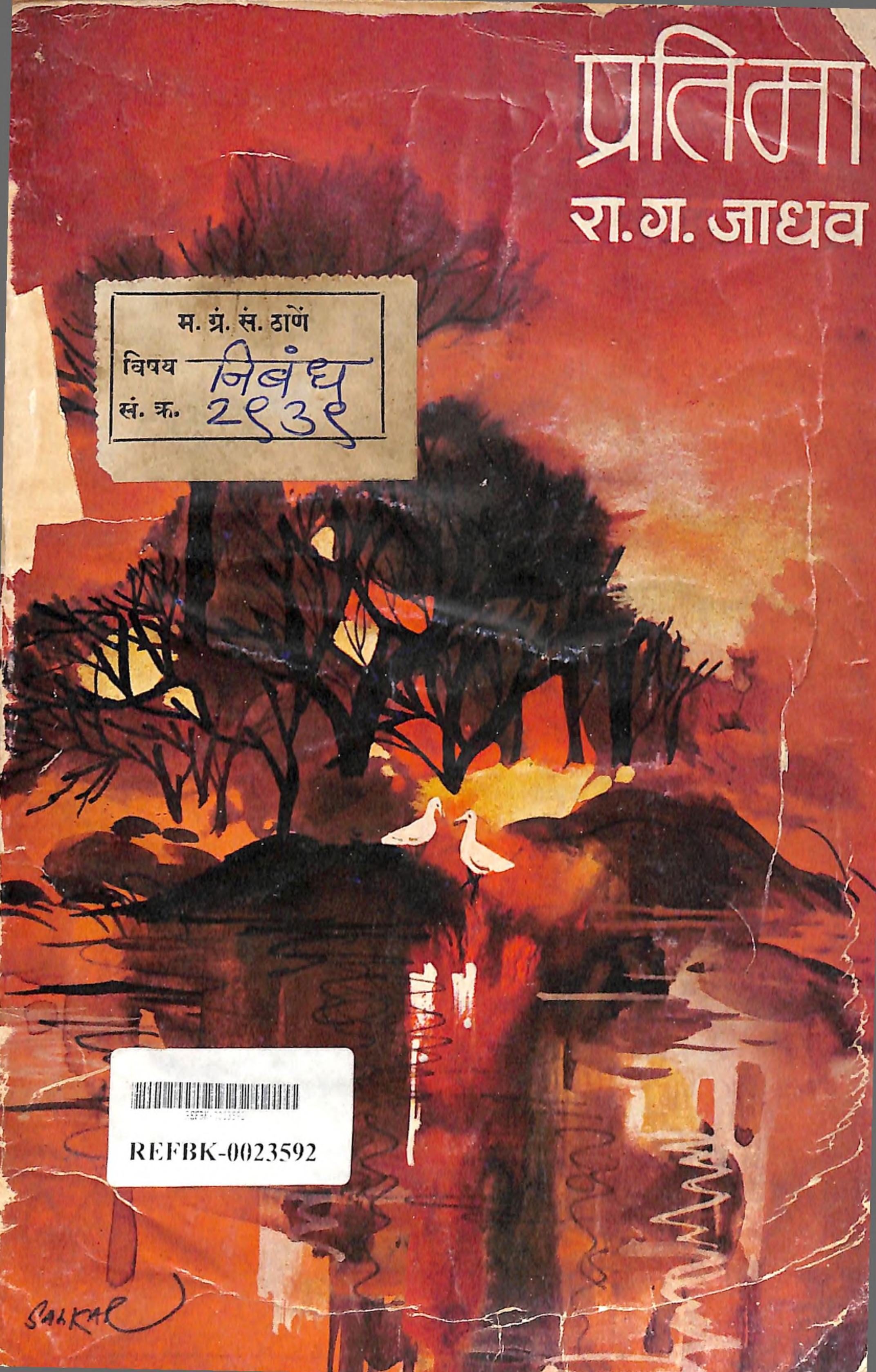
प्रतिमा

रा. ग. जाधव

म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय निबंध
सं. क्र. २९३९



REFBK-0023592

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

चना :—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे,
से न केल्यास घटना नियम क्र. ५ [८] नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जा
गणी भरावी लागेल.

12 SEP 1982

6 APR 1989

(ठ्ठ. मा. प.)
५०००-४-८०

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९३९
ग्रा. क्र. २३५९८
निबंध प्रकार
संग्रह शाखा (स्थल प्रत)

संदर्भ निबंध
(वाङ्मय समीक्षा) २९३९
२५३९२
५।८।८२

प्र ति मा

रा. ग. जाधव

REFBK-0023592

परिमल प्रकाशन
औरंगाबाद

प्रकाशक :
अनंत दाशरथे
परिमल प्रकाशन
" परिमल ", खडकेश्वर
औरंगाबाद

© लेखक

प्रथमावृत्ती
२६ जानेवारी १९८२

मुद्रक :
चिं. स. लाटकर
कल्पना मुद्रणालय
सदाशिव पेठ, टिळक रोड
पुणे ४११०३०

किंमत वीस रुपये

" Truth is for the gods; from our human point of view, it is an ideal, towards which we can approximate, but which we cannot hope to reach. ...

Truthfulness as I meant it, is the habit of forming our opinions on the evidence, and holding them with that degree of conviction which the evidence warrants."

—बर्ट्रांड रसेल

[' स्केप्टिकल एसेज् ', पृष्ठ १९७'

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९३२
२३५९२
निबंध पात
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

प्रतिमांची प्रतिमा

प्रतिमा म्हणजे चित्र, प्रस्तुत ग्रंथात काही मराठी संत, साहित्यिक, विद्वान व विचारवंत यांची चित्रे रेखाटण्याचा प्रयत्न मी केला आहे. समाजाची सृजनशील शक्ती या प्रकारच्या व्यक्तींच्या जीवनकार्यातून व्यक्त होत असते. संस्कृती म्हणून आपण जिचा उल्लेख करतो, त्या संस्कृतीचीच चित्रे या व्यक्तींमधून साकार झालेली असतात. या रूपांना एक प्रकारची अखंड अर्थपूर्णता अंगभूतपणेच प्राप्त झालेली असते. बदलत्या काळाबरोबर आणि बदलत्या सामाजिक संदर्भात संस्कृतीच्या प्रतिमांतून नवनवे अर्थ प्रतीत होत जातात, अशा नव्या प्रतीतीचा साक्षात्कार घडविणे, त्या प्रतिमांना केवळ शक्यच असते असे नाही, तर आवश्यकही ठरते. संतसाहित्यिकांच्या अशा पुनःप्रत्ययातून सांस्कृतिक परंपरेचे अर्थपूर्ण भान समाजात टिकून राहते. प्रस्तुत ग्रंथातील विवेचनातून सांस्कृतिक अर्थपूर्णतेचे असे भान जाणून घेण्याचा व व्यक्त करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

संतसाहित्यिकांचे जीवनकार्य अनेक मितींचे असते. त्यांच्या रूपाने साकार झालेल्या सांस्कृतिक प्रतिमा अनेकपदरी व गुंतागुंतीच्या असतात. या प्रतिमांच्या प्रतिमा रेखाटणाऱ्या प्रत्येक लेखकाला त्या गुंतागुंतीची जाणीव ठेवावी लागते. आपण रेखाटलेल्या चित्रांच्या मर्यादा त्याने ओळखाव्या लागतात. मला या सर्व मर्यादांची पुरेपूर जाणीव आहे व म्हणूनच या ग्रंथातील संतसाहित्यिकांची

चित्रे परिपूर्ण आहेत, अंतिम व निर्णायक आहेत, असे मी मानीत नाही. बर्ट्रांड रसेल यांनी एका निबंधात ['फ्रीडम व्हर्सस ऑथॉरिटी'] सत्य आणि सत्यपूर्णता – ट्रूथ अँड ट्रूथफुलनेस – यांत फरक केला आहे. विज्ञानाच्या काय नि विवेकाच्या काय या दोन्ही क्षेत्रांत सत्यापेक्षाही सत्यपूर्णता हीच अन्वर्थक ठरते, असा त्याचा अभिप्राय आहे, या ग्रंथातील चित्रांतून त्या त्या व्यक्तींच्या जीवनकार्याचा जो पडताळा मला आला, त्याचा खरेपणा हीच गोष्ट महत्त्वाची आहे. संपूर्ण सत्य येथे अभिप्रेत नाही.

यातील लेख 'नवभारत', 'हंस', 'सत्यकथा', 'संदर्भ' यांसारख्या नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झाले होते. तुकाराम–रामदास, कुसुमाग्रज यांचेवरील लेखन विशिष्ट निमित्ताने लिहिले होते. यांपैकी काही लेखांचे संस्करण करावे लागले.

या पुस्तकाचे प्रकाशक आणि माझे मित्र श्री. अनंतराव दाशरथे यांचा मी ऋणी आहे. आपल्या परिमल प्रकाशनतर्फे अत्यंत उत्कृष्टपणे त्यांनी हा ग्रंथ प्रकाशित केला, याचा मला कृतज्ञतापूर्वक उल्लेख केला पाहिजे. मराठी वाचकांना हा प्रयत्न आवडल्यास मला आनंदच वाटेल.

विश्वकोश कार्यालय, वाई – ४१२८०३,
विजयादशमी–८ ऑक्टोबर १९८१ **रा. ग. जाधव**

अनुक्रमणिका

१.	लौकिकाच्या सुराचा शोध	१
२.	सांस्कृतिक नेतृत्वाचा आकृतिबंध	११
३.	स्वप्न आणि सत्य	२३
४.	साधारणांची स्वप्ने	३१
५.	सृजनशील हिंदू मनाचा आविष्कार	४३
६.	निळी जखम	५५
७.	कवी आणि संस्कृती	६४
८.	सावळ्या गुन्हेगारीचे जग	६७
९.	कर्मयोगी विद्वत्ता	७८

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९३९
ग्रा. क्र. २३५९२
निबंध
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

संत ज्ञानेश्वर हे परोपरीने आपल्या डोळ्यांपुढे येतात, ते एका ज्ञानयोग्याच्या रूपात. एका संतपणाच्या प्रभावलयात. नामदेवासारख्या समकालीनांनाही ते ' बाप ' किंवा ' माऊली ' अशा प्रौढ भूमिकांतच दिसले. ' ज्ञानेश्वरी 'कडे पाहावे तरीही '.ज्ञानाच्या ईश्वराची ' श्रेष्ठ प्रतिमाच तीमधून प्रतीत होते. ' अनुभवामृता 'कडे वळावे, तर स्फूर्तिवादाच्या महान प्रवर्तकाची भारून टाकणारी छबी मनापुढून ढळत नाही. अभंगवाणीकडे जावे, तर तिथे निर्गुणाची सगुण रूपे गोचर करणाऱ्या साक्षात्कारी प्रतिभावन्ताची व्यक्तिरेखा खडी राहते. ज्ञानेश्वरांकडे कोणत्याही दिशेने, कसेही गेले, तरी त्यांच्या ज्येष्ठ-श्रेष्ठ मूर्तीला टाळता येत नाही. ते सर्वत्र थोर, संत, तत्त्वज्ञ असेच दिसत राहतात. एकवीस-बावीस वर्षांचा तेजस्वी तरुण असा आपणास कधीच दिसत नाही. ऐन विशीतला कर्तृत्ववान असा युवक डोळ्यांपुढे अवतरतच नाही. ज्ञानेश्वर मुळात जसे व जेवढे होते, तसे व तेवढे कधी भासतच नाहीत. शतकानुशतके ' बापाची ' वा ' माऊलीची ' भूमिका या तरुण तत्त्वज्ञाने मराठी संस्कृतीच्या रंगभूमीवर वठवीत आणली आहे. ज्ञानेश्वर त्या पवित्र नात्यांतूनच मराठी मनाला गोचर होत आले आहेत. खरे तर ज्ञानेश्वरांची मूळ लौकिकता एका अलौकिक रंगात विरघळून गेली आहे. त्यांची पार्थिव सगुणता तात्त्विक-सांप्रदायिक निर्गुणतेत लोपून गेली आहे. म्हणजे

१

लौकिकाच्या सुराचा शोध

ज्ञानेश्वरांना ज्ञानेश्वरीने झाकळूनच टाकले आहे. चंद्रमा मेघावरणात लपून जावा त्याप्रमाणे पंथ, भक्तिमार्ग, तत्त्वज्ञान यांपासून ज्ञानेश्वर ही एकेकाळची जिवंत ज्वलंत व्यक्ती अलग अशी कधी होतच नाही. ही व्यक्ती, तिचे लौकिकपण, पार्थिवपण यांच्यासकट एका अमूर्त वैभूतिकतेमध्ये विसर्जित झालेली आहे. ज्ञानेश्वर ही व्यक्ती आणि ज्ञानेश्वरी हा महान महाग्रंथ यांत इतकी एकनाड एकात्मता आहे, की त्या व्यक्तीचा एकटीचा असा विचार मनात उमटतच नाही. त्या व्यक्तीचा विचार हा तिच्या महाग्रंथाचा विचार टाळून करताच येत नाही. असा काही स्वतंत्र वेगळा विचार संभवतो वा शक्य आहे, याचे भानही कधी उद्‌भवत नाही. ज्ञानेश्वर म्हणजे ज्ञानेश्वरी हे महाराष्ट्राचे एक अमर सांस्कृतिक समीकरण आहे. त्यातील दोन्ही पदे कधी विलग होत नाहीत. मराठी माणसाला या समीकरणाची आनुवांशिक आवड आहे.

ऐन विशीतला हा तरुण संत कसा दिसत असेल? नेवाशाला आपल्या ‘ भावार्थ-दीपिके ’चे ओवीओवीने निरूपण करताना तो कसा बोलत असेल? त्याचा आवाज कसा असेल? त्याचे रूप वा रूपे कशी असतील? आळंदीला ताटी लावून बसणारे, पैठणला ब्रह्मवृंदांना तोंड देणारे, तीर्थावळी करणारे, समाधी घेणारे अशी त्याची नाना रूपे कशी असतील? नामदेव एवढा तरल संवेदनशील सुहृद नि कवी; पण ज्ञानेश्वरांचे रूपवर्णन करावयाचे त्याला सुचले नाही. आध्यात्मिक स्वरूपाचा ध्यास घेणाऱ्या सगळ्या ज्ञानेश्वरसाक्षी संतसज्जनांना या ज्ञानाच्या ईश्वराचे रूप कसे जाणवले नाही? म्हणूनच संतपणाचा चरितार्थ लौकिक रूपाला टाळून करणारी आपली अलौकिक परंपरा एका तेजस्वी रूपसौंदर्याला कायमची मुकली, हीदेखील मराठी मनाची एक कायमची हळहळ नाही काय?

मानवी रूप वा रूपे ही नश्वर असतात हे खरेच; पण जीविताचे हे तथ्य समजावून घेताना त्याबरोबर आणखी कितीतरी तथ्ये समजू लागतात. ज्ञानेश्वरांच्या नश्वर मूर्ति-सौंदर्याला मुकताना आपण इतरही काही गोष्टींना आजवर मुकत आलो आहोत. ज्ञानेश्वरीच्या काव्यशैलीविषयी आपण सर्वच सातत्याने बोलत आलो. पण त्यांच्या जीवनशैलीसंबंधी? बावीस वर्षांच्या जीवनकालाची ती घाटदार शैली! एका संन्याशाच्या संततीची वादळग्रस्त जीवनसरणी आहे ती. पारंपरिक वर्णव्यवस्थेने अंगाबाहेर टाकलेले हे अल्पायुष्य मुळात कसकशा ताणाबाणांतून पार पडले असेल, हा प्रश्न मनाला सतत बोचत राहतो. याचा पुरावा कुठेच मिळत नाही हे खरे. ज्ञानेश्वर जसे दिसतात व जसे दाखवितात, तसे पाहिले तर एक समधात, समतोल असे व्यक्तिमत्त्व डोळ्यांपुढे उभे राहते. या व्यक्तिमत्त्वात कुठे कलह-झरे लपून असतील असे जाणवतच नाही. ‘ वाग्विलास विस्तारू ’ नि ‘ गीतार्थे विश्व भरू ’ अशा ध्येयाने विकसित होत गेलेले ते व्यक्तिमत्त्व लौकिकाच्या संघर्षाला कुठे तरी कायमचे लपवून ठेवते. आणि त्या ध्येयाची परिपूर्ती होत आहेसे दिसताच समाधीरूपे

त्या व्यक्तिमत्त्वाची सांगता होते. त्या समाधीबरोबर ज्ञानेश्वरांच्या मनातील कोण-कोणत्या स्पंदनांची सांगता झाली असेल ?

स्वतः ज्ञानेश्वरांनी आपल्या लौकिक सुखदुःखाची, मानसिक कलहकळांची परिस्फुटता कधी केली नाही. ज्ञानेश्वरी, अनुभवामृत यांसारखी तात्त्विक वस्तुनिष्ठ निर्मिती सोडली, तरी अभंगांसारख्या आत्मपरतेला वाव असलेल्या रचनांतूनही त्यांनी आत्मा, विष्कार केला, तो केवळ साक्षात्कारी अरूपप्रतीतीचा. अवघ्या विश्वाला चैतन्याचा सुखद विलास मानणाऱ्या या तरुण योग्याला आपल्या मनाची नि मनोवृत्तीची घडण तशा चैतन्यदृष्टीने प्रकट करता आली असती; पण हे त्यांनी केले नाही. आपण येथे झगडत राहतो. समाजाची धारणा करणारे नवे तत्त्वज्ञान केवळ ज्ञानयोगाने निर्माण होत नाही; केवळ संतपणाने निर्माण होत नाही; केवळ साक्षात्कारी प्रेषितता म्हणून अवतीर्ण होत नाही. हे सगळे लागतेच; पण त्याबरोबरच एका मानसिक घडणीची गरज असते. आपल्या लौकिक जिण्याचा अर्थ करण्याची प्रक्रिया आवश्यक असते. नवे तत्त्वज्ञान निर्माण होताना एका तात्त्विक गुंत्यातून जसे ते उकल करीत जाते-तसेच एका मानवी भावजालातूनही ते संगती लावत जाते. विश्वाला स्वधर्मसूर्ये दिसावा म्हणून ज्ञानेश्वर नावाच्या मनात केवळ तटस्थ विवेकाची प्रयोगशाळाच वास करीत होती असे नसावे; त्या मनात एक जीवघेणा संघर्षही पेटलेला असावा. संतपणाच्या, ज्ञानयोगित्वाच्या पंथप्रवर्तकतेच्या मुळाशी कुठेतरी ज्ञानेश्वर नावाच्या एका माणसाचा फक्त माणूस म्हणून असलेला कलह कशा प्रकारचा असेल ?

आयुष्यात एकदा तरी ज्ञानेश्वरातील माणूस माणूस म्हणून जगला होता नि घराची ताटी लावून बसलेला होता. कदाचित घराची एकदाच ताटी लावणाऱ्या या महामनाने आपल्या मनाची ताटी अनेकदा लावली असेल. आळंदीला समाजबहिष्कृत जिणे जगताना, आईबापांना देहान्ताचे शासन दिलेले ऐकताना, आळंदीच्या ब्रह्म-वृंदापुढे व्रतबंधाचा अधिकार याचिताना, पैठणला जाण्यासाठी निवृत्तिनाथांचे मन वळविताना, तेथील साक्षी देताना नि रेड्यामुखी वेद वदविताना इत्यादी नाना प्रसंगी ज्ञानेश्वरांचे मन केवळ समधात राहिले असेल, असे वाटत नाही. पैठणपर्यंतचे पहिले जीवनपर्व हे ज्ञानेश्वरांचे एक पराभवपर्वच होते. यातूनच ते गीताभाष्याकडे वळले. परमार्थपरंपरा मानते त्याप्रमाणे केवळ गुर्वाज्ञा म्हणून ज्ञानेश्वरी अवतरली हे खरे; पण हे एवढेच खरे असावे काय ? काव्य व तत्त्वज्ञान यांची एवढी अनन्यसाधारण एकात्म निर्मिती ही केवळ गुर्वाज्ञेचे प्रयोजन व गुरुकृपेचे फलित एवढ्याच अर्थाने अर्थपूर्ण ठरेल काय ? केवळ शांतिरसाच्या अनुकूल निर्मितीसाठी ज्ञानेश्वरी अवतरली काय ? केवळ पंथीय परंपरेच्या प्रतिपालनार्थ तिचा अवतार झाला काय ? कोणतेही काव्यात्म तत्त्वज्ञान केवळ कवी व केवळ तत्त्व यांच्या सरळ समागमातून निर्माण होते काय ? या दोन्ही भूमिका जिथे एकवटतात, तिथल्या एका हाडामासांच्या माणसाचे काही

रूपरंग त्या निर्मितीत मिसळत नाहीत काय? असे असेल, तर ज्ञानेश्वरीच्या मागे कोणता हाडामासांचा माणूस उभा आहे? असेल?

हे सांगणे अर्थातच सोपे नाही. ज्ञानेश्वरांचे लौकिक जीवन हे अखेरपर्यंत लोकावेगळेच राहिले. लोकदृष्ट्या त्याला न्याय कधीच लाभला नाही. याची जाणीव ज्ञानेश्वरांना असलीच पाहिजे. म्हणूनच त्यांनी जाणीवपूर्वक एक सुंदर घाट आपल्या जिण्याला दिला. समाजाने विघडविलेला आपल्या जिण्याचा आकार त्यांनी विचारपूर्वक दुरुस्त केला. सगळ्या भावंडांच्या आधी जगाचा निरोप घेऊन आपल्या आयुष्याची इतिश्री केली. जणू कुठे व कधी थांबायचे याची अचूक जाणीव त्यांना होती. बावीस वर्षांचे एवढेसे जीवन; पण त्याला एका सुंदर रेखीव लघुशिल्पासारखे त्यांनी घडविले. या अल्प काळात लौकिकातील संघर्षाची कितीतरी आभाळे येऊन गेली! गावकीतील अवमानित बहिष्कृत जिणे, आईबापांचा मृत्यू, ब्राह्मणाचा कायमचा गमावलेला स्वधर्म, पैठणच्या परिसरातील प्रतिकूलता आणि मग अगदी मोजूनमापून उरकलेले ग्रंथकार्य, नंतरची तीर्थाटने आणि मग स्वच्छपणे घेतलेला समाधीचा निर्णय. लहान वयात मोठे कर्तृत्व करून गेलेले महामानव पुष्कळ होऊन गेले; पण लहान वयाला घाटदार शिल्पून ते शून्यविरामाला शोभेलसे करणे दुर्मिळ असते. ज्ञानेश्वरांनी, ते स्वतः इच्छामरणी योगी असूनही, लवकर समाधी का घेतली असा एक प्रश्न मागे एकदा उपस्थित करण्यात आला होता. त्याला उत्तरेही देण्यात आली होती. पण याचे आणखी एक उत्तर संभवते. ज्ञानेश्वरांनी एका काव्यदृष्टीनेच आपल्या जीवनाकडे प्रथमपासून पाहिले. एका सुभग घाटाच्या कवितेचाच आकार त्यांनी आपल्या जगण्यातून कोरला. "म्हणौनि माझेनीच नावे! श्वास ही प्रबंध होआवे!" अशाच आकांक्षेने ते जगले. ज्ञानेश्वरी हे ज्ञानेश्वरांचे काव्यात्म जगणेच आहे. तिची एक तरी ओवी आयुष्यात अनुभवावी, अशी मराठी माणसाची शतकानुशतकाची आकांक्षा! ज्ञानेश्वर तर तिची प्रत्येक ओवी जगलेले. यापेक्षा अधिक ते काय नि कसले जगायचे? या महामानवाला काव्य जगण्याची क्षमता होती, म्हणूनच तर काव्य कुठे संपते याची जाणीवही होती. लघुता हा ज्ञानेश्वरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा काव्यात्म विशेष होय. त्यातच त्यांचे सौंदर्य आहे. त्यांच्या सुंदर जीवनशैलीचा तो सुभग घाट आहे.

या घाटात सतत एका काव्यात्म आत्मन्यायाचे स्पंदन जाणवते. एका अर्थाने सर्व महान मानव स्वतःला न्याय देण्याच्या प्रेरणेने भारलेले असतात. काव्ये व तत्त्वज्ञान केवळ यांत्रिक क्रियेने नि थंड विवेकशीलतेने निर्माण होत नाहीत. त्यांच्या बुडाशी कुठलीतरी न्यायाची संकल्पना असते. कोणत्यातरी अन्यायाची जीवघेणी खंत असते. ज्ञानेश्वरांना समाजाकडून लौकिक न्याय लाभला नाही. अन्याय म्हणजे काय याची नेमकी कल्पना यातूनच त्यांना लाभली असावी. पण श्रेष्ठ मन न्यायाच्या विस्तृत कक्षा पाहू शकते; केवळ स्वतःवरील अन्यायाच्या कक्षेत घुसमटत राहत नाही. ज्ञानेश्वर

आपल्या क्रांतदर्शी प्रतिमेच्या बळावर न्यायान्यायाच्या विस्तृत कक्षा पाहू शकले. कदाचित म्हणूनच त्यांना स्वतःवरील अन्यायाचे शल्य बोथट करता आले असावे. पैठणच्या पंडितांशी दिलेल्या सामन्यानंतर त्यांना त्यांच्या खऱ्या कार्याचा साक्षात्कार झाला असावा. पुस्तकी पांडित्याचे सामाजिक नेतृत्व कसे मोडावे व पुस्तकी परमार्थाच्या पेचातून समाज कसा सोडवावा याची चिंता बहुधा पैठणच्याच परिसरात त्यांच्या मनात उद्भवली असावी. पैठणला आगमन हा ज्ञानेश्वरांच्या जीवनातील एक क्रांतिकारक टप्पा होय. निवृत्तिनाथांच्या सूचनेनुसार जर ते पैठणला गेलेच नसते, तर कदाचित ज्ञानेश्वरांचा अवतार महाराष्ट्रात झालाच नसता. पैठणच्या अनुभवांनी ज्ञानेश्वरांना स्वतःवरील अन्यायात अवघ्या विश्वाचे अन्याय दृग्गोचर झाले. आपल्या अन्यायाला त्यांनी व्यापक केले, व्यापक मानले. आणि मग एखाद्या झपाटलेल्या प्रतिभावंताप्रमाणे गीताभाष्याची व पाठोपाठ अनुभवामृताची रचना केली. पहिल्यातून स्त्रीशूद्रांना तत्कालीन सर्वश्रेष्ठ धर्ममूल्यांची सनद लाभली व दुसऱ्यातून इहलोकीच्या जगण्याला चैतन्यविलासाची सुंदर रसपूर्ण दृष्टी लाभली.

नाथपंथाचा गुरुपरंपरीय वारसा, घराण्यात चालत आलेली विठ्ठलभक्ती आणि यांच्या जोडीला नाना भाष्यकारांना व दर्शनांना नम्रपणे ‘ पुसणारी ’ व्यासंगवृत्ती यांच्या गुंत्यातून नवतत्त्वज्ञानाची बैठक बांधणे, आपण मानतो तितके, सोपे नव्हते. असे करताना ज्ञानेश्वरांच्या मनात विचारांचा जो कल्लोळ उठला असेल, त्याची कल्पना त्यांच्या समानधर्मीयांनाच येणे शक्य आहे. ज्ञानेश्वरी या अनुभवामृत ही अंतिम रूपे ज्या ज्या वैचारिक, तात्त्विक आंदोलनांच्या प्रक्रियांतून उमटलेली आहेत, त्या प्रक्रिया विलक्षण तीव्र असल्या पाहिजेत. प्रसन्न वातावरणात प्रशान्त नंदादीप लावून ज्ञानेश्वरीचे पारायण व प्रवचन करता आले, तरी तिची निर्मिती एका दाहक विचार-वडवानलातून झाली आहे, हे समजू शकते. ही वैचारिक गुंतवळ सोडवत एका सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वज्ञानाला प्रसवविणारा ज्ञानेश्वर डोळ्यांपुढे आला, की त्याचे माणूसपण मनाला भारून टाकते.

ज्ञानेश्वरीमागे हा मानवी मनोबुद्धीचा झगडा अदृश्यपणे उभा आहे, याची जाणीव सतत होत असते. या झगड्याची परिस्फुटता कोणी केली नाही; पण ते विचारनाट्य आकळू शकते. खुद्द ज्ञानेश्वर गुरू व गुरुकृपा यांचा हवाला देऊन ते विचारनाट्य लपवू पाहतात. पण सूर्यप्रभेकडे पाहताना तिच्या मुळाशी असणाऱ्या धगधगत्या अग्निपिंडाला कोण लपवू शकेल ? गुरुकृपेने काव्ये व तत्त्वज्ञाने निर्माण होत नाहीत; असे असते, तर आणखी अनेक ज्ञानेश्वर महाराष्ट्रात निर्माण झाले नसते काय ?

नव्या तत्त्वज्ञानाच्या निर्मितीमागे संभवणारी एका तीव्र विचार-कलहाची स्पंदने जशी ज्ञानेश्वरांनी अनुभवली असतील, तशीच स्पंदने एका महाकाव्याला रूपास आणताना त्यांनी अनुभवली असतील. इथेही कलह होताच. केवळ संस्कृतभाषा

विरुद्ध मायभाषा असा व एवढाच तो संघर्ष नव्हता; तर एका धर्मग्रंथाची सामान्य लोकांना समजेल व पटेल अशा काव्यदृष्टीने निर्मिती करावयाची होती. काव्य हे तत्त्वज्ञान तगवून ठेवते, लोकप्रिय करते, सदानूतन राखते. म्हणून थोर काव्य व नवे तत्त्वज्ञान यांची सांगड इष्ट पण अतिशय अवघड असते. ज्ञानेश्वरांना महाकवी म्हटले, की त्यांचे अवमूलन झाले, असे पुष्कळांना वाटते. पण महाकवी व संत या संप्रदायप्रवर्तक यांत उच्चनीचता नाही. दुय्यम दर्जाच्या काव्याने कोणतेही गीताभाष्य ज्ञानेश्वरीचा सांप्रदायिक दर्जा गाठू शकले नसते. धर्मग्रंथ बनण्याची पात्रता उच्च काव्यग्रंथांनाच प्राप्त होते.

ज्ञानेश्वरांनी काव्य, कवी, रसिक वा श्रोता यांच्या व्यापक अभिरुचीचा पाया घातला. काही आदर्श कल्पनाचित्रांचा वापर करून या सर्व गोष्टींबद्दलची प्रौढ जिज्ञासा जागृत केली. शब्दांचे व भाषेचे आगळेवेगळे रूप उभे करून काव्याबद्दलची जाण सर्वसामान्यांत उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न केला. उगमाच्या गंगोत्रीजवळ गंगाही झगडतच असते. महाकवी ज्ञानेश्वर व त्यांची ज्ञानेश्वरी ही महाकाव्यरचना दोन्हीही तेराव्या शतकात याच अवस्थेत असली पाहिजेत. रसिकांची वानवा ही सनातन व सार्वत्रिक वस्तुस्थिती असते. काव्यसौंदर्याला आंधळे नि तत्त्वाशयाला बहिरे असे लोक ज्ञानेश्वरांपुढेही असतीलच. बोली अरूपाचे रूप दावणारा असला, तरी ते पाहणाराही असतोच असे नाही. रूपांधळे व आशयांधळे यांची मांदी नेहमीच असते. महाकवी ज्ञानेश्वरांची याबद्दलही कुठेतरी खंत असणारच. कवीची दुःखे न संपणारी असतात; कविपण हे असाफल्याचेच शाप वागवीत असते. सातशे वर्षांपूर्वीच्या एका अज्ञानी समाजात हा महाकवी वावरला, तो अशाच काही व्यथावेदनांच्या स्पंदनांनी हेलावत! काव्यनिर्मिती ही स्वान्तःसुखाय खरी, पण विश्वाला स्वधर्मसूर्याचे नवे दर्शन घडविणारी ज्ञानेश्वरांची दार्शनिक काव्यनिर्मिती आपल्या अन्तःसुखातही विषादविषण्णतेने ढवळली गेली नसेल, तरच आश्चर्य! हा ढवळला गेलेला कविमनाचा आशय कुठे प्रस्फुटित झाला नाही, पण तो आशय कसा असेल याचे अस्वस्थ करणारे कुतूहल मनाला व्यापून राहते.

ज्ञानेश्वरांच्या अभंगात 'निळाईची खाण' आहे. ही निळाई साक्षात्कारी अनुभूतीची जाणीव आहे. याच जाणिवेत एक माणूस, एक तत्त्वज्ञ व एक महाकवी या तिघांनी एकत्र येऊन ज्ञानेश्वर रूपास आणले. हे रूप पुन्हा काव्यथाट ल्यालेले. ज्ञानेश्वर ही एक सुंदर कविता आहे. ज्ञानेश्वरातील माणसाचा शोध कवीने घेतला व काव्यदृष्टीने त्याला घडविले. काव्याचा स्पर्श झाला, की व्यक्तीची समष्टी बनते. म्हणूनच तो माणूस आपले खाजगीपण संपवून एका समष्टिरूपात सामावून गेला. खाजगी माणसाचे काहीकाही बाकी राहिले नाही. फक्त कल्पनेने ते जाणून घेण्याची तेवढी शक्यता शिल्लक राहिली. तत्त्वज्ञ, कवी व माणूस यांनी जे जे निर्माण केले, त्या त्या निर्मितीत त्यांची

त्यांची काही जीवननाट्ये लपलेली आहेत. त्यांचे संघर्ष, त्यांची मनःस्पंदने, त्यांची भावनात्मक आंदोलने ही सर्व रोपस्थ्याखाली आलेल्या मातीप्रमाणे मुद्दाम लक्षात न येणारी वा न आणून दिलेली आहेत. ज्ञानेश्वर पुन्हा सातशे वर्षे एका संप्रदायाच्या कर्मकांडात दृढपणे बसलेले. या सांप्रदायिकतेने त्यांना संप्रदायाबाहेर पुरेसे वाढू-विकसू दिले नाही, असेही मनात येते. हा दोष सांप्रदायिकांचा नाही, तर संप्रदायात असण्याच्या अवस्थेचाच हा अंगभूत दोष आहे. ज्ञानेश्वर हे आपल्या जीवनविषयक विचाराचा एक सततचा विषय ठरले नाहीत. काव्यविचारातही त्यांचा जसा आधार घेतला जाणे योग्य व प्रेरक आहे, तसा तो घेतला गेला नाही. काव्य हे एक श्रेष्ठ जीवनमूल्य आहे, याचा बोध त्यांच्यापासून आपण घेऊ शकलो नाही. कालाशी संवादी नसलेली पण मनाला शांती देणारी एक सांप्रदायिक विचारप्रणाली याच्या पलीकडे जाऊन ज्ञानेश्वर-ज्ञानेश्वरीला अधिक काही 'रेलेव्हन्स' आहे असे आपण मानले नाही. याची अनेक कारणे संभवतात. त्यांपैकी एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे आधुनिक मनाला माणसाने माणूस म्हणून असलेले स्वरूप अधिक निकटचे व अभ्यासाचे वाटते. आणि ज्ञानेश्वरांत परंपरेने सर्व काही शोधले व दाखविले. पण त्यांच्यातील माणसाचे माणूसपण तेवढे निळाईच्या साक्षात्कारी रूपात हरवून टाकले.

सामाजिक उन्नतीचा ध्यास घेतलेले ज्ञानयोगी व कर्मयोगी प्रत्येक समाजात प्रत्येक कालखंडात असतात. समाजात इष्ट ते परिवर्तन हळूहळू घडवून आणण्यात त्यांचे कार्य पोषक ठरते. पण हे कार्य नेहमी सरळपणाने व सामान्य रीतीने चालत असते, असे मात्र नाही. या कार्यात अडीअडचणींचे वा विरोधाचे प्रसंगही वेळोवेळी निर्माण होतात. विशेषतः आधुनिक काळात तर लोकशाही शासनाचा व जीवनपद्धतीचा स्वीकार आपण केल्याने प्रत्येक विचार आणि कृती ही मतमतांतराच्या गलबल्यात गडबडून जाण्याची शक्यता असते. तेव्हा सद्यःस्थितीत विचारजागृतीचे कार्य करणाऱ्या विचारवंतांनी ज्ञानेश्वरांसारख्या आद्य ज्ञानयोग्याला वाट पुसायचे ठरविले, तर त्याचा कितपत उपयोग होईल ?

ज्ञानेश्वरांचे वर्णन आधुनिकांनी अनेक प्रकारे केले आहे. भारताचे 'आध्यात्मिक कार्ल मार्क्स' म्हणून जसा त्यांचा निर्देश केलेला आढळतो, तसाच अस्तित्ववादी 'आउटसायडर' म्हणून त्यांना पाहिलेले दिसून येते. तथापि समाजाच्या अतूट विचारपरंपरेत असलेले त्यांचे खरे स्थान असल्या आलंकारिक वर्णनांतून स्पष्ट होत नाही. यासाठी विचारपरंपरेचीच काहीएक प्रकृती निश्चितपणे मांडावी लागते व असा प्रयत्न आपल्याकडे फारसा झालेला नाही. यांची कारणे अनेक संभवतात. एकतर ज्ञानेश्वर भागवत संप्रदायाच्या प्रवर्तकात जाऊन बसल्याने त्यांच्यासंबंधीचा विचार सांप्रदायिक कक्षेत घोटाळत राहिला. त्याच्या पलीकडे जावयाचे, तर पंथीय बहुविधतेच्या मुळाशी असणाऱ्या सांस्कृतिक एकविधतेचा नीटपणे शोधबोध करणे आवश्यक

ठरते. पण असा साकलिक व समग्र असा मध्ययुगीन संस्कृतीचा विचार झालेला नाही. ज्ञानेश्वरीच्या रूपाने प्रगत असा जीवविचार जो एकदा झाला तो पुनःपुन्हा उजळून कालोचित अन्वयाने मांडण्याचा प्रयत्नही आपल्याकडे झाला नाही. भागवत संप्रदायाचा तो धर्मग्रंथ असल्याने त्याला एक प्रकारचा पोथीबंदपणा प्राप्त झाला. ज्ञानेश्वरीवर भाष्यग्रंथ निदान मध्ययुगाच्या प्रत्येक टप्प्यावर तरी निर्माण होणे आवश्यक होते; पण तसे झालेले नाही. धर्मग्रंथ हे व्यापक समाजविचाराच्या दृष्टीने सतत वाढत, विकसत नाहीत, असे दिसते. शिवाय ज्ञानेश्वरी हा मुळातच गीताभाष्याचा प्रकार म्हणून कदाचित नव्या विचारवंताला ज्ञानेश्वरीवर लिहिण्यापेक्षा पुन्हा गीतेवरच लिहिणे योग्य वाटले असावे. कारणे काहीही असोत, पण ज्ञानेश्वरी हे वर्धिष्णू तत्त्वज्ञान ठरले नाही.

खुद्द ज्ञानेश्वरांचे लौकिक जीवनही अल्पकालीनच. अवघ्या एकवीस वर्षांच्या जीवनावधीत ते महान कार्य करून गेले. पण ते जर विचारकार्य मानले, तर ते काहीसे निर्वेधपणे पार पाडलेले कार्य म्हणता येईल. ज्ञानेश्वरांचे बालपण अर्थातच सुखाचे नव्हते. ‘ संन्याशाची पोरे ’ म्हणून त्या थोर भावंडांचा खूपच छळ झाला. पण हा छळ तसा प्राकृतिकच. विचारकार्याची दमछाट होईल असे वातावरण त्याकाळी नव्हतेही. ज्ञानेश्वरांच्या जीवनाला व तत्त्वज्ञानाला त्यांच्या हयातीतच गोड फळे आली व हा सोहळा ते स्वप्नातही पाहू शकले. ज्ञानेश्वरांच्या लौकिक जिण्याचा हा लघुतम सुभग घाट अनन्यसाधारण आहे.

आधुनिक मनाला जाणवतो. तो त्यांच्या अल्पवयातील सामाजिक अभिज्ञतेचा परिपक्व कंद. इतक्या लहान वयात व इतक्या समाजप्रतिकूलतेतही एके काळी ताटी लावून बसणाऱ्या मुलाने कालोचित असे तत्त्वज्ञान उभे केले व संप्रदायप्रवर्तन करून त्याला प्रत्यक्ष कार्याची जोड दिली, हे सर्वच मनाला भारून टाकणारे आहे. आधुनिक मनाला ज्ञानेश्वरांच्या जीवनात जे वैशिष्ट्य जाणवते, ते या प्रकारच्या विचारकार्याचे. समाजाने अंगाबाहेर लोटले, तरी ज्ञानेश्वर समाजातच राहिले व समाजासाठीच जगले. उपरोध—उपहासाची तीक्ष्ण साधने वापरूनही त्यांना समाजाच्या प्रमादांची परतफेड करता आली असती. आयुष्यभर ताटी लावूनही त्यांना बसता आले असते. विध्वंसक तत्त्वज्ञानही निर्माण करता आले असते. श्रीचक्रधरांसारख्या पंथप्रवर्तकांपेक्षा लौकिक जगात त्यांना अधिक प्रमाणात सामाजिक अन्याय सहन करावा लागला; पण याची विकृत प्रतिक्रिया त्यांच्या आचारविचारांत उमटली नाही.

समाज आणि विचारवंत यांच्या नात्याचा हा जो आद्य नमुना ज्ञानेश्वरांच्या रूपाने महाराष्ट्रात निर्माण झाला, तोच कालौघाबरोबर कमीअधिक प्रमाणात टिकून राहिला आहे. मराठी विचारवंताचा हा एक ‘ प्रोटोटाइप ’ बनून गेला आहे. म्हणूनच महाराष्ट्रात विचारवंत व समाज यांचे संबंध फारसे कधी ताणले गेले नाहीत. त्यांच्यात उभा

दावा कधी निर्माण झाला नाही. त्यांच्यात दुरावा असा कधी दीर्घकाळ टिकला नाही.

कदाचित भारतीय संस्कृतीच्या प्रकृतीतच विचारवंताच्या या नमुन्याचे बीज असेल. येथे अनेक तत्त्वज्ञ व दार्शनिक होऊन गेले. पण त्यांच्यापायी किंवा त्यांच्या रूपाने देशात कधी हिंसाचार, अत्याचार घडले नाहीत. विचार व शस्त्रे यांची युती या देशात कधी तीव्रपणे घडून आली नाही. विचारवंतांची रणे विचारक्षेत्रात माजली; परंतु सामाजिक क्षेत्रात प्रत्यक्ष रणभूमी कधी निर्माण झाली नाही.

– हे चांगले की वाईट, हे ठरविणे सोपे नाही; पण ज्ञानेश्वरांच्या आद्य नमुन्यानुसार महाराष्ट्रातील वैचारिक परंपरा घडत गेली, हे मात्र खरे.

ज्ञानेश्वरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आणखी एक विशेष आजही मननीय वाटतो. तो म्हणजे त्याच्या प्रखर प्रज्ञेच्या प्रभेला असलेली अंतःप्रज्ञेची सोनकिनार. बौद्धिकतेच्या वा विचारक्रियेच्या मुशीत तयार झालेले त्यांचे मन बौद्धिकतेच्या व विचारप्रक्रियेच्या पैल जाऊ शकते. बुद्धिवादाच्या प्रकाशात जीवनाचे गूढगम्य स्वरूप सर्वथा उजळले जात नाही. जीवनाची प्रकृतीच अतिशायी (transcendent) असते. इंद्रियगोचरांच्या व बुद्धिगम्यतेच्या अतीत जाणारे जीवनाचे स्वरूप असते. म्हणूनच अतिशय प्रखर बुद्धिवाद्याने अगम्यतेचा, अतीताचा, अज्ञाताचा एक छोटा समास आपल्या विचारकार्यात नेहमीच राखावयाचा असतो; कारण इंद्रियगोचर बुद्धिगोचर सत्ये सीमितच असतात. पण हेही महत्त्वाचे नाही. खरी महत्त्वाची गोष्ट अशी आहे की, विवेकवंताला विवेकाच्या पलीकडे जाण्याची क्षमता असावी लागते व विवेकाच्या ऐलकाठावर व पैलकाठावर त्याला सुसंवादही राखावा लागतो. ही गोष्ट खपुष्पाइतकीच दुर्मिळ होय. अगदी पश्चिमी प्रबोधनकालापासूनची तिकडची विचारपरंपरा पाहिली तरी बुद्धिवाद वा अंतःप्रज्ञावाद यांच्यात कधी मेळ बसल्याचे दिसून येत नाही. ती विचारपरंपरा तर एक प्रकारे बुद्धी व भावना वा मन यांच्या प्रभावी शक्तींच्या क्रिया-प्रतिक्रियांचा इतिहास ठरते. आधुनिक मन विविध शास्त्रीय उपपत्तींनी संपन्न बनले आहे. सामाजिक शास्त्रांचाही विकास झाला आहे. पण समाज—मग तो आधुनिक का असेना—त्याला केवळ बुद्धीचा डोळा श्रेष्ठ जीवनदृष्टी देऊ शकत नाही. यासाठी प्रतिभेची, काव्यात्मतेची साथ हवी. ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीसारखे दार्शनिक भाष्य लिहिताना व विठ्ठलसंप्रदायाचा भक्तिपंथ उभारताना प्रज्ञा व प्रतिभा यांचा आदर केला. नुसता आदरच नाही तर त्यांना परस्परसापेक्ष महत्त्व व मर्यादा प्राप्त करून दिल्या. हे दुपेडी विचारकार्य आजही मनाला प्रेरक ठरते. विवेकाची वा बुद्धीची उपासना ही भावनेची वा मनाची क्षमता टिकवून करणे अवघड असते, हे खरेच; पण अवघडपणा हा आदर्शाचा एक व्यवच्छेदक धर्म असतो. प्रतिभेची व्याख्या कशीही केली, तरी ती असते त्याच्या पलीकडे जाणारी क्रांतदर्शी शक्ती असते हे निश्चित. यालाच सोप्या वा वेगळ्या भाषेत आपण काव्यात्म संवेदनक्षमता म्हणतो. ही काव्यात्म संवेदनशीलता वास्तवाच्या

अतीत झेपावणारी असते. उलट बुद्धी ही वास्तवाच्या चक्रव्यूहातून कधी मुक्तच होत नाही. म्हणूनच बुद्धिवादाचा पथ स्वीकारून कुठल्यातरी अलीबाबाच्या बंद गुहेपुढे उभे राहणे नशिबी येते. पश्चिमी संस्कृतीचा एक मूलभूत कलह या प्रकारचा आहे. या परिस्थितीत ज्ञानेश्वरांकडे वळून पाहताना मनाला धीर वाटतो; तो त्यांच्या तत्त्वज्ञानामुळे नव्हे; तर त्यांनी विचारकार्याचे जे सूत्र स्वीकारले त्यामुळे. हे सूत्र दुपदरी आहे व त्यात इंद्रियगोचराचा वेध घेणारी बुद्धी व इंद्रियातीताचा छेद घेणारी प्रतिभा यांचा समावेश आहे. आधुनिक मनाचा इथे खरा सूर लागतो, असे मला वाटते.

२

सांस्कृतिक नेतृत्वाचा आकृतिबंध

मध्ययुगीन भारतात उदयास आलेल्या शैव-वैष्णव भक्तिमार्गी संप्रदायांनी प्रादेशिक संस्कृतींचा पाया घातला. प्रादेशिक भाषांचा पुरस्कार करून त्यांनी अभिव्यक्तिक्षमता वाढविणे व यासाठी त्यांना नवे विचारबळ प्राप्त करून देणे हे कार्य, मध्ययुगीन. संतचळवळीच्या धार्मिक कार्याचाच एक भाग होते. विचारबळाने भाषा व भाषाबळाने संस्कृती घडली जाते. म्हणूनच लोकभाषांचा उदय व विकास हा लोकजीवनाच्या उदयविकासाचा द्योतक ठरला. तत्कालीन ऐतिहासिक परिस्थिती, लोकजीवनाची परंपरा व संत-चळवळीचे नवे नेतृत्व. यांच्या साकल्यात्मक परिणामातून प्रदेशविशिष्ट संस्कृतींची व्यवच्छेदक रूपे सिद्ध होत गेली. महाराष्ट्रापुरते बोलावयाचे झाल्यास श्रीचक्रधर-ज्ञानेश्वरांपासून संत तुकाराम-रामदासांपर्यंत सांस्कृतिक जडणघडणींचे पहिले वर्तुळ पूर्ण झाले. या पायाभूत सांस्कृतिक जडणघडणीचे चैतन्य (स्पिरिट) नेमके काय होते, त्या जडणघडणीतील विकसनशील अंतःसत्त्वे कोणती होती, आणि त्यांना साकार करण्यात 'संतचळवळीचे नेतृत्व' कसकसे कारणीभूत झाले, यांचा शोध घेतला; तर आधुनिक महाराष्ट्राला आपल्या परंपरेचे जिवंत भान राखता येईल. समाज वर्तमानात जगतो, भविष्यकाळात झेपावतो; पण यासाठी आपल्या सांस्कृतिक परंपरेची एक अर्थपूर्ण जाणीवही आवश्यक असते. जिवंत समाजाच्या अंतर्यामी भूत, वर्तमान व भविष्य

या त्रिकालांना एकाच वेळी कवेत घेऊन वावरणाऱ्या एका साकल्यात्मक परंपरेचे भान जागत असते, हे खरे; पण असे भान आपाततः निर्माण होते असे नाही आणि ते आपाततः स्पष्ट स्वरूपात असते, असेही नाही. संस्कृतीचा विचार करणाऱ्या विचारवंतांना त्या परंपरेचे स्वरूप व अर्थपूर्णता लोकमानसावर ठसविण्याचा मुद्दाम प्रयत्न करावा लागतो. समाजाच्या वाटचालीत साकल्यात्मक परंपरेचे हे वैचारिक भान सुटले, तर त्याच्या प्रगतीचे मानसिक बळच क्षीण होते किंवा ते अनाठायी अवेळी विकीर्ण होत जाऊन शतशः विखंड होत जाते. एकात्म, एकसंध वैचारिक परंपरेची तडे गेलेल्या काचेसारखी अवस्था होते. भारतातील महाराष्ट्रासकट सर्वच प्रदेशांत निर्माण झालेल्या मध्ययुगीन संत-चळवळीचा आजवरचा विचार हा काहीसा याच अवस्थेचा निदर्शक वाटतो. ही अनवस्था प्रयत्नपूर्वक टाळणे इष्ट होय. महाराष्ट्राच्या संस्कृतीच्या दृष्टीने मध्ययुगीन संत-चळवळीचे कार्य एक साकल्यात्मक जिवंत परंपरा निर्माण करणारे होते. या कार्याचा मागोवा घेणे म्हणूनच उद्‌बोधक ठरावे.

कोणत्याही सांस्कृतिक घडणीचा आकृतिबंध हेरताना एका वस्तुस्थितीची स्पष्ट जाणीव ठेवणे अगत्याचे असते. ती वस्तुस्थिती म्हणजे घडणारे व घडविणारे यांच्यातील द्वंद्वात्मक नाते ! संस्कृती आणि संस्कृतिनिर्माते यांच्यात नेहमीच एक प्रकारची-देवघेव, एक प्रकारची तडजोड, एक प्रकारची परस्परपोषकता, एक प्रकारचा परस्परविरोध दर्शविणारे विरोधाभासी नाते असते. निसर्गातील स्त्रीपुरुष नात्यात जी एक सृजनशील द्वंद्वात्मकता असते, तशीच ती संस्कृती व तिचे निर्माते यांच्यातही असते. आकर्षण आणि अपसरण यांनी स्पंदन पावणारा तो निर्मितिक्षम ताण असतो. कधी निकटतम जाणारे नि कधी दूरतम सरकणारे अपरिहार्य नातेसंबंध त्या दोहोत असतात. या द्वंद्वात्मक नात्याची, या सृजनशील विरोधाभासाची, या निर्माणक ताणाची जाणीव ठेवूनच संतांनी घडविलेल्या महाराष्ट्र संस्कृतीचा मागोवा घेणे उचित ठरेल. आपण प्रयत्न करून पाहू या.

जवळजवळ चारशे वर्षे संतप्रणीत परिवर्तनांचे धर्मचक्र कमीअधिक गतीने फिरत राहिले. त्याला सर्वांत आधी गती देणाऱ्या महानुभाव पंथाचा संस्थापक श्रीचक्रधर वैभूतिक व्यक्तिमत्त्वाचा असला, तरी रूढ झालेल्या अर्थानुसार संत नव्हता. संतचळवळीने नंतर साकार केलेला संतत्वाचा आकृतिबंध हा मराठी समाजाचा एक चिरंतन चैतन्यदायी आद्य नमुना (प्रोटोटाइप) होय. तो आकृतिबंध ज्ञानेश्वर, नामदेव एकनाथ, तुकाराम व रामदास या श्रेष्ठांनी निर्माण केला. व्यक्ती आणि समाज, व्यक्ती आणि धर्म, व्यक्ती आणि राज्यसंस्था, व्यक्ती आणि जाती यांच्यातील परस्पर-संबंधाचे एक समंजस, सहिष्णू आणि उदार नाते या भागवतधर्मीय संतांनी स्वतःच्या आचरणाने सिद्ध केले. सामाजिक बहिष्काराचे विष ज्ञानेश्वरादी भावंडांनी पचविले व नाथपंथाची लोकविन्मुख परंपरा अव्हेरली. ‘ विश्व झालिया वन्ही। संतमुखे व्हावे

पाणी।' हे व्यक्ति-समष्टी नात्याचे उदात्त तत्त्व या भावंडांनी आचरून दाखविले. नामदेवाने शूद्रत्वाची कक्षा इतक्या समर्थपणे ओलांडली की, ज्ञानेश्वरासारख्या ज्ञानयोग्यालाही त्याच्या नेतृत्वाचा मोह पडला. एकनाथांनी जुलमी राजसत्तेशी दृढ-निश्चयाने सोशिक लढा दिला. तुकोबांनी गाथा इंद्रायणीत बुडवून प्रक्षुब्ध सनातन्यांचे समाधान केले. आत्मप्रत्ययाला प्रमाण मानणारे, आत्मसामर्थ्याला कोणत्याही बाह्य दडपणाखाली कमजोर होऊ न देणारे, पण त्याच वेळी परंपरा आणि नवता यांचा लोकधाटणीच्या दृष्टीने उचित समन्वय करणारे संतांचे व्यक्तिमत्त्व ही महाराष्ट्राच्या संस्कृतीमधील एक विधायक शक्ती आहे. तिचा तो अनुकरणीय आदर्शही आहे नि टिकाऊ आराध्य दैवतही आहे. संतत्वाइतके सर्वंकष, समर्थ असे आवाहन वा आव्हान मराठी समाजाला दुसऱ्या कशाचेही असू शकत नाही. संताचे नित्य-नैमित्तिक अस्तित्व ही मराठी समाजाची प्राथमिक गरज आहे. अशा गरजेची गरज, तिची प्राथमिकता, तिची अनिवार्यता ही संतप्रेरित महाराष्ट्र संस्कृतीचे एक शाश्वत लक्षण आहे.

समर्थ रामदासांनी या संतपणाच्या संकल्पनेला एक नवे परिमाण प्राप्त करून दिले. हे परिमाण ऐहिकाच्या विवेकाचे होते. व्यक्तीचा समाज, धर्म, राज्यसंस्था इत्यादींशी असणारा वा संभवणारा संबंध, समंजस सहिष्णू व उदार राखण्याची समर्थांचीही धडपड होती; पण त्यात आत्मसामर्थ्याचा ठसा उमटविण्याची त्यांची जिद्द होती. हे आत्मसामर्थ्य म्हणजे प्रपंच नेटका करण्याचे सामर्थ्य होय. आत्म-सामर्थ्याच्या जाणिवेला ऐहिकाच्या विवेकाची प्रकटपणे जोड मिळाली, की त्यातून एक प्रकारचे अधिकारशाही (ऑथोरिटारियन) नेतृत्व निर्माण होते. रामदासांनी अशा अधिकारशाही नेतृत्वाचे नवे परिमाण संतत्वाच्या आकृतिबंधाला लाभवून दिले. परिणामतः संत आणि साधक, गुरू आणि शिष्य, महंत आणि मुमुक्ष, समर्थ आणि सेवक, नेता आणि अनुयायी अशा दुहेरी श्रेणीची मठादिकांची संघटना त्यांनाही उभी करावी लागली. या संघटनेचे व लोकजीवनाचे एक पाल्य व पालक, एक शासक व शासित किंवा शिक्षक आणि विद्यार्थी असे संबंधही त्यातून उदयास आले. एका बंदिस्त संप्रदायाचे, शिस्तबद्ध संघटनेचे स्वरूप संतकार्याला दिले गेल्याने, व्यापक लोकचळवळीचे (मास मुव्हमेंट) खुले सर्वस्वागतशील स्वरूप त्यातून निर्माण होऊ शकले नाही. काटेकोर श्रेणिबद्ध संघटना महानुभावांनीही निर्माण केली होती; पण लोकजीवनाच्या मध्यधारेतून ती दूर काठावरच फेकली गेली. वारकरी पंथाच्या बाबतीत असे घडले नाही. एक सैल, सर्वसमावेशक लोकसंप्रदायाचेच स्वरूप या पंथात टिकून राहिले. म्हणून महाराष्ट्राच्या संस्कृतीच्या मध्यधारेत तो पंथ तगून राहिला. समर्थांचा संप्रदाय हा पुन्हा काटेकोर संघटनेचा ठरला; पण महानुभावाइतका त्याचा संकोच होऊ शकला नाही, हे मोठे सूचक आहे.

भागवतपंथीय संतनेतृत्वाचे आत्मीय स्वरूप अधिक लोकशाहीवादी होते. ते नेतृत्व

ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम यांसारख्या श्रेष्ठ विभूतींच्या केंद्राभोवतीच निर्माण झाले होते हे खरेच ! एक प्रकारचा व्यक्तिवादी संप्रदायच (कल्ट ऑफ पर्सनॅलिटी) असे त्याचे मूलभूत स्वरूप होते. व्यक्तीच्याच मुक्तीचे नवे तत्त्वज्ञान या पंथाने निर्माण केले यात शंका नाही. हे श्रेष्ठ संत क्रमाक्रमाने निर्माण झाले नसते, तर एखाद्या श्रीचक्रधराच्या किंवा एखाद्या समर्थ रामदासांच्या पंथांप्रमाणेच त्याही पंथाची परंपरा अल्पकालीनच प्रभावी ठरली असती. पण त्या पंथाच्या मूळच्या बीजातच संस्कृतीच्या वटवृक्षाचे बीज होते; व्यक्तीला, मग ती स्त्री असो वा पुरुष असो, तिच्या पारंपरिक अशा सर्व प्रकारच्या बंधनातून मुक्त होण्याचा आत्मविश्वास या पंथाने निर्माण केला. प्रत्येक संत हा असाच बंधनमुक्त माणूस होता आणि सर्वसामान्य अशा हाडामासांच्या माणसाप्रमाणेच बंधमुक्तीच्या सगळ्या व्यथा व वेदना अनुभवलेला तो माणूस होता. सांप्रदायिक संकेतांनी या असामान्य सामान्यांना अवतारी पुरुष मानले असले, तरी ते मानणे कालोचित जीवन-कल्पनांचे औपचारिक प्रतीक होते. महाराष्ट्रातल्या सामान्य माणसाला ज्ञानेश्वरादी संत हे मुळात आपल्यासारखेच सामान्य होते, याची मनोमन जाणीव होती. ही जाणीव विलक्षण प्रेरक होती. या जाणिवेनेच व्यक्तीच्या, अगदी सामान्यातील सामान्य व्यक्तीचा, आत्मविकासाचा आत्मविश्वास जागृत केला. थंड गोळा होऊन पडलेला समाज हालचाल करू लागला, तो अशा प्रेरक जाणिवेने !

भागवतपंथीय संतांनी महाराष्ट्राला दिलेले नेतृत्व हे लोकशाहीवादी होते; कारण प्रत्येक व्यक्तीला संतप्रणीत विकासाच्या संधीचा मुक्त लाभ झाला. या बाबतीत सामाजिक समता व सामाजिक न्याय सार्वत्रिक करण्यात संतांची शिकवण कारणीभूत ठरली. प्रवेशाच्या, पात्रतेच्या कोणत्याही बाह्य जाचक अटी या चळवळीने कधीही निर्माण केल्या नाहीत. आत्मोद्धाराचे एक मुक्तद्वार या चळवळीने उभे केले. या मुक्तद्वारातून प्रवेश करणाऱ्या कुणाही व्यक्तीला कधी संकोच, कधी भीती, कधी विरस, कधी अवमान वाटण्याचा प्रश्नच नव्हता. विनाअट व बिनशर्त प्रवेश असलेली ती लोकांची चळवळ होती. नाममात्र गुरू आणि नामजप यांच्या आधारे सामान्याला संतत्वापर्यंत पोहोचविण्याची हमी या चळवळीने सकळांना दिलेली होती.

सारभूतपणे पाहता ही चळवळ धर्मक्षेत्रातील असली, तरी तिचे प्रभावक्षेत्र लौकिकाचेच होते. एका परम अर्थाने ही चळवळ धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) होती. कारण सामान्यत्व ते संतत्व या दोन टोकांत हेलावणाऱ्या या चळवळीतील मानवी संघर्षाचे स्वरूप ऐहिकच होते. लोकजीवनापासून दूर असणाऱ्या आश्रमातून वा मठांतून, समाजापासून अलिप्त असणाऱ्या सिद्धसाधकांच्या गुंफांतून, अगम्य गिरिकंदरातून नि दुर्गम घळीतून सामान्याचा संतत्वापर्यंत विकास करण्याचे सीमांकन या चळवळीने कधीच केले नाही. आत्मविकासाचा झगडा हा लौकिक जिण्याशीच भिडलेला होता.

जातपात, धर्मपरंपरा, भाषापरंपरा, शासनसंस्था व सामाजिक संकेत यांच्याशीच म्हणजे या ऐहिकाशीच तो खरा झगडा होता. त्यातून सारतः ऐहिकाचेच तत्त्वज्ञान निर्माण झाले. व्यक्तिमाहात्म्य, व्यक्तिनिष्ठा यांच्याच प्रेरणेने संतप्रणीत चळवळीचे विचारधन रूपास आले. कोणतीही संस्कृती केवळ धार्मिक तत्त्वज्ञानाने उभी राहू शकत नाही. संतप्रेरित महाराष्ट्राची संस्कृतीही त्यास अपवाद नाही. धर्मक्षेत्रात व्यक्तीच्या मुक्तीचा जाहीरनामा घोषित केल्यावर व्यक्तीच्या सर्वंकष मुक्तीची, त्याच्या सर्वंकष स्वातंत्र्याची, त्याच्या सर्वंकष विकासाची प्रेरणा निर्माण न होणे हे मानवी स्वभावाच्या विरुद्ध आहे. स्वातंत्र्याची चटक ही एकप्रकारे रक्ताचीच चटक असते. देवापुढे मुक्त असणारा वा ठरणारा माणूस जगातील कोणत्याही शक्तीपुढे मुक्त राहण्याचाच प्रयत्न स्वभावतः करणार हे नैसर्गिक आहे. न्यायमूर्ती रानड्यांनी छत्रपती शिवाजीच्या स्वराज्यस्थापनेच्या पार्श्वभूमीची जी मीमांसा केली, तीत राजकीय दृष्टिकोण प्रधान होता; संतांच्या आंदोलनाने महाराष्ट्रात एक स्वातंत्र्याकांक्षी माणूसच निर्माण केला. आणि त्या स्वातंत्र्याकांक्षेचे स्वरूप समग्र ऐहिक क्षेत्राला राजकारणासकट स्पर्श करणारे होते, हेच अधिक खरे आहे.

लोकशाहीवादी धर्मनिरपेक्ष जीवनदृष्टीला संत रामदासांनी अधिकारवादी नेतृत्वाचे नवे परिमाण प्राप्त करून दिले. ज्ञानेश्वरादी संतांनाही असेच नेतृत्व प्राप्त झाले होते; पण ते लोकदत्त नेतृत्व होते, लोकप्राप्त नेतृत्व होते. समाजाने आपण होऊन ते नेतृत्व संतांना बहाल केले होते. संत रामदासांच्या व्यक्तिमत्त्वात स्वयंसिद्ध नेतृत्वाची महत्त्वाकांक्षा मुळातच वसत होती. अर्थात् या महत्त्वाकांक्षेशी त्यांच्या जन्मजात ब्राह्मण्याचा, जन्मजात व्यक्तिश्रेष्ठत्वाचा काहीही संबंध नव्हता. ज्ञानेश्वर व एकनाथ हेही ब्राह्मणच होते; पण त्यांची व्यक्तिमत्त्वे मूलतः रामदासांच्या व्यक्तिमत्त्वाहून भिन्न होती. रामदासांची स्वयंसिद्ध लोकनेतृत्वाची संकल्पना ही वर्णजातिनिरपेक्षच होती. ते जन्माने ब्राह्मण नसते, तरी त्यांच्या कर्तृत्वात काहीही फरक पडला नसता. जन्मजात नेतृत्वाचे गुण घेऊनच ते कोणत्याही जातीत जन्मास आले असते. मध्ययुगीन संतांच्या चळवळीतील संत रामदास हे या अर्थाने एक आगळेवेगळे महापुरुष ठरतात. पण तेही मूलतः ज्ञानेश्वरांपासून चालत आलेल्या एका वैचारिक परिवर्तनाचेच अपत्य होते. एक वेगळा नमुना (प्रोटोटाइप) पण मूळच्या एकाच बीजातून रामदासांच्या रूपाने महाराष्ट्रात अवतीर्ण झाला.

लोकशाहीवादी नेतृत्व व अधिकारवादी नेतृत्व या संकल्पना समाजशास्त्रज्ञांनी अलग मानून त्यांच्यात परस्परविरोध कल्पिलेला असला, तरी प्रत्यक्ष मानवी स्वभाव आणि सामाजिक जीवन हे शास्त्रज्ञांच्या या प्रामाणिक फसगतीकडे पाहून मनातल्या मनात हसतच असतात. कारण व्यक्तिजीवनाचे आणि सामाजिक जीवनाचे वास्तव स्वरूप हे लोकशाही आणि अधिकारशाही यांच्या द्वंद्वावरच अधिष्ठित असते. म्हणूनच

कोणत्याही संस्कृतीचा खरा धर्म केवळ सुसंगती एवढाच नसतो; तर विसंगती आणि विसंवाद हाही तिचा धर्म असतो. लोकशाही मूल्ये आणि अधिकारशाही मूल्ये ही पूर्णतः परस्पर व्यावर्तक नसतात. व्यक्तीला आणि समाजाला आत्मनिर्वाह आणि आत्मविकास करण्यासाठी या दोहोंचा समन्वय किंबहुना संश्लेषण करणे आवश्यक असते. भारतीय समाज व संस्कृती प्राधान्याने अधिकारवादी आहे, हे खरे; पण याही-पेक्षा एक अधिक खरी वस्तुस्थिती अशी की, या संस्कृतीने लोकशाही आणि अधिकारशाही यांचा विशिष्ट प्रकारे समन्वय साधण्याचा आणि युगधर्मानुसार त्यात इष्ट ते परिवर्तन घडविण्याचा निश्चितच प्रयत्न केला. सतराव्या शतकातील परिणत झालेल्या मराठी संस्कृतीत असाच प्रयत्न करण्यात आला. तत्कालीन समाजाच्या नेतृत्वाची तुकाराम, रामदास आणि छत्रपती शिवाजी ही त्रयी या प्रयत्नाचेच द्योतक आहे. या तिघांचीही वैभूतिकता (कॅरिस्मा) महाराष्ट्राने स्वीकारून ज्याप्रमाणे अधिकारशाही नेतृत्वाला मान्यता दिली, त्याचप्रमाणे तुकोबांच्या परंपरेतील सांस्कृतिक लोकशाहीची मूल्येही स्वीकृत केली. या काळात तरी मराठी संस्कृतीच्या नाण्याची एक बाजू अधिकारवादी व दुसरी बाजू ही लोकशाहीवादीच होती. रामदासांचे वैशिष्ट्य असे, की समाजाने ज्यांची अधिकारशाही मान्य करावयाची अशा ‘ उत्तम पुरुषाची ’ एक नवी संकल्पनाच त्यांनी परोपरीने विशद केली. सत्पात्री अधिकारिता किंवा उत्तम पुरुषाची वैभूतिकता महाराष्ट्राने मनोमन मान्य केली. आणि त्या मान्यतेला रामदासांनी आपल्या स्वच्छ विचारसरणीने अधिष्ठान प्राप्त करून दिले.

रामदासांनी गृहत्याग करून बारा वर्षे पुरश्चरण केले. त्यांच्या व्यक्तिगत जीवनातील झगड्यांचे स्वरूप गृहत्यागाबरोबरच संपले. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या घडणीत एक निश्चित नियोजन दिसून येते. एका निश्चित दिशेनेच त्यांनी स्वतःचे जीवन व कार्य घडविण्याचा प्रयत्न केला. त्यांचा समकालीन संत तुकाराम ! या संताच्या रूपाने विकसित झालेल्या प्रभावी वारकरी संप्रदायाची कल्पना रामदासांना निश्चितच होती. पण जीवनातील अपघात म्हणा वा स्वयंनिर्णय म्हणा; पण रामदासांनी त्या संप्रदायाची धुरा तुकारामाबरोबर वाहण्याचे मनात कधीच आणले नाही. एक युयुत्सू नेतृत्व उभे करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. यासाठी नवे दैवत, नवा संप्रदाय, नवी संघटना एकट्याच्या बळावर उभारली आणि आपल्या कार्यास वैचारिक अधिष्ठान देण्यासाठी स्वतंत्र विचारगाथा दासबोधाच्या रूपाने निर्माण केली. महाराष्ट्राच्या स्वतंत्र संस्कृतीचा पहिला स्वतंत्र ग्रंथ म्हणजे दासबोध असेच त्याचे वर्णन करणे यथार्थ ठरेल. भगवद्-गीता, भागवत, रामायण, महाभारत यांच्या आधारे हळूहळू स्वतःच्या वैचारिक पायावर उभ्या राहणाऱ्या मराठी समाजाला स्वतःचा स्वतंत्र धर्मग्रंथ प्राप्त होण्यास जवळजवळ चारशे वर्षे लागली. सांस्कृतिक उत्क्रांतीच्या तत्त्वाधारे ज्ञानेश्वरी ते दासबोध असेच पहिले पर्व मानावे लागेल.

रामदासांच्या दासबोधाने महाराष्ट्राच्या वैचारिक वाङ्मयीन व्यक्तिमत्त्वाच्या व्यवच्छेदक स्वरूपाला अंतिमता दिली. दासबोधातील प्रपंच व परमार्थ यांचे परस्परांत मिसळलेले सैल पण चिवट धागे हेच मराठी विवेकाचे खरे स्वरूप आहे. त्यातून एकप्रकारची उत्तमाच्या संग्रहाची (इक्लेक्टिक) जी मनोवृत्ती दिसते, तीच महाराष्ट्राची वैचारिक क्षेत्रातील यथार्थ मनोवृत्ती ठरावी. ज्ञानेश्वरी व एकनाथी भागवत यांतून मराठी विवेकाची जी सृजनशील भाष्यक्षमता दिसते, तिचेच परिणत स्वरूप दासबोधामागील स्वतंत्र रचनेच्या आकांक्षेत दिसून येते. गीताभागवतांचा आधार अव्हेरूनही समाजाला नवा विचार पढविता येतो; नव्हे असा विचार समाजही निःशंकपणे स्वीकारतो, हा आत्मविश्वासच दासबोधाच्या रूपाने प्रत्ययास येतो. संत रामदासांनी महाराष्ट्राच्या संस्कृतीचे हे कालोचित आव्हान समर्थपणे पेलून दाखविले यात शंकाच नाही. भाष्यक्षमता व स्वतंत्र विचारकर्तृत्व या कायमच्या मनोवृत्ती संतचळवळीने निर्माण केल्या. महाराष्ट्राला ज्याचा अभिमान वाटतो, तो बुद्धिवाद हा ज्ञानेश्वर एकनाथांच्याच भाष्यविवेकाचा वारसा आहे आणि तो लो. टिळकांपर्यंत व पुढेही चालत राहिला आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे मुख्यतः भाष्यकारच आहेत. रामदासांच्या स्वतंत्र विचारकर्तृत्वाला तेवढीच समर्थ परंपरा लाभली नाही. पण तो ध्रुवतारा महाराष्ट्रापुढून कधी हलणार नाही व कधीकाळी त्याचा वारस या भूमीत निर्माण होईल, यात मला शंका वाटत नाही.

दासबोध हा फ्रेंच क्रांतिपूर्व काळातील फ्रेंच विश्वकोशासारखा आहे. त्यात प्रेरक असा लौकिकाचा व परमार्थाचा विवेक आहे. शेकडो विषय हाताळलेले आहेत. नव्या विचारांसाठी नवी भाषा निर्माण करण्याचा तो पद्धतशीर केलेला महान प्रयोग आहे. दासबोधातील नाना विषय भाषाग्रथित करणाऱ्या रामदासांच्या चित्राने आधुनिक मराठी विचारवंत भारावून गेल्याखेरीज राहणार नाही. आधुनिकांना नव्या विचारांची नवी भाषा घडवायची आहे. संत रामदासांनी असाच प्रयोग त्यांच्या काळात केला. असे नवे नाते रामदासांशी निर्माण होत जाते. आणि त्याची एक नवी अन्वर्थकता (रेलेव्हन्स) मनाला जाणवत जाते. नव्या विचारांमागे धडपडत जाणाऱ्या मराठी भाषेचे चैतन्यदायी स्वरूप दासबोधातच भेटते. म्हणूनच दासबोध वाचल्याशिवाय आधुनिकांचे विचारप्रतिपादन पुरेसे समर्थ होणार नाही, असे मला नेहमीच वाटत आलेले आहे.

महंतीचे तत्त्वज्ञान, आचार्यांचे तत्त्वज्ञान, सर्वंकष सांस्कृतिक नेतृत्वाचे तत्त्वज्ञान आपल्या आचारविचारांनी निर्माण करण्याचा प्रयत्न संत रामदासांनी आमरण केला. यासाठी जे जे करणे, लिहिणे क्रमप्राप्त होते, ते ते सर्व त्यांनी पार पाडले. छत्रपती शिवाजीला व संभाजीला पत्रे लिहिण्याचा, त्यांच्याशी संपर्क राखण्याचा प्रयत्न हा रामदासांच्या एकूणच जीवनकार्याचा एक स्वाभाविक घटक होता. त्यांना प्रत्यक्ष

राजकारणात भाग घेण्याची गरजही नव्हती वा स्पृहाही नव्हती, असेच दिसून येते. आधुनिक काळातील एखादा जागृत समाजदक्ष विचारवंत जे व जसे कार्य करतो, ते व तसेच कार्य संत रामदासांनी पार पाडले. संतपरंपरेतील तो एक असा बुद्धिवंत होता की, ज्याला समाजव्यवस्थेत स्वतःच्या हक्काच्या पदाची तीव्र जाणीव झालेली होती. हे हक्काचे पद राजदरबारी राजगुरूचे, समाजात संरक्षक महंताचे, धर्मकारणात आचार्यांचे असे असावे, अशी त्यांची भूमिका होती. ही भूमिका वसिष्ठ विश्वामित्रादी प्राचीन ऋषिमुनींच्या परंपरेत सुसंगत बसणारीही होती आणि ही परंपरा महाराष्ट्राने नाकारलेली नव्हती. त्यामुळे संत रामदासांच्या रास्त आकांक्षेबद्दल महाराष्ट्रात किंतू निर्माण होण्याचे कारणही नव्हते व नाही. नारायणाचा रामदास व रामदासाचा समर्थ हा त्यांचा विकासक्रम एका स्वयंसिद्ध नेतृत्वाचीच ग्वाही देणारा आहे. राजकारण हा विवेकवाद्यांचा प्रांत नाही हे खरे, पण राजकारणाचा विवेक करण्याचा हक्क विवेकवाद्यांचा आहेच. रामदासांनी ग्रंथरूपाने जो वारसा आपल्यासाठी राखून ठेवला, त्यातून ही गोष्ट निश्चितच स्पष्टपणे दिसून येते.

संत तुकाराम, संत रामदास व छत्रपती शिवाजी ही एकाच वेळी महाराष्ट्राला लाभलेली विभूतित्रयी होय. एकाच समाजात एकाच काळात अशी त्रिविध लोकोत्तर कार्ये करणाऱ्या विभूती निर्माण होतात, याचा अर्थ महाराष्ट्राचे व्यक्तिमत्त्व अशा कार्यास त्यावेळी अनुकूल झाले होते. या त्रिविध विभूतींच्या कार्यात परस्परसंगती होती. परस्परसंवाद होता. चार शतके ज्या एका पृथगात्म संस्कृतीची जडणघडण महाराष्ट्रात होत होती, ती जडणघडण सतराव्या शतकात परिपूर्ण झाली. त्या जडणघडणीचे अंतिम स्वरूप या तीन विभूतींनीच निर्णायकपणे संसिद्ध केले. ते अंतिम स्वरूप हेच महाराष्ट्राच्या व्यवच्छेदक संस्कृतीचे खरे बलस्थान आहे. महाराष्ट्रातील त्यापूर्वीच्या व त्यानंतरच्या कोणत्याही सांस्कृतिक घटनेचा नेमका अर्थ कळण्यासाठी त्या अंतिम सांस्कृतिक घडणीचा आधार आवश्यक आहे, असे मला वाटते.

महाराष्ट्राने मनोमन स्वीकारलेला संतप्रेरित संस्कृतीचा वारसा म्हटले तर एकात्म, एकजिनसी स्वरूपाचा आहे व म्हटले तर अनेकात्म, बहुजिनसीही आहे. जिवंत समाजाचा सांस्कृतिक आकृतिबंध असाच संमिश्र असतो किंबहुना तो अनेकदा परस्परविरोधी कल्पनाही आत्मसात करणारा असतो. महाराष्ट्रात वारकरी व रामदासी संप्रदाय, एवढेच नव्हे, तर महानुभाव पंथही टिकून राहिला आणि या सगळ्या संप्रदायांतील काही निवडक सारही एका नव्या साकल्यात्मक स्वरूपात टिकून राहिले. तुकोबांच्या हयातीतच रामदासांच्या कार्यालाही लोकजीवनात अधिष्ठान लाभले आणि छत्रपती शिवाजीने या दोन्ही संतांना सारख्याच आदरभावनेने पाहिले. " तुम्हापासी आम्हा येऊनिया काय । वृथा सीण आहे चालण्याचा । " असा नम्र पण निश्चयी बाणा राजसत्तेपुढे व्यक्त करणारा तुकाराम आणि " तुमचे देशी वास्तव्य केले ! परी

आम्हासी नाही पुसिले ।" अशी निर्भय नाराजी त्याच राजसत्तेपुढे व्यक्त करणारा रामदास या दोहोंनाही महाराष्ट्राने मनापासून स्वीकारले. महाराष्ट्राने बहुजनांचा वारकरी पंथ मान्य केला व महंतांचा रामदासी पंथ अमान्य केला हे ऐतिहासिक दृष्ट्या व वस्तुस्थितीदृष्ट्याही चूक आहे. खरे तर महाराष्ट्राने कोणताच पंथ सर्वस्वी मान्यही केला नाही आणि सर्वस्वी धिक्कारलाही नाही. समाजाचे सांस्कृतिक संवेदनांचे व ग्रहणशक्तीचे इंद्रिय फार तीक्ष्ण व तरल असते. ते प्रत्येक चळवळीतील सारासार जोखून योग्य तेवढे सत्त्वच तीमधून उचलते. महाराष्ट्राने कोणत्याही पंथाचा पराभव केला नाही आणि पारमार्थिकांनीही रामदासाची चीतपट केली नाही. सांप्रदायिक विवेक व साकल्यात्मक सांस्कृतिक विवेक यांत मूलभूत फरक आहे. सांप्रदायिक विवेकाने संत-चळवळीला पूज्य, पवित्र व अनुकरणीय मानले, पण त्या चळवळीचा व्यापक सांस्कृतिक अर्थ जाणून घेतला नाही. सांप्रदायिक विवेक हा संप्रदाय–निर्मात्याच्या विचारप्रणालीचा सर्वांत आधी व सातत्याने पराभव करीत असतो, असा इतिहास आहे. लीळाचरित्र, ज्ञानेश्वरी, नामदेव–तुकोबांच्या गाथा, एकनाथी भागवत आणि दासबोध यांतून जी सर्वंकष सांस्कृतिक विचारसरणी उभी राहिली, तिचा यथार्थ अर्थ कोणत्याही सांप्रदायिकाला कधीच कळणार नाही. पण समाज मात्र मूकपणे तसा यथार्थ अर्थ करीत जात असतो. महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जडणघडणीत म्हणूनच संतांचे जे कार्य आहे, ते सारासारविवेक करणाऱ्या सांस्कृतिक अभ्यासकालाच समजण्यासारखे आहे.

मराठी मनाला ज्या सांस्कृतिक नेतृत्वाची वा कार्यपद्धतीची स्पृहा आहे, त्यात शासनयंत्रणा वा राजसत्ता यांस फारसे अनुकूल स्थान नाही असेच दिसून येईल. महानुभावांना देवगिरींच्या यादवांचा राजाश्रय लाभला होता, समर्थांनाही छत्रपती शिवाजी-संभाजीशी संपर्क राखणे इष्ट वाटले होते. पण या राजाश्रयी संतत्वाला वा सांस्कृतिक नेतृत्वाला महाराष्ट्राचे मन फारसे राजी राखता आले नाही. उलट असे संतत्व वा सांस्कृतिक नेतृत्व लोकाश्रयाने चालावे, एका निरिच्छ सेवाभावाने वर्तावे अशीच मराठी मनाची ओढ असते. कोणत्याही राज्यकर्त्यांशी वा राज्यसंस्थेशी जवळीक साधणारे सांस्कृतिक नेतृत्व महाराष्ट्राला मनापासून रुचत नाही. मराठी मनाची ही घडण वारकरी पंथाच्या संतांनी घडविली यात शंकाच नाही. पारतंत्र्याच्या प्रदीर्घ काळात शिक्षणादी सांस्कृतिक क्षेत्रात ज्या सेवाभावी थोर व्यक्ती व संस्था यांनी कार्य केले, तो वारसा खिस्ती मिशनऱ्यांचा नव्हता, तर आमच्या संतप्रेरित सांस्कृतिक परंपरेचा होता. महात्मा गांधी हे त्याच पण अखिल भारतीय परंपरेचे एक परिणत व कालोचित स्वरूप दर्शविणारे परिपूर्ण व्यक्तिमत्त्व होते. आचार्य विनोबांची राजकीय नेत्यांशी झालेली चुंबाचुंबी महाराष्ट्राला रुचली नाही. संत रामदासांना एवढ्या अंगापुरते महाराष्ट्राने मनःपूर्वक स्वीकारले नाही.

सांस्कृतिक नेतृत्वात एक पारदर्शक स्वच्छता हवी. त्यात कोणत्याही प्रकारची

गूढता, अगम्यता वा अनपेक्षितता नसावी अशीही महाराष्ट्राची धारणा आहे. श्रीचक्रधराच्या चरित्रात लोकविलक्षणता होती आणि रामदासांच्या वर्तनात एक प्रकारचा दूरस्थाचा गूढपणा होता. ते मधून मधून कुठेतरी अदृश्य होत, अज्ञातवासात जात. ज्ञानेश्वरादी संतांच्या जीवनात व वर्तनात सगळ्या गोष्टी अगदी खुल्या मोकळ्या असत. त्यात आदरयुक्त दरारा निर्माण करणारे कसलेच गूढ, विक्षिप्त वर्तनप्रकार नव्हते. खाजगी असे काही स्वरूपच त्यांच्या जीवनाला नव्हते. महाराष्ट्राला याही बाबतीत काही निवड, काही विवेक करावा लागला व तो खुल्या व्यक्तिमत्त्वाच्या बाजूनेच झाला.

जुन्या, विशेषतः जाचक ठरलेल्या परिभाषेत नवा विचार समाजाच्या गळी उतरत नाही. तो नवा विचार पुष्कळदा उचित वाटूनही त्याच्या जुन्या परिभाषेला दचकून समाज तो टाळण्याचा प्रयत्न करतो. संत रामदासांनी ब्राह्मण्याचा नवा आदर्श विचार उभा करून त्याच्याभोवती महंतपणाचे तत्त्वज्ञान उभे केले. उलट वारकरी संतांनी एकूणच वर्णजातीविचार हलक्या पट्टीत मांडला व मुख्यतः त्या परिभाषेत नवा विचार मांडण्याचे टाळले. ब्राह्मणासकट सर्व जाती म्हणूनच वारकरी संप्रदायात कमीअधिक अधिकारवाणीने बोलक्या झाल्या. उलट समर्थ संप्रदायात वरिष्ठ जातीच्या व्यक्तींनाच अधिक मोकळेपणा वाटला. समाजमनाचा हा स्वाभाविक विवेक होता एवढेच. त्यात रामदासांचा केवळ दोष नव्हता; दोष कालमनाचा व समाजमनाच्या स्वाभाविक कलाचाही होता.

जिवंत समाजाच्या इतिहासक्रमात एक टप्पा असा येतो की त्यावेळी पूर्वपरंपरेचा एकांगी का होईना, पण प्रेरक विचार उभा करणे सामाजिक जागृतीच्या दृष्टीने इष्ट असते. पारतंत्र्याच्या काळात असा प्रेरक विचार उभा करण्यास राष्ट्रवादी विचारवंतांना संत रामदासाचा आधार घ्यावा लागला. संप्रदायांप्रमाणेच समाजाच्या तात्कालिक वैचारिक गरजा यादेखील समग्र सांस्कृतिक विवेकाला पारख्या होतात. राष्ट्रवादाच्या जाणिवेला प्रेरक परंपरा रामदासांनी उपलब्ध करून दिली हे खरे; पण त्याच काळात धर्मसुधारकांचे जे आंदोलन उभे राहिले (उदा. प्रार्थना समाज) त्यात तुकारामादी संतांच्या विचारांचे साहाय्य घेण्यात आले. सामाजिक समता व सामाजिक न्याय या सध्याच्या प्रभावी विचारांना संतप्रेरित संस्कृतीचा आधार मिळत आहे, पण दलितांच्या चळवळीचा सूर त्या परंपरेशी नीटपणे जुळलेला नाही हेही खरे आहे. मातृभाषेतून विश्वज्ञान उभे करण्याचा जो प्रयत्न आज होत आहे, त्याला दासबोधाचे उदाहरण प्रेरक ठरेल यात शंका नाही आणि राजकारण व विचारवंत यांचे नेमके नाते विशद करण्यासाठी रामदासांचा प्रयोग पुन्हा अभ्यासणे उचित ठरेल. सांस्कृतिक अस्मितेचे परिपोषण होण्यासाठी सगळयाच संतांचे कार्य पुन्हा प्रेरक ठरेल अशी विद्यमान स्थिती आहे आणि आधुनिकता व परंपरा यांचा मेळ

घालण्यासाठी तर संतप्रेरित संस्कृतीचा सखोल मागोवा घेणे भाग आहे. विश्वात्मकता व अस्मिता यांच्या दुहेरी ताणात आज जगातील प्रत्येक समाज उभा आहे. माझा समाज व त्याची विशिष्ट परंपरा जपण्याचा व प्रगत करण्याचा एका बाजूने प्रयत्न होत आहे, तर दुसऱ्या बाजूने माझा समाज व परंपरा जगासाठी काय करू शकते याचेही जाहीरनामे काढावे लागत आहेत. सार्वत्रिक जीवनमूल्ये व विशिष्ट सांस्कृतिक मूल्ये यांचे संश्लेषण करण्याची आज ऐतिहासिक गरज आहे. ही गरज भागविण्याचे सामर्थ्य व तेवढी समर्थ परंपरा महाराष्ट्राजवळ आहे. महाराष्ट्र धर्म व महाराष्ट्रसंस्कृती यांच्यावर संत रामदासांनी तर विश्वधर्म व विश्वसंस्कृती यावर ज्ञानेश्वरादी संतांनी दावा सांगितला तर मला आश्चर्य वाटणार नाही. उलट अभिमानच वाटेल!

रामदासांच्या जीवनशैलीचा घाट हा प्राचीन काळातील व्यास—वसिष्ठादी कर्त्या ज्ञानीमुनींशी जुळणारा असला, तरी नैष्ठिक ब्रह्मचर्याची नवी जोड त्यांनी त्या जीवन-शैलीला दिली. त्यांचा बाह्य पेहेरावही शुकासारख्या वैराग्याचे प्रतीक ठरावा असाच होता. कर्त्या व कर्तृत्ववान कर्मयोग्याचा हा नमुना महाराष्ट्रात अपूर्व ठरला. आणि त्या नमुन्याचे अनुकरण करणारी एक समर्थसदृश थोरांची परंपराही महाराष्ट्रात निर्माण झाली. संतप्रेरित संस्कृतीला या बाबतीत रामदासांनी पुन्हा एक नवे परिमाण प्राप्त करून दिले.

विश्वाला स्वधर्मसूर्यदर्शन घडविण्याची व प्रत्येक प्राणिजाताची वांच्छा पूर्ण करण्याची प्रतिज्ञा संत ज्ञानेश्वरांनी केली होती. एका आदर्श वैश्विक समाजाची ही गगनचुंबी संकल्पना अधांतरी लोंबकळत राहू नये म्हणून तिचा पाया या मातीवर घालणे इष्ट होते. यासाठी स्वधर्माचा वैश्विक प्रसार करण्याची धमक असलेला एक सु-पर समाज निर्माण करणे आवश्यक होते. हा समाज विश्वाचे नेतृत्व करण्याइतपत समर्थ असणेही जरुरीचे होते. रामदासांनी असा विश्वनेतृत्व करणारा समाजच निर्माण करण्याची आकांक्षा बाळगली. महंतांनी महंतच करावे अशी त्यांची शिकवण होती. एका दृष्टीने त्यांना सगळाच समाज महंतमय करावयाचा होता. सगळ्यांनाच नेता बनवायचे होते. संत ज्ञानेश्वरांच्या स्वप्नाचीच ही परिणती होती. पण स्वप्न स्वप्नालाच प्रसविते. ज्ञानेश्वरांच्या स्वधर्मनिष्ठ विश्वाच्या स्वप्नाला रामदासांच्या आनंदवनभुवनाच्या स्वप्नाचे गोमटे फळ आले. हे दोन्हीही युटोपियाच; पण त्यात महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक विक-सनशीलतेचा एक तर्कसंगत क्रमही होता. या क्रमाचे भान ठेवणे अत्यावश्यक आहे, कारण समाज केवळ भाकरी व स्वातंत्र्य यावर जगत नाही; तर तो स्वप्नांवरही जगत असतो. आपण आपली स्वप्ने हरवून कसे चालेल?

संत रामदासापाशी पुऱ्या झालेल्या वर्तुळाच्या परिघावर उभे राहिले की मन भारून जाते; भरून जाते आणि एक अचपळ विचार मनात येऊन जातो : मराठी सत्तेच्या उदयाचा विचार करणाऱ्या न्यायमूर्ती रानड्यांना संतचळवळीच्या प्रेरक पार्श्वभूमीचा

साक्षात्कार झाला. एखाद्या दुसऱ्या न्यायमूर्ती रानड्यांचा अवतार व्हावा आणि पेशव्यांच्या सत्तेच्या उदयाचा विचार करताना समर्थांच्या टप्प्यावरील संतकर्तृत्वाच्या पार्श्वभूमीचा त्याला साक्षात्कार व्हावा ! ब्राह्मतेज नि क्षात्रतेज यांचा समन्वय करणाऱ्या अठराव्या–एकोणिसाव्या शतकातील मराठी संस्कृतीची पार्श्वभूमी रामदासांच्या कर्तृत्वाशी निगडित होती काय ? याचा मागोवा घेणे केवढे विवेकथरारक ठरेल !

३

स्वप्न आणि सत्य

संत तुकारामाच्या जीवनसाहित्याचा सामाजिक संदर्भ दोन दृष्टींनी लक्षात घेता येतो; एक म्हणजे त्याने प्राप्त करून घेतलेली व समाजाने निर्विवादपणे मान्य केलेली संतत्वाची पदवी आणि दुसरे म्हणजे त्याचे. अभिजात कवित्व! संतत्व नि कवित्व या दोहोंचा उद्‌गम सामाजिक संदर्भातच होत असतो. त्यांचे अस्तित्व व अर्थपूर्णता तोच संदर्भ सिद्ध करीत असतो. समाजनिरपेक्ष संतपण नि कवित्व संभवतच नाहीत. या दृष्टीने पाहता या दोन्ही संकल्पान या मूलभूत सामाजिकच. आहेत. पण एवढेच नाही; या संकल्पना समाज ज्या गोष्टींना महत्त्व देतो, मौलिक मानतो; अशा गोष्टींच्या निदर्शक आहेत. समाजाच्या लेखी त्यांनी निर्दिष्ट होणाऱ्या गोष्टी या ‘दैवी संपत्ती’सारख्या असतात. सामाजिक दृष्टीने त्या इष्ट, उपयुक्त व प्रगतिपोषक गोष्टी आहेत. संतत्वापुढे नि कवित्वापुढे समाजाचे हात जुळतात, माना झुकतात नि नजरा आदराने उजळतात. या दृष्टीने पाहता या दोन्ही संकल्पना सामाजिक मूल्यकल्पनाही ठरतात. संत असणे व कवी असणे हे समाजाच्या दृष्टीने नेहमीच मोलाचे ठरते. तुकाराम तर संत व कवीही! त्यामुळे त्याचे मोल समाजाला सततच जाणवत राहणार, यात शंका नाही. जोवर मराठी समाज अस्तित्वात आहे, तोवर या सामाजिक मूल्यकल्पनाही टिकून राहणार नि म्हणून तुकोबांचे संतकवित्वही तोवर समाजाची ‘दैवी संपत्ती’

म्हणून मानले जाणार !

संतपणाच्या व कवित्वाच्या या स्थिर मूल्यकल्पनांचे मूल्यमापन मात्र कालमानानुसार वेगवेगळ्या प्रकारे केले जाते. मूल्य व मूल्यमापन या दोन्ही गोष्टी भिन्नभिन्न आहेत, हे उघडच आहे. समाज आपल्या वाटचालीत ज्या ज्या गोष्टींना मूल्यात्मक मानतो, त्या त्या गोष्टींचा आशय एकाच एका अर्थाने सतत स्वीकारत नाही. समाजात जी सांस्कृतिक परिवर्तने होत राहतात, त्या सांस्कृतिक परिवर्तनांच्या संदर्भात त्या त्या मूल्यांचा आशय नव्याने समजावून घेण्याचा समाज प्रयत्न करीत असतो. एक प्रकारची कालोचित अन्वर्थकता [रेलेव्हन्स] त्या आशयातून शोधण्याची धडपड करण्यात येते. बदलत्या ऐतिहासिकतेची पार्श्वभूमी ही अशा धडपडीची खरी प्रेरणा असते. परंपरा आणि विद्यमानता यांचा मेळ घालण्याची ही प्रेरणा असते. संत तुकारामाच्या संतपणाचा व कवित्वाचा याच दृष्टीने मागोवा घेण्याचा आपण प्रयत्न करू.

ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ या भक्तिमार्गी संतांच्या परंपरेत तुकाराम मोडतो, हे खरे; पण यातही तुकारामाचे खरे नाते हे संत नामदेवाशीच अधिक जुळणारे होते, असे दिसून येईल. नामदेवाची ' शतकोटी अभंग ' रचण्याची प्रतिज्ञाच पूर्ण करावयाचा आपल्याला आदेश आहे, असे खुद्द तुकारामानेच म्हटलेले आहे. नामदेवाने पांडुरंगासह स्वप्नात येऊन ही आज्ञा दिली, असे त्याचे प्रतिपादन आहे :

" नामदेवे केले स्वप्नामाजी जागे । सवे पांडुरंगे येऊनिया ॥
सांगितले काम करावे कवित्व । वाउगे निमित्य बोलो नये ।
माप टाकी सळ धरिली विठ्ठले । थापटोनी केले सावधान ॥
प्रमाणांची संख्या सांगे शतकोटी । उरले शेवटी लावी तुका ॥ "

—तुकोबांचे हे वचन वाचताना एक गोष्ट मला प्रकर्षाने नेहमीच जाणवत आली आहे. ती म्हणजे स्वप्नातील दृष्टांताचे तुकारामाच्या जीवनातील महत्त्व ! स्वप्नाचा उपयोग तुकोबांनी त्यांच्या आयुष्यातील अत्यंत महत्त्वाच्या अवस्थेत व अत्यंत महत्त्वाच्या निर्णयासाठी केलेला आहे, हे दिसून येते. बाबाजी चैतन्यांनी त्याला गुरूपदेश दिला. तोही स्वप्नातच, नि नामदेवांनी कवित्वाचे कार्य त्याच्यावर सोपविले, तेही स्वप्नातच ! यांपैकी पहिले स्वप्न त्याच्या आध्यात्मिक साधनेचे अधिष्ठान ठरले; नि दुसरे स्वप्न त्याच्या कवित्वाचे बलस्थान ठरले. तुकोबांचे संतत्व व कवित्व ही दोन्ही या प्रकारे स्वप्नजात आहेत; ती एक प्रकारे स्वप्ननिर्मिती आहेत; एक प्रकारे साकार झालेली स्वप्नसृष्टी आहे, असे म्हणता येईल.

या स्वप्नांचा खरेखोटेपणा ठरविणे अवघड आहे, यात शंकाच नाही. प्रपंचाकडून परमार्थाकडे मुरडण्याच्या क्रांतिकारक जीवनटप्प्यावरच या दोन्ही स्वप्नांचा जन्म झालेला आहे. ह्या दोन्ही स्वप्नांच्या बळावरच एका सामान्य सांसारिकाचे असामान्य संतात रूपांतर घडून आले. त्या स्वप्नांनीच साक्षात्कारपथावरील विकट वाटचाल

करण्याचे सामर्थ्य एका सामान्य प्रापंचिकाला लाभले. तुकोबांच्या या स्वप्नांचा काहीएक वैशिष्ट्यपूर्ण अर्थ करता येईल काय ? आधुनिक मनोविश्लेषणवेत्त्यांनी माणसाच्या स्वप्नांची जी मीमांसा केली आहे, ती तुकोबांच्या त्या स्वप्नांना कितपत लागू पडते ? नेणिवेतील दबलेल्या आशाकांक्षांची अप्रत्यक्षपणे परिपूर्ती स्वप्नांच्या रूपाने होते, हे जर खरे असेल; तर तुकोबांच्या त्या क्रांतिकारक स्वप्नांमागे कोणत्या आशाकांक्षांचा सुप्त कल्लोळ असावा ?—की ही स्वप्ने म्हणजे तुकोबांच्या कल्पनेची सहेतुक अशी मानवी निर्मिती होती ?—तसे असेल, तर या मानीव कल्पनांची गरज त्याला का बरे जाणवली असावी ?

— या सगळ्या प्रश्नांची उत्तरे देणे सोपे नाही, सामान्यपणे जे दिसते ते एवढेच की, तुकारामाच्या जीवनसाहित्यात क्रांतिकारक ठरलेल्या त्या दोन्ही स्वप्नांमागे एक सामाजिक संदर्भ असावा ! स्वप्नातील गुरू व गुरूपदेश यांच्या आधारे तुकारामाला परमार्थाची वाट चोखाळण्याची मोकळीक लाभली आणि स्वप्नातील कवित्वाच्या आज्ञेने त्याला काव्यनिर्मितीचे, कथा-कीर्तनाचे स्वातंत्र्य मिळाले. तुकाराम ज्या सामाजिक थरात जन्मला होता आणि ज्या दुष्काळादी मानभंगाच्या व उपासमारीच्या आपत्तीत सापडला होता, त्या सामाजिक थराचा व आपत्तीचा संबंध त्याच्या या दोन्ही स्वप्नांशी असावा, असे वाटते. यात भर म्हणून तुकोबांचे काहीसे आत्मकेंद्रित, काहीसे अहंमन्य व्यक्तिमत्त्वही लक्षात घ्यावे लागते. तुकोबांची ' मी ' पणाची जाणीव ही इतर संतांच्या तुलनेने अधिक उत्कट होती. देहूची महाजनकीची परंपरा व व्यापाराची कुलपरंपरा यामुळे तुकोबात एक नैसर्गिक अहंभाव स्वभावतःच होता, असे दिसते. कवितेच्या वह्यांचे जलदिव्य करावे लागले, त्यावेळी तेरा दिवसांचे प्राणांतिक उपोषण त्यांनी केले व ह्या प्रसंगी शेवटी ' नारायणे त्याचे समाधान केले. ' तथापि यावेळी त्याने जे आकांडतांडव केले, त्याबद्दल नंतर त्यालाच पश्चात्ताप झाला. तो स्वतःच आपल्या आततायीपणाची अनुतापदग्ध ग्वाही देतो :

" नव्हती आली सीसा सुरी अथवा घाय पाठीवरी !
तो म्यां केला हरी एवढा तुझां आकांत ॥ "

मनस्वी, स्वयंकेंद्रित, आत्मप्रतिष्ठेचे भान जपणाऱ्या व्यक्तिमत्त्वाचा हा संत होता, हे या प्रसंगातूनही दिसून येते.

संस्कारलोपामुळे शूद्रत्व आलेला सामाजिक वर्ग, दुष्काळादी प्रपंचाचा आलेला ' समूळ वीट ' आणि एक मनस्वी अहंभावी व्यक्तिमत्त्व यांचा मेळ तत्कालीन संतत्वाच्या व कवित्वाशी, संकेताशी वा परंपरेशी सांगड घालणे हा तुकारामापुढील यक्षप्रश्न होता. हा यक्षप्रश्न सोडविण्यासाठी त्याने जे पहिले पाऊल उचलले, तेच दुर्दैवाने पायगोवे ठरले. हे पहिले पाऊल म्हणजेच भगवद्गीतेवरील मंत्रगीता रचण्याचा प्रयत्न हा होय. भगवद्गीतेवर भाष्य लिहिण्याची कल्पना तुकोबांना आत्मविकासाच्या

पहिल्याच टप्प्यावर का स्फुरावी, हे निश्चितपणे सांगणे अवघड आहे. कदाचित संत ज्ञानेश्वरांच्या भावार्थदीपिकेवरून ही कल्पना त्याला स्फुरली असावी ! तथापि तत्कालीन धार्मिक–सामाजिक संकेतांना तुकोबांची ही उत्स्फूर्त कृती मान्य होण्यासारखी नव्हती. त्यामुळेच वह्या बुडविण्याचे जलदिव्य तुकारामाला पत्करावे लागले. या दिव्यातून तो नारायणाच्या कृपेने सुरक्षितपणे बाहेर पडला हे खरे; तथापि त्याच्या एकूण जीवन-कल्पनेला या प्रसंगाने फार मोठा धक्का दिला, यात शंकाच नाही. गीतामीमांसेचा अधिकार आपणास नाही, याची तीव्र जाणीव तुकारामाला झाली. एवढेच नव्हे, तर स्वतःच्या एकूणच सामाजिक अधिकाराच्या मर्यादांची बोचक:जाणीव या प्रसंगाने त्याला झाली.

" निषेधाचा काही पडिला आघात ।
तेणे मध्ये चित्त दुखविले ॥ "

– असे उद्गार तुकोबांनी या प्रसंगाच्या निर्देशात काढले आहेत. त्याचे ‘ चित्त दुखविले ’ ते एकूणच सामाजिक बंधनांच्या जाणिवेमुळे ! तुकोबांच्या पूर्वी आणि नंतरही आजतागायत जे गीताभाष्यकार झाले, त्यात एकही ब्राह्मणेतर नाही, ही वस्तुस्थिती लक्षात घेता, तुकारामाने आपल्या काळात ‘ मंत्रगीता ’ लिहिण्याचा जो प्रयत्न केला, तो किती क्रांतिकारक होता, हे लक्षात येते. पण एवढी क्रांतिकारकता या धर्मग्रंथाच्या बाबतीत समाजाला पचणे वा पटणे शक्य नव्हते. ज्ञानेश्वरप्रणीत गीताभाष्याने स्त्रीशूद्रांना परमार्थप्राप्तीचा हक्क बहाल केला यात शंकाच नाही; पण खुद्द गीताभाष्याचाच अधिकार मात्र त्यामुळे स्त्रीशूद्रांना मिळू शकला नाही. ज्ञानेश्वरानंतर जवळजवळ तीनशे वर्षांनी म्हणजे तुकोबांच्या काळातही मूळ गीतेचे महाद्वार स्त्रीशूद्रांना बंदच राहिले. तुकारामाला म्हणूनच स्वतःच्या जीवनकल्पनेप्रमाणे जगण्याचा व लिहिण्याचा अधिकार ज्ञानेश्वरांची परंपरा देऊ शकली नाही. खरे तर ज्ञानेश्वर ते तुकाराम ही परंपरा तरी तशी एकच एक होती काय, हा प्रश्नही मनात अनेकदा डोकावून जातो. ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम या प्रत्येक संताने स्वतःची जीवनशैली स्वतःच्या परिस्थितीशी व व्यक्तिमत्त्वाशी उचित तो संघर्ष व समन्वय करूनच निर्माण केली. त्यांनी परस्परांचा निर्देश आदराने केला, तो केवळ जातिवंत गुणग्राहक वृत्तीमुळेच ! ते ज्या एका विठ्ठल संप्रदायाचे अनुयायी होते, त्या संप्रदायाची आचारविचारप्रणाली त्यांनी उपदेशरूपाने प्रसृत केली हे खरे; पण ही ‘ समानधर्मता ’ हा त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा परिणाम होता; कारण नव्हते, असेच पुष्कळदा वाटून जाते. विठ्ठल संप्रदायाने त्यांना स्वतःचे जीवनशिल्प घडविण्याची दिशा दाखविली हे खरे; पण त्यांच्या सामाजिक स्थितीने व दर्जानेच त्यांना प्रत्यक्षात घडविले. ती परंपरा त्यांच्या जीविताचे कारण नव्हे; तर कार्यस्वरूप होती. ज्ञानेश्वरां-पासून तुकोबापर्यंतच्या या थोर संतकवींच्या जीवनाकडे व साहित्याकडे पाहिले, की

त्यांपैकी प्रत्येकाच्या जीवनाचे व व्यक्तिमत्त्वाचे स्वरूप, समस्या व संघर्ष हे भिन्न भिन्न होते व ही सर्वांगीण भिन्नता ही मूलतः सामाजिक संदर्भातील होती, असेच दिसून येईल.

भगवद्गीतेने लेखणी व मन ही दोन्ही एकदा चांगली पोळून निघाल्यानंतर तुकाराम परत कधी तिच्या वाटेस गेला नाही. एवढेच नव्हे, तर वस्तुनिष्ठ अशा प्रकारचे, मीमांसक स्वरूपाचे कसलेही काव्य त्याने लिहिण्याचा प्रयत्न केला नाही. त्याची अवघी अभंगवाणी आत्मपर आहे, आत्मनिष्ठ आहे; उत्कट भावनांचा आत्माविष्कार आहे. तुकोबांची उपदेशपर रचना ही देखील स्फुट स्वरूपाची व प्रासंगिक निमित्तांनी निर्माण झालेली; पण त्यामागील प्रत्यक्षातील प्रसंग व निमित्त लपवून ठेवणाराची अथवा केवळ मोघमपणे सूचित करणारी अशीच आहे. तुकोबांच्या आत्मपर व उपदेशपर अभंगवाणीत सार्वत्रिक नीतिविचार आढळतो, याचे कारण अशा विचारांना तत्कालीनच केवळ नव्हे, तर कोणत्याही काळातील सामाजिक निषेधाची भीती नव्हती, हेच असावे. त्यातून सर्वसामान्य सार्वत्रिक नीतिमूल्यांचा आविष्कार होत असल्याने ती सतराव्या शतकातील स्वकीय समाजाला, एकोणिसाव्या शतकातील खिस्ती मिशनऱ्यांना आणि विसाव्या शतकातील आधुनिक भावकवींना सारखीच प्रिय होऊ शकतात.

तुकोबांनी अशा स्फुट, आत्मपर अभंगवाणीचा पुरस्कार केला, याचे कारण तो म्हणतो त्याप्रमाणे नामदेवाची स्वप्नातील आज्ञा एवढेच असावे, असे मला वाटत नाही. तुकारामाला एखादी भावार्थदीपिका, एखादे भागवत, एखादे रामायण, एखादे महाभारत निर्माण करण्याची कांक्षा नि कुवत एकेकाळी निश्चितच होती; परंतु वह्यांच्या जलदिव्यापासून त्याने ती वाट सोडली व संत नामदेवाप्रमाणेच आत्मपर अशी निर्मितीची कक्षा स्वतःसाठी आखून घेतली. याला पूरक ठरणारी त्याची अहंभावी, मनाची मनोवृत्ती अभंगवाणीच्या प्रकृतीसही अनुकूल ठरली. तुकारामाचे स्वप्न खरे असो नसो; पण नामदेवाच्या मळवाटेवरच त्याला त्याच्या अवस्थेत दिलासा लाभणे शक्य होते. नामदेवाच्या स्वप्नाचा दृष्टांत एकवेळ कल्पित मानला, तरीही त्या कल्पितामागे एक मोठे सामायिक सत्य होते. थोर प्रतिभावंत सत्य नि कल्पित यांचा एक सृजनशील असा मेळ घालत बसतो. तुकोबा याला अपवाद कसे असतील?

मंत्रगीतेचा सामाजिक निषेध झाला, त्यावेळी तुकोबांनी आपल्या या कृतीचे समर्थन पुन्हा स्वप्नाचा आधार घेऊनच केले. "मला माझ्या गुरूने स्वप्नात येऊन गीताभाष्य लिहिण्यास सांगितले व म्हणून त्याच्या आज्ञेप्रमाणे मी हे काम केले," असा तुकोबांचा या प्रकरणी बचाव होता. तुकोबांच्या जीवनातील महत्त्वाच्या प्रसंगीचे व महत्त्वाच्या अर्थाचे हे तिसरे स्वप्न होय. तत्कालीन समाजात गुरुसंस्थेचा दबदबा किती मोठा होता हे तुकोबांच्या या बचावावरूनही दिसून येते. खुद्द तुकोबांनी पुढे आपल्या उपदेशपर अभंगांतून

“ भाग्यासाठी गुरू केला । नाही आम्हासी फळला ”

असाच निर्वाळा देऊन ही जबरदस्त गुरुसंस्था खिळखिळी करण्याचा प्रयत्न केला. स्वतःच्या ‘ बाबाजी चैतन्य ’ या गुरूचाही त्याने स्वप्नातला दृष्टांतच निर्दिष्ट केला. यावरूनही या गुरुसंस्थेबद्दलची त्याची एकूणच अनास्था दिसून येते. तो स्वतःही कुणाचा गुरू म्हणून मिरविला नाही. त्याचे शिष्य म्हणवून घेणारे हे त्याचे प्रत्यक्षातील त्याने दीक्षित केलेले शिष्य नव्हते, असेच दिसून येईल.

मंत्रगीतेच्या संदर्भातील आत्मसमर्थनात तुकोबांनी श्रीसद्गुरूच्या [म्हणजे देवाच्या ?] आज्ञेचा निर्देश केला होता, पण स्वप्न, त्यातील सद्गुरू व त्याची आज्ञा या सगळ्याच गोष्टी परोक्ष स्वरूपाच्या होत्या, त्या सिद्ध करण्यासाठी शेवटी प्रत्यक्ष नारायणाचीच कृपा आवश्यक होती. तुकोबांना अशा कृपेचा लाभ झाला हे खरे, पण पारमार्थिक प्रवासात आपण खरोखरच एकाकी आहोत, याचीच प्रकर्षाने जाणीव या प्रसंगी त्याला झाली असावी. ‘ नारायण आणि मी ’ एवढ्याच संबंधावर त्याला साक्षात्काराची अवघड वाट चालावयाची होती व आत्मविकास करून घ्यावयाचा होता. या घटनेचा तुकारामाच्या सिद्धोत्तर अवस्थेशीही संबंध आहे, असे मला वाटते.

तुकारामाच्या एकूणच जीवनात एक प्रकारची आत्यंतिक व्यक्तिनिष्ठा आढळते. त्याचे समाजाशी असलेले नाते हे प्रासंगिक उपदेशापुरते होते. काहीसे अकरणात्मक [निगेटिव्ह] होते. पीडित अशा लोकांच्या दर्शनाने तो कळवळत असे, दांभिकांच्या वर्तनाने संतापत असे व भावार्तांच्यासाठी उपदेशामृताचे मेघही बरसत असे. पण ही सगळी सामाजिकता काहीशी आपाततः घडणारी होती. सहजपणे त्यात दिसणारी वा दाखविली जाणारी ही सामाजिकता होती. तिच्याबद्दलच्या त्याच्या प्रतिक्रिया तीव्रोत्कट, हृदयस्पर्शी व मोलाच्या ठरल्या ही गोष्ट वेगळी ! पण या सामाजिक जिण्याच्या विस्तृत प्रांगणात काहीएका सामाजिक जाणिवेने प्रवेश करून, त्या जिण्याचे रंगरूप पाहाण्याचे व बदलण्याचे कार्य तुकोबांनी केले नाही. त्याच्या सामाजिक जाणिवेचे स्वरूप हे काहीसे प्रतिक्रियात्मकच होते असे दिसून येईल. तुकारामाने देहूचे आपले मूळ स्थानही कधी सोडले नाही, तीर्थयात्राही केल्या नाहीत, शिष्यवर्गही राखला नाही, आळंदी–पंढरी–देहू या पलीकडे तो कधी गेलाही नाही. पंख मिटून बसलेल्या गरुडासारखे त्याचे सामाजिक संबंध मिटलेले होते असेच दिसून येते.

तुकारामाच्या संतत्वाचे हे काहीसे व्यक्तिनिष्ठ स्वरूप प्रख्यात संशोधक श्री. वा. सी. बेंद्रे यांनी आपल्या ‘ संत तुकाराम ’ (१९६३) या ग्रंथात व्यवस्थितपणे मांडले आहे. ते म्हणतात :

“–त्यांच्या आयुष्यक्रमाचा विशेष म्हणजे एकच की, विहित गृहस्थाश्रमाचा पूर्ण जबाबदारीने संभाळ करून पराविद्येच्या अभ्यासानुभवाने पराप्राप्तीस आवश्यक ती साधने व अवस्था साध्य करणे...विहित कर्मांचा विनतक्रार

स्वीकार करून व या कर्मांतून बऱ्यावाईट उत्पन्न होणाऱ्या आसक्तीचा विरोध करून पराविद्येसाठी चित्तमनाची शुद्धी राखणे व पराप्राप्तीचा मार्ग आक्रमणे हेच त्यांच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे सारसर्वस्व होते—" (पृष्ठ १६२)

तुकारामाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे सार व्यक्तिविकसन हेच होते व ते व्यक्तिविकसन हे आध्यात्मिक अर्थाचे व म्हणून समाजनिरपेक्षच होते. 'शुद्ध पारमार्थिक संतत्वा'चा एक आदर्श तुकोबांनी एका सामान्य माणसातून उभा केला. सकाम, सहेतुक किंवा समाजप्रवण असे संतत्व तुकारामापाशी नव्हते. त्यामुळे सामान्य माणसाला त्याचा आदर्श आदरणीय वाटला, तरी अनुकरणीय वाटणे कठीण आहे. कारण शुद्ध संतत्व हा सामान्य माणसांपैकी शेकडा एक शंभरांश माणसांनाही न पेलणारा व पचणारा आदर्श आहे. पुन्हा तो समाजनिरपेक्षच आहे, म्हणून धर्मप्रभावाच्या काळातच तुकोबांचा आदर्श निर्माण होऊ शकतो व तगू शकतो. ज्या काळात तुकोबांच्या संतपणाला स्थिर उभे राहण्याइतपत भूमीच आढळणार नाही, अशा काळात तो आदर्श केवळ परंपरापूज्यतेचा भाव व्यक्त करण्यापुरताच अर्थपूर्ण ठरू शकतो, हे दुर्दैवाने कटू असले, तरी सत्य आहे.

तुकारामाच्या समकालीनांत समर्थ रामदास व छत्रपती शिवाजी या थोर पुरुषांचा समावेश होतो. समाजसापेक्ष, विधायक, सामाजिक जाणिवांचे संतपण समर्थ रामदासांच्या रूपाने त्या काळात निर्माण झाले. समर्थ हे स्वतःला सहेतुकपणे सामाजिक–राजकीय व्यवहारात गुंतवून घेणारे तत्कालीन संत होत. समर्थांनी शिवाजी महाराजांकडे तक्रार केली आहे की, 'तुमच्या देशी वास्तव्य करूनही तुम्ही आमची वास्तपुस्त करीत नाही!' उलट तुकारामाने शिवाजीने पाठविलेली भेट नाकारून,

" तुम्हापाशी आम्ही येऊनिया काय ।
वृथा सीण आहे चालण्याचा ।"

—अशी काहीशी आत्मतुष्ट अकरणात्मक भूमिका घेतली. ही भूमिका त्याच्या एकूण जीवनदृष्टीशी सुसंगत अशीच आहे, यात शंका नाही. स्वतःच्या बाहेरच्या जगाशी फारशी गोवणूक तुकोबांनी कधीच करून घेतली नाही, अवघे जग त्यांच्या परमदृष्टीला स्वतःच्या ठायी एकवटल्यासारखे वाटे. समर्थ रामदासांची दृष्टी यापेक्षा वेगळी होती. पण या वेगळेपणाचे कारणही सामाजिक संदर्भातच लपलेले होते. सामाजिक निषेधाचा प्रसंग रामदासांवर येणे शक्य नव्हते. रामदास हे सर्वमान्य अशा नेतृत्वाच्या वर्गाचेच प्रतिनिधी होते. एकान्तवास नि अनेकान्तवास यांचा विशिष्ट विवेक प्रत्येकच संताला करावा लागला. संत तुकारामाने एकान्ताचा प्रत्यक्षवास व अनेकान्ताचा परोक्षवास निवडला.

तुकोबांच्या या विवेकाचे मूळ जसे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात होते, तसेच ते त्यांच्या सामाजिक संदर्भातही असावे, असे मला वाटते. संत व कवी या दोन्ही भूमिका

आत्मसात करण्याच्या आद्य अवस्थेतच त्यांच्यावर सामाजिक निषेधाचा आघात झाला. देहूच्या परिसरात स्वतःचे देऊळ सोडून इतरत्र कथाकीर्तन करण्याचाही प्रयत्न तुकोबांनी कधी केला नाही. शिवाजीला लिहिलेल्या पत्रात त्यांनी 'रामदास्या'चा उल्लेख केला आहे. हे ' रामदास्य ' म्हणजे समर्थांचे असो वा श्रीरामाचे असो; पण शिवाजीने त्यावर चित्त एकाग्र करावे, अशी तुकोबांची इच्छा त्यांनी व्यक्त केली आहे. शिवाजीचे गुरुत्व पतकरणे हे कदाचित आणखी एका सामाजिक निषेधाचा आघात करणारे कारण ठरले असते ! तुकोबांना या विषाची पुन्हा परीक्षा घेण्याची अर्थातच इच्छा नव्हती. त्यांचे शिवाजीला लिहिलेले पत्र हे केवळ राजा व संत यांच्यातील निःस्पृह नात्याचेच निदर्शक आहे असे नाही; तर ते तुकारामाच्या सामाजिक आत्मभानाची कल्पना सूचित करणारेही आहे असे मला वाटते. या पत्रात एक प्रकारचा खास तुकारामीय अहंमन्यतेचा ठसा आहे आणि न्यूनगंडाचीही एक बारीक लय आहे. तुकोबांच्या सामाजिक आत्मभानाचे हे पत्र निदर्शक ठरते ते त्यामुळेच !

सामाजिक संदर्भात विशिष्ट प्रकारे घडत गेलेले तुकारामाचे जीवनसाहित्य पाहिले, की ज्ञानेश्वरांनी ज्याचा पाया घातला व तुका ज्याचा कळस झाला ते ' देवालय ' एक मनोवांच्छित कल्पित वाटू लागते. वारकरी संप्रदायाच्या या देवालयातील एका छोट्या शिळेचाही आधार या दोन संतांच्या प्रत्यक्ष जीवनाला कधी लाभला नाही. आपापले आसन त्यांना आपापली किंमत देऊनच स्थिर करावे लागते. त्यांच्यात कसलेही पौर्वापर्य असावे, परंपरागत क्रम असावा, सांप्रदायिक विचारप्रणालीचा काहीएक विकसनशील क्रम असावा, असे वाटत नाही. संप्रदायाने त्यांच्यात पाहिलेले संबंध व नाते हे त्यांच्या सोयीचे व उपयोगाचे असतात. हा अधिकार अर्थातच संप्रदायाला आहेच. पण तुकारामासारख्या संतकवीच्या जीवनसाहित्याचे सत्य या अधिकाराच्या बळावर निर्विवादपणे सिद्ध होईल असे मला वाटत नाही.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९३८
दा. क्र. २३५८२
निबंध पाठ्ड्
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

४

साधारणांची स्वप्ने

खांडेकरांच्या साहित्याचा विचार करताना ठळकपणे जाणवणारी पहिली गोष्ट म्हणजे त्यांचे वैपुल्य आणि वैविध्य. लघुनिबंध, लघुकथा, कादंबऱ्या, टीकासाहित्य, अनेक कविलेखकांच्या साहित्याचे केलेले संपादन, शेकडो पुस्तकांना लिहिलेल्या प्रस्तावना आणि स्वतःच्या लहान-मोठ्या साहित्यकृतीसंबंधी मनमोकळेपणाने निवेदन केलेली मनोगते अशा अनेकविध प्रकारच्या साहित्यसंभारात खांडेकर उभे असलेले दिसतात. दुसरी एक गोष्ट त्यांचे साहित्य मनावर बिंबवून जाते. ही गोष्ट म्हणजे, जवळ-जवळ चार तपांहून अधिक काळ त्यांनी अखंडपणे चालविलेले साहित्यनिर्मितीचे व्रत. निर्मितींचे वैपुल्य आणि दीर्घकालीन सातत्य या गोष्टी आधुनिक काळात फार कमी लेख-कांच्या बाबतीत आढळून येतात. एवढेच नव्हे, तर वैपुल्य आणि सातत्य यांच्याबरोबर आपल्या निर्मितीची काहीएक आवाहनक्षमता टिकविणे अवघड असते. ‘ ययाती ’, ‘ अमृतवेल ’ या पन्नाशी-साठीच्या दशकातील त्यांच्या कादंबऱ्या लक्षवेधक ठरल्याचे दिसून येते, याचे कारण खांडेकरांना या साहित्याची काहीएक कालोचित अन्वर्थकता साधता आली हे होय.

खांडेकरांच्या या प्रदीर्घ वाङ्मयीन साधनेकडे पाहात असताना एक विचार सतत मनात येऊन जातो. तो म्हणजे, त्या साधनेमागे अशी कोणती सबळ प्रेरणा होती की जी पन्नास वर्षांच्या नाना रंग बदलत गेलेल्या कालखंडात अबाधितपणे

टिकून राहिली या साहित्यनिष्ठेचे वर्णन कसे करता येईल ? तिच्या अविचल स्वरूपाचे, अढळपणाचे रहस्य नेमके कशात आहे ? कोणतीही निष्ठा ही प्रकृतीनेच अढळ असते की काय ? आणि बदलत्या कालमानात निष्ठेशी संग राखणे हे आपापतः घडते काय ? साहित्यनिष्ठा हीदेखील अशाच जातीची निष्ठा असते काय ?—हे सगळे प्रश्न खांडेकरांच्या बाबतीत मनात गर्दी करतात. या प्रश्नांना अधिकच टोकदारपणा येतो, तो खांडेकरांच्या साहित्यिक कारकीर्दीत मराठीत घडून आलेल्या महत्त्वाच्या स्थित्यंतरांमुळे. १९२० पासून पुढील जवळजवळ २५ वर्षे प्रभावी असलेल्या वाङ्मयीन जाणिवा स्वातंत्र्योत्तर काळाच्या आसपास मूलतः बदलल्या आणि या कालखंडातील सगळ्याच साहित्यिकांबरोबर खांडेकरांचेही पुनर्मूल्यमापन करण्यात आले. त्यात कुसुमावती देशपांड्यांनी म्हटलेल्या ‘ साधारणांच्या युगा’तील खांडेकरांसकट सर्वच लेखक-कवींचे काहीसे अवमूलन झाले. इतकेच नव्हे तर त्यांच्या लेखकत्वाबद्दलच शंका घेण्यात आली. दुसऱ्या भाषेत याचा अर्थ, खांडेकरांनी जी काही वाङ्मयीन निष्ठा जीवनभर जपली असेल, तिच्यावरच जोरदार आघात करण्यात आला आणि तरीही ती निष्ठा अविचल राहिली. ‘ ययाती,’ ‘ अमृतवेल ’ यांसारख्या साहित्यकृतींची नवी फळे तिला आली. त्याआधी ‘ अश्रूंची ’ फुलेही तिला येऊन गेली. अर्थात् या वाङ्मयीन अवमूलनाचा परिणाम कोणत्याही संवेदनशील लेखकावर झाल्याशिवाय राहणार नाहीच. खांडेकरही याला अपवाद नाहीत. ‘ एक लेखक आणि एक खेडे ’ (१९७३) या जया दडकरांच्या पुस्तकातील खांडेकरांच्या पत्रव्यवहारात त्यांचे जे आत्मनिवेदन आढळते त्यात क्षमायाचनेचा, स्वतःच्या काही उणिवांचा व क्षीण आत्मसमर्थनाचा एक करुणरम्य सूर ऐकू येतो. पण हे सर्व महत्त्वाचे नाहीच. सामाजिक आणि वाङ्मयीन स्थित्यंतराच्या प्रदीर्घ काळात खांडेकरांच्या अविचल राहिलेल्या वाङ्मयीन निष्ठेचे रहस्य कशात आहे, हा प्रश्न मनात घर करून राहतोच.

त्याचा मागोवा घेताना लक्षात येते ते असे, की आपल्या दीर्घकालीन वाङ्मयीन साधनेच्या गाभ्याशी खांडेकरांनी एक अनन्यसाधारण वाटणारी अशी साहित्यिक संस्कृती जपण्याचा प्रयत्न केला. लौकिकातील एक सर्वसाधारण माणूस म्हणून साहित्यिकाने कसे जगावे व आत्मसंपन्न व्हावे आणि एक साहित्यिक म्हणून साहित्यव्रत कसे चालवावे व विकसित करावे, याचा नमुना त्यांनी या साहित्यिक संस्कृतीच्या रूपाने उभा केला-आचरून दाखविला. या साहित्यिक संस्कृतीत साहित्यिकाच्या आंतरिक आणि लौकिक व्यक्तिमत्त्वाचा एक निश्चित विवेक होता आणि त्या विवेकाला ऐतिहासिक भानाचे एक नेमके अधिष्ठान होते. लेखक ही लौकिकाच्या दृष्टीने चारचौघांसारखी एक व्यक्तीही असते. तिला लौकिक व्यवहाराच्या मार्गाने जीवन व्यतीत करावे लागते आणि असे करीत असताना बदलत्या कालमानाचा तिच्यावर सतत परिणाम होत, असतो. खांडेकरांनी साहित्यिक म्हणून जगताना काहीएक विशेष असे आदर्श अनु-

सरले. त्यात अहोरात्र वाङ्मयनिर्मितीचा ध्यास हा जसा अंतर्भूत आहे, तसाच आपल्या सगळ्या बौद्धिक आणि भावनिक शक्ती वाङ्मयीन कार्यातच राबविण्याची वृत्तीही आहे. आपल्या अवघ्या जीवनचैतन्याचा स्रोत केवळ वाङ्मयनिर्मितीच्या एकाच दिशेने आमरण वाहत ठेवण्याचा एक थोर प्रयत्न त्या आदर्शात आहे. लौकिकातील अनेक विषय, अनेक प्रलोभने, अनेक मानसन्मान इत्यादींचा मोह कटाक्षाने टाळून केवळ साहित्यिक म्हणून जगण्याचे श्रेयस त्यात आहे. खांडेकरांतील शिक्षकाने तर त्यांच्यातील साहित्यिकाला कायमची दीक्षाच दिलेली होती. या शिक्षकापासून साहित्यिकाची सुटका नव्हती. कडक पंतोजीप्रमाणे त्याने साहित्यिकाला साहित्यापासून कधीच विचलित होऊ दिले नाही. साहित्य आणि साहित्य एवढ्याच एकमेव ध्यासाने खांडेकरांचे अवघे जीवन भारलेले होते. ते साहित्याचे होते, साहित्यासाठी होते आणि साहित्यिक म्हणूनच होते. इतके साहित्यमय, वाङ्मयमय जिणे जगणारा आधुनिक साहित्यिक सापडणे खरोखर कठीण आहे.

अशा साहित्यमय जिण्यासाठी केवळ साहित्याची निष्ठा पुरी पडेल काय? कलासाहित्याचे क्षेत्र हे आशानिराशांच्या, यशापयशांच्या, मानापमानांच्या अतिमूल्यात्मक व अवमूल्यात्मक समीक्षेच्या चक्रनेमिक्रमात अहोरात्र भिरभिरणारे असते. भारतीय ज्ञानपीठाचा पुरस्कार स्वीकारताना केलेल्या भाषणात खांडेकरांनी स्टीव्हन्सनच्या एका कवितेचे उदाहरण दिले आहे. या कवितेतील बालक कागदी होड्यांवरून दूरदूरच्या देशांच्या सफरी करण्याचे स्वप्न बघत असतो आणि प्रत्यक्षातील सत्य मात्र त्या स्वप्नांच्या अगदी विरुद्ध असते. लेखकाचे लेखन हे एक ' स्ट्रगल ' असते, असे त्यांनी त्या भाषणात म्हटले आहे. केवळ वाङ्मयनिर्मितीच्याच संदर्भात हे खरे आहे असे नाही. लेखक म्हणून व्यवहारात जगणे हेसुद्धा एक ' स्ट्रगल'च आहे. ह्या धडपडीतून स्वतःचे लौकिक आणि वाङ्मयीन व्यक्तिमत्त्व तगवून नेणे, केवळ वाङ्मयीन निष्ठेने साध्य होईल, असे वाटत नाही. त्यासाठी त्या निष्ठेलाही एखाद्या दुसऱ्या निष्ठेची जोड द्यावी लागते. कोणत्यातरी जीवननिष्ठेचे अधिष्ठान वाङ्मयनिष्ठेला द्यावे लागते. आणि जीवननिष्ठा ही प्रयत्नाने धारण करावी लागते. ती आपोआप निर्माण होत नाही. आपणास पुष्कळदा असे वाटते की, केवळ जगत राहण्याने जगण्याची निष्ठा तयार होईल किंवा होते. पण केवळ जगत राहण्याने जीवनवादी साहित्यिकनिष्ठा तयार होणे कठीण असते. त्याचप्रमाणे केवळ रसिकतेने सौंदर्य निर्माण करता येत नाही. केवळ संवेदनक्षमतेने जीवनसौंदर्याची निष्ठा निर्माण होत नाही. मी जगत राहिलो, माझ्या पाणीदार डोळ्यांनी जीवनाचे आणि निसर्गाचे सौंदर्य टिपत राहिलो, आस्वादत राहिलो, माझ्या श्रुतींनी स्वरसौंदर्य चाखत राहिलो; किंबहुना माझ्या सगळ्या संवेदनांना तीव्रतरल राखून मी जीवनसौंदर्याची अनुभूती घेत राहिलो तरीही या सर्व गोष्टींनी सौंदर्यवादी साहित्यिक निष्ठा निर्माण करता येणार नाही.

नुसत्या कलाप्रेमाने साहित्यिक निष्ठा, कलानिष्ठा यांचे अधिष्ठान जीवनाला देता येत नाही; तर अशा कलाभिरुचीला, अशा सौंदर्यासक्तीला, अशा संवेदनशीलतेला कोणत्यातरी जीवनविषयक मूल्याची जोड दिल्याशिवाय ती फलद्रूप होत नाही; फलद्रूप झाली तरी तिच्यात वैपुल्य आणि विविधता साधण्याची सर्जनशीलता येत नाही, आणि मुख्यतः दीर्घकालपर्यंत जीवनमूल्यविहीन कलानिष्ठा तग धरू शकत नाही. अजिंठा-वेरूळची, महाबलीपुरमूची, खजुराहोची शिल्पकला, रामायण-महाभारता-सारखी सांस्कृतिक महाकाव्ये, ज्ञानेश्वर-तुकारामदिकांचे संतसाहित्य यांच्याकडे पाहिल्यास जीवननिष्ठा आणि साहित्यनिष्ठा किंवा कलानिष्ठा यांचा संगम किती प्रेरक होऊ शकतो, हे लक्षात येते.

खांडेकरांनी जी साहित्यिक संस्कृती कळत-नकळत आचरून दाखविली, तिचे वैशिष्ट्य यात आहे. त्यांनी साहित्यिक संस्कृतीचा एक आदर्शच मराठी साहित्यक्षेत्री कायमचा उभा केला आहे. त्यांनी आपल्या साहित्यसाधनेला जीवनसाधना बनविले असे म्हणण्यापेक्षा, एका जीवनविषयक निष्ठेने त्यांच्या साहित्यसाधनेचे अखंडपणे अंतःपोषण केले, असे म्हणणे जास्त पोषक ठरेल. आधुनिक काळात मानवी व्यक्तिमत्त्वाचेच विघटन होत चालले आहे. व्यक्तीमधील कलावंत आणि माणूस यांच्यामध्ये जीवघेणे अंतःकलह निर्माण झालेले आहेत. व्यक्तीची कलासाहित्यातील भूमिका आणि लौकिक जीवनातील भूमिका यांच्यात विसंवाद निर्माण होत आहे. माणूस एकाकी पडत आहे. या माणूस नावाच्या बेटाचे प्रश्न साहित्यिक म्हणून असलेल्या व्यक्तिमत्त्वात सतत विसंवाद निर्माण करत आहेत. व्यक्तीची आत्मिक एकात्मता टिकवणे आणि तिचे संस्कृतीशी अर्थपूर्ण नाते उभे करणे, हे या काळाचे आव्हान होय. साहित्यिकांनी हे आव्हान कसे स्वीकारावे, याचे उदाहरण खांडेकरांनी जपलेल्या साहित्यिक संस्कृतीने स्पष्ट केले आहे. कुठलीतरी जीवनविषयक श्रद्धा, कुठलातरी जीवनवाद स्वीकारल्याशिवाय कला-साहित्याच्या क्षेत्रात जास्त काळ तग धरणे कठीण आहे. एक कादंबरी, एक काव्यसंग्रह, एक कथासंग्रह यांच्यामागोमाग पटापटा घडणारे साहित्यिकांचे अंत पाहिले, की केवळ कलावादाने, केवळ वाङ्मयीन आकारवादाने, केवळ संवेदनधर्माने आणि केवळ जगणे जगून साहित्यिक निष्ठा टिकविणे व वर्धिष्णू करणे अवघड आहे, हे स्पष्ट होते. खांडेकरांनी विविध आणि विपुल प्रकारे निर्माण केलेल्या साहित्याची गुणवत्ता काय, हा प्रश्न प्रत्येक कालखंड आपल्या अभिरुची-प्रमाणे सोडवीलच; तथापि कोणत्याही कालखंडाला खांडेकरांनी घालून दिलेल्या जीवननिष्ठ साहित्यिक संस्कृतीचे अवमूलन करता येईल, असे वाटत नाही; कारण असे घडणे दुर्मिळ असते. आणि समाजाच्या सांस्कृतिक संचितात अशा कधीकाळी घडणाऱ्या गोष्टीला कायमचे व निर्विवाद मूल्य प्राप्त होत असते.

खांडेकरांनी अशी कोणती जीवनश्रद्धा जपली, की तिच्यामुळे त्यांच्या साहित्याचा

अश्वत्थ चित्रविचित्र पर्णाकारांनी पन्नास-साठ वर्षे पल्लवित होत राहिला ? ययाती कादंबरीचे कथाबीज खांडेकरांनी दोन तपांहून अधिक काळ अंतर्यामी पोसले. शिरोडे आणि त्याचा निसर्ग यांचा सुगंध त्यांच्या जीवनात आमरण दरवळत राहिला. आपला शिक्षकी पेशा हा एखाद्या जीवश्चकंठश्च मित्राप्रमाणे त्यांची सोबत करीत राहिला. खांडेकरांच्या आंतरिक जीवनात या व अशा प्रकारच्याच गोष्टींचे प्राबल्य राहिले. त्यांच्या जीवनाचा बाह्य परिसरही कितीतरी मर्यादित होता. शिरोडे आणि नंतर कोल्हापूर यांची केंद्रे धरून महाराष्ट्राचा व क्वचित बाहेरचा परिसर एवढेच त्यांच्या जीवनक्रमाच्या बाह्य व्याप्तीचे स्वरूप होते. वाचन, विचार आणि चिंतन यांच्या कक्षेत मात्र रामायण–महाभारतापासून शेक्सपीअर, अर्न्स्ट टोव्लर, टॉलस्टॉय यांची व जगातील इतर अभिजात साहित्याची सतत रहदारी होती. अशा आणि एवढ्या जीवनशैलीत साहित्यनिर्मितीचे व्रत कसे व कितपत खोल आणि विस्तृत होऊ शकते, याचा विचार करताना खांडेकरांचे वेगळेपण जाणवत जाते.

खांडेकरांच्या जीवनात व साहित्यात भारतीय संस्कृतीचे जे एक मूल्य गर्भित आहे, ते शिक्षकाचे, गुरूचे मूल्य होय. केवळ अपघात म्हणून खांडेकर शिक्षक झाले नाहीत किंवा एक व्यावहारिक गरज म्हणूनही तो पेशा त्यांनी पत्करला नाही. सांदिपनी आणि द्रोणाचार्य यांच्या परंपरेत शिक्षकी जीवनाचे किंवा गुरुजनाचे जे काही मूल्य भारतीय परंपरेने जपले, त्याचीच कळत-नकळत ओढ खांडेकरांना होती. पण खांडेकरांचा हा शिक्षक थोड्या वेगळ्या प्रकारचा होता. महात्मा फुले, विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, टिळक-आगरकर, वामन मल्हार, केतकर, माटे हेही एका अर्थाने पेशाने आणि कार्यानेही समाजाचे शिक्षकच होते. तथापि त्यांचा वर्ग हा प्रौढांचा होता. अधिक समजूतदार आणि सुजाण अशा विद्यार्थ्यांचा होता. अधिक वास्तववादी होता. खांडेकरांनी जपलेले शिक्षकमूल्य हे प्राथमिक अवस्थेतील संस्कारक्षम अशा वर्गासाठी होते. या वर्गात या मूल्याला वास्तवाबरोबरच कुठल्यातरी स्वप्नाची जपणूक करावयाची असते. स्टीव्हन्सन्च्या कवितेतील कागदी होड्यांवरून दूरदूरच्या प्रदेशाची सफर करण्यास आसुसलेल्या मुलांसाठी खांडेकरांचा वर्ग होता. कलावंताची तुलना खांडेकरांनी त्या बालकाच्या स्वप्नील मनोवृत्तीबरोबर केलेली आहे, हे फार अर्थपूर्ण आहे. खांडेकरांना केवळ वास्तवाच्या उद्बोधनाचेच शिक्षकी कर्तव्य पार पाडावयाचे नव्हते तर त्याबरोबरच कुठल्यातरी जीवनविषयक आदर्शाचे, ध्येयाचे आणि स्वप्नांचे संभरणही त्यांना करावयाचे होते. म्हणून केतकर आणि खांडेकर यांच्यात मूलतः फरक केला पाहिजे. केतकरांनी साहित्यातून शिक्षकाची भूमिका घेतली, ती मुख्यतः विचक्षण, प्रौढ, प्रगल्भ अशा वाचकांसाठी. त्या भूमिकेला शास्त्रीय विश्लेषणाचा आधार होता. खांडेकरांनाही वाचकांना काहीतरी शिकवायचेच होते; पण ही शिकवण जणू शिष्याची शिकवण ' होती. स्वप्नक्षम अशा बालसुलभ वृत्तीने आणि तदनुषंगिक निष्पाप

आदर्शवादाने त्यांनी आपल्या साहित्यातून ही शिकवण दिली. शिक्षकी पेशाला व्यवहारातही कुठल्यातरी आदर्शवादाचा आधार घ्यावाच लागतो. समोर उत्सुकतेने बसलेली कोवळी मुले सद्‌गुणांच्या, सौजन्याच्या, सौहार्दाच्या कुठल्यातरी आदर्श अशा जगाकडे न्यावयाची आहेत आणि हे शक्य आहे, याच्यावर निष्ठा असल्याशिवाय प्राथमिक शिक्षकाचा धर्म किंवा धंदा संभवतच नाही. खांडेकरांनी हे शिक्षकी जीवनाचे भारतीय मूल्य आपल्या प्रत्येक प्रकारच्या साहित्यनिर्मितीतून नकळतपणे जपले आहे. समाज हा एकाच वेळी बालकही असतो आणि प्रौढही असतो. म्हणूनच समाजात या दोन्ही प्रकारच्या वर्गांना आवाहन करणारे शिक्षक हवे असतात. खांडेकरांनी स्वतःच्या वृत्तीनुसार निवडला, तो समाजातील हा बालकांचा, स्वप्ने पाहणाऱ्यांचा वर्ग. हा वर्ग समाजात जोवर टिकून आहे, तोवर खांडेकरांच्या साहित्याची आवाहनक्षमता टिकून राहील, असे वाटते.

खांडेकरांनी म्हटले आहे की, लघुनिबंधासारखा साहित्यप्रकार आपण आत्माविष्कारार्थ हाताळला, तर कादंबरीसारखा प्रकार हा सामाजिक उद्‌बोधनासाठी वापरला; पण हेसुद्धा सोयीचे बोलणे किंवा बोलण्याची सोय म्हणता येईल. खांडेकरांच्या प्रत्येक लघुनिबंधात जो काही आत्माविष्कार आहे, तो उद्‌बोधक स्वरूपाचा आहे. त्यात जीवनातील सत्याबरोबरच त्यातील आदर्श संभवनीयतेचे स्वप्न दडलेले आहे. किरकोळ विषयाच्या आधारे एक चांगले आणि सुखी असे जग निर्माण करण्याची संभवनीयता त्यातून सूचित केलेली आहे. खांडेकर कोल्हटकर-गडकऱ्यांच्या कल्पकतेचा वारसा सांगतात; पण हेसुद्धा उपचाराचेच बोलणे वाटते. कारण खांडेकरांच्या कल्पकतेचे रहस्य केवळ सुंदर अलंकारसृष्टीत आणि मोहक भाषालावण्यातच नाही. अत्युक्ती व फँटसी यांच्या मायानगरीत नाही. ही कल्पकता वास्तवाच्या किंचितशा टेकूच्या आधारे सतत एक आदर्श सृष्टीच्या कक्षेत झेपा घेऊ बघणारी आहे. वास्तवता आणि आदर्श यांच्या एका कायमच्या द्वंद्वामध्ये गुंतलेली ती कल्पकता आहे. विलक्षण तळमळतेने विचारांच्या चित्रविचित्र भराऱ्या मारण्याची तिची प्रकृती आहे. या विचारांच्या भराऱ्या ज्या स्वप्नांचे पोषण करू बघतात, त्या स्वप्नांचे चित्रविचित्र रंग धारण करणारे आहेत. त्यांच्यात विलक्षण विचारनाट्य दडलेले आहे. हे विचारसौंदर्य हे खांडेकरांच्या कल्पकतेचे भावनात्मक अंग म्हणता येईल; कारण त्यांना सुभाषितांचा त्रोटक फटिंगपणा किंवा एकाकी सौंदर्य नसते; उलट त्यांत भावनांचा उबदारपणा असतो. बुद्धीइतकीच भावनेलाही ती हालवून सोडतात. वास्तवाच्या भावनात्मक प्रत्ययातून उंच उडालेली ती विराटनाट्याची स्वच्छंद पाखरे असतात. पारध्याच्या जाळ्यात अडकलेली पाखरे एकजुटीने व एकनिर्धाराने त्या जाळ्यासकट इष्ट ठिकाणी उड्डाण करतात ना; त्याचप्रमाणे वास्तवाच्या जाळ्यासकट पण त्या इष्ट स्वप्नसृष्टीच्या, आदर्शाच्या ध्येयनगरीच्या दिशेने खांडेकरी कल्पकता झेपावत जाते.

खांडेकरांनी भारतीय परंपरेतील ध्येयवादी पण रूक्ष शिक्षकी मूल्याला भावनात्मक आदर्शाची नवी जोड दिली. केवळ व्यासंग आणि विद्वत्ता यांच्यावर शिक्षकी जीवन-मूल्य अधिष्ठित असू शकत नाही, तर त्या मूल्याचा भावनात्मक उबदारपणा स्वप्नदर्शी शिक्षकालाच साधता येतो. खांडेकरांच्या सगळ्या साहित्यात बुद्धी आणि भावना या दोन ध्रुवांच्या कैचीत सापडलेल्या जीवनाचे दर्शन घडविण्याचा अट्टहास दिसतो. खांडेकरांनी भावनेला महत्त्व दिले; पण ही भावना जीवनविषयक स्वप्नाची सहचरी आहे. साने गुरुजींच्या साहित्यातही भावना आहेच; पण तिला स्वप्नांचा आधार नाही. स्वप्न हे खांडेकरांच्या व्यक्तिमत्त्वातील आणि साहित्यातील केंद्रीभूत प्रमेय आहे, आणि हे स्वप्न त्यांनी भारतीय परंपरेतीलच प्राथमिक शिक्षकाच्या थोर परंपरेला कसे पडेल, हे नव्या अर्थाने दाखवून दिले आहे. म्हणूनच मला कुणी उद्या विचारले की, खांडे-करांच्या सर्व साहित्यात सर्वश्रेष्ठ अशी साहित्यकृती कोणती, तर मला त्याचे उत्तर देणे अवघड वाटणार नाही—'अश्रू' ही ती कादंबरी होय. 'अश्रू' कादंबरीत शिक्षकी मूल्याचा पारंपरिक अर्थ एका नव्या अर्थाने प्रकट झाला आहे. खांडेकरांचे मराठीपणच नव्हे, तर त्यांचे भारतीयपण किंवा 'इंडियननेस' जर कुठे शोधावयाचा असेल, तर तो शिक्षकाच्या जीवनमूल्याला आधुनिक संदर्भात त्यांनी पाडलेले नाना-विध संपन्न पैलू यांतच शोधावा लागेल.

शिक्षकी मूल्यचौकटीत खांडेकर जगले—माणूस म्हणून आणि साहित्यिक म्हणूनही. म्हणून त्यांच्या जगणे आणि लिहिणे यांना पवित्र व्रतस्थपणा आला. कारण सच्ची शिक्षकी हे एक व्रत असते. खांडेकरांच्या कालखंडाला 'साधारणांचे युग' असे कुसुमावती देशपांडे यांनी संबोधिलेले आहे. 'कवींची काव्यदृष्टी' या आपल्या निबंधात ('पासंग', १९६१) त्या म्हणतात : "मला वाटते, या दृष्टीने महाराष्ट्रीय जीवना-तील या कालखंडाला 'साधारणांचे युग' म्हणायला हरकत नाही. लो. टिळकांच्या मृत्यूनंतर खरोखरीच जीवनाच्या वेगवेगळ्या क्षेत्रांत महाराष्ट्रात साधारणांचे युग सुरू झाले. साधारणांचे पोवाडे गायिले गेले. साधारणांचे विभूतीकरण झाले. कोणी साधार-णांना नसती बिरुदे चिकटवली, तर कोणी त्यांच्या जीवनात नसलेली स्वप्नवत सौंदर्ये त्यांत आहेत, असे भासवून त्याला आणखीच दुबळेपणा आणला. फडक्यांची 'आनंदवादी' कादंबरी याच काळातील व खांडेकरांची तथाकथित बोधवादी कादं-बरीही याच काळातील."—कुसुमावतीबाईंच्या या मार्मिक पण वादग्रस्त निरीक्षणाच्या संदर्भात खांडेकरांनी जपलेल्या जीवननिष्ठेचा विचार करावा असे वाटते. या लेखाच्या प्रारंभी खांडेकरांनी एक साहित्यिक संस्कृती उभी केल्याचे म्हटले आहे. कोणतीही संस्कृती ही जीवनमूल्याच्या अधिष्ठानाशिवाय उभी राहणे शक्य नसते. केवळ वाङ्म-यीन निष्ठा किंवा कलानिष्ठा या स्वतःच्या पायावर दीर्घकाळपर्यंत सृजनशील राहू शकत नाहीत, असे मला सतत वाटत आले आहे. म्हणूनच खांडेकरांच्या प्रदीर्घ

साहित्यसाधनेचे मूळ त्यांच्या ज्या अविचल श्रद्धेत असले पाहिजे, त्या श्रद्धेचा शोध घेतला पाहिजे, असे मनात येते. शिक्षकी जीवनमूल्य हा त्या श्रद्धेचा एक आधार होताच. पण त्या श्रद्धेत आणखीही काहीतरी होते.

खांडेकरांनी खरोखरच साधारणांच्या जीवननिष्ठेने साहित्याचे व्रत चालविले काय ? आणि साधारण म्हणजे तरी काय ? खांडेकर मात्र सतत साधारणांच्या ऐवजी सामान्य जनांचाच उल्लेख करताना आढळतात. ' ययाती ' या कादंबरीतही त्यांनी ययातीला आधुनिक काळातील ' सामान्य माणसाचाच ' प्रतिनिधी मानले आहे. हा सामान्य माणूस खांडेकरांच्या जीवननिष्ठेचा विषय आहे. भारतीय ज्ञानपीठ पुरस्कारांच्या स्वीकाराच्या वेळी केलेल्या भाषणात त्यांनी म्हटले आहे, " Comman man is a real protagonist of the colourful drama of life that is being enacted on the stage of this world. " म्हणजे जगाच्या रंगभूमीवरील जीवननाट्यात सामान्य माणूस हाच मुख्य सूत्रधार असतो. या सूत्रधाराचा मागोवा घेण्याचा आमरण प्रयत्न खांडेकरांनी आपल्या साहित्यात केला. या सामान्य माणसाला नेहमीच दोन पातळ्यांवर जगावे लागते. एक पातळी प्राकृतिक गरजांची आणि दुसरी सांस्कृतिक गरजांची. या दोन्ही गरजांत समतोल साधला नाही, तर सामान्य माणसाचा अधः-पात होतो. वरील भाषणातच खांडेकरांनी सामान्य माणसाच्या जीवनातील या द्वंद्वाचे चांगले वर्णन केले आहे; ह्या दोन पातळ्या म्हणजे जरेने सांधलेल्या जरासंधाच्या देहा-प्रमाणे असतात. हा सांधा उखडला, तर जरासंधाचा जसा नाश झाला, तसा सामान्य माणसाचाही होतो, असे त्यांनी म्हटले आहे. आधुनिक काळात विज्ञान आणि तंत्र-विद्या यांच्या वेगवान प्रगतीमुळे मानवी जीवन भौतिक भोगवादी पातळीवर अधःपतित झाले आहे आणि जीवनातील नीतिमूल्ये आणि सांस्कृतिक मूल्ये मागे पडली आहेत. खांडेकरांच्या जीवनविषयक निष्ठेचा हा मध्यवर्ती आशय आहे. प्रत्यक्षात मात्र खांडे-करांनी ज्या सामान्य माणसाचा ध्यास घेतला, तो सामान्य माणूस हा मध्यमवर्गीय सामान्य माणूस होता. शेतकरी–कामकरी, दलित–पीडित यांची चित्रे त्यांच्या साहित्यात नाहीत, असे नाही; तथापि ती चित्रे हीदेखील मध्यमवर्गीय दृष्टिकोणातूनच रंगवलेली आढळतात. सामान्यांचे मध्यमवर्गात रूपांतर करण्याबरोबरच खांडेकरांनी आणखी एक रूपान्तर केले. ते म्हणजे मध्यमवर्गाच्या वास्तवाचा एक कल्पनाप्रेरित घाट त्यांनी आपल्या साहित्यात रूपास आणला. म्हणूनच त्यांच्या साहित्यावर स्वप्न-रंजनाचा, कृत्रिमतेचा, अवास्तवतेचा आक्षेप वारंवार घेण्यात आला. हा आक्षेप खरा असला, तरी या सगळ्याच गोष्टीचा वेगळ्या दृष्टीने विचार करता येईल का ?

मला असे वाटते, की खांडेकरांची प्रकृती आणि महाराष्ट्रातील १९२० नंतरच्या काळातील मध्यमवर्गाची प्रकृती यांच्यात वास्तवाच्या बाबतीतच पण एका अंतःस्थ स्वप्नाच्या कल्पनेवर कुठेतरी एकरूपता निर्माण झाली. तसेच पाहिले, तर गांधीयुगा-

तील सामाजिक पुनरुद्धाराच्या नानाविध चळवळींचा परिचय खांडेकरांच्या साहित्यातून होतो. मार्क्सवादाची विचारप्रणाली त्यातून परिचित होते. फ्राईडच्या कामविषयक आणि मनोविश्लेषणविषयक विचारांची ओळखही त्यातून घडते. तत्कालीन राजकीय घडामोडींचाही आशय त्यांच्या कादंबऱ्यांतून पहावयास मिळतो. समाजात जे जे विचार आणि आंदोलने उमटत होती, ती सर्व त्यांच्या कादंबरीतही उमटलेली आहेत. त्यांच्या तत्कालीन वाचकवर्गानेही अशा चळवळींचा, विचारांचा परिचय आम्हाला खांडेकरांच्या कादंबऱ्यांतून झाला, याची कबुली प्रांजळपणे दिली आहे. या वास्तवाचे असे कोणते दर्शन आपणास साहित्यातून हवे होते, की जे प्रत्यक्ष व्यक्तिजीवनात अवतरले होते? या सर्व वास्तवाचा अर्थ करू शकणारा आणि त्याचे मर्म जाणून घेणारा असा कोणता विचारवंत त्या काळात होऊन गेला की, ज्यांच्याकडे बोट दाखवून आपण म्हणू शकू की, आम्हाला जे हवे होते ते इथे आहे पण तुमच्या साहित्यात नाही? त्या काळाचे 'स्पिरिट' किंवा चैतन्य आकळू शकणारा कोणता प्रज्ञावंत वा प्रतिभावंत आपल्यासमोर येतो? एका विलक्षण गतिमानतेने फरफटत गेलेला तो कालखंड होता आणि त्याचा जीवनगाभा किंवा विचारगाभा जोखावयास जी उसंत प्रज्ञेला आणि प्रतिभेला हवी होती, ती उसंत त्या काळात कितपत प्राप्य होती? प्रत्यक्ष आंदोलनात चिंतन-मननाला सवड नव्हती आणि आंदोलनाबाहेर असलेल्या कलावंत साहित्यिकांना घटनांचा वेग कलात्मक ताटस्थ्याने थोपवणे शक्य नव्हते. फक्त जे काही अवतीभवती घडत असेल, त्याला कमी-अधिक प्रमाणात चित्ररूप देणे, एवढेच जागृत साहित्यिकांना शक्य होते. खांडेकरांनी हेच केले आणि हे करताना त्यांनी विचार आणि आंदोलने यांनी प्रभावित झालेले तत्कालीन सामाजिक वास्तव आपल्या प्रतिभेप्रमाणे रंगविले. मध्यमवर्गाची संज्ञा (कॉन्शसनेस) अर्थातच त्यामागे होती. खांडेकरांचे वैशिष्ट्य मात्र असे की महाराष्ट्रातील मध्यमवर्गाच्या १९२० सालापासूनच्या पुढच्या पिढ्यांचे अंतःसत्त्व त्यांनी क्रमाक्रमाने पण निश्चितपणे आपल्या साहित्यातून व्यक्त केले आहे. त्यांचा ययाती हा त्यांच्या अगदी पहिल्या-वहिल्या मध्यमवर्गीय नायकाचेच एक परिणत असे रूप आहे. खांडेकरांचा नायक आणि नायिका कालमानानुसार कलहमग्न होत गेलेल्या मध्यमवर्गीय स्त्री-पुरुषांचेच प्रतिनिधी आहेत. आपल्या अनेक मनोगतांतून आणि प्रस्तावनांतून खांडेकरांनी आपण काय साधण्याचा प्रयत्न करत होतो, त्याचे विवेचन केले आहे. 'पांढरे ढग' या कादंबरीच्या दुसऱ्या आवृत्तीला लिहिलेल्या प्रास्ताविकेत त्यांनी अभय हा महाराष्ट्रातील मध्यमवर्गातील तरुण कसा आहे, याची सविस्तर मीमांसा केली आहे. 'ययाती' हा तर सामान्य माणसाचा प्रतिनिधी नसून मध्यमवर्गीय माणसाचा प्रतिनिधी आहे; आणि असे म्हणण्याने त्या कादंबरीला अजिबात कमीपणा येत नाही. १९२० नंतरच्या मध्यमवर्गीय जीवनाच्या अंतर्जीवनातील सगळे लहानमोठे कलह खांडेकरांच्या

कादंबऱ्यांत प्रकट झालेले आहेत.

जो जसा आहे, तो तसाच व्यक्त झाला, तर त्यात आक्षेपार्ह असे काय आहे? मराठी मध्यमवर्ग नेहमीच एका प्राकृतिक आणि सांस्कृतिक द्वंद्वांच्या ओढाताणीत सापडलेला आहे. मला आठवते, १९५० च्या आसपास 'मध्यमवर्गाचे भवितव्य' सामाजिक चर्चेचा विषयही झाला होता. नैसर्गिकता आणि कृत्रिमता आणि अस्सल आणि नक्कल यांच्या खोड्यात मध्यमवर्गीय माणूस नेहमीच भिरभिरत राहिला आहे. काही स्वप्ने किंवा काही श्रम उराशी बाळगूनच मध्यमवर्ग सतत जगत आला आहे, त्याच्या खाली बहुजनसमाज आहे, म्हणून तो ध्येयवादी राहिला; व त्याच्यावर संपन्न समाज आहे, म्हणून तो भोगवादी राहिला. मध्यमवर्गाची ही सनातन नियती आहे. ह्या नियतीला ओलांडून जाणारी प्रखर विचारप्रणाली आजही भारतात उत्पन्न झाली नाही. म्हणूनच खांडेकरांच्या स्वप्नरंजनात, कृत्रिमतेत, अवास्तवतेत एक मध्यमवर्गीय सत्य लपलेले आहे, हे कधीही विसरता येणार नाही.

या सत्याच्या जाणिवेने त्यांच्या साहित्यातील तथाकथित दोष किंवा उणिवा कमी होतील असे नाही; पण त्यांकडे पाहण्याचा एक सुजाण असा दृष्टिकोण निर्माण होईल असे वाटते. कलात्मक गुणवत्तेवर खांडेकरांनी कधीही दावा केलेला नाही. कोणताही जीवनवादी साहित्यिक कलात्मकतेचे देणे एका विशिष्ट मर्यादेपर्यंतच चुकते करू शकतो. जीवनवादाला अंगभूतच अशा काही मर्यादा आहेत, की ज्यामुळे जीवनवादी साहित्य शंभर टक्के कलामूल्यांनी जोखता येऊ नये! अखेरपक्षी जीवनवादी साहित्यिक जीवनदर्शनाच्या स्वरूपालाच महत्त्व देतो, त्याच्या कलात्मक रूपाला नाही, हे जर खरे असेल, तर मराठीतील जीवनवादी साहित्याच्या श्रेष्ठ परंपरेत खांडेकरांना श्रेष्ठ स्थान देणे उचित ठरेल.

शिक्षकी जीवनमूल्य आणि मध्यमवर्गीय माणसाचा आंतरिक पण स्वसापेक्ष शोध ही खांडेकरांच्या जीवनवादातील जीवनसत्त्वे आहेत. या तत्त्वांना अनुरूप ठरणारे लौकिक जीवन जसे त्यांनी अनुसरले, त्याचप्रमाणे त्यांच्या आविष्काराला अनुकूल ठरणारा कादंबरीसारखा विमुक्त साहित्यप्रकार निवडला. कादंबरीचा जन्मच जीवनवादातून झालेला आहे. व्यक्तिजीवन, कुटुंबजीवन, समाजजीवन, राष्ट्रजीवन यांच्या चित्रविचित्र अनुभूतींना तसाच स्वैर स्वच्छंद आकार देण्यासाठी कादंबरी अवतरली. जीवनाच्या चिंतन-चित्रणाला वाव देण्यासाठी ती पुढे आली. जीवनाची नाना रूपे नाना तऱ्हांनी प्रकट करण्यात मी पुढे सरसावले. त्यामुळेच तिचे आकार-प्रकार जीवनाप्रमाणेच विविधतेने नि विपुलतेने नटलेले आढळतात. अखेरपक्षी अशा जीवनवादी साहित्यप्रकाराची कलात्मकता तरी कशात असते? कादंबरी. हा खरोखरच कोणत्या अर्थाने कलाक्षम प्रकार ठरतो? फडकेप्रणीत प्रतिभा-साधन—तंत्रामुळे ती कलात्मक ठरते की, 'रणांगण'—तंत्रामुळे? हरिभाऊंच्या कादंबऱ्या कोणत्या अर्थाने

क्लात्मक म्हणावयाच्या ? – आणि टॉलस्टॉय – डॉस्टोव्हस्कीच्या ? हेन्री जेम्सच्या ? वदंबरीची कलात्मकता ही बीजेच एका अर्थाने नको तिथे नसणारी गोष्ट शोधण्याचा प्रयत्न ठरतो, असे वाटू लागते. प्रत्येक कादंबरी ही कादंबरीकाराच्या जीवनदृष्टीला गासलेल्या आशयाच्या अनुरोधाने आस्वाद व उद्बोधक रूपे धारण करीत असते. हाभाऊंच्या कादंबऱ्यांनी खांडेकरांच्या कादंबऱ्यांची मोजणी करणे किंवा पेंडशांच्या कदंबऱ्यांची उंची खांडेकरांच्या कादंबऱ्यांनी मोजणे तितकेसे फलदायी ठरणार नाही, असे वाटते. मोजमाप व तुलना कादंबरीतून घडणाऱ्या जीवनदर्शनाच्या इयत्तेची होऊ शकते. कुसुमावती देशपांडे यांनी मराठी कादंबरीच्या शतकावर लिहिलेल्या ग्रंथात असाच परामर्श घेतला आहे. हा परामर्श अखेर कादंबरीतील जीवनदर्शनाच्या सामर्थ्याचा परामर्श आहे. कादंबरीची कलात्मकता ही तिच्या या सामर्थ्याचेच दुसरे नावतर नाही ना ?

खांडेकरांनी हे अंतःप्रेरणेने जाणूनच हा साहित्यप्रकार वैपुल्याने व सातत्याने हाताळला व आपल्या परीने जीवनदर्शनाचे सामर्थ्य वा कलात्मकता त्यात आणली. ज्य जीवनदर्शनाच्या गावी त्यांना जावयाचे होते, तेथे बरोबर नेणारेच हे माध्यम होते. केवल कलात्मकतेच्या गावी कादंबरीलाही जावयाचे नसते व कादंबरीकारालाही. कादंबरी हा मूलतः कलामुक्त साहित्यप्रकार आहे. म्हणजे कलात्मक जाणिवेच्या निरपेक्षतेने तो जन्मास आलेला व वाढलेला साहित्यप्रकार आहे. तो 'जीवनमुक्तीसाठी जन्माला आलेला आहे; म्हणजे जीवनविषयक जाणिवांना मुक्त करण्यासाठी तो अवतरलेला व विकसित झालेला साहित्यप्रकार आहे. खांडेकरांच्या लेखी तरी हीच भूमिका कायम होती.

पारंपरिक मध्यमवर्गाला आधुनिक सामाजिक-राजकीय विचारप्रणालीत बाद केलेले असले, तरी त्या वर्गाच्या परंपरेतील सत्त्व नष्ट झालेले नाही. आधुनिक समाजातही विद्याकलांची अभिरुची निःस्वार्थपणे जोपासणारा अभिजनवर्ग (एलिट्स) उदयास आला आहे. या अभिजनवर्गात आजवर पारंपरिक मध्यमवर्गात न मोडणाऱ्या इतर वर्गाचेही प्रतिनिधी समाविष्ट झालेले आहेत. हा अभिजनवर्ग व्यावहारिक हेतुनिरपेक्षतेने समाजातील कलात्मक व वाङ्मयीन आविष्कारांकडे पाहणारा आहे. समाजातील कालोचित परिवर्तनात या अभिजनवर्गाची एक सुपर-स्ट्रक्चर नेहमीच टिकून राहते. हा वर्ग सांस्कृतिक संचिताचा वारसदार व संवर्धक असतो. आणि याच वर्गाला काही नेम, काही स्वप्ने, काही आदर्श, काही ध्येये ही उराशी बाळगावी वाटतात. खांडेकरांचा अभय आज अवतरला, तर तो याच वर्गाचा आजही प्रतिनिधी ठरेल. जीवनाच्या उच्च आकांक्षा बाळगणे ही या अभिजनवर्गाची प्रकृती असते; यासाठी त्याच्याजवळ काही प्रत्यक्ष कृतीचा कार्यक्रम नसतो, पण म्हणूनच तो स्वप्नदर्शी बनतो. स्वप्नावर जगतो. कधी अश्रूंवर शंकरप्रमाणे; तर कधी अनुतापावर ययातीसारखा जगतो. आदर्श

व उदात्त जीवनाची संभवनीयता जपणे, व्यक्त करणे, म्हणजे कुसुमावती देशपांडे म्हणतात-त्याप्रमाणे, साधारणांचा दुबळेपणा आहे काय ? मग ही संभवनीयता कोणी जपावयाची ? खरे पाहिले, तर साधारणांचे युग हे समाजातील एक सनातन युग असते आणि साधारणांच्या जगातच असाधारणांची स्वप्ने जपली जातात. असाधारणांच्या आगमनाची पूर्वतयारी साधारणांच्या स्वप्नातूनच होत असते; कारण साधारणांच्या स्वप्नांना निर्हेतुक कळा असते; जे उद्या संभवणारे आहे, त्याबद्दल कसलीच स्वार्थी वा सहेतुक व्यवहारदृष्टी बाळगणे शक्य नसते. साधारणांचे विभूतीकरण हे खऱ्या अर्थाने साधारणांनी उराशी बाळगलेल्या स्वप्नाचे विभूतीकरण असते व ते स्वप्न समग्र समाजाच्या सांस्कृतिक अभ्युदयाचे स्वप्न असते. या दृष्टीने पाहता कुसुमावतीबाईंचा साधारणांचा सिद्धान्त अगदी वेगळ्या अर्थाने स्वीकारणे भाग पडते. प्राचार्य अ. के. भागवत यांनी खांडेकरांचे वर्णन 'आर्टिस्ट विइथ ए मॉरल व्हिजन' 'म्हणजे नैतिक क्रांतदृष्टीचा कलावंत' असे केले आहे. ('महाराष्ट्र: ए प्रोफाइल'-१९७७). साधारणयुगातील कोणत्याही कलावंताला यापेक्षा अधिक मोठी पदवी कोणती देता येईल ? कोणत्याही कालखंडात साधारणांचे, अभिजनवर्गाचे सांस्कृतिक स्वप्न कसे असेल, त्याचा आदर्श खांडेकरांच्या साहित्याने उभा केला आहे व त्याला जरामरण नाही.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९३८
या. क्र. २३५९२
निबंध पातळ
ग्रंथ शाखा (स्थळ प्रत)

५

सृजनशील हिंदू मनाचा आविष्कार

पु. भा. भावे यांच्या लेखनात एक प्रकारचे झपाटलेपण जाणवत असते. त्यांचे आत्मचरित्र वाचतानाही त्यांच्या जीवनातच या मनस्वी व मुक्त वृत्तीचा प्रभाव असल्याचे दिसून येते. भाव्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची ठेवण आणि घडण ज्या प्रकारची आहे, त्यातच त्यांच्या या झपाटलेपणाचे मूळ असावे. या दृष्टीने पाहता, त्यांची कथानिर्मिती हीच त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची खरीखुरी अभिव्यक्ती आहे, असे मला वाटते. भाव्यांनीं नाटके, कादंबऱ्या, वृत्तपत्रीय लेखन तसेच इतरही प्रकारचे लेखन यशस्वीपणे हाताळले आहे, यात शंकाच नाही. पण कथा हेच त्यांच्या आव्हानक्षम नि आव्हानात्मक व्यक्तिमत्त्वाचे प्रभावी वाहन होते, असे जाणवत राहते. एखाद्या प्रसंगाने किंवा विचाराने, दृश्याने वा अनुभवाने चटकन पेट घेणारी एक शीघ्र ज्वालाग्राही संवेदनशीलता त्यांना लाभली होती. तद्वतच सुंदरतेच्या आणि सामर्थ्याच्या दर्शनाने तत्काळ उचंबळून येणारी रसिक मनोवृत्तीही त्यांना लाभली होती. झटपट क्रिया आणि प्रतिक्रिया यांच्या जिवंत आंदोलनांत सतत गुंतून पडणारे मनही त्यांना लाभले होते. अशा या व्यक्तिमत्त्वाला कथेसारखा आटोपशीर आणि जीवनदर्शनाचा ताजा टपोरेपणा सहजतेने वागवणारा साहित्यप्रकार हाच विशेष अनुकूल होता. या दृष्टीने भाव्यांच्या कथासाहित्याचा मागोवा घेतला, तर त्यांच्या जीवनसाहित्याचे किती तरी महत्त्वाचे

पैलू लक्षात येऊ शकतात.

पु. भा. भावे यांच्या कथा वाचीत असताना एक गोष्ट सतत जाणवत राहते. ती म्हणजे, एका विमुक्त वृत्तीने ते कथाविषय हाताळत असतात. कथेची सुरुवात त्यांनी कोठेही नि कशीही केलेली असली, तरी तिच्यामागे लेखकाचा एक उत्स्फूर्त उमाळा आहे, याचा प्रत्यय येत राहतो. त्यांची कथा अशी उमाळ्याने अवतरते. एखादा वक्ता श्रोत्यांना पूर्णपणे विश्वासात घेतो, नि अनुकूल प्रतिसादाची खात्री पटताच ज्या आत्मविश्वासाने त्याचे वक्तृत्व मुक्तपणे रंगत जाते, तशीच स्थिती भाव्यांच्या कथेची असते. कथाविषयात भावे अगदी सर्वस्वाने रंगून जातात. आपण कथा लिहीत आहोत तिचे काही संकेत आहेत, तिचे काही अंगभूत नियम आहेत, काही निर्बंध आहेत, इत्यादी गोष्टींचे भान ठेवण्याची गरज त्यांना जाणवत नाही. मुक्त निरीक्षण, मुक्त निवेदन, मुक्त आत्माविष्कार, मुक्त प्रतिपादन यांसारख्या नाना मुक्तींच्या हव्यासासाठीच त्यांच्या ' ओला दिवस ', ' फाटलेले आकाश ' यांसारख्या कितीतरी कथा (!) अवतरलेल्या दिसतात. कथाविषयाशी त्यांच्या सगळ्या अंतःशक्ती एकरूप होतात; अवघे व्यक्तिमत्त्व समरस होते. आपल्या व्यक्तिमत्त्वाला कथेच्या ओघात मुक्त विहार करण्यास संधी लाभली आहे, तिच्या रूपाने ज्याची आपण जणू वाट पाहत होतो ते आव्हान समोर ठाकले आहे, याचा एक मनस्वी आनंद त्यांच्या कथेतून गोंदवला जातो. आत्मप्रकटीकरणासाठी अधीर झालेल्या या व्यक्तिमत्त्वाला कथामाध्यमात जणू हवेहवेसे वाटणारे सर्वस्व सापडले आहे, असे वाटत राहते. त्या व्यक्तिमत्त्वाचे बोलके नि बडबडे असे एकमेव माध्यम म्हणजे कथा, असे प्रकर्षाने जाणवते. कथेच्या जगात असा मनस्वीपणे रंगून गेलेला हा साहित्यिक आहे.

याचा अनुभव वाचकाला पदोपदी येतो. भाव्यांची पहिली ' फुकट ' नावाची कथा १९३१ साली प्रकाशित झाली. ' किर्लोस्कर खबर'मध्ये आलेल्या प्रस्तुत कथेत गगनवाडीचे भोळेभाबडे लोक एका ' ढवळ्या ' साहेबाच्या उपद्व्यापामुळे चहाबाज बनतात, सिगरेटी ओढू लागतात; कारण ढवळ्या साहेबाने त्यांना प्रारंभी ' फुकट ' चहा दिलेला असतो. या साहेबी प्रभावामुळेच मूळची अश्राप गगनवाडी फुकटात बळी जाते; तिला ' ढवळे ' रूप लाभते. भाव्यांच्या या पहिल्याच कथेत त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाला एक प्रकारचे आव्हान दिले गेले. गगनवाडीची सनातन परंपरा भ्रष्ट करणारी नवी आंग्ल संस्कृती हे ते आव्हान होते. भाव्यांनी वयाच्या पंधराव्या वर्षापासूनच कथालेखनास प्रारंभ केला, आणि ऐन संस्कारक्षम अशा वयातच त्यांच्या आव्हानप्रिय व्यक्तिमत्त्वाची कथामाध्यमाशी चपखल निरगाठ बसली. या पहिल्या कथेनंतर भाव्यांनी अनेक कथा लिहिल्या व त्यांचे पंचवीसहून अधिक कथासंग्रह प्रसिद्ध झाले. पण त्यांची प्रत्येक कथा ही त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाला दिल्या गेलेल्या आव्हानातूनच निर्माण झाली आहे असे दिसून येईल. देशासाठी फाशी जाणाऱ्या

ऐन पंचविशीतील तरुणाच्या आत्म्याला मुक्तीचे आव्हान मिळते. देवदूत त्याला मुक्तीचे कवाड बंद करतो; कारण स्वदेशाच्या मायावी पाशात तो आत्मा गुंतून पडलेला असतो. मग मुक्तीच्या शोधार्थ त्या आत्म्याचा विश्वसंचार सुरू होतो. 'मुक्ती' या कथेत भाव्यांना या भारतीय मनाला परिचित असणाऱ्या मुक्तीचे आव्हान लाभते, आणि एक प्रभावी गद्यकाव्य ते लिहून जातात. ही कथा आहे असे गृहीत धरून, पण एका स्वैरसुंदर कल्पकतेने, ते या या कथेत एक भव्य कल्पनाचित्र सादर करतात. आपल्या बहुश्रुत व्यासंगाचा, आपल्या सगळ्या मानसिक सामर्थ्याचा, कमावलेल्या भाषाशैलीचा, जपलेल्या जीवनश्रद्धांचा अगदी निरंकुश स्वच्छंद आविष्कार ते विलक्षण समर्थपणे या कथेत करून जातात.

भाव्यांची ही आव्हानप्रियता 'ध्यास' नावाच्या दुसऱ्या एका कथेत नमुनेदारपणे लक्षात येते. या कथेत निसर्गाच्या जनन–जीवन–मरण या अटळ चक्राचाच वेध घेण्याचा एका वेड्याचा ध्यास रूपास आणलेला आहे. अनंत जगन्नाथ ब्रह्मे हे नावही सूचक आहे. आयुष्याचे हे विराट प्रश्नचिन्ह, हा जगावेगळा तरुण आत्महत्या करून सोडवण्याचा प्रयत्न करतो. या मूलभूत अशा जीवनक्रमाचे आव्हान अटीतटीच्या ओजस्वी युक्तिवादांनी, भावरम्य कल्पकता नि काव्यात्म अशा उत्कट निवेदनाने या कथेतून अवतरले आहे. या आविर्भावाला कथा म्हणावयाचे, ते भाव्यांच्या कथा-विषयक मुक्त भूमिकेची सोय म्हणूनच. एरव्ही हे सुंदर तात्त्विक नाट्यमय गद्य मराठी काव्यात्म तात्त्विक गद्याचा एक परिणामकारक नमुना ठरेल.

'ध्यास'मधील अनंत जगन्नाथ ब्रह्मे हा खरे तर भाव्यांच्याच स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाचा प्रतिनिधी आहे. जन्म, जरा, मरण नि पुनर्जनन, पुनर्जरण, पुनर्मरण यात भिरभिरणाऱ्या सृष्टिक्रमाचे रहस्य उकलण्याचा ध्यास हा भाव्यांच्याच व्यक्तिमत्त्वाचा ध्यास आहे. एका टिपिकल भारतीय मनोवृत्तीचा हा सनातन ध्यास तितक्याच टिपिकल अशा भारतीय संस्कारांनी घडलेल्या मनाने रूपास आणलेला आहे. बर्ट्रांड रसेलने एका ठिकाणी डॉस्टोव्हस्कीबद्दल मोठे मार्मिक उद्‌गार काढले आहेत. त्याच्या कादंबऱ्यांतील पात्रे नि प्रसंग फक्त अस्सल रशियन मनच निर्माण करू शकेल, असे रसेलने म्हटले आहे. भाव्यांच्या 'मुक्ती', 'ध्यास' या कथा वाचीत असताना असेच काहीसे मनात येऊन जाते. भारतीय परंपरेत वाढलेल्या प्रत्येक व्यक्तीला आयुष्यात एकदा तरी मुक्तीची, मोक्षाची तीव्रोत्कट चाहूल लागून जाते. दृश्य जगाच्या या मायापाशापलीकडे उभ्या असलेल्या परब्रह्माचे अवतरण त्याला अस्वस्थ करून जाते. अनंत जगन्नाथ ब्रह्मे या माणसासारखे जगावेगळे वेड त्याला चक्रावून जाते. वेड्या ध्यासाने जगून गेलेल्या लोकविलक्षण साधुसंतांची, अवलिया–गोसाव्यांची एक अतूट परंपरा त्याच्या आगेमागे उभी राहून त्याला खुणावत राहते. म्हणूनच भारतीय हिंदू मनालाच मुक्तीच्या व ध्यासाच्या अशा उड्डाणझेपा घेता येतील, असे वाटत

राहाते. त्यातून एक औपनिषदिक तत्त्वदृष्टी दिसून येते. ज्या आध्यात्मिक आदर्शाचा वेध घेण्याचा भव्योदात्त प्रयत्न भारतीय परंपरेने केला होता, त्या प्रयत्नाचेच आधुनिक काळातील एक रूप या कथांतून जाणवत राहते. शिवरामपंत परांजप्यांच्या ' काळा '-वरील लेखाची आठवण इथे मनाला स्पर्शून जाते.

अशी चिरंतनाची आव्हाने स्वीकारत जाणाऱ्या भारतीय मनाने लौकिकाच्या जगातील पार्थिवतेची आव्हानेही गांभीर्यपूर्वक आढ्यतेने स्वीकारली. रामराज्यात काय किंवा कुरुक्षेत्रावर काय, मानव्याच्या गुणदोषांचे जे चढउतार निर्माण झाले, त्या चढउतारांवर पश्चिमी सिसिफसची मिथ् इथे कधी निर्माण झाली नाही. इथे लौकिकाचाही एक कणखर पण सहृदय असा विवेक उभा राहिला. इथे मनाची दमछाक झाली नाही. ' फेल्युअर ऑफ नर्व्ह ' इथे आला नाही. माणसाचे सुख नि दुःख, यश नि अपयश, आशा आणि निराशा यांचा तोल सावरण्याचा प्रयत्न इथे झाला. त्यात कधी कचखाऊपणा आला नाही. भाव्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात अशा परंपरेचे वारे आहे. त्यामुळे लौकिकाची माणसामाणसांना डिवचणारी आव्हाने एक प्रकारच्या निकोप निर्भयतेने नि हळुवार सहृदयतेने रंगवताना ते विशेष तन्मय होतात. त्यांच्या ' दुःख ' नावाच्या कथेत मेजर कर्णिक व त्याचा शाळामित्र चौगुले यांची सुखदुःखे उभी केलेली आहेत. आयुष्यात विफल, अयशस्वी झालेल्या चौगुलेची आयुष्यातील सुखाबद्दलची संवेदनाच बधिर होते. त्याला फक्त दुःखाचे नि अपयशाचेच संवेदन पोचू शकते. चौगुलेला नायकपद देण्यास दुसरा कोणताही नवकथाकार तत्परतेने तयार झाला असता. पण भाव्यांनी मेजर कर्णिकला उभे करून चौगुलेच्या बधिर संवेदनेला एका बाजूने हृदयद्रावक तर बनवले आहेच; पण दुसऱ्या बाजूने जीवनातील यश, सुख यांचे उमदे चित्रही उभे करून त्याला सावरून धरले आहे. जीवनावरील व त्याच्या समृद्धशीलतेवरील आपला विश्वास, मेजर कर्णिकच्या रूपाने जीवनाच्या अगदी विफल रूपासमोर उभा करून भाव्यांनी या अनुभवाचे आव्हान तडीला नेले आहे. मानवी जीविताचे सार्थक होऊ शकते, या दृढ श्रद्धेच्या बळावर भाव्यांनी लौकिकाच्या एका कडव्या आक्रमणाला दुसऱ्या एका कथेत मोठ्या मार्मिकपणे परतवून लावले आहे. ' सार्थक ' ही ती कथा होय. स्वरूपकुमार ऊर्फ महादेव हा सर्कशीत मोटारसायकलचा धाडसी खेळ करणारा माणूस. सर्कशीची वाताहत होते नि हा महादेव भटके गरिबीचे जिणे गावोगाव खेळ करीत जगत असतो. मृत्यूच्या सीमेवरील तो पाच मिनिटांचा खेळ हेच त्याच्या आयुष्याचे एकमेव सार्थक. या पाच मिनिटांसाठी व याच पाच मिनिटांवर तो जगत असतो. बाकीचे मुर्दाड जिणे त्यासाठी सहन करतो. तारुण्याची नव्हाळी बेछूट वर्तनाने दीर्घकाल जपत जाणाऱ्या बाबूरावांना काळाची जरणक्रिया थोपवता येत नाही. ते थकतात, म्हातारपणाने पराभूत होतात आणि मग एका बकुळीच्या वेणीकडे अश्रुभरल्या डोळ्यांनी पाहत पश्चात्तापदग्ध

होतात. ‘ काळ, काम आणि वेग ’ या कथेतील ही बकुळीची वेणी एके काळी बाबूरावांनी उद्दामपणे नाकारलेल्या एका उपवर मुलीची असते. भावे नकळत या कथेला पारंपरिक कुटुंबमूल्याचे वळण देतात. तारुण्य लांबवणारा ययातीही भारतीय परंपरेत होताच; पण तोही शेवटी विरक्तीला शरण जातोच. या परंपरेत अनेक वसंतऋतूंनंतर मरणारा हंस मात्र निर्माण झालेला नाही. ‘ पाषाण ’ कथेतील नायक खरा दगड आहे. स्वार्थाशिवाय दुसरे कसलेच मूल्य त्याने मानलेले नसते. एका मुलीलाही तो निर्लज्जपणे फसवतो. या माणसाला त्याच्या तोंडावर थुंकणारा, माणुसकी असलेला माणूस भाव्यांनी भेटवला आहे. लौकिकाच्या फसवणुकीने, लबाडीने भरलेल्या जगात भाव्यांचा एक नायक मात्र हतबुद्ध झालेला दिसतो. लौकिकाचे हे ‘ फाटलेले आकाश ’ कसे सांधायचे ? लौकिकाचे आव्हान ही एक अखंड प्रक्रिया आहे. त्या प्रक्रियेत कधीकधी ‘ फाटलेले आकाश ’ व त्याची अगतिकताही निर्माण होतेच. भाव्यांच्या आव्हानक्षम वृत्तीतील जिवंतपणाच त्यातून ध्वनित होतो.

न्याय आणि अन्याय, पाप आणि पुण्य, संयम आणि संमोह, मूर्तिपूजन व मूर्तिभंजन, तारुण्य आणि वार्धक्य, सुख आणि दुःख यांसारख्या द्वंद्वांचा गुंता उकलण्याचा ध्यास भाव्यांनी घेतलेला आहे. त्यांच्या अनेक कथा या विविध प्रकारच्या द्वंद्वांची परिभाषा स्वीकारून स्पष्ट करता येतात. जीवनातील ही द्वंद्वे भाव्यांना ज्या ज्या अनुभवातून आव्हान देतात, ते ते अनुभव ते कथांतून मनस्वीपणे रंगवण्याचा प्रयत्न करतात. ‘ न्यायमूर्ती ’ या कथेत न्यायमूर्ती शहाणे यांनी वामन देशपांडे या सालस तरुणाला बायकोच्या व तिच्या प्रियकराच्या खुनाबद्दल फाशीची शिक्षा ठोठावलेली असते. घरात नि दारात हा ‘ न्याय ’ अप्रिय ठरलेला असतो. मग न्यायमूर्ती शहाण्यांच्या बालपणातील गुन्ह्यांची, त्यांच्या एका क्षणी चंचल झालेल्या गुन्हाप्रवण मनाची चित्रे या कथेत उभी केली जातात. न्यायदानाच्या आधुनिक प्रणालीतील मूलभूत मानवी उणिवेवरच कथाकार भाष्य करून वा सुचवून जातो. ‘ मूर्तिभंजक ’ नावाच्या कथेत उद्दाम मूर्तिभंजक जगातील सर्व देवतामूर्ती फोडून शेवटी स्वतःच देवदेवेश्वराच्या सिंहासनावर देवभूषणे लेवून विराजमान होतो. जुने देव अपयशी ठरले व त्याऐवजी मात्र नवा देवच पुढे आला. परंपरेचा विध्वंस करीत जाताना शेवटी नवा देवही परंपरेलाच बळी पडतो. मूर्तिभंजनाच्या आधुनिक मूल्याचे हे विपरीत रूप व त्याचे वैय्यर्थ भावे या कथेतून सुचवून जातात. पापी माणसेही काही पुण्यप्रद नीती पाळत असतात; पण तथाकथित पापभीरू माणसे मात्र कशी अनीतीने फसवणूक करतात, याचे चित्रण ‘ पापी माणसे ’ या कथेत केलेले आढळते.

भाव्यांच्या कथांतील आव्हानात्मक ठेवणीचे मर्म त्यांच्या या नव्याजुन्याच्या संघर्षात आहे. तसेच ते त्यांच्या स्वभावात नि लहाणपणी झालेल्या संस्कारांतही आहे. या बाबतीत त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात जे अतितरल संवेदनकेंद्र आहे, त्यात त्या आव्हाना-

त्मक पवित्र्याचे रहस्य आहे. याची कितीतरी गमके त्यांच्या कथांतून आढळून येतात. त्यांच्या अनेक कथांचे आरंभ हे वाचकाला उद्देशून केलेल्या निवेदनांनी झालेले आहेत. उदा० ‘ फुलवा ’ या कथेचा प्रारंभ असा आहे : “ ‘ शरीराची भूक ’ हा शब्दप्रयोग तुम्ही ऐकलाच असेल ! हा आज-कालचा फार लोकप्रिय शब्द आहे. ‘ शरीराची भूक ’ म्हणजे नुसती ‘ पोटाची भूक ’ एवढेच तुम्ही समजत असाल, तर तुम्ही फार भोळे आहात ! पुरोगामी वाङ्मय तुम्ही वाचलेले नाही ! एवढेच काय, पण नागपूरच्या आठवडी हाटातही तुम्ही कधी गेलेले नाही ! ” त्यांच्या कथांतील अनेक पात्रे जी भाषा, जी वावदूकता, जे युक्तिवाद वापरतात, त्यांतून लेखकाचे अस्तित्व स्वच्छपणे जाणवते. त्यांच्या कथेतील प्रसंगांची जी रचना केलेली असते, तीही एका विशिष्ट दिशेने कथेचा आशय अर्थपूर्ण करण्यासाठीच असते. लेखकाला काहीतरी पटवून द्यायचे आहे, याची जाणीव त्यांच्या अनेक कथा देत राहतात. त्यांच्या कथांत अनेकदा विचार विशद करण्यासाठी दाखला द्यावा, तसे अनुभव उभे केलेले असतात. अनुभवाला एका विशिष्ट वळणाने ते रूपात आणतात. जीवनविषयक अनुभवांची पुनर्निर्मिती करण्यापेक्षा त्यांना भाष्यक्षमता आणण्याचा प्रयत्न भावे करताना दिसतात. ते निर्माते म्हणून कथाक्षेत्रात वावरताना जेवढे रमतात, त्यापेक्षाही अधिक तन्मयतेने ते एक जीवनभाष्यकार म्हणून रंगतात. त्यांच्या कथा हृदयाला हलवून सोडत नाहीत असे नाही; पण त्या विचारशक्तीला अधिक आवाहन करतात. न्याय व अन्याय, पाप व पुण्य, परंपरा व नवता यांसारख्या संकल्पनांचा संघर्ष ते वाचकांच्या मनात उभा करतात; पण तो मूलतः वादात्मक प्रकृतीचा असतो. जीविताच्या निर्विवाद रहस्याजवळ वाचकाला हताशपणे उभे करण्याकडे त्यांचा कल नसतो.

भाव्यांच्या अनेक कथांतून माणसाची मनस्वी दुःखे, व्यथा, आत्मवंचना, अगतिकता यांचे चित्रण आलेले आहे. पण ही दुःखमयता जीवनातील खेळाचाच एक भाग म्हणून ते स्वीकारताना दिसतात. भाव्यांच्या जीवनकालात देशात व जगात अनेक उलथापालथी होत गेल्या. स्वातंत्र्याचे आंदोलन, देशाचे स्वातंत्र्य व फाळणी, स्वातंत्र्योत्तर भारतातील दुःखदैन्याचे अवतार यांसारख्या व्यापक इतिहासघटनांचे ते मनस्वी साक्षीदार होते. नवमतवाद, पुरोगामित्व, गांधीवाद, मार्क्सवाद, समाजवाद, हिंदुत्व यांसारख्या जीवनप्रणालींच्या खळाळून जाणाऱ्या प्रवाहात त्यांचे विवेकी मन ओले झाले होते. वृत्तपत्रकाराचा पेशा हा वर्तमानाच्या प्रवाहाशी जिवंत नाते राखणारा असतो. हा पेशा व हे नाते भाव्यांनी संभाळले होते. दुसरे महायुद्ध व महायुद्धोत्तर जीवनमूल्यांचा संघर्ष त्यांनी जाणलेला होता. या सगळ्या कमालीच्या पडझडीच्या कालखंडात भाव्यांनी नैराश्य, वैफल्य, निरर्थकता यांची रूपे अवतीभवती आकारास येत असताना पाहिली होती. पण ते स्वतः त्याचे साक्षी असले, तरी सहभागी नव्हते. लौकिकाच्या या बुडणाऱ्या गलबतावर उभे असताही, त्यांना ते गलबत बुडत आहे

असे निर्वाणीचे वैफल्य कधी जाणवले नाही. ' विनचेहेऱ्याची संध्याकाळ ', ' किडलेली माणसे ', ' उद्ध्वस्त विश्व ', ' कोकरांच्या कथा ' यांच्या वैफल्यग्रस्त जगात ते शिरले नाहीत. यासाठी ज्या आत्मबलाची गरज होती, ती त्यांना भारतीय परंपरेच्या अक्षय जीवनकोशातून मागवता आली. उपनिषदांची, रामकृष्णांची, संत–महात्म्यांची लौकिकाला सावरणारी, प्रलयातही पुनर्जन्म साजरी करणारी, निराशेचाही आशावादी अर्थ करणारी परंपरा त्यांच्या आत्मबलास परिपोषक ठरली. भारतीय संस्कृतीत आविर्भूत झालेला जीवनविषयक गंभीर आढ्यतापूर्ण दृष्टिकोण भाव्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा कणा आहे. या कण्यात मोडण्यासारखे, वाकण्यासारखे काही नाही. शेकडो वर्षांच्या वादळी चक्रनेमिक्रमात तो कणा ताठच राहिला, अशी त्यांची श्रद्धा आहे. म्हणून भावे हे सतत ताठच राहिले; त्यांच्या जीवनात नि त्यांच्या कथासाहित्यातही ! भाव्यांना आवडणाऱ्या परिभाषेत बोलायचे, तर ते हिंदुत्ववादी आहेत. आणि हिंदुत्वाइतका पीडित वाद गेल्या शतकापासून आजतागायत दुसरा कोणताही नाही, असे म्हणायला हरकत नाही. याचे एक अगदी उघड कारण म्हणजे हिंदुत्वाला प्रदीर्घ इतिहास आहे, त्या इतिहासातील काही भलेबुरे संचित वारसा म्हणून त्याला अटळपणे प्राप्त झाले आहे, आणि प्रत्येक बदलत्या कालखंडात त्याला स्वाभाविकपणेच काही आव्हाने मिळत गेली आहेत. आद्य शंकराचार्य, मध्ययुगीन संत, आधुनिक काळातील सुधारक, विवेकानंद नि म. गांधी यांसारखे नवे भाष्यकार या सर्वांनी ' हिंदुत्वा 'ला दिली गेलेली काळाची आव्हाने आपापल्या परीने झेलण्याची पराकाष्ठा केली आहे. आधुनिक काळात हिंदुत्वाला फार मोठी आव्हाने दिली गेली. त्यांपैकी एक आव्हान पश्चिमी संस्कृतीचे व दुसरे ब्रिटिश हिंदुस्थानातील मुस्लिम राष्ट्रवादाचे. यांपैकी पश्चिमी संस्कृतीचे आव्हान हे अधिक व्यापक व सर्वंकष ठरले; नि मुस्लिम राष्ट्रवादाचे आव्हान हे अधिक राजकीय स्वरूपाचे ठरले. हिंदुस्थानची फाळणी परिणामतः घडून आली. भाव्यांना हेही आव्हान पश्चिमी संस्कृतीच्या आव्हानासारखेच सर्वंकष सांस्कृतिक वाटत राहिले आहे.

भाव्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाने ही दोन्ही आव्हाने सतत व सर्वस्वाने वागवली आहेत. हिंदुत्वाचे ते पुरस्कर्ते आहेत, समर्थक आहेत, प्रतिपादक आहेत; म्हणूनच भाव्यांच्या साहित्याबद्दल एक कायमचे कुतूहल मनाला जाणवत राहते. स्वतःला हिंदू म्हणवून घेणारे एक सृजनशील मानस या आधुनिक वातावरणात कसे वावरते, भवतालाशी कसे समरस होते, संघर्षशील बनते, आपल्या जीवनविषयक जाणिवांना कसा आकार व अर्थवत्ता देते आणि स्वतःच्या हिंदू जीवननिष्ठेचे कसे सार्थक शोधते, यांसारखे कितीतरी प्रश्न भाव्यांच्या साहित्याचा विचार करताना मनात गर्दी करतात. आधुनिक काळात स्वतःला आढ्यतेने गांधीवादी, मार्क्सवादी, समाजवादी किंवा अस्तित्ववादी म्हणवून घेणारे लेखक आहेत व होते. पण स्वतःला तेवढ्याच आढ्यतेने हिंदुत्ववादी

म्हणवून घेणारा निर्भय प्रांजळपणा भाव्यांनीच दाखवलेला आहे. हे दृश्य अपूर्व आहे व म्हणून त्याची अपूर्वाई विशेष जाणवते.

भाव्यांच्या हिंदू जीवननिष्ठेनेच त्यांना आव्हानप्रिय व आव्हानक्षम बनवले आहे, असे म्हणता येईल. आपल्या आत्मचरित्रात ('प्रथमपुरुषी एकवचनी': पृष्ठ ९१) एके ठिकाणी ते लिहितात :

"वाद घालायची सवय मला अगदी लहानपणापासून होती. (ती अद्यापही पुरती गेलेली नाही.) मलकापुरास बुलढाणा–मार्गावर एक खिस्ती पाद्र्याचा तळ होता. हा गोरा गावात येऊन 'लूक' (Luke), 'मत्थय' (Matthew) वगैरे गुळगुळीत कागदावर मुद्रित केलेली 'शुभवर्तमाना'ची चोपडी वाटीत असे. नाक्यानाक्यावर उभा राहून तो आपल्या विनोदी मराठीत खिस्ती धर्माची महतीही सांगत असे. हिंदुधर्माच्या नीच निंदेविना ही त्याची प्रवचने अर्थातच पूर्ण होत नसत. त्या दहा-अकराच्या वयातही मला त्याची ही निंदा असह्य झाली व त्याच्याभोवती जमलेल्या घोळक्यातून पुढे होऊन मी त्याच्याशी एकदा वाद घालायला आणि त्याला अडवायला प्रारंभ केला. पंडिताशी वाद घालणे सोपे, पण लहान मुलाशी वाद घालणे महाकर्मकठीण! त्यांचे तर्कशास्त्रच वेगळे असते. पाद्री त्याला कुठून पुरा पडणार? तो स्तब्ध झाला. टाळ्या वाजवणाऱ्या बघ्यांना अर्थातच माझे कौतुक वाटले. पण बहुधा त्या पाद्र्यालाही वाटले. त्याने मला समोर बोलावले व माझी पाठ थोपटत तो म्हणाला, 'टुमी ठोडे मोटे व्हा, व मग मजसवे बोलण्यास या!'

"त्याची सूचना प्रमाण मानून, मोठे झाल्यावरही मी ते काम उत्साहाने चालू ठेवले. एका परीने ते माझे जन्माचेच काम होऊन बसले. हा संस्कार मजवर मलकापुरातच झाला. इतिहास, पुराणे, कथा, कीर्तने व घरातले धार्मिक वातावरण यांनी आपले काम केले. परधर्मीयांचे व आपले पूर्वापार संबंध कोणत्या प्रकारचे आहेत, हे हरिभाऊ आपट्यांच्या ऐतिहासिक कादंबऱ्यांनी मला सांगितलेलेच होते. ते आक्रमक परधर्मीय त्यांच्या सगळ्या गुणांसकट माझ्या डोळ्यांसमोरच होते."

वादप्रियता हा भाव्यांचा स्वभाव होता; पण वादविषय मात्र भारतीय संस्कृती हाच होता. भारतीय संस्कृतीच्या संदर्भात कसलाही अन्याय त्यांना सहन होत नसे. पण या सगळ्याच मनोवृत्तीला एक प्रकारचे चोखंदळ विवेकाचे अधिष्ठानही होते.

आधुनिक काळात हिंदू मन हे अपराधी मन ठरले वा ठरवण्यात आले. चातुर्वर्ण्य, अस्पृश्यता, स्त्रीपुरुषभेद, विषमता, उच्चनीचता, परमार्थप्रवणता, भौतिक दुर्बलता या हिंदू परंपरेतील गोष्टी त्याज्य ठरल्या. व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, बंधुता, लौकिकप्रवणता इत्यादी नवीन जीवनमूल्यांनी हिंदू परंपरा हादरून टाकली. हिंदू जीवननिष्ठाच शंकास्पद झाली. विवेकानंद, म. गांधी यांचा हिंदुत्ववाद त्यांच्या इतर व्यापक कर्तृत्वात लोपून गेला. रामराज्याची महात्माजींची कल्पना रामदासांनी एके काळी

मांडली होती; पण हा यूटोपिआही आधुनिक मनाला, निदान त्या भाषेत, आवडेनासा झाला आहे. चारही बाजूंनी जिवावर उठलेल्या भक्षकांच्या तावडीत सापडलेल्या तुकोबांच्या अभंगातील हरिणीप्रमाणे हिंदुत्वाची अवस्था झालेली आहे. पण भाव्यांची हिंदू जीवननिष्ठा या अवस्थेतही ताठ पायांवर खडी आहे.

त्यामुळेच भाव्यांच्या भावसृष्टीत आव्हानेच आव्हाने दाटलेली आहेत आणि ती त्यांच्या कथासाहित्यात नाना रूपांनी आकारास आलेली आहेत. फाळणीच्या संदर्भात त्यांनी अनेक कथा लिहिल्या. त्यांपैकी ' दुष्मन 'सारखी उत्स्फूर्त आवेगाने खळाळून वाहत जाणारी कथा मनाला भारून टाकते. हिंदु–मुसलमान दंग्यांच्या पार्श्वभूमीवर लिहिलेली ' काळ आणि वेळ ' ही कथा विशेष उल्लेखनीय आहे. अप्पा या हिंदू कर्मचाऱ्याची ही कथा जातीय दंग्याचे जातीय स्वरूप प्रकट करण्यासाठी अवतरलेली नाही; तर अप्पाच्या जीवावर टपलेल्या हत्यारी व्यक्तीचे प्रयत्न केवळ योगायोगानेच कसे फसतात, याचे दर्शन ही कथा घडवते. काळ आला होता, पण वेळ आली नव्हती, असे काहीतरी दैववादी जीवनभाष्य ही कथा सुचवून जाते. ' माणुसकीच्या मर्यादा ' (या कथेमुळे भावे व 'सत्यकथे'चे भागवत यांच्यातील मर्यादाही कायमची आखली गेली) या अखेर धर्मनिष्ठेच्या सीमेवर संपतात, हे सूचित करणारी त्याच नावाची कथाही उल्लेखनीय ठरते. हिंदू माणसाला मुस्लिम भिकाऱ्याबद्दल व मुस्लिम गृहस्थाला हिंदू वृद्धेबद्दल कणव येऊन ती त्यांना मदत करतात. पण माणुसकीचे हे संवेदन धर्मलढ्यात टिकत नाही, असे मुस्लिम व्यक्तीला ठामपणे वाटते. भाव्यांची हिंदू संवेदनशीलता इथे अधिक व्यापक अशा मानव्याच्या पातळीवर झेप घेते. पण अखेर त्या पातळीवरही माणसाला एका मर्यादित कक्षेतच राहता येते, ही विदारक जाणीव निष्पन्न होते. या दृष्टीने पाहता भाव्यांची हिंदू जीवननिष्ठा एका साचेबंद, बंदिस्त, ताठर कोशातच बद्ध राहिलेली आहे, हे लक्षात येते. तिला व्यापक मानव्याचे आवाहन पोचते; पण जगण्याच्या वास्तवात त्या आवाहनाला पूर्ण वाव नाही, याची एक विषण्ण खंत ते सूचित करताहेत असे वाटते. ' दुष्मन ' सारखी कथा ही जातीय धर्मीय संकुचितपणाला पोसणारी आहे, असा आक्षेप संभवनीय आहे. पण त्यातील बाटवलेल्या व भ्रष्ट केलेल्या हिंदू बंगाली तरुणीचे मानसचित्रण केवळ हिंदुत्ववादी म्हणून झटकून दूर करता येण्यासारखे आहे असे वाटत नाही. त्या भ्रष्ट अवमानित स्त्रीमनाची एक वास्तवता आहे. त्या वास्तवतेचाच हिंदुत्व हा एक स्वाभाविक घटक आहे. मुस्लिम स्त्रीवर हिंदूने केलेल्या अशा अत्याचाराची कथा जर कुणी लिहिली, इतक्या वास्तवतेने लिहिली, तर कदाचित स्वतः भावेदेखील अशा कथेचे स्वागत करतील. कारण भाव्यांच्या हिंदू जीवननिष्ठेत असे अत्याचार बसणार नाहीतच. हिंदू जीवनशैलीशी या प्रकारचे अत्याचार विरोधी आहेत, असे ठणकावून सांगण्यासाठी भावेच स्वतः इतिहासपुरुषाला हाताशी घेऊन पुढे येतील, अशी माझी खात्री आहे.

भाव्यांच्या हिंदू जीवननिष्ठेने त्यांच्या स्त्रीपुरुषसंबंधदर्शक कथांनाही एक खास वळण प्राप्त झालेले दिसते. लैंगिक स्वातंत्र्य हा हिंदू परंपरेचाही एक अविभाज्य घटक होता. ओपन सोसायटी म्हणून पश्चिमी समाजाचा जो उदोउदो होत असतो, त्याचे कारण आपला समाजही एका दृष्टीने ओपन समाज होताच, याची कल्पना आपणालाच नाही. अनेकपत्नीत्व, रक्षापात्र, गणिका, कलावंतिणी, देवदासी यांच्या रूपाने लैंगिक स्वातंत्र्य हिंदू परंपरेतही असल्याचे दिसते. पण या स्वातंत्र्याला काही सर्वसामान्य संकेतांच्या काहीएक संस्कृतीच्या सीमा होत्या. या सीमेच्या बाहेर पडणे भाव्यांना हिंदू विचारविरोधी वाटते. ' संस्कृती ' नावाच्या त्यांच्या एका कथेत बाजारी प्रदर्शन करणाऱ्या आधुनिक युवतीचे चित्र त्यांनी देहविक्रय करणाऱ्या धंदेवाईक वेश्येच्या चित्राजवळ उभे करून, मुक्त लैंगिक दर्शनाच्या सांस्कृतिक मर्यादांचे संसूचन केले आहे. ' पस्तीस ' ही भाव्यांची एक खास कथा. पस्तिशीतील पुरंध्रीच्या लैंगिक स्वैराचाराचे दर्शन ही कथा घडवते. पण हे दर्शन अशा एका डौलाने, प्रगल्भतेने भाव्यांनी घडवले आहे, की त्यातून कसलाच नैतिक प्रश्न मनाला स्पर्शू नये. एका विशिष्ट मर्यादेत होणारा हा स्वैराचार जणू भाव्यांना मान्य आहे; कारण तो हिंदू परंपरेत बसणारा आहे. ' फुलवा ', ' सुगंध ' यासारख्या छत्तिसगढी सुंदरींच्या संबंधी लिहिलेल्या कथांतून भावे कामवासनेला वेगळे परिमाण देण्याचा प्रयत्न करतात. ' फुलवा ' मध्ये फुलवेच्या क्षुधाव्यथित चित्रापुढे कामवासना पराभूत झाल्याचे त्यांनी दाखवले आहे. ' सुगंध ' कथेत अंजोरने जपलेल्या एका उच्च प्रेमभावाची सरशी सूचित केली आहे. भाव्यांच्या कथेत कामवासनेची उग्र-उद्दाम चित्रे येतात; पण ती सांस्कृतिक मूल्यांनी नि अपराधी मनाच्या ठणक्यांनी सीमित, संयमित केलेली आहेत. ' सतरावे वर्ष '—सारखी सुंदर कथा यौवनाच्या उंबरठ्यावर उभ्या असलेल्या कुमारमनाच्या नवांकुरित लैंगिक भावनांचे नाट्य हळुवारपणे उलगडून दाखवते. स्त्रीला भाव्यांनी सांस्कृतिक नायकत्व कधी दिलेले नाही; याचे कारण स्त्रीच्या खऱ्या सामर्थ्याची वास्तव मर्यादा ते जाणतात. हा मतभेदाचा मुद्दा असला, तरी पारंपरिक स्त्रीविषयक हिंदू दृष्टिकोणात स्त्रीच्या ज्या सुंदर, समृद्ध प्रतिमा रूपास आलेल्या आहेत, तशा प्रतिमा त्यांच्या कथांतही त्यांनी चित्रित केल्या आहेत. ' गृहस्वामिनी ' हे भाव्यांचे स्त्रीविषयक तत्त्वज्ञान आहे. ते आधुनिक कालातही समजून स्वीकारणारा स्त्रीवर्ग मोठा आहे. स्त्रीविषयक त्यांच्या कथा पुरोगामी म्हणवणाऱ्या स्त्रियांना रुचणार नाहीत; पण त्यांना परंपरेचे अधिष्ठान आहे हे नाकारताही येणार नाही. ' पणत्या ' नावाच्या एका लेखात भाव्यांनी गडकऱ्यांच्या नायिकांचे मोठे कौतुक केले आहे; ते त्यांच्यातून घडणाऱ्या भारतीय स्त्रीमधील उदात्त गुणांच्या साक्षात्कारामुळेच. तथापि भाव्यांच्या स्त्रीचित्रणात हिंदू पुरुषाचा दुटप्पीपणा वा दांभिकता, अतिसोपेपणा व व अतिसरलता, यांत्रिक साचेबंदपणा, हुकमी गुणवत्ता वा कृत्रिम दोषदर्शन आणि

पारंपरिक स्त्रीप्रतिमेचे काहीसे भोळेभाबडे व आंधळे उन्नयन इत्यादी उणिवाही जाणवतात. त्याचे मूळ आधुनिक स्त्रीने जो सवंग पश्चिमी आचारविचार हव्यासाने स्वीकारला आहे, त्याची प्रतिक्रिया म्हणून घेतलेल्या त्यांच्या आग्रही भूमिकेत असावे असे वाटते. आव्हानाला जोरदार प्रतिहल्ला करून सामोरे जायचे, म्हणजे जे उघड आहे ते गंभीर ठाशीवपणे सांगणे व जे गुंतागुंतीचे आहे ते अगदी सोपे असल्याचा आभास निर्माण करणे आवश्यक असते. भाव्यांच्या स्त्री-चित्रणात असेच काहीसे घडले असावे असे वाटते.

नजर बांधून घेणे, नजर बांधली जाणे हा भाव्यांचा एक आवडता वाक्प्रचार आहे. 'फुलवा' कथेतील छत्तिसगढी नायिका फुलवा त्यांचे 'डोळे बांधून घेते' सौंदर्याच्या आकृतीने भाव्यांची नजर, त्यांचे डोळे बांधले जातात. भाव्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची त्यांच्या कथासंभारातून उमटलेली रूपेही अशीच नजर बांधून घेणारी आहेत, ती त्यांतील आव्हानात्मक विचारनाट्याने समर्थ शैलीने, ओजस्वी, काव्यत्मक शब्दकळेने ! खुद्द भाव्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचीही नजर बांधून घेणारे एक तत्त्वज्ञान आहे. ते हिंदुत्वाचे तत्त्वज्ञान आहे. पण हे तत्त्वज्ञान जीवनाची कदर करणारे तत्त्वज्ञान आहे. ज्यांना जीवनाची कदर आहे, त्यांना बांधलेल्या नजरेच्या भाव्यांच्या कथा-साहित्याचीही कदर करावीशी वाटेल, अखेर साहित्यालाही कोणत्या तरी जीवननिष्ठेचे अधिष्ठान लागतेच. त्यामुळे साहित्यनिर्मितीचे सातत्य व वैपुल्य टिकवण्यास साहाय्य लाभते. या सातत्याच्या व वैपुल्याच्या कुशीतच कधीकधी सुंदर श्रेष्ठ साहित्यकृतींची अपत्ये जन्माला येतात, 'मुक्ती,' 'ध्यास' यांसारख्या कथांतून भाव्यांनी हेही सिद्ध करून ठेवले आहे.

हिंदू प्रतिभामनाला आधुनिक काळात श्रेष्ठ साहित्यकृती निर्माण करता येईल काय ? हिंदुत्वाचा सार्थ अभिमान बाळगणारे, त्यात जीवनाची कृतकृत्यता मानणारे असे प्रतिभामन कशा प्रकारे अक्षरसाहित्याची उभारणी करू शकेल ? रामायण-महाभारताचे आदर्श त्या मनासमोर आहेतच; पण त्यानंतरच्या काळात पुलाखालून खूपच पाणी खळाळून गेले आहे. हिंदू समाज व संस्कृती कठोर व कडव्या परिवर्तन-क्रमात सापडून पुढे सरत आलेली आहेत. या सृष्टिक्रमात तिचा इतिहास व भूगोल यांनाही नवीन वळणे प्राप्त झाली. हिंदू जीवनसृष्टीही बदलली व भल्याबुऱ्या वारशाचे ओझे वाहत ती कधी ओलावली, तर कधी अधुकली; कधी उजळली, तर कधी खालावली. या सगळ्या वादळवाऱ्याचे भवितव्य चित्र हिंदू प्रतिभामनालाच उभे करता येणे शक्य आहे. साहित्य हे माणसाच्या काय किंवा संस्कृतीच्या काय, अभिमानी आणि अपराधी मनाची जपणूक करते, असे म्हणतात. हिंदू संस्कृतीत अभिमानास्पद जे आहे आणि अपराधास्पद जे आहे. त्यांचे विलक्षण द्वंद्व साकार करणारे महाकाव्य निर्माण करता येईल काय ? मायेच्या पसाऱ्यावरही प्रेम करून त्याच्या अतीत जाणारे

अध्यात्मप्रवण हिंदू मन संस्कृतीच्या या बाह्य भव्य ललिताचे मर्म निश्चितपणेच जाणू शकेल आणि मायेची जाणीव राखून कलात्मक ताटस्थ्याने ते रंगवूही शकेल. भाव्यांच्या ‘ मुक्ती ’ या कथेत ही झेप आढळते.

आधुनिक संस्कृतीचे हे अतिमहान वाङ्मयीन आव्हान होय. पु. भा. भाव्यांसारख्या निष्ठावंत प्रतिभामनाला या आव्हानाची जाणीव होती असे वाटते. श्रीकृष्णचरित्र लिहिण्याची त्यांची जी इच्छा होती त्या इच्छेच्या मुळाशी अशा प्रकारच्या आव्हानाचीच प्रेरणा होती असे वाटते. योगायोगाने या संदर्भातच त्यांना लिहिण्याची संधी मला एकदा प्राप्त झाली. ‘ मुक्ती ’ या त्यांच्या कथेचे विस्तृत विश्लेषण मी लेखरूपाने ‘ समाजप्रबोधन पत्रिके ’त प्रसिद्ध केले होते. ते त्यांच्या वाचण्यात आले व मग त्यांनी आपणहून मला पत्र पाठवून माझ्या त्या लेखाचे मनस्वी कौतुक केले. ‘ मूळ लेखकालाही अंतर्मुख करू शकणारी मार्मिक समर्थ समीक्षा अलीकडच्या काळात दिसून येत नाही; पण तुमच्या लेखनावरून अशी समीक्षा लिहिण्याची ताकद असलेले लोक मराठीत आहेत, याचा मला आनंद होतो, ’ असा अभिप्राय त्यांनी पत्रातून व्यक्त केला होता. त्याला उत्तर म्हणून लिहिलेल्या पत्रात मी त्यांच्या संकल्पित श्रीकृष्ण चरित्रासंबंधी उल्लेख करून भारतीय परंपरेचा त्या देवपुरुषाशी जो व्यामिश्र संबंध होता, त्या संबंधाचे आधुनिक दृष्टीने व नव्या अर्थपूर्णतेने समग्र दर्शन आपल्या श्रीकृष्णचरित्रातून घडावे, असे म्हटले होते. भाव्यांना हे समजू शकत होते, याचाच मला विशेष आनंद वाटत राहिला.

भाव्यांचा वारसा स्वीकारणे व चालवणे सोपे नाही. त्यांच्या कथात्म साहित्याचे वरपांगी अनुकरण करणे सोपे असले, तरी त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे चैतन्य अनुकरणाने साध्य होणार नाही. यासाठी स्वतःशी व इतरांशी अहोरात्र झगडा करण्याची जिद्द असणे आवश्यक आहे. अंतर्मुख होण्याचीही गरज आहे. ‘ मुक्ती ’ या कथेत शेवटी मायावादी हिंदू परंपरेचा निर्गुण–निराकाराचा प्रत्यय एका वैश्विक शून्यतेत परिणत झालेला दाखवलेला आहे. या कथेत एक जिवंत हिंदू मन कुठेतरी या विद्यमान लौकिकाच्या पसाऱ्यात काहीसे पराभूत होऊन वैश्विक निराकारात मिळून जाण्यासाठी उत्सुक झालेले दिसते. ही कथा ज्या काळात भाव्यांनी लिहिली, त्या काळात त्यांची मनःस्थिती अशीच काहीशी होती काय ? सगळी आव्हाने स्वीकारत जाणारे हे मन त्या वेळी अंतर्मुख होऊन या सगळ्याच ऐहिकाच्या पसाऱ्यापासून मुरडून निवृत्तीकडे वळले होते काय ? भाव्यांनी आपल्या हिंदू जीवननिष्ठेची अशीही आव्हाने प्रामाणिकपणे स्वीकारली, हेच त्यांचे वैशिष्ट्य होय. अशा या व्यक्तिमत्त्वाचे अनुकरण करणे सोपे नाही.

म्हणूनच भाव्यांची परंपरा दिसली नाही, तरी त्यांनी प्रज्वलित केलेला दीप, भारतीय परंपरा व आधुनिकता यांच्या वाटा जिथे मिळू पाहतात, त्या धूसरशा वळणावर पुढीलांना वाट दाखवीत राहील.

६

निळी जखम

डॉ. वानखडे यांचे आकस्मिक निधन हा आमच्या एक तपभराच्या निकट संबंधाचा दुःखद शेवट ! त्यातील व्यक्तिगत हानी मोठी आहेच. अशीच व्यक्तिगत हानी जाणवणारा मराठी विचारवंतांचाही एक मोठा वर्ग महाराष्ट्रात आहे. आपल्यातील व आपल्यासारखाच एक अभिरुचिसंपन्न, बुद्धिवादी व समाजसन्मुख सहकारी अवचितपणे आपल्यातून उठून गेला, याची व्यथा त्या मोठ्या वर्गातील प्रत्येक व्यक्तीला जाणवेल. कोणत्याही लहानथोर विचारवंताचा मृत्यू ही एक सामाजिक हानी असते. डॉक्टरांचा लौकिकातील अस्त निश्चित-पणे या प्रकारची सर्व समाजाची कधीही भरून न येणारी हानी आहे. ही हानी अधिकच तीव्र भासते; कारण डॉक्टर हे दलित समाजाचेही होते. या समाजाला दलितत्वाच्या कक्षेबाहेर काढून आधुनिक संस्कृतीच्या मध्यधारेत आणून सोडण्याची अभूतपूर्व प्रक्रिया आपल्या देशात जारी आहे. ही क्रिया गतिमान करण्या-साठी अनेक डॉक्टर्स दीर्घ कालपर्यंत आपल्यात उभे असणे आवश्यक होते. आहेही ! वयाच्या ऐन पन्नाशीत–जेव्हा विचारांची, कृतीची व कार्यक्षमतेची परिपक्वता माणसाला प्राप्त होत असते तेव्हाच–अशी माणसे मावळू लागली, तर त्या प्रक्रियेलाही खीळच बसते. वान-खड्यांच्या निधनाने हेही आता घडून गेले आहे. दलित समाजाला, दलित साहित्याच्या चळ-वळीला डॉक्टरांची गरज होती, हे खरेच; पण

त्यापेक्षाही अधिक गरज दलितेतर समाजालाही होती. बहुजिनसी समाजात विचारवंतांवर केले जाणारे दावे हे या प्रकारे विरोधाभासात्मक (पॅराडॉक्सिकल) ठरावेत, हे स्वाभाविक असते; कारण एका वर्गाचे हितसंबंध दुसऱ्या वर्गात अटळपणे गुंतलेले असतात व त्या दुसऱ्या वर्गालाच त्यांची अधिक कदर असते. भारतीय समाजाची ही आंतरिक संपुष्टात्मक संरचना लक्षात घेतली, तर डॉक्टरांचे महत्त्व एकाच वेळी दलित व दलितेतर अशा दोन्ही समाजांना, एकमेकांच्याही अधिक प्रमाणात का वाटावे, ते लक्षात येईल.

खुद्द डॉक्टरांच्याच व्यक्तिमत्त्वात अशी एक चमक होती, की जिचा संबंध अगदी दुरूनही दलितत्वाच्या विपण्ण जीवनप्रभेशी येऊ नये! जन्मजात जातिविशेषांचे निरर्थकत्व निर्विवादपणे सिद्ध करणारे ते व्यक्तिमत्त्व होते. सहा फुटांहूनही अधिक उंची, सडसडीत बांधा, रेखीव अवयव, गोरा वर्ण, समोरच्या लक्ष्याचा मर्मभेद करणारे डोळे [इथे मला हरिभाऊ आपट्यांच्या प्रत्येक पुस्तकाला जोडलेले त्यांचे वर्णन आठवते!] अधिकारवाणीचा सूर असलेले बोलणे, अद्ययावत टापटिपीचा आकर्षक पेहराव अशा प्रभावी रूपगुणांनी डॉक्टरांची बाह्य प्रतिमा नटलेली होती. त्यांचे विद्यार्जन देशी व परदेशी पदव्यांनी श्रीमंत बनलेले होते. त्यांचे वागणे नि बोलणे एका सार्थ अहंकाराच्या लयीत उमटे आणि आत्मप्रत्ययाच्या ठाम रेषेपासून क्वचितच ढळत असे. ताठपणाने ते जसे उभे राहात; तसेच चर्चा करताना, भाषण देताना, विचार करताना ते ताठपणेच मनालाही उभे ठेवत. कसल्याच भल्याबुऱ्या मनोगंडांनी त्यांचे व्यक्तिमत्त्व कुठूनही चेपले गेलेले नव्हते. त्यांची अहंमन्यता नैसर्गिक होती आणि तिची जोपासना करू शकणारी व्यवहारमान्य गुणवत्ता त्यांनी आत्मविश्वासपूर्वक संपादन केली होती. याचा सार्थ अभिमान खोट्या विनयाने कधी लपवावा, असा त्यांचा स्वभाव नव्हता. उलट आपल्या संपादित गुणवत्तेला परिपोषक ठरेल, असेच कार्यक्षेत्र लाभावे, यासाठी ते दक्ष असत, प्रथम श्रेणीची आपली शैक्षणिक करिअर त्यांनी जिद्दीने शैक्षणिक क्षेत्रातील उच्च स्थानावर नेऊन पोचविली आणि त्याही स्थानावरून ते लोकसेवा आयोगासारख्या, एका दृष्टीने शैक्षणिकच असलेल्या पण बऱ्याचशा स्वायत्त अशा, शासकीय क्षेत्रात सर्वोच्च पदावर विराजमान झाले.

डॉक्टरांच्या लौकिक घडणीची ही प्रक्रिया पाहिली, की महाराष्ट्रातील मध्यमवर्गीय बुद्धिमान मुलाच्या विकसनाचा नमुना डोळ्यांसमोर उभा राहतो. हे विकसन सरळपणे व सुलभपणे पार पडत असते, असे नाही. त्यातही अनेक अडीअडचणी नि अडथळे येत असतात. आर्थिक प्रतिकूलताच केवळ नव्हे, तर कौटुंबिक ताणवाणही त्या विकसनात निर्माण होतात. पण 'माझा विकास' ही त्यामागील प्रभावी प्रेरणा त्या सर्व प्रतिकूलतेवर मात करते. या 'माझ्या विकासा'त माझ्या कुटुंबियांचाही विकास अभिप्रेत असतो. आपण सर्व आज जिथे आहोत, तेथून बाहेर पडून कुठल्या-

तरी पुढच्या वरच्या टप्प्यावर आपणास जावयाचे आहे, ही ईर्षा मध्यमवर्गीय बुद्धिमान मुलांचा विकास घडवून आणत असते. डॉक्टरांची सगळी करिअर अशाच काहीशा प्रेरणेने घडली, असे वाटत राहते. ते उत्तम प्राध्यापक होते, कार्यक्षम प्राचार्य होते, यशस्वी शासनाधिकारी होते आणि या सर्व यशस्वी भूमिकांच्या अधिष्ठानी मध्यमवर्गीय अभ्युदयाचे एक रूढ तत्त्वज्ञान होते किंबहुना या तत्त्वज्ञानाची नकळत लाभलेली अढळ प्रेरणा होती.

या मध्यमवर्गीय अभ्युदयाच्या तत्त्वज्ञानाची एक गंमत असते : ते व्यावहारिक कक्षेत आत्मविकास साधू पाहणाऱ्या कुणालाही, कुणाचीही संमती न घेता व कसलीही वैचारिक बांधीलकी न पतकरता, स्वीकारता येते. त्यासाठी मनोमन विचारकलह करण्याची गरज नसते. आपला सामाजिक स्तर, आपले कुटुंब, आपले संस्कार, आपले स्थान वा दर्जा या सर्वांच्या, आहे त्या वस्तुस्थितीला कवेत घेऊन, मध्यमवर्गीय अभ्युदयाच्या मार्गाने कोणासही वाटचाल करता येते. अशी वाटचाल करता येते व तिची मंझिलही यशस्वीपणे गाठता येते, याचा जणू पुरावाच डॉक्टरांच्या करिअरने निर्विवादपणे सादर केला आहे, असे वाटते. एक प्रकारची ही एलिटिस्ट [Elitist] धारणा जातिभेदांना ओलांडून जाते. तिचा पाठपुरावा आमच्या विचारवंतांनी क्वचितच केला, हे वानखड्यांच्या उदाहरणावरून अधिकच तीव्रतेने जाणवते.

सामाजिक गोष्टींची आस्था (कन्सर्न) व व्यक्तिगत विकासाची प्रेरणा यांची नाती क्वचितच सरळ असतात, असे दिसून येईल. ज्ञानविचारांनी संपन्न झालेली व्यक्ती आपापल्या कार्यक्षेत्रात कार्यक्षम असतेच आणि आयुष्याच्या एखाद्या लवचिक टप्प्यावर अशी व्यक्ती जर एखाद्या सामाजिक कार्यक्षेत्राकडे वळली, तर ते क्षेत्रही ती आपल्या व्यक्तिमत्त्वाने भारून टाकण्यास समर्थ ठरते. तिच्या संपादित गुणवत्तेची जणू 'ट्रान्स्फर' या नव्या कार्यक्षेत्रात होते. डॉक्टर वानखडे डॉ. बाबासाहेबांच्या प्रेरक प्रभावाखाली होतेच. औरंगाबादच्या नागसेन वनात दलितांच्या शिक्षणाचे जे केंद्र त्यांनी उभे केले होते, त्या केंद्राच्या पायाभरणीचे काम इतर अनेक विद्यावंत–विचारवंतांच्या बरोबरीने डॉक्टरही करीत होते. तथापि या आद्यपर्वातील डॉ. बाबासाहेबांच्या तेजस्वी संपर्कात इतरांचे सामाजिक संवेदन रुजण्याच्या पहिल्या अवस्थेत होते. ते अंकुरित होण्यास अजून वेळ होता. त्याची पृथगात्मता व्यक्त होण्यास अधिक कालावधीची गरज होती. खरे तर, नागसेन वनाच्या पवित्र भूमीत 'हजारो फुले' फुलावीत, अशी मशागत डॉ. बाबासाहेबांनीच करून ठेवलेली होती. तिथे धर्म, कला, साहित्य, तत्त्वज्ञान यांसारख्या सांस्कृतिक अधिसंरचनेची (सुपरस्ट्रक्चरची) नवीन क्रांतिकारक निर्मिती करू शकणारे नवे प्रज्ञा-करुणायुग अवतरावे, नवी 'निळी पहाट' उमलावी, अशीच त्या द्रष्ट्या युगप्रवर्तकाची स्वप्ने होती. ती विफल–सर्वस्वी विफल–झाली नाहीत, एवढे मानण्याइतका पुरावा नागसेन-वनाने निश्चितच पुढे केलेला आहे.

डॉ. वानखडे हे त्या पुराव्याची एक प्रतिमा होय.

ही प्रतिमा न्याहाळताना अनेक विचार मनात उलटसुलट दिशांनी वाहू लागतात : आपल्या पारंपरिक भारतीय समाजात सामाजिक परिवर्तनाची जी प्रक्रिया गेल्या शतकापासून कमीअधिक स्वरूपात चालू आहे, त्या प्रक्रियेतून दलित प्रज्ञा व प्रतिभा यांच्या प्रतिमा कशा चमत्कारिक रीतींनी घडत आहेत, याची जाण येऊ लागते. या घडणींचा जणू एक प्रोटो-टाइपच डॉक्टर वानखड्यांच्या रूपाने समोर उभा राहतो, असे वाटते. त्याकडे पाहताना मन अनेक अर्थांनी अस्वस्थ होत जाते.

डॉक्टरांचा जन्म १९२४ सालचा. भारतीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाने जेव्हा 'जले जाव'सारखे देशव्यापी आक्रमक रूप धारण केले, त्यावेळी डॉक्टर अठरा वर्षांचे होते. त्याच्या आसपासच डॉ. बाबासाहेबांच्या नेतृत्वानेही एक कणखर भूमिका धारण केलेली होती. पुढे स्वातंत्र्याचा सूर्योदय झाला, बाबासाहेबांनी नवे भारतीय संविधान देशाला दिले आणि बौद्ध धर्माचा स्वीकार करून दलित चळवळीला नवे दार्शनिक अधिष्ठान मिळवून दिले. विलक्षण घडामोडींचा हा कालखंड होता. तरुणांना स्वातंत्र्य-यज्ञात भिरकावून देणारा, दलित युवकांना एका नव्या लढ्याचे आवाहन करणारा हा गतिमान कालखंड होता. डॉक्टर वानखड्यांच्या ऐन तारुण्याचाही हा कालखंड होता.

पण या राजकीय-सांस्कृतिक कृतिपर्वात दलित युवकमनाला खेचून घेण्याचे सामर्थ्य नव्हते. जणू त्या कृतिपर्वानेही तरुण दलित प्रज्ञाप्रतिभांना गावकुसाबाहेरच रोखून ठेवले होते. भारतीय संस्कृतीची ही शोकात्मिका आहे. तिने कोणत्याच सांस्कृतिक-राजकीय आंदोलनात दलितांना सहभागी होण्याचे सामर्थ्य दिले नाही. सांस्कृतिक मध्यधारेत हा समाज कधीच येऊ दिला नाही. दलितांविषयीचे एक सामाजिक औदासीन्य समग्र समाजाच्या कसोटीपर्वातही जपण्याचे चमत्कारिक धोरण भारतीय समाजाने बाळगले. त्यामुळे दलित प्रज्ञा व प्रतिभा यांना विकसनाच्या दिशाच उरल्या नाहीत. त्यांची 'हजारो फुले' फुलण्यास वावच राहिला नाही. या वस्तु-स्थितीची तीव्र विदारक जाणीव डॉक्टर वानखड्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाकडे पाहताना होते. स्वतःचे शिक्षण, स्वतःची करिअर, स्वतःचा विकास यांच्यात हे बुद्धिमान व कर्तृत्वक्षम व्यक्तिमत्त्व गुंतून पडले, याचे एक कारण जसे त्यांच्या निसर्गदत्त ठेवणीत संभवते, तसे दुसरे कारण भारतीय समाजाच्या पारंपरिक कोतेपणातही संभवते. 'नेचर' व 'नर्चर' या द्वंद्वातून जर व्यक्तिमत्त्व घडत असेल, तर डॉ. वानखडे यांची मध्यमवर्गीय–जवळजवळ 'ब्राह्मणी'–घडण ही त्यांच्या स्वभावाइतकीच त्यांच्या परिस्थितीचीही जबाबदारी ठरते, असे मनात आल्यावाचून राहत नाही.

डॉक्टरांनी आवडीचा विषय निवडला, तो इंग्रजी. त्यांनी प्रबंध लिहिला तो वॉल्ट व्हिटमनच्या काव्यावर. त्यांनी व्यासंग केला तो इंग्रजी साहित्याचा. वर्तनरीती स्वीकारली ती इंग्रजीच. १९६८ साली ते अमेरिकेहून परतले. मला आठवते,

मिलिंद कॉलेजच्या परिसरात त्यांची पहिल्यांदा ज्यावेळी ओळख झाली, त्या पहिल्या-वहिल्या मुलाखतीत आम्ही बोललो, ते ' थिएटर ऑफ द ॲब्सर्ड ' या विषयावर. अस्तित्ववादावर. या विषयावर मराठी प्राध्यापकांशी व प्राध्यापकांना बोलता येते, याचा एक मनस्वी आनंद त्यांच्या बोलण्यातून प्रतीत होत होता.

मराठीत आजवर काय घडले व सध्या घडत आहे, याची अर्थातच त्यांना पुरेशी कल्पना नव्हती. अमेरिकन इंग्रजी साहित्य, निग्रो साहित्य यांची मात्र त्यांना नेमकी कल्पना होती. अव्वल इंग्रजीच्या काळात मराठीची अवहेलना करणे व इंग्रजीचा पुरस्कार करणे ही उच्चभ्रू लोकांची फॅशन होती. परंतु डॉ. वानखडे यांना मराठी साहित्यात प्रवेश नव्हता, म्हणून ते 'इंग्रजी'त होते. कुठेतरी समग्र मराठी साहित्याच्या परंपरेने दलितांचा प्रवेश नकळत बंद केलेला होता. एक प्रकारचा दुरावा-'एलिअनेशन' –मराठी साहित्यपरंपरेने निर्माण केलेला होता. हे साहित्य आपले वाटावे असे त्यात फार कमी आहे, ही जाणीव दलित साहित्यप्रेमी व्यक्तीत असावी ! हे खरे की खोटे, हे अजमावून पाहण्याइतकीही संधी तिला लाभलेली नव्हती. म्हणूनच दलित साहित्यप्रेम हे मराठीकडून मुरडले व इंग्रजीच्या क्षेत्राकडे वळले. डॉ. वानखडे हे या खेदजनक वस्तुस्थितीचे प्रतिनिधी होते, असे मला वाटते.

आयुष्याचे एखादे उज्ज्वल प्रयोजन पुष्कळदा थोड्या उशिरानेच माणसाच्या जीवनात प्रवेश करते. डॉ. वानखडे अमेरिकेतून परत नागसेन–वनात आले नि त्यांना एका नव्या प्रयोजनाचा साक्षात्कार झाला. अमेरिकेच्या स्वातंत्र्यदेवतेच्या पुतळ्याने जणू त्यांना नवी दृष्टी लाभली. नागसेन वनात दलित युवकांची दुसरी पिढी तयार होत होती. ती पूर्णतः स्वातंत्र्याच्या वातावरणात उदयास आलेली पिढी होती. केवळ शैक्षणिक पदव्या संपादून या नव्या पिढीच्या सगळ्याच अंतःशक्तींचे समाधान होणार नव्हते. तिला स्वतःच्या अस्मितेची विविध सांस्कृतिक अभिव्यक्ती साधावयाची होती. तिला कशाच्यासाठी तरी संघटित व्हायचे होते, काहीतरी करून दाखवायचे होते. तिला थोडक्यात एक प्रभावी सांस्कृतिक नेतृत्व हवे होते.

डॉ. वानखड्यांनी एक प्रकारच्या सहजपणाने असे नेतृत्व त्या पिढीला दिले. त्यांनी अमेरिकेतील स्वातंत्र्यवृत्तीचे आकादमिक क्षेत्रातील आविष्कार जवळून पाहिले होते. तिथे प्रत्येक चळवळ स्वतःचे व्यासपीठ स्वतःच निर्माण करते, स्वतःचा प्रसार स्वतःच करते, ती स्वयंपूर्ण व स्वयंशासित राहते. नागसेन वनात दलित लेखककवींना असे व्यासपीठ का निर्माण करता येऊ नये, त्यांनी नागसेन वनाबाहेरच्या प्रतिष्ठित प्रस्थापित व्यासपीठांकडे का वळावे वा याचना करावी, हा प्रश्न डॉक्टरांना पडलेला होता. जगात प्रत्येकाने स्वतःची प्रगती स्वतःच साधावी, हा प्रेरक विचार अमेरिकन प्रभावामुळे त्यांना एका सरळ अर्थाने स्वीकारता आला होता. दलितेतर समाज व साहित्य यांच्याविषयी कसल्याही प्रकारची कटुता, द्वेष वा विरोधभावना न बाळ-

गताही दलित साहित्याची चळवळ सरळपणे उभी करता येईल, अशी त्यांची धारणा होती. त्याप्रमाणे त्यांनी हालचाल करावयास सुरुवात केली. आधी मिलिंद जर्नल' नावाचे एक कॉलेज–नियतकालिक (इंग्रजी) योजून ते प्रसिद्ध केले. त्यात त्यांनी स्वतः कोठारी शिक्षण आयोगातील काही तरतुदींवर (मला वाटते, 'रिस्ट्रिक्टिव्ह ॲडमिशन' संबंधी) साधकबाधक टीका केली होती. हे जर्नल अंतरंगी पूर्णपणे आकादमिक होते. यानंतर दलित लेखककवींना वाव देण्यासाठी त्यांनी 'अस्मिता' हे त्रैमासिक सुरू केले. त्यातील आता महत्त्वाच्या ठरलेल्या परिसंवादाची योजना त्यांनीच केली होती. ही त्यांची दृष्टी मला महत्त्वाची वाटते. पण पहिल्या अंकानंतर त्यांची महाराष्ट्र लोकसेवा आयोगावर नेमणूक झाली व ते नियतकालिक 'अस्मितादर्श' (म्हणजे 'अस्मितेचा आरसा') या नावाने प्रा. गंगाधर पानतावणे यांच्याकडे सुपूर्त केले.

डॉक्टरांची वाङ्मयविषयक समज ही दुर्दैवाने सांस्कृतिक विचारसंघर्षाच्या उद्दीपकाचे फलित होती; ती अंतःकरणाच्या प्रत्ययातून उमललेली नव्हती. कदाचित तशी संधीही त्यांना लाभलेली नसावी. त्यांचे वाचन अफाट होते व त्यातून चिंतनपूर्वक वाङ्मयीन भूमिका संसिद्ध करण्यासाठी सातत्याने जो पाठपुरावा करावा लागतो, तो ते करू शकले नाहीत. कदाचित साहित्यक्षेत्रात काही एक करून दाखविण्याची मनापासून आकांक्षा त्यांनी बाळगलीही नसावी! साहित्याच्या चळवळीसाठी आद्यपर्वात जो वैचारिक कलह करणे भाग होते, ज्या कलहातून त्या साहित्याचे वेगळेपण पृथगात्मता, विशद करणे इष्ट होते; तो कलह करण्याची बौद्धिक क्षमता त्यांच्या ठिकाणी निश्चितच होती. त्यांनी चिंता वाहिली, ती या चळवळीची, स्वतःच्या वाङ्मयीन करिअरची नव्हे आणि दलित साहित्याच्या आद्यपर्वात त्यांचे नेतृत्व ही ऐतिहासिक गरज होती. या गरजेची परिपूर्ती करण्यासाठीच त्यांनी अल्पसे लेखन केले, भाषणे दिली. या लेखनामागील प्रेरणा ही सामना देण्याची होती, 'कन्फ्रन्टेशनची' होती. अशा सामन्यात यशस्वीपणे उभे राहण्यासाठी त्यावेळी तरी डॉ. वानखड्यांइतके समंजस व संपन्न व्यक्तिमत्त्व दुसरे कोणीही नव्हते. बाबासाहेबांच्या अवतीभवती पन्नाशीच्या दशकात जे विद्यावंत-विचारवंत वावरत होते, त्यात प्रो. मे. पुं. रेग्यांसारखी श्रेष्ठ विवेकवादी माणसे होती. डॉक्टर हेही त्याच प्रभावळीत होते. दलित साहित्याची पूर्ण 'व्हिजन' डॉक्टर वानखड्यांना जाणवली असो-नसो; पण त्या क्षेत्री काहीतरी संघटितपणे व समर्थपणे करणे आवश्यक आहे, ही काळाची हाक मात्र त्यांनी निश्चितपणे ऐकली असावी! तिला प्रतिसाद देणे ही त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची जवळजवळ एक प्रतिक्षिप्त क्रियाच ठरली! शेकडो युवकांचे उत्सुक चेहरे दररोज पाहताना त्यावरील आशा-आकांक्षेचे नवे आवाहन जाणवून घेण्याची संवेदनशीलता डॉक्टरांत होती. तिच्यावर अमेरिकन मुक्त वातावरणाचा संस्कारही झालेला होता. दलित प्रश्न

व प्रतिभा यांना नवीन वाट काढून देणे ही गोष्ट, अमेरिकन कँपसवर करावयाच्या एखाद्या नव्या उपक्रमाइतकीच डॉक्टरांना आकर्षक वाटली. आणि त्यांच्या नेहमीच्या आत्मविश्वासाने त्यांनी तो उपक्रम कार्यान्वित केला.

—हा केवळ अपघात होता काय? मराठी साहित्यपरंपरेची परिभाषा व परिस्थिती पुरेशी न जाणणाऱ्या, घरादारात त्यांचा काहीएक वारसा न लाभलेल्या नि इंग्रजी-अमेरिकन साहित्याचा व्यासंग करणाऱ्या एका व्यक्तीने दलित साहित्याचा कालस्वर नेमका टिपावा हा अपघात म्हणायचा काय? साहित्यनिर्मितीत सहभागी नसलेल्या व मुख्यतः आकादमिक करिअर असलेल्या व्यक्तीने दलित साहित्याची 'व्हिजन' कशी पाहिली असेल? डॉक्टर वानखड्यांच्या संदर्भात असले प्रश्न कालही जाणवत होते, आजही जाणवतात व उद्या कुणी उपस्थितही करू शकेल. मला वाटते ते असे की, डॉक्टरांची आकादमिक कार्यक्षेत्राची कल्पनाच इतकी विस्तृत होती, की महाविद्यालयाच्या व विद्यापीठाच्या कँप्सवर त्यांना सगळया सांस्कृतिक चळवळीचे उगम अभिप्रेत होते. ही कदाचित अमेरिकन संस्कृतीची त्यांना लाभलेली देणगी असावी. कँपसवर नवीन दलित साहित्य चळवळ उभी करता येईल व त्यासाठी कँपसवरील ऑथॉरिटी पुरेशी आहे, अशी त्यांची प्रामाणिक कल्पना होती,—असावी! या कँपस-चळवळीला हवी ती सगळी अनुकूलता त्यांना प्राप्त झालेली होती. कँपसच्या बाहेरचे या चळवळीला काय हवे, काय नको, याचा विचार करण्याची गरज त्यांना भासली नाही. त्यामुळेच डॉक्टरांच्या दृष्टीने तरी दलित चळवळीचे प्रवर्तन हे त्यांच्या आकादमिक करिअरचीच एक कालोचित परिणती होती. तो निश्चितच अपघात नव्हता. एक उद्‌बोधक योगायोग असा की, १९६७–६८ मध्ये कँपस आंदोलनाची जी मुहूर्तमेढ डॉ. वानखडे नागसेन वनाच्या परिसरात करीत होते, त्याचवेळी फ्रान्समधील पॅरिस विद्यापीठाचा कँपस एका क्रांतिकारक बंडासाठी सज्ज झालेला होता. हा अकल्पित योगायोग मोठा कुतूहलजनक ठरतो.

डॉक्टरांच्या व्यक्तिमत्त्वात निसर्गतःच जो एक हुकुमी कल होता, जे एक अधिकारितेचे भान होते, त्याची प्रकृती आकादमिक विवेकवाद्याची असावी आणि त्याचे खरे कार्यक्षेत्र कँपस हेच असावे! म्हणजे एका बौद्धिक पातळीवर आणि एका सुविहित व सीमित परिसरातच त्या व्यक्तिमत्त्वाला दिलखुलासपणे कार्यमग्न राहाणे आवडत असावे वा अनुकूल ठरत असावे, असे वाटते. कँपस-आंदोलने हाच त्यांच्या आवडीचा व आवाक्याचा छंद होता. दुर्दैवाने कँपस-आंदोलने ही कँपसच्या सीमेत निर्माण झाली, तरी ती त्याच सीमेत मर्यादित राहात नाहीत; ती कँपसच्या बाहेर पडतात, सर्वत्र पसरत जातात. आणि ती अशी पांगत गेली की, कँपस-क्रांतिकारकांच्या आवाक्यात ती राहात नाहीत. त्यांच्या क्षमतेला कँपसबाह्य विस्तार जाचक ठरतो, कुठेतरी मग ती आंदोलने पेलेनाशी होतात, खुपतात नि हाताळताना-फसतात वा फसवितात.

कलासाहित्याचे क्षेत्रही आपण समजतो तितके केवळ कलावंत-साहित्यिकांचे व समीक्षकांचे नसते व आपण मानतो तितके ते त्यांची मक्तेदारीही नसते. परवाच्या आणीबाणीच्या काळातील व नंतरचाही जो साहित्यविचार निर्माण झाला, त्यातूनही या वस्तुस्थितीचे नेमके मर्म आपणास कळू शकले नाही, इतका हा गैरसमज पक्का आहे. दलित साहित्याची चळवळ नागसेन वनाच्या कॅंपसमध्येच निर्माण झाली, हे खरे, पण ती तेथेच थांबली नाही, थांबणार नव्हतीही ! विशेष म्हणजे ती चळवळ केवळ साहित्यापुरतीही थांबली नाही. संपूर्ण दलित क्रांतीच्या आंदोलनाची ती सहप्रवासी ठरली. ती व्यापक होऊन महाराष्ट्रभर पांगत गेली. आणि कॅंपसवरून महाराष्ट्रभर पसरत जाणाऱ्या या चळवळीला नेतृत्व देणे, हे कोणत्याही कॅंपस-क्रांतिकारकाला, विवेकवाद्याला शक्य नव्हते. डॉ. वानखडे यास अपवाद नाहीत.

पीकिंग विद्यापीठात १९६५ साली सुरू झालेली सांस्कृतिक–क्रांती, १९६८ च्या वसंतऋतूत फ्रेंच कॅंपसवर सुरू झालेले. विद्यार्थी-आंदोलन,–१९७४ त गुजरातच्या कॅंपसमध्ये निर्माण झालेले बंड आणि १९६७ मध्ये नागसेन वनात सुरू झालेले दलित साहित्याचे आंदोलन, या सर्वांनी कॅंपस-नेतृत्वाला कुठेतरी छेद दिला आहे, असे वाटते. विवेकवाद्यांच्या (इंटलेक्च्युअल्स) नेतृत्वाच्या आपल्या समाजातील ज्या मर्यादा संभवतात, त्या मर्यादाच डॉक्टरांच्या कार्याच्याही मर्यादा ठरल्या. कुणाला त्याचा खेद होत असेल, तर त्याने अधिक खेद एकूण अकादमिक विवेकवादी नेतृत्वाचाच करणे अधिक न्याय्य ठरेल. डॉक्टरांच्या कार्याच्याही मर्यादेने हा प्रश्न जाड रेषेत अधोरेखित करून ठेवला आहेच. त्याची नोंद मराठी विचारवंतांनी घेतल्यास डॉक्टरांनी जे केले, ते व्यर्थ जाणार नाही, असे मला वाटते.

खरा अपघात ठरावा, अशी वस्तुस्थिती वेगळीच होती. ती म्हणजे डॉ. वानखडे हे जन्माने दलित असावेत ही ! हा जन्मजात अपघात वगळला, तर डॉक्टरांच्या जीवनात नि व्यक्तिमत्त्वात दलितत्वाचा एखादा कवडसाही नव्हता. ते जीवन व व्यक्तिमत्त्व दलितत्वाने कधी अडखळले नाही, कधी कोमेजले नाही, कधी पराभूत झाले नाही. ज्या अवस्थेप्रत अवघ्या दलित बंधूंना घेऊन जावयाची प्रतिज्ञा आपण केली आहे, त्या अवस्थेत आधीच जाऊन पोचलेल्या कर्तृत्ववान व अभिजात व्यक्तींपैकी डॉ. वानखडे हे एक होते. म्हणूनच मराठी साहित्य–संस्कृतीची प्रस्थापित कक्षा व नवोदित दलित अस्मिता यांच्यातील दुवा सांधण्याची नैसर्गिक क्षमता त्यांच्यात होती. ही दुवा सांधण्याची प्रक्रिया आद्यपर्वात ज्या बौद्धिक ' पातळीवर व पद्धतीने कलहरूपाने पार पाडणे इष्ट होते, त्या पातळीवर नेतृत्व करण्याचे सामर्थ्यही त्यांच्यात होते. त्यासाठी त्यांनी स्वतः साहित्यिक असण्याची गरज नव्हती; साहित्यिक होण्याची त्यांची ईर्षाही नव्हती. या सगळ्यालाच अपघात म्हणावयाचे असेल, तर जगातील सगळ्याच चळवळीचे जनक अपघाती मानावे लागतील, असे मला वाटते.

डॉक्टर आज नाहीत, हे पटवून घेताना व्यक्तिशः मला विलक्षण वेदना होत आहेत. त्यांच्या खाजगी जीवनाची मला फारशी माहिती नाही; पण ते आमरण एकटे-अविवाहित होते ही वस्तुस्थिती मोठी गूढकरुण वाटते. ही अवस्था खरे तर अगदी निसर्गविरुद्ध, माणसाच्या जीवनाला पोखरून काढणारी! इतके अभिरुचि-संपन्न, उमदे, देखणे, कर्तबगार व्यक्तिमत्त्व आमरण एकाकी असावे नि जणू त्याची उबग येऊन एका अनोळखी जगात जाऊन तेथून एकट्यानेच ते निघून जावे!—आमच्या पहिल्या मुलाखतीत विषय होता, तो 'थिएटर ऑफ द् ॲब्सर्ड' हा डॉक्टर ज्या रीतीने जगले व जगाबाहेर निघून गेले, त्या रीतीत कुठेतरी ॲब्सार्डिटीचा आकृति-बंध असावा काय?—सांगता येत नाही. या विषयाने एका तपापूर्वी डॉक्टरांची ओळख झाली, आणि याच विषयाने त्यांच्या जीवनाची ओळख करून घेण्याची जणू सक्ती लादून ते दिसेनासे झाले. डॉक्टरांच्या या एकतारी जीवनवीणेच्या विषण्ण स्वरात मन भिजत गेले, की दलित नि दलितेतर या भेदांनाही अर्थ उरत नाही. कदाचित माणूस जसा बाहेरून दिसतो व जे कर्तृत्व करतो, ते सगळेच त्याच्या अंतर्यामी चाललेल्या संघर्षाची फसवी प्रतिलिपी असावे!—डॉक्टरांनी अशी फसवणूक तर केली नाही ना?

'निळ्या पहाटे'ची मात्र त्यानी निश्चितच फसवणूक केली. या माझ्या पुस्तकाच्या संकल्पित आराखड्याचे त्यांनी विशेष कौतुक केले होते. ते मला 'थोर समीक्षक' [दलित साहित्याचा] म्हणत व स्वतःच्याही थोर मनाची जाणीव करून देत. पण निळी पहाट उमलण्यापूर्वीच ते अनंत निळाईत निघून गेले. ही निळी जखम आमरण बाळगणे मला भाग आहे. आणि इतरही कित्येक जणांना!

७

कवी आणि संस्कृती

कवी आणि संस्कृती यांचे परस्परसंबंध काय असतात? कविवर्य कुसुमाग्रज आणि त्यांचे सांस्कृतिक कार्य यांच्यातील नाते कशा प्रकाराचे आहे? खरे तर कुसुमाग्रजांच्या संदर्भातच संस्कृतीचा विचार मनात अपरिहार्यपणे का डोकावून जातो? आणि कुसुमाग्रजांच्या षष्ठ्यब्दिपूर्तीच्या प्रसंगी मोठ्या कृतज्ञताबुद्धीने त्यासंबंधी विशेषांक काढणाऱ्या संपादकाला तरी त्यांच्या सांस्कृतिक कार्याबद्दल मी लिहावे, असे का वाटावे?

मला वाटते, कुसुमाग्रज आणि मऱ्हाटी संस्कृती यांचा एक अतूट आप्तसंबंध निसर्गानेच घडवून आणला आहे. कुसुमाग्रजांच्या केवळ आठवणीनेच मनाचे उन्नयन घडते. उन्नयन म्हणजे संस्कृती. या कविवर्यांच्या वाङ्मयीन वाचनात आणि व्यावहारिक वर्तनात काहीतरी उन्नयनकारक आहे. नासिकच्या गोदेच्या परिसरात, लोकशाहीर गोविंद आणि महाकवी सावरकर यांनी पुनीत केलेला आसमंत, 'मालुसऱ्यांच्या' वास्तूत आणि रामाच्या पचवटीच्या सान्निध्यात या कवीची संस्कृती जन्मली आणि वाढली. कामगारांपासून प्राध्यापकांपर्यंत, कवींपासून कारागिरांपर्यंत, मालकांपासून कामगारांपर्यंत व तरुणांपासून वृद्धांपर्यंत अशा सर्वांनाच जसा भाव तसा देव याप्रमाणे भेटणारा हा मऱ्हाटी महामानव आहे.

तात्यासाहेबांचे वर्णन कसे करावयाचे याचा विचार करीत होतो. विचार सुसूत्र होत नव्हते

आणि सांक्षेपी शब्द सापडत नव्हते. पदोपदी निखारे पसरून ध्येयपथाची वाटचाल करणारा हा कलावंत बघता बघता यौवनसुलभ ध्येयवादाच्या अतीत गेला आणि आपल्या एका ' मी 'मध्ये दलदलीत लुकलुकणाऱ्या काजव्यांसारखे हजारो ' आम्ही ' पाहू लागला. क्रांतीच्या सुवर्णरथात मजल दरमजल करीत जाणारा धनुर्धर बघता-बघता पद्मासनस्थ गौतमबुद्धाच्या चरणाशी जाऊन पोहोचला. बाजीराव-मस्तानीच्य कणखर रेशमी प्रणयप्रभेचे वलय झुगारून तो हा हा म्हणता ऑथेल्लोच्या शोकात्मिके-जवळ येऊन ठेपला. लोकहितवादींच्या नावाने एका मर्यादित परिसरातील लोकहिताचे कार्य करीत असताना हा कलावंत संयुक्त महाराष्ट्राच्या व्यापक चळवळीत एक पाईक म्हणून निर्धाराने खडा झाला. माझ्यासारख्या असंख्य तरुण संस्कारक्षम मनांना त्याने ममत्वाचे आलवाल शब्दाशब्दांतून तयार करून दिले. कलाक्षेत्रातील धुरंधरांना आपल्या शालीनतेची शाल नजर करून मनोमन लाजविले. भगवद्गीतेत योग्याचे वर्णन आहे. तो रात्री जागतो आणि दिवसा निद्रित असतो. तात्यासाहेबांनी हे योगा-चरण नियमितपणे आचरून दाखवले. कुसुमाग्रज कुणाच्याही डोळ्यांत मावतात पण लगेच मोठे मोठे होत जाऊन डोळ्यांत मावेनासे होतात. कुणाच्याही ! म्हणूनच कुसुमाग्रज कुठे कुठे शोधायचे, कसे शोधायचे ? पाऱ्याप्रमाणे ते विचारातून घरंगळत जातात आणि समजले न समजले यांच्या द्वंद्वात विचार भोवंडत राहतो.

संस्कृती अशीच असते काय ? तिचा मी स्वामी असतो आणि सेवकही असतो. अशा संस्कृतीचे वर्णन कसे करायचे ? मानवी जीवनात पार्थिव आणि अपार्थिव यांची एक रहस्यमय वीण असते. संस्कृतीचीही वीण अशीच असते. संस्कृतीतील या पोताच्या पार्थिव विणीला आपण कुसुमाग्रज, तात्यासाहेब शिरवाडकर अशी नावे तर देत नाही ना ? आणि तिच्या अपार्थिव विणीला आपण कवी, नाटककार, कलावंत, सुपरमानव असे तर म्हणत नाही ना ? म्हणजे कवी ही एक स्वतंत्र आणि स्वायत्त संस्कृतीच नव्हे काय ! तो स्मितहास्य करणारा आणि मन जिंकून घेणारा शिरवाडकर नावाचा माणूस ही संस्कृतीचीच एक सुरेख आणि संश्लिष्ट अभिव्यक्तीच नव्हे काय ?

विचार चित्रविचित्र गिरक्या घेत शेवटी भोवळ येऊन पडतात. कवी म्हणजे संस्कृती. तात्यासाहेब कवी, नाटककार आहेत. यातच त्यांचे सगळे सांस्कृतिक कार्य आणि मूल्य साठलेले आहे. परंतु संस्कृतीची ही कुसुमाग्रजरूपी अभिव्यक्ती अस्सल भारतीय आणि बावनकशी मऱ्हाटी आहे. ती दानात आणि आत्मसमर्पणात जीवनाचे सर्वस्व मानते. अपरिग्रह हा तिचा बाणा आहे. गुलाबाचे फूल आत्मबीजातील सारे सौंदर्य, सारा सुगंध आपल्या रोमरोमी फुलवून दुसऱ्यांसाठी उधळून देते. कुसुमाग्रज हा कलावंत या जातीचा आहे. स्वतःचे संस्कृतीचे दिलेले कलाबीज ते असे आजवर फुलवत, उमलवत राहिले. कुठल्याही लौकिकाची अपेक्षा न ठेवता, कुठल्याच व्याव-हारिक मागणीचा समाजाकडे धावा न करता ! ज्ञानेश्वर, तुकाराम यांची परंपराही

अशीच आहे. त्या परंपरेतच कुसुमाग्रज बसतात.

मी विचार करीत होतो, कवीची व्याख्या करता येईल काय? विचाराच्या या बिंदूजवळ येऊन पोहोचल्यानंतर मला असे वाटते की, अशी व्याख्या करायला फार शोधाशोध करावयास नको. कवी म्हणजे कुसुमाग्रज अशी सरळ व्याख्या अगदी सरळपणे करता येईल. कवी संस्कृतीच्या भर प्रांगणात उभा असतो, हस्तिदंती मनोऱ्यात नव्हे. शिरवाडकर हे मराठी संस्कृतीच्या भर प्रांगणात असे उभे आहेत.

जवळजवळ वीस वर्षे होत आली त्या घटनेला. नाशिकच्या विकास टॉकीजमध्ये अशोककुमारचा 'किस्मत' पाहण्यासाठी तात्यासाहेबही उत्साहाने आलेले होते. मध्यंतरात त्यांची गाठ पडली, त्यावेळी त्यांनी कॅडबरीचे अख्खे एक चॉकलेट माझ्या हातावर ठेवले होते. तेव्हापासून रसनेची एक नवीन संवेदनक्षमता मला प्राप्त झाली. जणू माझ्या संवेदनक्षमतेला एक नवा पैलू पाडला गेला. जे अवतीभवती आहे त्याचा ऐंद्रिय अनुभव घेण्याची एक सुखद शक्ती मला प्राप्त झाली. ऐन विशीत असताना मी त्यांच्या कोलंबसाचे गर्वगीत गात राहिलो. ह्या प्रकारच्या 'मी'त मराठीतील सहस्रावधी 'आम्ही' सहभागी आहेत, असे वाटते. शक्ती देण्याचे, पैलू पाडण्याचे हे काम संस्कृतीचे आत्मिक कार्य आहे, असे वाटते. कुसुमाग्रजांचे सांस्कृतिक कार्य काय सांगणार! संस्कृतीचेच मौलिक कार्य त्यांनी आजवर चालविले आहे.

सेंट जॉन पर्स नावाचा एक नोबेल पारितोषिक विजेता फ्रेंच भाषेचा आधुनिक महाकवी आहे. १९६० मध्ये हे पारितोषिक स्वीकारताना त्यांनी जे भाषण केले, त्याचा शेवटचा परिच्छेद इथे उद्धृत करावासा वाटतो.

It is for the poet, in his wholeness, to bear witness to the two-fold vocation of man : to hold up before the spirit a mirror more sensitive to his spiritual possibilities; to evoke, in our own century, a vision of the human condition more worthy of man as he was created to connect ever more closely the collective soul to the currents of spiritual energy in the world. In these days of nuclear energy, can the earthenware lamp of the poet still suffice? Yes, if its clay reminds us of our own. And it is enough for the poet to be the guilty conscience ot his time.

या महाकवीच्या शेवटच्या अत्यंत मौलिक विधानात किंचित बदल करून मी असे म्हणेन की, And it is enough for the poet to be the great conscience of his time. आधुनिक मराठी वाङ्मयीन क्षेत्रात हे वर्णन फक्त कुसुमाग्रजांनाच लागू पडेल.

गुरुवर्य तात्यासाहेब मराठी संस्कृतीच्या उदात्त विवेकबुद्धीचा ध्वज शतायुषी होऊन फडकत ठेवोत, ही त्या जगच्चालकाजवळ माझी प्रार्थना आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
क्र. क्र. ...
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

८.

सावळ्या गुन्हेगारीचे जग

माणसे केवळ योगायोगानेच लेखक बनतात काय ?–आणि योगायोग तरी कसे–एखाद्या रहस्यमय कथेसारखे ! आणि ती रहस्ये तरी किती विचित्र !–प्रत्यक्ष जीवनातीलच, पण तरीही ' लार्जर दॅन लाईफ '...जीवनापेक्षाही मोठी, उंचीने नि गुणांनीही ! !

बाबूराव अर्नाळकर हे मराठीतील असेच एक योगायोगी लेखक. १९३३ साली विसापूर जेलमध्ये बंदिस्त असणारे बाबूराव नावाचे एक अस्तित्व बंधमुक्त झाले नि लेखक बनले. बाबूराव हे त्यावेळी ऐन पंचविशीतील एक तरुण स्वातंत्र्यसैनिक होते. कारागृहात वाचन–चिंतन–मनन करणाऱ्या ध्येयवादी कैद्यांचा तो काळ होता. बाबूराव याला अपवाद नव्हते. त्यावेळी स. का. पाटलांनी त्यांना तीन पुस्तके भेट म्हणून पाठविली होती. त्यांपैकी एक पुस्तक एडगर वॉलेस ह्या इंग्लिश लेखकाचे ' थ्री जस्ट मेन ' नावाची पहिली थ्रिलर होती. बाबूरावांनी ही रहस्यमय कादंबरी वाचली नि त्यांच्यातील लेखक जन्मास आला.

मातीतून बाहेर पडू पाहणाऱ्या बीजाप्रमाणे बाबूरावांतील लेखक बऱ्याच दिवसांपासून बाहेर पडण्यासाठी धडपडत होता. पण ते बीज निराकार होते. त्याला स्वतःचे रूप अज्ञात होते. आत्माविष्काराचे नेमके स्वरूप अगम्य होते. ' थ्री जस्ट मेन ' या कादंबरीने त्या बीजाला आत्मरूपाचा साक्षात्कार घडविला. आपणास कसे फुलता येईल, याचे ज्ञान त्यास झाले.

या कारागृहीय साक्षात्कारामागे बाबूरावांचा एक ध्यास कधीचा तिष्ठत होता. सर्व-सामान्य माणसासाठी काहीतरी लिहावे, काहीतरी करावे, हा संदेश त्यांना ‘ संदेश’कार अच्युतराव कोल्हटकरांनी दिला होता. आणि ते काहीतरी म्हणजे काय, याचा शोध वयाच्या एकोणिसाव्या वर्षापासून बाबूराव करीत होते. जेलमध्ये असताना ‘ तीन न्यायी माणसां ’नी त्यांचे शोधाचे गलबत किनारी लावले.

पुष्कळसे चांगले साहित्य (आणि श्रीकृष्णासारख्या विभूतीही) कारागृहातच निर्माण होते काय ? जे कारागृह माणसांची शरीरे बांधून टाकते, तेच कारागृह माणसाच्या आत्म्याला मुक्त करते काय ? लोकमान्य टिळक, जवाहरलाल नेहरू, साने गुरुजी, अर्न्स्ट टोलर इत्यादींची कारागृहात विमुक्त झालेली प्रतिभामने येथे आठवतात. बाबूराव त्यांतीलच आणखी एक नाव.

रहस्यकथेविषयी जेवढे तीव्र कुतूहल आपणास वाटते, तेवढेच तीव्र कुतूहल रहस्यकथा लिहिणाऱ्यांच्या जीवनाविषयीही आपणास वाटत राहते. सर आर्थर कॉनन डॉयल, एड्गर वॉलेस, इअन फ्लेमिंग आणि बाबूराव या रहस्यकथाकारांच्या जीवनाची रहस्ये कोणती असतील ?—कशी असतील ? एड्गर वॉलेस आणि बाबूराव या दोहोंच्या जीवनात तर मोठी अर्थपूर्ण साम्यस्थळे आढळतात : दारिद्र्य आणि प्रतिकूल परिस्थिती ही दोहोंच्याही नशिबी होती. वॉलेस हा तर एका नटाचा अनौरस पुत्र होता. त्याने वयाच्या १२ व्या वर्षी शाळा सोडली; तर बाबूरावांनी मॅट्रिकच्या वर्षी. वॉलेसला छापखान्यात, फॅक्टरीत, बांधकामावर मजुरी करावी लागली; तर बाबूरावही एका गोडाऊनमध्ये व पुढे काही दिवस चष्म्याच्या दुकानात राबले. बाबूरावांनी स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात भाग घेतला आणि सुमारे तीन वर्षे कारावास भोगला. वॉलेस ब्रिटिश लष्करात दाखल झाला, द. आफ्रिकेत गेला व त्याच्या परीने त्यानेही राष्ट्राची सेवा केली.

वृत्तपत्रव्यवसाय आणि रहस्यकथा—लेखन यांच्यात नियतीनेच एखादा दुवा तर गुंफलेला नाही ना ? वॉलेस वृत्तपत्रव्यवसायात होताच. जेम्स बॉण्डचा प्रसिद्ध जनक इअन फ्लेमिंग हा देखील मॉस्को येथे ‘ रूटर ’चा वार्ताहर म्हणून काम करीत होता व पुढे तो लंडनच्या ‘संडे टाईम्स’चा परदेश-व्यवहाराचा प्रमुख बनला. बाबूरावांनीही १९३७ ते १९४२ या कालावधीत ‘ मराठा ’ नावाचे एक मासिक चालविले होते. वृत्तसंस्था आणि रहस्यकथा ही कुठेतरी एकत्र होतात काय ? विलक्षण ताजेपणा आणि जिवंतपणा हे दोहोंचेही विशेष गुण असतात. जीवनाचा जिवंतपणा हा स्वभावतःच रहस्यमय असतो काय ? ‘ ट्रूथ इज स्टेंजर दॅन फिक्शन ’, असे आपण म्हणतो; हा ‘ स्टेंजनेस ’ वृत्तसृष्टी आणि रहस्यकथा यांच्यातील नैसर्गिक पूल तर नाहीना ? ह्या पुलावरून वॉलेस, फ्लेमिंग, बाबूराव ह्यांसारखी माणसे वृत्तपत्रांकडून रहस्यकथांकडे सहजपणे चालत येताना दिसतात.

रहस्यकथाकारांची जीवने हीच मोठी रहस्ये आहेत, असे राहून राहून वाटत राहते. रहस्यकथाकारांना व्यवहारी जीवनातील आपले व्यवसाय बंद करणे भागच पडते काय? असे का होते? 'शेरलॉक होम्स' चा जनक सर आर्थर कॉनन डॉयल याने वयाच्या ३१ व्या वर्षी आपला वैद्यकीय व्यवसाय बंद केला. एडगर वॉलेसचीही लष्करातील नोकरी अशीच संपली. बाबूराव अर्नाळकरांनी १९६४ साली म्हणजे वयाच्या पंचावन्नाव्या वर्षी आपला चष्म्याचा धंदा बंद केला. लौकिकातले व्यवसाय हे रहस्यहीन असतात काय? व्यवसायांच्या जगात रहस्यलक्षी मन रमू शकत नाही काय? का रहस्यकथा हा प्रकारच लेखकाला आकंठ भारावून टाकणारा आहे? त्या प्रकारात अतिरिक्त वेग आहे, विलक्षण गतिमानता आहे. एखादा जेम्स बॉण्ड आपल्या वेगवान जीवनाचे एवढे प्रचंड दडपण लेखकावर आणत असतो, की त्यामुळे एखाद्या फ्लेमिंगला त्याच्याबरोबर धावणे अक्षरशः अशक्य होते. रहस्याचे कथानक आणि नायक यांची अशी बुलंद गती लेखकांना अक्षरशः पेलत नाही. जिथे मन आणि शरीर यांना सांभाळणे कठीण होते; तेथे व्यावहारिक व्यवसायांच्या क्षुद्र बंधनांना कोण सांभाळणार? आणि कसे सांभाळणार? म्हणूनच व्यवहार आणि रहस्यकथा यांच्या ताटातुटीचे रहस्य हे रहस्यकथाकारांच्या जीवनातील एक लक्षणीय रहस्य ठरते.

रहस्यकथेचा अवतार लेखकाच्या जीवनाच्या कोणत्या टप्प्यावर होतो? बाबूरावांची पहिली रहस्यमय कादंबरी—चौकटची राणी १९४२ च्या फेब्रुवारीमध्ये प्रसिद्ध झाली. त्यावेळी ते ३३ वर्षांचे होते. डॉयलची पहिली कादंबरी १८७७ मध्ये म्हणजे त्याच्या वयाच्या अठ्ठाविसाव्या वर्षी प्रसिद्ध झाली. एडगर वॉलेसचीही पहिली 'थ्रिलर' वयाच्या ३० व्या वर्षी (१९०५) आणि फ्लेमिंगची पहिली कादंबरी वयाच्या ४६ व्या वर्षी (१९५४) प्रसिद्ध झाली. वयाची तिशी उलटल्यानंतर जीवनातील रहस्यांची चाहूल लागते काय? तसे पाहिले, तर मानवी जीवन जन्मापासून मरेपर्यंत रहस्यांचा गोफ विणत असते. जीवनाची ही वीण लक्षात यावयास मानवी मन काहीसे प्रगल्भ होणे आवश्यक असते. जीवनाच्या रहस्यमयतेकडे रसिकतेने पाहणे व तशाच रसिकतेने ती व्यक्त करणे, हे एक प्रकारच्या अभिजात मनोवृत्तीचेच लक्षण आहे. बाबूराव अर्नाळकरांजवळ अशा प्रकारची अभिजात मनोवृत्ती निश्चितच आहे.

आपण कितीही शोध घेतला तरीही रहस्यकथाकारांच्या जीवनाची सगळीच रहस्ये संपूर्णपणे कधीच उलगडणार नाहीत. स्वतःचे आत्मचरित्र लिहिणाऱ्या सर आर्थर कॉनन डॉयल यालाही आपल्या जीवनरहस्याचा निर्णायक वेध घेता आला नाही. जीवनाकडून साहित्याकडे वळूनच आपणास समाधान करून घ्यावे लागते.

सप्टेंबर १९७६ पर्यंत बाबूरावांच्या १०८२ रहस्यकथा प्रकाशित झाल्या आहेत. व ११२० कथा म्हणजे १०८२ पासूनच्या पुढील ३९ कथा लिहून त्यांनी त्या प्रकाशकांस

दिल्या आहेत. दहा वर्षांपूर्वी म्हणजे १९६२ साली बाबूरावांच्या ५०० रहस्यकथा पूर्ण झाल्या होत्या; त्यावेळी महाराष्ट्र शासनाने त्यांना दहा हजार रुपयांचे मानधन दिले होते व त्यांचा यथोचित गौरवही केला होता. बाबूराव दरमहा अडीच लाख वाचकांची निर्भेळ करमणूक करतात. जणू काही करमणूक-कर म्हणूनच शासनाने पहिल्यांदाच समाजातील एका व्यक्तीचे ऋण चुकते केले; आणि सरकारतर्फे मराठी जनतेनेही जणू आपली कृतज्ञता व्यक्त केली.

कथासहस्र गाठणे हे बाबूरावांचे वेड होते. त्या सहस्राला ओलांडून बाबूरावांची लेखणी धावत आहे; जणू तिला एखादी ऑलिंपिक स्पर्धाच जिंकावयाची आहे. ही लेखणी कधी थांबली नाही; थांबणारही नाही. ते एक चांगले व्यसनच म्हटले पाहिजे. व्यसन काय किंवा वेड काय, त्यांचे अर्थ लावायचे नसतात; त्यांच्याकडे फक्त कुतूहलाने, आत्मीयतेने, समजूतदारपणाने पाहावयाचे असते. कै. आचार्य अत्रे, यशवंतराव चव्हाण, अनंत काणेकर, पु. ल. देशपांडे ही आपापल्या क्षेत्रातील वेडी मराठी माणसे! या वेड्या माणसांनी बाबूरावांचे वेड पहिल्यापासून जोपासले आहे. ते वेड पुरे करण्यासाठी त्यांना प्रोत्साहन दिले आहे आणि मराठीतील लक्षावधी वाचकांचा वेडा वर्ग ?—तोही बाबूरावांच्या वेडात सहभागी आहे. त्यांच्या प्रत्येक नव्या कादंबरीची दरमहा एका तारखेला मिळणाऱ्या पगाराप्रमाणेच तो उत्सुकतेने वाट पाहत असतो. लेखकाचे वेड आणि वाचकांचे वेड यांचा समसमा संयोग झाल्याचे दृश्य फार दुर्मिळ असते. बाबूरावांच्या रूपाने मराठीत हे दृश्य अवतीर्ण झाले आहे. इथे एक गोष्ट आठवते : १९६४ साली जेम्स बॉण्डचा जनक इअन फ्लेमिंग मरण पावला; काहीशा अनपेक्षितपणेच. त्यावेळी जेम्स बॉण्डवर लिहिणाऱ्या एका इंग्लिश लेखकाला त्याच्या मित्राने ही दुःखद वार्ता कळविली. 'यापुढे जेम्स बॉण्ड दिसणार नाही,' असे आर्त उद्‌गार आपल्या पत्रात त्या मित्राने काढले होते. असे उद्‌गार काढावयाची वेळ आपल्यावर कधीच येऊ नये, असे अर्नाळकरांच्या प्रत्येक वाचकाला वाटत असेल!

वाचकांच्या या भावनेला बाबूरावांच्या व्रतस्थ लेखनवृत्तीची निश्चितच साथ आहे. रहस्यकथेचा वाचक हा अधाशी वाचक असतो. त्याला न संपणाऱ्या कथेचा हव्यास असतो. एखाद-दुसऱ्या कथेवरच रेंगाळण्याची त्याची वृत्ती नसते. म्हणून त्याला न संपणारा रहस्यकथाकार हवा असतो. त्याची कायमची सोबत करणारा असा कथाकार त्याला आवडतो. रहस्यकथावाचकाची ही रहस्यमय वृत्ती बाबूरावांनी ओळखली होती. आणि त्या वृत्तीचे समाधान करू शकणारी साधनाही त्यांनी अंगविली.

१९४८ सालच्या मार्च महिन्यापासून बाबूरावांनी रहस्यकथालेखनास स्वतःस सर्वस्वी वाहून घेतले. तेव्हापासून जून १९७६ पर्यंत, म्हणजे सुमारे २८ वर्षे, रोज आठ तास लेखन करण्याचा परिपाठ त्यांनी अबाधितपणे चालविला. गेली दीडदोन

वर्षे वार्धक्याने व अधू दृष्टीमुळे त्यांच्या वाचनलेखनाचा वेग मंदावला आहे.

पण १९४८ सालापूर्वीही बाबूरावांना कथालेखनाचे वेड होतेच. तत्पूर्वी त्यांच्या सुमारे ३५ कथा प्रकाशित झालेल्या होत्या. पुढेही रहस्यकथेच्या जीवनपर्वात त्यांच्या इतर प्रकारच्या गोष्टी प्रसिद्ध होत राहिल्याच; त्यांची दखल मात्र फारशी घेतली गेली नाही. अशा कथांची संख्या सुमारे १५० पर्यंत जाते. १९४१ साली 'नीलिमा' नावाचा त्यांचा एक कथासंग्रह प्रसिद्ध झाला होता. त्याशिवाय आपले गुरू स्वामी नित्यानंद यांचे एक चरित्रही त्यांनी १९६१ मध्ये प्रकाशित केले होते.

लेखनाचे असे आगळे वेड लावून घेणाऱ्या या रहस्यवेड्या लेखकाला जगण्याचे साधनही त्या वेडातच सापडले. मराठीत लेखनावर जगणे हे धाष्टर्याचे ठरेल; पण बाबूरावांनी हे धाष्टर्य करून दाखविले. रहस्यकथेला प्रतिष्ठा मिळवून देणे, सामान्य वाचकांची करमणूक करणे आणि जगणे या सगळ्या हेतूंनी त्यांच्या साहित्यसाधनेला बळकट पाया दिला. या सगळ्या हेतूंची सांगड घालणे कठीण होते. दरमहा सहाशे ते सातशे पृष्ठांचा मजकूर लिहिणे भाग होते. एवढा मजकूर कोणत्या प्रतिभावंताला स्वतंत्रपणे उभा करता येईल? बाबूरावांनी म्हणूनच इंग्रजी रहस्यकथाकारांचे काही-एक ऋण जाणीवपूर्वक स्वीकारले. एडगर वॉलेस, आर्थर कॉनन डायल, ॲगाथा ख्रिस्ती, पीटर चेनी, जेम्स हेडली चेस, बर्कली ग्रे, ब्रूस ग्रॅहॅम, जॉन क्रेसी, सेक्स्टंट ब्लेक इ. आंग्ल लेखकांच्या काही कथांचे आधार त्यांना घ्यावेच लागले. तथापि हा आधार म्हणजे सरसकट अनुवाद वा रूपांतर या जातीचा कधीही नव्हता. बाबूरावांचा दावा आहे, की त्यांच्या आधारित रहस्यकथांतील सुमारे तीन चतुर्थांश भाग हा अगदी स्वतंत्र आहे. बाबूरावांनी प्रांजळपणे ह्या आधाराची कबुली दिलेली असली, तरी जगण्यासाठी लेखन करणाऱ्या मराठी लेखकाला त्याखेरीज दुसरा कोणताच पर्याय नाही, हेही त्यांनी नम्रपणे स्पष्ट केले आहे. त्यांच्या एक हजाराहून अधिक असलेल्या रहस्यकथांपैकी साठ टक्क्यांहून अधिक म्हणजे सुमारे ६०० कथा या पूर्णपणे स्वतंत्र आहेत. आणि हा आकडा मन भारून टाकण्याइतका निश्चितच मोठा आहे.

अशा स्वतंत्र कथानिर्मितीसाठी बाबूरावांना आपल्या तुरुंगवासातील अनुभवांचा फार मोठा उपयोग झाला. नाना प्रकारच्या गुन्हेगारांबरोबर मिसळण्याची संधी त्यांना लाभली. गुन्हेगारांच्या पाताळ जगाची–अंडरवर्ल्डची–रहस्यमय दुनिया कशी असते, याची बरीचशी कल्पना त्यांना येऊ शकली. आपल्या रहस्यकथांतील गुन्हेगारांचे, त्यांच्या साहसी-धाडसी गुन्ह्यांचे, त्यांच्या परिसराचे चित्रण करण्यास कारावासातील हा अनुभव बाबूरावांना उपयुक्त ठरला. प्रत्यक्ष रहस्यकथालेखनास सुरुवात केल्यानंतर पोलिस खात्यातील व गुप्तहेर खात्यातील अनेक अधिकारी व्यक्तींशी त्यांचे मैत्रीचे संबंध जुळून आले. या मैत्रीचा फायदाही आपल्या रहस्यकथालेखनास त्यांनी करून घेतला.

सहाशेवर अगदी स्वतंत्र म्हणता येतील, अशा कथा लिहिणाऱ्या या लेखकाने हळू हळू काही खास पात्रेही पुढे आणली व एक प्रकारे त्यांच्या कथामाला गुंफून वाचकांना त्यांविषयी एक कायमचे कुतूहल वाटेल, या दृष्टीने त्या पात्रांचा विकास घडवून आणला. धनंजय डिटेक्टिव्ह व त्यांचा सहायक छोटू ही बाबूरावांच्या वाचकांची आवडती जोडी प्रथम १९४२ मध्ये 'मूर्तिमंत सैतान' या कथेत प्रकट झाली. या जोडीवर सुमारे चारशे कथा आहेत व त्या सर्व विशेष लोकप्रिय आहेत. 'झुंजार' हा बाबूरावांचा दुसरा लोकप्रिय नायक. तो १९४८ साली 'नंदनवनातील दैत्य' या कथेत पहिल्यांदा अवतरला. हा नायक सुमारे दोनशेच्या वर कथांतून गाजला. 'काळा पहाड' हा तिसरा एक जबरदस्त नायक. त्याचा जन्मही १९४८ सालीच 'काळा पहाड कथा' याच नावाच्या कथेत झाला. त्याच्याही दीडशे कथा लोकप्रिय आहेत. याखेरीज झुंजारचा गुरु भीमसेन 'वज्रदेही भीमसेन, [१९४२], 'गुप्तहेर चारुहास' [१९४८], दर्यासारंग [१९४९], भद्रंभद्र [१९५०], जयंत [१९५३], दिलीप कुमार [१९५८], विलास [१९५९] इत्यादी इतरही नायकांच्या कथामाला बाबूरावांनी नियमितपणे सादर केल्या. यावरोबरच फू-मांचू, न्यायाधीश, गोलंदाज, चाणाक्षराव, सुदर्शन यांसारखी ठळक पात्रेही त्यांनी वरचेवर आपल्या रहस्यकथांतून रंगविली. बाबूरावांचे हे सर्व नायक गुन्हेगारीच्या जगाशी नाना नात्यांनी निगडित झालेले आहेत. त्या प्रत्येकाची साहसवृत्ती भिन्न भिन्न प्रकारची आहे. त्यात जसे डिटेक्टिव्ह आहेत, तसेच थोर मनाचे चतुर गुन्हेगारही आहेत. व्यावहारिक हेतूने गुन्हे करणारे आहेत, तसे केवळ साहसप्रियता म्हणून कसबी कपट करणारेही आहेत. प्रत्येकाची जीवनशैली नि साहसप्रीती खास ढंगाची आहे. आणि गुन्हेगारीच्या पाताळसृष्टीचे नाना रंग त्यांनी धारण केलेले आहेत.

संख्या आणि समीक्षक यांच्यात नेहमीच एक प्रकारचा विरोध दिसून येतो. भराभर संख्या ओलांडत जाणारा लेखक, समीक्षकांना नेहमीच बुजवितो, उधळवितो, संपवितो. एड्गर वॉलेसने १७५च कादंबऱ्या लिहिल्या आणि तरीही तो समीक्षकांच्या वर्तुळात एक 'विनोदाचा विषय' बनला. हा प्रकार विलायतेत घडला. आपल्याकडे यापेक्षा फार वेगळी स्थिती आहे, असे नाही. मराठी समीक्षकांनी बाबूरावांना विचाराचा तर सोडाच, पण विनोदाचाही विषय कधी बनविले नाही. या विनोदाचे कारण समजू शकते : हजाराकडे कूच करणारा हा मराठी लेखक एड्गर वॉलेसच्या कितीतरी पुढे कधीच निघून गेला आहे.

पण बाबूराव ना खंत, ना खेद या वृत्तीने आपला लेखकधर्म एकनिष्ठेने आचरण करीत आलेले आहेत. रहस्यकथालेखन हा खरोखरच त्यांचा धर्म आहे. हा धर्म गौतम बुद्धाच्या धर्माप्रमाणे सर्वसामान्य लोकांसाठी आहे. सामान्यांच्या जीवनाच्या कणवेतून, सहानुभूतीतून हा लेखनधर्म उदयास आला. म्हणूनच तो उपेक्षेच्या

आणि निंदेच्या लाटांनी हटणारही नाही आणि मरणारही नाही. शिवाय या लेखन धर्माचे मूळ बाबूरावांच्या प्रत्यक्ष जीवनातून जीवनरसच शोधून घेत आहे. म्हणून बाहेरच्या पोषणाकडे किंवा प्रोत्साहनाकडे ते मूळ आशाळभूतपणे पाहत नाही. ते मूळ स्वयंपूर्ण व स्वायत्त आहे. आपले आयुष्य हीच एक ' विचित्र रहस्यकथा ' आहे, असे बाबूरावांना वाटते म्हणूनच त्यांचे जीवन आणि लेखन यांच्यात एक अतूट असे रक्ताचे नाते जाणवते. आपल्या जीवनाच्या रहस्यबीजातून शेकडो रहस्यकथांनी पानोपानी बहरून आलेला वटवृक्ष मराठी साहित्याच्या उपवनात विश्रब्धपणे डोलत आहे.

लेखन हे एक प्रकारचे सतीचे वाण आहे. फावल्या वेळी निर्माण होणारे लेखन फावल्या वेळेप्रमाणेच फावलेपणाने जन्मते आणि मरते. लेखनास एक टक्का स्फूर्ती आणि ९९ टक्के घाम असतो; असा मोठमोठ्या लेखकांचाही अनुभव आहे. बाबूरावांनी स्फूर्ती आणि घाम यांचे गणित मोठ्या व्यवस्थितपणे सोडविले आहे. ते रोज आठ तास लेखन करतात. हा अवधी किती प्रचंड आहे व किती जीवघेणा आहे, याची कल्पना फक्त लेखकाच्या वंशी जाऊनच येऊ शकेल. पोट लेखकालाही असतेच, पण पोटासाठी सुद्धा दररोज आठ तास लेखणी चालविणे कोणी पत्करणार नाही. याचा अर्थ या आठ तासांच्या निर्मितीमागे पोटापेक्षाही अधिक महत्त्वाची अशी प्रेरणा आहे. पुस्तकांच्या संख्येकडे पाहून नाक मुरडणाऱ्या लोकांना आठ तासांचा रोजचा व्यासंग समजावून घेण्याची कधी गरजही वाटली नाही.

वयाची साठी ओलांडून बाबूरावांनी आता सत्तरीत प्रवेश केला आहे. रहस्यकथालेखकांच्या जीवनाची सकाळ जशी कुतूहलजनक असते, त्याचप्रमाणे त्यांच्या जीवनातील कातरवेळही मनाला हुरहूर लावणारी असते. एडगर वॅलेस व फ्लेमिंग दोघेही वयाच्या षष्ठ्यब्दिपूर्तीपूर्वीच निधन पावले. फक्त आर्थर कॉनन डॉयल हाच तेवढा साठी ओलांडून ७१ वर्षे जगला. साठीच्या दशकात डॉयल अध्यात्माकडे वळला होता; एवढेच नव्हे, तर त्याने ' हिस्टरी ऑफ स्पिरिच्युअॅलिझम ' नावाचे एक पुस्तकही वयाच्या ६७व्या वर्षी लिहिले होते. तत्पूर्वी दोन वर्षे त्याने आपले आत्मचरित्र प्रसिद्ध केले. बाबूराव आता ७३ वर्षांचे आहेत आणि त्यांनीही आपले आत्मचरित्र लिहावयास घेतले आहे. आयुष्याच्या संध्याकाळी माणसे अध्यात्माकडे वळतात; पण हे वळण आत्मजीवनाच्या मार्गानेच घेतले जाते. अध्यात्म म्हणजे तरी अखेरपक्षी स्वतःचाच एक शोध असतो. म्हणून उतारवयात माणसे आत्मचरित्रे लिहितात आणि आत्मचरित्राकडून आत्मशोधनाकडे, अध्यात्माकडे जाऊ लागतात. कुणाला आपले जीवन कादंबरीसारखे वाटते, कुणाला शोकात्मिकेसारखे, कुणाला आनंदयात्रेसारखे ! बाबूरावांना आपले जीवन एक 'विचित्र रहस्यकथा' वाटते.आत्मजीवनाच्या ह्या रहस्याची उकल वैतरणेच्या काठावर बसून ते करत आहेत. जणू आपल्या कथामंदिराचा एक रहस्यमय कळसच ते आता घडवत आहेत. कदाचित त्या कथामंदिराचा तो पायाही

असेल. पण कळस काय नि पाया काय, ही सोयीची प्रतीके आहेत, किंवा प्रतीकांची सोय आहे एवढेच. कुठे तरी जीवनाच्या मूलभूत रहस्यमयतेने बाबूरावांचे मन पहिल्यापासून गुंतवून ठेवले आहे. अनेक पात्रप्रसंगांच्या अनेक कथाकादंबऱ्यांतून त्या रहस्यमयतेचा शोध जणू ते घेत आहेत. या शोधाची सांगता त्यांच्या आत्मचरित्राने होणार आहे. तो कळस, तो पाया, ती सांगता पाहण्यासाठी मराठीतील निदान अडीच लाख वाचक निश्चितच उत्सुक आहेत, आणि एखादे यशवंतराव, एखादे काणेकर, एखादे पु. ल. आणि एखादा जाधवही! फक्त ते आत्मचरित्र रहस्यकथांची रहस्यकथा ठरावे, कुठे-तरी जीवनाच्या तळाशी घेऊन जाणारे ठरावे, एवढीच इच्छा.

बाबूरावांच्या रहस्यसृष्टीत गेली वीस वर्षे मी अधूनमधून फेरफटका मारीत आलो आहे. पुण्याच्या लक्ष्मीरोडवरील जुन्या पुस्तकांच्या ढिगांतून अर्ध्या किमतीत मी त्यांच्या कादंबऱ्या घेतल्या आहेत. ग्रंथालयातूनही त्या मिळविल्या आहेत. नवी पुस्तके घेणे त्यावेळी (व अजूनही) खिशाला परवडत नसे; पण दोन–तीन महिने रहस्य-कथांवाचून राहणे हेही सहन होत नसे. ही स्थिती मराठीतील किती तरी वाचकांची असणेही शक्य आहे.

विचारांचा आणि व्यवहाराचा ताण सहन झाला नाही, की बाबूरावांच्या कादंबऱ्या मनाला हमखास विरंगुळा देतात. कधी हॉलीडे–मूड असतो; अशा मूडशी गोल्ड-स्पॉटच्या बाटलीपेक्षाही अधिक जिवंतपणे त्यांच्या कादंबऱ्या संवाद साधतात. 'मौजेच्या' आजारपणात तर त्यांच्या कथासृष्टीत पाऊल टाकायला मन अत्यंत उत्सुक बनते. एस. टी. च्या जनता प्रवासात नि रेल्वेच्या तिसऱ्या वर्गात मैलांचे दगड मोजत अस-ताना, त्यांच्या कादंबऱ्यांची सोबत हवीहवीशी वाटते. धनंजय, झुंजार, काळा पहाड या नायक–मित्रांची खऱ्याखुऱ्या मित्रांप्रमाणेच कधीकधी तीव्र आठवण येते. त्यांचे कसे काय चालले आहे, हे जाणून घेण्यास मन अधीर बनते. खऱ्याखुऱ्या जीवनात मित्राविषयी अधूनमधून जसे आठवणींचे उमाळे येतात, तसेच काहीसे या नायकांच्या बाबतीत घडते. एक प्रकारचा कधीही न कोमेजणारा ताजेपणा बाबूरावांच्या कथा-सृष्टीत जाणवतो. ती एक सदाहरित वनसृष्टी आहे.

वाङ्मयातील काही मोजकीच पात्रे कल्पिताचे अवगुंठन टाकून खरेपणाचा साज चढवितात. जेम्स बॉण्डच्या शोधासाठी, त्याच्या राहत्या घराच्या पत्त्यासाठी, त्याला पाहण्यासाठी नि भेटण्यासाठी, हजारो लोक वेड्यासारखे प्रयत्न करीत असत, असे म्हणतात. बाबूरावांचे धनंजय, झुंजार व काळा पहाड ही पात्रे खोटी आहेत, हे खरेच वाटत नाही. काहीतरी अद्भुत घडावे आणि ही पात्रे हाडामासाच्या माणसांसारखी प्रगट व्हावीत असे वाटते. त्यांचे धनंजय आपण जीवनात जे जे डाव हरलो, ते ते सर्व डाव का हरलो ते शोधून काढतील व यापुढे आपणास कोणताच डाव हरावा लागणार नाही, याचे आश्वासन देण्यासाठी तरी एकदा भेटावेत, असे वाटते. झुंजार

आणि त्याची सहचारिणी ही तर इतकी रसिक, रसरशीत नि राजस वृत्तीची आहेत की त्यांच्याशी ओळख असणे व घरी बोलावून त्यांचा पाहुणचार करणे, हे प्रतिष्ठेचे वाटावे. मोठे उमदे आणि मोहक असे हे जोडपे आहे. धनंजय हे दरारा व दिलासा देणारे पोक्त वयाचे अधिकारी वाटतात; तर झुंजार हा खानदानी घराण्यातील साहसी तरुण वाटतो. [बहुधा तो तंग पँट्स घालत असेल आणि धनंजय हे पायजमेवजा पँट्स घालत असतील.] काळा पहाड हा नावाप्रमाणेच गूढरम्य वाटतो. त्याच्या सबंध जीवनात एक प्रकारचा आकस्मिकपणा नि म्हणूनच एक प्रकारचे नाट्य ओसंडून वाहताना जाणवते. त्याचा सहवास मंद धुक्यातील साहसी सहलीसारखा वाटतो. कौशल्याचा आणि विस्मयाचा तो जादूगार असून त्याच्या प्रत्येक कृतीत एक प्रकारची प्रेक्षणीय जादू आहे. वाङ्मयीन पात्रे सजीव व्हावीत असे वाटणे हे लेखकाच्या यशाचे सर्वश्रेष्ठ गमक आहे.

बाबूरावांच्या सर्व कादंबऱ्यांत एक गोष्ट प्रकर्षाने जाणवते. ती म्हणजे, त्यांच्या रहस्यमय सृष्टीचा रंग अस्सल मातीचा रंग आहे. तो सावळा रंग आहे. त्या सृष्टीतील कपट आणि कारस्थाने, गुन्हे, आणि अपराध, रक्तपात आणि अश्रुपात, दुःखे आणि दुर्दैवे, क्रौर्य आणि अदयता, शिक्षा आणि शासने, स्त्रिया आणि पुरुष, नायक आणि खलनायक, आत्मपीडन आणि परपीडन या सर्वांत एक खास मराठी संयम आहे. या शतकाच्या सुरुवातीस मराठीत अनेक कथामाला लोकप्रिय होत्या. त्यांपैकी रामराव या डिटेक्टिव्हाची कथामाला मला अंधुक आठवते; रहस्यकथेत वास्तवाची प्रतिबिंबे शोधावयाची नसतात; तर त्या वास्तवाच्या वक्ररेषा लक्षात घ्यावयाच्या असतात. त्यात तर्काचे शुद्ध आकार धुंडाळायचे नसतात; तर जीवनाच्या तर्कशून्यतेची वीण शोधावयाची असते, त्यात व्यावहाहिक खरेपणा पडताळून पाहावयाचा नसतो, तर जीवनव्यवहाराच्या पृष्ठभागाखालील गोठलेल्या रहस्यांचे थर शोधावयाचे असतात. थोडक्यात, रहस्यकथांच्या सृष्टीचा जन्म ज्या एका सांस्कृतिक समुद्रमंथनातून होतो, त्या सांस्कृतिक समुद्रमंथनाचे अर्थ लक्षात घ्यावयाचे असतात. इअन फ्लेमिंगने निर्माण केलेले जेम्स बाँडचे जग हे खास आंग्ल जग आहे. त्यातील वास्तव व कल्पित यांना आंग्ल संस्कृतीची बैठक आहे. ते जग खरे की खोटे या प्रश्नाला महत्त्व नाही, तर ते जग निर्माण करण्याची क्षमता त्या संस्कृतीत आहे हे महत्त्वाचे आहे. बाबूरावांच्या कथांविषयी व पात्रांविषयीही आपणास असेच काहीसे बोलावे लागेल. त्यांतील अतर्क्यता, अवास्तवता, असंभवनीयता, अतिरिक्तता यांसारख्या सर्व दोषांपेक्षाही अधिक महत्त्वाचे असे एक सत्य आहे व ते म्हणजे, ती पात्रे आणि त्याच्या कृती फक्त एखादे मराठी मनच निर्माण करू शकेल, हे होय. दुसऱ्या शब्दांत याचा अर्थ एवढाच की, बाबूरावांच्या रहस्यकथांच्या मुळाशी जे अधिष्ठान आहे, ते खास मराठी मनाचे, मराठी प्रकृतीचे आणि मराठी संस्कृतीचे आहे.

म्हणूनच सवंग शृंगाराच्या व अश्लीलतेच्या मोहयुगातही बाबूरावांची कादंबरी या प्रकारच्या दोषांपासून व आक्षेपांपासून अलिप्त राहिली. परपीडनाच्या (सॅडिझम्) व आत्मपीडनाच्या (मॅसोकिझम्) वरकतीच्या काळात या प्रवृत्तींचा भडक व अतिरिक्त आविष्कार त्यांच्या कादंबऱ्यांतून उमटला नाही. नीतिमूल्यांना धक्का लावणारे काहीही कधीही त्यांच्या कादंबऱ्यांत अवतरले नाही. विषयवासना, मनोविकृती, बलात्कारादी प्रकार यांचा नकळतही गौरव होईल, असे त्याच्या लेखनात काहीही नाही. रहस्यकथेच्या स्वाभाविक प्रकृतीला कमीत कमी जेवढी परपीडा आणि आत्म-पीडा आणि कमीत कमी जेवढे अत्याचार आणि अनाचार आवश्यक असतात त्या कमीत कमीचा अवलंब करून बाबूरावांनी नकळत त्यांना मराठी माणसाच्या सांस्कृ-तिक मूल्यांची लक्ष्मणरेषा घातली. म्हणूनच जेम्स बॉंडप्रमाणे सॅडिस्ट वा मॅसोकिस्ट भासणारा नायक ते निर्माण करू शकले नाहीत. म्हणूनच त्यांच्या कथा हिंदी चित्र-पटांच्या पटकथा बनू शकल्या नाहीत. एकूण मराठी जीवनातच जी स्वाभाविक रहस्यमयता आहे, जे क्रौर्य आहे, जी गुन्हाप्रवृत्ती आहे. जो अत्याचार आहे, ती सर्व अर्नाळकरांच्या कादंबऱ्यांतही व्यक्त झाली आहेत. मराठी संस्कृती ही मध्यममार्गी संस्कृती आहे. निदान तिचा स्वाभाविक कल तरी मध्यममार्गाकडे आहे. हा कल बाबूरावांनी नीटपणे सांभाळला आहे. मराठी संस्कृतीचा मध्यममार्ग त्यांनी कधी सोडला नाही. काही पुस्तके अशी असतात, की ती घरातील टेबलावर ठेवताना नकळत एक भीती वडिलधाऱ्या माणसांना वाटत असते. जणू काही एखाद्या मृत माणसाचा सांगाडाच आपण कपाटात ठेवला आहे ! बाबूरावांच्या कादंबऱ्या मराठी माणसाच्या माजघरापासून दिवाणखान्यापर्यंत कुठेही पडतात आणि निर्धास्तपणे पडू दिल्या जातात.

मराठी माणूस बुद्धिवादी आहे, असे म्हटले जाते. पण आपला बुद्धिवाद नव्या बौद्धिक विषयाच्या शोधाचा प्रयत्न करीत नाही. तो केवळ संग्राहक वाटतो, सर्जनशील वाटत नाही. बाबूरावांनी एवढ्या रहस्यकथा लिहिल्या; पण त्या निर्मितीचे भलेबुरे वैचारिक व्यवस्थापन करण्याचा प्रयत्न करण्याचे आपण टाळतो. याचा अर्थ लेखकाची स्तुतीच केली पाहिजे, असा नाही. मराठी साहित्यसृष्टीतील ते एक दृश्य आहे. त्याचा वाङ्मयीन आणि सांस्कृतिक अर्थ शून्यच आहे, असे आपण मानायचे काय ? लेखकाची उपेक्षा मी समजू शकतो; कारण ती बहुधा सार्वत्रिक असते. एवढा जगप्रसिद्ध जेम्स बॉंड; पण त्याच्या जनकासंबंधी म्हणजे इअन फ्लेमिंगसंबंधी ब्रिटानिका विश्वकोशाच्या १९७० च्या आवृत्तीतदेखील नोंद नाही. हा प्रकार 'एस्टॅब्लिशमेंटच्या' धोरणाचा एक भाग म्हणून आपण समजूही शकतो. तथापि फ्लेमिंगच्या मृत्यूच्या काही महिने अगोदर ओ. एफ. स्नेलिंग नावाच्या एका समीक्षकाने 'जेम्स बॉंड ' ए रिपोर्ट' नावाचे एक टीकात्मक पुस्तक प्रसिद्ध केले व त्यात जेम्स बॉंडच्या व्यक्तिमत्त्वाचा

शोधबोध घेण्याचा प्रयत्न केला. प्रस्तुत पुस्तक फ्लेमिंगच्या कादंबऱ्यांप्रमाणेच अत्यंत वाचनीय व चित्तवेधक आहे. इअन फ्लेमिंगला एखादा स्नेलिंग लाभला, तसाच बाबूराव अर्नाळकरांनाही एखादा अभ्यासक लाभेल, याची मला खात्री आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९३६
दा. क्र. २३५९२
निबंध पाटील
ग्रंथ शाखा (स्थळ प्रत)

९.

कर्मयोगी विद्वत्ता

शास्त्रीजींची प्रतिमा नजरेसमोर असली की विद्वान आणि विचारवंत या दोहोंची व्याख्या नव्याने करावीशी वाटते आणि या पुढच्या भारतीय समाजात ज्या प्रकारच्या विद्वानांची व विचारवंतांची खरी गरज आहे, त्या विद्वान-विचारवंतांची कल्पना स्पष्ट होत जाते. लोकहितवादींनी आपल्या शतपत्रांतील पन्नासाव्या पत्रात ' स्वराज्यातील विद्वानां 'विषयी अत्यंत परखड-पणे आपली नापसंती व्यक्त केली आहे. राजे-रजवाड्यांच्या आश्रयाने जगणाऱ्या त्या विद्वा-नांनी जुनी विद्या वाढवलीही नाही व तिचा समाजाला उपयोगही होऊ दिला नाही. विद्वानाने ज्ञानधनाचे पूर्वसंचित केवळ सांभाळून भागत नाही; तर ते त्याला वर्धिष्णू करावे लागते; म्हणजे पूर्वसंचिताचे जिवंतपण मीमांसापूर्वक टिकवून ठेवावे लागते. खरा विद्वान ज्ञान-संचिताचा संरक्षक व समीक्षक असतो. शास्त्री-जींनी जीवनभर हे कार्य केले. धर्मकोशाची संपादणी, ' हिंदूधर्माची समीक्षा ' व ' वैदिक संस्कृतीचा विकास ' ह्या ग्रंथराजांची निर्मिती हे त्याचे फलित होय. लोकहितवादींना जो कर्म-योगी विद्वान अभिप्रेत होता, तोही शास्त्रीजींत आहे. राजदरबारी व पाठशाळांत बंदिस्त झालेले, ' अटकावलेले ', ज्ञान त्यांनी महा-राष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यात व्याख्यानरूपाने विख-रून दिले. महाराष्ट्राला शास्त्रीजींचा खरा परिचय एक प्रभावी वक्ते म्हणूनच अधिक आहे. जीवनातील फार मोठा काळ त्यांनी व्याख्यानां-

पायी खर्ची घातला आहे. शास्त्रीजींना, खरे तर, लेखनापेक्षा बोलण्याचीच अधिक महती वाटते. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' (१९४०) व 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' (१९४९) हे त्यांचे दोन ग्रंथ मुळातील व्याख्यानेच आहेत, आपल्या शेकडो भाषणांमधून शास्त्रीजींनी महाराष्ट्रातील लहानमोठ्या गावांतील विचारभुकेल्यांना ज्ञानाचे सकस अन्न पुरविले आहे. ज्ञानाला त्यांनी हस्तिदंती मनोऱ्याबाहेर आणले व समाजाच्या भर प्रांगणात खडे केले. खाजगी चर्चा हे तर शास्त्रीजींचे विद्वानप्रिय असे विद्यापीठच, या विद्यापीठात ज्यांना ज्यांना प्रवेश लाभला, ते ते नव्या विचारांनी उजळून निघाले. हे विद्यापीठ मुक्तद्वार विद्यापीठ आहे व तेथे सामान्यातल्या सामान्य माणसाला केव्हाही प्रवेश असतो.

शास्त्रीजींच्या सर्व लेखनाला एक प्रकारचे सामाजिक निमित्त आहे. एखादी शाळा, संस्था, महाविद्यालय, व्यक्तींचे वाढदिवस वा वर्धापनदिन प्रसंग, व्याख्यानमाला, ग्रंथप्रकाशन, ग्रंथप्रस्तावना यांसारख्या नाना कारणांस्तव ते आजवर भाषणे देत आले व लेखन करीत आले. यामागे सामाजिक जबाबदारीची एक निष्ठा आहे. केवळ स्वतःचे विद्वत्त्व मिरविण्यासाठी त्यांनी लेखनही केले नाही व भाषणही दिले नाही जिथे जिथे व ज्यांना ज्यांना ज्ञानविचारांची गरज जाणवली; तिथे तिथे ते गेले व त्यांना त्यांना त्यांनी ज्ञानविचार ऐकविले. घराबाहेर पडलेला हा विद्वान म्हणूनच कर्मयोगी विद्वान ठरतो. स्वतंत्रपणे फार मोठे ग्रंथकर्तृत्व करून दाखविण्याची क्षमता असूनही शास्त्रीजींनी ते केले नाही, सामाजिक उद्बोधन हीच त्यांच्या लेखनाची प्रेरणा राहिली.

पण शास्त्रीजी केवळ कर्मयोगी विद्वान नाहीत; तर ते आधुनिक विचारवंतही आहेत. विद्यासंपन्न वैदिक पंडित एवढ्याच भूमिकेत ते मर्यादित राहिले नाहीत. आधुनिक पश्चिमी ज्ञानविज्ञानांच्या ज्ञानसागरात परिश्रमपूर्वक विहार करून त्यांनी भारतीय ज्ञानपरंपरेला आधुनिक अन्वर्थकता आणण्याचा प्रयत्न केला. परंपरा व आधुनिकता या दोहोंनाही आपल्या अगाध व्यासंगाने खराखुरा डोळसपणा दिला. मराठी विश्वकोशाची निर्मितिप्रेरणा यातूनच त्यांना लाभली. सामाजिक प्रगतीचे लक्ष्य ठेवणाऱ्या विचारवंताला पारंपरिक विद्वत्ता व आधुनिक ज्ञान याचा मेळ घालावाच लागतो. हा मेळ कसा घालावयाचा, याचा अर्थ आदर्श शास्त्रीजींनी घालून दिला. मानवेंद्रनाथ रॉयसारख्या प्रतिभावंत तत्त्वज्ञानाला शास्त्रीजींविषयी, 'दी बेस्ट प्रॉडक्ट ऑफ द इंडियन रेनेसान्स' असे उद्गार काढावे लागले, त्याचे मर्म या वस्तुस्थितीतच आहे.

म्हणूनच आज-उद्याच्या विद्वान-विचारवंतांना शास्त्रीजींच्या आदर्शापासून पुष्कळ काही शिकण्यासारखे वाटेल. जो जाणतो तो विद्वान व जो विचार करतो तो विचारवंत, या सूत्रानुसार आधुनिक समाजाला जे प्रेरक ठरेल ते जाणून घेणे व तेच विचारान्ती

प्रकट करणे, या नव्या विचारकार्याचा वस्तुपाठ शास्त्रीजींनी घालून दिला. आपले प्राचीन विचारधन आणि पश्चिमी आधुनिकता यांची स्वच्छपणे चिकित्सा करून उद्याच्या समाजरचनेची घडण कशी करता येईल, हा भारतीय प्रजेपुढे अतिशय महत्त्वाचा प्रश्न आहे. आंधळी परंपराभक्ती व वेंधळी पश्चिमपूजा यांचे धोके टाळून हा प्रश्न सोडवावा लागेल. यासाठी समाजात सातत्याने विचारमंथन चालू राहणे आवश्यक आहे. आणि अशा विचारमंथनासाठी महाराष्ट्रात तरी एक ' लक्ष्मणशास्त्रीय ' परंपरा टिकून राहणे इष्ट आहे.

पण कोणत्याही समाजात विचारकार्याला अडथळ्यांच्या शर्यतीतून धावावे लागते. विचाराने मने घडविण्याचे कार्य फार संथपणे चालते. संथपणाबरोबरच ते प्रतिभेप्रमाणेच ' असंलक्ष्यक्रम ' असते. विचाराने मनोदीप कसे लागतात; हे सांगता येत नाही. ज्ञानविचाराचा परिणाम एकदम दृश्य स्वरूपात पहावयास मिळत नाही. ज्ञानाने मनाच्या खोल गाभाऱ्यात निरांजन तेवते, झगमगीत विद्युत्दीप लागत नाहीत. यामुळेच समाजातील विचारकार्याची बूज अधिक दक्षपणे राखावी लागते. आपल्या शिक्षणसंस्था या बाबतीत असमाधानकारक वाटतात. मराठी निबंधाच्या पाठ्यपुस्तकात त्याच त्या जुन्या लेखकांचे तेच ते निबंध वर्षानुवर्षे पहावयास मिळतात. नव्या ज्ञानाची व विचारकार्याची योग्य ती दखल घेतली जात नाही. त्यामुळे नव्या पिढीला नव्या विचारांची ओळख करून देण्याची संधी हुकते, इतिहास, धर्म, तत्त्वज्ञान यांसारख्या विषयांच्या पदवी व पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात आधुनिक विचारवंतांचे ग्रंथ समाविष्ट होत नाहीत.शास्त्रीजींसारख्या कितीतरी विद्वानांचे विचारप्रवर्तक लेखन आधुनिक मराठी विद्यापीठांत प्रवेशू नये, ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे. श्रेष्ठ विचारवंतांचे लेखन नाना प्रकारे व नाना घाटांतून समाजापुढे येत राहिले पाहिजे, पण या बाबतीत आपली सामाजिक जाणीव बोथट आहे. ' विचारशिल्प ' सादर करण्यामागे एका श्रेष्ठ विचारवंताचे महत्त्वाचे लेखन नमुना म्हणून तरी घरोघर पोहोचावे, अशी तळमळ आहे. एका मोठ्या ज्ञानगंगेचे हे पाटाचे पाणी आहे, ते सुलभपणे दारी यावे, असे मनापासून वाटते.

या पाण्याचा रंग महत्त्वाचा नाही; तर त्याची चव जीवनदायी आहे हे महत्त्वाचे आहे. शास्त्रीजींच्या लेखनाचे सौंदर्य विचारांत आहे, शैलीत नाही. याचे कारण शास्त्रीजींची विचार करण्याची पद्धतीच शुद्ध तर्कसंगतीवर भर देऊन शुद्धविचार घडविणारी आहे. तिला लालित्याची गरज जाणवत नाही. मुद्दाम विचार खुलवावा, असे त्यांना वाटत नाही. पंडिती विचाररीतीमध्ये लालित्याला वाव नसतो असे नाही; पण त्याची आवश्यकता असतेच असेही नाही. " पात्र सोन्याचे असो वा मृत्तिकेचे। वेड मजला आतल्या अमृताचे !! ", अशी काहीशी बाह्य शैलीविषयी शास्त्रीजींची कल्पना असावी. महत्त्व अमृताला आहे; ते सुवर्णपात्रात आहे की मृत्पात्रात आहे

याला नाही. पण याचा अर्थ शास्त्रीजींच्या लेखनात रसिक विवेचनाची स्थळे नाहीत, असे नाही. शास्त्रीजी माणूस म्हणून विलक्षण रसिकसंपन्न आहेत. ऐंद्रीय संवेदनांची श्रीमंती ते अनुभवू शकतात व व्यक्तही करू शकतात. पण यासाठी विचारप्रतिपादनाला लालित्याचा संकर ते उठसूट करीत नाहीत.

'शैली म्हणजे व्यक्ती' (स्टाइल इज दी मॅन) असे म्हटले जाते, ते शास्त्रीजींच्या लेखनशैलीला पूर्णपणे लागू पडते. शास्त्रीजी कोणत्याही गोष्टीकडे विचारदृष्टीने पाह्यचे म्हटले, की एक प्रकारच्या तर्कशुद्ध गांभीर्याने पाहतात. विचारांकडे क्रीडादृष्टीने पाहण्याची त्यांची वृत्ती नाही. त्यामुळे वरवरच्या विचारांचा वरवर विचार करणे वा एखाद्याच चमकदार विचाराचा पाठपुरावा करणे, त्यांना जमत नाही. सर्वांगीण व सम्यक् विचारबोध हेच त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे लक्षण असल्याने 'मिया मूठभर व दाढी हातभर' अशी मांडणी त्यांच्या लेखनात अवतरत नाही. पण याचा अर्थ एवढाच की, एखाद्या विचाराचे लालित्यपूर्ण प्रकटीकरण ते विचाराच्या अंगोपांगांनीच करतात. म्हणूनच त्यांचे लेखन विचारसौंदर्याचा नमुना ठरते. त्यात माहितीची नुसती परिपूर्णताच नसते. तर ती माहिती विचारनाट्याने थरथरत असते. तिच्यात सखोल दृष्टीची व मार्मिक निरीक्षणाची रुपेरी चमक असते. बुद्धीला खडबडून जागे करणारी दीप्ती असते. युक्तिवादांचे चातुर्य तिच्यात असते. दृष्टान्ताचे नेमकेपण असते. यामुळेच सुजाण वाचकाला शास्त्रीजींच्या लेखनात एक प्रकारचे जिवंत स्पंदन (' थ्रिल ') जाणवत राहते.

शास्त्रीजींच्या विचारकार्याचा मागोवा अनेक प्रकारे घेता येणे शक्य आहे. वयाच्या चौदाव्या वर्षी ते वाईच्या प्राज्ञ पाठशाळेत आले व त्यांना 'आचार्यदर्शन' घडले. 'आपला जन्म त्याच आचार्यकुळात झाला आहे', असा साक्षात्कार त्यांना घडला. पण पारंपरिक आचार्यपरंपरेस शोभण्यासारखे अध्ययन–अध्यापन करूनही ते त्या परंपरेतून लवकरच बाहेर पडले. महात्माजींच्या चळवळीत ते सामील झाले व जुन्या शास्त्राधारे नव्या सुधारणा साधू लागले. पण भारतीय सुधारणावादातूनही ते बाहेर पडले व मार्क्सवादी व रॉयवादी विचारप्रणालीने भारावून गेले. भारतापुरताच मर्यादित असलेला त्यांचा ध्येयवाद त्यामुळे अखिल मानवजातीच्या ध्येयवादात परिणत झाला. अध्यात्मकेंद्रित विशाल मानवतावादाचा ध्रुवतारा आता शास्त्रीजींच्या वैचारिक वाटचालीचा मार्गदर्शक आहे.

नव्या ध्येयवादाने सतत बदलणारा हा प्रवाही विचारवंत म्हणूनच नेमक्या शब्दांत पकडणे सोपे नाही. मोठमोठ्या नेत्यांच्या व विचारवंतांच्या प्रभावळीत व प्रभावाखाली येऊनही शास्त्रीजींनी आपले विचारस्वातंत्र्य अबाधित राखले. एक प्रकारच्या गंभीर सारग्राही (' इलेक्टिक ') वृत्तीने त्यांनी सर्व विचारवंतांचे सार तेवढे आत्मसात केले व त्याज्य वाटले ते निर्भयपणे अव्हेरले, योग्यायोग्याचा हा साक्षेपी विवेक हे शास्त्रीजींच्या

विचारकार्याचे खरे रहस्य असावे, असे म्हणूनच वाटते. कोणती एकच एक वैचारिक भूमिका अंधपणाने त्यांनी स्वीकारली नाही. कोणत्याच तत्त्वप्रणालीची बांधिलकी पत्करली नाही. म्हणूनच सनातन्यांना कधी ते जवळचे भासले; तर कधी आधुनिकांना ते आपलेसे वाटले. या दोहोंचेही समाधान करण्याची कुवत जशी त्यांच्यात आहे, तशीच कुवत या दोहोंनाही अस्वस्थ करण्याचीही आहे. म. गांधी, मार्क्स, मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्याविषयी त्यांनी प्रबंधलेखन केले नाही; याचा अर्थ, त्यांच्या विचारांविषयीही व्यापक विधायक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने काहीतरी अपुरेपणा त्यांना जाणवत असावा. अपूर्णाला लेखनरूप गवसणी घालण्याचा प्रयत्न शास्त्रीजींनी कधी केला नाही. वैदिक संस्कृतीविषयी त्यांची भूमिका सर्वथा निश्चित झाली; म्हणून तिच्या विकासाचा आलेख रेखाटण्यास ते प्रवृत्त झाले. म. गांधी, मार्क्स व मानवेंद्रनाथ रॉय यांसंबंधी जेव्हा ते तोंडी चर्चा करतात, तेव्हा या श्रेष्ठांच्या काही दुबळ्या जागा सहजपणे लक्षात येतात. स्वतंत्र विचार व विचारस्वातंत्र्य यासंबंधीच्या अत्यंत प्रगल्भ व आदर्शवत अशा कल्पना शास्त्रीजींनी जोपासलेल्या आहेत. या कल्पना त्यांनी कोठून मिळविल्या ? असे वाटते, की ज्या पारंपरिक अध्ययनपद्धतीत शास्त्रीजींची वैचारिक घडण झाली, त्या पद्धतीतच स्वतंत्र विचाराचे व विचारस्वातंत्र्याचे आदर्श लपलेले होते. भारतीय विचारपरंपरा सर्वसमावेशक असली, तरी ती अतिशय काटेकोरपणे चिकित्सा करणारी परंपरा आहे. तिला शाब्दिक, भावनात्मक व वक्तृत्वपूर्ण लटपटपंची सहन होत नाही. विचारशुद्ध मोल्येच ती निवडते. या परंपरेला शास्त्रीजींनी आपल्या स्वतंत्र विचारकार्याने पुनरपि उजळा दिला. बुद्धीचे पूर्णपणे समाधान न करणारी कोणतीही गोष्ट भारतीय दर्शनांनी स्वीकारलेली नाही. अशा दर्शनांच्या सखोल व सम्यक परिशीलनाने ज्यांची विवेकशक्ती घडली, त्या शास्त्रीजींना म्हणून आपले स्वातंत्र्य अबाधित राखता आले. वाईच्या अमृत-महोत्सवी सोहळ्यात बोलताना ते म्हणाले होते, की “ उच्च नैतिक व बौद्धिक सत्याच्या ध्रुवताऱ्याकडे लक्ष देऊनच मी वाहत राहिलो आहे, ” हे खरे आहे. पण भारतीय विचारपरंपरेत अशी उच्च बुद्धिनिष्ठा निर्माण करण्याची ताकद आहे, हेही शास्त्रीजींनी सिद्ध करून दाखविले. म्हणूनच सतत परिवर्तनशीलता हा त्यांच्या विचारकार्याचा स्थायीभाव ठरला.

या स्थायीभावाला परिपोषक ठरणारी परिस्थितीही शास्त्रीजींच्या विचारयात्रेला लाभली असे वाटते. ‘ वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची ’ समीक्षा आपण का केली याची मीमांसा या ग्रंथाच्या उपसंहारात त्यांनी केली आहे : “ हे राष्ट्र तत्त्वज्ञानशून्य बनण्याची शक्यता वाटत आहे. केवळ बौद्धिक विचारसंपत्ती म्हणून तत्त्वदर्शनाची आवश्यकता नाही; तर अस्तित्वाच्या सर्व भागांवर प्रकाश टाकून मार्गक्रमणास उत्साहित करणारे तत्त्वदर्शन आवश्यक आहे. संस्कृती ही अनुभवांचे आणि विचारांचे संचयस्थान असते. तत्त्वज्ञान अनुभवांच्या आणि विचारांच्या समग्र संकलनाने निर्माण

होत असते. म्हणून ही वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची समीक्षा आम्ही केली आहे· परंपरेने प्राप्त झालेली परलोकपरायण विचारसरणी जशीच्या तशी स्वीकारून या जगात जगण्याचे सामर्थ्य मिळणार नाही. या जगाचा अर्थ समजला, तरच जगात यशस्वीपणे जगता येते. हे जग अधिक चांगले कसे बनविता येईल, हा खरा प्रश्न आहे...'' या अत्यंत मननीय व अर्थगर्भ प्रतिपादनात भारतीय विचारवंतांपुढील खऱ्या कार्याची रेखीव मांडणी आहे.

हे कार्य दुहेरी होते व आहे. प्रदीर्घ भूतकाळ हे भारतीय समाजाच्या परिवर्तनातील फार मोठे आव्हान आहे. चीनचा अपवाद वगळता कोणत्याही आधुनिक समाजाला एवढ्या प्रदीर्घ भूतकाळाचा गुंता सोडवल्याशिवाय नव्या संकल्पित परिवर्तनाची दिशा गवसणार नाही. सांस्कृतिक घडण जडवादी साधनसामग्रीने होत नाही; म्हणून जुन्या-नव्याचा मेळ घालणारे कार्यक्षम तत्त्वज्ञान समाजाला आवश्यक असते. पण नेमके याचेच दुर्भिक्ष्य भारतात आहे, याची विदारक जाणीव शास्त्रीजींनी वरील उपसंहारात व इतरत्रही अनेकदा व्यक्त केली आहे. कोणत्याही सुजाण भारतीयाला विलक्षण अस्वस्थ करणारी ही वस्तुस्थिती आहे. ही वस्तुस्थिती केवळ १९४० च्या आसपासची नाही. आजही या वस्तुस्थितीमध्ये काही फरक झालेला नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळातील सार्वजनिक जीवनाचा जो अधःपात आपण पाहत आलो, तो याच वस्तुस्थितीचा निर्विवाद पुरावा आहे.

असे का झाले? कालोचित असे नवे जीवनदर्शन हजारो वर्षांचे दार्शनिक जीवन जगणाऱ्या आम्हा भारतीयांना का निर्माण करता आले नाही? या भूमीत जीवन-दर्शने केवळ निर्माणच झाली नाहीत, तर ती जन्मली व जगलीही. शास्त्रीजी म्हणतात त्याप्रमाणे; केवळ ' बौद्धिक विचारसंपत्ती ' म्हणून येथे तत्त्वदर्शन अवतरले नाही. तर " अस्तित्वाच्या सर्व भागांवर प्रकाश टाकून मार्गक्रमणास उत्साहित करणारे तत्त्वदर्शन येथे निर्माण झाले होते. अगदी मध्ययुगीन भक्तिमार्गाच्या तत्त्वज्ञानापर्यंत हे एक निखळ सत्य होते. या सत्याची शास्त्रीजींसारख्यांना आठवण होती. मग ही आठवण वांझोटी का ठरली? प्राचीनांची सर्वंकष समीक्षा व आधुनिकाची उभारणी हे कार्य तत्त्वज्ञानाच्या पातळीवर नवे भारतीय दार्शनिक का करू शकले नाहीत?

या का व कसे यांना सहजासहजी उत्तर सापडणार नाही. शास्त्रीजींच्याच विचार-विकासाचा नमुना अभ्यासून त्याचे काहीएक उत्तर शोधण्याचा आपणास प्रयत्न करता येईल.

शास्त्रीजी हे विसाव्या शतकाच्या प्रथमार्धाचे एक नमुनेदार (टिपिकल) भारतीय विचारवंत होत. हा भारतीय विचारवंत एका प्रचंड भोवऱ्यात गरगरत होता. शास्त्रीजींनी स्वतःबद्दल म्हटले आहे की, " मी सतत वाहत आलो. पाय टेकायला कुठे जागाच सापडली नाही. " हे खरे होते, या विचारवंतापुढे विचारांची नवी नवी क्षितिजे

येत होती व त्याची सतत धावपळ चालू होती. एका डोंगराच्या शिखरावर चढून क्षितिज हाती लागेलसे वाटते न वाटते, तोच पुढचा डोंगर व त्याच्या माथ्यावरचे क्षितिज अवचित समोर अवतरत होते. कोणत्याही जागृत विचारवंताला आत्मवंचना टाळायची असेल, तर या नव्या क्षितिजाची दखल घेणे भागच होते. कुठे थांबावे याची कुणालाच खात्री वाटत नव्हती. मंझिले बदलत होती, मुक्काम बदलत होते. भारतीय प्रज्ञा जणू वातचक्रातच सापडून भिरभिरत होती. फ्रेंच राज्यक्रांती, रशियन राज्यक्रांती, मार्क्सवाद, गांधीवाद आणि या जोडीला प्रचंड परंपरेचे बहुजिनसी ओझे आणि पारतंत्र्याच्या शृंखला यातून समाज कोणत्या वाटेने पुढे न्यावयाचा, याचा संभ्रम भारतीय विचारवंताच्या मनात दाटलेला होता. कुठल्यातरी टेकूच्या आधारे एखादी भव्य झेप (बिग लीप) घ्यावी, तर असा टेकूही लाभत नव्हता. अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात राजा राममोहन रॉय यांनी सुरू केलेल्या तथाकथित भारतीय प्रबोधनाला टेकू देण्याइतपत सर्वंकष तत्त्वदर्शनाचा कणाच नव्हता. पश्चिमी अर्थाने आपल्या देशात १८व्या–१९व्या शतकात खरेखुरे प्रबोधन सुरू झाले किंवा नाही, याची पुन्हा एकदा तपासणी केली पाहिजे. मुख्य म्हणजे राजकीय दृष्ट्या परतंत्र असलेल्या समाजातील प्रबोधन चळवळ आणि राजकीय दृष्ट्या स्वतंत्र असलेल्या समाजातील तशी चळवळ यांत फरक असतो व तो केलाही पाहिजे. याशिवाय बहुभाषी, बहुसांप्रदायिक व अनेकात्म स्वरूपाच्या नि दीर्घ भूतकाळ असलेल्या समाजात प्रबोधनाची चळवळ तिच्या पहिल्या पर्वात कच्चे स्वरूप धारण करते. ती तपशिलांवर भर देऊन समग्र तत्त्वज्ञानाकडे दुर्लक्ष करण्याचा संभव असतो. भारतीय प्रबोधनाची चळवळ या सर्व दृष्टींनी पुन्हा न्याहाळली पाहिजे.

भारताच्या दुर्दैवाने येथे राजकीय पारतंत्र्य आणि सांस्कृतिक परिवर्तनाची ऐतिहासिक गरज यांची एकाच कालखंडात गाठ पडली. याचा स्वाभाविक परिणाम सांस्कृतिक परिवर्तन प्रक्रियेची पीछेहाट होण्यात झाला. आधी राजकीय स्वातंत्र्य की सामाजिक सुधारणा, यासारखे विलक्षण गुंतागुंतीचे प्रश्न ऐतिहासिक नियतीने भारतीयांसमोर उपस्थित केले.

शास्त्रीजींची वैचारिक घडण या शतकाच्या आरंभापासून होत गेली व वरील सर्व प्रश्न या घडणीत प्रभावी ठरले. भारतीय पारंपरिक तत्त्वज्ञान अभ्यासूनही नव्या काळात ते कुचकामी आहे, याचा साक्षात्कार त्यांना झाला. ' हिंदुधर्माची समीक्षा ' या प्रेरक प्रबंधात पारंपरिक धर्ममूल्यांची परखड चिकित्सा करून आधुनिक काळातील विज्ञान-मूल्यांचा व सामाजिक मूल्यांचा पुरस्कार केला पाहिजे, असे त्यांनी प्रतिपादन केले, पण पर्याय सुचवून समग्र जीवनाची तत्त्वप्रणाली सिद्ध होत नाही, बौद्धिक विचार-संपत्तीचाच तो एक भाग होता, टिळकवादात नवे प्रणालिसामर्थ्य नव्हते, गांधीवाद हा गांधींच्या हयातीत प्रक्रियागत होता, पुन्हा राजकीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीशी तो

चट्ट बांधलेला होता; त्यामुळे गांधीवादाची तत्त्वदर्शन म्हणून मांडणी करण्यास स्वातंत्र्यपूर्व काळात कुणालाच फुरसत नव्हती, मार्क्सवाद, रॉयप्रणीत रॅडिकल ह्यूमॅनिझम्, समाजवाद यांच्या उलटसुलट आघातांनी व राजकीय स्वातंत्र्याच्या लगतच्या उद्दिष्टामुळे विचारवंत ही भूमिकाच टिकवून ठेवणे कठीण झाले होते. मध्ययुगीन संत चळवळीत ज्याप्रमाणे सतत्व व कवित्व यांची सांगड निपजलेली होती, तद्वतच या शतकाच्या प्रथमार्धात राजकीय कार्यकर्ता व विचारवंत यांची सांगड जुळल्याचे दिसून येते, कॉंग्रेस पक्ष हे सर्व प्रकारच्या कार्याचे व विचारांचे मध्यवर्ती व्यासपीठ होते, ते या दोन्ही बाबतीत संकीर्ण स्वरूपाचे होते, या व्यासपीठावर सनातनी व सुधारक, साम्यवादी व समाजवादी, अहिंसावादी व क्रांतिवादी, पुरोगामी व पुनरुज्जीवनवादी अशा सर्वांचीच वर्दळ होती, मुख्य लक्ष्य नव्या भारतीय राजतंत्राची (पॉलिटीची) निर्मिती करून राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त करून घेणे, हे होते, या लक्ष्यापायी सर्व प्रकारचे मनुष्यबळ व विचारबळ राबविणे इष्ट होते, स्वातंत्र्य मिळेपर्यंत सगळी भारतीय प्रज्ञा व बळ एका प्रचंड चळवळीच्या प्रवाहात वाहत राहिली, त्यांना पाय टेकायला उसंतच लाभली नाही.

म्हणूनच स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर सांस्कृतिक प्रबोधनाचे मधल्या काळात सुटले–तुटलेले धागे एकत्र करून त्यांची नवी वीण गुंफणे अत्यावश्यक होते. खरे भारतीय प्रबोधन खरे तर १५ ऑगस्ट १९४७ च्याच सुमुहूर्तावर सुरू करणे इष्ट होते. स्वतंत्र समाजालाच जुन्याची समीक्षा व नव्याची रचना करण्यास अनुकूल मनःस्थिती असते. अधिक जबाबदारीने या गोष्टी करण्याची गरज त्याला जाणवते या कार्यात त्याच्या भवितव्याचे प्रश्न गुंतलेले आहेत, त्यात आपले ' हित ' आहे, याची कल्पना त्यास असते. गांधीवादाची खरी मांडणी, चिकित्सा व तत्त्वप्रणालीय संश्लेषण करण्याची खरी वेळ स्वातंत्र्योत्तर काळातच होती. मार्क्सवादाची आभाळे येत-जात होती. येथील परंपरेशी त्याचे नाते शोधण्याची खरी संधी स्वतंत्रता हीच होती. स्वतःकडे एक प्रकारच्या स्वच्छ वस्तुनिष्ठतेने पाहण्यास अनुकूलता राजकीय स्वातंत्र्याने निर्माण केली होती. स्वातंत्र्यपूर्व काळात आपला भारतीय विवेक सतत पश्चिमसापेक्ष राहिला; त्यामुळे त्याची श्रेष्ठता सिद्ध केल्याचे वांझोटे समाधान आपणास लाभले, तरी नव्या सांस्कृतिक घडणीच्या दृष्टीने तो उपयुक्त ठरला नाही. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनी फार पूर्वी आत्मज्ञानाची, स्वतःचे स्वतःबद्दलचे ज्ञान जाणून घेण्याची, महत्त्वाची गरज बोलून दाखवली होती. ती गरज पूर्ण भागवण्याची जबाबदारी भारतीय विचारवंतांवर होती व आहे.

असे असले तरी, शास्त्रीजींसारख्या विचारवंताची घडण ज्या काळात झाली, त्या काळात गांधीवादी तत्त्वज्ञानाचे कार्यक्रम समाजाच्या सर्व क्षेत्रांत कमीअधिक प्रमाणात राबवण्यात आले. हे तत्त्वज्ञान अंगविणारे काही नमुने येथे निर्माण होत राहिले.

त्यांतील एक आचार्यनमुना समाजाच्या विशेषतः स्वातंत्र्योत्तर समाजाच्या आशा-आकांक्षेचे नेतृत्व करण्यात यशस्वी झाला नाही. तथापि शास्त्रीजींसारखा दुसरा एक नमुनाही गांधीयुगाने आपणास दिला. हा आचारशुद्ध विचारवंतांचा एक जागृत नमुना होता.

प्रत्यक्ष सत्ताक्षेत्रापासून तो अलिप्त होता, पण सत्ताक्षेत्राचा चिकित्सक निरीक्षक होता. छत्रपती शिवाजी व रामदास यांच्यातील नात्याप्रमाणे सत्ताधारी व हा विचारवंत यांचे दूरजवळचे नाते होते. हा विचारवंत नवी पश्चिमी तत्त्वज्ञाने पचवून भारतीय परंपरेची आध्यात्मिकता कशी जोपासता येईल, याची चिकित्सा करणारा होता; नवी विज्ञानमूल्ये व समाजमूल्ये यांना येथील मातीत रुजविता येण्यासाठी जी एक सांस्कृतिक अधःसंरचना (इन्फ्रा–स्ट्रक्चर) हवी, तिचा अभिकल्प मांडू पाहणारा हा विद्वान होता. केवळ वैज्ञानिक-तांत्रिक प्रगतीने व औद्योगिकीकरणाने नव्या समाजाचे नवेपण आपोआप तयार होणे शक्य नाही; तर या भौतिक आर्थिक प्रक्रियेला एक अनुकूल अशी मानसिक घडण समाजात तयार केली पाहिजे, असे या दुसऱ्या गांधीयुगीन विवेक नमुन्याचे धोरण होते. प्रयोगशाळेत असताना सात तासांचा शास्त्रज्ञ बाहेर पडला, की ग्रहग्रहणांच्या पारंपरिक कल्पनांचे सोवळे नेसून सनातनी बनतो, ही आमच्या वैज्ञानिक आधुनिकीकरणातील विसंगती आहे. या विसंगतीमुळे नव्या भारतीय समाजात खरेखुरे सांस्कृतिक परिवर्तन शक्य होणार नाही. यासाठी जुनी परंपरा अभ्यासून तिच्यातूनच नव्या समाजाची प्रयोगशाळा कोठे, कशी व कोणत्या अग्रक्रमाने बांधावयाची, याचा विचार करणे आवश्यक होते व आहे. शास्त्रीजीं-सारख्यांनी असाच विचार करण्याचा प्रयत्न केला, पण हे काम प्रचंड होते. त्यासाठी नव्या प्रबोधनाचा घणाघाती विचार-समाजात अहोरात्र होणे आवश्यक होते. आपण हे केले काय ?

स्वातंत्र्योत्तर काळात आपण राज्य हाती घेतले. पण आपल्या शासनाचा रथ आंधळ्या अश्वांनी आजवर ओढत आणला आहे. शास्त्रीजी हे मी वर म्हटल्याप्रमाणे गांधीयुगातील एक नमुनेदार विचारवंत. या विचारवंताला ज्या ऐतिहासिक परिस्थिती-तून वाट काढावी लागली, तिचे मला उमगलेले स्वरूप मांडण्याचा वर प्रयत्न केला आहे. हा विचारवंत खऱ्या अर्थाने आपली विचारवंताची भूमिका बठवू शकला नाही याची कारणे परिस्थितीत आहेत, या विचारवंताजवळ बौद्धिक साधने व साधना होती; पण त्यास बौद्धिक उसंत नव्हती. म्हणूनच या विचारवंताने ‘ अस्तित्वाच्या सर्व भागावर प्रकाश टाकून मार्गक्रमणास उत्साहित करणारे तत्त्वदर्शन ’ निर्माण केले नाही आणि स्वतंत्र भारतात राजसत्तेच्या कैफात सगळाच समाज गुंगून पडल्याने हे कार्य करण्यास कुणीच प्रवृत्त झाला नाही. म्हणजे भारतीय विचारवंत एकाकी पडला असे नाही; तर भारतीय विचारच अपुरा पडला.

म्हणून भारतीय स्वातंत्र्य हा भारतीय विचारवंतांचा पराभव ठरला. त्यामुळेच स्वातंत्र्योत्तर भारतीय समाजात सार्वजनिक नीतिमत्तेचे अधःपतन झाले. समाज एक वेळ गरिबीवर जगतो; पण तत्त्वशून्यतेवर जगू शकत नाही. म्हणूनच शास्त्रीजीं-सारख्यांनी जे विचारधन निर्मिण्याची आकांक्षा बाळगली, त्याची आठवण ठेवून आजउद्याच्या भारतीय विचारवंताने विचारकार्य करणे इष्टच नव्हे, तर आवश्यकही आहे. परंपरेची सम्यक् समीक्षा व नव्या सामाजिक वैज्ञानिक मूल्यांचा साक्षेप यांच्या अधिष्ठानावर नव्या तत्त्वदर्शनाची उभारणी करणे, हे त्या कार्याचे सूत्र राहील. अखिल मानव्याचा विचार करणारा मानवतावाद हे त्याचे लक्ष्य राहील व प्रत्यक्ष आचारक्षमता, कार्यक्षमता व नीतिप्रवर्तन या गुणांनी ते संपन्न असेल. याचा ध्यास घेणारे विचारवंत निर्माण होणे, यातच शास्त्रीजींच्या विचारकार्याचे सार्थक आहे.

आपल्या आवडत्या व आदरणीय व्यक्तींबद्दल जिव्हाळ्याच्या भावना व्यक्त करण्याची किंवा सूचित करण्याची प्रत्येक समाजाची विशिष्ट रीत असते. महाराष्ट्रीय समाज याला अपवाद नाही. महाराष्ट्राने तर्कतीर्थ म्हणूनच माननीय लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा स्वीकार केला. तर्कसंगती महाराष्ट्राला आवडते, एवढाच याचा अर्थ नाही. तर्कसंगतीला तीर्थरूपताही असावी म्हणजे एक प्रकारचे वैचारिक पावित्र्य किंवा शुद्धता तीत असावी, असाही त्याचा अर्थ आहे. पावित्र्य आणि शुद्धता यांचा या ठिकाणी अर्थ एवढाच की, परंपरेने पवित्र आणि शुद्ध मानलेल्या गोष्टींना म्हणजे आचारविचारांना, अज्ञानाने वा अर्धज्ञानाने क्रांतिकारक धक्के देण्याचे टाळणे. शास्त्रीजींकडून गेली साठ वर्षे शेकडो अशिक्षित–सुशिक्षित मराठी माणसांनी व्याख्यान रूपाने जे विचार ऐकले, त्यांत तर्कसंगती आणि तीर्थरूपता या दोन्ही गोष्टी होत्या. शास्त्रीजींनी बोलत राहावे व आपण ऐकत राहावे, अशीच मराठी माणसाला आता सवय झाली आहे. गेली ६० वर्षे शास्त्रीजी बोलतच आले आहेत. व्याख्याने हे त्यांचे जीवनव्रत आहे. लिहिण्यापेक्षा बोलणे त्यांना अधिक आवडते; कारण भाषणातून एकाच वेळी शेकडो लोकांच्या अंतःकरणात ज्ञानज्योती पेटवता येतात. लेखन हे मराठीत तरी पुष्कळदा विद्वानांनी विद्वानांसाठी केलेले ठरते. शास्त्रीजींना म्हणूनच ते भाषणाइतके प्रिय नाही. वक्तृत्व हेच त्यांचे पहिले प्रेम आहे.

—याचे कारण आहे : शास्त्रीजींचे अवघे जीवन सामाजिक जाणिवांनीच प्रवृत्त झाले आहे, समाजाची स्थितिगती, समाजाची परंपरा आणि प्रगती, समाजाचा इतिहास आणि भवितव्य याच गोष्टी त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची केंद्रभूत प्रेरणा आहे. केव्हाही आणि कधीही हा माणूस एका किंवा अनेक सामाजिक प्रश्नांशी मनोमन झगडा करीत आहे, असेच आढळते. तुकारामाप्रमाणेच अहोरात्र त्यांचा मनाशी संवाद चाललेला असतो आणि रामदासाप्रमाणे एखाद्या शिवथरच्या घळीत जाऊन त्यांचे मन त्या सामाजिक समस्येचे चिंतनमनन करीत असते. सामाजिक विचारांचे

अखंड अग्निहोत्र त्यांच्या मनोवेदीत धगधगत असते, सामाजिक जाणिवांची अशी नैसर्गिक बांधिलकी पत्करून शास्त्रीजींनी आधुनिक संस्कृतीच्या मध्यधारेत अखंडपणे जीवन व्यतीत केले. त्यामुळे कोणत्याही सामाजिक चळवळीबद्दल किंवा विचारप्रणाली-बद्दल शास्त्रीजींचे म्हणणे काय आहे, हे ऐकण्यास मराठी माणूस नेहमीच समुत्सुक असतो त्यांचे विचार ऐकण्याचे एक चिरंतन कुतूहल मराठी मनाला सतत वाटत असते. शास्त्रीजींशी विचारोत्सुक असे एक अपूर्व नाते मराठी माणसांनी बांधलेले आहे घरातील वडिलधाऱ्या माणसांकडून अडेल त्या प्रश्नावर मार्गदर्शन घेण्याची प्रवृत्ती लहानांत असते; शास्त्रीजींबद्दल महाराष्ट्राने बाळगलेली प्रवृत्ती याच प्रकारची आहे. आधुनिक काळातील अशी एकही सामाजिक चळवळ वा विचारप्रणाली नाही, की जिच्याशी शास्त्रीजींचा संबंध आला नाही. पण हे म्हणणेही तितकेसे अचूक नाही. खरी गोष्ट अशी आहे, की प्रत्येक सामाजिक चळवळ आणि विचारप्रणाली यांचा शास्त्रीजींशी संबंध लावण्याची सवय मराठी समाजाला जडलेली आहे. या सवयीच्या मुळाशी समाजाची एक श्रद्धा आहे. ती अशी की त्या चळवळीचा आणि विचार-प्रणालीचा तर्कसंगत आणि सखोल असा अर्थ आणि अन्वय करण्याची शास्त्रीजींमध्ये एक अनन्यसाधारण क्षमता आहे. अनन्यसाधारण म्हणण्याचे कारण असे की, कोणत्याही भावनेच्या आहारी न जाता, एकान्तिकता आणि आलंकारिकता या मोहांना बळी न पडता आणि फसव्या बंडखोरीचा व सनसनाटी विध्वंसकतेचा आव न आणता, एखाद्या सामाजिक प्रश्नाची वास्तव आणि व्यासंगपूर्ण मीमांसा शास्त्रीजी करू शकतात. मुख्य म्हणजे या त्यांच्या समतोल विवेकनिष्ठेवर लोकांची श्रद्धा आहे व ती अजूनही टिकूनच आहे.

देशातील टिळकयुगाच्या शेवटच्या टप्प्यात शास्त्रीजींच्या व्यक्तिमत्त्वाची जडणघडण झाली. वयाच्या १४ व्या वर्षी (१९१४) ते वाईच्या प्राज्ञपाठशाळेत दाखल झाले. राष्ट्रीय विचारांनी भारलेल्या पुरोगामी विचारांनी प्रदीप्त झालेल्या पाठशाळेच्या वाता-वरणात त्यांनी भारतीय संस्कृतीच्या ज्ञानसंपन्न वैदिक वारशाचा सखोल अभ्यास केला. लोकमान्य टिळक, मानवेंद्रनाथ रॉय, महात्मा गांधी यांच्या विचारकार्याचा त्यांनी साक्षेपाने अंगीकार केला. त्यांच्या वैचारिक जडणघडणीचा काळ म्हणजे गांधीयुग हाच होय. स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात त्यांनी सक्रिय भाग घेतला व प्रसंगी कारावासही पतकरला. गांधीयुगातील ह्या सर्वंकष स्वरूपाच्या राजकीय–सांस्कृतिक चळवळीच्या प्रेरणा त्यांनी आत्मसात केल्या. पण या सर्व वातावरणात व्यासंगाची अभ्यासाची, चिंतन-मननाची वाट त्यांनी कधी बदलली नाही. आधुनिक विचारवंत म्हणून जर एखादा नमुना आपण उभा करू शकलो, तर त्यासाठी शास्त्रीजींच्याच व्यक्तिमत्त्वाचा आधार घ्यावा लागेल.

गांधीयुगातील सामाजिक विचार हा राजा राममोहन रॉयपासून झालेल्या सर्वंकष

प्रबोधनाच्या चळवळीतूनच प्रगत झालेला होता. धर्मसुधारणा, हे त्या चळवळीचे पहिले पर्व होते. भारतीय समाजव्यवस्था ही धर्मप्रणीतच होती. शास्त्रीजींनी महाराष्ट्रातील धर्मसुधारणा आंदोलनाचे मार्मिक विश्लेषण केलेले आहे. त्यांनी म्हटले आहे,

> " हिंदुसमाजसंस्था धर्मग्रंथांवर उभारली आहे. या धर्मग्रंथांचे प्रणेते दिव्यदृष्टीचे लोक होते किंवा वेद हे अपौरुषेय अथवा ईश्वरोक्त आहेत या श्रद्धेवर प्रहार करण्याकरिता समाजनेता व धर्मनेता जो ब्राह्मणवर्ग, त्याच्या विद्या कशा अपूर्ण आहेत; सद्यःकालीन समाजप्रगतीला कशा विरोधी आहेत, हे चिकित्सक दृष्टीने दाखवून दिले. "

हे चिकित्सक दृष्टीने दाखवून देण्याचे कार्य लोकहितवादी आणि म. जोतीबा फुले यांनी कसे केले, हे शास्त्रीजींनी मार्मिकपणे दाखवून दिले आहे. महाराष्ट्राच्या धर्मसुधारणेच्या आंदोलनाला प्रार्थनासमाज व सत्यशोधकसमाज यांनी जी तात्त्विक अधिष्ठाने मिळवून दिली, त्याचेही मर्म शास्त्रीजींनी विशद केले आहे. ते म्हणतात :

> " शुद्ध नैतिक जाणीव व विश्वरचनेच्या चमत्काराची अनुभूती हीच ईश्वराच्या जाणिवेला प्रकट करते, असा ह्या तात्त्विक भूमिकेचा आशय आहे. दुष्ट चालीरीती, गुलामगिरी आणि स्त्रीपुरुषांतील विषमता नष्ट करण्याचे सामर्थ्य अशी तात्त्विक भूमिका दृढ झाल्यामुळेच प्राप्त होते. सामाजिक सुधारणा हे त्याचे प्रत्यक्ष प्रत्यंतर होय, अशी प्रार्थनासमाज व सत्यशोधकसमाज यांची भूमिका होती. "

— वरील प्रकारच्याच मार्मिक मीमांसा इतरही भारतीय प्रबोधनकारांच्या विचारांसंबंधी शास्त्रीजींनी मांडलेल्या आहेत.

सामाजिक परिवर्तनातील पारंपरिक धर्मसंस्थेचा अडथळा कशा प्रकारचा आहे, त्याची मार्मिक मीमांसा करून आधुनिक काळात एकूणच धर्ममूल्यांचे स्थान कितपत आहे, यासंबंधीचा मूलगामी विचार शास्त्रीजींनी ' हिंदू धर्माची समीक्षा ' ह्या प्रबंधात केला आहे : " धर्मसंस्थेपेक्षा उच्चतर अशा सामाजिक संस्था आता निर्माण होऊ लागल्या आहेत. धर्मसंस्थेने मानवसमाजार्थ पूर्वी जी कामगिरी बजावली, तीच कामगिरी अधिक कुशलतेने व उच्च भूमिकेत राहून पार पाडणारी साधने व संस्था समाजाने निर्माण करण्याचा प्रयत्न सुरू केला आहे. " ही साधने व संस्था समाजवादी तत्त्वावर अधिष्ठित व लोकसत्तेच्या राज्यघटनेने युक्त असली पाहिजेत, अशी शास्त्रीजींची भूमिका आहे.

नव्या समाजाचे स्वप्न आणि संस्थापना यांची मुळे मात्र वैदिक संस्कृती परंपरेतच आहेत, हा शास्त्रीजींचा अत्यंत महत्त्वाचा व मूलभूत विचार होय. या विचारांचा ऐतिहासिक दृष्टिकोणाने व अत्यंत विस्तृत स्तरावर घेतलेला मागोवा त्यांच्या " वैदिक संस्कृतीचा विकास ' ह्या श्रेष्ठ ग्रंथात आढळून येतो. आधुनिक समाजाची किंवा सामा-

जिक प्रबोधनाची " नूतन ध्येये ही आपल्या परंपरेचीच नवपरिणती आहे. व्यासांनी मानवव्यवहाराला, लोकव्यवस्थेला व समाजसुधारणेला मुख्यत्व देऊन शाश्वत नैतिक मूल्यांनाही सापेक्ष ठरविले, मानव्याला मध्यवर्ती स्थान दिले. वेदांपासून तो शंकराचार्यांपर्यंत तत्त्ववेत्त्यांनी सत्याच्या नित्यसमीक्षेचा व संशोधनाचा अग्नी जागृत ठेवला. हिंदुधर्माचा हा थोर वारसा भारतीयांना मिळालेला आहे. "

कालचा वारसा, आजच्या समस्या आणि उद्याचे स्वप्न यांचा मेळ घालणे ही अत्यंत अवघड गोष्ट शास्त्रीजींनी पार पाडण्याचा प्रयत्न केला. 'तर्कतीर्थ', लक्ष्मणशास्त्री ' अशी पारंपरिक विद्वत्तेची बिरुदे त्यांनी स्वतःही निर्भयपणे वागविली आणि महाराष्ट्रानेही ती बिरुदे मान्य केली. जणू वैदिक परंपरेतील व्यासादिक मुनींचा आणि आद्य शंकराचार्यांचा वैदिक वारसाच त्यांनी या बिरुदांच्या रूपाने टिकवून ठेवला. हा प्राचीन वारसा न सोडताही नवा समाजवादी समाज आणि लोकशाही शासन यांचा त्यांनी आयुष्यभर पुरस्कार केला. ब्राह्मणेतर समाज, दलित समाज, ग्रामीण समाज यांच्या नव्या न्याय्य आकांक्षांशी समरस होऊन, पारंपरिक समाजात या वर्गावर कसा अन्याय झाला, हेही त्यांनी दाखवून दिले. या उपेक्षित समाजातील कार्यकर्त्यांचे आणि कार्याचे मर्म आणि महत्त्व त्यांनी आपल्या लेखन-भाषणांतून परोपरीने स्पष्ट केले. शास्त्रीपणा आणि आधुनिकता यांच्यातील तथाकथित विसंगती त्यांनी स्वतःच्या आचारविचारांनी अर्थशून्य करून दाखविली. लो. टिळकांना तेल्या-तांबोळ्यांचे पुढारी म्हणून एकेकाळी हिणवण्यात आले होते. महाराष्ट्रातील सामाजिक प्रबोधनाच्या चळवळीतील तेल्यातांबोळ्यांचे पुढारी असेच शास्त्रीजींचे वर्णन करणेही योग्य ठरेल. एकीकडे भारतीय परंपरेतील अक्षर विचारधन जतन करणारे धर्मकोशा-सारखे महान कार्य त्यांनी केले, तर दुसरीकडे आधुनिक ज्ञानविज्ञानांचा अगदी सामान्य माणसाला परिचय करून देणारा मराठी विश्वकोशासारखा प्रकल्पही त्यांनी उभा केला. श्रेष्ठ परंपरेचा चंद्र आणि उचित आधुनिकतेचा सूर्य अशा चंद्रसूर्याच्या अर्थपूर्ण संगतीचा ज्ञानाकाशातील एक चमत्कार शास्त्रीजींनी करून दाखविला. म्हणूनच मानवेंद्रनाथ रॉय 'द बेस्ट प्रॉडक्ट ऑफ द इंडियन रेनेसान्स ' अशा अर्थपूर्ण शब्दांत त्यांचा गौरव केला.

विश्वकोशासारखे शासनाधारे चालणारे सांस्कृतिक प्रकल्प उभे करणे ही, परंपरा आणि आधुनिकता यांच्यातील कालोचित संगती दाखवणारी सामाजिक बांधिलकी मानणाऱ्या ज्ञानवंतांची जबाबदारीच आहे. बहुजनसमाज नव्या ज्ञानप्रेरणांनी आता जागा होत आहे. आधुनिक ज्ञानविज्ञानांची एक अभिरुचीच समाजात निर्माण होत आहे. स्वातंत्र्योत्तर काळात, विशेषतः भाषिक राज्यांच्या स्थापनेनंतर अनेक भारतीय भाषांत विश्वकोशासारखे प्रकल्प शासकीय मदतीने सुरू झाले आहेत. नव्याने साक्षर आणि सुशिक्षित होत जाणाऱ्या भारतीय बहुजनसमाजाची ज्ञानतृष्णा वाढत आहे.

ही सामाजिक गरज एका शुद्ध ज्ञानैक्य दृष्टीने भागविणे हे प्रबोधनकार्याचेच एक स्वरूप आहे. या बाबतीत महाराष्ट्र राज्याने पहिले पाऊल टाकले आणि त्याची पुढील वाटचाल शास्त्रीजींच्या नेतृत्वाखाली होत राहिली, या गोष्टीला मराठी समाजाच्या दृष्टीने एक निश्चितच महत्त्व आहे. कल्याणकारी शासनालाही विविध क्षेत्रांत सामाजिक कल्याणाच्या योजना राबविण्यास कल्पक आणि कर्तृत्ववान व्यक्तींची गरज असतेच. मराठीतील ज्ञानविज्ञानाच्या क्षेत्रात मराठी विश्वकोश प्रकल्पाच्या रूपाने शास्त्रीजींनी एक सांस्कृतिक कार्यच उभे केले, असे म्हणता येईल. विश्वकोशरचना ही स्वतंत्र भारतातील एक देशव्यापी चळवळच आहे. व तिचे प्रवर्तन करण्याचे श्रेयही शासन आणि विद्वत्ता यांचा बहुजनसमाजाच्या गरजेच्या दृष्टीने मेळ घालणाऱ्या प्रबोधन-प्रवृत्तीलाच आहे. मराठी विश्वकोश प्रकल्प या दृष्टीनेही समजून घेता येतो.

शास्त्रीजी आज वयाची ऐंशी वर्षे पूर्ण करून शंभरीकडे वळत आहेत. त्यांचे सामाजिक विचारकार्य आणि त्याचे महाराष्ट्राच्या संस्कृतीतील महत्त्व हे निश्चितपणे सांगणे अवघड आहे. त्यांच्या कार्याचे मूल्यमापन होण्यास आणखी काही काळ जावाच लागणार. कारण अजूनही 'शास्त्रीजी कार्यरतच आहेत. तथापि त्यांच्या सामाजिक विचारकार्याचे .एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य सहजपण लक्षात येते. ते म्हणजे परंपरा आणि आधुनिकता यांचे एक समतोल भाष्यकार हीच त्यांची मुख्य भूमिका आहे. कोणत्याही सामाजिक विचारप्रणालीचे किंवा चळवळीचे मूळ आणि कूळ हेरून तिच्या महत्त्वाबरोबरच तिच्या मर्यादाही समाजापुढे स्वच्छपणे मांडण्याची शास्त्रीजींची भूमिका असते. त्यामुळेच एखाद्या विशिष्ट चळवळीशी किंवा विचारप्रणालीशी संपूर्ण अशी बांधिलकी त्यांनी कधीच स्वीकारली नाही. हत्तीचे वर्णन त्याचे एकेकच अंग चाचपून करण्याचा आंधळा मोह शास्त्रीजींनी टाळला. त्यामुळे समाजाच्या एखाद्या चळवळीतील किंवा विचारप्रणालीतील धोके दाखवून देण्याचे अप्रिय कामही त्यांनी सतत केले आहे. म्हणूनच त्यांच्या सामाजिक विचारकार्यात कृतीपेक्षा चिंतनावर आणि महत्त्वापेक्षा मर्यादेवर अधिक भर असलेला दिसून येतो. सगळ्याच समाजांच्या व सगळ्याच विचारवंतांच्या तसेच सगळ्याच संस्थांच्या व चळवळींच्या मेळाव्यांत शास्त्रीजी रमू शकतात याचे कारण, त्यांच्या समतोल विवेकवादावर या सर्वांचाच विश्वास असतो हे होय.

वयाच्या ८१ व्या वर्षी शास्त्रीजींशी सामाजिक विषयांवर बोलताना आज एक प्रकारचा विषण्णतेचा सूर ऐकू येतो. गेल्या दीड-दोनशे वर्षांतील भारतीय प्रबोधनाची फलश्रुती शून्यवत आहे, हे त्यांना अर्थातच मान्य नाही. भारतातील सामाजिक परि-वर्तनाची चळवळ पुष्कळशी यशस्वी झाली, असेच त्यांचे मत आहे; तथापि नवी सामाजिक व राजकीय आव्हाने पेलण्याची आपल्या समाजाची कुवत मात्र कमी झाली आहे, असे त्यांना वाटते. ही कुवत आपण का निर्माण करू शकलो नाही, या प्रश्नाशी

शास्त्रीजी आज काहीसे अडखळत आहेत, असे वाटते. आपल्या समाजात विचारांचे स्वातंत्र्य आणि सामर्थ्य यावरील विश्वासच कमी झाला आहे, याबद्दल ते मनस्वी व्यथित झालेले दिसतात. कदाचित ही त्यांची व्यथा खरीही असेल; पण वस्तुस्थिती इतकी हाताबाहेर गेलेली आहे, असे सर्वांनाच वाटेल, असे नाही. श्रेष्ठ विचारवंत आणि भाष्यकार हे नेहमीच एका आदर्श समाजव्यवस्थेच्या मागे धावत असतात. व्यासांनासुद्धा शेवटी विलक्षण वैफल्य आले होते. शास्त्रीजींना तशीच विषण्णता जाणवत असावी ! पण समाज वैफल्याचे हे सगळे चक्रनेमिक्रम पचवून पुढेच जात असतो. समाजाच्या या पुढे जाण्याच्या सामर्थ्यावरील श्रद्धा निर्माण करण्याचे कार्य शास्त्रीजींसारखे प्रज्ञावंत भाष्यकारच निर्माण करीत असतात. ते आळवितात तो विषण्णतेचा सूर हाच समाजाला नवे चैतन्य देणारा ठरतो. आपल्या निराशेतूनच असे थोर लोक समाजाची आशा जिवंत ठेवत असतात.

समाज आणि थोर विचारवंत यांच्यातील आशा-निराशांचे गणित मी वर म्हटले आहे तितके, सुलभ आणि सोपे आहे, असे मलाच वाटत नाही. व्यक्ति-समष्टिसंबंध हे अनेकदा विरोधात्मक (पॅरॉडॉक्सिकल) असतात, हे खरे; म्हणजे थोर विचारवंताला आयुष्याच्या संध्याकाळी जाणवणारी निराशा समाजाच्या नव्या आशेची पहाट सूचित करते हे खरेच; पण अशी अटकळ बांधणे हे सामाजिक विचारातील एक अतिसुलभ असे समीकरण ठरते, हेही खरे आहे. आणि हे सर्व मनात येते त्याचे कारण तर अगदी वेगळेच आहे. ते कारण आहे, शास्त्रीजींच्या अंतर्मनातील पुष्कळदा जाणवणारा एक प्रकारच्या शून्यवादाचा स्वर !

समाजातील आणि संस्कृतीतील उपेक्षित किंवा दुर्लक्षित विचारधारांचे नेमके यथार्थदर्शन घडविण्याचे कार्य शास्त्रीजींनी अखंडपणे केले, अजूनही करीत आहेत. हे जीवनव्रत अबाधितपणे चालविण्यासाठी समाजावर आणि त्याच्या प्रगतिपरतेवर श्रद्धा ठेवणे भागच आहे. शास्त्रीजींनी अशी श्रद्धा निश्चितच जपली; तथापि समाजापेक्षाही त्यांची खरी श्रद्धा माणूस म्हणून असणाऱ्या माणसाच्या अस्तित्वावर विशेष आहे, असे जाणवते. शास्त्रीजींचा विश्वास माणसावर आहे आणि एका दृष्टीने हा माणूस समाजनिरपेक्षच आहे. किंबहुना माणसाचे माणूस म्हणून असणारे महत्त्व हे केवळ समाजसापेक्ष नाही, अशीच त्यांची धारणा असावी ! म्हणूनच भारतील मुस्लिमांचा प्रश्न, तसेच दलितांचा प्रश्न हे अखेरपक्षी बहुसंख्यांक हिंदू समाजाचे प्रश्न आहेत, असे त्यांना वाटते. त्यांच्या दृष्टीने मुस्लिम, दलित, नवबौद्ध ही धार्मिक सामाजिक विशेषणे माणूस या मुख्य विशेष्याच्या दृष्टीने तितकी महत्त्वाची नाहीत. माणसाचे माणूस म्हणून असलेलेच हे प्रश्न आहेत, अशीच त्यांची मनोमन भूमिका आहे; आणि म्हणून भारतीय सामाजिक प्रश्न आज अवाढव्य रूप घेताना दिसत आहेत, ते सोडविण्यासाठी माणूस या मूलभूत पातळीवरच त्यांची सोडवणूक करावी लागेल, असे शास्त्रीजींना

वाटते. म्हणूनच सामाजिक माणसापेक्षा आर्थिक व आध्यात्मिक माणूस हाच त्यांच्या सामाजिक विचारांतील केंद्रीभूत विषय ठरतो.

सामाजिक निष्ठेपेक्षा मानवनिष्ठा अधिक महत्त्वाची मानणे हे भारतीय संस्कृतीचेच निदर्शक आहे. वैदिक संस्कृतीने स्वीकारलेली ही मानवश्रद्धाच शास्त्रीजींच्या अंतर्मनात रुजलेली आहे. तिचा संबंध आधुनिक पश्चिमी संस्कृतीमधील मानवी हक्कांच्या संकल्पनेशी नसून तो भारतीय संस्कृतीतील सारभूत तत्त्वांशीच आहे, असे दिसून येते. ही भारतीय श्रद्धा स्वीकारली, की तिचेच आणखी एक उपप्रमेयही स्वीकारावे लागते ते म्हणजे, व्यक्तिजीवनाचे अंतिम मूल्य हे काय आहे, हे ठरविण्याचे! शास्त्रीजींचा मोक्षकल्पनेवर विश्वास नाही. खरे तर त्यांचा आवडता दार्शनिक म्हणजे श्रेष्ठ बौद्ध आचार्य व तत्त्ववेत्ता नागार्जुन हा आहे, असे मला वाटते. नागार्जुन हा शून्यवादी होता. पण त्याच्या शून्यवादाचा अर्थ वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. शून्यवाद म्हणजे जगाला अस्तित्वच नाही असे नाही; तर जगाचे अस्तित्व हे सापेक्ष आहे, निरपेक्ष नाही, असा त्याचा अर्थ आहे. लोकसंमत किंवा व्यावहारिक सत्याच्या दृष्टीने जगाला अस्तित्व आहे, पण पारमार्थिक दृष्टीने मात्र जग शून्य आहे. नागार्जुनाने एक गोष्ट स्पष्ट केली आहे. ती अशी की, पारमार्थिक शून्यतेवर श्रद्धा ठेवूनही लौकिक जीवनात लोकसंमत संकेतांचा स्वीकार करूनच जगावे लागते. निर्वाणाची कल्पनाही त्याच्या दृष्टीने शून्यात्मकच आहे. शास्त्रीजींनी आपल्या सामाजिक विचारकार्यात जवळजवळ पाच तपे प्रखर अशा पुरोगामी दृष्टीने सामाजिक प्रबोधनाचा पुरस्कार केला. पण हे सर्व करत असताना त्यांच्या मनात एक नागार्जुन पहिल्यापासून ध्यानस्थ बसलेला आहे. या नागार्जुनाबद्दल कधीतरी त्यांनीच आपल्याला सविस्तरपणे सांगितले पाहिजे, असे मला वाटते...

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९३९
क्र. २३५९२
निबंध
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)
REFBK-0023592

संत-साहित्यिक, विद्वान्-विचारवंत म्हणजे संस्कृतीची अभिमानास्पद रूपे! आपल्या जीवनशैलीच्या वैशिष्ट्यपूर्ण रंगरेखा संस्कृती त्यांतूनच गोचर करीत असते. त्या प्रतिभांतूनच संस्कृती आविर्भूत होते. त्या प्रतिमांची चित्रे पुनःपुन्हा पाहण्यात, रेखाटण्यात वैचारिक चित्रणप्रवृत्तीचे तर्पण होत राहते नि सांस्कृतिक परंपरेचे सचेतन भान जागृत ठेवले जाते.

प्रा. रा. ग. जाधव यांनी रेखाटलेल्या प्रतिमा म्हणजे सृजनशील सांस्कृतिक जाणिवांचा या प्रकारचा आविष्कार होय. इथे भेटणारे ज्ञानेश्वरादी संत, खांडेकरादी साहित्यिक, विद्वान नि विचारवंत आपण दीर्घकाळ विसरू शकणार नाही. या ग्रंथाची ही अपूर्वाई!