाचारी तांत्रिकांनी तर तंत्रसाधनेतल्या मुद्रायोपित् म्हणून स्त्रियांना आणि त्यांतूनही कनिष्ठ समजल्या जाणाऱ्या वर्गातील स्त्रियांना प्रविष्ट केले होते. विशेषतः मातंगिनी, डोंबिनी, रजकिनी अशा स्त्रियांना मुद्दाम निवडले होते. या तांत्रिक संप्रदायांचे अध्वर्यू असलेले सिद्धही अनेक जातीजमातींतून आलेले होते. कोणी शरकार (सरहपा) होता; कोणी डोम (डोंबीम) होता; कोणी शवर (शवरपा) होता; तर कोणी मत्स्यजीवी (लुइपा-मत्स्येंद्रनाथ) होता. या कनिष्ठजातीय सिद्धां-वरोवर ब्राह्मण-क्षत्रिय वर्णांतले सिद्धही होते. भर्तृहरि व गोपीचंद्र हे नाथपंथातील सिद्ध मूळचे राजपुरुष असल्याचे आपणांस माहीत आहे.

परंतु या सर्व योग-तांत्रिक संप्रदायांतील तत्त्वज्ञान, आचार आणि अन्य सर्व विधिविधान अत्यंत गूढ राखले जात असे. दीक्षादानाच्या पूर्वी अनेक कसोट्या लावल्या जात असत आणि दीक्षितांच्या मंडलावाहेर सांप्रदायिक रहस्यांविषयी काहीही कळू नये, अशी दक्षता घेतली जात असे. शिवाय हे सर्व दीक्षित घरदार आणि समाज यांपासून दूर रहात असत; कित्येकदा आपल्या विक्षिप्त आणि अघोरी मार्गातले एक साधन म्हणून (वळी देणे वगैरेसाठी) समाजातील निरपराधी जीवांवर अन्यायही करीत असत. त्यांच्या मार्गात अनेक आदिम धारणा, आदिम जनविश्वास, आदिम आचार तत्त्वसमर्थनाचे ऋच परिधान करून प्रतिष्ठा पावले होते. समाजाच्या दृष्टीने हे गुह्यसमाज म्हणजे अनेकदा भीतीचे अथवा भीतियुक्त आदराचे विषय बनले होते. ' नवनाथभक्तिसारा 'सारख्या ग्रंथांतल्या कथा पाहिल्या तरी सिद्धांविषयी आणि योग्यां-विषयी सर्वसाधारण समाजाच्या काय प्रतिक्रिया असत, याची चांगली कल्पना येते.

मराठी संतधर्माचे प्रवर्तक आणि संतसाहित्याचे आद्य निर्माते ज्ञानदेव हे अशाच एका गुह्यसमाजाचे अनुयायी होते. किंबहुना ज्ञानदेवांचा गुह्यसमाजप्रवेश हे त्या गुह्यसमाजाच्या दीक्षाविषयक उदार दृष्टीचे ज्वलंत उदाहरण आहे. तत्कालीन ब्राह्मण

समाजाने ज्ञानदेवांना उपनयनदीक्षा नाकारली होती; त्यामुळे त्यांना सामाजिक प्रतिष्ठेचा मार्ग उरला नव्हता. जन्माने ब्राह्मण असूनही ते शूद्र आणि तेही पतित शूद्र मानले गेले होते. या परिस्थितीत गुह्यसमाजाची दीक्षा स्वीकारून 'दिव्यजीवनक्रमा'त प्रविष्ट होण्यावाचून त्यांच्यापुढे दुसरा मार्ग उरला नव्हता. दुसरा मार्ग होता : तो म्हणजे मातापित्यांच्या वाटेने जाणे ! ज्ञानदेवांनी पहिला मार्ग चोखाळला. ज्ञानदेवांच्या परंपरेची संवद्ध असा एक एकोणिसाव्या शतकातील नाथपंथी ग्रंथकार आदिनाथ भैरव याने आपल्या 'नाथलीलामृत' नामक ग्रंथात याविषयी अत्यंत मर्मस्पर्शी असा उद्गार काढला आहे -

शास्त्राश्रय न देचि जयांप्रती । तेचि वंघ्र केले येचि त्रिजगतीं ।

नाथ संप्रदायाची धन्य ख्याती । तेथें श्रुतिशास्त्र मौनावें ॥

(नाथलीलामृत, २८.१७९)

'शास्त्र' (वेदशास्त्र) ज्यांना आश्रय द्यायला सिद्ध नव्हते, त्यांचा स्वीकार करून नाथ संप्रदायाने त्यांना त्रिजगतांत वंघ्र केले, ही नाथ संप्रदायाची ख्याती ऐकून श्रुतिशास्त्रही मौनावले, हा आदिनाथ भैरवाचा गौरवोद्गार मुळीच अतिशयोक्त नाही.

ज्ञानदेव नाथ संप्रदायाची गूढ गुरुदीक्षा स्वीकारून परमार्थक्षेत्रात वंदनीय ठरले; एवढेच नव्हे, तर योगी आणि सिद्ध यांविषयी प्रपंचपरायणांना वाटणाऱ्या स्वाभाविक आदरभावनेचा वर्षाव त्यांच्याही वाट्याला आला. परंतु याने त्यांचे समाधान होणे शक्य नव्हते. जे आपण भोगले, ते इतरांना भोगावे लागू नये, यासाठी त्यांचे अंतःकरण तळमळत होते. साऱ्या 'विश्वाचे आर्त' त्यांच्या मनीं प्रकाशले आणि उभ्या मानवतेला आत्मोद्धाराचा मार्ग मोकळा करायला ते प्रवृत्त झाले. ब्राह्मणांचा कर्मावडंबरयुक्त याग आणि योग्यांचा गूढ-गहन योग दूर ठेवून, त्यांनी भीमरथीच्या तटाकांवर नांदणाऱ्या उग्रध्या परब्रह्माची भक्ती ज्ञानाने संपन्न केली आणि 'जाति अप्रमाण' मानून भक्तीचे 'सरतेपण' घोषित केले.

ज्ञानदेवांच्या मातापित्यांना पतित ठरवून बहिष्कृत करण्यात आले आणि त्यांच्या मुलांना उपनयनाचा अधिकार नाकारून सामाजिक दृष्ट्या कायमचे अप्रतिष्ठित, शूद्र ठरविण्यात आले, ही घटना त्या निष्पाप दांपत्यांच्या आणि निरपराध अपत्यांच्या जीवनात कितीही निष्करुण असली, कितीही क्लेशदायक असली, तरी त्या घटनेचा परिणाम महाराष्ट्राच्या सामाजिक जीवनात क्रांतिकारी ठरला, यात संशय नाही. सामाजिक प्रतिष्ठेचे महाद्वार त्यांच्या दृष्टीसमोर बंद झालेले पाहून, ज्ञानदेवादी भावंडे गुरुदीक्षेच्या गूढ द्वाराने गुह्यसमाजात प्रविष्ट झाली आणि 'नाथ संप्रदाय' नामक त्या गुह्यसमाजातले दिव्यानुभवांचे आणि उच्च तत्त्वज्ञानाचे गुप्तधन त्यांनी मराठीच्या महानगरातील चव्हाट्याचव्हाट्यावर मुक्तपणे वाटण्याचे महत्कार्य केले. हे धन वाटताना ज्ञानदेवांनी दीक्षित आणि अदीक्षित हा भेदही पुरून टाकला.

ब्राह्मण समाजाने आपला जो छळ केला, त्याची कसलीही कटुता वैयक्तिक पातळीवर ज्ञानदेवांनी बाळगली नाही. आपल्या वेदनेचे त्यांनी सामाजिकीकरण केले आणि-

विश्वाचें आर्त माझ्या मनीं प्रकाशलें ।

अशा साक्षात्काराने नटलेली ती वेदना ज्ञानाचे रूप घेऊन अवतरली. धर्माच्या नावाने अधर्म आचरणारे अधम धर्मपंडित हे धर्महृदय जाणण्याच्या अवस्थेतच राहिलेले नाहीत, हे त्यांनी जाणले आणि त्यांना पोथ्यांचे भार वाहण्याच्या आत्मतुष्ट स्थितीत तसेच ठेवून, स्त्री-शूद्रांसाठी ज्ञानाची कवाडे खुली केली. त्यांचा बहिष्कृत पिता वेदशास्त्रसंपन्न होता, व्युत्पन्न पंडित होता. आपली मुले उपनयनावाचून ज्ञान-वंचित राहणे त्याला दुःखदायक होते. समाजाशी संबंध उरलाच नव्हता. अशा अवस्थेत त्याने आपल्या मुलांना शक्य ते ज्ञान दिलेच असणार. तसेच, गहिनीनाथां-सारख्या अधिकारी सद्गुरूकडून निवृत्तिनाथांना सांप्रदायिक तत्त्वज्ञानाचा आणि साधनापद्धतीचा वारसा प्राप्त झालेलाच होता. हा पैतृक आणि गुरुक्रमागत असा दुहेरी दिव्य वारसा घेऊन आलेले ज्ञानदेव अवघ्या समाजाला ते ज्ञानधन द्यायला समुत्सुक होते. बहुतांश समाज परंपरेतील पवित्र ज्ञानाला पारखा झालेला होता. अल्पसंख्य ब्राह्मणांशिवाय अन्य सर्वांना शूद्र मानण्यात आले होते. त्यांचा उपनयनाधिकार गेल्याने ज्ञानाधिकार क्रमानेच संपुष्टात आला होता. या समाजाला परंपरेतील पवित्र ज्ञानाचा टेवा द्यायचा, तर त्यासाठी गीतेसारखे दुसरे साधन उपलब्ध नव्हते. कारण, गीतेनेही एके काळी वेदज्ञानाचे कुंपण तोडण्याचे बंड केलेच होते. श्रुतीने केवळ त्रैवर्णिकांच्याच कानीं लागण्याचे आणि चतुर्थ वर्णांला वगळण्याचे जे पाप केले होते, ते फेडण्यासाठी गीतेच्या रूपाने जन्म घेतला होता, हे ज्ञानदेवांना जाणवले. गीता हे उपनिषद्‌रूपी धेनुंचे दोहन करून काढलेले अमृतमधुर दुग्ध आहे, याचे त्यांना पुरेपूर भान होते. त्यामुळेच वेदांचे कर्मकांड टाकून, त्याच्या ज्ञानकांडाचे भांडार गीताभाष्याच्या द्वारा जर आपण माय मराठीच्या माध्यमातून या ज्ञानवंचित समाजाला दिले, तर तो समाज आत्मोद्धाराची क्षमता प्राप्त करू शकेल, असे ज्ञानदेवांना प्रतीत झाले आणि त्यांनी गीताप्रणीत ब्रह्मविद्या आत्मानुभवाच्या रामरसात रंगवून रसाळ मराठीतून प्रकट केली. सुदूर भूतकाळीं भगवान् बुद्धाने आणि भगवान् महावीराने हे कार्य पाली-अर्धमागधीतून केले होते; परंतु त्यानंतर बौद्ध-जैनांनीही संस्कृताचा अवलंब करून आणि सर्वजनसुलभ अशा विचारांना तर्कगूढतेचा लेप चढवून त्या कार्याचा ओघ अडवून ठेवला होता. ज्ञानदेवांच्या निकटपूर्वी त्यांचे परमगुरू गोरखनाथ यांनी हे कार्य हिंदीतून केले होते; परंतु त्यांच्या लोकवाणीतील अनुभव-विचारांवर गुह्यसमाजातील योग-तांत्रिक प्रक्रियांचा प्रभाव मोठ्या प्रमाणात टिकून राहिला होता. ज्ञानदेवांनी आपल्या विवेकदृष्टीने हे सारे पूर्वपरिणाम जाणले असले पाहिजेत. त्याशिवाय त्यांनी आपल्या परंपरेतील योगप्रधान साधनेला गौणत्व देऊन करुणांकित आणि ज्ञाननिष्ठ भक्तीचा उत्कट पुरस्कार केलाच नसता.

ज्ञानदेवांनी मराठीत गीताभाष्य रचण्याचा अर्थ एवढा गंभीर आहे. ज्ञानदेवी ही ज्यांचा ज्ञानाधिकार हिरावून घेतलेला आहे अशांना ज्ञानदेवांनी दिलेली ज्ञानभांडाराची चावी आहे; ज्ञानासाठी तृपार्त वनलेल्या अज्ञ समाजासाठी त्यांनी घातलेली ती ज्ञानाची

पाणपोई आहे. 'भूदेवां'नी संस्कृत भाषेला 'देववाणी' ठरवले होते. ज्ञानदेवांनी देवाचे मनोगत मराठीतून व्यक्त करून तिला देववाणीची प्रतिष्ठा प्रदान केली.

सोपानदेवांची तीव्र प्रतिक्रिया

ज्ञानदेवांनी गुरुसंप्रदायाच्या प्रेरणेतून घडविलेल्या या कार्याची पावती त्यांच्या समकालीन आणि उत्तरकालीन संतांनी मुक्त मनाने व कृतज्ञतापूर्ण शब्दांत दिली आहे. ज्ञानदेवांचे ज्येष्ठ बंधू आणि त्यांचे परमार्थगुरू श्रीनिवृत्तिनाथ हे प्रारंभी तरी सामाजिक बहिष्काराची तमा न वाळगता केवळ गुह्यसमाजात आत्ममग्नता अनुभवण्याच्या विचारांचे होते. परंतु 'मार्गाधारें वर्तावें । विश्व मोहरे लावावें । अलौकिक नोहावें । लोकांप्रती ॥' या ज्ञानदेवांच्या समाजाभिमुख वृत्तीचा विजय झाला आणि त्यांनी ज्ञानदेवांच्या ज्ञानकार्याला पूर्णपणे उक्तेजन दिले. सोपानदेव मात्र समाजाला फटकारण्याच्या वृत्तीचे होते. उपनयनाधिकार ज्यांना हेतुतः नाकारला, ते समाजात नुसतेच अप्रतिष्ठित शूद्र ठरत नसत, तर अस्पृश्यही ठरत. त्यांचा छायास्पर्शही निषिद्ध मानला जाई; त्यांच्या संपर्काने विटाळ होतो, असे भय वाळगले जाई, याचा त्यांना कमालीचा सात्त्विक संताप वाटत असे. सोवळ्या-ओवळ्याचा आणि पवित्र-अपवित्राचा निर्णय करण्याची ही मूढ रीत त्यांना सर्वस्वी अमान्य होती. देह सर्वांनाच सारखाच प्राप्त झाला आहे, एकाच निर्मितप्रक्रियेतून प्राप्त झाला आहे; त्यामुळे देहाचा विटाळ समर्थित होत नाही. विटाळ मानायचाच असेल, तर तो अभद्र वासनेचा मानला पाहिजे, असे सोपानदेवांचे रास्त म्हणणे आहे—

शरीर निर्मळ वासना टवाळ ।
कां रे तूं वरळ भक्तीवीण ॥
सर्व ब्रह्म निर्मळ नेणसी सोवळें ।
एकाचि गोपाळें जन वन ॥
आप पृथ्वी तेज वायो व्योम ।
पंचभूर्तीं सम वर्ततसे ॥
सोपान म्हणे गुरूचा उपदेश शुद्ध ।
तरीच वासना प्रबुद्ध तया नरा ॥

(ज्ञानदेवगाथा, सोपान, ३६)

सर्व ब्रह्म हे निर्मळ-सोवळे असल्याचे तू जाणत नाहीस; सर्व जन-वन एकाच गोपाळाने व्यापले आहे, याचे तुला भान नाही; हा देह पंचभूतात्मक असून, तो सर्वांनाच समान लाभलेला आहे, असे असताना अमुक सोवळा आणि तमुक ओवळा असा भ्रम तुझ्या चित्तात का असावा ? सोपानदेव अशा भ्रांत जनांना सुनावतात की, गुरूचा शुद्ध उपदेश ज्याला प्राप्त होईल, त्यालाच प्रबुद्ध विवेकाचे देणे लाभेल आणि सर्वत्र सम-शुभ दिसू लागेल. म्हणूनच 'मन आधीं मुंडीं वासनेतें खंडी' असे ते आग्रहाने सांगतात. चंचल मनाचे मुंडन आणि टवाळ वासनेचे खंडन केल्यावर

‘ विष्टल ब्रह्मांडीं एक आत्मा ’ अशा बोधाचा उदय होईल आणि मग सदा-सोवळ्या (सदा-शिव) अशा मनात सदैव हरी नांदू लागेल (सोपान, ३७), अशी प्रत्ययपूत न्वाही सोपानदेवांनी दिली आहे. या महाप्रत्ययापोटीच त्यांचा पवित्रापवित्रविवेक चोख बनलेला आहे -

पृथ्वी सोवळी आकाश सोवळें ।
मन हें ओवळें अभक्तांचें ॥
ब्रह्म हें सोवळें, न देखो ओवळें ।
असो खेळेमेळें इथे जर्नी ॥
ब्रह्मांड पंढरी सोवळी हे खरी ।
तरसी निर्धारीं एक्या नामें ॥
सोपान अखंड सोवळा प्रचंड ।
न बोले वितंड हरीविण ॥

(ज्ञानदेवगाथा, सोपान, ३८)

सोपानदेवांच्या गुरुकृपांकित हरिमय दृष्टीत सारे स्थिरचर सोवळेच आहे. ओवळे-पण, अपवित्रता, अशुभता कुटे नांदत असेल, तर ती अभक्तांच्या मनातच ! सोवळ्या ब्रह्माशी अखंड एकरूपता प्राप्त करणाऱ्याला ओवळे कुटे दिसणारच नाही; त्यामुळे ‘ इथे जर्नी ’ पवित्र-अपवित्र अशी निवड न करता पूर्ण आत्मभावाने ‘ खेळीमेळी ’ करण्यात सोपानदेव रंगून गेले आहेत. सोपानदेवांना गुरुदीक्षेच्या द्वारा ‘ अखंड ’ अद्वयानंद प्राप्त झालेला असल्यामुळे ते ‘ प्रचंड ’ पवित्र बनले होते आणि त्यांनी त्या अद्वयानंदाशी विसंवादी अशा सर्व वितंडांचा आपल्या अभेददृष्टीतून निरास केला होता. पावित्र्याची ही प्रचंडता अर्थातच पवित्रापवित्राचा भ्रामक विचार उरी वाळगणाऱ्या तथाकथित धर्मपंडितांना पावक न वाटता दाहक वाटली, तर आश्चर्य नाही. संताचे जीवन हे विवेकमंडित असते आणि विवेकाचे स्वरूप अग्नीसारखे असते. दांभिकांना ते दाहक वाटते, तर भाविकांना पावक वाटते. तपःपूत माता-पित्यांच्या पोटीं जन्म घेऊनही आपल्याला वरिष्ठवर्णांयांनी पतित मानून नाकारावे आणि प्रायश्चित्तानेही परत प्रतिष्ठित होण्याचे मार्ग रूढ करावे, ही घटना सोपान-देवांच्या मनात तीव्र प्रतिक्रिया उमटविणारी टरली. समाजातील सारे दलित-पतित त्यांच्या दृष्टीपुढे उभे राहिले आणि त्यांनी अत्यंत निर्भय वृत्तीने आपणांस पतितांच्या श्रेणीत वसवून, पतितांनाही आत्मग्रहाने प्रतिष्ठा प्राप्त करता येते, असा उद्घोष केला. नामदेवांनी ‘ आदि ’-प्रकरणात सोपानदेवांची ही अत्यंत तीव्र प्रतिक्रिया नांदवून ठेवली आहे -

हेंचि आम्हां श्रेष्ठ बोलिले परमनिष्ठ ।
असतां दुर्घट परी सेव्य ॥
पांडवांचें कुळ शोधितां निर्मूळ ।
कुंडजार गोलकासी बुद्धी ॥

भक्ती हे सरती, जाती न सरती ।
 ऐसी आत्मस्थिती स्वसंवेद्य ॥
 दुर्वास वसिष्ठ अगस्ति गौतम ।
 हे ऋषि उत्तम कुळींचे कैसे ॥
 व्यास आणि वाल्मीकि क्रोण कुळ तयांचें ।
 तैसेंचि आमुचें, सोपान म्हणे ॥

(नामदेवगाथा, ६९१)

हे उद्गार दलित-पतितांच्या एका ' प्र-चंड ' प्रतिनिधीचे आहेत; त्यामुळे ते एवढे प्रखर बनले आहेत.

ज्ञानदेवांविषयीची कृतज्ञता

आपणांस उपनयनाचा अधिकार नाही, म्हणून वेदाध्ययनाचा अधिकार नाही, ज्ञानप्राप्तीचा अधिकार नाही, या न्यूनगंडामुळे सर्व अव्राह्मण समाज एक प्रकारच्या अगतिक-अशरण मनःस्थितीत वावरत होता. ज्ञानदेवांनी उपनयनदीक्षेला गुरुदीक्षेचा—संप्रदायदीक्षेचा वलिष्ठ पर्याय समाजाला दिला आणि केवळ अल्प दीक्षितांनाच नव्हे, तर अदीक्षित बहुतांनाही ज्ञानाचा मुक्त लाभ व्हावा, म्हणून ' मराठीचिचे नगरी ' ज्ञानाची गवांदा घातली; ब्रह्मविद्येचा सुकाळ केला. नामदेवांनी अगदी मोजक्या शब्दांत या कार्याचा गौरव केला आहे—

ज्ञानराज माझी योग्यांची माऊली ।

तेणें निगमवह्नी प्रकट केली ॥

योगिजनांचा सिद्धिसंपन्न योग सामान्य जनांना कितपत कळत-आकळत असेल, कुणास ठाऊक ! परंतु योगी हे कुठल्या तरी जडीबुटीच्या शोधाने ' कशाचेही काही ' करू शकतात, असे भययुक्त आश्चर्य मात्र समाजात सर्वत्र नांदत होते. ज्ञानदेव योग्यांच्या परंपरेत दीक्षित झालेले; स्वतः योगचक्रवर्ती म्हणून गाजलेले; योगसिद्धींच्या वावरीत महायोग्यांचेही गर्वहरण करू शकणारे; आणि तरीही त्यांनी आपल्या मराठी माणसांसाठी भययुक्त आदराचे ' योगीपण ' प्रकट न करता, भयमुक्त प्रेमाचे ' माऊलीपण ' प्रकट केले. ते योगी होते; पण माऊलीचे मायाळूपण सांभाळणारे योगी होते. म्हणूनच नामदेव त्यांना ' योग्यांची माऊली ' म्हणतात आणि या माऊलीने जी ' जडीबुटी ' शोधून तुमच्या-आमच्या हातीं दिली, तिचे नाव ' निगमवह्नी ' असे सांगतात. ' निगमवह्नी ' म्हणजे ' वेदांची वेल '. ज्या वेलीचा रस आपल्या-पुरताच राखून आणि तो भ्रांतीत आंबवून ब्राह्मण वर्ण अहंकारमत्त झाला होता, ती वेदवेल, ती निगमवह्नी ज्ञानदेवांनी सर्वांसाठी प्रकट केली. ती ज्ञानदेवांच्या विराट् आणि वत्सल प्रतीतीच्या आळ्यात अंकुरून मराठीच्या मांडवावर पसरली आणि मग क्रोणीही येऊन तिचा ज्ञानरस पिऊ लागले. ' ज्याने सर्व द्विजांचा गर्व हरविला ' (ए. गा. ३५१९), त्या ज्ञानदेवांचे ऋण मानताना नाथांनी म्हटले आहे—

कृपाळू उदार माझा ज्ञानेश्वर ।
 तथा नमस्कार वारंवार ॥
 न पाहे याती-कुळाचा विचार ।
 भक्तकरुणाकर ज्ञानावाई ॥
 भलतिया भावें शरण जातां भेटी ।
 पाडितसे तुटी जन्मव्याधी ॥
 ज्ञानावाई माझी अनाथांची माय ।
 एका जनार्दनी पाय वंदितसे ॥

(एकनाथगाथा, ३५१०)

ज्ञानदेवांनी याति-कुळांचा विचार केला नाही; ते 'अनाथांची माय' होऊन राहिले आणि 'मरणोन्मुख जन्मा'ची व्याधी दूर करण्यासाठी ज्ञानाचा उपाय करीत राहिले. त्यांना 'ज्ञानावाई' आणि 'अनाथांची आई' या विशेषणांनी संबोधून नाथांनी त्यांच्याविषयीची कृतज्ञता यथार्थपणे व्यक्त केली आहे. ज्ञानदेवांनी स्वतःच आपल्या कार्याचे वर्णन गुरुकृपेला श्रेय देऊन केले आहे—

तीरें संस्कृताचीं गहनें ! तोडून मन्हाटिया केलीं शब्दसोपानें ।

रचिलीं धर्मनिधानें । निवृत्तिदेवें ॥ (शा. ११.९)

संस्कृताच्या 'गहन' (दुर्गम) तीरांमुळे ज्या प्रवाहात प्रवेश करणे सामान्य मराठी जनांना अशक्य झाले होते, ती तीरे मराठी माध्यमाने तोडून निवृत्तिदेवांनी (आपणांकरवी) मराठी शब्दांचे घाट बांधले आणि प्रवाहात 'धर्मनिधाने' (सुक्त तीर्थकुंडे) रचली. त्यामुळे कोणालाही श्रवणद्वारे या तीर्थांत प्रवेश करणे सोपे झाले. आता या त्रिनेत्रीच्या प्रवाहातील तीर्थांत कोणीही येऊन सुस्नात व्हावे, प्रयागमाधर्वां विश्वरूपाचे दर्शन घ्यावे आणि या पुण्यकृत्याच्या योगे संसाराला तिलोदक द्यावे, असे आश्वासन ज्ञानदेव देताहेत (शा. ११.६-१०).

चोखोवा आणि तुकोवा

ज्ञानदेवांनी गुरुसंस्थेच्या द्वारा घडविलेल्या या क्रांतिकार्याची दोन उत्कृष्ट फलिते म्हणजे चोखोवा आणि तुकोवा यांची जीवने. चोखोवा हे ज्ञानदेवांच्या संतमंडळाचे एक श्रेष्ठ घटक होते. सामाजिक प्रतिष्ठेच्या दृष्टीने ते अतिशूद्र, अत्यज. ग्रामसीमेच्या बाहेर नांदणारे. दुःख आणि दैन्य यांचा वारसा वागवणाऱ्या कुळातले. ग्रामव्यवस्थेच्या पारंपरिक पकडीत गाव सांगेल ते कष्ट उपसणारे आणि गाव देईल ते आणि तेवढेच खाऊन जगणारे. जगणे कसले ते ! नित्य अनंत मरणांच्या वेदनांना सामोरे जाणारे. परंतु ज्ञानदेवांनी स्वतः चोखाळलेली, गुरुदीक्षेतून जाणारी परमार्थाची वाट त्यांनी सर्वांना—सर्व दलित-पतितांना मोकळी केली होती. हे जसे गोरोवा कुंभारांना कळले, जसे नरहरी सोनारांना समजले, जसे सावता माळ्यांना जाणवले, तसेच चोखोवांनाही जाणवले. त्यांनी ज्ञानदेवांचा सांगावा निष्ठेने उरीं वागवून चोख वर्तनाने जीवन

चोखाळले आणि-

चोखा डोंगा परि भाव नोहे डोंगा ।

काय भुललासि वरलिया रंगा ॥

असे आव्हान प्रकट केले. चोखोवांनी नामदेवांकडून गुरुदीक्षा स्वीकारली होती. 'धन्य धन्य नामदेवा । केला उपकार जीवा ॥' अशी त्यांनी आपल्या सद्गुरूची स्तुती गायली आहे. त्यांनी 'मंत्र सांगितला सोपा' आणि 'निवारिले भवतापा', यावद्दल त्यांचे मन कृतज्ञतेने भरलेले होते. परंतु ज्ञानदेवांचे कार्य अवघ्या दीनदलितांसाठी असल्यामुळे त्यांचा गौरव गाताना चोखोवांच्या वाणीला अपार भक्तीचे भरते आलेले दिसते. नामदेवांप्रमाणेच चोखोवांनीही असे म्हटले आहे की-

तो हा महाराज ज्ञानेश्वर माऊली ।

जेणें निगमवल्ली प्रगट केली ॥ (३३६)

चोखोवांना ज्ञानदेव हे 'महाविष्णूचा अवतार' वाटतात. त्यांना ते आपला 'प्राणसखा' मानतात. याचे कारण उघड आहे : ज्ञानदेवांनी 'वेदार्थाचा ठेवा' उघडून जीवांना तरणोपाय केला (३३७). त्यांनी 'अनाथांचे काज' आपल्या शिरावर घेतले (३३९). जे 'महापातकी' मानले जात होते, त्यांना तारण्याचे महत्कार्य केले (३३९). 'अमृतअनुभवी गुरुगम्य ज्ञान' प्रकट करून त्यांनी सर्व जातिहीन जन उद्धरिले (३४०). आणि म्हणूनच त्यांच्या या कार्यांचे साधन असलेला ज्ञानदेवी हा 'श्रेष्ठ ग्रंथ' वाचताना जीव 'सनाथ' होतात (३३६). चोखोवांनी ज्ञानदेव आणि ज्ञानदेवी यांविषयी हे जे उद्गार काढले आहेत, त्यांतून ज्ञानदेव-प्रणीत गुरुसंप्रदायाच्या थोर क्रांतिकार्यांची स्पष्ट अभिव्यक्ती होते आहे. ज्या ग्रंथामुळे अनाथ जीवांना सनाथतेचा विश्वास प्राप्त झाला, तो ग्रंथ 'गुरुगम्य ज्ञान' उघडे करून सांगणारा आहे, वेदार्थाचा ठेवा उघडणारा आहे, 'निगमवल्ली' प्रकट करणारा आहे, ही त्याच्या श्रेष्ठत्वाची ग्वाही बोलकी आहे. आपल्याला वेदाध्ययनाचा अधिकार नसला, तरी 'अनादि निर्मळ वेदांचें जें मूळ', ते 'सोज्वळ परब्रह्म' ज्ञानदेवादी संतांनी आपल्यासाठी विठेवर उघडे उभे केले आहे; चंद्रभागेच्या वाळवंटांत नाचवले आहे; भक्तांच्या भावाने अंकित केले आहे (१-२), याचा चोखोवांना परमानंद वाटतो आहे. विटाळाच्या भयाने सारा सवर्ण समाज आपल्याला दूर लोटतो आहे; परंतु संतांच्या संगतीमुळे आणि सद्गुरूच्या बोधामुळे, 'कोण तो सोवळा कोण तो ओवळा । दोहींच्या वेगळा विट्टल माझा ॥' असा प्रत्यय येतो आहे. चोखोवांच्या वाणीतील ही आत्मप्रत्ययाची झळाळी आपल्या अंतःकरणाला वेधून राहते 'चोखामेळा' हे त्यांचे नाव मुळात 'चोखा मैळा' असे आहे, हे आपण पाहिलेच आहे. 'पवित्र अपवित्र' हा त्या नावाचा अर्थ. म्हणजे 'समाजाने अपवित्र मानलेला पवित्र आत्मा'. 'ब्राह्मण महार' असाही त्या नावाचा लक्षणेने अर्थ होतो. चोखोवा जन्माने हीन मानल्या गेलेल्या महार जातीचे असले, तरी आचरणाने ते 'ब्रह्म जाणणारे' या अर्थाने ब्राह्मणच आहेत. वंका महार यांनी त्यांच्याविषयी

यथार्थपणे म्हटले आहे—

चोखा चोखट निर्मळ । तथा अंगीं नाहीं मळ ॥

आणि तरीही चोखोवा आणि त्यांचा परिवार एकाकीच राहिला. एकाकी या अर्थाने की, जसे पुढचे अनेक असमर्थ 'विठ्ठलपंत' हे वहिष्कृतीतून सुटले नाहीत, जसे पुढचे अनेक अज्ञात ज्ञानदेव वेदाध्ययनापासून वंचित व्हायचे राहिले नाहीत, तसेच चोखोवांचे पुढचे लक्षावधी वारसदारही दलित जीवनक्रमातून मुक्त होऊ शकले नाहीत. त्यांच्या वेदनेचे वेद पुन्हा मुखरित होण्यासाठी एकोणिसावे शतक उजाडावे लागले.

आमुची केली हीन याती ।

तुज कां न कळे श्रीपती ॥

हा कर्ममेळ्याचा प्रश्न सहा-सात शतके अनुत्तरित राहिला — अनुत्तरितच राहिला ! चोखोवांप्रमाणे तुकोवा हे अतिशूद्र मानल्या जाणाऱ्या वर्गातले नव्हते; वृत्तीने ते वैश्य होते, ग्रामव्यवस्थेत महाजन होते, तरी ब्राह्मण समाजाच्या लेखी ते शूद्रच होते. कारण सर्व ब्राह्मणेतर हे कित्येक शतकांपासून शूद्र आणि अतिशूद्र या दोनच वर्गांत समाविष्ट केले गेले होते. उच्च वर्णांचा अहंकार, दंभ, अर्थशून्य ज्ञानभार वाहत राहण्याची परंपरा, भावशून्य वर्तन या सर्वांचा तुकोवांना वीट आला होता आणि त्याचमुळे आपल्या सामाजिक अप्रतिष्ठेचा उल्लेख ते गौरवाच्या भाषेतच करित राहिले — शूद्र वंशीं जन्मलों । म्हणोनि दंभें मोकलिलों ॥

वरा कुणवी केलों । नाहीं तरि दंभेंचि असतों मेलों ॥

आपल्याला वेदाध्ययनाचा अधिकार नसला, तरी 'वेदांचे गव्हर' हे वेदपाठकांना कळले आहे. असे मानण्याचे कारण नाही, असे तुकोवा ठणकावून म्हणतात. 'अभक्त ब्राह्मण जळो त्यांचें तोंड । काय त्यांची रांड प्रसवली ॥' असा तीव्र आघात भावशून्य ब्राह्मणांवर ते करतात, त्या वेळी 'भेदाभेदभ्रम अमंगळ' मानणाऱ्या वंष्णवांचा धर्मच ते आचरीत असतात. 'वेदांचा तो अर्थ आम्हांसीच ठावा । इतरांनीं वहावा भार व्यर्थ ॥' असा उद्घोष ते जेव्हा करतात, तेव्हा अर्थहीन वेदपठण करणाऱ्या भावशून्य ब्राह्मणांचे चित्र त्यांच्या दृष्टीपुढे असते; आणि ज्ञानदेवांपासून परंपरेने जे परमार्थरहस्य आकळण्याचे सामर्थ्य सर्व भाविकांना प्राप्त झाले आहे, त्याविषयीचा विश्वास त्यांच्या वाणीतून उमटत असतो. 'वेद आम्हांवरी रुसोनिया गेला । आम्ही त्याच्या वाला धरिलें कंठी ॥' हा तुकोवांचा अभिमानोद्गार त्यांच्या पारमार्थिक अधिकाराला साजेसाच आहे. वेद आमच्यावर रुसला आहे, रुसू देत त्याला ! वेद ही ज्या परमात्म्याची निःश्वसिते आहेत म्हणून ब्राह्मण वारंवार सांगतात, तो परमात्मा, वेदांचा तो बाप आम्ही कंठी धारण केला आहे ! किंवा असेही म्हणायला हरकत नाही की, आम्ही त्याचा कंठ पकडला आहे !

वेदांना लाजविणारी ही जी प्रतीतीची वाणी चोखोवांपासून तुकोवांपर्यंत अनेक शूद्रातिशूद्र मानल्या गेलेल्या महात्म्यांच्या मुखांतून प्रकटली, तिची गंगोत्री गुरुसं. ७

दीक्षेच्या अधिकारप्रदानात आहे, हे येथवरच्या साक्षीवरून आपल्या स्पष्टपणे ध्यानी येईल. 'ते पापयोनीही होतु कां । ते श्रुताधीतही न होतु कां।' असे ज्ञानदेवांनी प्रारंभीच आश्वासिले होते. किंवाहुना श्रुतींचे जे परमरहस्य गीतेच्या रूपाने प्रकटले होते, ते 'स्त्रीशूद्रादि प्रतिभे' सामावण्यासाठीच त्यांनी आपली वाणी वापरली होती. ज्ञानदेवांच्या या करुणामय कार्याने प्रभावित झालेल्या नाथांनी वैष्णवांना प्रिय असणाऱ्या दुसऱ्या ग्रंथाचा-भागवताचा आश्रय करून ज्ञानदेवविचारच विस्तारण्याचे कार्य केले. नाथांचा भगवंत उद्धवाला सांगतो आहे-

जे कां द्विजन्म्यांहूनि वाहेरी । वेदें वाळूनि सांडिले दूरीं ।
जे कां मंत्रार्थी अमंत्री । जे अनधिकारी श्रवणासी ॥
ऐसे जे कां शूद्रजन । ऐकोनि ये ग्रंथांचें ज्ञान ।
निवारावया जन्ममरण । उपजे दारुण विरक्ती ॥
उखितांच एकसरें चित्तें । मनींहूनि विटे विपयांतें ।
मग चित्तें वित्तें जीवितें । रिघे सद्गुरूतें अनन्यशरण ॥
गुरूसी पुसों नेणे प्रश्न । म्हणे निवारी जन्ममरण ।
भावाथें घाली लोटांगण । शुद्ध श्रद्धा संपूर्ण परमार्थी ॥
ते होत कां शूद्रजन । यांसी उपदेशितां ब्रह्मज्ञान ।
उद्धवा कदा न लागे दूषण । हें सत्यवचन पै माझे ॥
निर्लोभत्वे कृपेनें पूर्ण । सद्गुरू उपदेशी शूद्रजन ।
ऐसेंनि करी जो दीनोद्धरण । तेथ न लगे दूषण उपदेशा ॥

(ए भा. २९.५५५-५६०, ५६३)

शूद्रांप्रमाणेच स्त्रियांच्या वावतीतही संतांचा गुरूसंप्रदाय उदार आहे. पूर्वी बौद्ध-जैनांनी आणि नंतर तांत्रिकांनी स्त्रियांना गुरूदीक्षेचे द्वार मुक्त ठेवले होते. परंतु पुरुषांना काय आणि स्त्रियांना काय, ती दीक्षा घरादारापासून गिरिगव्हरात दूर नेणारी होती. संतांनी जी सुगम भक्तीची दीक्षा पुरुषांना दिली, तीच दीक्षा स्त्रियांना दिली. नाथांनी स्त्रियांना दीक्षा देण्याच्या संदर्भात आपल्याला आपल्या सद्गुरूंचीच कशी अनुज्ञा लाभली, ते ओघाओघात सांगितले आहे-

तेथें म्यांही केली विनंती । श्रीजनार्दनस्वामीप्रती ।
स्त्रिया शूद्र उपदेशार्थ येती । काय निश्चितीं सांगावें ॥
गुरूवेगळा मार्ग नाही । म्हणोनि येती लवलाही ।
त्यांसी उपदेशावें काई । हें माझ्या हृदयीं स्मरेना ॥
हें ऐकोनिया वचन । संतोपले श्रीजनार्दन ।
जेणें होय चित्ताचें शोधन । तें नाम जाण उपदेशी ॥
चित्तशुद्धि झालिया जाण । वोरसोनि येतें आपण ।
अनन्यभावें मग शरण । आल्या ज्ञान उपदेशी ॥

स्त्रीपुरुष अवलोकन । जयाचे दृष्टीं समसमान ।
ऐसेंनि अनुभवे जो परिपूर्ण । तोचि स्त्रियांसी जाण उपदेशी ॥

(ए. मा. २९.५८३-५८७)

संतसाहित्य हे ज्या गुरुगौरवाने भारलेले आहे, त्याचे गूढ आदिमांच्या सामाजिक दीक्षेत असल्याचे आपण पाहिले आणि नवा दिव्यजन्म प्राप्त करून देणारी गुरुदीक्षा ही स्त्री-शूद्रांना आश्वासक कशी ठरली, तेही आपण विस्ताराने पाहिले. गुरुसंप्रदायाने केलेले हे क्रांतिकार्य जसे त्या काळाच्या प्रतिकूलतेच्या पार्श्वभूमीवर वैशिष्ट्यपूर्ण आहे, तसेच दीक्षाविषयक श्रद्धेच्या आणि दीक्षेने प्राप्त करून घ्यावयाच्या ईप्सिताच्या मर्यादेने ते मर्यादित आहे. आपली आजची प्रेरणा पूर्णतः ऐहिक आहे—सामाजिक आहे. समाजाने अद्वैतरत्यावर उच्चतर जीवनप्रतिष्ठेसाठी उरलेला एकमेव मार्ग म्हणून जे गुरुदीक्षेच्या वाटेने गेले, त्यांनी ती वाट सर्वांसाठी खुली केली आणि त्या वाटेतले काटेकुटे व दगडधोंडेही दूर केले, एवढ्याचपुरता हा गुरुसंस्थेच्या क्रांतिकार्याचा परामर्श आहे. संतांनी जे आदर्श उभे केले, त्या आदर्शांशी इमान राखण्याचा त्यांनी सर्वतोपरी प्रामाणिक प्रयत्न केला. संतांचा समाज हा वेगळा बनणे त्यांना नको होते. एक वेगळी जात, एक नवी बहिष्कृत जात निर्माण करणे त्यांना नको होते. आणि त्यांना ज्या समाजव्यवस्थेचा जाच जाणवत होता, ती व्यवस्था उखडणेही त्यांना शक्य नव्हते. संतांच्या वाणीत या संघर्षांचे आणि त्यातील अपयज्ञाने आलेल्या मर्यादेचे प्रतिबिंब आहेच आहे. विसाव्या शतकातील समाजरचनेचा जो स्वप्नादर्श आपल्या दृष्टीपुढे आहे, त्याच्या मानदंडाने आपण सर्व इतिहास मोजू लागलो, तर ते रास्त ठरणार नाही. शिवाजीने लोकशाही राज्यव्यवस्था का जन्मास घातली नाही, असा प्रश्न उपस्थित करण्यासारखेच ते मूल्यपापन ठरेल. समंजसपणाने समजावून घेणे आणि ज्याचे त्याचे श्रेय ज्याला त्याला देऊन, आपल्या आणि इतरांच्या मर्यादांचे मान ठेवणे हाच सुयोग्य मार्ग आहे.

संदर्भ-टीपा

१. सुवर्णकुंडात प्रवेश करताना राजाने आपल्या मुठी वळाव्या आणि दोन्ही गुडघ्यांच्या मध्ये मस्तक शिरकवावे, असे भविष्य पुराणात (१७६.४५) म्हटले आहे. ही स्थिती गर्भाची आहे, हे स्पष्ट आहे.
२. The Quest : Mircea E iade. p. 113.
३. शोधशिल्प : रा. चिं. ढेरे पृ. ७१-७२.
४. धर्मचिंतन : दि. के. वेडेकर. पृ. २६.
५. तत्रैव, पृ. २८.
६. तत्रैव, पृ. २९.
७. तत्रैव, पृ. २९.
८. तत्रैव, पृ. १३८-१३९.

वज्रसूचीचे आघात

गुरुसंस्थेने हे असाधारण स्वरूपाचे कार्य केले असले, तरी त्या संस्थेच्या मूल धारणे-तच एका सामाजिक संकटाचा संभव सामावलेला होता. संतांनी सद्गुरुलक्षणे सांगताना महामानवाचा थोर आदर्शच आपल्या दृष्टीपुढे उभा केला आहे, हे जरी खरे असले, तरी उच्चतर जीवनात प्रविष्ट होऊन आपल्या आयुष्याचे सार्थक करू इच्छिणाऱ्या सामान्य माणसाला सद्गुरूच्या पात्रापात्रतेचा विचार करण्याची शक्ती असते, असे गृहीत धरणे बरोबर होणार नाही. 'सद्गुरु हैचि परब्रह्म' हे संतवचन मात्र सामान्य मुमुक्षूच्या चित्तावर पुरेपूर बिंबलेले असते. त्यामुळे साधुत्वाचे बाह्य अवडंबर मिरवून, आपण कुणाचाही उद्धार करायला समर्थ आहोत, असे सांगणारे भोंदू गुरू जेव्हा भाविकांना भेटतात, तेव्हा त्यांच्या वाट्याला वंचनेवाचून काहीच येत नाही.

गुरुबाजीवर संतांचे वज्रप्रहार

संतांना या गुरुसंकटाची पुरेपूर जाणीव होती. या जाणिवेपोटी त्यांनी गुरुबाजीवर प्रखर आघात केले आहेत. अगदी मुकुंदराजांपासून तुक्रोवांपर्यंत सर्व संतांनी सद्गुरूचा परमादर्श जसा उभा केला, त्याचप्रमाणे भोंदू गुरूंच्या भोंदूगिरीचा बुरखा फाडून त्यांचे खरे घातक रूप समाजापुढे उघडे पाडले आहे -

ब्रह्मादि पिपीलिकांती । सकलै भूतजाती ।

जेयांची चित्तवृत्ता । न धरि विप्रमभावातें ॥

(विवेकसिंधु, १.४१)

असा समबुद्धीचा प्रकर्ष ज्याच्या ठायी झाला आहे, त्यालाच सद्गुरू मानावे, असा मुकुंदराजांचा निष्कर्ष आहे. त्याचमुळे -

मंत्र येंत्र उपदेशिते । गुरू घरोघरीं आहेति आयिते ।
परो संसारमाहादुःखातें । फेडों न सकती कीं ॥

(विवेकसिंधु, २.२७)

असा इशारा द्यायला ते मुळीच विसरत नाहीत. एकनाथ आपल्या भागवतटीकेत असेच म्हणतात -

जे कां अपेक्षूनिया वित्त । चतुर्वर्णां उपदेशित ।
ते धनलोभें लोलुप एथ । नाहीं घेइजेत गुरुत्वे ॥
जेथ गुरूशींच सलोभता । तेथ शिष्याची बुडे विरक्तता ।
ऐशिये ठायीं उपदेश घेतां । परमार्थतां अपघातु ॥

(ए. भा. २९.५६-१५६२)

धनलोभी गुरू धन उकळण्याच्या बुद्धीने सर्वांना शिष्य म्हणून स्वीकारतो, परंतु अगोदरच भ्रष्ट झालेल्या या गुरूच्या संपर्काने 'परमार्थतः अपघात' घडण्यावाचून शिष्याला कसलाही उच्च लाभ होणे शक्य नाही, असे नाथांनी स्पष्ट शब्दांत सांगितले आहे. नाथांनी आपल्या अभंगांत तर अशा भोंदूंचे भांडे शतखंड केले आहे. हे जन-वंचक गुरू कसे असतात ? नाथ सांगतात -

लावूनियां अंगा राख । म्हणती आम्हांपाशीं सुख ॥
भोळ्या भाविकां भोंदिति । भलते मंत्र तयां देती ॥
म्हणती आम्हां करा गुरू । उपचारू पूजेचा ॥
एका जनार्दनी ते मैद । नाहीं गोविंद तयांपाशीं ॥
अंगा लावूनिया राख । करी भलतेंचि पाप ॥
मेळवी शिष्यांचा मेळा । अवघा भागेचा घोटाळा ॥
नाना परी सांगे मंत्र । नेणे विधि, अपवित्र ॥
न कळे ज्ञानाची हातवटी । सदा परदार राहाटी ॥
एका जनार्दनी सांग । तेथें नाहीं पांडुरंग ॥

(एकनाथगाथा, १९३१-१९३२)

समर्थ रामदासांनी गुरुलक्षणे सांगताना या प्रकारच्या भोंदूंची मनसोक्त हजेरी घेतली आहे -

शिष्यास न लाविती साधन । न करविती इंद्रियेदमन ।
ऐसे गुरु आडक्याचे तीन । मिळाले तरी त्यजावे ॥

(दासबोध, ५.२.२१)

असे स्पष्ट वजावून, त्यांनी चोरटा, मैद, द्रव्यभोंदू, घातघेणा या विशेषणांनी अशा लटक्या गुरूला फटकारले आहे; आणि -

अद्वैतरूपणीं अगाध वक्ता । परी विषईं लोलंगता ।
ऐसिया गुरूचेनि सार्थकता । होणार नाहीं ॥

(दासबोध ५.२.३१)

एवढ्या निश्चयी स्वरात वंचक गुरूविषयी भाविकांना सावध केले आहे.

अद्वैतनिरूपणाच्या क्षेत्रात जो अगाध वक्ता आहे, परंतु ज्याची ' विषयीं लोलं-
गता ' आहे, अशा भोंदू गुरूमुळे सार्थकता प्राप्त होणार नाही, हे जसे समर्थानी
सांगितले आहे, तसेच तुकोवांनीही सांगितले आहे. जो ' मुखें सांगे ब्रह्मज्ञान ' परंतु
जो ' जनलोकांची कापितो मान ', त्या वेड्याचे थोवाड फोडण्याचा आदेश त्यांनी
दिला आहे (४२८१). ' जळो जळो तें गुरुपण ' (४२८०) असा त्यांनी भोंदू
गुरूंचा तीव्र धिक्कार केला आहे.

गुरूवाजीवर वज्रप्रहार करताना संतांनी मुळीच दयामाया दाखविली नाही. असले
भोंदू गुरू हे अध्यात्मक्षेत्राला बदनाम करतात आणि सामान्य जनांची उभय पातळ्यां-
वर वंचना करतात, याची त्यांनी सतत जाणीव ठेवलेली दिसते. परंतु संतांच्या या
आघातांना गुरूवाजी संपणे अशक्य होते. कारण कोणत्याही क्षेत्रात ज्ञाता हा परम
श्रद्धेचा विषय ठरतो आणि मग ज्ञातेपणाचा आभास निर्माण करू शकणारा कोणीही
श्रद्धाशील समाजाला फसवू शकतो, हा आपला नित्याचा अनुभव आहे.

गुरूदीक्षेतील अधिकारसमस्या

गुरूवाजीवर वज्रप्रहार करणाऱ्या संतांना आणखीही एका आघाडीवर अटीतटीने
लढावे लागले. अध्यात्ममंदिरात कुणाही सद्भाविकाला प्रवेश करता यावा, म्हणून
गुरूदीक्षेचे महाद्वार सदैव मुक्त राखले जाईल, अशी संतांची घोषणा होती. गुरू-
दीक्षेच्या महाद्वारातून प्रवेश करताना सद्भाववाचून अन्य कोणत्याही बाबीचा विचार
केला जाणार नाही, असे त्यांचे सर्वाना आश्वासन होते. धर्म, जाती, वय, लिंग, प्रदेश
यांपैकी कोणत्याही भेदाला अध्यात्ममंदिरात थारा नाही, अशी त्यांनी ग्वाही दिलेली
होती. परंतु या उदारतेला, या उदात्ततेला तडा जाण्याची परिस्थिती काही श्रेष्ठ
पारमार्थिकांकडूनच निर्माण झाली.

समाजाने ज्यांना सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणारी दीक्षा नाकारली होती,
अशा ज्ञानदेवांसारख्या, ब्राह्मण कुळात जन्मलेल्या व्यक्तींनी आणि ज्यांचा हा अधिकार
अनेक शतकांपूर्वीपासून हिरावून घेतला गेला होता, अशा शूद्रातिशूद्र मानल्या गेलेल्या
वर्गींनी गुरूदीक्षेच्या वावतीत समतेचा आग्रह धरवा, हे अगदी स्वाभाविक आहे. परंतु
उच्चतर जीवन प्राप्त करण्याचा ज्यांचा अधिकार सुरक्षित होता, ज्यांच्या वर्गीय हिताला
आणि प्रतिष्ठेला कसलीही हानी पोचली नव्हती, त्यांनी संतमार्गात प्रवेश केला होता,
तो केवळ स्वयंप्रेरणेने, अंतर्मुख होऊनच. ते संतमार्गात आले नसते, तरी त्यांची
सामाजिक दृष्ट्या कुठलीही हानी होण्याचा संभव त्या काळी तरी नव्हता. असे असूनही
त्यांनी संतांच्या वाटा चोखाळल्या, हे त्यांना भूषणावहच आहे. वेदनेच्या अनुभवा-
वाचून विद्रोहाच्या आंदोलनात प्रविष्ट होणाऱ्यांच्या जागृत विवेकशक्तीचा गौरवच
करायला हवा. अशा ज्या कोणी व्यक्ती असतील, त्यांचे काही पूर्वसंस्कार उरले
आणि ते प्रसंगी विसंवादी रूपात प्रकट झाले, तरी त्यांना त्याचा फारसा दोष देऊन

चालणार नाही. वस्तुनिष्ठ विचार करू इच्छिणारांना या मर्यादांची मीमांसा ताटस्थ्याने करता येणे शक्य आहे, असे वाटते.

या संदर्भात एकनाथ आणि रामदास या दोन संतांचा निर्देश करता येईल. हे दोघेही परमार्थमार्गात आले, ते कुठल्याही आधीव्याधीच्या वा व्याप-तापांच्या कारणांमुळे नव्हते. त्यांच्या जागृत विवेकशक्तीनेच त्यांना ही दिव्य वाट दाखवली, हे उघड आहे. त्यामुळे नाथांनी भागवतधर्माच्या सर्व उदार आणि उदात्त तत्त्वांचा उद्घोष करूनही ब्राह्मण-गौरव करण्यात संकोच मानला नाही. आणि समर्थानी 'भेटो कोणी एक नर । घेड महार चांभार । त्याचें राखावें अंतर । या नांव भजन ॥' अशी भक्तीची व्यापक व्याख्या करूनही गुरुत्वाच्या अधिकाराला सुरड घातली. सद्गुरूचा अधिकार त्याच्या ब्रह्मसाक्षात्कारात आहे आणि ब्रह्मसाक्षात्काराची कसोटी विश्वात्मक प्रेमभावात आहे, असा समर्थीसकट सर्व संतांचा सांगावा असताना, समर्थानी सद्गुरूची निवड करताना, त्याच्या जातीचा विचार करणे आवश्यक मानले. दासबोधातील 'गुरुलक्षण' समासात (५.२) ते म्हणतात -

नीच यातीचा गुरु । तोहि कानकांडा विचारु ।
 ब्रह्मसभेस जैसा चोरु । तैसा दंडे ॥
 ब्रह्मसभे देखतां । त्याचें तीर्थ न ये घेतां ।
 अथवा प्रसाद सेवितां । प्राश्रित घडे ॥
 तीर्थप्रसादाची सांडी केली । तेथें नीचता दिसोन आली ।
 गुरुभक्ति ते सटवली । येकायेकी ॥
 गुरूची मर्यादा राखतां । ब्राह्मण क्षोभती तत्त्वतां ।
 तेथें ब्राह्मण्य रक्षूं जातां । गुरुक्षोभ घडे ॥
 ऐसीं सांकडीं दोहींकडे । तेथें पस्तावा घडे ।
 नीच यातीस गुरुत्व न घडे । याकारणें ॥
 तथापि आवडी घेतली जीवें । तरी आपणचि भ्रष्टावें ।
 बहुत जनांसी भ्रष्टावावें । हें तों दूपणचि कीं ॥
 आतां असो हा विचारु । स्वयातीचा पाहिजे गुरु ।
 नाही तरी भ्रष्टाकारु । नेमस्त घडे ॥

(दासबोध, ५.२. ५८-६४)

'अंतरीं शुद्ध ब्रह्मज्ञान' आणि 'बाह्य निष्ठेचें भजन' हे ज्याच्या ठायीं आहे, 'तेथें बहु भक्तजन विश्रांती पावती', असे सद्गुरुलक्षण ज्या समर्थानी सांगितले आहे, त्यांनीच, या सद्गुरुलक्षण विवरणाच्या ओघातच असा आत्मखंडनपर विसंवादी विचार मांडावा, याचे आश्चर्य वाटते. त्यांच्या विचारातील ही द्विखंडता पूर्वसंस्कारातून आलेली आहे आणि तो संस्कार टिकून राहणे स्वाभाविक आहे, हे आपण नुकतेच पाहिले आहे.

ब्राह्मण्याच्या श्रेष्ठतेचा गंड टिकून असेल, तर गुरुनिष्ठा शक्य होईल, गुरुसेवा

ढिलावेल, हे म्हणणे रास्त आहे. परंतु असा गंड ज्याच्या टायी टिकून आहे, ज्याला हीन यातीच्या अधिकारी सद्गुरूची सेवा करताना जातिश्रेष्ठत्वाच्या गंडाचे विस्मरण होत नाही, त्याला परमार्थाचा अधिकारच नाही, असे समर्थानी म्हणायला हवे होते. त्याऐवजी स्वयातीचा गुरू करावा, अथवा वरिष्ठ यातीचा गुरू करावा, परंतु कोणीही आपल्या यातीहून कनिष्ठ समजल्या जाणाऱ्या यातीचा गुरू करू नये, असे त्यांनी म्हटले आहे, याचा खेद वाटतो. एवढेच नव्हे, तर 'नीचयातीस गुरुत्व न घडे!' असेही त्यांनी म्हटले आहे, ते तर परमक्लेशदायक आहे.^१ ज्यांनी महाराष्ट्राचे करंटेपण झडावे आणि त्याने 'उत्कट भव्य' तेचि ध्यावे, म्हणून अवघा हलकळोळ केला, 'राखावीं बहुतांची अंतरे। भाग्य येतें तदनंतरे।' असा सभाग्यतेच्या उदयाचा उपाय सांगितला आणि 'यत्न तो देव जाणावा' अशी पुरुषार्थप्रेरणा सहाद्रीच्या सुप्त सिंहांच्या हृदयांत जागवली, त्यांनी असे म्हणावे, याचा राहून राहून विषाद वाटतो. त्यांनी असे म्हणायला नको होते, असे एकसारखे मनात येत राहते. परंतु त्यांनी असे म्हटले आहे, अगदी निश्चयी स्वरात म्हटले आहे, हे दुर्दैवाने खरेच आहे.

असे वैचारिक द्विखंडत्व सांभाळणारे समर्थ हे एकटेच नव्हते. महाराष्ट्रातील दत्तो-पासनेच्या धारांपैकी एक जशी विधिनिषेधातीत दृष्टीची अवधूतधारा होती, तशीच नरसिंह सरस्वतींनी प्रवर्तित केलेली सनातनी दृष्टीची धाराही होती. महाराष्ट्रातील गाणपत्यही आपले सनातनीपण सांभाळून होते. एक विख्यात गाणपत्य गोसावीनंदन यांचे या संदर्भातील विचार अगदी समर्थोसारखेच आहेत. ते आपल्या 'ज्ञानमोदक' नामक भक्तिवेदान्तपर ग्रंथात गुरुलक्षणनिरूपण करताना म्हणतात—

ज्यांचें तीर्थ, प्रसाद सेवितां । चित्तासि वाटे प्रशस्तता ।

लोकांमध्ये न दिसे विरुद्धता । तेंचि गुरुपद ॥

ज्या गुरूचें नाम सांगतां । परमलज्जा वाटते चित्ता ।

तेव्हां गुरुभक्ती उडाली तत्त्वता । सहजचि ॥

गुरुलोप करितां महादोष । यास्तव विचारोनी कीजे अवश्य ।

जो सेविल्या सकळां संतोष । तोचि सद्गुरु ॥

जरी नीच जातीचा गुरु केला । परी भक्तिमार्ग तो राहिला ।

ब्राह्मणा देखतां तयाला । पूजितां न ये ॥

रोकडें आपण भ्रष्टावें । प्रसाद तीर्थ चोरोनी ध्यावें ।

नाहीं तरी ब्राह्मण स्वभावे । वाळ्ळीतील ॥

तेव्हा विकल्प उपजे मनीं । गुरुभक्तीची झाली हानी ।

यास्तव गुरु करावा विचार करूनी । यथायोग्य ॥

जरी गंगाजळ पवित्र झालें । तें जरी अशुद्ध पात्रीं पडलें ।

तरी भल्याच्या कार्यांतून गेलें । सेवितां न ये ॥

तैसें नीच जातीस झालें ज्ञान । परी तेथें गुरुत्व न घडे जाण ।

म्हणून पात्रापात्र विचारून । साधक जनीं ॥ (ज्ञानमोदक, ४.६७-७५)

सद्गुरूच्या वावतीतील खरी 'पात्रापात्रविचारणा' कोणती, हे गोसावीनंदनांना चांगले ज्ञात आहे. कारण ते परमार्थपरंपरेत आणि परमार्थाच्या परिभाषेत चांगले सुरलेले आहेत—

विश्वीं विश्वपणें अवघा देव । हा पूर्ण दृढावला अनुभव ।

जेथें नाहीं गुरुशिष्यभाव । तोचि सद्गुरू ॥

(ज्ञानमोदक, ४.४३)

हे या क्षेत्रातील परमसत्य त्यांच्या नित्य चिंतनाचा विषय आहे; आणि तरीही ते 'नीच जातीस जरी ज्ञान झाले, तरी तेथे गुरुत्व प्राप्त होत नाही,' असे म्हणतात, तेव्हा आपण परमार्थाचे हार्दच खुडून टाकीत आहोत, याचे त्यांना भान राहत नाही. हे असे द्विखंडत्व का येते, तर 'ब्राह्मण स्वभावे वाळितील !' या भयाची तलवार शिरावर सारखी टांगती असे म्हणून ! निर्भयता ही परमार्थाची पहिली कसोटी आहे, हे जरी खरे असले, तरी तत्कालीन समाजाचे 'वहिष्कृती'चे हत्यार एवढे भयंकर होते की, त्याच्या आघाताने जिवंतपणीच अनंत मरणे मरावी लागत !

ईश्वरनिष्ठांच्या मांदियाळीत बसणाऱ्यांनीच जर अशी भूमिका घेतली, तर त्या वाहिरचे अन्य कर्मठ सनातनी या प्रकरणी केवढा कहर करीत असतील, याची कल्पनाही करवत नाही. परंतु निखळ विवेकनिष्ठेचे व्रत घेणाऱ्या संतांना याविरुद्ध 'शस्त्र' उगारणे भागच होते. भारतीय विचारविश्वात 'वज्रसूची' या यथार्थ नावाने जे विचारशस्त्र गाजत होते, त्या लखलखत्या शस्त्राचा प्रहार करून संतांनी या जाति-श्रेष्ठत्वाच्या गंडाचे गंडस्थळ फोडण्याचा प्रयत्न केला.

अकुलीनत्वाचे कारण दाखवून पौरुषाची प्रतिष्ठा नाकारणाऱ्या समाजाला कर्णाने फटकारले आहे की, "श्रेष्ठ कुलात जन्म लाभणे माझ्याच काय, कुणाच्याही स्वाधीनचे नाही; परंतु पुरुषार्थाचे वैभव उभे करणे हे माझ्या स्वाधीनचे आहे !" मानवाची प्रतिष्ठा जन्माने ठरत नाही, तर ती त्याच्या कर्मांनी ठरते, गुणसंपदेने ठरते, हा कर्णाचा दावा. कर्णाने उद्घोषिलेल्या या महामूल्याचे भान भारतात प्राचीन काळापासून अनेक चितकांना, समाजहितैषी सत्पुरुषांना आणि विवेकनिष्ठ नेत्यांना होते. परंतु व्यवहारतः मात्र समाज जन्मावरूनच श्रेष्ठकनिष्ठतेची विभागणी करीत होता; शतकानुशतके निमूटपणे पुरुषार्थाच्या प्रतिष्ठेकडे पाठ फिरवून वाटचाल करीत होता. जगाच्या पाठीवरील सर्वच मानवसमूह या ना त्या प्रकारे जन्मजात श्रेष्ठकनिष्ठतेच्या गंडाने पछाडले होते—आजही त्या गंडातून पूर्णतः सुटलेले नाहीत.

पारंपरिक भारतीय समाजव्यवस्थेत ब्राह्मण हे जन्माने श्रेष्ठ मानले गेले आहेत; परंतु तत्त्वतः मात्र ब्राह्मणाचा आदर्श विशिष्ट गुणकर्माशी निगडित केला गेल्यामुळे कित्येकदा त्याच वर्गातील अनेकांनी आचारभ्रष्ट ब्राह्मणांना त्यांच्या आदर्शांचे भान घडविण्याचा प्रयत्न केला; आचाराने श्रेष्ठ असणाऱ्या ब्राह्मणेतरांना भ्रष्ट ब्राह्मणांहून श्रेष्ठ मानले आणि जन्मजात श्रेष्ठकनिष्ठतेच्या तत्त्वाचे कटोरपणे खंडनही केले.

जो सुचरित, तो ब्राह्मण !

“कोणी जन्माने ब्राह्मण ठरत नाही आणि जन्माने चांडाळही ठरत नाही; तर ब्राह्मणत्व वा चांडालत्व हे कर्माने ठरत असते,” असे सांगणाऱ्या भगवान बुद्धाची समदृष्टी ही केवळ प्रतिक्रियास्वरूप आंदोलनातूनच प्रकट झाली, असे नव्हे; तर भारतीय समाजाचे एकात्म संघटन घडवू पाहणाऱ्या इतिहास-पुराणांनीही या आदर्शाचा पाठपुरावा उत्कटपणे केलेला दिसतो. या दृष्टीने महाभारतातील काही प्रसंग पाहण्यासारखे आहेत. वनपर्वतील यक्ष-युधिष्ठिर-संवादात यक्ष युधिष्ठिराला विचारतो : “हे राजन् ! कुल, आचरण, स्वाध्याय आणि वेदार्थज्ञान यांपैकी कशामुळे ब्राह्मण्य येते, हे तू निश्चितपणे सांग.” या प्रश्नाला युधिष्ठिराने असे स्पष्ट उत्तर दिले आहे की, “कुल, स्वाध्याय आणि वेदार्थज्ञान यांपैकी कोणतेच द्विजत्वाचे कारण नव्हे; सदाचरण हेच ब्राह्मण्याचे निःसंशय कारण होय. ब्राह्मणाने अत्यंत कटाक्षाने सदाचरण राखले पाहिजे. जोपर्यंत तो सदाचरणापासून दळत नाही, तोपर्यंत त्याला (भौतिक वैभवाच्या दृष्टीने) हीनत्व आले, तरी तो हीन होत नाही. पण एकदा का तो सदाचरणापासून दळला की त्याचा घात झालाच म्हणून समजावे. शास्त्रांतील आदर्शांचे केवळ अध्ययन-अध्यापन करणारे हे मूर्ख होत. जो त्या आदर्शांचे आचरण करतो, तोच खरा पंडित होय. एखाद्याने चारी वेदांचे अध्ययन केलेले असले आणि जर तो दुराचारी असेल, तर तो शूद्राहूनही नीच होय. त्याग आणि संयम ज्याच्या ठायी असेल, तोच ब्राह्मण होय.”

हाच विचार याच पर्वत अजगर-युधिष्ठिर-संवादात अधिक स्पष्टपणे प्रकट झाला आहे. यक्षाप्रमाणेच अजगराने युधिष्ठिराला प्रश्न केला होता की, “हे राजा, ब्राह्मण कोणास म्हणावे ?” त्यावर युधिष्ठिराने “ज्याच्या अंगी सत्य, ज्ञान, क्षमा, शील, घातकीपणाचा अभाव, तप आणि दया ही दिसून येतात, त्यासच ब्राह्मण म्हणावे,” असे निःसंदिग्ध उत्तर दिले. या उत्तराने अजगराचे पुरेसे समाधान न होता, त्याला काही शंका आल्या. त्या शंकांचे निरसन करण्याच्या हेतूने त्याने पुनः प्रश्न केला की, “हे तुझे म्हणणे कसे पटावे ? कारण ही लक्षणे शूद्रांच्याही ठायी आढळू शकतील.” यानंतर युधिष्ठिराच्या मुखाने महर्षांच्या व्यासांनी असा निर्वाळा दिला आहे की, “या लक्षणाने युक्त असणारा शूद्र नव्हे, तर ब्राह्मणच होय आणि या लक्षणांनी युक्त नसणारा ब्राह्मण हा ब्राह्मण नव्हे, तर शूद्र होय !”

वज्रसूचिकोपनिषद्

मानवाची श्रेष्ठता वा कनिष्ठता जन्माने ठरविण्याविरुद्ध असा आवाज उठवणारे अनेक ज्ञान-अज्ञात विवेकनिष्ठ पुरुष आजवर होऊन गेले. अशा विवेकनिष्ठांच्या श्रेणीतील एका अज्ञात पुरुषाने ‘वज्रसूची’ अथवा ‘वज्रसूचिकोपनिषद्’ या नावाचा एक ग्रंथ रचून जन्मजात ब्राह्मण्यावर कठोर आघात केला. हे उपनिषद् नव्य उपनिषदांत मोडत

असले, तरी त्याची प्राचीनता इ.स. च्या नवव्या शतकामागे जाते. त्याचा कर्ता कोण, हे निश्चयाने सांगता येण्यास साधन नाही. इ. स. १८२९ मध्ये त्याची एक प्रत हडसनला नेपाळात उपलब्ध झाली. हडसनला तिथे अशी पारंपरिक माहिती ऐकायला मिळाली की, त्याचा कर्ता अश्वघोष आहे. इ. स. १७१० मध्ये नकललेली एक प्रत नासिक येथे उपलब्ध झाली. महाराष्ट्रात या उपनिषदाचे कर्तृत्व आद्य शंकराचार्यांकडे दिले जाते. इ. स. १७३-१८१ या काळात याचा चिनी भाषेत अनुवाद झाला होता. तिथे त्याचा कर्ता धर्मकीर्ती नामक बौद्ध आचार्य असल्याची समजूत रूढ आहे. अश्वघोषाचा शिष्य मंजुघोषाचार्य तसेच मृत्युंजयाचार्य ही नावेही त्याच्या कर्त्याच्या संदर्भात सांगितली जातात.^३ संस्कृत गद्यात असलेले हे अगदी छोटे (सिंगल क्राऊन आकाराचे एक पृष्ठ) उपनिषद् निर्णयसागर (मुंबई), खेमराज श्रीकृष्णदास (मुंबई), सर्वहितैषी कंपनी (काशी) इत्यादी प्रकाशनसंस्थांनी प्रसिद्ध केलेल्या उपनिषत्संग्रहांत समाविष्ट आहे. याचे एक विस्तृत संस्करणही प्रचलित आहे. नावाप्रमाणे खरोखरच यातील विचारांना वज्राची कटोरता आहे. जीव, देह, जाती, ज्ञान, कर्म वा धार्मिकता यांपैकी कशानेच ब्राह्मणत्व सिद्ध होत नाही, तर केवळ आत्मसाक्षात्कारानेच ब्राह्मणत्व सिद्ध होते, हा विचार तर्कशुद्ध रीतीने यात प्रतिपादिला आहे. 'जो ब्रह्म जाणतो, तो ब्राह्मण होय,' (ब्रह्म जानातीति ब्राह्मणः ।) या ब्राह्मणाच्या आदर्शवादी व्याख्येशी हा विचार सुसंगत आहे.

वज्रसूचीचा विवेकनिष्ठ आशय

'वज्रसूची' चा विवेकनिष्ठ कर्ता म्हणतो की, "ज्ञानहीनांचे दूषण आणि ज्यांना ज्ञानाचे नेत्र लाभले आहेत अशांचे भूषण असलेले वज्रसूची नामक अज्ञानभेदक असे शास्त्र मी सांगतो. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र असे चार वर्ण आहेत. त्या सर्वांत ब्राह्मण हा प्रधान वर्ण आहे, असे श्रुतींनी व स्मृतींनीही म्हटले आहे. आता असा प्रश्न उपस्थित होतो की, ब्राह्मण कोण? जीव, देह, जाती, ज्ञान, कर्म, धार्मिकता यांपैकी कशाने ब्राह्मणत्व सिद्ध होते?

"आपण प्रथम असा विचार करू की, जीव ब्राह्मण आहे काय? तर तसे नाही. अतीत-अनागत अशा सर्व देहांतील जीव एकरूपच आहे. म्हणून जीव ब्राह्मण ठरू शकत नाही. तर मग देह ब्राह्मण काय? तर तसेही नाही. चांडाळादी सर्व मनुष्यांचा देह एकसारखा पंचमहाभूतांपासून बनलेला आहे. जरामरणादी धर्म सर्व देहांना सारखेच आहेत. ब्राह्मणाचा वर्ण पांढरा, क्षत्रियाचा पिवळा व शूद्राचा काळा असाही काही नियम आढळत नाही. जर देह ब्राह्मण असता, तर अशा ब्राह्मण पित्याच्या मृत देहाला अग्नी दिल्याने पुत्राला ब्रह्महत्येचे पातक लागले असते. म्हणून देह ब्राह्मण नाही.

"तर मग जाती ब्राह्मण आहे काय? नाही. कारण मानवेतर योर्नांत जन्म घेऊनही महर्षिपद पावलेले पुष्कळ जण आहेत. ऋष्यशृंग हरिणीपासून, कौशिक दर्भापासून,

जंबूक कोल्ह्यापासून, वाल्मीकी वारुळातून, व्यास कोळ्याच्या मुलीपासून, गौतम सशाच्या पाठीतून, वसिष्ठ उर्वशीपासून, अगस्त्य कलशातून जन्मलेला आहे, असे सांगतात. हे सर्व जण जन्माने हीन असूनही ज्ञानाचे अधिकारी वनू शकले. म्हणून जाती ब्राह्मण नाही. तर मग ज्ञान ब्राह्मण आहे काय ? नाही. अनेक क्षत्रियादी ब्राह्मणेतरही परमार्थदर्शां ज्ञानी आहेत. म्हणून ज्ञान ब्राह्मण नाही.

“ तर मग कर्म ब्राह्मण आहे काय ? नाही. सर्व प्राण्यांच्या प्रारब्ध, संचित व आगामी कर्मांत साधर्म्य दिसते. कर्माने अभिप्रेरित होऊनच सर्व कर्म करतात. म्हणून कर्म ब्राह्मण नाही. तर मग धार्मिकता हे ब्राह्मणत्वाचे लक्षण आहे काय ? नाही. हिरण्यदान करणारे क्षत्रियादी अनेक ब्राह्मणेतरही आहेत. म्हणून धार्मिकतेने ब्राह्मण्य सिद्ध होत नाही.

“ तर मग ब्राह्मण कोण ? अद्वितीय, जातिगुणक्रियाहीन, पद्धि-पद्धिभावादि-दोषरहित, सत्यज्ञानानंदस्वरूप, निर्विकल्प, अशेषकल्पाधार, सर्व भूतांच्या अंतर्गामी राहणारा, आत-बाहेर सर्वत्र आकाशाप्रमाणे व्यापून असलेला अखंडानंदस्वभाव, अप्रमेय, केवळ अनुभवाचा विषय असलेला व अपरोक्षतेने भासमान होणारा असा जो आत्मा, त्याचा अपरोक्षानुभव जो कोणी घेतो आणि पद्धिकारांचा त्याग करून व शमदमादी गुणांनी संपन्न वनून कृतार्थतेने राहतो, तोच केवळ ब्राह्मण होय, असा श्रुती, स्मृती, पुराणे व इतिहास यांचा अभिप्राय आहे. अन्य कोणत्याही प्रकारे ब्राह्मणत्व सिद्ध होऊ शकत नाही. म्हणून मानवाने सच्चिदानंदस्वरूप अद्वितीय आत्मतत्त्वाचीच उपासना करावी. ”

‘ वज्रसूची ’चा हा सरलार्थ ध्यानी घेतल्यावर आपणांस त्यांतील विवेकनिष्ठ विचारांची महती सहज जाणवेल. ‘ वज्रसूची ’चा कर्ता आपल्या या लघु ग्रंथाला ‘ ज्ञानहीनांचे दूषण ’ म्हणतो, ‘ ज्यांना ज्ञानाचे नेत्र लाभले आहेत अशांचे भूषण ’ मानतो, आणि अज्ञानाच्या खंडनाला उद्युक्त होऊन बोलतो आहे. ज्ञानावाचून कर्म हे आंधळ्या गरुडाच्या पंखांप्रमाणे आहे असे म्हणणारे आणि ‘ कर्मांचे डोळे ज्ञान, ते चोख होआवे ’ हा सिद्धान्त कंठरवाने सांगणारे ज्ञानेश्वर आणि अन्य त्यांचे समकालीन व उत्तरकालीन संत या विचारपरंपरेतले आहेत, हे आपल्याला मनोमन जाणवू लागते.

सर्व मानवांची एकच जात

पुराणांनी एकीकडे ब्राह्मणांचा महिमा गायिला असला, तरी दुसरीकडे ब्राह्मण्याचा आदर्श अगदी ठासून सांगितला आहे. आणि त्या आदर्शापासून च्युत होणाऱ्या ब्राह्मणांची कठोर निंदा केली आहे. पुराणांचा तो आदर्श आहे ‘ कर्णात्मक कर्मा ’चा—असीम प्रेमभावाने सर्वांच्या हितार्थ त्यागाची परमावधी गाठणाऱ्या महात्मतेचा ! भविष्यपुराणाने ‘ तर अगदी ‘ वज्रसूची ’ च्या सुरात अधिक विस्ताराने आणि अधिक आवेगाने जन्मजात ब्राह्मण्याची कल्पना उखडून टाकली आहे. हे पुराण सांगते की,

“ब्राह्मण आणि शूद्र यांत भेद ना बाहेर आहे ना आत; ना आकृतीत आहे ना पुरुषार्थात; ना बुद्धीत आहे ना वैराग्यात !...” याही पुढे जाऊन या पुराणाने असे म्हटले आहे की -

शूद्रब्राह्मणयोर्भेदो मृगयमाणोऽपि यत्नतः ।
नेक्ष्यते सर्वधर्मेणु संहतैस्त्रिदशैरपि ॥

[सर्व देवतांनी जरी एकत्र येऊन प्रयत्नपूर्वक शोध घेतला, तरी त्यांना शूद्र आणि ब्राह्मण यात जन्मतः कोणत्याही लक्षणाच्या बाबतीत भेद आढळणार नाही.]

‘वज्रसूची’ ने ज्याप्रमाणे “ब्राह्मणाचा वर्ण पांढरा, क्षत्रियाचा पिवळा व शूद्राचा काळा असाही काही नियम आढळत नाही,” असे म्हटले आहे, त्याचप्रमाणे भविष्यपुराणही म्हणते की—

न ब्राह्मणाश्चन्द्रमरीचिशुक्ला, न क्षत्रियाः किंशुकपुष्पवर्णाः ।
न चेह वैश्या हरितालतुल्याः शूद्रा न चांगारसमानवर्णाः ॥

[ब्राह्मण चंद्रकिरणांप्रमाणे शुभ्र वर्णाचे नाहीत, क्षत्रियही किंशुकपुष्पाप्रमाणे लाल नाहीत; वैश्यसुद्धा हरताळाप्रमाणे पिवळे नाहीत आणि शूद्र कोळशासासारखे काळे नाहीत.]

भविष्यपुराणानेही वज्रसूचीप्रमाणेच पराशर, व्यास, शुक, कणाद, ऋष्यशृंग, वसिष्ठ, मंदपाल, मांडव्य इत्यादी ऋषींच्या जन्माचा उल्लेख केला असून, त्यांची श्रेष्ठता त्यांच्या आचरणाने सिद्ध झाल्याचे ध्यानीं आणून दिले आहे. उच्चता ही जन्माने येत नाही, तर सदाचरणाने आणि तपाने येते, हे स्पष्ट करून भविष्यपुराणकाराने म्हटले आहे की, वर्णभेद आणि त्यांतील श्रेष्ठकनिष्ठभाव हा नितांत मिथ्या आहे. ज्याप्रमाणे एका पित्याच्या चार मुलांची जात एक, त्याचप्रमाणे जगत्पित्याच्या प्रजेचीही जात एकच—

चत्वार एकस्य पितुः सुताश्च तेषां सुतानां खलु जातिरेका ।
एवं प्रजानां हि पितृक एव पितृकभावान्न च जातिभेदः ॥

हा भविष्यपुराणकाराचा मानवी समतेचा पुकारा म्हणजे ‘वज्रसूची’च्या कर्त्याचा चारसा जागवणारा एक महान् प्रयत्न आहे.

वज्रसूचीकार आणि त्याच्या ‘जातीचे’ अनेक ज्ञात-अज्ञात महात्मे यांनी मांडलेले समतेचे विचार सामाजिक जडतेने ग्रासून टाकल्यासारखे वाटले, तरी शुक्राचार्यांच्या उदराचा भेद करून बाहेर पडणाऱ्या कचाप्रमाणे ते चिरंजीवी आहेत. महान विचार मरत नसतात; ते मरणाला मारून उरतात आणि मानवतेच्या मंगलाचे मंदिर उभारण्यासाठी दृढ भूमी सिद्ध करीत असतात. ‘वज्रसूची’चे आघात आपली युगांची जडता भेदून टाकायला असमर्थ ठरले, असे जरी आपल्याला इतिहासाचे अवलोकन करताना आढळले, तरी ते आघात अगदीच विफल झाले, असे नव्हे. जडतेच्या अभेद्य तटाआड स्वतःला सुरक्षित मानणाऱ्या गतानुगतिक समाजाला असे मान्य करावे लागेल की, या आघातांनी पाडलेल्या खिडारांतूनच नवजागरणाचे सैनिक

समाजमानसाच्या प्रासादांत प्रवेश करायला समर्थ ठरले. 'वज्रसूची'ने दिलेल्या या नवजागरणाच्या प्रेरणेचा इतिहास अभिमानास्पद आहे.

जन्मजात श्रेष्ठतेचा भाव हा अज्ञानमूलक आहे आणि म्हणूनच तो दूर करण्यासाठी अज्ञानांध समाजाला ज्ञानाचे नेत्र लाभले पाहिजेत, असे वज्रसूत्रिकाराने निःसंदिग्धपणे सुचविले आहे. या भूमिकेतूनच त्याने ब्राह्मण्याचा संबंध साऱ्या स्थिर-चराशी एकात्मता साधणाऱ्या परमानुभूतीशी जोडला. त्याच्या मते ज्ञान म्हणजे आत्मज्ञानच होय.

या आध्यात्मिक पातळीवरून विचार करणारा वज्रसूचीचा कर्ता हा केवळ प्रतिक्रियावादी नव्हता—क्षुद्र विद्वेषभावनेपासून पूर्णपणे अलिप्त होता. ज्यांना ब्राह्मण वनायचे असेल, त्यांनी ब्रह्म जाणावे, अन्य सारे सारखेच; आणि ज्यांनी ब्रह्म जाणले, ते अहंतेच्या नि म्हणूनच सर्व विभेदांच्या अतीत वनल्यामुळे त्यांच्या दृष्टीतही सारे सारखेच—हे त्याच्या विचारांचे स्वाभाविक पडसाद संभवतात.

वज्रसूची आणि संतांची समदृष्टी

मानवी समतेला संपूर्ण पोषक असणारे हे विवेकनिष्ठ विचार अगदीच वाऱ्यावर गेले असतील, असे वाटत नाही. 'निवडीना जाति समानचि केली। ठळक धाकुली नारायणें ॥' असा परमेश्वराच्या समभावाचा डांगोरा पिटून, 'ज्याचा संग चिर्ती। तुका म्हणे तो ते याती ॥' असे यातीचे म्हणजे जातीचे लक्षण आंतरिक प्रवृत्तीवरून ठरविणारे तुक्रोवा आणि त्यांच्यासारखे सर्वच संत हे वज्रसूचीच्या वैचारिक कुळीतले ठरतात. 'उत्तम त्या जाती। देवा शरण अनन्यगती ॥' असा जातीच्या उत्तमतेचा निकष संतांनी कंठरवाने उद्घोषिला आहे.

अशा उदात्त विचारांनी भारलेल्या संतांना याहून विपरीत असलेल्या सामाजिक व्यवहाराचा किती जाच सहन करावा लागला असेल, त्याची कल्पना सर्व संतांच्या चरित्रकथांवरून आपणांस येते. परंतु एवढा जाच सहन करूनही संतांनी श्रेष्ठतेच्या गंडाने पळाडलेल्यांचा द्वेष केला नाही. त्यांचे दुष्ट वर्तन हे त्यांच्या अज्ञानाचे स्वाभाविक आविष्करण आहे, असे संतांनी मानले आणि अत्यंत करुणेने व्याप्त होऊन त्यांनी उभ्या समाजाचे ज्ञानचक्षू उघडण्याचा प्रयत्न केला—पंडितांचा विरोध सहन करूनही त्यांनी ज्ञानाची कवाडे सर्वांसाठी खुली केली. संतांच्या या कार्यामुळे जाती मोडल्या नाहीत, हे खरे; परंतु विपमतेचा जाच काहीसा मंदावला. आणि कनिष्ठ समजल्या गेलेल्या जातीतील ज्या व्यक्तींनी साधुत्व वाणवले, त्यांना निरपवाद वंदनीयता प्राप्त होऊ शकली.

संत बहिणावाईंवर प्रभाव

वज्रसूचीने प्रवर्तित केलेला विचार आणि संतविचार यांत साम्य आढळत असले, तरी त्यांत साक्षात् अनुबंध असल्याचे सिद्ध होतेच असे नाही. परंतु मराठी

संतांच्या मांदियाळीत अशी एक व्यक्ती आहे की, जिचे वैचारिक भरणपोषण करण्यात 'वज्रसूची'चा साक्षात् वाटा आहे. ती व्यक्ती म्हणजे तुकोबांची प्रभावशालिनी शिष्या संत वहिणाबाई ही होय. मराठी भक्तिपरंपरेत संत वहिणाबाईचे नाव पहिल्या श्रेणीत गणले जाते. तुकोबांच्या प्रभावळीत राहूनही ती स्वयंतेजाने चमकली आणि भागवतधर्ममंदिरावर ध्वजा होऊन फडकली. तिने आपली जीवनगाथा अभंगवद्ध करून ठेवली आहे. अवघ्या पाचव्या वर्षी तीस वर्षांच्या विजवराशी विवाहित झालेल्या आणि विवाहानंतर लौकरच विपन्न स्थितीत परिवारासह परागंदा झालेल्या या परमार्थप्रवण मुलीने अवघ्या बाराव्या वर्षी तुकोबांचा बोध प्राप्त केला आणि परमार्थजीवनाला कडवा विरोध करणाऱ्या कर्मठ पतीचे हृदयपरिवर्तन घडवून प्रपंच व परमार्थ यांची सांगड घातली. 'प्रपंच परमार्थ चालवी समान । तिनेच गगन झेलिलेले ॥' हे तिचेच एक वचन तिला पूर्णपणे लागू पडते.

तिच्या जीवनात गुरुबोधाच्या प्रसंगी निर्माण झालेला संघर्ष विलक्षण होता. कोल्हापूर येथे तिचा मुक्काम असताना त्या ठिकाणी तिला जयरामस्वामी वडगावकरांच्या कीर्तनात तुकोबांचे अभंग प्रथम ऐकायला मिळाले आणि तिला त्या अमृतवाणीच्या श्रवणाने तुकोबांचा वेध लागला. या वेधामुळेच तिला कार्तिक वद्य पंचमी, शके १५६९ (रविवार) या दिवशी कोल्हापूर येथे तुकोबांचा स्वप्नबोध प्राप्त झाला. या घटनेने वहिणाबाई धन्य झाली. परंतु तिच्या कर्मठ पतीला हे सर्व रुचले नाही.

कैचा शूद्र तुका, स्वप्नीचे दर्शनी ।

विघडली पत्नी काय करूं ॥

असा त्याचा संताप झाला. ब्राह्मणाने शूद्राला गुरु करणे त्याच्या मनाला पटत नव्हते. त्याने आपल्या पत्नीचा अनन्वित छळ केला. हा छळ सोशीत असताना वहिणाबाईच्या विवेकनिष्ठ चित्तात असे विचारमंथन सुरू झाले की, 'स्वरा ब्राह्मण कोण ? तुकोबांसारख्या परमानुभूतीने रंगलेल्या महामानवाला शूद्र म्हणून दूर लोटायचे आणि आपण केवळ जन्माने ब्राह्मण आहोत, म्हणून त्याच्यापुढे नमायचे नाही, हे योग्य आहे काय ?' या वैचारिक संघर्षांच्या काळात वहिणाबाईला 'वज्रसूची'ने निश्चयाचे बळ दिले. आणि त्या बळामुळेच तिने सर्व छळ सहन करून तुकोबांचे शिष्यत्व मुक्तपणे मिरविले. वहिणाबाईला 'वज्रसूची'ची प्राप्ती कदाचित् जयरामस्वामीकडूनच झाली असावी. त्यांच्या हृदयात तिच्याविषयी एखाद्या प्रेमळ पित्याला साजेशी माया होती. वहिणाबाईने 'वज्रसूची'वर अभंगवद्ध भाष्य लिहिले आहे. या भाष्यात 'विवेक' हा विचारांचा मूलाधार आहे. 'विवेकेंकरोनि पहा चिचीं,' असेच ती आग्रहाने वजावीत आहे. अवघ्या अठरा अभंगांत 'वज्रसूची'च्या विचारांचे स्पष्ट विवरण करून, 'ब्रह्म जागे तोचि ब्राह्मण बोलिजे,' असा निर्वाळा तिने दिला आहे.

वहिणी म्हणे ब्रह्मीं नांदे तो ब्राह्मण ।

यातीशीं प्रमाण नसे तेथें ॥

या उपसंहाराच्या चरणात तर तिने श्रेष्ठतेशी निगडित राहिलेले जन्माचे कारण धुडकावून लावले आहे. बहिणावाईसारख्या तेजस्विनीचे जीवन विवेकमंडित करण्यात 'वज्रसूची'चा हा जो वाटा आहे, तो त्याच्या विवेकपूत विचारांच्या विजयाचा मोठाच पुरावा मानला पाहिजे.

बहिणावाईच्या गाथ्यात 'ब्रह्मकर्मपर अभंग' या शीर्षकाखाली ४९ (क्र. ४०४-४५२) अभंग छापलेले आहेत. या विभागात मला १८ अभंग असे आढळले की, त्यांत वज्रसूचिकोपनिषदाचा अनुवाद आहे. या अभंगांचे हे महत्त्व जाणवताच मी वज्रसूचिकोपनिषदातील अंशांच्या अनुरोधाने त्यांची व्यवस्थित मांडणी केली आणि त्या मांडणीतून बहिणावाईची एक विवेकनिष्ठ कृती मला आपल्यापुढे सादर करता आली. बहिणावाईच्या परमार्थिक जीवनात या कृतीचे स्थान विशेष आहे, हे मी आरंभीच स्पष्ट केले आहे. प्रथम वज्रसूचीचा संस्कृत अंश, त्यानंतर सरल गद्यानुवाद आणि त्यानंतर त्या अंशावरचे बहिणावाईचे अभंगभाष्य अशी रचना केली आहे."

श्रीबहिणावाई विरचित ' वज्रसूचिकोपनिषद्भाष्य '

॥ ॐ आप्यायन्विति शान्तिः ॥

(सर्व लोक प्रसन्न होवोत.)

वज्रसूचीं प्रवक्ष्यामि शास्त्रमज्ञानभेदनम् ।

दूषणं ज्ञानहीनानां भूषणं ज्ञानचक्षुषाम् ॥ १ ॥

(ज्ञानहीनांचे दूषण आणि ज्ञानलोचनांचे भूषण असलेले वज्रसूची नामक अज्ञान-भेदक असे शास्त्र मी सांगतो.)

ब्रह्मक्षत्रियवैश्यशूद्र इति चत्वारो वर्णास्तेषां वर्णानां

ब्राह्मण एव प्रधान इति वेदवचनानुरूपं स्मृतिभिरप्युक्तम् ॥ २ ॥

(ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र असे चार वर्ण आहेत. त्या सर्वांत ब्राह्मण हा प्रधान वर्ण आहे, असे श्रुतींनी व स्मृतींनीही म्हटले आहे.)

चहूं वर्णांमाजी वरिष्ठ ब्राह्मण । समीपता जाण मुक्ति त्यांसी ॥

ब्रह्मचि ब्राह्मण बोलताती श्रुती । वचन वंदिती लोकत्रय ॥

ब्राह्मण जालिया नाहीं अधोगती । देव सर्व ध्याती ब्राह्मणासी ॥

बहिणी म्हणे जें हें गायत्रीचें स्थळ । पाहाया केवळ देह ज्यांचें ॥ १ ॥

तत्र चोद्यमस्ति को वा ब्राह्मणो नाम किं जीवः

किं देहः किं जातिः किं ज्ञानं किं कर्म किं धार्मिक इति ॥ ३ ॥

(आता असा प्रश्न उपस्थित होतो की, ब्राह्मण कोण ? जीव, देह, जाती, ज्ञान, कर्म, धार्मिकता यांपैकी कशाने ब्राह्मणत्व सिद्ध होते ?)

ब्राह्मण कोणासी म्हणावें निश्चित । पहावा हा अर्थ विवेकेचि ॥

मग ते वंदावे भजावे सप्रेम । मोक्षदानी नेमें वेदवाक्य ॥

जीव देह जाति वर्ण कर्म धर्म । पहावें तें वर्म शोधोनियां ॥
वहिणी म्हणे ज्ञान पांडित्य ब्राह्मणीं । विवेकेंकरोनी पाहा चित्तीं ॥ २ ॥

तत्र प्रथमो जीवो ब्राह्मण इति चेतन्न । अतीतानागतानेकदेहानां जीव-
स्यैकरूपत्वाच्च । तस्मान्न जीवो ब्राह्मण इति ॥ ४ ॥

(आपण प्रथम असा विचार करू की, जीव ब्राह्मण आहे काय ? तर तसे नाही. अतीत-अनागत अशा सर्व देहांतील जीव एकरूपच आहे. म्हणून जीव ब्राह्मण ठरू शकत नाही.)

जीव हा ब्राह्मण म्हणावा इत्यर्थ । तरी येथें अर्थ सापडेना ॥
सर्वां ठायीं जीव सारिखाचि एक । पशु पक्षी देख चांडाळादि ॥
पुढें जीव होती, मागें बहु झाले । ब्राह्मणत्व आलें नाहीं तयां ॥
वहिणी म्हणे जीव प्राणिमात्रीं एक । ब्राह्मणत्व देख म्हणों नये ॥ ३ ॥

तर्हि देहो ब्राह्मण इति चेतन्न । आचाण्डालादिपर्यन्तानां मनुष्याणां
पाञ्चभौतिकत्वेन देहस्यैकरूपत्वाज्जरा मरणधर्माधर्मादिसाम्यदर्शनाद्
ब्राह्मणः श्वेतवर्णः क्षत्रियो रक्तवर्णो वैश्यः पीतवर्णः शूद्रः कुण्णवर्ण इति
नियमाभावात् । पित्रादिशरीरदहने पुत्रादीनां ब्रह्महत्यादिदोषसम्भवाच्च ।
तस्मान्न देहो ब्राह्मण इति ॥ ५ ॥

(तर मग देह ब्राह्मण काय ? तर तसेही नाही. चांडाळादी सर्व मनुष्यांचा देह
एकसारखा पंचमहाभूतांपासून बनलेला आहे. जरामरणादी धर्म सर्व देहांना सारखेच
आहेत. ब्राह्मणाचा वर्ण पांढरा, क्षत्रियाचा तांबडा, वैश्याचा पिवळा व शूद्राचा काळा
असाही काही नियम आढळत नाही. जर देह ब्राह्मण असता, तर पित्याच्या मृत
देहाला अग्नी दिल्याने पुत्राला ब्रह्महत्येचे पातक लागले असते. म्हणून देह ब्राह्मण
ठरू शकत नाही.)

देहचि ब्राह्मण म्हणों जरी आतां । न घडे तत्त्वतां विवेकदृष्टीं ॥
विचारोनी आर्थां ब्राह्मण तो कोण । मग तूं भजोन सुखें राहें ॥
देह हे सर्वांचे एकचि जाणिजे । पंचभूतें सहजे तीं सर्वां ठायीं ॥
तारुण्य वार्धक्य वालत्व देहासी । जाणावें जीवासी स्थान तेचि ॥
देह तेथें जीव, जीव तेथें देह । ब्राह्मण तो काय म्हणों तया ॥
वहिणी म्हणे सर्व योनींसी शरीरें । सारिखाचि वा रे विवंचिती ॥ ४ ॥

जरा मृत्यु भय सर्वांसी समान । तरी ते ब्राह्मण म्हणों कैसे ॥
यालागीं विवेक धरोनी मानसीं । ब्राह्मणपदासी ओळखावें ॥
मातापितयाच्या जाळिले शरीरा । ब्रह्महत्या नरा केवीं नोहे ॥
वहिणी म्हणे देह ब्राह्मण तो नव्हे । विवेकवैभवे विचारितां ॥ ५ ॥

आतां वर्ण हाचि ब्राह्मण म्हणावा । तरी तो अनुभवा न ये कांहीं ॥
 ब्राह्मण वेगळा वर्णांही अतीत । पाहतां निश्चित भासतसे ॥
 श्वेत तो ब्राह्मण, क्षत्रिय आरक्त । वैश्यवर्ण पीत नाहीं ऐसें ॥
 कृष्णवर्ण शूद्र नाहीं ऐसा भेद । आयुष्याचा वांध सारिखाचि ॥
 बहिणी म्हणे वर्ण ब्राह्मण तो नव्हे । विवेचूनि पाहें मनामाजी ॥ ६ ॥

तर्हि जातिब्राह्मण इति चेत्तन्न । तत्र जात्यन्तरजन्तुष्वनेकजातिसम्भवा
 महर्षयो बहवः सन्ति । ऋष्यशृंगो मृग्याः. कौशिकः कुशात् , जम्बूको
 जम्बूकात् , वाल्मीकी वल्मीकात् , व्यासः कैवर्तककन्यकायां, शशपृष्ठात्
 गौतमः, वसिष्ठ उर्वश्यां, अगस्त्यः कलशे जात इति श्रुतत्वात् । एतेषां
 जात्या विनाप्यग्रे ज्ञानप्रतिपादिता ऋषयो बहवः सन्ति । तस्मान्न जाति-
 ब्राह्मण इति ॥ ६ ॥

(तर मग जाती ब्राह्मण आहे काय ? नाही. कारण मानवेतर योनीत जन्म घेऊनही
 महर्षिपद पावलेले पुष्कळ जण आहेत. ऋष्यशृंग हरिणीपासून, कौशिक दर्भापासून,
 जंबूक कोल्ह्यापासून, वाल्मीकी वारुळातून, व्यास कोळ्याच्या मुलीपासून, गौतम सशा-
 च्या पाठीतून, वसिष्ठ उर्वशीपासून, अगस्त्य कलशातून जन्मलेला आहे, असे सांगतात.
 हे सर्व जण जातिवाह्य असूनही ज्ञानाचे अधिकारी वनू शकले. म्हणून जाती ब्राह्मण नाही.)

आतां यातीलागी म्हणावें ब्राह्मण । तरी तें निर्वाण न ये चित्ता ॥
 निरसोनी सर्व विचारा वेदातें । उरें तें आयतें ओळखावें ॥
 ऋषि शृंगी झाला मृगीचिये पोटीं । गौतम शेवटीं कुशास्तरणीं ॥
 जंबूक तो ऋषि जन्मला जांबुळीं । वाल्मीकाची कुळी वारुळीं ते ॥
 कैवर्तकीपोटीं व्यास तो जन्मला । विश्वामित्र जाला क्षत्रणीचा ॥
 वसिष्ठाचा जन्म उर्वशीउदरीं । अगस्ति निर्धारी कलशोद्भव ॥
 नारद प्रासद्ध ठाउका सर्वासीं । दासी हे तयासी प्रसवली ॥
 बहिणी म्हणे याति नव्हेचि ब्राह्मण । ब्राह्मणाची खूण वेगळीच ॥ ७ ॥

तर्हि ज्ञानं ब्राह्मण इति चेत्तन्न । क्षत्रियादयोऽपि परमार्थदर्शिनोऽभिज्ञा बहवः
 सन्ति । तस्मान्न ज्ञानं ब्राह्मण इति ॥ ७ ॥

(तर मग ज्ञान ब्राह्मण आहे काय ? नाही. क्षत्रियादी ब्राह्मणेतरही परमार्थदर्शां ज्ञानी
 आहेत. म्हणून ज्ञान ब्राह्मण नाही.)

म्हणां जरी आतां ब्राह्मण पंडितां । न माने तत्त्वतां मना तेंही ॥
 जाणतां विधेक निवडी तो बरा । ब्राह्मण तो खरा ज्ञानवंत ॥
 क्षत्रिय वैश्य शूद्र ब्राह्मणादि सर्व । पांडित्य अपूर्व करिती सर्व ॥
 पदपदार्थांचे करिती विवरण । सर्व वर्ण जाण काव्य-अर्थ ॥
 अविधादिकही करिती पांडित्य । ब्राह्मण त्या तथ्य कोण मानी ॥
 बहिणी म्हणे ऐसें वोळखावें जनीं । ब्राह्मण निवार्णीं कोण कैसे ॥ ८ ॥

तर्हि कर्म ब्राह्मण इति चेतन्न । सर्वेषां प्राणिनां प्रारब्धसञ्चितागामि-
कर्मसाधर्म्यदर्शनात्कर्मभिप्रेरितः सन्तो जनाः क्रियाः कुर्वन्तीति । तस्मान्न
कर्म ब्राह्मण इति ॥ ८ ॥

(तर मग कर्म ब्राह्मण आहे काय ? नाही. सर्व प्राण्यांच्या प्रारब्ध, संचित व
आगामी कर्मांत समानता दिसते. कर्मांने अभिप्रेरित होऊनच सर्व लोक कर्म करतात.
म्हणून कर्म ब्राह्मण नाही.)

आतां म्हणों जरी कर्म तें ब्राह्मण । चहूं वर्णां जाण कर्म आहे ॥
म्हणोनि म्हणावे कर्मिक ब्राह्मण । आहे तेचि खूण वेगळीच ॥
आपुल्याचि कर्मी वर्तताती वर्ण । तयासी ब्राह्मण म्हणों नये ॥
वहिणी म्हणे कर्म विचारितां पाहे । ब्राह्मणत्व नोहे कर्मांसी तें ॥ ९ ॥
शास्त्रासी प्रमाण आपुललें कर्म । वर्णांचा स्वधर्म आचरती ॥
तयांसी ब्राह्मण कैसेनि बोलिजे । विचार हा कीजे मनामार्जी ॥
कोणे वर्णां कर्म शास्त्र न बोलिचि । आज्ञा समर्थांची सर्वांबरी ॥
वहिणी म्हणे वेदाप्रमाणें चालती । सर्व त्या बोलती ब्राह्मण केवीं ॥ १० ॥

तर्हि धार्मिको ब्राह्मण इति चेतन्न । क्षत्रियाद्यो हिरण्यदातारो बहवः
सन्ति । तस्मान्न धार्मिको ब्राह्मण इति ॥ ९ ॥

(तर मग काय धार्मिक ब्राह्मण आहे ? नाही. हिरण्यदान करणारे क्षत्रियादी
ब्राह्मणेतर अनेक आहेत. म्हणून धार्मिक ब्राह्मण नाही.)

आतां धर्म यासी म्हणार्थें ब्राह्मण । तरी हें अप्रमाण दिसतसे ॥
ब्राह्मण ते भिन्न जाणते जाणती । ज्ञानी ओळखती आत्मदृष्टीं ॥
ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्रां जाण । धर्म हा प्रमाण सांगितला ॥
अन्नदान, द्रव्यगोदानादि सर्व । चहूं वर्णां भाव सारिखाचि ॥
वहिणी म्हणे धर्म नव्हे तो ब्राह्मण । ब्रह्मपरीक्षण वेगळेंचि ॥ ११ ॥
स्वर्गलोकप्राप्ति होय जया धर्में । ब्राह्मण उत्तम तेही नव्हती ॥
ब्रह्म जाणे तोचि ब्राह्मण बोलिजे । येर तें सहजे ब्रह्मबीज ॥
नाना यज्ञ दान अनुष्ठान तप । ब्राह्मणाचें रूप तेंही नोहे ॥
वहीणी म्हणे किती सांगावें मनासी । ओळखी हे कैसी ब्राह्मणाची ॥ १२ ॥

तर्हि को वा ब्राह्मणो नाम । यः कश्चिदात्मानमद्वितीयं जातिगुणक्रियाहीनं
षड्भूमिषड्भावेत्यादिसर्वदोषरहितं सत्यज्ञानानन्दस्वरूपं स्वयं निर्विकल्पम-
शेषकल्पाधारमशेषभूतान्तर्यामित्येन वर्तमानमन्तर्वहिश्चाकाशवदनुस्यूत-
मखण्डानन्दस्वभावमप्रमेयमनुभवैकवेद्यमपरोक्षतया भासमानं करतलाम-
लकवत्साक्षादपरोक्षीकृत्य कृतार्थतया कामरागादिदोषरहितः शमदमादि
सम्पन्नो भावमात्सर्यतृष्णाशामोहादिरहितो दम्भाहङ्कारादिभिरसंपृष्टचेत्ता

वर्तत एवमुक्तलक्षणो यः स एव ब्राह्मण इति श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासानामभिप्रायः । अन्यथा हि ब्राह्मणत्वसिद्धिर्नास्त्येव । सच्चिदानन्दमात्मानमद्वितीयं ब्रह्म भावयेदात्मानं सच्चिदानन्दं ब्रह्म भावयेदित्युपनिषत् ॥१०॥

(तर मग ब्राह्मण कोण ? अद्वितीय, जातिगुणक्रियाहीन, पडूर्मि-पड्भावादि-दोषरहित, सत्यज्ञानानंदस्वरूप, निर्विकल्प, अशेषकल्पाधार, सर्व भूतांच्या अंतर्धीमी राहणारा, आत-बाहेर सर्वत्र आकाशाप्रमाणे व्यापून असलेला, अखंडानंदस्वभाव, अप्रमेय, केवळ अनुभवाचा विषय असलेला व अपरोक्षतेने भासमान होणारा अस-जो आत्मा, व त्याचा अपरोक्षानुभव जो कोणी घेतो आणि पड्विकारांचा त्याग करून व शमदमादी गुणांनी संपन्न वनून कृतार्थतेने राहतो, तोच केवळ ब्राह्मण होय, असा श्रुती, स्मृती, पुराणे व इतिहास यांचा अभिप्राय आहे. अन्य कोणत्याही प्रकारे ब्राह्मणत्व सिद्ध होऊ शकत नाही. म्हणून मानवाने सच्चिदानंदस्वरूप अद्वितीय आत्म-तत्त्वाचीच उपासना करावी.)

ब्राह्मण तो एक सांगेन इत्यर्थ । जेणें हा वेदार्थ सांगविला ॥
 वेदांहीं प्रमाण तोचि असे केला । वरिष्ठ तो भला गुरु सर्वा ॥
 थोर नाहीं दुजे ब्राह्मणावांचोनी । कैवल्य ज्याचेनि प्राप्त होय ॥
 मोक्षा अधिकारी ज्याचेनि शब्दें । जळतीं प्रारब्धे दृष्टि याचें ॥
 ब्रह्म ब्राह्मणासी नसे अणुभेद । साधा हें निर्द्वंद्व तयापार्शीं ॥
 बहिणी म्हणे चिन्ह कोण त्याचें जाणे । विवेकें शहाणे बोळखती ॥१३॥
 गुणांत असोनी गुणांसी नातळे । क्रिथेसी नाकळे अणुमात्र ॥
 तोचि गा ब्राह्मण बोळखावा जनीं । द्वैत ज्या स्वप्नीं आढळेना ॥
 पडूर्मीरहित पड्भाव नातळे । दोषांचेनि मेळें सापडेना ॥
 बहिणी म्हणे सत्य न संडी सर्वथा । ब्राह्मण तत्त्वतां तोचि एक ॥ १४ ॥
 निर्विकल्प ज्या समाधि जोडली । चित्तासी अमोलीं परब्रह्मीं ॥
 तोचि एक खरा ब्राह्मण वेदार्थें । आणिक तीं मते पाखडाचीं ॥
 सर्वा भूतीं एक आत्मा देग्वियेला । शांतीचा वोलिला मूर्तिमंत ॥
 बहिणी म्हणे जैसें आकाश सर्वत्र । तैसा तो एकत्र जगामार्जीं ॥ १५ ॥
 अंतर्बाह्य एक अखड अद्वय । प्रत्यक्ष प्रमेय अनुभवें ॥
 तयासीच जाण म्हणावें ब्राह्मण । ज्याचें निर्वाण परब्रह्मीं ॥
 अनपेक्षा ज्याचें आंदण हें जाण । करतल विज्ञान हातीं वसे ॥
 बहिणी म्हणे काम क्रोध सर्व गेले । तेथेंचि राहिलें ब्राह्मणत्व ॥ १६ ॥
 शमदम सर्व साधिले नवगुण । संतोषें संपन्न सर्वदा जो ॥
 ब्राह्मण वरिष्ठ श्रेष्ठाचाही श्रेष्ठ । ज्याचेनि भ्रष्ट मोक्ष पावे ॥
 नृष्णा मोह दंभ गेला अहंकार । वृत्त निर्विकार सर्व कर्मीं ॥
 बहिणी म्हणे ज्याची निमाली वासना । ब्राह्मण तो जाणा ब्रह्मनिष्ठ ॥ १७ ॥

ब्रह्मभाव देहीं सदा सर्वकाळ । ब्राह्मण केवळ तोचि एक ॥
 श्रुति स्मृति साक्ष करोनि बोलिले । नाहीं म्यां ठेविलें गुज काहीं ॥
 ब्रह्मींच सर्वदा वर्ततीं इंद्रियें । ब्राह्मण तो होय याचि अर्थें ॥
 वहिणी म्हणे ब्रह्मीं नांदे तो ब्राह्मण । यातीशीं प्रमाण नसे तेथें ॥ १८ ॥
 ॥ ॐ आप्यायन्त्विति शान्तिः ॥
 (सर्व लोक प्रसन्न होवोत.)
 ॥ इति वज्रसूच्युपनिषत्समाप्ता ॥

वज्रसूचीचा आणखी एक अभंगानुवाद

मला 'वज्रसूची' चा एक नवा अभंगानुवाद उपलब्ध झाला आहे.^६ या अनु-
 वादाचे कर्ते श्रीश्यामराज तथा नानामहाराज हे त्रिपुटी (जि.सातारा) येथे समाधिस्थ
 झालेले शाहूकालीन संत गोपाळनाथ यांचे धाकटे बंधू होत. त्यांनी आपल्या ज्येष्ठ
 आणि श्रेष्ठ साक्षात्कारी बंधूंकडूनच परमार्थदीक्षा प्राप्त केली होती. स्वतः गोपाळनाथ
 एकनाथांच्या उदार परंपरेचे थोर वारसदार होते. त्यांच्या शिष्यपरिवारात हिंदू समाजा-
 तील अनेक जातीजमातींचे लोक तर होतेच, परंतु शेख सुलतानासारखे सुसलमानही
 त्यांच्या सान्निध्यात परमार्थाचे अधिकारी बनले होते. गोपाळनाथांचे गुरू हे जातीने
 सोनार होते. सोनार गुरू आणि ब्राह्मण शिष्य या संदर्भात 'गोपाळनाथचरित्रामृत'
 ग्रंथात गोपाळनाथांच्या या चरित्रकाराने अशी शंका उपस्थित केली आहे की-

जरी येईल आशंका । श्रोतियांचे मनीं देखा ।
 नाथ ब्राह्मण, सद्गुरू कां ? । सोनार पै केलासे ? ॥

(गोपाळनाथचरित्रामृत, १५.८)

स्वतःच उपस्थित केलेल्या या प्रश्नाला उत्तर देताना या ग्रंथकाराची भूमिका
 वहिणावाईच्या वज्रसूच्यनुसारी विचारांशी पूर्णपणे संवादी आहे. तो असे स्पष्ट उत्तर
 देतो की -

श्रीसद्गुरूसी याती । ते न मानोनी, परब्रह्ममूर्ती ।
 तथा शरण रिघावें बहुतीं । अतिप्रीतीं भावाथें ॥
 विकल्प सांडूनिया सर्व । सद्गुरू मानी देवाधिदेव ।
 जो करी ब्रह्मानुभव । तो श्रेष्ठ देवदेवांतें ॥
 नाहीं तरी पवित्र ब्राह्मण । असतां न जाणे ब्रह्मज्ञान ।
 काय करावें तें थोरपण । जाणे ब्रह्म तो थोर ॥

(गोपाळनाथचरित्रामृत, १५.९-११)

गोपाळनाथांचे गुरू रंगनाथ हे वहिणावाईच्याच शिऊरचे. स्वतः गोपाळनाथ
 शिऊरजवळच्या बामुळगावचे आणि चरित्रकार विठ्ठलनाथ हे गोपाळनाथांचे पुतणे-
 श्रीश्यामराजांचे सुपुत्र. त्यांनी आपल्या महान् चुलत्यांचे चरित्र रचिले आहे, तेही
 रचनाकर्तृत्व आपल्या पित्याला अर्पण करूनच ! कारण हे चरित्र त्यांना पित्याकडूनच

ऐकायला मिळाले होते. वहिणावाईच्या प्रभावक्षेत्रात जन्मास आलेले आणि उदार-चरित बंधूकडून दीक्षा प्राप्त केलेले श्रीश्यामराज हे 'वज्रसूची'तील वादळी विचारांचा स्वीकार करणारे असावेत, हे स्वाभाविकच आहे. श्रीश्यामराजांनी बरीच रचना केली होती. परंतु ती काळाच्या भक्ष्यस्थानी पडली आहे. त्यांचे वंशज आणि त्रिपुटी मठाचे विद्यमान अधिपती श्री. विश्वनाथ भाऊसाहेब घोळप यांनी एका जळक्या वाडातून नकलून काढलेली त्यांची काही त्रुटित स्फुट रचना नुकतीच माझ्याकडे पाठविली आहे.^{१०} तीत मला सात अभंग असे जाणवले की, ते 'वज्रसूची'चा अनुवाद करणारे आहेत. या अभंगांतील अनेक चरण, चरणार्थ आणि शब्द नष्ट झालेले आहेत. परंतु उपलब्ध भागावरूनही त्यांतील विचारांचा मूलस्रोत कोणता आहे, ते ध्यानी यायला अडचण पडत नाही. संत चळवळीच्या सामाजिक वाजूसंबंधीच्या विचारांत प्रस्तुत अभंगांचे असाधारण महत्त्व असल्यामुळे हे अभंग नष्टभ्रष्ट स्वरूपात उपलब्ध झालेले असूनही, ते अभ्यासकांपुढे मांडणे मला अत्यावश्यक वाटले. पुढील आठ अभंगांपैकी पहिले सात अभंग सलग लिहिलेले आढळले. अर्थात् हेच सात अभंग 'वज्रसूची'च्या अनुवादाच्या स्वरूपाचे आहेत. आठवा अभंग पहिल्या सात अभंगांतील विचारांचेच दृढीकरण करणारा असल्यामुळे, तो पहिल्या सात अभंगांच्या गटावाहेर मिळालेला असूनही त्यांपुढे दिला आहे.

: १ :

देहासी ब्राह्मण म्हणावें हो जरी । रूप सर्वांतरीं देह येक ॥ १ ॥
 तरी सर्व मग ब्राह्मणचि होय । यातायातिक्षय झाला तेथें ॥ २ ॥
 तरी जीव तोही नव्हे हा ब्राह्मण । देह म्हणूं जाण तोही नव्हे ॥ ३ ॥
 चांडाळादि सर्व मानवादि पशु । पक्षी कीटकांशु मृग सर्व ॥ ४ ॥
 देह सर्व येक पंच हे भौतिक । जरा मृत्यु देख सारिखेचि ॥ ५ ॥
 श्रीनाथ गोपाळ ब्राह्मण हा देह । नोहे निःसंदेह नाना परी ॥ ६ ॥

: २ :

याती ही ब्राह्मण म्हणावी हो जरी । महाऋषींची परी ऐकावी ती ॥ १ ॥
 शृंग मृगीपोटीं वाल्मिक कौळिकीं । व्यास कैवर्तकीपोटीं जन्मे ॥ २ ॥
 वरिष्ठ उर्वशीपोटीं तो जन्मला । कलशामार्जी झाला अगस्ती तो ॥ ३ ॥
 क्षत्रियाचे यातीं विश्वामित्र होये । (दासी-) पोटीं पाहे नारद तो ॥ ४ ॥
 (ऐसे ऋषी) पूर्वी झाले हो अनेक । (अनुभवे देख) उत्तम हे ॥ ५ ॥

: ३ :

ना याती ब्राह्मण, यातिहीन त्यांचे । पराक्रम साचे बलाढ्य हे ॥ १ ॥
 ज्यांनीं इतिहास-पुराणें हीं केलीं । परमार्थी घातली पोहे ज्यांनीं ॥ २ ॥

यातिहीन परी ब्राह्मण हें सत्य । यातीचें हें कृत्य नसे येथें ॥ ३ ॥
श्रीनाथ गोपाळ यातीयातीतीत । ब्राह्मण निश्चित नाना पार ॥ ४ ॥

: ४ :

वर्ण हा ब्राह्मण मानितां हा ऐसा । वेगळाला ठसा वर्ण नाही ॥ १ ॥
ब्राह्मणाचा श्वेत, रक्त क्षत्रियाचा । पीत हा वैश्याचा शूद्र कृष्ण ॥ २ ॥
नाहीं याचा नेम स्वाभाविक वर्ण । जरा मृत्यु सम आयुष्यही ॥ ३ ॥
ना ब्राह्मण शत, क्षत्री त्याचा अर्ध । वैश्य तदर्ध नेम काहीं ॥ ४ ॥
ना ते साडेबारा शूद्रांसीं आयुष्य । वाचावें हें भाष्य अवाव (?) हो ॥ ५ ॥
श्रीनाथ गोपाळ वर्णही ब्राह्मण । नोहे नाना नेम भाव काहीं ॥ ६ ॥

: ५ :

धार्मिक ब्राह्मण करावा हा नेम । क्षत्रियही धर्म करिताती ॥ १ ॥
कन्यादान आणि गोदान () । पृथ्वीदान भोज-() ॥ २ ॥

: ६ :

...ऐसा साक्षात्कार प्रत्यक्ष कृत्यार्थ । आत्मरूपीं सत्य सत्य सत्य ॥ १० ॥
कामरागादि या दोषारहित शम- । दमर्त्वीं संपन्न वसतसे ॥ ११ ॥
तृष्णामोहातीत दंभ अहंकार- । विवर्जित खरा वर्ततसे ॥ १२ ॥
ऐशिया लक्षणीं युक्त तो ब्राह्मण । अलक्ष्य ना चिन्ह ब्रह्मानंद ॥ १३ ॥
अन्यत्र शरीरीं ब्राह्मण म्हणाया । नाही बोलावया सामर्थ्य हें ॥ १४ ॥
नाशिवंत देह ब्राह्मण तो पूर्ण । अविनाश घन नभासम ॥ १५ ॥
ब्रह्म जाणे तोचि ब्राह्मण म्हणावा । अन्यथा ना भावा श्रुतिवाक्य ॥ १६ ॥
श्रीनाथ गोपाळ परब्रह्म वस्तु । ब्रह्म हे प्रशस्तु नाना हाचि ॥ १७ ॥

: ७ :

आला जन्मा तेव्हां शूद्रही ब्राह्मण । () याती अन्न भक्षी तरी ॥ १ ॥
नाहीं प्रत्यवाय त्याचा म्हणे मुला । () द्विज झाला मग तोचि ॥ २ ॥
मौंजीबंधन तें द्विज-(त्वा कारणें) । (संध्या-उपासनें) द्विज झाला ॥ ३ ॥
(अहंपण तेणें ऐसें) अंगा आलें । (अहंतें बुडालें सर्वस्व) तें ॥ ४ ॥
श्रीनाथ गोपाळ सद्गुरु निश्चय । नाना अन्यथा होय श्रुतिवाक्य ॥ ५ ॥

: ८ :

ब्रह्मज्ञानी पूर्ण तोचि पै ब्राह्मण । सोयरे संपूर्ण सखे माझे ॥ १ ॥
गोरा कुंभार तो कवीर सावता । तुकोवा पुरता नामदेव ॥ २ ॥

चोखामेळा दादो पिंजारी सोनार । नरहरी साचार सेना न्हावी ॥ ३ ॥
जाणिलें ब्रह्मसुख जयांनीं पैसैं । संशय कायसे ब्रह्मपणा ॥ ४ ॥
निवृत्ति ज्ञानदेव सोपान मुक्ताई । एकनाथ पाही ब्रह्मवेत्ते ॥ ५ ॥
ब्राह्मण मंडळी ब्रह्म-अनुभव । घेतल्या स्वयमेव ब्रह्मचि ते ॥ ६ ॥
श्रीनाथ गोपाळें उपकार केला । मेळा दाखविला नाना ब्रह्म ॥ ७ ॥

वज्रसूची आणि आदिनाथ भैरव

जातिवर्णांच्या व्यवस्थेतून बहिष्कृत झालेल्या ज्ञानदेवांना ज्या नाथ पंथाने आश्रय दिला, त्या नाथ पंथाचे एक अनुयायी आणि कर्मठांना फटकारणारे साधू श्रीसोपान-देव यांच्या सासवड मठातील संग्रहात मला ' वज्रसूची 'ची दोन हस्तलिखिते पाहायला मिळाली. ' वज्रसूची 'चा ज्याच्यावर प्रभाव दिसतो, असा आणखी एक ग्रंथकार आदिनाथ भैरव हा याच महिमाय नाथ संप्रदायाचा एक थोर वारसदार आहे. त्याचा ' नाथलीलामृत ' हा ग्रंथ नाथ सिद्धांच्या कथा कवनकुशलतेने गाणारा असून त्यांत नाथविचारांचेही विशद विवरण जागोजाग आलेले आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथमाध्याय रचला गेलेला हा ग्रंथ परंपरेच्या सुदृढ आधारावर उभा असल्यामुळे त्याचे आपल्या साधनेच्या इतिहासात निश्चित महत्त्व आहे. २८ अध्यायांचा आणि आणि ५४९३ ओव्यांचा हा ग्रंथ दुर्दैवाने उपेक्षित राहिला आहे.^६

नाथलीलामृताचे कर्ते आदिनाथ भैरव हे निघोजे (ता. खेड, जि. पुणे) या गावचे. पुणे-नासिक मार्गावर पुण्यापासून पंधरा मैलांवर असणाऱ्या मोशीपासून डावीकडे तीन मैल अंतरावर निघोजे गाव आहे. या गावी क्षेत्रपाल भैरवनाथाचे एक गाजते ठाणे आहे. आदिनाथाचे घराणे गुरवाचे असल्यामुळे ते पिढ्यान् पिढ्या भैरवनाथांच्या उपासनेत रंगलेले होते. त्यांच्या पित्याचे नावही भैरवनाथ असेच होते. मातंड भैरव (खंडोवा) आणि तुळजाभवानी ही त्यांची कुलदैवते (१.३६) होती.

शैव संस्कारांनी संपन्न असलेल्या घराण्यात आदिनाथांना जन्म लाभला. त्यांचा पिता भैरवनाथ हा नाथ संप्रदायाचा दीक्षित होता. आदिनाथांना नाथ संप्रदायाची दीक्षा पित्याकडूनच प्राप्त झाली. सद्गुरूंचे वत्सल छायाळत्र आदिनाथांना दीर्घकाल लाभले असावे. नाथलीलामृताच्या रचनेची प्रेरणा त्यांना सद्गुरूंकडूनच लाभली; परंतु ग्रंथसिद्धीचा सोहळा मात्र त्यांना पाहायला मिळाला नाही. ' तेणें करविला हा ग्रंथ । परि ग्रंथापूर्वी तो समाधिस्थ । ' (२८.३१२), असा विषादोद्गार आदिनाथांनी काढला आहे.

आदिनाथ भैरव हे प्रतीतिसंपन्न नाथयोगी होते. त्यांनी नाथ संप्रदायाचा पैतृक वारसा आपल्या प्रज्ञावैभवाने आणि साधनासमृद्धीने परिपुष्ट केला आणि शके १७५६ मध्ये नाथलीलामृताची रचना करून त्याचे आपल्या परीने शब्दांकन केले. या सुंदर ग्रंथाच्या निर्मितीनंतर अकरा वर्षांनी, वैशाख वद्य ११ शके १७६७ या दिवशी त्यांनी नासिक क्षेत्री कृतार्थतेने महासमाधीचा स्वीकार केला. रामनवमीचा महासुहूर्त साधून

आपल्या ग्रंथाची सांगता करणाऱ्या सत्पुरुषाने अखेर रामचरणांकित भूमीतच देह ठेवावा, ही घटना दैवी औचित्याकडे संकेत करणारी आहे.

आदिनाथांना पित्याकडून लाभलेला परमार्थ-परंपरेचा वारसा महाराष्ट्राच्याच नव्हे, तर भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासातील एका दिव्यधारेची निगडित आहे. आदिनाथ भैरव हे गहिनीनाथांच्या एका अलक्षित शिष्यशाखेतले अधिकारी पुरुष होत. गहिनीनाथांनी निवृत्तिनाथांच्या द्वारा प्रवाहित केलेल्या धारेने महाराष्ट्राचे अंतरंग सर्वांगीर कसे भिजवून टाकले, ते आपल्याला माहित आहे. गहिनीनाथांनी प्रवाहित केलेल्या दुसऱ्या एका धारेत आदिनाथ भैरव तीर्थरूपता पावले आहेत. ही गुप्त सरस्वती-सारखी धारा केवळ आदिनाथांच्या नाथलीलामृतामुळेच प्रकट झाली आहे. आपल्या या थोर परंपरेचा परिचय घडविताना आदिनाथ भैरव म्हणतात -

मुख्य श्रीआदिनाथ उमारमण । तेथून मत्स्येंद्रा प्राप्त गुह्यज्ञान ।
 मत्स्येंद्रें गोरक्षा उपदेशून । नाथपंथ विरूढविला ॥
 जेणें नव्याणव कोटि भूप । उद्धरिले निजप्रतापें ।
 तेणें होऊन सकृप । उपदेशिलें गहिनीतें ॥
 सकृप होउनि गहिनीनाथ । प्रकाशनाथातें उपदेशित ।
 तेणें अनुग्रहिला चिद्रंजननाथ । अद्भुत प्रताप जयाचा ॥...
 जो सच्चिदानंद चिद्घन । तो चातक उत्पत्तीस वर्षे जीवन ।
 त्या उत्पत्तिनाथापासून । प्रवृत्तिनाथ लाधले ॥
 प्रवृत्तीपासाव हंसनाथ । हंसें निरंजना केलें सनाथ ।
 तेथूनि सिद्धनाथा निजगुह्य प्राप्त । पुढें भैरव निजगुरु ॥

(ना. ली. २८. २८०-२८१, ३०२, ३०९-३१०)

या 'गुरुरत्नमालिकास्मरणी'तील रत्नमण्यांचा क्रम आदिनाथ-मत्स्येंद्रनाथ-गोरक्षनाथ-गहिनीनाथ-प्रकाशनाथ-चिद्रंजननाथ-उत्पत्तिनाथ-हंसनाथ-निरंजननाथ-सिद्धनाथ-भैरवनाथ-आदिनाथ असा आहे.

ग्रंथकाराला नाथ पंथाचा विलक्षण अभिमान आहे -

सर्वाद्य जो नाथपंथ । साधकां दावी परमार्थ ।
 त्याचे लक्षणाची मात । अनिर्वाच्य जाण पै ॥

(ना. ली. २०.७४)

अशा शब्दांत त्याने तो अभिमान अनेक वार गाजवला आहे. या अभिमानाला आणखीही एक बलवत्तर कारण आहे-

शास्त्राश्रय न देचि जयांप्रति । तेचि वंच्य केले येचि त्रिजगतीं ।
 नाथ संप्रदायाची धन्य ख्याति । तेथें श्रुतिशास्त्र मौनावें ॥

(ना. ली. २८.१७९)

ज्यांना शास्त्रानें आश्रय नाकारला, त्या उपेक्षितांना नाथ संप्रदायाने मुक्तपणे आश्रय देऊन त्रिजगांत धन्य केले, ही त्या संप्रदायाची अलौकिक थोरवी होय. त्या संप्रदायाच्या

चोखामेळा दादो पिंजारी सोनार । नरहरी साचार सेना न्हावी ॥ ३ ॥
जाणिलें ब्रह्मसुख जयांनीं पैसैं । संशय कायसे ब्रह्मपणा ॥ ४ ॥
निवृत्ति ज्ञानदेव सोपान मुक्ताई । एकनाथ पाही ब्रह्मवेत्ते ॥ ५ ॥
ब्राह्मण मंडळी ब्रह्म-अनुभव । घेतल्या स्वयमेव ब्रह्मचि ते ॥ ६ ॥
श्रीनाथ गोपाळें उपकार केला । मेळा दाखविला नाना ब्रह्म ॥ ७ ॥

वज्रसूची आणि आदिनाथ भैरव

जातिवर्णांच्या व्यवस्थेतून ब्रह्मिष्कृत झालेल्या ज्ञानदेवांना ज्या नाथ पंथाने आश्रय दिला, त्या नाथ पंथाचे एक अनुयायी आणि कर्मठांना फटकारणारे साधू श्रीसोपान-देव यांच्या सासवड मठातील संग्रहात मला 'वज्रसूची'ची दोन हस्तलिखिते पाहायला मिळाली. 'वज्रसूची'चा ज्याच्यावर प्रभाव दिसतो, असा आणखी एक ग्रंथकार आदिनाथ भैरव हा याच महिमामय नाथ संप्रदायाचा एक थोर वारसदार आहे. त्याचा 'नाथलीलामृत' हा ग्रंथ नाथ सिद्धांच्या कथा कवनकुशलतेने गाणारा असून त्यांत नाथविचारांचेही विशद विवरण जागोजाग आलेले आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथमार्धात रचला गेलेला हा ग्रंथ परंपरेच्या सुदृढ आधारावर उभा असल्यामुळे त्याचे आपल्या साधनेच्या इतिहासात निश्चित महत्त्व आहे. २८ अध्यायांचा आणि आणि ५४९३ ओव्यांचा हा ग्रंथ दुर्दैवाने उपेक्षित राहिला आहे.^६

नाथलीलामृताचे कर्ते आदिनाथ भैरव हे निघोजे (ता. खेड, जि. पुणे) या गावचे. पुणे-नासिक मार्गावर पुण्यापासून पंधरा मैलांवर असणाऱ्या मोशीपासून डावीकडे तीन मैल अंतरावर निघोजे गाव आहे. या गावी क्षेत्रपाल भैरवनाथाचे एक गाजते ठाणे आहे. आदिनाथाचे घराणे गुरवाचे असल्यामुळे ते पिढ्यान् पिढ्या भैरवनाथांच्या उपासनेत रंगलेले होते. त्यांच्या पित्याचे नावही भैरवनाथ असेच होते. मार्तंड भैरव (खंडोबा) आणि तुळजाभवानी ही त्यांची कुलदैवते (१.३६) होती.

शैव संस्कारांनी संपन्न असलेल्या घराण्यात आदिनाथांना जन्म लाभला. त्यांचा पिता भैरवनाथ हा नाथ संप्रदायाचा दीक्षित होता. आदिनाथांना नाथ संप्रदायाची दीक्षा पित्याकडूनच प्राप्त झाली. सद्गुरूंचे वत्सल छायालत्र आदिनाथांना दीर्घकाल लाभले असावे. नाथलीलामृताच्या रचनेची प्रेरणा त्यांना सद्गुरूंकडूनच लाभली; परंतु ग्रंथसिद्धीचा सोहळा मात्र त्यांना पाहायला मिळाला नाही. 'तेणें करविला हा ग्रंथ । परि ग्रंथापूर्वी तो समाविस्थ ।' (२८.३१२), असा विपादोद्धार आदिनाथांनी काढला आहे.

आदिनाथ भैरव हे प्रतीतिसंपन्न नाथयोगी होते. त्यांनी नाथ संप्रदायाचा पैतृक वारसा आपल्या प्रज्ञावैभवाने आणि साधनासमृद्धीने परिपुष्ट केला आणि शके १७५६ मध्ये नाथलीलामृताची रचना करून त्याचे आपल्या परीने शब्दांकन केले. या सुंदर ग्रंथाच्या निर्मितीनंतर अकरा वर्षांनी, वैशाख वद्य ११ शके १७६७ या दिवशी त्यांनी नासिक क्षेत्री कृतार्थतेने महासमाधीचा स्वीकार केला. रामनवमीचा महामुहूर्त साधून

आपल्या ग्रंथाची सांगता करणाऱ्या सत्पुरुषाने अखेर रामचरणांकित भूमीतच देह ठेवावा, ही घटना दैवी औचित्याकडे संकेत करणारी आहे.

आदिनाथांना पित्याकडून लाभलेला परमार्थ-परंपरेचा वारसा महाराष्ट्राच्याच नव्हे, तर भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासातील एका दिव्यधारेशी निगडित आहे. आदिनाथ भैरव हे गहिनीनाथांच्या एका अलक्षित शिष्यशाखेतले अधिकारी पुरुष होत. गहिनीनाथांनी निवृत्तिनाथांच्या द्वारा प्रवाहित केलेल्या धारेने महाराष्ट्राचे अंतरंग सर्वांगीर कसे भिजवून टाकले, ते आपल्याला माहीत आहे. गहिनीनाथांनी प्रवाहित केलेल्या दुसऱ्या एका धारेत आदिनाथ भैरव तीर्थरूपता पावले आहेत. ही गुप्त सरस्वती-सारखी धारा केवळ आदिनाथांच्या नाथलीलामृतामुळेच प्रकट झाली आहे. आपल्या या थोर परंपरेचा परिचय घडविताना आदिनाथ भैरव म्हणतात -

मुख्य श्रीआदिनाथ उमारमण । तेथून मत्स्येंद्रा प्राप्त गुह्यज्ञान ।
मत्स्येंद्रें गोरक्षा उपदेशून । नाथपंथ विरूढविला ॥
जेणें नव्याण्णव कोटि भूप । उद्धरिले निजप्रतापें ।
तेणें होऊन सकृप । उपदेशिलें गहिनीतें ॥
सकृप होउनि गहिनीनाथ । प्रकाशनाथातें उपदेशित ।
तेणें अनुग्रहिला चिद्रंजननाथ । अद्भुत प्रताप जयाचा ॥...
जो सच्चिदानंद चिद्घन । तो चातक उत्पत्तीस वर्षें जीवन ।
त्या उत्पत्तिनाथापासून । प्रवृत्तिनाथ लाधले ॥
प्रवृत्तीपासाव हंसनाथ । हंसें निरंजना केलें सनाथ ।
तेथूनि सिद्धनाथा निजगुह्य प्राप्त । पुढें भैरव निजगुरु ॥

(ना. ली. २८. २८०-२८१, ३०२, ३०९-३१०)

या 'गुरुत्नमालिकास्मरणी'तील रत्नमण्यांचा क्रम आदिनाथ-मत्स्येंद्रनाथ-गोरक्षनाथ-गहिनीनाथ-प्रकाशनाथ-चिद्रंजननाथ-उत्पत्तिनाथ-हंसनाथ-निरंजननाथ-सिद्धनाथ-भैरवनाथ-आदिनाथ असा आहे.

ग्रंथकाराला नाथ पंथाचा विलक्षण अभिमान आहे -

सर्वात्र जो नाथपंथ । साधकां दावी परमार्थ ।
त्याचे लक्षणाची मात । अनिर्वाच्य जाण पै ॥

(ना. ली. २०.७४)

अशा शब्दांत त्याने तो अभिमान अनेक वार गाजवला आहे. या अभिमानाला आणखीही एक बलवत्तर कारण आहे-

शास्त्राश्रय न देचि जयांप्रति । तेचि वंश केले येचि त्रिजगतीं ।
नाथ संप्रदायाची धन्य ख्याति । तेथें श्रुतिशास्त्र मौनावें ॥

(ना. ली. २८.१७९)

ज्यांना शास्त्रानें आश्रय नाकारला, त्या उपेक्षितांना नाथ संप्रदायाने मुक्तपणे आश्रय देऊन त्रिजगांत धन्य केले, ही त्या संप्रदायाची अलौकिक थोरवी होय. त्या संप्रदायाच्या

या औदार्यापुढे श्रुतिशास्त्र थिटे पडले आहे, असा नाथ संप्रदायाचा यथार्थ गौरव ज्ञानदेवांच्या चरित्रसंदर्भात आदिनाथांनी केला आहे.

आदिनाथांच्या प्रगाढ व्यासंगाच्या कक्षेत वज्रसूचिकोपनिषद् हा क्रांतिकारक ग्रंथही आलेला होता, असे निश्चयाने मानायला आधार आहे. आदिनाथांनी नाथ-लीलामृताच्या सत्ताविसाव्या अध्यायात वज्रसूचिकोपनिषदाचा उपयोग शंकराचार्यांचे चरित्र सांगतानाच केला आहे (२७.२५३-२७४). दिग्विजय प्राप्त करून शंकराचार्य काशी येथे आले असता काशीचा क्षेत्रपाल भैरव याने आचार्यांची परीक्षा पाहण्यासाठी देवतेला चांडाळरूपाने त्यांच्याकडे पाठविले. तो चांडाळ जवळ येताच आचार्यांनी तिरस्काराने त्याला ' जा जा ' म्हटले. यावर त्या चांडाळरूपी देवतेने आचार्यांना छेडले. या प्रसंगी आदिनाथांनी चांडाळाच्या मुखी जे उद्गार टाकले आहेत, ते वज्रसूचिकोपनिषदाचा संक्षेपाने अनुवाद करणारेच आहेत -

तुज ब्राह्मणाचा अभिमान । तरी मी करितों तूंतें प्रश्न ।

अष्टोविकल्पीं समाधान । करीं माझे सुजाणा ॥

प्रथम मुख्य चार वर्ण । त्यांत श्रेष्ठत्व ब्राह्मणा ।

ज्ञान कीं जीव कीं देह कीं वर्ण । धर्मज्ञान कीं पांडित्य ॥

जीव ब्राह्मण म्हणसी जरी । तरी जीवसृष्टीच हे निर्धारी ।

चांडाळादि देहधारी । ब्राह्मण कैसेनि ते होती ॥

देह ब्राह्मण म्हणतां जाण । तरी नैश्वर्य पावे निधन ।

तया देहा करिती दहन । तेथें संशय येतसे ॥

वर्ण ब्राह्मण जरी निर्दोष । तरी वर्ण असती अष्टादश ।

श्वेत रक्त पीत कृष्ण भास । ते वर्ण केवीं ब्राह्मण ॥

अनेक वर्ण बहु असती । तरी रंगें ब्राह्मण कदा न होती ।

जरी म्हणसी ब्राह्मण याति । तरी नीचयोनींत संभवे ॥

महर्षि ऋषि करीं श्रवण । मातंग शृंगी कौशिक जाण ।

वसिष्ठ विश्वामित्र वादरायण । कुशस्थ गौतम श्रेष्ठ जो ॥

धीवरीपासाव झालें जनन । तोचि स्वयें व्यास भगवान ।

हरिणीगर्भशुक्तिकेंतून । ऋष्यशृंग जन्मला ॥

उर्वरीचे गर्भजठरीं । उद्भवे वसिष्ठ निर्धारिं ।

उत्पन्न कलशीं गर्भवोवरीं । अगस्ति ऋषि जन्मले ॥

मातंगीचे गर्भपुटांत । मातंगऋषि परम विख्यात ।

तरी ब्राह्मण निश्चित । नव्हे निश्चय जाण पां ॥

जन्मतांचि तो शूद्र । संस्कारें तो द्विजवर ।

वेदाभ्यासी तोचि विप्र । ब्रह्म जाणे तो ब्राह्मण ॥ (२७.२६३-२७४)

वज्रसूचिकोपनिषदातील पुढील काही अंश पाहिल्यावर वाचकांना हे स्पष्टपणे प्रतीत होईल की, आदिनाथांनी येथे वज्रसूचिकोपनिषदच उद्धृत केले आहे -

“ ब्रह्मक्षत्रियवैश्यशूद्रा इति चत्वारो वर्णास्तेषां ब्राह्मण एव प्रधान इति वेदवचनानुरूपं स्मृतिभिरप्युक्तम् । तत्र चोद्यमस्ति को वा ब्राह्मणो नाम । किं जीवः किं देहः किं जातिः किं ज्ञानं किं कर्म किं धार्मिक इति । तत्र प्रथमो जीव ब्राह्मण इति चेतन्न । अतीतानागतवर्तमानानेकदेहानां जीवस्यैकरूपत्वाद् । एकस्यापि कर्मवशादनेकदेहसम्भवात् । सर्वशरीराणां जीवस्यैकरूपत्वाच्च । तस्मान्न जीवो ब्राह्मण इति ।

तर्हि देहो ब्राह्मण इति चेतन्न । आचाण्डालादिपर्यन्तानां मनुष्याणां पाञ्चभौतिकत्वेन देहस्यैकरूपत्वाज्जरामरणधर्मादिसाम्यदर्शनाद् । ब्राह्मणः श्वेतवर्णः क्षत्रियो रक्तवर्णो वैश्यः पीतवर्णः शूद्रः कृष्णवर्ण इति नियमाभावात् । पित्रादिशरीरदहने पुत्रादीनां ब्रह्महत्यादिदोषसम्भवाच्च । तस्मान्न देहो ब्राह्मण इति ।

तर्हि जातिर्ब्राह्मण इति चेतन्न । तत्र जात्यन्तरजन्तुष्वनेकजातिसम्भवा महर्षयो बहवः सन्ति । ऋष्यशृंगो मृग्याः । कौशिकः कुशात् । जाम्बूको जम्बूकाद् । वाल्मीकी वल्मीकाद् । व्यासः कैवर्तककन्यकायाम् । शश-पृष्ठाद् गौतमः । वसिष्ठ उर्वश्याम् । विश्वामित्रः क्षत्रियायाम् । अगस्त्यः कलशे जात इति श्रुतत्वाद् । एतेषां जात्या विनापि सम्यग्ज्ञानविशेषाद् ब्राह्मण्यमत्युत्तमं श्रूयते । तस्मान्न जातिर्ब्राह्मण इति ।.....

तर्हि को वा ब्राह्मणो नाम । यः कश्चित्... कामरागादिदोषरहितः शमदमादिसम्पन्नः...स एव ब्राह्मण इति श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासानामभिप्रायः । ”

एकोणिसाव्या शतकात घडलेल्या प्रबोधनात या कृतीचा वाटा महनीय आहे. नाथलीलामृतकारांनीही वज्रसूचीचा हा अनुकार एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथमार्धातच केला आहे. अर्थात् नाथलीलामृतकार आदिनाथ हे गुगव समाजात जन्मलेले असून आणि वज्रसूचीकोपनिषदातल्या विचारांचे पुरस्कर्ते असूनही ब्राह्मणश्रेष्ठत्वाच्या संस्कारांतून पूर्णतः सुटलेले नव्हते.

वज्रसूची आणि महानुभाव संप्रदाय

आपण ज्ञानदेवादी संतांचे साहित्य दृष्टीपुढे ठेवूनच प्रस्तुत विषयाचे अवलोकन करीत असल्यामुळे, महाराष्ट्रातील प्रधान भक्तिधारेपासून अंतरावर वाहणाऱ्या महानुभाव संप्रदायाच्या प्रवाहाचा संदर्भ मी येथे हेतुतःच वगळला आहे. सामाजिक दृष्ट्या महानुभाव संप्रदाय हा क्रांतिकारी (Revolutionary) असून, ज्ञानदेवादी भागवतधर्मी संतांचा संप्रदाय हा प्रतिक्रांतिकारी (Reactionary) आहे, असे मतप्रतिपादन करणाऱ्या अभ्यासकांचा एक वर्ग आहे, याची मला जाणीव आहे. महानुभाव संप्रदायाच्या यशापयशाची वस्तुनिष्ठ मीमांसा अजून झालीच नाही. एक तर चक्रधर-स्वामी आणि त्यांचा संप्रदाय यांना बुद्ध आणि बौद्ध धर्म यांचे क्रांतिकारकत्व वहाल

करावयाचे, नाही तर तो सर्वतोपरी भ्रष्ट असलेल्यांचा संप्रदाय आहे, असे म्हणावयाचे, असे दोन अतिरेकी 'अभ्यास-संप्रदाय' महाराष्ट्रात नांदत आहेत. यांच्या मधलाही अभ्यास संप्रदाय आहे : तो म्हणजे या संप्रदायाच्या वाङ्मयाचे वाङ्मयीन दृष्ट्या संशोधन-संपादन-आस्वादन करणाऱ्या आणि त्या निमित्ताने सांप्रदायिक श्रद्धांना धक्का लागू न देता या संप्रदायाचे स्थूल दर्शन वडविणाऱ्या अभ्यासकांचा. वस्तुनिष्ठ, पूर्वग्रहरहित अशा निर्मळ ज्ञाननिष्ठेने या संप्रदायाचा शोध घेण्याची प्रक्रिया अजून सुरू व्हायची आहे. अर्थात् अशा वस्तुनिष्ठ दृष्टीच्या अभ्यासालाही या संप्रदायातील सनातनी महंतांचा विरोध होत राहणार, यात संशय नाही. तरीही ज्ञाननिष्ठांनी व्रतस्थतेने हे कार्य प्रवर्तित करायलाच हवे. त्यावाचून गेल्या सात शतकांतील महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासाची काही कूटे तशीच राहून जातील.

'वज्रसूची' पुरता विचार करायचा झाला, तर या संप्रदायात 'वज्रसूची'ला महत्त्व असावे, असे मानायला जागा आहे. 'सर्वाधमत्व ब्राह्मणत्व' अथवा 'आचार्या नरक' असे म्हणणाऱ्या चक्रधरस्वामींच्या अनुयायांना जन्मजात ब्राह्मण्यावर आघात करणाऱ्या 'वज्रसूची' विषयी विशेष प्रेम वाटणे अगदी स्वाभाविक आहे. या दृष्टीने महानुभावांच्या प्राचीन वाङ्मयाचा मागोवा मला घेता आलेला नाही. परंतु महंत दत्तराज यांनी १९०८ मध्ये पेशावरहून प्रकाशित केलेल्या एका पुस्तकाच्या पाठीवर त्यांनी प्रकाशित केलेल्या महानुभावीय वाङ्मयाची जी यादी छापली आहे, तीत 'वज्रसूच्युपनिषद्' समाविष्ट आहे. तसेच, म. गोविंद चारुदत्त तीर्थंकर साधु शिंदेवाडीकर यांनी रचलेले आणि महात्मा गोविंद पाथुरकर यांनी प्रकाशित केलेले 'विठ्ठलदिग्दर्शन अर्थात् सत्यशंकाप्रकाश' या नावाचे, सोलापुरीं छापलेले एक अलीकडचे चोपडे आहे, त्यात वारकरी संप्रदाय, त्याचे दैवत इत्यादींची निंदा करताना जन्मजात ब्राह्मण्यावरही कडाडून हल्ला चढविला आहे. अत्यंत सुमार आणि सदोष पद्यरचना असलेल्या या चोपड्यात जन्मजात ब्राह्मण्याचे खंडण करणाऱ्या ज्या पंक्ती आहेत, त्या पूर्णपणे 'वज्रसूची'च्याच विचारांचा अनुवाद करणाऱ्या आहेत, यात मात्र शंका नाही.

तूतें ब्राह्मण अर्थ हेंचि न कळे मूर्खा मुढा पामरा ।
 सांगे, मी पुसतो तुला, कवण तूं वीचारि वा अंतरा ॥
 कमें ब्राह्मण कीं जिवास म्हणसी कीं देहसंधास रे ।
 कीं पांडित्य किं दान-धर्मकरणा, कीं नित्यनैमित्त्य रे ॥
 कमें ब्राह्मण स्थापिसी जरि तरी वीचारुनी कां करी ।
 सर्वत्रांसि च कर्मबंधन असे कोणासि नाहीं उरी ॥
 केलें तें अवघेंचि कर्म म्हणजे आहे अशी श्रुति गा ।
 कमें ब्राह्मण बोलणेंचि लटिकें जाणोनि राहे उगा ॥
 आतां ब्राह्मण जीव तूं ठरविशी, चौखाणिचे जीव हे ।
 होती ब्राह्मण कोण क्षत्रिय पुढें वैश्यादि शूद्रांत हे ॥

जाती अंत्यज कोणती म्हणतुशी या कारणें जीव रे ।
 नाहीं ब्राह्मण, विश्वयो धरि मनीं जाणूनि सत्यास रे ॥
 देहा ब्राह्मण बोलसी जरि तरी मेल्या मनुष्यांचिया ।
 प्रेतासी दहनु क्रिया करणि रे कां ब्रह्महत्या तयां ॥
 ऐसें दूषण दाविलें बुधजनीं काया न हो ब्राह्मणा ।
 प्रापंचीक समस्त देह असतां ह्या वाडग्या कल्पना ॥

अशा प्रकारे म. गोविंद चारुदत्तांनी वज्रसूचीचा सर्व विषय क्रमाने मराठी श्लोकांत मांडला आहे. नारद, विश्वमित्र, वाल्मीकी, वसिष्ठ, पराशर, विभांडक, कौंडिन्य, गरी, ऋष्यशंग, इत्यादी ब्राह्मणांचे 'गोत्रकार' ठरलेल्या ऋषींचे जन्म कसे विचित्र आहेत, ते सांगून अखेरीस त्यांनी कठोरपणे म्हटले आहे—

ज्ञाती ब्राह्मण बोलतोसि, तुजला लज्जा नये अंतरा ।
 पाहे शास्त्रपुराण सूत्र अवघें प्रामाण्य शोधी खरा ॥

जन्मतः प्रत्येक मानव शूद्र असून, मौजीबंधनानेच तो द्विजपदाला येतो, या पारंपरिक धारणेचा उच्चारही म. गोविंद चारुदत्तांनी केलेला असून, 'ब्रह्मज्ञान ज्यांसि ब्राह्मण तयां संज्ञा किं पां निश्चित ।' असा वज्रसूचीतील अंतिम सिद्धान्त व्यक्त केला आहे.

वज्रसूची आणि राममोहन राय

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभी इंग्रजांच्या सत्तेबरोबर इंग्रजी विचारांची लाट भारतात आली आणि त्या लाटेत प्रस्थापित समाजव्यवस्था आणि रूढ विचारसरणी ढवळून निव्याली. या नव्या विचारांच्या लाटेत बहुतांना भारतीय परंपरेतील सारेच टाकाऊ वाटू लागले—ते पुराडासारखे वाहून गेले तरी चालेल, असे वाटू लागले. परंतु परंपरेतील सत्व आणि स्वत्व यांना डावळून समाज समर्थपणे उभा राहू शकत नाही—मानवजातीच्या विकासात शाश्वताचे देणे देऊ शकत नाही, असेही काहींना प्रामाणिकपणे वाटत होते. इंग्रजी विचारांच्या आगमनाने कठोर आत्मपरीक्षण मात्र वेगाने सुरू झाले होते. जे टाकाऊ आहे, ते सत्वर आणि निग्रहपूर्वक टाकलेच पाहिजे, असे अनेक विचारी मंडळींना पटू लागले होते. परंतु समाजहितकारक अशा नवविचारांची प्रस्थापना करताना जर त्यांना परंपरेतून समर्थन लाभले, तर फारच उत्तम, अशी अनेक विचारकांची भूमिका होती. ही भूमिका समाजमनाच्या आकलनावर आधारलेली होती. विचारांचे दौर्बल्य म्हणून या भूमिकेची हेटाळणी करून चालणार नाही.

या वैचारिक आंदोलनाच्या काळात सामाजिक विषमता दूर करू पाहणाऱ्या नव्या समाजसुधारकांना ज्या जुन्या ग्रंथाचा सुदृढ आधार लाभला, तो ग्रंथ 'वज्रसूची' हाच होता. भारतीय समाजसुधारकांचे अग्रणी समजले जाणारे राजा राममोहन राय यांनी 'मनुष्याचा उच्चनीचपणा तो ज्या जातीत जन्माला आला त्यावर अवलंबून नसून

त्याच्या गुणावगुणांवर अवलंबून आहे,' या तत्वाचा उद्घोष केला तो 'वज्रसूची' हाती धरूनच. त्यांनी 'वज्रसूची'वर बंगाली टीका लिहून तिचे क्रमशः प्रकाशन सुरू केले होते. परंतु दुर्दैवाने ते प्रकाशन अपूर्णच राहिले. इ. स. १८२९ मध्ये या टीकेचा पहिला भाग प्रकाशित झाला. त्यापुढे हे प्रकाशन थांबले.^९

सर्व मनुष्यमात्राची एक ज्ञाती

महाराष्ट्रातही सामाजिक सुधारणांच्या चळवळीच्या अगदी प्रारंभापासून 'वज्रसूची' चा संबंध आढळून येतो. कोणा सुवाजी बापू नावाच्या गृहस्थांनी मराठी व इंग्रजी भाषांतरासह इ. स. १८३९ मध्ये 'वज्रसूची' चे प्रकाशन केले होते.^{१०} या आवृत्तीला भोपाळ येथील पोलिटिकल एजंट श्री. एल्. विल्किन्सन यांची प्रस्तावना असून, श्री. वी. एच्. हडसन यांनी या कृतीच्या उपलब्धीसंबंधी लिहिलेले पत्र जोडले आहे. श्री. तुकाराम तात्या पडवळ यांनी 'एक हिंदू' या नावाने लिहिलेले 'जाति-भेदविवेकसार' हे पुस्तक याच विचारपरंपरेतले. महात्मा फुल्यांनी याची द्वितीयावृत्ती इ. स. १८६५ मध्ये प्रकाशित केली होती.

'वज्रसूची' चा प्रभाव ठसठशीतपणे जाणवतो तो दादोबा पांडुरंगांच्या विचारांवर. पुढे 'प्रार्थना समाज' या नावाने गाजलेल्या चळवळीची गंगोत्री असलेल्या परमहंस सभेचे दादोबा एक सूत्रधार होते. या संस्थेसाठी त्यांनी 'धर्मविवेचन' नामक एक ग्रंथ रचला.^{११} हा ग्रंथ दादोबांनी श. १७९० (इ. स. १८६८) या वर्षी 'एक जगद्वासी आर्य' असे टोपण नाव धारण करून प्रकाशित केला. या ग्रंथाचे सहावे प्रकरण 'मनुष्यमात्राची एक जाति' असे आहे. हे प्रकरण म्हणजे नवविचारांच्या आधारे दादोबांनी लिहिलेले 'वज्रसूची'वरील सुंदर भाष्य आहे. "सर्व मनुष्यमात्राची एक ज्ञाति, त्यांत उत्तम, मध्यम, अधम म्हणून जे स्वाभाविक भेद आहेत, ते त्यांच्या गुणांवरून व योग्यतेवरून समजले पाहिजेत; कुळावरून कदापि समजू नयेत," असा स्पष्ट प्रस्ताव करून दादोबांनी क्रमाने देह, वर्ण, पिंड, ज्ञान व कुल यांपैकी कशानेही जातिश्रेष्ठता सिद्ध होत नाही, असे दाखविले आहे. अनेक युक्तिवादांनी अखेरीस जन्मजात श्रेष्ठ-कनिष्ठतेचे खंडन केल्यावर दादोबांनी अखेरीस म्हटले आहे की, "ज्ञातिनिर्वध केवळ अज्ञान व दुरभिमान यांपासूनच उत्पन्न झाला आहे आणि तो अत्यंत क्लेशोत्पादक होय, असे बहुतांस वाटेले. अतएव ज्यांस ऐहिक व आमुष्मिक सुख प्राप्त करून घेण्याची इच्छा असेल, त्याहीं प्रथम या बंधनातून त्वरित सुटावे. म्हणजे सर्व मनुष्यमात्राची एक ज्ञाति, त्यांत उत्तम, मध्यम व अधम म्हणून जे भेद आहेत, ते त्यांच्या गुणांवरून, कर्मावरून व योग्यतेवरून जाणावे. कुळावरून अथवा जन्मावरून कदापि जाणू नयेत, असे मानून सुखाने सर्व मनुष्यांशी व त्यांत विशेषकरून स्वधर्मा लोकांशी बंद झालेले व्यवहार योग्य रीतीने चालवावे."^{१२}

दादोबांचे या संदर्भातील सर्वच विवेचन अत्यंत मननीय आहे. त्यातील तर्कशुद्ध

युक्तिवाद 'वज्रसूची' ने पूर्णतः प्रभावित आहे, असे आपण उभय ग्रंथांच्या तौलनिक पाहणीतून सहजपणे जाणू शकतो.

वज्रसूची आणि सावरकर

'वज्रसूची'च्या प्रभावाची ही कहाणी संपविण्यापूर्वी आणखी एका महापुरुषाचे स्मरण करणे अत्यावश्यक आहे. तो महापुरुष म्हणजे स्वातंत्र्यवीर सावरकर. सावरकरांच्या सर्वंकष समाजसुधारक विचारांना 'वज्रसूची'ने पुष्टी देऊन स्वतःला कृतार्थ बनविले आहे. सावरकरांनी 'वज्रसूची'चा परिचय घडविणारा आणि त्या ग्रंथातील विवेकनिष्ठ विचारांचा गौरव करणारा एक विस्तृत लेख 'स्त्री' मासिकात प्रसिद्ध केला होता. 'जन्मजात जातिभेदांची खडखडीत भापेत साधकवाधक चर्चा करणारा ग्रंथ' अशा शब्दांत त्यांनी या ग्रंथाचे वर्णन केले आहे. आजच्या जन्मजात जात्युच्छेदनाच्या वादात आधार घेण्यासाठी नव्हे, तर या विषयावर त्या काळी आपल्या राष्ट्रांतील धुरीणांची काय मतामते असत, ती समजून घेण्यासाठी उपयुक्त आणि अपरिहार्य असा एक प्राचीन अधिकृत लेख' म्हणून सावरकरांनी 'वज्रसूची'चा परिचय आवर्जून घडविला. सावरकरांपुढे (आणि त्यांच्या पूर्वीच्या सुधारकांपुढेही) 'वज्रसूची'चे विस्तृत बौद्ध संस्करण होते^{१२} 'वज्रसूची'ने प्राधान्याने जरी जन्मजात ब्राह्मण्यावर आघात केलेला आहे, तरी त्याची मूल प्रेरणा 'मानवाची श्रेष्ठ-कनिष्ठता जन्माने ठरविणे अयोग्य' हीच आहे, हे स्पष्ट करायला मात्र सावरकर विसरले नाहीत. त्यांनी म्हटले आहे. 'त्यांत ('वज्रसूची'त) ब्राह्मण ज्ञातीसच जरी मुख्यत्वेकरून साऱ्या कोटिक्रमात संवोधिले आहे, तरी ती ब्राह्मणांना यथायोग्यपणे दिलेली उत्तरे क्षत्रियांखालील वर्णांना पायांखाली तुडवू पाहणाऱ्या क्षत्रियांनाही तंतोतंत लागू पडतात. वैश्यांतही वरच्या ब्राह्मण-क्षत्रियांस 'पीडक' वर्णाहंकारी म्हणून दूषित स्वतः शूद्रास्पृश्यादिक खालच्या जातींना मात्र आपल्या उच्च वाणीपणाचे पाणी दाखविण्यास नि खालच्यांचे आपणही 'ब्राह्मण' बनण्यास न सोडणारे लक्षावधी वैश्य आहेतच. शूद्रांतही 'त्रैवर्णिकांनी ज्ञातिभेदाचे ढोंग काढून आम्हांस नागविले, मनुष्यमात्र समान!' म्हणून घोषविणारे शूद्रच त्यांच्या खालच्या शूद्र पोटजातींसमुद्धा त्याच ज्ञातिभेदाच्या त्याच ढोंगाखाली हीन लेखण्यास सोडीत नाहीत." या विधानांच्या स्पष्टीकरणासाठी सावरकरांनी समाजात नित्यशः आढळणारी अनेक उदाहरणे देऊन अखेरीस अगदी निर्भय शब्दांत म्हटले आहे की, "जातिभेदाच्या खुळाचे खापर ब्राह्मणांवर वा क्षत्रियांवर वा स्पृश्यांवरच फोडणे हा निव्वळ पक्षपात आहे. ह्या रोगाने भंग्यापर्यंत प्रत्येक जात पछाडली जात आहे. हा जात्यहंकाराचा दोष सर्वांचा आहे. त्याविषयी ज्या ज्या शिव्या ब्राह्मणांस वा क्षत्रियांस कोणी हासडू इच्छितो, त्याच्या 'प्राप्तीचा अर्धा वाटा' यच्चयावत् जातींना वाटून दिला पाहिजे."

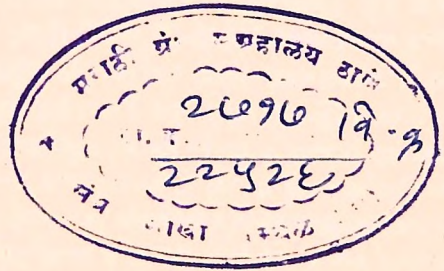
स्वातंत्र्यवीर सावरकरांनी व्यक्त केलेले हे विचार सामाजिक समतेच्या आंदोलनात दुर्दैवाने दुर्लक्षित झाले आणि समतेच्या नावाखाली श्रेष्ठतेचे हस्तांतर करू पाहणाऱ्या

विद्वेषाधिष्ठित चळवळींना ऊत आला. त्या पापाचे परिमार्जन करून खऱ्याखुऱ्या समतेवर अधिष्ठित असा समाज निर्माण करायला किती काळ लागेल, हे आजच्या वैचारिक धुळवडीने धूसर झालेल्या काळात निश्चयाने सांगणे कठीण आहे. तसे घडेल त्या क्षणी 'वज्रसूची'चा अज्ञात कर्ता खरीखुरी कृतार्थता पावेल.

संदर्भ-टीपा

१. याच संदर्भात समर्थोचे ब्राह्मण व शूद्रअंत्यज यांविषयीचे पुढील विचार त्यांच्या परमनुभवांशी विसंवादी आहेत -
 ब्राह्मणवचनें प्रमाण । होती शूद्रांचे ब्राह्मण ।
 धातुपापार्णी देवपण । ब्राह्मणाचेनि मंत्रे ॥
 सकळांसि पूज्य ब्राह्मण । हे मुख्य वेदाज्ञा प्रमाण ।
 वेदविरहित तें अप्रमाण । अप्रिये भगवंता ॥
 असो, ब्राह्मणा सुरवर वंदिती । तेथ मानव वापुडे किती ।
 जरी ब्राह्मण मूढमती । तरी तो जगद्वंच ॥
 अंत्यज शब्दज्ञाता वरवा । परी तो नेऊन काये करावा ।
 ब्राह्मणासन्निध पुजावा । हें तों न घडे कीं ॥
 (दासबोध, ५. १. ८, १०, १५-१६)
२. जन्मजात श्रेष्ठतेविरुद्ध बौद्ध परंपरेत जे विचारप्रकटन घडले, त्याचे संकलन 'जातिभेद और बुद्ध' या पुस्तकात भिक्षु धर्मरक्षित यांनी केले आहे. (महाबोधि सभा, सारनाथ, चतुर्थ संस्करण, १९५९.)
३. The Wujra Soochi or Refutation of the Arguments upon which the Brahmanical Institution of Caste founded : by the learned Boodhist Ashwa Ghosha, also The Tunku by Soobajee Bapoo being a Reply to the Wujra Soochi, 1839.
 -The Vajrasuci of Asvaghosa : Sujitkumar Mukhopachyaya. Visvabharati, Santiniketan, 1960.
४. भविष्यपुराण, ब्रह्मपर्व, अध्याय ४१-४२.
५. हे 'श्रीवहिणावाई-विरचित वज्रसूचिकोपनिषद्भाष्य' शोधून-संपादून मी प्रथम 'प्रतिष्ठान' (नोव्हेंबर १९६६) मासिकात प्रकाशित केले आणि नंतर 'गंगाजळी' (नीलकंठ प्रकाशन, पुणे, १९७२) या माझ्या लेखसंग्रहात समाविष्ट केले. प्रस्तुत संदर्भात त्याचे विशेष महत्त्व असल्यामुळे येथे सुद्धा पुनरुद्धृत केले आहे.
६. 'ज्ञानेश्वर' त्रैमासिक, ५. ३, ऑगस्ट १९७३.

७. श्रीदयामराजनाना यांचा गाथा : संपा. रा. चिं. ढेरे. त्रिपुटी (जि. सातारा), १९७३.
८. श्रीआदिनाथ भैरव-विरचित श्रीनाथलीलामृत : संपा. रा. चिं. ढेरे. मुंबई, शके १८९४.
९. राजा राममोहन राय : बी. वी. केसकर. मुंबई, १९१५. पृ. ७४.
१०. टीप क्र. ३ पहा.
११. परमहंस सभा व तिचे अध्यक्ष राम बाळकृष्ण : अ. का. प्रियोळकर. मुंबई, १९६६. या पुस्तकात शेवटी (पृ. ६३ ते १२२) ' धर्मविवेचन ' हा ग्रंथ पुनर्मुद्रित केला आहे. या ग्रंथाचे पहिले मुद्रण मुंबई येथेच शके १७९० मध्ये झाले होते.
१२. वज्रसूचीचे हे विस्तृत संस्करण पुस्तकाच्या शेवटी परिशिष्टरूपाने सार्थ व सट्टिपण सादर केले आहे.



नाममहताचा मूलस्रोत

संतसाहित्य हे जसे गुरुमहिम्याने भारलेले आहे, तसेच नाममहिम्यानेही भारलेले आहे. गुरुमहिमा आणि नाममहिमा हे संतसाहित्याचे दोन असाधारण विशेष आहेत. गुरूने प्रदर्शित केलेल्या वाटेवर नामसाधनाने साधलेला प्रवास हा मुक्तीच्या महामंदिराकडे सुरक्षितपणे नेतो, अशी सर्व साधकांची दृढ श्रद्धा असते. ज्यांना पारंपरिक समाजव्यवस्थेने द्विजत्वाचा आणि परिणामतः ज्ञानग्रहणाचा अधिकार नाकारला, अशा सर्व दलित-पतितांना आणि स्त्री-शूद्रांना गुरुदीक्षेच्या द्वारा दिव्य नवजन्म प्राप्त करण्याची संधी ज्याप्रमाणे संतांनी दिली, त्याचप्रमाणे वेदमंत्रांच्या पठणाला आणि उच्चारणाला वंचित झालेल्या या बहुसंख्य जनांना त्यांनी परमात्म्याच्या नामाचा उघडा मंत्र दिला. संतांचे जीवनोद्दिष्ट पूर्णतः पारमार्थिक असले, तरी त्यांनी कसलाही भेदभाव न मानता सर्वांना आत्मोद्धाराचा मार्ग खुला केला, आणि त्या मार्गावर वाटचाल करण्याचे, वाटचालीतील आत्मविश्वास जागवण्याचे सुगम सोपे साधनही उघड्या रूपात प्राप्त करून दिले. यातील क्रांतिकारकता आज जरी आपणांस जाणवत नसली, तरी द्विजत्ववंचित व ज्ञानवंचित समाजाचे मानस संतांच्या-या क्रांतिकार्याने कसे अनुप्राणित झाले होते आणि केवढ्या अदम्य आत्मविश्वासाने वर उठण्याचा प्रयत्न करीत होते, याचे प्रतिबिंब संतसाहित्यात सर्वत्र उमटलेले दिसते.

वेदमंत्र आणि नाममंत्र

वेदांतील ऋचा हे मंत्र आहेत. त्यांच्या उच्चारणात विशेष सामर्थ्य आहे; परंतु ते उच्चारण अत्यंत शुद्ध व्हावयास पाहिजे, अशी परंपरा आहे. जर उच्चारण सदोष झाले, तर मंत्रपाठकाला हानी पोचते; त्याने संकल्पिलेले कर्म विफल होते, अशीही भीती परंपरेत दृढमूल झालेली आहे. तसेच वेदमंत्रांचे पठण-उच्चारण करणाऱ्याला

अनेक नियम पाळावे लागतात; अनेक बंधने स्वीकारावी लागतात. आणि हे सारे पाळून वेदमंत्रोच्चारणाचे फल प्राप्त करण्याचा अधिकार फक्त 'द्विजा'ला आहे, 'शूद्रा'ला नव्हे! संतांना हा भेद रुचणे शक्य नव्हते. म्हणून त्यांनी वेदमंत्रांना नाममंत्राचा प्रभावी पर्याय दिला आणि वेदवंचित समाजाला वेदविषयक अनधिकाराच्या न्यूनगंडातून वर उचलले. ज्ञानदेवांनी 'स्वाध्याया'चे विवरण करताना म्हटले आहे की—

तेवि द्विजांसि ब्रह्मसूत्र । येरां स्तोत्र कां नाममंत्र ।

आवर्त्तवर्णे पवित्र । पाधेया तत्त्व ॥

(ज्ञा. १६.१०३)

परमतत्त्वाची प्राप्ती करून घेण्यासाठी द्विजांना श्रुतिसारस्वरूप ब्रह्मसूत्रांचे अध्ययन विहित असले, तरी अन्य सारा समाज श्रुतीने वर्च्य मानला आहे; तिने केवळ त्रैवर्णिकांच्या—नव्हे, कालक्रमात केवळ एक वर्णांच्याच कानी लागण्याचे पाप केले आहे.^१ म्हणून अन्य द्विजेतर समाजाने स्तोत्राची अथवा पवित्र नाममंत्राची आवर्तने करून परमतत्त्व आकळावे, असा ज्ञानदेवांचा सांगावा आहे.

वेदांप्रमाणेच अन्य अनेक प्रकारचे गूढ मंत्र असतात. ज्या मंत्रांच्या योगे पिशाचे वश होतात, विष उतरते, रोगमुक्ती होते आणि अन्य अनेक प्रकारची अद्भुत कृत्ये करता येतात, अशी समजूत आहे, ते सारे मंत्र अनेक विधि-निषेधांसह उच्चारायचे बंधन असते. जर मंत्रविषयक नियमपालनात दोष राहिला, तर मंत्रपाठकाला 'मंत्रचळ' लागतो—त्याला मंत्र तारक वा उपकारक ठरण्याऐवजी वाधक वा मारक ठरतो, असे भय मंत्रविश्वात सर्वत्र आढळते. वेदमंत्र वा तत्सम अन्य गूढ मंत्र आणि नाममंत्र यांतील महदंतर स्पष्ट करताना तुकोवांनी म्हटले आहे—

मंत्रचळें पिसें लागतें सत्वर ।

अबद्ध ते फार तरले नामें ॥

अशौच तें वाधी आणिकां अक्षरां ।

नाम निदसुरा घेतां तरे ॥

रागज्ञान घात चुकतां होय वेळ ।

नाम सर्व काळ शुभदायक ॥

आणिका भजना बोलिल्या निषेध ।

नाम तें अभेद सकळां मुखीं ॥

तुका म्हणे तपें घालिती घालणी ।

वेश्या उद्धरोनि गेली नामें ॥ (१८६६)

वेदमंत्र वा तत्सम गूढ मंत्र यांच्या वावरीत केवळ मंत्रपाठकालाच बंधने पाळावी लागतात, असे नव्हे, तर ते द्विजेतरांनी अथवा 'अशुची' मानल्या गेलेल्या जनांनी ऐकू नयेत, अमेही बंधन घातले गेले आहे. किंबहुना, वेदमंत्रश्रवणाचा अधिकार ज्यांना नाही, त्यांनी ते चुकूनही ऐकले, तरी त्यांना गुन्हेंगार मानले आहे. अशा मंत्रांच्या

भयातून जनमानस मुक्त करण्याची जरूरी होती. संतांनी नाममंत्राच्या प्रदानाने जन-
मानस या भयातून मुक्त केले. ज्ञानदेव सांगतात —

अशौचिया जपों नये, आणिकानें ऐकों नये ।

ऐशिया मंत्रातें जग भिये ॥

याचें फळणें थोडें, परि शोभणें बहु ।

तैसा मंत्रराज नव्हे रे रे ॥

नारायण नाम, नारायण नाम ।

नारायण नाम म्हण कां रे रे ॥

बाह्या उभारावी, त्यावरी काहाळ लावावी ।

गातिया ऐकतिया उणीव येवों नेदावी ॥

उत्तमापासून अंत्यजवरी ।

मुक्तीची सेल मागावी रे रे ॥

काय कराल यांगें, न शिणावें योगें ।

हैं तों व्यसनचि वाउगें ॥

नरहरि नरहरि, उदंड वाचा म्हणाल तरी ।

कळिकाळ राहेल उगे रे रे ॥ (२७८)

महाराष्ट्रात भागवतधर्ममंदिराचा पाया रचणारे ज्ञानदेव आणि त्याचा कळस होऊन राहिलेले तुकाराम यांच्याप्रमाणेच त्या मंदिराला स्तंभांचा आधार देणारे एकनाथ यांनीही वेदमंत्र आणि नाममंत्र यांची तुलना करून, नाममंत्राचा महिमा अधिक असल्याचे घोषित केले आहे—विशेष हे की, वैदिकांच्या परंपरेत वाढलेल्या नाथांनी घोषित केले आहे —

मंत्रविद्याग्रहण । विकळ उच्चारितां वर्ण ।

शुद्ध नव्हे, परी दारुण । पातक पूर्ण अंगी वाजे ॥

(ए. भा. ६.९२)

करितां वेदाध्ययन । विस्वर झालिया उच्चारण ।

शुद्धि नव्हे, परी मरण । अवश्य जाण वृत्रासुराऐसैं ॥

(ए. भा. ६.९४)

नाना छंदें रहस्यमंत्र । विकळ हों न ये उच्चार ।

मंत्रीं मंत्र रचिले साचार । चळले अपार मंत्रवादी ॥

(ए. भा. १२.५७)

शास्त्रश्रवण पुराणस्थिती । पाहिजे पंचमी सप्तमी व्युत्पत्ती ।

पढतां अत्रद्द नामकीर्ती । भगवत्प्राप्तिप्रापक ॥

(ए. भा. २७.३४५)

वेदमंत्रविषयक विधि-निषेधांच्या पार्श्वभूमीवर नाममंत्राचे सुलभत्व आणि पावकत्व नाथांनी आपल्या अपार वाङ्मय-संभारातून पुनः पुनः ठसविण्याचा प्रयत्न केला

आहे. 'हरिनामाचें ज्यासि स्मरण । वेद त्याचे वंदी चरण ।' एवढा हरिनामाचा गौरव त्यांनी गायला आहे आणि जो 'हरीचा पदियंता' आहे, त्याला वेदविधान कधीही वाधू शकणार नाही, अशी निग्रही ग्वाही दिली आहे (ए. भा. ५.४७८).

‘ वेदांहून नाम वरिष्ठ ’

संतांनी वेदवंचित समाजाला केवळ वेदमंत्रांचा पर्याय म्हणून नाममंत्र दिला, एवढेच नव्हे; तर नाममंत्र हा वेदमंत्रांहूनही श्रेष्ठ आहे, असा नामाचा विशेष महिमा जनसामान्यांच्या हृदयात विंबवला. नाममंत्र हा वेदमंत्रांहून श्रेष्ठ का, या-विषयी संतांनी निश्चित कारणे दिलेली आहेत. त्यांच्या मते—

- (१) वेदाधिकार केवळ द्विजांना आहे, तर नामाचा अधिकार ‘उत्तमापासूनि अंत्यजवरी’ सर्वांना आहे.
- (२) वेदमंत्रांचे शुद्ध उच्चारण घडले नाही, तर पाप लागते; पतन घडते; परंतु नामाचा उच्चार कसाही केला, तरी ते पावकच ठरते.
- (३) वेद आचारहीनांना पावन करायला सिद्ध नाहीत; परंतु नामाने मात्र सर्वांच्या शुद्धीचे व्रत पत्करले आहे.

नामाचे हे संतंप्रणीत त्रिविध महत्त्व केवळ परमार्थदृष्ट्या नव्हे, तर सामाजिक दृष्ट्याही अत्यंत महत्त्वाचे आहे, हे आपल्या सहज ध्यानी येते. ज्ञानाधिकाराला वंचित झालेल्या समाजाचा ढासळलेला आत्मविश्वास पुनरुत्थित करण्याचे महान् कार्य संतांच्या या आश्वासनाने घडून आले, अशी महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासाची दळदळीत साक्ष आहे.

संतांनी नामाधिकार सर्वांना खुला केला आणि नाममंत्र हा अंतःशक्तीच्या दृष्टीने अत्यंत सामर्थ्यवान् मानूनही त्यातली गूढता काढून टाकून, तो सर्वांसाठी उघडा केला. लहान-थोर, नारी-नर, उत्तम-अंत्यज, पवित्र पतित असे कोणतेही भेद न मानता त्यांनी सर्वांसाठी नाम खुले केले. याचा परिणाम असा विलक्षण घडला की, जे वेद-वंचित होते, ते तर नामग्रहणाने थोरावलेच; परंतु ज्यांना जन्मानेच वेदग्रहणाचा अधिकार प्राप्त होता, तेही वेदजडलेला विटून, नामचैतन्याच्या स्वीकाराला मोठ्या उत्कंठेने प्रवृत्त झाले. नामापुढे वेदांची प्रतिष्ठा काहीशी उणी पडावी, एवढा चमत्कार संतांनी गायलेल्या नाममहिम्नामुळे घडून आला.

दुसरा मुद्दा मंत्रोच्चाराच्या शुद्धतेचा. नाममंत्राच्या वावतीत शुद्धतेचा कटाक्ष वेदमंत्रांच्या सारखा नाही आणि अशुद्धीच्या परिणामाचे भयही नाममंत्रांच्या संदर्भात नाही, हे आपण पाहिलेच आहे. लोकपरंपरेतून स्फूर्ती घेतलेल्या आणि लोका-भिमुख दृष्टी वाळगणाच्या इतिहास-पुराणांनी आणि वैष्णवांच्या आगमांनी संतांचा मार्ग पूर्वांच रुळविण्याचा विराट प्रयत्न केला होता—

मूर्खां वदति ‘विष्णाय’ बुधो वदति ‘विष्णवे’ ।

‘नम’ इत्येवमर्थं द्वयोरपि समं फलम् ॥^२

[मूर्ख-अडाणी मनुष्य 'विष्णाय नमः' असा अशुद्ध उच्चार करतो, तर शाहाणा मनुष्य 'विष्णवे नमः' असा शुद्ध उच्चार करतो; परंतु 'नमः' यातील नमनाचा भाव महत्त्वाचा असल्यामुळे अशुद्ध आणि शुद्ध उच्चार करणाऱ्या दोघांनाही समान फळ प्राप्त होते.]

उफराऱ्या नामासाठी । वाल्मिक तरला उठाउठी ।

भविष्य वदला शतकोटी । चरित्र रघुनाथाचें ॥

(दासबोध, ४.३)

असा वाल्मीकीचा हवाला रामभक्त समर्थानी दिला आहे, तर ज्याने 'रामायण रामाआशी केले' त्या 'कोळियाची गहन कीर्ती' नामानेच वाढली, असे तुकोवांनी म्हटले आहे (१८०५). 'उफराटे नामें तारियेला कोळी । दोष झाले होळी रामनामें ॥' अशी समर्थ आणि तुकाराम यांचे पूर्वसूरी एकनाथ यांची दृढ साक्ष आहे (७२५).

तिसरा मुद्दा आचारहीनाच्या, पतितांच्या वावतीतला. 'आचारहीनं न पुनन्ति वेदाः ।' (वेद आचारहीनाला पावन करीत नाहीत), हे वचन प्रसिद्ध आहे. नाम मात्र कुणाचाही अद्वेष्ट करीत नाही. वेदांचे पावित्र्य अपवित्राच्या संपर्काने विटाळते; परंतु नामाचे पावित्र्य अपवित्राला पावन करते.

नामें तरला अजामिळ । गणिका तरली वेल्हाळ ।

महामूढ तरला केवळ । भद्रजाती तो ॥

(संप्रदायसुरतर, २.५९)

हे गुलाबराय महाराजांचे वचन म्हणजे समग्र प्राचीन मराठी संत-साहित्यात वारंवार येणाऱ्या अशा वचनांचे सारच आहे, हे जाणत्यांच्या तत्काळ ध्यानीं येईल. पापी अजामीळ, पतित पिंगळा आणि पशू गजेंद्र यांचाही उद्धार ज्या नाममंत्रामुळे घडला, त्या नामाच्या पावकतेचा आणखी कोणता पुरावा हवा, असा प्रश्न संत वारंवार आत्मविश्वासाने पुढे टाकतात.

वेदमार्गवहिष्णानां जनानां पापकर्मणाम् ।

मनःशुद्धिविहीनानां हरिनामैव निष्कृतिः ॥

(नारद पुराण, ४१.१०६)

[जे वेदमार्गवहिष्कृत आणि पापकर्मी जन आहेत, अशा मनःशुद्धिविहीन जनांच्या पापाची निष्कृतीही हरिनामानेच होते.]

या व्यासपरंपरेचा वारसा चालवणारे संत यामुळेच वाहू उभारून असे घोषित करतात की-

वेदांहून नाम वरिष्ठ । हें आम्ही म्हणों मुक्तकंठ ।

(संप्रदायसुरतर, २.५८)

‘ नामा नामिया अभेदु असे ’

संतांनी नामाला वेदांहूनही वरिष्ठ मानले, ते केवळ वेदवंचित समाजाला दिलासा देण्यासाठीच असेल काय ? वेदांनी बहुसंख्य जनांना वर्ज्य मानले, त्यांनी कृपणत्व स्वीकारले, भेदभाव वाळगला, यामुळे वेदांविषयी संतांच्या मनातही उपेक्षेचा भाव नकळत स्थिरावणे अस्वाभाविक मानता येणार नाही. तशी तर वेदांची वर्जननीती पूर्वांच अनेक महात्म्यांनी विफल ठरविली होती. ज्ञानदेवांनी श्रुतीला ‘ माऊली ’ म्हटले आहे—‘ नाहीं श्रुतीपरौती माऊली जर्गी ’ (ज्ञा. १६.४५९) अशी ग्वाही दिली आहे, ती श्रुती म्हणजे उपनिषद्वाणी होय, हे ज्ञानदेवांच्या प्रस्तुत वचनाचा संदर्भ जाणणाऱ्यांना मुद्दाम स्पष्ट करून सांगण्याची जरूरी नाही. वेदांचे हे अंग, जे ‘ वेदान्त ’ म्हणून सर्व भक्तिपरंपरेला प्रिय आहे, ते संतांना शिरोधार्य असावे, यात मुळीच आश्चर्य नाही. कारण, श्रुतीच्या या भागातील मुक्तचित्तानानेच भगवान् बुद्धाला प्रेरणा दिली आहे आणि त्या चित्तानानेच गीतेच्या रूपाने पुनः अवतारग्रहण केले आहे. ‘ सर्वाप-निषदांचे दोहन करून जे अमृत प्राप्त झाले, ’ तेच गीतारूपाने संतांच्या हाती पडले आहे, हे आपल्याला परिचित आहे.^३ त्यामुळे श्रुतीचे ज्ञानकांड वेदरक्षकांनी ‘ अक्षरशः ’ जरी गुप्त राखण्याचा आटापिटा केला असला, तरी ‘ आशयशः ’ ते केव्हाच बहु-जनांच्या दारीं आपण होऊन येऊन पोचले होते. उरता उरले कर्मकांड आणि उपासना-कांड. त्रिकांडात्मक श्रुतीपैकी कर्मकांड तर संतांनी तुच्छच मानले आणि श्रुतीतील उपासनाकांडाऐवजी सर्वजनसुलभ अशी पुराणप्रणीत नवी उपासनासरणी स्वीकारली.

जैसा भाडिचा कवडा वेचे । मग दारही चेंपूं नैये तेयाचें ।

ऐसें लाजिरवाणें दीक्षिताचें । काई सांथों ।।

(ज्ञा. ९.३२६)

या शब्दांत ज्ञानदेवांनी वैदिक कर्मकांड आचरणान्यांची रेवडी उडवली आहे, हे आपल्याला माहीत आहे. म्हणजे वेदांतले जे शाश्वत होते, ते संतमहात्म्यांनी केव्हाच लुटून घेतले होते आणि वेदरक्षक मात्र गुप्तधनावरील यक्ष-नागांप्रमाणे ‘ वेदांची राखण ’ करीत बसले होते.

आणि तरीही संतांनी वेदमंत्रांना नाममंत्राचा जो पर्याय दिला, त्याच्या महतीचे रहस्य काय आहे, ते आपण जाणून घ्यायला हवे. नामाचे महत्त्व संतांच्या उदयापूर्वी, संतांचे तत्त्वादर्श आणि चरित्रादर्श वाणीने उभे करणाऱ्या पुराणांनी सहस्र कंठांनी गाजवले आहे. पुराणे ही वेदार्थांचे उपबृंहण करणारी आहेत, असा सार्थ दावा सांगून पुराणांनीही वेदरक्षकांच्या अहंकाराची हवा काढून घेतलीच होती. अशा या पुराणांत नाममहिमा अपरंपार गायला गेला आहे. संतांना अतीव प्रिय असलेल्या भागवतात म्हटले आहे की—

सांकेत्यं पारिहास्यं वा स्तोमं हेलनमेव वा ।

वैकुण्ठनामग्रहणमशेषाग्रहरं विदुः ॥

(भागवत, ६.२.१५)

[पुत्रादींना हाक मारण्याच्या निमित्ताने असो, थड्डेने असो अथवा अवहेलनेने असो, कोणत्याही निमित्ताने विष्णूचे नाम घेतले असता, ते सकळ पापांचा खचित संहार करते.]

अगदी असाच नाममहिमा नारद पुराणानेही उद्घोषिला आहे -

अश्रद्धयाऽपि यन्नाम्नि कीर्तितेऽथ स्मृतेऽपि वा ।

विमुक्तः पातकैर्मर्त्यां लभते पदमव्ययम् ॥

संसारघोरकान्तारदावाग्निमधुसूदनः ।

स्मरतां सर्वपापानि नाशयत्याशु सत्तमः ॥

[ज्याचे नाम अश्रद्धेनेसुद्धा गायले अथवा स्मरले असता मनुष्य सर्व पातकांपासून मुक्त होऊन अव्यय पद प्राप्त करतो; जो घोर संसारवनाचा संहार करणारा अग्नीच असा मधुसूदन, ज्याचे नामस्मरण सर्व पापांचा तत्काळ नाश करते, तो सर्वश्रेष्ठ आहे.]

पुराणांचा हा वारसा संतांनी अनेकांगांनी समृद्ध केला आहे. संतसाहित्यातील नाममहतीला पारावार राहिलेला नाही. नामाचा महिमा गाताना त्यांनी नामात ईश्वरी सामर्थ्याचे सर्व विशेष असल्याचे सांगितले आहे; किंवाहुना नाम हे देवाहूनही मोठे असल्याचे म्हटले आहे.

नामाचा हा महिमा केवळ अर्थवादात्मक आहे, असे मुळीच म्हणता येणार नाही. पुराणांनी आणि पुराणपरंपरेचा वारसा चालवणाऱ्या संतांनी नाम हे ईश्वरसमान अथवा ईश्वराहून श्रेष्ठ मानले, यामागे कुठल्या तरी पुरातन श्रद्धेचा आधार असला पाहिजे, यात मुळीच संशय नाही.

देवाचे नाव घेतले, म्हणजे देव धावत येईल आणि आपल्या संकटांचा, पातकांचा निरास करील, एवढेच नामग्रहणाचे प्रयोजन मानले, तर हाक मारल्याबरोबर धावत येण्यासाठी देवाशी अगोदर तेवढ्या जिव्हाळ्याचे नाते निर्माण व्हायला हवे. परंतु संत तर तसे नाते अगोदर निर्माण झाले पाहिजे, अशी अट घालीत नाहीत. कोणीही, कोणत्याही निमित्ताने, कोणत्याही भावनेने वा भावनेच्या अभावाने जरी नाम घेतले, तरी नामग्रहणाचे अद्भुत फळ प्राप्त झाल्यावाचून राहणार नाही, असे सर्व संतसाधकांनी पुनः पुनः सांगितले आहे. तर मग या नाममहतीचा अर्थ काय ?

‘ नामवेद ’ ज्यांनी निर्माण केला, त्या नामदेवांनी नामाची महती खुद्द देवालाच आल्हानपूर्वक ऐकवली आहे -

लपलासी तरी नाम कैसें नेसी ।

आम्ही अहर्निशीं नाम गाऊं ॥

आम्हांपासूनियां जातां न ये तुज ।

तैं हैं वर्म वीज नाम धोकूं ॥

आम्हांसी तों तुझें नामचि पाहिजे ॥

मग भेटी सहजें देणें लागे ॥

भोळीं भक्तें आम्ही चुकलों होतां वर्म ।

सांपडलें नाम नामयासी ॥ (२५९)

नामदेवांच्या या उद्गारांत कुठेही अगतिकता नाही, काकुळती नाही, विनवणी नाही. देवाला ते जवरदस्त आव्हान देत आहेत : “तू लपून राहिलास, तरी नाम कसे नेणार आहेस ? आम्हांला आता तुझे ‘वर्म’ सापडले आहे. ते ‘वर्म’ आहे नामात. आम्ही नाम धोकू आणि तुला आमच्याजवळ खिळवून ठेवू. ‘तू ये’ अशी विनवणी करण्याची आम्हांला जरूरीच नाही; कारण नाम उच्चारले की, तुला यावेच लागेल. आजवर आम्ही ‘भोळीं भक्तें’ हे ‘वर्म’ चुकलो होतो. परंतु आता ते नामरूपी वर्म आम्हांला सापडले असल्यामुळे तुला दूर जाताच येणार नाही.” नामदेवांचे हे निग्रही आव्हान सूक्ष्मपणे पाहिले, म्हणजे त्यात एखाद्या कडव्या मांत्रिकाची पकड असल्याचे जाणवते. नामात देवाचे प्राणतत्त्व वास करीत असल्याच्या श्रद्धेवरच हे आव्हान उभारले आहे, अशी स्पष्ट जाणीव आपणांस होते.

नामदेवांचे अवतार तुकोवाराय जेव्हा असे म्हणतात की, ‘वेद आम्हांवरी रसोनियां गेला । आम्हीं त्याच्या वाला धरिलें कंठी ॥’ तेव्हा त्यांनी ‘कंठी धारण केलेले असते’ ते वेदांच्या बापाचे नाव ! परंतु त्यांचे शब्द आहेत : ‘आम्हीं त्याच्या वाला धरिलें कंठी.’ तुकोवांच्या या उद्गारांतूनही हेच सूचित होते की, देवाचे नाव कंठी धारण केले की प्रत्यक्ष देवालाच कंठी धारण करता येते. नामावर केलेला ‘प्रयोग’ हा देवावर घडतो !

नामदेव आणि तुकाराम या दोघांच्या पूर्वनिर्दिष्ट वचनांतून जे तत्त्व सूचित झाले आहे, त्याचा स्पष्ट उच्चार ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीत केला आहे : ॐ हे ब्रह्माचे नाम विवरून सांगत असताना ज्ञानदेव म्हणतात की, जे संसारश्रमाने श्रांत झाले आहेत आणि जे आपल्या दुःखाची गाऱ्हाणी सांगायला आले आहेत, त्यांना ब्रह्माने ‘ओ’ द्यावी, असा हा संकेत आहे. ब्रह्माचा अबोला फिट्टावा आणि ते अद्वैत द्वैतत्वाने भेटावे, यासाठी वेदांनी करुणेंने जो मंत्र शोधला, तोच हा ॐ कार होय (शा. १७.३२८-३२९). ॐ हे ब्रह्माचे ‘नाम’ आहे, तरी तेच ‘अक्षरब्रह्म’ अथवा ‘शब्दब्रह्म’ म्हणून ओळखले जाते. कारण—

पाहे पां ॐ तस्सत् ऐसें । हें बोलणें तेथ नेत असे ।

जेथौनि कां प्रकाशे । दृश्यजात ॥

तें तंव निर्विशिष्ट । परब्रह्म चोखट ।

तेयाचें हें आंतुवट । व्यंजक नाम ॥

परि तो आश्रयो आकाशा । आकाशचि कां जैसा ।

येया नामा नामिया तैसा । अभेदु असे ॥

(शा. १७.३९८-४००)

जिथून सारे दृश्यजात प्रकाशते, त्या परब्रह्माप्रत त्याचे ॐ हे नाम धेऊन जाते. ते निर्विशिष्ट आणि चोखट परब्रह्म अगोचर आहे; परंतु ॐ हे त्याचे वर्म (आंतुवट व्यंजक) असलेले नाव आहे. आकाशाचा आश्रय जसे आकाशच असते, त्याचप्रमाणे

नाम आणि नामी (नामिन् = ज्याचे नाव आहे तो) यांत पूर्ण अभेद आहे, असे ज्ञानदेवांनी अगदी निःसंदिग्ध शब्दांत स्पष्ट केले आहे.

ज्ञानदेवांनी सांगितलेले हे श्रद्धातत्त्व ध्यानी घेतले, म्हणजे ' लपलासी तरी नाम कैसें नेसी ? ' हे नामदेवांचे आव्हान उलगडते आणि ' आम्ही त्याच्या बाला धरिलें कंठीं ! ' हा तुकोवांचा विजयघोष विशद होतो. नाथांनी म्हटले आहे : ' नामापाशीं अशोधज । चतुर्भुज स्वयें तिष्ठे ॥ ' (ए. भा. २.५४९). यथार्थदीपिकाकार वामनपंडित सांगतात—
ऐसींच जीं हरिनामें । जैसीं रामकृष्णादि रूपें अभिरामें ।
तैसीं ध्वनिरूप रूपें सर्वसुगमें । अक्षरब्रह्मनामें समस्तही ॥

(यथार्थदीपिका, ८.५६२)

वामन पंडितांनी नामांना सर्वसुगम असे ध्वनिरूप अवतार मानले आहे. म्हणजे त्यांच्याही लेखी नाम आणि नामी यांच्यात पूर्णतः अभेद आहे. नाथ एका अभंगात या श्रद्धातत्त्वाचा किती ठासून उद्धोष करताहेत, ते पहा —

नाम ब्रह्म नाम ब्रह्म । येणें पुरती सकळ काम ।

संसाराचा श्रम । काहीं उरों नेदी रे ॥

खरे तर सकळ कामांचा उपशम करण्याची आणि संसाराचा श्रम हरण्याची शक्ती परब्रह्मावतार ईश्वराची. परंतु नामात ती शक्ती असल्याचे नाथ सांगतात ते ' नाम ब्रह्म नाम ब्रह्म ' या दृढ श्रद्धेच्या बळावर. नामाचे शास्त्र सर्व अंगांनी विशद करणारे आधुनिक संत गुलावराय— जे स्वतःला ' ज्ञानेश्वरकन्या ' मानीत असत— त्यांनी हेच परंपरापुनीत श्रद्धातत्त्व ' संप्रदायसुदतरू ' मध्ये निःशंका वृत्तीने मांडले आहे.

नाम प्राणाचा प्राण । नाम जीवाचें जीवन ।

नाम म्हणजे नारायण । भाव भिन्न कल्पू नये ।

(संप्रदायसुरतरू, २.४६)

संतसाहित्यातील अपरंपार नाममहतीचा मूलस्रोत कोणत्या असाधारण श्रद्धा-तत्त्वात आहे, याविषयी आता शंका उरू नये. ते श्रद्धातत्त्व आहे : नाम आणि नामी यांच्यातील पूर्ण अभेद !

नाममहतीचा मूलस्रोत

नाममहतीचा मूलस्रोत नाम आणि नामी यांच्यातील अभेदाच्या श्रद्धातत्त्वात आहे, हे आपण पाहिले खरे; परंतु हे श्रद्धातत्त्व संतमानसातूनच उमलले आहे, की त्याला काही पूर्वपरंपरा आहे, याचाही शोध घ्यायला हवा. गुरुदीक्षा ही आदिम दीक्षाविधीचीच एक उत्क्रांत आणि उदात्तीकृत अवस्था आहे आणि त्या दीक्षा-विषयक पुरातन परंपरेतूनच संतसाहित्यातील गुरुगौरवाचे गूढ उकलता येते, हे आपण पाहिले आहे. गुरुगौरवाप्रमाणेच नाममहतीचा मूलस्रोत हा पुरातन श्रद्धासंकेतात शोधता येईल काय, हे पाहायला हवे.

जगभरच्या लोकश्रद्धांचा, लोकरीतींचा आणि लोकाचारांचा मागोवा घेऊन एकूण

जागतिक लोकसंस्कृतीचे भव्य चित्र रेखाटणारे सर जे. जी. फ्रेझर,^४ भारतीय विधी आणि विश्वास यांचा अभ्यास करून 'Keys of Power' हा ग्रंथ लिहिणारे श्री. जे. अँवट^५ आणि नामांत प्रतिविंबित झालेल्या लोकसंस्कृतीचा वेध घेणारे श्री. आर्. पी. मसानी^६ यांनी आदिमांच्या आणि जनसामान्यांच्या नामविषयक श्रद्धांची विस्तृत नोंद केली आहे आणि असा स्पष्ट निष्कर्ष काढला आहे की, लोकमानसात नाम आणि व्यक्ती यांच्यात अभेद मानला गेला होता. श्री. मसानी या संदर्भात म्हणतात^७—

“ Although there was no objective resemblance between a name and the person bearing the name, the association of the two, in one's mind, engendered the belief that there was an intimate connection between them. . . . The nature of the name, its power and influence, as conceived by it, led to the conception that the name of a man was his very soul and it gave rise to quaint customs rooted in the fear and horror of evil spirits and sorcerers ready to cast their spells on persons through their names, to do harm to them and even to wipe them out of existence. ”

[नाम आणि ते धारण करणारी व्यक्ती यांत तसे प्रत्यक्ष साधर्म्य जरी नसले, तरी त्यांच्या निरंतर साहचर्यामुळे लोकमानसात त्यांच्यातील दृढ संबंधाचा विश्वास बळावला. नामाचे स्वरूप आणि प्रभाव यांविषयी लोकमानसाच्या ज्या धारणा बनल्या, त्यांतून आपोआपच असा श्रद्धाबंध निर्माण झाला की, माणसाचे नाम हे त्याचे प्राणतत्त्वच आहे. अर्थात् नाम आणि व्यक्ती यांतील अभेदाच्या या श्रद्धातत्त्वातूनच अशी भीतीही निर्माण झाली की, दुष्ट शक्ती आणि आभिचारिक जन हे एखाद्याच्या नामावर प्रयोग करून त्याला बाधा निर्माण करतील; एवढेच नव्हे, तर त्याचे अस्तित्वही संपवतील. या भयातूनच नामविषयक अनेक विचित्र विधिनिषिधांचा उगम झालेला आहे.]

नामविषयक हे श्रद्धातत्त्व जगभरच्या मानवसमूहांत आढळून आलेले आहे. आपल्या नामाकडे आणि नामद्वारा आपल्याकडे दुष्ट शक्तीची वक्रदृष्टी वळू नये अथवा आभिचारिकांनी आपल्या नामावर प्रयोग करून आपणांस बाधा पोचवू नये, म्हणून आपले नाम गुप्त राखण्याची प्रवृत्तीही अनेक आदिम मानवसमूहांत आढळून आली आहे. प्रिय व्यक्तींच्या नामाचा प्रकट उच्चार टाळण्यात, नाम गुप्त राखण्यात अथवा श्रेष्ठ देवी शक्तीने दिलेले अथवा त्या शक्तीने भारलेले नाम स्वीकारण्यात नामविषयक याच श्रद्धेचे प्रतिबिंब पडलेले दिसते. आपणांस प्रस्तुत संदर्भात याविषयीच्या अधिक तपशिलाची जरूरी नाही. आपल्या दृष्टीने केवळ एवढेच महत्त्वाचे आहे की, नाम आणि ते धारण करणारी व्यक्ती यांतील अभेदाची श्रद्धा आदिम आहे; त्या श्रद्धेचे अस्तित्व आजही आदिम मानवसमूहांत आढळते; आणि प्रगत समाजांतही या धारणेचे प्रतिबिंब कमीअधिक प्रमाणात उमटलेले दिसते. मानवशास्त्रज्ञ आणि लोकसाहित्यविशारद यांनी एकमुखाने या श्रद्धातत्त्वाविषयी सप्रमाण ग्वाही दिलेली

आहे. त्यांनी दिलेली ही ग्वाही आपणांस आपल्या परंपरेतील काही परिचित प्रथांतून पडताळून पाहता येईल.

तुच्छवस्तुनिदर्शक व्यक्तिनामे

काही वर्षांपूर्वी मला उरळी-कांचनहून एक निमंत्रण पत्र आले होते. त्या पत्राच्या शेवटी निमंत्रकांच्या नामावळीत 'केरवा आवाजी कांचन' असे एक नाव होते. 'केरवा' हे नाव वाचून माझ्या परिवारातल्या माणसांना आश्चर्य वाटले. असे विचित्र, किंवाहुना तुच्छतादर्शक नाव का ठेवावे, याचे कारण त्यांना कळेना. दत्तोबा, महादवा इत्यादी नावांमध्ये शेवटी 'वा' हे आदरार्थां पद असते, त्याप्रमाणे 'केरवा' या नावात शेवटी 'वा' हे पद आहे. ते काढून टाकले, म्हणजे उरतो 'केर' ! केर हे काय एखाद्या व्यक्तीला ठेवण्याजोगे नाव आहे ? - त्यांचा प्रश्न स्वाभाविक होता.

आज आपण मुलांची नावे केवळ आपल्या आवडीनुसार ठेवतो, त्यामुळे पारंपरिक नामकरणाची भूमिका आपल्या सहज ध्यानी येऊ शकत नाही. 'केरवा' हे एका शेतकरी कुटुंबातील नाव आहे, तेव्हा ते अडाणीपणाने ठेवले गेले असेल, असे कुणाला वाटे. परंतु गेल्या शतकाच्या अखेरीस होऊन गेलेले प्रख्यात गणितज्ञ केरूनाना छत्रे यांच्या नावातले मूलरूपही 'केर' असेच आहे. केरवा, केरूनाना या नावांप्रमाणेच धोंडीवा, दगडोवा, धोंडावाई, दगडावाई, चिंधू ही नावेही महाराष्ट्रात सर्वत्र आढळतात. या नावांमधील वा, वाई ही उत्तरपदे काढून टाकली, म्हणजे धोंडा, दगड, चिंधी हे तुच्छवस्तुनिदर्शक शब्द नावांसाठी वापरल्याचे स्पष्ट होते. केरवा आणि केरूनाना ही नावे जशी समाजाच्या ग्रामीण आणि नागर अशा दोन्ही स्तरांत दिसून येतात, त्याच-प्रमाणे ग्रामीण समाजस्तरातील 'धोंडीवा' हा नागर समाजस्तरात 'धोंडोपंत' होऊन येतो. 'धोंडो केशव कर्वे' हे ख्यातनाम व्यक्तित्व आपल्याला माहीत आहे. धोंडीवा काय आणि धोंडोपंत काय, दोहोंतही 'धोंडा' हे एकच तत्त्व व्यापून राहिले आहे !

आपल्या नामकरणात केर-कचरा, दगड-धोंडे, चिंध्या अशा तुच्छ वस्तूंचा वापर का होत रहावा ? आपल्या अपत्याचे नाव सुंदर असावे, उच्चारणाऱ्याला व ऐकणाऱ्याला ते मधुर वाटावे, ते शुभार्थक असावे, असेच कुणालाही वाटत असते. असे असूनही ज्या अर्थी अत्यंत तुच्छ वस्तूंची नावे नामकरणासाठी सातत्याने वापरली गेली आहेत, त्या अर्थी अशा प्रकारच्या नामकरणामागे काही गंभीर कारण असले पाहिजे, हे खरेच. हे गंभीर कारण शोधण्यासाठी नाम आणि व्यक्ती यांच्या संबंधा-विषयीची प्राचीनांची - प्राचीन परंपरेतील मनांची - श्रद्धा आपण माहीत करून घेतली पाहिजे. ती श्रद्धा अशी आहे की, नाम आणि व्यक्ती यांमध्ये अभेद आहे; नामात ते नाम धारण करणाऱ्याचे प्राणतत्त्व आहे. नाम-रूपातील या अभेदभावने-पोटीच पूर्वनिर्दिष्ट विपरीत नामकरणे केली जातात.

एखाद्या दांपत्याची मुले जगत नसली, तर कोणत्या तरी अनिष्ट शक्तीच्या अव-कृपेचा अथवा क्रूर दृष्टीचा तो परिणाम आहे, असे मानले जाते. हा परिणाम टाळण्या-

साठी, जन्माला आलेल्या अपत्याला दीर्घ काळपर्यंत — ते अपत्य मोठे होईपर्यंत — अनाम राखावयाचे अथवा त्याला केर, दगड, चिंधी यांसारख्या एखाद्या तुच्छ वस्तूच्या नावाने संबोधायला, असा उपाय अवलंबिला जातो. या उपायाचा उपयोग असा मानला जातो की, अपत्याचे नाव ठेवलेच नाही, म्हणजे अनिष्ट शक्तीपासून त्या अपत्याचे अस्तित्व गुप्त राखले जाते अथवा दुर्लक्षणीय तुच्छ वस्तूच्या नावामुळे अनिष्ट शक्ती त्याच्याकडे लक्ष देत नाही. अपत्यप्राप्तीसाठी कुलस्वामिनीची प्रार्थना करणाऱ्या स्त्रीची भावना समर्थानी पुढील शब्दांत व्यक्त केली आहे —

आई, मुता करीन तुझा । नांव ठेवीन केरपुंजा ।

वैसणी घालीन, माझा । मनोरथ पुरवी ॥

(दासबोध, ३.३.४२)

नाम आणि व्यक्ती यांच्या अभिन्नतेची श्रद्धा येथे स्पष्ट होते. माझे एक स्नेही वचनराव क्षीरसागर हे महाराष्ट्र शासनाच्या ग्रंथालय विभागात अधिकारी आहेत. त्यांच्याशी बोलत असताना, संभाषणाच्या ओघांत त्यांनी असे सांगितले की, “ माझ्या अगोदरची भावंडे अकाली गेल्यामुळे मी मोठा होईपर्यंत माझे विधिपूर्वक नावच ठेवले गेले नाही. सोयीसाठी जी जी नावे संबोधनार्थ वापरली जात होती, त्यांतलेच एक पुढे रूढ झाले. ”

श्रीप्रभूची दोन नामे

अनिष्ट शक्तीची क्रूर दृष्टी टाळण्याच्या हेतूने तुच्छ वस्तूचे नाव अपत्याला ठेवण्याच्या प्रवृत्तीचे एक उदाहरण एका मोठ्या सत्पुरुषाच्या चरित्रामध्ये स्पष्टपणे आढळते. हे सत्पुरुष म्हणजे महानुभावपंथसंस्थापक चक्रधरस्वामींचे सद्गुरू श्रीगोविंद-प्रभू अथवा श्रीप्रभू हे होत. चक्रधरशिष्य म्हाइंभट यांनी रचलेल्या गोविंदप्रभूंच्या चरित्रात प्रारंभीच त्यांच्या जन्माचे वृत्त पुढीलप्रमाणे दिले आहे : अनंतनायक पिता : नेमाइसे माता : गोसावियांचिये मातेसी बहुते लैकरुवें जालीं : तिये जीतींचि ना : मग गोसावी निपटनेथांचे (अखेरचे) जाले : गुंडो ऐसैं नांव ठेविलें : अनंतनायक व नेमाइसा या दांपत्याची मुले जगत नव्हती; म्हणून अनेक मुलांच्या अकालमृत्यूनंतर जन्मास आलेल्या अखेरच्या मुलाचे नाव मातापित्यांनी ‘ गुंडो ’ असे ठेवले. गुंडो म्हणजे दगड, धोंडा. या तुच्छ वस्तूच्या नामस्वीकारामुळे, मुले जन्मतःच अथवा बालवयातच खाऊन टाकणाऱ्या दुष्ट शक्तीची क्रूर दृष्टी टाळता आली, अशी माता-पित्यांची व तत्कालीन समाजाची दृढ श्रद्धा होती. हा गुंडोच पुढे गुंडम राऊळ आणि गोविंदप्रभू या नावांनी प्रख्यात झाला. गोविंद हे गुंडो, गुंडम या नावाचे शोभन संस्कृतीकरण आहे, यात मुळीच संशय नाही. एवढ्या आदरणीय पुरुषाला ‘ गुंडो ’ (दगड) म्हणून संबोधायला भक्तजनांना अवघड वाटू लागल्यामुळे त्यांनी ‘ गुंडो ’चे ‘ गोविंद ’ असे संस्कृतीकरण करून घेतले, हे उघड आहे.

याच गोविंदप्रभूंचे ‘ चिद्धव ’ असे आणखी एक संस्कृत नाव महानुभावोय वाङ्म-

यात वापरलेले आढळते. 'हृदय भज परेशं स्वामिनं चिद्धवाख्यम्।' किंवा 'नमो चिद्धवा आश्लीला-विहारा।' अशा प्रकारे अनेक ठिकाणी त्यांचा उल्लेख 'चिद्धव' या नावाने केलेला दिसतो.^९ थोडा वारकाईने विचार केला, तर आपणांस असे दिसून येईल की, 'गोविंद' हे जसे मूळच्या 'गुंडो' या नावाचे संस्कृतीकरण आहे, त्याच-प्रमाणे 'चिद्धव' हेही मूळच्या तुच्छवस्तुनिदर्शक देश्य वस्तूच्या नावाचेच संस्कृतीकरण आहे. ते देश्य नाव आहे, 'चिंधू'—चिंधी या तुच्छ वस्तूच्या नावावरून ठेवलेले! 'गुंडो'चे गोविंद झाले, तसेच चिंधूचे चिद्धव. आणि एकदा हे संस्कृतीकरण साधले, म्हणजे त्याची श्रेष्ठ तात्त्विक स्पष्टीकरणे देणे मुळीच अवघड नाही. 'चिद्धव' हा शब्द चित् (माया) आणि धव (पती, नाथ, स्वामी) या दोन पदांपासून वललेला आहे. चिद्धव म्हणजे मायेचा स्वामी. कृष्णमुनी डिंभ नामक महानुभावीय ग्रंथकाराने 'ऋद्धिपुरमाहात्म्य' या ग्रंथात गोविंदप्रभूंच्या 'चिद्धव' या नावावर पुढीलप्रमाणे भाष्य केले आहे—

तरि मायेनें विश्व असे व्यापिलें । तियेचें पुर देवें अंगिकारिलें ।
म्हणौनि नाम स्वीकारिलें । चिद्धव ऐसें ॥

(ऋद्धिपुरमाहात्म्य, ६०५)

महानुभावपंथीय लोक गोविंदप्रभूंना परमेश्वराचा अवतार मानतात. या श्रद्धेमुळेच कृष्णमुनी म्हणतो की, मायेने घडविलेल्या पुराचा म्हणजे शरीराचा देवाने अंगीकार केल्यामुळेच त्याने चिद्धव असे नाव स्वीकारले. हे स्पष्टीकरण म्हणजे मूळ चिंधू या नावाच्या संस्कृतीकरणाला श्रद्धानुरूप प्रतिष्ठा देण्याचा प्रयत्न आहे, हे मुद्दाम सांगण्याची जरूरी नाही. वऱ्हाडात जुन्नरदेवाच्या वाटेवर एक चिंध्यादेवी नामक देवी आहे, तिला स्थानिक लोक अपत्यप्राप्तीसाठी चिंध्या वाहतात.

नामकरणाची आणखी एक पद्धती

मुले जगत नसली म्हणजे ज्याप्रमाणे नामकरणासाठी तुच्छवस्तुनिदर्शक नामांचा वापर केला जातो, त्याप्रमाणेच नवजात बालकाला देवतेला, नदीला अथवा अन्य (कनिष्ठजातीय) स्त्रीला अर्पण करून 'इदं न मम' (हे माझे नव्हे—त्या देवतेने, नदीने अथवा अन्य स्त्रीने मला दिलेले आहे), या भावनेने त्याचा पुन्हा स्वीकार केला जातो.

गंगे गोदे यमुने, माझा नोहे, तुझाच हा वाळ !

रक्षण करिं गे याचें अर्पण केला न कापितां नाळ ॥

या प्रार्थनेतील भावना तीच आहे. सुप्रसिद्ध मराठी लेखक श्री. गोपीनाथ तळवलकर यांना त्यांच्या मातेने नर्मदेला अर्पण करून, नर्मदेने दिलेला पुत्र म्हणून पुन्हा स्वीकारल्याची हकीकत त्यांनी स्वतःच एका जाहीर भाषणात सांगितली होती. माझ्या माहितीतील एका मराठा कुटुंबातील व्यक्तीला त्याच्या मातापित्यांनी जन्मतःच त्याच गावातील एका महार स्त्रीच्या ओटीत घालून पुन्हा स्वीकारले होते. नवजात बालक देवतेला अर्पण करून परत घेण्याची पद्धती तर व्यापक प्रमाणात रूढ अस-

ल्याचे आढळते. अशा वालकाचे नाव ठेवताना 'अमुक देवतेने दिलेला' अशा अर्थाचे ठेवण्याची प्रथा होती. उदाहरणार्थ इंद्रदत्त, कुमारदत्त, विशाखदत्त इत्यादी. 'मुद्राराक्षस' या प्रख्यात संस्कृत नाटकाचा कर्ता विशाखदत्त या नावाचा होता, हे आपणांस माहीत आहे. विशाख हा स्कंदश्रेणीतला, वालकांच्या जीवितरक्षणाशी संबद्ध असलेला एक देव होय. विशाख नामक देवाने दिलेला पुत्र तो विशाखदत्त होय. मावळ भागात पाले नावाच्या गावी अलीकडेच ब्राह्मी लिपीतील एक प्राचीन शिलालेख माझे मित्र श्री. रा. लं. भिडे यांना उपलब्ध झाला आहे. या लेखात 'इंद्ररखित' असे व्यक्तिनाम झाले आहे. इंद्ररखित हे इंद्ररक्षित या नावाचे प्राकृत रूप आहे इंद्ररक्षित म्हणजे इंद्राने रक्षिलेला-सांभाळलेला. आपल्या अपत्यावर आपल्या कुलदेवतेची अथवा उपास्य देवतेची सदैव पाखर असावी, अशा श्रद्धेने या प्रकारची नावे ठेवली जात असत, हे उघड आहे.

कुलदेवता अथवा उपास्य देवता यांच्या नावांवरून नावे ठेवण्याची प्रथा परवापरवापर्यंत अत्यंत व्यापक प्रमाणात रूढ होती - आजही ती काही प्रमाणात टिकून आहे. आपल्या देवतेच्या नावापुढे दास, शरण अशा प्रकारची भक्तिसूचक पदे वापरून ज्याप्रमाणे देवतानामांचा नामकरणासाठी वापर होई, त्याचप्रमाणे नुसती देवतानामेही वापरली जात असत. अंत्रिकादत्त, गंगादत्त, शिवदत्त, कालिकाशरण, सियारामशरण, मैथिलीशरण, अंवादास, रेणुकादास इत्यादी नावे भक्तिसूचक पदांसह आहेत; तर कृष्ण, गोविंद, विष्णू, शंकर, पार्वती, रमा इत्यादी नावे केवळ देवतानिदर्शक आहेत. महाराष्ट्रापुरता विचार करावयाचा, तर महाराष्ट्रातील प्रख्यात लोकदेवतांच्या नावांचा वापर व्यक्तिनामांसाठी मोठ्या प्रमाणात झालेला आढळतो. खंडेराय, खंडोजी, मैराळ, हैवती (हयपती), महीपती, मेघनाथ, मैलार, मल्हारी इत्यादी खंडोवाची नावे; केदारजी, जोत्याजी, जोतिवा, रवळ, रवळोबास इत्यादी जोतिवाची नावे; विठोवा, विठाबाई, पाडुंग इत्यादी विठ्ठलाची नावे वारंवार वापरली गेली आहेत.

नामकरणासाठी वापरल्या गेलेल्या देवतानामांचा विचार करता आणखी एक असा विशेष आढळतो की, पुरुष अपत्यांसाठीही देवीनामे वापरली नेली आहेत. उदा० : शिवाजी, वनाजी, एकोजी, तुकोजी, भवानराव, यमाजी इत्यादी. या पुरुषनामांत शिवाई, वनशंकरा, एकवीरा, तुकाई. भवानी, यमाई ही देवीनामे आहेत, हे उघड आहे. देवीनामापुढे 'जी' हे पुरुषनिदर्शक पद ठेवून पुरुष अपत्याचे नाव साधले आहे, इतकेच. गेल्या शतकात भवानी विश्वनाथ कानविंदे हे प्रसिद्ध पत्रकार होऊन गेले, त्यांच्या नावापुढे असे कुठलेही पुरुषत्वनिदर्शक पद लावलेले नाही. पैठणचे एकनाथ, देहूचे तुकाराम आणि खेडचे चंडीराम या प्रख्यात साधूंच्या नावांत एकवीरा, तुकाई आणि चंडी (सप्तशृंगीची देवी) या त्यांच्या घराण्यांतील देवींची नावे आहेत. देवतांप्रमाणेच क्षेत्रे आणि तीर्थे (नद्या) यांच्या नावांचा उपयोग काशी, मथुरा, द्वारका, गंगा, कावेरी, यमुना, गोदावरी, काशीनाथ, द्वारकानाथ या प्रकारच्या नावांवरून स्पष्ट होतो. क्षेत्रांना व तीर्थांना देवतांइतकेच पावित्र्य आपल्या परंपरेत दिले गेले आहे.

‘नावात काय आहे,’ असा प्रश्न विचारणाऱ्याला आता आपण असे उत्तर देऊ शकतो की, नावात संस्कृतीचा इतिहास संचित झालेला आहे. त्या त्या काळात प्रचलित असलेल्या व्यक्तित्नामांचा आपण अभ्यास केला, तर आपणांस त्या काळातील समाजाच्या श्रद्धाकेंद्रांचा व उपासनाप्रणालींचा बोध स्पष्टपणे घडतो. वंशसातत्याच्या आकांक्षेमुळे अपत्यप्राप्तीसाठी आणि अपत्यरक्षणासाठी स्वाभाविकपणे घडपडणाऱ्या मानवाचे मन ज्या अनेक माध्यमांतून प्रकटले आहे, त्यांतले एक प्रमुख माध्यम आहे अपत्याचे नामकरण. अर्थात् नामविषयक सर्व विधिनिषेधांचा आणि श्रद्धासंकेतांचा मथितार्थ एकच आहे : नाम आणि व्यक्ती यांचा पूर्ण अभेद.

नाम : भयजनक व भयमोचक

संतसाहित्यात नामाला असाधारण महत्त्व का आहे आणि त्या नाममहतीचा मूल-स्रोत कोणता, हे आपण प्रारंभी पाहिले आहे. अगदी आदिम लोकधारणेतच नाम हे नामीशी अभेदत्वाने निगडित केले गेले असल्यामुळे लोकपरंपरेतून उदय पावलेल्या भक्तिसंप्रदायांनी आणि भक्तिसंप्रदायाचे पोषण करणाऱ्या लोकसंमुख पुराणांनी नामाला साधनेत असाधारण महत्त्व दिले. आदिम लोकधारणेत नाम आणि नामी यांचा अभेद हा भयजनक ठरलेला होता, तर संतांच्या धारणेत त्याला भयमोचक स्वरूप आले. कारण आदिमांची दैवते उग्र, विघ्नकर आणि एवढ्या तेवढ्या कारणांनी कोपणारी असल्यामुळे नामोच्चाराने त्यांची उपस्थिती हवी तेव्हा ओढवून घेणे सुखकर नव्हते. भुताखेतांचे आणि यक्ष-नागांचे स्मरण करून त्यांची विघ्नकर उपस्थिती निर्माण करणे इष्ट नसल्यामुळे त्यांच्या नावांचा साक्षात् उच्चार करणे टाळलेच जात होते. आणि व्यक्तित्नामे आभिचारिकांना ज्ञात झाली, तर त्या व्यवृतींच्या जीविताचे काय होईल, याचे भय तर नेहमीच दाटलेले असे.

संतांनी नाम आणि नामी यांच्या अभेदाची श्रद्धा स्वीकारली, ती आपल्या परम-उपास्याच्या नामाशी निगडित करूनच. संतांचे परम उपास्य होते सर्वव्यापक, सर्वसाक्षी, सर्वसमर्थ, आनंदमय आणि करुणामय ! त्यामुळे त्याचे नाम हे त्याची प्राप्ती घडविणारे आणि अन्य साऱ्या दुष्ट शक्तींचे दमन घडविणारे ठरले. संतांनी नामीचे स्वरूप परमोदात्त आणि परमोन्नत बनविले; त्यामुळे नामालाही त्या परमोदात्त आणि परमोन्नत चैतन्याचा गाभा लाभला.

संतांनी स्वीकारलेल्या नाममहतीचा विचार करताना आणखी एक बाब लक्षात घ्यायला हवी ती ही की, आपल्या परम उपास्याच्या नामाखेरीज अन्य नामांची प्रतिष्ठा त्यांनी मानली नाही. ‘माझे नामरूप हारपो !’ हीच त्यांची व्यक्तित्नामांच्या बाबतीतील दृष्टी होती.

सावित्रीची विटंबना । रांडपणा करीतसे ॥

काय जाळावें तें नांव । अवघें वाव असे तें ॥

कुवेर नांव, मोळी वाहे । कैसी पाहे फज्ती ॥ (तुकाराम, २६६८)

अशी व्यक्तिनामांची चेष्टा संतांनी अनेक वार केली आहे. देवाच्या नामाखेरीज अन्य नामांची कीर्ती गाण्याचा प्रसंग आपणांवर येऊ नये, अशी संतांची देवाजवळ सतत प्रार्थना असते.

गुरुदीक्षा आणि स-वीज नाम

गुरुमहती आणि नाममहती हे दोन संतसाहित्याचे असाधारण विशेष आहेत, हे आपण पाहिले आहे आणि त्यांचे मूलकारणही आपण शोधून पाहिले आहे. संतसाहित्याचे हे दोन विशेष स्वतंत्र नाहीत, तर परस्परसंबद्ध आहेत, हे आपण विसरता कामा नये. गुरु हा दीक्षेतून दिव्य जन्म देतो, म्हणून तो मोठा आणि नाम हे नामीची भेट घडविते, म्हणून ते मोठे, हे खरे; परंतु गुरु हा दीक्षेतून दिव्य जन्म देतो, तो नाम-मंत्रासह देतो. ज्याप्रमाणे आचार्य हा गायत्रीमंत्रासह (' सावित्र्या सह ') नवा दिव्य जन्म देतो, त्याचप्रमाणे गुरुही दीक्षेच्या द्वारा स-वीज नाममंत्रासह नवा दिव्य जन्म प्रदान करतो. गुरुदत्त नाम हे स-वीज असते; सुफलनशील शक्तीने संपन्न असते, असे मानले जाते कारण गुरु हा शिष्याच्या दृष्टीने अगोदरच ब्रह्मरूप बनलेला असतो. अर्थातच त्याने दीक्षासमयी दिलेले नाम म्हणजे ब्रह्मानेच आपले प्राणतत्त्व साधकाच्या श्रवणात साठवावे, अशी स्थिती असते. ^{१०}

नाम गुरूकडून घ्यायचे असते; गुरूकडून घेतलेले स-वीज नामच ब्रह्मसाक्षात्काराने सुफल-संपूर्ण होते, असे संतांनी पुनः पुनः सांगितले आहे, त्याचे कारण हे असे आहे. गुरु आणि नाम यांच्या एकरस महतीचे रहस्य आता आपल्याला पूर्णज्ञाने आकळू शकेल.

संदर्भ-टीपा

१. वेदु संपन्न होये ठाई । परि कृपणु आन नाहीं ।
जें कानीं लागला तिहिं । वर्णांचाचि ॥ (शा. १२.१४४७)
२. नामजपाचे महत्त्व, भाग पहिला : रा. कृ. कामत. आवृत्ती सातवी, मुंबई, शके १८८५. पृ. ६२ (' पांचरात्रागमा 'तील श्लोक उद्धृत). या पुस्तकात साधकांच्या दृष्टीने नामविषयक संतवचनांचा उत्तम संग्रह केलेला आहे.
३. सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः ।
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥ (गीतामाहात्म्य)
४. The Golden Bough : Sir James George Frazer. Abridged Edition, London, 1960. pp.321-345. (फ्रेझर यांचा मूल ग्रंथ १९११-१५ मध्ये १२ खंडांत प्रकाशित झालेला आहे.)

५. The Keys of Power (A Study of Indian Ritual and Belief) : J. Abbott. London, 1932. p. 40-49.
६. Folk Culture Reflected in Names : R. P. Masani. Bombay, 1966.
७. तत्रैव, पृ. ७.
८. गोविंदप्रभुचरित्र : संपा. वि. मि. कोलते. मलकापूर, १९६०. लीळा क्र. १, पृ. १.
९. तत्रैव, प्रस्तावना, पृ. ३१-३२.
१०. नामसाधनाचे मानसशास्त्र : ग. वि. तुळपुले. सांगली, १९६९. पृ. ६७.



एका कोळ्याचे ज्ञानसाधन

सद्गुरूकडून लाभलेल्या स-दीज नाममंत्राच्या बळावर कळिकाळाला आव्हान देणारे अनेक वीरात्मे आपणांस मराठी संतसाहित्यात भेटतात. कलीने कलुषित होणारे आणि काळाचा कवळ वनगारे जीवन उंचावण्याची अदम्य आकांक्षा संतसाहित्यात उफाळून आलेली दिसते. 'नामाचिया वळें न भियों सर्वथा । कळिकाळाच्या माथां सोटे हाणूं ॥' अशी वीरश्रीची भाषा वेदवंचित समाजाचे घटक असलेले संत नित्य गाजवीत होते.' हे एकाच प्रेरणेने भारलेले, एकाच 'अच्युतगोत्रा'चा वारसा चालवणारे संत जात-पात विसरून परस्परांना प्रेमपडिभराने मिठी देत होते, परस्परांच्या सुखःदुखांत सहभागी होत होते, परस्परांच्या दिव्य अनुभवांचे मुक्त आदान-प्रदान करीत होते. अंत्यज मानल्या गेलेल्या संतांच्या मुखीची मुक्तवचने अक्षरांकित करण्यात उत्तम कुळींचे संत संकोचाऐवजी अभिमान अनुभवीत होते.^९ संतांच्या प्रत्ययपूत आणि करुणांकित ज्ञानाच्या तेजापुढे वेदपारंगतांचे आणि शास्त्रीपंडितांचे शब्दज्ञान हताश होऊन गेले होते. संतांच्या उदयापूर्वी भक्तिविजयाच्या अनेकानेक विजयगाथा पुराणांनी सहस्र कंठांनी गायल्या होत्या, हे खरे; परंतु त्या पुराणांतील गाथांचा रोकडा प्रत्यय संत 'याचि देहीं याचि डोळां' अनुभवीत होते. 'उफराट्या नामें तारियला कोळी । दोष झाले होळी रामनामें ॥' (एकनाथगाथा, ७२५) अशी वाल्हा कोळ्याची केवळ पुराणकथा गाऊन समाधान मानून राहण्याची जरूरी संतांना उरली नाही. कारण त्यांच्या दृष्टीपुढे त्यांच्यातलाच एक कोळी आपल्या जीवनातले सारे 'काळेपण' फेडून नवी समर्थ हरिकथा विलक्षण आत्म-विश्वासाने रचू शकत होता; त्या कथेच्या शब्दाशब्दांतून रूपलावण्याचा, भाव-लावण्याचा नि आत्मलावण्याचाही प्रकर्ष प्रकट करू शकत होता. तो स्वतः वाल्मीकी-च्या कुळीतला रचनाकार होता आणि कुश-लवांच्या कुळीतला गाथागायकही

होता. होय, हे खरे आहे. संतांच्या आंदोलनाचे परम यश ज्यांच्या जीवनांत आणि वाणीत रसरशीतपणे प्रकटलेले दिसते, अशा समुन्नत दलितांमध्ये एक कोळीही होता, हे खरे आहे. त्या कोळ्याचे नाव आहे चोभा अथवा चोभा !

अपूर्व काव्याची उपलब्धी

या चोभाचे 'उखाहरण' या नावाचे एक अमृतमधुर अपूर्व काव्य बरोबर एकोणसत्तर वर्षांपूर्वी एका रामदासी मठात उपलब्ध झाले. समर्थभक्त श्री. शंकर श्रीकृष्ण देव हे संशोधनयात्रेनिमित्त वैशाख शुद्ध द्वादशी, शके १८३१ (इ. स. १९०९) या दिवशी, समर्थशिष्य श्रीदिनकरस्वामी तिसगावकर यांच्या तिसगाव (जि. नगर) येथील मठात गेले असता, त्यांना जो संग्रह उपलब्ध झाला, त्यात या अपूर्व काव्याचे अपूर्ण हस्तलिखित मिळाले.^१ त्यांनी त्या काव्याची एकूण ४९ पत्रे संशोधन-संपादनासाठी इतिहासाचार्य राजवाड्यांच्या लगेच स्वाधीन केली. राजवाड्यांना त्या काव्याचे विलक्षण महत्त्व जाणवले आणि मूळ काव्याचा अधला-मधला मिळून फक्त एक-चतुर्थांश भाग हाती लागला असूनही त्यांनी भा. इ. सं. मंडळाच्या शके १८३३ च्या वार्षिक अहवालात त्याचे संपादन प्रकाशित केले. पुढे तिसगाव मठातील पोथ्या सवडीने पुनः चाळीत असताना देवांना त्याच हस्त-लिखिताची आणखी सहा पत्रे हाती लागली. ती त्यांनी धुळे येथील समर्थ वाग्देवता मंदिराच्या पोथीशाळेत (बाडांक ८२३) सुरक्षित ठेवली आहेत.

राजवाड्यांनी हे काव्य त्रुटित स्वरूपात, परंतु मार्मिक प्रस्तावना व विस्तृत भाषिक पादटीपा यांसह प्रकाशित केल्यापासून प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे रसिक अभ्यासक या काव्यावर मुग्ध झाले. ज्ञानेश्वरीच्या भाषेशी जुळणारी जुनी शब्दरूपे ज्यात वैपुल्याने आढळतात आणि ज्याचे वाङ्मयीन सौंदर्य मोहून टाकण्यासारखे आहे, असे हे काव्य नाथपूर्वकालीन मराठी वाङ्मयपरंपरेतील एक अपूर्व उपलब्धी आहे, अशी कबुली सर्व जाणकारांनी मुक्त मनाने दिली आहे.

मी १९५१-५२ च्या सुमारास वयाच्या विशी-वाविशीत या काव्याकडे आकृष्ट झालो आणि तेव्हापासूनच राजवाड्यांच्या त्रुटित संहितेचे चिंतन-मनन करीत राहिलो. देवांनी भा. इ. सं. मंडळाच्या शके १८३५ च्या इतिवृत्तात एक टिपण लिहून देवी-दासाच्या 'संतमालिके'तील संदिग्ध पाठांकडे लक्ष वेधून, त्या प्रकरणात चोभाचा नामनिर्देश असल्याचे दाखवून दिले आहे. देवांच्या या टिपणामुळे मी अनेक उपेक्षित 'संतमालिकां'चा धांडोळा वेऊन, एकूण सहा 'संतमालिकां'मध्ये चोभाच्या नावाची नोंद असल्याचे टिपण केले. शके १८६७-६८ (इ. स. १९४६) मध्ये 'ऐतिहासिक संकीर्ण निबंधां'च्या तिसऱ्या खंडात श्री. य. ग. फफे यांनी 'चोभा-कविकृत उखाहरण' या नावाचा एक प्रदीर्घ लेख लिहून, प्रस्तुत काव्यातील अनेक दुर्बोध स्थळाचा उलगडा करण्याचा महत्त्वपूर्ण प्रयत्न केला आहे.

चोभाच्या 'उखाहरणा'च्या या सर्व पूर्वाभ्यासाच्या चिंतनातून आ प्राचीनणि

मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासाच्या नवोपलब्ध अनेक साधनांच्या अभ्यासातून मला असे वाटू लागले की, राजवाडे-संपादित त्रुटित संहितेचे नव्या दृष्टीने पुनः संपादन करावे. या दृष्टीने टाचणे-टिपणे चालू असतानाच, माझे स्नेही आणि प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे एक मातवर अभ्यासक डॉ. यू. म. पठाण यांना मराठवाड्यातील एका महानुभाव मठात (गोपाळचावडी-लिंगगाव, जि. नांदेड) या काव्याचे साद्यन्त हस्त-लिखित मिळाल्याची वार्ता मिळाली (इ. स. १९६२). या वार्तने मला अत्यानंद झाला आणि माझी टिपणे मी डॉ. पठाण यांच्या स्वाधीन केली. डॉ. पठाण यांनी सुमारे पंधरा वर्षां या बहुमोल कृतीच्या व्यासंगात व्यतीत करून, नुकतेच त्याचे सर्वांगसंपूर्ण संपादन मराठवाडा विद्यापीठाच्या द्वारा प्रकाशित केले आहे.

डॉ. पठाण यांनी 'उखाहरणा'ची साद्यन्त आणि जवळ जवळ पूर्ण अशी संहिता, राजवाडे संहितेचे भाग समान्तर पद्धतीने तळात समाविष्ट करून, संपादिली आहे. प्रारंभी १२६ पानांची विस्तृत प्रस्तावना आणि शेवटी ८० पानांची सार्थ शब्द-सूची देऊन, त्यांनी या काव्याच्या सूक्ष्म अभ्यासाची सामग्री उपलब्ध करून दिली आहे. त्यांच्या या कार्यामुळे केवळ विशिष्ट कवीच्या एका विशिष्ट कृतीच्या अभ्यासाचेच नव्हे, तर प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या आदिपर्वातील वाङ्मय-संभाराच्या अभ्यासाचे नवे पर्व सुरू होत आहे, यात मुळीच संशय गाही. डॉ. पठाण यांच्या या साऱ्या श्रमांचे चीज करण्यासाठी येथून पुढे नवनव्या अभ्यासकांनी या काव्याची पाठ-निश्चिती, पदच्छेद, शब्दार्थ-निश्चिती या वावतीत तर सूक्ष्म विचार करायलाच हवा, परंतु या काव्याच्या अंतरंगाचे दर्शन नानाविध दृष्टींनी घेऊन, त्याचे सौंदर्य अनेक कळांनी कसे उलगडून दाखवता येईल, याचाही विचार करायला हवा.

'कोळ्याचा वंश'

प्रस्तुत काव्याच्या प्रकाशित संहितेतील पाठ, पदच्छेद आणि शब्दार्थ यांच्या सूक्ष्म निरीक्षण-परीक्षणानुन संहितेचे स्वरूप पाठदृष्ट्या अधिक शुद्ध आणि आशयदृष्ट्या अधिक स्पष्ट करणे शक्य असले, तरी तो स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. प्रस्तुत संदर्भात या काव्याच्या अभ्यासाचे महत्त्व दोन दृष्टींनी आहे : एक तर द्विजत्वाचा अधिकार नाकारला गेलेल्या कनिष्ठतम श्रेणीतील कवीचे हे काव्यकर्तृत्व आहे आणि दुसरे म्हणजे तो ज्या समाजश्रेणीतून आलेला आहे, त्या श्रेणीतील सर्व परंपरासंचिताचा त्याने आपल्या काव्यनिर्मितीसाठी सहजतया उपयोग केलेला आहे. म्हणजे कर्त्याची वंशश्रेणी आणि काव्यातील आशयसामग्रीची लोकसरणी या दोन्ही बाबींची लक्षणीयता (Significance) ध्यानी घेऊन आपणांस या काव्याचे स्वरूप पहायचे आहे. अगदी थोडक्यात सांगायचे झाले, तर असे म्हणता येईल की, आपणांस येथे लोकतत्त्वीय दृष्टी जागी ठेवून हे काव्य अनुभवायचे आहे.

चौभाने आपल्या चरित्राविषयी काहीच माहिती दिलेली नसली, तरी आपल्या वंशाचा उल्लेख काव्याच्या आद्यन्तीं दोन वेळा केला आहे—

कोळियाचा वंशीं जालें जन्म । तेणें करावें मद्यपाणा ।
 दत्त भवानीचा प्रसादु । घडेल संतसेवना ॥ (२१)
 जेणें उखाहरण कथीलें । त्याचें कोळियाचे वंशीं जन्म जालें ।
 विष्णूचेनि प्रसादें । संतांमाजि सरतें जालें ॥ (२३१०)

‘ आपला जन्म कोळ्याच्या वंशात झालेला असल्यामुळे मद्यपानात जीवन व्यतीत व्हावे, हा त्या वंशाचा अपरिहार्य क्रम होता; परंतु भवानीचा प्रसाद प्राप्त झाल्यामुळे आपल्या हातून संतसेवा घडेल,’ असे कवी काव्यारंभीं म्हणतो आहे; तर काव्यान्तीं तो म्हणतो आहे की, ‘ ज्याने हे उखाहरणाचे कथन केले, त्याचा जन्म कोळ्याच्या वंशात झालेला आहे. आपल्याला विष्णूचा प्रसाद लाभल्यामुळेच आपण हीनवंशीय असूनही संतमंडळीत सरते झालो. म्हणजे कवी आपल्या जीवनसार्थक्याचे श्रेय भवानी आणि विष्णू (कृष्ण) यांच्या प्रसादाला देत आहे.

चोंभा कवी कोळी आहे; परंतु तो वनवासी कोळी आहे, की सागरतीरवासी कोळी आहे, याविषयी त्याने कसलाच खुलासा केलेला नाही. या काव्यात अनेक ठिकाणी (ओ. ५३३, ६९१-९९२, ९०७-१२) सागरजीवनावरील रूपकांचा वापर केलेला आहे आणि त्या रूपकांत नौकानयनाविषयीचे अपरिचित पारिभाषिक शब्द आलेले आहेत. यावरून असे वाटते की, चोंभा हा सागरतीरवासी कोळ्यांपैकी असावा.^४ जन्माने कोळी असलेला हा कवी मराठी भाषेला ललामभूत होणारे एक काव्य रचतो, तेही जवळ जवळ अडीच हजार ओव्यांचे (प्रसंग १८, ओव्या २३११) काव्य रचतो आणि विशेष म्हणजे ते केवळ मौखिक न ठेवता अक्षरांकित करतो, हा त्या कालाच्या पार्श्वभूमीवर एक विलक्षण स्वरूपाचा चमत्कार आहे, यात संशय नाही. सामाजिक प्रतिष्ठा प्रदान करणारी दीक्षा ज्यांना नाकारली गेली आहे आणि परिणामतः उच्च ज्ञानाचा ज्यांचा अधिकारही हिरावून घेतला गेला आहे, त्यांच्यापैकी एकाचे हे असाधारण कर्तृत्व आहे, हे नितांत महत्त्वाचे आहे.

सद्गुरू आणि स-बीज नाम

चोंभा कोळी असून, त्याच्याकडून हा चमत्कार कसा घडला, हा प्रश्न आहे. खरे म्हणजे हा प्रश्न उपस्थित होण्याचे कारण नाही. कारण, तलस्पशीं प्रज्ञेचे आणि गगनस्पशीं प्रतिभेचे दैवी देणे हे जात-पात पाहून थोडेच लाभते? त्या अतर्क्य शक्तींचा संचार केव्हाही, कुठेही होईल? कृत्रिम प्रतिष्ठाश्रेणी उभारून त्या शक्तींच्या संचाराला बंधन थोडेच घालता येणार? हे खरे आहे; परंतु सामाजिक विप्रमतेच्या जाचाने अशा अलौकिक शक्तींचे केंद्र गर्भातच खुडून टाकण्याची व्यवस्था झालेली होती. ते खुडलेले केंद्र जरी पुनः धुमारले, तरी त्यांचा आविष्कार अत्यंत उपेक्षित राखला गेल्यामुळे अरण्यात परिमळलेल्या फुलवेलीप्रमाणे ते आविष्कार विफल ठरत राहिले. जेव्हा ते केंद्र जिव्हाळ्याच्या आळ्यात रुजवण्याची व्यवस्था झाली, तेव्हाच ते अंकुरले, फुलले, फळले आणि त्यांचा वेल गगगाच्या मांडवावर पसरू शकला; त्यांचा परिमळ

दशदिशांत पसरू शकला.

अभिजात जीवनशक्तींना हे जिव्हाळ्याचे आळे प्राप्त करून दिले संतांनी. त्यांनी गुरुदीक्षेच्या द्वाग प्रतिष्ठेचा अधिक श्रेष्ठ पर्याय स्त्री-शूद्रांना दिला आणि त्याच वेळी अंतःशुद्धीचे साधन म्हणून परमेश्वराचे स-बीज नामही दिले. चोंभाने आपल्या अलौकिक कर्तृत्वाचे आणि जीवनसार्थक्याचे सारे श्रेय याचमुळे संत-सद्गुरूंना दिले आहे -

नरसींहुतीर्थ माझा गुरु । तयाचियां चरणांसी नमस्कार ।

भवसागरीं वुडतां । जेणें मज दीधला नाभिकार ॥

गुरु मज कैसे भेटले । लोहो पर्यसीं लागलें ।

उत्तम-मध्यम न विचारीतां । कनकामाजी सरतें झालें ॥

विळें पर्यसीं दिधलें श्रेम । लोखंड होतें तें जालें हेम ।

तयाचें काळेपण फीटलें । म्हणौनि गुरूचें आधीक प्रेम ॥

आतां वाणुं गुरूची महीमा । नरसींहा परब्रह्मा ।

तेहीं वारीलें उदंड । म्हण पा कृष्णनामा ॥

(उखाहरण, १-१७-२०)

चोंभाने केलेले हे सद्गुरुस्तवन अनेक दृष्टींनी लक्षणीय आहे, हे आपणांस अगदी सहज जाणवेल-

- (१) चोंभाच्या गुरूचे नाव नरसिंहतीर्थ असे आहे. हे तीर्थपदान्त नाव शांकर संन्यासाच्या परंपरेतील असून, ते आचार्यांच्या शारदापीठाशी (द्वारका मठाशी) संबद्ध आहे. शांकर संन्यासाचे ग्रहण केवळ ब्राह्मणांनाच करता येत असल्यामुळे नरसिंहतीर्थ हे जन्माने ब्राह्मण आहेत, हेही स्पष्ट होते.
- (२) ते संन्यासी असूनही भक्तीचे पुरस्कर्ते आहेत. त्या अर्थां ते संन्यासपूर्व काळापासूनच संतपरंपरेत वाढलेले असले पाहिजेत.
- (३) ब्राह्मणकुलीन आणि शांकर परंपरेतील संन्यासी असूनही त्यांनी जातीच्या श्रेष्ठकनिष्ठतेचा विचारही मनात येऊ न देता चोंभाचा-एका कोळ्याचा शिष्य म्हणून जिव्हाळ्याने स्वीकार केला होता.
- (४) गुरुदीक्षेच्या लाभामुळेच आपण आपल्या जीवनाचे सार्थक करू शकलो, अशी कृतज्ञता चोंभाने व्यक्त केली आहे. विळ्याने परिसाला मिठी द्यावी आणि त्याचे काळेपण तत्काळ फिटून, त्याला सुवर्णत्व लाभावे, असा हा चमत्कार घडल्याचे चोंभा म्हणतो आहे.
- (५) सद्गुरूनेच दीक्षासमयीं आपणांस कृष्णनामाचा मंत्र दिला, असेही चोंभाने म्हटले आहे.
- (६) चोंभा गुरूला ' परब्रह्म ' म्हणून गौरवीत आहे; परंतु गुरूच्या ठायीं अमानित्व वाणलेले असल्यामुळे त्याने चोंभाला स्तवनापासून निवृत्त करून, ' म्हण पा कृष्णनामा ' असा आदेश दिला आहे.

सद्गुरू आणि स-बीज नाम यांच्या एकरूप सामर्थ्याच्या बळावरच आपले

जीवन उभारले-उंचावले गेले आहे, हा चोंभाचा भाव संतांच्या पूर्ववर्णित कार्याशी किती संवादी आहे, हे आता आपल्या सहज ध्यानीं येईल. नरसिंहतीर्थांचा विराग येथे दीन-दलितांविषयीच्या अनुरागाने अनुप्राणित झालेला आहे आणि त्यांच्या उत्थानासाठी आपले सारे अंतःसामर्थ्य वापरायला सिद्ध झालेला आहे, हे पाहून आपलेही हृदय कृतज्ञतेने भरून आल्यावाचून राहत नाही.

भवानीसुत आणि कृष्णदास

चोंभा मूळचा आहे भवानीभक्त. साऱ्या कोकणच्या कोळ्यांची कुलस्वामिनी कार्ल्याची एकवीरादेवी आहे, हे आपल्याला माहित आहे. चोंभा कोळी असला, तरी त्याला अभिप्रेत असलेले शक्तीचे ठाणे नेमके कोणते आहे, याचा निर्णय करायचे साधन उपलब्ध नाही. त्याची भवानीभक्तीही आधीची आहे, मूळची आहे, एवढे मात्र खरे. 'आर्धा नमीन श्रीभवाणीतें। मग प्रबंधीं सौरसु ॥' (१.१०) असा त्याने भवानीला आद्य नमनाचा मान दिलेला आहे. जिचा रहिवास शून्यस्थानी आहे आणि जिच्या वासनेतून चराचराची रचना घडली आहे, त्या आदिशक्तीच्या सृष्टि-रचनालीखर चोंभाने मातुकलीचे रूपक रचले आहे- ती सर्व सृष्टीला जन्म देऊनही 'कुमारी' असल्यामुळे चोंभाला हे रूपक सुचले आहे-

कुमारी लीळाविनोदें खेळीनली । सप्तै पाताळें जियेचीं वाउलीं ।

येकवीसां स्वर्गांचीया उतरंडी । कैसीं विचित्रें घरकुलीं ॥

सप्तै सागरांचिया माथनियां । कैस्या वोडवळिया सलक्षणिया ।

आंगिचा स्वेदु निपोंनि । सप्तही भरलिया पानियां ॥

मेष तिचे कामारे देखा । भरुनि माथनियां उदका ।

कुमारी लीळाविनोदें खेळीनली । तो शृष्टिवरुपावो देखां ॥

(उखाहरण, १.१२-१४)

आदिशक्तीची ही सृष्टिरचनालीला चोंभाने 'सृष्टिवर्षाव' या विलक्षण कल्पनेच्या द्वारा व्यक्त केली आहे. चोंभाच्या या शक्तिगौरवात त्याच्या उत्तुंग कल्पनाशक्तीची झलक जाणवत असली, तरी तो गौरव कलगी परंपरेतल्या एखाद्या शाहिराने करावा, असा वाटतो.

आपणांवर भवानीची कृपा असल्यामुळेच आपण मद्यपानापासून निवृत्त होऊन संतसेवनात रंगलो (१.२१); तिनेच आपल्या मस्तकावर अभयकर ठेवून आपणांस हरिचरणीं उपदेशिले (१.३३); तिच्या प्रसादानेच हा 'उखाहरण' नामक प्रबंध आपण रचायला प्रवृत्त झालो आहोत (५.५५१, १८.२२९५); ग्रंथरचना चालू असतानाही तीच शक्ती 'कृष्णदासा, नव्हे नव्हे ग्रंथु ऐसा!' (७.१००३) असे म्हणून आपणांस सावरीत आहे, अशी चोंभाची दृढ श्रद्धा आहे आणि त्याचमुळे तो स्वतःला केवळ 'भवानीचा दास' (१८.२३०६) एवढेच म्हणवून घेऊन थांबत नाही, तर 'भवानीसुत' (१८.२२९८) म्हणवून तिच्याशी पुत्राचे नाते जोडतो.

चोंभा भवानीला 'कुमारी' म्हणत असला, तरी तिचा अभिन्न सहचर शिव असल्याचा त्याला विसर पडलेला नाही. भवानीभक्तीच्या अनुषंगाने शिव त्याला प्रिय आहे. हे शरीर काळाचे भातुके आहे; तो ते एका निमिषात घेऊन जाईल; म्हणून त्याची उडी पडण्यापूर्वीच 'शरण रिगों कैलासनायका ।' अशी उत्कट इच्छा चोंभाने व्यक्त केली आहे (१-३२).

चोंभाच्या भक्तिसंपन्न भावविश्वाचा हा असा वेध घेऊ लागलो, म्हणजे आपणांस असे स्पष्ट दिसते की, मूळची कुलक्रमागत भवानीशंकराची भक्ती आणि गुरुदीक्षागत कृष्णभक्ती यांचा समन्वित संस्कार घेऊनच त्याने आपल्या भक्तिजीवनाची वाटचाल केली आहे. शैव-वैष्णवांच्या संघर्षांच्या कहाण्या त्याने ऐकलेल्या आहेत; या संघर्षांने त्याचे उदार हृदय व्यथित झाले आहे; त्याच्या अद्वैताधिष्ठित भक्तीला या संघर्षांची कल्पनाही सोसवत नाही. म्हणूनच त्याने निवडलेला काव्यविषय एका नितांत रमणीय 'स्वप्निल' प्रणयकथेचा असला, तरी त्या विषयाच्या माध्यमातून शैव-वैष्णवांचे संघर्ष, त्या संघर्षांचे शमन आणि अखेरीस उभय धारांचा प्रीतिसंगम यांचे दर्शन त्याने घडविले आहे. उपेचा पिता वाणासुर हा परम शिवभक्त आणि शिवसंकेतानुसारच त्याच्या मृत्यूला कारण ठरणारा उपेचा नियत पती अनिरुद्ध हा श्रीकृष्णाचा नातू-म्हणजे वैष्णव परंपरेचा वारसदार. अर्थातच उपेसाठी चित्रलेखेने अनिरुद्धाला द्वारकेहून पढवून आणल्यानंतर सारा कृष्णपरिवार खवळून उठणे स्वाभाविक होते आणि उपेच्या मंदिरात एका युवा पुरुषाचा प्रवेश घडला आहे, हे समजताच मृत्युभयाच्या जाणिवेने वाणासुर आणि त्याचा शैव परिवार खवळून उठणे तितकेच स्वाभाविक होते. कथेच्या मूल गाभ्यातच शैव-वैष्णवांच्या संघर्षांचे बीज हाती लागल्यामुळे चोंभाने या संघर्षांच्या व्यर्थतेवर आणि हरिहरांच्या आंतरिक एकतेवर पोटतिडिकेने भाष्य केले आहे. त्याची ही हरिहरैक्याची भूमिका मराठी भक्तिपरंपरेच्या उदार आणि उदात्त प्रकृतीशी संपूर्ण संवादी आहे."

मूळचा भवानीभक्तीचा आणि तदनुषंगाने शिवभक्तीचा झरा झुळझुळत असता-नाही, समकालीन महाराष्ट्राने जीवेभावे जवळ केलेल्या कृष्णभक्तीच्या अथांग प्रवाहात चोंभाने आपला झरा गुरूच्या आदेशाने विलीन केला.

चोंभाच्या काव्याचा विषय उपानिरुद्धाची प्रणयकथा हा असला, तरी चोंभा 'प्रबंधीयांचा रावो' असलेल्या श्रीमुकुंदाला 'कथानायक' मानतो (२-३६), हे मुद्दाम लक्षात घेण्यासारखे आहे. 'जे ग्रंथीं हरीसी नाहीं भेटी । ते कासया उपसावी कामाठी ।' (२-३८) असा प्रश्न तो विचारतो आणि कृष्णभक्तिविहीन कवित्व हे कवित्व नसून नुसता वाचला घडणारा शीण आहे, असे मानतो. उन्मेषाने मातलेल्या आणि ज्ञानाने आंधळे झालेल्या कधींचा त्याने तीव्र शब्दांत धिक्कार केला आहे-

जैसा मदु चढलिया कुंजरा । डोळे लाउनि धावे सैरा ।

उंचनीच भूमिका नेणे । पडे गिरिवराचां दरां ॥

तैसे ते उन्मेखें मातले । कवी ज्ञानें आंधळे जाले ।
 न अनुवादति हरीचे गुण । गर्वें पुष्टी भरले ॥
 पडले अभिमानाचिये दरडी । नाहीं हरिनामाची सांगडी ।
 कवित्व माझें माझें ह्यणतांचि गेले । परि न पावतीचि पैलथडी ॥
 (उखाहरण, २.३९-४१)

म्हणूनच आपणांस उन्मेपाची मस्ती आणि ज्ञानाची अंधता येऊ नये, असे चोंभाला वाटते आणि त्यासाठी तो संतांच्या पादुका मस्तकीं धारण करून, 'गीतीं गाईन सारंगधरु !' एवढीच ओढ व्यक्त करतो (२.४२). शास्त्राभ्यासाने येणारी ज्ञान-जडता विवादात रमते आणि हृदयधर्माला पारखी होते (१७.२२७१), हे त्याने आणि त्याच्या समाजश्रेणीतील अनेकानेक दलित-पतितांनी अगदी जवळून अनुभवले होते. असे जे कोणी 'जाणिवेच्या प्रवाहा'त पडले, त्यांना कुटेच टाव उरत नाही आणि ते निश्चितपणे या भवसागरात बुडतात (१७.२२७४), अशी स्पष्ट ग्वाही त्याने दिली आहे. या पार्श्वभूमीवर चोंभाने 'ऊर्ध्ववाहुर्विरौम्येप' असा पुकारा करणाऱ्या व्यासांच्या तलमळीने समकालीन समाजाला जो सांगावा दिला आहे, तो महत्त्वाचा वाटतो -

भक्ति म्हणति करा । जे अनुसरले सारंगधरा ।
 वरुति वाहे उभारौणी । चोंभा फोकरीतसे डांगोरा ॥
 अपार भक्ती न होवे । तरि नामकीर्तन कां न करावें ।
 वाचे उच्चारारवें कृष्णनाम । चितिलें फळ पावावें ॥
 म्हणौनि भक्ती करा । अनुसरा सारंगधरा ।
 उभारुनिया दक्षिण करु । चोंभा फोकरीताए हाकारा ॥
 (उखाहरण, १७.२२७६, २२८१-८२)

उजवा हात वर उभारून चोंभाने हा जो हाकारा दिला आहे, तो त्याच्या स्वानु-भवातून प्रकटलेला आहे. सद्गुरूंनी आणि संतांनी जे ज्ञानाचे आणि अनुभवाचे संचित त्याच्या स्वाधीन केले, त्याने त्याचे चिरउपेक्षित जीवन उजळून निघाले; चिर-व्यथित हृदय आगळ्या अनुभवांनी परिमळून गेले; आणि त्या आंतरिक प्रकाशाने व परिमळाने त्याचा सारा परिसरही भारला गेला. संतांच्या समाजव्यापी दीक्षादानाचे हे क्रांतिकारक यश आहे, यात संशय नाही.

मी पुराणविरहित न बोले'

उखाहरणाच्या रोमांचक प्रसंगावरील जवळ जवळ अडीच हजार ओव्यांचे हे काव्य चोंभाने पुराणांच्या आधारे रचले आहे. त्याच्या संगलाचरणाचा विषय झालेला गणेश हाही 'पुराणप्रसिद्ध देव' आहे (१.५). आपली स्फूर्तिदात्री असलेल्या भवानी शक्तीची कीर्ती तो गातो आहे, ती 'शक्तिपुराणा'चा अनुवाद करूनच (१.१६). त्याच्या मुख्य कथेचे आधार आहेत हरिवंश, विष्णुपुराण आणि भागवत-

पुराण हे तीन ग्रंथ. आपल्या कथाकथनाच्या ओघात काव्यानुकूल ठरणारे कथा-विशेष तो या तीन ग्रंथांतून उचलतो आणि त्यांना आपल्या विशिष्ट लोकसरणीचा रंग चढवून, खुलवून कथा सांगतो—

हरिवंशीं ऐसेंचि असे । ग्रंथीं बोलिले व्यासें ।

भागवतीं शुक्रदेवो । अनुवादले अनारिसें ॥ (१०६०)

ऐसिया परी घेऊनि गेली । हरिवंशीं ऐसी बोली ।

विष्णुपुराणीं श्रीभागवतीं । विवर्चणा नाहीं इतुली ॥

हमिवंशीं ऐसेंचि पाही । तें आणिके ग्रंथीं नाहीं ।

निजलियातें वेऊनि गेली । हा संवादु असे अवचां टाई ॥

(४५१२-५१३)

या तीन ग्रंथांत कथेच्या तपशिलात जो जो फरक आढळतो, त्याची नोंद कवी चोंभा आवर्जून करतो.

विष्णुपुराणीं श्रीभागवतीं । हरिवंशीं तिहीं ग्रंथीं ।

खळु मळरु प्रजौणी । समापवीं भारथीं ॥ (८११०३)

या ठिकाणी चोंभांने विष्णुपुराण, हरिवंश व भागवत या तीन ग्रंथांशिवाय महाभारतातील समापवाचाही निर्देश केला आहे. हरिवंशाचा हवाला त्याने आणखीही काही ठिकाणी दिलेला आहे (१०१३६७; १३१७९५). दहाव्या प्रसंगात हनुमंत हा नंदीचा अवतार आहे, असे सांगाताना ‘ हे लिंगपुराणीची कथा ’ (१०१३०८) असे त्याने म्हटले आहे, तर त्याच प्रसंगात उभय पक्षांचे वीर एकमेकांना भिडल्याचे वर्णन करताना ‘ हे श्रीभागवतीची कथा ’ (१०१३६३) असा संदर्भ नोंदवला आहे. आपल्या कथेच्या गाभ्यालाच नव्हे, तर तिच्यातील प्रत्येक विशेषाला वा उपकथेला पुराणाचा आधार दिला पाहिजे, असा कवीचा कटाक्ष आहे. ‘ कथिलें नाहीं व्यासदेवें । तें म्यां केवि अनुवादावें ? ’ असा त्याचा दंडक आहे. ‘ न बोले पुराणाविरहित ’ ही त्याची प्रतिज्ञा आहे (७९६५; १०१३०८; १३१७९५). ‘ पुराणाभीतरील सांगेण ’ (१०१३७१) हे पथ्य त्याने सातत्याने पाळले आहे. याचा अर्थ असा की, चोंभाच्या ‘ उखाहरणा ’चे मुख्य आधार हरिवंश, विष्णुपुराण आणि भागवतपुराण हे तीन असून, उपकथांच्या पुष्टीसाठी तो शक्तिपुराण (देवी पुराण), अग्निपुराण, महाभारत इत्यादी अन्य त्याच श्रेणीतील ग्रंथांचा हवाला देतो आहे. एकदा तर त्याने युद्धवर्णनप्रसंगी ‘ जैसीं वेदान्तातळवटीं । बहुतें चाल्तीं पुराणें ’ (१३१६८८) आणि ‘ पुराणें रिगतीं इतिहासें ’ (१३१६८९) असा उपमांसाठी इतिहास-पुराणांचा वापर केला आहे. ‘ अठरा पुराणांआंतु जाणा । पढिजताय उखाहरण । ’ (८११०३) असा सर्वच्या सर्व महापुराणांचा संकलित उल्लेख त्याने एके ठिकाणी केला आहे. विशेष म्हणजे चोंभा पुराणांशिवाय, काटेकोरपणे बोलायचे झाले तर, इतिहास-पुराणांशिवाय अन्य कोणतेच संदर्भ वापरीत नाही. तो केवळ महापुराणांचा पारंपरिक कर्ता व्यास याचा मागोवा घेत चाललेला आहे. या विशिष्ट ग्रंथसमूहापलिकडे त्याने कशाचीच प्रतिष्ठा

आपल्या ग्रंथरचनेच्या आधारांत मानलेली नाही. श्रुती, स्मृती आणि पुराणे या त्रिविध प्रमाणांची प्रतिष्ठा सनातनी पंडितांनी उतरत्या श्रेणीची मानलेली आहे. चोंभा हा जन्माने कोळी असल्यामुळे शूद्र-नव्हे, अतिशूद्र मानला जाणारा आहे; त्यामुळे तो श्रुतींना जन्मतःच पारखा झालेला आहे. स्मृतींनी त्याला हीनतम टरवून सर्व ज्ञानसाधनेपासून वंचित ठेवले आहे. उरता उरली पुराणे. ती केव्हाही चोंभा आणि त्याच्या वर्गांतले सारे स्त्री-शूद्र यांच्या श्रवणद्वारी घेऊन आपला 'रंग' मांडायला सिद्ध असल्यामुळे चोंभाने त्यांचा अत्यंत समादर करावा आणि आपल्या ग्रंथरचनेत त्यांना सर्वश्रेष्ठ प्रामाण्य प्रदान करावे, हे तत्कालीन समाजस्थितीत स्वाभाविक आहे; समर्थनीयही आहे. पुराणांनी लोकपरंपरेतील सारे संचित सामावून घेऊन आणि श्रुती-स्मृतींचा अर्क त्यात मिसळून पारंपरिक सांस्कृतिक धनाचे असे एक विलक्षण भांडार समाजापुढे उघडे केले होते की, जे छुटताना सामान्य स्तरातील समाजाला संपन्नतेचा सहजी लाभ व्हावा. 'न बोले पुराणविरहित' ही चोंभाची प्रतिज्ञा केवळ परंपरेतून आधार शोधण्याच्या प्रवृत्तीतून उदय पावलेली नाही, तर ती ज्ञानवंचित समाजाला पुराणांविषयी वाटणाऱ्या कृतज्ञतेची प्रातिनिधिक अभिव्यक्ती आहे, असेच मानायला हवे.

चोंभाने केलेले हे इतिहास-पुराणांचे निर्देश त्याच्या ग्रंथ-व्यासंगाचे द्योतक आहेत, असे निष्कर्ष काढण्याचा मोह थोर अभ्यासकांना होत राहतो. चोंभाने अडीच हजार ओव्यांचा उत्तम काव्यप्रबंध पुराणांच्या आधारे रचला आहे आणि तो अक्षरांकितही केला आहे, ही वस्तुस्थिती अभ्यासकांना चोंभाच्या ग्रंथ-व्यासंगाचा सवळ पुरावा म्हणून वापरता घेण्यासारखी वाटते, याची मला जाणीव आहे. तरीही मला असे साधार वाटते की, चोंभाचा पुराणव्यासंग हा साक्षात् ग्रंथवाचनातून घडलेला नसून, तो केवळ पुराणश्रवणातून घडलेला आहे.

पुराणांची लोकाभिमुखता

श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्मविचारार्थी पुराणोक्त धर्मविचार हा द्विजेतरांना मुक्त आहे आणि तो कथारूपात फुललेला असल्यामुळे सर्वसाधारणांना आकलन-सुलभही आहे. शिवाय, पुराणांनी वारंवार असा दावा सांगितलेला आहे की, श्रुती-स्मृतींचे सारसर्वस्व पचवूनच आम्ही धर्मजागरणाला प्रवृत्त झालो आहोत. सर्व शास्त्रांचा निर्णय करणाऱ्या तीन विद्या ईश्वराने निर्माण केल्या : वेदविद्या, पौराणी विद्या आणि धर्मशास्त्रात्मिका विद्या. या तीन ईश्वरप्रणीत विद्यांत पुराण हा पाचवा वेद होय, असे स्कंद पुराणात (रेवाखंड, १-१७-१८) म्हटले आहे. पुराण हा 'वेदांचा आत्मा' आहे ('आत्मा पुराणं वेदानां', रेवाखंड १-२२) असेही याच पुराणाने म्हटले आहे. नारद पुराण तर पुराणमहिमा गाताना पुराणांना वेदांहूनही अधिक महत्त्व देते—

वेदार्थादधिकं मन्ये पुराणार्थं वरानने ।

वेदाः प्रतिष्ठिताः सर्वे पुराणे नात्र संशयः ॥

(नारद, २-२४-१७)

[हे वरानने, मला असे वाटते की, पुराणार्थ हा वेदार्थाहूनही अधिक आहे. सर्व वेद हे पुराणांत प्रतिष्ठित झाले आहेत, यात संशय नाही.]

पुराणांचा असा दावा आहे आणि तो सार्थ असण्याचा संभव अभ्यासकांनी गृहीत धरला आहे, की पुराणपरंपरा ही वेदपरंपरेहूनही प्राचीन आहे -

पुराणं सर्वशास्त्राणां प्रथम ब्रह्मणा स्मृतम् ।

अनन्तरं च वक्त्रेभ्यो वेदास्तस्य त्रिनिःसृताः ॥

(मत्स्य. ३-३-४)

[ब्रह्म्याने सर्व शास्त्रांमध्ये प्रथम पुराणाचे स्मरण केले आणि त्यानंतर त्याच्या मुखातून वेद प्रकट झाले.]

पुरातन असूनही निरंतर नवे रूप धारण करणारे ('पुरा नवं भवति') पुराण-वाङ्मय हे लोकसंमुख आहे; लोकजीवनाशी निकट-संपर्क राखणारे आहे. श्रुतीप्रमाणे पुराणे ही स्थिर स्वरूपाची नाहीत. त्यांत सदैव युगानुकूल भर पडत राहिली आहे. मूलतः 'प्राचीन' ('पुरा') असूनही जे युगायुगात 'नवीन' ('नवं भवति') बनत राहिले, त्याची लोकसंमुखता वादातीत आहे. इतिहास आणि पुराणे ही लोक-गौरवामुळे भिन्न भिन्न झाली आहेत (इतिहास-पुराणानि भिद्यन्ते लोकगौरवात् ।), हे स्कंद पुराणाचे विधान (कुमारिकाखंड, ४०-१९८) पुराणांच्या प्रकृतीवर स्वच्छ प्रकाश टाकणारे आहे. न्यायभाष्यकार वात्स्यायनांनी तर 'लोकवृत्त हाच इतिहास-पुराणांचा विषय आहे,' असे म्हटले आहे (न्या. भा. ४-१-६१).^९

पुराणांच्या लोकाभिमुखतेचा आणि लोकोद्धारक दृष्टीचा गौरव तर्कतीर्थ लक्ष्मण-शास्त्री जोशी यांनी अत्यंत उत्कट शब्दांत केला आहे^{१०} -

“ स्मृतींतील धर्मशास्त्रात त्रैवर्णिकांना प्राधान्य आहे आणि शूद्रांना हीनस्थान आहे. स्मार्त धर्मशास्त्राची मागाहून घुसडलेली प्रकरणे किंवा स्मार्त धर्मशास्त्राप्रमाणे केलेला बदल सोडल्यास सर्व वर्णांना किंबहुना सर्व मानवांना पारमार्थिक दृष्ट्या समता इतिहास-पुराणांतील धर्माने दिली. श्रात-स्मार्त धर्मग्रंथांचा वस्तुतः त्रैवर्णिकांनाच अधिकार आहे. उलट सर्व वर्णांना अथवा मनुष्यमात्रास समानतया पावन करण्याची प्रतिज्ञा इतिहास-पुराणांनी केली आहे. त्रैवर्णिकांच्या संकुचित वृत्तीला इतिहास-पुराणे उल्लंघून गेली आहेत. स्त्रिया, शूद्र व पतित किंवा द्विजबंधू यांना कृतार्थ करण्याकरिता व्यासाने भारत लिहिले व पुराणाचा विस्तार केला, असे भागवतांत (१.४.२५) सांगितले आहे. पद्मपुराणातील 'एष साधारणः पन्थाः साक्षात् कैवल्यसिद्धिदः' या वाक्यात पुराणास साधारणपथ म्हणजे सर्वांचा मार्ग असे म्हटले आहे. अस्पृश्य, पुल्कस, श्वपच आणि अन्य म्लेंच्छ जाती हरिसेवक असतील, तर ते बंधू महाभाग होत, असे याच कारणास्तव पद्मपुराणात (खंड ३, अध्याय

५.१०) म्हटले आहे. तेथेच दुसरीकडे असे म्हटले आहे की, वर्णवाह्य मनुष्य वैष्णव असेल, तर तोही भुवनत्रयाला पावन करतो (३.३१.१०६). भगवद्भक्त चंडाल विप्रापेक्षा वरिष्ठ आहे, असे श्रीमद्भागवतात (७.९.१०) सांगितले आहे. पुराणांतील देवी आणि मुख्य देव शिव व विष्णू हे भेदाभेद न मानता सर्वांना पावन करणारे आहेत. इतिहास-पुराणांनी आबालवृद्धांना व समाजातील सर्व वर्गींना सद्वृत्ती, धार्मिक श्रद्धा व नीती यांचे शिक्षण मनोरंजक कथांच्या द्वारे दिले. कथा, कीर्तन, व्रते, उपवास, देवतोत्सव, सण इत्यादी रूपाने धार्मिकता सर्व जनतेत पुराणांनी उत्पन्न केली. आजचा व गेल्या दोन हजार वर्षांचा हिंदुधर्म इतिहास-पुराणांच्यावर आधारलेला आहे. इतिहास-पुराणांनी भक्तिमार्गाची स्थापना केली. भक्तिमार्गाचा उदय इतिहास-पुराणांच्या योगानेच झाला. भक्ती हे धार्मिक भावनेचे उच्चतम स्वरूप होय. म्हणून विद्यमान हिंदुधर्माचे धार्मिक अधिष्ठान इतिहास-पुराणे होत, असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही. ”

शास्त्रीजींनी अगदी यथार्थपणे गायलेला हा इतिहास-पुराणांचा महिमा पाहता, संतांनी इतिहास-पुराणांना एवढे महत्त्व का दिले, या प्रश्नाचे उत्तर स्पष्ट स्वरूपात मिळते. श्रुती-स्मृतींनी स्त्री-शूद्रांना डावलले होते, म्हणून स्त्री-शूद्रांनी श्रुती-स्मृतींच्या प्रतिष्ठेकडे पाठ फिरवून इतिहास-पुराणांना आपल्या जीवींचा जिव्हाळा बनविला, हे स्वाभाविकच आहे. इतिहास-पुराणांत अतिप्राचीन काळापासून नाना जनसमूहांत प्रचलित असलेल्या दैवतांचा, त्यांच्या उपासनांचा, श्रद्धासंकेतांचा, जनविश्वासांचा, रूढींचा, लोकचारांचा आणि आणखी किती तरी 'लौकिक' बाबींचा प्रचंड संग्रह होत राहिलेला दिसतो. त्याचमुळे लोकांना हा वाङ्मयसंभार आपला वाटला आणि या संभारातून जे तत्त्ववनीत प्राप्त झाले, ते लोकांनी शिरोधार्य मानले. पुराणे ही लोकसंमुख वृत्तीने लोकवृत्ताचा संग्रह करणारी आणि त्याच्या द्वारा श्रुती-स्मृतींना पर्याय ठरणारी जीवनमूल्ये रोचकतेने शिकवणारी उघडी ज्ञानपीठे आहेत.

पुराणश्रवण : बहुजनांचे ज्ञानसाधन

पुराणे ही अशी लोकामिमुख, लोकपरंपरांनी पुष्ट, लोकसंस्कृतीची अंगोपांगे सामावून घेऊन त्यांवर उदात्त भक्तिसंकल्पनेचा संस्कार घडविणारी आणि नव्या भक्तिसंप्रदायांचे सर्वांगी पोषण करणारी असल्यामुळे त्यांची लोकप्रियता वाढणे अपरिहार्य होते. तरीही पुराणांचे भाषामाध्यम होते संस्कृत. त्यामुळे सामान्य ब्राह्मणोतरांना आणि ब्राह्मणांतीलही कृषिजीवी ग्रामपुरोहितांना त्यांचे साक्षात् पठण-पाठण करणे सहज शक्य नहव्तेच. परंतु पुराणांच्या निर्मितिकाळापासून त्यांचे श्रोत्यांपुढे प्रकट वाचन व विवरण करण्याची प्रथाही रूढ झालेली होती. हे कार्य करणारा पौराणिकांचा वर्ग तयार होता. पौराणिक एखाद्या प्रशस्त मंदिराच्या सभामंडपात, एखाद्या देववृक्षाच्या पारावर, एखाद्या सद्भाविकाच्या ओटीवर अथवा एखाद्या श्रद्धाशील श्रीमंताने पर्वविशेषीं मुद्दाम उभारलेल्या पुराणमंडपात पुराणाचे क्रमशः प्रकट वाचन करतो आणि

श्रोत्यांच्या मातृभाषेत एकेका श्लोकाचे रसाळ विवरण करित राहतो. देवांच्या कथा, देवामुरसंबंधीच्या कथा, देवभक्तांच्या कथा, अलौकिक राजपुरुषांच्या कथा एका-मागून एक रंगत राहतात आणि त्या कथांच्या गाभ्यातून अनेकानेक विचाररत्ने उसळून वर येतात. नाना तत्त्वप्रणाली, नाना धर्मरहस्ये, नाना उपासनापद्धती, नाना व्रताचार, नाना भक्तिसिद्धान्त कथांचे मधुकोश लेऊन प्रकटतात आणि श्रोत्यांच्या कानांमनांची धणी पुरत राहते. पाठशालांमध्ये गुरुसान्निध्यात तपःपूर्वक केलेल्या ज्ञानसाधनेला उणे लेखूनये, हे खरे; परंतु पौराणिकांच्या मुखांतून प्रकटलेल्या पुराणगंगेच्या प्रवाहांत मुक्तपणे न्हालेली श्रोत्यांची मने जीवनसिद्धान्तांनी चित्र होतात आणि नव्या रसरशीत जाणिवांचा गर्भ वाहतात, यात संशय नाही. पाठशालांतील ज्ञानजडतेला हे भाग्य लाभत नाही.

पौराणिकांची पुराणकथनाची ही परंपरा आज क्षीण झालेली दिसत असली आणि नव्या युग-संदर्भात तिची मातवरी आपणांस वाटत नसली, तरी ज्या काळात श्रवण हेच बहुजनांच्या ज्ञानसाधनाचे माध्यम होते, त्या काळात पुराणकथा हे सामान्य समाजाचे उघडे विद्यापीठ (Open University) होते, हे आपण विसरता कामा नये. चोंभा ज्या काळात झाला, त्या काळातील पुराणकथनाची परंपरा किती प्रभावी होती, हे आपण तत्कालीन प्रमाणांनी पारखले, म्हणजे चोंभाच्या पुराणव्यासंगाचा मूलस्रोत कोणता, ते आपल्या सहज ध्यानी येऊ शकेल. राजवाडे यांनी चोंभाला एकनाथपूर्व-कालीन तर मानलेच आहे, परंतु त्याच्या काव्यात ज्ञानेश्वरीतल्या भाषेशी जुळणारी अनेक शब्दरूपे आढळल्यामुळे त्याला ज्ञानदेवांच्या जवळ नेऊन ठेवले आहे. डॉ. पठाण तर 'उखाहरणा'च्या पूर्ण प्रतीतील भाषेच्या पाहणीतून असा निष्कर्ष काढतात की, चोंभा हा ज्ञानदेवपूर्वकालीन असून, त्याने ज्ञानेश्वरीसारख्या अलौकिक कृतीची पार्श्वभूमी सिद्ध केली आहे. चोंभाने आपल्या काव्यात रचनाकाळाची नोंद केलेली नाही. त्यामुळे केवळ भाषिक पाहणीतून काळाचा अचूक निर्णय करणे शक्य नाही. तरीही तो ज्ञानदेवकालीन कवी आहे; त्याचा काळ ज्ञानदेवांपासून फार दूर जाऊ शकणार नाही, एवढे मात्र निश्चयाने सांगता येईल. या काळातील महानुभावांच्या चरित्रवाङ्मयात तत्कालीन समाजस्थितीचे सर्वांगीण दर्शन घडते, हे आपणांस माहित आहे. या विश्वसनीय साधनांतून जर पौराणिकांच्या पुराणकथनपरंपरेचे चित्र आपण उभे करू शकलो, तर चोंभाच्या पुराणव्यासंगाचा निःशंक उलगडा आपणांस करता येईल. महानुभावांच्या लीळाचरित्र नामक ग्रंथात पुराणकथनाविषयीचे अनेक उल्लेख आलेले आहेत—

(१) “ मग गोसावी प्रतदीनीं (अळजपुरीं) अंबीनाथाचेया दारवठां गरुडावरुनि उतरति :कदाचीत चौकीं आसन होए : पुराण आइकति : ”

(लीळाचरित्र, एकांक, ली. ५३)

(२) “ सारंगपंडीत गदोभांडारीयाचिया घरा पुराण सांग्हां जात होते : ... सारंग-पंडीत गदोनाएकाचेया घरा गेले : दाहा एक श्लोक म्हणीतले : आणि

पोथी बांधली : ”

(३) “ चांगदेवीं कास्त हरिदेवो पंडित पुराण गीता आइकति : मग तेथीचे संदेह पडति : ते येउनि गोसावीया पुसति : ॥ ”

(४) “ देमाइसे पुराणा जाति : एकु दीं पुराणीं ऐसैं नीगालें : जे गुरुवीण मुचिजेना : ‘ तरि कवण गुरु करूं पां ’ :

(लीळाचरित्र, पूर्वार्ध १, ली. ८, १२, १८)

(५) “ महदाइसीं पुराणीं चौराशी नरक आइकीले : मग गोसावीयातें पूसिलें : ‘ जी जी : पुराणीं चौरासी नरक बोलिजताति हें साच जी ’ : सर्वजें म्हणीतलें : ‘ साच : वाइ ’ : ”

(लीळाचरित्र, उत्तरार्ध ६, ली. १०२)

लीळाचरित्रातील पुराणकथनविषयक या पाच उल्लेखांतून असे स्पष्ट दिसते की, पुराणकथन हे एखाद्या मंदिरात (अळजपूरचे अंबीनाथमंदिर), एखाद्या क्षेत्रस्थानी (चांगदेव), एखाद्या श्रीमंताच्या घरी (गदोनायक भांडारीचे घर) चालत असे आणि ते ऐकण्यासाठी चक्रधरांसारखा गाजलेला सत्पुरुष, हरिदेव पंडितासारखा ब्राह्मण आणि देमाइसा-महदाइसा यांसारख्या स्त्रिया सारख्याच आस्थेने जात असत. पुराण ऐकून किंवा गीतेवरील प्रवचन ऐकून एखादा श्रोत्याचे चिंतन-मनन सुरू होई आणि त्यातून निर्माण होणारे संदेह फेडण्यासाठी तो ज्ञात्याकडे धाव घेई. गुरुविना मुक्ती नाही, हा पुराणांचा पुकारा ऐकून एखादी स्त्री जीवनाचे सार्थक करण्याच्या प्रेरणेने तळमळू लागे आणि मग गुरुच्या शोधात तिची भ्रमंती सुरू होई.

लीळाचरित्रात आलेले हे पुराणकथनाचे आणि श्रोत्यांवर घडणाऱ्या पुराणांच्या परिणामाचे दर्शन बोलके आहे. महानुभावांचे आद्याचार्य नागदेव तथा भटोवास यांच्या चरित्रघटनांचे (स्मृतींचे) संकलन ज्या ‘ स्मृतिस्थळ ’ नामक ग्रंथात केलेले आहे, त्यातही पुराणांच्या श्रवणाचा विलक्षण परिणाम सांगणाऱ्या स्मृती समाविष्ट आहेत. ‘ शिशुपालवध ’ आणि ‘ उद्धवगीता ’ या काव्यांचे कर्ते भास्करभट्ट बोरीकर हे महानुभावीय गुरुकुलात ‘ कवीश्वरवास ’ या नावाने विख्यात होते. पंडिताची प्रज्ञा, विदग्ध कवीची प्रतिभा आणि रससिद्ध वक्त्याची वेधक वाणी यांचे दैवी देणें लाभलेले कवीश्वरवास हे जेव्हा पुराण-प्रवचन करू लागत, तेव्हा श्रोते हे ‘ आमोदवहळ ’ कमळाकडे झेपावणाऱ्या भ्रमरांसारखे त्यांच्याकडे आकर्षित होत असत. कवीश्वरवासांच्या रसाळ पुराण-प्रवचनांची वेधकता ‘ स्मृतिस्थळा ’तील पुढील दोन स्मृतींमध्ये तेवढ्याच वेधक शब्दांत वर्णिलेली आहे—

“ एकु दीसु गंगेकडे समीपचि कवीश्वरवास वसले होते : काहीं वाचीत होते : कवणाप्रति तें नेणिजे : परि संस्कृत व्याख्या करीत होते : तवें तेथे एकेएकु लोकु वेधला : थोर रसु अवतरविला : अवघें नगर आकर्षिलें : तवें कोण्ही एकीं येउनि भटोवासांपासि : सात्रितलें : भटोवासीं म्हणितलें : हे काई जालें या भटोसी : जा गा बोलावा : म्हणौनि बोलावूं

पाठवीलें : मग तेहीं ते आकर्षिले : आले : मग भटोवासीं म्हणितले : भटो : तुज जरि ऐसैं व्येसन तरि मजपुढां श्रीभागवत : गीता म्हणा : कवीस्वरीं मानिलें : मग तेंलागोनि कवीस्वरवासीं भटोवासांपुढां श्रीभागवत रसवृत्तीं वाखाणूं आदरिलें : तेणें भटोवासांचें अंतःकरण द्रवे : आणि अवघे चंद्रमये होये : ॥ ”

(स्मृतिस्थळ, स्मृ. १२०)

नदीच्या काठावर बसून एखाद-दुसऱ्या श्रोत्यापुढे संस्कृत ग्रंथावर (बहुधा भागवतासारख्या एखाद्या पुराणावर) कवीश्वरवासांचे व्याख्यान चालू असताना ऐकेक श्रोता त्यांच्याकडे आकर्षित होऊ लागला आणि मग श्रोत्यांच्या उपस्थितीने प्रेरित झालेल्या वक्त्याने ‘ थोर रसाचे अवतरण ’ घडविले. हे अद्भुत रसाळ पुराण-कथन ऐकण्यासाठी अवघे नगर लोटले, एवढी जादू त्या पुराणव्याख्यानात होती. नागदेवाचार्यांना हे कळल्यावर त्यांनी कवीश्वरवासांना बोलावले आणि आपल्यापुढे भागवतावर व्याख्यान करण्यास सुचवले. परंतु मठातही कवीश्वरवासांनी रसवृत्तीने भागवतव्याख्यान सुरू करताच भटोवासांचे अंतःकरण द्रवून ‘ चंद्रमय ’ झाले !

श्रोत्यांची अंतःकरणे चंद्रकांत मण्यांसारखी पाझरायला लावणारे हे पुराणकथनातील वक्तृत्वाचे चांदणे भटोवासांच्या भाववृत्तींना सोसत्रेनासे झाले. आणि त्यांनी मग नाइलाजाने अशा वक्त्याची निवड केली की, ज्याची रसवृत्ती तोकडी आहे, ज्याचे शब्द ‘ ठसु-ठोंबसु ’ आहेत -

“ कवीश्वरवासां श्रीभागवत वाखाणूं सरलें : मग भटोवासांनैं म्हणितलें : भटो आतां गीताव्याख्यान म्हणां : तवं भटोवासीं म्हणितलें : भटो तूं आतां नको म्हणां : तूं म्हणतासि आणि माझें अंतःकरण अवघें चंद्रमये होताये : तवं कवीस्वरवासीं म्हणितलें : तरि या हरीकरवि म्हणवूं : भटोवासीं मानिलें : मग कवीश्वरवासीं वांकलेया हरीभटांतें म्हणितलें : हरी आतां गीता तूं वाखाणि : मग वांकले हरीवासीं गीता वाखाणिली : तेही विद्वांस होते : त्यांचा शब्द नावेक ठसु : रसवृत्ति तोकडि : आइकावेया तैसें गुरुकुळ न बैसे : ॥ ”

(स्मृतिस्थळ, स्मृ. १२१)

‘ स्मृतिस्थळा ’तील या दोन्ही स्मृती गीता-भागवताशी संबद्ध आहेत. ‘ गीता-भागवत ’ हे केवळ महानुभावांनाच नव्हे, तर साऱ्या वैष्णवांना प्रिय असणारे ग्रंथ आहेत आणि त्यांच्यावरील व्याख्यानांचे हे प्रसंग केवळ महानुभावीय गुरुकुलापुरते मर्यादित नसून साऱ्या महाराष्ट्रातील गावागावात चालणाऱ्या पुराण-व्याख्यानांचे प्रातिनिधिक दर्शन घडविणारे आहेत, यात शंका नाही

चक्रधरस्वामींचे गुरू गुंडम राऊळ यांच्या चरित्रग्रंथात गीता आणि भागवत या दोन्ही ग्रंथांवरील व्याख्यानांचा प्रभाव वर्णिणाऱ्या लीळा ग्रंथित झालेल्या आहेत. गीतेवरील व्याख्यानाची ही लीळा पहा-

“एकु दीं म्हाइंभट गीता वाखाणीत होते : आपणचि पदें करीति : आणि आपणचि अर्थ करीति : आपणचि संका करीति : आपणचि परीहारू सुति : ”

(गोविंदप्रभुचरित्र, ली. १३५)

या लीळेत उल्लेखिलेले गीतेचे प्रतिभासंपन्न व्याख्याते हे लीळाचरित्रकार म्हाइंभट आहेत, हे जाणकार वाचकांना सहज जाणवेल.

दुसरी लीळा आहे ‘पुराण सांगण्या’च्या प्रभावशालित्वाची. स्थळ आहे देऊळ-वाडा येथील नरसिंहाचे मंदिर. वक्ता आहे लक्ष्मींद्रभट नावाचा रससिद्ध पौराणिक.

“तरी एकु दीं भट देऊळवाडिया गेले होते : नरसींहाचां देउळीं भट एकीं कोणटां वसले होते : तेथ लक्ष्मींद्रभट पुराण सांगत होते : तें पुराण सांगतां लक्ष्मींद्रभटीं रसु अमीनवीला : मग आवेसौनि म्हणीतलें : ‘जीवु आहे : परि देओ नाहीं :’ तव भटीं म्हणितलें : ‘देओ आहे : परि जीवु नाहीं :’ लक्ष्मींद्रभटीं म्हणीतलें : ‘हा नव्हे जीवु :’ म्हणौनि वक्षस्थळावरि हातु ठेवीला : भटीं म्हणीतलें : ‘हा नव्हे देओ : रीधपुरीं राज्य करीत असेति :’ म्हणौनि रीधपुराकडे हातु उमीला : आणि तैसे लक्ष्मींद्रभट उठीले : आणि भटही उठीले : श्रीप्रभुचीया दरीसना आले : श्रीप्रभुसि भेटि जाली : दंडवत घातलें : श्रीचरणां लागले : मग लक्ष्मींद्रभट अनुसरले : ”

(गोविंदप्रभुचरित्र, ली. २१३)

या लीळीतील लक्ष्मींद्रभट हे पौराणिक पुराण सांगताना पुराणकथेतील सारे नाट्य आपल्या सरस कथनातून उभे करीत असत, असे दिसते. चरित्रकाराने त्यांच्या कथनकलेचे वर्णन करताना ‘रसु अमीनवीला’ असे मार्मिक शब्द वापरले आहेत. लक्ष्मींद्रभट हे रस नुसता ‘अवतरवीत’ नसत, तर ‘अभिनवीत’ असत. ही ‘रस अभिनवण्या’ची कला त्यांना कथनविषयाशी साधलेल्या समरसीकरणातून प्राप्त झालेली होती, हे उघड आहे. कारण त्यांच्या त्या वेळच्या कथनविषयात जे भक्ताचे आर्त प्रकट झाले होते, ते त्यांच्याही हृदयात उंचवळले होते. त्याचमुळे ते श्रोत्यांना आवेगाने म्हणू लागले की, ‘जीव आर्ततेने पुकारतो आहे; पण देव कुठे आहे?’ त्यांच्या या उत्कट प्रश्नाला श्रोत्यांतून नागदेवाचार्यांनी दाद दिली आणि ऋद्धिपुरात गोविंद-प्रभूच्या रूपाने नांदणाऱ्या देवाच्या चरणां त्यांना लीन केले. हा साराच प्रसंग पौराणिक आणि त्याचे श्रोते यांच्या तन्मयतेचा द्योतक आहे. लक्ष्मींद्रभट हे प्रारंभा-पासून महानुभाव पंथाचे दीक्षित नव्हते. देऊळवाडा येथील पुराणकथनाच्या प्रसंगा-नंतर त्यांनी नागदेवाचार्यांमुळे महानुभाव पंथाची दीक्षा घेतली.

‘गोविंदप्रभुचरित्रा’त संक्षेपाने वर्णिलेली ही लीळा पंथीय वातावरणात अधिक तपशिलासह सांगितली जात असावी, असे मानायला आधार आहे. कदाचित् ‘गोविंद-प्रभुचरित्रा’च्या वाईदेशकर पाठाच्या एखाद्या प्रतीत या लीळेचे बृहद्रूप ग्रथित झालेलेही

असण्याचा संभव आहे. कारण, शकाच्या सोळाव्या शतकातील महानुभाव कवी कृष्णमुनी विराटदेशे याने 'ऋद्धिपुरमाहात्म्य' नामक आपल्या ग्रंथात या लीळेचे हृदयंगम रूप ओवी छंदात विस्ताराने सादर केले आहे : देऊळवाडा नगरात दामुर्त नामक 'राजशिरोमणी' होता. नागदेवाचार्य मुद्दाम त्याच्या भेटीसाठी गेले आणि श्रीप्रभूच्या सेवेसाठी त्याच्याकडे काही द्रव्य मागू लागले. त्याच वेळी राजाकडे पुराण सांगण्यासाठी एक पुराणिक आला. पयस्विनीच्या तीरावर मुद्दाम उभारलेल्या विस्तीर्ण आणि शुचिर्भूत पुराणमंडपात पुराण सुरू झाले. स्वतः राजा आणि अनेक राजधर महाजन श्रोत्यांत उपस्थित होते. पुराण चालू होते श्रीमद्भागवत. प्रसंग होता दशमस्कंधातील रुक्मिणीस्वयंवराचा.

तेनें आरंभिलें रुक्मिणीसेंवर । जेव्हेळीं किन्नरें वार्णिला श्रीकृष्ण उदार ।
ते वेळीं भीमकियां त्यागा हातसर हार । दीधला किन्नरासी ॥
हा प्रसंग वाचितां संपूर्ण । औदार्यरस अवतरविला तेनें ।
ते वेळीं रायें वस्त्रालंकरण । दीधले पुराणिकासी ॥
महाजन राजधर । तेहीं आपुले सकळ अलंकार ।
देउनि केला सर । पुराणिक तो ॥

(ऋद्धिपुरमाहात्म्य, १०-६४४-६४६)

अशा प्रकारे पुराणकथनात औदार्यरस अवतारून, राजासकट सर्व श्रोत्यांकडून विपुल वस्त्रालंकार मिळवून हा पुराणिक हर्षाने स्वतःच्या गावाकडे निघाला असता, वाटेत त्याला लक्ष्मीधर (पूर्वनिर्दिष्ट लक्ष्मींद्रभट) हे पुराणिक भेटले. लक्ष्मीधरांना त्याने विचारले, 'कें जात असा?' त्यांनी उत्तर दिले, 'आम्ही रायाजवळी पुराण सांगावया देउळवाड्या जात असों.' पुराणिक हसला आणि म्हणाला की, 'मी राजाकडून सारे द्रव्य आणले आहे. आता तुम्ही मागे फिरा. वृथा शिणाल!' लक्ष्मीधरांनी तत्काळ उत्तर दिले, 'द्रव्य तुम्ही आणले आहे; परंतु आम्ही त्याचे अंतःकरण नेऊ?' असे म्हणून लक्ष्मीधर देउळवाड्यास निघाले. तेव्हा त्यांच्या वक्तृत्वाचे कौतुक पाहण्यासाठी तो पुराणिकही त्यांच्याबरोबर मागे परतला. येथून पुढे घडलेल्या प्रसंगाचे वर्णन कृष्णमुनीने एवढ्या वेधक शब्दांत केले आहे की, पुराणकथनाच्या प्रभावाची पूर्ण कल्पना येण्यासाठी, विस्तारभय दूर सारून ते समग्र वर्णन सादर करण्याचा मोह आवरणे मला अशक्य आहे—

लक्ष्मीधर रायासि भेटला । वेदोक्त अकारें असीर्वाद दीधला ।
मग रावो तो येता जाला । पुराणमंडपासी ॥
राजमान्य मुख्य सकळ । सभे वैसेले जन सुशील ।
कथा आरंभिली मंगळ । कवीस्वरें तेनें ॥
रामकेळीचा प्रसंगीं । श्रीकृष्ण-गोपिकांचा नृत्यरंग ।
वाचितां नाचविले अष्टांगीं । सभाजन सर्व ॥

मग दुसऱ्या दिवशीं । गौळनी लोनी देऊनि श्रीकृष्णासी ।
 नाचविती, तया हास्यरसीं । अवतरविलें तेनें ॥
 मग तीसरां दिशीं आइका । बाळपनीं कृष्णें भक्षिली मृत्तिका ।
 म्हणौनि यशोदा यादवनायका । ताडिती जाली ॥
 तवें म्हणे चक्रपाणी । मृत्तिका भक्षिली नाहीं पाहे वदनीं ।
 म्हणौनि करुणावचनीं । आलाप करिता जाला ॥
 तेनें गहींवरलिया मनीं । रुदना करिती सकळ गौळनी ।
 ते वेळीं सकळ जनाचां नयनीं । लागली अश्रुधारा ॥
 ऐसा करुणरस अवतरविला । मग कालियाचा प्रसंग आरंभिला ।
 श्रीकृष्ण यमुनेमार्जी बुडाला । गोपाळ सांगती यशोदेसी ॥
 यशोदा हृदय पीटित । महालापीं आक्रंदत ।
 म्हणे कोठें बुडाला कृष्णनाथ । तो ठावो दावा मज ॥
 घालूं पाहे जमुनाडोहीं । तवें वळिभद्रें धरिली हातीं पाही ।
 म्हणे माते दुःख न करीं कांहीं । आनीन मी श्रीकृष्णातें ॥
 यशोदा मुख्य सकळ । भिळौनि गौळनी गोपाळ ।
 पिटौनि हृदयकमळ । रुदना करिती ॥
 ते वेळीं करुणारसें । तें पुराणिकें केले कैसें ।
 राजा मुख्यकरुनि सकळ जनांचीं मानसें । जालीं आक्रंदायमान ॥
 जीवन उचंचळले नेत्रनदीवरी । धारा पडती हृदयावरी ।
 जन म्हणती अंतरीं । जय जय भगवंता ॥
 ऐसा तो महाकुशल । परि पुराणिक रसाळ ।
 जन रडविला सकळ । करुणारसें ॥

(ऋद्धिपुरमाहात्म्य, १०.६५२-६६५)

भागवताच्या प्रसंगा-प्रसंगातून ' रसावतरण ' घडविणारा हा ' महाकुशल ' आणि ' रसाळ ' पुराणिक एवढ्यावरच थांबला नाही; त्याने करुणरसाचे अवतरण घडवून श्रोत्यांच्या नेत्रनदीवर जीवन उचंचळवून सोडलेच; परंतु त्याहीपुढे जाऊन त्याने श्रोत्यांचे काळाचे भानच नाहीसे केले -

मग चौथां दिवशीं । श्रीकृष्णजन्मकाळकथेसी ।
 सांगतां लक्ष्मीधरें कैसी । केली नवलपरी ॥
 उपंगळिये घेऊनि श्रीकृष्णासी । वसुदेव निगाला गोकुळासी ।
 वाचितां तया समयासी । काये करिता जाला ॥
 बाळक धरुनि वक्षस्थळीं । जैसा वसुदेव रिगाला जमुनाजळीं ।
 तैसाचि पुस्तक धरुनि हृदयकमळीं । उठिला रसराज तो ॥
 रसें भ्रमित जाले । राजा मुख्यकरुनि समस्त जन उठिले ।
 तयासवें चालिले । पयस्विनीकडे ॥

आपण पुराण सांगत । जात असे नदीआंत ।
जळीं प्रवेशले समस्त । जवें कंठमग्न ॥
लक्ष्मीधर म्हणे राजशिरोमनी । हे यमुना नव्हे, गंगा पयोश्रिनी ।
सीत्र चाला परतोनी । पुढां डोहो असे ॥
राजा विस्मित जाला मानसीं । म्हणे देखिलें बहुतां पुराणिकांसीं ।
परि याचिया रसवृत्तीसी । सरी पाड नाहीं ॥
सर्वें पुराणिक आला होता । तो नमस्करूनि जाला अर्चिता ।
म्हणे, मुगटवर्धन होसी समस्तां । रसिक पुराणिकांचा ॥

(ऋद्धिपुरमाहात्म्य, १०-६६६-६७३)

श्रीकृष्णजन्मकथा सांगत असताना लक्ष्मीधरांनी-लक्ष्मींद्रभटांनी श्रोत्यांना रसाने 'भ्रमित' केले; ऐकता ऐकता श्रोत्यांच्या दृष्टीत देऊळवाड्याची मथुरा झाली. पोथी उराशी कवळून निघालेले लक्ष्मीधर पुराणिक हे बाळकृष्णाला गोकुळाकडे घेऊन निघालेले वसुदेव झाले; पयस्विनी ही यमुना बनली आणि सारे श्रोते हे द्वापर युगातले मथुरावासी जन बनून गेले. युगांचे अंतर रसावतरणामुळे विरून गेले. हा सारा प्रभाव पुराणकथनाचा ! ज्यांची वाणी रसवृत्तीने रसरसलेली आहे, असे लक्ष्मींद्रभटांसारखे 'रसिक पुराणिकांचे मुकुटवर्धन' जेव्हा पुराण सांगत असतील, तेव्हा श्रोत्यांची काय अवस्था होत असेल, याची कल्पना कृष्णमुनीने केलेल्या या अतिशयोक्त, परंतु अत्यंत हृदयंगम वर्णनावरून आपणांस येऊ शकेल.

'अमर भूपाळी' या मराठी चित्रपटात होनाजी बाळाला कृष्णलीला गीतबद्ध करण्याची स्फूर्ती पुराणिकाने घडविलेल्या रसावतरणातून लाभल्याचे चित्रण केले आहे, याचे स्मरण मराठी चित्रपटप्रेक्षकांना या संदर्भात नकळतच घडेल. पुराणिक कृष्णचरित्रातील एकेक प्रसंग रसवृत्तीने वर्णितो आहे आणि संवेदनशील होनाजीच्या दृष्टीसमोर ती ती कृष्णलीला साऱ्या रंगरेखांसह नाचू लागली आहे. मग जे आतल्या दृष्टीला दिसते आहे, ते केवळ संवादी स्वरांच्या शब्दांत ग्रथित होत राहिले. 'अमर भूपाळी'मधला तो भाग लोककवींच्या स्फूर्तिस्थानाचे उत्तम दर्शन घडविणारा आहे.

मराठी शारदेने अभिमानाने कंठी धारण करावे, असे अनर्घ्य काव्यरत्न निर्माण करणाऱ्या चोंभाचे ज्ञानसाधन आणि प्रतिभापोषण कोणत्या माध्यमातून घडले आहे आणि त्या माध्यमाचे महत्त्व सर्वसाधारण ज्ञानवंचित समाजाच्या दृष्टीने कोणते आहे, याची कल्पना आपणांस या समकालीन प्रमाणांच्या पाहणीतून चांगल्या प्रकारे येऊ शकेल. चोंभा, चोखा यांच्यासारखे शूद्र-अतिशूद्र मानले गेलेले संतकवीच नव्हेत, तर ग्रामपुरोहितांच्या पातळीवरचे कृषिजीवी ब्राह्मणही पुराणांच्या श्रवणातूनच शिकत आले आहेत. कलमी-तुऱ्याचे संप्रदाय समृद्ध करणाऱ्या लोकगायकांचे सारे पांडित्य पुराणश्रवणातूनच घडलेले आहे. म्हणूनच अशा या लोकाभिमुख आणि

लोकवृत्तसंपन्न माध्यमातून घडलेल्या चोंभासारख्या सामान्य लोकस्तरातल्या कवीच्या काव्यात लोकतत्त्व कसे प्रकटले आहे, ते पाहणे निश्चितच उद्बोधक ठरेल.

संदर्भ-टीपा

१. श्रीसंतगाथा : व्यंकट हरी आवटे. पुणे, शके १८३१. सावता माळी, अभंग क्र. १०.
२. श्रीसंत चोखामेळा महाराज यांचे चरित्र व अभंगगाथा : संपा. स. भा. कदम. मुंबई, १९६९. पृ. ६३. 'अनंतभट ब्राह्मण । तो चोखामेळ्याचे करील लेखन ।'
३. रामदासी संशोधन, द्वितीय खंड : शं. श्री. देव, धुळे, शके १८६०. पृ. १३६, १३८, १५०.
४. रामकवीच्या 'प्रदोषमाहात्म्या' त चोंभाला 'सावंत' म्हटले असून, शेख महंमदाने आपल्या 'संतनामावली' त त्याचा उल्लेख 'सारंग' या विशेषणाने केला आहे. (पहा : कवी चोंभाविरचित उखाहरण : संपा. यू. म. पठाण. औरंगाबाद, १९७७. प्रस्तावना, पृ. १६.)
५. गंगाजळी : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७२. पृ. १-८.
६. पुराणविमर्श : बलदेव उपाध्याय. वाराणसी, १९६५. पृ. ३७-४०.
७. वैदिक संस्कृतीचा विकास : लक्ष्मणशास्त्री जोशी. वाई, १९७२. पृ. २७१-२७२.



उखाहरणातील लोकतत्त्व

उखाहरणाचा कर्ता चोंभा हा 'वाल्मीकीच्या कुळीतला रचनाकार होता आणि कुश-लवांच्या कुळीतला गाथागायकही होता,' असे मी म्हटले आहे. माझे हे विधान वाल्मीकी आणि चोंभा यांच्या केवळ कोळीपणाच्या साम्यावर आधारलेले नाही. वाल्मीकीचे रामायण हे संस्कृतात असले आणि त्याचे प्रभावक्षेत्र जागतिक असले, तरी मराठी आणि महाराष्ट्र यांच्यापुरते सीमित असलेले चोंभाचे उखाहरण हे प्रकृतीने रामायणाच्याच परंपरेत मोडणारे आहे; रामायण आणि उखाहरण ही दोन्ही काव्ये एकाच लोकगाथा-परंपरेतून स्फुरलेली आहेत.

वाल्मीकी आणि कुश-लव

रामायणाचा कर्ता वाल्मीकी आणि त्याने रचलेल्या रामकथेचे गायक कुश-लव यांची नावे रहस्यमय आहेत. या नावांच्या विलक्षण स्पष्टीकरणकथाही लोकपरंपरेत रूढ आहेत. वाटमारेपणाचा पश्चात्ताप होऊन तपाला बसलेल्या एका कोळ्याच्या देहावर वारूळ वाढले आणि तो वारूळतून बाहेर आल्यावर 'वाल्मीकी' हे अभिधान पावला, अशी वाल्मीकी या नावाची स्पष्टीकरण-कथा आहे; तर वाल्मीकीने सीतेसाठी कुशापासून (दर्भापासून) कुश नामक पुत्र बनवला आणि लवापासून (लव्हाळ्यापासून) लव नामक पुत्र बनवला, अशी कुश-लव या नावांची स्पष्टीकरणकथा लोकपरंपरेत रूढ आहे. या दोन्ही स्पष्टीकरणकथा मूलार्थाचे भान निसटल्यामुळे निर्माण झालेल्या असाव्यात अथवा तसे भान निसटायवे, या हेतूने निर्माण केलेल्या असाव्यात.

वस्तुतः वाल्मीकी म्हणजे वाल्मीकातून जन्मलेला. वाल्मी म्हणजे मुंगी (Ant); वाल्मीक म्हणजे वारूळ (Anthill) आणि वाल्मीकी म्हणजे वारूळातून निर्माण

झालेला. वारूळ हे मातृगर्भाशयाचे प्रतीक मानले जाते. मातृ-देवतेच्या सर्जनेंद्रियाची उपासना वारूळ-रूपात केली जाते.^१ अर्थातच वाल्मीकी हा मातृदेवतेचा पुत्र ठरतो; मातृदेवतेची प्रतिनिधी मानली जाणाऱ्या स्त्रीचा पुत्र ठरतो. संस्कृत कोशकारांनी 'कुशीलव' असे एक वाल्मीकीचे विशेषण नोंदविले आहे. स्मृतिकारांनी 'कुशीलव' ही एक गानजीवी अथवा रंगोपजीवी संकरज हीन जाती मानली आहे.^२ यावरून 'कुशीलव वाल्मीकी' च्या कुळीचा बोध व्हायला वेळ लागत नाही. रामायणाचा कर्ता हा भूमिपुत्र आहे; मातृदेवतेचा पुत्र आहे आणि तो कुशीलव मानला गेला आहे, ही वस्तुस्थिती त्याच्या लौकिक कलापरंपरेवर प्रखर प्रकाशझोत टाकणारी आहे. सीतेचे पुत्र आणि रामकथेचे गायक कुश आणि लव हे या कुशीलव वाल्मीकीचे 'मानस' पुत्र आहेत— त्याच्या 'कुशीलव'-त्वाचे स्पष्टीकरण देण्यासाठीच त्यांची रामकथेत निर्मिती केली गेली आहे, हे उघड आहे.

कलोपासक कुशीलव

कुशीलवांना स्मृतिकारांनी संकरज हीन जातींत गणले असून, ते लोकगायक (a bard, a singer) अथवा नट-नर्तक (an actor, a dancer) असल्याचे म्हटले आहे. मनुने (८.६५, १०२) त्यांचा उल्लेख कारुकांवरोवर केला असून, न्यायालयात त्यांची साक्ष अग्रह्य धरली आहे. कौटिल्याने आपल्या अर्थशास्त्रात (१.८, २.१९, २.२४, ७.१२२-१२३, ११.१६० इत्यादी) 'नट-नर्तक-गायक-वादक-वाग्जीवन-कुशीलवाः' असा लोककलाकारांच्या मालिकेचा उल्लेख केला आहे. कौटिल्याने या कलावंतांना अप्रतिष्ठितच मानले आहे, तर वात्स्यायनाने त्यांना 'अनर्थजन' (१.२) म्हटले आहे. वैदिक वाङ्मयातही लोककलाकारांविषयीची हीच दृष्टी दिसून येते. तैत्तिरीय ब्राह्मणात असे म्हटले आहे की—

देवा वै ब्रह्मणश्चान्नस्य शमलमपाध्नन् ।

यद्ब्रह्मणः शमलमासीत्, सा गाथानारशंस्यभवत् ;

यदन्नस्य, सा सुरा । (तै० ब्रा० १.३.६)

[देवांनी ब्रह्माचा (वेदमंत्रांचा) आणि अन्नाचा मलिन भाग दूर केला. ब्रह्माचा मलिन भाग गाथ-नाराशंसी वनला आणि अन्नाचा मलिन भाग सुरा वनला.]

'गाथा-नाराशंसी' हा लोकगीतवर्ग वैदिकांच्या दृष्टीने वेदमंत्रांचा मलिन भाग होय. म्हणजे वेदमंत्र हे निर्मल आहेत, पवित्र आहेत, तर गाथा व नाराशंसी ही लोकगीते मलिन आहेत, अपवित्र आहेत. अर्थातच ती गाऊन जगणारे लोक-गायकही मलिन ठरणार, अपवित्र ठरणार, हे ओघानेच आले. जैमिनीय उपनिषद्ब्राह्मणानुसार (१.१८.२. १) 'ते मलाच्या सहाय्याने जगतात' ('मलेन हि एते जीवन्ति ।'). लोककाव्ये ही जर वेदमंत्रांचा मलिन भाग मानली गेली आहेत, तर त्यांवर जगणारे लोकगायक हे 'मलाच्या सहाय्याने जगतात' असे मानले जाणे अपरिहार्यच ठरते. लोकगाथा आणि त्या गाणारे लोकगायक यांच्याकडे पाहण्याची वैदिकांची दृष्टी काय

होती, याची यावरून उत्तम कल्पना येते.

खरे तर वेदमंत्रांतही आदिमत्व अथवा लोकतत्त्व फार मोठ्या प्रमाणात आहे. असे असूनही वैदिकांनी लोकगाथांना अप्रतिष्ठित का गणावे, असा प्रश्न पडतो. यज्ञ-यागप्रसंगी लोकपरंपरेतील सर्व गीत-नृत्य-नाट्य-प्रकारांना स्थान दिले गेले होतेच. असे असतानाही त्यांना वैदिकांनी हीन मानावे, याचे आश्चर्य वाटते. या प्रश्नाचा विचार करता असे दिसते की, लोकपरंपरेतील गीत-नृत्य-नाट्यादी कलांचे उपयोजन जेव्हा विधिप्रसंगी आणि विधिसंदर्भ राखून केले जात असे, तेव्हा त्यांची प्रतिष्ठा स्वीकारलेलीच असे. परंतु हा विधिसंदर्भ सोडून जेव्हा केवळ लोकरंजनार्थ या कलांचे उपयोजन केले जाई आणि रंजनाच्या मोवदल्यात कलाकार आपली 'वृत्ती' मिळवीत उपजीविका करीत, तेव्हा त्यांची प्रतिष्ठा नाकारली जाई. जोवर विधिसंदर्भ राखला जात असे, तोवर या कलांना दैवी प्रतिष्ठा होती आणि विधिसंदर्भ सुटला की, त्यांमार्गे असणारा पावित्र्याचा भाव गळून पडत असे; त्यांचे 'डिसेंक्रलाइझेशन' होत असे. विधिसंदर्भात जे 'चोख' (Sacred) मानले जात होते, तेच विधिसंदर्भ सुटताच 'मलिन' (Polluted) ठरत गेले. अशा कलांवर जगणाऱ्यांना मग पंकितवाह्य ठरविण्यात आले; त्यांच्यावरोवरचा अन्नोदकव्यवहार त्याज्य मानला गेला; त्यांचे द्रव्य अस्वीकाराह मानले गेले.

बहुजनांतील लोककलाकारांविषयीची अभिजनांची ही दृष्टी जशी विधिसंदर्भाची दैवी प्रतिष्ठा राखण्याच्या आग्रहातून निर्माण झालेली होती, तशीच ती लोककलाकारांच्या शिथिल चारित्र्यामुळेही ढढ झालेली होती. त्यांचे शिथिल चारित्र्य दृष्टीपुढे ठेवूनच वैदिक परंपरेतील स्मृतिकारांना लोककलाकारांचे वंश हे संकरज असल्याचा 'सिद्धान्त' उभारता आला. वेदमंत्र आणि लोकगाथा यांच्या प्रतिष्ठेतील हे दोन घुवांचे अंतर ध्यानी घेण्यासारखे आहे.

सूत-कुशीलवांची काव्यपरंपरा

चोंभाच्या निमित्ताने मी हे विषयांतर केले, ते हेतुपूर्वकच केले आहे. कारण चोंभाची सारी घडण ज्या इतिहास-पुराणांच्या श्रवणातून झालेली आहे, त्यांची निर्मिती सूतांनी आणि कुशीलवांनीच केलेली आहे; त्यांच्या प्रसाराशीही याच वर्गाचा संबंध सतत राहिलेला आहे. महाभारतकथापरंपरेचा संबंध सूतांशी आहे, तर रामायणकथापरंपरेचा संबंध कुशीलवांशी आहे. रामायण-महाभारताशिवाय संपूर्ण पुराणवाङ्मयही सूत-शौनकांच्या संवादाची बैठक घेऊन निर्माण झालेले आहे. कुशीलवांप्रमाणेच सूत हेही संकरज हीनजातीयच मानले गेले आहेत.^३ तेव्हा रामायण, महाभारत व पुराणे यांची रचना लोकगाथांच्या संभारातून झालेली असून, त्यांचे रचनाकार हेही लोकपरंपरेतील कलाकारच आहेत, हे आपल्या ध्यानी येईल. चोंभासारख्या कवींनी हा वारसा उचललेला आहे, हे तथ्य महत्त्वाचे आहे.

रामायण-महाभारत-पुराणे यांची निर्मिती लोकगाथांच्या संभारातून झालेली आहे,

असे जेव्हा मी म्हणतो, तेव्हा मला लोकगाथा या संज्ञेचा अर्थ 'प्रदीर्घ कथात्मक गीत' अथवा 'प्रदीर्घ गीतबद्ध कथा' असा अभिप्रेत आहे, हे आपल्या ध्यानात आले असेलच. इंग्रजीत ज्या प्रकाराला 'बॅलड' (ballad) अथवा 'ट्रॅडिशनल नॅरेटिव्ह' (traditional narrative) म्हणतात, त्यालाच हिंदी लोकसाहित्य विशारदांनी 'लोकगाथा' हा पर्याय वापरला आहे. याला 'लोकगीतकथा' अथवा 'लोक कथागीत' असेही म्हणता येईल.

चौभाचे ज्ञानसाधन आणि काव्यसाधन हे इतिहास-पुराणांच्या श्रवणातून घडलेले असल्यामुळे, त्याला लोकगाथापरंपरेचा समृद्ध वारसा लाभलेला होता, यात संशय नाही. परंतु चौभा ज्या वर्गातून आलेला आहे, त्याचा विचार करता, इतिहास पुराणां-सारख्या 'अनुकृत' लोकगाथांच्या संस्कारांपूर्वी 'अस्सल' लोकगाथांचा वारसा त्याला जन्मतःच लाभलेला असणार.

अस्सल आणि अनुकृत लोकगाथा

इतिहास-पुराणे या 'अनुकृत' लोकगाथा आहेत, म्हणजे इतिहास-पुराणांची रचना लोकगाथासरणीत झालेली आहे; लोकगाथांचा उपयोग करून झालेली आहे, असे मला म्हणावयाचे आहे. मारुडे ही जशी लोकगीते नसून, मूळच्या लोकगीतांची अनुकरणे आहेत- 'लौकिक गीते' आहेत, त्याचप्रमाणे इतिहास-पुराणे ही मूळच्या अस्सल लोकगाथांच्या अनुकरणातून, त्यांचा संभार वापरून निर्माण केलेली 'लौकिक गाथाकाव्ये' आहेत. मराठी माध्यमातील अस्सल लोकगाथांची उदाहरणे द्यावयाची, तर गोंधळी, भराडी, धनगर, डक्कलवार इत्यादींच्या मुखी असणाऱ्या प्रदीर्घ कथा-गीतांकडे सहज निर्देश करता येईल. एकाच छंदात, एकाच सुरावटीत, एकाच वाद्यलयीत तासन् तास चालणारे धनगरांचे कथागायन किंवा पुरुष गायकांकडून ढोलकी-तुणतुण्याच्या साथीने वसून गायली जाणारी प्रदीर्घ कथात्मक लावणी ही लोकगाथांचीच उदाहरणे आहेत.

आख्यानककाव्यांची गंगोत्री

चौभा कवीचे उखाहरण हे सुमारे अडीच हजार ओव्यांचे कथाकाव्य इतिहास-पुराणांच्या परंपरेतील लोकगाथा-सरणीचे काव्य आहे. त्याचा विषय पुराणातून उचललेला आहे; त्याचा छंद जानपद ओवी आहे; त्याच्या कथनाचे सौंदर्य लोक-तत्त्वाने भारलेले आहे. आपण उखाहरणाचा आणि तत्सम सर्व प्राचीन मराठी कथा-काव्यांचा समावेश 'आख्यानककाव्यां' मध्ये करतो. मराठी वाङ्मयाच्या आदिपर्वीत महानुभावांची जी कथाकाव्ये आहेत, त्यांतील भास्करभट्टाचे 'शिशुपालवध' आणि नरेंद्राचे 'रुक्मिणीस्वयंवर' यांवर विदग्ध संस्कृत महाकाव्यांचा जरी आत्यंतिक प्रभाव जाणवत असला, तरी त्यांनीही सर्गविभक्त आणि विविधश्लोकबद्ध अशी रचना टाळून, एकाच ओवी छंदात आपली कथा रंगवून सांगितली आहे. नरेंद्र-

भास्करांचा समकालीन दामोदर पंडित हा तर आपले 'वत्साहरण' हे काव्य विदग्ध प्रकृती टाळून सरळ सरळ लोकप्रकृतीशी इमान राखून रचतो. त्यामुळे त्याचे काव्य हे मराठीतील पहिल्यावहिल्या आख्यानककाव्यांत मोडते. अर्थातच मराठी आख्या-
नककाव्यांनी विदग्ध काव्यपरंपरेचे काही संस्कार मुरवले असले, तरी त्यांची गंगोत्री
विदग्ध संस्कृत काव्यांत नसून, लोकगाथांमध्ये आहे- लोकगाथांनी प्रभावित केलेल्या
इतिहास-पुराणांत आहे, हे निरीक्षणान्तीं निर्विवाद स्वरूपात पटल्यावाचून राहत नाही.

रंग आणि गण

माझ्या या निश्चयी स्वरूपातील विधानाला चोंभाच्या उखाहरणात निःशंक पुरावा
उपलब्ध आहे. ओवीछंद हाच मुळी लोककाव्यांचा एक छंद असला, तरी चोंभाची ओवी
लोककाव्यांशी अधिक जिव्हाळ्याने निगडित आहे. त्याची ओवी पूर्ण चार चरणांची
असून तिच्यातील एक, दोन आणि चार या क्रमांकांच्या चरणांत यमक आहे.
ग्रांथिक मराठी ओवीपासून ही ओवी वेगळेपण राखणारी आहे; जानपद ओवीची मूळ
प्रकृती टिकवणारी आहे, हे उघड आहे.

या छंदाच्या पुराव्याशिवाय आणखी एक सर्वाधिक महत्त्वाचा पुरावा म्हणजे
चोंभाने आपले हे कथाकाव्य आपण 'रंगणी' सादर करतो आहोत, या भूमिकेने
रचलेले आहे! चोंभाच्या काव्याचे हे मंगलाचरण पहा -

प्रथम रंगणीं निगाला । तंव पुढां शकुन वरवा जाला ।
हातिं सुवर्णाचीं कमळें । गणेशु रंगणीं भेटला ॥
जय जय प्रणम्य गजवदना । जया भवाणीनेदना ।
चोंभा विनवीत असे देवा । तयासि दीजो जी अवधान ॥
वेदश्रुतिंसि आदिवंशु । करिं वीघ्नासि छेदु ।
वीघ्नें हरी देवा माझीं । सीधी न्यावा प्रबंधु ॥

(उखाहरण, १-३)

चोंभा प्रारंभी हातीं सुवर्णाची कमळे घेऊन 'रंगणीं' निघाला असता, त्याला
पुढे शुभ शकुन झाला. कारण 'रंगणीं' निघताच त्याला तिथे गणेश भेटला!
गणेशाचे दर्शन होताच चोंभाने त्याला वंदन करून प्रबंधसिद्धीसाठी विघ्नांचे निवारण
करण्याची विनवणी केली.

मंगलाचरणात गणेशवंदन करण्याची प्रथा मराठी काव्याच्या उदयापूर्वीं सुरू
झालेली असली, आणि मराठी कवींनी ती कटाक्षाने पाळलेली असली, तरी चोंभाचे
गणेशवंदन त्याहून वेगळे आहे. त्याचा गणेश हा 'रंगणीं' आलेला आहे-चोंभा
'रंगणीं' निघालेला असताना तो त्याला भेटला आहे. म्हणजे हा गण 'रंगा'तला
आहे! तो प्रयोगारंभी मंचावर नाचणारा आहे. लोकगायक आपले गान-नृत्य-नाट्यादी
प्रयोग सादर करताना 'रंगणीं यावे' म्हणून ज्या 'गणा'ला आवाहन करतात, तो हा
'गण' आहे. येथे 'रंग' अथवा 'रंगण' याचा अर्थ 'रंगमंच' (a stage, the-

atre, play-house, an arena, any place of public amusement) असा आहे, हे मुद्दाम स्पष्ट करून सांगण्याची आवश्यकता नाही.

चौभाने 'रंगा' चा हा निर्देश उपचार म्हणून केवळ प्रारंभीच केला आहे, असे नव्हे, तर त्याचे 'रंगा' चे भान कथाकथनात सदैव जागे असल्याचे दिसते. उषेला उमेच्या आशीर्वादाने तिच्या नियत सख्याचे स्वप्नात मीलन घडणार असते, त्या रात्रीच्या प्रसंगाचे वर्णन करायला कवी प्रवृत्त झालेला आहे. उषेच्या शृंगारभूषेचे आणि तिच्या अधीरतेचे वर्णन केल्यावर, चौभातला पारमार्थिक जागरूकपणे स्वप्नसुखावर भाष्य करतो की, "संसारिका प्राणियांसी । लटिकीयाची बहुत चाड ॥" (२७३). परंतु तो लगेच स्वतःला सावरतो आणि आपली परमार्थदृष्टी मध्ये आली, तर कथेचा रसभंग होईल, या जाणिवेने पुढील स्वप्निल प्रणयप्रसंगाच्या वर्णनाला प्रवृत्त होतो. या प्रसंगी तो म्हणतो आहे-

आतां असो हा प्रमार्थमार्गु । ना तरि या रसा होईल भंगु ।
 रंगदेवता कोपैल । पुढें अवश्वरु मांडला सुरंगु ॥
 कवेश्वराचा भावो ऐसा । रूप करावें नवरसां ।
 एक मूर्ख झकवावे । श्रोते परिसतु कां बहुवस ॥
 कवणा पढिए अंवील मधुर । कवणा पढिए तीखटसार ।
 हा त्रीवीध लोक बुझवावया । रूप करावा शृंगार ॥
 (उखाहरण, २७४-२७६)

आपण आपला 'परमार्थमार्ग' मधे आणला, तर कथेच्या ओघात चालू असलेला शृंगारप्रसंग अवघडेल, रसाचा भंग होईल आणि 'रंगदेवता' कोपेल! औचित्यहीन विषयांतर घडले, तर 'रंगदेवता' कोपेल, अशी भीती व्यक्त करणारा कवी चौभा हा 'रंगा'चे भान सदैव राखून आहे, याविषयी आता आपल्याला मुळीच शंका उरणार नाही. 'त्रिविध लोक बुझवाया । रूप करावा शृंगार ॥' हा चौभाचा उद्गारही त्याच्या नाट्यात्म काव्यभूमिकेशीच संवादी आहे. एकाच वेळी भिन्नरुची जनांचे समाराधन करणाऱ्या नाट्याचाच हा उल्लेख आहे. 'रूप करणे' (मूर्त करणे) हा वाक्यप्रचारही नाट्यप्रक्रियेशीच संबद्ध आहे.

रंग आणि लोकगाथा

चौभाने आपल्या काव्याचा रंगाशी राखलेला अनुबंध हा त्या काव्याची लोकगाथा-प्रकृती सिद्ध करणारा आहे. कारण लोकगाथांचा मुळातच रंगाशी-विधिनाट्याच्या रंगाशी संबंध आहे. विधिनाट्य (Ritual Drama) अथवा नाट्यात्म विधी (Dramatic Ritual) आणि लोकगाथा यांच्या संबंधाविषयी सुविख्यात लोकसाहित्यविशारद लॉर्ड रॅग्लन यांनी असे म्हटले आहे की-

" The traditional narrative, in all its forms, is based not upon historical facts on the one hand or the imaginative fictions on the

other, but upon dramatic ritual or ritual drama....

The survey of the ritual drama is anything but complete, but it may suffice to show that the ritual drama has played a highly important part in the religious and social life of many peoples, a part compared with which that played by history has been inconsiderable and that the connection between the ritual drama and the traditional narrative is often demonstrable. While there is not, or at any rate I cannot claim to have found, evidence that the traditional narrative is *always* connected with the ritual drama, yet I hope that I have shown that this connection is everywhere at least probable, whereas there is nowhere any valid evidence to connect the traditional narrative with historical fact. ”

[पारंपरिक कथाकाव्य हे, त्याच्या सर्व रूपांत, ऐतिहासिक घटनांवर वा कल्पित कथांवर आधारित नसून, नाट्यात्म विधीवर वा विधिनाट्यावर आधारलेले आहे. ...

विधिनाट्याचा हा आढावा पूर्ण होण्यासारखा नसला, तरी तो एवढे दाखवायला पुरेसा आहे की, विधिनाट्याने जगातील अनेक मानवसमूहांच्या धार्मिक व सामाजिक जीवनात महत्त्वाचा वाटा उचललेला आहे. इतिहासाने उचललेल्या वाट्याशी याची तुलना करता हा विधिनाट्याचा वाटा अचिंत्य आहे. विधिनाट्य आणि पारंपरिक कथाकाव्य यांचा संबंध हा स्पष्ट करण्याजोगा आहे. पारंपरिक कथाकाव्य हे नेहमीच विधिनाट्याशी संबद्ध असते, असे जरी नसले अथवा असे सिद्ध करता येण्याचा दावा मी सांगू शकत नसलो, तरी हा संबंध सर्वत्र संभवनीय आहे, एवढे मी दाखविले आहे, असे वाटते. याउलट पारंपरिक कथाकाव्य ऐतिहासिक घटनेशी जोडता येईल, अशा प्रकारचा विश्वसनीय पुरावा मात्र कुठेही दाखवता येणार नाही.]

पारंपरिक कथा-काव्य अथवा लोकगाथा आणि विधिनाट्य यांच्या संबंधविषयीचे रॅग्लनचे हे अभ्यासपूत मत चांभाच्या उखाहरणातील रंगजाणिवेच्या संदर्भात अत्यंत महत्त्वाचे आहे, हे आता आपणांस सहजी जाणवेल.

विधिसंदर्भ, लोकगाथा आणि हरीश्वरकथा

वैदिकांनी विधिसंदर्भाशिवाय गायल्या जाणाऱ्या लोकगाथांचा निषेध केला आणि त्यांचे गायन करणाऱ्या लोकगायकांना समाजवहिष्कृत ठरविले, हे आपण पाहिले आहे. परंतु लोकगाथांची गंगोत्री विधिनाट्यातच असल्यामुळे, जरी त्यांचे गायन हे अनेकदा लोकंजनार्थ होत राहिले, तरी त्यांच्या रचनाप्रकृतीत आणि गानसरणीत विधिनाट्याचे संस्कार राहिलेच. शिवाय विधी हे केवळ वैदिकांचेच नव्हते, तर वैदिकेतरांचेही होते; त्या वैदिकेतर परंपरेतील विधींशी संबद्ध लोकगाथांना आणि त्यांच्या गायकांना वैदिकांनी हीनच लेखले असणार, हे उघड आहे. अशा प्रकारे वैदिक

विधींचा संदर्भ सुटलेल्या आणि वैदिकेतर विधींची संवद्ध असलेल्या अशा सर्व लोकगाथांना आणि त्यांच्या गायकांना वैदिक परंपरेत प्रतिष्ठा नाकारली गेली असली, तरी ती बहुजनांत टिकून राहिलीच होती. जेव्हा वैदिक प्रतिष्ठेची कक्षा अत्यंत मर्यादित बनली आणि त्या कक्षेबाहेर बहुसंख्य समाज ढकलला गेला, तेव्हा ज्याप्रमाणे उपनयनदीक्षेला गुरुदीक्षेचा, वेदमंत्रांना नाममंत्राचा, देववाणीला लोकवाणीचा पर्याय संतांनी दिला, त्याचप्रमाणे लोकगाथांनाही हरिकथागायनासाठी त्यांनी उपयोगात आणले. मार्कंडेयपुराणात लोककलाकारांकडून (नट, विट आणि गायक यांच्याकडून) जर कोणा ब्राह्मणाने धनाचा स्वीकार केला, तर त्याने प्रायश्चित्त घेतले पाहिजे, असे म्हटले आहे. हा निषेध सांगताना पुराणकाराने निषिद्ध 'गायका'ची व्याख्या पुढीलप्रमाणे केली आहे -

हरीश्वरकथां त्यक्त्वा प्रबंधान् कविकल्पितान् ।

पठन् यो वर्तयेन्नित्यं स गायक इतीरितः ॥

[हरी आणि ईश्वर यांच्या कथांचा त्याग करून, जो कविकल्पित प्रबंधांचे गायन करित जगतो, त्याला 'गायक' असे म्हणतात.]

मार्कंडेयपुराणातील या वचनाचा विचार करता हे स्पष्ट होते की, हरि-हरांच्या भक्तांच्या दृष्टीने जे गायक 'हरीश्वरकथा' त्यागून, अन्य प्रबंध गातात, तेवढेच निषिद्ध होत; जे त्या कथांचा अवलंब करून गातात, ते अर्थातच त्यांच्या दृष्टीने गौरवास पात्र ठरतात.

चौंभाने आपली लोकगाथा ही 'हरीश्वरकथा' बनवूनच रचली आहे आणि तिचा मूळचा रंग-संबंधही अगदी सहजतया सुरक्षित राखला आहे. या दृष्टीने विचार करता चौंभाचे उखाहरण हे काव्य मराठी आख्यानककाव्यांच्या गंगोत्रीवर प्रकाश टाकणारे असून, संतांनी अप्रतिष्ठित लोकगाथांचा भक्तिप्रसारासाठी किती प्रभावी उपयोग करून घेतला, याचे दर्शन घडविण्यास नितांत उपकारक ठरणारे आहे.

चौंभाची रंगदेवता

विषयांतर केले, तर रंगदेवता कोपेल, रसभंग घडेल, असे भान चौंभा कवी सदैव राखतो आहे, हे आपण पाहिले आहे. चौंभाची ही रंगदेवता आहे नटराज शिव : सर्व कलांचा निर्माता आणि त्राता. चौंभाच्या काव्यनायिकेचे कुल त्याच्या चरणी विसावलेले आहे. कैलासावरील त्याची 'स्थानी' (सभा) निरंतर गाजत असते, ती गीत-नृत्यांनी. चौंभा नटराज शिवाच्या सभेचे पहिलेच दृश्य आपल्या दृष्टीसमोर उभे करतो आहे, ते गीत-नृत्यांनी रंगलेलेच -

ऐसी सभा घनदाटली । तंव विद्यावंतें पावलीं ।

आपुलेनि समुदायेसी । रंगीं उर्वशी उभी ठेली ॥

पाखावो वाजवीते चंद्रसूर्यकर । नारद तुंबर ताळधर ।

सान सान धूपदें गाति । हातिं घेउनि ताळधर ॥

करीं घेउनि आळवनी । सारदेऐसी गायणी ।
 सप्तताळ नाचत असे । रंगीं उर्वशी नाचनी ॥
 श्रुति पडति सान सान । वरि सारदेचें गायण ।
 आळवणीचेनि रंगें । आकषालें त्रिभुवन ॥
 नवरसांचा भरोवरीं । रंगु स्थीरावला ते अवस्वरीं ।
 पुरलें अवश्वराचें भान । तेव्हेळीं रीझले त्रीपुरारी ॥

(उखाहरण, १०२, १०४-१०७)

नवरसांच्या भराने स्थिरावणारा हा नटराज शिवाचा रंग केवळ अभिजात कवींच्याच नव्हे, तर लोककवींच्याही चिरंतन प्रेमाचा विषय आहे. किंबहुना, शिवाची लोकसंमुख प्रकृती ध्यानी घेता ही मूळची लोककलाकारांची रंगदेवता अभिजात (अभिजन) कलाकारांनी स्वीकारली आहे, असे म्हटले, तरी अतिशयोक्ती होणार नाही.

केवळ श्रवणाचा विषय असलेली आपली कृती चोंभा ज्या अर्थां रंगाशी जोडून देत आहे, त्या अर्थां लोकगाथापरंपरेचा मूळचा रंगसंबंध अभावितपणाने, आंतरिक संस्कारातूनच त्याच्या वाणीतून प्रकटला आहे, असे मानावे लागते. मराठी वाङ्मय-रूपांची गंगोत्री शोधू पाहणाऱ्या अभ्यासकांनी या लक्षणीय दुव्यांची उपेक्षा न करता, त्यांचा गांभीर्याने विचार करायला हवा.

‘ पुढां शकुन वरवा जाला ’

असा हा सामान्य लोकस्तरातला, लोकपरंपरांशी इमान राखणारा कवी जेव्हा आपले परंपरासंचित निसर्गदत्त प्रतिभेच्या स्पर्शाने रूपसंपन्न करायला प्रवृत्त होतो; तेव्हा त्याच्या रचनेत लोकतत्त्व प्रकषणाने प्रकटल्यावाचून राहणार नाही, हे उघड आहे. चोंभाच्या उखाहरणाच्या अगदी पहिल्या ओवीपासूनच आपणांस बाचा प्रत्यय येऊ लागतो, हे आपण ‘ रंग आणि लोकगाथा ’ यांचा अनुबंध पाहताना अनुभवलेच आहे. तीच पहिली ओवी आपण पुनः एकदा पाहू या -

प्रथम रंगणीं निगाला । तंव पुढां शकुण वरवा जाला ।

हातिं सुवर्णांचीं कमळें । गणेशु रंगणीं भेटला ॥

(उखाहरण, १)

चोंभा आपले हे कथाकाव्य श्रोत्यांपुढे सादर करण्यासाठी प्रथम ‘ रंगां ’ त प्रविष्ट होऊ लागताच त्याला पुढे ‘ वरवा शकुन ’ झाला आणि विघ्नहर गणेश त्याला ‘ रंगणीं ’ भेटला. कोणत्याही शुभ कार्यांरंभी शुभ शकुन होणे हे कार्यसिद्धी निर्विघ्न पार पडण्याचे आश्वासन आहे आणि अपशकुन होणे हे कार्याच्या अपयशाचे द्योतक आहे, असे परंपराशील लोकमानस मानीत आले आहे. चोंभाने काव्यारंभीच ही परंपराशील लोकमानसाची प्रकृती प्रकट केली आहे. पुढे वाणासुराच्या समेत उपेच्या स्वयंवराविषयीचा विचार चालू असतानाच अशरीरिणी वाणी प्रकटल्याचे आणि त्यानंतर एकामागून एक अनेक अपशकुन घडल्याचे वर्णन चोंभाने केले आहे, ते

शकुनविषयक श्रद्धांचे दुसरे अंग स्पष्ट करणारे आहे. उपेच्या स्वयंवराच्या संदर्भात प्रधानाने आपले विचार व्यक्त केल्यानंतर -

तें राएं धरिलें मणीं । तंव वाचा जाली ततक्षेणीं ।
 ते संचरली सभेआंतु । राया वाणासुराचा भुवणीं ॥
 खांवा मदलसेची होती पुतळी । तिएसि वाचा जाली तेव्हेळीं ।
 ते म्हणति असे अवधारा । माझें बोलणें निहाळीं ॥
 ए उखेसि जो भ्रतारु । राया तुज करील संहारु ।
 नाशु पावसी त्रीशुधी । झनै धरिसी अहंकारु ॥
 इतुकेंचि अनुवादली । न बोले उगलीचि ठेली ।
 राए दुसरेनि पडखळीली । तंव अशरीरी निगोनि गेली ॥

(उखाहरण, १९३-१९६)

भविष्यातील अपरिहार्य इष्टानिष्ट घटना वर्तविण्यासाठी 'अशरीरिणी वाणी' चा कल्पनावंध परंपराशील कथनात वारंवार वापरला जातो; तसा तो चोंभाने येथे वापरला आहे. आपण अजिंक्य असल्याच्या, अमर असल्याच्या मदाने मत्त झालेला वाणासुर या अशरीरिणी वाणीच्या इशाऱ्याने क्रुद्ध झाला, तरी अंतरीं उद्ध्वस्त व्हावा आणि उपेचा प्रणयपंथ वाणाच्या क्रोधाने काटेरी बनला, तरी ती अंतीं आपले 'इष्ट' गाठणार, याची श्रोत्याला खात्री पटावी, यासाठी अद्भुताचा आश्रय निःसंशय उपकारक ठरलेला आहे. या अशरीरिणीच्या प्रसंगामुळे पुढील सर्व घटनाचक्र अत्यंत वेगाने फिरायला मदत झाली आहे.

या अशरीरिणी वाणीच्या प्रकटनामुळे वाणासुर अंतरीं उद्ध्वस्त होणे, त्याच्या मदाचा कणा मोडणे आणि त्याचा आत्मविश्वास ढळणे अपरिहार्य होते. वाणासुराच्या अंतर्गातील ही भयकारी उलथापालथ चोंभाने अनेक घोर अपशकुनांच्या द्वारा व्यक्त केली आहे-

देवचीडी भूमीवरि लोळे । वोखटे लवीनले पींगळे ।
 कोरडीए काष्टीं बसोनी । देखा करकरीले काउळे ।
 नग्न कुमारी सींकिनेली । सींक पूर्वदिशे जाली ।
 वोखटें मरण राया सांगे । ऐसी सर्वदेनि वर्णिली ॥

(उखाहरण, १९७-१९८)

देवचीडी नामक पाखरू भूमीवर लोळायला लागले; पींगळे अनिष्टसूचक आवाज करू लागले; नग्न कुमारी शिंकली; त्यातूनही अनिष्ट म्हणजे तिची शिंक पूर्वदिशेला झाली. हे सर्व अपशकुन राजाला 'वोखटे मरण' असल्याचे सांगतात, असे वर्णन सरोदाने केले. सरोदा हा लोकज्योतिष्यांचा एक वर्ग आहे. सरवदा, सरोदा, डाक्रो, डाकुलता इत्यादी नावांनी भारताच्या अनेक भागांत संचारणारे हे लोकज्योतिषी सहदेव-भाडळीच्या वचनांचा वापर करून शुभाशुभ भविष्य वर्तवीत असतात. प्रस्तुत क्र. १९८ या ओवीत 'सर्वदा' अशा रूपात या 'सरोदा' नामक लोकज्योतिष्यांच्या

वर्गाचाच निर्देश आहे, हे या ओवीच्या अर्थ-संदर्भावरून आता आपल्या ध्यानी येईल. पक्ष्यांचे व प्राण्यांचे ध्वनी, विशिष्ट प्राण्यांचे दर्शन, शिक इत्यादी किती तरी बाबीं-वरून शुभाशुभ शकुनांची कल्पना केली गेली आहे. सरोद्याने केलेले अपशकुनांचे रहस्यवर्णन ऐकताच सर्व सभा कोमेजली आणि मसीचा कुंचा फिरवल्याप्रमाणे सर्व तेजःश्री काळवंडून गेली, असे अपशकुनांच्या भयाच्या परिणामाचे चित्र चोभाने चित्रितारले आहे. यानंतर राजा आणि त्याची सभा यांच्या भयग्रस्त मनांना याहून अधिक घोर अपशकुन जाणवू लागले. पृथ्वी थरथरा कापू लागली; आकाशात तडक फुटू लागले; पर्वतशिखरे कोसळू लागली; रक्तमेघांनी गगन व्यापले आणि सूर्याला झाकोळले; रक्ताचा पाऊस पडू लागला; घुवडांचा भयानक घूत्कार सुरू झाला; चहूकडे भाळू भुंकू लागल्या. अशा अनेकानेक दुर्निमित्तांची-अपशकुनांची परिसीमा झाली (२००-२०६). एवढेच नव्हे, तर -

खाखातें खीखातें । गगणीं धांवताति भूतें ।

मोकळे केश नग्न लांबा । म्हणति खावों गिळुं दैत्यांतें ॥

चाउंडा भैरव क्षेत्रपाळ । एक्षीणी झोटींग वेताळ ।

देखा कैसी उदेली । भयानक तए वेळा ॥

(उखाहरण, २०७-२०८)

अचकट-विचकट दात खात धावणारी भुते, केस मोकळे सोडून नग्न वावरणाऱ्या लांबा, उग्र चामुंडा, नरकपाल धारण करणारे क्षेत्रपाळ भैरव, भूतनाथ वेताळ आणि यक्षिणी-झोटिंगांसारखी भयानक दैवते ही दैत्यांना खाऊ-गिळू करू लागल्याचे वर्णन चोभाने केले आहे. संहारसूचक उग्र दैवतांची ही उपदिष्टी प्रस्तुत प्रसंगाचा परिणाम-प्रकर्ष साधणारी आहे, यात संशय नाही.

निधान, अंजन आणि विवसी

चोभाने मंगलाचरणातच जसा शकुन-संकल्पनेचा वापर केला आहे, तसाच गुप्त-निधानाविषयीच्या श्रद्धेचाही वापर केला आहे. रंगणी भेटलेल्या गणेशाला विघ्नहरण करण्याची आणि प्रबंध सिद्धीस नेण्याची विनंती केल्यानंतर चोभा आणखी अशी प्रार्थना करतो आहे की-

माझे उजळी ज्ञाननयन । सुई कवीत्वाचें अंजन ।

तुं पुराणप्रसीधु देवा । दावी हरीकथानीधान ॥

(उखाहरण, ५)

पुराणप्रसिद्ध गणेशाने कवित्वाचे अंजन घालून आपले ज्ञाननयन उजळावे आणि त्या योगे आपणांस हरिकथेचे निधान दाखवावे, अशी चोभाची प्रार्थना आहे. डोळ्यांत विशिष्ट प्रकारचे अंजन घातले, म्हणजे भूमीतील गुप्तनिधी वरून दिसतो आणि मग त्या स्थानी खणती लावून तो निधी हस्तगत करता येतो, अशा श्रद्धेचा वापर या रूपकात चोभाने कौशल्याने करून घेतला आहे. गुप्तनिधीविषयीच्या श्रद्धेवर आधारलेली रूपके सं. १२

कवीने आपल्या काव्यात वारंवार वापरली आहेत—

आतां काए बो सांगैण । गेलें हातिचें निधान ।

प्राणु जावों पाहताए आठवीतां । तयातें कवणे ठाई पाहीन ॥ (३०३)

चीत्ररेखा करील आन । द्वारकेमाजि घालील खान ।

रात्रीमाजि चोरुनि नेईल । अणोर्ध्वासारिखें निधान ॥ (४१८)

तूचि जालीसि प्रसन्न । मी लाधलीए सुखनीधान । (५७८)

विरोधासारिखें निधान । सांडौनि काईसैं भक्तिध्यान (११७५)

सागरु श्रोणितापुरु । तेथें उखेसारिखें निधान ॥ (१२३१)

हाती आलेले निधान दुर्दैवाने निसटणे, दुसऱ्याच्या अधिकाराच्या जागेतील निधान खणती घालून चोरून आणणे, देवतेच्या कृपेने निधानाचा लाभ होणे आणि भूमीतल्या-प्रमाणेच सागरातही निधान असणे एवढ्या गुप्तनिधानविषयक समजुतीचा वापर या पूर्वनिर्दिष्ट रूपकांत केलेला आहे. याविषयीच्या विशेष धारणांचा वापर असलेल्या पुढील दोन ओव्या पहा—

निधि पातलीयां पायाळासी । उठी दारुण विवसी ।

ते अक्षेतीं त्राहाटीतां । न धरत पावे जैसी ॥

साधीतां उखानिधान । अणोर्ध्वासि जालें वीघ्न ।

वीरभद्र कल्पांतिचा राहो । पसरुनी पातला वदना ॥ (१४८८-८९)

येथे गुप्तनिधीच्या प्राप्तीचे 'साधन' (विधिविधान) निर्दिष्ट झालेले आहे. जो पायाळू माणूस असतो, त्याला अंजनावाचून भूमीतील गुप्तनिधी दिसू शकतो. पायाळू-पणामुळे गुप्तनिधी प्राप्त होऊ लागताच, त्याची रक्षक देवता असलेली महाभयंकर विवसी धावून येते; परंतु तिला मंतरलेल्या अक्षतांनी आघात करताच ती अनावरणाने पावते. अनिरुद्ध हाही असेच उखानिधान प्राप्त करण्याचे साधन आचरीत होता; परंतु वीरभद्र हा त्या निधानावरील विवसीसारखा दारुण रूपात अंगावर धावून आला, असे कवीला या रूपकातून सांगायचे आहे. चोभाने वापरलेल्या या सर्व रूपकांतून गुप्तनिधी-विषयीच्या विविध समजुतींचे दर्शन आपल्याला होते, हे खरे आहे; परंतु त्यात गुप्तनिधी राखणाऱ्या नागाचा उल्लेख मात्र कुठेही आलेला नाही.

नागविषयक समजुती

गुप्तनिधीच्या संदर्भात नसला, तरी स्वतंत्रपणे नागविषयक काही समजुतींचा आढळ चोभाच्या या काव्यात होतो. तो मन्मथाला-मदनाला भुजंग म्हणतो आणि मदनवाधा ही सर्पविषवाधेप्रमाणेच अंगांगांत वेदनेच्या लहरी उठविणारी आहे, असे सूचित करतो. प्रियाशी मीलन हाच त्या वाधेवर एकमेव उतारा आहे आणि म्हणूनच ते साधून देणारी व्यक्ती (उघेच्या वाचतीत चित्रलेखा) ही मन्मथभुजंगाचे विष झाडणारी धांदक (वैद्य) ठरते (३०५, ३१९, ३४४, ४०५). नागांची अष्टकुळे (३२७), त्यांचा प्रमुख वासुकी (३२७), वासुकीने राखलेली अमृताची नवकुंडे (३१९),

नागांचा शत्रू गरुड (६८२-६८३), मंत्रशक्तीने प्रेरित केलेल्या पन्नगास्त्रातून असंख्य नागांचा होणारा मारा (६५३-६५८), नागपाश (६५३-६५५), इत्यादी अनेक नागसर्पविषयक समजुतींचा उपयोग चोभाने करून घेतला आहे. नाग हा ब्राह्मण आहे; ब्राह्मण हा अवध्य आहे आणि म्हणूनच नागाला मारायचे नसते, हा संकेत अप्रत्यक्षपणे बलरामाच्या संदर्भात व्यक्त झाला आहे. बलराम हा शेषाचा अवतार समजला जातो. (१०२६, १६६७); अर्थातच 'तयासि मारितां ब्रह्महत्या लागे।' (१६८०) असे बाणासुरपक्षीय योद्धे मानीत होते, अशी कल्पना कवीने केली आहे.

नागांचा शत्रू गरुड. अनिरुद्धाच्या बोट्यात 'गरुडपाचीची मुद्रिका' नारायण-नामाने अलंकृत होती (६८२-६८३). त्यामुळे त्याला नागपाश बांधू शकत नव्हते आणि पन्नगास्त्रातील सर्प बाधू शकत नव्हते. ही यात्वात्मक सामर्थ्याची मुद्रिका त्याच्या बोट्यातून काढून घेतल्यावरच त्याला नागबंधन घडू शकले (६९९-७०७).

पृथ्वीविषयक धारणा

पृथ्वीविषयक काही विशेष धारणा उखाहरणात प्रकटलेल्या आहेत. पृथ्वी सर्व भार सहन करीत असते. 'पृथ्वी साहों न सके बोझें' (१६५२) असे सहसा होत नाही. परंतु तिलाही केव्हा केव्हा भार सहन होत नाही. विशेषतः दैत्य मातले आणि अन्याय-अत्याचारांचा प्रकर्ष झाला, की ती गाईच्या रूपाने भगवंताकडे जाते आणि दैत्यांचा भार दूर करण्यासाठी भूलोकीं अवतार धारण करण्याची त्याला विनंती करते-

दैत्य जन्मले अपार । भारें दाटली वसुंधरा ।

ते बोभात सांगों गेली । महावीण्णूप्रती क्षीरसागरा ॥

गाईचेनि तोडें अनुवादे सुखीं । पृथ्वी म्हणे राखें राखें ।

शरण आलीए गोवींदा । देवा बोझें फेडी ऐसी कृपा भाखी ॥

(उखाहरण, ६७६-६७७)

पृथ्वीने गाईचे रूप धारण करण्याची ही जी कल्पना आहे, ती पुराणवाङ्मयात वारं-वार येते. परंतु तिचा उगम पृथ्वी ही 'गो' (गाय) असल्याच्या वैदिक धारणेत आहे.^६ द्यावा-पृथ्वी या युगुलापैकी पृथ्वी ही 'गो' असल्यामुळे 'द्यौ' हा आपोआपच 'वृषभ' मानला गेला आहे. 'हे पृथ्वी वापुडी गाए । ईसि बहु बोझें न साहे।' (१३३८) ही पुराणप्रसिद्ध धारणा म्हणजे पृथ्वीच्या गोरूपतेविषयीच्या वैदिक धारणेचेच परिवर्तित रूप आहे, यात संशय नाही.

पृथ्वी जशी गोरूप आहे, तशीच ती महामाताही आहे. सर्व तिचीच लेकरे आहेत. आपपरभाव तिच्या ठायी नाही. त्यामुळे ज्याला ज्याला परित्राण हवे असेल, अशा अपराध्यांना, दुर्वलांना, दुष्टांना-कुणालाही ती आपल्या उदरीं घ्यायला सिद्ध आहे. रक्षणाचे सर्व उपाय हरल्यानंतर पृथ्वीच्या पोटात शिरण्याशिवाय गत्यंतर नाही, हा भावही उखाहरणात तीन ठिकाणी (११३९, १७५८, १९८६) व्यक्त झालेला आहे. पृथ्वीविषयक आणखी एक नाजूक भावबंध चोभाने अप्रत्यक्षतया उल्लेखिला

आहे, तो म्हणजे पृथ्वी आणि स्त्री यांच्या एकरूपतेचा वा समधर्मित्वाचा. उभेच्या मंदिरात अनिरुद्धाचे आगमन घडून, त्याचा उपेशी संग घडल्यानंतर उभेच्या उदरात गर्भधारणा होते. ही बाब कितीही गुप्त राखण्याचा प्रयत्न केला, तरी ती गुप्त राहिली नाही—गुप्त राहणे शक्य नव्हते. हे सत्य चोभाने अगदी अभिनव कल्पनेने मांडले आहे—
एकवीस दीवसवरी । उदरीं सामावी धरत्री ।

मग भूमिकाचि अनुवादे । देखा गुप्त नव्हे चोरी ॥

(उखाहरण, ५५४)

चोरलेले धन पुरून ठेवल्यावर पृथ्वी एकवीस दिवसपर्यंतच आपल्या उदरात सामावून घेते; परंतु त्यानंतर मात्र ती स्वतःच त्या ' गुप्तधना 'चे रहस्य गर्जून सांगते, असे चोभा म्हणतो. खरे तर गुप्तधन हे चोरलेल्यापैकी असो अथवा कायदेशीर मालकाने पुरलेल्यापैकी असो, ते शेकडो-हजारो वर्षेही पृथ्वीच्या उदरात राहू शकते. एकवीस दिवसांनंतर त्याचे रहस्य उघडे पडते, असे काही घडत नाही मग येथे चोभा असे का म्हणतो ? मला वाटते, येथे कवीला धरित्रीच्या रूपात स्त्रीच अभिप्रेत आहे. धरित्रीचे उदर म्हणजे स्त्रीचा गर्भाशय. त्यात गुप्तपणे झालेली गर्भधारणा हेच पृथ्वीच्या उदरात पुरलेले चोरीचे धन. एकवीस दिवसांनंतर ' भूमिकाचि अनुवादे ' असे कवी म्हणतो, ते गर्भधारणेनंतर एकवीस दिवसांनी (तीन आठवड्यांनी) गर्भलक्षणे प्रकट व्हायला लागतात, या वस्तुस्थितीच्या संदर्भातच होय, हे आपल्याला जाणवल्यावाचून राहणार नाही. मनुने म्हटले आहे—

क्षेत्रभूता स्मृता नारी बीजभूतः स्मृतः पुमान् ।

क्षेत्रबीजसमायोगात् संभवः सर्वदेहिनाम् ॥

(मनुस्मृती, ९.३३)

[नारी ही क्षेत्ररूप आहे. पुरुष हा बीजरूप आहे. क्षेत्र आणि बीज यांच्या समायोगातूनच सर्व प्राण्यांचा जन्म होतो.]

माता ही पृथ्वीची मूर्ती आहे, हे मनुस्मृतीतील वचनही (२.२२६) याच सत्याचे द्योतक आहे.^९

बाणाची भगवती

बाणासुर शिवपूजनाला निघाला असताना त्याने केलेल्या सिद्धतेचे वर्णन करीत असताना चोभाने म्हटले आहे—

खर्ग ठेविलें मांचयानेहर्षीं । हातीं भगवती धाकुटी ।

ते खोविली दक्षीणभागे । कांसे धोत्राचां परवटीं ॥

(उखाहरण, ८२)

बाणासुराने खर्ग मंचाजवळ ठेवले; हाती लहानशी ' भगवती ' घेतली आणि ती उजवीकडे धोतराच्या परवटीं खोचली. येथे ' भगवती ' हे देवीनाम नसून, शस्त्रविशेष आहे, हे आपल्या सहज ध्यानी येईल. बाणासुर कैलासाहून परत आल्यावर पुनः

चोंभाने त्याचे जे वर्णन केले आहे, त्यातही या शस्त्राची दखल घेतलेली आहे—
परवंटीं होती सुरी । ते घेतली दक्षीण करीं ।
वेळोवेळां दृष्टि घाली । शस्त्रशाळेवरी ॥

(उखाहरण, १४४)

येथे त्याच शस्त्राचा उल्लेख अभिप्रेत आहे; परंतु येथे 'भगवती' ऐवजी 'सुरी' हा परिचित शब्द वापरला आहे. आता प्रश्न असा उपस्थित होतो की, कवीने सुरीला 'भगवती' का म्हणावे? सुरी, लहान तलवार अथवा तलवार ही देवीनामाने का उल्लेखावी? या प्रश्नाचे उत्तर चोंभाच्या याच काव्यात अन्यत्र आलेल्या दोन उल्लेखांतून मिळते. 'शस्त्रदेवता नव्हे सामान्य' (१६५३) आणि 'हे शस्त्रदेवतेची माव' (१८९९) असे ते दोन उल्लेख आहेत. शस्त्राची अधिष्ठात्री देवता असते; विशेषतः वीरपुरुषाची चिरसांगातिणी असते लहान-मोठी तलवार. तीच साक्षात् शस्त्रदेवता-भगवती! ज्योतिषरत्नमालाकर श्रीपतीने आणि शिवकालीन शाहीर आग्निदासाने तिला 'खंडेश्वरी' म्हणजे 'खड्गाची ईश्वरी' म्हटले आहे. 'चोंभाची 'भगवती' आणि ही खंडेश्वरी एकच, हे उग्रड आहे.

स्पष्टीकरणकथा

चोंभाच्या या काव्यात लोकतत्त्वीय प्रकृतीच्या अनेक स्पष्टीकरणकथा आढळतात. लोकवाङ्मयात अशा प्रकारच्या स्पष्टीकरणकथांची निर्मिती नेहमी होत असते. निसर्गातील आणि मानवी जीवनातील प्रत्येक विशेषाचे कारण देणाऱ्या या अद्भुत स्पष्टीकरणकथा शोकडो-हजारो आहेत. चोंभानेही अगदी त्याच पद्धतीने आपल्या काव्यात स्पष्टीकरणकथांची निर्मिती केली आहे अथवा पारंपरिक स्पष्टीकरणकथांचे विशिष्ट कथासंदर्भात उपयोजन केले आहे. आकाशात मेघ का (९१९), लंकेचा डोंगर सोन्याचा का (९२६), खाऱ्या पाण्याची सरोवरे कशी निर्माण झाली (९४७), सापांना पाय का नाहीत (१२२१, १८७८), थंडी येऊन मग ताप का येतो (१९६२), मोराचा कंठ निळा का (१२३०), या प्रश्नांच्या उत्तरांसाठी चोंभाने आपल्या कथौघात कथारूपाने स्पष्टीकरणे दिलेली आहेत. गरुडाच्या पंखांचा वारा सुटल्यामुळे सप्तसागर उचंबळले आणि 'तें उदक गेलें गगनासी । अद्यापि भरलें असे अंबर ॥' गरुड आमिष चोचीत घेऊन मेरुपर्वतावरील एका 'सुवर्ण जांबू'च्या फांदीवर बसला, तों त्याच्या भाराने ती फांदी मोडली. तो तसाच ती डहाळी पायात घेऊन दक्षिण सागराकाठच्या एका पर्वतावर येऊन बसला. तेथे त्याने आमिष खाऊन टाकले आणि पायांतील डहाळी तेथेच राहिली. 'तेणें लंकेचा डोंगर । अवघा सुवर्णाचा जाला ॥' गरुडाच्या भयामुळे सर्पांनी पाय पोटात घेतले, त्यामुळे सर्पांना पाय नाहीत. समुद्रमंथनातून कालकूट गगनापर्यंत उसळले, तेव्हा शिवाने मयूररूप धारण करून ते पिऊन टाकले; त्यामुळे मयूराचा कंठ निळा झाला ('ईश्वर मयोर जाले । तें वेंचूनि कंठीं धरिलें ॥'). वाणाचा पक्षपाती शिव आणि अनिरुद्धाचा पक्षपाती कृष्ण यांचे युद्ध सुरू झाल्यावर शिवाने कृष्णसैन्यावर

‘ स्यारा ’ (हीव) निर्माण करून सोडला, तेव्हा कृष्णानेही त्याचा प्रतिरोध करण्यासाठी उष्ण ज्वर सोडला. उष्ण ज्वरामुळे ‘ स्यारा ’ रंजीस आल्यानंतर त्या दोघांची तडजोड झाली आणि ‘ मी पुढें तूं पाठीं । दोघे वीचरों ए श्रुथीं । ’ अशी जवळीक त्याने मान्य केली. याचमुळे अगोदर हीव येते आणि मग ताप येतो.

आणखी कितती तरी

उखाहरणातील लोकतत्त्वीय विशेषांपैकी काहींचे ओझरते दर्शन येथवर घडविले आहे. उखाहरणात अशा विशेषांची भरमार आहे. मंत्रशक्ती (६५६, १२२७), माशाच्या पोटात बालकाची उपलब्धी (३८१), बालजन्मावर अधिराज्य गाजवणारी सटवी आणि तिच्यासाठी बालजन्माच्या सहाव्या रात्री करावे लागणारे जागरण (३७६), ‘ स-लक्षणीक पदक ’ म्हणजे यातुसामर्थ्यांचा ताईत (१८०७) कोपाचा अवतार (१४५९), सलक्षणीक हात अर्थात् हस्तसामुद्रिक (१७१), निवलेण (१४१, २५३, २२४८, २२५२), आरत्या (१४०, २२५३), लळिते (२०८८), धवळे (२२४६), पर्येदे म्हणजे अंगाईमते (३८६), वैष्णवांचे गायन (४८४), आणां-भाका (६८७-६८८, १९४५), आहाणा (१५८०), लांवा (१६३६-१६३९; २००४), यक्षिणी (२२४९), चौकातले गणेश (१०५६), ज्योतिषी (११२८) असे कितती तरी विशेष मुद्दाम थांबून अभ्यासण्याजोगे आहेत. या सर्वांच्या उपयोगानामुळे उखाहरणाची लोकगाथाप्रकृती प्रकर्षाने जाणवते आणि चोंभाचे आंतरजीवन लोकसंस्कृतीने कसे प्रभावित झालेले होते, याचे भान घडते. आपल्या काव्यनायिकेची सखी चित्रलेखा ही अनिरुद्धाला पळवून आणण्यासाठी द्वारकेला जाते, तेव्हा चोंभा तिला नाथयोगिनीची भूमिका देतो आणि त्यायोगे समकालीन नाथसिद्धांच्या गूढ सामर्थ्याविषयीच्या श्रद्धेचा उपयोग आपल्या कथेत कौशल्याने करून घेतो (प्रसंग ४).

वहुरूपी भगवंत

जे गाथा-नाराशंसीसारखे, वेदमंत्रांतून वगळलेले मलिन गीतप्रकार गाऊन त्यावर जगतात (‘ मलेन एते जीवन्ति ’), त्यांना वैदिक अभिजनांनी हीन लेखले, हे आपण पाहिले आहे. लोकगाथापरंपरेत वाढलेला चोंभा हा त्या ‘ हीनां ’ पैकीच एक आहे आणि तरीही संतांनी त्याला ‘ सरते ’ केले आहे. ही ‘ सरते ’ करण्याची संतांची प्रक्रिया निश्चित स्वरूपाची होती. वेद तर चोंभासारख्यांना पुनःप्रतिष्ठा द्यायला सिद्ध नव्हतेच. जन्म-जात श्रेष्ठतेला आव्हान देऊन उभा राहिलेला चोंभाचा समकालीन ब्राह्मण संतकवी बहिरा जातवेद तथा बहिरंभट याच्या शब्दांत सांगायचे झाले, तर—

शूद्रादिकां वेदु न भजे । मां राम कृष्ण उच्चारिजे ।

तैसा योग्य नव्हे, परि साजे । कृष्णनामें ॥

(बहिरवी टीका, १०८५)

शूद्रादिकांना वेदांनी वगळल्यामुळे त्यांनी ज्याप्रमाणे ‘ रामकृष्ण ’ हा नामजप

स्वीकारला, त्याचप्रमाणे मीही योग्य नसूनही कृष्णनामाने सरता झालो, असे वहिरा जातवेद म्हणतो. हा ब्राह्मण कवी संतमार्गीचा अनुयायी असल्यामुळे शूद्रांना वगळण्याचे वेदांचे पाप जाहीर करतो आहे आणि शूद्रांवरुवर आपली तुलनाही निःसंकोचपणे करतो आहे.

वहिरा जातवेदाच्या या उद्गारांतून हे सूचित होत आहे की, वेदांनी वगळले, तरी देवांचा आश्रय केला की सरतेपण आल्यावाचून राहत नाही. याचाच अर्थ असा की, जी वाङ्मयरूपे अथवा कलारूपे वेदांनी-वैदिक परंपरेतल्या पंडितांनी हीन मानली, निम्न मानली, त्यांचा विषय जर 'देव' झाला, तर ती 'वेदां'ना हिणवण्या-इतकी सहज समर्थ होऊ शकतात. संतांनी लोकपरंपरेतल्या वाङ्मयरूपांना 'देव' हा विषय देऊन त्यांना सरते केले.

चौभाच्या प्रस्तुत उखाहरण काव्यातही भाट, ठाकुर, बंदीजन हे लोकगायक कथाप्रवाहात आलेले आहेत (६७३, ८५३, ८५६, ८६३, २१३०, २१३४). ते ज्यांची स्तुती गातात, त्यांच्याकडून 'त्यागा'चा अथवा 'उचिता'चा स्वीकार करतात. संभावनाद्रव्यासाठी प्राचीन मराठी वाङ्मयात अनेकदा येणारे 'त्याग' आणि 'उचित' हे दोन्ही शब्द उखाहरणात आलेले आहेत (१६५, ६७३). मला वाटते, उचित हा शब्द 'योग्य' या अर्थाचा नसून तो 'उच्छिष्ट' या शब्दाचा अपभ्रंश असावा. म्हणजे दुसऱ्याने उपभोगून उरलेले आणि टाकलेले जे असेल, त्याचा हे लोकगायक वा लोककलाकार स्वीकार करतात, असे या शब्दांतून परंपरेला सूचित करायचे आहे. संतांनी या भाट-बंदीजनांना राजपुरुषांचे पोवाडे गाण्याऐवजी देवाचे 'पवाड' गाण्याचा विषय दिला.

किंबहुना संतांचा देवच लोककलाकारांची रूपे घेऊ लागला! संतसाहित्यात देवाची ही अभिनव रूपे सर्वत्र प्रकटलेली आहेत-अगदी थेट ज्ञानदेवांच्या वाङ्मयापासून तुकोबांच्या वाङ्मयापर्यंत सर्वत्र प्रकटलेली आहेत. आपल्या प्रस्तुत संदर्भापासून दूर न जाताही आपल्याला देवाच्या या 'लोकप्रिय' रूपांचे दर्शन सहज घेता येईल-

शंभु म्हणताए सुरारी । तुं व्यापकु सचराचरीं ।

धरुणि मायेची जमनीक । कैसा खेळसी सूत्रधारी ॥

तुं अवत्रलासी दाहाही वेप । तुं बहुरूपी परम पुरुष ।

तुं सर्वव्यापकु । तुवां भुवीले तिन्ही लोक ॥

(उखाहरण, २०३७, २०४३)

मधे मायेची जवनिका धरून सकळ चराचर विश्वाचे 'छायाक्रीडनक' (साइखडे) खेळवणारा हा 'सूत्रधार' अथवा अनेक अवतारांचे वेष धारण करून या जगात युगा-युगातून प्रकटणारा हा अद्भुत 'बहुरूपी' चौभा कवीच्या नित्य चिंतनाचा विषय झाला आहे. लोकपरंपरेशी जवळीक राखणाऱ्या संतांनी आपला देव लोककलाकारांच्या रूपात पाहिला-अनुभवला आणि त्याच्या सोंग-संपादणीचे रहस्य जाणून, त्याला आपल्या जीवितसर्वस्वाचे दान केले!

संदर्भ-श्रीपा

१. लज्जागौरी : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७८. पृ. ५५-५६, ६५-६६, १५०-१५२, १९५-१९६.
२. मनुस्मृती, ८.६५, १०२.
३. याज्ञवल्क्यस्मृती, आचाराध्याय १.९३.
४. The Hero : Lord Raglan, London, 1949. pp. 280, 294.
५. 'चतुर्वर्गचिंतामणी' च्या प्रायश्चित्तखंडात उद्धृत.
६. Vedic Themes : G. K. Bhat. Delhi, 1978, p. 99.
लज्जागौरी : रा. चिं. ढेरे. पृ. १६९-१७१.
७. लज्जागौरी : रा. चिं. ढेरे.
८. भा. इ. सं. मंडळ त्रैमासिक ५२.१-४ (ऐतिहासिक संकीर्ण साहित्य, खंड १४), शके १८९३, पृ. २४-२७. (चाकणकर ब्रह्मे आणि शिवछत्रपती यांच्या पत्रव्यवहारात 'खड्गदेवता' उल्लेखिली आहे.)



संतसाहित्य आणि सत्यक्रिया

सत्याला सरळ सामोरे जाणारे आदिम लोकमानस हे सत्याच्या असाधारण सामर्थ्यावर अत्यंत श्रद्धा राखून होते. या लोकांनी सत्य हाच ईश्वर असून, धर्मतत्त्व सत्यातच प्रतिष्ठित झालेले आहे (' सत्यमेवेश्वरो लोके, धर्मः सत्ये प्रतिष्ठितः । '), अशी प्राचीनांची दृढ श्रद्धा होती. सत्यवंतांचे कधीही यत्किंचितही अनिष्ट होत नाही (' न हि सत्यवतां किंचिदशुभं भवति क्वचित् । '), असा त्यांचा विश्वास होता. सत्यानेच या पृथ्वीची धारणा होते (' सत्येन धार्यते पृथ्वी '), असे मानण्याइतकी त्यांची सत्यनिष्ठा प्रबळ होती.^१ त्याचमुळे सत्याचा उच्चार हा हवे ते चमत्कार घडवून आणू शकतो, अशी धारणा प्राचीन, परंपराशील लोकमानसात स्थिरावली होती. आपले वा इतरांचे कोणतेही संकट दूर करण्यासाठी अथवा आपले निरपराधित्व सिद्ध करण्यासाठी लोक सत्योक्तीचा वापर करीत असत. सत्य उच्चारून दिलेल्या परीक्षेला ' सत्यक्रिया ' असे म्हणत असत. फलश्रुती ही एक प्रकारची सत्यक्रियाच आहे; कारण सत्यक्रिया ही ज्याप्रमाणे सत्याच्या उच्चारातून असंभाव्य घटनांचा संभव शक्य मानण्याच्या विश्वासाशी निगडित आहे, त्याचप्रमाणे फलश्रुती ही पुराकथांच्या केवळ पठण-श्रवणातून त्या कथांच्या विप्रयाशी संवादी घटनांचा संभव शक्य मानण्याच्या विश्वासाशी निगडित आहे, हे आपण दुसऱ्या प्रकरणात फलश्रुतीचा विचार करताना (पृ. ३३) पाहिलेच आहे.

सत्यक्रियेचा आणि संतसाहित्याचा-संतचरित्रांचा जिव्हाळ्याचा संबंध आहे. कारण संत हे सत्याचे अनन्य उपासक आहेत; त्यांची सारी जीवनसाधना ही सत्याच्या साक्षात्काराचीच साधना आहे. ' माझिया सत्यवाचा तप । केलें बहुत कल्प । ' अशी ज्ञान-देवांनी आपल्या जन्मजन्मांतरींच्या सत्यसाधनेची ग्वाही दिली आहे (ज्ञा. १६.३२). ' सत्यापरता नाहीं धर्म । सत्य हेंचि परब्रह्म ॥ ' असे सत्य हे संतांनी ब्रह्मपदावर अधिष्ठित

करून उपासिले आहे. त्याचमुळे संतसाहित्याचा आणि संतचरित्रांचा सत्यक्रियेशी असलेला दृढ अनुबंध सत्यक्रियेच्या स्वरूपविचाराच्या पार्श्वभूमीवर पाहणे उद्बोधक ठरणारे आहे.

भावार्थरामायणातील सत्यक्रिया

महाराष्ट्रातील भागवतधर्ममंदिराचे एक महान् शिल्पकार आणि ज्ञानदेवांचे समर्थ वारसदार संत एकनाथ यांच्या विराट् ग्रंथसंपदेपैकी भारुडांची लोकतत्त्वसमृद्धी आपणांस परिचित आहे. परंतु त्यांच्या प्रबंधात्मक आणि आख्यानात्मक रचनेतही लोकतत्त्व जागोजाग प्रकटले आहे, याचे आपणांस फारसे भान नाही. या त्यांच्या प्रदीर्घ रचनेपैकी भागवताच्या एकादश स्कंधावरील टीकेतूनच आपणांस गुरुगौरवाचे गूढ उकलण्याची गुरुकिह्दी उपलब्ध झाली, हे आपण विस्ताराने मागे पाहिलेच आहे. 'भावार्थरामायण' आणि 'रुक्मिणीस्वयंवर' या त्यांच्या दोन आख्यानात्मक कृतींचे स्वरूप पारमार्थिक रूपकांनी झाकोळले आहे, अशी अभ्यासकांची तक्रार आहे. पण तशी तर भारुडेही पारमार्थिक रूपकेच आहेत. तरीही लोकतत्त्ववीथी अध्ययनदृष्टीने भारुडांचे महत्त्व जसे अनन्यसाधारण आहे, तसेच या आख्यानात्मक कृतींचेही महत्त्व आहेच आहे. प्रस्तुत संदर्भापुरतेच बोलायचे झाले, तरी भावार्थरामायणात, मूल रामायणाचा धागा तुटून देता, नाथांनी सत्यक्रियेच्या प्रसंगांचे सुंदर वर्णन केले आहे. नाथांनी सीतेच्या जीवनातील दोन्ही सत्यक्रियाप्रसंग उत्कट शब्दांत वर्णिले आहेत. यांपैकी पहिला प्रसंग आहे युद्धकांडाच्या अखेरीस घडलेला—सीतेने आपली शुचिता सिद्ध करण्यासाठी केलेल्या दिव्याचा. रावणाच्या बंदीत सीता शुद्धचरित राहिल्याची खात्री करून घेण्यासाठी तिने अग्निदिव्य करावे, असे जेव्हा ठरले, तेव्हा हनुमंताने अग्निकुंड पेटवले आणि सीता दिव्यासाठी सिद्ध झाली—

राहोनि कुंडासमीप । श्रीरामभजनप्रताप ।
 बोलती झाली आपोआप । सुस्वरूप श्रीराम ॥
 निजभजनमहिमान । निजस्थितीचें वर्णन ।
 स्वयें बोलें नये आपण । परी न बोलतां जाण सरेना ॥
 पुसतां श्रीरघुनंदन । बंचूंही नये आपण ।
 दिव्यसमर्थी उच्चारण । केल्यावीण सरेना ॥
 म्हणोनियां निजस्थिती । बोलती झाली सीतासती ।
 अत्यंत नम्र अतिप्रीतीं । अग्नीसी विनंती करीतसे ॥
 राम सांडोनियां मना । विषय जरी ये ध्याना ।
 तरी देह हुताशना । करीं दहन क्षणमात्रें ॥
 रामेंवीण शरीर । क्षणही जाये आन मोहरा ।
 तरी देह वैश्वानरा । क्षणमात्रें भस्म करीं ॥

श्रीरामासी प्रदक्षिणा । करोनि नमिले देवब्राह्मण ।
करावया अग्नीमार्जी स्नान । पाहे रघुनंदन विश्वमूर्तां ॥
ऐसें परम प्रमाण सीता । बोलतांचि तैं तत्त्वतां ।
सकळां झाली आश्चर्यता । परमावस्था हुताशीं ॥

(भा. रा., युद्ध. ६८.१५२-१५५, १५९, १६७, १७७-१७८)

सीतेने अग्नीला साक्षी ठेवून, आपल्या शुद्ध चरित्राचा सत्योच्चार केला आणि निःशंकपणे अग्नीत उडी घेतली. सर्व रामपरिवार हे दृश्य पाहून गलबलला, परंतु सीतेच्या सत्यक्रियेने अग्नी शांत झाला आणि सीता झगझगीत चारित्र्याने शोभू लागली — तंव आश्चर्य झालें तेथ । धगधगीत ज्वाला समस्त ।
इंगळ जे लखलखीत । लोपोनि शोभत जानकी ॥

(भा. रा., युद्ध. १६८.१८४)

सीतेच्या जीवनातील दुसरा सत्यक्रियाप्रसंग आहे उत्तरकांडाच्या अखेरीस. या प्रसंगानंतर रामकथा तर संपलीच आहे. या सत्यक्रियेत सीताचरित्राचीच समाप्ती झालेली असल्यामुळे अगदी अपरिहार्यपणेच रामकथा संपली आहे. रावणवधानंतर अयोध्येत येऊन शुद्धचरित सीतेसह राज्योपभोग घेऊ लागताच रामाने रजकाच्या निंदेवरून सीतेचा त्याग केला. त्या सतीने त्यानंतर पुनः वनवास भोगला. तो वनवास सरल्यावर दोन पुत्रांसह रामसहवासात आल्यानंतर लगेच कैकेयीने अशोक वनातील वंदीकाळात सीता शुद्ध राहणे शक्य नाही, अशी शंका उपस्थित केली. या शंकेने सीता विव्दळ झाली. आपण पूर्वी रामासमक्ष आणि रामपरिवारासमक्ष अग्निदिव्य केले असूनही पुनः पुनः आपल्या चारित्र्याविषयी शंका उपस्थित व्हावी, याचे तिला परम दुःख झाले. या अत्यंत अगतिक मनःस्थितीत तिने महामाता धरणीलाच हाक दिली—

जानकी म्हणे अवे धरणी माये । पुढें म्यां आतां काय करावें ।

तुवां मज होवोनि साह्य । ठाव यावा निजहृदयीं ॥

जन्मलें मी तुझ्या उदरीं । वाढलें विदेहाचे घरीं ।

नांदलें निजभाग्येकरीं । श्रीरामाची सेवा करून ॥

काया वाचा निजमानसें जाण । आराधिला असेल रघुनंदन ।

तरी मज देई वस्तीसी स्थान । आपुलिये हृदयकमळीं ॥

(भा. रा., उत्तर. ७३.३२-३४)

पुनः आपल्या पतिनिष्ठेच्या सत्याचा उच्चार करून सीतेने धरणीच्या उदरात ठाव मागितला. धरणीला विनंती करताना सीतेने त्या महामातेचे विराट् मातृत्व विस्ताराने वर्णिले आहे. सर्व विश्वच तिच्या उदरातून जन्म पावले आहे; प्रजापती-सकट सर्वांची ती माता आहे; ती केवळ जनयित्रीच नव्हे, तर धरित्रीही आहे; तिच्या क्षमाशीलतेला सीमा नाही, असा तिचा अपार महिमा सीतेने जाणलेला होता. कारण तीही भूमिकन्याच होती. 'सीता' हे नावच मुळी भूमिवाचक आहे. सीता म्हणजे नांगरलेली (Furrowed Land). त्याचमुळे रामकथेत सीतेचा जन्म भूमी नांगर-

ताना भूमीच्या उदरातून झाल्याचे सांगितले आहे. सीता ही अशी भूमिकन्या आहे, भूमीची लघुप्रतिमा (Miniature) आहे. सीतेप्रमाणेच प्रत्येक स्त्री ही भूमीची लघुप्रतिमा आहे. म्हणूनच सीता त्या अधिकाराने भूमीला विनवते आहे -

तरी मी तुझे हृदयींचें बाळ । तूं माता परमदयाळ ।

मज हृदयीं राख ये वेळ । अपत्य दीन म्हणोनि ॥

जरी म्यां निर्मळ मनें श्रीरघुनाथ । अराधिला असेल सत्य ।

तरी तूं ठाव देईं कृपायुक्त । निज अपत्य म्हणोनि ॥

(भा. रा., उत्तर. ७३.५०-५१)

भूमीने आपल्या कन्येची ही सत्योक्तिपूर्वक विनंती मानली आणि ती शिंपल्याप्रमाणे दुभंग होऊन सीतेच्या स्वीकाराला सिद्ध झाली. भूगर्भातून शेषमस्तकावर शोभणारे सिंहासन बाहेर आले आणि त्यावर बसून सीता आपल्या मातेच्या - महामाता पृथ्वीच्या उदरात लुप्त झाली.

मूळ वाल्मीकि-रामायणात उत्तरकांडातील या प्रसंगीची सीतेची सत्योक्ती अत्यंत प्रभावी शब्दांत प्रकट झालेली आहे. वाल्मीकीची सीता धरणीला ' माधवी देवी ' म्हणून संबोधते आहे -

यथाऽहं राघवादन्यं मनसाऽपि न चिन्तये ।

तथा मे माधवी देवी विवरं दातुमर्हति ॥

मनसा कर्मणा वाचा यथा रामं समर्चये ।

तथा मे माधवी देवी विवरं दातुमर्हति ॥

यथैतत्सत्यमुक्तं मे वेद्मि रामात्परं न च ।

तथा मे माधवी देवी विवरं दातुमर्हति ॥

(वा. रा., उत्तर. ७९. १५-१७)

[जर मी रामावाचून अन्य पुरुषाचा विचार मनात सुद्धा आणीत नसेन, तर भूदेवीने मला आपल्या उदरात स्थान द्यावे. मी कायावाचामनेकरून केवळ एका रामाचीच पूजा करीत असेन, तर भूदेवीने मला आपल्या उदरात स्थान द्यावे. मी रामावाचून अन्य कोणाही पुरुषाला जाणत नाही, हे माझे वचन सत्य असेल, तर भूदेवीने मला आपल्या उदरात स्थान द्यावे.]

या सत्यक्रियेच्या प्रभावाने भूगर्भातून सीतेसाठी सिंहासन वर आल्याचे वर्णन जसे नाथांनी केले आहे, तसेच ते मूळ रामायणात आहे आणि महाकवी कालिदासानेही तसेच ते रघुवंशात (१५.८०-८४) केले आहे.

सत्यक्रिया आणि दिव्ये

रामायणात सीताचरित्रातील या दोन सत्यक्रियांशिवाय सत्यक्रियेची आणखीही काही उदाहरणे आढळून येतात. दशरथाच्या वाणाने निष्पाप श्रावण मृत झाल्यानंतर त्याचा शोकाकुल पिता म्हणतो -

अपापोऽसि यदा पुत्र निहतः पापकर्मणा ।
तेन सत्येन गच्छाशु ये लोकः शस्त्रयोधिनाम् ॥

(वा. रा., अयोध्या. ६४. ४०)

[हे पुत्रा, तू निष्पाप आहेस. कोणा पाप्याने तुझा वध केला आहे. शस्त्राने लढणारे वीर जी गती पावतात, ती गती तुला या सत्याच्या सामर्थ्याने शीघ्र प्राप्त होवो.]

आणखी एक सत्यक्रिया सीतेनेच केलेली आहे; परंतु ती स्वतःसाठी नसून, हनुमंताचा पुच्छदाह शमविण्यासाठी केलेली आहे (वा. रा., सुंदर. ५३.२७). “ मी जर पतीची शुश्रूषा केली असेल, जर काही तप आचरले असेल, अथवा माझ्या ठायी अनन्य पतिनिष्ठा असेल, तर हे अग्निदेवा, तू हनुमंताला शीतल असा प्रतीत हो. ” अशी सत्योक्तिपूर्वक अग्निप्रार्थना सीतेने करताच, हनुमंताला अग्नीचा दाह मुळीच जाणवेनासा झाला.

सीताचरित्रातील दोन सत्यक्रियांपैकी पहिली सत्यक्रिया ही एका कठोर विधीशी निगडित आहे. म्हणजे त्या सत्यक्रियेत सीतेने सत्याचा केवळ उच्चार केलेला नाही, तर त्या उच्चारानंतर अग्निदिव्य केले आहे— आपल्या चारित्र्याची परीक्षा देण्यासाठी अग्निप्रवेश केला आहे. सीतेचे शील शुद्ध होते, म्हणून त्या शील-सत्याच्या सामर्थ्याने ती अग्नीतही सुरक्षित राहिली—अग्नीतून तावूनसुलाखून निघाली. यावरून हे स्पष्ट होते की, अग्निदिव्य, जलदिव्य इत्यादी सर्ध दिव्ये (ordeals) ही सत्यक्रियेचीच विधिरूपे आहेत. जेव्हा एखाद्या अपराधाच्या वा आरोपाच्या निर्णयात प्रत्यक्ष साक्षीपुरावा उपलब्ध होत नाही, तेव्हा पारंपरिक समाजातील न्यायपद्धतीत दिव्यांचा आश्रय केलेला आहे. न्यायदानात दिव्यांचा वापर केल्याची उदाहरणे केवळ कथा-काव्यांतच नाहीत, केवळ स्मृतींत वा धर्मनिबंधांतच सांगितलेली नाहीत, तर प्रत्यक्ष व्यवहारातही ती अनेकवार वापरली गेली आहेत. यासंबंधीचे विश्वसनीय पुरावे उपलब्ध आहेत. इंग्रजी सत्तेच्या उदयापर्यंत दिव्ये केली जात होती, असे सिद्ध करणारी कागदपत्रे अनेक आहेत.^१

सीताचरित्रातील दोन सत्यक्रियांपैकी पहिली सत्यक्रिया अग्निदिव्याच्या विधीसहित आहे, हे आपण पाहिले आहे. दुसऱ्या सत्यक्रियेशी एखादा विधी निगडित असल्याचे रामायणावरून वा भावार्थरामायणावरूनही दिसून येत नाही. परंतु कालिदासाने मात्र या दुसऱ्या सत्यक्रियेशी एक सौम्यसा विधी निगडित असल्याचे वर्णन केले आहे—

अथ वाल्मीकिशिष्येण पुण्यमावर्जितं पथः ।

आचम्योदीरयामास सीता सत्यां सरस्वतीम् ॥

(रघुवंश, १५.८०)

[त्यानंतर वाल्मीकीच्या शिष्याने पवित्र जल आणल्यावर सीतेने त्या जलाचे आचमन केले आणि मग ‘ सत्य सरस्वती ’ (सत्यवाणी) उच्चारली.]

देवीभागवतात रुरूने केलेल्या सत्यक्रियेशीही असाच जलाच्या साक्षीचा संबंध सांगितलेला आहे—

विमृश्यैव ऋस्तत्र स्नात्वाऽचम्य शुचिस्थितिः ।

अत्रवीद् वचनं कृत्वा जलं पाणावसौ मुनिः ॥

(देवीभागवत, २.९.२२-२३)

[अशा प्रकारे विचार करून रुहने स्नान केले, पवित्र होऊन आसन स्वीकारले आणि हार्ती जल घेऊन तो सत्याचा उच्चार करता झाला.]

यावरून सत्यक्रिया ही जलस्पर्शपूर्वक अथवा जलाला साक्षी ठेवून करण्याची प्रथा असावी, असे दिसते. जलदिव्याची प्रथा यातूनच निघाली असण्याचा संभव आहे. कारण जलदिव्यात दिव्य करणाऱ्या व्यक्तीने जलाचा स्वामी वरुण याचीच प्रार्थना करायची असते—

सत्येन मामभिरक्षस्व वरुणेत्यमिशाम्य कम् ।

नाभिदघ्नोदकस्थस्य गृहीत्योरु जलं विशेत् ॥

समकालमिधुं मुक्तमानयेद् यो जवी नरः ।

गते तस्मिन्निमग्नाङ्गं पश्येच्चेच्छुद्धिमाप्नुयात् ॥

(याज्ञवल्क्यस्मृती, २.१०८-१०९)

[जलदिव्य करणाऱ्याने ' हे वरुणा, तू माझे सत्याने रक्षण कर, ' असे म्हणून जलाचे अभिमंत्रण करून, नाभीपर्यंत उभ्या राहिलेल्या दुसऱ्या एका मनुष्याच्या मांड्यांना धरून पाण्यात शिरावे. अगदी त्याच वेळी एक वाण सोडून तो वेगाने धावणाऱ्या माणसाला आणायला सांगावा. तो वाण सोडलेल्या जागी परत आणीपर्यंत, पाण्यात शिरलेल्या माणसाचे अंग जर पाण्यातच राहिले असेल, म्हणजे तो पाण्यातून बाहेर आला नसेल, तर तो निर्दोष समजावा.]

जलदिव्याचा हा विधी पाहता सत्यक्रियेचा आणि जलाचा व जलाचा स्वामी वरुण याचा संबंध स्पष्ट जाणवतो. वरुणविषयक गंभीर संशोधन करणारे ख्यातनाम जर्मन पंडित प्रो. ल्यूडस यांनी या संबंधावर विशेष प्रकाश टाकला आहे^३—

“ वैदिक सूक्तात ' ऋतस्य योनिः ' म्हणजे पाणी; अत्युच्च अशा शुलोकातले, विश्वाच्या नाभीतले पाणी ... वरुण ऋताचे रक्षण करण्याचे काम पाण्यात राहून करतो... सत्याचे रक्षण करणारा आणि पाण्यात वास करणारा वरुण ही एक शपथदेवता आहे. कारण पाण्याच्या साक्षीने शपथ घेण्याची चाल फार प्राचीन काळापासून चालत आली आहे... धर्मशास्त्राहूनही पूर्वाच्या काळी पाण्याच्या सान्निध्यात शपथ घेण्याचा एक प्रकार आपणांस यज्ञविधीत आढळतो... वरुणाचा वास पाण्यात असून खोटे बोलणाऱ्याला किंवा खोटी शपथ घेणाऱ्याला तो पाण्यातून म्हणजे आपल्या स्थानातून बाहेर काढून टाकतो. दिव्य करणाऱ्या माणसाला पाण्यात म्हणजे स्वतःच्या घरात वरुणाने राहू दिले, तर त्यावरून त्याचे निर्दोषत्व त्याने व्यक्त केले, असे समजण्यात येत असे... ”

यावरून सत्यक्रियेचा जसा अग्निदिव्याशी संबंध आहे, तसाच तो जलदिव्याशी आहे, हे स्पष्ट होते. दिव्य हा सत्यक्रियेचाच विधी असल्यामुळे असा संबंध आढळणे

अगदी स्वाभाविक आहे.

सत्यक्रिया आणि सत्याची प्रतारणा

सत्यक्रियेचा दिव्याशी संबंध याहूनही व्यापक प्रमाणात असला पाहिजे, असे मानायला आधार उपलब्ध आहेत. कोणत्याही अवघड परिस्थितीतून सहीसलामत पार पडण्याला आपण 'दिव्यातून जाणे' असे म्हणतो. याचाच अर्थ असा की, 'दिव्य' ही एक प्रकारची 'दैवी परीक्षा' आहे. त्या परीक्षेतून जो उत्तीर्ण होतो, तो निरपराधी निर्दोष, निष्पाप मानला जातो. परंतु 'सत्या'च्या सामर्थ्याने दिव्यातून पार पडता येते, या श्रद्धेची विटंयना व्हावी, सत्याचीच अप्रतिष्ठा व्हावी, अशा प्रकारेही सत्यक्रियेचा वापर केला जात असल्याची उदाहरणे आपल्या वाङ्मयात आढळून येतात.

'शुकवहाचरी' ('शुकसप्ततिः') या लोककथासंग्रहातील एका कथेचे प्रस्तुत संदर्भात मला विशेष महत्त्व जाणवले.^४ 'शुकसप्तति' हा व्यभिचारिणी स्त्रियांच्या चातुर्यांचे दर्शन घडवणाऱ्या सत्तर कथांचा संग्रह आहे. त्यांतील एक कथा अशी आहे :

शालिपुरातील गुणाकर नावाच्या तरुण व्यापाऱ्याची पत्नी श्रियादेवी ही दुसऱ्या एका तरुण व्यापाऱ्यावर अनुरक्त होती. तिच्या या परपुरुषसंबंधाचा गावभर बभ्रा झालेला असूनही तिचा पती त्याकडे लक्ष देत नव्हता. एकदा ती त्या परपुरुषाशी एक-शय्या करून झोपलेली असताना तिच्या सासऱ्याने व्यभिचाराचा पुरावा म्हणून तिच्या एका पायातील नूपुर काढून घेतले. हे तिच्या ध्यानी येताच तिने त्या परपुरुषाला पाठवून दिले आणि पतीच्या शय्येवर येऊन त्याला जागे करून सासऱ्याविरुद्ध त्याच्याकडे तक्रार केली. सासऱ्याने तिच्यावर पुराव्यासह आरोप करताच ती स्त्री साध्वीच्या आविर्भावात गरजली -

त्वत्पुत्रेण सह सुप्ताहमासम् । इत्यर्थे दिव्यं करोमि । अत्रैव ग्रामे
उत्तरस्यां दिशि यक्षोऽस्ति । तस्य जंघान्तरान् निर्गमिष्यामि । यः कश्चित्
सत्यो भवति, स जंघयोरन्तरान्निष्क्राम्यतीति प्रसिद्धम् ॥

[मी तुमच्या पुत्राच्या शय्येवरच शयन केले होते. हे सिद्ध करण्यासाठी मी दिव्य करते. याच गावाच्या उत्तर दिशेला एक यक्ष आहे. त्याच्या टांगांखालून मी जाईन. जो कोणी 'खरा' असतो, तो त्या यक्षाच्या टांगांखालून पलीकडे जाऊ शकतो, हे प्रसिद्धच आहे.]

या दिव्याची सिद्धता झाल्यावर त्या व्यभिचारिणीने आपल्या प्रियकराला निरोप पाठवला की, 'तू त्या ठिकाणी वेड्याच्या वेशाने ये आणि माझ्या गळ्याला मिठी मार.' यक्षायतनाच्या समोर दिव्य पाहण्यासाठी सारे ग्रामजन जमले. त्या स्त्रीने पूजासाहित्य बरोबर घेतले; शेजारच्या सरोवरात स्नान केले आणि यक्षायतनात पूजेसाठी ती निघाली. इतक्यात पूर्वसंकेतानुसार वेड्याच्या वेशातल्या तिच्या प्रियकराने सर्वासमक्ष तिच्या गळ्याला मिठी मारली. या घटनेनंतर तिने त्या वेड्याचा निषेध केला; परपुरुषाच्या स्पर्शाने आपली काया विटाळल्याचा भाव व्यक्त केला आणि

‘ कायाशुद्धी ’साठी पुनः सरोवरात स्नान केले. त्या ‘ वेड्या ’ला गावकऱ्यांनी मानगूट पकडून दूर केले. त्या स्त्रीने स्नानानंतर यक्षाची पूजा केली आणि सर्व गावकऱ्यांना ऐकू जाईल अशा स्वरात यक्षदेवाला म्हटले : “ हे भगवन् यक्ष, माझा पती आणि आता गळ्यात पडलेला ‘ वेडा ’ या दोघांशिवाय कोणाही पुरुषाचा स्पर्श मला चुकूनही झालेला असेल, तर मला तुझ्या टांगांखालून जाऊ देऊ नकोस. ” असे म्हणून ती यक्षदेवाच्या दोन्ही पायांतून सहज पलीकडे गेली. ग्रामजनांनी तिचा सती म्हणून गौरव केला. यक्षसुद्धा तिच्या चातुर्याने थक्क होऊन गेला !

स्थूलतः पाहिले, तर त्या व्यभिचारिणीची उक्ती ही ‘ सत्योक्तीच ’च आहे. कारण तिने पती आणि तो परपुरुष या दोघांच्याही स्पर्शाची कबुली यक्ष आणि समाज या दोघांसमक्ष प्रकटपणे दिलेली आहे. त्यामुळे यक्षाचीच पंचार्ईत झालेली आहे. तिची उक्ती ही सत्योक्ती असल्याचे तो नाकारू शकत नव्हता. त्यामुळे तिला आपल्या टांगांखालून सुरक्षित जाऊ देणे त्याला भागच होते. गावकऱ्यांना तिच्या चारित्र्याची शंका जरी पूर्वी होती, तरी प्रत्यक्ष यक्षानेच आपल्या टांगांखालून तिला सुरक्षितपणे जाऊ देऊन तिच्या शीलाविषयी खात्री दिल्यामुळे त्यांनी स्वतःलाच मूर्ख मानले आणि त्या स्त्रीचा सन्मान केला ! ‘ हे सर्व चातुर्यविजयाचे द्योतक आहे, यात शंका नाही. परंतु चातुर्य म्हणजे सत्य नव्हे. त्या व्यभिचारिणीने सत्याची प्रतारणा केली आहे आणि सत्यक्रियेचीही विटंबना केली आहे, हे उघड आहे.

सत्यक्रिया आणि सूक्ष्म सत्य

सत्यक्रियेचे एक विलक्षण रूप प्राचीन मराठी वाङ्मयात प्रकटलेले आहे. महानुभाव परंपरेतील कृष्णलीलांचा गद्यात ग्रथित झालेला एक संग्रह ‘ श्रीचक्रधरनिरूपित श्रीकृष्णचरित्र ’ या नावाने प्रकाशित झालेला आहे.^५ चक्रधरांनी आपल्या शिष्यांना वेळोवेळी सांगितलेल्या ‘ द्वापरीच्या लीळां ’चे हे परिवर्धित रूप आहे. यात ‘ अष्ट-विधब्रह्मचर्यकथन ’ या नावाची एक लीळा आहे. एकदा नारदमुनींनी रुक्मिणीजवळ श्रीकृष्णाचे महत्त्व निरूपिले : “ आवो अत्रे रुक्मिणी : हा श्रीकृष्ण ईश्वर साक्षात् परब्रह्म : बाळ ब्रह्मचारी : सर्वा अलिप्त : ” हे नारदमुखीचे श्रीकृष्णमाहात्म्य ऐकून रुक्मिणीला नवल वाटले. ‘ आम्ही एतुकेया स्त्रिया आणि गोसावी कसे बाळ ब्रह्मचारी ? ’ असा तिला संदेह पडला. तिने तिची ही शंका प्रत्यक्ष श्रीकृष्णासच विचारली. श्रीकृष्णाने प्रथम ‘ देवी : हें साधों नैये : ’ असे म्हणून पाहिले; परंतु तिचा फारच आग्रह दिसल्यावर त्यांनी तिला सांगितले की, “ समुद्राचां बेटां दुर्वासा तप करितुसे : तेथ चरणचालीं जाऊनि तेआसि सासटि खंडिआंचें बोगें करुनिआ नेआ : मग तुम्ही आपसेआचि जानाल : ” या गूढ उत्तरानंतर रुक्मिणीला पुनः प्रश्न पडला की, हे एवढे प्रचंड बोगे बरोबर घेऊन समुद्रातील बेटावर पायी कसे जायचे ? तिने श्रीकृष्णालाच उपाय विचारला. श्रीकृष्णाने सांगितले, “ तुम्ही समुद्राचां काठीं उभी राहा : आणि ऐसें भणा : ‘ दुर्वासा निराहारी, तरि समुद्रा मज वाट दे ’ : ” रुक्मिणीने

सहासष्ट खंडींचे बोणे बरोबर घेतले आणि समुद्राच्या काठी उभे राहून श्रीकृष्णाने सांगितलेली सत्यक्रिया केली; त्याबरोबर समुद्र दुर्भंगून वाळवंटातली वाट तयार झाली. रुक्मिणीने त्या प्रचंड अन्नसंभारासह दुर्वासाकडे जाऊन त्याचा सत्कार केला. ते सर्व अन्न खाऊन दुर्वास तृप्त झाल्यानंतर रुक्मिणीने त्याला श्रीकृष्णाच्या ब्रह्मचर्याचे गूढ विचारले. त्याने कसलेच स्पष्टीकरण न देता रुक्मिणीला असे म्हटले की, “तू येताना माझ्या निराहारित्वाची सत्यक्रिया करून समुद्रातून वाट मिळवलीस. जाताना ‘आतां ऐसें भणा : श्रीकृष्ण वाळ ब्रह्मचारी होती, तरि समुद्रा मज वाट दे’ :” रुक्मिणीने पुनः दुर्वासाने सांगितल्याप्रमाणे सत्यक्रिया केली आणि समुद्राने तिला पुनः वाट दिली. या सत्यक्रियेत स्थूल सत्य आणि सूक्ष्म सत्य असा भेद आहे, हे उघड आहे. सहासष्ट खंडी अन्नाचे भक्षण हे स्थूल सत्य आहे आणि एवढे अन्न भक्षणही निराहारी असणे हे सूक्ष्म सत्य आहे. त्याचप्रमाणे सोळा सहस्र नारींचा उपभोग हे स्थूल सत्य आहे आणि एवढ्या नारींचा उपभोग घेऊनही ब्रह्मचारी असणे हे सूक्ष्म सत्य आहे. ‘करून अकर्ता’ आणि ‘भोगून अभोक्ता’ असणाऱ्या परमेश्वराचे आणि परमेश्वराशी तपाचे एकरूप झालेल्यांचे ‘अलिप्तते’चे सामर्थ्य व्यक्त करण्यासाठीच येथे सत्यक्रियेचा कल्पनावंध वापरलेला आहे. सत्यक्रियेच्या कल्पनावंधाच्या उपयोगानामुळे येथे कथनाला अद्भुतता लाभली आहे आणि कथन करणाऱ्याचे उद्दिष्ट रोचक रीतीने साधले आहे.

सत्यक्रिया : एक कल्पनावंध

सत्यक्रियेचा संबंध सत्याच्या असाधारण सामर्थ्यावरील श्रद्धेशी, अर्थात् सत्यनिष्ठेशी असला, तरी वाङ्मयात अनेकदा सत्यक्रियेचा वापर एक ‘कल्पनावंध’ (Motif) म्हणूनच झालेला आढळतो. कल्पनावंध म्हणजे काय, याविषयी प्रख्यात लोकसाहित्यविशारद स्टिथ थॉम्पसन यांनी असे म्हटले आहे की ^६—

“In folklore the term used to designate any one of the parts into which an item of folklore can be analysed...Narrative motifs sometimes consist of very simple concepts which continually find their place in traditional tales. These may be unusual creatures like fairies, witches, dragons, ogres, cruel step-mothers, talking animals, or the like. They may consist of marvelous worlds or the lands in which magic is always powerful, of all kinds of magic objects and unusual physical phenomena. A motif may also be essentially a short and simple story in itself, an occurrence that is sufficiently striking or amusing to appeal to an audience of listeners.”

[लोककथा अथवा लोकगीत यांच्या विषयाचे विश्लेषण ज्यांमध्ये केले जाते, अशा घटकांपैकी कोणत्याही एका घटकाचा बोध घडविण्यासाठी ‘कल्पनावंध’ या संज्ञेचा सं. १३

वापर केला जातो. पारंपरिक कथांमध्ये वारंवार येणारे कथनपर कल्पनावंध हे केव्हा केव्हा अगदी साध्या संकल्पनांनी युक्त असतात. कधी ते पन्था, चेटकिणी, महासर्प, लांबा, क्रू सावत्र माता, बोलणारे पशू यांसारखे चमत्कारिक प्राणी यांच्या रूपात असतील अथवा कधी ते अशा आश्चर्यकारक प्रदेशांच्या रूपात असतील, की जेथे जादूचा प्रभाव चालत असेल, अथवा कधी ते अशा वस्तूंच्या वा निसर्गस्थितीच्या रूपात असतील, की, ज्यांमध्ये गूढ अलौकिक असे काही भरलेले आहे. कल्पनावंध हा एखाद्या लघुतम साध्या व स्वयंपूर्ण कथेच्या रूपातही असू शकेल, किंवा कथेतील अशा एखाद्या घटनेच्या रूपात असेल, की जी श्रोत्यांना पुरेशी वेधक व रोचक वाटणारी आहे.]

यावरून आपल्या हे ध्यानी येईल की, कल्पनावंधाचे प्राणतत्त्व त्याच्या अंतरंगाच्या असाधारणतेत, संस्मरणीयतेत आहे. लोकांना ते प्राणतत्त्व विशेषतेने जाणवते, संस्मरणीय वाटते आणि म्हणूनच लोक त्याचा पारंपरिक कथनात पुनः पुनः आवडीने वापर करतात. सत्यक्रिया हा असाच एक विलक्षण आकर्षक ठरलेला कल्पनावंध आहे. त्याची विलक्षणता आणि स्मरणीयता प्रतीत झाल्यामुळेच लोकमानसाने पारंपरिक कथनात त्याचा पुनः पुनः वापर केला आहे.

सत्यक्रियेची प्राचीन परंपरा

दुसऱ्या प्रकरणात फलश्रुतीच्या संदर्भात सत्यक्रियेचा विचार करताना प्रो. ल्यूडर्स यांनी दिलेले ऋग्वेदातील (३.३३) सत्यक्रियेचे उदाहरण (पृ. ३४) उद्धृत केलेले आहे, हे आपणांस स्मरत असेलच. श्री. ए. वेंकटसुब्रह्म्या यांनी केवळ ऋग्वेदातूनच सत्यक्रियेची ५४ उदाहरणे दाखविली आहेत.^९ अन्य वैदिक वाङ्मयातही सत्यप्रतिष्ठेचा उच्चार आहे आणि सत्यक्रियेचा वापर आहे. 'सूर्य आणि त्याची ज्योती ही अभिन्न आहे, त्याचप्रमाणे दिवस आणि रात्र हीही अभिन्न आहेत. मी या सत्याचा उच्चार अशासाठी करतो आहे की, त्याच्या योगाने 'कृत्या' स्त्रियांचे सामर्थ्य नष्ट होवो,' असा सत्यक्रियेचा वापर अथर्ववेदात (४.१८.१) एके ठिकाणी केलेला आहे. या ठिकाणी 'सत्यं कृणोमि' (मी 'सत्य' करतो) असे शब्द आहेत. म्हणजे या ठिकाणी 'सत्य' हा शब्द सत्यक्रियेचाच बोधक आहे. हिंदू परंपरेतील गणेशोपासकांच्या नित्य पठणाचा विषय झालेले जे 'गणेशाथर्वशीर्ष' आहे, त्यातही 'ऋतं वच्मि, सत्यं वच्मि, अव त्वं माम्..'(मी शुभ बोलतो, सत्य बोलतो, म्हणून तू माझे रक्षण कर), ही सत्यक्रियाच आहे. महाभारतात तर अनेक वेळा सत्यक्रियेचा प्रभावीपणे उपयोग केलेला दिसतो. वनपर्वातील नलोपाख्यानात नलाने दमयंतीचा त्याग केल्यावर तिच्यावर जी अनेक संकटे ओढवतात, त्यांत एका व्याधाच्या वासनेचे भक्ष्य होण्याचा एक भयंकर प्रसंग आहे. या प्रसंगी दमयंतीने सीतेप्रमाणेच आपल्या अनन्य पतिनिष्ठेच्या सत्याचा उच्चार करून त्या वासनापिसाट व्याधाला भरमसात् केले (म. भा., वन. ३-६०. ३७-३८). याच पर्वात सावित्री-उपाख्यानात सावित्री आपल्या सासूसासऱ्यांच्या सुर-

क्षिततेसाठी, आपण थट्टेत सुद्धा असत्य भाषण न केल्याची ग्वाही देऊन सत्यक्रिया करते, असा प्रसंग आहे (३.२८१-९७). कर्णपर्वात कर्णवधाच्या प्रसंगी निर्णायक व्राण सोडताना अर्जुनाने आपल्या तपाचरणाचा आणि गुरुसेवेचा उच्चार करून सत्यक्रिया केली होती (कर्ण. ९१-४६-४७). तसेच उत्तरेचा पुत्र परीक्षित मृत झाल्यावर त्याला जिवंत करण्यासाठी स्वतः भगवान् श्रीकृष्णाने सत्यक्रिया केल्याचे वर्णन आहे—

न ब्रवीम्युत्तरे मिथ्या सत्यमेतद् भविष्यति ।

एवं संजीवयाम्येनं पश्यतां सर्वदेहिनाम् ॥

नोक्तं पूर्वं मया मिथ्या स्वैरेष्वपि कदाचन ।

न च युद्धात् परावृत्तस्तथा संजीवतामयम् ॥

[हे उत्तरे, मी खोटे बोलत नाही. हे खरे होईल. सर्व लोक पाहत असताना मी याला जिवंत करतो. मी जर पूर्वी कधीही, गप्पा मारताना सुद्धा खोटे बोललो नसेन, अथवा कधीही युद्धापासून परावृत्त झालो नसेन, तर त्या सत्याच्या बळावर हा परीक्षित जिवंत होवो.]

महाभारतात सत्यक्रियेचा वापर जसा वैपुल्याने आढळतो, तसाच तो बौद्ध वाङ्मयातही आढळतो. जातककथांत सत्यक्रियेची किती तरी उदाहरणे आहेत. ‘ मिलिंद-प्रश्न ’ या बौद्ध ग्रंथात तर सत्यक्रियेच्या प्रभावाचेही विवेचन आहे.^९ “ खरोखर सत्य म्हणून जगात काही शक्ती आहे की, जिच्या योगे सत्यक्रिया करून सत्यवादी लोक पाऊस पाडू शकतात, आग विश्रवू शकतात, विषयाथा नाहीशी करतात आणि अशाच अनेक गोष्टी घडवून आणू शकतात. ”

“ सत्यक्रियेत उघडपणे अथवा मनातल्या मनात सत्याला धरून राहण्याचा निश्चय करावा लागतो, ” असे सत्यक्रियेचे लक्षण सांगून, डॉ. इरावती कर्वे यांनी ‘ सत्यक्रियेसंबंधीची, म्हणजे सत्याच्या शक्तीमुळे अद्भुत व अचाट असे कृत्य कसे करता येते, यासंबंधीची ’ एक बौद्ध कथा ‘ हिंदू समाज : एक अन्वयार्थ ’ या ग्रंथात सादर केली आहे.^{१०}

अशोक राजाने अशी चौकशी केली की, ‘ राज्यात कोणी सत्यक्रिया करू शकते का ? ’ कोणीही ब्राह्मण किंवा संन्यासी किंवा क्षत्रिय त्यासाठी पुढे आला नाही. अखेरीस इंदुमती नावाची दरबारातील वारांगना पुढे आली. तिने जमलेल्या लोकांसमक्ष गंगेचा प्रवाह उलटा उगमाकडे वाहवून दाखवला. हा चमत्कार पाहून राजा अशोक तिला म्हणाला, ‘ तुला सत्यक्रिया करता येते ! चोर, फसवी, नीतिभ्रष्ट, दुष्ट, पापी, जिने नीतीची बंधने झुगारून दिली आहेत आणि जी मूर्खाना लुबाडून जगते, त्या तुला ! ’

‘ होय, महाराज ! ’ ती म्हणाली, ‘ आपण म्हणता ते खरे आहे. पण मी जरी दुष्ट असले, तरी माझ्यापाशी सत्यक्रिया आहे आणि जर मी मनात आणले, तर मानवाचे हे जग आणि देवांची अनेक विश्वे मी उलटून टाकू शकते. ’

राजा म्हणाला, ‘ पण ही सत्यक्रिया म्हणजे आहे तरी काय ? मला कळू दे तरा ! ’

वारांगना म्हणाली, 'महाराज, मला जो पैसा देतो, मग तो क्षत्रिय असो, ब्राह्मण असो, वैश्य असो, की शूद्र असो किंवा आणखी कोणत्याही जातीचा असो, त्या सर्वाना मी सारखेच वागवते. तो जरी सरदार-उमराव असला, तरी त्याच्याकरिता काही जास्त आपुलकी दाखवीत नाही. तो जरी शूद्र असला, तरी मी त्याला तुच्छतेने वागवीत नाही. असा कोणाताच भेदभाव न करता मी पैशाच्या मालकाची सेवा करते. महाराज, हीच सत्यक्रिया आहे आणि तिच्याच जोरावर मी शक्तिशाली गंगेचा प्रवाह उलट्या दिशेला वाहवला.'

गंगेचा अथांग प्रवाह जसा एका सतीने सहज पार केला, तसाच तिच्यासमवेत आलेल्या एका वेद्येनेही पार केला, अशा आशयाची, सत्यक्रियेविषयी सूक्ष्म विचार मांडणारी अशीच एक लोककथाही प्रसिद्ध आहे. धर्माधर्मनिर्णयाच्या वावतीत बाह्य स्थूल स्वरूपाकडे पाहण्याऐवजी गाभ्यात शिरण्याची सूक्ष्मता महाभारतातही तुलाधार व्याधासारख्या अनेक कथांतून अशीच प्रकटलेली दिसते.

संतचरित्रे : सत्यक्रियांची भांडारे

अशी ही वेदकाळापासून, किंवा वहुना वेदपूर्वकाळापासून चालत आलेली आणि जगात सर्वत्र प्रचलित असलेली 'सत्यक्रिया' संतांच्या जीवनात झगझगीत स्वरूप पावलेली आहे. संत हे सत्याचे उपासक असल्यामुळे, त्यांनी सत्याची केव्हाही प्रतारणा केली नाही; क्षुद्र स्वार्थबुद्धीसाठी असत्यावर सत्याचा आरोप करण्याचे व्यावहारिकांचे कौशल्य जवळ केले नाही; आणि सत्यनिष्ठेपायी कोणतेही दिव्य करायला मागे-पुढे पाहिले नाही. संतांची ही सत्यपरायणता एवढ्या प्रकर्षाला पोचलेली होती की, त्यांच्या जीवनातील प्रत्येक कसोटीच्या प्रसंगात ते कायावाचामनेकरून केवळ सत्यालाच सामोरे गेलेले दिसतात. दुष्ट जनांनी, दांभिकांनी आणि क्षुद्र स्वार्थ वाळगणाऱ्या व्यावहारिकांनी संतांवर लोटलेल्या सर्व संकटांतून संत तावून-सुलाखून निघाले, ते सत्याच्या सामर्थ्यानेच ! त्यामुळे संतचरित्रे ही सत्यक्रियांची भांडारे आहेत, असे म्हटले, तर ती मुळीच अतिशयोक्ती ठरणार नाही.

संदर्भ-टीपा

१. वाल्मीकि-रामायण; देवीभागवत.
२. The Judicial System of the Marathas : V. T. Gune. Poona, 1953. pp. 90-99.
३. प्रो. ल्यूडर्स यांचे वरुणविषयक विचार : म. अ. मेहेंदळे. पुणे, १९७७. पृ. ४६-५१.
४. शुकसप्तति : संपा. रमाकांत त्रिपाठी, वाराणसी, १९६६. कथा क्र. १५, पृ. ८६-९०. (अशीच कथा 'धर्मोपदेशमलविवरण' या इ. स. च्या नवव्या शतकातील ग्रंथात आहे. The Gift of Love : J. C. Jain and

Margaret Walter. Delhi, 1976. pp.50-55.)

५. श्रीचक्रधरनिरूपित श्रीकृष्णचरित्र : संपा. रा. चिं. टेरे. पुणे, १९७३. लीळांक ६२, पृ. १५१-१५३.
६. The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend : Ed. by Maria Leach. New York, 1949. Vol. II, p. 753.
७. Journal of Oriental Research, Vol. XIV, Parts II, III and IV.
८. जातककथांतील क्र. ४६३, ४९९, ५१३, ५१९, ५४० या कथा पहा. बौद्धांच्या ' दिव्यावदान ' या ग्रंथातही सत्यक्रियेची उदाहरणे आहेत. पहा : ' दिव्यावदानमें संस्कृतिका स्वरूप ' : श्याम प्रकाश. आगरा, १९७०, पृ. १९८-१९९.
९. प्रो. ल्यूडर्स यांचे वरुणविषयक विचार, पृ. ३४ वरून उद्धृत.
१०. हिंदू समाज - एक अन्वयार्थ : इरावती कर्वे. पुणे, १९७५. पृ. ७९-८०.





परिशिष्ट : वज्रसूची

‘वज्रसूचीचे आघात’ या प्रकरणात वज्रसूचीच्या दोन पाठांचा उल्लेख केलेला आहे. या दोन पाठांपैकी जो लघुपाठ आहे, तो वज्रसूच्युपनिषद् अथवा वज्रसूचिकोपनिषद् या नावाने प्रसिद्ध असून, अष्टोत्तरशतोपनिषदांच्या सर्व आवृत्त्यांतून त्याचा समावेश झालेला आहे. हे उपनिषद् शंकराचार्यांच्या नावावर मोडते. या लघुपाठातही काही भर पडत राहिली असावी, असे माझ्या संग्रहातील हस्तलिखितांवरून दिसते. मराठी संतांच्यापुढे वज्रसूचीचा उपनिषत्स्वरूपी लघुतम पाठच होता. परंतु एकोणिसाव्या शतकातील समाजसुधारकांपुढे मात्र या कृतीचा बृहत्पाठ असून, तो केवळ वज्रसूची याच नावाने उल्लेखिला जात होता. या बृहत्पाठाचे कर्तृत्व अश्वघोषाकडे दिलेले आहे. धर्मदेवाने इ. स. १७३ ते १८१ च्या दरम्यान या कृतीचे जे चिनी भाषांतर केले आहे, ते तसे तंतोतंत भाषांतर नसून, मूळ कृतीवरची टीका आहे, असे जाणत्यांचे मत आहे. धर्मदेवाने या कृतीचा कर्ता बोधिसत्त्व धर्मकीर्ती असल्याचे म्हटले आहे. वी. एन्. हड्सन् आणि एल्. विल्किन्सन यांनी या बृहत्पाठाचे संपादन करून ते इ. स. १८३९ मध्ये प्रथम प्रकाशित केले. त्यानंतर ए. वेबर यांनी एबीए (ABA) या जर्मन नियतकालिकात मे १८५९ मध्ये वज्रसूची प्रकाशित केली. १९४९ मध्ये श्री. सुजितकुमार मुखोपाध्याय यांनी या कृतीचे विचिकित्सित संपादन करून ‘विश्वभारती ऑनल्स’ (खंड २) मधून प्रकाशित केले आणि त्यानंतर १९५० मध्ये त्याचे पुस्तकरूपात प्रकाशन झाले. या विचिकित्सित संपादनाची परिष्कृत द्वितीयावृत्ती १९६० मध्ये त्याच संस्थेने प्रकाशित केली आहे.

वज्रसूचीचा हा बृहत्पाठ जरी अश्वघोषाच्या नावावर मोडत असला, तरी त्याचा कर्ता अश्वघोष असेल, असे वाटत नाही. त्यात बौद्ध परिभाषा नाही; बौद्ध ग्रंथांचा वापर केलेला नाही. कर्त्याने आपल्या प्रतिपाद्याला आधार उद्धृत केले आहेत, ते

सारे वैदिक परंपरेतल्या ग्रंथांतलेच आहेत. तरीही काही पंडित हा ग्रंथ अश्वघोषाचाच कसा आहे, ते आग्रहाने सांगतात. वज्रसूचीचा कर्ता कोणीही असो, कोणत्याही परंपरेतला असो, त्याच्या या ग्रंथातील क्रांतिकारक विचारांनी जन्मजात श्रेष्ठतेवर कठोर आघात केले आहेत, मानवी समतेचा उद्घोष केला आहे आणि श्रेष्ठ मूल्यांवरच मानवार्ची श्रेष्ठता अधिष्ठित केली आहे, यात मुळीच संशय नाही. मानवी समतेच्या प्रस्थापनेसाठी कराव्या लागणाऱ्या संघर्षात वज्रसूचीचे ऋण अविस्मरणीय आहे, त्याची प्रेरणा चिरंतन आहे, हे आपण मुळीच विसरता कामा नये.

वज्रसूची : संस्कृत बृहत्पाठ

ॐ नमो मञ्जुनाथाय ।

जगद्गुरुं मञ्जुघोषं नत्वा वाङ्मायचेतसा ।

अश्वघोषो वज्रसूचीं सूत्रयामि यथामतम् ॥ १ ॥

वेदाः प्रमाणं स्मृतयः प्रमाणं धर्मार्थयुक्तं वचनं प्रमाणम् ।

यस्य प्रमाणं न भवेत्प्रमाणं कस्तस्य कुर्याद्वचनं प्रमाणम् ॥ २ ॥

इह भवता यदिष्टं सर्ववर्णप्रधानं ब्राह्मणवर्णं इति, वयमत्र ब्रूमः, कोऽयं ब्राह्मणो नाम । किं जीवः किं जातिः किं शरीरं किं ज्ञानं किमाचारः किं कर्म किं वेद इति ।

तत्र जीवस्तावद् ब्राह्मणो न भवति । कस्माद् । वेदस्य प्रामाण्याद्] उक्तं हि वेदे :

ॐ सूर्यः पशुरासीत्, सोमः पशुरासीद्, इन्द्रः पशुरासीत् । पशवो देवाः । आद्यन्ते देवपशवः । श्वपाका अपि देवा भवन्ति ।

अतो वेदप्रामाण्यान्मन्यामहे जीवत्वाद् ब्राह्मणो न भवति । भारतप्रामाण्यादपि । उक्तं हि भारते :

सप्तव्याधा दशाणेषु मृगाः कालञ्जरे गिरौ ।

चक्रवाकाः शरद्वीपे हंसाः सरसि मानसे ॥ ३ ॥

तेऽपि जाताः कुरुक्षेत्रे ब्राह्मणा वेदपारगाः ॥ ४ ॥

अतो भारतप्रामाण्याद् व्याधमृगहंसचक्रवाकदर्शनसम्भवान्मन्यामहे जीवस्तावद् ब्राह्मणो न भवति । मानवधर्मप्रामाण्यादपि । उक्तं हि मानवे धर्मैः

अधीत्य चतुरो वेदान्साङ्गोपाङ्गेन तत्त्वतः ।

शूद्रात्प्रतिग्रहग्राही ब्राह्मणो जायते खरः ॥ ५ ॥

खरो द्वादशजन्मानि पष्ठिजन्मानि सुकरः ।

श्वानः सप्ततिजन्मानि, इत्येवं मनुरब्रवीत् ॥ ६ ॥

अतो मानवधर्मप्रामाण्याज्जीवस्तावद् ब्राह्मणो न भवति ।

जातिरपि ब्राह्मणो न भवति । कस्मात् । स्मृतिप्रामाण्याद् । उक्तं हि स्मृतौ :

हस्तिन्यामचलो जात उद्धृक्यां केशपिङ्गलः ।

अगस्त्योऽगस्तिपुष्पाच्च कौशिकः कुशसम्भवः ॥ ७ ॥

कपिलः कपिलाजातः शरगुल्माच्च गौतमः ।

द्रोणाचार्यस्तु कलशात्तिरिस्तित्तिरीसुतः ॥ ८ ॥

रेणुकाऽजनयद्राममृष्यशृङ्गमुनिं मृगी ।

कैवर्तिन्यजनयद् व्यासं कुशिकं चैव शूद्रिका ॥ ९ ॥

विश्वामित्रं च चण्डाली वसिष्ठं चैव उर्वशी ।

न तेषां ब्राह्मणी माता लोकाचाराच्च ब्राह्मणाः ॥ १० ॥

अतः स्मृतिप्रामाण्यान्मन्यामहे जातिस्तावद् ब्राह्मणो न भवति ।

अथ मन्यसे माता वाऽब्राह्मणी भवेत् । तेषां पिता ब्राह्मणस्ततो ब्राह्मणो भवतीति । यद्येवं दासीपुत्रा अपि ब्राह्मणजनिता ब्राह्मणा भवेयुः । न चैतद्भवतामिष्टम् ।

किं च । यदि ब्राह्मणपुत्रो ब्राह्मणस्तर्हि ब्राह्मणाभावः प्राप्नोति । इदानीन्तनेषु ब्राह्मणेषु पितरि सन्देहाद् । गोत्रब्राह्मणमारभ्य ब्राह्मणीनां शूद्राभिगमनदर्शनाद् । अतो जातिब्राह्मणो न भवति । मानवधर्मप्रामाण्यादपि । उक्तं हि मानवे धर्मैः

सद्यः पतति मांसेन लाक्षया लवणेन च ।

व्यहाच्छूद्रश्च भवति ब्राह्मणः क्षीरविक्रयी ॥ ११ ॥

आकाशगामिनो विप्राः पतन्ति मांसभक्षणात् ।

विप्राणां पतनं दृष्ट्वा ततो मांसानि वर्जयेत् ॥ १२ ॥

अतो मानवधर्मप्रामाण्याज्जातिस्तावद् ब्राह्मणो न भवति । यदि हि जातिब्राह्मणः स्यात्, तदा पतने शूद्रभावो नोपपद्यते । किं खलु दुष्टोऽप्यश्वः सूकरो भवेत् । तस्माज्जातिरपि ब्राह्मणो न भवति ।

शरीरमपि ब्राह्मणो न भवति । कस्माद् । यदि शरीरं ब्राह्मणः स्यात्, तर्हि पावकोऽपि ब्रह्महा स्याद् । ब्रह्महत्या च बन्धूनां शरीरदहनाद्भवेद् । ब्राह्मणशरीर-निःस्यन्दजाताश्च क्षत्रियवैश्यशूद्रा अपि ब्राह्मणाः स्युः । न चैतद्दृष्टं । ब्राह्मणशरीर-विनाशाच्च यजनयाजनाध्ययनाध्यापनदानप्रतिग्रहादीनां ब्राह्मणशरीरजनितानां फलस्य विनाशः स्यात् । न चैतदिष्टम् । अतो मन्यामहे शरीरमपि ब्राह्मणो न भवति ।

ज्ञानमपि ब्राह्मणो न भवति । कुतः । ज्ञानब्राह्मणत्वाद् । ये ये ज्ञानवन्तः शूद्रास्ते सर्वे एव ब्राह्मणाः स्युः । दृश्यन्ते च क्वचित् शूद्रा अपि वेदव्याकरणमीमांसासांख्य-वैशेषिकनग्नजीवकादिसर्वशास्त्रार्थविदः । न च ते ब्राह्मणाः स्युः । अतो मन्यामहे ज्ञानमपि ब्राह्मणो न भवति ।

आचारोऽपि ब्राह्मणो न भवति । कुतः । यत्राचारो ब्राह्मणः स्यात् तदा ये य आचारवन्तः शूद्रास्ते सर्वे ब्राह्मणाः स्युः । दृश्यन्ते च नटभट्टकैवर्तभण्डप्रभृतयः प्रचण्डतरविविधाचारवन्तो, न च ते ब्राह्मणा भवन्ति । तस्मादाचारोऽपि ब्राह्मणो न भवति ।

कर्मापि ब्राह्मणो न भवति । कुतः । दृश्यन्ते हि क्षत्रियवैश्यशूद्रा यजनयाजना-ध्ययनाध्यापनदानप्रतिग्रहप्रसङ्गविविधानि कर्माणि कुर्वन्तो, न च ते ब्राह्मणा भवतां सम्मताः । तस्मात्कर्मापि ब्राह्मणो न भवति ।

वेदेनापि ब्राह्मणो न भवति । कस्माद् । रावणो नाम राक्षसोऽभूत् । तेनाधीता-
श्चत्वारो वेदाः । ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदश्चेति । राक्षसानामपि गृहे गृहे
वेदव्यवहारः प्रवर्तत एव । न च ते ब्राह्मणाः स्युः । अतो मन्यामहे वेदेनापि ब्राह्मणो
न भवतीति ।

कथं तर्हि ब्राह्मणत्वं भवति । उच्यते :

ब्राह्मणत्वं न शास्त्रेण न संस्कारैर्न जातिभिः ।

न कुलेन न वेदेन न कर्मणा भवेत्ततः ॥ १३ ॥

कुन्देन्दुधवलं हि ब्राह्मणत्वं नाम सर्वपापस्यापाकरणमिति ।

उक्तं हि व्रततपोनियमोपवासदानदमशमसंयमोपचाराच्च । तथा चोक्तं वेदे :

निर्ममो निरहङ्कारो निःसङ्गो निष्परिग्रहः ।

रागद्वेषविनिर्मुक्तस्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ १४ ॥

सर्वशास्त्रेऽप्युक्तं :

सत्यं ब्रह्म तपो ब्रह्म ब्रह्म चेन्द्रियनिग्रहः ।

सर्वभूते दया ब्रह्म एतद् ब्राह्मणलक्षणम् ॥ १५ ॥

सत्यं नास्ति तपो नास्ति नास्ति चेन्द्रियनिग्रहः ।

सर्वभूते दया नास्ति एतच्चाण्डाललक्षणम् ॥ १६ ॥

देवमानुषनारीणां तिर्यग्योनिगतेष्वपि ।

मैथुनं नाधिगच्छन्ति ते विप्रास्ते च ब्राह्मणाः ॥ इति ॥ १७ ॥

शुक्रेणाप्युक्तं :

न जातिर्दृश्यते तावद् गुणाः कल्याणकारकाः ।

चण्डालोऽपि हि तत्रस्थस्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ १८ ॥

तस्मान्न जातिर्न जीवो न शरीरं न ज्ञानं नाचारो न कर्म न वेदो ब्राह्मण इति ।

अन्यच्च भवतोक्तम् । ‘इह शूद्राणां प्रव्रज्या न विधीयते । ब्राह्मणशुश्रूषैव तेषां
धर्मो विधीयते । चतुर्षु वर्णेष्वन्ते वचनात्ते नीचा’ इति ।

यद्येवमिन्द्रोऽपि नीचः स्यात् । ‘श्वयुवमघोनामतद्धिते’ इति सूत्रवचनात् । श्वा
इति कुक्कुरः । युवा इति पुरुषः । मघवा इति सुरेन्द्रः तयोः श्वपुरुषयोरिन्द्र एव
नीचः स्यात् । न चैतद् दृष्टं । किं हि वचनमात्रेण दोषो भवति । तथा च । उमामहे-
श्वरौ । दन्तौष्टमित्यपि लोके प्रयुज्यते । न च दन्ताः प्रागुत्पन्ना उमा वा । केवलं
वर्णसमासमात्रं क्रियते । ब्रह्मक्षत्रविट्शूद्रा इति । तस्माद्या भवदीयप्रतिज्ञा ‘ब्राह्मण-
शुश्रूषैव तेषां धर्मो’, सा न भवति ।

किं चानिश्चितोऽयं ब्राह्मणप्रसङ्गः । उक्तं हि मानवे धर्मैः

वृषलीफेनपीतस्य निःश्वासोपहतस्य च ।

तत्रैव च प्रसूतस्य निष्कृतिर्नोपलभ्यते ॥ १९ ॥

शूद्रीहस्तेन यो भुङ्क्ते मासमेकं निरंतरम् ।

जीवमानो भवेच्छूद्रो मृतः श्वानश्च जायते ॥ २० ॥

शूद्रीपरिवृतो विप्रः शूद्री च गृहमेधिनी ।

वर्जितः पितृदेवेन रौरवं सोऽधिगच्छति ॥ २१ ॥

अतोऽस्य वचनस्य प्रामाण्यादनियतोऽयं ब्राह्मणप्रसङ्गः ।

किं चान्यत् । शूद्रोऽपि ब्राह्मणो भवति । को हेतुः । इह हि मानये धर्मेऽभिहितं ।

अरणीगर्भसम्भूतः कठो नाम महामुनिः ।

तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम् ॥ २२ ॥

कैवर्तीगर्भसम्भूतो व्यासो नाम महामुनिः ।

तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम् ॥ २३ ॥

उर्वशीगर्भसम्भूतो वसिष्ठोऽपि महामुनिः ।

तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम् ॥ २४ ॥

हरिणीगर्भसम्भूत ऋष्यशृङ्गो महामुनिः ।

तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम् ॥ २५ ॥

चण्डालीगर्भसम्भूतो विश्वामित्रो महामुनिः ।

तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम् ॥ २६ ॥

ताण्डुलीगर्भसम्भूतो नारदो हि महामुनिः ।

तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम् ॥ २७ ॥

जितात्मा निष्प्रतिद्वन्द्वः पञ्च जित्वा यतेन्द्रियः ।

तपसा ब्राह्मणो जातो ब्रह्मचर्येण ब्राह्मणः ॥ २८ ॥

न च ते ब्राह्मणीपुत्रास्ते च लोकस्य ब्राह्मणाः ।

शीलशौचमयं ब्रह्म तस्मात्कुलमकारणम् ॥ २९ ॥

शीलं प्रधानं न कुलं प्रधानं कुलेन किं शीलविवर्जितेन ।

बहवो नरा नीचकुलप्रसूताः स्वर्गगताः शीलमुपेत्य धीराः ॥ ३० ॥

के पुनस्ते कठव्यासवसिष्ठऋष्यशृङ्गविश्वामित्रप्रभृतयो ब्रह्मर्षयो नीचकुलप्रसूतास्ते च लोकस्य ब्राह्मणाः । तस्मादस्य वचनस्य प्रामाण्यदप्यनियतोऽयं ब्राह्मणाप्रसङ्ग इति । शूद्रकुलोऽपि ब्राह्मणो भवति ।

किं चाप्यन्यद् भवदीयमतं :

मुखतो ब्राह्मणो जातो बाहुभ्यां क्षत्रियस्तथा ।

ऊरुभ्यां वैश्यः संजातः पद्भ्यां शूद्रक एव च ॥ ३१ ॥

अत्रोच्यते । ब्राह्मणा बहवो, न ज्ञायन्ते कुतो मुखतो जाता ब्राह्मणा इति । इह हि कैवर्तरजकचण्डालकुलेष्वपि ब्राह्मणाः सन्ति । तेषामपि चूडाकरणमुञ्जदण्डकाष्ठादिभिः संस्काराः क्रियन्ते । तेषामपि ब्राह्मणसंज्ञा क्रियते । तस्माद् ब्राह्मणवत्क्षत्रियादयोऽपि । इति पश्याम एकवर्णो, नास्ति चातुर्वर्ण्यमिति ।

अपि च । एकपुरुषोत्पन्नानां कथं चातुर्वर्ण्यम् । इह कश्चिदेवदत्त एकस्यां स्त्रियां चतुरः पुत्राञ्च जनयति । न च तेषां वर्णभेदोऽस्ति । अयं ब्राह्मणोऽयं क्षत्रियोऽयं वैश्योऽयं शूद्र इति । कस्माद् । एकपितृकत्वाद् । एवं ब्राह्मणादीनां कथं चातुर्वर्ण्यम् ।

इह हि गोहस्त्यश्चमृगसिंहव्याघ्रादीनां पदविशेषो दृष्टः । गोपदमिदं हस्तिपदमिद-
मश्वपदमिदं मृगपदमिदं सिंहपदमिदं व्याघ्रपदमिदमिति । न च ब्राह्मणादीनां ब्राह्मण-
पदमिदं क्षत्रियपदमिदं वैश्यपदमिदं शूद्रपदमिदमिति । अतः पदविशेषाभावादपि
पदयाम एकवर्णां, नास्ति चातुर्वर्ण्यम् ।

इह गोमहिषाश्वकुञ्जरखरवानरछागैडकादीनां भगलिङ्गवर्णसंस्थानमलमूत्रगन्धध्वनि-
विशेषो दृष्टः । न तु ब्राह्मणक्षत्रियादीनाम् । अतोऽप्यविशेषादेक एव वर्ण इति ।

अपि च । यथा हंसपारावतशुकक्रोफिलशिखण्डप्रभृतीनां रूपवर्णलोमतुण्डविशेषो
दृष्टः । न तथा ब्राह्मणादीनाम् । अतोऽप्यविशेषादेक एव वर्ण इति ।

यथा वटवकुलपलाशाशोकतमालनागकेसरक्षिरीपचम्पकप्रभृतीनां वृक्षाणां विशेषो
दृश्यते, यदुत दण्डतश्च पत्रतश्च पुष्पतश्च फलतश्च त्वगस्थिवीजरसगन्धतश्च, न तथा
ब्राह्मणक्षत्रियविट्शूद्राणामङ्गप्रत्यङ्गविशेषो न च त्वङ्मांसशोणितास्थिशुकमलवर्ण-
संस्थानविशेषणं नापि प्रसवविशेषो दृश्यते । ततोऽप्यविशेषादेक एव वर्णां भवति ।

अपि भो ब्राह्मण सुखदुःखजीवितबुद्धिव्यापारव्यवहारमरणोत्पत्तिभयमैथुनोपचार-
समतया नास्त्येव विशेषो ब्राह्मणादीनाम् ।

इदं चावगम्यतां । यथैकवृक्षोत्पन्नानां फलानां नास्ति वर्णभेद उदुम्बरपणसफलवद् ।
उदुम्बरस्य हि पणसस्य च फलानि कानिचित् शाखातो भवन्ति कानिचिद् दण्डतः
कानिचित्स्कन्धतः कानिचिन्मूलतः । न च तेषां भेदोऽस्तीदं ब्राह्मण फलमिदं क्षत्रिय-
फलमिदं वैश्यफलमिदं शूद्रफलमिदमिति । एकवृक्षोत्पन्नत्वाद् । एवं नराणामपि नास्ति
भेदः । एकपुरुषोत्पन्नत्वाद् ।

अन्यच्च दूषणं भवति । यदि सुखतो जातो भवति ब्राह्मणो, ब्राह्मण्याः कुत
उत्पत्तिः । सुखादेवेति चेद् । हन्त तर्हि भवतां भगिनीप्रसङ्गः स्यात् । तथा गम्यागम्यं
न सम्भाव्यते । तच्च लोकेऽत्यन्तविरुद्धं । तस्मादनियतं ब्राह्मण्यम् ।

क्रियाविशेषेण खलु चतुर्वर्णव्यवस्था क्रियते । तथा च युधिष्ठिराध्येषितेन वैशम्पा-
यनेनाभिहितं क्रियाविशेषतश्चातुर्वर्ण्यमिति :

पाण्डोस्तु विश्रुतः पुत्रः स वै नाम्ना युधिष्ठिरः ।

वैशम्पायनमागम्य प्राञ्जलिः परिपृच्छति ॥ ३२ ॥

के च ते ब्राह्मणाः प्रोक्ताः किं वा ब्राह्मणलक्षणम् ।

एतदिच्छामि भो ज्ञातुं तद्भवान् व्याकरोतु मे ॥ ३३ ॥

वैशम्पायन उवाच :

क्षान्त्यादिभिर्गुणैर्युक्तस्त्यक्तदण्डो निरामिषः ।

न हन्ति सर्वभूतानि प्रथमं ब्रह्मलक्षणम् ॥ ३४ ॥

यदा सर्वं परद्रव्यं पथि वा यदि वा गृहे ।

अदत्तं नैव गृह्णाति द्वितीयं ब्रह्मलक्षणम् ॥ ३५ ॥

त्यक्त्वा क्रूरस्वभावं तु निर्भमो निष्परिग्रहः ।

मुक्तश्चरति यो नित्यं तृतीयं ब्रह्मलक्षणम् ॥ ३६ ॥

देवमानुषनारीणां तिर्यग्योनिगतेष्वपि ।
 मैथुनं हि सदा त्यक्तं चतुर्थं ब्रह्मलक्षणम् ॥ ३७ ॥
 सत्यं शौचं दया शौचं शौचमिन्द्रियनिग्रहः ।
 सर्वभूतदया शौचं तपः शौचञ्च पञ्चमम् ॥ ३८ ॥
 पञ्चलक्षणसम्पन्न ईदृशो यो भवेद् द्विजः ।
 तमहं ब्राह्मणं ब्रूयां शेषाः शूद्रा युधिष्ठिर ॥ ३९ ॥
 न कुलेन न जात्या वा क्रियाभिर्ब्राह्मणो भवेत् ।
 चण्डालोऽपि हि वृत्तस्थो ब्राह्मणः स युधिष्ठिर ॥ ४० ॥

किं च भूयो वैशम्पायनेनोक्तम् :

एकवर्णमिदं पूर्वं विश्वमासीद् युधिष्ठिर ।
 कर्मक्रियाविशेषेण चातुर्वर्ण्यं प्रतिष्ठितम् ॥ ४१ ॥
 सर्वे वै योनिजा मर्त्याः सर्वे मूत्रपुरीषिणः ।
 एकेन्द्रियेन्द्रियार्थाश्च तस्माच्छीलगुणैर्द्विजाः ॥ ४२ ॥
 शूद्रोऽपि शीलसम्पन्नो गुणवान् ब्राह्मणो भवेत् ।
 ब्राह्मणोऽपि क्रियाहीनः शूद्रात्प्रत्यवरो भवेत् ॥ ४३ ॥

इदं च वैशम्पायनवाक्यम् :

पञ्चेन्द्रियार्णवं घोरं यदि शूद्रोऽपि तीर्णवान् ।
 तस्मै दानं प्रदातव्यमप्रमेयं युधिष्ठिर ॥ ४४ ॥
 न जातिर्दृश्यते राजन् गुणाः कल्याणकारकाः ।
 जीवितं यस्य धर्मार्थं परार्थं यस्य जीवितम् ।
 अहोरात्रं चरेत्क्षान्तिं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ ४५ ॥
 परित्यज्य गृहावासं ये स्थिता मोक्षकाङ्क्षिणः ।
 कामेष्वसक्ताः कौन्तेय ब्राह्मणास्ते युधिष्ठिर ॥ ४६ ॥
 अहिंसा निर्ममत्वं चामतकृत्यस्य वर्जनम् ।
 रागद्वेषनिवृत्तिश्च एतद् ब्राह्मणलक्षणम् ॥ ४७ ॥
 क्षमा दया दमो दानं सत्यं शौचं स्मृतिवृणा ।
 विद्या विज्ञानमास्तिक्यमेतद् ब्राह्मणलक्षणम् ॥ ४८ ॥
 गायत्रीमात्रसारोऽपि वरं विप्रः सुयन्त्रितः ।
 नायन्त्रितश्चतुर्वेदी सर्वाशी सर्वविक्रयी ॥ ४९ ॥
 एकरात्रोपितस्यापि या गतिर्ब्रह्मचारिणः ।
 न तत्क्रतुसहस्रेण प्राप्नुवन्ति युधिष्ठिर ॥ ५० ॥
 पारगं सर्ववेदानां सर्वतीर्थामिषेचनम् ।
 मुक्तश्चरति यो धर्मं तमेव ब्राह्मणं विदुः ॥ ५१ ॥
 यदा न कुरुते पापं सर्वभूतेषु दारुणम् ।
 कायेन मनसा वाचा ब्रह्म सम्पद्यते तदा ॥ इति ॥ ५२ ॥

अस्माभिरुक्तं यदिदं द्विजानां मोहं निहन्तुं हतबुद्धिकानाम् ।
 गृह्णन्तु सन्तो यदि युक्तमेतन्मुञ्चन्त्वथायुक्तमिदं यदि स्यात् ॥ ५३ ॥
 कृतिरियं सिद्धाचार्यश्वघोषपादानामिति ॥ शुभम् ॥

वज्रसूची : मराठी भावानुवाद

ॐ. मंजुनाथाला नमन असो.

जगद्गुरू मंजुघोषाला वाणीने, देहाने आणि चित्ताने नमन करून, मी अश्वघोष शास्त्राला अनुसरून वज्रसूचीची रचना करतो. वेद प्रमाण आहेत; स्मृती प्रमाण आहेत. धर्म आणि अर्थ यांनी युक्त वचने प्रमाण आहेत. जो प्रमाणांना प्रमाण म्हणून स्वीकारित नाही, त्याचे वचन कोण प्रमाण मानील ?

या लोकी तुझ्या मतानुसार ब्राह्मण वर्ण हा सर्व वर्णांत श्रेष्ठ आहे. आम्ही इथे काही प्रश्न उपस्थित करतो : तुम्ही ज्याला सर्वश्रेष्ठ मानता, तो हा ब्राह्मण कोण आहे ? जीव ब्राह्मण आहे, की जाती ब्राह्मण आहे, की शरीर ब्राह्मण आहे, की ज्ञान ब्राह्मण आहे, की आचार ब्राह्मण आहे, की वेदज्ञान ब्राह्मण आहे ? यांपैकी जीव काही ब्राह्मण ठरू शकत नाही. का ? तर वेदप्रामाण्यानुसार. वेदात म्हटलेच आहे :

ॐ. सूर्य पशू होता. सोम पशू होता. इंद्र पशू होता. पशूच देव बनले. प्रारंभी आणि अंती तेच देव आणि पशू होते. श्रवाक (कुत्र्याचे मांस खाणारे) सुद्धा देव होतात.

म्हणून वेदप्रामाण्यानुसार आम्ही असे मानतो की, जीवावरून कोणीही ब्राह्मण ठरणार नाही. महाभारताच्या प्रामाण्यावरूनही हेच सिद्ध होते. महाभारतात असे म्हटले आहे की :

दशाणीतील सात व्याध, कालंजरगिरीवरील मृग, शरद्वीपातील चक्रवाक, मानसरोवरातील हंस हेही कुरुक्षेत्रात वेदपारंगत ब्राह्मण म्हणून जन्मले.

म्हणून महाभारताच्या प्रामाण्यावरून व्याध, मृग, चक्रवाक, हंस यांच्यातील जीवाची समानता दिसून येत असल्यामुळे जीवावरून कोणी ब्राह्मण ठरू शकत नाही. मानवधर्मशास्त्राच्या प्रामाण्यवरूनही हेच दिसते. मानवधर्मशास्त्रात म्हटले आहे : चारी वेदांचे सांगोपांग आणि तत्त्वतः अध्ययन केलेला असा जरी ब्राह्मण असला, तरी त्याने शूद्राकडून दान स्वीकारले, तर तो गाढवाचा जन्म पावतो. बारा जन्मांपर्यंत तो गाढव म्हणून जन्मतो; साठ जन्म त्याला डुकराचे लाभतात आणि सत्तर जन्म कुत्र्याचे, असे मनूने म्हटले आहे.

म्हणून मानवधर्मशास्त्राच्या प्रामाण्यानुसार जीव काही ब्राह्मण ठरू शकणार नाही.

जन्मावरूनही मनुष्य ब्राह्मण ठरणार नाही. कशावरून ? तर स्मृतीच्या प्रामाण्यावरून. स्मृतीत म्हटले आहे :

अचल हत्तिणीपासून जन्मला. केशपिंगल ध्रुवडीपासून जन्मला. अगस्त्याचा जन्म अगस्तिपुष्पापासून झाला. कौशिक कुशापासून जन्मास आला. कपिल कपिलेपासून, तर गौतम कळकीच्या वेटातून. द्रोणाचार्य कलशापासून, तर तित्तिरी तित्तिरीपासून. रेणुकेने

(परशु-) रामाला जन्म दिला, तर मृगीने ऋष्यशृंगाला. कोळिणीने व्यासाला जन्म दिला, तर कुशिकाला शूद्र स्त्रीने. विश्वामित्राला चंडालीने जन्म दिला, तर वसिष्ठाला उर्वशीने. यांपैकी कुणाही ऋषीची माता ब्राह्मणी नव्हती. लोकाचारावरूनच ते सर्व ब्राह्मण ठरले.

म्हणून स्मृतिप्रामाण्यानुसार आम्ही असे मानतो की, कोणीही जन्माने ब्राह्मण ठरत नाही.

आता तू असे मानत असशील की, जरी त्यांची माता ब्राह्मणी नसली, तरी त्यांचा पिता ब्राह्मण असल्यामुळे ते ब्राह्मण बनले. जर असे आहे, तर ब्राह्मणांनी जन्मास घातलेले दासीपुत्र ब्राह्मण ठरतील. परंतु हे तुला सोयीचे नाही.

पुनः असे पहा की, जर ब्राह्मणाचा पुत्र ब्राह्मण होतो, तर मग कोणीच ब्राह्मण ठरणार नाही. कारण अगदी आजपर्यंतच्या ब्राह्मणांचा विचार करता ते ब्राह्मण पित्यापासूनच जन्मले आहेत, याची खात्री देता येणार नाही.

अगदी आज गोत्रकार ब्राह्मणापासून सुरुवात केली, तरी ब्राह्मणांचा शूद्रांशी संबंध असल्याचे दिसून आले आहे. म्हणून जन्माने (जातीवरून) कोणी ब्राह्मण ठरणार नाही. मानवधर्मशास्त्राच्या प्रामाण्यावरूनही हेच ठरते. मानवधर्मशास्त्रात म्हटले आहे :

मांस, लाख अथवा मीठ विकणारा ब्राह्मण तत्काळ पतन पावतो; दूध विकणारा तीन दिवसांत शूद्र होतो. आकाशगमनाचे सामर्थ्य लाभलेले ब्राह्मणही मांसभक्षणाने पतन पावतात. म्हणून ब्राह्मणांचे हे पतन पाहून मांसभक्षण वर्ज्य करावे.

अर्थात् मानवधर्मशास्त्राच्या प्रामाण्यावरून जन्माने काही कोणी ब्राह्मण ठरत नाही. जर जन्माने कोणी ब्राह्मण ठरत असेल, तर पतन झाल्याने तो शूद्र होण्याचे कारण नाही. घोडा दोषयुक्त झाला, तर तो डुक्कर होतो काय ? म्हणून कोणी जन्माने ब्राह्मण ठरणार नाही.

शरीर हेही ब्राह्मण नाही. कशावरून ? जर शरीर ब्राह्मण असेल, तर देहदहनाच्या प्रसंगी अग्नीला सुद्धा ब्रह्महत्येचे पातक लागेल. मृत्यूनंतर आपल्या निकटच्या माणसाचे शरीर जाळणाऱ्या नातेवाइकांनासुद्धा ब्रह्महत्येचे पातक लागेल. शरीर ब्राह्मण असेल, तर ब्राह्मणाच्या शरीरापासून जन्मलेले क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र हे सुद्धा ब्राह्मण बनले असते. परंतु तसे घडल्याचे दिसत नाही. जर शरीर ब्राह्मण असेल, तर ब्राह्मण-शरीरजनित अशा यजन-याजन, अध्ययन-अध्यापन, दान-प्रतिग्रह या षट्कर्मांच्या फळाचाही नाश व्हायला हवा. परंतु तसे दिसत नाही. म्हणून आम्ही असे मानतो की शरीर हे सुद्धा ब्राह्मण ठरू शकणार नाही.

कोणी ज्ञानसंपन्न आहे, एवढ्यावरूनच तो ब्राह्मण ठरू शकणार नाही. का ? तर ज्ञान विपुल आहे, विविध आहे. जे जे ज्ञानवंत शूद्र असतात, ते सर्व ब्राह्मण ठरले असते. शूद्रांतही क्वचित् वेद-व्याकरण-मीमांसा-सांख्य-वैशेषिक-नगनाजीवकादी सर्व-शास्त्रार्थ जाणणारे आढळतात. ते काही ब्राह्मण ठरले नाहीत. म्हणून आम्हांला असे वाटते की, ज्ञानसुद्धा ब्राह्मण ठरू शकत नाही.

आचारावरूनही ब्राह्मणत्व ठरणार नाही. का ? जर आचारावरूनही ब्राह्मण ठरत असेल, तर जे जे आचारवंत शूद्र आहेत, ते सर्व ब्राह्मण ठरले असते. नट-भट-कैवर्त-भंड इत्यादी शूद्र हे विविध आचार अत्यंत कडकपणाने पाळणारे आढळतात; परंतु ते काही ब्राह्मण ठरले नाहीत. म्हणून आचारमुद्धा ब्राह्मण ठरू शकणार नाही.

कर्ममुद्धा ब्राह्मण मानता येणार नाही. का ? तर क्षत्रिय-वैश्य-शूद्रांतही यजन-याजन-अध्ययन-अध्यापन-दान-प्रतिग्रह इत्यादी विविध कर्मे करणारे आढळतात; परंतु तुम्ही त्यांना ब्राह्मण मानलेले नाही. म्हणून कर्ममुद्धा ब्राह्मण ठरणार नाही.

वेदज्ञानानेही कोणी ब्राह्मण होत नाही. का ? तर रावण नावाचा एक राक्षस होऊन गेला, त्याने ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद व अथर्ववेद या चारी वेदांचे अध्ययन केले होते. राक्षसांच्याही घरोघरी वेदव्यवहार चालत असे. परंतु ते काही ब्राह्मण ठरले नाहीत. म्हणून आम्ही असे मानतो की, वेदज्ञानावरूनही कोणीही मनुष्य ब्राह्मण ठरू शकत नाही.

तर मग ब्राह्मणत्व कशाने ठरते ? म्हटलेच आहे :

ब्राह्मणत्व शास्त्रज्ञानाने, संस्कारांनी, जन्माने, कुळाने, वेदज्ञानाने अथवा कर्माने ठरत नाही.

सर्व पापांचा निरास करून कुंदकुळांप्रमाणे व चंद्राप्रमाणे निष्पाप व धवलचरित होणे हेच ब्राह्मणत्व आहे.

म्हटलेच आहे : व्रत-तप-नियम-उपवास-दान-दम-शम-संयम यांच्या योगे ब्राह्मणत्व लाभते. वेदातही म्हटले आहे : निर्भम, निरहंकार, निःसंग, निष्परिग्रह आणि राग-द्वेषांपासून मुक्त असा जो कोणी असेल, त्याला देव ब्राह्मण मानतात.

सर्व शास्त्रांतही म्हटले आहे : सत्य ब्राह्मण आहे; तप ब्राह्मण आहे; इंद्रियनिग्रह ब्राह्मण आहे; सर्व भूतांच्या ठायी दया हे ब्राह्मणाचे लक्षण आहे. सत्य, तप, इंद्रिय-निग्रह आणि भूतमात्रांच्या ठायी दया यांचा अभाव असणे हे चांडाळाचे लक्षण आहे. देव, मनुष्य वा पशू यांपैकी कोणत्याही योनीत जन्म घेतला, तरी जे स्त्रीसंगाची इच्छा करीत नाहीत, तेच ब्राह्मण होत.

शुक्राने मुद्धा म्हटले आहे : कल्याणाचे कारण जन्म नसून, सद्गुण आहेत. म्हणूनच सद्गुणाने युक्त अशा चांडाळालाही देव ब्राह्मण मानतात.

म्हणून जन्म, जीव, शरीर, ज्ञान, आचार, कर्म व वेदज्ञान यांपैकी कशानेही ब्राह्मणत्व ठरत नाही.

तुझे आणखीही असे म्हणणे आहे की, 'या लोकी शूद्रास संन्यासाचा अधिकार नाही. ब्राह्मणसेवा हाच त्यांचा धर्म ठरलेला आहे. चारी वर्णांत त्यांची गणना शेवटी होते; म्हणून शूद्र हे नीच होत.'

जर असे असेल, तर इंद्रही नीच ठरेल. 'श्रयुवमघोनामतद्धिते' या सूत्रवचनात इंद्राची गणना शेवटीच केलेली आहे. श्वा म्हणजे कुत्रा; युवा म्हणजे तरुण पुरुष आणि मघवा म्हणजे इंद्र. अर्थात् यांत इंद्राची गणना शेवटी असल्यामुळे तो मनुष्य

आणि कुत्रा यांहूनही नीच ठरेल. परंतु असेही काही घडलेले नाही. केवळ गणनेतील क्रमाने कोणी नीच ठरत नसते. त्याचप्रमाणे उमामहेश्वर, दंतौष्ट अशा क्रमाने उल्लेख करण्याचा लोकांत प्रघात आहे. त्यांवरून महेश्वरापूर्वी उमा अथवा ओटांपूर्वी दात उत्पन्न झाले, असे काही अभिप्रेत नसते. केवळ वर्णसमासाच्या सोयीखातर तसा क्रम राखला गेला आहे. ब्रह्म-क्षत्र-विद्-शूद्र या गणनेतही तेच तथ्य आहे. तेव्हा ब्राह्मण-सेवा हाच शूद्रांचा धर्म आहे, हे आपले म्हणणे खरे नाही.

किंवाहुना ब्राह्मण कुणाला म्हणायचे, हे अनिश्चित आहे. मानवधर्मशास्त्रात म्हटलेच आहे : जो ब्राह्मण चांडाळ स्त्रीचा उपभोग घेतो, तिचे चुंवन घेतो, तिच्या ठायी अपत्य निर्माण करतो, त्याला पापपरिमार्जनाचा मार्ग नाही. जो शूद्र स्त्रीच्या हातचे अन्न एक महिनाभर खातो, तो ह्यात असेपर्यंत शूद्र होतो आणि मृत्यूनंतर कुत्र्याच्या जन्माला जातो. जो ब्राह्मण शूद्र स्त्रियांनी वेढलेला आहे, ज्याची गृहिणी शूद्र स्त्री आहे, तो पितर आणि देव यांना त्याज्य तर होतोच; परंतु मृत्यूनंतर रौरव नामक नरकात जातो.

म्हणून, या वचनांचा विचार करता ब्राह्मण कुणाला म्हणायचे, हे निश्चित नसल्याचे स्पष्ट होते.

आणखी असेही आहे की, शूद्र सुद्धा ब्राह्मण होतो. कोणत्या कारणाने ? मानव-धर्मशास्त्रातच म्हटले आहे : अरणीगर्भातून जन्मलेला महामुनी कठ हा तपाने ब्राह्मण झाला; म्हणून जन्म हे ब्राह्मण्याचे कारण नव्हे. कोळिणीच्या गर्भातून जन्मलेला महामुनी व्यास तपाने ब्राह्मण झाला; म्हणून जन्म हे ब्राह्मण्याचे कारण नव्हे. उर्वशी-गर्भातून जन्मलेला महामुनी वसिष्ठ हा तपाने ब्राह्मण झाला; म्हणून जन्म हे ब्राह्मण्याचे कारण नव्हे. हरिणीगर्भातून जन्मलेला महामुनी ऋष्यशृंग तपाने ब्राह्मण झाला; म्हणून जन्म हे ब्राह्मण्याचे कारण नव्हे. चांडाळ स्त्रीच्या गर्भातून जन्मलेला महामुनी विश्वामित्र हा तपाने ब्राह्मण झाला; म्हणून जन्म हे ब्राह्मण्याचे कारण नव्हे. तांदूळ सडणाऱ्या मोलकरणीच्या गर्भातून महामुनी नारद जन्मास आला; म्हणून जन्म हे ब्राह्मण्याचे कारण नव्हे.

जो अजोड जितात्मा आहे; ज्याने पंच विकारांवर विजय प्राप्त करून, इंद्रि स्वाधीन ठेवली आहेत, असा मनुष्यच तपाने आणि ब्रह्मचर्याने ब्राह्मण होतो.

कठ-व्यास-वसिष्ठ-ऋष्यशृंग-विश्वामित्र प्रभृती ब्रह्मर्षी हे नीच कुळात जन्मलेले असूनही लोक त्यांना ब्राह्मणच मानीत होते. म्हणून, याही वचनांचा विचार करता ब्राह्मण कुणाला म्हणायचे, हे अनिश्चित असल्याचे स्पष्ट होते. शूद्रकुलीनही ब्राह्मण होतो.

आणखी तुझे असेही म्हणणे आहे की, (विराट पुरुषाच्या) सुखापासून ब्राह्मण जन्मला; वाहूंपासून क्षत्रिय जन्मला; मांड्यांपासून वैश्य जन्मला आणि पावलांपासून शूद्र जन्मला.

या वावतीत आमचे असे म्हणणे आहे की, ब्राह्मण पुष्कळ आहेत. सुखापासून जन्मलेले ब्राह्मण कुटे आहेत, ते समजत नाही. कोळी, परीट, चांडाळ या कुळांतही

ब्राह्मण आहेत. त्यांचे सुद्धा चूडाकरण, मौंजीबंधन, दंडकाष्ट देणे इत्यादी संस्कार केले जातात. त्यांनाही ब्राह्मण म्हटले जाते. तेव्हा क्षत्रियादी वर्णसुद्धा ब्राह्मणासारखेच आहेत. अशा प्रकारे आमच्या दृष्टीने वर्ण एकच आहे; चातुर्वर्ण्य नाही.

आणखी असे पहा की, एकाच (विराट) पुरुषापासून जन्मलेल्यांचे चातुर्वर्ण्य कसे होईल ? समजा, कोणा एका देवदत्त नामक पुरुषाने एका स्त्रीच्या ठायी चार पुत्र जन्मास घातले; तर हा ब्राह्मण, हा क्षत्रिय, हा वैश्य आणि हा शूद्र असा त्यांच्या ठायी वर्णभेद होणार नाही. का ? तर त्यांच्या एकपितृत्वामुळे. असे जर आहे, तर ब्राह्मणादींचे चातुर्वर्ण्य कसे होईल ?

या जगात आपणांस गाय-हत्ती-घोडा-सिंह-वाघ इत्यादी प्राण्यांची विशिष्ट पदचिन्हे दिसतात. परंतु ब्राह्मणांचे ब्राह्मणपद, क्षत्रियांचे क्षत्रियपद, वैश्यांचे वैश्यपद वा शूद्रांचे शूद्रपद असे काही वैशिष्ट्य आढळत नाही. अर्थात् या पदचिन्हांच्या वैशिष्ट्याच्या अभावीही आम्हांला सर्वांचा एक वर्णच दिसतो; चातुर्वर्ण्य नाही.

या जगात गाय-म्हैस-घोडा-हत्ती-गाढव-वानर-बोकड-एडका इत्यादी प्राण्यांच्या जननेंद्रिय-रंग-रूप-मल-मूत्र-गंध-ध्वनी इत्यादी बाबींत वैशिष्ट्य आढळते. ब्राह्मण-क्षत्रियादींच्या बाबतीत ते तसे आढळत नाही. अर्थात् या वैशिष्ट्याच्या अभावीही त्यांचा एक वर्ण असल्याचे स्पष्ट होते.

पुन्हा असे पहा की, हंस, पारवे, पोपट, कोकीळ, मोर इत्यादी पक्ष्यांत ज्याप्रमाणे रूप, वर्ण, पिसे आणि चोच यांच्या बाबतीत विशेषता आढळते, तशी ब्राह्मणादींच्या बाबतीत आढळत नाही. म्हणून या विशेषतेच्या अभावी त्यांचा एक वर्ण असल्याचे स्पष्ट होते.

ज्याप्रमाणे वड, वकुळ, पळस, अशोक, तमाल, नागकेसर, शिरीष, चाफा इत्यादी वृक्षांच्या खोडांत, पानांत, फुलांत, फळांत, सालींत, गाभ्यांत, वीजांत आणि रस-गंधात वैशिष्ट्य दिसून येते, तसे काही ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र यांच्या अंगप्रत्यंगांत वैशिष्ट्य दिसत नाही. तसेच त्वचा-मांस-रक्त-अस्थी-शुक्र-मल-रंग-रूप यांच्या बाबतीत अथवा जननक्रियेच्या बाबतीतही ते आढळत नाही. म्हणूनच अशा कोणत्याही वैशिष्ट्याच्या अभावी त्यांचा एकच वर्ण ठरतो.

हे ब्राह्मणा, आणखी असे पहा की, सुख दुःख-जीवित-बुद्धि-व्यापार-व्यवहार-मरण-उत्पत्ती-भय-मैथुन इत्यादींच्या समानतेचा विचार करता ब्राह्मणादींमध्ये कोणतेही वैशिष्ट्य नाही.

तू हेही ध्यानात घ्यायला हवे की, एकाच वृक्षापासून उत्पन्न झालेल्या फळांत वर्णभेद नसतो. उदाहरणार्थ, उंत्र आणि फणस यांची फळे पहा. या दोन वृक्षांची फळे काही फांद्यांना, काही खोडाला, काही खांद्याला, तर काही मुळाला लागतात. परंतु वेग-वेगळ्या अंगांना लागलेल्या त्या फळांत हे ब्राह्मण फळ, हे क्षत्रिय फळ, हे वैश्य फळ अथवा हे शूद्र फळ असा काही भेद असत नाही कारण ती एकाच वृक्षापासून उत्पन्न झालेली असतात. याचप्रमाणे मनुष्यांतही भेद नाही. कारण ते एकाच (विराट) सं. १४

पुरुषापासून उत्पन्न झालेले आहेत.

तुझ्या मतात आणखीही एक दोष आहे : ब्राह्मणाचा जन्म जर मुखापासून झालेला आहे, तर ब्राह्मणीचा कुठून ? अर्थातच मुखापासून. अरेरे ! तर मग तुझ्यावर भगिनी-शी संबंध ठेवल्याचा प्रसंग ओढवेल ! गम्यागम्यविवेक उरणार नाही. ते तर लोकांत अत्यंत निषिद्ध आहे. यावरून ब्राह्मण्य हे अनिश्चित आहे, हे तुझ्या ध्यानी यावे.

ही चातुर्वर्ण्यव्यवस्था कर्मवैशिष्ट्यावरून केलेली आहे. युधिष्ठिराच्या प्रश्नाला उत्तर देताना हे वैशंपायनांनी सांगितले आहे की, चातुर्वर्ण्य हे कर्मवैशिष्ट्यावरून केलेले आहे. पांडूचा प्रख्यात पुत्र युधिष्ठिर हा वैशंपायनांजवळ जाऊन, हात जोडून त्यांना विचारता झाला की, ब्राह्मण कोणाला म्हणतात ? ब्राह्मणाचे लक्षण कोणते ? हे जाणण्याची माझी इच्छा आहे. आपण मला ते विशद करून सांगावे.

वैशंपायन म्हणाले, जो क्षमा आदी गुणांनी युक्त आहे, ज्याने शस्त्राचा त्याग केला आहे, जो मांसाहार करीत नाही आणि कोणाही प्राण्याची हिंसा करीत नाही, त्याने ब्राह्मण्याचे आद्य लक्षण प्राप्त केले आहे, असे समजावे.

परद्रव्य घरी असो वा रस्त्यात असो, कोणी दान केल्याशिवाय जो स्पर्शात नाही, तो ब्राह्मण्याच्या दुसऱ्या लक्षणाने युक्त आहे, असे मानावे.

ज्याने क्रूर स्वभावाचा त्याग केला आहे, ज्याने सर्व स्वार्थांवर पाणी सोडले आहे, जो निःसंग झालेला आहे आणि मुक्तपणाने संचार करीत आहे, तो ब्राह्मण्याच्या तिसऱ्या लक्षणाने युक्त होय.

जो देव, मानव वा पशू यांपैकी कोणत्याही योनीत जन्मलेला असला, तरी स्त्रीसंगाचा पूर्णतः त्याग करतो, तो ब्राह्मण्याच्या चौथ्या लक्षणाने युक्त होय.

सत्य ही शुचिता आहे. दया ही शुचिता आहे. इंद्रियनिग्रह ही शुचिता आहे. सर्व भूतांच्या ठायीं करुणा ही शुचिता आहे. तप ही शुचिता आहे. या पंचविध शुचितेने जो संपन्न, तोच ब्राह्मण होय. हे युधिष्ठिरा, केवळ त्यालाच मी ब्राह्मण म्हणतो. इतर सर्व शूद्र होत.

कोणी कुळाने वा जन्माने ब्राह्मण ठरत नाही, तर सत्क्रियेने ब्राह्मण ठरतो. चांडाल सुद्धा जर सदाचारसंपन्न असेल, तर हे युधिष्ठिरा ! तो ब्राह्मणच होय.

किंवहुना, वैशंपायनांनी आणखीही असे म्हटले आहे की, हे युधिष्ठिरा, पूर्वकाळी हे सर्व विश्व एकवर्णीय होते. पुढे कर्म (व्यवसाय) आणि क्रिया (आचार) यांच्या भिन्नतेमुळे-वैशिष्ट्यामुळे चातुर्वर्ण्य स्थापन झाले.

सर्व मानव मर्त्य आहेत. सर्व मातृगर्भाशयातूनच जन्मलेले आहेत. सर्वांच्या ठायीं मल-मूत्रादी आहेत. सर्वांना एकाच प्रकारची इंद्रिये आणि त्यांची कार्ये प्राप्त झालेली आहेत. यावरून, हे स्पष्ट होते की, केवळ शील-गुणांच्या योगेच ब्राह्मणत्व प्राप्त होते.

शूद्र सुद्धा जर शीलसंपन्न व गुणवान असेल, तर तो ब्राह्मण होतो आणि ब्राह्मण सुद्धा जर क्रियाहीन असेल, तर तो शूद्राहूनही नीच होतो.

वैशंपायनांचे असे आणखीही म्हणणे आहे की, हे युधिष्ठिरा, हा पंचेंद्रियांच्या

विकारांचा घोर महासागर तरून जाणारा कोणी शूद्र जरी असला, तरी त्याला विपुल दान द्यावे.

हे राजा, कल्याणाला कारण जन्म नसून गुण आहेत. ज्याचे जीवित धर्मासाठी आहे, परोपकारासाठी आहे आणि जो अहोरात्र क्षमेचा आचार करतो आहे, त्याला देव ब्राह्मण समजतात.

हे युधिष्ठिरा, ज्यांनी घरादाराचा त्याग करून आणि वासनांतली आसक्ती दूर सारून मोक्षाची आकांक्षा धरली आहे, ते ब्राह्मण होत.

अहिंसा, निर्ममत्व, निषिद्ध कर्मांचा त्याग आणि रागद्वेषांपासून निवृत्ती हे ब्राह्मण लक्षण आहे.

क्षमा, दया, इंद्रियसंयम, दान, सत्य, शुचिता, स्मृती, वैराग्य, विद्या, विज्ञान, आस्तिक्य हे ब्राह्मणलक्षण आहे.

एखादा ब्राह्मण जर वाटेल ते खात असेल आणि वाटेल ते विक्रीत असेल (म्हणजे जो वासनेत वाहवला जात असेल), तो जरी चतुर्वेदी असला, तरी त्या अनियंत्रित ब्राह्मणापेक्षा केवळ गायत्रीवाचून ज्याच्याजवळ काही नाही असा इंद्रियनिग्रही ब्राह्मण श्रेष्ठ होय.

हे युधिष्ठिरा, एक रात्र ब्रह्मचर्य पाळणाऱ्याला जे फळ मिळते, ते शंभर यज्ञ करणाऱ्यालाही मिळू शकत नाही.

जो सर्व वेदांच्या पलीकडे गेलेला आहे आणि जो सर्व तीर्थजलांचे स्नान घडविण्याइतके पावित्र्य प्रदान करणारा आहे, अशा धर्माचे आचरण करणाऱ्या मुक्तालाच ब्राह्मण समजावे.

जो कोणी कायेने, मनाने वा वाचेने सर्व भूतांच्या ठायीं वसत्याही प्रकारचे दारुण पाप आचरीत नाही, त्याला ब्राह्मणत्व प्राप्त होते.

आम्ही हे जे सांगितले आहे, ते हतबुद्ध ब्राह्मणांचा मोह दूर करण्यासाठीच सांगितले आहे. जे योग्य असेल, ते संतांनी स्वीकारावे आणि जे अयोग्य असेल, ते सोडून द्यावे.

ही कृती सिद्धाचार्य अश्वघोषाची आहे.



अध्ययन - सामग्री

अध्ययन - सामग्रीची ही सूची संपूर्ण नसून प्रातिनिधिक स्वरूपाची आहे. संस्कृत ग्रंथांच्या संहितांचे संदर्भ त्या त्या ठिकाणी नोंदविले असल्यामुळे त्यांची केवळ नावेच नोंदविली आहेत. ज्या प्राचीन मराठी कृतींच्या आवृत्तिभेदांचा प्रश्न येतो, त्यांचाच तपशील या सूचीत नोंदविला आहे.

संस्कृत सामग्री

१. ऋग्वेद, अथर्ववेद, शतपथ ब्राह्मण, ऐतरेय ब्राह्मण.
२. रामायण, महाभारत.
३. भागवतपुराण, मत्स्यपुराण, नारदपुराण, स्कंदपुराण, पद्मपुराण, भविष्य-पुराण.
४. मनुस्मृती, याज्ञवल्क्यस्मृती.

मराठी सामग्री

१. विवेकसिंधु : संपा. कृ. पां. कुलकर्णी. पुणे, १९५७.
२. ज्ञानेश्वरी : संपा. वि. का. राजवाडे/शं. वा. दांडेकर, इत्यादी. मुंबई, १९६३.
३. श्रीज्ञानेश्वरमहाराज यांच्या अभंगांची गाथा : प्रका. व्यं. ह. आवटे. पुणे, शके १८३०.
४. श्रीनामदेवमहाराज यांच्या अभंगांची गाथा : प्रका. व्यं. ह. आवटे. पुणे, शके १८३०.
५. श्रीएकनाथमहाराज यांच्या अभंगांची गाथा : प्रका. व्यं. ह. आवटे. पुणे, शके १८३०.

६. श्रीतुकाराममहाराज यांच्या अभंगांची गाथा : प्रका. व्यं. ह. आवटे. पुणे, शके १८३०.
७. श्रीनिळोवामहाराज यांच्या अभंगांची गाथा : प्रका. व्यं. ह. आवटे. पुणे, शके १८३०.
८. श्रीसंतगाथा : प्रका. व्यं. ह. आवटे. पुणे, शके १८३१.
९. श्रीसंत चोखामेळामहाराज यांचे चरित्र व अभंगगाथा : संपा. स. भा. कदम. मुंबई, १९६९.
१०. कवी चोभाविरचित उखाहरण : संपा. यू. म. पठाण. औरंगाबाद, १९७७.
११. बहिरा जातवेद-विरचित श्रीमद्भागवताच्या दशमस्कंधावरील टीका : संपा. द. गं. कोपरकर (अप्रकाशित मुद्रित-अ. १ ते १५).
१२. एकनाथी भागवत : प्रका. महाराष्ट्र शासन, मुंबई, १९७१.
१३. भावार्थरामायण, भाग पाचवा : संपा. ज. र. घारपुरे. पुणे, १९६२.
१४. मुक्तेश्वरकृत महाभारत, आदिपर्व, खंड १ ते ३ : संपा. अ. का. प्रियोळकर. मुंबई, १९५१-१९५६.
१५. दासबोध : प्रकाशक वीरा अॅण्ड कंपनी, मुंबई, शके १८८३.
१६. श्रीसंत बहिणाबाई यांची अभंगांची गाथा : प्रका. चित्रशाळा प्रेस, पुणे, १९५६.
१७. श्रीसंतवर्य गोसावीनंदनकृत ज्ञानमोदक : संपा. या. वा. जहागिरदार. सिंदखेड (जि. बुलढाणा), १९३८.
१८. जुन्या अप्रसिद्ध लावण्या : संपा. य. न. केळकर. पुणे, १९७७.
१९. श्रीश्यामराजनाना यांचा गाथा : संपा. रा. चिं. ढेरे. त्रिपुटी (जि. सातारा), १९७३.
२०. शनिमाहात्म्य : प्रका. द. वि. पाठक, मुंबई, १९६४.
२१. श्रीआदिनाथ भैरव-विरचित श्रीनाथलीलामृत : संपा. रा. चिं. ढेरे. मुंबई, शके १८९४.
२२. संतांच्या चरित्रकथा : संपा. रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९६७.
२३. रामदासी संशोधन, द्वितीय खंड : शं. श्री. देव. धुळे, श. १८६०.
२४. संप्रदायसुरतरु : प्रका. शं. ज. सोमवंशी. शके १८५५, १८६०.
२५. लीळाचरित्र, भाग १ ते ५ : संपा. शं. गो. तुळपुळे. नागपूर-पुणे, १९६४-१९६७.
२६. गोविंदप्रभुचरित्र : संपा. वि. मि. कोलते. मलकापूर, १९६०.
२७. स्थानपंथी : संपा. वि. मि. कोलते. मलकापूर.
२८. सैहाद्रवर्णन : संपा. वि. मि. कोलते. पुणे, १९६४.
२९. श्रीचक्रधर-निरूपित श्रीकृष्णचरित्र : संपा. रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७३.
३०. ऋद्धिपूरमाहात्म्य : संपा. यू. म. पठाण. औरंगाबाद, १९६७.

३१. लोकसाहित्याची रूपरेखा : दुर्गा भागवत. मुंबई, १९५६.
३२. संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुती : गं. वा. सरदार. पुणे, १९७०.
३३. लोकसाहित्याचे अंतःप्रवाह : प्रभाकर मांडे. पुणे, १९७५.
३४. राजा राममोहन राय : बी. वी. केसकर. मुंबई. १९१५.
३५. परमहंस सभा व तिचे अध्यक्ष राम बाळकृष्ण : अ. का. प्रियोळकर. मुंबई, १९६६.
३६. विज्ञान आणि समाज : वि. दा. सावरकर. संपा. प्र. न. जोशी. पुणे, १९६७.
३७. आर्यांचे संस्कार-पूर्वार्ध : धुंडिराज दीक्षित बापट, पाचवड (जि. सातारा), शके १८५८.
३८. रजःकण : ना. गो. चापेकर. पुणे, शके १८६४.
३९. वैदिक संस्कृतीचा विकास : लक्ष्मणशास्त्री जोशी. वाई, १९७२.
४०. हिंदू धर्म आणि तत्त्वज्ञान : स. अं. डांगे. पुणे, १९७३.
४१. अश्वत्थाची पाने : स. अं. डांगे. नागपूर, १९७४.
४२. हिंदू समाज-एक अन्वयार्थ : इरावती कर्वे. पुणे, १९७५.
४३. धर्मचिंतन : दि. के. वेडेकर. पुणे, १९७७.
४४. श्रौतधर्माची स्वरूपचिकित्सा : चिं. ग. काशीकर. पुणे, १९७७.
४५. निळी पहाट : रा. ग. जाधव. वाई, १९७८.
४६. लोकसंस्कृतीचे उपासक : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९६४.
४७. लोकसंस्कृतीची क्षितिजे : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७१.
४८. विविधा : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९६७.
४९. गंगाजळी : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७२.
५०. लौकिक आणि अलौकिक : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७६.
५१. शोधशिल्प : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७७.
५२. लज्जागौरी : रा. चिं. ढेरे. पुणे, १९७८.
५३. प्रो. ल्यूडर्स यांचे वरुणविप्रयक विचार : म. अ. मेहेंदळे. पुणे, १९७७.
५४. नामजपाचे महत्त्व : रा. कृ. कामत. मुंबई, शके १८८५.
५५. नामसाधनाचे मानसशास्त्र : ग. वि. तुळपुळे. सांगली, १९६९.
५६. रामनाम-एक चिंतन : विनोबा. पवनार, १९७४.

हिंदी सामग्री

१. गोरखवानी : संपा. पीतांबरदत्त वडथवाल. प्रयाग, संवत् २००३.
२. जातक, खंड १-६ : भदन्त आनंद कौसल्यायन. प्रयाग, संवत् २०१३.
३. संस्कृतिसंगम : क्षितिमोहन सेन. इलाहाबाद, १९५१.
४. भारतवर्षमें जातिभेद : क्षितिमोहन सेन. इलाहाबाद, १९५२.
५. हिंदु संस्कार : राजबलि पांडेय. वाराणसी, १९५७.

६. आंध्रका सामाजिक इतिहास : सुरवरम् प्रताप रेड्डी. दिल्ली, १९५९.
७. जातिभेद और बुद्ध : भिक्षु धर्मरक्षित. सारनाथ, १९५९.
८. लोककथाओंकी कुछ प्ररुद्धियाँ : कन्हैयालाल सहल. आगरा, १९६१.
९. पुराणविमर्श : बलदेव उपाध्याय. वाराणसी, १९६५.
१०. उत्तरवैदिक समाज एवं संस्कृति : विजयवहादुर राव. वाराणसी, १९७६.
११. शुक्रसप्तति: (संस्कृत-हिंदी) : संपा. रमाकांत त्रिपाठी. वाराणसी, १९६६.
१२. दिव्यावदानमें संस्कृतिका स्वरूप : श्याम प्रकाश. आगरा, १९७०.

English References

1. The Wujra Soochi or Refutation of the Arguments upon which the Brahmanical Institution of Caste Founded : by the Learned Boodhist Ashwa Ghosha, also the Tunku by Soobaji Bapoo being a Reply to Wujra Soochi, 1839.
2. Kingship : A. M. Hocart. London, 1927.
3. Indian Architecture according to Manasara-Silpasastra : P. K. Acharya. London, 1927.
4. Keys of Power (A study of Indian Ritual and Belief) : J. Abbot. London, 1932.
5. Who Were the Shudras : B. R. Ambedkar. Bombay, 1947.
6. The Hero : Lord Raglan. London, 1949.
7. The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend : Maria Leach. New York, 1949.
8. Judicial System of the Marathas : V. T. Gune. Poona, 1953.
9. Encyclopaedia of Religion and Ethics : Ed. by James Hastings. 1955.
10. The Sacred and the Profane : Mircea Eliade. New York, 1959.
11. Cosmos and History : Mircea Eliade. New York, 1959.
12. Myths, Dreams and Mysteries : Mircea Eliade. London, 1960.
13. Images and Symbols : Mircea Eliade. London, 1961.
14. Myth and Reality : Mircea Eliade. London, 1963.
15. The Quest : Mircea Eliade. Chicago, London, 1969.
16. The Vajrasuci of Asvaghosa : Sujitkumar Mukhopadhyaya. Santiniketan, 1960.
17. The Golden Bough : J. G. Frazer. Abridged Ed., London, 1960.

18. Folk Culture Reflected in Names : R. P. Masani. Bombay, 1966.
19. Legends in Mahabharata : S. A. Dange. Delhi, 1969.
20. Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India : D. C. Sircar. Delhi, 1971.
21. Ancient Indian Rituals and Their Social Contents : N. N. Bhattacharya. Delhi, 1975.
22. The Gift of Love : J. C. Jain and Margaret Walter. Delhi, 1976.
23. Vedic Themes : G. K. Bhat. Delhi, 1978.

नियतकालिके (मराठी)

१. भा. इ. सं. मंडळ वार्षिक इतिवृत्ते, शके १८३३ व १८३५.
२. ऐतिहासिक संकीर्ण निबंध, खंड ३, शके १८६७-१८६८.
३. भा. इ. सं. मंडळ त्रैमासिक, ५२.१-४ व ५४. १-२ (ऐतिहासिक संकीर्ण साहित्य, खंड १४ व १६), शके १८९३ व १८९५.
४. ज्ञानेश्वर त्रैमासिक, ५.३, ऑगस्ट १९७३.

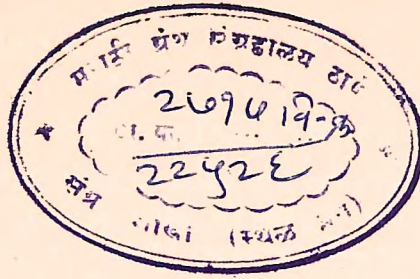
English Periodicals

1. Indian Historical Quarterly, Vol. XIV, No. 2, June 1938.
2. Journal of Oriental Research, Madras, Vol. XIV, Part 2, April-June 1940.
3. Review of Religion, Vol. V, No. 1, 1940.
4. Indian Culture, Calcutta, Vol. VIII, No. 1, July-September 1941.
5. Bulletin of the Deccan College Research Institute, Vol. III, No. 3, 4, March, June 1942.
6. Bombay University School of Economics and Sociology : Jubilee Volume, 1947.
7. Proceedings and Transactions of the All India Oriental Conference, 15th Session, Bombay, November 1949.
8. Vishveshvarananda Indological Journal, Vol. IV, Part I, March 1966.

प्रस्तुत पुस्तकात समाविष्ट झालेले पूर्वप्रकाशित स्फुट लेख

१. बहिणावाईचे वज्रसूचिकोपनिषद्भाष्य : प्रतिष्ठान, नोव्हेंबर १९६६; 'विविधा', पुणे, १९६७ ['वज्रसूचीचे आघात' या प्रकरणाचा अंश].
२. जन्मजात श्रेष्ठतेवर आघात करणारा ग्रंथ : केसरी, १ व ८ जून १९६९ ['वज्रसूचीचे आघात' या प्रकरणाचा अंश].
३. श्रीनाथलीलामृत-एक परिचय : 'श्रीआदिनाथ भैरव-विरचित श्रीनाथलीलामृत' (मुंबई, शके १८९४) या स्वसंपादित ग्रंथाची प्रस्तावना ['वज्रसूचीचे आघात' या प्रकरणाचा अंश].
४. वज्रसूचीचा अभंगानुवाद : ज्ञानेश्वर त्रैमासिक, ५. ३, ऑगस्ट १९७३. ['वज्रसूचीचे आघात' या प्रकरणाचा अंश].
५. चोखामेळ्याचे नामरहस्य : ज्ञानेश्वर त्रैमासिक, ५-३, ऑगस्ट १९७३; 'शोधशिल्प', पुणे, १९७७ ['गुरुसंस्थेचे क्रांतिकार्य' या प्रकरणाचा अंश].
६. नावात काय आहे ? : केसरी, ६.एप्रिल १९७५; 'लौकिक आणि अलौकिक', पुणे, १९७६ ['नाममहतीचा मूलस्रोत' या प्रकरणाचा अंश].
७. काय देह घालू ? कर्तरी ? कर्मरी ? : पंढरीसंदेश, दीपावली १९७७ ['लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टी' या प्रकरणाचा अंश].
८. सांस्कृतिक इतिहास उलगडण्याचे एक साधन : संतकृपा, एप्रिल १९७८ ['लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टी' या प्रकरणाचा अंश].
९. श्रवण केलियाचे फळ : संतकृपा, मे १९७८ ['लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टी' या प्रकरणाचा अंश].
१०. नाम म्हणजे नारायण : संतकृपा, जून १९७८ ['नाममहतीचा मूलस्रोत' या प्रकरणाचा अंश].
११. बहुजनांचे ज्ञानसाधन-पुराणे : संतकृपा, जुलै १९७८ ['एका कोळ्याचे ज्ञानसाधन' या प्रकरणाचा अंश].

एक दुरुस्ती : पृ. १२० वरील टीप क्र. ५ मध्ये 'गंगाजळी'-
ऐवजी 'विविधा' (नीलकंठ प्रकाशन, पुणे, १९६७) या
पुस्तकाचे नाव हवे.



संदर्भ-सूची

प्रस्तुत संदर्भ-सूचीत विषय आणि विशेषनामे या दोन्हींचा समावेश आहे. ग्रंथनामे अवतरणांकित केली आहेत. संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य हे दोन विषय सर्व ग्रंथाला व्यापणारे असल्यामुळे त्यांच्या नोंदी येथे स्थूल स्वरूपात केलेल्या आहेत.

अ-ओ

अग्निदिव्य १८१

‘अग्निपुराण’ १४७

अंजन १६९-१७०

अथर्ववेद ५९, ६०

अॅवट जे. १३१

अभंग १६-१७

अभंगविहल १७

‘अमर भूपाळी’ १५७

अमृतजन्म ५२

अर्धनारीश्वर संकल्पना ६८-६९

अश्वघोष ९९, १९०, १९१, १९७, २०३

आगाशे ग. कृ. ३६

आख्यानककाव्ये : मूलस्रोत १६२-१६३

आणाभाका १७४

आदिनाथ भैरव ८२, ११२-११५

‘आदि प्रकरण’ ८५-८६

आदिबंध पूर्णतेचा ७३

आदिम सत्य २७-२९

‘आंध्रका सामाजिक इतिहास’ ४१-४२

‘आंध्र महाभारत’ ४१

आरत्या १७४

आस्तिकनाम भंत्र ३२-३३

‘आस्तिकाख्यान’ ३२-३३

आहाणा १७४

इतिहास-पुराणे १४७-१५०, १६१-

१६३

इतिहासाचे पुराणीकरण २९

‘उखाहरण’ १४०-१४८, १५९-१७५

उपनयनदीक्षा ५३-६२

व्याख्या ५९

आणि ज्ञानाधिकार ७३-७४

‘ ऋग्वेद ’ ३४

ऋद्धिपूर १५४-१५७

‘ ऋद्धिपूरमाहात्म्य ’ १३४, १५५, १५७

एकनाथ १७, १९, ३१, ४६, ५०-५१,

५२-५७, ६९, ८०-८१, ८६-८७,

९०-९१, ९३. १२४-१२५, १२६,

१३०, १७८-१८०

एकनाथ परंपरा १०९

‘ एकनाथी भागवत ’ ३१, ४६, ५१,

५२-५७, ८०-८१, ९०-९१, ९३,

१२४-१२५, १७८-१८०

एकवीरा देवी १४४

एलियाद मिरत्सेआ ३४-३५, ३८-३९,

४५-४७, ६५-६६

‘ ऐतरेय ब्राह्मण ’ ६२-६३, ६४

ओवी १६-१७

क-ग-घ-ङ

कनुमारी ४१-४२

कवीर ७९

कर्महरीश्वर ४१-४२

कर्वे इरावती १८७

कलगी-तुरा संप्रदाय १५७

कल्पनावंध १८५-१८६

संतचरित्रान्तर्गत १९-२०

कवीश्वरवास (भास्करभट बोरीकर). १५२

कायक्लेश ३९-४२

काशी ७९

‘ कीजू ऑफ पॉवर ’ १३१

कुश-लव १३९, १५९-१६०

कुशीलव १५९-१६२

कृष्णमुनी डिंभ (विराटदेशे) १३४,

१५५-१५७

कृष्णोपासना १४४-१४६

कोळी १३९-१४०, १४१-१४२, १४४

‘ कौटिलीय अर्थशास्त्र ’ १६०

गण १६३-१६४

गणेश १६७, १६३-१६४, १६९, १७४

गरुड १७१

गर्भाशय-गर्भरत्न ४३-४५

गहिनीनाथ ८३, ११३

गाथा-नाराशंसी १६०, १७४

गायत्रीमंत्र १३७

‘ गीता ’ ३६-३९, ८३, १५३

गुंडमप्रभु (गुंडम राजळ, गोविंदप्रभु)

१३३-१३४, १५३

गुप्तनिधी १६९-१७०, १७२

‘ गुरुचरित्र ’ २६, ३५

गुरुदीक्षा ९४-९७, १२२, १३०, १३७

-अधिकारसमस्या ९४-९७

गुरुबाजी ९२-९४

गुरुमहिमा ५०-६९, ९२

गुरुसंप्रदाय (पहा : गुरुसंस्था)

गुरुसंस्था ७१-९१, ९२

गुलावरावमहाराज १२६, १३०

गुह्यसमाज ६५, ६६, ८१

गोपालनाथ १०९-११०

‘ गोपालनाथचरित्रामृत ’ १०९

गोपीचंद्र ८१

गोरखनाथ (गोरक्षनाथ) ५१, ८३

‘ गोरखवानी ’ ५१

गोविंद चारुदत्त तीर्थंकर साधू ११६-

११७

गोविंदप्रभु (पहा : गुंडमप्रभु)

‘ गोविंदप्रभुचरित्र ’ १५३-१५४

गोसावीनंदन ९६-९७

घोलप वि. भा. ११०

च-छ-ज-झ

‘ चक्रधरनिरूपित श्रीकृष्णचरित्र ’ १८४-

१८५

चक्रधरस्वामी ११६, १३३, १५१-१५२
 चामुंडा १६९
 चिद्धव (गोविंदप्रभु) १३३-१३४
 चोख आणि मैळ ७४-७६
 चोखामेळा १९, ७५, ८७-८९
 चोंभा कवी १३९-१७५
 छायाक्रीडनक १७५
 जगताची नवनिर्मिती ४७
 जनावार्ड १९
 जयरामस्वामी १०३
 जलदिव्य १८१-१८२
 'जातककथा' १८७
 जाधव रा. ग. २१-२३
 'जैमिनीय उपनिषद् ब्राह्मण' ६२,
 १६०
 जोगमहाराज ४०
 झोटिंग १६९
 डोंवीपा ८१

त-थ-द्

तंत्रसाधना आणि जातिभेद ८१
 तार्डत १७४
 तात्याजी महीपती ३१-३२
 तिककन सोमयाजी ४१
 तुकाराम १७, २२, ३९-४२, ५१, ५२,
 ८७, ८९, ९०, ९२, ९४, १०३,
 १२३, १२४, १२९, १३६, १७५.
 'तैत्तिरीय ब्राह्मण' १६०
 त्रिपुटी (गाव) १०९
 थॉम्पसन स्टिथ् १८५-१८६
 दलित समाज ७४-७६, ८५, १३९-
 १४०
 दलितसाहित्य आणि संतसाहित्य २०-
 २३
 दांडेकर शं. वा. ३३

दादोवा पांडुरंग ११८-११९
 दामाजी १९
 दामोदरवर्मा ७२
 दासगुप्ता शशिभूषण १९
 'दासवोध' ३०, ३५, ९३-९४, ९५-
 ९६, १२६, १३३
 दिनकरस्वामी मठ १४०
 दिव्यजन्म ७०-७१
 दिव्ये १७८-१७९, १८०-१८२, १८३-
 १८४
 अग्निदिव्य १८१
 जलदिव्य १८१-१८२
 अवघड जागेतून जाण्याचे दिव्य
 १८३-१८४
 दीक्षा ५४, ६५, ६६, ७३-७४, ९१
 प्रकार ६५-६६
 व्याख्या ५४
 व्युत्पत्ती ६५
 दीक्षाजन्म ५२-६९
 देवपर्वत ३६-३९
 देवप्रासाद : विश्वाचे लघुरूप ३८-३९
 देव शं. श्री. १४७
 देह कर्मरीं घालणें ३९-४२
 देह कर्वतीं घालणें ३९-४२
 द्विजत्व ५९-६२, ७०
ध-न
 धर्मकीर्ती ९९, १९०
 धर्मदेव १९०
 'धर्मविवेचन' ११८-११९
 धवळे १७४
 नरसिंहतीर्थ १४६
 'नवनाथभक्तिसार' २६, ३५, ८१
 नाग १७०-१७१

नागदेवाचार्य (भट्टोवास) १५२, १५३,
१५४
नाचनें सोमयाजी ४१
' नाथलीलामृत ' ८२, ११२-११५
नाथ संप्रदाय ५१, ८१, ८२, ११२-
११४
नाम १२२-१३७, १३९, १४२-१४३
आणि लोकसंस्कृती १३१-१३६
भयजनक व भयमोचक १३६
मंत्र १२२-१२६, १३९
मंत्र आणि वेदमंत्र १२२-१२६
महती-संतसाहित्यातील १२२-१३०
महतीचा मूलस्रोत १३०-१३६
विसंवादी १३६-१३७
नामकरण १३१-१३६
नाम-नामी-अभेद १२७-१३०, १३२-
१३८
नामदेव १७, ५१, ७९, ८५, ८६, ८७,
८८, १२८-१२९
नामे १३१-१३४
विषयक गुणतता १३१
तुच्छवस्तुनिदर्शक १३२-१३४
तीर्थवाचक १३५
देववाचक १३४-१३५
देवीवाचक-पुरुष अपत्यांसाठी १३५
' नारदपुराण ' १२६, १२८
निधान १६९-१७०
निवृत्तिनाथ ८३, ८४, ११३

प-फ-व

पटाण यू. म. १४१, १५१
पडवळ तुकाराम तात्या ११८
पंतसमाज ११-१३, २१
परमार्थीकृत लोकसाहित्य
(संतसाहित्य) १६

' पांडवप्रताप ' २७-२८
पारंपरिक मन २५-२९, ४६-४८
पारायण ३५
पालकुरिकी सोमनाथ ४१
पावित्र्य संकल्पना : पारंपरिक ७६-८१
संतांची ७८-८१
पिता पंचविध ५२-५३, ५६
पुत्रप्राप्तिकर विधी ४५
पुराकथा २७-२९, ३१, ३३, ३४-३५
आणि शाश्वत काळ २८-२९, ३४-३५
पुराणे १००-१०१, १२७-१२८,
१४६-१५८, १६१-१६३
कथन-श्रवण १४९-१५८
नाममहिमा १२७-१२८
बहुजनांचे ज्ञानसाधन १४९-१५८
लोकाभिमुखता १४९-१५०
पृथ्वी १७१-१७२
क्षमामूर्ती १७१
गाय १७१
महामाता १७१-१७२
पोथीवाचन २५, २७-२९, ३५
पौराणिक (पुराणिक) १५०-१५८
प्रबोधनयुग ११७-१२०
प्राग्वंशमंडप ६३
प्राचीन मराठी वाङ्मय
आनुष्ठानिक उपयोजन २६-३५
आनुष्ठानिक हेतू २६
आणि ग्रामजीवन २५, २६-३५
विविध रूपे २५
प्रासादरचना ३६-३९
प्रकार ३७
बॅबिलोनियन ३८
फफे य. ग. १४०
फलश्रुती ३०-३५
फुले जोतिबा ११८

फ्रेझर जे. जी. १३१
बलराम (शेषावतार) १७१
बहिणाबाई १०२-१०९
बहिरा जातवेद १७४-१७५
बहुरूपी १७५
बेडेकर दि. के. ७६-७८
बोरीबुदुर मंदिर ३८
ब्रह्मजन्म ५५, ५८, ६७
ब्राह्मणलक्षण ९८

भ-म

भगवती (शस्त्र) १७२-१७३
भर्तृहरि ८१
भवानी १४४-१४५
' भविष्यपुराण १००-१०१
भागवतधर्म ११७
' भागवतपुराण ' ३१, ५२, ५७, ५८,
१२७-१२८, १४६, १४७, १५०,
१५३
भाट-बंदीजन १७५
भारतवर्ष-संज्ञारहस्य ४६-४८
भारुडे १७-१८
' भावार्थरामायण ' १७८-१८०
भिडे वा. अ. ३६
भैरव १६९
भैरवनाथ ११२-११३
मगहर ७९
मंजुघोषाचार्य ९९
' मत्स्यपुराण ' ३७, ७२
मत्स्येंद्रनाथ ८१
मनु ५५, ५८, ६७
' मनुस्मृती ' ५५, ५८, ६७
मंत्र १२२-१२६
अन्य मंत्र १२३
नाममंत्र १२२-१२६

पाठक १२२-१२३
वेदमंत्र १२२-१२३
विषयक नियम १२२-१२३
मंत्रनिष्ठाची भावभूमी २६
मंत्रशक्ती १७४
मसानी आर्. पी. १३१
महदाइसा १५१-१५२
महानुभाव संप्रदाय ११५-११७, १३३-
१३४, १५१-१५७, १८४-१८५
' महाभारत ' १४७, १६१
महामेरुप्रतीक ३६-३९
महामेरुप्रासाद ३६-३९
महार २५, ७५-७६
महीपती २५, २७-२८
मातृदेवता १५९-१६०
मातृशक्तीचे प्रतीक (शुक्ती-मोती ४५)
मानवी देह : विश्वाचे लघुरूप ३८-३९
' मानसोल्लास ' १७
' मार्कंडेय पुराण ' १६६
' मिलिंदप्रश्न ' १८७
मुकुंदराज ९२
मुक्तेश्वर ३२-३३, ४३-४४
' मुक्तेश्वरी महाभारत ' ३२-३३, ४३-
४४
मुखोपाध्याय सुजितकुमार १९०
सुद्रायोषित् ८१
मेरुपर्वत ३६-३९
मोती ४२-४५
म्हाइंभट १५४

य-र
यजमानदीक्षा (पहा : यज्ञीय दीक्षा)
' यथार्थदीपिका ' १३०
यक्षिणी १६९
यज्ञीय दीक्षा ६२-६४

यात्वात्मक श्रद्धा २६, २९
 योनिजन्म (गर्भजन्म) ५९
 रँगलन लॉर्ड १६४-१६५
 रंग १६३-१६५
 आणि गण १६३
 आणि लोकगाथा १६४-१६५
 रंगदेवता १६४, १६६-१६७
 रंगनाथ १०९
 रत्न (मोती) ४३-४५
 रवळोवास ४३, ४४
 रक्षामंत्र २७
 रामदास ३०, ५१, ९३-९४, ९५-९६,
 १२६
 राममोहन राय ११७-११८
 ' रामविजय ' २७-२८
 ' रामायण ' १६०, १६१
 राजवाडे वि. का. ३६, १४०-१४१,
 १५१
 ' रुक्मिणीस्वयंवर ' १७८
 रेड्डी सुरवरम् प्रताप ४१-४२

ल-व

लळिते १७४
 लक्ष्मीद्रभट (लक्ष्मीधरभट) १५४-१५७
 लांबा १६९
 ' लीळाचरित्र ' १५१-१५२
 लुईपा ८१
 लोककलाकार १६०-१६२
 लोकगाथा १६१-१६२, १६५-१६६
 लोकगायक १७५
 लोकगीतवर्गी १६०-१६१
 लोकतत्त्व १५
 लोकतत्त्विय अध्ययनदृष्टी २५-४८
 लोकप्रतिभा १८-२०
 लोकवाङ्मय : विविध रूपे २५

लोकसाहित्य : व्याप्ती १४-१५
 संतसाहित्याशी अनुबंध १५-१६
 लौकिक काव्ये १६२
 ल्यूडर्स ३३-३४, १८२-१८६
 ' वज्रसूची ' ९२-१२०, १९०-२०३
 वयात येण्याच्या वेळचा विधी ६४-६६
 वरुण १८१-१८२
 वर्ष : अर्थवैविध्य ४६-४८
 वात्स्यायन १६०
 वामन पंडित १३०
 वारूळ १५९-१६०
 वाल्मीकी १३९, १५९-१६०
 विधिनाट्य १६४-१६५
 विधिसंदर्भ १६०-१६१, १६४-१६६
 विल्किन्सन एल्. ११८, १९०
 विवसी १६९-१७०
 ' विवेकसिंधु ' ९२
 विश्व आणि वैश्विक काळ ४७-४८
 ' विश्वभारती ऑनल्स ' १९०
 ' विष्णुपुराण ' १४६, १४७
 ' वृद्धचाणक्य ' ५६
 वेताळ १६९
 वेदाधिकार ७०
 वेवर १९०
 वेलिंगकर रा. ना. ३६
 व्यास १४७

श-ष-स

शकुनापशकुन १६७-१६९
 ' शाक्तपुराण ' १४६-१४७
 शंकराचार्य ९९, ११४
 ' शतपथ ब्राह्मण ' ६०-६२
 ' शनिमाहात्म्य ' ३१-३२
 शबरपा ८१
 शब्द : सामाजिक संचित ३९

- शस्त्रदेवता १७२-१७३
 शाहिरी कविता (संतांची) १८
 शाळिग्राम (पोवाडे-संपादक) २५
 शिवाजीराजे ७१
 ' शुक्रवहाचरी ' १८३
 शुक्ती आणि मोती (मातृगर्भाशयाचे प्रतीक) ४२-४५
 शेख मुलतान १०९
 श्यामराजनाना १०९-११९
 श्रवणफळ ३०-३५
 श्रीधर २५, २७-२८
 श्रीशैल ४१-४२
 संत १२-१३, २१, १०२, १३९, १४६
 संतचरित्रकथा १८-२०
 संतसाहित्य ११-२३
 अभ्यासाचे दृष्टिकोन ११
 आणि दलितसाहित्य २०-२३
 आणि लोकसाहित्य १५-१६
 लोकसाहित्याशी अनुबंध १५-१६
 व्याप्ती १३-१४
 सनातनी समीक्षक ११-१२
 सत्य १७६-१८८
 सत्यक्रिया ३३, १७६-१८८
 ' संप्रदायसुरतरु ' १२६, १३०
 सरहपा ८१
 सर्पभयनिवारक मंत्र ३२-३३
 सांकेतिक मृत्यू ६१, ६४, ७३
 सावरकर वि. दा. ११९-१२०
 सावित्रजन्म ५६-५८
 सीता : भूदेवीसंबंध १७९-१८०
 ' सुपर्णाख्यान ' ३४
 सुवाजी बापू १४८
 सूत्रधार १७५
 ' सैहाद्रवर्णन ' ४३, ४४
 सोंग-संपादणी १७५
 सोपानदेव ८४-८६
 सोवळे-ओवळे ८४-८६
 स्तोत्रे २६-२७
 स्त्री-शूद्रांचा उद्धार ८१-९१,
 १४२-१४४, १५०
 स्थापत्यपरिभाषा ३६-३९
 स्पष्टीकरणकथा १९, २०, १७३-१७४
 ' स्मृतिस्थळ ' १५२-१५३
 स्वप्नबोध ५१
 ह-ज्ञ
 हडसन बी. एन्. ९९, ११८, १९०
 ' हरिवंश ' १४७
 हरिहरकथ १४५-१४६
 हरीश्वरकथा १६५-१६६
 हस्तसामुद्रिक १७४
 ' हिंदू समाज : एक अन्वयार्थ ' १८७-१८८
 ' हिरण्यकेशी गृह्यसूत्र ' ५९
 हिरण्यगर्भमहादान ७२-७३
 हिरण्यगर्भसंभूत राजे ७२-७३
 होकार्ट ६५
 होनाजी बाळा १५७
 ज्ञानदेव १७, २१, २२, ३०, ३६, ५०,
 ७५, ८०, ८१-९१, ११४, ११५,
 १२३, १२४, १२७, १२९-१३०,
 १५१, १७५
 ' ज्ञानमोदक ' ९६-९७
 ' ज्ञानेश्वरी ' ३०, ३६-३९, ५०, ७५,
 ८०, १५१
 ' ज्ञानेश्वरीचे शब्दभांडार ' ३६

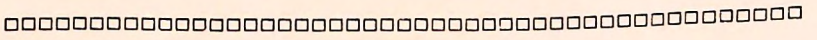


REFBK-0022526

REFBK-0022526



श्री विद्या प्रकाशन



२५० शनिवार पेठ, अष्टभुजारस्ता, पुणे ४११०३०