ग्र. सं. ठ
वि. सं. ठाणे.
सं. क्र. 3276.

...णी साहित्यांचे
...शास्त्र

REFBK-0025727

शरद पाटील

संपूर्ण निबंध
३२८४
२२।१०।८८

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

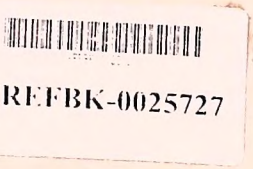
सूचना :—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे, तसे न केल्यास घटना नियम क्र. ५ [८] नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जादा वर्गणी भरावी लागेल.

16 JAN 1988
11 DEC 1986
15 JAN 1989
23 JUN 1990
10 JUL 1993
10 JUL 1993

(क्र. मा. पहा)
५०००-११-८६

अब्राह्मणी साहित्यांचे सौंदर्यशास्त्र

"चित्रं जम्बुद्वीपम् । मनोरमं जीवितं मनुष्याणाम् ।"
("सुंदर आहे भारत! सुंदर आहे मनुष्यजीवन!")
– बुद्ध


REFBK-0025727

शरद् पाटील

सुगावा प्रकाशन, पुणे

अब्राह्मणी साहित्यांचे सौंदर्यशास्त्र

शरद् पाटील

प्रकाशक
उषा वाघ
सुगावा प्रकाशन
८६१।१, सदाशिव पेठ
पुणे ४११०३०

मुद्रक
विलास वाघ
५१६, दत्तवाडी
पुणे ४११०३०

सर्व हक्क सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाध्यक्षा
कॉ. नजूबाई गावित यांच्या स्वाधीन

प्रथमावृत्ती : जुलै १९८८

मुद्रणस्थळ
हंस प्रिंटिंग प्रेस
४७४।१, सदाशिव पेठ
पुणे ४११०३०

मुखपृष्ठ : अनंत सालकर

मूल्य : ५० रुपये

बोधिसत्त्व दिग्नाग
महत्तम भारतीय दार्शनिक धर्मकीर्त्ति
भदन्त आनंद कौसल्यायन
यांना ही सौंदर्यांजली !

अब्राह्मणी साहित्यांचे सौंदर्यशास्त्र

अनुक्रमणिका

प्रस्तावना :

एक

१. कोसला : भारतीय परात्मतेचा परमोत्कर्ष ३
२. हयवदन : ब्राह्मणी नेणिवेने परतवलेली प्रतिभाक्षेप ८
३. बाबूराव बागुल लिखित 'सूड' : आधुनिक जानकीचे रामायण १४
४. मृच्छकटिकाचा 'उत्सव' २३

दोन

१. प्राचीन भारतीय सभागृह व नाटचगृह ३५

तीन

१. 'मा. फु. आं'चे सम्यक् सौंदर्यशास्त्र ५१
२. 'मानव आणि मार्क्स' व पाध्ये ६८
३. धर्मकीर्त्ति व आमचा काळ ९०
४. समग्र स्वातंत्र्य व समता : आध्यात्मिक व भौतिक १०३
५. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र व अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धी यांतील विरोध १२२
६. जोगांच्या 'मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य'ने उभे केलेले साहित्याच्या वर्गवारीचे व सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न १३२
७. मराठी साहित्यातील यादवी व संघर्ष
८. दलित-आदिवासी-ग्रामीण संयुक्त साहित्य महासभेच्या जाहीरनाम्यासाठी मसुदा १७४

प्रस्तावना

'दासशूद्रांची गुलामगिरी,' भाग २, च्या बुक-जॅकेटवर या पुस्तकाची प्रस्तावना प्रा. मे. पुं. रेगे लिहितील असे मीच जाहीर केले होते. पण, त्यांना भरपूर वेळ देऊनही, त्यांनी ती लिहिली नाही एवढेच नाही, तर वारंवार विनंती करूनही पुस्तकाची स्क्रिप्ट परत केली नाही. प्रवाहाविरुद्ध पोहत जाणाऱ्या माणसाला मित्र व हितचिंतक कमी असणे अपरिहार्य असते. पण, अस लेले मित्र व हितचिंतक टिकवणे हे केवळ माझ्या हातात नसते.

त्यानंतर प्रस्तावना लिहायची विनंती मी डॉ. आनंद यादवांना केली. त्यांच्याशी बरीच चर्चा होऊनही त्यांच्या शंकांचे निराकरण झाले नाही असे त्यांचे म्हणणे. त्यांनी प्रस्तावना लिहिली; पण, मतभेद असलेली प्रस्तावना पुस्तकाला देणे त्यांना उचित वाटले नाही. माझी तयारी होती, कारण हे सौंदर्यशास्त्र सापेक्षत: नवे असल्यामुळे त्याच्याशी अब्राह्मणी साहित्यिकांचेही मतभेद असणे साहजिक आहे.

जळगावला १४ व १५ मे ८८ ला झालेल्या अस्मितादर्श साहित्य मेळाव्यात 'दलित साहित्य व समीक्षा' या परिसंवादात बोलताना, दलित साहित्यात आवर्त आलेले असल्याने आणि हीच अवस्था ग्रामीण साहित्याचीही असल्याने अब्राह्मणी साहित्यांचे सौंदर्यशास्त्र निर्माण होणे आवश्यक असल्याचे मी प्रतिपादिले. दलित साहित्याला स्वत:चे सौंदर्यशास्त्र नसल्यामुळे त्याला स्वत:च्या साहित्यसमीक्षेसाठी ब्राह्मणी सौंदर्यशास्त्रावर अवलंबून राहावे लागते ही वस्तुस्थिती दाखवणाऱ्या डॉ. मोरजेंच्या लेखाकडेही मी लक्ष वेधले. पण, दलित साहित्यात आवर्त आलेला नाही असे नाटककार प्रेमानंद गज्वींपासून समीक्षक डॉ. भालचंद्र फडकेंपर्यंत सर्वांनी म्हटले, आणि डॉ. फडके सोडून बाकी सर्व सहभागींनी दलित साहित्याला सौंदर्यशास्त्राची गरज नाही असे प्रतिपादिले. डॉ. फडकेंनी असे सांगितले नाही की, दलित साहित्याला वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राची गरज नाही; पण त्यांनी दलित साहित्य तेवढे वयात आलेले नाही असे सांगितले !

दलित साहित्य सत्तरीपासूनचे असले, तरी ग्रामीण साहित्य स्वातंत्र्यपूर्वकालीन आहे; पण त्याचे दिघे, माडगुळकर, इ. सारखे निर्माते उच्चजातीय असल्यामुळे त्यांना ग्रामीण साहित्याचे वेगळे सौंदर्यशास्त्र असावे असे वाटायचा संभव नव्हता. शंकर पाटील, रणजित देसाईंसारखे पहिल्या पिढीचे शूद्र साहित्यिक उदयाला आल्यानंतरही, ते जातिव्यवस्थाअंतवादी नसल्यामुळे, त्यांनाही वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राची गरज वाटली नाही.

दलित साहित्य हे नवबौद्ध धर्मांतराचे अपत्य असले, तरी ते डॉ. आंबेडकरांच्या मृत्यूनंतर उदयाला आलेले आहे. ब्राह्मणी साहित्याशी नाळ तोडणारे ते पहिले आधुनिक साहित्य आहे. ब्राह्मणी सौंदर्यशास्त्राविरोधी त्याचा विद्रोह मात्र नकारात्मक आहे. स्वतःचे सौंदर्यशास्त्र निर्माण करीपर्यंत तो होकारात्मक वा क्रांतिकारक होणे शक्य नाही.

साहित्य क्रांतिकारक असते; पण ते क्रांतिशास्त्र नसते. साहित्य क्रांती करीत नाही, क्रांतीला उद्युक्त करते, तर क्रांतिशास्त्र क्रांती कशी करायची ते शिकवते. दलित साहित्य विद्रोही असल्यामुळेच त्याने प्रतिक्रांतीच्या साहित्यापाशी सौंदर्यशास्त्राचे हत्यार आहे तर विद्रोही साहित्यापाशी मात्र ते नाही हे लक्षात घ्यायला पाहिजे.

सौंदर्यशास्त्र हे साहित्यिक वा कलावंत निर्मू शकत नाही हे खरे. पण, परिणत साहित्यिक वा कलावंत बनण्यासाठी साहित्याचे वा कलेचे शास्त्र शिकावे लागते हेही खरे. मग ते अर्जुनाप्रमाणे गुरूकडून असो की एकलव्याप्रमाणे गुरूवाचून असो. साहित्याचे साहित्यशास्त्र आहे, संगीताचे संगीतशास्त्र आहे, चित्रकलेचे चित्रकलाशास्त्र आहे, शिल्पकलेचे शिल्पकलाशास्त्र आहे, आर्किटेक्टचे वास्तुकलाशास्त्र आहे, इ. त्यांची थिअरी आहे व रियाज आहे. गॉर्की म्हणतो की, परिणत साहित्यिक वा कलावंत बनण्यात प्रतिभेचा वाटा १ टक्का असतो आणि मेहनत वा रियाजचा ९९ टक्के. उस्ताद अली अकबर खान आपल्या महान् पित्याविषयी, उस्ताद अल्लाउद्दीन खानविषयी, इलस्ट्रेटेड वीकलीत (मे २९- जून ४, १९८८) लिहिताना म्हणतात की, त्यांना व इतर गुरुबंधूंना दिवसातून १८ तास रियाज करावा लागे. थिअरी व प्रॅक्टिस यांनी बनलेल्या रियाजमधून गायनसंगीताची मैफल पिसारते.

सर्व कलाशाखांच्या शास्त्रांना सामावणारे आणि त्यांना तत्त्वज्ञानात्मक उंचीवर नेणारे शास्त्र म्हणजे सौंदर्यशास्त्र होय. सौंदर्यशास्त्र हे विषयवस्तू, कलावस्तू व सौंदर्यवस्तू यांच्या परस्परसंबंधांची दार्शनिक मीमांसा करते. विषयवस्तू ही सामाजिक वास्तवाचा भाग असते, साहित्यिक वा कलावंत तिचा कलावस्तूत आविष्कार करतो आणि रसिक तिचा सौंदर्यवस्तूत. हे संबंध व आविष्कार चैतन्यवादी असतात की भौतिकवादी हे सांगण्यातून सौंदर्यशास्त्राचे विविध संप्रदाय निर्माण होतात. भारतीय चैतन्यवाद वा अध्यात्मवाद हा वर्णजातस्त्रीदास्यसमर्थक असल्याने आणि

भारतीय भौतिकवाद-ब्राह्मार्थवाद वर्णजातस्त्रीदास्यविरोधी असल्याने विषयवस्तूच्या वा संबंधित सामाजिक वास्तवतेच्या कलात्मक आविष्कारात व आस्वादनात सौंदर्यशास्त्रांतर्गत संघर्ष सुरू होतो. म्हणून, सौंदर्यशास्त्र हे एकात्म वा वर्णजातवर्गातीत कधीही राहू शकत नाही. मलिक मुहम्मद जायसी–

मानुस पेम भएउ बैकुंठी ।
नाहि त काह छार एक मूँठी ।।

असा धर्मवर्णजात्यातीत प्रेमाचा पुकारा जेव्हा करतो, तेव्हा तो चैतन्यवादाचाच पाठपुरावा करीत असतो. पण कबीर–

संस्किरत है कूपजल, भाषा बहता नीर।

असे जेव्हा म्हणतो, तेव्हा तो ब्राह्मणी वर्णजातिव्यवस्थेच्या विरोधासाठी प्रेमपंथाला वापरीत असतो.

रा. ग. जाधवांसारखे दलित साहित्याचे समीक्षक दलित साहित्याला वर्गसंघर्षापासून व मार्क्सवादापासून अलिप्त ठेवायचा प्रयत्न करतात. खुद्द नवबौद्धवाद हा बुद्धाच्या अनित्यात्मक बाह्यार्थवादावर (dialectical realism) आधारलेला आहे, दिग्नाग– धर्मकीर्तीच्या सौत्रान्तिक विज्ञानवादावर नाही. जातिव्यवस्थेचा उदय बुद्धकाळात नुकताच झालेला असल्यामुळे आणि बुद्धाचे कार्य वर्णान्ताची समाजक्रांती करायचे असल्यामुळे तो भर वर्णविरोधावर देतो, जातिविरोधावर नाही. याउलट, दिग्नाग-धर्मकीर्ती यांच्या काळात (४ थे ते ७ वे शतक) जातिव्यवस्था ऐन भरात असल्यामुळे त्यांना जातिव्यवस्थाविरोधासाठी सौत्रान्तिक विज्ञानवादाची निर्मिती करावी लागली. दलित साहित्य हे जातिव्यवस्थाविरोधी साहित्य असताही ते आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक अधिष्ठानात सौत्रान्तिक विज्ञानवादाचा समावेश करीत नाही. साहित्यात त्यांचा परिणाम असा होतो की ते प्रतिबिंबवादी राहाते, प्रतिबिंबवादविरोधी नाही. कारण बुद्धाचे तत्त्वज्ञान प्रतिबिंबवादी आहे, तर दिग्नाग-धर्मकीर्तीचे प्रतिबिंबवादविरोधी. सामाजिक वास्तवाचे प्रतिबिंबक साहित्य विद्रोही जरी असले, तरी ते उथळ असते. या उथळपणामुळेच दलित साहित्य आवर्तात सापडले आहे.

याउलट ग्रामीण साहित्याचे आहे. ग्रामीण साहित्य हे मुख्यतः मध्यमजातीयांचे मध्यमजातीयांबद्दल आहे. ग्रामीण साहित्यिकांनी ब्राह्मणी साहित्यसंस्थेच्या विरोधी संघटना काढलेली असली, तरी त्यांची आशाळभूत नजर ब्राह्मणी साहित्यसंस्थेकडेच लागलेली आहे. ग्रामीण साहित्य संघटना त्यांनी ब्राह्मणी साहित्यसंघटनेविरोधी अब्राह्मणी क्रांतिकारी पर्याय म्हणून उभारायची नाही, तर ती ब्राह्मणी साहित्य संघटनेवर दडपण आणण्यासाठी वापरायची आहे. मध्यमजातीयांचे जातिव्यवस्थेत जे स्थान आहे त्याचे हे साहित्यात प्रक्षेपण आहे.

ब्राह्मणेतर चळवळ ३० साली काँग्रेसमध्ये विलीन झाल्यापासून आतापर्यंतचा ५८ वर्षांचा प्रदीर्घ काळ जातिव्यवस्थाविरोधी प्रबोधनविहीनतेचा आहे. सत्तरी-

नंतरच्या ग्रामीण साहित्यानेसुद्धा ही पोकळी भरून काढायचा प्रयत्न केला नाही. त्यामुळे या शूद्र साहित्यिकांनीही वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राच्या निर्मितीकडे लक्ष दिलेले नाही हे ओघाने आलेच.

भारतीय समाज सर्वंकष अरिष्टाने ग्रस्त आहे. ५९ व्या घटनादुरुस्तीआडून शास्ते व मूलतत्त्ववादी यांचे संयुक्त प्रतिक्रांतीचे अभियान येत आहे. कारण देश जातवर्गस्त्रीदास्यान्ताच्या मन्वंतराकडे जात आहे. त्याचे गुंतागुंतीचे व विराट भाव-विश्व अब्राह्मणी साहित्यांनी चितारणे ही काळाची गरज आहे.

अब्राह्मणी साहित्यांच्या सौंदर्यशास्त्राची गरज यासाठी आहे.

१ ऑगस्ट १९८८ **शरद् पाटील**

शा. अण्णाभाऊ साठे जयन्ती
'असंतोष', वाडी–भोकर रस्ता,
धुळे– ४२४००२

एक

१. कोसला : भारतीय परात्मतेचा परमोत्कर्ष

२. हयवदन : ब्राह्मणी नेणिवेने परतवलेली प्रतिभाक्षेप

३. बाबूराव बागुललिखित 'सूड' : आधुनिक जानकीचे रामायण

४. मृच्छकटिकाचा 'उत्सव' !

१

कोसला : भारतीय परात्मतेचा परमोत्कर्ष

भालचंद्र नेमाडेंच्या 'कोसला' या कादंबरीवर जेवढे लिहिले गेले आहे तेवढे कोणत्याही मराठी कादंबरीवर नाही असे सांगितले जाते. ती 'फसलेली' कादंबरी आहे असे म्हणणारेही ती मराठीत अभूतपूर्व असल्याचे मान्य करतात. 'कोसलाबद्दल' हे समीक्षा- संकलनात्मक पुस्तक कोसलावरील सांगोपांग चर्चा प्रातिनिधिक स्वरूपात देते. परात्मतेचे (ॲलिनेशन) एवढे समर्थ चित्रण कोणत्याही मराठी कादंबरीने केलेले नाही यातच तिची अनन्यता आहे, हा गंगाधर पाटील व म. सु. पाटील यांचा निर्वाळा कोणाही समीक्षकाला अमान्य होण्यासारखा नाही

परात्मतेची ऐतिहासिकता

हेगेलने परात्मतेला 'नैतिक व तात्त्विक स्वरूपाची अमूर्त संकल्पना' मानली, तर मार्क्सने तिला 'ऐतिहासिक किंवा सामाजिक घटित' मानले. यात त्याचा अनन्य द्रष्टेपणा असल्याचे गंगाधर पाटील सांगतात. पण भांडवलशाहीत परात्मतेची पराकाष्ठा व्हावी याचे कारण काय? भांडवलशाहीत क्रयवस्तू-उत्पादनाचा परमोत्कर्ष होत असल्यामुळे ती माणसालाही 'वस्तू' बनवते हे कारण मानले, तर वर्णव्यवस्थेवर आधारलेल्या भारतीय दासप्रथाक समाजाचा कर्मकांडी ग्रंथ शतपथ ब्राह्मण सांगतो की, 'येथे कोणतीही व प्रत्येक वस्तू क्रय्य आहे.' दासप्रथेत दासशूद्र हे वस्तू होते तर त्यांचे द्विज स्वामी परात्मीकृत झाले होते. शोषणाधारित उत्पादकतेचा परम विकास भांडवलशाही करते हे जरी खरे असले, तरी त्याची इतिहासात पूर्वतयारी

श्रमिकांचे स्वातंत्र्य व श्रमाची मानुषता वृद्धिगत होण्यातून झाली हे नाकारता येण्याजोगे नाही. ॲडॅम स्मिथ सांगतो की, धडधाकट गुलामाच्या श्रमाचे मूल्य त्याच्या अन्नवस्त्रादींवर होणाऱ्या खर्चाच्या दुप्पट असते. विनयपिटक नमूद करते की, दासाला वेतन दिले (म्हणजे त्याला अदास करून वैतनिक कर्मकर केले) तर तो कृषिउत्पादन सातपट वाढवतो. म्हणजे, आद्य गणसमाजाच्या तुलनेत दासप्रथाक समाजाने उत्पादन दुप्पट वाढवले, तर दासप्रथाक समाजाच्या तुलनेत सामंतप्रथाक समाजाने उत्पादन सातपट वाढवले. सामंतप्रथेत श्रमिक निमस्वतंत्र झाला, तर भांडवलशाहीत 'पूर्ण स्वतंत्र.' श्रमपद्धतीची अमानुषता कमी होत जाण्यातून व श्रमिकांचे स्वातंत्र्य वाढत जाण्यातून परात्मतेचा परमोत्कर्ष होतो हे कसे ?

परात्मतेची कूळकथा

आद्य गणसमाज अतिरिक्त उत्पादन करू शकत नसल्याने आणि उत्पादनादी सर्व कामे गणकर्मे (कम्यूनल लेबर) असून उत्पादिताचा उपभोगही समान असल्याने समाजात परात्मभावाला जन्म देणारे अतिरिक्त उत्पादनही असू शकत नव्हते.

दासप्रथेत सर्व उत्पादक कर्मे दासशूद्र करू लागले, तर ऐहिक व पारलौकिक कर्मफलाचा अधिकार द्विज स्वामींकडे गेला. या परार्थीकरणाचे पर्यवसान वर्णव्यवस्थेत काय झाले हे कृष्ण गांधारीला उपदेश करताना सांगतो–

'ब्राह्मणी तपश्चरणार्थ गर्भ धारण करते;
गाय ओढकामासाठी ; घोडी धावण्यासाठी,
शूद्रा दास्यार्थ, वैश्या पशुपालनार्थ,
तुझ्यासारखी राजपुत्री वधार्थ !'

या परार्थीकरणाच्या आर्थिक व सामाजिक प्रक्रियेला मार्क्स परात्मता म्हणतो. कौरवांचे गणवृद्ध सांगतात की, हे परार्थीकरण करणारा अर्थ मानवमात्राला दास करतो, पण अर्थ मात्र कोणाचाच दास नसतो.

वैदिक साहित्याने दासाला चतुष्पाद लेखले, तर शूद्राला श्मशान, प्रेत. भारताचे आद्यतम तत्त्वज्ञान सर्वजीववादी सांख्य असूनही वर्णसमाजाने दासशूद्रांना आत्मा व बुद्धी नाकारलेली असून त्यांना बैल व औताचा विस्तार मानलेला आहे. पण दासशूद्र वर्णाला अनात्म करणाऱ्या द्विज समाजाने त्याचा संबंध स्त्रीवर्ग व कुलमुख्यांपेक्षा लहान असलेले त्याचे सर्व कुलसदस्य यांचेही स्वातंत्र्य काढून घेतले. त्याचे आध्यात्मिक पर्यवसान झाले : पुरुषार्थ निरर्थक ठरून दैव पर मानण्यात. नहुषवश झालेला भीम हताशपणे उद्‌गारतो–

'दैवावर पुरुषार्थाने कोण मात करू शकतो ?
दैव हेच पर आहे, पुरुषार्थ निरर्थक!'

हे दैव परमस्वामी असून मानवमात्र त्याचे दास आहेत असे द्रौपदी युधिष्ठिराला सांगते–

'हे लोक ईश्वराचे दास आहेत, स्वतःचे स्वामी नाहीत. सर्व प्राणिमात्रांचे

प्राक्तन, सुखदुःख व प्रियाप्रिय विधात्याकडून त्यांच्या जन्माच्या अगोदरच निश्चित केले जाते. नरवीरा, ही प्रजा लाकडी बाहुलीसारखी आहे जी सूत्राच्या हालचालीनुसार आपले अंगप्रत्यंग तन्हेतन्हेने हलवताना दिसते. दोऱ्यात ओवलेला मणी, नाकात नाथ घातलेला बैल, तीरावरून उपटला जाऊन प्रवाहात नेला जाणारा वृक्ष, तसे प्राणिमात्र धात्याच्या सर्वस्वी अधीन आहेत !'

हा परमस्वामी तत्त्वज्ञानात परब्रह्म बनला. या परमात्म्यात मग जीवात्म्यांचे परार्थीकरण झाले. भारतीय परात्मभावाची आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक, आध्यात्मिक व दार्शनिक कुळकथा ही अशी आहे.

दासशूद्रप्रथक परात्मभावाचे सर्वात मोठे उदाहरण आहे दासशूद्र विदुराचे. कुरूंच्या दासांचा हा मुकादम (क्षत्ता–कर्ता) धृतराष्ट्राला उपदेश करतो, 'कुलार्थ व्यक्तीचा, ग्रामार्थ कुलाचा, जनपदार्थ ग्रामाचा व आत्म्यार्थ पृथ्वीचा त्याग करावा.' आत्म्याच्या वर्णमुक्त्यर्थ तो संसारत्याग करतो, त्याने भागत नाही म्हणून तो अन्नपाणीवस्त्रादिकांचाही त्याग करतो आणि मग जीवन्मुक्तीचा. अंतिम क्षणी आपल्या आत्म्याला स्वपुत्र व परमस्वामी धर्मराज युधिष्ठिरात समर्पण करतो. दासशूद्रत्वाच्या परात्मभावाविरोधी हा भारतातील पहिला आध्यात्मिक विद्रोह होता. स्वपुत्राचा हा विद्रोह चित्रित करण्यातून ब्राह्मण व्यासांनी दलित साहित्याचीही मुहूर्तमेढ अजाणता रोवली.

बुद्धाच्या नेतृत्वाखाली भारतीय समाजक्रांती होऊन वर्णव्यवस्थाक दासप्रथाक समाजाच्या जागी जातिव्यवस्थाक सामंतप्रथाक समाज आला. या समाजात सर्व श्रम वैतनिक झाले तरी जातिव्यवस्थेमुळे शूद्रांचे श्रम मात्र निमस्वतंत्र वा निमगुलाम. या समाजाचा एक महत्तम तत्त्वज्ञानी पूर्वमीमांसक कुमारिल भट्ट नव्या उत्पादनसंबंधांची व्याख्या करतो–

'जो फल प्राप्त करतो तो स्वामी.

जो पर-उपकारार्थ काम करतो तो कर्मकर.'

वैतनिक कर्मकर ज्याप्रमाणे रोज भरायची वाट पहातो त्याप्रमाणे आम्ही निर्विकारपणे जीवनान्ताची, निर्वाणाची वाट पहातो, असे बुद्धाचे महाभिक्षु थेरगाथेत गातात. व्यक्तीचा निर्वाणातील निरवशेष ध्वंस अनात्मभावाशिवाय होऊ शकत नव्हता. नाहीतर आत्मभाव व्यक्तीला आवागमनाच्या भयचक्रात फिरवीत ठेवतो, असे बुद्ध सांगतो. दासप्रथाक गणसमाजाच्या विघटनातून दुःख दासशूद्र वर्णापुरते सीमित न रहाता ते 'सब्बं दुक्खं' झाले आहे, अशा नव्या परात्मभावाच्या सर्वात्मकतेचा पुकारा बुद्ध करतो.

गणनियंत्रित धम्मराजा जाऊन निरंकुश सामंतप्रथाक राजा आला. सामंतप्रथाक समाजाच्या शांकर वेदान्तात ब्रह्म उपनिषदात वर्णन केल्याप्रमाणे 'सत्याचे सत्य' न रहाता एकमेवाद्वितीय सत्य बनले, तर जीवात्मे व त्यांचे प्राकृत जग मिथ्या झाले; पण मायिक द्वैत राहिलेच. ते सांडण्यासाठी हे जीवात्मे मग आक्रोश

करू लागले– 'कृष्णा, आम्ही तुझे दास आहोत !' भक्तिपंथाचे साहित्य हे जाति-व्यवस्थाक परात्मभावाविरोधी आध्यात्मिक विद्रोहाचे साहित्य आहे. बुद्धाच्या भक्तिपंथाला जातिव्यवस्थाविरोधी आध्यात्मिक विद्रोह मानला, तर कृष्णाच्या भक्तिपंथाला–तो केवळ वैदिक वा ब्राह्मणी होता म्हणून– जातिव्यवस्थाविरोधी आध्यात्मिक विद्रोह न मानणे विसंगत ठरेल.

जातिव्यवस्थाक परात्मभावाचे मोठे उदाहरण आहे अस्पृश्यजातीय चांडाली प्रकृतीचे. ती तिचा 'पुरुष' (आत्मा) भिक्षू आनंदमध्ये पहाते. त्याला वश करण्यासाठी ती आईला जादूटोणा करायला सांगते. जादूने बांधला जाऊन आनंद तिच्याकडे येतो–पण निरानंद, निरात्म. मग आपली परात्मता सांडण्यासाठी ती भिक्षुणी होते, अनात्मवादी होऊन !

परात्मतेचा परमोत्कर्ष

ब्रिटिश साम्राज्यशाहीने कुंठित होऊन गेलेल्या जातिव्यवस्थेला सीमित विघटनातून वर्गोदयाचा धक्का दिला. न्यायमूर्ती रानडे यांनी म्हटल्याप्रमाणे सरंजामी उत्पादनसंबंध जाऊन भांडवली उत्पादनसंबंध यायचा हा काळ होता. पण त्याचबरोबर त्यांनी लष्करी व ब्राह्मण जातींच्या सामंती शास्त्या दुकलीऐवजी शेटजी-भटजींची नवी दुय्यम शास्ती दुक्कल येणे आणि तिने सर्व शूद्र शेतकऱ्यांना भूवंचित करणे विधिलिखित असल्याचे ब्रिटिश शास्त्र्यांना बजावले. या वासाहतिक जातिव्यवस्थेविरुद्ध विद्रोहाचे पहिले रणशिंग फुंकले म. फुल्यांनी. ब्राह्मणी प्रभुत्वाने शूद्रातिशूद्रांवर लादलेल्या आर्थिक, धार्मिक व सामाजिक परात्मतेचे पहिले विदारक वर्णन केले त्यांच्या 'गुलामगिरी' इ. अब्राह्मणी विद्रोही साहित्याने. तेव्हापासून सुरू होऊन वृद्धिंगत होत गेलेला शूद्रातिशूद्रांचा विद्रोह इतःपर जरी आध्यात्मिक राहिलेला नसला तरी वर्गीय व राष्ट्रीयही बनला नाही. त्यामुळे साहित्यिक क्षेत्रात तो लोकसाहित्य प्रसवण्यापलीकडे- अपवाद वगळता–जाऊ शकला नाही.

ब्राह्मणी साहित्यिकांनी राष्ट्रीय व वर्गीय विद्रोह करणारे उच्चजातीय नायक चितारले. प्रेमचंदांच्या 'गोदान' चा शूद्र शेतकरी नायक होरी हा ब्राह्मणाला गोदान करीत मरतो. शिवाजी सावंत व रणजित देसाई यांसारख्या समर्थ मध्यमजातीय साहित्यिकांनी कर्णावर कादंबऱ्या लिहिल्या हा योगायोग नव्हता. कर्णाला आपले वर्णात्मतेचे रहस्य कळल्यानंतरही त्याची परात्मताव्यथा राहिली–

'मी क्षत्रिय वर्णात जन्माला आलो, पणं क्षत्रियाचे जातकर्मादी संस्कार न झाल्याने मला क्षत्रियत्व लाभले नाही.'

ब्राह्मणेतर चळवळीच्या जातिविद्रोहाचे प्रतीक कर्ण होता. जसा कर्णाचा विद्रोह वर्णोन्नतीचा होता, तसा ब्राह्मणेतर चळवळीचे नेतृत्व करणाऱ्या मध्यम जातींचा विद्रोह-फुले, शाहू व जवळकरांसारखे त्यांचे नेते सोडले तर–जात्योन्नतीचा होता. ब्राह्मणेतर चळवळीने १९३० साली राष्ट्रीय चळवळीत आत्मविसर्जन केल्यापासून मध्यम जातींची जातिविद्रोहाची सीमित इतिहासदत्त भूमिका संपली. आज

ब्राह्मण जातीऐवजी मध्यम जातींचे प्रस्थापित शास्ते झालेले आहेत. जातिविद्रोहाचे आंबेडकरयुग सुरू झाल्यापासून जातिव्यवस्थाअंतक लढ्याचे नेतृत्व स्वाभाविकपणे अतिशूद्रांकडे, अस्पृश्य-आदिवासींकडे, गेले आहे. म्हणून मध्यम जातींच्या प्रस्थापितांचा अतिशूद्रांशी संबंध दोस्तीचा राहिलेला नसून वैमनस्याचा झालेला आहे. त्यामुळे मध्यमजातीयांपाशी विद्रोहाच्या अंगाराऐवजी राहिली आहे परात्मतेची राख ! निमभांडवली विकासात कुटुंबबंध विघटित झाले असून मध्मम जातींचे प्रस्थापित हे जातिवादाचा उपयोग केवळ स्वगोतावळ्याच्या स्वार्थासाठी करीत आहेत. अशा अनंत व असहाय पोकळीत पांडुरंग सांगवीकर व चांगदेव पाटलांसारखे मध्यमजातीय उभे असल्याने त्यांच्या परात्मतेचा परमोत्कर्ष झालेला आहे.

कोसला म्हणजे सुरवंटाचा कोष. पांडुरंग सांगवीकरला वर्गीय-जातीय समाज कोषातच मारतो. त्याच्या मध्यमजातीयतेमुळे तो जातिविद्रोहाचे फुलपाखरू बनून बाहेर पडू शकत नाही. देवाचे अन्न सर्वत्र पसरलेले आहे, पण तो प्रेत बनल्याने त्याला ते खाता येत नाही.

'बिढार' मधला चांगदेव पाटील दलित साहित्यिक सारंगचा दोस्त आहे, पण तो 'परकायाप्रवेश' करू शकत नाही.

'जरीला' मधला चांगदेव त्याच्या जरीला सांडाला खच्ची केलेले न साहवूनही स्वतःची आंडे ठेचून घेतो.

'झूल' मधला चांगदेव मग बैल बनतो, पण झुलीचा दाहक स्पर्श सोसणे असह्य होऊन प्रायोपवेशन करतो.

मध्यमजातीयांच्या या पंढ परात्मतेचा अभूतपूर्व व अनन्य साहित्यिक आविष्कार नेमाडेंनी केला आहे. त्यांचा प्रतिनायक (अँटीहिरो) वर्गजातिव्यवस्थाअंतक पॉझिटिव्ह हीरोमध्ये परकायाप्रवेश करण्यासाठी भटकतो आहे-भूत बनून !

(तात्पर्य, दिवाळी १९८०)

❋

२

हयवदन : ब्राह्मणी नेणिवेने परतवलेली प्रतिभाक्षेप

गिरीश कर्नाडांचे गाजलेले 'हयवदन' नाटक. नांदी व भरतवाक्यच हयवदनने.

हयवदन म्हणजे घोड्याचे तोंड असलेला एक अर्धदेव, एक गंधर्व, किन्नर वा किम्पुरुष. किम्, नर ? किन्नरीसारखा आवाज म्हणजे दैवी आवाजाची देणगी.

आदिवासी जमाती अजूनही संगीतनृत्यप्रिय आहेत. गंधर्व हे देवांचे दास असल्याचे बौद्ध त्रिपिटके सांगतात. म्हणून गंधर्व अर्धदेव. महाकाव्यकालात दास-प्रथा ऐन भरात आली. गुलाम केलेल्या आदिवासी जमाती नृत्यगान करीतच राहिल्या. त्या अर्धनर, किन्नर. तैत्तिरीय संहितेने (७. १. ४-६) शूद्रदासाचा छंद अनुष्टुभ्, साम वैराज व पशू घोडा असल्याचे सांगितले आहे. हीच संहिता दासींना पूर्णकुंभ घेऊन मार्जालीय नृत्य करीत– 'इदम् मधु'। हे पालुपद पदध्वनीसह गाताना दाखवल्या आहेत (७. ५. १०). 'अर्धमनुष्य' असलेल्या, घोडा हे वर्णचिन्ह असलेल्या आणि पारतंत्र्यात नृत्यसंगीताद्वारेच स्वातंत्र्य उपभोगू शकणाऱ्या दासशूद्रांतून हयवदन साकारला.

नांदी

हयवदनाचा नांदीत प्रवेश पूर्ण मनुष्यत्व मिळवण्यासाठी आहे. पण, हयवदनी मानवसमाजाचा हा महत्तम प्रयास दाखवताना नाटककाराची प्रतिभा त्याच्या अर्धनेणिवेची शिकार झाली आहे!

पद्मिनी बुद्धिमान देवदत्तावर बौद्धिक प्रेम करतें, तर बलवान कपिलवर वैषयिक. तिच्या अनुक्रमे मानुषक व पाशविक प्रेमटोकांची एकजूट दाखवण्यासाठी कर्नाडांनी हयवदनाच्या अतिमानुषी प्रतिमेने नाटकाची नांदी केली आहे.

साम्यावस्था

कथानक 'धर्मपुरी त घडते आणि तिच्या धर्मपरायण राजाच्या राजवटीत. देवदत्त शर्मा हा ब्राह्मण आहे, तर कपिल हा सेनापतिपुत्र अब्राह्मण. पौराणिक वा बुद्धोत्तर काळात सर्व ब्राह्मणेतर वर्णजाती शूद्र ठरवल्या गेल्याने कपिल हा शूद्र आहे. म्हणून, ते अभिन्न मित्र असले, तरी त्यांचा वर्णजातीय संबंध धर्मशास्त्रानुसार स्वामी-सेवकभावाचा असल्याचे सर्व ज्ञान देवदत्तात तर सर्व बल कपिलात दाखवून नाटककाराने सूचित केले आहे. (वर्णजातिव्यवस्थाक समाजाची नेणीव विजय तेंडुलकरलिखित 'सामना' चित्रपटातही काम करते. कथानक आधुनिक असले, तरी 'सामना' साखर कारखान्याचा मराठा चेअरमन व ब्राह्मण मास्तर यांच्यात आहे. ही जोडी प्रथम संस्कृत नाटकातील क्षत्रिय राजा व ब्राह्मण विदूषक यांच्याप्रमाणे दाखवून नंतर ब्राह्मण मास्तर मराठा चेअरमनला 'धर्मप्रवृत्त कसा करतो हे दाखवले आहे!)

वैषम्यावस्था

ज्ञान व बल या वर्णटोकांच्या अभिन्न मैत्रीची ही साम्यावस्था वैश्यपुत्री पद्मिनीच्या प्रवेशाने वैषम्यावस्थेत परिवर्तित होते. कर्नाडांनी आद्य सांख्याचार्य कपिलाचे नाव एका पात्राला दिले असल्याने या तत्त्वज्ञानाची जाणीवनेणीव कथानक उलगडताना कार्यप्रवण होणे अपरिहार्य आहे.

पद्मिनीरूपी लक्ष्मीने कोणाशी विवाहबद्ध व्हावे? अर्थातच भूदेव देवदत्ताशी. लक्ष्मीपति नारायण हाही हयवदन आहे हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे!

पण, हा धर्म झाला. तरीही वर्णव्यवस्थेत मुळातच विद्या व बल यांची फारकत आहे. वर्णजातिव्यवस्था जरी धार्मिक वा मानुषक जीवन जगायला भाग पाडते, तरी कर्म माणसाला 'पाशविक' प्रवृत्तीकडे खेचते-- कर्मणा गहनो गतिः !

नव्या भांडवलदारी समाजाची मूल्यसरणी व्यक्त करीत व्हिक्टर ह्यूगोच्या 'द लॉफिंग मॅन' ची नायिका सांगते की, ती ज्याच्याशी लग्न करते त्याच्यावर ती प्रेम करीत नाही आणि ज्याच्यावर ती प्रेम करते त्याच्याशी ती लग्न करीत नाही!

पद्मिनीचे कपिलावर जडलेले स्वाभाविक वा पाशविक प्रेम उत्तरोत्तर प्रबल होत जाणे अटळ ठरते.

हय-वदन

पद्मिनीतले प्रेमाचे अंतर्द्वंद्व आणि देवदत्त व कपिल यांच्यातील विरोधाचे

बहिर्द्वंद्व तीव्रतम होते; पण मैत्री मात्र अबाधित राहाते.* या अभिन्न मैत्रीत विकसित झालेल्या तीव्रतम विरोधाची सोडवणूक होणे अपरिहार्य होते.

या बहिर्द्वंद्वाची सोडवणूक देवदत्त व कपिल स्वशिरच्छेदाने करतात, तर पद्मिनी तिच्या अंतर्द्वंद्वाची सोडवणूक कपिलाचे बलवान धड देवदत्ताच्या बुद्धिमान मस्तकाला जोडायची बेरीज करून व देवदत्ताचे दुबळे धड कपिलाच्या निर्बुद्ध मस्तकाला जोडायची वजाबाकी करून करते.

अकबराच्या 'दीने इलाही' प्रमाणे दोन धर्मांची गोळाबेरीज असलेल्या हयवदनी देवदत्ताशी पद्मिनीचा नवा संसार सुरू होतो. देवदत्ताचे दुबळे ब्राह्मणी शरीर धारण करून शूद्र कपिल वनवासात निघून जातो.

पण, पद्मिनीला नवदेवदत्ताच्या कपिलधडाच्या घामाचा उग्र दर्प पाहिजे आहे. नवदेवदत्त तो चंदनगंधाखाली दडपून टाकतो आहे. नवदेवदत्ताचे कपिलधड दुबळे होत ब्राह्मणी बनत जाते. द्वैतातील विरोधाचा पुरेसा विकास झालेला नसला आणि त्याची सोडवणूक दोन्ही पक्षांच्या समन्वयाने करायचा प्रयत्न झाला, तर इच्छित अद्वैती कायाकल्प न होता समन्वित पक्ष पूर्वावस्थेकडे परततात.

हयवदनावर प्रेम करून स्वत:तील प्रेमाचे अंतर्द्वंद्व सोडवायचा पद्मिनीनें केलेला प्रयत्न अयशस्वी होतो. विझल्यासारखे वाटलेले अंतर्द्वंद्व पुन्हा उफाळून तीव्र होत जाते. तिला झालेला मुलगा नवदेवदत्ताचा असला, तरी ती मात्र तो कपिलशरीरापासून झाल्याचे मानू लागते. हयवदनी गोळाबेरीज व वजाबाकीतून अंतर्गत व बहिर्गत विरोध जास्त तीव्र होत जातात.

पुरुष व प्रकृति

'जातीवर' गेलेल्या नवदेवदत्ताला सोडून ती नवकपिलशोधासाठी वनात जाते. नवकपिलही 'जातीवर' गेलेला असतो असे तिला आढळते–

कपिल:(हात जोडून)हे शरीर मला मिळालं त्या दिवसापासून माझं आयुष्य म्हणजे एक यातनाघर होऊन बसलं होतं. ब्राह्मणाचं हे दुबळं शरीर मिळालं होतं मला...माझ्यासारख्या कावाडकष्टी माणसाला काय उपयोग होता या शरीराचा? या शरीराचा हिस्सा मला मिळाला त्या क्षणापासून हे शरीर आणि मी यात एक अखंड युद्ध जुंपलं.'

ब्राह्मणी हयवदनावर 'वैध' प्रेम करण्यात अयशस्वी झालेली पद्मिनी अब्राह्मणी हयवदनला विचारते–

---

* मार्क्सच्या अनित्यात्मक भौतिकवादी तत्त्वज्ञानातील अनित्यतावादाचे (dialectics) मूलभूत तत्त्व आहे प्रत्येक वस्तू वा घटना प्रारंभावस्थेतच विरोधांची एकजूट असणे हे. माओ म्हणतो की, या विरोधाच्या(contradiction) विकासातच वैमनस्यभावाची (antagonism) अवस्था येते. एम. बसवपुनय्या म्हणतात की, वैमनस्यभाव हा मूलत:च वेगळा असतो. या ऐतिहासिक वादावर माझा लेख 'स. मा.', नोव्हें. ८३, त आलेला आहे.

पद्मिनी : जिंकलं कोण?

कपिल: मी!

पद्मिनी (एक विषादपूर्ण सुस्कारा टाकून) मस्तकाचा नेहमी विजय होतो!

कपिल: आणि ते मी माझं भाग्य समजतो. आता मी कोसच्या कोस धावू शकतो. भन्नाट वेगाने सुसाट वाहणाऱ्या प्रवाहाच्या भोवऱ्यात उडी घेऊन मी हवा तसा धुमतो. प्रथम प्रथम हे पोट कुरकुर करायचं; पण आता त्याचीही काही तक्रार नाही. जे मिळेल त्याचं पचवून पाणी करतं ते. आणि नाही मिळालं तरी बेहेत्तर.

पद्मिनी मग तत्त्वज्ञानातील द्वंद्वाचा प्रश्न विचारते–

'पद्मिनी: नेहमीच का मस्तकाचा जय होणार?

कपिल: (तिकडे दुर्लक्ष करून) म्हणून मी कपिल आहे. सबंध शरीर आणि मस्तकसुद्धा धरून एक संपूर्ण कपिल.'

प्रत्यक्ष युरोपियन जाणीव व अप्रत्यक्ष ब्राह्मणी जाणीव या द्वंद्वाकडे आत्मा व शरीर, अध्यात्मवाद व भौतिकवाद यांचे द्वंद्व म्हणून पाहातात. पण, जनक द्वंद्व आहे वर्णजातिव्यवस्थेचे. नवदेवदत्तातला ब्राह्मणी 'पुरूष' विजयी झाला होता आणि शूद्र 'प्रकृती' पराभूत. नवकपिलातली अब्राह्मणी 'प्रकृती' विजयी झाली आहे आणि ब्राह्मणी 'पुरूष' पराभूत. ब्राह्मणी अध्यात्मवादाचा 'पुरूष' व अब्राह्मणी सांख्यवादाची 'प्रकृती' यांच्यामधील युद्धामागे वर्णजातिसंकर पराभूत झाला आहे आणि वर्णजातिशुद्धी विजयी. नाटककाराच्या नेणिवेतील ब्राह्मणी पक्ष प्रस्फुरित झाला आहे.

'कायाकल्पित' कपिलाला पद्मिनी आत्मसमर्पण करते. नाटककाराच्या नेणिवेतील अब्राह्मणी पक्ष प्रदीप्त झाला आहे. नाटककाराच्या प्रतिभेतील नेणिवेचे हे द्वंद्व मग विकसित होऊ लागते.

वैरावस्था

मग 'कायाकल्पित' देवदत्त तरवार घेऊन प्रवेश करतो. आता दोघांतील बहिर्द्वंद्वाच्या विरोधाचा विकास एकमेकांसाठी आत्मसमर्पणापलीकडे गेला आहे. या वैमनस्यभावाची परिणती आता एकमेकांचा जीव घ्यायच्या वैरावस्थेपर्यंत आली आहे. वर्णजातिव्यवस्थेतला मित्रभावी विरोध शत्रुभावी झाला आहे!

प्रेमचंदांच्या कथेतील मरणासन्न सरंजामी लखनौच्या त्या दोन उमरावांप्रमाणे देवदत्त व कपिल एकमेकांशी लढून एकमेकांकडून मारले जातात. वर्णजातिव्यवस्थेच्या पराकोटीला गेलेल्या द्वंद्वाची सोडवणूक अभिन्न टोकांचा समन्वय करून नाही, तर या टोकांना-परत्वे व्यवस्थेला-भस्मीभूत करण्यातूनच होईल असे पद्मिनी सांगते–

'पद्मिनी : 'दोघेही जळत जळत जगले,
दोघेही जळत जळत गेले.
दोघेही फिरून आता सरणावर
जळत जळत भस्मीभूत होणार.

'त्यांचं युद्ध चाललं होतं आणि मी शांत उभी होते–सगळं काही पाहात. मी नुसता तोंडातून शब्द काढायचा अवकाश होता, की आम्ही तिघंही एकत्र राहू; पण मी तसं काहीसुद्धा म्हटलं नाही. का? कपिल, देवदत्त! मला माहीत होता त्याचा परिणाम. तुम्ही त्यामुळंही सुखी झाला नसता. खरंच, कधीही सुखी झाला नसता. तुम्ही मला वाटून घेतलं असतं आणि त्याचबरोबर तुम्ही तुमचे देहही पुन्हा एकदा वाटून घेतले असते. मृत्यू अटळच होता. मृत्यूच्या दिशेने जणू काय मीच तुम्हाला चालवलं. एकमेकांना क्षमस्व म्हणत तुम्ही युद्धात समाप्त झालात...'

ब्राह्मणी व अब्राह्मणी प्रेमविवाहांना स्वतःत सामावणारी पद्मिनी या त्रिवेणी-संगमाच्या अपत्याला मात्र अब्राह्मण कपिलाचा पुत्र म्हणते आणि त्याला आदिवासींच्या स्वाधीन करते. बहिर्गत द्वंद्वींची शवे चितेवर ठेवून ती त्यांच्याबरोबर आत्मसमर्पण करून अंतर्द्वंद्वही भस्मीभूत करते.

संपूर्णावस्था

आणि मग नांदीचा हयवदन संपूर्ण होऊन परततो. तो गेला होता संपूर्ण मनुष्य बनायला; पण परततो संपूर्ण घोडा होऊन! शेवटी मस्तकाचाच विजय होतो-शरीर बदलू शकते, पण मन नाही, असाच नित्यात्मक अध्यात्मवाद कर्नाड सुचवू पाहातात!

संपूर्ण पशू झालेला हा हयवदन एकेक राष्ट्रगीत, भाषिक राज्यगीत गात येतो. प्रथम 'झंडा ऊँचा रहे हमारा,' नंतर 'सारे जहाँसे अच्छा हिंदोस्ताँ हमारा,' नंतर 'उदय हो अपने सुंदर कर्नाटक का,' नंतर 'प्रिय अमुचा एक महाराष्ट्र देश हा,' 'वंदे मातरम्' नंतर 'करुणारुण जागे...भाग्यविधाता, जय हो, जय हो.' अखंडतेपासून दुखंडतेपर्यन्त, राष्ट्रीय एकात्मतेपासून पृथगात्मतेपर्यन्त गेलेल्या देशाची गाणी.

आणि मग तो मोठमोठ्याने हसतो. घोडा हसताना पाहून जाणता झालेला पण निःशब्द व निर्हास्य राहिलेला पद्मिनीचा कपिलपुत्रही हसतो. हयवदनवर स्वार होऊन तो मेलेल्या घोडेस्वाराचे गाणे म्हणतो. ते शोकगीत बालहास्यात ऐकून तो उद्‌गारतो–

'हयवदन : मला हे पटत नाही. या गलिच्छ भावुकतेनं आमचं संपूर्ण भारतीय साहित्य भ्रष्ट झालेलं आहे; लोकजीवन निःसत्त्व झालेलं आहे...'

हयवदन त्याला दुसरे गाणे म्हणायला सांगतो. मुलाला आईने तेवढेच शिकवलेले असते. तेच तो पुन्हा गायचे म्हणतो. शर्त ही की हयवदनने पुन्हा हसले पाहिजे. हयवदन पुन्हा हसतो; पण खिकाळणेच बाहेर पडते!

हयवदनला मात्र या खिकाळण्याने आनंद होतो. पूर्ण पशुत्व अखेर त्याने मिळवले आहे!

भरतवाक्य !

ब्राह्मणी– अब्राह्मणी संस्कृतीचे वारसदार असलेले हे नवशूद्र बालक पूर्ण पशुत्व

मिळवलेल्या हयवदनवर स्वार होऊन मग आदिवासींकडून ब्राह्मण आजोबाकडे निघते–

'भागवत : येन केन प्रकारेण पूर्णांग बनला आहे हयवदन. (पात्रांना) तुम्ही दोघंही विप्रतिम विद्यासागरांकडे जा आणि त्यांना वर्तमान सांगा की, तुमचा दिग्विजयी नातू अश्वारूढ होऊन तुमच्याकडे येत आहे.'

कर्नाडांच्या अब्राह्मणी नेणिवेची प्रतिभाक्षेप ब्राह्मणी नेणिवेने परतवली आहे!

(सत्यशोधक मार्क्सवादी, डिसेंबर १९८३)

3

बाबूराव बागुललिखित

'सूड' :
'आधुनिक जानकीचे रामायण'

बाबूराव बागुलांचा कथासंग्रह वाचून- विशेषत: 'रस्त्यावरची' - मी पेटून निघालो होतो. नंतर ३ वर्षांपासून मी 'सूड' मिळवायचा प्रयत्न करतो आहे. आता मिळाली.

निष्काम सूड व सकाम मुक्ती

आकार पाहून हिरमोड झाला; पण, अशा आकाराच्याही अभिजात कादंबरिका आहेत, उदा. टॉल्स्टॉयची. विषय 'सूड' चाच आहे. एक रशियन सरदार आपला अहम् निःशेष करू पाहातो-- प्रथम संन्यासात. शेवटी दास्यात तो 'स्वातंत्र्य' मिळवतो– विदुराप्रमाणे. फरक हा की, दासशूद्र विदुर जीवन्मुक्तीचा अंतिम क्षण आध्यात्मिक दास्यात समर्पित करतो, तर स्वामी सरदार जीवन्मुक्तीसाठी भूदास बनतो !

रशियन सरदाराची व दासशूद्र विदुराची मुक्ती म्हणजे निष्काम सूड, तर 'सूड' च्या जानकीचा सूड म्हणजे सकाम मुक्ती ! पुरुषाला स्त्रीवर सूड घेता येत असल्यामुळे तो निष्काम मुक्तीकडे वळू शकतो. पण स्त्रीला पुरुषावर सूड घेता येत नसल्यामुळे ती सकाम मुक्तीतच आत्मसमर्पण करू शकते- विदुरासारखी! 'सूड'चे आंतरिक सूत्र हे आहे.

दलितत्वाचे अमूर्तीकरण

बुद्धाने मानवजातीचे दुःखाश्रू सर्व महासागरांच्या पाण्यापेक्षा जास्त अस-

ल्याचें म्हटले होते. परित्यक्ता जानकी टाहो फोडीत म्हणते की, तिची काया विधात्याने दुःख भोगण्यासाठीच घडवलेली आहे- 'मामिका इयं तनुर् नूनं सृष्टा दुःखाय लक्ष्मण।' स्त्री ही अर्धी मानवजात असली, तरी तिचे दुःखाश्रू म्हणूनच निम्म्यापेक्षा जास्त आहेत.

वर्गसमाजात श्रमिक स्त्रीचे शोषणपीडन जसे वर्गप्रभुत्वामुळे होते, तसे पुरुषप्रभुत्वामुळेही होते. श्रमिक पुरुषाचे दुःख एकेरी असते, तर तिचे दुहेरी. वर्गीयजातीय समाजात दलित स्त्रीच्या शोषणपीडनात भरीला जातिप्रभुत्व आहे. दलित पुरुषाचे दुःख दुहेरी असते, तर तिचे तिहेरी. या अनन्य दुःखाच्या लाव्हातून जानकीची मूर्ती ओतली गेलेली आहे.

परात्मीकरण

भारतीय वेश्यांत बहुसंख्य वेश्या अतिशूद्र आहेत. शाहू भागात बहुसंख्य वेश्या दलित, तर आदिवासी भागांच्या शाहू सीमांवर बहुसंख्य वेश्या आदिवासी. पण, वेश्यात्वात लोटले जाण्याआधी त्यांनी काहीनाकाही प्रमाणात 'गोतावळ्या' चा आत्मभाव अनुभवलेला असतो. अनानुवंशिक वेश्या आपल्या मुलीवर किमान प्रेम करते. मुरळी ही आनुवंशिक खरी. पण, वर्गसमाजाच्या शिरकावाने तिची पूर्ण जातिसमाजातील आनुवंशिक भाकरही काढून घेतली आहे. जानकीची मुरळी–आई गंगू गिऱ्हाइकाबरोबर असलेली पाहून मुलाबरोबर बाहेरून आलेल्या जानकीच्या बापाला नवरेपणा गाजवायची उबळ येते-

'तो बघ, तो त्याच्या आयला मी...'

'ये मुड्या, कोणाला शिवी देतोस? तुह मढं मी कुरविते. बस. श्यान खातोस अन् मलाच पाण्यात पाहतोस. इकडं ये. तुला खसाखसा कुरविते...'

'गंगे,-'

'बोल, कुतरतोंड्या-' गंगू नवऱ्याला शिव्या देत विचारू लागली.

'मग त्या वाघ्याला, मुड्या तुला, अन् त्या गधडीला काय खाया घालू?'

(पा. २०-२१)

जानकीच्या 'सासरी' तेच. तिच्या 'नवऱ्याला' भिक्षेचे पीठही मिळेनासे झालेले आहे-

'गंगूप्रमाणे तिची सासू तरुण होती. अन् दगडूसारखा धडधाकट उन्मत्त नवरा असूनही ती ठराविक गिऱ्हाइकांना घेत होती. ती रंगाने काळीसावळी होती; पण दिसायला आकर्षक होती. डोळ्यात काजळ घालीत होती. दगडूचा मुक्काम गंगूकडे होता अन् जाना त्या दिवशी बैतागलेला होता.

'जाना...' ती झोपडीच्या दारात नटूनथटून बसली होती. पानाची पिचकारी टाकून आत येणाऱ्या लेकाला म्हणाली,

'तोंड का उतारलंय?'

'आज काई मिळालं नही. असतील तर दे काई.'

'लेकरा, माझ्याजवळ काई नही. तुझ्या मुकीजवळ काइ असल त पय.'

'आयला... देना काई. मरू दे, पिऊ दे.'

'तुला रोज लागती. पुडी लागती. खाया सागुतीबी लागती. तू घरी बसेल. ती घरी बसेल... चालायचं कसं ?'

'वारीला मी जात नही ?'

'येतो पसाभर पीठ घेऊन.'

'लोक देतच नय त मी काय करू ?' (पा. २५-२६)

धर्म तोच आहे- नववैदिक, श्रौतस्मार्त. पण, त्याच्या जातिव्यवस्थेला वर्ग-व्यवस्थेने भगदाडे पाडून त्यात ती बसल्यामुळे तो जास्त बीभत्स झालेला आहे. जानकीचे खंडूबाशी* धार्मिक लग्न झालेले आहे. प्रत्येक उमेदवार मुरळीचे त्याच्याशी होते. खंडूबा कृष्ण आहे आणि सर्व मुरळ्या त्याच्या गवळणी– वैश्विक प्रेमाच्या वाटेकरणी ! या आध्यात्मिक प्रेमविवाहानंतर (sacred marriage) 'पूर्ण' मुरळी मग भौतिक 'प्रेमाकरता' काढली जाते. पण, पूर्ण जातिव्यवस्थेत या भौतिक प्रेमाला असलेली धार्मिक. पारंपरिक कल्हई उडून गेलेली आहे–

'खंडूबाशी तिचे लग्न झाले. गंगूच्या नव्या प्रियकराने– दगडूने– गंगूला विचारले– 'ह्या म्हशीला कधी बाहीर काढती– रेडा दावती ?'

'पदरकरीण त होऊ द्या.'

'झाली असल,– चोरीत असल.'

'नईच ओ.'

'खोटं. काढ बाहेर.'

'बोलवते मग, त्या पाटलाच्या सद्याला बघते,नाही तर कासम पईलवानाला.**

'येडच्या गधडी. मी हाये ना.'

'तू तिलाच नादवशील. नादवला हायेसच.'

'अन् येवडा दणदणीत डाग टाकून ?'

'खरंच-'

'देवाशपथ.'

---

*खण्डिनी म्हणजे भूमाता. तिचा धर्मपती (sacred consort) म्हणून चंद्राला खण्डिन्, खंडूबा हे नाव मिळाले असावे. सातवाहनपूर्वकाळात महाराष्ट्रात पेत्तनिक (पैठणिक) व महारट्ठ ही दोन गणराज्ये होती. ही स्त्रीसत्ताक असता त्यांच्या-पैकी एकाच्या राणीचे वंशनाम मुरळी असावे, वज्जींच्या अम्बपालीप्रमाणे. ती त्या-वेळी शास्ती असल्यामुळे पुरुषांवरील प्रेमाला– शूर्पणखेप्रमाणे- स्वतंत्र होती.

**हासुद्धा एक 'धार्मिक' संस्कार होता. महाराष्ट्रात त्याचे नाव 'नथनी.' उत्तर भारतासाठी पहा– 'उमरावजान.'

'दिवस ठरला. गंगूने लेकीच्या जेवणात भरपूर गांजा टाकला.* जानकी जेवली. तिला झोप येण्याऐवजी नुसते हसूच येऊ लागले...

'... खंडूला (जानकीचा धाकटा भाऊ) बाहेर नेऊन झोपवले होते. ते दोघेही तिला झोप लागावी म्हणून वाट बघत राहिले. गंगू उतावळी झाली होती. ती म्हणाली,

'मला झोप याया लागली. मी तिच्या उरावर बसते. तुम्ही वाट मोकळी करा.'

'चल.'

'गंगूने तिला खाली पाडले. तिच्या दोन्ही दंडांवर पाय देऊन ती तिच्या उरावर बसली. ती ओरडू नये म्हणून तिचे तोंड दाबले, अन् ती दगडूला ओरडली,

'हं.'

'तो तिला नागवी करू लागला. त्याचा स्पर्श होताच तिला चढलेली तार उतरू लागली. ती त्याला लाथा झाडून दूर लोटू लागली. तो तिचे पाय गुडघ्यात मोडू बघत होता. ती धडपड करत होती. अन् पैशासाठी बेभान झालेली गंगू तिच्या डोक्यातील सतीपणाचं वेड घालविण्यासाठी राग आणि कामाने उत्तेजित होऊन तिला बडवीत होती...' (पा. ४९–५१)

नशा ही परात्मता घालवण्यासाठी नसते, तिच्यावर 'सूड' उगवण्यासाठी असते. आईने दिलेल्या गांजाच्या नशेत–

'... ज्याचा जीव घेण्यासाठी खंडूने अन् तिने भाला बनविला होता तो दगडू समोर येताच भर्रकन वर जात होता, अन् पुन्हा गर्रकन खाली येत होता. आणि ते पाहून तिचा सूड खदखदा हसत होता.' (पा. ५०)

माहेरच्या परात्मतेवर ती 'सूड' घेत होती–

'तुच्छ गंगूला वर जाताना, खाली येताना पाहिले की तिला अतोनात समाधान वाटत होते, हसू येत होते. ज्याच्या आठवणी येतील ते सारे दुष्ट, तिच्यावर हात टाकणारी पोरे, टग्गे, तिला छळणाऱ्या बायका सारख्या भराभर उडत होत्या. अन् ते पाहिले की तिला हसू येत होते...' (पा. तेच)

'सासरी'– भर्ता रक्षति यौवने। स्त्री पुरुषाने जन्मभर ताब्यात ठेवली नाही तर ती छिनाल होते, असे टिळक म्हणाले होते. सासरच्या 'ताबेदारांनी' तिला धंद्याला लावून परात्मतेचा खाईत आणखी खोल झुगारले–

'रसूलने तिला भोगले. अन् दुसऱ्या दिवसापासून तिच्याकडे गिऱ्हाइके येऊ लागली. ती नको म्हणत असतानाही तिची सासू, नवरा, सासरा तिच्यावर सक्ती

---

* प्राचीन आठ प्रकारच्या विवाहप्रकारांतील पैशाच विवाह अशाच प्रकारे होई. पिशाच म्हणजे मुळात भूत नसून एक आयुधजीवी गणराज्य होते. पहा ५. ३ ११७ या पाणिनीय सूत्रावरील काशिकावृत्ति.

करत होते, तिला मारीत होते, येणाऱ्या पैशावर मजा करीत होते. त्या दिवशी ती थकून, रडून, ओकून श्रान्त झोपली होती. तिच्या नवऱ्याला तिची आठवण आली अन् गिऱ्हाइकाप्रमाणे तिच्याशी वागून तो बाजूला पडला. खूप प्यालेला होता. पहाटे पहाटे तिला जाग आली तेव्हा तिच्या सासऱ्याच्या तावडीत ती सापडली होती.' (पा. ४२)

परात्मतेतील 'अपरता'

या नातेवाईकांमधील परात्मतेत तिला परका, परधर्मीय खाटकी रसूल अपर वाटला. आणि या शेवटच्या अपरतेने तिला परात्मतेच्या अथांग तळागाळात लोटून दिले–

'रसूल सर्वांपेक्षा प्रेमळ, उदार आणि कनवाळू वाटला. दोन वर्षे त्याने तिला सांभाळून घेतले. अन् अनेक दुकानांची मालकीण असलेली लठ्ठ फतिमा गळचात पडताच त्याने जानकीला बकरी विकावी तशी नायकिणीला विकली.

'नायकिणीने तिला धंद्याला काढली. गुळावर गावभरच्या माशा येऊन पडाव्यात तशा तिच्यावर अनेक रंगांच्या, वयांच्या पुरुषांची झुंबड येऊन पडू लागली, तशी ती दोन वेळा जीव द्यायला तयार झाली. दोन्ही वेळा तिचे यत्न फसले...' (पा. १३)

सुखाचा परात्मभाव

एका पिढीचे 'सुख' दुसऱ्या पिढीच्या 'दुःखा' त परिवर्तित झाले आहे–

'एक दिवस आंघोळ करता करता गंगू स्वयंपाक करीत असलेल्या जानकीला म्हणाली, 'तुला कंच्या गधडीनं हे सतपण शिकवलंय ? अग, भरात आलीस. सुरू कर. मजा कर. बघ माझ्याकडं बघ. हा सोन्यासारखा रंग कशानं आलाय ? त्या सुखानं रंग फुलतं, रूप येतं... बघ.'

'आपले रंग-रूप-वैभव दाखविण्यासाठी ती उघडीच बाहेर आली. जानकीने खाली मान घातली.

'येडचा डुक्करी, आता का लहान हायस ? तुला कसाची येवडी किळस येती, तुला सुख समजत नाही ?' (पान. २१-२२)

'जे 'सुख' म्हणून गंगू 'घेत' होती, ते 'सुख'– त्यातून सुटण्यासाठी-जानकी 'देऊ' लागली-

'...तेव्हा आलेल्या प्रत्येकाला ती आपल्याला ह्या नरकपुरीतून सोडविण्याची विनंती करू लागली. ते उलट तिच्याकडून अधिक सुखाची अपेक्षा करत. ती देई. फजीत होई. एकाला तर तिचे रडे बघून अतोनात आसक्ती निर्माण झाली. तो निष्ठुर म्हणाला, 'ये, तू रडताना फार नाजूक दिसतीस, लहान पोरगी वाटतीस. त्यामुळे करण्याला मजा येती. ताकद येती. रड... धर, त्याबद्दल दोन रुपयं बक्षीस धर...'

'आणि त्यानंतर तो तिला रडायला लावन तिचा भोग घेत होता...'
(पा. १३-१४)

प्रवज्या व प्रतिशोध

वेश्यालयाच्या नरकपुरीतून सुटल्यानंतर तिने केशसंभार भादरून टाकला, काषायवस्त्रे धारण केली- स्त्रीत्वातून प्रव्रज्या घेण्यासाठी. योगी बनून त्रिशूळ हाती घेतला, कफनीत कमरेला जंबिया लटकवला- पुरुषत्वावर प्रतिशोध घेण्यासाठी.

स्त्रीत्व तिने सोडले, पण स्त्रीत्वाने तिला सोडले नाही. तिचे अनन्य सौदर्य तिचे स्त्रीत्व अनावृत्त करी, संन्याशांच्या 'विरक्त' नजरा बुभुक्षित करी.

ज्यांच्यावर सूड घ्यायचा तेच सूड बनून पाठीशी लागले. एका बलात्कारी बैराग्याला मारला. आणि जणू सगळी पुरुषजात मारून ढेर करायला ती तीर्थ-यात्रेला निघाली !

शोध व सिद्धी

पण, या प्रतिशोधाच्या 'नेणिवेत' शोध होता–

'...स्टेशनाच्या दोन्ही फलाटांवर गर्दीतील अनेक चेहऱ्यांत तिला एकही चेहरा अभय देईल, किंवा उद्धरून नेईल असा वाटत नव्हता. तिला मोठ्या शिता-फीने वेश्यागृहातून बाहेर काढणाऱ्या तरुणाच्या चेहऱ्यासारखा कोणी दिसत नव्हता. तिला वाटले, तो तरुण अशा वेषात राहील तर केवढा थोर साधू दिसेल !...'
(पा. १४-१५)

आणि तिच्या शोधाची सिद्धीत अचानक परिणती झाली–

'तिथे दोघे जण होते. एक जण उगाळ कोळशाच्या ढिगाऱ्यावर अंगावर पांघरूण घेऊन झोपलेला होता. दुसरा बसलेला होता. पुढे दगडी कोळशाची आगटी होती. बाजूला लहानसा कंदील होता. अन् तो त्या अंधुक प्रकाशात तन्मय होऊन वाचीत होता. त्याच्या चेहऱ्यावरील निर्मळ शांत भाव, भव्य गोरे कपाळ, त्यावर गंध, पाठी-वर पडलेले काळेभोर केस, वाढवलेल्या दाढीमिशा, अंगातील भगवी कफनी बघून जानकीला त्याच्याबद्दल एकदम आपलेपणा वाटू लागला... प्रत्येक पुरुषाबद्दल वाटणारा संशय, तिरस्कार आणि सूड विरून गेल्यासारखा झाला...' (पा. १५-१६)

वैराग्यात राग पालवला आणि सूडाग्नीचे रूपांतर ज्ञानाग्नीत झाले. या ज्ञानाग्नीला अलख निरंजनाने इंधन दिले वेदान्ताचे ! (पा. २७)

ती ते अधाशीपणे ग्रहण करू लागली. तत्त्वचर्चेत तिची मते ऐकून गुरुदेव थक्क होऊ लागले. कारण ती मते 'जीवनाचा आधार घेऊन पुढे येत होती.'
(पा. २९, ३५-३६)

पण, संसार व संन्यासाचे जीवन पुरुषसत्ताकच होते. प्रव्रज्या व प्रतिशोधा-च्या द्वैतातून तिला सोडवण्यासाठी स्वामीजींनी तिला मधुराभक्तीचे संभोगाद्वैत सांगितले–

'स्वामीजींना त्या मधुराभक्तीतील उदात्तता सांगावीशी वाटत होती. ती सांगण्याची तीव्र इच्छा झाल्यामुळे ज्वालाप्रसादाच्या भावनांकडे दुर्लक्ष करून ते म्हणाले,

'मधुराभक्तीवाले असं म्हणतात की, स्त्री-पुरुष प्रेमातील परमोच्च उत्कटता समागमात सफल होतें. तसेच देव आणि भक्त एकाच लिंगाचे असले तर एकरूपता येत नाही. म्हणून देवप्राप्तीसाठी राधा व्हायचं, स्त्री बनायचं...'

'ज्वालाप्रसाद बेशुद्ध होऊन खाली कोसळला होता.' (पा. ५२)

तिच्या मनातले द्वैत शमवण्याच्या प्रयत्नात स्वामीजी स्वतःतले द्वैत प्रदीप्त करीत होते ! तिच्यातले द्वैत शमवायचे स्वामीजींचे उपाय पारंपरिकच होते–

'... काहीतरी बोलावे म्हणून ते म्हणाले,

'जगदंबा कोण ?'

'पार्वती.'

'नुसती पार्वती नाही. कार्तिकेयाची आई. कृष्णाला आई होती. रामप्रभूला आई होती.'

'पण त्या राण्या होत्या.'

'असतील– पण स्त्रिया होत्या.'

'म्हणून त्यांची दुःखं जगड्व्याळ होती. एक ब्रह्मदेवाच्या वासनेला बळी पडली. एक नवऱ्याने आरोपी ठरवली, कलंकिता मानली. त्या बिचारीनं आत्महत्या केली. आपण अयोध्येला गेलो तर मी फक्त तिचंच दर्शन घेईन. अन्...'

'तिथेच आत्महत्या करून घेईन,' हे तो मनातल्या मनात बोलून गप्प झाला. कारण बोलता बोलता राम–रावण आणि त्या दोघांत बळी पडलेल्या सीतेऐवजी* ज्वालाला जानकी दिसू लागली होती.' (पा. ४१–४२)

या आधुनिक जानकीलाही या आधुनिक पुरुषोत्तमावरील प्रेमात मृत्यूशी 'संकेत'** दिसत होता !

पुरुषोत्तम व प्रकृति

हा पुरुषोत्तम वेदान्ती असूनही विजातीय होता (पान ६२), स्त्रीला प्राकृतिक रूपात पाहूनही अनभिज्ञ होता, भर्तृहरीचे 'शृंगारशतक'*** (पा. ५८) व कालिदासाचे 'कुमारसंभव' (पा. ७३) मुखोद्गत असूनही निष्काम होता. जीव-

---

*अरूण कांबळेंची सीता 'बौद्ध' रावणाच्या प्रेमात पडलेली आहे, तर बाबुराव बागुलांची सीता राम व रावण दोघांची बळी !

** महाभारतकाळात 'उत्सव-संकेत' नावाचे गण होते. उत्सव म्हणजे गणपरिषद् वा जत्रा आणि संकेत म्हणजे अॅपॉइंटमेंट- उन्मुक्त संभोगाची.

*** बाबूरावांनी उद्धृत केलेली १४ वी कविता निदान प्रकाशकाने मुळाशी ताडून पाहायची होती.

नाची तीर्थयात्रा करूनही निरागस होता–

'ते प्रवासाला लागले तेव्हा तो नम्रपणे म्हणाला,

'स्वामी, तुम्ही बोलत का नाही ? तुम्हाला माझी घृणा वाटली ? माझी जात, धंदा ऐकून तुम्हाला तुच्छता वाटली ?'

'तुच्छता म्हणजे काय बेटा ? मी पाहिलेली नाही.'

'घृणा !'

'ही देखील पाहिली नाही.'

'जिगुप्सा !'

'ही काय बला आहे ?'

'खरं बोलता, गुरूदेव ?...'

'ज्वाला, खोटं कसं बोलतात ?'

'तेही तुम्हाला माहीत नाही ?'

'काय ते...'

'मला क्षमा कराल ?' ज्वालाप्रसादाच्या डोळ्यात अश्रू आले. तो अश्रू पुशीत पुढे जाऊ लागला. त्याला वाटू लागले, हा माणूस आहे की प्रत्यक्ष परमेश्वर ? याला वासना तरी आहे काय ?...

'...घोर अपराध्यासारखे वाटू लागले. स्वामीजींनी त्याला कधी जात विचारली नाही...' (पा. ६२–६३)

जीवन व मृत्यू

कारण स्वामीजी जगून जगलेलेच नव्हते–

ज्वाला, मी जगलो नाही. माणसे कसे जगतात हे मला माहीत नाही. मी एका ब्रह्मचाऱ्याकडे शिकत होतो. एकदा तिथे हरिद्वारला आताचे राहुल सांस्कृत्यायन आले.* ते मला म्हणाले,

'तू सारखा फिरतोस. तू काय पाहिलेस ?'

'काही नाही ! फक्त हरिद्वार !' (पा. ६३-६४)

स्वामीजींचे जीवन जानकीने सुरू होत होते, तर तिचे जीवन स्वामीजींशी संपत होते. दुःखाने तिला पशुत्व दिले होते, तर त्या पशुत्वात स्वामीजींना देवत्व दिसत होते–

'ज्वाला, तू लहान नाहीस. जीवन देखून आला आहेस. जे दुःख पाहून येतात ते दिव्य चमत्कार करतात, देवत्व आणतात.' (पा. ६५)

मैथुन व कैवल्य

तिचा सूड निमाला, हिमालयाच्या 'स्वर्गारोहणा' च्या प्रस्थानद्वयीत तिचा

---

* बाबूरावांचा अलख निरंजन महापंडित राहुल सांकृत्यायनांच्या रोमँटिक संकल्पनेतून साकार झालेला आहे.

शोध संपला–

'चला. तुम्ही म्हणता तसेच होवो. मला देवत्व मिळो !'

'ज्वालाने त्या दोघांत अडथळा करणारा त्रिशूळ खाली टाकून दिला. त्यांचा हात हातात घेतला, अन् ते दोघेही खांद्याला खांदा लावून चालू लागले.' (पा. ६६)

स्वामीजींना आता खरोखर जगायचे होते. तर जानकी इतकी जगलेली होती की तिला आता खरोखर मरायचे होते. ज्वाला आता पुनश्च स्त्री, दलित झाली होती !

'... ज्वाला विचारमग्न होऊन म्हणाली,

'गंगोत्रीपर्यंत जाऊन येता का ? की सरळ धर्म आणि त्याचे भाऊ गेले त्या स्वर्गाच्या वाटेने चालता स्वर्गात ?'

'मला स्वर्ग नको आहे. ती मरणाची वाट आहे !'

'मरू. मरण सर्वात मंगल आहे.'

'जगू...'

धर्माच्या वाटेवरची निर्मनुष्य 'धर्मशाळा.' तीत लांडग्यांनी खाल्ल्यामुळे 'कैवल्य' मिळालेले बैराग्याचे बीभत्स प्रेत. स्वामीजी लांडग्यांच्या भीतीने पुढे जाऊ इच्छितात. जानकी म्हणते की, लांडगे पुढे येणार नाहीत कशावरून ? तेथेच मुक्काम.

स्वामीजी बैराग्याला पुरून मृत्यूच्या अशौचातून मुक्त होण्यासाठी विहिरीवर आंघोळ करतात. जानकी मृत्यूच्या शौचात शिरण्यासाठी आंघोळ करायला पूर्ण नग्न होते, राहाते.

स्वामीजी हाक मारतात. ती 'जी' म्हणून प्रतिसाद देते !

त्या रात्री ती तिच्या पहिल्या व अखेरच्या 'स्वामी' ला आत्मसमर्पण करते–

'स्वामी, मरण आले. पुन्हा एकदा जीवनाचा सत्कार करूया.'

जात्यातीत मैथुनाचे हे ब्राह्मणी कैवल्य 'वृकांनी' * फाडून खाल्ले !

सत्यशोधक मार्क्सवादी, जानेवारी १९८४

❊

** पुरूरवा– मला निर्ऋतीच्या कुशीत पहुडू दे!
मला बुभुक्षित वृक खाऊ देत !'
उर्वशी– 'पुरूरवा ! तू मरणार नाहीस !
अमंगल वृक तुला खाणार नाहीत !'
– ऋग्वेद, १०.९५.१४–१५

४

मृच्छकटिकाचा 'उत्सव'

महामहोपाध्याय मिराशींनी 'मृच्छकटिक' हे सर्वोत्कृष्ट संस्कृत नाटक असल्याचे सार्थच म्हटले होते. या नाटकाचा आचार्य अत्र्यांनी केलेला चित्रपटाविष्कार बघायचे भाग्य आम्हाला लाभले नाही; पण, एका मित्राच्या अनुरोधावरून गिरीश कर्नाडांचा 'उत्सव' पाहायची संधी मिळाली.

या नाटकाकडे एका ब्राह्मण नागरिकाचा एका वेश्येशी प्रणय या स्वरूपातच निरपवादपणे पाहिले जाते. आचार्य अत्रे जरी क्रांतिकारी लोकशाहीवादी साहित्यिक होते, तरी ब्राह्मण्य त्यांच्या कर्तृत्वाला मर्यादा घालीत होते हे आम्ही स्वतः पाहिलेले आहे. कर्नाड हे मार्क्सवादी आहेत इतकेच नाही, तर वर्गवादामुळे मार्क्सवादाला मर्यादा पडली आहे असे ते मानतात. मार्क्सवादी कलावंताने भारतीय समाजाचा जातिविशेष आकळला पाहिजे असे ते म्हणतात. तरीही त्यांचा 'उत्सव' मृच्छकटिकाच्या सत्त्वाचा ठाव घेऊ शकला नाही. त्याचे रोमँटिक बहिरंग चित्रित करण्यावरच 'उत्सव' कृतकृत्य झाला आहे.

भारतातील सर्व रूढ सौंदर्यशास्त्रे या नाटकाच्या रसग्रहणात या बहिर्रंगावरच थबकली आहेत. मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्राचे प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्रही बहिर्रंगदर्शनावर थबकते. कला ही तत्कालीन समाजदर्शन घडवते असे जरी मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्र म्हणत असले, तरी त्याचा वर्गवाद मृच्छकटिकाच्या जातिसमाजाचे अंतरंग काय, बहिर्रंगही पहायला असमर्थ ठरतो. कर्नाड स्वयंप्रज्ञपणे जातवर्गीय

सौंदर्यशास्त्रापर्यंत आले आहेत; पण तेथेच थांबले आहेत. ते त्यांना जाणवले, पण उमजले नाही. उमजण्याची प्रक्रिया आत्मक्लेशविरहित नसते, कर्णाप्रमाणे वैकर्तनी असते. पण हे वैकर्तन शारीरिक नसते, आत्मिक असते. या वैकर्तनातून आत्माही सोलला जातो, रक्तबंबाळ होतो.

स्त्रीमुक्तिवादी वा फेमिनिस्ट याला अपवाद नाहीत. 'मानुषी'ने 'उत्सव'-वर केलेली टीका रास्त आहे, पण पुरेशी नाही. वसंतसेनेचा वा रेखेचा स्त्रीदेह अनावृत करण्यावर व कामसूत्रावर आधारित स्त्री–पुरुष समागमाचा शृंगार दाखवण्यावर 'उत्सव'चा भर आहे हे खरे. पण, प्रोड्यूसर शशीकपूर असल्यानंतर ही गल्लाभरू परंपरा न येणे नलगेच. तरीही शशिकपूरांचेच काम– त्यांचा रानडुकरी अभिनिवेश व आक्रोश वगळला तर– चटका लावणारे झाले आहे.

शशिकपूरच्या भव्य व्यक्तिमत्त्वापुढे सर्वच व्यक्तिमत्त्वे वाहुल्या वाटतात– चारुदत्त व वसंतसेना यांचे काम करणारे विशेषेकरून. या नटनटींची कर्नाडांची निवड निखालस चुकली आहे. संवादोच्चारण बालिश झाले आहे.

'उत्सव' मृच्छकटिकावर आधारलेला नाही असे म्हटले, तर आर्किटेक्टसकडून तत्कालीन सेटिंग्ज तयार करून घेण्याचे काहीच प्रयोजन नव्हते.

दोन परंपरा

भासाच्या नाटकाचे नाव 'दरिद्रचारुदत्त' आहे, तर शूद्रकाच्या नाटकाचे नाव 'मृच्छकटिक,' म्हणजे मातीची गाडी. यावरून त्यांच्या परंपरांचा बोध होत नाही. भासाचा केंद्रबिंदू दरिद्रचारुदत्तच आहे, तर शूद्रकाचा वेश्या वसंतसेना. भासाची परंपरा पुरुषप्राधान्याची आहे म्हणून ब्राह्मणी, तर शूद्रकाची स्त्रीप्राधान्याची म्हणून अब्राह्मणी. शूद्रक हा नावावरून ब्राह्मणेतर होता म्हणून तो अब्राह्मणी साहित्यरचना करू शकला असे मानणे तर्कशुद्ध होणार नाही.

वसंतसेना ही केवळ अभिसारिका नाही, वादळवाऱ्यातही प्रियकराशी समागम करायला जाणारी. तिला मातृत्वाची आस आहे. पण, ते मातृत्व वेश्येचे नाही. वधूचे. चौथ्या अंकात शर्विलकाला दास्यमुक्त मदनिका दिसल्यानंतर शर्विलक मदनिकेला म्हणतो–

'स्वस्ति भवत्यै। मदनिके।
सुदृष्टः क्रियताम् एष शिरसा वन्द्यतां जनः।
यत्र ते दुर्लभं प्राप्तं वधूशब्द– अवगुण्ठनम्।'

'भवतीचे कल्याण होवो! मदनिके!
या आदरणीय सज्जन (वसंतसेनेला) शिरसाष्टांग नमस्कार कर!
येथे (वेश्यालयात) तुला दुर्लभ वधूशब्दाचे अवगुंठन मिळाले आहे.'

वेश्यालयातील मातृत्वाचे विदारक वर्णन याच अंकात येते. चारुदत्ताचा मित्र विदूषक धूताची रत्नमाला द्यायला वसंतसेनेच्या प्रासादात येतो, तेव्हा पाचव्या

प्रकोष्ठात त्याला बंधुल दिसतात. तो विचारतो की, तुम्ही बंधुल म्हणजे कोण आहात? ते उत्तरतात–

'वयं खलु–

परगृहललिताः परान्नपुष्टाः परपुरुषैर् जनिताः पराङ्गनासु ।
परधननिरता गुणेष्व् अवाच्या गजकलभा इव बन्धुला ललामः ।।'

'आम्ही खरोखर–

परक्या घरात वाढतो, परान्नावर पुष्ट होतो, परपुरुषांनी परस्त्रियांपोटी जन्माला घातलेले आहोत. परधनावर पोसले जातो, आमचे गुण अवाच्य आहेत. हत्तीच्या बच्च्यांप्रमाणे आम्ही बंधुल विहार करतो.'

वेश्येचे गर्भारपणही तिच्या धंद्याच्या बरकतीवर गदा आणत असे. बुद्धकालीन दिगंतकीर्ती वैद्य जीवक कोमारभच्च हा राजगृहाच्या सालवती नावाच्या वेश्येने जन्मताच उकीरड्यावर टाकून दिलेला मुलगा होता. तिला त्याचा गर्भ राहिला तेव्हा तिच्या मनात आलेला विचार विनयपिटक सांगते–

'... तेव्हा सालवतीला असे वाटले, 'गर्भिणी स्त्री पुरुषांना नापसंत असते. जर कोणाला समजलं की सालवती गणिका गर्भवती आहे, तर माझा सर्व सत्कार चालला जाईल. मी आजारी का पडू नये ?'

म्हणून वसंतसेनेची आकांक्षा व धडपड वधू बनायची असते. धूता आपल्याला सवत न मानता बहीण मानेल ही खात्री असते. चारुदत्त प्राणदंडापासून वाचल्यानंतर व धूता सती जाण्यापासून परतल्यानंतर दोघे एकमेकांना आलिंगन देतात आणि शर्विलक नवा राजा गोपालदारक याची आज्ञा सांगतो की, परितुष्ट राजा वधू शब्दाने भवतीचे ग्रहण करीत आहे.

'आर्ये! वसन्तसेने! परितुष्टो राजा भवतीं वधूशब्देन अनुगृह्णाति।'

मृच्छकटिकाचा हा गाभा आहे. पण, धूताचे चारुदत्ताशी पुनर्मीलन होताच विथरून वसंतसेना पळ काढते आणि राजशालक शकाराचा स्वीकार करते असा आर्बिट्ररी बदल कर्नाडांनी केला आहे!

गणिका चे वेश्या

'उत्सव'ची सुरुवात सूत्रधाराने वेश्यांचे स्थान प्राचीन भारतात कसे उन्नत होते हे सांगायच्या पुनरुज्जीवनवादातून होते. वेश्यांच्या आद्यावस्थेकडेच वळायचे होते, तर गणिकेच्या आद्यावस्थेकडे वळायला काय हरकत होती ? गणिका म्हणजे उत्तमा वेश्या, रूपाजीवा म्हणजे मध्यमा वेश्या व कुंभदासी वा बंधकी म्हणजे अधमा वेश्या ही कामसूत्रकार वात्स्यायनाची व्याख्या जरी यथातथ्य होती, तरी गणिका या संस्थेलाही काही इतिहास असू शकतो याचा विचार कर्नाडांनी केला नाही.

कलेत पूर्वेतिहासाचा विचार कलावस्तूचे तत्कालीन चित्रण सम्यक्पणे व्हावे

यासाठी असतो.

चौथ्या अंकात वसंतसेनेचे गणिकाघर आठ प्रकोष्ठांचे बनलेले होते असे दिसते. ('एव्वं वसन्तसेणाए बहुवुत्तन्तं अट्ठपओट्ठं भवणं पेक्खिअ') सहाव्या प्रकोष्ठात वेश्या आपल्या गिऱ्हाइकांशी आमोदप्रमोद करताना दाखवल्या आहेत. त्यांना जरी गणिकाच म्हटलेले असले, तरी त्या रूपजीवा असाव्यात. अर्थशास्त्राच्या 'गणिकाध्यक्षः' या ४३ व्या प्रकरणात कनिष्ठ वेश्येचे वेतन १००० पण, मध्यम वेश्येचे २००० पण व उत्तम वेश्येचे ३००० पण असल्याचे सांगितले आहे. वेश्यांच्या मासिक उत्पन्नापैकी नियत दिवसांचे उत्पन्न राजाला कररूपात द्यावे लागे (रूपाजीवा भोगद्वयगुणं मासं दद्युः।). गणिकेला राजवृत्तीतून मुक्त व्हायचे असेल, तर तिला निष्क्रयधन म्हणून २४,००० पण द्यावे लागत. यावरून वसंतसेनाभवन तिच्या मालकीचे नसून राजाच्या मालकीचे होते हे स्पष्ट होते.

रूपाजीवा आपला धंदा या भवनातच करताना दिसतात; पण, गणिका मात्र भोगधन घेऊन गिऱ्हाइकांच्या निवासस्थानी जाताना वैशालीची अंबपाली, राजगृहाची सालवती व उज्जयिनीची वसंतसेना यांच्या उदाहरणांवरून दिसते. राजाज्ञेने सांगितलेल्या पुरुषाकडे गणिका गेली नाही, तर तिला १००० फटके मारायची वा ५००० पण दंड करायची शिक्षा अर्थशास्त्राने सांगितली आहे. पण, मातेच्या आज्ञेवरूनही वसंतसेना शकाराने पाठवलेल्या गाडीत जात नाही, यावरून तिला आपला प्रियकर निवडायचे स्वातंत्र्य होते असे दिसते.

गणिकाभवन हे गणिकेचे अभयस्थान (sanctuary) होते; पण रात्री संकेतस्थानी जाणाऱ्या वा विहारस्थानाहून परतणाऱ्या वसंतसेनेचा पीछा शकार व त्याचे अनुचर करतात यावरून गणिकाभवनाबाहेर तिच्यावर शकारांसारख्या बळींची सत्ता चालू शकत असे असे दिसते.

गणिकेला इतर वेश्यांच्या तुलनेत असलेल्या या विशेषाधिकाराचा वा स्वातंत्र्याचा उलगडा होणे आवश्यक आहे. एरवी ती इतर वेश्यांप्रमाणेच पण्यभोग्या आहे असे शकाराचा अनुचर विट तिला पहिल्या अंकात सांगतो—

'तरुणजनसहायश् चिन्त्यतां वेशवासो विगणय गणिका त्वं मार्गजाता लतेव।
वहसि हि धनहार्यं पण्यभूतं शरीरं, समम् उपचर भद्रे सुप्रियम अप्रियं च॥
अपि च–
वाप्या स्नाति विचक्षणो द्विजवरो मूर्खोऽपि वर्णाधमः,
फुल्लां नाम्यति वायसोऽपि हि लतां या नामिता बर्हिणा।
ब्रह्मक्षत्रविशस् तरन्ति च यया नावा तथेवेतरे,
त्वं वापीव लतेव नौरिव जनं वेश्याऽसि सर्वं भज॥'

'युवकांनी सेवित वेश्यालयाला आठव! गणिके! रस्त्यात उगवणाऱ्या लतेप्रमाणे तू स्वतःला समज!

धनाने खरीदले जाणारे क्रयवस्तुभूत शरीर तू धारण करतेस. म्हणून, भद्रे!

सुप्रिय व अप्रियांशी समान व्यवहार कर!

तसेच-

विद्वान ब्राह्मण व मूर्ख शूद्र दोन्ही तलावात स्नान करतात.
ज्या प्रफुल्लित लतेला मोर झुकवतो तिलाच कावळाही झुकवतो.
ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य ज्या नावेने तरून जातात तिनेच इतरही (शूद्रही) तरून जातात.

तू तलाव, लता व नावेप्रमाणे वेश्या आहेस; म्हणून सर्वांना भोग दे!'

वसंतसेनेच्या व्यक्तिगत दासी प्रामुख्याने दोन दिसतात: एक चेटी व दुसरी मदनिका. चेटीचे नाव वसंतसेना घेत नाही, पण मदनिकेचे घेते. चेट शब्दाचा अर्थ कल्पसूत्राचा भाष्यकार समयसुंदर हा 'पादमूलिका दासाः' असा देतो. यावरून चेट वा चेटी हे या काळात हीनतम गृहदासदासी होते असे दिसते. मदनिका चेटी-पेक्षा उन्नत दासी असावी. तिने दास्यमुक्तीबद्दल वसंतनेला विचारले असता वसंतसेनेने तिला उत्तर दिले की, ती स्वतः स्वतंत्र असती तर तिने तिच्या सर्व परिजनांना विनामूल्य दास्यमुक्त केले असते- '...जइ मम सच्छन्दो, तदा विणा अत्थं सव्वं परिजणं अभुजिस्सं करइस्सं!' पण, वसंतसेनेला वधू व्हायचे होते, म्हणून तिने मदनिकेला दास्यमुक्त करून शर्विलकाला सोपवले. तोपर्यंत शर्विलकाला नावाने हाक मारणारी मदनिका मग त्याला 'आर्यपुत्र' म्हणायला लागते ('यथा अज्ज-उत्तो भणादि।')! शकाराचा विट वसंतसेनेला स्वाधीन, स्वतंत्र स्त्री म्हणतो. कर्णाने दासी द्रौपदीला, 'ती पत्नीपेक्षा जास्त स्वतंत्र झाली आहे,' असे सांगितले होते. कोणत्याही एका पुरुषाच्या अधीन नसलेली वेश्या पुरुषसमष्टीच्या अधीन होते. स्वाधीनता हे तिच्या पराधीनतेचे नाव होते. या समष्टिपराधीनतेतून मुक्त होऊन व्यष्टिपराधीनतेकडे मदनिका गेली आणि तीच स्वाधीनता मानून तिकडे जायला वसंतसेना आणखी आवेगाने धडपडू लागली! सुरक्षित व्यष्टिपराधीनता ही वेश्येच्या दृष्टीने स्वाधीनता होती.

चौथ्या अंकात चेटी वसंतसेनेला सांगते की, राजशालक संस्थानकाने बैलगाडी व दहा हजारांची सुवर्ण-आभूषणे पाठवली आहेत-'अज्जए! जेण पवहणेण सह सुवण्ण-दससाहस्सिओ अलङ्कारओ अणुप्पेसिदो।' याला अर्थशास्त्र भोगधन म्हणते. रूपा-जीवाच्या तुलनेत गणिकेने भोगधन घेऊन पुरुषाकडे जाण्याची प्रथा गणिकेच्या पूर्वेतिहासाकडे घेऊन जाते. राजगृहाची सालवती गणिका चाहत्याकडे ५०० कार्षापण भोग-धन घेऊन रात्रभर जात असे, असे विनयपिटकाचे चीवरस्कंधक सांगते. पण, गणिकेची प्रथा राजगृहाच्या नगरशेटाने वैशालीच्या अंबपाली गणिकेचा आदर्श पाहून कोसल-राज बिंबिसारला सांगितली आणि त्याच्या आज्ञेवरून राजगृहात सुरू केली. बिंबि-सार हा नव्या जातिव्यवस्थाक समाजक्रांतीचा एक पहिला सामंत (feudal) राजा असला, तरी गणराज्याचा धम्मराज म्हणून आपल्या औरसीकरणासाठी त्याने जुन्या वर्णव्यवस्थाक संघगणसमाजाची (येथे वज्जींच्या संघगणाची) गणिकाप्रथा

पुनरुज्जीवित करणे आवश्यक मानले.

गणिका अंबपाली ही चाहत्या पुरुषांकडे ५० कार्षापण घेऊन रात्रभर जात असे, असे चीवरस्कंधक सांगते. गणिका सालवती घेत असलेले ५०० कार्षापण पाहाता अंबपाली घेत असलेले ५० कार्षापण हे भोगधन नसून विधिधन होते हे लक्षात घेईल. या विधीमुळेच वैशालीची भरभराट होत होती, असे चीवरस्कंधक सांगते. कृषिप्रधान समाजाची भरभराट ही वेळेवर व पुरेशा पडणाऱ्या पावसावर अवलंबून होती हे उघड आहे. म्हणून, गणिका अंबपाली ही जशी तिच्या वंश-नामाप्रमाणे पृथ्वीची पुरोहिता होती, तशीच पृथ्वीप्रमाणे वा मातृदेवतेप्रमाणे 'बहु-भोग्या' होती. दीघनिकायच्या महापरिनिर्वाणसुत्तात वज्जिसंघगणाचे लिच्छवि जन-पदिन्–ज्यांना ती आर्यपुत्र म्हणून विधिपूर्वक भोगत असे– तिला 'अंबिका' वा आई म्हणताना दिसतात. गणिका शब्दाचा मूळ अर्थ गणाची राणी असा होता. ज्या वात्स्यायनाला कर्नाडांनी सूत्रधार बनवला आहे, त्याच्या कामसूत्रात स्त्री-राज्याचा उल्लेख दोनदा आलेला आहे. स्त्रीराज्याच्या राण्या स्वज्ञातीय पुरुषांशीच समागम करतात असे तो सांगतो-

तथा प्रवेशिभिर् एव ज्ञातिसंबंधिभिर्
न अन्यैर् उपयुज्यन्ते स्त्रैराजकानाम् ॥ ५. ६. ३३ ॥

गणिकेचा विहार वा अभिसार वर्षामायेसाठी होता, गिऱ्हाइकांना आकृष्ट करण्यासाठी नव्हता. ती वेश्या बनल्यानंतर हा विधी नव्या उद्देशात निःशेष झाला. पण, पाऊस पडत नसला तर वेश्यांनी अभिसाराला बाहेर पडण्याची प्रथा अजून-पर्यंत होती. आकाश भरून आले असताही वसंतसेना चारुदत्ताशी रमण करायची इच्छा प्रकट करते आणि पडल्या पावसात ब्राह्मण चारुदत्ताकडे जाते. गणिका वा गणराज्ञी मुळात क्षत्र होती आणि क्षत्र व ब्रह्मन् यांच्या देवविवाहामुळेच पाऊस पडतो अशी श्रद्धा होती! ही नेणीव अजूनही गणिका असलेल्या वसंतसेनेला प्रचो-दित करीत होती म्हणूनच ती नेणीव होती.

सामाजिक संघर्ष

मृच्छकटिकाचा सामाजिक संघर्ष राज्यक्रांतीचा आहे एवढेच पाहिले जाते. राज्यक्रांती म्हणजे एक जुलमी राजा जाऊन दुसरा चांगला राजा येणे एवढ्या-पुरतीच ती मर्यादित होती. ती समाजक्रांती नव्हती. कारण, समाजक्रांती-पारंपरिक मार्क्सवादी ती मानत नसले तरी–इसवीपूर्व ६ व्या शतकात बुद्धाच्या नेतृत्वाखाली होऊन गुलामगिरीवर आधारलेल्या वर्णव्यवस्थेच्या जागी निमस्वातंत्र्यावर आधार-लेली जातिव्यवस्था आली होती. तिनें कृषिउत्पादन दहा पटीने वाढवले होते, असे कोसंबी सांगतात. कृषिउत्पादनाची वाढ क्रयवस्तुउत्पादनाच्या वाढीसाठी असते. या क्रयवस्तुउत्पादनाची वाढ कारागीर करीत असतात. भारताचे कारागीर बलुतेदार म्हणवले जातात. सामंतप्रथाक भारतीय समाजाचे उत्पादनसंबंध बलुतेदारीचे,

जजमानीचे होते असे मध्ययुगीन भारतीय इतिहास सांगतो. पण, बलुतेदारी उत्तर भारतात तिसऱ्या शतकापासून व दक्षिण भारतात सहाव्या शतकापासून सुरू झाली. तोपर्यंत कारागीर जाती पूग व श्रेणीत संघटित राहून क्रयवस्तुउत्पादन करीत आणि त्या व्यापाऱ्यांच्या पूगश्रेणी विकीत. या पूगश्रेणी काय होत्या हे आपणाला महामहोपाध्याय पां. वा. काणे 'हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र' (खं. १, भा. १) मध्ये सांगतात–

'... याज्ञवल्क्य स्मृति (२. ३०) सांगते की ... पूग हे श्रेणीपेक्षा उच्चतर न्यायालय आहे. मिताक्षरा खुलासा करते की, पूग म्हणजे एका वस्तीत राहणाऱ्या वेगवेगळ्या जातींच्या व वेगवेगळ्या व्यवसायांच्या लोकांची संघटना, तर श्रेणी म्हणजे वेगवेगळ्या जातींच्या पण एकाच जातीचा व्यवसाय करणाऱ्या लोकांची संघटना. उदाहरणे म्हणून ती 'हेडाबुक्क,' 'तांबूलिक', 'कुविंद' (विणकर) व 'चर्मकार' यांच्या श्रेणी देते... (पा. ६६-६७)'

चारुदत्त हा जातीने ब्राह्मण; पण, सार्थवाह म्हणजे तांड्याच्या व्यापाराचा धंदा करीत होता. वसंतसेना त्याला 'सार्थवाहपुत्र' म्हणते, यावरून पूर्वपिढीत तो धनाढ्य होता आणि या पिढीत अतिउदारतेमुळे दरिद्री झाला. त्याचा वाडा बनियांच्या मोहल्ल्यात आहे असे दुसऱ्या अंकात मदनिकेच्या उद्गारांवरून आपल्याला समजते- 'सो क्खु सेट्ठिचत्तरे पडिवसदि।' त्याच्याकडे घरफोडी केल्याचे शर्विलक मदनिकेला चौथ्या अंकात सांगतो- 'अयि! प्रभाते मया श्रुतं श्रेष्ठिचत्वरे-यथा सार्थवाहस्य चारुदत्तस्य इति।' तिसऱ्या अंकात चारुदत्त व विदूषक रेभिल श्रेष्ठीकडील मैफलीत रेभिलचे गाणे ऐकून रात्री घरी परत येताना दाखवला आहे. यावरून ब्राह्मण चारुदत्त श्रेष्ठींच्या पूगाचा सभासद होता असे स्पष्ट होते. शूद्रक हा तिसऱ्या शतकाअगोदरच्या, सुमारे पहिल्या शतकाचा, व दाक्षिणात्य नाटककार मानला जात असल्याने त्याने भारतीय समाजाची ही बलुतेदारीपूर्व अवस्था सम्यक्पणे चितारणे स्वाभाविक आहे.

ब्राह्मण शर्विलक वेश्यालयात जन्मलेल्या व दासी असलेल्या मदनिकेला पत्नी करतो यावरून जातिसंकर अजून निषिद्ध मानला जात नसल्याचे दिसते. म्हणून, जातीचे जन्मसिद्ध जात हे पहिले लक्षण सोडले, तर जन्मसिद्ध व्यवसाय, जातीतच बेटीव्यवहार, जातीतच रोटीव्यवहार, जातवार वस्त्या व जातपंचायती ही बाकी लक्षणे अजून प्रबळ झाली नव्हती हे स्पष्ट होते. म्हणून, या बाकी लक्षणांकडे समाजाला नेणाऱ्या शक्ती आणि या लक्षणांविरुद्ध झगडणाऱ्या शक्ती यांचा संघर्ष समाजात होणे अपरिहार्य होते. याची लक्षणे आपणाला पुढील प्रसंगांत मिळतात-

१) विद्रोही गोपालदारक आर्य्यकाला घोषातून राजा पालकने अटक केल्याचे ऐकताच रेभिल श्रेष्ठीचा आश्रय असलेला शर्विलक मदनिकेला रेभिलकडे पाठवतो. यावरून आर्य्यक, शर्विलक व रेभिल यांची विद्रोही दोस्ती असल्याचे दिसते.

२) सहाव्या अंकात बन्धनागार तोडून पळालेला व वसंतसेनेच्या बंद गाडीत बसलेला आर्य्यक राजा पालकच्या वीरक व चंदनक या सेनापतींनी गाडी अडवल्या-

नंतर मनात म्हणतो की, वीरक त्याचा पूर्ववैरी व चंदनक पूर्वबंधू आहे- 'अयं मे पूर्ववैरी, अयं मे पूर्वबंधुः ।" का ? येथे केवळ स्वभावांचा वा संबंधांचा प्रश्न नाही. वीरक हा न्हावी जातीचा आहे, तर चंदनक हा चांभार जातीचा. न्हावी ही उत्पादक वा क्रयवस्तुनिर्माती जात नसल्यामुळे ती पूगश्रेणीत संघटित नव्हती, तर चम्मार (चर्मकार) ही क्रवस्तुनिर्माती जात असल्यामुळे ती श्रेणीत संघटित होती. न्हावी जातीच्या गतिअवरोधक व चांभार जातीच्या गतिशील अशा या परस्परविरोधी सामाजिक भूमिकांमुळे वीरक राजा पालकाचा समर्थक असतो, तर चंदनक विद्रोही आर्य्यकाचा समर्थक बनतो. एक चांभार वैदिक धर्मवादी राजा पालकाचा सेनापती असणे ही तत्कालीन वस्तुस्थिती तेव्हा अस्पृश्यता नसल्याचे दाखवते. यावरून अस्पृश्यतेचा उगम व विकास विषम होता असे दिसते.

३) आर्य्यकाने राजा पालकाचा भर यज्ञात जाऊन यज्ञपशूप्रमाणे वध केला असे दहाव्या अंकात शर्विलक चारुदत्ताला सांगतो-

'त्वद् यानं यः समारुह्य गतस् त्वां शरणं पुरा ।
पशुवद् वितते यज्ञे हतस् तेन अद्य पालकः ॥'

आठव्या अंकात राजशालक- शकार त्याच्या पुष्करिणीत भिक्षू संवाहकाने आपले चीवर धुतल्याचे निमित्त करून त्याचा वध करू पाहतो. भिक्षूच्या उद्‌गारांवरून शकार बौद्ध भिक्षूंचा छळ करणारा होता असे दिसते- 'एक्केण भिक्खुणा अवलाहे किदे अण्णं पि जहिं जहिं भिक्खुं पेक्खदि, तहिं तहिं गोणं विअणासं विन्धिअ ओवाहेदि /"

याउलट, अंतिम अंकात चारुदत्त भिक्षू संवाहकाला– जो पूर्वाश्रमाचा हीनजातीय होता— सर्व विहारांचा कुलपती बनवायची आज्ञा करतो—'तत् पृथिव्यां सर्वविहारेषु कुलपतिर् अयं क्रियताम् ।'

यावरून धार्मिक संघर्ष ब्राह्मणी श्रौतस्मार्तधर्म व अब्राह्मणी बौद्ध धम्म यांत होता हे स्पष्ट होते.

हा केवळ धार्मिक संघर्ष होता का? बौद्ध धम्म हा वर्णजातिविरोधी होता एवढेच नाही, तर त्याला व्यापारी-कारागीरांच्या पूगश्रेणींचा आश्रय होता हे कार्ल्याच्या चैत्यांत विविध कारागीरश्रेणींनी दिलेल्या देणग्यांवरून व बौद्ध विहार हे वणिक्‌पथावरील सार्थवाहांची विश्रामस्थाने, क्रयवस्तूंचे गुदाम व बेंका होते यावरून दिसून येते. 'समग्र स्वातंत्र्य व समता : आध्यात्मिक व भौतिक' (सत्यशोधक मार्क्सवादी, ऑगस्ट ८२) या लेखात आम्ही दाखवले आहे की, बौद्ध धम्म हा गृहस्थ उपासकांचा धर्म नसल्यामुळे तो विचाराधीन कालखंडात भारतीय समाजाच्या उत्पादनशक्तींचा धम्म राहिला, तर नवा समाज हा जातिव्यवस्थाक असल्यामुळे श्रौतस्मार्त धर्म हा उत्पादनसंबंधांचा धर्म बनला.त्यामुळे तृतीय शताब्दीपूर्व भारतीय समाजाचा संघर्ष वैदिक श्रौतस्मार्त धर्म व अवैदिक बौद्ध धम्म यांच्या धार्मिक संघर्षातून व्यक्त होतो. कर्नाडांनी संवाहकाला वैदिक संन्यासी बनताना

दाखवल्यामुळे आणि वसंतसेना चारुदत्ताला सोडून शकाराला स्वीकारीत असल्याचे दाखविल्यामुळे तत्कालीन भारतीय समाजातला हा धार्मिक-सामाजिक संघर्ष ते चित्रित करू शकले नाहीत.

शाहू व चांडाल

तत्कालीन भारतीय समाजाच्या हीन जातींचे जीवन शूद्रकाने ज्या खोलीने व अथांग मानवतेने रंगवलेले आहे त्याला भारतीय वाङ्मयात तोड नाही.

उत्पादक दासप्रथा वर्णसमाजाच्या अंतावरोवर नष्टप्राय झाली होती, तरी गृहदासप्रथा ब्रिटिशांनी १८४३ त गुलामवंदीचा कायदा आणीतो अस्तित्वात राहिली. या गृहदासांबद्दल शकार व चारुदत्त–वसंतसेना यांचे दृष्टिकोण परस्परविरोधी होते. गृहदासांचे जे वर्णन आले आहे ते प्रथम वघूया.

स्थावरक चेटने वसंतसेनेला मारावे म्हणून प्रलोभने दाखवताना शकार त्याला आठव्या अंकात सांगतो की, मी तुला सर्व उष्टे खायला देईन—'शव्वं ते उच्छिट्टं दईश्शं ॥'

'पूर्वजन्माच्या दुष्कृत्यांमुळे मी या जन्मी परान्नभोगी झालो' असे तो शकाराला सांगतो—'जादिशे हग्गे पलपिण्डभक्षके भूदे।'

शकार स्थावरकाला प्राकारखंडावरून गाडी आणायला सांगतो. तो सांगतो की, बैल मरतील, गाडी तुटेल, मीही मरेन. शकार सांगतो की, बैल मेले तर दुसरे घेईन, गाडी तुटली तर दुसरी बनवीन आणि तू मेलास तर दुसरा गाडीवान ठेवीन—'...गोणा मले अवले क्रीणिश्शं, पवहणे भग्गे अवले घडाइश्शं, तुमं मले अण्णे पवहणवाहके हुविश्शदि।'

वसंतसेनेला त्याने मारावे म्हणून शकार त्याला बेदम मारतो, वसंतसेनेची हत्या करताना त्याने पाहिलेले असल्याने ते त्याने सांगू नये म्हणून शकार त्याला बेडचांनी जखडून कोंडून ठेवतो. तेथून सुटून तो चारुदत्ताच्या वधदंड मिरवणुकीत येतो आणि ओरडून सांगतो की, शकारानेच वसंतसेनेला मारले. शकार त्याच्यावर चोरीचा आरोप ठेवून चोरीसाठी त्याला दिलेल्या माराचे वळ दाखवतो. चांडाळही शकारावर विश्वास ठेवतात. हताश होऊन तो उद्गारतो की, हाय, दासभाव किती हीन आहे की तो खरे बोलला तरी त्याच्यावर कोणी विश्वास ठेवत नाही. 'हीमादिके ! ईदिशे दाशभावे, जं शच्चं कं पि ण पत्तिआअदि !'

राज्यक्रांतीनंतर प्राणदंडमुक्त चारुदत्त शर्विलकाला आदेश देतो की, स्थावरकाला दास्यमुक्त करा !

शकाराने बेदम मारपीट केल्यानंतरही स्थावरक वसंतसेनेला मारायला तयार होत नाही, तेव्हा त्याचा साधुकार करीत शकाराचा विट म्हणतो–

'रन्ध्रानुसारी विषमः कृतान्तो
यदस्य दास्यं तव च ईश्वरत्वम्।

श्रियं त्वदीयां यद् अयं न भुङ्क्ते
यद् एतद् आज्ञां न भवान् करोति ।'

'छिद्रान्वेषी दैवाचा न्याय किती विषम आहे ! कारण याला त्याने दास्य दिले व तुला स्वामित्व (हेही विपरीत की) तुझी संपत्ती चेट भोगत नाही आणि चेटची आज्ञा तू पाळत नाहीस !'

वर्णजातिव्यवस्थचा निषेध करून विट होऊ घातलेल्या राज्यक्रांतीत सामील होतो, हे लक्षात घेणे सर्वांत महत्त्वाचे आहे.

सूळ खांद्यावर घेऊन जाणाऱ्या चारुदत्ताची वधदंडमिरवणूक क्रूस खांद्यावर घेऊन जाणाऱ्या ख्रिस्ताच्या वधदंडमिरवणुकीसारखीच विदारक आहे. चारुदत्ताला वध्य पशूप्रमाणे रंगवून-सजवून, ढिंढोरा पिटत, ठिकठिकाणी थांबून चारुदत्ताच्या अपराधशिक्षेची दवंडी पिटत जाणाऱ्या चांडालांना शकार सांगतो की, चारुदत्ताला मारा आणि त्याला स्वतःच्या अपराधाची कबुली देणारी दवंडी द्यायला लावा ! चारुदत्ताला चाहणाऱ्या चांडालांना तेही करावे लागते ! चारुदत्ताचा बालकपुत्र रोहसेन धावत येऊन पित्याला विलगतो आणि चांडालांना विचारतो की, तुम्ही माझ्या पित्याला कुठे घेऊन चालला आहात ? चांडाल उत्तरतात–

'दालआ !
ण हु अम्हे चाण्डाला चांडालउलम्मि जादपुव्वा वि ।
जे अहिभवन्ति शाहुं ते पावा ते अ चाण्डाला ।'
'बालका !
आम्ही चांडालकुलात जन्मूनही खरे चांडाल नाहीत. जे शाहूंना पीडतात तेच पापी आहेत, तेच चांडाल !'

शाहु म्हणजे कुलीन, सुजात, उच्चजातीय. जे उच्चजातीय शास्ते आहेत तेच उच्चजातीयांनाही छळत आहेत. आम्ही हीनजातीय केवळ निमित्तमात्र आहोत, नावाचे चांडाल आहोत, असा विदारक उपहास ते करतात.

पण, सर्वच दलित शास्त्या शाहू सवर्णांचे निमित्तमात्र साधन बनले नव्हते. चांभार चंदनक भाऊबंदांसह आर्य्यकाच्या राज्यक्रांतीत सहभागी होतो– '... ता जाव अहं पि पुत्त-भादु-पडिवुदो एदं ज्जेव अणुगच्छामि ।'

(नवभारत, जुलै १९८६)

❊

दोन

१. प्राचीन भारतीय सभागृह व नाट्यगृह

१

प्राचीन भारतीय सभागृह व नाट्यगृह

श्री. श्रीकृष्ण खडपेकरांच्या 'भरताचे नाट्यशास्त्र आणि नाट्यगृहे' (नवभारत, ऑगस्ट १९८५) या मौलिक लेखाने भारतीय इतिहासाच्या व सांस्कृतिक परंपरेच्या दुर्लक्षित अंगाकडे संशोधकांचे लक्ष वळवले आहे.

पण, भारतीय नाट्यगृहाचा इतिहास त्यांनी केवळ भरताच्या नाट्यशास्त्रातच शोधायचा प्रयत्न केल्याने त्यांच्या संशोधनाला योग्य दिशा मिळालेली नाही. नाट्यगृहाच्या आखणीपासून बांधणीपर्यंतच्या प्रत्येक अवस्थेमध्ये माजलेल्या भिक्षुकशाहीच्या प्रस्थाचा ते तिरस्काराने उल्लेख करतात. पण, त्यांचा दृष्टीकोन मात्र अब्राह्मणी नसल्यामुळे ते आचार्य भरत आर्येतर संस्कृतीचा असावा अशी शंका व्यक्त करून तेथेच थांबतात.

विश्वकर्मा

'वास्तुकौतुक' या ग्रंथात वास्तुशास्त्रप्रवर्तकांमध्ये रावण व मयपुत्र ही (अनार्यांची वा राक्षसांची) नावे असल्याचे खडपेकर नमूद करतात. भरत हा नाट्यगृहाची लक्षणे सांगताना त्याचे कर्तृत्व स्वत:कडे घेत नाही, तर ते विश्वकर्म्याकडे देतो. विश्वकर्मा हा देवांचा स्थपति (आर्किटेक्ट) असल्याचे भरत सांगतो. पण, नाट्यशास्त्राच्या पहिल्याच अध्यायात देव हे नाट्यशास्त्राचे ग्रहण, धारण, ज्ञान व प्रयोग करण्यास अयोग्य असल्याचे म्हटले आहे. म्हणजे विश्वकर्मा हा आर्य देवांचा स्थपति

होऊच शकत नाही. ब्राह्मणी परंपरेने विश्वकर्म्याला बळजबरीने देवांशी जोडलेले आहे. विश्वकर्मा हे व्यक्तीचे नाव नसून जातीचे नाव असल्याचे खडपेकरांना वाटते. पण, जातीचा उगम बुद्धकाळापासून झाल्याचे महामहोपाध्याय पां वा. काणे व वेदिक इंडेक्स सांगतात.

बुद्धपूर्व, म्हणजे वैदिक काळामध्ये समनात व समाजात खेळांपासून नाटकांपर्यंत करमणुकीचे कार्यक्रम होत असत. प्राचीन काळांची नाटके या जत्रांमध्येच विकसित झाली. कोसंबी 'मिथ अॅन्ड रिअॅलिटी' मध्ये सांगतात की, वेदांची अनेक सूक्ते नाटके म्हणून खेळली जात. पाणिनीच्या ३.१.२६ या सूत्रावर भाष्य करताना पतंजलि सांगतो की नट (शोभनिक) कंसवध व बलिबंधन ही नाटके प्रेक्षकांसमोर करतात. छांदोग्य उपनिषदात उल्लेखलेल्या 'सर्प-देव-जन-विद्या' मध्ये नाटचशास्त्र येत असावे. म्हणजे, वैदिक गणसमाजात नाटके होती व नाटचशास्त्रही विकसित झाले होते ; पण त्यांचा कर्ता कोणी विश्वकर्मा होता असे आढळत नाही. मग विश्वकर्मा जात वा व्यक्ती नव्हता तर कोण होता?

वेदात सृष्टिकर्त्याची कल्पना सुताराप्रमाणे, विश्वकर्म्याप्रमाणे केली गेलेली आहे. या कल्पनेचा काळ शोषणपूर्व गणसमाजाचा, म्हणजे आदिवासी समाजाचा काळ होता. आदिवासींत अजूनही सुतारकाम करणाऱ्या आदिवासीला मिस्त्री म्हणतात; पण व्यवसायावरून जाती पडल्याचे कोणत्याही आदिवासी जमातीत दिसत नाही. वेदात विश्वकर्मा भौवन हा राजर्षि असल्याचे म्हटले आहे. जातिपूर्व वा वैदिक समाजात सूत व रथकार यांचा समावेश वैश्य वर्णात होई. सूत हे वैश्य वर्णाचे, म्हणजे द्विज होते. रथकार वा सुताराचे शिल्प हीन गणले गेल्यानंतर त्यांचा चातुर्वर्ण्य गणसमाजाच्या शूद्र वर्णात समावेश झाला, तर त्रैवर्ण्य वा द्वैवर्ण्य गणसमाजाच्या दासकर्मकर वर्णात. ही सामाजिक प्रक्रिया अश्विनीकुमारांना, देववैद्यांना, शूद्र लेखले जाण्यासारखीच आहे.

विश्वकर्मा हा आर्य असल्याचे खडपेकर म्हणतात. त्यांचे प्रमाण विश्वकर्म्याचे अभिजन हिमालय प्रदेश होता हे आहे. पण, ते त्याचे आर्यत्व शाबीत करू शकत नाही. याउलट, स्वतःला आर्किटेक्ट म्हणून विश्वकर्मा म्हणवणारा पहिला ऐतिहासिक पुरुष मय आहे. आदिपर्वाच्या प्रारंभीच तो अर्जुन व कृष्णाला सांगतो– "अहं हि विश्वकर्मा वै दानवानां महाकविः।" २. १. ६ ॥ तो दानवांचा वा एका अनार्य गणाचा महाकवी म्हणजे पुरोहित आहे. तो विश्वकर्मा म्हणजे आर्किटेक्ट आहे. तो स्वतःच सभागृहाच्या वास्तूची सूत्रधर वा सर्व्हेअर म्हणून सूत्राने आखणी करतो- दशकिष्कुसहस्रां तां मापयामास सर्वतः। २. १. २१॥ किंकर नावाच्या राक्षस दासांकडून त्याने सभागृह बांधवले. या सभेची तलचित्रे (प्लॅन्स) वृषपर्व्याने तयार केलेली होती असे दिसते–स्फाटिकं च सभाद्रव्यं यद् आसीद् वृषपर्वणः ॥ २. ३. १८ ॥ वृषपर्वा हा पुन्हा अनार्य राजर्षी होता, ज्याचा महाकवी शुक्र होता. यावरून गणधर्माचा ज्याप्रमाणे कोणीही सूत्रकार नव्हता, गणवृद्ध वा महत्तरच त्याचे

परंपरेने ज्ञाते होते, त्याप्रमाणे विश्वकर्म हे परंपरेने द्विज वर्णांमध्ये, विशेषत: यज्ञ-कर्म करणाऱ्या क्षत्रिय व ब्राह्मण वर्णांमध्ये, परंपरेने चालत आलेले होते असे दिसते. आदिवासी जमातींमध्ये गृहकर्म अजूनही सामूहिक काम आहे. म्हणून विश्वकर्म हे प्रथम त्याच्या स्थपति, सूत्रधर, तक्षक (हेसूद्धा एका अनार्य राजाचे नाव होते) व वर्धकी या चार कर्मांमध्ये वा शिल्पांमध्ये विभाजित झालेले नसल्याने ते एकाच अविभाजित गणकर्माचे नाव होते आणि हे कर्म मोहेंजोदरो व हराप्पा ही वास्तु-विश्वे निर्माण करणाऱ्या अनार्य परंपरेत जन्मले आणि विकसित झाले असा निष्कर्ष निघतो.

विहार

नाट्यगृहाची कल्पना समाजनिरपेक्षपणे केली की नाट्यगृह हे प्रथमपासूनच स्वतंत्र गृह होते असे मानावे लागते. जत्रेत वा समनसमाजात लोकनाट्य व राज-वाड्यात वा राजवाड्याच्या प्रांगणात नाटक अशी विभागणीही समाजसापेक्ष असली, तरी अनैतिहासिक आहे. कारण प्राचीन ग्रीक नाटके जत्रेच्या स्पर्धेतच विक-सित झाली. प्राचीन ग्रीक नाटके ही लोकनाट्याचेच विकसित रूप होते हे आप-णाला जॉर्ज थॉमसन यांच्या 'एस्किलस अँन्ड अथेन्स' व 'स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी' या ग्रंथांमधील विवरणावरून दिसते. आणि तथाकथित नाट्यगृह बांधणे हेसुद्धा गणकम असल्यामुळे ही वास्तू गणाच्या मालकीची होती, राजाच्या नाही, हे स्पष्ट होते.

नाट्यगृह हे गणाचे सभागृहच होते हे आपणाला अथर्ववेदाच्या खालील मंत्रा-वरून दिसते–

विद्म ते सभे नाम नरिष्टा नाम वा असि। ७. १२. २॥

नरिष्टा म्हणजे उत्सव, खेळ व करमणुकीचे गृह. विधुरजातकात गणसभेला धम्मसभा म्हटले असून तीत द्यूत खेळले जात असल्याचे दाखवले आहे. महाभारताचे सभापर्व म्हणजे द्यूतपर्व आहे. कंस व जरासंध यांचा वध सभागृहातील मल्लयुद्धात झाला. कंसाचा वध धनुर्मुख वा यज्ञातील विधिपूर्वक कुस्तीत झाला.

विराटपर्वात बृहन्नडेला राजकुलातील मुलींना नृत्य व संगीत शिकवता यावे यासाठी मत्स्यांच्या राजाने नर्तनशाळा बांधल्याचे म्हटले आहे–

"या एषा नर्तनशाला इह मत्स्यराजेन कारिता।

दिवा च कन्या नृत्यन्ति रात्रौ यान्ति यथागृहम्॥" ४. २२. ३॥

रात्री भीमाने कीचकाचा वध केल्यानंतर द्रौपदी ते सभापालांना जाऊन सांगते असे पुढे म्हटले आहे. नर्तनागार रात्री निर्मनुष्य असते असे आधीच म्हटलेले आहे आणि भीम व कीचकाचे बराच वेळ मल्लयुद्ध चालूनही सभापालांना ऐकू येत नाही यावरून त्यांचा पहारा सभागृहावर होता असे दिसते. म्हणजे राजगृह हे गण-सभा, नर्तनागार, इत्यादि इमारतींचा कॉम्प्लेक्स होता असे यावरून अनुमान निघते.

१९४२ साली प्रसिद्ध झालेल्या पर्सी ब्राऊनच्या 'इंडियन आर्किटेक्चर' या पुस्तकात विहाराची तुलना ग्रीको-रोमन बेसिलिकाशी करण्यात आलेली आहे. बेसिलिका म्हणजे राजवाडा. बेसिलियसचा अर्थ राजर्षि (प्रीस्ट किंग) होतो की नाही याबद्दल पाश्चात्य इतिहासज्ञांत वाद असला तरी बेसिलिकाचा अर्थ राजवाडा होतो याबद्दल वाद नाही.

इनसभम् रक्षस्सभम्।

अथर्ववेदानुसार सभा व समिती या गणाच्या शासनसंस्थांची निर्मिती विराट्ने केली (८.१०.१.५–६). वि+राट् म्हणजे स्त्रीराज्याची राणी आणि वैराज्य म्हणजे स्त्रीराज्य. तिने ही निर्मिती केली हे जे जे जाणतात तेच या संस्थांचे सभासद बनण्यायोग्य होतात, असे विराट् या मंत्रात म्हटले आहे.

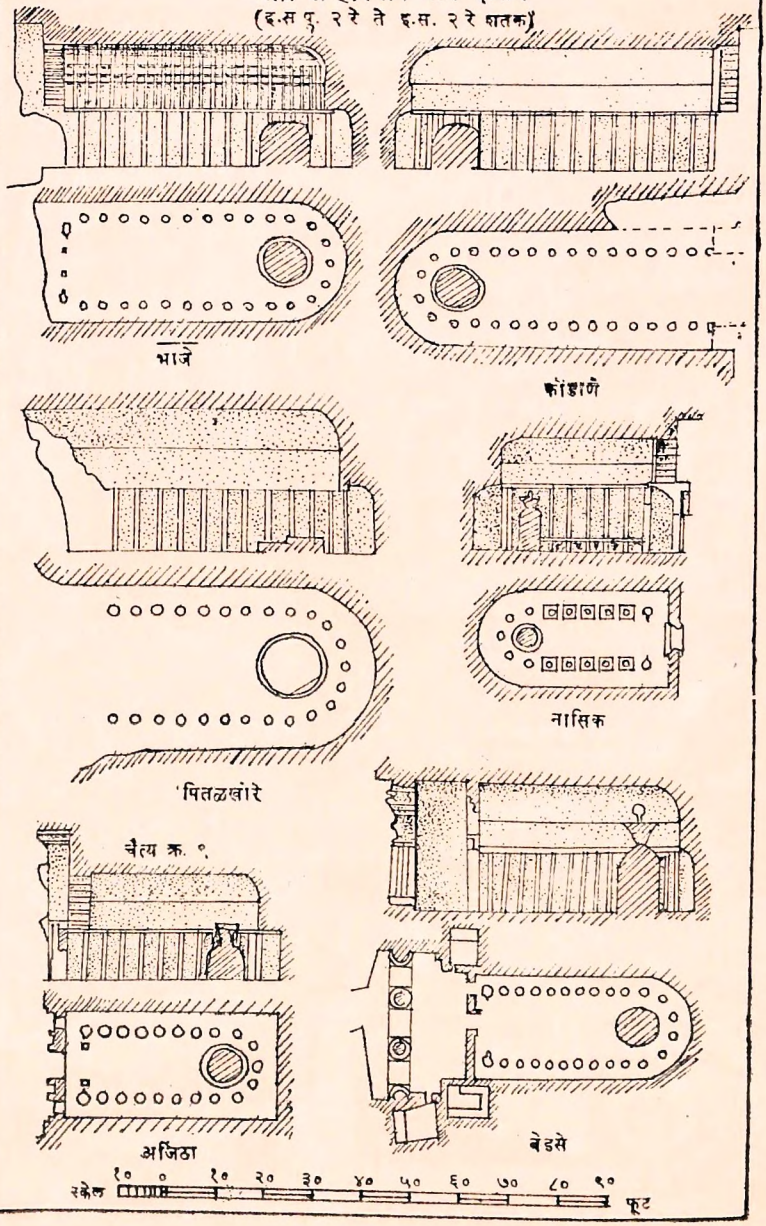
पाणिनीचे 'सभा राजाऽमनुष्यपूर्वा'।। २.४.२३।। हे व्याकरणसूत्र आपणाला बरीच ऐतिहासिक माहिती देऊन जाते. महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर या सूत्राचा अर्थ पुढीलप्रमाणे देतात–'राजपर्यायशब्द किंवा मनुष्यभिन्न जे राक्षस, पिशाच, वगैरे त्यांचा वाचक शब्द ज्या सभा शब्दांच्या पूर्वी आहे असा सभा शब्द शेवटी असलेला तत्पुरुषसमास नपुंसकलिंगी होतो,... शदा.–इनसभम्, ईश्वरसभम्, रक्षःसभम्, पिशाचसभम्.' राक्षस, पिशाच व असुर हे अमनुष्य होते असे हे सूत्र म्हणते. पण पाणिनीच्या 'पश्वं-आदि-यौधेय-आदिभ्यः अण्-अञौ'।। ५.३.११७।। या सूत्रावरील काशिकाभाष्यानुसार यौधेय, बाल्हीक, दशार्ह, त्रिगर्त, भरत, उशीनर या आयुधजीवी गणांप्रमाणे असुर, राक्षस व पिशाच हेही आयुधजीवी गण होते. त्यांना अमनुष्य म्हणणे म्हणजे ते अनार्य गण होते असा अर्थ म्हणूनच येथे घेतला पाहिजे. या अनार्य गणांचा इन व ईश्वर या राजवाचक पण राजन् शब्द नसलेल्या शब्दांशी काय संबंध आहे की ज्यामुळे त्यांचे सभेशी झालेले सामासिक शब्द नपुंसकलिंगी व्हावेत?

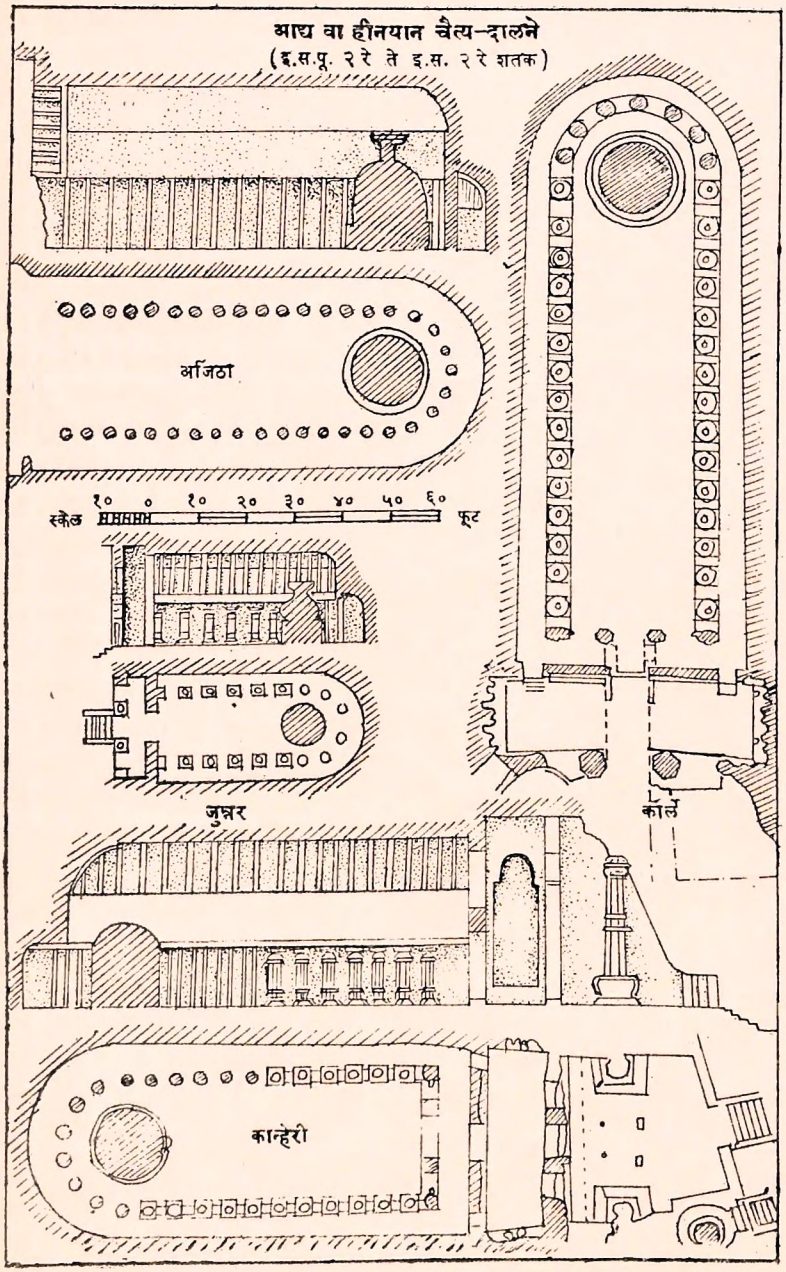
येथे लक्षात घेतले पाहिजे की, राजन् व सभा यांचा सामासिक शब्द राजसभा असा होतो, राजसभम् असा होत नाही. इन हा शब्द निघण्टूत येतो ; पण, ईश्वर निघण्टूत येत नाही, वेदांमध्ये मात्र येतो. राजन् हा शब्दही निघण्टूत येत नाही ; पण राट् हा शब्द येतो. ईश्वर या शब्दाचा वेदात अर्थ दासांचा स्वामी असा होतो आणि त्याचा दैनंदिन वापर मात्र त्रिपिटकाच्या पालि या प्राकृतात वा लोकभाषेत होताना दिसतो. म्हणून, हा सामासिक प्रयोग अनार्य गणराज्यांच्या सभांबाबत विशेषेकरून होत असावा असे दिसते. अनार्य गणराज्ये एकतर स्त्रीसत्ताक होती वा मातृवंशक हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे.

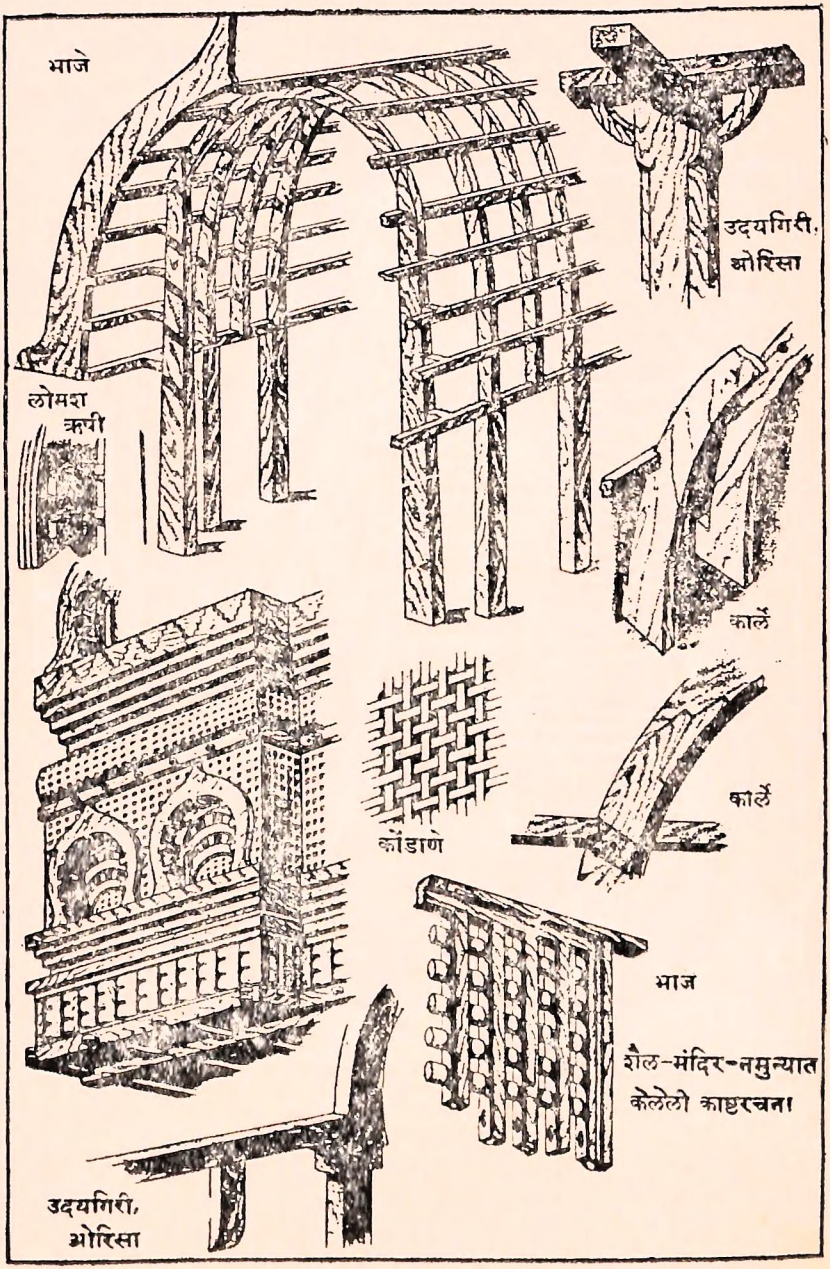
गणसभेचे नाव कधीही राजाच्या नावावरून पडत नसे. गणाचा राजा व अगणी सामंतप्रथाक राजा यांत दोन समाजव्यवस्थांचा फरक आहे. पतंजलीने दिलेले चंद्रगुप्तसभा व पुष्यमित्रसभा हे शब्दप्रयोग सामंतप्रथाकालीन आहेत. उत्खननात

आद्य वा हीनयान चैत्य-दालने

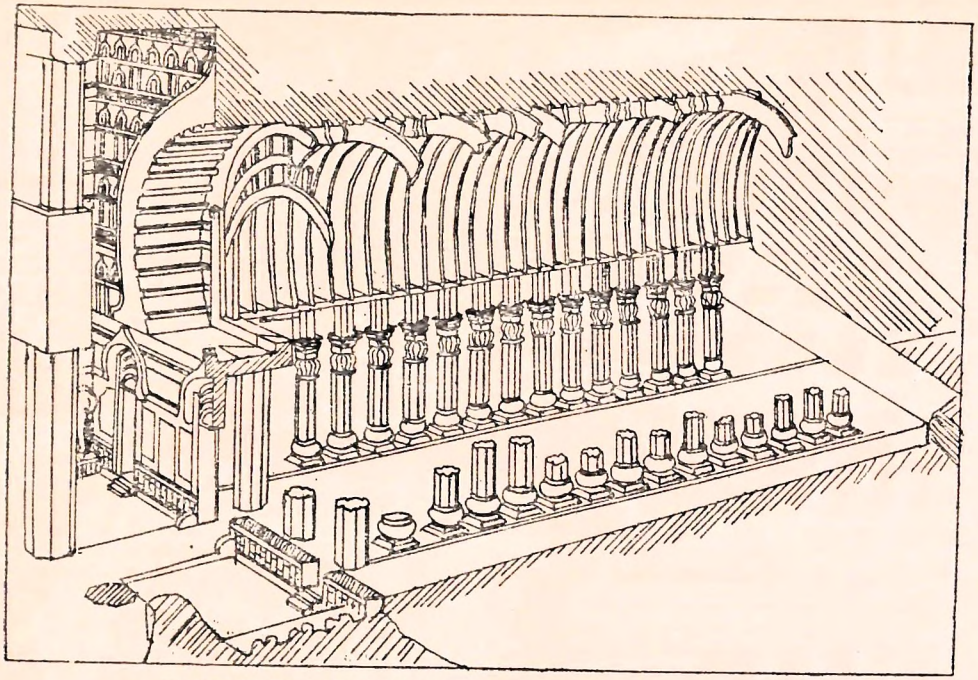
(इ.स पू. २रे ते इ.स. २रे शतक)



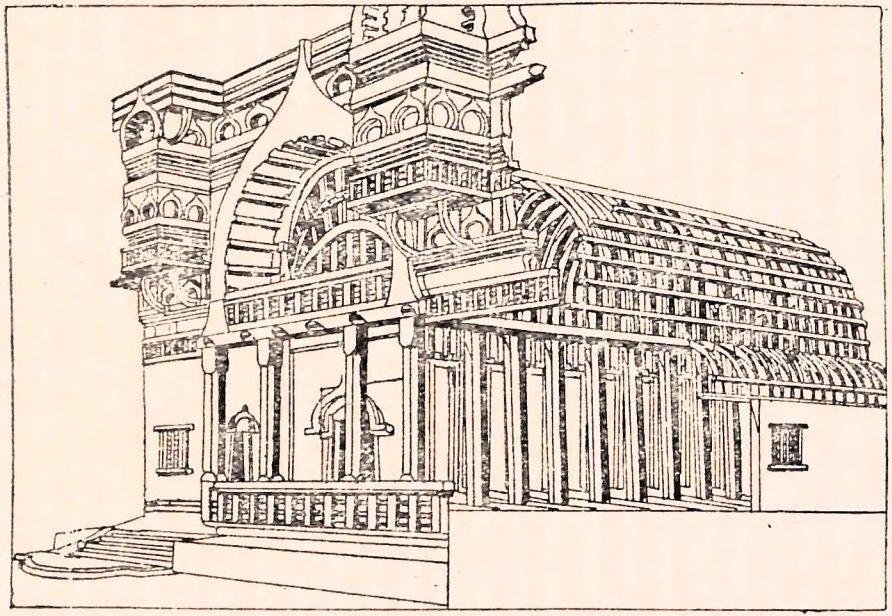

आद्य वा हीनयान चैत्य-दालने
(इ.स.पू. २रे ते इ.स. २रे शतक)
अंजिठा
१० ० १० २० ३० ४० ५० ६०
स्केल
फूट
जुन्नर
कार्ले
कान्हेरी



शैल-मंदिर-नमुन्यात केलेली काष्ठरचना



SECTION IN PERSPECTIVE OF THE ROCK-CUT BUDDHIST
CHAITYA HALL AT KARLI, BOMBAY PRESIDENCY
CIR. 1st CENT. B. C.



CONJECTURAL RECOSSTRUCTION OF WOODEN ORIGINAL FROM WHICH THF KONDANE ROCKCUT CHAITYA AND VIHARA WERE COPIED.

सापडलेली चंद्रगुप्तसभा ही दगडी राजवाडा आहे. यापूर्वीच्या म्हणजे गणांच्या सभा या काष्ठसभा असत असे काशिकेवरून ध्वनित होते असे व्ही. एस. अग्रवाल त्यांच्या 'इंडिया ॲज नोन टु पाणिनि' या अभिजात ग्रंथात सांगतात.

अजंठ्याचा विहार हा प्राचीन महारठ्ठ व पेत्तनिक गणांच्या काष्ठसभांची धार्मिक नक्कल असावी हे उघड आहे. धाबेघर असलेल्या या विहाराच्या खोल्या लाकडी खांब, टिटवे, सरे व तक्तपोशी यांची हुबेहूब नक्कल करतात. चैत्यसभांचे छत अर्धवर्तुळाकार सऱ्यांवर तोललेले आहे आणि असे सरे अनगड लाकडातून निघू शकत नाहीत आणि सरळ सऱ्यांना अर्धगोलाकृती आकार दिला जाऊ शकत नाही असे खडपेकर म्हणतात. खानदेशात बैलगाडीचा दांड तिवसाचा व (तीर) कमानीच्या आकाराचा असायचा. या आकाराचे दांड एक तर तिवसाच्या पुरेशा रुंदीजाडीच्या अनगड लाकडातून चिरून काढले जात किंवा तिवसाच्या झाडाच्या फांद्याच त्या आकाराच्या घेतल्या जात. असा दांड लवचिक व जास्त भारवाहक असूनही बैलांना त्रास होत नाही आणि गाडी सरळपणे चालायला मदत होते असे सुतारांचे म्हणणे असायचे. जंगल मुबलक असायच्या काळात असे किंचित अर्धवर्तुळाकृती सरे अनगड लाकडातून काढले जाणे अशक्य नव्हते. मी 'किंचित' म्हणतो ; कारण ध्वनिप्रसरणाला पूर्ण अर्धवर्तुळाकृती सरे टाकायची गरज नव्हती.छताचा मोठा स्पॅन तोलण्यासाठी कैचीची पद्धत या वेळी ज्ञात नव्हती, तरी कौलारू उतरत्या छपरावरून किंचित अर्धवर्तुळाकार छताची कल्पना वा तंत्र शोधले जाऊ शकत होते. या किंचित अर्धवर्तुळाकार सऱ्यांवर लाकडी पटाई केलेली आहे हे उघड आहे. असे छताचे काम करताना या किंचित अर्धवर्तुळाकृती सऱ्यांना खाली उंच दांडयांचे आधार दिलेले असणार. पण खडपेकरांना वाटते की, चैत्यसभा मुळातच दगडी वास्तू असणार आणि तिच्या अर्धवर्तुळाकार पाषणछताच्या एकसारख्या पृष्ठभागामुळे येणारा प्रतिध्वनिदोष घालवण्यासाठी या सम अंतरावरच्या खोलगट कमानी कोरलेल्या असाव्यात. म्हणजे, चैत्यसभांच्या ध्वनिदोषविरहित छताची बांधणी प्रदीर्घ काळाच्या प्रयोगातून साकार झाली असावी असे ते सूचित करतात. असे प्रयोग काष्ठसभेतच होऊ शकत होते. का ?

आदिवासी हे जंगलविभागात अजूनही दर तीन वर्षांनी घर उपटून दुसरीकडे बांधतात. पाणिनीने हा काळ बारा वर्षांचा असावा असे सांगितले आहे. याचा सौर वर्षाशी वा पंचांगाशी संबंध असू शकतो. पण, मूळात या वास्तू दगडी वा विटांचा पाया नसल्यामुळे आणि खांबांना दगडी कुंब्या नसल्यामुळे त्यांना वाळवी लागे. म्हणून आदिवासी अजूनही आपली घरे तीन वर्षांनंतर एका ठिकाणावरून उपटून दुसऱ्या ठिकाणी बांधतात. सभेसारखी त्या काळातील सर्वात प्रचंड इमारत अशी नियत काळानंतर नव्याने बांधली जात होती काय? कारण तरच सभा उत्तरोतर निर्दोष बांधायचे प्रयोग केले जाऊ शकत होते.

प्रचंड या शब्दाचा नीट अर्थबोध व्हावा म्हणून सभेत किती सभ्य वा सभा-

सद बसावेत असा संकेत होता हे पाहिले पाहिजे. वैशालीचे ५०० वज्जि वा लिच्छवी महत्तर वैशालीबाहेरच्या चैत्यांमध्ये बसून धर्मचर्चा करीत असलेले त्रिपिटक दाखविते. बुद्धकालीन संघगणांच्या कुलज्ञातिनियुक्त महत्तरांची वा सभासदांची संख्या ५०० या ठराविक संख्येची असल्याचे दिसते. हे ५०० सभासद सभेत– त्रिपिटकीय शब्द संख्यागार वा सन्धागार– कुठे बसायचे आणि त्यांचे कामकाज ऐकायला संघगणाचे सामान्य उपनीत वा उपसंपन्न पारिषद कुठे बसायचे? हे समजून घेण्यावरच गणसभेच्या वास्तूची नीट व वास्तविक कल्पना येऊ शकेल.

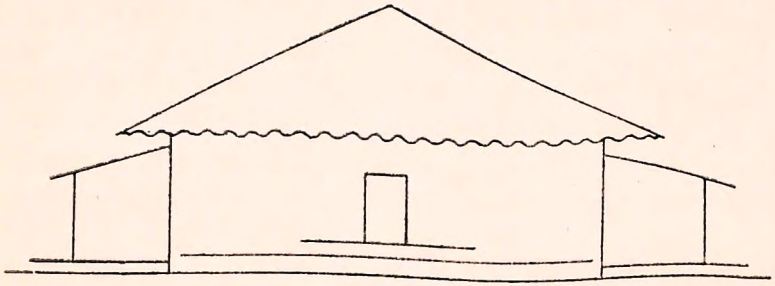
संख्यागार वा सन्धागार

दीघनिकायच्या महागोविंदसुत्तात देवांच्या सुधम्मासभेमध्ये देव व अर्धदेव (गंधर्व व यक्ष) कसे बसायचे याचे वर्णन आहे. ही वास्तू चैत्यसभेची 'दैवी' नक्कल होती हे लक्षात घेतले म्हणजे स्पष्ट कल्पना येईल. दोन स्तंभावलींमधील जागेत 'महती च दिब्ब-परिसा' (मोठी देवपरिषद्) आसने टाकून जमिनीवर बसलेली. त्यांच्या पूर्वेला धृतराष्ट्र, दक्षिणेला विरूल्हक, पश्चिमेला विरूपाक्ष व उत्तरेला वैश्रवण असे चार दिक्पाल वा महाराजे बसलेले. स्तंभावलींच्या पलिकडे अर्धदेव वा गंधर्व आसने टाकून बसलेले.* याचा अर्थ सुधम्मासभेच्या दोन्ही पडव्यांच्या भिंती त्या काळात उतरवलेल्या नव्हत्या असा होतो. स्तंभावलींच्या पलिकडे चारी बाजूंना सामान्य, पण उपनीत गणसभासद बसायचे.

शेतकरी आदिवासींची घरे कुडाच्या भिंतीची असतात हे आपण जाणतो. पण, ही कुडे खांबांच्या बाहेरून खांबांना बांधलेली असतात याचा वास्तुशास्त्राच्या दृष्टीने कधी विचार होत नाही. या कुडाच्या भिंती आदिवासी-वास्तूच्या अविभाज्य भाग नसतात. त्या सडल्या वा फाटल्या की त्या काढून त्यांच्या जागी नवी कुडे विणून व शेणमातीने सारवून खांबाला बांधली जातात. ती काढली की आद्य सभागृह तयार होते.

---

*गंधर्वपुत्र पंचशिख बुद्धाला सांगतो– २. 'पुरिमानि, भन्ते, दिवसानि पुरिमतरानि तदहुउपोसथे पन्नरसे पवारणाय पुण्णाय पुण्णमाय रत्तिया केवलकप्पा च देवा तावतिंसा सुधम्मायं सभायं सन्निसन्ना होन्ति सन्निपतिता, महती च दिब्बपरिसा समन्ततो निसिन्ना होन्ति, चत्तारो च महाराजानो चतुद्दिसा निसिन्ना होन्ति। पुरत्थिमाय दिसाय धतरट्ठो महाराजा पच्छिमाभिमुखो निसिन्ना होति देवे पुरक्खत्वा ; दक्खिणाय दिसाय विरूळ्हको महाराजा उत्तराभिमुखो... पच्छिमाय दिसाय विरूपक्खो महाराजा पुरत्थाभिमुखो.....उत्तराय दिसाय वेस्सवणो महाराजा दक्खिणाभिमुखो...इदं नेसं होति आसनस्मिं; अथ पच्छा अम्हाकं आसनं होति।' जगदीस कास्सपो (सं.), सुत्तपिटके दीघनिकायपालि, महावग्गो, पा. १६५. जनवसभसुत्तात यक्ष जनवसभ बुद्धाला हेच सांगतो. पहा उक्त, पा. १५६.



मूळ आदिवासी-झोपडीला गुरे बांधण्यासाठी वा राहती जागा वाढवण्यासाठी अशा पडव्या काढल्या जातात.

पडव्यांची उतरती छपरे सरळ केली की चैत्यसभेची आद्याकृती तयार होते. मूळ झोपडीचे आतले खांब आडवे येत होते. म्हणून सरळ दांडयांऐवजी किंचित वक्राकृती चौरस दांडयांचे तंत्र प्राचीन भारतीय विश्वकर्म्यांनी शोधून काढले आणि मधले खांब टेकणापुरते ठेवून काढून घेतले. येथे कमान वा घुमटाच्या तंत्राचा शोध अलीकडे लागला म्हणून डोके धरून बसायचे कारण नाही. आमच्या इतिहासाची काय, वास्तुशास्त्राचीही मुळे आदिवासी समाजव्यवस्थेत आहेत हे मान्य करायला आमचे उच्चभ्रू इतिहासज्ञ व वास्तुविद् अजूनही तयार नाहीत ! गोवर्धन पांचाळ हे आडनावावरून सुतार वाटतात. तसे असले तर त्यांच्या जातीय इन्स्टिक्टने त्यांचा शोध अचूकपणे काल्र्याच्या चैत्यसभेकडे वळवलेला आहे !

नाट्यगृह

चैत्यसभेच्या खुद्द गर्भागारात (nave) महत्तर कसे वसायचे हे त्रिपिटकातून समजून घेतल्याशिवाय त्याचे परिवर्तन नाट्यगृहात कसे सहजगत्या होऊ शकत होते हे समजणार नाही. बुद्धाच्या जीवनकाळात पावावासी मल्ल व शाक्य या संघगणांनी नवी सभागृहे बांधल्याचे निर्देश अनुक्रमे 'संगीति–परियाय–सुत्त' (दीघनिकायचा पाथिकवग्ग) व 'सेख–सुत्त' (मज्झिमनिकाय) यांत येतात. यावरून संघगण ठराविक काळानंतर आपली सभागृहे तोडून नवीन बांधत होते हेही लक्षात येईल—

'असे मी ऐकले– एके वेळी भगवान पाचशे भिक्षूंच्या महाभिक्षुसंघासह मल्लात चारिका करीत जेथे पावा नावाचे मल्लांचे नगर आहे तेथे पोहोचले. पावात भगवान चुन्द लोहारपुत्राच्या आंबराईत विहार करीत होते.

'त्यावेळी पावावासी मल्लांचे उंच व नवे संधागार नुकतेच बांधून तयार झाले होते.* (त्यात अजून) कोणीही श्रमण वा ब्राह्मण वा मनुष्याने निवास केला नव्हता.

---

*पडरौनाजवळ पप–उर (=पावा–पुर), जि. गोरखपुर.

पावावासी मल्लांनी ऐकले— 'भगवान... मल्लात चारिका करीत पावात पोहोचले आहेत आणि पावात चुन्द लोहारपुत्राच्या आंबराईत विहार करीत आहेत.' तेव्हा पावावासी मल्ल जेथे भगवान होते तेथे पोहोचले. पोहोचून भगवानांना अभिवादन करून एकीकडे बसले. एकीकडे बसलेले पावावासी मल्ल भगवानांना असे म्हणाले—

'भन्ते ! येथे पावावासी मल्लांचे उंच, नवे संधागार, कोणीही श्रमण वा ब्राह्मण वा मनुष्यानें निवास न केलेले, नुकतेच बांधून तयार झाले आहे. भन्ते! भगवानांनी त्याचा प्रथम परिभोग घ्यावा. भगवानांनी प्रथम परिभोग घेतल्यानंतर पावावासी मल्ल परिभोग घेतील. हे पावावासी मल्लांना चिरकाल हिताचे व सुखाचे होईल.'

'भगवानांनी मौन राहून स्वीकार केला.

'तेव्हा पावावासी मल्ल भगवानांची संमती जाणून आसनांवरून उठले आणि भगवानांना अभिवादन करून व प्रदक्षिणा घालून जेथे सन्धागार होते तेथे गेले. जाऊन सन्धागारात सगळीकडे बिछायत करून आसने ठेवली, पाण्याचा माठ ठेवून तेल भरलेले दिवे लावले आणि भगवान होते तेथे गेले. जाऊन भगवानांना अभिवादन करून एका बाजूला उभे राहून ते पावावासी मल्ल भगवानांना असे म्हणाले—

'भन्ते ! सन्धागारात सगळीकडे बिछायत केली आहे, आसने ठेवली आहेत, पाण्याचा माठ ठेवला आहे, तेल भरलेले दिवे लावले आहेत. भन्ते! भगवानांनी आता कालोचित ते करावे.'

'तेव्हा भगवानांनी (उत्तरीय चीवर) पांघरून पात्र-चीवर घेतले आणि भिक्षु-संघासह जेथे सन्धागार होते तेथे गेले. जाऊन पादप्रक्षालन केले, सन्धागारात प्रवेश केला आणि मधल्या खांबाला टेकून पूर्वाभिमुख होऊन बसले. भिक्षुसंघही पादप्रक्षालन करून संधागारात प्रविष्ट झाला आणि भगवानांच्या मागे पश्चिमेच्या भिंती-पाशी पूर्वाभिमुख होऊन बसला. पावावासी मल्लही पादप्रक्षालन करून संधागारात प्रविष्ट झाले आणि भगवानांच्या समोर पूर्वेच्या भिंतीपाशी पश्चिमाभिमुख होऊन बसले. मग भगवानांनी पावावासी मल्लांना बऱ्याच रात्रीपर्यंत धार्मिक कथांनी संदर्शित, समादर्पित व संदर्पित करून विसर्जित केले—

'वासिष्ठांनो! रात्र व्यतीत झाली. आता तुम्हाला कालोचित दिसेल ते करा!'

शाक्यांच्या कपिलवस्तू या राजधानीत त्यांच्या नव्या सन्धागाराची 'वास्तु-शांती' बुद्धाने अशाच प्रकारे केली. वास्तुपरिभोग संपन्न करताना बुद्ध, भिक्षुसंघ व मल्ल महत्तर कसे बसले होते हे ताडून पाहता यावे म्हणून तेवढ्याच भागाचा कित्ता खाली देत आहे—

'४. अथ खो भगवा निवासेत्वा पत्तचीवरमादाय सद्धिं भिक्खुसङ्घेन येन संन्थागारं तेनुपसङ्कमि; उपसङ्कमित्वा पादे पक्खालेत्वा सन्थागारं पविसित्वा मज्झिमं थम्भं निस्साय पुरत्थाभिमुखो निसीदि। भिक्खुसङ्घो पि पादे पक्खालेत्वा सन्थागारं पविसित्वा पच्छिमं भित्तिं निस्साय पुरत्थाभिमुखो निसीदि भगवन्तं येव

पुरक्खत्वा। पावेय्यका पि खो मल्ला पादे पक्खालेत्वा सन्थागारं पविसित्वा पुरत्थिमं भित्तिं निस्साय पच्छिमाभिमुखा निसीदिंसु, भगवन्तं येव पुरक्खत्वा।...'

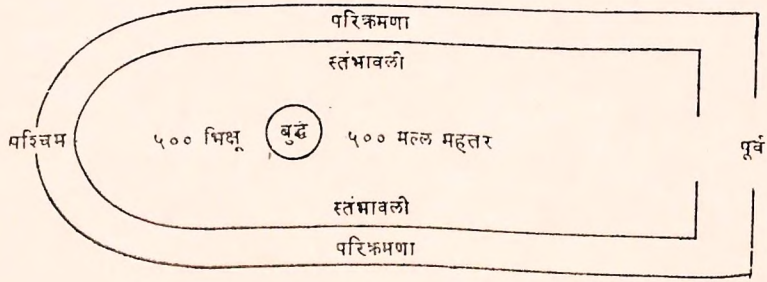
(जगदीस कस्सपो (सं.), सुत्तपिटके दीघनिकायपालि, पाथिक वग्गो, पान १६७)*

बुद्ध बसायच्या जागी चैत्यसभेत आज स्तूप दिसतो. पण, अजंठ्याच्या एका चैत्यसभेच्या स्तूपात बुद्ध दाखवलेला आहे. संघगणाच्या सिक्यूलर कामकाजात तेथे नियुक्त अध्यक्ष (अधि+अक्ष) बसत असे.

बुद्ध व भिक्षुसंघ बसायच्या जागी नेपथ्य, रंगशीर्ष व रंगपीठ आणि दोन्ही बाजूंच्या पश्चिमार्धातील परिक्रमणात (वा गर्भागारातही) दोन मत्तवारणी. मल्ल महत्तर बसायच्या जागी श्रोत्रागार. स्तंभावलीपलीकडे सर्वसामान्य उपनीत गणसभासद आणि त्यांच्या पलीकडे संघगणाचे किंकर दासकर्मकर!

भारतीय गणसमाजाच्या हजारो वर्षांच्या पिढ्यांनी ध्वनिशास्त्रदृष्ट्या निर्दोषत्वाला नेलेली सभा–नाट्यगृहे आणि त्यांच्या पाषाण चैत्यसभांच्या प्रतिकृती आधुनिक भारतीय आर्किटेक्ट्स्कडून अजूनही दुर्लक्षित आहेत!

('दासशूद्रांची गुलामगिरी, भाग २' मधील विवेचनाच्या आधारे.)



(नवभारत, ऑक्टोबर-नोव्हेंबर ८४)

❊

तीन

१. 'मा. फु. आं' चे सम्यक् सौंदर्यशास्त्र
२. 'मानव आणि मार्क्स' व पाध्ये
३. धर्मकीर्त्ति व आमचा काळ
४. समग्र स्वातंत्र्य व समता : आध्यात्मिक व भौतिक
५. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र व अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धी यांतील विरोध
६. जोगांचा 'मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य' ने उभे केलेले साहित्याच्या वर्गवारीचे व सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न
७. मराठी साहित्यातील यादवी व संघर्ष
८. दलित-आदिवासी-ग्रामीण संयुक्त साहित्य महासभेच्या जाहीरनाम्यासाठी मसुदा

१

'मा. फु. आं.'चे

सम्यक् सौंदर्यशास्त्र

चेट स्थावरक–

"ही मादिके! ईदिशे दाशभावे, जं शच्चं कं पि ण पत्तिआअदि।"

("अरेरे! दास्य एवढे हीन आहे की दासाच्या खरे बोलण्यावरही कोणी विश्वास ठेवीत नाही!")

– मृच्छकटिक, दहावा अंक

अमरावतीला ११ व १२ एप्रिल १९८१ ता. ना दलित साहित्य संमेलन झाले. त्यात 'आजच्या साहित्यातील पुरोगामी साहित्य एकत्र होणे ही काळाची गरज' या शीर्षकाच्या परिसंवादात बोलण्यासाठी टिपण काढले. त्याचीच परिनिष्पत्ती हा लेख.

चार साहित्यप्रवाह

नागपूरला १० व ११ एप्रिल १९८१ ता. ना जनसाहित्य संमेलन भरले. म्हणजे महाराष्ट्रात आज तीन साहित्य संघटना आहेत : मराठी साहित्य परिषद, दलित साहित्य संसद व जनसाहित्य सभा.

प्राचीन मराठी साहित्य 'आध्यात्मिक विचार विवरून सांगणारे,... भवतीचे साधन' होते.[1] ५० सालापर्यंतचे मराठी साहित्य ब्राह्मणी प्रभावाखाली का राहिले याचे विवेचन भालचंद्र नेमाडे खालीलप्रमाणे करतात–

'... एकोणिसाव्या शतकात आंग्लशिक्षित ब्राह्मणांनी मराठीचा विकास

केलाच, पण ही विकसित भाषा समाजजीवनाचा एक भागच प्रतिबिंबीत होती... स्वातंत्र्योत्तर काळापर्यंतसुद्धा शिक्षणक्षेत्र ब्राह्मणीच राहिले...

'... मराठीच्या ... ब्राह्मो-आंग्ल संस्कारामुळे भाषा आविष्कारशून्य होत गेली ...

'... वास्तवतेचे आकलन भाषेच्या द्वारेच होते. कृत्रिम भाषेमुळे आशय व रूप यांची परिमाणे बिघडतात... रौतिप्रधानता वाढते. ज्या समाजात मोठमोठ्या समूहांची, जातीजमातींची व प्रदेशांची भाषा साहित्यात येण्यापासून परावृत्त केली जाते त्या समाजात पर्यायाने विविध समूहांची जीवनाकडे पाहण्याची दृष्टी व पद्धत, एवढेच नव्हे तर त्यांच्या सौंदर्यकल्पना आणि मूल्येही, साहित्यव्यवहारातून बहिष्कृत केली जातात. एक प्रकारची अल्पसत्ताक वाङ्मयीन अभिरूची रूढ होते.'[२]

भारतात कम्युनिस्ट व समाजवादी पक्षांची स्थापना ३४ साली झाली. दोन वर्षांनंतर प्रेमचंदांच्या पुढाकाराने प्रगतिशील साहित्यिकांची संघटना स्थापन झाली आणि तिच्या शाखा बहुतेक प्रांतात पसरल्या. प्रगतिशील साहित्यिक कमीअधिक प्रमाणात मार्क्सवादाचे पुरस्कर्ते होते. स्वातंत्र्याच्या प्रारंभिक तीन दशकांपर्यंत भारतीय साहित्यात मार्क्सवादी वर्गीय दृष्टिकोन लोकप्रिय राहिला.

ब्राह्मणी जातिव्यवस्थाक धर्माचा त्याग करताना डॉ. आंबेडकरांनी मार्क्सवादाचाही पर्याय नाकारला. ५६ मध्ये त्यांनी केलेल्या धर्मांतरातून जे तत्त्वज्ञानात्मक आव्हान उभे राहिले त्यातून ७० नंतर दलित साहित्य बहरले.[३]

या सत्तरीतच मध्यमजातीय साहित्य पुढे आले. या साहित्याने आनंद यादवांच्या 'गोतावळा' या दीर्घकथेपासून नेमाडेंच्या कोसला, बिढार, जरीला, इ. कादंबऱ्यांपर्यंत मजल मारली आहे. जनसाहित्य सभा ही मध्यमजातीय साहित्यिकांची संघटना ब्राह्मणी व दलित साहित्य संघटनांच्या प्रक्रियेतूत उदयाला आलेली आहे.

सकृद्दर्शनी असे दिसते की, मराठी साहित्यातील मार्क्सवादी साहित्य हे वर्गवादी साहित्य आहे, तर बाकी तिन्ही साहित्ये जातिवादी साहित्यात जमा होणारी. दलित साहित्य हे जातिव्यवस्थाविरोधी विद्रोही साहित्य असल्याने ते जातीय असूनही पुरोगामी मानले गेले आहे. म्हणून, मराठी पुरोगामी साहित्याचे मुख्यतः दोन प्रचलित प्रकार आहेत : एक मार्क्सवादी व दुसरा आंबेडकरवादी.

विद्रोही ब्राह्मणी मार्क्सवादी साहित्य

मराठी साहित्यात मार्क्सवादी समीक्षा प्रथम मांडली लालजी पेंडसेंनी. 'विशिष्ट भौतिक परिस्थितीत विशिष्ट प्रकारच्याच विचारसरणी व कलाकृती निर्माण होत असतात व प्रत्येक फरकाला अनुकूल कलेचे स्वरूप व तंत्र बनत असते,' असे त्यांचे साहित्यविषयक ऐतिहासिक भौतिकवादाचे मूलभूत सूत्र आहे.[४] साहित्यिकाने 'वस्तुगत उत्क्रांतीच्या अनुरोधाने जीवनाचे चित्रण करावे,' असा मार्ग-

दर्शक निर्वाळा ते देतात.[५]

साहित्यिकाच्या सौंदर्यविषयक जाणिवा प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे वर्गीय असतात असे शरच्चंद्र मुक्तिबोध सांगतात–

'...मर्ढेकरांच्या मते एका वर्गाच्या जाणिवा सौंदर्यनिर्मितीस पोषक आहेत आणि एका वर्गाच्या जाणिवा तशा नाहीत. मर्ढेकरांनी वर्गीय जाणिवांच्या आधारे कलाकृतीगत सौंदर्याची चर्चा (न कळत व एक-दोन वाक्यांपुरतीच) केली आहे. गोडशांनी भिन्न भिन्न काळातील सामाजिक जाणिवांच्या संदर्भात पोतातील सकस-निकसपणाची, जिवंत–निर्जीवपणाची चर्चा केलेली आहे...'[६]

'सर्व कलानिर्मिती ही अखेरीस समाजाच्या तत्कालीन रचना, वर्गसंबंध आणि भौतिक परिस्थितीवर अवलंबून असते,' हे मार्क्सचे उद्धरण देऊन खंडेराव सुळेंनी साहित्यविषयक वर्गीय दृष्टीकोनाचाच पुनरुच्चार केला आहे.[७]

विशिष्ट कलाकृती ही विशिष्ट समाजाची उपज असते, हा मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवादी विचार प्रभाकर पाध्ये मान्य करतात; पण, त्या कलाकृतीची कालातीतता मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवादी विचार खंडित करते असे ते म्हणतात.[८]

होमरच्या ओदिस्सी या महाकाव्यातले खालील उद्धरण फुलेंनी त्यांच्या 'गुलामगिरी'च्या प्रारंभी दिले आहे–

'The day that reduces a man to slavery takes from him the half of his virtue.'[९] (ज्या दिवशी माणूस गुलाम केला जातो त्याच दिवशी त्याचे अर्धे गुण हिरावले जातात.)

हे वचन गुलामगिरीवर आधारलेल्या समाजातून स्फुरलेले असले, तरी श्रमिकांच्या परवशतेवर आधारलेल्या सामंती व भांडवली समाजांनाही ते लागू असल्याने ते कालातीत आहे हे खरे. पण ते प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाला व आधुनिक समाजवादी–साम्यवादी समाजाला लागू पडेल काय? सौंदर्य गोऱ्या रंगात की काळ्या रंगात हा सौंदर्यनिकष समाजनिष्ठच आहे, असे डॉ. राम मनोहर लोहिया ठणकावून सांगतात.[१०]

इलिअड हे कालातीत महाकाव्य असले, तरी त्याची कालातीतता मुख्यतः दोन दासप्रथाक गणसमाजांच्या अन्योन्यसंहारक संघर्षाचे भावविश्व समर्थपणे चितारण्यातून साकार झालेली आहे. ओदिस्सी हे तसेच कालातीत महाकाव्य असले, तरी त्याचा नायक ओदिसिअस स्पर्धकांची कत्तल करून राजवाडा ताब्यात घेतल्यानंतर पहिले काम करतो स्वामिद्रोही दासदासींना प्राणदंड द्यायचे![११]

महाकाव्योत्तर साहित्यकृतींमध्ये तत्कालीन समाजाच्या इतर अनेक संघर्षांचे भावविश्व चितारायला प्राधान्य दिलेले असले, तरी हे संघर्ष त्या समाजाच्या मूलभूत संघर्षांपासूनच निघालेले असतात हे विसरून चालणार नाही. कोणत्याही साहित्यकृतीच्या वैयक्तिक व सामाजिक भावविश्वाच्या रंगपटाच्या संघर्षधाग्यांची वीण

लक्षात घेतल्याशिवाय तिचे कालनिष्ठ व कालातीत 'पोत' खऱ्या अर्थाने आस्वाद्य होऊ शकत नाहीत. साहित्यविषयक मार्क्सवादी वर्गीय दृष्टीचे मर्म हे आहे.

पण, युरोपीय साहित्याची ही मर्मग्राही वर्गीयदृष्टी भारतीय मार्क्सवाद्यांनी भारतीय साहित्य व समाजाला जशीच्या तशी लावायचा प्रयत्न केला ही भारतीय मार्क्सवादी साहित्यसमीक्षेच्या व साहित्याच्या अवरुद्धतेची वास्तविकता आहे. वर्ग-संघर्षाव्यतिरिक्त बाकी सर्व सामाजिक संघर्ष जातजमातवादी (communal) म्हणून निषिद्ध असतात, असा जो सिद्धांत नलिनी पंडित यांनी गेल ओमवेद यांच्या पुस्तकाच्या परिक्षणात मांडला, तो केवळ त्यांचे व्यक्तिगत मत नसून आम मार्क्सवाद्यांची धारणा आहे.[१२] या धारणेचा बळी महाराष्ट्राचा एक थोर मार्क्सवादी दलित साहित्यिक झाला.

'फकिरा' ही अण्णाभाऊ साठेंची सर्वोत्कृष्ट कादंबरी. फकिरादी मांगमहारांची अस्पृश्य वस्ती व कुळकर्णी-पाटलादींची सवर्ण वस्ती यांना विभागणारी निवडुंगाची सीमारेषा जातिव्यवस्थेची नसून वर्गव्यवस्थेची आहे हे दाखवायची जबाबदारी या कम्युनिस्ट मांग लेखकावर आहे. फकिराच्या काळात ग्रामीण महाराष्ट्रात वर्गव्यवस्थेपेक्षा जातिव्यवस्था निश्चितच प्रबल होती. पण अस्पृश्य शेतमजुराचे दुःख स्पृश्य शेतमजुराच्या वर्गीय दुःखाएवढेच असते असे मनावर ठसवले गेलेल्या अण्णाभाऊंची प्रतिभा जातीयवर्गीय दुःखाचा ठाव घेऊ शकली नाही यात आश्चर्य नाहीं.

लाक्षागृहातून जीव वाचवून निसटण्यासाठी द्विज पांडवांनी एक आदिवासी माता व तिच्या पाच मुलांचा बळी दिला.[१३] वर्णव्यस्थेच्या शास्त्यांची ही नीती जातिव्यवस्थेच्या शास्त्यांनीही चालू ठेवली. भिलभामटचांनी चोऱ्या करायच्या आणि सवर्ण वतनदारांचे घर भरायचे. जोगणीची जत्रा ज्या गावात भरायची त्या गावावर वेळेवर पाऊस पडल्याने शेतकरी जातींचीच शेती पिकायची. वाटेगावच्या मांगामहारांनी बलिदान करून 'जोगीण' पळवून आणल्याने त्यांच्या ज्या तुटपुंज्या इनाम जमिनी पिकणार होत्या त्याही तेथले ब्राह्मणमराठे वतनदारच करीत होते! ही वस्तुस्थिती अण्णाभाऊंनी सांगितली असती तर ते जातीयवादी ठरले असते आणि त्यांची कादंबरीच प्रसिद्ध झाली नसती. आम्हाला हा अनुभव ७२ सालानंतर आला. तरीही 'तात्पर्य' कार आम्हाला उद्देशून उपहासाने म्हणतात– 'गेल्या पाचसात वर्षांमध्ये एकदम जातिविरोधाचा ध्यास लागलेले नेतेही पूर्वी पंचवीस पंचवीस वर्षे कम्युनिस्ट पक्षामध्ये या प्रश्नावर अक्षरही न बोलता काम करत होते असेच दिसते.'[१४]

मुंबईला गिरणीत कामाला लागल्यानंतर रात्रीच्या शाळेत साक्षर झालेल्या अण्णाभाऊंची प्रतिभा साहित्याच्या सर्व क्षेत्रांत अनिर्बंध संचार करणारी होती. ते कवी होते, शाहीर होते, तमासगीर होते, कादंबरीकार होते. 'अकलेची गोष्ट' हा त्यांचा वग अजूनही अनन्य आहे. पण या वगाचा नायक मराठा शेतकरी आहे, मराठा शेतमजूरही नाही. त्यांच्या प्रत्येक वगाच्या नमनाचे अधिदैवत लोकमान्य

टिळक आहेत.

कोणत्या तत्त्वज्ञानाच्या संस्कारातून आपण कम्युनिस्ट पक्षात आलो हे खंडेराव सुळे त्यांच्या 'शेष समीक्षा' मध्ये सांगतात-

'सावरकर, टिळक, गांधी आणि अरविंदबाबू यांच्या तत्त्वज्ञानातून मी मार्क्सवादी झालो.'[१५]

या सर्व ब्राह्मण व बनिया विभूतींचे तत्त्वज्ञान वेदान्त होते. यावरून भारतीय मार्क्सवादी साहित्य ब्राह्मणी साहित्याची नाळ कशी तोडू शकले नाही हे दिसून येईल. पण ते टिळकांच्या जहाल राष्ट्रवादाची सीमा लांघून वर्गवादापर्यंत गेले; म्हणून त्याला विद्रोही ब्राह्मणी मार्क्सवादी साहित्य म्हणणे समर्पक होईल.*

बौद्ध धर्माच्या पुनरुज्जीवनाचा विद्रोह

या एकूण ब्राह्मणी साहित्याच्या प्रक्रियेतूत दलित साहित्य साकारले. दलित साहित्याची प्रेरणा व अधिष्ठान आंबेडकरवाद आहे असे निरपवादपणे मानले जाते. मग दलित साहित्य बौद्ध धर्मांतराआधी का निर्माण झाले नाही? त्या काळात दलित चळवळ हिंदू धर्माच्या चौकटीत होती, असे कारण दिले जाईल. मग प्रश्न असा उभा रहातो की दलित साहित्य आंबेडकरांनी बौद्ध धर्माऐवजी इस्लाम वा ख्रिश्चन धर्म स्वीकारला असता तर साकारले असते काय? ब्रिटीश अमदानीत हजारो अतिशूद्रांनी ख्रिश्चन धर्म स्वीकारला, तर ब्रिटीशपूर्व तुर्की अमदानीत लाखो अतिशूद्रांनी इस्लाम धर्म स्वीकारला. पण या धर्मांतरित अतिशूद्रांनी जातिव्यवस्थाविरोधी विद्रोहाचे दलित साहित्य निर्मिलेले आढळत नाही. जुलाहा कबीर तर गोपालभक्त होता. 'नमाजी' औरंगझेबनें ज्या सूफी सरमदचा शिरच्छेद केला तोही आपली निधर्मीयता राम–लछमन भक्तीत व्यक्त करतो–

सरमद प्रेम पंथ मे पडकर जग मे हुआ बहुत बदनाम,
छोडा धर्म यहूदी मैने अपना लिया पुनः इस्साम ।
पैगंबर से भी आखिर को नाता तोड लिया मैने,
और जा मिला उन भक्तों मे जिनको प्रिय है लछमन–राम ।।

इतर सूफी संतही त्यांच्या 'अनल् हक' वादी इस्लामचा समन्वय भारताच्या ब्राह्मणी धार्मिक परंपरेशीच करू पहात होते. हा समन्वय म्हणजे तुर्की शासकांनी हिंदू जमीनदारांशी केलेल्या राजकीय व आर्थिक तडजोडीचे धार्मिक प्रक्षेपण होते.[१६]

बौद्ध धर्मांतराबद्दल दोन टोकाच्या भूमिका आहेत. हिंदू राष्ट्रवादी म्हणतात की, बौद्ध धर्म भारतीय वा हिंदू परंपरेचा अविभाज्य भाग आहे. याउलट मार्क्सवादी म्हणतात की, जसा हिंदू धर्म तसा बौद्ध हाही धर्मच. पण, बौद्ध धर्म हा रूढ अर्थाने

---

* ब्राह्मणी व अब्राह्मणी या वर्गीकरणासाठी पहा 'सत्यशोधक मार्क्सवादी' मार्च ८२, प्रा. सरदारांना दिलेले उत्तर.

धर्म नव्हता हे देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांनी स्पष्ट केले आहे.[१७] बौद्ध धर्म भारतातून नष्ट का झाला याचे वैशिष्ट्यपूर्ण कारण आंबेडकर देतात. बौद्ध धर्मात भिक्षूंसाठी जशी धम्मदीक्षा होती तशी गृहस्थ उपासकांसाठी नसल्यामुळे बौद्ध उपासक जाति-समाजाचाच अविभाज्य भाग राहिले आणि कालांतराने त्यात विलीन झाले.[१८] आंबेडकर बौद्ध धर्माचे जे मर्मस्थान समजतात ते वास्तवात बलस्थान होते. बुद्ध-काळात अपरिहार्य समाजविकासापोटी जुना वर्णसमाज जाऊन नवा जातिसमाज आला होता. बुद्ध हे जाणून होता की उपासकांना भिक्षूंप्रमाणे दीक्षा दिली तरी ते संसारात, म्हणजे जातिसमाजातच, राहाणार. त्यांना बुद्धाने जातिसमाजापासून अस्पृष्ट ठेवू पाहाणे म्हणजे ख्रिस्ताने ईसायांना सामंती वर्गसमाजापासून अस्पृष्ट ठेवू पाहाणे. भिक्षुणीसंघाच्या निर्मितीच्या वेळी त्याने आनंदला सांगितले की एरवी धर्म हजार वर्षे टिकला असता, पण आता तो पाचशेच वर्षे टिकेल.[१९] तो जसा आदर्शवादी होता तसाच व्यवहारी. जैन धर्म जातिव्यवस्थेला बळी पडला, तर बौद्ध धर्माने या देशातून नष्ट होणे पत्करले पण जातिव्यवस्थेला बळी पडला नाही, असे जे कोसंबी म्हणतात त्याचे खरे कारण बुद्धाची ही व्यावहारिकता आहे.

भिक्षूंना उपासकांशी बांधणारा एकमेव पाश भिक्षाचार हा होता आणि उपासकांसाठी वेगळी धम्मदीक्षा नसल्याने ते असंघटित राहिले ही गंभीर उणीव (grave omission) होती, असे आंबेडकर म्हणतात.[२०] पण, असंघटित उपासकांचे भिक्षुसंघावर निर्णायक दडपण येऊ न शकल्यामुळेच त्याचे इतर अब्राह्मणी धर्मा-प्रमाणे ब्राह्मणीकरण होऊ शकले नाही. खुद्द बुद्धकाळात आनंद व महाकाश्यप या पूर्वाश्रमीच्या अनुक्रमे क्षत्रिय व ब्राह्मण भिक्षूंमध्ये झालेल्या संघर्षात महाकाश्यप विजयी झाला.[२१] बुद्धोत्तर काळातले बहुतेक बौद्ध आचार्य पूर्वाश्रमीचे ब्राह्मण होते. नववैदिक जातिधर्माचे सूत्रीकरण बुद्धानंतर एका शतकाने धर्मशास्त्रांची रचना सुरू झाली तेव्हापासून झाले. इसवीच्या दुसऱ्या शतकापासून पूर्वमीमांसा व न्यायवैशे-षिक या ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांचा उदय झाला. वेदान्त तत्त्वज्ञान बुद्धपूर्व उपनिषद्-काळापासून प्रचलित होते, तरी वेदान्तसूत्राची रचना इसवीच्या दुसऱ्या शतकातच झाली. या ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांचे नेतृत्व काळापर्यंत (इ. स. ७८८–८२०) न्याय-वैशेषिकांनी केले, तर शंकराचार्यांपासून वेदान्ताने. शंकराचार्यांनी नववैदिक धर्माला सुसंघटित करून त्याचे अधिकृत तत्त्वज्ञान वेदान्त बनवले आणि त्यांच्या काळा-पासूनच बौद्ध धर्माच्या ऱ्हासाला झपाट्याने सुरुवात झाली. ही सर्व वस्तुस्थिती लक्षात घेता बौद्ध धर्माचे ब्राह्मणीकरण झाले काय या प्रश्नाचे उत्तर देणे क्रमप्राप्त ठरते.

चट्टोपाध्यायांनी त्यांच्या 'व्हॉट इज लिव्हींग ॲंड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी' या ग्रंथात भारतीय तत्त्वज्ञानांमध्ये मूलभूत संघर्ष अब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने विरुद्ध ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान या वर्णजातिसंघर्षाऐवजी भौतिकवादी तत्त्वज्ञाने विरुद्ध अध्यात्मवादी तत्त्वाज्ञाने असा वर्गसंघर्ष झाला अशी कल्पना केली आहे. त्यांच्या

मते अब्राह्मणी लोकायत व सांख्य आणि ब्राह्मणी न्याय-वैशेषिक ही तत्त्वज्ञाने भौतिकवादाचा कठीण गाभा असून अब्राह्मणी वैभाषिक व सौत्रान्तिक ही बौद्ध तत्त्वज्ञाने व जैन तत्त्वज्ञान आणि ब्राह्मणी पूर्वमीमांसा तत्त्वज्ञान ही सीमास्थित आहेत, तर अब्राह्मणी शून्यवाद व विज्ञानवाद ही बौद्ध तत्त्वज्ञानानें आणि ब्राह्मणी वेदान्त तत्त्वज्ञान अध्यात्मवादी आहेत.[२३] या पोथीनिष्ठ परिकल्पित फाळणीच्या समर्थनार्थ ते युक्तिवाद करतात की, भौतिकवादी गोटातील ब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने धर्मशास्त्रांच्या धाकाने वरकरणी वर्णजातिसमर्थक होती, तर अध्यात्मवादी गोटातील अब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने छुपी पण वेदान्ताइतकीच वर्णजातिसमर्थक होती.[२४] अध्यात्मवादी गोटातील बौद्ध तत्त्वज्ञाने वरकरणी तरी वर्णजातिविरोधक होती काय आणि असली तर त्यांना धर्मशास्त्रांचा धाक का नव्हता याचे उत्तर द्यायचे त्यांनी टाळले आहे.

भौतिकवादी तत्त्वज्ञानांचा कठीण गाभा असलेल्या सर्व ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांचेही आचार्य निरपवादपणे ब्राह्मण होते हे सांगून[२४] ५ व्या शतकात होऊन गेलेल्या प्रशस्तपाद या वैशेषिक आचार्याने त्याच्या पदार्थधर्मसंग्रहात वर्णजातिधर्माचे कसे 'वरकरणी' समर्थन केले आहे हे दाखवण्यासाठी ते खालील उतारा देतात–

'ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्यानाम् इज्या-अध्यापन-दानानि।
ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्यानाम् इज्या-अध्यापन-यजनानि। स्ववर्णविहितानि च संस्काराः।
क्षत्रियस्य सम्यक् प्रजापालनम् असाधुनिग्रहं युद्धेषु अनिवर्तनं स्वकीयाःच संस्काराः।
वैश्यस्य क्रयविक्रय- कृषि-पशुपालनानि स्वकीयाः च संस्काराः
शूद्रस्य पूर्ववर्ण-पारतन्त्र्यम् अमंत्रकाःच क्रियाः।'[२५]

(ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांचे संस्कार यज्ञ, अध्यापन व दान हे आहेत.
ब्राह्मणांना विशिष्टभूत स्ववर्णसंस्कार आहेत दानग्रहण, अध्यापन व यजन.
क्षत्रियांचे स्वकीय संस्कार आहेत सम्यक् प्रजापालन, अपराध्यांचा निग्रह व युद्धातून अनिवर्तन.
वैश्यांचे स्वकीय संस्कार आहेत व्यापार, शेती व पशुपालन.
शूद्रांचे आहेत तिन्ही (द्विज) वर्णांचे दास्य व मंत्रविहीन विधी.)

हे ब्राह्मणी आचार्य असे 'वरकरणी' वर्णजातिसमर्थन करीत होते हा चट्टोपाध्यायांचा युक्तिवाद तेव्हाच मान्य होऊ शकतो जेव्हा ते सिद्ध करतील की हे आचार्य 'आतून' तत्त्वज्ञाननिरूपणात वर्णजातिविरोधक होते. पण, न्याय-वैशेषिक आचार्यांचे त्यांच्या अणुवादाचे आणि विशेष व सामान्य या त्यांच्या सर्वाधिक महत्त्वाच्या पदार्थांचे (categories) विवेचन वर्णजातिसमर्थनातूनच स्फुरलेले असल्याचे 'धर्मकीर्ति व आमचा काळ' या लेखात (नवभारत, डिसेंबर ८१) आम्ही सिद्ध केले आहे. पूर्वमीमांसा हे सीमास्थित भौतिकवादी तत्वज्ञान तर वेदान्त वा

उत्तरमीमांसा तत्वज्ञानाइतकेच उघडपणे वर्णजातिसमर्थक होते.

याउलट, २ ऱ्या शतकात होऊन गेलेल्या अश्वघोष या आद्य विज्ञानवादी बौद्ध आचार्याच्या 'वज्रसूचि' या वर्णजातिखंडनपर काव्यापासून विज्ञानवाद्यांच्या वर्णजातिविरोधी परंपरेला प्रारंभ होतो आणि ७ व्या शतकात होऊन गेलेल्या विज्ञानवादी धर्मकीर्त्तीत ती प्रकर्षाला गेल्याचे त्याच्या खालील उताऱ्यात दिसते–

'वेदप्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृवादः स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेपः।
सन्तापनं पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पंचलिंगानि जाडचे।'[२६]

(वेदप्रामाण्य, ईश्वरवाद, स्नानातून पुण्यार्जनेच्छा, जातिवादाभिमान व पापक्षालनार्थ शरीरक्लेश ही पाच मूर्खपणाची लक्षणे आहेत.)

न्यायवैशेषिकांच्या अणुवादाला आणि विशेष व सामान्य यांच्या त्यांनी केलेल्या बाह्यार्थवादी (realistic) निरूपणाला दिग्नाग व धर्मकीर्तीसारख्या विज्ञानवादी सौत्रांतिकांनी जो अकाटच विरोध केला तो कसा वर्णजातिविरोधातून स्फुरलेला होता हे सुद्धा आम्ही उपरोक्त लेखात सिद्ध केले आहे. बौद्ध धर्म, तत्वज्ञान, शिक्षणसंस्था व साहित्य हे आरंभापासून अंतापर्यंत वर्णजातिविरोधी राहिल्यामुळेच आंबेडकरांनी बौद्धधर्म स्वीकारला आणि त्याच्या या अनन्य वैशिष्टयामुळेच जातिव्यवस्थाविरोधी दलित साहित्य अस्तित्वात येऊ शकले.

विद्रोही दलित जातिवादी साहित्य

दलित साहित्यिकांचा दावा आहे की दलित साहित्यापूर्वी जातिव्यवस्थाविरोधी साहित्यच नव्हते. रा. ग. जाधवांच्या मते दलित साहित्यपूर्व साहित्य अविद्रोही होते.[२७] कोणत्याही विद्रोहाचा प्रारंभ आत्यंतिक नकारातून होत असला, तरी तो यशस्वी होण्यासाठी त्याला या आत्यंतिक नकारावर उठायची प्रगल्भावस्था गाठावी लागते. पण ज्या सवर्ण साहित्यिकांनी हा सांस्कृतिक विद्रोह उचलून धरला त्यांपैकी बहुतेकांनी त्याचा आत्यंतिक नकारही उचलून धरला. जाधव त्यांच्या 'निळी पहाट' च्या प्रास्ताविकात म्हणतात–

'दलितांची सांस्कृतिक चळवळ हे स्वातंत्र्योत्तर काळातील भारतीय समाजापुढील एक मूलगामी आव्हान आहे. या चळवळीला एकोणिसाव्या शतकापासून इतिहास आहे हे खरेच. तथापि स्वातंत्र्योत्तर काळातच या चळवळीला खास दलित व्यक्तिमत्व प्राप्त झाले. म्हणजे दलितांची, दलितांसाठी आणि दलितांनी चालविलेली चळवळ, अशी एक पृथगात्मता तिला लाभली. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या लढाऊ नेतृत्वाने या आंदोलनाला वैचारिक आणि कृतिपर अधिष्ठान प्राप्त झाले. गांधीवाद, मार्क्सवाद, समाजवाद यांच्या पठडीतून दलित आंदोलन हळूहळू बाहेर पडले आणि आंबेडकरवादाचे तत्वज्ञान त्याने आत्मसात करण्यास प्रारंभ केला. डॉ. बाबासाहेबांनी बौद्ध धर्म स्वीकारून दलित चळवळीला भारतीय परंपरेला साजेशी मूलगामी आणि दूरगामी अशी नवी बैठक प्राप्त करून दिली...'[२८]

मे. पुं. रेगे जाधवांपुढे जाऊन म्हणतात की दलितांच्या बंडापूर्वी झालेली सर्व बंडे (उदा. बुद्ध व साधुसंतांची) 'प्रामाणिक' नव्हती, तडजोडीत बारगळली, आध्यात्मिकच होती, इ.[२९] आंबेडकर बुद्धाच्या वा साधुसंतांच्या काळात जन्माला आले असते तर काय त्यांनी 'प्रामाणिक', 'तडजोडविहीन' व 'भौतिक' बंड केले असते? शूद्रातिशूद्रांना भौतिक समता प्राप्त करून द्यायचा काळ आलेला नसताही ज्यांनी तळहातावर शिर घेऊन आध्यात्मिक समतेची चळवळ उभारली त्या संतांना बंडखोर, विद्रोही म्हणायचे नाही तर काय म्हणायचे? बंडखोर (वा विद्रोही) व क्रांतिकारी यांचे समीकरण करून विद्रोह्यांची अविद्रोही म्हणून वासलात लावली जाते. ज्यांच्यापुढे प्रचलित समाजाच्या परिवर्तनाचे किमान स्पष्ट उद्दिष्ट नाही, पण जे प्रचलित शासनाच्या वा समाजाच्या विरोधात चळवळ वा उठाव करतात ते बंडखोर वा विद्रोही असतात. उठाव करणे शक्य असेल त्यावेळी जे चळवळ करतात आणि चळवळ करणे शक्य असेल त्यावेळी जे व्यक्तिगत प्रयत्न करतात त्यांना सुधारक म्हटले जाते. मार्क्सने क्रांतिकारी उठाव केला नाही, पण त्याने त्यावेळच्या वर्गीय चळवळीपुढे प्रचलित भांडवली समाजाच्या परिवर्तनाचे स्पष्ट उद्दिष्ट उभे केले, म्हणून त्याला आपण क्रांतिकारी म्हणतो. बुद्धाने अवैतनिक दासश्रमावर आधारलेल्या प्रचलित वर्णव्यवस्थाक समाजाचे परिवर्तन करायची यशस्वी चळवळ (क्रांतिकारी उठाव नाही!) भिक्षुसंघाकरवी उभारली म्हणून त्याला क्रांतिकारी म्हटले पाहिजे. बुद्धाला क्रांतिकारी मानणे तर दूरच, पण अविद्रोही म्हणण्यात ब्राह्मणी मार्क्सवादी व अब्राह्मणी दलित यांच्यात आश्चर्यकारक एकमत आहे! विद्रोहीची व्याख्या स्थलकालसमाजसापेक्षच असू शकते.

गांधीवाद, मार्क्सवाद व समाजवाद यांच्या पठडीतून बाहेर पडण्यासाठी त्यावेळी आत्यंतिक नकार अपरिहार्य असला, तरी दलितमुक्तीला तो उपकारक ठरेल काय हा आजचा प्रश्न आहे. मार्क्सवादाच्या भारतीय ब्राह्मणी आवृत्तीला नकार देणे अपरिहार्य असले, तरी वर्गव्यवस्थाअंताच्या या एकमेव विज्ञानाला नकार देणे दलितमुक्तीला उपकारक ठरेल काय? दलितांची जातिव्यवस्थाअंताची मुक्ती वर्गव्यवस्थाअंताच्या मुक्तीला व दलितेतर श्रमिकांच्या सहभागाला नाकारून केवळ दलितजातीय एकजुटीतून येऊ शकणार आहे काय?

बुद्ध भिक्षूंना निक्षून सांगत असे– 'भिक्षूंनो! माझ्या कालातीत शिकवणुकीचे वारसदार व्हा, कालबाह्य नाही!'[३०] मरताना त्याने आनंदला सांगितले– 'आनंद! मी गेल्यावर संघाने क्षुद्र-अनुक्षुद्र नियम रद्द करावेत!'[३१] पण, संघाच्या पहिल्या संगीताला (परिषदेला) बुद्धाच्या शिकवणुकीतले कालातीत कोणते व कालबाह्य कोणते हे न समजल्यामुळे तिने सर्वच शिरोधार्य केले![३२] आत्यंतिकस्वीकारात जसे सर्वच ग्राह्य, तसे आत्यंतिक नकारात सर्वच त्याज्य. पण, आत्यंतिक नकारातून उलटा सूड (nemesis) उद्भवतो, अस्वीकृत तत्वज्ञानातील नेमके कालबाह्य वा प्रतिगामीच विद्रोहींच्या बोडख्यावर बसते. दलितांचा शत्रू कोण? काही

दलित विचारवंत मला म्हणाले, 'प्रथम ब्राह्मण होते, आता मराठे !' या दलित जातीयवादी विचारसरणीतून बी. आर. कांबळेंनी त्यांच्या 'कास्ट अँड फिलॉसफी इन प्री- बुद्धिस्ट इंडिया' या पुस्तकात निष्कर्ष काढला आहे की, प्राचीन भारतात ब्राह्मण विरुद्ध क्षत्रिय असा संघर्ष झालाच नाही.[१३] हा आत्यंतिक नकार त्यांना झपाटतो आणि बोलायला लावतो की वेदान्त समतेचा भव्य व अनन्य आदर्श होता ![१४] केवळ मध्यमजातीयच भटाळू शकतात असे नाही, दलित विचारवंतही भटाळू शकतात !

वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजात वर्ग ही संस्था नसताही वासाहतिकपूर्व भारतीय इतिहासात वर्गसंघर्ष पाहाणाऱ्या ब्राह्मणी मार्क्सवाद्यांना तो दिसणार कुठून ? म्हणून, श्री. ग. सरदेसाई त्यांच्या 'भारतीय तत्त्वज्ञान : वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष' या पुस्तकात म्हणतात की, भारतीय इतिहासात दलितोद्रेक झालाच नाही.[१५] मार्क्सवादाला आत्यंतिक नकार देणारे दलित साहित्यिक जेव्हा असे म्हणतात की दलित साहित्यापूर्वीच्या भारतीय साहित्यात विद्रोही साहित्य नाही, तेव्हा ते सरदेसाईंशी सहमतीच प्रकट करीत असतात ! महाडच्या चवदार तळ्याचे पाणी पिणे हा जर आंबेडकरांचा विद्रोह होता, तर इसवीपूर्व १००० मध्ये शूद्र शंबूकाने वर्णधर्माचे उल्लंघन करणे हा निश्चितच विद्रोह होता. फुले म्हणतात की, राक्षस बळीच्या समतावादी राज्याचा पाडाव झाल्यापासूनचा भारतीय इतिहास वर्णजातिसंघर्षाचा इतिहास आहे. रामायण जरी ब्राह्मणी महाकाव्य असले, तरी त्यातील मुख्य संघर्ष राक्षसी स्त्रीसत्ताक ताटका व शूर्पणखा विरुद्ध आर्य पुरुषसत्ताक राम यांच्यातला आहे. पुरुषसत्तेच्या विजयाचे पर्यवसान म्हणूनच शेवटी सीतेने आत्महत्त्या करण्यात होते ! महाभारतही जरी ब्राह्मणी महाकाव्य असले, तरी त्याचा परिसंहार दोन दासप्रधाक गणसमाजांमधील व स्वगणामधील संहारक संघर्षांचा सूत्रधार असलेल्या कृष्णाचा वध जर नावाच्या एक विद्रोही दासाने करण्यात होतो !

जातक कथांसारख्या अब्राह्मणी साहित्याचे वैशिष्ट्य हे आहे की, महाभारताचा दासशूद्र विदुर हा विधुरजातकाचा नायक आहे. महाभारत नागगणांचा संहार दाखवते, तर भूरिदत्त जातक नाग राजपुत्र भूरिदत्ताला वैदिक वर्णधर्माचे अकाट्य खंडन करताना दाखवते. भारतीय ब्राह्मणी साहित्य तत्कालीन समाजातले विद्रोह द्विजांच्या नाराशंसी कथांमधून चित्रित करते, तर अब्राह्मणी साहित्य स्वयमेव विद्रोही साहित्य आहे.

विद्रोही मध्यम जातिवादी साहित्य

प्राचीन भारतीय विद्रोही साहित्याचा महत्तम आविष्कार म्हणजे मृच्छकटिक हे संस्कृत नाटक. त्याची नायिका एक वेश्या आहे. वसंतसेना तिची दासी मदनिका इला निष्क्रय धन घेऊन मुक्त करताना सांगते– "जर मी स्वतंत्र असते, तर माझ्या

सर्व दासदासींना निष्क्रय धन न घेताच मुक्त केले असते!'' आपला जीव धोक्यात घालूनही चारुदत्ताला वाचवायला असमर्थ ठरल्यामुळे राजशालकाचा गुलाम चेट स्थावरक जे म्हणतो ते या लेखाच्या प्रारंभी दिले आहे. फुलेंनी मृच्छकटिक वाचले असते, तर होमरच्या उद्धरणाऐवजी त्यांनी हेच उद्धरण दिले असते.

अवंतीचे राज्य राज्यक्रांतीने खदखदते आहे. वसंतसेनेला ठार मारायची आज्ञा राजशालक चेटला देतो. चेट नाकारतो. चेटची सच्छीलता पाहून राजशालकाचा सहचर विट उद्‌गारतो–

'रन्ध्रानुसारी विषमः कृतान्तो
यद् अस्य दास्यं तव च ईश्वरत्वम्।
श्रियं त्वदीयां यद् अयं न भुंक्ते,
यद् एतद् आज्ञां न भवान् करोति।'

('विधाता किती विषम व छिद्रान्वेषी आहे,
की त्याने याला दास्य दिले व तुला स्वामित्व!
म्हणून, तुझे वैभव हा भोगू शकत नाही,
आणि त्याची आज्ञा तू पाळू शकत नाहीस!')

वर्णजातिव्यवस्थाविरोधी बनलेला विट मग राज्यक्रांतीत सामील होतो. या राज्यक्रांतीची परिणती जरी वर्णजातिव्यवस्थाअंतात होणे शक्य नव्हते, तरी तशी आकांक्षा घेऊन राज्यक्रांतीत सामील होणाऱ्यांची पात्रे शूद्रकाने रंगवली ही त्याची खरी महत्ता आहे. शूद्रकाने रंगवलेला वर्णजातिव्यवस्थाविरोधी संघर्ष बुद्धोत्तर जातिव्यवस्थाक समाजाचा स्थायीभाव होता हे भारतीय तत्त्वज्ञानांमध्ये अविच्छिन्नपणे झालेल्या ब्राह्मणी विरोधी अब्राह्मणी संघर्षावरून प्रतीत होते. शूद्रक हा मध्यमजातीय होता.

दलित साहित्याचे समकालीन मध्यमजातीय साहित्य विद्रोहीच आहे. आनंद यादवांच्या 'गोतावळा' चा नायक एक मराठा सालदार आहे. शेतीच्या भांडवली विकासातून निसर्ग, जनावरे व निमसामंती जातिसमाज यांचा गोतावळा कसा विघटित होतो आणि या गोतावळ्यापासून शेतमजूर नारायणचे कसे परात्मीकरण होते याचे अनन्य चित्र यादवांनी रंगवले आहे. कथेचा परिसर कोल्हापूर जिल्हा आहे. ही शाहूंची कर्मभूमी. नारायणचा मराठा मालक ब्राह्मणेतर चळवळीपासून अस्पृष्ट राहणे अशक्य. तसा अस्पृष्ट दाखवणे कलेची हानीच. गोतावळ्याशी असलेली नारायणची नाळ तोडायला निमित्तमात्र झालेला ट्रॅक्टर ड्रायव्हर मागासलेल्या जातीतील दिसतो. जात्यंतर्गत व आंतरजातीय संघर्ष दाखवायला अस्तित्ववादी मार्क्सवादाची 'इन्‌हिबिशन्स्' आड आलेली आहेत! *

यादवांची 'नटरंग' ही कादंबरी याला अपवाद आहे. तिचे मी बाबुराव बागुलांच्या 'सूड' या कादंबरीच्या संदर्भात परीक्षण करणार आहे.

नेमाडेंनी त्यांच्या कादंबऱ्यांमध्ये मध्यम जातीच्या मध्यमवर्गीय नायकांची परात्मता चितारलेली आहे. त्यांचा फुलेवादी प्रा. नामदेव भोळे जेव्हा म्हणतो की या देशात आहेत ते फक्त ब्राह्मोसाम्यवादी व ब्राह्मोसमाजवादी, तेव्हा तो जणू नेमाडेंचे हृद्‌गत व्यक्त करतो. मध्यमजातीय साहित्यिकांना आंबेडकरवादाऐवजी फुलेवाद जवळचा आहे आणि मार्क्सवादाऐवजी सार्त्रचा अस्तित्वतावाद. जातिवाद व वर्गवाद या दोघांना असलेला नेमाडेंचा नकारात्मक विरोध त्यांच्या उपरोक्त लेखात खालीलप्रमाणे व्यक्त होतो–

'... खरा झगडा एका समूहाचा दुसऱ्याशी, एका जातीचा दुसरीशी नसून एका मूल संस्कृतीशी पोटसंस्कृतींचा आहे. हा प्रश्न तात्त्विक-राजकीय पातळीवर आधी आणि नंतरच वाङ्मयीन पातळीवर सुटणारा असा होऊन बसल्याने ह्या कादंबऱ्या सबंध सांस्कृतिक पातळीवर येणे आणखीच कठीण होऊन बसले आहे. हे आपल्या वाङ्मयीन संस्कृतीचे मोठेच दुखणे आहे.'

भारताची मूल संस्कृती कोणती व पोटसंस्कृती कोणत्या हे नेमाडेंनी स्पष्ट केलेले नाही. त्यांच्या विवेचनावरून अनुमान काढता येते की, मूल संस्कृती ब्राह्मणी आणि तिच्या विरोधातल्या पोटसंस्कृती अब्राह्मणी जातींच्या. म्हणजे, त्यांना जातींचा झगडा जरी मान्य नसला, तरी तो ते परत्वे मान्य करतात. हे झगडे वाङ्मयीन पातळीवर येण्याआधी ते तात्त्विक-राजकीय पातळीवर येणे त्यांना इष्ट का वाटत नाही ? खरा प्रश्न आहे तो हा की भारतीय समाजपरिवर्तनाच्या झगडचाचा प्रश्न अजून तात्त्विक-राजकीय पातळीवर सम्यक्‌पणे सुटलेला नाही.

सम्यक् विद्रोहाचे साहित्य

भारताची मूल संस्कृति एकात्म, एक आहे, हाच मुळात अपसमज आहे. प्राग्वैदिक काळापासून भारतात अब्राह्मणी विरुद्ध ब्राह्मणी समाज, भाषा, तत्त्वज्ञाने व संस्कृती यांचा अविरत झगडा चालू आहे. खुद्द प्राचीन संस्कृत व्याकरणात अब्राह्मणी शाकटायन व ब्राह्मणी गार्ग्य असे दोन पंथ दृष्टीस पडतात. प्राकृत भाषा संस्कृतोद्‌भव असल्याचा सिद्धांत खंडित झाल्याने त्या संस्कृतपूर्व असल्याचे सिद्ध झाले आहे. प्राकृत हा शब्दच प्रकृति या स्त्रीसत्ताक विश्वाच्या आदिमातेचा वाचक आहे. बुद्धाने आपला उपदेश प्राकृताऐवजी संस्कृतात करण्यावर घातलेला प्रतिबंध[१६] या मूलभूत सांस्कृतिक द्वंद्वाचा पुरावा आहे. भारताचे आद्य तत्त्वज्ञान स्त्रीसत्ताक सांख्य आहे. म्हणून भारताची मूळ संस्कृती मानायची तर स्त्रीसत्ताक गणसमाजाची मानायला पाहिजे. या आद्यगणसमाजाची गणमाता सिंधूंची निर्ऋति होती. महाकाव्ये राक्षसादी अनार्य गणांना नैर्ऋत म्हणतात. स्त्रीसत्ता विरुद्ध पुरुषसत्ता असा सुरू झालेला आद्य संघर्ष, वर्णव्यवस्थासमर्थक विरुद्ध वर्णव्यवस्थाविरोधक, जातिव्यवस्थासमर्थक विरुद्ध जातिव्यवस्थाविरोधक अशा ऐतिहासिक टप्प्यांमधून ब्रिटिश अमदानीपर्यंत चालत आला. म्हणून, फुलेंनी आर्य वा ब्राह्मणी परंपरेच्या विरोधात

अनार्य वा अब्राह्मणी परंपरा स्वीकारली.

पण, ब्रिटिश अमदानीपासून ब्राह्मणी संस्कृती ज्याप्रमाणे 'ब्राह्मो-आंग्ल' संस्कृती बनली, त्याचप्रमाणे अब्राह्मणी संस्कृती 'अब्राह्मो-आंग्ल' बनली. ब्रिटिश साम्राज्यशाहीने भारतात प्रथम वर्गव्यवस्था आणली ही नवी वस्तुस्थिती लक्षात घेतली तरच या नव्या संकरित सांस्कृतिक द्वंद्वाचा मथितार्थ समजतो. ब्राह्मणी संस्कृती उच्चजातीयतेबरोबर उच्चवर्गीय बनली,तर अब्राह्मणी संस्कृती हीनजातीयतेबरोबर हीनवर्गीय बनली. दोन्ही पक्षांची ही नवी द्विदलता ब्राह्मणेतर चळवळीने लक्षात न घेतल्याने सर्व साहित्य व संस्कृती ब्राह्मणी म्हणून नाकारायची पूर्वापारची अब्राह्मणी भूमिका तिने घेतली. हा नकारात्मक वारसा दलित व मध्यमजातीय साहित्याने घेतलेला आहे. याउलट, मार्क्सवादी चळवळीने नव्या द्विदलीयतेतील वर्गीय अर्धांगच लक्षात घेतल्याने तिने वर्गाव्यतिरिक्तची जातीय वास्तवता अनिष्ट वा मिथ्या मानून ब्राह्मणी साहित्य व संस्कृती यांनाच परत्वे एकमेव सत्य मानले.

अशाप्रकारे मार्क्सवादी साहित्याला भारतीय समाजाचे केवळ वर्गीय दुःख दिसले, तर आंबेडकरी साहित्याला केवळ जातीय. मध्यमजातीय साहित्य या दोघा व फुलेवादी संकल्पनांमध्ये घुटमळते आहे. भारतीय दुःखाची ही आंशिक दर्शने आहेत. भारताचे समग्र दुःख जातीय वर्गीय आहे. भारतीय दुःखाच्या समग्रतेचा साहित्यिक व समीक्षात्मक आविष्कार मार्क्सवादी-फुले-आंबेडकरवादी दृष्टीनेच सम्यक्पणे होऊ शकतो. भारतीय दुःखमुक्तीचे सम्यक् तत्त्वज्ञान हेच आहे. अशा प्रकारे तात्त्विक–राजकीय पातळीवर प्रश्न सोडवला, तरच सर्व विद्रोही व पुरोगामी साहित्य 'सबंध सांस्कृतिक पातळी 'वर येऊ शकेल.

सम्यक् सौंदर्यशास्त्र

सौंदर्यशास्त्र हे कलाकृतीचे आस्वाद घ्यायचे व त्याची दार्शनिक मीमांसा करायचे शास्त्र आहे. कलाकृतीचे सौंदर्य हे विश्वचैतन्याचा आविष्कार असते की वास्तविकतेचा हे प्रश्न सौंदर्यशास्त्राला तत्त्वज्ञानाकडे अपरिहार्यपणे घेऊन जातात. कलाकृतीचे सौंदर्य विश्वचैतन्याचा वा परतत्त्वाचा आविष्कार असतो असे प्रतिपादणारे सौंदर्यशास्त्र विश्वचैतन्यवादी वा अध्यात्मवादी असते, तर तिचे सौंदर्य वास्तविकतेचा कलात्मक आविष्कार असते असे प्रतिपादणारे सौन्दर्यशास्त्र भौतिकवादी वा बाह्यार्थवादी (realistic) असते. हा झाला स्थूल भेद.

मराठवाडा विद्यापीठात महाभारतावर झालेल्या माझ्या भाषणावर टीका करताना प्रा. बी. के. पाडळकर श्रेष्ठ साहित्याची व्याख्या देतात– 'ज्या साहित्यास परतत्त्वाचा स्पर्श असतो ते साहित्य श्रेष्ठ'.[३७] मी दासशूद्र विदुराला वर्णव्यवस्थाविरोधाचा विद्रोही म्हणून चित्रित करतो. त्यावर मूलाग्रही आक्षेप घेत. ते म्हणतात की; तो विद्रोहात्मा नसून सर्वात्मा होता ! म्हणून विश्वचैतन्यवादी वा अध्यात्मवादी सौंदर्यशास्त्र हे मूलतःच सर्वोदयवादी वा तथाकथित वर्णजातवर्गातीतवादी आहे–

भारतीय संदर्भात ब्राह्मणी.

याउलट मार्क्सवादी सौन्दर्यशास्त्र कलाकृतीचे सौन्दर्य वर्गीय वास्तवतेच्या कलात्मक आविष्कारात पहाते, तर दलित व मध्यमजातीय सौन्दर्यशास्त्रे अनुक्रमे दलित व मध्यमजातीय वास्तवतेच्या कलात्मक आविष्कारात. मार्क्सवादी आपल्या सौन्दर्यशास्त्राला समाजवादी बाह्यार्थवाद-वास्तविकतावाद म्हणतात. दलित-साहित्याच्या सौन्दर्यशास्त्राचे दार्शनिक अधिष्ठान असलेला नवबौद्धवाद हा बाह्यार्थ-वाद-वास्ताविकतावादाचाच एक प्रकार आहे.[६८] मध्यमजातीय साहित्याच्या सौन्दर्य-शास्त्राला आधारभूत असलेला अस्तित्ववाद–अनुभववाद हा बाह्यार्थवाद–वास्त-विकतावादाचा सर्वात प्रगल्भ प्रकार आहे. किंबहुना, अस्तित्ववादात बाह्यार्थवादी वास्तविकतावादी सौन्दर्यशास्त्राने स्वत:ला नकार देण्यापर्यंतचा चरम विकास गाठ-लेला आहे !

सौन्दर्यशास्त्र हे तत्त्वज्ञानाच्या उदयाशिवाय अस्तित्वात येऊ शकत नाही हे खरे. तसेच तत्त्वज्ञान हे शोषणाधिष्ठित समाजोदयाशिवाय अस्तित्वात येऊ शकत नाही हेही खरे. पण, म्हणून कलावस्तू या शोषणाधिष्ठित समाजोदयापूर्वी बनत नव्हत्या असे नाही. वेदामध्ये अनेक मंत्र स्त्रीसत्तागानाचे आहेत. त्यांना आपण आज कलावस्तू म्हणतो. फरक हा की त्यावेळी कलावंत, कलावस्तू व रसिक हे एका अपृथक् समष्टीत होते. प्राचीन ग्रीक नाटककारांच्या अनेक नाटकांत स्त्रीसत्तेची चित्रणे आहेत. त्यांना आपण कलावस्तूच म्हणतो. फरक हा की आता ही समष्टी त्रिखंडित झालेली आहे.[६९] बुद्धपूर्व वैदिक काळातील कलावस्तू या वर्णसमाजाच्या वास्तवतेचा कलात्मक आवि-ष्कार होत्या, व बुद्धोत्तर काळातील कलावस्तू या जातिसमाजाच्या वास्तविकतेचा कलात्मक आविष्कार होत्या, तर युरोपियन शोषणाधिष्ठित समाजाच्या कलावस्तू या वर्गसमाजाच्या वास्तवतेचा कलात्मक आविष्कार होत्या. म्हणून सम्यक् सौन्दर्य-शास्त्र ना केवळ वर्णजातवर्गातीत असू शकते ना केवळ वर्गीय ना केवळ जाति-जमातीय; ते सर्व मानवसमाजाच्या समष्टीला व्यापून असते.

नैसर्गिक वस्तू उपयुक्त असली, तरी तिच्यात मानवी श्रम समाविष्ट नस-ल्याने तिला मूल्य नसते–उदा. पाणी, हवा, इ. नैसर्गिक वस्तूत मानवी श्रम ओतले गल्यानंतर तिला मूल्य प्राप्त होते, उ. पाषाण, परशू, टोकदार 'स्फ्य' काठी, इत्यादी. स्त्रीसत्ताक गणसमाजात व त्यापूर्वीच्या समनसमाजात (horde) वस्तूंचा वापर जरी व्यक्तिगत असला, तरी मालकी सामाजिक असे–उदा. बौद्ध भिक्षुसंघात भिक्षूच्या व्यक्तिगत वापराच्या चीवरवस्त्रे, भिक्षापात्र, इ. वस्तू तो मेल्यानंतर संघाच्या भंडागारात जमा होत. म्हणजे, व्यक्तिगत श्रम व सामाजिक श्रम यांत पृथक्ता आलेली नव्हती. श्रमाला म्हणूनच वेदांमध्ये गणकर्म म्हटलेले आहे. गणा-गणात जेव्हा श्रमजन्य उपयुक्त वस्तूंचा आकस्मिक विनिमय होऊ लागला, तेव्हाच त्यांच्या श्रमकालांचा विनिमय होऊन त्यांच्या विनिमयमूल्यांची प्रसूती होऊ लागली. म्हणून, या गणसमाजाच्या श्रमजन्य वस्तूत उपयुक्त मूल्य (use value)

नित्यत्व मूर्त स्वरूपात, तर विनिमय मूल्य (exchange value) आकस्मिक व अमूर्त स्वरूपात असे. अतिरिक्त उत्पादनावर व तज्जन्य विषमतेवर आधारलेला समाज आल्यानंतर क्रयवस्तूंचा विनिमय (barter) नियमित होऊन वैश्विक मूल्य-रूप (universal value-form) असलेला पैसा अवतरतो. व्यष्टिश्रमांचे (concrete labour)—मग ते अकुशल असो वा कुशल–श्रमकाल व सामाजिकत: आवश्यक श्रम (socially necessary labour) यांच्याद्वारे मापनातून समष्टिश्रमात (abstract labour) अमूर्तीकरण होऊनच क्रयवस्तूंची मूल्ये ठरतात; म्हणून मार्क्स म्हणतो की, क्रयवस्तूत व्यष्टिश्रम व समष्टिश्रम यांचे द्वैत असते. याच मापनातून इंजिनिअर, आर्किटेक्ट व वैज्ञानिक यांच्या क्रयवस्तूंची मूल्ये ठरतात. कलाकृतीचेही मूल्य असेच ठरते.

पण, प्रश्न आहे कलाकृतीच्या सौंदर्यमूल्याचा. एडमंड हुसेर्लच्या घटितार्थशास्त्र वा अनुभवशास्त्राच्या (phenomenology) संप्रदायाची सौंदर्यमीमांसा सांगते की, प्रत्येक कलाकृती इंद्रियगम्य मूर्त कलावस्तू (art object) व रसिकसापेक्ष अमूर्त सौंदर्यवस्तू (art object) या द्वैताने बनलेली असते आणि तिचा रसिकाशी समागम होताच ती आपले सौंदर्यमूल्य प्रसवते. पण, सौंदर्यमूल्याचा जनक सर्वस्वी रसिक असतो, हे या समीक्षेचे प्रमेय विश्वचैतन्यवादी असल्याचे आम्हाला वाटते. कलाकृतीचे संभवगर्भ घटकगुण कलावंताच्या नेणीवेतून कलाकृतीत ओतले जातात असे आमचे प्रतिपादन आहे. पण, त्याची नेणीव अभिव्यक्त असते आणि म्हणूनच रसिकाला तिची जाणीव होते !

विदुर या कलाकृतीचा खरा आस्वाद त्याने दासशूद्रप्रथाक वर्णव्यवस्थेतून मुक्ति–स्वातंत्र्याकरता नेणीवजाणीवपूर्वक केलेल्या संघर्षाच्या आकलनातूनच घेतला जाऊ शकतो. द्रौपदी या कलाकृतीचा खरा आस्वाद तिने स्त्रीदास्यप्रथाक वर्णव्यवस्थेतून स्त्रीसत्ताक मुक्तिस्वातंत्र्याकरता केलेल्या नेणीवजाणीवपूर्वक संघर्षाच्या आकलनातूनच घेतला जाऊ शकतो. पण या संघर्षाची जाणीव कलावंत व्यासाला होती काय ? किंबहुना, तो या समतासंघर्षाच्या विरोधी असलेला ब्राह्मणी महाकवी होता. त्याची, किंवा कोणत्याही सच्च्या कलावंताची, प्रतिभा वस्तुनिष्ठ असते असे भले आपण म्हणू शकतो. व्यासाच्या या कलाकृतीमध्ये संभाव्य असलेले स्वातंत्र्य भारतीय इतिहासात प्रथम साक्षात केले मार्क्सवादी–फुलेआंबेडकरवादी सौंदर्यशास्त्राने. माफुआंचे सौंदर्यशास्त्र म्हणूनही सम्यक् सौंदर्यशास्त्र आहे की जे मानवी जीवनाचे सतत्तत्त्व साक्षात करते.

संदर्भ

१. वसंत दावतर (सं.), मराठी टीका, पा. १०.
२. भालचंद्र नेमाडे, मराठी कादंबरी:-प्रेरणा व स्वरूप, अनुष्टुभ्, सप्टें. ऑक्टो.८०.
३. रा. ग. जाधव, निळी पहाट, पा. १-३.
४. व. दि. कुळकर्णी, मर्ढेकरपूर्वकालीन मराठी टीका, पा. १९.
५. उक्त, पान २०.
६. शरच्चंद्र मुक्तिबोध, जीवन व साहित्य, पा. १९.
७. खं. त्र्यं. सुळे, शेष समीक्षा, पान २३.
८. प्रभाकर पाध्ये, मानव आणि मार्क्स, पा. १९१-१९२.
९. धनंजय कीर व स. गं. मालशे (सं.), महात्मा फुले, समग्र वाङमय, पा. ७१.
१०. राममनोहर लोहिया, ललित लेणी, पा. ४७-४८.
११. द ओदिस्सी ऑफ होमर, एच. बूचर व ए. लँग (अनु.), पा. ३५१-३५२.
१२. एकॉनॉमिक अॅन्ड पोलिटिकल वीकली, ५-६-७६.
१३. महाभारत, १. १४७.७-९.
१४. तात्पर्य, एप्रिल ८१.
१५. खं. त्र्यं. सुळे, उक्त, पान ३०.
१६. मोहम्मद हबीब, पॉलिटिक्स अँड सोसायटी डयूरिंग द अर्ली मीडिव्हल पीरिअड, पा. ७१-७२.
१७. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत, पा. ४९४-४९९.
१८. बी. आर. आंबेडकर, द बुद्ध अँड हिज धम्म, पान ४५१.
१९. राहुल सांकृत्यायान, विनय-पिटक, पान ५२१.
२०. बी. आर. आंबेडकर, उक्त.
२१. शरद् पाटील, भिक्खु आनंद, अनुष्टुभ्, दिवाळी ७९.
२२. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, व्हॉट इज लिव्हिंग अॅन्ड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी, पा. २३४-२३९.
२३. उक्त, पा. १९५, २७३.
२४. उक्त, पा. ६१५-६१६.
२५. उक्त, पा. ६२१.
२६. राहुल सांकृत्यायन, बुद्धिस्ट डायलेक्टिक्स्, बुद्धिझम: मार्क्सिस्ट अॅप्रोच, पा. ८.
२७. रा. ग. जाधव, उक्त, पा. ३६.
२८. उक्त, पा. १.
२९. उक्त, पा. ४.
३०. जगदीश काश्यप (सं.), मज्झिमनिकाय-पालि, मूलपण्णासकं, पा. १८.
३१. राहुल सांकृत्यायन, विनय-पिटक, पा. ५४४.

३२. उक्त, पा. ५४४–५४५.
३३. बी. आर. कांबळे, कास्ट अॅन्ड फिलॉसफी इन प्री-बुद्धिस्ट इंडिया, पा. ८.
३४. उक्त, पान ८-९.
३५. एस. जी. सरदेसाई, भारतीय तत्त्वज्ञान : वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष, पा. १०२.
३६. राहुल सांकृत्यायन, उक्त, पान ४४५.
३७. दैनिक 'मराठवाडा,' ता. ४-११-७९.
३८. शरद् पाटील, नवभारत, डिसें. ८१.
३९. उक्त, जुलै १९८१.

सत्यशोधक मार्क्सवादी, एप्रिल–मे ८२

२

'मानव आणि मार्क्स' व पाध्ये

बुद्ध– "चित्रं जम्बुद्वीपं, मनोरमं जीवितं मनुष्याणाम्।"
("वैचित्र्यपूर्ण आहे भारत, मनोरम आहे मानवांचे जीवित।")[१]

प्रभाकर पाध्येंचा 'मानव आणि मार्क्स' हा ग्रंथ मार्क्सवादाच्या भाविक अभ्यासाला आव्हान देणारा आहे. मार्क्सवादाचे एवढे खोलात जाऊन विश्लेषण करणारा असा भारतीय ग्रंथ माझ्या तरी वाचनात आलेला नाही. 'सौंदर्यानुभव' च्या प्रस्तावनेत मे. पुं. रेगेंनी त्यांना यथार्थच आवाहन केले होते–

'अशा रीतीने प्रस्तुत पुस्तकाला यश चिंतिल्यानंतर पाध्ये यांना एक विनंती करावी असे मला वाटते...त्यांनी आता सामाजिक प्रश्नांच्या विवेचनाकडे वळावे...

'राष्ट्रीय चळवळ आणि त्या वेळी अतिशय प्रभावी असलेली मार्क्सवादी चळवळ यांच्यापासून घेतलेल्या अनेक संस्कारांनी त्यांचे मन प्रगल्भ झालेले आहे. प्रदीर्घ आणि व्यापक अभ्यास, अनुभव आणि चिंतन, यांचा परिपाक म्हणून त्यांच्या कृतिशील आणि बौद्धिक जीवनाचा मध्यवर्ती विषय असलेल्या सामाजिक समस्यांविषयी आज त्यांची वैचारिक भूमिका काय आहे त्याविषयी मराठी वाचकांना कुतूहल असणे स्वाभाविक आहे हेही पाध्यांनी ध्यानात घेतले पाहिजे...'

---

* 'मानव आणि मार्क्स' – ले. प्रभाकर पाध्ये, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे-३० ; १९८०; पृ. ६+ २३२; कि. ३० रुपये.

तात्त्विक चर्चेची परंपरा व संस्कृती

कोव्हालोव्हस्कीचा शेरा उद्धृत करून पाध्ये म्हणतात की, कम्युनिस्ट राष्ट्रांत मार्क्सवादी चर्चेची ज्योत साफ विझली आहे तर पाश्चात्त्य राष्ट्रांत तिला उधाण आले आहे.[३] या वस्तुस्थितीचा खुलासा ते असा करतात की, कम्युनिस्ट राष्ट्रांत 'मार्क्सवाद सक्तीने भोगावा लागतो', तर पाश्चात्त्य राष्ट्रांची तात्त्विक चर्चेची परंपरा व संस्कृती आहे. मग, पाश्चात्त्य राष्ट्रांत फॅसिझम का आला ? स्पेनमध्ये ४० वर्षे चाललेली फ्रँकोप्रवर्तित फॅसिस्ट राजवट या पाश्चात्त्य राष्ट्रांनी का पोसली ? या राष्ट्रांनी जग वाटून घेऊन वासाहतिक राष्ट्रांचे तुरुंग का बनवले ? हीसुद्धा पाश्चात्त्य राष्ट्रांची परंपरा व संस्कृतीच का ?

भारतीय समाजाला पाश्चात्त्य लोकशाहीच्या परंपरा वासाहतिक काळापासून मिळाल्या. त्यापूर्वी येथल्या जातिसमाजात लोकशाही व व्यक्तिस्वातंत्र्य संभवू शकत नव्हते. मग, भारतात तात्त्विक चर्चेला उधाण इसवीच्या चौथ्या शतकापासून येऊन ते दहाव्या शतकापर्यंत का टिकले ? खुद्द पाश्चात्त्य राष्ट्रांत तात्त्विक चर्चेचा उदय औद्योगिक क्रांतीच्या पूर्वतयारीतून झाला. त्यापूर्वीच्या सरंजामी युगात तात्त्विक चर्चेची ज्योत साफ विझलेली नव्हती काय ? आज ज्या अरब राष्ट्रांमध्ये फंडामेंटॅलिझमची सद्दी आहे त्यांनीच पाश्चात्त्य राष्ट्रांत तात्त्विक चर्चेची ज्योत पेटवली नव्हती काय ? कम्युनिस्ट राष्ट्रांत लोकशाही–स्वातंत्र्यावर 'मृत्यूचे वॉरंट' सुटलेले आहे तर त्याची 'सँक्चुअरी' (अभयस्थान) पाश्चात्त्य राष्ट्रे आहेत, या 'ए प्रायोरी' निष्कर्षाने कम्युनिस्ट राष्ट्रांत समाजवाद असूनही तेथे लोकशाही–स्वातंत्र्याचा संकोच का या प्रश्नाचे तात्त्विक उत्तर मिळत नाही. या प्रश्नाचे उत्तर आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट चळवळीच्या इतिहासात प्रथम भारतात दिले गेले आहे. याचे कारण भारतीय लोकशाहीच्या प्रश्नाची सोडवणूक जातिव्यवस्थाअंताशी निगडित असल्याने येथे ऐतिहासिक भौतिकवादाची फेरमांडणी करावी लागली आहे हे आहे. याउलट, पाश्चिमात्त्य देशांत सार्त्रसारख्या तत्त्वज्ञान्यांनी लोकशाही–स्वातंत्र्याचा प्रश्न तत्त्वज्ञानाचा व सौंदर्यमीमांसेचा बनवलेला असला तरी त्यांना या प्रश्नाचे उत्तर देता आले नाही, याचे कारण तेथील वर्गव्यवस्थाअंताच्या संदर्भात ऐतिहासिक भौतिकवादाची फेरमांडणी कराबी लागलेली नाही हे आहे.

यावरून स्पष्ट होईल की, तात्त्विक चर्चेला उधाण येणे व तात्त्विक कूट प्रश्नांची सोडवणूक होणे कोणत्याही देशाच्या परंपरेवर व संस्कृतीवर अवलंबून नसून संबंधित देशांच्या समाजविकासाच्या वा परिवर्तनाच्या गरजेवर अवलंबून असते.

अर्थशास्त्र

मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद मानवमुक्तीचे शास्त्र नाही असे प्रस्थापित करण्यात पाध्येंचे उद्दिष्ट भांडवलशाहीचा अंत अपरिहार्य नाही हे सिद्ध करायचे आहे.

'...भांडवलशाहीचा अंत अपरिहार्य आहे असे मानले तरी भांडवलशाहीनंतर मार्क्सवादी साम्यवाद येईल असे मानण्यास आधार नाही. कदाचित फॅसिस्ट हुकूमशाही येईल. कदाचित सगळा गाडाच कोसळून पडेल. कदाचित भांडवली समाजाचा हळूहळू ऱ्हास होईल. काही म्हटले तरी, मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या सर्वस्वतंत्र, सर्वसमर्थ मानवाचे स्वातंत्र्ययुग अवतरेल असे सुतराम वाटत नाही. माणसाचा तो स्वभाव नाही. त्याच्या मेंदूची तशी रचना नाही. तेव्हा सामाजिक कालखंडाचा स्थूल क्रम ऐतिहासिक भौतिकवाद सांगू शकतो असेही म्हणता येणार नाही. पण मार्क्सच्या सिद्धान्ताकडे असे स्थूल दृष्टीने पाहायचे म्हटले तर त्याचे सारेच दात गळून पडतील, आणि त्याला रोकड किंमत काहीच उरणार नाही.'[१]

पाध्येंनी तीन मेंदूंच्या वैज्ञानिक विवरणाचा उपयोग ज्याप्रमाणे सौंदर्यानुभवाचे शरीरशास्त्रीय मूळ शोधून काढण्यासाठी केलेला आहे,[४] त्याचप्रमाणे मानव स्वातंत्र्ययुगाला स्वभावतःच पात्र नाही हे दिग्दर्शित करण्यासाठी केला आहे. मानवी मेंदूचा गाभा सरपट मेंदूचा असून तो सस्तन प्राणी-पूर्व सरपटणाऱ्या प्राण्यांच्या मेंदूचा वारसा आहे, त्यावरचा दुसरा लिंबिक कॉर्टेक्स प्राथमिक सस्तन प्राण्यांचा मेंदू आहे आणि पृष्ठवर्ती तिसरा निओ-कॉर्टेक्स मेंदू हाच खरा माणसाचा आहे. म्हणजे, माणूस बुद्धीने २/३ जनावर आहे, तर १/३ माणूस. त्याला पूर्ण मानव बनवायचा तर पृथ्वीवरच्या सर्व माणसांची मेंदूंची ऑपरेशन्स केली पाहिजेत!

भांडवलशाहीचा अंत अपरिहार्य नसल्याचे खरे कारण ती समाजवादापेक्षा श्रेष्ठ असल्याचे शाबित झाले आहे असे ते सांगतात–

'भांडवलशाहीबद्दलचे मार्क्सचे सर्वांत मोठे भाकीत असे होते की, विकसित भांडवलशाहीत एका बाजूला मूठभर धनाढ्य भांडवलवाले आणि दुसऱ्या बाजूला दैन्य आणि दारिद्र्य यांची लक्तरे धारण करणारा प्रचंड कामगारवर्ग अशी विभागणी होईल. मध्यमवर्ग खलास होईल. लहानसहान कारखाने नष्ट होतील. असे काही झालेले नाही... कामगारांचे पगार, भत्ते वगैरे कमाई मार्क्सच्या कल्पनेतही नव्हती अशी वाढली आहे. यावर असे म्हटले जाते की, भांडवली राष्ट्रांनी साम्राज्यशाहीच्या काळात वसाहतीत जी लूट केली तिचा काही भाग भांडवलदारांनी कामगारांच्या पदरात टाकला. पण आता साम्राज्यशाही खलास होऊन वीस–पंचवीस–तीस वर्षे लोटली, पण त्यामुळे औद्योगिक राष्ट्रांची आणि या राष्ट्रांतील राहणीमानाची पिछेहाट झालेली दिसत नाही... या राष्ट्रांत अमाप बेकारी आहे हे खरे; पण या बेकारांना भक्कम बेकारभत्ता देण्याची ताकद या राष्ट्रांत आहे. (बेकारीमुळे उद्भवलेले प्रश्न मुख्यतः सांस्कृतिक आहेत, आर्थिक–औद्योगिक नाहीत.) कामगारांच्या आर्थिक परिस्थितीत सुधारणा झाल्याचा एक अकल्पित परिणाम... असा की, कामगार शिल्लक टाकतात आणि ती बँकांत गुंतवतात. म्हणजे ते थोडेबहुत... भांडवलवाले बनतात. औद्योगिक राष्ट्रांतील भांडवलशाहीचे या बँका द्रव्याधार असतात... एक गोष्ट कबूल करायला हवी की, श्रीमंत प्रगत भांडवली

राष्ट्रे मागास राष्ट्रांना व्यापारात लुटतात. पण हा प्रश्न गुंतागुंतीचा आहे... तंत्रज्ञानाच्या जोरावर या राष्ट्रांची जी व्यक्तिगणिक उत्पादनक्षमता आहे ती साम्यवादी राष्ट्रांच्याहीपेक्षा किती तरी अधिक आहे. भांडवलशाहीची ही उत्पादनक्षमता तिचा अवनतकाळ मुळीच सूचित करीत नाही..."[५]

साम्राज्यशाहीची जागा घेतलेली नवसाम्राज्यशाही अविकसित राष्ट्रांना लुटून पूर्वीपेक्षाही जास्त नफे कमवीत आहे, हे पाध्येंना माहीत नाही काय? भांडवल कामगारांच्या वेतनहीन श्रमाचे अतिरिक्त मूल्य हडप करण्यावर उभे नसते, तर छोटे भांडवलदार बनलेल्या कामगारांनी बँकांत ठेवलेल्या बचतीतून उभे राहते, असा पाध्येंचा नवा अर्थशास्त्रीय सिद्धांत आहे! पण हे कामगार कोणत्या कामगारांच्या अतिरिक्त मूल्याचे शोषण करून छोटे भांडवलदार बनतात हे मात्र ते सांगत नाहीत. त्यांच्या मते या राष्ट्रात आता वर्गभेद राहिलेला नसून फक्त श्रीमंतीभेद राहिला आहे. आमच्यासारख्या अज्ञांना प्रश्न हा पडतो की या देशातल्या अमाप बेकारांना भक्कम बेकारभत्ता मिळत असूनही तेथले औद्योगिक कामगार काबाडकष्ट का करीत राहतात? या देशातल्या आजी-माजी कम्युनिस्ट-सोशलिस्टांना गुरुस्थानी असलेले लोकमान्य टिळक गीतारहस्यात जे एक सत्य सांगून गेले आहेत, ते पाध्ये सोईस्करपणे विसरलेले दिसतात–

'...उपलब्ध झालेली सुखसाधनें जमेस न धरिता मनुष्याच्या प्रस्तुतच्या सुखदुःखांचा विचार त्याच्या प्रस्तुतच्या गरजांवरूनच करीत असतात...'[६]

माझे एक इंदिरा काँग्रेसवादी मित्र मला तावातावाने म्हणाले, "इंदिराजींच्या सरकारने देशाची, जनतेची केवढी प्रगती केली आहे, हे तुम्ही कम्युनिस्ट पाहायला तयार नाहीत. अहो, भिलणींच्या अंगावरही आता नव्या, भारी साड्या दिसतात!" मी शांतपणे त्याला म्हणालो, "त्या साड्या देणारे दातेही तुम्हीच आहात!"

मूल्य श्रमातून निर्माण होते, हा शोध मार्क्सचा नसून मार्क्सपूर्व आहे. श्रममूल्याची माहिती जशी ॲरिस्टॉटलला होती तशी प्राचीन भारतीयांनाही. श्रममूल्याचा सिद्धांत विल्यम पेटीनंतर सुप्रतिष्ठित केला डेव्हिड रिकार्डोने.[७] मार्क्सचे अर्थशास्त्राला क्रांतिकारी योगदान, वा अर्थशास्त्राला क्रांतिकारी बनवणारे योगदान, म्हणजे भांडवलदाराचा नफा, त्याने त्याच्या कामगारांच्या ज्या श्रमाचे मूल्य चुकवलेले नसते त्यातून, अतिरिक्त मूल्यातून निर्माण होतो हा सिद्धांत. पण, पाध्येंना हा सिद्धांतच चुकीचा, भांडवलदारादींवर अन्याय करणारा, वाटतो–

'...उत्पादनसाधने वापरणाऱ्या माणसाकडे मार्क्सने घिसाडघाईने पाहिले. हा माणूस म्हणजे कामगार असा ठोक निष्कर्ष त्याने काढला, आणि कामगार म्हणजे शारीरिक श्रम करणारा माणूस. मार्क्स स्वतः केवळ बौद्धिक श्रम करणाराच होता; पण बुद्धिमंतांच्या ठिकाणी एक न्यूनगंड होता तो त्याला बाधला की काय नकळे. खरा श्रमविभाग म्हणजे शारीरिक श्रम आणि बौद्धिक श्रम यामधली विभागणी असा निर्णय तो उराशी बट्टू धरून बसला. मला वाटते याच पूर्वग्रहामुळे त्याचे

अर्थशास्त्र अडचणीत सापडले... कामगारांचे श्रम एवढाच उत्पादनातला उत्पादक घटक असतो. आता ज्या यंत्रामुळे कामगारांची उत्पादकता वाढली त्या यंत्रात जी संशोधकाची बुद्धिमत्ता संमीलित झाली होती तिचा काही वाटा असेल की नाही ? जो भांडवलवाला धंदा उभारतो त्याच्या संघटनाचातुर्याचा काही भाग असेल की नाही ? अनेक ठिकाणच्या आणि अनेक प्रकारच्या उत्पादनांची गाठ घालून देणाऱ्या व्यापाऱ्यांच्या डोकेबाजपणाचे काही कर्तृत्व असेल की नाही ? पण मार्क्सने माणसाच्या बुद्धिमत्तेचे महत्त्व एकंदरीत कमीच गणले, आणि म्हणून वर्गीय संबंध, वर्गीय विग्रह वगैरे गोष्टींकडे त्याने काहीशा संकुचित दृष्टीने पाहिले. परिणामी माणसाच्या बुद्धिमत्तेमुळे भांडवलशाहीचे काही प्रमाणात रूपांतर घडू शकेल, राजसत्तेलाच कल्याणकारी स्वरूप प्राप्त होऊ शकेल, वगैरे गोष्टी त्याच्या फारशा ध्यानात आल्या नाहीत.'[८]

व्यवस्थापनाचे काम कोणत्याही विषमताधारित समाजव्यवस्थेत आवश्यक व उत्पादक काम असल्याचे मार्क्स 'भांडवल' ग्रंथात म्हणतो–

'जेथे जेथे प्रत्यक्ष उत्पादनाची प्रक्रिया पृथक पृथक उत्पादकांच्या एकाकी श्रमाऐवजी समन्वित सामाजिक प्रक्रियेचे स्वरूप धारण करीत असेल तेथे तेथे देखरेख व व्यवस्थापन यांची स्वाभाविकच गरज असते. त्याचे स्वरूप द्विविध असते.

'एका बाजूला अनेक व्यक्तींचा सहभाग असलेल्या सर्व श्रमक्रियांचा मेळ व ऐक्य साधण्यासाठी नियंत्रक बुद्धी लागते. या कामाचा परीघ आंशिक श्रमप्रक्रियेपुरता मर्यादित नसून वाद्यवृंदाच्या कंडक्टरप्रमाणे कारखान्याच्या एकूण कामाला व्यापणारा असतो. हे काम प्रत्येक सामूहिक उत्पादनपद्धतीत केले जाते आणि ते उत्पादक असते.

'दुसऱ्या बाजूला, व्यापारी विभागापासून अगदी वेगळे असलेले हे व्यवस्थापनाचे काम प्रत्यक्ष उत्पादक असलेला श्रमिक व उत्पादनसाधनांचा मालक यांच्या विरोधावर आधारलेल्या सर्व उत्पादनपद्धतींमध्ये अपरिहार्यपणे उद्भवते. जेवढा हा विरोध मोठा, तेवढी व्यवस्थापनाची भूमिका मोठी. म्हणून दासप्रथेत ते परिसीमा गाठते...'[९]

ग्रीक दासप्रथाक समाजाचा श्रेष्ठतम तत्त्वज्ञानी ॲरिस्टॉटल या कामाची गणना ब्याद अशी करतो–

'जेव्हा स्वामींना व्यवस्थापनाची ब्याद आवश्यक वाटेनाशी होते, तेव्हा ते हा मान व्यवस्थापकाला देतात आणि स्वतः राज्यकारभार व तत्त्वज्ञानाभ्यास यांत मग्न होतात...'[१०]

रोमन दासप्रथेत या व्यवस्थापकाला– जो पदोन्नत दास असायचा– व्हिल्लिकस म्हणत आणि भारतीय दासप्रथेत कर्त्ता वा क्षत्ता. त्याचे काम हलके असल्यामुळे त्याला सामान्य दासापेक्षा कमी शिक्षा मिळे. अभिजात अर्थशास्त्राचा मेरुमणी ॲडॅम स्मिथ याच्या मते श्रीमंत शेतकरी, उद्योगपती व व्यापारी यांची कामे

समाजोपयोगी असतात. मात्र तो त्यांना इशारा देई की, जो उत्पादक मजूर लावतो तोच श्रीमंत होतो आणि जो अनुत्पादक मजूर लावतो तो गरीब. तो म्हणतो की राजा, न्याय व युद्धखात्याचे सर्व अधिकारी, सबंध सैन्य व नाविक दल, पाद्री, वकील, डॉक्टर, लेखक, नट, विदूषक, संगीतज्ञ, गवय्ये, नर्तक, इ. अनुत्पादक मजूर असतात !"[११]

भांडवलशाहीचा तो समाजोपयोगी काळ होता. या शतकातला तिचा काळ मक्तेदारीचा आहे. भांडवलदार व व्यापाऱ्यांनी देशोदेशी दोन नंबरच्या पैशांची समांतर अर्थव्यवस्था व गुन्हेगारांचे समांतर शासन उभे केलेले आहे. औद्योगिक विकास व व्यापारवृद्धी हे त्यांचे योगदान इतिहासजमा झालेले आहे आणि त्याचे प्रेत पाध्यांनी उकरून काढल्यानंतर पुन्हा दफन करण्यासाठीच पाहावे लागते !

ऐतिहासिक भौतिकवाद

पाध्यैंची रास्त तक्रार आहे की, मार्क्सने त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे एकमेव सूत्र वर्गसंघर्ष हे ठेवले आणि त्याव्यतिरिक्तचे जातींसारखे संबंध लक्षात घेतले नाहीत–

'...मार्क्सची दुसरी चूक म्हणजे त्याने सामाजिक संबंध म्हणजे वर्गीय संबंध अशी पक्की गाठ बांधली. पण मानवाच्या सामाजिक संबंधात वर्गसंबंध महत्त्वाचा असला तरी इतरही संबंध असतात आणि ते प्रसंगी वर्गसंबंधावर मात करतात, हे जातिभेदाचे जबरदस्त जोखड मानेवर घेऊन कडमडणाऱ्या हिंदू समाजाला तरी सांगण्याचे कारण नाही.'[१२]

पण, तरीही मार्क्सने केलेले 'अपरिवर्तनीय' प्राचीन भारतीय समाजाचे वर्णन त्यांनी 'सुरेख' म्हणून उद्धृत केले आहे–

'...त्या अगदी छोट्या आणि अतिप्राचीन भारतीय वसाहती–ज्यांपैकी काही आजतागायत टिकून आहेत–जमिनीची समान मालकी, शेती आणि हस्तव्यवसाय यांचा मिलाप, आणि जेव्हाकेव्हा एखादी नवी वसाहत निर्माण करायची वेळ येते तेव्हा तिला आदर्शवत योजना व पद्धत म्हणून उपयोगी पडेल असा परिवर्तनीय स्वरूपाचा श्रमविभाग, यांच्या पायावर उभारलेल्या असतात...या उत्पादनाचा मुख्य भाग त्या वसाहतीतील लोकांच्या उपभोगासाठी असतो. त्याला क्रयवस्तूचे स्वरूप प्राप्त होत नाही...दैनंदिन गरजा भागवून उरलेले उत्पादन तेवढेच क्रयवस्तूचे रूप घेते, आणि त्यातल्या एका भागाला तर ते शासनाच्या हातात पडेपर्यंत क्रयवस्तूचे स्वरूप प्राप्तच होत नाही. फार प्राचीन काळापासून हा भाग प्रत्यक्ष वस्तूच्या रूपाने कर म्हणून द्यावा लागतो...अशा प्रकारे एकच एक स्वरूपाच्या कामात गढून गेलेल्या बहुसंख्यांच्या जोडीने एक 'प्रमुख वसाहतदार' असतो–त्याच्या हातात न्यायदान, पोलिसी आणि करवसुली एकवटलेली असते. नंतर एक हिशेबनीस असतो– तो जमिनीची मशागत व संलग्न गोष्टी यांची नोंद करतो व

हिशेब ठेवतो. गुन्हेगारांवर खटले भरणे, आपल्या वसाहतीत शिरलेल्या परक्यांना ज़रूर ते संरक्षण देऊन त्यांना वसाहतीबाहेर वाट काढून देणे, ही कामे करणारा एक अधिकारी असतो. एक शेजारच्या वसाहतदारांकडून आपल्या वसाहतीच्या सरहद्दीचे संरक्षण करणारा सीमाधिकारी असतो. एक समान साठ्यातून शेतीसाठी लागणारे पाणी वाटणारा जलसिंचनाधिकारी असतो. एक धार्मिक विधी करणारा ब्राह्मण असतो. धूळपाटीवर लिहायला-वाचायला शिकविणारा मास्तर असतो. पेरणी-कापणीचे वगैरे मुहूर्त सांगणारा ज्योतिषी, शेतीची अवजारे तयार व दुरुस्त करणारे लोहार-सुतार, न्हावी, परीट, सोनार; ... त्यांतली एखादी वसाहत काही अपघाताने नष्ट झाली तर तशीच वसाहत त्याच ठिकाणी त्याच नावाने उभी राहते. त्यांच्या यंत्रणेचा साधेपणा हे आशियाई समाजांच्या अपरिवर्तनीयतेचे रहस्य आहे. आशियन राजवटींत व राज्यकर्त्यांत जो सतत बदल आढळतो त्याच्याशी या शाश्वत अस्तित्वाचा विरोध लक्षणीय दिसतो.'[११]

आशियन समाजपद्धतीत परिवर्तन फक्त राज्यकर्त्यांत, जनतेत नाही, हा मार्क्सचा निष्कर्ष त्याच्या अनित्यतावादाच्या पूर्ण विरोधी आहे. या वर्णनात जाति-व्यवस्था कुठे आहे ? 'जमिनीची समान मालकी' आणि तिच्या उपजेत सर्व 'वसाहतदारांचे' कमीअधिक भाग हे तर प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाचे चित्रण आहे ! मार्क्सवाद सर्वंकष मानणारे भारतीय मार्क्सवादी व भूतपूर्व मार्क्सवादी पाध्ये हे दोघेही मार्क्सला येथे प्रमाणभूत मानतात !

समाजवास्तूचे आर्थिक पाया व आर्थिकेतर ऊर्ध्ववास्तू हे मार्क्सप्रणीत ऐतिहासिक भौतिकवादाचे मॉडेल यथातथ्य नाही असे पाध्ये म्हणतात-

'...मार्क्सने आपला ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धांत मांडताना उत्पादन-पद्धती-उत्पादनसंबंध हा समाजाचा पाया (base) कल्पिला आणि संस्कृती ही या पायावरची इमारत (superstructure) कल्पिली. पण हा पाया व ही इमारत यांच्यातला संबंध नक्की कोणत्या स्वरूपाचा आहे ? पाया झाला की इमारत आलीच की येण्याची नुसती शक्यता निर्माण झाली ? या प्रश्नाचे निश्चित उत्तर देणे मार्क्सवाद्यांना कधी जमलेच नाही...धर्म, राजकारण, तत्त्वज्ञान, कला हे समाजाच्या आर्थिक रचनेचे प्रतिबिंब, प्रतिक्रिया की केवळ प्रतीक ?...'[१२]

प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाच्या पोटात अतिरिक्त उत्पादनाचा पुरेसा विकास झाल्यानंतर त्यावर आधारलेले सामाजिक संबंध- मग ते वर्ग असोत वा वर्ण- या समाजाचे पोट फाडून बाहेर पडतात आणि नवा समाज स्थापतात. या समाजाचे स्वामी आपला धर्म विकसित करतात, आपली शासनसंस्था आणतात, आपले तत्त्वज्ञान, कला, इ. बनवतात. हे ऐतिहासिक सत्य कोणी नाकारू शकत नाही. शोषणशासनाधारित पहिला समाज दासप्रथाक (slavery) समाज होता. त्यानंतर आलेल्या प्रत्येक समाजाच्या स्वामींनी आपापल्या हितसंबंधांना अनुरूप अशी धर्म, शासनसंस्था, तत्त्वज्ञान, कला, इ. ची फेररचना वा नवनिर्मिती केलेली

आहे. आधी नव्या शोषक वर्गांचा वा वर्णांचा वा जातींचा उदय आणि नंतर त्यांच्या राजकीय, धार्मिक व सांस्कृतिक संस्थांचा उदय वा विकास या भौतिकवादी क्रमावर मार्क्सचे समाजवास्तूचे मॉडेल आधारलेले आहे.

या मॉडेलच्या संकल्पनेचा प्रवर्तक मार्क्स नव्हता. 'अर्थशास्त्र' मध्ये चाणक्य सांगतो– 'अर्थ एव प्रधान इति कौटिल्यः। अर्थमूलौ हि धर्म–कामाव् इति।' (अर्थ हाच प्रधान आहे असे कौटिल्य म्हणतो. अर्थ हाच धर्म व काम यांचा मूलाधार आहे.)[१५] मार्क्सने भांडवलशाहीचे जे मॉडेल बनवून तिचा अभ्यास केला त्याबरहुकूम भांडवलदारी समाजरचना कोणत्याही देशात अस्तित्वात नव्हती. भांडवलशाहीचा उत्पत्तिस्थितिलय दाखवणारा त्याचा हा अभ्यास स्थूलतः व मूलतः वैज्ञानिक ठरलेला आहे. तसे नसते तर या अभ्यासाच्या जोरावर जगात समाजवादी क्रांत्या झाल्या नसत्या. 'भांडवलशाहीची सुरुवात उद्योगीकरणाबरोबर झाली नाही,' असे सांगून पाध्ये म्हणतात की, भांडवलशाहीचा जन्म तेराव्या शतकात युरोपीय व्यापाऱ्यांच्या चमत्कृतिपूर्ण व्यवस्थापन, व्यापार व अचाट धाडसामुळे झाला. हे नवे तंत्र व गुण त्यांनी अरब व्यापाऱ्यांपासून घेतले, असे सांगून ते पुढे म्हणतात की, 'इस्लाम त्यावेळी युरोपपेक्षा उद्योग, व्यापार, ज्ञानविज्ञान, वगैरे गोष्टींत प्रगत होता.'[१६] मग अरबांनी औद्योगिक भांडवलशाहीला जन्म का दिला नाही ? पाध्येंनी ज्या अरब व युरोपीय भांडवलशाहीचे वर्णन केले आहे ती व्यापारी व सावकारी भांडवलशाही होती. तशी व जगात सर्वांत पुढारलेली भांडवलशाही भारतातही होती. तिचे मॅन्युफॅक्चरर भांडवलशाहीत रूपांतर होऊन तिने भांडवलदारी समाजक्रांती करायची जी परिस्थिती इंग्लंडात तयार झाली ती त्यावेळी ना बाकी युरोपात होती ना अरबात. समाजक्रांती नवी उत्पादनसाधने व जुने उत्पादनसंबंध यांतील संघर्षाने न होता 'मानवी मेंदूच्या करामतीने' होते, असे सिद्ध करायचा त्यांचा प्रयत्न दाखवतो की, त्यांच्या मनावर मार्क्सवादी संस्कारांपेक्षा अध्यात्मवादी संस्कारांचा प्रभाव जास्त आहे.

कोणत्याही वस्तूचा वैज्ञानिक अभ्यास करायचा तर त्याआड येणाऱ्या तिच्या अवांतर बाबी बाजूला काढून तिचे 'मॉडेल' तयार करावे लागते. एका समाजव्यवस्थेच्या अभ्यासासाठी अशा पद्धतीने मॉडेल उभे करणे शक्य असते. पण, मानव–समाजाच्या एकूण विकासक्रमाच्या वैज्ञानिक अभ्यासासाठी हे मॉडेल चालू शकत नाही. मार्क्सने 'भांडवल' ग्रंथ लिहिण्यासाठी भांडवलदारी समाजाचे जे मॉडेल तयार केले ते सामंती, दासप्रथाक, प्राथमिक साम्यवादी व आधुनिक समाजवादी समाजांच्या अभ्यासाला चालू शकत नव्हते. म्हणून, प्रत्येक समाजव्यवस्थेची व्यष्टिवैशिष्ट्ये अवांतर म्हणून बाजूला काढून सर्व वा वर्गीय समाजव्यवस्थांना समानभूत असलेली समष्टिवैशिष्ट्ये एकत्र केली गेली आणि या द्रव्यांपासून एक काल्पनिक मॉडेल तयार केले गेले.

हे मॉडेल अभ्यासकाला सांगते की, अभ्यासाधीन समाजाच्या अर्थव्यवस्थेचा

आधी अभ्यास कर आणि नंतर त्याच्या धर्म, तत्त्वज्ञान, कला, संस्कृती, इ. चा. अभ्यासाचा क्रम उलट केला, तर तो अभ्यास भौतिकवादी होण्याऐवजी अध्यात्मवादी होईल, तत्कालीन माणसांच्या जाणिवांचा अध्यारोप त्या समाजावर होईल. पाध्येंच्या जाणिवेने भांडवलदारी समाजाचा अभ्यास केला, तर तो, अनादी नाही तरी, अजर, अमर व अनंत ठरेल ! तसेच, मॉडेलचा जो अवयव अभ्यासाधीन समाजाला नाही तो त्याला चिकटवणे हेसुद्धा अभौतिकवादी होईल. उ. मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादी मॉडेलचे सूत्र वर्गीय आहे आणि वर्ग ही संस्थाच वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजात अस्तित्वात नव्हती, तरीही या सूत्राधारे केलेला वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजाचा अभ्यास अभौतिकवादी ठरेल. म्हणून, एंगल्सने आपल्या मार्क्सवादी वंशजांना पाध्येंनी उद्धृत केलेला इशारा दिलेला आहे–

'....' आमचे इतिहासाविषयीचे तात्त्विक आकलन ही एक मार्गदर्शिका आहे, हेगेलच्या पद्धतीची बांधणीची तरफ नाही. इतिहासाचा वेळोवेळी नव्याने अभ्यास करायला हवा. समाजाच्या निरनिराळ्या रचना अस्तित्वात येण्याच्या अटीचे तपशीलवार परीक्षण केले पाहिजे, आणि मगच त्यापासून त्यांना प्रस्तुत असे राजकीय, वैधिक, सौंदर्यात्मक, तत्त्वज्ञानात्मक, धार्मिक वगैरे निष्कर्ष काढण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे." [१७]

एंगल्स स्पष्टपणे सांगतो की, त्याचे व मार्क्सचे मॉडेल अभ्यासाला केवळ मार्गदर्शन करणारे आहे, अभ्यासाची जागा घेणारे नाही. कोसंबींनी हाच इशारा दिला होता– 'Dialectics is no substitute for thinking.' अभ्यासाधीन समाजाच्या केवळ आर्थिक पायाच्या अभ्यासावरच त्याच्या बाकी अवयवांच्या अभ्यासाची गरज भागवायला लागलेल्या आणि आर्थिकवादाचे स्तोम माजवायला लागलेल्या मार्क्सवाद्यांना उद्देशून जीवनाच्या संध्याकाळी एंगल्स म्हणाला–

'..." इतिहासाच्या भौतिक आकलनाप्रमाणे इतिहासाला अखेरचा निर्णायक घटक म्हणजे वास्तव जीवनाचे उत्पादन आणि पुनरुत्पादन. मार्क्स काय अगर मी काय, याहून अधिक काही प्रतिपादिलेले नाही... आर्थिक परिस्थिती पायाभूत असते, पण इमारतीचे निरनिराळे विशेष– वर्गयुद्धाची राजकीय रूपे आणि त्याची फलिते, उदाहरणार्थ, यशस्वी लढाईनंतर विजयी वर्गाने प्रस्थापित केलेल्या नव्या राज्यघटना, कायद्याचे प्रकार, आणि विशेषतः या सर्व वास्तव आंदोलनाची त्यात भाग घेणाऱ्यांच्या डोक्यांत पडलेली प्रतिबिंबे, राजकीय, वैधिक, तत्त्वज्ञानाचे सिद्धान्त, धार्मिक विचार आणि त्यांची प्रमाणवचनात झालेली रूपांतरे– हे सारे, ऐतिहासिक आंदोलनाच्या विकासावर परिणाम करतात, आणि पुष्कळ वेळा त्याचे रूप ठरवितात. या सर्व गोष्टींचा एकमेकांवर परिणाम होतो... (अर्थात) आर्थिक आंदोलन अखेरीस आपला प्रभाव पाडणारच... तरुण लोक काही वेळा आर्थिक घटकावर वाजवीपेक्षा अधिक जोर देतात, याला मार्क्स आणि मी काही प्रमाणात जबाबदार आहोत. पण आम्हाला आमचे मुख्य तत्त्व, त्याला विरोध करणाऱ्या विरोधकां-

विरुद्ध, विशेष जोराने मांडावे लागले..."[१८]

अभ्यासाधीन समाजाचा भौतिकवादी धारणेने व अनित्यतावादी दृष्टीने केलेला अभ्यासच त्या समाजाचे धर्म, राजकारण, तत्त्वज्ञान, कला हे आर्थिक रचनेचे प्रतिबिंब आहेत की प्रतिक्रिया की प्रतीक की हे सर्व मिळून आणखी काहीतरी हे ठरवू शकेल. मार्क्सचे ज्ञानशास्त्र म्हणजे प्रतिबिंबवाद, या समजुतीला खुद्द हे पूर्वाचार्य व लेनिनही, जबाबदार असले, तरी इंद्रियानुभवातून मानवी मेंदूत संकल्पांनांची जी प्रक्रिया घडते ती प्रतिबिंबाची निश्चितच नसते. संकल्पना बनवण्यात जागीव काय, नेणीवही भाग घेत असते हे फ्राइडचा मनोविश्लेषणवाद व फ्रेझरचा आदिबंधवाद यांवरून सिद्ध झाले आहे. ऐतिहासिक भौतिकवादाचे मॉडेल त्याच्या काही अपरिहार्य मर्यादांखातर नाकारणे म्हणजे चार्वाकाच्या म्हणण्याप्रमाणे कोंडा व भूस असते म्हणून उत्कृष्ट तांदूळ टाकून देण्यासारखे आहे–

व्रीहीञ् जिहासति सितोत्तमतण्डुलाढ्यान् ।
को नाम भोस् तुषकणोपहितान् हितार्थी ॥

अनित्यतावाद

पाध्ये प्रथम फॉर्मल तर्कशास्त्राचे नियम नमूद करून सांगतात की, या तर्कशास्त्राधारे माणसाचा व्यवहार व्यवस्थित चालतो, पण 'बदलत्या वस्तुस्थितीला' ते लागू पडत नाही. मग, हे नित्यतावादी (non–dialectical) तर्कशास्त्र बदलत्या निसर्गाला व समाजाला लावायला मार्क्सनें नकार दिला, अशीही ते तक्रार करतात-

'...तर्कशास्त्राचे नियम ते (हेगल, मार्क्स व एंगल्स) निसर्गाला, समाजाला, संज्ञेला लावतात, आणि त्यांच्या परिवर्तनशीलतेपुढे ते कसे अगतिक आहेत हे दाखवून देतात. पण तसे करताना ते तर्कशास्त्राचे स्वरूपच नजरेआड करतात...'[१९]

मार्क्सचे तर्कशास्त्र हेगेलपूर्व फॉर्मल नसून नवे अनित्यतावादी (dialectical) आहे,[२०] आणि ते बदलत्या निसर्गाच्या व समाजाच्या दार्शनिक अभ्यासाचा निचोड आहे हे दुर्लक्षून पाध्ये मार्क्सवर आरोप करतात की, त्याने तर्कशास्त्राचे नियम अनुभवपूर्व पद्धतीने (a priori) निसर्गावर व समाजावर लादले–

'तर्कशास्त्राबद्दल चुकीची कल्पना एवढी एकच चूक या मंडळींनी केलेली नाही. एंगल्सने व्याघाताची– contradiction– ची योजना निसर्गाच्या ठिकाणी केली. आता निसर्ग परंपरागत तर्कशास्त्र अगर त्याचा प्रकार यांची दखल घेत जन्माला आला असे वाटत नाही. व्याघाताची संकल्पना ही तर्कशास्त्राची संकल्पना आहे, आणि तिची प्रतिस्थापना निसर्गाच्या ठिकाणी करणे यात काहीतरी घोटाळा आहे असे मला वाटते. निसर्ग तर्कशास्त्राच्या नियमांनी चालतो असे सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने कोणी सिद्ध केले आहे असे वाटत नाही.

'...या 'व्याघाता'चा हेगल–मार्क्स–एंगल्सनी लावलेला अर्थही निराधार आहे. विश्व, निसर्ग, समाज यांत अखंड बदल होत असतो, पण म्हणून त्यात संघर्ष

होत असतो याला आधार काय ? हेगल 'थिसिस'–'अँटीथिसिस' आणि 'सिंथिसिस' अशी शब्दयोजना करतो. पण यात 'अँटी' या शब्दप्रयोगाला आधार काय ? जग बदलत आहे. म्हणून अ म्हणजे अ आणि त्याचबरोबर अन्–अ, हे आपण मान्य करू. पण 'अन्–अ म्हणजे विरोधमय–अ' (अँटी–अ) असे कसे सिद्ध होते ? अ आणि अन्–अ यामध्ये आंतर–संबंध आहे हे आपण मान्य करू, पण हा संबंध संघर्षाचाच असेल असे मानण्यास आधार काय ? हा संबंध संघर्षाचा असेल अगर सहकार्याचाही असेल, किंवा तटस्थतेचाही असेल. कामगारवर्ग हा भांडवलवाल्यांचा विरोधकच असेल असे समजण्याचे कारण काय ? ...जेथे नुसता फरक आहे तेथे विरोध कल्पून हेगल–एंगल्सनी परिवर्तनाचा केवळ एकांगी अर्थ लावला आहे...'[३१]

पाध्येंचा मूळ मुद्दा हा आहे की, कामगार व भांडवलदार यांच्यातले द्वैत फरकापुरते मर्यादित राहावे, ते संघर्षात परिणत होऊ नये ! त्यांच्या डोक्यातील सर्वोदयी द्वैताचे तर्कशास्त्र ते समाजावर लादू पाहात आहेत ! निसर्ग तर्कशास्त्राच्या नियमांनी चालत नसला, तरी त्याच्या बदलाचे काही नियम आहेत की नाही ? निसर्ग व समाज ज्या नियमांनी बदलतात त्या नियमांचे सारभूत सुसूत्रीकरण म्हणजेच अनित्यतावादी तर्कशास्त्र.

वर्गसंघर्षातीत सौंदर्यानुभव घ्यायचा असला, तर पाणी व पृथ्वी या महाभूतांतील स्वाभाविक व्याघात मात्र ते नाकारीत नाहीत. मर्ढेकरांच्या लयतत्त्वाची ते खालीलप्रमाणे सृजनशील मीमांसा करतात–

'...लय म्हणजे काय ? लयीच्या बहुतेक प्रचलित व्याख्या पुनरावृत्तीच्या कल्पनेवर आधारलेल्या आहेत...

'...एक ओढा. त्याचा छोटासाच पण गतिमान प्रवाह. त्याला अनेक पदरी वेणीचे रूप प्राप्त झालेले आहे. हा प्रवाह खडकाच्या एका खबदाडातून जाण्याचा प्रयत्न करीत आहे. ह्या खडकाच्या एका बिंदूपाशी...पाण्याचा चुरा होत आहे. पण तोच प्रवाह थोडे मागे पलटून आपला पूर्वीचा वेणीदार आकार परत मिळविण्याचा प्रयत्न करीत आहे– एकाच वेळी तो प्रवाह मोडत आहे आणि सांधत आहे! एकदम मला माझ्या प्रश्नाचे उत्तर मिळाले. लय म्हणजे एकाच वेळी होणारी पुनरावृत्ती आणि बदल. एकाच क्षणीची स्थिरता आणि परिवर्तन. लयीत काही जुने असते, काही नवे असते व ते एकाच वेळी प्रत्ययाला येते. लय म्हणजे स्थिर आणि चल यांचा खेळ ! ...'[३२]

पाध्येंनी निसर्गातील लयीची केलेली व्याख्या तंतोतंत अनित्यतावादी तर्कशास्त्राबरहुकूम आहे. मग काय त्यांनी आपल्या डोक्यातले तर्कशास्त्र निसर्गावर लादले ? फॉर्मल तर्कशास्त्राचे नियम ज्याप्रमाणे निसर्ग व समाजाच्या सापेक्ष स्थिरावस्थेच्या निरीक्षणातून बनले आहेत, त्याप्रमाणे अनित्यतावादी तर्कशास्त्राचे नियम निसर्ग व समाजाच्या सर्वगत चलतेच्या निरीक्षणावरून बनले आहेत.

बौद्ध तत्त्वज्ञानी एवढे निरपवाद अनित्यतावादी होते की, न्यायवैशेषिक

आचार्य जयंतभट्टाने (इसवीचे ९ वे शतक) त्यांना टोमणा मारला होता– 'येन नित्यो नाम पदार्थः प्रणय-केलिष्व् अपि न विषह्यते।'(यांना प्रणयकीडेतसुद्धा नित्यतेची संकल्पना सहन होत नाही!). [२३]

'विश्व, निसर्ग, समाज यांत अखंड बदल होत असतो,' हे पाश्चेंना मान्य आहे. पण, अखंड बदल म्हणजे काय? वस्तुमात्र जीवनाकडून, अस्तित्वाकडून मृत्यूकडे जाणे. अखेरच्या आजारातून उठलेल्या वृद्ध बुद्धाच्या शरीराकडे पाहून आनंद उद्गारला, "आश्चर्य, भन्ते! अद्भुत, भन्ते! भगवानांचे शरीर आता मुलायम, उज्ज्वल व भरदार राहिले नाही. गात्रे शिथिल झाली आहेत; काया सुरकुतली आहे, शरीर झुकलेसे वाटते; डोळे कान, नाक, जिव्हा व काया ही इंद्रिये क्षीण झाली आहेत!"

"असेच असते, आनंद! यौवनात वार्धक्यधर्म* आहे, आरोग्यात व्याधिधर्म व जीवनात मरणधर्म!" [२४]

अश्वघोषाच्या 'बुद्धचरित' मध्ये बोधिसत्त्व म्हणूनच सांगतो– 'द्वंद्वानि सर्वस्य यतः।' ('सर्व लोक द्वंद्वग्रस्त आहे!') [२५]

एंगल्स सांगतो की, 'गती म्हणजे केवळ यांत्रिक गती, स्थानांतरण, नव्हे, तर ती उष्णता व प्रकाश आहे, वैद्युत व चुंबकीय ताण आहे, रासायनिक संघटन व पृथक्करण आहे आणि अंतिमतः जाणीव आहे.' [२६] पण, प्रत्येक गती द्वैतातून आहे आणि द्वैत दोन पक्षांच्या विरोधावर अधिष्ठित असते. पाश्चेंचा ओढा पात्राच्या विरोधातून पुढे झेपावतो. जीवन मृत्यूशी झगडत जन्माला येते, वाढते व मृत्यूत विसर्जित होते. डार्विनचा उत्क्रांतिवाद या विरोधात्म विकासावर अधिष्ठित आहे. म्हणून, शतपथब्राह्मण म्हणते– अन्तरं मृत्योर् अमृतम्।' (मृत्यूच्या गर्भात अमृत जीवन आहे.) [२७] वैदिक साहित्य भूमातेला व मातृदेवतेला– जी गणराज्ञीचे वैश्विक प्रक्षेपण होती– सर्पराज्ञी म्हणते. ती सर्पाप्रमाणे मृत्यूची कात टाकून जिवंत होत राहते. पण, सर्प कात टाकताना मृत्युवेदनेने तडफडतो. कोणतेही नवे प्रसूतिवेदनांशिवाय अवतरत नाही.

प्रत्येक द्वैतावस्था विरोधाच्या विविध अवस्थांमधून विकास पावते. गतीच्या जशा विविधावस्था असतात, तशा विरोधाच्याही.[२८] द्वैतावस्थेच्या या विरोधविकासाचे सर्वोत्कृष्ट प्रकटन मार्क्सने 'भांडवल' ग्रंथाच्या 'क्रयवस्तू' या पहिल्या प्रकरणात केले आहे. क्रयवस्तूच्या मूल्याचे द्वैत सापेक्ष मूल्यरूप व सम मूल्यरूप या दोन पक्षांनी बनलेले असते. क्रयवस्तू वस्तुविनिमयात आली की तिच्यातील सम मूल्यरूपाचे दुसऱ्या क्रयवस्तूत बहिर्गतीकरण होते. दोन क्रयवस्तूंचा हा विनिमयमूल्यसंबंध एका

---

* बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत सर्व वस्तू धर्म म्हटल्या जातात. यौवन, आरोग्य व जीवन हे सुद्धा धर्मच. अनित्यात्मक धर्म येथे क्रमात कल्पिलेले नाहीत, द्वैतात.

बाजूला विरोधांची वा दोन ध्रुवांची अन्योन्यव्यावर्त्तक एकजूट असते, तर दुसऱ्या बाजूला ती अन्योन्याश्रयी व अविभाज्य असते. वस्तुविनिमयाची आकस्मिकता ओलांडून क्रयविक्रयाची जसजशी वृद्धी होते, तसतसे विनिमयमूल्याचे हे द्वैत विस्तारत, वाढत व वैमनस्यभावी होत जाते, आणि वैश्विक मूल्यरूपात, पैसारूपात विसर्जित होते.[२९] पाश्चिमेच्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे द्वैत प्रथम सहकार्यभावी असते, नंतर तटस्थताभावी व नंतर संघर्षभावी. प्रत्येक द्वैत वैमनस्यभावापर्यंत जाते व जावेच असे नाही. पण तोपर्यंतचाही त्याचा प्रवास विरोधाचाच असतो.

वैदिक काळात एका गणाचे सर्व सभासद परस्परांचे मित्र असत, तर सर्व परगणीय अमित्र वा शत्रू. पण, वैर हा शब्द वीरवरून बनलेला आहे आणि वीर म्हणजे गणबंधु. गणबंधूला मारणाऱ्याला वैरहत्य म्हणत आणि त्याच्या नुकसानभरपाईला वैरदेय.[३०] गणमित्रतेचे रूपांतर गणअमित्रतेत कसे होत असे याचे सर्वोत्कृष्ट दिग्दर्शन महाभारतात मिळते. कुरु गणातील प्रथम एका राजकुलाचे कौरव व पांडव हे सभासद. सातव्या पिढीत एका कुलाची दोन कुले होण्याच्या नियमानुसार ते दोन कुले होताच भ्राता म्हणून असलेल्या त्यांच्या नात्याचे भ्रातृव्यात (भाऊबंदकीत), विरोधात, रूपांतर झाले. लाक्षागृहातील लाक्षणिक दहनातून पांडव कुल म्हणून 'मेले' आणि एक स्वतंत्र गण म्हणून जन्माला आले. भ्रातृव्य अमित्रतेत विकसित झाले आणि वैमनस्याची परिणती महाभारतीय आंतरगणीय युद्धात.

खुद्द पतिपत्नीचे सर्वोच्च समजले जाणारे प्रेम या संबंधाच्या उत्पत्ती–मिथ मध्ये कसे वैरहत्यभावी होते, हे जे. जी. फ्रेझरने त्याच्या द्वादशखंडी 'गोल्डन बो' मध्ये सिद्ध केले आहे. गणाची राणी द्यावापृथिवीच्या वैश्विक देवविवाहाची (sacred marriage) कृषिमाया करण्यासाठी सर्वोत्कृष्ट स्वगणीयाशी विवाह करी. मग; निसर्ग व स्वगणाचे पुनरुज्जीवन करायची कृषिमाया करण्यासाठी चार वर्षानंतर वृद्धिवर्षातील अधिक महिन्यात ती या देवपतीचा (sacred consort) पुरुषमेध करी. आद्य दांपत्यप्रेमातील विरोधाचे वैमनस्यभावी पुरुषमेधात कसे विसर्जन होई याचे सूचक वर्णन आपल्याला उर्वशी– पुरूरवा या ऋग्वेदाच्या (१०.९५) सूक्तात मिळते. या सूक्ताच्या ५ व्या ऋचेत प्रतिष्ठानची राणी उर्वशी वाल्हीकांचा राजपुत्र असलेल्या आपल्या देवपतीला, पुरूरव्याला, वीर म्हणते.[३१]

कामगारांच्या बिनपगारी श्रमाचे प्रमाण वाढवीत गेल्याशिवाय भांडवलदारांचा विकास होऊ शकत नाही, तर आपल्या पगारावरील प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष हल्ल्यांचा प्रतिकार केल्याशिवाय कामगारांना जगता येत नाही. भांडवलदार व कामगार यांच्यामधील द्वैत अशा प्रकारे मूलतःच विरोधावर उभे आहे. हा वर्गविरोध प्रथम लक्षात न आल्याने कामगारांनी आपला राग यंत्रांच्या मोडतोडीवर काढला. नंतर मॅनेजरला जबाबदार धरून चळवळी उभारल्या. लोखंडेनी मुंबईला उभारलेल्या भारतातील आद्य ट्रेड युनियन्स भांडवलदारांविरोधी नसून मॅनेजरांविरोधी होत्या. मार्क्सच्या राजकीय अर्थशास्त्राची क्रांतिकारी थोरवी ही की, त्याने या वर्गविरोधाचे खरे

स्वरूप व विमोचक उद्दिष्ट वैज्ञानिकपणे स्पष्ट केले.

यावरून द्वैत वा व्याघात निसर्ग व समाजात नाही, तो केवळ वाचिक वा तर्कशास्त्रीय आहे, आपल्या जाणिवेतील आहे, ही पाध्येंची मांडणी शांकर वेदांती आहे हे स्पष्ट होईल. अनित्यतावादाच्या दुसऱ्या नियमाचे, 'नकरणाच्या नकरणाचे,' खंडन त्यांनी खालीलप्रमाणे केले आहे—

'एंगल्सचा दुसरा नियम 'नकरणाचे नकरण' (the negation of negation) असा आहे. 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'चा हा आत्मा समजला जातो... कोणतीही गोष्ट तिच्या परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत विरुद्ध स्वरूप धारण करते; या विरुद्ध स्वरूपाचेही त्यात अखंड परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत विरुद्धीकरण होते. पहिल्या गोष्टीचे नकरण होते व या नकरणाचेही नकरण होते. अर्थात नकरणाच्या नकरणाने पहिल्या गोष्टीचा पुन्हा प्रादुर्भाव होत नाही. हे परिवर्तन वर्तुळाकार नसते,तर मळसूत्राकार असते. पण प्रश्न असा की, 'नकरण' हा शब्द जर शास्त्रीय कटाक्षाने वापरला तर नकरणाचे नकरण ही प्रक्रिया वर्तुळाकार व्हायला हवी. तशी ती होत नाही, याचाच अर्थ हेगेल–मार्क्स–एंगल्स तर्कशास्त्राची परिभाषा नको तेथे वापरीत तर आहेतच, पण ती जितकी अचूक वापरायला हवी तितकीही ते वापरीत नाहीत. 'फरक' आणि 'विरोध' यांची जी गल्लत ते करतात तसलाच हा प्रकार आहे.'[३२]

'नकरणाच्या नकरणाने पहिल्या गोष्टीचा प्रादुर्भाव होत नाही,' मग पहिल्या नकरणात ज्याला नकार दिला गेला त्याचा प्रादुर्भाव होतो काय ? त्याचाही प्रादुर्भाव होत नाही हेच पाध्येंना अभिप्रेत आहे. त्यांची नकाराची धारणाच मुळात उच्छेदवादी (nihilist) आहे. मर्ढेकरांचे सौंदर्य वा लयीचे सूत्र खालीलप्रमाणे मांडले जाते.

संवाद– विरोध– ताल वा लय.

मार्क्सचे अनित्यतावादाचे सूत्र खालीलप्रमाणे–

थिसिस (वाद) –ॲन्टीथिसिस (प्रतिवाद)–सिंथिसिस (संवाद).

मार्क्सच्या या प्रथम नकारसूत्रात व मर्ढेकरांच्या लयसूत्रात काहीही फरक नांही. मर्ढेकरांनी मार्क्सवादाला कडाडून विरोध केला आणि त्याच्या अनित्यतावादी तर्कशास्त्राच्या प्रथमसूत्रावर आपल्या सौंदर्यशास्त्राची वास्तू उभी केली ! मर्ढेकरी नकाराची निष्पत्ती पुनरावृत्तीत होत नाही, निष्पन्न लयीत ' काही जुने असते, काही नवे असते,' असे पाध्ये ठासून सांगतात. याला मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत विधायक नकार (sublation) म्हणतात. पण,लयीची रूढ पुनरावृत्तीची संकल्पना व पाध्येंची विधायक नकाराची संकल्पना यामधील त्यांच्या मनातील द्वंद्व अजून सुटलेले नाही हे सांगीतिक लयीच्या त्यांच्या खालील विवेचनावरून दिसून येईल –

'... भारतीय संगीत हे मी म्हणतो त्या लयतत्त्वाची पताकाच शोभेल... ' घरंदाज गायकी ' या सुप्रसिद्ध ग्रंथाचे लेखक वामन हरी देशपांडे ह्यांनी स्वच्छच

लिहून ठेवले आहे की, "एकूण उत्कंठन आणि विसर्जन ज्यामुळे होते तो 'बदल आणि पुनरावृत्ती' सर्व संगीताचे मूळ तत्त्व आहे असे म्हणता येईल. त्यामुळेच गायनाला बंदीश प्राप्त होते व त्यामुळेच त्याची आकृती सिद्ध होते... (भारतीय संगीताच्या) आकृतिधर्माचा एक विशेष असा की, त्यातील ठेक्याच्या प्रत्येक आवर्तनामध्ये दोन प्रकारचे स्वरबंध असतात. एक ध्रुवपद... व दुसरा म्हणजे वेगवेगळ्या स्वरबंधनांनी सारखा बदलत जाणारा, ज्याला 'उपज अंग' असे म्हणतात तो. पहिल्याला 'स्थिर' किंवा 'constant' असे समजावे, तर दुसऱ्याला 'चल' अथवा 'variable' असे म्हणावे. दर एक आवर्तन बहुशः ह्या दोन्ही स्वरबंधांनी मिळूनच बनलेले असते. त्यातील चलभागात दर एक वेळी वेगवेगळा स्वरबंध योजून 'स्थिर' अशा चिजेच्या तोंडानेच समेवर यायचे असते. या प्रक्रियेमध्ये संगीताच्या सौंदर्यप्रणालीच्या दृष्टीने एक मोठे तत्त्व ग्रथित झाले आहे. ते म्हणजे... पुनरावृत्तीचे तत्त्व. कोठलीही संपूर्ण गायलेली चीज घेतली, अथवा तिचा आलापी, बोलअंग, बोलतान अथवा तानक्रिया, त्यापैकी कोणताही भाग घेतला, तरी त्या प्रत्येकाला... ठेक्याचे बंधन असतेच व ते प्रत्येक आवर्तन ह्या 'स्थिर' आणि 'चल' अशा दोन्ही प्रकारच्या स्वरबंधांनी मिळूनच झालेले असते. त्यातला जो स्थिर भाग असतो तो तालाच्या दर आवर्तनात पुनरावृत्त होत असतो... 'ध्रुव' पदाची छाननी केली तर त्यातील अंतर्गत तत्त्व पुनः 'बदल' हेच आहे असे दिसून येईल. कोणत्याही चिजेच्या चार, तीन अथवा अडीच मात्रांच्या चेहऱ्यातील स्वरसमुदायाचे अवयव पाडले तरी असे आढळून येईल की, त्यात येणारा प्रत्येक स्वर हा 'वेगवेगळा' असतो. अथवा एकच स्वर अधिक् वेळा आला तर बहुशः वेगवेगळ्या 'तरकीबी'ने येतो...या अनेक बदलांनी, वैविध्यांनी व वैचित्र्यांनी नटलेली अशी जी एक आकृती बनते, तिलाच आपण चिजेचे तोंड अगर चेहरा म्हणतो व त्याचीच पुनःपुन्हा आवृत्ती होत जाते..." महत्वाची गोष्ट म्हणजे मी वर मांडलेल्या सिद्धांताप्रमाणेच या स्थिर–चलाच्या तत्त्वाची वामनरावांनी उत्कंठन–विसर्जनाशी (tension–resolution) गाठ घालून दिली आहे ...हे पुस्तक वामनरावांनी लिहिले तेव्हा त्यांच्या मनावर मर्ढेकरांच्या सिद्धांताचा प्रभाव असावा. 'साधर्म्य, वैधर्म्य व तोल तिन्ही मिळूनच एक संपूर्ण कायदा झाला असे म्हणायला हरकत नाही, या त्यांच्या उद्गारावरून असे वाटते... वैधर्म्य काय अगर साधर्म्य काय, यांचा कंटाळा न येईल याचा विवेक पाळणे याला ते तोल म्हणतात..."[३३]

या विवेचनातून पुढील मुद्दे निष्पन्न होतात– १) ध्रुव वा स्थिर पदाचे आंतरिक तत्त्व बदल हेच आहे. २) चल वा उपज अंगाचे आदितत्त्वच बदल हे आहे. ३) स्थिर व चल वा साधर्म्य व वैधर्म्य या द्वैताच्या उत्कंठनातून वा विरोध–विकासातून एक आवर्तन वा तोल पूर्ण होतो. ४) अशा अनेक आवर्तनांनी वा तोलांनी मिळून एक चीज बनते आणि प्रत्येक पुढचे आवर्तन वा तोल कंटाळा न येईल अशा तऱ्हेने गावा वा वाजवावा लागतो.

म्हणजे, प्रत्येक पुढचे आवर्तन वा तोल मागच्या आवर्तन वा तोलाची पुनरावृत्ती असतो, हे विधान चुकीचे आहे. दुसरे म्हणजे, चल हे ध्रुवपदाचे उपजअंग असते हे विधान नित्य ब्रह्मातून अनित्य जगत् उद्भवते या वेदांती तत्वज्ञानाच्या सूत्राचेच उपजअंग आहे ! प्रत्येक आवर्तन वा तोल सापेक्ष स्थिर व निरपेक्ष चल या द्वैताच्या विरोधविकासाची फलनिष्पत्ती असते हा संगीताचा पायाभूत अनित्यतावाद या विधानाने बाधित होतो. प्रत्येक नवे आवर्तन वा तोल जुन्या आवर्तन वा तोलाला विधायक नकार देतो आणि या नकारांच्या नकारांमधून तोल वा लय पुनरावर्तित न होता वातचक्राकार होऊन चिजेचे शिखर गाठते आणि नादब्रह्मात निःशब्द होते.

समाजवादी लोकशाहीची संकल्पना मार्क्स ते स्तालीन आणि चट्टोपाध्याय ते नंबुद्रिपाद यांनी अशीच पुनरावर्तनाची कल्पिलेली आहे. प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाची समता व लोकशाही सर्वंकष व आदर्श होती, ही संकल्पना मॉर्गनपासून रूढ झाली. स्तालीनने जेव्हा असे म्हटले की, रशियन समाजवादी क्रांतिद्वारे सर्वहारावर्गीय लोकशाहीने भांडवलदारी लोकशाहीचा उच्छेद केला आहे,[३४] तेव्हा त्याला या उच्छेदवादी नकाराच्या निष्पत्तीत उपरोक्त गणतांत्रिक व्यक्तिस्वातंत्र्यविहीन समूहनिष्ठ लोकशाहीच अभिप्रेत होती हे स्पष्ट आहे. भारतीय लोकशाहीचा इतिहासात जो अनित्यात्मक विकास झालेला आहे आणि व्हायचा आहे, त्याचे मानचित्र खालीलप्रमाणे रेखाटता येईल.

१) स्त्रीसत्ताक साम्यवादी गणसमाजाच्या समूहनिष्ठ लोकशाहीला पुरुषसत्ताक दासप्रथाक वर्णसमाजाच्या समूहनिष्ठ लोकशाहीने नकार दिला.

२) दासप्रथाक वर्णसमाजाच्या समूहनिष्ठ लोकशाहीला सामंतप्रथाक जातिसमाजाच्या निमव्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित राजेशाहीने नकार दिला.

३) भारत पराधीन होण्यातून सामंतप्रथाक जातिसमाजाच्या निमव्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित राजेशाहीला निमसामंतकप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित वसाहतशाहीने नकार दिला.

४) भारत स्वतंत्र होण्यातून निमसामंतप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित वसाहतशाहीला निमसामंतप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित भांडवलदारी लोकशाहीने नकार दिला.

५) निमसामंतप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित भांडवलदारी लोकशाहीला निमसामंती वर्गजातिसमाजाचा अंत करणाऱ्या व्यक्तिसमूहस्वातंत्र्याधिष्ठित लोकशाही क्रांतीने नकार द्यावा लागेल.

६) समाजवादी क्रांती लगेच मग अवशिष्ट भांडवलदारी वर्गसंबंधांनाही नकार देऊन व्यक्तिसमूहस्वातंत्र्याधिष्ठित लोकशाहीचे सर्वगतीकरण व उन्नयन करायच्या महाप्रयासाला गतिमान करील.

सौंदर्यमीमांसा

पाध्येंचा मार्क्सवादी कलासमीक्षेवर आक्षेप, ती कलाकृतीच्या बाहेंरून समीक्षा करण्यावर भर देते, हा आहे–

'... कलेचा आस्वाद लोक घेतात तो मात्र एका निर्हेतुक, केवलास्वादवृत्तीनेच घेतात. किंबहुना अशा प्रकारची वृत्ती धारण केली नाही तर कलात्मक अनुभव येतच नाही. चित्र–शिल्प पाहणाऱ्या अगर वाङ्मय वाचणाऱ्या सर्वच लोकांची अशी वृत्ती असते असे नाही. टॉल्स्टॉयच्या कादंबऱ्या त्यावेळच्या समाजाची ओळख करून घेण्याच्या दृष्टीने वाचणे शक्य आहे. पण अशा प्रकारे सौंदर्यानंद लाभेल का नाही शंका आहे. कलेचा अगर वाङमयाचा संबंध ती निर्माण झाली तेव्हाच्या अगर त्यांचा आस्वाद घेतला जातो तेव्हाच्या समाजरचनेशी जोडणे शक्य आहे. पण तो आस्वादाच्या पातळीवर न जोडता निराळ्या पातळीवर जोडावा लागेल...' [३५]

ते 'विश्वचैतन्यवादी' नसले, तरी 'विश्वसंज्ञावादी' आहेत–

'चेतकांचा प्रतिमारूप गुच्छ व मानवाची संज्ञाशक्ती यांची बोधनेत जी समक्षता घडते ती विश्वाची आदिशक्ती जी ऊर्जा तिचाच विलास असते. मी वैश्विक ऊर्जेबद्दल (cosmic energy) बोलतो आहे, भारतीय विश्वचैतन्यवाद्यांच्या वैश्विक संज्ञाशक्तीबद्दल (cosmic consciousness) अगर वैश्विक आत्म्याबद्दल नव्हे... आईन्स्टाइनच्या $E=mc^3$ या समीकरणात अभिप्रेत असलेल्या ऊर्जेबद्दल मी बोलत आहे. विश्वाचा पसारा या ऊर्जेचा आविष्कार होय...संज्ञाशक्ती हे सुद्धा ऊर्जेचेच रूप...ऊर्जा मापता येते, संज्ञेचे तसे मापन करता येत नाही... वैश्विक ऊर्जा ही वैज्ञानिक संकल्पना आहे, तर वैश्विक संज्ञा (आपल्या भारतीय वेदान्ती तत्त्वज्ञानात अभिप्रेत असलेली संज्ञा) ही गूढात्म तत्त्वज्ञानाची संज्ञा आहे." [३६]

या वैश्विक संज्ञाशक्तीचे वा 'आदिशक्ती 'चे साक्षात्कार म्हणजे शाश्वत कलाकृती–

'केशवसुतांच्या काव्याचे हे सत्य अवघ्या वाङ्मयसृष्टीला व्यापून राहिले आहे. ... महामानवाचे आदिम आकर्षण, मेथ्यूसेलाचे प्रमाथी स्वप्न, मिल्टॉनिक प्रतिभेची भव्यता, शेक्स्पीरियन कल्पनेचा गगनस्पर्श, रामायण-महाभारतांची आदिशक्ती ... आकाशाची नक्षत्रे खुडणारी कालिदासाची प्रतिभा, भवभूतीचा अंतर्मुख आवेग, गटेच्या शैलीचे उसळते चैतन्य, कीट्स्–एलियटच्या प्रतिमांचा नवोन्मेष, दोस्तोयेव्हस्कीची झपाटलेली शैली, हेमिंग्वेच्या शैलीचा आवेग, टॉल्स्टॉयच्या अनुभवाचा आकाशाएवढा आवाका-वाङ्मयसृष्टीचे हे अक्षय चमत्कार एकाच आदिशक्तीचे आविष्कार होत. ...' [३७]

यामुळे कलाकृतीची समीक्षा, वर्णनात्मक भागाचा अपवाद वगळून, कलाकृत्यंतर्गतच होऊ शकते असे ते म्हणतात–

'शुद्ध आस्वाद व समीक्षेला असे (ऐतिहासिक, सामाजिक, विज्ञानात्मक व तत्त्वज्ञानी दृष्टींप्रमाणे) बाहेर पाहण्याचे कारण नसते. ती कलाकृतीचे विश्लेषण करते, तिच्यातील सौंदर्यकारक गुणविशेष तपासते, त्यांची अंतर्मुख गुंफण किंवा रचना पाहते. सौंदर्यात्मक अनुभव येण्याला कारण असलेले सौंदर्यात्मक गुण कोणते आहेत हे पाहण्यासाठी ती प्रथम त्यांचे पृथक्करण करते. हे पृथक्करण झाल्यानंतर त्या गुणविशेषांची बंदीश कशी झाली आहे हे पाहते. कलाकृतीत गुणविशेष (qualities) आणि त्यांचे संबंध (relations) या दोन गोष्टी असतात. बंदीश पाहताना या संबंधांचा विचार करावा लागतो. गुणविशेष आणि संबंध यांच्याबाहेर कलाकृतीत काही नसते. असते ते लेखकाचे आणि रसिकांचे मन. हे मन, हे सौंदर्यकारक गुणविशेष आणि त्यांचे परस्परसंबंध अगर बंदीश यांच्याशी केवलास्वादवृत्तीने भिडले की सौंदर्यात्मक प्रतीती येते ... ' [३८]

पाध्येंची केवलास्वादी सौंदर्यसमीक्षा कलाकृतीत वेदान्ती विश्वसंज्ञाशक्तीचा साक्षात्कार शोधत असल्यामुळे तिला शाश्वत भारतीय कलाकृतींतील ब्राह्मणीच कलाकृती दिसतात, अब्राह्मणी नाही. त्यांना कालिदासच का दिसतो, अश्वघोष का नाही; भवभूतीच का दिसतो, शूद्रक का नाही ? या परतत्त्वस्पर्शी कलाविषयक दृष्टिकोनामुळे कलाकृतीचे सौंदर्य हे प्राकृतिक असो की अप्राकृतिक, ते कलाकृतिगतच असते, आणि त्याचा साक्षात्कार जनसामान्यांना नाही तर मोजक्या उच्चभ्रू रसिकांनाच होऊ शकतो, हे रूढ मतही ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचे आहे. वाचस्पति मिश्र 'तत्त्वकौमुदी' त सांगतो की, तत्त्वज्ञानाचे आकलन नागरगठ्ठ्यांना होऊ शकत नाही.[३९] याउलट, मार्क्सवादाने साम्यवादी समाजात सर्व माणसे रसिक बनायची कल्पना केलेली असल्याने मार्क्सवाद्यांनी कलावंत व रसिक यांच्या द्वैताचा सौंदर्यमीमांसेच्या दृष्टीने दार्शनिक अभ्यास–अपवाद वगळता–केला नाही. मार्क्सवाद हे परिपूर्ण तत्त्वज्ञान असल्याने त्याचा विकास संख्यात्मकच होऊ शकतो * आणि तोही लेनिनसारख्यांकरवीच, अशी मार्क्सवाद्यांची ठाम धारणा आहे. त्यामुळे सौंदर्यशास्त्राच्या दार्शनिक मीमांसेचा विकास मुख्यतः मार्क्सवादाबाहेरच झाला. 'समीक्षेची नवी रूपे' मध्ये गंगाधर पाटलांनी सौंदर्यसमीक्षेच्या ज्या मुख्य चार प्रवाहांचे विवेचन केले आहे ते पुढीलप्रमाणे (१) घटितार्थ-शास्त्रीय व अस्तित्ववादी, (२) संरचनावादी, (३) मानसशास्त्रीय व आदिबंधात्मक, व (४) नवमार्क्सवादी. नवमार्क्सवादी सौंदर्यसमीक्षा जर्मन नाटककार बर्टोल्ड ब्रेश्स्टच्या अलिप्ततावादी दृष्टिकोणावर आधारित आहे, आणि त्याचे वेगळेपण लक्षात घेऊनही तो अस्तित्ववादी व आदिबंधवादी दृष्टिकोनांचीच फलश्रुती आहे हे अमान्य करता येणार नाही.

---

* एंगल्सने मात्र सांगून ठेवले आहे–... 'निसर्गविज्ञानातील प्रत्येक मन्वंतरकारी शोधाबरोबर सुद्धा (' मानवसमाजाच्या इतिहासाचा तर प्रश्नच नाही ') भौतिकवादाला आपले रूप (form) बदलावे लागते...' [४०]

अस्तित्ववाद हा मार्क्सवादाचेच एक विकसित रूप असल्याचे जॉ-पॉल-सार्त्र मानीत असला, तरी 'अधिकृत मार्क्सवादी' त्याला व त्याच्या तत्त्वज्ञानाला पाखंडीच म्हणतात.

मानवी मनातील नेणिवेच्या अज्ञात भांडारातून इतिहासपूर्व पुराणकथांच्या साठवलेल्या संस्कारांचे जे आविष्कार कलाकृतीत होतात आणि त्यांचे जे प्रतिसाद रसिकमनात उठतात त्यांचा अभ्यास आदिबंधात्मक समीक्षेने करायचा असतो.[४१] या समीक्षेचा व्याप मर्यादित असल्याने ती सौंदर्यशास्त्राचा एक भाग आहे, सबंध सौंदर्यशास्त्र नाही. म्हणून गंगाधर पाटील सांगतात की, गास्तो बाशेलार् या फ्रेंच तत्त्वज्ञाने आदिबंधात्मक समीक्षेला घटितार्थशास्त्रात समाविष्ट करून घेतले.

घटितार्थशास्त्राचा वा अनुभवशास्त्राचा (phenomenology) प्रवर्तक एडमंड हुसेर्ल (१८५९–१९३८) हा अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञानी होता. त्याच्या अर्थसमक्षतेच्या (intentionality) ज्ञानसिद्धांताने अस्तित्ववादी तत्त्वज्ञान व सौंदर्यमीमांसा हे दोन्ही प्रभावित झालेले आहेत. या समीक्षेनुसार सौंदर्य हे कलाकृतीत बीजरूपात नसून संभाव्यरूपात असते. मार्क्सने क्रयवस्तूतील श्रम मूर्त व्यष्टिश्रम व अमूर्त समष्टिश्रम यांचे द्वैत असल्याचे आणि त्याचे मूल्य अनुक्रमे उपयुक्त मूल्य व विनिमयमूल्य यांचे द्वैत असल्याचे सांगितले आहे. एक क्रयवस्तू दुसऱ्या क्रयवस्तूशी विनिमयसंबंधात आल्यानंतरच पहिली क्रयवस्तू आपले विनिमयमूल्य प्रसवते, असे तो पुढे सांगतो. अनुभववाद सांगतो की, प्रत्येक कलाकृती इंद्रियगोचर मूर्त कलावस्तू (art object) व रसिकसापेक्ष अमूर्त सौंदर्यवस्तू (aesthetic object) या द्वैताने बनलेली असते. रोमान इनगार्डेनच्या मते या दोन पक्षांची मूल्यरूपे अनुक्रमे कलामूल्य व सौंदर्यमूल्य ही आहेत. रसिकाशी समागम होताच कलावस्तू आपले सौंदर्यमूल्य प्रसवते—

'... कलाकृतीचा विशेष असा आहे, की त्यांच्या प्राथमिक स्तरावरील या (इंद्रियगोचर, प्रत्यक्षवर्ती) गुणलक्षणांमुळे (प्राकृतिक वस्तूप्रमाणे) कलाकृतीचे अस्तित्वरूप सामग्र्याने व पूर्णांशाने सिद्ध होत नाही... कलाकृतीला साकार व संघटित करणाऱ्या घटकगुणांपैकी काही घटकगुण हे कलाकृतीच्या शरीररूपात प्रत्यक्षवर्ती असतात, तर काही घटकगुण तिच्या ठायी केवळ संभवगर्भ अशा प्रसवक्षम अवस्थेत (potential) नांदत असतात... कलाकृतीच्या शरीरात सौंदर्यवस्तू बीजरूपाने वा कारणरूपाने जन्मतःच वास्तव्य करीत नाही...त्यांच्या निर्मितीसाठी, त्यांना प्रत्यक्षगत करण्यासाठी, स्वेतर अशा दुसऱ्या कर्त्याची म्हणजेच कल्पक रसिकाची गरज असते. कलाकृतीची ही एक जीवधर्मीय गरज असते... कलाकृतीकडून मिळणाऱ्या साद-प्रतिसादांनी प्रभावित होऊन तो तिच्या 'रिक्त', 'उणीवयुक्त' अशा संरचनेमध्ये सौंदर्यपूर्ण अर्थाशय भरू लागतो... म्हणून सौंदर्यवस्तू ही त्या दोघांचे एक अपत्य आहे, एक नवनिर्मिती आहे...'[४२]

हुसेर्लचा अध्यात्मवाद ज्ञेय वस्तूच्या (physical object) अज्ञेयतेवर व

वस्तू ही तिच्या जाणिवेतच अस्तित्वात येते या सूत्रावर अधिष्ठित आहे, तर त्याचे शुद्ध तर्कशास्त्र ज्ञेय वस्तू व अर्थरूप वस्तू (intentional object) यांच्या अनित्यात्मक द्वैताविष्कारावर उभे आहे.[४३] अनुभववादाची अध्यात्मवादी करवंटी फेकून दिली, तर राहिलेला सौंदर्यशास्त्राचा गाभा हा वैज्ञानिक आहे. सम्यक् कलासमीक्षेसाठी मार्क्सवादाने एकांगी प्रतिबिंबवादाचा त्याग केला पाहिजे आणि अनुभववादी सौंदर्यशास्त्राचा अनित्यात्मक भौतिकवादी गाभा स्वीकारून केवलास्वादवादाचा सामना केला पाहिजे.

सौंदर्य व स्वातंत्र्य

सार्त्रच्या मते कलाकृती ही प्राकृतिक वस्तूंप्रमाणे जड नसून कलावंताच्या कल्पनाशील संज्ञेची सज्ञास्वरूप प्रतिमा आहे; पण, तिला तिच्या 'अस्तित्वाचे' प्राणतत्त्व असलेली सौंदर्यवस्तू प्रसवण्यासाठी रसिकाच्या संज्ञेशी समागमाची गरज असते. मानवी अस्तित्वाचे सत्तत्त्व स्वातंत्र्य कसे आहे हे सार्त्रने त्याच्या सौंदर्यमीमांसेद्वारे दाखवले आहे-

'... मानवी संज्ञा स्वतःला अभिप्रेत असलेली 'अर्थरूप वस्तू' आपल्या स्वतंत्र कृतीने प्रत्यक्षात आणू शकते. आपल्या स्वतंत्र कृतीबरोबर आपले 'स्वातंत्र्य' व 'अस्तित्व' जन्मास घालते. कलाकृती संज्ञास्वरूप आहे. परंतु तिला स्वतंत्र कृती' करता येत नाही ... असा अंतर्विरोध कलाकृतीच्या अस्तित्वाच्या मुळाशी नांदत असतो; आणि म्हणून ती रसिकाच्या स्वातंत्र्याला आवाहन करते; त्याच्याकडून स्वतंत्र कृतीची अपेक्षा करते.

'दुसऱ्याच्या संज्ञेच्या, रसिकाच्या स्वतंत्र कृतीद्वारे ती आपले 'सौंदर्य' प्रत्यक्षात आणते.'[४४]

स्व + तंत्र म्हणजे स्वतः शेती करणारा. १ . ४ . ५४ या पाणिनीय सूत्रानुसार कर्ता क्रिया करायला स्वतंत्र असल्याने त्याला प्रथमा विभक्ती होते. स्वतंत्र कुरु हे कर्ता विदुराकरवी कृषिदासांकडून शेतीकाम करवून घेत असत, असे महाभारत व विधुर जातक सांगतात. दासप्रथाक समाजात कर्ता परतंत्र झालेला आहे. या प्रयोज्य दासकर्त्याला विभक्ती तृतीया होते, असे महाभाष्य सांगते.[४५] स्वातंत्र्याचा प्रश्न समाजातून भाषेत व भाषेतून तत्त्वज्ञानात आला–दुःखमुक्ती म्हणजे स्वातंत्र्य ! समाजवादी क्रांतीतून 'दुःखमुक्ती' झाल्यानंतर स्वातंत्र्य सर्वंगत व सर्वंकष करण्यासाठी तो प्रश्न आता सौंदर्यशास्त्रात अवतरलेला असून नवजीवनाचे सत्तत्त्व बनलेला आहे. मानवी स्वातंत्र्याचा व त्याच्या सौंदर्याचा हा अनित्यात्मक व ऐतिहासिक भौतिकवाद आहे !

संदर्भ

१. प्रा. पी. व्ही. बापट (सं), २५०० ईअर्स ऑफ बुद्धिझम, पा. VII.
२. प्रभाकर पाध्ये, मानव आणि मार्क्स, पा. I

३. उक्त, पा. १५४.
४. उक्त, सौंदर्यानुभव, पा. ६–१०.
५. उक्त, मानव आणि मार्क्स, पा. १५०–१५१.
६. बा. गं. टिळक, श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य, पा. ९८.
७. ए. व्ही. ॲनिकिन, ए सायन्स इन इट्स यूथ, पा. २४, ६२–६५, २०७, २२८–२२९.
८. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, पा. १६०-१६१.
९. कार्ल मार्क्स, कॅपिटल, खं. ३, पा.३७६.
१०. उक्त, पा.३७०.
११. ए. व्ही. ॲनिकिन, उक्त, पा. ३१३.
१२. प्रभाकर पाध्ये, सौंदर्यानुभव, पा. ११९.
१३. उक्त, मानव आणि मार्क्स, पा. १०१–१०२.
१४. उक्त, सौंदर्यानुभव, पा. १९९; मानव आणि मार्क्स, पा. १५८-१५९.
१५. वाचस्पति गैरोला (सं.), कौटिलीय अर्थशास्त्रम्; पा. १०–१५, २४.
१६. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, पा. १४९–१५०.
१७. उक्त, पा. १५८–१५९.
१८. उक्त.
१९. उक्त, पा.१७८.
२०. ई व्ही. इल्येन्कोव्ह, डायलेक्टिकल लॉजिक, पा. ३०२
२१. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, १७८–१७९.
२२. वसंत दावतर (सं.), मराठी टीका, पा. ११०–१११.
२३. धर्मेंद्रनाथ शास्त्री, क्रिटिक ऑफ इंडियन रिॲलिझम, पा. १८९.
२४. जगदीश काश्यप व भिक्षु धर्मरक्षित (हिंदी अनु.), संयुत्त–निकाय, दुसरा भाग पा. ७२२.
२५. सूर्यनारायण चौधरी (सं.), बुद्धचरित, प्रथम भाग, पा. १४५.
२६. फ्रेडरिक एंगल्स, डायलेक्टिक्स ऑफ नेचर, पा. ५१.
२७. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खं. XLIII, पा. ३६६–३६७.
२८. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, उक्त, पा.१८९-१९३.
२९. कार्ल मार्क्स, उक्त, खं. १, पा. ४८–७०.
३०. वेदिक इंडेक्स, खं. १, पा. ४७२; खं. २, पा. ३१७, ३३१–३३२.
३१. डी. डी. कोसंबी, मिथ अँड रिॲलिटी, पा. ५०.
३२. प्रभाकर पाध्ये, मानव आणि मार्क्स, पा. १८१–१८२.
३३. वसंत दावतर (सं.), उक्त, पा. १२०–१२१.
३४. जे. व्ही. स्तालीन, प्रॉब्लेम्स ऑफ लेनिनिझम, पा. १४.
३५. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, पा. १८८–१८९.

३६. उक्त, सौंदर्यानुभव, पा. ७२.
३७. उक्त, पा. ७८-७९.
३८. उक्त, पा. ३०१.
३९. गंगानाथ झा (सं.), द तत्त्वकौमुदी, पा. ३५.
४०. फ्रेडरिक एंगल्स, उक्त, पा. १६.
४१. गंगाधर पाटील, समीक्षेची नवी रूपे, पा. ६७–७३.
४२. उक्त, पा. ४-६.
४३. उक्त, पा. ७-८.
४४. उक्त, पा. ९.
४५. महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर (सं.), व्याकरण–महाभाष्य, भाग दुसरा, पा. १८४–१८६.

(नवभारत, जुलै १९८१)

❋

3

धर्मकीर्त्ति व आमचा काळ

भारतात नवबौद्ध धर्माचा उदय झाल्यानंतर डॉ. बी. आर. आंबेडकर ज्यांना 'भारताचा सामाजिक सर्वहारा वर्ग' म्हणायचे, त्या माजी अस्पृश्यांच्या एका मोठ्या भागाचे बौद्धवाद हे तत्त्वज्ञान झाले आहे. भारतीय औद्योगिक सर्वहारा वर्गाच्या ज्या भागाचे नेतृत्व विविध कम्युनिस्ट वा मार्क्सवादी पक्ष वा गट करीत आहेत, त्याचे तत्त्वज्ञान मार्क्सवाद आहे. दोन्ही तत्त्वज्ञानांचे समर्थक दावा करतात की, केवळ त्यांचेच तत्त्वज्ञान सर्व दुःख नष्ट करून भारतात सर्वंकष समता आणू शकेल. भारतीय समाज, इतिहास, कला, संस्कृती व तत्त्वज्ञान यांचे विवरण करायच्या दोघांच्याही आपापल्या अन्वेषणपद्धती (methodology) आहेत. मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धत ही ऐतिहासिक भौतिकवादाची वर्गीय अन्वेषणपद्धत आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञानविभाजनाच्या तीन संकल्पना

मार्क्सवादी दृष्टिकोनानुसार तत्त्वज्ञान प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजात जन्माला येत नाही, तर या गणसमाजाचे आद्य वर्गसमाजाने उच्चाटन केल्यानंतर बऱ्याच कालावधीने जन्माला येते. या वर्गसमाजात जो तत्त्वज्ञानात्मक संघर्ष सुरू होतो तो असतो स्वामींचा अध्यात्मवाद व दासांचा भौतिकवाद यांच्यात, आणि तेव्हापासून असेच चालत आलेले आहे. मार्क्सवादी पंडितांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाचे

विभाजन अशाच दोन वर्गीय छावण्यांत केले आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे आमचे महत्तम मार्क्सवादी पंडित देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांनी, भारतीय तत्त्वज्ञानांचे खालीलप्रमाणे वर्गीकरण केले आहे.[१]

अध्यात्मवाद		भौतिकवाद
१) वेदान्त–	(एक) उपनिषदीय	(कठीण गाभा)
	(दोन) उपनिषदोत्तर	१) लोकायत
२) बौद्ध–	(तीन) शून्यवाद	२) न्याय- वैशेषिक
	(चार) विज्ञानवाद	३) सांख्य (सीमास्थित)
		४) पूर्व- मीमांसा
		५) बौद्ध– (एक) वैभाषिक (दोन) सौत्रांतिक
		६) जैन

हे विभाजन उपरे आहे. कारण ते असे गृहीत धरते की, युरोपीय समाजाप्रमाणे भारतीय समाजही, त्याच्या प्राथमिक साम्यवादी अवस्थेचे विघटन झाल्यानंतर, वर्गांमध्ये विभाजित झाला. याउलट, वस्तुस्थिती ही आहे की, वासाहतिकपूर्व भारतात वर्ग नावाची संस्थाच नव्हती. तिची आयात ब्रिटिश साम्राज्यवादी राजवटीने केली. सिंधुसंस्कृतीच्या उत्तररंगापासून बुद्धकाळापर्यंत भारतीय समाज विरोधी वर्णांमध्ये विभाजित होता, तर बुद्धकाळापासून तो जातींत विभाजित झाला. वर्ण व जात या शोषणशासनाच्या वर्गपूर्व संस्था आहेत एवढे साधर्म्य सोडले, तर वर्ण-जात व वर्ग यांच्यात दुसरे कोणतेही साम्य नाही.

परंपरा भारतीय तत्त्वज्ञानांना आस्तिक व नास्तिक यांत विभाजित करते. पाणिनीच्या ४.४.६० या व्याकरणनियमानुसार परलोक आहे अशी ज्याची बुद्धी तो आस्तिक, तर परलोक नाही अशी ज्याची बुद्धी तो नास्तिक. नंतर त्यांचा अर्थ होऊ लागला की, जो वेद प्रमाण मानतो तो आस्तिक आणि जो वेदांना विरोध करतो तो नास्तिक.[२] राधाकृष्णन् यांनी दिलेले पारंपरिक वर्गीकरण खालीलप्रमाणे-

आस्तिक	नास्तिक
१) न्याय	१) लोकायत
२) वैशेषिक	२) जैन
३) सांख्य	३) बौद्ध
४) योग	
५) पूर्व-मीमांसा	
६) वेदान्त	

जैन व बौद्ध तत्त्वज्ञानांचा परलोक आहे यावर विश्वास आहे. म्हणून, पाणिनीने दिलेल्या नास्तिक शब्दाच्या मूळ अर्थाच्या निकषावर ती नास्तिक ठरू शकत नाहीत. आस्तिक गोटात ओढले जाण्यापूर्वी सांख्य तत्त्वज्ञान (योग हे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान नसून सांख्याचा भाग आहे) अवैदिक होते आणि म्हणून नास्तिक. बौद्ध त्रिपिटके सांगतात की, खुद्द लोकायत वैदिक ब्राह्मणांचेही तत्त्वज्ञान होते.[३] अर्थशास्त्रानुसार लोकायत हीसुद्धा एक विद्या आहे, की जिचा प्रस्थापितांनी अभ्यास केला पाहिजे.[४] म्हणून या पारंपरिक वर्गीकरणाला नंतर जो अर्थ प्राप्त झाला, तो त्या वर्गीकरणाचे खरे स्वरूप व्यक्त करीत नाही.

या पारंपरिक वर्गीकरणाला ब्राह्मणी व अब्राह्मणी असेही म्हटले जाते. धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री या नामकरणाला आक्षेप घेतात; कारण त्यांना असे वाटते की, ते खऱ्या भारतीय परंपरेशी मेळ खात नाही आणि शिवाय ते जातीयवादी आहे.[५] ऐतरेय ब्राह्मण नमूद करते की, कवष ऐलूष या मातृवंशक, व म्हणून अनार्य असलेल्या ऋषीला आर्य ऋत्विजांनी अ-ब्राह्मण अशी शिवी दिली.[६] पतंजलि (इसवीपूर्व २ रे शतक) तत्कालीन भारताचे 'अ-ब्राह्मणको देशः' व 'अ-वृषलको देशः' असे विभाजन करतो.[७] केरळचा मातृवंशक मरुमक्कट्टायम् कायदा हा अब्राह्मणी गणला गेलेला आहे; कारण ब्राह्मणी स्मृतींचा कायदा केरळला लागू नव्हता.[८] शास्त्रींनी ब्राह्मणी व अब्राह्मणी शब्दांचा अर्थ फारच शब्दशः घेतलेला आहे. हे खरे आहे की, उपनिषदीय अध्यात्मवादाचे जनक क्षत्रिय असले, तरी त्यांची गणना अब्राह्मणी अशी केली जात नाही. पण त्याची गणना ब्राह्मणी अशी केली जायचे खरे कारण तो वैदिक वर्णसमाजाचा व त्याच्या श्रौत धर्माचा पुरस्कार करतो हे आहे. दास-शूद्र विदुर धृतराष्ट्राला सांगतो की, त्याला ब्रह्मज्ञान झालेले असले, तरी तो अद्विज असल्याने त्याला त्या तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करायचा अधिकार नाही.[९] तत्त्वज्ञानात्मक व धार्मिक साहित्य बादरि नावाच्या एका आचार्याचा निर्देश करते. तो सर्व वर्णांना यज्ञाचा अधिकार असल्याचा उपदेश करी.[१०] (वेदान्त तत्त्वज्ञान त्याचा एक आचार्य म्हणून उल्लेख करते.) त्याच्या या समतेच्या उपदेशाचे खंडन करण्यासाठी शंकराचार्यांनी आपले बुद्धिवैभव पणाला लावले.[११] धर्मसूत्रकार दंडक घालून देतात की, जो ब्राह्मण शूद्रांना वेद शिकवतो आणि त्यांच्या यज्ञाचे पौरोहित्य करतो, त्याला वाळीत टाकावे.[१२] यावरून स्पष्ट होते की, भारतीय तत्त्वज्ञानात जो सामाजिक संघर्ष झाला, तो वर्णजातिव्यवस्थेला पाठिंबा की विरोध यावरच झाला.

शास्त्रींनी अचूकपणे दाखवले आहे की, भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परमोत्कर्षाच्या कालखंडात (४ थे ते ११ वे शतक) झालेल्या संघर्षामध्ये सनातनी छावणीचे नेतृत्व केले न्याय-वैशेषिक तत्त्वज्ञानाने, तर विरोधी छावणीचे नेतृत्व केले बौद्ध तत्त्वज्ञानाने.[१३] का? खरे कारण धर्मकीर्त्तीने (७ वे शतक) केलेल्या 'पाखंडी' घोषणेतून व्यक्त होते–

'वेदप्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृवादः स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेपः। सन्तापनं

पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पंचलिंगानि जाड्ये ॥ ' 'वेदप्रामाण्य, ईश्वरवाद, स्नानातून पुण्यार्जनेच्छा, जातिवादाचा दर्प। पापक्षालनार्थ शरीरपीडा ही पाच मूर्खपणाची लक्षणे आहेत ॥ ' [१४]

याविरोधात वैशेषिक तत्त्वज्ञानी प्रशस्तपाद (५ वे शतक) हा त्याच्या 'पदार्थ-धर्मसंग्रह ' मध्ये वर्णजातिव्यवस्थेचे कडवे समर्थन करतो.[१५] वर्णजातिव्यवस्थेचे उघड समर्थन हे न्याय– वैशेषिक तत्त्वज्ञान्यांचे वैशिष्टय आहें. चट्टोपाध्याय त्याबद्दल म्हणतात–

' एक ढोबळ वस्तुस्थिती राहतेच आणि तिचे महत्त्व नजरेआड करून चालणार नाही. बौद्ध व जैन सोडून बाकी सर्व नंतरचे भारतीय तत्त्वज्ञानी ब्राह्मण होते. उदाहरणार्थ, आमच्या माहितीप्रमाणे असा एकही न्यास–वैशेषिक नव्हता की जो ब्राह्मण नव्हता आणि तो ब्राह्मण नसल्याची कल्पनाही आपण सहजासहजी करू शकत नाही.' [१६]

विशेष व सामान्य

वैशेपिक तत्त्वज्ञानाचे नामकरण, विशेषवरून, तत्त्वज्ञानातील विशेष या पदार्थावरून (category), झाले. जरी सामान्य वा जाति (universal) हा वैशेषिक तत्त्वज्ञानाच्या सहा पदार्थांपैकी एक असला, तरी या पदार्थाच्या त्याच्या संकल्पनेला त्याच्या जातिव्यवस्थासमर्थनामुळे मर्यादा पडलेली आहे. त्याची मनुष्यत्व या सामान्याची संकल्पना जातिविभाजनावर आधारलेली आहे; उ. ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व, इ. तसेच वर्णसंकर वा जातिसंकराची त्याची धारणा त्याला एका वस्तूत दोन सामान्यांच्या सहजीवनाची कल्पनाही करू देत नाही. त्याच्या प्रतिपादनानुसार प्रत्येक वस्तू एकाच द्रव्याची वा भूताची (element) बनलेली असते. सेन्द्रिय वस्तू फक्त पृथ्वीच्याच अणूंची बनलेली असते; म्हणून तिचे सामान्य पृथ्वित्व हेच असू शकते, जलत्व नाही. सेन्द्रिय वस्तूत जलत्व संयोगाच्याच (connection) संबंधात असू शकते, समवायाच्या (inherence) नाही. (संयोगाचा संबंध म्हणजे आगंतुक संबंध आणि समवायाचा म्हणजे अविभाज्य.)

न्याय–वैशेषिकांनी भौतिकाचे तत्त्व अब्राह्मणी लोकायतापासून घेतले आणि भौतिक हे पाच महाभूतांचे बनलेले असते या संकल्पनेचा ते अणूंनी बनलेले असते या संकल्पनेपर्यंत त्यांनी विकास केला. पाच महाभूतांच्या लोकायतिक कल्पनेचा उगम पाच ज्ञातींनी (phratry) बनलेल्या सिंधु संस्कृतीच्या पंचजन या आद्य गणातून झालेला आहे. या पाच जनांचा नियतकालिक गणपरिषदेत 'योग' आणि त्यांच्या गणवृद्धांचा गणसभेत नियमित ' योग ' त्यांच्या 'गणजीवनाचे उत्पादन' करीत असे. तशाच प्रकारे या पाच महाभूतांचा 'योग' जीवन वा चैतन्य निर्माण करीत असे. म्हणून लोकायताचे मध्यवर्ती सूत्र आहे-भूतांच्या संयोगातून चैतन्य

जन्माला येते.*

पाली त्रिपिटके गणवृद्धांच्या बैठकीला सन्निपात म्हणतात, ज्याचा एक अर्थ स्त्री-पुरुषसंभोग वा योग असाही होतो. तसेच पिटके गणसभागृहाला सन्धागार म्हणतात, ज्याचा एक अर्थ संभोगागार असाही होतो. गण हा आद्य पूर्वजेचा विस्तार असल्याने त्याचे सर्व घटक एकमेकांशी रक्ताच्या नात्याने बांधलेले असत. म्हणून ते परस्परांशी संबंधित होते, जोडलेले नव्हते. न्याय-वैशेषिक तत्त्वज्ञानाचा उदय दास-प्रथाक गणसमाजाचे विघटन होऊन त्याची जागा सामंतप्रथाक जातिसमाजाने घेतल्यानंतर बऱ्याच काळाने झाला. जाति हा शब्द सामान्य या पदार्थाचा पर्यायवाची आहे. जाति शब्दाचा गणसमाजात अर्थ गण वा गणघटक होत असे, तर आता त्याचा अर्थ जात असा व्हायला लागला. जात ही आता सहजातीय कुटुंब-अणूंची बनली आणि त्यांचा अन्योन्यसंबंध समवायाचा झाला, तर एका जातीचा इतर जातींशी संबंध संयोगाचा झाला. तोच संयोग शब्द आता पूर्णपणे वेगळ्या वास्तवतेचा वाचक बनला. जातीजातींमधला संबंध संयोगापलीकडे जाताच तो संकराचा बनायला लागला !

न्याय- वैशेषिकांच्या दृष्टीने विशेष व सामान्य हे दोन्ही पदार्थ आपल्याला होणाऱ्या त्यांच्या जाणिवेपासून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असतात. कोणत्याही वस्तूचे विशेष व सामान्य एकमेकांशी समवायसंबंधाने निगडित असल्याने सामान्य त्याचे रूप जाणिवेत प्रक्षेपित करू शकत नाही. सौत्रांतिक विज्ञानवादी बौद्धाला वस्तूचा केवळ विशेष, एक अनन्य क्षण, सत्य असतो, कारण तो इंद्रियगोचर असतो; पण त्याचे ज्ञान अनिश्चित असते. या उलट, त्या विशेषाचा सामान्य निश्चित ज्ञान देणारा असला, तरी ते ज्ञान कल्पनारचित असल्यामुळे असत्य असते. या प्रश्नाभोवती सर्वांत मोठी धुमश्चक्री झाली आणि न्याय-वैशेषिकांनी यावरचा संघर्ष जातीय परिभाषेतून केला. न्याय-वैशेषिक युक्तिवादाचे तात्पर्य शास्त्री खालीलप्रमाणे मांडतात-

'न्याय-वैशेषिक प्रतिपादन करतो की, सामान्य हा प्रत्यक्ष पाहिला जातो. काही सामान्यांच्या प्रत्यक्ष दर्शनाबद्दल मात्र संशय निर्माण होतो. उदाहरणार्थ, व्यक्तीची जात दिसत नाही, कळून घ्यावी लागते. या अडचणीचे निवारण जयंत असे करतो : जात ही अशी सामान्य आहे, की जिचे इंद्रियाकडून ग्रहण कोणाच्या तरी उपदेशाच्या साहाय्याने होते. श्रीधर सांगतो की, एखाद्याचे मातापिता व पूर्वज त्याच जातीचे होते या परंपरेच्या आधारे जातसुद्धा प्रत्यक्ष दृग्गोचर होते. जयंत निर्देश करतो : 'कोणीतरी सांगितल्याशिवाय ब्राह्मणत्व हे सामान्य दिसू शकत नाही असे म्हणता येत नाही. गोत्वाच्याही बोधाची बाब घेतली तर गाय व

---

* अत्र चत्वारी भूतानि भूमि-वार्य्-अनल-अनिलाः ।
चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश् चैतन्यम् उपजायते ।।
– सर्वदर्शनसंग्रहात चार्वाकदर्शन.

तिचे गोत्व हे सामान्य यांच्या संबंधाचे आद्य ग्रहण उपदेशाशिवाय होत नाही' ... श्रीधरने उद्धृत केलेला प्रतिपक्षीय म्हणतो की, उपदेशानेही जात निर्धारित होऊ शकत नाही; कारण स्त्रिया स्वभावतःच चचल असल्याने जातिशुद्धीची कोणीही हमी देऊ शकत नाही. उत्तरादाखल श्रीधर म्हणतो की, स्त्रियांचे शील सुरक्षित राखायचेही उपाय आहेत. जातिसामान्यांचे समर्थन करायच्या उत्साहातिरेकात तो असे सांगण्यापर्यंत मजल गाठतो की, 'क्षत्रियादींपेक्षा वेगळ्या दिसणाऱ्या सौम्य आकृतित्वामुळे ब्राह्मण जात न सांगताही ओळखता येते.' श्रीधर मात्र जास्त संयुक्तिक भूमिका घेऊन म्हणतो की, इंद्रियार्थ सन्निकर्ष होताच ब्राह्मण जातीचे क्षत्रियादींपेक्षा वेगळेपणा ओळखता न येण्याचे कारण म्हणजे आत्यंतिक व्यक्ति-सादृश्यता होय'.[१८]

उद्धृत केलेला प्रतिपक्षीय बौद्ध असावा हे उघड आहे. त्याचा युक्तिवाद भूरिदत्त जातकातील दार्शनिक खंडनमंडनाची आठवण करून देतो.[१९] बुद्धाने एका गाथेत घोषणा केली होती की, जाती (species) मनुष्येतर जीवनसृष्टीत असू शकतात, पण त्या मनुष्यसृष्टीत असू शकत नाहीत.[२०] शास्त्याचा बाह्यार्थवादी (realistic) युक्तिवाद त्याच्या दार्शनिक* शिष्यांनी तत्त्वज्ञानात्मक मुशीत टाकला : जाति-सामान्य अस्तित्वात असूच शकत नाहीत; ते केवळ कल्पनेच्या रचना आहेत! न्याय–वैशेषिकांच्या दृष्टीने 'विशेष' व्यक्ती ही तिच्या जाति-सामान्याची एकजिनसी सभासद असते आणि दोन्ही सत्य असतात. बौद्धमते प्रत्येक 'विशेष' व्यक्ती स्वलक्षण (unique) सत्य व अनिर्णयात्मक असते, तर जाति-सामान्य हे कल्पनारचित असल्याने असत्य असते.

बुद्धाच्या काळात वर्णाने आपली क्रियासमर्थता गमावलेली होती' तर जात वर्धिष्णू व प्रवाही होती. बुद्धोत्तर काळात जातिव्यवस्था जसजशी विकसित होत गेली, तसतशी कठीणही. इतर धर्मांप्रमाणे बौद्ध धर्माचा उपासकवर्ग दीक्षित (initiated) कधीही नव्हता. बौद्ध उपासकवर्ग जातिसमाजाचाच अविभाज्य भाग राहिला, तर भिक्षु-दार्शनिक हे वर्णजातिविहीन संघाचे अविभाज्य भाग. विद्यापीठात परिवर्तित केल्या गेलेल्या नालंदा, विक्रमशीला व वलभी यांसारख्या महाविहारांनी आपले विजातीय व समतावादी स्वरूप शेवटपर्यंत अबाधित ठेवले. वराहमिहिर (६ वे शतक) व ब्रह्मगुप्त (७ वे ते ८ वे शतक) या ब्राह्मणी वैज्ञानिकांनी आपले महान शोध जातिव्यवस्था व तिचा धर्म यांच्या संरक्षक पण अवरोधक कवचाखाली लावले. पण, बौद्ध विश्वविद्यालयांमध्ये विज्ञानाचा विकास या संरक्षक कवचावाचून झाला. अशा प्रकारे बौद्ध दार्शनिकांनी जाति-सामान्यांच्या मूर्त मर्यादांचे अमूर्तीकरण करून अनित्यतावादाची अशी भव्य वास्तू उभी केली की, जिला हेगेलच्या उदयापर्यंत तोड नव्हती.[२१]

---

* तत्त्वज्ञानाला खरा भारतीय शब्द दर्शन हा आहे.

कान्ट, दिग्नाग व धर्मकीर्त्ति

दिग्नागने (५ वे शतक) सर्व ज्ञानाचे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष (sensual) व सविकल्पक (conceptual) असे जे वर्गीकरण केले, त्याबाबत त्याची तुलना कान्टशी (१७२४-१८०४) केली जाते. विचारशास्त्राच्या उभारणीला कान्टने जे युगप्रवर्तक योगदान केले त्याचे साररूपात वर्णन ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह खालीलप्रमाणे करतात–

'तर्कशास्त्र हे विचाराचे विज्ञान आहे या दृष्टिकोनातून घडून आलेली ही निःसंशय क्रांतीच होती तर्कशास्त्राच्या विज्ञान म्हणून विकासाच्या मूलतः नव्या अनित्यात्मक अवस्थेचा कान्ट हा खराखुरा प्रवर्तक असला, तरी त्याच्या विचार-शास्त्राचे विवरण करताना या मुद्द्याकडे पुरेसे लक्ष दिले जात नाही. चिंतनाच्या मुख्य तार्किक रूपांचे आविष्करण पदार्थात (categories) पाहाणारा कान्ट हा पहिलाच दार्शनिक होता. अशा प्रकारे त्याने तत्पूर्वीच्या परंपरेने जे जे सत्ताशास्त्र (ontology) व अध्यात्मविद्या (metaphysics) यांच्या स्वाधीन केलेले होते ते सर्व तर्कशास्त्राच्या विषयवस्तूत आणून टाकले.' [२२]

स्त्चेर्बात्स्कीने दिग्नागच्या सिद्धींचे सार खालीलप्रमाणे मांडले आहे-

'प्रत्यक्ष इंद्रियानुभवाशी प्रत्येक कृत्रिम विचारप्रक्रियेची अनुमान वा अप्रत्यक्ष ज्ञान म्हणून, शुद्ध इंद्रियग्रहणाव्यतिरिक्त निर्णय, चिंतन, संकल्पनन, विचार, विवेक, इ. सर्वांची, तुलना केली आहे.' [२३]

दिग्नाग प्रमाणे (ज्ञानाची साधने) दोनच मानतो : प्रत्यक्ष व अनुमान. या प्रमाणवादी हत्याराने दिग्नाग व धर्मकीर्त्ति यांनी भारतीय तर्कशास्त्रात क्रांती केली आणि न्याय–वैशेषिकांच्या पाच अवयवी अनुमानाऐवजी दोन अवयवी अनुमानाचे प्रवर्तन केले.

बाह्यार्थवादाची (realism) व्याख्या शास्त्री खालीलप्रमाणे करतात-

'... बाह्यार्थवादाची धारणा आहे ... की मन बाह्य अर्थाचे (वस्तूचे) इंद्रियग्रहण करते आणि तो (अर्थ) इंद्रियग्रहणापासून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असतो. मनाकडून तो ना निर्माण केला जातो, ना इंद्रियग्रहणातून त्याच्यात काही बदल होऊ शकतो ...' [२४]

म्हणून, न्याय-वैशेषिकासारख्या बाह्यार्थवाद्याच्या दृष्टीने ज्ञान निष्क्रिय असते. भौतिकवादी दार्शनिक फॉयरबाख हा येथेच थांबला-

'... स्व हा ना विचार करतो, ना विवेक करतो, ना त्याचा मेंदूसुद्धा काही करतो. माणूस विचार करतो. त्याच्या मेंदूद्वारे आणि तेही निसर्गाशी एकजुटीत व सन्निकर्षात. या एकजुटीच्या पलीकडे तो विचार करू शकत नाही.' इथेच फॉयर-बाखने सूत्र सोडून दिले.[२५]

मार्क्स व धर्मकीर्त्ति

मार्क्सने हे सूत्र उचलले आणि सांगितले की, माणूस विचार करतो तो निस-

र्गाच्या प्रत्यक्ष एकजुटीत नाही, तर समाजाशी एकजुटीत, सामाजिक माणूस म्हणून. माणूस विचार करतो तो केवळ अंतर्मुख व निष्क्रिय राहून नाही, तर क्रियाशील व परिवर्तक होऊन–

'मार्क्सने संकल्पनेची व्याख्या 'मानवी डोक्यात स्थानांतरित व रूपांतरित झालेले भौतिक' अशी जेव्हा केली, तेव्हा त्याने हे 'डोके' प्रतिरूपात्मक (naturalistically), निसर्गविज्ञानाच्या अर्थी घेतले नाही. त्याला अभिप्रेत होते सामाजिक प्रक्रियेत विकसित झालेले माणसाचे डोके, ज्याचे भाषेची रूपे, त्याचा शब्दकोष व वाक्यरचनात्मक व्यवस्था यापासून प्रारंभ होऊन तार्किक संकल्पनांमध्ये सांगता होणारे सर्व व्यापार समाजविकासाची अपत्ये व आविष्कार आहेत ...

'... खरे पाहाता भौतिकाची 'लावणी' एखाद्या व्यक्तीच्या शरीराचा केवळ एक अवयव असलेल्या मेंदूत न होता मानवी डोक्यात तेव्हाच होते, (१) जेव्हा ते भाषेच्या तात्काळ, सर्वसामान्यपणे बोधक रूपांमध्ये व्यक्त केले जाते ... आणि (२) जेव्हा ते ठोस उद्दिष्टासाठी माणसाने केलेल्या प्रयासांच्या सक्रिय रूपात परिवर्तित होते ... दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे वस्तूचे संकल्पनन तेव्हाच होते, जेव्हा शब्द वा आकृतींच्या भाषेद्वारा तिची पुनर्निमिती करायच्या सामर्थ्याचे सर्जन केले जाते, जेव्हा शब्द [illegible]पध्ये व कृतींद्वारे वस्तूंमध्ये परिवर्तित करायचे सामर्थ्य निर्माण केले जाते.'

येथेच धर्मकीर्त्ति त्याच्या कालावर उठतो आणि आपल्या कालापर्यंत येऊन पोहोचतो. चट्टोपाध्याय खुलासा करतात की, त्याच्या दृष्टीने बोधना ही नैष्कर्म्य विचारप्रक्रिया नसून क्रियाशील व परिवर्तक असते-

'...तो म्हणतो, अर्थक्रिया-सामर्थ्य-लक्षणत्वाद् वस्तुन:–वस्तू (प्राकृतिक वस्तू?) ती असते, जी व्यावहारिक साफल्य द्यायच्या सामर्थ्याने युक्त असते.'[३७]

सौत्रांतिक मताचे अनुसरण करीत धर्मकीर्त्ति म्हणतो की, वास्तवाचा प्रत्यक्ष निकष असतो अर्थक्रियासामर्थ्य. क्षणिक स्वलक्षणी सत् आपल्या परिणामाला प्रसवताच नंतरच्या अवस्थेत समर्पित होते. म्हणून, जे सत् असते ते क्षणिक असते आणि जे नित्य असते ते असत्.[३८]

असा आक्षेप घेतला जाईल की, सम्यक् ज्ञानाची न्याय-वैशेषिकप्रणीत व्याख्या अशीच आहे. वात्स्यायन (इसवीचे ४ थे शतक) न्यायसूत्रावरील त्याच्या भाष्याच्या प्रस्तावनेत म्हणतो-

'यशस्वी प्रयत्न (समर्थ-प्रवृत्ति) तेव्हा होतो, जेव्हा वस्तू (अर्थ) 'सम्यक् ज्ञानाच्या साधनाने' (प्रमाण) जाणली जाते. म्हणून, प्रमाण हे अर्थाशी अविभाज्य संबंधात असते (अर्थवत्).

'अर्थाची प्रमाणाशिवाय बोधना (प्रतिपत्ति) होत नाही; वस्तूच्या बोधनेशिवाय यशस्वी प्रयत्न होत नाही. प्रमाणाने अर्थाची प्रतिपत्ति झाली, की ज्ञाता ती (वस्तू) एक तर मिळवू इच्छितो वा टाळू इच्छितो. (वस्तू) मिळवायच्या वा

टाळायच्या उद्देशाने केलेल्या त्याच्या विशिष्ट प्रयत्नाला (समीहा) प्रवृत्ति म्हणतात, जिचे यश (सामर्थ्य) फलाशी तिच्या अविभाज्य संबंधात असते. वस्तू मिळवायच्या वा टाळायच्या इच्छेने जो कोणी असा प्रयत्न करतो (समीहमान), तो ती एक तर मिळवतो वा टाळतो...' [२९]

पण, ब्राह्मणी दार्शनिकाच्या दृष्टीने व्यक्तीची समर्थ-प्रवृत्ति त्याच गरजा भागवण्यासाठी असते ज्या तिच्या जाति-सामान्याशी काटेकोरपणे सुसंवादी असतात. या दार्शनिकाच्या मते कोणतीही जातीय व्यक्ती जातिव्यवस्थेला धक्का लावून गरजा भागवणारी समर्थ-प्रवृत्ति करण्याची कल्पना स्वप्नातही करू शकत नाही. व्यक्तीची मुक्ती (निःश्रेयस्) जातिधर्माचे सम्यक् ज्ञान मिळवून त्यानुसार काटेकोरपणे समर्थ-प्रवृत्ति करण्यातच होती. १. १. १. या न्यायसूत्राचा संशय हा पदार्थ जातीय व्यक्तीला अधार्मिक प्रवृत्तीपासून परावृत्त करण्यासाठीच आहे. या समर्थ-प्रवृत्तीचे ज्ञान जरी शूद्र जातींच्या हितसंबंधानुसार सम्यक् व अविसंवादक असले, तरी ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानानुसार ते राज्यकर्त्या जातींकडून शिक्षेला कारणीभूत होते.

शूद्राने ऐहिक, म्हणजे वर्णजातिव्यवस्थेच्या, जीवनाचा त्याग करून जरी तिसरा (वानप्रस्थ) वा चौथा (संन्यास) आश्रम स्वीकारला, तरी त्याला मुक्ती नव्हती. दास-शूद्र विदुरांची शोकांतिका हीच होती. आत्यंतिक संन्यासात जीवनाचे शेवटचे क्षण मोजीत असता त्याला आपले सर्व अर्जित पुण्य त्याचा पुत्र व परम–स्वामी असलेल्या युधिष्ठिरात समर्पित करावे लागले ! [३०] द्विज वर्णांसाठी जी आध्यात्मिक मुक्ती होती, सम्यक् ज्ञानाचे जे अंतिम उद्दिष्ट होते, ते शूद्र वर्णासाठी आध्यात्मिक दास्य होते.

धर्मकीर्त्ति हा समाजक्रांतिकारक नव्हता, ना तो होऊ शकत होता. कारण तेव्हा ना भांडवलदारी क्रांती अजेंड्यावर होती, ना समाजवादी क्रांती. पण, विषमतेच्या सर्व कालखंडांमध्ये खऱ्याखुऱ्या थोर व्यक्तींनी समतेचे स्वप्न पाहिलेले आहे आणि त्यानुसार जगायचा प्रयत्न केलेला आहे. युरोपला जर स्वप्नाळू समाजवादी व साम्यवादी लाभले होते, तर भारताला आपले स्वप्नाळू व साम्यवादी समाजवादी असायला काय प्रत्यवाय होता? हे खरे आहे की, भांडवलदारी समाजाच्या प्रतिहिंसक उच्छेदातून सर्वहारांची सत्ता स्थापन करायची कल्पना करणारा फ्रेंच ग्राक्खस बॅबूसारखा (इ. स. १७६०-१७९७) स्वप्नाळू साम्यवादी या समाजाच्या प्रारंभिक भ्रमनिरासाच्या काळातच उदयाला येऊ शकत होता. [३१] पण, आदर्शातून व समाजसुधारणेतून विद्यमान समाजाच्या चौकटीतच समाजवादाची कल्पना करणारे स्वप्नाळू समाजवादी भांडवलशाहीपूर्व वर्गसमाजातही उदयाला येऊ शकत होते. भारतीय पारंपारिक मार्क्सवाद्यांनी हे पाहू शकण्याआड जर काही आले असेल, तर ती त्यांची उच्चजातीयता होय. केवळ फुलेंसारखा शूद्र व आंबेडकरांसारखा अतिशूद्रच हे पाहू शकले. आंबेडकर त्यांच्या 'द बुद्ध ॲंड हिज धम्म'

या ग्रंथात म्हणतात की, बुद्धाला याचि लोकी आदर्श समाज निर्मायचा होता; म्हणून त्याने त्याचे मॉडेल म्हणून संघ बांधला आणि हा आदर्श समाज उपासकांनी भिक्खूंचे अनुकरण करण्यातून येणार होता.[३२] आपल्या उन्नत ब्राह्मणजातीय दर्जाचा व ब्राह्मणी धर्माचा परित्याग केलेले धर्मकीर्त्तीसारखे जे बौद्ध दार्शनिक वर्णजाति-विहीन समतेचा प्रचार करीत होते आणि बौद्ध संघात असे जीवन जगत होते, ते विवरण करीत होते की, जातिवाद नाही तर अजातिवाद हेच सम्यक् ज्ञान आहे जे समर्थ-प्रवृत्तीकडे घेऊन जाते.* पण आपल्या एका महत्तम दार्शनिक पंडिताच्या म्हणण्याप्रमाणे हे बौद्ध दार्शनिक आपल्या ब्राह्मणी प्रतिद्वंद्वचांइतकेच स्मृति-भीरू होते![३३]

धर्मकीर्तीचे योगदान व मर्यादा

धम्मकीर्त्ति हा तर्कशास्त्रात जरी सौत्रान्तिक होता, तरी दर्शनात विज्ञानवादी होता. विज्ञानवादानुसार केवळ विज्ञान हेच सत्य आहे, तर ते ज्या भौतिक जगाचे ज्ञान आहे ते असत्य. हे पर-ज्ञान ज्ञानाचा विषय असलेल्या वस्तूत आपले परिवर्तन कसे करून घेते ? स्वत:ची विवशता व्यक्त करीत धर्मकीर्त्ति म्हणतो–

'...'' विज्ञान,... जे एकमेव सत् आहे, ते वस्तूंच्या रूपात कसे दृग्गोचर होते हे मलासुद्धा समजत नाही... ज्याप्रमाणे जादूच्या प्रभावाने लोकांना चिखल, इ. वस्तू स्वरूपात न दिसता इतर रूपांत दिसतात, त्याप्रमाणे विज्ञान स्वरूपात दृग्गोचर न होता वस्तूंच्या रूपात दृग्गोचर होते... हत्तीप्रमाणे वस्तुस्थितीकडे डोळेझाक करून सामान्यजनांप्रमाणे आपण वस्तूंच्या गुणधर्मांचा विचार करतो ''...'[३४]

धर्मकीर्त्ति व त्याच्या शिष्यांनी ज्या अनित्यतावादी तर्कशास्त्राचा शक्य तेवढा कमाल विकास केला, ते शास्त्रसुद्धा त्यांच्या दृष्टीने कल्पनारचित असल्याने असत् होते. म्हणून, कान्टचे 'परतर्कशास्त्र' (transcendental logic) ज्याप्रमाणे अपर–तर्कशास्त्राची हकालपट्टी करू शकले नाही,[३५] त्याप्रमाणे अनित्यतावादी तर्कशास्त्र व नित्यतावादी (आकारिक) तर्कशास्त्र हे तर्कशास्त्राचे विभाजन नष्ट होऊ शकले नाही.

बुद्धाच्या दर्शनानुसार जग रूप (विज्ञानेतर भौतिक) व विज्ञान (नाम) यांनी मिळून बनलेले आहे. या दोघांत संबंध काय? प्रचलित ज्ञानाची पातळी फारच

---

* धर्मकीर्त्तीला पूर्वमीमांसेचा अभ्यास करायचा होता. महत्तम जीवित आचार्य होता कुमारिलभट्ट. पण तो केवळ ब्राह्मण शिष्यांनाच शिकवी. म्हणून, धर्मकीर्त्तीने दासाचा वेष घेतला आणि स्वयंदास म्हणून आचार्यांना सेवा देऊ केली. शर्त ही की, त्याला काम आश्रमाच्या अवतीभोवती, आचार्य शिकवताना ऐकू येईल अशा टप्प्यात, मिळावे.

टाळायच्या उद्देशाने केलेल्या त्याच्या विशिष्ट प्रयत्नाला (समीहा) प्रवृत्ति म्हणतात, जिचे यश (सामर्थ्य) फलाशी तिच्या अविभाज्य संबंधात असते. वस्तू मिळवायच्या वा टाळायच्या इच्छेने जो कोणी असा प्रयत्न करतो (समीहमान), तो ती एक तर मिळवतो वा टाळतो...' [२९]

पण, ब्राह्मणी दार्शनिकाच्या दृष्टीने व्यक्तीची समर्थ-प्रवृत्ति त्याच गरजा भागवण्यासाठी असते ज्या तिच्या जाति-सामान्याशी काटेकोरपणे सुसंवादी असतात. या दार्शनिकाच्या मते कोणतीही जातीय व्यक्ती जातिव्यवस्थेला धक्का लावून गरजा भागवणारी समर्थ-प्रवृत्ति करण्याची कल्पना स्वप्नातही करू शकत नाही. व्यक्तीची मुक्ती (निःश्रेयस्) जातिधर्माचे सम्यक् ज्ञान मिळवून त्यानुसार काटेकोरपणे समर्थ-प्रवृत्ति करण्यातच होती. १. १. १. या न्यायसूत्राचा संशय हा पदार्थ जातीय व्यक्तीला अधार्मिक प्रवृत्तीपासून परावृत्त करण्यासाठीच आहे. या समर्थ-प्रवृत्तीचे ज्ञान जरी शूद्र जातींच्या हितसंबंधानुसार सम्यक् व अविसंवादक असले, तरी ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानानुसार ते राज्यकर्त्या जातींकडून शिक्षेला कारणीभूत होते.

शूद्राने ऐहिक, म्हणजे वर्णजातिव्यवस्थेच्या, जीवनाचा त्याग करून जरी तिसरा (वानप्रस्थ) वा चौथा (संन्यास) आश्रम स्वीकारला, तरी त्याला मुक्ती नव्हती. दास-शूद्र विदुरांची शोकांतिका हीच होती. आत्यंतिक संन्यासात जीवनाचे शेवटचे क्षण मोजीत असता त्याला आपले सर्व अर्जित पुण्य त्याचा पुत्र व परम–स्वामी असलेल्या युधिष्ठिरात समर्पित करावे लागले ! [३०] द्विज वर्णांसाठी जी आध्यात्मिक मुक्ती होती, सम्यक् ज्ञानाचे जे अंतिम उद्दिष्ट होते, ते शूद्र वर्णासाठी आध्यात्मिक दास्य होते.

धर्मकीर्त्ति हा समाजक्रांतिकारक नव्हता, ना तो होऊ शकत होता. कारण तेव्हा ना भांडवलदारी क्रांती अजेंड्यावर होती, ना समाजवादी क्रांती. पण, विषमतेच्या सर्व कालखंडांमध्ये खऱ्याखुऱ्या थोर व्यक्तींनी समतेचे स्वप्न पाहिलेले आहे आणि त्यानुसार जगायचा प्रयत्न केलेला आहे. युरोपला जर स्वप्नाळू समाजवादी व साम्यवादी लाभले होते, तर भारताला आपले स्वप्नाळू व साम्यवादी समाजवादी असायला काय प्रत्यवाय होता? हे खरे आहे की, भांडवलदारी समाजाच्या प्रतिहिंसक उच्छेदातून सर्वहारांची सत्ता स्थापन करायची कल्पना करणारा फ्रेंच ग्राक्खस बॅबूसारखा (इ. स. १७६०-१७९७) स्वप्नाळू साम्यवादी या समाजाच्या प्रारंभिक भ्रमनिरासाच्या काळातच उदयाला येऊ शकत होता. [३१] पण, आदर्शातून व समाजसुधारणेतून विद्यमान समाजाच्या चौकटीतच समाजवादाची कल्पना करणारे स्वप्नाळू समाजवादी भांडवलशाहीपूर्व वर्गसमाजातही उदयाला येऊ शकत होते. भारतीय पारंपारिक मार्क्सवाद्यांनी हे पाहू शकण्याआड जर काही आले असेल, तर ती त्यांची उच्चजातीयता होय. केवळ फुलेंसारखा शूद्र व आंबेडकरांसारखा अतिशूद्रच हे पाहू शकले. आंबेडकर त्यांच्या 'द बुद्ध ॲंड हिज धम्म'

या ग्रंथात म्हणतात की, बुद्धाला याचि लोकी आदर्श समाज निर्मायचा होता; म्हणून त्याने त्याचे मॉडेल म्हणून संघ बांधला आणि हा आदर्श समाज उपासकांनी भिक्खूंचे अनुकरण करण्यातून येणार होता.[३२] आपल्या उन्नत ब्राह्मणजातीय दर्जाचा व ब्राह्मणी धर्माचा परित्याग केलेले धर्मकीर्त्तीसारखे जे बौद्ध दार्शनिक वर्णजाति-विहीन समतेचा प्रचार करीत होते आणि बौद्ध संघात असे जीवन जगत होते, ते विवरण करीत होते की, जातिवाद नाही तर अजातिवाद हेच सम्यक् ज्ञान आहे जे समर्थ-प्रवृत्तीकडे घेऊन जाते.* पण आपल्या एका महत्तम दार्शनिक पंडिताच्या म्हणण्याप्रमाणे हे बौद्ध दार्शनिक आपल्या ब्राह्मणी प्रतिद्वंद्वयांइतकेच स्मृति-भीरू होते![३३]

धर्मकीर्तीचे योगदान व मर्यादा

धम्मकीर्त्ति हा तर्कशास्त्रात जरी सौत्रान्तिक होता, तरी दर्शनात विज्ञानवादी होता. विज्ञानवादानुसार केवळ विज्ञान हेच सत्य आहे, तर ते ज्या भौतिक जगाचे ज्ञान आहे ते असत्य. हे पर-ज्ञान ज्ञानाचा विषय असलेल्या वस्तूत आपले परिवर्तन कसे करून घेते ? स्वतःची विवशता व्यक्त करीत धर्मकीर्त्ति म्हणतो–

'...'' विज्ञान,... जे एकमेव सत् आहे, ते वस्तूंच्या रूपात कसे दृग्गोचर होते हे मलासुद्धा समजत नाही... ज्याप्रमाणे जादूच्या प्रभावाने लोकांना चिखल, इ. वस्तू स्वरूपात न दिसता इतर रूपांत दिसतात, त्याप्रमाणे विज्ञान स्वरूपात दृग्गोचर न होता वस्तूंच्या रूपात दृग्गोचर होते... हत्तीप्रमाणे वस्तुस्थितीकडे डोळेझाक करून सामान्यजनांप्रमाणे आपण वस्तूंच्या गुणधर्मांचा विचार करतो ''...'[३४]

धर्मकीर्त्ति व त्याच्या शिष्यांनी ज्या अनित्यतावादी तर्कशास्त्राचा शक्य तेवढा कमाल विकास केला, ते शास्त्रसुद्धा त्यांच्या दृष्टीने कल्पनारचित असल्याने असत् होते. म्हणून, कान्टचे 'परतर्कशास्त्र' (transcendental logic) ज्याप्रमाणे अपर–तर्कशास्त्राची हकालपट्टी करू शकले नाही,[३५] त्याप्रमाणे अनित्यतावादी तर्कशास्त्र व नित्यतावादी (आकारिक) तर्कशास्त्र हे तर्कशास्त्राचे विभाजन नष्ट होऊ शकले नाही.

बुद्धाच्या दर्शनानुसार जग रूप (विज्ञानेतर भौतिक) व विज्ञान (नाम) यांनी मिळून बनलेले आहे. या दोघांत संबंध काय? प्रचलित ज्ञानाची पातळी फारच

---

* धर्मकीर्त्तीला पूर्वमीमांसेचा अभ्यास करायचा होता. महत्तम जीवित आचार्य होता कुमारिलभट्ट. पण तो केवळ ब्राह्मण शिष्यांनाच शिकवी. म्हणून, धर्मकीर्त्तीने दासाचा वेष घेतला आणि स्वयंदास म्हणून आचार्यांना सेवा देऊ केली. शर्त ही की, त्याला काम आश्रमाच्या अवतीभोवती, आचार्य शिकवताना ऐकू येईल अशा टप्प्यात, मिळावे.

प्राथमिक असल्याने निर्णायक उत्तर नक्य नव्हते.* म्हणून, संघात अंतहीन चर्चा, वितंडवाद व परिणामी पडणारी फूट टाळण्यासाठी बुद्धाने या विषयावर चर्चा करायची मनाई केली. पण, तो भारतीय सामंतप्रथाक क्रांतीचे यशस्वी नेतृत्व करणारा समाजक्रांतिकारी असल्याने त्याने दोन्ही क्षणिक, अनित्य—रूपापेक्षा विज्ञान किती तरी जास्त अनित्य— असल्याचे सांगितले. वसुबंधु (इसवीचे ५ वे शतक) त्याच्या अभिधर्मकोषात रूप म्हणजे जे सतत दुसरे होत असते (रूप्यते) ते, अशी व्युत्पत्ती देतो.[३३]

सामाजिक नाम-रूप हे वर्णाधिष्ठित दासप्रथाक गणसमाज न राहाता जात्याधिष्ठित सामंतप्रथाक समाज झालेले होते. उत्पादनक्षेत्रात दासप्रथाक कर्माची (श्रमाची) जागा सामंतप्रथाक निमस्वतंत्र कर्माने घेतली होती. नव्या कर्माने सामाजिक उत्पादन दहा पटीने वाढवले होते,[३७] आणि दुःख, जे दास-शूद्र वर्णापुरते मर्यादित होते, सर्वगत झाले होते (सब्बं दुक्खं।). ह्रीनयानी बौद्धवादाचा अंतिम व महत्तम आचार्य नागसेन सांगतो की, पर-कर्मातून उद्भवलेल्या या नव्या दुःखाचा अंत करण्यासाठी हे परकर्म पर-सार्थवाह** बुद्धाला निर्वाणाच्या वदल्यात विका![३८]

महायानाच्या उदयावरोबर हा पर-सार्थवाह भारताच्या आद्य भक्तिआंदोलनाचे परमदैवत होतो. अविद्येपासूनचा हा विमोचक नव्या योगाचार दर्शनात विज्ञानाचा अनंत सागर (आलय–विज्ञान) होतो. पण हे आलयविज्ञानही अनित्यतेपासून मुक्त नव्हते. त्याच्या उठणाऱ्या लाटा भौतिक जगाचे क्षणिक स्वलक्षणी विशेष होते. जातिसमाजाच्या दुःखाने गांजलेले बहुजन ज्याप्रमाणे निर्वाणासाठी दैवतकृत बुद्धाकडे धाव घेऊ लागले, त्याप्रमाणे त्याचे दार्शनिक महाभिक्खु प्रज्ञापारमितेच्या अभ्यासाकडे वळले. पण, अन्तोगत्वा हे प्रज्ञा–विज्ञान सामाजिक नामरूपाचीच कल्पनारचना असल्याने या नामरूपाच्या अभ्यासासाठी दिग्नाग व धर्मकीर्त्ति सौत्रान्तिक बनले.

धर्मकीर्त्तीने या जातिव्यवस्थाविरोधी सौत्रान्तिक विज्ञानवादाचा इतका विकास केला, की तो वर्णव्यवस्थाविरोधी दार्शनिक व समाजक्रांतिकारी असलेल्या मार्क्सच्या सर्वांत जवळ येऊन पोहोचला.

धर्मकीर्त्ति तेथेच थांबला. सबंध बौद्ध दर्शनाप्रमाणे त्याचीही मर्यादा आहे. पण प्रत्येक दर्शनाला मर्यादा ही असतेच.

---

* स्पिनोझा (१६३२-१६७७) हा पहिला दार्शनिक होता, की ज्याने ही दरी सांधली. त्याने सांगितले की, निसर्ग हाच अवकाशात विस्तारतो व विचार करतो.

** त्रिपिटके बुद्धाला तांड्याचा (सार्थ) व्यापारी म्हणतात.

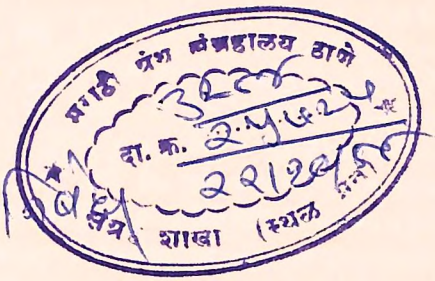
संदर्भ

१. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, व्हॉट इज लिव्हिंग अँड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी, पा. २३४–२३९.
२. एस. राधाकृष्णन्, इंडियन फिलॉसफी, खं. २, पा. १९-२०.
३. राहुल सांकृत्यायन व जगदीश काश्यप, दीघ–निकाय (हिंदी अनुवाद), पा. ३४, ३६.
४. वाचस्पति गैरोला, कौटिलीय–अर्थशास्त्रम्, पा. १०–११.
५. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, क्रिटिक ऑफ इंडियन रिअॅलिझम, पा. ४९-५०.
६. ए. बी. कीथ, ऋग्वेद ब्राह्मणाज : द ऐतरेय अँड कौषीतकि ब्राह्मणाज इ., एच. ओ. एस., खं. २५, पा. १४८-१४९.
७. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर, व्याकरणमहाभाष्य, भा. २, पा. १०७.
८. के. पी. पद्मनाभ मेनन, हिस्टरी ऑफ केरळ, खं. १, पा. १८०-१८१.
९. महाभारत, ५.४१.५-६.
१०. एस राधाकृष्णन्, उक्त, पा. ४१९, ४४३, ६३२-६३३, ६४८; पां. वा. काणे हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र, खं. २, भा. १, पा. १५४-१५७.
११. जॉर्ज थिबॉट, वेदान्त सूत्राज, एस. बी. ई., खं. ३४, पा. २२४-२४७.
१२. द सेक्रेड लॉज ऑफ द आर्याज, एस. बी. ई., खं. २, पा २७५.
१३. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, उक्त, पा. ९, २६.
१४. राहुल सांकृत्यायन, बुद्धिझम : द मार्क्सिस्ट अॅप्रोच, पा. ८.
१५. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा. ६२१.
१६. उक्त, पा, ६१५-६१६.
१७. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, उक्त, पा. ३२३-३२७.
१८. उक्त, पा. ३३३-३३४.
१९. आनन्द कौसल्यायन, जातक (हिंदी अनुवाद), भा. ६, पा. २४९.
२०. राहुल सांकृत्यायन, मज्झिमनिकाय (हिंदी अनुवाद), पा. ४१३–४१४.
२१. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा. ५५०.
२२. ई. व्ही इल्येन्कोव्ह, डायलेक्टिकल लॉजिक, पा. ९३.
२३. टी. एच. स्त्चेर्वात्स्की, कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण, पा. १४१.
२४. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, उक्त, पा. ३८.
२५. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, उक्त. पा. २५१-२५२.
२६. उक्त, पा. २६२-२६३.
२७. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा. ६२.
२८. उक्त, पा. ५५०-५५२.
२९. देवीप्रदास चट्टोपाध्याय व मृणालकान्ति गंगोपाध्याय, न्याय फिलॉसफी, भाग १, पा. ३.

३०. महाभारत, १५.२६. २५–२८.
३१. जी. पी. फ्रॅन्टसोव्ह, फिलॉसफी अँड सोशिऑलॉजी, पा. ५२-५४.
३२. बी. आर. आंबेडकर, द बुद्ध अँड हिज धम्म, पा. ४५१.
३३. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, व्हॉट इज लिव्हिंग अँड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी, पा. ९५.
३४. उक्त, पा. ६२-६३.
३५. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, उक्त, पा. ९१-१००.
३६. आचार्य नरेन्द्र देव, अभिधर्मकोश, पा. २२.
३७. दामोदर धर्मानंद कोसंबी, ॲन इन्ट्रॉडक्शन टु द स्टडी ऑफ इंडियन हिस्टरी पा. १५८.
३८. टी. डब्ल्यू. ऱ्हाइस डेव्हिड्स, द क्वेश्चन्स ऑफ किंग मिलिन्द, एस. बी. ई., खं. ३६, पा. २१३-२३०.

(नवभारत, डिसेंबर १९८१)

❊



४

समग्र स्वातंत्र्य व समता :

आध्यात्मिक व भौतिक

मार्क्स व एंगल्स यांनी मॉर्गनला अनुसरून प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाची संकल्पना केली. भावी साम्यवाद हा प्राथमिक साम्यवादाचे 'वरच्या पातळीवर आणि उच्च स्वरूपात झालेले पुनरुज्जीवन असेल' या मॉर्गनच्या घोषणेने एंगल्स त्याच्या 'कुटुंबसंस्था, खाजगी मालमत्ता आणि शासनसंस्था यांचा उगम' या जगद्विख्यात पुस्तकाची सांगता करतो—

'...ते प्राचीन गणसंस्थेतील स्वातंत्र्य, समता आणि विश्वबंधुत्व यांचे वरच्या पातळीवर आणि उच्च स्वरूपात झालेले पुनरुज्जीवन असेल.' (मॉर्गन: प्राचीन समाज, पृ. ५५२).[१]

प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज हा स्वातंत्र्य व समतेचा आदर्श होता ही संकल्पना जागतिक कम्युनिस्ट चळवळ अजूनही प्रमाणभूत मानते. मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाचे सरचिटणीस कॉ. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद हे ७७ साला‌च्या त्यांच्या लेखात ठासून सांगतात की, भारतीय प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज हा समग्र स्वातंत्र्य व समतेचा आदर्श होता–

'जगातील इतर कोणत्याही देशाप्रमाणे भारतात इतिहासपूर्व काळात गणसमाज होता. या समाजाला ना जात्यधिष्ठित विषमता माहीत होती ना जमाताधिष्ठित, ना वर्गाधिष्ठित, ना त्यात स्त्री व पुरुष यांच्या श्रेष्ठकनिष्ठतेचा संबंध होता.....'[२]

समग्र स्वातंत्र्य–समतेचे ब्राह्मणी 'ब्रह्म'

कॉ. श्री. अ. डांगे त्यांच्या 'इंडिया : फ्रॉम प्रिमिटिव्ह कम्युनिझम टु स्लेव्हरी' या पुस्तकात भारतीय प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाला 'ब्रह्म' म्हणतात.[३] समग्र स्वातंत्र्याचे व समतेचे ब्रह्म ! खरे म्हणजे ब्रह्म या शब्दाचा अर्थ वैदिक वाङ्मयात प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज असा कधीही होत नव्हता. वैदिक शब्दकोषात व व्याकरणात या शब्दाचे आद्य अर्थ होते: अन्न, धन, वर्षामायेचा मंत्र, चंद्र, स्त्री-सत्ताक गणसमाजातील पुरुषवर्ण व राष्ट्रीदेवीचा धर्मपती.[४] पण, मॉर्गन, मार्क्स व एंगल्स यांनी त्यावेळी अपरिहार्यपणे अपुऱ्या असलेल्या ऐतिहासिक माहितीच्या आधारे प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाची रोमॅन्टिक संकल्पना रचली आणि भारतीय ब्राह्मणी मार्क्सवाद्यांच्या हातून तिचे ब्रह्मात रूपांतर झाले!

ऐतिहासिक वस्तुस्थितीच्या अपुऱ्या माहितीवर वा आकलनावर खुद्द मार्क्सने जरी संकल्पना रचल्या, तरी त्या फटींत कलीप्रमाणे अध्यात्मवाद शिरल्याशिवाय राहात नाही. बाकी मार्क्सवाद्यांचा प्रश्नच नाही.

खरे म्हणजे अथर्ववेदाला क्षत्रवेद वा स्त्रीवेद म्हटले जाणे आणि वेदोत्तर वाङ्मयाला ब्राह्मण, यातच भारताची दोन युगे दडलेली आहेत. उपनिषदीय अध्यात्मवादाचे निर्माते असलेले क्षत्रिय राजर्षी त्यांच्या परतत्वाला वैश्वानर व विज्ञानमय पुरुष म्हणत, ब्रह्म नाही. पंचालांचा दार्शनिक राजर्षी प्रवाहण जैवलि हा उद्दालक आरुणी या महाश्रोत्रिय ब्राह्मणाला निःसंदिग्धपणे सांगतो की, सर्व लोकांत आद्य शासन क्षत्राचे–म्हणजे स्त्रीचे होते.[५]* प्रारंभी सर्व विश्व अपृथक ब्रह्म होते, हा सिद्धांत प्रथम मांडला महाशाल ब्राह्मण आचार्य याज्ञवल्क्याने. असे करण्यात क्षत्रिय वर्णाशी ब्राह्मण वर्णाचे द्विजांतर्गत विरोधाचे हितसंबंध होते हे बृहदारण्यक उपनिषदातील खालील उतारा सूचित करतो—

'आरंभी हे (विश्व) एकमेव ब्रह्मच होते. ते एक असल्यामुळे प्रसवू** शकत नव्हते. ते क्षत्र नावाचे साफल्यरूप प्रसवले. ते (रूप) म्हणजे देवांमधले इंद्र, वरुण, सोम, रुद्र, पर्जन्य, यम, मृत्यू व ईशान हे क्षत्र. म्हणून क्षत्रापेक्षा श्रेष्ठ (आद्य) कोणीही नाही. म्हणूनच राजसूय (यज्ञात) ब्राह्मण क्षत्रियापेक्षा खाली बसून त्याची उपासना करतो. क्षत्रातच तो आपले यश (वीर्य) स्थापन करतो. हे जे ब्रह्म आहे ते क्षत्राची योनी आहे...'[६]

आद्य शंकराचार्यांनी या परिच्छेदावर केलेले भाष्य उपरोक्त सूचितता सिद्ध करते-

---

*तो आरुणीला म्हणतो— 'यथा मा त्वं, गौतम, अवदो यथा इयं न प्राक् त्वत्तः पुरा विद्या ब्राह्मणान् गच्छति, तस्माद् उ सर्वेषु लोकेषु क्षत्रस्य एव प्रशासनम् भूद्' इति ॥

** प्राचीन काळात सर्व प्राकृतिक वा सामाजिक क्रिया संभोगाच्या वा प्रजननाच्या रूपात पाहिल्या जात.

'आरंभी हे (विश्व) ब्रह्मच होते. अर्थात, अग्नी पेटवून जे अग्निरूपाला प्राप्त झाले ते ब्रह्मच होते. त्याला ब्राह्मणजातीचा अभिमान असल्यामुळे त्याला ब्रह्म म्हटले जाते...मग त्या ब्रह्माने 'मी ब्राह्मण आहे, माझे हे कर्तव्य आहे' असा विचार करून ब्राह्मण जातीला विशिष्टभूत असलेले कर्म करायच्या इच्छेने आपल्या कर्मकर्तृत्वाच्या सामर्थ्यासाठी अतिशयाने साफल्यरूपाचे, प्रशस्तरूपाचे सर्जन केले. ज्याचे सर्जन केले ते काय होते? क्षत्र वा क्षत्रियजाति...*

मूळ संस्कृत व्याकरणाचे विद्यमान 'हायब्रिड' रूप

शंकराचार्यांनी नववैदिक जातिधर्माच्या दृढीकरणासाठी वैदिक साहित्यावर भाष्य करताना अर्थाचा अनर्थ केलेला आहे, जे नाही ते घुसडलेले आहे आणि संस्कृत व्याकरणाचेही अतिक्रमण केलेले आहे. ब्रह्माला त्यांनी ब्राह्मणजाति तर क्षत्रला क्षत्रियजाति बनवलेले आहे. पाणिनीच्या ६.४.१७१ या व्याकरणसूत्रानुसार ब्रह्मनचे अपत्य ब्राह्मण असते, तर ४.१.१३८ या सूत्रानुसार क्षत्रचे अपत्य क्षत्रिय असते.[१] ब्रह्म हेच ब्राह्मणजातीय असेल, तर ब्रह्म हे कोणाचे अपत्य आहे?

पाणिनिपूर्व वैयाकरण निखळ वर्णसमाजात (इसवीपूर्व ६ व्या शतकापूर्वी) होऊन गेल्याने आणि पाणिनि हा वर्णसमाजाचा अस्तकाल व जातिसमाजाचा उदयकाल यांच्या संधिकालात होऊन गेल्याने (इसवीपूर्व ५ व्या शतकानंतर) त्यांच्या अष्टाध्यायीच्या व्याकरणसूत्रांचा त्याच्यानंतरचे संस्कृत व्याकरण लावीत असलेले बरेच अर्थ अनैतिहासिक व हायब्रिड आहेत, उदाहरणार्थ, महाकाव्यकालीन (इसवीपूर्व १००० ते ८००) राजक गणराज्यांमध्ये अपत्याचा वर्ण पित्यावर नाही, मातेवर अवलंबून असल्याने 'क्षत्राद् घः' (४.१.१३८) हा नियम तत्कालीन भाषेचा आहे, तर महाभारतोत्तर अराजक गणराज्यांमध्ये अपत्याचा वर्ण पित्यावर अवलंबून असायचे स्थित्यंतर झाल्याने 'ब्राह्मोऽजातौ' (६.४.१७१) हा नियम तत्कालीन भाषेचा आहे. पाणिनीचे भाष्यवृत्तिकार निखळ जातिसमाजात होऊन गेल्याने त्यांनी आपापल्या भाष्यवृत्तींमध्ये वर्णसमाजाच्या व्याकरणनियमांवर जातिसमाजाच्या व्याकरणनियमांचा अध्यारोप केलेला आहे. उदाहरणार्थ, 'प्राचां कटादेः' (४.२.१३९) हा पाणिनीय व्याकरणनियम पूर्वेकडील भारतीय देशांत कट या शब्दाला कोणता प्रत्यय लागून कोणती रूपे होतात हे सांगतो. वर्णसमाजात कट शब्दाचा अर्थ होतो देवीक्षेत्र (शेत). पण, वर्णसमाज गेला आणि त्याच्याबरोबर कटसंस्थाही गेली. आणि मग महाभाष्यकार पतंजलिपासूनचे (इसवीपूर्व २००) भाष्यवृत्तिकार या शब्दाचा हा अर्थ सोडून बाकी सर्व अर्थ लावायला लागले!

---

* संशयाला जागा राहू नये म्हणून या भाष्याचा कित्ता असा– '...ब्राह्मणजात्यभिमानाद् ब्रह्म इत्य् अभिधीयते। ...ततस् तद् ब्रह्म 'ब्राह्मणोऽस्मि मम एत्थं कर्तव्यम्' इति ब्राह्मणजातिनिमित्तं कर्म चिकीर्षु... किं पुनस् तद् सृष्टम्? क्षत्रं, क्षत्रिय जातिः!'

अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. महान संस्कृत व्याकरणाला या अनैतिहासिकतेतून सोडवले तरच आम्हाला आमचा एरवी लुप्तप्राय झालेला बराच इतिहास समजू शकेल. याउलट, देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांसारखे मार्क्सवादी संस्कृतज्ञ अष्टाध्यायीने जपून ठेवलेला भारतीय इतिहास मार्क्सवादी कर्मठपणाखातर पुसून टाकायचा प्रयत्न करतात. भारतीय संघगणांचे (ऑलिगॅर्की) भाषानियम अष्टाध्यायीने अक्षुण्ण ठेवलेले आहेत, पण, देवीप्रसाद 'लोकायत' या त्यांच्या महाग्रंथात संघगण हे मॉर्गन-एंगल्सप्रोक्त प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज कसे होते हे दाखवण्यासाटी पाणिनीय नियमांची ओढाताण करतात!

समग्र स्वातंत्र्य-समतेचा विश्वचैतन्यवाद

पाश्चिमात्य उच्चवर्गीयांचे विश्वचैतन्य व भारतीय उच्चवर्णीयजातीयांचे परब्रह्म* ज्ञानाचे निधान आहे. त्याला प्राप्त होणे म्हणजेच स्वातंत्र्यप्राप्ती वा मुक्ती वा मोक्ष. ही मुक्ती वा स्वातंत्र्य माणसाला समाजविकासक्रमाच्या तत्कालीन मर्यादेतच मिळते आणि तीही निसर्गाचे व समाजाचे तत्कालीन नियम कळतनकळतपणे जाणून घेण्यातून असे नाही, तर परब्रह्मात वा विश्वचैतन्यात असलेल्या 'पूर्ण' स्वातंत्र्यनिधीतून जेवढे काढून घेता येईल तेवढे मिळते, हा अध्यात्मवादाचा मानवी स्वातंत्र्यावरचा-पारमार्थिक व ऐहिक-मूलभूत सिद्धांत आहे.

'पूर्ण' स्वातंत्र्य-समतेचा हा सिद्धांत पारंपरिक मार्क्सवादाने प्राथमिक साम्यवादाच्या रूपात, तर भारतीय पारंपरिक मार्क्सवादाने गणब्रह्माच्या रूपात मांडलेला आहे. समाजवादी देशांत, समाजक्रांतिकारी पक्षात व समाजक्रांतिकारकांच्या जीवनात स्वातंत्र्य व समतेचे अनेक प्रश्न वस्तुनिष्ठपणे निर्माण होत असतात, पण, ते अध्यात्मवादीपणे हाताळण्यातून सुटण्याऐवजी जास्त बिकट होत जातात.** स्वातंत्र्या-

---

*उपनिषदे परमात्म्याला 'विज्ञानमय पुरुष' म्हणतात. गीता सांगते-'ज्ञानी माझे स्वरूप आहे' (७.१८). भागवत भगवंताला 'ज्ञानघन' म्हणते (८.३.१२; ९ ८.२१). महावीर जीवन्मुक्त होता व सर्वज्ञ. अब्राह्मणी जैन धर्मात कैवल्यप्राप्ती वा मोक्ष म्हणजे सर्वज्ञता. बौद्ध विज्ञानवादात परमतत्व 'आलयविज्ञान' वा ज्ञानाचा अनंत समुद्र. त्यांच्या मते भौतिक वस्तुमात्र विज्ञानाचे आभासात्मक रूप आहेत. शंकराचार्यांचा अद्वैतवाद विज्ञानवादाची परिनिष्पत्ती आहे.

** भारतीय लोकशाही समाजवादी याला अपवाद नाहीत. वर्गजातिस्त्रीदास्यअंताच्या लढ्याचे जनतळ (mass base) उभारण्यात आणि त्याचे तत्त्वज्ञान तयार व प्रसारित करण्यात ज्यांनी हयात खर्च केली त्यांनी कुठेच तडजोड करता कामा नये ही लोकशाही समाजवाद्यांची टीका याच दृष्टिकोनातून होते. समाजक्रांतिकारकांपुढे जीवन एवढेच दोन पर्याय ठेवते : तडजोड एकतर तत्त्वात करायची वा तपशीलात : जे कशातही तडजोड करायची नाही अशी भूमिका घेतात त्यांना तत्त्वात तडजोड करावी लागते !

शिवाय मानवसमाज समतेकडे जाऊ शकत नाही. म्हणून, सर्वाधिक महत्वाचा असलेला मानवी स्वातंत्र्याचा प्रश्न भारतीय ऐतिहासिक समाजविकासक्रमात समजून घेणे अत्यावश्यक आहे.

दैववाद व स्वातंत्र्यवाद यांचे द्वंद्व

मार्क्सने एका बाजूला स्वातंत्र्यसमताब्रह्माचे नित्य अध्यात्म (metaphysics) कल्पिलेले असले, तरी दुसऱ्या बाजूला ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या वैज्ञानिक अन्वेषणपद्धतीच्या जोरावर त्याने स्वातंत्र्याचा भौतिक अनित्यतावादही (dialectics) सांगितलेला आहे. विश्वचैतन्यवादी अनित्यतावादाचा महत्तम दार्शनिक असलेल्या हेगेलने विश्वचैतन्याचे सत्त्वच स्वातंत्र्य मानले आणि नियतिवादी मक्खलि गोसाल सांगतो त्याप्रमाणे-दोऱ्याचे बंडल फेकले म्हणजे शेवटपर्यंत उलगडत जाते त्याप्रमाणे-- 'हे स्वातंत्र्यब्रह्म परात्मीकरणाद्वारे (alienation) मानवी इतिहासात शेवटपर्यंत उलगडत जाते असे सांगितले. याउलट, मार्क्सने सांगितले--

'... वास्तवात, अर्थातच, लोकांनी प्रत्येकवेळी स्वातंत्र्य त्याच प्रमाणात मिळवले ज्या प्रमाणात तत्कालीन उत्पादनशक्तींनी त्यांना प्रेरित केले व वाव दिला, त्यांच्या मानवाविषयीच्या आदर्शाने नाही. आजपर्यंत सिद्धीला नेली गेलेली सर्व विमोचने उत्पादनशक्तींच्या सीमिततेवरच अधिष्ठित आहेत. या उत्पादनशक्ती जे उत्पादन देऊ शकत होत्या ते सबंध समाजाला पुरेसे नव्हते, आणि म्हणून काहींनी इतरांना वंचित करून स्वतःच्या गरजा पूर्ण करण्यातूनच विकास साध्य होऊ शकला.'[१]

स्वातंत्र्याचा प्रश्न मानवी इतिहासात प्रथमच आध्यात्मिक अनित्यतावादी पद्धतीने मांडणाऱ्या हेगेलच्या तुलनेत मार्क्सची अनन्य महत्ता ही की, त्याने मानवी स्वातंत्र्याचा प्रश्न उत्पादनशक्तींच्या इतिहासातील विकासक्रमाशी जोडला. मानवी स्वातंत्र्य मानवाच्या इच्छाशक्तीवरच* अवलंबून नसून मुख्यतः उत्पादनशक्तींच्या तत्कालीन विकासावस्थेवर अवलंबून असते. उत्तरोत्तर वरकड उत्पादन करणारी उत्पादनसाधने जरी मानवसमाजाच्या हाती येत गेली, तरी त्यांचे स्वामित्व वा नियंत्रण कोणत्या ना कोणत्या अल्पसंख्य समाजविभागाच्या हाती असण्यातूनच जोपर्यंत समाजविकास होऊ शकतो तोपर्यंत मानवी स्वातंत्र्याच्या अमर्यादित उपलब्धीची कल्पना करणे चुकीचे आहे.

---

* बंधनांपासून मुक्ती तुमच्या अंतर्तम हृदयात आहे !

--महावीर, आचारांगसूत्र, १.५.२.५

आत्म्याचे दमन करा, आत्मदमनच कठीण आहे. आत्मदमन केलेत तर या लोकात व परलोकात सुखी व्हाल ! परक्यांनी तुमचे वेडचा व प्राणांतिक यातनांनी दमन करण्यापेक्षा आत्मसंयमाने व आत्मक्लेशांनी आत्मदमन करणेच श्रेयस्कर !

--महावीर, उत्तराध्ययन, १.१५-१६

दासाला अदास होण्यातून मिळणाऱ्या स्वातंत्र्याची तुलना बुद्धाने संसार-त्यागाची (प्रव्रज्या) दीक्षा (उपसंपदा) घेतलेल्या भिक्षूशी केलेली आहे.[१०] प्रव्रज्येचे अर्थ दोन होतात : एक म्हणजे जीवनाचा त्याग करणे आणि दुसरा म्हणजे संसाराचा त्याग करणे. दासांना मृत्यूशिवाय स्वातंत्र्य मिळू शकत नव्हते.[११] याउलट, त्यांच्या स्वामींना 'खरे' स्वातंत्र्य संसाराचे काय, जीवनाचेही पाश विधिपूर्वक तोडूनच मिळू शकत होते ! महावीराचे विदेहगणीय क्षत्रिय मातापिता अनशन करून मेले.[१२] महावीराच्या जैन धर्मात श्रमणांनाही खरी मुक्ती वा स्वातंत्र्य आत्महत्या करूनच मिळते ![१३] अशाप्रकारे दासप्रथाक समाजात मानवी जीवन स्वातंत्र्य व पारतंत्र्य या विरोधांची अविभाज्य एकजूट होते.

संसारत्याग वा जीवनत्याग करीपर्यंत तरी हे द्विजवर्गीय आर्य * स्वतंत्र असत काय ? महाभारतात शर्मिष्ठा व कर्ण सांगतात की, द्विज कुलाचे सर्व सभासद कुलमुख्याचे दास असतात.[१४] दासी झालेल्या द्रौपदीला कर्ण उपहासाने, पण वस्तु-स्थिती, सांगतो की, पत्नी म्हणून ती परतंत्र आहे; पण दासी म्हणून स्वतंत्र ![१५]

भारतीय दासप्रथाक वर्णसमाजाचे 'अधिकृत' तत्त्वज्ञान नियतिवाद वा दैव-वाद होते. नहुष 'अजगराने' विळखे घालून हतबल केल्यानंतर महाबली भीम उद्गारतो–

'दैवं पुरुषकारेण को वंचयितुम् अर्हति ।
दैवम् एव परं मन्ये पुरुषार्थो निरर्थकः ।'[१६]
('दैवावर पुरुषार्थाने मात कोण करू शकला आहे ?
दैवच परमस्वतंत्र आहे, मानवी स्वातंत्र्य निरर्थक !')

माजी महिषी द्रौपदी बार्हस्पत्य (भौतिकवादी) तत्त्वज्ञानाचा युधिष्ठिराला उपदेश करताना सांगते की, सर्व मानवप्राणी दैवाच्या कळसूत्री बाहुल्या आहेत.[१७]

'बुद्धचरित' मध्ये बोधिसत्त्व म्हणतो की, ना राजा नेहमी हसतो, ना दास नेहमी रडतो.[१८] म्हणून, दासप्रथाक वर्णसमाजात स्वातंत्र्य हे निखळ अन्योन्य-व्यावर्तक (mutually exclusive) असे दोन ध्रुव नव्हते, तर अन्योन्यव्यामिश्रही (mutually interpenetrating). स्वातंत्र्य व पारतंत्र्य या द्वंद्वाची ही व्यामिश्रता म्हणजे विकसित अवस्था होती.

स्वातंत्र्य-पारतंत्र्याच्या उगमाचे द्वैत

स्वतंत्र हा शब्द संस्कृत व्याकरणात 'स्वतंत्रः कर्ता' (१.४.५४) या पणिनीय सूत्ररूपाने आलेला आहे. तंत्र हा शब्द ऋग्वेदात, एकदा का होईना, आलेला

** अर्य या वैदिक शब्दाचा अर्थ होतो स्वामी वा स्वतंत्र. आर्याचे सर्वात मूलभूत वैशिष्ट्य गणसमाजात होते उपनयन. उपनयनाचे वय न झालेला आर्य बालक संभाव्य शूद्र, तर वयात येऊनही उपनयन न झालेला आर्य हा शूद्र, असे धर्मशास्त्र सांगते.

आहे. कर्ता हा शब्द ब्राह्मण ग्रंथात आलेला आहे. म्हणजे उपरोक्त सूत्र ब्राह्मण-काळात बनलें असावे असे मानायला हरकत नाही. ब्राह्मण ग्रंथांमध्ये शब्दांच्या व्युत्पत्तीवर जी चर्चा आढळते त्यावरून हा कयास करता येतो. ऋग्वेदात तंत्रचा अर्थ शेती असा होता, तर ब्राह्मणकाळात चटई. पण, स्वातंत्र्य हे उत्पादनशक्तींशी निगडित आहे, एवढेच म्हणून चालणार नाही. प्रत्येक वस्तूचा उत्पत्तिस्थितिलय असतो हे मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचे मर्म मानले, तर मानवी स्वातंत्र्याचाही मानला पाहिजे. कळपाच्या वा समनाच्या (horde) अवस्थेत असलेला आदिमानव निसर्गा-पासून नैसर्गिक (दगड, दांडके) व शारीरिक (नखे, दात) साधनांनी अन्नोपार्जन (कंदमुळेफळे, कच्चे मांस) करीत असे. तो पशुवत् असल्यामुळे परतंत्र होता. मानवी स्वातंत्र्याचा जन्म म्हणूनच निसर्गापासून उत्पादनसाधने मिळवून त्याच्यापासून स्वतंत्र व्हायच्या प्रक्रियेत झाला.

पण समनसमाजाला जगायचे व स्वत:चे पुनरुत्पादन करायचे, तर जनावरांच्या कळपाप्रमाणेच व्यक्तिस्वातंत्र्यविहीन समूहाधिष्ठित राहावे लागायचे. संस्कृत व्याकरणात जनावरांच्या यात्रेचा वाचक समज हा शब्द व माणसांच्या यात्रेचे वाचक समन, समज्या व समाज हे शब्द समवाय या सर्वसामान्य संज्ञेत समाविष्ट असल्याचे म्हटले आहे.[१९] समन-समाजात कृषिमायेसाठी (agricultural magic) स्वैर संभोग होई. म्हणून सम्राट अशोकाने त्यांच्यावर बंदी घातली. अशोक हा सामंत-प्रथाक समाजाचा राजा होता आणि भारतीय दासप्रथाक गणसमाजाचा अंत बुद्ध-काळापासूनच सुरू झालेला होता. यावरून समन-समाजरूपात भारतीय मानवसमाजाची पशुसदृशता सामंतप्रथाक समाजाच्या उदयापर्यंत टिकली असे म्हणणे वावगे होणार नाही. म्हणून, मानवसमाजाचे आद्य पशुवत् समानतेचे 'अस्तित्व' व्यक्ति-अधिष्ठित पारतंत्र्य व समूहाधिष्ठित स्वातंत्र्य या द्वैताने बनलेले होते. मानवसमाजाचा विकास म्हणजे त्याच्या द्वैती स्वातंत्र्याचाही विकास आहे. म्हणून, मानवी 'अस्तित्वाचे' सत्तत्त्व स्वातंत्र्य आहे हा अस्तित्ववादाचा सिद्धांत मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाविरोधी नसून त्याला नवे योगदान आहे.

स्त्रीसत्तेतील स्वातंत्र्य-समतेचे द्वैत

अभिजात गणसमाजाचा प्रारंभ परिकल्पित प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजापासून झालेला नसून स्त्रीसत्ताक गणसमाजापासून झालेला आहे हे जगभरचे मार्क्सवादी, विशेषत: कम्युनिस्ट, मान्य करीत नसले, तरी खंडित करू शकत नाहीत. प्रा. दीपंकर गुप्तांसारखे मार्क्सवादी पंडित शेवटचा बचाव एवढाच उभा करीत आहेत की, वर्गपूर्व मानवसमाज अनेक प्रकारचे होते.[२०] पण कोणताही तथाकथित 'वर्गपूर्व' समाज स्वाभाविक विकासक्रमात गणसमाज बनायचा तर त्याला शेतीचा शोध लावावा लागे आणि तो शोध जगभर स्त्रियांनीच लावलेला असल्यामुळे आणि जगातले सर्व आद्य कृषक समाज स्त्रीसत्ताक असल्यामुळे अभिजात गणसमाजाचा

प्रारंभ स्त्रीसत्ताक गणसमाजाने झालेला आहे.[११] रॉबर्ट ब्रिफॉ, डब्ल्यू. रॉबर्टसन स्मिथ, जॉर्ज थॉमसन, इ. च्या अभिजात ग्रंथसंपदेने हे सिद्ध केलेले आहे ; पण, प्राथमिक साम्यवादाच्या 'गंधर्वनगरीला ' त्यांनीही धक्का लावलेला नाही!

स्त्रीसत्ताक गणसमाजात स्त्रीवर्ण उत्पादक-शासक-पुरोहित असल्यामुळे तो स्वतंत्र होता, तर पुरुषवर्ण अनुत्पादक-अशासक-अपुरोहित असल्यामुळे राजकीयदृष्ट्या परतंत्र होता ; पण हा समाज वरकड उत्पादन करू शकत नसल्यामुळे, शेती वा शिकार वा युद्ध यातून मिळालेल्या ' गणधनाचे ' कुलांच्या वा ज्ञातींच्या माता वा गणराज्ञी स्त्री-पुरुषांत समानपणे वाटप करीत असल्यामुळे या समाजात आर्थिक समता होती. समूहनिष्ठ आर्थिक समतेच्या पायावर स्त्रीवर्णाचे स्वातंत्र्य व पुरुषवर्णाचे पारतंत्र्य असे द्वैत उभे राहिले.

सामंतप्रथेतील स्वातंत्र्य-समतेचे द्वैत

दासप्रथाक गणसमाजाचा आर्थिक पाया दास शूद्र वर्ण व स्वामी द्विज वर्ण यांच्या विषमतेच्या वर्णसंबंधाचा बनल्यामुळे समतेचे त्याच्या विरुद्धात रूपांतर झाले. पण, खाजगी मालमत्ता व कुटुंबसंस्था यांचा उदय न झाल्याने द्विजांचे गणप्रथाक समाजजीवन समूहनिष्ठ समतेचे राहिले. गणसभा व गणपरिषद् यांनी बनलेले स्त्रीसत्ताक गणप्रथाक शासन मातृवंशकतेतच द्विज स्त्रियांकडून द्विज पुरुषांकडे गेल्याने द्विजांच्या समूहनिष्ठ समतेवर द्विज स्त्रियांचे पारतंत्र्य व द्विज पुरुषांचे स्वातंत्र्य हे नवे द्वैत उभे राहिलेले होते. दासशूद्रांच्या गुलामगिरीने मग द्विज 'पुत्रांनाही' * ग्रासले. म्हणून आम्ही म्हटले की, दासप्रथाक गणसमाजातील स्वातंत्र्य व पारतंत्र्य या दोन ध्रुवांची एकजूट जशी अन्योन्यव्यावर्तक वा वैमनस्यभावी होती तशीच व्यामिश्रही होती.

बुद्धाचे तत्त्वज्ञान व भिक्षुसंघ यांच्या नेतृत्वाखाली भारतात इसवीपूर्व ६ व्या शतकात जी समाजक्रांती झाली तीत कृषिशिल्पिदासांच्या श्रमावर आधारलेला वर्णसमाज जाऊन कर्षक-वलुतेदार शूद्रांच्या श्रमावर आधारलेला जातिसमाज आला. कृषिदास अवैतनिक व वध्य होते, तर कर्षक जाती, मीमांसकांच्या शब्दात, 'भौमिक' (वा अबुल फझलच्या शब्दात ' मालिक ') झाल्या व अवध्य. शिल्पिदासही अवैतनिक होते व वध्य, तर कारू-शिल्पी जाती ' गवाही ' वर काम करणाऱ्या, म्हणजे ' वैतनिक ' झाल्या व अवध्य. हीनशिल्पिदास व गृहदास अवैतनिक व वध्य होते, तर बलुतेदार अतिशूद्र जातिजमाती गावकी व इऱ्यावर** राबणाऱ्या म्हणजे वैतनिक

---

* पुत्रचा अर्थ गणसमाजात कुलमुख्यापेक्षा लहान असलेले सर्व कुलसभासद असा होई. पुतण्या काकाला पिताच म्हणे व काका पुतण्याला पुत्र. लहान भाऊही पुत्रच.

** आदिवासी जमाती पिकातील त्यांच्या वाटचाला ' इरा ' म्हणतात. इराचा अर्थ निघण्टूत (२.७.१२.) अन्न असा आहे.

झाल्या व अवध्य. मात्र, शूद्रातिशूद्र जातीजमातींना कराव्या लागणाऱ्या कमीअधिक वेठबिगारीने व अतिशूद्र जाती पाणिनिकाळातच (इसवीपूर्व ४ थे शतक) अस्पृश्य लेखल्या गेल्याने [२२] गुलामगिरीची जागा निमस्वातंत्र्याने घेतली. या निमस्वातंत्र्याची गृहदास व कर्मकर यांचे हक्क व वेतन यांच्या रूपात नोंद चाणक्याचे अर्थशास्त्र[२३] व धर्मशास्त्रे यांत भारतीय इतिहासात प्रथमतःच झाली.

दासप्रथाक गणसमाजाचा अंत झाल्यामुळे शासकशोषक द्विजवर्णीयांची जागा घेतलेल्या लष्करी व ब्राह्मण या सामंत जाती समूहनिष्ठ समतेला व तज्जन्य लोकशाहीला मुकल्या.

अशाप्रकारे सामंतप्रथाक समाजात सामंत जातींचे स्वातंत्र्य व शूद्रातिशूद्र जातीजमातींचे निमस्वातंत्र्य हे नवे द्वैत जन्माला आले.

धर्माचे द्विमुखी कार्य

सामंतप्रथाक समाजात गणनियंत्रित राजर्षी जाऊन निरंकुश व आनुवंशिक राजा आला. राजाचे सामंत व प्रजा यांच्यापासून परात्मीकरण झाल्याने तो परमेश्वर बनला– 'लोकसिद्धो राजा परमेश्वरः'।[२४]

दासप्रथाक गणसमाजाचे दैव वा नियति म्हणजे दासस्वामींच्या समष्टीचे परमार्थीकरण होते. सामंतप्रथाक समाजात धार्मिक परमेश्वर व भक्तिपंथाचा भगवन् हे नवे द्वैत जन्माला आले. सगुण परमेश्वर हा जातिप्रथाक विषमतेचे परमार्थीकरण होता, तर निर्गुण* भगवन् हा शूद्रातिशूद्रांच्या निमस्वातंत्र्याचे परमार्थीकरण. कबीराचा गोपाल स्वातंत्र्य व समतेचा प्रतीक आहे आणि रावाला रंक करणारा– कुदरत की गत न्यारी ! मीरेच्या वैश्विक कृष्ण–राधा प्रेमात स्त्री–पुरुष-विषमता निमालेली आहे ! म्हणून, मार्क्सने धर्माची व्याख्या केवळ अफूची गोळी अशी एकमुखी केलेली नसून द्विमुखी केलेली आहे–

'जसा धर्म हा आत्मा गमावलेल्या परिस्थितीचा आत्मा आहे, तसा तो पीडित मनुष्यप्राण्याचा उसासा आहे, हृदयहीन जगाचे हृदय...'[२५]

धर्मनिरपेक्ष तत्त्वज्ञाने युरोपीय भांडवलदारी क्रांत्यांच्या प्रबोधनयुगात जन्माला आली. त्याआधी 'निधर्मी' तत्त्वज्ञाने नव्हती असे नाही. प्राचीन ग्रीसमध्ये डेमॉक्रिटस व एपिक्युरससारखे भौतिकवादी होऊन गेले, तर प्राचीन भारतात लोकायतिकांसारखे. अशा तत्त्वज्ञानसंप्रदायांनी विद्रोह केल्याचे अरब इतिहासात दिसते.[२६] इतरत्रही केले ; पण त्यांनी भांडवलशाहीपूर्व काळात समाजक्रांत्या केल्याची नोंद नाही. त्या सर्व धार्मिक तत्त्वज्ञानसंप्रदायांनी केल्या.[२७] धर्माच्या यामुळेच कालानुक्रमात क्रांतिकारी व प्रस्थापित अशा अवस्था ज्याप्रमाणे आलेल्या आहेत, त्याचप्रमाणे प्रस्थापिततेच्या कालखंडातही शास्त्या धर्माने विद्रोही उपधर्मांना व लघु-

---

* कबीराच्या भजनांना निर्गुणी भजन म्हणतात.

धर्मांना जन्म दिलेला आहे. विद्रोही उपधर्म म्हणजे भागवत, वैष्णव, शैव, नायनार, इ. सारखे आणि विद्रोही लघुधर्म म्हणजे लिंगायत व शीख धर्मांसारखे.

खुद्द शास्त्या धर्माचा वैदिक श्रौत वर्णाश्रमधर्माकडून नववैदिक श्रौतस्मार्त जातिधर्माकडचा प्रवास हा भारतीय उत्पादनशक्तींच्या व उत्पादनसंबंधांच्या ऱ्हास-क्रमात झालेला आहे हा भावनिक जातिव्यवस्थाविरोधकांचा अपसमज आहे. भारतीय सामंतप्रथाक समाजक्रांतीने उत्पादन दासप्रथाक गणसमाजाच्या तुलनेत दहापटीने वाढवले असे कोसंबी सांगतात.[३५] भारतीय सामंतप्रथाक समाजक्रांतीचा धर्म जरी बौद्ध धर्म असला, तरी बौद्ध भिक्षूंप्रमाणे बौद्ध उपासकांना कोणताही दीक्षा-विधी नव्हता. त्यामुळे ते नव्या जातिसमाजाचाच अविभाज्य भाग राहिले. नव्या उत्पादनशक्तींचा धर्म जरी बौद्ध धर्म राहिला, तरी नव्या उत्पादनसंबंधांचा धर्म नववैदिक श्रौतस्मार्त जातिधर्म बनला. भारतीय सामंतप्रथाक जातिसमाजाच्या उदयविकासाचे हे अनन्य द्वैत आहे. म्हणून, आपल्या इच्छाअनिच्छेपासून व नीति-अनीतीच्या कल्पनांपासून स्वतंत्रपणे झालेल्या इतिहासातील समाजविकासाकडे भावनिक व मानवतावादी दृष्टिकोनातून पाहून इतिहासाचे आकलन होत नसते.

धर्माचे मूलभूत लक्षण

धर्माचे मूलभूत लक्षण समजून घेतल्याशिवाय त्याचा द्विमुखी विकासक्रम समजणार नाही. धर्म म्हणजे केवळ देवतायतन वा परमेश्वर, प्रेषित वा पैगंबर व धर्मग्रंथ यांचे प्रामाण्य नाही. जैन धर्म निरीश्वरवादी आहे, तर मूळ बौद्ध धर्म त्याव्यतिरिक्त बाकीच्याही गोष्टी मानीत नाही. धर्माचे मूलभूत लक्षण त्याच्या उत्पत्तीत आहे.

धर्मोदय प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाच्या प्रेतावर होतो हे पारंपरिक ऐतिहासिक भौतिकवादाचे प्रतिपादन भारतीय इतिहासाला लागू नाही. सिंधू नदीच्या खोऱ्यात स्त्रीसत्ताक नरक* गण नदीवक्त्र वा गाळपेर शेती हस्तश्रमाऐवजी रेडा-बैलाच्या औताने करू लागला, नरकदेवी वा निर्ऋति या आद्य गणराज्ञीची शेवटची वंशजा उषा केवळ दिवो+दुहिता (=स्वर्गकन्या) राहिली आणि तिचा राजर्षि-पदाचा त्रिशृंगी मुकुट दिवो+दासाच्या (स्वर्गाचा दास) डोक्यावर चढला, क्षत्र या निखळ स्त्रीवर्णाची जागा पुरुषप्रधान क्षत्रिय वर्णाने घेतली तर ब्रह्मन् या निखळ पुरुषवर्णाची जागा दिवस्+पुत्र (स्वर्गपुत्र) आंगिरसांसारख्या पुरुषप्रधान ब्राह्मण वर्णाने घेऊन कृषिमायेचे रूपांतर कर्मकांडात केले, तेव्हा भारताचा आद्यतम प्राग्वैदिक धर्म जन्माला आला. आधी उत्पादनसाधने बदलली, नंतर वर्णसंबंध बदलले आणि मग या आर्थिक चौथऱ्यावर हा धर्म जन्माला आला.**

---

* नरकचा मूळ अर्थ प्रचलित अर्थाच्या पूर्ण उलट आहे ! संस्कृत व्याकरणानुसार नर+क म्हणजे नर गणाचा सभासद.

** म्हणून चाणक्य अर्थशास्त्रात म्हणतो– 'अर्थ एव प्रधान इति कौटिल्यः। अर्थमूलौ हि धर्मकामाव् इति। (१.२.४.)

प्रकृतिप्रधान सांख्य तत्त्वज्ञानाला पुरुषप्रधान करणे आणि अनेक पुरुषांच्या परमार्थीकरणातून विज्ञानमय पुरुष वा वैश्वानर बनवून अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञान निर्मिणे हे काम काशीकोसल गणाचा राजर्षि अजातशत्रु, केकय गणाचा राजर्षि अश्वपति, पंचाल गणाचा राजर्षि प्रवाहण जैवलि, इ. राजर्षींनी केले, आणि अशाप्रकारे अब्राह्मणी स्त्रीप्रधान सांख्य तत्त्वज्ञानसंप्रदाय व ब्राह्मणी पुरुषप्रधान अध्यात्मवादी* तत्त्वज्ञानसंप्रदाय यांच्यातला आद्य भारतीय तत्त्वज्ञानसंघर्ष सुरू झाला. दासप्रथाक समाजाने स्त्रीसत्ताक समाजाच्या तुलनेत– तो स्वत:पुरतेच उत्पादन करू शकत होता असे गृहीत धरले तर- वरकड उत्पादन दुप्पट वाढवले;[२९] म्हणून, सांख्य तत्त्वज्ञानाच्या तुलनेत उपनिषदीय अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञान समाजक्रांतिकारी होते.

वैदिक अध्यात्मवादाची गुरुकुले असत, तर प्राग्वैदिक सांख्यवादाचे भिक्षुसंघ.[३०] बौद्ध त्रिपिटकांत तत्त्वज्ञानांच्या संप्रदायांना संघ वा गण हा शब्द वापरलेला असून त्यांच्या प्रमुखांना संघी वा गणी वा संघप्रमुख वा गणप्रमुख हे शब्द वापरलेले आहेत. ऐहिक संघांची वा गणांची जशी प्रवेशदीक्षा (उपनयन वा अभिसिंचन) असायची, तशीच या पारमार्थिक संघांची वा गणांची (उपसंपदा). ऐहिक संघगणांपेक्षा हे पारमार्थिक संघगण श्रेष्ठ समजले जायचे आणि म्हणून त्यांची प्रवेशदीक्षाही. म्हणून, ब्राह्मणी असो वा अब्राह्मणी, हे सर्व तत्त्वज्ञानसंप्रदाय धार्मिकच होते. म्हणून, भारतीय तत्त्वज्ञानातला सांख्यवाद विरुद्ध अध्यात्मवाद हा आद्य दार्शनिक संघर्षही धार्मिकच होता.

बुद्धकाळात त्याच्या बाह्यार्थवादी (realistic) प्रतीत्यसमुत्पादाबरोबर वैदिक अध्यात्मवाद, सांख्य, उच्छेदवादी भौतिकवाद, महावीराचा अनेकान्तिकवाद, इ. दर्शने प्रचलित होती. पण, त्यावेळच्या वर्णप्रथाक गुलामगिरीविरोधी समाजक्रांतीचे नेतृत्व करणाऱ्या प्रतीत्यसमुत्पादाच्या विरोधात अध्यात्मवादाने चातुर्वर्ण्यप्रथाक गुलामगिरीची बाजू घेतली, तर सांख्य, भौतिकवाद, अनेकान्तिकवाद, नियतिवाद, इ. अब्राह्मणी दर्शनांनी द्वैवर्ण्य संघगणप्रथाक (oligarchic) गुलामगिरीची बाजू घेतली. म्हणजे या दुसऱ्या व महत्तम भारतीय समाजक्रांतीतही संघर्ष धार्मिक दर्शनांच्या दोन छावण्यांत झाला. बौद्ध धर्म-दर्शन केवळ अनीश्वरवादी व वेदप्रामाण्यविरोधी होते एवढेच नाही, तर अनात्मवादी होते याकडे पुन्हा लक्ष वेधले पाहिजे.

आता आपण धर्माचे मूलभूत लक्षण सांगू शकू. वरकड उत्पादन करणाऱ्या शोषणशासनाधिष्ठित समाजात श्रमविभाजन एवढे विकसित व्हावे लागते की धार्मिक विचारआचारांचे अनुशासन करणारा वर्ण वा श्रमण-भिक्षूसंघ वा जात वा वर्ग तयार व्हावा लागतो, हे धर्माचे मूलभूत लक्षण आहे. आदिवासी जमातींमध्ये

---

* आद्य शंकराचार्य अध्यात्मवादाची व्याख्या अशी करतात– 'आत्म्यातून विश्व निर्माण होणे व आत्म्यातच लय पावणे.' आत्म्याला वा परमात्म्याला पुरुषही म्हणतात हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे.

'धार्मिक' विधी करणारी भगतीण वा भगत असतो. भगतीण वा भगत हे शब्द 'भज्' या धातूपासून बनलेले असून त्याचा अर्थ होतो गणधनाचे समान वाटप करणे. म्हणजे, भगतीण वा भगत हे मूलतः जमातीचे कारभारीण वा कारभारीच असत. या जमाती वरकड उत्पादनक्षमतेप्रत आलेल्या नसतात, म्हणून, त्यांत शोषणाधारित श्रमविभाजनही नसते. या 'धार्मिक' विधींना समाजविज्ञान माया वा यातु वा जादू (magic) म्हणते. मायेतून धर्म निर्माण होतो हे खरे ; पण, धर्म ही मायेची गुणात्मक दृष्ट्या वेगळी व वरची अवस्था आहे. आदिवासी जमातींत नवरीच्या आईने नवरी–नवऱ्याचे 'डोक्याला डोके लावले' की झाले लग्न ! आदिवासी जमातींमध्ये आता वरचा वर्ग तयार झालेला असून तो धार्मिक वा वैदिक पद्धतीने लग्न लावणे हे प्रतिष्ठेचे मानतो. धर्म ही मायेची जास्त विकसित अवस्था आहे म्हणून आदिवासींमध्ये काम करणाऱ्या वा आदिवासी डाव्या कार्यकर्त्यांनी 'प्रिमिटिव्ह' विवाहपद्धत सोडून धार्मिक विवाहपद्धत स्वीकारायचा उपदेश करावा वा स्वीकारावी असा त्याचा अर्थ नाही !

स्वातंत्र्य-समता : धार्मिक व अधार्मिक

आधुनिक विज्ञानाचा एक उद्गाता कोपर्निकस (१४७३-१५४३) हा एका ख्रिश्चनधर्मीय मठातला एक भिक्षू-पुरोहित होता. तेव्हापासून विज्ञान धार्मिक मठांतून बाहेर पडले हे खरे; पण तोपर्यंत सर्व ज्ञानविज्ञाने धार्मिक मठ-विहारांत शिकवली व जोपासली जात होती हे लक्षात घेतले पाहिजे. भांडवलशाहीपूर्व ज्ञानविज्ञानांचा काय, पण सर्व संस्कृतीचा विकास धर्मातच झालेला आहे. अजंठ्याचे 'महापरिनिर्वाण' व मायकेल एंजेलोचे 'प्येता' (pieta) ही महाशिल्पे धार्मिकच आहेत.

भांडवलदारी वर्गसंबंधांच्या उदयानंतर अवतरलेल्या प्रबोधनयुगात निधर्मी ज्ञानविज्ञानांनी धर्माशी संघर्ष छेडला; पण हा संघर्षही मुख्यतः सुधारित धर्मांनी केला- युरोपात प्रॉटेस्टंट, प्यूरिटन धर्म, इ., तर भारतात सार्वजनिक सत्यधर्म, नवबौद्ध धर्म, इ.

आद्य दासप्रथाक समाजक्रांतीपासून भांडवलदारी समाजक्रांतीपर्यंत धर्माची द्विमुखिता अशी आहे.

स्वातंत्र्य-समतेचा संघर्ष म्हणून मूलतः धर्मातच झालेला आहे. भिक्षुसंघातल्या स्वातंत्र्य-समतेची तुलना बुद्धाने ऐहिक समाजातल्या दास्यमुक्तीशी केलेली आहे. थेरगाथा व थेरीगाथा या अनुक्रमे भिक्षू व भिक्षुणी यांच्या पारमार्थिक स्वातंत्र्य-समतेच्या उदान-गीतांचे संग्रह आहेत पण; ही पारमार्थिक स्वातंत्र्य-समता ऐहिक स्वातंत्र्य-समतेचे प्रक्षेपण होती याकडे मार्क्सवादी व दलित विचारवंत दुर्लक्ष करतात. बुद्धच 'यशस्वी' झाला आणि इतर समकालीन तीर्थंकर अयशस्वी का झाले असा अचूक प्रश्न देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय विचारतात; पण, ते त्याचे चुकीचे उत्तर

असे देतात की, बुद्धाने भिक्षुसंघाच्या रूपात पारमार्थिक स्वातंत्र्य-समतेचे मायाजाल (illusion) रचले म्हणून तो यशस्वी झाला, तर बाकी तीर्थंकरांनी कोसळत्या गणप्रथाक समग्र स्वातंत्र्य-समतेच्या वास्तवतेच्या प्रतिक्रियेत वैफल्यग्रस्त दर्शने रचली म्हणून ते अयशस्वी झाले.[११] नियतिवादी मक्खलि गोसाल तर वज्जी संघगणाचा मगधराज अजातसत्तूने केलेला उच्छेद ऐकून दुःखातिरिकाने नाचतगात मेला![१२] याचा अर्थ असा होतो की, गोसालसारखे तीर्थंकर वास्तविक समग्र स्वातंत्र्य- समतेचे पुरस्कर्ते होते, तर बुद्ध मायिक स्वातंत्र्य-समतेचा!

युरोपीय भांडवलदारी क्रांतीपासून समग्र स्वातंत्र्य समता धार्मिक चौकटीबाहेर पडली. या क्रांतीत भांडवलदारवर्गाने दिलेली 'स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व' ही घोषणा भ्रामक ठरून नवे व्यक्तिस्वातंत्र्य प्रत्यक्षात जेव्हा केवळ भांडवलदारवर्गापुरतेच मर्यादित राहिले आणि त्याचा केवळ आभास कामगारवर्गापुरता, तेव्हा त्याचे प्रक्षेपण हेगेलच्या अध्यात्मवादी अनित्यतावादात झाले. खुद्द विश्वचैतन्यच स्वस्वातंत्र्य गमावून परात्मीकृत भौतिक जग होते आणि भौतिक जगाच्या अनित्यात्मक नियमांनी विकास पावू लागते, असे हे दर्शन प्रतिपादते. मानवसमाजाच्या सर्जनविकासातून हे विश्वचैतन्य स्वातंत्र्य साकार करीत शेवटी आपल्या परात्मीकरणाचा अंत करते याचा अर्थ सांख्य प्रकृतीचा अव्यक्त साम्यभाव व व्यक्त वैषम्यभाव यांच्यापेक्षा वेगळा नव्हता. प्रकृतीचे सत्त्व, रज व तम हे त्रिगुण सृष्टिनिर्मिती-अगोदर साम्यभावात असतात आणि त्यांच्या वैषम्यातून सृष्टिनिर्मिती होते या सांख्यसिद्धांतनाचा अनुस्यूत अर्थ हा होता की, मानवसमाजाचा विकास विषमतेशिवाय होऊ शकत नाही, आणि तोच सिद्धांत हेगेलच्या अध्यात्मवादी अनित्यतावादात अनुस्यूत होता. प्राथमिक साम्यवादाने 'वैषम्यात' स्वतःचे परात्मीकरण केल्यानंतर जी समग्र स्वातंत्र्य-समता तो गमावून बसतो तिची पुनर्प्राप्ती तो समाजवादी क्रांतीद्वारे करतो हे सूत्र प्रतिपादणाऱ्या पारंपरिक ऐतिहासिक भौतिकवादाने उत्पादनशक्तींशी मानवी स्वातंत्र्य-समता जोडण्यात आध्यात्मिक अनित्यतावादाला जरी नकार दिलेला असला तरी त्याचा प्रभावही अवशिष्ट ठेवलेला आहे. नकाराची कृती तात्काळ निरवशेषतेची कधीच नसते, ती व्यामिश्रतेचीच असते.

समाजवादी समाजातील स्वातंत्र्य-समता

समाजवादी समाज हा समग्र स्वातंत्र्य-समतेची पुनर्प्राप्ती असते या धारणेतून समाजवादी क्रांत्यांनंतर अस्तित्वात आलेल्या समाजवादी समाजांमध्ये स्वातंत्र्य-समतेच्या प्रश्नांची कोंडी झालेली आहे. 'प्रत्येकापासून त्याच्या कुवतीनुसार काम आणि कामानुसार दाम' हे समाजवादी समाजाचे मूलभूत लक्षण त्याच्या मर्यादित उत्पादनशक्तींमुळे असते, असे मार्क्सने स्वतः सांगितलेले आहे. त्याच्या मते या समाजात स्त्री व पुरुष, बौद्धिक श्रम व शारीरिक श्रम, शहरे व खेडी यांच्यात विषमता राहाते, पण, या विषमतेचा संबंध त्याने उत्पादनशक्तींच्या मर्यादिततेशी

प्रमाणे वर्गांच्या अवशिष्टतेशी जोडला. मार्क्सवादाचे वैशिष्टच वर्गलढा नसून वर्ग-लढ्याची परिणती कामगारवर्गाच्या अधिसत्तास्थापनेत करणे हे असल्याचे त्याने सांगितले. समाजवादी समाज हा भांडवलदारी समाज ते साम्यवादी समाज यांच्या-तला संक्रमणात्मक समाज असल्याचे तो सांगतो. म्हणून, हे संक्रमण पूर्ण करण्या-साठी कामगारवर्गाची अधिसत्ता सत्ताच्युत शोषक वर्गांविरोधी ज्याप्रमाणे असते त्याचप्रमाणे ती कामगारेतर वर्गांकडून–सामुदायिक शेतकरी व बुद्धिजीवी यांच्या-कडून – हे संक्रमण पूर्ण करून घेण्यासाठी असते, असे मार्क्स व लेनिन यांचे प्रति-पादन आहे. म्हणजे समाजवादी समाज हा शोषणमुक्त, पण वर्गसमाजच असतो, असे यातून तर्कशुद्धपणे सूचित होते.

रशियन क्रांतीत कामगारवर्गाने भांडवलदारी लोकशाहीचा अंत करून काम-गारवर्गाची लोकशाही स्थापलेली आहे अशी स्तालिनने घोषणा केली होती.[३३] काम-गारवर्गाची लोकशाही म्हणजेच प्राथमिक साम्यवादी समाजाची व्यक्तिस्वातंत्र्यविहीन समूहनिष्ठ 'समग्र' स्वातंत्र्य-समता! कामगारवर्गाच्या अधिसत्तेच्या नावावर नव्या तंत्रज्ञांचा (technocrats) वर्ग नवी स्वातंत्र्य-समता उपभोगतो आहे तर बाकीचे कामगार, सामूहिक शेतकरी व बुद्धिजीवी या स्वातंत्र्य-समतेचा आभास, असा खुद्द माओ-त्से डाँगने आरोप केला होता.[३४] या दोन्ही कम्युनिस्ट महासत्ता परस्परांवर सामाजिक साम्राज्यशाहीचा आरोप करीत असून परपस्परांना समाजवादी माना-यला तयार नाहीत !

उत्पादनशक्तींच्या सीमिततेचा युक्तिवाद विद्यमान सोव्हिएत युनियनला लागू पडू शकत नाही. साम्यवादाच्या 'टेक ऑफ' अवस्थेत असण्याइतक्या त्याच्या उत्पादनशक्ती वाढल्या आहेत. मग तेथे वर्ग का? आमचे म्हणणे हे आहे की, समाजवादी समाजातील विद्यमान विषमतेला वर्गीय लेखणे हेच चुकीचे आहे. 'तात्पर्य' कारांच्या वर्गाच्या व्यापक व्याख्येनुसार ही विषमता वर्गीय ठरू शकते! पण, मार्क्स व लेनिन यांनी उत्पादनसाधनांचे मालक वा अमालक या निकषावर वर्गाची जी व्याख्या केलेली आहे तिच्यानुसार समाजवादी समाजात सर्व उत्पादन-साधनांचे राष्ट्रीयीकरण झाल्यानंतर वर्ग राहू कसे शकतात? शोषणविहीन विषम-तेची वर्गाव्यतिरिक्त वेगळी संस्था असू शकते काय याचा विचार पारंपरिक वा वर्गीय ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या चौकटीत होणेच शक्य नव्हते. हा विचार वर्णीयजातीय भारतीय समाजाच्या संदर्भातच होऊ शकत होता. वर्ण ही संस्था स्त्रीसत्तेतील शोषणविहीन विषमतेची होती हे आम्ही सिद्ध केलेले आहे. समाज-वादी समाजातील विषमता म्हणून वर्गीय असू शकते, वर्गीय नाही.[३५] समाजवादी समाजातील विषमतेची व्याख्याच चुकीची केली गेल्याने एका बाजूला तिच्याविरुद्ध सम्यक् संघर्ष होऊ शकला नाही, तर शास्त्रज्ञ साखारोव्हसारख्या ज्या समाजवादी नागरीकांनी केला त्यांचे स्वातंत्र्यच काढून घेण्यात आले. समाजवादी लोकशाहीचा विकासच जेथे कुंठित झाला, तेथे समग्र स्वातंत्र्य-समतेकडची वाटचाल कुठून होणार?

वर्णप्रथेची मायिकता व जाति–वर्गाची जन्मसिद्धता

प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज आदिम व रानटी असल्यामुळे त्यात लोकशाही असू शकत नव्हती हे कॉ. भारत पाटणकरांचे विधान डॉ. गेल ओमवेदना मान्य असल्याचे दिसते.[३५] भारतात वर्णसमाज नव्हता असे त्या मानीत असल्यामुळे स्त्रीसत्ताक गणसमाजातील शोषणपूर्व स्वातंत्र्य-समता व विषमता यांच्या प्रारंभिक द्वैताचा शोध घ्यायचे कारण उद्भवत नाही. मॉर्टन क्लासला प्रमाणभूत मानून त्या सांगतात की, भारतात वर्गपूर्व समाजानंतर वर्गसमाज येण्याऐवजी जातिसमाज आला. पण, वर्गाचे मूलभूत लक्षण उत्पादनसाधनांची मालकी वा अमालकी हे नसून शोषण असल्याचे त्या मानीत असल्याने जातिसमाज हा मूलतः वर्गसमाजच असतो असे त्या क्लासच्या विरोधात प्रतिपादतात.[३७] म्हणून जात व वर्ग यांत मूलभूत फरक नसल्याचे मांडणे क्रमप्राप्त ठरते एवढेच नाही, तर भांडवलशाहीपूर्व काळात वर्गसुद्धा जन्मसिद्ध होते असा युक्तिवाद करणे क्रमप्राप्त होते![३८] ही वस्तुस्थिती होती काय?

युरोपीय सामंतप्रथेत पुरोहितवर्ग ब्राह्मण जातीप्रमाणे निश्चितच जन्मसिद्ध नव्हता. अरब वा तुर्क सामंतप्रथेतही इस्लामचा पुरोहितवर्ग जन्मसिद्ध नव्हता एवढेच नाही, तर उमराववर्गही एका बाजूला गुलामांमधून तर दुसऱ्या बाजूला धर्मांतरितांमधून बनू शकत होता. युरोपीय सामंतप्रथेत भूदास वा कुळे शहरात पळून येऊन कारागीर बनू शकत असत. कारागीरांचेही गिल्ड (guild) होते, जाती नव्हत्या, आणि त्यामुळे त्यांचे सभासदत्व कोणालाही मिळू शकत होते.

युरोपीय दासप्रथेत ग्रीक गणच एकमेकांना जिंकून गुलाम करीत असलेले दिसतात.[३९] दासस्वामींमधील आर्थिक फरकीकरणातून पॅट्रिशिअन हे प्लेबियन बनत असल्याचे आणि कर्जबाजारीपणा, इ. तून दासस्वामी हे दास बनत असल्याचेही दिसते. याउलट, प्राचीन दासप्रथाक ग्रीक समाजाने ऑलिगॅर्कीतून डेमोक्रसीत संक्रमण केल्यानंतर जमीनमालक पॅट्रिशिअन दासस्वामींऐवजी प्लेबियन व्यापारी दासस्वामी शासनकर्ते झाले.

खुद्द युरोपियन भांडवलदारवर्गाचा उदय व भरती कारागीर व व्यापारी वर्गांमधून झाली, तर भारतीय भांडवलदारवर्गाचा उदय व भरती मूलतः व्यापारी जातींमधून व गौणतः उच्च जातींमधून झाली. जातीच्या जन्मसिद्धतेचा अध्यारोप वर्गावर करणे अशाप्रकारे निखालस चुकीचे आहे.

जातिसंस्था ही वर्णसंस्थेनंतरची, पण वर्गसंस्थेपूर्वीची, भारतीय शोषणशासनाची संस्था आहे. जातीची ६ लक्षणे सांगतात की, तिने मर्यादित स्वयंशासनाद्वारे विषमतायुक्त समूहनिष्ठ स्वातंत्र्य–समता टिकवली. स्वयंशासनाबाहेर प्रत्येक जात उतरंडीतली शोषकशासक वा शोषितशासित जात होती. जातिव्यवस्था स्वयमेव भांडवलदारी समाजाचा उदय शक्य करीत नसल्यामुळे तिच्यावर भांडवलदारी

साम्राज्यशाहीची अधिसत्ता व वर्गाचा अध्यारोप लादला जाणे अटळ होते. भांडवलशाहीच्या उदयाशिवाय-स्वाभाविक व अस्वाभाविक-व्यक्तिस्वातंत्र्याचा उदय होऊ शकत नाही. म्हणूनच फुले व आंबेडकर यांच्यासारखे जातिव्यवस्थाअंतवादी समूहनिष्ठ स्वातंत्र्य-समतेच्या विरोधात व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित स्वातंत्र्य-समतेची मागणी घेऊन पुढे आले.

जातिव्यवस्था व जातिधर्म

भारतीय सामंतप्रथाक समाजाची जातिव्यवस्था ही एक ऊर्ध्ववास्तू होती या भारतीय कम्युनिस्टांच्या धारणेविरोधात ती भौतिक पाया होती या प्रतिपादनातून गेल ओमवेदनी निश्चितच पुढचे पाऊल टाकले आहे. पण जात ही आज व्यवस्था असूनही तिच्या विरुद्धचा लढा सामाजिक-सांस्कृतिक आहे असे मांडण्यातून त्या तिला समाजपरिवर्तक व्यवहारात ऊर्ध्ववास्तूच मानीत आहेत हे स्पष्ट होते. जातिव्यवस्था ही भारतात अजूनही एक उत्पादनपद्धत आहे आणि ती भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीबरोबर गौण उत्पादनपद्धत म्हणून नांदते आहे. ओमवेदनी स्वतःच सैद्धान्तिक प्रतिपादन केले आहे की, विशिष्ट समाज केवळ एकाच उत्पादनपद्धतीने बनलेला असतो असे नाही, तर तो अनेक उत्पादनपद्धतींनी मिळूनही बनलेला असू शकतो.[४०] म्हणून भारतीय सम्यक् समाजपरिवर्तनाचा संघर्ष या गौण व प्रधान उत्पादनपद्धतींचे परिवर्तन करायचा संघर्ष आहे. भांडवलदारी वर्गव्यवस्थाअंताचा संघर्ष करणारे बहुसंख्य ज्याप्रमाणे तिचा धर्म व तत्त्वज्ञान पाळणारे असू शकतात, असतात, त्याचप्रमाणे जातिव्यवस्थाअंताचा संघर्ष करीत असलेले व करणार असलेले बहुसंख्य तिचा धर्म व तत्त्वज्ञान पाळणारे असू शकतात. आंतरजातीय वा आंतरधर्मीय विवाह करणारे बहुसंख्य धार्मिक असल्याचे आपण पाहातो. ही विसंगती असल्याची हेटाळणी केली जाते आणि निष्कर्ष काढला जातो की, माणूस वा जातिव्यवस्था बदलू शकत नाही. वास्तविक कारण हे आहे की, प्रत्येक वस्तूच्या बदलाचे नियम व कालावधी वेगवेगळे असतात. भौतिक समाजपरिवर्तन सापेक्षतः कमी कालावधीत होऊ शकते, तर मानसिक परिवर्तन दीर्घ कालावधीत. भौतिक समाजपरिवर्तन सामाजिक संघर्षाने होते, तर मानसिक परिवर्तन वैचारिक संघर्षाने. समाजक्रांतीची पूर्वतयारी ज्याप्रमाणे प्रबोधन वैचारिक संघर्षाने करावी लागते, त्याप्रमाणे नवसमाजनिर्मितीसाठी वैचारिक संघर्ष अखंड जारी ठेवावा लागतो. समाजवादी क्रांतीपर्यंत धर्माची द्विमुरवता संपलेली असते, तो पूर्णपणे प्रस्थापित झालेला असतो, हे खरे; पण, भांडवलदारी समाजक्रांतीपर्यंत धर्म सर्व ज्ञान–विज्ञानांचे, साहित्यकलांचे व एकूण संस्कृतीचे निधान असतो आणि भांडवलदारी समाजात, विज्ञान सोडले तर, बाकी क्षेत्रात त्याचे योगदान चालूच राहाते. समाजवादी समाजही धर्माने निर्मिलेल्या कालबाह्य संस्कृतीविरुद्ध संघर्ष करीत असता कालातीत संस्कृती केवळ धर्मनिर्मित म्हणून टाकून देऊ शकत नाही. धर्माचा अनित्यतावाद असा अनन्य आहे.

धर्माविरोधी संघर्ष म्हणूनच दीर्घकालीन व जटिल आहे, त्यात 'शॉर्ट कट' नाही. शॉर्ट कट घ्यायच्या प्रवृत्तीला म्हणूनच आम्ही 'सांस्कृतिक नक्षलवाद' म्हणतो. जातिव्यवस्था व त्याचा धर्म यांच्याविरोधी लढा व्यक्तिस्वातंत्र्याचा काय पण स्त्री-स्वातंत्र्याचाही बळी देऊन केला पाहिजे ही 'लोकशाही समाजवादी' मागणी यातूनच येते !

व्यक्तिस्वातंत्र्य व समग्र स्वातंत्र्य–समता

मानवसमाजाच्या इतिहासाचा प्रारंभ स्वातंत्र्य–समतेच्या पारतंत्र्य-विषमतेशी अविभाज्य एकजुटीने झाला आणि मानवसमाजाच्या भौतिक विकासक्रमातून हे द्वैत प्रस्फुरित व विकसित झालेले असल्याने भारतात जात-स्त्रीदास्य-वर्ग यांच्या अंताच्या समाजक्रांतिक्रमातून हे द्वैत सोडायायची वेळ आता आलेली आहे. पण या क्रांतिक्रमाची सिद्धी भारतीय समाजवादी समाजाला सम्यक् स्वातंत्र्य-समता देईल, समग्र स्वातंत्र्य-समता नाही. समग्र स्वातंत्र्य–समतेकडचा मानवसमाजाचा प्रवास अनंत आहे, सान्त नाही.

जात-स्त्रीदास्य-वर्ग यांच्या अंताच्या समाजक्रांतिक्रमाचा वैचारिक व व्यावहारिक संघर्ष सुरू झाला आहे. किमान वैचारिक-दार्शनिक स्पष्टतेशिवाय समाज-परिवर्तक व्यवहार स्पष्ट होणार नाही. भारतीय सम्यक् मुक्तीचे उत्तर केवळ आपल्यापाशीच आहे असा दावा कर्मठ आंबेडकरवादी करीत आहेत. समूहनिष्ठ लोकशाहीच्या जोरावरच ही कर्मठता जोपासली जात आहे. मुहम्मद पैगंबर म्हणाले होते– 'मतभेद माझ्या जमातीला वरदान आहे!'[४१] मतभेदातूनच एकूण ज्ञानाचा विकास होत असतो.[४२] मतभेदांचा संघर्ष करण्यासाठी व्यक्तिस्वातंत्र्य लागते. व्यक्ति-स्वातंत्र्य परमतसहिष्णुतेतून व परमतआकलनातून वापरले, तर सम्यक् स्वातंत्र्य-समतेच्या भारतीय समाजपरिवर्तनाचा विचार व व्यवहार स्पष्ट होत जाईल, साकार होत जाईल.

संदर्भ

१. फ्रेडरिक एंगल्स, कुटुंबसंस्था, खाजगी मालमत्ता आणि शासनसंस्था याचा उगम, मराठी अनु. व. मा. देशमुख, पा. १७१.

२. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद, कास्ट्स, क्लासेस अँड पार्टीज इन मॉडर्न पोलिटिकल डेव्हलपमेंट, सोशल सायंटिस्ट, नोव्हें. ७७.

३. एस. ए. डांगे, इंडिया : फ्रॉम प्रिमिटिव्ह कम्युनिझम टु स्लेव्हरी, पा. १०२–१०८.

४. शरद् पाटील, ब्रह्मन्, नवभारत, फेब्रु-मार्च ७६, दासशूद्रांची गुलामगिरी भाग १ पा. २०२-२४५.

५. छांदोग्य उपनिषद्, ५.३.७.

६. बृहदारण्यक उपनिषद्, १.४.११.
७. प्रा. म. दा. साठे (सं.), व्याकरणसिद्धान्तकौमुदी, भा. २, पा. ५०-५१.
८. राहुल सांकृत्यायन व जगदीश काश्यप (हिंदी अनु), दीघनिकाय, पा. २०.
९. टी. आय. ऑइझरमन, द मेकिंग ऑफ मार्क्सिस्ट फिलॉसफी, पा. ३८८.
१०. राहुल सांकृत्यायन व जगदीश काश्यप, उक्त, पा. २८.
११. जॉर्ज थॉमसन, स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी, खंड. २, पा. २४२–२४३.
१२. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, जैन सूत्राज, भा. १, पा. १९४.
१३. उक्त, पा. ७०-७८.
१४. महाभारत, १. ८२. २२; २. ७१. १.
१५. उक्त, २. ७१. ३.
१६. उक्त, ३. १७९. २७.
१७. उक्त, ३. ३०. २१–२७
१८. अश्वघोष, बुद्धचरित, सूर्यनारायण चौधरी (सं.) ११.४४.
१९. शरद् पाटील, प्राचीन वैदिक समाज, नवभारत, मार्च ७५, दासशूद्रांची गुलामगिरी भाग १, पा. २२.
२०. दीपंकर गुप्ता, कास्ट : इन्फ्रास्ट्रक्चर अँड सुपरस्ट्रक्चर, ए क्रिटिक, एकॉनॉमिक अँड पोलिटिकल वीकली, १९-१२-८१.
२१. शरद् पाटील, स्त्रीराज्य, नवभारत, सप्टें-ऑक्टो. ७५, दासशूद्रांची गुलामगिरी भाग १, पा. १३५-१७९.
२२. महामहोपाध्याय काशीनाथशास्त्री अभ्यंकर (सं. अनु.) श्रीमद्भगवत् पतञ्जलिविरचित व्याकरणमहाभाष्य, पा. ४६५–४६६.
२३. वाचस्पति गैरोला (सं.) कौटिलीय अर्थशास्त्र, पा. ३८१-३८७.
२४. प्रो. उमाशंकर शर्मा 'ऋषि,' (सं.), श्रीमन्माधवाचार्यकृतः सर्वदर्शन-संग्रहः, पा. ९.
२५. टी. आय. ऑइझरमन, उक्त, पा.२०२- २०३.
२६. मोहम्मद हबीब, पॉलिटिक्स अँड सोसायटी ड्यूरिंग द अर्ली मीडिव्हल पीरिअड, खं. १, पा. २३१.
२७. उक्त, पा. ४२-४३, २५२.
२८. दामोदर धर्मानंद कोसंबी, अॅन इन्ट्रॉडक्शन टु द स्टडी ऑफ इंडियन हिस्टरी, पा. १५८.
२९. कार्ल मार्क्स, थिअरीज ऑफ सरप्लस व्हॅल्यू, भा. १, पा. ७२.
३०. महाभारत, १२.२१८. ११-१६; १२. ३२०.७,२४.
३१. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत, पा. ४८४-४८६, ५०६-५१०.
३२. उक्त, पा. ५१९- ५२४.

३३. जे. स्तालिन, प्रॉब्लेम्स ऑफ लेनिनिझम, पा. १४.
३४. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद, सोशल सायंटिस्ट, सप्टेंबर ७३.
३५. शरद् पाटील, राइझ ऑफ ए न्यू एक्स्प्लॉइटींग क्लास इन सोव्हिएत युनियन?, चायना रिपोर्ट, नोव्हेंबर-डिसें. ८०.
३६. भारत पाटणकर, ब्राह्मणी शरद् पाटील-जातिव्यवस्थाअंताचा लढा,श्रमिक विचार, १०-११ जाने. ८२; गेल ओमवेद, जातिव्यवस्था व भारतीय समाजक्रांती, लेखांक २, संदर्भ १, सत्यशोधक मार्क्सवादी, जुलै ८२.
३७. गेल ओमवेद, उक्त.
३८. उक्त.
३९. जॉर्ज थॉमसन, स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी, खं. २, पा. १९७-२००.
४०. गेल ओमवेद, उक्त, लेखांक १, सत्यशोधक मार्क्सवादी, जून ८२.
४१. मोहम्मद हबीब, उक्त, पा. ९८.
४२. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, डायलेक्टिकल लॉजिक, एसेज ऑन इट्स हिस्टरी अँड थिअरी, पा. १११.

(सत्यशोधक मार्क्सवादी, ऑगस्ट १९८२)

❊

५

मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र व अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धी यांतील विरोध

तत्त्वज्ञानाचा अभाव (कोणत्याही) क्रांतीकारी प्रवाहाचा अस्तित्वहक्क काढून घेतो आणि कमीअधिक काळानंतर त्याला अपरिहार्य दिवाळखोरीची सजा फर्मावितो.

व्ही. आय. लेनिन

* * *

देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांनी त्यांच्या 'लेनिन द फिलॉसॉफर' या (१९७९) ताज्या कृतीत समर्थपणे दाखवायचा प्रयत्न केला आहे की, लेनिनने मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा सम्यक् विकास कसा केला आणि आजच्या प्राक्झिसवादी व अस्तित्ववादी यांनी मार्क्सवादाच्या प्रमाणवादावर (epistemology) केलेली टीका कशी चुकीची आहे.

मार्क्सवादी–लेनिनवादी तत्त्वज्ञानाचे संरक्षण–समर्थन

मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानावर व समाजवादी देशांमधील त्याच्या व्यवहारावर पाश्चात्य देशांमध्ये चाललेल्या धुमश्चक्रीचे पडसाद भारतात उमटल्याशिवाय राहिलेले नाहीत. समाजवादी सोव्हिएत युनियनमधील स्तालिनची हुकुमशाही राजवट चव्हाट्यावर आल्यानंतर समाजवादी समाजरचनेच्या सम्यक् विकासाच्या व्याव-

हारिक समस्यांबरोबर मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या तदनुषंगिक समस्या उभ्या राहणे अपरिहार्य होते. (मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या मार्क्सवादी–लेनिनवादी तत्त्वज्ञान या नामान्तरणाला जगभरच्या कम्युनिस्टांनी निरपवादपणे मान्यता दिलेली असली, तरी त्याला भारतात मी विरोध केलेला आहे हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे.[१])

पण, जगभरच्या कम्युनिस्टांप्रमाणे भारतीय कम्युनिस्टांनी अशी भूमिका घेतली की, समाजवादी देशांमधील काही व्यवहार चुकले हा मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा दोष नाही; ते परिपूर्णच आहे. याउलट, मार्क्सवादावरील मित्रभावी टीकाकारांनी लोकशाही समाजवाद्यांच्या उच्छेदक टीकेच्या तुलनेत असा आग्रह धरला की, चुकीच्या समाजपरिवर्तक व्यवहारांची उपपत्ती मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानातील त्रुटीत शोधली पाहिजे. अशा टीकाकारांचेही जागतिक व भारतीय कम्युनिस्टांनी भांडवलदारी व लोकशाही समाजवादी टीकाकारांशी समीकरण केल्याने मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानावर विधायक महाचर्चा होऊ शकलेली नाही.

चट्टोपाध्यायांचेही उद्दिष्ट मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाची सापेक्ष परिपूर्णता सिद्ध करायचे आहे. पण, त्यांचा पाश्चिमात्य व भारतीय तत्त्वज्ञानांवरचा अधिकार एवढा मोठा आहे, की त्यांनी मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वसूरींपासून त्याच्या लेनिनसारख्या महत्तम भाष्यकारांपर्यंत केलेले विहंगावलोकन मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाची प्रमाणशास्त्रीय समस्या अभावितपणे अनावृत करते.

भौतिकभंजन विरुद्ध भौतिकपुनर्मंडन

मार्क्स व एंगल्स जेव्हा दार्शनिक संघर्षात उतरले, तेव्हा पुढारलेल्या यूरोपीय बुद्धिजीवींमध्ये–विशेषतः कामगारवर्गाच्या वर्तुळांमध्ये–भौतिकवादाचे अधिराज्य होते.[२] भांडवलदारी औद्योगिक क्रांतीचे तत्त्वज्ञानच भौतिकवाद असल्याने त्याचा भर तेव्हा ओसरलेला नव्हता. पण, भांडवलशाहीने लेनिनच्या काळात साम्राज्यशाहीच्या अवस्थेत पदार्पण केल्याने तिचे तारुण्य ओसरू लागले. म्हणून ती अध्यात्मवादाच्या देवपूजेला लागली. तिचे आचार्य आता बर्कले, ह्यूम, कान्ट, इ. सारखे अध्यात्मवादी व अज्ञेयवादी दार्शनिक झाले.

भांडवलशाहीने बंधमुक्त केलेले विज्ञान याच सुमारास मन्वंतरी छलांगा मारू लागले. एंगल्स १८९५ साली वारला, तेव्हा विज्ञानाने पहिली छलांग मारली क्ष किरणांच्या शोधाची, दुसरी नैसर्गिक रेडिओप्रक्रियेची (१८९६) व तिसरी इलेक्ट्रॉनची (१८९७). विश्वाची अंतिम वीट असलेला अणू फुटला. मग, मूलभूत परमाणूंच्या संख्येत सारखी भर पडत गेली. भौतिकाच्या मूलद्रव्यांच्या पारंपरिक संकल्पना कोसळून पडल्या. विज्ञान हे बाह्य जगाच्या मानवी मेंदूतील प्रतिबिंबनातून उद्भवत नसून ते मेंदूचीच सृष्टी आहे आणि म्हणून वैज्ञानिकांनी केवळ अनुभवांचेच वर्णन केले पाहिजे, अशी आध्यात्मिक अनुभववादी भूमिका बहुसंख्य वैज्ञानिकांनी म्हणूनच घेतली. या अनुभववादाचा प्रवर्तक होता अर्न्स्ट माक हा पदार्थ

वैज्ञानिक दार्शनिक. या अनुभववादाने मग बोल्शेव्हिक पक्षालाही पछाडले. भौतिक असत् तर केवळ अनुभवच सत्, हा नवा नारा होता.[३]

लेनिनने त्याच्या 'मटीरिॲलिझम अँड एम्पीरियो-क्रिटिसिझम' या ग्रंथाद्वारे (१९०९) रशियन समाजक्रांतीची दार्शनिक पूर्वतयारी केली आणि भौतिकाचे पुनर्मंडन केले. पाश्चात्य व पौर्वात्य प्राचीन भौतिकवादी प्रतिपादीत की, हे चराचर विश्व चार वा पाच महाभूतांनी बनलेले आहे. नंतरच्या प्राचीन भौतिकवाद्यांनी त्यापुढे जाऊन मांडले की, चराचर विश्व अणूंनी बनलेले आहे; पण, मागील शतकाअखेरीच्या उपरोक्त व नंतरच्या शोधांमुळे अणू विरून जाऊन अनंत व अनाकलनीय मूलद्रव्यांचा साक्षात्कार शास्त्रज्ञांना होऊ लागताच विश्व मूलतः अभौतिक आहे हा समज रूढ झाला. या संदर्भात लेनिनला भौतिकाचे पुनर्व्याख्यांकन करावे लागले, जे मार्क्स व एंगल्सच्या व्याख्येला उजळणारे होते–

'भौतिक या संकल्पनेचा अर्थ अनुभवात प्रतीत होणारे वास्तविक सत्य यापेक्षा अधिक काहीच होत नाही.'[४]

या वास्तविक सत्‌ची मूलद्रव्ये अनंत असल्याने त्यांचे अनुभवाला येणारे ज्ञान सान्त असले, तरी भौतिकाची संकल्पनाच मुळात अनंत भौतिकाच्या अनित्यात्मक ज्ञानप्रक्रियेवर अधिष्ठित असते, असे लेनिन सांगतो-

'अनित्यतावाद म्हणजे सत्‌चे जिवंत व अनेकांगी (अंगांची संख्या अनंतपणे वाढणारे) ज्ञान आहे. त्याची प्रत्येक समक्षता व सदृश बोधना अनंत छटांनी युक्त असते. (प्रत्येक छटा वाढून एका सबंध दर्शनव्यवस्थेत परिणत होणारी असते.)...'[५]

भौतिकाची व्याख्या अशाप्रकारे मार्क्सपूर्व नित्यात्मक (metaphysical) भौतिकवादाची नसून मार्क्सोक्त अनित्यात्मक भौतिकवादाची आहे, ही पुनर्मांडणी लेनिनने केली.

बाह्यार्थवादी प्रमाणशास्त्राची अबाधितता

'एपिस्टेमॉलॉजी'ला भारतीय तत्त्वज्ञानात प्रमाणवाद/शास्त्र म्हणतात. मूळ धातू आहे मा. मा म्हणजे मोजणे वा जाणणे. (मा हा शब्द मूलतः मातेचा वाचक आहे हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे.) प्रमाण म्हणजे प्र+मा+करणम्. ज्ञानाचे कारण वा साधन. जे जाणायचे ते प्रमेय, प्रमाणाने जाणणारा तो प्रमाता आणि प्रमाणाद्वारे प्रमात्याने मिळवलेले ज्ञान ते प्रमा.[६] ('सर्वोच्च,' दार्शनिक, ज्ञान कमवणाऱ्याचे लिंग येथे स्त्रीलिंग आहे हे लक्षात घेतले, तर भारतीय भक्तिसंप्रदायात सर्वोच्च भक्तीचे लिंग राधा व प्रज्ञापारमिता का हे लक्षात येईल!)

आद्य भौतिकवाद्यांच्या प्रमाणशास्त्राची व्याख्या प्राचीन बाह्यार्थवाद्यांनी (realist) केलेली आहे हे प्रथम लक्षात घेतले पाहिजे. अब्राह्मणी लोकायतिक भौतिकवाद ते ब्राह्मणी न्यायवैशेषिक बाह्यार्थवाद ही एकच 'छटा' आहे,* असे

* बुद्ध बाह्यार्थवादी होता आणि त्याचा लोकायतला विरोध होता हे लक्षणीय आहे.

चट्टोपाध्याय मानतात.[७] भारताचा हा महत्तम दार्शनिक पंडित मार्क्सवादी असण्यात आमचे जसे सुदैव आहे, तसेच तो ब्राह्मण असण्यात आमचे दुर्दैव आहे; पण, नित्यात्मक ज्ञानाची 'ही' ब्राह्मणी वस्तुस्थिती व अनित्यात्मक ज्ञानाची 'ती' अब्राह्मणी संभाव्यता हे भारतीय समाजपरिवर्तनाचे अनिवार्य व अनन्य द्वैत आहे.

मार्क्सपूर्व भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रमाणशास्त्र मार्क्सोक्त अनित्यात्मक भौतिकवादाने स्वीकारले, असे चट्टोपाध्याय आपल्याला सांगतात–

'दुसरे म्हणजे, भौतिकवादाला भौतिकवादी प्रमाणशास्त्राची आवश्यकता असते. म्हणून, सबंध 'मटीरिॲलिझम अँड एम्पीरियो—क्रिटिसिझम' मध्ये भर दिला गेला आहे प्रतिबिंबवादावर, ज्यावाचून भौतिकवादाची कल्पनाच केली जाऊ शकत नाही.'[८]

ते पुढे सांगतात की, मार्क्सचे वैशिष्ट्य रूढ भौतिकवादी प्रमाणशास्त्र स्वीकारण्यात नव्हते–कारण ते त्याने गृहीतच धरले होते–तर ते समाजशास्त्राला लावण्यात होते.[९] म्हणजे, मार्क्सने भौतिकवादाचा जरी अनित्यात्मक विकास केला तरी मार्क्सपूर्व भौतिकवादाच्या प्रमाणशास्त्राचा केला नाही-ते जसेच्या तसे स्वीकारले.

बाह्यार्थवादाचे प्रमाणशास्त्र

बाह्यार्थवादाची व्याख्या धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री खालीलप्रमाणे करतात– ...

बाह्यार्थवादाची धारणा आहे... की, मन बाह्य अर्थाचे (वस्तूचे) इंद्रियग्रहण करते आणि तो (अर्थ) इंद्रियग्रहणापासून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असतो; मनाकडून तो ना निर्मिला जातो, ना इंद्रियग्रहणातून त्याच्यात काही बदल होऊ शकतो ...'[१०]

इंद्रियबोधाच्या या प्रक्रियेचे नामकरण प्रतिबिंबवाद असेच होऊ शकते. कारण बाह्यार्थाचे (बाह्य वस्तूचे) मनात प्रतिबिंब भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत अर्थक्रियासामर्थ्यविहीन असते. म्हणजेच ते प्रतिबिंब त्याच्या बाह्य अर्थावर बदलाची क्रिया करायचे सामर्थ्य बाळगत नाही. याचा समाजशास्त्रीय अर्थ असा होतो की, दार्शनिकाच्या मनात बाह्य समाजाच्या विषमतेची. त्यात तिच्या विरोधी होणाऱ्या संघर्षाची, प्रतिमा उमटली, तरी ती अर्थक्रियासामर्थ्यविहीन असली पाहिजे. म्हणजेच, औद्योगिक क्रांतीच्या प्रबोधनयुगापूर्वीची युरोपीय भौतिकवादी व बाह्यार्थवादी दर्शने समाजाबाबत अर्थक्रियासामर्थ्यविहीनतेची भूमिका घेणारी असल्याने ती समाजक्रांतिकारी असू शकत नव्हती.

मग, प्रबोधनयुगाचे भौतिकवादी दर्शन समाजक्रांतिकारी का होते? कारण ते बेकनच्या ॲरिस्टॉटलविरोधी तर्कशास्त्रावर व तदनुषंगिक प्रायोगिक विज्ञानवादी भूमिकेवर, तसेच न्यूटनच्या यंत्रविद्यानियमांवर अधिष्ठित होते. त्याचे प्रमाणशास्त्र जरी जुने, बाह्यार्थवादीच होते, तरी भौतिक परिस्थिती बदलल्याने माणूस बदलू शकतो ही सामंतप्रथाविरोधी नवी भूमिका या प्रबोधनकर्त्या दार्शनिकांनी

घेतली होती.

पण, भारतीय बाह्यार्थवादाचे वा न्याय-वैशेषिक दर्शनाचे प्रमाणशास्त्र अर्थ-क्रियासामर्थ्याची भूमिका घेणारे होते असे आपणाला वरपांगी दिसून येते. मग, काय त्याने भारतीय इतिहासात समाजक्रांतिकारी वा सामाजिकदृष्ट्या पुरोगामी भूमिका पार पाडली?* या दर्शनाने त्याच्या जन्मापासून, विशेषत: ४ थ्या शतकापासून, भारतीय समाजसंघर्षात वर्णजातिव्यवस्थेचे दार्शनिक व व्यावहारिक समर्थन करायची भूमिका कशी घेतली हे आम्ही 'धर्मकीर्त्ति व आमचा काळ' या लेखात दाखवले आहे.[११] याचा अर्थ असा की, या दर्शनाने प्रमाणशास्त्रात अर्थ-क्रियासामर्थ्याची जी भूमिका घेतली ती मूलत: त्याची नसून ती त्याने प्रति-क्रियेदाखल घेतली असली पाहिजे. तत्कालीन व तत्पूर्वीच्या भारतीय भौतिक-वादी दर्शनाचे प्रमाणशास्त्र अर्थक्रियासामर्थ्याची जी भूमिका घेते ती मूलत: त्याची नसून ती त्याने प्रतिक्रियेदाखल घेतली असली पाहिजे. तत्कालीन व तत्पू-र्वीच्या भारतीय भौतिकवादी दर्शनाचे प्रमाणशास्त्र अर्थक्रियासार्थ्याची भूमिका घेणारे होते काय? उपलब्ध माहितीवरून दिसते की, वर्णजातिसमर्थक व सत्कार्य-वादी (संख्यात्मक परिवर्तनवादी) न्याय-वैशेषिक दर्शनाच्या विरोधात चार्वाक-दर्शन वर्णजातिविरोधी व असत्कार्यवादी (गुणात्मक परिवर्तनवादी) असले तरी सामाजिक संघर्षात ते भोगवादी वा उच्छेदवादी भूमिका घेणारे असल्याने प्रमाण-शास्त्रात ते अर्थक्रियासामर्थ्यविहीनतेचीच भूमिका घेणारे होते.[१२] न्याय-वैशेषिक दर्शन जरी ब्राह्मणी असले, तरी त्याने अब्राह्मणी चार्वाकदर्शनाच्या पंचमहाभूता-त्मक भौतिकाच्या संकल्पनेपुढील अणुवादी भौतिकाची संकल्पना मांडली होती हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे म्हणजे, न्याय-वैशेषिकाच्या प्रमाणशास्त्राची भूमिका चार्वाकलोकायतदर्शनाच्या प्रतिक्रियेत निश्चितच नव्हती.

न्याय-वैशेषिक प्रमाणशास्त्राची भूमिका बौद्ध सौत्रान्तिक विज्ञानवादी प्रमाण-शास्त्राच्या प्रतिक्रियेत होती. कशावरून? न्याय-वैशेषिक दार्शनिक वात्स्यायन (इसवीचे ४ थे शतक) न्यायसूत्रावरील त्याच्या भाष्याच्या प्रस्तावनेत म्हणतो—

'यशस्वी प्रयत्न (समर्थ-प्रवृत्ति) तेव्हा होतो, जेव्हा वस्तू (अर्थ) 'सम्यक् ज्ञानाच्या साधनाने' (प्रमाण) जाणली जाते. म्हणून प्रमाण हे अर्थाशी अविभाज्य संबंधात असते (अर्थवत्).

'अर्थाची बोधना (प्रतिपत्ति) प्रमाणाशिवाय होत नाही. अर्थाची बोधना प्रमाणाने झाली की ज्ञाता ती (वस्तू) एकतर मिळवू इच्छितो वा टाळू इच्छितो. (वस्तू) मिळवायच्या वा टाळायच्या उद्देशाने त्याने केलेल्या विशिष्ट प्रयत्नाला (समीहा) प्रवृत्ति म्हणतात...'[१३]

---

* दर्शनाचा त्याने क्रांतिकारी विकास केला हे येथे नाकारायचा प्रश्न उद्-भवत नाही.

ब्राह्मणी न्याय-वैशेषिकाची समर्थप्रवृत्ति इच्छित बाह्यार्थ मिळवण्यासाठी होती, बदलण्यासाठी नव्हती. कारण त्याला इच्छित असलेल्या वस्तूला उपभोग्य बनवायचा बदल शूद्रातिशूद्र श्रमिक जातींनी अगोदरच केलेला असायचा. नैसर्गिक वस्तूचा श्रमप्रक्रियेतून उपयुक्त वा विनिमय मूल्ययुक्त उपभोग्य वस्तूत कायापालट करायच्या अर्थक्रियासमर्थप्रवृत्तीशी सामंती उच्चजातीयांचा एव्हाना कोणताही संबंध उरलेला नव्हता.[१४] उत्पादक जाती एकामागे एक अस्पृश्य लेखल्या जाऊन गावकुसाबाहेर वा वेशीबाहेर ढकलल्या जात होत्या.[१५] ब्राह्मणी दर्शनांच्या छावणीचे नेतृत्व करणारे न्याय–वैशेषिक म्हणूनच वर्णजातिव्यवस्थेचे कडवेपणे समर्थन करीत होते.[१६] याउलट, बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्त्ति (इसवीचे ७ वे शतक) जातिव्यवस्थेचा अहंकार मूर्खपणाच्या पाच लक्षणांपैकी एक असल्याचे सांगून बुद्धापासूनची वर्णजातिविरोधाची परंपरा अक्षुण्ण ठेवताना दिसतो.[१७] पूर्वमीमांसा हे ब्राह्मणी दर्शन शिकण्यासाठी धर्मकीर्त्ति हा कुमारिल भट्ट या पूर्वमीमांसक आचार्यापाशी कृषिदास म्हणून राहिला होता अशी आख्यायिका आहे.[१८] तत्कालीन सर्व ज्ञानविज्ञाने बौद्ध महाविहारांमध्ये शिकवली जात.[१९] बौद्ध लेणी ही त्यावेळचे महाविहार होते. विहार व लेणी ही वणिकपथांवर असून व्यापारी सार्थांसाठी बँकांचे काम करीत असत.[२०] लेणी खोदायला व्यापाऱ्यांच्या श्रेणींप्रमाणे कारागीरांच्या श्रेणींनीही देणग्या दिलेल्या आढळतात.[२१] हे सर्व पाहाता बौद्ध दार्शनिक महाभिक्षू व त्यांचे संघ यांचा उत्पादक जातींशी केवढा हार्दिक संबंध होता हे लक्षात येईल.

बुद्धाचे दर्शन जरी अनित्यात्मक बाह्यार्थवादी होते तरी 'वज्रसूचि'-कार महाकवी अश्वघोषापासूनचे (इसवीचे २ रे शतक) त्याचे दार्शनिक शिष्य विज्ञानवादी बनले याचे मुख्य कारण ब्राह्मणी बाह्यार्थवादी दार्शनिक वर्णजातिसमर्थक असल्याने प्रतिक्रियेदाखल बौद्ध दार्शनिक विज्ञानवादी बनले असावेत असे माझे मत आहे. बाह्यार्थ बदलण्यासाठी त्याच्या बदलाचे नियम जाणणे आवश्यक असते. शून्यवादी बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन (इसवीचे २ रे शतक) हा गणितज्ञ, वैद्य व धातुविद् होता ही परंपरा येथे लक्षात घेतली पाहिजे.[२२] बाह्यार्थाचे नियम त्याच्या केवळ मनातील प्रतिबिंबनातून जाणले जाऊ शकत नाहीत, तर ते संकल्पननातूनच जाणले जाऊ शकतात. म्हणून, सौत्रान्तिक विज्ञानवादी महाभिक्षू दिग्नागने ज्ञानाचे स्वलक्षणात्मक क्षणिक इंद्रियगम्य ज्ञान व मनोगम्य 'कल्पनारचित' संकल्पनात्मक ज्ञान असे महाविभाजन करून कान्टने १७-१८ व्या शतकात केलेली विचारशास्त्राची क्रांती ४ थ्या शतकात केली.[२३] बाह्यार्थवादी प्रतिबिंबनाच्या पलीकडे जाऊन मनाचा संकल्पनात्मक व्यापार जाणणे विज्ञानवादालाच शक्य होते. वस्तुमात्रांचे नामरूपात्मक जग विज्ञानातून वा मनातून उद्भवते हा आत्यंतिक दृष्टिकोन जरी या दर्शनाचा होता, तरी वस्तू त्यांच्या 'ज्ञानातून' बदलतात ही सौत्रान्तिक भूमिका विज्ञानातूनच निघू शकत होती. वस्तुत बदल करणाऱ्या उत्पादक जाती, उत्पादन-

प्रक्रिया व व्यापार यांच्याशी जिवंत संबंध असल्यामुळे आणि स्वतः वैज्ञानिक असल्यामुळे हे बौद्ध दार्शनिक दर्शनात जरी विज्ञानवादी असले, तरी वस्तुआकलनाच्या तर्कशास्त्रात सौत्रान्तिक बनले. न्याय-वैशेषिकाच्या पंचावयवी नित्यात्मक अनुमानाच्या विरोधात म्हणूनच सौत्रान्तिक विज्ञानवाद्यांनी द्विअवयवी अनित्यात्मक अनुमान मांडायची युरोपीय विचारशास्त्रात प्रबोधनपूर्वकाळात न झालेली क्रांती केली. विचारशास्त्रात क्रांती करणारा कान्ट व विचारक्रिया अनित्यतावादी (dialectical) असते हे मांडून कान्टची विचारशास्त्रातील क्रांती पूर्णतेला नेणारा हेगेल हे दोघे महादार्शनिक विज्ञानवादी होते याचे कारण उपरोक्तासारखेच आहे. विज्ञानवाद्यांची ही योगदाने भौतिक मेंदूच्या प्रतिबिंबनापलीकडच्या प्रक्रियांचा शोध असल्याने अन्तोगत्वा ती भौतिकवादाचाच आविष्कार होती असा जो सूर लेनिन व चट्टोपाध्याय यांच्या मांडणीत दिसतो तो माझ्या मते अनैतिहासिक व न-अनित्यात्मक (non-dialectial) आहे. 'जनता इतिहास घडवते' या वचनाचा अर्थ दासप्रथाक, सामंतप्रथाक व भांडवलशाही समाजक्रांत्यांचे श्रेय अनुक्रमे दासस्वामी, सामंत व भांडवलदार या वर्गांना नाही, जनतेलाच आहे, असे म्हणण्यासारखाच हा सूर आहे.

अनित्यतावादी प्रमाणशास्त्र

मार्क्सने एका बाजूला भौतिकवाद–बाह्यार्थवादाचे प्रमाणशास्त्र जसेच्या तसे स्वीकारले, तसेच दुसऱ्या बाजूला मानवी मेंदूविषयीची फायरबाखची अनैतिहासिक व शरीरशास्त्रीय संकल्पना नाकारून ऐतिहासिक व अनित्यात्मक संकल्पना मांडली. मानवी मेंदूची ज्ञानोपलब्धीची प्रक्रिया कशी अर्थक्रियासामर्थ्यकारी असते याचा खुलासा करताना लेनिन प्रथमच सांगून मोकळा होतो की, प्रमाणशास्त्राचा प्रश्न मार्क्सपूर्व भौतिकवाद्यांनी केव्हाच सोडवून टाकलेला आहे.[२४] म्हणून, तो अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धीसाठी ठावग्राही, सम्यक्, अचूक प्रतिबिंबन असे शब्दप्रयोग करतो. त्याचा सर्व भर बाह्यनिसर्ग व समाज यांना बदलू शकणाऱ्या संकल्पनाच्या प्रक्रियेवर आहे.[२५] समाजाची अर्थरचना बदलण्यासाठी असे ठावग्राही, सम्यक्, अचूक प्रतिबिंबनात्मक संकल्पनन पुरेसे असले, तरी समाजवादी क्रांतीने आर्थिक पाया बदलल्यानंतर वरच्या वैचारिक इमल्याला बदलण्यासाठी समाजपरिवर्तकांनी प्रथम स्वतःला बदलायची समस्या उभी राहाते. या अंतर्गत बदलासाठी ज्या इतिहास, तत्त्वज्ञान, साहित्य, कला, संस्कृती, इ. नी मानवी मने संस्कारित झालेली असतात त्यांचे समर्थप्रवृत्तिपर ज्ञान संपादन करायचा प्रश्न उद्भवतो. बाह्यार्थाचे उपरोक्त ज्ञान व अंतरार्थाचे सम्यक् प्रतिबिंबनापलिकडचे ज्ञान यांत जो गुणात्मक फरक असतो त्याचा विचार करण्याआड मग मार्क्सवादस्वीकृत प्रमाणशास्त्र येते. मार्क्सवादाचे रूढ बाह्यार्थवादी प्रमाणशास्त्र आणि त्याच्या आकृतिबंधात व विरोधात विकसित झालेले अनित्यतावादी प्रमाणशास्त्र यांच्यातला विरोध पराकोटीला जातो.

क्रयवस्तू व कलावस्तू यांवा विचार केला म्हणजे हा विरोध स्पष्ट होईल. क्रयवस्तूचे ठावग्राही व सम्यक् ज्ञान म्हणजे तिच्यातील मानवी श्रमाच्या-व्यष्टि-श्रम व समष्टिश्रम व विनिमयमूल्य यांच्या- द्वैताचे, त्यांच्या अनुक्रमे उपयुक्तमूल्य यांच्या अनित्यात्मक विकासक्रमाचे, म्हणजेच भांडवलदारी समाजाची पेशी बनलेल्या क्रयवस्तूचे ज्ञान. भांडवलदारी समाजाच्या अर्थरचनेचा, म्हणजेच बाह्यार्थाचा, अशा प्रकारचा अनित्यात्मक भौतिकवादी अभ्यास करून मार्क्सने अर्थक्रियासामर्थ्यकारी ज्ञान मिळवले. कलावस्तू जेव्हा क्रयवस्तू बनते, तेव्हा तिचे मूल्य 'सामाजिकदृष्ट्या आवश्यक श्रमकालाच्या' मापनावरूनच ठरते. पण, तिचे सौंदर्यमूल्य रसिकमनातील केवळ सम्यक् प्रतिबिंबनातून ठरत नसते. कलावस्तू या बाह्यार्थाचे स्वमनातील सम्यक् प्रतिबिंबन विशद करताना मार्क्सवादी रसिक तिचा कलावंत ज्या समाजाचे अपत्य असतो त्याच्या अभ्यासावर आपल्या सौंदर्यमीमांसेची सर्वस्वी मदार ठेवतो. मार्क्सवादी सौंदर्यमीमांसा क्रांतिकारी समर्थप्रवृत्तीकडे नेणारी असली पाहिजे, असा गॉर्कीचा आग्रह होता. या सौंदर्यशास्त्राचे प्रमाणशास्त्र बाह्यार्थवादीच असल्याने त्याने मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्राचे नाव 'समाजवादी बाह्यार्थवाद' (socialist realism) असे ठेवले. लेनिनने म्हणूनच टॉल्स्टॉयला व त्याच्या कलावस्तूंना 'रशियन समाजक्रांतीचा आरसा' असे म्हटले. म्हणजे, टॉलस्टॉयच्या मनात प्रतिबिंबित झालेले रशियन समाजक्रांतीचे भावविश्व, त्याच्या प्रतिबिंबनातून उपजलेल्या कलावस्तू व त्यांच्या प्रतिप्रतिबिंबनातून लेनिनने केलेली समाजवादी बाह्यार्थवादपर सौंदर्यमीमांसा!

प्रतिबिंबन कितीही सम्यक् असले, तरी ते आविष्कारात्मक असते, नवनिर्मितिपर नसते. साहित्यिकानें चित्रित केलेले पात्र समाजवादी बाह्यार्थवादी सौंदर्यशास्त्रानुसार वास्तविक व्यक्तीचा फोटोग्राफ नसला, तरी साहित्यिकाने पाहिलेल्या अनेक व्यक्तींच्या गोळाबरजेतून निघालेला आकृतिबंध (type) असतो, नवनिर्मिती नसते. दोस्तोयेव्हस्कीचा 'ईडियट' असा केवळ आकृतिबंध आहे की नवनिर्मिती? रोदाँचा 'थिंकर' असा केवळ आकृतिबंध आहे की नवनिर्मिती? अजंठ्याचा बोधिसत्त्व व महानिर्वाणस्थ बुद्ध असे केवळ आकृतिबंध आहेत की नवनिर्मिती? महाभारताचा विदुर असा केवळ आकृतिबंध आहे की नवनिर्मिती?

दिग्नागने बाह्यार्थाच्या क्षणिक इंद्रियबोधाला सत् मानले; कारण त्याच्या मते क्षणिक वास्तव व त्याचे क्षणिक ज्ञानच सत् असते. मन त्यानंतर त्या क्षणिक बाह्यार्थाच्या क्षणिक ज्ञानाचे जे संकल्पनन करते ते निश्चित ज्ञान असले, तरी ते नित्य व कल्पनारचित असल्याने असत् असते, असे तो म्हणतो. [२१] प्रत्यक्ष (perception) प्रमाण जे प्राथमिक इंद्रियगम्यज्ञान देते त्याचे अमूर्तीकरण (abstraction) करूनच मन संकल्पना (category) करते, म्हणून ते कल्पनारचित असते असे तो म्हणतो. प्रत्यक्षज्ञान प्रतिबिंबनात्मक असते, तर संकल्पनात्मक ज्ञान नवनिर्मिती असते, असे तो जणू काय सूचित करतो. बाह्यार्थाचे संकल्पनात्मक ज्ञान नव-

निर्मिती असल्याशिवाय ते बाह्यार्थात गुणात्मक परिवर्तन करू शकत नाही. गुणात्मक परिवर्तन जर नवनिर्मिती नसेल, तर सर्व गुणात्मक परिवर्तने संख्यात्मक बदलच मानावी लागतील. मग, सांख्य दर्शनाच्या सत्कार्यवादाप्रमाणे कोणतेही कार्य त्याच्या कारणात अस्तित्वात असते आणि बदलाने कार्य उत्पन्न होत नाही तर केवळ आविष्कृत होते, असे मानावे लागेल. मग, माता अपत्य प्रसवण्यात नवनिर्मिती करीत नाही, असे मानावे लागेल.

अशाप्रकारे बाह्य जगाचा व्यापार अनित्यात्मक असतो असे जरी मार्क्सवादी दर्शनाने मांडले व सिद्ध केले, तरी मनोव्यापार मात्र सत्कार्यवादपरच असतो अशी त्याची धारणा राहिली. या विरोधाचे मुख्य कारण म्हणजे या दर्शनाने मार्क्सपूर्व भौतिकवाद–बाह्यार्थवादाचे प्रमाणशास्त्र विनशर्त स्वीकारले हे आहे.

कलावस्तूची समाजपरिवर्तनक्षमता

कलावंताच्या कलावस्तूत त्याची केवळ जाणीवच रसिकाला दृग्गोचर होत असते काय हा यापुढचा प्रश्न आहे. मग, कलावस्तूची रसिकाने केलेली सौंदर्यमीमांसा कलावस्तूचे केवळ कमीअधिक सम्यक् प्रतिबिंबनच असते असे मानायचा अनवस्था-प्रसंग ओढवेल. अशा सौंदर्यमीमांसेतून रसिक स्वतःचे परिवर्तन कसे करू शकेल आणि असे परिवर्तन सौंदर्यमीमांसक रसिक–समष्टीचे करू शकला नाही तर कलावस्तू आपले समाजपरिवर्तक कार्य कसे पार पाडू शकेल?

उत्कृष्ट क्रयवस्तू व अभिजात कलावस्तू यांत मूलभूत फरक हा की, उत्कृष्ट क्रयवस्तू ही उपभोग्य असल्याने नश्वर असते तर अभिजात कलावस्तू सापेक्षतः शाश्वत असते. कालानुक्रमात अभिजात कलावस्तू आपली सान्तता सांडत जाते आणि नवनव्या कालखंडांमध्ये नवनव्या आशयांचा व रूपांचा अभिसार करीत जाते. कलावस्तूची शाश्वतता एकपतिक व एकापत्यक नसते, तर नवनव्या 'पुरुष'– रसिकांशी देवविवाहोत्सव साजरे करीत जाणारी अनंतप्रसवा प्रकृति असते. सतारीचे नादब्रह्म ऐकून केशवसुत मृत्यूकडून जीवनाकडे परतले. जीवन मनुष्यमात्राला अटळपणे मृत्यूकडे नेत असते, तर कलावस्तू मृत्यूतील जीवनाकडे घेऊन जात असते–अंतरं मृत्योर् अमृतम् ।

अभिजात कलावस्तूची ही अखंड नवनिर्मिती तिच्या सर्जकाच्या केवळ जाणिवेला मृत्योत्तर आलेले नवनवे मोहर नसतात. सर्जक कलावंताची नेणीव सहृदयाला वा रसिकाला प्रसवक्षम बनवते. सहृदयाने प्रसवक्षम बनून सहनवनिर्मिती करावी असा अभिजात कलावस्तूचा 'उत्सवसंकेत' असतो. अभिजात कलावस्तू तिच्या सर्जकाच्या जाणीव-नेणिवेच्या द्वैताने बनलेली असते. कलावंताची जाणीव त्याला प्रसूत करते, तर त्याची नेणीव रसिकाला. नवनिर्मितीचे हे अनंत वैचारिक मदनोत्सव मार्क्सवादी दर्शनाच्या रूढ बाह्यार्थवादी प्रमाणचक्षूतून अनुभवले जाऊ शकत नाहीत. त्यासाठी मार्क्सवादी–फुलेआंबेडकरवादी प्रमाणचक्षूच पाहिजेत!

संदर्भ

१. शरद् पाटील, सर्वंकष मार्क्सवाद व माफुआं, पूर्वा, डिसेंबर १९८१.
२. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लेनिन द फिलांसॉफर, पा. ३१–३२.
३. उक्त, पा. १६८–१७३. ४. उक्त, पा. १९३. ५. उक्त, पा. १५६.
६. एम. हिरियण्णा, आउटलाइन ऑफ इंडियन फिलॉसफी, पा. १७०.
७. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, व्हॉट इज लिव्हिंग अँड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी, पा. २३४–२३९.
८. उक्त, लेनिन द फिलॉसॉफर, पा. ६१. ९. उक्त, पा. ६२.
१०. धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री, क्रिटिक ऑफ इंडियन रिॲलिझम, पा. ३८.
११. शरद् पाटील, धर्मकीर्त्ति व आमचा काळ, नवभारत, डिसेंबर १९८१.
प्रो. उमाशंकर शर्मा 'ऋषि' (सं.), श्रीमन्माधवाचार्यकृतः सर्वदर्शनसंग्रहः, पा. १०–२२.
१२. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत, पा. २८-२९.
१३. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय व मृणालकान्ती गंगोपाध्याय, न्याय फिलॉसफी, भाग १, पा. ३.
१४. महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर, व्याकरणमहाभाष्य, भाग तिसरा, पा. ७३; व्ही. एस. अग्रवाल, इंडिया ॲज नोन टु पाणिनि, पा. १७२-१७३, १९९–२००.
१५. मोहम्मद हबीब, पॉलिटिक्स अँड सोसायटी डयूरिंग द अर्ली मिडिव्हल पीरिअड, खं. १, पा. ६२–६३.
१६. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, व्हॉट इज लिव्हिंग अँड व्हॉट इज डेड इन फिलॉसफी, पा. ६१५–६१६. ६२१.
१७. राहुल सांकृत्यायन, बुद्धिझम : द मार्क्सिस्ट ॲप्रोच, पा. ८.
१८. शरद् पाटील, उक्त; महामहोपाध्याय सतीशचंद्र विद्याभूषण, ए हिस्टरी ऑफ इंडियन लॉजिक (एन्शंट, मीडिव्हल अँड मॉडर्न स्कूल्स), पा. ३०४.
१९. २५०० हंड्रेड इअर्स ऑफ बुद्धिझम, पा. १७८–१९२; एच. डी. सांकलिया, द युनिव्हर्सिटी ऑफ नालंदा.
२०. डी. डी. कोसंबी, एक्झॅस्परेटिंग एसेज, पा. ६६.
२१. उक्त, ॲन इन्ट्रॉडक्शन टु द स्टडी ऑफ इंडियन हिस्टरी, पा. २५३–२५९.
२२. उक्त, पा. २४६–२४७; के. सच्चिदानंद मूर्ती, नागार्जुन, पा. ३५–३७.
२३. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, डायलेक्टिकल लॉजिक, पा. ९३; टी एच. स्त्चेर्बात्स्की, कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण, पा. १४१.
२४. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लेनिन द फिलॉसॉफर. पा. ६२.
२५. उक्त, पा. ५४–५७. २६. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री पा. ४३७–४४२.

(सत्यशोधक मार्क्सवादी, ऑक्टोबर १९८२)

६

मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य

जोगांच्या 'मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य'ने उभे केलेले साहित्याच्या वर्गवारीचे व सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न

डॉ. वि. स. जोगांच्या 'मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य' या पुस्तकाच्या प्रकाशनप्रसंगी झालेले कॉ. ए. बी. बर्धन यांचे भाषण 'युगांतर'ने (८।१२।८५) प्रसिद्ध केले आणि त्याचे पुनर्मुद्रण 'श्रमिक विचार'ने (१५।१२।८५) केले. बर्धन जुने कम्युनिस्ट नेते, उच्चविद्याविभूषित व बहुश्रुत एवढेच नाही, तर अमोघ वक्ते. मार्क्सवादावरचा त्यांचा अधिकार मोठा असल्याने त्यांनी केलेल्या मार्क्सवादी साहित्य व आंबेडकरी साहित्य यांवरील भाष्याला वजन प्राप्त झाले; पण ते चतुर राजकीय नेतेही आहेत आणि चतुर राजकीय नेत्याचे वैशिष्ट्य अशा विरोधाची सोडवणूक करणे हे बहुधा नसते, विरोधाचे अस्तित्वच नाकारणे हे असते. त्यामुळे विरोधातले दोन्ही पक्ष खूष होतात आणि विरोध तीव्रतर करायला सज्ज होतात!

साहित्याची जीवनव्यवस्थात्मक वर्गवारी

जोगांच्या पुस्तकाचा विचाराधीन विरोध मार्क्सवादी साहित्य व दलित साहित्य हा आहे. ते हा विरोध आहे हे मान्य करतात आणि त्यावर तडजोड व समन्वयाचा उपाय सुचवतात. तसेच दलित साहित्याचा प्रारंभ ते सत्तरीच्या उत्तरार्धात झाल्याचे प्रांजलपणे सांगतात. बर्धन मात्र त्याचा प्रारंभ लोकहितवादी व फुलेंपर्यंत नेऊन भिडवतात–

'दुसऱ्या एका गोष्टीशी मी असहमत आहे. ती म्हणजे दलित साहित्याच्या उगमासंबंधी लिहिताना आपण म्हटले आहे की, त्याचा उगम १९६६ किंवा १९६८ च्या दरम्यान आहे... एकदम माझ्या लक्षात आले की, आजपासून जवळजवळ ४० वर्षांपूर्वी आमचे मित्र अण्णाभाऊ साठे यांचे पोवाडे, तमाशे, नाटक या साहित्यकृतींचा जनतेसमोर प्रयोग करणाऱ्या संघटकांमधला मी एक आहे... ते दलित साहित्य नव्हते का? अण्णाभाऊ साठे कोण होते? कोणाच्या संबंधी त्यांनी लिहिले? कोणत्या उद्देशाने लिहिले? कोणाची जागृती त्यांना अभिप्रेत होती?

'...जर तुम्हाला दलित साहित्याचा इतिहासच शोधायचा आहे तर तो महात्मा जोतिबा फुल्यांपासून का नाही? लोकहितवादींपासून का नाही?...'

भक्तिपंथाचे अस्पृश्य संत कवी व महाभारताचा दासशूद्र विदुर यांना दलित साहित्यिक का म्हणू नये? वर्णजातिव्यवस्था मानून त्यांच्याबद्दल असंतोष व्यक्त करणारे साहित्यिक व वर्णजातिव्यवस्था नाकारणारे साहित्यिक, नवबौद्धवादाच्या उदयापूर्वीचे जातिव्यवस्थाविरोधी साहित्यिक व नवबौद्धवादोत्तर जातिव्यवस्थाविरोधी साहित्यिक, जातिवाचक दृष्टिकोनातून लिहिणारे दलित साहित्यिक व वर्गवादी दृष्टिकोनातून लिहिणारे मार्क्सवादी साहित्यिक या वर्गवारींचा विचार करायला बर्धन तयार नाहीत एवढेच काय, मार्क्सवादी साहित्य व मार्क्सवादेतर साहित्य हा भेदच त्यांना मान्य नाही–

'मी तुम्हाला असे सांगतो की, आपण मार्क्सवादी जेव्हा 'मार्क्सवादी साहित्य' असे म्हणतो तेव्हा आपण फार संकुचित विचार करतो. साहित्यात मार्क्सवादी साहित्य आणि बिगर मार्क्सवादी साहित्य असा भेद करणे उचित नाही. शेक्सपियर काय होता? टॉलस्टॉय काय होते? प्रेमचंद काय होते? का ते मार्क्सवादी होते? केवळ प्रबोधनाकरिताच नव्हे तर आपल्याला सर्वार्थाने पुढे घेऊन जाणारे साहित्य या अर्थाने ते साहित्य चिरंतन आहे...

'...कोणा कम्युनिस्टाने लिहिले म्हणून ते मार्क्सवादी साहित्य झाले हे समीकरण मला मान्य नाही.

'साहित्यसमीक्षेचे जे साधन तुमच्या हातात आहे त्याला घेऊन तुम्ही सगळ्या साहित्यिक परीक्षा घ्या आणि जे आपल्याला प्रगतिपथाकडे नेईल ते माझ्या दृष्टीने ग्राह्य असेल. मार्क्सवादी म्हणून मला ते मान्य असेल. आंबेडकरवादी म्हणून आपल्याला देखील ते मान्य करायला हरकत नाही.'

चिरंतन साहित्य व पुढे घेऊन जाणारे चिरंतन साहित्य यांना बर्धन एकाच मापाने मोजत आहेत. महाकवी कालिदास व महाकवी अश्वघोष या दोघांच्या साहित्यकृती चिरंतन आहेत; पण अश्वघोषाच्याच साहित्यकृती आपल्याला पुढे घेऊन जायला कारणीभूत होतात हे कसे?

लेनिनचा जो खालील उतारा त्यांनी इंग्रजीत आपल्या भाषणात उद्धृत केला आहे, त्यावर त्यांचा वरील निष्कर्ष आधारलेला आहे हे उघड आहे-

'सर्वहारांची संस्कृती ना उपटसुंभ आहे, ना ती स्वतःला सर्वहारांच्या संस्कृतीचे तज्ज्ञ म्हणवणाऱ्यांचा शोध घेत आहे. हा निखालस निर्बुद्धपणा आहे! भांडवलदारी समाजाच्या नेतृत्वाखाली मानवसमाजाने जे ज्ञान कमवले त्याचा तर्कशुद्ध विकास म्हणजे सर्वहारा संस्कृती असायला पाहिजे.'

भांडवलदारी समाजातच काय, मानवसमाजाच्या एकूण वाटचालीत जे एकूण ज्ञानार्जन झाले आहे, संस्कृतिनिर्मिती झाली आहे, त्याचा वारसदार सर्वहारा वर्ग आहे, असा या लेनिनवचनाचा भावार्थ आहे. पण, या एकूण संस्कृतीवरच्या वारशाचा सर्वहारा वर्गाचा दावा भारतीय कम्युनिस्टांना व आंबेडकरवाद्यांना मंजूर आहे काय? संस्कृती ही निवांतपणातच तयार होते ही पारंपरिक संकल्पना पारंपरिक कम्युनिस्ट व डॉ. आंबेडकर या दोघांनाही मान्य आहे. प्रा. रावसाहेब कसबे त्यांच्या 'आंबेडकर आणि मार्क्स' या पुस्तकात लिहितात–

'माणूस ही संस्कृती कशी निर्माण करतो असा प्रश्न उपस्थित करून आंबेडकर लिहितात, 'माणसाला मोकळा वेळ मिळाल्याशिवाय संस्कृतीचा जन्मच होऊ शकत नाही. ज्यावेळी माणूस आपल्या सर्व गरजा भागवून निवांत होतो त्याचवेळी तो सांस्कृतिक जोवनासाठी वेळ देऊ शकतो.' (पान ३३१)

यानंतर काही दशकांनी 'सोशल सायंटिस्ट'च्या नोव्हेंबर ७७ अंकात मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाचे एक नेते कॉ ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद लिहितात की, भारताची खरीखुरी (genuine) संस्कृती हिंदू व अहिंदू समाजांच्या उच्चवर्गीयांनी निर्माण केली. उच्चवर्गीयच का? कारण त्यांनाच निवांत वेळ मिळतो. त्यांच्या या विधानाचे खंडन करणारे पत्र आम्ही या मासिकाच्या संपादकांना लगेच लिहिले. ते अर्थातच दडपले गेले. नंतर माकपचे सरचिटणीस झालेल्या नंबुद्रिपादांनी डिसेंबर ८२ च्या अंकात आणखी पुढे जाऊन लिहिले की, भारतीय संस्कृतीची निर्मिती उच्चवर्णजातीयांनीच केली! म्हणजे, सर्वहारा हे संस्कृतिहाराही आहेत! मग, ज्या इस्टेटीचे ते निर्माते नाहीत असे स्वतः आंबेडकर व कम्युनिस्ट सांगतात, तिच्या वारशाचा दावा ते कसा करू शकतात?

खरे म्हणजे या निवांतपणाच्या सिद्धांतात केवळ अर्धसत्य आहे. तो केवळ उच्चवर्णजातवर्गीयांना व त्यांच्या संस्कृतीलाच लागू आहे. दुसरी संस्कृती श्रम करणाऱ्यांनी श्रम करतानाच निर्माण केलेली आहे. तिचे प्राथमिक रूप म्हणजे लोककला. ती श्रम सुसह्य व लयबद्ध करण्यातून तयार झाली, असे आपणाला ब्रिटिश मार्क्सवादी महापंडित जॉर्ज थॉमसन सप्रमाण सांगतात. ७५ साली आम्ही अबूची जगद्विख्यात जैन मंदिरे पाहायला गेलो असता गाईडने आम्हाला ती दाखवल्यानंतर अपूर्ण राहिलेली देवळे दाखविली आणि सांगितले, 'कारागिरांनी ही विश्रांतीच्या, निवांतपणाच्या वेळेत, धर्मासाठी केली!'

प्राचीन ग्रीसची, इजिप्तची व भारताची अजब शिल्पे व विराट वास्तू यासारख्या संस्कृती निवांतपणात नाहीत, श्रम करतानाच तयार झाल्या. कोणत्याही

प्राचीन संस्कृतीत श्रम उच्चवर्णजातवर्गीयांना निषिद्ध झाले होते. प्राचीन ग्रीसचा महान शिल्पकार फीडिआस गुलामसदृशच मानला जात होता. ॲरिस्टॉटलला स्वामी व दासांचे श्रम समान असल्याचे मान्य नव्हते. इजिप्तच्या महावास्तू बांधणारे गुलामच होते. पांडवांची अनुपम मयसभा बांधणारे आर्किटेक्ट (विश्वकर्मा) मयासुर व ८००० किंकर राक्षस हे पांडवाचे दास होते, असे महाभारत सांगते. भारताच्या विख्यात व विराट वास्तू बांधणारे विश्वकर्मा व कारागीर शूद्रातिशूद्र जातिजमातींचे होते. यापैकी कितींना निवांतपणा होता? आजारी असल्यामुळे हजेरी देऊ न शकलेल्या नर्तिका व गायिकांची डोकी अहमदाबादच्या एका मुगल सुभेदारानें छाटून टाकली होती.

प्राचीन ग्रीक व रोमन वाङ्मयात उच्चवर्गीयांचा अभिजात (classicus) व सर्वहारा (proletarius) असे दोन वर्गीय तट होते. या दोन तटांच्या अन्योन्य-संघर्षातून व विधायक नकारकरणातून (sublation) पाश्चिमात्य साहित्य व संस्कृती बनत गेली. साहित्य व संस्कृतीचे हे पाश्चिमात्य वर्गीकरण देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांसारख्या मार्क्सवादी महापंडितांनी भारतीय साहित्य व संस्कृतीला जसेच्या तसे लावायचा प्रयत्न केलेला आहे. महाराष्ट्रापुरते बोलायचे तर मराठी साहित्यात आज पारंपरिक वा उच्चजातीय साहित्य, जनसाहित्य वा मध्यमजातीय साहित्य आणि दलित वा माजी अस्पृश्यजातीय साहित्य अशी जातीय वर्गवारी पडलेली स्पष्टपणे दिसते. फुलेंनी त्यांच्या 'गुलामगिरी'त भारतीय संस्कृतीची वर्गवारी ब्राह्मणी व अब्राह्मणी अशीच केलेली आहे. राधाकृष्णन्‌नी भारतीय तत्त्वज्ञानांची वर्गवारी प्राचीन परंपरेनुसार ब्राह्मणी व अब्राह्मणी अशा दोन छावण्यांत केलेली आहे. ब्रिटिश अमदानीत वर्गोदय होईतो या दोन वर्णजातजमातीय छावण्यांच्या अन्योन्यसंघर्षातून व विधायक नकारकरणांतून भारतीय साहित्य व संस्कृती बनत आलेली आहे.

अब्राह्मणी छावणीचे आधुनिक काळात पुनर्घटन फुले, रामस्वामी नायकर यासारख्यांनी केले. ही छावणी सर्व शूद्रजातीयांची होती. दलित जाती तिच्या पोटभाग होत्या. तिचे नेतृत्व माळी-मराठा यांसारख्या मध्यम शेतकरी जातींकडे असल्यामुळे ती ब्राह्मणेतर म्हटली गेली. ब्राह्मणेतर चळवळ महाराष्ट्रात १९३० साली काँग्रेसमध्ये विलीन झाल्यामुळे तिचे ब्राह्मणीकरण झाले. नेमक्या याच काळात स्वतंत्र दलित चळवळ डॉ. आंबेडकरांच्या नेतृत्वाखाली पुढे येते, तरीही ते 'हू वेअर द शूद्राज'च्या प्रस्तावनेत स्वतःला ब्राह्मणेतर चळवळीचा वारसदार म्हणवताना दिसतात (पा. xxi). म्हणून धर्मांतरापर्यंत जसे ते हिंदू राहिले, तसेच ब्राह्मेतर चळवळीचाही भाग राहिले.

म्हणून फुलेंची चळवळ ज्याप्रमाणे अतिशूद्रांची वा दलितांची चळवळ म्हणता येणार नाही, त्याप्रमाणें आंबेडकरांची चळवळ शूद्रांची म्हणता येणार नाही; पण दोन्ही चळवळींच्या जातिव्यवस्थाविरोधाच्या समान सूत्रामुळे त्या भारताच्या अब्राह्मणी छावणीत समाविष्ट होतात. या समान सूत्रानुसार लोकहितवादी व

नागरकर हेही त्याच छावणीत मोडतात. अशा प्रकारे या छावण्यांच्या घटक व्यक्ती कोणत्या वर्णजातींच्या होत्या त्यावरून या छावण्यांचे स्वरूप ठरत नसून त्यांच्या घटकव्यक्तींची सामाजिक भूमिका कोणती यावर त्यांच्या घटकव्यक्तींचे स्वरूप ठरते. अश्वघोष व कालिदास दोन्ही ब्राह्मण होते; पण अश्वघोषाची सामाजिक भूमिका व साहित्य अब्राह्मणी होते, तर कालिदासाची सामाजिक भूमिका व साहित्य ब्राह्मणी.

साहित्याची तत्त्वज्ञानात्मक वर्गवारी

दलित साहित्याची प्रारंभरेषा सत्तरीच्या अखेरीपासून का काढली जाते? कारण दलित साहित्याला प्रारंभ या काळापासून होतो. मग स्वतंत्र दलित राजकीय चळवळीला जरी तिशीपासून सुरुवात होते, तरी तिचे साहित्य उदयाला यायला तब्बल चाळीस वर्षे का लागतात?

याचे पहिले कारण म्हणजे ५६ पर्यंत दलित चळवळ हिंदू धर्मांतर्गतच राहिली. बौद्ध धर्मांतरातून ती नाळ तुटली.

पण या अगोदर हजारो अस्पृश्यजातीय इस्लाम व ख्रिश्चन या विदेशी धर्मांत आणि शीख व लिंगायत या स्वदेशी धर्मांत गेले. मग या धर्मांतरांतून दलित साहित्य का निर्माण झाले नाही? याचे कारण हे विदेशी धर्म वर्णजातिव्यवस्थांच्या विरोधातून जन्माला आलेले नव्हते आणि भारतात आल्यानंतर त्यांचे जातिव्यवस्थाकरण झालेले आहे, तर शीख व लिंगायत हे स्वदेशी धर्म जातिव्यवस्थाविरोधातून उदयाला आलेले असले, तरी बौद्ध धर्माप्रमाणे ते केवळ भिक्षूंचे धर्म नसून संसाऱ्यांचे असल्यामुळे आणि ते जातिव्यवस्थाक सामंतप्रथाक चौकटीतील असल्यामुळे त्यांचे जातिव्यवस्थाकरण जास्त झपाटयाने झाले हे आहे. तसेच या विदेशी व स्वदेशी धर्मांचे स्वत:चे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान नव्हते हेही लक्षात घेतले पाहिजे. बौद्ध धर्माचे स्वत:चे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान होते एवढेच नाही, तर ते अनित्यात्मक बाह्यार्थवादी (डायलेक्टिकल रिॲलिस्टिक), निरीश्वरवादी व अनात्मवादी होते. जैन धर्माचे स्वत:चे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान होते आणि त्याची गणना अब्राह्मणी धर्म व तत्त्वज्ञानात केली जाते हे जरी खरे असले, तरी तो मूलत: अराजक गणदासप्रथेचा धर्म होता आणि कोसंबी सांगतात त्याप्रमाणे त्याने जातिव्यवस्थेपुढे गुडघे टेकले तर बौद्ध धर्माने या देशातून लुप्त होणे पत्करले, पण जातिव्यवस्थेला शरण गेला नाही.

जोगांनी बौद्ध धर्माचे मूल्यमापन करताना दोन टोके गाठलेली आहेत. एका बाजूला ते म्हणतात की, वृद्ध (early) बौद्ध धर्म हा गणसत्तावादी होता, तर दुसऱ्या बाजूला म्हणतात की, इसवी सनानंतर महायानाद्वारे तो सामंतप्रथाक व जातिव्यवस्थास मर्थक बनला (पान. ३५, ८०, १४२). बुद्ध सामंतप्रथाक समाजक्रांतीचा नेता होता हे आम्ही सिद्ध केलेले आहे (पहा 'बुद्ध व भिक्खु आनंद'). बुद्ध जरी गणप्रथेचा प्रशंसक होता, तरी गणदासप्रथा मरू घातलेली असल्याचे

आणि नवी निमस्वतंत्र शूद्रप्रथा जास्त उत्पादक व कमी पाशवी असल्याचे तो जाणत होता. म्हणून त्याने पंचधम्मांच्या उपदेशाद्वारे दासश्रमाला विरोध केला आणि निमस्वतंत्र शूद्रश्रमाचा पुरस्कार केला. पण, याचा अर्थ असा नाही की, त्याने सामंतप्रथाक शूद्रश्रमाचा पुरस्कार केला म्हणून जातिव्यवस्थेलाही पाठिंबा दिला. डॉ. इर्फान हबीब यांनी मुंबई विद्यापीठात कोसंबी मेमोरियल लेक्चर्स सेरीजचे दि. १२-३-८५ ला उद्घाटन करताना बौद्ध धर्म जातिव्यवस्थेचा परत्वे जनक व समर्थक होता असे अनैतिहासिक विवेचन केले आहे. बुद्ध व त्याचे सर्व 'धम्मदायाद'- मग ते हीनयानी असोत की महायानी-तुर्कागमनापर्यंत वर्णजातिव्यवस्थाविरोधी प्रचार करीत राहिले. अश्वघोष (इसवी २००) हा महायानाचा एक प्रवर्तक होता; पण, त्याचे 'वज्रसूचि' हे वर्णजातिव्यवस्थेचे खंडन करणारे काव्य हे एकमेव काव्य आहे. धर्मकीर्ति हा ७ व्या शतकातला दिग्गज महायानी दार्शनिक; पण, तो म्हणतो की, जातिदंभ हा पाच मूर्खपणाच्या लक्षणांपैकी एक आहे-

'वेदप्रामाण्यं, कस्सचित् कर्तृवादः, स्नाने धर्मेच्छा, जातिवादावलेपः।
सन्तापनं पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पंच लिंगानि जाडचे ॥'

'धर्मकीर्ति व आमचा काळ' आणि 'बुद्ध : भारतीय इतिहासातील लोकशाही, स्वातंत्र्य व समतेचा अग्निस्रोत' या लेखांत आम्ही दाखवले आहे की, धर्मकीर्ति व जितारि (१० वे शतक) यांसारख्या बौद्ध आचार्यांपासून सिंधी सूफी इनायत शाह (१८ वे शतक) पर्यंत भारतात मनोराज्यवादी समाजवाद्यांची दैदीप्यमान परंपरा चालत आलेली आहे. बौद्ध धर्म पतनोन्मुख झाल्यानंतरही त्याची वर्णजातिव्यवस्थाविरोधी परंपरा जारी राहिली. किंबहुना या समतावादी परंपरेमुळे आद्य शंकराचार्यांनी व बख्त्यार खिलजीने बौद्ध भिक्षूंची कत्तल केली व विहार उद्ध्वस्त केले, हे नवे ऐतिहासिक प्रमेय आम्ही मांडले आहे.

महायान पंथ म्हणजे बौद्ध विकृती वा अवनती हे निरपवादपणे चालू राहिलेले प्रतिपादन आकारिक तर्कशास्त्रांचे (formal logic) आहे. महायान पंथ हा भारतातील पहिला भक्तिपंथ होता ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती स्वीकारली, तरच नंतरच्या भागवत भक्तिपंथाप्रमाणे तो केवळ आध्यात्मिक समतावादी नव्हता तर मनोराज्यवादी समाजवादी म्हणून भौतिक समतेची बेटे वसवणारा होता हे कळू शकते. आकारिक तर्कशास्त्र हे अनित्यतावादाच्या (dialectics) विरोधी असते. अनित्यतावाद हा वस्तू वा घटना या परस्परविरोधांची एकजूट (unity of opposites) असतात असे मानून त्यांच्या ऐतिहासिक वा वर्तमान वस्तुस्थितीचे आंतरिक आकलन करतो, तर आकारिक तर्कशास्त्र वा नित्यतावाद (metaphysics) हा वस्तू वा घटनेमधील विरोधाचा एकच व सकृद्दर्शनी पक्ष घेऊन तिच्या ऐतिहासिक वा वर्तमान वस्तुस्थितीचे वरपांगी आकलन करतो. बौद्ध धर्म हा वर्णजातिव्यवस्थाविरोध व महायानोत्तर अवनती या विरोधांच्या एकजुटीने बनला होता हे लक्षात ठेवून अनित्यतावाद त्याचे आकलन करतो, तर बौद्ध धर्माच्या

केवळ अवनतीवर बोट ठेवून नित्यतावाद त्यांचे आकलन करतो. भारतीय संस्कृती ही युरोपप्रमाणे अभिजातवर्गीय व सर्वहारावर्गीय या विरोधांची नवी एकजूट नसून ब्राह्मणी व अब्राह्मणी या विरोधांची जुनीही एकजूट आहे हे भारतीय उच्चभ्रू मार्क्सवादी व कम्युनिस्ट नाकारीत असल्यामुळेच त्यांचे ऐतिहासिक व वर्तमान वस्तुस्थितीचे आकलन वरपांगी व एकांगी राहिलेले आहे.

साहित्याची वर्गवारी तत्त्वज्ञानाच्या आधारे करता येते काय हा प्रश्न जोगांच्या व राजा ढालेंच्या प्रतिपादनात उपस्थित झाला आहे. ढाले ते जास्त स्पष्टपणे मांडतात–

'...मार्क्सवादी साहित्य आणि दलित साहित्य एकमेकांपासून अलग आहेत. मार्क्सवादी साहित्य आणि दलित साहित्य या दोन संकल्पना परस्परसंबद्ध असू शकतात. कारण जे पहिल्या संकल्पनेत आहे ते नेमके दुसऱ्या संकल्पनेत नाही आणि दुसऱ्या संकल्पनेत जे आहे नेमके तेच पहिल्या संकल्पनेत नाही.

'असे का व्हावे ? तर 'मार्क्सवादी साहित्य' ही संकल्पना सिद्धांतातून उगम पावते तर 'दलित साहित्य' ही संकल्पना प्रत्यक्ष जीवनातून उगम पावते.' (पा. २९–३०)

ढालेंच्या या आरोपाचे खंडन न करता जोग आडवळणाने सांगतात की, 'मार्क्सवाद हा सिद्धांतच मुळी जीवनातून उगवलेला आहे.' प्रश्न आहे भारतीय मार्क्सवादी साहित्य जीवनातून उगवलेले आहे काय ? (दलित साहित्य हे जीवनातून उगवलेले आहे, हे जोग मान्य करतात.) मार्क्सवादी साहित्य जीवनातून उगवलेले असेल, तर ते उत्तरोत्तर वृद्धिगत होत जायला पाहिजे. तसे झालेले आहे काय ? दलित साहित्याला ज्यावेळेला भरती यायला सुरुवात झाली त्याच वेळेला मार्क्सवादी साहित्याला ओहोटी लागली असे जोग निर्भीडपणे मांडतात–

'१९६६ नंतर मार्क्सवादी साहित्यनिर्मितीला काहीशी ओहोटी लागली हे खरे आहे. १९६६ नंतर मार्क्सवादी साहित्यिक संभ्रमावस्थेत असताना किंवा गलितगात्र झाले असताना जीवनवादावरील कलावाद्यांचे हल्ले परतविण्याचे ऐतिहासिक महत्त्वाचे काम दलित साहित्याने केले नसते तर मराठीतील जीवनवादी परंपराच इतिहासजमा होण्याचा धोका होता. त्याला काही मार्क्सवादी साहित्यकृती अपवाद आहेत...' (पा. १६९)

दलित साहित्य कोणत्या जीवनातून उगवले ? जोग म्हणतात की, 'दलित साहित्यांची व्याख्या सामान्यतः जातिसंदर्भातच केली गेली आहे' (पान १३). म्हणजे दलित साहित्य हे भारताच्या जातीय जीवनातून उगवले आहे. मार्क्सवादी साहित्य हे कोणत्या जीवनातून उगवले होते ? जोग सांगतात की, ते वर्गसंघर्षजन्य जीवनातून उगवत असते–

'समाजवादी वास्तववादा'ची आविष्कृती हे मार्क्सवादी साहित्याचे एक प्रयोजन. प्रचलित वर्गसंघर्षजन्य परिस्थितीचे वाङ्मयात चित्रण करून पुढे त्या वर्ग-

संघर्षात श्रमजीवींचा विजय होणार हे सूचित करणे हें समाजवादी वास्तववादाचे स्थूल आकलन...' (पान १०)

मार्क्सवादी साहित्य वर्गीय जीवनाऐवजी वर्गसंघर्षजन्य जीवनातून उगवत असते अशी व्याख्या जोगांनी केल्यामुळे गेल्या दोन दशकांत महाराष्ट्रात 'मार्क्सवादी' वर्गलढे झाले नाहीत असा आत्यंतिक निष्कर्ष त्यांना काढावा लागला आहे–

'माझ्या मते ह्या ऱ्हासाची कारणे निव्वळ वाङ्मयीन नाहीत, शुद्ध साहित्यिक नाहीत. भोवतालच्या सामाजिक–राजकीय परिस्थितीत त्याची कारणे सापडतात. गेल्या दोन दशकांत महाराष्ट्रात मार्क्सवादी वर्गलढे झाले नाहीत, मार्क्सवादी पक्षांचे पक्षलढे झाले नाहीत, मार्क्सवादी पक्षांनी चालविलेले जनतेचे लढेही झाले नाहीत. १९६६ पूर्वीच्या मार्क्सवादी कादंबऱ्यांना मुंबई किंवा आसपासच्या गिरणी कामगार लढ्यांनी जोषपूर्ण कथानक पुरविले होते. हे गिरणी कामगार लढे कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानानेच संस्कारलेले होते. परंतु अलीकडच्या मुंबईच्याच नव्हे तर जगाच्या इतिहासातला दीर्घकाळ चाललेला गिरणी कामगारांचा लढा कोणालाच प्रेरणा देऊ शकला नाही. तो लढा कम्युनिस्ट पक्षाचा तर जाऊच द्या पण वर्गलढा म्हणूनही बळावला नाही... त्याचा परिणाम ललित साहित्यनिर्मितीवर निश्चितच झाला.' (पा. १७१)

एवढा अनन्य वर्गलढा तर निश्चितच स्फूर्तिदायक व्हायला पाहिजे. तो अधिकृत कम्युनिस्ट पक्षांनी चालवला असता तर स्फूर्तिदायक झाला असता का ? कम्युनिस्ट चळवळीचा जन्मदाता कापड कामगार डॉ. दत्ता सामंतांमागे का ? भयानक अपयशानेही तो सामंतांना का सोडून गेला नाही ? वर्गलढ्याच्या साहित्यात शेतकरी लढ्याचे साहित्य येते की नाही ? महाराष्ट्रात अभूतपूर्व शेतकरीलढा उसळलेला असता प्रेमचंदांच्या 'गोदान' मधील होरीसारखा गरीब शूद्र शेतकरी मार्क्सवादी साहित्यिकांना महाराष्ट्रात का सापडत नाही ? हे प्रश्नसुद्धा जोग उभे करीत नाहीत. ते एवढे मात्र प्रांजलपणे म्हणतात की, कम्युनिस्ट पक्षांना साहित्यिक व साहित्य याबद्दल आस्था नाही ! मग, भारतीय सर्वहारा वर्गाच्या भारतीय संस्कृतीच्या वारसदारीचे काय होणार ?

मार्क्सवादी साहित्य प्रतिबिंबवादी असते, असे जोग वारंवार सांगतात (पा. ६, ९). म्हणजे वर्गसंघर्षाचे प्रतिबिंब साहित्यिकांच्या मनात पडल्याशिवाय मार्क्सवादी साहित्य निर्माण होऊ शकत नाही. यांत्रिक भौतिकवादाचा पगडा केवढा जबरदस्त आहे हे यावरून दिसून येईल. असा बिंबप्रतिबिंबभाव आपल्याला अभिप्रेत नाही असेही जोग पुढे सांगतात–

'अर्थात, मार्क्सवादी चळवळी आणि मार्क्सवादी साहित्य यांचा केवळ बिंब-प्रतिबिंबभाव प्रस्तुत लेखकाला अभिप्रेत नाही. ज्यावेळेस चळवळ संभ्रमावस्थेत असते किंवा क्षीण अवस्थेत असते त्यावेळेस साहित्यिकांचे काम असते तिला निश्चिताव वस्थेत आणण्याचे किंवा बलवान करण्याचे ! दलित साहित्यिकांनी वेळप्रसंगी असे

कार्य केले. मार्क्सवादी दलित साहित्यिक बहुशः या ऐतिहासिक कर्तव्याला चुकले...' (पान १७२)

म्हणजे मार्क्सवादी साहित्यिकांनी कम्युनिस्ट पक्षाची भूमिका पार पाडायला पाहिजे होती, असे जोगांचे म्हणणे आहे ! तत्वज्ञान्यांनी जग कसे आहे हे न सांगता जग कसे बदलावे हे सांगितले पाहिजे, असे मार्क्सनें सांगितले हे खरे. पण, क्रांतिकारी ललित साहित्य क्रांतिकारी तत्वज्ञानाची जागा कधीही घेऊ शकत नाही. या दोघांच्या क्षमता व भूमिका परस्परपूरक असल्या तरी वेगवेगळ्या आहेत. बाबुराव बागुलांनी दलित साहित्याला क्रांतिविज्ञान म्हटले हा अतिउत्साहाचाच भाग आहे. जातिसंघर्षातून दलित साहित्याला भरती आली हे विधानसुद्धा यथार्थ नाही. उत्तर भारतात अतिशूद्रांवर सर्वात जास्त अत्याचार होत आहेत. तेथे दलित साहित्याचा उदयसुद्धा नाही. आंबेडकरांच्या मृत्यूनंतर महाराष्ट्रात दलित पक्षसंघटनांनी दोनच जनलढे केले: पहिला साठीतला भूमिहीनांचा लढा आणि दुसरा ७८–८२ सालादरम्यानचा नामांतर लढा. दोन्ही अयशस्वी झाले. रिपब्लिकन चळवळीला जशी भूमिहीनांच्या लढ्यानंतर मरगळ आली, तशीच दलित पॅन्थर चळवळीला नामांतर लढ्यानंतर. मग दलित साहित्य का ओहोटले नाही ?

मार्क्सवादी साहित्याच्या ओहोटीचे कारण प्रतिबिंबवादात सापडू शकत नाही. शरच्चंद्र मुक्तिबोधांना वाटत होते की, स्वातंत्र्योत्तर काळात मार्क्सवादी साहित्य बळाणावर, पण मर्ढेकरांच्या नेतृत्वाखाली कलावादी साहित्य बळावले हे पाहून आपला अंदाज चुकला हे त्यांनी कबूल केले. असे का व्हावे याचे उत्तर तेही देऊ शकले नाहीत. त्यांच्या साहित्यसमीक्षेनुसारही ललितकृती वर्गसंघर्ष व मूल्यसंघर्ष यांच्या प्रतिबिंबनातून साकार होते आणि श्रेष्ठ ललितकृतीचा निकष या मूल्यसंघर्षातील यानुषता आकळणे हा असतो—

'ललितकृतीच्या संदर्भात असे म्हणता येईल की, ज्या मानाने ललितकृतीच्या साकार संवेद्य सगुण घटकांच्या रूपाने मूल्यात्म पातळीवर मानुषतेचा अर्थ प्रतीत होऊ शकेल, त्या मानाने ती ललित कृती श्रेष्ठ यात संशय नाही.' (पान १५७-१५८)

मानुषता म्हणून वर्गीय वा जातीय जीवनाची जागा घेऊ शकत नाही. मानुषता हा श्रेष्ठ साहित्याचा निकष आहे, साहित्याची जननी नाही. साहित्याची जननी वर्गीय वा जातीय वा इतर जीवनच असू शकते.

साहित्याचे विश्लेषण, संश्लेषण व निकषन यांसाठी जशी तत्वज्ञानाची गरज असते, तशी साहित्यनिर्मितीसाठी असते का ? साहित्य घडवणारी प्रतिभा कोणत्या ना कोणत्या प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष दार्शनिक संस्कारांनी प्रभावित झालेली असते हे कोणीही नाकारणार नाही. कालिदासाची प्रतिभा अध्यात्मवादाने संस्कारित झालेली होती हे जसे आपल्याला त्याच्या काव्यनाटकांवरून दिसते, तशी अश्वघोषाची प्रतिभा बौद्धसंस्काराने संस्कारित झालेली होती. आनंद यादव व भालचंद्र नेमाडे यांची प्रतिभा अस्तित्वावदाने संस्कारित झालेली आहे. दलित साहित्यिकांची प्रतिभा नवबौद्धवादाने

वा आंबेडकरवादाने संस्कारित झालेली आहे हे ते एकमुखाने सांगतात. 'अस्मिता-दर्श'च्या जाने. फेब्रु. व मार्च ७६ च्या अंकातील जोगांनी दिलेली उदाहरणे पहा–

'दलित साहित्य हे आंबेडकरवादी धोरणाचे असले तरी आंबेडकरवादी साहित्य एका विशिष्ट टप्प्यावर स्थिर होते. बौद्ध साहित्य म्हणून घ्यायला ते तयार नाही.

'....म्हणजेच आंबेडकरवादाची संपूर्ण प्रेरणा स्वीकारायला साहित्य तयार नाही. म्हणून दलित साहित्याला आंबेडकरी प्रेरणास्रोत अपुरा आहे, अर्धवट आहे.

'दलित साहित्यात आंबेडकरी प्रवाह साहित्यापर्यंत येतो तर बौद्ध साहित्यात तो जीवनापर्यंत येतो. म्हणून दलित साहित्यात आंबेडकरी विचारांचे अपुरे जीवन-दर्शन आहे.

'दलित साहित्याचे अंतिम रूप बौद्ध साहित्य हेच आहे आणि बौद्ध साहित्याचे अविकसित रूप दलित साहित्य आहे.' (पान ३३)

यातून जोग जो निष्कर्ष काढतात तो हा की, आंबेडकरवादाची परिणती मार्क्सवादात होऊ नये म्हणून त्याची परिणती बौद्धवादात करायचा आटापिटा दलित साहित्यिक करीत आहेत. खरे म्हणजे स्वतत्त्वज्ञानात भ्रामक द्वैत मानणे आणि तत्वज्ञानाच्या साहित्यातील भूमिकेबद्दल गोंधळ असणे यातून ही खटपट उद्भवलेली आहे. बौद्धवाद वा आंबेडकरवाद भारतीय समाजाचे जीवन नाही. कोणतेही भारतीय तत्त्वज्ञान भारतीय जीवनाची वास्तवता वा दुःखमयता जाणून घेण्याचे व दुःखमुक्तीचे साधन होते. धर्मांतरापर्यंत आंबेडकरवाद व बौद्धवाद पृथक होते. धर्मांतरानंतर आंबेडकरवादाची परिणती नवबौद्धवादात झालेली आहे. हा नवबौद्धवाद ज्याप्रमाणे पारंपरिक बौद्धवादापासून वेगळा आहे, त्याचप्रमाणे त्याच्या निर्वाण वा दुःखमुक्तीची परिणती राज्यसमाजवादात झालेली आहे.

याउपरही आंबेडकरवाद व बौद्धवाद यांत द्वैत पाहणे म्हणजे आंबेडकरवादाला धर्मांतरपूर्व अवस्थेकडे नेणे आहे. दलित साहित्य ना त्या आंबेडकरवादाच्या काळात होते ना बौद्धवादाच्या काळात. अश्वघोषादींचे बौद्ध साहित्य व बागुल–मनोहरादींचे नवबौद्ध साहित्य यांत सामंतशाही व भांडवलशाही या दोन समाज-व्यवस्थांइतके अंतर आहे. सामंतशाहीत दुःखमुक्ती ही आध्यात्मिक वा मनोराज्य-वादी संकल्पना होती, तर भांडवलशाहीत मुक्ती ही भौतिक संकल्पना आहे. म्हणूनच ढाले म्हणू शकतात की, 'दलित साहित्य या शब्दाचा अर्थ– दलित अवस्थेतून बाहेर पडण्यासाठी साहित्याच्या माध्यमातून त्या अवस्थेशी केलेला लढा.' (पा. ३१) ही भौतिक मुक्तीची संकल्पना बौद्ध साहित्याची असू शकत नव्हती. म्हणून, दलित साहित्याचा आंबेडकरवादी अपरिणतावस्था ते बौद्धवादी परिणतावस्था हा दार्शनिक प्रवास भ्रामक आहे. असा भ्रामक प्रवास करायची भारतीय मनाला सवय आहे !

तत्त्वज्ञान हे साहित्यिकाची केवळ प्रतिभाच संस्कारित करीत नाही. ते मानवी जीवनाचा उलगडा करायचे व उपपत्ती लावायाचे एक हत्यार असते. व्यास मानवी

जीवनाच्या उलटच्या सूडात (nemesis) नियतीचा दंड पाहातात. महाभारतात तत्कालीन नियतिवादी दर्शन काम करते. यादव 'गोतावळा'मध्ये एका मराठी शेत-मजुराची जात, समाज, पशुपक्षी व निसर्ग यांच्याशी असलेले वास्तविक त काल्पनिक नात्याचे पाश विघटित होऊन निःशेष होताना दाखवतात. 'नटरंग'मध्ये दलित-जातीय (मांग) हा तमासगीर बनूनच 'स्वातंत्र्य' मिळवू शकतो, तेही सोंगाड्या वा बृहन्नडेच्या रूपात, आणि बृहन्नडेचा अर्जुन होण्याच्या आकांक्षेचे त्याच्यावर समलिंगी बलात्कार करून जातिव्यवस्थेच्या शक्तींकडून वेडाच्या 'स्वातंत्र्यात' विसर्जन कसे केले जाते हे यादव दाखवतात ! येथे अस्तित्ववादाची विच्छेदनशस्त्रे काम करीत आहेत.

आंबेडकरांनी भारतीय शोषित-पीडितांचे मुख्य शत्रू ब्राह्मणशाही व भांडवलशाही असल्याचे सांगितले होते (पान २७). बौद्धवादाचा शत्रू भांडवलशाही असणे शक्य नव्हते. आणि ब्राह्मणशाहीविरुद्ध वा वर्णजातिव्यवस्थेविरुद्ध विद्रोह करताना बौद्धवादाला तिच्याशी तडजोड करणेही अटळ होते. बुद्धाने सारिपुत्त व महामोग्गलान या पूर्वाश्रमीच्या ब्राह्मण भिक्षूंना धम्मसेनापती नेमण्यातून ही तडजोड व्यक्त होते. आज तशी तडजोड करणे अपरिहार्य राहिलेले नाही. पण, बाबुराव बागुलांच्या 'सूड' मधील जानकी जातिव्यवस्थाजन्य पुरुषशाहीविरुद्ध असीम विद्रोह करून उठते आणि त्याचे विसर्जन ब्राह्मण स्वामी निरंजनाला सर्वस्व अर्पण करून करते!

विद्रोह असीम नसतो आणि मुक्तीही अनंत नसते. मुक्ती (emancipation) व विरोध (contradiction) यांत जोग गल्लत करतात (पा. ७, ३१). मुक्ती म्हणजे शोषणपीडनातून विमोचन. समाजवादानंतर साम्यवाद येणे याला मुक्ती म्हणता येणार नाही. म्हणून तिला अंत आहे. याउलट, साम्यवाद आल्यानंतरही निसर्ग, समाज व व्यक्ती यांत उत्तरोत्तर उच्च पातळीवरचे विरोध राहणारच. म्हणून विरोध अनंत !

मार्क्सवादी साहित्याला महाराष्ट्रात ओहोटी लागलेली असली (त्याला भरती केव्हा आली हाही विवाद्य प्रश्न आहे), तरी प. बंगालमध्ये त्यांची भरती ओसरलेली नाही. याउलट, त्रिपुरात मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्ष आदिवासी व शाहू (बंगाली) या दोघांत सर्वांत प्रबळ असून व 'वर्गसंघर्ष' तेथे एवढे प्रखर असूनही मार्क्सवादी साहित्याला भरती आलेली दिसत नाही. केरळमध्ये मार्क्सवादी साहित्याला आलेली भरती, अपवाद वगळता, ओसरताना दिसते. म्हणून, सामाजिक संघर्ष व साहित्य यांच्या प्रतिबिंबवादी नात्याचा मार्क्सवादी सिद्धान्त यांत्रिक आहे. सोव्हिएत युनियनमध्ये समाजवादी वास्तववादानुसार मार्क्सवादी साहित्याने टॉल्स्टॉय व दोस्तोएव्हस्की काय, शोलोकोव्हचीही उंची गाठलेली नाही. म्हणून क्रांत्युत्तर संदर्भातही मार्क्सवादाचा प्रतिबिंबवाद गैरलागू ठरतो.

मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्राचा प्रतिबिंबवाद सम्यक नसला, तरी मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाने संस्कारित व निकषित साहित्य असू शकते हे मॅक्झिम गॉर्कीच्या 'आई'

व यशपालांच्या 'झूठा सच' या अभिजात साहित्यकृतींवरून सिद्ध होते. अशा प्रकारे साहित्याची वर्गवारी तत्त्वज्ञानानुसारही होते. पण तत्त्वज्ञान हे प्रतिभेवर संस्कार करून तिला जास्त विश्लेषण-संश्लेषणक्षम करीत असले, तरी ते जीवन नाही, जीवनजन्य वैश्विक संकल्पनाव्यवस्था आहे. म्हणून, साहित्याची प्रधान वर्गवारी वर्णजातवंशगणवर्गीय जीवनावरून होते, तर दुय्यम वर्गवारी तत्त्वज्ञानावरून.

सौंदर्यशास्त्र

सौंदर्यशास्त्र (aesthetics) हे साहित्य व इतर कलांच्या विश्लेषणसंश्लेषण-निकषनाचे शास्त्र आहे. तत्त्वज्ञानाने साहित्यात उघड निकषनाची भूमिका बजावली की ते प्रचारात्मक होते. कलाकृतीतील, साहित्यातील निकषन जीवनजन्यच असले पाहिजे. जीवनजन्याचा अर्थ येथे प्रतिबिंबात्मक नाही. साहित्यिक आपल्या कथावस्तूत जाणते- अजाणतेपणे जीवनाचे एक मॉडेल बांधत असतो. मार्क्सने भांडवलदारी समाजाच्या आकलनासाठी कोणत्याही एका देशातला भांडवलदारी समाज प्रतिबिंबात्मक पद्धतीने घेतला नाही. त्याने भांडवलदारी समाजाचे देशनिरपेक्ष असे मॉडेल बांधले आणि त्याचे विश्लेषणसंश्लेषणनिष्कर्षन केले. म्हणूनच त्याला भांडवलदारी समाजाच्या उगमविकासअंताचे नियम शोधून काढता आले. साहित्यिकाने कथावस्तूत जीवनाचे एक मॉडेल जाणतेअजाणतेपणे बांधून त्याची साहित्यिक सिद्धी करण्यातून जीवनाच्या मॉडेलाधीन अंगाचा वा भागाचा खराखुरा ठाव घेतला जातो. दोस्तोएव्हस्कीची 'ईडियट' ही कादंबरी त्याचे एक सर्वोत्कृष्ट उदाहरण आहे. अशा साहित्यिक सिद्धीतून साहित्यकृती जीवनाचे एक प्रतिबिंब न राहता नवनिर्मिती होते.

प्रत्येक तत्त्वज्ञानाचे सौंदर्यशास्त्र असू शकते, असतेंच असे नाही बौद्धवादाचे साहित्य असले तरी त्याचे सौंदर्यशास्त्र नाही. जोग ही केवळ त्रुटी म्हणून दाखवतात (पा. ३९). बौद्ध भिक्षू व उपासकांनी साहित्यवादी कलांचा धर्मविस्तारासाठी उपयोग जरी केला, तरी बुद्धाने कलांबद्दल वैराग्याचा उपदेश भिक्षूंना केलेला आहे. बुद्धाने जरी एक नवे तत्त्वज्ञान निर्मिले, तरी त्याचे उद्दिष्ट असलेल्या आध्यात्मिक, भौतिक मुक्तीचा विचका होऊ नये म्हणून त्याने तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत प्रश्नांवर चर्चा करायची भिक्षूंना मनाई केली. पण हे उद्दिष्ट साध्य झाल्यानंतर विरोधी तत्त्वज्ञानांच्या हल्ल्यात स्वतत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत पदार्थांचे (categories) व संकल्पनांचे संरक्षण व विकसन करणे बौद्ध आचार्यांना आवश्यक झाले. बौद्धवादाच्या बुद्धिप्रामाण्य व विचारस्वातंत्र्याच्या बैठकीमुळे त्याचा जरी अनन्य व कल्पनातीत (बाह्यार्थवादापासून विज्ञानवादापर्यंत) विकास झाला तरी शास्त्याच्या कलाविषयक वैराग्याचा व अनास्वादाचा उपदेश प्रमाणभूत राहिला आणि त्यामुळे बौद्धवादाने साहित्यावादी कलांचे सौंदर्यशास्त्र तयार केले नाही. बौद्धवादाच्या याही अंगाचा उपहास करताना न्याय-वैशेषिक आचार्य जयंत भट्ट म्हणतो की, बौद्धाला प्रणय-

क्रीडेतही नित्य नावाच्या पदार्थाचे वावडे असते– 'येन नित्यो नाम पदार्थः प्रणय-केलिष्व् अपि न विपह्यते।'

आंबेडकरवादाची परिनिष्पत्ती जरी नवबौद्धवादात झालेली असली तरी नव-बौद्धवाद म्हणजे सबंध बौद्ध तत्त्वज्ञान नाही. आंबेडकरांनी केवळ वृद्ध (early) बौद्धवादाचा अंगीकार केलेला आहे. वृद्ध बौद्धवादाची सांगता नागसेनापाशी (इसवीपूर्व १५०) होते. त्याचे इतर भारतीय तत्त्वज्ञानांच्या व मार्क्सवादाच्या तुलनेत विवरण डॉ. जटावांनी केले आहे. वैदिक काळातील तत्त्वज्ञानाच्या विवर-णाचा असाच तौलनिक प्रयत्न डॉ. बी. आर. कांबळेंनी केला आहे. प्रा. रावसाहेब कसबेंचे 'आंबेडकर आणि मार्क्स' हे पुस्तक या दोघांची दार्शनिकही चिकित्सा करते. याशिवाय दार्शनिक अभ्यासाचा प्रयत्न कोणत्याही दलित लेखकाने केल्याचे आम्हाला माहीत नाही.

वृद्ध बौद्धवादाला जटावांनी 'गत्यात्मक वास्तववाद' (dialectical realism) ही संज्ञा योजली आहे. ही संज्ञा यथार्थ असली तरी, dialectics साठी बुद्धाचा शब्द अनित्यतावाद आहे आणि realism साठी भारतीय तत्त्वज्ञानाचा पारिभाषिक शब्द बाह्यार्थवाद आहे. बाह्य अर्थाचे ज्ञानेन्द्रियांद्वारे मनावर प्रतिबिंब पडून त्याचे ज्ञान प्राप्त होणे हा बाह्यार्थवादाचा अर्थ आहे. बुद्धाच्या दृष्टीने ही ज्ञानप्रक्रिया कार्यकारणभावाची वा प्रतीत्य (कारण) समुत्पादाची (परिणाम) असते. संयुत्तनिकायात तो उपदेश करतो–

'भिक्षूंनो! दोन कारणांतून (प्रत्ययांतून) विज्ञान (ज्ञान) उत्पन्न होते... डोळे व रूप (बाह्यार्थ) या कारणांतून नेत्रविज्ञान उत्पन्न होते...' (जगदीश काश्यप व धर्मरक्षितकृत हिंदी अनुवाद, पा. ४८०)

नागसेन हाच बाह्यार्थवाद 'मिलिंद-प्रश्न' मध्ये सांगतो (द सेक्रेड बुक्स ऑफदि ईस्ट, खं. ३५, पा, ८९-९२). तो स्मृती वा आठवण व तज्जन्य अनुमान मानतो (उक्त, पा. १२१). बौद्धवाद शब्दप्रामाण्य अर्थातच मानीत नाही. प्रत्यक्ष व अनुमान एवढीच ज्ञानाची साधने त्याला मान्य आहेत. ज्ञानाच्या साधनांनाच तत्त्वज्ञानात प्रमाणशास्त्र (epistemology) म्हणतात. कोणतेही तत्त्वज्ञान आपले सौंदर्यशास्त्र प्रमाणशास्त्राद्वारेच बनवते. बौद्धवादाचे प्रमाणशास्त्र असूनही उपरोक्त दृष्टिकोनामुळे त्याने आपले सौंदर्यशास्त्र बनवले नाही. नवबौद्धवादालाही त्यामुळेच परत्वे आपले सौंदर्यशास्त्र बनवता आले नाही.

नवबौद्धवादाला दलित साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र बनवता येईल काय? अर्थातच येईल. त्याचे तर्कशुद्ध स्वरूप काय असेल हे आता आपण बघू या. वृद्ध बौद्धवादाचे उत्स्फूर्त प्रमाणशास्त्र सौत्रान्तिक विज्ञानवादाबरोबर (४ थे ते ११ वे शतक) परिणतावस्थेला जाते. पण नवबौद्धवाद नागसेनोत्तर बौद्ध तत्त्वज्ञान मानीत नसल्या-मुळे या प्रगल्भ प्रमाणशास्त्रातून कोणते सौंदर्यशास्त्र संभवते याचा विचार आप-ल्याला करता येणार नाही. वृद्ध बौद्धवादाचे वा अनित्यात्मक बाह्यार्थवादाचे

उत्स्फूर्त प्रमाणशास्त्र प्रतिबिंबात्मकच आहे. युरोपीय बाह्यार्थवाद प्रतिबिंबजन्य ज्ञानाने त्याचा बाह्यार्थ बदलायची क्षमता– ज्याला भारतीय तत्त्वज्ञानात 'अर्थ-क्रियाकारित्व' म्हणतात– मानीत नाही. बुद्धाचा बाह्यार्थवाद मात्र अनित्यतावादी असल्यामुळे तो ज्ञानाची अनित्य बाह्यार्थ बदलायची क्षमता मानतो. पण, असे प्रमाणशास्त्र ब्राह्मणी न्याय-वैशेपिक तत्त्वज्ञानही मानीत होते. मग, ब्राह्मणी बाह्यार्थवाद व अब्राह्मणी बौद्ध बाह्यार्थवाद यांत फरक काय ? ब्राह्मणी बाह्यार्थ-वाद वर्णजातिसमाज बदलायचे अर्थक्रियाकारित्व मानीत नव्हता, तर बौद्ध बाह्यार्थ-वाद ते मानीत होता. नवबौद्धवादाचे सौंदर्यशास्त्र अशा प्रकारे साहित्याने जातीय वास्तवाचे प्रतिबिंबन करून ते बदलायचा पाठपुरावा करणारे असू शकते. ढालेंनी व्यक्त केलेल्या भावनेला नवबौद्धवादाचे संभाव्य सौंदर्यशास्त्र अशाप्रकारे अँटिसिपेट करते.

मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्राशी नवबौद्धवादी सौंदर्यशास्त्र कितपत मेळ खाते हे आता आपण बघूया. मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्राची वर उद्धृत केलेली व्याख्या व नवबौद्धवादाच्या संभाव्य सौंदर्यशास्त्राची व्याख्या या - वर्गमुक्ती व जातिमुक्ती ही वेगळी, पण सहउद्दिष्टे सोडली तर - सारख्याच आहेत. समाजवादी वास्तववाद (socialist realism) ही संज्ञा भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत समाजवादी बाह्यार्थवाद अशी होते. पण, मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान अनित्यात्मक भौतिकवादी असता त्याचा भौतिकवाद व नवबौद्धवादाचा बाह्यार्थवाद या वेगवेगळ्या तत्त्वज्ञानांची प्रमाणशास्त्रे सारखी कशी असू शकतील असा प्रश्न साहजिकच उपस्थित होईल. मार्क्सपूर्व यांत्रिक भौतिकवादाचे प्रमाणशास्त्र प्रतिबिंबवादी होते आणि हेच मार्क्सने आपल्या भौतिकवादासाठी स्वीकारले असे चट्टोपाध्याय त्यांच्या 'लेनिन द फिलॉ-सॉफर' या पुस्तकात सांगतात–

'... भौतिकवादाला प्रमाणशास्त्राची आवश्यकता असते. म्हणून, (लेनि-नच्या) सबंध 'मटिरिॲलिझम अँड एम्पीरिओ–क्रिटिसिझम' मध्ये भर दिला गेला आहे प्रतिबिंबवादावर, ज्याच्यावाचून भौतिकवादाची कल्पनाच केली जाऊ शकत नाही.' (पा. ६१)

अशा प्रकारे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे व नवबौद्धवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रमाण-शास्त्रही एक आहे. मग तरीही मार्क्सवादी साहित्य का ओहोटले आणि दलित साहित्य का ओहोटत आहे ? भारतीय जीवनाची भूमी बुद्धोत्तर काळात जाति-व्यवस्थेने बनली. ब्रिटिश अमदानीमधे तिच्यात वर्गव्यवस्थेची माती मिसळली गेली. मार्क्सवादी साहित्य हे आपला जीवनरस केवळ वर्गीय मातीतूनच शोषू शकत अस-ल्याने आणि जातीय मातीतून शोषायला तयार नसल्याने ते प्रथम ओहोटले. याउलट, दलित साहित्य आपला जीवनरस केवळ जातीय मातीतूनच शोषू इच्छित अस-ल्याने आणि वर्गीय मातीतून शोषायला तयार नसल्याने ते आता ओहोटत आहे.

मग ही वस्तुस्थिती मार्क्सवादेतर व नवबौद्धवादेतर चिरंतन साहित्याला का

लागू नाही ? याचे कारण ही चिरंतन साहित्ये जात व वर्गाच्या मर्यादा न पाळता एकूण भारतीय जीवनभूमीतून जीवनरस शोषून परिपुष्ट झालेली आहेत.

मुक्तिबोधांच्या म्हणण्याप्रमाणे जे साहित्य मानुषतेचा ठाव घेते ते श्रेष्ठ, चिरंतन. पण, अमानुषतेचा ठाव घेणारेही साहित्य चिरंतन असते हे आपल्याला दोस्तोएव्हस्कीच्या 'ब्रदर्स कार्माझोव्ह' सारख्या कादंबऱ्या व विजय तेंडुलकरांची 'घाशीराम कोतवाल' सारखी नाटके यावरून दिसते. मायकेल एंजेलोचे 'द लास्ट जजमेंट' हे विराट म्यूरल अशीच अमानुष व उच्छेदक कलाकृती आहे. नामदेव ढसाळांचे 'गोलपीठा' हे अभिजात काव्यही अमानुष आहे. म्हणून, मानुषता हा चिरंतन साहित्याचा एकमेव निकष असू शकत नाही.

साहित्यिक जरी विशिष्ट वर्णजातवंशवर्गातून आलेला असला, तरी त्याने प्रतिवर्णजातवंशवर्गाच्या पात्रांचे चित्रण निःपक्षपातीपणे करणे ही चिरंतन साहित्याची एक अट असते. बाल्जाक हा राजेशाहीवादी असूनही त्याने लोकशाहीवाद्यांची पात्रे निःपक्षपातीपणे रंगवलेली आहेत, असे मार्क्स म्हणतो. ॲलेक्स हॅलेने 'रूटस' (१९७७) या त्याच्या महाकाव्यपर आत्मवृत्तात ५ जुलै १७६७ ला गुलाम केला गेलेल्या कुन्टा किन्टे या पूर्वजाला विकत घेणाऱ्या डॉ. विल्यम वॉलरचे पात्र असेच कमालीच्या संतुलिततेने रेखाटले आहे.

प्रेमचंदांच्या बहुतेक कादंबऱ्यांचे नायक पुरोगामी जमीनदार आहेत. गांधीवादाच्या प्रभावाखाली त्यांनी हे नायक ट्रस्टी बनून समाजसुधारणा करताना दाखवले आहेत. शेतकरी व दलित हे या नायकांच्या प्रयोगांचे विषयमात्र आहेत. पण प्रेमचंद जेव्हा गांधीवादावर मात करून गांधीवादी प्रयोगांचा विषयमात्र असलेल्या होरीसारख्या शूद्रजातीय गरीब शेतकरीवर्गीयाला आपल्या 'गोदान' कादंबरीचा नायक बनवतात, तेव्हा ते भारतीय समाजजीवनाचा खराखुरा ठाव घेणारी शाश्वत, चिरंतन कलाकृती निर्मितात. गांधीजी जरी भारतीय जनतेचे- विशेषतः शेतकरी जनतेचे- महात्माजी झालेले होते, तरी भारतीय जनतेचा सर्वांत मोठा विभाग असलेल्या शेतकऱ्यांच्या जीवनाचा ठाव घेण्यात गांधीवाद अडसर होता. प्रेमचंद जरी तेव्हा रशियन राज्यक्रांतीच्या व राष्ट्रवादी चळवळीतील साम्यवादी-समाजवादी गटांच्या प्रभावाखाली आले होते, तरी वर्गीय प्रतिबिंबवादी न बनता होरी व इतरांची पात्रे त्यांनी जातीयवर्गीय जीवनाची अपत्ये म्हणून रंगवली आहेत. साहित्यिकाने असम्यक् तत्त्वज्ञानावर मात केली आणि सापेक्षतः सम्यक् तत्त्वज्ञानाला साध्य न बनवता साधन बनवून जातीयवर्गीय जीवनाच्या भूमीत आपल्या प्रतिभेची मुळे रोवली, तरच तो चिरंतन साहित्यकृती निर्मू शकतो.

गॉर्कीच्या म्हणण्याप्रमाणे चिरंतन साहित्यातील पात्रे जीवनातून घेतलेली असली, तरी ती अनुभवित व्यक्तींची प्रतिबिंबे वा फोटोग्राफ नसतात तर टाइप असतात हे खरे. पण, अनुभवित व्यक्तींची मनोविश्वे ज्याप्रमाणे जाणीवनेणिवांनी बनलेली असतात, त्याप्रमाणे अनुभवित व्यक्तिसमूहांचे सत्त्व (essence) असलेल्या

साहित्यांतर्गत पात्रांचीही मनोविश्वे जाणीवनेणिवांनी बनलेली असावी लागतात. दोस्तोएव्हस्कीचा ईडियट जरी त्याने स्वत:वरून मॉडेल केलेला असला, तरी तो अँटी-हीरोंचा सत्त्व बनून आपल्यापुढे येतो आणि आपल्या मनोविश्वातील जाणीवनेणिवांचे विश्वरूपदर्शन घडवून ईडियसीकडे (idiocy) परततो !

माणसाच्या खुद्द जाणिवेचेही विश्व केवळ प्रतिबिंबनाचे नसते. बाह्यार्थाचे प्रतिबिंबसुद्धा कल्पनेने संस्कारलेलेच मन ग्रहण करते व नामांकित करते ! गाय ही विशेष (particular) जरी पाहिली, तरी ती गाय आहे हे सांगायला मन गायत्वाच्या सामान्याशी (universal) परिचित असावे लागते. प्रतिबिंबात्मक विशेषांना नकार देऊनच सामान्ये बनत जातात तत्त्वज्ञानापर्यंतच्या चढत्या भांजणीच्या ज्या संकल्पना असतात त्या पूर्वसंकल्पनांना नकार देतच साकार होत जातात. जाणिवेचे विश्व अशा प्रकारे प्रतिबिंबजन्य संकल्पनांना नकार देतच साकार होत जाते. जाणिवेचे विश्व अशा प्रकारे प्रतिबिंबजन्य संकल्पनांना नकार देत बनत गेलेल्या विधायक नकारांचे असते.

नेणिवा असे पूर्वसंस्कार असतात की ज्यांची उपपत्ती ना साहित्यिकाला माहीत असते ना त्याने सर्जिलेल्या साहित्यांतर्गत पात्रांना. याचे उदाहरण द्यायचे तर वैशालीच्या बुद्धकालीन गणिका अंबपालीचे देता येईल. ती 'उत्तमा वेश्या' होती ही तत्कालीन जाणीव. पण, तिच्यावर वैशालीची भरभराट अवलंबून होती, तिचे लिच्छवी 'स्वामी' तिला 'अंब' वा आई म्हणत होते. 'अंब+पाली' चा मूळ अर्थ मातृदेवतेची पुजारीण होतो. आणि 'गणिका' शब्दाचाही मूळ अर्थ गणाची मुख्या असा होतो. या नेणिवेच्या नोंदी आहेत. या नोंदींचा अर्थ त्रिपिटकांचे संगायक काय, खुद्द बुद्धही जाणत नाही. त्रिपिटक हे असामान्य लोकसाहित्य आहे, केवळ धर्मग्रंथ नाही, हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे. म्हणून नेणिवेचा ठाव घेऊ शकणाऱ्या सौंदर्यशास्त्राला लोकसाहित्याने उभी केलेली वेश्येची प्रतिमा बाधित करून वैशालांच्या स्त्रीराज्याच्या आदिबंधात्मक (archtypal) राणीची अखेरची व पतित वंशजा असलेल्या बुद्धकालीन अंबपालीची प्रतिमा उभी करता आली पाहिजे. आजचे सौंदर्यशास्त्र एवढे प्रतिभासंपन्न असले पाहिजे की त्याला समीक्षाविषय असलेल्या शाश्वत कलावस्तूतून स्वतंत्र सौंदर्यवस्तू बनवता आली पाहिजे.

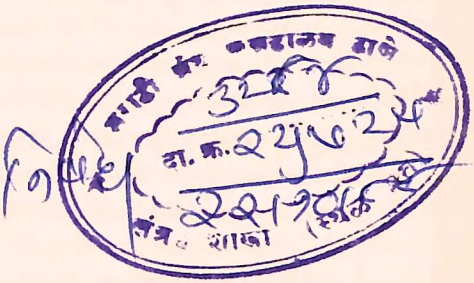
अशा सौंदर्यशास्त्राच्या प्रमाणशास्त्राचे बीज दिग्नागच्या (४ थे शतक) प्रमाणशास्त्राने टाकले.

बाह्यार्थाचे इंद्रियगम्य ज्ञान अनिश्चित, म्हणून क्षणिक वा अनित्य, असल्यामुळे सत्य आहे (यद् सत् तद् क्षणिकम्), तर त्याचे कल्पनारचित वा मनोगम्य ज्ञान निश्चित, म्हणून नित्य, असल्यामुळे असत्य आहे, अशी ज्ञानविरोधाची एकजूट हे प्रमाणशास्त्र उभे करते. विशेषांना वा प्रतिबिंबांना नकार देऊन कल्पनारचित स्वतंत्र ज्ञान तयार होत असते, असे सांगणारे जगातले हे पहिले प्रमाणशास्त्र आहे. या प्रमाणशास्त्राचा विकास कांट, हुसेर्ल, सार्त्र, फ्राइड, फ्रेझर यांच्याकडून स्वतंत्रपणे

झाला. या एकूण विकासक्रमातून वनलेले प्रमाणशास्त्र मार्क्सवाद व नववौद्धवाद या दोघांच्या प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्रांना विधायक नकार देते आणि त्यातून निष्पन्न होते 'अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धीचे मार्क्सवादी-फुले-आंबेडकरवादी प्रमाण-शास्त्र.' या नव्या प्रमाणशास्त्रातून असे नवे सौंदर्यशास्त्र तयार होते की जे साहि-त्यिकांना आपल्या जाणीवनेणिवेची प्रातिभमुळे भारताच्या जातीयवर्गीय जीवनभूमीत जाणिवपूर्वक घालून अशा साहित्याचा उन्मेष करायला सांगते की जे जातवर्गस्त्री-दास्यान्तक भारतीय प्रबोधनयुगाचे अग्रदूत असेल !

(श्रमिक विचार, १६ व २३ फेब्रुवारी १९८६)

❋



७

मराठी साहित्यातील यादवी व संघर्ष

मानवसमाजाच्या संघर्षांमधला यादवी हा नकारात्मक व विनाशक संघर्ष मानला जातो. रक्ताच्या नात्यागोत्यांवर आधारलेल्या यादव गणात हा संघर्ष इसवी-पूर्व ९ व्या शतकात झाला आणि त्यातून यादव गण नष्टप्राय झाला, असे या शब्दाच्या उत्पत्तीचा महाभारतीय संदर्भ सांगतो. मरणासन्न वसुदेव अर्जुनाला सांगतो की, कृष्णाला यादवगण वाचवणे शक्य होते, तरी त्याने ते केले नाही–"इमांस् तु न इच्छत् स्वान् ज्ञातीन् रक्षितुं च सखा तव।।" परंपरेने मात्र या यादवीबद्दल 'गोविंद' कृष्णाला नाही, यादवांना जबाबदार धरलेले आहे. यादवी माजवणाऱ्याबद्दल वा तिला कारणीभूत होणाऱ्याबद्दल एक तीव्र घृणा परंपरेने जनमनात वसत आलेली आहे.

अशा पारंपरिक हत्यारांचा मान्यासाठी उपयोग करण्यात पारंपरिक मंडळी वाकबगार असतात, पुरस्सर असतात. महाराष्ट्र टाइम्सकारांचा ता. २३-३-८६च्या अंकातील 'आनंद यादवांची यादवी' हा लेख त्याच प्रकारचा आहे. जयप्रकाश नारायण हे जरी उच्चजातीय असले, तरी ते जातवर्गान्तवादी असल्याने त्यांनी उच्चजातीयांचे वैशिष्ट्य अचूकपणे जाणले होते–

'समाजव्यवस्थेला धक्का पोहोचत नसला की हवी ती विचारांची बंडखोरी ब्राह्मणवर्ग चालू देई. परंतु सामाजिक सुधारणांच्या प्रत्येक चळवळीला ब्राह्मण-

वर्गाने कसून विरोध केलेला आहे. समाजातील विषमता मऊ, विनबोचक व्हावी म्हणून ब्राह्मणांचे प्रयत्न असत, ही समजूत चुकीची आहे. उलट, सामाजिक भेद दृढ आणि कठोर व्हावेत अशीच त्यांची शिकवणूक होती.'

मराठवाड्याच्या नामांतरविरोधी व दलितविरोधी दंगलीचे समर्थन करणारा पहिला प्रदीर्घ लेख नांदेडचे कुरुंदकरशिष्य व लोहियानिष्ठ समाजवादी प्राध्यापक स. दि. महाजन यांनी मुंबई 'सकाळ'मध्ये लिहिला होता. त्यांच्या लेखाचे सूत्र होते : मराठवाड्याचा व परत्वे देशाचा खरा संघर्ष दलित महार जात विरुद्ध बाकी सर्व जातिजमाती, दलितस्तान विरुद्ध अखंड भारत व बौद्ध धर्म विरुद्ध हिंदू धर्म हा आहे ! त्यातून त्यांनी ध्वनित केले की ते आधी उच्चजातीय आहेत, नंतर समाजवादी.

त्यावेळी उच्चजातीयांनी मध्यमजातीयांना हाताशी धरून दलितविरोधी दंगल घडणून आणली; पण, त्यांची भेदनीती प्रसंगोपात बदलत असते. डॉ. पी. ए. गवळींच्या पुस्तकाचे प्रकाशन औरंगाबादला आमच्या हस्ते झाले, तेव्हा एक वक्ते प्रा. शिरवाडकर म्हणाले की, दलितांना विरोध आता ब्राह्मणांचा राहिलेला नाही; विरोध आता मराठ्यांचाच राहिलेला आहे असे त्यांनी सूचित केले !

'ग्रामीण' साहित्य दलित साहित्याप्रमाणे जात्यन्ताचा बावटा घेऊन मैदानात उतरलेले नाही. पण ऐशीपासून ते स्वसंवर्धनासाठी संरक्षक चळवळ करू पाहाते आहे. चळवळ ही 'स्वान्तसुखाय' नसते. स्वसंवर्धन-संरक्षणाच्या आड जी शक्ती येते तिच्याविरुद्ध तिला संघर्षाचा पवित्रा घ्यावाच लागतो. प्रस्थापित उच्चजातीय साहित्य व संघटन यांच्याविरुद्ध ती आत्मभानाची व आत्मविकासाची चळवळ बनत आहे. त्यामुळे महाराष्ट्र टाइम्सकार या चळवळीवर व तिचे एक प्रवर्तक आनंद यादव यांच्यावर तुटून पडले आहेत.

ग्रामीण साहित्याच्या चळवळीचे विनशर्त स्वागत व्हायला पाहिजे, वाद व्हायला नको, असे आमचे बिलकूल म्हणणे नाही. त्याच्याविरुद्ध वाद व्हायलाच पाहिजे. वादाशिवाय ज्ञानाची जशी वृद्धी होत नाही, तशीच साहित्याचीही. पण वाद म्हणजे टिंगल असू नये. या जातिव्यवस्थाक देशात ज्ञानाची मक्तेदारी परंपरेने उच्चजातीयांकडे असल्याने ज्ञानाची कोंडी झालेली आहे आणि ती फोडायचा जे-मग ते ब्राह्मण असोत की ब्राह्मणेतर-प्रयत्न करतात त्यांना या टिंगलीला तोंड द्यावे लागते. कुरुंदकरांनी इतिहासज्ञ शेजवलकरांचे उदाहरण दिलेले आहे. आंबेडकरांनी तर त्यांच्याविरुद्ध ब्राह्मणांनी मौनाचा कट (conspiracy of silence) केला असल्याचे म्हटले होते. त्यांच्या 'हू वेअर दी शूद्राज' या पुस्तकाबद्दल ते अनुवादित वैदिक वाङ्मयावरून-मूळ वैदिक वाङ्मयाच्या अभ्यासातून नाही-लिहिलेले पुस्तक आहे, असे म्हणून उच्चजातीय विद्वानांनी त्याला त्याज्य ठरवले. आंबेडकरांनी शूद्रत्वाच्या उगमाचा शोध अनुवादित वाङ्मयावरून केला म्हणून त्यांना तो लागला नाही, तर उच्चजातीय प्राच्यविद्यावेत्त्यांनी तो मूळ वाङ्मयावरून केला म्हणून तो त्यांना

लागला असे तर काही झालेले नाही. प्राच्यविद्येचा विकास त्या काळात पुरेसा झाला नव्हता म्हणून ज्याप्रमाणे दोन्ही त्यात अयशस्वी झाले, त्याचप्रमाणे अचूक व नवी अन्वेषणपद्धत अजून तयार झालेली नसल्यामुळेही ते अयशस्वी झाले. अनुवादित वाङ्मयाच्या अभ्यासावरून मौलिक विवेचन करता येत नाही असे थोडेच आहे? आंबेडकरांनी तसे मौलिक मुद्दे मांडलेले आहेत; पण त्यांची दखल उच्चजातीय विद्वानांनी कधीच घेतली नाही.

आनंद यादवांनी केवळ कलानिर्मितीच्या आनंदावरच संतुष्ट राहायला पाहिजे, पुढारीपणाची उठाठेव करू नये, असे महाराष्ट्र टाइम्सकारांचे म्हणणे आहे. म्हणजे यादवांनी स्वत:पुरती 'सिद्धी' पहावी, या सिद्धीत इतर ग्रामीण साहित्यमुमुक्षूंना सामील करून घेऊ नये, असे महाराष्ट्र टाइम्सकारांचे म्हणणे आहे ! अण्णाभाऊ साठे त्यांच्या खेडचातल्या मांगवाडचात राहिले असते, तर साहित्यिक काय साक्षरही झाले नसते. शहरात आल्यामुळे त्यांना गिरणीत काम करून रात्रीच्या शाळेत साक्षर होता आले आणि कम्युनिस्ट चळवळीचा पाठिंवा व शाहीर गव्हाणकरांसारखा नि:स्वार्थी मार्गदर्शक लाभल्यामुळे त्यांचे अशुद्ध व दुर्बोध लिखाण सुधारले जाऊन आणि त्यांना अभिजात वाङमयाचा अभ्यास करता येऊन ते साहित्यिक बनू शकले. कुणबी व कारूनारूंतून आलेल्या ग्रामीण लेखकांची दुरवस्था यादवांनी त्यांच्या 'ग्रामीण साहित्य : स्वरूप व समस्या' या पुस्तकातील 'दुसऱ्या पिढीच्या ग्रामीण साहित्यिकांचे व्यक्तिमत्व' या लेखात प्रत्यक्ष उदाहरणे देऊन वर्णिली आहे. खेडचात राहणारा लेखक हा वास्तववादी व घटनाप्रधान साहित्य लिहू शकेल; पण, जाणकाराचे मार्गदर्शन व अभिजात साहित्याचा अभ्यास यांच्या अभावात त्याचे साहित्य कलात्मक सिद्धी कशी गाठू शकत नाही याच्या तपशीलात ते त्यांचे उपरोक्त पुस्तक, 'ग्रामीणता : साहित्य आणि वास्तव' व 'मराठी साहित्य, समाज आणि संस्कृती' या तिन्ही पुस्तकांमध्ये गेलेले आहेत. खेडचातला अनगड लेखक पैलू पडून साहित्यिक कसा बनेल याचा सर्व प्रकारे उहापोह करून ते या निष्कर्षाप्रत आलेले आहेत की ग्रामीण साहित्यिकांची संघटित चळवळ झाल्याखेरीज हे होणे शक्य नाही. हीनयान पंथ हा व्यक्तिगत मुक्तीचा होता, तर महायान पंथ हा सामूहिक मुक्तीचा. यादवांनी हीनयानीच राहावे, महायानी बनू नये, असा महाराष्ट्र टाइम्सकारांचा अट्टाहास आहे !

महाराष्ट्र टाइम्सकारांना मराठी साहित्यात मराठी साहित्य परिषदेचे निरंकुश अधिराज्य पाहिजे असल्याने त्यांना ग्रामीण साहित्य परिषद ही सवतासुभा वाटणे साहजिकच आहे. सवतेसुभे केवळ सामंतांच्या व जमीनदारांच्या प्रतिस्पर्धी राज्यतृष्णेतूनच निर्माण होतात अशी त्यांची इतिहासावरून सोयीस्कर समजूत आहे. सवतेसुभे संबंधित रयतेच्या अनिवार्य असंतोषातूनही निर्माण होत असतात. ग्रामीण साहित्यिक रयतेचा असंतोष नव्हता, तो यादवांनी चेतवला, असे सर्व अधिसत्ताधाऱ्यांप्रमाणे महाराष्ट्र टाइम्सकारांनीही म्हणणे स्वाभाविक आहे.

आम्ही ललित साहित्यिक नाही, राजकीय साहित्यिक आहो. तसेच आम्ही मुंबईसारख्या शहरातले ट्रेड युनियन कार्यकर्ते नसून ग्रामीण शाहू व आदिवासी जनतेत काम करणारे जीवनदानी कार्यकर्ते आहो. शूद्रातिशूद्र कार्यकर्त्यांच्या क्रांतिकारी शिक्षणासाठी उपलब्ध मार्क्सवादी साहित्य अपुरे आहे असे आमच्या १९६० पूर्वीच लक्षात आले. म्हणून 'दासशूद्रांची गुलामगिरी' हा ग्रंथ लिहिण्यासाठी जेव्हा संशोधन सुरू केले, तेव्हा धुळचात न मिळणारे संदर्भग्रंथ पुरवायला मापकचे आयडियॉलॉग नेते कॉ. प्रभाकर संझगिरी यांनी नकार दिला. कोणतीही पदवी न घेता कम्युनिस्ट चळवळीत झोकून घ्यायचा अव्यवहारीपणा आम्ही केलेला असल्यामुळे अॅकॅडेमीशिअनला मिळू शकणाऱ्या संशोधनाच्या सवलती आम्हाला त्यावेळेला काय, आजही मिळू शकत नाहीत. त्यासाठी आम्ही बडोद्याला जाऊन राहिलो तेव्हा मापकच्या नेत्यांनी '' चळवळीच्या हमालीत आनंद न मानता इतिहासज्ञ बनायचा उपद्व्याप करतो," म्हणून आमचा उपहास केला. ७२ साली ग्रंथ पुरा झाल्यानंतर त्याचे अनन्य महत्त्व कॉ. बी. टी. रणदिवेंनी जाहीरपणे मान्य करूनही आणि मापकच्या 'सोशल सायंटिस्ट'ने त्याची ४ प्रकरणे प्रसिद्ध करूनही तो छापायचे मापकने नाकारले, एवढेच नाही, तर आमच्या मौलिक लेखांवरही बहिष्कार टाकला. भाकपच्या लोकप्रकाशन गृहानेही तो छापायचे नाकारले. इंडियन कौंसिल ऑफ हिस्टॉरिकल रिसर्चचे डायरेक्टर रामशरण शर्मा हे मार्क्सवादी इतिहासज्ञ असून व त्यांनी आमच्या ग्रंथाची तोंड भरून वाखाणणी करूनही तो प्रसिद्ध करायचे नाकारले. जे. के. देसाई, डॉ. आय. पी. देसाई, डॉ. घनश्याम शहा, डी. एल. शेठ व रजनी कोठारी या आमच्या विद्वान स्नेह्यांनी मनावर घेतले नसते तर या ग्रंथाचा पहिला भाग अजूनही इंग्रजीत प्रसिद्ध झाला नसता आणि प्रा. मे. पुं. रेगे, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व डॉ. सुरेन्द्र बारलिंगे या आमच्या विद्वान हितचिंतकांनी मनावर घेतले नसते तर तो अजूनही मराठीत प्रसिद्ध झाला नसता. २ रा भाग (इंग्रजी) प्रसिद्ध करायचे–करार करूनही–अलाइडने नाकारले आहे, तर तो मराठीत आता–४ वर्षांनंतर–प्रसिद्ध होतो आहे. भारतीय समाजपरिवर्तनाला अत्यावश्यक अशी नवी दिशा देणाऱ्या या ग्रंथाला प्रसिद्ध व्हायला १४ वर्षे लागली. मापक व भाकप यांनी त्याच्यावरचा बहिष्कार चालू ठेवलेला आहे. 'द फ्यूडल शूद्र सव्हिटचूड' या २ ऱ्या खंडाचे 'सिनॉप्सिस' अनेक वर्षांपासून तयार असूनही आम्हाला आमच्या हितचिंतक संशोधन संस्थाही फेलोशिप द्यायला तयार नाहीत ! जातिव्यवस्थेविरुद्ध चळवळ करायला आणि त्यासाठी मापकमध्ये वैचारिक–व्यावहारिक संघर्ष करू द्यायला मापक नेतृत्वाने आम्हाला मनाई केली; म्हणून आम्हाला सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाचा 'सवतसुभा' स्थापन करावा लागला. आमच्या लेखांवरचा पारंपरिक कम्युनिस्ट नियतकालिकांचा काय, कम्युनिस्टेतर मराठी– इंग्रजी नियतकालिकांचाही बहिष्कार मोडून काढण्यासाठी आम्हाला ४ वर्षांपूर्वी 'सत्यशोधक मार्क्सवादी' सुरू करावे लागले. आणि आमच्या पुस्तकांबाबतच्या प्रकाशकीय

असहकारापुढे आम्हाला सत्यशोधक मुद्रणप्रकाशनभवन स्थापावे लागले. पक्ष, मासिक व मुद्रणप्रकाशनभवन यांचा मिळून 'सवतसुभा' आम्ही स्थापन केला नसता, तर जातवर्गस्त्रीदास्यांन्ताचा अपूर्व पर्याय आम्हाला उभा करता आला नसता. यावरूनही ब्राह्मणेतर ग्रामीण साहित्यिकांची कोंडी लक्षात यावी.

शाश्वत साहित्याचे लक्षण सांगताना महाराष्ट्र टाइम्सकार उद्गारतात, 'जे वाङमय काळजाला जाऊन भिडते ते खरे.' हा निखलास निकष त्यांनी संख्येवरून साहित्याचा निकष ठरवायच्या यादवांच्या प्रवृत्तीची टर उडवताना सांगितलेला आहे—

'बहुसंख्य लोक ग्रामीण भागात राहतात, तेव्हा ग्रामीण वाङमय हेच खरे वाङमय असा त्यांचा दावा आहे. संख्येवरून वाङमयाचे खरेखोटेपण ठरविण्याचा हा हास्यास्पद प्रकार आहे...'

लाइट संगीत जेवढे हृदयाला जाऊन भिडते तेवढे क्लासिकल नाही. 'शोले' जेवढा हृदयाला जाऊन भिडतो तेवढा 'अंकुर' नाही. कथाकथनात व काव्यसंमेलनात श्रोत्यांच्या हृदयाला जाऊन भिडण्यासाठी मोठे लेखक व कवीही त्यांच्या 'सपक' कथा व कवितांची निवड करीत असतात हे यादवांनी नजरेला आणून दिलेलेच आहे!

अभिजात संगीत हृदयाला भिडायला ते हृदय जाणकार असावे लागते. असे संस्कारसंपन्न हृदय जातवर्गपुरुषसत्ताप्रथाक देशात केवळ मूठभर उच्चभ्रूंनाच लाभलेले आहे. ज्या देशात साक्षर फक्त ३६ टक्के आहेत आणि त्यांतही दलित साक्षर २१ टक्के, आदिवासी साक्षर १६ टक्के आणि २४ टक्के साक्षर असलेल्या भारतीय स्त्रियांत ग्रामीण साक्षर स्त्रिया १० टक्के आहेत, त्यात हे संस्कारसंपन्न हृदय उच्चजातीयवर्गीयांच्या व त्यातही पुरुषांच्याच वाटचाला येऊ शकते. तरीही शाश्वत साहित्याचा त्यांचा निकष उच्चजातीयवर्गीय व पुरुषी आहे. सती जाण्यात स्त्रीच्या पतिप्रेमाची 'हृदयभेदक' परिसीमा व कृतार्थता दाखवणाऱ्या 'स्वामी'ला डोक्यावर घेणारे रसिक हे भट वा भटाळलेलेच असू शकतात!

* * *

यादवांनी 'ग्रामीण साहित्य व स्वरूप' (१९७९), 'ग्रामीणता : साहित्य व वास्तव' (१९८१) आणि 'मराठी साहित्य, समाज आणि संस्कृती' (१९८५) ही तीन पुस्तके लिहून मराठी साहित्यसमीक्षेला जसे मौलिक योगदान केले आहे, तसे मराठी साहित्याचे मौलिक प्रश्न टोकाला आणून उभे केले आहेत.

टिळकयुगाच्या अंतापर्यंत, १९२० पर्यंत, स्वातंत्र्यचळवळ शहरी मध्यमवर्गीयांपुरती, मुख्यतः उच्चजातीयांपुरती, मर्यादित होती. १८८५ पासून तिने उच्चजातीय समाजसुधारणा चळवळीपासूनही फारकत घेतलेली असल्यामुळे ती ब्राह्मणेतर समाजसुधारणा चळवळीच्या विरोधात जातिव्यवस्थासमर्थक राहिली होती. समाजातील चळवळींचा प्रतिबिंबात्मक परिणाम साहित्यिकांवर होत नसला, तरी त्या त्यांच्या सामाजिक प्रेरणांचा परीघ जाणतेअजाणतेपणे ठरवीत असतात. या काल-

खंडात साहित्यामध्ये चित्रित झालेले जीवन उच्चजातीयांपुरते मर्यादित असायचे कारण जातिभेदही होते असे वि. स. खांडेकरांच्या शब्दांत यादव सांगतात–

'१९२० पर्यंत मराठी साहित्य प्रामुख्याने त्या वेळच्या पांढरपेशा, मध्यमवर्गीय जीवनाचे वास्तव, त्या वर्गातील सामाजिक सुधारणा, देशप्रेम, जुना भूतकाळ व परंपरा यांविषयी अभिमान, जनसामान्यांचे मनोरंजन इत्यादी प्रमुख प्रेरणांनी निर्माण झालेले दिसते... या संदर्भात १९३३ साली 'सुगी'ची प्रस्तावना लिहिताना वि. स. खांडेकरांनी वस्तुस्थितिनिदर्शक टीका केलेली आहे : 'कोल्हटकर, गडकरी, वा. म जोशी, फडके ह्यांच्या सामाजिक नाटक-कादंबऱ्यांकडे पहावे! हरिभाऊंचे वाङ्मय निदान चंद्रकांतासारखे आहे. दलितांच्या दर्शनाने त्याला पाझर फुटलेला स्पष्ट दिसतो. पण बाकीच्या साऱ्या कल्पनाप्रिय, तात्त्विक अगर कलाविलासी ग्रंथकारांचे वाङ्मय म्हणजे शुद्ध संगमरवर! दिसायला किती नितळ अन् सुंदर! पण खेडचात संगमरवर जितका दुर्मिळ, तितकेच दलितांचे अगर खेडवळांचे जीवन यांच्या वाङ्मयात प्रतिबिंबित झालेले दिसणेही कठीण! ...नामांकित ग्रंथकारांनी समाजचित्रणाकरिता संकुचित क्षेत्राबाहेर पाऊल का टाकले नाही, याची जातिभेद, कालमाहात्म्य, संस्कृतिभिन्नत्व इत्यादी कारणे असू शकतील...

'जातिभेद मोडण्याच्या गोष्टी बोलणाऱ्या लोकांनी वाङ्मयात नागर व खेडवळ हा भेद तीव्रतेने पाळावा हे विलक्षण विरोधाभासाचे उदाहरण नव्हे,काय ?... खेडचातल्या कुणब्यांच्या भाऊबंदकीवर अगर जीवनावर लिहायची पाळी आली की, आमची लेखणी रुसून बसलीच! खेडचातल्या लोकांचा आमच्या ललित वाङ्मयात प्रवेश झालाच, तर तो त्यांचा भोळेपणा अगर अडाणीपणा दाखवून विनोदाला रंग भरण्याकरिताच व्हायचा !...' (मीठभाकर, परि. १६८)...'

– ग्रामीणता : साहित्य आणि वास्तव, पा. ६३-६४

मराठी साहित्यातील मूळ दोन प्रवाह–अभिजात साहित्य व लोकसाहित्य–या कालखंडातही फुल्यांच्या द्वारे चालू राहिले असे यादव सांगतात. त्यांना ते ब्राह्मणी व अब्राह्मणी असे संबोधतात (मराठी साहित्य, समाज आणि संस्कृती, पा. २६-२७). गो. म. कुलकर्णींनी 'ग्रामीण साहित्य : स्वरूप आणि समस्या' च्या प्रस्तावनेत भारतीय संस्कृती ही ब्राह्मणी संस्कृती व अब्राह्मणी संस्कृती या दोन संस्कृतींनी बनलेली असल्याचे म्हटले असल्याने (पा. तीन) ब्राह्मणी साहित्य व अब्राह्मणी साहित्य ही या दोन संस्कृतींचीच अपत्ये आहेत हे उघड आहे. या दोन संस्कृती व त्यांची दोन साहित्ये हवाबंद असल्याचे या दोघांनी म्हटले असले, तरी मोरोपंत हेच केवळ मराठी साहित्याचे प्रतिनिधी नाहीत, त्याचे प्रतिनिधी चक्रधर व ज्ञानेश्वर ते तुकाराम व चोखामेळा हेही आहेत. कुमार गंधर्वांना 'मालवा की लोकधुने' ऐकून नवे राग सुचले. संस्कृती व साहित्यामधील ब्राह्मणी व अब्राह्मणी विरोधांची एकजूटच सूचित करते की, तिची वाटचाल केवळ अन्योन्यवर्जकतेची वा ब्राह्मणी नसून अन्योन्यसंघर्षाची व अन्योन्यबाधनाचीही असते. या अन्योन्यसंघर्षाचे उदाहरण अण्णासाहेब

किर्लोस्करांनी 'रामराज्यवियोग' या नाटकात शूद्र शंबूकाला फुलेंच्या स्वरूपात कल्पून त्याचा शिरच्छेद केलेला दाखवलेला आहे त्यात मिळते (ग्रामीणता : साहित्य आणि वास्तव, पा.२२).

गांधीयुग टिळकयुगाच्या पोटातच सुरू होते. टिळक १९२० साली वारले. १९१७ साली गांधीजींनी बिहारमध्ये चंपारण्यात नीळउत्पादक शेतकऱ्यांचा युरोपियन मळेवाल्यांविरुद्ध यशस्वी लढा केला. १९१८ साली त्यांनी गुजराथमध्ये खेड जिल्ह्यात पडलेल्या दुष्काळाविरुद्ध शेतकऱ्यांची यशस्वी सारावंदी चळवळ केली. दुष्काळाविरोधी चळवळ टिळकांनीही केली होती; पण, टिळक व गांधीजी यांच्यात मुख्य फरक टिळक ब्राह्मण होते तर गांधीजी शूद्र बनिया होते हा होता. तेल्यातांबोळ्यांचे म्हणवल्या गेलेल्या टिळकांनी शूद्र जाती या लोकशाही अधिकारांना पात्र नाहीत असे उघडपणे म्हटले होते. याउलट, शूद्र गांधीजींनी १९१६ साली बनारस विद्यापीठात केलेल्या भाषणातच शूद्र शेतकऱ्यांचा जनसागर काँग्रेसच्या उच्चजातीय डबक्यात आणायचा मनोदय व्यक्त केला होता. १९२० च्या राष्ट्रीय सत्याग्रहातून त्यांनी देशाचा शूद्र शेतकरी स्वातंत्र्यलढ्यात आणला आणि ते देशाचे नेते बनले.

पण गांधीजी बनियाजातीय भांडवलदारवर्गाचे प्रवक्ते होते. हा वर्ग (धनंजय गाडगीळ त्याला 'कम्यूनिटी' म्हणतात, वर्ग नाही) जातिव्यवस्था मोडू इच्छित नव्हता आणि जातिव्यवस्थेवर, जमिनीच्या धर्माधिष्ठित मालकी व अमालकीवर जमीनदारी वा भारतीय शेतीसंबंध उभे असल्याने जमीनदारशाहीही नष्ट करू इच्छित नव्हता. म्हणून, आंबेडकरांनी दाखवल्याप्रमाणे, गांधीजींना वर्गव्यवस्था अस्थैर्याची व्यवस्था वाटत होती तर जातिव्यवस्था स्थैर्याची. गांधीजींनी उच्चजातीय बुद्धिजीवींना 'खेड्याकडे चला' ही हाक दिली, तर आंबेडकरांनी दलितांना 'शहराकडे चला' ही हाक दिली. या अन्योन्यसंघर्षातून सनातनी गांधीजी शूद्रोद्धारकाबरोबर अस्पृश्योद्धारक बनले आणि त्याच्या परिणामी महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर जनचळवळ काँग्रेसमध्ये विलीन झाली. उच्चजाती व दलितांसह ब्राह्मणेतर जाती यांच्या अन्योन्यसंघर्षाची जागा शूद्र जातींतह उच्चजाती व दलित जाती यांच्या अन्योन्यसंघर्षाने घेतली.

बंगालच्या पारंपरिक जमीनदारांचे बनियाकरण झाल्यामुळे एका बाजूला कुळांवरचा अन्याय वाढला, तर दुसऱ्या बाजूला जमीनदारांमधूनच समाजसुधारक तयार झाले. बंगाली साहित्यात याचे आपल्याला प्रक्षेपण दिसते. बंगाली ब्राह्मण मांसाहारी असल्यामुळे इतर राज्यांमधल्या ब्राह्मणांच्या तुलनेत त्यांचा शूद्र व अस्पृश्य जातींशी दैनंदिन संबंध होता. यामुळे बंगालमध्ये समाजसुधारक व राष्ट्रवादी यांच्यात महाराष्ट्राप्रमाणे खाई दिसत नाही आणि शरद्बाबूंसारखे उच्चजातीय लेखक शूद्रातिशूद्रांचे वा ग्रामीण जीवन १९१० च्या सुमारालाच चित्रित करताना दिसतात. ही प्रक्रिया उत्तर प्रदेशासारख्या इतर जमीनदारी राज्यांत घडून आलेली

दिसत नाही. उत्तर प्रदेशात जमीनदार जातींतूनच निर्माण झालेल्या आधुनिक बुद्धिजीवींचा अप्रस्थापित विभाग राष्ट्रवादी व रोमॅन्टिक विश्वस्तवादाची भूमिका घेऊ लागल्याने नोकरीनिमित्त शूद्रातिशूद्रांत वा ग्रामीण जनतेत फिरणाऱ्या प्रेमचंदांनी त्यांच्या आरंभीच्या कादंबऱ्यांत रोमॅन्टिक जमीनदार-बुद्धजीवी रेखाटलेले आहेत. (हे पाहता महानोरांनी 'रोमॅन्टिक' ही त्यांना यादवांनी दिलेली शिवी आहे असे मानायचे कारण नाही.) या रोमॅन्टिक विश्वस्ततावादात गांधीवाद भर घालतो, गुणात्मक फरक करीत नाही. सर्वोदयवाद हा प्राचीन भारतीय परंपरेतूनच आलेला आहे. २० नंतरच्या भारतीय साम्यवादोदयाच्या कालखंडात प्रेमचंदांनी गांधीवादी रोमॅन्टिसिझमवर मात केली; म्हणूनच ते 'गोदान' ही शूद्र शेतकरीजीवनावरची महत्तम भारतीय कादंबरी लिहू शकले.

गांधीयुगात समता तीन अन्योन्यवर्जक संकल्पनांनी महाराष्ट्रात आली: एक गांधीवादी रोमॅन्टिक समता, दुसरी साम्यवाद्यांची वर्गीय समता व तिसरी आंबेडकरांची जातीय समता. आंबेडकरांची समता अजून हिंदू धर्माच्या चौकटीतलीच होती. गांधीजींच्या रोमॅन्टिक समतेचे दार्शनिक अधिष्ठान टिळकपुरस्कृत वेदान्तच होते, तर साम्यवादी हे गांधीविरोधात स्वतःला टिळकशिष्य मानीत असल्याने त्यांच्या वर्गीय समतेची वेदान्तापासून नाळ तुटलेली नव्हती.

या स्वातंत्र्यपूर्व कालखंडाचे सर्वोत्कृष्ट प्रक्षेपण मालतीबाई बेडेकरांच्या 'वळी' या कादंबरीत झालेले दिसते, म्हणून ती आम्हाला २० ते ४७ या कालखंडाची सर्वांत प्रातिनिधिक कादंबरी वाटते. सोलापूरची कापड गिरणी व शहर, तीत काम करणाऱ्या व न करणाऱ्या मांग, गारुडी, इ. गुन्हेगार जातिजमातींची ग्रामीण सेटलमेंट, तिच्या तारेबाहेर राहणारी अस्पृश्य जातींची ग्रामीण वस्ती. वनिया जातीचा गिरणीमालक व सेटलमेंटच्या वसाहतीचे शासन करणारे इंग्रज मिशनरी यांच्या अनुक्रमे आर्थिक व राजकीय हितसंबंधांची दोस्ती. रिपनसाहेब व डगनमॅडम यांचा मिशनरी मानवतावाद धर्मांतरासाठी कसा होता आणि धर्मांतरितांत वंशभेद (युरोपियन व नेटिव्ह) व जातिभेद अबाधित कसे राहात होते याचे बाईंनी प्रखर वस्तुनिष्ठेने चित्रण केले आहे. नायक आबा हा मांग-गारुडी या सेटलमेंटमध्ये असलेल्या जातीचा निवडण्यात आणि तो गांधी सेवा मंडळाच्या बोर्डिंगमध्ये १ ली ते ७ वीपर्यंत १२ वर्षे शिकून आलेला दाखवण्यात तत्कालीन समाजाचा मराठी साहित्यात अजूनही अनन्य असलेला व्यापक व सखोल वेध बाईंना घेता आलेला आहे. ते पाहून प्रेमचंदांच्या 'गोदान'ची आठवण होते. बाईंना ती उंची व व्यापकता गाठता आलेली नसली तरी त्यांचा नायक अस्पृश्य आहे, तर प्रेमचंदांचा शूद्र शेतकरी. बारा वर्षांत परात्मीकृत वा जात्यातीत झालेल्या आबापुढे जातिव्यवस्थेच्या डोंगरदऱ्यांचे विश्व विदारकपणे आविष्कृत होत जाते आणि राजकारणाची पुडे उघडत जातात. प्रथम तो गिरणीकामगारांच्या संपलढ्यात उडी घेतो आणि नंतर ४२ च्या स्वातंत्र्यलढ्यात. गिरणीकामगारांचे पुढारी कॉ.

वारणे उच्चजातीय असल्यामुळे त्यांना वर्ग समजतो पण जात समजत नाही. 'चोर ही जात असू शकते यावर वारण्यांचा विश्वास नव्हता' (पा. १०३). कथावस्तूचा काळ या शतकाच्या चाळीशीतला दिसतो. कारण कॉ. वारणे हे काँग्रेसचे सभासद दाखवले आहेत आणि हे धोरण हिंदी कम्युनिस्ट पक्षाने ३४ नंतर स्वीकारले. सोलापूरसारख्या महाराष्ट्रातील कामगारसंघटना चाळीशीच्या प्रारंभातच सुरू झाल्या.

गिरणीकामगारांच्या संपातून आबा व त्याच्या मित्रांचा संबंध कॉ. वारणेंशी येतो. गिरणीकामगारांचा संप फोडायला रिपनसाहेब सेटलमेंटचे कामगार पुरवतो. त्यातून कॉ. वारणेंचा संबंध चोरवस्तीशी येतो. चोरवस्ती बंड करते. बंड दडपले जाते. आबा व राई यांचे परस्परांवर प्रेम असते. परिस्थिती निकराला येते त्या वेळी ती लग्न करायला नकार देते. कारण जातिभेद- ती 'उच्च' मांग जातीची व तो चोर मांग-गारुडी जातीचा (पा. १६४). मग तो ४२ च्या लढ्यात उडी घालतो स्वातंत्र्य आले–

'आबा ती बातमी वाचून अक्षरशः नाचू लागला. वेडयासारखा ज्याला त्याला सांगू लागला, 'आता मांग नाही, मांग-गारुडी नाही, महार नाही, नि ब्राह्मण नाही. सगळे सारखे'.....' (पा. १७३–१७४).

त्याला स्वातंत्र्यलढ्यात खेचणाऱ्या गांधीवादी भागवत गुरुजींनी त्याला तेच सांगितले होते–'आबा! ...स्वराज्य मिळालं की तुला मी ज्या जगासाठी वाढवलं ते जग तुझ्याभोवती आपोआप निर्माण होईल. महात्माजींच्या पुण्याईनं निर्माण केलेलं जग तुला कधी लाथाडणार नाही.' (पा. १६८)

पण, जाती नष्ट झाल्या नाहीत, गरिबी, अन्याय वाढले. चोरवस्तीला दरोडा घातल्याशिवाय उदरनिर्वाहाचा मार्ग उरला नाही. आबाची अडचण नको म्हणून त्याचे अनुयायीच त्याच्या डोक्यात मोठा धोंडा घालून दरोड्याला निघून गेले!

स्वातंत्र्योत्तर काळातल्या आबाच्या जीवनातील घडामोडीत कॉ. वारणेंचे नामोनिशाण राहात नाही. गुन्हेगार जमाती या आंबेडकरांच्या जाती नसल्यामुळे त्यांच्या परिघाबाहेर आंबेडकरांचे नाव पुसट ऐकू येते. कॉ. वारणेंपाशी जातिप्रश्नाचे उत्तर नसते म्हणून आबा कम्युनिस्ट चळवळीपासून दुरावतो, तर बीसींच्या सवलतींचा उपयोग करून घेणारी आंबेडकरवादी राई जातिभेदावर मात करून त्याच्याशी लग्न करायला तयार होत नसल्यामुळे आबा आंबेडकरवादी चळवळीकडे आकर्षित होत नाही. म्हणून, काँग्रेस सरकारबद्दल भ्रमनिरास होऊनही तो अगतिकपणे समाजसुधारणेचा, जातिनिराकरणाचा प्रशासकीय मार्ग चोखाळीत राहतो. दुसऱ्या बाजूला आबाच्या गुन्हेगार जातिजमातींचा विद्रोह अजूनही चोरी-दरोडेखोरीतून व्यक्त होत असल्यामुळे आणि तो सामाजिक विद्रोहात परिणत व्हायचा काळ अजून दूर असल्यामुळेच या कादंबरीचा दलित साहित्यात समावेश होऊ शकत नाही. याउलट, कॉ. अण्णाभाऊ साठेंचा मांग 'फकिरा' दरोडेखोरीचा व्यक्तिगत विद्रोह

करूनही अगतिक होतो. कादंबरीचा विषय असलेल्या जातिजमातींना वर्गीय वा जातीय सामाजिक विद्रोहाची जाणीव झालेली नसताना ती दाखवणे हा एक तर रोमँटिसिझम होतो किंवा प्रचारकीपणा. कॉ. अण्णाभाऊ साठेंची जातिविद्रोहाची जाणीव वर्गविद्रोहाच्या जाणिवेखाली कशी दडपली गेलेली होती हे आम्ही आमच्या अगोदरच्या लेखात दाखवलेले आहे (सत्यशोधक मार्क्सवादी, एप्रिल-मे ८२). त्यामुळे त्यांचे साहित्य दलित साहित्यात समाविष्ट होऊ शकत नाही. आंबेडकर धार्मिक विद्रोह करून हिंदू धर्माच्या चौकटीबाहेर गेले एवढेच नाही तर त्यांनी आपल्या जातिविद्रोहाला नवबौद्धवादी तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान दिले, म्हणूनच दलित साहित्याचा जन्म होऊ शकला. दलित साहित्य हे अशा आंबेडकरोत्तर काळाचे अपत्य आहे, दलित साहित्यिकांचे नाही. कारण दलित वा अदलित साहित्यिक दलित जीवनावर या काळापूर्वीही लिहीत होतेच.

उपरोक्त प्रकारच्या रोमँन्टिसिझमव्यतिरिक्त वेगळ्या प्रकारचा रोमँन्टिसिझम र. वा. दिघेंच्या ग्रामीण कादंबऱ्यांत दिसतो. त्यांत उच्चजातीय खोत शेतकरीजातीय (कुळवाडी) मुलीचा उपभोग न घेता लग्न करताना दिसतो. गांधीवादी सर्वोदयवाद राजकारणात ज्याप्रमाणे जातवर्गांना 'माया' ठरवून भावनिक समतेचे 'सत्य' उभे करू पाहातो, त्याप्रमाणे साहित्यात तो जातिवर्गसमन्वय करून रोमँटिक समता निर्मू पाहातो.

* * *

गावाच्या शास्त्यांच्या अंगाने लिहिलेल्या या कालखंडातील सर्वांत प्रातिनिधिक कादंबऱ्या म्हणजे रणजित देसाईंची 'माझा गाव' व शंकर पाटलांची 'टारफुला.' अभिजात साहित्य आपल्या काळाचे वास्तविक व कलात्मक चित्रण करण्यावर थांबत नसते. ते आपल्या स्थळकाळाच्या बाहेर जाऊन सापेक्षतः काही सार्वत्रिक वा सार्वकालिक सत्यही सांगत असते. प्रेमचंदांच्या 'गोदान'चा शूद्र गरीब शेतकरी होरी भारतीय शूद्र शेतकऱ्यांचे सार्वत्रिक चित्र उभे करतो. शरद्‌बाबूंच्या 'चरित्रहीन'ची किरणमयी आपल्या दाहक किरणांनी स्थलकाल फोडून बाहेर पडते. देसाई इनामदार असल्याने पुनरुज्जीवनवादी आहेत; पण, ते मोठे कलावंत असल्याने त्यांनी आपला पुनरुज्जीवनवाद 'स्वामी' पेक्षाही जास्त समर्थपणे 'माझा गाव' मध्ये मांडलेला आहे. शास्ते वतनदार व पुरोहित कुलकर्णी यांची दोस्ती हे देसाईंच्या या कादंबरीचे सूत्र आहे, तर शंकर पाटलांच्या कादंबरीचे ते प्रारंभिक सूत्र आहे. ही दोस्ती शास्ती आहे हे देसाईंनी प्रारंभीच स्पष्ट केले आहे–

'पुन्हा गोविंदा क्षणभर घुटमळला व म्हणाला–

'आमच्या सरकारांना 'सरकार' म्हणून हाक मारली आणि लवून मुजरा केला तर जास्त आवडतो.'

'क्षणभर गोविंदाला न्याहाळून तात्या म्हणाले, 'तुझ्या सरकारची मर्जी मला धरायची नाही, समजलं?... सत्पात्र ब्राह्मणाकडून पाया पडून घेण्यापेक्षा त्याच्या-

पुढं जरा मान लववली तर अधिक पुण्य पदरात पडेल म्हणावं. माझ्या नव्हे ... त्यांच्या!' (पा. ११)

हे शास्ते संबंध दोन जातींचे आहेत हेही देसाई स्पष्ट करतात. तात्यांनी इनामदार अप्पासाहेबांना त्यांच्या मुलाने, रावबाने, लक्ष्मीच्या देवळात हौशाशी संभोग करून देऊळ बाटवल्याचे सांगताच इनामदार खवळून तात्यांना 'भट' म्हणतात (पा. ६५). त्या अपमानाने चिडून तात्या घरी येताच पत्नीशी बोलताना इनामदाराला 'शूद्र' म्हणतात (पा. ६६). रावबाने हौशाच्या नवऱ्याला, विठूला, घोडचाच्या टापांखाली तुडवून मारल्यावर त्याचे प्रेत घेऊन गाव वाडचावर येते. तात्या रावबाच्या पापावर पांघरूण टाकतात. नंतर त्याला आपल्या बायकोबरोबर बंद मेण्यात घालून गावाबाहेर काढून नेतात. खुनाच्या फौजदारीतूनही मोक्याचा पुरावा फोडून तात्या रावबाला निर्दोष सोडवतात. इनामदार कृतज्ञतेने हजाराचा तोडा तात्यांना देऊ लागताच ते उसळून म्हणतात, 'तुमच्या जातीला कधी उभ्या आयुष्यात अक्कल येणार नाहीच का?' (पा. १३६)

देसाईनी इनामदाराला आदर्श जमीनदार दाखवायचा सुरुवातीपासूनच प्रयत्न केलेला आहे आणि त्याच्याविरुद्धचा रयतेचा विद्रोह अन्याय्य असल्याचे दाखवले आहे. पटकीच्या साथीनंतर आलेल्या ओल्या दुष्काळात तर इनामदार दामाजीपंतांप्रमाणे सर्वस्व लुटून रयतेला, कुळांना, जगवतो; गावावर रामोशांचा दरोडा आल्यानंतर स्वतःचा बळी देऊन तो गाव वाचवतो. विषमज्वराने तात्यांची पत्नी मरते आणि तात्या तिच्याबरोबरच सहगमन करतात. देसाईंच्या पुनरुज्जीवनवादी आदर्शांचा अंत होतो! इनामदार व तात्यांवरच सबंध फोकस आहे, सगळी रयत आऊटफोकस केलेली आहे. या शास्त्यांना उठाव मिळावा यासाठीच रयतेच्या पार्श्वभूमीचे प्रयोजन आहे!

याउलट, शंकर पाटील वतनदार असल्याने 'टारफुला' चा फोकस गावच्या सबंध मराठा जातीवर आहे. टारफुला म्हणजे पिकाचा जीवनरस शोषणारे परोपजीवी तण. टारफुला म्हणजे पाटीलकी आहे. त्या छोट्या गावात पाटलाची जमीन म्हणजे ५० एकर बागाईत व १५० एकर जिराईत. पाटील निपुत्रिक मरताच पाटिलकीसाठी 'भाऊबंदकी' पेटते. पाटलाप्रमाणे कुलकर्णीही आपली जमीन कर्ज्यांकडून, कुळांकडून कसून घेताना दिसतो (पा. ७८, ११८, १५८–१५९). दत्तकासाठीच्या रणधुमाळीत प्रथम कुलवर्ण्याचा बळी जातो. बदली आलेला पाटील दादा चव्हाण जबर असूनही उपरा असल्यामुळे मुळे गाडू शकत नाही. राष्ट्रवादी तरुण पिढीला पाठिंबा देण्याऐवजी तो तिच्याविरुद्ध गावातील केरूनाना पवार व दाजिबा गायकवाड या सरंजामदारी प्रवृत्तीच्या गावगुंडांची एकजूट करू पाहातो. टारफुलांच्या या एकजुटीतून गावाची बेबंदशाही वाढते. आणीबाणीपासून इंदिरा गांधींनी सुरू केलेल्या राजनीतीवर हे द्रष्टे भाष्य आहे.

शंकर पाटलांनी प्रारंभीच गावचा जुना पाटील व पिंग्या धनगर, इ. दरोडे-

खोर यांचे 'सनातन' नाते दाखवले आहे ! (पा. ३) हे नाते दरोडेखोरांनी पाटलाचे गाव सोडून इतर गावांची वाटमारी करण्यासाठी जसे होते, तसे दरोड्याचा माल पाटील व वाण्याकडून पचवण्यासाठीही होते (पा. २१३–२१४) असे शंकर पाटलांनी सूचित केले आहे. पाटलाच्या मृत्यूनंतर झालेल्या निर्नायकीत हे दरोडेखोर गावाच्या दुफळीत राजरोसपणे भाग घेऊ लागण्यातून (पा. ६–९, ६४) आणि गुन्हेगारीचे अंतर्गतीकरण कसे होते हे दाखवण्यातून भारतातील आजची राजकर्ते व गुन्हेगार यांची युती शंकर पाटलांनी द्रष्टेपणाने सूचित केली आहे.

'वळी' च्या सेटलमेंटमध्ये सर्व गुन्हेगार जातिजमाती दिसतात आणि त्या गुन्हेगार का बनतात हेही दिसते. अण्णाभाऊंनी 'फकिरा'त मराठा व मांग जातीतून फरारी कसे बनतात हे दाखवले आहे. देसाईंनी काळू बेरडाद्वारे बेरड जात व रामोशी जमातच गुन्हेगार असल्याचे दाखवले आहे. शंकर पाटलांनी त्यात पिंग्या धनगर, नागू पैलवान, मांग-गारुडी या जातिजमातींची भर घातली आहे. राऊ-नानाची मुले व दाजिबा गायकवाड हे मराठाजातीय फरारी कसे बनतात हे शंकर पाटलांनी दाखवले आहे; पण, बिनगुन्हेगार (धनगर) व 'गुन्हेगार' (मांग-गारुडी) जातिजमातींतले लोक गुन्हेगार कसे बनतात हे सूचितही केलेले नाही. गावकामगार (सनदी) जातींमधली महार ही सर्वांत मोठी अस्पृश्य जात मात्र दरोडेखोरीकडे, व्यक्तिगत विद्रोहाकडे न वळल्याचे 'टारफुला'त दिसते. उत्तर भारतातही अस्पृश्य जातींतून दरोडेखोर टोळ्यांत भरती अगदी अलीकडे झाल्याचे दिसते. जातिव्यवस्थेचे हे एक वैशिष्ट्यपूर्ण चित्र आहे. 'टारफुला'त अन्य मागास, दलित व आदिवासी जातिजमाती आउटफोकस आहेत. शंकर पाटलांसारख्या प्रतिभाशाली इनामदारेतर वतनदार पाटलालाही या जातिजमाती 'वंद' आहेत !

* * *

शिंपी, सोनार व वाणी या जाती ग्रामीण भागातील पांढरपेशा जाती. या स्वतःला ब्राह्मणांच्या खालोखाल व मराठ्यांच्या वर मानतात. सोनार मध्ययुगीन सरंजामशाहीत खेडेगावांचे बँकर होते. भांडवलदारी विकासात सोनाराचा धंदा बसला; पण शिंप्याचा धंदा राहिला, वाण्याचा वाढला. या तिघाही जातींच्या उच्चभ्रूंना खेड्यात अजून 'शेट' म्हणतात. उद्धव शेळके शंकर पाटलांचे समकालीन; पण त्यांनी आपल्या 'धग' या अभिजात कादंबरीत शिंपी जातीचे जीवन रंगवले आहे. तसेच रा. रं बोराडेंनी. हे दोघे शिंपिणींच्या डोळ्यांतून समाजजीवन पाहातात. आबाच्या डोळ्यांतून पाहिल्याने जसा मालतीबाईंना 'वर्डस् आयव्हचू'ची विहंगमता व खोली मिळते, तशीच कौतिकच्या डोळ्यांतून पाहिल्यामुळे शेळकेंना. त्यामुळे ही कादंबरी शरद्बाबूंच्या उंचीला गेली आहे. मराठी साहित्यातले हे महत्तम स्त्रीचित्र आहे. 'कोसला' चा नायक अँटीहीरो म्हणून गौरवला गेला; पण 'धग'ची काळीबेंद्री नायिका अँटी-हिरॉइन म्हणून गौरवली का गेली नाही ? शरद्बाबूंची कोणतीही नायिका अँटी-हिरॉइन नाही ही कौतिकची अनन्यता आहे.

दुबळ्या नवऱ्याचा संसार चालवणाऱ्या, खरे म्हणजे, शेतमजूर स्त्रीचेच –पण शिपीपणाच्या 'सुरक्षिततेकडे' परतू पाहाणाऱ्या– हे विदारक चित्र आहे. संसाराचा जगन्नाथाचा रथ एकटचाने ओढत वेडी होऊन त्याच्याखाली बळी जाणाऱ्या स्त्रीची ही विभीषिका आहे. महारोगी होऊन कायमचा परागंदा झालेल्या नवऱ्याची वेडातही वाट पाहाणाऱ्या भारतीय स्त्रीचे हे महाकाव्य आहे. शेळके व बोराडे या दोघांच्या शोकांतिकांचे याव्यतिरिक्त बळी आहेत भावी पिढी. कुशाग्र बुद्धीचा नामा पुढे शिकण्याऐवजी गावच्या हॉटेलात कपबशा विसळत आणि उघड व चोरून आणलेल्या हॉटेलच्या अन्नावर कौतिक व यसोदीला भरवतच इतःपर जगणार आहे, आणि त्याच्या व इतर ओ. बी. सी. जातींची मुले मंडल आयोगावद्दल अंधारात राहून, शिवसेनादी संघटनांमधून दलित–आदिवासींच्या रिझर्व्हेशनला विरोध करीत जगणार आहेत, असे जणू मामाच्या येणार नसलेल्या पत्राकडे लागलेली नामाची आशाळभूत दृष्टी सुचवते आहे ! आणि कौतिकचे हिंदू कुटुंब व त्याला स्वतःच्या चंद्रमौळी घरात आसरा देणारा मुसलमान कासम लोहार यांचे धर्म-जात्यातीत अतूट स्नेहाचे संबंध दाखवताना शेळकेंना आजच्या मूलतत्त्ववादाच्या हैदोसाची द्रष्टी कल्पना होती की काय असे वाटायला लागते !

* * *

न्यायमूर्ती म. गो. रानडेंनी १९२० साली 'एसेज ऑन इंडियन एकॉनॉमिक्स' मध्ये भाकीत केले होते की, लष्करी व ब्राह्मण जातींच्या शास्त्या जोडीची जागा बनिया व ब्राह्मण जातीच्या जोडीने घेणे अटळ विधिलिखित आहे. बनिया जातींचे भांडवलदार व व्यापारी आणि ब्राह्मण बुद्धिजीवी यांची जोडी शहरी विभागात जमली; पण, ग्रामीण विभागात जुनीच जोडी टिकून राहिली हे देसाईंचे 'माझा गाव' दाखवते. जमीनदारी राज्यांमध्ये ती अजूनही टिकून आहे.

स्वातंत्र्योत्तर काळात रयतवारी राज्यांमध्ये ब्राह्मण शहरात स्थलांतर करतात आणि भांडवलदारी विकास व 'हरित क्रांती' बरोबर प्रभुत्वशाली शेतकरी जातींच्या (माजी लष्करी जाती) कुलीन (माजी वतनदार) कुटुंबांच्या वर्चस्वाचा बहुस्तरसत्ताक जमाना सुरू होतो. शिक्षणप्रसार, अल्पसा का होईना, तळागाळापर्यंत गेल्याने या जातींमधील उच्चवर्गीयांच्या जोखडाखाली राहणाऱ्या निम्नवर्गीयांची मुले शहरी बुद्धिजीवी वर्गात भरती होऊ लागतात. प्रभुत्वशाली मराठा शेतकरी जातींच्या बाबतीत हे विशेषेकरून घडते.

आज ज्याला 'संस्कृतायझेशन' म्हणतात त्या प्रक्रियेला ब्राह्मणेतर चळवळीने 'भटाळणे' म्हटले होते. राजकीय व सामाजिक दृष्टचा ही प्रक्रिया बाधक ठरली; पण साहित्यिक व सांस्कृतिक दृष्टचा ती उपकारक ठरली. मराठादी जातींतील बुद्धिजीवी वर्गातून आलेल्या साहित्यिकांनी 'ब्राह्मणी' व पाश्चिमात्य साहित्य अभ्यासले आणि त्यातून शंकर पाटील, रणजित देसाई यांसारखे प्रतिभाशाली साहित्यिक उदयाला आले. त्याच परंपरेतून आनंद यादवांसारखे साहित्यिक व गंगाधर पाटलां-

सारखे समीक्षक उदयाला आले आहेत.

निझामुद्दीन अवलियासारख्या सूफी संतांमुळे हिंदू भक्तिपंथाच्या संतांच्या समतेच्या संकल्पनेला ज्याप्रमाणे नवा आयाम मिळाला, त्याप्रमाणे सत्तरीच्या ग्रामीण साहित्यिकांच्या समतेच्या संकल्पनेला दलित साहित्यामुळे नवा आयाम मिळाला. तिचा भटाळलेपणा संपून ती भटशाहीविरोधी चळवळ बनली. मराठादी निम्नवर्गीयांना, कुणब्यांना, आत्मभान आले. त्यातून आनंद यादवांची 'गोतावळा' प्रसवली. मराठा रोजगाऱ्याचा निसर्ग, प्राणिसृष्टी व मानवसमाजाशी असलेला जातिव्यवस्थाक गोतावळा विघटित होत शेवटी दलित ट्रॅक्टर ड्रायव्हरद्वारा शेवटचा तंतू छिन्नभिन्न होतो. जातिव्यवस्थेतील 'आत्मता' व 'स्वातंत्र्य' जातिव्यवस्थेतील 'परात्मतेत' व 'पारतंत्र्यात' परिणत होतात ! ही, खरे म्हणजे मराठादी जातींच्या पोटात असलेले वर्ग पोटाबाहेर येण्याची प्रक्रिया आहे. कुंतीला कर्ण 'न कापिता नाळ' जसा झाला, तसा जातींच्या पोटांमधील वर्ग पोटाबाहेर पडत आहेत. जातींच्या अदृश्य नाळी अजून या वर्गांना सोडत नाहीत. त्याचा पुरेपूर फायदा सर्व जातींचे प्रस्थापित वर्ग घेत आहेत, तर गोतावळचाबाहेर फेकले गेलेले नारबांचे वर्ग केवळ तोट्यांचेच शिकार झालेले आहेत. मराठादी जातींतले हे दोन वर्ग यादवांच्या 'आंघोळीचा दिवस' या लघुकथेत एकमेकांच्या आरशात एकमेकांना पाहात असलेले दिसतात ('उखडलेली झाडे').

'खळाळ' या कथासंग्रहात यादवांनी मराठा 'रोजगाऱ्यां'चे जीवनकवडसे टिपताना ग्रामीण जीवनाच्या वर्गीय विघटनाची वाकळ वा गोधडी साहित्याच्या वेशीवर टांगलेली आहे. कुणबी जातींच्या वर्गीय जीवनाचे आपण साहित्यिक भाष्यकार असल्याचे यादव स्वत:च सांगतात–

'... माडगूळकर, मिरासदार, पाटील ही लेखक मंडळी तरी, गावचा कुलकर्णी, वतनदार, पाटील यांसारख्या ग्रामीण वरिष्ठ वर्गातूनच आलेली आहेत. तेव्हा त्यांना येणारे अनुभव त्या अंगानंच येणं स्वाभाविक आहे, आणि अनुभवाचा त्या अंगापुरताच विचार होऊनच त्यांच्या मनात ग्रामीण माणूस आकाराला येणं स्वाभाविक आहे. उलट, मी दुसऱ्याच्या शेतावर राबणाऱ्या कुटुंबातून आलोय, त्याच ग्रामीण स्तरात वाढलोय. तेव्हा माझ्या भोवतालची माणसंही आपले प्रश्न, आपले विचार बरोबरीच्या माणसांजवळ मुक्तपणानं व्यक्त करताना अनुभवली आहेत. त्याचा परिणाम माझ्या साहित्यदृष्टीवरही झाला असावा...' (खळाळ, पा. १९८).

या वर्गाचा साहित्यिक म्हणून ग्रामीण भाषा राबवायचा नवा प्रश्न यादवांपुढे उभा राहाणे स्वाभाविक होते, अटळ होते. तशा स्वरूपात हा प्रश्न वतनदार वर्गाचे साहित्यिक म्हणून रणजित देसाई ते शंकर पाटील यांच्यापुढे येऊ शकत नव्हता. हा वतनदारवर्ग कुलकर्णीपुरोहितांच्या प्रमाण मराठी भाषेशी सतत संपर्कात होता आणि ती बोलता येणे हे उच्चभ्रूपणाचे लक्षण मानीत होता. म्हणून प्रमाण-

भाषेला ग्रामीण भाषेची 'डूब' देण्यावर वतनदारवर्गीय साहित्यिकांचे भागू शकले, तर यादवांसारख्या कुणबीवर्गीय साहित्यिकांना आशय (content) व रूप (from) यांच्या एकात्मतेच्या दृष्टीने ग्रामीण भाषा ही साहित्यिक भाषा वनवावी लागली. तरीही त्यांनी, महाराष्ट्र टाइम्सकार आरोप करतात त्याचप्रमाणे, ग्रामीण भाषा प्रमाणभाषेच्या स्तरावर व सर्वत्र वापरायचा दुराग्रह धरलेला नाही. 'उखडलेली झाडे' हा त्यांचा ८६ साली प्रसिद्ध झालेला कथासंग्रह प्रमाणभाषेतच लिहिलेला आहे. भारताचे किमान ७० टक्के शूद्रातिशूद्र लोक बोल्यांनी (dialects) आपला जीवनव्यवहार करतात. या ७० टक्क्यांचे जातीयवर्गीय जीवन चितारणारे साहित्य उच्चजातीयवर्गीय साहित्यापेक्षा जास्त प्रातिनिधिक नाही का ?

ग्रामीण साहित्याचा उपरोक्त ढोबळ आढावा सकृद्दर्शनीच दाखवतो की, पायाभूत मराठी (व भारतीय) जीवन जातिव्यवस्थाक व जातिसंघर्षमय आहे. ब्रिटिश साम्राज्यशाहीने आणलेली भांडवलदारी वर्गव्यवस्था व स्वातंत्र्योत्तर झालेला तिचा विकास जातिव्यवस्था विघटित करू शकली, पण तिची पायाभूतता अजूनही नष्ट करू शकलेली नाही.

पण, जातिव्यवस्थाक जीवन रंगवणाऱ्या सवर्ण– त्यांत ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर दोघेही आले–साहित्यिकांनी आपण वर्गीयच जीवन रंगवीत असल्याचा दावा थेट यादवांपर्यंत चालू ठेवला. यादवांच्या शब्दांत हे सांगितले नाही तर त्यांच्यावर अन्याय केल्यासारखे होईल–

'त्यामुळे आजच्या मराठी दलित साहित्याच्या पार्श्वभूमीवर पाहता १९६० नंतरच्या आधुनिक ग्रामीण साहित्याची भूमिका ही सर्वच जातिधर्माच्या पलीकडची आहे. सर्वच जातींतील, सर्वच धर्मांतील, सर्वच जमातींतील पददलित तिला सारख्याच मोलाचे वाटतात. समाजाच्या सर्वांत खालच्या थरात असलेल्या आणि स्वत:ला समाजाच्या समपातळीवर आणण्यासाठी धडपडू पाहणाऱ्यांच्या व्यथा-वेदनांचे हे साहित्य आहे. आपण सर्व भारतीय आहोत आणि भारतात प्रत्येकाची जात त्याच्या जन्मापूर्वीच निश्चित झालेली असते, असे मानण्याची रीत अजूनही जीव धरून आहे. या रीतीला समग्र समाजच जोवर एकमुखाने नाकारीत नाही, तोवर समाजाच्या एका घटकाने जात नाहीशी करण्यासाठी केलेल्या बंडाच्या नशिबी अपयशच येणार. एकपक्षीय जात नाकारून इथे कार्यभाग होऊ शकत नाही. अशा वर्तमान परिस्थितीत 'जात' जाणार नसल्याने जातीचे महत्त्वच नाकारत जाणे, एवढेच हातात उरते... अशा वेळी वर्गीय वृत्तीने राहाणेच हिताचे ठरते...' (ग्रामीणता : साहित्य आणि वास्तव, पा. १४८.)

ही बीजगणितात्मक वा विवर्तवादी संकल्पना ते अस्पृश्यता व जात नष्टप्राय झाल्याचे सांगण्यापर्यंत लांबवतात–

'आज 'दलित' या नावाने ओळखला जाणारा पूर्वीचा अस्पृश्य समाज हा ग्रामीण समाजाचा एक भाग म्हणून ओळखला जातो. जीवनात स्पृश्यास्पृश्यता

स्वातंत्र्योत्तर काळात राहाणे शक्य नव्हते. वर्गव्यवस्थेवर आधारलेल्या शहरी उद्योग-प्रधान संस्कृतीत आज 'जात' ही नावापुरती आणि प्रसंगी स्वार्थापुरती शिल्लक राहिलेली आहे... जातीचे परंपरागत गुणधर्म शहरी व्यवस्थेने पुसून टाकलेले आहेत. मात्र ग्रामीण भागात तिचे गुणधर्म हळूहळू नष्ट होऊ लागलेले असले तरी ती अजून बरीचशी शाबूत अवस्थेत शिल्लक आहे.' (उक्त, पा. १४४)

ग्रामीण साहित्य हे ७० टक्के भारतीयांचे जीवन रंगवणारे असल्याने ते सर्वांत प्रातिनिधिक असल्याचे यादव एकीकडे प्रतिपादन करतात, तर हे ७० टक्के भारतीय ज्या जातिव्यवस्थेला चिकटून आहेत ती भारतीय जीवनाची प्रातिनिधिक नसल्याचे दुसरीकडे सांगतात ! सर्व धर्मजातिजमातींतील सर्वहारांना ते पददलित लेखतात. पण, सवर्णांतले आर्थिक सर्वहारा व अतिशूद्र सामाजिक-आर्थिक सर्वहारा या दोघांनाही पददलित म्हणता येईल काय ? ब्राह्मणेतर चळवळीचे कुणबी तमास-गीर व 'नटरंग' मधील गुणासारखे मांग तमासगीर यांचे सामाजिक-आर्थिक दुःख सारखेच तीव्र असेल काय? 'नटरंग' मध्ये यादवांनी वर्गीय दुःख व दुःखमुक्तीची धडपड रंगवली आहे की जातीय दुःख व दुःखमुक्तीची ?

शहरातले कुणबी कामगार व बुद्धिजीवी खेडचांतल्या जमिनीशी यासाठी चिकटून राहतात की सोयरीकसंबंध जातीत करणे शक्य व्हावे. शहरातल्या कुणबेतर जातींचे कामगार व बुद्धिजीवी हेच करतात– मग त्यांची खेडचांत जमीन असो वा नसो. ब्राह्मणांचे पूर्ण शहरीकरण झालेले असूनही उच्चजातीय सांस्कृतिक वर्चस्व टिकवण्यात ते कसूर करीत नाहीत, असे स्वतः यादवच म्हणतात. आधुनिक काळात जातिव्यवस्थेचे पुनरुत्पादन या व इतर अनेक प्रकारे होत असते. उत्पादनशक्ती जरी भांडवलदारी झालेल्या असल्या, तरी उत्पादनसंबंध अजून बव्हंशी जातीयच आहेत. सलूनमालकाने भांडवलदारी उत्पादनशक्तीच्या व साधनांच्या आधारे दुकान थाटलेले असले आणि सलूनकारागीरांचे व गिऱ्हाईकांचे संबंध जजमानी न राहाता कराराचे झालेले असले, तरी या धंद्यात अजून न्हावीजातीशिवाय कोणीही जात नाही आणि या स्वरूपात उत्पादनसंबंध जातीयच आहेत. 'शेवटचं पायताण'– मधल्या तुकाम्मासारख्या चांभारांचा आधुनिक चर्मोद्योगामुळे व शेतीमुळे जातीय धंदा बसून बलुते वा बैते जरी गेले, तरी अशा बलुतेदारांचे प्रभुत्वशाली शेतकरी-जातींवरील अवलंबित्व शेतमजूर वा कुळे म्हणून वाढले असल्याचा समाजशास्त्रज्ञांचा सर्वेक्षणजन्य निष्कर्ष सांगतो.

विषमतेला एकपक्षीय नकारामुळे विषमता लगेच नष्ट होऊ शकत नसली, तरी विषमताअंताची सुरूवात व विकास अशा नकाराने होत असतो हे नाकारता येणार नाही. विषमतेविरोधी एकपक्षीय विद्रोह अयशस्वी होत असला, तरी डोळस विद्रोहांच्या मालिकेतूनच विषमताअंत होत असतो. जातिअंत याला अपवाद असू शकत नाही. समाज विषमताग्रस्त असल्यामुळे तो विषमतेला एकमुखी नकार कधीच देऊ शकत नाही. कोणतीही समाजक्रांती समाजाच्या बहुमुखी नकारातूनच होत

असते. विषमतेला असा बहुमुखी नकार समाज देईतो वाट पाहाणे साहित्यिकांना परवडू शकते, क्रांतिकारकांना नाही.

यादवांचा वर्गवाद जसा पारंपरिक आहे, तसाच तो दलित साहित्याच्या जातिवादाची प्रतिक्रियाही आहे–

'आजच्या दलित साहित्यातही असे आवर्त होऊ घातले आहेत, असे मला वाटते. अस्पृश्यतेचा प्रश्न हा दलितांच्या जीवनातील एक युगप्रश्न होता ही तर गोष्ट सूर्यप्रकाशाइतकी स्पष्ट आहे. पण त्याचे उग्र स्वरूप स्वातंत्र्यपूर्व काळात होते, तितके स्वातंत्र्योत्तर काळात राहिलेले नाही, हेही सूर्यप्रकाशी सत्य आहे... हा प्रश्न उद्योगप्रधान, विज्ञाननिष्ठ बुद्धिवादी आधुनिक संस्कृतीत हळूहळू विझणार आहे... आधुनिक समाजव्यवस्थेत सवर्णांच्या व दलितांच्या सर्वच जातींचा प्रश्न गौणस्थानी जाऊन वर्गवादाचा प्रश्न उद्भवत आहे. आणि तो श्रीमंती-दारिद्र्यच, मालक-मजूर, सत्ताधारी- सत्ताहीन, अर्थधारी-अर्थहीन, संस्कृतिधारी-संस्कृतिहीन इत्यादी 'आहे रे' चा आणि 'नाही रे' चा होत चालला आहे, हे आपण पाहात आहोत. अशा वेळी भूतकाळात जी गोष्ट जमा होऊ लागली आहे, त्या अस्पृश्यतेचा अनुभव आजच्या शहरवासी दलितांना प्रत्यक्षपणे येऊ शकत नाही व नंतरच्यांना येणार नाही. त्यांच्या साहित्यात तो येथून पुढे शक्तिमान रूप धारण करणार कसा? आणि त्या भूतकाळात विलीन होऊ घातलेल्या एकाच प्रकारच्या अनुभवावर साहित्य-निर्मिती कितीशी आणि काळ होत राहणार? आणि केली तरी ते साहित्य आवर्तात सापडणे शक्य आहे...' (उक्त, पा. १४६)

अस्पृश्यता स्वातंत्र्यपूर्व काळात उग्र होती, तरी दलित साहित्य त्या काळात निर्माण होऊ शकले नाही. ती स्वातंत्र्योत्तर काळात सौम्य झाल्यावर सत्तरीत ते निर्माण झाले. सत्तरीनंतरही अस्पृश्यता खेड्यांत उग्र आहे, शहरांत सौम्य आहे, तरी दलित साहित्य शहरांत निर्माण झाले. साहित्यनिर्मितीला काळाचे अंतर व भौगोलिक अंतर आणि अलिप्तता असावी लागते असे यादव ग्रामीण सहित्यिकांच्या बाबतीत स्वतः प्रतिपादतात. आणि उग्रता व सौम्यता हे तृतीयपुरुषी शब्दप्रयोग आहेत. प्रथमपुरुषी अनुभवात विषमता जेवढी सौम्य होत जाते तेवढी ती असह्य होत जाते!

दलित साहित्याचा जातिवाद (जातिविरोधवाद) हा उच्चजातीय व मार्क्सवादी साहित्याच्या वर्गवादाची प्रतिक्रिया होता हे यादव विसरतात. शरच्चंद्र मुक्तिबोधांना वाटले होते की, स्वातंत्र्योत्तर काळात मार्क्सवादी साहित्याला उधाण येईल, ते प्रधान बनेल; पण, प्रधान साहित्य बनले मर्ढेकरप्रणीत उच्चजातीय कलावादी. याचे मुख्य कारण मार्क्सवादी साहित्याने आपला जीवनरस वर्गवादी मातीखालील जातिवादी मातीतून शोषायचे नाकारले हे होते. उच्चजातीय व मार्क्सवादी साहित्य केवळ वर्गवादामुळे आवर्तात सापडले, तर दलित साहित्य केवळ जातिवादामुळे आवर्तात सापडले आहे.

मराठी साहित्याचे मुख्य प्रवाह तीन असल्याचे यादव सांगतात : १) पारंपरिक उच्चजातीय साहित्य, २) दलितजातीय साहित्य, व ३) ग्रामीण साहित्य. 'नटरंग' चा अपवाद वगळला, तर ग्रामीण साहित्य वास्तवात ब्राह्मणेतर व अतिशूद्रेतर वा शूद्र जातींचे साहित्य आहे. साहित्यिक जे अनुभवतो तेच लिहितो. त्यापलीकडच्या प्रातिभ सहानुभवाची क्षमता फार थोड्या साहित्यिकांत असते. स्वानुभव व सहानुभव हा समाजजीवनाचा असतो आणि समाजजीवन विशिष्ट व्यवस्थेवर आधारलेले असते. भारतीय पायाभूत समाजव्यवस्था जातीय असल्यामुळे भारतीय वा मराठी साहित्याची वर्गवारी ब्राह्मणी साहित्य, शूद्र साहित्य व अतिशूद्र साहित्य अशीच करावी लागेल असे आम्ही 'जोगांच्या 'मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य'ने उभे केलेले साहित्याच्या वर्गवारीचे व सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न' या लेखात सप्रमाण प्रतिपादलेले आहे (श्रमिक विचार, १६ व २३ फेब्रु ८६). साहित्याची प्रादेशिक व दार्शनिक वर्गवारी ही दुय्यम आहे, मूलभूत नाही. उच्चवर्णजातजमातवर्गाचे साहित्यिक निम्नवर्णजातजमातवर्गांचेही साहित्य निर्मू शकतात हे येथे आम्ही आवर्जून नमूद करतो.

* * *

ग्रामीण साहित्याला दलित साहित्याप्रमाणे व्यक्तीची वा तिच्या तत्त्वज्ञानाची बांधिलकी मान्य नाही असे यादव आवर्जून सांगतात–

'...दलित साहित्य चळवळीत ज्याप्रमाणे केवळ डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे विचारच प्रमाण मानून, त्या दिशेने जागृती करण्यासाठी विशिष्ट आशयाचेच साहित्य निर्माण केले पाहिजे अशी अपेक्षा असते, तशाच कोणत्यातरी विशिष्ट दिशेने ग्रामीण साहित्यनिर्मिती झाली पाहिजे अशी अपेक्षा ठेवली जाते काय? तर तसे प्रयत्न किंवा तशी अपेक्षा मुळीच ठेवली जात नाही, हे प्रथम स्पष्ट केले पाहिजे.' (ग्रामीण साहित्य, समाज आणि संस्कृती, पा. ६८)

ग्रामीण साहित्याची बांधिलकी ब्राह्मणेतर त्रैवर्णिकांच्या लोकसाहित्याशी असल्याचे ते स्पष्ट करतात–

'...पर्यायाने मराठी समाजातच वर्णव्यवस्थेमुळे साहित्याच्या संदर्भात त्रिवर्णिक एका बाजूला आणि ब्राह्मणवर्ग एका बाजूला, अशी व्यवस्था होती. त्यामुळे समग्र मराठी साहित्यक्षेत्रात दोन मराठी स्वभाव पूर्वीपासून सतत घडत गेले आणि दोन साहित्यधारा सतत वाहत राहिल्या. एक ब्राह्मणवर्णिकांची अभिजात साहित्याची आणि दुसरी उर्वरित त्रिवर्णिकांची लोकसाहित्याची...

'...तरीही १८२० ते १९२० पर्यंतच्या काळात महात्मा जोतिबा फुले व त्यांच्या अनुयायांचा अपवाद होत राहिलाच. फुल्यांनी पोवाडे, अभंग, लोकनाटक, सोंगीभजनसदृश संवाद लिहून हा अपवाद प्रथम केला असे मानावे लागते...' (उक्त, पा. २६—२७)

म्हणजे, मराठी साहित्याची मूळ वर्गवारी ब्राह्मणी साहित्य व अब्राह्मणी

साहित्य अशीच असल्याचे यादव सूचित करतात. आंबेडकरांपासून या अब्राह्मणी साहित्यप्रवाहाचे शूद्र व अतिशूद्र असे दोन पोटप्रवाह पडले. ग्रामीण साहित्य फुलेवादाचा वारसा घेते असे यादव सांगतात. उच्चजातीय मार्क्सवादीही फुले व आंबेडकर हे तत्त्वज्ञानी नव्हते आणि त्यांची विचारसंपदा तत्त्वज्ञाने नव्हती असे निरपवादपणे म्हणत आलेले आहेत. फुलेवाद ही विचारसरणी (ideology) नाही, तर तत्त्वज्ञान आहे हे आम्ही 'फुले तत्त्वज्ञानी होते काय?' या लेखात सिद्ध केलेले आहे (नवभारत, एप्रिल ८१). फुल्यांचे तत्त्वज्ञान हे पाश्चात्य भांडवलदारी लोकशाही क्रांत्यांचे तत्त्वज्ञान व भारतीय अब्राह्मणी परंपरेतली सांख्य, चार्वाक, बौद्धादी तत्त्वज्ञाने यांच्या संयोगातून बनलेले होते. त्याला आम्ही सेश्वर यांत्रिक भौतिकवाद असे म्हणतो. म्हणजे, यादव जरी व्यक्तीची बांधिलकी मानीत नसले तरी अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांची बांधिलकी मानीत होते असे दिसून येते.

यादव राजकीय चळवळीची बांधिलकी मानीत नसले, तरी 'हिरवी संस्कृती' व 'पाषाणाची माणसं' या लघुकथांवरून ते शरद जोशींच्या शेतकरीमुक्तीच्या चळवळीची बांधिलकी मानतात असे दिसते. जोशी कोणत्याही तत्त्वज्ञानाची बांधिलकी मानायला तयार नाहीत. ते शेतकऱ्यांचे केवळ आर्थिक (वा वर्गीय) लढे करू इच्छितात आणि शूद्र शेतकऱ्यांच्या जातिलढ्याला मात्र विरोध करतात. फ्रेडरिक एंगल्सचे सुप्रसिद्ध वचन आहे की, जे कोणतेही तत्त्वज्ञान मानीत नाहीत, ते चुकीचे तत्त्वज्ञानी (bad philosophers) असतात!

दलित साहित्य हे बौद्ध धर्मांतराचे अपत्य असल्याने ते आपली प्रेरणा बौद्ध धम्म असल्याचे मानते. आंबेडकरांनी तत्त्वज्ञान म्हणून बुद्धाच्या प्रतीत्य-समुत्पादी तत्त्वज्ञानाचा अंगीकार केल्याचे 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये म्हटले आहे. डॉ. जटाव त्याला पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत गत्यात्मक यथार्थवाद (dialectical realism) असे म्हणतात. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत त्याला अनित्यात्मक बाह्यार्थवाद म्हणतात.

फुलेवादी लोकसाहित्यपरंपरेने प्रगल्भ साहित्याची अवस्था न गाठल्यामुळे या साहित्याने स्वतःचे सौंदर्यशास्त्र तयार करणे शक्य नव्हते. त्याचप्रमाणे बौद्धधम्माने व नवबौद्ध धम्माने अनुक्रमे बौद्ध व दलित साहित्य निर्माण केले, तरी स्वतः बुद्धाने सर्व कला भिक्षूंना निषिद्ध केल्याने या दोन्ही साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र निर्माण होऊ शकले नाही.

सौंदर्यशास्त्र साहित्यिक निर्मीत नाही; पण प्रगल्भ व कलात्मक साहित्यनिर्मितीसाठी सौंदर्यशास्त्राची गरज असते. शंकर पाटील ते आनंद यादवांपर्यंतचे शूद्र साहित्यिक ब्राह्मणी साहित्याच्या छायेत वाढल्यामुळे आणि या साहित्याला स्वतःचे प्राचीन व आधुनिक सौंदर्यशास्त्र असल्यामुळे ते अभिजात कलाकृती निर्मू शकले. बौद्ध साहित्यिक अश्वघोष (इसवीचे २ रे शतक) हा पूर्वाश्रमीचा श्रोत्रिय ब्राह्मण असल्याने आणि त्यामुळे त्याचा ब्राह्मणी साहित्याचा गाढ अभ्यास झालेला

असल्याने तो अभिजात कलाकृती निर्मू शकला. याउलट, दलित साहित्य ब्राह्मणी वा हिंदू साहित्य त्याज्य मानीत असल्यामुळे ते ग्रामीण साहित्याची कलात्मक उंची गाठू शकले नाही. दलित साहित्याने कविता व लघुकथांपलीकडची मजल आत्मवृत्ते व बाबूराव बागुलांची एकुलती एक 'सूड' ही कादंबरिका येथपर्यंतच गाठलेली आहे. बागुलांच्या कथा अभिजात साहित्य असल्या तरी त्यांची कादंबरिका अण्णाभाऊंची उंची गाठू शकलेली नाही.

शूद्र व अतिशूद्र या दोन्ही साहित्यांना अजून यशस्वी नाट्यरचना करता आलेली नाही. त्यांची नाटके अजून लोकनाट्य वा वगाच्याच स्तरावर आहेत. नाटक हा गद्य साहित्यातला सर्वात कठीण साहित्यप्रकार असल्याचे गॉर्की म्हणतो. काव्य ज्याप्रमाणे गणाच्या यज्ञपरिषदेत* काव्य कविसूतांकडून गायले जाई, त्याप्रमाणे नाटक हे गणांच्या यात्रापरिषदांत खेळले जाई असे महाभाष्यकार पतंजलि सांगतो —'ये तावद् एते शौभनिका नाम एते प्रत्यक्षं कंसं घातयन्ति प्रत्यक्षं च बलिं बन्धयन्ति इति ।' (पाणिनीय सूत्र ३. १. २६ वर) एवढेच नाही तर वर्णभेदामुळे कोणी प्रेक्षक कंसाचे पुरस्कर्ते असतात तर कोणी वासुदेवाचे असे तो पुढे सांगतो– 'आतश् च सतो व्यामिश्रा हि दृश्यन्ते । केचित् कंसभक्ता भवन्ति केचिद् वासुदेवभक्ताः। वर्णान्यित्वं खल्वपि पुष्यन्ति। केचिद् रक्तमुखा भवन्ति केचित् कालमुखाः।' पतंजलीचा काळ इसवीपूर्व २ रे शतक मानला जातो- यौधेयांच्या शेवटच्या गणराज्याचा गुप्तांकडून उच्छेद इसवीच्या ६ व्या शतकात होतो. संस्कृतचा महत्तम नाटककार शूद्रक इसवीच्या १ ल्या शतकात झाल्याचे मानण्यात येते भारताची आद्य नाट्यगृहे गणांची सभागृहेच होती हे आम्ही 'प्राचीन भारतीय सभागृह व नाट्यगृह' या लेखात सिद्ध केलेले आहे (नवभारत, दिवाळी ८५).

पतंजलि नटांना शोभनिक, म्हणजे जादूगार म्हणतो. सर्व कला व विज्ञाने आद्य मायेतून (primitive magic) जन्मली असे जॉर्ज थॉमसन त्यांच्या 'एस्किलस अँड अॅथेन्स' व 'स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी' या अभिजात ग्रंथांत सिद्ध करतात. माया हे उत्पादनाचे काल्पनिक तंत्र (illusory technique) होते आणि काव्यगायन व नाट्यप्रयोग उत्पादनवृद्धी व उत्पादकप्रेरणा यांसाठीच होत असत. मनोरंजनाचा हेतू तज्जन्य व दुय्यम होता. यावरून हे मूलभूत साहित्यप्रकार जनसामान्यांसाठी होते तसेच सामाजिक हेतूसाठी होते असे दिसून येईल. लघुकथा व कादंबरी यांसारखे गद्यप्रकार वाचकांसाठी होते व आहेत, श्रोत्यांसाठी नाहीत. लघुकथा ही काही अंशी श्रोताभिमुख झालेली असली, तरी कादंबरी ही वाचकांचीच राहिलेली आहे.

---

*वेदांचे कर्ते सिंधुसंस्कृतीचे अनार्य निर्माते होते. असुर राजर्षी वृषपर्वा याचा पुरोहित शुक्र याला महाभारत कवि वा काव्य म्हणते. महाकवी वाल्मिकीच्या रामायणाचे गायन लवकुशांनी रामाच्या अश्वमेध यज्ञपरिषदेत केले. सूत ही वेगळी संस्था महाभारतापासून सुरू होते.

म्हणून, काव्य व नाटक यांचा जनसामान्यप्रत्यक्ष सामाजिक हेतू व प्रभाव लक्षात घेता पुरोगामी शूद्र व अतिशूद्र साहित्यिकांनी समाजप्रबोधनपरिवर्तनासाठी नाटच-प्रकारावर प्रभुत्व मिळविणे अत्यावश्यक आहे.

भरताचे 'नाटचशास्त्र' भारताच्या आद्य सौंदर्यशास्त्राची कृती मानली जाते. ते अब्राह्मणी परंपरांतर्गत असले, तरी भरताचे पूर्वसूरी ब्राह्मण व अब्राह्मण दोन्ही होते. कौटिल्याचे 'अर्थशास्त्र' जरी ब्राह्मणी परंपरांतर्गत असले, तरी त्याचे पूर्वसूरी ब्राह्मण व अब्राह्मण दोन्ही होते. सौंदर्यशास्त्र, साहित्य, कला, संस्कृती, विज्ञान व तत्त्वज्ञान या भारताच्या ज्ञानशाखा ब्राह्मणी व अब्राह्मणी प्रवाहांच्या अन्योन्य-संघर्षातून विकसित झालेल्या आहेत हें दलित साहित्यिक दलित जातिवादामुळे व नवबौद्ध कर्मठपणामुळे लक्षात घ्यायला तयार नाहीत आणि म्हणून ते या महान व्यामिश्र परंपरेला त्याज्य मानतात व तिला मुकतात.

पण, या व्यामिश्र परंपरेचा वारसा साहित्याभिवृद्धीसाठी घेणे आणि ब्राह्मणी साहित्यपरंपरेच्या अधीन होणे या दोन गोष्टी आहेत. दलित साहित्याने या व्यामिश्र परंपरेच्या त्यागाचे टोक गाठले, तर शूद्र साहित्याने ब्राह्मणी परं-परेच्या अधीन व्हायचे टोक गाठले. साहित्य हे अंतिमतः पक्षपातीच असते. ते एक तर 'जैसे थे' चा पुरस्कार करते किंवा त्याविरोधी कमीअधिक आवाज उठवते. तसे नसते तर साहित्यात ब्राह्मणी व अब्राह्मणी प्रवाह असायचे कारणच नव्हते. महाकवी अश्वघोषाचे 'वज्रसूचि' हे काव्य वर्णजातिव्यवस्थेचे खंडन करणारे आहे. शूद्रकाचे 'मृच्छकटिक' नाटक वर्णजातिव्यवस्थेविरोधी भूमिका घेते. संतांची काव्ये तर कमी-अधिक प्रमाणात वर्णजातिव्यवस्थाविरोधीच आहेत, किंबहुना भक्तिसंप्रदायाचे प्रयोजन त्यासाठीच होते. साहित्यिक जर जीवन चित्रित करीत असेल, तर जीवनात विषमताविरोधी घडणारे विद्रोह व असंतोष चित्रित करणे त्याचे कर्तव्य आहे.

शाहूंची जातिव्यवस्थाविरोधी कारकीर्द सुप्रसिद्ध आहे. १९२० मध्ये त्यांनी माणला आपला फेटा आंबेडकरांना बांधला. पण, या उत्थानाच्या व्यक्तिजनमना-वरील साधकबाधक प्रभावांचा मागमूसही कोल्हापूर परिसरात घडणाऱ्या 'माझा गाव', 'टारफुला' व 'गोतावळा' या कादंबऱ्यांत नाही. शाहूंनी गुन्हेगार जमातींची हजेरी बंद केली, भारताचे पहिले अस्पृश्यतानिवारणाचे कायदे व कृती केल्या, आदिवासी मल्लांना प्रथम कुस्तीच्या कडचांत प्रवेश दिला, इ. चा काहीही परिणाम या साहित्यि-कांच्या संबंधित पात्रांवर झालेला दिसत नाही. यातून वास्तवता व कलात्मकता या दोन्हींची हानी होते. टॉल्स्टॉयने 'रीसरेक्शन' मध्ये सैबेरियाकडे (अंदमाना-कडे) जाणाऱ्या गुन्हेगारांच्या तांडचाबरोबर राजकीय कैद्यांचा तांडा दाखवला नसता, तर वास्तववाद व कलात्मकता दोन्हींचीही हानी झाली असती. याउलट, दोस्तोएव्हस्कीने 'द इडियट'मध्ये केवळ विकृत मनाच्या सोशलिस्टचे पात्र दाख-वल्यामुळे वास्तवतावाद व कलात्मकता या दोन्हींची हानी झालेली आहे.

जीवनातील विषमताविरोधी असंतोष व विद्रोह साहित्यात चित्रित करण्या-

तून ते प्रचारकी होते, कलात्मकतेची हानी होते, असा ब्राह्मणी सौंदर्यमीमांसेचा दंडक आहे. अर्थात् ब्राह्मणी नेतृत्वाखाली झालेल्या राष्ट्रवादी काय, डाव्या चळवळीही साहित्यात चित्रित करायला या मीमांसेचा विरोध नसतो. या प्रभावाखालीच शंकर पाटलांनी 'टारफुला' त केवळ ४२ ची स्वातंत्र्यचळवळ चित्रित केलेली आहे. या-उलट, जात्यन्ताचा विद्रोह वास्तविकपणे, कलात्मकतेची पर्वा न करता, चित्रित करणे हीच आपल्या साहित्याची कसोटी असल्याचे दलित साहित्य मानते. ही दोन टोके आहेत. वास्तववाद व कलात्मकता यांचा संयोग कसा करायचा हे सौंदर्यशास्त्राने सांगितले पाहिजे.

चैतन्य वा विचार जडाला निर्माण करतो की जड चैतन्याला वा विचाराला हा भारतीय तत्त्वज्ञानांमधला वाद आहे. चैतन्य चातुर्वर्ण्यमय सृष्टी निर्माण करते असे अध्यात्मवादाने प्रतिपादल्यामुळे मग भारतीय तत्त्वज्ञानांची ब्राह्मणी व अब्राह्मणी छावण्यांत विभागणी होऊन त्यांच्यातल्या दार्शनिक संघर्षात पदार्थ (categories), सत्ताशास्त्र (ontology) व प्रमाणशास्त्र (epistemology) यांचासुद्धा उपयोग वर्णव्यवस्थेच्या समर्थनासाठी वा विरोधासाठी होऊ लागला. चैतन्यपरिसाच्या स्पर्शाने जे साहित्य उजळून निघते तेच शाश्वत साहित्य ही कसोटी वेदान्ती सौंदर्यशास्त्राची आहे आणि त्याचेच वर्चस्व भारतीय साहित्यावर राहिलेले आहे. याउलट, बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा चरम विकास होऊनही उपरोक्त कारणामुळे त्याचे सौंदर्यशास्त्र निर्माण झाले नाही, तर बौद्धेतर अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानधर्मांच्या अनुयायांनी वर्णजातिव्यवस्थेपुढे गुडघे टेकल्यामुळे त्यांचे साहित्य निर्माण होऊनही या तत्त्वज्ञानांनी आपले सौंदर्यशास्त्र निर्मिले नाही. पाश्चात्त्य देशांत ॲरिस्टॉटलनंतर सौंदर्यशास्त्राचा विकास भांडवलदारी लोकशाही क्रांत्यांनतर झाला. त्याचे अधिष्ठान असलेल्या तत्त्वज्ञानांसारख्या तत्त्वज्ञानांचा विकास आधुनिक भारतात झालाच नाही. पण, तुर्कपूर्व सामंतप्रथाककाळात ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांमध्ये जो अनन्य व प्रदीर्घ संघर्ष झाला तसा सामंतप्रथाक युरोपात झालाच नाही. या भारतीय दार्शनिक संघर्षात अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांनी जरी आपले सौंदर्यशास्त्र तयार केले नाही, तरी आजच्या संभाव्य अब्राह्मणी सौंदर्यशास्त्राला उपकारक असे प्रमाणशास्त्र तयार केलेले आहे. असे असताही दलित साहित्यिक तत्त्वज्ञानाचा प्रश्न 'अप्रस्तुत' मानतात!

माणसाला बाह्य व आंतरिक अर्थांचे वा वस्तूंचे ज्ञान कोणत्या साधनांनी मिळते, इंद्रियगम्य ज्ञान कोणते व मनोगम्य ज्ञान कोणते, हे कोणत्याही तत्त्वज्ञानाचे प्रमाणशास्त्र सांगते. ज्ञानात्मक संकल्पना वा प्रतिमा या कलात्मक संकल्पनांत वा प्रतिमांत कशा परिणत होतात हे सौंदर्यशास्त्र सांगते. भौतिकवादी व बाह्यार्थवादी तत्त्वज्ञानांनी विचार हा जडजन्य मानल्याने त्यांच्या प्रमाणशास्त्रांनी इंद्रियगम्य ज्ञानावर भर दिला व मनोगम्य ज्ञानप्रतिक्रियेकडे दुर्लक्ष केले, तर अध्यात्मवादी वा विज्ञानवादी तत्त्वज्ञानांनी विचार हा आदिकारण मानल्याने त्यांच्या प्रमाणशास्त्रांनी मनोगम्य ज्ञानान्वेषणावर भर दिला. अध्यात्मवादी छावणीत सौंदर्यशास्त्राचा जास्त

विकास व्हायचे मुख्य कारण हे आहे. लेनिनने 'मटीरिॲलिझम ॲंड एम्पीरिओक्रिटिसिझम' मध्ये निःसंदिग्धपणे सांगितले आहे की, अध्यात्मवाद हे भ्रामक तत्त्वज्ञान नसून वास्तवाचे जडाऐवजी विचाराच्या अंगानें अन्वेषण करणारे तत्त्वज्ञान आहे; म्हणून, भौतिकवाद्यांनी अध्यात्मवादाचा अभ्यास केला पाहिजे असे तो बजावतो.

बुद्धाचे तत्त्वज्ञान बाह्यार्थवादी असल्याने त्याचे प्रमाणशास्त्र प्रतिबिंबवादीच (reflectionist) असू शकत होते. संयुत्तनिकायात तो भिक्षूंना सांगतो की, रूप (बाह्य वस्तू) व ज्ञानेन्द्रिये या दोन कारणांच्या संयोगातून विज्ञान (ज्ञान) निर्माण होते. पाश्चात्त्य बाह्यार्थवादाचे (realism) प्रमाणशास्त्रही प्रतिबिंबवादी होते. मार्क्सपूर्व यांत्रिक भौतिकवादाचे प्रमाणशास्त्रही प्रतिबिंबवादी होते. यांत्रिक भौतिकवादाचे प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्र मार्क्सने आपल्या अनित्यात्मक भौतिकवादासाठी (dialectical materialism) जसेच्या तसे स्वीकारले, असे देवीप्रसाद चटोपाध्याय त्यांच्या 'लेनिन द फिलॉसॉफर' या ग्रंथात सांगतात. गॉर्कीने मार्क्सवादी साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राचे नामकरण समाजवादी वास्तववाद (socialist realism) असे केलेले असल्याने आणि वास्तववाद म्हणजे बाह्यार्थवाद असल्याने त्याचे प्रमाणशास्त्रही प्रतिबिंबवादीच असू शकते हे स्पष्ट होते.

अशा प्रकारे नवबौद्ध वा दलित साहित्य व मार्क्सवादी साहित्य यांचे प्रमाणशास्त्र प्रतिबिंबवादी असल्याने ही दोन्ही साहित्ये वास्तवाचे प्रतिबिंबन करण्यापलीकडे व त्या प्रतिबिंबनात्मक साहित्याला समाजपरिवर्तक मोड देण्यापलीकडे जात नाहीत. याउलट, यादव त्यांच्या ग्रामीण साहित्यनिर्मितीसाठी वास्तववाद व कलात्मकता यांचा संयोग करायचा सतत आग्रह धरतात. त्यांच्या साहित्याला तत्त्वज्ञानाचे व सौंदर्यशास्त्राचे स्वतंत्र अधिष्ठान नसताही, ब्राह्मणी साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राचे विधायक योगदान स्वीकारून ते तसे म्हणतात हे लक्षात घेतले पाहिजे. दलित साहित्य अजाणतेपणे व मार्क्सवादी साहित्य जाणतेपणे समाजपरिवर्तक बाह्यार्थवादाच्या वा वास्तववादाच्या प्रतिबिंबात्मक सौंदर्यशास्त्राला अनुसरतात; म्हणून ही दोन्ही साहित्ये आवर्तात सापडली आहेत.

वर्गीय सामंतशाहीच्या अंतासाठी मार्क्सवाद ज्याप्रमाणे कामगार व शेतकरी या वर्गांच्या दोस्तीची व्यूहरचना सांगतो, त्याप्रमाणे जातीय सामंतशाहीच्या अंतासाठी आंबेडकरवाद अतिशूद्र जातिजमाती व शूद्र जाती (ओ. बी. सी.) यांच्या दोस्तीची व्यूहरचना सांगतो. समाजक्रांतीसाठी प्रबोधनाची क्रांती आंबेडकरांना अत्यावश्यक वाटत असल्याने प्रबोधक अतिशूद्र साहित्य व शूद्र साहित्य यांची दोस्ती असणे अत्यावश्यक आहे. पण व्यावहारिक दोस्ती वैचारिक पायावर आधारलेली असली तरच टिकाऊ होते. टिकाऊ साहित्यिक दोस्ती समान सौंदर्यशास्त्राच्या पायावरच होऊ शकते. असा समान पाया वरकरणी तर दिसत नाही.

येथेच तत्त्वज्ञानाचा 'अप्रस्तुत' प्रश्न 'प्रस्तुत' बनतो. दलित साहित्यिकांनी बौद्ध परंपरेबाहेर जायचे कारण नाही; फक्त त्याच परंपरेत नागसेनापुढे गेले

पाहिजे. बौद्ध परंपरेत बोधिसत्त्व मानला गेलेला दिग्नाग (इसवीचे ५ वे शतक) प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्रापुढे जाऊन हा प्रश्न सोडवतो. त्याचा सौत्रान्तिक विज्ञानवाद ज्या प्रमाणशास्त्राचा उपदेश करतो त्यानुसार इंद्रियजन्य ज्ञान प्रतिबिंबात्मक असते, तर संकल्पनात्मक ज्ञान तज्जन्य नसून स्वतंत्र असते. हे दिसायला विसंगत व परस्परविरोधी दिसते. पण, नवबौद्ध व मार्क्सवादी या दोघांना मान्य असलेल्या अनित्यतावादानुसार (dialectics) प्रतिबिंबात्मक ज्ञानाला नकार देऊनच संकल्पनात्मक ज्ञान बनत असते असा दिग्नागच्या प्रमाणशास्त्राचा अर्थ होतो. प्रतिबिंबात्मक ज्ञान विज्ञानात, साहित्यात व कलांमध्ये नवे काहीच निर्माण करू शकत नाही असा तर्कशुद्ध निष्कर्ष निघतो; पण प्रतिबिंबात्मक ज्ञानाला नकार देणारे संकल्पनात्मक ज्ञान मात्र या क्षेत्रांत नवनिर्मिती करताना उघडपणे दिसते.

शिल्पकार मोठी मूर्ती तयार करण्याआधी तिचे क्ले मॉडेल तयार करतो. ते मूर्तीची प्राथमिक संकल्पना असते आणि ही प्राथमिक संकल्पना प्रतिबिंबाला नकार देऊन निर्माण झालेली असते, आणि मग या प्राथमिक संकल्पनात्मक क्ले मॉडेलला नकार देऊन डेव्हिड, मोझेससारख्या अंतिम कलाकृती निर्माण होतात. यादवांची 'गोतावळा' ही कलाकृती 'इंजेन', 'बाळा पाडा' यांसारख्या क्ले मॉडेल्सना नकार देऊन निर्माण झालेली आहे आणि ही क्ले मॉडेल्सही तद्विषयक प्रतिबिंबांना प्राथमिक नकार देऊन निर्माण झालेली आहेत. अनित्यतावादात व वास्तवात नकार–उच्छेदक नकार वगळल्यास–सर्जक असतात हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे.

महाथेर दिग्नागचे हे सर्जक प्रमाणशास्त्र कान्टने (१७२४—१८०४) स्वतंत्रपणे विकसित केले. त्याचा हुसेर्लच्या (१८५९—१९३८) फिनॉमिनॉलॉजीने आणखी विकास केला. त्याची परिणती सार्त्रच्या अस्तित्ववादी सौंदर्यशास्त्रात झाली. फ्राइडच्या (१८५६-१९३९) मनोविश्लेषणवादातून व फ्रेझरच्या आदिबंधवादातून या प्रमाणशास्त्राला नेणिवेची जोड मिळाली. अशाप्रकारे संस्कारित व प्रगल्भ बनून दिग्नागचे प्रमाणशास्त्र मार्क्सवाद–फुलेआंबेडकरवादाचे अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धीचे प्रमाणशास्त्र बनून स्वदेशी परतले आहे. या प्रमाणशास्त्राद्वारे केली गेलेली नव्या सौंदर्यशास्त्राची मांडणी अतिशूद्र व शूद्र साहित्यांना टिकाऊ अशा सर्जक व परिवर्तक एकजुटीचा पाया देऊ शकेल.

शूद्र व अतिशूद्र साहित्यांत दुभंगलेले हे अब्राह्मणी साहित्याचे प्रवाह एकवटायचा काळ आलेला आहे. त्यांचा मराठी साहित्यातील संघर्ष यादवीसाठी नाही, तर मराठी साहित्याचे आवर्त तोडून त्याला उच्चतर अभिवृद्धीच्या व विषमता-विमोचक पातळीवर नेण्यासाठी आहे.

(टीप– गांधीजी बनिया म्हणजे एक शूद्र जातीचे होते म्हणून त्यांनी शूद्र जातींना स्वातंत्र्यलढ्यात आणले हे स्वयंसिद्ध विधान नसले, तरी त्याचा खुलासा संपादकीयात करणे विषयांतर झाले असते. एकॉनॉमिक अँड पोलिटिकल वीक–

लीच्या ता. १९।७।८६ च्या अंकात यूजिन एफ. इर्श्चिक यांचा 'गांधियन नॉनव्हायोलंट प्रोटेस्ट : रायच्युअल्स ऑफ ॲव्हॉयडन्स ऑर रायच्युअल्स ऑफ कन्फ्रन्टेशन' हा अत्यंत महत्त्वपूर्ण लेख आलेला आहे. त्यात ब्रिटिशपूर्व भारतात शूद्र बनिया, लष्करी, शेतकरी व कारागीर जातींनी काय, अतिशूद्र अस्पृश्य व गुलाम जातींनीसुद्धा सविनय कायदेभंग करायची परंपरा होती हे अनेक पुरावे देऊन सिद्ध केले आहे. याला इर्श्चिकनी निवृत्तीचे व सामन्याचे विधी हा शब्दप्रयोग केला आहे. विधी हा शब्द त्यांनी यासाठी वापरला आहे की, हे विद्रोह प्रस्थापित सरंजामी जातिव्यवस्थेच्या चौकटीतील होते, ती तोडणारे नव्हते. शूद्र जातींमधील बनिया जाती या सर्वांत पुढारलेल्या व सुशिक्षित होत्या. त्यामुळे त्यांनी ही विद्रोहाची परंपरा उत्स्फूर्तपणे नाही, तर जाणीवपूर्वक जोपासली होती. या परंपरेची गांधीजींना माहिती होती आणि म्हणून त्यांनी आपले अहिंसक स्वातंत्र्यलढाविधीचे तंत्र बनविले, असे इर्श्चिक पुरेशा पुराव्यांनी सांगतात. ही परंपरा ब्राह्मण टिळकांना नव्हती. हे पारंपरिक विद्रोह त्या त्या जातीतील वर्ग करीत नव्हते, तर जातपंचायतींच्या नेतृत्वाखाली जातीच करीत होत्या; म्हणून ते विधायक जातिलढे होते, हे पारंपरिक कम्युनिस्टांनी लक्षात घ्यावे!)

संपादकीय, सत्यशोधक मार्क्सवादी, सप्टें. ८६

८

दलित–आदिवासी–ग्रामीण संयुक्त साहित्य महासभेच्या

जाहीरनाम्यासाठी मसुदा

भारतीय संस्कृतीच्या आद्य निर्मात्या स्त्रिया

भारतीय साहित्याची व कलांची पहाट वेदांनी उजाडते.

वेदांच्या आद्यतम व सर्वांत महत्त्वाच्या सूक्त– मंत्रांच्या कवयित्री– कवी वाक् आम्भृणी[१] वा राष्ट्रीदेवी[२] वा नैर्ऋती दुर्गा, साधुदेविनी अप्सरा[३] यांसारख्या गणराण्या वा माता आणि कवष ऐलूषीपुत्र यांसारखे मातृवंशक सरस्वतीपुत्र आहेत.

साधुदेविनी अप्सरा सूक्तांचे सस्वर गान करीत, हातात अक्ष– फासे भरलेले भांडे खळखळवीत व त्याच्या तालावर नृत्य करीत, कुलज्ञातिमुख्यांना एकेक अक्ष काढायला देते.[४] तैत्तिरीय संहितेत दासी मार्जालीय नावाचे वर्षानृत्य 'इदं मधु' हे ध्रुपद गात, पदाघातांच्या ठेक्यावर करतात.[५]

ऐतरेय ब्राह्मणाचा लेखक महिदास इतरापुत्र राजसूय यज्ञात सांगायची शुनः-शेपकथा ही आद्यकथा पेश करतो.[७]

उर्वशी- पुरूरवा संवादसूक्त, अगस्त्य- लोपामुद्रा संवादसूक्त,[८] इ. सारखी संवादसूक्ते ही गणांच्या समनजत्रांमध्ये सादर करायची संगीत नाटके होती.

हरियूपीया वा हरप्पा या सिंधुसंस्कृतीच्या नगरीचा उल्लेख ऋग्वेदात येतो.[९] अशा पुष्कर व विहारसभायुक्त नगरी बांधणारे विश्वकर्मा आर्किटेक्ट्स मयासुरा-

सारखे दानवांचे महाकवी होते.[१०]

राका ही मातृदेवता व नियति या मानवांची दैववस्त्रे विणीत असतात, असे अनुक्रमे ऋग्वेद व अथर्ववेद सांगतात.[११] स्त्री ही आद्य विणकर असल्यामुळे ती चित्र-कर्म केलेली वस्त्रे विणीत असे हे यावरून स्पष्ट होते.

वामदेव गोतम हा ऋषी दहा गाईंच्या बदल्यात इंद्राची मूर्ती विकायची ऋचा गातो. वामदेव हा गोतम गोत्राचा होता. विश्वामित्र, जमदग्नि, भरद्वाज, गोतम, अत्रि, वसिष्ठ व कश्यप हे आद्य गोत्रकर्ते ऋषी होते. त्यातला विश्वामित्र सोडून बाकी सर्व मातृवंशक व अनार्य होते.

यावरून या आद्य साहित्य वा कलांचे मूळ कर्ते सिंधुसंस्कृतीसारख्या नदीवक्त्र वा गाळपेर शेती करणाऱ्या संस्कृतीचे नागरीक होते हे दिसून येईल.

साहित्य, कला, धर्म व विज्ञान यांचा जन्म आद्य वा प्राथमिक जादू वा माये-तून (primitive magic) होतो, हे जॉर्ज थॉमसन, जोसेफ नीडहॅम व देबीप्रसाद चट्टोपाध्याय या महापंडितांनी व वैज्ञानिकांनी सिद्ध केले आहे. भारताची आद्य माया म्हणजे यज्ञ. 'मी आद्य यज्ञकर्ती आहे,' असे नैर्ऋती दुर्गा गाते.[१३] अथर्ववेदाचे एक नाव क्षत्रवेद आहे. क्षत्राचा मूळ अर्थ स्त्री असा आहे. यावरून वेदांची मूळ निर्माती भारतीय स्त्री होती हे स्पष्ट होते.

आद्य शेतीचा शोध बिहारमधील गणाच्या आद्य अहल्येसारख्या गणमातांनी व सिंधुखोऱ्यातील गाळपेर शेतीचा शोध लावणाऱ्या निर्ऋतीसारख्या गणदेवींनी लावला. भारतीय मानवसमाज त्यामुळे स्थिर होऊन संस्कृती प्रसवू शकला.

भारताचे आद्य तत्त्वज्ञान सांख्य आहे. त्याची निर्मिती कपिला नावाच्या स्त्रीने स्त्रीराज्याच्या पदार्थांपासून (categories) केली.[१४]

म्हणून, एकूण आद्य भारतीय संस्कृतीची निर्मिती मुख्यत्वेकरून तत्कालीन भारतीय स्त्रियांनी केली हे स्पष्ट होते.

स्त्रीसत्तेच्या अंताचे साहित्य

स्त्रीसत्ताक गणसमाज हा सर्वकष समतेवर आधारलेला स्वप्निल प्राथमिक साम्यवादी समाज नव्हता, तर स्त्री वा क्षत्र वर्णाच्या पुरुष वा ब्रह्मन् वर्णावरील सत्तेवर आधारलेला वरकड उत्पादनपूर्व समाज होता. क्षत्र व ब्रह्मन् या दोन वर्ण-टोकांच्या एकजुटीने तो बनलेला होता. म्हणून, उर्वशी-पुरूरवा संवादसूक्तात पुरू-रवा मेध्यपशूच्या भीतीने ग्रस्त होऊन उर्वशीचा अनुनय करताना दिसतो !

शेतीतील वरकड उत्पन्नातून प्रथम शेती, नंतर पौरोहित्य व शेवटी राजत्व पुरुषाकडे मातृवंशपरंपरेने जाते आणि पुढारलेल्या गणाने मागासलेल्या गणाला वा गणांना दास करून स्त्रियांच्या पराधीनतेवर चिरस्थायीकरणाचा शिक्कामोर्तब केला जातो. चातुर्वर्ण्याच्या नव्या धर्माखातर मलद-करूषांची राणी ताटका इचा वध करायला विश्वामित्र रामाला सांगतो.[१५] शूद्र शंबूकाने चातुर्वर्ण्य धर्माचे उल्लंघन

केले म्हणून राम त्याचा वध करतो.[१६] वर्णसंघर्षाच्या तणावांचे राम व सीतेच्या भावविश्वातले प्रक्षेपण रामायणाने केलेले आहे. वनवासात म्हणूनच सीता रामाला निरपराध राक्षसांची हत्या करू नकोस म्हणून सांगते.[१७] चातुर्वर्ण्यसमाजाचा विकास ज्याप्रमाणे शूद्रवर्णाच्या उत्तरोत्तर दमनावर अवलंबून होता, त्याचप्रमाणे स्त्रियांचे उरलेसुरले स्वातंत्र्य नष्ट करण्यावर अवलंबून होता. म्हणून सीता शेवटीही पातिव्रत्याची शपथ घेऊन रामाकडे न जाता आत्महत्या करते !

महाभारतात वैश्य तुलाधार हा द्विजवर्ण हे दासवर्णाच्या करीत असलेल्या भीषण शोषणपीडनाचे वर्णन करतो.[१८] पांडवांचे गणराज्य स्त्रीप्रधान द्रौपदीवंशपरंपरेत चालावे की पुरुषप्रधान सुभद्रापरंपरेत हा महाभारताचा केन्द्रीय संघर्षही वर्णसमाजाच्या विकासक्रमाचा अविभाज्य भाग आहे. म्हणूनच, सौप्तिकपर्वात कृष्ण, पांडव व सात्यकि धार्मिक विधीचे निमित्त करून रात्रभर शिबिराबाहेर राहातात आणि द्रौपदीचा अश्वत्थाम्याकडून निर्वंश होऊ देतात.[१९] पांडवांच्या युद्धजयातून द्रौपदीचा पराजय उद्भवला असे व्यास उद्गारतात–

जयोऽयम् अजयाकारो, जयस् तस्मात् पराजयः ॥[२०]

वर्णसमाज व त्यांचे साहित्य

वैदिक संहितांचे मूळ कर्ते स्त्रीसत्ताक व मातृवंशक अनार्य होते आणि आर्यांनी या संहितांवर पुरुषसत्ताक संस्कार करून भर टाकली. महाकाव्ये ही मुळात सूतसाहित्य होते आणि नंतर त्यांचे ब्राह्मणी संस्कृतात रूपांतर करण्यात आले, असे श्री. व्यं. केतकरांचे मत आहे.[२१] सूत हे वैश्य वर्णाची एक ज्ञाती होते. ते द्विज होते, तरी ते ब्राह्मण व क्षत्रिय वर्णांकडून होत असलेल्या आर्थिक शोषणाचे व द्विजांमधील उच्चनीचतासोपानाचे बळी असल्यामुळे[२२] तुलाधारासारख्यांची सहानुभूती दासशूद्रवर्णाला असायची. सूतसाहित्याच्या परंपरेतच बौद्ध व जैन साहित्याचा उदय झाला, असे केतकरांचे मत आहे.[२३]

प्राचीन ग्रीक व रोमन दासप्रथाक समाज हे खाजगी मालमत्तेवर आधारलेले वर्गसमाज असल्यामुळे त्यांच्या साहित्यात उच्चवर्णीय क्लासिकस व हीनवर्णीय प्रोलेतारियस असे वर्गीय तट होते, असे रा. शं. वाळिंबे सांगतात.[२४] वर्ग व वर्ण यांचे समीकरण करून सनातनी व मार्क्सवादी साहित्यिकांनी भारतीय साहित्य व संस्कृतीत वर्गविभाजन आणायचा प्रयत्न सातत्याने केलेला आहे. पण, भारतीय दासशूद्रप्रथाक वर्णसमाज शेवटपर्यंत गणमालमत्तेवर आधारलेला असल्याने त्यात वर्गोदय होऊ शकला नाही; म्हणून वर्ण हीच त्याची शोषणशासनाची भौतिक संस्था राहिली. यामुळे या समाजाच्या साहित्यसंस्कृतीतील संघर्ष ब्राह्मणी व अब्राह्मणी वर्णसंघर्षांचा राहिलेला आहे.

वर्गसमाजाचा विकास ज्याप्रमाणे वर्गसंघर्षातून होतो, त्याचप्रमाणे वर्णसमाजाचाही विकास वर्णसंघर्षातून होतो; तसेच वर्णसमाजाच्या साहित्याचाही विकास वर्णसंघर्षाचे भावविश्व चितारण्यातून होतो.

वर्णान्ताच्या क्रांतीचे साहित्य

अराजक संघगणोदयाच्या समाजक्रांतीचे नेतृत्व कृष्णाने केले.

बुद्धकालात संघगणसमाजाच्या उत्पादक दासवर्णाच्या क्षत्रियवर्णाविरोधी (संघगणसमाजात क्षत्रिय व दास हे दोनच वर्ण होते) असंतोषाने बंडाचे रूप धारण केले. बुद्धकाळात संघगणसमाज दासप्रथाक वर्णान्ताच्या समाजक्रांतीला परिपक्व झाला होता. म्हणून, बुद्ध व भिक्षुसंघाने या अंतिम वर्णसमाजाच्या अंताच्या समाजक्रांतीचे नेतृत्व केले

बुद्धाने धम्मचक्रप्रवर्त्तन वयाच्या ३६ व्या वर्षी केले, तरी दासप्रथेच्या भौतिक अंताचा उपदेश करायची प्रेरणा त्याला वयाच्या ५६ व्या वर्षी मेंडक श्रेष्ठीकडून मिळाली.[३५] हा २० वर्षांचा काळ समाजक्रांतीच्या प्रबोधनाचा, अन्यतैर्थिक तत्त्वज्ञानाशी संघर्षाचा व स्वतत्त्वज्ञानाच्या मंडनाचा होता. ही विचारक्रांती बुद्धाने संस्कृतविरोधी पाली या लोकभाषेच्या माध्यमातून केली आणि त्याने व त्याच्या भिक्षुभिक्षुणींनी जनप्रबोधनासाठी जातक या लोकसाहित्याचा उपयोग करून घेतला. त्रिपिटक हे वर्णान्ताच्या समाजक्रांतीचे साहित्य आहे.

संस्कृतिनिर्मिती सवडीतून

दासप्रथाक वर्णसमाजाची जागा सामंतप्रथाक जातिसमाजाने घेतली. निमस्वतंत्र शूद्रातिशूद्र जातिजमाती व स्त्रिया यांच्या वाढत्या शोषणपीडनातून जातिसमाजाचा विकास होऊ लागला. स्त्रीसत्ताक गणसमाजाच्या अंतातून दासशूद्रप्रथाक वर्णसमाजाचे उत्पादन दुप्पट ते चौपट वाढले होते,[३६] तर वर्णसमाजाच्या अंतातून जातिसमाजाचे उत्पादन दहा पटींनी वाढले.[३७]

उत्पादनाच्या विकासातून व वरकडीतून साहित्य, कला व एकूण संस्कृतीचा विकास होतो ही वस्तुस्थिती आहे. परंतु वरकड उत्पादनाच्या विकासातून उच्चवर्गवर्णजातींना जी सवड मिळते त्यातूनच एकूण संस्कृतीची निर्मिती व विकास होत असतो, असा सिद्धांत सनातनी व मार्क्सवादी मांडीत असतात. भारताच्या अनन्य संस्कृतीची निर्मिती ब्राह्मणांनी केली, असे केतकर म्हणतात,[३८] तर तिची निर्मिती सर्व धर्मांच्या उच्चवर्गवर्णजातींनी केली असे मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाचे नेते ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद सांगतात.[३९] वैदिक साहित्य, कला व संस्कृतीच्या निर्मितीत स्त्रिया व अब्राह्मणांचा केवढा प्रामुख्याने भाग होता हे वर दाखविलेच आहे. श्रौत व स्मार्त या अनुक्रमे वर्ण व जाति समाजांच्या धर्मांनी उच्चवर्णजातींना उत्पादक व शारीरिक कष्टाची कामे वर्ज्य केलेली होती. शिल्पकर्म, वास्तुकर्म, यांसारख्या काबाडकष्टाच्या कला त्यामुळे उच्चवर्णजातींना वर्ज्य होत्या. वास्तुकर्मप्रवर्तकांत, म्हणूनच, रावण व मयपुत्र या अनार्यांची नावे 'वास्तुकौतुक' या ग्रंथाने दिलेली आहेत.[४०] अबूची दिलवरा जैनमंदिरे, खजुराहोची मंदिरे, कोनारकचे सूर्यमंदिर,

अजंठा- एलोरादींची लेणी, इ. चे सूत्रधार (आर्किटेक्ट) व 'शिल्पकला वतांवर' उच्चजातीय असणे शक्यच नव्हते. चित्रकलेची तीच अवस्था होती. अजंठ्याच्या भित्तिचित्रकारांपासून अकबराच्या चित्रकारांपर्यन्त बहुतेक सर्व शूद्रच होते. 'शब्द-सृष्टीचे ईश्वर' सुद्धा केवळ उच्चवर्णजातीय नव्हते. अबूचे एक अपूर्ण मंदिर शिल्पवतां वरांनी विश्रांतीच्या वेळात बांधले व घडवले, असे जैन गाइड अभिमानाने सांगतात ! यावरून कलाकृतींची निर्मिती कष्ट करीत असतानाही होते असे दिसून येते. म्हणून संस्कृतीची निर्मिती केवळ उच्चवर्णजातवर्गच करीत नसून ती सर्व वर्णजातवर्गांची निर्मिती असतें हे सिद्ध होते.

जातिसमाज हा वर्णसमाजापेक्षा जास्त बंदिस्त समाज आहे. त्याचा परिणाम साहित्यकलासाधनेवर अपरिहार्यपणे होतो. साहित्यकलेचे शास्त्र-ज्याच्या साधनेतून माणूस प्रगल्भ साहित्यिक वा कलावंत बनतो- लोकजीवनाच्या भूमीपासून युधिष्ठिराच्या रथाप्रमाणे दशांगुले वर विहरण्यातूनच बनते वा साध्य होते अशी धारणा होणे अपरिहार्य होते. यातून लोकसाहित्यकला व अभिजनसाहित्यकला यांच्यात वर्णजातीय दरी निर्माण होते. बाण तारुण्याच्या प्रथमावस्थेत लोकसाहित्याचे लोककलांद्वारा प्रयोग करीत फिरला, याला 'हर्षचरित' मध्ये आवारापण म्हटले आहे.[३१] अभिजनसाहित्यकला आटल्यानंतर त्यांना प्रवाहवान् होण्यासाठी लोकसाहित्यकलांकडे कळनकळत वळावेच लागते याचे सर्वोत्कृष्ट आधुनिक उदाहरण कुमार गंधर्वांचे आहे.

जातिसमाजातील साहित्यिक संघर्ष

महाराष्ट्रातील पंत कवी व संत कवी यांचे प्रवाह हे अनुक्रमे अभिजनकाव्ये व लोककाव्ये यांचेच प्रवाह होते, परंतु भक्तीचा भागवतधर्म हा क्रांतिकारी बौद्ध-जैनधर्माविरुद्ध ब्राह्मणधर्माची प्रतिचढाई होती, असे राजवाडे म्हणतात.[३२] याबाबतीत वि. भि. कोलते राजवाडेंशी सहमत आहेत. महानुभाव पंथाला 'थोपवून धरण्यासाठी ज्ञानेश्वरांना भागवत संप्रदायाची नवीन फळी उभारावी लागली,' असे कोलते म्हणतात.[३३]

पाणिनिपूर्व वैदिक संस्कृत ही एक प्राकृतच होती, असे केतकरांचे मत आहे.[३४] याउलट, प्राकृत ही भ्रष्ट संस्कृत होती, असे राजवाडे म्हणतात.[३५] त्यामुळे शक ५०० पासून, चालुक्यांच्या अमदानीपासून, महाराष्ट्री प्राकृतला उतरती कळा लागून संस्कृत ही राज्यकारभाराची भाषा झाली, याबद्दल राजवाडेंना आनंद होतो.[३६] या ऐतिहासिक संदर्भात कन्नड भाषेत आद्य गद्यरचना ज्याप्रमाणे शैव व नंतर लिंगायतांनी केली, त्याचप्रमाणे मराठीत आद्य साहित्यरचना महानुभावांनी केली हे लक्षात घेणे महत्त्वाचे आहे. हे दोन्ही धर्म वैदिक होते, अवैदिक नव्हते, हे सिद्ध करायचा प्रयत्न मुख्य मुद्याकडे दुर्लक्ष करतो. हे दोन्ही धर्म जातिव्यवस्थाविरोधी व स्त्रीपुरुष-समतावादी होते हे मूलभूत महत्त्वाचे आहे. त्यामुळेच चक्रधराची हत्या झाली,[३७]

तर बसवाच्या जीवनकाळातच लिंगायतांची कत्तल झाली.[३८] चक्रधराचे प्रथम नाक व कान कापणे आणि नंतर काही महिन्यांनी त्याचा शिरच्छेद करणे या शिक्षा अनुक्रमे पैठणचे ब्राह्मण महाजन आणि हेमाद्री व राजा रामदेवराय यादव यांनी द्यायला, 'हा स्त्रियांना आकर्षित करतो,' हे जे कारण दाखवले गेले, तेच चक्रधर स्त्रीपुरुषसमतेचा समर्थक असल्याचे दाखवते. एक चांभार चक्रधरशिष्य बनून संत बनला, म्हणून त्याला चुन्याच्या खड्यात बसवून व वरून पाण्याच्या पखाली ओतून शंबुकाप्रमाणे मारण्यात आले,[३९] यावरून जातिधर्म किती कर्मठ व क्रूर बनलेला होता हे दिसून येते. राजवाडे सांगतात की, रामदेवरायाचा मुख्य प्रधान हेमाद्री याने लिहिलेल्या 'चतुर्वर्गचिंतामणि' या ग्रंथात ३६५ दिवसात एकूण २००० व्रते (दरदिवशी ५ ते १०) करायचे सांगितले आहे.[४०] या विरोधात चक्रधर व त्याचे शिष्य चारी वर्णांकडून (अवर्ण अस्पृश्यांकडूनही) भिक्षा मागून खात व चक्रधर 'चातुर्वर्ण्य चरेद् भैक्ष्यम्' असा उपदेश करी.[४१] बसवाने अस्पृश्याकडे जेवण केले आणि मधुवरस या ब्राह्मणाने आपली मुलगी हरलय्य या अस्पृश्याला द्यायचे ठरवले, हे राजा बिज्जलाच्या क्रोधाला कारणीभूत झाले.[४२]

राजवाड्यांनी उल्लेखलेल्या ब्राह्मणी प्रतिक्रांतीविरुद्ध ही शेवटची-शीख व सत्नामी ही नंतरची वगळता– बंडे होती आणि ती चिरडली गेली. यावरून भारतीय समाज अरब व तुर्क आक्रमकांनी जिंकला जायला परिपक्व झाला होता हे स्पष्ट होते. महंमद बिन कासीमने ज्याप्रमाणे सिंधमध्ये,[४३] त्याप्रमाणे तुर्कांनी बाकी भारतात हिंदू धर्माशी व जातिव्यवस्थेशी तडजोड केली, तरी इस्लामच्या औपचारिक समतेच्या ढाच्यामुळेच महाराष्ट्रात शूद्रातिशूद्र संतांची अवस्था शंबूक व चक्रधर-शिष्य चांभार यांच्यासारखी झाली नाही हे नाकारता येत नाही.

चक्रधर 'सर्वाधिमत्व ब्राह्मणत्व' असल्याचे सांगे [४४] आणि हीच भूमिका बसवाची होती. त्यांचा विरोध जातिव्यवस्थेला होता आणि ब्राह्मण या व्यवस्थेचे धार्मिक नियंते म्हणून ब्राह्मणत्वाला. असाच विरोध भक्तिपंथाच्या संतांनी भागवत धर्माच्या आध्यात्मिक पातळीवर, विठ्ठलभक्तीतील समतेद्वारे, केला.

जातिसमाजाच्या संस्कृत साहित्यात ब्राह्मण व क्षत्रियकृत सामंत व राजे हेच संस्कृत बोलतात आणि बाकी सर्व– राण्यासुद्धा– प्राकृत. भवभूतीच्या 'उत्तररामचरित' नाटकात सीता प्राकृत बोलते, पण संस्कृत ही देवभाषा असल्यामुळे तिची आई पृथ्वी व कुलमातृदेवता गंगा या संस्कृतात बोलतात ! विशाखदत्ताच्या 'मुद्राराक्षस नाटकात चाणक्य हा सम्राट चंद्रगुप्तालाही 'वृषल' म्हणून संबोधतो! भट्टनारायणाच्या 'वेणीसंहार' नाटकाचा विषय जरी वर्णव्यवस्थाकालीन महाभारताचा असला, तरी कर्ण व अश्वत्थामा यांच्या वर्णीय भांडणाकडे तो जातीय दृष्टिकोनातून पाहातो. वर्णसमाजात वैश्य सूत, म्हणजे द्विज, असलेला कर्ण-जातिसमाजात ब्राह्मण व क्षत्रियकृत सामंत सोडून सगळेच शूद्र असल्यामुळे- शूद्र ठरतो. त्यामुळे या नाटकातले भांडण शूद्र कर्ण व ब्राह्मण अश्वत्थामा यांच्यातले आहे. शूद्रकाचे-

'मृच्छकटिक' वर्धिष्णु जातिव्यवस्थेतील असल्यामुळे आणि ते एका शूद्र नाटककाराने लिहिलेले असल्यामुळे त्याची नायिका एक वेश्या आहे; पण, ती जातिव्यवस्थाकालीन गणिका असल्यामुळे वेश्यालयातील प्रमुख वेश्यामात्र आहे. या नाटकातील राज्यक्रांती जातिव्यवस्थाविरोधी असंतोषातून होणार असल्याचे शकाराचा विट त्याला सोडून राज्यक्रांतीत सामील व्हायला जात असताना जातिव्यवस्थेचा जो निषेध करतो त्यावरूनच दिसते.[४५] तो निषेध मुद्दाम जाहीरनाम्याच्या शेवटी दिला आहे.

जातिव्यवस्थाक समाजातील भारतीय साहित्यामध्ये प्रधान संघर्ष अशाप्रकारे प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे जातिसंघर्ष आहे. भारतीय समाजातील व संस्कृतीतील प्रधान संघर्ष वर्णजातिसंघर्ष असल्याचे हेरणारे केवळ दोनच महापुरुष भारतात झाले: पहिले जोतिबा फुले व दुसरे राजवाडे. फुलेंनी त्यांच्या 'गुलामगिरी' मध्ये भारतीय संस्कृतीचे व इतिहासाचे सूत्र दसऱ्याला 'इटापिडा टळो, बळीराजा येवो' असे म्हणणारे शूद्र व कणकेच्या बळीचे पोट फोडणारे ब्राह्मण यांच्या परस्परविरोधी प्रथांमधून प्रकट केले आहे.[४६] राजवाडेंचा कित्ताच देणे आवश्यक आहे–

'... चातुर्वर्ण्याचा इतिहास म्हणजे त्यातील स्त्रिया व शूद्र यांचा इतिहास प्रामुख्येकरून आहे. ह्या प्रचंड ऐतिहासिक नाटकात ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य ही तीन पात्रे एका बाजूला आपली आसने सदैव स्थिर करण्यात गुंतलेली दिसतात आणि ती आसने डळमळविण्याचा भगीरथ प्रयत्न करणारे शूद्र हे पात्र दुसऱ्या बाजूला जिवापाड मेहनत घेताना आढळते. ह्या झगडचात विजयश्री कधी ब्राह्मणादींच्या गळचात माळ घालते व कधी शूद्रांवर फिदा होते, आणि शेवटी दोन्ही पक्ष हार न खाता, तिसरे पात्र जे स्त्री त्याच्या द्वारा, तडजोडीने वेळोवेळी भांडण मिटवताना दृष्टीस पडतात.[४७]

क्षत्रिय व वैश्य ही 'दोन्ही पात्रे ब्राह्मणाच्या अनुषंगाने वागणारी' असल्यामुळे 'ब्राह्मण हे पात्र सर्वात प्रधान समजावे,' असे ते ठामपणे सांगतात.[४८] त्यांचे श्री. अ. डांगेंसारखे मार्क्सवादी शिष्य राजवाडेंचे हे सर्वात मोठे योगदान सोडून बाकी सर्व योगदाने सांगतात. कारण हे सांगितले, तर पारंपरिक मार्क्सवादाच्या वर्गवादी वा एकप्रवाही ऐतिहासिक भौतिकवादाचा अपुरेपणा उघड होतो. पारंपरिक मार्क्सवादी इतिहासज्ञ व तत्त्वज्ञ वर्ण व जात यांचे वर्गाशी समीकरण करून भारतीय समाज, इतिहास, साहित्य व संस्कृती यांतील प्रधान संघर्ष वर्गसंघर्षच होता, असे दाखवायचा सतत प्रयत्न करतात.

भारतीय समाज, इतिहास, साहित्य व संस्कृती यांतील वर्णजातिसंघर्षाच्या प्राधान्यावर भर देणाऱ्या आंबेडकरांना ब्राह्मणी प्राच्यविद्येवर अवलंबून राहावे लागल्यामुळे त्यांनी केतकरांचा 'जात म्हणजे बंद वर्ग' हा सिद्धान्त स्वीकारला.[४९]

शरद् पाटलांनी अद्यावत प्राच्यविद्येच्या साधनांनी व मार्क्सवाद–फुलेआंबेडकरवादाच्या बहुप्रवाही ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धतीने 'दासशूद्रांची

गुलामगिरी' या त्यांच्या ग्रंथात सिद्ध केले आहे की, वर्ण ही वर्गपूर्व व गणसमाजाशी अविभाज्यपणे निगडित असलेली संस्था होती, तर जात हीसुद्धा वर्गपूर्व, पण वर्णोत्तर, आणि १) आनुवंशिकता, २) जन्मसिद्ध व्यवसाय, ३) जात्यन्तर्गत विवाह, ४) रोटीव्यवहार जात्यन्तर्गत, ५) उच्चनीचतेचा जातिसोपान व स्पृश्यास्पृश्यता, व ६) जातपंचायतीने जात्यन्तर्गत नियमन या सहा वर्गेतर लक्षणांनी युक्त आहे.[५०]

भारतीय सौंदर्यशास्त्र

भारतीय सौंदर्यशास्त्राचा उगम जातिसमाजात भरताच्या 'नाट्यशास्त्रा' पासून होतो. व्यासाने महाभारताला 'जयो नाम इतिहासोऽयम्' म्हटले असून हा पाचवा इतिहासवेद त्याने शूद्रांसाठी रचला, असे परंपरा सांगते. भरतानेही प्रथमाध्यायात शूद्रांना वेद संश्राव्य नसल्यामुळे नाट्य हा इतिहासासह पाचवा वेद आपण सर्ववर्णिकांसाठी रचीत असल्याचे म्हटले आहे–

योऽयं भगवता सम्यग्ग्रथितो वेदसंमित :
नाट्यवेदः कथं ब्रह्मन्नुत्पन्नः कस्य वा कृते
न वेद व्यवहारोऽयं संश्राव्यः शूद्र-जातिषु
तस्मात् सृजा परं वेदं पंचमं सार्ववर्णिकम्
धर्म्यम् अर्थ्यं यशस्यं च सोपदेशं ससंग्रहम्
भविष्यतश् च लोकस्य सर्व–कर्मानुदर्शकम्
सर्व-शास्त्रार्थ-संपन्नं सर्व–शिल्प–प्रवर्त्तकम्
नाट्याख्यं पंचमं वेदं स-इतिहासं करोम्य् अहम्

व्यासांचे जे उच्चवर्णीय हितसंबंध इतिहासवेदात होते, तेच उच्चजातीय हितसंबंध भरताचे सेतिहास नाट्यशास्त्रात होते, हे यावरून दिसून येईल.

नाटकातील पात्राची प्रतिमा अभिनयात उभी करायची असल्यामुळे खुद्द नाटकातही, उ. मृच्छकटिकात, चारुदत्ताने रस वा भाव व्यक्त करताना 'नाट्यति' असे जागोजागी म्हटले आहे. म्हणून नाटकाच्या सौंदर्यशास्त्राचे प्रमाणशास्त्र बाह्यार्थवादी (realistic) प्रतिबिंबवादाचे असणे अपरिहार्य होते.

अभिनवगुप्त (१० वे शतक) जरी नैयायिकांचा बिंब–प्रतिबिंबवाद नाकारीत असला, तरी त्याच्या आभासवादी (realistic idealism) तत्त्वज्ञानाचे प्रत्यभिज्ञावादी प्रमाणशास्त्र बाह्यार्थवादीच आहे ते तो मान्यही करतो.[५१] वेदांत्यांच्या ब्रह्मप्रमाणे व बौद्ध विज्ञानवाद्यांच्या आलयविज्ञानप्रमाणे अभिनवगुप्ताचे परमार्थ सत्-तो शैव असल्यामुळे- महेश्वर आहे. त्यामुळे तो जड जगताला महेश्वराचा आभास म्हणतो. प्रत्यभिज्ञेत तो बौद्ध क्षणिकवाद मान्य करतो. अशाप्रकारे त्याचा आभासवाद बौद्ध विज्ञानवाद, वेदान्ती ब्रह्मवाद व नैयायिक बाह्यार्थवाद यांचा संयोग आहे. [५२]

तो शैव असल्यामुळे वेदप्रामाण्य मानीत नाही.[५३] आणि वर्णजातिभेदही मानोत

नाही.[५४] (बसव हा शैव होता हे लक्षात घेतले पाहिजे.) अभिनवगुप्ताने ज्या कौलवादाचा प्रौढावस्थेत स्वीकार केला, त्यात मोक्षप्राप्ती मद्य, मांस व दूती (मैथुन) ना तीन मकारांतून होती. त्यामुळे कौलवादालाही मोक्षासाठी वर्णाश्रमधर्माची जरूर नव्हती.[५५] अशाप्रकारे भारतीय सौंदर्यशास्त्र वर्णजातिव्यवस्थाविरोधी भोगवादातून विकसित झाले; पण, भोगवादामुळे शैव-कौलवादाचा जातिविरोध भक्तिपंथासारखा आध्यात्मिक राहिला.

अभिनवगुप्ताच्या प्रत्यभिज्ञावादानुसार जगाचे नानात्व महेश्वरापासून निघालेल्या आभासामुळे दिसते. त्याचे शैवकौल दर्शन अद्वैतवादी असल्याने अर्थ (object), व्यक्ती व त्यांचे व्यक्तीला होणारे इंद्रियज ज्ञान हे सर्व महेश्वराचे आभास आहेत. पण, तो प्रतिभेला इंद्रियापासून वेगळे करतो. प्रतिभा हा महेश्वराचा प्रसाद (शक्तिपात) असल्याचे तो सांगतो. याउलट, पतंजलिअनुसार योगभाष्यात प्रतिभा ही इंद्रियनिरपेक्ष असली, तरी ती मनाचा पंचतन्मात्रांशी (पंचमहाभूतांना जन्म देणारी सूक्ष्म रूपे) संयोग होण्यातून उद्भवते. पतंजलीचे सांख्य दर्शन अशाप्रकारे प्रतिभेला जड जगतापासून स्वतंत्र पण त्याच्या सूक्ष्म रूपांनी निर्मित दाखवते, तर शैव–कौलवाद प्रतिभेचे जनकत्व सर्वस्वी महेश्वराकडे देतो. पतंजलिअनुसार प्रतिभा ही यौगिक शक्ती असल्यामुळे ती खरीखुरी स्वातंत्र्यशक्ती आहे, तर अभिनवगुप्तानुसार प्रतिभेच्या स्वातंत्र्यशक्तीचे श्रेय महेश्वराकडे आहे. एरवी, 'पुरुष' वा आत्मा हा इंद्रियज ज्ञानाच्या मर्यादेने परतंत्र असतो, पण प्रातिभज्ञानाने त्याला सर्वज्ञतेचे स्वातंत्र्य लाभते, असे दोघाही दर्शनांचे मत आहे. सांख्यात कैवल्य वा मोक्ष वा स्वातंत्र्य पुरुष प्रकृतीपासून मुक्त झाल्यानंतरच मिळते. जीवन्मुक्त म्हणजे जीवनात मोक्ष भोगणारा. अशाप्रकारे प्रतिभा जीवन्मुक्तालाच लाभते. कारण ती इन्द्रियातीत वा अतिमानुषी असते. म्हणून दोन्ही दर्शने वर्णजातिविरोधी असली, तरी अभिजात साहित्याचे श्रेय ते अतिमानुषी प्रतिभेला देतात. प्रतिभेची अलौकिकता साहित्याला अलौकिकतेकडे घेऊन जाते!

भारतीय तत्त्वज्ञानातील प्रमाणशास्त्रीय संघर्ष

वस्तूच्या वा अर्थाच्या इंद्रियाद्वारे होणाऱ्या ज्ञानाला भारतीय तत्त्वज्ञानात प्रत्यक्ष वा निर्विकल्पक ज्ञान म्हणतात, तर त्या वस्तूच्या संकल्पनेला सविकल्पक ज्ञान म्हणतात. यांवर ब्राह्मणी न्याय-वैशेषिक व अब्राह्मणी बौद्ध सौत्रान्तिक विज्ञानवादी यांचा ४ थ्या ते १० व्या शतकापर्यंत झालेला संघर्ष वर्णजातिव्यवस्थेतून स्फुरलेला होता. वर्णजातिव्यवस्था ही कृत्रिम नसून नैसर्गिक आहे हे दाखवण्यासाठी न्याय-वैशेषिकांनी निर्विकल्पक व सविकल्पक ज्ञानांमध्ये बिंबप्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्रानुसार फरक केला नाही. त्यानुसार मला प्रथमच दिसलेला माणूस हा कोणत्या वर्णजातीचा आहे हे त्याची माहिती घेतल्याशिवाय समजते, असे न्याय वैशेषिकांनी प्रतिपादिले. याविरोधात, मला प्रथमच दिसलेला माणूस हा कोणत्या वर्ण-

जातीचा आहे हे माहिती घेतल्याशिवाय समजत नाही, असे दाखवून सौत्रान्तिक विज्ञानवाद्यांनी सविकल्पक ज्ञान हे निर्विकल्पकापासून स्वतंत्र ज्ञान असते, ते निर्विकल्पकाला नकार दिल्याशिवाय होत नाही, आणि म्हणून वर्णजातिव्यवस्था ही कृत्रिम आहे, असे सिद्ध केले. 'जे क्षणिक आहे, तेच सत्य आहे' (यत् सत् तत् क्षणिकम्), हे बौद्ध दर्शनाचे मूलभूत सूत्र असल्यामुळे क्षणिक निर्विकल्पक ज्ञान हेच सत्य आहे आणि क्षणिक नसलेले सविकल्पक ज्ञान हे असत्य, मिथ्या आहे असे मांडून बौद्धांनी वर्णजातिव्यवस्था असत्य, मिथ्या ठरवली![५६] संकल्पना वा सविकल्पनाही निर्विकल्पनेपासून स्वतंत्र असल्यामुळे सहित्यिक व कलात्मक कृती ही प्रतिबिंबन नसून स्वतंत्र कृती असते हेही यातून ध्वनित होते

बौद्ध धम्म हा भिक्षूंचा धम्म होता, गृहस्थांचा नाही. कारण, भिक्षूंना जशी प्रव्रज्या-उपसंपदेची दीक्षा होती, तशी गृहस्थांना नव्हती. आंबेडकरांनी हे 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये स्पष्ट केले आहे.[५७] या उणीवेमुळे बौद्ध धम्म भारतातून लोप पावला, असे त्यांनी निदान केले आहे. वर्णान्त करणाऱ्या बुद्धाला नवोदित जातिव्यवस्था नष्ट व्हायला खूप अवकाश आहे हे माहीत असल्यामुळे त्याने जात्यन्त हे आपले उद्दिष्ट बनवले नाही आणि गृहस्थ हे जातिव्यवस्थेत राहात असल्यामुळे भिक्षूंना दिलेली समताचरणाची दीक्षा गृहस्थांना देणे व्यर्थ ठरेल हे त्याने हेरले असावे. बौद्ध धम्म हा बुद्धोत्तर काळातील वर्धिष्णु जातिव्यवस्थेच्या उत्पादनशक्तीचा धर्म होता, उत्पादनसंबंधाचा नव्हता.[५८] म्हणून, जातिव्यवस्था जसजशी वठत गेली, तसतसा बौद्ध धम्म घटत गेला. तुर्कांच्या आक्रमणाने तो नष्ट व्हायला निमित्त झाले. बौद्ध साहित्याची निर्मिती अश्वघोषासारख्या बौद्ध भिक्षूंनीच व तीही धम्मप्रचारासाठी केली. विरक्तांनी निर्माण केलेले साहित्य सौंदर्यशास्त्र प्रसवू शकले नाही; पण, जात्यन्ताच्या भावी साहित्यांचे प्रमाणशास्त्र मात्र दिग्नागादी महाथेरांनी घडवून ठेवले.

अब्राह्मणी साहित्यांच्या सौंदर्यशास्त्राची पूर्वतयारी

जातिव्यवस्था जखडं झाल्यामुळे आणि तिच्या विघटनावाचून आधुनिक भांडवलदारी विकास होऊ शकत नसल्यामुळे भारतात युरोपसारख्या तत्वज्ञानांचा उदय व विकास होऊ शकला नाही. युरोपमधील भांडवलदारी युगाच्या तत्वज्ञानांनीच सौंदर्यशास्त्राचा विकास केला. दिग्नागीय प्रमाणशास्त्राला परिणतावस्थेला नेण्याची पूर्वतयारी कान्टचा अज्ञेयतावाद, हेगेलचा अनित्यात्मक चैतन्यवाद, हुसेर्लचा घटितार्थवाद वा अनुभववाद, फ्रेंझरचा आदिबंधवाद, फ्राइडचा मनोविश्लेषणवाद व सार्त्रचा अस्तित्ववाद यांनी केली. फ्राइडअनुसार माणसाच्या जाणिवेत नेणिवेचाही घटक असतो. साहित्यिक कृती ही लेखकाच्या जाणीव व नेणिवेने बनलेली असते.

हुसेर्लच्या अनुभववादानुसार-सांख्य परिभाषेत सांगायचे तर- कलावस्तू ही

'प्रकृति' सारखी असते. सौंदर्यमूल्य प्रसवण्यासाठी तिला रसिकरूपी 'पुरुषाशी' समागम करावा लागतो; मात्र प्रकृतीत सृष्टी जशी बीजरूपात असते, त्याप्रमाणे सौंदर्य-मूल्य हे कलावस्तूत बीजरूपात नसते, संभाव्यरूपात असते. या समागमानंतरच अमूर्त सौंदर्यवस्तू जन्माला येते. मानवनिर्मित उपयुक्त वस्तूला स्वयमेव असे विनिमयमूल्य नसते; ती क्रयवस्तू बनून दुसऱ्या क्रयवस्तूशी विनिमयसंबंधात आल्यानंतरच विनिमयमूल्य प्रसवते, हे मार्क्सच्या अनित्यात्मक भौतिकवादाचे विवरण हुसेर्लच्या सौंदर्यशास्त्रात प्रक्षेपित झाले आहे. विनिमयमूल्य हे ज्याप्रमाणे नवनिर्मिती आहे, त्याचप्रमाणे सौंदर्यवस्तू ही नवनिर्मिती आहे.[५९]

मार्क्सने आपले स्वतंत्र प्रमाणशास्त्र (epistemology) न बनवता यांत्रिक भौतिकवादाचे प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्र जसेच्या तसे स्वीकारले. प्रतिबिंबवादी सौंदर्यशास्त्रानुसार कलावस्तू ही प्रतिबिंब आहे आणि सौंदर्यवस्तूही. दोन्ही नवनिर्मिती नाहीत.[६०]

अस्तित्ववादानुसार साहित्यिक का कलावंत कलावस्तू निर्मून आपले 'स्वातंत्र्य' व 'अस्तित्व' जन्माला घालतो. परंतु कलावस्तू ही संज्ञास्वरूप असल्यामुळे तिला स्वतंत्र कृती करता येत नाही. म्हणून, ती रसिकांच्या स्वातंत्र्याला आवाहन करून त्यांच्याकडून स्वतंत्र कृतीची अपेक्षा करते. रसिकांच्या स्वतंत्रकृतीद्वारे कलावस्तू आपले 'सौंदर्य' व 'स्वातंत्र्य' प्रत्यक्षात आणते[६१]

कलावस्तू निर्मिण्यातून साहित्यिक वा कलावंत आपल्या परात्मतेवर (alienation) – कलाकृतिक्रियेपुरती तरी – मात करीत असतो. पण, मायकेलएंजेलोच्या 'गुलाम' शिल्पांप्रमाणे त्या दुसऱ्याकरता निर्मिलेल्या असल्याने तो व त्या स्वतंत्र कृती करू शकत नाहीत. त्यांचे 'सौंदर्य' व 'स्वातंत्र्य' रसिक गुलामांनी स्वतंत्र कृती केल्यानंतरच प्रत्यक्षात येऊ शकत होते!

धर्मकीर्तीला अपेक्षित असलेले जातिव्यवस्थाअंताचे 'अर्थक्रियासामर्थ्य' त्याने ७ व्या शतकातच उद्घोषित केले होते—

वेदप्रामाण्यं, कस्यचित् कर्तृवादः, स्नाने धर्मेच्छा, जातिवादावलेपः।
सन्तापनं पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पंच लिंगानि जाड्ये ॥

(वेद प्रमाण मानणे, विश्वाचा कर्ता ईश्वर असल्याचे मानणे, स्नानातून पुण्य मिळते असे मानणे, जातिव्यवस्था मानणे, आत्मक्लेशातून पापक्षय होतो असे मानणे, ही अक्कलशून्यतेची पाच लक्षणे आहेत.)

आधुनिक जातवर्गसमाजातील साहित्यिक संघर्ष

१९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात उच्चजातीयवर्गीयांनी जातवर्गधर्मातीत भासणारा स्वातंत्र्यसंघर्ष आणि शूद्रजातीयांनी जातिव्यवस्थाविरोधी संघर्ष सुरू केले. राष्ट्रवादी चळवळीपासून व टिळकांपासून स्फूर्ती घेणाऱ्या साहित्यिकांनी उच्चजातीय व पुनरुज्जीवनवादी साहित्यनिर्मिती केली. ते पुनरुज्जीवनवादी असल्याने परधर्मद्वेष्टे

असणे अपरिहार्य होते. याला अपवाद केशवसुतांसारखे थोडे साहित्यिक आहेत. या उलट, फुल्यांनी अँग्लो – मराठीविरुद्ध शूद्रांच्या मराठीत साहित्यनिर्मिती केली, असे भालचंद्र नेमाडे सांगतात. फुल्यांनी शिवाजीचा पवाडा लिहिला ; पण, त्यांचा शिवाजी 'कुळवाडीभूषण' असल्यामुळे मुसलमानद्वेष्टा नव्हता. महंमदी धर्माला त्यांनी ख्रिस्ती धर्माप्रमाणे समतेचा धर्म म्हणून गौरविले. चक्रधर व बसवनंतर स्त्री-पुरुष-समतेचा अपूर्व व अनन्य असा सक्रिय पुरस्कार फुलेंनी केला. जातिव्यवस्थाविरोध, खराखुरा निधर्मीपणा व स्त्रीमुक्ती अविभाज्य कसे आहेत, याचे आद्य दर्शन देशाला त्यांच्या साहित्याने घडवले. आंबेडकरांनी फुलेंच्या साहित्याची परंपरा आणखी पुढे नेऊन राष्ट्रवाद्यांना आणि कम्युनिस्ट व सोशालिस्टांना बजावले की, जातिव्यवस्था-अंतावाचून स्वातंत्र्याची खरीखुरी भांडवलदारी लोकशाही क्रांती होऊ शकणार नाही, समाजवादी क्रांतीचा प्रश्न दूरच.

फुल्यांच्या नंतर त्यांच्या साहित्याचा ब्राह्मणेतर चळवळीकडून विकास होऊ शकला नाही. याचे कारण ती सत्यशोधकी जात्यन्ताच्या उद्दिष्टाशी एकनिष्ठ राहिली नाही हे असावे.[६२] तिशीत ब्राह्मणेतर चळवळ काँग्रेसमध्ये विलीन झाल्यामुळे शूद्र बुद्धिजीवींकडून ग्रामीण साहित्याची संभाव्यताही, काही काळापुरती तरी, अशक्य झाली. ग्रामीण साहित्याची निर्मिती ब्राह्मणी साहित्याच्या पोटातच माटे, माडगुळकर, इ. सारख्या उच्चजातीय साहित्यिकांनी केली. या साहित्याचे बोट धरून शंकर पाटलां-सारख्या शूद्र साहित्यिकांची पिढी तयार झाली. ही पिढी विद्रोहातून तयार झालेली नसली, तरी त्याची विधायक बाजू ही की तिने साहित्यनिर्मितीत प्रतिबिंबवादा-ऐवजी कलात्मकतेवर भर दिला.

ग्रामीण साहित्यिकांना ब्राह्मणी साहित्या विरुद्ध विद्रोह करायची प्रेरणा दलित साहित्याने दिली. दलित साहित्याचा उदय आंबेडकरांनी नवबौद्ध धम्म स्थापल्या-मुळेच होऊ शकला. धर्मांतर करताना हिंदुधर्मीयांपासून परात्मीकरण होणार नाही असा धम्म स्वीकारायची खबरदारी त्यांनी यासाठीच घेतली, की धार्मिक अस्मिता मिळवूनही दलितांनी जातिव्यवस्थाअंतार्थ लढत राहाण्याची आपली इतिहासदत्त भूमिका राजकारणात व साहित्यात पार पाडावी. हे त्यांचे द्रष्टेपण दलित साहि-त्याने शाबित केले आहे.

प्रगतिशील साहित्य संघाचा कालखंड

रशियन क्रांतीनंतर समाजवादाकडे आकृष्ट झालेल्या डाव्या साहित्यिकांचे नेतृत्व गांधीवादाकडून मार्क्सवादाकडे आलेल्या मुन्शी प्रेमचंदांनी केले आणि ३६ साली 'प्रगतिशील साहित्य संघ' स्थापण्यात पुढाकार घेतला. ब्रिटिश अमदानीत जाति-व्यवस्थाक भारतीय समाजाचे रूपांतर जातिवर्गसमाजात झालेले असल्याने वर्गवादी समाजवाद डाव्या साहित्यिकांत लोकप्रिय होणे अपरिहार्य होते. देशभर पसरलेल्या या साहित्यिक चळवळीला नंबुद्रिपादांनी सुधी प्रधानांच्या ग्रंथाच्या केलेल्या परी-

क्षणात 'भारतातील मार्क्सवादी सांस्कृतिक चळवळीचे अर्धशतक' हे शीर्षक दिले आहे.[६३] शीर्षकावरून ही साहित्यचळवळ ८६ सालापर्यंत चालली असे सूचित होत असले, तरी बंगाल व केरळ सोडला तर इतर राज्यांत ती ओसरलेली आहे वा लोपली आहे. या दोन राज्यांतही तिचा ऐन भर संपला असून बरेच डावे साहित्यिक व कलावंतही नव्या दिशा शोधत आहेत. याचे कारण काय हा मुद्दासुद्धा नंबुद्रिपाद उपस्थित करीत नाहीत.

या साहित्यचळवळीच्या झेंड्याखाली जे साहित्य निर्माण झाले (वा जे साहित्यिक या झेंड्याखाली आले) त्याचे परीक्षण जातवर्गीय दृष्टीकोनातून अजून झालेले नाही. कारण परीक्षण कारणारेही वर्गवादीच होते. प्रश्न असा विचारला पाहिजे की, प्रेमचंदांच्या 'गोदान' कादंबरीची महत्ता होरी या नायकाला शूद्र शेतकरीजातीय न दाखवता केवळ गरीब शेतकरीवर्गीयच दाखवला असता तर घटली असती का वाढली असती? घटली असती, असे कोणताही जाणकार वस्तुनिष्ठ वाचक म्हणेल. यावरून भारतीय साहित्यनिर्मितीत अभिजात साहित्यिकांची जशी वर्गीय जाणीव काम करीत असते तशी जातीय नेणीवही करते हे सिद्ध होते. यावरून हेही दिसून येते की भारतीय मार्क्सवादी समीक्षा प्रतिबिंबवादावर उभी असली, तरी ती तिच्या वर्गवादी अन्वेषणपद्धतीमुळे अभिजात कलाकृतीचे सम्यक प्रतिबिंबनही करू शकत नाही.

शरच्चंद्र मुक्तिबोधांनी त्यांच्या 'सृष्टी, 'सौंदर्य' आणि साहित्यमूल्य' या पुस्तकात मार्क्सवादाच्या प्रतिबिंबवादाच्या मर्यादांबाहेर जायचा प्रयत्न केला आहे, पण तो पारंपरिक मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत राहून. कलावादाच्या विरोधात ते जीवनवादाची बाजू घेत असले, तरी भारतीय जीवन हे एकेरी वा वर्गीय नसून दुहेरी वा जातवर्गीय आहे हे त्यांनी समजून घेतले नाही. त्यामुळे स्वातंत्र्योत्तर काळात जीवनवादाची सरशी होऊन मार्क्सवादी साहित्य बळावेल असे जे भाकित त्यांनी केले होते ते चुकीचे ठरले. स्वातंत्र्योत्तर काळात उच्चजातवर्गीय मराठी साहित्यात कलावादाची सरशी होऊन मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राचे अधिराज्य सुरू झाले!

मर्ढेकरी सौंदर्यशास्त्र

मर्ढेकर हे स्वतःला रिअॅलिस्ट (बाह्यार्थवादी) मानून कान्ट व विश्वचैतन्यवादी सौंदर्यशास्त्रांवर हल्ला करीत होते तरी ते मूलतः कांटवादीच होते, हे रा. भा. पाटणकरांनी स्पष्ट केले आहे.[६४] बाह्यार्थवादी म्हणजे प्रतिबिंबवादी. पण, ते कलाकृतीच्या अर्थमुक्त संवेदना व अलौकिक रचनातत्त्व या आंशिक प्रतिबिंबनावर सर्वस्वी भर देणाऱ्या सौंदर्यसमीक्षेचे पुरस्कर्ते होते.[६५] सौंदर्यमीमांसेच्या या परीघातच कलाकृतीला ते 'संवाद-विरोध-समतोल' ही त्रिसूत्री-कसोटी लावून तिची महात्मता-अमहात्मता पारखीत. या त्रिसूत्रीत त्यांची काही ओरिजिनॅलिटी आहे असे नाही.

हेगेल व मार्क्सच्या अनित्यतावादाचे (dialectics) हे प्राथमिक सूत्र आहे: वाद-प्रतिवाद-संवाद.

मर्ढेकरांचे हे लयतत्व सुखान्तिकेलाच काहीसे लागू पडू शकते. शोकान्तिकेत ते विरोधाच्या विनाशक स्फोटापाशीच थांबते. एकाची सुखान्तिका अनेकांच्या शोकांन्तिकांवर अवलंबून असणाऱ्या समाजाच्या साहित्याची अशी सौंदर्यमीमांसा करणे म्हणजे जळणाऱ्या रोममध्ये फिडल वाजवून नेरोप्रमाणे सौंदर्यास्वाद घेण्यासारखे आहे. पिकासोच्या 'गॉर्निका' या चित्रात कोणता तोल साधला गेला आहे? मायकेलएंजेलोच्या 'द लास्ट जजमेंट' या महाभित्तिचित्रात कोणता संवाद साधला गेला आहे? गायनाच्या मैफिलीची सांगता भैरवीने होत असली, तरी मानवी जीवनात भैरवाचे कर्कश व उच्छेदक तांडवनृत्य अखंड चालू असते. अभिजात कलाकृतीचे काम जीवनातील असमतोल व द्वंद्वे इतक्या दाहकपणे चितारणेही असते, की ज्यामुळे रसिक तोल सोडून सर्जनक्षमतेने बिथरतील! दोस्तोयेव्हस्कीची 'ईडियट' वाचल्यानंतर व विजय तेंडुलकरांचे 'घाशीराम' पाहिल्यानंतर रसिक असाच बिथरतो. आज समाजवादी सोव्हिएत युनियनमध्येही जीवनाचा समतोल दाखवणारे चित्रपट नाहीत, असमतोल दाखवणारे चित्रपटच लोकप्रिय होत आहेत.

सौंदर्याचे एकात्मत्व व नानात्व

साक्री संमेलनाच्या 'दलित, आदिवासी व ग्रामीण साहित्यांचे वेगळे सौंदर्यशास्त्र असावे काय व ते कोणते' या परिसंवादाचे अध्यक्ष डॉ. सुरेन्द्र बारलिंगे यांनी प्रास्ताविकातच तीन प्रश्न उभे केले- सुंदर म्हणजे काय? काय सुंदर आहे ? का सुंदर आहे ?

पारंपरिक सौंदर्यशास्त्रज्ञ हे गृहितच धरतात की सौंदर्य हे गणवंशवर्णजातवर्गातीत आहे आणि म्हणून अशा एकात्म सौंदर्याची व्याख्या करायची आहे. या व्याख्येत मतभेद ठेवायची ' लोकशाही ' ते देतात. या प्रस्थापित साहित्यिक लोकशाहीचे उल्लघन म्हणजे धर्मोल्लंघन !

डॉ. बारलिंगेंचे प्रश्न या प्रस्थापित चौकटीत फिरत ठेवणारे आहेत. राष्ट्रीय एकात्मतेचा सार्वत्रिक धोशा चाललेला असताना सांस्कृतिक पृथगात्मतेचा दावा करणे देशद्रोहीपणाचे लक्षण ठरते ! प्रा. मोहंमद हबीबसारखे महान मार्क्सवादी इतिहासज्ञ भारतीय संस्कृती ही एकात्म आहे आणि ती ब्राह्मणी आहे असे प्रतिपादन करतात! पण, हा वास्तवात हिंदू राष्ट्रवाद आहे, निधर्मी राष्ट्रवाद नव्हे.

म्हणून, खरा प्रश्न विचारला पाहिजे तो हा, की सौंदर्य हे एकात्म आहे का ? व्हिक्टर ह्यूगोची 'हंचबॅक ऑफ नोतरदाम' ही कादंबरी एका कुरूप कुबड्यावर असूनही ती सुंदर आहे. कलाकृतीचे सौंदर्य आणि वस्तू वा व्यक्तीचे सौंदर्य यांत महदंतर आहे.

सौंदर्याची एकात्मता ही मुळात अध्यात्मवादी वा विश्वचैतन्यवादी संकल्पना आहे. सत्य, शिव, व सुंदर ही त्रयी परमात्म्यात वा विश्वचैतन्यातच अस्तित्वात असते आणि जी कलाकृती अशा चैतन्याला स्पर्श करते तीच सुंदर, अशी पारंपरिक

सौंदर्यशास्त्राची व्याख्या आहे. याउलट, भौतिकवादानुसार भौतिक विश्व अनादी व अनंत आहे, आणि त्याच्या विकासक्रमात जन्मलेला माणूस सुसंस्कृततेत सौंदर्याची संकल्पना करतो. सौंदर्यावरचा दार्शनिक संघर्ष अध्यात्मवाद-चैतन्यवाद विरुद्ध भौतिकवाद असा आहे. वर्गसमाजात तो उच्चवर्गीय सौंदर्य व हीनवर्गीय सौंदर्य यांत होतो.

पण, भारतीय परमात्मा वा प्रेमचैतन्य कृष्ण आहे. तो चातुर्वर्ण्याचा निर्माता आहे, आणि त्याने उपनिषदांच्या गाई धुऊन जे वेदान्त तत्त्वज्ञान तयार केले ते मात्र चातुर्वर्ण्यसमर्थक आहे. मग अशा चैतन्याचा स्पर्श होऊन अभिजातत्व पावणारे साहित्य हे चातुर्वर्ण्यसमर्थक असणारच. यालाच आम्ही ब्राह्मणी साहित्य म्हणतो.

ब्राह्मणी साहित्य अभिजात असू शकते; पण, या साहित्याच्या कर्त्यांची व नायकनायिकांची सौंदर्यसंकल्पना एकात्म नसते, वर्णनिष्ठ असते. राम व कृष्ण या शब्दांचाच अर्थ काळा होतो ते व द्रौपदी कृष्णवर्णीय होते, तरी ते सुंदर मानले जात होते. पण, ते द्विजवर्णीय होते म्हणून सुंदर होते. कृष्णवर्ण हा खरे पाहाता दास्याचा वर्ण होता. वासिष्ठ धर्मशास्त्र सांगते की, काळचा रंगाची रामा ही शूद्र वा अनार्य स्त्री असते आणि केवळ उपभोगासाठी असते; धर्मकृत्य करताना म्हणून तिच्याकडे जाऊ नये– 'कृष्णवर्णा हि रामा, रमणाय एव, न धर्माय।' आपस्तंब धर्मसूत्र सांगते की, अनार्य स्त्रीशी एकशय्या केली की आर्याने वाळलेल्या गवतावर उन्हात बसायचे प्रायश्चित्त घ्यावे– 'अनार्यां शयने बिभ्रत्... तृणेष्व् आसीत् पृष्ठतप्!' पण, पाणिनीच्या १. २. ४५ व २. ३. ६० या व्याकरणसूत्रांवर भाष्य करताना पतंजलि म्हणतो की, दासी वा वृषली या उच्चवर्णीयांच्या उपभोगासाठीच असतात. येथे आपल्याला वर्णनिष्ठ (द्विज–अद्विज) व वंशनिष्ठ (आर्य- अनार्य) सौंदर्याची संकल्पना दिसते. सौंदर्य फक्त उच्चवर्णीय वा उच्चवंशीय स्त्रीत आहे, तर हीनवर्णीय स्त्रीत केवळ तारुण्य आहे.

गिरीश कर्नाडांच्या 'हयवदन' मध्ये पद्मिनी ही वैश्यवर्णीय असल्यामुळे तिच्या सौंदर्यसंकल्पनेत संघर्ष दाखवला आहे. (लेखकाने ती असवर्ण विवाह करू शकते असे गृहित धरले आहे.) तिला पहिले आकर्षण ब्राह्मणसौंदर्याचे आहे. पण, ती वैश्यवर्णीय असल्यामुळे तिचे अंतिम आकर्षण क्षत्रियसौंदर्याचे ठरते.

उच्चवर्णीयजातीय सौंदर्याची संकल्पनाच निरुत्पादकतेतून उद्भवलेली असल्यामुळे तीत सुंदर स्त्री गौरवर्णीय व नाजूक कल्पिलेली असते. अबनिन्द्र नाथ टागोरांनी रंगवलेली 'अभिसारिका' या दृष्टीने पाहाण्यासारखी आहे. शूद्रवर्णीयजातीय सौंदर्याची संकल्पना याउलट उत्पादकतेतून निघालेली असल्यामुळे तीत सुंदर स्त्री श्यामल व धष्टपुष्ट कल्पिलेली दिसते. शेतातले पीक फोफावत असेल, तर शेतकरी म्हणतो, 'पीक काळटीवर आहे!' शूद्र सौंदर्याची संकल्पना कार्ल्याच्या लेण्याच्या प्रवेशद्वारावर खोदलेल्या शूद्र जोडप्यांच्या उत्थितशिल्पांत आपल्याला साकार झालेली दिसते.

'गाथा– सप्तशती' चा काळ जातिसमाजाचा आहे. उच्चजातीय नागरी-

काला शूद्रजातीय स्त्रीत आकर्षण सौंदर्याचे नाही, तर धष्टपुष्टपणाचे आहे, हे खालील गाथेवरून दिसेल–

वइविवरणिग्गअदलो एरण्डो साहइ व्व तरुणाणाम् ।
एत्थ घरे हलिअवहू एद्दहमेत्तत्थणी वसइ २९७ ॥

(वईच्या विवरातून ज्याची पाने बाहेर पडली आहेत असा हा एरंड तरुणांना (नागरीकांना) सांगत आहे की, याच घरात इतके मोठे स्तन जिचे आहेत अशी हलिक (गरीब शेतकरी वा शेतमजूर) वधू राहात आहे.)

होमर त्याच्या 'ओदिवास्सी' या महाकाव्यात म्हणतो की, ज्या दिवशी माणूस गुलाम केला जातो त्याच दिवशी त्याचे अर्धे गुण हिरावले जातात. या गुणांत सौंदर्य हाही शब्द घातला पाहिजे. बुद्धाचा मित्र कोसलराज पसेनदि याला ज्या दिवशी समजले की, त्याची रूपवती राणी वासभखत्तिया ही शाक्य महानामाची क्षत्रिय-कन्या नसून त्याची दासीपुत्री आहे, त्याच दिवशी तो तिची रवानगी दासनिवासात करतो. विषमताविभाजित समाजात सौंदर्यसंकल्पनाही विभाजित असते हे पारंपरिक सौंदर्यशास्त्रज्ञ सोयिस्करपणे लक्षात घ्यायला तयार नाहीत.

मंगोलियन वंशीयांची सौंदर्यसंकल्पना मंगोलियन आणि आफ्रिकन वंशीयाची

सौंदर्यसंकल्पना आफ्रिकन : ॲलेक्स हॅलेच्या 'रूट्स' या जगप्रसिद्ध आत्मवृत्तपरकादंबरीत त्याचा शेवटचा मुक्त पूर्वज कुन्टा किन्टे हा गांबियात आपल्या प्रेयसीच्या सौंदर्याची कल्पना पुढीलप्रमाणे करतो-'...the loveliest, largest-necked, sootiest-black maiden...' (... सर्वांत सुंदर, सर्वांत लांब मानेची, काजळापेक्षा काळी रमणी...) पा. ११४) म्हणून, कृष्णवर्णीय अमेरिकन्स आपली सौंदर्यसंकल्पना– Black is beautiful' या घोषवाक्याने जाहीर करतात. काळा रंग आता शरमेचा नाही तर अस्मितेचा, दास्याचा नाही तर स्वातंत्र्याचा, कुरूपतेचा नाही तर सौंदर्याचा रंग झालेला आहे. द्रौपदीच्या काळचा रंगाबद्दल डॉ. राम मनोहर लोहिया असेच म्हणाले होते.

सौंदर्याच्या एकात्म सौंदर्यसंकल्पनेमुळेच अथेल्लोची शोकांतिका झाली. अथेल्लो हा ख्रिश्चन झालेला काळा मूर होता. म्हणून तो गोरेपणाची एकात्म सौंदर्यसंकल्पना मानीत होता. खरे म्हणजे त्याची ही परात्मीकृत सौंदर्यसंकल्पना होती. याउलट, देस्देमोनाची सौंदर्यसंकल्पना पृथगात्म होती. ती बहादुर काळचा रंगावर प्रेम करीत होती. तिने स्वखुषीने सौंदर्यसंकल्पनेचे परात्मीकरण स्वीकारले होते. अथेल्लोला हे विसंगत वाटत होते. आयागोने फुंकर मारताच अथेल्लोला ते 'स्त्रियश् चरित्रं' वाटायला लागले. सौंदर्यसंकल्पनांच्या परात्मीकरणांचा विनाशक संघर्ष होणे मग अटळ झाले. त्यात पहिला बळी देस्देमोनाचा गेला–

अथेल्लो–

'खोटारडीला योग्य अशा जळत्या नरकात ती गेली आहे ;

तिला मी मारली आहे !'
एमिलिया–
'हाय, ती जास्तच देवी होती,
आणि तू जास्त काळा सैतान !'

– अंक ५, दृश्य २.

पण बळी जातानाही ती पश्चात्तप्त नव्हती. ती आपली पृथगात्म सौंदर्यकल्पना घेऊनच गेली–

एमिलिया–
'मला वाटतं, तुम्ही त्यांना कधी पाहिलंच नसतं तर बरं झालं असतं.'
देस्देमोना–
'पण मला नाही तसं वाटत; माझं प्रेम त्याला इतकं पसंत करतं
की त्याचा हट्टीपणा, त्याची अडवणूक, त्याचे संताप–
... त्यांच्यात प्रसाद अन् अनुरागआहे!' – अंक ४, दृश्य २.

दुसरा बळी अथेल्लोचा. पण पश्चात्तप्त होऊन जरी त्याने आत्महत्या केली, तरी आपली परात्मीकृत सौंदर्यसंकल्पना बरोबर घेऊनच–

अथेल्लो–
'... मी विनंती करतो, की तुमच्या पत्रांमध्ये
जेव्हा तुम्ही या दुर्दैवी हकीकती सांगाल, तेव्हा
मी आहे तसा सांगा, अपराध सौम्य करू नका, पण
द्वेषानेही काही लिहू नका. मग तुम्हाला सांगावं लागेल
अशाबद्दल की ज्यानं प्रेम शहाणपणानं केलं नाही, पण अति चांगलेपणानं;
अशाबद्दल की जो सहज मत्सरी नव्हता, पण केला गेल्यानंतर
कमालीचा गोंधळला, ...'

– अंक ५, दृश्य २.

संयुक्त साहित्यिक व्यासपीठ

मर्ढेकरांच्या तथाकथित बाह्यार्थवादी सौंदर्यशास्त्राविरुद्ध दलित साहित्याचे केलेले बंडही बाह्यार्थवादीच आहे. बुद्धाचे तत्त्वज्ञान अनित्यात्मक बाह्यार्थवादी होते, असे जटाव यांनी स्पष्ट केलेले आहे. बुद्धकाळात नवोदित जातिव्यवस्थेविरुद्ध वैचारिक संघर्ष नुकताच सुरू झाला होता. तो तत्त्वज्ञानाच्या पातळीवर दिग्नाग व धर्मकीर्ति यांच्या काळात, १००० वर्षानंतर, गेला. पण, जातिव्यवस्थाअंत अजून फार दूर होता.

आज सर्वच विषमतांच्या अंतांच्या लढ्यांना निर्णायक तोंड लागले आहे. मराठी साहित्यात त्याचे प्रत्यंतर भारतीय जनतेचे सर्वांत मागासलेले विभाग असलेल्या भटक्या व अदिवासी जमातीसुद्धा आपले साहित्य निर्माण करू लागल्या

आहेत यातून येते. दलित, ग्रामीण व आदिवासी साहित्यसंघटना आपली वार्षिक संमेलने भरवीत आहेत आणि त्यांचे प्रतिनिधी एकमेकांच्या व्यासपीठावर जाऊन विचारांची व अनुभवांची देवाणघेवाण करीत आहेत.

ही अब्राह्मणी साहित्ये एवढ्या किमान प्रगल्भ अवस्थेला आलेली आहेत की ती आपापल्या सौंदर्यशास्त्रांचा विचार करू लागलेली आहेत. पर्यायी सौंदर्यशास्त्राशिवाय आपली साहित्ये आणखी पुढे जाऊ शकणार नाहीत याची जाणीव या तिन्ही प्रवाहांच्या साहित्यिकांना झाली आहे. ही जाणीव रावसाहेब कसबेंनी सोलापूरला १४–१५ फेब्रु. ८७ ला झालेल्या अखिल भारतीय दलित साहित्य संमेलनातील आपल्या अध्यक्षीय भाषणात व्यक्त करीत म्हटले–

'...ग्रामीण साहित्याची भूमिका आणि दलित साहित्याची भूमिका यांतील अंतर वेगाने कमी होऊ लागले आहे... परंतु काही तत्वचिंतनात्मक, तर काही सौंदर्यशास्त्रासंबंधीचे आग्रही मतभेद आड येतात. या मतभेदांच्या जागांची व्यापक रूपात चर्चा झाली पाहिजे. त्यातूनही मार्ग निघेल. कॉ. शरद् पाटील यांनी 'मराठी साहित्यातील यादवी व संघर्ष' हा त्यांचा अतिशय महत्त्वाचा पेपर 'सत्यशोधक मार्क्सवादी'च्या सप्टें. १९८६ च्या अंकात संपादकीय म्हणून प्रसिद्ध करून या चर्चेचा पाया घातला आहे. प्रसिद्ध बौद्ध पंडित दिग्नाग ज्या प्रमाणशास्त्राची मांडणी करतो, ती मांडणी या सर्वांना मान्य होईल की काय यावर विद्वज्जनांनी, पान्हा न चोरता आणि कोणतेही पूर्वग्रह न ठेवता, मुक्तपणे चर्चा करावी अशी आपणास विनंती आहे.'

या व इतर साहित्यविषयक चर्चेसाठी या तिन्ही साहित्यप्रवाहांचे संयुक्त वार्षिक व्यासपीठ व स्थायी साहित्यसंघटना असण्याच्या निकडीतून या तिन्ही साहित्यप्रवाहांचे प्रतिनिधी एकत्र आले आणि साक्रीला पहिले संयुक्त साहित्यसंमेलन भरवून संयुक्त साहित्य महासभेची स्थापना केली आहे. या संयुक्त साहित्य महासभेतर्फे यापुढे भरवली जाणारी साहित्य संमेलने या तिन्ही साहित्यप्रवाहांच्या संघटनांची व संमेलनांची जागा घेऊ इच्छित नाहीत. या तिन्ही साहित्यप्रवाहांचा स्वतंत्र विकास व्हावा यासाठी त्यांच्या स्वतंत्र साहित्यसंघटना असणे व त्यासाठी त्यांनी आपापली साहित्यसंमेलने भरवीत राहाणे आवश्यक आहे. या तिन्ही साहित्य प्रवाहांपुढे असणाऱ्या समान साधकबाधक प्रश्नांची सांगोपांग चर्चा व्हावी यासाठीच ही संयुक्त व्यासपीठे व संयुक्त साहित्य महासभा उभारण्यात आली आहेत.

कोणतीही समाजक्रांती प्रबोधनाच्या क्रांतीवाचून होत नाही, हे आंबेडकरांनी निक्षून सांगितलेले आहे.[६६] जातवर्गस्त्रीदास्यान्तक समाजक्रांतीच्या प्रबोधनक्रांतीची साहित्य व कला ही सर्वात प्रभावी हत्यारे आहेत. ही सम्यक् समाजक्रांती या तिन्ही साहित्यप्रवाहांचे समान उद्दिष्ट आहे. अशा उद्दिष्टातून प्रचारकी साहित्य निर्माण होते हा कलावाद्यांचा नेहमीचा आरोप असतो. स्वातंत्र्याचे उद्दिष्ट ठेवून कुसुमाग्रजांनी 'गर्जा जयजयकार क्रांतिचा' ही अप्रतिमा काव्यकृती निर्माण केली.

प्रचारकी साहित्य प्रतिबिंबवादी सौंदर्यशास्त्रातून तयार होत असते. ती सौंदर्यशास्त्रीय मर्यादा दूर व्हावी यासाठीच मुख्यतः हा संयुक्त साहित्य प्रयास आहे.

हा संयुक्त प्रयास केवळ मराठी साहित्याचा नाही, सर्व भारतीय साहित्यांची जरूर आहे.

'रन्ध्रानुसारी विषमः कृतान्तो,
यद् अस्य दास्यं तव च ईश्वरत्वम्।
श्रियं त्वदीया यद् अयं न भुंक्ते,
यद् एतद् आज्ञां न भवान् करोति।'
('दैव किती छिन्द्रान्वेषी व विषम आहे,
की त्याने (चेटाला) दास्य दिले अन् तुला स्वामित्व !
आणि हा तुझे ऐश्वर्य भोगत नाही,
अन् याची आज्ञा तू पाळीत नाहीस !')

आपली,
दलित- आदिवासी- ग्रामीण संयुक्त साहित्य महासभा

संदर्भ

१. ऋग्वेद, १०.१२५.
२. अथर्ववेद, ४.३०.
३. अथर्ववेद, ४.३८.
४. ऋग्वेद, १०.३०-३४
५. अथर्ववेद, ४.३८.३.
६. तैत्तिरीय संहिता, ७.५.१०.
७. ऐतरेय ब्राह्मण, ७.३.
८. ऋग्वेद, १०.९५; १.१७९.
९. ऋग्वेद, ६.२७.
१०. महाभारत, २.१.६, १०-११.
११. ऋग्वेद, २.३२.४; अथर्ववेद, १०.७.४२.
१२. ऋग्वेद, ४.२४.१०.
१३. ऋग्वेद, १०. १२५.३; अथर्ववेद, ४.३०.२.
१४. महाभारत, १२. २१८. ६-१६.
१५. रामायण, १.२५.१७
१६ रामायण, ७.७६.४.
१७. रामायण, २.९-१०
१८. महाभारत, १२.२६२.३८-३९.
१९. महाभारत, ९,६१.३५-३६,६२.६८.
२०. महाभारत, १०-१०.१२.
२१. डॉ. श्री. व्यं. केतकर, प्राचीन महाराष्ट्रः त्याचा राजकीय इतिहास आणि सांस्कृतिक इतिहास, शातवाहनपर्व, विभाग १, पा. २८५.
२२. ऐतरेय ब्राह्मण, अन्यस्य वलिकृद्, अन्यस्य अद्यो, यथाकाम च्येयः। ७.५.२९.
२३. डॉ. श्री. व्यं. केतकर, उक्त, पा. २९५.
२४. रा. शं. वाळिंबे, साहित्यातील संप्रदाय, पा, १–६.
२५. शरद् पाटील, 'धम्म- आनंदवधू विशाखा,' सत्यशोधक मार्क्सवादी, जुलै-ऑगस्ट ८५.

२६. कार्ल मार्क्स, थिअरीज ऑफ सरप्लस व्हॅल्यू, भाग १, पा, ७२.
२७. दा. ध. कोसंबी, अॅन इन्ट्रॉडक्शन टु द स्टडी ऑफ इंडियन हिस्टरी, पा. १५८.
२८. श्री. व्यं. केतकर, उक्त, पा. ३००.
२९. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद, सोशल सायंटिस्ट, नोव्हेंबर ७७.
३०. शरद् पाटील, प्राचीन भारतीय सभागृह व नाट्यगृह, नवभारत, दिवाळी ८५.
३१. '... अभवंश् च अस्य सवयसः समानाः सुहृदः सहायाश् च ।...भ्रातरौ पारशवौ चन्द्रसेन-मातृषेणौ, भाषाकविर् ईशानः,... वर्णकविर् वेणीभारतः, प्राकृतकृत् कुलपुत्रो वायुविकारः,... चित्रकृद् वीरवर्मा, पुस्तकृत् कुमारदत्तः, मार्दङ्गिको जीमूतः, गायनौ सोमिल-ग्रहादित्यौ, सैरंध्री कुरंगिका, वांशिकौ मधुकरपारावतौ, गान्धर्वोपाध्यायो दर्दुरकः, ... लासकयुवा तांडविकः, शैलालियुवा शिखंडकः, नर्तकी हरिणिका,... कथको जयसेनः,... दार्दुरिको दामोदरः... । ... अगाच् च निरवग्रहो ग्रहवान् इव नवयौवनेन स्वैरिणा मनसा महताम् उपहास्यताम् ।– प्रथम उच्छ्वास.
३२. वि. का. राजवाडे, राधामाधवविलासचंपूः, पा. १५५-१५६.
३३. वि. भि. कोलते, श्री चक्रधर चरित्र, पा. २१.
३४. श्री. व्यं केतकर, उक्त, पा. २८५.
३५. वि. का. राजवाडे, उक्त, पा. १३६. ३६. उक्त, पा. १८३-१८४.
३७. वि. भि. कोलते, उक्त, पा. २६९-२७०, २८०-२८१.
३८. के. ईश्वरन, रिलिजन् अँड सोसायटी अमंग लिंगायत्स ऑफ साउथ इंडिया, पा. ४६–४७.
३९. वि. भि. कोलते, उक्त, पा. १२०-१२१.
४०. वि. का. राजवाडे, उक्त, पा. २४२.
४१. उक्त, पा. २४८. ४२. के. ईश्वरन्, उक्त, पा. ४५–४६.
४३. एच. एम. ईलियट, हिस्टरी ऑफ इंडिया अॅज टोल्ड बाय इट्स ओन हिस्टोरियन्स, खं. १, पा. १८३-१८७.
४४. वि. भि. कोलते, उक्त, पा. २४८-२४९.
४५. शरद् पाटील, 'मृच्छकटिकाचा उत्सव,' नवभारत, जुलै ८६.
४६. धनंजय कीर, स. गं. मालशे (सं.), महात्मा फुले: समग्र वाङ्मय, पा. ७२–७३.
४७. वि. का. राजवाडे, उक्त, पा. १३८–१३९.
४८. उक्त, पा. १४०—१४१.
४९. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : रायटिंग्ज अॅंड स्पीचेस, खं. १, पा. १५: श्री. व्यं. केतकर, द हिस्टरी ऑफ कास्ट इन इंडिया, खं. १, पा. २८.
५०. शरद् पाटील, दासशूद्रांची गुलामगिरी, भा. २, पा. ४४२–४४३,
५१. कांति चंद्र पांडे, अभिनवगुप्तः अॅन हिस्टॉरिकल अँड फिलॉसॉफिकल स्टडी, पा. ३८३.
५२. उक्त, पा. ३८५–३८६. ५३. उक्त, पा. २८९.

५४. उक्त, पा. २९७. ५५. उक्त, पा. ५५९.
५६. शरद् पाटील, 'धर्मकीर्ति व आमचा काळ,' नवभारत, डिसेंबर ८१.
५७. बी. आर. आंबेडकर, द बुद्ध अँड हिज धम्म, पा. ४५१.
५८ शरद् पाटील, 'समग्र स्वातंत्र्य व समता: आध्यात्मिक व भौतिक,' सत्यशोधक मार्क्सवादी, ऑगस्ट ८२.
५९. उक्त, 'मानव आणि मार्क्स' व पाध्ये, नवभारत, जुलै ८१.
६०. उक्त, मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र व अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धी यांतील विरोध, सत्यशोधक मार्क्सवादी, ऑक्टोबर ८२.
६१. गंगाधर पाटील, समीक्षेची नवी रूपे, पा. ९.
६२. य. दि. फडके, शाहू छत्रपती आणि लोकमान्य, पा. १९०–१९३.
६३. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद, द मार्क्सिस्ट, एप्रिल–जून ८६.
६४. कमलाकर दीक्षित (सं.), मर्ढेकरांचे सौंदर्यशास्त्र : पुनर्विचार, पा. १
६५. उक्त, पा. ७.
६६. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर: रायटिंग्ज अँड स्पीचेस, खंड १, पा. ४३-४४,४७.

(सत्यशोधक मार्क्सवादी, ऑक्टो-नोव्हें. ८७)

परिशिष्ट

आनुवंशिकता, जात, ब्राह्मणी व अब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने... इत्यादी *

आनुवंशिकता व जात

जातीच्या सहा लक्षणांनी जातीची व्याख्या केली जाते. त्यांपैकी पहिले लक्षण म्हणजे जात ही आनुवंशिक (hereditary) असते हे. म्हणजे हिंदुधर्मीय माणूस जातीत जन्माला येतो, जगतो व मरतो ; तो आपली जात बदलू शकत नाही. या संदर्भात मी घाईने व चुकीने म्हटले की, 'भारतीय माणूस हा अजूनही जन्मतःच विशिष्ट जातीचा व पेशीचा आहे.' जातीय इन्स्टिन्क्ट हाही शब्दप्रयोग मी ढोबळपणे केलेला आहे. वैज्ञानिक भाषेत आनुवंशिकता व इन्स्टिन्क्ट यांचा खुलासा करणे आवश्यक आहे.

अरबांतील पैगंबरपूर्व काळाला जाहीलिया म्हणतात. त्या काळात त्यांच्यात बहुपत्नीकता होती. जाहीलियातील लेखकांच्या व खुद्द पैगंबरांच्या सर्वांत लहान व आवडत्या पत्नीच्या वृत्तांतांवरून आढळते की, काही विवाहप्रकारांत एक स्त्री एकाच वेळी अनेक पुरुषांशी समागम करी आणि अपत्य झाल्यावर ज्या सहचराशी अपत्याचे सादृश्य असे त्याला बोलावून ते त्याच्या हवाली करी. अपत्याच्या मातापित्यांशी सादृश्याला ग्रीक भाषेत जीन्स (genes) हा शब्द वापरला जात असे. जीन्स म्हणजे वंश.

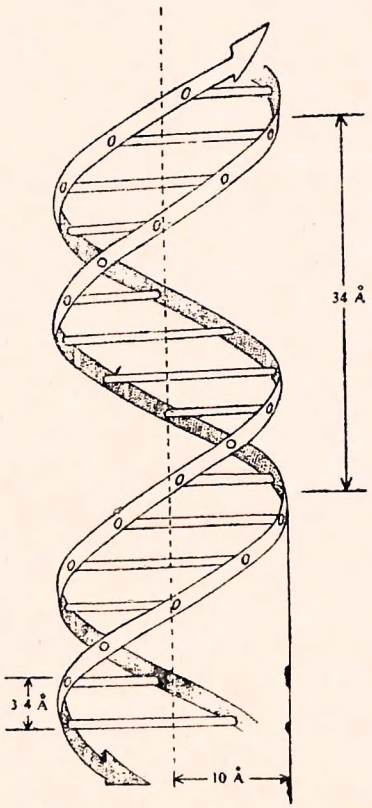
मातापित्यांतील गुणधर्म अपत्यांत उतरतात; पण काही उतरतात, काही उतरत नाहीत, तर काही नसलेले उद्भवतात. त्यामुळे वंशसातत्य व वंशखंडितता यांनी बनलेल्या आनुवंशिकतेची यंत्रणा कोणती हे प्राचीन व मध्ययुगीन काळात गूढ होते, तरी माणूस जातिवंत जनावरे व जास्त उत्पन्न देणाऱ्या धान्यादींच्या जाती यांच्या पैदाशीत वंशवादाचा प्रयोग करीत राहिला.

ग्रेगॉर मँडेल (१८२२-१८८४) या झ्नाइचन भिक्षूने झेकोस्लोव्हाकियातील बर्नोंच्या मठाच्या शेतीत वाटाण्याच्या (peas) लागवडीच्या प्रयोगांतून मांडले की, वाटाण्याचे गुणधर्म अपत्यपिढ्यांत उतरतात आणि तेही गणिती काटेकोरपणे. अमेरिकन जेनेटिसिस्ट (आनुवंशशास्त्रज्ञ) थॉमस हंट मॉर्गनने १९१० साली दाखवले की, पेशीच्या गाभ्यातील (nuclei) गुणसूत्रांशी (chromosomes) आनुवंशिकतेचा संबंध आहे. नंतर रॉकफेलर संस्थेच्या ओस्वाल्ड टी. ॲव्हरी या बँक्टीरि-

---

* श्री. नी. र. वऱ्हाडपांडेंच्या दुसऱ्या पत्राला (नवभारत, जुलै ८६) जरा विस्ताराने उत्तर देऊन माझ्यापुरता हा वाद मी संपवीत आहे.

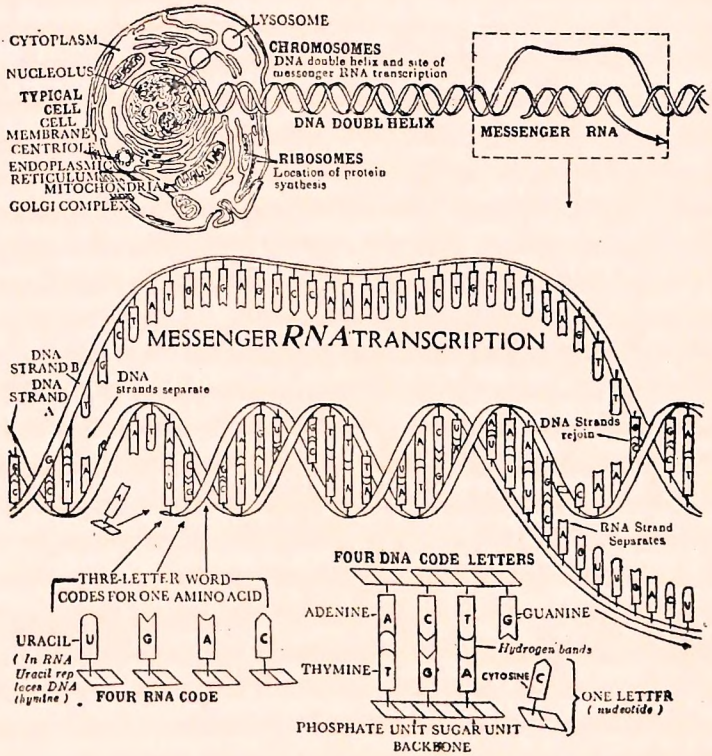
ऑलॉजिस्टने (जीवाणुशास्त्र) सिद्ध केले की, वांशिक संदेश पेशीगाभ्यातील प्रोटीन नाही, तर डीएनए पाठवतात. हे डीएनए दोन धाग्यांची जोडी असते आणि ते चक्रवाताकार जिन्यासारखे परस्परांशी संबद्ध असतात, हे जेम्स डी. वॉटसन व फ्रॅन्सिस क्रिक या केम्ब्रिजच्या दोन तरुण शास्त्रज्ञांनी १९५३ साली दाखवले. फ्रॅन्कलिन डब्ल्यू. स्टाहलने त्याच्या 'द मेकॅनिक्स ऑफ इन्हेरिटन्स' (आनुवंशिकतेची यंत्रणा) या पुस्तकातील खाली आकृती दिली आहे–



A schematic representation of a DNA molecule. The relationship of the two hydrogen-bonded chains to each other and to the helix axis is illustrated and the basic physical parameters of the model are given.

अपत्याच्या शरीरातील २२ गुणसूत्रजोडचा या माता व पित्याच्या शरीरा-

तील प्रत्येक २३ गुणसूत्रांच्या जोड्यांतील एकेका सूत्रानें बनतात. यातून आनुवंशिकता बनते. डीएनए ही आनुवंशिकतेची यंत्रणा आहे, तर तिच्या संदेशवहनांचे काम गुणसूत्र-जोडीच्या उलगडण्याच्या (unwinding) प्रक्रियेतून प्रक्षेपित होणाऱ्या आरएनए मधून होते. या संदेशवहनाची स्वत:ची सांकेतिक भाषा असते. दि. १९.४.७१च्या 'टाइम' या अमेरिकन साप्ताहिकाने दिलेले चित्र ही प्रक्रिया स्पष्ट करील (खालील आकृती पहा.)



बाह्य परिस्थितीतील बदलांशी जुळवून घेण्यात प्राणी नवे गुणधर्म प्राप्त करतात आणि ते आनुवंशिकपणे शरीरांतरित करतात, असे प्रथम फ्रेंच निसर्गशास्त्रज्ञ जीन बॅप्टिस्ट लामार्क (१७४४-१८२९) याने मांडले. त्याचे प्रेरक तत्त्वज्ञान अर्थातच भांडवलदारी लोकशाही क्रांतीच्या प्रबोधनयुगाचे सेश्वर यांत्रिक भौतिकवाद होते. त्याच्या मते जड (matter) हे स्वयंचलित असू शकत नाही आणि सजीव व निर्जीवांचा विकास दैवी कूटस्थ हेतूने होतो. त्याच्या अध्यात्मवादाचा वारसा नवलामार्कवाद्यांनी घेतला आणि उत्क्रांतिप्रक्रियेत मुख्य भूमिका मन प्रदान करते असे प्रतिपादले, तर त्याच्या यांत्रिक भौतिकवादाचा वारसा चार्लस डार्विनने घेतला. लुडविग फायरबाक (१८०४-१८७२) या जर्मन भौतिकवाद्याने यांत्रिक भौतिक-

वादाचा परमोच्च विकास करताना मांडले की, माणसाचा मेंदू हा शरीरशास्त्रीय (biological) उपज आहे, म्हणजे तो माणसाबरोबर जन्मतो. त्याचा शिष्य कार्ल मार्क्स (१८१८-१८८३) याने मेंदूचा हा यांत्रिकवाद खंडित करून प्रतिपादले की, माणसाचा मेंदू हा केवळ शरीरशास्त्रीय उपज नसून माणसाच्या ऐतिहासिक विकास-क्रमाचीही उपज आहे. प्रिमिटिव्ह माणसाचा प्राथमिक मेंदू व सुसंस्कृत माणसाचा प्रगल्भ मेंदू यांतील फरक हा ऐतिहासिक समाजविकासाचा फरक असल्याचे त्याने मांडले. मेंदूला जशी जाणीव आहे, तशी गतकालीन पाश व संस्कारांचे संग्रहण करणारी नेणीवही (subconcious) आहे असे सीगमंड फ्राइड (१८५६-१९३९) या ऑस्ट्रियन शास्त्रज्ञाने आपल्या मनोविश्लेषणशास्त्रात मांडले. फ्रेझरचा आदि-बंधवाद (archtypalism) या मनोविश्लेषणवादाचाच भाग आहे.

तत्त्वज्ञान व विज्ञानाच्या या अन्योन्याश्रयी विकासातून आनुवंशशास्त्राने मांडले की, शारीरिक गुणधर्मांबरोबर बुद्धिमत्ता (intelligence) व स्मरणशक्ती (memory), गणिती प्रज्ञा व सांगीतिक प्रतिभा यांच्या संभाव्यताही (potentialities) शरीरांतरित होत असाव्यात. अपत्यात ते सुप्तावस्थेतील कल म्हणून उतरतात आणि त्यांना सामाजिक वाव मिळाला तरच ते प्रस्फुटित व विकसित होतात. याला अपवाद अर्थातच असतात. आनुवंशिकतेची यंत्रणा शोधून काढण्याचा उद्देश त्यात इष्ट बदल घडवून आणू शकणे हा जरी असला, तरी प्रस्थापित व्यक्ती व शक्ती त्यातून वंशश्रेष्ठत्व, वर्गश्रेष्ठत्व, जातिश्रेष्ठत्व यांनाही परिपुष्ट करू पाहतात हे विसरता कामा नये. समाजवादी विचारांची भरती रोखण्यासाठी बुद्धिजीवी व उच्च वर्ग यांच्या जात्याच श्रेष्ठत्वाची तरफदारी गाल्टन (१८२२-१९११) या डार्विनच्या श्रीमंत नातेवाईकाने आणि कार्ल पिअर्सन या गणितज्ञ व पॉझिटिव्हिस्ट तत्त्वज्ञान्याने केली होती, असे जे. डी. बर्नाल त्यांच्या 'सायन्स इन हिस्टरी' (खं. ३, पा. ९५०) या अभिजात ग्रंथात सांगतात.

कौशल्य वा कसब व प्रतिभा या उपरोक्त सीमित संदर्भात आनुवंशिकता-सुद्धा कलांच्या स्वरूपात असतात आणि वर्गव्यवस्थेपेक्षा जातिव्यवस्थेत पारंपरिक कसब अपत्यात उतरायची शक्यता जास्त असते एवढाच त्याचा अर्थ आहे.

या संदर्भात इन्स्टिन्क्टचा अर्थ समजून घेतला पाहिजे. ती मानवेतर प्राण्यांची निसर्गाच्या सामन्यात प्रतिक्रिया असते असे मानले जाते, पण; मिखेल ग्रिगोर्येव्हिच पाव्हलोव्ह (१७९३-१८४०) हा रशियन शास्त्रज्ञ तिला निरुपाधिक प्रतिक्रिया (unconditional reflex) म्हणतो आणि ती प्राणी व मानव या दोघांतही असते असे तो सांगतो. ती पाठीचा कणा व मेंदूचा खालचा भाग यांतून उद्भवते असे तो दाखवतो. मानवाचे वैशिष्ट्य म्हणजे तो निरुपाधिक प्रतिक्रियेच्या जोडीला सोपाधिक (conditioned) प्रतिक्रियांनी सज्ज असतो, असे पाव्हलोव्ह सिद्ध करतो. निरुपाधिक प्रतिक्रिया माणसाला सापेक्षतः स्थिर परिस्थितीशी जुळवून घेणे शक्य करतात, तर सोपाधिक प्रतिक्रिया बदलत्या परिस्थितीला तोंड द्यायला.

या एकूण आनुवंशशास्त्रीय संदर्भात मी जातीय इन्स्टिन्क्ट हा शब्दप्रयोग केलेला आहे. सुतार वा तत्सम कारागीर जातीतून स्थापत्यशास्त्राकडे आलेले पांचाल आणि उच्च जातीतून आर्किटेक्ट झालेले खडपेकर यांच्यात इन्स्टिन्क्टचा फरक मी या संदर्भात केलेला आहे, जातीयवादाच्या नाही. उच्च व मध्यम जातींतून आलेल्या (त्यात मराठादी शेतकरी जातीही आल्या) आर्किटेक्टस्नी तयार केलेल्या तल-चित्रांत अव्यवहार्य काय व यथार्थ काय हे चटकन दाखवताना मी सुतार व तत्सम जातीच्या इंजिनिअर्सना पाहिलेले आहे.

समाजविकासक्रमात उत्पादनव्यवस्था म्हणून जातिव्यवस्था आधी तयार होते आणि नंतर जातीय निरुपाधिक प्रतिक्रिया वा इन्स्टिन्क्ट. जातिश्रेष्ठत्वाची वा हीन-त्वाची भावना वा वृत्ती ही गुणसूत्रातून येत नाही, तर कौटुंबिक व सामाजिक संस्कारांतून येते; पण, निरुपाधिक प्रतिक्रिया म्हणून ती इन्स्टिन्क्टच असते. महादेव गोविंद रानडे हे पुण्याला १८७८ साली पहिल्या वर्गाचे दुय्यम न्यायाधीश असता त्यांनी ब्राह्मणांशिवाय दुसऱ्या कोणीही धार्मिक संस्कार करायच्या जोतिबा फुलेंनी २५.१२.१८७३ सालापासून सुरू केलेल्या प्रथेविरुद्ध ब्राह्मणांच्या बाजूने जो खालील निकाल दिला तेव्हा ते जातीय प्रतिक्रियेने वागले, जात्यातीत म्हणून नाहीत–

'यजमान सदाशिवे हरी माधव यांची इच्छा असो वा नसो, ब्राह्मण ग्राम-पुरोहिताला यजमानाच्या घरी संस्कार करण्याचा हक्क आहे ; तसाच त्याला दक्षिणा घेण्याचा हक्क आहे...' (राजर्षी शाहू छत्रपती, धनंजय कीर, पा. २४३)

मॅट्रिकला पहिले आलेले, बी. ए. व एम. ए. ला पहिल्या वर्गात आलेले भास्करराव जाधव यांची शाहूंनी १८९५ साली साहाय्यक सरसुभा म्हणून नेमणूक केल्याचे ऐकताच धुळ्याला जिल्हा न्यायाधीश असलेल्या रानडेंनी सबनिसांना विचा-रले, 'सबनीस व आपण जितके चांगले काम करू तसे जाधव करू शकतील काय?' (उक्त, पा. ५६). समाजसुधारक रानड्यांची ही अवस्था होती.

आणखी आधुनिक काळातले उदाहरण घ्यायचे तर कट्टर गांधीवादी काका कालेलकरांचे. पहिल्या बॅकवर्ड क्लासेस कमिशनचे अध्यक्ष म्हणून त्यांचा रिपोर्ट दि. ३०।३।१९५५ ला केंद्र सरकारला सादर करताना जी भिन्न मतपत्रिका त्यांनी जोडली, त्यात शूद्रातिशूद्रांच्या शैक्षणिक मागासलेपणाची सर्व जबाबदारी या जाति-जमातींवर टाकलेली असून आपण रिझर्व्हेशनविरोधी असल्याचे खणखणीतपणे म्हटलेले आहे–

'कोणत्याही समाजाला सरकारी नोकऱ्यांत रिझर्व्हेशन द्यायच्या मी विरोधी आहे. त्याचे साधे कारण हे आहे की, नोकऱ्या या नोकरदारांकरता नसतात तर सबंध समाजाच्या सेवेसाठी असतात....

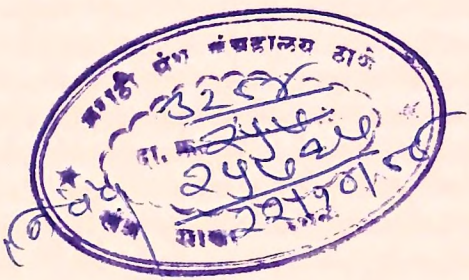
'माझा असा ठाम विश्वास आहे की, मागास वर्गांनी जर श्रेणी १ व २ मधील नोकऱ्यांतील रिकाम्या जागांसाठी रिझर्व्हेशन टक्केवारीवर न मागता त्यात त्यांना अग्रहक्क द्यायच्या बाबतीत प्रशासनाच्या न्यायबुद्धीवर सर्वस्वी मदार ठेवली,

तर त्यांचे नैतिक व भौतिक दोन्ही दृष्टचा भले होईल...' (रिपोर्ट ऑफ द बॅकवर्ड क्लासेस कमिशन, पा. ३)

काका कालेलकर आधी ब्राह्मण होते, नंतर गांधीवादी. रिझर्व्हेशनविरोधी ही जातीय निरुपाधिक प्रतिक्रिया आहे हे उघड आहे.

(आनुवंशशास्त्र असेही सांगते की, अपत्यात वांशिक वा मातापित्यांशी सादृश्याबरोबर अनन्यत्वही असते. निसर्ग हुबेहूब पुनरावृत्ती करीत नाही. सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने हे महत्त्वाचे आहे.)

नवभारत, जानेवारी १९८७



ग्रंथकार-ग्रंथ-सूची

अभ्यंकर, वासुदेवशास्त्री (सं.)	व्याकरणमहाभाष्य, भाग १ ते ६ (पुणे, १९३८-५१)
अग्रवाल, वा. श.	इंडिया अॅज नोन टु पाणिनि (लखनौ, १९५६)
आंबेडकर, भी. रा.	दि बुद्ध अँड हिज धम्म (१९५७)
आंबेडकर, भी. रा.	रायटिंग अँड स्पीचेस, खंड १ (मुंबई, १९७९)
इल्येन्कोव्ह, ई. व्ही.	डायलेक्टिकल लॉजिक (मॉस्को, १९७७)
ईलियट, एच्. एम्.	हिस्टरी ऑफ इंडिया अॅज टोल्ड बाय इट्स हिस्टोरिअन्स, खंड १, (रीप्रिंटेड, १९६९)
ईश्वरन्, के	रिलिजन अँड सोसायटी अमंग लिंगायत्स ऑफ साऊथ इंडिया (नवी दिल्ली, १९८३)
एंगल्स, फ्रेडरिक	दि ओरिजिन ऑफ दि फॅमिली, प्रायव्हेट प्रॉपर्टी अँड दि स्टेट. (मॉस्को, १९६८)
एंगल्स, फ्रेडरिक	डायलेक्टिक्स् ऑफ नेचर (मॉस्को, १९५४)
ॲनिकिन, ए. व्ही.	अ सायन्स इन् इट्स यूथ (मॉस्को १९७५)
ऑईझरमन, टी. आय्.	दि मेकिंग ऑफ दि मार्क्सिस्ट फिलॉसॉफी (मॉस्को १९८१)
करंदीकर, गो. वि.	ॲरिस्टॉटलचे काव्यशास्त्र (मुंबई, १९५७)
कर्नाड, गिरीश	हयवदन (१९७३)
कालिदास	कुमारसंभव (वाराणसी, संवत् २०१९)
काणे, पां. वा.	हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र, खंड १, खंड २ भाग १ (पुणे, १९३०, १९४१)
काश्यप जगदीश व धर्मरक्षित	संयुक्त निकाय (हिंदी अनु.) (बनारस १९५४)
काश्यप, जगदीश व सांकृत्यामन, राहुल	दीघनिकाय (हिंदी अनु.) (बनारस, १९३६)
कान्ट, इमॅन्यूल	क्रिटिक ऑफ प्युअर रिझन (अनु. व संक्षेप नॉर्मन केम्प स्मिथ)

कान्ट, इमॅन्यूल	क्रिटिक ऑफ जज्मेंट (अनु. जेम्स क्रीड मेरेडिथ) (ऑक्सफर्ड, १९११)
कीथ, ए. बी.	ऋग्वेद ब्राह्मणाज, खंड २५ (एच्. ओ. एस्., १९२०)
किर्लोस्कर, आण्णासाहेब	रामराज्यवियोग (मुंबई १९२३)
कीर, धनंजय व मालशे, स. गं. (संपा.)	म. फुले समग्र वाङ्मय (मुंबई, द्वि. आ. १९८०)
कुलकर्णी, व. दि.	मर्ढेकरपूर्वकालीन मराठी टीका
कुमार गंधर्व	मालवा की लोकधुनें (मुंबई)
केतकर, श्री. व्यं.	दि हिस्टरी ऑफ कास्ट इन् इंडिया, (पुनर्मुद्रण, १९७९)
केतकर, श्री. व्यं.	प्राचीन महाराष्ट्र : त्याचा राजकीय इतिहास आणि सांस्कृतिक इतिहास, शातवाहन पर्व, विभाग १ (पुणे १९३५)
कोलते, वि. भि.	श्री चक्रधर चरित्र (मलकापूर, १९५२)
कोसंबी, दा. ध.	ॲन इन्ट्रॉडक्शन टू दि स्टडी ऑफ इंडियन हिस्टरी (मुंबई, १९५६)
कोसंबी दा. ध.	एक्झॅस्परेटिंग एसेज (पुणे, पुनर्मुद्रण १९८६)
कोसंबी, दा. ध.	मिथ् अँड रिअॅलिटी, (मुंबई, १९६२)
कांबळे, बी. आर.	कास्ट अँड फिलॉसॉफी इन प्री बुद्धिस्ट इंडिया (औरंगाबाद, १९७९)
कौसल्यायन, आनंद	जातक (हिंदी अनु. खंड १-६) (प्रयाग. १९४१-१९५६)
गैरोला, वाचस्पती (संपा.)	कौटिलीय अर्थशास्त्रम् (वाराणसी १९६२
चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद	लोकायत (पी. पी. एच्. १९६९)
चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद	व्हॉट इज् लिव्हिंग अँड व्हॉट इज डेड इन् इंडियन फिलॉसॉफी (पी. पी. एच्. १९७६)
चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद	लेनिन दि फिलॉसॉफर, (नवी दिल्ली, १९७९)
चट्टोपाध्या देवीप्रसाद आणि गंगोपाध्याय मृणालकान्ति	न्याय फिलॉसॉफी (भाग १-२, कलकत्ता, १९६७–१९६८)
चौधरी सूर्यनारायण (सं.)	बुद्धचरित (कठोतिया, १९५५)
	छांदोग्य उपनिषद् (गोरखपूर, संवत् २०२३)

जोग, वि. स. — मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य, (मुंबई, १९८५)

जोग, रा. श्री. — सौंदर्यशोध व आनंदबोध, (पुणे, तृ. आ. १९६८)

जोशी वा. म. — विचारसौंदर्य (मुंबई, १९४०)

झा गंगानाथ — दि तत्त्वकौमुदी (इंग्रजी अनु.) (पुणे, १९६५)

प्रेमचंद — गोदान (मुंबई १९५६)

प्लेखानोव्ह, जी. व्ही. — आर्ट अँड सोशल लाईफ (लंडन, १९५३)

पाध्ये, प्रभाकर — कलेची क्षितिजे (कोल्हापूर, १९४२)

पाध्ये, प्रभाकर — मानव आणि मार्क्स (पुणे, १९८०)

पाध्ये, प्रभाकर — सौंदर्यानुभव (१९७९)

पाटील, गंगाधर — समीक्षेची नवी रूपे (१९८१)

पांडे, कान्तिचंद्र — अभिनव गुप्त : अॅन हिस्टॉरिकल अँड फिलॉसॉफिकल स्टडी (वाराणसी, १९६३

फडके, य. दि. — शाहू छत्रपती आणि लोकमान्य (पुणे, १९८६)

फ्रेझर, जे. जी. — दि मॅजिक आर्ट अँड दि इव्होल्यूशन ऑफ किंग्ज, खंड १-२, (लंडन, १९१३)

फ्रेझर, जे. जी. — दि डाईंग गॉड, (लंडन, १९१४)

फ्रेझर, जे. जी. — दि स्केपगोट (लंडन, १९१३)

फ्रेझर, जे. जी. — बाल्डर दि ब्युटिफूल, खंड १-२ (लंडन, १९१३)

बागुल. बाबुराव — सूड (१९७०)

ब्राऊन, पर्सी — इंडियन आर्किटेक्चर (मुंबई, १९४२.)

बापट, पी. व्ही. (सं.) — २५०० इअर्स ऑफ बुद्धिझम (नवी दिल्ली चौथे पुनर्मुद्रण, १९७६)

बृहदारण्यक उपनिषद् (गोरखपुर संवत् २०२५)

बूचर एच्. व लाँग ए. — (अनु.) दि ओदिस्सी ऑफ होमर, बळी

बेडेकर, मालतीबाई — शृंगारशतक (वाराणसी, सं. २०१८)

भर्तृहरी — चारुदत्तम् (वाराणसी, १९६६)

भास — महाभारत ४ खंडात (गोरखपुर, विक्रमाब्द २०१३-२०२१)

	मिताक्षरा ऑफ विज्ञानेश्वर (मुंबई १९०९, अलाहाबाद १११८)
मॅक्स मुल्लर, (संपा.)	दि सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट खंड १-५० (मोतीलाल बनारसी दास, दिल्ली)
मेनन, पद्मनाभ	हिस्टरी ऑफ केरळ खंड १ व खंड २ (एर्नाकुलम, खंड १, १९२४, खंड २, १९२९)
	मनुस्मृति, (वाराणसी, १९६५)
	मृच्छकटिक (वाराणसी, १९६२)
मूर्ति, सच्चिदानंद के.	नागार्जुन, (नवी दिल्ली, १९७८)
मार्क्स, कार्ल	कॅपिटल खंड ३ (मॉस्को, १९५४)
मार्क्स, कार्ल	थिअरीज ऑफ सरप्लस व्हॅल्यू खंड १-३ (मॉस्को १९६८)
मार्क्स, कार्ल आणि एंगल्स, फ्रेडरिक	लिटरेचर अँड आर्ट (मुंबई, १९५२)
मर्ढेकर बा. सी.	सौंदर्य आणि साहित्य, (मुंबई १९५५)
मम्मट	काव्यप्रकाश (पुणे, ६ वी आवृत्ती, १९५०)
तेंडूलकर, विजय	घाशीराम कोतवाल (१९८३)
थॉमसन, जॉर्ज	एस्किलस अँड अथेन्स (लंडन, १९२८)
थॉमसन, जॉर्ज	स्टर्डीज इन् एन्शंट ग्रीक सोसायटी, खंड १ व २, (लंडन, १९४९, १९५५)
थिबॉट, जॉर्ज	वेदांत सूत्राज, (एस्. बी. ई. खंड ३४)
देसाई, रणजीत	स्वामी (१९८३)
,,	माझा गाव (१९८०)
दावतर, वसंत (सं.)	मराठी टीका (१९६६)
देव, नरेंद्र (आचार्य)	अभिधर्मकोश
दीक्षित, कमलाकर (सं.)	मर्ढेकरांचे सौंदर्यशास्त्र : पुनर्विचार
दिघे, र. वा.	पानकळा (१९७५), कार्तिकी (१९६६), पावसाचं पाखरू (१९६०), सोनकी
दोस्तोव्हस्की	ब्रदर्स कार्माझोव्ह
नेमाडे भालचंद्र	कोसला (१९६३)
,,	बिढार (१९७५)
,,	जरीला (१९७७)
,,	झूल (१९७९)
टिळक, बाळ गंगाधर	श्रीमद् भगवद् गीतारहस्य अथवा कर्मयोग-शास्त्र (पुणे १९६३)

टॉलस्टॉय, लिओ	रिसरेक्शन, मॉस्को (१९७७)
डांगे, श्रीपाद अमृत	इंडिया फ्रॉम प्रिमिटिव्ह कम्युनिझम टू स्लेव्हरी (पी. पी. एच्. १९६१)
ढसाळ, नामदेव	गोलपिठा (१९७५)
यादव, आनंद	ग्रामीण साहित्य: स्वरूप व समस्या (पुणे १९७९)
,,	ग्रामीणता: साहित्य व वास्तव
,,	(पुणे, १९८१)
,,	मराठी साहित्य, समाज आणि संस्कृती (पुणे, १९८५)
,,	खळाळ (पुणे, १९८४)
यादव आनंद	गोतावळा (१९८५)
,,	नटरंग (१९८०)
रानडे, म. गो.	एसेज् ऑन इंडियन इकॉनॉमी (मद्रास, १९२०)
	रघुवंश (वाराणसी, १९६१)
ऱ्हाईस डेव्हिड्स्, टी. डब्ल्यू.	दि क्वेश्चन्स् ऑफ दि किंग मिलिंद (एसबीई)
राधाकृष्णन, एस.	इंडियन फिलॉसॉफी खंड १-२ (लंडन, १९६२)
	रामायण, भाग १-९ (पारडी, १९४१-१९५८)
लोहिया, राम मनोहर	ललित लेणी
वाळिबे, रा. शं.	साहित्यातील संप्रदाय (१९५०)
शास्त्री, धर्मेंद्र नाथ,	क्रिटिक ऑफ इंडियन रिॲलिझम (आग्रा विद्यापीठ, १९६४)
सरदेसाई, जी. एस्.	भारतीय तत्त्वज्ञान, वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष (मुंबई, १९७७)
सावंत, शिवाजी	मृत्युंजय (पुणे प्र. आ. १९६७)
सांकृत्यायन, राहुल व धर्मरक्षित	मज्झिमनिकाय (हिंदी अनु. बनारस, १९६४
	सर्वदर्शन सङ्ग्रह (वाराणसी, १९६४)
साठे, अण्णाभाऊ	फकिरा (मुंबई १९५९)
साठे, म. दा.	व्याकरण सिद्धांत कौमुदी (मराठी अनुवादासह) भाग १-५ (पुणे, १९६५-७०)
स्चेर्बात्स्की, टी.	दि सेंट्रल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण (लेनिनग्राड, १९२७)

सांकृत्यायन, राहुल व काश्यप, जगदीश — दीघनिकाय (हिंदी अनु.) (बनारस, १९३६)

सातवळेकर, श्री. दा. (सं.) — तैत्तिरीय संहिता (पारडी, १९५७)

सांकलिया एच्. डी. — दि युनिव्हर्सिटी ऑफ नालंदा

शर्मा, उमाशंकर (ऋषि) (सं.) — श्रीमन्माधवाचार्यकृत सर्वदर्शनसंग्रह (वाराणसी, १९६४)

शेळके, उद्धव — धग (१९७३)

हबीब, मोहम्मद — पॉलिटिक्स अँड सोसायटी डयुरिंग दि अर्ली मीडिएव्हल पीरिअड, खंड १ (नवी दिल्ली १९७४)

हिरियण्णा, एम्. — आउट लाईन ऑफ इंडियन फिलॉसॉफी (लंडन, १९६४)

जाधव, रा. ग. — निळी पहाट (वाई, १९७८)

फडके, भालचंद्र — दलित साहित्य : वेदना आणि विद्रोह

पाटणकर, रा. भा. — सौंदर्यमीमांसा (पुणे, दु. आ. १९८१)

* * *

सुगावा प्रकाशनाची काही महत्त्वपूर्ण प्रकाशने

१. गांधी आणि आंबेडकर– प्रा. गं. बा. सरदार– रु. १८
२. आंबेडकर आणि मार्क्स- प्रा. डॉ. रावसाहेब कसबे– रु. ८०
३. दलितांची नियतकालिके– प्रा. डॉ. हरिश्चंद्र निर्मळे– रु ३५
४. डॉ. आंबेडकरांचे नेतृत्व– डॉ. एलिनॉर झेलियट– रु. ६
५. विषमतेचा पुरस्कर्ता मनू– प्रा. डॉ. प्रदीप गोखले– रु. २०
६. डॉ. आंबेडकर आणि हिंदू कोड बिल– चां. भ. खैरमोडे– रु. १५
७. मध्यप्रांत-वऱ्हाडातील डॉ. आंबेडकरपूर्व दलित चळवळ–
वसंत मून– रु. ३०
८. राम आणि कृष्णाचे गौडबंगाल– डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर– रु. १०
९. मराठी नाटकातील स्त्रीप्रतिमा– मुक्ता मनोहर– रु. २५
१० डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि हैद्राबाद संस्थान–
प्रा. डॉ. नरवडे– रु. २५
११. अब्राह्मणी साहित्यांचे सौंदर्यशास्त्र– शरद् पाटील– रु. ५०
१२. भ. बुद्धांचा मध्यम मार्ग– मा. शं. मोरे– रु. २५
१३. मज्झिम निकाय भाग १– एम. एस. मोरे - रु. ३०
१४. मज्झिम निकाय भाग २– एम एस. मोरे– रु. ४०
१५. दीघनिकाय भाग १– वसंत धावरे– रु. ३५
१६. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र– खंड ५ वा
चां. भ. खैरमोडे (पुनर्मुद्रण)– रु. ७०
१७. दलित पुरुषांच्या आत्मचरित्रांतील स्त्री-प्रतिमा– शोभा भागवत– रु. ७५

REFBK-0025727

मुक्तिबोधांच्या मताप्रमाणे कलेचे तीन 'क्षण' असतात. जीवनात कोणताही उत्कट अनुभव तीव्रतेने येतो तो अनुभवक्षण कलेचा पहिला 'क्षण' आहे ... याच अनुभवाशी त्याचा आवेगपूर्ण संघर्ष सुरू होतो आणि अभिव्यक्तीचे स्वरूप काय होईल... याचीही निश्चितता तोच अनुभवक्षण निश्चित करीत असतो.

'जीवनात अनुभव आधी सुखदुःखांच्या रूपाने रुजलेला असतो. नंतर तो या मुळापासून सुटा होतो आणि ... एका स्वप्नदृश्याचे (फॅन्टसी) रूप घेतो... अनुभवाच्या मुळापासून विलग होण्याचा हा क्षण हा कलेचा दुसरा 'क्षण' होय ... हे स्वप्नदृश्य प्रत्यक्षात ... त्याची (अनुभवाची) प्रतिकृती नसते. वैयक्तिकतेकडून निर्वैयक्तिकतेकडे हा प्रवास घडताना अनुभूती असे काही नवे स्वीकारते की त्यामुळे ती स्वतंत्र वाटू लागते... ती (फॅन्टसी) अनुभूतीतून निर्माण झालेली असते म्हणजेच ती अनुभूतीहून वेगळी असते...

'स्वप्नदृश्य जेव्हा शब्दबद्ध व्हावयास आरंभ होतो आणि ही प्रक्रिया गतिमान होत परिपूर्णावस्थेला जाते, तो कलेचा तिसरा 'क्षण' आहे... शब्दबद्ध होण्याच्या या प्रक्रियेत जो अंतःप्रवाह वाहात असतो तो समग्र व्यक्तित्व आणि जीवन यांचा प्रवाह असतो. या प्रवाहात मूळ स्वप्नदृश्यातून बरेच काही वाहून जाते आणि ते दृश्य नवेच रूप धारण करते...'

'... ते म्हणतात की "सौंदर्य काय आहे, सौंदर्यप्रतीती म्हणजे काय आहे, सौंदर्यानुभव म्हणजे काय आहे आणि तो प्रत्यक्ष अनुभवाहून भिन्न कसा आहे या प्रश्नांची उत्तरे तुम्हाला मिळवायची असतील तर तुम्हाला कलेच्या याच तीन प्रमुख क्षणांचा मानसशास्त्रीय अभ्यास करावा लागेल ... सौंदर्यप्रतीतीचा संबंध सर्जनप्रक्रियेशी आहे. सर्जनप्रक्रियेला बाजूला सारले तर सौंदर्यप्रतीतीचा संभवच उरत नाही."

'... सौंदर्य हे स्वतः अनुभवलेल्या जीवनाचेच एक रूप असते... सौंदर्याचा अनुभव घेण्याच्या स्थितीमध्ये अनुभव घेणाऱ्याशी जखडलेल्या अनुभूतींना मुक्ती मिळत असते... सौंदर्यानुभूतीच्या तीन विशेष अवस्था झाल्या : जीवनानुभवाचा आधार, आत्मबद्ध अवस्थेतून मुक्तता आणि आनंदात्मक अनुभूती.

'... सौंदर्य हे कोणत्याही विशेष परिस्थितीत नसते तर ते जीवनानुभवात असते आणि जीवनानुभव हा कधीच समाजविमुख नसतो.'

– गजानन माधव मुक्तिबोध विशेषांक, पंचधारा, पा. ३३-३९