म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय निबंध
ग्रं. क्र. २९७८

संस्कृति - सुगंध

श्री. विश्वनाथ त्र्यंबक शेटे यांच्या अभिनंदनार्थ
शोध-निबंधांचा संग्रह

संपादक

वेंकटेशशास्त्री जोशी
रामचंद्र चिंतामण ढेरे
वसंत अ. गाडगीळ

REFBK-0017739

...शी - लोखंडे प्रकाशन, पुणे ३०

८८६५१
कं५५
३१।३।०८
निबंध.

जोशी आणि लोखंडे प्रकाशन

संस्कृति - सुगंध

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थलक्रम
अनुक्रम ८८६५१ वि: निबंध
क्रमांक २१८८ नोंद दि: ३१-३-८२

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

संस्कृति - सुगंध

श्री. विश्वनाथ त्र्यंबक शेटे यांच्या अभिनंदनार्थ
शोध-निबंधांचा संग्रह

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.
अनुक्रम ८८६५१ वि: निबंध
क्रमांक २९८८ नों दि: ३२३८८
मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
दा. क्र. १८८४३०

संपादक

वेंकटेशशास्त्री जोशी
रामचंद्र चिंतामण ढेरे
वसंत अ. गाडगीळ

REFBK-0017739

जोशी - लोखंडे प्रकाशन, पुणे ३०

○ प्रकाशक :

सु. दे. जोशी व वि. द. लोखंडे
जोशी–लोखंडे प्रकाशन,
टिळक रस्ता, पुणे ३०

○ सर्व हक्क सुरक्षित

○ मूल्य १० रुपये

○ प्रथमावृत्ती :

विजयादशमी, शके १८९२
१० ऑक्टोबर १९७०

○ मुद्रक :

शां. दे. जोशी व वि. द. लोखंडे
प्रतिभा मुद्रणालय
टिळक रस्ता, पुणे ३०

अनुक्रमणिका

म. म. द. वा. पोतदार यांचा पुरस्कार

संपादकीय मनोगत

सत्कार समितीचे निवेदन

१. ऋग्वेदातील भरद्वाज व तत्कुलीय ऋषी १
डॉ. व. ग. राहूरकर

२. श्रौतकर्माचे स्वरूप ८
डॉ. चिं. ग. काशीकर

३. डॉ. ए. बी. कीथ यांचा ऐतरेय ब्राह्मणाचा इंग्रजी अनुवाद १९
पं. वेंकटेशशास्त्री जोशी

४. मण्डूक ब्राह्मण आणि लोकविश्वास ३७
डॉ. स. अं. डांगे

५. पाणिनी व गणितशास्त्र ५१
प्रा. म. दे. पंडित

६. वैदिक संस्कृती ६८
श्री. ज. श्री. पदे

७. गीतेचे भाष्यकार : शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर आणि टिळक ७८
डॉ. चिं. त्र्यं. केंधे

८. दिव्येतिहासाचे स्वरूप आणि आपला वारसा ८७
प्रा. दि. के. बेडेकर

९. हरप्पापूर्व, हरप्पा आणि हरप्पोत्तर संस्कृती १०३
डॉ. अ. द. पुसाळकर

१०. सायणाचार्यांच्या ऋग्वेद-भाष्यातील काही व्याकरणदृष्ट्या चिंत्य स्थळे ११६
डॉ. ग. बा. पळसुले

११. महाराष्ट्रातील लिंगायत पंथ १२०
डॉ. मु. ग. पानसे

१२. गो (-स्तन-)-नदी गोदावरी १२५
डॉ. सौ. सिंधु स. डांगे

१३. भारतीय शिल्पाचा रसास्वाद १२८
डॉ. म. श्री. माटे

१४. लीळाचरित्रातील सिद्ध आणि नाथ १३५
श्री. रा. चिं. ढेरे

१५. देशमुखी वतन १५३
डॉ. अ. रा. कुलकर्णी

१६. श्रीविठ्ठलमूर्तीचे स्थलांतर व संत भानुदास १६१
प्रा. म. रा. जोशी

१७. ज्ञानेश्वरांच्या चरित्राचे संशोधन १७०
डॉ. रा. ग. हर्षे

१८. वाक्य व वाक्यार्थ १८५
डॉ. शि. द. जोशी

१९. प्राचीन भारतीय स्वरशास्त्रातील स्वरमण्डल १९१
डॉ. रा. शं. वाळिंबे

२०. श्रीफल २१९
श्री. वा. बा. भागवत

श्री. वि. त्र्यं. शेटे यांचा जीवन-कालपट २२६

श्री. विश्वनाथ त्र्यंबक शेटे यांचे लेख (यादी) २३०

लेखक-परिचय २३४

पुरस्कार

श्री. विश्वनाथ त्र्यंबक शेटे यांच्या वयाला साठ वर्षे पूर्ण झाली. तन्निमित्त शांतिकर्म त्यांनी आपल्या घरी केले; तथापि श्री. शेटे हे केवळ आपल्या कुटुंबात आणि संसारात रमणारे गृहस्थ नाहीत. त्यांनी एक सामाजिक प्रतिष्ठाही प्राप्त करून घेतली आहे; त्यामुळे त्यांच्या मित्रमंडळींनी त्यांचा सामाजिक सत्कार करावा असे योजिले. त्या समितीद्वारा शेटे यांची ज्ञानलालसा, विद्यारुची आणि विविध सामाजिक, शैक्षणिक व सांस्कृतिक उद्योग ध्यानात घेऊन त्यांच्या सत्कारार्थ एक ग्रंथोपहार त्यांना अर्पण करायचे ठरविले. तोच हा 'संस्कृति-सुगंध' नावाचा प्रस्तुतचा ग्रंथ होय. या ग्रंथाला पुरस्कार लिहिण्याची आज्ञा समितीने मला केली. समितीची आज्ञा मी संतोषाने मान्य केली.

श्री. शेटे हे पुण्यात माझे आळीकर आहेत. शेटे घराणे पुणे जिल्ह्यातच मोडते. जुन्नर तालुक्यातील आळे या गावी त्यांचे मोठे घर आहे आणि तेथे या शेटे घराण्याची वस्ती कित्येक शतके आहे. आळ्यास त्यांच्या घरी राहण्याचा सुप्रसंग मला लाभलेला आहे. तिकडील विभागातील सावकारी घराणे म्हणून शेटे घराण्याची प्रतिष्ठा आहे. यद्यपि शेटे मंडळींनी पुण्यात घरेदारे केली आहेत, तरी श्री. विश्वनाथदादा शेटे यांनी आपल्या आळ्यातील घराशी निकटचा संबंध ठेवला आहे.

श्री. शेटे बुद्धिमान विद्यार्थी म्हणून प्रसिद्ध होते. ते पुण्यास वकिली करतात. सुप्रसिद्ध केरूनाना छत्रे यांच्या वाड्यातील एक भाग त्यांच्या वडिलांनी खरेदी केला असून शनिवार पेठेतील वीर मारुतीच्या नजिकच्या त्या वास्तूत त्यांची सांप्रत नांदणूक आहे. परंतु शेटे यांचे कार्यक्षेत्र आळीपुरतेच मर्यादित नाही. त्यांचा ' जीवनपट ' या ग्रंथास जोडला आहे, त्यावरून त्यांच्या विविध कार्यांची माहिती वाचकांना होईल. या अनेक कार्यांत शेटे यांच्याशी माझा निकटचा संबंध आलेला आहे. शेटे चिटणीस तर मी अध्यक्ष अशा नात्याने यांतील कित्येक कार्ये आम्ही केलेली आहेत. या कार्यांच्या निमित्ताने शेटे यांच्या अंगचे सौजन्य, चिकाटी, वक्तृत्व, समाजसेवेची हौस, विद्याव्यासंग इत्यादी अनेक गुणांचा अनुभव मला आलेला आहे. यास्तव त्यांच्या सत्कार समितीचे अध्यक्षपद मी मोठ्या आनंदाने स्वीकारले. श्री. शेटे यांचा गौरव करून त्यांना हा ग्रंथोपहार समर्पण करण्याची कल्पना मला फार उचित वाटली आणि प्रसिद्ध पंडित व्यंकटेशशास्त्री जोशी व संत-वाङ्मयाचे संशोधक श्री. रा. चिं. ढेरे यांनी नेटाने हे ग्रंथसिद्धीचे काम पुरे केले, ते येथे नमूद करणे अवश्य आहे.

श्री. शेटे हे स्वतःही लेखक आहेत आणि त्यांनी लिहिलेल्या लेखांची सूची या ग्रंथास जोडली आहे. त्यावरून शेटे यांच्या व्यासंगाची कल्पना येईल. भारतीय संस्कृती हा त्यांच्या आवडीचा विषय आहे, तन्निमित्त आपले प्राचीन वाङ्मय म्हणजे वेद, स्मृती, पुराणे यांचा अभ्यास ते आवडीने करतात. परंपरेने श्री. शेटे थोर याज्ञवल्क्य कुळात मोडतात. याज्ञवल्क्य आणि संतशिरोमणी श्रीज्ञानेश्वर महाराज यांच्यावर त्यांची अपार भक्ती आहे. शेटे यांचे आळे गावाचा श्रीज्ञानेश्वरांशी संबंध असल्याची परंपरा आहे. श्रीज्ञानेश्वरांनी ज्या रेड्यामुखी वेद वदविला म्हणून आख्यायिका आहे, त्याची आळे येथे समाधी आहे, अशी जनश्रुती आहे. श्रीज्ञानेश्वर तीर्थयात्रेहून परत येत असता आळे गावाहून आळंदीस गेले, असे दर्शविणाऱ्या खुणा अजूनही भाविक दाखवतात. आळे गावी त्या रेड्याचे मंदिर असून शेटे घराण्यातील श्री. आनंदराव भिकाजी व श्री. रघुपती आनंदराव यांनी हे मंदिर बांधले, असे तेथील शिलालेखावरून कळते. त्या मंडपाबाहेर महारांसाठी ठेवलेला खांब मला फार प्राचीन वाटला. यावरून ज्ञानेश्वरांचे नाव आणि चरित्र शेटे यांच्या कानावर बाळपणापासूनच पडले असले पाहिजे, हे उघड आहे.

'संस्कृति-सुगंध' या ग्रंथात समाविष्ट केलेले सर्व लेख फार उच्च दर्जाचे आणि व्यासंगपूर्ण असून त्यांचे लेखक आपआपल्या विषयातील तज्ज्ञ आहेत. त्यामुळे हा ग्रंथ संग्रहणीय आणि संस्कृति-उपासकांना अभ्यसनीय असा झाला आहे. शेटे यांच्या व्यासंगाला आणि अभिरुचीला साजतील असे लेख विद्वान लेखकांकडून संपादन करण्यात संपादकांनी जे यश मिळविले आहे, त्याबद्दल त्यांना द्यावे तितके धन्यवाद थोडेच आहेत. त्या लेखांच्या वाचनाने आणि मननाने सुबुद्ध वाचकांना संतोष होईल आणि सामान्य वाचकांच्या ज्ञानात मोलाची भर पडेल, असे मी निःशंकपणे म्हणतो. लेखाचे विषय इतके विविध आहेत, तथापि भारतीय संस्कृती या व्यापक सूत्रात त्यांना गोवता येते म्हणून 'संस्कृति-सुगंध' हे नाव या ग्रंथाला फार शोभून दिसते. हा ग्रंथ पुष्टितुष्टिदायक असून संस्कृतिक्षेत्रात तो अनेक वर्षे दरवळत राहील, यात मला शंका वाटत नाही.

सौर आश्विन २६ । १८९२
१८।१०।७०, पुणे

दत्तो वामन पोतदार

संपादकीय मनोगत

श्री. विश्वनाथ त्र्यंबक तथा दादासाहेब शेटे यांच्या व्यासंगी मित्रांनी व चाहत्यांनी दादासाहेबांविषयीच्या प्रेमादराने ग्रथित केलेल्या संशोधनपर लेख-सुमनांचा हा 'संस्कृति-सुगंध' नामक सुगंधी गुच्छ आज दादासाहेबांच्या हाती 'सप्रेम भेट' म्हणून देताना आम्हांस अतिशय आनंद होत आहे.

श्री. शेटे वकील यांचे पुण्यात आणि पुण्याबाहेर महाराष्ट्रातही अनेक संस्थांशी आत्मीयतेचे संबंध आहेत. त्याचप्रमाणे त्यांचे कार्यही जीवनाच्या विविध क्षेत्रांत आणि समाजाच्या निरनिराळ्या स्तरांत पसरलेले आहे. तथापि त्यांचा स्थायीभाव अभ्यासू संशोधकाचा आणि चोखंदळ रसिकाचा आहे, असे आम्हांस वाटते. पुणे नगर वाचन मंदिर, महाराष्ट्र साहित्य परिषद आणि भारत इतिहास संशोधक मंडळ या संस्थांतून त्यांनी विशेष कार्य केलेले आहे. अखिल भारतीय प्राच्य विद्या परिषद, मराठी साहित्य संमेलन, भारतीय इतिहास परिषद इत्यादी परिषदांच्या अधिवेशनांना दादासाहेब मोठ्या आस्थेने उपस्थित असतात. प्राचीन-अर्वाचीन साहित्य आणि संस्कृती यांच्या अध्ययन-संशोधनाविषयींची त्यांची निष्ठा विशेष आहे. त्या कार्यात ते स्वतः तर रमतातच; परंतु इतरांचे अध्ययन-संशोधन-कार्य अबाधित चालावे, यासाठी जातीने श्रमतातही. संस्थाजीवनात भाग घेण्याच्या त्यांच्या ओढीमागे त्यांना वाटणारी ही अध्ययनाची गोडी आहे. ज्ञानसाधना करताना विश्लेषणात रमणारी त्यांची बुद्धी ज्ञानसाधनेच्या योगक्षेमाच्या बाबतीत संश्लेषणशील बनते, हे अनेकांना परिचित आहे. त्यामुळे सांस्कृतिक व वाङ्मयीन क्षेत्रांत दादासाहेबांचे पुष्कळ चाहते व मित्र आहेत. या सर्वांच्या सहकार्याने दादासाहेबांना भेट म्हणून देताना त्यांच्या विशेष आवडीच्या विषयां-वर नवा प्रकाश टाकणारे लेख निवडावेत, असे आम्ही ठरविले आणि आनंदाची गोष्ट ही की, त्यांच्या या क्षेत्रातील मित्रांनी व चाहत्यांनी अगदी थोड्या अवधीत—केवळ सहा-सात महिन्यांत—आपले लेख पाठवून या कार्यास सक्रिय सहकार्य दिले, याबद्दल या सर्व विद्वान व संशोधक लेखक-मंडळींना हार्दिक धन्यवाद.

या लेख-संग्रहात वेदविद्या, व्याकरण-भाषाशास्त्र, प्राचीन भारतीय संस्कृती, इतिहास, तत्त्वज्ञान, शिल्प, लोककथा, दिव्यकथा, संगीत, महाराष्ट्रेतिहास, संत-वाङ्मय इत्यादी विविध विषयांवर अधिकारी व्यक्तींनी लिहिलेले संशोधनपर निबंध एकत्रित केलेले आहेत. या संशोधनातील विविधतेतही एकतेचे एक सूत्र अनुस्यूत

आहे : या सर्व लेखांच्या द्वारे आपल्या सांस्कृतिक इतिहासाची अनेक अंगे उजळली आहेत.

या लेख-संग्रहातील लेख त्यांतील विषयाच्या कालानुक्रमाने यावेत, असे आम्ही प्रथम ठरविले होते. त्याप्रमाणे तो कालानुक्रम बहुतेक लेखांच्या बाबतीत पाळला गेला आहे. परंतु काही लेख वेळेवर आमच्या हाती येऊ शकले नाहीत, त्यामुळे हा कालानुक्रम सर्व लेखांच्या बाबतीत राखता आला नाही, याबद्दल आमच्याप्रमाणेच विद्वान वाचकांनाही थोडे खटकल्यावाचून राहणार नाही, याची आम्हांस जाणीव आहे. पण पुष्कळ प्रयत्न करूनही या बाबतीत आम्ही काही करू शकलो नाही. तथापि एक गोष्ट मात्र या ग्रंथाच्या बाबतीत सहज जमून गेली. या ग्रंथाचा 'हरिः ॐ' डॉ. राहूरकरांच्या ऋग्वेदावरील लेखाने झाला आणि ग्रंथाची समाप्ती पं. भागवतशास्त्री यांच्या 'श्रीफल'-समर्पणाने झाली आहे.

'संस्कृति-सुगंधा' तील काही लेखांनी जिज्ञासू वाचकांचे समाधान होईल, तर काही लेखांनी चिकित्सक वाचकांची जिज्ञासा अधिक वाढेल. कारण या संग्रहातील विद्वान लेखकांनी एक तर स्वतःच्या अध्ययन-विषयात काही नवीन माहितीची भर टाकलेली आहे किंवा काही माहिती नवीन पद्धतीने वाचकांच्या पुढे मांडलेली आहे. त्यामुळे हा 'संस्कृति-सुगंध' नामक लेखसुमनांचा गुच्छ महाराष्ट्र-सरस्वतीच्या मंदिरातील संशोधन-दालनात संदर्भ-ग्रंथाच्या रूपाने आपला सुगंध सतत दरवळत ठेवील, असा आम्हांस विश्वास वाटतो.

एक दुःखद घटना या ठिकाणी आम्हांस लिहावी लागत आहे. हा लेख-संग्रह प्रसिद्धीच्या मार्गावर असतानाच 'महाराष्ट्रातील लिंगायत संप्रदाय' या लेखाचे लेखक व महाराष्ट्रातील विद्वान संशोधक, आमचे स्नेही डॉ. मुरलीधर गजानन पानसे यांचे कर्करोगासारख्या असाध्य दुखण्याने दुःखद देहावसान झाले, यामुळे अतिशय वाईट वाटते. डॉ. पानसे यांच्या अकाली निधनाने मराठी साहित्याची फार मोठी हानी झालेली आहे.

संशोधनपर ग्रंथांचे प्रकाशन आणि निर्दोष मुद्रण हे जिकिरीचे काम असते. याबाबतीत या ग्रंथाच्या प्रकाशन-मुद्रणाची सर्व जबाबदारी जोशी-लोखंडे प्रकाशन संस्थेचे संचालक श्री. सु. दे. जोशी व श्री. दि. द. लोखंडे यांनी स्वीकारून जी आस्था दाखविली ती निःसंशय गौरवास्पद आहे. त्याचप्रमाणे श्री. त्र्यं. रा. दामले यांनी अत्यंत साक्षेपाने मुद्रिते तपासली, याबद्दल त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानले पाहिजेत.

महामहोपाध्याय दत्तो वामन पोतदार यांनी कामाची गर्दी असतानाही वेळात वेळ काढून या ग्रंथास पुरस्कार लिहून दिला, याबद्दल त्यांचे आभार मानावेत तेवढे थोडे आहेत.

शेवटी श्री. वि. त्र्यं. शेटे यांना दीर्घायुरारोग्य प्राप्त व्हावे व त्यांच्या हातून सांस्कृतिक आणि वाङ्मयीन क्षेत्रांत उत्तरोत्तर अधिक कार्य व्हावे, अशी परमेश्वराजवळ प्रार्थना करून हे अल्पसे निवेदन पुरे करतो.

पुणे,
विजयादशमी, शके १८९२

वेंकटेशशास्त्री जोशी
रामचंद्र चिंतामण ढेरे
वसंत अ. गाडगीळ

सत्कार समितीचे निवेदन

प्रस्तुतच्या ' संस्कृति-सुगंध ' या ग्रंथास निमित्त झालेले श्री. वि. त्र्यं. ऊर्फ दादासाहेब शेटे हे पुण्यातील एक सुप्रसिद्ध वकील आहेत. परंतु त्याहीपेक्षा त्यांचा लौकिक आहे तो पुण्यातील विविध सामाजिक व सांस्कृतिक संस्थांमधून कार्य करणारे एक तळमळीचे व निष्ठावंत कार्यकर्ते म्हणून. त्यांच्या वयास ९ मे १९६८ रोजी साठ वर्षे पुरी झाली, हे कळल्यावर साहजिकच आम्हां त्यांच्या काही मित्रमंडळींच्या व सहकारी कार्यकर्त्यांच्या मनात असे आले की, त्यांनी गेल्या तीस-पस्तीस वर्षांत अनेक सार्वजनिक संस्थांत व क्षेत्रांत केलेल्या विविध व उपयुक्त कार्याबद्दल त्यांचा उचित असा सत्कार करावा. आमच्यापैकी अनेक कार्यकर्ते त्यांच्यापेक्षा तरुण आहेत, तर काही त्यांचे सहकारी कार्यकर्ते आहेत. इतर काही जणांनी त्यांच्याविषयीच्या आदरभावनेने या सत्कार्यात भाग घेतलेला आहे. या सर्वांनी एकत्रित येऊन त्यांच्या सत्काराची योजना आखली व ती पार पाडण्यासाठी महामहोपाध्याय द. वा. पोतदार यांच्या अध्यक्षत्वाखाली एक समिती स्थापन केली. समितीच्या या कार्यास पुण्यातील अनेक मान्यवर विद्वानांचा व सार्वजनिक संस्थांमधून कार्य करणाऱ्यांचा पाठिंबा मिळाला, हे नमूद करण्यास आम्हांला संतोष वाटत आहे.

नेहमीच्या रूढीप्रमाणे या सत्काराचे स्वरूप केवळ गौरवात्मक समारंभ असे न ठेवता, श्री. दादासाहेब शेटे यांची ज्ञानसाधना, ग्रंथप्रेम आणि प्राच्यविद्या, संस्कृती व संशोधन यांविषयीची साक्षेपी आवड हे ध्यानात घेऊन या निमित्ताने संशोधनात्मक निबंधांचा एखादा संग्रह-ग्रंथ प्रसिद्ध केला, तर अभिरुचीच्या व औचित्याच्या दृष्टीने ते कार्य अधिक उपयुक्त होईल, असे आम्हांस वाटले. तसेच श्री. दादासाहेब यांच्या विधायक कार्य करण्याच्या वृत्तीला व आवडीला ते अधिक शोभण्यासारखे होईल, असे वाटल्याने संशोधनात्मक ग्रंथाची ही कल्पना कायम केली. या निमित्ताने मराठी भाषेत एका नवीन संग्राह्य ग्रंथाची भर पडावी असाही आमचा हेतु होता. सत्कारकार्याच्या दृष्टीने ही कल्पना आम्हांस जास्त समर्पक वाटल्याने आम्ही समारंभावर विशेष भर न देता या ग्रंथाच्या निर्मितीकडे जास्त लक्ष केंद्रित केले.

या कार्यासाठी आम्हांला प्रकाशकांची व विद्वानांच्या साहाय्याची जरूरी होती. पुणे येथील सुप्रसिद्ध ' प्रतिभा मुद्रणालय ' व ' जोशी-लोखंडे प्रकाशन ' या संस्थांचे मालक सर्वश्री सु. दे. जोशी व दि. द. लोखंडे यांनी आमच्या विनंतीस

मान देऊन या ग्रंथ-प्रकाशनाची आर्थिक जबाबदारी पूर्णतः पत्करली व त्यामुळे आमची एक मोठी काळजी दूर झाली. त्यानंतर मग पुढील कार्यास आम्ही उत्साहाने सुरुवात केली.

ग्रंथनिर्मितीच्या या कार्यास 'संपादक मंडळ' म्हणून विद्वानांचे सहकार्य लाभले, तरच हे कार्य सफल होणार होते. त्या दृष्टीने आम्ही सर्वश्री वेंकटेशशास्त्री जोशी, रा. चिं. ढेरे, वसंत अ. गाडगीळ यांना या ग्रंथाचे संपादन करण्याची विनंती केली व त्यांनीही ती आनंदाने मान्य केली.

संपादक मंडळाच्या अविश्रांत परिश्रमानेच हा संस्कृति-सुगंध ग्रंथ आज प्रसिद्ध होत आहे. सर्वश्री वेंकटेशशास्त्री जोशी व रा. चिं. ढेरे यांनी अनेक संशोधकांना व विद्वानांना विनंती करून त्यांच्याकडून लेख मागितले व त्यांनीही ते लेख त्यांच्या विनंतीनुसार तत्परतेने पाठविले. याबद्दल या लेखकांचे जेवढे आभार मानावे, तेवढे ते थोडेच होतील. सर्वश्री वेंकटेशशास्त्री जोशी व रा. चिं. ढेरे यांनी आलेल्या लेखांचे संपादन करण्यात अत्यंत परिश्रम घेतले आहेत.

या ग्रंथातील लेखक आपापल्या विषयात तज्ज्ञ आहेत व ते नाणावलेले संशोधक आणि विद्वान ग्रंथ-लेखक म्हणून ख्यातनाम आहेत. त्यांच्या विद्वत्ताप्रचुर व संशोधकीय लेखांमुळे मराठी भाषेत व साहित्यात एका नवीन उपयुक्त व दर्जेदार ग्रंथाची भर पडत आहे, हे नमूद करण्यास आम्हांस आनंद वाटत आहे. प्राच्यविद्याविषयक व इतरही विषयांवरील संशोधनपर लेखांचा संग्रह असलेला 'संस्कृति-सुगंध' हा ग्रंथ विद्वानांच्या आदरास पात्र होईल, याची आम्हांस खात्री वाटते. असा उत्तम ग्रंथ श्री. दादासाहेब शेटे यांच्या सत्काराच्या निमित्त प्रसिद्ध होत आहे, याबद्दल सत्कार समितीस समाधान वाटत आहे. याबद्दल आम्ही संपादक-मंडळाचे घटक सर्वश्री वेंकटेशशास्त्री जोशी, रा. चिं. ढेरे व वसंतराव अ. गाडगीळ यांचे व ग्रंथातील विद्वान लेखकांचे मनःपूर्वक आभार मानतो. या सर्वांनी आपला बहुमोल वेळ खर्च करून अत्यंत निरपेक्ष वृत्तीने सहकार्य दिले व संपादन-कार्यात विविध तऱ्हेचे परिश्रम केले, याबद्दल आम्ही या सर्व लेखकांचे व संपादक मंडळाचे ऋणी आहोत.

वर निर्दिष्ट केल्याप्रमाणे या ग्रंथाच्या प्रकाशनाची सर्व प्रकारची जबाबदारी प्रतिभा मुद्रणालयाचे व जोशी-लोखंडे प्रकाशनाचे सर्वश्री सु. दे. जोशी व दि. द. लोखंडे यांनी स्वीकारल्यामुळेच आम्हांस हा उपक्रम यशस्वी करता आला. उत्कृष्ट ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याचा जोशी-लोखंडे प्रकाशनाचा जुनाच लौकिक आहे.

दहा वर्षांपूर्वी 'महाराष्ट्र-जीवन' हा ग्रंथ प्रसिद्ध करून त्यांनी दर्जेदार ग्रंथ-प्रकाशनास प्रारंभ केला. सध्याच्या दुसऱ्या पिढीने हा व इतर असेच दर्जेदार ग्रंथ प्रसिद्ध करून ती परंपरा पुढे चालविली आहे, याचे आम्हांला अत्यंत समाधान वाटते. तेव्हा एक चांगला ग्रंथ श्री. दादासाहेब शेटे यांच्या गौरवाच्या निमित्ताने निघत आहे, या जाणिवेनेच त्यांनी ही प्रकाशनाची जबाबदारी स्वीकारली व हा ग्रंथ जास्तीत जास्त चांगला निघावा, म्हणून अतिशय परिश्रम घेतले, याबद्दल आम्ही त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतो. या ग्रंथाची मुद्रिते श्री. त्र्यं. रा. दामले यांनी त्यांच्या नेहमीच्या पद्धतीनुसार अत्यंत बारकाव्याने तपासली व मुद्रणदोष राहू दिले नाहीत, याबद्दल आम्ही त्यांचे आभार मानतो. तसेच प्रतिभा मुद्रणालयाचे जुळणीखात्याचे प्रमुख व एक तत्पर सेवक श्री. द. उ. पुरोहित व त्यांचे सहकारी यांचेही आम्ही आभारी आहोत.

हे सर्व कार्य पार पाडण्यास अपेक्षेपेक्षा जास्त अवधी लागला, याची आम्हांस जाणीव आहे. संपादक-मंडळाची नियुक्तीच आमच्याकडून उशीरा झाल्याने हा दिनावधी लागला आहे. सत्कार-समारंभासाठी ज्यांनी ज्यांनी देणग्या दिल्या, त्यांचे आम्ही कृतज्ञ आहोत.

श्री. वि. त्र्यं. ऊर्फ दादासाहेब शेटे यांच्या सत्काराच्या निमित्ताने हा ग्रंथ आज प्रसिद्ध होत आहे, तेव्हा त्यांच्याबद्दल दोन शब्द लिहिले, तर ते स्वाभाविकच ठरेल. त्यांनी आपल्या ऐन उमेदीत आपल्या व्यवसायाकडे दुर्लक्ष करून गेली तीस-पस्तीस वर्षे अखंडपणे निरनिराळ्या सार्वजनिक कार्यांना एका विशिष्ट ध्येयवादाने वाहून घेतले आहे. आपल्या प्राचीन संस्कृतीतील कालाच्या कसोटीस उतरलेली व उत्तमोत्तम ठरलेली मूल्ये जतन करावीत व भारतीय समाज ज्ञानसंपन्न आणि गुणसंपन्न व्हावा अशी त्यांची मनोधारणा आहे. त्या दृष्टीने त्यांनी पुण्यातील विविध सामाजिक, साहित्यिक व सांस्कृतिक संस्थांमधून अत्यंत तळमळीने, निष्ठेने व निःस्पृहपणे सतत कार्य केले आहे. त्यांची कार्य करण्याची पद्धती लक्षणीय आहे. ते ज्या संस्थेत प्रवेश करतील, तेथे चिटणीस म्हणून कार्याचा बोजा अंगावर घेतील. ते कार्य पार पाडण्याचे चातुर्य व जिद्द त्यांच्यामध्ये नेहमीच दिसून आली आहे. तसेच त्या संस्थेमध्ये ते काही वैशिष्ट्यपूर्ण कार्य करतील. त्यांची ज्ञानोपासना व ग्रंथप्रेम सुविख्यात आहे. आर्थिक आणि इतरही प्रकारची घस सोसून त्यांनी सार्वजनिक स्वरूपाचे कार्य विधायक वृत्तीने केले आहे. पुण्यातील अनेक सामाजिक आणि सांस्कृतिक कार्यांशी ते गेली अनेक वर्षे तन्मयतेने तद्रूप होऊन गेले आहेत. तेव्हा त्यांच्या या सत्कारसमयी त्यांना 'संस्कृति-सुगंध' ह्या ग्रंथाचा वाङ्मयीन अहेर करण्यास समितीस आनंद वाटत आहे.

समितीच्या सर्व सभासदांनी मनोभावे या कार्यास साहाय्य केल्याबद्दल त्यांचे आम्ही आभारी आहोत. सर्वश्री वि. शं. जबडे, पु. वि. डावरे, सु. वि. कुलकर्णी, अ. वि. आचार्य, म. द. जोशी, ह. वि. वाडेकर, गो. शं. देडगावकर आणि ना. तु. ठाकूर यांनी वेळोवेळी दिलेल्या सहकार्याबद्दल त्यांचे व संपादक मंडळाचे आम्ही पुन्हा एकदा आभार मानतो. समितीचे अध्यक्ष म. म. दत्तो वामन पोतदार यांचे उत्तेजन आणि मार्गदर्शन औपचारिक आभारांच्या पलीकडचे आहे.

विजयादशमी : — ल. ग. दिनकर

शके १८९२ — चिटणीस, सत्कार समिती

ऋग्वेदातील भरद्वाज व तत्कुलीय ऋषी

वसंत गजानन राहूरकर

वैदिक परंपरेनुसार ऋग्वेदाच्या सहाव्या मंडलाचे द्रष्टे म्हणून भरद्वाज ऋषींचा उल्लेख येतो. सायणाचार्य आपल्या भाष्यांत सर्वानुक्रमणीचा हवाला देतात. शौनकाच्या आर्षानुक्रमणींतही असाच उल्लेख आहे.[1] बृहद्देवता म्हणते की, भरद्वाज हे अंगिरसाचे नातू व बृहस्पतीचे पुत्र होत.

या मंडलातील सूक्तद्रष्ट्यांचा साकल्याने विचार केल्यास असे दिसून येईल की, स्वतः भरद्वाज यांतील बहुसंख्य सूक्तांचे द्रष्टे आहेत. बाकीच्या सूक्तांतील द्रष्टे भरद्वाज कुलातील असून त्यांच्या नावे अनुक्रमे शुनहोत्र (३३–३४), नर (३५–३६), सुहोत्र (३१–३२), गर्ग (४७), ऋजिश्वन् (४९–५२), पायु (७५) या क्रमांकांची सूक्ते आहेत व त्या सूक्तांत 'भारद्वाज' या पैतृक नावाचाही उल्लेख झालेला दिसतो.

'भरद्वाज' हा शब्द ऋग्वेदात[2] एकवचनात व बहुवचनात येतो. व्युत्पत्ति-दृष्ट्या या शब्दाचा अर्थ 'धनसंपन्न', 'वैभवसंपन्न', 'अन्नसंपन्न', 'सामर्थ्य-संपन्न', 'रणशूर' असा होतो. सहाव्या मंडलातील सव्विसाव्या सूक्तात भरद्वाज ऋषी 'वाजिनेय' होते असे म्हटले आहे. सायणाचार्यांनी याचा अर्थ 'वाजिनीचा मुलगा' असा केला आहे. ऋग्वेद १·११२·१३ आणि १०·१५०·५ येथील 'भरद्वाजम्' हा एकवचनी उल्लेख हा कुलसंस्थापक भरद्वाजांचाच उल्लेख असावा. या दोन्ही ठिकाणी 'अश्विदेवतांचा संरक्षित' म्हणून त्याचे वर्णन आले आहे. दहाव्या मंडलातील (१८१·२) उल्लेखही यांनाच उद्देशून असावा. याच ठिकाणी धाता, सविता आणि विष्णू यांच्याकडून त्याला 'बृहत्साम'[3] मिळाल्याचा उल्लेख आहे. ऋ. ६·६५·६ या ठिकाणी 'भरद्वाजवत्' असा शब्दप्रयोग

---

१. बिब्लिओथेका इंडिकामध्ये राजेन्द्रलाल मित्रा यांनी बृहद्देवतेबरोबरच आर्षानुक्रमणीही प्रकाशित केली आहे.

२. ऋग्वेदाचे पहिले, सहावे व दहावे मण्डल.

३. बृहत्साम म्हणजे 'सर्वोत्तम साम'. पहा–'बृहत्साम तथा साम्नाम्'– भगवद्गीता (१०·३५). बृहत्साम = ऋ. ६·४६·१–२ =सामवेद २·२·१·१२.

समितीच्या सर्व सभासदांनी मनोभावे या कार्यास साहाय्य केल्याबद्दल त्यांचे आम्ही आभारी आहोत. सर्वश्री वि. शं. जबडे, पु. वि. डावरे, सु. वि. कुलकर्णी, अ. वि. आचार्य, म. द. जोशी, ह. वि. वाडेकर, गो. शं. देडगावकर आणि ना. तु. ठाकूर यांनी वेळोवेळी दिलेल्या सहकार्याबद्दल त्यांचे व संपादक मंडळाचे आम्ही पुन्हा एकदा आभार मानतो. समितीचे अध्यक्ष म. म. दत्तो वामन पोतदार यांचे उत्तेजन आणि मार्गदर्शन औपचारिक आभारांच्या पलीकडचे आहे.

विजयादशमी : | ल. ग. दिनकर
शके १८९२ | चिटणीस, सत्कार समिती

ऋग्वेदातील भरद्वाज व तत्कुलीय ऋषी

ग्रंथसंग्रहालय ... क्र. ७५६३९

वसंत गजानन राहूरकर

वैदिक परंपरेनुसार ऋग्वेदाच्या सहाव्या मंडलाचे द्रष्टे म्हणून भरद्वाज ऋषींचा उल्लेख येतो. सायणाचार्य आपल्या भाष्यांत सर्वानुक्रमणीचा हवाला देतात. शौनकाच्या आर्षानुक्रमणींतही असाच उल्लेख आहे.[1] बृहद्देवता म्हणते की, भरद्वाज हे अंगिरसाचे नातू व बृहस्पतीचे पुत्र होत.

या मंडलातील सूक्तद्रष्ट्यांचा साकल्याने विचार केल्यास असे दिसून येईल की, स्वतः भरद्वाज यांतील बहुसंख्य सूक्तांचे द्रष्टे आहेत. बाकीच्या सूक्तांतील द्रष्टे भरद्वाज कुलातील असून त्यांच्या नावे अनुक्रमे शुनहोत्र (३३–३४), नर (३५–३६), सुहोत्र (३१–३२), गर्ग (४७), ऋजिश्वन् (४९–५२), पायु (७५) या क्रमांकांची सूक्ते आहेत व त्या सूक्तांत 'भारद्वाज' या पैतृक नावाचाही उल्लेख झालेला दिसतो.

'भरद्वाज' हा शब्द ऋग्वेदात [2]एकवचनात व बहुवचनात येतो. व्युत्पत्तिदृष्ट्या या शब्दाचा अर्थ 'धनसंपन्न', 'वैभवसंपन्न', 'अन्नसंपन्न', 'सामर्थ्यसंपन्न', 'रणशूर' असा होतो. सहाव्या मंडलातील सव्विसाव्या सूक्तात भरद्वाज ऋषी 'वाजिनेय' होते असे म्हटले आहे. सायणाचार्यांनी याचा अर्थ 'वाजिनीचा मुलगा' असा केला आहे. ऋग्वेद १·११२·१३ आणि १०·१५०·५ येथील 'भरद्वाजम्' हा एकवचनी उल्लेख हा कुलसंस्थापक भरद्वाजांचाच उल्लेख असावा. या दोन्ही ठिकाणी 'अश्विदेवतांचा संरक्षित' म्हणून त्याचे वर्णन आले आहे. दहाव्या मंडलातील (१८१·२) उल्लेखही यांनाच उद्देशून असावा. याच ठिकाणी धाता, सविता आणि विष्णू यांच्याकडून त्याला 'बृहत्साम'[3] मिळाल्याचा उल्लेख आहे. ऋ. ६·६५·६ या ठिकाणी 'भरद्वाजवत्' असा शब्दप्रयोग

---

१. बिब्लिओथेका इंडिकामध्ये राजेन्द्रलाल मित्रा यांनी बृहद्देवतेबरोबरच आर्षानुक्रमणीही प्रकाशित केली आहे.

२. ऋग्वेदाचे पहिले, सहावे व दहावे मण्डल.

३. बृहत्साम म्हणजे 'सर्वोत्तम साम'. पहा–'बृहत्साम तथा साम्नाम्'– भगवद्गीता (१०·३५). बृहत्साम = ऋ. ६·४६·१–२ = सामवेद २·२·१·१२.

आहे. यावरून भरद्वाजकुलीय ऋषी आपल्या कुलाच्या संस्थापकाचा उपमान म्हणून उपयोग करीत असे दिसते. एकवचनी सप्तम्यन्त व चतुर्थ्यन्त 'भरद्वाजे' आणि 'भरद्वाजाय' हे उल्लेख कुलसंस्थापक भरद्वाजाचेच असावेत.[४] दिवोदास व पुरुपन्थ यांचा उल्लेख या भरद्वाजाचे आश्रयदाते म्हणून आला असावा.

भरद्वाजाः, भरद्वाजान्, भरद्वाजेषु हे बहुवचनी उल्लेख भरद्वाज कुलातील ऋषींना उद्देशून असावेत. साञ्जय प्रस्तोक[५] हाही भरद्वाजांचा एक आश्रयदाता असावा असे दिसते. ऋ. ६. २३. १० येथे इंद्र हा भरद्वाजाच्या स्तोत्रांनी संतुष्ट झाल्याचा उल्लेख आहे. पुराजाः किंवा प्रत्नासः, मध्यमासः, नूत्नासः अशा तीन पिढ्यांचा उल्लेख सहाव्या मंडळात आढळतो व सूक्ताचा द्रष्टा स्वतःला 'अवम' म्हणून उल्लेखितो.

ऋग्वेदाची २ ते ७ मंडले विशिष्ट ऋषिकुलांची म्हणून प्रसिद्ध आहेत. या प्रत्येक मंडळात त्या त्या कुलसंस्थापक ऋषींनी इंद्राच्या साहाय्याने केलेल्या पराक्रमाचे वर्णन करणारे एक सूक्त असते. त्याला त्या त्या कुलाचे सूक्त असे म्हणता येईल. सहाव्या मंडलांतील सत्तेचाळिसावे सूक्त हे भरद्वाजांचे 'कुलसूक्त' आहे असे म्हणता येईल. कारण कुलसंस्थापक भरद्वाज ऋषींचे ईश्वरोपासनेतील व पौरोहित्यातील पराक्रम यात वर्णिले असून तद्द्वारा भरद्वाज कुलाचे श्रेष्ठत्व येथे सुचविले आहे. या सूक्ताचा द्रष्टा गर्ग भारद्वाज हा भरद्वाजाचा मुलगा आहे. या सूक्तातील पहिल्या पाच ऋचा इन्द्रासोमौ या देवतांच्या स्तुतिपर आहेत. पुढील चौदा ऋचा इंद्रस्तुतिपर असून त्या देवतेची कृपा प्राप्त व्हावी अशी द्रष्ट्यांची इच्छा आहे. विसाव्या ऋचेत अरण्यात रस्ता चुकलेले गर्ग भारद्वाज हे देवतेला, भूमीला बृहस्पतीला व इंद्राला योग्य मार्ग दाखविण्याची विनंती करीत आहेत. एकविसाव्या ऋचेत इंद्र दस्यूंचा नाश करीत असल्याचे वर्णन आहे.

पुढील चार ऋचा ऐतिहासिक दृष्ट्या महत्त्वाच्या आहेत. त्यात प्रस्तोक साञ्जय याने केलेल्या दानाची स्तुती आहे. इंद्राने शंबराला मारून हे धन प्रस्तोक साञ्जयाला मिळवून दिले होते. तेविसाव्या ऋचेत दिवोदासाकडून मिळालेल्या दानाची कवी स्तुती करीत आहे. त्यानंतर अश्वथ याच्या देणग्यांचा उल्लेख आहे. पुढील तीन ऋचांत रथाची स्तुती असून शेवटी रणदुंदुभीची स्तुती आहे व योद्ध्यांना जय मिळावा म्हणून इंद्राची प्रार्थना केली आहे.

---

४. ऋ. ६·१७०·१४; ६·४८·५; ६·१६·५; ६·३१·४ इत्यादी. 'भरद्वाजाय' याचा अर्थ सायणाचार्य 'संभृतहविर्लक्षणान्नाय' असा करतात.

५. ऋ. ६·४७·२५

भरद्वाजाच्या कुलसूक्ताच्या या पृथक्करणावरून आपल्या ध्यानात येते की, भरद्वाजकुलीन ऋषि प्रस्तोक साञ्जय, अतिथि व दिवोदास आणि इतर काही राजे यांच्या आश्रयाला होते. शंबर हा प्रस्तोक साञ्जयाचा शत्रू होता. तसेच भरद्वाजाच्या पौरोहित्यातही रणपौरोहित्याचा समावेश होऊ लागला होता असे दुंदुभी व रथ यांच्या स्तुतीवरून दिसून येते.

ऋग्वेदाच्या पहिल्या आणि सहाव्या मंडलांतील काही सूक्तांवरून[६] असे दिसते की, दिवोदास अतिथिग्व आणि भरद्वाजकुल यांत घनिष्ठ संबंध होते. भरद्वाज आणि दिवोदास हे दोघेही अश्विदेवतेचे संरक्षित असल्याचा येथे उल्लेख आहे. अग्निसूक्तातही या दोघांचा उल्लेख आहे.

वायुपुराण आणि हरिवंश यांमध्ये[७] दिवोदास हा वध्र्यश्वाचा मुलगा व अहल्येचा भाऊ आहे असे म्हटले आहे. ऋग्वेद ६·६१·१ येथील उल्लेखावरून याला पुष्टी मिळते. यावरून वाध्र्यश्व दिवोदास व अतिथिग्व दिवोदास एकच असावेत असा निष्कर्ष निघतो.

भरद्वाजांच्या आणखी काही आश्रयदात्यांचा उल्लेख सहाव्या मंडलात आहे. उदा० ऋ. ६·२६·८ येथे प्रतर्दनाचा मुलगा क्षत्रश्री याचा उल्लेख आहे. यावरून भरद्वाजकुलाच्या आश्रयदात्यांचा क्रम असा जुळविता येतो. प्राचीन अंगिरसकुलीन भरद्वाजांचे आश्रयदाते दिवोदास अतिथिग्व होते, त्यानंतर प्रतर्दन व त्यानंतर क्षत्रश्री, नंतर पिजवन व नंतर सुदास पैजवन. सुदासाच्या कारकीर्दींत विश्वामित्र हे भरतकुलाचे पुरोहित बनले.

पुरय, सुमीळ्ह, पेरुक आणि पुरुपन्थ याही चार आश्रयदात्यांचा उल्लेख या मंडलात आहे.

सहाव्या मंडलातील २७ व्या सूक्तात अभ्यावर्ती चायमान याचा भरद्वाजांचा आश्रयदाता म्हणून उल्लेख आला आहे. या सूक्तातील ५ ते ८ या ऋचांत हरियूपीया[८] व यव्यावती नदीवर झालेल्या लढाईचा उल्लेख असून त्यात

---

६. ऋ. १·११२·१३–१४; ११६·१८; ६·१६·५; ३१·४; ४७·२५ इ०.

७. वायुपुराण ९९·२००; हरिवंश १·३२·७०.

८. हिलेब्राण्ट व ब्रून्होफेर यांच्या मते ही अरिओव किंवा हलिआब नदी कुर्रम (क्रुमु) नदीची उपनदी आहे. हराप्पा म्हणजे हाच प्रदेश होय. याचा अर्थ अभ्यावर्ती चायमान हा सिंधूच्या पश्चिमेस राज्य करीत असावा. हरियूपीया म्हणजे ‘ सुवर्णाच्या यज्ञस्तंभांचा देश ’ म्हणजे यज्ञप्रवण लोकांचा देश.

अभ्यावर्ती चायमान व सृञ्जय दैववात यांना वृचीवत व तुर्वश यांच्यावर विजय मिळाल्याचा उल्लेख आहे. वरशिखांचा चायमानाने नाश केला व भरद्वाज बार्हस्पत्याला देणग्या दिल्या असाही येथे उल्लेख आहे. चायमान हा पार्थवांचा राजा होता असे येथे म्हटले आहे.

ब्राह्मणसंहितांतून भरद्वाजाबद्दल निश्चित स्वरूपाची व ऐतिहासिक दृष्ट्या महत्त्वाची माहिती मिळते. भरद्वाज हा दिवोदासाचा पुरोहित होता, याला येथेही आधार मिळतो.[९] तैत्तिरीय ब्राह्मणांत (३·१०·९–११) भरद्वाजाविषयी एक महत्त्वाची कथा आली आहे. भरद्वाजाला इंद्रकृपेने तीनशे वर्षांचे आयुष्य प्राप्त झाले होते. या कालावधीत त्याने जो वेदाभ्यास केला तो तीन पर्वतप्राय वेदोराशी-तून घेतलेल्या मूठभर वेदज्ञानाचा एक कण होता असे इंद्राने त्याला सांगितले व त्याची परीक्षा पाहण्यासाठी त्याला विचारले की, आणखी शंभर वर्षांचे आयुष्य तुला दिले तर काय करशील? तितक्याच निर्भयतेने भरद्वाज म्हणाला, “वेदांचे अध्ययन करीन.” त्याच्या निष्ठेवर संतुष्ट होऊन इंद्राने त्याला सावित्राग्निविद्येचे ज्ञान दिले.

ऐतरेय ब्राह्मणात भरद्वाज हा उंच, कृश व रुपेरी केसांचा होता असे म्हटले आहे.[१०] तसेच तो सर्वश्रेष्ठ, विद्वान्, दीर्घायुषी व ऋषींमध्ये श्रेष्ठ तपस्वी होता असेही म्हटले आहे.[११]

सहाव्या मंडलामध्ये भरद्वाज कुलातील ऋषींची तेरा नावे ‘द्रष्टे’ म्हणून येतात. अनुक्रमणीतून ही माहिती मिळते. भरद्वाज, ऋजिश्वन्, पायु, पुरुमीळ्ह आणि अजमीळ्ह, गर्ग, वसु, सुहोत्र, शुनहोत्र, नर, शंयु, शास, शिरिंबिठ, रात्रि ही ती नावे होत.

या मंडलातील उल्लेखावरून भरद्वाज कुलातील ऋषि सरस्वती नदीच्या तीरावर रहात असावेत असे दिसते. एकसष्टाव्या सूक्तात सरस्वतीनदीची स्तुती आहे. सरस्वतीने शत्रूपासून रक्षण करावे (६·६१·११), ती सर्व प्रियवस्तूंत प्रिय आहे (६·६१·१०), सर्वांनी स्तुती करण्यास योग्य आहे (६·६१·१३), तिने देवद्वेष्ट्यांचा नाश करावा (६·६१·३) इत्यादी वर्णन या सूक्तांत आहे. पहिल्याच ऋचेत सरस्वतीने वध्र्यश्वाला दिवोदास नावाचा पुत्र दिला असे म्हटले

---

९. पं. ब्रा. १५·३·७; काठक सं. २१·१०.

१०. ऐ. ब्रा. १५—भरद्वाजो ह वै कृशो दीर्घः पलित आस।

११. ऐ. ब्रा. १·२·६—भरद्वाजो ह वै ऋषीणामनूचानतमो दीर्घजीवित-मस्तपस्वितम आस।

आहे. यावरून पुढील वैदिक वाङ्मयात येणाऱ्या सरस्वती नदीहून ही भिन्न असावी असे दिसते.

सहाव्या मंडलामध्ये जो पणींचा उल्लेख येतो त्यावरून पणि व भरद्वाज-कुलीय ऋषि यांचा काही विशेष संबंध असावा असे वाटते. पणि हे एक प्रकारचे व्यापारी असून ऋग्वेदकाली ते कुप्रसिद्ध झाले असे दिसते. वैदिक आर्यांच्या धर्मबंधनांत त्यांचा समावेश नव्हता. त्यांचा उल्लेख तिरस्कारपूर्ण शब्दांनी केला जातो. यावरून पैसे उकळणारे कंजूष सावकार म्हणून त्या काळी लोकांत अप्रिय झाले असावेत. काही पणि सुस्वभावी असल्याचाही उल्लेख आहे. (उदा० बृबु. याला 'सहस्रदातम' असे म्हटले आहे.) पणींचा नाश करण्यासाठी पूषन् देवतेला आवाहन केले जाते हेही महत्त्वाचे आहे. पूषन् देवतेच्या स्तुतिपर एकूण आठ सूक्ते ऋग्वेदात आहेत. त्यांपैकी पाच सूक्ते सहाव्या मंडलात आहेत. सहाव्या मंडलाच्या या भागास (सूक्ते ५३ ते ५८ आणि ४८ व्या सूक्तातील १५ ते १९ या ऋचा) 'छोटी पूषन्-संहिता' असे हिलेब्राण्टने म्हटले आहे. यावरून पूषन्-संप्रदाय हा भरद्वाजकुलाशी निगडित असावा असे दिसते.

इंद्रसंप्रदाय आणि पूषन्-संप्रदाय यांचा कृत्रिमपणे मिलाफ घडवून आणण्याचा प्रयत्न ऋग्वेद-संहितेत स्पष्ट दिसतो.[१२] वैदिक जनतेच्या पशुपालन-विषयक जीवितात पूषन्-देवतेचे विशिष्ट स्थान आहे. तो पशुसंख्या वाढवितो व चुकलेली जनावरे परत आणतो. पशुपालकासारखे अन्न खातो व त्याची आयुधेही तशीच आहेत. तो मार्गांचा स्वामी असून भटक्या लोकांचा वाटाड्या आहे. अनष्टपशु, अनष्टवेदस्, पशुपा, करम्भात् ही त्याची विशेषणे स्पष्टार्थ व सूचक आहेत. पणि लोक या पशुपालकांना त्रास देत असावेत. गुरे पळवून व अन्य मार्गांनी या वैदिक लोकांना ते छळीत असावेत. ते मूर्ख, अश्रद्ध, कंजूष, उद्धट, व्याजबट्टा करणारे व ईश्वर न मानणारे होते असे सातव्या मंडलात म्हटले आहे (६.३). या पणींना शासन करण्यासाठी भरद्वाजांनी नेहमीच पूषन्-देवतेला आवाहन केलेले दिसते. यानंतर पूषन्-देवतेचा सूर्या-आख्यानाशी संबंध आला व नंतरच्या अवस्थेत इन्द्र आणि सोम या वैदिक देवतांच्या जोडीला पूषन्-देवता बसविली गेली.

भरद्वाज हे पशुपालक वैदिकांचे पुरोहित होते, हे आणखी एका पुराव्या-वरून सिद्ध होते. सहाव्या मंडलांतील अठ्ठाविसावे सूक्त हे 'गोसूक्त' म्हणून

---

१२. पहा— दांडेकर, रा. ना.— "पूषन् दि पॅस्टोरल गॉड् ऑफ दि वेद".

प्रसिद्ध आहे. त्यांत गाईंची स्तुती आहे. दुभत्या, सवत्स गाई आपल्या घरात असाव्यात अशी इच्छा या सूक्तात प्रकट केली आहे. या गाई चोरल्या जाऊ नयेत किंवा त्यांना दुखापत होऊ नये असेही मागणे मागितले आहे. पाचव्या ऋचेत गाई म्हणजे भग, इंद्र, सोम या देवताच होत असेही म्हटले आहे. गाई दुबळ्यांना पुष्ट करतात व कुरूपांना सुरूप करतात असे म्हटले आहे. गाईच्या हत्येविषयी घृणा येथे प्रकट केली आहे.

सहाव्या मंडलातील पंचाहत्तरावे सूक्त पायु भरद्वाजाच्या नावावर आहे व ते 'संग्रामसूक्त' म्हणून प्रसिद्ध आहे. वैदिक आर्यांच्या सांस्कृतिक इतिहासावर व प्राचीन युद्धपद्धतीवर या सूक्ताने बराच प्रकाश पडतो. कवीचा दुर्दम्य उत्साह या सूक्तात ओसंडून वाहात आहे. भरद्वाजकुलीय ऋषि हे प्रथम पशुपालक आर्यांचे पुरोहित होते ते आता योद्धे आर्यांचे पुरोहित बनलेले या सूक्तात दिसतात.

अभ्यावर्तिन् चायमान आणि प्रस्तोक साञ्जय यांचा वरशिखांनी पराभव केला, तेव्हा त्यांनी भरद्वाज ऋषींना पुरोहित केले. तेव्हा भरद्वाजांनी आपला मुलगा पायु याच्यावर ती कामगिरी सोपविली. पायूने त्यांच्या शस्त्रांना मंत्रशक्तीने सामर्थ्यशाली बनविले व वरशिखांचा पराभव त्यांच्या हातून घडवून आणला.

या मंडलांतील भरद्वाजांच्या सूक्तांचे वाङ्मयीन मूल्यमापन करणे हाही विषय प्रस्तुत लेखाच्या कक्षेत येतो. पायु भरद्वाजाच्या संग्रामसूक्तांत भरद्वाजातील शौर्य प्रत्ययास येते. या सूक्तात कविप्रतिभेला उधाण आल्यासारखे वाटते. पायु हा सर्वसामान्य कवी नव्हे खास. या सूक्तात अनेक सुंदर कविकल्पना आढळतात. तिसऱ्या ऋचेत धनुष्याच्या दोरीच्या अस्पष्ट टणत्काराची पत्नीच्या पतीच्या कानांतील कुजबुजीशी तुलना केली आहे.[१३] अंगावर चिलखत चढवून रणांगणावर चाललेल्या वीराचे तेज सूर्यासारखे असते असे म्हटले आहे.[१४] धनुष्याच्या दोरीच्या दोन टोकांनी बाण धारण केला जातो. हे कवीला दोन स्त्रिया आपल्या एकाच प्रियकराला भेटतात किंवा माता आपल्या पुत्राला मांडीवर घेते यासारखे वाटते.[१५] 'मर्माणि ते वर्मणा छादयामि' (ऋ. ६·७५·१८) या ठिकाणी 'अनुप्रास' आढळतो. 'माझे स्तोत्र हे माझे शरीराच्या आंतील चिलखत आहे.' (ब्रह्म वर्म ममान्तरम् ।) असेही कवीने म्हटले आहे. संग्रामसूक्तात याप्रमाणे अन्य सूक्तांपेक्षा वेगळे असे वातावरण दिसते. तसेच शस्त्रे कितीही शक्तिशाली असली तरी ती

---

१३. योषेव शिङ्क्ते वितताधि धन्वञ्ज्या इयं समने पारयन्ती । ऋ. ६·७५·३.
१४. जीमूतस्येव भवति प्रतीकं यद् वर्मी याति समदामुपस्थे । ऋ. ६·७५·१.
१५. ते आचरन्ती समनेव योषा मातेव पुत्रं बिभृतामुपस्थे । ऋ. ६·७५·४.

स्तोत्रांच्या मंत्रसंस्कारांनीच अधिक शक्तिशाली होतात या वैदिक आर्यांच्या सिद्धान्ताला येथे अधिक पुष्टी मिळते.

या मंडलातील वैश्वानर सूक्ते तत्त्वविचारांनी परिपूर्ण आहेत. नवव्या सूक्तात वैश्वानर अग्नि सर्वश्रेष्ठ आहे असे म्हटले आहे. दुसऱ्या ऋचेत कवी म्हणतो की, 'जगदुत्पत्तीचे उभे-आडवे धागे मला बिलकुल समजत नाहीत.'[१६] पाचव्या ऋचेतील हा तात्विक विचार पहा—" सर्व प्राण्यांत व्यापून असणारे, मनापेक्षाही वेगशाली आणि निश्चल असणारे हे वैश्वानर तेज लोकांना दिसण्याकरिता स्थापन केले आहे. सर्व देव एक विचाराने आणि एक मनाने त्या श्रेष्ठ कर्तृत्ववंताची चांगल्या प्रकारे सेवा करतात." वेदांताच्या दृष्टिकोणातून हे तेज म्हणजे ब्रह्म. सर्व इंद्रिये आणि मन या तेजाला विश्वोत्पत्तीचे मूळ कारण किंवा परमात्मा समजतात. सहाव्या ऋचेत ऋषी जणू काय आपला आध्यात्मिक अनुभव कथन करीत आहे— "माझे कान तिकडे लागले आहेत, दृष्टी तिकडेच वेधली आहे. जे हे तेज आहे तेही मी हृदयात ठेविले आहे. माझे मन अनेक प्रकारे दूरवर संचार करीत आहे. मग मी आता बोलू काय आणि विचार तरी कसला करू ?"

सत्तेचाळिसाव्या सूक्तातील अठराव्या ऋचेत अद्वैतविचाराचे बीज दिसते.[१७] " विश्वातील प्रत्येक पदार्थाच्या रूपाचे प्रतीक हा इंद्रच झाला आहे. हेच त्याचे स्वरूप जगद्रूपाने दृग्गोचर होते. हा इंद्र आपल्या अलौकिक ईश्वरी शक्तींनी युक्त होऊन सर्वत्र संचार करतो आणि त्याचे हजारो अश्व याच कार्याकरिता जोडून तयार आहेत." वेदोत्तरकालीन रामायण, महाभारत आणि भागवत इत्यादी ग्रंथांतून भरद्वाजकुलीन ऋषींचे उल्लेख येतात. त्यांचा साकल्याने विचार करता असे म्हणता येईल की, शौर्य, ज्ञानप्रवणता यांची परंपरा या कुलाने राखली आहे.

---

१६. नाहं तन्तुं न वि जानाम्योतुं ! ऋ. ६·९·२

१७. रूपंरूपं प्रतिरूपो बभूव तदस्य रूपं प्रतिचक्षणाय ।
इंद्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते युक्ता ह्यस्य हरयः शता दश ॥

श्रौतकर्मांचे स्वरूप

चिंतामणि गणेश काशीकर

प्रिय देवतेच्या आराधनेची प्रवृत्ती मानवांमध्ये नैसर्गिक आहे. ही प्रवृत्ती सर्वकाळी आणि सर्वस्थळी दृष्टीला पडते. देवतेची कल्पना आणि तिच्या आराधनेचे स्वरूप व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या उच्चनीच अभिरुचीप्रमाणे निरनिराळे असू शकते. म्हणूनच ऋग्विधानकाराने म्हटले आहे—

अग्नौ क्रियावतां देवो दिवि देवो मनीषिणाम् ।
प्रतिमास्वल्पबुद्धीनां योगिनां हृदये हरिः ॥

क्रियाशील लोकांच्या देवाचे अधिष्ठान अग्नी हे आहे, विचारवंतांचा देव स्वर्गलोकात आहे, अल्पसमजुतीच्या लोकांचा देव मूर्तीमध्ये आहे आणि योग्यांचा देव हृदयात आहे. वेदकालीन पूर्वज मनीषीही होते आणि क्रियाशीलही होते. त्यामुळे स्वर्गात आणि अन्यत्र वास करणाऱ्या देवतांची आराधना ते मुख्यतः अग्नीच्या द्वारे करीत असत. सारे वैदिक वाङ्मय अग्नीच्या द्वारे केलेल्या विविध देवतांच्या उपासनांनी भरलेले आहे. या उपासनेची तंत्रे इतकी विविध, विस्तृत आणि जटिल आहेत की, त्यांचा ग्रंथ लावून वैदिक ऋषींच्या विचारपद्धतींचा आणि आचारपद्धतींचा शोध घेणे हे एक मोठे काम होऊन बसले आहे. प्राचीन-अर्वाचीन अनेक भाष्यकारांनी आणि टीकाकारांनी आपापली बुद्धी त्या कामी खर्ची घातली आहे.

प्राचीन काळी जगातील अनेक लोक अग्न्युपासक होते; तसे वैदिक आर्यही होते. या अग्न्युपासनेत वैदिक आर्यांच्या सूक्ष्म बुद्धीचा आणि तरल भावनेचा प्रत्यय जागोजाग येतो. त्यांची अग्न्युपासना वैयक्तिक आणि सामुदायिक अशी उभयविध आहे. वैयक्तिक अग्न्युपासना म्हणजे स्मार्त किंवा गृह्यकर्मे, आणि सामुदायिक अग्न्युपासना म्हणजे श्रौतकर्मे.

गौतमधर्मसूत्रात एकूण अठ्ठेचाळीस संस्कार सांगितले आहेत. गर्भाधानादी चौदा, पंच महायज्ञ, सात पाकसंस्था, सात हविःसंस्था, सात सोमसंस्था आणि आत्म्याचे आठ गुण असे एकूण अठ्ठेचाळीस संस्कार होतात. त्यांपैकी गर्भाधानादी चौदा, पंच महायज्ञ, आणि सात पाकसंस्था अशी एकूण सव्वीस कर्मे होत. विवाहसमयी जो अग्नि स्थापन केला जातो तो आमरण संभाळणे

आणि त्यावर संध्याकाळी आणि सकाळी होम करणे हे गृहस्थाश्रमी पुरुषाचे धर्मशास्त्रानुसार करावयाचे कर्म आहे. काही सूत्रकारांच्या मते उपनयनप्रसंगी जो अग्नि सिद्ध केला तोच विवाहप्रसंगी उपयोगात आणला जातो. गर्भाधानादी चौदा संस्कारांमध्ये अग्नीची उपासना आहे. देवयज्ञ, पितृयज्ञ, भूतयज्ञ, मनुष्ययज्ञ आणि ब्रह्मयज्ञ यांमध्येही अग्नीचा संबंध आहे. बौधायन गृह्यसूत्रानुसार सप्त पाकसंस्था पुढीलप्रमाणे आहेतः—१ हुत (यात विवाह, सीमंतोन्नयन इ० संस्कार येतात.), २ प्रहुत (जातकर्म, चौल इ०), ३ आहुत (उपनयन, समावर्तन), ४ शूलगव, ५ बलिहरण, ६ प्रत्यवरोहण आणि ७ अष्टकाहोम. सूत्रकारांनी या सर्व कर्मांचा तपशीलवार विधी दिला आहे. ही सर्व कर्मे स्मार्ताग्नीच्या साहाय्याने करावयाची आहेत; आणि ती व्यक्तीने आपल्या स्वतःच्या आणि आपल्या कुटुंबाच्या कल्याणासाठी करावयाची आहेत.

गृह्यकर्मांचे विधान मुख्यतः गृह्यसूत्रांमध्ये सांगितले आहे. काही संस्कारांचे मंत्र अथर्ववेदात आणि इतरत्र आहेत; आणि काही विधी तुरळकपणे ब्राह्मणांत आढळतात. तथापि यावरून वेदकाली गृह्यकर्मे फारशी प्रचारात नव्हती, असे म्हणता यावयाचे नाही. उपनयन, विवाह, अंत्येष्टी इत्यादी संस्कार वेदकालातही होते. मात्र या संस्कारांचे आडंबर श्रौतकर्मांवरून उचललेले स्पष्ट दिसते. वेदांत संगृहीत केलेले मंत्र श्रौतकर्मांना आधारभूत आहेत. गृह्यकर्मांना आधारभूत अशा मंत्रांचे संग्रह मंत्रसंहिता या नावाने प्रचलित होते. अशा काही मंत्रसंहिता सांप्रत उपलब्ध आहेत. वैदिक संहितांच्या नंतरचा आणि गृह्यसूत्रांच्या रचनाकालापूर्वीचा मंत्रसंहितांचा रचनाकाल आहे. गृह्यकर्मांची आणि श्रौतकर्मांची अशा दोन परंपरा स्वतंत्र रीतीने प्राचीन काळापासून चालत होत्या. क्वचित या परंपरा परस्परांच्या जवळून तर क्वचित दुरून गेलेल्या दिसतात. गृह्यकर्मांच्या विकासाचा तुलनात्मक अभ्यास हा एक उद्बोधक विषय आहे. तूर्त या ठिकाणी श्रौतकर्मांच्या स्वरूपाचा संक्षिप्त परिचय करून घ्यावयाचा आहे.

श्रौतकर्मांची व्याप्ती फार मोठी आहे. वरवर पाहाणाराला श्रौतकर्मांचा विधी रूक्ष, कंटाळवाणा आणि ठरीव साच्याचा वाटतो. परंतु तो समजावून घेऊन ऐतिहासिक आणि सांस्कृतिक दृष्टीने त्याच्याकडे पहाणाराला तो उद्बोधक आणि मनोरंजक वाटेल. भारवीच्या किरातार्जुनीय या संस्कृत महाकाव्यावर टीका लिहिताना मल्लिनाथाने त्याच्या काव्याला नारिकेलफलाची उपमा दिली आहे, आणि ते फल उकलून आतील रसाची गोडी चाखण्याबद्दल रसिक वाचकांना आवाहन केले आहे; तसेच येथेही आहे.

यज्ञ हे एक फार थोर कृत्य आहे. ते हातांनी करावयाचे असते, डोळ्यांनी पहावयाचे असते, कानांनी ऐकावयाचे असते आणि बुद्धीने त्याचे मनन करावयाचे

असते. यज्ञ म्हणजे वेदांनी सांगितलेल्या विधीला अनुसरून देवतेप्रीत्यर्थ विशिष्ट द्रव्य अग्नीमध्ये अर्पण करणे. ही व्याख्या दिसायला सुटसुटीत वाटते; पण यज्ञविधीचे स्वरूप तसे सुटसुटीत नाही. ते चांगलेच जटिल आहे. यज्ञाच्या स्वरूपावरून त्याचे दोन प्रमुख वर्ग पडतात. पहिला वर्ग म्हणजे हविःसंस्था आणि दुसरा म्हणजे सोमसंस्था. हविःसंस्था सात आहेत. त्या अशा--अग्न्याधेय, अग्निहोत्रहोम, दर्शपूर्णमास, आग्रयण, दाक्षायणयज्ञ, चातुर्मास्य आणि निरूढ-पशुबंध. काही सूत्रकारांच्या मताने यात थोडा-बहुत फरक होतो.

अग्न्याधेयामध्ये गार्हपत्य, दक्षिणाग्नी, आहवनीय, सभ्य आणि आवसथ्य या अग्नींची स्थापना करावयाची असते. पुढील सर्व कर्मे या अग्नींवर करावयाची असतात. गार्हपत्य अग्नी हा गृहाचा स्वामी होय. आहवनीय अग्नी हा यज्ञातील प्रमुख आहुती देण्यासाठी स्थापन केला जातो. दर्शपूर्णमासेष्टीत अन्वाहार्य चरु ऋत्विजांना दक्षिणा म्हणून देण्यात येतो. तो दक्षिणाग्नीवर शिजविला जातो म्हणून त्याला अन्वाहार्यपचन असे नाव आहे. तो दक्षिण बाजूकडे असतो म्हणून त्याला दक्षिणाग्नी म्हणतात. सभ्य आणि आवसथ्य यांचे नित्य धारण केलेच पाहिजे असा नियम नाही. सभागृहातील अग्नी तो सभ्याग्नी आणि आवसथातील म्हणजे राहण्याच्या जागेतील अग्नी तो आवसथ्याग्नी होय.

सोमयागात सोम वनस्पतीचे सवन करून म्हणजे पाट्यावर दगडी वत्त्याने कुटून रस काढून त्याचे हवन प्रामुख्याने करावयाचे असते. सूत्रानुसार सोम-संस्था एकूण सात आहेत. त्यांची नांवे—अग्निष्टोम, अत्यग्निष्टोम, उक्थ्य, षोडशी, वाजपेय, अतिरात्र आणि अप्तोर्याम. या सर्व सोमयागांत सोमाचे हवन एकच दिवस असते. म्हणून या यागांना 'एकाह' म्हणतात. काही यागात सोमाचे हवन एकाहून अधिक दिवस असते. एकापासून अकरा दिवसांपर्यंत हवन असणाऱ्या यागांना 'अहीन' म्हणतात. द्वादशाह या नावाचा बारा सुत्या असणारा याग अहीनरूप आणि सत्ररूप असा दोन प्रकारचा आहे. यापुढे सत्र नावाचे याग येतात. सत्रे ही दीर्घकाल चालणारी असतात. चयन या नावाचा एक महत्त्वाचा विधी आहे. तो स्वतंत्रपणे केला जात नाही; तर सोमयागाला जोडून तो केला जातो. चयनामध्ये विशिष्ट आकाराच्या मातीच्या विटा तयार करून त्या भाजून त्यांच्या योगाने यज्ञातील उत्तरवेदी तयार केली जाते. या उत्तरवेदीवर आहवनीय अग्नी स्थापन करून त्यावर सर्व आहुती दिल्या जातात. चयनाचे किंवा चितीचे आकार अनेक प्रकारचे असतात. 'श्येनचिती' हा त्यांतील प्रसिद्ध प्रकार आहे. या चितीचा आकार आकाशात उडणाऱ्या बहिरी ससाण्यासारखा असतो. चितीला कमीत कमी एक हजार आणि जास्तीत जास्त पाच हजार इष्टका म्हणजे विटा लागतात.

श्रुतींनी सांगितलेल्या यज्ञांची संख्या शेकडयांनी मोजण्याइतकी भरेल. पण तितक्या सगळ्या यज्ञांची स्वरूपे वेगवेगळी नाहीत. होम, इष्टि, पशुयाग, सोमयाग, चयन, सव, सत्र या यज्ञांच्या प्रमुख जाती आहेत; आणि कोणत्याही यज्ञाची जात माहीत असली, की त्याचे स्वरूप प्रामुख्याने स्पष्ट होते.

वेदमंत्रांचा अधिकार ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य या त्रैवर्णिकांना आहे. त्याचप्रमाणे यज्ञाचे अधिकारीही हे तिन्ही वर्ण आहेत. एवढेच नव्हे, तर रथकार (सुतार) आणि निषादस्थपति म्हणजे निषादांचा प्रमुख यांनाही यज्ञाचा अधिकार आहे. वेदांचे अध्यापन आणि यज्ञयागातील पौरोहित्य ही ब्राह्मणांची कर्मे होती, परंतु मंत्र म्हणण्याचा आणि यजमान या नात्याने यज्ञ करण्याचा अधिकार क्षत्रिय-वैश्यांनाही होता. स्त्रियांना वेदाधिकार नाही, ही स्मृतिकालातील रूढी यज्ञ-धर्माशी सुसंगत नाही. यज्ञामध्ये पत्नीला यजमानाइतकाच अधिकार आहे. यज्ञ-प्रसंगी पत्नीनेही हजर राहून मंत्र म्हणावयाचे असतात आणि काही विधी करावयाचा असतो. यजमान प्रवासात असेल, तर पत्नीच्या उपस्थितीत अध्वर्यूने यजमानाच्या श्रौताग्नीवर रोजचा अग्निहोत्रहोम द्यावयाचा असतो. होमप्रसंगी यजमान उपस्थित नसला तर चालेल, पण यजमानपत्नी अवश्य उपस्थित असली पाहिजे. स्त्रियांचा वेदाधिकार आणि यज्ञाधिकार नाहीसा होत गेला याची कारणे सामाजिक आहेत.

यज्ञाचे विधी प्रत्यक्ष ज्यांनी करायचे ते ऋत्विज उत्तम वेदाध्ययन केलेले आणि यज्ञातील विविध कार्यांचे चांगले ज्ञान असलेले असे असले पाहिजेत. यजमानाने आपले ऋत्विज अग्न्याधानप्रसंगी किंवा सोमयाग करावयाच्या वेळी निवडावयाचे असतात. एकदा निवडलेले ऋत्विज सबळ कारणाखेरीज बदलू नयेत असा नियम आहे. ऋत्विजांची संख्या निरनिराळ्या यज्ञांत निरनिराळी असते. अग्निहोत्रहोम केवळ एका अध्वर्यूने द्यावयाचा असतो. दर्शपूर्ण-मासेष्टीत चार ऋत्विज असतात. चातुर्मास्य यागात पांच असतात. पशुयागात सहा असतात. अग्निष्टोम यागात सोळा किंवा सतरा ऋत्विज असतात. प्रत्येक वेदाचे चार ऋत्विज असतात. अध्वर्यू, प्रतिप्रस्थाता, नेष्टा आणि उन्नेता हे यजुर्वेदी; होता, मैत्रावरुण, अच्छावाक आणि ग्रावस्तुत् हे ऋग्वेदी; आणि उद्गाता, प्रस्तोता, प्रतिहर्ता आणि सुब्रह्मण्य हे सामवेदी असतात. ब्रह्मा, ब्राह्मणाच्छंसी, आग्नीध्र आणि पोता हे ऋत्विज कोणत्या वेदाचे असावेत यासंबंधी नियम नाही. ब्रह्म्याला तिन्ही वेदांचे ज्ञान असावे अशी अपेक्षा आहे. याप्रमाणे सोळा ऋत्विजात चार इयत्ता होतात, आणि त्यांची मुख्य दक्षिणा अनुक्रमे बारा, सहा, चार आणि तीन या प्रमाणात द्यावयाची असते. या दक्षिणेखेरीज निरनिराळ्या विधींच्या

अनुषंगाने अध्वर्यू, ब्रह्मा इत्यादी ऋत्विजांना आणखी दक्षिणा द्यावयाची असते. होता, अध्वर्यू, ब्रह्मा आणि उद्गाता हे पहिल्या दर्जाचे ऋत्विज होत. सतरा ऋत्विजांखेरीज इतर काही सहायक, चमसाध्वर्यू, उपगाते इत्यादी निराळे लागतात. सत्रामध्ये सर्वच यजमान आणि सर्वच ऋत्विज असतात. त्यामुळे सत्रात दक्षिणा द्यावयाची नसते. सत्रातील प्रमुखाला ' गृहपति ' अशी संज्ञा आहे.

यज्ञामध्ये विशिष्ट देवतांसाठी हवन करावयाचे असते. या देवतांचे स्वरूप वेदामध्ये वर्णिलेले असते. अग्नी, इंद्र, विष्णू, अदिती, प्रजापती इत्यादी देवतांना हवी दिले जातात. काही जोडदेवतांनाही हवी सांगितले आहेत. उदा०— अग्नाविष्णू, अग्नाषोमौ, इंद्राग्नी इत्यादी. कधी कधी या देवता गुणविशिष्ट असतात. जसे, पवमान अग्नी, अन्नवान् अग्नी, मरुत्वान् इंद्र इत्यादी.

यज्ञातील हविर्द्रव्यांचे अनेक प्रकार आहेत. आज्य म्हणजे तुपाचा उपयोग यज्ञात आहुतीसाठी वारंवार केला जातो. गायीचे दूध, दही, नासविलेल्या दुधाचा चोथा आणि उरलेले पाणी यांच्याही आहुती प्रसंगविशेषी दिल्या जातात. धान्यामध्ये व्रीही आणि यव यांचा उपयोग अधिक प्रमाणात आढळतो. व्रीही म्हणजे भात शेतातून गाडीत घालून आणावे. ते उखळात कांडून त्याचे तांदूळ करून पाट्यावर वरवंट्याने वाटावेत. त्याचे पीठ थाळीत घालून त्यावर आधणाचे पाणी ओतावे. त्यात ते पीठ चांगले मळून त्याचा कासवाच्या आकाराचा गोळा करावा. तो खापराच्या तुकड्यावर ठेवून खाली-वर विस्तव घालून भाजावा. अशा भाजलेल्या गोळ्याला ' पुरोडाश ' म्हणतात. त्यावर तूप घातले जाते आणि योग्य वेळी त्यातील काही भाग घेऊन त्याचे हवन केले जाते. व्रीही आणि यव यांचे चरू म्हणजे भात शिजविण्यासही सांगितले आहे. ग्राम्य म्हणजे शेतात पेरून उगवलेली सात प्रकारची धान्ये आणि आरण्य म्हणजे रानात आपोआप उगवलेली सात प्रकारची धान्ये यांचेही उपयोग सांगितले आहेत. सोम वनस्पतीचा रस काढून तो पाण्यात मिसळून त्याचे हवन होत असे. वाजपेय आणि सौत्रामणी या यज्ञांत सुरेचे हवन सांगितले आहे. तांदुळापासून सुरा बनविण्याचा विस्तृत विधी सूत्रग्रंथांत सांगितलेला आहे.

पशुयागांत अज म्हणजे बोकड याचा उपयोग सर्वात अधिक प्रमाणात सांगितला आहे. निरनिराळ्या यागांत निरनिराळ्या रूपरंगांचे अज सांगितलेले असतात. याखेरीज मेष, गाय, बैल, अश्व इत्यादिकांचेही याग सांगितले आहेत. सात ग्राम्य आणि सात आरण्य पशूंचा यागाशी संबंध आहे. पशूचा श्वास कोंडून त्याला मारले जाई. नंतर शरीराचे छेदन करून कोठ्यावर वेष्टनासारखा असलेला ' वपा ' नावाचा पापुद्रा अग्नीवर भाजून त्याची आहुती देत असत. नंतर पशूची विशिष्ट अंगे काढून ती शिजवून त्यांचा याग करीत असत. हवीच्या

एकंदर प्रकारावरून हे स्पष्ट दिसते की, जे पदार्थ लोकांच्या आहारात होते, तेच देवतांनाही आवडतात, या कल्पनेने यज्ञात देवतांना अर्पण केले जात असत.

यज्ञामध्ये ऋत्विजांनी वापरावयाच्या पात्रांपैकी वरीचशी पात्रे वृक्षाच्या लाकडाची केलेली असतात; काही मातीची, काही काश्याची आणि काही बांबूची असतात. याखेरीज अनेक गोष्टी यागामध्ये लागत असतात. व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या नित्याच्या व्यवहारात अनेक गोष्टी लागत असतात; त्या सर्वांचा यज्ञामध्ये उपयोग सांगितला आहे.

यजमानाची अग्निशाला त्याच्या घराच्या प्रशस्त भागात तयार केलेली असते. गार्हपत्य, आहवनीय आणि अन्वाहार्यपचन किंवा दक्षिण या तीन अग्नींसाठी तीमध्ये विशिष्ट अंतरावर आयतने किंवा मातीची कुंडे तयार केलेली असतात. अग्निशाळेच्या मध्यावर गार्हपत्याचे आयतन असते. त्याच्या पूर्वेला बारा प्रक्रम म्हणजे पावलावर आहवनीय अग्नीचे आयतन करावयाचे असते. गार्हपत्याच्या आग्नेयीला विशिष्ट अंतरावर अन्वाहार्यपचन अग्नीचे आयतन केले जाते. अग्निशाळेच्या प्राचीन स्वरूपात सध्या थोडाबहुत फरक झालेला आहे. मूळच्या अग्निशाळेच्या मानाने आजची अग्निशाळा कृत्रिम झाली आहे. अग्नीची बांधीव कुंडे आरंभी नव्हती. गार्हपत्य आणि आहवनीय यांच्या आयतनांच्या मधून बैलगाडी सहजासहजी जाईल एवढे त्या दोहोमध्ये अंतर असे. आहवनीयाच्या आयतनाच्या पश्चिम बाजूला आयतनाला चिकटून वेदी असते. या वेदीत दर्भ पसरून त्यांवर आज्यस्थाली, हविर्द्रव्ये असलेली पात्री, स्रुच्या, आणि स्रुवा ही पात्रे ठेवतात. वेदीची ही जागा अगोदर ‘ स्फ्य ’ नावाच्या लाकडी तरवारीने खणून तेथील गदळ आणि गवत बाहेर टाकून देऊन नंतर त्या जागी मातीची भर घालून दर्भ पसरावयाचे असा विधी आहे. आता वेदीची जागा अगाऊ आणि कायमची ठाकून ठोकून तयार केलेली असते; आणि ती खणण्याचा विधी समंत्रक औपचारिक रीत्या केला जातो. अशाच काही गोष्टी वास्तविक ऐन वेळी करावयाच्या असता त्या सोयीसाठी अगाऊ केल्या जातात, आणि ऐन वेळी केवळ समंत्रक संस्कार केला जातो.

गृहस्थाश्रमी पुरुषाने अग्न्याधानाचा विधी करून श्रौताग्नींची स्थापना करावी. अशी अग्निस्थापना केलेल्या पुरुषाला ‘ आहिताग्नि ’ किंवा ‘ अग्निहोत्री ’ म्हणतात. आहिताग्नी पुरुषाने सूर्यास्ताच्या आणि सूर्योदयाच्या वेळेला अग्नी प्रज्वलित करून त्यावर दुधाच्या आहुती द्यावयाच्या असतात. यासाठी यजमानाने एक खास गाय सांभाळलेली असते. स्थापन केलेले अग्नी सांभाळणे आणि बारा महिने सांज-सकाळ अग्निहोत्रहोम करणे ही आहिताग्नीची पहिली जबाबदारी आहे.

पत्नीसह तो प्रवासाला गेल्यास त्याने आपले अग्नी अग्न्याधानाच्या वेळी तयार केलेल्या अरणींच्या रूपाने किंवा साक्षात् बरोबर नेले पाहिजेत आणि तेथे अग्निकर्म चालविले पाहिजे.

यापुढील त्याची जबाबदारी म्हणजे प्रत्येक पौर्णिमेला आणि अमावास्येला यज्ञ करणे. या यज्ञप्रकाराला 'इष्टि' म्हणतात. पौर्णिमेची ती पूर्णमासेष्टी आणि अमावास्येची ती दर्शेष्टी. जेवढ्या म्हणून इष्टी आहेत त्या सगळ्या दर्शपूर्णमासेष्टीच्या तंत्राने करावयाच्या असतात. म्हणजे दर्शपूर्णमासेष्टी ही त्यांची प्रकृती आहे. या इष्टीत मागे सांगितल्याप्रमाणे चार ऋत्विज असतात. पुरोडाश हा मुख्य हवी असतो. सोमयाजी यजमानाच्या दर्शेष्टीला पुरोडाशाखेरीज सान्नाय्य म्हणजे दूध आणि दही हेही हविर्द्रव्य असते. आदल्या दिवशी अन्वाधान वगैरे काही विधी करावयाचे असतात. दुसऱ्या म्हणजे मुख्य दिवशी अध्वर्यू यज्ञासाठी भात मापून घेतो आणि यजमानाच्या पत्नीकडून किंवा दासीकडून ते कांडून घेऊन त्याच्या तांदुळाचे पीठ वाटून घेतो. त्यानंतर पुरोडाश तयार करावा लागतो. वेदी खणून तीत दर्भ पसरावयाचे असतात. आग्नीध्र नावाचा ऋत्विज अध्वर्यूला मदत करीत असतो. ब्रह्म्याची सर्व कर्मांवर नजर असते. वेदीमध्ये हवी आणून ठेवल्यानंतर अध्वर्यू होता नावाच्या ऋत्विजाला बोलावतो आणि त्याला सामिधेनी ऋचा म्हणावयाला सांगतो. होता आपल्या जागी उभा राहून मंत्र म्हणू लागला म्हणजे अध्वर्यू आहवनीयावर एकेक समिध देतो. यानंतर होता देवतांना यज्ञासाठी बोलावतो. मग काही आहुती दिल्यानंतर प्रधानयागाला सुरुवात होते. होता प्रथम पुरोनुवाक्या नावाचा मंत्र म्हणून देवतेची स्तुती करतो आणि नंतर त्याने याज्या नावाचा मंत्र म्हटला म्हणजे अध्वर्यू हवीची आहुती अग्नीवर देतो. स्विष्टकृत् आहुती दिल्यानंतर इडोपाह्वान होते आणि अन्वाहार्य चरू ऋत्विजांना दक्षिणा म्हणून दिला जातो. पुढे आणखी काही विधी केले जातात आणि इष्टीचे अनुष्ठान संपते.

इष्टीच्या या तंत्राला अनुसरून करावयाच्या अनेक इष्टींचे विधान वेदात सांगितले आहे. निरनिराळ्या कामना सफल करून घेण्यासाठी करावयाच्या काम्येष्टी विशेषतः कृष्णयजुर्वेदात आढळतात. प्रत्येक इष्टीत देवता, द्रव्य आणि क्वचित दक्षिणा निरनिराळी सांगितलेली असते. विधीमध्ये इतरही काही फरक होतात. नवीन धान्य आले म्हणजे प्रथम ते देवतेला अर्पण करून नंतर त्याचा आहारात उपयोग करावा असा श्रुतींचा आदेश आहे. त्यासाठी आग्रयणेष्टी सांगितली आहे. शरद्ऋतूत भात पिकले म्हणजे नव्या धान्याचे हवी तयार करून आग्रयणेष्टी करावी. जव हे पीक महाराष्ट्रात होत नाही; उत्तरेत ते पिकते.

वेदकालात मुख्य वस्ती उत्तरेकडे असल्यामुळें रब्बीचे पीक म्हणून जव तयार झाले म्हणजे त्यांची आग्रयणेष्टी करणे आवश्यक होते. पावसाळ्यात साव्यांचीही इष्टी करण्याला हरकत नाही. बांबूला तुरे आले म्हणजे तेही देवतांना अर्पण करावेत. चातुर्मास्य नावाचा जो याग आहे, त्याची चार पर्वे एका वर्षात चार टप्प्यांनी करावयाची असतात. तथापि एकापुढे एक याप्रमाणे पाच दिवसांत ती पुरी करण्याची प्रथा बऱ्याच जुन्या काळापासून सुरू झालेली आहे. आहिताग्नीने दर सहा महिन्यांनी पशुयाग केला पाहिजे. पशुयागाचे तंत्र इष्टीहून निराळे आहे. या तंत्रानुसार अनेक पशुयाग निरनिराळ्या कामनांच्या पूर्तीसाठी करण्याची योजना श्रुतींनी आखली आहे.

सोमयागात हवीचे आणि पशुयागांचे तंत्र अंतर्भूत असते, आणि शिवाय सोमरसाच्या हवनाचे विशिष्ट आणि विस्तृत तंत्र असते. अग्निष्टोम हा प्रकृतिभूत सोमयाग आहे. प्रत्येक वसंतऋतूत सोमयाग करावयाचा असतो. यज्ञाची पूर्वतयारी, ऋत्विजांची योजना, यज्ञमंडप इत्यादी सिद्धता झाल्यावर यजमान पुण्यनक्षत्रावर अग्नीसह यज्ञमंडपात येऊन दीक्षणीयेष्टी करून यज्ञाची दीक्षा घेतो. दुसऱ्या दिवशी प्रायणीयेष्टी झाल्यावर सोम वनस्पती विकत घेण्याचा विधी होतो. सोमराजा यज्ञमंडपात आणल्यावर त्याच्या स्वागतासाठी आतिथ्येष्टी केली जाते. तिसऱ्या दिवशी महावेदी म्हणजे यज्ञाची मुख्य जागा आखून घेऊन पूर्वबाजूला आहवनीय अग्नीसाठी उत्तरवेदीचा ओटा तयार केला जातो. प्रवर्ग्य आणि उपसदिष्टी या नावाची दोन कर्मे दोन ते चार हे तीन दिवस रोज सकाळ-संध्याकाळ याप्रमाणे दोनदा होतात. चौथ्या दिवशी प्रवर्ग्योद्वासन झाल्यावर उत्तर-वेदीवर अग्निप्रणयन केले जाते, महावेदीतील मंडप तयार केले जातात, आणि अग्नीषोमौ देवतेसाठी पशूचा याग होतो.

पाचव्या दिवशी मोठ्या पहाटेला जे अनुष्ठान सुरू होते ते दिवस संपवून रात्रीपर्यंत चालते. हा यागाचा सवनीय दिवस होय. सोम वनस्पती कुटून तिचा रस काढून त्याचे निरनिराळ्या ग्रहपात्रांतून अग्नीवर हवन केले जाते. सवनीय पशूचा याग केला जातो. या दिवसाचा विधि प्रातःसवन, माध्यंदिनसवन आणि तृतीय-सवन अशा तीन सवनांत विभागला जातो. निरनिराळ्या ग्रहांच्या आहुती देण्यापूर्वी उद्गाताप्रभृती ऋत्विज सामांची स्तोत्रे गातात, आणि होताप्रभृती ऋत्विज शस्त्र नावाचे मंत्रसमूह पठण करतात. माध्यंदिन सवनात यागाची दक्षिणा दिली जाते. सहाव्या दिवशी सकाळी तीर्थावर जाऊन अवभृथाचा विधी केला जातो. तेथून यज्ञमंडपात परत आल्यावर काही विधी होतो. नंतर घरी येऊन अग्निशालेत अग्नींची पुनःस्थापना करून काही विधी झाल्यावर अग्निष्टोम यागाचे अनुष्ठान समाप्त होते.

या यागाचा विस्तृत विधी गुंतागुंतीचा आणि वरवर पाहणाराला रुक्ष भासला तरी सांस्कृतिक दृष्टीने विचार करता तो अतिशय बोधप्रद आणि मनोरंजक आहे. या यागात बारा स्तोत्रशस्त्रे असतात. या संख्येत कमीजास्त भर घातली आणि इतर विधींत काही फरक केला म्हणजे इतर सोमयाग बनतात. त्यांचा आणि चयनविधीचा निर्देश मागे केला आहेच. यज्ञविधीसंबंधाने ध्यानात ठेवण्यासारखी एक गोष्ट अशी आहे की, ते उत्तम प्रकारे बांधलेले आहेत. कोणत्या विधीनंतर कोणी कोणता विधी करावयाचा हे तपशीलवार सांगितलेले असते. यज्ञात वापरावयाच्या प्रत्येक पदार्थाची योग्य प्रकारे विल्हेवाट लावलेली आढळते.

यज्ञ-धर्माचे सूक्ष्म दृष्टीने समालोचन केल्यास काही ठळक गोष्टी आपल्या दृष्टीला पडतात. त्यांपैकी पहिली गोष्ट म्हणजे यज्ञविधीत दिसून येणारी देवाण-घेवाणीची वृत्ती. उपासक आपल्यापाशी जे काही आहे, ते प्रथम देवतेला अर्पण करतो आणि नंतर आपणांला जे हवे असेल ते देवाजवळ मागतो. दिल्याशिवाय घेण्याचा अधिकार प्राप्त होत नाही. व्यवहार या दृष्टीने हे ठीक असले तरी या व्यवहाराकडे पहाण्याची उपासकाची जी वृत्ती असेल, तिच्यावर त्याची आध्यात्मिक उन्नती अवलंबून राहील. मी देवतेसाठी आहुती दिली आहे, आता देवतेने माझे ईप्सित पूर्ण केलेच पाहिजे, अशी यज्ञकर्त्याची भावना असेल, तर तो जुलमाचा रामराम होईल. कर्त्याची ही वृत्ती राजस किंवा तामस म्हणावी लागेल. उलटपक्षी नम्र भावाने एखादी वस्तू देवतेला अर्पण केळी आणि प्रसाद म्हणून—मोबदला म्हणून नव्हे—एखाद्या गोष्टीची देवतेकडे याचना केली तर ते भक्ताच्या वृत्तीला साजेसे होईल. स्वतःकडे लहानपणा घेऊन देवाला मोठेपणा दिल्यासारखे ते होईल. यांतील पहिल्या प्रकारची वृत्ती वैदिक वाङ्मयात आढळत नाही असे म्हणता येत नाही.

ईप्सिताच्या सिद्धतेवर पकड ठेवण्याचे आणखी मार्गही यज्ञकर्त्यांनी अनुसरलेले दिसतात. यज्ञविधीची जी मांडणी—विशेषतः यजुर्वेदामध्ये विस्ताराने केली आहे, तिच्या तत्त्वाचा शोध घेतल्यास ही गोष्ट प्रत्ययाला येते. प्रतीकाचा आश्रय करून इष्ट साधणे ही यज्ञविधीमध्ये आढळून येणारी साधारण प्रवृत्ती आहे. यज्ञविधीचा जो पसारा वाढला तो अशा प्रकारच्या तपशिलामुळेच. यज्ञभूमीवर आक्रमण करणाऱ्या असुरादी काल्पनिक योनींचा नाश व्हावा, त्यांच्यापासून यज्ञातील हवी आणि इतर पदार्थांचे रक्षण व्हावे, म्हणून सभोवती विस्तव फिरवून राक्षसादी योनी परास्त केल्याची भावना यज्ञात व्यक्त केली जाते. पाऱ्यावर वरवंट्याने ठोके मारणे, हातात लाकडी खड्ग घेऊन उभे रहाणे, अग्नीची आयतने आणि वेदी यांच्या चारी बाजूंची जागा झाडून स्वच्छ करणे, त्यांच्या भोवती पाणी फिरविणे किंवा दर्भ पसरणे या गोष्टींच्या मागेही तोच उद्देश आहे.

संततीची इच्छा हा उद्देश काही विधींमध्ये दिसून येतो. कूर्च्यांसारखा उपयोग करण्यासाठी दर्भांचा तयार केलेला वेद यजमानपत्नी आपल्या मांडीवर धारण करते. सामगायन चालू असता नेसत्या वस्त्राच्या आतून कंबरेपासून पायापर्यंत ती पाण्याची धार पाडते. अश्वमेधात मृत अश्वाचे सान्निध्य करते. हे सर्व प्रसंग संतती प्राप्त व्हावी या हेतूचे द्योतक आहेत. धान्याची समृद्धी व्हावी या हेतूनेही काही विधींची रचना झाली आहे. वेदमंत्रांचा यज्ञकर्मातील उपयोग प्रथमतः ज्या ब्राह्मणग्रंथात सांगितला आहे, त्यातील अर्थवाद पाहिला म्हणजे लहानमोठ्या विधींची उपपत्ती सांगण्यामध्ये वैदिक ऋषींचा व्यक्त होणारा दृष्टिकोण स्पष्ट होतो.

या सर्व कर्मकांडांतील मूलतत्त्वाला ' यातु ' असे नाव मानवशास्त्रज्ञांनी दिलेले आहे. यातूची ही कल्पना जगातील सर्व धर्मांच्या आचारामध्ये कमीजास्त प्रमाणात आढळून येते. तशी ती वैदिक यज्ञधर्मातही आहे, याबद्दल आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. यातु ही मनुष्याच्या स्वाभाविक प्रवृत्तींपैकी एक आहे. यातूमधून विज्ञानाचा आणि धर्माचा विकास होतो. ज्या समाजात धर्माची बूज राखली जाते, त्या समाजाच्या धार्मिक आचारात यातूंचा अंतर्भाव काही प्रमाणात झालेला असला तरी त्याबद्दल फारशी फिकीर करण्याचे कारण नाही.

वेदांची जी सहा अंगे आहेत, त्यांमध्ये ज्योतिष हे एक आहे. त्याचे कारण असे की, वेदांत सांगितलेल्या यज्ञकर्माशी ज्योतिषाचा निकटचा संबंध आहे. सूर्य-चंद्रामुळे आपल्याला अहोरात्र, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, संवत्सर इत्यादी कालमाने उपलब्ध होतात. निरनिराळे यज्ञ कोणत्या ऋतूंत, कोणत्या महिन्यांत, कोणत्या नक्षत्राला करावेत, त्यातील लहानमोठे विधी नेमके कोणत्या वेळी करावेत, यासंबंधी श्रुतींनी तपशीलवार नियम घालून दिले आहेत. यज्ञप्रक्रियेत जी निरनिराळी रूपके येतात त्यांतील बरीचशी कालचक्राशी संबद्ध आहेत. सृष्टीचे जे चक्र अविरत चालू आहे त्याचे प्रतिबिंब म्हणजे श्रौत कर्मकांड होय. अग्निचयनामध्ये काठकचयन या नावाचा चयनाचा एक प्रकार आहे. त्यामध्ये इष्टकांच्या ऐवजी वाळूचे खडे (शर्करा) उत्तरवेदीवर विशिष्ट क्रमाने समंत्रक मांडावयाचे असतात. त्या शर्करारूप इष्टका म्हणजे स्पष्टपणे निरनिराळी कालमाने होत. चयनाची ही भव्य आणि रूपकात्मक मांडणी पाहिली म्हणजे यज्ञविधींची रचना करणाऱ्या वैदिक ऋषींचे कौतुक केल्याखेरीज राहवत नाही. कालरूप ब्रह्माची उपासना हे यज्ञप्रक्रियेचे एक वैशिष्ट्य आहे.

वेदमंत्रांचे पठन ही बाष्कळ वडबड आहे आणि कर्मकांड ही शुष्क आणि निरर्थक हालचाल आहे अशी टीका अनेकदा केलेली ऐकू येते. अर्थज्ञानपूर्वक

कर्मे करणाऱ्या ऋत्विजांचा प्रायः अभाव झाल्यामुळे तशी टीका होणे स्वाभाविक आहे. परंतु वेद आणि कर्मकांड यांचे मूळ स्वरूप लक्षात घेतले तर या टीकेला जागा रहाणार नाही. मंत्रांच्या अर्थज्ञानाचे महत्त्व फार प्राचीन काळापासून मानले गेले आहे, आणि कर्मांच्या मूळ हेतूचे ज्ञान हे प्रत्यक्ष त्या कर्मांचे फल देते असे ब्राह्मणग्रंथांनी जागोजाग म्हटले आहे. मंत्राचा अर्थ आणि त्या मंत्राबरोबर करावयाच्या क्रियेचे औचित्य ध्यानात आले, तर यज्ञ करणारा यजमान आणि तो करविणारे ऋत्विज यांच्या अंतःकरणातील आध्यात्मिक भाव अवश्य जागृत होतील. स्तोत्र गाणारा उद्गाता आणि शस्त्राचे शंसन करणारा होता, हे ज्या देवतेचे स्तवन करीत असतील, त्या देवतेच्या स्वरूपाचे ध्यान त्यांनी त्या वेळी केले पाहिजे, अशी श्रुतींची अपेक्षा आहे. ज्ञानपूर्वक कर्माचे महत्त्व दृष्टीआड करून चालणार नाही.

कर्मकांडाचा आणि भक्तीचा काही संबंध नाही; भक्तीचा संप्रदाय मागाहून निर्माण झाला असे म्हटले जाते, पण ते बरोबर नाही. ज्या क्षणी मानवाने दैवतांची कल्पना केली, त्याच क्षणी त्याच्या अंतःकरणात भक्तीचा उद्रेक झाला. वेदमंत्रांत केलेली देवतांची स्तवने वाचली म्हणजे वैदिक कवींची अंतःकरणे भक्तीने ओथंबलेली होती, हे सहज लक्षात येते. हीच गोष्ट यज्ञकर्मालाही लागू आहे. यज्ञातील काही कर्मे अशी आहेत की, त्यांची मंत्राशी घातलेली जोड पाहिली म्हणजे दुधात साखर पडल्यासारखे वाटते. यजमानाला रोज सकाळ-संध्याकाळ श्रौताग्नीवर अग्निहोत्र द्यावा लागतो. त्या वेळी आणि अग्नीपासून दूर प्रवासाला जाते वेळी त्याने अग्नीची जी प्रार्थना करावयाची असते ती पाहिली म्हणजे यजमानाचे आणि अग्नीचे किती जिव्हाळ्याचे नाते आहे ते लक्षात येते. भक्तीचे नवविध स्वरूप वर्णन केले आहे. भक्तीचे हे सर्व प्रकार वैदिक मंत्रांत आणि कर्मांत आढळतात. मात्र मंत्र म्हणणाराने अर्थ जाणून मंत्र म्हटले पाहिजेत आणि कर्म करणाराने मंत्र आणि कर्म यांची सांगड घालून कर्म केले पाहिजे.

जगातील अतिप्राचीन संस्कृतींशी भारताच्या प्राचीन संस्कृतीची तुलना केली म्हणजे भारतीय संस्कृतीचे श्रेष्ठत्व लक्षात येते आणि त्या श्रेष्ठत्वामध्ये यज्ञ-संस्थेचा फार मोठा वाटा आहे, हेही मनावर ठसते. उत्तरकालात यज्ञाच्या स्वरूपात उत्क्रांती झाली, परंतु यज्ञाचे तत्त्व टिकून राहिले. सध्याच्या संक्रमणकालात भारतीय संस्कृतीचे स्वरूप मोठ्या प्रमाणात पालटले असले, तरी यज्ञसंस्थेचा वारसा तिच्याकडे आला असल्याचा प्रत्यय अजूनही येतो.

डॉ. ए. बी. कीथ यांचा ऐतरेय ब्राह्मणाचा इंग्रजी अनुवाद

वेंकटेशशास्त्री जोशी

युरोपियन पंडितांनी संस्कृत भाषेच्या अभ्यासाला आणि विशेषतः वैदिक वाङ्मयाच्या अभ्यासाला आधुनिक वळण दिले, त्याला आता जवळजवळ उणीपुरी दोन शतके होतील. त्या काळी प्राधान्याने परंपरागत ज्ञान आणि धार्मिक श्रद्धा यांचे अधिष्ठान भारतीय पंडितांच्या वेदविषयक अभ्यासाला होते; तर कोणत्याही परंपरेचे बंधन न मानता शास्त्रीय चिकित्साप्रधान संशोधनावर युरोपीय पंडितांचा वैदिक वाङ्मयाचा व्यासंग सुरू झालेला दिसतो. त्यामुळे स्वाभाविकपणेच दोन पद्धतींतील सिद्धान्तात, निष्कर्षांत आणि विशेषतः अर्थ लावण्याच्या पद्धतीत फरक दिसून येतो. पुष्कळ ठिकाणी भारतीय परंपरागत पद्धतीने काढलेल्या सिद्धान्तात, निष्कर्षांत व अर्थ लावण्याच्या पद्धतीत उघड उघड उणीवा असलेल्या दिसून येतात हे खरे; पण त्याचबरोबर युरोपियन पंडितांचे प्रतिपादन ग्राह्य मानून स्वीकारावेच असे म्हणण्याइतपत प्रबल आधार किंवा प्रमाणेही पुष्कळ ठिकाणी दिसत नाहीत असे मला या ठिकाणी दाखवावयाचे आहे. याशिवाय काही उदाहरणे अशीही दिसतात की, अनवधान किंवा मूळ विषयाचा समज नीट न झाल्याने युरोपीय पंडितांनी स्वीकारलेले अर्थ ग्राह्य मानणे कठीण होते. डॉ. ए. बी. कीथ यांच्या ऐतरेय ब्राह्मणाच्या भाषांतरातील काही उदाहरणे मी या लेखात चर्चेकरिता घेणार आहे.

१. नवकपाल

[1]ऐतरेय ब्राह्मणात सुरुवातीलाच [2]"आग्नावैष्णवं पुरोळाशं निर्वपन्ति दीक्षणीयमेकादशकपालम्" (१–१) असे वाक्य आहे. या वाक्यात "एकादशकपाल" असा शब्द आलेला आहे. याचा अर्थ "एकादशसु कपालेषु [3]संस्कृतः पुरोडाशः एकादशकपालः" असा सायणाचार्यांनी केलेला आहे.

---

१. ऐतरेय ब्राह्मण–सायणाचार्यभाष्यासहित, आनन्दाश्रम, पुणे १८९६ (यापुढे ऐ. ब्रा.);

२. तत्रैव, पृ. ६;

३. पाणिनी (यापुढे पा.) ४·२·१६;

षड्गुरुशिष्यांनीही,

[४]" एकादशकपालेषु पुरोळाशस्तु संस्कृतः ।
द्विगोर्लुगनपत्येऽणः संस्कृतंभक्षसूत्रतः ॥ "

" अकरा कपालांवर संस्कार केलेला पुरोडाश " असाच अर्थ केलेला आहे. त्याकरिता " संस्कृतं भक्षाः " (४–२–१६) या पाणिनीच्या सूत्राने सांगितलेल्या ' अण् ' प्रत्ययाचा ' द्विगोर्लुगनपत्ये ' (४–१–८८) या सूत्राने लुक् होतो असे स्पष्टपणे सांगितलेले आहे. असे प्रयोग ऐतरेय ब्राह्मणात वारंवार आलेले असून पहिल्या अध्यायात पहिल्या खंडात आठव्या पानावरच पुन्हा ' एकादशकपाल ', ' अष्टाकपाल ' आणि ' त्रिकपाल ' असे प्रयोग आले आहेत. या उदाहरणांवरून या प्रयोगांचे पौनःपुन्य आपल्या सहज लक्षात येईल. वरील सर्व उदाहरणांत आणि अन्यत्र जेथे जेथे असे प्रयोग आले आहेत अशा ठिकाणी " ....कपालावर संस्कार केलेला पुरोडाश " असाच अर्थ सायणाचार्यांनी व षड्गुरुशिष्यांनी केलेला आहे.

डॉ. कीथ मात्र " आग्नावैष्णवं पुरोडाशम् एकादशकपालम् । " याचे भाषांतर करताना [५]" A cake to Agni and Viṣṇu **on eleven potsherds** " असे म्हणतात.

त्याचप्रमाणे जेथे जेथे असे प्रयोग आले आहेत, त्या ठिकाणी कीथ यांनी असाच अर्थ केला आहे. या अर्थावरून कीथ यांना काय म्हणावयाचे आहे, याचा स्पष्ट बोध होत नाही. कारण " on eleven potsherds " याचा अकरा कपालांवर ठेवलेला (put) किंवा भाजलेला (baked) किंवा शिजविलेला (cooked) यांपैकी कोणताही अर्थ होऊ शकेल. म्हणून आवश्यक तो शब्द स्पष्ट न दिल्यामुळे या ठिकाणी संदेह उत्पन्न होतो. विशेषतः पाणिनीने अशा शब्दांच्याकरिता " संस्कृतं भक्षाः " (४–२–१६) या सूत्राने " तत्र संस्कृतम् " या अर्थी स्वतंत्रपणे ' अण् ' प्रत्यय सांगून त्याचा " द्विगोर्लुगनपत्ये " (४–१–८८) या सूत्राने लुक् सांगितलेला असताना कीथ यांनी तसा अर्थ स्पष्टपणे न देण्यात काय हेतू आहे हे पाहणे जरूर आहे. त्यातही विशेष असा की, वर दाखविल्याप्रमाणे सायणाचार्यांनी व षड्गुरुशिष्यांनी तसा अर्थ स्पष्टपणे दाखविलेला

---

४. ऐतरेय ब्राह्मण षड्गुरुशिष्यांच्या सुखप्रदावृत्तीसह; त्रावणकोर; १९४२, पृ. १० (यापुढे षड्गुरुशिष्य);

५ डॉ. ए. बी. कीथ यांचे ऐतरेय ब्राह्मणाचे इंग्रजी भाषांतर, हॉवर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस १९२०, पृ. १०७ (यापुढे कीथ);

आहे. त्यामुळे कीथ यांनी आपला अर्थ असा संदिग्ध का ठेवला याचा उलगडा अभ्यासकाला नीट होत नाही. इंग्रजी भाषेची ती एक ठेवण आहे, असे कदाचित प्रतिपादन करता येईल; पण या ठिकाणी अर्थनिश्चिती होत नाही हे खरे.

डॉ. कीथ यांचा याहीपेक्षा अधिक घोटाळा पुढील एका उदाहरणात दिसून येतो. तिसऱ्या अध्यायात चौथ्या खंडात सुरुवातीला [६]" सोमो वै राजा यजमानस्य गृहानागच्छति " असे सोमाच्या आगमनाचे वर्णन करून नंतर [७]" **नवकपालो** भवति ", " वैष्णवो भवति " असे तेथेच त्याला द्यावयाच्या पुरोडाशाचे वर्णन केले आहे.

या ठिकाणीही सायणाचार्यांनी पूर्वीप्रमाणेच " नवसु कपालेषु संस्कृतः पुरोडाशः नवकपालः " असाच अर्थ दिला आहे. परंतु कीथ यांनी मात्र " नवकपालो भवति " या वाक्याचे [८]" It is offered on nine potsherds " असाच अर्थ केला आहे. हा अर्थ बरोबर आहे असे वाटत नाही. वस्तुतः या वाक्याचे भाषांतर " It is cooked (baked) on nine potsherds " असे व्हावयास पाहिजे. मार्टिन हाऊग (Martin Haug) यांनी प्रस्तुत वाक्याचे भाषांतर कसे केले आहे ते पाहण्यासारखे आहे. ते म्हणतात,

[९]" Its purodāśa is made ready in nine potsherds (i. e. the rice-ball making up the purodaśa is placed on nine potsherds) "

मार्टिन हाऊग यांचे वरील भाषांतर कीथ यांच्या भाषांतरापेक्षा स्पष्ट व निःसंदिग्ध आहे; तथापि हे भाषांतर मूळ ग्रंथाचा अभिप्राय नीट व्यक्त करते का ते तपासून पाहिले पाहिजे. कारण [१०]सायणाचार्य यांनी ' संस्कृतम् ' या शब्दाचा

---

६. ऐ. ब्रा. पृ. ६४;

७. तत्रैव;

८. कीथ पृ. ११८, या वाक्यात cooked किंवा इतर कोणता तरी योग्य शब्द अध्याहृत घ्यावयाचे ठरविले तरी offer हा शब्द कोठून आला हा प्रश्न राहतोच. शिवाय सतत cooked किंवा इतर कोणतातरी शब्द अध्याहृत घेण्यात काय तात्पर्य आहे ?;

९ मार्टिन हाऊग यांचे **Aitareya Brāhmaṇa of the Ṛgveda** (येथून पुढे मार्टिन हाऊग) पृ. २३;

१०. एकादशसु कपालेषु संस्कृतः पुरोडाशः एकादशकपालः। तेषु हि पुरोडाशः श्रप्यते। (ऐ. ब्रा. पृ. ७);

अर्थ येथे ' श्रपितः ' म्हणजे भाजलेला, शिजवलेला असा घेतला असताना मार्टिन हाऊग यांना baked किंवा cooked याऐवजी placed किंवा put असा अर्थ ' संस्कृतम् ' या शब्दाचा या ठिकाणी घ्यावयाचा आहे असे दिसते. यावरून " नऊ कपालांवर संस्कार केला गेलेला " या वाक्यात संस्कार शब्दाने cooked किंवा baked असा अर्थ घेण्यापेक्षा put किंवा placed असा अर्थ प्रकृत संदर्भात घेणे अधिक योग्य आहे असे मार्टिन हाऊग यांचे मत असावे. मार्टिन हाऊग यांना या विषयाच्या बाबतीत जरा विशेष महत्त्व आहे. कारण त्यांनी भारतात येऊन यज्ञप्रक्रिया आणि कर्मकांड पुष्कळसे पाहिलेले आहे.[११] त्यामुळे त्यांच्या विधानाला पाश्चात्त्य विद्वानांत महत्त्व येणे स्वाभाविकच होय. कीथ हे ऐतरेय ब्राह्मणांचे भाषांतर करीत असताना त्यांच्यापुढे मार्टिन हाऊग यांचे भाषांतर असावे. मार्टिन हाऊग आपल्या भाषांतराच्या टीपेत आवर्जून आपण हा पुरोडाश तयार करण्याचा विधी प्रत्यक्ष पाहिलेला आहे असे सांगतात आणि त्याचे सविस्तर वर्णन देतात, तेव्हा त्यात बरेच तथ्य असावे असा कीथ यांचा समज झालेला असण्याचा संभव आहे. नाहीतर कीथ, मार्टिन हाऊग यांच्या विरुद्ध लिहीत नाहीत असे नाही. त्या दोघांच्या मतभेदाची पुष्कळ उदाहरणे आहेत. त्यांचा यथाक्रम परामर्श घेण्यात येईलच. पण पुरोडाशविधी मार्टिन हाऊग यांनी पाहिलेला आहे आणि ते ' नवकापालो भवति ' याचे भाषांतर करीत असताना [१२]" The rice-ball is placed on nine potsherds " असे भाषांतर करतात. आणि भारतीय परंपरेतील प्रमाणभूत भाष्यकार सायणाचार्य ' नवसु कपालेषु संस्कृतः

---

11. The principle food of the gods at the so called Iṣṭis is Purodāśa. I here give a short description of its preparation, which I myself have witnessed. The Adhvaryu takes rice which is husked and ground (piṣṭa) throws it into a vessel of copper (madantī) kneads it with water and gives the whole mass a globular shape. He then places this dough on a piece of wood to the Āhavaniya fire in order to cook it. After it has been half cooked he takes it off and gives it the shape of the tortoise and places the whole on eleven potsherds. To complete cooking it, he takes the Dharbha grass, kindles and puts it on the Purodaśa..."

—Martin Haug, p. 93.

१२. मार्टिन हाऊग, पृ. ३४;

पुरोडाशः नवकपालः ' असा अर्थ करतात आणि " संस्कृतः " या शब्दाचा शिजविलेला, भाजलेला [13] (तेषु हि पुरोडाशः श्रप्यते) असा अर्थ देतात. तेव्हा या दोन पंडितांच्या मतभेदाच्या अर्थात आपण न शिरता तटस्थ रहावे असा निर्णय तारतम्यविवेकाने कीथ यांनी केलेला असणे असंभवनीय नाही. नाहीतर जरुरीच्या विषयात आणि शेकडो उदाहरणांत महत्त्वाचा शब्द अध्याहृत घेऊन काम भागवावे अशी कीथ यांची विचारसरणी नाही; आणि तशी लेखनशैलीही नाही. सरळ स्पष्ट, शब्दशः भाषांतर करण्याबाबत ज्यांची प्रसिद्धी आहे त्यांनी असे संदिग्ध व [14] "नवकपालो भवति" या ठिकाणी [15] 'They offer on nine potsherds' असे आपल्या पद्धतीला सोडून भाषांतर करावे या पाठीमागे काही तरी कारण असावे असे वाटल्यावरून त्या कारणाचा या ठिकाणी यथाशक्ती शोध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे.

आता या ठिकाणी दुसरा प्रश्न उपस्थित होतो की, मार्टिन हाऊग यांनी तरी put किंवा placed असे भाषांतर का करावे ? या प्रश्नाचे उत्तर, मार्टिन हाऊग यांनी पाहिलेल्या आणि तदनुसार वर्णिलेल्या पुरोडाशाच्या प्रक्रियेत आहे. त्यांनी आपल्या भाषांतरात दिलेली पुरोडाशप्रक्रियेची टीप येथेही खाली सविस्तर उद्धृत केली आहे.

त्यावरून मार्टिन हाऊग यांना पुरोडाश बनविण्याची माहिती अपुरी असावी असे वाटते. " तो पुरोडाश अर्धा शिजला असताना कपालावर ठेवला जातो, आणि तो पूर्ण शिजविण्याकरिता त्याच्यावर प्रज्वलित दर्भ ठेविले जातात " असे मार्टिन हाऊग म्हणतात. त्यामुळे या पुरोडाश बनविण्याच्या प्रक्रियेत मार्टिन हाऊग यांची अशी कल्पना झालेली दिसते की, अर्धा पुरोडाश शिजल्यानंतर तो जेव्हा कपालावर ठेवला जातो तेव्हा त्या कपालांच्या खाली अग्नी असत नाही, व म्हणून तो पुरोडाश पूर्ण शिजविण्याची प्रक्रिया केवळ प्रज्वलित दर्भच करीत असतात. वस्तुस्थिती बरोबर अगदी निराळी आहे. त्या कपालांच्या खाली तर अग्नी असतोच, पण त्याशिवाय पुरोडाश असलेल्या पात्रावर अंगारभस्म थापलेले असते. या क्रियांमुळे तो पुरोडाश संपूर्णपणे शिजून तयार होतो. पण मार्टिन हाऊग यांनी या महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे त्यांची अशी समजूत झाली असावी की, तो पुरोडाश कपालावर भाजला किंवा शिजविला जातच नाही. फक्त

---

१३. ऐ. ब्रा., सायण, पृ. ७;

१४. ऐ. ब्रा., पृ. ६४;

१५. कीथ, पृ. ११८;

त्या कपालांवर पुरोडाश ठेवला जातो. म्हणून मार्टिन हाऊग यांनी आपल्या भाषांतरात put किंवा placed असे म्हटलेले असण्याचा संभव आहे.

अर्थात मार्टिन हाऊग यांच्या विचारामध्ये आणखीही काही असण्याची शक्यता आहे. पण कोणत्याही कारणाने त्यांनी put किंवा placed असे जे शब्द वापरले आहेत, ते समर्थनीय होऊ शकत नाहीत. त्याचप्रमाणे कीथ यांच्यापुढे मार्टिन हाऊग यांचे भाषांतर असो किंवा नसो. त्यांनी प्रकृत उदाहरणात cooked किंवा baked हे शब्द अध्याहृत ठेवले आहेत व [१६] "नवकपालो भवति" या वाक्याचे [१७] "They offer on nine potsherds" असे जे भाषांतर केले आहे ते कोणत्याही रीतीने समर्थनीय आहे असे वाटत नाही. कारण अशा भाषांतरामध्ये संदिग्धता व भोंगळपणा असे दोनही दोष राहण्याची शक्यता असते.

२. देवयजन

[१८] "देवयजनं वै वरं पृथिव्यै, देवयजन एवैनं तदवसाययति।" ऐ. ब्रा. ३·२.

"देवांना उद्देशून जेथे हवन केले जाते तो भूमीचा श्रेष्ठभाग होय. म्हणून तो (होता) त्याची (सोमाची) स्थापना देवांना उद्देशून ज्या ठिकाणी हवन केले जाते अशाच ठिकाणी करतो."

वरील ब्राह्मण आणि त्याचा अर्थ स्पष्ट आहे. सायणाचार्यांनीही या ब्राह्मणाचे स्पष्टीकरण करताना [१९] "देवयजनाख्यस्य यागदेशस्य पृथिवीसम्बान्धि-श्रेष्ठस्थानत्वात् तत्रैवैनं सोमम्..." असे स्पष्ट शब्दात विवरण केले आहे.

डॉ. कीथ यांनी मात्र वरील ब्राह्मणाचे भाषांतर खालीलप्रमाणे केले आहे.

[२०]"The chosen spot of the earth is the place of sacrifice to the gods, verily thus he settles him on **the chosen spot of the earth.**"

---

१६. ऐ. ब्रा., पृ. ६४;
१७. कीथ, पृ. ११८;
१८. ऐ. ब्रा., पृ. ५४;
१९. तत्रैव सायण, पृ. ५४;
२०. कीथ, पृ. ११५;

याचा अर्थ असा होतो की, " पृथ्वीचा श्रेष्ठ भाग (पृथ्वीवरील उत्तम जागा) म्हणजे देवांना उद्देशून करावयाच्या यज्ञयागादिकांची जागा होय. म्हणून तो (होता) त्याची (सोमाची) स्थापना पृथ्वीच्या निवडक भागावर करतो. "

वरील वाक्यात कीथ यांनी " देवयजन " या शब्दाचा पहिल्या वाक्यात " The place of sacrifice to the gods " असा अर्थ केलेला आहे. पण दुसऱ्या वाक्यात त्याच शब्दाचा " The chosen spot of the earth " असा अर्थ केला असून तो बरोबर नाही. दुसऱ्या वाक्याचा शब्दशः अर्थ " Verily thus he settles him on **the place of sacrifice to the gods.** " असा व्हावयास पाहिजे.

आता मार्टिन हाऊग यांनी कसे भाषांतर केले आहे ते पहावयास पाहिजे. ते म्हणतात, [21]" Vara means the place of sacrificing to the gods (devayajana). (By these words) Hotṛ makes him (the soma) stop (and remain in the place). "

मार्टिन हाऊग हे शब्दशः भाषांतर करीत नसल्यामुळे त्यांनी विस्ताराने लिहिलेले नाही. प्रकृत ब्राह्मणांचा केवळ भावार्थ केलेला आहे. परंतु कीथ सर्वत्र शब्दशः भाषांतर करीत असल्यामुळे त्यांनी 'देवयजन' या शब्दाचा अर्थ, " The chosen spot of the earth " असा देण्याऐवजी " The place of sacrifice to the gods " असा द्यावयास पाहिजे. म्हणजे संपूर्ण वाक्याचे असे भाषांतर होईल, " The chosen spot of the earth is the place of sacrifice to the gods, verily thus he settles him on **the place of sacrifice to the gods.** " म्हणून डॉ. कीथ यांनी केलेले प्रकृत ब्राह्मणाचे भाषांतर बरोबर झालेले आहे असे वाटत नाही. हे भाषांतर नसून भावार्थ आहे असे म्हणणे कदाचित अधिक योग्य होईल.

३. स्वर्ग्य आणि ४. अग्न्याहुति

[22] " सैषा स्वर्ग्याहुतिर्यदग्न्याहुतिः । " ऐ. ब्रा. ३·५

अर्थ : अग्निरूप द्रव्याची जी आहुती आहे, ती स्वर्ग प्राप्त करून देणारी आहे.

२१. मार्टिन हाऊग, पृ. २८;

२२. ऐ. ब्रा., पृ. ७४;

वरील ब्राह्मण व त्याचा अर्थ अगदी स्पष्ट आहे. सायणाचार्यांनीही [२३]"अग्निरूपद्रव्याहुतिर्या विद्यते, सैषा स्वर्गाय हिता।" असे ह्या ब्राह्मणाचे स्पष्टीकरण केलेले आहे. त्यांच्या मते 'स्वर्ग्य' शब्दाचा 'स्वर्गाय हिता' म्हणजेच स्वर्गप्राप्ती करून देण्याच्या बाबतीत हितकारक–सहायक असा अर्थ आहे. म्हणजे 'स्वर्ग्य' शब्दात स्वर्ग शब्दावरून [२४]"स्वर्गादिभ्यो यत्" या वार्त्तिकाने [२५]"तस्मै हितम्" या अर्थी यत् प्रत्यय झालेला आहे किंवा [२६]"तस्मै प्रभवति" म्हणजे "समर्थ असणे" या अर्थीही यत् प्रत्यय येथे करता येईल. त्याच वेळी "स्वर्गप्राप्ती करून देण्यास समर्थ" असा स्वर्ग्य या शब्दाचा अर्थ होईल. स्वर्ग्य, यशस्य, धन्य इत्यादी शब्द स्वर्गादिगणात पढले असून या स्वर्गादी गणात पढलेल्या सर्व शब्दांवरून "तस्मै प्रभवति" किंवा "तस्मै हितम्" या अर्थी यत् प्रत्यय होऊन हे शब्द निष्पन्न होतात.

मार्टिन हाऊग यांनीही वरील ब्राह्मणाचे भाषांतर खालीलप्रमाणे केलेले आहे. [२७]"The offering of the fire is that offering **which leads to heaven.**" म्हणजे मार्टिन हाऊग यांनीही "स्वर्ग्या आहुतिः" याचा अर्थ "स्वर्गाला नेण्यास मदत करणारी, स्वर्गाला नेऊन पोहोचविणारी आहुति" असाच अर्थ केला आहे.

डॉ. कीथ यांनी मात्र वरीलप्रमाणे ब्राह्मणाचे भाषांतर करताना [२८]"The libation to Agni is heavenly libation" असे म्हटले आहे. म्हणजे कीथ यांनी 'स्वर्ग्य' या शब्दाचा अर्थ heavenly असा केलेला आहे. पण तो अर्थ बरोबर आहे असे वाटत नाही. "स्वर्गाय हिता" असा सायणाचार्यांनी केलेला अर्थ व "which leads to heaven" असा मार्टिन हाऊग यांनी केलेला अर्थच बरोबर आहे असे वाटते. आता heavenly या शब्दाचाही leading to heaven असाच अर्थ आहे असे मानावयाचे ठरविल्यास काहीच प्रश्न उद्भवत नाही.

---

२३. तत्रैव सायण;

२४. वार्त्तिक पा. ५·१·५;

२५. पा. ५·१·५.;

२६. पा. ५·१ १०१;

२७. मार्टिन हाऊग, पृ. ३८;

२८. कीथ, पृ. ११९;

वस्तुतः कीथ यांनी प्रकृत ब्राह्मणाचे भाषांतर करताना फार मोठा दुसराच घोटाळा केलेला आहे. "अग्न्याहुतिः" या शब्दाचे भाषांतर करताना "The libation to Agni" असे भाषांतर केलेले आहे. हा फार मोठा प्रमाद त्यांच्या हातून झालेला आहे. वस्तुतः सायणाचार्यांनी 'अग्न्याहुतिः' या शब्दाचा [२९]"अग्निरूपद्रव्याहुतिः" असा अगदी स्पष्ट शब्दात अर्थ केलेला आहे. मार्टिन हाऊग यांनीही [३०] "The offering of the fire," असाच "अग्न्याहुतिः" शब्दाचा अर्थ केलेला आहे; आणि हे दोनही ग्रंथ कीथ यांच्यापुढे असताना त्यांनी "The libation to Agni" असा अर्थ का करावा हे समजत नाही.

या प्रकृत आतिथ्येष्टीमध्ये मन्थन करून निर्माण केलेला अग्नी आहवनीयाग्नीमध्ये टाकतात. ती ही "अग्न्याहुतिः" होय. म्हणजे या ठिकाणी "आग्नौ आहुतिः अग्न्याहुतिः" असा सप्तमी समास नसून "अग्नेः आहुतिः अग्न्याहुतिः" असा षष्ठी समास आहे; आणि हे प्रकरण थोडे जरी चाळले तरी ही गोष्ट लक्षात येण्यासारखी आहे. त्याशिवाय महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे सायणाचार्यांनी या ब्राह्मणाच्या सुरवातीलाच जे अवतरण दिले आहे त्यात स्पष्टपणे म्हटले आहे की, [३१]"येयमाहवनीयेऽग्नौ मथिताग्निप्रक्षेपलक्षणाहुतिस्तां प्रशंसति" म्हणजे "आहवनीय अग्नीमध्ये मन्थन केलेल्या अग्नीची जी आहुति टाकावयाची आहे त्या आहुतीचे वर्णन करतो."

अशा प्रकारे अग्निरूप आहुतीचा (१)[३२] प्रकरणाने स्पष्ट अर्थ मिळत असताना (२)[३३] सायणाचार्यांनी 'अग्निप्रक्षेपलक्षणाहुतिः' आणि 'अग्निरूपद्रव्याहुतिः' असे स्पष्टपणे म्हटले असतांना (३)[३४] मार्टिन हाऊग यांनी 'The offering of the fire' असे निःसंदिग्ध भाषांतर केले असताना, कीथ मात्र The libation to Agni असे भाषांतर कसे करतात ते समजत नाही.[३५]

---

२९. ऐ. ब्रा., सायण, पृ. ७४;

३०. मार्टिन हाऊग, पृ. ३८;

३१. ऐ. ब्रा., सायण, पृ. ७४;

३२. ऐ. ब्रा., तृतीयाध्याय, ४ व ५ खंड;

३३. ऐ. ब्रा., सायण, पृ. ७४;

३४. मार्टिन हाऊग, पृ. २८;

३५. कदाचित हा भाग कीथ यांच्या सहकाऱ्यांनी भाषांतरित केलेला असावा, अशी शक्यता आहे.

५. अनु + √विद्

[३६] "तस्मात् त्रयोदशो मासो नानुविद्यते । न वै सोमविक्रय्यनुविद्यते । पापो हि सोमविक्रयी । ३·१.

अर्थ— म्हणून तेरावा महिना (शुभ कार्यास) अनुकूल नाही. सोमविक्रय करणारा सुद्धा (शुभ कार्यास) योग्य नाही. कारण सोमविक्रय करणारा पापी होय.

या ब्राह्मणात 'अनुविद्यते' असे क्रियापद आहे, त्याच्या अर्थासंबंधी आपणांस येथे चर्चा करावयाची आहे.

[३७] सायणाचार्यांनी "नानुविद्यते शुभकर्मानुकूलो न भवति" असे भाष्यात म्हटले आहे. म्हणजे सायणाचार्यांच्या मते अनु + √ विद् या धातूचा "शुभ-कर्माला अनुकूल असणे" असा अर्थ आहे.

[३८] कीथ यांनी "नानुविद्यते" म्हणजे not known अर्थ केला आहे. म्हणजे कीथ यांच्या मते येथे अनु + √ विद् या धातूचा to know असा अर्थ आहे. सायणाचार्य व कीथ या दोघांच्या अर्थांपैकी कोणता अर्थ अधिक ग्राह्य होईल याचा येथे विचार करावयाचा आहे. एका कारिकेप्रमाणे √ विद् धातू निरनिराळ्या अर्थांत एकंदर चार गणांत पढलेला आहे.

"सत्तायां विद्यते, ज्ञाने वेत्ति, विन्ते विचारणे ।
विन्दते विन्दति प्राप्तौ, श्यन्-लुक्-श्नम्-शेष्वनुक्रमात् ॥"

म्हणजे 'असणे' या अर्थी चतुर्थ गणात, जाणणे या अर्थी द्वितीय गणात, विचार करणे या अर्थी सप्तम गणात आणि लाभ या अर्थी षष्ठ गणात √विद् धातू आहे. याशिवाय हा धातू दहाव्या गणातही धातुपाठात सापडतो.

प्रकृत स्थळी अनु + √विद् हा चौथ्या गणातील आत्मनेपदी "असणे" या अर्थी आहे, असे सायणाचार्यांचे मत आहे. मूळ धातूचा "असणे" एवढाच अर्थ असला तरी 'अनु' या उपसर्गामुळे अर्थात फरक होऊन 'अनु + √विद्'

---

३६. ऐ. ब्रा., पृ. ५१;

३७. तत्रैव सायण, पृ. ५१;

३८. कीथ, पृ. ११५;

याचा " अनुकूल असणे " असा अर्थ येथे घेणे शक्य आहे. [३९] मार्टिन हाऊग यांनी ' नानुविद्यते ' याचा Unfit असा अर्थ घेऊन सायणाचार्यांना अनुकूलता दाखविली आहे.

कीथ यांच्या मते प्रकृत स्थळी ' अनु + √विद् ' हा द्वितीय गणी 'जाणणे' या अर्थी असून ' अनुविद्यते ' हे त्याचे कर्मणी वर्तमानकाळ तृतीयपुरुषी एकवचनाचे रूप आहे.

प्रकृत संदर्भात कीथ यांच्या मताप्रमाणे " अनु " उपसर्गाला काही विशेष अर्थ रहात नाही. द्वितीय गणी √विद् धातूची रूपे कर्मणी वर्तमानकाळी विपुल प्रचारात नाहीत. मुख्य म्हणजे अनु + √विद् याचा To know असा अर्थ करून प्रकृत वाक्यात संदर्भास उपयुक्त असा अर्थ लागत नाही. " तेरावा महिना लोकांना माहीत नाही, " " सोमविक्रय करणाऱ्याला लोक ओळखत नाहीत " अशा कीथ यांनी केलेल्या अर्थापेक्षा सायणाचार्यांनी केलेला " तेरावा महिना (शुभ कर्माला) अनुकूल नाही, " " सोमविक्रय करणारा (शुभ कर्माला) अनुकूल नाही " हा अर्थ अधिक योग्य वाटतो.[४०] मार्टिन हाऊग यांनी घेतलेला Unfit हा अर्थ सायणाचार्यांच्या अर्थालाच अधिक जवळचा आहे; आणि असा अर्थ घेतल्याशिवाय " पापो हि सोमविक्रयी " या वाक्याने सोमविक्रय करणाऱ्याला ' पापी ' असे जे म्हटले आहे, त्याला स्वारस्य रहात नाही, हे डॉ. कीथ यांनी लक्षात घेतलेले दिसत नाही.

६. योग-क्षेम

[४१]" यद्युक्तयोः **अयोगक्षेमः** प्रजाः विन्देत् " (३·३)

[४२]" उभावेव ते **क्षेमयोगौ** कल्पयन्ति " (३·३)

---

३९. मार्टिन हाऊग म्हणतात— " Thence the thirteenth month is found **unfit** (for any religious work to be done in it); a seller of soma is (likewise) **unfit** (for intercourse). " मार्टिन हाऊग, पृ. २६;

४०. तत्रैव;

४१. ऐ. ब्रा., ६१;

४२. तत्रैव;

वरील ब्राह्मणात 'योग' आणि 'क्षेम' हे शब्द आले आहेत. त्यांच्या अर्थाविषयी या ठिकाणी चर्चा करावयाची आहे. वरील वाक्यातील पहिल्या वाक्याचा अर्थ "जर ते दोनही बैल शकटाला जोडले तर संततीला धनधान्य मिळणार नाही" असा आहे. दुसऱ्या वाक्याचा अर्थ "त्यांच्याजवळ असलेल्याचे रक्षण होते आणि नवीन धनधान्याची प्राप्ती होते; असा दोहोंचाही त्यांना लाभ होतो" असा आहे.

सायणाचार्यांनी योग आणि क्षेम शब्दांचे अर्थ देताना स्पष्ट म्हटले आहे की, [४३]"अप्राप्तस्य धनादेः संपादनं योगः। प्राप्तस्य रक्षणं क्षेमः।" योग आणि क्षेम शब्दांचे[४४] नंतरच्या काळात स्वीकारलेले अर्थ सुद्धा असेच आहेत. आता कीथ या शब्दांचा कोणता अर्थ देतात ते पाहू. पहिल्या वाक्याचा अर्थ देताना कीथ म्हणतात,

[४५] "Lack of peace and rest would come on offspring." म्हणजे योग याचा अर्थ peace आणि क्षेम याचा अर्थ rest असा कीथ येथे करीत आहेत. दुसऱ्या वाक्याचा अर्थ करतानासुद्धा ते म्हणतात;

[४६] "Those (who take down when one is yoked and one unyoked), produce both peace and rest." या वाक्यातही कीथ यांनी योग आणि क्षेम शब्दांचे अर्थ peace आणि rest असेच केले आहेत. विशेष हा की, योग आणि क्षेम या शब्दांचा या वाक्यात केलेला व्युत्क्रमही कीथ यांनी लक्षात घेतलेला नाही. पण योग याचा अर्थ peace आणि क्षेम याचा अर्थ rest हा कीथ यांना दोनही उदाहरणांत अभिप्रेत आहे असे मात्र स्पष्ट दिसते.

आता मार्टिन हाऊग यांनी वरील दोनही वाक्यांचा खालीलप्रमाणे अर्थ केला आहे.

(1) [४७]The sacrificer could not keep what he is possesed

---

४३. तत्रैव सायण;

४४. या संदर्भात "योगक्षेमं वहाम्यहम्" हे श्रीमद्भगवद्गीतेतील प्रसिद्ध वाक्य लक्षात घेण्यासारखे आहे.

४५. कीथ, ११७;

४६. तत्रैव;

४७. मार्टिन हाऊग, पृ. ३३;

of, nor increase it, should he has any children they would be scattered (everywhere and consequently be lost for him.)

(2) [४८] Those sacrificers who take the soma down, whilest one of the bullocks is yoked and the other let loose, avail themselves of both actions, of **acquiring property** and keeping what they **have acquired.**

वरील दोनही वाक्यांत मार्टिन हाऊग यांनी योग आणि क्षेम या दोनही शब्दांचे अर्थ सायणाचार्यांच्या अर्थाच्या बरोबर विरुद्ध दिले आहेत. म्हणजे सायणाचार्य योग या शब्दाचा जो अर्थ घेतात, तो मार्टिन हाऊगनी क्षेम शब्दाचा घेतला आहे आणि सायणाचार्य जो क्षेम शब्दाचा अर्थ घेतात तो मार्टिन हाऊगनी योग शब्दाचा घेतलेला आहे. बहुतेक या ठिकाणी मार्टिन हाऊग यांचे अनवधान झालेले असावे. कारण योग आणि क्षेम हे द्वन्द्वसमासघटित शब्द कोशामध्ये ऋग्वेदापासून तो थेट काव्य-नाटक-कादंबरीपर्यंत नोंदविले गेले असून, बहुतेक ठिकाणी त्यांचा अर्थ " अप्राप्तस्य धनादेः सम्पादनं योगः " आणि " प्राप्तस्य रक्षणं क्षेमः " असा जो सायणाचार्यांनी अर्थ दिलेला आहे तसाच अर्थ सापडतो. [४९]मोनियर विल्यम्स यांनीही असाच अर्थ दिलेला आहे. परंपरेप्रमाणेही या अर्थाविषयी मतभेद नाही आणि मार्टिन हाऊग यांनी ते अर्थ बरोबर उलट दिले असल्यामुळे त्याविषयी जोपर्यंत दुसरी काही उपपत्ती लागत नाही, तोपर्यंत " गच्छतः स्खलनं क्वापि भवत्येव विपश्चितः " या न्यायाने अनवधानाने हे शब्द उलटे पडले आहेत असे मानणे शक्य होईल. परंतु कीथ यांनी प्रकृत अर्थाशी काहीही संबंध नसलेला व कोषांमधूनही न दिलेला योग या शब्दाचा peace हा अर्थ कोठून आणला हा खरा प्रश्न आहे. विशेषतः " योगक्षेम " या द्वन्द्वसमासापासून संस्कृत वाङ्मयात काही विशेष अर्थ रूढ झालेला आहे, या गोष्टीकडे कीथ यांचे संपूर्ण दुर्लक्ष झालेले दिसते.

७. क्रिया

[५०] " योऽनड्वान् विमुक्तस्तच्छालासदां प्रजानां रूपम्, यो युक्तस्तच्च क्रियाणाम् । " ३.३.

---

४८. तत्रैव;

४९. MW. योगक्षेम, पृ. ८५६;

५०. ऐ. ब्रा., पृ. ६१;

[५१] **सायणः**—योऽनड्वान् विमुक्तस्तच्छालासदां गृहावस्थितानां प्रजानां पुत्रादीनां रूपम्। योऽनड्वान् अधस्ताच्छकटे युक्तस्तच्च क्रियाणां [५२]लौकिकानां [५३]वैदिकानां च रूपम्। यद् वा **चक्रमस्यास्तीति चक्रि शकटम्, तेन चक्रिणा यान्तीति शकटमारूह्य गच्छन्त्यः प्रजाश्चक्रियाः** तासां रूपम्।

[५४] **कीथ**— The ox which is unyoked is the symbol of offspring who sit in the house, the yoked one is **that of those on a journey**.

[५५] **मार्टिन हाऊग**— The bullock which is let loose represents the children who are in the house, that one which remains yoked, the actions (ceremonies and worldly pursuits.).

वरील ब्राह्मणाचा अर्थ असा आहे— " जो बैल मोकळा सोडला असेल तो घरी बसलेल्या संततीचे प्रतीक आहे, तर ज्याच्या मानेवर जू आहे (युक्त) तो बैल क्रियांचे प्रतीक आहे. "

या ब्राह्मणातील क्रिया शब्दाच्या अर्थाविषयी मतभेद आहेत. स्वतः सायणाचार्यांनी क्रिया शब्दाचे दोन अर्थ सुचविले आहेत.

(१) **क्रिया** म्हणजे कर्म व ते लौकिक किंवा वैदिक कर्म घ्यावे; किंवा, (२) **क्रिया** शब्दाऐवजी पूर्वीचा च + क्रियाणाम् = चक्रियाणाम् असे रूप घेऊन ' चक्रिणा यान्ति ' म्हणजे ' रथातून जे जातात त्यांचे ' असा अर्थ घ्यावा. म्हणजे " घरी बसलेल्या संततीचे प्रतीक पहिला मोकळा सोडलेला बैल " व " मानेवर जू असलेला बैल गाडीत बसलेल्या संततीचे प्रतीक " असा अर्थ होईल.

कीथ यांनी " That of those on a journey " असा अर्थ करून सायणाचार्यांचाच जवळजवळ दुसरा अर्थ स्वीकारला आहे. (थोडा अर्थ पुढे नेऊन त्यांनी प्रत्यक्ष प्रवास असा अर्थ दिला आहे.) मार्टिन हाऊग यांनी मात्र क्रिया याचा action असा सरळ जो अर्थ तोच दिला आहे.

---

५१. तत्रैव सायण;
५२. ' लोकिकी ' असे रूप पाहिजे;
५३. " वैदिकी " असे रूप पाहिजे;
५४. कीथ, पृ. ११७;
५५. मार्टिन हाऊग, पृ. ३३;

या ठिकाणी एक गोष्ट स्पष्टपणे सांगितली पाहिजे की, सायणाचार्यांनी 'चक्रियाणाम्' असा एक शब्द घेऊन त्याची जी 'चक्रमस्यास्तीति चक्रि, चक्रिणा यान्तीति चाक्रियाः' अशी व्युत्पत्ती दिली आहे, ती अगदी अस्वाभाविक आणि ओढूनताणून व शब्दाला शब्द जोडून केलेली शब्दसाधना आहे. तो केवळ एक प्रतिभाविलास आहे.

'चक्रिय' हा शब्द [५६] ऋग्वेदात एके ठिकाणी आल्याची नोंद मोनियर विल्यम्समध्ये आहे. पण त्याशिवाय [५७] पांच ठिकाणी चक्रिय शब्द ऋग्वेदात आलेला आहे. या सर्व ठिकाणी (१) रथचाक, (२) ऋष्टि नावाची शक्ती, (३) चक्रयुक्त, (४) चक्र, (५) √ कृ या धातूचे रूप 'कुर्याः' या अर्थी; असे भिन्न भिन्न अर्थ आले आहेत. त्यातही मतभेद आहेत, परंतु 'चक्रमस्यास्तीति चक्रि, चक्रिणा यान्तीति चाक्रियाः' अशी व्युत्पत्ती कोणीही दिलेली नाही. स्वतः सायणाचार्यांनीही दिलेली नाही. तेव्हा याच ठिकाणी सायणाचार्यांना अशी ओढूनताणून व्युत्पत्ती देण्याची गरज का भासावी? याचे एक कारण स्पष्ट आहे की, या ठिकाणी सायणाचार्यांनी पहिल्या वाक्यात घरात बसलेल्या संततीचे रूपक आहे हे पाहिल्याबरोबर दुसऱ्या वाक्यात रथात बसलेल्या संततीचे रूपक आहे, असे ठरवून, त्यांनी पूर्वीचा 'च' आणि पुढील 'क्रियाणाम्' यांचा एक शब्द बनवून आपणांस पाहिजे तसा अर्थ काढलेला आहे, आणि कीथ यांनी तो तसाच अर्थ घेतलेला आहे.

मला वाटते हा इतका खटाटोप करण्याचे कारण नाही. (१) पहिल्या वाक्यातील 'शालासदां प्रजानां रूपम्' याने घरी बसलेल्या म्हणजे स्थितिशील संततीचे प्रतीक आहे असे समजावे, व दुसऱ्या वाक्यातील 'क्रिया' या शब्दाने 'क्रियावान्' असा लक्षणेने अर्थ बोधित होतो असे मानावे. 'विद्यातद्वताम् अभेद-विवक्षया त्रिमुनि व्याकरणाम्' इत्यादी प्रयोगांमध्ये असा अर्थ केला जातो हे आपणांस माहीत आहे. "तात्स्थ्यात् तथैव ताद्धर्म्यात्" या ठिकाणी अशा लक्षणेचा स्पष्टपणे स्वीकार केलेला आहे. (२) किंवा पाणिनीय प्रक्रियेप्रमाणे "क्रियाः सन्ति यासां ताः क्रियाः" असाही अर्थ [५८] "अर्शआदिभ्योऽच्" या

५६. ऋग्वेद १०·८९·४;

५७. तत्रैव १·१८५·१; २·३४·९; २·३४·१४; ५·३०·८; ८·४५·१८;

५८. पा. ५·२·१२७ (अर्शआदिराकृतिगणः);

सूत्राने अच् प्रत्यय करून होणे शक्य आहे. पण हाही मार्ग 'चक्रिय' शब्दा-इतका नसला तरी कृत्रिम वाटतोच. म्हणून लक्षणेचा मार्गच बरा. लक्षणावृत्ती स्वीकारणेसुद्धा थोडे गौणच होय, असे वाटत असेल तर (३) 'प्रजानाम्' हा शब्द पूर्वीच्या वाक्यातून अनुवृत्त घेऊन 'प्रजानां क्रियाणां रूपम्' म्हणजे संततीच्या कर्मांचे, आचारांचे असा अर्थ होऊ शकेल.

म्हणूनच मार्टिन हाऊग यांनी 'क्रिया' या शब्दाचा the action असा अर्थ देऊन कंसामध्ये ceremonies and worldly pursuits असे स्पष्टीकरण केले आहे. त्यांना दुसऱ्या वाक्यात 'प्रजानाम्' हे पद अध्याहृत घ्यावे हे मान्य असण्याचा संभव आहे. पण कीथ यांनी मात्र या गोष्टीकडे दुर्लक्ष केले आहे हे स्पष्ट दिसते. म्हणून त्यांना सायणाचार्यांनी सहज सुचवलेला 'चक्रिय' शब्द घेऊन 'that of those on a journey' असा 'क्रियाणां रूपम्' याचा अर्थ द्यावा लागलेला दिसतो. तो अगदी अस्वाभाविक व ओढूनताणून असून वाक्यरचनेशीही सुसंगत नाही. कारण पूर्वीच्या वाक्यातील 'रूपम्' या शब्दाचे समुच्चायक संग्राहक 'च' हे पद स्वतंत्रपणे या वाक्यात पाहिजे. म्हणून कीथ यांचा अर्थ ग्राह्य वाटत नाही.

८. गवामयन

[५९] गवामयनेन यन्ति । १८·३

अठराव्या अध्यायाच्या तिसऱ्या खंडात "गवामयन" नावाच्या यागाचे वर्णन आले आहे. 'गवामयन' या शब्दावरून स्वाभाविकपणेच 'गवाम्' आणि 'अयन' दोन शब्द आहेत असे वाटेल; म्हणून तशी शंका येऊ नये याकरिता सायणाचार्यांनी प्रकरणाच्या सुरुवातीलाच स्पष्टपणे म्हटले आहे की, [६०] "संवत्सरसत्राणां प्रकृतिभूतस्य 'गवामयनम्' इति नामधेयम् ।' सर्व प्रकरण पाहिले की, 'गवामयनम्' हे संवत्सरसत्रांच्या प्रकृतिभूत यागाचे नाव आहे हे स्पष्ट आहे. मार्टिन हाऊग यांनीही 'गवामयनेन यन्ति' या वाक्याचे भाषांतर [६१] "They hold the 'Gavām ayanam' i. e. the sacrificial session called 'Cows walk'" असे केले आहे. म्हणजे सायणाचार्य, [६२]षड्गुरुशिष्य

---

५९. ऐ. ब्रा., पृ. ४८३;

६०. ऐ. ब्रा., पृ. ४८३;

६१. मार्टिन हाऊग, पृ. २८६;

६२. षड्गुरुशिष्य;

आणि मार्टिन हाऊग या सर्वांनी 'गवामयन' हे संवत्सरसत्रांच्या प्रकृतिभूत यागाचे नाव आहे असे म्हटले असता कीथ मात्र 'गवामयनेन यन्ति' या वाक्याचे भाषांतर [६३] "They proceed with the way of cows" असे करतात. म्हणजे 'गवामयन' ही एका यागाची संज्ञा न मानता 'गवाम्' आणि 'अयन' असे दोन शब्द मानून त्यांचे भाषांतर करतात. कीथ यांच्या या [६४] भाषांतराच्या पद्धतीने मूळ ग्रंथ समजण्यास ते कसे साहाय्य करतात ते समजत नाही. उलट या प्रकरणात 'गवामयन' हा याग संवत्सरसत्रांचा प्रकृतिभूत याग आहे हे जर लक्षात आले नाही, तर या प्रकरणाचा नीट अर्थ लागणार नाही अशी वस्तुस्थिती आहे.

आता 'गवाम्' आणि 'अयनम्' असे दोन शब्द स्पष्ट दिसत असताना त्यांची संज्ञा कशी मानावयाची अशी शंका येथे उत्पन्न होणे शक्य आहे; पण ती शंकाही फार काळ टिकणारी नाही. "देवानां प्रिय", "युधिष्ठिर" इत्यादी कित्येक संज्ञाशब्द आपणांस अशा प्रकारचे माहीत आहेत. वस्तुस्थिती अशी दिसते की, हे सर्व शब्द [६५]प्रारंभी 'कुशल' शब्दाप्रमाणे सामान्य अभिधेय अर्थच बोधित करून देत होते; पण पुढे अर्थ-संकोच होऊन (लक्षणेने) ते विशिष्ट मर्यादित अर्थाने त्या त्या प्रकरणात रूढ झालेले दिसतात. यात गंमत अशी आहे की, काही शब्द लक्ष्यार्थ व अभिधेयार्थही बोधन करून देतात. 'गवामयन' हा शब्द या दुसऱ्या कोटीत बसतो. कारण ऐतरेय ब्राह्मणातील पुढच्याच वाक्यात[६६] या शब्दांचा अभिधेयार्थाने उपयोग केलेला आहे; आणि कदाचित् या दोन वाक्यांतील अर्थ-भेदातील संगती न लागल्याने कीथ यांनी पहिल्या वाक्यातील 'गवामयन' या शब्दानेही सरळ अभिधेयार्थच घ्यावा असे ठरविले असण्याचा संभव आहे. पण त्यांच्या या अर्थाने सबंध प्रकरणातच घोटाळा होत आहे, याकडे त्यांचे दुर्लक्ष झालेले आहे.

वस्तुतः यज्ञप्रक्रियेच्या कर्मकांडातील संज्ञापरिभाषांबाबत आणि त्यांच्या अर्थाबाबत भारतीय पंडितांच्या परंपरागत विवेचनाकडे अधिक लक्ष देणे जरूर आहे.

---

६३. कीथ, पृ. २०९;

६४. (१) उक्थ्यमपि यन्तं वाजपेयोऽप्येति, अत्युक्थ्यो हि स भवति" ऐ. ब्रा., पृ. ४००; (२) अत्यतिरात्रो हि स भवति" ऐ. ब्रा., पृ. ४०१;

६५. साहित्यदर्पण २–५ वरील विवरण (केचित्तु 'कर्मणि कुशलः' इत्यादि रूढावुदाहरन्ति);

६६. "गावो वा आदित्याः । आदित्यानामेव तदयनेन यन्ति । ऐ. ब्रा., पृ. ४८३;

परंतु कीथ यांचा तसा स्वभाव नसल्याने अशी पुष्कळ उदाहरणे त्यांच्या भाषांतरात दृष्टीस पडतात. यथावकाश त्यांची चर्चा करण्यात येईल.

डॉ. कीथ हे मान्यता पावलेले जागतिक कीर्तीचे संस्कृतपंडित आहेत. त्यांच्या पाण्डित्याबद्दल आणि संशोधनाबद्दल माझ्या मनात आदरभाव वसत असल्यामुळे, त्यांच्या वाङ्मयाचा अभ्यास करावा अशी पुष्कळ दिवसांची इच्छा होती. काही वर्षांपूर्वी 'उत्तरकुरू'[६७] या शब्दाचा अर्थ निश्चित करताना 'Vedic Index' या त्यांनी संपादिलेल्या ग्रंथात त्यांच्या विचारप्रणालीची आणि संशोधनशैलीची थोडीफार कल्पना आली होती. सध्या डॉ. कीथ यांनी भाषांतरित केलेल्या ऐतरेय ब्राह्मणाच्या[६८] अभ्यासाचा योग आलेला आहे. या अभ्यासाच्या प्रसंगाने उपस्थित झालेले काही मुद्दे विद्वानांच्या पुढे विचारार्थ ठेविले आहेत.

---

६७. पहा—"हिमालय-दर्शन", 'हिमालय, उत्तरकुरू आणि भारताची उत्तरसीमा' पृ. १०९ या लेखात मी डॉ. कीथ यांनी स्वीकारलेला "उत्तरकुरू" या शब्दाचा 'काश्मीर' हा अर्थ चुकीचा आहे, हे दाखवून देऊन 'उत्तरकुरू' म्हणजे 'तिबेट' असा अर्थ घेणे उचित आहे असे प्रतिपादन केले आहे.

६८. प्रकृत लेखात ऐतरेय ब्राह्मणातील काही वाक्ये ठळक शब्दांत लेखकाने दिलेली आहेत. त्याचप्रमाणे मार्टिन हाऊग आणि कीथ यांच्या भाषांतरातील जाड शब्द त्या वाक्यांचे महत्त्व दाखविण्याकरिता लेखकाने घातले आहेत.

मण्डूक-ब्राह्मण आणि लोकविश्वास

सदाशिव अंबादास डांगे

मंडूक या प्राण्याचा उल्लेख वृष्टी, जल किंवा शीतलता या संबंधांत वैदिक वाङ्मयात अनेक ठिकाणी येतो.[1] आणि त्यासंबंधी काही जन-विश्वासही रूढ आहेत. या लोकविश्वासाची मोठी गमतीची परिणती म्हणजे ऋग्वेदातील प्रसिद्ध मंडूक–सूक्त होय (ऋ. ७–१०३). या सूक्तासंबंधी विद्वानांनी नाना तर्क केले असले, तरी ते एक पर्जन्यसूक्त होय यात दुमत: नाही. परंपरेतही हे त्याच प्रकारे मानले गेले आहे. याचा दाखला यास्कांनी पुढील शब्दांत दिला आहे—" वसिष्ठो वर्षकामः पर्जन्यं तुष्टाव, तं मण्डूका अन्वमोदन्त । स मण्डूकाननुमोदमानान् दृष्ट्वा तुष्टाव–" आणि याच पारंपरिक बैठकीवर सायण— " वृष्टिकामेनेदं सूक्तं जप्यम् । " अशी पुष्टी जोडतात. पण यात ब्राह्मणांची आणि मंडूकांची तुलना केल्यामुळे त्यात ब्राह्मणांवर आणि हे वसिष्ठ-सूक्त असल्याने विश्वामित्रांवर, प्रच्छन्न टीका आहे, असेही मत काही पाश्चात्त्य विद्वानांनी प्रतिपादिले.[2] विशेषतः या सूक्ताच्या शेवटी येणारे " सहस्रसावे प्रतिरन्त आयुः " हे शब्द विश्वामित्र-सूक्तातही (ऋ. ३–५३–७) येत असल्याने त्यांना ही विश्वामित्रांची टीकाच आहे असे वाटले. पण विश्वामित्र-मंडळातील त्या ऋचेत " इमे भोजा आङ्गिरसः " असा कर्तृवाचक उल्लेख असल्याने आणि अङ्गिरस हे वसिष्ठांनाही पूज्य असल्याने वसिष्ठांचे " सहस्रसावे प्रतिरन्त आयुः " हे वचन निंदाव्यंजक नाही हे स्पष्ट आहे.[3] प्रस्तुत सूक्ताचे संपूर्ण वेगळे भाषांतर देण्याचे हे स्थळ नव्हे, किंबहुना तसे प्रयोजनही नाही. विविध विद्वानांनी ते आधीच करून ठेवले आहे

---

१. ऋ. ७–१०३; १०–१६–१४; अथर्ववेद ४–१५–१२ व पुढे ७–११२–२; १८–३–७; तै. सं. ५–४–४–३; ५–७–११–१; काठक सं. २१–७; मैत्रा. सं. ३–१४–२ इ० इ०.

२. मॅक्समुल्लर, एन्शंट संस्कृत लिटरेचर, पृ. ४९४, ४९५; म्यूर, ओरिजिनल संस्कृत टेक्स्ट्स्, व्हॉ. ५– पृ. ४३५; गेल्डनर, ऋग्वेद कोमेंटर, पृ. ११७.

३. वेलणकर, ऋग्वेद-मंडळ ७, पृ. २२६.

आणि त्यावर स्वतंत्र लेख लिहून आपली मते प्रतिपादन केलेली आहेत.[४] तरीही काही मुद्द्यांचा विचार होणे आवश्यक आहे.

मण्डूक आणि सहस्रसाव

या सूक्ताचे निरीक्षण केल्यास असे दिसते की, यात एका प्राण्याचे महत्त्व आहे. त्यांची संख्या गौण आहे. "दिव्या आपो **अभि एनमायन्**" (ऋच् २), '**गोमायूः** अदात् **आजमायुः** अदात् **पृश्निः** अदात्'[५], 'मण्डूको अभिवृष्टः' (ऋ. ४) इत्यादी उल्लेखांवरून हे स्पष्ट होईल. हा एकेरी उल्लेख पुढे येणाऱ्या लोककथांतील एकेरी उल्लेखलेल्या बेडकाशी ताडून बघता येईल. तसेच सूक्तात '**समानं नाम** बिभ्रते विरूपाः' यातही मण्डूक या प्राण्याचे प्रभावी व्यक्तिमत्त्व आणि त्यावर असलेला वसिष्ठाचा विश्वास स्पष्ट होतो. मंडूकांचा एक वर्ग असून त्यावर अधिशास्ता असलेला एक **महामण्डूक** ही कल्पनाही सूक्तात सहजपणे सूचित होते (ऋ. ५); आणि एकाधिष्ठित अशा मण्डूक-गणावर पर्जन्य आपली वृष्टी करतो, ते त्यांच्या आरटन-मंत्रांच्या सामर्थ्याने ! सूक्ताच्या शेवटीची ऋचा पर्जन्याला आळवणारी नसून मण्डूकांची स्तुती करणारी आहे; आणि त्यातील शब्द लक्षात घेणे आवश्यक आहे. '**गवां** मण्डूका ददतो **शतानि**' यांतील "गवां शतानि" या वचनचा अर्थ शेकडो गाई असा अभिधेप्रमाणेच करणे म्हणजे त्या शब्दांतील स्वारस्य न ओळखणे होय ! या गाई कोणत्या ते ओळखणे आवश्यक आहे. विशेष विचार न करताही हे कळण्याजोगे आहे की, या "गाई" म्हणजे 'वृष्टिरूपी गाई' आहेत. ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी वृष्टिजलासाठी 'गाई' हा प्रतीकात्मक शब्द येतो. या प्रतीकाचीच सारभूत कल्पना म्हणजे 'सबर्दुघेचे दूध होय.[६] प्रस्तुत सूक्तातही 'शतशः गाई देऊन **सहस्रसाव** कार्यात मण्डूक स्वतःला चिरंजीव करोत' या वचनात येणाऱ्या गाई **सहस्रसाव** कर्माशी संयुक्त होणाऱ्याच **वृष्टिगाई** होत हे उघड आहे. 'सहस्रसाव' याची व्याख्या सायण, "सहस्रसंख्याकाः

---

४. ब्लूमफील्ड, जर्नल ऑ. अमे. ओ. सो. व्हॉ. १७, पृ. १७५ व पुढे; हेरॉल्ड एच. बेण्डर, तिथेच व्हॉ. ३७, पृ. १८७ व पुढे.

५. गोमायु, अजमायु, हरित आणि पृश्नि यांचा परस्परसंबंध डॉ. मेहेंदळे यांनी दाखविला आहे. 'वेदिक अख्खल' बेलवलकर फेलि. व्हॉ.

६. ऋ. १०-६१-११; याचे पूर्ण विवेचन मी अन्यत्र केले आहे. बघा— "व्हर्जिन अँण्ड द डिव्हाइन सीड–लेअर" **जर्नल ऑफ इंडियन हिस्ट्री**, त्रिवेन्द्रम्, व्हॉ. ४५, पार्ट २, पृ. ३६९-९८. तसेच 'पॅस्टोरल सिम्बॉलिझम् फ्रॉम द ऋग्वेद', पुणे विद्यापीठ प्रकाशन.

ओषधयः सूयन्त उत्पाद्यन्ते इति वर्षर्तुः सहस्रसावः ' अशी करतात. पण ती तितकीशी योग्य वाटत नाही. तसेच सहस्रसाव म्हणजे इथेही सोम-यज्ञ" ही उपपत्तीसुद्धा बरोबर वाटत नाही. कारण मंडूकांचा आणि सोमयागाचा संबंध काय? या शब्दाचा अर्थ पूर्वीच्या उल्लेखात (ऋ. ३–५३–७) ' प्रत्यही तीन सोमसवने असलेला व वर्षभर चालणारा अश्वमेध यज्ञ ' असा सायणांनी केला; पण तो प्रस्तुत ठिकाणी स्वतः सायणच घेत नाही हे ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे. सहस्र म्हणजे इथे प्रत्यक्षतः ' हजार ' नसून ' असंख्य ' किंवा ' सहस्रो ' असाच अर्थ अभिप्रेत आहे हे सायणाच्याच उपरि उद्‌धृत वचनांवरून स्पष्ट आहे. पण वर्षाऋतु ' **सहस्रसाव** ' आहे. तो मुख्यतः ' सहस्रो ' जलधारांच्या ' सवनामुळे '—पयस् आणि वृष्टिजल यांच्या समीकरणकल्पनेच्या आधारावर !

मंडूकांचे ब्रह्म

जलवृष्टीस पोषक अशा मंडूकांची महती सांगणाऱ्या या सूत्रात त्यांच्या ब्राह्मणांशी केलेल्या तुलनेस तसे गौण स्थान आहे. संपूर्ण सूत्रांतील दहा ऋचांत ब्राह्मणांचा उल्लेख तीनच वेळी येतो. (ऋच् १, ७ आणि ८). त्यात एका ऋचेत (७ व्या) त्यांची ब्राह्मणांशी तुलना केली आहे, तर दोनमध्ये रूपक साधून त्यांनाच ब्राह्मण म्हटले आहे. ध्यानात ठेवण्याजोगी बाब ही की, मंडूकांना ब्राह्मण म्हटले आहे; पण वेदांत कुठेही ब्राह्मणांना मंडूक म्हटलेले आढळत नाही. अर्थात ब्राह्मणांवरील टीकेची कल्पना यामुळे मोडकळून पडते. मंडूकांना ब्राह्मण म्हणण्यामागची कल्पना काय हे पारखणे मोठे उद्‌बोधक आहे. त्यासाठी ब्रह्म-शब्दामागची नक्की कल्पना काय ते बघणे आवश्यक आहे. " ब्रह्म " या शब्दा-बद्दल विद्वानांनी आपली विविध मते मांडली आहेत.[८] ब्रह्म ही केवळ " स्तुति " किंवा " आध्यात्मिक शक्ति " किंवा " मंत्र " नसून त्यामागे **कृति** किंवा " विधि " (Ritual) ची कल्पना आहे. प्रस्तुत संदर्भातही मंडूक " परिवत्स-रीण ब्रह्म करतात " (किंवा " साधतात ") असे वचन आहे (तु. ऋच् ८, ब्रह्म **कृण्वन्तः** परिवत्सरीणम्). कवष ऐलूषाचे जसे, सरस्वतीला जलपुष्ट

---

७. प्रा. वेलणकर उक्त, पु. पृ. २२५, टीप १०. मुख्य अनुवादात प्रा. वेलणकरांनी केवळ " धिस् सॅक्रिफाइस " असाच उल्लेख केला आहे.

८. गोंडा (Gonda)–" आध्यात्मिक शक्ति "–**नोट्स ऑन ब्रह्मन्** : विविध मतांसाठी बघा, वेलणकर, **प्रोसीडिंग्ज् ऑफ् द ऑल इंडिया ओरि. कॉन्फ. ४ थे सत्र**, अलाहाबाद, पृ. १–९; बुद्धप्रकाश, " ए स्टडी ऑफ द वर्ड ब्रह्म ", **ज. बिहार रि. सो. व्हॉ. १**, भाग २, पृ. ९३–९६

करण्यासाठी वृष्टि आणण्याचे " **अपोनप्त्रीय** "-ब्रह्म (तु. ऋ. १०-३०-१), नाभानेदिष्ठ (हे सांकेतिक नाव सार्थ करणाऱ्या) ऋषीचे जसे " वृष्टि-गाई " आणण्यासाठी केलेले " **रौद्र-ब्रह्म** "[९] (ऋ. १०-६१-१), तसेच जलवृष्टीसाठी मंडूकांनी केलेली **किमया** हे एक ब्रह्मच होय असे वसिष्ठांना वाटले आणि ते परंपरागत ब्रह्म-कल्पनेवरच. परंपरारूढ ब्रह्माच्या या आशयावरूनच, बरेच ठिकाणी सायण ब्रह्म याचा अनुवाद " **परिवृढं कर्म** " असा करतात. ब्रह्म म्हणजे काही चमत्कृति ही समजूत वैदिक परंपरेत रूढ असल्यानेच गाईचे दूध हे " ब्रह्म " मानले गेले (ऋ. ८-६९-८, इन्द्राय ब्रह्म उद्यतम्); सोमरस हा **ब्रह्मसव** मानला गेला (ऋ. खिल, ५-३-८;-५-२; ऋ. ९-६७-२४). प्रकट अग्नि हाही ब्रह्म मानला गेला. ज्याच्यात अशी किमया (ब्रह्म) करून दाखविण्याची शक्ती आहे तो ब्राह्मण. यात वर्ण किंवा जाति यांचा संबंध नसल्याने, या अर्थाने पूर्वी ब्रह्मरहित असलेला (= अब्राह्मण), कवष ऐलूष अपोनप्त्रीय **ब्रह्म साधल्याने ब्राह्मण** होतो. त्याच अर्थाने ओषधीपासून रसनिष्पत्ती करून रोग घालविण्याची किमया साधणारा **वैद्य हाही ब्राह्मण** मानला गेला.[१०] ज्याप्रमाणे सोमरसाची आविष्कृती, दुधाची प्राप्ती किंवा ओषधिरसाची निर्मिती ही ब्रह्म, तद्वतच अति आवश्यक वृष्टी प्राप्त करणे हेही ब्रह्मच; आणि म्हणूनच जलवृष्टी घडवून आणणारे मंडूक हेही ब्राह्मण ! त्यांची किमया त्यांच्या रटनांतून आविष्कृत होते, असे वसिष्ठांना वाटले म्हणून ते रटन " ब्रह्म " ठरले आणि मंडूक ब्राह्मण ठरले. ते " परिवत्सरीण ब्रह्म " करतात, तेव्हाच वृष्टी होते हा त्यामागचा दृढ आणि रूढ विश्वास होय. " परिवत्सरीण ब्रह्म " आणि त्यामागची जलवृष्टीची कल्पना दुसऱ्या नाभानेदिष्ठ-सूत्रातील (१०-६१ हे पहिले व १०-६२ हे दुसरे) परिवत्सरीं वल-भेदनाच्या अंगिरसाच्या कृत्याशी ताडून बघण्याजोगी आहे. जसे प्रस्तुत सूत्रात " परिवत्सरीण ब्रह्म " साधून मंडूक " गवां शतानि " देतात, तद्वतच नाभानेदिष्ठ सूत्रात ऋताच्या साहाय्याने " परिवत्सरीं वलाला भेदून " अंगिरस " गो-धन " मुक्त करतात-(ऋ. १०-६२-२ य उदाजन् पितरो गोमयं वसु-ऋतेनाभिन्दन् परिवत्सरे[११] वलम् ।). जसे याच संदर्भात मंडूकांच्या संबंधात

---

९. पूर्ण विवेचनासाठी बघा, " व्हर्जिन ॲण्ड द डिव्हाईन सीड-लेअर "

१०. ऋ. १०-९७-२२, ओषधयः सं वदन्ते सोमेन सह राज्ञा । यस्मै कृणोति **ब्राह्मणस्तं** पारयामसि ॥ आणि सायण-" यस्मै रुग्णाय ब्राह्मणः ओषधिसामर्थ्यज्ञो ब्राह्मणः वैद्यः-इ० " आश्चर्य हे की, नंतरच्या काळात वैद्य शूद्र मानला गेला.

११. परिवत्सरे हा शब्द, परिवत्सरीण प्रमाणेच ऋग्वेदात इतरत्र कुठेही येत नाही.

, 'सहस्रसावे प्रतिरन्त आयुः " हे आगळे वचन आहे, तसेच अंगिरसांच्या संबंधात उपर्युल्लेखित स्थानी "दीर्घायुत्वमङ्गिरसो वो अस्तु" हे इतरत्र कुठे-ही न येणारे वचन येते. या दोहोंचा आशय स्पष्ट आहे. रेलचेल वृष्टी (गवां शतानि) घडवून आणणारे मंडूक चिरंजीव होवोत. या इच्छेप्रमाणेच, ज्यांनी वृष्टिरूपी गाईंना वलाच्या बंदिखान्यातून मोकळे करून पृथ्वीवर आणले ते अंगिरस ऋषि सुद्धा दीर्घायू होवोत ही इच्छा! त्याहीमागील कल्पना ही की, योग्य वेळी योग्य प्रमाणात वृष्टी होत रहावी आणि सस्यसंपदा अखंड वाढावी.

'देवहिति' आणि 'घर्म'

मंडूकांचे जलवृष्टीचे किमया-कृत्यच त्यांना "ब्राह्मणत्व" देते, हे येथवर पाहिले. यातच त्यांच्यासंबंधी आलेल्या "देवहितिं जुगुपुर्द्वादशस्य" या वचनाची सयुक्तिकता आहे. **देवहिति** याचा अर्थ सायण आणि इतर विद्वान "दैवी नियम" (किंवा देवांचे व्रत) असा करतात.[१२] पण मंडूक आणि वृष्टी यांचा संबंध लक्षात घेता या ठिकाणी "देव" या शब्दाचा अर्थ सर्वसाधारणपणे देव असा नसून "पर्जन्य" किंवा "वृष्टी" असा आहे हे निश्चित. देव या शब्दाचा वृष्टी हा अर्थ नंतरच्या वापरात आहे. देवमातृक म्हणजे नदीमातृक याविरुद्ध, पावसावर वाढणारा प्रदेश.[१३] ऋग्वेदातही देव याचा अर्थ पाऊस होय, यात शंका नाही. पाऊस आणणाऱ्या नाभानेदिष्ठाला "देव-वान्" (ऋ. १०–६१–२३) म्हटलेले आहे; शिवाय स्वर्गातून सोम आणण्याच्या संकेतामागे असलेली वृष्टी आणणाऱ्या[१४] श्येन पक्षालाही "देव-वान्" ही उपाधी आहे. आर्ष्टिषेण शन्तनूसाठी बारा वर्षे न पडलेला पाऊस, आपल्या यज्ञ-प्रभावाने आणणारा त्याचा पुरोहित (आणि थोरला भाऊ) **देवापि** हा नावानेच देवापि होता, की ते आधी त्याचे कर्मजन्य विशेषण होते, हे निश्चित सांगणे कठीण आहे; पण मुळात ते

---

१२. सायण–"देवैः कृतं विधानम्"; गेल्डनर–"गॉट्लिशे बेस्टिम्मुङ्ग"; वेलणकर–"फिक्शर ऑफ् द गॉड्स" इ०.

१३. देशो नद्यम्बुवृष्टयम्बुसम्पन्नव्रीहिपालितः । स्यान्नदीमातृको देवमातृकश्च यथाक्रमम् । (–अमर); शिवाय बघा, **किरातार्जुनीय** १–१७; निरुक्त २–१० –"देवो न ववर्ष" ।

१४. ब्लूमफील्ड, "लीजेंड ऑफ् सोम अॅण्ड द ईगल्", ज. अमे. ओरि. सो. व्हॉ. १६.

त्याचे विशेषण असावे असे वाटते;[१५] आणि असे असले तर त्याच्या कृत्यावरून "देव" म्हणजे वृष्टी हा अर्थ स्पष्टच आहे. अर्थात् प्रस्तुत सूक्तात "देवहितिः" म्हणजे "पर्जन्यदेवाच्या ठिकाणी ज्याचा संचय आहे असा" वृष्टि-जलाचा साठा. तो साठा मंडूक सुयोग्यपणे जपून राखतात ही कल्पना स्पष्ट होते. यावरून मंडूकाचे दुहेरी रूप सिद्ध होते. ते म्हणजे एकपक्षी ते जले दूर कुठेतरी साठवून ठेवतात, त्यावर त्यांचे नियंत्रण असते आणि दुसऱ्या पक्षी स्तुती केल्यावर ती जले ते मोकळे करू शकतात. म्हणूनच त्यांनी वर्षाऋतु कधीही खंडित करू नये, अशी त्यांची करुणा भाकली आहे. (ऋच् ९, ऋतुं नरो न प्रमिनन्ति[१६]–एते). याच संदर्भात "**तप्ता घर्मा अश्नुवते विसर्गम्**" हे वचन आले आहे; ते पारखणे आवश्यक आहे.

"तप्ता घर्मा अश्नुवते विसर्गम्" हे वचन सायणापासून बहुतेक विद्वांनानी मंडूकाकडे घेऊन त्याचा अर्थ "तापलेले बेडूक (बिळातून) बाहेर पडतात" असा घेतला आहे. पण **घर्म** हा शब्द वर्षभर तापलेल्या बेडकांना अनुलक्षून आहे, असे मानणे सयुक्तिक नाही. याच सूक्तात याच आधीच्या ऋचेत (ऋच् ८) येणारे "अध्वर्यवो घर्मिणः" हे वचन श्लिष्ट असून, येथे मंडूकांना उद्देशून आहे हे स्पष्ट आहे; पण म्हणूनच प्रस्तुत ऋचेतील "तप्त घर्म" हे मंडूक असणे शक्य नाही. "घर्मा" भोवती (म्हणजे प्रवर्ग्यातील दूध उकळण्याच्या भांड्या-भोवती) मंत्र म्हणत बसलेले अध्वर्यू आणि रटनमंत्र म्हणणारे बेडूक यांत साम्य आहे; पण अर्थातच बेडकांशी संबद्ध असलेला घर्म हा त्यांच्या स्वतःहून वेगळा असणार हे उघड आहे. मग हा "घर्म" कोणता? वैदिक कल्पनेत "घर्म" हा शब्द विधि-कल्पनेत (Ritual-Concept) जसा अग्नि, त्यावर तापायला ठेवलेले द्रव्य किंवा ते तापवायचे भांडे यांना लागू आहे, तसाच वैश्विक कल्पनेत तो सूर्य आणि त्यात तापत असलेले वृष्ट्यभिमुख जल, वैद्युताग्नी आणि त्यांत

---

१५. यास्कांची व्युत्पत्ती अशी–"देवापिः देवनाम् आप्त्या स्तुत्या च प्रदानेन च।" 'देवापिः' हा शब्द पदपाठात अवग्रहयुक्त (देवऽआपिः) आहे. संभवतः–देवः आपिः बन्धुः प्रापकः यस्य।

१६. "प्रमिनन्ति" हे क्रियापद वर्तमानकाळीच न घेता लेट् लकारीही घेणे इष्ट आहे. मंडूकांना उद्देशून "नराः" हा शब्द त्यांच्या कर्मशक्तीचा द्योतक आहे. त्याचा अर्थ "ही माणसे" असा करणे सयुक्तिक ठरणार नाही.

तापत असलेले मेघ-जल आणि पार्थिव अग्नी व त्यावरील द्रव्य यांस लागू आहे.[१७] यावरून वैदिक कल्पनेत आणि वैदिक विधींत घर्म आणि द्रव यांचा संबंध अतूट आहे हे स्पष्ट होते. पुढील काही उदाहरणांवरून हे आणखी स्पष्ट होईल. अश्विनी-कुमार "घर्मेव मधु जठरे सनेरू" (ऋ. १०–१०६–८ घर्माप्रमाणे आपल्या उदरात मधु ठेवणारे) आहेत. "घर्मस्वेदेभिः" (ऋ. १०–६७–७) या वचनातून किंवा "घर्मस्वरसः नद्यः" (ऋ. ४–५५–६) यांतूनही ही कल्पना स्पष्ट होते. "घर्मस्वरसः नद्यः" मध्ये अंतरिक्षीय "घर्मा" तून बाहेरं ओसंडणाऱ्या वृष्टिनद्यांची कल्पना आहे. यावरून हे स्पष्ट होईल की प्रस्तुत सूक्तांतील "मुक्त होणारे तप्त घर्म" म्हणजे मंडूक नसून, "घर्मि"—मंडूकांनी आपल्या ब्रह्म-शक्तीवर मोकळे केलेले अंतरिक्षीय मेघ होत, जे वैद्युताग्नीमुळे तापून निघून वितळल्यामुळे स्रवतात! मंडूकांनी "परिवत्सरीण ब्रह्म" साधल्यामुळे, वृष्टी होण्याच्या संदर्भात, "संवत्सरे प्रावृषि आगतायां तप्ता घर्मा अश्नुवते विसर्गम्" हे वचन वरील अर्थाने सिद्ध होते. दुसऱ्या, पण गौण पक्षी, घर्म म्हणजेच बेडूक हा अर्थ घेतला[१८] तरी, हे "घर्म–मंडूक" (!) पृथ्वीवर रटन करणारे कपारीतील बेडूक नसून मेघ-मंडूक होत असे वाटते. अथर्ववेदात याच संदर्भात "ईरिण[१९]" हा शब्द येतो (अथर्ववेद ४–१५–१२). त्याचा अर्थ कपारी किंवा बीळ होतो; पण तिथे केवळ कपारीतील मंडूक हाच संदर्भ आहे; "तप्ता घर्माः" इ० वचन नाही; इतकेच नव्हे, तर त्या संपूर्ण सूक्तात घर्म हा शब्दही

---

१७. यावरील विशेष विवेचनासाठी बघा माझा लेख "दि बुल् ॲण्ड दि फायरी फ्ल्यूइड", ज. ओरि. इन्स्टि. बडोदा, व्हॉ. १७–३, पृ. २१४ व पुढे. "पयस्वान् अग्नि" (ऋ. १–२३–२३) आणि सूर्य हा "अपां गर्भ" (ऋ. १–१६४–५२) यांतील कल्पना एकच.

जलवृष्टी होते ती "वोउरुकश" हा अंतरिक्षीय समुद्र तापल्याने, अशी कल्पना **अवेस्तात** आहे. उक्त लेख, पृष्ठ २३५.

तुलना—जलवृष्टीचे **अथर्ववेदीय** वर्णन(४–१५–१०)"अपामग्निस्तनूभिः संविदानः" इ०

१८. सायण—"पूर्वं घर्मकाले वर्तमानाः तप्ता, तापेन पीडिताः, सम्प्रति, विसर्गं, विसर्जनं, बिलान्मोचनम् अश्नुवते।" तसाच आशय गेल्डनर, वेलणकर यांचा.

१९. गेल्डनर प्रस्तुत ऋचेतील घर्म-मंडूक संबंध स्पष्ट करण्यासाठी अथर्ववेदातील या "ईरिण" शब्दाचा आश्रय घेतात. पहा—"**डर रिग्वेद**" प्रस्तुत ऋचेवरील टीप पहा.

कुठे येत नाही.[२०] आता मेघ-मंडूकांची कल्पना येथे गौण असली तरी ती, ऋग्वेदातील इतर कल्पना बघता, ऋषीच्या मनात नसेलच असे म्हणवत नाही. पुढील विवेचनावरून हे सिद्ध होऊ शकेल.

मेघ-मण्डूक

मेघ-सर्प ही कल्पना इतरत्र रूढ आहे.[२१] ऋग्वेदातही तशीच पक्की रुजली आहे. हीच कल्पना अथर्ववेदात अगदी स्पष्टपणे आली असून तिथे मेघांना "अजगर" म्हटलेले आहे (अथर्ववेद ४–१५–७ आणि ९, 'उत्सा अजगरा' यावर सायण, "अजगरसमानाकारा उत्साः मरुद्भिः प्रच्युता मेघाः ।). मेघांवरील दुसरे रूपक म्हणजे **वराह**. वर "घर्मस्वेदेभिः" या शब्दाचा उल्लेख आला आहे. तो बृहस्पतीच्या संबंधात असून ते **वराहांचे** विशेषण होय. घर्मक्लिन्न झालेल्या (किंवा तापून निघून झरणाऱ्या) पुष्ट वराहांच्या योगाने बृहस्पतीने समृद्धी केली असे म्हटले आहे (ब्रह्मणस्पतिर्वृषभिर्वराहैर्घर्मस्वेदेभिर्द्रविणमानट्). इतरत्रही मेघावरील हे वराहरूपक आढळते (ऋ. १–६१–७; तुलना ८–७७–१० इ०.). वराहाप्रमाणेच मंडूक हे एक वेगळे रूपक, तत्कालीन विश्वास-रूढीला अनुसरून वसिष्ठांनी कल्पिण्याची शक्यता आहे. जले ही वृत्राधिष्ठित किंवा सर्पाधिष्ठित होती या कल्पनेप्रमाणेच ती मंडूकाधिष्ठित होती या आशयाच्या लोककथा आढळतात. त्यांचा उल्लेख पुढे ओघाने येईलच.

अथर्ववेदात वृष्टीच्या संदर्भात एका विशिष्ट संगीताची कल्पना येते (अथर्ववेद ४–१५–३) आणि या पर्जन्यगीतात समाविष्ट होण्यासाठी मंडूकांना आवाहन केले आहे. याप्रमाणे मेघ आणि मंडूक यांचे सांकेतिक नाते कल्पून मण्डूकीला उद्देशून पुढील ऋच् आहे—

उप प्रवद मण्डूकि वर्षं मा वद तादुरि ।
मध्ये ह्रदस्य प्लवस्व विगृह्य चतुरः पदः ॥

(अथर्ववेद ४–१५–१३; तुलना–ऋ. खिल २–१६–१)

---

२०. "तसा घर्मा अश्नुवते विसर्गम्" याशी जुळणारे अथर्ववचन म्हणजे "वर्षस्य सर्गा" (अथर्ववेद ४–१५–३; ४). यावरूनही घर्म म्हणजे वर्षण करणारे मेघ किंवा पर्जन्य हा अर्थ स्पष्ट होईल.

२१. तुलना—चिनी ड्रॅगनची कल्पना; नाग जलनियंत्रक आहेत हे सर्वश्रुत आहे. विशेष माहितीसाठी फोगेल—**द इण्डियन सर्पेन्ट लोअर**; ओल्डहॅम, **द सन् ॲण्ड द सर्पण्ट** इ०.

यात मण्डूकीला उद्देशून वापरलेला तादुरि (मुळात " तादुरी ") हा शब्द जरा गमतीचा आहे. या शब्दाची व्याख्या सायण, " यावत् शरीरं तावद् उदरं यस्याः " अशी करतात. पण तिने विशेष काही बोध एकदम होत नाही. किंबहुना त्या शब्दाचे महत्त्वही या व्युत्पत्तीत वरवर बघता स्पष्ट होत नाही. या शब्दाशी आर्थी समानता असणारा शब्द ऋग्वेदात (केवळ एकदाच) येतो. तो " यादुरी " हा होय. हा शब्द ऋग्वेदात " रोमशा "[२२] नावाच्या मुलीच्या संबंधात येतो आणि त्याची व्याख्या, तेथील वातावरणाला अनुसरून योग्य अशीच सायण करतात—" यादुरिति उदकनाम । रेतोलक्षणमुदकं प्रभूतं ददाति इति । बहुरेतोयुक्ता इति । ". रेतस् आणि वृष्टी यांच्या प्रतीकात्मक संबंधामुळे आणि यादुरीच्या कल्पनासाम्यामुळे, " तादुरी " हे विशेषण गर्भवती-संज्ञक मानल्यास गैर होऊ नये. तेव्हा तादुरी मंडूकी म्हणजे गर्भवती किंवा गर्भधारण करू घातलेली मंडूकी असे समीकरण बसते आणि ते " प्लवस्व विगृह्य चतुरः पदः " यातील कल्पनेने पुष्ट होते. " पाय फताडून " उडी मारण्यासाठी तिचे पोट मोठे असणे संभवते. पर्जन्यसंभवात, ऋग्वेदात व इतरत्र ही गर्भाची कल्पना रूढ आहे. या संबंधात मरुतांना उद्देशून " पुनर्गर्भत्वमेरिरे " (ऋ. १–६–४, परत गर्भपुष्ट करिते झाले), " अभिक्रन्द स्तनय गर्भमा धाः " (ऋ. ५–८३–७) हे पर्जन्याला उद्देशून किंवा ' यत्पर्जन्यः पृथिवीं रेतसावति " (तिथेच, ऋच् ४) हे वचन उद्बोधक आहे. जलवृष्टीपूर्वी अंतरिक्षात गर्भाधान होते ही यामागची समजूत होय. इथे तादुरी मण्डूकी ही गर्भवती होय अशी कल्पना दिसते, तर वृष्टीच्याच संदर्भात गर्भवती गाईची कल्पना ऋग्वेदात सुस्पष्टपणे रूढ झालेली आहे (ऋ. १–१६४–२८, गौरीरमीमेदनु वत्सं मिजन्तं... मिमाति मायुं पवते पयोभिः इ०). वरील उदाहरणातील अंतरिक्षातील मेघरूप गर्भाची कल्पना परंपरेत पुढेही रुळलेली आहे. पर्जन्यासंबंधी बृहत्संहितेतील " गर्भः पुष्टः समये " (२१–३५) किंवा तीवरील सिद्धसेन टीकेतील " गर्भाणां सम्भवं सम्यक् सस्य-सम्पत्तिकारणम् । " इत्यादी वचनांवरून हे स्पष्ट होते. तादुरी मंडूकीच्या कल्पनेतील बीज निश्चित याप्रमाणेच असावे असे वाटते.

---

२२. रोमशा ही भावयव्याची पत्नी होती असे **बृहद्देवतादी** परंपरा सांगते. भावयव्याचा मित्र इंद्र याच्याशी ती संवाद करते (ऋ. १–१२६–६; ७). ह्या संवादातील लैंगिक ध्वनीवरून हा इन्द्र साक्षात् देव नसून विधींतील इन्द्र, म्हणजेच इन्द्र म्हणून येणारा मनुष्य असावा. विशेष विवेचनासाठी, " **व्हर्जिन ॲण्ड द डिव्हाइन सीड—लेअर** " किंवा माझा ग्रंथ—**पॅस्टोरल सिम्बॉलिझम् फ्रॉम द ऋग्वेद** (पुणे विद्यापीठ प्रकाशन), प्रकरण ५.

मंडूक-मंडूकीचे जलावरील प्रभुत्व आणि जलाशी त्यांचा निकटचा संबंध वृष्टि-व्यतिरिक्त इतर क्षेत्रांतही वेदांत स्पष्ट होतो. जलांच्या आणि त्यांच्या निकटत्वामुळे शीतलता देण्यासाठी त्यांची आळवणी केली जात असे. रोग्याचा ज्वर मंडूकांकडे जावा म्हणून रोग्याच्या खाटेखाली मंडूकाला बांधून, रोग्याला धुतलेले पाणी त्यावर पाडीत (कौ. सू. ३२-१७; अथर्ववेद ७-१२-२)[२३]. पर्जन्यदेवतेसाठी मंडूकाचे आलभन करावे असाही विश्वास होता. (मैत्रायणी सं. ३-१४-२, “ समुद्राय शिशुमारानालभते, पर्जन्याय मण्डूकान्, अद्भ्यो मत्स्यान् ”) या वचनावरून मंडूक हे पर्जन्याचे पार्थिव प्रतीक मानले गेले होते हे स्पष्ट आहे. सूर्याचे प्रतीक अश्वमेधातील अश्व, किंवा वैदिक अग्निचयन विधीत अग्नीचे किंवा सूर्याचे प्रतीक अश्व, ‘ शूलगवा ’त रुद्राचे प्रतीक म्हणून वृषभ यासारखीच ही कल्पना होय. पण वृष्टि-विधींत मंडूकाचे आलभन करण्याचे उल्लेख वेदांत सापडणे दूरापास्तच असे असले तरी वृष्टीसाठी मंडूकांचे स्तवन करण्याची कल्पना वसिष्ठांनी आपल्याच कल्पकतेने काढली असे नाही. ही एक लोकरूढ कल्पना होती आणि ती वेदेतर क्षेत्रांतही आढळते. काही उदाहरणे उद्बोधक होतील.

मंडूक आणि वेदेतर विश्वास

आसामातील बेहीर लोकांची एक प्रथा. पावसाळा लांबला असता खालच्या वर्गातील काही स्त्रिया मिरवणूक काढतात आणि बेडकांना पकडतात. या बेडकांना मग मातीच्या भांड्यांत ठेवण्यात येऊन ही मिरवणूक गावातून फिरते. घरोघरी या भांड्यांत स्त्रिया पाणी घालतात. मिरवणुकीतील बायकांच्या अंगांवरही पाणी टाकण्यात येते. शेवटी हे भांडे एखाद्या भांडकुदळ बाईच्या अंगणात फेकून देण्यात येते. कित्येक दिवसपर्यंत हा विधी पाऊस येईपर्यंत पुनःपुन्हा केला जातो. ह्याच प्रकारात एकदा सर्व स्त्रिया एका विहिरीजवळ येतात. तिथे एक मुलगी पालथ्या उखळावर बसलेली असते, आणि तिच्या हाती एक बेडूक असतो. तिच्या डोक्यावर एक पणती तेवत ठेवलेली असते. थोडक्याच वेळात ती झिंगल्यासारखी हालू-डोलू लागते; कारण तिच्या अंगात इन्द्र येतो ! मग तिला प्रश्न विचारण्यात येऊन ती पावसाचे भविष्य सांगते.[२४]

प्रस्तुत उदाहरणात बेडकांचे भांडे भांडकुदळ बाईच्या अंगणात फेकण्यात बहुधा अवर्षणाचे पाप तिच्यावर फेकून देण्याची कल्पना दिसते. बेडकांनी

---

२३. शीततेसाठी मंडूकीचे आवाहन, ऋ. १०-१६-१४.

२४. गणेश चौबे, “ बेहीर सॉंगूज् फॉर रेन,” **भारतीय विद्या, व्हॉ. ६,** पृ. १७६.

भरलेल्या भांड्यात आणि ते धरून मिरवणाऱ्या स्त्रियांवर पाणी फेकण्यात पावसाचे अनुकरण दिसते. बेडकी हातात धरलेली मुलगी बेडकीचे प्रतीक होय. त्यातच नंतर इन्द्राचे संमिश्रण होऊन वेदेतर व वैदिक अशा प्रतीकांचा संगम झालेला दिसतो. ही मंडूक-कन्या आणि अथर्ववेदातील तादुरी मंडूकी यांतील साम्य लक्षात घेण्याजोगे आहे.

आसामात[२५] आणि इतरत्रही पाऊस पडावा म्हणून बेडूक-बेडकी यांचे लग्न लावण्याची प्रथा आहे. अलीकडे करीमगंज या ठिकाणी पाऊस यावा म्हणून एक डझन मंडूक-विवाह मोठ्या थाटामाटात साजरे झाल्याची वार्ता प्रसिद्ध झाली होती.[२६] काही ठिकाणी भांड्यांत पकडून ठेवलेले बेडूक आणि पाणी सड्यासारखे शिंपडण्यात येते. लहान लहान मुले आपले तोंड काळे करून बेडकासारख्या उड्या मारतात.[२७]

मध्यप्रान्त-वऱ्हाडात अजूनही पाऊस लांबला असता खालच्या जमातीतील लहान लहान मुले कडूलिंबाच्या डहाळ्या कमरेला बांधून " बेडुकरानी पाणी दे, बेडुकरानी पाणी दे " असा घोष करीत फिरतात. उत्तरसरकार (ओरिसा) प्रान्तात पुढील प्रथा असल्याचे नमूद केले आहे. प्रसूतीनंतर, अशौच काळ संपल्यानंतर, प्रसूत झालेली स्त्री इतर स्त्रियांबरोबर गावाबाहेरील एखाद्या तळ्यावर किंवा विहिरीवर जाई. तिथे तळ्यातील किंवा विहिरीजवळची ओली चिकण माती घेऊन ती स्त्री त्या मातीला बेडकाचा आकार देऊन त्याच्या डोक्यावर " बोदु " (टिळा) लावी. त्या बेडकाची पूजा करून प्रसाद वाटून मग ती घरी येई.[२८]

वरील निवेदनातील बेडकाची पूजा ही मुळात खऱ्याखुऱ्या बेडकाची पूजा असावी असे वाटते. यामागची कल्पना वृष्टीची नसली तरी गर्भ सुखरूप होण्याची आहे. मंडूक-पूजेचे हे एक गमतीचे उदाहरण आहे. प्रत्यक्षात नव्हे पण स्मृतीत मंडूकाचे महत्त्व हे पुढील गोष्टीवरून ध्यानात येईल. विदर्भात आणि महाराष्ट्रात इतर ठिकाणी, मुंजमुलाची थट्टा करीत वडीलधारी माणसे त्याला सांगतात– " आता आज रात्री तुझी मांडी चिरून आत बेडूक भरणार आहेत

---

२५. उक्तस्थळ; शिवाय वॅडूडेल, " फ्रॉग वर्शिप इन् नेपाळ, " इंडि. ॲण्टिक्वरी, व्हॉ. २२, पृ. २९३.

२६. वृत्त, **हितवाद** (इंग्रजी) भोपाळ, दि. ३० मे १९६५.

२७. शरच्चन्द्र मित्र, " फ्रॉग इन् नॉर्थ इंडियन रेन–कम्पेलिंग राइट्स् " फोक-लोअर ॲण्ड ट्रॅडिशन्स् इन् इंडिया, व्हॉ. १४, पृ. ४२९ व पुढे.

२८. **इंडियन ॲण्टिक्वरी**, व्हॉ. ५, पृ. १८८ अ.

अं ! " अर्थात् ही केवळ गंमतच असते. पण ही गंमत नेमकी मुंजीच्या वेळीच कां ? हा प्रश्न साहाजिकच उभा राहतो. बेड्डक ! आणि मांडीतच कां ? मुंजीच्या मूळ वयाची तर यात सूचना नसेल ? या प्रसंगी बेडकाचा उल्लेख आणि तोही मांडीत. वयाबरोबर प्रगल्भ होणाऱ्या जननेन्द्रियाचे प्रतीक म्हणून तर नसावा ? उपनयनाचे वय भिन्न भिन्न जमातींत भिन्न भिन्न असते. स्मृतींत सुद्धा वयाच्या वीस-बावीस वर्षेपर्यंत उपनयन होऊ शकत असल्याचा उल्लेख आहे. (मनुस्मृती, २-३८; याज्ञ. १-२-३७). काही जमातींत उपनयन वयात येण्याच्या वेळीच करीत.[२९] कदाचित् " मांडीत चिरून " ही कल्पना नंतरची असून केवळ " मांड्यांत बेड्डक " याची ती वाढविलेली आवृत्ती असेल ! तेव्हा वरील निवेदनात उपनयनाचे वय हे तारुण्यावस्था प्राप्त होण्याचे वय होते असे सूचित होते; आणि बेड्डक आणि प्रजनन याची सांकेतिक सांगड घालते.

या उदाहरणांवरून लोकविश्वासात बेड्डक हा वृष्टि-जलनियंत्रक व गर्भधारणेस प्रोत्साहक असतो हे दिसून येते. बेड्डक हा जलनियंत्रक आहे हा जनविश्वास पुढील कथेतही दिसेल.

एका राज्यात पाण्याचा पुरवठा मोठ्या भयानक अशा हिंस्र बेडकांवर अवलंबून होता. हे बेड्डक जलाशयात राहत आणि पाणी घेणाऱ्या लोकांना त्रस्त करीत. त्या देशाचा खान त्यांना मारण्यासाठी दररोज कुणाला तरी पाठवी. पण तो परत येत नसे. शेवटी खानाचा मुलगाच स्वतः गेला. त्याने त्या बेडकांना हिमतीने मारले. त्यानंतर पाणी अव्याहत मिळू लागले.[30]

काही रेड इंडियन लोकांत प्रचलित असलेल्या समजुतीप्रमाणे इस्केहा नावाच्या आदिमानवाने सर्व सृष्टी उत्पन्न केली. पण पाणी कुठेच नव्हते. शेवटी सर्व पाणी एका थोरल्या बेडकाच्या पोटात एकवटलेले आहे, हे कळल्यावरून त्याने त्याला मारले आणि जलप्रवाह सुरू झाले.[31]

लेक टीयेर्सजवळील ऑस्ट्रेलियन आदिवासी लोकांत पुढील कथा प्रचलित आहे—पूर्वी पृथ्वीवर कुठेही पाणी नव्हते. ते सर्व एका मोठ्या बेडकाच्या

---

२९. पहा माझा ग्रंथ—**लीजेण्ड्स् इन् द महाभारत**, दिल्ली (१९६९), पृ. २२६ व पुढे.

३०. **फोक-लोअर ॲण्ड लीजेण्ड्स्—ओरिएण्टल**, लंडन १८९०, पृ. ५९ व पुढे. या बेडकांना " क्रॉकोडाइल फ्रॉग्ज् " म्हटलेले आहे.

३१. ॲण्ड्र्यू लँग, **मिथ, रीच्युअल ॲण्ड रिलिजन** (१९१३), पृ. ४२.

अंगात समाविष्ट होते. ते कसे बाहेर काढता येईल, हे ठरविण्यासाठी मग लोकांची सभा भरली आणि तीत असे ठरले की, हा मोठा बेडूक जर कुठल्याही कारणाने हसला, तर त्याच्या शरीरातील पाणी बाहेर येईल; पाऊस पडू लागून पृथ्वीवर सुबत्ता होईल. मग त्याला हसविण्यासाठी एका ईल माशाची नेमणूक झाली. (हा मासा सापासारखा लांब असतो). तो ईलमासा मग त्या बेडकाजवळ गेला आणि आपल्या शेपटीवर उभा राहून नानाप्रकारे क्षेप-विक्षेप करून नाचू लागला. आता मात्र त्या बेडकाला राहवेना. तो मोठमोठ्याने हसू लागला आणि त्याच्या अंगाअंगातून पाणी बाहेर पडून पाऊस पडू लागला.[३२]

बेडकाचे मोठ्याने हसणे हे ढगांच्या गडगडण्यावरून सुचले असण्याचा संभव आहे.

अंदमानी लोकांत अशीच समजूत होती. एकदा एक सुतारपक्षी एका झाडावर बसून मध खात होता. खाली एक बेडूक होता. बेडकाच्या तोंडाला पाणी सुटले. बेडकाने त्या सुतारपक्षाला थोडा मध मागितला. पक्ष्याने त्याला वर यायला सांगितले. पण तो एका लतेच्या साहाय्याने वर आल्यावर त्याने त्याला ढकलून दिले. बेडूक खाली पडला. त्याचे उट्टे काढण्याला त्याने पृथ्वीवरील संपूर्ण जल शोषून घेतले.[३३]

प्राचीन इजिप्तमध्ये "**हाथोर**" ही सर्वव्यापी आकाशदेवता गोमुखी[३४] होती. पण तिच्या "हेखेत" या स्वरूपात ती मंडूकी होती आणि तिला संतुष्ट करण्यासाठी तिला नर-बळी देण्यात येत.[३५] तिने वृष्टी द्यावी आणि सुबत्ता करावी यासाठी त्या मंडूकरूपी आकाशदेवतेची ही आराधना होय यात संशय नाही. झुनी इंडियन लोकांतही पृथ्वीदेवीच्या एका स्वरूपात एका मोठ्या बेडकीच्या मूर्तीची पूजा होत असे. ही देवी मानवांची आई असून मानवांना ती जन्म देते

---

३२. तेच, पृ. ४३.

३३. तेच, पृ. ४४.

३४. रुण्डल् क्लार्क, **मिथ् अॅण्ड सिम्बॉल इन् एन्शंट इजिप्त**, पृ. ८९, **हाथोर** याचा अर्थ "शिंगांचे घर", असे डोनाल्ड मॅकन्झी यांचे मत आहे—**मिथ्स् ऑफ् प्री-कोलंबिअन अमेरिका**, पृ. ६३.

३५. डोनाल्ड मॅकन्झी, **मिथ्स् ऑफ चायना ॲण्ड जपान**, पृ. १४५.

आणि परत खाऊन टाकते असे मानण्यात येई.[३६] मेक्सिकन लोकांच्या पर्जन्य आणि झंझावात यांच्या देवाचे नाव त्लालॉक होते. याच्या काही प्रतिमांत एका जलाशयात असलेल्या सुसरीवर त्याचे अधिष्ठान असून मासे, बेडूक इत्यादी जलचर प्राणी त्याची पार्थिव रूपे मानण्यात येत.[३७] येथेही पर्जन्य आणि बेडूक यांचा संबंध प्रस्थापित केलेला दिसतो. मागे पाहिलेल्या मैत्रायणी संहितेतील, पर्जन्यासाठी मंडूकांचे आलभन करण्याच्या प्रतीकाशी ही कल्पना जुळते.

मंडूकाचा संबंध जलवितरणाशी किंवा जलसंचयाशी जोडलेला असा, अशा प्रकारे वेदांत आणि वेदेतर विश्वासात सापडतो. त्याचा संबंध गर्भधारणा आणि सुपीकता यांच्याशीही जोडलेला आपण बघितला. काही ठिकाणी तो आकाशाचे आणि मेघांचे प्रतीक म्हणून, तर कुठे सुपीकता धारण करणाऱ्या पृथ्वीचे प्रतीक म्हणून येतो. वैदिक साहित्यातील " तादुरी " मंडूकी आणि ब्रह्मकृती करणारा मंडूक ही केवळ वेदापुरतीच मर्यादित नसल्याने त्यांचे काही वेगळे वैशिष्ट्य नाही. ही प्रतीके वैदिक ऋषींनी लोकांत प्रसृत असलेल्या अखंड विश्वासपरंपरेतूनच उचलली हे यावरून सिद्ध होते. लोकविश्वासातील या साधारण बेडकाला वैदिक ऋषींनी उचलले आणि वैदिक विश्वासरूढीने परिपुष्ट झालेल्या " ब्रह्म " कल्पनेची भावना देऊन वसिष्ठांनी त्याला व त्याच्या गणगोताला " अध्वर्यु " आणि " ब्राह्मण " करून सोडले.

---

३६. डोनाल्ड मॅकन्झी, मिथ्स् ऑफ प्री-कोलंबियन अमेरिका, पृ. १७७.

३७. उक्त, पृ. २४१.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळप्रत
अनुक्रम ...... दि: ......
क्रमांक ...... नोंद दि. ......
मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
दा. क्र. 76432
ग्रंथशाळा (स्थळ प्रत)

पाणिनी व गणितशास्त्र

मनोहर देवकृष्ण पंडित

१. प्रास्ताविक

पाणिनीय अष्टाध्यायी ही एक व्याकरण-प्रान्तात मानवी बुद्धीची अलौकिक झेप आहे. जवळजवळ ४००० सूत्रे अशा तऱ्हेने रचिली आहेत की, सूत्रार्थ-निश्चितीची तत्त्वे पाळल्यानंतर कोठेही संदिग्धता वा सूत्र-विरोध रहात नाही. इतकेच नव्हे, तर ज्या भाषेसाठी व्याकरण लिहिले त्या संस्कृत भाषेचा साकल्याने विचार व अन्तर्भाव होऊन रूप-सिद्धी गणिती काटेकोरपणाने होते. तसेच प्रत्येक प्रसंगी सूत्रे करताना ती सूत्रे ज्या ठिकाणी सिद्ध व्हावयास हवीत त्याच ठिकाणी सिद्ध होतात; इतरत्र त्यांची व्याप्ति होत नाही. याचे कारण एकच की, व्याकरण करण्यापूर्वी पाणिनीने प्रथम भाषेची संपूर्ण माहिती तपशीलवार गोळा केली, तिचा पूर्ण अभ्यास केला, निरनिराळ्या शब्दरूपांची नीट गणना केली, प्रसंगी अगदी मोजूनमापून शब्दांचे गण बनविले व नंतरच यथायोग्य सूत्र-निष्पत्ती केली. सूत्रांची निष्पत्ती व रचना करताना देखील भाषा-वर्णनाला कोणत्याही प्रकारे बाध येऊ न देता त्यांचे पौर्वापर्य काही संकेतांनुसार— काही संकेत स्पष्ट व काही ज्ञापित[1]— निश्चित केले. त्यामुळे पाणिनीय सूत्र-रचना आणि भाषा-वर्णन इतके सूक्ष्म, मूलग्राही व सर्वव्यापी झाले की, पाणिनिपूर्वकालीन व्याकरणे[2] तर पठन-पाठनातून निवृत्त झालीच, पण पाणिन्युत्तरकालीन एकाही व्याकरणाला[3] पाणिनीय व्याकरणाचा दर्जा प्राप्त होऊ शकला नाही. इतकेच नव्हे तर, पाणिनीय व्याकरणाच्या उदयानंतर

---

१. सूत्रार्थ-निश्चितीची कोणती तत्त्वे पाणिनीने स्पष्ट सांगितली व कोणती ज्ञापित आहेत, त्यांचे स्वरूप काय हा देखील एक महत्त्वाचा अभ्यास करण्याजोगा विषय आहे. त्यावरून पाणिनीची व्याकरणशास्त्राकडे पहावयाची दृष्टी रूपीय (Formal) की अरूपीय (Non-formal), तात्त्विक की तार्किक किंवा गणितीय होती, हे समजण्याचा संभव आहे.

२. सविस्तर माहितीसाठी पहा— युधिष्ठिर मीमांसक— ' संस्कृत व्याकरणका इतिहास. '

३. पाणिन्युत्तरकालीन एकूण ११ व्याकरणकार होऊन गेले. पहा— S. K. Belvalkar, ' Systems of Sanskrit Grammar '.

संस्कृत-भाषा पाणिनीय नियम काटेकोरपणाने पाळून अगदी बंदिस्त झाली, ती इतकी की पाणिन्युत्तरकालीन संस्कृतात अपाणिनीय प्रयोग अज्ञान-निदर्शक अतएव त्याज्य मानला जाऊ लागला.

ही वस्तुस्थिती पाहिल्यानंतर असा प्रश्न उपस्थित होतो की, पाणिनीय व्याकरणाचा इतका जबरदस्त व दीर्घकालीन प्रभाव पडण्याचे कारण काय? त्याच्या सूत्र-रचनेत व भाषा-वर्णनात असे काय वैशिष्ट्य किंवा तत्त्व आहे की, ज्यामुळे पाणिनीय नियमांना सार्वकालीन मान्यता वा प्रामाण्य प्राप्त व्हावे? भाषा-वर्णनातील सर्वव्यापिता हा एकटाच गुण काही पाणिनीच्या यशाचे कारण होऊ शकत नाही. कारण एक तर खुद्द पाणिनीय व्याकरण देखील यच्चयावत् शब्दांची सिद्धी करू शकले आहे, असे नाही; अनेक रूपे विचारात घेण्याची राहून गेली आहेत व दुसरे, पाणिन्युत्तरकालीन काही व्याकरणकार देखील वरील सर्वव्यापितेच्या कसोटीला उतरतील. म्हणून पाणिनीच्या यशाचे मूळ इतरत्र असले पाहिजे, केवळ भाषा-वर्णनातील सर्व-व्यापितेत नाही, असे दिसते.

मग ते कोठे असले पाहिजे? भाषा-वर्णनात सर्वव्यापितेखेरीज इतर तत्त्वे आहेत काय? असली तर ती तत्त्वे कोणती? सूत्र-रचना व तिची तत्त्वे पाणिनीला यश मिळवून देण्यात सहभागी आहेत काय? असल्यास कितपत आहेत? सूत्र-रचना कोणत्या तत्त्वावर असावी किंवा आहे? त्याचे काही गमक आहे काय? इत्यादी अनेक प्रश्न आपल्यासमोर उपस्थित होतात. या सर्व प्रश्नांचे व पाणिनीय यशाचे उत्तर शोधून काढण्यासाठी त्याचे भाषा-वर्णन व सूत्र-रचना यांची मूल-तत्त्वे शोधून काढणे, हाच प्रस्तुत प्रयत्नाचा उद्देश आहे.

२. विषय-प्रवेश

पाणिनीय व्याकरणाचा अभ्यास करताना जर कोणती गोष्ट प्रामुख्याने नजरेत भरत असेल तर ती म्हणजे त्यातील सूत्र-रचनेचा व भाषा-वर्णनाचा गणिती काटेकोरपणा व बिनचूकपणा. त्यामुळे गणित-शास्त्राचा व पाणिनीय व्याकरणाचा काही अन्योन्यसंबंध असावा, ही भावना गणितशास्त्राच्या अभ्यास-काला पदोपदी जाणवते. त्यातच खालील काही गोष्टींमुळे वरील भावनेला पुष्टी मिळते. एक, पाणिनीचा व ग्रीसदेशीय गणिततज्ज्ञ युक्लिड यांचा ख्रिस्तपूर्वकालीन ३०० ते ४०० वर्षे हा काल दोघेही जवळजवळ समकालीन असल्याचे दाखवितो.[४]

---

४ पहा **J. F. Staal**, 'Euclid and Pāṇini,' 'Philosophy-East and West,' Vol XV, No. 2, April, 1965.

तसेच, **V. S. Agarwal**, '**India as known to Paṇini**,' 1952.

या कालात भारत व ग्रीसदेशासह इतर यावनी देश यांचा परस्पर सर्व प्रकारचा संबंध व देवाण-घेवाण व्यवहार होत होते. तेव्हा ग्रीसदेशीय गणित-शास्त्राची पाणिनीला शास्त्रज्ञ या दृष्टीने अजिबात माहिती नसेल, असे म्हणता येणार नाही. दुसरे, पाणिनीचा प्रदेश. पाणिनी पेशावरजवळील शालातुर या गावी होऊन गेला, हे त्याचे ‘ शालातुरीय ’ या प्रादेशिक नावावरून दिसते. पेशावरप्रांत म्हणजे भारताची खुश्कीची एकमेव सरहद्द. भारतातून बाहेर जाणारे अगर भारतात येणारे अशा दोन्ही लोकांची ती संगम-भूमी ठरते. त्यामुळे पाणिनीला भारतीय व पाश्चात्त्यदेशीय शास्त्रांची माहिती अनायासेच मिळाली व त्याचा सतत संपर्क राहू शकला. त्याच वेळी किंबहुना त्याच्याही कितीतरी वर्षे आधी भारतात गणितीय शून्याचा शोध लागला होताच. म्हणजेच पाणिनिकाली भारतीय गणितशास्त्रदेखील चांगलेच प्रगत असावे. ते इतके की, कोणत्याही शास्त्राला वा शास्त्रज्ञाला अध्ययनात ते अनुपेक्षणीय असले पाहिजे. या सर्व पार्श्वभूमीचा विचार केला असता गणितीय तत्त्वांचा उपयोग सूत्र-रचनेत वा भाषा-वर्णनात पाणिनीने करणे, ही गोष्ट अगदीच अशक्य वाटत नाही. गणित-तत्त्वांचा उपयोग केल्याखेरीज शास्त्रात गणिती काटेकोरपणा व बिनचूकपणा येणेही शक्य नाही. म्हणून या विषयाचा एकदा नीट शास्त्रीय व चिकित्सक दृष्टीने अभ्यास व्हावा, या हेतूने प्रस्तुत लेखाच्या द्वारे या विषयाला तोंड फोडले आहे. काही उदाहरणे घेऊन त्यात गणिताची तत्त्वे कशी दिसतात, हे यथाशक्ति सोपपत्तिक रीतीने दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

विषय-वर्णनाच्या व समजण्याच्या सोयीसाठी मुख्य दोन भाग पाडले आहेत—(१) भाषेचे वर्णन करताना म्हणजेच रूपसिद्धी करताना दिसणारा गणित-तत्त्वांचा उपयोग व (२) सूत्र-रचना करताना दिसणारा गणित-तत्त्वांचा उपयोग. भाषा-वर्णन व सूत्र-रचना ही जशी कला (Art) आहे तशीच ती शास्त्रही (Science) आहे व त्यांच्या शास्त्रीय रूपात शास्त्रशुद्ध बैठकीचा विचार करताना काही प्रसंगी गणित-तत्त्वांच्या अनुरोधानेच त्या प्रक्रियेचे अगर रचनेचे समर्थन करावे लागते. इतर कोणतेही तत्त्व त्यांच्या मुळाशी दिसत नाही. म्हणून हा प्रयत्न आहे.

२. भाषा-वर्णनातील गणित-तत्त्वे

रूप-सिद्धी करताना काही प्रसंगी पाणिनी सरळ मार्ग न स्वीकारता आडवळणाचा मार्ग स्वीकारतो. अशा ठिकाणीच बहुधा गणित-तत्त्वांचे अस्तित्व जाणवते.

३·१. स्थान-निष्ठ वर्णन

रूपसिद्धी करताना अनेक ठिकाणी 'लोप' या तन्त्राचा उपयोग पाणिनीने केला आहे.[५] वास्तविक पहाता 'लोप' म्हणजे तत्तत्प्रसंगी सांगितलेल्या वर्णाचा अगर प्रत्ययाचा किंवा शब्दाचा अभाव. परंतु नीट अभ्यास केला तर असे दिसून येईल की, 'लोप' हा केवळ 'अभाव' किंवा 'शून्य' नसून व्याकरणाच्या प्रक्रियेव्यतिरिक्त एका मोठ्या प्रक्रियेच्या दृष्टीने त्याला एक प्रकारचे 'स्थान-माहात्म्य' आहे.[६]

आपण एक उदाहरण घेऊ. 'भवति' हे रूप सिद्ध करताना पाणिनीय प्रक्रिया सरळ आहे— भू + अ (शप्) + ति (तिप्) म्हणजेच जसे रूप दिसते, तशीच प्रक्रिया आहे; रूपात जे जे घटक आहेत, तेच घटक प्रक्रियेतसुद्धा दृश्यमान आहेत. म्हणजेच सरळ 'धातू + विकरण + प्रत्यय' अशी प्रक्रिया आहे. हे झाले प्रथम गणाविषयी. परंतु द्वितीय गणात देखील पाणिनीने हीच प्रक्रिया अवलंबिली आहे. वास्तविक पहाता द्वितीय गणातील धातूंच्या रूपांमध्ये विकरण अजिबात दिसत नाही. उदा०— 'अत्ति' या रूपामध्ये सरळ 'अद् + ति (तिप्)' किंवा 'धातु + प्रत्यय' असे पृथक्करण स्पष्ट दिसते. येथे विकरणाचा विचार येण्यास देखील अजिबात वाव नाही. पण पाणिनीने येथेही प्रथम विकरण मानले व नंतर त्याचा 'अदिप्रभृतिभ्यः शपः' (२·४·७२) या सूत्राने लोप केला. यावरून असा प्रश्न उपस्थित होतो की, प्रथम गणाच्या धातुरूपांच्या सिद्धीसाठी अवलंबिलेली प्रक्रिया हीच प्रमाण वा मूल मानून तिच्याच अनुषंगाने अगर आधारावर द्वितीय गणातील धातुरूपांची सिद्धी करण्याचा अट्टाहास पाणिनीने का करावा? वरवर पहाता या प्रश्नाला उत्तर दिसत नाही. परंतु गणितशास्त्राच्या दृष्टीने ते मिळते. ज्या गणित-तत्त्वाचे प्रतिबिंब या प्रक्रियेत असावे असे वाटते, ते शोधून काढण्यासाठी आपण वरचीच प्रक्रिया तुलनेसाठी वेगळ्या प्रकारे मांडू:—

---

५. जास्त माहितीसाठी पहा—**M. D. Pandit**, 'Zero in Pāṇini', Journal of the M. S. University of Baroda, Baroda, Humanities Section, Vol. XI, No. 1, 1962, PP. 53-66.

६. पहा—**W. S. Allan**, 'Zero and Pāṇini' Indian Linguistics, 1955. **W. Haas**, 'Zero in Linguistic Description', TPS, 1964 आणि **Sergiu Al George**, 'The Semiosis of Zero according to Pāṇini, East and West, Vol. 17, 1967, PP. 115-124.

(१) प्रथम गण— भू + अ + ति = धातु + विकरण + प्रत्यय.
(२) द्वितीय गण— अद् + अ + ति = धातु + विकरण + प्रत्यय.
= अद् + ० + ति = धातु + ० + प्रत्यय.
= अत्ति = धातु + प्रत्यय.

वरील पाणिनीय प्रक्रियेच्या मांडणीवरून एक महत्त्वाचे तत्त्व दिसते. ज्याप्रमाणे प्रथम गणातील धातुरूपे त्रिभाग किंवा त्र्यवयवी (Three Morphemes, Terms, Items) आढळतात, त्याचप्रमाणे द्वितीय गणातील रूपेही त्र्यवयवी असावीत, असे पाणिनीला अभिप्रेत असावे. एकदा सर्व धातुरूपांचे त्र्यवयवित्व मूलतः गृहीत धरल्यानंतर ज्या रूपात एखादा अवयव दिसत नाही, तेथे त्या अवयवाचा लोप करणे अपरिहार्य झाले. येथे विकरणाचा लोप केला, 'भव' या आज्ञार्थी रूपात प्रत्ययाचाच लोप केला. दुसऱ्या भाषेत सांगावयाचे म्हणजे जरी द्वितीय गणात विकरणाचा लोप म्हणजे शून्य किंवा अभाव आहे, तरी ते शून्य वा तो अभाव याची जागा राखीव (Reserved) आहे. त्या जागेवर एकदम प्रत्यय येऊ शकत नाही. तेथे जरी विकरण नसले तरी शून्य वा अभाव विकरणाच्या स्थानालाच निर्दिष्ट करते. म्हणजे पाणिनीय प्रक्रियेत स्थानाला अतिशय महत्त्व दिसते. शून्य, अभाव किंवा अस्तित्वातच नसलेली गोष्ट इतर ठिकाणी अस्तित्वात असलेल्या घटकाची वा अवयवाची जागा धरूनं ठेवते व निर्दिष्ट करते, हा चमत्कार, एक गणित-शास्त्र सोडून, फक्त पाणिनीच्या शब्द-शास्त्रातच आढळतो.

वरील प्रक्रियेत जे गणित-तत्त्व संभवते ते स्थान-निष्ठ वा स्थल-निष्ठ गणिताचे (Positional Mathematics) आहे. कसे ते पाहू. अंकगणितात १ ते ९ अंक झाल्यावर आपण १० हा अंक घेतो. या अंकाचे पृथक्करण केले असता १ हा अंक दशकाची व ० हा अंक सुट्याची जागा दर्शवितात. या अवस्थेत 'सुट्यांचा अभाव आहे', या वस्तुस्थितीची जाणीव करून देणारे 'शून्य' हे चिन्ह आहे. ते नुसतीच जाणीव करून देते असे नव्हे, तर सुट्यांची जागाही धरून ठेवले व निर्दिष्ट करते. आपण एखादा त्र्यवयवी अंक घेऊ म्हणजे वरील विधान स्पष्ट होईल. १०१ हा अंक घ्या. या ठिकाणी शून्य हे दशकाची जागा दर्शविते. म्हणजेच 'दशकाचा अभाव आहे व शून्य हे त्याचा प्रतिनिधी आहे.' असे सूचित होते. या ठिकाणी दशकस्थानी दशकाचा अभाव आहे, म्हणून जर कोणी 'शून्य' न मांडता ११ हा अंक १०१ या किमतीच्या ऐवजी मांडू लागला, तर ते चालणार नाही. कारण अंकांच्या किमती बदलतील व शास्त्रात घोटाळा होईल. तद्वतच पाणिनीय प्रक्रियेत लोपाचे स्थान, माहात्म्य व किंमत आहे. यावरून वरील पाणिनीय प्रक्रियेला स्थान-निष्ठ गणित-तत्त्वाचा आधार

आहे. गणितीय शून्याप्रमाणे प्रक्रियेतील अवयव देखील लुप्त झाल्यावरसुद्धा आपले अस्तित्व टिकवून धरतात. एवढेच नव्हे तर 'लोप' या शब्दाने लुप्त झालेले अवयव लुप्त झाल्यानंतरही घटकांची पुनर्रचना, गुण, वृद्धी इत्यादी विकार घटकांमध्ये घडवून आणण्यास समर्थ असतात (पहा—पा. सू. प्रत्ययलोपे प्रत्ययलक्षणम् । १·१·६२).

पाणिनीय लोप व त्याची स्थान-निष्ठ वर्णन-मूलता यांचे साम्य जर आपणांस कोठे दिसत वा मिळत असेल तर ते केवळ गणित-शास्त्रातच. इतर कोणत्याही शास्त्रात असा प्रकार दिसत नाही.

स्थान-निष्ठ वर्णनाचा आश्रय पाणिनीने घेतला असावा, हे दुसऱ्या एका उदाहरणावरून जास्त स्पष्ट होते. प्रातिपदिकांचे किंवा धातूंचे द्विवचन किंवा बहुवचनाचे रूप करताना पाणिनीने प्रथम त्या त्या प्रकृतीचे द्वित्व किंवा अनेकत्व सांगितले आहे. उदा० 'रामौ' हे द्विवचनाचे रूप करताना प्रक्रिया अशी—

राम + औ
= राम + राम + औ
= राम + ० + औ (पहा – सरूपाणामेकशेष एकविभक्तौ, १·२·६४)
= रामौ.

बहुवचनाच्या बाबतीत हीच प्रक्रिया आहे. आता प्रश्न असा पडतो की, सरळ 'राम + औ = रामौ' किंवा 'राम + जस् = रामाः' असे न करता हा द्राविडी प्राणायाम पाणिनीने का केला? प्रथम नसलेले वर्ण वा शब्द आणावयाचे व नंतर त्यांचा लोप करीत बसावयाचे हा प्रकार म्हणजे प्रथम स्वच्छ पाय चिखलात बुडवावयाचे व नंतर ते घासून-पुसून स्वच्छ करीत बसण्यासारखाच आहे.

या प्रश्नाचे उत्तरही वरील स्थान-निष्ठ वर्णनातच आहे. या ठिकाणी पाणिनीला कोणाला स्थान द्यावयाचे असेल तर ते 'वचनाला.' आता 'वचन' ही गोष्ट काही वर्ण किंवा शब्द नाही, की ज्याचा अन्तर्भाव प्रक्रियेत सहजरीत्या करता येईल. दुसरे, पाणिनीय व्याकरण 'स्वं रूपं शब्दस्याशब्दसंज्ञा' (१·१·६८) या प्रतिज्ञेनुसार फक्त 'रूपा'लाच (Form) बद्ध आहे. अशा स्थितीत 'वचना' सारख्या अ–रूपीय (Non-formal) घटकांना प्रक्रियेत प्रत्यक्ष स्थान मिळावे कसे? हा प्रश्न पाणिनीने वरील प्रकारे प्रक्रिया रचून सोडविला आहे. या ठिकाणी 'द्वित्व' किंवा 'बहुत्व' या अ-रूपीय 'वचन-कल्पनेला' प्रत्यक्ष रूपीय प्रकृतीच्या द्विधा किंवा बहुधा पुनरुच्चारणाने प्रक्रियेत स्थान देण्यात आले आहे व नंतर सर्व पुनरुच्चारणे रद्दबातल ठरवून एकच उच्चारण ठेविले

आहे. या ठिकाणी प्रकृतीचे पुनरुच्चारण हे 'वचना'चा निर्देश करते व त्याची जागा धरून ठेवून ती प्रत्ययाला देते. अर्थात् 'अरूपीय वचन-निर्देश' हा 'रूपीय विकरण-निर्देशा' पेक्षा लोपाने दाखविणे सूक्ष्मतर व जास्त अवघड आहे. पण पाणिनीने तेही साधून दाखविले आहे व हे सर्व कशासाठी तर गणितीय स्थान-निष्ठता व्याकरणात साधण्यासाठी. पाणिनीचा हाच दृष्टिकोण यामागे असला पाहिजे. एरवी असल्या चमत्कारिक व आडवळणाच्या प्रक्रियेचे सुसंगत स्पष्टीकरण करता येणार नाही.

३·२. 'अनन्ता'ची कल्पना

पाणिनीय लोपाचा व गणितीय शून्याचा बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव आपणांस दिसतो, हे वर दाखविले. आता शून्याचे दुसरे टोक जे 'अनन्तत्व' त्याचेही अस्तित्व पाणिनीय प्रक्रियेत व रूपसिद्धीत आपणांस दिसून येते. तसे पाहिले तर 'अनन्तत्वा'ची कल्पना ऋग्वेदीय कालाइतकी जुनी आहे. विश्व किंवा परमेश्वर अथवा सर्वव्यापी ब्रह्म हे 'अनन्त' आहे, अशी विधाने पाणिनिपूर्वकालातही प्रचारात होतीच. मग पाणिनीने गणितातूनच 'अनन्ता'ची कल्पना उचलली, वेदातून किंवा तत्त्वज्ञानातून ती घेतली नाही, असे म्हणणे चमत्कारिक ठरते. पण तरीही पाणिनीची 'अनन्ता'ची कल्पना गणितातूनच उगम पावली आहे, असेच म्हणावेसे वाटते. याचे कारण असे की, केवळ एखादी गोष्ट अनाकलनीय, सर्वव्यापी, अमर्याद आहे म्हणून ती 'अनन्त' आहे, असे म्हणणे वेगळे व एका विशिष्ट प्रक्रियेच्या अनुरोधाने विस्तार करता करता अक्षरशः 'अनन्ता'ची कल्पना सिद्ध करणे, हे वेगळे. पाणिनीय व्याकरणात व गणितात या दुसऱ्या प्रकारचे 'अनन्त' आहे. त्यांना एक विशिष्ट प्रक्रिया आहे, त्या प्रक्रियेचे नियम आहेत व त्या नियमांच्या आधारे 'अनन्त' समजू शकते किंवा समजण्याच्या टप्प्यात येऊ शकते. अतएव पाणिनीय 'अनन्ता'ची कल्पना गणितशास्त्रातूनच उगम पावणे शक्य आहे, इतर कोठल्याही शास्त्रातून येणे शक्य नाही.

पाणिनीय रूपसिद्धीमध्ये विशिष्ट प्रक्रियेच्या आधारे 'अनन्तत्व' कसे साधता येते, ते आपण आता पाहू.

३·२·१ द्वन्द्व-समास

द्वन्द्व-समास सिद्ध करण्याची पाणिनीची व्याख्या 'चार्थे द्वन्द्वः' (२·२·२९) ही प्रसिद्धच आहे. याचा अर्थ असा की, 'च' (= आणि, व) या अर्थी म्हणजे या अर्थाचा उपयोग करून किंवा हा अर्थ अभिप्रेत असता कोणतीही दोन प्रातिपदिके समस्त होऊ शकतात. या व्याख्येचा आधार घेऊन अखिल विश्वातील

समग्र प्रातिपदिके 'च'ने सम्बद्ध करून आपण सर्वांचा एकच द्वन्द्व-समास करू शकतो. इतकेच नव्हे तर सर्व विश्वातील प्रातिपदिके एकत्र करूनही आणखी अशा कोट्यवधी विश्वातील अक्षरशः असंख्य प्रातिपदिके आपणांत सामावून घेण्याचे सामर्थ्य द्वन्द्व-समासात आहे. तेव्हा एका विशिष्ट पाणिनीय प्रक्रियेचा आश्रय घेऊन आपण एक अक्षरशः 'अनन्त' असा द्वन्द्व-समास सिद्ध करू शकतो. या दृष्टीने पहाता व्याकरणातील द्वन्द्व-समास ऋग्वेदीय पुरुष-सूक्तातल्या सर्व भूमि व्यापून दशांगुळे उरणाऱ्या पुरुषासारखा आहे. तो नेहमी सर्व प्रातिपादिके व्यापून उरणारच, त्याला 'अन्त' नाही.

हे जे सामर्थ्य द्वन्द्व-समासाच्या प्रक्रियेत आले, ते केवळ पाणिनीच्या 'चार्थे द्वन्द्वः' या व्याख्येमुळेच. जर 'चार्थे द्वन्द्वः' याऐवजी दुसरी एखादी 'उभयपदार्थप्रधानो द्वन्द्वः' अशासारखी कामचलाऊ, मोंगळ व ढिली व्याख्या पाणिनीने केली असती, तर 'अनन्ताची' कल्पना द्वन्द्व-समास साकार करू शकला असता की नाही, याची शंका आहे.[७]

३·२·२ तद्धितातील एक रूप

वरील उदाहरणापेक्षाही अधिक मनोरंजक उदाहरण आपणांस तद्धितात आढळते. उदाहरणादाखल, 'उपगु' हा शब्द घ्या. 'तस्यापत्यम्' (४·१·९२) या सूत्रान्वये 'अण्' प्रत्यय करून 'औपगव' असा शब्द निष्पन्न होतो. या 'औपगव' शब्दाला अपत्यार्थी 'अत इञ्' (४·१·९५) या सूत्रान्वये 'इञ्' प्रत्यय लावून 'औपगवि' हा शब्द सिद्ध करता येतो. गोत्रापत्य नसून केवळ 'औपगवि याचे अपत्य' या अर्थी आपण पुन्हा 'यञिञोश्च' (४·१·१०१) या सूत्रान्वये 'फक्' म्हणजे 'आयन' प्रत्यय लावून 'औपगवायन' हे रूप सिद्ध करू शकतो. 'औपगवायन' हा शब्द अकारान्त असल्याने पुन्हा 'अत इञ्' या सूत्रात सांगितलेला 'इ' प्रत्यय उपस्थित होतो. तो लावला की, 'औपगवायनि' हे रूप निष्पन्न होते. हे रूप इकारान्त असल्याने पुन्हा 'यञिञोश्च' या सूत्रातील फक् > आयन या प्रत्ययाची प्राप्ती होते. अशा तऱ्हेने 'अत इञ्' व 'यञिञोश्च' ही दोन सूत्रे एकमेकांनंतरच्या क्रमाने लावून आपण एक अक्षरशः 'अनन्त' रूप 'उपगु' या लहानशा प्रकृतीपासून निर्माण करू शकतो. पुढील तक्ता पहा—

---

७. दुसरे असे की, 'चार्थे द्वन्द्वः' याऐवजी दुसरी कोणतीही व्याख्या 'अरूपीय' (Non-formal) झाली असती. 'चार्थे द्वन्द्वः' ही व्याख्या 'रूपीय' (Formal) आहे, व शक्यतोवर रूपीय व्याख्या देण्याकडे पाणिनीचा कटाक्ष आहे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

रूप-क्रमांक	प्रकृती	प्रत्यय	सिद्ध रूप (अपत्यार्थी)
१	उपगु	अण्	औपगव
२	औपगव	इञ्	औपगवि
३	औपगवि	फक्	औपगवायन
४	औपगवायन	इञ्	औपगवायनि
५	औपगवायनि	फक्	औपगवायनायन
६	औपगवायनायन	इञ्	औपगवायनायनि
७	औपगवायनायनि	फक्	औपगवायनायनायन
८	औपगवायनायनायन	इञ्	औपगवायनायनायनि
९	औपगवायनायनायनि	फक्	औपगवायनायनायनायन
१०	औपगवायनायनायनायन	इञ्	औपगवायनायनायनायनि

तक्ता क्र. १

वरील भाषा-वर्णनाच्या प्रक्रियेत 'अनन्ता'च्या कल्पनेव्यतिरिक्त आणखी एक गोष्ट दिसून येते व ती म्हणजे 'भाषाविषयक भविष्य-कथन' (Linguistic Predictability). वरील तक्त्याचे व प्रक्रियेचे नीट निरीक्षण केले असता असे दिसून येईल की, अगदी पहिल्या क्रमांकाचे 'अण्' प्रत्ययान्त रूप सोडून दिले तर सर्व विषमक्रमांकांची रूपे 'फक्' म्हणजेच 'आयन' प्रत्ययान्त आहेत व सर्व सम क्रमांकाची रूपे 'इञ्' प्रत्ययान्त आहेत. या सम-विषम क्रमांकांच्या नियमाच्या आधारे कोणत्या क्रमांकाचे रूप काय प्रत्यय लावून होईल, याचे भविष्य आपण वर्तवू शकतो. उदाहरणार्थ, समक्रमांकाचे रूप 'इञ्' प्रत्ययान्त आहे, म्हणून ५० वे, किंवा १००० वे किंवा १०००००००० वे रूप देखील 'इञ्' प्रत्ययान्तच होईल व विषम क्रमांकाचे रूप 'फक्' प्रत्ययान्त आहे म्हणून ५१ वे, १००१ वे किंवा १२३४५६७८९४६८९६५४३२१ वे रूप देखील 'फक्' प्रत्ययान्तच होईल, असे भविष्य छातीठोकपणे आपण करू शकतो. प्रत्यक्षात ती ती रूपे भाषेत वापरण्यात येतात किंवा येतील किंवा आली की नाही, हा प्रश्न येथे महत्त्वाचा नाही. 'दर्शन-शास्त्र' या दृष्टीने असलेल्या घटकांचे स्पष्टीकरण करून त्यावरून नवीन घटक निर्माण करण्याचे सामर्थ्य इतर दर्शन-शास्त्रांप्रमाणे व्याकरणातही पाणिनीने आणले आहे. 'अनन्तत्व' व 'भविष्य-कथन-सामर्थ्य' हे कोणत्याही दर्शन-शास्त्राचे गुण आपणांस पाणिनीय व्याकरणात पहावयास मिळतात.

गणितशास्त्रातही 'अनन्तत्व' व 'भविष्य-कथन' ही दोन्ही वैशिष्ट्ये आहेतच. एकदा सुटे, दशक, शत, सहस्र, दशसहस्र इत्यादि स्थाने मानून त्या प्रक्रियेच्या अनुरोधाने आपण धन किंवा ऋण क्रमांक लिहू लागलो, की अनन्त कालपर्यंत देखील त्यांचा पार लागणार नाही. प्रत्येक संख्येच्या पुढे दुसरी संख्या आपोआप हजर होईल. हे संख्या-लेखन कधीही व कोठेही थांबू शकणार नाही.

तसेच गणितीय भविष्य-कथनाचेही आहे. आपणांस कोणतीही व कितीही मोठी संख्या दिली तरी त्यापुढील एकाने, दोनाने, हजाराने किंवा कोणत्याही संख्येने जास्त, कमी किंवा पट असलेल्या संख्येचा आपण बेरीज, वजाबाकी किंवा गुणाकार-भागाकार या गणितीय तत्त्वांच्या साहाय्याने अंदाज घेऊ शकतो व प्रत्यक्ष बेरीज, वजाबाकी इत्यादी प्रक्रिया लावून ती संख्या शोधून काढूं शकतो. उदाहरणार्थ, खालील संख्या आपणांस दिली आहे, असे समजा. सोयीसाठी उदाहरण थोडे सोपे घेतलेले आहे—

२२२२२२२२२२२२२२२२२२२२२२२२२

या संख्येच्या एकाने जास्त किंवा कमी संख्या आपण तावडतोब सांगू शकू; किंवा तिच्या निमपट किंवा दुप्पट संख्येचाही आपण तावडतोब अंदाज करू शकू. या ठिकाणी प्रत्यक्षात एवढ्या मोठ्या संख्येचा वापर कोणी केला किंवा करीत आहे की नाही, अथवा कोणी करणार आहे की नाही, हा प्रश्न शास्त्र या दृष्टीने उपस्थितच होत नाही. इतकेच नव्हे तर ही संख्या वाचताही येणार नाही. परंतु शास्त्र या दृष्टीने गणिताने यच्चयावत् गणितीय घटकांची प्रक्रिया व व्यवस्था ठेविली पाहिजे व ठेविली आहे. तद्वतच पाणिनीने यच्चयावत् रूपांची प्रक्रिया व व्यवस्था करून ठेविली आहे.

अनन्त रूप न करता पाणिनीला फक्त 'उपगु → औपगव → औपगवि' एवढीच रूपसिद्धी करून थांबता आले असते व विशेष म्हणजे त्यामुळे शास्त्र व व्यवहार या दोन्ही दृष्टींने काही अडले नसते. पण पाणिनीला ते अभिप्रेत नसावे. यावरून व पाणिनीय व गणितीय प्रक्रियांमधील व ध्येयांमधील निकटचे साम्य पहाता, पाणिनीच्या समोर गणितशास्त्राचाच आदर्श असावा, असाच निष्कर्ष काढणे अपरिहार्य ठरते.

३·२·३· तिङन्त प्रत्ययमाला

वरील तद्धितरूपात ज्याप्रमाणे 'अनन्ता'चे दर्शन होते, त्याचप्रमाणे तिङन्तातही होते. श्री. भट्टोजि दीक्षितांनी 'तिङन्ते प्रत्ययमाला' म्हणून एक छोटेसेच पण स्वतन्त्र प्रकरण आपल्या सिद्धान्त-कौमुदीत दिले आहे.

वरील प्रकरणाचा सारांश असा की, आपण एका जातीच्या प्रत्ययावरून दुसऱ्या जातीचा प्रत्यय करून धातूपासून क्रियापदाचे एक 'अनन्त' रूप करू शकतो. समजा, मूळ धातु 'भू' आहे. त्याचे 'भवति' केले. त्यापासून पौनःपुन्यार्थक 'बोभूयते' केले. येथेच न थांबता आपण पौनःपुन्यार्थकाचे प्रयोजकरूपही करू शकतो. ते होईल 'बोभूययति'. त्यापासून इच्छार्थक 'बोभूययिषति' असेही साधू शकतो. याचेही पुन्हा प्रयोजक, त्या प्रयोजकाचेही पुन्हा इच्छार्थक, पुन्हा प्रयोजक व पुन्हा इच्छार्थक असे पर्यायाने प्रत्यय लावून एका लहानशा धातूपासून एक अक्षरशः 'अनन्त' रूप आपण व्युत्पादित करू शकतो. जोपर्यंत आपण समान प्रत्यय लावीत नाही, तोपर्यंत अशा प्रकारची 'अनन्त' रूपे करावयास पाणिनीय प्रक्रियेचा कोणत्याही प्रकारचा प्रत्यवाय नाही.

पाणिनीय अष्टाध्यायी हे एक प्रकारचे यन्त्र आहे. त्याला भावना नाही, सारासार विचार नाही. जसे एखादे यन्त्र स्क्रू, खिळे अगर अनेक वस्तू उत्पन्न करीत असते, त्या वेळी त्या यन्त्राला केलेल्या उत्पादनाच्या आवश्यकतेचा विचार नसतो. बाजारात मागणी असो, नसो; ते यन्त्र जोपर्यंत बंद करीत नाही तोपर्यंत ते यन्त्र माल उत्पन्नच करीत रहाणार. तसेच एकदा पाणिनीय अष्टाध्यायी सुरू केली की लगेच अनन्त रूपे बाहेर पडू लागतात. तुम्ही थांबवले तरच ते रूप-उत्पादन थांबेल. नाही तर अनन्तकाल चालू राहील. इतके पराकोटीचे यान्त्रिक भाषा-वर्णन गणितीय तत्त्वांशिवाय पाणिनीला साधू शकले असते की नाही याविषयी शंका आहे. तिङन्त प्रत्ययमालेची बीजे केवळ 'सनाद्यन्ता धातवः' (३·१·३२) या छोट्याशा सूत्रात पाणिनीने समाविष्ट करून ठेविली आहेत, हे येथे नमूद करावयास हवे.

४. पाणिनीय सूत्र-रचनेतील गणिततत्त्वे[८]

पाणिनीय भाषा-वर्णनातील काही उदाहरणे घेऊन त्यांतील मूलतत्त्वांचे व प्रक्रियेचे गणितीय मूलतत्त्वांशी व प्रक्रियेशी कसे साधर्म्य दिसते, हे वर पाहिले. आता पाणिनीय सूत्र-रचनेची काही उदाहरणे घेऊन त्यांचे गणिततत्त्वांशी कसे साधर्म्य येते, ते पाहू. पाणिनीय सूत्र-रचना ही एक जगातील अद्वितीय रचना आहे. अशा प्रकारची भक्कम, स्वयंपूर्ण, विषयोद्देशाला संपूर्णतया साधणारी व

---

८. यात दिलेल्या सूत्रांव्यतिरिक्त आणखी काही सूत्रांच्या गणितीय तत्त्वांसाठी पहा—**M. D. Pandit,** 'Mathematical Representation of Some Pāṇinian Sūtras,' Journal of the University of Poona, Humanities, Vol. 27, pp. 139-152.

तर्कदृष्ट्या निर्दोष व परिपूर्ण सूत्र-पद्धती पाणिनीनंतरच्या २५०० वर्षांत कोणी निर्माण करू शकला नाही, यातच तिचे असामान्यत्व साठविले आहे. पाणिनीचे हे कर्तृत्व सामान्य नव्हे.

४·१ पाणिनीय अनुवृत्ति व गणितीय अवयवीकरण

पाणिनीय सूत्रांचा अर्थ लावताना 'अनुवृत्ति' हे एक प्रमुख साधन सर्वांनी मानले आहे. 'अनुवृत्ति' (अनु + √ वृत्) म्हणजे मागील सूत्रातील काही शब्द किंवा अर्थ पुढील सूत्रात घेऊन ते सूत्र पूर्ण करून त्याचा अर्थ लावणे. उदाहरणाकरिता आपण इत्संज्ञा करणारी सर्व सूत्रे घेऊ. ती खालीलप्रमाणे आहेत—

(अ) पाणिनीय सूत्र-रचना—

(१) उपदेशेऽजनुनासिक इत् (१·३·२)
(२) हलन्त्यम् (१·३·३)
(३) न विभक्तौ तुस्माः (१·३·४)
(४) आदिर्ञिटुडवः (१·३·५)
(५) षः प्रत्ययस्य (१·३·६)
(६) चुटू (१·३·७)
(७) लशक्तद्धिते (१·३·८)

वरील सूत्र-सप्तकात प्रत्येक मागील सूत्रातील काही शब्द पुढील सूत्रात अनुवृत्त केलेले आहेत. ते सर्व अनुवृत्त शब्द योग्य त्या ठिकाणी घालून आपण पुन्हा सूत्र-रचना करू. शब्द घालून तयार होणारी रचना खालीलप्रमाणे असेल—

(ब) अनुवृत्त शब्द घालून केलेली सूत्र-रचना—

(१) उपदेशेऽजनुनासिक इत् ।
(२) उपदेशे हल् अन्त्यम् इत् ।
(३) उपदेशे न विभक्तौ तुस्मा अन्त्या इत् ।
(४) उपदेशे आदिर्ञिटुडवः इत् ।
(५) उपदेशे आदिः षः प्रत्ययस्य इत् ।
(६) उपदेशे आदी चुटू प्रत्ययस्य इत् ।
(७) उपदेशे आदि लशक्तद्धिते प्रत्ययस्य इत् ।

या प्रकारच्या रचनेवरून स्पष्ट दिसून येईल की, दुसऱ्या सूत्रात 'उपदेशे' व 'इत्' हे दोन शब्द, तिसऱ्या सूत्रात 'उपदेशे,' 'अन्त्यम्' व 'इत्' हे तीन

शब्द, चवथ्या सूत्रात ‘ उपदेशे ’ व ‘ इत् ’ हे दोन शब्द, पाचव्या सूत्रात ‘ उपदेशे, आदिः ’ व ‘ इत् ’ हे तीन शब्द, सहाव्या सूत्रात ‘ उपदेशे, आदिः, प्रत्ययस्य ’ व ‘ इत् ’ हे चार शब्द व सातव्या सूत्रात ‘ उपदेशे, आदिः, प्रत्ययस्य ’ व ‘ इत् ’ हे चार शब्द अनुवृत्त आहेत. ‘ उपदेशे ’ व ‘ इत् ’ या शब्दांची अनुवृत्ती सर्व सूत्रांना समान आहे. हे सर्व तन्त्र केवळ लाघवासाठी पाणिनीने वापरले आहे.

गणितशास्त्रात देखील काही प्रक्रियांमध्ये पाणिनीय अनुवृत्तीला मूलभूत असलेले—सामान्य अवयव किंवा घटक बाहेर काढण्याचे किंवा मागील उदाहरणातून पुढील उदाहरणात अध्याहृत धरण्याचे—तत्त्व आपणांस सापडते. मात्र गणितशास्त्रात लाघवाव्यतिरिक्त इतर अनेक कारणांकरिताही हे तन्त्र वापरण्यात येते. गणितशास्त्रातील एखादी अवयवीकरणाची प्रक्रिया घ्या—

अ (ब + क) हे उदाहरण दिलेले आहे, असे मानू. कंसाच्या बाहेर ‘ अ ’ लिहिला. याचा अर्थ असा की, ‘ अ ’ हा ‘ ब ’ व ‘ क ’ या दोघांनाही ‘ अनुवृत्त ’ आहे. म्हणजेच वरील उदाहरण गणितीय प्रक्रियेने सोडविल्यानंतर त्याचे स्वरूप ‘ अब + अक ’ असे होते. या ठिकाणी ‘ अ ’ हा एक घटक किंवा अवयव व ‘ ब + क ’ हा एक घटक किंवा अवयव आहे.

या बीजगणितीय उदाहरणात ज्याप्रमाणे ‘ अ ’ हा घटक ‘ ब ’ व ‘ क ’ यांना सामान्य धरून त्यांचा एक स्वतंत्र घटक केला व ‘ अ (ब + क) ’ या उदाहरणाचा अर्थ लावताना ‘ ब ’ व ‘ क ’ या दोघांनाही तो ‘ अनुवृत्त ’ धरला, त्याचप्रमाणे पाणिनीने काही शब्द सामान्य धरून त्यांचे स्वतंत्र घटक बनविले व सूत्रांचा अर्थ लावताना पुढील सर्व सूत्रांत ते घटक ‘ अनुवृत्त ’ धरले. म्हणून ज्याप्रमाणे वरील बीजगणितीय उदाहरण सोडविताना ‘ अ ’ हा सामान्य घटक कंसामधील प्रत्येक घटकाबरोबर घेऊन ‘ अब + अक ’ असा अर्थ करावयाचा, त्याचप्रमाणे पाणिनीय सूत्रातील सामान्य घटक पुढील प्रत्येक सूत्रात अन्वित करावयाचे. गणिताच्या पद्धतीप्रमाणे पाणिनीची वरील सूत्रे मांडावयाची झाल्यास ती खालीलप्रमाणे मांडता येतील. अनुवृत्त शब्द हे स्वतंत्र घटक वा अवयव म्हणून रहातील व योग्य ठिकाणी अन्वित होतील.

(क) पाणिनीय सूत्रांची गणितीय रचना—

उपदेशे इत् [(अच् अनुनासिकः) + अन्त्यम् (हल् + न विभक्तौ तुस्माः)
+ आदिः { (ञिटुडवः) + प्रत्ययस्य (षः + चुटू + लशक्वतद्धिते) } [

जास्त स्पष्ट होण्यासाठी आपण सर्व शब्द-समूह सांकेतिक अक्षर-रूपाने मांडू—

१. 'उपदेशे इत्'	याऐवजी	'अ'	मानू.
२. 'अच् अनुनासिकः'	,,	'ब'	,,
३. 'अन्त्यम्'	,,	'क'	,,
४. 'हल्'	,,	'ड'	,,
५. 'न विभक्तौ तुस्माः'	,,	'प'	,,
६. 'आदिः'	,,	'फ'	,,
७. 'ञिटुडवः'	,,	'भ'	,,
८. 'प्रत्ययस्य'	,,	'म'	,,
९. 'षः'	,,	'य'	,,
१०. 'चुटू'	,,	'क्ष'	,,
११. 'लशक्वतद्धिते'	,,	'र'	,,

याप्रमाणे सांकेतिक अक्षरे घालून पाणिनीची अवयवीकृत सूत्रे खालीलप्रमाणे बीजगाणितीय रचनेत मांडता येतील—

(ड) पाणिनीय सूत्रांची बीजगणितीय रचना—

अ [ब + क (ड + प) + फ { भ + म (य + क्ष + र) }]

हे बीजगणित सोडविले म्हणजे आपणांस खालील उत्तर मिळते :—

अब + अकड + अकप + अफभ + अफमय + अफमक्ष + अफमर.

यांतील सांकेतिक अक्षरांचे पुन्हा ज्या शब्दासाठी ही अक्षरे योजिली त्या शब्दात रूपांतर केले म्हणजे आपणांस वरील (ब) या विभागात लिहून दाखविलेले पाणिनीय सूत्रांचे स्वरूप मिळेल. (ड) विभागातील रचना म्हणजे पाणिनीय सूत्रांचे मूळ अष्टाध्यायीतील स्वरूप.

यावरून पाणिनीची 'अनुवृत्ती'ची कल्पना व तत्त्व आणि बीजगणितातील सामान्य अवयव बाहेर काढून त्याचा एक स्वतंत्र घटक बनविणे व उदाहरण सोडविताना तो घटक पुन्हा आतील सर्व घटकांना अनुस्यूत अन्वित करणे, या दोन कल्पना, तत्त्व आणि तंत्र यात किती साम्य आहे, हे स्पष्टपणे निदर्शनास येईल.

४·२. सपादसप्ताध्यायी व त्रिपादी

पाणिनीय अष्टाध्यायीमध्ये आपल्याला एक अतिशय मनोरंजक पण तितकेच गूढ विभजन आढळते व ते म्हणजे सपादसप्ताध्यायी व त्रिपादी. विभजन म्हणावयाचे कारण असे की, सपादसप्ताध्यायीमध्ये सूत्रांच्या पौर्वापर्यबलाचा जो नियम आहे, त्याच्या नेमका उलटा नियम दुसऱ्या विभागात म्हणजे त्रिपादीमध्ये आहे. सपादसप्ताध्यायीत सूत्रांच्या बलाविषयी नियम असा की, दोन सूत्रांचा परस्परविरोध आला म्हणजे परसूत्र हे पूर्वसूत्रापेक्षा अधिक बलवान् समजावे. (पहा– पा. सू. ‘ विप्रतिषेधे परं कार्यम्, ’ १·४·२)

याउलट त्रिपादी विभागात असा नियम आहे की, दोन सूत्रांचा परस्पर-विरोध निर्माण झाला अगर दोघांची समान प्राप्ति झाली तर पूर्वसूत्र हे पर-सूत्रापेक्षा अधिक बलवान आहे. इतकेच नव्हे तर परसूत्र हे पूर्वसूत्रापेक्षया असिद्ध समजावे. (पहा–‘ पूर्वत्रासिद्धम्, ’ ८·२·१).

अशा तऱ्हेने पाणिनीने अष्टाध्यायीचे दोन व परस्परांपासून अगदी स्वतन्त्र असे भिन्न विभाग पाडले. त्याने हे विभाग का पाडावे, हे आजपर्यंत मोठे गूढ आहे व पाणिनीनंतर होऊन गेलेल्या कोणीही वैयाकरणाने अगर टीकाकाराने या प्रश्नावर प्रक्रियेच्या क्षेत्राच्या बाहेर जाऊन प्रकाश पाडला नाही. एका दृष्टीने पहाता वरील विभागणी अनावश्यक आहे. कारण असे भिन्ननियमी विभाग न पाडता एकच सुसंगत नियम असलेला एकच विभाग केला असता तरी चालले असते. त्यामुळे लाघवाला, भाषा-वर्णनाला किंवा सूत्र-रचनेला काही बाध आला असता, असे दिसत नाही. म्हणजे लाघव, भाषा-वर्णन किंवा सूत्र-रचना किंवा प्रक्रिया-सौकर्य या कोणत्याही दृष्टीने पहाता वरील प्रकारची भिन्न-नियमी विभागणी अगदी आवश्यकच होती, असे दिसत नाही.

परंतु गणितशास्त्राच्या दृष्टीने मात्र वरील प्रकारच्या विभागणीचे स्पष्टीकरण समजू शकते. गणितात देखील एक विशिष्ट मर्यादा ओलांडली की, त्या मर्यादेच्या अलीकडील नियम त्या मर्यादेच्या पलीकडील नियमांपेक्षा अगदी उलटे होतात. एक सोपे व चटकन् समजण्याजोगे उदाहरण खाली दिले आहे—

गणितात सर्व संख्यांची प्रामुख्याने दोन प्रकारांत विभागणी केली आहे. एक धन संख्या व दुसरी ऋण संख्या. या दोन प्रकारांच्या मधली रेषा म्हणजे शून्य, ज्याची व्याख्या सर्वात कमीत कमी धनसंख्या (The Smallest Positive Number) अशी केली आहे.

आपण आलेखरूपाने धन-ऋण संख्या मांडू—

य आस धन

+ ५
+ ४
+ ३
+ २
+ १

क्ष आस ऋण | शून्य | क्ष आस धन

– १
– २
– ३
– ४
– ५

य आस ऋण

(आलेख क्रमांक–१)

एक आलेख काढून य-आसावर धन व ऋण दोन्ही बाजूंना वरील प्रकारे संख्या लिहा. यात धनसंख्येकडील नियम असा की, परसंख्या ही पूर्वसंख्येपेक्षा अधिक बलवान् म्हणजे किमतीने अधिक असते व ऋणसंख्येकडील नियम असा की पूर्वसंख्या ही परसंख्येपेक्षा किमतीने अधिक असते. संख्या घेऊन सांगावयाचे म्हणजे + ५ हे + ४ पेक्षा किमतीने अधिक व – ४ हे – ५ पेक्षा किमतीने जास्त. याप्रमाणे शून्याची मर्यादा ओलांडून धनाकडून ऋणाकडे किंवा ऋणाकडून धनाकडे जाताना पूर्व-पर संख्यांच्या किमतीच्या बलाचा नियम अगदी उलटा होतो.

अगदी याच पद्धतीवर पाणिनीने वरील दोन प्रकारची सूत्र-विभागणी अष्टाध्यायीत केलेली दिसते. पाणिनीय सपादसप्ताध्यायी म्हणजे संख्यांची धन बाजू, ज्यात परसंख्या पूर्वसंख्येपेक्षा बलवान्; व त्रिपादी म्हणजे ऋण बाजू, ज्यांत पूर्वसंख्या परसंख्येपेक्षा बलवान् आहे. यावरून लाघव, भाषावर्णन-सुलभता, सूत्र-रचना-सौकर्य किंवा प्रक्रिया-सौकर्य यांतील एकही कारण वरील अष्टाध्यायी-विभजनाच्या मुळाशी नसून केवळ गणिताचाच आदर्श पाणिनीच्या दृष्टीसमोर होता, असे स्पष्ट दिसून येते.

५. उपसंहार

वरील उदाहरणावरून एक गोष्ट स्पष्टपणे प्रतीत होते की, पाणिनीने जी तन्त्रे भाषा-वर्णनासाठी व सूत्र-रचनेसाठी वापरली त्यांत व गणितीय तत्त्वांमध्ये अतिशय साम्य दिसून येते. यावरून पुष्कळ मोठे प्रश्न निर्माण होतात. उदा० पाणिनीला गणित-शास्त्राचे ज्ञान होते का? असल्यास कशावरून? पाणिनिपूर्व-कालातील गणिताचे किती ग्रन्थ उपलब्ध होतात[१]? त्यांच्या प्रगतीची अवस्था कोणती होती? पाणिनीने भारतीय गणिताचेच अध्ययन केले होते का ग्रीस-देशीय गणितपद्धतीशी त्याचा परिचय होता? या सर्व प्रश्नांची उत्तरे या लहानशा लेखात व दहा-पाच पाणिनीय सूत्रांच्या आधारे देता येणे शक्य नाही. सर्व नाही तरी ४००० सूत्रांपैकी निदान तीन-चतुर्थांश सूत्रे तरी गणितीय पद्धतीत बसवून दाखविली गेली पाहिजेत, तरच वरील प्रश्नांची काही अंशी उत्तरे मिळू शकतील. सध्याच्या अवस्थेत निदान पाणिनीची भाषा-वर्णनाची व सूत्र-रचनेची तत्त्वे व गणित-शास्त्राची तत्त्वे यांच्या परस्पर-सामान्याविषयी प्रश्न उपस्थित करून थोडेसे दिग्दर्शन करता आले व या विषयाला तोंड फोडता आले, यातच समाधान मानावे लागेल.

किंवा असेही असू शकेल की, पाणिनीने गणिताची तत्त्वे उचलण्याऐवजी गणितशास्त्रानेच पाणिनीची काही तत्त्वे घेतली. पण या म्हणण्यालाही पुरावा नाही. तूर्त हाही प्रश्न अनुत्तरितच राहील.

---

१. प्राचीन भारतात गणितशास्त्राची प्रगति किती होती, हे शुल्ब-सूत्रांवरून दिसते. त्याशिवाय पुढील लेख पहा—

T. V. Saraswathi, 'Development of Mathematical Ideas in India,' Indian Journal of History of Science, Nos. 1 & 2, Vol. 4, 1969, New Delhi, pp. 59-78.

वैदिक संस्कृती

जगन्नाथ श्रीधर पदे

संस्कृति हा शब्द **सम्** उपसर्गयुक्त कृ धातूला **ति** हा प्रत्यय लागून झाला आहे. त्याचा अर्थ '**संस्करण क्रियेचे फल.**' संस्करणक्रिया ज्या पदार्थावर होते, त्या पदार्थाच्या ठिकाणी ते फल तादात्म्यसंबंधाने दिसून येते. क्रियापदात **दोन** अंश अथवा भाग असतात. व्यापारांश व फलांश. **पचति** ह्याचा **पाकं करोति** असा अर्थ होतो. यात **पाक** याला फल व **करोति** याला व्यापार अथवा क्रिया म्हणतात. क्रियेचा कर्त्याशी तादात्म्य अथवा अभेदसंबन्ध असतो. अभेद-सम्बन्ध असल्याने क्रियेला कर्त्याचा धर्म म्हणतात. क्रियेचे पर्यवसान फलात होते. **पचाति** या क्रियेचे पर्यवसान **पाकात** होते. ज्या पदार्थावर क्रिया होते त्या पदार्थाच्या ठिकाणी क्रियेचे फल अभेद सम्बन्धाने दिसून येते. ज्या पदार्थावर क्रिया होते तो पदार्थ व क्रियेचे फल यांचा तादात्म्यसम्बन्ध असल्याने **फल** हे त्या पदार्थाचा म्हणजे **कर्माचा** धर्म होते. क्रियाफल कर्मगामी असते, कर्तृगामी असत नाही. पचनक्रिया करणाऱ्याचा कधीही पाक होत नाही. कर्मगामिक्रियाफलवाद सनातन व अपौरुषेय आहे. कर्तृगामिक्रियाफलवाद पौरुषेय व अनित्य आहे. कर्तृगामिक्रियाफलाचा परित्याग करता येतो; कारण ते कर्त्याचा धर्म नसते. कर्मगामिक्रियाफलाचा परित्याग करता येत नाही. फल कर्माचा धर्म असते. धर्मवाद्यांचा कर्मगामिक्रियाफलवाद आहे. भोगवाद्यांचा कर्तृगामिक्रियाफलवाद आहे. **पचति** या शब्दाप्रमाणे **संस्करोति** या शब्दाचा अर्थ **संस्कारं संस्कृतिं वा करोति** असा होतो. यात संस्करणक्रिया हा कर्त्याचा धर्म असतो. ज्या पदार्थावर संस्करणक्रिया होते, त्या पदार्थाच्या ठिकाणी संस्कार अथवा संस्कृती हे संस्करणक्रियेचे फल तादात्म्यसंबन्धाने असते. संस्कृती **कर्माचा** धर्म होतो. यावरून **संस्कृती** म्हणजे ज्या पदार्थावर संस्करणक्रिया होते त्या पदार्थाच्या ठिकाणी संस्करणक्रियेमुळे उदयाला येणारा व तादात्म्यसंबन्धाने असणारा धर्म.

संस्करोति या क्रियेचा चांगले करणे असा अर्थ होतो. पदार्थातील दोष काढून टाकले व त्यांतील गुणांचा उदय केला म्हणजे पदार्थ चांगला अथवा निर्दोष होतो. दोष काढून टाकणे व गुणांचा उदय करणे या क्रियेला संस्करणक्रिया म्हणतात. त्याचे फल संस्कृती अथवा निर्दोषता. पदार्थातील दोष काढून न टाकल्यास ते पदार्थास दूषित करून अथवा बिघडवून विनाशाकडे नेतात. दोष हे

पदार्थांच्या ठिकाणी अभेदसंबंधाने असतात. ते पदार्थाचा विनाश करीत असल्याने त्यांस विनाशकशक्ती अथवा **अधर्म** म्हणतात. गुण हे देखील पदार्थांच्या ठिकाणी तादात्म्यसंबंधाने असतात. ते पदार्थाचे गुणन अथवा अभिवृद्धी करून पदार्थास टिकवून ठेवीत असल्याने अथवा पदार्थाचे धारण करीत असल्याने त्यांस **धर्म** म्हणतात. अनित्य पदार्थांच्या ठिकाणी धर्म व अधर्म-गुण व दोष यांचे द्वन्द्व असते. त्यात धर्माची ग्लानी अथवा गुणांचा ऱ्हास व अधर्माचे अथवा दोषांचे अभ्युत्थान झाले, तर पदार्थाचा क्रमाने नाश होतो. पदार्थाचा नाश टाळण्यासाठी त्याच्या ठिकाणी झालेले अधर्माचे अभ्युत्थान नाहीसे करून धर्माची स्थापना करणे आवश्यक असते. या धर्मस्थापनेलाच संस्करणक्रिया म्हणतात. संस्करणक्रिया व धर्मस्थापना हे पर्याय शब्द आहेत. संस्करणक्रियेचे अथवा धर्मस्थापनेचे फल संस्कृती अथवा धर्म. धर्माच्या प्रतिष्ठेमुळे अथवा संस्कृतीमुळे पदार्थाचे अस्तित्व टिकून राहते. यावरून **संस्कृती व धर्म** हेही पर्याय शब्द आहेत असे सिद्ध होते.

पदार्थांचे दोन प्रकार आहेत. अनित्य व नित्य. अनित्य पदार्थ गुण व दोष अथवा धर्म व अधर्म या द्वन्द्वाने युक्त असतात. त्यांत दोष अथवा अधर्म अधिक असल्याने धर्माची ग्लानी अथवा गुणांचा ऱ्हास व अधर्माचे अभ्युत्थान अथवा दोषांचा उदय नेहमीच होत असतो. त्याची उपेक्षा झाल्यास पदार्थातील धर्माचा नाश होऊन पदार्थ नष्ट होतो. पदार्थाचा विनाश टाळण्यासाठी संस्करण-क्रियेची अथवा धर्मस्थापनेची नेहमीच आवश्यकता असते. याप्रमाणे संस्करण-क्रिया अथवा धर्मस्थापना सारखी चालू ठेवली तरी देखील अनित्य पदार्थातील गुण व दोष अथवा धर्म व अधर्म या द्वन्द्वात दोषांचे अथवा अधर्माचे आधिक्य असल्याने काळाच्या प्रभावाने अनित्य पदार्थातील धर्माची ग्लानी होऊन पदार्थाचा नाश होतो. संस्कृत पदार्थ आपल्या संस्कृतीसह नष्ट होतो. अनित्य पदार्थावर केलेली संस्करणक्रिया अथवा धर्मस्थापना निरर्थक होते. या निरर्थक झालेल्या क्रियेला **मोघकर्म** व कर्त्याला **मोघकर्मा** म्हणतात. तरीही धर्मवादी आपल्या सिद्धान्ता-प्रमाणे अनित्य पदार्थाला देखील शक्य तितका टिकविण्याचा प्रयत्न करतात.

भारतीय दर्शनशास्त्रात दार्शनिकांचे तीन प्रकार आहेत. वैदिक, अवैदिक व वेदबाह्य. जे वेद जाणतात व त्यांना प्रमाण मानतात त्यांस वैदिक म्हणतात. जे प्रमाणांनी प्रमेयांचा विचार करतात व आपल्या सिद्धांताला अनुकूल वेदभाग प्रमाण मानतात त्यास अवैदिक म्हणतात. अवैदिक या शब्दाचा अर्थ वैदिकाहून निराळे परंतु वैदिकासारखेच असा होतो. वैदिकांहून निराळे म्हणण्याचे कारण ते तर्काला प्रमाण मानतात. वैदिकांसारखे म्हणण्याचे कारण ते तर्काला अनुकूल तेवढाच वेदभाग प्रमाण मानतात. वैदिकांप्रमाणे तर्कनिरपेक्ष वेदांचे प्रामाण्य

मानीत नाहीत. जे वेदांना प्रमाण मानीत नाहीत त्यांना वेदबाह्य म्हणतात. वैदिक अवैदिक व वेदबाह्य या तीन शब्दांचा हा लौकिक अर्थ आहे. दार्शनिक अर्थ निराळा आहे. वेद, ज्ञान व चित् हे पर्याय शब्द आहेत. वेद, चितिशक्ती, सगुणब्रह्म, ईश्वर अथवा सर्वभूतस्थित **आत्मैकत्व** जे जाणतात, त्यांना **वैदिक** म्हणतात. परब्रह्माचे दोन भाग दिसतात. निरुपाधिक-विकारावर्ती अथवा निर्गुण असा तीन पादांचा अथवा तीनचतुर्थांश भाग व सोपाधिक विकारवर्ती अथवा सगुण असा एक पादाचा अथवा एकचतुर्थांश भाग. सोपाधिक भागावर अनन्त देहांची उपाधी दिसते. आत्मबहुत्त्वाचा भास उत्पन्न होतो. देहोपाधीला आदी व अन्त असल्याने ती अनित्य आहे. उपाधिनाशाने आत्म्याच्या बहुत्त्व अथवा नानात्व या भासमान होणाऱ्या धर्माचाही नाश होतो व आत्म्याचा एकत्त्व हाच सनातन धर्म बाकी राहतो. परब्रह्माच्या सोपाधिक भागाचे अन्तर्यामी म्हणून दर्शन चिन्मयावस्थेत अथवा **गुणातीतावस्थेत** होत असते. यावरून वैदिक म्हणजे निस्त्रैगुण्य, गुणातीत, चिन्मय अथवा कुशल. या भूमिकेत परमब्रह्माच्या एकत्व धर्माचे ज्ञान होते. याच्या पुढील अथवा अवरोहक्रमाने पहिल्या भूमिकेत 'अद्वितीयत्वात' समाधिस्थिति असते. ब्रह्म हा एक व अद्वितीय पदार्थ धर्मी अथवा सनातन आहे असा वैदिकांचा सिद्धान्त आहे. ब्रह्मावाचून इतर पदार्थ अनित्य असल्याने अधर्मी आहेत. त्यांस त्रैकालिक सत्ता अथवा सत्यत्व नाही. एकच पदार्थ सनातन अथवा धर्मी असल्याने वैदिक सिद्धान्तात फक्त धर्मवादालाच स्थान आहे. एकाहून अधिक अथवा अनेक नित्य पदार्थ नसल्याने भोगवाद, अपवर्गवाद व भोगापवर्गवाद-पुरुषार्थवाद यांना स्थान नाही.

ब्रह्म या एकच व अद्वितीय नित्य पदार्थाचे अद्वितीयत्व, एकत्व, आनन्दमयत्व-अनन्तत्व, ज्ञानघनत्व-चिन्मयत्व-स्वयंज्योतिष्ट्व व अस्तित्व-सत्यत्व-सनातनत्व-नित्यत्व हे अवरोहक्रमाने धर्म आहेत. ब्रह्माच्या ठिकाणी अधर्म मुळीच नाहीत. अधर्म नसल्याने ब्रह्म अविनाशी, नित्य अथवा सनातन आहे; त्यात अधर्माचे अभ्युत्थान व धर्माची ग्लानी शक्य होत नाही. त्यात धर्माचा उच्छेद होत नसल्याने संस्करणक्रियेची अथवा धर्मस्थापनेची आवश्यकता नसते.

या एक व अद्वितीय परब्रह्माच्या चौथ्या भागावर अनन्त देहांचा आविर्भाव व तिरोभाव होत असतो. त्यामुळे तेथे द्वैताचे दर्शन होऊं लागते. परब्रह्माच्या या देहोपाधिक भागाला '**अहम्**' अथवा '**मी**' असे म्हणतात. हा '**अहम्**' अथवा '**मी**' नावाचा पदार्थ ब्रह्मच आहे. त्याच्या ठिकाणी सर्व ब्रह्मधर्म असतात. परंतु त्याच्यावर देह या जड अथवा तामस पदार्थाचे आवरण आल्याने अविद्येमुळे अथवा अज्ञानामुळे त्यास **स्वधर्माचा** विसर पडूं लागतो व **परधर्म** अथवा देहधर्मच स्वधर्म आहे असे तो मानू लागतो.

त्याचा अवरोह क्रमाने होतो. अवरोहक्रमाने दुसऱ्या भूमिकेत त्याचा अद्वितीयत्व धर्म शान्त होतो. त्याची स्थापना करण्यासाठी त्यास कार्य नसताना समाधिस्थितीत राहण्याचा अभ्यास ठेवावा लागतो. या समाधिस्थितीत त्याच्या ठिकाणी अद्वितीयत्व धर्मांचा उदय होतो. या समाधिस्थितीचे व्युत्थानात वर्णन करता येत नाही. चिदात्म्याचा निरुपाधिक परब्रह्माशी योग अथवा एकत्व होत असल्याने या समाधिस्थितीला **ज्ञानयोग** म्हणतात. **नैष्कर्म्य** हा या समाधिस्थितीत धर्म आहे. प्राणांचे स्पन्दनही होत नाही. ही समाधिस्थिती फार वेळ राहत नाही. देहाची उपाधी असल्याने, क्रिया हा देहधर्म असल्याने व देहालाही विनाश होईपर्यंत धर्मात ठेवणे हा धर्मवादाचा नियम असल्याने, योग्याचे समाधीतून व्युत्थान होते. ही समाधिस्थिती फार राहू लागली तर **नैष्कर्म्य** हे शरीराचा अधर्म असल्याने व अधर्मासाठी शरीररक्षणाचे प्रयोजन नसल्याने या भूमिकेतील महायोगेश्वर स्वेच्छेने **देहोत्सर्ग** करतात. व्युत्थानात शरीराची उपाधी असल्याने '**अहम्**' चा अद्वितीयत्व धर्म शान्त होतो. एकत्व, सत्-चित्-आनन्द हे धर्म उदित असतात. एकत्व धर्म असल्याने स्वार्थ थोडाही नसतो. व्युत्थानात धर्मसंस्थापनेचे, एकत्वस्थापनेचे, समष्टीच्या हिताचे, संस्करणाचे कार्य अखण्ड चालू असते. या क्रियेला **कर्मयोग** म्हणतात. कर्मयोगात क्रियेचे फल कर्मगामी असते. कर्तृगामी असत नाही. काम हा आत्मधर्म नसल्याने क्रिया काम्य अथवा स्वार्थासाठी, इहामुत्रभोगासाठी होतच नाही. **सर्वकर्मफलत्याग** सिद्ध असतो. या दुसऱ्या भूमिकेत अवतीर्ण झालेल्या **महायोगेश्वराला जगद्गुरु** म्हणतात. विश्वात एकत्वस्थापनेचे–धर्मस्थापनेचे कार्य या भूमिकेत होत असते.

अवरोहक्रमाने तिसऱ्या भूमिकेत '**अहम्**' चा–आत्म्याचा एकत्वधर्म शान्त होतो. एकत्वधर्म शान्त झाल्यावर आनन्दांशाचें तिरोधान होते. **अहम्** अथवा आत्मा या भूमिकेत **चिन्मय** असतो. या भूमिकेत एकत्व व आनन्द हे ब्रह्मधर्म–स्वधर्म शान्त झाल्याने त्यांच्या स्थापनेसाठी या भूमिकेत समाधीची आवश्यकता असते. समाधिस्थितीत सगुण परब्रह्माशी–सर्वभूतस्थितचैतन्याशी अनन्यत्व होत असल्याने एकत्व व आनन्द या दोन धर्मांचा उदय होतो. व्युत्थानात अन्तर्यामित्वाने याला सगुण परब्रह्माची प्रतीती होत असते. हा शिष्यभावांत असतो. या भूमिकेत आल्यावर त्याला अन्तर्यामी जगद्गुरूकडून महावाक्यांचे–ब्रह्मविद्येचे प्रत्यक्ष श्रवण होते. शिष्यभाव असल्याने **करिष्ये वचनं तव** (गी. १८·५३) आज्ञेप्रमाणे-प्रत्यक्ष ऐकू येणाऱ्या विधिनिषेधात्मक चोदनेप्रमाणे–प्रत्यक्ष श्रुतीप्रमाणे क्रिया करणे हा याचा धर्म असतो. ईश्वराच्या आज्ञेने क्रिया होत असल्याने व स्वेच्छेचा भाग त्यात मुळीच नसल्याने या क्रियेलाच **कर्मसंन्यास** म्हणतात. आज्ञेप्रमाणे क्रिया करण्यासाठी प्रकृतीच्या पलीकडे असलेले आपले स्थान सोडून

आत्म्याला शरीरावर अधिष्ठित व्हावे लागते. क्रिया समाप्त झाली म्हणजे वृत्तिसारूप्य सोडून आज्ञेची प्रतीक्षा करण्यासाठी स्वरूपस्थितीत ईश्वराजवळ यावे लागते. या भूमिकेस **उपासना** अथवा **भक्तियोग** म्हणतात. वेद अपौरुषेय असून प्रत्यक्ष प्रमाण आहेत. त्यांचे श्रवण होत असल्याने त्यांस **श्रुति** म्हणतात. हा वैदिक सिद्धान्त या भूमिकेत आल्यावरच प्रमाण वाटतो. ईश्वर आपले धर्मस्थापनेचे कार्य या भूमिकेत असलेल्या आपल्या भक्तांकडून करवून घेतो. या भूमिकेतील क्रियेला धर्मसंस्थापना म्हणतात. तिचे फळ आनन्द. विश्वांत आनन्दाचे साम्राज्य पसरते. ब्रह्मधर्माची प्रतिष्ठा होते.

अवरोहक्रमाने आनन्दमय कोशातील तीन भूमिका पूर्ण झाल्या. धर्मसंस्थापनेचा अधिकार येथे संपतो. ब्रह्मविद्या, उपनिषद्, ब्रह्मनिष्ठांचे तीन योग–ज्ञानयोग, कर्मयोग व भक्तियोग–येथे संपतात. या कोशात आत्मा **संस्कृत** असल्याने संस्करणक्रियेने अथवा धर्मस्थापनेने विश्वात **एकत्व** या सनातन धर्माची अथवा सनातन संस्कृतीची स्थापना करू शकतो. सनातनधर्म–स्वधर्म अथवा ब्रह्मधर्म येथे समाप्त होतात.

आनन्दमयकोशात असणे हा ब्राह्मणाचा धर्म आहे. गुणातीत, निस्त्रैगुण्य अथवा **कुशली** झाल्यावाचून जगद्गुरुत्व करणे अशक्य. त्यामुळे आनन्दमयकोशातील तिसऱ्या भूमिकेत तरी ब्राह्मणाने असलेच पाहिजे. यासाठीच ब्राह्मणास **कुशल** विचारावे असे मनूने सांगितले आहे. कुशल विचारण्याचा हेतू तू गुणातीत आहेस ना ? सात प्रकृतींशी एकरूप होऊन प्राकृत होत नाहीस ना ? अथवा अकरा इन्द्रिये व पञ्चमहाभूते या सोळा विकृतींशी एकरूप होऊन विकृत होत नाहीस ना ? नित्य व अनित्य पदार्थांच्या धर्मांचें चिन्तन करणे व सनातन धर्माची स्थापना करणे हे ब्राह्मणाचे कर्तव्य आहे.

अवरोहक्रमाने चौथ्या भूमिकेत आत्मा प्रकृतीशी एकरूप होतो. चौथ्या भूमिकेत असलेल्या आत्म्यास **जीव** म्हणतात. अविद्येचे **तमस्**चे अथवा जड शरीराचे आवरण आल्याने **परधर्मांनाच**–प्रकृतिधर्मांनाच तो **स्वधर्म** समजू लागतो. या अविद्येच्या नाशासाठी व **स्वधर्म**स्थापनेसाठी यालाही समाधिस्थितीत राहण्याचा अभ्यास ठेवावा लागतो. या समाधीत हा स्वरूपाने असतो अथवा **केवली** होतो. पातञ्जल योगशास्त्रांतील ही शेवटची भूमिका आहे. यापुढे पातञ्जल योग जात नाही. व्युत्थानात प्रकृतीप्रमाणे क्रिया करणे हा याचा धर्म होतो. प्रकृतीचे तीन प्रकार होतात. सत्त्वप्रधान, रजःप्रधान व तमःप्रधान, क्षत्रिय सत्त्वप्रधान असल्याने तो ज्ञानी असतो. ब्राह्मणांनी मीमांसा करून निर्णीत केलेल्या धर्माच्या अपौरुषेय व

सनातन नियमांप्रमाणे तो धर्माचे रक्षण व अधर्माचे निर्मूलन शस्त्रबळाने करतो. सत्त्व-प्रधान असल्याने लोभाला बळी पडून अधर्माच्या अभ्युत्थानाला अवकाश देत नाही. धर्मस्थापनेचे कार्य अनुग्रहाने निस्त्रैगुण्यात असणारा ब्राह्मण व निग्रहाने सत्त्व-प्रधान क्षत्रिय हे दोघेच करू शकतात. या दोघांच्या एकत्वाची धर्मस्थापनेसाठी फार आवश्यकता असते. ब्राह्मण व क्षत्रिय यांत द्वैत उत्पन्न झाल्यास धर्मस्थापना अशक्य होते. द्वैत हा आत्मधर्म अथवा सनातनधर्म नसून शरीराच्या उपाधीमुळे उत्पन्न होणारा अधर्म आहे. ब्राह्मण व क्षत्रिय यांतच अधर्माचे अभ्युत्थान झाल्यास एकत्व या सनातन ब्रह्मधर्माची ग्लानी होऊ लागते व भोगवाद अथवा अपवर्गवाद यांचाच प्रचार सुरू होतो. ऐहिक अथवा पारलौकिक भोगासाठी केले जाणारे धर्माचरण व्यक्तिनिष्ठ असते. भोगाची कल्पना व्यक्तिभेदाने भिन्न असल्याने धर्माचरणातही भेद असतो. दुःखाची कल्पना व त्याचे स्वरूप व्यक्तिभेदाने भिन्न असल्याने दुःखनिवृत्तीचे उपाय व्यक्ती, देश, काल, स्थिती इत्यादी कारणांनी भिन्न असतात. भोगवाद व अपवर्गवाद हे व्यक्तिनिष्ठ आहेत. धर्मवाद समष्टिनिष्ठ असून व्यष्टिनिष्ठही आहे. सनातन धर्म अथवा ब्रह्मधर्म समष्टिनिष्ठ आहेत. अनित्य धर्म अथवा पदार्थधर्म व्यष्टिनिष्ठ आहेत. दण्डाच्या भयावाचून समष्टिनिष्ठ धर्माचे पालन कोणीही करीत नाही. म्हणून धर्मस्थापनेसाठी ब्राह्मण व क्षत्रिय यांत एकत्वाची अत्यंत आवश्यकता आहे. वैश्य रजःप्रधान व शूद्र तमःप्रधान असतो. त्यांची क्रिया प्रकृतिधर्माप्रमाणे होते.

विज्ञानमयकोशात वर्णांना स्थान आहे. जातींना नाही. जातिधर्मांचा विचार मनोमय कोशापासून सुरू होतो. प्रकृतीचे १ सत्त्व–रजस्, २ सत्त्व–तमस्, ३ रजस्तमस्, ४ सत्त्वरजस्तमस् असे चार अधिक भेद होऊन प्रकृतीचे सात प्रकार होतात. व पुढे गणिताने त्यांचे अनन्त भेद होतात. भिन्न प्रकृतीच्या अनुलोम व प्रतिलोम विवाहामुळे जाती उत्पन्न होतात. त्यांची कर्मे प्रकृतिधर्माप्रमाणे निश्चित करण्यात येतात. असे विवाह काम्य असल्याने ज्यांचा आत्मा मनोमय अथवा प्राणमय कोशात असतो, त्यांच्याकडून होतात. विज्ञानमय कोशापर्यंत **धर्मक्षेत्र** असल्याने **कामाला** विज्ञानमय कोशात स्थान नाही. विज्ञानमय कोशात धर्म, ज्ञान, वैराग्य व ऐश्वर्य हे चार धर्म बुद्धीच्या ठिकाणी उदित होतात. मनोमय कोशात आत्मा असतांना बुद्धीच्या ठिकाणी अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य व अनैश्वर्य हे चार अधर्म असतात.

विज्ञानमयकोशात सात पदार्थ आहेत. बुद्धि, अहंकार व तन्मात्रपञ्चक. या सात पदार्थांशी आत्मा एकरूप असला म्हणजे तो त्रैगुण्य या परधर्माला अथवा सात पदार्थांच्या धर्माला स्वधर्म समजतो. ही त्याची जडता अथवा अज्ञान

घालविण्यासाठी त्याच्यावर ७ × ३ = २१ संस्कार करावे लागतात. या संस्कारांनी आत्मा निस्त्रैगुण्य होतो. सात सोमसंस्था, सात हविःसंस्था व सात पाकसंस्था हे ते २१ संस्कार होत. अग्निष्टोम, अत्यग्निष्टोम, उक्थ्य, षोडशी, वाजपेय, अतिरात्र व अप्तोर्याम या सात यज्ञांना सोमसंस्था म्हणतात. अग्न्याधेय, अग्निहोत्र, दर्श-पौर्णमास, आग्रयण, चातुर्मास्य व निरूढपशुबन्ध या सातांना हविर्यज्ञसंस्था म्हणतात. अष्टका, पार्वण (स्थालीपाक), श्राद्ध, श्रावणी, आग्रहायणी, चैत्री व आश्वयुजी या सातांना पाकयज्ञसंस्था म्हणतात. निस्त्रैगुण्य अथवा चिन्मया-वस्थेत आनन्दमय कोशात असलेले ब्राह्मण या सर्व यज्ञात आर्त्विज्य करून यजमानावर संस्कार करतात. या संस्कारांनी यजमान विज्ञानमय कोशातून आनन्दमय कोशात जातो. तो प्राकृतत्व अथवा प्रकृतिधर्म टाकून संस्कृत होतो. त्याच्या ठिकाणी **संस्कृतीचा** अथवा स्वधर्माचा–ब्रह्मधर्माचा उदय होतो. तो सत्, स्वयंज्योती व आनन्दमय होतो.

विज्ञानमयकोशात आरोहक्रमाने आल्यावर आत्म्याच्या अथवा '**मी**'-च्या धर्माचे भान होते. आत्मा व ब्रह्म दोन्ही स्वयंज्योती असल्याने सर्व वैदिक कल्पसूत्रकारांनी विराडग्नीचीच उपासना सांगितली आहे. तीच खरी ब्रह्मो-पासना आहे.

ऐहिक अथवा पारलौकिक भोगप्राप्तीसाठी कल्पसूत्रकारांनी हे यज्ञ सांगितले नाहीत. हे यज्ञ नित्य असून न केल्यास प्रत्यवाय आहे. आनंदाची, ब्रह्मधर्माची अथवा स्वधर्माची प्राप्ती हेच यज्ञांचे फल. एकत्वात त्यागाकडे प्रवृत्ती असते व द्वैतात भोगाकडे. **यजति** या क्रियेत त्याग आहे. त्यामुळे त्या क्रियेने एकत्वाची–ब्रह्मधर्माची सिद्धी होते. एकत्वाचाच आनंद हा धर्म आहे. **यजति** या क्रियेचे फल **यज्ञ** असल्याने यज्ञ व आनंद हे पर्याय शब्द होतात. **स्वर्गकामो यजेत** या श्रुतिवाक्यात **यजति** या क्रियेचे फल **स्वर्ग** असे सांगितले आहे. यजति या क्रियेचे फल **आनंदच** असल्याने स्वर्ग शब्दाचा अर्थ **आनंद** होतो व तो तसाच मीमांसकांनी केला आहे. भोगवादी आचार्य स्वर्ग शब्दाचा अर्थ **देशविशेष** करतात व भोगवाद्यांना या लोकांत नाहीतर परलोकांत भोगप्राप्ती होण्यासाठी यज्ञ करण्यास प्रवृत्त करतात. भोगवाद्यांच्या स्वर्गशब्दाच्या अर्थाचे शबरस्वामींनी आपल्या भाष्यात तिरस्कारपूर्वक प्रत्याख्यान केले आहे. गीताशास्त्रात भोगवाद्यांच्या पक्षाचा उल्लेख करून त्याचे '**कामकामाः**' हे दूषण देऊन प्रत्याख्यानच केले आहे. गीतेला मीमांसकांचाच अर्थ मान्य आहे. विज्ञानमय कोशात भोगवाद्यांच्या कर्तृगामिक्रियाफलवादाला स्थान नाही. क्रियाफल कर्मगामी असते. येथे वैदिक संस्कृतीची, दैवी संपत्तीची, वैदिकांच्या धर्मवादाची व धर्माचरणाची समाप्ती होते.

अनुक्रम ८८६५९ .... दि: / विशेष ....
क्रमांक २९८८ .... नों: दि: ३२३०२

धर्मक्षेत्र येथेच संपते. हे वैदिक संस्कार लुप्त झाले आहेत. कारण वैदिकांच्या आत्मैकत्ववादाला व धर्मवादाला ग्लानी आली आहे. **यज्ञोपवीत** जे यज्ञाचे–एकत्वाचे–त्यागी जीवनाचे प्रतीक म्हणून घालण्यात येत असे, ज्याच्याकडे पाहून भोगवादी माणसास देखील वर्षातून एक दिवस तरी त्याग करावा ही भावना उत्पन्न होत असे, त्याचेही अदर्शन होत आहे. या संस्कारांपैकी श्राद्धसंस्कार काही ठिकाणी दिसतो. श्राद्ध करण्याने देहाव्यतिरिक्त आत्म्याच्या अस्तित्वाचे व नित्यत्वाचे अनुसन्धान राहते. ब्राह्मणांवर पितृगणांचे आवाहन करण्याने आत्म्याच्या एकत्वाचे, व त्यांच्या देहाच्या आश्रयाने असलेल्या **वैश्वानर** अग्नीत अन्नाचा होम करण्याने आत्म्याच्या चित् स्वरूपाचे अथवा स्वयंज्योती स्वरूपाचे अनुसंधान राहते.

अवरोहक्रमाने पाचव्या, सहाव्या व सातव्या भूमिकेत आत्मा क्रमाने मनोमय, प्राणमय व अन्नमय कोशांत असतो. या तीन कोशांत सोळा पदार्थ आहेत. १ मन, २ पञ्च ज्ञानेंद्रिये व पञ्च कर्मेन्द्रिये, ३ पञ्च महाभूते. या सोळा पदार्थांना **विकृती** म्हणतात. या तीन कोशांत आत्मा विकृत होतो. सोळा पदार्थांच्या ठिकाणी असणाऱ्या सत्त्व, रजस् व तमस् अथवा अग्नी, वायू व जल या तीन असाधारण तत्त्वांना गुण म्हणत नाहीत, दोष म्हणतात. त्यांची नावे क्रमाने सुख, दुःख, मोह अथवा राग, द्वेष, मोह अशी आहेत. तिन्ही कोशांतील क्रिया त्रिदोषदुष्ट असते. या कोशात असणाऱ्या आत्म्याला **दुष्कृती** म्हणतात. तो **आसुरी सम्पत्तीने** युक्त व भोगवादी असतो. कर्तृगामिफलासाठी, भोगासाठी, स्वार्थासाठी, स्वतःच्या अभ्युदयासाठी त्याच्या क्रिया चालू असतात. त्याचा जिज्ञासेचा विषय ब्रह्म अथवा धर्म नसून भोग्यपदार्थ अथवा भोग असतो. भोगाचे पर्यवसान दुःखात झाले म्हणजे तो निःश्रेयसाकडे वळतो. कर्मफलाचा परित्याग न करता क्रिया या शरीरधर्माचाच त्याग करतो. नंतर भोग्य पदार्थांचा त्याग करतो व मन व इंद्रिये भोग्य पदार्थांकडे वळू नयेत म्हणून त्यांना युक्ततेत अथवा योगात न ठेवता अयोगात ठेवतो. त्यांचा निरोध करतो. निरोधाचा मार्ग यशस्वी होतोच असे नाही. इंद्रिये व मन विषयाकार झाली म्हणजे ती आत्म्याला विषयी करतात व निरोधाची क्रिया फुकट जाते.

या तीन कोशांत असलेल्या **दुष्कृतीला** भोगवादाचे अथवा अपवर्गवादाचे आकर्षण असते. त्याला धर्मवाद पटवावा लागतो. धर्मवादात या सोळा पदार्थांतील विकृती घालविण्यासाठी गर्भाधानादी सोळा संस्कार सांगितले आहेत. या संस्कारांनी संस्कृत झालेल्या आत्म्याचे विज्ञानमयकोशात संक्रमण होते. हे संस्कार लुप्त झाले आहेत. उपनयन (फक्त ब्राह्मणांत) व विवाह विकृत स्वरूपांत दिसून येतात. या तीन कोशांत असलेल्या जड जीवांच्या उद्धारासाठी १. शास्त्र प्रमाण मानून

त्याप्रमाणे कार्य व अकार्य ठरविणे. २. प्रकृतिधर्माप्रमाणे निश्चित झालेल्या स्वकर्माने सर्वभूतस्थित ईश्वराची उपासना करणे व काम्यकर्माचा परित्याग करणे. ३. कर्तृगामिक्रियाफलाचा त्याग करणे अथवा फलाची मनाने आसक्ती सोडणे. ४. व सर्वभूतास्थित ईश्वराकडून यदृच्छेने जे मिळेल त्यावर संतोषाने योगक्षेम चालविणे हा धर्मवादातील उपदेश आहे. या उपदेशाने वागल्यास मनुष्यमात्रास ब्रह्मधर्माची, आत्मधर्माची, स्वधर्माची प्राप्ती सहज निश्चयाने होते.

वैदिक संस्कृती अथवा सनातन धर्म नष्टप्राय झाला आहे. दम्पतीचे एकत्वही विनाशाच्या मार्गावर आहे. अशा स्थितीत सर्व प्राणिमात्रांत सनातन धर्म मातृत्वात नित्य अस्तित्वात असतो. मातृत्वात अपत्यापुरता कर्मफलत्याग स्वाभाविक असतो. क्रिया त्रिगुणात्मक अथवा त्रिदोषग्रस्त नसून निस्त्रैगुण्यात होते. स्वार्थ थोडाही नसतो. एकत्वात क्रिया होते. एकत्व हा ब्रह्मधर्म मातृभावात, प्राणिमात्रात सनातन असतो. सनातन असल्याने मातेला संस्कारांची अथवा उपदेशाची थोडीही आवश्यकता नसते. सनातन धर्म मातेपासूनच शिकावा लागतो. इतरत्र कोठेही तो स्वतःसिद्ध नाही. सनातन धर्म मातृत्वात सनातन असल्याने धर्मवादात **न हि मातृसमो गुरुः** । हा सिद्धान्त सांगितला आहे व **मातृदेवो भव** । हा उपदेश केला आहे.

याप्रमाणे वैदिकांनी नित्य पदार्थावरील अथवा आत्म्यावरील संस्कारांचा विचार केला आहे. आत्मा सनातन असल्याने वैदिक संस्कृती सनातन आहे. शरीरादी अनित्य पदार्थांच्या संस्कारांचा विचार करण्यासाठी आयुर्वेदासारखी स्वतंत्र शास्त्रे निर्माण केली. अपवर्गवादाच्या प्रसारामुळे त्यातील पुष्कळशा शास्त्रांचा विनाश झाला.

अवैदिक व वेदबाह्य यांचा भोगवाद व अपवर्गवाद आहे. दोन्ही वादांत संस्कारांना स्थान नाही. भोगवादी भोग्य पदार्थांच्या उपभोगासाठी शरीराचा अथवा इंद्रियांचा अतियोग करीत असतो. तो विषयी असल्याने त्या इंद्रियांना योगात ठेवणे त्याला शक्य होत नाही. अतियोगाने शरीराचा अथवा इंद्रियांचा विनाश होतो. योगात ठेवल्यानेच त्यांचे धारण होते. भोगाच्या अतियोगाने भोग्य पदार्थांचा नाश होतो. याप्रमाणे भोगवादात संस्कारांना अथवा धर्मप्रतिष्ठेला स्थान नाही. अपवर्गवादात बाह्य पदार्थांचा परित्याग होत असल्याने त्यांच्यावर संस्कारांचा प्रश्नच राहत नाही. शरीराविषयी वैराग्य उत्पन्न होण्यासाठी त्यालाही तपाने, उपवासांनी क्षीण करण्यात येते. इंद्रियांचा विषयांशी संयोग झाल्याने भोगाची इच्छा उत्पन्न होते, म्हणून इंद्रियांचा निरोध करण्यात येतो. इंद्रिये निरुद्ध झाली

म्हणजे त्यांचा विषयांशी योग होत नाही. ती अयोगात असतात. अयोग त्यांच्या विनाशासच कारण होतो. अतियोग व अयोग हे दोन्ही अधर्म आहेत. योग हाच धर्म आहे. निरोधाने आत्म्याचे स्वरूपावस्थान अनेक जन्मांतीच शक्य आहे. ब्रह्मधर्मांची अथवा स्वधर्मांची प्राप्ती अशक्यप्राय आहे. अपवर्गवादात देखील संस्करणक्रिया नसल्याने त्याचे फळ संस्कृती हेही नाही. निरोध ही विकृतीच आहे. त्यामुळेच पुष्कळसे अपवर्गवादी निरोधातून भ्रष्ट होतात.

अवैदिकांचा आत्मबहुत्ववाद असल्याने त्यांस वैदिकांहून निराळे मानतात. तार्किक असल्याने ते आत्म्याचे एकत्व व अद्वितीयत्व मानीत नाहीत. द्वैती असल्याने अवैदिकांच्या दर्शनात धर्मवादाला स्थान नाही. द्वैतातून भोगापवर्गवाद अथवा पुरुषार्थवादच निष्पन्न होतो. अवैदिक देहाव्यतिरिक्त चिदात्म्याचे अस्तित्व मानीत असल्याने त्यांस वैदिकांसारखे मानतात. जे देहाव्यतिरिक्त चिदात्म्याचे अस्तित्व मानीत नाहीत, त्यांस वेदबाह्य म्हणतात. भोगवादी व अपवर्गवादी यांच्या क्रियेचे पर्यवसान विकृतीत होते, संस्कृतीत होत नाही.

त्याप्रमाणे कार्य व अकार्य ठरविणे. २. प्रकृतिधर्माप्रमाणे निश्चित झालेल्या स्व-कर्माने सर्वभूतस्थित ईश्वराची उपासना करणे व काम्यकर्माचा परित्याग करणे. ३. कर्तृगामिक्रियाफलाचा त्याग करणे अथवा फलाची मनाने आसक्ती सोडणे. ४. व सर्वभूतास्थित ईश्वराकडून यदृच्छेने जे मिळेल त्यावर संतोषाने योगक्षेम चालविणे हा धर्मवादातील उपदेश आहे. या उपदेशाने वागल्यास मनुष्यमात्रास ब्रह्मधर्माची, आत्मधर्माची, स्वधर्माची प्राप्ती सहज निश्चयाने होते.

वैदिक संस्कृती अथवा सनातन धर्म नष्टप्राय झाला आहे. दम्पतीचे एकत्वही विनाशाच्या मार्गावर आहे. अशा स्थितीत सर्व प्राणिमात्रांत सनातन धर्म मातृत्वात नित्य अस्तित्वात असतो. मातृत्वात अपत्यापुरता कर्मफलत्याग स्वाभाविक असतो. क्रिया त्रिगुणात्मक अथवा त्रिदोषग्रस्त नसून निस्त्रैगुण्यात होते. स्वार्थ थोडाही नसतो. एकत्वात क्रिया होते. एकत्व हा ब्रह्मधर्म मातृभावात, प्राणिमात्रात सनातन असतो. सनातन असल्याने मातेला संस्कारांची अथवा उपदेशाची थोडीही आवश्यकता नसते. सनातन धर्म मातेपासूनच शिकावा लागतो. इतरत्र कोठेही तो स्वतःसिद्ध नाही. सनातन धर्म मातृत्वात सनातन असल्याने धर्मवादात **न हि मातृसमो गुरुः** । हा सिद्धान्त सांगितला आहे व **मातृदेवो भव** । हा उपदेश केला आहे.

याप्रमाणे वैदिकांनी नित्य पदार्थावरील अथवा आत्म्यावरील संस्कारांचा विचार केला आहे. आत्मा सनातन असल्याने वैदिक संस्कृती सनातन आहे. शरीरादी अनित्य पदार्थांच्या संस्कारांचा विचार करण्यासाठी आयुर्वेदासारखी स्वतंत्र शास्त्रे निर्माण केली. अपवर्गवादाच्या प्रसारामुळे त्यातील पुष्कळशा शास्त्रांचा विनाश झाला.

अवैदिक व वेदबाह्य यांचा भोगवाद व अपवर्गवाद आहे. दोन्ही वादांत संस्कारांना स्थान नाही. भोगवादी भोग्य पदार्थांच्या उपभोगासाठी शरीराचा अथवा इंद्रियांचा अतियोग करीत असतो. तो विषयी असल्याने त्या इंद्रियांना योगात ठेवणे त्याला शक्य होत नाही. अतियोगाने शरीराचा अथवा इंद्रियांचा विनाश होतो. योगात ठेवल्यानेच त्यांचे धारण होते. भोगाच्या अतियोगाने भोग्य पदार्थांचा नाश होतो. याप्रमाणे भोगवादात संस्कारांना अथवा धर्मप्रतिष्ठेला स्थान नाही. अपवर्गवादात बाह्य पदार्थांचा परित्याग होत असल्याने त्यांच्यावर संस्कारांचा प्रश्नच राहत नाही. शरीराविषयी वैराग्य उत्पन्न होण्यासाठी त्यालाही तपाने, उपवासांनी क्षीण करण्यात येते. इंद्रियांचा विषयांशी संयोग झाल्याने भोगाची इच्छा उत्पन्न होते, म्हणून इंद्रियांचा निरोध करण्यात येतो. इंद्रिये निरुद्ध झाली

म्हणजे त्यांचा विषयांशी योग होत नाही. ती अयोगात असतात. अयोग त्यांच्या विनाशासच कारण होतो. अतियोग व अयोग हे दोन्ही अधर्म आहेत. योग हाच धर्म आहे. निरोधाने आत्म्याचे स्वरूपावस्थान अनेक जन्मांतीच शक्य आहे. ब्रह्मधर्माची अथवा स्वधर्माची प्राप्ती अशक्यप्राय आहे. अपवर्गवादात देखील संस्करणक्रिया नसल्याने त्याचे फळ संस्कृती हेही नाही. निरोध ही विकृतीच आहे. त्यामुळेच पुष्कळसे अपवर्गवादी निरोधातून भ्रष्ट होतात.

अवैदिकांचा आत्मबहुत्ववाद असल्याने त्यांस वैदिकांहून निराळे मानतात. तार्किक असल्याने ते आत्म्याचे एकत्व व अद्वितीयत्व मानीत नाहीत. द्वैती असल्याने अवैदिकांच्या दर्शनात धर्मवादाला स्थान नाही. द्वैतातून भोगापवर्गवाद अथवा पुरुषार्थवादच निष्पन्न होतो. अवैदिक देहाव्यतिरिक्त चिदात्म्याचे अस्तित्व मानीत असल्याने त्यांस वैदिकांसारखे मानतात. जे देहाव्यतिरिक्त चिदात्म्याचे अस्तित्व मानीत नाहीत, त्यांस वेदबाह्य म्हणतात. भोगवादी व अपवर्गवादी यांच्या क्रियेचे पर्यवसान विकृतीत होते, संस्कृतीत होत नाही.

गीतेचे भाष्यकार : शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर आणि टिळक

चिंतामणी त्र्यंबक केंधे

श्रीमद्भगवद्गीता या लहानग्या ग्रंथामध्ये असे काही जादूचे भांडार भरले आहे की, ते कधीही संपत नाही. आजपर्यंत, किती विविध प्रकारचे तत्त्वविचार या ग्रंथामधून निष्पन्न झाले आहेत याची गणतीच करवणार नाही. गीतेच्या सर्वंकष सामर्थ्याचा ज्यांना प्रत्यय आला नाही, अशांना गीता ही विविध तत्त्वविचारांची गोधडी वाटू लागते आणि तिचे सार ठरविणे अशक्य भासते. असे लोक गीतेच्या अनेक लेखकांचीही कल्पना करीत बसतात. परंतु ज्यांना थोडाफार अनुभव आहे आणि ऐतिहासिक पार्श्वभूमीची जाणीव आहे, त्यांना असा प्रत्यय आल्यावाचून राहात नाही की, या सर्वच तत्त्वविचारांचा—अगदी आपाततः विरोधी तत्त्व-ज्ञानांचाही—समन्वय गीतेत आहे. ज्या काळी जे उचित त्या काळी ते तत्त्वज्ञान समाजाला आणि राष्ट्राला, तसेच ज्या व्यक्तीला जे उचित ते त्या व्यक्तीला पुरविण्याचे सामर्थ्य या ग्रंथात आहे. रणाङ्गणात लढणाऱ्या योद्ध्याला काय किंवा अरण्यात तपश्चर्या करणाऱ्या मुनीला काय, अंतःप्रेरणा देऊन आध्यात्मिक मार्गात प्रगत करण्याचे आणि अन्ततः शांती आणि समाधान मिळवून देण्याचे सामर्थ्य गीतेत आहे. म्हणूनच गीतेचे तात्पर्य विविध प्रकारे ठरविले गेल्याचे पाहून बावरून जाण्याचे मुळीच कारण नाही. कारण विविध मार्ग, 'साधनाना-मनेकता' हेच या ग्रंथाचे अनन्यसामान्य वैशिष्ट्य आहे. म्हणूनच गीता व्यावहारिक ठरली आहे. सर्व रोग्यांना एकच औषध देणारा वैद्य जसा व्यवहारी ठरत नाही, त्याचप्रमाणे सर्व शिष्यांना एकच मार्ग सांगणारा गुरूही यशस्वी होत नाही. रोग तोच असला तरी रोग्याचे वय, शक्ती, अवस्था, स्त्री वा पुरुष इत्यादी गोष्टींचा विचार करूनच उपचार सुचवावा लागतो. त्याचप्रमाणे साधकाच्या मनाची घडण, अध्यात्ममार्गातील त्याची प्रगती, बुद्धीची कुवत इत्यादी गोष्टींचा विचार करूनच त्याला मार्ग सांगावा लागतो. गीतेने नेमके हेच केले आहे म्हणूनच गीतेची थोरवी. केवळ हिंदूंतील विविध पंथांचाच नव्हे, तर खिस्ती वगैरे अन्य पंथांचाही समन्वय साधून त्यात सामञ्जस्य निर्माण करणे गीतेच्या अभ्यासाने सहजसुलभ होईल. येथे गीतेच्या सर्वंकष तत्त्वज्ञानाचा श्रीशंकराचार्य, ज्ञानेश्वर आणि लोकमान्य टिळक या तीन महापुरुषांच्या

गीतार्थांच्या आधारे विचार करावयाचा आहे. गीतेच्या असंख्य भाष्यकारांतून हेच तीन भाष्यकार निवडण्याचे कारण, या तिघांचेही अनुयायी महाराष्ट्रात फार मोठया प्रमाणावर आहेत, तिघांनीही फार मोलाचे ऐतिहासिक कार्य करून संस्कृतीच्या विकासास मोठाच हातभार लावला आहे आणि तिघांच्या विचार-सरणीत वरकरणी भेदस्थाने पुष्कळ दिसण्यासारखी आहेत. तथापि ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवर योग्य विचार केल्यास त्यांच्या प्रतिपादनात मौलिक विरोध नाही, हेच येथे दाखवावयाचे आहे.

श्रीशंकराचार्य हे आज उपलब्ध असलेल्या गीतेवरच्या सर्व भाष्यांच्या कर्त्यांत कालदृष्ट्या, अधिकारदृष्ट्या, अनुयायिसंख्येच्या दृष्टीने आणि तत्त्वज्ञानाच्या खोलीच्या दृष्टीनेही अग्रगण्य आहेत. त्यांच्या भाष्यावरून, त्यांच्या पूर्वीही गीतेवर अनेक भाष्ये लिहून झाली होती हे स्पष्ट होते. या भाष्यकारांनी गीतेच्या पदांचे आणि वाक्यांचे अर्थ स्पष्ट करूनही, किंबहुना त्यामुळेच लोकांत गीतेच्या तात्पर्या-बाबत परस्परविरुद्ध ग्रह आढळल्यानेच आपण विवरण करण्यास उद्युक्त झालो असल्याचे त्यांनी सांगितले आहे. तथापि, श्रीशंकराचार्यांच्या प्रभावी तत्त्वज्ञानामुळे पूर्वीची ही भाष्ये इतकी फिकी पडली की, आज त्यांच्यापैकी एकही उपलब्ध होऊ शकत नाही. या भाष्यकारांचा पक्ष उचलून धरतानाही पुढील तत्त्वज्ञांना या भाष्यांवर विसंबता आले नाही. आधी श्रीशंकराचार्यांच्या विवरणाचा परामर्श घेऊनच त्यांना तो तो पक्ष मांडावा लागला.

श्रीशंकराचार्यांनी आत्मज्ञान आणि त्यासाठी सकल कर्मांचा—श्रौत, स्मार्त, सर्व कर्मांचा—संन्यास हे गीतेचे अन्तिम तात्पर्य ठरविले आहे. मात्र याचा अर्थ असा नव्हे की, शंकराचार्यांच्या मते कर्माला काहीच महत्त्व नाही. श्रीशंकराचार्यांची भूमिका नीट समजून घेण्यासाठी त्यांच्या गीताभाष्याच्या प्रस्तावनेचा सूक्ष्म अभ्यास केला पाहिजे. अगदी प्रारंभीच ते म्हणतात की, परमेश्वराने सृष्टी केल्यावर जगाची स्थिती राखण्याच्या इच्छेने मरीची इत्यादी ऋषींची निर्मिती करून त्यांना वेदोक्त प्रवृत्तिलक्षण धर्म सांगितला. येथे जगाची स्थिती परमेश्वराला इष्ट असल्याचे ज्या अर्थी ते सांगतात, त्या अर्थी जगत् अत्यंत त्याज्य असल्याचे त्यांना अभिप्रेत नाही हे उघड होय. धर्माचे लक्षणच त्यांनी पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे—

"जगतः स्थितिकारणं प्राणिनां साक्षादभ्युदयनिःश्रेयसहेतुर्यः स धर्मः।"

अर्थात धर्म तोच की, ज्यामुळे जगाची स्थिती राहते, म्हणजेच त्यातील व्यवहार सुरळीत चालतात आणि प्राणिमात्रांचा या जगात उत्कर्ष होऊन अन्ततः परमकल्याण साधते. येथेही जगाच्या स्थितीचा आणि ऐहिक उत्कर्षाचा धर्मात

अंतर्भाव केला आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे. तसेच प्रवृत्तिलक्षण आणि निवृत्तिलक्षण असा द्विविध वैदिक धर्म असून अधिकारानुरूप या दोन्ही धर्मांचे प्रतिपादन गीतेत केले गेले आहे, असे त्यांनी स्पष्टपणे नमूद केले आहे. परंतु त्यांनी अंतिम लक्ष्य संन्यास हेच सांगितल्याने आणि संन्यासाचा अर्थ आळशीपणा असा विपरीत झाल्यामुळे लोकमान्यांना या बाबतीत श्रीशंकराचार्यांवर कडाडून हल्ला चढवावा लागला. " संन्यासः कुलदूषणैरिव जनैः " या मृच्छकटिक नाटकात आलेल्या उपमेवरून संन्यासाच्या दूषित स्वरूपाची कल्पना येईल. अर्थात श्रीशंकराचार्यांना अभिप्रेत असलेला संन्यास हा नव्हे हे उघडच आहे. उलट संन्याशाला कौटुंबिक बंधने नसल्याने त्याने लोककल्याणासाठीच अहर्निश झटले पाहिजे. ज्ञानी संन्याशाच्या पारमार्थिक कर्मलोपाविषयी श्रीशंकराचार्य जेव्हा बोलतात तेव्हा व्यवहारात संन्यासी देहाने कर्म करण्याचे सोडून देतो असा अर्थ करणे अत्यंत अयुक्त होय. त्यांना म्हणावयाचे आहे ते इतकेच की, अद्वैत ज्ञानानंतर ज्ञानी ब्रह्मरूपच होत असल्याने शरीराकडून कर्म घडले तरी त्याला त्याचे कर्म म्हणता येत नाही. कारण त्याबाबत ज्ञान्याचा अभिमान संभवत नाही. तसेच साधन म्हणूनही कर्म मोक्षप्रद ठरू शकत नाही. कारण नित्यवस्तूची प्राप्ती कर्माने संभवत नाही. मोक्ष म्हणजे आत्मभावच असल्याने त्यात केवळ ओळखण्याचा भाग आहे, कोणत्याही प्रकारच्या कर्माचा नव्हे. परंतु, अशा ज्ञानाला पात्रता प्राप्त होण्यासाठी सात्त्विक कर्मांची नितान्त आवश्यकता श्रीशंकराचार्यही मानतातच. म्हणूनच श्रीशंकराचार्यांच्या संन्यासाचा योग्य अर्थ ध्यानात घेतल्यास तो लोकमान्यांना अभिप्रेत असलेल्या कर्मयोगाहून भिन्न नाही हे स्पष्ट होईल. अशा संन्यासी कर्मयोग्याचे आधुनिक उदाहरण म्हणून स्वामी विवेकानंद आणि रामकृष्ण आश्रमातील त्यांचे अनेकानेक अनुयायी यांचा निर्देश करता येईल. स्वतः श्रीशंकराचार्यांनी धर्मसंस्थापनेसाठी किती अविश्रान्त कष्ट घेतले हे इतिहासाला विदित आहेच. लोकमान्य टिळकांनाही याची जाणीव होती म्हणूनच श्रीशंकराचार्यांच्या संन्यासावर टीका करूनही ' आदर्श कर्मयोगी ' म्हणून त्यांनी त्यांचा गौरव केला आहे.

संन्यासाबाबतचा शाब्दिक मतभेद सोडला, तर श्रीशंकराचार्यांविषयी लोकमान्यांच्या मनात परम आदर वसत होता. किंबहुना, श्रीशंकराचार्य हे विश्वातील सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञ आहेत अशीच त्यांचीही धारणा होती. लोकमान्यांना आद्य शंकराचार्यांविषयीच नव्हे तर शांकरपीठाविषयीही किती आदर वाटत होता याबाबत एका गोष्टीचा उल्लेख अस्थानी होणार नाही. स्वतः लोकमान्यांनीच ब्रह्मीभूत डॉ. कुर्तकोटी (विद्याशंकरभारती स्वामी) यांना करवीर शांकरपीठावर अधिरोहण करण्याची विनंती केली होती. डॉ. कुर्तकोटी लोकमान्यांच्या पुत्राचे

सहाध्यायी. त्यांना टिळकांविषयी पितृतुल्य आदर वाटत होता. मात्र, पीठाधिरोहणानंतर लोकमान्य भेटीस आले असता, श्रीशंकराचार्य जेव्हा उठून उभे राहिले तेव्हा टिळकांनी त्यांना बसावयास लावले; इतकेच नव्हे तर, त्यांच्या चरणावर मस्तक ठेवले.

श्रीशंकराचार्यांचा संन्यास कर्मयोगाप्रमाणेच भक्तीशीही विसंगत नाही. 'परा भक्ती' आणि ज्ञान त्यांच्या मते एकच होत. म्हणूनच गीताभाष्यात त्यांनी वारंवार भक्तीला ज्ञान हा पर्यायशब्द दिला आहे. विवेकचूडामणीतही ते भक्तीबाबत म्हणतात—

"मोक्षसाधनसामग्र्यां भक्तिरेव गरीयसी ।
स्वस्वरूपानुसंधानं भक्तिरित्यभिधीयते ॥"

"मोक्षाच्या साधनसामग्रीत भक्तीच थोर. आपल्या वास्तव रूपाच्या अनुसंधानालाच भक्ती असे म्हटले जाते." त्यांचा भक्तीचा जिव्हाळा किती उत्कट होता हे त्यांनी रचलेल्या शेकडो स्तोत्रांवरून दिसून येते. दशावतारस्तोत्रात ते म्हणतात—

"मत्स्यादिभिरवतारैरवतारवताऽवता सदा वसुधाम् ।
परमेश्वर परिपाल्यो भवता भवतापभीतोऽहम् ॥"

तसेच अभेदातही स्वस्वामिभाव असल्याबाबत त्यांनी पुढील प्रसिद्ध श्लोकात सांगितले आहे—

"सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाहं न मामकीनस्त्वम् ।
सामुद्रो हि तरङ्गः क्वचन समुद्रो न तारङ्गः ॥"

मात्र, शंकराचार्यांनी मानलेली भक्ती साधनस्वरूपात आहे, तर ज्ञानेशादी संतमंडळींनी गाइलेली भक्ती साध्यरूपच झालेली आहे असा भेद करता येईल. श्रीज्ञानेशादी संतांच्या साध्यरूप भक्तीचे स्वरूप भक्तश्रेष्ठ तुकारामांच्या खालील अभंगात स्पष्टपणे दृग्गोचर होते—

"मोक्षाचे आम्हासी नाही अवघड । तो असे उघड गाठोळीस ॥
भक्तीचे डोहाळे लागले जीवासी । नवल ते विषी पुरवितात ॥"

हेच ज्ञानोबारायांच्या कोण्ही एक भक्तीचे मर्म आहे. अर्थात हा भेद मूलभूत स्वरूपाचा नसून तपशिलाचा आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे.

गीतार्थ करताना काही ठिकाणी श्रीशंकराचार्यांनी संन्यासकल्पनेवर अवास्तव भर दिलेला दिसतो हे खरे आहे. परंतु, त्यासाठी ज्या समाजात त्यांनी गीतार्थ सांगितला, त्या समाजाची अवस्था लक्षात घ्यायला हवी. समाजाला ज्या आदर्शाचा विसर पडला असेल त्याची जाणीव करून देण्यासाठी युगपुरुषांना एखाद्या भागावर कमीअधिक भर द्यावा लागणे ही त्या काळाचीच गरज असते. वैदिक समाजात भोगप्रधान कर्मकांडावर दिलेला भर आणि बौद्ध विहारांना निरीश्वरवादी तत्त्वज्ञानामुळे प्राप्त झालेले अमंगल स्वरूप अशा सामाजिक परिस्थितीतून मार्ग काढावयाचा असल्यामुळेच श्रीशंकराचार्यांना विशुद्ध ज्ञाननिष्ठ संन्यासाच्या कल्पनेवर अधिक भर देणे आवश्यक वाटले हे उघडच आहे.

श्रीज्ञानेश्वरमहाराज हे तर महाराष्ट्रातील लाखो वारकऱ्यांचे परमप्रिय दैवतच आहेत. त्यांनी गीतार्थ मराठीत सांगून ' इये मऱ्हाटियेचिये नगरी ' ' ब्रह्मविद्येचा सुकाळू ' केला. पण, त्यांच्या गीतार्थाचे महत्त्व इतकेच मर्यादित नाही. ज्ञानेश्वरी हा खरोखरच एक अद्‌भुत ग्रंथ आहे. या तोडीचा परतत्त्वस्पर्श-युक्त काव्यग्रंथ विश्वसाहित्यातही दुर्मिळच होय. ज्ञानेश्वरांनी विनयाने असे म्हटले आहे की,

" तैसा व्यासाचा मागोवा घेतु । भाष्यकारांतें पुसतु ।
अयोग्यही मी न पवतु । कैं जाईन ॥ " (१८–१७२२)

येथील ' भाष्यकाराते ' हा पाठ सानुस्वार की निरनुस्वार यावर बरेच वादंग माजले आहे आणि सानुस्वार पाठ घेतल्यावर अनेकवचन आदरार्थी की संख्यावाचक आणि तदनुसार भाष्यकार अनेक की एक यावर रण माजले आहे. वस्तुतः प्रा. शं. दा. पेंडसे यांनी परिश्रमपूर्वक ज्ञानेशपूर्वकालीन निरनिराळ्या भाष्यांशी श्री-ज्ञानेशांच्या गीतार्थाचे दाखविलेले साम्य आणि वैषम्य लक्षात घेता हे भाष्यकार मुख्यतः श्रीशंकराचार्यच होत हे अमान्य करणे दुराग्रहाचेच द्योतक ठरेल. तथापि, श्रीज्ञानेशांनी अद्वैत तत्त्वज्ञानाचाच आविष्कार केला असला तरी त्यांचा भर चिद्विलासावर असून त्यांनी मायावादाचा स्वीकार केलेला नाही असे आग्रही प्रतिपादन अनेक अभ्यासकांनी केलेले आहे. ज्ञानेश्वरीतील उघड उघड मायावादाची आणि शंकराचार्यांच्या ग्रंथातील चिद्विलासवादाची शेकडो उदाहरणे सहज देता येतील. परंतु त्याची आवश्यकता नाही. कारण, मायावाद आणि चिद्विलास एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. किंबहुना मायावादावाचून चिद्विलासाला तार्किक अधिष्ठानच मिळत नाही. अखिल विश्व हे एका चिच्छक्तीचाच विलास आहे. परंतु तसे आम्हांला जाणवत का नाही ? या प्रश्नाचे उत्तर ' मायेमुळे '

हे एकच संभवते. म्हणून श्रीशंकराचार्य आणि ज्ञानेश्वरमहाराज यांच्या तत्त्वज्ञानात अशा प्रकारे भेद करणे अत्यंत असमंजस ठरते.

मात्र ज्ञानेशांनी शंकराचार्यांप्रमाणे संन्यासकल्पनेवर भर दिलेला नाही. उलट, ज्ञानेश्वरीतील काही ओव्या वाचताना लोकमान्य टिळकांइतक्याच हिरीरीने ते कर्मयोगाचा पुरस्कार करीत आहेत असे वाटू लागते. उदाहरणादाखल तिसऱ्या अध्यायातील काही ओव्या उद्धृत करतो—

" कां प्राप्त कर्म सोडिजे । एतुलेनि नैष्कर्म्या होइजे ।
हें अर्जुना वायांचि बोलिजे । मूर्खपणें ॥ " ३-४६

" हें वायाचि सैरा बोलिजे । उकलू तरी देखों पाहिजे ।
परि त्यजतां कर्म न त्यजे । निभ्रांत मानी ॥ " ३-५२

" म्हणौनि संगु जंव प्रकृतिचा । तंव त्यागु न घडे कर्माचा ।
एथ करू म्हणति तेयांचा । आग्रहोचि उरे ॥ " ३-६३

या ओव्यांत कर्मत्यागाचे वैफल्य लोकमान्यांइतक्याच आग्रहाने सांगितले आहे. अठराव्या अध्ययात असा शारीरकर्मत्याग करू पाहणाऱ्या व्यक्तींना ज्ञानेशांनी आपल्या शब्दकोशातील कठोरात कठोर शब्द वापरून 'गावठी' असे म्हटले आहे. ज्ञानेश्वरीच्या बहुसंख्य प्रतींत हीच ओवी थोड्या फरकाने तिसऱ्या अध्यायातही आढळते.

" हां गा सन्यसाची । मूर्ति होउनि देहाची ।
खंति करीति कर्मांची ॥ गांवढी ना ॥ " १८-२१६

तसेच फलाशेचा त्याग करून कर्तव्याचरण करणे हा गीतेचा संदेश म्हणून लोकमान्यांनी जसा सांगितला, तसाच ज्ञानेश्वरीतील पुढील ओळीतही तो आढळून येईल—

" ह्मणौनि फलिं लागु । सांडौनि देहि संगु ।
कर्में करावि हा चांगु । निरोपु माझा ॥ " १८-१७४

जीवन्मुक्त अशा ज्ञानी व्यक्तींनीही लोकसंग्रहार्थ कर्म केलेच पाहिजे हा टिळकांचा आग्रहही ज्ञानेश्वरीतील पुढील ओव्यांत आढळून येईल—

" देखें प्राप्तार्थ जाले । जे निष्कामता पावले ।
तेयाही कर्तृत्व असे उरले । लोकांलागीं ॥ " ३-१५४

" एथ वडिल जें जें करिती । तेया नाव धर्मु ठेविती ।
तोचि एर अनुष्ठिती । सामान्य सकल ॥ " ३-१५७

" हें ऐसें असे स्वभावें । म्हणौनि कर्म न संडावें ।
विशेषें आचरावें । लागे संतीं ॥ " ३-१५८

मात्र येथे हेही लक्षात घ्यायला हवे की, श्रीशंकराचार्यांप्रमाणेच श्रीज्ञानेशही ज्ञानी व्यक्तीच्या कर्माला ' कर्म ' ही संज्ञा देत नाहीत. या दृष्टीने पुढील ओव्यांचा निर्देश करता येईल—

" म्हणौनि सर्वोपरी मुक्तु । तो सकर्मचि कर्मरहितु ।
सगुण परी गुणातीतु । येथे भ्रांति नाहीं ॥ " ४-११३
" आता कर्माकर्म करावें । हें कुठलें स्वभावें ।
आणि करी तरीही आघवें । अकर्ता तो ॥ " ५-३७

गीतेचे तात्पर्य सांगताना ज्ञानेशांनी श्रीशंकराचार्यांचाच चक्क अनुवाद केला आहे. ते म्हणतात—

" एथ अविद्यानाशु हें स्थळ । तेणें मोक्षोपादान फळ ।
येयां दोहीं केवळ । साधन ज्ञान ॥ " १८-१२३७

यामुळेच कर्मयोगाच्या पुरस्कारासाठी लोकमान्यांना सर्वस्वी ज्ञानेशांवर अवलंबून राहता आले नाही.

तसेच ज्ञानेश्वरीचे खरे वैशिष्ट्य भक्तीच्या उद्गानात आहे. वस्तुतः ज्ञानेशांची स्वतःची साधना नाथपंथीय योगमार्गाची. तिचेही प्रतिबिंब त्यांच्या गीतार्थात उमटले आहेच. मात्र, योगमार्गाचे सविस्तर वर्णन करूनही त्यांनी त्याचा पुरस्कार केला नाही. त्यांचा पिंडच वेगळा होता. त्यांचे मन अत्यंत संवेदनाक्षम असल्यामुळे त्यांनी कविहृदयाने गीतेतील काव्याचा अनुपम आविष्कार केला आहे. आपल्या प्रस्तावनेत ही भूमिकाच त्यांनी विशद केली आहे. ते म्हणतात—

" जैसें शारदियेचिये चंद्रकळे– । माजी अमृतकण कोवळे ।
ते वेंचिती मनें मोआळें । चकोरतलगे ॥
तेयापरी श्रोतां । अनुभवावी हे कथा ।
अतिहळुवारपण चित्ता । आणूनिया ॥
हें शब्देविण संवादिजे । इंद्रियां नेणतां भोगिजे ।
बोलाआधी झोंबिजे । प्रमेयासी ॥
जैसे भ्रमर परागु नेती । परी कमळदळें नेणती ।
तैसी परी आहे सेविती । ग्रंथीं इये ॥

कां आपुला ठाऊ न संडिता । आलंगिजे चंद्रु प्रकटता ।
हा अनुरागु भोगितां । कुमुदिनी जाणे ॥
ऐसेनि गंभीरपणें । थिरावलेनी अंतःकरणें ।
आथिला तोचि जाणें । मानू इये ॥" (१–५६ ते ६१)

या कविहृदयामुळेच त्यांनी गीतेतील भक्तीचा अतिमनोहर आविष्कार केला आहे. परंतु त्याबाबतही,

"तैसी क्रिया कीर न साहे । तऱ्ही अद्वैतीं भक्ति आहे ।
हें अनुभवाजोगें नोहे । बोला ऐसें ॥" (१८–११४५)

या ज्ञानेशोक्तीचा आधार घेऊन मौनच पाळणे बरे ! श्रीज्ञानेशांचे कार्य मरगळलेल्या मराठी मनाला नवचेतना देऊन उत्साहज्ञानसंपन्न करण्याचे होते, इतकेच सांगणे येथे पुरे.

लोकमान्य टिळकांना कालानुरूप राजकीय पुढारी बनावे लागले तरी त्यांचा खरा पिंड विद्याव्यासंगी संशोधकाचा होता. राजकारणातील सारे टक्के-टोणपे सोसून त्यांनी वेदविषयक संशोधन केले, ईश्वरकृष्णांच्या सांख्यकारिकांतील लुप्त झालेली कारिका आपल्या कुशाग्र बुद्धीने शोधून काढली, त्याचप्रमाणे गीतेचेही सर्वांगीण अध्ययन केले. परंतु, त्यांच्या प्रभावी व्यक्तिमत्त्वाचा परिपूर्ण आविष्कार करणारा ग्रंथ 'गीतारहस्य' हाच होय. या ग्रंथाने निजलेल्या भारतीय समाजाला खडबडून जागे केले आणि त्याच्यात स्वधर्म आणि स्वसंस्कृती यांविषयी जाज्वल्य अभिमान उत्पन्न केला. तसेच पाश्चात्त्य तत्त्वविचारांशी तुलना करून पाश्चात्त्यांनाही भारतीय तत्त्वज्ञानाचे आणि विशेषतः गीतेचे महत्त्व पटवून दिले. हे कार्य करताना त्यांना श्रीशंकराचार्यांसारख्या सुप्रतिष्ठित तत्त्वज्ञाच्या विचारांना विरोध दर्शवावा लागल्यामुळे विद्वत्समाजात मोठीच खळबळ उडाली. अनेक पंडितांनी आपापल्या परीने टिळकांच्या गीतार्थाचे खंडन करण्याचा प्रयत्न केला. कित्येकांनी परंपराभिमानाने टिळकांना दूषणेही दिली. वस्तुतः, लोकमान्यांना स्वतः परंपरेचा आणि विशेषतः शांकर परंपरेचा किती अभिमान होता हे दाखविले गेलेच आहे. श्रीशंकराचार्यांचे केवलाद्वैत त्यांना मान्यच आहे. लोकमान्यांनी वकिली थाटाने आपले विवेचन इतके परिणामकारक केले आहे की, सामान्य वाचकाला याहून वेगळा गीतार्थ संभवूच शकत नाही असे वाटावे ! कर्मयोगाला ज्ञानमूलक आणि भक्तिप्रधान अशी विशेषणे देऊन लोकमान्यांनी कर्मयोगच गीतेचे रहस्य ठरविले आहे. उपक्रमोपसंहारादी पारंपरिक तात्पर्य-निर्णयाच्या साधनांनी ते सिद्ध करण्याचा प्रयत्नही त्यांनी केला आहे. त्यांचे

सर्वच विवेचन तात्त्विकदृष्ट्या निर्दोष आहे असे म्हणता येणार नाही. मात्र ते अत्यंत प्रभावी आणि स्फूर्तिप्रद आहे हे मात्र निश्चित. तसेच या प्रकारे विवेचन करावे लागण्याचे कारण समकालीन समाजाची आणि राष्ट्राची स्थिती हेच असल्याचेही सहज लक्षात येण्यासारखे आहे. म्हणूनच रहस्यविषयक खंडन-मंडनपर कितीही लेखन झाले तरी आधुनिक काळात ' गीतारहस्य ' या ग्रंथाचे वर्णन ' यासम हा ' असेच करावे लागेल.

अशा रीतीने श्रीशंकराचार्य, ज्ञानेश्वर आणि लोकमान्य टिळक यांच्या गीतार्थात तपशिलाचे कितीही फरक आढळले तरी मूलभूत तत्त्वज्ञानात फरक नाही. मूळ गीतेच्या सर्वंकष, समन्वयी तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप लक्षात घेतले की, तपशिलातील फरक बाधक नव्हे तर साधकच ठरतात. अद्वैत साक्षात्काराची परमोच्च भूमिका तिघांनीही मान्य केली आहे. त्यामुळे अधिकारभेदाने साधन-विषयक तिघांचीही शिकवण मार्गदर्शक ठरते. तसेच ऐतिहासिक पार्श्वभूमीचा विचार करता, आजच्या काळातही गीतेच्या अध्ययनाने भारतीयांनाच नव्हे तर मानवमात्राला व्यक्तिशः आणि सामाजिक दृष्टीनेही लाभ होण्यासारखा आहे. लोकमान्यांच्याच शब्दांत असे म्हणता येईल की, ' सर्वतोपरी निर्भय व व्यापक असून सम म्हणजे वर्णाचा, ज्ञातीचा, देशाचा किंवा दुसरा कोणताच भेद न ठेवता, सर्वांस एकाच मापाने, एकच सद्गती देणारा व इतर धर्मांबद्दल योग्य सहिष्णुता दाखविणारा ज्ञान-भक्ति-कर्मयुक्त गीताधर्म सनातन वैदिक धर्माचे अत्यंत मधुर फळ होय. '

— —

दिव्येतिहासाचे स्वरूप आणि आपला वारसा

दिनकर केशव बेडेकर

इंद्राने वृत्राला ठार मारले, देवासुरांनी समुद्रमंथन केले, हनुमानाने द्रोणागिरी पर्वत उचलून आणला, श्रीकृष्णांनी सुदर्शनचक्र फेकून सूर्याला ग्रहण लावले, या कथांना आपण अद्‌भुत किंवा दैवी कथा मानतो. उलटपक्षी, अशोक सम्राटाने स्तंभ उभारले, अकबराने दीनेइलाही धर्म स्थापला, शिवछत्रपतींनी स्वराज्य स्थापन केले, या ऐतिहासिक घटना प्रत्यक्ष घडल्या असे आपण मानतो. हिंदू संस्कृती घ्या किंवा इतर कोणतीही संस्कृती घ्या, तिच्या परंपरेत दैवी आणि ऐतिहासिक असे दोन्ही प्रकारांचे मिश्रण आढळते. परंपरेतून आदर्श किंवा मूल्ये निवडून घेण्याची प्रवृत्ती सर्वच लोकांत असते. ही निवड करताना दैवी आणि ऐतिहासिक अशा दोन्ही परंपरांचा वारसा घेतला जातो. राम आणि शिवछत्रपती, सीता आणि अहल्याबाई अशा महान व्यक्तींना लोक आदरणीय व अनुकरणीय मानतात. त्या वेळी दैवी आणि ऐतिहासिक असा भेद केला जात नाही.

परंतु दैवी कथा आणि ऐतिहासिक घटना यांतील फरक मूलभूत व महत्त्वाचा आहे. तो नीट समजावून घेणे परंपरेचा अर्थ डोळसपणे लावण्यासाठी आवश्यक आहे. शिवाय, दैवी कथांचे स्वरूप नीट समजावून घेणे इतर दृष्टींनीही आवश्यक आहे. 'पुराणातील वांगी पुराणात' अशी एक म्हण आहे. पुराणांतील कथांचा उपहास व निरुपयोगिता या म्हणीत अभिप्रेत आहे. पुराण सांगणारे हरदासी लोक दैवी कथांना रंगवून सांगत व लोकांचे मनोरंजन करीत. साहजिकच अशा कथांचा उपहास झाला. पण, पुराणकथांचा अर्थ गंभीरपणे लावणे, हेही आवश्यकच आहे. पुराणांतून किंवा रामायण व महाभारत या महाकाव्यांतून सांगितलेल्या कथा खऱ्या आहेत का खोट्या आहेत, याची चर्चा करण्यापेक्षा या कथांचे स्वरूप व मर्म काय आहे, हे पाहणे जास्त उपयोगी व महत्त्वाचे आहे.

दिव्य कथा आणि दिव्य विधी

ज्यांना आपण पुराणांतल्या देव, ऋषी, दानव इत्यादींच्या कथा म्हणतो, त्यांना '**मिथ्**' असे इंग्रजीत म्हणतात व या कथांच्या अभ्यासाची 'मायथॉलजी' ही ज्ञानशाखा आता बरीच प्रगल्भ झाली आहे. मायथॉलजीला **दिव्येतिहासमीमांसा** ही संज्ञा मी योजीत आहे. '**दिव्येतिहास**' म्हणजे देवांच्या

आणि देवसदृश व्यक्तींच्या कर्तृत्वाचा दिव्यकथांमधून मांडला गेलेला इतिहास. इंद्राने वृत्राला मारले आणि भगवंतांनी अर्जुनाला गीता सांगितली, या दोन्ही कथा **दिव्यकथा** (मिथ्स्) आहेत. दिव्यकथांच्या जोडीलाच काही रावणदहन, रथयात्रा इत्यादी **दिव्यविधी** केले जातात. (इंग्रजीत यांना 'रिच्युअल' म्हणतात.). **दिव्यात्म** (मिथिकल) कथा व विधी यांनाच 'मंत्र' व 'तंत्र' असेही म्हणता येईल. कारण दिव्यात्म कथा या साध्या कथांसारख्या वाटल्या, तरी त्यांचे स्वरूप आणि प्रयोजनच वेगळे असते. आणि विधींच्या बाबतीतही तसेच असते. मोठ्या यज्ञांतील मंत्रतंत्र आणि सापविंचू उतरविताना वापरले जाणारे मंत्रतंत्र यांत फरक असतो खरा, पण दोन्हींमध्ये दिव्यात्मता असतेच. 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे' हा मंत्र आहे असे आज म्हटले, तरी तो मात्र दिव्यात्म मंत्र नाही, साधी मानवकक्षेतील घोषणा आहे. देशभक्तीला आजही 'पवित्र धर्म' मानले, तरी ते दिव्यात्म तंत्र किंवा आचरण नाही, साधे मानवी व्यवहारक्षेत्रातील आचरण आहे.

दिव्येतिहासाचा वेगळेपणा

दिव्येतिहास, दिव्यकथा, दिव्यविधी आणि दिव्यात्म मंत्रतंत्र यांचे एक स्वतःचे वेगळेपण आहे. ह्या **दिव्यात्म विश्वाला** मानवेतिहास, मानवांच्या कथा, मानवकक्षेतील आचारविचार आणि संकेत यांच्या **मानवी विश्वापासून** अलग उमगले पाहिजे. दिव्यात्म विश्वदेखील मानवानेच निर्माण केलेले आहे, असे आधुनिक शास्त्रज्ञ मानतात. आपल्याकडे व युरोपातही असे न मानणारे लोक पुष्कळ आहेत. पण दिव्यात्म विश्व मानवनिर्मित मानावयाचे का नाही, हा प्रश्न तूर्त बाजूला ठेवून असे म्हणता येईल की, दिव्यात्म विश्वाचा वेगळेपणा स्पष्टपणे मानायलाच हवा. भारतीय (त्यातच महाराष्ट्रीय) प्रबोधनाच्या प्रारंभी दिव्यात्म विश्व आणि मानवी विश्व यांच्यातील स्पष्ट भेद सुशिक्षितांना जाणवू लागला होता. पण, तो जाणवतो न जाणवतो, एवढ्यात तो भेद पुसट करणाऱ्या घटना घडत गेल्या आणि १९०० पर्यंत तर हा भेद जवळजवळ नाहीसा झाला. दिव्येतिहास आणि मानवेतिहास यांची अशी काही सरमिसळ व उलटापालट आमच्या मनात होत गेली की, आजमितीला त्यांच्यातील भेदरेषा आम्हांला उमगेनाशी झाली आहे. इंद्र हा ऐतिहासिक मानवनेता ऋषींच्या कल्पकतेमुळे देव झाला, असे आम्ही मानू लागलो; 'वस्तुनिष्ठे'चीही पराकाष्ठा आम्ही गाठली ! पण दुसरीकडे, दिव्यात्म (मिथिकल) जाणिवेच्या सावलीत आद्य शंकराचार्यांना व शिवछत्रपतींनाही आम्ही शंकराचे अवतार मानले; 'वस्तुनिष्ठे'ची दृष्टी आम्ही परकीय, पाश्चात्त्य व सुधारकी पाखंडी दृष्टी मानली ! युरोपीय आधुनिकांनी त्यांच्या प्रबोधनकाळी (रेनेसाँसच्या काळी) ग्रीक व रोमन संस्कृतींचे पोवाडे

गाइले, ऋण घेतले व त्या संस्कृतीचे अनुकरण व पुनरुज्जीवन करण्याची घोषणा केली. पण हे सारे करताना ग्रीक दिव्यात्म कथांना त्यांनी दिव्यात्मच मानले, ग्रीक देवतांचे मानवीकरण केले नाही. भारतीय प्रबोधनकाळात मात्र दिव्येतिहासाचा व मानवेतिहासाचा वेगळेपणा स्पष्ट न ठेवून, सारी प्राचीन कथानिर्मिती ‘ इतिहासात ’ एकवटली गेली. त्यामुळे आपले ‘ पूर्वदिव्य ’ म्हणजे एक संमिश्र विश्व राहिले. ‘ पूर्वदिव्य ’ असलेला आमचा भारतीय समाज एका भवितव्यासाठी झगडत आहे, स्वातंत्र्यासाठी झगडताना आमच्या देवदेवता आमच्या पाठीशी उभ्या आहेत, गणेश व कालीमाता ही दैवते आम्हांला स्फूर्ती व शक्ती देत आहेत, असा आमचा दृढ विश्वास व श्रद्धा झाली.

‘ इतिहासाचा ’ थोडा इतिहास

पूर्वदिव्याचा वारसा कोणत्याही उदयोन्मुख राष्ट्राला आणि लोक-समूहाला असावाच लागतो. नुसता आर्थिक किंवा लौकिक रूक्ष विचार अस्मितेच्या विचाराला, भावनेला व कृतीला उंचावू शकत नाही, निर्भय व तेजस्वी बनवू शकत नाही, ही गोष्ट खरी आहे. परंतु ‘ पूर्वदिव्या ’ चा वारसा घेताना एखादा लोकसमूह किंवा राष्ट्र डोळसपणा पत्करते का नाही, हेही पहावे लागेल. वारसा डोळसपणाने पत्करला तर तो कमी तेजस्वी व प्रेरक ठरतो, असे मानण्याची गरज नाही. उलट आंधळेपणाने पत्करलेला वारसा धोक्याच्या व विनाशाच्या दिशेनेही नेऊ शकतो असे इतिहासातील अनेक उदाहरणांवरून सांगता येईल. ‘ रोमन साम्राज्याचा वारसा ’ मुसोलिनीने घेतला, ‘ आर्य विजेत्यांचा वारसा ’ हिटलरने घेतला आणि स्तालिनने झारच्या अनियंत्रित निरंकुश सत्तेचा वारसा घेतला. त्यामुळे झालेले अनर्थ युरोपला व सोव्हिएट यूनियनला भोगावे लागलेले दिसतात.

या दृष्टीने आपल्या भारतीय पूर्वदिव्यासंबंधी विचार करताना ‘ इतिहासा ’चाच थोडा इतिहास पाहणे योग्य होईल. तसे पाहता आपल्या या खंडप्राय देशाला सिंधू संस्कृतीपासूनचा इतिहास आहेच. इतकेच नव्हे तर अगदी अश्मकालातही भारताच्या सर्व भागांत घरे बांधून राहणारी माणसे होती, असे अलीकडच्या उत्खननांवरून उघड आहे. या दीर्घकालीन मानवेतिहासाचे सुसंगत कालक्रमवार चित्र आज उभे करता येत नाही हे खरे. पण म्हणून सुसंगत इतिहासच घडलेला नाही, असे म्हणता येणार नाही. तसेच भारतीय मानवांचा हा इतिहास भारता-बाहेरच्या मानवेतिहासाशी संलग्न आहे, हेही नाकारता येणार नाही. ब्रह्मास्त्रासारखी मंतरलेली अस्त्रेही ज्यांना माहीत होती आणि विमाने उडविण्याइतके विज्ञानही ज्यांना अवगत होते, असे कोणी अतिमानव आर्यजन भारतात आले, त्यांनी वानर, अस्वल इत्यादी प्राण्यांच्या स्तरावर पशुजीवन जगणाऱ्या अनार्यांना जिंकले,

करुणेने थोडेफार सुसंस्कृत केले, ही आमची भारतीय प्राचीन इतिहासाबद्दलची गोंडस कल्पना आता टाकाऊ झालेली आहे. पण ती न टाकता तिलाच या ना त्या स्वरूपात आज आपण मानीत आहोत, असे आढळून येईल. याचे कारण काय ? तर आमच्या मनात खोलवर दृढ झालेली एक सरमिसळ आहे. दिव्येतिहास व मानवेतिहास यांची ती सरमिसळ आहे.

ही सरमिसळ दृढ होण्याला अनेक कारणे आहेत; 'इतिहास' हा शब्दही थोडाफार कारणीभूत झाला आहे.[1] वरवर पाहता हे विधान चमत्कारिक वाटेल; पण थोडा विचार केला तर कळून येईल की, 'इतिहास' शब्दाच्या वापरामध्ये आपण एक विलक्षण प्रकार करून बसलो आहोत. आपण मानवेतिहास या अर्थाने 'इतिहास' हा शब्द केव्हापासून वापरीत आहोत ? यावर कोणी म्हणेल की, 'इतिहास' शब्द उपनिषदांच्या काळापासून वापरलेला आहे. ते अगदी खरे, पण प्राचीन काळी 'इतिहासा'चा अर्थ काय होता ? त्या शब्दाला आजचाच अर्थ होता असे मानले जाते. त्या काळापासून आजच्याप्रमाणेच इतिहासाचे लेखन होत गेले, असेही मानले जाते. त्या वेळेपासूनचे लिखित इतिहासग्रंथ सापडत नाहीत, याचे कारण असे सुचविले जाते की, असे सारे ग्रंथ मुद्दाम परकीय जेत्यांनी नष्ट केले किंवा वाळवीने नाहीसे केले.

पण, हे सारे वस्तुतः मानता येणार नाही. पूर्वजांच्या स्मृतीबद्दल नितान्त श्रद्धा आणि परंपरागत आचारातील बारीकसारीक तपशीलही चालू ठेवण्याबद्दलची आस्था भारतीय परंपरेत हाडीमासी रुजलेली आहे. ग्रंथ रचणारा, ते मुखोद्गत किंवा लिपिबद्ध करणारा आणि त्यांचे पारायण आणि जतन करणारा वर्ग आपल्या संस्कृतीत सतत प्रतिष्ठेने नांदलेला आहे. राजे, धनिक आणि मंदिरे व मठ यांचा आश्रय मिळाल्यामुळे आध्यात्मिक, धार्मिक, ज्योतिर्विद्याविषयक, आयुर्वेदविषयक आणि इतरही अनेक विषयांसंबंधीची हस्तलिखिते हजारोंनी उपलब्ध आहेत. शक, हूण, मुसलमान व ख्रिश्चन जेत्यांनी हजारो ग्रंथ नष्ट केले, तरी फार मोठा ग्रंथसंभार आज अनेकविध विषयांसंबंधीचा उपलब्ध आहेच. हे सारे केवळ धार्मिक वाङ्मय नाही व मुखोद्गत म्हणून टिकलेले नाही. म्हणून केवळ इतिहास-ग्रंथच तेवढे नष्ट झाले, असे मानता येणार नाही.

खरी वस्तुस्थिती अशी दिसते की, आपल्याकडे राजांच्या पदरच्या भाटांनी लिहिलेली प्रशस्तिकाव्ये किंवा राजवंशांचे वृत्तान्त आणि गाथा उपलब्ध आहेत व त्याच स्वरूपात आणि तेवढाच इतिहास आपल्या परंपरेत लिहिला गेला आहे.

---

१. सर्व संदर्भ लेखाच्या शेवटी दिले आहेत.

राजवंशांचे असे इतिहास पुराणांत अंतर्भूत आहेत आणि पार्जिटर[2] यांनी पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे आमचा आजच्या अर्थाने इतिहास सापडतो तो या पुराणग्रंथांतून. 'पुराण' आणि 'नूतन' या शब्दांच्या जोडीवरून असे दिसते की, जुन्या काळी जे प्रत्यक्ष घडले ते पुराणांत सापडावे हे बरोबरच आहे.

मग 'इतिहास' या संज्ञेचा अर्थ काय होता? याबद्दल केवळ एक होरा म्हणून मी असे मांडण्याचे धाडस करतो की, 'इतिहास' व 'पुराण' या नेहमी जोडीने वापरलेल्या दोन शब्दांपैकी 'इतिहास' हा शब्द पूर्वी 'दिव्येतिहास' (मायथॉलजी) या अर्थाने वापरला जात होता व 'पुराण' हा शब्द सृष्टीच्या उत्पत्तिस्थितिलयाची दिव्यात्म कथा, राजवंशांचा बहुंशी लौकिक इतिहास, इत्यादी पंचलक्षणांनी युक्त असे संकीर्ण स्वरूपाचे **जुने ग्रंथ** या अर्थी वापरला जात होता. पुराणांतही दैवतांचे माहात्म्य आहेच, पण शिवाय त्यांत राजवंशांच्या वृत्तांताच्या रूपात लिहिलेला प्रत्यक्ष मानवेतिहासही समाविष्ट केलेला आहे. पण ज्याला प्राचीनांनी 'इतिहास' म्हटले तो दिव्येतिहास आहे किंवा महाभारत व रामायण ही दिव्येतिहासावर आधारित अशी महाकाव्ये आहेत.

माझ्या या तर्काला साधक म्हणून असलेली, पण अकरणात्मक नानावी लागतील अशी दोन-तीन प्रमाणे येथे देणे योग्य होईल. प्रथम 'इतिहास' शब्दाची 'इति-ह-आस' ही व्युत्पत्ती घेऊ. 'असे' 'खरोखर' 'होते' असा या व्युत्पत्तीचा अर्थ लागतो. 'इतिहास' शब्दाचा हा व्युत्पत्ति-सिद्ध अर्थ मानवेतिहास असाच निश्चयाने होत नाही. 'इंद्राने वृत्राला मारले' अशासारख्या दिव्यकथांचे कथन करणारी व्यक्ती 'असे खरोखर घडले' याच स्वरूपाचे विधान करते. आपल्या कहाण्यांचा प्रारंभ असा असतो की, 'एक आटपाट नगर होते. तेथे विक्रमसिंह नावाचा राजा राज्य करीत होता.' या विधानाची तुलना 'शिवछत्रपतींनी स्वराज्य स्थापन केले.' या विधानाशी केली, तर वाक्यरचना एकसारखीच दिसेल. पण यावरून कहाण्यांतील कथन हे आजच्या अर्थाने इतिहास-कथन ठरणार नाही. त्या कहाण्यांवर श्रद्धा ठेवून त्या वाचणाऱ्यांच्या लेखीही ते तसे ठरणार नाही.

दुसरे असे की, 'इतिहास' हा शब्द मानवेतिहास या अर्थाने उपनिषत्काळापासून संस्कृत भाषेत प्रतिष्ठित असता, तर त्याचा त्याच अर्थाने सतत वापर होत आला असता. ज्याला आजच्या अर्थाने बरा इतिहास म्हणता येईल, असा कल्हणाचा 'राजतरंगिणी' हा एकमेव ग्रंथ संस्कृत भाषेत आहे. तो सन ११४८–४९ मध्ये काश्मीरमध्ये लिहिला गेला व त्या सुमारास काश्मीरी पंडित हे प्राचीन विद्या व अध्यात्म ह्यांत भारतामध्ये मान्यता पावलेले होते.

अशा या ग्रंथाला कल्हणाने ‘ इतिहासग्रंथ ’ म्हणणे अपेक्षित होते, पण तो आपल्या ग्रंथाला ‘ भूताऽर्थकथन ’[३] म्हणतो. यावरून असा तर्क संभवतो की, ‘ इतिहास ’ या शब्दाची योजना कल्हणाला अयुक्त वाटली आणि त्याचे कारण त्या शब्दाला वेगळाच अर्थ असल्याची त्याला जाणीव होती.

नंतरच्या काळात आपल्याकडे ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीमध्ये ‘ इतिहासी ’ असा शब्दप्रयोग केलेला आढळतो (अध्याय १, ओवी ४५). या ठिकाणी मागेपुढे संदर्भ पाहता, इतिहास म्हणजे व्यासांचे महाभारत हे महाकाव्य असा अर्थ ज्ञानेश्वरांनी घेतलेला आहे. दासबोधामध्ये रामदासांनी लौकिक व्यवहाराची पुष्कळ दखल घेतलेली आहे व त्यामुळे त्यांचे शब्दभांडार या दृष्टीने समृद्ध आहे. दासबोधामध्ये ‘ इतिहास ’ ही संज्ञा वापरली गेली असेल, अशी माझी अपेक्षा होती व त्यांनी कोणत्या अर्थाने ती वापरली असावी, याचे मला कुतूहल होते. दासबोधातील सर्व शब्दांची नोंद व संशोधन डॉ. नु. श्री. कानडे यांनी केलेले आहे. त्यांनी माझ्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी नोंदी पाहिल्या आणि मला कळविले की, दासबोधात इतिहास हा शब्द आलेला नाही. हे मला अनपेक्षित होते. डॉ. कानडे यांनी अशीही माहिती पुरविली की, ‘ उद्धव-गीतेत ’ (ओवी २४९) हा शब्द आला आहे व तो पुन्हा नुसते कथन या साधारण अर्थाने आहे.

आणखी थोडा शोध मी घेतला, तो असा की, श्री. य. न. केळकर यांच्या ऐतिहासिक शब्दकोशात[४] ‘ इतिहास ’ ही संज्ञा सापडते का ? तशी नोंद मला कोशात आढळली नाही. म्हणजे शिवकालाच्या आधीपासून पेशवाईच्या अंतापर्यंत महत्त्वाच्या ऐतिहासिक कागदपत्रांतून कोणीही ‘ इतिहास ’ हा शब्द वापरलेला नाही, असे दिसते.

या सर्व गोष्टी ‘ इतिहास ’ शब्द आजच्या अर्थाने न वापरल्याची उदाहरणे आहेत व म्हणून नकारात्मक आहेत, असे म्हणता येईल. पण हा पुरावा एकवट घेतला, तर असे बळकट अनुमान निघते की, तो शब्द आजच्या अर्थाने वापरला गेला, तो प्रथम अव्वल इंग्रजीत. सन १८४३ साली लिहिणारे रामकृष्ण विश्वनाथ ‘ इतिहास ’ या संज्ञेचा आधुनिक अर्थाने वापर करतात आणि नव्या शब्दाचा वापर केल्याची जाणीव त्यांना दिसते. ‘ बखर ’ हा शब्दही इतिहासाच्या अर्थाने ते वापरताना दिसतात.[५] एल्फिन्स्टनच्या इंग्रजी ग्रंथाचे भाषांतर श्री. बाळशास्त्री जांभेकर यांनी केले. ते १८४६ मध्ये ‘ हिंदुस्थानचा इतिहास ’ या शीर्षकासह प्रसिद्ध झाले. हा ‘ इतिहास ’ शब्दाचा स्पष्टपणे आधुनिक अर्थाने वापर आहे. सन १८४३ पूर्वी कोणी असा वापर केला होता का ? मराठीखेरीज इतर अर्वाचीन भारतीय भाषांमधून काय स्थिती होती व आहे ? या प्रश्नांचा शोध

घ्यावयास हवा. (उदा०— तेलुगुमध्ये ' पुराणगाथा ' म्हणजे ' मिथ् ' आणि ' चरित्र ' म्हणजे ' हिस्टरी '.) पण मला वाटते की, आधीचे लेखक बखर, वृत्तान्त, वर्णन असे काही शब्द वापरीत असावेत. सारांश, इतिहास शब्दाचा वापर नव्याच अर्थाने इंग्रजी काळात सुरू झाला, असा माझा तर्क आहे.[६]

दिव्येतिहासाचे मूळ स्वरूप

इतिहास हा प्राचीन शब्द अव्वल इंग्रजीत ' मानवेतिहास ' या नव्या अर्थाने वापरावयाला प्रारंभ करण्यात तसे चूक काही नव्हते. राज्य याच अर्थाने प्राचीन काळी वापरलेला ' राष्ट्र ' हा संस्कृत शब्द इंग्रजी काळात ' नेशन ' या अर्थी नव्याने मराठीत वापरला गेला त्यासारखी ही गोष्ट झाली. जुन्या शब्दांचे जुने अर्थ टाकून त्यांना नवे अर्थ देण्याची क्रिया सर्व भाषांतून घडत आली आहे. पण विशिष्ट सांस्कृतिक संक्रमणाच्या काळात, आणि विशिष्ट दडपणांच्या व ताणांच्या प्रभावाने, सहज घडणाऱ्या या भाषिक प्रक्रियेतून वैचारिक भ्रमांचेही पोषण होते, हे विसरता येत नाही. उदाहरणार्थ, ' व्हल्गर ' ह्या शब्दाचा मूळ अर्थ ' सामान्य लोकांचे ' एवढाच आहे, पण वरिष्ठवर्गीय संस्कृतीच्या दडपणात त्या शब्दाला ' अश्लील, हीन, ओंगळ ' असा अर्थ चिकटतो. उलट ' नागर ' म्हणजे केवळ ' शहरी ' असा अर्थ असला, तरी नागर संस्कृतीच्या दडपणात नागर म्हणजे सुसंस्कृत असा अर्थ रूढ होतो.

' इतिहास ' व ' राष्ट्र ' या दोन्ही शब्दांचा आधुनिक वापर नव्या अर्थाने झाला, आणि त्यामुळे असा एक शाब्दिक (किंवा भाषिक !) ' पुरावा ' जन्माला आला की, आधुनिक पद्धतीचे इतिहास-लेखन पूर्वी होते आणि प्राचीन काळीही राष्ट्रे प्रत्यक्षात नांदत आली आहेत ! ज्या अर्थी शब्द आहेत त्या अर्थी शब्दनिर्दिष्ट वस्तूही असल्याच पाहिजेत, हे म्हणणे तसे वावगे नाही. पण आपण प्राचीन शब्दांचा अर्थ बदलल्याचे भान ठेवले, तर असे कळेल की, एकाच शब्दाने प्राचीन काळी एक वस्तू निर्दिष्ट होत होती व आता वेगळ्याच वस्तूचा निर्देश होत आहे. ' राष्ट्र ' या शब्दाच्या बाबतीत हे भान न ठेवल्याने शब्दवस्तुभ्रम कसे निर्माण झाले, हा प्रस्तुत लेखात न येणारा विषय आहे. पण इतिहास शब्दाचा शोध या दृष्टीने आपण यापुढे घेऊ.

' इतिहास ' म्हणजे दिव्येतिहास हा प्राचीन अर्थ घेतला तर महाभारत व रामायण ही दोन महाकाव्ये दिव्येतिहासावर आधारित आहेत, हे दिसू लागेल. एकदा हे दृढपणे ओळखले म्हणजे एकीकडे त्या काव्यांतील दिव्यत्वाचे **मानवीकरण** करण्याची चुकीची प्रवृत्ती आपल्याला टाकून देता येईल, व

दुसरीकडे त्यांतील **दिव्यत्वाचे मर्म** शोधण्याकडे आपल्याला संशोधनाची वाटचाल करता येईल.

प्रथम, आपण दिव्यकथेमध्ये व साध्या मानवी कथेमध्ये मूलभूत फरक काय असतो, हे पाहिले पाहिजे. दिव्यकथेविषयी गेल्या शतकातील युरोपीय संशोधकांची एक विशिष्ट भूमिका होती व तीच आपल्याकडेही रूढ झाली असल्यामुळे तिचे प्रथम निराकरण केले पाहिजे. दिव्यकथेला या ना त्या वास्तव घटनेचे, किंवा नैतिक वा आध्यात्मिक तत्त्वांचे, **रूपक** (सिम्बल) मानणे अशी ती भूमिका होती. दिव्यकथा हे आवरण मानून तिने आवृत झालेले ' सत्य ' उघड करण्याचा प्रयत्न या संशोधकांनी केलेला आढळतो. ही रूपकाची भूमिका तशी केवळ पाश्चात्त्यही नाही, कारण समग्र रामकथेला आध्यात्मिक रूपक मानून रचलेले नाथांचे भावार्थरामायण याच भूमिकेवरून रचले आहे. तेव्हा दिव्यकथेच्या मागे जाऊन तिच्यामागील दडलेला अर्थ शोधण्याची प्रक्रिया व प्रवृत्ती आपल्याही परंपरेत दिसते.

पण, दिव्यकथेच्या असे ' मागे ' जाणे म्हणजे दिव्यात्म (मिथिकल) जाणिवेचे खरे स्वरूप न ओळखणे आहे, ही भूमिका अर्न्स्ट कासिरेर प्रभृती आधुनिक पंडितांनी घेतली आहे,* व तिच्या आधारे, विशेषतः कासिरेर यांना अनुसरून, मी पुढील विवेचन करीत आहे.

रूपकवाद्यांची भूमिका

दिव्यकथा म्हणजे एखाद्या नैसर्गिक, ऐतिहासिक वा सामाजिक वास्तवाचे किंवा एखाद्या आध्यात्मिक प्रमेयाचेही प्रतिबिंब असते, किंवा रूपक असते, असे मानणाऱ्यांना असे गृहीत धरावे लागते की, मानवी मन हे आरशासारखे वा मेणासारखे आहे व मनासमोर एक ' स्वतंत्र नांदणारे वास्तव ' आहे. या वास्तवाचे यथार्थ किंवा अयथार्थ प्रतिबिंब घेण्याचे सामर्थ्य मनाला आहे. यथार्थ प्रतिबिंब असेल तर ' प्रत्यक्ष ' (म्हणजे डोळ्यासमोरच्या) वस्तूचे यथार्थ ज्ञान होते, नसेल तर भ्रामक ज्ञान किंवा भ्रम होतो; भ्रम झाला तरी तोही ' प्रति-अक्ष 'च असतो. दोरी असून साप वाटला तर तो भ्रम, आणि तो भ्रम दूर होऊन दोरी आहे हे कळले तर ते ज्ञान, पण भ्रम व ज्ञान हे दोन्ही ' प्रत्यक्ष 'च असतात.

---

* हीच भूमिका सॉक्रेटिसची होती. त्याने रूपकवाद्यांची टवाळी केली आहे.

या गृहीत कल्पनेप्रमाणे दिव्यात्म जाणीव कशी असते? तर या जाणिवेमुळे 'वास्तवाचे मूळ स्वरूप' मनाला यथार्थपणे दिसत नाही, उलट एका दिव्यात्म रूपकात दिसते.

हे दिव्यात्म रूपक केवळ दिव्यकथेच्या स्वरूपात असेल, किंवा दिव्यविधीच्या स्वरूपात ते रूपक 'आचरले'ही जात असेल.

दिव्यात्म रूपकांची उदाहरणे घेऊन रूपकवादी संशोधकांनी त्यांच्या 'मागील वास्तवा'चा शोध कसा घेतला आहे, ते प्रथम पाहू :

(१) रूपकामागे **निसर्ग-घटना** शोधणे :

सूर्यदेवाने अश्वरूप घेऊन अश्विनीरूप घेतलेल्या उषादेवीचा पाठलाग केला, अशी कथा ऋग्वेदात आहे. तिच्या मागे सूर्योदयामुळे नाहीशी होणारी उषःकालाची सुंदरता ऋषीला वर्णन करावयाची आहे, असे रूपकवादी मानतात. इंद्र, वरुण, मरुद्गण, वाक् प्रभृती सर्वच देवता निसर्गशक्तींची रूपके आहेत, असे मानून दैवतकथांचा व समुद्रमंथनादी कथांचा अर्थ लावला जातो.

(२) रूपकामागे **ऐतिहासिक** घटना शोधणे :

तुकाराम सदेह वैकुंठाला गेले, ही कथा आहे. तिच्यामागे एक ऐतिहासिक घटना आहे, असे रूपकवादी मानतात. तुकारामांचा मृतदेह सापडला नसावा, त्यांना कोणी शत्रूने नाहीसे केले असावे, असे तर्क केले जातात.

(३) रूपकामागे **सामाजिक** घटना शोधणे :

सोमयाग हा दिव्यात्म विधी आहे. या यज्ञातील तपशिलावरून वेदकालीन आर्यजनांची समाजस्थिती रूपकवादी शोधतात. आर्यजन हे त्या काळी भटकत्या समूहांच्या अवस्थेत नांदत होते, असा निष्कर्ष श्री. म. मो. कुंटे यांनी या पद्धतीने काढलेला आहे. (कॉ. श्री. अ. डांगे यांनीही तोच निष्कर्ष नंतर मांडलेला आहे.)

(४) रूपकामागे **आध्यात्मिक प्रमेय** शोधणे :

श्रीकृष्णांनी अर्जुनाला कुरुक्षेत्रावर गीता सांगितली, ही कथा आहे. तिच्या मागे जाऊन रूपकवादी असे मानतात की, या कथेमागे परमात्मा व मुमुक्षू जीव यांच्यातील एकरूपतेचे आध्यात्मिक प्रमेय आहे.

वरील चार प्रकारच्या उदाहरणांवरून रूपकवादी संशोधकांची सर्वसाधारण पद्धती, गृहीतकृत्ये व निष्कर्ष यांचे स्वरूप कळून येईल. कासिरेर प्रभृती दिव्ये-

तिहासमीमांसकांना रूपकवाद मान्य नाही, हे वर मी सांगितलेच आहे. त्या मीमांसकांचे म्हणणे मांडण्यापूर्वी एका संभाव्य आक्षेपाचा परामर्श घेणे जरूर आहे.

दिव्यात्म कथेमागे नैसर्गिक, ऐतिहासिक वा सामाजिक वास्तव किंवा आध्यात्मिक (वा काव्यात्म) संकल्पना, शोधणे चूक आहे, ह्या मतावर असा आक्षेप घेता येईल की, दिव्यात्म कथांमध्ये प्राचीन आणि ऐतिहासिक काळातील वास्तव अनुभवांच्या स्मृती साठविलेल्या असतील का नाही ? या स्मृतींच्या मागे जाऊन प्रत्यक्ष वास्तवाचा शोध घेणे संशोधकाला का शक्य नसावे ? ग्रीक दिव्यकथांत ट्रॉय शहराच्या नाशाचे वर्णन आहे; त्यावरून ट्रॉय हे शहर अस्तित्वात असावे, अशा गृहीतप्रमेयांच्या आधारे उत्खनन केले व ट्रॉय शहर सापडले. इंद्राने शत्रूंच्या पुरांचा नाश केला, या दिव्यात्म कथेच्या मागे सिंधू संस्कृतीच्या नगरांच्या नाशाचे वास्तव अनुमानित करणे चूक होईल का ? जयद्रथवधाच्या कथेवरून महाभारतीय युद्धातील विशिष्ट दिवशी प्रत्यक्ष सूर्यग्रहण लागले होते, असे अनुमान करणे योग्य होईल, का सुदर्शनचक्रामुळे अंधार झाला असे मानावयाचे ?

वरील आक्षेपगर्भ युक्तिवादाबद्दल प्रथम असे म्हटले पाहिजे की, रूपकवाद्यांचे हे सर्व युक्तिवाद रूपकवाद ह्या त्यांच्या स्वगृहीत प्रमेयावरच निर्भर आहेत. रूपकवादाचे प्रमेय न मानले, तर ते युक्तिवाद टिकत नाहीत. या युक्तिवादांवर दुसरा महत्त्वाचा आक्षेप असा की, रूपकवाद्यांची भूमिका **प्रत्येक दिव्य-कथेमागे या ना त्या वास्तवाचा शोध** घेण्याची आहे; एखाद्या दिव्य-कथेमध्ये वास्तवाचा शोध मिळण्याचा संभव संशोधकाला वाटला, तर त्याने त्या संभवावर आधारित गृहीतकृत्य मानून त्याचा पडताळा घेण्यास कोणीच हरकत घेणार नाही. रूपकवाद नामंजूर असलेला संशोधकही म्हणेल की, दिव्यकथांच्या प्रपंचात ट्रॉय, अयोध्या, हस्तिनापूर इत्यादी शहरांच्या स्मृती समाविष्ट असणे संभवनीय आहे. पुरावशेषविद्या व इतिहाससंशोधन यांचा विकास होताना वास्तवरूप सामग्री उपलब्ध होण्याचे अनेक मार्ग आहेत व सामग्रीचा शोध मिळेल त्या मार्गाने व दिशेने व्हावयास हवा. पण यासाठी रूपकवाद्यांची दिव्यात्म कथासंबंधीची सर्वग्रासी भूमिका पत्करण्याची गरज नाही; उलट ती अव्हेरून दिव्यात्म कथांबद्दल अगदी वेगळी भूमिका पत्करली, तरच वास्तवाची सामग्री शोधण्याच्या दृष्टीने संशोधकाला डोळसपणा येईल.

इतर देशांतून दिव्यात्म कथा व मानवेतिहास यांची परस्परविलगता दृढपणे मानून संशोधनाच्या परंपरा स्थिर झाल्या आहेत. भारतीय संशोधन-क्षेत्रात मात्र

ही परस्परविलगता क्षीणपणे उमजलेली आहे.* तसेच, वैज्ञानिक पद्धतीची परंपराही येथे अजून नीट रुजलेली नाही. अचेतन वस्तूंचे, वनस्पतींचे व प्राण्यांचे वर्गीकरण, मानवी देहप्रक्रियांचे आकलन, मनो-व्यापारांचे आकलन आणि यावर आधारलेली निदान-चिकित्सापद्धती अशा बाबतींतही दिव्यात्मतेच्या विचार-पद्धतीचा पगडा अजून पुष्कळ आहे. हे सर्व जमेस घेतले, तर आज दिव्यात्म कथा व मानवेतिहास यांतील मूलभूत भिन्नता समजावून घेणे फार आवश्यक आहे, हे मान्य होईल.

कासिरेर यांची भूमिका

कासिरेर यांचे म्हणणे असे की, दिव्यकथा मानवी मनाचा भ्रम नसतो; मानवी मनाला भावलेले वास्तव आणि मन यांची एकात्मता जेव्हा दिव्यात्म जाणिवेत साधली जाते तेव्हा दिव्यकथा जन्मते व तीच ' वास्तव ' म्हणून नांदते. तिच्यामागे एखादे वेगळे किंवा मूलभूत वास्तव दडून राहिलेले नसते. रामकथेच्या मागे ' आत्मारामा 'च्या आध्यात्मिक तत्त्वाचे परोक्ष सत्य नाथांनी शोधून काढले, पण तसे केल्याने खुद्द रामकथा वास्तवरहित झाली नाही का ? सर्वच दिव्यकथांना असे रितेपण व वास्तवशून्यता मग येईल. मानवी मनाने संस्कृतीच्या प्रारंभकाळी सर्वच देशांमध्ये दिव्यकथा रचल्या, तो सारा व्यर्थ बालिश खटाटोप ठरेल !

कासिरेरच्या मते दिव्यकथांना असे वास्तवशून्य मानणे चूक आहे. मग त्या कथांच्या मागे ऐतिहासिक घटनांचे किंवा दुसरे कसले सत्य दडलेले आहे असे मानावयाचे का ? तसेही नाही. दिव्यकथांच्या मागे ऐतिहासिक वा कोणतेच वास्तव नाही आणि तरी त्या वास्तवशून्य नाहीत, असे हे मत आहे. या मतात वरवर जी विसंगती भासते, ती विसंगती नसून दिव्यात्म जाणिवेचे मर्मच या भासणाऱ्या विसंगतीत आहे. ही गोष्ट समजावून घेणे आपल्या आधुनिक मनाला कठीण आहे, म्हणून केवळ अंशतः लागू पडणारे उदाहरण म्हणून एखाद्या शिल्पाची उपमा घेऊ. कोणतेही शिल्प आपल्या दृश्य रूपातच नांदत असते व त्या रूपाच्या मागे दडलेले आणखी एखादे ' परोक्ष शिल्प—सत्य ' नसते; पण तरी शिल्पातला सिंह हा वास्तवातल्या सिंहाप्रमाणे दिक्कालाच्या चौकटीत नांदणारा सजीव

* प्राथमिक शाळांच्या ' इतिहासा'च्या पुस्तकात ' रामाची कथा ', ' शिवाजीची कथा ' आणि ' टिळकांची कथा ' एकाच मालिकेत गोवलेल्या दिसतात. हा ह्या क्षीण जाणिवेचाच परिपाक आहे; कोवळ्या वयात ही शबल जाणीव पक्की होऊन समाजात तिला जीवदान मिळत राहते.

प्राणी नसतो. म्हणजे शिल्पाला स्वतःचे वास्तव असते आणि तरी वास्तवापासून शिल्प विलग असते. कादंबरीतील नायक हा कादंबरीत वास्तव असूनही अ-वास्तव असतो, तसे परंतु पूर्णतः तसे नसलेले दिव्यकथेतील व्यक्तींचे वास्तव असते.

सारांश, दिव्यात्म जाणिवेमुळे निर्माण झालेल्या दिव्यकथा, दिव्यविधी इत्यादी सर्वच मानवी व्यापार यांना एकेरीपणे केवळ मनोव्यापार मानता येत नाहीत आणि वास्तवावर आधारलेले व्यापारही मानता येत नाहीत. त्यांना दुहेरीपणे मानवभावित वास्तव आणि दिव्यात्म जाणीव यांच्या एकात्मतेतून सर्जन पावलेले **विशिष्ट मानवी वास्तव** मानावे लागते.

दिव्यात्म ' वास्तवा 'चे स्वरूप

मानवेतिहास आणि दिव्येतिहास यांतील हा भेद स्पष्ट होण्याच्या दृष्टीने येथवर काही प्राथमिक बाबींचे निवेदन केले. आता दिव्येतिहासाची जडणघडण कशी असते, याबद्दल काही ठळक गोष्टी पाहू. म्हणजे मग त्या संदर्भात महाभारत व रामायण या दिव्यैतिहासिक महाकाव्यांच्या योग्य आकलनाची दिशा समजणे सोपे होईल. **दिक्** (स्पेस), **काल** (टाईम) आणि **संख्या** (नंबर) या तीन संकल्पना मानवी ज्ञानप्रक्रियेच्या विकासक्रमात मूलभूत महत्त्वाच्या आहेत. आधुनिक प्रौढ माणसाच्या ज्ञानव्यापारात या तीन संकल्पनांना विशिष्ट आकार लाभलेले आहेत. उदाहरणार्थ, कोणतीही घटना आकलन करताना ती **कोठे घडली, केव्हा घडली** आणि ती **केवढी** (लहान वा मोठी) **होती**, या तीन मितींनी मोजमाप घेणे आपल्याला आवश्यक वाटते. निसर्गशास्त्रज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ, इतिहासकार कोणीही असो, तो या तीन मितींचा आधार घेऊन घटनांचे स्वरूप ठरवू पाहतो. तसेच या आकलनामध्ये **कार्यकारणभावाची** आधुनिक संकल्पना तो या त्रिमित आधारानेच निश्चित करू पाहतो.

दिव्यात्म जाणिवेमध्येही दिक्, काल व संख्या, तसेच कार्यकारणभाव या संकल्पना आहेत, पण त्या वेगळ्या आकारांच्या (फॉर्मस्) आहेत आणि त्यांच्यातील परस्परसंबंधही आजच्या तुलनेने वेगळे आहेत. कासिरेर यांनी दिव्यात्म दिक्, काल, संख्या आणि कार्यकारणभाव यांचे सूक्ष्म व मर्मग्राही विवेचन केलेले आहे. त्याचा सारांशही देणे येथे अशक्य आहे. पण उदाहरणादाखल काही गोष्टी येथे सांगता येतील व त्या पुढील विवेचनाला उपयुक्त ठरतील.

आधुनिक काल-संकल्पना घेतली तर तिचे रूप एखाद्या आदी व अंत नसलेल्या अखंड प्रवाहासारखे आहे; शिवाय या प्रवाहातील प्रत्येक क्षणाला आधीच्या व नंतरच्या क्षणांइतकेच मोल आहे. किंबहुना कोणत्याही क्षणाला

स्वतःचे असे काही मोल नसून कालप्रवाह हा रिता आहे. घटनांची काल-क्रमवार रचना करणारी सोयीची चौकट यापलीकडे कालप्रवाहाला महत्त्व नाही. दिव्यात्म काल-संकलपना तुलनेने अगदी भिन्न आहे. दिव्यात्म जाणिवेमध्ये माणसांचा जन्म, विकास आणि मृत्यू, दिवस आणि रात्र, ऋतुचक्राचे आवर्तन, या प्रत्यक्ष घटनांची प्रतीती या काल-संकल्पनेचा आधार, आशय व मर्यादा आहे. घटनांचा आशय नसलेला रिता कालप्रवाह दिव्यात्म जाणिवेत मूळ धरू शकत नाही. त्यामुळे कोणत्याही क्षणाच्या आधीचा क्षण हा त्याचा **जन्मदाता** मानणे व नंतरचा क्षण हा **विनाशकारी** मानणे दिव्यात्म विचारात अटळ ठरते. विश्वाची संकल्पनाच '**विसर्गा**'ची कल्पना असते. नासदीय सूक्तात सुंदर काव्यात्म भाषेत या विसर्गाचे चित्र रेखाटलेले आहे आणि विसर्गाच्या 'आरंभी' दिवस-रात्र, जन्म-मृत्यू काहीच नव्हते, सत् व असत्‌ही नव्हते, असे वर्णन केलेले आहे. दिव्यात्म काल-संकल्पनेची आपल्या आधुनिक मनाला अनाकलनीय होऊ पाहणारी रूपरेषा या सूक्तामध्ये प्रतीत होणारी आहे.

जन्ममृत्यू, उत्पत्ति-स्थिति-लय आणि आवर्तने यांच्याशी एकरूप असलेली दिव्यात्म काल-संकलपना आधुनिक कालसंकल्पनेपेक्षा फार भिन्न आहे. हे जर आपण दृढपणे समजावून घेऊ, तर दिव्येतिहासातील व तद्‌भव महाकाव्यांतील अनेक कूटांचा निरास होईल, नव्हे त्या कूटांचा यथार्थ उमज पडेल. उदाहरणार्थ, प्रत्यक्ष रामायणाची कथा घडण्याच्या आधी वाल्मिकींनी ते महाकाव्य रचले व मग त्यांनी सांगितले तसतसे घडत गेले, असे मानले गेलेले आढळते. आधुनिक माणसाला हे विपरीत वाटते, पण दिव्यात्म काल-संकलपनेमध्ये असा कालक्रम विपरीत वाटण्याचे कारण नाही. ऋषींच्या मनाला सर्जनाचे सामर्थ्य, जन्म देण्याचे सामर्थ्य मानले म्हणजे ऋषींच्या काव्याला भविष्यवाणीचे स्वरूप लाभते. कवीने जे प्रसविले ते मग मूर्त होत जाते, ही कल्पना मग सहजग्राह्य ठरते. महाभारतातही असे आढळते की, प्रत्यक्ष घडलेल्या घटना आधीपासून ठरल्यासारख्या असतात व त्यात **दिव्यात्म कार्यकारणभाव** असतो. आधी केव्हा तरी कर्णाला रथचक्र खचण्याचा शाप मिळालेला असतो व त्याप्रमाणे अर्जुनाशी लढताना कर्णाचे रथचक्र भूमीत खचते. यामुळे त्याचा वध होऊ शकतो. अशाच सर्व पूर्वकाल-निर्धारित घटना घडत जाताना दिसतात व त्यांना **कर्मगतीने** घडणाऱ्या घटना मानले जाते. येथे 'कर्मगती' किंवा कर्मप्रवाह घटनांच्या क्रमाचे निर्धारण करतो आणि **कालक्रम** गौण ठरतो. अभिमन्यूला गर्भस्थ असतानाच चक्रव्यूहात शिरणे शिकविले गेले, पण बाहेर पडण्याचे ज्ञान श्रीकृष्णांनी दिले नाही आणि मग चक्रव्यूहात त्याला मृत्यू आला. ह्या घटनेत कालक्रम आहे खरा, पण तो गौण ठरणारा आहे. अभिमन्यूचा मृत्यू त्याच्या गर्भावस्थेतच जणू काही 'घडलेला'

प्राणी नसतो. म्हणजे शिल्पाला स्वतःचे वास्तव असते आणि तरी वास्तवापासून शिल्प विलग असते. कादंबरीतील नायक हा कादंबरीत वास्तव असूनही अ-वास्तव असतो, तसे परंतु पूर्णतः तसे नसलेले दिव्यकथेतील व्यक्तींचे वास्तव असते.

सारांश, दिव्यात्म जाणिवेमुळे निर्माण झालेल्या दिव्यकथा, दिव्यविधी इत्यादी सर्वच मानवी व्यापार यांना एकेरीपणे केवळ मनोव्यापार मानता येत नाहीत आणि वास्तवावर आधारलेले व्यापारही मानता येत नाहीत. त्यांना दुहेरीपणे मानवभावित वास्तव आणि दिव्यात्म जाणीव यांच्या एकात्मतेतून सर्जन पावलेले **विशिष्ट मानवी वास्तव** मानावे लागते.

दिव्यात्म ' वास्तवा 'चे स्वरूप

मानवेतिहास आणि दिव्येतिहास यांतील हा भेद स्पष्ट होण्याच्या दृष्टीने येथवर काही प्राथमिक बाबींचे निवेदन केले. आता दिव्येतिहासाची जडणघडण कशी असते, याबद्दल काही ठळक गोष्टी पाहू. म्हणजे मग त्या संदर्भात महाभारत व रामायण या दिव्यैतिहासिक महाकाव्यांच्या योग्य आकलनाची दिशा समजणे सोपे होईल. **दिक्** (स्पेस), **काल** (टाईम) आणि **संख्या** (नंबर) या तीन संकल्पना मानवी ज्ञानप्रक्रियेच्या विकासक्रमात मूलभूत महत्त्वाच्या आहेत. आधुनिक प्रौढ माणसाच्या ज्ञानव्यापारात या तीन संकल्पनांना विशिष्ट आकार लाभलेले आहेत. उदाहरणार्थ, कोणतीही घटना आकलन करताना ती **कोठे घडली, केव्हा घडली** आणि ती **केवढी** (लहान वा मोठी) **होती**, या तीन मितींनी मोजमाप घेणे आपल्याला आवश्यक वाटते. निसर्गशास्त्रज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ, इतिहासकार कोणीही असो, तो या तीन मितींचा आधार घेऊन घटनांचे स्वरूप ठरवू पाहतो. तसेच या आकलनामध्ये **कार्यकारणभावाची** आधुनिक संकल्पना तो या त्रिमित आधारानेच निश्चित करू पाहतो.

दिव्यात्म जाणिवेमध्येही दिक्, काल व संख्या, तसेच कार्यकारणभाव या संकल्पना आहेत, पण त्या वेगळ्या आकारांच्या (फॉर्मस्) आहेत आणि त्यांच्यातील परस्परसंबंधही आजच्या तुलनेने वेगळे आहेत. कासिरेर यांनी दिव्यात्म दिक्, काल, संख्या आणि कार्यकारणभाव यांचे सूक्ष्म व मर्मग्राही विवेचन केलेले आहे. त्याचा सारांशही देणे येथे अशक्य आहे. पण उदाहरणादाखल काही गोष्टी येथे सांगता येतील व त्या पुढील विवेचनाला उपयुक्त ठरतील.

आधुनिक काल-संकल्पना घेतली तर तिचे रूप एखाद्या आदी व अंत नसलेल्या अखंड प्रवाहासारखे आहे; शिवाय या प्रवाहातील प्रत्येक क्षणाला आधीच्या व नंतरच्या क्षणांइतकेच मोल आहे. किंबहुना कोणत्याही क्षणाला

स्वतःचे असे काही मोल नसून कालप्रवाह हा रिता आहे. घटनांची कालक्रमवार रचना करणारी सोयीची चौकट यापलीकडे कालप्रवाहाला महत्त्व नाही. दिव्यात्म काल-संकल्पना तुलनेने अगदी भिन्न आहे. दिव्यात्म जाणिवेमध्ये माणसांचा जन्म, विकास आणि मृत्यू, दिवस आणि रात्र, ऋतुचक्राचे आवर्तन, या प्रत्यक्ष घटनांची प्रतीती या काल-संकल्पनेचा आधार, आशय व मर्यादा आहे. घटनांचा आशय नसलेला रिता कालप्रवाह दिव्यात्म जाणिवेत मूळ धरू शकत नाही. त्यामुळे कोणत्याही क्षणाच्या आधीचा क्षण हा त्याचा **जन्मदाता** मानणे व नंतरचा क्षण हा **विनाशकारी** मानणे दिव्यात्म विचारात अटळ ठरते. विश्वाची संकल्पनाच '**विसर्गा**'ची कल्पना असते. नासदीय सूक्तात सुंदर काव्यात्म भाषेत या विसर्गाचे चित्र रेखाटलेले आहे आणि विसर्गाच्या 'आरंभी' दिवस-रात्र, जन्म-मृत्यू काहीच नव्हते, सत् व असत्‌ही नव्हते, असे वर्णन केलेले आहे. दिव्यात्म काल-संकल्पनेची आपल्या आधुनिक मनाला अनाकलनीय होऊ पाहणारी रूपरेषा या सूक्तामध्ये प्रतीत होणारी आहे.

जन्ममृत्यू, उत्पत्ति-स्थिति-लय आणि आवर्तने यांच्याशी एकरूप असलेली दिव्यात्म काल-संकल्पना आधुनिक कालसंकल्पनेपेक्षा फार भिन्न आहे. हे जर आपण दृढपणे समजावून घेऊ, तर दिव्येतिहासातील व तद्‌भव महाकाव्यांतील अनेक कूटांचा निरास होईल, नव्हे त्या कूटांचा यथार्थ उमज पडेल. उदाहरणार्थ, प्रत्यक्ष रामायणाची कथा घडण्याच्या आधी वाल्मिकींनी ते महाकाव्य रचले व मग त्यांनी सांगितले तसतसे घडत गेले, असे मानले गेलेले आढळते. आधुनिक माणसाला हे विपरीत वाटते, पण दिव्यात्म काल-संकल्पनेमध्ये असा कालक्रम विपरीत वाटण्याचे कारण नाही. ऋषींच्या मनाला सर्जनाचे सामर्थ्य, जन्म देण्याचे सामर्थ्य मानले म्हणजे ऋषींच्या काव्याला भविष्यवाणीचे स्वरूप लाभते. कवीने जे प्रसविले ते मग मूर्त होत जाते, ही कल्पना मग सहजग्राह्य ठरते. महाभारतातही असे आढळते की, प्रत्यक्ष घडलेल्या घटना आधीपासून ठरल्यासारख्या असतात व त्यात **दिव्यात्म कार्यकारणभाव** असतो. आधी केव्हा तरी कर्णाला रथचक्र खचण्याचा शाप मिळालेला असतो व त्याप्रमाणे अर्जुनाशी लढताना कर्णाचे रथचक्र भूमीत खचते. यामुळे त्याचा वध होऊ शकतो. अशाच सर्व पूर्वकाल-निर्धारित घटना घडत जाताना दिसतात व त्यांना **कर्मगतीने** घडणाऱ्या घटना मानले जाते. येथे 'कर्मगती' किंवा कर्मप्रवाह घटनांच्या क्रमाचे निर्धारण करतो आणि **कालक्रम** गौण ठरतो. अभिमन्यूला गर्भस्थ असतानाच चक्रव्यूहात शिरणे शिकविले गेले, पण बाहेर पडण्याचे ज्ञान श्रीकृष्णांनी दिले नाही आणि मग चक्रव्यूहात त्याला मृत्यू आला. ह्या घटनेत कालक्रम आहे खरा, पण तो गौण ठरणारा आहे. अभिमन्यूचा मृत्यू त्याच्या गर्भावस्थेतच जणू काही 'घडलेला'

आहे व त्याचे केवळ 'प्रत्यक्षीकरण' कुरुक्षेत्रावर झाले आहे. व्यासमुनी हे कौरवपांडवांचे आजोबा असतात, पण तेच सारे महाभारत घडल्यानंतर त्याची रचना करतात! या कल्पनेतही कालक्रमाला गौण मानलेले आढळते.

आधुनिक माणसाच्या काल-संकल्पनेत दिव्यात्म कालक्रम बसत नाही, याची कल्पना वर दिली. हीच गोष्ट स्थल (दिक्)आणि संख्या यांच्या संकल्पनांच्या बाबतीत आहे. कुरुक्षेत्रावर अठरा अक्षौहिणी सैन्यानिशी कौरव-पांडव लढले व ते युद्ध नेमके अठरा दिवसच चालले, यात केवळ योगायोग मानावयाचा का? का 'अठरा' या संख्येला काही दिव्यात्म संकेत आहे? असा प्रश्न खरोखर विचारावयास हवा. महाभारतीय युद्धाची कथा ही दिव्यात्म कथा आहे असे दृढपणे धरले तर हा संख्येबद्दलचा विचार आपण करू लागू. दुर्दैवाने असे आपण करीत नाही व ते युद्ध खरोखरीच घडले असे मानून त्या युद्धाचे ऐतिहासिक दृष्टीने विश्लेषण, कालनिर्णय, व्यूहरचनेची मीमांसा वगैरे करू लागतो.

एखाद्या संख्येच्या बाबतीत दिव्यात्म जाणिवेमध्ये कोणते संकेत आहेत, एकत्व आणि अनेकत्व यांत कोणता संबंध मानला आहे, या प्रश्नांचा आपण विचार करीत नाही, व त्यामुळे दिव्यात्म कथांच्या मर्माकडे जाणे अशक्य होऊन बसते. याचे एकच उदाहरण घेऊ. द्रौपदीचे पांच पांडवांशी लग्न होणे ही गोष्ट 'चमत्कारिक' वाटते. तिचा 'दडलेला' वास्तव अर्थ शोधण्यासाठी तिबेटच्या काही रानटी जमातींमध्ये अनेकपतित्वाची चाल रूढ आहे व त्या रूढीचा येथे काही तरी संदर्भ असावा असे मानणे केवढे हास्यास्पद आहे? सामाजिक वास्तवाशी दिव्यकथेतील अद्भुताचा संदर्भ जोडण्याची ही कल्पना त्याज्य आहे. येथे द्रौपदी व पांडव यांना दिव्यकथेतील व्यक्ती मानले पाहिजे, व दिव्यात्म जाणिवेच्या संदर्भात या कथेचा अन्वय लावला पाहिजे. द्रौपदी ही यज्ञातून बाहेर आलेली दिव्य-स्त्री व पांच पांडवही देवांचे पुत्र आहेत. कुंतीने सहा देवांशी समागम केला व सूर्यापासून कर्ण, यमापासून युधिष्ठिर, इंद्रापासून अर्जुन, वायूपासून भीम व अश्विनीकुमारांपासून नकुल व सहदेव असे सहा पुत्र तिला झाले. द्रौपदीचे यांपैकी पाच पुत्रांशी लग्न होते, याचा संदर्भ या पुत्रांच्या (पांडवांच्या) दिव्यसंभवात व दिव्यात्मतेत आहे. येथे कुंती व द्रौपदी यांच्यामध्ये अनेकदेवपतित्वाच्या बाबतींत साधर्म्य व घटनेचे आवर्तन दिसते; किंबहुना या दोन स्त्रियांमध्ये एकरूपता असावी, असे वाटते. या दोघींचा श्रीकृष्णाशी असलेला संबंधही सूचक वाटणारा आहे. सारांश, कुंती व द्रौपदी, कर्ण, पांडव व श्रीकृष्ण, तसेच सूर्यादी देव या सर्वांना एकवटून निर्माण होणारा एक दिव्यात्म व्यूह आहे. या व्यूहाच्या महाभारत-प्रणीत विस्तारामागे काही मूलभूत दिव्यकथा असणे संभवनीय आहे. ती मूळ कथा

संदर्भ :—

१. दि. के. बेडेकर, 'इतिहास शब्दाचा वापर', **मराठी-संशोधन-पत्रिका**, मे-जून-जुलै, १९७०

२. एफ्. ई. पार्जिटर, **द पुराण टेक्स्ट ऑफ द डीनॅस्टीज ऑफ द कलि एज**, १९१३. (पुनर्मुद्रण, १९६२.)

३. कल्हण, **राजतरंगिणी**, तरंग १, श्लोक ७.

४. य. न. केळकर, **ऐतिहासिक शब्दकोश.**

५. रामकृष्ण विश्वनाथ, 'हिंदुस्थानची सांप्रतची स्थिती...' ह्या ग्रंथाचे पुनर्मुद्रण, **चार जुने मराठी अर्थशास्त्रीय ग्रंथ**, गोखले अर्थशास्त्रसंस्था प्रकाशन, पुणे, १९७०. पृष्ठे ३ ते ५.

६. म. म. पां. वा. काणे यांच्या **हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र**, व्हॉ. ३ मध्ये 'इतिहास' व 'इतिहासवेद' या संज्ञांची माहिती आहे (पृष्ठे १० व ४८ पाहा). 'इतिहास' ही संज्ञा आधुनिक अर्थाने कौटिल्याच्या वेळी प्रचलित नव्हती, ही गोष्ट त्यांनी उद्धृत केलेल्या कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रातील उताऱ्यावरून दिसते. तेथे 'इतिहासा'त 'पुराण, इतिवृत्त, आख्यायिका, उदाहरणे, धर्मशास्त्र व राजनीती' या सर्वांचा समावेश आहे. (कौ. अर्थशास्त्र, १·५).

७. अर्न्स्ट कासिरेर, **द फिलॉसफी ऑफ सिम्बॉलिक फॉर्मस्**, व्हॉल्यूम २, मिथिकल थॉट, येल युनिव्हर्सिटी प्रेस, न्यू हॅवन, १९५५ (मूळ जर्मन ग्रंथ १९२३ मध्ये प्रकाशित झाला.)

८. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर, **कलेक्टेड वर्क्स**, १९३३. व्हॉल्यूम **वन** मधील लेख, 'द क्रिटिकल, कम्पॅरेटिव्ह अँड हिस्टॉरिकल मेथड ऑफ इन्क्वायरी', (पृष्ठे ३६२–३९३). याशिवाय महाभारत व रामायण ही दिव्यैतिहासिक महाकाव्ये आहेत, हे मत पृष्ठे ३९५, ४२०, ४६७, ४७१ व ५११ येथेही त्यांनी मांडलेले आहे.

हरप्पापूर्व, हरप्पा आणि हरप्पोत्तर संस्कृती[1]

अच्युत दत्तात्रय पुसाळकर

प्रागैतिहासिक संस्कृतीविषयी अलीकडे जे संशोधन झालेले आहे, त्या योगाने आजपावेतो विद्वानांमध्ये प्रचलित असलेल्या मतांमध्ये काही फरक पडला आहे व हरप्पा संस्कृतीविषयीच्या आपल्या ज्ञानामध्ये भर पडली आहे. या बाबतीत झालेले संशोधन आजपावेतो केवळ उत्खननाचे अहवाल व त्या खात्यातर्फे प्रसिद्ध केलेले समीक्षण यांमध्येच संग्रहीत आहे व या विषयासंबंधीच्या ग्रंथांमध्ये त्यांचा अद्याप समावेश झालेला नाही, म्हणून त्यासंबंधीचा विचार काहीशा विस्ताराने करण्याचे मी योजले आहे.

हरप्पा संस्कृती ही एकसंध होती व तिचा उत्तरोत्तर ऱ्हास होत गेला, असे विद्वान् लोक मानीत असत; परंतु पुढे सांगितल्याप्रमाणे निरनिराळ्या स्थलखंडांत व निरनिराळ्या कालखंडांत ज्या विशिष्ट गोष्टी दिसून येतील, त्यांवरून या मतास मुरड घालणे जरूर झाले आहे. त्याचप्रमाणे हरप्पा संस्कृती व आद्यहरप्पा संस्कृती व सोठी संस्कृती यांचे उदय, उत्कर्ष, अस्त व त्यांच्यामागून उगम पावलेल्या दुसऱ्या संस्कृती इत्यादीविषयक माहितीवर नवीन प्रकाश पडलेला आहे.

पुरातत्त्वविदांच्या मते आपणांस ज्ञात झालेल्या पूर्वविकसित हरप्पा संस्कृतीचे उगमस्थान पश्चिम आशिया किंवा दक्षिण बलुचिस्तानातील 'कुल्ली' संस्कृती किंवा सिंधमधील अम्री संस्कृती असावी असे मानण्यात येत असे. परंतु वरीलपैकी कोणत्याही मताने या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर मिळत नाही. सकृद्दर्शनी सोठी संस्कृतीसंबंधीचा—जिच्याबद्दल पुढे विचार केला आहे—विचार ग्राह्य वाटतो. श्री. घोष यांच्या मते हरप्पा संस्कृतीचा भरभक्कम पाया इतर संस्कृतीपेक्षा सोठीसंस्कृतीमध्येच सापडतो. त्यांच्या मते या संस्कृतीचा विकास अंतःस्थ कारणांमुळेच झाला. तसेच तद्देशीय लोकांनी सुमेरियन लोकांपासून उचललेल्या कल्पना व विकासावर लक्ष केंद्रित करणाऱ्या थोर व्यक्तींचे मार्गदर्शन

---

१. टीप—सदरील लेख डॉ. अ. द. पुसाळकर, एम्. ए., पीएच्. डी. यांचा इंग्रजी भाषेत छापून प्रसिद्ध झाला. त्याचा मराठी अनुवाद आमच्या विनंतीनुसार डॉ. सौ. शोभना गोखले, एम्. ए., पीएच्. डी. यांनी केला. याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोत.

नगररचनाशास्त्राची अधोगती, वास्तुरचना व मोठ्या इमारतींचे विभाजन करून त्यांचे लहानलहान घरांत रूपांतर, कुंभार लोकांची वसतिस्थाने इत्यादी गोष्टींवरून तथाकथित आक्रमणापूर्वीपासूनच हरप्पा संस्कृतीचा ऱ्हास होण्यास प्रारंभ झाला होता असे दिसून येते. याला बोंगार्ड-लेव्हिन याने "अंतःस्थ दुर्बलता" असे नाव दिले असून याचा प्रत्यय हरप्पाच्या भूमिप्रातांत जागोजागी दिसून येतो. हरप्पा संस्कृतीच्या मागोमाग सिंधुखोऱ्यात "चन्हुदरो" येथे प्रकट झालेली "झुकर" संस्कृती ही आर्यसंस्कृती असून तिने हरप्पा संस्कृतीचा नाश केला असे हाईन-गेल्डर्न याचे मत आहे, पण त्यास पुष्टी मिळालेली नाही.

सरस्वतीच्या प्रांतात मात्र जमिनीची धूप हे एक प्रबल कारण आहे. सरस्वतीच्या तीरावरच हरप्पा संस्कृतीची स्थळे दिसून येतात; परंतु त्याच्यामागून धूसर रंगाची मृण्मय पात्रे वापरणाऱ्या लोकांनी तर सरस्वतीच्या शुष्क पात्रातच आपला तळ ठोकला असल्याचे दृष्टोत्पत्तीस आले आहे.

हरप्पा संस्कृतीच्या इतर केंद्रांमध्ये मात्र भिन्न परिस्थिती दिसून येते. उदा० गुजरातमध्ये हरप्पा संस्कृतीचा ऱ्हास किंवा विनाश झालेला न दिसता ती संस्कृती क्षीण झालेली दिसते.

आता हरप्पा संस्कृतीचा विस्तार कोठपर्यंत होता हे आपण पाहू या. ही संस्कृती सिंधुखोरे व पंजाब यांमध्येच सीमित नसून उत्तरेस शिवालिकच्या पायथ्याशी असलेल्या रूपरपर्यंत, दक्षिणेस नर्मदा व तापी या नद्यांच्या मुखाजवळील भगतरावपर्यंत व पश्चिम किनाऱ्यापर्यंत पसरलेली असून त्यामधील अन्तर जवळजवळ ११०० किलोमीटर्स होते. या संस्कृतीचे अतिपश्चिमेकडील केन्द्र "सुत्कगेन-दोर" हे इराणच्या पूर्व सीमेपासून दश्त येथे ४० किलोमीटर्स अंतरावर व अरबी समुद्राच्या उत्तरेस ५० किलोमीटर्स अंतरावर होते व पूर्व दिशेस दिल्लीच्या ईशान्येस ५० किलोमीटर अंतरावरील यमुनेची उपनदी हिंदोन येथे वसविलेल्या अलमगीरपूर या गावापर्यंत होते व हा विस्तार १५५० किलोमीटर्सचा आहे. उत्तरोत्तर होणाऱ्या उत्खननामुळे हा विस्तार अधिक अधिक होत चालला आहे. सध्या ज्ञात असलेला या संस्कृतीचा विस्तार हा सुद्धा, नाईल नदीच्या खोऱ्यातील संस्कृती किंवा इराकमधील तैग्रिस-युफ्रेटिस या खोऱ्यामधील संस्कृती यांच्या विस्तारापेक्षा अधिकच आहे.

आता कालगणनेचा विचार करू. आतापावेतो सुमेरियन संस्कृतीचे प्राचीन अवशेष व भिन्न भिन्न भू-स्तर यांच्या तुलनात्मक विचाराने हा काल

यांमुळे व पश्चिम आशियाशी वृद्धिंगत पावलेल्या व्यापारी संबंधामुळेही तो विकास झालेला आहे.

हरप्पा संस्कृतीच्या उगमाची कालगणना कार्बन-१४ च्या कसोटीवरून खि. पू. २४०० येते. परंतु या संस्कृतीवर सुमेरियन संस्कृतीची छाया पडली असल्याच्या सिद्धांताशी ही कालगणना विसंगत आहे. कारण सुमेरियन संस्कृती या कालानंतरची आहे. तसेच सोठी संस्कृती व हरप्पा संस्कृती यांमधील साम्य, हरप्पा संस्कृतीच्या स्तरांखाली सापडलेली सोठी संस्कृती, कालीबंगन येथे सोठी आणि हरप्पा संस्कृतीच्या लोकांचे एकाच घरातील वास्तव्य, यावरून श्री. घोष यांचा सिद्धांत बहुंशी शक्य कोटीतील वाटतो.

हरप्पा संस्कृतीच्या विनाशाबद्दल मतमतांतरे अनेक आहेत. परकीयांचे आक्रमण, जंगलतोडीमुळे निर्माण झालेली जमिनीची शुष्कता व मरुस्थळांची वाढ, पूर, भूगर्भातील पाण्याच्या पातळीची वाढ आणि जमिनीतील सुपीकता घालविणाऱ्या क्षारांचा उद्भव, सिंधूच्या मुखापाशी साचणारा गाळ आणि नैसर्गिक धूप इत्यादी अनेक कारणे संभवतात. ह्यांपैकी एक किंवा अनेक सिद्धांत विद्वानांनी मांडलेले आहेत. मॉर्टिमर व्हीलरच्या मते इंद्र हा सिंधू संस्कृतीचा विनाशक होता. इंद्राने सिंधू नदीच्या त्रिभुज प्रदेशातील पुष्कळशी पुरे नष्ट केली, म्हणून त्यास ' पुरंदर ' असे नामाभिधान प्राप्त झाले. उत्खननातील स्तरांवरून परकीय लोक आणि हरप्पा संस्कृतीचे लोक यांचा शत्रु-मित्रभाव स्थापित होत नाही. हरप्पा येथील लोकवस्ती आणि H स्तरातील स्मशानभूमी यांमध्ये पातळीचे अंतर बरेच असून त्यांचा परस्परसंबंध असेल असे वाटत नाही. हरप्पा येथील लोकांचा रुपर, अलमगीरपूर आणि सरस्वती या ठिकाणच्या धूसर रंगाची मृण्मय पात्रे वापरणाऱ्या लोकांशी अद्याप संबंध जोडला गेला नाही. गुजरात आणि इतर ठिकाणी हरप्पा संस्कृतीच्या पाठोपाठ दुसरी संस्कृती अस्तित्वात आल्याचे अजून तरी निदर्शनास आलेले नाही.

डेल्स यांच्या मते, भूमीचे हळूहळू वाळवंटात होणारे रूपांतर हे मत निराधार असून त्याला जलसिद्धांत, प्राणिशास्त्र, वनस्पतिशास्त्र, पुरातत्त्वशास्त्र आणि वास्तुशास्त्र या शास्त्रांची पुष्टी मिळत नाही. फेअरसर्व्हिस यांच्या मते, भारत, इराण यांच्यामधील सीमाप्रदेशांत हवामानामध्ये गेले सहा हजार वर्षांत काहीही फरक पडलेला नाही. डेल्स या विद्वानाचे असे मत आहे की, पुन्हा पुन्हा येणारे महापूर, त्या योगाने सिंधुनदीच्या मुखाशी साचणारा गाळ व त्यामुळे मोहेंजोदडोच्या पाण्याची पातळी उंचावून त्याचा समुद्राशी संपर्क तुटणे ही कारणे प्रामुख्याने हरप्पा संस्कृतीच्या विनाशास कारणीभूत आहेत.

नगररचनाशास्त्राची अधोगती, वास्तुरचना व मोठ्या इमारतींचे विभाजन करून त्यांचे लहानलहान घरांत रूपांतर, कुंभार लोकांची वसतिस्थाने इत्यादी गोष्टींवरून तथाकथित आक्रमणापूर्वीपासूनच हरप्पा संस्कृतीचा ऱ्हास होण्यास प्रारंभ झाला होता असे दिसून येते. याला बॉगार्ड-लेव्हिन याने "अंतःस्थ दुर्बलता" असे नाव दिले असून याचा प्रत्यय हरप्पाच्या भूमिप्रातांत जागोजागी दिसून येतो. हरप्पा संस्कृतीच्या मागोमाग सिंधुखोऱ्यात "चन्हुदरो" येथे प्रकट झालेली "झुकर" संस्कृती ही आर्यसंस्कृती असून तिने हरप्पा संस्कृतीचा नाश केला असे हाईन-गेल्डर्न याचे मत आहे, पण त्यास पुष्टी मिळालेली नाही.

सरस्वतीच्या प्रांतात मात्र जमिनीची धूप हे एक प्रबल कारण आहे. सरस्वतीच्या तीरावरच हरप्पा संस्कृतीची स्थळे दिसून येतात; परंतु त्याच्यामागून धूसर रंगाची मृण्मय पात्रे वापरणाऱ्या लोकांनी तर सरस्वतीच्या शुष्क पात्रातच आपला तळ ठोकला असल्याचे दृष्टोत्पत्तीस आले आहे.

हरप्पा संस्कृतीच्या इतर केंद्रांमध्ये मात्र भिन्न परिस्थिती दिसून येते. उदा० गुजरातमध्ये हरप्पा संस्कृतीचा ऱ्हास किंवा विनाश झालेला न दिसता ती संस्कृती क्षीण झालेली दिसते.

आता हरप्पा संस्कृतीचा विस्तार कोठपर्यंत होता हे आपण पाहू या. ही संस्कृती सिंधुखोरे व पंजाब यांमध्येच सीमित नसून उत्तरेस शिवालिकच्या पायथ्याशी असलेल्या रूपरपर्यंत, दक्षिणेस नर्मदा व तापी या नद्यांच्या मुखाजवळील भगतरावपर्यंत व पश्चिम किनाऱ्यापर्यंत पसरलेली असून त्यामधील अन्तर जवळजवळ ११०० किलोमीटर्स होते. या संस्कृतीचे अतिपश्चिमेकडील केन्द्र "सुत्कगेन-दोर" हे इराणच्या पूर्व सीमेपासून दश्त येथे ४० किलोमीटर्स अंतरावर व अरबी समुद्राच्या उत्तरेस ५० किलोमीटर्स अंतरावर होते व पूर्व दिशेस दिल्लीच्या ईशान्येस ५० किलोमीटर अंतरावरील यमुनेची उपनदी हिंदोन येथे वसविलेल्या अलमगीरपूर या गावापर्यंत होते व हा विस्तार १५५० किलोमीटर्सचा आहे. उत्तरोत्तर होणाऱ्या उत्खननामुळे हा विस्तार अधिक अधिक होत चालला आहे. सध्या ज्ञात असलेला या संस्कृतीचा विस्तार हा सुद्धा, नाईल नदीच्या खोऱ्यातील संस्कृती किंवा इराकमधील तैग्रिस-युफ्रेटिस या खोऱ्यामधील संस्कृती यांच्या विस्तारापेक्षा अधिकच आहे.

आता कालगणनेचा विचार करू. आतापावेतो सुमेरियन संस्कृतीचे प्राचीन अवशेष व भिन्न भिन्न भू-स्तर यांच्या तुलनात्मक विचाराने हा काल

सिंधुखोऱ्यातील हरप्पा संस्कृतीची वैशिष्ट्ये आता सर्वश्रुत असल्यामुळे त्यांचा विचार न करता फक्त गुजरात, राजस्थान आणि गंगाप्रदेश या भूविभागातील प्रादेशिक भिन्नतेचा विचार येथे केला आहे. सिंधुखोऱ्यातील अमरी संस्कृतीचा पहिला स्तर कोटदिजी, Quetta Wet-ware आणि राणा-गुंडाई III या ठिकाणी दृष्टोत्पत्तीस येतो. स्तरीय दृष्टीने विचार केला असता अमरीची भांडी, हरप्पापूर्व असावीत. बलुचिस्तानातील अमरी, लोहरीगाझीशाह आणि पिंडीवाही येथील उत्खननांवरून याची निश्चिती होते. गंजखोऱ्यातील पाइजेकोटिरो येथे अमरीच्या भांड्यांचा आणि हरप्पाच्या भांड्यांचा एकत्र संग्रह सापडतो. कोटदिजी येथे हरप्पास्तराच्या खाली वेगळ्याच धर्तीची भांडी सापडली आहेत. मोहेंजोदरोला खालच्या स्तराला Quetta Wet-ware ची भांडी सापडली आहेत आणि राणा-गुंडाई III च्या धर्तीची भांडी हरप्पा येथेच हरप्पापूर्वकालीन स्तरांत सापडली आहेत. त्याचप्रमाणे बऱ्याच ठिकाणी हरप्पास्तराच्या खाली निरनिराळ्या ठिकाणी गारगोटीच्या निरनिराळ्या प्रकारची लहान हत्यारे विस्तृत प्रमाणात सापडली आहेत.

सोठी जातीच्या भांड्यांचा प्रथम शोध सन १९५३ साली लागला व नंतरच्या उत्खननावरून अशी भांडी विस्तृत विभागात प्रसृत पावलेली आढळली. १९३२ साली D. K. या विभागात खोलवर केलेल्या उत्खननात सापडलेले रंगीत भांडे ' सोठी ' धर्तीचे आहे आणि त्याचप्रमाणे इतरत्रही सिंधूच्या आणि सरस्वतीच्या खोऱ्यांतील हरप्पापूर्व स्तरांत ती सापडतात आणि त्याचे झोब, क्वेट्टा व मध्यबलुच येथील कारागिरीशी निकटचे साम्य आहे. सोठीधर्तीची भांडी हरप्पा आणि हरप्पापूर्व अवशेषांमध्ये मिश्रित झालेली आहेत आणि आता हरप्पा संस्कृती सोठी संस्कृतीमधूनच मुख्यत्वेकरून उदयास आली आहे असे दिसून येते. मोहेंजोदरो आणि हरप्पा यापेक्षा पंजाब, राजस्थान, उत्तरप्रदेश या ठिकाणी सोठी संस्कृतीचा प्रभाव प्रकर्षाने दिसून येतो. ज्या प्रमाणात ही संस्कृती विस्तार पावलेली दिसते, त्यावरून ही केवळ प्रादेशिक संस्कृती आहे असे म्हणता येणार नाही.

सोठी येथील भांडी म्हणजे माळव्याच्या भांड्याचा एक भ्रष्टप्रकार होय, असे डॉ. सांकलियांचे मत होते; परंतु अधिक अभ्यासानंतर ती हरप्पापूर्वकालीन नसून त्यांना आद्यहरप्पाकालीन भांडी असे त्यांनी नाव दिले आहे.

घोष यांनी म्हटले आहे की, कालीबंगन आणि इतरत्रही विशेषतः उत्तर राजस्थानमध्ये जी हरप्पापूर्वकालीन संस्कृती आढळून येते, तिला ' सोठी संस्कृती ' म्हणावे आणि याबद्दल निर्विवाद एकवाक्यता आहे. हरप्पा संस्कृतीशी तिचा संबंध लक्षात घेता तिला आद्यहरप्पा संस्कृती असे म्हणणे सयुक्तिक होईल.

ठरविण्यात येत असे व यातही वेळोवेळी बदल होत असे. अत्याधुनिक विचारसरणीप्रमाणे ही कालमर्यादा खि. पू. २५०० ते खि. पू. १७०० किंवा खि. पू. १५०० पर्यंत देखील आणलेली आहे; कारण की, वैदिक आर्यांनी हरप्पा संस्कृतीचा विनाश केला या सिद्धान्ताशी ही कालमर्यादा जुळली पाहिजे व वैदिक आर्यांचे भारतात आगमन खि. पू. १५०० असावे असे गृहीत धरण्यात आले आहे. हरप्पा येथील उत्खनन झालेल्या सर्व भू-विभागांचा कालनिर्णय कार्बन–१४ पद्धतीने करण्यात आलेला आहे.

कार्बन–१४ पद्धतीविषयी वॉटरव्होल्कचे म्हणणे असे आहे की, केवळ एका ठिकाणच्या चाचणीवरून कालनिर्णय ठरविणे योग्य होणार नाही; तर भिन्न भिन्न ठिकाणच्या चाचण्या घेऊन त्या जर परस्परसुसंगत असतील तरच ही पद्धती ग्राह्य समजता येईल. गॉर्डन व कोसंबी या विद्वानांनी कार्बन–१४ पद्धतीच्या बिनचूकपणाविषयी शंका प्रदर्शित केली आहे; कारण जेव्हा जेव्हा कार्बन–१४ पद्धतीने ठरविलेली कालगणना इतर पद्धतीने निर्णीत केलेल्या कालगणनेशी जुळेनाशी दिसून आलेली आहे, तेव्हा तेव्हा कार्बन धुळीने युक्त होता किंवा उघड्यावर होता किंवा निराळ्या स्तरातील होता अशा सबबीवर विद्वानांनी वेळ मारून नेलेली आहे असे दिसून आले आहे.

कार्बन–१४ पद्धतीचा अवलंब केला असता, सिंधुखोरे, पंजाब, गंगेचे खोरे, राजस्थान व गुजरात या ठिकाणच्या हरप्पा संस्कृतीबद्दल थोड्याफार फरकाने भिन्न भिन्न कालनिर्णय लागतो आणि सिंधुखोरे व पंजाबपुरता विचार केला तर हा कालखंड खि. पू. २३०० ते खि. पू. १५०० पर्यंतचा आहे; परंतु डॉ. सांकलिया यांच्या मते या संस्कृतीच्या परिपक्व अवस्थेचा काल खि. पू. २५०० पर्यंत मागे नेता येतो. शर्मा यांच्या मते गंगेच्या खोऱ्यामधील हरप्पा संस्कृतीचा विनाशकाल खि. पू. १४०० किंवा तदनंतर असावा. राजस्थानातील कालीबंगन येथील कालगणना खि. पू. २२०० ते खि. पू. १९५० च्या दरम्यान असून गुजरातमधील लोथल येथील कालगणना खि. पू. २२०० ते खि. पू. १७५० च्या दरम्यान ठरविलेली आहे व थोड्याफार फरकाने गुजरातमधील इतरत्र असलेल्या स्थलांविषयी हीच स्थिती आहे.

अलीकडे झालेल्या उत्खननाच्या पुराव्यावरून सिंधूचे खोरे, पंजाब, राजस्थान, गंगाप्रदेश यांमधील हरप्पापूर्व, आद्यहरप्पा आणि हरप्पोत्तर स्तरांविषयी जी माहिती उपलब्ध झालेली आहे, तिच्याकडे आता वळू. त्यावरून असे दिसून येते की, हरप्पा संस्कृतीमध्येच केवळ प्रादेशिक भेद आहेत असे नव्हे, तर तत्पूर्वीच्या आणि तदनंतरच्या संस्कृतीमध्येही असे भेद आहेत.

सिंधुखोऱ्यातील हरप्पा संस्कृतीची वैशिष्ट्ये आता सर्वश्रुत असल्यामुळे त्यांचा विचार न करता फक्त गुजरात, राजस्थान आणि गंगाप्रदेश या भूविभागातील प्रादेशिक भिन्नतेचा विचार येथे केला आहे. सिंधुखोऱ्यातील अमरी संस्कृतीचा पहिला स्तर कोटदिजी, Quetta Wet-ware आणि राणा-गुंडाई III या ठिकाणी दृष्टोत्पत्तीस येतो. स्तरीय दृष्टीने विचार केला असता अमरीची भांडी, हरप्पापूर्व असावीत. बलुचिस्तानातील अमरी, लोहरीगाझीशाह आणि पिंडीवाही येथील उत्खननांवरून याची निश्चिती होते. गंजखोऱ्यातील पाइजोकोटिरो येथे अमरीच्या भांड्यांचा आणि हरप्पाच्या भांड्यांचा एकत्र संग्रह सापडतो. कोटदिजी येथे हरप्पास्तराच्या खाली वेगळ्याच धर्तीची भांडी सापडली आहेत. मोहेंजोदरोला खालच्या स्तराला Quetta Wet-ware ची भांडी सापडली आहेत आणि राणा-गुंडाई III च्या धर्तीची भांडी हरप्पा येथेच हरप्पापूर्वकालीन स्तरांत सापडली आहेत. त्याचप्रमाणे बऱ्याच ठिकाणी हरप्पास्तराच्या खाली निरनिराळ्या ठिकाणी गारगोटीच्या निरनिराळ्या प्रकारची लहान हत्यारे विस्तृत प्रमाणात सापडली आहेत.

सोठी जातीच्या भांड्यांचा प्रथम शोध सन १९५३ साली लागला व नंतरच्या उत्खननावरून अशी भांडी विस्तृत विभागात प्रसृत पावलेली आढळली. १९३२ साली D. K. या विभागात खोलवर केलेल्या उत्खननात सापडलेले रंगीत भांडे ' सोठी ' धर्तीचे आहे आणि त्याचप्रमाणे इतरत्रही सिंधूच्या आणि सरस्वतीच्या खोऱ्यांतील हरप्पापूर्व स्तरांत ती सापडतात आणि त्याचे झोब, क्वेट्टा व मध्यबलुच येथील कारागिरीशी निकटचे साम्य आहे. सोठीधर्तीची भांडी हरप्पा आणि हरप्पापूर्व अवशेषांमध्ये मिश्रित झालेली आहेत आणि आता हरप्पा संस्कृती सोठी संस्कृतीमधूनच मुख्यत्वेकरून उदयास आली आहे असे दिसून येते. मोहेंजोदरो आणि हरप्पा यापेक्षा पंजाब, राजस्थान, उत्तरप्रदेश या ठिकाणी सोठी संस्कृतीचा प्रभाव प्रकर्षाने दिसून येतो. ज्या प्रमाणात ही संस्कृती विस्तार पावलेली दिसते, त्यावरून ही केवळ प्रादेशिक संस्कृती आहे असे म्हणता येणार नाही.

सोठी येथील भांडी म्हणजे माळव्याच्या भांड्याचा एक भ्रष्टप्रकार होय, असे डॉ. सांकलियांचे मत होते; परंतु अधिक अभ्यासानंतर ती हरप्पापूर्वकालीन नसून त्यांना आद्यहरप्पाकालीन भांडी असे त्यांनी नाव दिले आहे.

घोष यांनी म्हटले आहे की, कालीबंगन आणि इतरत्रही विशेषतः उत्तर राजस्थानमध्ये जी हरप्पापूर्वकालीन संस्कृती आढळून येते, तिला ' सोठी संस्कृती ' म्हणावे आणि याबद्दल निर्विवाद एकवाक्यता आहे. हरप्पा संस्कृतीशी तिचा संबंध लक्षात घेता तिला आद्यहरप्पा संस्कृती असे म्हणणे सयुक्तिक होईल.

हरप्पा संस्कृतीच्या विनाशाचा काही काळ लोटल्यानंतर चन्हुदरो येथे 'झुकर' संस्कृती आढळून येते; त्यानंतरही काही काळ लोटल्यानंतर 'झांगर' संस्कृती अस्तित्वात आल्याचे दिसून येते. सिंधु संस्कृतीचा विनाश आर्य लोकांनी केला व तेच झुकर संस्कृतीचे निर्माते असावेत असे फेअरसर्व्हिस आणि हाईन-गेल्डर्न यांना वाटते. परंतु या मतास सबळ पुरावा अद्याप मिळालेला नाही.

पूर्व पंजाबमध्ये रूपर आणि कोटला-निहंग या ठिकाणी हरप्पापूर्वस्तर दिसून येत नसले तरी हरप्पा संस्कृतीचा आणि मोहेंजोदरो येथील संस्कृतीचा आढळ होतो. रूपर येथे हरप्पास्तरामध्येच 'सोठी' जातीची भांडी सापडलेली आहेत. पंजाबमध्ये हरप्पा संस्कृतीनंतर Cemetary H संस्कृती आढळते. त्यानंतर धूसर रंगाची भांडी सापडतात. त्यानंतर काळ्या रंगाची चकचकीत भांडी सापडतात.

राजस्थानमध्ये हरप्पा संस्कृतीपूर्वी सोठी संस्कृतीचा आढळ होतो आणि कालिबंगन येथे दोन्ही संस्कृतींचा मिलाफ झालेला दिसून येतो. कारण की, त्या ठिकाणी हरप्पा संस्कृतीचे लोक आणि सोठी संस्कृतीचे लोक केवळ एका भूमीवर राहिले असे नाही, तर एका घरातच ते वास्तव्य करून होते असे दृष्टोत्पत्तीस आलेले आहे. कालांतराने सोठी संस्कृतीची वैशिष्ट्ये लुप्त झालेली दिसतात. हरप्पा संस्कृतीशी निगडित असलेल्या मुद्रा, त्रिकोणी वड्या, Chert जातीची हत्यारे यांचा कालिबंगन येथे अभाव दिसून येतो; परंतु त्या ठिकाणी भांडी मात्र सोठी जातीची आहेत. सरस्वती प्रदेशात सर्वत्र सोठी संस्कृतीचा आविष्कार झालेला दिसून येतो. हरप्पा आणि मोहेंजोदरोप्रमाणेच कालिबंगन येथे सरस्वती-खोऱ्याचे संरक्षण करणारी तटबंदी आढळून येते. कालिबंगन येथील हरप्पा संस्कृती गुजरातमधील लोथल संस्कृतीशी समकालीन असावी. कारण लोथल येथे लोकप्रिय झालेल्या अग्निपूजेची चिन्हे येथेही आढळून येतात. मातृदेवतेच्या मूर्ती इतरत्र आढळून येत नाहीत; परंतु सिंध आणि बलुचिस्तानमध्येही केवळ त्या मोहेंजोदरो व हरप्पा येथेच विपुलतेने सापडतात.

राजस्थानात नोह येथे झालेल्या उत्खननात एकूण पाच संस्कृतींचे कालखंड आढळून येतात. (१) शेंदरी खापरे, (२) लाल–काळी भांडी, (३) धूसर रंगाची भांडी, (४) उत्तरीय धाटणीची काळ्या झिलईची भांडी, (५) कुशाण धर्तीची भांडी.

गुजरातमध्ये हरप्पा संस्कृतीच्या आधी भिन्न भिन्न संस्कृती अस्तित्वात असल्याचे दिसून येते; परंतु या ठिकाणी 'सोठी' संस्कृती आढळून येत नाही, हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. रंगपूर येथे हरप्पापूर्वकाळातील भांडी सापडत नाहीत, तर केवळ गारेची लहान हत्यारे सापडतात. गुजरातमध्ये 'लोथल' येथेच केवळ

नागरी जीवन प्रकर्षाने दिसून येते; इतरत्र मात्र ग्रामीण वसाहतींचा आविष्कार आढळतो.

गुजरातमधील हरप्पा संस्कृतीची वैशिष्ट्ये इतरत्र सापडणाऱ्या हरप्पा संस्कृतीच्या वैशिष्ट्यांहून भिन्न आहेत. येथे मातृदेवतेच्या मूर्ती सापडत नाहीत; परंतु पशुयाग, अग्निपूजा आणि जोडप्याची दफनपद्धती अस्तित्वात असल्याचे दिसून येते. राव यांच्या मते हे सतीच्या चालीचे निदर्शक असावे. लोथल, रंगपूर आणि गुजरातमधील इतर ठिकाणी सापडलेली बहिर्गोल भांडी हरप्पा येथे सापडत नाहीत. हरप्पा येथील मुद्रा रंगपूर येथे दिसून येत नाहीत. रंगपूर येथे नगररचनेचा काहीही पुरावा आढळून येत नाही, तसेच घरांचीही रचना ओबडधोबड असून स्नानगृहे आणि मोऱ्या दिसून येत नाहीत. लोथल येथील लोकांना तांदूळ आणि घोडा परिचित होता, यावरून येथील लोकवस्तीमध्ये आर्यांचे प्रमाण असावे असे मानण्यास जागा आहे. विशेष लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट म्हणजे गुजरातमध्ये रंगपूर, लोथल आणि प्रभासपट्टण या ठिकाणी जे उत्खनन झालेले आहे, त्यात तीनही ठिकाणी हरप्पा संस्कृतीचे गुजराती स्वरूप भिन्न प्रकारचे आहे. देतलपूर येथे सर्वात खालील स्तरावर पूर्णत्वाला पोचलेली हरप्पा संस्कृती व जीर्णावस्थेतील हरप्पा संस्कृती आढळून येते व तो काळ खि. पू. २००० ते खि. पू. १६०० हा होय. येथे चमकदार लालचुटुक भांड्यांचा अभाव आहे आणि यावरून हरप्पोत्तर संस्कृती येथे स्थापित झाली नसावी.

गुजरातमध्ये हरप्पोत्तर काळामध्ये रंगपूर येथे चमकदार लालचुटुक भांडी दिसतात; परंतु वेळोवेळी आलेल्या महापुरांमुळे लोथल मात्र नष्ट झाले व तेथील लोकांनी त्या गावाचा त्याग केला. सामान्यतः असे म्हणता येईल की, गुजरातमध्ये हरप्पा संस्कृती भ्रष्ट होऊन तद्देशीय पशुपालन आणि शेतीसंवर्धन या संस्कृतीमध्ये तिचे रूपांतर झाले.

गंगेचा प्रदेश व हस्तिनापूर येथे मुख्यत्वेकरून हरप्पोत्तर संस्कृती आढळून येते. आश्चर्याची गोष्ट अशी की, गुलिस्तानपूर, जिल्हा बुलंदशाहर येथील उंचवट्यांमध्ये पश्चिमेकडील विभागात हरप्पा जातीची भांडी सापडली, तर पूर्वभागात नैसर्गिक धूसर रंगाची आणि रंगाने रंगविलेली भांडी आढळून येतात. याच प्रदेशातील अलमगीरपूर येथे पहिल्या कालखंडामध्ये जीर्णावस्थेतील हरप्पा संस्कृती आढळून येते. कारण मुद्रा, दगडाची अवजारे (Chert) आणि पद्धतशीर नगररचनेचा तेथे अभाव आहे. कालावधीनंतर येथे रंगविलेली धूसर रंगाची भांडी दृष्टोत्पत्तीस येतात.

कौशांबी येथे पहिल्या कालखंडामध्ये धूसर रंगाच्या भांड्यांच्या संस्कृतीच्या आधीच्या कालखंडातील तटबंधी आढळून येते आणि तेथील शिल्प हरप्पाची आठवण करून देणारे आहे. कौशांबी येथे धूसर रंगाची नक्षीची भांडी ही याच्या-नंतरचीही अवस्था दिसून येते.

आमखेरी (जिल्हा सहराणपूर) येथे जी भांडी सापडली त्यावरून हरप्पा संस्कृती आणि शेंदरी रंगाची भांडी यांच्या परस्परसंबंधाविषयी फेरविचार करणे जरूर झाले आहे. गंगाप्रदेश, राजस्थान, मध्यप्रदेश, बिहार, ओरिसा आणि इतरत्रही तांब्याचे साठे (Copper Hoards) सापडलेले आहेत. त्यांचा संबंध निरनिराळ्या विद्वानांनी निरनिराळ्या संस्कृतींशी जोडलेला आहे. हाईन गेल्डर्नच्या मते या तांब्याचे शिल्पकार आर्य होते. हे मत पिगो (Piggott) याने प्रथमतः मान्य केले होते, परंतु नंतर मात्र हरप्पाहून निर्वासित झालेल्या लोकांच्या कारा-गिरीचे ते अवशेष असावेत असे त्याने मत व्यक्त केले. लाल यांच्या मते हे लोक आर्यही नसावेत वा हरप्पा संस्कृतीचेही नसावेत. ते तद्देशीय लोकच असून त्यांचा पूर्व आशियाशी निकटवर्ती संबंध असावा; त्यांचा पश्चिम आशियाशी काही संबंध नव्हता.

पूर्व पंजाबात रूपर आणि बारा येथे झालेल्या उत्खननांवरून असे दिसून येते की, हरप्पा संस्कृतीचे लोक आणि धूसर रंगाची नक्षीची भांडी, या संस्कृतीचे लोक यांच्या कालांच्या दरम्यान तांब्याचे साठे बाळगणाऱ्या संस्कृतीचे लोक आणि त्यांच्याशी निगडित असलेले शेंदरी रंगाची भांडी करणारे लोक यांनी तेथे वस्ती केली असावी. या लोकांसंबंधी व त्यांच्या सांस्कृतिक कार्याच्या व्याप्तीसंबंधी काहीही माहिती नाही. आर्यांच्या पूर्वी आलेले ते निषाद लोक असावेत किंवा आदिवासी लोक असावेत असे समजण्यात येते. त्यांच्या संस्कृतीचा विस्तार राजस्थान, गंगेचे खोरे, ओरिसा, मध्यप्रदेश आणि नाशिकपर्यंत होता, आणि ती संस्कृती हरप्पा संस्कृती आणि धूसर रंगाची नक्षीची संस्कृती यांच्या दरम्यानची आहे. धूसर रंगाची नक्षीची भांडी हरप्पानंतरच्या कालात आणि उत्तरेकडील काळ्या झिलईची व तशा धर्तीची खापरे भारतीय युद्धाशी संबंधित असलेल्या सर्व स्थळी सापडतात. यावरून त्यांचा संबंध आर्य लोकांशी जोडण्यात येतो; परंतु भारतीय युद्धकालाशी संबंध जोडण्याइतका पुरावा ज्या ज्या ठिकाणी धूसर रंगाची नक्षीची भांडी सांपडली त्या त्या ठिकाणी मिळालेला नाही. पंजाब व राजस्थानमध्ये हरप्पा संस्कृतीच्या विनाशानंतरच्या कालावधीनंतर धूसर रंगाची नक्षीची भांडी वापरणारे लोक तेथे स्थायिक झालेले दिसतात; परंतु लोथल व गुजरातमधील इतर स्थानांवरून असे दिसते की, हरप्पा संस्कृतीचे इतरांकडून उच्चाटन झाले नसून, तिचे स्वरूप हळूहळू भ्रष्ट होत गेले.

धूसर रंगाच्या नक्षीच्या जातीची भांडी १९४०–४४ सालात अहिच्छत्र येथे व नंतर हस्तिनापूर, रूपर, पुराणा किल्ला, उजैन, मथुरा, श्रावस्ती, कौशांबी, अलमगीरपूर, विकानेर आणि इतरत्र सापडलेली आहेत. परंतु गंगा-यमुनेच्या दुआबात ज्याला वैदिक काळात आर्यावर्त किंवा मध्यदेश म्हणत असत, त्या ठिकाणी ती दाटीवाटीने सापडली आहेत. अहिच्छत्र येथे झालेल्या ताज्या उत्खननावरून तेथे सापडलेली स्टँडवरील बशी हाच काय तो हरप्पा संस्कृतीशी जोडणारा महत्त्वाचा दुवा आहे. त्याचप्रमाणे आर्यलोकांचा संबंध दर्शविणारा दुसरा दुवा म्हणजे लोह. त्याचा आढळ उज्जैन, हास्तिनापूर, कौशांबी, अलमगीरपूर आणि अतरंजीखेडा आणि अहिच्छत्र येथे झालेला दिसून येतो.

उपरिनिर्दिष्ट विवेचनावरून धूसर रंगाच्या नक्षीच्या भांड्यांच्या संस्कृतीचा प्रसार नर्मदेच्या खोऱ्यापर्यंत आला होता. परंतु नर्मदेचा दक्षिणेकडील भूभाग त्या संस्कृतीपासून अलिप्त राहिलेला दिसतो. या संस्कृतीचा विस्तार फार मोठ्या प्रमाणावर झाला असला तरी या संस्कृतीचे निर्माते कोण होते याविषयी उत्खननाच्या आधारे काहीही माहिती उपलब्ध झालेली नाही. धूसर रंगाच्या नक्षीच्या भांड्यांचा वापर असणारा स्थलप्रदेश आणि भारतीय युद्धातील वीर यांचा काही घनिष्ठ संबंध जोडता आला आणि आपल्या संस्कृतीचे अज्ञात पैलू दृष्टोत्पत्तीस आले तर बऱ्याचशा जटिल समस्या सुटतील अशी आशा करण्यास जागा आहे. परंतु त्या लोकांचे अन्न व निवासस्थाने यांविषयी आपल्यास जी माहिती आतापर्यंत उपलब्ध झालेली आहे, ती भारतीय युद्धकालीन आर्यलोकांशी संबंध जोडण्यास अपुरी आहे.

धूसर रंगाची नक्षीची भांडी वापरणारे लोक व भारतीय युद्धातील लोक एकच होते, तरी कालगणनेनुसार ऋग्वेदापर्यंत मजल मारता येणार नाही. कारण ऋग्वेदकालीन लोकांना लोखंडाची माहिती नव्हती.

धूसर रंगाची नक्षीची भांडी वापरणारे लोक आणि आर्य लोक यांचा संबंध आहे असे गृहीत धरून डॉ. सांकलिया यांनी असे ठरविले की, गंगा-यमुना दुआबातील वास्तव्य केलेले भारतीय लोक म्हणजेच धूसर रंगाच्या नक्षीच्या भांड्यांच्या संस्कृतीचे आर्य लोक होत. त्याचप्रमाणे प्राचीन कोसल देशातील श्रावस्ती व अहिच्छत्र या ठिकाणी धूसर रंगाची भांडी वापरणाऱ्या लोकांच्या संस्कृतीचा संबंध वेदकालीन आणि पुराणकालीन इक्ष्वाकु लोकांशी जोडता येईल.

सारांश, हरप्पापूर्व, आद्यहरप्पा, हरप्पा आणि हरप्पोत्तर संस्कृती असा कालानुक्रम लागेल आणि किलीगुलमहंमद, राणागुंडाई, केट्टा, आमरी येथे सापडलेली दगडी लहान हत्यारे ही पूर्वहरप्पाकालीन असून त्यानंतर आलेली ‘ सोठी संस्कृती ’

कौशांबी येथे पहिल्या कालखंडामध्ये धूसर रंगाच्या भांड्यांच्या संस्कृतीच्या आधीच्या कालखंडातील तटबंधी आढळून येते आणि तेथील शिल्प हरप्पाची आठवण करून देणारे आहे. कौशांबी येथे धूसर रंगाची नक्षीची भांडी ही याच्या-नंतरचीही अवस्था दिसून येते.

आमखेरी (जिल्हा सहराणपूर) येथे जी भांडी सापडली त्यावरून हरप्पा संस्कृती आणि शेंदरी रंगाची भांडी यांच्या परस्परसंबंधाविषयी फेरविचार करणे जरूर झाले आहे. गंगाप्रदेश, राजस्थान, मध्यप्रदेश, बिहार, ओरिसा आणि इतरत्रही तांब्याचे साठे (Copper Hoards) सापडलेले आहेत. त्यांचा संबंध निरनिराळ्या विद्वानांनी निरनिराळ्या संस्कृतींशी जोडलेला आहे. हाईन गेल्डर्नच्या मते या तांब्याचे शिल्पकार आर्य होते. हे मत पिगो (Piggott) याने प्रथमतः मान्य केले होते, परंतु नंतर मात्र हरप्पाहून निर्वासित झालेल्या लोकांच्या कारागिरीचे ते अवशेष असावेत असे त्याने मत व्यक्त केले. लाल यांच्या मते हे लोक आर्यही नसावेत वा हरप्पा संस्कृतीचेही नसावेत. ते तद्देशीय लोकच असून त्यांचा पूर्व आशियाशी निकटवर्ती संबंध असावा; त्यांचा पश्चिम आशियाशी काही संबंध नव्हता.

पूर्व पंजाबात रूपर आणि बारा येथे झालेल्या उत्खननांवरून असे दिसून येते की, हरप्पा संस्कृतीचे लोक आणि धूसर रंगाची नक्षीची भांडी, या संस्कृतीचे लोक यांच्या कालांच्या दरम्यान तांब्याचे साठे बाळगणाऱ्या संस्कृतीचे लोक आणि त्यांच्याशी निगडित असलेले शेंदरी रंगाची भांडी करणारे लोक यांनी तेथे वस्ती केली असावी. या लोकांसंबंधी व त्यांच्या सांस्कृतिक कार्याच्या व्याप्तीसंबंधी काहीही माहिती नाही. आर्यांच्या पूर्वी आलेले ते निषाद लोक असावेत किंवा आदिवासी लोक असावेत असे समजण्यात येते. त्यांच्या संस्कृतीचा विस्तार राजस्थान, गंगेचे खोरे, ओरिसा, मध्यप्रदेश आणि नाशिकपर्यंत होता, आणि ती संस्कृती हरप्पा संस्कृती आणि धूसर रंगाची नक्षीची संस्कृती यांच्या दरम्यानची आहे. धूसर रंगाची नक्षीची भांडी हरप्पानंतरच्या कालात आणि उत्तरेकडील काळ्या झिलईची व तशा धर्तीची खापरे भारतीय युद्धाशी संबंधित असलेल्या सर्व स्थळी सापडतात. यावरून त्यांचा संबंध आर्य लोकांशी जोडण्यात येतो; परंतु भारतीय युद्धकालाशी संबंध जोडण्याइतका पुरावा ज्या ज्या ठिकाणी धूसर रंगाची नक्षीची भांडी सापडली त्या त्या ठिकाणी मिळालेला नाही. पंजाब व राजस्थानमध्ये हरप्पा संस्कृतीच्या विनाशानंतरच्या कालावधीनंतर धूसर रंगाची नक्षीची भांडी वापरणारे लोक तेथे स्थायिक झालेले दिसतात; परंतु लोथल व गुजरातमधील इतर स्थानांवरून असे दिसते की, हरप्पा संस्कृतीचे इतरांकडून उच्चाटन झाले नसून, तिचे स्वरूप हळूहळू भ्रष्ट होत गेले.

धूसर रंगाच्या नक्षीच्या जातीची भांडी १९४०–४४ सालात अहिच्छत्र येथे व नंतर हस्तिनापूर, रूपर, पुराणा किल्ला, उजैन, मथुरा, श्रावस्ती, कौशांबी, अलमगीरपूर, विकानेर आणि इतरत्र सापडलेली आहेत. परंतु गंगा-यमुनेच्या दुआबात ज्याला वैदिक काळात आर्यावर्त किंवा मध्यदेश म्हणत असत, त्या ठिकाणी ती दाटीवाटीने सापडली आहेत. अहिच्छत्र येथे झालेल्या ताज्या उत्खननावरून तेथे सापडलेली स्टँडवरील बशी हाच काय तो हरप्पा संस्कृतीशी जोडणारा महत्त्वाचा दुवा आहे. त्याचप्रमाणे आर्यलोकांचा संबंध दर्शविणारा दुसरा दुवा म्हणजे लोह. त्याचा आढळ उज्जैन, हास्तिनापूर, कौशांबी, अलमगीरपूर आणि अतरंजीखेडा आणि अहिच्छत्र येथे झालेला दिसून येतो.

उपरिनिर्दिष्ट विवेचनावरून धूसर रंगाच्या नक्षीच्या भांड्यांच्या संस्कृतीचा प्रसार नर्मदेच्या खोऱ्यापर्यंत आला होता. परंतु नर्मदेचा दक्षिणेकडील भूभाग त्या संस्कृतीपासून अलिप्त राहिलेला दिसतो. या संस्कृतीचा विस्तार फार मोठ्या प्रमाणावर झाला असला तरी या संस्कृतीचे निर्माते कोण होते याविषयी उत्खननाच्या आधारे काहीही माहिती उपलब्ध झालेली नाही. धूसर रंगाच्या नक्षीच्या भांड्यांचा वापर असणारा स्थलप्रदेश आणि भारतीय युद्धातील वीर यांचा काही घनिष्ठ संबंध जोडता आला आणि आपल्या संस्कृतीचे अज्ञात पैलू दृष्टोत्पत्तीस आले तर बऱ्याचशा जटिल समस्या सुटतील अशी आशा करण्यास जागा आहे. परंतु त्या लोकांचे अन्न व निवासस्थाने यांविषयी आपल्यास जी माहिती आतापर्यंत उपलब्ध झालेली आहे, ती भारतीय युद्धकालीन आर्यलोकांशी संबंध जोडण्यास अपुरी आहे.

धूसर रंगाची नक्षीची भांडी वापरणारे लोक व भारतीय युद्धातील लोक एकच होते, तरी कालगणनेनुसार ऋग्वेदापर्यंत मजल मारता येणार नाही. कारण ऋग्वेदकालीन लोकांना लोखंडाची माहिती नव्हती.

धूसर रंगाची नक्षीची भांडी वापरणारे लोक आणि आर्य लोक यांचा संबंध आहे असे गृहीत धरून डॉ. सांकलिया यांनी असे ठरविले की, गंगा-यमुना दुआबातील वास्तव्य केलेले भारतीय लोक म्हणजेच धूसर रंगाच्या नक्षीच्या भांड्यांच्या संस्कृतीचे आर्य लोक होत. त्याचप्रमाणे प्राचीन कोसल देशातील श्रावस्ती व अहिच्छत्र या ठिकाणी धूसर रंगाची भांडी वापरणाऱ्या लोकांच्या संस्कृतीचा संबंध वेदकालीन आणि पुराणकालीन इक्ष्वाकु लोकांशी जोडता येईल.

सारांश, हरप्पापूर्व, आद्यहरप्पा, हरप्पा आणि हरप्पोत्तर संस्कृती असा कालानुक्रम लागेल आणि किलीगुलमहंमद, राणागुंडाई, क्वेट्टा, आमरी येथे सापडलेली दगडी लहान हत्यारे ही पूर्वहरप्पाकालीन असून त्यानंतर आलेली ‘ सोठी संस्कृती ’

ही आद्यहरप्पा आणि तदनंदर हरप्पा व त्यानंतर बलुचिस्तानातील 'झुकर' संस्कृती, सिंधमधील झंगर आणि त्यांच्या मागोमाग गेरूरंगाची भांडी, तांब्याची हत्यारे, लालभडक भांडी, धूसर रंगाची नक्षीची भांडी यांची निदर्शक संस्कृती आणि तद्देशीय संस्कृती या क्रमाने वरील संस्कृतीचा प्रादुर्भाव झाला असावा.

वरील विवेचनातील ऋग्वेद कालगणना आणि पुराणांवरून उपलब्ध असलेली ऐतिहासिक माहिती यांचा हरप्पा संस्कृतीशी काय संबंध आहे ते आपण पाहू.

डॉ. काणे यांनी ऋग्वेदाची कालगणना खि. पू. ५००० पर्यंत मागे नेली आहे. त्याकडे अद्याप लक्ष पुरवले गेले नाही. जरी ऋग्वेदाच्या कालनिर्णयाबाबत नवीन काही माहिती उपलब्ध झालेली नसली, तरी हा काल खि. पू. ३००० किंवा ४००० पर्यंत नेण्यास काहीच प्रत्यवाय दिसत नाही; आणि ही कालगणना मान्य केल्यास वैदिक आर्यांचा संबंध हरप्पापूर्व व आद्यहरप्पा संस्कृतीशी जोडणे चुकीचे होणार नाही. कारण की, लोथल येथे आर्य संस्कृतिदर्शक निश्चित पुरावा सापडलेला आहे.

ऋग्वेदाच्या कालगणनेचा विचार आणखी एका दृष्टीने करण्यासारखा आहे व तो म्हणजे पुराणांवरून मिळणारी माहिती. वैदिक ऋचा व पुराणे यांमध्ये उल्लेखलेल्या व्यक्तींची नावे यांमध्ये काहीही विसंगती नाही. मनु वैवस्वत याचा काल खि. पू. ३१०० धरून विचार केला असता असे दिसून येईल की, मांधाता आणि वेदकालीन अंगिरस व पितृगण हे समकालीन होते व मांधाता हा अयोध्येचा २० वा राजा होता; म्हणजे त्याचा काल खि. पू. २७५० पर्यंत येतो. वेदकालीन दाशराज्ञ युद्ध म्हणजे पुराणातील पौरव-संवरण युद्ध. याचा काल खि. पू. १९०० येतो. द्रुह्यु लोकांनी भारताच्या सीमेबाहेर खि. पू. २००० च्या सुमारास म्लेच्छ देशामध्ये वसाहती स्थापल्या. यावरून आर्य लोकांच्या देवतांचा उल्लेख बोगाझकॉईच्या तहनाम्यात कसा आला याचा उलगडा होतो. वैदिक संहिता व पुराणे यांमधील इतर स्थलांचा तुलनात्मक विचार केला असता ऋग्वेदाचा काल खि. पू. ३१०० पर्यंत नेता येतो.

आता ऋग्वेद आणि हरप्पा यांच्या संबंधांचा विचार करू. सिंधू नदीवरील पुरांचा विनाश खि. पू. १५०० च्या सुमारास इंद्राने केला, असे व्हीलरचे मत आहे. परंतु जरी या घटनेचा संबंध आर्यांशी जोडला तरी त्यांनी हरप्पा संस्कृती सपूर्णपणे नष्ट केली असे दिसून येत नाही. अलीकडील संशोधनावरून असे सिद्ध झाले आहे की, मोहेंजोदरो येथील हरप्पा संस्कृती एकदम नष्ट झाली नसून अंतर्गत दुर्बलतेमुळेच क्रमशः ती क्षीण होत होत विलयास गेली आहे.

Cemetary H संस्कृती ही आर्यसंस्कृती होती, असे मानण्यास काहीच जागा नाही. कारण Cemetary H_1 आणि Cemetary H_2 या ठिकाणचे अंत्य-संस्कारांचे अवशेष जे सापडतात, ते निश्चितपणे आर्यांचे नव्हेत. तसेच, Cemetary H_1 आणि R 37 या स्तरांमध्ये ५ ते ७ फुटांचे अंतर आहे. शिवाय आधुनिक संशोधनावरून हरप्पाचा काळ खि. पू. १५०० नसून खि. पू. १७५० येतो. यावरून व्हीलरचे मत ग्राह्य मानता येत नाही.

आता, वांशिकदृष्ट्या हरप्पा लोकांचे स्वरूप कसे होते, हे आपण पाहू. सांगाड्यांचा पुरावा एकतर तुटपुंजा आहे, म्हणून त्यावरून बहुसंख्य जनता कोणत्या वंशाची होती याविषयी अनुमान करणे सयुक्तिक नाही. सरकार यांनी मानववंशशास्त्राच्या दृष्टीने विचार करून असे ठरविले आहे की, मोहेंजोदरो येथील लोक व सध्याचे सिंध, हरप्पा, पंजाब, लोथल येथील लोक यांच्यामध्ये भिन्नत्व नाही. तसेच डॉ. सरकार यांनी असेही दर्शविले आहे की, Cemetary R 37 आणि Cemetary H हे स्तर व Tepe Hissar I व Tepe Hissar II ही स्थळे आर्यांची निदर्शक आहेत. या सर्व गोष्टींवरून आर्यांची भारतामध्ये वेळोवेळी आक्रमणे झाली असावीत हे सिद्ध होते. केवळ अश्व, रथ व लोह यांचा आर्यांशी संबंध निगडित आहे व त्यांच्या अभावावरून हे लोक आर्य नसावेत असे म्हणणे बरोबर नाही.

गुजरातमध्ये लोथल येथे व राजस्थानमध्ये कालीबंगन येथे जो पुरावा उपलब्ध झाला आहे, त्यावरून आर्यांचा हरप्पाशी संबंध प्रस्थापित झाला आहे. म्हणून याविषयीची पूर्वीची जी विचारसरणी होती, त्याचा पुनरभ्यास व पुनर्मूल्यन करणे अवश्य झाले आहे.

घोड्याच्या मुद्द्यास पूर्वी अवास्तव महत्त्व देण्यात येत असे; परंतु लोथल आणि कालीबंगन येथील उत्खननावरून हरप्पा येथील लोकांना घोडा आणि तांदूळ हे ज्ञात होते इतकेच नव्हे, तर तेव्हा पशुयाग व एकत्र दफन याही पद्धती प्रचलित होत्या. यावरून हरप्पामध्ये आर्यांचे वास्तव्य होते, या सिद्धांतास बळकटी येते व वाङ्मयीन पुराव्यावरून ठरलेला ऋग्वेदाचा काल हा हरप्पापूर्व, हरप्पा व हरप्पोत्तर कालाशी समकक्ष म्हणजे खि. पू. ३१०० ते खि. पू. १४०० ठरतो.

आर्य लोकांसंबंधी शास्त्रीयदृष्ट्या विचार करावयाचा झाला तर वैदिक ऋचांवरून त्यांची संस्कृती व सभोवतालची परिस्थिती यासंबंधी काय माहिती

मिळते हेही पाहिले पाहिजे. तसेच अनार्यांच्या संबंधीचे जे उल्लेख वेदमंत्रांत आहेत त्यांचाही सामग्रयाने अभ्यास झाला पाहिजे. ऋग्वेदात उल्लेखलेले शिश्नदेव म्हणजे लिंगपूजक लोक किंवा विषयासक्त लोक असा अर्थ लावण्यात येतो; परंतु यापेक्षाही अधिक समाधानकारक अर्थ जर लावता आला तर आर्य लोक व ऋग्वेद यांबद्दलच्या समस्या सुटणे सुलभ होणार आहे.

हरप्पा येथील लोकांच्या पुरांचा इंद्राने नाश केला यावरून त्यास पुरंदर असे नाव पडले व म्हणून आर्यांनी हरप्पा संस्कृतीचा विध्वंस केला असे मानण्यात येते. परंतु 'पुर' या शब्दाचा अर्थ अद्यापही चुकीचा लावण्यात येत आहे. ही पुरे जशी आर्यांची होती तशी अनार्यांची पण होती. ही पुरे दगड, विटा, माती व धातूची असत. ही पुरे जाळण्यासाठी अग्नीला आवाहन केले आहे, यावरून ती लाकडाची पण केलेली असावीत, असा तर्क पिशेल व गेल्डनर यांनी केलेला आहे तो बरोबर असावा असे वाटते. ही पुरे म्हणजे कडेकोट बंदोबस्त केलेले डोंगरी किल्ले असावेत. परंतु ध्यानात घेण्यासारखी गोष्ट अशी की, अनार्यांची संस्कृती किंवा त्यांची चित्रलिपी याविषयी ऋग्वेदात कोठेही उल्लेख आलेला नाही. जर आर्य लोक विजेते म्हणून या देशात आले असते तर त्यांच्या पराक्रमांच्या वर्णनामध्ये याही गोष्टीचा उल्लेख येणे अपेक्षित आहे. परंतु तसा उल्लेख नाही. यावरून ऋग्वेदातील पुरे ही सिंधुतीरावरील नगरे नसावीत असे अनुमान होते; आणि माझे व्यक्तिशः मत असे आहे की, आर्यांनी ज्या पुरांचा विध्वंस केला ती पुरे अद्यापीही उजेडात आली नसून, ती सिंधुतीरावरील किंवा नर्मदातीरावरील भू-भागातच अजून दडलेली आहेत व त्यासंबंधीचे गूढ उकलले गेलेले नाही.

आर्यांच्या शत्रूंचे ऋग्वेदात जे वर्णन आले आहे, त्यावरून ते शत्रुलोक कृष्ववर्णीय, अस्पष्ट वाणीचे, यज्ञ न करणारे व तमःप्रिय असावेत. मोहेंजोदरो व हरप्पा येथील सुसंस्कृत नागरिकांना ही विशेषणे लावता येतील का? हरप्पा संस्कृती व ऋग्वेदातील आधारभूत स्थळे यांचा काळजीपूर्वक अभ्यास करून माझे असे मत झाले आहे की, हरप्पा संस्कृती ही ऋग्वेद संस्कृतीचीच उत्तरकालीन अवस्था आहे. परंतु व्हीलरने म्हटल्याप्रमाणे "उत्खनन आणि अधिक उत्खनन" यानेच या प्रश्नाचा निर्णय लागणार आहे.

निवडक संदर्भग्रंथ--

1. Piggott, S : Prehistoric India.
2. Wheeler, R. E. M. : Early India and Pakistan.
3. Wheeler, R. E. M. : Indus Civilization.

4. Sankalia H. D. : Indian Archaeology today.

5. Sankalia H. D. : Prehistory and Protohistory in India and Pakistan.

6. Dales G. F. : Mythical Massacre at Mohenjodaro. ' **Expedition** ' VI, pp. 36-43.

7. Heine-Geldern, R. : The Coming of the Aryans and the End of the Harappan Civilization. ' Man, 1956, pp. 136-140.

8. Misra V. N. and Mate M. S. (Ed.) : Indian Prehistory, 1964.

सायणाचार्यांच्या ऋग्वेद्भाष्यातील काही व्याकरणदृष्ट्या चिंत्य स्थळे

गजानन बाळकृष्ण पळसुले

प्राचीन संस्कृत पंडितांमध्ये सायणाचार्यांचे एक विशेष स्थान आहे. वेदांचे भाष्यकार आणि प्रकांड वैयाकरण अशा उभय अधिकारांत त्यांच्या जवळपास येणारे जुने पंडित थोडे निघतील. ते सामान्यपणे वेदांचे भाष्यकार म्हणून प्रसिद्ध असले तरी व्याकरणामध्येही त्यांचा शब्द प्रमाण मानला जातो. भाष्यकार पतंजलीनंतरच्या वैयाकरणांच्या परंपरेत त्यांना डावलून पुढे जाता येत नाही. असे असूनही कुठल्याही कारणाने असो, पण त्यांच्याही भाष्यांत ज्यांना काटेकोर व्याकरणदृष्ट्या चुकीचे म्हणावे लागेल, निदान चिंत्य असे तरी म्हणणे शक्य आहे, असे अनेक शब्दप्रयोग व विधाने आढळतात. त्यातील काहींचा निर्देश या लेखात करण्याचे योजिले आहे.

येथे विवेचिलेली सर्व उदाहरणे सायणाचार्यांच्या ऋग्वेदभाष्याच्या आठव्या मंडलातून घेतलेली आहेत. त्याकरिता सबंध ऋग्वेदभाष्य तपासून पाहण्याचा उपक्रम केलेला नाही. (आणि प्रस्तुत लेखाच्या प्रयोजनापुरती तशी आवश्यकताही नाही.)

(१) 'कुदा गच्छाथ मरुत......' (ऋ. ८·७·३०) या ऋचेचा भावार्थ सांगताना सायणाचार्य म्हणतात, 'विलम्बं मा कृषत शीघ्रमागच्छतेति भावः ।' या वाक्यातील **कृषत** हे पद चिन्त्य आहे. मूळ अकृषत हे कृ धातूच्या लुङाचे (तृतीय भूतकालाचे) आत्मनेपदातील तृतीय पुरुषाच्या बहुवचनाचे रूप आहे. मा या निषेधार्थक अव्ययाच्या सान्निध्याने अडागमाचा लोप झाल्यावर[1] कृषत हे रूप उरते. हे तृतीयपुरुषी रूप प्रस्तुत वाक्यात जमत नाही. कारण येथे मरुत् देवतांना उद्देशून 'तुम्ही उशीर करू नका' असे म्हटले आहे. तेव्हा 'यूयम्' या अध्याहृत सर्वनामाला जमणारे कार्ष्ट[2] (परस्मैपदी) किंवा

---

१. 'न माङ्योगे' (६·४·७४) या सूत्राने.

२. कार्ष्ट या रूपात 'सिचि वृद्धिः ...' (७·२·१) याने वृद्धि झाली आहे.

कृढ्वम्[3] (आत्मनेपदी) असे रूप हवे होते. याच वाक्याच्या पुढल्या भागात **आगच्छत** असे द्वितीय पुरुषी रूप वापरलेले आहेच, त्याप्रमाणे. येथे 'स्थितस्य गतिश्चिन्तनीया' या न्यायाप्रमाणे **भवन्तः** असा कर्ता अध्याहृत करावा, म्हणजे कृषत याची उपपत्ती लागेल असे म्हणता येण्यासारखे आहे. पण त्यामुळे पुढे **आगच्छत** येथे अडचण येईल. **आगच्छत** या रूपापुरता **यूयम्** हा कर्ता अध्याहृत मानावा व मागील **कृषत** यापुरता **भवन्तः** मानावा असे म्हटले तर ते सुसंगत होणार नाही, अर्धजरतीय होईल.

कृषत याच्या समर्थनाचा एक अतिरेकी मार्ग आहे. तेथे विकरण स् (पाणिनीचा सिच् : ३·१·४४) न मानता स (पाणिनीचा क्स : ३·१·४५) हे मानायचे. पण कृ धातूचे असे रूप पाणिनीनेही सांगितलेले नाही आणि लौकिक वा वैदिक कोठल्याच संस्कृतात ते मिळत नाही.

याला काही पाठभेद नाहीत. तसेच तो मुद्रणप्रमाद असल्याचेही वाटत नाही.

(२) 'पुरुमन्द्रा पुरूवसू...' (ऋ. ८·८·१२) या ऋचेतील अभि अनूषाताम् या पदांचे स्पष्टीकरण सायणाचार्य 'सम्यक् स्तुतम् इति प्राशंसिषाताम्' असे करतात. अश्विनीकुमारांनी माझ्या स्तोत्राची प्रशंसा केली, हा भावार्थ. येथील **प्राशंसिषाताम्** हे पद चिंत्य आहे. शंस् धातू परस्मैपदी[4] आहे. प्र हा उपसर्ग असला तरी त्याने आत्मनेपद येण्याचे काही कारण नाही. **प्राशंसिष्टाम्** असे रूप हवे. येथेही काही पाठभेद नाही.

(३) **ह्वे** (**'ह्वेञ् स्पर्धायां शब्दे च'** धातुपाठ) हा धातू उभयपदी आहे. पण पाठीमागे **आ** हा उपसर्ग असेल तर आह्वान देणे असा अर्थ असतानाच आत्मनेपद होते असे 'स्पर्धायामाङः (१·३·३१) असे पाणिनीचे सूत्र सांगते. याचा अर्थ असा झाला की, आह्वान अभिप्रेत नसून साधे बोलावणे किंवा आवाहन हे अभिप्रेत असेल तर आह्वे हा धातू परस्मैपदातच वापरला जातो. 'मल्लो मल्लमाह्वयते' हे नियमाचे उदाहरण आणि 'गामाह्वयति गोपालः' हे प्रत्युदाहरण काशिकेत दिले आहे. वैदिक रूपांचे स्पष्टीकरण भाष्यात करताना त्यांचा लौकिक पर्याय जेथे देण्यात येतो, तेथे लौकिक भाषेच्या नियमास अनुसरून आह्वे धातू आह्वान नसताना परस्मैपदात प्रयुक्त व्हावा. पण पुष्कळदा सायणाचार्यांनी लौकिक पर्यायातही आत्मनेपद कायम ठेवले आहे. उदाहरणार्थ—

---

३. कृढ्वम् या रूपात 'धि च' (८·२·२५) याने सलोप, व 'इणः षीध्वम् ...' (८·३·७८) याने ध्वम्चे ढ्वम् झाले आहे.

४. 'शन्सु स्तुतौ' (धातुपाठ). हा धातु उदात्तेत् आहे.

ऋग्वेद	सायणाचार्य
अह्वे (८·१३·३)	= आह्वये
हुवेय (८·९·१३)	= आह्वयेय
हुवे (८·१·१०,१०·२)	= आह्वये
ह्वे (८·१३·१३)	= आह्वये

ह्वामहे (८·३·५, ७·६, ११, ११·८) = आह्वयामहे

वरील वेदांतील अह्वे खेरीज इतर उदाहरणांत ह्वे धातूची दोन वैदिक वैशिष्ट्ये आहेत. एक म्हणजे ह्वेच्या हू या संप्रसारण रूपाचा उपयोग आणि दुसरे म्हणजे **हुवेय** आणि **हुवे** या रूपांत तो धातु सहाव्या गणात असल्यासारखा वापरला आहे (**हुवे** हे रूप दुसऱ्या गणातल्याप्रमाणेही होऊ शकेल). वेदांत निरुपसर्ग असा नुसता ह्वे धातूच (बोलावणे अशा अर्थी) जास्त रूढ आहे. तसाच तो आत्मनेपदातच जास्त प्रयुक्त आहे आणि पाणिनीय नियमातही त्यास बाधक असे काही नाही. त्या रूपांचे लौकिक संस्कृतात स्पष्टीकरण करताना सायणाचार्यांनी त्यांचे संप्रसारणरहित आणि पहिल्या गणातल्याप्रमाणे होणारे असे जे रूप दिले ते योग्यच. पण त्याबरोबर मुळातल्याप्रमाणे निरुपसर्ग धातू-ऐवजी आता **आह्वे** असा सोपसर्ग वापरल्यावर[५] तो परस्मैपदात जो वापरला जाणे इष्ट होते त्या ऐवजी, कदाचित् मूळ रूपांच्या नकळत पडलेल्या प्रभावाने, सायणाचार्यांनी आत्मनेपदी रूपेच वापरली आहेत. ती चिन्त्य आहेत. त्या-ऐवजी यथावकाश आह्वयम्, आह्वयेयम्, आह्वयामि, आह्वयामः अशी परस्मैपदी रूपे योग्य झाली असती.

अर्थात्, सायणाचार्यांना पा. १·३·११ हा नियम माहीत नव्हता, असे म्हणण्याचे भलतेच धाष्ट्यं कोणीच करणार नाही. त्यांनी इतर पुष्कळ ठिकाणी तो नियम पाळलेला आहे. जसे **विह्वयन्ते** (८·५·१६) = आह्वयन्ति, **ह्वन्ते** (८·५·१७, ६·३७) = **आह्वयन्ति, हुवे** (८·५·२४, १०·३, १०·५) = **आह्वयामि, अहूषत** (८·८·१८) = **आह्वयन्**. पण हा नियम सर्वत्र पाळलेला नाही. वर दाखविलेल्यासारख्या उदाहरणांत अनवधान झालेले दिसते.

---

५. ऋग्वेदानंतर व पाणिनीच्या पूर्वीच्या काळात केव्हातरी बोलावणे या अर्थी नुसता ह्वे धातु न वापरता तो सामान्यपणे आह्वे असा सोपसर्ग वापरण्याचा, व तोही परस्मैपदात, प्रघात पडला असावा. त्याच्या काळी रूढ असलेल्या प्रयोगाची पाणिनीने नोंद केली आहे.

(४) 'इयं ते ऋत्वियावती...' (८·१२·१०) या ऋचेत मिमीते हे पद आले आहे. ते आद्युदात्त आहे. या आद्युदात्त स्वराचे स्पष्टीकरण करताना सायणाचार्य म्हणतात : **अभ्यस्तानामादिः** (पा. ६·१·१८९) **इत्याद्युदात्तत्वम्** । पण हे विधान चिन्त्य आहे. कारण प्रस्तुत सूत्रात '**अजादावनिटि लसार्वधातुके**' अशी अनुवृत्ती आहे. पुढे स्वरादी प्रत्यय असताना जेथे अभ्यस्तसंज्ञक भाग आद्युदात्त असतो अशा **ददति, दधति, जक्षतु** यांसारख्या रूपांकरिता '**अभ्यस्तानामादिः**' हा नियम आहे. पुढे व्यञ्जनादी प्रत्यय असता जेथे अभ्यस्तभाग आद्युदात्त असतो अशा **ददाति, जहाति, जिहीते** किंवा प्रस्तुतचे **मिमीते** अशांसारख्या रूपांचे या सूत्राने स्पष्टीकरण होत नाही, त्याकरिता पुढले '**अनुदात्ते च**' (पा. ६·१·१९०) हे सूत्र आहे. 'अनजाद्यर्थं आरम्भः' असे या सूत्रावर काशिकाकारानी म्हटले आहेच. तसेच या सूत्राखाली दिलेल्या उदाहरणात **मिमीते** या रूपाचाही अंतर्भाव काशिकाकारांनी केला आहे. म्हणून प्रस्तुत स्थळी सायणभाष्यात '**अभ्यस्तानामादिः**' **इत्याद्युदात्तत्वम्** असे न म्हणता '**अनुदात्ते च**' **इत्याद्युदात्तत्वम्** असे म्हणावयास हवे होते.

वरील चिन्त्य प्रयोग आणि विधाने ही अगदी अनवधानाने झाली असण्याची शक्यता आहे; होमरला सुद्धा लागते म्हणतात तशी डुकली सायणाचार्यांनाही लागली असेल. कदाचित हस्तलिखिताताच हे दोष शिरले असतील. कदाचित काही विद्वान् समजतात त्याप्रमाणे सर्वच्या सर्व ऋग्वेदभाष्य सायणाचार्यांनी स्वतः न लिहिता बरेचसे स्वतः लिहून काही इतरांकडूनही लिहून घेतले असेल. मला स्वतःला हा शेवटचा पर्याय जास्त ग्राह्य वाटतो. पण त्याचा प्रपंच करण्याचे हे स्थळ नव्हे.

महाराष्ट्रातील लिंगायत पंथ

मुरलीधर गजानन पानसे

महाराष्ट्रात रूढ झालेल्या प्रादेशिक धर्मसंप्रदायांपैकी महानुभाव आणि वारकरी हे पंथ खास मराठी होते. लिंगायत पंथाची भाषा कानडी होती, तरी महाराष्ट्रीय धर्मजीवनात तो चांगलाच सामावून गेला; इतकेच नव्हे, तर एक अविभाज्य घटक होऊन बसला. लिंगायतांचेच दुसरे नाव वीरशैव.

लिंगायत, वारकरी व महानुभाव या तिन्ही पंथांच्या मतप्रणालींवर पूर्वीच्या नाथपंथीय विचारांचा मोठा प्रभाव पडला. यांपैकी प्रत्येकाची गुरुपरंपरा नाथ पंथातून निघालेली आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानाचा प्रणेता अल्लमप्रभू, नंतर रेवणसिद्ध आणि मरळसिद्ध हे स्वतः नाथसिद्ध होते. गोरखनाथाने हठयोगावर दिलेला भर अवास्तव आहे, असे वाटले म्हणून अल्लमप्रभूने प्रथम त्याच्याशी चर्चा केली. पण तिचा काही उपयोग झाला नाही, तेव्हा अल्लमाने आपले स्वतंत्र तत्त्वज्ञान मांडले.

एकंदर शैव संप्रदायांकडे पाहिले, तर त्यांत कालामुख, लकुलीश, कापालिक, महाव्रती, शैव सिद्धान्त, सोम सिद्धान्त असे अनेक उपपंथ होते. त्यांतले काही तांत्रिक होते, तर काही वैदिक होते. पैकी कालामुख, लकुलीश अथवा लाकुल हे दोन्ही वैदिक वर्णाश्रमधर्मवादी होते आणि एकदिलाने कार्य करीत होते. वीरशैव हा एक सामान्यच, पण कर्नाटकात महत्त्व पावलेला पंथ होता. त्याने स्वीकारलेल्या आचार-विचारांच्या काटेकोर पालनामुळे तो वेगळा भासे आणि समाजात उठून दिसे. तत्त्वदृष्ट्या या वीरशैवापेक्षा निराळा असा लाकुल पंथ गुजराथपासून तामिळनाड-पर्यंत दूरवर पसरलेला होता. परंतु वीरशैव मताला व्यवहारोपयोगी असे निश्चित वळण मिळालेले होते. ते कानडी बहुजनसमाजात पद्धतशीरपणे खोलवर मुरले. तेव्हा लाकुलपंथ हा वीरशैव पंथात हळूहळू विलीन झाला आणि त्या पंथाचे सर्व मठ वीरशैवांचे म्हणून मान्य झाले.

शुद्धशैव आणि वीरशैव यांच्या मतप्रणालींमधला भेद स्पष्ट करण्याची गरज बसवाच्या आधी पन्नास वर्षे निर्माण झाली. तेव्हा आदय्या नावाच्या वचनकाराने बाराव्या शतकाच्या सुरवातीलाच त्याचे विवेचन केले. अर्थात पारं-परिक शैव संप्रदाय आणि बसवेश्वराने आकार दिलेला लिंगायत पंथ यांच्यामध्ये

फरक आहे. ईश्वरप्राप्ती या अंतिम ध्येयापुरतेच उदाहरणादाखल पाहिले, तर स्थावरलिंगाचे ध्यान केल्यामुळे शुद्धशैवाला साम्यरूप मिळते; पण वीरशैवाला प्राणलिंगाच्या संगामुळे सायुज्यता प्राप्त होते.

वीरशैवांच्या म्हणजे लिंगायतांच्या तत्त्वज्ञानावर नाथपंथीय अद्वैताचा ठसा आहे. परंतु शक्तिविशिष्टाद्वैताच्या कल्पनेमुळे ते स्वतंत्र बनले आणि त्याचा पाया पक्का झाला. लिंगायत पंथ शिव आणि शक्ती यांचा समवायसंबंध मानतो. शक्ती ही शिवाशी समरस झालेली आहे, म्हणून कर्तृत्वाच्या दृष्टीने त्याने शिवाच्या शक्तीला महत्त्व दिले. परंतु शाक्तांच्याप्रमाणे लिंगायतांनी शिवाला गौणत्व येऊ दिलेले नाही. तसेच शिवाचा शक्तीवर संपूर्ण ताबा आहे, म्हणून त्यांनी शक्तीला देखील कमी लेखले नाही. शिव आणि शक्ती या दोघांच्या सामरस्यावरच लिंगायतांनी भर दिला दिलेला आहे. मात्र रामानुजांच्या विशिष्टाद्वैतातली ब्रह्म, चित् आणि अचित् यांच्या एकरूपत्वाची कल्पना या शक्तिविशिष्टाद्वैतामध्ये नाही. शक्तीच्या महतीमुळे लिंगायतांना मायेचे दोन प्रकार मानावे लागले. माया ही एक स्वतंत्र शक्ती आहे. रजतमरहित सत्त्वसंपन्न अशी जी 'शुद्धमाया' ती एक महाशक्ती आहे. हिलाच 'ऊर्ध्वमाया' असेही म्हणतात. हिच्याविरुद्ध दुसरी माया आहे, ती 'अधोमाया'. 'अधोमाया' ही अद्वैती अविद्येहून अगदी भिन्न अशी निराळीच कल्पना आहे. मायेचे असे विवरण करून लिंगायतांनी आपले पाऊल काश्मिरी शैवमताच्या पुढे टाकले.

आचार-धर्म पाहिला, तर आपल्या हृदयात वास करणाऱ्या चैतन्यरूपी शिवाचे ध्यान करून त्याच्याशी एकरूप होण्याकरिता साधना सतत चालू ठेवणे हे प्रत्येक शिवशरणाचे कर्तव्य मानले आहे. शून्य-संपादनाच्या ध्येयपूर्तीसाठी लिंगायतांनी 'षट्स्थळां'ची योजना केलेली आहे. परमेश्वरप्राप्तीच्या ओढीने उपासना करीत असताना प्रगतीचे टप्पे मानल्या गेलेल्या भक्त, महेश, प्रसादी, प्राणलिंगी आणि शरण या पायऱ्या चढून साधक शिवाशी ऐक्य संपादन करू शकतो. साधनेच्या काळात गुरूची फार आवश्यकता असल्यामुळे प्रत्येक साधकाला गुरू करावाच लागतो. प्रत्येक शिवशरणाने एखाद्या जंगमाचे शिष्यत्व पत्करून त्याच्या मठात दाखल झाले पाहिजे. म्हणून पर्यायाने जंगमाची पूजा हे शिवशरणाचे नैमित्तिक विहितकर्म बनले. उपासनामार्गात साधकाला गुरू, लिंग, जंगम, इत्यादी 'अष्टावरणां'चा आणि सदाचार, शिवाचार वगैरे 'पंचाचारां'चा अवलंब करावा लागतो. आत्मिक बळ सर्वांनाच सारखे नसते. म्हणून मनाच्या पारमार्थिक तयारीसाठी लिंगपूजेचे नित्यकर्म आवश्यक ठरले.

'अष्टावरण' हे जसे लिंगायत पंथाचे वैशिष्ट्य आहे, तसेच 'षट्स्थळां'ची योजना ही साधनेच्या मार्गात त्यांनी टाकलेली भर आहे. इष्टलिंगाच्या पूजेने

ईश्वरार्चनाची एक नवीन पद्धत सुरू झाली. या पंथाने मूर्तिपूजा आणि तीर्थयात्रा त्याज्य ठरवून जंगमालाच जगदीश्वर बनवले आणि पंचसूतकांचे बंधन तोडून जातिभेदांवर कठोर प्रहार केला. वर्णाश्रमधर्म, जातिसंस्था, इत्यादी पारंपरिक व्यवस्था डावलून वैदिक कर्मकांडाची चौकट खिळखिळी करून मोडणारा लिंगायत पंथ हा क्रांतिकारक म्हटला पाहिजे.

पण म्हणून अवैदिक अशा जैन पंथाशी त्याने नमते घेतले असेही नाही. जैनांच्या बाबतीत लिंगायतांचे धोरण आक्रमकच होते. पंथामध्ये बसवाच्या खालोखाल मान असलेला रामय्या जैनांचा कट्टा शत्रू होता. स्वतःचे शीर शिवाला वाहून पुन्हा जिवंत होण्याचा चमत्कार रामय्या करीत असे, अशी आख्यायिका आहे. अशा रीतीने शिवाचे सामर्थ्य पटवून तो जैनांना शैवमत मान्य करावयास लावी. त्याने शांतार, चांगाळ्व वगैरे बऱ्याच राजेरजवाडयांना वीरशैव बनविले आणि अनेक राजांकडून वादविवादामध्ये त्याने जयपत्रे मिळविली. रामय्याच्या या कामगिरीव्यतिरिक्त महत्त्वाची गोष्ट अशी की, बसव आणि सिद्धराम यांची प्रभावी प्रवचने ऐकून राजशाही ऐश्वर्यसंपन्न असा 'वीरवणजिग' नावाचा जैन व्यापारीवर्गच लिंगायत पंथात ओढला गेला, तेव्हा मात्र जैन पंथ निष्प्रभ बनला.

याप्रमाणे सर्वसमावेशक बनलेल्या पंथातील सामान्य अनुयायांना मार्गदर्शन करणाऱ्या शिवशरणांना एकत्र आणणारी एक संस्थाच बसवाने स्थापन केली, असे म्हणता येईल. ज्यांनी निरहंकारी वृत्तीने दलितवर्गाची निरपेक्ष सेवा केली, असे सच्चरित आत्मानुभवी शिवचरण या संस्थेचे सभासद होते. त्यांच्यामध्ये चांभार, शिंपी, बुरूड, कोष्टी होते, तसे राजाचे सेनापती, खजिनदार, इतर अधिकारी आणि खुद्द राण्याही होत्या. तेथे जात, धंदा, दर्जा यांचा विचारच नव्हता. ही मंडळी एकत्र जमून जातिनिर्मूलन, स्त्रीची समान प्रतिष्ठा, साधी राहणी, ध्येयाची एकनिष्ठा, श्रमाचे महत्त्व अशांसारख्या सामाजिक प्रश्नांचा ऊहापोह करीत. स्वतः बसवेश्वर हा सामाजिक दृष्टया विचार करणारा एक व्यवहारी धर्मप्रणेता होता. दारिद्य हे काही पूर्वसंचिताचे फळ किंवा पाप नव्हे, तर ती एक सामाजिक आपत्ती आहे, असे जाणीवपूर्वक स्पष्टपणे सांगणारा बसव हाच बहुधा पहिला मध्ययुगीन नेता असावा. त्याने स्वावलंबनाचे आणि श्रमाचेही सामाजिक महत्त्व ओळखले होते. प्रत्येकाने आपल्याला जमेल ते काम करून निढळाच्या घामाने आपला उदरनिर्वाह केला पाहिजे, असा त्याचा कटाक्ष होता. आवडेल तो धंदा सचोटीने आणि शिवार्पणबुद्धीने करून केवळ निर्वाहापुरते द्रव्य वापरणे हाच खरा धर्म होय. त्याने मोक्षप्राप्ती होते. लिंगायतांमध्ये 'कायकवे कैलास' हा मंत्र प्रसिद्ध आहे. उरलेल्या द्रव्याचा विनियोग समाजकल्याण किंवा धर्मप्रसार या

कारणी लावावा, अशी अपेक्षा. या प्रकारचा विनियोग म्हणजेच दासोहं. ऐतखाऊपणाने भिक्षेवर जगणे, ते धर्माच्या नावाखाली असले तरी, हा जीवनाला शाप आहे, असे बसवेश्वराने निक्षून सांगितले.

येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की, श्रमाचे महत्त्व जाणणाऱ्या बसवेश्वराला श्रमविभाजनावरच आधारलेली जाति-वर्णव्यवस्था का मान्य नव्हती ? खरे पाहिले तर या संस्थांविरुद्ध बसवाने बंड केले, ते श्रमविभागाच्या तत्त्वावर जातिव्यवस्था उभी होती म्हणून नव्हे, तर जातींच्याच पोलादी चौकटीत श्रमविभाग कोंडून पडला होता म्हणून. वंशपरंपरेने चालत आलेला आपला व्यवसाय करायला त्याची हरकत नव्हती. परंतु कोणालाही आपल्या आवडीचा धंदा पत्करता आला पाहिजे; रूढीचे बंधन उपयोगी नाही; लोखंडाचे काम करील तो लोहार, कपडे धुण्याचा धंदा करील तो धोबी समजला गेला पाहिजे; जातीचा व्यवसायाशी काही संबंध नाही, असे त्याचे म्हणणे होते.

अशा प्रकारची उदार मतप्रणाली जिने बहुजनसमाजाच्या मनावर ठसविली ती वीरशैव वचनकारांची वाणी जशी सामर्थ्यसंपन्न होती, तशीच अत्यंत मधुर होती. सामान्य माणसाची साधी भाषा वापरून वचनकारांनी तिला आर्ष भाषेची प्रतिष्ठा मिळवून दिली. साहजिकच विद्वज्जड पंडितांच्या बोजड भाषेतल्या तत्त्वमीमांसेपेक्षा अनुभवाच्या आलोडनाने भारदस्त बनलेल्या सोप्या भाषेतला सरळ उपदेश साधारण जनतेला लवकर पटला आणि ती लिंगायत पंथाकडे खेचली गेली. वीरशैव वचनसाहित्याने स्त्रीशूद्रांना धर्मज्ञान दिले. सर्व भक्त सारखेच मानून शिवशरणांना जीवमात्राशी स्नेहभावाने वागावयास शिकविले. जात, पंथ, स्त्री-पुरुष असा कोणताच भेद येथे मंजूर नव्हता. व्यक्तिगत जीवनाला भक्तीचा आधार हवा, तसा समाजाला विशुद्ध नीतीचा पाया पाहिजे, असा वचनकारांचा उपदेश आहे. समर्पणभावाने स्वतःचे कर्तव्य केले की मोक्ष मिळतो, अशी त्यांची धारणा आहे. स्त्री-शूद्रांना मोक्षाची कवाडे खुली करून देण्याचा यत्न करणाऱ्या लिंगायत पंथामध्ये जशी समतादृष्टी होती, तशीच भक्ती आणि नीती या तत्त्वांची विशेष महती होती.

या सर्व गोष्टींचा विचार केल्यावर लिंगायत आणि वारकरी या दोन्ही पंथांच्या लोककार्यात किती साम्य आहे, याची कल्पना येते. त्यांचा सामाजिक दृष्टिकोण जवळजवळ सारखाच आहे. परंतु लिंगायत वचनकारांची भाषा कानडी असल्यामुळे सोलापूरच्या उत्तरेकडील मराठी लोकांना त्यांची प्रवचने आणि त्यांनी विवरण केलेली तत्त्वे नीट समजली नाहीत. तरी त्यांनी निर्माण केलेल्या वातावरणाची जाणीव मात्र सर्व महाराष्ट्राला झाली होती. सांगली, कोल्हापूर, सोलापूर

या भागातल्या कानडी समजणाऱ्या मराठी जनतेला वीरशैव मताचा परिचय झालेला होता. तिकडे सिद्धरामांच्या व्यक्तिमत्त्वाची आणि वचनांची छाप पडल्याशिवाय राहिली नाही. दक्षिणेतली काशी आणि वारकऱ्यांचे नंदनवन बनलेली पंढरी हे कानडी-मराठीला एकरूप करणारे क्षेत्र होते. मराठी-कानडीची भाषिक आणि वाङ्मयीन देवाणघेवाण चालूच होती. काही वारकऱ्यांनी एकनाथ-तुकारामांच्या अभंगांचे कानडीत अनुवाद केले आहेत. अज्ञानसिद्ध नागेश, रंगबोध, ज्ञानबोध, त्र्यंबक वगैरे मराठी कवींना कानडी भाषा देखील चांगली अवगत होती. पश्चिम महाराष्ट्रातच नव्हे, तर विदर्भात आणि मराठवाड्यात सुद्धा फार पूर्वीपासून बरीच लिंगायत घराणी स्थायिक झालेली दिसतात. मराठी प्रदेशात वीरशैवांचे जुने मठ पुष्कळ आढळतात; तसे जंगम पुजारीही ठिकठिकाणी आहेत.

इसवी सनाच्या तेराव्या ते अठराव्या शतकांच्या दरम्यान लिंगायतांनी मराठीमध्ये रचना केल्याची साक्ष इतिहास देतो. रेवणसिद्ध, मैराळसिद्ध यांची नावे तर परिचित होतीच, पण शिवाय नीलकंठ, कृष्णाप्पा, शांतलिंग, जयराम, शांतेश्वर, सुखबोध, बसवलिंग, रामलिंग यांसारखी कित्येक नावे आढळतात. अलीकडे शांतलिंगस्वामींचे ‘ विवेकचिंतामणी ’ आणि ‘ कर्णहंस ’ अथवा ‘ करणहसुगे ’, ब्रह्मदासाचा ‘ लीलाविश्वंभर ’, मन्मथस्वामीकृत ‘ परमरहस्य-सारामृत ’, मल्लिकार्जुनमहास्वामींचे ‘ परमानुभवबोध ’ आणि ‘ परमार्थगीता-प्रवचने ’ असे काही अनुवादित मराठी ग्रंथ प्रकाशात आले आहेत. शिवाय काही ग्रंथ अद्याप अप्रकाशित आहेत. शोध घेतल्यास लिंगायतांची आणखी मराठी रचना उपलब्ध होणे शक्य आहे. वर उल्लेख केलेला शांतलिंग सातारकडचा, मन्मथस्वामी मराठवाड्यातला आणि ब्रह्मदास गाणगापूरच्या परंपरेतला होता, हे सांगितले पाहिजे.

यांखेरीज इ. स. १९०२ ते १९१२ या दहा वर्षांत वीरशैव धर्मग्रंथ-मालेत प्रसिद्ध झालेल्या लहानमोठ्या मराठी ग्रंथांची दखल घेणे जरूर आहे.

८८६५१ दि: १।७।८१
२१८८ २१।३।८२

गो (-स्तन-)-नदी गोदावरी

सौ. सिंधु स. डांगे

पुराणांत अनेक नद्यांच्या उत्पत्तीसंबंधी अनेक कथा आढळतात. त्यांत 'दक्षिणेतील गंगा' म्हणून संबोधिल्या जाणाऱ्या गोदावरी नदीच्या उत्पत्तीची कथा अत्यंत मनोरंजक आहे. ही कथा मुख्यत्वेकरून ब्रह्म आणि शिव पुराणांत येते (पहा— ब्रह्म पु. अ. ७४; शिव पु. रुद्रसंहिता ४, अ. २४ व २५). इतर पुराणांत गौतम ऋषीने ती गंगा आणली एवढाच उल्लेख आढळतो.[१]

शिवपुराणात ही कथा ज्योतिर्लिङ्ग त्र्यम्बकेश्वराच्या संदर्भात येते. अनावृष्टीने व्याकुळचित्त झालेला अहल्येचा पती गौतम याने ब्रह्मगिरीवर तप केले. त्याच्यावर प्रसन्न होऊन वरुणाने त्याला एक हातभर खळगा खणण्यास सांगितले. गौतमाने तसे केले आणि वरुणाने तो खळगा पाण्याने भरून दिला. त्या खळग्यातील (विहिरीतील म्हणू या !) पाणी कधीच कमी होत नव्हते हे त्याचे वैशिष्ट्य होते. गौतमाने त्या पाण्याने शेती पिकविली. एकदा गौतमाने आपल्या शिष्यांना पाणी भरण्यासाठी तेथे पाठविले. त्या ठिकाणी आधीच इतर ऋषींच्या स्त्रिया आलेल्या होत्या. त्यांनी या शिष्यांना मना केल्यावर ते शिष्य गौतमाच्या पत्नीजवळ आले. गौतमपत्नी अहल्या स्वतः तेथे आली, पण त्या स्त्रियांनी तिला देखील पाणी भरू दिले नाही. तिने परत येऊन सर्व वृत्तान्त पतीला सांगितला. त्या स्त्रियांनी देखील सर्व वृत्तान्त आपापल्या पतींजवळ सांगितला. इतर ऋषींनी विघ्नहर्त्या गणेशाला विघ्न करण्यासाठी आणि या रीतीने गौतमाला शासन करण्यासाठी, म्हणून बोलाविले. गणेशाची इच्छा नव्हती; पण भक्तांपुढे त्याचा काय पाड ? तो एका काटकुळ्या गाईचे रूप घेऊन गौतम ऋषीच्या आश्रमाच्या आवारात गेला आणि तेथे ठेवलेल्या धान्याला त्या 'गाईने' तोंड लावले. गौतमाने एका दांड्याने तिला हटकले, तों काय– गाय मरून (!) पडली ! तत्काल इतर ऋषींनी तेथे येऊन अहल्या आणि गौतम यांची निर्भर्त्सना केली. गोहत्येच्या पापातून मुक्त होण्यासाठी त्यांनी गौतमाला दोन मार्ग सुचविले—एक म्हणजे गौतमाने

---

१. वायु पु. १·४५·१०४ अ; मत्स्य पु. ११२·२९; मार्कण्डेय पु. ५६·२६; कूर्म पु. १·४७·२८ ते ३९; ब्रह्माण्ड पु. २·१६·२४ ते ४०; वामन पु. १३·२० ते ३३.

स्वत:चे पाप सांगत सांगत तीन वेळा पृथ्वीप्रदक्षिणा करावी, महिनाभर तपश्चर्या करावी आणि ब्रह्मगिरीला शंभर प्रदक्षिणा कराव्या; दुसरा मार्ग म्हणजे पृथ्वीतलावर गंगा आणावी आणि तिच्या पाण्यात बुडी मारून एकशेएक शिवलिंगे करावी. गौतमाने शंकराला प्रसन्न केले आणि शंकराने पृथ्वीतलावर गंगेला पाठविण्याचे कबूल केले. ब्रह्मगिरी पर्वताच्या औदुंबर-वृक्षाच्या फांदीवर प्रथम गंगा उतरली आणि नंतर ती प्रसिद्ध गोदावरी नदी म्हणून मान्यता पावली.

ब्रह्म पुराणात देखील अशीच कथा ह्याच संदर्भात सापडते. परंतु ह्या ठिकाणी पार्वतीलाच गंगेला शंकरापासून दूर करावयाचे होते. कारण शंकराला गंगेबद्दल फार प्रिती होती. म्हणून पार्वतीचा मुलगा गणेश ऋषीचे रूप घेऊन ब्रह्मगिरीवर गेला. तेथील आश्रमातील ऋषींची मने त्याने जिंकून घेतली आणि एक बेत आखला. त्याने आपली सेविका जया हीस गाईचे रूप घेण्यास सांगितले. ती गाय गौतमाच्या जवळ गेली आणि नंतरची कथा शिवपुराणातील वर दिलेल्या कथेशी जुळेशी आहे.

वरील दोन्ही वृत्तांतातील मुख्य मुद्दे खाली दिल्याप्रमाणे आहेत—

(१) ब्रह्मगिरीवरील ऋषी गौतम याने गाईच्या संदर्भात अपराध केला.

(२) म्हणून गाईला जिवंत करण्यासाठी त्याला गंगा आणावी लागली. तीच पुढे गोदावरी किंवा गौतमी म्हणून प्रसिद्धीस आली.

भारतीय परंपरेत गाय आणि पृथ्वी यांचे निकटचे साम्य आहे ही गोष्ट विख्यात आहेच. गोरूपी पृथ्वीचे पृथु राजाने दोहन केले, ही कथा देखील पुराणात येते.[२] या वृत्तांतामध्ये गाय आणि नदी (गौतमी किंवा गोदावरी) यांचे निकटचे साहचर्य दिसते.

अगदी ऋग्वेदापासून गाय आणि नदी ह्यांच्या कल्पनांतील साम्य आढळून येते. नदी ही गाय असून तिचे पाणी म्हणजे दूध (पयस्) ही तर वारंवार आढळणारी ऋग्वेदीय कल्पना आहे. इंद्र गाईना म्हणजे जलप्रवाहांना मुक्त करतो. ही कल्पनादेखील ऋग्वेदात सर्वत्र आढळून येते. अपां नपात् ह्या देवतेसंबंधीच्या एका सूक्तात (ऋग्वेद २·३५) नद्या ह्या गाई आहेत, अशी स्पष्टपणे कल्पना

२. ह्यासंबंधीचा लेख मी ऑल इंडिया ओरिएंटल् कॉन्फरन्सच्या २४ व्या (बनारस येथील) १९६८ च्या अधिवेशनात वाचला होता. पहा—**निबंध-संक्षेप** पृष्ठ ५२.

दिसते. अपां नपात् ह्या देवतेला ' नाद्य ' असे संबोधिले आहे (ऋग्वेद २·३५·१ ब). त्याच्या घरी ' सुदुधा धेनु ' आहे असाही उल्लेख सापडतो (ऋग्वेद २·३५·७ अ).

गोदावरी नदीच्या संबंधात असलेल्या पौराणिक कथांत देखील हीच कल्पना प्रकर्षाने आहे. मृत (!) झालेल्या गाईला जिवंत करण्यासाठी म्हणून गंगेचा एक प्रवाह आणला गेला. त्या गाईला पुनरुज्जीवित करून, स्पर्श करून तो गंगा-प्रवाह गौतमी (गौ—तमी) किंवा गोदावरी ह्या नावानी प्रसिद्ध झाला. ह्या दोन्ही नावांमध्येसुद्धा ' गौ ' चे प्रामुख्य दिसते. कारण मूळ कल्पनेतच गाय आणि नदी यांचा निकटचा संबंध आहे. ' गौतमी ' म्हणजे गौतमाने आणलेली असा अर्थ असला तरी त्या शब्दाची ह्या कल्पनेनुसार घडण गौ + तमी (सर्वश्रेष्ठ गौ) अशी रास्त दिसते.

ह्या संबंधात आन्ध्रप्रदेशात गोदावरी नदीसंबंधात असलेली एक लोककथा पहाणे मोठे उद्‌बोधक होईल. त्यानुसार गोदावरी ही **गोस्तनदी** म्हटली गेली आहे. ती लोककथा अशी आहे.[३] एकदा एका गाईने एका वासराला जन्म दिला परंतु एका मोठ्या गरुत्मन्तुङ्गने (श्येन पक्ष्याने म्हणजे बहिरी ससाण्याने) ते पळविले. त्या पक्ष्याला पकडण्यासाठी असमर्थ असलेली ती गाय बिचारी त्याच्या सावलीचाच काळजीपूर्वक पाठलाग करू लागली. वासराबद्दलच्या अतीव वात्सल्या-मुळे तिच्या आचळातून दुधाच्या धारा जमिनीवर ओसंडू लागल्या. त्या दुग्धप्रवाहाचीच एक नदी झाली ती म्हणजे गोदावरी ! तिलाच गोस्तनदी (गोस्तननदी हेच नांव निश्चितपणे असावे. बहुधा दोन नकारांपैकी एका न-काराचा लोप झाला एवढेच !) असेही म्हणतात.

ह्याप्रमाणे गौतमी किंवा गोदावरी ह्या नदीसंबंधी कल्पना आणि गाई-संबंधीची कल्पना ह्या एकमेकींशी निगडित आहेत.

ह्याप्रमाणे गोदावरीच्या उत्पत्तीसंबंधी असलेल्या पौराणिक कथांची किंवा कल्पनांची उकल करता येते.

---

३. पहा—(John Cain) जॉन केन ' नेटिव्ह कस्टम् ऑफ गोदावरी ' —इंडियन ॲण्टिक्वरी, व्हॉल्यूम ४·१८७५ पृष्ठ, १९८).

भारतीय शिल्पाचा रसास्वाद

मधुकर श्रीपाद माटे

भारतीय शिल्पकलेसंबंधी आजतरी मराठीत फारसे साहित्य उपलब्ध नाही. तसे पाहिले तर ही गोष्ट अज्ञात आहे असे नाही. अजंठा-वेरूळ, खाजुराहो-कोणार्क, मदुरा-तंजावर ही नावे सर्वपरिचित आहेत. प्रवासवर्णनाच्या स्वरूपाचे माहितीपर असे बरेच लेखन अधूनमधून मराठी नियतकालिकांतून प्रसिद्धही होत असते. या लिखाणात प्रायः काही नवे पाहिल्याचा, निराळेच अनुभवल्याचा आपला आनंद व्यक्त करण्याकडे लेखकाचा कल असतो. काही तुरळक अपवाद सोडल्यास हे लिखाण अद्याप 'रंजक-लेखन' या कक्षेबाहेर गेलेले नाही. करमणुकीचे, मनोरंजनाचे साधन याच्या पलीकडे त्याचा आवाका गेलेला नाही. समीक्षणात्मक वाङ्मय इतके थोडे आहे की, त्याच्या अस्तित्वाची जाणीव मुद्दाम शोध घेतल्या-खेरीज होऊच नये; आणि जे आहे ते त्रुटित आहे. शिवाय ते परभृत आहे या-विषयीही दुमत होणार नाही. ते पाश्चात्त्य म्हणजे मुख्यतः इंग्रज लेखकांच्या व समीक्षकांच्या आधारावरच उभे आहे. त्यांची मते व कल्पना जरूर तेथे कमी-अधिक फरक करून मराठीतील एतद्विषयक साहित्यात प्रतिध्वनित झालेली आहेत. यात चूक असेही काही नाही. जे आपल्याजवळ नाही, पण असावयास पाहिजे असे मात्र वाटते, असे विचारधन कोणापासूनही घ्यावयास हरकत नाही, असू नये. यात आत्मपर भावापेक्षा अज्ञान–ज्ञान हाच विवेक प्रामुख्याने समोर-ठेवावयास हवा. फक्त हे करीत असताना आपण ज्याला ज्ञान समजतो, ते सम्यक् ज्ञान आहे की नाही याची खात्री करून घ्यावयास हवी. अन्यथा काही विपरीत समजुती इकडे आणून सोडण्याचे पुण्य मात्र लाभावयाचे. या विषयावरील साहित्याचे वाचन-मनन आणि प्राचीन शिल्पाकृतींचे प्रत्यक्ष परीक्षण केल्यानंतर याआधीच्या लेखकांपेक्षा थोडे निराळे विचार सुचले. ते केवळ निराळे म्हणून नव्हे, तर शिल्पाच्या मूल्यमापनात त्यामुळे फरक पडण्याचा संभव असल्याने थोड्या विस्ताराने पुढे मांडलेले आहेत.

× × × ×

प्राचीन भारतीय शिल्पाच्या अभ्यासाच्या व रसग्रहणाच्या दोन पृथक् पायऱ्या दिसतात. पहिल्या स्तबकात पाश्चात्त्य विचारांचे वर्चस्व होते, तर दुसऱ्यात

पाश्चात्त्यांना उमजलेल्या भारतीयांच्या विचारसरणीचे. आज या दोन्हींच्या मर्यादा तोडून आणखी पुढे जाणे केवळ शक्यच नव्हे, तर जरुरीचे झाले आहे.

ऐन इंग्रजीचे दिवस घेतले तर असे दिसते की, फर्ग्युसन, बर्जेस, स्मिथ, कझिन्स हे अभ्यासक मुख्य. यांना जुन्या अवशेषांचे महत्त्व समजले होते. त्यांची नोंद व वर्गीकरण याच कामात त्यांचे बहुतेक श्रम खर्ची पडले. ते काम त्यांनी फार प्रामाणिकपणे व पद्धतशीरपणे केले. त्यांनी केलेली पाहणी व नोंदणी इतकी पद्धतशीर व शिस्तीची की आजही त्यांचे ग्रंथ समोर ठेवल्याशिवाय काम करता येत नाही. काही बाबतींत तर त्यांच्यावाचून चालणारच नाही. या सगळ्यांना अभ्यासवस्तूविषयी आस्था होती यात शंका नाही. आपल्या ज्ञानशाखेची माहितीही त्यांना उत्तम होती. पण ते केवळ पुरातत्त्वविद् होते, रसिक समीक्षक नव्हते, त्यामुळे नोंद व वर्गीकरण यांच्या पलीकडे त्यांचे पाऊल क्वचितच पडले. या सर्व मंडळींनी प्रसिद्धिलेल्या माहितीवरून आपली मते बनविलेले कलासमीक्षक इंग्लंडात या शतकाच्या पहिल्या चरणात होऊन गेले. त्यांपैकी कोणालाच इकडचे काम बहुधा रुचले नाही. काही टीकाकार तर भारतीय अवशेषांना कलेच्या प्रांगणात फिरकू देण्यासही राजी नव्हते. त्यांच्या मते भारतातील प्राचीन मंदिरे आणि मूर्तिकाम ही ‘ कलाकृती ’ (Fine Arts) या नावाला सर्वथैव अपात्र होती. एका जित अशा पौर्वात्य संस्कृतीबद्दल पाश्चात्त्यांना वाटणारा तुच्छभाव या टीकेला काही अंशी जबाबदार होता यात संशय नाही. तथापि त्याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट कोणती असेल तर ती म्हणजे या टीकाकारांचे स्वतःचे शिक्षण. कला म्हणजे काय, सौंदर्य म्हणजे काय यासंबंधी काही विशिष्ट कल्पना पाश्चात्त्य देशात रूढ होत्या. ‘ खऱ्या ’ कलाकृतीचे निकष कोणते ते सुनिश्चित झालेले होते. या कल्पना व निकष परंपरागत असून त्यांचे मूळ ग्रीकांपर्यंत जाऊन पोचते. आधीच चिवट असणारा हा प्रवाह ‘ पुनरुज्जीवना ’ च्या चळवळीने आणखीनच जोमदार झाला होता. आमचे कलावशेष जोखणाऱ्या तज्ज्ञांस या परंपरेची शिकवण मिळाली होती. त्यांच्या चौकटी आखून तयार होत्या. जे जे या चौकटीत नांदले नाही, जे जे रूढ निकषांशी जुळले नाही ते ते हीण असे समजण्याकडेच त्यांचा कल असावा हे ओघानेच येते. शिल्पसौंदर्याविषयी त्यांच्या अपेक्षा निश्चित स्वरूपाच्या होत्या. त्या पूर्ण करण्यास स्वाभाविकपणेच भारतीय शिल्प असमर्थ ठरले. मात्र, ‘ हे आमच्या कल्पनांशी जुळणारे नाही ’ असे म्हणून अप्रत्यक्षपणे, ‘ यातही सौंदर्यगुण असू शकतील, पण ते आमच्यापर्यंत पोचू शकत नाहीत ’ अशी कबुली देण्याचा प्रांजलपणा त्यांपैकी कोणीच दाखविला नाही. एक तर याला लागणारे औदार्य

तरी त्यांजपाशी नव्हते किंवा हा विचार सुचण्याइतके प्रौढत्व त्यांच्याठायी आलेले नव्हते ! कुरूप, ओंगळ अशांसारखे शेरे मारून ते मोकळे झाले.

आमच्या मूर्तींना असणारे आठ हात किंवा तीन शिरे किंवा तीन डोळे ही सौंदर्याची हानी करतात असेच त्यांना वाटत होते. तसेच कित्येक मंदिरांवर असणारे कामशिल्प हे त्यांच्या दृष्टीने इतक्या हीन अभिरुचीचे होते की भुवनेश्वर वा खाजुराहो येथील मंदिरांच्या वर्णनात, 'या देवालयांवर काही बीभत्स शिल्पे आहेत' एवढा उल्लेख करून बहुतेक लेखक पुढे सरकत. वेरूळ किंवा घारापुरी येथल्या अवाढव्य आकाराच्या व थोराड मूर्ती 'प्रमाणशीर' नसल्याने, त्यांची शरीरे व अवयव यथातथ्य नसल्याने कलाहीन ठरविण्यात आल्या होत्या. मूर्तींच्या चेहऱ्यावर नांदणारे भाव एकाच पद्धतीचे असल्याने याशिवाय कोणतेही भाव व्यक्तविण्यास हा कलासंप्रदाय असमर्थच होता असा निष्कर्ष काढण्यात आला होता. चित्रकलेत जाणवणारा त्रिमितिदर्शनाचा [Perspective] अभाव हा आणखी एक अवगुण होता. व्याल, कीर्तिमुख वा मकर याजसारखी रूपके रानटी मनोवृत्तीची निदर्शक होती. अशी वजाबाकी करीत गेले तर ज्याला चांगले म्हणता येईल असे काय रहाते ह्या प्रश्नाला, काही नाही एवढेच उत्तर संभवते.

अशासारख्या विचारसरणीला साधारण त्याच काळात विरोध उत्पन्न व्हावयास लागला. विशेष गोष्ट अशी की, हा विरोधही पाश्चात्त्य टीकाकारांकडून, निदान पाश्चात्त्य शिक्षणात मुरलेल्या टीकाकारांकडूनच होऊ लागला. आधीच्या टीकाकारांच्या विवेचनातील मुख्य दोष त्यांनी प्रथम दाखविला. तो म्हणजे वर स्पष्ट केलेला परंपराभिन्नत्वाचा. भारतातील शिल्प व कला यांची पूर्वपीठिका ही पूर्णत्वे निराळी आहेत आणि म्हणून त्याजविषयी मत व्यक्त करताना या पूर्व-पीठिकेचे ज्ञान आवश्यक आहे. म्हणजेच, भारतीय परंपरा व संस्कृती यांचे सम्यक् ज्ञान असल्याशिवाय भारतीय शिल्पावर टीका करू पाहणे हे त्या शिल्प-संप्रदायाला अन्यायाचे ठरेल ही जाणीव त्यांनी मनात वागविली. ज्यांनी ही मंदिरे उभारली किंवा या असंख्य मूर्ती घडविल्या त्यांच्या डोळ्यांसमोर कोणते आदर्श होते व अशा आदर्शांचा पाया कोणता, याची मीमांसा ही कोणत्याही निःपक्षपाती समीक्षणाची पहिली पायरी आहे अशी यांची धारणा होती. या टीकाकारांत प्रामुख्याने उल्लेख करावा लागतो तो हॅवेल, कुमारस्वामी व कॅमरीश यांचा. यांच्यापैकी हॅवेल हे गृहस्थ येथील कलाविद्यालयांशी संबंध असणारे, प्राचीन कलावशेषांनी व तदंगभूत तत्त्वज्ञानाने प्रभावित झालेले होते. कुमारस्वामी हे सिंहली गृहस्थ व कॅमरिश या ऑस्ट्रियन बाई हे दोघेजण येथील कलाकृतींशी उत्तमपणे परिचित होतेच. पण त्याहीपेक्षा भारतीय तत्त्वज्ञानाचे ते खंदे अभ्यासक होते. तिघांनीही

भारतीय संस्कृतीच्या विविध अंगांचा विचार केला होता. यापूर्वी कितीतरी वर्षे रामराज यानी प्रसिद्धिलेल्या व नंतर उजेडात आलेल्या शिल्पशास्त्र-वास्तुशास्त्र अशा संहितांचे त्यांनी मनन केले. भारतीय सौंदर्यशास्त्राशी त्यांचा परिचय दृढ होता. या सर्व बळावर त्यांनी शिल्पावशेष आणि कलाकृती यांचा अर्थ सांगून त्यात प्रतीत झालेले आदर्श कोणते हेही स्पष्ट केले. या सर्वांच्या म्हणण्याप्रमाणे, प्रमाण, त्रिमिती अशासारख्या बाह्य उपचारांचा जुन्या कलावंतांनी विचार केला नाही. कारण जे जसे दिसते ते तसेच्या तसे उतरविणे हा त्यांचा उद्देशच नव्हता. तर अन्तर्मुख होऊन सृष्टीतील जे सौंदर्य त्यांना जाणवते तेच त्यांनी चित्र वा शिल्पबद्ध केले. कमळवेलीचे रेखाटण असेल, तर ' कमळाचा वेल असा कधी वाढतो का ? ' हा प्रश्न येथे चुकीचा ठरतो. कारण कमळवेल हे निसर्गाची वृद्धिंगत होत जाणारी शक्ती व लय यांचे प्रतीक आहे. याच पठडीत वाढलेले दासगुप्ता याजसारख्यांच्या लिखाणात ही विचारसरणी अधिक स्पष्टपणे व्यक्त झालेली आहे. ज्या ज्या वेळी शिल्पकाराला एखादी मूर्ती घडवावयाची असेल त्या त्या वेळी तो इष्ट त्या देवतेची योगाद्वारे आराधना करू लागतो व योगमग्न अवस्थेत त्या देवतेचे जसे दर्शन त्याला घडते तसेच तो पाषाणात घडवितो. या दृश्यात त्याला आठ हात दिसले तर मूर्तीला तितकेच येतील, तीन नेत्र दिसले तर मूर्तीलाही तितके असतील. अशा प्रकारे मनश्चक्षूंना उमगलेले स्वरूप त्याच्या कृतीत दिसते. गौतमाची मूर्ती घडवावयाची तर ती कोणा सामान्य मानवासारखी असून चालणार नाही. त्याच्या शरीरावर असणारी उर्ण, श्रीवत्स अशासारखी प्रत्यक्ष लक्षणे त्यावर येतीलच, पण शिवाय त्याच्या मुद्रेवर त्याच्या असामान्य स्थानाचे प्रतिबिंब उमटले पाहिजे. परमानंदात तो मग्न आहे हे दिसले पाहिजे. योगाद्वारे समाधी लागलेल्या माणसांच्या मुद्रेवर जे आत्मिक समाधान व शांती दिसते (असे म्हणतात) तीच गौतमाच्या मुद्रेवर उमटविण्यात आली. पण तीही एखाद्या योग्याची पाहून नाही, तर अन्तर्मनाने जाणून. हे अन्तर्ज्ञान दैवी शक्तीचे, स्वरूपाचे असते तेव्हा ते पवित्र होय. जे जे पवित्र ते ते सुंदर होय. या न्यायाने दासगुप्ता यांनी अवनीन्द्रनाथ ठाकूर यांनी रेखाटलेले लक्ष्मीचे चित्र पवित्र अतएव सुंदर ठरविले, तर रविवर्मा यांची लक्ष्मी मानुषी, असुंदर ठरविली ! या ठिकाणी, संस्कृत शास्त्रांनी ' सत्यं, शिवं सुंदरम् ' या तीन गोष्टी स्वतंत्र मानल्या आहेत याचा विसर पडून त्या तीनही एकत्रित करण्यात आल्या आहेत. सत्य याचा अर्थ, जे जाणवले ते सत्य असा करून, ते योगसिद्ध असल्याने पवित्र म्हणजे शिव असे ठरविले व पुढे जे जे शिव ते ते सुंदर असे समीकरण मांडण्यात आले. हे तीन गुण स्वतंत्र नसून एकच आहेत अशी प्राचीनांची धारणा असती, तर त्यांनी तिघांचा स्वतंत्र उल्लेख केलाच नसता. ते तीन परस्परपूरक पण स्वतंत्र गुण आहेत याचा विसर पडून चालणार नाही. हा

दोष उत्पन्न होण्याचे प्रमुख कारण, या टीकाकारांनी भारतीय जीवनातील आध्यात्मिकतेवर दिलेला अवास्तव भर हे तर खरेच, पण त्याचबरोबर, ज्या वस्तूचे समीक्षण करावयाचे त्याचे मूलस्वरूप ध्यानात घेण्याकडे त्यांचे दुर्लक्ष झाले.

आज दिसणाऱ्या शिल्पाकृती **अवशिष्ट** आहेत, याचा त्यांना विसर पडला. पहिल्या कालखंडातील टीकाकार या दृष्टीने अधिकच दोषी होते. अन्य शब्दांत सांगावयाचे तर आज जे डोळ्याला दिसते, ते त्याच्या मूळ स्वरूपात नाही. मूर्ती घडविणारांनी या मूर्ती जर आज पाहिल्या, तर "आम्ही हे निर्माण करण्यासाठी झटलो नाही" अशीच साक्ष ते देतील. आज दिसतात त्या कृती नसून विकृती आहेत. साहजिकच या विकृतींच्या आधारे जो सगळा विवेचनाचा पसारा मांडला आहे, तो अस्थानी ठरतो. याची प्रत्यक्ष उदाहरणे घेतली असता हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होईल.

अजंठा येथे जी बौद्ध लेणी आहेत, त्यांत सध्या 'क्रमांक एक' हे नाव असणारे जे लेणे आहे त्याच्या गाभाऱ्यात गौतमाची एक प्रचंड मूर्ती आहे. अर्धोन्मीलित नेत्र आणि किंचित स्मितहास्य करणारे ओठ यामुळे मूर्तीला एक प्रकारची गंभीर आकर्षकता प्राप्त होते. ही मूर्ती काळसर-निळा अशा पाषाणात घडविली आहे. खडकाचा पोत आणि रंग यांमुळे मूर्तीच्या भावदर्शनास मदत होते. चेहरा खोदताना, फक्त अत्यावश्यक तेवढाच तपशील घडविला आहे – बारीकसारीक गोष्टी आणल्या की, सगळ्यांचा जो एकत्र परिणाम व्हावयाचा तो नष्ट होईल म्हणून. पाषाणाचा निळसर रंग याला साहाय्यभूत ठरतो. एका समाधानी योगी पुरुषाची ही मूर्ती. अर्थात हे सर्व वर्णन, आज जे दिसते त्याचे! आणखी बारकाईने पाहिले, तर काय दिसते? मूर्तीच्या भोवताली असणाऱ्या खोदकामात जे खोलगट भाग आहेत त्यात चुन्याच्या किंवा तशाच पांढऱ्या रंगाच्या उपलेपनाचे टवके दिसतात. आणखी थोडे लक्षपूर्वक पाहिले, तर बुद्धमूर्तीच्या हातापायाच्या बोटाच्या ठिकाणी जे खोलगट भाग आहेत त्यातही उपलेपनाचे अवशिष्ट खंड दिसतात. ते रंगविलेले होते असे दिसते. म्हणजेच ह्या सबंध रूपकावर उपलेपन करून ते रंगविण्यात आले होते. त्यासाठी कोणताही एकच रंग वापरलेला नसून अनेक रंग उपयोजिले होते म्हणजे बहुधा नैसर्गिक रंगच त्या त्या अवयवांवर लावले होते. अशा बहुरंगी मूर्तीचे चित्र जर क्षणभरही डोळ्यासमोर आणले, तर वर्णन केलेली प्रतिमा एकदम भंग पावते. आजचे एकसंध स्वरूप नष्ट होऊन कितीतरी विसंवादी भाव निर्माण होतात. मराठेशाहीतील देवळांच्या शिखरावर असणाऱ्या देवदेवतांच्या वा ऋषीमुनींच्या मूर्तींपेक्षा ही मूर्ती फारशी निराळी भासणार नाही! हे झाले एका मूर्तीविषयी.

पण एखाद्या गुंफेत असणारे सर्वच मूर्तिकाम असे रंगविलेले असेल, तर काय देखावा दिसेल, यांची सहज कल्पना करता येईल आणि मग, त्या शिल्पासंबंधीही दुसऱ्या गोटातील समीक्षकांची वर्णने युक्त ठरतात किंवा कसे याचाही अंदाज येईल. आज दिसते त्यापेक्षा फारच निराळे चित्र तेव्हा दिसत असेल.

आणखी एक उदाहरण अजंठ्याचेच घेता येईल. समीक्षण करताना त्या चित्राची शैली, रेखांकनाची पद्धती इत्यादींसंबंधी अनेक कल्पना आज आम्ही सांगतो. त्यांच्या पुष्टीसाठी या नाहीतर त्या ठिकाणची एखादी आकृतीही पुढे करतो. पण असे करताना ती ती वस्तू आपण मूळ संदर्भातून ओरबाडून काढीत आहोत, याची जाणीव मात्र आम्हांला रहात नाही. ज्यांनी हा सर्व पसारा उभारला त्यांच्या डोळ्यासमोर कोणती योजना होती ? तर ती एका विस्तृत, रंगीत चित्रपटाची. हा पट पहाणाऱ्यांना त्यांतील छोटी छोटी चित्रे वा आकृती यांची स्वतंत्रपणे दखल घेणेही अशक्य होते. त्यांच्या मनावर ठसा उमटत होता तो सर्वांचा मिळून. आम्ही अशा समुच्चित परिणामापासून वंचित झालेले आहोत, आणि तरीही उपलब्ध खंडाच्या आधाराने कलाकारांचे हेतू व आदर्श यासंबंधी कल्पना बांधणारच !

याहीपेक्षा थोडे पलीकडे जाऊन असे म्हणता येते की, 'शिल्प' या शब्दाच्या समावेशकतेचा बोधच आम्हांला—कलासमीक्षकांना—झाला नाही. शिल्पकला यामध्ये वास्तुकला, मूर्तिकला आणि चित्रकला या तीनही दृक्प्रत्ययकारी कलांचा समावेश होतो. इतर प्राचीन समाजांप्रमाणे भारतीय परंपरेनेही या तीन स्वतंत्र शाखा आहेत हे मान्य केले असले, तरी त्यांपैकी कोणतीच स्वयंपूर्ण मानण्यात आलेली नाही. तीनही परस्परावलंबी आहेत, त्यांचे नाते अतूट आहे. तीनही शाखा एकमेकींच्या आधारानेच नांदतात. इतकेच काय, पण त्यांचा जन्मच मुळी एकमेकांतून होतो. वास्तूच नसतील तर त्यांच्या सुशोभनाचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही आणि साहजिकच मूर्ती व चित्र यांना स्थान उरत नाही. कागदावर वा कापडावर स्वतंत्र चित्रे रंगविण्याची प्रथा अगदी अलीकडली आहे. स्वतंत्र पुतळे उभारणे हे त्याहीपेक्षा अलीकडले आहे. इतिहासाच्या फार मोठ्या कालखंडात मूर्ती व चित्र या दोन्ही कलांचा उपयोग वास्तुशोभनासाठीच होत असे. मूर्ती वा चित्र यांचे मुख्य जीवित कारण कोणते हे याप्रमाणे स्पष्ट असले तरी त्यापुढच्या प्रक्रियेला तितकेच महत्त्व द्यावयास हवे. मूर्ती व चित्रे यांचा सजावटीस उपयोग करावयाचा असे ठरल्यानंतर त्यांचा सगळ्यात चांगला उपयोग कसा करून घ्यावा, याचा विचार सुरू झाला आणि त्याचे विविध मार्गही स्वाभाविकपणेच सुचत गेले. यातील सर्वांत प्रमुख म्हणजे मूर्ती वा चित्र यांना

उठाव देण्याच्या दृष्टीने वास्तूच्या प्रकृतीत घडवून आणलेले फेरबदल हा होय. मंदिराच्या भिंतीची अनेकशः मोडणी करून मूर्तिकामाने उत्पन्न होणाऱ्या छाया-प्रकाशाला जास्त वाव उत्पन्न करून देता आला. नक्षत्राकृती पदविन्यास हा याच विचारसरणीतून उत्पन्न झाला याविषयी शंका नाही. त्याचप्रमाणे मूर्तींचे आकार-मान व उपयोजन यांतही अनेक बदल झाले. नागर पद्धतीच्या (उत्तर हिंदुस्थानी) मंदिरांच्या वास्तू घडविताना त्यांची उंची अधिक परिणामकारक कशी ठरेल, या दृष्टीने योजना केलेली असते. ह्या 'उंची'ला, उर्ध्ववृत्तीला पोषक, अशा उंच व सडपातळ मूर्ती या मंदिरांच्या भिंतींवर आढळतात. कित्येक शतकें चार पायांवर चालणाऱ्या 'व्याला'ला (सिंह, वाघ, हत्ती यांचा मिळून होणारा प्राणी) या मंदिरात मागच्या पायावर उभे राहून आपल्या उंचीची खात्री पटवून द्यावी लागली आहे. उलटपक्षी काहीशा बसक्या आकाराच्या होयसळ मंदिरांवरील मूर्ती ठेंगण्याठुसक्या झालेल्या आहेत. दोन्ही ठिकाणी देवदेवतामूर्ती, अप्सरा-सुरसुंदरी, व्याल हेच वर्ण्यविषय आहेत. परंतु त्यांची अभिव्यक्ती मुख्य वास्तूला साजेशी झालेली आहे. हे परस्परावलंबन म्हणजेच, 'शिल्पा'चे ऐक्य, समावेशकता, दृष्टीआड झाली आहे व त्यातून प्रत्येकाचे स्वतंत्र मूल्यमापन सुरू झाले. मूळ कार्यकारणभावाचीच जाणीव नसल्याने हा कलाकृतींचा आस्वाद होण्याऐवजी 'विकृतीं'चा आस्वाद होतो !

× × × ×

काही टीकाकारांचे भारतीय परंपरांविषयी अज्ञान तर काही टीकाकारांचे या परंपरेविषयीचे अतिज्ञान काहीसे अनर्थकारक ठरले आहे. पहिल्या प्रकारचे समीक्षक अर्थ व आशय यांजशी समरस होऊ शकत नाहीत. दुसरे त्याच्या भाराखाली वाकून गेले आहेत. त्यामुळे दोघांनाही अवशिष्ट कलाकृतींच्या मूळ स्वरूपाची यथार्थ कल्पना आलेली नाही. नव्याने काही करावयास हवे असेल, तर हा मूळ स्वरूपाचा शोध. या जाणिवेचा हा प्रगट उद्गार.

लीळाचरित्रातील सिद्ध आणि नाथ

रामचंद्र चिंतामण ढेरे

'लीळाचरित्र'[1] हा महानुभावीय गद्यग्रंथ यादवकालीन सांस्कृतिक इतिहासावर झगझगीत प्रकाश टाकणारा एक महत्त्वपूर्ण ग्रंथ आहे. या ग्रंथात महानुभाव संप्रदायाचे प्रवर्तक श्रीचक्रधरस्वामी यांचे लीळारूप चरित्र ग्रथित झालेले आहे. चक्रधरस्वामी हे परिभ्रमणशील वृत्तीचे धर्मप्रसारक असल्यामुळे त्यांच्या लौकिक अनुभवांचे क्षेत्रही अनेकार्थांनी व्यापक होते. त्यामुळे त्यांच्या या चरित्र-ग्रंथात सहजतया तत्कालीन जनजीवनाची अनेक अंगे प्रकाशित झाली आहेत.

स्वामींचे स्वतःचे जीवन परमार्थप्रेरित आणि परमार्थप्रेरक होते; ऐन तरुण वयात त्यांनी परमार्थसाधनेसाठी लौकिकाचा त्याग केला; गुरुबोध प्राप्त केला आणि दीर्घ काळ एकांतसाधनेत व्यतीत केल्यानंतर परमार्थप्रबोधासाठी 'उभयगंगातीरां' वर—गोदावरीच्या उभयतीरांवर—भ्रमण केले. या त्यांच्या परमार्थ-प्रधान जीवनयात्रेत त्यांचा अनेक सिद्ध-साधकांशी संपर्क घडला; अनेकविध देव-देवता आणि त्यांच्या उपासनापद्धती त्यांच्या आढळात आल्या; अनेकविध धर्ममतांचे अनुयायी त्यांना भेटले; चर्चा घडल्या; वादविवाद झडले. या सर्वांचे चित्रण 'लीळाचरित्रा' त आहे. म्हणूनच तत्कालीन धर्मसंप्रदायांच्या इतिहासाचा शोध घेण्यासाठी 'लीळाचरित्रा' चे अध्ययन नितांत उपकारक आहे.

चक्रधरस्वामी मूळचे नाथपंथी

चक्रधरस्वामी आपणांस महानुभाव संप्रदायाचे प्रवर्तक म्हणून परिचित असले, तरी त्यांनी आपल्या नवसंप्रदायाचे प्रवर्तन जीवनाच्या शेवटच्या पर्वात केले आणि अखेरची केवळ आठच वर्षे या नवसंप्रदायाच्या प्रसारार्थ त्यांनी वेचली. त्यांना गुरुबोध प्राप्त झाला तो ऐन उमेदीत. गुरुबोध आणि नवसंप्रदाय-प्रवर्तन यांमध्ये निदान पंधरा वर्षांचा काळ तरी व्यतीत झालेला आहे. अर्थातच त्यांना प्राप्त झालेला गुरुबोध वेगळ्या संप्रदायाचा आहे, ही बाब निःसंशय विवादातीत आहे.

---

१. या लेखात डॉ. शं. गो. तुळपुळे-संपादित 'लीळाचरित्रा 'ची आवृत्ती (सुविचार प्रकाशन, पुणे) संदर्भासाठी वापरली आहे.

महानुभाव वाङ्मयाच्या आणि संप्रदायाच्या अभ्यासकांनी आजवर स्वामींच्या मूळच्या संप्रदायाचा शोध घेण्याचा प्रश्न कटाक्षाने डावलला आहे. किंबहुना, असा काही प्रश्न उपस्थित होतो आणि त्याचे उत्तर देण्याचे उत्तरदायित्व आपणांवर पडते, याचे भानही संशोधनक्षेत्रात अभावानेच आढळते.[२]

स्वामींचा मूळचा संप्रदाय शोधण्यासाठी स्वामींच्या नवसंप्रदायी अनुयायांनी सांप्रदायिक दृष्टीने रचलेल्या वाङ्मयातही विपुल आधार आहेत. त्यांचे गुरू गुंडम राऊळ आणि परमगुरू चांगदेव राऊळ. अवधूत दत्तात्रेयांकडून चांगदेव राऊळांना बोध लाभला होता. दत्तात्रेय हाच या परंपरेत 'आदिनाथ' या संज्ञेने गौरविला जातो. स्वामींचे गुरू आणि परमगुरू यांच्या नावांतील 'राऊळ' हे पद लक्षणीय आहे. हे पद स्पष्टपणे संप्रदायबोधक आहे.

राऊळ ही नाथ संप्रदायाची एक शाखा आहे. 'राऊळ' हे 'लाकुल'चे रूपांतर आहे. पश्चिम भारतात उदय पावलेला आणि इ. स. च्या तेराव्या शतकापर्यंत पश्चिम-दक्षिण भारतात विस्तारलेला लाकुल पाशुपत संप्रदाय अनेक नवसंप्रदायांत लय पावला. नाथपंथातील ही राऊळ शाखा म्हणजे लाकुल पाशुपत संप्रदायाचाच अवशेष होय. पश्चिम भारतात—विशेषतः गुजरात-सौराष्ट्रात या शाखेचा प्रसार विशेष होता.[३] चांगदेव राऊळांचा निवास त्रेसष्ट वर्षे याच भागात—द्वारकेत—होता. त्यामुळे त्यांना 'द्वारावतीकर चांगदेव राऊळ' असे म्हणत असत. गुंडम राऊळांखेरीज त्यांचे बावन्न शिष्य होते. त्यांत सव्वीस 'मुनी' आहेत; (नाथपंथी मुकुंदराज हेही स्वतःला 'मुकुंदमुनी' म्हणवून घेत असत); नऊ 'नाथ' आहेत; पाच 'राऊळ' आहेत; पाच 'ईश्वर' आहेत; पाच 'भट' (गृहस्थाश्रमी ब्राह्मण शिष्य) आहेत आणि दोन विशेषपदविरहित (नाती व जोगना कोळी या नावांचे) आहेत.[४] या वस्तु-

---

२. यासंबंधीची साधार चर्चा मी प्रथमतः १९५२–५३ मध्ये लिहिलेल्या आणि १९५९ मध्ये प्रकाशित झालेल्या 'श्रीगुरु गोरक्षनाथ : चरित्र आणि परंपरा' (पृ. १९०–१९९) या पुस्तकात केली आहे.

३. नाथ संप्रदाय : डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी. हिंदुस्तानी एकेडेमी, इलाहाबाद, १९५०. पृ. १५६–१६१.

४. ही बावन्न शिष्यांची नावे 'चक्रपाणिचरित्रा'तील 'बावन पुरुषां विद्यादान-कथन' या लीळेत ग्रथित आहेत : अनंतमुनी, ग्रेइदमुनी, रवळदेवमुनी, सारंगदेवमुनी, कमळदेवमुनी, अनुभवमुनी, रामदेवमुनी, वैजमुनी, माधवमुनी,

स्थितीवरून हे स्पष्टपणे प्रतीत होईल की, ज्यांचे नाव 'राऊळ'-पदान्वित असून ज्यांच्या अनुयायांत 'राऊळ' आणि 'नाथ' या पदांनी युक्त व्यक्तींचा भरणा आहे, ते चांगदेव राऊळ नाथ संप्रदायाच्या राऊळ शाखेचे दीक्षित होते. तसेच, चांगा वटेश्वरांच्या 'तत्त्वसारा' तील सिद्धनामावळीत[५] आणि शिवदीन केसरी मठातील चौऱ्यायशी सिद्धांच्या नामावळीत[६] गुंडम राऊळांचा समावेश झालेला आहे, तो त्यांचे नाथपंथीयत्व परंपरेने सिद्ध असल्यामुळेच.

चक्रधरांच्या एकांत-साधनेचे स्थान : श्रीपर्वत

चांगदेव राऊळ आणि गुंडम राऊळ या दोन सत्पुरुषांचे नाथपंथीयत्व प्रतीत झाल्यानंतर, महानुभावीयांनी त्यांची चरित्रे सांप्रदायिक दृष्टीतून वर्णिलेली असली, तरी त्यांचे वेगळेपण संपूर्णतः झाकोळले जाऊ शकले नाही, हे अभ्यासकांच्या ध्यानी सहजी येईल. स्वतः चक्रधरस्वामीही दीर्घकाळपर्यंत सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणात रमले होते, असे मानायला आता विश्वसनीय आधार उपलब्ध होऊ लागले आहेत.

ऋद्धिपूर येथे गुंडम राऊळांकडून शक्तिलाभ झाल्यानंतर चक्रधर उन्मनस्क स्थितीत भ्रमण करीत करीत 'पर्वता' वर गेले आणि त्याच ठिकाणी त्यांनी बारा वर्षांचा काळ व्यतीत केला. याच काळात त्यांना 'पर्वता' वरच मुक्ताबाई योगिनी भेटली.[७] महानुभाव पंथाचे अनुयायी आणि अभ्यासकही आजवर, 'पर्वत' या नावाने लीळाचरित्रात उल्लेखिले गेलेले स्थान म्हणजे सालबर्डीचा

भागवतमुनी, गोविंदमुनी, नृसिंहमुनी, परशुराममुनी, वामनमुनी, भानुमुनी, जायदेवमुनी, महादेवमुनी, जयदेवमुनी, एकदेवमुनी, लिंगमुनी, तीकवमुनी, केशवमुनी, जाखदेवमुनी, दामोदरमुनी, मुकुंदमुनी, रूपदेवमुनी; उधळीनाथ, नागनाथ, सोमनाथ, सिद्धनाथ, बंकनाथ, विश्वनाथ, केतनाथ, भावनाथ, ब्रह्मनाथ; उत्तरेश्वर, काळीश्वर, कामेश्वर, कोळेश्वर, देवेश्वर; शुक्लभट, कृष्णभट, हरिभट, काइदेवभट, खेइभट; दुंडी राऊळ, पुरुषोत्तम राऊळ, जंगम राऊळ, अनुभूती राऊळ, निवृत्ती राऊळ; नाती आणि जोगना कोळी. (प्रा. म. रा. जोशी, अकोला, यांच्या सौजन्याने उद्धृत.)

५. अवधुतु गुंडम राउळ शबरी । मनु अजगिरी ।
जिराबाई खेचरी । देमादेवी ॥ तत्त्वसार, ८७७.

६. भा. इ. सं. मंडळ वार्षिक इतिवृत्त, श. १८३६, पृ. ७५–७६.

७. लीळाचरित्र, एकांक, लीळा क्र. ९.

डोंगर (ता. मोर्शी, जि. अमरावती) होय, असे निःशंकपणे मानीत आले आहेत. वस्तुतः तसे मानायला लीळाचरित्रात आणि स्थानपोथीत कसलाही आधार नाही. लीळाचरित्रात 'पर्वतीं बारा वर्षें क्रीडा केली : तेथ मुक्ताबाईसी भेटी जाली :' असे विधान आहे आणि स्थानपोथीकाराने कसलेही विवरण न देता हेच विधान उद्धृत केले आहे. लीळाचरित्रकाराने 'पर्वत' हा शब्द विशेषनामार्थी वापरला आहे, हे ध्यानी घेतले म्हणजे चक्रधरांच्या एकांतसाधनेचे आणि चक्रधर-मुक्ताबाई-भेटीचे स्थान आंध्रमधील श्रीपर्वत होय, हे सत्य हाती येते. श्रीपर्वत हे स्थान आंध्र-कर्नाटकात 'पर्वत' याच लोकप्रिय नावाने परिचित आहे. श्रीशैलमल्लिकार्जुनाला तिकडचे लोक 'पर्वतमल्लय्या' म्हणूनच ओळखतात.[८] बाराव्या शतकातील तेलगू शैवकवी मल्लिकार्जुन पंडिताराध्य याचे श्रीशैलविषयक काव्य 'पर्वतवर्णननु' याच नावाचे आहे. पाशुपत संप्रदायाच्या ज्या शाखेचे केंद्र श्रीशैलावर होते, ती शाखा 'पर्वतावली' याच नावाने गणेशवाडी शिलालेखात निर्दिष्ट आहे.[९]

श्रीपर्वत : सिद्धांचे आणि नाथांचे साधनाकेंद्र

चक्रधरस्वामींनी गुंडम राऊळ या नाथपंथीय सिद्ध पुरुषाकडून शक्तिस्वीकार केल्यानंतर एकांत-साधनेसाठी त्यांचे श्रीपर्वतावर जाणे स्वाभाविक ठरते. श्रीपर्वत हे स्थान चक्रधरांच्या काळी (आणि त्यापूर्वी कित्येक शतकांपासून) एक महान साधनाकेंद्र म्हणून भारतभर गाजत होते. बौद्धांच्या मंत्रयान आणि वज्रयान संप्रदायांचा उगम या ठिकाणी झाला होता. वज्रयान संप्रदाय या स्थानाशी एवढा निगडित होता की, 'निकायसंग्रह' नामक बौद्ध ग्रंथात श्रीपर्वताला वज्र-पर्वत म्हटले आहे. रसरत्नसमुच्चयात त्याला रससाधनेचे केंद्र मानले आहे. बौद्धांच्या या तांत्रिक साधना-संप्रदायांनी श्रीपर्वताचे वातावरण रहस्यमय बनविले होते. सिद्ध नागार्जुनाची साधनाभूमी हीच. बौद्ध तांत्रिकांचा प्रभाव ओसरू लागल्या-नंतर शैव आणि शाक्त तांत्रिकांनी श्रीपर्वतावर आपले साम्राज्य पसरविलेले दिसते. सर्व ऋतूंत फुले फुलविणारा हर्षाच्या 'रत्नावली' तील अधार्मिक हा श्रीपर्वतवासीच होता. भवभूतीच्या 'मालती-माधवा' तील अघोरघंट हा कापालिक श्रीपर्वतावरच अघोरी साधना करणारा होता. बाणाच्या 'कादंबरी' तील जरठ द्रविड श्रीपर्वता-वरील रहस्यमय वातावरणाच्या हजारो गोष्टी जाणत होता. वीरशैवांचे तर ते एक

---

८. प्रा. द. रा. बेंद्रे यांच्याशी झालेल्या प्रत्यक्ष चर्चेत त्यांनी असे सांगितले की, "पर्वत म्हणजे श्रीपर्वत, ही बाब आंध्र-कर्नाटकात चर्चेचा विषयच होऊ शकत नाही, इतकी सिद्ध आहे."

९. विदर्भ संशोधन मंडळ वार्षिक : १९६९, पृ. ७७.

महत्त्वपूर्ण केंद्र होते. नाथपंथाची उदयभूमी म्हणून पारंपरिक ग्रंथांतून वर्णिलेले कदलीवन म्हणजे श्रीपर्वताचाच परिसर होय. अनेक योगी आणि योगिनी येथील गुंफांतून साधनामग्नता अनुभवीत असत.[१०] चक्रधरस्वामी ऋद्धिपुराहून येथे आले आणि बारा वर्षेपर्यंत येथे राहिले, ते येथील साधनेने भारलेल्या वातावरणाच्या ओढीनेच. येथील दीर्घकालीन वातावरणात त्यांचा अनेक सिद्ध-साधकांशी प्रत्यक्ष संबंध आला असणार; त्यांची 'करणी' आणि 'कथनी' त्यांनी साक्षात् अनुभवली असणार; त्यांच्या उत्थानाच्या व पतनाच्या कहाण्या त्यांनी प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे जाणल्या असणार; अनेक पूर्ववर्ती सिद्धांच्या गूढ कथा ऐकल्या असणार; बाणाच्या शब्दांत सांगायचे झाले, तर ते या बारा वर्षांच्या काळात 'श्रीपर्वताश्चर्यवार्तासहस्राभिज्ञ' बनले असणार. येथील साधनाक्षेत्रातील भल्या-बुऱ्या अनुभवांनी ते कधी प्रभावित झाले असतील, तर कधी उबगले असतील. त्यांच्या प्रकृतीला जे स्वीकरणीय वाटले असेल, ते त्यांनी मनाच्या मंजूषेत साठवले असेल, तर जे तिरस्करणीय वाटले, त्याचा धिक्कारही केला असेल. नवसंप्रदायप्रवर्तनानंतर विस्तारलेले त्यांचे विचारविश्व त्यांच्या श्रीपर्वतनिवासाशी निगडित आहे, याचे भान ठेवून जर आपण त्याचे विश्लेषण करू लागलो, तर आपल्याला त्यात अनेक विचारप्रवाहांचा संगम असल्याचे आढळून येईल. त्यांच्या वैचारिक घडणीत जसा बौद्ध तांत्रिकांचा वाटा आहे, तसाच शैव आणि शाक्त तंत्रसाधकांचा प्रभाव आहे; जसा वीरशैवांचा ठसा आहे, तसाच वीरशैवांच्या कडव्या विरोधाला बळी पडलेल्या जैनांचाही संस्कार आहे. पूर्वजीवनात गुजरातेतील पाशुपत आणि वैष्णव वातावरणात वाढलेला हा प्रधानपुत्र उत्तरजीवनात एवढे 'विलक्षण' तत्त्वज्ञान कसे मांडतो, याचे उत्तर चक्रधरांच्या श्रीपर्वतनिवासात साठवलेले आहे.

नाथयोगिनी मुक्ताबाई

चक्रधरांना भेटलेली तपोवृद्ध योगिनी मुक्ताबाई ही श्रीपर्वतावरील कदलीबनात आश्रम बांधून योगसाधना आचरीत होती. भर्तृहरी हा तिचा दीर, परमार्थप्रेरक आणि गुरुबंधू होता. तिला साक्षात गोरक्षनाथांकडून दीक्षा प्राप्त झाली होती. ती मूळची उज्जयिनीची. राया विक्रमादित्याची राणी. नावाने सत्यवंती. मुक्त स्थितीमुळे गुरूने तिला मुक्ताई म्हणून संबोधिले. गुरुबोधानंतर ती गुरूबरोबर

---

१०. पुरातत्त्वनिबंधावली : डॉ. राहुल सांकृत्यायन. इंडियन प्रेस लि., प्रयाग, १९३७. पृ. १४०–१४३; Journal of the Andhra Historical Research Society, Vol. XXVI (1960-61), p. 101.

योगसाधनेसाठी थेट श्रीपर्वतावर येऊन राहिली. तिची परमार्थपरंपरा चांगा वटेश्वराच्या द्वारा महाराष्ट्रभर पसरली आहे.[११]

वैराग्य तें भर्तृहरीचें

योगिनी मुक्ताबाईने चक्रधरस्वामींचे मनोभावे स्वागत केल्याची नोंद लीळाचरित्रात आढळते. महानुभावीयांच्या उत्तरकालीन वाङ्मयातही तिच्याविषयीचे आस्थापूर्ण उल्लेख येतात. 'भर्तृहरीची मुक्ताबाई' म्हणून ती महानुभावीय वातावरणात प्रसिद्धी पावली. तिला परमार्थप्रेरणा देणारा भर्तृहरी हाही स्वामींच्या आदराचा विषय आहे. 'वैराग्य तें भर्तृहरीचें :' असे त्यांनी त्याच्या असीम वैराग्याचे मुक्तकंठाने कौतुक केले आहे.[१२] आपल्या अनुयायांना वैराग्याचा आदर्श सांगताना स्वामींना भर्तृहरीचेच स्मरण होते. यावरून त्यांच्या मनावर त्याच्या वैराग्यकीर्तीचा केवढा ठसा उमटला होता, याची कल्पना येते.

ऊर्ध्वरेता तो गोरक्ष

योगिनी मुक्ताबाई आणि वैराग्यमूर्ती भर्तृहरी यांचा गुरू गोरक्षनाथ याच्याविषयीही चक्रधरांच्या मनी आदराची भावना वास करीत होती, असे मानायला जागा आहे. गोरक्षनाथाविषयीच्या अनेक आश्चर्यवार्ता त्यांना ऐकायला मिळाल्या होत्या. इटखेडे भागातील कुइराम नामक एका सिद्धिसंपन्न पुरुषाविषयी चर्चा चालू असताना स्वामींनी म्हटले होते की, "एके ह्मणति : ऊर्ध्वरेता तो गोरक्ष : कर्म करीता न दिसे : जैसे नारियेळीं पाणि पैसे ॥"[१३]

स्वतः स्वामींचे व्यक्तिमत्त्व गोरक्षानुयायांना गोरक्षनाथाचे स्मरण घडवीत असे. एकदा कानसेच्या मळ्यात स्वामी विसावले असताना, तेथे असलेल्या जोगी युगुलाला स्वामींकडे पाहून गोरक्षनाथाच्या प्रभावी मूर्तीचे स्मरण झाले. ते म्हणाले, "कैसे सौंदर पुरुषु : साक्षात गोरक्षनाथु :"[१४] या उद्‌गारातून गोरक्षनाथाच्या बाह्य सौंदर्याचे सूचन घडते; तसेच गोरक्षनाथाला प्रत्यक्ष पाहिलेली माणसे चक्रधरकाळी महाराष्ट्रात वावरत होती, हेही सत्य अनुमित होते.

---

११. विशेष माहितीसाठी माझा लेख पहा : 'श्रीमुक्तादेवी योगिनी' (महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, अंक क्र. १७१–७२, मार्च १९७०, पृ. ३९–४८).

१२. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भा. २, लीळा क्र. ४१५.

१३. लीळाचरित्र, पूर्वार्ध, भा. १, लीळा क्र. ५८.

१४. लीळाचरित्र, पूर्वार्ध, भा. १, लीळा क्र. १७६. (लीळा क्र. ६६–ही पहा.)

चक्रधरकाळी गोरक्षस्मृती अगदी ताजी असल्याचे गमक लीळाचरित्रातील आणखी एका लीळेत आढळते. एकदा दाइंबा नामक शिष्याने स्वामींना सांगितले की, "एकदा दुष्काळात आम्ही अवघे महाजन तेलंग देशात गेलो. सारे महात्मे बनलो. एकाला गोरक्ष केला. एक जण गावात सांगायला गेला : 'गावा गोरक्ष आला.' सारे लोक सामोरे आले. कणिक, तूप, तांदूळ आणि द्रव्यही घेऊन आले. आम्ही कणिक, तूप, तांदूळ घेतले आणि द्रव्य परत केले. अशा प्रकारे दुष्काळात आम्ही निभावलो."[१५] दाइंबाने सांगितलेल्या या हकीकतीवरून हे उघड होते की, तेलंग देशातील लोकांना गावात गोरक्ष आल्याची वार्ता सहज खरी वाटण्याइतकी गोरक्षनाथाची कालनिकटता जाणवत होती.

विकृताचरणी सिद्ध लुइपा

चक्रधरस्वामींना गोरक्षनाथाच्याच काय, पण त्याच्यापूर्वीच्या अनेक सिद्धांच्या आणि नाथांच्या चमत्कारकथा ज्ञात असल्याचे लीळाचरित्रात ठायी ठायी जाणवते. त्यांनी कधी आपल्या अनुयायांना उपदेश करताना, तर कधी सहज संवादांच्या ओघात अशा अनेक कथा सांगितल्या. चौऱ्यायशी सिद्धांपैकी आदिसिद्ध म्हणून ज्याची ख्याती आहे, त्या सिद्ध लुइपाची अद्‌भुत कथा स्वामींनी सांगितली आहे.[१६] त्याला त्यांनी लुइपाइ म्हटले आहे. तो बाह्यतः अमंगल असे. लुइ म्हणजे किडे वेचून खाई; त्याच्या तोंडावर माशा घोंगावत असत. पण त्याच्या सामर्थ्याची जाणीव असल्याने राज्याचा प्रधान त्याचा शिष्य बनला होता. एकदा राजाची स्वारी अश्वारूढ होऊन प्रधानासह चालली असता, वाटेत लुइपाइ दिसताच प्रधान घोड्यावरून खाली उतरला आणि त्याच्या चरणी नम्र झाला. आपला प्रधान एका अमंगळ पुरुषाला वंदन करतो आहे, हे पाहताच राजा हसला आणि आपल्याबरोबरच्या लोकांना म्हणाला, "देखिले प्रधानाचे गुरू?" हे ऐकताच लुइपाला क्रोध आला आणि तो उद्‌गारला, "हां राया, जाये : येती वार तुं हांस्या : अव हुं हांसु : तरि तान्हा सबही परिवारू हांसे :" लुइपाच्या या उद्‌गारासरशी राजा, त्याचा परिवार आणि हत्तीघोडेही अविरत हसतच राहिले. आतडी तुटण्याची वेळ आली, तरी हसू काही थांबेना. प्रधानाने लुइपाची क्षमा

---

१५. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भा. २, लीळा क्र. ४०४.

१६. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भा. २, लीळा क्र. ४०७ [पहा : 'पुरातत्त्वनिबंधावली' डॉ. राहुल सांकृत्यायन, पृ. १४४ क्र. १४८; 'तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य' : डॉ. नागेंद्रनाथ उपाध्याय, पृ. १७३; 'सिद्धसाहित्य' : डॉ. धर्मवीर भारती, पृ. ५८.]

मागायला सुचवले. मग राजा लुइपाला शरण गेला. लुइपाने 'हांडियाची शक्ती' आकर्षून घेतली. एव्हाना राजाचे गर्वहरण झाले होते. त्याने लुइपाजवळ उपदेश-भिक्षा मागितली. लुइपा म्हणाला, "कुंभारके (घर) जावो : खापर घेवो : भिक्षा मागो :" राजा आणि प्रधान यांना दिवसाढवळ्या भिक्षा मागण्याची लाज वाटली. ते अंधार पडल्यावर भिक्षा मागून आले. लुइपाने विचारले, "एती बार तुम्ही कांहां गये :" त्यांनी प्रामाणिकपणे सर्व सांगितले. त्यावर लुइपा उद्‌गारला, "सीधि दुरि गै : बारा वरिख सीधि दुरि गै :"

लुइपाने मग एका मदिरालयात मदिरापान केले आणि तिथे प्रधानाला गहाण ठेवले. पुढे एके ठिकाणी वेश्यागमन केले आणि त्या ठिकाणी राजाला गहाण ठेवले. बारा वर्षांनंतर राजा आणि प्रधान या दोघांनाही सिद्धी प्राप्त झाल्या आणि त्या सिद्धींच्या प्रभावाने त्यांची गहाणवटीतून मुक्तता झाली.

चक्रधरस्वामींनी परिचित करून दिलेला हा सिद्ध लुइपा अभक्ष्यभक्षण, अपेयपान आणि अगम्यगमन करणारा विकृताचरणी आहे; तसेच त्याची भाषा हिंदी आहे. लुइपाचे हे लोकविलक्षण दर्शन चक्रधरस्वामींमुळेच आपणांस घडू शकते.

नागार्जुन आणि कनेरी

गुरुभक्तीचे महिमान पटविण्यासाठी स्वामींनी एकदा नागार्जुन आणि कनेरी या गुरुशिष्यांची हकीकत सांगितली आहे.[१७] कनेरी हा एकदा भिक्षेसाठी गेला असता एका हलवायाच्या घरी त्याला भिक्षेत एक वडा मिळाला. त्याने तो गुरूला दिला. गुरूने वडा भक्षण केल्यावर संतोषाने म्हटले, "नीका जाला :" गुरूचा हा अभिप्राय ऐकताच कनेरी पुन्हा त्या घरी गेला आणि वडा मागू लागला. उत्तर मिळाले, "जे जे निके असते, ते ते हवे तेव्हा मिळते काय ?"

"का नाही मिळणार ?"

"मग तुमचे डोळे निके आहेत, ते मला मिळतील का ?"

"का नाही मिळणार ?"

आणि कनेरीने नख डोळ्यात खुपसून आपला डोळा भिक्षा घालणाऱ्याच्या हाती काढून दिला. हलवायाने घाबरून दोन वडे कनेरीच्या झोळीत टाकले.

---

१७. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भाग २, लीळा क्र. ४०८, ४४१. [पहा : पुरातत्त्वनिबंधावली, पृ. १४९; सिद्धसाहित्य, पृ. ५६-५८.]

हा कनेरी म्हणजे चौऱ्यायशी सिद्धांपैकी कर्णरिपा नावाचा सिद्ध होय. हा दक्षिणी होता, असे म्हणतात.

जालंधर आणि गोविंदचंद्र

जाळांधर (जालंधरिपा अथवा जालंधरनाथ), गोविंदचंद्र (गोपीचंद) आणि कान्हु (कान्हपाद अथवा कानिफनाथ) यांची सुपरिचित कथाही स्वामींनी सांगितली आहे. [१८] या कथेतही ' कान्हा : तुं कब आया : ' ' मैं अब आया : ' असे हिंदी संवाद आहेत.

कान्हपादाचे पतन

सिद्धांविषयीची स्वामींची माहिती वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. कान्हपादाचे वर्णन करताना "तयासवें सातसें डबुरवां अंतराळीं वाजेति : सातसें भू-मंडळीं वाजेति ।" असे त्यांनी म्हटले आहे. चौऱ्यायशी सिद्धांची जी पारंपरिक चित्रे उपलब्ध झाली आहेत, त्यांत कान्हपाद अथवा कण्हपा याच्या चित्रात अनेक डमरू पहायला मिळतात. स्वामींच्या पारंपरिक माहितीतला हा अचूकपणा त्यांचा सिद्धसंपर्क सिद्ध करणारा आहे. [१९]

कान्हपादाच्या पतनाची स्वामींनी सांगितलेली कहाणी अशीच महत्त्वपूर्ण आहे. [२०] कान्हपाद एकदा भ्रमण करता करता बहुडी नामक योगिनीच्या बनात आला. तेथे अनेक नारळाची झाडे होती. कान्हपादाने बहुडीजवळ एक नारळ मागितला. तिने म्हटले, " राउळो : सामर्थ्य असे तरि तोडुनि घेया : " कान्हपादाने मग सिद्धिसामर्थ्याने केवळ दृष्टीने नारळ तोडून चेल्याच्या हाती दिला. बहुडीने पुन्हा त्या नारळावर दृष्टी टाकताच तो झाडाला पूर्ववत् चिकटला. असे बराच वेळ चालल्यावर कान्हपाद चिडला आणि बहुडीला म्हणाला, " या : तुम्ही आम्ही संगें जूंझों : मी आपुलें वीर्यें खरों नेदी : कां तुं आपुले वीर्ये खरों नेदी : "

बहुडीने हे आव्हान स्वीकारले आणि मग त्या दोघांचे रतियुद्ध सुरू झाले. कान्हपाद ऊर्ध्वरेता होता. तो बहुडीचे शुक्र शोषून घेऊ लागला. त्यामुळे बहुडी रोडावली. ती कामाख्येची दासी होती. कामाख्येने तिला अनुभवाचा सल्ला दिला की, " रमतां रंध्रीं हीरा धरि आणि जींकसि : " बहुडीने तसे केले आणि पुन्हा

---

१८. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भा. २, लीळा क्र. ४०६.

१९. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भा. २, लीळा क्र. ४०६ व ४१० आणि पुरातत्त्वनिबंधावली, पृ. १४४ ड.

२०. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भा. २, लीळा क्र. ४१०.

रतियुद्ध सुरू होताच शुक्रशोषणाच्या प्रयत्नात बहुडीच्या योनीतील तो हिरा कान्हपादाच्या लिंगात जाऊन तो विव्हळ होऊन पडला.

कान्हपादाच्या या कथेत तांत्रिक सिद्धांच्या साधनेवर झगझगीत प्रकाश पडतो. बिंदुरक्षणाच्या कसोटीसाठी सिद्ध ज्या सहसाधिका स्त्रीचा उपयोग करीत असत, तिला मुद्रा अथवा मुद्रायोषित् अशी संज्ञा आहे. कान्हपादाने येथे बहुडीला मुद्रायोषित् म्हणूनच स्वीकारले आहे. बिंदुरक्षणाच्या प्रयत्नात तो यशस्वी झाला; परंतु मुद्रायोषित् म्हणून वापरलेल्या योगिनी स्त्रीच्या कपटाने पतन पावला. मुद्रा-साधना अथवा महामुद्रासाधना ही वज्रयानी सिद्धांची विशेषता होती. या साधनेच्या स्वरूपाची झलक चक्रधरस्वामींनी सांगितलेल्या या कान्हपादाच्या कथेत अनु-भवायला मिळते.

नाथवाणी ते निकी

चक्रधरस्वामींना सिद्धांच्या आणि नाथांच्या केवळ कथांचाच परिचय होता असे नव्हे, तर त्यांच्या गीतांशीही त्यांनी समरसता प्राप्त केली होती. एकदा आबैसाने त्यांच्याजवळ बसून एक चौपदी गायिली, तेव्हा स्वामी आनंदाने उद्गारले की, " हे नाथवाणि : हे सीधवाणि : नाथवाणि ते नीकी : नाथवाणि सीधवाणि गावों ए : तैसें अर्वाचीक गावों नैए : "[21] स्वामींनी केलेला हा सिद्धवाणीचा गौरव बोलका आहे. त्या वाणीच्या निकेपणाचा आणि गेयतेचा त्यांनी केलेला गौरव सार्थ आहे. त्यांना त्या वाणीचे आकर्षण असल्यामुळे शिष्य-मुखाने तिचे श्रवण करण्यात जसा ते आनंद अनुभवीत, तसाच स्वतः गाण्यातही अनुभवीत.

एकदा एका मळ्यातील महालक्ष्मीच्या मंदिरात स्वामी विहरणासाठी गेले असता त्यांना तेथे एका जोग्याचा वेश (गळकंथा, खापरी, काठी इ०) आढळला. तो पाहून त्यांना क्षणैक ' जोगी होण्याची ' प्रवृत्ती निर्माण झाली. त्यांनी आपली वस्त्रे उतरून चौकात ठेवली. मुखाला विभूती फासली; सर्वांगाला भस्म लावले; एकी हाती खापरी घेतली; दुसऱ्या हाती काठी घेतली आणि अशा जोगी वेशात उभे राहून भिक्षागीत गायला प्रारंभ केला :

> कर धरि खपर : भिक्षापात्र :
> भस्म विधुळीत : विगळसीत गात्र :
> नित्य चळ चित्त :
> मंद मंद मनसो विगळित गात्र :

२१. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध भा. १, लीळा क्र. १६१.

परमानंद परमानंद :
मन भुलि रे, मन भुलि रे :

हे गीत गाऊन झाल्यावर, "मागील सीध एणें वचनें भिक्षा करिति :" असे त्यांनी बाइसेला सांगितले.[२२] जोगी वेश दिसताच तो परिधान करण्याची आणि त्या वेशात जोग्याचे भिक्षागीत गाण्याची क्रीडा स्वामींनी करावी, हा केवळ अपघात नव्हे. या क्रीडेच्या प्रवृत्तीतून त्यांचा नाथसिद्ध-संपर्कच व्यक्त होत आहे.

आणखीही एका प्रसंगी स्वामींनी नाथांचे गीत गायिल्याची नोंद लीळा-चरित्रात आहे.[२३] एकदा उमाइसा हळूहळू गात होती. स्वामींनी ते ऐकले आणि तिला आग्रह केला. ती लाजली आणि म्हणाली, "मी काइ गावों जाणतीयें ?" त्यावर स्वामी म्हणाले, "तुह्मी गा : मग हे गाईल :" शेवटी स्वामींच्या आग्रहाने उमाइसेने गाणे म्हटले आणि मग स्वामींनीही एक धनाश्री रागातील चौपदी गायिली :

मूळस्थानीं भीड बांधों हो जोइ :
जेंवि ना काळकळाइ :
गुरुवचनें वोडियाणा दृढ बांधों :
जेंवि ना चंचळ होइ : ॥ ध्रु० ॥

गोरक्षी हो : सुनि बंधीं : स्थिर होई :
जेणें तुह्मी जाया :
सोपरि मारो : वैरी आनु नाहीं कोइ : ॥ १ ॥

पांचै पंचाएन : पांचै जान हो :
धावति आन आन स्थानीं :
उन्मनी कारणें नीज मुनी लीन :
ना ते मारिएले नीज स्थानीं ॥ २ ॥

पवन पूरो मन स्थीर करो :
चंद्रा मीळावो भानु :

२२. लीळाचरित्र, पूर्वार्ध भा. २, लीळा क्र. २४७.

२३. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध भा. २, लीळा क्र. ३१०.

आयागमन यें दुष नीवारो :
बूधि राखों आपणा ॥ ३ ॥

भाटीं जातां नीवारो हो :
भीडो वाइ वो उजाइ :
अलख नीरंजनीं लो कर हो :
भावा ना भाव होइ ॥ ४ ॥

या गीतात, चित्ताची चंचलता घालविण्यासाठी (चित्तवृत्तिनिरोध करण्यासाठी) योगसाधनेचा उपदेश गोरक्षनाथाला संबोधून केलेला आहे, हे वाचकांच्या सहज ध्यानी येईल. या चौपदीचे कर्तृत्व महानुभावीय वाङ्मयाच्या अभ्यासकांनी आजवर चुकीने चक्रधरांकडे दिले आहे. वास्तविक ही चौपदी कोणा तरी नाथसिद्धाची आहे. स्वामींनी ती आवडीने गायिली आहे, इतकेच.

चौपदी : चतुष्पदी नव्हे, चर्यापद

लीळाचरित्रातील उल्लेखांच्या आधारे असे दिसते की, चौपदी हा सिद्धवाणीचा अथवा नाथवाणीचा एक प्रकार आहे. आवैसाने जेव्हा चौपदी गायिली, तेव्हा स्वामींनी तिचा 'नाथवाणी' म्हणूनच गौरव केलेला आहे आणि त्यांनी स्वतः गायिलेली चौपदी तर नाथवाणीच आहे, हे तिच्या अंतर्बाह्य स्वरूपावरून स्पष्ट होत आहे. महानुभावीय कवी दामोदरपंडित यांनी ज्या ६४ चौपद्या रचल्या आहेत, त्याही एका नाथपंथीयाशी वादविवाद करण्यासाठी नाथवाणीची शब्दावली व गीतसरणी वापरूनच.

ढोबळपणाने असे जाणवते की, 'चौपदी' ही संज्ञा 'चतुष्पदी' पासून बनली आहे. परंतु सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणातील प्रस्तुत 'चौपदी' नामक गीतप्रकाराचा 'चतुष्पदी'शी संबंध दिसत नाही. ही संज्ञा 'चर्यापदा'चे मराठी रूप असावे. सिद्धांची रागबद्ध चर्यापदे प्रसिद्ध झाली आहेत.[२४] मानसोल्लासकाराने 'चर्या योगिजनैस्तथा' असा चर्यापदांचा योगिजनांशी संबंध स्पष्टपणे नोंदविला आहे.[२५] संगीतरत्नाकरात चर्यापदांचे अंतरंग 'अध्यात्मगोचर' असल्याचे म्हटले आहे.[२६] सोमेश्वर आणि शार्ङ्गदेव या दोघां यादवकालीन ग्रंथकारांनी सांगितलेली चर्यापदांची अध्यात्मगोचरता आणि योगिजनगेयता सिद्धांच्या उपलब्ध चर्यापदांवरून प्रत्ययास आली आहे. या पार्श्वभूमीवर,

२४. चर्यापद : संपा. डॉ. प्रबोधचंद्र बागची.
२५. मानसोल्लास, भा. ३ (GOS, 138), पृ. ८१.
२६. संगीतरत्नाकर, ४·२९२.

लीळाचरित्रात 'चौपदी' या संज्ञेने उल्लेखिलेल्या गीतांचा विचार करता, ती चर्यापदेच आहेत, असे मानावे लागते. या चौपद्यांचे नाते अंतर्बाह्यदृष्ट्या चतुष्पदीशी जुळत नाही–चर्यापदाशी जुळते. भाषिक दृष्ट्या 'चर्यापद' या शब्दापासून 'चौपदी' शब्द साधला जाणे शक्य आहे की नाही, याचा निवाडा भाषाशास्त्रविशारदांनी करावयाचा आहे.

नग्नता आणि वैराग्य

कान्हपाद व बहुडी यांची संभोगक्रियेशी संबद्ध अशी योगस्पर्धा म्हणजे बौद्ध तांत्रिक साधनेचे एक अंग आहे, हे आपण पाहिलेच आहे. या पार्श्वभूमीवर विचार करता, भोगभिक्षा मागणाऱ्या कामाख्येला दाद न देता आपले वैराग्य राखण्यासाठी देहत्याग करणाऱ्या चांगदेव राऊळांचे महत्त्व जाणवल्यावाचून राहत नाही.[२७] चांगदेव राऊळांचे हे वर्तन नाथ संप्रदायाच्या उन्नत आणि उदात्त स्वरूपाचे गमक आहे, यात संशय नाही. स्त्रीसंभोगाला साधनेचे अपरिहार्य अंग बनविणाऱ्या तांत्रिकांच्या तावडीतून साधकांना सोडविण्याचा गोरक्षनाथादिकांचा प्रयत्न होता. 'स्त्री भणिजे मत्त द्रव्यांचा रावो:' असे म्हणणारे चक्रधरस्वामी आणि 'जन्मतेनि प्रसंगें। स्त्रीदेह शिवणें अंगें। तेथौनि जन्म अवघें। सोवळें कीजे ॥' असे सांगणारे ज्ञानेश्वर यांच्या एतद्‌विषयक विचारांचा मूलस्रोत नाथ संप्रदाय हाच आहे.

साधनेला स्त्रीविषयक काम बाधक आहे, स्त्री बाधक नव्हे, याचे भान नाथ-पंथीयांना होते. त्यामुळे त्यांनी स्त्रीला आपल्या मार्गातून वर्ज्य केले नाही. त्यांनी पुरुषांप्रमाणेच स्त्रियांनाही गोसाधनेची दीक्षा दिलेली दिसते. लीळाचरित्रातील मुक्ताबाई आणि ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई ही या उदार धोरणाची प्रत्यंतरे आहेत. चक्रधरस्वामींचे अनुयायित्व स्वीकारलेली आउसा हीही नाथपंथाचीच दीक्षित होती. 'दीक्षिताची कन्या: उपासनियाची सून: नाथपंथीं उपदेशु:' असे तिचे वर्णन लीळाचरित्रात आले आहे.[२८] गोरक्षाचा नामोच्चार करूनच ती भिक्षा मागत असे. तिच्याजवळ जोगलादेवी आणि कृष्ण यांच्या मूर्ती होत्या. कृष्णमूर्तीविषयी तर तिला विशेष प्रेम वाटत असे. स्वामी तिला 'नाएका' या पुरुषी संबोधनाने संबोधीत असत.

---

२७. लीळाचरित्र, एकांक, लीळा क्र. ४.

२८. लीळाचरित्र, पूर्वार्ध भा. २, लीळा क्र. ३४९. उत्तरार्ध भा. १, लीळा क्र. ८२; उत्तरार्ध भा. २, लीळा क्र. ३२९.

या आउसेच्या संबंधातील काही घटनांमुळे चक्रधरस्वामींच्या चारित्र्यावर आक्षेप घेतले जातात. या आक्षेपार्ह समजल्या जाणाऱ्या घटना वृद्धासंगम या ठिकाणी घडलेल्या आहेत. स्वामी पैठणातील चौबारा या स्थानापासून वृद्धासंगमापर्यंत आउसेच्या पाठीवर बसून गेले. तेथे गेल्यावर स्मशानात एक जळती चिता त्यांनी पाहिली आणि नागदेव व आउसा यांना ती विझवून गंगेत टाकायला सांगितले. नागदेवाने निर्भयपणाने सर्व गोष्टी पार पाडल्या; पण आउसा मात्र भीतीने दूर राहिली. स्वामींना हे समजताच त्यांनी नागदेवाला म्हटले, "वस्त्र हीरा : नेउनि समशानांतु बैसवा :" नागदेवाने तसे केले. लज्जा, भय आणि उष्णता यांनी त्रस्त झालेली आउसा ओरडू लागली, "जी जी : स्वामी जगन्नाथा : बापुडा नाएकू पोळला जी :" अखेरीस तिचे भय निवारले आहे, असे जाणवल्यावर स्वामींनी नागदेवाला सांगितले, "पोरी आउवेचेया ढुंगावरि फाळुकें घाला गा :"[२९]

या प्रसंगात आउसेचे भय गेले असले, तरी लज्जा उरली आहे, असे स्वामींना जाणवले असावे. म्हणूनच त्यांनी तिची लज्जा घालवण्यासाठी आणखी दोन प्रसंगांची योजना केली. एकदा ते एका वडाच्या झाडाखाली उभे होते. तेथे एक नग्न मुनी आले आणि स्वामींच्याजवळ उभे राहिले. स्वामींनी आउसेला हाक देऊन सांगितले, "मुनियासी वीवस्त्र होउनि क्षेमालिंगन द्या :" आउसेने असे करण्याचे प्रारंभी नाकारले, पण स्वामींनी 'आपण एका पायावर उभे राहू,' असा धाक घातल्यावर त्यांच्याविषयीच्या भक्तीमुळे तिने वस्त्र फेडले आणि "ए रे पोरा : क्षेम दे :" असे म्हणून त्या नग्न मुनीला क्षेमालिंगन दिले.[30]

यानंतर एकदा स्वामी आउसेला म्हटले, "नाएका : तुह्मी एथ विवस्त्रा होउनि नृत्य करावें :" याही वेळी तिने प्रथम नाराजी व्यक्त केली; पण अखेरीस स्वामींच्या आग्रही आदेशामुळे तसे करण्याचे मान्य केले. तिच्या विनंतीवरून स्वामींनी डोळ्यांवर हात धरून आणि सर्व भक्तमंडळींनाही डोळे झाकायला सांगून 'रात्र' केली. मग आउसेने विवस्त्र होऊन नृत्य केले. मधूनच स्वामींच्या आंगुळ्या फाकत आणि 'रात्र' पातळ होई. आउसेला ते जाणवले की, ती 'रात्र' दाट करायला सांगे. असे बराच वेळ नृत्य झाल्यानंतर स्वामींनी तिला थांबविले.[31]

या सर्व घटनांचा बारकाईने विचार केला, तर त्यांत आउसेचे स्त्रीत्व उच्छेदिण्याचाच हेतू स्पष्ट दिसतो. स्वामींनी नागदेवाजवळ तसे म्हटलेही, "देखिलें

२९. लीळाचरित्र उत्तरार्ध भा. २, लीळा क्र. ४२१-४२२.

३०. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध भा. २, लीळा क्र. ४२३.

३१. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध भा. २, लीळा क्र. ४२४.

गा : वानरेया : पोरी आउसेसि मी स्त्री ऐसी बुधिही नाहीं : पुरुषु ऐसीचि बुधि : स्त्रीत्व हें उछेदौनि गेलें : ''

विकारहेतूपासून दूर राहून पाळलेले वैराग्य अनेकदा तकलादू असण्याचा संभव असतो. 'विकारहेतौ सति विक्रियन्ते येषां न चेतांसि त एव धीराः ।' असे महाकवी कालिदासाने महाविरक्त शिवाच्या संदर्भात म्हटले आहे, ते खरे आहे.

चक्रधरस्वामींनी आउसेचे स्त्रीत्व उच्छेदण्यासाठी योजलेले प्रसंग लौकिक दृष्ट्या आक्षेपार्ह आहेत, यात शंका नाही. परंतु स्वामींच्यासारख्यांची जीवने लौकिकात असूनही लौकिकाच्या अतीत असतात. नग्न स्त्रीच्या दर्शनाने लज्जित होणारा साधक हा कच्चा मानला गेल्याच्या आणखी काही घटना यादवकालीन सत्पुरुषांच्या जीवनात आढळतात. त्या घटना आपण समजून घेतल्या म्हणजे आउसेच्या बाबतीतील घटनांचा अर्थ आपण अधिक ताटस्थ्याने लावू शकू.

(१) पहिली घटना सुविख्यात वीरशैव संत अल्लमप्रभू यांच्या जीवनातील आहे.[३२] पुढे त्यांची शिष्या बनलेली अक्क महादेवी आपल्या विषयांध पतीचा त्याग करून शिवावतारी अल्लमप्रभूंच्या शोधार्थ रानावनातून भ्रमण करीत होती. तिच्या अंगावर एकही वस्त्र उरले नव्हते. शोध घेता घेता तिला अल्लमप्रभूंचे दर्शन झाले. त्यांच्याबरोबर बसव, सिद्धराम इत्यादी भक्तमंडळी होती. प्रभुदेव बसवाला म्हणाले—

" पाहिलेत ! भक्तीच्या वेडामुळे हिला कशी भूल पडली आहे ! स्वतःला ही इतकी विसरून गेली आहे की, लज्जा झाकण्याचे वस्त्रही हिच्या अंगावर नाही. " पुढे महादेवीकडे वळून, तिचे मत पाहण्याच्या उद्देशाने ते तिला म्हणाले,

" तू जातीची स्त्री, अशा नग्नावस्थेत एकटीच भटकत का फिरतेस ? तुझ्या मनाला कसलीच भीती कशी वाटत नाही ? तुला अशा नग्नावस्थेत पाहून माझ्या भक्तांच्या चित्तात कामविकार निर्माण होण्याचा संभव आहे. म्हणून तू इथून चालती हो कशी ! "

प्रभुदेवांची ही धिक्कारोक्ती ऐकून अक्क महादेवीने अगदी स्थिरचित्ताने उत्तर दिले :

" मी विश्वंभराला वरून त्याच्याशी समरस झाल्यामुळे विश्वंभरच माझे वसन आहे. मला निराळे वसन नको. मी भ्रांतिवसन फेकून देऊन निर्विकल्प झाले

३२. प्रभुलिंगलीला (संपा. वे. मल्लिकार्जुनशास्त्री), भा. २, अ. १७; लीलाविश्वंभर (संपा. शं. धो. सार्दळ), अ. १७.

आहे. तसेच सर्वांभूती प्रभूला पाहताच स्त्री-पुरुषभेद विरून जातो. अशा भक्तांना स्त्रीकामबाधा कशी होणार ? ज्याचे द्वैतभान विराले, त्याला स्त्रीदर्शनाचे भय बाळगण्याचे कारणच उरणार नाही."

(२) दुसरी घटना योगिनी मुक्ताबाई आणि योगी भर्तृहरी यांच्या संबंधातील आहे.[33] भर्तृहरी हा आपली भावजय सत्यवंती राणी हिचा परमार्थ-प्रेरक. राणी त्याला भोजन दिल्याखखेरीज स्वतः अन्नग्रहण करीत नसे. एकदा ती विवस्त्र स्थितीत स्नान करीत असताना नित्यक्रमाप्रमाणे भर्तृहरी भोजनासाठी आला. त्याने विमुख जाऊ नये, म्हणून ती लगबगीने तशीच उठली. तिला तशी पाहून भर्तृहरी माघारला. राणी अस्वस्थ झाली. व्रताचा भंग होऊ नये, म्हणून तिने अगोदरच वाढून ठेवलेले ताट हाती घेतले आणि त्या तशा स्थितीतच ती भर्तृहरीच्या मागे धावत सुटली. धावता धावता गावाबाहेर गेल्यावर एके ठिकाणी त्यांना गोरक्षनाथ भेटला. गोरक्षनाथाने भर्तृहरीला अडवले आणि छेडले. "माई विवस्त्र असताना मी थांबून भोजन कसे स्वीकारू ?" असे त्याने उत्तर दिले. गोरक्षनाथाने भर्तृहरीला वैराग्याच्या बाबतीत कच्चा ठरविले आणि बारा वर्षे पुन्हा तप आचरायला सांगितले.

भर्तृहरीच्या मागे निष्ठेने विवस्त्र स्थितीत धावणारी ही सत्यवंती राणी गोरक्षाची शिष्या बनली आणि मुक्ताई या नावाने प्रख्यात झाली. ही पुढे गोरक्ष-नाथाबरोबर श्रीशैलावरील कदलीवनात आश्रम बांधून तपाचरण करीत राहिली. चक्रधरांना एकांककाळात भेटलेली आणि चांगा वटेश्वराला उपदेश करणारी योगिनी मुक्ताबाई ती हीच.

(३) तिसरी कथा चांगा वटेश्वर आणि ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई यांच्या संबंधात सांगितली जाते.[34] एके दिवशी मुक्ताबाई नग्न स्थितीत स्नान करीत असताना तेथे अकस्मात् चांगदेवांची स्वारी आली. त्यांच्या दृष्टीस तो स्नानाचा प्रकार पडताच ते लाजल्यासारखे झाले व संकोचवृत्तीने दूर जाऊ लागले. ते पाहताच मुक्ताबाई 'हा मेला निगुऱ्या' असे म्हणाल्या. ते शब्द ध्यानात धरून स्नानोत्तर चांगदेवांनी मुक्ताबाईस विचारले की, "माझ्या वर्तनात चूक कोठे झाली ?" यावर मुक्ताबाईने उत्तर दिले—

३३. विसोबा खेचर-कृत 'षट्स्थल' (अप्रकाशित), प्रसंग १, ओ. ५५–७३.

३४. भक्तविजय, २२·२०५–२११.

२७६८ ...... बी: वि: ३९३-८२

जरी गुरुकृपा असती तुजवरी । तरी विकार न येता अंतरीं ।
भिंतीस कोनाडे तैसियापरी । मानूनि पुढें येताशी ॥
जनीं वनीं हिंडतां गाय । वस्त्रें नेसत असती काय ॥
त्या पशूऐसीच मी पाहे । तुज कां न ये प्रत्यया ॥

अल्लमप्रभू, भर्तृहरी व चांगा वटेश्वर यांच्या जीवनातील हे तीन प्रसंग आपाततः घडलेले आहेत, मुद्दाम घडवून आणलेले नाहीत आणि आउसेच्या बाबतीतील प्रसंग चक्रधरांनी मुद्दाम घडवून आणलेले आहेत हे खरे; परंतु विरक्तीच्या परीक्षेशी त्यांचा संबंध आहे, हे उघड आहे.

चक्रधरस्वामींचे जोगीपण

आतापर्यंतच्या साधार विवेचनावरून वाचकांना हे सहजी प्रतीत होईल की, नवपंथप्रवर्तनानंतरही चक्रधरस्वामींचे पूर्व-संप्रदाय-संस्कार उत्कटपणे जागे होते आणि ते सारे संस्कार सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणातील होते. स्वामींनी शक्तिस्वीकार जसा चांगदेव राऊळांचे एक शिष्य गुंडम राऊळ यांजकडून केला, तसाच वयस्तंभिनी विद्येचा स्वीकार चांगदेव राऊळांचेच दुसरे शिष्य उधळीनाथ यांजकडून केला.[३५] उधळीनाथांनाही ते गुरुस्थानी मानीत असत.

स्वामी अनेकदा स्वतःला सिद्ध वा जोगी म्हणवून घेत, आपल्या अनुयायांचा जोगी या पदाने उल्लेख करीत आणि अन्य लोकही स्वामींना सिद्ध वा जोगी या बिरुदाने संबोधीत असत.[३६]

असे असूनही त्यांचे सिद्धांशी व नाथांशी असलेले निकटतेचे संबंध केव्हा तरी, कोणत्या तरी अज्ञात कारणांनी दुरावलेले दिसतात. या दुराव्याची कारणे ज्या क्षणी ज्ञात होतील, त्या क्षणी यादवकालीन महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासातील अनेक गूढे उलगडतील. आज तरी त्यासंबंधी निश्चयाने काही सांगणे शक्य नाही. कदाचित् चक्रधरस्वामीच अनेक विचारधारांच्या प्रभावात सापडल्यामुळे नाथांच्या सांप्रदायिक आदर्शांपासून दुरावले असतील अथवा कदाचित् सिद्धांचे विकृताचरण आणि नाथयोग्यांनी चालविलेला सिद्धींचा गैरवापर यांनाही ते

३५. लीळाचरित्र, एकांक, लीळा क्र. १०.

३६. लीळाचरित्र, एकांक, लीळा क्र. ४७; उत्तरार्ध भा. २, लीळा क्र. २८९, ३०१ इत्यादी.

उबगले असतील.[३७] या दृष्टीने त्यांना एकांककाळात किष्किंधानिवासी घोडाचूडी नामक नाथसिद्धाच्या शिष्यांचा जो विचित्र अनुभव आला, तो बोलका आहे. कारण काहीही असो, सिद्ध आणि नाथ यांच्याविषयी गाढ निकटतेचा भाव बाळगणारे आणि पूर्वजीवनात त्या परंपरेची दीक्षा घेतलेले चक्रधरस्वामी पुढे अवधूतांना इतके विटले की, त्यांनी आपल्या अनुयायांना बजावले—

" कन्नडदेसां तेलंगदेसां न वचावें : ते विषयबहळ देश : तेथ अवधूत मान्य : "

या उद्‌गारातील अवधूत-विरोधाची तीव्रता लक्षणीय आहे, तरीही त्यांच्या कथनी-करणीतील सिद्धांचा आणि नाथांचा ठसा अविस्मरणीय आहे.

---

३७. लीळाचरित्र, एकांक, लीळा क्र. १९, २०; पूर्वार्ध भा. २, लीळा क्र. ३१५, ३२४ इत्यादी.

देशमुखी वतन

अनंत रामचंद्र कुलकर्णी

महाराष्ट्राची ग्रामीण व्यवस्थेची परंपरा फार जुनी आहे. गांवचा कारभार पाहणारी पाटील, कुलकर्णी आणि विभागाचा कारभार पाहणारी देशमुख-देशपांडे ही वतनदार मंडळी यांचे संबंध पुरातन कालापर्यंत जाऊन भिडतात. पाटील, कुलकर्णी, देशमुख, देशपांडे यांना पश्चिम भारताच्या राजकीय आणि सामाजिक व्यवस्थेत एक विशिष्ट स्थान होते. त्यांना सरकारकडून मिळणाऱ्या वतनाला ' चाकरी वतन ' म्हणत. गावची अथवा विभागाची चाकरी करीत असल्यामुळे या लोकांना वतनाच्या रूपाने वेतन दिले जात असे. अर्थात् पश्चिम महाराष्ट्राच्या जीवनात दृढ झालेल्या या संस्था उदयाला केव्हा आल्या, त्या कोणी प्रसृत केल्या हे मूलभूत स्वरूपाचे प्रश्न आहेत. काहींच्या मते या संस्था स्थानिक आहेत, तर काहींना या संस्था आपण परकीयांच्याकडून—मुसलमानांच्याकडून—आपल्या समाजव्यवस्थेत आणल्या असे वाटते.

मराठ्यांचा आद्य इतिहासकार ग्रँट डफ याला मराठ्यांच्या इतिहासाचे संकलन करीत असतांना अनेक प्रश्न भेडसावीत असत. देशमुख-देशपांडे संस्थांचा उदय केव्हा झाला हा एक असाच कुट प्रश्न होता. आपल्या या शंकांचे निरसन करून घेण्यासाठी तो आपल्या समकालीनांशी पत्रद्वारे चर्चा करीत असे. या समकालीनांत पाश्चिमात्य आणि पौर्वात्य मित्रांचा समावेश होता.

कॅप्टन जॉन ब्रिग्ज हा त्याचा समकालीन ब्रिटिश अधिकारी फार्सीचा तज्ज्ञ होता आणि फेरिस्ताचे इंग्रजी भाषांतर करण्याचे काम त्याने अंगीकारले होते. खानदेशचा पोलिटिकल एजंट आणि जिल्हाधिकारी अशी दुहेरी कामगिरी त्याच्याकडे सोपविण्यात आली होती. हे सरकारी काम करीत असतानाच दक्षिणदेशाच्या मुसलमानी अमलाच्या इतिहासाची जुळवाजुळवही तो करीत होता. मुसलमानी अंमल आणि मराठी अंमल यांचे धागेदोरे एकमेकांत गुंतले असल्या-मुळे साहजिकच ग्रँट डफने आपल्या कांही शंका ब्रिग्जला विचारून त्यांचे निरसन करून घेण्याचे ठरविले. देशमुख-देशपांडे या संस्थांबाबतचे गूढ खानदेशचा ब्रिग्ज, अहमदनगरचा कलेक्टर पॉटिंजर आदि मंडळी उकलू शकतील, असे वाटल्यावरून त्याने या विद्वान मित्रांशी पत्रद्वारे चर्चा केली.

ब्रिग्ज आणि ग्रँट डफ यांचा जो पत्रव्यवहार उपलब्ध आहे, त्यावरून असे वाटते की, ग्रँटच्या प्रश्नांची उत्तरे ब्रिग्जने दिली होती. परंतु त्याचे पूर्ण समाधान न झाल्यामुळे तो त्याला परत लिहितो, " देशमुख आणि देशपांडे यांच्या संबंधीचा तुझा अंदाज बराचसा चातुर्याचा आहे आणि विशेष म्हणजे या विषयावरील तुझी मते इतर प्रथितयश लेखकांच्या मताशी जुळणारी आहेत. परंतु तुझ्या अथवा या इतर लेखकांच्या लेखनात मला माझ्या प्रश्नाला पोषक असा पुरावा आढळला नाही. तू असे म्हणतोस की, उमरावांनी बंडे केली आणि त्याची परिणती या बहामनी राज्याची स्थापना होण्यात झाली. परंतु या घटनेच्या पूर्वीच्या काळात एकाही देशमुख-देशपांडे अथवा देशलेखकाचा थोडासाही उल्लेख कोठे आढळत नाही.[1] " ग्रँट पुढे प्रतिपादन करतो की, हिंदूंच्या संज्ञांमधून सामान्यतः त्यांच्या कार्याचा वा अधिकाराचा फार्सी संज्ञांप्रमाणे अर्थ ध्वनित होत नाही. मात्र मुसलमानी संज्ञांतून हे नेहमीच व्यक्त होत असते.

मग देशमुख हे मुसलमानी काळातच प्रथम कसे आढळतात ? याबाबत ग्रँटचा युक्तिवाद थोडक्यात असा आहे— बहामनीपूर्व काळात या दक्षिण देशात बरीच बलशाली नाईक मंडळी होती. त्यांनी मुसलमान बंडखोर सरदारांशी हात-मिळवणी करून, त्याच्या मोबदल्यात पूर्वीपासून ताब्यात असलेल्या मुलखावरील आपल्या सत्तेस त्यांची मंजुरी मिळविली. मराठ्यांत दुही पेरावी, वतनासाठी झगडे निर्माण करून परस्परांचा खून करण्यास त्यांना प्रवृत्त करावे, हे मुसलमानी सत्तेचे धोरण असावे, असे त्याला वाटते. त्याच्या म्हणण्याचा इत्यर्थ असा की, ज्या नाइकांनी मुसलमान बंडखोरांना मदत केली, तेच पुढे देशमुख बनले आणि या देशमुखांच्यापैकी जे साहसी निघाले, ज्यांना पुंड पाळेगार म्हणून संबोधिले जाते, त्यांनी इतर नाइकांच्या प्रदेशावर अतिक्रमण करून आपली सत्ता वाढविली व ते राजे बनले. या नाइकांना मदत करणारे अधिकारी म्हणजे देशकुलकर्णी अथवा देशपांडे होत.

थोडक्यात, ग्रँटच्या मते या संस्था हिंदूंच्या नसून, त्या मुसलमानी काळात आल्या आहेत.

ब्रिग्जने त्याच्या या पत्रास २० ऑगस्ट १८२० रोजी, म्हणजे सुमारे एका आठवड्याने धुळ्याहून उत्तर धाडले आहे. देशमुख आणि देशपांडे या संस्था हिंदूंच्या आहेत, याबाबत त्याच्या मनात तिळमात्रही शंका नव्हती. तो

१. इंडिया ऑफिस, लायब्ररी, लंडन येथे ग्रँट डफची काही कागद-पत्रे आहेत. (MSS : EUR, B 109) वरील पत्र ग्रँटने १५-८-१८२० रोजी ब्रिग्जला लिहिले आहे.

ग्रँटला प्रस्तुत संदर्भात विचारतो, "मुसलमानांनी या संस्था निर्माण केल्या असे घटकाभर मानले, तर ज्या प्रदेशांत मुसलमानांनी अद्याप पाऊल टाकले नव्हते, त्या म्हैसूर प्रांतात अशाच प्रकारचे अधिकारी कसे अस्तित्वात होते? याचे उत्तर काय? सिलोनमधील देसाई कोठून आले? सिलोन हा प्रांत भारतीय मुसलमानांनी केव्हाच काबीज केला नव्हता. मुसलमानांनी जेव्हा या देशात काही सुधारणा केल्या, तेव्हा त्या सर्वस्वी आपल्या आहेत असा त्यांचा हट्ट असे आणि त्यावर ते आपला शिक्कामोर्तब करून टाकीत. अकबराच्या संस्था घ्या. तोडरमलच्या परिश्रमाने त्याचे महसूलविषयक धोरण अथवा पद्धती तयार झाली. तरी त्या पद्धतीत त्याने वापरलेली नावे आणि संज्ञा यांवरून इस्लामची महती वाढविण्याची त्याची वृत्ती स्पष्ट होते...दक्षिण देशाच्या इतिहासात अथवा जुन्या कागदपत्रांत, मुस्लिमसत्तेच्या उदयानंतरच्या सुमारे शंभर वर्षांनंतरच्या कालात एकाही हिंदू राजाचे अथवा अधिकाऱ्याचे नाव आपल्याला आढळत नाही, हे तुझे म्हणणे बरोबर असले तरी या तुझ्या विधानातच तुला तुझ्या विचारसरणीतील चूक आढळेल. काही काळ दबलेल्या या हिंदु संज्ञा आणि संस्था यांचा नंतरच्या काळात जो क्रमशः उदय झाला, त्यावरून हे सिद्ध होते किंवा प्रकर्षाने जाणवते की, या हिंदु संस्था आणि संज्ञा नष्ट करण्याचे मुसलमानांचे प्रयत्न असफल ठरले."[२]

थोडक्यात, ग्रँटच्या मताशी ब्रिग्ज सहमत नव्हता. अर्थात्, ग्रँटने प्रस्तुत प्रकरणात दाखविलेल्या चिकित्सक बुद्धीचे तो कौतुकच करतो. यामुळे संशोधनास हातभार लागेल आणि काहीतरी सत्य हाताशी लागेल असे त्याला वाटते. याबरोबरच तो अशी स्पष्ट कबुली देतो की, आज आपल्याला ज्ञात आहे असा जुन्या राजवटीतील एखादा देशमुख तुझ्या हवाली मी करू शकत नाही, याची खंत वाटते.

ब्रिग्जच्या उत्तराने ग्रँटला निरुत्तर केले असले तरी त्याचे समाधान झाले नव्हते. अर्थात त्याची विचारसरणी सर्वस्वी त्याज्य आहे असे म्हणावयास त्याच्याजवळ सबळ पुरावा नव्हता. सिलोनचे देसाई अथवा म्हैसूरमधील संस्था यांविषयीचे आपले अज्ञान कबूल करून तो म्हणतो, "तू अजिंक्य शत्रू आहेस. प्रत्यक्ष लढा टाळावा अशी तुझी धारणा असेल. वासरे मारणारा तू पठाण तुर्क आहेस. मी मराठा माणूस. प्रसंगानुरूप लढणे अथवा पळ काढणे हा माझा धर्म. असो, गेली गोष्ट येत नाही. तू माझ्या विधानावर चढविलेल्या हल्ल्याला

---

२. मेजर इव्हान्स बेल : संपादक : मेमॉअर ऑफ जनरल जॉन ब्रिग्ज (लंडन १८८५) पृ. ८६ ते ८९.

तोंड देण्याइतपत माझी तयारी नाही. याचे कारण काही अंशी माझे अज्ञान हे तुला माहीतच आहे.[३] ”

देशमुखीच्या उगमाचा हा वाद केवळ पत्रव्यवहारापुरताच मर्यादित राहिला नाही. आपल्या ‘ मराठ्यांचा इतिहास ’ या पुस्तकात साररूपाने त्याने या विषयाचे प्रतिपादन केले आहे. महाराष्ट्रातील देशमुख ही संस्था बहामनी राज्याच्या उदयाच्या प्रारंभीची नसली तरी ती त्या सुमारची आहे, असे आपले मत त्याने दिले आहे. प्रस्तुत संदर्भात लढविलेल्या निरनिराळ्या तर्कांचा उल्लेख करून तो याज्ञवल्क्याच्या विज्ञानेश्वरात ज्या देशाधिकाऱ्यांचा उल्लेख आला आहे, ते कोण असावेत, याची चिकित्सा करतो. दक्षिणेकडील मुसलमानी राजवटीत आढळणारे, कायमचे, वंशपरंपरागत जमीनदार आणि काही सवलती उपभोगणारे अधिकारी हे विज्ञानेश्वरातील देशाधिकारी नसावेत असे ग्रँटचे म्हणणे होते.[४]

वरील विवेचनावरून परंपरेने चालत आलेली देशमुख-देशपांड्यांच्या उगमाची कल्पना ग्रँट डफला मान्य नव्हती हे स्पष्ट आहे. दक्षिण देशाच्या प्राचीन इतिहासात गेल्या १०० – १५० वर्षांच्या कालखंडात बरेच संशोधन झाल्याने मुसलमानपूर्व संस्था आणि मुसलमानी अमलातील संस्था यांच्यामधील दुवे जोडून दाखविणे शक्य झाले आहे.

राष्ट्रकूटांच्या काळात (इ. स. ७५४–९७५) ग्रामकूट या नावाचा एक ग्रामप्रमुख अधिकारी असे. देशग्रामकूट याचा अधिकार एखाद्या विभागावर– ग्रामांच्या समूहावर–चालत असे.[५]

म्हैसूर देशातील ग्रामव्यवस्था महाराष्ट्राहून काही भिन्न नव्हती. म्हैसूर देशातील ‘ गौडा ’ म्हणजे आपल्याकडील पाटील आणि ‘ कर्णम् ’ अथवा

3. You are a formidable adversary and would rather avoid coming to regular action. You are a Patana Toork that slaughters kine. I am *Maharatta Manoos* and fight or flee as these require. However *gele gosht yet nahee.* I am however not quite preferred to defend either of these points on which you assail me and this proceeds as you will perceive partly from my ignorance. ”

(MSS : EUR, B 109, Grant to Briggs, Date 31-8-1820.)

४. ग्रँट डफ : ‘ मराठ्यांचा इतिहास ’, ६ वी आवृत्ती (१९२१), भाग १ ला, पृ. ३५, ३८. विज्ञानेश्वरात देशाधिकारी असा शब्द आढळत नाही.

५. डॉ. ए. एस्. आळतेकर : ‘ दि राष्ट्रकूटाज अँड देअर टाईम्स् ’, (पुणे १९३४), पृ. १७८–१८०.

'शानभोग' म्हणजे आपल्याकडील कुलकर्णी. १० ते ४० खेड्यांच्या समूहाला 'होबळी' अथवा 'नाडू' म्हणत. या प्रदेशाची तुलना आपल्याकडील 'तर्फ' या विभागाशी करता येईल. या प्रदेशावरील अधिकाऱ्याला 'नाडिग' अथवा 'नाडगौडा' म्हणत.[६]

यादवांच्या उदयापूर्वीच्या कालात राष्ट्र, वैश्य, मंडल, भुक्ती, पुर, ग्राम असे शासकीय विभाग दक्षिणदेशात रूढ होते. यादवकालात या विभागांनी काही नवीन संज्ञा धारण केल्या. पूर्वीच्या 'विषय', 'भुक्ती' यांच्या ऐवजी आता 'खंपण', 'कंपण', गंपण' अशा संज्ञा वापरण्यात येऊ लागल्या. 'कंपण' हा देशाचा उपविभाग असावा आणि हाच मुसलमान कालात 'तर्फ' अथवा 'कर्यात्' म्हणून ओळखला जात असावा. देशप्रमुखाला 'देशग्रामकूट' म्हणत होते. यालाच नंतरच्या काळात देशमुख ही संज्ञा प्राप्त झाली. कर्नाटकातील 'नाडू' हा विभाग 'कंपणा'सारखाच होता. नाडूच्या प्रमुखाला 'नाडगौडा', 'नाडप्रभु' अथवा 'नाडपेरगडे' असे म्हणत. 'नाडूची' महसूलव्यवस्था पाहणे हे या नाडगौडाचे प्रमुख कार्य असे. कर निश्चित करणे, त्यात सूट देणे अथवा त्यांच्या वसुलीचे काम कोणाकडे तरी सुपूर्त करणे, जमिनीचा सारा ठरविणे आणि तो वसूल करणे ही सारी कामे नाडगौड्याच्या सहकार्याने सरकार पार पाडीत असे. महाराष्ट्रातील देशमुखाला देखील अशाच तऱ्हेची कामे करावी लागत.[७]

देशमुख या शब्दाची व्युत्पत्ती पाहणे येथे रास्त ठरेल. हा शब्द संस्कृत असून त्याची फोड देशाचा मुख्य किंवा देशाचे 'मुख' अशा दोन्ही तऱ्हेने करता येईल. अर्थात् दोन्हींचा अर्थ एकच आणि तो म्हणजे देशाचा प्रमुख अधिकारी हा होय. 'भुक्ती'चे नामांतर 'कंपणात' त्याणि 'मंडळाचे', 'देशात' जसे नंतरच्या काळात घडले, तद्वत् 'देशग्रामकूट' हा शब्द मागे पडून तेथे देशमुख हा शब्द आला असावा.

मुसलमानांनी दिलेल्या व्युत्पत्तीचा आधार घेऊन ग्रँट डफने या शब्दांचा जो अर्थ आपल्या पुस्तकात दिला आहे तोही ग्राह्य होण्यासारखा नाही. त्याच्या

---

६. लेविस राईस : 'म्हैसूर', भाग १ ला, पृ. ५८१.
डॉ. मु. गो. पानसे : 'यादवकालीन महाराष्ट्र', पृ. ५०, ५२, ५३.

७. डॉ. दीक्षित जी. एस्. : लोकल सेल्फ गव्हर्नमेंट इन् मिडिव्हल कर्नाटक, धारवाड १९६४, पृ. ३७.

व्हिलेज लाइफ इन् द डेक्कन : ए. आर्. कुलकर्णी. रिव्ह्यू ऑफ सोशल अ‍ॅण्ड इकॉनॉमिक हिस्ट्री, भाग २, नं. १, एप्रिल १९६७.

मते देश म्हणजे ‘ दस ’ अथवा दहा आणि ‘ मुख ’ म्हणजे मूठ.[८] रयतेच्या उत्पन्नातून दहा मुठी धान्य अथवा $\frac{1}{10}$ हिस्सा ज्या कायम वंशपरंपरागत अधिकाऱ्याला मिळावयाचा हक्क होता तो देशमुख होय, असा ग्रँटने या दोन्ही शब्दांचा मिळून अर्थ लावला आहे. पण देशमुखाचा हिस्सा $\frac{1}{10}$ होता याची नोंद कोठेही आढळत नाही. मराठी राजाचा ‘ सरदेशमुखी ’ हक्क हा वतनदार देशमुखांच्या हक्कांहून अगदी भिन्न होता हे येथे लक्षात ठेविले पाहिजे. अर्थात् मुसलमांन इतिहासकारांनी दिलेली ही व्युत्पत्ती ग्रँटला मंजूर नव्हती. तो म्हणतो, इतर व्युत्पत्तिकारांप्रमाणेच मुसलमान लोक देखील काही वेळा अत्यंत कल्पकता दाखवतात, पण त्यामुळे सत्याचा लोप होतो, याचे भान त्यांना रहात नाही आणि आपल्या भाषेच्या आधारे ते मूळ संस्कृत शब्दाचा हवा तसा अर्थ लावतात. ग्रँट म्हणतो की, देशमुख म्हणजे देशाचा अधिकारी हा मराठ्यांना अभिप्रेत असलेला अर्थ इंग्रज लोक मान्य करीत नाहीत, त्यांचा कल मुसलमानांनी दिलेल्या अर्थाकडे अधिक आहे.

‘ देशाधिकारी ’ या शब्दाचीही चिकित्सा ग्रँटने केली आहे. इतर अधिकाऱ्यांप्रमाणे हे देखील विशेषतः ग्रामाधिकाऱ्यासारखे कायम, वंशपरंपरागत अधिकारी होते का, याबाबत त्याला शंका वाटत होती. देशाधिकारी हे भिन्न असावेत आणि त्यांच्याकडे ग्रामाकडून काही विशिष्ट न्यायनिवाड्यासंबंधीची कामे सोपविली जात असावीत असे त्याचे मत होते.[९]

मराठ्यांनी बरेच मुसलमानी लेखनालंकार सहीसही उचलले आहेत. जेथे हिंदु पद्धतीचा विनासायास अवलंब करता येतो, तेवढाच भाग त्यांनी घेतला आहे असे त्याचे मत होते. राजा जेव्हा एखाद्याला सनद देतो तेव्हा त्या पत्रात ज्याला उद्देशून ती सनद दिली आहे त्याचे नाव आणि नंतर मुकादम, देशमुख आणि देशाधिकारी अशा क्रमाने ही नावे अथवा अधिकारी येतात. पहिल्या तीन लोकांचा नावानिशी अथवा हुद्द्यानिशी उल्लेख केलेला असतो, पण शेवटचे नाव अथवा अधिकारी याच्यापुढे मात्र ‘ देशाधिकारी, वर्तमान, भावी ’ अथवा ‘ हाल व इस्तकबाल ’ म्हणजे विद्यमान आणि भविष्यकालीन असे शब्द असतात. यावरून देशाधिकारी हे वंशपरंपरागत अधिकारी नाहीत हे स्पष्ट होते. देशमुखांचे पुरातनतत्त्व मान्य करणारे लोक येथे म्हणतील ‘ वर्तमान, भावी ’, ‘ हाल व इस्तकबाल ’ हे मर्यादित स्वरूप दर्शविणारे कलम केवळ विद्यमान अधिकाऱ्यांना उद्देशून आहे आणि काही असे मत मांडतील की, राजा आणि

८. ग्रँट डफ : मराठ्यांचा इतिहास, भाग १, पृ. ३५, ३८ तळटीपा.
९. ग्रँट : कित्ता.

पाटील यांच्यामध्ये कोणताही वंशपरंपरागत अधिकारी पूर्वी नव्हता. देशमुख ही संस्था मुसलमानांनीच निर्माण केली आणि त्यानंतर मुसलमान बंडखोरांना मदत करणाऱ्या नाईक-पाळेगारांना कालांतराने ही संज्ञा कशी मिळाली असावी यासंबंधीचे आपले तर्क तो मांडतो. 'वतन' हा अरेबिक शब्ददेखील या काळातच उदयाला आला आणि त्या शब्दान्वये 'स्वदेश' निर्देशिला जाऊ लागला. 'वतन' आणि 'वृत्ति' हे दोन्ही समानार्थी शब्द आहेत अशी मते ग्रँटने मांडली आहेत. अर्थात 'वतन' म्हणजे नोकरीनिमित्त दिलेली जमीन आणि 'वृत्ति' हे सर्वस्वी धार्मिक स्वरूपाचे दान आहे असे आज्ञापत्रात सांगण्यात आले आहे. तेव्हा ग्रँट डफचे विवेचन येथे बरोबर नाही हे स्पष्ट होते.[१०]

काही सनदापत्रांत जो 'देशाधिकारी' शब्द येतो तेथे त्याचा अर्थ 'कारकून' अथवा सरकारी अधिकारी असा असतो. काही सनदापत्रांतून त्या अधिकाऱ्याचे नाव दिलेले असते. उदा० भानजी गोपाळ, मुख्य देशाधिकारी आणि देशलेखक वर्तमान व भावी. काही कागदपत्रांतून 'कारकुनानी हाल व इस्तकबाल व देशमुखानी' असाही मजकूर आढळतो. यावरून देशाधिकारी हे राज्याधिकारी होत; गावचे अधिकारी म्हणजे पाटील, कुलकर्णी, देशमुख, देशपांडे यांच्याहून ते वेगळे होत हे स्पष्ट होते.[११]

मुसलमानांनी जेव्हा दक्षिणदेश काबीज केला तेव्हा त्यांनी बऱ्याच ठिकाणी आपल्या संज्ञा प्रसृत केल्या. उदाहरणार्थ, ग्रामणी अथवा पाटीलच्या ऐवजी 'मुकादम' हा शब्द आला. 'प्रज'च्या ऐवजी 'रियाया' अथवा मुजारियान असे त्यांचे शब्द आले, परंतु देशमुख आणि देशपांडे यांना प्रतिशब्द फार्सी भाषेत त्यांनी का दिले नाहीत हे समजण्यास मार्ग नाही. या संस्था मुसलमानी अमलात उदयाला आल्या, हे ग्रँट डफचे मत जर मान्य केले तर या संस्कृत संज्ञांच्या ऐवजी त्यांनी मुळातच फार्सी संज्ञा का दिल्या नाहीत हे गूढ उकलत नाही.

ब्रिग्जने आपल्या मताच्या पुष्ट्यर्थ असे प्रतिपादन केले होते की, सिलोन देशात अशाच स्वरूपाचे अधिकारी होते, आणि ती संस्था भारतातूनच तेथे गेलेली असावी. सिलोन देशांत अधिगार (Adigars) अथवा मुख्यमंत्र्याच्या नंतरच्या अधिकाऱ्यांना दिसाऊवस (Dissauvas) असे म्हणत. दिसाऊवस हे

१०. कित्ता : पृष्ठ ३७ तळटीप.

११. महाराष्ट्रेतिहासाची साधने : भाग २, पृ. २५७, संपा. वा. सी. बेंद्रे, मुंबई, १९६६.

शिवचरित्र साहित्य भाग ८, पृ. ३०, ३३, ४८, संपा. शं. ना जोशी, पुणे, १९४२.

जिल्हाधिकाऱ्यासारखे असत. जिल्ह्यास ते कोर्ले (Korle) असे म्हणत. त्यांची प्रमुख कामे म्हणजे राजाच्या तैनातीत असणे, महसूल आवश्यकतेप्रमाणे गोळा करणे, आणि कायदा, शांतता आणि शिस्त यांचे पालन केले जाते किंवा नाही यावर देखरेख ठेवणे. ' दिसाऊवस 'ना राजाकडून त्यांच्या चाकरीनिमित्त जमीन मिळत असे.[१२]

सिलोन देशातील ' देस ' हा शब्द आपल्याकडील ' जनपद ' या अर्थी वापरला असून दिसनायक हा दिसा या विभागाचा प्रमुख अधिकारी असे. सिलोन देशाच्या इतिहासातील ' कॅन्डी ' कालात यालाच ' दिसव ' अथवा ' महादिसव ' असे म्हणत. यावरून ब्रिग्जने उल्लेखिलेला ' दिसवस ' हा अधिकारी म्हणजे आपल्याकडील देशमुख असावा. ' सिलोन ' ही एकप्रकारे भारताची वसाहत असल्यामुळे साहजिकच भारतीय संस्था सिलोनच्या सामाजिक-राजकीय जीवनात प्रविष्ट झाल्या. ' दिसवस ' हे केवळ लष्करी अधिकारी असावेत, ते देशमुखाहून भिन्न असावेत असे ब्रिग्जचे समाधान करण्याचा ग्रँट प्रयत्न करतो. पण सिलोन-च्या इतिहासात त्याचे जे वर्णन आले आहे त्यावरून तो प्रथम ग्रामाधिकारी आणि नंतर लष्करी अधिकारी होता हे स्पष्ट होते. आणीबाणीच्या प्रसंगी मराठी देशमुखाला देखील लष्करी कामे करावी लागत हे सर्वश्रुतच आहे. तसेच आपल्या विभागात त्याला सार्वजनिक बंदोबस्ताची देखील काही कामे करावी लागत.

मुसलमानपूर्व कालात ग्राम, देश असे शासकीय विभाग अस्तित्वात होते. यावरून हा विभागाचा महसूलविषयक कारभार पाहणारे काही स्थानिक वंशपरंपरागत अधिकारी असणार हे स्पष्ट होते. तेव्हा देशमुख, देशपांडे या संस्था मुसलमानांनी निर्माण केल्या अथवा किमान त्या बहामनींच्या समकालीन असाव्यात या ग्रँटच्या विधानाला ऐतिहासिकदृष्ट्या आधार उरत नाही. मुसलमानपूर्व कालात कदाचित भिन्न संज्ञा घेऊन हीच ग्रामसेवेची कामे स्थानिक वंशपरंपरागत अधिकारी करीत असावेत. थोडक्यात देशमुख, देशपांडे या संस्थांच्या उगमाची कैफियत ग्रँट यशस्वीरीत्या मांडू शकला नाही, आणि या संस्था मूळच्या हिंदूंच्याच, या रूढ कल्पनेला त्याने दर्शविलेला विरोध फारसा टिकाऊ स्वरूपाचा वाटत नाही.

---

१२. रॉबर्ट पर्सिव्हल : ॲन् अकाउंट ऑफ द आयलंड ऑफ सिलोन, पृ. २५८–२५९ (लंडन, १८०३).
रे एच्. सी. (सं.) : हिस्ट्री ऑफ सिलोन, खंड १, भाग २, पृ. ७३३ (सिलोन, १९६०).

श्रीविठ्ठलमूर्तीचे स्थलांतर व संत भानुदास

मधुकर रामदास जोशी

वारकरी पंथात विठ्ठलमूर्तीच्या स्थलांतराच्या ज्या काही घटनांवर काव्यमय कथानके प्रख्यात आहेत, त्यांपैकी संत भानुदासांनी विठ्ठलमूर्ती परत आणल्याची कथा सर्वज्ञात आहे. नामदेवांच्या पांडुरंगावरील सुप्रसिद्ध आरतीत, 'वामांगीं रखुमाई दिसे दिव्य शोभा' असा उल्लेख आहे; परंतु रुक्मिणीसह विठ्ठलाची मूर्ती आजही पंढरपुरी नाही. पंढरपूरहून विठ्ठलमूर्ती कर्नाटकात नेण्यात आली व एकनाथांचे पणजे संत भानुदास यांनी ती मूर्ती परत आणली, असा समज सर्वांचा आहे. महाराष्ट्र-सारस्वतकारांच्या मते, 'भानुदासाने विठ्ठलमूर्ती परत आणिल्याच्या काव्यमय कथानकाच्या मुळाशी खरा इतिहास निःसंशय आहे.'[1] वारकरी पंथाचे महाराष्ट्रातील स्थान, विठ्ठल-उपासनेचा कर्नाटक-महाराष्ट्रातील प्रसार व संत भानुदासांचे असामान्य कार्य या दृष्टीने विठ्ठलमूर्तीचे स्थलांतर ही महत्त्वाची घटना आहे. म्हणून प्रस्तुत लेखांत विठ्ठलमूर्तीचे स्थलांतर व भानुदासांची कामगिरी यांसंबंधी विवेचन करावयाचे योजिले आहे.

मराठी अभ्यासक व मूर्तीचे स्थलांतर

पंढरपूर येथील विठ्ठलाची पूजा-अर्चा नित्यनियमाने होत असे. तेथील उपलब्ध शिलालेखांवरून[2] विठ्ठलभक्तीचा प्रसार विदर्भ, तेलंगण, कर्नाटक प्रदेशांत झाला असून पंढरीच्या वारीचा उल्लेखही आढळतो.[3] पांढरीफडमुख्य रामचंद्र-देव विठ्ठलाचा परमभक्त असून यादवकालातील मंदिराचे उल्लेख व विठ्ठलमूर्तीचे संदर्भ संतवाङ्मयात आढळतात. ज्ञानदेवांनंतर लवकरच मुसलमानांच्या स्वाऱ्या सुरू झाल्या. प्रथम खिलजीच्या व नंतर बहामनींच्या स्वाऱ्यांमुळे महाराष्ट्राचे स्वातंत्र्य नष्ट होऊन धार्मिक व सांस्कृतिक जीवन उद्‌ध्वस्त झाले. बेदर येथील बहामनी

---

१. महाराष्ट्र-सारस्वत.

२. पंढरपूर येथील शिलालेख, शके, ११११, ११९५.

३. कृष्णदेव यादव शिलालेख, शके ११७०.
महाराष्ट्र-सारस्वत, पाचवी आवृत्ती, पान १००७.

राजवटीत पंढरपुरावर स्वारी झाली व महाद्वारी मशीद उभारण्यात आली. याच सुमारास दक्षिणेत विजयनगरचा उदय झाला. विजयनगरचे राजे हिंदुधर्माभिमानी असून वैष्णव-मतानुयायी होते. पंढरपूर हे वैष्णव पीठ. अस्थिर राजकीय परिस्थिती व परधर्मीयांची असहिष्णुता लक्षात घेऊन विजयनगरराजांनी पंढरपूरहून विठ्ठलमूर्ती आपल्याबरोबर नेली, असा अभ्यासकांचा तर्क आहे. सुप्रसिद्ध संशोधक ग. ह. खरे लिहितात, " विजयनगर येथे विठ्ठलस्वामीचे मंदिर असून पंढरपूर येथील विठ्ठलमूर्ती नेण्याची शक्यता भानुदासाच्या जवळजवळ समकाली म्हणजे शके १४३२–१४५१ पर्यंत विजयनगरी होऊन गेलेला अत्यंत पराक्रमी राजा कृष्णराय याच्या बाबतीत आहे. कारण त्याने इतर ठिकाणांहून पूजनीय मूर्ती आणून त्यांची विजयनगरात स्थापना केल्याबद्दल भरपूर पुरावा सापडतो."[४] महाराष्ट्र-सारस्वतकार भावे म्हणतात, " आपल्या राजधानीत दुनियेतील सर्व चांगल्या व महत्त्वाच्या वस्तू असाव्या, असे तेथील राजास वाटणे साहजिकच आहे. आणि कदाचित् याच मोहाने कृष्णरायाने पंढरपूरची श्रीविठ्ठलाची मूर्ती आपल्या राजधानीत नेली व तेथे तिची स्थापनाही केली."[५] डॉ. सी. नारायणरावांचा पाठपुरावा करताना डॉ. शं. गो. तुळपुळे लिहितात, " विजयनगर येथील विजय-विठ्ठलाचे मंदिरात आज कोणतीच मूर्ती नसली, तरी काही वर्षांमागे त्या देवळाच्या परिसरात, जिच्या डाव्या कडेवर रुक्मिणीची सूक्ष्म आकृती आहे, अशी एक विठ्ठलमूर्ती भग्नावस्थेत पडलेली आपण पाहिल्याचे डॉ. सी. नारायणराव सांगतात. ही विठ्ठलमूर्ती मूळची पंढरपूरची असून तिची एक प्रतिकृती–रुक्मिणीविरहित–तयार करून ती कृष्णरायाने भानुदासास दिली असावी, असा तर्क आहे."[६] या विषयानुषंगाने विवेचन करताना श्री. ल. रा. पांगारकर म्हणतात, " भानुदासाच्या वेळी तुंगभद्रातटी विजयनगर ऊर्फ अनागोंदी येथे कृष्णराय नावाचा बलाढ्य राजा असून हा सहज पंढरीस देवदर्शनार्थ आला असताना तेथील कीर्तनसोहळा पाहून त्याला श्रीविठ्ठलमूर्ती आपल्या राज्यात नेण्याची इच्छा झाली."[७]

सर्वश्री खरे, भावे, तुळपुळे, पांगारकर प्रभृती इतिहाससंशोधक व सारस्वतकार विठ्ठलमूर्ती पंढरपूरहून नेण्यात आली ही घटना सत्य मानतात व विठ्ठलमूर्ती हलविण्याची कारणे वेगवेगळी देत असली, तरी कृष्णराज ऊर्फ कृष्ण-देवरायाने ही मूर्ती विजयनगरास नेली, याबद्दल त्यांचे एकमत आहे. परंतु डॉ.

४. श्रीविठ्ठलमूर्ती व पंढरपूर.

५. महाराष्ट्र-सारस्वत, पृ. १९२.

६. महाराष्ट्र-सारस्वत, पंचम आवृत्ती, पृ. ७६३

७. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, खंड दुसरा.

दलरींनी ही घटना असंभाव्य व कपोलकल्पित मानली असून, वारकरी पंथाला ओहोटी लागली, असे मांडताना ते लिहितात :

"We have seen that through the preceeding centuries Vithoba was known and worshipped in the Kannada country. The 16th century saw a marvellous revival of that devotion. It looks as if for a time Vijayanagar took up from Pandharpur the privilege to be the centre of Vithoba cult. However difficult it may be to move the actual removal of the statue of, Pandharpur to Vijayanagar; and the more recent studies on that controversial question seem to conclude that such an event never took place ; the legend itself is like a symbol of that temporary succession of Vijayanagar to Pandharpur." [८]

विठ्ठल-उपासनेचे सातत्य

विठ्ठलाची उपासना महाराष्ट्राप्रमाणेच कर्नाटकात प्राचीन कालापासून होती. महाराष्ट्रीय संतमंडळात विठ्ठलाला 'कानडा' या नावाने संबोधतात व विठ्ठल हे मूळचे कानडी दैवत आहे. त्या प्रदेशात विठ्ठल-उपासनेप्रमाणेच विठ्ठलमूर्तींचे अभंग विठ्ठल, विजय विठ्ठल, वीर विठ्ठल, दास विठ्ठल व त्रिभंग विठ्ठल असे प्रकार आढळतात. पंढरपुरी समचरणी व कटावर हात ठेवून उभी असलेली अभंग विठ्ठलाची मूर्ती आहे व महाराष्ट्रातील ज्ञानदेव-नामदेवादिकांच्या समाधिकालानंतरही पंढरपूर येथे संतमंडळी वारीसाठी जमत असत. वारकरी संप्रदायातील मंगळवेढे येथील कान्होपात्रा बहामनी राजवटीत होऊन गेली. तिने विठ्ठलासमोर आत्मार्पण केल्याची खूण तरटीचे झाड दर्शविते. कान्होपात्रासमकालीन मंगळवेढ्याचा ठाणेदार दामाजीपंत याने दुर्गादेवीच्या दुष्काळात धान्यकोठारे गरिबांना खुली केली. दुर्गादेवीचा दुष्काळ शके १३९०–१३९७ या सुमारास पडला. बेदर बादशहाने धरण्यासाठी शिपाई पाठविले असता दामाजीपंत पंढरीच्या पांडुरंगाचे दर्शन घेऊन बेदर नगरीस गेले. दामाजीपंतांची संकटातून सुटका झाल्यानंतर त्यांनी उत्तर आयुष्य पंढरपुरी विठ्ठलसेवेत घालविले. ही हकीगत विश्वसनीय असून इतिहासाचार्य राजवाड्यांनी सातारकर महाराजांच्या दप्तरातील महजराची नक्कल प्रसिद्ध केल्यामुळे या घटनेची ऐतिहासिकता सिद्ध झाली आहे. द्वितीय दत्तावतार श्रीनरसिंह सरस्वतींनी "मातृलिंग पांडुरंग"

---

८. Cult of Vithoba.

असे क्षेत्राचे वर्णन करून, आराध्ये नावाच्या भक्ताला पुंडलीकवरदाची भक्ती करण्यास सांगितले. त्यांच्या वेळेस पंढरपुरी पुंडलीकवरदाची मूर्ती होती. मध्वाचार्यांचे साक्षात् शिष्य अक्षोभतीर्थही सत्पुंडरीकवरदाची उपासना करीत. चांगदेववंशीय चांगा मुधेश व चांगा केशवदास पंढरपूरची वारी नित्यनियमाने करीत असत. पंढरपुरावर बहामनींची स्वारी प्रथम शके १४२० मध्ये झाली. त्या वेळेस बडव्यांनी विठ्ठलमूर्ती लपविल्यामुळे आक्रमकांनी महाद्वाराची मोडताड करून मशीद उभारली, परंतु चांगा केशवदासाने पुन्हा मंदिर उभारले. कान्होपात्रा, दामाजीपंत, चांगा मुधेश, चांगा केशव, अल्लमप्रभू, वडवाळसिद्ध परंपरेतील कान्हो पाठक, संत भानुदास, श्रीनरसिंह सरस्वती, अक्षोभतीर्थ, सहजानंद आदी संतमंडळींनी नामदेवांनंतर एकानाथपूर्वकालात विठ्ठल-उपासना सातत्याने चालू ठेवली. आषाढी व कार्तिकीला यात्रा भरत. पंढरपूरच्या कीर्तनसोहळ्याची वार्ता बंगालमधील चैतन्यमहाप्रप्रभूंच्या वडील बंधूंना माहीत होती व संन्यास-ग्रहणानंतर त्यांनी आपले सर्व आयुष्य पंढरपुरी घालविले. पांगारकरांच्या मते कृष्णराज हा कीर्तनसोहळ्यामुळे प्रभावित झाला. कबीरासारखा संत पंढरपूरकडे आकर्षित झाला, तो याच कालात. पंजाब, गुजरात, उत्तर प्रदेश, बंगाल, कर्नाटक या प्रदेशांतील साधुसंत पंढरपूरकडील विठ्ठल-संप्रदायाचे जे गुणगायन या कालखंडात करतात, त्यावरून हा संप्रदाय नष्ट झाला नव्हता वा त्याला ओहोटीही लागली नव्हती, हे उघड आहे.

संत भानुदास (१३७० ते १४३०)

विठ्ठल संप्रदायातील कीर्तनसोहळा व विठ्ठलाचे मूळ कर्नाटकात असल्याने अनेक कर्नाटकस्थ भक्तजन पंढरपुरी येत असत. या कीर्तनसोहळ्याने प्रभावित होऊन अनागोंदीच्या राजाने विठ्ठलमूर्ती आपल्याबरोबर नेल्यामुळे वारकऱ्यांना अतिदुःख झाले व त्यांनी भानुदासांना पाठविले. भानुदास एकनाथांचे पणजे. एकनाथांचा जन्मशक १४५५ आहे. एकनाथांच्या जन्मसमयी त्यांच्या वडिलांचे—सूर्यनारायणांचे—वय २० वर्षे मानल्यास सूर्यनारायणांचा जन्मशक १४३५ येतो. एकनाथांच्या आजोबांचा समय शके १४००–१५३५ संभवतो. भानुदास चक्रपाणींचे वडील. साहजिकच भानुदासांचा समय शके १३७०–१४३० च्या दरम्यान आहे. मराठी वाङ्मयेतिहासकार हाच समय भानुदासांचा मानतात. भानुदासांचे एकूण ९४ अभंग सकलसंतगाथेत[१] आहेत. विठ्ठलभक्ती व अभंगांबद्दल वारकऱ्यांत भानुदासांना फार मान आहे. विठ्ठलमूर्ती आणण्याचे कार्य त्यांच्या

१. सकलसंतगाथा, भाग २

आयुष्यातीलच नव्हे, तर वारकरी पंथाच्या इतिहासातील महत्त्वाची घटना आहे. वारकरी मंडळी कार्तिकी-आषाढीनिमित्ताने पंढरीस जमत असत. तेथे गेल्यावर विठ्ठलमूर्ती कर्नाटकात नेल्यामुळे त्यांना दर्शन होत नसे. साहजिकच वारकरी मंडळी मनःक्षोभ व विषाद प्रगट करीत. मूर्ती कोणी आणावी, या प्रश्नाविषयी वारकरी प्रमुख मंडळींत चर्चा चालू असता भानुदासांनी संतांना साष्टांग नमन करून विनंती केली की—

जरी आज्ञा द्याल मज आतां। तरी आणितों सत्वर पंढरीनाथा।
तुम्ही सांडुनी सकळ चिंता। या स्थळीं तत्त्वता असिजे॥

या कामगिरीची जबाबदारी वारकऱ्यांनी भानुदासांवर सोपविली. कार्याचे स्वरूप व भानुदासांची निवड, त्यांच्यावर वारकऱ्यांचा किती विश्वास होता, हे सूचित करते. या समयी भानुदास श्रेष्ठ भागवद्भक्त म्हणून वारकऱ्यांत विख्यात असले पाहिजेत. त्यांना वारकरी मंडळात आदराचे स्थान असल्यानेच ही विकट कामगिरी त्यांच्यावर सोपविली. साहजिकच भानुदास या समयी वयस्कर असून आयुष्याच्या उत्तरार्धात त्यांनी विठ्ठलमूर्ती परत आणण्याचे कार्य पूर्ण केले. वारकरी संप्रदायापैकी तुकाराम, विष्णुदास नामा, एकनाथ, महीपती या संतकवींनी आपल्या साहित्यातून भानुदासांच्या या कार्याचा उल्लेख केलेला आढळतो. भानुदास विद्यानगरीला गेले. तेथे विठ्ठलमंदिरात संकीर्तन चालू असता घडलेल्या काही अद्‌भुत चमत्कारांचे वर्णन तुकारामांनी केले आहे. या घटनेत एक महत्त्वाची गोष्ट तुकाराम सांगतात, ती म्हणजे परमेश्वराच्या गळ्यातील कंठहार भानुदासांच्या गळ्यात आला. देवाच्या गळ्यांतील हार स्वतःच्या गळ्यात घालून कीर्तन करणे ही पद्धती वारकरी मंडळीत आहे. विद्यानगरीत भानुदासांनी वारकरी पद्धतीचे कीर्तन केले असावे. यामुळे त्यांच्यावर राजकोप झाला. परंतु दैवी चमत्कारामुळे भानुदासांची सुटका झाली, अशी भावना वारकऱ्यांत आहे. भानुदासकृत काही अभंगांतून ही घटना सूचित झाली आहे. यातील चमत्काराचा भाग बाजूला ठेवला, तरी भानुदासांचे रसाळ कवित्व, पदरचना व भक्ती यांमुळे राजाचे लक्ष त्यांच्याकडे गेले व त्याने भानुदासांना विठ्ठलमूर्ती परत दिली. हीच घटना एकनाथ कथन करतात—

जयाचीं पदबंधें पाहतां। विठ्ठलमूर्ती घरां आली॥ [१०]

भानुदासांनी विठ्ठलमूर्ती शके १४२८ च्या कार्तिक महिन्यात पंढरपुरास आणली. श्री. ल. रा. पांगारकर लिहितात, "भानुदास विजयनगरहून देवाला

---

१०. एकनाथी भागवत.

घेऊन आले, हे कळताच पंढरपूरचे व आसपासचे हजारो भाविक वैष्णव वीर दिंड्यापताका व टाळमृदंग घेऊन विठ्ठलनामाचा गजर करीत त्यांस सामोरे आले. देवाला रथावर घालून गावात मिरवणूक काढली. कार्तिकी एकादशीला देवाच्या रथाची मिरवणूक अद्याप पंढरपुरास मोठ्या समारंभाने निघत असते, ती भानुदासांनी अनार्गोदीहून आणलेल्या मंगल दिवसाचे पवित्र स्मारक होय." [११] भानुदासांना राजाने दोन मूर्ती दिल्या. मोठी मूर्ती त्यांनी पंढरपूर येथे ठेवली व लहान मूर्ती **आजही पैठणला एकनाथमंदिरात आहे.** विशेष म्हणजे भानुदासांनी **अभंग विठ्ठलाची** मूर्ती न आणता **विजय विठ्ठलाची मूर्ती आणली.**

कृष्णदेवराय

तुकाराम-महीपती ही संतमंडळी व आधुनिक संशोधक यांचे, भानुदासांनी विद्यानगरीहून मूर्ती आणली, या बाबतीत एकमत असले, तरी भानुदासांचा विद्यानगरीस ज्या राजाशी संबंध आला तो राजा कोण ? संतमंडळीच्या मते हा रामराजा आहे. सर्वश्री खरे, पांगारकर, तुळपुळे, भावे यांच्या मते हा राजा कृष्णदेवराय होय. कृष्णदेवरायाचा जन्मशक १४११ आहे; व श्रावण वद्य ८ शके १४३१ मध्ये हा राज्यावर आला. राज्यावर आल्यापासून शके १४३९ पर्यंत तो सतत स्वाऱ्यांवर होता. या दरम्यान त्याने अनेक पाळेगारांचा व उम्मत्तूरचा राजा नंजराज याचा बंदोबस्त केला. विजापूर, बेदर यांच्याशी, त्याचप्रमाणे गोवळकोंडा राजाशी त्याने युद्धे केली. ओरिसाच्या गणपती राजाचा पराभव केला. कृष्णदेवराय शके १४३१-१४३९ पर्यंत सतत स्वाऱ्यांवर होता. तो पंढरपूरकडे आला, याला पुरावा नाही. भानुदासांनी विठ्ठलमूर्ती शके १४२८ त परत आणली. भानुदास यांचा समय शके १३७०-१४३० येतो. कृष्णदेवराय राजा सिंहासनावर असतानाच अनेक माध्व भक्तमंडळी पंढरपूर येथे विठ्ठलदर्शनार्थ जात असत. पुरंदरदासादी भक्त विजय विठ्ठलाची उपासना करीत. अभंग विठ्ठलाची उपासना महाराष्ट्रात होत असे. **कर्नाटकात कृष्णदेवराय राजा राज्य करीत असतानाच पंढरपूर येथे मंदिरात विठ्ठलाची मूर्ती होती.** बंगालचे सुप्रसिद्ध संत चैतन्य महाप्रभू यांनी आपल्या दक्षिणयात्रेत पंढरपूर येथे विठ्ठलासमोर नृत्यकीर्तन शके १४३२ मध्ये केले. हे नृत्य व कीर्तन भानुदासांनी आणलेल्या विठ्ठलासमोर झाले.

तथा होइते पाण्डुपूर आईला गौरचंद्र ।
विठ्ठल ठाकूर देखि पाइल आनंद ॥
प्रेमावेशे कैल प्रभु नर्तन कीर्तन ।
प्रभुप्रेमे देखि सबार चमत्कार मन ॥

---

११. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, खंड २, पृ. १०५

शके १४४० च्या सुमारास वल्लभाचार्यांचे पंढरपूरक्षेत्री आगमन झाले व त्यांनी विठ्ठलमूर्तीचे दर्शन घेतले. शके १४५०–६५ च्या सुमारास कल्याणीच्या सहजानंदांनी मृत्युंजयास पंढरपूरच्या यात्रेत पांडुरंगाकडून विवेकसिंधूची पोथी देवविली.[12] एकनाथसमयी विठ्ठलमूर्ती पंढरपूर येथे होती. अतएव शके १४३२ ते १४७० पर्यंत वाङ्मयीन पुराव्यानुसार विठ्ठलमूर्ती पंढरपूर येथे होती.

श्री. ग. ह. खरे यांचे मत

महाराष्ट्रातील थोर इतिहाससंशोधक माननीय तात्यासाहेब ऊर्फ ग. ह. खरे यांच्या मते, " विजयनगरसम्राट कृष्णदेवराय याने ठिकठिकाणांहून मूर्ती आणल्या. त्याचप्रमाणे पंढरपुराहून विठ्ठलमूर्ती शके १४३५ सुमारास कृष्णदेवरायाने आणली." तात्यासाहेब खरे लिहितात,

"शके १४३५ मध्ये कृष्णरायाने उदयगिरीहून बाळकृष्णाची मूर्ती आणून उदयगिरी येथील देवळाच्या धर्तीचे देऊळ बांधून त्यात मूर्तीची स्थापना केली. विजयनगरी विठ्ठलस्वामीचे मंदिर आहे. हे पुरातत्त्व विभागाकडे असून या मंदिराविषयी[13] अशी माहिती आहे : " It was begun by Krishnadevaraya in 1513 A. D. and the work was carried on by his queens and successors Achyuta and Sadashiv. However the temple was apparently never finished or consecrated. In all probability the work was stopped by the destruction of the city in 1565."

विजयनगरी असलेल्या विठ्ठलस्वामी-मंदिरात पंढरपूरच्या पांडुरंगाची स्थापना कृष्णदेवराय या राजाने केली असावी, असा ध्वन्यर्थ खऱ्यांच्या विवेचनात आहे. खऱ्यांच्या विधानात काही गृहीत तत्त्वे स्वीकारली आहेत—

(१) विजयनगरच्या शके १४३५ च्या मंदिरात पंढरपूरच्या विठ्ठलाची पूजाअर्चा कृष्णराजाने सुरू केली.

(२) कृष्णराजाला ठिकठिकाणांहून मूर्ती जमविण्याची आवड होती. त्याने उदयगिरीहून बाळकृष्णाची मूर्ती आणली व यानेच पंढरपूरहून श्रीविठ्ठलाची मूर्ती आणली.

(३) कृष्णराज व भानुदास हे समकालीन आहेत.

---

१२. 'इंद्रायणी', जानेवारी १९६३.

१३. श्रीविठ्ठल व पंढरपूर : ग. ह. खरे.

शके १४३२ मध्ये बंगालच्या गौरांगप्रभूंनी विठ्ठलासमोर नृत्य केले, हे आपण पूर्वीच पाहिले आहे. भानुदासांनी शके १४२८ च्या कार्तिकात विठ्ठलमूर्ती आणली व शके १४३५ मध्ये भानुदास हयात नव्हते. शके १४३५ नंतर विजयनगरी विठ्ठलस्वामी-मंदिराचे बांधकाम पूर्ण होऊन त्याकरिता श्रीकृष्णराय व त्याच्या दोन राण्यांनी गोपूर उभारून दान केल्याचे शिलालेख कोरले आहेत. शके १४५३ मधील शिलालेखात अच्युतरायाने सोने वाहिल्याचे नमूद आहे. शके १४५५ च्या लेखात मुसलमडुगु वेंकटराजु तिम्मराजु यांनी जमिनी दान केल्याचे नमूद आहे. शके १४५७ चा चिक्कतिम्मचा लेख, अच्युतरायविषयक १४५८ शकातील एका नायड्ने कोरलेला लेख व त्यानंतरचा शके १४८६ चा लेख विठ्ठलस्वामी-मंदिरात आहे. शके १४३५-१४८६ दरम्यानचे विठ्ठलस्वामी-मंदिरातील लेख[१४] जे आज उपलब्ध आहेत, त्यांवरून विठ्ठलाची पूजा-अर्चा व उपासना सुरू होती, असेच दिसून येईल. माध्वादी वैष्णव मंडळी व पुरंदरादी दासकूट विठ्ठलस्वामींची पूजा-अर्चा करीत असत. हीच विजय विठ्ठलाची मूर्ती कृष्णराजाने भानुदासांना दिली, असे मान्य केल्यास विठ्ठलस्वामी-मंदिरात मूर्ती नसताना ही दानपत्रे, पूजा-अर्चा व लेखांची कोरणी कोणत्या विठ्ठलस्वामीबद्दल होत होती? धर्मशास्त्रानुसार विधिवत् प्रतिष्ठापना झालेली मूर्ती वैष्णव कर्मठ वातावरणात भानुदासांना देणे कसे शक्य आहे? मूर्तीसारखी दुसरी मूर्ती आणण्यास भानुदासांना कर्नाटकात जाण्याचे काही एक कारण नव्हते. स्वतः पांडुरंगाची मूर्ती आणली, असे भानुदास महाराज सांगतात. विठ्ठलमूर्ती समस्येसाठी उत्तम साक्षीदार भानुदास व एकनाथच आहेत. त्यांचेच मत प्रमाण मानण्यास प्रत्यवाय कोणता?

मूर्ती नेणारा रामराजा

पंढरीहून विठ्ठलमूर्तीचे स्थलांतर करणारा श्रीकृष्णदेवराय नसून रामराजा आहे. हा आलविडु वंशातील असून यानेच विजयनगरचा तुलववंशीय नरसिंह यास मदत केली. वीर नरसिंह विजयनगरच्या सिंहासनावर शके १४२७-१४३१ पर्यंत होता[१५] व रामराजा तिम्म वीर नरसिंहाचा मांडलीक होता. तालिकोटच्या युद्धात मारला गेलेला रामराजा उत्तरकालीन आहे. वारकरी संतमंडळी आपल्या आख्यानकांतून विठ्ठलमूर्ती नेणारा रामराजा होता, असे सांगतात. तुकाराम, विष्णुदास नामा, महीपती हे रामराजाचे नाव देतात, कृष्णदेवरायाचे नाही. हा

१४. श्रीविठ्ठल व पंढरपूर : श्री. ग. ह. खरे, पान ६३.

१४. History of South India.

अनागोंदीचा होता. पंढरपूर संप्रदायातील समजुतीप्रमाणे विठ्ठलमूर्ती तुंगातीरस्थ अनागोंदीच्या रामराजाने नेली व भानुदासाचे संकीर्तन रामराजासमोर झाले; पदबंधयुक्त रसाळ कीर्तन ऐकून रामराजा संतुष्ट झाला व त्याने समारंभपूर्वक मूर्ती भानुदासांना परत दिली. भानुदास व रामराजा ऐतिहासिक दृष्टीनेही समकालीन आहेत. हाच इतिहास तुकारामादी संत भानुदासचरित्रात कथन करतात.

आतापर्यंतच्या विवेचनाचा सारांश असा—

(१) पंढरपुराहून विठ्ठलमूर्ती अनागोंदीस हालविण्यात आली होती, ही सत्य घटना आहे.

(२) मूर्ती नेणारा कृष्णदेवराय नसून रामराजा आहे.

(३) भानुदासांनी रामराजाकडून मूर्ती आणली.

(४) या निमित्ताने पंढरपूर येथे अजूनही रथोत्सव होतो.

(५) मूर्ती शके १४२८ च्या कार्तिकात भानुदासांनी आणली.

ज्ञानेश्वरांच्या चरित्राचे संशोधन

रामकृष्ण गणेश हर्षे

सच्चिदानंद परंपरेच्या सिद्धनाथ प्रतीचा पहिला अध्याय इ. स. १९४७ साली प्रसिद्ध झाल्यानंतर[1] ज्ञानेश्वरीच्या पाठशुद्धीच्या प्रश्नांकडे बऱ्याच लोकांचे लक्ष गेले व ज्ञानेश्वरीचा अभ्यासही सापेक्षाने होऊ लागला, ही समाधानाची गोष्ट होय. महाराष्ट्रात आज सिद्धनाथ परंपरा, एकनाथ परंपरा व गोपाळाश्रम (राजवाडे) परंपरा अशा तीन परंपरांच्या पोथ्या उपलब्ध होऊ लागल्या आहेत. पैकी सिद्धनाथ परंपरेच्या शक १२७२, शक १५७२, शक १६१६, शक १६४३, शक १६९६ व शक १७२६ इतक्या पोथ्या प्रस्तुत लेखकास उपलब्ध झाल्या असून, त्यांतील महत्त्वाच्या पाठभेदांचा विचार करून एक चिकित्सक (भाषाशास्त्रीय नव्हे) आवृत्ती काढण्याची खटपट चालू आहे. एकनाथ परंपरेच्या अक्षरशः हजारो प्रती उपलब्ध असतील. त्यांत प्रा. न. र. फाटक, श्री. कारखानीस (श्री. केतकर) व श्री. धनेश्वर यांच्याकडील महत्त्वाच्या पोथ्या लवकरच संपूर्णतया[2] प्रकाशित होण्याचा संभव आहे. मध्यंतरी आचार्य शं. वा. दांडेकर यांची नाथ परंपरेची शक १५५१ ची पोथी छापण्यात आली आहे.[3] पण शक १५१५ ची तंजावरची पोथी[4] उपलब्ध असता तिचा स्वीकार आचार्य दांडेकरांनी केलेला दिसत नाही. या प्रतीतील पाठ सामान्यतः वंकटस्वामींच्या प्रतीतील पाठांहून फारसे भिन्न आहेत असे नाही. कै. कुंटे यांचीही ज्ञानेश्वरी शके १५५१ च्याच पैठणच्या मठातील पोथीवरून तयार करण्यात आली होती, असे

---

१. 'श्री भगवद्गीता-व्याख्यान ज्ञानदेवी (चिकित्सक व भाषाशास्त्रीय आवृत्ती) अध्याय पहिला'—संपा. रा. ग. हर्षे, डेक्कन कॉलेज, पुणे, १९४७, पृ. १२+१०८+३०४ रॉयल अष्टपत्री, किंमत रु. १२–५०

२. श्री. द. वें केतकर यांच्या ज्ञानेश्वरीचा पहिला अध्याय व धनेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीचे नऊ अध्याय अनुक्रमे सन १९५१ व १९५३ साली प्रसिद्ध झाले आहेत.

३. सार्थ ज्ञानेश्वरी, सन १९५३.

४. तंजावर सरस्वती महाल ग्रंथालय, क्रमांक ४६८ व क्र. ४५४, अरा ६६, पत्रे ३४५, शक १५१५.

कै. केशवराव देशमुख मानीत. असे असता शक १५१५ ची पोथी त्यांनी वाचकांस नव्याने उपलब्ध करून दिली असती, तर चिकित्सक अभ्यासाला तिचा मोठा उपयोग झाला असता ! धनेश्वर प्रतींतील शब्दांचे केलेले अर्थ नावीन्यपूर्ण आहेत. गोपाळाश्रम (राजवाडे) परंपरेची प्रत जास्त कसोशीने तपासून तिची चिकित्सक प्रत निघाली पाहिजे व त्यासाठी संशोधनपूर्वक पोथ्या मिळविल्या पाहिजेत. अशी या बाबतीत संशोधनाची परिस्थिती आहे. परीक्षार्थी विद्यार्थ्यांसाठी सुटे अध्याय बरेच प्रकाशित झाले असले, तरी चिकित्सामूलक शास्त्रोक्त व्युत्पत्तीस धरून ज्ञानेश्वरीचा सुसंबद्ध अर्थ लावण्याचे काम अद्याप झालेले नाही.

ज्ञानेश्वरचरित्रासंबंधी तर अद्याप खऱ्या संशोधनास सुरुवातच व्हावयाची आहे ! सुमारे ६५ वर्षांपूर्वी श्री. भारद्वाज[५] यांनी या प्रश्नास तोंड पाडले, पण संतप्त सांप्रदायिकांनी आमूलाग्र संशोधन न करता उपलब्ध साधनांवर निर्वाह करून शब्दांच्या कसरतीपलीकडे विशेष काही केले नाही व तीच स्थिती आजही कायम आहे. आपणांस अनुकूल तेवढे घ्यावयाचे, प्रतिकूल असेल त्याचा निर्देशही करावयाचा नाही व कोणत्याही विधानास आधार देण्याच्या भानगडीत पडावयाचे नाही. अशा स्थितीत आमूलाग्र व अद्ययावत् संशोधन व्हावे कसे ? याचा परिणाम असा झाला की, सर्वत्र मतामतांचा गलबला माजला असून कोणत्याही बाबतीत अखेरचा निर्णय झालेला नाही, हे पुढील विवेचनावरून स्पष्ट होईल. प्रत्येक बाबतीत साक्षेपी संशोधन झाल्याखेरीज मराठी वाङ्मयाचा अधिकृत इतिहास लिहू पाहणे हास्यास्पद आहे.

भारद्वाजांच्या सर्वच गोष्टी मान्य होण्यासारख्या आहेत असे नाही. तथापि त्यांनी उपस्थित केलेले पुष्कळसे मुद्दे विचारात घेण्यासारखे आहेत. प्रतिपक्षाच्या प्रत्युत्तराने समाधान होण्यासारखी परिस्थिती नाही. वस्तुतः ज्ञानेश्वरांच्या चरित्रासंबंधी ज्यांनी ज्यांनी लिखाण केले आहे, त्यांनी त्यांनी त्यात आपल्या पदरचा मालमसाला मिसळल्यामुळे अनेक विसंगती निर्माण झाल्या आहेत. त्यांची क्रमशः नोंद केली व त्यांच्या मुळांतील आधार तपासले, तर अनेक मनोरंजक गोष्टी दृष्टोत्पत्तीस येतील. हा प्राथमिक आराखडा तयार केल्याखेरीज पुढील संशोधन करणे अशक्य आहे. म्हणून या मतवैचित्र्याची थोडीशी कल्पना देण्यासाठी या लेखात ज्ञानेश्वरचरित्रविषयक काही थोड्या प्रश्नांचा ऊहापोह करावयाचे योजिले आहे. ज्ञानेश्वरीचे संशोधन करणे हे जसे एकट्यादुकट्याचे काम नव्हे, त्याचप्रमाणे ज्ञानेश्वरांच्या चरित्राचे संशोधन करणे हे देखील एका व्यक्तीचे काम नव्हे.

५. 'ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर' (सन १८९८–९९ साली 'सुधारक' पत्रांत लिहिलेली चिकित्सात्मक लेखमाला), पुनर्मुद्रण, सन १९३१.

अनेक अभ्यासकांनी परस्पर सहकारितेने अनेक वर्षे निरलस उद्योग केल्याखेरीज नवीन माहिती उपलब्ध व्हावयाची नाही.

१. वस्तुतः ज्ञानेश्वरांच्या नावापासून संशोधनास सुरुवात झाली पाहिजे. निवृत्तिनाथ, ज्ञानदेव, सोपानदेव व मुक्ताबाई ही आध्यात्मिक नाममालिका पाहिली[६] म्हणजे ही वास्तविक नावे होती, की सांप्रदायिक नावे होती, हा पहिला प्रश्न उपस्थित होतो. ज्ञानेश्वरांचे वडील विठ्ठलपंत परंपरेप्रमाणे पराकाष्ठेचे विरक्त व अध्यात्मवादी असल्यामुळे त्यांनी या मुलांच्या जन्माबरोबरच ही नावे ठेवली असण्याचा संभव आहे. बाळाबोवांच्या माहितीप्रमाणे[७] ही नावे रामानंदाने ठेवली.

२. विठ्ठलपंत आपेगावचे जोशी की कुलकर्णी ? नामदेवकृत आदीत 'वृत्ती आपेगाव गोदातीरी' असा मोघम उल्लेख आहे. त्याचा 'जोसपण' असाच अर्थ होऊ शकतो. भारद्वाजांनी त्याला अमृतानुभवातील आधार दिलेला आहे (पा. १०–११). त्यांचे गोत्र वत्स (महाराष्ट्र-सारस्वत, पृ. १३०) की अत्रि ? भक्तितत्त्वामृतात 'अत्रिगोत्रोद्भव गोविंदपंत' (उ. ६·६३) असा उल्लेख आहे. त्यांचे जवळचे-दूरचे नातेवाईक कोण, कोठे ? ज्येष्ठ शुद्ध प्रतिपदेस आपेगावी पुण्यतिथीचा होणारा उत्सव कोणाचा ? भारद्वाजांच्या मते ज्ञानेश्वरांचा (पा. ६१). कारण त्यांची म्हणून एक समाधी आपेगावी गोदावरीच्या काठी दाखवितात. महाराष्ट्र-सारस्वतकारांच्या मते (तळटीप, पा. १३०, आ. ४ थी) आपेगावी मूळ पुरुष जे त्र्यंबकपंत त्यांची समाधी आहे. त्याला आधार म्हणून मुक्ताबाईच्या अभंगाचा चरण त्यांनी उद्धृत केला. वरील पुण्यतिथीच्या उत्सवाची परंपरा

---

६. प्रथम विषयनिवृत्ती, नंतर ज्ञान, नंतर सायुज्यसोपान व अखेर मुक्ती ही योजना हेतुपूर्वक तर केली नाही ना ?

७. भक्तितत्त्वामृतरहस्य, उल्हास ७, ओ. २५ : "म्यां केलें या रीतीनें नामकरण ।" हा ग्रंथ गणपत कृष्णाजींच्या छापखान्यात मुंबई येथे शक १८१० (सन १८८८) मध्ये छापला आहे. त्यातील ज्ञानेश्वरांच्या चरित्रासंबंधीची माहिती बरीचशी नवीन असून ती उल्हास ६, ७, ३३–४० यांमध्ये आलेली आहे. हा सर्वच ग्रंथ अभ्यसनीय असून सच्चिदानंदबावांची 'मानसपूजा', रुद्रायामल, ब्रह्मयामल, विष्णुयामल, मत्स्येन्द्रसंहिता, भविष्योत्तरपुराण व प्रकाशानंदकृत ज्ञानेश्वरांचे चरित्र या अनुपलब्ध आधारांवर प्रस्तुत ग्रंथाची रचना केली आहे. त्यात वाईट एवढेच की, वरील माहितीत नामदेवादी संत, महीपती आदी आधुनिक चरित्रकार यांच्या माहितीची भर घातल्याने मूळ कोणते व भर कोणती, हे समजण्याचे साधन सांप्रत उपलब्ध नाही.

केव्हापासून रूढ झाल्याचा दाखला मिळतो ? या उत्सवाप्रीत्यर्थ समाधीस दिलेल्या जमिनीचे कागदपत्र कोठे आहेत ? सरकारदरबारी त्याची प्रत्यक्ष नोंद काय आहे ? इत्यादी सर्व बारीकसारीक गोष्टींचा तपास आपेगावी जाऊनच नव्हे, तर तेथील पंचक्रोशीत हिंडून धाग्याने धागा जुळवीत केला पाहिजे.

३. आळंदीचे कुलकर्णी (का जोशी ?)[८] ज्ञानेश्वरांचे मातुलगृहीचे आजोबा, यांचे नाव सिद्धेश्वर, सदाशिव की श्रीधर ? त्यांच्या मुलीचे बालपणीचेच नाव रुक्मिणी असे दिले आहे. वस्तुतः विठ्ठलपंताच्या बायकोचे लग्नानंतरचे नाव रुक्मिणी किंवा रखुमाबाई असणेच योग्य दिसते. सिद्धोपंतांस इतर मुले होती की नव्हती ? भक्तितत्त्वामृतात त्यांच्या प्रभाकर नावाच्या मुलाचा उल्लेख आला असून त्याला इतर बहिणी होत्या व तो विवाहित होता, असे 'मामी, मावसी त्या अतिस्नेहाळा' (उ. ३६. ४०) या ज्ञानेश्वरादी भावंडे पैठणाहून आळंदीस परत आल्यावर झालेल्या भेटीच्या वर्णनात आले आहे. यावरून ज्ञानेश्वरांच्या मातुल घराण्याचे नात्यागोत्याचे संबंध शोधले पाहिजेत; इतकेच नव्हे, तर त्यांच्या घराची वास्तूही शोधली पाहिजे.

४. 'ज्येष्ठ मासीं' विवाह झाल्याचे आचार्य दांडेकर लिहितात (ज्ञानेश्वरी, संक्षिप्त चरित्र, पृ. २), ते बहुधा पंढरपूरच्या आषाढी यात्रेस जुळावे म्हणून अनुमानाने दिलेले दिसते. आदीमध्ये तसा उल्लेख नाही व सत्यामलकृत चरित्रातही असल्याचे पांगारकर स्पष्ट करीत नाहीत (पृ. ५०६). सत्यामलनाथ तर, पंढरपुरास विठ्ठलाचे वडील गोविंदपंत यात्रेसाठी आल्याचे सांगून जाताना विठ्ठलपंत व सूनबाई यांना घेऊन आपेगावी परत गेल्याचे सांगतात. त्यावरून विठ्ठलपंतांचे आईवडील लग्नास आले असणेच संभवनीय आहे व त्या दृष्टीने पाहिल्यास परत आपेगावी स्वतः मुलीबरोबर न जाता स्वतःचा मुलगा प्रभाकर[९] यास सिद्धोपंतांनी पाठविले, हे योग्यच झाले. एरवी मातृपितृभक्त विठ्ठल आईबापांच्या अपरोक्ष लग्नास उभा राहील, ही गोष्ट शक्य कोटीतील वाटत नाही. पण आजवर ही विसंगती कोणाच्याही लक्षात आलेली दिसत नाही.

५. विठ्ठलपंतांस लग्न करण्याबद्दलचा जो साक्षात्कार झाला, त्यात विठ्ठलपंतांस भगवंतांनी प्रत्यक्ष प्रमाणादाखल 'अम्लान कमलमाला' दिली व ती

---

८. पांगारकर यांनी ज्ञानदेव-शिष्य सत्यामलनाथाच्या चरित्रावरून दिलेल्या माहितीत 'सिधोजी ग्रामजोशी' असल्याचे म्हटले आहे (म. वा. इ., खं. १, पृ. ५०६).

९. 'यथाशक्ति द्रव्यभूषण दिलें। प्रभाकरासवें पाठविलें।'—भक्तितत्त्वामृत, उ. ६, ओ. ९८.

मधल्या मुलास घालण्यास सांगितली. ती कमलमाला शालिग्राम शिलेबरोबर विठ्ठलपंत पूजीत व पुढे निवृत्तिकृत ज्ञानोपदेशानंतर त्यांनी स्मरणपूर्वक ज्ञानेश्वरांच्या गळ्यात घातली, तेव्हा त्यांचे विष्णुस्वरूप प्रगट झाले, अशी माहिती बाळाबोवांनी दिली आहे.[१०] ही माहिती मानसपूजेतील आहे की द्रविड भाषेतील चरित्रात आहे, ते समजत नाही. या दोन्ही ग्रंथांचा शोध झाला पाहिजे.

६. विठ्ठलपंतांनी वडिलांच्या अनुज्ञेने जे तीर्थाटन केले, त्यातील नावे पाहता नेहमीच्या काशीयात्रेहून भिन्न आहेत. नामदेवांच्या आदीत द्वारावती, शंखोद्धार, पिंडारक, सुदामपुरी, भालुकातीर्थ, प्रभास, सोरटी सोमनाथ, मुचकुंद-गुंफा, धवलपूर, सप्तशृंग, कपाळेश्वर, त्र्यंबक, कुशावर्त, भीमाशंकर व अलंकापूर ही असून पंढरी हेच त्याचे अंतिम टोक दिसते. त्यामुळे रामेश्वराकडील यात्रा त्यांनी पुरी केल्याची पुढील कथा बहुधा प्रक्षिप्त असावी. अशाच प्रकारची नावे भक्तितत्त्वामृतातही आहेत. लग्नोत्तर विठ्ठलपंत रामेश्वरला जाऊन आल्याचा निर्वाळा आचार्य दांडेकरांनी दिला आहे खरा; पण तो बरोबर दिसत नाही. वारकरी किंवा अन्य कोणा संप्रदायाची ही यात्रा-पद्धती आहे की काय याचा शोध झाला पाहिजे.

७. आपेगावाहून विठ्ठलपंत सासुरवाडीस आळंदी येथे येऊन राहिल्यानंतर बारान् बारा चोवीस[११] वर्षे गेली. मूल होण्याचे चिन्ह दिसेना; म्हणून विठ्ठलपंतांचे वैराग्य वाढत गेले व संन्यास घेण्याचा त्यांनी निश्चय केला, ही गोष्ट महत्त्वाची समजली पाहिजे. तसेच 'दुश्चित्त' रुक्मिणीच्या त्रासिक उद्गाराचा शाब्दिक होकार घेऊन विठ्ठलपंत काशीस निघून गेले, यापेक्षा "आज महोदयपर्व असल्याने गंगास्नानास (इन्द्रायणी-स्नानास) लौकर जावे," असे रुक्मिणीबाईने म्हणणे[१२] अशक्य नाही. त्याचा विठ्ठलांनी फायदा घेतला हे युक्त दिसते. बरीच वर्षे संतती न झाल्याने हळव्या बनलेल्या रुक्मिणीबाईच्याने नवऱ्यास दुरुत्तरे करवणार नाहीत.

८. काशीस जाण्याची तीव्र उत्कंठा उत्पन्न होण्यास आळंदीस आलेल्या रामाश्रम[१३]स्वामींची भेट व त्यांच्या तोंडची रामानंदांची स्तुती हा उल्लेख—

---

१०. स्वप्नसत्यप्रतीत्यर्थे माला मत्कण्ठलम्बिनीं । ददामि ते त्वया चेयं देया मध्यमसूनवे ॥' (उ. ६, श्लो. ५०).

११. महीपती

१२. भक्तितत्त्वामृत

१३. महीपती

अनुक्रम: ७८६५१ वि: निबंध
क्रमांक: २७५८ नोंदी: ३२-३-८२

–कालसंगती बरोबर ठरल्यास–विचारात घ्यावा लागेल. विठ्ठलपंतांच्या अध्ययनाची माहिती देताना अध्यात्मशास्त्राचा उल्लेख कटाक्षाने टाळण्यात आला आहे.[१४] हे लक्षात घेता या उर्वरित शास्त्राचा अभ्यास करण्यासाठी काशीस जाण्याची विठ्ठलपंतांस उत्कंठा विशेष असावी, यात आश्चर्य कसले ?

९. विठ्ठलपंत व रामानंद यांचा संबंध बाळाबोवांना टाळता आला नाही. कारण जुन्या संप्रदायशुद्ध माहितीच्या जोडीला त्यांनी नामदेव-महीपती आदींच्या संतचरित्रांतील माहितीची भर घातली असल्याने हा घोटाळा न उलगडण्यासारखा झालेला आहे. रामानंदाऐवजी निळोबाप्रमाणे तुका विप्रही 'नृसिंहाश्रमा'चा उल्लेख करतात.[१५] परंतु गोरखनाथादिकांचा 'आनंद' संप्रदाय असल्याने 'आश्रम' हे विठ्ठलपंतांच्या गुरूचे नाव चालणार नाही. शिवाय चैतन्य-संप्रदाय वेगळा असल्याने विठ्ठलपंतांचे संन्यासोत्तर दीक्षानाम 'चैतन्य' किंवा 'चैतन्याश्रम' संभवत नाही.[१६] हिंदुस्थानात प्राचीन काळापासून रूढ असलेले निरनिराळे संप्रदाय, त्यांचे दीक्षाविधी व आचार यांचा सूक्ष्म अभ्यास केल्याखेरीज या प्रश्नाचा समाधानकारक निकाल लागणार नाही.

१०. गुरूच्या आज्ञेनुसार विठ्ठलपंतांचा पुन्हा गृहस्थाश्रम-स्वीकार हा देहान्त प्रायश्चित्ताइतका मोठा गुन्हा असण्याचा संभव नाही व धर्मशास्त्र पढलेला विठ्ठलपंत इतका दीनवाणा दाखविण्याचेही कारण नाही. 'आरूढपतितत्वा'चा उपपातकांत समावेश होतो, हे महामहोपाध्याय श्रीधरशास्त्री पाठक यांनी या विषयाची सप्रमाण चर्चा करून[१७] स्पष्ट केले आहे. अशा उपपातकापासून मुक्तता होण्यासाठी कृच्छ्रादि प्रायश्चित्ते सांगितलेली असल्याने या प्रकरणातले सर्वच काव्य नष्ट झाले आहे. शिवाय लोकरूढीही पुत्रजन्माखेरीज संन्यासग्रहणास अनुकूल नाही. अशा स्थितीत पत्नीच्या इच्छेविरुद्ध घेतलेला संन्यास शास्त्रशुद्ध होऊ शकत नाही. प्राचीन हिंदुस्थानातील धार्मिक बाबतीतील न्यायनिवाड्यांचा व ग्रामण्यांचा अभ्यास केल्यास कदाचित् या विषयावर नवा प्रकाश पडेल. पण श्रीधरशास्त्री पाठक यांनी उपस्थित केलेला हा महत्त्वाचा मुद्दा आचार्य दांडेकरांनी विचारात घेतलेला दिसत नाही. पण हा प्रश्न मूलग्राही असल्याने चरित्राची सर्वच कल्पना

---

१४. नामदेवकृत आदी, अभंग ८८७ (आवटे, स. सं. गाथा) 'तस्योपनयनं कृत्वा वेदानध्याययत्पिता । तर्कं व्याकरणं धर्मशास्त्रं मीमांसकं तथा ।। पुराणं ज्योतिषं योगसूत्रं चान्यदशेषतः ।' भक्तित. उ. ६., श्लोक ३५, ३६.

१५. भा. इ. सं. मंडळ त्रैमासिक, वर्ष ४६, अंक १-४, पृ. २५-३६.

१६. भक्तितत्त्वामृतांत 'चैतन्यानंद' म्हटले आहे. उ. ७., श्लोक ५.

१७. ज्ञानेश्वरी-दर्शन, खंड १, पृ. २०.

बदलावी लागेल व ते सांप्रदायिकतेत बसत नाही ! विठ्ठलपंतांनी व रुक्मिणीबाईंनी प्रयागात त्रिवेणीत देहान्त प्रायश्चित्त न घेता बदरिकेदार येथे आश्रम करून तपश्चर्येत शेष जीवन घालविले व त्यांची वृंदावने शक १८१० पर्यंत तेथे होती, असे बाळाबोवांनी म्हटले आहे ते विचारात घेण्यासारखे आहे.[१८] हा आश्रम श्रीनगर-पासून उत्तर दिशेस ८ योजने अंतरावर जो भृगुआश्रम आहे तेथून नरनारायण-मार्गावर आहे. इतका तपशील त्यांनी दिला असल्यामुळे तिकडे समक्ष जाऊन हा शोध घेण्याची आवश्यकता आहे.

११. संन्यासाचा त्याग करून पत्नीच्या समाधानार्थ गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार करणाऱ्या वैराग्यशील विठ्ठलपंतांनी निवृत्तीच्या जन्मानंतर पुन्हा संन्यास घ्यायला वस्तुतः हरकत नव्हती. पण चार मुले होतील, हा दृष्टान्त व गुरूची तशीच आज्ञा याचा विचार करून ते गृहस्थाश्रमीच राहिले, हे उघड आहे. परंतु दृष्टान्तावर त्यांचा विश्वास असेल व प्रमुख देवांची अंशावतारी मुले होणार होती हे जर खरे, तर त्यांना दुःख होण्याचे काहीच कारण नव्हते. तसेच लग्नाच्या वेळीच हा अभूतपूर्व दृष्टान्त झाला असल्याने त्याची वाच्यता त्याच वेळी आळंदीच्या जगात झाली नसेल, हे संभवत नाही. गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार गुरूच्या आज्ञेनुसार आळंदीसच[१९] झाला व रखुमाईच्या दृष्टीने पाहता ते योग्यच होते, त्या अर्थी या सर्व गोष्टीला आळंदीकरांचा तीव्र विरोध असण्याचे सुतराम् कारण नाही. शिवाय पुढे दृष्टांताप्रमाणे चारच मुले झाली. त्यामुळे वरील गोष्टीस अधिकच बळकटी येते. बरे, ग्रामस्थांनी ग्रामण्य करून विठ्ठलपंतांस वाळीत टाकले, असे गृहीत धरल्यास सुमारे १०-१२ वर्षांच्या कालात विठ्ठलपंतांच्या चरितार्थाचे साधन कोणते होते ? त्यांचे नुसते ‘ दर्शन ’ जेथे अपशकुन समजला जाई, तेथे भिक्षा तरी कशी मागणार व ती कोण घालणार ! अव्वल इंग्रजीत चहाच्या ग्रामण्य-प्रकरणी सुधारक म्हणविणाऱ्या प्रतिष्ठित अधिकारी वर्गाचीही कशी दुरवस्था झाली व नाक मुठीत धरून कसे शरण यावे लागले, हा प्रकार पाहिल्या-नंतर ग्रामण्य म्हणजे काय असते, त्याची कल्पना येईल. आचार्य दांडेकरांच्या मते या काळात मुलाबाळांचे लटांबर घेऊन विठ्ठलपंत तीर्थयात्रा करीत हिंडत होते ![२०] ते मान्य करावयाचे झाल्यास विठ्ठलपंत आळंदीस परत आले तरी कशाला, असा प्रश्न विचारावासा वाटतो. उत्तर हिंदुस्थानात कोठेही जाऊन आपली उपजीविका

---

१८. भक्तित. र., उ. ३५, २७ ते ३१.

१९. कित्येकांच्या मते वाराणसीत हा प्रसंग घडला. महीपती, भक्तविजय, अ. ८, ओव्या ५३-५७.

२०. ज्ञानेश्वरी, संक्षिप्त चरित्र, पृ. ४.

व मुलांचे उपनयन त्यांस करता आले नसते काय? त्याचा एवढा गाजावाजा कशाला? आणि प्रायश्चित्त घ्यावयाचे तर गृहस्थाश्रमात पुन्हा परत आल्यानंतर लगेच त्यांना ते घेऊन मोकळे होता आले असते! त्यासाठी निवृत्तिनाथांच्या मुंजीपर्यंत थांबण्याचे कारण काय? ज्ञानेश्वरांच्या अधिकृत ग्रंथांत आपण संन्याशाची मुले, समाजाकडून आपला अनन्वित छळ झाला वगैरे गोष्टींचा कोठे पुसट उल्लेखही नाही. याच्या उलट तुकोबांचे यातिहीनत्वाचे उल्लेख आढळतात. थोडक्यात ही सारी कविकल्पनाच दिसते. पण तसे म्हणण्याचे धाडस करवत नाही, एवढेच काय ते!

१२. पण या प्रश्नाला दुसरी एक बाजू असण्याचा संभव आहे. ज्ञानेश्वरांच्या चरित्राचा मुख्य आधार म्हणजे नामदेवकृत 'ज्ञानेश्वर महाराजांची आदी', 'तीर्थावळी', 'समाधी' वगैरे प्रकरणे व त्यांच्या परिसरातील लोकांचे अभंग हाच होय. नामदेवांचा काल, त्यांचे अनेकत्व व त्यांच्या नावावर संग्रहरूपाने प्रसिद्ध झालेली कविता यांच्याबाबत अनेक घोटाळे आहेत. त्यांपैकी कबीर व नामदेव समकालीन होते की नाही, याची बरीच 'भवति न भवति' झाली आहे. तथापि या संबंधात प्रसिद्ध इतिहाससंशोधक श्री. पुरंदरे मास्तर यांची माहिती विचारात घेण्यासारखी आहे. ते म्हणतात की, पुण्यातील कबीरबोवांचा जो मठ आहे त्याचे मूळ संस्थापक जे कबीर ते सासवडचे साधु. त्यांचे गुरूही एक रामानंद होते. त्यांची बरीच कविता उपलब्ध आहे. सासवडात त्यांच्या समाधी आहेत. कबीर कधी दक्षिणेत आल्याचा उल्लेख नाही. पण त्याच्या नावावर जी पदे छापली आहेत (सकलसंतगाथा, आवटे), त्यात विठ्ठलानुलक्षी पदे आहेत. ती बहुधा सासवडकर कबिराची असावीत. कारण उत्तर हिंदुस्थानांतील कबीर हा कट्टा रामभक्त होता. तो विठ्ठलाची स्तुती करील, असे वाटत नाही. ते असो. पण नामदेवांच्या नावावर जी संतचरित्रे आहेत, त्यांच्या कालाचाही विचार झाला पाहिजे. आवटे गाथेप्रमाणे हे संत कबीर, कमाल, मीराबाई, भानुदास, जगमित्र नागा, संताजी पवार, बोधलेबुवा, जनजसवंत, जनाबाई, सावता माळी, गोरा कुंभार, राका कुंभार, नरसी मेहता व चोखामेळा हे होत. त्यांतील निदान काहींचे तरी रूढ कालनिर्देश व नामदेवांचा काल यात पूर्णपणे विसंगती आहे, हे उघड दिसते. अशा स्थितीत या सर्वांचा तपशीलवार विचार करून संशोधनपूर्वक हे सारे प्रश्न निकालात काढले पाहिजेत.

१३. नामदेवांचा कालनिर्णय जितका महत्त्वाचा, तितकाच किंबहुना त्याहून जास्त महत्त्वाचा त्यांच्या अभंगांचा निर्णय होय. नामदेवांच्या अभंगांत

विष्णुदास नामा या महानुभाव ग्रंथकाराचे अभंग घुसडले गेले आहेत, ही गोष्ट बहुतेक सर्वमान्य आहे. आपल्याला समाजात पुन्हा प्रतिष्ठा प्राप्त करून घेण्यासाठी सनातनी संतकवींच्या काव्यात महानुभाव कवींनी बुद्ध्या घुसडाघुसड केली, असा पुष्कळसा बोभाटा आहे. वारकऱ्यांप्रमाणेच महानुभाव हेही कृष्णभक्ति-संप्रदायी असल्याने व भजनकीर्तनादी उभयसामान्य पद्धतीमुळे संग्राहकांनी इतर संत-कवींबरोबर त्यांच्याही काव्याचा संग्रह केला असला पाहिजे. नामसादृश्याने अभावितपणे वरील घोटाळा होण्याचा संभव आहे. विष्णुदास नामा हा एक तल्लख कल्पनाशक्तीचा प्रचंड लेखक होता व काल्पनिक गोष्टींचे भारूड त्याच्या महाभारतात अमूप आढळते. सनातनी कवींची किंवा पुराणादी ग्रंथांची कुचाळी करण्याचा महानुभाव कवींचा स्वभाव लक्षात घेता "ज्ञानेश्वरांची आदी" हे प्रकरण विष्णुदास नाम्याचे तर नाही ना, अशी जबर शंका येते. कृष्णपंडिताशी संबंध असलेल्या आख्यायिकांची ही उघड प्रतिक्रिया दिसते. ज्ञानेश्वरांच्या नंतर जे अराजक झाले व मुसलमानी सत्तेची धामधूम उडाली, त्या गडबडीत लुप्तप्राय झालेल्या ज्ञानेश्वर-नामदेवांच्या संबंधी वाटेल त्या गोष्टी रूढ करणे सोपे झाले असावे. असा हा प्रकार झाला असणे संभवनीय आहे. म्हणून त्या दृष्टीने शोध झाला पाहिजे. प्रसिद्ध इतिहाससंशोधक श्री. वा. सी. बेंद्रे यांनी ज्या चिकित्सक पद्धतीचा अवलंब करून तुकाराम महाराजांची हजारावर बाडे तपासली व अनेक नव्या बाबी उजेडात आणल्या, तसाच प्रकार नामदेवांच्याही बाबतीत झाला असला पाहिजे. सांप्रदायिक आग्रह बाजूस ठेवून काटेकोर संशोधन झाले पाहिजे, तरच वरील गोष्टींचा निकाल लागेल, एरवी नाही.

१४. या संबंधात सन १९४२ साली ऋद्धिपूरला यक्षदेव महानुभाव यांच्या भेटीत त्यांच्या तोंडून कळलेली माहितीही महत्त्वाची आहे. ते म्हणाले, "तुमच्या ज्ञानदेव-नामदेवांप्रमाणे आमच्यातही ज्ञानदेव-नामदेव झाले आहेत. इतकेच नव्हे तर ज्ञानदेवाबरोबर निवृत्ती, सोपान आणि मुक्ता व नामदेवा-बरोबर त्याची चार मुले विठा, नारा, गोंदा व महादा हेही आमच्यात आहेत." असे म्हणून त्याचे निदर्शक उल्लेखही त्यांनी तोंडाने लगेच म्हणून दाखविले. ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर जे २०-२५ ग्रंथ आहेत, त्यांपैकी काही या महानुभाव ग्रंथकारांचेही असण्याचा संभव आहे. ज्ञानेश्वर वादीन्द्र हा एक प्रसिद्ध महानुभाव ग्रंथकार आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरांचे समकालीन समजले जाणारे प्रसिद्ध-अप्रसिद्ध जुने महानुभाव ग्रंथकार व त्यांचे हस्तलिखित वाङ्मय कसोशीने तपासले जाण्याची आवश्यकता आहे.

१५. बाळाबोवांनी, आळंदीस ब्राह्मणसभा न घेता जनस्थानातील[२१]

२१. भक्ति. उ. ७, श्लोक २० 'तन्मौञ्जीबंधनार्थं वै जनस्थानं जगाम सः ।'

ब्राह्मणांकडे विठ्ठलपंतांनी आपल्या मुलांना नेल्याचे म्हटले आहे. तत्रस्थ ब्राह्मणांनी रामानंदासंबंधी काढलेले अधिक्षेपात्मक उद्गार देऊन धर्मशास्त्रविषयक या प्रश्नाची सनातनी बाजू त्यात चांगली स्पष्ट केली आहे.[२२] पण सुप्रसिद्ध रामानंदाशी विठ्ठलपंतांचा कालदृष्ट्या संबंध जुळत नसल्याने हे सारेच प्रकरण त्याज्य समजावे लागते. तेथून पैठणच्या वाटेवर त्र्यंबकेश्वराची आराधना करीत असताना गहिनीनाथांकडून निवृत्तिनाथांना उपदेश मिळतो, ही कथा आली आहे. ज्ञानेश्वरीत निवृत्तिनाथांबद्दल गुरुभक्तिदर्शक जे उल्लेख जागोजाग आढळतात, ते निवृत्तिनाथांबद्दल फारशी माहिती नसल्यामुळे अत्युक्तीचे वाटतात. पण बाळाबोवांनी निवृत्तिनाथांना गहिनीनाथांनी केलेला उपदेश सविस्तर[२३] दिला असल्याने त्यावरून निवृत्तिनाथांची थोर योग्यता सहज पटते. येथेच उपदेशानंतर ज्ञानेश्वरांच्या गळ्यात अम्लान कमलमाला घालताक्षणीच त्यांचे विष्णुस्वरूप प्रगट होते व आपली मुले खरोखरच देवतांश आहेत याची उभयता मातापित्यांस खात्री पटून त्यांचा दुःखपरिहार होऊन त्यांच्या मनास शांती प्राप्त होते, असे दर्शविले आहे. पुढे धर्वोदयपर्वकाळी पैठणास हे नदीवर स्नानास गेले असता तेथे वाळवंटात ब्रह्मसभा झाली व रेड्यामुखी वेद बोलविला गेला. विठ्ठलपंतांच्या आप्तांच्या घरी ब्राह्मणांनी नकार दिल्यामुळे श्राद्धासाठी पितर जेवावयास बोलावल्याचा व पाठीवर मांडे भाजण्याचा चमत्कार घडला आहे. विसोबा खेचरांस उपरती होऊन येथेच उपदेश झाला. विसोबांनी पुढाकार घेऊन क्षेत्रोक्षेत्रीच्या ब्राह्मणांकडून शुद्धिपत्रे आणवून ज्ञानेश्वरादिकांच्या मौंजीबंधनाचा घाट घातल्याची कथा वर्णिली आहे. पण त्याला सर्व भावंडांनी नकार दिला. ईश्वरांशांना कर्मसंग्रहाचा संबंध नाही; द्विजबंधू म्हणून कर्माधिकार नाही; स्वसामर्थ्यावर वर्णाश्रमधर्म सेवन केला तर वर्णसंकर होईल, इत्यादी कारणे त्यांनी दिली आहेत. या संबंधात पुढे मांडण्यात आलेले शुद्धिपत्र कसे बनावट आहे, ते श्रीधरशास्त्री पाठकांनी दाखविलेच आहे.[२४] शिवाय नामदेवांच्या अभंगात (९०५) "गो, खर, श्वान, अंत्यज" यांना वंदन करण्याचा प्रचार करण्याचा प्रयत्न ज्ञानेश्वरादी भावंडांनी कधी काळी कोठे केल्याचा उल्लेख नसल्याने त्यावर विश्वास ठेवता येत नाही.

१६. ज्ञानेश्वरीच्या जन्माआधी नेवाश्यास तेथील सच्चिदानंदबाबाचे प्रेत उठविल्याचा चमत्कार झाला आहे. याच चमत्कारामुळे रामचंद्र क्षितीश ज्ञानेश्वरांचा शिष्य झाला. ज्ञानेश्वरांचा मुक्काम मोहिनीराजाच्या मंदिरात होता.

---

२२. भक्ति. उ. ७, श्लोक २२–३१.
२३. भक्ति. उ. ८ ते ३२ पहा.
२४. 'ज्ञानेश्वर-दर्शन', खंड १, पृ. ३५–३६

तेथेच प्रवचन-कीर्तनांचा कार्यक्रम होत असे. प्रवरेहून स्नान करून येत असता एका शंकराच्या देवळात गेल्यावर ज्ञानेश्वरांना गीताभाष्याची स्फूर्ती झाली व तेथील खांबावर जवळ पडलेल्या कोळशाने ते लिहू लागले. इतक्यात पाठीमागून येणाऱ्या सच्चिदानंदबाबांनी ते पाहून लेखनाचे काम पत्करले व ज्ञानेश्वरी लिहिली गेली. ही माहिती बाळाबोवांनी सविस्तर दिली आहे.

१७. तेथेच 'अमृतानुभव' हा ग्रंथ संस्कृतात लिहिण्याचा ज्ञानेश्वरांचा मानस होता व त्या दृष्टीने पहिले पाच श्लोक रचले गेले. पण निवृत्तिनाथांनी मराठीतच लिहिण्याची आज्ञा केल्यामुळे पुढे मराठीत तो लिहिला गेला. तसेच या ग्रंथात दशोपनिषदे व महाभारतातील मोक्षधर्म, वासुदेवाख्यान व सनत्सुजातीय यांचे सारसर्वस्व आले असल्याचे म्हटले आहे. या दंतकथेची तपासणी झाली पाहिजे. या संबंधात डॉ. शं. दा. पेंडसे यांचे मत विचारात घेणे जरूर आहे. त्यांच्या मते अमृतानुभव हा योगवासिष्ठाचे सार आहे. प्राचीन काळापासून महाराष्ट्रात योगवासिष्ठ हा ग्रंथ बराच लोकप्रिय होता व त्याचे कमीअधिक लांबीचे सारभूत ग्रंथ अनेक सापडतात.

१८. ज्ञानेश्वरांच्या तीर्थयात्रेचा आधार नामदेवकृत 'तीर्थावळी' होय. पण त्यात नामदेवांकडून ज्ञानेश्वरांना भक्तिमार्गाचे रहस्य समजावून सांगण्याचा अस्थानी झालेला प्रयत्न विवेचक बुद्धीस न पटणारा आहे. त्याची भाषाही मोठी हृद्य नाही. शिवाय नामदेव-प्रकरणच त्यांच्या कालनिर्णयावर अवलंबून असल्यामुळे महाराष्ट्राच्या कोनाकोपऱ्यांतून धुंडाळून आणलेल्या नामदेवांच्या अभंगांच्या बाडांचा कालक्रमानुसार अभ्यास केल्याखेरीज या प्रश्नावर नवा प्रकाश पडणार नाही.

१९. ज्ञानेश्वरांच्या अकाली जिवंत समाधीचे तात्कालिक कारण संतजनांच्या आग्रहावरून ज्ञानेश्वरांनी त्यांस विश्वरूपदर्शन करविले हे होय, असे ज्ञानेश्वरांचे साक्षात् शिष्य जे सत्यामलनाथ त्यांनी आपल्या 'नवरत्नमाला' या ग्रंथात म्हटले आहे[२५] व त्याचा ओझरता उल्लेख भक्तितत्त्वामृतात आला आहे.[२६] या प्रकारामुळे पुढे उत्पन्न होणाऱ्या अनेक उपाधी टळाव्यात म्हणून विठ्ठलाच्या आज्ञेवरून ज्ञानेश्वरांनी समाधी घेतली, असा खुलासा करण्यात आला आहे. 'नाथातें विनवी, विठ्ठल गोसावी...कळीची महिमा रक्षिली पाहिजे, म्हणौनि

२५. नवरत्नमाला, ८ वैडूर्यरत्न, अभंग २७-४०, हस्तलिखित, औंध संग्रह.

२६. उ. ३८ श्लो. २२ ते ४८.

होईजे, समाधिस्थ...अवश्य म्हणौनि, अंगीकृत करी ।' (नवरत्न. ८. ४१, ४२, ४३). ज्ञानदेवांच्या समाधिप्रसंगी नामदेव हजर नव्हते व त्यांना ही वातमी कळविण्याचे काम सत्यामलनाथावरच येऊन पडले, अशी माहिती उपर्युक्त ग्रंथात मिळते, ती महत्त्वाची आहे. समाधी घेताना पुढे ज्ञानेश्वरी ठेवल्याचा उल्लेख त्यात नाही. इतर तपशीलवार वर्णन आहे. समाधीत जर मूळ ज्ञानेश्वरी असती, तर जीर्णोद्धारप्रसंगी एकनाथांस ती मिळाली असती. स्वतः ज्ञानेश्वरांनी ती एकनाथांना दिली ही दंतकथा खरी मानायची, तर 'शुद्धाबद्ध' पाठ दुरुस्त करण्यासाठी 'लेखनकामाठी' करण्याचे प्रयोजन काय? म्हणून नाथांच्या नावावरचा एतद्विषयक अभंग प्रक्षिप्तच समजला पाहिजे. कीर्तनकारांच्या कौशल्यामुळे संतचरित्रात जे अनेक चमत्कार घडले आहेत, त्यातलाच हा एक!

२०. ज्ञानेश्वरीकार ज्ञानेश्वरांचे ग्रंथ कोणते व त्यांचे नाव धारण करणाऱ्या इतर ज्ञानदेवांचे ग्रंथ कोणते, याचाही निर्णय झाला पाहिजे. यासंबंधी बरेचसे संशोधन प्रा. ह. श्री. शेणोलीकर यांनी केलेले अर्धवट पडून आहे. ज्ञानेश्वरांच्या असंख्य भक्तांनी ज्ञानेश्वरांच्या नावावर मोडणाऱ्या समग्र ग्रंथांची आवृत्ती काढण्यासाठी आपल्या दातृत्वाचा उपयोग करून ज्ञानेश्वरवाङ्मय-प्रकाशनासाठी एखादा विश्वस्तनिधी निर्माण करण्याची अत्यंत आवश्यकता आहे. मात्र त्याला सांप्रदायिक स्वरूप नसावे. ज्ञानेश्वरांच्या प्रत्येक अभ्यासकाला गुणानुरूप व परिश्रमानुरूप या निधीचा लाभ घेता आला पाहिजे.

२१. ज्ञानेश्वर व नाथपंथ यांबद्दल चिकित्सक संशोधन व्हावयास पाहिजे. डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी यांचे पुस्तक बहुंशी संग्रहात्मक असल्यामुळे त्यावरून आचार्य दांडेकरांनी ज्ञानेश्वरीच्या नव्या आवृत्तीत दिलेली माहिती इतिहास व दंतकथा यांची सरमिसळ झाली आहे. त्यापेक्षा संशोधकाला रेव्हरंड ब्रिग्ज यांचे पुस्तक संदर्भ पुस्तक म्हणून अधिक महत्त्वाचे वाटेल. डॉ. प्रबोधचंद्र बागची यांचा मत्स्येंद्रनाथ हा बौद्ध तांत्रिक वातावरणातील दाट धुक्यामुळे अगदी झाकळून गेलेला आहे. महाराष्ट्रातील पूर्वपरंपरेची दखल आचार्य दांडेकर यांनी घेतलेली नाही. बत्तीस शिराळे येथे गोरखनाथांचे जन्मस्थान दाखविले जाते, मच्छेंद्रगडास मच्छिंद्रनाथांची समाधी असून मोठी यात्रा भरत असते व वृद्धेश्वराला आदिनाथाचे स्थान मानतात, एवढा तरी उल्लेख त्यांनी करावयास पाहिजे होता. या बाबतीत कै. नानासाहेब मिरीकर यांच्या संशोधनाचा विचार अवश्य केला पाहिजे. त्यांचा 'नाथसंप्रदायाचा इतिहास' सुमारे १५० छापील पाने भरतील एवढा लिहून पडलेला आहे. नगर जिल्ह्यातील वृद्धेश्वरासंबंधी अनेक आख्यायिका प्रसिद्ध आहेत. तेथून जवळच डोंगरावर सावरगाव येथे एक मच्छिंद्रनाथांची समाधी दाखवितात. त्याच्यापलीकडे तीनचार मैलांवर आळंद येथे गहिनीनाथांची समाधी

आहे.[२७] तीसगावचा कान्होबा म्हणजेच मूळचा गोरखनाथ, असे म्हणतात. या सर्व गोष्टींचे अधिक संशोधन झाले पाहिजे. नगरचे कै. रखाळ मास्तर आपणांस गहिनीनाथांचे वंशज म्हणवीत. त्यांनी त्यासाठी आपली वंशावळही तयार केली असल्याचे त्यांच्याच तोंडून समजले, पण प्रत्यक्ष पाहण्याचा योग आला नाही. गहिनीनाथांची मराठी कविता क्वचित् कोठे उपलब्धही आहे. त्यामुळे ते महाराष्ट्रीय होते की काय, याचा शोध झाला पाहिजे. सावरगावच्या रखाळांनीही वरील गोष्टीस दुजोरा देऊन आपल्या पूर्वजांस १४ गावांची जहागीर असून सांप्रत ती तीन घराण्यांत विभागली आहे, असे सांगितले. सारांश, या सर्व संशोधनाच्या बाबी आहेत व त्यांचा मागोवा घेतला पाहिजे.

२२. महाराष्ट्रातील नाथसंप्रदायाची परंपरा अद्वैतवेदान्ताची असून अव्यक्तोपासना हे तिचे वैशिष्ट्य आहे. पंढरपूरच्या विठ्ठलाचा निर्देश ज्ञानेश्वरीत नसण्याचे तेही एक कारण असू शकेल. ॐकाराचा जपच त्यांना विहित असल्याने गहिनीनाथांनी आपणांस 'रामकृष्ण हरि' हा मंत्र दिल्याचे निवृत्तिनाथांच्या अभंगांवरून ध्वनित होते, ते बरोबर दिसत नाही. किंबहुना या सर्व भावंडांच्या अभंगांत सगुण-निर्गुणोपासनेची भेसळ झालेली दिसते. इतकेच नव्हे, तर त्यांना भागवत संप्रदायाचे स्वरूप देण्यात आले आहे, यांत शंका रहात नाही. ही गोष्ट लोकांच्या समजुतीप्रमाणे ज्ञानेश्वरमहाराजांनी केली, का नाथसंप्रदायातच ती मूळची होती, याचा शोध झाला पाहिजे. बाळाबोवांनी भक्तितत्त्वामृतात त्यांच्या भागवतधर्मीयत्वाचा पुरस्कार केला आहे. परंतु विष्णूचे उपासक असले तरी ते त्याच्या निर्गुण स्वरूपाची उपासना करणारे होते व योगसाधन हे त्यांचे वैशिष्ट्य होते, ही गोष्ट नाकारता येण्यासारखी नाही. कारण दक्षिणेकडील चिंदडनाथ या नाथपंथीय महाराष्ट्रीय कवीच्या कवितेत[२८] अव्यक्तोपासनेचाच उल्लेख आला आहे. तसेच ज्ञानेश्वरांनंतर नाथसंप्रदायाचे भागवत संप्रदायात रूपांतर झाले, असे जे दिसते, त्याचे कारण नामदेवादी भागवतधर्मीय संत होत. ज्ञानेश्वरांची नाथपरंपरा टिकवणारी शिष्य-परंपरा वेगळी होती. भक्तितत्त्वामृतात त्यांचे साक्षात् शिष्य

---

२७. भक्तितत्त्वामृतात बाळाबोवा बदरिकेदाराश्रमी भृगुतुंगाखाली जान्हवीतटावर गहिनीनाथांची समाधी असल्याचे म्हणतात. तेथे हिंदु-मुसलमानांची पूजा आहे. उ. १३, ओ. ५७–५९.

२८. यांची तंजावराकडे उपलब्ध झालेली कविता संग्रहीत करून त्यावर लिहिलेला एक निबंध प्रस्तुत लेखकाने भारत इतिहास संशोधक मंडळात वाचला होता.

नऊ होते, असे म्हटले आहे.[२९] सोपान, मुक्ताबाई, विसोबा, विमलानंद, स्वरूपनाथ, सत्यानंद, चर्पटनाथ, सच्चिदानंद व रामचंद्र नृपती. यांच्या जोडीला सोपानदेवांचे प्रकाशानंद व सासवडचा नृपनंदन गणेश आणि मुक्ताबाईचे चांगदेव आणि चैतन्य यांचा समावेश केला, तर ही शिष्यशाखा बरीच मोठी होती, असे दिसते व यांपैकी काही निश्चितपणे योगमार्गीच होते, हे स्पष्ट आहे.

२३. नाथसंप्रदायाचा अधिकृत ग्रंथ ' मत्स्येन्द्रसंहिता ' हा असून[३०] तो रुद्रयामलाचा एक भाग असल्याचे म्हटले आहे. पण तो अद्याप उपलब्ध झालेला नाही. गोरखनाथांचे अनेक ग्रंथ नाथसांप्रदायिकांच्या परिचयाचे आहेत. त्यांपैकी ' सिद्धसिद्धान्तपद्धती ' हा छापून प्रसिद्ध झालेला ग्रंथ सांप्रदायिकांव्यतिरिक्त इतरांस लभ्य होत नाही, असा कित्येकांचा अनुभव आहे. नुकताच ' सिद्ध-सिद्धान्तपद्धती and Other Works of Nath Yogis ' नावाचा दहा स्वतंत्र प्रकरणांचा ग्रंथ श्रीमती डॉ. कल्याणी मलिक यांनी प्रसिद्ध केला आहे.[३१] परंतु त्यात असंख्य चुका असल्यामुळे संशोधनकार्यास त्याचा उपयोग जपूनच केला पाहिजे. नेपाळातील मृगस्थळी गोरक्षपीठाचे नरहरिनाथ यांच्या संशोधना-वरून नेपाळ व राजस्थान यांतच त्यांना नाथसंप्रदायाच्या १५०० हून अधिक ग्रंथांचा परिचय झाला.[३२] यावरून या संशोधनक्षेत्राची कल्पना येईल. अशा स्थितीत महाराष्ट्रात क्वचित् कोठे मिळणारे नाथसंप्रदायाचे ग्रंथ मिळविणे व ते प्रकाशित करणे हे आपले कर्तव्य नव्हे काय ?[३३]

२४. ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान नाथसंप्रदायास धरून आहे की भाष्यकारास धरून आहे, याचा निर्णय करण्यास नाथसंप्रदायातील अधिकृत ग्रंथांची जशी जरुरी आहे, त्याचप्रमाणे मूळगीता व ज्ञानेश्वरांचा प्रतिपद भावार्थ हा वेगळा काढून तौलनिक दृष्ट्या अभ्यास करण्याची जरुरी आहे. त्याखेरीज हा प्रश्न

---

२९. उ. ३७, ओ. ८४–८६.

३०. भक्ति. उ. ४०, ओ. १८०.

३१. Poona Oriental Book House, 330 A, Sadashiv Peth, Poona, 1954, Rs. 10.

३२. ' गोरक्षस्तुतिमंजरी ', पीठिका (पृ. १)–अवेद्यनाथ योगी, योगी युवक संघ, गोरखपूर.

३३. प्रस्तुत लेखकाचे चिद्घनानंदनाथकृत ' सत्कर्मसंग्रह ' हे योगविषयक पुस्तक इंग्रजी भाषान्तर व टिप्पण्या यांसह 'योगमीमांसा' (कैवल्यधाम, लोणावळा) या त्रैमासिकातून व स्वतंत्र पुस्तकरूपाने नुकतेच प्रसिद्ध झाले आहे (१९७०).

निकालात निवणार नाही. नुसत्या अधल्यामधल्या ओव्या घेऊन प्रवचन करणे अशास्त्रीय व दिशाभूल करणारे आहे. ज्ञानेश्वरांचे खरे व्यक्तिमत्त्व पाहण्यास याच पद्धतीचा अवलंब केला पाहिजे. म्हणजेच इतर भाष्यकार व ज्ञानेश्वर यांच्या शिकवणुकीतील फरक स्पष्ट होईल. पण उद्यमशील अभ्यासक असल्याखेरीज हे कसे होईल ?

२५. ज्ञानेश्वरीत प्रतिबिंबित होणाऱ्या तत्कालीन समाजाचे विविध दर्शन हा सूक्ष्म अभ्यासाचा विषय आहे. त्यावर मुंबईच्या एलिफन्स्टन कॉलेजातील इंग्रजीचे प्रसिद्ध प्राध्यापक वेलिंगकर यांनी अश्रांत परिश्रम करून महत्त्वाचे संशोधन केले आहे, पण ते आता 'ज्ञानेश्वरीचे शब्दभांडार' या कोशग्रंथाच्या परिशिष्टरूपाने प्रकाशित झाले आहे. त्याचा आनुषंगिक फायदा असा आहे की, त्यामुळे ज्ञानेश्वरांचा व्यावहारिक अनुभव वा सूक्ष्म निरीक्षण किती प्रदीर्घ होते, याची आपणांस निश्चित कल्पना येईल. त्याच्या जोडीला ज्ञानेश्वरीत आलेले सर्व कथासंदर्भ एकत्रित केले तर ज्ञानेश्वरांचे ग्रंथावलोकन किती विस्तृत होते, याची कल्पना येईल. आचार्य दांडेकरांनी आपल्या नव्या आवृत्तीत हे काम अर्धवट करून ठेवल्याने ते पुन्हा करण्याची आवश्यकता आहे. हे सर्व लक्षात घेतले म्हणजे अवघ्या २२ ते २५ वर्षांच्या अवधीत आपले अवतारकृत्य समाप्त करणाऱ्या ज्ञानेश्वरांस एवढे ग्रंथावलोकन, अध्यात्मशास्त्राचे सखोल ज्ञान व सांसारिक जीवनाचा प्रदीर्घ अनुभव इतक्या अल्पावधीत मिळविणे शक्य आहे यावर, त्यांचे लोकोत्तर बुद्धिमत्त्व मान्य करूनही, सामान्यांची श्रद्धा बसू शकत नाही व ज्ञानेश्वरीकर्त्या ज्ञानेश्वरांचे चरित्र रूढ समजुतीहून वेगळेच असावे, असे वाटू लागते !

सारांश, ज्ञानेश्वरांच्या जीवनविषयक अनेक लहानमोठ्या प्रश्नांपैकी फक्त काहींचाच येथे निर्देश केला आहे. हेतू हा की, ज्ञानेश्वरांच्या निर्मत्सर अभ्यासकांनी परस्पर सहकारितेने हे संशोधनकार्य हाती घ्यावे व महाराष्ट्राच्या या सर्वश्रेष्ठ आद्य ग्रंथकाराचे सम्यग्दर्शन महाराष्ट्रास होईल, अशी खटपट करावी. या बाबतीत जितके श्रम घ्यावेत तेवढे थोडेच आहेत. चिकित्सक बुद्धीबरोबरच डोळस श्रद्धा ठेवली, तर पारमार्थिक कल्याणाबरोबर ऐहिक लाभही होईल, असे मानण्यास हरकत नाही.

वाक्य व वाक्यार्थ

शिवराम दत्तात्रेय जोशी

वाक्य म्हणजे काय, श्रोत्याला वाक्यार्थज्ञान कसे होते, वाक्यार्थज्ञानास सहकारिकारणे कोणती आहेत, अशा तऱ्हेच्या प्रश्नांना उत्तर म्हणून संस्कृत भाषापंडितांनी वाक्य व वाक्यार्थ यांचे स्वरूप दर्शविणारी चार महत्त्वाची तत्त्वे सांगितली आहेत[1] : (१) आकाङ्क्षा : 'शब्दांचे परस्परावलंबित्व', (२) आसत्ति : 'सान्निध्य', (३) तात्पर्य : 'आशय', व (४) योग्यता : 'स्वीकरणीयता'[1]. असंबद्ध शब्द एकमेकांपुढे ठेवले तर श्रोत्याला त्यापासून एकजिनसी अर्थ कळत नाही. वाक्यातील शब्दरचना व्यवस्थित, नियंत्रित व संबद्ध असेल तर अशा शब्दसमूहापासून संलग्न आशयाची अभिव्यक्ती होते. थोडक्यात सांगायचे तर वर उल्लेखिलेल्या चार तत्त्वांनी नियंत्रित केलेल्या शब्दसमूहाला वाक्य असे म्हणता येते व त्यापासून विशिष्ट अर्थाची प्रतीती श्रोत्याला होते.

या चार तत्त्वांपैकी आकाङ्क्षा हे तत्त्व अधिक महत्त्वाचे गणले गेले आहे. याला कात्यायनाने 'व्यपेक्षा' असे नाव दिले आहे[2]. वाक्यातील शब्दसमूह कारकादिसंबंधाने नियंत्रित व परस्परावलंबी असणे म्हणजेच वाक्यातील शब्दसमूहाला एकमेकांबद्दल आकाङ्क्षा असणे, अशी आकाङ्क्षेची सोपी व सुटसुटीत व्याख्या केलेली आहे.[3] कारकादिसंबंधाने नियंत्रित नसलेल्या शब्दसमूहापासून सुसंबद्ध व संलग्न अशा अर्थाची प्रतीती होत नाही. 'अश्वमानय' या शब्दसमुदायाला तो कारकसंबंधाने नियंत्रित असल्यामुळे आपण वाक्य म्हणतो, पण 'गौरश्वः पुरुषो हस्ती' अशा तऱ्हेच्या परस्परांशी अन्वित नसलेल्या शब्दसमुदायाला आपण वाक्य म्हणत नाही.[4]

---

१. परमलघुमञ्जूषा, हरिदाससंस्कृतग्रन्थमाला (४३), बनारस, १९४६, पृ. ३३ : अथ शाब्दबोधसहकारिकारणानि आकाङ्क्षाऽऽसत्तियोग्यतातात्पर्याणि ।

२. Patañjali's *Vyākaraṇamahābhāṣya*, *Samarthāhnika*, p. 87, University of Poona, 1968.

३ *Tarkasaṃgraha* (ed. by V. N. Athalye, BSS 55, Bombay 1930, p. 53 : पदस्य पदान्तरव्यतिरेकप्रयुक्तान्वयाननुभावकत्वमाकाङ्क्षा । परमलघुमञ्जूषा, *op. cit.*, पृ. ३३ : वाक्यसमयग्राहिकाऽऽकाङ्क्षा ।

४ परमलघुमञ्जूषा, *op. cit.*, पृ. ३४ : आकाङ्क्षारहितं वाक्यमप्रमाणम् । यथा गौरश्वः पुरुषो न प्रमाणमाकाङ्क्षाविरहात् ।

आसत्ति म्हणजे कारकादिसंबंधाने नियंत्रित असलेल्या शब्दांमध्ये यावच्छक्य परस्परसंनिकर्ष असणे. अन्वित शब्दांमध्ये सर्वस्वी असंबद्ध असा शब्द घुसडला तर त्या शब्दसमुदायापासून झटकन् अर्थज्ञान होत नाही. उदाहरणार्थ, ‘ गिरिरग्निमान् ’ ‘ भुक्तं देवदत्तेन ’ हे वाक्य होऊ शकत नाही. कारण ‘ गिरिः अग्निमान् ’ या परस्परान्वितशब्दांमध्ये ‘ भुक्तम् ’ हा सर्वथा अनन्वित शब्द घातला आहे. त्याचप्रमाणे ‘ भुक्तं देवदत्तेन ’ यामध्ये ‘ अग्निमान् ’ हा शब्द आला आहे.[५] आसत्ति या तत्त्वामागील मुख्य उद्देश असा आहे की, अर्थप्रतीतीच्या दृष्टीने अभिप्रेत असलेल्या शब्दक्रमांमध्ये विच्छिन्नता किंवा विराम नसावा. उदाहरणार्थ, ‘ अश्वम् ’ यानंतर पुष्कळ काळ थांबून नंतर ‘ आनय ’ हा शब्द उच्चारला तर ‘ अश्वमानय ’ हे वाक्य होत नाही. ‘ अश्वम् ’ यानंतर विराम घेतल्यामुळे ‘ अश्वम् ’ आणि ‘ आनय ’ यांमध्ये विच्छिन्नता आली आहे. त्याप्रमाणेच मागील उदाहरणामध्ये ‘ गिरिः– अग्निमान् ’ या शब्दांमध्ये ‘ भुक्तम् ’ हा शब्द आल्यामुळे ते कालदृष्ट्या विच्छिन्न झालेले आहेत.

नागेश आसत्ति या तत्त्वाबद्दल विशेष आग्रह धरीत नाही. त्याच्या मते विचारी मनुष्याला आसत्ति नसतानासुद्धा अर्थबोध होतो. परस्परान्वयी शब्दांमध्ये आलेला शब्द काढून कोणत्या शब्दाचा कुठे व कसा अन्वय आहे हे मनात येण्यास जरा विलंब लागेल इतकेच. संस्कृत भाषेतील शब्द विभक्त्यन्त असल्याने कोणत्या शब्दाचा अन्वय कोठे करावा हे कळणे कठीण मुळीच नाही. संस्कृत भाषेतील ‘ कर्मत्व ’, ‘ कर्तृत्वादि ’ अर्थ आपण प्रयोगनियमावरून (word-order) ठरवीत नसून शब्दाला जोडलेल्या विभक्तिप्रत्ययांवरून ठरवितो.[६] प्रयोगनियम नसल्यामुळे एखादा आगन्तुक शब्द दोन परस्परान्वयी शब्दांमध्ये पद्यरचनेसाठी घातला तरी अर्थप्रतीतीला फारशी बाधा येत नाही. वैदिक भाषेमध्ये पुष्कळवेळा उपसर्ग क्रियापदापासून कितीतरी दूर असतो. तथापि अशा वाक्यांपासून अर्थबोध होतो. तेव्हा आसत्ति हे तत्त्व आकाङ्क्षा या तत्त्वाइतके महत्त्वाचे नाही असे नागेशाचे मत आहे.

नानार्थवाचक शब्दांचा प्रयोग वाक्यात आला तर त्याच्या अर्थाची

५ परमलघुमञ्जूषा, *op. cit.*, पृ. ३७ : प्रकृतान्वयबोधानुकूलपदाव्यवधानमासत्तिः। गिरिरग्निमानित्यासन्नम्। अनासन्नं च ‘ गिरिर्भुक्तमग्निमान्देवदत्तेनेति ’। आसत्तिरपि मन्दबुद्धेरविलम्बेन शाब्दबोधे कारणम्। अमन्दबुद्धेस्त्वासत्त्यभावेऽपि पदार्थोपस्थितावाकाङ्क्षादितोऽविलम्बेनैव बोधो भवतीति न बोधे तस्य कारणम्।

६ *Mahābhāṣya* ed. by F. Kielhorn, Vol. I, Poona 1962, p. 39, lines 17-18 : नेह प्रयोगनियम आरभ्यते। किं तर्हि। संस्कृत्य संस्कृत्य पदान्युत्सृज्यन्ते, तेषां यथेष्टमभिसंबन्धो भवति। तद्यथा। आहर पात्रम्। पात्रमाहर।

निश्चिती प्रकरणानुसार करावी असे 'तात्पर्य' हे तत्त्व सांगते. भोजनाच्या संदर्भात 'सैन्धवमानय' या वाक्याचा अर्थ 'मीठ आण' असा होईल. बाहेर जाण्याच्या संदर्भात 'सैन्धवमानय' या वाक्याचा अर्थ 'सैन्धव (घोडा) आण' असा आपण करतो.[७]

अप्रत्यक्षरीतीने नागेशाने असे सुचविले आहे की, तात्पर्य हे तत्त्व वाक्यार्थज्ञानासाठी अत्यावश्यक नाही. प्रकरणप्रमाण वाक्याचा अर्थ ठरवत नसून तो नियंत्रित करते. तात्पर्याचा शब्दरचनेशी संबंध नाही, तर प्रकरणाशी आहे. व्याकरणशास्त्रात प्रकरणार्थाला स्थान नाही.[८] प्रकरण माहीत नसेल तर 'पय आनय' या वाक्यातील 'पयस्' या शब्दापासून दोन्ही अर्थ 'दूध' किंवा 'पाणी' श्रोत्याच्या मनात येतात. श्रोत्याने प्रकरणाला अनुसरून वाक्यार्थनिश्चित केला तरी व्याकरणाच्या दृष्टीने कित्येक वेळेला 'श्वेतो धावति' यासारख्या वाक्यांचे विवरण दोन निरनिराळ्या रीतींनी करता येते. 'श्वा इतो धावति' किंवा 'श्वेतो (अश्वो) धावति'.[९]

---

७. परमलघुमञ्जूषा, *op. cit.*, पृ. ३९–४० : नानार्थस्थले लोके तात्पर्यं तु एतत्पदं वाक्यं वा एतदर्थप्रत्ययार्थं मयोच्चार्यते इति प्रयोक्तुरिच्छारूपम् । तात्पर्यनियामकं च लोके प्रकरणादिकमेव। अतो भोजनप्रकरणे सैन्धवमानयेत्युक्ते सैन्धवपदेन लवणप्रत्ययः । युद्धावसरेऽश्वप्रत्ययः ।

८. *Ibid.*, पृ. ४० : ननु प्रकरणादीनां शक्तिनियामकत्वे शक्त्यैव निर्वाहे किं तात्पर्येणेति चेन्न । अस्माच्छब्दादर्थद्वयविशेष्यको बोधो जायते, अर्थद्वये शक्तिद्वयसत्त्वात् । तात्पर्यं तु क्वेति न जानीम इत्यनुभवविरोधात् । अत एव पय आनयेत्युक्तेऽप्रकरणस्य दुग्धं जलं वा आनेयमिति प्रश्नः संगच्छते ।

९. महाभाष्य *op. cit.*, पृ.१४ पं.१४ : तथा वाक्यान्यपि द्विष्ठानि भवन्ति । श्वेतो धावति । अलम्बुसानां याता । Cf. N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass. 1965, p. 21 : "If a sentence such as "flying planes can be dangerous" is presented in an appropriately constructed context, the listener will interpret it immediately in a unique way, and will fail to detect the ambiguity. In fact, he may reject the second interpretation, when this is pointed out to him, as forced or unnatural (independently of which interpretation he originally selected under contextual pressure). Nevertheless, his intuitive knowledge of the language is clearly such that both of the interpretations (corresponding to " flying planes are dangerous " and " flying plane is dangerous ") are assigned to the sentence by the grammar he has internalised in some form."

योग्यता हे तत्त्व सांगते की, वक्त्याला जो अर्थ अभिप्रेत आहे त्या अर्थाला अनुसरून शब्दांची रचना असली पाहिजे.[१०] या योग्यतेचे दोन प्रकार शास्त्रकारांनी मानलेले आहेत. (१) आर्थी योग्यता व शाब्दी योग्यता. आर्थी योग्यता असणे म्हणजेच व्यवहाराच्या दृष्टीने वाक्य स्वीकरणीय असणे.[११] व्याकरणाच्या दृष्टीने बरोबर असलेले वाक्य व्यवहाराच्या दृष्टीने स्वीकारार्ह असेलच असे नाही. उदाहरणार्थ, 'अग्निना सिञ्चति' हे वाक्य व्याकरणाच्या दृष्टीने बरोबर असले तरी व्यवहाराच्या दृष्टीने ते बरोबर नाही. कारण सिञ्चनासाठी द्रवद्रव्यच हवे असे आपण व्यवहारात पहातो. अग्नि हे द्रवद्रव्य नाही. व्यवहाराच्या दृष्टीने वाक्य बरोबर नसेल तर ते आर्थी योग्यता नसल्यामुळे चुकीचे समजावे, असे आर्थी योग्यता या तत्त्वाचे म्हणणे आहे. याउलट 'जलमुद्यानं सिञ्चति' (पाण्याने बाग शिंपतो) या वाक्यात जल द्रवद्रव्य असल्याने ते सेचनाचे साधन होऊ शकेल. व्यवहाराच्या दृष्टीने वक्त्याला विवक्षित असलेला अर्थ येथे जरी वरील वाक्यातून समजतो तथापि व्याकरणाच्या दृष्टीने हे वाक्य चुकीचे समजले जाते. कारण 'जलम्' या द्वितीयान्त रूपात सेचनसाधनत्व हा अर्थ दाखविण्याची शाब्दी योग्यता नाही. म्हणून व्याकरणशास्त्राच्या दृष्टीने ते स्वीकरणीय नाही. परंतु याचा अर्थ द्वितीयान्त शब्दाने साधनत्व अर्थ दाखविलाच जात नाही असे नाही. 'अक्षान्दीव्यति' या वाक्यांत 'अक्ष' (फासे) हे खेळण्याचे साधन असूनही अक्ष शब्द द्वितीयेत वापरला आहे (पा. १-४-४३). द्वितीयान्त शब्द कोणते अर्थ दाखवू शकतो किंवा त्याचा प्रयोग कसा करावा हे ठरविण्यासाठीच व्याकरणाचे नियम असतात.

---

१०. परमलघुमञ्जूषा, *op. cit.*, पृ. ३६ : योग्यता च परस्परान्वयप्रयोजकधर्मवत्त्वम् । तेन पयसा सिञ्चतीति वाक्यं योग्यम् । अस्ति च सेकान्वयप्रयोजकद्रवद्रव्यत्वं योग्यता जले । ...अत एव वह्निना सिञ्चतीति वाक्यमयोग्यम् । वह्नेः सेकान्वयप्रयोजकद्रवद्रव्यत्वाभावात् ।

११. मीमांसान्यायप्रकाश, Edited with an original commentary by M. M. Vasudev Shastri Abhyankar, BORI, 1937, p. 26. परन्तु यस्य येन रूपेणान्वयः कर्तव्यस्तस्य तादृशान्वययोग्यतापेक्षिता । योग्यता च द्विविधा शाब्दी आर्थी च । शब्दात्प्रतीयमाना शाब्दी । अर्थस्वरूपवशसंपन्नार्थी । अग्निना सिञ्चतीत्यत्र सेकक्रियायामग्नेः करणत्वेनान्वयेऽग्निनेति तृतीयादर्शनाच्छाब्दी योग्यता प्रतीयते । अग्नेर्द्रवद्रव्यस्वरूपत्वाभावादार्थी योग्यता नास्ति । शाब्दी तु विद्यते । अग्निः सिञ्चतीत्यत्र तृतीयाया अदर्शनाच्छाब्दी योग्यता नास्ति । जलं सिञ्चतीत्यत्र तृतीयाया अदर्शनाच्छाब्दी योग्यता नास्ति । आर्थी तु विद्यते । अग्निः सिञ्चतीत्यत्र द्विविधापि नास्ति । जलेन सिञ्चतीत्यत्र योग्यता द्विविधापि वर्तते ।

नागेशाच्या मताने आर्थी योग्यता या तत्त्वाला विशेष महत्त्व नाही.[१२] ' अग्निना सिञ्चति ' हे वाक्य व्याकरणाच्या दृष्टीने ' पयसा सिञ्चति ' या वाक्याइतकेच बरोबर आहे. ' अग्निना सिञ्चति ' हे वाक्य ऐकताच श्रोत्याला काही ना काही अर्थबोध होतोच. ' वन्ध्यासुतो याति ' हे म्हणणे वस्तुस्थितीच्या दृष्टीने सर्वथा असंभाव्य असले तरी त्यापासून अर्थबोध होण्यास कोणतीच अडचण नाही. व्याकरणनियमानुसार वाक्यस्वरूप जर नसेल तर त्या वाक्यात शाब्दी योग्यता नसल्याने ते चुकीचे आहे असे आपण म्हणतो. याउलट बाह्य वस्तुस्थितीला सर्वथा विसंगत असा वाक्यार्थबोध ज्यापासून होईल असे वाक्यही व्यवहारात चूक असते. परंतु व्याकरणशास्त्राच्या दृष्टीने अशी वाक्ये बरोबर गणली जातात व अशा वाक्यापासून आर्थी योग्यता नसली तरीही श्रोत्याला वाक्यार्थज्ञान होते. अर्थात् याउलट असेही म्हणता येते की, व्याकरणशास्त्राच्या दृष्टीने शाब्दी योग्यता नसताना म्हणजे व्याकरणाचे नियम अनुसरून जे वाक्य नसेल, त्यापासूनही श्रोत्याला पुष्कळ वेळा अर्थबोध होऊ शकतो. थोडक्यात सांगावयाचे तर आर्थी योग्यता नसेल तर वाक्य व्यवहाराच्या दृष्टीने स्वीकरणीय नसते, पण व्याकरणाच्या दृष्टीने बरोबर असू शकते. शाब्दी योग्यता नसेल तर वाक्य व्यवहारदृष्ट्या जरी बरोबर असले, तरी व्याकरणाच्या दृष्टीने चूकही असू शकते. थोडक्यात नागेशाने येथे जो प्रश्न मांडला आहे तो व्याकरणशास्त्राच्या मर्यादेबद्दल आहे. आर्थी योग्यता ही व्याकरणशास्त्राच्या क्षेत्रात येत नाही असे नागेशाचे मत आहे. पाश्चात्त्य भाषाशास्त्रज्ञांनीही Acceptabilty व Grammaticalness हा जो भेद केलेला आहे तो साधारणपणे ' शाब्दी योग्यता ' आणि ' आर्थी योग्यता ' या तत्त्वाशी मिळताजुळता आहे. प्रो. चोम्स्की यांनी आपल्या पुस्तकात हीच कल्पना विशेष रीतीने मांडली आहे.[१३]

---

१२. लघुमञ्जूषा, काशीसंस्कृतसीरीज् (४४), बनारस, १९२५, पृ. ४७: यत्तु अर्थनिष्ठा योग्यताऽपि शाब्दबोधे कारणम् ।...तन्न । शब्दप्रयोज्यबोधे बाधज्ञानप्रतिबन्धकत्वात् तदभावज्ञानस्य कारणत्वाच्च । सत्यपि बाधनिश्चये ' अस्य क्षोणीपतेः परार्धपरया लक्षीकृताः संख्यया ', ' एष वन्ध्यासुतो याति ' इत्यादितो बोधदर्शनाच्च । किं चैवं वह्निना सिञ्चतीत्यतो बोधाभावे तद्वाक्यप्रयोक्तुः अद्रवेण वह्निना कथं सेकं ब्रवीषि इत्युपहासः श्रोतृभिः क्रियमाणोऽसंगतः स्यात् ।

१३. N. Chomsky, Syntactic Structures, The Hague, 1957, p. 15, " Second, the notion ' grammatical ' cannot be identified with ' meaningful ' or ' significant ' in any semantic sense.

(Continued)

थोडक्यात सांगावयाचे तर शब्दरचना इत्यादी दृष्टीने कोणते वाक्य बरोबर आहे, हेच मुख्यतः व्याकरणशास्त्र ठरविते. वाक्याने अभिव्यक्त केलेला अर्थ बाह्य वस्तुस्थितीला धरून आहे किंवा नाही, हे व्याकरणाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे नाही. याच कारणाकरिता व्याकरणशास्त्राच्या दृष्टीने 'शाब्दी योग्यता' एवढीच गोष्ट लक्षात घेतली जाते. शाब्दी योग्यतेचा विचार 'आकाङ्क्षा' या तत्त्वानुसार केला जातो. तेव्हा वाक्यरचना बरोबर आहे की नाही, हे ठरविणे मुख्यतः आकाङ्क्षा या तत्त्वाचे काम आहे व तेच या चार तत्त्वांपैकी मुख्य तत्त्व आहे, असे प्राचीन संस्कृत भाषापंडितांचे मत आहे.

Sentences (1) and (2) are equally non-sensical, but any speaker of English will recognise that only the former is grammatical.

(1) Colourless green ideas sleep furiously.

(2) Furiously sleep ideas green colourless.

Similarly, there is no semantic reason to prefer (3) to (5) or (4) to (6), but only (3) and (4) are grammatical sentences of English.

(3) Have you a book on modern music ?

(4) The book seems interesting.

(5) Read you a book on modern music ?

(6) The child seems sleeping.

Such examples suggest that any search for a semantically based definition of 'grammaticalness' will be futile. We shall see, in fact, that, there are deep structural reasons for distinguishing (3) and (4) from (5) and (6); but before we are able to find an explanation for such facts as these we shall have to carry the theory of syntactic structure a good deal beyond its familiar limits."

प्राचीन भारतीय स्वरशास्त्रातील स्वरमण्डल

रामचंद्र शंकर वाळिंबे

संगीतातील स्वरांची उत्पत्ति

ऋग्वेदातील ऋचांचे गायन आणि सामगायन, त्याचप्रमाणे यज्ञविधीतील गायन स्वरांच्या आधारानेच चालत होते, हे उघड आहे. गायनातील स्वरसप्तक नेमके कोणत्या काळी निर्माण झाले, हे बिनतोडपणे निश्चित करणे कठीण आहे हे खरे असले, तरी स्वरांच्या इतिहासातील काही धागेदोरे ज्या योगाने जुळविता येतील असा पुरावा शोधून काढणे शक्य आहे. 'सामग' आणि 'सामगायन' यांचे उल्लेख ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी आहेत. परंतु ऋचांच्या शंसनात व सामगायनात कोणते स्वर वापरावेत यासंबंधी मात्र ऋग्वेदात उल्लेख नाही. ऋग्वेद १·६२·४ मध्ये 'स्वर' हा शब्द आला आहे.

'स सुष्टुभा स स्तुभा सप्त विप्रैः स्वरेण अद्रिं स्वर्यो नवग्वैः ।'

'स्वरितारः' (१·१६६·११), आणि 'अस्वरन्' (८·३·१६) असेही शब्द ऋग्वेदात आले आहेत. पण स्वर म्हणजे ध्वनि, स्वरितारः म्हणजे ध्वनि करणारे, एवढाच त्यांचा मर्यादित अर्थ या ठिकाणी आहे.

तैत्तिरीय ब्राह्मण, ३·४·१५ मध्ये 'गणक' असा एक शब्द आला आहे.[1] 'श्रुतिजातिस्वरमण्डलादिकुशलो गणकः' असे सायणाचार्यांनी या शब्दाचे स्पष्टीकरण केले आहे. तै. ब्रा. मधील उपर्युक्त मंत्रामध्ये 'स्वर' हा शब्द मुळीच आलेला नसला तरी स्वरांचे ज्ञान असलेली जाणकार माणसे तेव्हा असावीत असे 'गणक' या शब्दावरून अनुमान करण्यास हरकत नाही. या स्वरांचे निश्चित शास्त्र तै. ब्रा. च्या काळात कोणी मांडले नसले तरी ऋचांचे शंसन व सामगायन अनेक शतके प्रचलित असल्यामुळे स्वरांचे शास्त्र विद्वानांच्या परिचयाचे असलेच पाहिजे हे उघड आहे.

उच्च, नीच व मध्यम स्वर

काही स्वर चढे (उच्च) असतात आणि काही उतरते (नीच) असतात, ही जाणीव गाणाराला सुरवातीपासून असली पाहिजे. त्याचप्रमाणे उच्च आणि

---

१. हसाय पुंश्चलूमालभते । वीणावादं गणकं गीताय । तै. ब्रा., ३·४·१५.

नीच स्वरांच्या मध्येही एक स्वर असू शकतो, हेही त्यांना अनुभवाने कळले असले पाहिजे. यानंतरचा पुढचा प्रकार म्हणजे उच्च स्वरापेक्षा अधिक चढा स्वर, आणि नीच स्वरापेक्षा अधिक खालचा स्वर हे त्यांच्या ध्यानात आले. म्हणजे उच्च, उच्चतर, नीच, आणि नीचतर हे स्वर तयार झाले. यांच्या जोडीला मधला स्वर (मध्यम) आला.

ऐतरेय आरण्यकात पुढील वचन आहे—

'ऋग्गाथा कुम्ब्या तन्मितं यजुर्निगदो वृथा वाक्तदमितं सामाथो यः कश्च गेष्णः स स्वर ओमिति सत्यं, नेत्यनृतम् ।' (२·३·६).

या उताऱ्यांतील 'गेष्ण' या शब्दाचे सायणाचार्यांनी 'सामभाग' असे विवरण केले आहे. हा सामभाग म्हणजेच स्वर. सारे गान म्हणजेच स्वर असा याचा आशय आहे. तथापि स्वरभेदाची स्पष्ट जाणीव येथे दिसून येत नाही.

उच्च, नीच. आणि मध्यम स्वरांची कल्पना प्रथम ऐतरेय ब्राह्मणात स्पष्टपणे मांडलेली दिसून येईल. ऐ. ब्रा.मध्ये केवळ उच्च व नीच स्वरांचा उल्लेख आहे असे नसून उच्चतर व नीचतर या स्वरांचाही स्पष्ट उल्लेख आहे. ऐ. ब्रा.मधील प्रस्तुत वचन येथे उद्‌धृत करतो.

'स्तोत्रियं शंसत्यात्मा वै स्तोत्रियस्तं **मध्यमया वाचा** शंसत्यात्मानमेव तत्संस्कुरुतेऽनुरूपं शंसति प्रजा वा अनुरूपः स **उच्चैस्तरा**मिवानुरूपः प्रजामेव तच्छ्रेयसीमात्मनः कुरुते धाय्यां शंसति पत्नी वै धाय्या या **नीचैस्तरा**मिव धाय्या शंस्तव्या...... ।' (३·२·१३)

या उताऱ्यातील आशय स्पष्ट करतो. 'निष्केवल्य' नावाच्या शस्त्रात[२] अगोदर 'स्तोत्रिय' नावाच्या तृचाचे पठन मध्यमस्वरात करावे; स्तोत्रिय तृचाचे पठन झाल्यानंतर 'अनुरूप' नामक तृचाचे पठन करावे; स्तोत्रिय तृचाच्या पठनामध्ये जो स्वर वापरलेला असेल त्याच्यापेक्षा अनुरूप तृचाच्या पठनातील स्वर अधिक चढा असला पाहिजे; अनुरूप तृचाचे पठन झाल्यानंतर 'धाय्या' नामक ऋचेचे पठन अगदी खालच्या आवाजात (म्हणजे खर्जात) करावे.

---

२. 'शस्त्र' म्हणजे शंसनात्मक गद्य भागाचे पठन.

गाण्यातील स्वरांचा उपयोग न करता ऋचेचे जे पठन केवळ उच्च व नीच स्वरांमध्ये केले जाते त्याला 'शस्त्र' म्हणतात.

ऐ. ब्रा.मधील वचनात मध्यगा वाक्,[3] उच्चैस्तरा वाक् आणि नीचैस्तरा वाक् हे शब्द आले आहेत.

पठनातील स्वरभेदाचे विवेचन

ऐ. ब्रा. तृतीय पंचिकेच्या चवथ्या अध्यायात पठनातील स्वरांसंबंधी आणखी विवेचन आले आहे. सूर्याचा ताप ज्याप्रमाणे दिवस वाढू लागला म्हणजे वाढत जातो, त्याप्रमाणे अग्निष्टोम यज्ञातील पठन उत्तरोत्तर चढत्या स्वरामध्ये करावयाचे असते, हा या वचनातील मुख्य मुद्दा आहे. या वचनात 'मन्द्र' हा महत्त्वाचा शब्द आला आहे.

'यदा वा एष प्रातरुदेत्यथ मन्द्रं तपति तस्मान्मन्द्रया वाचा प्रातःसवने शंसेदथ यदाभ्येत्यथ बलीयस्तपति तस्माद् बलीयस्या वाचा मध्यन्दिने शंसेदथ यदाऽभितरामेत्यथ बलिष्ठतमं तपति तस्माद् बलिष्ठतमया वाचा तृतीयसवने शंसेदेवं शंसेद्यदि वाच ईशीत वाग्घि शस्त्रं यया तु वाचोत्तरोत्तरिण्योत्सहेत समापनाय तया प्रतिपद्येतैतत्सुशस्तमिव भवति......।' (ऐ. ब्रा. ३. ४. ६).

प्रातःसवन, माध्यंदिनसवन आणि तृतीय सवन (सायंसवन), या तीन सवनांच्या वेळी पठनाचा स्वर कसा असावा याचे विवेचन वरील अवतरणात आले आहे. प्रातःकाळी सूर्य उगवतो तेव्हा त्याचा ताप सौम्य असतो. (मन्द्रं तपति); म्हणून प्रातःसवनातील शस्त्राचे पठन मन्द्र स्वरात म्हणजे मृदु किंवा हलक्या स्वरांत करावे. मध्याह्नाच्या वेळी सूर्याचा ताप अधिक प्रखर होतो. म्हणून माध्यंदिन सवनातील शस्त्रांचे पठन प्रातःसवनातील स्वरापेक्षा अधिक उच्च असावे, म्हणजे मध्यम स्वरात पठन करावे. अपराह्णकाळी सूर्याचा ताप आणखी वाढतो. म्हणून सायंसवनातील शस्त्राचे पठन माध्यंदिन सवनातील पठना-

---

३. **बृहद्देवता** या ग्रंथात 'मध्यमा वाक्' हा शब्द आला आहे. 'यौ गौरिति तथैवास्यां स्तूयते मध्यमा तु वाक्।' (७·१०६); 'स्तौत्यापि च मनुं स्वति दव्रचे वाचं च मध्यमान्।' (७·१०७)

मॅक्डोनेलच्या मते महाभारत, पाणिनी, कात्यायनाची सर्वानुक्रमणी या सर्वांच्यापेक्षा 'बृहद्देवता' अधिक प्राचीन आहे. इतिहासाचार्य राजवाडे पाणिनी यास्कपूर्व आहे असे मानतात. बृहद्देवता त्यांच्या मते पाणिनी व यास्क यांच्या-नंतर, परंतु कात्यायन व पतंजली आणि महाभारत–रामायण यांच्यापूर्वी झाली. (राजवाडे लेखसंग्रह, भाग ३, पृ. १३९)

पेक्षाही अधिक उच्च स्वरात करावे. उत्तरोत्तर चढत जाणाऱ्या स्वरांचा जो क्रम येथे दिला आहे तो मन्द्र, मध्य व तार हाच क्रम होय.

सूक्ताचे पठन करीत असता वाक् 'स्वरवती' (सुरेल) असावी व ती 'प्रतिष्ठिततमा' (स्थिर आणि दमदार) असावी यावर ऐ. ब्रा. चा कटाक्ष आहे.[४] शस्त्रपठनाला ज्या स्वरात आरंभ केला असेल त्यापेक्षा अधिक उच्च व उच्चतर स्वरात पठन करता येण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगणे ही मोठी स्पृहणीय गोष्ट होय. परंतु ज्या स्वरात पठनाला आरंभ केला असेल त्या स्वरापेक्षा खालच्या स्वरात पठन करावे लागणे ही गोष्ट आक्षेपार्ह आहे. स्वरामध्ये कसलाही बदल होऊ न देता, म्हणजेच स्वर अगदी स्थिर व कायम ठेवून, जे पठन केले जाईल तेच आदर्शभूत होय. अर्थात उच्च स्वरात पठन केले तरी वाक् 'स्वरवती' म्हणजे सुरेल असली पाहिजे हे स्पष्ट आहे. उच्च स्वर भेसूर झाला तर तो अश्रवणीय होईल, कर्णकटू होईल. असल्या भेसूर स्वराला ऐ. ब्रा. ने 'राक्षसी वाक्' म्हटले आहे.[५]

मन्द्र, मध्य आणि तार स्वर

मन्द्र स्वराच्याही खालच्या स्वरामध्ये प्रैषविभागाचे पठन करावयाचे असते. याला 'उपांशु' स्वर असे ऐ. ब्रा. मध्ये म्हटले आहे. दुसऱ्या कोणास ऐकू जाणार नाही इतका खालचा स्वर तो 'उपांशु'.[६]

उच्च, नीच, उच्चतर, नीचतर—अथवा मंद्र, मध्य व तार असा स्वरांचा भेद ऐतरेय ब्राह्मणाच्या काळी स्पष्टपणे मांडण्यात आलेला होता हे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. नुसत्या गद्य शंसनापेक्षा किंवा गद्य पठनापेक्षा, गायनातील उच्च-नीच व मध्यम स्वरांनी युक्त असलेल्या पठनालाच अधिक महत्त्व मिळाले होते याचाच हा पुरावा आहे.

---

४. ऐ. ब्रा. ३.२.१३. '...धाय्यां शंसति प्रगाथं शंसति स स्वरवत्या वाचा शंस्तव्यः ।'

'...गृहा वै प्रतिष्ठा सूक्तं तत् प्रतिष्ठिततमया वाचा शंस्तव्यम्... ।'

५. ऐ. ब्रा. २.१.७. तसेच ऐ. ब्रा. अध्याय १२, खंड १३ पाहावा. 'स स्वरवत्या वाचा शंस्तव्यः ।'

६. ऐ. ब्रा. २.१.७. '...स यदि कीर्तयेदुपांशु कीर्तयेत्तिर ऽ इव वा ऽ एतद्वाचो यदुपांशु... ।'

ताण्ड्यमहाब्राह्मणात 'मन्द्र', 'तारतर', 'तारतम' या संज्ञा आल्या आहेत.

'मन्द्रमिवाग्र आददीताथ तारतरमथ तारतमन्तदेभ्यो लोकेभ्योऽगासीत् ।' (७. १. ७.)

यावर भाष्य करीत असता सायणाचार्यांनी स्वरांचे चतुर्विधत्व सांगितले आहे. उपांशु, मन्द्र, मध्य, आणि उत्तम असे स्वरांचे चार प्रकार आहेत. उपांशु स्वर जवळ असलेल्या माणसांनाही ऐकू जात नाही. पण मन्द्र, मध्यम व उत्तम हे मात्र श्राव्य स्वर होत. यांच्यामध्ये देखील उत्तरोत्तर उच्चता असते. म्हणजे मध्यम हा मन्द्रापेक्षा अधिक उच्च (तारतर) आणि उत्तम हा त्याच्याही पेक्षा उच्च (तारतम), असे सायणाचार्यांचे विवरण आहे.[७]

गोपथब्राह्मण हे ब्राह्मणग्रंथात विशेष अर्वाचीन मानले गेले आहे. त्यात मध्यमा वाक्, स्वरवती वाक्, उच्चैस्तराम्, नीचैस्तमाम् हे शब्द आले आहेत.[८]

परंतु गो. ब्रा. मध्ये आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट आली आहे. ऱ्हस्व, दीर्घ, प्लुत, स्वरित, उदात्त, त्रैस्वर्य या संज्ञा येथे आढळतात. 'स्वरितोदात्त' 'त्रैस्वर्योदात्त', 'दीर्घप्लुतोदात्त', 'ह्रस्वोदात्त' या संज्ञा गो. ब्रा. (पूर्वभाग, १. २५) मध्ये आल्या आहेत.

मन्द्र

श्रौतसूत्रांपैकी द्राह्यायणश्रौतसूत्रांत 'मन्द्र' स्वरामधील गायनाचा उल्लेख ३. ४. ७. मध्ये आहे.

'प्रष्ट्यन्तरयोरुपविश्य भक्त्यन्तराणि च्छादयतो मन्द्र उपगा भवन्ति ।'

या वचनातील मन्द्र हा शब्द सप्तम्यन्त (मन्द्रे) असून मन्द्रस्वराने गायन करावे असे टीकाकाराचे विवरण आहे.[९] प्रातःसवनाच्या वेळी मन्द्र स्वराचाच उपयोग करावा असे ३. ४. ९. या सूत्रात सांगितले आहे.

---

७. '...तेऽप्युत्तरोत्तरमुच्चभूता भवन्ति तेष्वग्रे प्रथमं मन्द्रमिव ईषदुच्चैरिवाददीत उपक्रमेण अथ मध्यभागे तारतरं ब्रूयात् पूर्वस्मादप्यधिकमुच्चैर्ब्रूयादथ तारतमं ततोऽप्यन्त्यभागे अत्यन्तमुच्चैर्ब्रूयात्... ।'

८. गो. ब्रा. उत्तरभाग, ३. २२.
'मध्यमया वाचा शंस्तव्यः, उच्चैस्तरां शंस्तव्यः, नीचैस्तरां शंस्तव्यः, स्वरवत्या वाचा शंस्तव्यः ।'

९. 'मन्द्रस्वरेण उपगानं कुर्युः। मन्द्र इति सप्तमी। मन्द्रस्वरे स्थिता मन्द्रेणेति यावत् ।'

'मन्द्रस्त्वेव प्रातःसवने।'

प्रातःसवनाशिवाय इतर सवनांमध्ये 'मध्यम' स्वराचा उपयोग करावा असे ३. ४. ८. या सूत्रात सांगितले आहे.

'त्र्यन्तर उद्‌गीथः प्रातः सवनादन्यत्र।'

त्र्यन्तर म्हणजे तीन स्वरांपैकी मधला स्वर. मन्द्र, मध्य आणि क्रुष्ट या तीन स्वरांपैकी मध्यम हा त्र्यन्तर म्हणजे मधला स्वर होय, असे टीकाकाराचे स्पष्टीकरण आहे. टीकाकाराने या ठिकाणी 'क्रुष्ट' ही संज्ञा उच्च स्वरासाठी (सायणाचार्यांचा 'उत्तम' स्वर. ता. म. ब्रा. ७. १. ७ वरील टीका.) वापरलेला आहे हे उघड आहे.

आश्वलायन श्रौतसूत्रात 'समुन्द्रम्' हा शब्द पूर्वार्ध, ४. ८. २१ मध्ये आला आहे. प्रातःसवनात मन्द्र स्वराचा उपयोग करावा, आणि स्वर उत्तरोत्तर उच्च करावा, किंवा माध्यंदिन सवन व तृतीयसवन या दोन्ही सवनांत 'मध्य' स्वराचा उपयोग करावा असे लाट्यायनश्रौतसूत्रात वचन आहे.

'मन्द्रं प्रातःसवने स्तुवीरन्नुत्तरोत्तर्यूत्तरयोः।' (२. २. ६)

'मन्द्र' हे स्वराचे नाव आहे. पण वैदिक वाङ्मयात आणखी एका वेगळ्या अर्थाने या शब्दाचा उपयोग आढळतो. मन्द्र म्हणजे उल्हासाने युक्त, हर्षयुक्त, आनंदोत्पादक अशा अर्थांनी हा शब्द वापरण्यात आला आहे, उदाहरणार्थ, ऋग्वेद (१. १६६. ११)—

'मन्द्राः सुजिह्वाः स्वरितारः आसभिः संमिश्लाः इंद्रे मरुतः परिष्टुभः।'
या ठिकाणी मन्द्र म्हणजे आनंदी, हर्षयुक्त असा अर्थ आहे.

'मन्द्राभिभूमिः केतुर्यज्ञानां वाक्।' (तै. ब्रा. ३. १०. ८. ४.)
सायणाचार्यांनी 'हर्षहेतुः' असे मन्द्रा या शब्दाचे स्पष्टीकरण केले आहे.

'मन्द्र ओजिष्ठो बहुलाभिमानः।' (तै. ब्रा. २. ८. ३. १४)
याही ठिकाणी मन्द्र म्हणजे हर्षयुक्त असे सायणाचार्यांचे स्पष्टीकरण आहे.

'मन्द्रा घनस्य सातयः।' (तै. ब्रा. ३. २. ३. १०)
'मा मन्द्रैरिन्द्र हरिभिः।' (तै. ब्रा. १. १२)

'मदनीयैः हर्षहेतुभिः' असा सायणाचार्यांनी मन्द्र शब्दाचा अर्थ केला आहे. मन्द्र म्हणजे ज्या अर्थी आनंदोत्पादक, सुखकारक, त्या अर्थी मोठा सुखद स्वर याच अभिप्रायाने मन्द्र स्वर हा शब्दप्रयोग रूढ झाला असावा.

प्रातिशाख्यांतील विवेचन

ब्राह्मणग्रंथांमध्ये आणि श्रौतसूत्रांमध्ये स्वरांचे उच्च व नीच हे भेद, किंवा मन्द्र व मध्य हे भेद, यांच्यासंबंधी काही विवेचन आलेले असले तरी स्वरांचे खरे विवेचन प्रातिशाख्ये आणि शिक्षाग्रंथ यांच्यामध्येच आढळेल. शिक्षा हे सहा वेदांगांपैकी एक महत्त्वाचे वेदांग असून त्याचा उल्लेख आरण्यकांच्या काळापासून आढळतो. प्रातिशाख्ये बहुंशी पाणिनीच्या पूर्वीचीच आहेत यात संदेह नाही. म्हणून प्रथम शौनककृत ऋक्प्रातिशाख्य आणि कात्यायनकृत शुक्लयजुर्वेदप्रातिशाख्य यांच्या आधाराने स्वरांसंबंधी विवेचन करतो.

ऋक्प्रातिशाख्याने उदात्त, अनुदात्त आणि स्वरित असे तीन स्वर मानले आहेत. हे तीन स्वर अनुक्रमे आयाम, विश्रम्भ, आणि आक्षेप यांच्यामुळे उद्भवतात.

उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितश्च त्रयः स्वराः ।
आयामविश्रम्भाक्षेपैः स्त उच्यन्ते ॥ (ऋ. प्रा., ३.१)

वायुनिमित्ताने गात्रांचे जे ऊर्ध्वगमन त्याला आयाम म्हणतात; त्याचप्रमाणे वायुनिमित्ताने गात्रांचे अधोगमन तो विश्रम्भ; आणि गात्रांचे तिर्यग्गमन तो आक्षेप, असे उव्वटभाष्यांतील विवेचन आहे.

या तीन स्वरांशिवाय वैवृत्त, तैरोव्यंजन, क्षैप, अभिनिहित, प्रश्लिष्ट व यथासन्धि असा सहा प्रकारचा स्वरभेद ऋ. प्रा. ने मानला आहे (३. १८). या संज्ञांचे स्पष्टीकरण यथावकाश करण्यात येईल. स्वरांचा धर्मधर्मिभावसंबंध व्यंजनांशी नसून अक्षरांशी असतो, असा ऋ. प्रा. चा सिद्धान्त आहे. ' अक्षराश्रयाः । (३. २)

शुक्लयजुर्वेद प्रातिशाख्याने उदात्त इत्यादि सात स्वर मानले आहेत.

' उदात्तादयः परे सप्त । ' (१. ११२).

हा सात प्रकारचा स्वरभेद पुढीलप्रमाणे आहे—(१) अभिनिहित (२) क्षैप्र (३) प्रश्लिष्ट (४) तैरोव्यंजन (५) तैरोविराम (६) पादवृत्त (७) ताथाभाव्य.

यजुर्वेदाच्या याज्ञवल्क्यशिक्षेने आठ स्वरांची नावे दिली आहेत—(१) जात्य (२) अभिनिहित (३) क्षैप्र (४) प्रश्लिष्ट (५) तैरोव्यंजन (६) तैरोविराम (७) पादवृत्त (८) ताथाभाव्य.

शु. य. प्रा. ने दिलेल्या सात स्वरांपैकी अभिनिहित, क्षैप्र व प्रश्लिष्ट हे नीच स्वर आहेत.

ए आणि ओ या उदात्त स्वरांपुढे अ हा अनुदात्त स्वर आला असता त्याचा लोप होतो. उदा० ते अप्सरसाम् तेऽप्सरसाम्, ते अवन्तु तेऽवन्त्वस्मान्, वेदः असि वेदोऽसि, तुथः असि तुथोऽसि, ही **अभिनिहित** स्वरांची उदाहरणे होत.[10]

त्रि अम्बकं त्र्यम्बकं यजामहे, नु इन्द्र न्विन्द्र, ही क्षैप्र स्वराची उदाहरणे होत.[11]

अभि इन्धताम् अभीन्धताम्, स्रुचि इव स्रुचीव, ही **प्रश्लिष्ट** स्वरांची उदाहरणे होत. शु. य. प्रा. मधील व्याख्या—'इवर्ण उभयतो ह्रस्वः प्रश्लिष्टः' (१. ११६).

'अभि इन्धताम्' या उदाहरणात अभि मधील ह्रस्व इकार उदात्त असून, इन्धताम् मधील ह्रस्व इकार अनुदात्त आहे. 'स्रुचि इव' या उदाहरणातही हाच प्रकार आहे.[12]

---

१०. एतोद्भ्यामकारो लुगभिनिहितः। शु. य. प्रा. १. ११४.

एओ आभ्यामुदात्ताभ्यामकारो रिफितश्च यः।
अकारो लुप्यते यत्र तं चाभिनिहितं विदुः॥ या. शि. ७८

एदोतोरुच्चयोर्यत्र नीचोऽकारः परो यदि।
एकीभावे भवेत्तत्र स्वारोऽभिनिहितस्तदा॥ स्वराङ्कुश, ४.

११. युवर्णौ यवौ क्षैप्रः। शु. य. प्रा. १. ११५.

(उव्वटभाष्य—इश्च उश्च यू युवर्णौ उदात्तावनुदात्तस्वरोदयौ यकार-वकाराभ्यां यथासंख्येन युक्तौ यदा तदा क्षैप्रसंज्ञः स्वरो भवति।)

इउवर्णौ यदोदात्तावपद्येते यवौ क्वचित्।
अनुदात्ते परे नित्यं विद्यात्क्षैप्रस्य लक्षणम्॥ या. शि. ७९

इउस्थाने यवौ यत्र जायेते उच्चयोस्तयोः।
ताभ्यामुत्तरतः स्वारः क्षैप्र इत्यभिधीयते॥ स्वराङ्कुश, ५

१२. इकारो दृश्यते यत्र इकारेण च संयुतः।
उदात्तश्चानुदात्तेन प्रश्लिष्टो भवति स्वरः॥ या. शि. ८०.

पहिला स्वर उदात्त आणि दुसरा स्वर व्यंजनयुक्त, असा प्रकार झाल्यास तो **तैरोव्यञ्जन** नावाचा स्वर होतो. उदा० इडे, रन्ते, हव्ये, काम्ये, चन्दे.

'स्वरो व्यञ्जनयुतस्तैरोव्यञ्जनः' (शु. य. प्रा. १. ११७)

यावर उव्वटाचे भाष्य—

'उदात्तात्पूर्वस्मात् परो यः स्वरो व्यंजनयुतः सः तैरोव्यंजनसंज्ञको भवति'

या. शि. मधील व्याख्या—

'उदात्तपूर्वो यत्किंचिद् व्यंजनेन युतः स्वरः ।
एष सर्वबहुस्वारस्तैरोव्यंजन उच्यते ॥' (या. शि. ८१)[13]

तैरोविरामसंज्ञक स्वराची व्याख्या शु. य. प्रा. मध्ये पुढीलप्रमाणे दिली आहे.

'उदवग्रहस्तैरोविरामः ।' (१. ११८)

उदात्त अवग्रहानंतर जर स्वर आला तर तो तैरोविराम होतो. अवग्रह म्हणजे खण्डन. अवग्रह जर नसेल तर तो स्वर तैरोव्यंजनच होतो. उदा० गोमन् याऐवजी गो–मत् गोपतौ याच्याऐवजी गौ–पतौ, यज्ञपति याच्याऐवजी यज्ञ–पति. या. शि. मधील व्याख्या—

'उदात्तावग्रहाद्यस्तु स्वरितः स्यादनन्तरः ।
तैरोविरामं तं विद्यात्तैरोव्यंजनमन्यथा ॥' (या. शि. ८२)

पादवृत्त स्वराची व्याख्या—

दोन स्वरांमधील जे अंतर त्याला विवृत्ति म्हणतात. अशा विवृत्तीने युक्त असलेला स्वर पादवृत्त होय. 'विवृत्त्या व्यवहितः' असे उव्वटाचे स्पष्टीकरण

---

१३. उदात्तपूर्वं यत्किंचित् छन्दसि स्वरितं भवेत् ।
एष सर्वबहुः स्वारस्तैरोव्यंजनसंज्ञकः ॥ **स्वराङ्कुश, ८.**

यावर नीलकण्ठाची विवृति– 'छन्दसि वेदे उदात्तः पूर्वो यस्य तत्तथोक्तम् । एतादृशं यत्किंचिदपि छन्दसि वेदे स्वरितं भवेत् एष तैरोव्यंजनसंज्ञकः एव स्वारो भवेत् । सर्वबहुरिति स्वरितविशेषणम् । सर्वेभ्यो बहुः सर्वबहुः । तिरोऽन्तर्हितं व्यंजनं यस्य स तिरोव्यंजनः । स एव तैरोव्यंजनः'

स्वरांकुशाने 'अग्निमीळे' हे उदाहरण दिले आहे.

आहे. का ईमू-काऽईमरे असे उव्वटाने उदाहरण दिले आहे. 'ध्रुवाऽअसदन्नृतस्य' हे आणखी एक उदाहरण आहे. [१४]

तनूनप्त्रे या ऐवजी तनू—नप्त्रे, किंवा तनूनपात् याऐवजी तनू-नपात् अशा रीतीने म्हणणे हा **ताथाभाव्य** स्वर होतो.

'उदाद्यन्तो न्यवग्रहस्ताथाभाव्यः' (शु. य. प्रा., १. १२०)

आदिस्वर उदात्त, अन्त्यस्वर उदात्त, आणि अवग्रह नीच, हे ताथाभाव्याचे स्वरूप असते.

वर्णरत्नदीपिकाशिक्षेमध्ये पुढील व्याख्या दिली आहे—

'उदात्तादिरुदात्तान्तो नीचोऽवग्रह एव च।
ताथाभाव्यो भवेत्कम्पस्तनूनप्त्रे निदर्शनम्॥ (६८)

याज्ञवल्क्य शिक्षेतील व्याख्या अशीच आहे.

'उदात्ताक्षरयोर्मध्ये भवेन्नीचस्त्ववग्रहः।
ताथाभाव्यो भवेत्स्वारस्तनूनप्त्रे निदर्शनम्॥' (८४)

उदात्त, अनुदात्त व स्वरित

उदात्त हा स्वर उच्च; अनुदात्त नीच; आणि स्वरित हा या दोघांच्या मधला स्वर होय. शु. य. प्रा. 'उच्चैरुदात्तः।' (१.१०८); 'नीचैरनुदात्तः।' (१. १०९); 'उभयवान् स्वरितः।' (१.११०) या सूत्रांवर उव्वटाचे भाष्य—

'उदात्तस्योर्ध्वगमनं गात्राणां प्रयत्नः अनुदात्तस्याधोगमनं गात्राणां प्रयत्नः, आभ्यां प्रयत्नाभ्यां समाहारीभूताभ्यां यः स्वर उच्चार्यते सः स्वरितसंज्ञो भवति।'

उदात्त आणि अनुदात्त या स्वरांच्या संयोगाने स्वरिताची उत्पत्ति होते. त्रपु (शिसे) आणि तांबे या दोन धातूंचे मिश्रण केले म्हणजे कांस्य (कासे)

---

१४. **वर्णरत्नदीपिकाशिक्षा**, (६७)
स्वरयोरन्तरे यत्र विवृत्तिर्यदि दृश्यते।
स पादवृत्त इत्याख्यः काईमरे निदर्शनम्॥

स्वरयोरन्तरे काले विवृत्तिर्यदि दृश्यते।
स स्वारः पादवृत्तः स्यात् कांऽईमिति निदर्शनम्॥ या. शि. (८३)

अनुक्रम..L8C€47..... दि: 19५५
क्रमांक 2966 .... नोंद दि. 31-3-02

या निराळ्याच धातूची प्राप्ती होते, त्याप्रमाणे किंवा गूळ व दही यांचे मिश्रण केले असता 'मार्जिका' या तिसऱ्याच पदार्थाची प्राप्ती होते, त्याप्रमाणे उदात्त व अनुदात्त यांच्या संयोगापासून स्वरिताची निष्पत्ति होते, असे उव्वटाने शु. य. प्रां. १. १२६ वरील टीकेत विवरण केले आहे.

उदात्त, अनुदात्त व स्वरित हे 'आर्चिक' स्वरत्रय होय. ऋग्वेदातील ऋचांचे पठन करण्याच्या वेळी वापरावयाचे जे स्वर ते आर्चिक स्वर. नारदीशिक्षेमध्ये पुढील वचन आहे.

> अत ऊर्ध्वं प्रवक्ष्याम्यार्चिकस्य स्वरत्रयम् ।
> उदात्तश्चानुदात्तश्च तृतीयः स्वरितः स्वरः ॥ (८·१)

यालाच 'त्रैस्वर्य' अशी संज्ञा आहे.

> स्वर उच्चः स्वरो नीचः स्वरः स्वरित एव च ।
> स्वरप्रधानं त्रैस्वर्यं व्यंजनं तेन सस्वरम् ॥

असे वचन याज्ञवल्क्य शिक्षेमध्ये (११८) आहे. (या. शि. मधील हे वचन वर्णरत्नदीपिकाशिक्षेमध्ये जसेच्या तसे उद्धृत केले आहे.—८६.)

अनुदात्त स्वराची उत्पत्ति हृदयामध्ये होते, उदात्ताची उत्पत्ति मस्तकात होते आणि स्वरिताची कर्णमूलामध्ये होते, अशी उत्पत्तिस्थाने पाणिनीयशिक्षेमध्ये सांगितली आहेत.[१५]

आर्चिक स्वर तीन आहेत. पण यजुर्विषयक स्वर पाच आहेत. उदात्त, अनुदात्त, स्वरित, प्रचित (प्रचय) आणि निघात, हे ते पाच स्वर होत.[१६]

तीन प्रकारची स्वरान्तरे

नारदीयशिक्षेमध्ये तीन स्वरान्तरे सांगितली आहेत. (१) आर्चिक (२) गाथिक (३) सामिक. आर्चिक स्वरान्तर ऋग्वेदातील ऋचांच्या पठनाशी संबद्ध आहे. गाथिक स्वर गाथांच्या गायनाच्या बाबतीत वापरावयाचे असतात.

---

१५. पा. शि. ४८.

> अनुदात्तो हृदि ज्ञेयो मूर्ध्न्युदात्त उदाहृतः ।
> स्वरितः कर्णमूलीयः सर्वास्ये प्रचयः स्मृतः ॥

ना. शि. १.७ पाहा.

१६. ना. शि. ७.१९

> उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितप्राचिते तथा ।
> निघातश्चेति विज्ञेयः स्वरभेदस्तु पञ्चधा ॥

आहे. का ईम्-काऽईमरे असे उव्वटाने उदाहरण दिले आहे. 'ध्रुवाऽअसदन्नृतस्य' हे आणखी एक उदाहरण आहे. [१४]

तनूनप्त्रे या ऐवजी तनू—नप्त्रे, किंवा तनूनपात् याऐवजी तनू-नपात् अशा रीतीने म्हणणे हा **ताथाभाव्य** स्वर होतो.

'उदाद्यन्तो न्यवग्रहस्ताथाभाव्यः' (शु. य. प्रा., १. १२०)

आदिस्वर उदात्त, अन्त्यस्वर उदात्त, आणि अवग्रह नीच, हे ताथाभाव्याचे स्वरूप असते.

वर्णरत्नदीपिकाशिक्षेमध्ये पुढील व्याख्या दिली आहे—

'उदात्तादिरुदात्तान्तो नीचोऽवग्रह एव च ।
ताथाभाव्यो भवेत्कम्पस्तनूनप्त्रे निदर्शनम् ॥ (६८)

याज्ञवल्क्य शिक्षेतील व्याख्या अशीच आहे.

'उदात्ताक्षरयोर्मध्ये भवेन्नीचस्त्ववग्रहः ।
ताथाभाव्यो भवेत्स्वारस्तनूनप्त्रे निदर्शनम् ॥' (८४)

उदात्त, अनुदात्त व स्वरित

उदात्त हा स्वर उच्च; अनुदात्त नीच; आणि स्वरित हा या दोघांच्या मधला स्वर होय. शु. य. प्रा. 'उच्चैरुदात्तः ।' (१.१०८); 'नीचैरनुदात्तः ।' (१. १०९); 'उभयवान् स्वरितः ।' (१.११०) या सूत्रांवर उव्वटाचे भाष्य—

'उदात्तस्योर्ध्वगमनं गात्राणां प्रयत्नः अनुदात्तस्याधोगमनं गात्राणां प्रयत्नः, आभ्यां प्रयत्नाभ्यां समाहारीभूताभ्यां यः स्वर उच्चार्यते सः स्वरितसंज्ञो भवति ।'

उदात्त आणि अनुदात्त या स्वरांच्या संयोगाने स्वरिताची उत्पत्ति होते. त्रपु (शिसे) आणि तांबे या दोन धातूंचे मिश्रण केले म्हणजे कांस्य (कासे)

---

१४. वर्णरत्नदीपिकाशिक्षा, (६७)
स्वरयोरन्तरे यत्र विवृत्तिर्यदि दृश्यते ।
स पादवृत्त इत्याख्यः काईमरे निदर्शनम् ॥

स्वरयोरन्तरे काले विवृत्तिर्यदि दृश्यते ।
स स्वारः पादवृत्तः स्यात् कांऽईमिति निदर्शनम् ॥ या. शि. (८३)

अनुक्रम ... ८८८१ ... क्र. ...
२९८८ ... नोंद दि ३१-३-८२

या निराळ्याच धातूची प्राप्ती होते, त्याप्रमाणे किंवा गूळ व दही यांचे मिश्रण केले असता 'मार्जिका' या तिसऱ्याच पदार्थाची प्राप्ती होते, त्याप्रमाणे उदात्त व अनुदात्त यांच्या संयोगापासून स्वरिताची निष्पत्ति होते, असे उव्वटाने शु. य. प्रा. १. १२६ वरील टीकेत विवरण केले आहे.

उदात्त, अनुदात्त व स्वरित हे 'आर्चिक' स्वरत्रय होय. ऋग्वेदातील ऋचांचे पठन करण्याच्या वेळी वापरावयाचे जे स्वर ते आर्चिक स्वर. नारदी-शिक्षेमध्ये पुढील वचन आहे.

अत ऊर्ध्वं प्रवक्ष्याम्यार्चिकस्य स्वरत्रयम् ।
उदात्तश्चानुदात्तश्च तृतीयः स्वरितः स्वरः ॥ (८·१)

यालाच 'त्रैस्वर्य' अशी संज्ञा आहे.

स्वर उच्चः स्वरो नीचः स्वरः स्वरित एव च ।
स्वरप्रधानं त्रैस्वर्यं व्यंजनं तेन सस्वरम् ॥

असे वचन याज्ञवल्क्य शिक्षेमध्ये (११८) आहे. (या. शि. मधील हे वचन वर्णरत्नदीपिकाशिक्षेमध्ये जसेच्या तसे उद्धृत केले आहे.—८६.)

अनुदात्त स्वराची उत्पत्ति हृदयामध्ये होते, उदात्ताची उत्पत्ति मस्तकात होते आणि स्वरिताची कर्णमूलामध्ये होते, अशी उत्पत्तिस्थाने पाणिनीयशिक्षेमध्ये सांगितली आहेत.[१५]

आर्चिक स्वर तीन आहेत. पण यजुर्विषयक स्वर पाच आहेत. उदात्त, अनुदात्त, स्वरित, प्रचित (प्रचय) आणि निघात, हे ते पाच स्वर होत.[१६]

तीन प्रकारची स्वरान्तरे

नारदीयशिक्षेमध्ये तीन स्वरान्तरे सांगितली आहेत. (१) आर्चिक (२) गाथिक (३) सामिक. आर्चिक स्वरान्तर ऋग्वेदातील ऋचांच्या पठनाशी संबद्ध आहे. गाथिक स्वर गाथांच्या गायनाच्या बाबतीत वापरावयाचे असतात.

---

१५. पा. शि. ४८.

अनुदात्तो हृदि ज्ञेयो मूर्ध्न्युदात्त उदाहृतः ।
स्वरितः कर्णमूलीयः सर्वास्ये प्रचयः स्मृतः ॥

ना. शि. १.७ पाहा.

१६. ना. शि. ७.१९

उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितप्रचिते तथा ।
निघातश्चेति विज्ञेयः स्वरभेदस्तु पञ्चधा ॥

हे यजुर्विषयक स्वरान्तर होय. सामिक स्वरान्तर सामगायनाच्या बाबतीत वापरावयाचे असते.[१७]

षड्जादि सप्त स्वर

आज संगीतात प्रचलित असलेल्या षड्ज-ऋषभादि सप्त स्वरांचा प्राचीनतम उल्लेख नेमका कोणत्या कालखंडातील आहे हे सांगणे कठीण आहे. तथापि यजुर्वेदाशी संबद्ध असलेल्या याज्ञवल्क्यशिक्षेमध्ये सप्त स्वरांचा स्पष्ट उल्लेख आहे. ' गान्धर्ववेदामध्ये सांगितलेले षड्जादि सप्त स्वर ' असा या. शि. मध्ये गान्धर्ववेदाचाही निर्देश आहे. या. शि. मधील वचन पुढीलप्रमाणे आहे—

गान्धर्ववेदे ये प्रोक्ताः सप्त षड्जादयः स्वराः ।
त एव वेदे विज्ञेयास्त्रय उच्चादयः स्वराः ॥ ६ ॥

गान्धर्ववेदात सांगितलेले षड्जादि सात स्वर असा ज्या अर्थी येथे स्पष्ट उल्लेख आहे, त्या अर्थी याज्ञवल्क्य शिक्षेच्या पूर्वी काही काळ तरी षड्जादि सप्त स्वरांची माहिती स्वरशास्त्रज्ञांना असली पाहिजे असा याचा अर्थ आहे. (' स्वरशास्त्र ' हा शब्द नारदीशिक्षेत आला आहे.) गान्धर्ववेदातील सप्त स्वर हेच वेदांतील उच्च इत्यादि तीन स्वर होत. याचा खुलासा या. शि. मध्ये पुढीलप्रमाणे केला आहे—

उच्चौ निषादगान्धारौ नीचावृषभधैवतौ ।
शेषास्तु स्वरिता ज्ञेयाः षड्जमध्यमपञ्चमाः ॥ ७ ॥

वेदामधील उच्च (उदात्त) स्वर म्हणजे गान्धर्ववेदातील निषाद व गान्धार हे स्वर; नीच (अनुदात्त) स्वर म्हणजे ऋषभ व धैवत; स्वरित म्हणजे षड्ज, मध्यम व पंचम हे तीन स्वर—असे स्पष्टीकरण आहे[१८]. हेच पुढीलप्रमाणे मांडता येईल.

---

१७. आर्चिकं गाथिकं चैव सामिकं च स्वरान्तरम् ।
कृतान्ते स्वरशास्त्राणां प्रयोक्तव्यं विशेषतः ॥ **ना. शि. २**

हेच वचन **ना. पु.** पूर्वखण्ड, अ. ५०.१६ मध्ये जसेच्या तसे आले आहे.

१८. **ना. पु.**, पूर्वखण्ड, ५०. १२७-१२८ मध्ये या. शि. मधील वचन थोड्या फरकाने घेतले आहे.

उदात्ते निषादगान्धारावनुदात्ते ऋषभधैवतौ ॥ १२७ ॥
स्वरितप्रभवा ह्येते षड्जमध्यमपञ्चमाः ॥ १२८ ॥

ना. पु. मधील हे वचन **पाणिनीय शिक्षा**, १२, याच्याशी अगदी समान आहे. पा. शि. मधूनच **ना. पु.** ने हे वचन उद्धृत केले असले पाहिजे.

गान्धर्ववेदातील स्वर	वेदातील स्वर
निषाद, गान्धार	उदात्त
ऋषभ, धैवत	अनुदात्त
षड्ज, मध्यम, पंचम	स्वरित

स्वरमण्डल

या. शि. मध्ये षड्जादि सप्त स्वरांचा उल्लेख असला तरी स्वरमण्डलाची चर्चा प्रथम नारदी शिक्षेमध्ये आली आहे. सामगायनामध्ये स्वरांचा वापर कसा करावा हे सांगण्यासाठीच ना. शि. मधील विवेचन आहे. **स्वरमण्डल** ही पारिभाषिक संज्ञा या. शि. मधील विवेचनात नाही. सप्त स्वर, तीन ग्राम, एकवीस मूर्च्छना आणि एकोणपन्नास ताना या साऱ्यांना मिळून 'स्वरमण्डल' हे नाव आहे. ना. शि. मधील विवेचनात 'स्वरमण्डल' या संज्ञेखेरीज स्वरसप्तक **ग्राम, तान** आणि **मूर्च्छना** या अतिशय महत्त्वाच्या पारिभाषिक संज्ञा आल्या आहेत. ना. शि. मधील एतद्विषयक वचने पुढीलप्रमाणे आहेत—

सप्त स्वरास्त्रयो ग्रामा मूर्च्छनास्त्वेकविंशतिः।
ताना एकोनपंचाशदित्येतत्स्वरमण्डलम् ॥ (२.४)
षड्जश्च ऋषभश्चैव गान्धारो मध्यमस्तथा।
पंचमो धैवतश्चैव निषादः सप्तमः स्वरः ॥ (२.५)

गान्धर्ववेदातील सप्त स्वर आणि सामगानातील सप्त स्वर

गान्धर्ववेदांतील षड्जादि सप्त स्वर आणि सामगायनातील सात स्वर यांचा संबंध आता पाहावयाचा आहे. सामगायनातील हे सात स्वर ना. शि. मध्ये दिले आहेत. प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ, मन्द्र, क्रुष्ट, अतिस्वार हे सामगायनातील स्वरसप्तक होय.

प्रथमश्च द्वितीयश्च तृतीयोऽथ चतुर्थकः।
मन्द्रः क्रुष्टो ह्यतिस्वार एतान् कुर्वन्ति सामगाः ॥ (ना. शि. १.१२)

या स्वरांपैकी अतिस्वार हा अगदी खालचा स्वर (नीच स्वर) असून 'क्रुष्ट' हा उच्च स्वर होय. सामसंहिताभाष्यामध्ये क्रुष्ट, प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ, पंचम, षष्ठ अशी स्वरांची नावे दिली आहेत[१९]. नारदपुराणाने क्रुष्ट, प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ, मंद्र आणि अतिस्वार अशी सात नावे दिली आहेत[२०].

---

१९ वाचस्पत्यकोश
२० ना. पु., पूर्वखण्ड, अ. ५०, श्लोक १०१–१०२

शुक्लयजुर्वेद प्रातिशाख्य, १.१२७ या सूत्रावर भाष्य करताना ' सामसु सप्त स्वरानाहुः ' अशी प्रस्तावना करून उव्वटाने षड्ज, ऋषभ, गान्धार, मध्यम, पंचम, धैवत, निषाद या स्वरसंज्ञांचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे.

' बृहद्देवता ' या ग्रंथात क्रुष्ट, या प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ, मन्द्र, अतिस्वार अशी सप्त स्वरांची नावे दिली आहेत.[२१]

वरील विवेचनामध्ये ज्या ' प्रथम ' स्वराचा उल्लेख आला आहे तो सामगायकांचा प्रथम स्वर होय हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

सामगानातील स्वर आणि वेणुस्वर

सामगांचा जो प्रथम स्वर तो वेणूवरील (वेणु-वंशवाद्य-सुषिरवाद्य-बासरी) मध्यम स्वर होय. सामगांचा द्वितीय स्वर तो वेणूवरील गान्धार; सामगांचा तृतीय स्वर तो वेणूवरील ऋषभ; सामगांचा चतुर्थ स्वर तो वेणूवरील षड्ज; सामगांचा पंचम स्वर तो वेणूवरील धैवत; सामगांचा षष्ठ स्वर तो वेणूवरील निषाद; आणि सामगांचा सप्तम स्वर तो वेणूवरील पंचम स्वर होय. नारदी शिक्षेतील एतद्विषयक वचने पुढीलप्रमाणे आहेत.—

यः सामगानां प्रथमः स वेणोर्मध्यमः स्वरः ।
यो द्वितीयः सः गान्धारस्तृतीयस्त्वृषभः स्मृतः ॥ (४. १)
चतुर्थः षड्ज इत्याहुः पञ्चमो धैवतो भवेत् ।
षष्ठो निषादो विज्ञेयः सप्तमः पञ्चमः स्मृतः । (४. २)

हे विवेचन कोष्टकाच्या रूपाने मांडून दाखवितो.

सामगानातील स्वर	वेणुस्वर
प्रथम	मध्यम
द्वितीय	गान्धार
तृतीय	ऋषभ
चतुर्थ	षड्ज
पञ्चम	धैवत
षष्ठ	निषाद
सप्तम	पंचम

२१. बृ. दे. ८. ११२–११३

नारदीशिक्षेतील विवेचनात धैवत व निषाद यांचा क्रम बदललेला आहे हे कोणासही दिसून येईल. नारदपुराणाने (पूर्वखण्ड, अ. ५० श्लोक ५०–६०) नारदीशिक्षेतीलच श्लोक जसेच्या तसे उद्‌धृत केले आहेत. (' पंचमो धैवतो भवेत्, ' ' षष्ठो निषादो विज्ञेयः ') वस्तुतः सामगांचा पंचम तो वेणूवरील निषाद, आणि सामगांचा षष्ठ स्वर तो वेणूवरील धैवत, असा क्रम पाहिजे हे उघड आहे.

सामगांच्या पंचम स्वराला ' मन्द्र ' अशीही संज्ञा आहे. तसेच सामगांच्या षष्ठ स्वराला ' अतिस्वार ' अशीही संज्ञा आहे. क्रुष्ट हा उच्च स्वर होय.

सामगानातील स्वरसप्तक

सामगायनातील स्वरसप्तक पुढीलप्रमाणे होईल—क्रुष्ट, प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ, पंचम (मन्द्र), षष्ठ (अतिस्वार). क्रुष्ट हा प्रथम स्वरापेक्षा उच्च आहे. सामगांचा प्रथम स्वर तो वेणूवरील मध्यम स्वर असल्यामुळे क्रुष्ट हा स्वाभाविकच पंचम झाला. यावरून पुढील कोष्टक मांडता येईल.

सामगायनातील स्वर	वेणुस्वर
क्रुष्ट	पंचम
प्रथम	मध्यम
द्वितीय	गान्धार
तृतीय	ऋषभ
चतुर्थ	षड्ज
पंचम (मन्द्र)	निषाद
षष्ठ (अतिस्वार)	धैवत
सप्तम	पंचम

सप्तस्वरांची उत्पत्तिस्थाने

या सात स्वरांची शरीरातील उत्पत्तिस्थाने काही ग्रंथांत दिलेली आहेत. बृहद्देवतेतील विवेचनानुसार क्रुष्टाचे स्थान मस्तक (मूर्धा), प्रथमाचे स्थान तालु,

द्वितीयाचे स्थान भ्रुकुटींचा मध्य, तृतीयाचे स्थान कर्ण, चवथ्याचे स्थान नासिकाग्र, मन्द्राचे स्थान उरस्. अतिस्वार हा मन्द्रकर्षणसंयुक्त स्वर होय.[२२]

नारदपुराणाने दिलेल्या स्थानांत थोडा बदल आहे. क्रुष्ट–मूर्धा; प्रथम–ललाट; द्वितीय–भ्रुवोः मध्यः; तृतीय–कर्ण; चतुर्थ–कण्ठ; मंद्र (पंचम)–रसना; अतिस्वार (षष्ठ)–हृदय.[२३]

क्रुष्ट स्वराचे महत्त्व सर्वांत थोर आहे. मूर्धा (मस्तक) हे त्याचे उत्पत्ति-स्थान, आणि वैश्वदेव ही त्याची देवता. क्रुष्ट स्वर देवतांचा असून प्रथम स्वर मनुष्यांचा आहे. गन्धर्व, अप्सरा व सर्व पशु यांचा स्वर द्वितीय आहे.

अवरोही स्वरसप्तक

सामस्वर आणि वेणुस्वर यांचे जे कोष्टक वर दिले आहे, त्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. हे सप्तक खालून वर (आरोही—सा, रे, ग, म, प, ध, नि, सा.) नसून त्याची गती वरून खाली (अवरोही— प, म, ग, रे, सा, नि, ध, प) आहे. म्हणजे क्रुष्ट स्वरापासून सुरवात करून अतिस्वार्थ (मन्द्राच्याही खालचा) स्वरापर्यंत उतरणे असा हा क्रम आहे. अतिस्वार्थ हा अगदी खालचा स्वर असून क्रुष्ट हा अगदी उच्च स्वर आहे.

सामगायनात योनिमंत्रांमध्ये होणाऱ्या विकृति

ऋग्वेदातील ऋचा हेच सामगायनातील मंत्र होत, हे मागे स्पष्ट केले आहे (' या ऋक् तत् साम । ' छां. उ. १. ३. ४.). सामगानाला आधारभूत असलेल्या ज्या ऋचा त्यांना ' योनिमंत्र ' अशी संज्ञा आहे. या योनिमंत्रांचे जेव्हा

---

२२. बृ. दे. ८. ११२–११३.

क्रुष्टो मूर्धनि विज्ञेयस्तालव्यः प्रथमः स्वरः ।
द्वितीयस्तु भ्रुवोर्मध्ये तृतीयः कर्णसंश्रितः ।।
चतुर्थो नासिकाग्रे स्यादौरसो मन्द्र उच्यते ।
मन्द्रकर्षणसंयुक्तमतिस्वारं प्रशंसति ।।

२३. ना. पु. पूर्वखण्ड, ५०. १०१–१०३.

क्रुष्टस्य मूर्धनि स्थानं ललाटे प्रथमस्य तु ।
भ्रुवोर्मध्ये द्वितीयस्य तृतीयस्य तु कर्णयोः ।।
कण्ठस्थानं चतुर्थस्य मन्द्रस्य रसनोच्यते ।
अतिस्वारस्य नीचस्य हृदि स्थानं विधीयते ।।

रूपांतर होते, तेव्हा मूळ ऋचेतील शब्दांमध्ये काही विकृति होतात. या विकृति सहा प्रकारच्या आहेत. विकार, विश्लेषण, विकर्षण, अभ्यास, विराम आणि स्तोभ या त्या सहा विकृति होत.

' अर्थैकत्वाद् विकल्पः स्यात् । ' या जैमिनिसूत्रावरील[२४] कुमारिलभट्टांच्या टुप्टीकेमध्ये याविषयी पुढील विवेचन आहे.—

' सामवेदे सहस्रं गीत्युपायाः । आह । क इमे गीत्युपाया नाम । उच्चते । गीतिर्नाम क्रिया । सा आभ्यन्तरप्रयत्नजनितस्वरविशेषाणामभिव्यंजिका । सा सामशब्दाभिलप्या । सा नियतपरिमाणा ऋचि च गीयते । तत्संपादनार्था ऋगक्षरविकारो विश्लेषो विकर्षणमभ्यासो विरामः स्तोभ इत्येवमादयः सर्वे समधिगताः समाम्नायन्ते । '

ऋचेतील शब्दांमध्ये सामगानात या ज्या विकृती होतात, त्या सोदाहरण स्पष्ट करतो.

विकार— अग्ने (ओग्नाई)
विश्लेषण— वीतये (वोइतोयाऽ २ इ)
विकर्षण— ये (या २ ३ इ)
अभ्यास— पुनरुच्चार (तोया २ इ । तोयाऽऽइ)
विराम— गृणानो हव्यदातये (गृणानोह । व्यदातये)
स्तोभ— ऋचेत नसलेले शब्द (औहोवा । हाउ)

ऋचेच्या मूळ शब्दात झालेले हे बदल केवळ गानाक्रियेच्या सोयीसाठीच आहेत हे उघड आहे. ' गृणानो हव्यदातये ' असे दोन स्वतंत्र शब्द असता ' गृणानोह ' आणि ' व्यदातये ' अशी मोडतोड गाण्यासाठी करण्यात आलेली आहे. ' अग्ने ' या मूळ शब्दाची अशीच मोडतोड होऊन सामगानात ' ओग्नाई ' असा उच्चार होऊ लागला.

सामगायनामध्ये ऋचांतील शब्दांची अशी विचित्र मोडतोड झाल्यामुळेच ' सामवेदस्य मुखं भ्रष्टम् ' असा सामाचा अधिक्षेप झाला असावा. सामवेदाचा ध्वनि ' अशुचि ' (अपवित्र) आहे असे मनुस्मृतीत वचन आहे.[२५] सामगायनाचा ध्वनी कानी पडला तर अध्ययन थांबवावे असे

२४. जै. सू. अ. १, पाद २, अधिकरण ८, सूत्र २९.

२५. ऋग्वेदो देवदैवत्यो यजुर्वेदस्तु मानुषः ।
सामवेदः स्मृतः पित्र्यस्तस्मात्तस्याशुचिर्ध्वनिः ॥

आपस्तम्बधर्मसूत्रात[२६], आणि बौधायनधर्मसूत्रात[२७] म्हटले आहे, ते याच कारणामुळे असावे.

सामगानाचा महिमा

पण अक्षरपदरूप ऋचा आणि गीतिरूप साम या दोहोंमध्ये सामाला अधिक मानाची जागा मिळणे स्वाभाविक होते. गानस्वरांमध्ये गायिलेली जी ऋचा तेच साम झाले; आणि नुसत्या उच्च व नीच या दोनच स्वरांत झालेल्या गद्य पठनापेक्षा गायनातील स्वरात झालेले पठन हे केव्हाही अधिक आकर्षक ठरणार हे उघड आहे. यामुळे ऋचेच्या शब्दांत मोडतोड करून सामगान होऊ लागले तरी ते संमत झाले; आणि म्हणूनच 'सर्वं तेजः सामरूप्यं ह शश्वत् ।' अशी तै. ब्रा. ने (३.१२.९.३) सामाची प्रशंसा केली असली पाहिजे. ऋक् आणि साम हे सोमपान करणारे इन्द्राचे दोन अश्व होत असेही तै. ब्रा. मध्ये वचन आहे.[२८] साम म्हणजे साम्राज्य, साम म्हणजे सर्व वेदांचे सार होय, असा गोपथ ब्राह्मणाने सामाचा अपार गौरव केला आहे.[२९]

ग्राम

नारदीशिक्षेमध्ये **स्वरमण्डल** ही संज्ञा प्रथमच आढळते हे मागे सांगितलेच आहे. सप्तस्वरांनंतर स्वरमण्डलातील दुसरा घटक **ग्राम** हा आहे. षड्जग्राम, मध्यमग्राम आणि गान्धारग्राम अशा तीन ग्रामांचा ना. शि. मध्ये उल्लेख आहे. षड्जापासून स्वर सुरू झाला असता षड्जग्राम, मध्यमापासून सुरू झाला असता मध्यमग्राम आणि गान्धारापासून सुरू झाला असता गान्धार-ग्राम होतो. गान्धारग्राम हा पृथ्वीवर नसून केवळ स्वर्गात असतो असे नारदाचे मत आहे. म्हणजे षड्जग्राम व मध्यमग्राम या दोनच ग्रामांचा प्रयोग

---

२६. आप. ध. सू. १. ३. १०. १९.
'श्वगर्दभनादाः । ...सर्ववादित्रशब्दाः रोदनगीतसामशब्दाश्च ।'

२७. बौ. ध. सू. १. ११. २१. ७. 'वाते पूतिगन्धे नीहारे नृत्तगीत-वादित्ररुदितसामशब्देषु तावन्तं कालम् ।'

२८. तै. ब्रा. १. ६. ३. ९
ऋक्सामे वा इन्द्रस्य हरी सोमपानौ ।

२९. गो. ब्रा. उत्तरभाग, ५. ७, 'क्षत्रं वै साम...अथो साम्राज्यं वै साम...अथो सर्वेषां वा एष वेदानां रसः यत् साम सर्वेषामेव तद्वेदानां रसेनाभिषिञ्चति ।'

स्वरशास्त्रात होतो, असा याचा अर्थ आहे.[30] या. शि. मध्ये षड्जादी सप्त स्वरांचा उल्लेख असला तरी 'ग्राम' ही पारिभाषिक संज्ञा प्रथमच नारदी शिक्षेमध्ये आढळते.[31]

मूर्च्छना

स्वरमण्डलातील तिसरा घटक **मूर्च्छना** हा आहे.[32] नारदी शिक्षेने एकवीस मूर्च्छना मानल्या आहेत. देवांच्या सात मूर्च्छना, पितरांच्या सात मूर्च्छना, आणि ऋषींच्या सात मूर्च्छना. नन्दी, विशाला, सुमुखी, चित्रा, चित्रवती, सुखा, बला या सात देवांच्या मूर्च्छना. आप्यायिनी, विश्वभृता, चन्द्रा, हेमा, कपर्दिनी, मैत्री, वार्हती या सात पितरांच्या मूर्च्छना. उत्तरमन्द्रा, अभिरुद्‌गता, अश्वक्रान्ता, सौवीरा, हृष्यका, उत्तरायता, रजनी या सात मूर्च्छना ऋषींच्या. ऋषींच्या मूर्च्छना या लौकिक मूर्च्छना होत.[33]

---

३०. ना. शि. २. ६. ७—

षड्जमध्यमगान्धारास्त्रयो ग्रामाः प्रकीर्तिताः ।
भूर्लोकाज्जायते षड्जो भुवर्लोकाच्च मध्यमः ॥
स्वर्गान्नान्यत्र गान्धारो नारदस्य मतं यथा ।

—ना. पु. पूर्वखण्ड, अ. ५०. ३२-३३.

'स्वर्गाभ्राच्चैव गान्धारः ।'

३१. **वायुपुराण** (उत्तरार्ध, अ. २४. ३८-४१); **स्कन्दपुराण** (नागरखण्ड अ. २५४. ६१); **ब्रह्माण्डपुराण** (मध्यभाग, उपोद्‌घातपाद, अ. ६१. ३१-३४); **विष्णुधर्मोत्तरपुराण** (तृतीय खंड, अ. १८.) या सर्वांनी षड्ज, मध्यम व गान्धार हे तीन ग्राम मानले आहेत. पण **नाटयशास्त्रात** (अ. २८) भरतमुनींनी षड्ज व मध्यम हे दोनच ग्राम मानले आहेत. वराहमिहिर तीन ग्रामांचा उल्लेख करतो. **बृहत्संहिता** (अ. ८६.४१).

३२. 'स्वराणां समुच्छ्रयणात् ऊर्ध्वमुच्छ्रयणात् प्रेरणं मूर्च्छना' असे ना. शि. २. ९ वरील टीकेत 'मूर्च्छना' या संज्ञेचे स्पष्टीकरण दिले आहे.

३३. ना. शि. २. १४.

ऋषीणां मूर्च्छनाः सप्त यास्त्विमा लौकिकाः स्मृताः ॥

ना. पु. पूर्वखण्ड, अ. ५०, श्लोक ४१.

नारदी शिक्षेतील विवेचनाप्रमाणे षड्जग्राम व मध्यमग्राम हे दोनच ग्राम लौकिक होत. गान्धारग्राम हा फक्त स्वर्गात असतो. तसेच एकवीस मूर्च्छनांपैकी केवळ सातच मूर्च्छना ऋषींच्या मूर्च्छना म्हणजे लौकिक मूर्च्छना होत.

अनेक पुराणांमध्ये स्वरमण्डलाची चर्चा आढळते. या चर्चेत सप्त स्वर, तीन ग्राम, एकवीस मूर्च्छना व एकूणपन्नास ताना असा प्रपंच आढळतो. तपशिलात कांही फरक आढळला तरी प्रतिपादनातील गाभा नारदी शिक्षेमधीलच आहे. वायुपुराण हे सर्व पुराणांमध्ये प्राचीनतम समजतात. महाभारतामध्ये या पुराणाचा उल्लेख आढळतो. यावरून त्याचा गाभा तरी म. भा. ला माहीत असला पाहिजे हे उघड आहे.[३४] वायुपुराणाची संहिता कमालीची अशुद्ध आहे. वा. पु. उत्तरार्ध, अ. २४ मध्ये मूर्च्छनांचे विवेचन आहे. सौवीरी, हरिणास्या, कलोपनता (मुळातील संहिता अशुद्ध आहे.), शुद्ध मध्यमा, शार्ङ्गी, पावनी, हृष्टाका ' मूळ पाठ अशुद्ध. हृष्यका ?) या मध्यमग्रामाच्या मूर्च्छना होत. षड्जग्रामाच्या चारच मूर्च्छनांचा वा. पु. मध्ये उल्लेख आहे. उत्तरमन्द्रा, रजनी, उत्तरायता व शुद्धषड्जा. ब्रह्माण्डपुराण, मध्यभाग, उपोद्घातपाद, अ. ४१ मध्ये मूर्च्छनांची नावे दिली आहेत. या पुराणातील पाठही कमालीचे अशुद्ध आहेत. तथापि सौवीरी, हरिणास्या, कठोपनता, शुद्धमध्यमा ही मध्यमग्रामाच्या मूर्च्छनांची चार नावे स्पष्ट आहेत.

विष्णुधर्मोत्तरपुराण, तृतीय खंड, अ. ११ मध्ये तीनही ग्रामांच्या मूर्च्छनांची नावे दिली आहेत. सौवीरी, हरिणाश्वा (हरिणास्या ?), कलोपनता, शुद्धमध्यमा, मार्गी, पौरवी, ऋष्यका या सात मूर्च्छना मध्यमग्रामाच्या; उत्तरा, प्राश्चिनी (?), उत्तरायता, शुद्धषड्जा, मत्सरीकृता, अश्वक्रान्ता, उद्गता या सात मूर्च्छना षड्जग्रामाच्या; आलापी, कुन्तिमा, श्रद्धा, उत्तरा, षड्जा, प्रज्ञायता या गान्धारग्रामाच्या मूर्च्छना. (मुळांत सात मूर्च्छनांऐवजी सहाच मूर्च्छनांचा उल्लेख आहे.)

लिंगपुराणात मूर्च्छना या संज्ञेऐवजी ' मूर्च्छा ' ही संज्ञा वापरली आहे.[३५]

---

३४. *Studies in the Puranik Records, (by Dr. R. C. Hazra 1936.) p. 13.*

३५. लि. पु. उत्तरभाग, १. ७३–७४

तत्रासीनो यथायोगं नानामूर्च्छासमन्वितम् ॥
जगौ कलपदं हृष्टो विपंचीं चाभ्यवादयत् ।

रामायणात 'मूर्च्छन' हा शब्द वापरला आहे.[३६] 'गान्धारं साधु मूर्च्छती' असा प्रयोग महाभारतात आला आहे. [३७] 'गान्धार स्वराची मूर्च्छना करीत' असे रा. ब. चिं. वि. वैद्य यांनी भाषांतर केले आहे. [३८] मूर्च्छना करणे म्हणजे कंपित करणे असा आशय वैद्यांच्या मनात असेल तर ते बरोबर आहे. परंतु 'पारिभाषिक' अर्थाने येथे मूर्च्छना हा शब्द वापरलेला नाही. 'तंत्रीः मूर्च्छयित्वा' असा एक प्रयोग रामायणात आलेला आहे.[३९] या ठिकाणी 'वीणेच्या तारा कंपित करून' असाच अर्थ आहे.

नाट्यशास्त्राने षड्जग्रामाच्या सात आणि मध्यमग्रामाच्या सात मूर्च्छना सांगितल्या आहेत. षड्जग्रामाच्या मूर्च्छना—उत्तरमन्द्रा, रजनी, उत्तरायता, शुद्ध-षड्जा, मत्सरीकृता, अश्वक्रान्ता, अभिरुद्गता. मध्यमग्रामाच्या मूर्च्छना—सौवीरी, हरिणाश्वा, कलोपनता, शुद्धमध्या, मार्गी, पौरवी, हृष्यका.

षड्जग्रामाच्या मूर्च्छनेचे स्वर—षड्ज, निषाद, धैवत, पंचम, मध्यम, गान्धार, ऋषभ.

मध्यमग्रामाच्या मूर्च्छनेचे स्वर— मध्यम, गान्धार, ऋषभ, षड्ज, निषाद, धैवत, पंचम.

दोन ग्रामांच्या या चौदा मूर्च्छना (१) प्रक्रमयुक्त (२) पूर्ण (३) षाडवौडवितीकृत आणि (४) साधारणकृत या चार प्रकारांमुळे एकूण ५६ (१४ × ४) होतात.

षड्जग्रामिक आणि मध्यमग्रामिक मूर्च्छनांच्या आरंभस्वरांचा तपशील पुढीलप्रमाणे आहे.

---

३६. **रामायण**, बालकाण्ड, सर्ग ४, श्लोक ९

तौ तु गान्धर्वतत्त्वज्ञौ स्थानमूर्च्छनकोविदौ ।

३७. **म. भा.**, विराटपर्व. अ. १७, श्लोक १४

वीणेव मधुरालापा गान्धारं साधु मूर्च्छती ।
अभ्यभाषत पाञ्चाली भीमसेनमनिन्दिता ॥

३८. **म. भा. उ.**, पृ. ४२३

३९. **रामायण**, उत्तरकाण्ड, सर्ग ९३, श्लोक १३.

इमास्तंत्रीः सुमधुराः स्थानं वापूर्वदर्शनम् ।
मूर्च्छयित्वा सुमधुरं गायतां विगतज्वरौ ॥

षड्जग्रामिक मूर्च्छना—

षड्ज—उत्तरमन्द्रा; निषाद—रजनी; धैवत—उत्तरायता; पंचम—शुद्धषड्जा, मध्यम—मत्सरीकृता; गान्धार—अश्वक्रान्ता; ऋषभ—अभिरुद्गता.

मध्यमग्रामिक मूर्च्छना—

मध्यम—सौवीरी; गान्धार—हरिणाश्वा; ऋषभ—कलोपनता; षड्ज—शुद्धमध्यमा; निषाद—मार्गी; धैवत—पौरवी; पंचम—हृष्यका.

षड्जग्रामिक मूर्च्छनांचे स्वरसप्तक

उत्तरमन्द्रा—	सा, रे, ग, म, प, ध, नि, सा
रजनी—	नि, सा, रे, ग, म, प, ध, नि
उत्तरायता—	ध, नि, सा, रे, ग, म, प
शुद्धषड्जा—	प, ध, नि, सा, रे, ग, म
मत्सरीकृता—	म, प, ध, नि, सा, रे, ग
अश्वक्रान्ता—	ग, म, प, ध, नि, सा, रे
अभिरुद्गता—	रे, ग, म, प, ध, नि, सा

मध्यमग्रामिक मूर्च्छनांचे स्वरसप्तक

सौवीरी—	म, प, ध, नि, सा, रे, ग
हरिणाश्वा—	ग, म, प, ध, नि, सा, रे
कलोपनता—	रे, ग, म, प, ध, नि, सा
शुद्धमध्यमा—	सा, रे, ग, म, प, ध, नि
मार्गी—	नि, सा, रे, ग, म, प, ध
पौरवी—	ध, नि, सा, रे, ग, म, प
हृष्यका—	प, ध, नि, सा, रे, ग, म

षड्जग्रामिक उत्तरमन्द्रा मूर्च्छनेचे स्वर हे षड्जग्रामाचे शुद्ध स्वरसप्तक होय. षड्जग्रामिक रजनी मूर्च्छना निषादापासून सुरू होते. म्हणजे निषाद हा षड्ज मानून सप्तक बनते. उत्तरायतेमध्ये धैवत हा षड्ज होतो. शुद्धषड्जेमध्ये पंचम हा षड्ज होतो. मत्सरीकृतेमध्ये मध्यम हा षड्ज होतो. अश्वक्रान्तेमध्ये गान्धार हा षड्ज होतो. अभिरुद्गतेमध्ये ऋषभ हा षड्ज होतो. हाच प्रकार मध्यमग्रामिक मूर्च्छनांच्या बाबतीतही होतो. सौवीरीमध्ये मध्यम हा षड्ज, हरिणाश्वेमध्ये गान्धार हा षड्ज, कलोपनतेमध्ये ऋषभ हा षड्ज. शुद्धमध्यमेमध्ये षड्जापासूनच

सप्तक होते; मार्गीमध्ये निषाद षड्ज होतो, पौरवीमध्ये धैवत षड्ज होतो, हृष्यकेमध्ये पंचम षड्ज होतो.

मध्यमग्रामाचे स्वरूप

मध्यमग्रामाचे स्वरूप नारदी शिक्षेमध्ये पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे—मध्यमापासून सुरवात करून (म्हणजे मध्यम हा षड्ज कल्पून) गान्धार बलवान ठेवावयाचा; निषादाचा पुनःपुनः उच्चार करावयाचा; धैवत कमकुवत ठेवावयाचा (म्हणजे त्याचा एकदाच उच्चार करावयाचा); आणि षड्ज, ऋषभ व पंचम यांचे सामान्य अवस्थान ठेवावयाचे (म्हणजे त्यांची स्वरान्तरे कायम ठेवावयाची) हे मध्यम ग्रामाचे लक्षण होय.

गान्धारस्याधिपत्येन निषादस्य गतागतैः ।
धैवतस्य च दौर्बल्यान्मध्यमग्राम उच्यते ।। (ना. शि. ४·७)

षड्जग्रामाचे स्वरूप

षड्जग्रामाचे स्वरूप नारदीशिक्षेमध्ये पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे. षड्जापासून आरंभ करून निषाद सौम्य ठेवावयाचा; गान्धार बलवान ठेवावयाचा; आणि धैवत कंपित ठेवावयाचा.

ईषत्स्पृष्टो निषादस्तु गान्धारश्चाधिको भवेत् ।
धैवतः कंपितो यत्र षड्जग्रामं तु निर्दिशेत् ।। (ना. शि. ४·८)

तान

तान (ताना) हा स्वरमण्डलातील चवथा घटक होय. नारदीशिक्षेने एकूणपन्नास तान सांगितले आहेत.

'तान' हा शब्द प्रथम कात्यायनश्रौतसूत्रांत आढळतो. पुढील दोन सूत्रें महत्त्वाची आहेत.

मंत्रे स्वरक्रिया यथाम्नातविशेषात् ।। (१. ८. १६)
भाषिकस्वरो वोपपन्नमंत्रोपदेशात् ।। (१. ८. १७)

संहितास्वर, ब्राह्मणस्वर (भाषिकस्वर) आणि तानस्वर असे स्वरांचे तीन प्रकार आहेत. तान 'एकश्रुति' असतो. भाषिकस्वर हा मंत्राचा स्वर नसून तान (तानस्वर) हाच मंत्रांचा स्वर असतो. का. श्रौ. सू. १. ८. १८, 'तानो वा नित्यत्वात्', यावर याज्ञिकदेवांची व्याख्या पुढीलप्रमाणे आहे.

'तान एव मंत्राणां स्वरो भवति न भाषिकस्वरः, तानः एकश्रुतिरित्यर्थः तेनोदात्तादिस्वररहित एवैकश्रुत्या मंत्राणां प्रयोगः कार्यः । कुतः नित्यत्वात्, नित्यो

हि तानो वर्णस्वरूपमंत्रोच्चारणादिना भूतत्वात्। स्वरान्तरं चानियतम् उभयथा मंत्रस्य स्वसम्बन्धदर्शनात् न ज्ञायते संहितास्वरेण वेति। तस्मात् तानः एव स्वरो मंत्राणाम्...... ।'

तान आणि स्वर यांच्यामधील भेद असा की, स्वरांमध्ये अन्तर असते, पण तान मात्र एकश्रुति असतो. स्वरान्तर हे अनियत म्हणजे अनियमित असते; पण श्रुति मात्र नियत असते, असा याज्ञिकदेवांच्या विवेचनाचा आशय आहे.

जैमिनिसूत्र, अध्याय ९, पाद २, आठवे अधिकरण 'ऋग्यजुर्मंत्राणां तानस्वरेण कर्मणि प्रयोगाधिकरणम्' असे आहे. अधिकरणाच्या या शीर्षकात 'तानस्वर' असा शब्द आला आहे. 'वचनाद्विनियोगः स्यात्' (जै. सू. ९. २. ८. ३१.) या सूत्रावर कुमारिलभट्टांचे विवरण पुढीलप्रमाणे आहे—

'वचनमिदं भवति स्मृत्यनुमितम्, तानो यज्ञकर्मणीति। तस्मात्तानेन प्रयोगः कर्तव्यः। अथ त्रैस्वर्यादीनां किमर्थं समाम्नानमिति। उच्यते। अर्थावबोधनार्थं भविष्यति।'

'परस्परं स्वराणां तननात् तानाः' असे नारदीशिक्षा, २·८ वरील टीकेमध्ये 'तान' या संज्ञेचे स्पष्टीकरण केले आहे.[४०]

महाभारतात आणि पुराणांमध्ये 'तान' या शब्दाचा उल्लेख अनेक ठिकाणी आढळतो. 'गायन्ति दिव्यनानैस्तै' (म. भा. सभापर्व, अ. ४·३८), 'गीतरागसुवर्णैश्च मूर्च्छनातानसुस्वरैः' (पद्मपुराण, द्वितीयखण्ड, ७६. २६), 'मूर्च्छनातानसंयुतम्' (प. पु. द्वितीयखण्ड, ७७. ३४); ब्र. पु. मध्यभाग, उपोद्घातपाद, ६१. २९; ब्र. वै. पु. ४. ४०, 'सुतानस्वरसंयुतम्'। स्कन्दपुराण, नागरखण्ड, २५४. ५९; 'मानानां चैव तानानां प्रत्यक्षं रूपमाबभौ;' वायुपुराण, उत्तरार्ध, अ. २४. ३६; विष्णुधर्मोत्तर, अ. ३८; नारदपुराण, पूर्वखण्ड, ५०. ३१; हरिवंश, १४८. ८०, 'ताने विधानान्यथ मूर्च्छनासु।'

नारदी शिक्षेतील विवेचनानुसार मध्यम ग्रामाच्या वीस, षड्जग्रामाच्या चौदा, आणि गान्धारग्रामाच्या पंधरा अशा एकोणपन्नास ताना आहेत. (ना. शि. २. ८). नारदपुराणातही याच वचनाचा अनुवाद केला आहे (ना. पु.

४०. मध्यमानंतर गान्धारावरून कौशल्याने षड्जावर येणे, आणि नंतर ऋषभ घेणे असे तानाचे स्वरूप ना. शि. २. ८ वरील टीकेत सांगितले आहे. 'मध्यमादनन्तरं गान्धारतः षड्जः तत ऋषभः इत्येवंप्रकारेण स्वराणां प्रयोगे... ।'

पूर्वखण्ड, अ. ५०. ३१). वायुपुराणातही (उत्तरार्ध, अ. २४. ३६) एकोणपन्नास तानांचा उल्लेख आहे. विष्णुधर्मोत्तराने (तृतीयखण्ड, अ. १८) मध्यमग्रामाच्या वीस, षड्जग्रामाच्या चौदा आणि गान्धारग्रामाच्या पंधरा अशा एकोणपन्नास ताना मानल्या आहेत. विष्णुधर्मोत्तराने प्रत्येक ग्रामातील तानांची नावेही दिली आहेत.

नाट्यशास्त्राने ८४ ताना मानल्या आहेत. यांपैकी सहा स्वरांच्या ताना ४९, आणि पाच स्वरांच्या ताना ३५. यांचा तपशील पुढीलप्रमाणे—षड्जग्रामात चार षट्स्वर ताना (षड्जऋषभपंचमनिषादहीनाः चत्वारः तानाः); मध्यमग्रामात तीन षट्स्वर ताना (षड्जऋषमगान्धारहीनाः त्रयः तानाः). षड्ज ग्रामाच्या चार षट्स्वर ताना, आणि मध्यमग्रामाच्या तीन षट्स्वर ताना मिळून सात षट्स्वर ताना होतात. ग्रामाच्या एकूण मूर्च्छना सात आहेत. प्रत्येक मूर्च्छनेत या सात तानांचा प्रयोग केला म्हणजे ४९ (७ × ७) ताना होतात. या सहा स्वरांच्या ताना होत.

पाच स्वरांच्या ताना षड्जग्रामात तीन आहेत. (षड्जपंचमहीन, ऋषभपंचमहीन, गान्धारनिषादहीन,). मध्यमग्रामात दोन पंचस्वर ताना आहेत. (गान्धारनिषादहीन, ऋषभधैवतहीन). अशा या पाच तानांचा प्रयोग सात मूर्च्छनांमध्ये केला म्हणजे ३५ ताना (७ × ५) होतात. षड्जग्रामात २१ ताना आणि मध्यमग्रामात १४ ताना.

तात्पर्य, षट्स्वर ४९ ताना आणि पंचस्वर ३५ ताना मिळून ८४ ताना होतात असे नाट्यशास्त्रातील विवेचन आहे.[४१]

तेराव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास झालेल्या शार्ङ्गदेवाने ‘संगीतरत्नाकर’ या ग्रंथात ‘शुद्धतान’ अशी संज्ञा वापरली आहे. षड्जहीन सात शुद्ध तानांची नावे पुढीलप्रमाणे—अग्निष्टोम, अत्यग्निष्टोम, वाजपेय, षोडशी, पुण्डरीक, अश्वमेध आणि राजसूय.[४२] षड्जग्रामात षट्स्वर ताना २८ आहेत; आणि पंचस्वर ताना २१ आहेत. ही संख्या ४९ होते. त्याचप्रमाणे मध्यमग्रामांत षट्स्वर ताना २१, आणि पंचस्वर ताना १४, मिळून ३५ ताना. षड्जग्रामिक आणि मध्यमग्रामिक ताना एकूण ८४, असे संगीतरत्नाकरातील विवेचन आहे. या सर्व ८४ तानांची नावेही सं. र. ने दिली आहेत.[४३]

---

४१. ना. शा., अध्याय २८

४२. सं. र., अ. १, श्लोक ७१–७२

४३. सं. र., अ. १, श्लोक ७३–८८

सात स्वर, तीन ग्राम, एकवीस मूर्च्छना, आणि एकोणपन्नास ताना या नारदीशिक्षेत सांगितलेल्या स्वरमण्डलातील घटकांचे आतापर्यंत ऐतिहासिक दृष्टीने विवेचन केले. आता श्रुति या पारिभाषिक संज्ञेच्या अर्थाचा विकासक्रम पाहावयाचा आहे.

श्रुति

शौकनकृत ऋक्प्रातिशाख्यात प्रथम श्रुति ही संज्ञा आढळते. 'अनुदात्तः परःशेषः स उदात्तश्रुतिः' या सूत्रात (ऋ. प्रा. ३. ५) 'उदात्तश्रुति' असा शब्द आला आहे. उदात्तश्रुति म्हणजे उदात्ताप्रमाणे ऐकला जाणारा, उदात्ताप्रमाणे कानाला भासणारा, असा अर्थ उव्वटाचार्यांनी दिला आहे. (उदात्तश्रुतिः उदात्तवत् श्रूयते।') श्रुती म्हणजे कानाला स्वतंत्रपणे प्रतीत होणारा स्वर असा याचा अर्थ आहे. 'श्रुतिस्वर' असा शब्द 'शु. य. प्रातिशाख्य, सूत्र १.१२६ वरील टीकेत उव्वटाचार्यांनी वापरला आहे.

'...स्वरितशब्देनोदात्तानुदात्तं निर्वर्त्य पृथक् श्रुतिस्वरान्तरमभिधीयते।' या विवेचनावरून श्रुति म्हणजे स्वरांमधील अंतर होय असे दिसते. म्हणजे स्वरापेक्षाही श्रुति अधिक सूक्ष्म होय असा याचा अर्थ आहे.

नारदीशिक्षेने 'स्वर' आणि 'श्रुति' असे दोन स्वतंत्र शब्द वापरले आहेत. 'पूर्णं नाम स्वरश्रुतिपूरणाच्छन्दःपादाक्षरसंयोगात्पूर्णमुच्यते।' (३.२). 'श्रुतिस्थानेष्वशेषाणि श्रुतिवत्स्वरतो भवेत्।' (७.१७)

उच्च आणि नीच (उदात्त व अनुदात्त) या दोन स्वरांच्या मध्ये जे साधारण रूप त्याला 'श्रुति' म्हणावे असे नारदीशिक्षेने श्रुतीचे लक्षण सांगितलें आहे. 'उच्चनीचस्य यन्मध्ये साधारणमिति श्रुतिः।' (८.६)' 'उदात्तानुदात्तयोर्मध्यवर्ति यद्रूपं साधारणमित्येवंरूपा श्रुतिः।' असे टीकाकाराने स्पष्टीकरण केले आहे.

दीप्ता, आयता, करुणा, मृदु आणि मध्यमा अशा पांच श्रुति नारदीशिक्षेत सांगितल्या आहेत. मन्द्र, द्वितीय व चतुर्थ या स्वरांची दीप्ता श्रुति; अतिस्वार तृतीय व क्रुष्ट या स्वरांची करुणा श्रुति, मृदु मध्य व आयत अशा आणखी तीन श्रुति द्वितीय स्वराच्या आहेत.

उदात्त स्वराची दीप्ता श्रुति, स्वरित स्वराचीही दीप्ता श्रुति, आणि अनुदात्त स्वराची मृदु श्रुति.

श्रुतीचा प्रयोग केव्हा करू नये याविषयी नारदीशिक्षेने पुढील नियम सांगितला आहे.

नाविरते श्रुतिं कुर्यात्स्वरयोर्नापि चान्तरे !
न च ह्रस्वे च दीर्घे च न चापि प्लुटसंज्ञिके ॥ (७.१५)

स्वरिताची परिसमाप्ति होण्यापूर्वी श्रुतीचा वापर करू नये. त्याचप्रमाणे स्वरांची परिसमाप्ती झालेली असली तरी अविच्छिन्न गानामध्ये स्वरांच्या मध्ये श्रुति वापरू नये, श्रुतीच्या अभावी सुद्धा तत्सदृश स्वराचा वापर करावा, असा याचा आशय आहे.

प्रातिशाख्यप्रदीपशिक्षेमध्ये[४४] **एकश्रुति** हा शब्द आला आहे. हाच शब्द कात्यायनश्रौतसूत्रामध्ये आला आहे. सूत्र १.८.१९ पुढीलप्रमाणे आहे. 'एकश्रुतिदूरात्संबुद्धौ यज्ञकर्मणि सुब्रह्मण्यासामजपन्यूङ्खयाजमनवर्जम् ।' तान एकश्रुति असतो असे का. श्रौ. सू. १.८.१८ 'तानो वा नित्यत्वात्' या सूत्रावर भाष्य करीत असता याज्ञिकदेवांनी स्पष्टीकरण केलें आहे. (मागे पृ २१४ पाहा) यज्ञकर्मात मंत्रांचा प्रयोग स्वररहित व एकश्रुतीनेच करावा असे विवेचन करून १.८.१९ या सूत्रावरील टीकेत याज्ञिकदेव म्हणतात -- 'यज्ञकर्मणि मंत्राणामेकश्रुतिर्भवति न केनचित्स्वरेण प्रयोगः ।'

नारदपुराणात **स्वरगता** श्रुतिः असा प्रयोग आढळतो.[४५] याज्ञवल्क्यस्मृतीने 'श्रुतिजातिविशारद' असा शब्द वापरला आहे.[४६]

उदात्त, अनुदात्त आणि स्वरित या स्वरांमध्ये जे अंतर असते त्यात कानांना जाणवणारा स्वरांव्यतिरिक्त स्वतंत्र नाद असतो, ही कल्पना ऋक्प्रातिशाख्य व शु. य. प्रातिशाख्य यांच्या काळाइतकी प्राचीन आहे. स्वर निराळा, व श्रुती निराळी, हे उव्वटाचार्यांनी शु. य. प्रा. १.१२६ वरील टीकेत स्पष्ट केले आहे. नारदीशिक्षेने तर श्रुतीचे स्पष्ट लक्षण सांगितले आहे. उच्च आणि नीच (उदात्त आणि अनुदात्त) या स्वरांमध्ये श्रुति असते असे ना. शि चे

---

४४. प्रा. शा. प्र. शि. २६. 'स्वरितात्परमनुदात्तमेकमनेकं वाऽक्षरसुदात्तवत् । एकश्रुत्या उच्चारणीयं स्यात् ।'

४५. ना. पु. पूर्वखण्ड, अ. ५०, श्लोक ९५-९६
'स्वरगता श्रुति' हे शब्द 'संगीतदामोदर' या ग्रंथात आले आहेत. (वाचस्पत्यकोश)

४६. या. स्मृ. ३.११४
वीणावादनतत्त्वज्ञः श्रुतिजातिविशारदः ।
तालज्ञश्चाप्रयत्नेन मोक्षमार्गं निगच्छति ॥

प्रतिपादन आहे. उदात्त व अनुदात्त यांच्यामध्ये किंवा षड्जादि सप्त स्वरांमध्ये स्वतंत्रपणे कानांना प्रतीत होणारा नाद असतो, या कल्पनेची जाणीव नारदी-शिक्षेच्या काळाइतकी प्राचीन आहे.

संक्षेपांचे स्पष्टीकरण

आप. ध. सू.—आपस्तम्बधर्मसूत्र
ऋ. प्रा.—ऋक्प्रातिशाख्य
ऐ. ब्रा.—ऐतरेय ब्राह्मण
का. श्रौ. सू.—कात्यायनश्रौतसूत्र
गो. ब्रा.—गोपथब्राह्मण
जै. सू.—जैमिनिसूत्र
तै. ब्रा.—तैत्तिरीय ब्राह्मण
ना. पु.— नारदपुराण
ना. शा.—भरतनाट्यशास्त्र
ना. शि. - नारदी शिक्षा
प. पु.—पद्मपुराण
पा. शि.—पाणिनीय शिक्षा
प्रा. शि. प्र. शि.—प्रातिशाख्यप्रदीपशिक्षा
बृ. दे.—बृहद्देवता
बौ. ध. सू.—बौधायनधर्मसूत्र
ब्र. पु.—ब्रह्मपुराण
ब्र. वै. पु.—ब्रह्मवैवर्तपुराण
म. भा.—महाभारत
या. शि.—याज्ञवल्क्यशिक्षा
या. स्मृ.—याज्ञवल्क्यस्मृति
लि. पु.—लिङ्गपुराण
शु. य. प्रा.—शुक्लयजुर्वेदप्रातिशाख्य
सं. र.—संगीतरत्नाकर

श्रीफल

वामन बाळकृष्ण भागवत

नित्य नेमाने बदलणाऱ्या मानवी जीवनात काही तरी कायम टिकाऊ अशी वस्तू हुडकण्यासाठी माणूस अगदी जाणीवपूर्वक व जाणीव आल्यापासून प्रयत्न करतो आहे. ह्या प्रयत्नांची गंगोत्री अद्यापि तरी निश्चितपणे सापडलेली नाही. म्हणून हा प्रयत्न अगर ही धडपड अगदी अनादी आहे, असेच जुने लोक समजतात. ह्या अनादी प्रयत्नाने आजतागायत माणसाच्या हाती 'जगात टिकाऊ एकच गोष्ट आहे व ती म्हणजे सतत बदल, परिवर्तन'–एवढीच गोष्ट लागलेली आहे. ज्या फळाच्या उद्देशाने प्रयत्न केले, त्याच्या अगदी उलट फल हाती आले, तर विपरीतफलावाप्तिरूप विषमालंकार[1] आलंकारिकांनी मानलेला आहे. तशीच अवस्था मानवी प्रयत्नांची झाली आहे, असे आलंकारिक म्हणतील, तर मानवी धडपडीची किंवा खरे म्हणजे मानवी जीवनाचीच ही एक शोकान्तिका आहे, असेही काही निराशावादी जाणकार म्हणतील; अगर ही जर वस्तुस्थितीच आहे, तर तिला शोकान्तिका म्हणून अश्रू ढाळण्यात तरी काय फायदा, असे काही चिन्तनशील वास्तववादी म्हणतील. पण ही वस्तुस्थिती सर्वांना मान्यच करावी लागेल.

'पिंडी ते ब्रह्मांडी' हे विधान जर खरे असेल, तर त्याचा ताळा म्हणून 'ब्रह्मांडी तेच पिंडी' हेही विधान मान्य करावेच लागेल. एकूण विशाल अशा मानवी जीवनामध्ये 'नित्य परिवर्तन' हीच एक गोष्ट टिकून आहे. त्याचप्रमाणे माणसाच्या बारीक-सारीक सर्व व्यवहारांमध्ये ह्या नित्य परिवर्तनाचा पगडा अकुंठ आहे. मग माणसाचा भाषा-व्यवहार तरी त्याला अपवाद म्हणून बाजूला का राहील? फार तर फरक एवढाच असेल की, हे भाषेचे परिवर्तन इतर परिवर्तनाच्या मानाने अत्यंत मंद होत असल्याने त्याची जाणीव एखाद्या पिढीच्या छोटया कालखंडात होऊ शकणार नाही. पण अनेक पिढया, अनेक शतके अगर सहस्रके ओलांडली म्हणजे क्रमाक्रमाने व अगदी मंद गतीने झालेला

---

१. अनिष्टस्याप्यवाप्तिश्च तदिष्टार्थसमुद्यमात् ।
भक्ष्याशयाहिमञ्जूषां दृष्ट्वाखुस्तेन भक्षितः ॥ (कुवलयानन्द ९०)

बदल इतका जाणवू लागतो की, हा केवल बदल नसून ही वेगळीच भाषा आहे, असा समज जाणत्यांचाही होतो, मग नेणत्यांची ती काय कथा ?

कायम बदल हा जगाचा स्वभाव झाला, तर 'नित्य' शब्दाचा वापर 'अधिक टिकाऊ' एवढ्या सापेक्ष अर्थानेच मानावा लागेल. प्राचीन वाङ्मयात भाषेला अनेक ठिकाणी नित्य म्हटले आहे; तेही माणसाच्या शंभर वर्षे ह्या आयुष्याच्या सापेक्षतेनेच बरोबर ठरते. व्याकरणमहाभाष्यकारांनी[२] भाषेतील शब्द व अर्थ यांच्या संदर्भात नित्य शब्दाचा हा सापेक्ष अर्थ पस्पशाह्निकात सुचविलेला आहे.

भाषेचे हे परिवर्तन माणसाच्या परिवर्तनाप्रमाणेच स्थलांतर, कालांतर व वेषांतर इत्यादी अनेक प्रकारे झालेले असते. त्या परिवर्तनाचा मागोवा घेण्यात विशेष अभ्यासू विद्वानांना जसे बुद्धीला भरपूर खाद्य मिळते, तसेच काही शब्दांचा इतिहास पाहण्यात सर्वसामान्य माणसाची करमणूकही होत असते. भाषेच्या ह्या परिवर्तनासंबंधी अनेक सहस्रकांच्या अभ्यासाने शास्त्रकार काही आडाखे ठरविण्याचा प्रयत्न करीत असतात; तर कित्येक शब्द त्यांच्या त्या आडाख्यांना न जुमानता वेव्हूट दैवाप्रमाणे अकल्पित बदल घेतात व त्या बदलाबद्दल 'ह्या सम हा' असा अनन्वय अलंकारच शास्त्रकारांना स्वीकारावा लागतो.

ह्या शब्दपरिवर्तनाच्या संदर्भात मराठी भाषेत वापरात असलेल्या 'श्रीफल' शब्दासंबंधी काही विचार ह्या लेखात मांडण्याचे योजले आहे.

मराठी भाषेमध्ये 'श्रीफळ' हा शब्द नारळ ह्या अर्थी वापरला जातो. व्यवहारात काही वस्तूंचा वापर अगदी ठराविक क्षेत्रातच होत असतो. ताम्हण, पळी, कमंडलू वगैरे वस्तू वशी, चमचा, झारी यांप्रमाणे उपयोगात आणणे शक्य असले, तरी त्या वस्तू त्यांचे क्षेत्र-देवघर अगर धार्मिक अनुष्ठाने-सोडून बहुधा इतरत्र वापरल्या जात नाहीत. त्याचप्रमाणे काही शब्दांचीही तशीच अवस्था असते. श्रीफळ व नारळ हे दोन एकाच अर्थाचे शब्द. पण त्यांपैकी श्रीफळ शब्दाचा वापर बहुधा धार्मिक अनुष्ठान अगर सांस्कृतिक समारंभ-प्रसंगीच केला जातो, तर इतर वेळी नारळ शब्दच वापरला जातो. 'नंतर अध्यक्षांचे हस्ते महावस्त्र व श्रीफळ देऊन सत्कार्यांचा सत्कार करण्यात आला,' असाच

---

२. अथवा नेदमेव नित्यलक्षणं ध्रुवं कूटस्थ.....तदपि नित्यं यस्मिंस्तत्त्वं न विहन्यते । (महाभाष्य, पस्पशा, पृ. ७)

वापर जाणकार योग्य म्हणतील. अशा प्रसंगी नारळ शब्द, तोच अर्थ दाखविणारा असला तरी, बहुधा वापरला जाणार नाही व कोणी वापरलाच तर तो जरूर खटकेल. त्याचप्रमाणे वाण्याच्या दुकानात कोणी 'एक श्रीफळ द्या,' अगर 'त्यांच्या बागेत चार श्रीफळाची झाडे आहेत,' असेही म्हणणार नाही. शब्दांच्या वापरातील हे वैषम्य प्रादेशिक स्वरूपाचेही असू शकते, असा अनुभव महाभाष्य-कारांनीही[३] मांडलेला आहे व तशा वैषम्याला एक प्रकारे मान्यताच दिलेली आहे. महाभाष्यकारांच्या काळी मान्य केलेले शब्दांच्या वापरातील हे वैषम्य समानतेचे नगारे वाजत असलेल्या आजच्या नवयुगातही चालूच असून, ते फारसे उपद्रवी नसल्याने व भाषेचा तो एक स्वभावच असल्याने पुढे सुद्धा चालूच राहील व कसलीही कुरबूर न करता सर्वांना स्वीकारावेच लागेल.

असे वैषम्य का व्हावे? तसेच श्रीफल शब्दाला नारळ हा अर्थ मराठीतच आहे का इतरही भारतीय भाषांमध्ये आहे, मराठीपूर्व प्राकृतात अगर संस्कृतमध्ये त्या शब्दाचा वापर आहे का? तो कोणत्या अर्थी आहे? तो किती जुना आहे? असे अनेक विकल्प माझ्या मनात प्रसंगविशेषी येत व दरिद्र्यांच्या मनोरथांप्रमाणे विरूनही जात. पण एक प्रसंग असा आला की, मी अगदी अस्वस्थ झालो आणि वरील विकल्पांची तड लावण्याचा शक्य तो प्रयत्न करण्याचे मी ठरविले.

पंडितराज जगन्नाथांच्या लवङ्गीप्रशंसेतील एका श्लोकात[४] 'कुचौ श्रीफले' असे वर्णन आहे. एका रसिक पंडिताने त्याचा अर्थ 'दोन नारळांसारखे दोन स्तन' असा केलेला माझ्या वाचनात आला. प्राचीन कवींचे उपमान-उपमेय ह्यासंबंधी काही साचेबंद संकेत ठरलेले आहेत. संस्कृतमधील ललित (रसाळ) वाङ्मयाच्या वाचनाने त्या साचेबंद संकेतांचा पगडा कोणाच्याही मनावर बसतो व जरा कुठे तो संकेत थोडासा सरकला, तरी त्याचे मन चलबिचल करू लागते. स्तनांना दिलेली नारळांची उपमा वाचून माझी तशीच स्थिती झाली व मी 'श्रीफला'च्या मागे लागलो. अमरकोषासारखे शब्दार्थकोष व पदानुक्रमकोषासारखे संदर्भकोष शक्य तेवढे मी धुंडाळले. निघंटूसारख्या वैदिक शब्दार्थकोषामध्ये श्रीफल शब्द कोठेच

---

३. एतस्मिंश्चातिमहति शब्दस्य प्रयोगविषये ते ते शब्दाः तत्र तत्र नियतविषयाः दृश्यन्ते। (महाभाष्य, पस्पशा, पृ. ९).

४. मुखं पङ्कजं, लोचने खञ्जरीटौ, कुचौ श्रीफले, विद्युदेवाङ्गयष्टिः।
यदि प्राणनाथेन हीना सुकेशी, ततः किं, ततः किं, ततः किं, ततः किम्॥
(पंडितराजकाव्यसंग्रह, उस्मानिया विश्वविद्यालय, पृ. १९०).

आढळला नाही. सध्या उपलब्ध वैदिक पदानुक्रमकोषावरून श्रीफल शब्द काही उपनिषदांत[५] व सूत्रांमध्ये[६] वापरल्याचे आढळले. ज्या उपनिषदांमध्ये हा शब्द वापरलेला आहे, ती 'उपनिषद्' म्हणून वैदिक वाङ्मयात गृहीत धरावी लागली, तरी ती अगदी अलीकडची असावी, असे त्यातील विषय, मांडणी, भाषा इत्यादींवरून दिसते. 'विक्रमाङ्कदेवचरित'[७] ह्या ग्रंथातही श्रीफल शब्दाचा उपयोग आहे. तो वर दिलेल्या लवङ्गीप्रशंसेतील उपयोगाप्रमाणे स्तनांचे उपमान म्हणून आलेला आहे.

लौकिक संस्कृतातील महत्त्वाचा व सर्वांमध्ये प्राचीन शब्दार्थकोश म्हणजे नामलिंगानुशासन अर्थात् अमरकोष. त्या कोषात[८] श्रीफल शब्द आहे, पण त्या शब्दाचा अर्थ 'बिल्व' (बेलफळ) असा दिलेला आहे. मेदिनी[९] वगैरे प्राचीन संस्कृत कोषांमध्ये, तसेच शब्दकल्पद्रुम, वाचस्पत्य ह्या अर्वाचीन संस्कृत कोषांमध्ये श्रीफल शब्दाचा अर्थ अमरकोषाप्रमाणेच दिलेला आहे. इतकेच काय, संस्कृतशब्दरत्नाकर, संस्कृत-प्राकृत-कोष, गीर्वाणलघुकोष, संस्कृत-इंग्लिश-कोष (आपटे) इत्यादी अर्वाचीन संस्कृत-मराठी-इंग्रजी कोषांमध्येही श्रीफल शब्दाचा बेलफळ हाच अर्थ दिलेला आहे. नारळ हा अर्थ दुसरा म्हणूनही दिलेला नाही.

काही उपनिषदांत व सूत्रवाङ्मयात श्रीफल शब्दाचा वापर आहे, हे ह्या लेखात पूर्वी सांगितलेच आहे. तेथील श्रीफल शब्दाचा अर्थ पूर्वापर संदर्भ

---

५. I मुहुर्मुहुरभ्यर्च्य श्रीफलदलैस्तेन भस्मना च नतोत्तमाङ्गः।
(भस्मजाबालोपनिषद्)
II तच्छ्रीचूर्णं श्रियावधृतं आदित्यवर्णे श्रीफले धारयेत्। (कात्यायनोपनिषद्)
III 'आदित्यवर्णे तपसः' इति हरिद्रां श्रीफले धारयेत्। (नारदोपनिषद्)
IV यः पक्वं श्रीफलं दद्यात् शिवाय विनिवेदयेत्। (शिवोपनिषद् ६·३)
पनसं नारिकेलं वा शिवाय विनिवेदयेत्। (शिवोपनिषद् ६·१५)
V ...श्रीफलमूले विजने नदीतीरे चैत्यहट्टे वटाश्वत्थमूले स्वगृहे वा पूजा।
(तारोपनिषद्)

६. I श्रीफलैरंशुपट्टानाम् (शुद्धिः), (विष्णुधर्मसूत्र २३·३१)
II अंशुत (प) ट्टानि श्रीफलैः... शोधयेत्, (वैखानसधर्मसूत्र ३·४)

७. स्तनयुगलं श्रीफलश्रीविडम्बि। (५·१२०)

८. बिल्वे शाण्डिल्यशैलूषौ मालूरश्रीफलावपि। (अमरकोष २·४·३२)

९. श्रीफलः पुंसि मालूरे धात्रीनीलिकयोः स्त्रियाम्। (१३८)

पाहिल्यास बेलफळ हाच अधिक सयुक्तिक दिसतो. काही ठिकाणी तर नारळ हा अर्थ जमणारच नाही.

मराठी कोष पाहिल्यास 'श्रीफल'चा अर्थ काहींमध्ये केवळ नारळ एवढाच देऊन त्या अर्थी जुन्या वाङ्मयातील काही वापर पत्त्यांसह दिलेले आहेत; तर काहींमध्ये नारळ हा अर्थ प्रथम देऊन नंतर पोफळी, आवळी वगैरे अर्थ दिले आहेत. हिंदी, गुजराथी वगैरे मराठीहून इतर चालू भारतीय भाषांच्या कोषांमध्ये कोठे बेलफळ हा एकच अर्थ, तर कोठे नारळ हा एकमेव अर्थ दिलेला आहे; तर काही कोषांत दोनही अर्थ दिलेले आढळतात.

श्रीफल शब्दाची व्युत्पत्ति श्रीपदं फलम्, श्रीयुक्तं फलम्, श्रीप्रदं फलम्, श्रीप्रियं फलम् अशा मध्यमपदलोपी समासाने दाखविलेली आहे. त्या व्युत्पत्तीच्या मागे काही पौराणिक अगर पारंपरिक कथा असण्याची शक्यता आहे. पण वरील व्युत्पत्ती देणाऱ्या टीकाकारांनी त्यासंबंधी काही प्रमाण दिलेले नाही व ती व्युत्पत्ती अगर संदर्भकथा पदार्थस्वरूप निर्णयाला फारशी उपयोगी पडणार नाही.

बेलफळाचे 'श्रीफल' हे नाव श्रीच्या म्हणजे लक्ष्मीच्या संपर्कामुळेच रूढ झाले आहे. पुराणांनी विवरिलेले लक्ष्मीचे मूर्तिविज्ञान याला साक्षी आहे. अग्नि-पुराणाने 'लक्ष्मीर्याम्यकराम्भोजा वामे श्रीफलसंयुता।' (अग्नि. ५०·१५) असे लक्ष्मीचे मूर्तिलक्षण सांगितले आहे, तर मत्स्यपुराणाने 'पद्मं हस्ते प्रदातव्यं श्रीफलं दक्षिणे भुजे।' (मत्स्य. २६०·४५) अशी मूर्तिविषयक सूचना दिली आहे. विष्णुधर्मोत्तरपुराणात तर श्रीचा आणि श्रीफलाचा संबंध याहून अधिक निकटचा असल्याचे दिसून येते. या पुराणाच्या मते लक्ष्मीची उत्पत्ती स्वायंभुव मन्वन्तरात भृगूची कन्या म्हणून, स्वारोचिष मन्वन्तरात अग्नीतून, औत्तम मन्वन्तरात जलातून, तामस मन्वन्तरात पृथ्वीतून, रैवत मन्वन्तरात बिल्वातून, चाक्षुष मन्वन्तरात उत्फुल्ल कमलातून आणि वैवस्वत मन्वन्तरात समुद्रमन्थनातून झाली (विष्णुधर्म, १·४१·३३–३६). विष्णुधर्मोत्तरात, चतुर्भुज लक्ष्मीच्या चार हातांत अनुक्रमे कमल, अमृतघट, शंख व बिल्व ही चार दाखविली पाहिजेत, असे म्हटले आहे (विष्णुधर्म, ३·८२·६–७). याच पुराणात या चार गोष्टींची प्रतीकात्मकताही स्पष्ट केली आहे. श्रीफल हे सर्व जगाचे, कमल हे जलाचे, शंख हे सुख-समृद्धीचे आणि घट हे जलातील अमृताचे प्रतीक आहे (विष्णुधर्म, ३·८२·८–१०). येथे 'बिल्व' आणि 'श्रीफल' हे परस्परांचे पर्याय स्पष्ट झाले आहेत.

श्रीवृक्ष म्हणजे बिल्ववृक्ष, हे सत्य याहूनही अधिक स्पष्ट स्वरूपात स्कंद-पुराणात प्रकट झाले आहे. स्कंदपुराणाच्या माहेश्वरखंडान्तर्गत केदारखंडात (अ. ३३) शिवरात्रिव्रतमाहात्म्याच्या कथेत श्रीवृक्ष आणि बिल्ववृक्ष हे परस्परांचे पर्याय म्हणून आलेले आहेत—

एकदा निशि पापीयाञ्छ्रीवृक्षोपरि संस्थितः ।
कोलं हन्तुं धनुष्पाणिर्जाग्रच्चानिमिषेण हि ॥
माघमासेऽसितायां वै चतुर्दश्यामथाग्रतः ।
मृगमार्गविलोकार्थी बिल्वपत्राण्यपातयत् ॥
श्रीवृक्षपर्णानि बहूनि तत्र स च्छेदयामास रुषान्वितोऽपि ।
श्रीवृक्षमूले परिवर्तमानो लिंङ्गं च तस्योपरि दुष्टभावः ॥
ववर्ष गण्डूषजलं दुरात्मा यदृच्छया तानि शिवे पतन्ति ।
श्रीवृक्षपर्णानि च दैवयोगाज्जातं च सर्वं शिवपूजनं तत् ॥
गण्डूषवारिणा तेन स्नपनं च कृतं महत् ।
बिल्वपत्रैरसंख्यातैरर्चनं च महत्कृतम् ॥

(स्कंद. माहेश्वर. केदार. ३३·९–१३)

स्कंदपुराणातील या उताऱ्यावरून, श्रीफलाचा बेलफळ हाच प्राचीन अर्थ असल्याची वाचकांची खात्री होईल.

संस्कृतमध्ये 'श्रीफल'चा उपयोग नारळ ह्या अर्थी गरुडपुराणात[10] आढळतो. पूर्वापर संदर्भ, रूढी व उपलब्ध भाषांतरे ह्यांवरून तेथील 'श्रीफल' शब्दाचा अर्थ नारळ हाच योग्य वाटतो. बेलफळ अगर अन्य अर्थ तेथे सर्व दृष्टींनी विसंगत वाटतात. श्री. मा. श्री. अणे यांनी रचलेल्या 'तिलकयशोर्णव'[11] ह्या अर्वाचीन संस्कृत काव्यामध्ये 'श्रीफल' शब्द नारळ या अर्थी वापरलेला आहे. पण तो मराठीतून घेतलेला असण्याचीच अधिक शक्यता असल्याने ह्या संदर्भात निर्णायक मानता येणार नाही. (सध्याच्या शालान्त संस्कृत पाठ्यपुस्तकामध्ये 'तिलकयशोऽर्णवा'तील हा भाग 'कोकणवर्णनम्' ह्या अकराव्या पाठामध्ये दिलेला आहे.)

---

१०. समर्घ्याभरणं तत्र श्रीफलं परिगृह्य च । (१०·३८)
सखिभ्यः श्रीफलं दद्याद्दाहमाज्ञापयेत्ततः । (१०·४०)
अर्धे दग्धेऽथवा पूर्णे स्फोटयेत्तस्य मस्तकम् ।
गृहस्थानां तु काष्ठेन यतीनां श्रीफलेन च ॥ (१०·५६)

११. वेश्मपाला यथा तालाः प्रांशवः श्रीफलैर्युताः । द्वितीयतरङ्ग ३९.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थलप्रत
अनुक्रम ५८६५१ वि: निषध
क्रमांक २९५८८ नों. दि: ३१-३-७२

प्राचीन अमरकोषापासून अगदी अर्वाचीन गीर्वाणलघुकोषापर्यंत पाहिलेल्या सर्व भारतीय संस्कृतकोषकारांनी 'श्रीफल' शब्दाचा नारळ हा अर्थ दिलेलाच नाही व गरुडपुराणातील वरील उल्लेखही ह्या कोषात आढळला नाही. पण श्री. मोनिअर विल्यम ह्या पाश्चात्त्य संस्कृतकोषकाराने मात्र, 'श्रीफल' शब्दाचा बेलफळ वगैरे अर्थांबरोबर 'नारळ' हाही एक अर्थ देऊन त्या अर्थी गरुड-पुराणाचा संदर्भ दिलेला आहे. ही गोष्ट जशी पाश्चात्त्यांची कोषरचनेतील सर्वंकष साक्षेपी वृत्ती दाखवीत आहे, तशीच ती भारतीय कोषकारांच्या दृष्टीने चिन्तनीयही म्हणावी लागेल.

'शिरःफल' (शिरः इव फलमस्य, वाचस्पत्य) ह्या शब्दाचा नारळ हा अर्थ प्राचीन त्रिकांडशेष[12] कोषात आहे. नवीनही बहुतेक संस्कृतकोषकारांनी तो दिलेला आहे. मात्र त्याचा त्या अर्थी वापर कोणीच दिलेला नाही व आढळातही नाही. त्याचाच उच्चारसंक्षेप व अर्थप्राशस्त्य ह्या धोरणाने श्रीफळ असा अपभ्रंश प्राकृतात झाला असावा, असेही मराठी[13] कोषकारांनी सुचविले आहे.

वर दिलेल्या वाङ्मयातील अनेक उल्लेखांवरून व कोषांवरून 'श्रीफल' शब्दाबाबत पुढील विधान योग्य होईल का? (१) 'शिरःफल' हा शब्द 'श्रीफल' ह्या स्वरूपात प्राकृतात आला व प्राकृतातून तो संस्कृत ठेवणी-मुळे त्याच अर्थी संस्कृतात वापरला गेला असावा. (२) गरुडपुराणातला वापर जुना असल्यास 'श्रीफल' शब्दाला नारळ हा अर्थ प्रथम संस्कृतमध्येच आला असावा व तो धार्मिक संदर्भात प्राकृत भाषांमध्ये वापरात अवतरला असावा. (३) संस्कृतमधील 'बिल्वफल' या अर्थी असलेला 'श्रीफल' शब्दच काही विशेष कारणपरत्वे अर्थान्तर घेऊन प्राकृतात, मुख्यत्वेकरून मराठीत आला व नंतर त्याच अर्थी तो परत संस्कृतात व संस्कृतद्वारे इतर प्राकृतांत गेला.

मला सापडलेले पुरावे व माझी कल्पना यांच्या आधारे काही विचार मांडले आहेत व हा विषय विद्वानांच्या पुढे विचारासाठी ठेवलेला आहे.

---

१२. खानोदको नारिकेलः करकाम्भाः शिरःफलः। (वनौषधिवर्गः १७६)

१३. महाराष्ट्र-शब्दकोश (विभाग ७, पृ. २९७४)

श्री. वि. त्र्यं. शेटे यांचा जीवन-कालपट

(१) जन्म शके १८३०, वैशाख शुद्ध ९, शनिवार दि. ९ मे १९०८, धामणी (ता. आंबेगाव, जि. पुणे) येथे आजोळी श्री. वामनराव वेरी यांच्या घरी.

(२) १९०८ ते १९२०—वाडवडिलार्जित राहण्याचे गाव आळे (ता. जुन्नर, जि. पुणे), गृहस्थी घराणे, वडिलांचा व्यवसाय—सावकारी व शेती, मोठे एकत्र कुटुंब.

(३) १९१४ ते १९२०—प्राथमिक शिक्षण आळे (जि. पुणे) येथील मराठी शाळेत.

(४) १९२० ते १९२५—माध्यमिक शिक्षण संगमनेर (जि. नगर) येथील डी. एम्. पेटिट हायस्कूलमध्ये. शुक्लयजुर्वेदपठन व देशी खेळ. ब्राह्मण-वसतिगृहाच्या कार्यात साहाय्य. हायस्कूलमध्ये असताना हस्तलिखित ' विद्यार्थी ' मासिकाचे १९२२–२३ मध्ये संपादक.

(५) १९२६—नूतन मराठी विद्यालय हायस्कूल, पुणे, येथून मॅट्रिक्युलेशन परीक्षा प्रथम श्रेणीमध्ये उत्तीर्ण.

(६) १९२६ ते १९३०—पुणे येथील फर्ग्युसन कॉलेज महाविद्यालयातून संस्कृत ऑनर्ससह बी. ए. परीक्षा उत्तीर्ण.

(७) १९३० ते १९३२—पुणे येथील लॉ कॉलेजातून एल्‌एल्. बी.च्या दोन्ही परीक्षा द्वितीय वर्गात उत्तीर्ण.

(८) १९३० ते १९३३—' वादविवाद-मंडळ ' या संस्थेत भाग. खेडयांमध्ये कार्य, विवाह जून १९३१, स. सा. पुराणिक यांची कन्या शकुंतला.

(९) १९३३ ते आजपर्यंत—वकिलीचा व्यवसाय पुणे येथील दिवाणी कोर्टामध्ये.

(१०) १९३९ ते १९७०—पुणे येथील ' याज्ञवल्क्य आश्रम ' या संस्थेत चिटणीस, कार्याध्यक्ष व अध्यक्ष या नात्यांनी कार्य. विद्यार्थ्यांना साहाय्य, लक्ष्मीबाई चोभे सभागृहाची उभारणी, कात्यायन ग्रंथालय स्थापना. ' ज्ञानेश्वर ' त्रैमासिक सुरू करून त्याचे संपादन, १९४८ ते १९५३, व्याख्यानमाला २५ वर्षे, बृहन्महाराष्ट्रीय संमेलन (१९४५), निधी जमविणे, पुरोहित-संमेलन, व्यापारी संमेलन. याप्रमाणे विविध प्रकारचे सामाजिक व सांस्कृतिक कार्य केले.

(११) १९४०—' गोत्रावली ' व ' पाचे-शेटे कुलवृत्तान्त ' असे दोन ग्रंथ संपादन करून प्रसिद्ध केले.

(१२) १९४३ ते १९५२— शनवार मारुती कंझ्यूमर्स को-ऑपरेटिव्ह सोसायटीचे कार्यकारी सभासद व कार्याध्यक्ष. ' नागरिक संघटना ' या शनवार पेठेच्या दलात काम. ' रुग्णोपयोगी मंडळा 'ची स्थापना.

(१३) १९४५—पंडित राजेश्वरशास्त्री द्रवीड यांच्या अध्यक्षतेखाली भरलेल्या अखिल भारतीय विद्वत्परिषदेचे एक चिटणीस. बॅ. मु. रा. जयकर यांच्या अध्यक्षतेखाली सन १९४६ मध्ये पुणे येथे भरलेल्या ' बृहन्महाराष्ट्र मंडळा 'च्या अधिवेशनाच्या कार्यकारी मंडळाचे सभासद.

(१४) १९४४ ते १९७०— शु. य. म. मा. ब्रा. मध्यवर्ती मंडळाचे चिटणीस, सभासद व अध्यक्ष. १ लाख व ५ लाख रुपयांचे निधी उभारण्याची कल्पना काढून, त्यासाठी परिश्रम केले. सामाजिक संघटन, संमेलने व सामाजिक

कार्यकर्त्यांचे शिबिर यांमध्ये पुढाकार. १९६८ पासून 'ज्ञानेश्वर' त्रैमासिकाचे पुनरुज्जीवन व संपादन. जिल्हासंमेलनांची कल्पना.

(१५) १९४६ ते १९५३—पुणे नगर-वाचन-मंदिराचे चिटणीस व अध्यक्ष म्हणून कार्य. पुणे नगर-वाचन-मंदिर जन्मशताब्दी समारोहाचे चिटणीस. चिटणीस असताना १९४९ मध्ये पुणे येथे महाराष्ट्र साहित्य संमेलनाचे ३२ वे अधिवेशन भरविण्याची कल्पना काढून कार्यकारी मंडळाच्या साहाय्याने ते यशस्वी केले. संमेलनाचे सरचिटणीस, साहित्य-संमेलनांत कवि-संमेलन, महाराष्ट्र-दर्शन, फोटो-प्रदर्शन, शिलालेख, हस्तलिखिते यांचे प्रदर्शन, दोन-अडीच महिन्यांत वीस-पंचवीस हजार रुपये जमवून पुणे नगर-वाचन-मंदिराला तीन हजार रुपये उरले. व्याख्यानमालेची कल्पना काढून ती चालविली. साहित्य-संमेलनाबरोबर 'महाराष्ट्र ग्रंथालय परिषदे'चे पहिले अधिवेशन भरविण्याची कल्पना काढून पुणे ग्रंथालय संघाच्या साहाय्याने ते यशस्वी केले. 'महाराष्ट्र ग्रंथालय संघ' स्थापन करणाऱ्यांपैकी एक. पुणे नगर-वाचन-मंदिराची नवी इमारत उभी करण्यास हातभार. महाराष्ट्र ग्रंथालय संघाच्या प्राथमिक कार्यात मदत. 'महाराष्ट्र ग्रंथालया'च्या प्राथमिक अवस्थेत कार्यकारी सभासद म्हणून कार्य.

(१६) १९४८ ते १९६९— म. म. द. वा. पोतदार यांचे वडील कै. वामनराव पोतदार यांनी थोरले माधवराव पेशवे व त्यांच्या धर्मपत्नी सौ. रमाबाई यांच्या पुण्य-स्मरणार्थ थेऊर (ता. हवेली, जि. पुणे) येथे कार्तिक वद्य अष्टमीस प्रतिवर्षी धार्मिक व सांस्कृतिक उत्सव साजरा करण्यासाठी 'रमा-माधव स्मृतिमंडळ' या नावाची संस्था स्थापन केली. त्या संस्थेचे चिटणीस (१९४८ ते १९५६) व कार्यकारी मंडळ सभासद म्हणून कार्य.

(१७) १९५१—अखिल महाराष्ट्रीय ब्राह्मण संमेलनाची कल्पना काढून ते पुण्यात यशस्वीपणे भरविले. त्या संमेलनाचे सरचिटणीस, वेदशास्त्र परिषदेच्या पहिल्या अधिवेशनाचे चिटणीस. १९५२ मार्च प्रथम पत्नीचा मृत्यू, १९५४ मार्च द्वितीय विवाह रा. ह. मणूरकर, इंदूर, यांची कन्या कमला.

(१८) १९५४ ते १९६५— वक्तृत्व विकास मंडळ या संस्थेचे कार्य. शारदीय महोत्सव, व्याख्याने, परिसंवाद, अभिरूप लोकसभा, इत्यादी प्रकारच्या वाङ्मयीन व सांस्कृतिक कार्यांत भाग.

(१९) १९५५ ते १९५६—पुण्यात सोमयाजी बापटशास्त्री यांच्या यजमानत्वाने अभूतपूर्व असा 'वाजपेय यज्ञ' झाला. त्यासाठी लोकनायक बापूजी अणे यांच्या अध्यक्षत्वाखाली वाजपेय अनुष्ठान समिती स्थापन झाली होती. तिचे एक चिटणीस म्हणून कार्य केले.

(२०) पुणे बार क्लबचे अध्यक्ष. कायद्याशिवाय इतर विषयांवरील मराठी व इंग्रजी ग्रंथांचे ग्रंथालय सुरू केले. पुणे येथील बार असोसिएशनतर्फे झालेल्या प्रतिवार्षिक संमेलनात हौसेने झालेल्या 'अंमलदार' व 'म्युनिसिपालिटी' या नाटकांत जज्ज व प्रोफेसर यांच्या हौशी भूमिका केल्या.

(२१) धर्मनिर्णय मंडळाच्या कार्यात भाग. लोणावळा व पुणे येथे भरलेल्या अधिवेशनांत सक्रिय भाग.

(२२) १९५८-१९५९—बनारसचे पंडित राजेश्वरशास्त्री द्रवीड यांच्या एकसष्टाव्या वाढदिवसानिमित्त पुण्यात त्यांचा सत्कार करण्यासाठी समिती स्थापन झाली. तिचे एक चिटणीस.

(२३) महाराष्ट्र ब्राह्मण सभा, सिद्धिविनायक संस्था, आरोग्य-मंडळ या संस्थांतून दहाबारा वर्षे कार्यकारी मंडळाचे सभासद म्हणून कार्य.

(२४) शुक्ल यजुर्वेद घनपारायण, कृष्ण यजुर्वेद घनपारायण, दासबोध त्रिशतसांवत्सरिक महोत्सव समिती यांमध्ये चिटणीस म्हणून कार्य.

(२५) १९५९ ते १९६३—विधान-विचार-परिषद या संस्थेचे चिटणीस म्हणून कार्य.

(२६) पुणे ॲडव्होकेट्स् कलामंडळाचे अध्यक्ष.

(२७) १९६१ ते १९६७—महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे चिटणीस. ग्वाल्हेर, सातारा, मडगाव व हैदराबाद येथे भरलेल्या मराठी साहित्य संमेलनांच्या बाबतीत परिषदेचे चिटणीस म्हणून कार्य. मडगाव संमेलनाबाबत बहुविध कामगिरी. निबंध-वाचनाची कल्पना. परिषदेचे अध्यक्ष कै. न. वि. गाडगीळ यांनी परिषदेच्या इमारतीवर अतिथिगृह म्हणून इमारत उभारली, त्यात त्यांना साहाय्य. साहित्य चर्चा मंडळ सुरू केले. देणग्या मिळवून दिल्या. विभागीय संमेलन व हीरक महोत्सव यांचे प्राथमिक कार्य केले.

(२८) १९६१ ते १९६७—भारत इतिहास संशोधक मंडळाचे चिटणीस.

(२९) १९६२ ते १९७० श्री. स. सा. पुराणिक विश्वस्त-निधीच्या महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांना आर्थिक साहाय्य करण्याच्या योजनेत चिटणीस म्हणून कार्य.

(३०) १९६६ ते १९७०—आयडिअल एज्युकेशन सोसायटी या शैक्षणिक संस्थेचे उपाध्यक्ष व अध्यक्ष. संस्थेची इमारत उभारण्यासाठी जागा संपादन करण्यात पुढाकार.

श्री. विश्वनाथ त्र्यंबक शेटे यांचे लेख*

सांस्कृतिक

१. ऋग्वेदरचनेचा काळ व स्थळ
२. प्राचीन विविध देशांच्या वाङ्मयातील प्रलयकथा व शतपथ ब्राह्मणातील मत्स्यकथा
३. पारस्कर गृह्यसूत्र व तत्कालीन सामाजिक परिस्थिती
४. रामायणातील समाज व संस्कृती
५. गीतेचे पाश्चात्त्य टीकाकार
६. विष्णुपुराण
७. जुन्नर येथील यज्ञकर्मनिदर्शक काही उपनावे
८. भागवताचे मराठीतील अवतार
९. ज्ञानेश्वरमहाराज व समकालीन संतकवी
१०. विविध संतांच्या अभंगांतून प्रतीत होणारे ज्ञानेश्वरमहाराजांचे चरित्र
११. ज्ञानेश्वरमहाराजांच्या अभंगांचे रसग्रहण
१२. आळंदी येथील ज्ञानेश्वरांच्या समाधीचे दर्शन घेण्याची चुकीची पद्धती
१३. मुक्ताबाई
१४. नामदेवांचे भावजीवन
१५. संत निळोबाराय
१६. श्रीक्षेत्र आळे
१७. पुणे जिल्हा रम्यदर्शन : पुस्तिका

वाङ्मयीन

१८. गद्यवराची पाच संगीत नाटके
१९. संगीत विद्याहरण

---

* या लेखांपैकी बहुसंख्य लेख 'ज्ञानेश्वर', 'महाराष्ट्र', 'माउली', 'प्रबुद्ध भारत' इत्यादी नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झाले आहेत व बाकीचे भा. इ. सं. मंडळ व पुण्यातील काही वाङ्मयमंडळे या संस्थांतून निबंध म्हणून वाचले गेले आहेत.

२०. संगीत स्वयंवर
२१. मुद्राराक्षस व वेणीसंहार
२२. शाकुंतलावरील आक्षेपांचे खंडन
२३. नटसम्राट बालगंधर्व
२४. मराठीतील आत्मचरित्रे
२५. मराठी मासिकांची सृष्टी
२६. आगरकरांची भाषाशैली
२७. इंग्रजी वाङ्मयाचा परिचय
२८. गडकऱ्यांची भाषाशैली
२९. माडखोलकरांचे आत्मचरित्र–'दोन तपे': परीक्षण
३०. मराठी कादंबरी : एक टिपण
३१. साहित्यिकांमध्ये शेजारधर्म केव्हा नांदणार ?
३२. बालगोपालांचे मित्र : काउंट टॉल्स्टॉय
३३. रमाबाई रानडे यांची जन्मशताब्दी
३४. कोल्हटकर व गडकरी यांच्या विनोदाचे स्वरूप
३५. आधुनिक मराठी वाङ्मयातील उणीवा
३६. महाराष्ट्रीय स्वभावाचे वाङ्मयीन दर्शन
३७. खाडिलकरांच्या नाटकांतील विनोद
३८. 'सा रम्या नगरी... ' (पानशेतनंतरचे पुणे)

सामाजिक

३९. सामाजिक सुधारणेचे द्रष्टे : महात्मा फुले
४०. आगरकरांचा सामाजिक सुधारणावाद
४१. महाराष्ट्रीय विचारवंतांपुढील समस्या
४२. आधुनिक कालातील हिंदुधर्माचे स्वरूप

ऐतिहासिक

४३. कै. त्र्यं. शं. शेजवलकर यांच्या 'शिवचरित्रा'चे समीक्षण
४४. शिवाजीमहाराज व पन्हाळगडाचा वेढा : काही शंका
४५. शिवाजीमहाराज : मुत्सद्दी व योद्धे

४६. शिवाजीमहाराजांची अपूर्व कामगिरी
४७. श्री. रा. टिकेकर यांच्या 'ऑन हिस्टॉरॉग्राफी' या ग्रंथाचा परिचय व परामर्श

राजकीय

४८. युगपुरुष महात्मा गांधी
४९. जीवन आणि शिक्षण
५०. भारताचे परराष्ट्रीय धोरण
५१. पाकिस्तान व चीनची हातमिळवणी (एक कुटिल राजनैतिक कारस्थान)
५२. गोव्याचा मुक्तिसंग्राम
५३. भारताचे भावनात्मक ऐक्य
५४. भारताची वसरत चाललेली आर्थिक परिस्थिती
५५. युरोपीय राजकारणातील नवे पेच
५६. चीनच्या आक्रमणाची मीमांसा
५७. पं. जवाहरलाल नेहरूंचे दोन पराभव
५८. स्वातंत्र्याची दहा वर्षे
५९. आगामी तिसरे महायुद्ध
६०. भारतापुढील यक्षसमस्या
६१. सहकारी ग्राहक संघांचे भवितव्य
६२. भारत सरकारच्या आर्थिक व औद्योगिक धोरणांतील काही उणीवा
६३. हिमालयाच्या परिसरातील राजकीय भूकंप
६४. खेड्यापर्यंत पोचलेली लोकशाही
६५. कंझूमर्स सोसायट्यांचे वाढते कार्यक्षेत्र
६६. सामर्थ्यसंपन्न राष्ट्रांचे चतुरंगदल : चार लेखांक— (अ) सैन्य, (आ) परराष्ट्रीय राजनीती, (इ) आर्थिक स्थैर्य, (ई) न्याय व संघटन.
६७. ऱ्होडेशियाचे संघराज्य
६८. कॉमनवेल्थ व भारत
६९. थंड्या युद्धाचे आणखी एक भडकते क्षेत्र

७०. आग्नेय आशियाचे भवितव्य युरोपमध्ये ठरणार
७१. व्हिएन्ना येथील क्रुश्चेव्ह-केनेडी मुलाखत
७२. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या राजकीय कर्तृत्वाची नवी दिशा
७३. अमेरिकेच्या पाठीमागे क्यूबाचा भुंगा
७४. आफ्रिकेतील रणकंदन—अल्जीरिआ व अंगोला
७५. अमेरिकेचे अध्यक्ष केनेडी यांचे पहिले शंभर दिवस
७६. नासर-टिटो-पुरस्कृत तटस्थ राष्ट्रांची परिषद
७७. रशिआ व चीन
७८. काश्मीरचा राजकीय प्रश्न.

लेखक-परिचय

काशीकर चिंतामणि गणेश

जन्म : सातारा येथे, दि. १७ ऑगस्ट १९१०. शिक्षण : एम्. ए., डी. लिट्.; पुणे विद्यापीठाच्या संस्कृत प्रगत अध्ययनकेंद्रात प्रपाठक. वैदिक वाङ्मयाचे अभ्यासक. 'ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास', 'ऋग्वेदसंहित सायणभाष्यासह' (सहकार्याने), 'इंडियन मेडिसिन', 'आयुर्वेदीय पदार्थविज्ञान' (सहकार्याने), 'श्रौतकोश, खंड १ व २' (सहकार्याने), 'भारद्वाज श्रौतसूत्र' (इंग्रजी अनुवादासह), 'सर्व्हे ऑफ् श्रौतसूत्राज्' या ग्रंथांचे लेखक-संपादक' पत्ता : जुना १९६।२७ सदाशिव, पुणे ३०.

कुलकर्णी अनंत रामचंद्र

जन्म : दड्डी (जि. बेळगाव) येथे, दि. १९ एप्रिल १९२५. शिक्षण : एम्. ए., एल्‌एल्. बी., पीएच्. डी. पुणे विद्यापीठाच्या इतिहास विभागाचे प्रमुख. महाराष्ट्राचा सामाजिक व आर्थिक इतिहास हा विशेष व्यासंगाचा विषय. इतिहास, अर्थशास्त्र या विषयांवर महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांसाठी मराठीतून आठ ग्रंथ. 'महाराष्ट्र इन् दि एज् ऑफ् शिवाजी' (मराठवाडा विद्यापीठ), 'जेम्स कनिंगहॅम ग्रँट डफ्' (पुणे विद्यापीठ) हे ग्रंथ प्रसिद्धीच्या मार्गावर. इतिहासविषयक सुमारे ३० शोधनिबंधांचे लेखन. लंडन विद्यापीठाच्या स्कूल ऑफ ओरिएंटल ॲण्ड आफ्रिकन स्टडीज्च्या विद्यमाने चालू असलेल्या साधनग्रंथ-संपादनाच्या कामी मराठी साधनांबाबत साहाय्यार्थ १९६८ मध्ये लंडन-भेट. जबलपूर येथे भरणाऱ्या (डिसेंबर १९७०) अखिल भारतीय इतिहास परिषदेच्या मध्य विभागाच्या अध्यक्षपदी निवड. पत्ता : अ २-१३ रामबाग, नवी पेठ, पुणे ३०.

केंघे चिंतामणी त्र्यंबक

जन्म : चिंचवड (जि. पुणे) येथे. शिक्षण : एम्. ए., पीएच्. डी., वेदान्तालंकार. अलिगड मुस्लिम विद्यापीठाच्या संस्कृत विभागात प्रपाठक. 'गीता : एक अध्ययन', 'प्राचीन भारत : सांस्कृतिक अध्ययन', 'भाससमस्या : एक अध्ययन' ही स्वतंत्र पुस्तके; 'भगवत्प्रार्थनावलि', 'आनन्दविलास', 'अद्वैतामृत' व 'राजयोग-भाष्य' या ग्रंथांची संपादने'; तसेच 'द्रोणो व्रीहिः' (नाटक) व 'गीता-मीमांसा' (सूत्रभाष्य) या संस्कृत रचना प्रकाशित. योगशास्त्राच्या

इतिहासावर विदर्भ साहित्यसंघात दिलेली व्याख्याने मुद्रणाधीन. पत्ता : प्रपाठक, अलीगड मुस्लीम विद्यापीठ, अलीगड (उत्तर प्रदेश).

गोखले सौ. शोभना लक्ष्मण

जन्म : सांगली येथे, दि. २६ फेब्रुवारी १९२८. शिक्षण : एम्. ए., पीएच्.डी. पुणे विद्यापीठाच्या प्राचीन भारतीय इतिहास आणि प्राचीन संस्कृती या विभागात व्याख्याती. ' इंडियन न्यूमरल्स ' (१९६७) या ग्रंथाच्या लेखिका. ' स्टडीज इन् दि हिस्टॉरिकल अँड कल्चरल जॉग्रफी अँड एथ्नॉग्राफी ऑफ मध्यप्रदेश ' या विषयावर प्रबंध (१९६०). याशिवाय शिलालेख, ताम्रपट व नाणकशास्त्र यांसंबंधीचे शोध-निबंध. ताम्रपट व शिलालेख यांमधून मिळालेल्या पुराव्यांवरून इतिहासाचा व सांस्कृतिक जीवनाचा अभ्यास हा विशेष आवडीचा विषय. पत्ता : ' हरिनिवास ', १३३० (नवा) शुक्रवार पेठ, नातूबाग, पुणे २.

जोशी मधुकर रामदास

जन्म : अकोला (विदर्भ) येथे. शिक्षण : एम्. ए. (मराठी), एम्. ए. (संस्कृत). नागपूर विद्यापीठाच्या मराठी विभागात प्राध्यापक. प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे संशोधक. ' नाथपंथाचे तत्त्वज्ञान आणि त्याचा मराठी व त्याच्या समकालीन विचारांवरील प्रभाव ' या विषयावर पीएच्. डी. साठी प्रबंधलेखन चालू. ' नवभारत ', ' ज्ञानेश्वर ', ' प्रसाद ', ' मराठी संशोधन पत्रिका ' इत्यादी नियतकालिकांत अनेक संशोधनलेख प्रसिद्ध. पत्ता : प्लॉट क्र. एस्. ११, गिरणी बंगला, लक्ष्मीनगर, नागपूर.

जोशी वेंकटेशशास्त्री लक्ष्मण

जन्म : चिमगाव (जि. कोल्हापूर) येथे, दि. १ नोव्हेंबर १९२२. शिक्षण : व्याकरणतीर्थ, काव्यतीर्थ, व्युत्पत्तिकोविद. डेक्कन कॉलेज, पुणे, या संस्थेत ' सीनिअर फेलो इन् लिंग्विस्टिक्स ', ' राजनीतिकोश : कालिदासखंड ', ' प्रौढमनोरमा-शब्दरत्न, भा. १ ', ' हिमालयदर्शन ' या ग्रंथांचे संपादक. पाणिनीय व्याकरण, भारतीय राजनीती, भाषाशास्त्र, हिंदुधर्मशास्त्र, संस्कृत-साहित्यशास्त्र या विषयांचे साक्षेपी अभ्यासक. अनेक शोधनिबंध प्रकाशित. पत्ता : १३६० सदाशिव पेठ, पुणे ३०.

जोशी शिवराम दत्तात्रेय

जन्म : खेरशेत (जि. रत्नागिरी) येथे दि. १५ ऑगस्ट १९२६. शिक्षण : ए. एम्., पीएच्. डी. (हॉरवर्ड), व्याकरणचूडामणि. पुणे विद्यापीठाच्या संस्कृत विभागाचे प्रमुख. व्याकरण, भाषाशास्त्र व न्यायशास्त्र या विषयांचे अभ्यासक. 'स्फोटनिर्णय', 'व्याकरणमहाभाष्य : समर्थाह्निक' व 'व्याकरणमहाभाष्य : अव्ययीभाव-तत्पुरुषाह्निक' हे ग्रंथ पुणे विद्यापीठद्वारा प्रकाशित. पत्ता : १८९ शुक्रवार पेठ, पुणे २.

डांगे सदाशिव अंबादास

जन्म : हिंगणघाट (जि. वर्धा) येथे. शिक्षण : एम्. ए. (संस्कृत-अर्धमागधी, हिंदी), पीएच्. डी. (संस्कृत), डी. लिट्. (संस्कृत), डिप्. लिंग्विस्टिक्स् (डेक्कन कॉलेज, पुणे). मुंबई विद्यापीठाच्या संस्कृत विभागात प्रपाठक. वैदिक जनविश्वास आणि लोकरीती या विषयाचे व्यासंगी. 'क्रिटिक्स ऑन् संस्कृत ड्रामाज्' (सहकार्याने), लीजेण्ड्स् इन् द महाभारत', 'पॅस्टोरल सिम्बॉलिझम् इन् द ऋग्वेद', 'वेदिक कॉन्सेप्ट ऑफ द फील्ड ॲण्ड द डिव्हाइन फ्रक्टिफिकेशन' या ग्रंथांचे आणि सत्तरावर शोधनिबंधांचे लेखक. पत्ता : पागे बंगला, गोखले रोड, मुलुंड (पूर्व), मुंबई ८१.

डांगे सौ. सिंधू सदाशिव

जन्म : अमरावती येथे. शिक्षण : एम्. ए., पीएच्. डी. भाऊ दाजी व आचार्य पारितोषिके प्राप्त. मुंबईच्या एल्फिन्स्टन महाविद्यालयात संस्कृतच्या प्राध्यापिका. पौराणिक जन्मविश्वास आणि लोकरीती या विषयाच्या अभ्यासिका. 'क्रिटिक्स ऑन् संस्कृत ड्रामाज्' या ग्रंथाच्या सहलेखिका आणि १८ शोधनिबंधांच्या लेखिका. पत्ता : पागे बंगला, गोखले रोड, मुलुंड (पूर्व), मुंबई ८१.

ढेरे रामचंद्र चिंतामण

जन्म : निगडे (ता. मावळ, जि. पुणे) येथे, दि. २१ जुलै १९३०. शिक्षण : बी. ए. प्राचीन मराठी साहित्य, संस्कृती, लोकसाहित्य, पुराणविद्या या विषयांचे संशोधक-लेखक. 'दत्त संप्रदायाचा इतिहास', 'नाथ संप्रदायाचा इतिहास', 'खंडोबा', 'मुसलमान मराठी संतकवी', 'मराठी लोकसंस्कृतीचे उपासक' इत्यादी अनेक संशोधनात्मक ग्रंथ, हरिवरदादी प्राचीन मराठी ग्रंथांची

संपादने, महाराष्ट्रातील अनेक तीर्थक्षेत्रांच्या परिचायक पुस्तिका अशी एकूण पन्नास पुस्तके आणि दीडशेच्या वर शोधनिबंध प्रकाशित. पत्ता : 'लोककल्याण', ७७ शनिवार पेठ, निरंजन माधव मार्ग, पुणे ३०.

पंडित मनोहर देवकृष्ण

जन्म : तळोदे (जि. धुळे). दि. २३ डिसेंबर १९३२. शिक्षण : एम्. एं. (संस्कृत-समाजशास्त्र); पुणे विद्यापीठाच्या भाषाशास्त्र विभागात संशोधक (डेक्कन कॉलेज, पुणे). वेद, व्याकरण, गणित, संख्याशास्त्र हे व्यासंगाचे विषय. या विषयांवर पंचवीस शोधनिबंध प्रकाशित झाले असून त्यांपैकी काही आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे ठरले आहेत. पत्ता : लिंग्विस्टिक डिपार्टमेंट, डेक्कन कॉलेज, पुणे ६.

पदे जगन्नाथ श्रीधर

जन्म : बडोदे येथे, २६ एप्रिल १९१२. शिक्षण : एम्. ए., व्याकरणशास्त्राचे भांडारकर पारितोषिक प्राप्त. बडोद्याच्या महाराजा सयाजीराव विद्यापीठाच्या प्राच्यविद्यामंदिरात संस्कृतविषयाचे संशोधन-संचालक आणि पदव्युत्तर अध्यापक. 'ताम्बूलमञ्जरी', 'वीणालक्षणम् व वीणाप्रपाठक', 'भरतनाट्यशास्त्र : अभिनवभारतीसह' या ग्रंथांचे संपादक. वेदान्तशास्त्राचे अभ्यासक. लोकसेवेसाठी ज्योतिष व वैद्यक यांचाही व्यासंग. पत्ता : लहरीपुरा, मंगल बाजार, बडोदे (गुजरात राज्य).

पळसुले गजानन बाळकृष्ण

जन्म : सातारा येथे. शिक्षण : एम्. ए., पीएच्. डी., पुणे विद्यापीठाच्या संस्कृत प्रगताध्ययन केंद्रात प्रपाठक. भाषेतिहास, साहित्य व व्याकरण-दृष्ट्या संस्कृत विषयाचा व्यासंग. 'ए कंकॉर्डन्स ऑफ् दि धातुपाठाज्' आणि 'संस्कृत धातुपाठाज् : ए क्रिटिकल स्टडी' या ग्रंथांचे लेखक; तसेच बोपदेवकृत 'कविकल्पद्रुमा'च्या चिकित्सक आवृत्तीचे संपादक. याशिवाय 'अग्निजा' व 'कमला' हे सावरकरांच्या काव्याचे आणि 'अथातो ज्ञानदेवोऽभवत्' व 'धन्येयं गायनी कला' हे मराठी नाटकांचे संस्कृतानुवाद प्रकाशित झाले आहेत. आणखी काही संस्कृत अनुवादित व स्वतंत्र कृती प्रकाशनार्थ सिद्ध. पत्ता : ७४३ सदाशिव पेठ, गोखले वाडा, सदाशिव हौदाजवळ, पुणे ३०.

पानसे मुरलीधर गजानन

जन्म : ९ सप्टेंबर १९१८, मृत्यू : २२ ऑगस्ट १९७०. डेक्कन कॉलेज (पुणे) या संस्थेच्या भाषाशास्त्र विभागात प्राध्यापक. भाषाशास्त्र आणि मराठी साहित्य व संस्कृती या विषयांचे साक्षेपी अभ्यासक. 'लिंग्विस्टिक पिक्युलिॲरिटीज् ऑफ् ज्ञानेश्वरी', 'ज्योतिषरत्नमाला ऑफ् श्रीपतिभट्ट' आणि 'यादवकालीन महाराष्ट्र' हे तीन प्रसिद्ध ग्रंथ. शिवाय अनेक समीक्षात्मक, संशोधनात्मक आणि भाषाशास्त्रविषयक लेख प्रकाशित.

पुसाळकर अच्युत दत्तात्रेय

जन्म : डोंगर (जि. रत्नागिरी) येथे. शिक्षण : एम्. ए., एल्एल्. बी., पीएच्. डी. पुण्यातील भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिरात डायरेक्टर व क्युरेटर. संस्कृत, धर्मशास्त्र, मीमांसा, पुराणेतिहास, धर्म, तत्त्वज्ञान, अभिजात वाङ्मय, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृती या विषयांचे थोर अभ्यासक. 'भास : ए. स्टडी', 'भास', 'स्टडीज् इन् दि एपिक्स अँड पुराणीज् ऑफ इंडिया', 'स्वामी विवेकानंद : दि पेट्रिअट सेंट ऑफ इंडिया', 'बॉम्बे : स्टोरी ऑफ दि आयलंड सिटी' (डॉ. दिघे यांच्या सहकार्याने) या ग्रंथांचे लेखक आणि दहा ग्रंथांचे संपादक. याशिवाय सुमारे सव्वाशे संशोधन-लेख प्रकाशित. पत्ता : भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिर, पुणे ४.

बेडेकर दिनकर केशव

जन्म : सातारा येथे, दि. ८ जून १९१०. शिक्षण : एम्. ए. (तत्त्वज्ञान). तत्त्वज्ञान, भारतीय संस्कृती, साहित्य, समाजपरिवर्तन, महाराष्ट्रातील विचारपरिवर्तन, दलितवर्गाचे जीवन या विषयांचे चिंतक. 'संयुक्त महाराष्ट्र', 'सुमित्रानंदन पंत', 'साहित्य : निर्मिती व समीक्षा', 'साहित्यविचार', 'हेगेल : चरित्र व तत्त्वज्ञान', 'आधुनिक मराठी कविता', 'केशवसुतांची काव्यदृष्टी', 'समाजचिंतन' या ग्रंथांचे लेखक. शिल्पकला व चित्रकला यांबद्दल कुतूहल आणि दगड, काटक्या इत्यादी वस्तूंतून शिल्प बनविण्याचा छंद. पत्ता : 'इंदीवर', १२५९/२ जंगलीमहाराज मार्ग, पुणे ४.

भागवत वामन बालकृष्ण

जन्म : चाफळ (ता. पाटण, जि. सातारा) येथे. शिक्षण : काव्यतीर्थ, व्याकरणरत्न, व्याकरणचूडामणि, व्याकरणपारंगत (टि. म. विद्यापीठ, पुणे).

 मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या बालमुकुंद संस्कृत महाविद्यालयाचे अधिपती. पाणिनीय व्याकरणशास्त्राचे अभ्यासक. टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठद्वारा चालणाऱ्या संस्कृतविषयक सर्व कार्यकलापात सक्रिय सहयोग. ' वाक्यपदीय–प्रथमकांड 'चे सविवरण मराठी भाषांतर प्रकाशित झाले असून ' पाणिनीयव्याकरणपरिचय ' प्रकाशनाच्या वाटेवर आहे. याशिवाय भारतीय प्राच्यविद्या परिषदेच्या पंडित-परिषदेत पाणिनीय व्याकरणाविषयी अनेक निबंधांचे वाचन. पत्ता : टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, १२४२ (नवा) सदाशिव, विद्यापीठ वाडा, पुणे ३०.

माटे मधुकर श्रीपाद

जन्म : पुणे येथे १९३० साली. शिक्षण : एम्. ए., पीएच्. डी. पुण्यातील डेक्कन कॉलेज स्नातकोत्तर संशोधन संस्थेत प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृती या विषयाचे प्रपाठक. प्राचीन व मध्ययुगीन भारतीय कलेचा इतिहास आणि पुरातत्त्वीय संशोधन हे व्यासंगाचे विषय. ' मराठा आर्किटेक्चर ', ' इस्लॅमिक आर्किटेक्चर ऑफ् दि डेक्कन ', ' मराठवाड्याचे शिल्पवैभव ', ' टेंपल्स अँड लीजेंड्स् ऑफ् महाराष्ट्र ', ' डेक्कन वुडवर्क ' या ग्रंथांचे लेखक. पत्ता : १८९६ सदाशिव, नातूबाग, श्री. म. माटे पथ, पुणे ३०.

राहूरकर वसंत गजानन

जन्म : करमाळे (जि. सोलापूर) येथे. शिक्षण : एम्. ए., बी. टी., पीएच्. डी. डॉ. भाऊ दाजी व प्रा. आचार्य पारितोषिके प्राप्त. पुणे विद्यापीठाच्या संस्कृत-प्राकृत भाषाभ्यास विभागात अधिव्याख्याते. वेद, वेदान्त, उपनिषदे, संस्कृत-प्राकृत वाङ्मय, भारतीय तत्त्वज्ञान व भारताचा सांस्कृतिक इतिहास या विषयांचे अभ्यासक. ' दि सीअर्स ऑफ् दि ऋग्वेद ' आणि ' प्राचीन भारताचा सांस्कृतिक इतिहास ' (सहकार्याने) या ग्रंथांचे लेखक आणि ' हरिवरदा ' (खंड २, ३), ' कवींद्राचार्य सरस्वतीका भाषायोगवासिष्ठसार ', ' म. म. श्रीधरशास्त्री वारे गौरव-ग्रंथ ' इत्यादींचे संपादक. अनेक स्फुट शोध-निबंध प्रकाशित, अनेक सांस्कृतिक व संशोधन-विषयक संस्थांत विधायक कार्य. पत्ता : प्राध्यापक-निवास अ/६, पुणे विद्यापीठ, पुणे ७.

वाळिंबे रामचंद्र शंकर

जन्म : शिरवळ (जि. सातारा) येथे, ९ नोव्हेंबर १९११. शिक्षण : एम्. ए., बी. टी., पीएच्. डी. पुणे विद्यापीठाच्या मराठी विभागाचे प्रमुख.

संस्कृत-मराठी वाङ्मयाचे रसिक समीक्षक आणि नाट्यसंगीतादी कलांचे मर्मज्ञ अभ्यासक. 'साहित्याचा ध्रुवतारा', 'वाङ्मयीन टीका : शास्त्र आणि पद्धती', 'साहित्यातील संप्रदाय', 'बालकवी', 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ती', इत्यादी अनेक समीक्षाग्रंथांचे लेखक, अनेक संस्कृत-मराठी कृतींचे संपादक आणि प्रभावी वक्ते. पत्ता : उन्मेष, भारतीनिवास कॉलनी, एरंडवणे, पुणे ४.

हर्षे रामकृष्ण गणेश

जन्म : खंडाळा (जि. सातारा) येथे, दि. २८ ऑक्टोबर १९००. शिक्षण, वाङ्मयविशारद (टि. म. विद्यापीठ), डी. लिट्. (पॅरिस विद्यापीठ). टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ-प्रकाशनाचे संपादक. मराठी, इंग्रजी, संस्कृत व फ्रेंच साहित्य, तसेच वैदिक साहित्य व प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृती हे व्यासंगाचे विषय. 'गोविंदाग्रज', 'तुकाराम', 'टीका आणि अभ्यास' हे मराठी ग्रंथ प्रकाशित. 'श्रीभगवद्गीताव्याख्यान : ज्ञानदेवी, अध्याय पहिला' हे सिद्धनाथ प्रतीशी अनेक पोथ्यांतील पाठभेदांच्या तुलनेसह केलेले चिकित्सक संपादन. 'ग्रॅमॅटिकल् स्ट्रक्चर ऑफ द्रविडियन लँग्वेज' हे प्रा. ब्लोक यांच्या फ्रेंच पुस्तकाचे इंग्रजी भाषांतर; तसेच शिवदत्तमिश्र-कृत 'शिवकोश' (औषधिविषयक) आणि चिद्घनानंद-कृत 'सत्कर्मसंग्रह' (योगविषयक) या दोन ग्रंथांची संपादने; याशिवाय शंभरांवर संशोधन-लेख. पत्ता : ४८४/३० शांतिकुंज, पर्वती, पुणे ९.

REFBK-0017739

जोशी आणि लोखंडे
प्रकाशन

काही वैशिष्ट्यपूर्ण ग्रंथ

महाराष्ट्र जीवन (खंड १ व २)

संक्रमणकालाचे आव्हान

मानवी स्वातंत्र्य

समाजवाद : प्रेरणा व प्रक्रिया

भारतीय लोकसत्ता

जोशी-लोखंडे प्रकाशन, पुणे ३०