

ISSN 0976-2957

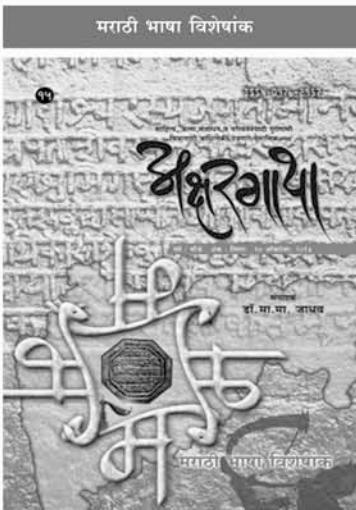
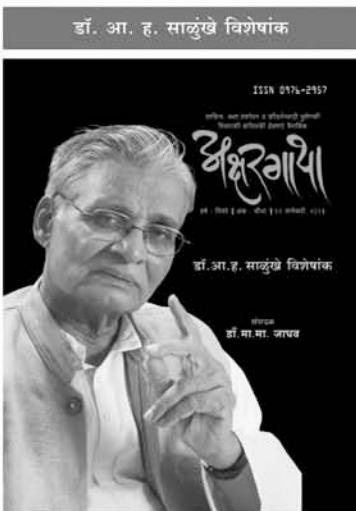
५७ी

साहित्य, कला, संशोधन व परिवर्तनवादी
पुरोगामी विचारशी बांधिलकी ठेवणारे त्रैमासिक

अंकृति

वर्ष : पंधरावे | अंक : दुसरा
जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर २०२४

अक्षरगाथाचे संग्रह्य विशेषांक



साहित्य, कला, संशोधन व परिवर्तनवादी पुरोगामी
विचाराशी बांधिलकी ठेवणारे त्रैमासिक

अक्षरगाया

वर्ष : पंधरावे | अंक : दुसरा | जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर २०२४
संपादक : मा. मा. जाधव

कार्यकारी संपादक	: दिलीप चव्हाण, भगवान फाळके	मुद्रक	मुद्रा ऑफसेट प्रिंटर्स अँड प्रोसेसर्स
संपादक मंडळ	: कमलाकर चव्हाण, अनिल जायभाये, विवेक घोटाळे, संतोष सुरडकर, डॉ. व्यंकटी पावडे, डॉ. प्रल्हाद भोपे	शारदा टॉकीजजवळ,	एम. जी. रोड, नांदेड-४३१६०३.
प्रकाशक	: अर्चना माधवराव जाधव बळीवंश प्रकाशन, 'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहनगर, नांदेड -५.	मुख्यपृष्ठ व अक्षर सजावट	विजयकुमार चित्तरवाड
मुद्रितपासणी	: प्र. श्री. जाधव भ्र. ९४२२८७४७२५	अक्षरजुलणी	गिरीश कहाळेकर भ्र. ९८९०५९७९१४

साहित्य व वर्गणी पाठविण्याचा पत्ता

मा. मा. जाधव

'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहनगर, नांदेड - ४३१ ६०५. भ्र. ९४२२८७४३३६, ९८८११९१५४३.
e-mail : akshargatha@gmail.com website : www.akshargatha.com

वार्षिक वर्गणी : व्यक्ति : ₹ ४००/- संस्था : ₹ ५००/- त्रैवर्षिक वर्गणी : व्यक्ति : ₹ १०००/- संस्था : ₹ १२००/-
१० वर्षासाठी : व्यक्ति : ₹ ३०००/- संस्था : ₹ ४०००/- अंकाचे मूल्य : ₹ १००/-

मनीआॅर्डर/रोखीने/धनादेश/धनाकर्ष/Phone Pay/Google Pay 9422874336/बँक खाते : भारतीय स्टेट बँक (State Bank of India) यशवंतनगर, नांदेड 'अक्षरगाथा' खाते नं. 32204333102 वर IFSC Code : SBIN0001922

वर्गणी रकम + ₹ ३० (शाखा विनिमय फीस) भरून पत्ता कळवावा.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ अनुदान दिले असले तरी, या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व शासन सहमत असेलच, असे नाही.
--

* या अंकातील लेखांतून व्यक्त झालेल्या लेखकांच्या मतांशी संपादक, मुद्रक आणि प्रकाशक सहमत असतीलच असे नाही.

पृष्ठ क्र. ३ (मुख्यपृष्ठ व मलपृष्ठासह या अंकाची एकूण पृष्ठसंख्या ९२ आहे)

UGC CARE listed and Peer Reviewed Journal

५७

अक्षरगाथा

जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर २०२४

| अनुक्रम |

विभाग एक : ज्ञानदीप लावू जगी

■ छत्रपती शाहू महाराज यांचे स्त्री सुधारणाविषयक काही हुक्म	भगवान फाळके	५
■ अयोथी दास : एक टिप्पणी	चंद्रकांत बाबर	८
■ भारतीय विचारपरंपरा आणि मराठी साहित्य	डॉ. पी. विठ्ठल	१९
■ महात्मा गांधींचे अहिंसेसंबंधी विचार...	प्रा. विकास आडे	२७
	डॉ. राजेंद्र बेलोकार	

विभाग दोन : जन्मशताब्दी विशेष लेखमाला

■ अण्णा भाऊ साठे : वर्गीय व जातीय साहित्य	शरद पाटील	३७
---	-----------	----

विभाग तीन : संशोधन / चिकित्सा

■ लोकसभा निकाल : हिंदूत्वातील अंतर्विरोध आणि...	इनायत परदेशी	४७
■ पुरुषांच्या लैंगिकतेवरील ब्राह्मणी नियंत्रण...	ओम बोदले	५४

विभाग चार : विशेष लेखमाला

■ मर्ढकरांचे सौंदर्यशास्त्र : अपुरेणाची चिकित्सा	जी. के. ऐनापुरे	५८
--	-----------------	----

विभाग एक : ज्ञानदीप लावू जगी

छत्रपती शाहू महाराज यांचे स्त्री सुधारणाविषयक काही हुक्म

भगवान फाळके

स्त्री अभ्यास केंद्र, संत गाडगेबाबा

अमरावती विद्यापीठ, अमरावती

भ्र. ९६५७४४९५६५

छत्रपती शाहू महाराज हे भारतीय समाजात क्रांतिकारक बदल घडवून आणणारे महान व्यक्तिमत्त्व आहे. आपल्या सामाजिक स्थानावरून त्यांनी अत्यंत तळमळीने शोषितांच्या जगण्याला जाणून घेतले आणि त्यांच्या उद्धारासाठी आयुष्य वेचले, ही बाब जागतिक इतिहासात अतिशय दुर्मिळ ठरते.

ब्राह्मणी प्रभुत्वाच्या धार्मिक-सांस्कृतिक पर्यावरणात एक राजा असताना त्यांना स्वतःला उन्मादी ब्राह्मणी अहंकाराचा, वर्णद्वेषाचा/जातीय भेदभावाचा अनुभव आला. त्यातून त्यांना जातिव्यवस्थात्मक समाजातील स्त्री-शूद्रातिशूद्रांच्या जीवनाच्या अनन्वित छळाची जाणीव झाली. ही जाणीव त्यांना भारतीय समाजातील क्रांतिकारक बदलांच्या दिशेने घेऊन गेली. त्यामुळे ब्राह्मणी धर्माप्रमाणे उच्चजातीयांचे हितसंवर्धन करणारे राजे न बनता ते स्त्रीशूद्रातिशूद्र पर्यायाने समस्त रथतेच्या हितासाठी स्वतंत्र प्रज्ञा आणि विवेकाने कार्य करणारे लोकराजे झाले. सामाजिक न्यायाच्या दृष्टीने त्यांनी आपला राज्यकारभार केला. आधुनिकता आणि परंपरेच्या द्वंद्वात अवरुद्ध झालेल्या सामाजिक पर्यावरणात त्यांनी आपल्या संस्थानातर्ंत क्रांतिकारक आदेश, हुक्म आणि कायदे केलेत. तसेच स्वतः

समताधिष्ठित व्यवहार प्रत्यक्ष अंगीकारून सामाजिक परिवर्तनाला गती दिली.

भारतीय समाजातील जातिव्यवस्था ही सामाजिक अधोगतीला कारणीभूत आहे. तसेच त्यातून घडणाऱ्या विषमतावादी व्यवहारामुळे स्त्रिया आणि शूद्रातिशूद्र यांच्या वाट्याला अतिशय मानखंडेचे, पीडनाचे आणि अभावग्रस्ततेचे जीवन येते. महात्मा जोतीराव फुले, क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले आणि एकूणच सत्यशोधक चळवळीने दिलेली मुक्तीगामी विश्लेषणे, सार्वत्रिक हिताचे मांडलेले तत्त्वज्ञान यांचा एक वैचारिक वारसा छत्रपती शाहू महाराजांना होता. अब्राह्मणी क्रांतिकारकांची व सुधारकांची परंपरा त्यांनी महत्त्वाची मानलेली होती. सामाजिक समतेच्या विचारांना प्रत्यक्ष व्यवहारात आणण्याचे अनन्यसाधारण कार्य त्यांनी आपल्या संस्थानातर्ंत केले.

एकूणच आपल्या संस्थानाच्या अंतर्गत छत्रपती शाहू महाराज यांनी जे अनेक आमूलाग्र परिवर्तनाचे कार्य केले, त्यात त्यांनी स्त्री सुधारणाविषयक केलेले कार्य अतिशय मौलिक आहे. त्याविषयी आजवर अनेकांनी महत्त्वपूर्ण मांडणीदेखील केली आहे. प्रस्तुत लेखात केवळ त्यांनी स्त्री सुधारणाविषयक काढलेल्या

काही हुकमांचा विचार केला आहे. या हुकमाचे महत्त्व जाणून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे.

जातिव्यवस्थाक समाजात जारीचे पुनरुत्पादन करण्यासाठी स्थियांच्या लैंगिकतेवर पर्यायाने त्यांच्या स्वातंत्र्यावर आणि एकूणच जीवनावर नियंत्रण ठेवणे आवश्यक होते. त्यादृष्टीने ब्राह्मणी धर्म आणि सामाजिक व्यवस्थेने स्थियांना नगण्य ठरविले. त्यांची मानखंडना केली. प्रतिष्ठापूर्ण जीवन जगण्याचे त्यांचे सर्व मार्ग बंद केले. इतकेच नव्हे, तर स्त्रीद्वेषी भूमिका घेऊन स्त्री जन्मच पाप ठरविण्यात आला. जात-पितृसत्ताक समाजातील स्थियांच्या मुक्तीसाठी शिक्षणाची भूमिका कठीची असून त्यासाठी छत्रपती शाहू महाराज यांनी आपल्या संस्थानाच्या अंतर्गत काही महत्त्वपूर्ण हुक्म काढले.

शाहू महाराजांनी 'मुलांच्या शाळेत मुली उत्तीर्ण झाल्याबद्दल शिक्षकांना इनाम' देण्याच्या दृष्टीने व्यवस्था केली होती. दि. २४ मे १९१७ रोजी त्यांनी याविषयी रक्म कमी पडत असल्याने ५१२ रु. चे स्पे. संक्षण केले.^३ मुलींच्या शिक्षणाला प्रोत्साहन देताना त्यातील विविध घटकांचा त्यांनी विचार केला. शिक्षकाची भूमिका महत्त्वाची असून शिक्षकांना त्यादृष्टीने प्रोत्साहन दिल्यास ते अधिक चांगल्या प्रकारे मुलींच्या शैक्षणिक प्रगतीकडे लक्ष देतील, ही बाब लक्षात घेऊन महाराजांनी हे महत्त्वाचे पाऊल उचलल्याचे दिसून येते. शाळांमध्ये मुलांच्या शिक्षणाकडे अतिरिक्त लक्ष देऊन मुलींच्या शिक्षणाकडे दुर्लक्ष होण्याची स्थिती तत्कालीन काळात होती, त्यामुळे ही असा निर्णय घेऊन जाणीवपूर्वक मुलींच्या शिक्षणाकडे शिक्षकांचे लक्ष वेधण्याच्या दृष्टीनेही हा हुक्म महत्त्वाचा होता.

दि. ३ मे १९१८ रोजी 'हिंगणे येथील महिला आशमास मदत' म्हणून आर्थिक तरतुदीचा हुक्म केला.^४ महिला आशम, हिंगणे सु. बोर्डिंग, पुणे येथील विद्यार्थीनंच्या दरसाल खर्चासाठी लागणारी आगाऊ ५०० रुपयांची रक्म मिळण्यासाठी बजेटमध्ये सवड नसल्याचे ए. इन्स्पे. यांनी कळविल्यामुळे ही रक्म

स्पे. संक्षण मंजूर व्हावी म्हणून निर्णय घ्यायचा होता. त्यावेळी चालू वर्षासाठी जरूर तेवढ्या रकमेचे स्पे. संक्षण देण्याचा आणि पुढील बजेटमध्ये एक सालाची रक्म दाखल करण्याचा तसेच साल संपण्यापूर्वी ४ महिने आगाऊ रिपोर्ट करून त्यापुढील बजेटांत रक्म ठेवणे की कसे? याबद्दल आज्ञा घेण्याचा हुक्म करण्यात आला.

स्त्री शिक्षण आणि त्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या आशम सुविधेत कमतरता भासूनये तसेच त्याबाबत नियोजित आर्थिक तरतुदीत सवड नसली तरी स्पे. संक्षण करण्यासाठीही तत्परता महाराजांनी आवर्जून दाखविली आहे.

दि. ४ ऑक्टोबर १९०७ रोजी एका हुक्मद्वारे 'चांभार, ढोर यांच्या मुलींकरिता स्वतंत्र शाळा' चालू ठेवण्यास मंजुरी देऊन त्यासाठी दरसाल ९६ रुपये खर्च करण्याची व्यवस्था बजेटमधील 'फिमेल ट्रेनिंग बा.'मधून करण्यात आली.^५

दि. ६ ऑक्टोबर १९१९ रोजी 'मागास समाजातील स्थियांची शिक्षणाची सोय' या संदर्भातील एक हुक्म काढण्यात आला.^६ त्यानुसार मागासलेल्या जातीतील ज्या बायकांना विद्या शिकण्याची इच्छा असे त्यांना आपासाहेब मामासाहेब सुर्वे यांच्याकडे अर्ज करण्यासाठी कळविण्यात आले. त्यांच्या बोर्डिंगची व लॉजिंगची सर्व व्यवस्था ते करतील हा हुक्म गँझेट जरूर करावा, असे स्पष्ट करण्यात आले.

छत्रपती शाहू महाराजांनी आपल्या या काही हुक्मांच्या माध्यमातून स्त्री शिक्षणाला दिलेले प्राधान्य आणि त्यासाठी घेतलेली सक्रिय भूमिका अतिशय महत्त्वाची होती. विशेषत: मागास समाजातील स्थियांच्या शिक्षणाबाबत त्यांनी आणखी विशेष काळजी घेतली. त्यासाठी सर्वतोपरी आर्थिक सहकार्य केले. सुरक्षितता उपलब्ध करून दिली. शिवाय, मुलींना शिकविणाऱ्या शिक्षकांचे मुलींच्या शिक्षणाकडे दुर्लक्ष होऊ नये, त्यांच्या शिक्षणाला शिक्षकांनी दुय्यम लेखूनये यासाठी त्यांनी शिक्षकांनाही प्रोत्साहन दिले.

एखादवेळी वार्षिक बजेटमध्ये विशिष्ट बाबीविषयी आर्थिक तरतूद नसल्यास मात्र स्त्री शिक्षणविषयक प्रश्न निर्माण झाल्यास अशावेळी त्यांनी जरुर तेवढी सर्व मदत स्पे. सँक्शनमधून केली.

तत्कालीन काळात सनातनी कर्मठ विचारांचे सामाजिक व राष्ट्रीय पुढारी स्वातंत्र्यासाठी असंतोष निर्माण करू पाहत होते. वासाहतिक शोषणाच्या विरुद्ध काहीशी भूमिका घेत होते. मात्र स्त्री शिक्षणाला कडाडून विरोध करत होते. तर काही उच्चवर्णीय स्त्री शिक्षणाचे पुरस्कर्ते तत्कालीन काळात शिक्षण घेण्याची वेळ सध्या उच्चवर्णीय स्थियांचीच आहे, असे मानत होते आणि ब्राह्मणेतर स्थियांच्या शिक्षणाला अव्हेरत होते, अशा स्थितीत छत्रपती शाहू महाराज मात्र स्त्री शिक्षणाला आणि पर्यायाने एकूणच स्त्री स्वातंत्र्य आणि विकासाला आपल्या सुधारणाविषयक कार्यक्रमपत्रिकेत अग्रक्रम देतात, ही बाब विलक्षण महत्वपूर्ण ठरते. वर उल्लेखित काही निवडक हुक्म बघितले तरी त्यातील त्यांची तळमळ, दूरदृष्टी आणि वात्सल्यदृष्टी आपणास कळून घेण्यास मदत होते.

संदर्भ :

- १) जाधव, रमेश (संपा.) : राजर्षी शाहू गौरवग्रंथ, उच्च व तंत्रशिक्षण विभाग, महाराष्ट्र राज्य, मंत्रालय, मुंबई, तिसरी सुधारित आवृत्ती-२०१६, पृ.क्र ११४३
- २) जाधव, रमेश (संपा.) : राजर्षी शाहू गौरवग्रंथ, उच्च व तंत्रशिक्षण विभाग, महाराष्ट्र राज्य, मंत्रालय, मुंबई, तिसरी सुधारित आवृत्ती-२०१६, पृ.क्र ११४९-११५०
- ३) जाधव, रमेश (संपा.) : राजर्षी शाहू गौरवग्रंथ, उच्च व तंत्रशिक्षण विभाग, महाराष्ट्र राज्य, मंत्रालय, मुंबई, तिसरी सुधारित आवृत्ती-२०१६, पृ.क्र ११७१-११७२
- ४) जाधव, रमेश (संपा.) : राजर्षी शाहू गौरवग्रंथ, उच्च व तंत्रशिक्षण विभाग, महाराष्ट्र राज्य, मंत्रालय, मुंबई, तिसरी सुधारित आवृत्ती-२०१६, पृ.क्र ११८९



अक्षरगाथाचे वर्गणीदार व्हा!

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- www.akshargatha.com या संकेतस्थळावर ‘अक्षरगाथा’विषयी संपूर्ण माहिती उपलब्ध आहे.
- ‘अक्षरगाथा’ त्रैमासिक असून त्याच्या प्रकाशनाचा नियतकाल १० एप्रिल (एप्रिल-मे-जून), १० जुलै (जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर), १० ऑक्टोबर (ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर), १० जानेवारी (जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च) असा आहे.

‘अक्षरगाथा’ला साहित्य पाठवताना

आपले लेखन सुवाच्य हस्ताक्षरात लिहिलेले वा टंकलिखित अथवा संगणकाद्वारे मुद्रित केलेले असावे. मुद्रित लेख श्रीलिपी ७०८ फॉण्ट मध्ये असावा.

अयोथी दास :

एक टिपणी

●
चंद्रकांत बाबर

‘मातोश्री’ बेळंकी रोड, आरग,
ता. मिरज जि.सांगली ४१६४०९
cbabar2012@gmail.com
भ्र.७२४९३८०२३२

१

मानव्याच्या अपार कणवेतून मानवतावादी विचारांची, सत्यशोधकी विचारांची आणि विचारवंतांची खूप मोठी परंपरा भारताला लाभली आहे. केवळ सैद्धांतिक मांडणीपुरता हा विचार केवळ पुस्तकी मजकुरात बंदिस्त न ठेवता तो विचार स्वतःच्या अनुकरणातून, स्वतःच्या जगण्यातून आपल्या अवतीभोवतीच्या परिसराला प्रभावित करणाऱ्या, बदलाची केवळ शक्यताच निर्माण न करता अपेक्षित बदल घडवण्यासाठी कृती कार्यक्रम गरबणाऱ्या, स्वतः कृती करणाऱ्या, सैद्धांतिक मांडणीबोरोबर व्यावहारिक संघटनात्मक कार्यक्रम देणाऱ्या महान दर्शनीकांची, तत्त्ववेत्त्वांची जी महान व प्रेरणादारी परंपरा आहे, यात महात्मा ज्योतिबा फुले यांच्या क्रांतिकार्याशी जोडता येईल व पुढे येऊन विश्वरत्न डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या मानवमुक्तीच्या लढ्याला बांधून घेता येईल

कॉम्प्रेड शरद पाटील यांच्या धर्मचिकित्सेची व पुनर्मांडणीची मुळे शोधता येतील, तर अलीकडच्या काळातील महत्त्वाचे विचारवंत प्रा.जी. के. ऐनापुरे यांच्या मराठी काव्यशास्त्राच्या मीमांसेच्या पार्श्वभूमीपर्यंत ज्यांचा प्रेरणादारी वैचारिक संदर्भ समुद्रागत पसरू

शक्तो, असा दक्षिणेकडील महान तत्त्ववेता अयोथी दास पंडिथर यांचे नाव घ्यावे लागेल.

कोण आहेत हे अयोथी दास ? ? ? असे कोणते महान कार्य त्यांनी केले आहे की तामिळनाडूचे मुख्यमंत्री एम.के. स्टॉलिन यांनी राज्य सरकार १९ व्या शतकातील सामाजिक सुधारणेच्या १७५व्या जयंतीनिमित्त उत्तर चेन्नईमध्ये मणिमंडपम बांधणार असल्याची घोषणा केली होती. (३ सप्टेंबर २०२१, ‘हिंदू टाइम्स’मधील वृत्त) सुधारक अयोथी दास पंडिथर हे एक बहुआयामी व्यक्तिमत्त्व होते आणि ते लेखक, संशोधक, इतिहासकार, मानववंशशास्त्रज्ञ, प्रकाशक, पत्रकार, डॉक्टर, सार्वजनिक वक्ता, भाषाशास्त्रज्ञ, बहुभाषिक, विचारवंत, कार्यकर्ता आणि अथक धर्मयोद्धा होते असे स्टॉलिन अयोथी दास यांच्याविषयी गौरवउद्घार काढताना म्हटले होते. तर ‘मार्क्स आणि आंबेडकर संवाद चालू आहे’ या ग्रंथात डी. राजा, एन-मुथूमोहन (अनुवाद : संगीता मालशे/ प्रकाशक : राजन बाबडेकर, लोकवाड्मय गृह/ पहिली आवृत्ती : एप्रिल २०२२) यांना महान तत्त्ववेत्ता कार्ल मार्क्स व बोधिसत्त्व बाबासाहेब आंबेडकर या दोन महान विचारवंतांच्या तत्त्वज्ञानातील साधर्म्य शोधताना, दोन विचारप्रवाहांना एकत्र आणण्याकरिता, वैचारिक संवाद

सुरु करण्याकरिता मध्यस्थ म्हणून अयोथी दास पंडिथर यांना घावे लागते व या दोन महान विचारवंतांच्या विचारांची सांगड घालावी लागते. यातच पंडीथर यांच्या कार्याची आपल्याला कल्पना येऊ शकेल. डी. राजा, एन-मुथूमोहन यांनी एक स्वतंत्र प्रकरणात अयोथी दास यांच्याविषयी लिहिले आहे. (खेरे तर अधिक माहिती उपलब्ध नसल्याने या पुस्तकाचा व विशेषत: या प्रकरणाचा अधिक वापर अयोथी दास व्यक्ती व कार्य समजून घेताना करण्यात आला आहे.) विशेष म्हणजे, मार्क्स आणि या पुस्तकातील डी. राजा, एन-मुथूमोहन यांनी एक स्वतंत्र प्रकरणच अयोथी दास यांच्यावर लिहिले आहे. यांच्यामुळे या चर्चेला पुन्हा सुरुवात झाली आहे किंवा अयोथी दास यांच्याविषयीची चर्चा पृष्ठभागावर येण्याकरिता हे पुस्तक कारणीभूत ठले आहे, असे म्हणता येईल.

विश्वरत्न डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या व अयोथी दास यांच्या व्यक्तित्व व कार्यातील साधार्य चकित करणारे असे आहे. केवळ आश्रयाचा धक्का मिळत नाही तर महावीर व बुद्ध या दोघांच्या प्रतिमांतील वेगळेपण शोधताना जितका त्रास होईल तितकाच त्रास अयोथी दास व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या तत्त्वज्ञान, लेखन व कृतीकार्यक्रम यातील प्रेरणा व अंतिम साध्याप्रत पोहोचण्याची गती व मार्ग सारखा असल्याचे जाणवत राहिल्याने होईल. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी जगभरातील साहित्याचे वाचन केले, अभ्यास केला व भारतीय इतिहासाची पाळेमुळे खणून काढली. ही मुळे खणून काढत असताना समाजशास्त्रीय ज्ञानशाखेचा विस्तारच डॉ. आंबेडकरांनी भारतीय परिप्रेक्ष्यात केल्याचे दिसते. डॉ. आंबेडकरांनी जेवढ्या ताकदीने समाजशास्त्रीय अंगाने भारतीय परंपरेची चिकित्सा केली आहे, ते पाहिले तर अखंड भारतातील पहिले समाजशास्त्रज्ञ किंवा समाजशास्त्राचे उद्घाटक असेच म्हणावे लागेल. डॉ. आंबेडकरांचा हा अभ्यास व व्यासंग मानवशास्त्रापर्यंत मागे जातो, जो प्राच्यविद्येसारख्या

कठीण समजल्या जाणाऱ्या प्रांतातही आपली स्वतंत्र नाममुद्रा उमटवू शकतात. अर्थात हे सगळे केवळ दलितउद्धारच नाही तर सर्वसामान्य माणसांच्या कळवळ्यातून निर्माण झालेल्या चिंतनाची, अभ्यासाची व कार्याची फलश्रुती आहे. या सगळ्या अभ्यासाचा लसावि काढायचा असेल तर तो डॉ. आंबेडकरांनी स्वीकारलेल्या बौद्ध धम्मात काढता येईल. डॉ आंबेडकरांचे सामाजिकशास्त्राचे अवलोकन, भारतीय परंपरेचा खोलवरचा अभ्यास, हिंदू व बौद्ध धम्माची केलेली चिकित्सा यातून स्वतंत्र असा निर्माण केलेला बौद्ध धम्माचा ‘नवयान’ हा चिकित्सा मार्ग एकूण भारतीय संस्कृतीला पुनरुज्जीवित करणारा ठरला. भारतीय सभ्यतेची वेगळी ओळख जागतिक पातळीवर निर्माण करणारा ठरला. आजही जगभर भारताची असणारी ‘बौद्ध’ ही ओळख अधिक ठळक करण्याचे काम डॉ. आंबेडकर यांनी केले आहे. डॉ आंबेडकर आणि पंडीथर यांच्यातील महत्वाचा साधार्य अथवा समान असणारा पैलू म्हणजे दोघांची बौद्ध धम्माविषयीची असलेली ओढ व मूळ परंपरेचा चिकित्सक पद्धतीने केलेला अभ्यास हा होय. डॉ. आंबेडकर यांच्याप्रमाणेच हिंदू धर्माची चिकित्सा, मीमांसा करीत मूळ श्रमण परंपरेकडे येत बौद्ध धम्म हाच इथला मूळ धम्म आहे व तो जात विरहित द्रविडी आहे, असे प्रतिपादन अयोथी दास पंडिथर यांनी केले आहे. भाषेची पडलेली मर्यादा व अनुयायांनी घ्यावयाची असते अशी प्रचार प्रसाराची प्रामाणिक भूमिका यांच्या अभावामुळे पंडीथर यांचे साहित्य १९९९ पर्यंत अप्रकाशित राहिले. याच्यासारखे भारतीय साहित्य संस्कृतीतील दुरैवी आश्र्य दुसरे सापडणार नाही. एक तर भारतीय साहित्यसंस्कृती ही सरंजामी अथवा प्रतिगामी, आर्यन कारवायांना बळी पडली होती. आजही सांस्कृतिक क्षेत्र प्रतिगामींच्या ताब्यात असल्यामुळे क्रांतिकारी मानवतावादी मूल्यव्यवस्था घेऊन जाणाऱ्या सांस्कृतिक परिधांना आकुंचित केले जाते. हा इथला इतिहास व वर्तमानकालिक वास्तव

आहे, जे कुणीही नाकारू शकत नाही. यामुळेच म. ज्योतिबा फुले यांचे साहित्य अनुवादित होऊन जगभर पोहोचताना असंख्य अडचणी आल्या. आजही प्रचार-प्रसाराची असंख्य साधने उपलब्ध असतानादेखील म.फुले यांचे साहित्य सर्व भाषांत उपलब्ध नाही. तसेच डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे इंग्रजीतील सर्व खंड अगदी मराठीतही उपलब्ध नाहीत. विशेषत: एक गोष्ट येथे ठळकपणाने अधोरेखित करावीशी वाटते ती ‘अॅनिहिलेशन ऑफ कास्ट’ (जातिव्यवस्थेचे निर्मूलन) या पुस्तिकेला इतकी मोठी माणगणी आहे की, हे पुस्तक शासकीय ग्रंथ भांडारात उपलब्ध झाले की चार- आठ दिवसांत त्याची दुसरी प्रत मिळत नाही. असे असले तरी शासन-प्रशासन, प्रकाशन व्यवस्था इतकी उदासीन आहे की ‘अॅनिहिलेशन ऑफ कास्ट’च्या अधिकाधिक प्रती उपलब्ध करू शकत नाही. (कागद उपलब्ध आहे. असे सांगितले जात असले तरीही) यामागाची कारणे अर्थातच सांस्कृतिक वर्चस्ववादाकडे जाणारी आहेत. अयोथी दास अशा सांस्कृतिक वर्चस्ववाद व लढाईत अस्पष्ट अथवा धूसर ठेवले गेले किंवा पृष्ठभागावर येऊ दिले गेले नाही, हे समजायला अधिक सोपे जाते. विसाव्या शतकात प्रचलित आधुनिक समतावादी विचारांसाठी विविध विचारवंत आणि नेत्यांनी बौद्ध धर्माला भारतीय मूलतत्त्व म्हणून समोर आणले. महाकवी भारतीयर, लक्ष्मीनरसू, धर्मनिंद कोसंबी, सिंघारवेलर, राहुल सांकृत्यायन, पेरियार, कॉम्प्रेड शरद पाटील यांनी बौद्ध धर्मावर केवळ अनुकूल विचार मांडले नाहीत, तर बौद्ध धर्माची उकल वेगवेगळ्या समीकरणांतून सैद्धांतिक, व्यवहारिक, सामाजिक, सांस्कृतिक पातळीवर उपयोजित करण्याचा प्रयत्न केला. हिंदू धर्माची एका बाजूला चिकित्सा तर दुसऱ्या बाजूला बौद्ध धर्माची प्रतिष्ठापना किंवा पुनःस्थापना अशा अर्थाने उपरोक्त विचारवंतांच्या कार्याकडे पाहावे लागेल.

बाला जे. यांनी (दलितांच्या मुद्रित संस्कृतीच्या इतिहासावर मद्रास इन्स्टिट्यूट ऑफ डेव्हलपमेंट

स्टडीजमध्ये पीएच.डी. केली. गेली पाच वर्षे ते मदुराई कामराज विद्यापीठाच्या पत्रकारिता विभागात सहायक प्राध्यापक म्हणून कार्यरत आहेत.) आपल्या एका लेखात निम्नलिखित परिच्छेदात डॉ.बाबासाहेब आंबेडकर व अयोथी दास पंडितर यांच्यातील साम्यस्थळे त्यांनी अधोरेखित केली आहेत.

आपण असे म्हणू शकतो की, दोन भिन्न काळ आणि ठिकाणी राहणारे दोन विद्वान जेव्हा एकाच समस्येवर समान निष्कर्षपर्यंत पोहोचतात, तेव्हा महान मने सारखाच विचार करतात. पारंपरिकपणे शिक्षित एकोणिसाव्या शतकातील तमिळ विद्वान, पंडित इयोथी दास तसेच महाराष्ट्रातील विसाव्या शतकातील पाशान्त्य सुशिक्षित विचारवंत डॉ.बाबासाहेब आंबेडकर यांनी जातिव्यवस्थेचे उच्चाटन करण्याचा एकमेव मार्ग असल्याचे दाखवून देण्यासाठी बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. या दोयांनी ओळखले की, जातिव्यवस्थेचा उगम बौद्ध धर्माच्या अस्तानंतर झाला होता. म्हणून, बौद्ध धर्माचे पुनरुज्जीवन कदाचित लोकांना जातीच्या दुष्ट व्यवस्थेपासून मुक्त करू शकेल असा विश्वास होता. (बाला जे द्वारे टिप्पणी पंडित इयोथी दास आणि तमिळ बौद्ध धर्माचे पुनरुत्थान)

२

पंडित इयोथी दास यांचा जन्म चेन्नईतील रोयापेट्टा येथे १८४५ साली एका दलित कुटुंबात झाला होता. हे दलित कुटुंब तामिळनाडूच्या उत्तर तामिळ जिल्ह्यातील पराह या जातीतील एक शिक्षित परंपरागत कुटुंब होते. अयोथी दास पंडीथर यांचे वडील सिद्धवैद्य होते व त्यांच्या इच्छेप्रमाणे अयोथी दासही वैद्य म्हणून काम पाहू लागले. त्या काळात अशा सिद्धवैद्याने पाम झाडाच्या पानावर लिहिलेली वैद्यकीय कामाची हस्तलिखिते गोळा करून त्याचे जतन करण्याचे बंधन असे. केवळ औषधी वनस्पतीसाठीच नव्हे तर अगदी साहित्य इतिहासाच्या संदर्भसाठी हस्तलिखिते गोळा करावी लागत असत. आयुधी दासांच्या वडिलांनी ‘थीरुक्कुरल’ नावाच्या तामिळमधील अतिप्राचीन

ग्रंथाच्या हस्तलिखिताची प्रत एका ब्रिटिश अधिकाऱ्याला भेट दिली होती, असाही उल्लेख डी.राजा व एन. मुंथूमोहन यांनी केला आहे. तर अयोथी दास पंडीथर यांच्या जीवनजाणिवा कशा समृद्ध होत गेल्या असतील, याची पार्श्वभूमी विशद करताना ब्राह्मण व आर्य समाज यासारख्या हिंदू धर्म अथवा सनातनी, धर्म यांचे, एका अर्थाने ब्राह्मणी धर्माचे पुनरुज्जीवन करण्याच्या हेतूने सुरु झालेल्या ब्राह्मण चळवळीचे आणि या चळवळीच्या परिणामातून समांतर उभी राहिलेली सत्यशोधकी परंपरा यांचा खूप मोठा प्रभाव अयोथी दास यांच्यावर पडलेला दिसतो. या परंपरा ब्रिटिशांनी सुरु केलेल्या औद्योगिकरणाच्या प्रक्रियेतून तसेच ब्रिटिशांनी आणलेल्या शिक्षणामुळे अधिक प्रबल किंवा स्थिर होऊ लागल्याचे चित्र स्पष्ट होते. इथल्या स्थानिकांना सोन्याच्या खाणी व इतर उद्योगांत रोजगार उपलब्ध होऊ लागला. शेती आणि शेतीशी संबंधित काही उद्योग नष्ट होत गेले असले तरी खाणकामामुळे जगण्याला नवीन पालवी फुटली. या सगळ्यांचा परिणाम यांच्यावर झालेला दिसतो.

प्रामुख्याने बंगाल प्रांतातील ब्राह्मण तसेच वायव्येकडील भारतातील ब्राह्मण जातीने आपले जाती व स्थितिस्थान सुनिश्चित व बळकट राहण्यासाठी ब्रिटिश सरकारसोबत वाटाघाटी करण्याची ताकद वाढविण्याच्या हेतूने ब्राह्मो समाज, आर्य समाजाच्या विविध सभांच्या माध्यमातून जुळवाजुळव करायला सुरुवात केली. यात त्यांनी चांगले यशही मिळविले. त्यामुळेच ब्रिटिशांचे विश्वासू नोकरशाहा म्हणून ब्राह्मणांना मोठे यश मिळवता आले. ब्रिटिशांचा प्रशासनातला चेहरा म्हणून ब्राह्मण काम पाहत होते. आणि, हे सर्व अयोथी दास यांच्या नजरेतून सुटत नव्हते. यातूनच त्यांची जातविरहित द्रविड ही संकल्पना निर्माण झाली असावी, असा आपण अंदाज बांधू शकतो.

अरुमुगम नवलार यांचा संकुचित शैववाद, भारतभर पुढे येणाऱ्या विविध समाजांच्या माध्यमातून ब्राह्मणी अस्मितेचा होणारा उदय, कार्डवेल यांची तमिळ

अस्मिता, वेळालर यांचा समरस सन्मार्गम या सर्वांनी मिळून अयोथी दास पंडीथर यांचा जीवनकाळ घडवला. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाले तर, राष्ट्रीय पातळीवर उदयास येणारा ब्राह्मण्यवाद, तामिळमध्ये सरंजामी शैववादाची होत असलेली पुनर्रचना आणि तामिळ भाषिक अस्मितेचा पुढे येणारा प्रस्ताव हे सारे संदर्भ आहेत, ज्याच्या परिप्रेक्षात अयोथी दास यांचे विचार फुलले. पंडीथर यांनी दलित जाणीवजागृती करण्याची निवड केली; जेणेकरून वासाहतिक काळात वरील सर्व पुढे येणाऱ्या आव्हानांचा विरोध करू शकेल. यासाठी ते भारतीय इतिहासाचा म्हणजे धार्मिक इतिहास, त्यानंतर तामिळ साहित्याचा वारसा, त्याची लोकसंस्कृती या सर्वांचा शोध घेतात आणि त्यातून एक व्यापक दलित जाणीव तयार करतात. तामिळ संस्कृतीच्या संपूर्ण इतिहासात हे एक मोठे यश आहे.

पंडीथर यांच्याआधी अरुमुगम नवलार या जाफना येथील शैव वेळाला या पंथातील कर्मठ ब्राह्मण कुटुंबात जन्मलेल्या श्रीलंकन लेखक-कार्यकर्त्याच्या कामातून जाफना परिसरात शैव मंदिरांचे विशेषतः उच्च जातीतील समूह व कुटुंबांच्या धार्मिक सुधारणा व पुनरुज्जीवन घडवून आणण्यासाठी त्यांनी विशेष काम केल्याचे दिसते. वसाहतीक काळात शैव जातीतील तसेच इतर वरच्या जातींतील समूहांनी शासनाबोर वाटाघाटी करून वरची पदे अथवा विशेष लाभ घेतला आहे. शैव परंपरेत शिरलेल्या जैन लोककथा व इतर गोष्टी त्यांनी पुसून टाकल्या. याचा खूप मोठा परिणाम तिथल्या मठांवर व सरंजामी व्यवस्थेतील प्रमुखांवर पडला. याच काळात पडलेल्या खूप मोठ्या दुष्काळावर तोडगा काढण्याकरिता रामलिंग वेळीलर या मद्रासजवळील विचारवंताने समरस सन्मार्गम अशा नवीन धर्म चळवळीची सुरुवात केली होती. सन्मार्गम याचा अर्थ धार्मिक शांतीकडे जाणारा असा होतो. कोणत्याही धर्म, जात-लिंग यावर आधारित अस्मितामधून कोणताही भेदभाव न करणारा धर्म अशी याची व्याख्या होते. याचप्रमाणे भूक ही अत्यंत

महत्त्वाची गोष्ट असून मठ व मंदिरांनी आपल्याकडील धान्य व संपत्ती दुष्काळातील गोरगरीब जनतेला घावी, असा प्रस्ताव मांडला होता. मात्र, सरंजामी मठाधिपर्तींनी याकडे कानाडोळा केला. त्यांची थड्हा उडवली. मात्र, भूक आणि करुणा ही मध्यवर्ती ठेवून आपल्या विचारांचा प्रचार-प्रसार त्यांनी केला. रामलिंग वेळीलर यांच्या पाठीमागे अर्थातच हा सर्वहारा समाज उभा राहिला व त्यांची लोकप्रियताही वाढली. रामलिंग वेळीलर यांच्या विचारांचा प्रभाव आयोधी दास पंडिथर यांच्यावर दिसतो. पंडीथरांच्या कार्याचे पूर्वसुरी म्हणून रामलिंग वेळीलर यांचा उल्लेख करावा लागेल.

महाराष्ट्रातील जातीप्रथेविरोधात मानवमुक्तीची जी महान चळवळ डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी उभारली तेव्हा त्यांचे पूर्वसुरी म्हणून महात्मा ज्योतिबा फुले यांचा उल्लेख जितका अटळ ठरतो, तितकाच पंडीथर यांच्या पूर्वसुरी म्हणून रामलिंग वेळीलर यांचा उल्लेख महत्त्वपूर्ण असा आहे.

३

१८७० मध्ये, अयोधी दास पंडीथर यांनी अद्वैधानंद सभेची स्थापना उथगमंडलमध्ये केली, जिथे ते वाढले. १८९१ मध्ये त्यांनी द्रविड महाजन सभा नावाची संघटना स्थापन केली आणि १ डिसेंबर १८९१ रोजी त्यांनी निलगिरी जिल्ह्यातील उटी येथे सभेच्या वतीने पहिली परिषद आयोजित केली. त्या परिषदेत, अस्पृश्यांना परिया म्हणून त्यांचा अपमान करणाऱ्यांना शिक्षा करण्यासाठी फौजदारी कायदा करणे, स्वतंत्र शाळा निर्माण करणे आणि अस्पृश्य मुलांना मॅट्रिकच्या शिक्षणासाठी शिष्यवृत्ती देणे यासह दहा ठाराव पारित करण्यात आले. सुशिक्षित अस्पृश्यांसाठी रोजगार उपलब्ध करून देणे आणि अस्पृश्यांना जिल्हा मंडळे आणि नगरपालिका मंडळांमध्ये प्रतिनिधित्व देणे. (तमिलन, १४ ऑक्टोबर १९०८).

अयोधी दास यांनी कर्नल एच.एस. ओलकॉट यांची अनुयायांसह भेट घेतली आणि बौद्ध धर्म स्वीकारण्याची प्रामाणिक इच्छा व्यक्त केली होती व

त्याप्रमाणे ओल्कोटच्या मदतीने सिलोनला भेट देता आली आणि सिंहली बौद्ध भिक्खू बिक्खू सुमंगला नायके यांच्याकडून दीक्षा मिळवता आली. १८९८ मध्ये अयोधी दास पंडीथर यांनी पंचमा शाळेचे मुख्याध्यापक कृष्णसामी यांच्यासह श्रीलंकेला भेट दिली व स्वतः बौद्ध धर्म स्वीकारला. या घटनेची नोंद Theosophist, (अद्यार, चेन्नईस्थित थिओरॉसॉफिकल सोसायटीचे मासिक जर्नल) खालील शब्दांमध्ये त्याची नोंद करते:

पंडित सी. अयोधी दास, मद्रासच्या पंचमा समुदायाचे प्रतिनिधी म्हणून १८९८ मध्ये कर्नल ओल्कोट ज्यांना सिलोनला घेऊन गेले. त्या दोन गृहस्थांपैकी ते एक होते. त्या दोघांनाही उच्च पुजारी सुमंगला यांनी बौद्ध धर्मात प्रवेश दिला आणि अशा प्रकारे दक्षिण भारतातील दुटैवी पंचमांच्या दलितांच्या इतिहासात एक नवीन युग सुरु झाले.

बौद्ध धर्म स्वीकारल्यानंतर त्यांनी लवकरच १८९८ मध्ये मद्रासच्या रोयापेड्या येथे 'शाक्य बुद्धिस्त सोसायटी'ची स्थापना केली. १९०७ मध्ये, त्यांनी या संस्थेचे एक अंग म्हणून 'ओरू पैसा तमिलन' हे जर्नल सुरु केले. १९०७ पासून मृत्यूपर्यंत त्यांच्या सर्व सामाजिक आणि धार्मिक क्रियाकलापांची नोंद जर्नलमध्ये करण्यात आली होती. या नोंदीमुळे जीवन व कार्य स्पष्ट व्हायला मदत होते. बाला. जे. यांनी आणखीन एक महत्त्वपूर्ण बाब आपल्या लेखात अधोरोखित केली आहे, ती अशी की, १८८२ मध्ये जॉन रत्नम आणि अयोधी दास यांनी द्रविड कळघम, (जी. अलॉयसियस, भारतातील राष्ट्राशिवाय राष्ट्रवाद, , ऑक्सफर्ड, २०००) या नावाने एक चळवळ स्थापन केली; परंतु ही वस्तुस्थिती लपवून ठेवली गेली आहे जेणेकरून आता कोणीही द्रविड चळवळीचे किंवा ब्राह्मणविरोधी चळवळीचे प्रणेते म्हणून अयोधी दास यांना आठवत नाही.

आणि या गोष्टीचे बारीकसे शल्यही बाला जे. व्यक्त करतात. त्यांनी चालवलेल्या साप्ताहिकातून

वेळोवेळी विविध विषयांवर खास करून मूळच्या जैन व बौद्ध श्रमणपरंपरेचा अभ्यास व मांडणी करण्यासाठी हे सासाहिक किती महत्त्वपूर्ण होते हे पुढील उताऱ्यावरून सिद्ध होईल.

१९ जून १९०७ रोजी ‘ओरू पैसा तमिलन’ (एक वर्षानंतर हे नाव बदलून ‘तमिलन’ करण्यात आले) नावाने एक तामिळ सासाहिक मुरु करण्यात आले. हे पंडित अयोधी दास यांच्या मालकीचे, संपादित, प्रकाशित आणि मालकीचे होते. सासाहिकाचे सरासरी परिसंचरण ५०० होते. ‘तमिलन’ हे दलित मुद्रण इतिहासातील सर्वात प्रसिद्ध जर्नल आहे. कारण, त्याच्या समृद्ध सामग्री आणि विचारसरणीमुळे. चार पानांचे हे सासाहिक दर बुधवारी टॅब्लॉइड आकारात प्रकाशित होत असे. त्यांनी सामाजिक आणि धार्मिक विषयांवर लेखांची मालिका लिहिली. जर्नलने संपादकांना पत्रे, लेख, स्मरणपत्रे, परिपत्रके इत्यादी पाठविले. त्यांचे कार्य तामीळ लोकांमध्ये तामिळ बौद्ध धर्माचे पुनरुज्जीवन आणि पुनरुचना करण्यावर केंद्रित होते.

दलितमुक्तीच्या इतिहासात अयोधी दास यांची भूमिका अत्यंत महत्त्वाची आहे. त्यांनी आंबेडकरांपूर्वी अर्धशतक आधी दक्षिणेत लोकप्रिय आणि प्रचलित असलेल्या बौद्ध धर्माच्या दृष्टिकोनातून तामिळांचा इतिहास, धर्म आणि साहित्याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला (अलोयसियस, भारतातील राष्ट्राशिवाय राष्ट्रवाद , पृ. ५८.) अयोधी दास तामीळ साहित्य, पाली ग्रंथातील भाषांतरे, लोककथा, नीतिसूत्रे, वसाहती डेटा इत्यादीसारख्या अनेक खोतांचा त्याचा अर्थ लावण्यासाठी वापर केला.

एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात आणि विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात दक्षिण भारतात दलित जाणिवांना केवळ अधोरेखित न करता त्या जीवनजाणिवा अनेक व्यापक अर्थाने जनआंदोलनाचा भाग बनवणाऱ्या अयोधी दास यांच्या जन्माविषयी आणि एकूणच बालपणाविषयी खूप कमी माहिती

उपलब्ध आहे. एक तर दलित आदिवासी समुदायात शिक्षणाचा अभाव आणि त्यातही जेवढे व्यवहारापुरते शिक्षण होईल, तेही आपला व्यवसाय व त्या अनुषंगाने, असे त्यामुळे अयोधी दास यांच्या बालपणाविषयी माहिती उपलब्ध नाही. मात्र, कोटागिरीस्थित निलगिरी डॉक्युमेंटेशन सेंटर (NDC) ने निर्दर्शनास आणले आहे की, २०१४ हे एक अग्रणी द्रविडीयन नेत्याचे मृत्युशताब्दी आहे, ज्याचे मूळ निलगिरीमध्ये होते. अनेकांना याची माहिती नाही, असे सांगून एनडीसीचे संचालक धर्मलिंगम वेणुगोपाल यांनी जारी केलेल्या निवेदनात कोइम्बतूर येथे जन्मलेले पंडित अयोधी दास (१८४५-१९१४) हे जॉर्ज हॉरिंग्टन यांच्या इंग्रजी घरात लहानाचे मोठे झाल्याचे निर्दर्शनास आणून दिले आहे. उटी येथे त्याचे वडील हॉरिंग्टनसाठी काम करत होते. दासचे मूळ नाव कथानारायण होते, अशी माहिती पुढे आली आहे. शिवाय, १८४५ ला जन्मलेल्या व १९१४ साली निर्वाण झालेल्या अयोधी दास यांचे साहित्य त्यांच्या निर्वाणानंतर तब्बल ८५ वर्षांनी प्रकाशित झाले. साधारणत: १९९९ च्या सुमारास त्यांचे उपलब्ध साहित्य शोधून खंड १ व २ च्या रूपाने आणि २००३ च्या सुमारास खंड ३ संपादक जी. अल्योशिअस यांनी तीन खंडांत पहिल्यांदा प्रकाशित केले.

विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीला अयोधी दासांनी केलेली तामिळ भाषेतील दलित जाणिवेची रचना ही तामिळ विभागातील मार्क्सवादी मांडणीशी सुसंगत अशी आहे आणि याचे कारण म्हणजे एम. सिंगरावेलू (१८६०-१९४६) ज्यांना दक्षिण भारतातील पहिले मार्क्सवादी विचारवंत म्हणून ओळखले जाते; यांनी आपल्या राजकीय कारकिर्दीची सुरुवात अयोधी दासांसोबतच केली. ते पंडीथर यांच्यासारखेच बुद्ध धम्माचे पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न करत होते..(मार्क्स आणि आंबेडकर संवाद चालू आहे, डी.राजा ,एन. मुथूमोहन, पृष्ठ १५८) यावरून हे स्पष्ट होते की अयोधी दासांचा किती मोठा पगडा त्या काळात विचारवंतांवर पडला असेल. दुर्दैवाने त्यांचे साहित्य

खूप उशिरा प्रकाशित झाले आणि इतर भाषांत त्याचे भाषांतर खूप कमी प्रमाणात झाले आहे किंवा झालेच नाही. मराठीत तरी त्यांच्याविषयी कुठलीच माहिती उपलब्ध नाही.

‘इयोथी थास आणि नामकरणाचे राजकारण’ या लेखातील रविकुमार यांनी केलेले विवेचन महत्त्वपूर्ण आहे.’ इयोथी थास यांची ऑल्कोटशी झालेली भेट त्यांच्या आयुष्यातच नव्हे, तर तामीळ दलित चळवळीसाठीही एक कलाटणी देणारी ठरली. दास हे डॉ. बी. आर. आंबेडकर यांचे अनेक प्रकारे अग्रदृत होते.’ असे ते नमूद करतात. शिवाय त्यांचे पाच खंडांत साहित्य प्रकाशित होते असेही सांगतात.

दलित विचारवंतांचे लेखन इङ्गिलमलई यांच्या मालकीच्या दलित साहित्य अकादमी नावाच्या प्रकाशन संस्थेद्वारे पाच खंडामध्ये पुनर्मुद्रित केले गेले. दास हे वैचारिक क्षेत्रातील दलित प्रतिपादनाचे प्रतीक म्हणून उदयास आले जरी अयोधी दासचे वैद्यकीय ज्ञान त्याच्या समकालीन अनेकानी ओळखले होते, ज्यात थिओसॉफिकल सोसायटीचे कर्नल हेत्री स्टील ऑल्कोट आणि थिरूपाचा समावेश होता. वि. कल्याणसुंदरम एक प्रसिद्ध तमिळ विद्वान, दलित एमिलमलाई मानी सिद्ध संशोधन संस्थेचे नाव त्याच्या नावावर ठेवण्याचा केलेला प्रयत्न १९९० च्या दशकातील दलितांच्या राजकीय प्रतिपादनाच्या संदर्भात समजून घेणे आवश्यक आहे.(पॅडिचेरी-आधारित लेखक www.navayana.org या जातीय समस्यावर लक्ष केंद्रित करणाऱ्या प्रकाशनगृहाचे संस्थापक आहेत / www.countercurrents.org)

रविकुमार, राजगौथमन, पी. मरुदानयागम आणि प्रेम या विचारवंतांनी त्यांच्याबद्दल आणि त्यांच्या विचारांबद्दल लिहिले आहे. जयमोहन यांची काढंबरी ‘वेल्झॅर्नाई’ आणि विनायक मुरुगन यांच्या ‘वाल’ या काढंबरीत अयोथी दास यांचे विचार व व्यक्तिमत्त्व यांचा वापर करण्यात आल्याचे सांगितले जाते. तर चित्रपट दिग्दर्शक बी. इंजीत यांनी दिग्दर्शित केलेल्या

‘मद्रास’, ‘कबाली’ आणि ‘काला’ या चित्रपटांमध्ये त्यांची प्रतिमा पार्श्वभूमी प्रतिमा म्हणून वापरली आहे. ‘लिबरेशन टायगर्स ऑफ इंडिया’चे धोरण प्रवर्तक म्हणून त्यांची प्रतिमा पक्षाच्या पोस्टर्सवर लोकप्रिय झाली आहे. एकूणच १९९९ ला प्रकाशित झालेल्या आणि अखंड तामीळभर स्वतःच्या पुरोगामी विचारांचा खूप मोठा पगडा निर्माण केलेल्या अयोथी दास यांचे विचार आजही समकालीनांना भारावून टाकतात व प्रेरणा देतात. आजही तामीळ विचारवंतांच्या कलाकृतीवर त्यांचा खूप मोठा पगडा असल्याचे दिसते आणि ही चळवळीच्या वेगळ्या अर्थाने आनंदाची व समाधानाची बाब म्हणावी लागेल. असे असले तरी इतर भाषेत त्यांचे साहित्य व त्यांचे कार्य पोहोचणे अनिवार्य व गरजेचे आहे हे मान्यच करावे लागेल. आणि त्या दृष्टीने कुठलाही व्यापक प्रयत्न केला गेला नाही, तो करावा लागेल.

४

अयोथी दास पंडीथर यांची बौद्ध धम्माची मांडणी श्रामाणिक परंपरेच्या अभ्यासातून पुढे येते. अयोथी दासांच्या मते, बौद्ध धम्म हा आर्यन वैदिक प्रभावाच्या आणि शैव- वैष्णव या धार्मिक परंपरांच्या आधीपासून भारतात अस्तित्वात होता. इतकेच नव्हे, तर संगम साहित्याची निर्मितीप्रक्रियेची प्रेरणा हीच मुळी बौद्ध विचारांच्या प्रचार-प्रचारातून पुढे आली होती. संगम साहित्यातील जैन व बौद्ध प्रभाव पुसून टाकण्याकरिता ब्राह्मणी व्यवस्थेने, ब्राह्मणी साहित्याने देवदेवता घुसडल्या, असे स्वतःचे मत अयोथी दास अधोरेखित करतात.

बौद्ध प्रभावात असलेल्या प्राचीन भारतावर ब्राह्मणांनी केलेल्या आक्रमणामुळे बौद्ध उपेक्षित राहिले आणि नव्याने पुढे आलेल्या ढोंगी ब्राह्मणी पुरोहितांनी फसवणूक आणि कुटिल नीतीच्या आधारे बौद्ध भिक्खुंना हळूहळू बाजूला केले आणि त्यांचे नेतृत्व हिरावून घेतले. बौद्ध व्यवस्थेमध्ये त्यांनी सर्वांत मोठा बदल घडवून आणला आणि जन्मावर आधारित

व्यवसाय करण्याची पद्धत सुरु केली. (जी.
अल्योशिअस : १९९९/पृष्ठ ४०)

‘मूळचे द्रविड असलेल्या आणि आता हिंदू उच्च जातीच्या लोकांनी ज्यांना पंचमा म्हटलेले आहे, अशा लोकांच्या ताब्यात असलेल्या गावांमध्ये आणि रस्त्यांमध्ये जर आताच्या ब्राह्मण लोकांनी प्रवेश केला, तर त्यांना (ब्राह्मणांना) तेथून हाकलून दिले जाते. त्यामुळे निर्माण होणारी अशुद्धता नष्ट करण्यासाठी अवलंबलेला उपाय म्हणजे तथाकथित ब्राह्मणांनी पायदळी तुडवलेली ठिकाणे शोधून ती शेणाच्या साहाय्याने स्वच्छ करणे आणि अशा कामांसाठी वापरण्यात येणारी भांडी अशा गावांच्या हृदीबाहेर नष्ट केली जातात. जेव्हा एखादी व्यक्ती मरण पावते आणि तिला घरातून बाहेर काढले जाते, तेव्हा अगदी अशीच पद्धत वापरली जाते... किती मोठा द्वेष, तिरस्कार आहे, या ‘दोन जातींतील लोकांमध्ये.’ (जी. अल्योशिअस (संपा.) : १९९९, II, पृ. ८)

अयोथी दास यांचा बौद्ध धम्म हा नवा बौद्ध धम्म नाही. ते प्रामुख्याने दोन संज्ञा वापरतात. पुराथनम आणि नूतनम (II, पृ. ११७) याचा अर्थ प्राचीन मूळ असलेला आणि अनाकलनीय. शिवाय ते असा दावा करतात की, त्यांचा बौद्ध धम्म हा मूळ आणि प्राचीन किंवा पुराथनम आहे. नवबौद्ध धम्माची किंवा निअो बौद्ध धम्माची निंदा करण्यासाठी त्यांचे ते स्वतःचे शब्द आहेत. पंडीथर हे पारंपरिक आहेत आणि त्यांचा बौद्ध धम्म हा बहुतांशी प्राचीन तामिळ आणि पाली भाषेतील साहित्यातून निर्माण झाला आहे. पंडीथर यांनी पाली भाषा शिकून घेतली होती आणि ते पाली भाषा लिहू आणि वाचू शकत होते. त्यांच्या बौद्ध धम्मावरील ‘आदिबंध या उत्कृष्ट लिखाणात (जी. अल्योशिअस (संपा.) १९९९ || पृ. १८५-४२०).

पाली भाषेतील अनेक उद्धार, त्यांचा तामिळ भाषेतील अनुवाद, ‘थिरुक्कुरल मधील तामिळ भाग आणि अन्य तामिळ साहित्याचा समावेश आहे. परिणामी, इंग्रजी किंवा संस्कृतमध्ये माहीत असलेल्या

बौद्ध धम्मापेक्षा अयोथी दास यांनी निर्माण केलेला बौद्ध धम्म पूर्णपणे वेगळा आहे. इंग्रजी स्रोतामधून अनुवाद करून तयार केलेल्या बौद्ध धम्मावरही अयोथी दासांनी टीका केली होती. बौद्ध धम्मावरील संस्कृतीच्या “अभ्यासकांनी वसाहतकाळानंतर सर्वांत पहिल्यांदा केलेली समीक्षा आपल्याला अयोधी दास पंडीथर यांच्या लिखाणात पाहायला मिळते. (II, पृ. १८६) या अर्थाने पंडीथर यांचा बौद्ध धम्म हा स्वतःचा एक वेगळा धम्म आहे. पाली भाषेतील स्रोतानुसार अयोथी दासांनी बुद्ध तत्त्वज्ञानाचा मूळ अर्थ आणि गाभ्यापर्यंत पोहोचण्याचा पुरेपूर प्रयत्न केला... (मार्क्स आणि आंबेडकर संवाद चालू आहे.. पृष्ठ १६८/६९) अयोथी दास जातविहीन द्रविड अशी नोंद दलितांना रजिस्टरमध्ये करायला लावतात. तेव्हा त्यांना जात व वर्गविहीन असणारा श्रमणिकाळातील बौद्ध धम्म अपेक्षित आहे. मूळ पाली भाषेतील बौद्ध साहित्याचा अभ्यास करून त्यांनी इथला मूळ धम्म आणि विचार हा बौद्ध असल्याचे प्रतिपादित केले आहे. बौद्ध आणि जैन विचारांची सीमारेषा धूसर असल्याचे ते वारंवार नमूद करतात. म्हणूनच जैन धर्माचे वृषभदेव यांच्या सापडलेल्या मूर्तीशी व जयंतत्त्वज्ञानाला ते स्वतःच्या बुद्ध तत्त्वज्ञानाशी जोडून घेतात व आर्यन संस्कृती ही नंतरच्या काळात येऊन वसली आहे व तिने मूळ बौद्ध धम्म व उपासना व उपासक यांच्यातील प्रतिमा-प्रतीके यांच्या विद्रूपीकरणाचे सत्र चालवले होते, असेही अधोरोखित करतात. (मुळात हा आणि असाच दावा डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरही करताना दिसतात.) यासाठी ते बुद्धाच्या विविध नावांचा संदर्भही देतात; शिवाय या देशाचे मूळ नाव हे ‘इंदिरा देसम’ असे होते असाही ते दावा करतात.

यादरम्यान, अयोथी दास हे बुद्धांना मिळालेल्या विविध नावांचाही संग्रह करतात.... जसे बुद्ध, भगवन, देव, (तामिळमध्ये कडवूल आणि अंदमन) विनायका, कुमारगुरु, मुरुगन, मेवन, ब्राह्मण, सिवन, दक्षिणमूर्ती, सत्थन, गोपालन, गोविंदन, शंकरन, जगनाथन,

पुरुषोत्तमा, इंदिरन इत्यादी. (११. पृ. १७-१८ ॥ पृ. १२१ ॥ पृ. १२१. ॥ पृ. ६७) या सर्व नावांवरून अगदी सहज अंदाज येऊ शकतो की, दिलेली ही सर्व नावे कालांतराने शिव आणि विष्णूला देण्यात आली. यातील नावे तामिळमधील स्थानिक देवांची नावे आहेत. (II, पृ. ६९) ही नावे बुद्धांना लावण्यामागे अयोथी दासांचे स्वतःचे असे एक स्पृष्टीकरण आहे. पंडीथर असा दावा करतात की, चक्र किंवा योगी स्थितीतील ध्यान करणारी मूर्ती हे सर्व मूळचे बौद्ध धम्मातीलच होते; पण नंतर ते आपापल्या परंपरामध्ये समाविष्ट करून घेतले गेले... बौद्ध आणि जैन मंदिरांतून अनेक गोर्षीना शैव आणि वैष्णव यांनी स्वतःच्या पंथामध्ये समाविष्ट केल्याचे असंख्य दाखले तामिळ इतिहासकारांनी दाखविले आहेत. पंडीथर यांच्या मते, देशाचे प्राचीन नाव 'इंदिरा देसम' असे आहे; त्याचा देव हा इंदिरा किंवा बुद्ध स्वतः होते आणि तिचा धर्म बौद्ध धम्म होता. (II, पृ. ११६, ११७) संक्रांती, बिरुकरथकार्ड, दीपावली, आयुथा पूजा यांसारख्या तथाकथित हिंदू सणांसाठीमुद्दा अयोथी दासांकडे योग्य ते स्पृष्टीकरण आहे आणि त्या सर्वांचे उगमस्थान किंवा आधारही बौद्ध धम्मातच आहे. (II, पृ. ५३, ४५, ४७) तामिळ भाषेचे मूळ आणि तिचे व्याकरण किंवा तिची रचना यासुद्धा बौद्ध धम्माशी जोडलेल्या आहेत, असे ठामपणे अयोथी दासांना वाटते.

(मार्क्स आणि आंबेडकर संवाद चालू आहे.. पृष्ठ १७२/७३)

प्राचीन भारताच्या इतिहासाला, त्याच्या समाजशास्त्रीय, नैतिक आणि सांस्कृतिक विचारांना इथल्या संस्थागत धर्माने विकृत केले. अगदी बौद्ध धम्माच्या पंचशील आणि कर्म या संकल्पनांचेदेखील ओळखू येणार नाही, इतके विकृतीकरण करण्यात आले. (II. पृ. १४४) पंडीथर त्यांना प्रामुख्याने 'धर्मचे दुकानदार' किंवा 'धार्मिक दुकानदार' असे म्हणतात. (III, पृ. १५१, १४०) म्हणजे त्यांनी धर्माला पैसे कमवण्याचा धंदा बनवले आणि पैशाच्या भोवती

प्रथा-परंपरांना गुंफले. देवाला पैसे देणे, नंतर पुजाच्याला पैसे देणे आणि मग प्रत्येक गोष्टीसाठी पैसे मोजणे ही पद्धत हिंदू व्यवहारात आली आणि तिने पूर्ण समाजाला भ्रष्ट करायला सुरुवात केली. (II, पृ. १६६) अयोथी दास असा युक्तिवाद करतात की, बौद्ध धम्म हा भारतातील सर्वात प्राचीन धम्म असून तो देशातून पूर्णपणे नामशेष झालेला नसला तरी भारतीय संस्कृतीत तो विकृत पद्धतीने किंवा काही ठिकाणी अप्रकट अवस्थेत राहिला आहे. तो भारतीय भाषा. व्याकरण, साहित्यिक सिद्धान्त, लोकांच्या सांस्कृतिक परंपरांमध्ये, लोकांच्या नैतिकतेमध्ये अस्तित्वात आहे. (II, पृ. ४२४) अयोथी दासांना बौद्ध धम्माच्या या मूळ आत्म्याचे पुनरुज्जीवन करायचे होते. (मार्क्स आणि आंबेडकर संवाद चालू आहे.. पृष्ठ १७२/७३)

म्हणूनच 'आदि वेधम' नावाचा हा महान ग्रंथ त्यांनी बुद्ध व बुद्ध तत्त्वज्ञान, बुद्धांचे जीवन आणि शिकवणीवर आधारित असा तो ग्रंथ होता, असे म्हटले आहे. इथे डॉ बाबासाहेब आंबेडकरांच्या 'भगवान बुद्ध आणि त्यांचा धम्म' या मूलगामी ग्रंथाची आठवण झाल्याशिवाय राहत नाही. डॉ बाबासाहेब आंबेडकर यांनी विश्वभरातील साहित्याचे वाचन केले होते. त्यांचा हिंदू धर्मावरील जितका व्यासंगी अभ्यास आहे तितका क्वचितच हिंदू धर्ममार्तडांना असू शकेल किंवा नाही याविषयी साशंकता जरूर व्यक्त करता येईल. डॉ आंबेडकर यांनी 'अन्हिलेशन ऑफ कास्ट' पासून 'रामकृष्णाचे गौडबंगाल', 'मुक्ती कौन पथे या छोट्यामोठ्या लेखांपासून/भाषणापासून सुरु झालेला प्रवास खंड क्रमांक तीन आणि चार हे स्वतंत्र धर्मचिकित्सेसाठी वापरले आहेत. इथर्यात येऊन थांबतो. हा सगळा अभ्यास आणि व्यासंग बघता हे टीकाशास्त्राचे शेवटचे टोक म्हणावे लागेल किंवा टीकाशास्त्राचा मूळ पाया असेही म्हणता येईल. भारतीय साहित्याची मीमांसा करताना डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांची चिकित्सा हा क्रायटेरिया ठेल तर इथल्या मूळ सभ्यतेचा परामर्श घेता येईल, हे नक्की. विशेषत:

ही धर्मचिकित्सा सामाजिक अंगाने जाते आणि आधीच अधोरेखित केल्याप्रमाणे विश्वरत्न डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे भारतातले पहिले समाजशास्त्र या ज्ञानशाखेचे अभ्यासक किंवा विचारवंत आहेत. समाजशास्त्राच्या शास्त्रीय अंगाने अभ्यासाची सुरुवातच युळात डॉ. आंबेडकर यांच्यापासून होते. ‘भगवान बुद्ध आणि त्यांचा धम्म’ या ग्रंथात परंपरागत चालत आलेल्या बुद्धाच्या ज्ञानप्राप्तीच्या मार्गांकडे जाण्याच्या घटना रद्दबातल ठरवल्या आणि संशोधन व अभ्यासातून स्वतंत्र अशी भूमिका मांडली. अधिव्याधींनी ग्रस्त, वृद्ध या सगळ्यांना बघितल्यानंतर सिद्धार्थाच्या मनावर परिणाम झाला. यातून दुःखाचे कारण शोधण्याकरिता ते बाहेर पडले, असा परंपरागत मांडणीतला जीवनपट त्यांना भ्रमिक वाटतो. डॉ. आंबेडकर स्वतः ही कथा वेगळ्या पद्धतीने सांगतात. शाक्य आणि कोलीय या दोन समूहांतील टोळ्यांतील रोहिणी नदीच्या हळकासाठी सुरु असलेल्या भांडणातून, युद्धातून काढलेल्या मध्यममार्गाची परिणती म्हणजे सिद्धार्थांचे राज्य सोडणे होय. प्रत्येक गोष्ट युद्धाने साध्य होत नाही, असे म्हणणाऱ्या राजपुत्राला किंवा क्षत्रिय प्रतिनिधीच्या पुत्राला स्वतःच्या राज्याचा त्याग करावा लागतो आणि दुःखाच्या कारणांचा शोध घेण्याकरिता बाहेर पडलेल्या सिद्धार्थाला ज्ञानप्राप्ती होते व तो बुद्ध होतो. साधारण असा आशय असणारी कथा आंबेडकर सांगतात. म्हणजेच डॉ. आंबेडकरांच्या बौद्ध धम्माची व्याप्ती किंवा बौद्ध धम्माचा पाया हा विज्ञानवादी, विज्ञाननिष्ठ सत्य कथन करणारा आहे. तर, प्राच्यविद्या पंडित कॉम्प्रेड शरद पाटील यांचा बुद्ध धम्म हा इथल्या मूळ शेतकऱ्यांचा धम्म आहे. आयुथी दास हेही कृषी संस्कृतीतूनच बुद्ध धम्माची, बुद्ध तत्त्वज्ञानाची वाटचाल सांगतात हे विशेष. दासाप्रमाणे बौद्ध धम्माच्या प्रतीक-प्रतिमांची ब्राह्मणी व्यवस्थेकडून मोडतोड करण्यात आली अथवा त्या प्रतीकांचे विद्रुपीकरण करून धर्मांकडे वळवण्यात आले. त्यामुळे इथल्या प्रतीक-प्रतिमांच्याच नव्हे, तर मूलभूत तत्त्वज्ञानाच्या

अभ्यासाचा मूळ पाया हा बौद्ध असूनही सामान्य व्यक्तीबोरक्च सामाजिक प्रतिनिधी व अभ्यासकांनीही, या बाबी गांभीर्यने घेतल्या नाहीत त्यामुळेच इथल्या संस्कृतीचा सभ्यतेचा न्हास झाला असे प्रा. ऐनापुरे ‘मराठी कथा मूल्य आणि न्हास’ या समीक्षालेखात म्हणतात. ही आठवण महत्वपूर्ण आहे. महात्मा फुले ब्राह्मणांचे कसंब उद्यडे करून दाखवतात, तर आयुथी दास त्यांना व्यक्तिकेंद्री, स्वयंकेंद्री सूयाप्पिरायोसनम असे म्हणून हिणवतात.

‘वरच्या जारींचे हे प्रयत्न म्हणजे दुसरेतिसरे काही नसून त्यांची जात म्हणून ओळख आणि स्थान या वरच्या जारींना सरकारी स्थान आणि वर्चस्वामध्ये टिकवून ठेवायचे आहे.’ (जातवर्चस्व आणि राजस्व वर्चस्व एकत्र करणे.) (जी. अल्योशिअस : १९९९, १, पृ. ३५७) वरच्या जातीतील उच्चभू लोकांचे जातीय हितसंबंध आणि फायदे स्पष्ट करण्यासाठी अयोथी दास ‘सुयाप्पिरायोसनम’ ही एक नवीन संज्ञा वापरतात. (जी. अल्योशिअस : १९९९ १. पृ. ४३, ४४). ही संज्ञा अयोथी दासांच्या विस्तृत लेखनात अनेकवेळा आढळून येते; जी ते वासाहतिक काळातील स्थानिक उच्चभू आणि वरच्या जातीतील लोकांसाठी वापरतात. ‘सुयाप्पिरायोसनम’ याचा शब्दशः अर्थ आहे स्वहित, स्वकेंद्रितपणा आणि स्वार्थ. आधुनिक युरोपीय भाषेत त्याचा अर्थ आहे. व्यक्तिवादीपणा. या संज्ञेत उपयोगितावाद, उपभोक्तावाद, व्यावहारिकतावाद असेही त्याचे अर्थ होतात. मात्र, अयोथी दास हे स्वतः त्यांचा भारतीय इतिहास आणि धम्म याविषयीच्या अनुभवातून या संज्ञेचा वापर करतात.

अयोथी दास यांनी मूळ शेतकरी असणाऱ्या, कृषी संस्कृती असणाऱ्या श्रमण संस्कृतीतून पुढे जाऊन संगम साहित्याला व संगम साहित्यातील प्रेरणा व विचारांना जैन व बौद्ध धम्मतत्त्वज्ञानाशी जोडून घेतले आहे आणि अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकातील हा क्रांतिकारक विचार होता. अयोथी दास यांच्या निर्वाणानंतर तब्बल ८५ वर्षांनी त्यांचे साहित्य प्रकाशित

होते यासारखी सांस्कृतिक शोचनीय गोष्ट असू शकत नाही. तरीही १९९८ला प्रकाशित झालेल्या साहित्याने तामीळ सांस्कृतिक विश्व ढवळून काढले. जातविहीन द्रविड अशी स्वतःची नोंद करावी म्हणून पांडीथर यांनी धरलेला आग्रह द्रविडी राजकारणाच्या मूळ पाया ठरला. पेरियार यांनी निर्माण केलेली सांस्कृतिक पार्श्वभूमी द्रविडियनांना राजसतेपर्यंत घेऊन जाणारी ठरली. हा सामाजिक, सांस्कृतिक, इतिहास विसरता येणारा नाही. म्हणून दक्षिणेकडील दलित अस्मिता जागृत करणारा मूळ धम्म हा बौद्ध विचार आहे असे केवळ सांगून न थांबता बौद्ध धम्म स्वीकारणारा. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे पूर्वसुरी म्हणून नाव घेता येईल असा महत्त्वाचा विचारवंत, लेखक म्हणून आयोथी दास पांडीथर यांचे स्मरण करावेच लागेल.

१) 'मार्क्स आणि आंबेडकर संवाद चालू आहे'

डी. राजा, एन-मुथूमोहन

अनुवाद : संगीता मालेशे

प्रकाशक : राजन बावडेकर, लोकवाडःमयगृह

पहिली आवृत्ती : एप्रिल २०२२

२) मराठी कथा मूल्य आणि न्हास

प्रा.जी.के. ऐनापुरे

(174 & Critical Enquiry (ISSN 0975-0096) January June 2016)

३) अयोथी दास आणि नामकरणाचे राजकारण, बाला जे.

२८ सप्टेंबर २००५, द संडे पायोनियर, COUNTER CURRENTS.ORG

(बाला जे. : दलितांच्या मुद्रित संस्कृतीच्या इतिहासावर मद्रास इन्स्टिट्यूट ऑफ डेव्हलपमेंट स्टडीजमध्ये पीएच.डी केली. गेली पाच वर्षे ते मदुराई कामराज विद्यापीठाच्या पत्रकारीता विभागात सहायक प्राध्यापक म्हणून कार्यरत आहेत.)

४) हिंदू टाइम्स : ३सप्टेंबर २०२१

टीप : अयोथी दास पंडीथर यांच्या नावाचा उल्लेख सुधारक इयोथी थास पंडित, पंडित इयोथी धास असा वेग वेगळा होतो. या अखंड लेखात अयोथी दास पंडीथर असा उच्चार गृहीत धरला आहे. 'मार्क्स आणि आंबेडकर संवाद चालू आहे' या डी.राजा, एन. मुथूमोहन यांच्या पुस्तकातून घेतला आहे. लेखक आंबेडकरवादी कार्यकर्ता आहे.

'अक्षरगाथा'चे प्रसिद्ध झालेले विशेषांक उपलब्ध आहेत.

- डॉ. आ.ह. साळुंखे विशेषांक ■ मराठी कादंबरी विशेषांक ■ मराठी भाषा विशेषांक ■ मराठी साहित्यविचार विशेषांक ■ मराठी भाषाअभ्यासक्रम विशेषांक ■ परिवर्तनाच्या चळवळी विशेषांक ■ सांस्कृतिक दहशतवादविरोधी विवेकीविचार विशेषांक ■ जात व पितृसत्ता विशेषांक ■ कुळवाडीभूषण छत्रपती शिवाराय विशेषांक ■ वर्तमान समाज आणि माध्यमे ■ लोकशाहीपुढील आव्हाने व भारतीय संविधान ■ समकालीन भारत : विकास आणि विषमता ■ भारतीय इतिहासलेखन आणि समकालीन राजकारण

प्रति अंक १०० रु. (मनिअॉर्डरने पैसे पाठवून अंक मागवता येतील)

लेखकांना आवाहन

'अक्षरगाथा' समाजातील समकालीन प्रश्नांना वाचा फोडण्यासाठी आर्थिक/सामाजिक/शैक्षणिक/सांस्कृतिक/कला/इतिहास या संदर्भातील संशोधनात्मक, चिकित्सक लेखनाचे नेहमीच स्वागत करीत आला आहे. यापुढीही समकाळातील कळीच्या प्रश्नांची सांगोपांग, सखोल उकल करण्यासाठी अशा लेखनाचे स्वागतच आहे.

भारतीय विचारपरंपरा आणि मराठी साहित्य

●
डॉ. पी. विठ्ठल

भाषा संकुल,
स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ,
नांदेड -४३१६०६
भ्र. ९८५०२४१३३२

प्रास्ताविक :

‘परंपरा’ म्हणजे जीवन जगण्याची एकविशिष्ट पद्धती. जी पिढी-दरपिढी हस्तांतरित होत असते. माणूस निसर्गाच्या, समाजाच्या आधारानेच जगत असतो. ज्ञान आणि विविध कौशल्यांवर त्याची जीवन जगण्याची किंवा आचरणपद्धती ठरत असते. नैसर्गिक आणि भौतिक साधनांच्या निर्मितीतून तो आपले जगणे सुखकर करण्याचा प्रयत्न करत असतो. भाषा, संस्कृती, प्रतीके, विचारधारा, श्रद्धा अशा अनेक बाबींवर त्याची जीवन जगण्याची पद्धती निर्धारित होत असते. या गोष्टींसह प्रत्येक समूहात समाज-संस्कृतीला प्रगल्भ करणाऱ्या काही ज्ञानशाखा असतात. साहित्य, कला, तत्त्वज्ञान, समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र, इतिहास, भूगोल आणि ज्ञानविज्ञान यासारखी विविध शास्त्र माणसाच्या समकालीन जगण्याला प्रवाहित करत असतात. भारतीय विचारपरंपरा असे म्हणत असताना या गोष्टी लक्षात घेणे अपरिहार्य ठरते. कारण या सगळ्याच ज्ञानशाखांचा, शास्त्रांचा संबंध हा मानवी अस्तित्वाशी, प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष असतोच. किंबहुना मानवी जीवनाला समृद्ध करणाऱ्या या ज्ञानशाखांमुळे मानवीसमूहाची सामाजिक वाटचाल प्रवाही होऊ शकलेली आहे.

विचारपरंपरेलाच आपण ‘तत्त्वज्ञान किंवा

आयडियालॉजी’ असे म्हणतो. आणि तत्त्वज्ञानामध्ये प्रामुख्याने धर्म ही संकल्पना अध्याहत असतेच. परंपरा ही संकल्पना खूप व्यापक आहे. ती वारंवार पुनरावृत्त होत असते. ती अखंडपणे हस्तांतरित होत असते. समाजविज्ञानाच्या क्षेत्रात परंपरेला एक अर्थपूर्ण संकल्पना मानले गेले आहे. कोणत्याही समाजाची काही वैशिष्ट्ये असतात. जीवन जगण्याची विशिष्ट अशी आचरण पद्धती असते. त्या समाजात रुढी, प्रथा, श्रद्धांसह विविध लौकिक-पारलौकिक किंवा श्रेयस-प्रेयस कल्पना असतात. या सगळ्यांच्या एकत्रीकरणातून कोणत्याही समाजाची परंपरा विकसित होत असते. यातूनच मग ‘भारतीय संस्कृती’, ‘पाश्चात्य संस्कृती’, ‘मराठी संस्कृती’ किंवा ‘बंगाली संस्कृती’ या संकल्पना पुढे येताना दिसतात. परंपरा म्हटले की, त्यात प्रामुख्याने धार्मिक परंपरेचा अंतर्भव होतो. सोबतच सामाजिक परंपराही त्यात असतेच. महत्वाचे म्हणजे कला आणि तत्सम बाबीसुद्धा यात येतात. म्हणूस परंपरेचा विचार करणे म्हणजे एका विशिष्ट अशा सामाजिक आचार-विचारांच्या प्रणालीचा अभ्यास करणे किंवा चिकित्सा करणे होय. कारण परंपरा ही संकल्पनाखूप व्यापक आहे. समाजात असलेल्या सांस्कृतिक घटकांची मीमांसा करणे म्हणजेच

परंपरेचा विचार करणे.

विविध दृष्टिकोन :

कोणत्याही समाजातील सांस्कृतिक घटकाचे स्वरूप वेगवेगळे असू शकते. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे विचारपरंपरा किंवा संस्कृती ही मानवी समाजाची एकंदर जीवनपद्धती असते. शिवाय कोणताही लेखक किंवा कलावंत हा परंपरेच्या चौकटीतच राहू आपले लेखनकार्य किंवा कलासाधना करत असतो. त्यामुळे त्याच्या निर्मितीला, प्रयोगशीलतेला किंवा नवतेला या परंपरेच्या संदर्भातच आपल्याला पडताळून पाहावे लागते. आणि या परंपरेच्या संदर्भातच त्याच्या निर्मितीला काहीएक अर्थ प्राप्त होत असतो. काळाच्या प्रत्येक टप्प्यावर ही विचारपरंपरा किंवा सांस्कृतिक वारसा लेखकाला प्रभावित करताना दिसतो. लेखकाच्या संवेदनशीलतेने त्याच्या मूल्यभावाने साहित्यातील वास्तवसंस्कारित होत असते. या संदर्भात विचार करायचा तर, आपल्याला प्राचीन साहित्याकडे बघता येईल. मध्ययुगीन किंवा संतकाळामध्ये कोणत्या प्रकारची सामाजिक संस्कृती होती? किंवा या साहित्याची नेमकी पूर्वपरंपरा काय? हे जरआपण विचारात घेतले तर, संत साहित्याचे वेगळेपण आपल्या सहज लक्षात येऊ शकेल. 'वाडमय किंवा साहित्य' या संकल्पनेला संतांनी दिलेले वळण खूप अभूतपूर्व असे आहे. कारण त्यांनी त्या काळातील ज्ञानभाषेचा वापर जाणीवपूर्वक टाळला. त्यांची ही कृती खूप अर्थपूर्ण आहे. त्यांनी आपल्या लेखनासाठी मराठी भाषेचा केलेला जाणीवपूर्वक वापर किंवा त्यांनी विविध छंदाचे केलेले उपयोजन, या सगळ्याच बाबी अत्यंत महत्त्वाच्या ठरलेल्या दिसतात.

कोणत्याही काळातील साहित्याचा हेतू त्या काळातील संस्कृती नियत करत असते. परंपरा असे म्हणत असताना भारतीय परंपरेतील विविध दृष्टिकोनांचा आपल्याला विचार करावा लागतो. म्हणजे भारतीय माणूस हा अत्यंतसंश्वेद असतो. त्याच्या मनामध्ये पुनर्जन्माच्या संकल्पना रुजलेल्या असतात.

शिवाय मृत्यूकडे पाहण्याची त्याची एक विशिष्ट अशी दृष्टी असते. हे लक्षात घेतले, म्हणजे आपल्याला विविध कलाकृतीतील पात्रांचाही मृत्यूच्या संदर्भात विचार करता येतो. विचारपरंपरा आणि साहित्य, संस्कृतीच्या संदर्भात कितीतरी उदाहरणे आपल्याला पाहता येतील. महत्त्वाचे म्हणजे समाजाला सगळ्यातक्षेत्रात पंपणा असते. कोणताही समाज किंवा कोणतीही गोष्ट ही परंपरानिरपेक्ष असू शकत नाही. त्यामुळे साहित्याची त्याला अपवाद असण्याचे कारण नाही. कोणताही श्रेष्ठ प्रतिभावंत परंपरेचा विचार नव्याने करत असतो. किंबहुना तो स्वतःची नवीन परंपरा निर्माण करण्याचा प्रयत्न करत असतो. आपल्याकडे 'संप्रदाय'ही एक संकल्पनाही प्रचलित आहे. संप्रदाय या संकल्पनेवरसुद्धा परंपरेचा प्रभाव असतो. विशेषत: महाराष्ट्रात मध्ययुगात आपल्याकडे जी परंपरा उदयालाआली, त्यामध्ये नाथ संप्रदाय, वारकरी संप्रदाय, महानुभाव परंपरा किंवा पुढच्या काळामध्ये निर्माण झालेली पंडिती परंपरा- यासोबतच पाश्चात्य वाड्ड्यात निर्माण झालेले नव अभिजातवाद. स्वच्छंदतावाद. वास्तववाद. अतिवास्तवाद यासारख्या विचारप्रणालीचासुद्धा परंपरेच्या संदर्भात विचार करता येतो. याशिवाय आधुनिक काळात मार्क्सवाद, गांधीवाद, आंबेडकरवाद इत्यादींच्या प्रभावातून झालेली निर्मिती जर आपण पाहिली, तरी परंपरेचा प्रभाव किती व्यापक असतो हे लक्षात येईल. दुसरी गोष्ट म्हणजे विचारपरंपरा ही स्थितीशील घटना नसते. तिचा सतत अभ्यास केला जातो. त्यामुळे तर आपल्याकडे वारंवार इतिहासाचे पुनर्लेखन केले पाहिजे, असे मुद्दे चर्चेत येत असतात.

कोणतीही विचारपरंपरा ही साहित्यातील सामाजिक, सांस्कृतिक स्थित्यंतराला कारणभूत ठरत असते. या संदर्भात एक उदाहरण देता येईल. विसाव्या शतकात इहवादाची पिछेहाट होताना आपल्याला दिसते. इहवाद म्हणजे भौतिकवाद. मृत्युनंतरच्या जगावर विश्वास नसणे किंवा ऐहिक किंवा संसारिक गोष्टींना

ज्यामध्ये महत्त्व दिले जाते. त्याला आपण इहवाद असे म्हणतो. विशेषतः पाश्चात्य देशांमध्ये ही संकल्पना अधिक व्यापक स्वरूपात वापरली जाते. भारतात इहवादालाच ‘लोकायत’ किंवा ‘चार्वाकदर्शन’ असे पर्यायी नाव मिळालेले आहे. आधुनिक काळातील साहित्यनिर्मिती आपण पाहिली तर, त्यामध्ये मिथककथा, दैवतकथा, लोकसाहित्य या सर्वांना एक नवीन कला, वाङ्ग्यीन अर्थपूर्णता प्राप्त झालेली दिसते. या सगळ्या गोष्टीवर म्हणजे कलानिर्मितीवर विविध परंपरांचा सहज प्रभाव दाखवता येतो. आज आपण ज्या काळामध्ये वावरत आहोत, तो काळ सामाजिक परिवर्तनाचा गतिमान असा कालखंड आहे. या काळात सामाजिक पुनर्रचनेचे सतत प्रयत्न होताना आपल्याला दिसत आहेत. सध्याच्या काळामध्ये माणसाने केलेली प्रचंड भौतिक प्रगती आपल्याला नजरेआड करता येत नाही. म्हणजे चंद्रावर जाणे, संपर्कक्रांतीचा झालेला विस्तार, मोबाईल किंवा तत्सम साधनांचा झालेला विकास – अशा भौतिक गोष्टींची अनिवार्यता वाढत जात असताना त्यासोबतच आपल्या वर्गीय अस्मितासुद्धा टोकदार झाल्या आहेत.

आज जे काही विविध प्रवाह अस्तित्वात आहेत, त्याची सामाजिक पार्श्वभूमी जर आपण पाहिली, तर ती आपल्या भारतीय विचारपरंपरेतच आपल्याला दिसते. प्रसिद्ध विचारवंत के. रं. शिरवाडकर यांनी ‘आपले विचारविश्व’या त्यांच्या महत्त्वाच्या ग्रंथात भारतीय विचारपरेचा अत्यंत विस्ताराने विचार केलेला आहे. त्यांनी भारतीय विचारपरेलाच ‘पूर्वेचीप्रज्ञा’ असे संबोधले आहे. त्यात त्यांनी वेदविचार, उपनिषदे, सांख्यविचार, अद्वैत दर्शन, अवैदिक दृष्टिकोन, लोकायतविचार, जैनविचार आणि बुद्धविचार इत्यादी बाबींचा विस्ताराने विचार केलेला आहे. मुळात हे सगळे प्राचीन भारतीय विचार आहेत. हा एक विचार प्रवाह आहे. प्राचीन भारतातील हे वैचारिक वैपुल्य जर आपण पाहिले, तर थक्क व्हयला होते. या सर्व विचारपरंपरेमध्ये एक संघर्षसुद्धा दडलेला दिसतो. एका

अर्थाते हा संघर्ष म्हणजे आपल्या संस्कृतीचा हजारो वर्षांचा इतिहासच मानला गेला पाहिजे. हा इतिहास समजून घेतला तर, आपल्याला काय लक्षात येते? तर आपल्याला आजच्या साहित्यप्रवाहांची सांस्कृतिक पाश्वर्भूमी या विचारात शोधता येते. आपला देश हा सर्वांत मोठा लोकशाहीवादी देश आहे. या देशाच्या लोकशाहीला सहिष्णुता आणि धर्मनिरपेक्षता ही आपल्या प्राचीन परंपरेकडूनच मिळालेली आहे. आणखी एक महत्त्वाची विचारपरंपरा आपल्याकडे आहे, ती विचारपरंपरा महात्मा बसवेश्वर, महानुभाव संप्रदाय, गुरुनानक, संत कबीर याशिवाय महाराष्ट्रीय वारकरी संप्रदाय संत ज्ञानेश्वर, संत नामदेव, संत चोखामेळा, संत एकनाथ, संत तुकाराम इत्यादी. तर दुसरीकडे म्हणजे आधुनिक भारताचा विचार करताना आपल्याला राजा राममोहन रॉय यांच्यापासून ते दयानंद सरस्वती, म.ज्योतिबा फुले, रामकृष्ण परमहंस, स्वामी विवेकानंद, लोकमान्य टिळक, गोपाळ गणेश आगरकर, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे, महात्मा गांधी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, साने गुरुजी यांचा विचार करावा लागतो. या विचार परंपरेने आपल्याला काय दिले? तर या विचारपरंपरेने आपल्याला सामाजिक सुधारणांचा एक नवीन दृष्टिकोन दिला. राजकीय स्वातंत्र्याचे आणि पाश्चात्याच्या भौतिक दृष्टिकोनाचा स्वीकार करण्याचे एक नवे भानदेखील दिले. उद्धाराचे तत्वज्ञान दिले. वैदिक धर्म आणि भारतीय संस्कृती यांची पुनर्मार्डणी करण्याचे ज्ञान आपल्याला दिले. या विचारपरंपरेमुळेच भारतीय राजकारणाला एक नवे वळण मिळू शकले. एवढेच नव्हे, तर लोकांच्या मनामध्ये राष्ट्रीयत्वाची भावना निर्माण झाली आणि मानवतावादी दृष्टीचाही विकास झाला. महत्त्वाचे म्हणजे या विचार परंपरेने आपल्याला स्वातंत्र्य आणि लोकशाही दिली. त्यामुळे हा आधुनिक विचार अनेक अर्थाते महत्त्वाचा ठरतो.

वेद, उपनिषदे आदी :

आपण ज्या गोष्टींचा उल्लेख केला, ती

परं पराही लक्षात घेतल्याशिवाय आजच्या साहित्यपरंपरेचा विचार करता येत नाही. म्हणून आपल्याला आपल्या प्राचीन तत्त्वज्ञानाची किमान ओळख करून घ्यायला हवी. त्यामध्ये वेद वाङ्ग्य हे महत्त्वाचे तत्त्वज्ञान मानले गेले आहे. हा भारतीय विचारांचा मूळ स्रोत आहे. अर्थात वेदांविषयी इत्यंभूत माहिती उपलब्ध नसली तरी, वेद निर्मितीचा काळ हा साधारण इसवी सन पूर्व १२०० - १५०० असावा असे सर्वमान्य झाल्याचे दिसते. वेद म्हणजे ज्ञान. अर्थात वेदांविषयी विविध मतमतांतरे प्रचलित आहेत. परमेश्वराच्या मुखातून बाहेर पडलेले शब्द म्हणून वेदांचा उल्लेख होतो. किंवा वेद हे सर्व धर्मांचे मूळ आहे असेही मानले जाते. ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद आणि अथर्ववेद असे वेदांचे वेगवेगळे प्रकार आहेत. सर्ववेद वेगवेगळ्या काळात लिहिले गेले असावेत असे मानले जाते. संहिता, ब्राह्मणे, आरण्यके आणि उपनिषदे हे वेदांचे चार भाग पडतात. वेदांनाच 'धर्मग्रंथ' म्हणूनही मान्यता मिळालेली आहे. एवढेच नव्हे, तर वेदांचे प्रामाण्य हे समाजाच्या मान्यतेनेचे स्थिरावत गेले आहे. ऋग्वेद हा कालानुक्रमे पहिला वेद मानला जातो. यात इंद्र, वरुण, अग्नी, सूर्य, मरुत इत्यादी देवतांचे स्तवन आहे. याशिवाय कथासुक्तेदेखील आहेत. यजुर्वेदात कर्मश्रेणी आणि कर्मकांडांचे वर्णन करण्यात आले आहे. यामध्ये विष्णू, महेश, रुद्र यांना महत्त्व दिले गेले आहे. तर सामवेद याचा अर्थ 'प्रिय वर्चन' असा होतो. अर्थव वेदाचे स्थान मात्र सर्वात खालचे आहे. वर्णश्रम धर्म, राजधर्म यापासून शेती, धान्य उत्पादन इत्यादी अनेक व्यावहारिक गोष्टींचे संदर्भ या वेदात आहेत. वेदानंतर उपनिषदे यांना खूप महत्त्व आहे. इसवी सन पूर्व सातव्या आठव्या शतकात हिंदू विचारांचा उपनिषद हा पाया मानला गेला आहे. उपनिषदे अनेक असली तरी ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुंडक, मांडुक्य, तौत्तिरीय, छांदोग्य, बृहदारण्यक ही दहा प्रमुख मानली जातात. उपनिषदांचा अर्थ रहस्यविद्या किंवा ब्रह्मविद्या असाही होतो. भारतीय

विचारातील उपनिषदे, वेदांतसूत्रे आणि भगवद्गीता यातील समान विचारांवरच हिंदू तत्त्वज्ञानाचा पाया रचला गेला आहे असे मानले जाते.

प्राचीन भारतीय विचारविश्वात वेदांतानंतर अत्यंत प्रभावी आणि बहुचर्चित ठरलेला विचार म्हणजे 'सांख्य विचार' होय. त्याच्या मांडणीविषयी सुद्धा निश्चित माहिती उपलब्ध नसली तरी, इसवी सन पूर्व ८००वर्ष तो अस्तित्वात होता असे म्हटले जाते. सांख्य आणि वेदांत विचारांचा समन्वय करून प्राचीन मीमांसकांनी दार्शनीक विचारांची मांडणी केल्याचे दिसते. भारतीय विचारपरंपरा प्रामुख्याने आध्यात्मिक स्वरूपाची आहे. डॉ. राधाकृष्णन यांनी म्हटल्याप्रमाणे, 'बाह्यजगापेक्षा आंतरिक जगाचा अधिक विचार भारतीय तत्त्वज्ञानात केला गेलेला आहे. त्यामुळे 'लोकायत' हा सुद्धा एक प्राचीन भारतीय विचार मानला जातो. पाली आणि बुद्धिज्ञम साहित्यातसुद्धा लोकायतचे काही संदर्भ सापडतात. इसवी सन पूर्व सहाव्या शतकात 'लोकायत' किंवा 'चार्वाक' विचार प्रचलित होता. या विचाराचा मूळप्रणेता बृहस्पती हा मानला जातो. भौतिकवाद किंवा जडवादी पंथालाच 'लोकायत' असे म्हणतात. हा विचार समजून घ्यायचा असेल तर, त्या विचारांची मांडणी करणारा एकही ग्रंथ दुर्दैवाने आपल्याकडे उपलब्ध नाही. अर्थात अलीकडच्या नव्या अभ्यासकांनी या संदर्भात विस्ताराने लेखन केलेले असले तरी, प्राचीन ग्रंथाची अनुपलब्धता ही एक मोठी मर्यादा मानली पाहिजे. अलीकडेच डॉ. नागोराव कुंभार यांनी 'विचारशलाका' या नियतकालिकाचा 'चार्वाक' विशेषांक प्रसिद्ध केला आहे. तर आ. ह. साळुंखे, प्रदीप गोखले, सुरेश द्वादशीवार यांच्यासह अनेकांनी 'लोकायत' विचारावर भाष्य केले आहे. लोकायत विचार हा निश्चिवरवादी भूमिका असलेला विचार आहे. या विचाराने जीवनोन्मुख इहवादी तत्त्वज्ञानाची आवश्यकता प्रतिपादित केली आहे. चार्वाकांची विचारसरणी ही शास्त्रीय होती. मात्र दुर्दैवाने या विचारसरणीचा भारतात

व्यापक प्रमाणात प्रसार होऊ शकला नाही.

जैन विचार हा सुद्धा एक अत्यंत महत्त्वाचा विचार आहे. जैन तत्त्वज्ञानसुद्धा वेदप्रामाण्य मानत नाही. त्यामुळे तो अवैदिक मानला जातो. या तत्त्वज्ञानालाच जैनशासन, अनेकान्तवाद असेही म्हणतात. वैदिक काळाच्या शेवटी म्हणजे इसवीसन पूर्व १००० च्या आसपास ऋषभदेव यांनी हा धर्म प्रवर्तविलोला दिसतो. जैन धर्माच्या परंपरेनुसार चोबीस अधिकारी पुरुष मानलेले आहेत. त्यांना 'तीर्थकर' असे म्हणतात. तीर्थ म्हणजे धर्म आणि त्याचे प्रकटीकरण करणारा जो असतो त्याला 'तीर्थकर' असे म्हणतात.

महावीरांनी जैन धर्माला स्थैर्य आणि प्रतिष्ठा मिळवून दिली. अहिंसा, सत्य आणि अपरिग्रह यांचा पुरस्कार केला. महावीर हे थोर धर्मसुधारक होते. त्यांनी सम्यक ज्ञान, सम्यक दर्शन आणि सम्यक चारित्र अशी एक अत्यंत अनमोल शिकवण समाजाला दिली. त्यांच्या मृत्युनंतर जैन धर्मात 'श्वेतांबर' व 'दिगंबर' हे दोन पंथ पडले. जैनविचार किंवा धर्माची व्यापी मात्र दुर्दैवाने भारताच्याबाहेर जाऊ शकली नाही.

बौद्ध धर्म किंवा बुद्धविचार हा भारतातील एक महत्त्वाचा विचार मानला जातो. गौतम बुद्धाचा जन्म खिस्तपूर्व ५६३ या वर्षी झाला. वयाच्या ३५ व्या वर्षी त्यांना बोधीप्राप्त झाली. 'बोधी' म्हणजे सम्यक संबुद्धावस्था. धर्मतत्त्वाचा साक्षात्कार म्हणजे बोधी. आपल्या देशाच्या ज्ञात इतिहासात ज्या-ज्या थोर विभूती होऊन गेल्या आहेत, त्यात महात्मा गौतम बुद्धाचे स्थान सर्वात वरचे आणि श्रेष्ठ दर्जाचे आहे. गौतम बुद्ध स्वतः निरीश्वरवादी होते. त्यांना श्रेष्ठ विभूती मानण्यात येते. ज्यावेळी समाजात किंवा धर्मामध्ये अनिष्ट गोष्टी वाढत जातात किंवा अनाचार माजतो, एवढेच नव्हे, तर विशिष्ट वर्गाचे प्राबल्य वाढून बहुसंख्यांवर अन्याय होतो, वृत्ती आणि माणसाच्या वर्तनात विसंगती निर्माण होते, विषमता आणि सामाजिक भेदभावामुळे समाज विस्कळीत होतो त्या-

त्या वेळी समाजाला नवी दिशा देण्यासाठी काही प्रज्ञावंत उदयाला येतात. महात्मा गौतम बुद्ध हे अशाच एका प्रज्ञावंतांपैकी आहेत. त्यांनी समाजाला नीतीचा मार्ग दाखवण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी बुद्धिवंत बुद्धिवादाचा पुरस्कार केला. गौतम बुद्धाने भिखू संघाची स्थापना केली. धर्म हेच त्यांचे संविधान होते. 'बुद्धङ्ग शरणम् गच्छामि /धर्मम शरणम् गच्छामि / संघम शरणम् गच्छामि' या त्रिशरणाने त्यांनी आपल्या अनुयायांना दीक्षा दिली. गौतम बुद्धाच्या विचारांनी आणि संदेशाने प्रभावित होऊन बोधिसत्व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी बौद्धधर्मात प्रवेश केला. एवढेच नव्हे तर, पुढच्या काळात त्यांनी 'बुद्ध आणि त्याचा धर्म' हा अत्यंत महत्त्वाचा ग्रंथदेखील लिहिला. बौद्ध आणि जैन धर्मामध्ये काही साम्य स्थळे दिसतात असे अभ्यासक सिंधू डांगे यांनी आपले निरीक्षण नोंदवले आहे. महावीर आणि गौतम बुद्ध समकालीन आहेत. महत्त्वाचे म्हणजे ते दोघेही जातीभेद आणि वेदप्रामाण्य मानत नाहीत. दुसरी गोष्ट म्हणजे बौद्ध धर्मात भिक्षू किंवा उपासकही संकल्पना आहे तर जैनामध्ये यती आणि उपासक संकल्पना आहे. दोन्ही धर्मामध्ये तात्त्विकदृष्ट्या खूपसाम्य आपल्याला दिसते. ईश्वरकल्पना दोघेही धर्म मानत नाहीत. आश्चर्य म्हणजे दोन्ही धर्मात निर्वाणाची कल्पना आपल्याला दिसते आणि दोन्ही धर्माचे कार्यक्षेत्र मगध आहे. या सामन्यामुळे जैन धर्म ही बौद्ध धर्माची शाखा असा अनेकांचा गैरसमज झालेला होता, असे सिंधू डांगे यांनी या संदर्भात नमूद केलेले आहे.

हा सगळा इतिहास आपण लक्षात घेतला तर, प्राचीन भारताचे एक वैचारिकचित्र स्पष्ट होते. या काळात विविध विचारधारांचे लोकसमूह समाजात होते, हेही आपल्या लक्षात येऊ शकेल. वैदिक, अवैदिक आणि वेदविरोधी असे त्यांचे स्वरूप होते. काही विचारप्रवाह वेदांना मानणारे होते. तर काही बौद्ध, जैन आणि अवैदिक होते. लोकायत किंवा चार्वाक हे वेदविरोधी तत्त्वज्ञान मानले जाते. हा सगळा संक्षिप्त

आढावा आपण समजून घेतला तर आपल्याला प्राचीन काळातील भारतीय विचारपरंपरेचे महत्त्व आणि त्याची समकालीनता लक्षात येईल. महत्त्वाचे म्हणजे आजच्या भारतीय साहित्यावर, मराठी साहित्यावर किंवा आजच्या विचारविश्वात या दर्शनाची नेमकी काय भूमिका आहे? हेही या निमित्ताने लक्षात येऊ शकेल. भारतीय विचारपरंपरा थक्क करणारी आहे. आशर्चर्यचकित करणारी आहे. आजच्या साहित्याचे मूळ या सगळ्या वैचारिक परंपरेमध्ये डडलेले आहे, हे आपल्याला निःसंदिग्धपणे सांगता येते.

नवा काळ :

नव्या काळात काय घडले? तर महात्मा बसवेश्वर, महानुभाव संप्रदायाचे संस्थापक चक्रधर स्वामी, गुरुनानक, संत कबीर, वारकरी संप्रदायाची स्थापना करणारे संतज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम यांच्यापासून तर छप्रती शिवाजी महाराज यांच्यापर्यंत एक नवी विचारपरंपरा आपल्याला दिसते. सर्व संतांचे एक महत्त्वाचे आणि ऐतिहासिक कार्य म्हणजे त्यांनी आपले लेखन लोकभाषेतून केले. तेरा ते सतराब्द्या शतकातील परिस्थिती फारशी समाधानकारक नव्हती. दुष्काळाने आणि अत्याचाराने लोक हवालदिल झालेले होते. मुसलमानांच्या स्वान्या आणि त्यांच्याकडून होणारी लुटालूट यामुळे विलक्षण ताण समाजजीवनावर आलेला होता. धर्मातर, हिंसा, कर्मकांड अशा गोष्टींनीही समाज दुबळा होऊन तो विभागलेला होता. अशा कठीण काळात संतांचा उदय होणे, ही घटना खूप महत्त्वाची आहे. कारण संतांकडे एक विशिष्ट प्रकारची जीवनदृष्टी होती. मूळभाव होता. समाजाच्या विविध स्तरातून निर्माण झालेल्या संतांनी नव्या जाणिवा समाजात पेरल्या. त्या जाणिवा अध्यात्मवादी होत्या. समाजमनावर संतांचा खूप मोठा प्रभाव राहिला. मानवी जीवनाविषयी संतांची नेमकी भूमिका काय होती? हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. अर्थात संतांवर मोठे आक्षेपही घेण्यात आले. पण म्हणून त्यांचे कार्य दुर्लक्षित करता येत नाही. महाराष्ट्राच्या

सांस्कृतिक जीवनावर संतांचा मोठा प्रभाव होता आणि आजही आहे. जीवनविषयक नवीन दृष्टिकोन या परंपरेने आपल्याला दिला. धर्माधिष्ठित समाजात नवी जागृती घडवून प्रबोधन करण्याचे काम त्या काळामध्ये सोपे नव्हते. पण संतांनी लोकभाषेतून हे कार्य अत्यंत मनापासून केले.

एकोणिसावे शतक :

अर्थात संतांचे कार्य किंवा त्या आधीची सगळी विचारपरंपरा कितीही महत्त्वाची असली तरी, आपले म्हणजे भारतीयांचे डोळे उघडले गेले ते पाश्चात्यांच्या भौतिक विचारसरणीमुळे, एकोणविसाब्या शतकाच्या सुरुवातीला मराठेशाहीचा किंवा पेशवाईचा पराभव झाला आणि मराठी राजवटीचा अस्त झाला. ब्रिटिशांची नवी राजवट आपल्यावर स्वार झाली. एखादी राजवट जाऊन नवी राजवट येते, याचा अर्थ त्या घटनेमुळे विविध प्रकारची स्थित्यंतरे घडून येतात. याच स्थित्यंतराचा समाज जीवनावर सर्वांगीण परिणाम होतो. इंग्रजी राजवटीमुळे कितीतरी नव्या गोष्टी देशात सुरु झाल्या. भौतिक सुधारणा, नवी राज्यव्यवस्था नवी शिक्षणपद्धती यामुळे नवीन वैचारिक परिवर्तन सुरु झाले. याबाबत महाराष्ट्रापेक्षा बंगाल प्रांत आघाडीवर होता. बंगालमधील ब्राह्मी समाजाच्या चळवळीमुळेच महागष्ट्रात प्रार्थना समाज सुरु करण्यात आला. न्यायमूर्ती रानडे, सर रामकृष्ण भांडारकर वरौंनी त्या कामी पुढाकार घेतलेला होता. एकोणविसाब्या शतकात अनेक विषयासंबंधी वाद-विवाद. सुरु झाले त्यात धार्मिक आणि सामाजिक प्रश्न महत्त्वाचे होते. या शतकात इंग्रजी राजवटीबोरोबरच ख्रिस्ती धर्माचा प्रसार सुरु झाला. हिंदू हा विषमतेवर आधारलेला धर्म आहे, याची जाणीव ख्रिश्चन मिशनन्यांनी भारतीयांना करून द्यायला सुरुवात केली. त्यांनी मूर्तिपूजा, जातिभेद यावर टीका करायला सुरुवात केली. त्यामुळे भारतीय समाजात वैचारिक परिवर्तन घडायला लागले आणि मोठ्याप्रमाणात धर्मातरे सुद्धा होऊ लागली. बाबा पद्मनंजी किंवा रेव्ह. ना. वा. टिळक अशा त्या

काळातील महत्वाच्या व्यक्तींनी स्वेच्छेने धर्मातर केले. हा इतिहास आपल्याला ठाऊक आहे.

अशा अनेक गोष्टी या काळात घडू लागलेल्या होत्या, पण त्याआधी बंगालमध्ये राजा राममोहन रँय यांचे कार्य देश पातळीवर अत्यंत महत्वाचे ठरले. ‘हिंदू धर्मातील मूलतत्त्वे ही तत्कालीन जगाला पूर्णपणे लागू पडणार नाहीत, म्हणून पाश्चातङ्ग लोकांच्या भौतिक दृष्टिकोनाचा स्वीकार करायला हवा’, असे त्यांचे मत होते. त्या काळातील ज्या अमानुष प्रथा समाजामध्ये रूढ होत्या, विशेषतः सती जाणे इत्यादी. या प्रथेच्या विरोधात राजा राममोहन रँय यांनी कार्य केल्याचे दिसते. १८२८मध्ये कलकत्ता येथे रँय यांनी ब्राह्मो समाजाची स्थापना केली. बुद्धिप्रामाण्य, व्यतिस्वातंत्र्य आणि सेवाभाव ही या समाजाची प्रमुख सूत्रे होती. महाराष्ट्रात प्रार्थना समाजाच्या माध्यमातून भांडारकर, रानडे यांनी धर्म सुधारणेचे ध्येय अंगी बाळगले होते. दयानंद सरस्वती यांनी सुद्धा मूर्तिपूजा, अनेकेश्वरवाद, पुरोहितांचे वर्चस्व, परंपरा, रूढी, बालविवाह, जातिभेद, अस्पृश्यता या विरोधात मोहीम उघडली होती. १८७५ मध्ये त्यांनी पंजाबमध्ये आर्य समाजाची स्थापना केली. परंतु सर्वात महत्वाचे क्रांतिकारी कार्य महाराष्ट्रात केले, ते महात्मा ज्योतिराव फुले यांनी शूद्रातिशदू आणि स्त्रियांच्या सर्वांगीण उत्तीसाठी त्यांनी केलेले कार्य अभूतपूर्व असेच आहे. ‘सत्यशोधक’ समाजाची स्थापना करून फुल्यांनी नवा वैचारिक जागर घडवून आणला. सामाजिक, सांस्कृतिक छळाला ब्राह्मणवर्ग जबाबदार आहे, याची जाणीव महात्मा फुलेनी लोकांना करून दिली. विचार आणि कृतीने थोर असलेल्या या क्रांतिकारक विचारवंताने महाराष्ट्राला एक आधुनिक दृष्टिकोन दिला.

रामकृष्ण परमहंस यांनी रामकृष्ण मिशनच्या माध्यमातून मोठे कार्य केले. त्यांचे शिष्य विवेकानंद होते. न्यायमूर्ती महादेव गोविंद रानडे त्यांनी १८८६ साली ‘विधवाविवाहोत्तेजक’ मंडळाची स्थापना केली. स्त्री शिक्षण, पुनर्विवाह स्त्री-पुरुष समानता, सामाजिक

सुधारणा अशा कार्यात त्यांनी भाग घेऊन सामाजिक चळवळीला गतिमान केले. स्वामी विवेकानंद यांनी वैदिक धर्म आणि भारतीय संस्कृतीची पुनर्मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला. भारतीय राजकारणाला नवे वळण देण्याचे काम लोकमान्य टिळक यांनी केले. गोपाळ गणेश आगरकर यांच्छासारखा एक बुद्धिवादी विचारवंतही या काळामध्ये होता. त्यांनी सुद्धा सामाजिक प्रगतीला अडसर ठरणाऱ्या अनेक चालीरीतींवर प्रहार केला. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे अस्पृश्यता निवारणाच्या संदर्भात असलेले कार्य किंवा महात्मा गांधी यांनी भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीच्या संदर्भात दिलेले योगदान खूप मोठे आहे. राजकीय आणि सामाजिक हक्कासाठी गांधीजींनी अफाट कार्य केले. त्यांच्या या कार्याचा मोठा प्रभाव आजही समाजजीवनावर आणि साहित्यावर आहे. याच काळात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी जाती निर्मूलनाच्या संदर्भात केलेले असो, की त्यांनी केलेले अन्य कार्य असो, त्यांचे कार्य हा एक मानवमुक्तीचा लढाच होता. त्यांनी केलेले धर्मातर आणि त्यामुळे समाजजीवनात झालेला अफाट बदल ही विसाव्या शतकातील एक महत्वाची घटना आहे. डॉ. आंबेडकर यांच्या विचारांचा, त्यांच्या संस्काराचा प्रंचंद प्रभाव साठोत्तरी मराठी साहित्यावर झालेला आपल्याला दिसतो.

सारांश :

ही सगळी भारतीय विचारपरंपरा आपण पहिली तर, कोणत्या ना कोणत्या काळातील लेखक या परंपरेने प्रभावित झाल्याचे आपल्याला दिसेल. या विचारपरंपरेनेच मराठी साहित्यालाही समृद्ध केले आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळातील विविध कालखंड असो की, स्वातंत्र्यानंतर बदललेले चित्र असो- नव संस्कृती आणि नव समाजाचा एक नवा चेहराच साहित्यातून आविष्कृत झाल्याचे आपल्याला दिसेल. कोणताही लेखक हा समाज बदलासाठी प्रयत्नशील असतो. तो आपल्या लेखनातून विश्वाचे समग्र आकलनच समोर ठेवण्याचा

प्रयत्न करत असतो. आणि त्याचे हे आकलन आपल्या पूर्वपरंपरेने विकसित झालेले असते. प्राचीन आणि अर्वाचीन भारताची विचारपरंपरा ही खूप कल्याणकारी होती. या विचार परंपरेला समृद्ध करणारे सगळेच द्रष्टे होते. भगवान बुद्ध, भगवान महावीर यांच्यापासून ते ज्ञानेश्वरादी संत प्रभावळ असो की एकोणिसाव्या शतकातील तत्त्ववेत्ते असोत, या सगळ्यांचे विचार आत्मसात करून मराठी साहित्य बदललेले आपल्याला दिसेल. या सगळ्या परंपरेने भारतीयांना वास्तवतेची प्रगल्भ जाणीव करून दिली. एवढेच नाही, तर बदलाच्या प्रक्रियेला सामोरे जाण्याचे मोठे भान देखील दिले. कालानुरूप समाजव्यवस्था आणि एकूणच मानवी

संरचना बदलत चालली असली तरी विचारपरंपरेचा समृद्ध वारसा असलेले मराठी साहित्य मात्र सातासमुद्रापार पोहोचले आहे, एवढे मात्र नक्की!

संदर्भः

१. के. रं. शिरवाडकर, 'आपले विचारविश्व', राजहंस प्रकाशन, पुणे, २०१०
२. सिंधू डांगे, 'जैन धर्म व तत्त्वज्ञान', कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९८०
३. 'साहित्य व सामाजिक संदर्भ', कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९९६
४. 'विचारशलाका', बौद्ध तत्त्वज्ञान विशेषांक, जानेवारी ते सप्टेंबर २०१९

साभारपोच

क्र.	शीर्षक	लेखक/संपादक	प्रकाशक	पृष्ठे-मूल्य
१)	महाराष्ट्रातील परिवर्तनाच्या चळवळी आणि मराठी साहित्य	संपा हंसराज जाधव, कैलास पब्लिकेशन, संभाजीनगर		४६४-६२५
२)	मोहरम	हंसराज जाधव	लोकवाङ्यग्रह, मुंबई.	१८४-२५०
३)	गुणगुण गाणी	प्र.श्री. जाधव	अनुसुगंध प्रकाशन, नांदेड	३२-६०
४)	बोली विज्ञान	ॲटंडुंबर सरवदे	भाषाविकास संशोधन संस्था, कोल्हापूर.	२२२-२८०
५)	फोडीले भांडार	संपा. नंदकुमार मोरे	भाषा विकास संशोधन संस्था, कोल्हापूर.	२३२-४००
६)	मराठी भाषा संधी आहे सर्वत्र	सुरेश वार्दिले	शिवाजी विद्यापीठ मराठी शिक्षक संघ, कोल्हापूर.	७८-१२०
७)	मध्ययुगीन मराठी वाङ्याचा इतिहास	ल. रा.नसिराबादकर	भाषा विकास संशोधन संस्था, कोल्हापूर.	४५२-६००
८)	व्यावहारिक मराठी	भाषा विकास संशोधन संस्था, कोल्हापूर.		४७४-६००
९)	बाईचा दस्तऐवज	श्रीनिवास मस्के	अक्षर वाङ्य प्रकाशन, पुणे.	१२८-२२५
१०)	हँपी होमच्या भिंतीआड	छाया बेले	साहित्याक्षर प्रकाशन, संगमनेर.	१०८-१८०
११)	साहित्यांदंडी २०२४	संपा दत्ता डांगे	इसाप प्रकाशन, नांदेड	१३६-
१२)	क्रांतीसूर्य	यादव तामगाडे	कौशल्य प्रकाशन, औरंगाबाद	८८-१२०
१३)	कोरा कागद निळी शाई -आकलनास्वाद	संपा. डॉ.महेश मंगनाळे	इसाप प्रकाशन, नांदेड.	१२६-१२०
१४)	संपूर्ण क्रांतीचे यशापयश-	बी. व्ही. आंधळे	मीरा बुक्स अँड पब्लिकेशन, औरंगाबाद	१४८-१५०
	लोकनायक जयप्रकाश नारायण			

सर्जनात्मक निर्मात्यांना नम्र आवाहन

कविता/कथा/कांडंबरी/ललित/विनोद/एकांकिका/नाटक इ. सर्जनात्मक निर्मितीला 'अक्षरगाथा'तून आवर्जून प्रसिद्धी दिली जाते. आम्ही आपल्या दर्जेदार नवनिर्मितीला प्रसिद्धी देण्यासाठी तत्पर आहोत. आपले लेखन अक्षरगाथाला पाठवावे ही नम्र विनंती.

महात्मा गांधींचे अहिंसेसंबंधी विचार आणि राष्ट्रीय एकात्मता समकालीन परिप्रेक्ष

प्रा. विकास वसराम आडे
डॉ. राजेंद्र ओंकार बेलोकार

विषय प्रवेश :

प्रस्तुत शोधनिबंधाचा विषय हा महात्मा गांधींचे ‘अहिंसेसंबंधी विचार आणि राष्ट्रीय एकात्मता’ समकालीन परिप्रेक्ष हा असून या शोधनिबंधात महात्मा गांधींजींचे ‘अहिंसेसंबंधी विचार आणि राष्ट्रीय एकात्मता’ यावर प्रकाश टाकण्यात येईल, महात्मा गांधी यांनी आपल्या विचारांची आणि तत्त्वज्ञानाची मांडणी केवळ राजकीय नाही, तर मानवतावादी दृष्टिकोनातून केली आहे. आजच्या सामाजिक, राजकीय, आर्थिक परिस्थितीकडे बघितले असता असे दिसून येते की, आज भारताच्या राष्ट्रीय एकात्मतेला भेडसावणाऱ्या अनेक समस्या ह्या डोके वर काढत आहेत. त्यामध्ये जातीयवाद, भाषावाद, प्रांतवाद, नक्षलवाद, दहशतवाद आर्थिक विषमता, आंदोलनाची बदलते हिंसक स्वरूप गरिबी-बेरोजगारी, वाढते गुन्हेगारीकरण यांसारख्या समस्यांनी राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर प्रश्नचिन्ह निर्माण केलेले आहे. अलीकडील काळात तर राजकारणाचे स्वरूप हे दिवसेंदिवस बदलत चाललेले आहे राजकारण आणि जात, राजकारण आणि धर्म, राजकारण आणि भाषा, राजकारण आणि प्रांतवाद असे राजकारणाचे समीकरण झाले असून यामुळे कुठेतरी राष्ट्रीय एकात्मतेला तडा जाऊ शकतो, यात तिळमात्र शंका नाही. आजच्या या विषमतापूर्ण काळात महात्मा गांधींचे ‘अहिंसेसंबंधी

तत्त्वज्ञान व विचार’ हे उपयुक्त व प्रासंगिक आहेत. भारतीय राष्ट्रीय एकात्मता ही कायम टिकून ठेवायची असेल, तर महात्मा गांधींचे अहिंसे संबंधी विचारच एक पर्याय होऊ शकतो. महात्मा गांधींजींनी केवळ विचारांची मांडणी केली नाही, तर त्याला कृतिरूप दिले व अनेक जाती, धर्म, पंथ, भाषा व वर्ग असणाऱ्या भारतीयांना एकतेच्या सूत्रामध्ये बांधून ब्रिटिश साम्राज्यवादाविरुद्ध स्वातंत्र्य आंदोलनाचे रणसिंग फुंकले व स्वतंत्र भारत जगाच्या नकाशावर उदयास आला.

प्रस्तावना :

आधुनिक भारतीय विचारसरणीमध्ये महात्मा गांधी यांचे स्थान अनन्यसाधारण स्वरूपाचे आहे. महात्मा गांधीजी हे राजकीय विचारवंतांच्या कसोट्यांवर खरे उतरत नसले, तरीही राजकीय विचारात त्यांनी मोलाची भर घातली आहे. महात्मा गांधी यांनी केवळ राजकीय नाही, तर सामाजिक, शैक्षणिक, धार्मिक, आर्थिक अशा विकासाच्या सर्व घटकाला छेद देणाऱ्या विचारांची मांडणी केली आहे. आज भारताला स्वातंत्र्य मिळून ७५ वर्ष पूर्ण झाली, तरीही देशांमध्ये राष्ट्रीय एकात्मतेला आव्हान ठरणाऱ्या अनेक समस्या डोके वर काढत आहेत. त्यामध्ये जातीयवाद, भाषावाद, प्रांतवाद, नक्षलवाद, दहशतवाद, बेकारी व बेरोजगारी, दारिद्र्य व कुपोषण, आर्थिक विषमता, वाढत्या शेतकऱ्यांच्या आत्महत्या, महिला हिंसाचार,

राजकीय हिंसाचार, वाढते गुन्हेगारीकरण अशा अनेक समस्याने राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर आव्हान निर्माण केले आहे. आज आंदोलनाचे स्वरूप बदलले असून आंदोलनाला हिंसक स्वरूप प्राप्त होत आहे. त्यामुळे राष्ट्रीय संपत्ती बरोबरच सर्वसामान्यांना हिंसेला बढी पडावे लागते. म्हणून अखंड भारताचे स्वप्न पाहणाऱ्या गांधीजींचे अहिंसे संबंधी विचार व तत्त्वज्ञान हे आजही प्रासंगिक व उपयुक्त आहेत. महात्मा गांधी हे एकमेव असे व्यक्तिमत्त्व होते की, अनेक जाती, धर्म, पंथ, वर्ग व भाषेमध्ये फाटाफूट झालेल्या भारतीय समाजाला एकत्र आणून भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनाला सुरुवात केली. ज्यांनी सर्व मानव जातीच्या विचार केला भारताला स्वातंत्र्य मिळवून देण्यामध्ये त्यांची योगदान हे अलौकिक आहे. ब्रिटिश साम्राज्यवादाच्या दडपणाखाली भारत हा अनेक प्रांतांमध्ये विभागलेला देश होता अशा विषम परिस्थितीत भारतीयांना एका झेंड्याखाली आणून स्वतंत्र भारताच्या आंदोलनाचे रणशिंग फुकणारे महामानव महात्मा गांधी यांनी ब्रिटिश साम्राज्य वादाविरुद्ध अहिंसक लढा दिला. स्वतंत्र भारत उदयास आला. म्हणून महात्मा गांधीजींची अहिंसेसंबंधी विचार आज एकसंघ व एकात्म भारत व त्या समोरील समस्यांचे निर्मूलन करण्यासाठी उपयुक्त व प्रासंगिक आहेत.

अभ्यासाचा उद्देश-

१. महात्मा गांधीच्या अहिंसेसंबंधी विचारांचा व तत्त्वज्ञानाचा आढावा घेणे.
२. महात्मा गांधीचे अहिंसेसंबंधी विचार

आणि राष्ट्रीय एकात्मता समकालीन परिप्रेक्ष्ण याचा आढावा घेणे.

संशोधन पद्धती :

प्रस्तुत शोध निंबधासाठी माहिती संकलन आणि विश्लेषण पद्धतीचा अवलंब करण्यात येईल, शोध निंबधाच्या विषयाशी संबंधित द्वितीय माहिती स्रोताचा वापर करण्यात येईल ज्यामध्ये विविध संदर्भ ग्रंथ, मासिके, वर्तमानपत्रे, विशेषांक, विविध वर्तमानपत्रातील

लेख, साप्ताहिके इत्यादींच्या आधारे हा शोधनिबंध तयार करण्यात येईल.

संशोधन साहित्याचा आढावा :

१. 'महात्मा गांधीजींचे विचार- संकलन आणि संपादन' आर. के. प्रभू आणि यू. आर. राव अनुवादक - ब्रिजमोहन हेडानवजीवन मुद्रनालय अहमदाबाद- या ग्रंथामध्ये लेखकांनी सत्य व, निर्भयता, श्रद्धा, सत्याग्रह, अपरिह्र, सर्वोदय, विश्वस्तता, स्वातंत्र्य आणि लोकशाही, स्वदेशी या संकल्पनांचा समावेश केला असून त्याचा प्रस्तुत संशोधन कार्यासाठी उपयोग करण्यात आला आहे.

२. 'गांधी' - नलिनी पंडित, ग्रंथाली प्रकाशन, नेहरूनगर मुंबई, पहिली आवृत्ती, १९८६. संपूर्ण मानव जातीला सत्यवाणीचे संदेश देणारे महात्मा गांधी भारताच्या स्वातंत्र्य चळवळीतील एक प्रमुख नेते होते. अनेक जाती, धर्म, पंथ व वर्गामध्ये विभागलेल्या भारतीय समुदायाला एकत्र आणून स्वतंत्र भारताचे स्वप्न पूर्ण करणारे महात्मा गांधी हे अस्मरणीय व्यक्तिमत्त्व होते. गेल्या ७० आहेत वर्षात जे राजकीय, सामाजिक परिवर्तन घडवून आले त्याला गांधींची नेतृत्व व कार्य यांचा फार मोठा हातभार लागलेला आहे. महात्मा गांधीजींचे विचार व व्यक्तिमत्त्वाची जडणघडण सत्यनिष्ठा विश्वर्धम गांधी आणि भारतीय राजकारण, सत्याग्रह, तत्त्वज्ञान व कार्यपद्धती राष्ट्रीय सामाजिक न्याय, विकेंद्रित अर्थव्यवस्था यासंबंधी गांधीजींचे विचार व तत्त्वज्ञान याविषयी नलिनी पंडित यांनी विश्लेषणात्मक अध्ययन करून विचारांची मांडणी केली आहे.

३. राष्ट्रपिता महात्मा गांधी- ना. रा. अभ्यंकर- मौजे प्रिंटिंग व्युरो खटाववाडी गिरगाव मुंबई. पहिली आवृत्ती, १९७१. ना. रा. अभ्यंकर यांनी महात्मा गांधी पूर्व भारतातील सामाजिक व राजकीय परिस्थिती टिळकांची स्वराज्याची मागणी व भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनाचे स्वरूप गांधीजींचे भारतात आगमन व भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनाचे बदलते स्वरूप याविषयी

सखोल विचारांची मांडणी केली आहे.

४. 'कॉंग्रेसने आणि गांधीजींनी अखंड भारत का नाकारला?' राजहंस प्रकाशन, सदाशिव पेठ, पुणे २०१४. लेखक डॉ. शेषराव मोरे यांनी या ग्रंथामध्ये भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलन सत्तांतर, १९४० मुस्लीम लीग व फाळणीची मागणी, मुघल का मुस्लीम बहुसंख्या १८५७ नंतर भारतात ब्रिटिश सत्तेचा पाया व हिंदू मुस्लीम राजकीय संघर्ष, आंदोलन विश्व इस्लाम वाद व राष्ट्रबाह्यनिष्ठा, १९३५ नंतर झिनांची हिंदू मुस्लीम प्रश्न विषयक भूमिका याविषयी या ग्रंथात डॉ. शेषराव मोरे यांनी महत्वपूर्ण मांडणी केली असून त्याचा या संशोधन कार्यासाठी उपयोग करण्यात येईल.

५. 'महात्मा गांधी आणि भारतीय संविधान' - राजहंस प्रकाशन सदाशिव पेठे पुणे- २०१३. लेखक नरेंद्र चपळगावकर यांनी सारखा व खादी, स्वावलंबनाची प्रतीके, गांधींच्या आयुष्यातील शेवटचे तीन वर्ष व भारतीय राज्यघटनेची निर्मिती, ग्रामपंचायतची स्थापना व विकेंद्रित अर्थव्यवस्था, महात्मा गांधीजींच्या नेतृत्वाची जडणघडण, स्वातंत्र्य व घटना यांच्यासाठी संघर्ष, स्वातंत्र्याची तयारी व घटना समितीच्या निवडणुका, गांधी विचारातील राज्यघटना, याविषयी सविस्तर विचारांची मांडणी केली असून, त्या साहित्यांचा या संशोधन कार्यासाठी उपयोग करता येईल.

६. 'गांधी पर्व' (१) महाराष्ट्र राज्य महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई. अ. वि. पर्वते. यांनी 'गांधी पर्व' (१) या आपल्या ग्रंथात गांधीजींनी ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध चालवलेल्या आंदोलनाविषयी व अखंड भारताच्या निर्मितीसाठी महात्मा गांधीजींचे प्रयत्न व विधायक कार्यक्रमावर प्रकाश टाकला आहे. त्यामध्ये असहकार आंदोलनाचा प्रारंभ, ब्रिटिशाद्वारे होणारा अत्याचार, स्वातंत्र्यप्राप्ती वाटाघाटी व देशाची फाळणी, निर्वासितांचा लोंदा इत्यादी. असामान्य परिस्थितीची सखोल चिंतन व विवेचन केले आहे.

७. 'माझ्या स्वप्नातील भारत' - साकेत प्रकाशन,

औरंगाबाद. 'माझ्या स्वप्नातील भारत' या ग्रंथात महात्मा गांधीजींनी स्वातंत्र्योत्तर भारत हा सर्वांगीण दृष्टिकोनातून विकसित व अहिंसात्मक निर्माण होण्यासाठी महत्वपूर्ण तत्त्वज्ञान स्पष्ट केले आहे. त्यामध्ये पाश्चिमात्य संस्कृती पासून भारतीय संस्कृतीला विभक्त ठेवून भारतीय नैतिक व बहुभाषिक, बहुधर्मीय संस्कृतीचे संवर्धन करणे, भारताची आर्थिक उन्नती करण्यासंदर्भात ग्रामस्वराज्य, समाजवाद, सर्वोदय, विवेकशील औद्योगिकीकरण यांचा अवलंब करणे, त्याचबरोबर जातीयता, अस्पृश्यता निवारण, स्त्रीशक्ती, युवक व आव्हाने स्वातंत्र्योत्तर भारताचे ध्येय काय असावे, विकासाचा मार्ग कोणता असावा. त्याचा परामर्श गांधीजींनी घेतला आहे. आपण व आपले राष्ट्र एवढे शक्तिशाली असले पाहिजे की, जगाने आपल्या विकास कार्याकडे बघून सर्वाना संरक्षणाची हमी वाटली पाहिजे. गांधीजींनी आपली ध्येय धोरणे सहिष्णू न्यायी असे असावे, असे विश्लेषण या ग्रंथात केले आहे.

८. 'गंगेमध्ये गगन वितळले' - राजहंस प्रकाशन सदाशिव पेठ पुणे- लेखक अंबरीश मिश्र यांनी 'गंगेमध्ये गगन वितळले' या ग्रंथात गांधीजींचे व्यक्तिमत्त्व व गांधी महामानव होते. माणूस जोडण्याची अपूर्व कला गांधीकडे होती. अफाट संघटन कौशल्य सत्य व अहिंसे चे उपासक कृतिशील गांधी इत्यादी. दृष्टिकोनातून गांधी रेखाटला आहे. या ग्रंथाचे एकूण आठ भागात विभाजन करण्यात आले असून, संशोधन कार्यात हा ग्रंथ महत्वाचा मार्गदर्शक ठरतो.

९. 'एकविसाव्या शतकातील गांधी' - परधाम प्रकाशन, पवनार वर्धा. २०१०. लेखक वासंती सारे यांनी 'एकविसाव्या शतकातील गांधी' या आपल्या ग्रंथात एकविसाव्या शतकात गांधी विचारांची प्रासंगिकता स्पष्ट केली आहे. त्यासाठी १० प्रकरणात त्यांचे विभाजन केले आहे. त्यामध्ये संकट जागतिकीकरणाचे उत्तर गांधीच. गांधी तत्त्वज्ञान सर्वोदय, अहिंसा, गांधीजींची जीवनपद्धती आणि २१ व्या शतकात तिची

उपयुक्तता सत्याग्रहाचा जन्म व विकास, गांधी एक अर्थशास्त्रज्ञ गांधीजी व आर्थिक प्रगती, शोषण मुक्त समाजासाठी खादी, जीवन शिक्षण पद्धती स्त्रीमुक्ती आणि गांधीजी इत्यादी. गांधी विचारावरील लेख लिहून पुस्तक रूपात संपादन केले आहे. त्याचा या संशोधन कार्यासाठी निश्चितच उपयोग होईल.

महात्मा गांधीचे अहिंसे संबंधी विचार :

सत्याप्रमाणे च गांधीजींनी आपल्या तत्त्वज्ञानात अहिंसा या तत्त्वाला अतिशय महत्त्व दिले आहे. सत्य आणि अहिंसा या दोन गोष्टी परस्पर पूरक आहेत. अहिंसेच्या मागानि सत्य प्राप्त होते. सत्य हे साध्य असून ते प्राप्त करण्यासाठी अहिंसा हे आत्मबलाचे उत्तम साधन आहे. महात्मा गांधीजींनी सत्याला ईश्वर मानले असून अहिंसेच्या मागानिच ईश्वर प्राप्ती होऊ शकते असे सांगितले आहे. सत्य व अहिंसा एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. कारण सत्य व अहिंसा एकमेकापासून अलग करणे कठीण असते. सत्य व अहिंसा या आत्म्याच्या दोन शक्ती आहेत. म्हणून गांधीजींनी अहिंसेला आत्मशक्ती असे म्हटले आहे. ‘हरिजन’ या सासाहिकातून त्यांनी अहिंसेची व्याख्या स्पष्ट केली आहे. “पृथ्वीच्या पाठीवरील वस्तुमात्राला व प्राणिमात्राला विचाराने, शब्दाने वा कृत्याने संभावनारी दुखापट टाळणे म्हणजे अहिंसा होय.” “अहिंसा म्हणजे सामाजिक प्राणी हत्या न करणे, असे गांधीजींनी म्हटले आहे. ‘अहिंसा’ शब्द गांधीजी एवढ्याच अर्थने वापरत नसत. पुष्कळ वेगळ्या अर्थने ते हा शब्द योजित. परपिडेला किंवा शोषण, डडपण, अपमान वगैरेनाही ते हिंसा समजत. एखाद्याला इजा करणे वा ठार मारणे, ही जशी हिंसा आहे तशी कोणाविषयीही मनात दृष्टता बाळगणे, ही सुद्धा हिंसाच होय. प्रत्येक व्यक्तीने आपल्या मनात हिंसिला थारा देऊ नये. अहिंसा म्हणजे जाणीवपूर्वक लेश सहन करणे, दृष्ट्यासमोर शरणागती पत करणे म्हणजे हिंसा नव्हे, तर दृष्टांच्या मनोदयाला विरोध करण्यासाठी आपल्या संपूर्ण आत्मबलाचा वापर करणे म्हणजे अहिंसा

होय. गांधीजींनी आणि अहिंसेचे तीन प्रकार पाडले आहेत.

१. निषेधात्मक हिंसा

दुसऱ्याला त्रास न देणे, दुसऱ्याची हत्या न करणे, म्हणजे निषेधात्मक अहिंसा होय.

२. विधायक अहिंसा

केवळ दुसऱ्याला त्रास न देणे म्हणजे खन्या अर्थने अहिंसा म्हणता येणार नाही, तर दुसऱ्यावर प्रेम करणे, दुसऱ्याच्या सुखासाठी झाटणे, यास विधायक अहिंसा असे म्हटले जाते.

३. निरपेक्ष अहिंसा

निरपेक्ष अहिंसा म्हणजे सत्याकडे जाण्याचा महत्त्वाचा मार्ग होय. निरपेक्ष अहिंसा ही महान व्यक्तीची अहिंसा असते.

निरपेक्ष अहिंसेची तीन उपप्रकार आढळून येतात.

१. वीर पुरुषांच्या अहिंसा

२. दुर्बुलांची अहिंसा

३. भित्रा लोकांची अहिंसा

गांधीजींनी वरील प्रमाणे अहिंसेचे तीन प्रकार सांगून त्यापैकी वीर पुरुषांची अहिंसा हीच खरी श्रेष्ठ आहे. म्हणून तिचा स्वीकार केला होता. त्यांच्या मते, अहिंसा हे साधन स्वीकारणे ते आचरणात आणणे, ही अत्यंत अवघड गोष्ट आहे. तात्त्विकदृष्ट्या सत्य, अहिंसा ही तत्त्वे सांगण्यास योग्य आहेत, परंतु ती प्रत्यक्ष आचरणात आणणे अत्यंत कठीण आहेत. सत्य व अहिंसा या गोष्टी केवळ वैयक्तिक आचरणाच्या बाबी म्हणून आपल्याला प्रस्थापित करावयाच्या नसून गटांनी समाजाने वा राष्ट्रांनीही त्याचे आचरण करावे, असा प्रयत्न करायचा आहे.

महात्मा गांधीजींनी राष्ट्रपुढे एक अत्यंत उच्च व उदात्त आदर्श ठेवण्याचा प्रयत्न केला. पर्यायाने त्यांनी जगापुढेही आदर्श ठेवला. तपश्चर्या व साधेपणा या मागाने त्यांनी अहिंसेचे महत्त्व जगाला पटवून दिले. ‘साधी राहणी, उच्च विचारसरणी’ अशी त्यांची जीवनप्रणाली होती. दक्षिण आफ्रिकेतील वर्षभेदाविरुद्ध

आंदोलनामध्ये व ब्रिटिश साम्राज्यशाहीला विरोध व तिचा प्रतिकार करण्यासाठी त्यांनी जो सत्याग्रहाचा मार्ग स्वीकारला, तो मार्ग सत्य व अहिंसेच्या तत्त्वावर अधिष्ठित होता. अहिंसेचे अधिष्ठान असलेले, राजकीय आंदोलन उभे करून त्यांनी ब्रिटिशांच्या जुलमी राजवटीतून व गुलामगिरीतून भारताला स्वातंत्र्य मिळवून दिले. राष्ट्राचे संरक्षण करण्यासाठी अहिंसा या नैतिक साधनांचा वापर करावा असा गांधीजीचा आग्रह होता. महात्मा गांधी अंतरराष्ट्रवादी नेते होते. त्यांच्या मते, 'राष्ट्रा राष्ट्रात सलोख्याचे प्रेमाचे सहकार्याची संबंध दृढ होतील तर, महायुद्धे होणार नाही. प्रत्येक राष्ट्राने अहिंसात्मक मार्गाने दुसऱ्या राष्ट्रांशी संबंध प्रस्थापित केले तरच, शांतता व सुव्यवस्था निर्माण होईल. देशाची आर्थिक, सामाजिक व राजकीय जीवन सुरक्षित चालवून अहिंसा सत्याग्रह याद्वारे सामाजिक संबंध सुधारतील.'

महात्मा गांधीजी हे सत्य आणि अहिंसेची व मानवतेची पुजारी होते. त्यांनी अहिंसेसंबंधी तत्त्व आपल्या जीवनात अंगीकारले होते. ते स्पष्ट करताना म्हणतात. 'Nonviolence is the first Article of my faith- it is also article of my creed-. in Non-Violence never consist in dying not in killing Non- Violence is a greatest tone at the disposal of mankind it is mightier than the mightiest weapon of destruction of destruction devised by ingenuity'

महात्मा गांधीच्या दृष्टीने 'हिंसा पशूचा, तर अहिंसा हा सुसंस्कृत मानवाचा धर्म आहे.' पशूला शारीरिक सामर्थ्यांशिवाय अन्य काही कळत नाही. परंतु मानवाने त्यातून उच्च धर्माचे आत्मबलाच्या धर्माचे पालन केले पाहिजे. पशूतेला पशूतेने उत्तर देणे म्हणजे आपली बौद्धिक, आत्मिक व नैतिक दिवाळखोरी मान्य करणे होय. यासंदर्भात गांधी तत्त्वांचे पुरस्कर्ते भारताचे पहिले राष्ट्रपती डॉ. राजेंद्र प्रसाद म्हणतात 'यदि हमे किसी बात से कष्ट होता है तो हमे माननाही

पडेगा की दुसरो के साथ भी वही भरताव किया जाय तो वह भी ऊस कष्ट का अनुभव करेंगे 'इसलिये कोई ऐसा काम जिसमे हमे मानसिक या शारीरिक कष्ट पोहचता हो, हम दुसरो के लिए भी ना करे ऐसा अहिंसा का मुलतत्व है।' दृष्टतेसमोर शरणागती पत्करणे, असा अहिंसेचा अर्थ नाही, तर दृष्टपणाच्या जुलमाचा अन्यायाचा प्रतिकार करण्यासाठी आपल्या संपूर्ण आत्मबळाचा वापर करणे, ही खरी अहिंसा होय. अहिंसा हे सर्वश्रेष्ठ बळ आहे. अहिंसेच्या मार्गाने लढा देणे म्हणजे योग्य युद्ध होय. ते सकारात्मक विधायक व गतिमान स्वरूपाचे असते. सामाजिक, राजकीय बदल घडवून आणण्याच्या दृष्टीने अहिंसा निश्चितपणे एक शक्तिशाली शस्त्र आहे. गांधीच्या अहिंसेच्या शस्त्राची माहिती सांगताना फेड्रिक बॉन फिशर म्हणतात, 'गांधींची अहिंसा म्हणजे एक विधायक तत्त्व, आक्रमक राजकीय शस्त्र होय.' गांधींची अहिंसा म्हणजे सामाजिक दुर्बलता किंवा निष्क्रियता नव्हती, तर ते एक सर्वोच्च कोटीचे शौर्य होते. ते दुबळ्यांचे नव्हे, तर शुरांचे शस्त्र होते. तिथे हिंसेला स्थान नव्हते. गांधींना भित्रेपणापेक्षा हिंसा चालत होती. हिंसक व्यक्ती कधी तर कधी अहिंसे कडे वळेल, ही आशा असते. पण भेकड माणूस अहिंसेचे पालन कधीच करू शकत नाही. भ्याडपणा व अहिंसा यांच्यात निवड करण्याचा प्रश्न आलाच, तर हिंसा पत्करावी. या संदर्भात गांधी म्हणतात, 'यदि हमारे हृदय मे हिंसा भरी है। तो हम अपनी कमजोरी को छुपाने के लिए अहिंसाका आवरण पहननेसे हिंसक होना अच्छा है।' युद्ध म्हणजे मानवाला लागलेला एक शाप आहे. शस्त्रास्त्रे यांची दिमाखात प्रदर्शन करणे हे प्रगतीचे नव्हे, तर अवनीतीचे लक्षण आहे. जग अहिंसेच्या मार्गाने गेले तरच शांतता लाभेल. हिंसेकडून अहिंसेकडे जाणे यातच मानवाचा खरा विकास आहे. केवळ अहिंसेद्वाराच शांतता, विश्वबंधुत्व आणि मानवी कल्याण साधने शक्य होईल असा त्यांचा दृढ विश्वास होता. भारतालाच नाही, तर जगाला भावीकाळात गांधीच्या अहिंसेचा मार्ग

स्वीकारण्याखेरीज पर्याय उरलेला नाही. सध्याच्या जगात विचार केल्यास जगात हिंसा, रक्तपात, फसवणूक, भ्रष्टाचार, नक्षलवाद, दहशतवाद, जातिवाद, भाषावाद व प्रांतवाद यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग गांधी विचारातच दिसून येतो. या संदर्भात पंडित कृष्णदास पालीबाल म्हणतात, ‘आज के आंतरराष्ट्रीय संसार मे स्थायी, शांती वास्तविक लोकतंत्र व सच्ची स्वाधीनता की स्थापना के लिये अहिंसा के शिवाय और कोई उपाय नहीं है। अहिंसाही उनका एक मात्र तथा सर्वोत्तम उपाय है इसलिये महात्मा गांधी २१ वी सदी के मसीहा है।

महात्मा गांधींचे अहिंसे संबंधी विचार आणि राष्ट्रीय एकात्मता समकालीन परिप्रेक्ष्ण :

१. व्यवहारिक अहिंसा-

महात्मा गांधींजींनी सत्य आणि अहिंसा यांसारखी नीतित्वे किंवा सर्वसंग त्याग केलेल्या ऋषिमुर्मिंसाठी नसतात, तर सर्वसामान्य लोकांना दैनंदिन व्यवहारात ती मार्गदर्शक ठरतात. असे गांधींजींना वाट असेल म्हणून सर्व सामान्य माणसाच्या जीवनात उद्घवणाऱ्या हिंसेच्या प्रश्नांचा त्याग करून त्यांना मार्गदर्शन करण्याची क्षमता अहिंसा तत्त्वज्ञानात असते. परंतु त्याला व्यवहारिकतेची जोड असली पाहिजे. गांधींजींचे अहिंसेसंबंधी विचार काल्पनिक नव्हते, तर ते व्यावहारिक होते. त्यांनी मानव जातीसंपत्तीची हानी पोहोचविणाऱ्या जीव जंतूस मारण्याची संमती देतात, परंतु गांधींजींच्या अहिंसा विचारांचा मूळ भाव हाच आहे की, व्यक्तिने अहिंसेचे पालन पूर्ण केले तर हिंसक जीव सुद्धा व्यक्तिला हानी पोहोचणार नाहीत.

२. अहिंसक समाज :

गांधींजींच्या मते, अहिंसा केवळ व्यक्तिगत सद्गुनंच नाही तर ते एक सामाजिक सद्गुण सुद्धा आहे. त्याचा विकास इतर सद्गुनासारखाच केला पाहिजे. साधारणतः समाजातील लोकांचे दिवाण-घेवाण परस्पर व्यवहार हे अहिंसक मार्गनिच झाले पाहिजे. गांधींजींचे

असे म्हणणे होते की, त्याचा मोठ्या प्रमाणात राष्ट्रीय तसेच आंतरराष्ट्रीय स्तरावर केला गेला पाहिजे.

३. अहिंसा आणि राष्ट्रधर्म :

महात्मा गांधींजींच्या मते, जे राष्ट्र अहिंसेला जेवढे जास्त महत्त्व देईल. तेवढ्या लवकर ते स्वतंत्र होईल, एक गोष्ट निश्चित आहे ते म्हणजे अहिंसेवर विश्वास ठेवणाऱ्या समाजामध्ये लहानात लहान राष्ट्र सुद्धा मोठ्या राष्ट्राच्या समान असेल जर भारतात अहिंसेच्या मार्गावर आपला विकास करायचा असेल, तर त्यासाठी अहिंसेच्या मार्गाचा स्वीकार करणे गरजेचे आहे.

४. राष्ट्राचे संरक्षण आणि अहिंसा :

आज सर्वत्र जगामध्ये दिसून येणारी शस्त्र स्पर्धा याकडे बघितले असता असे दिसून येते की राष्ट्रीय सुरक्षितता हा राष्ट्राच्या एकात्मतेसमोर एक गंभीर प्रश्न निर्माण झालेला आहे अशा या विषम परिस्थितीमध्ये राष्ट्राचे संरक्षण करणे हे महत्त्वपूर्ण वाटत आहे त्यासाठी हिंसेची प्रीती तर हिंसेने देणे म्हणजे मानव जातीचा नाश करणे होय. अशा या विषम परिस्थितीमध्ये हिंसेचा वापर न करता किंवा शस्त्रास्त्राचा वापर न करता राष्ट्रीय सुरक्षितता निर्माण करण्यासाठी गांधींजींच्या अहिंसे संबंधी विचारांना आत्मसात करणे गरजेचे आहे.

५. महात्मा गांधी अहिंसा आणि आध्यात्मिक मानवतावाद :

महात्मा गांधींजींनी मानवतावादी तत्त्वप्रणालीची मांडणी केली नाही, परंतु सत्याच्या शोधासाठी प्रयोग करीत असताना व भारतीय माणसाची प्रतिष्ठा प्रस्थापित करण्यासाठी अहिंसक पण लढाऊ कृती करीत असताना त्यांनी जे प्रकट तत्त्वचिंतन केले व विचार मांडले; त्यामधूनच त्यांची मानवतावादी भूमिका व विचार प्रणाली समजून घ्यावी लागते. ते केवळ मानवतावादी मूल्यांना प्राधान्य देणारे विचारत नव्हते, तर मानवतावादी मूल्यांचा प्रत्यक्ष साक्षात्कार सामान्य माणसाच्या जीवनात घडावा, यासाठी

अन्यायाचा अविरत प्रतिकार करणारे कृतिशील, झुंजार पण अहिंसक क्रांतिकारक होते. महात्मा गांधीजींच्या मानवतावादी भूमिकेची भारताच्या स्वातंत्र्यलढ्यावर, भारतीय समाज जीवनावर व समाज परिवर्तनांच्या चळवळीवर दुर्गमी परिणाम झालेले आहेत. त्यांनी भारताच्या स्वातंत्र्यलढ्यात अहिंसात्मक मार्गाचा असामान्य निषेने पाठपुरावा केला. १९२० ते १९४७ या कालखंडातील ब्रिटिश सत्तेच्या विरोधात महात्मा गांधीजींनी चालविलेले अहिंसात्मक स्वातंत्र्य आंदोलन व त्याचा संघर्ष याचा परामर्श घेतला असता, महात्मा गांधीजींचा या स्वातंत्र्य आंदोलनामागचा उद्देश मानवीयता हाच होता.

राष्ट्रीय एकात्मता:

भारत हा विविधतेने नटलेला देश आहे. विभिन्न जाती, धर्म, पंथ, वर्ग, वंश, भाषा व संस्कृती यात विभागलेला आहे. अनेक समूहात गटात विभागलेला असून प्रत्येक गटांचे व समूहाचे आपापले हितसंबंध आहेत. जेव्हा या सर्व गटांमध्ये समूहामध्ये स्वार्थीवृत्तीचा त्याग होऊन सामूहिक विकासाला चालना मिळते, तेव्हा त्याला राष्ट्रीय एकात्मता असे म्हणतात. राष्ट्रीय एकात्मतेसाठी हे आवश्यक आहे की सर्व समूहामध्ये सर्व बाबतीत समानता असावी व त्यासाठी राष्ट्रप्रती दृढनिष्ठा असावी लागते. ‘राष्ट्रीय एकात्मता’ म्हणजे राष्ट्रातील सर्व लोकांमध्ये एक व्यापक निष्ठा निर्माण करणे. राष्ट्रीय हित हे जाती, धर्म, पंथ, वर्ग, भाषा, क्षेत्र यांपेक्षा श्रेष्ठ असावे. राष्ट्रीय एकात्मता म्हणजे व्यक्तिगत हित व राष्ट्रीय हित यात समन्वय प्रस्थापित करणे होय.

डॉ. वि. भि. कोलते यांच्या मते, ‘राष्ट्र म्हणजे केवळ स्वामित्वाच्या दृष्टीने भूभागाचे अखंडत्व नव्हे, तर संस्कृतीने, ध्येयाने, विचाराने व मनाने एकरूप जनतेच्या अंतःकरणातून निर्माण झालेली ती नैतिक भावना आहे. या अर्थाने भारत हे एक राष्ट्र आहे. आणि भारतीय जनता ही एक आहे. स्वार्थीवृत्ती प्रांतीयता, जातीयता, धार्मिकता इत्यादी भेदाला

बाजूला सारून जेव्हा भारतीय जनतेचे अंतकरण एकात्मतेच्या सूत्रात गुंफली जाईल, तेव्हा खन्या अर्थाने राष्ट्रीय एकात्मता निर्माण होऊ शकते.’

डॉ. भा. ल. भोळे. यांच्या मते, ‘राष्ट्रीय एकात्मता म्हणजे कोणत्याही तारेच्या सर्वकष सत्तावादापासून मुक्त असणारे ऐक्य एखाद्या विशिष्ट भूभागावर राहणाऱ्या जनतेची परस्परासह भावी काळातही लोकशाही शासनाखाली राहण्याची इच्छा म्हणजे राष्ट्रीय एकात्मता होय.’

डॉ. ब्रिजमोहन यांच्या मते, ‘राष्ट्रीय एकात्मता ही अशी एक मानसिक सामाजिक प्रक्रिया आहे की, ज्यात सर्व प्रकारचे समूह आपापल्या संकुचित निष्ठा सोडून राष्ट्राने स्वीकारलेल्या उद्दिष्टांच्या पूर्तेसाठी सहभागी होतात.’

भारतीय राजकारणात अलीकडे ‘राष्ट्रीय एकात्मता’ हा एक महत्वाचा प्रश्न होऊन बसलेला आहे. वास्तविकत: राष्ट्रीय एकात्मता ही नवीन संकल्पना नाही स्वातंत्र्यपूर्वी भारतात राष्ट्रीयत्वाची भावना जनमाणसाच्या मनामध्ये खोलवर रुजलेली होती. ब्रिटिश भारतात भारतीय जनता राष्ट्रीयत्वाच्या भावनेने एकत्र आलेले होती. दीडशे वर्ष सत्ता गाजविणाऱ्या ब्रिटिश सत्तेच्या विरोधात महात्मा गांधीजींनी अनेक जाती, धर्म, पंथ व वंशाच्या लोकांना राष्ट्रीय एकात्मतेच्या सूत्रात एकत्र बांधून राष्ट्रीय आंदोलनाचे रूपांतर जन आंदोलनात केले. राष्ट्रभिमान, राष्ट्रसेवा, राष्ट्रप्रेम या भावनेने सर्व देश एकात्म झाला. महात्मा गांधीजींनी विभिन्न जाती धर्मातील लोकांना एकत्र आणून ब्रिटिश सत्तेच्या विरोधात असहयोग आंदोलन करून अखंड भारताच्या निर्मितीला सुरुवात केली.

आज भारताच्याच नाही, तर जगातील राष्ट्रांच्या राष्ट्रीय सुरक्षितेसमोर व राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर अनेक आव्हाने निर्माण झाली आहेत. उदा. रशिया व युक्रेन, इजराईल व पॅलेस्टाईन, सीरिया व टर्की, पाकिस्तान व भारत सुद्धा याला अपवाद

आहेत. या सर्व देशांमध्ये सांप्रदायवाद, क्षेत्रीयतावाद, प्रादेशिकवाद, जातीयवाद, नक्षलवाद, दहशतवाद, आर्थिक विषमता, इत्यादी समस्यांनी राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर आव्हाने उभी केली आहेत.

भारताच्या राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर जातीयवाद, सांप्रदायवाद, प्रादेशिकवाद, भाषावाद, नक्षलवाद आणि दहशतवाद हे एक महत्त्वपूर्ण आव्हान ठरत आहेत. भारताच्या राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर दहशतवाद हे महत्त्वपूर्ण आव्हान ठरत आहे. धार्मिक मुलतत्त्ववादाच्या प्रेरणेतून दहशतवाद हा उदयास आला आहे. जम्मू काशमीर संस्थान भारतातील विलीन झाल्यापासून पाकिस्तानमधून दहशतवादाला खतपाणी घालण्याचे काम केले जात आहे. लष्कर- ए- कसाब या दहशतवादी संघटनांने वीस वर्षांच्या कालखंडात शंभराहून अधिक वेळा दहशतवादी हल्ले केले आहेत. त्यामध्ये ५० हजाराहून अधिक लोकांचा बळी गेला आहे. उदाहरणार्थ- २००१ संसद भवन वरील हल्ला, २००२ गुजरात मधील गोधरा हत्याकांड, २५ सप्टेंबर २००२ अक्षरधाम मंदिरावर हल्ला, २००५ मुंबई लोकल रेल्वेमधील बॉम्बस्फोट, २६ नोव्हेंबर २००८ मुंबई मधील ताज व ओबेराय हॉटेलवरील हल्ला, २०१० पुणे येथे जर्मन बेकरी मधील बॉम्बस्फोट, २०१९ पुलवामा हल्ला. या वरील घटनाक्रमावरून असे दिसून येते की, भारतात धार्मिक व जातीय द्वेष वाढवून भारतीय जनतेच्या मनामध्ये असुरक्षितता व भीतीचे वातावरण निर्माण करून देशाची एकात्मता नष्ट करण्यासाठी मुस्लीम मुलतत्त्ववादी संघटना दहशतवादी हल्ले करीत आहेत. म्हणून आज सर्वत्र राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर निर्माण झालेल्या समस्यांना आठ्या घालण्यासाठी महात्मा गांधींचे अहिंसेसंबंधी विचार व त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची गरज आज सगळीकडे वाटत आहे. प्रो. रुडॉल्फ अँड रुडॉल्फ असे म्हणतात की, ‘आज जगामध्ये महात्मा गांधींच्या सत्य व अहिंसेसंबंधी विचारांची प्रसार करण्याची गरज आहे, म्हणूनच महात्मा गांधींजींनी आपले संपूर्ण आयुष्य

अखंड व एकात्म भारताच्या निर्मितीमध्ये व सांप्रदायिक एकता (हिंदू मुस्लीम ऐक्य) निर्माण करण्यामध्ये अर्पण केले. एकंदरीत गांधींजींच्या व्यक्तिमत्त्वाबद्दल व जीवन कार्याबद्दल आपले विचार व्यक्त करताना अल्बर्ट आईन्स्टाईन असे म्हणतात की, ‘या भूतलावर असा एक माणसून होऊन गेला असेल, असे पुढील पिढ्यांना कोणी सांगितले, तर त्यावर त्यांचा विश्वासही बसणार नाही. यावरून असे स्पष्ट होते की, महात्मा गांधींच्या माहात्म्यात असे काय होते की, ज्यांची संमोहनी आईन्स्टाईन पासून रिचर्ड्स अटेनबरोपर्यंत, रवींद्रनाथ टागोरांपासून विनोबा भावे पर्यंत, मार्टिन ल्युथर किंग पासून नेल्सन मंडेला व बराक ओबामा पर्यंत, तसेच बाबा आमटे, जगप्रसिद्ध नृत्य कलाकार चंद्रलेखा, गडचिरोलीचे अभय बंग, अण्णा हजारे, मेघा पाटकर, अरुणा रॉय, मानवी हक्कासाठी लढत असलेली अॅन सॉन सुकी व बराक ओबामा या सर्वांचे महात्मा गांधी हे प्रेरणास्थान आहेत. महात्मा गांधींजींचे अहिंसे संबंधित विचार भारतातील नव्हे, तर जगातील सर्व प्रश्नांच्या निराकरणाचे मार्ग दाखवितात. तरीपण आज राष्ट्रीय एकात्मता टिकविण्यासाठी व शोधण्यासाठी आम्हाला विचार करावा लागत आहे. याचे कारण असे राष्ट्रीय एकात्मता आमच्यात राहिलेली नाही. या देशातील जनता मनाने एकमेकांपासून दूर गेलेली आहे, असे दिसून येत आहे.

‘अहिंसा आणि सत्याग्रह’ ही दोन तत्त्वं गांधी विचारांचा गाभा आहेत. देशाला स्वातंत्र्य केवळ गांधीप्रणीत सत्याग्रह आणि अहिंसक लढ्यामुळे मिळाले, हा दावा अतिशयेती आणि दिशाभूल करणारा आहे. मात्र, सामान्य माणसाला स्वातंत्र्य चळवळीत सहभागी होण्याची संधी आणि त्याला झेपेल असा कार्यक्रम गांधींच्या पुढाकारानेचे मिळाला, हे कोणाला नाकारता येत नाही. दांडी यात्रा हे त्याचे ठळक उदाहरण आहे.

गांधींचे अहिंसेचे तत्त्वज्ञान हा जसा अनेकांच्या टीकेचा विषय झाला आहे, तसाच तो बहुसंख्यांच्या

आकर्षणाचाही विषय आहे. त्याविषयी मोठी मतमतांतरेही आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञानात ‘अहिंसा’ गांधीच्याही आधी अनेकांनी सांगितली आहे. मात्र, सार्वजनिक जीवनात-विशेषत: राजकारणात अहिंसेच्या तत्त्वाचा वापर आधुनिक काळात कोणी केला असेल तर, तो गांधींनी. परकीय ब्रिटिश राजवटीविरुद्ध या शस्त्राचा त्यांनी कौशल्याने वापर केला. त्यामुळेच वर म्हटल्याप्रमाणे ’दे दी हमे आजादी बिना खड्ग, बिना ढाल’ हा समज मोठ्या प्रमाणावर प्रस्तुत झाला. पण देशाला स्वातंत्र्य मिळतेवेळी झालेल्या फाळणीत लाखोंची हत्या झाली, या वास्तवाकडेरी आपल्याला दुर्लक्ष करता येत नाही. शिवाय, व्यक्तिगत जीवनातील अहिंसेचे पालन आणि राष्ट्रजीवनात अहिंसेचे तत्त्व अंगीकारताना येणार? या मर्यादा या द्वंद्वाचा विचारही आपल्याला करावा लागतो. अहिंसेचा मुद्दा राष्ट्रीय-आंतरराष्ट्रीय राजकारणापुरता मर्यादित नाही. जगण्याच्या अनेक पातळ्यांवर तो आपल्या समोर येतो. जिथे सत्ता आणि संघर्ष आहे, तिथे हिंसा येते. रोजच्या जगण्यात आणि कौटुंबिक नात्यांमध्ये, सामान्य व्यवहारांमध्येही हिंसा शिरकाव करू शकते. ती टाळायची तर, संयमाची आणि सामंजस्याची वाट चोखाळावी लागते. हे लक्षात घेऊन गांधींनी व्यष्टिपासून समष्टीपर्यंत सर्वत्र अहिंसेचा मार्ग सुचवला आहे. हिंसा ही लोकांमध्ये नाही, तर ती शोषण करणार? या यंत्रणांमध्ये-व्यवस्थांमध्ये (सिस्टममध्ये) आहे, असे गांधींचे म्हणणे आहे. त्यामुळे गांधींचे अहिंसेचे तत्त्वज्ञान सर्वसामान्यांपर्यंत पोहोचवायचे असेल तर, त्याला कृती रूप दिले पाहिजे.

लोकशाही मार्गाने अहिंसक सत्याग्रहाचे अभिनव साधन गांधींनी भारतीयांच्या हातात दिले. स्वातंत्र्यानंतर सत्ताधारी बदलले, तरी अनेक ठिकाणी विकासाचे प्रश्न तसेच राहिले. विकासाच्या नव्या प्रकल्पांमधूनही पर्यावरणाच्या, पुनर्वसनाच्या समस्या उभ्या राहिल्या. त्यांच्या सोडवणुकीसाठी प्रयत्न करणाऱ्या संस्था-संघटनांना प्रसंगी स्वदेशी

राज्यकर्त्यांविरोधात सत्याग्रहावर आधारित आंदोलनांचाच मार्ग स्वीकारावा लागला. सुंदरलाल बहुगुणांचे ‘चिपको’ आंदोलन, मेधा पाटकरांच्या ‘नर्मदा’ आंदोलनापासून ते अण्णा हजारेंच्या ‘इंडिया अगेन्स्ट करप्शन’ पर्यंत असंख्य उदाहरणे यासंदर्भात देता येतील. पंजाब-महाराष्ट्रामधील शेतकीरी आंदोलन, महाराष्ट्र मधील ओबीसी व मराठा अरक्षण आंदोलन, पुण्या-मुंबईसारख्या मेट्रो शहरांपासून ते तहसीलदार कचेच्यांसमोरील धरणे आंदोलनापर्यंत यांच्या असंख्य लहान-मोठ्या आवृत्त्या आपण नेहमी पाहत असतो. हा गांधींचाच वारसा आहे, हे आपल्या लक्षात येते.

गांधींचा वारसा राजकारणापुरता किंवा अशा आंदोलनांपुरता मर्यादित नाही. गांधींचे तसे सामान्य वाटणारे व्यक्तिमत्त्व त्यांच्या सहवासात आलेल्या सर्वांना सामाजिक कामाची प्रेरणा देणारे होते. स्वातंत्र्यानंतर काँग्रेस राजकीय पक्ष म्हणून विसर्जित करावी आणि तिचे सेवाभावी संस्थेमध्ये रूपांतर करावे, ही गांधींची सूचना दुर्लक्षली गेली. परंतु, त्यांच्या विचारातून प्रेरणा घेऊन हजारो कार्यकर्ते दुर्गम खेड्यांमध्ये, जंगलवस्त्यांमध्ये गेले आणि असंख्य प्रकारची विधायक कामे त्यांनी उभी केली. वनवासी क्षेत्रातले ठक्कर बाप्पांचे काम, विनोबांची भूदान चळवळ, बाबा आमटेंचे महारोग्यांच्या सेवेचे काम अशी असंख्य उदाहरणे यासंदर्भात सांगता येतील. सर्वोदयाचा आणि ‘गरिबातल्या गरीब माणसाचा विकास’ हा अंत्योदयाचा विचार या सर्वांच्या केंद्रस्थानी होता. गडचिरोलीत डॉ. अभय बंग यांनी उभ्या केलेल्या कामामागे गांधी-विनोबांची प्रेरणा आहेच, पण विधायक कार्यांमध्ये स्वतःला झोकून देणाऱ्या असंख्य युवा कार्यकर्त्यांमध्येही प्रेरणेचा हा धागा कायम राहिलेला आपल्याला दिसतो.

निष्कर्ष:

संपूर्ण भारतीयांना अभिमान वाटावे असे उत्तुंग व सर्वांगीण विकासाच्या घटकाता छेद देणारे गांधींजींचे व्यक्तिमत्त्व केवळ भारतीयांनाच नाही, तर संपूर्ण

विश्वाला भुरळ पाडणारे असे, सहिष्णुवादी, मानवतावादी व्यक्तिमत्त्व गांधीजीचे होते. गांधीजींच्या तत्त्वज्ञानाने केवळ भारतीयांनाच नाही तर, पाश्चात्य देशातील मार्टिन ल्युथर किंग नेल्सन मंडेला, ब्राक औबामा यांचा व्यक्ती विकासावर गांधीजींच्या तत्त्वज्ञांचा विलक्षण प्रभाव पडल्याचे दिसून येतो, महात्मा गांधींच्या स्वप्नातील सुदृढ व बलशाली, सर्वोदयी, समाजवादी भारत पाहावयाचा असेल तर, आज भारतात राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर निर्माण झालेल्या समस्यांच्या जोखडातून भारताता सोडविणे अगत्याचे व अपरिहार्य आहे. भारताच्या या पवित्र भूमीवर अनेक नेतृत्वांचा जन्म झाला व नेतृत्व केले. परंतु अनेक जाती, धर्म, पंथ वर्गामध्ये फाटाफुट झालेल्या समाजाला एकतेच्या सूत्रामध्ये बांधून भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनाचे रूपांतर जन-आंदोलनात करून ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध स्वातंत्र्याचे रणशिंग महात्मा गांधीजींनी फुंकले व एकसंघ भारताचे स्वप्न साकार केले. सद्यःस्थितीत राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर निर्माण झालेल्या समस्यांकडे दृष्टिक्षेप टाकले असता गांधीजींचे सातत्याने स्मरण होते.

आज राष्ट्रीय एकात्मता टिकण्यासाठी व शोधण्यासाठी आम्हाला विचार करावा लागत आहे. याचे कारण असे की, राष्ट्रीय एकात्मता आमच्यात राहिलेली नाही, या देशातील जनता मनाने एकमेकापासून दूर गेलेली आहे असे दिसून येते, भारतीय जनतेत सीमावाद, प्रादेशिकवाद, अंतर्गत संघर्ष चालू आहे. काही राज्यात तर नक्षलवादाने हिंसाचाराचे थैमान घातले आहे. तसेच पाणी वाटपाचे व भाषा संबंधीच्या प्रश्नाने उग्ररूप धारण केले आहे आणि दहशतवाद ही एक जागतिक समस्या बनली आहे. आम्ही आमच्या पुरतेच व आमच्या राज्यापुरतेच विचार करीत आहोत. आमची वृत्ती संकुचित होत चाललेली आहे. अलीकडच्या काळात तर धार्मिकता व जातीयता डोके वर काढीत आहे. यामुळे सर्वत्र धार्मिक व जातीय दंगली होऊ लागल्या आहेत. या समस्यांनी भारताच्या राष्ट्रीय एकात्मतेसमोर प्रश्नचिन्ह निर्माण केले आहे. जर अखंड-

एकात्म भारत निर्माण करावयाचा असेल, तर सर्व समस्यांचे निराकरण करणे आवश्यक आहे आणि हे केवळ महात्मा गांधींच्या अहिंसा तत्त्वज्ञानामुळे होऊ शकते, यात तिळमात्र शंका नाही.

संदर्भ:

१. 'आर. के. प्रभू आणि यू. आर. गव' अनुवादक - ब्रिजमोहन हेडा महात्मा गांधीजीचे विचार- संकलन आणि सांपादन नवजीवन मुद्रणालय अहमदाबाद.
२. रा. अभ्यंकर- 'राष्ट्रपिता महात्मा गांधी' - मौजे प्रिंटिंग ब्युरो खटावाडी गिरावच मुंबई. पहिली आवृत्ती, १९७९.
३. डॉ. शेषराव मोरे - 'कॅप्रेसने आणि गांधीजींनी अखंड भारत का नाकाराला?' राजहंस प्रकाशन सदाशिव पेठ पुणे २०१४.
४. नरेंद्र चपळगावकर 'महात्मा गांधी आणि भारतीय संविधान' - राजहंस प्रकाशन सदाशिव पेठ पुणे - २०१३.
५. अ. वि. पर्वते 'गांधी पर्व' (१) महाराष्ट्र राज्य महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई.
६. महात्मा गांधी- 'माझ्या स्वप्नातील भारत' - साकेत प्रकाशन औरंगाबाद.
७. वासंती सारे- 'एकविसाऱ्या शतकातील गांधी' - परधाम प्रकाशन, पवनार वर्धा. २०१०.
८. डॉ. भा.ल. भोळे. 'भारतीय गणराज्याचे शासन आणि राजकारण' पिंपळापुरी प्रकाशन नागपूर जून २००३.
९. वि. भि. कोलते 'एक राष्ट्र एक समाज -साहित्य सुधा - भाग तीन' नागपूर विद्यापीठ प्रकाशन १९९२.
१०. नलिनी पंडित - प्रथाली प्रकाशन, मुंबई.
११. डॉ. उर्मिला शर्मा व डॉ. एस.के. शर्मा 'भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन' - अटलांटिक प्रकाशन नई दिल्ली.
१२. गोपीनाथ काळमोर धर्मनिरपेक्षता और राष्ट्रीय एकात्मता ज्योती प्रकाशन जयपूर.
१३. डॉ. सदानंद मोरे 'लोकमान्य ते महात्मा' - राजहंस प्रकाशन, पुणे.
१४. गोखले द.न. 'गांधीजी मानव नि- महामानव' मौज प्रकाशन, खटावाडी गिरावच मुंबई.
१५. रामचंद्र गुहा 'गांधी नंतरचा भारत', मॅजेस्टिक पब्लिक हाऊस मुंबई.
१६. अंबरीश मिश्र - 'गंगेमध्ये गणन वितळले', राजहंस प्रकाशन सदाशिव पेठ, पुणे.
१७. शेषराव मोरे 'कॅप्रेसने आणि महात्मा गांधीजींनी अखंड भारत का नाकाराला' राजहंस प्रकाशन पुणे.
१८. शेषराव मोरे 'मुस्लिम मनाचा शोध', राजहंस प्रकाशन, पुणे.
- १९.. नहर कुरुंदकर 'जागर', देशमुख आणि कंपनी प्रकाशन, पुणे.

प्रा. विकास वसराम आडे
राज्यशास्त्र विभाग, सी.जे. पटेल महाविद्यालय, तिरोडा.
भ्र. ९७६४१७६७८३.

डॉ. राजेंद्र ऑंकार बेलोकार
राज्यशास्त्र विभाग, एस. एन. मोरकला, वाणिज्य आणि
विज्ञान महाविद्यालय, तुमसर जिल्हा भंडारा.

विभाग दोन : जन्मशताब्दी विशेष लेखमाला

अण्णा भाऊ साठे : वर्गीय व जातीय साहित्य

●
शरद पाटील

अण्णा भाऊंचे पुनर्मूल्यांकन

अण्णा भाऊंशी, त्यांच्या कलापथकांशी, पहिला परिचय १९४५ साली ते धुळ्याला आले असता झाला. तेव्हा मी जे. जे. स्कूल ऑफ आर्ट्स सोडून नुकताच कम्युनिस्ट पक्षाजवळ आलो होतो. तेव्हापासून त्यांना ऐकले व वाचले. त्यांचे एक कलापथक होते तेव्हा आणि दोन कलापथके झाल्यानंतरही.

अर्थात, भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष ६४ साली दुगंभगण्याआधीच त्यांचे कलापथक दुभंगले होते. अभंग कलापथक जोपासण्यास कॉ. बी. टी. रणदिवेंचा पुढाकार असला तरी, दोन्ही पथके कॉ. एस. ए. डांगेचीच भक्त राहिली आणि पक्ष विभाजनानंतर भाकपबरोबर, कलापथक विभाजनानंतर जास्त लोकप्रिय कलापथक कॉ. अमर शेखांचे राहिले, पण वग केवळ अण्णा भाऊंचेच व गाणी त्यांचीच.

अण्णा भाऊंच्या ‘अकलेची गोष्ट’ सारखा लोकप्रिय वग कोणी लिहिला नाही. त्यांची ‘मुंबईची लावणी’ अजोड आहे. त्यांचा ‘स्टॅलिनग्राडचा पोवाडा’ म्हणारे कॉ. द. ना. गव्हाणकर लेण्याच्या मूर्तीसारखे डोळ्यापुढे आहेत. त्यांची गाणी त्यांच्या काळात कातळातून उसळलेले पावसाळी प्रवाह होते. हे सर्व

पूर्वप्रसिद्धी: नवभारत, एप्रिल-मे-जून, १९९४) ‘सत्यशोधक जागर’ मधून कॉ. शरद पाटील जन्मशताब्दी निमित्त विशेष लेखमालेत अक्षरगाथांच्या वाचकांसाठी पुनर्प्रकाशित करीत आहोत.

त्यांनी पक्षासाठी लिहिले होते आणि तमासगीर म्हणून स्टेजवर सादर केले होते. नट म्हणून या तिघांमध्ये कोण उजवा हे ठरविणे अशक्य आहे. पण कथा व काढंबच्या लिहिताना हा माजी गिरणी कामगार तो राहत असलेल्या मुंबईच्या दलित झोपडपट्टीकडे व गावच्या बहिष्कृताकडे वळला, दलित साहित्याच्या जन्माआधी. एवढा चतुरस्र साहित्यिक व कलावंत मराठी साहित्य व कलेत दुसरा नाही पण प्राचार्य नरहर कुरुंदकर चर्चेत मला म्हणाले, “अण्णा भाऊंचं साहित्य ‘शाश्वतांच्या’ कसोटीला उतरत नाही. नारायण सुर्वेचं काव्य ‘शाश्वत’ आहे. तेच बाबूराव बागुलांबाबत. अण्णा भाऊंच्या कथा बाबूरावांच्या कथा इतक्याच ताकदीच्या आहेत. दलित लेखक अजून काढंबरीपर्यंत पोचलेले नाहीत. अण्णा भाऊंच्या साहित्यांचे पुनर्मूल्यांकन होणे गरजेचे आहे.

साहित्य व इतिहास-

अण्णा भाऊंचा मास्टरपीस ‘फकिरा’ काढंबरी आहे. तिला धरून मी विवेचन करणार आहे. तिची तुलना महाश्वेता देवींच्या ‘बिरसा मुंडा’वरील काढंबरीशी केली. जेवढी सघन फकिरा आहे, तेवढी महाश्वेतादेवींची काढंबरी नाही. उदाहरणादाखल

फकिरामधील ‘जोगणीची जत्रा’ या आदिम ‘सुपीकता विधी’ तून फकिराचे आधुनिक बंड आकार घेते. ‘दास शूद्राची गुलामगिरी’ भाग १ मध्ये मी या विधीचा आधार कसा घेतला आहे- ‘देवविवाहाचे आद्य व निर्भेळ रूप शोधून काढण्यासाठी आपल्याला लोकपरंपरेकडे वळले पाहिजे- सुटैवाने अशा वैश्विक विवाहाचा यथातथ्य वृत्तांत अण्णा भाऊ साठेनी आपल्या ‘फकिरा’ या वैशिष्ट्यपूर्ण कादंबरीत जतन करून ठेवला आहे.’

या विधीचे नाव होते ‘जोगणीची जत्रा’. सांगली जिल्ह्याच्या ज्या भागातून वारणा नदी वाहते तेथले काही शेतकरी आषाढ आमावस्येला ही जत्रा भरवीत हा काळ असतो की, जेव्हा नांगरून पडलेली जमीन कामोदीपित होऊन स्वर्गीय रेतोत्सर्जनाची वाट पाहत असते. या भागातल्या लोकांची अशी ठाम श्रद्धा होती की, जे खेडे ही जत्रा भरवते, त्याला भरपूर व भरघोस हंगामाचे वरदान मिळते. या दिवशी एक तरुण गुरुव ‘जोगी’ (संस्कृत - योगी) होतो व सर्वात देखणा सुतार युवक ‘जोगीण.’ त्यांना अनुक्रमे ‘नवरा’ व ‘नवरी’ असेही म्हटले जाई. हल्ली सीमंतिणीची मिरवणूक काढली जाते. त्याचप्रमाणे दुपारच्या प्रहरी या जोडप्याला गावच्या वेशीपर्यंत समारंभपूर्वक मिरवत नेई. ही ‘सीमंतिणी’ या विधीचा सर्वात आणीबाणीचा भाग होता. ही जत्रा भरविण्याचा मान आपल्याला मिळावा, अशी ज्या गावची आकांक्षा असे, ते आपले निवडक हत्यारबंद लोक या मिरवणुकीवर हल्ला करून जोगणीच्या हातातील खोबन्याची वाटी हिसकावून घेण्यात व तिच्यासह त्या खेड्याची सीमा पार करण्यात यशस्वी झाले तर, जत्रा भरावयाचा यापुढचा मान त्यांना मिळे. या कृत्याला ‘जोगीण नेणे’ असे म्हणत. हरलेल्या खेड्यापाशी मग जोगीच राही. पण त्याला ‘रंडका जोगवा’ म्हणत. पण जर हल्ला फसला व हल्लेखोरांना खेड्याची सीमा पार होण्याआधी गाठले तर त्यांचा शिरच्छेद करून त्यांची डोकी खेड्याच्या वेशीवर लटकावली जात. म्हणून लेखक त्याच्या

मोजक्या व साक्षात्कारी भाषेत सांगतो, ‘त्याप्रमाणे जोगणीची मिरवणूक जत्रा भरवणाऱ्या सबंध खेड्याच्या हत्याराच्या छायेत चालत असे. जर सीमंतिणीची मिरवणूक खेड्याच्या सीमेपासून सुरक्षितपणे म्हणजे जोगणीच्या हातात खोबन्याची वाटी जशीच्या तशी राहून परतली, तर देवविवाह यशस्वीपणे संपत्र झाला, असे मानला जाई. या रक्तलांछित विधीची सांगता होऊन मग उत्सव सुरू होई...’

‘देवविवाह’ हा शब्द ऐतरेय ब्राह्मणाचा आहे. ब्रह्मन ब्रहस्पती व राष्ट्रीय (क्षत्र) वाक् याचा तो विवाह असल्यामुळे तो ‘देवविवाह’ म्हटला गेला. त्यामुळे तो ‘द्यो’ (आकाश) व ‘पृथ्वी’ यांचा ‘देवविवाह.’ त्यात आकाशदेवाचे वीर्यस्खलन पावसाच्या रूपाने पृथ्वीच्या योनीत पडते आणि त्यामुळेच निसर्ग (विश्व) व मानवसमाज यांचे पुनरुत्पादन होते, हा आदिमांचा समज. या देवविवाहाची जोगिणीच्या जत्रेसारख्या माया (उर्वरा / मुपिकता) नक्कल केली की, वैश्विक देवविवाहाची चेतना / आज्ञा दिली जाऊ शकते, असा आदिम कृषकांचा विश्वास.

पण जोगिणीच्या जत्रेमुळे वेळेवर भरपूर पडणारा पाऊस शिगावप्रमाणे चार मैलांवरच्या वाटेगावावरही पडत होता. मग उंदं पीक शिगावातच का येत होते, वाटेगावातच तेवढे का नाही, कारण हा शेतीसाठी व शेतकऱ्यांचा, मुख्यतः वरच्छ शेतकरी जातीचा सण होता. गावाकुसाबाहेरील महार, मांग व रामोशींचा, बिन शेतकरी जातीचा नव्हता. त्या वेळी जत्रा या महिना-पंधरा दिवस चालत. जत्रेकरिता सुटलेल्या बैलगाड्यांनी व माणसांनी शिगावची शेती खतवली जाई, म्हणून उंदं पीक येई.

ब्राह्मणीकरण-

फकिराचा बाप राणोजी मांग कोणत्या भावनेने उद्युक्त होऊन जोगिणीची जत्रा शिगावहून वाटेगावला आणण्यासाठी आत्मसमर्पणाचा निर्णय घेतो, हे अण्णाभाऊ दाखवतात-

“जर आपण ती जोगणी आणली, तर

गावावर अनंत उपकार होतील. जे बाजीबानं केलं, ते एका मांगानं केलं असं लोक म्हणतील. आपल्या गावात जत्रा भरेल. भोवतालचे लोक जत्रेला येतील. प्रत्येक माणूस म्हणेल, 'राणोजीनं ही जत्रा भरवली.' शंकरराव पाटील 'शाब्बास' म्हणेल. जर जगलो तर पाठ थोपटील आणि जर आपण.... तर नाव होईल. डंका वाजेल. गावासाठी गेला म्हणतील. मरण कधी तरी येणारच. ते जर जोगणी आणीत असता आलं, तर गावावर उपकार होतील. आपल्या अंगावरच्या जखमा गावाच्या काळजावरच्या मोहरा ठरतील....

'पण मग आई, बाबा, फकिरा, साधू, राधा यांचं काय ? ही कशी जगणार? म्हातारपणी त्यांना कोण ? पोरं मोठं व्हायला दहा वर्ष हवीत. तोवर ते पाच जीव कसे जगणार?....

'काय होतंय त्यांना ? जगतील ती ! आपण नव्हतो, तेव्हाही माणसं जगतच होती की, पुढंही जगणार आणि गावावर उपकार करणारा माणूस इथं जन्मला, याची पाटलाला खात्री वाटेल. विष्णुपंताला आनंद होईल.' (पान ९) हा विष्णुपंत गावचा केवळ कुलकर्णीच नाही, तर शंकरराव पाटलापेक्षाही मोठा वतनदार आहे. त्याच्या प्रचंड वाढ्याचा उल्लेख वारंवार येतो. पाटलांच्या वाढ्याचा नाही. वाढ्यासारखीच विष्णुपंतांची वतन - जमीन असणार. जोगिणीच्या जत्रेने फायदा या वाढ्यातल्या जारींचा होणार होता. जोगिणीची जत्रा वाटेगावला येण्यापूर्वी मांगांचे जीवन कसे होते, हे जे अण्णा भाऊंनी रंगवले आहे, ते इतर बहिष्कृत जारींना उपासमारीबाबतीत लागू होते-

'त्या निवडुंगात ती घरं (मांगवाढ्याची) कशीबशी उभी होती. ती उसाच्या पाल्याची घरं भेदरल्यासारखी भासत होती. त्यांच्या डोकीवरच आकाश आता काळवंडलं होतं. त्यामुळं त्यांचं धाबं दणाणलं होतं. मधूनच एखादं घुबड घुत्कारत होतं. मध्येच पिंगळा किजबिजत होता. अस्सल नाग व्हला पक्षाची शिकार करण्यासाठी सरपटत होते. तर त्यांच्याशी हाडवैर बाळगणारी मुंगसं त्या नागावर रापत

होती. काही ठिकाणी त्यांच्या झटापटीही सुरु झाल्या होत्या. सापाचं गुरगुरणं आणि मुंगुसाचं चिरकणं ऐकून मांगाची पोरं गर्भगळीत होऊन आयांच्या कुशीत अधिकाधिक शिरत होती. पसरलेले पाय पोटाशी धरत होती. मृत्यू त्यांच्या उशापायथ्याला वळवळत होता. तिथं किती माणसं आहेत, याची गावाला माहिती नव्हती. ती काय खातात याची कोणाला काळजी नव्हती. मात्र मांगवाडा या निवडुंगात आहे, हे सर्वांना माहीत होतं. ते सर्व सनदशीर शिपाई आहेत. गावच्या राखणदारीची धुरा त्यांच्या मानेवर असून ते गावचे नोकर आहेत, हे कायद्यानंही मान्य केलं होतं. गावात नि रानात जे काही होईल, त्याची जबाबदारी त्या मांगावर होती. एक जरी पेंढी इकडची तिकडे गेली, तरी सनदशीर शिपाई म्हणून त्यांना जाब विचारला जात होता. ते दर दसऱ्याला मानाची तलवार पूजत. त्या वस्तीत दारिद्र्य आणि तलवार यांचं ऐक्य जगावेगळं झालं होतं. ज्यावेळी त्यांना इनाम म्हणून जमीन दिली, त्यावेळी अवधी तीन घरं होती, पण आता ती पन्नास झाली होती. जमीन पुरत नव्हती... शेतकीची अवजारं नव्हती आणि मांग पिचत होते. आकाशातून पावसाच्या धारा लागल्या, की मांगाच्या डोळ्यातून आसू गळू लागत. मजुरीची दारं बंद होऊन भुकेची आग पेटे. पोरं रङ्गू लागत. म्हातारी टाचा घासू लागत. तरणी कंबर बांधून पाणी पिऊन दिवस रेटीत. जुलमानं जगत. भीक मागणं अपमान वाटणारी ही जात खुशाल भुकेकडे पाहत विचार करी. विचार करकरून दमे आणि मग तिच्यापुढं एकच मार्ग स्पष्ट होई.

सर्व जण मिळून हत्यारं काढत आणि भर पावसात, मध्यान रात्री घराबाहेर पडत. दूरदूर दुसऱ्याच्या शिवारात शिरत

आणि जे हाती लागेल ते ओरबङ्गून अगदी जिवावर उदार होऊन लुटत व परत येऊन त्या भुकेच्या जबड्यात लोटीत. ही तिथं वाहिवाट पडली होती. एक दिवस नव्हे, तर दरवर्षी सुगी येर्इपर्यंत पावसाळ्यात

दररोज त्यांना चोर बनावं लागत होतं. काहींचा सवयीनं तो धंदाच बनला होता. दारिद्र्याच वाईटाखेरीज दुसरं काय जन्मणार ?” (पान ५-६)

राणोजीच्या बलिदानानंतर जोगिणीची जत्रा मांग, महार, रामोर्शीच्या हत्यारांच्या छायेत वाटेगावात सुखरूपणे निघू लागल्यानंतरही मांगाची परिस्थिती बदलली नाही. अपवाद केवळ राणोजीच्या बापाचा, दौलतीचा होता. शिवारात सुगीची हातघाई सुरु झाली. दौलती रानात फिरू लागला. काढणी, मोडणी, खळी धुंडाळू लागला. त्याला पाहून राणोजीची आठवण होऊन गावकरी त्याच्यापुढे कणसांची रास लोटू लागले. गावानं हात सैल सोडल्यानं दौलतीचं घर भरू लागलं. (पान २४)

पण बाकी मांगं ? आषाढाच्या मध्यावर पावसानं भलताच जोर धरला. मांगं उपाशी मरू लागले. दौलतीच्या बाबतीत गावानं हात सैल सोडलेला होता, परंतु बाकीचे नादार होते. त्यांना कोणीच धनी नव्हता. (पान ४६)

दौलतीचा अपवादही वाटेगावचा नवा पाटील रावसाहेब व त्याच्या भावकीने मांगांना लावलेल्या हजेरीत फकिराशी कुरापत काढून व फकिरासक्ट सर्व कर्त्या मांगांना फरारी व्हायला लावून नष्ट केला. (पा. १२०-१२८) रावसाहेबाचे दात फकिराने पाडल्यावर शंकरराव सोडून बाकी सर्व मन्हाटे खवळल्याचे सूचित होते. ‘ती काय खातात, याची कोणाला काळजी नव्हती’ आणि ‘ते गावचे नोकर आहेत’ ही वाक्ये म्हणूनच मी जाड घशात घातली आहेत. वाटेगावकर मन्हाटांनी सगळी मांग जात गुन्हेगार ठरवून फकिरासह नऊ मांगं फाशीवर पाठवले. यावरून जातिजूट तात्पुरती होती व तीही जातिशास्त्रांच्या फायद्यासाठी होती. जर जातिविरोध चिरकालीन होता, हेच दिसते. म्हणूनच आंबेडकर म्हणाले होते की, ‘गावकुसातले गाव व गावकुसाबाहेरचे गाव, यात अग्निलोळ आहे, ते दोन शत्रूगोट आहेत, दोन देश ! तरी राणोजी गावावर जातीतीत प्रेम करतो आणि

त्याच्याकरिता कुर्बान होतो. यालाच ब्राह्मणीकरण म्हणतात. फकिरापुढेही आदर्श विष्णुपंतांचा होता. आपणही पंतांसारखं वागावं, असं त्याला वाटे (पा. ५४) आंबेडकर म्हणून म्हणतात की, ‘ब्राह्मणवादाचा आजपर्यंत पराभव झालेला नाही. ब्राह्मणवाद जातिव्यवस्थेपेक्षा सर्वगत आहे, असे त्यांना अभिप्रेत होते.

काल व साहित्यांच्या संधिरेषा-

वि. स. खांडेकरांनी फकिराला लिहिलेली प्रस्तावना दि. ५-३-५९ तारखेची आहे. तीत म्हटले आहे की, ‘या कांदंबरीत सत्यशोधक वा ब्राह्मणेतर चळवळीचे पडसाद उमटत नाहीत. फुलेंच्या काळात झालेले डेक्कन रायटर्स बिनशेतकी परप्रांतीय सावकार व शेतकरी जाती यांच्यातील होते. सावकारविरोधी संघर्षाचे निर्णय शेतकरी जातीच्या पंचायती घेत होत्या. यावरून शेतकरी जाती अजून एकजिनसी होत्या असे दिसते. मागील शतकाच्या अखेरीस ना. मे. लोखडेंनी उभारलेली मुंबईच्या गिरणी कामगारांची चळवळमुद्दा वर्गवादाकडे या शतकाच्या शेवटी वळली. याच काळात सातारा जिल्ह्यात झालेली शेतकरी चळवळ ब्राह्मण जमीनदार, सावकारविरोधी शेतकरी अशी होती. तिचे नेतृत्व मात्र शेतकऱ्यांच्या कर्जबाजारीपणाचे व भू चिंतेचे कारण असून बिनशेतकी जातीय सावकारी जमीनदारीच होती. पण सतू भोसल्याच्या बापाने त्याचा कुमजेतला जमीनजुमला गांजात फुकट टाकला.’ हे जे अण्णा भाऊंनी सांगितले, ते व्यक्तिगत सत्य असले तरी प्रातिनिधिक सत्य ठरत नाही. (पा. ६२) कारण, अण्णा भाऊ लगेच पुढे सांगतात की, ‘सतू फरारी झाल्यानंतर सावकाराच्या व्याजाच्या वद्या नि जमीनीचे गहाणाखत जाळून कुळांना मुक्त करीत फिरू लागला’ (पा. ८५). सतूच्या आईने त्याला मोलमजुरी करून वाढविला आणि तोही मिलीटरीची नोकरी सोडून आल्यानंतर मोलमजुरी करू लागला. यावरूनही शेतकरी जातीमध्ये आर्थिक पृथक्कीकरण झाले होते, परंतु वर्गविच्छेदन झाले नव्हते, असा निष्कर्ष काढायला

हरकत नाही. रणजित देसाईच्या 'माझा गाव'मध्ये देसायांविरुद्ध ते शेतकरी जातीसह गाव विरोधात गेलेले दाखवलेले आहे. यावरून वतनदार देसाई पाटलांच्या जुलमाविरुद्ध बाकी शेतकरी जाती यांचा संघर्ष सुरु झालेला दिसतो. त्याचा पडसाद चौघुल्याने मोलमजुरी करणाऱ्या सतूला हिणवण्यात उमटतो. 'लष्कारातन आला, म्हणजी राजा हूनशान आला काय ?' कुंभाराची सून शेवटी कातवरालाच जाणार.' (पा. ८३)

पण सतूचे बंड वरचढ शेतकरी जात्यांतर्गत अत्याचाराच्या परिमार्जनाने होत नाही. गर्भार महारणीला बडांगणीच्या चोरीसाठी मारून टाकू पाहणाऱ्या मथाजी चौगुल्याची खांडोळी करण्यातून सुरु होतो. (पा. ५४-८५) येथेही मुख्य संघर्ष शेतकरी जातीविरुद्ध अस्पृश्य जाती हाच आहे.

आंबेडकरांनी मुंबईच्या गिरणी कामगारात या शतकात तिशीअखेर प्रवेश केलेला असला तरी, आर्थिक लढे केवळ लाल बावटा गिरणी कामगार युनियनच करीत असल्याचे, तिचे वर्चस्व सतरीपर्यंत कायम होते. त्यामुळे दलित असूनही अण्णा भाऊ कम्युनिष्ट झाले. त्यांचे कलापथक इंडियन पीपल्स थिएटरशी संलग्न होते आणि डावे लेखक पुरोगामी लेखक संघात पकडून नेऊन त्यांना नेतृ्याच्या माळावरील लष्करी छावणीसमोर उघड्यावर गुरांसारखे दावणीत बांधले. (पा. १५७). प्रश्न हा आहे की, सतू व त्याच्याबरोबरचे फरारी यांचा दारकोंड का केला नाही आणि त्यांच्या कुटुंबीयांना नेतृ्याच्या माळावरील दावणीला का बांधले नाही ? सतूची आई बणाबाई म्हातारी होती, तर फकिराची आजी राहीबाईही म्हातारी होती आणि सतू तर फकिरा अगोदर फरारी झालेला होता. त्याचे बंड शेतकरी बंड होते.

'चौघुल्यासारखा वाह्यात ताठ माणूस उभा ठेवायचा नाही, असा त्यानं निर्धारच केला आणि त्यांचा निपटावा आरंभला. मी मी म्हणाऱ्यांना त्यानं चिरडून काढलं. सावकाराच्या व्याजाच्या व्याजाच्या व्याजाच्या निजिनीचं गहाणखत जाळून कुळांना मुक्त करीत तो

फिरू लागला. त्याच्या दरान्यानं वारणेचा किनारा हादरला... (पा. ८९) '

फकिराचे बंड अस्पृश्यांचे बंड होते. ते अस्पृश्यतेविरोधी व जाती व्यवस्थेविरोधी होण्याइतका काळ पुढे गेला नव्हता. तरी ते चिरडून काढण्याकरिता कसलाही विधिनिषेध इंग्रज सरकारने ठेवला नाही. यावरून जाती व्यवस्थेकडे ते किती धूर्तीने व दूरदर्शीपणे पाहत होते हे दिसते. ही जाणीव अण्णा भाऊना न होण्याचेही कारण वर्गवादाचे इनहिबिशन. याच इनहिबिशनखातर अण्णा भाऊनी विष्णुपंत कुलकर्णी व शंकर पाटील यांची पात्रे पूर्णपणे जात्यातीत दाखवली आहेत. आयुष्यात प्रथमच मांगवाड्यात आलेला पंत दौलतीने अंथरलेगल्या पटकुरावर बसतो. (पा. २१-२२) बापू खोत जोगणीच्या मिरवणुकीवर हळ्या करणार असतो, म्हणून तिच्या रक्षणासाठी जाणारा शंकर पाटील पंताला अखेरच्या निरोपाची मिठी मारतो. (पा. ६०). जातिव्यवस्था मानणारा काय, तिच्यात तटस्थेने राहणारा माणूस कितीही चांगला असला तरी, तो चांगला असू शकत नाही,' असे आंबेडकर म्हणतात, याची आठवण देणे उचित ठरेल.

निराकरण-

ब्रिटिश भांडवलदारी साम्राज्यशाहीने येथील जातीसमाजावर वर्गसमाजाचे क्लम केल्याने भारतीय समाज 'जातिवर्गसमाज' बनला हे आकळले या नेणीवेतून अण्णा भाऊ ही शाश्वत साहित्यकृती प्रसवले. म्हणून, अर्नाल्ड टॉइनची 'चूज लाईफ' या त्यांच्या इकडशी झालेल्या संवादात्मक पुस्तकात म्हणतो की, 'सबकॉन्शस हा काव्य व धार्मिक अंतरदृष्टीचा, सर्वभावना व उर्मीचा स्नोत आहे. (पा. १६) 'सबकॉन्शस शरीरशास्त्रीय अर्थ निमजाणीव असा नाही. तर जाणिवेच्या आवरणाखालील व म्हणून नेणीव नेणीवेतून माणूस ज्याप्रमाणे ब्राह्मणवादाला बळी ठरतो, त्याप्रमाणे साहित्य, कला, क्रांतिकारी धर्म, सत्यज्ञान इत्यादींना प्रसवतो.

सर्व पाश्चिमात्य साहित्य जाणिवेच्या

अभ्यासावर उभारले गेले आहे, असे इकेडा म्हणतो आणि टॉइनबी त्याच्याशी सहमत होतो. याचा जास्त खोलात जाऊन अर्थ हा की सर्व पाश्चात्य तत्त्वज्ञाने जाणिवेच्या प्रमाणशास्त्रावर उभी आहेत. सीग्रमन्ड प्राइडचे. (१८५६-१९३०) ‘मनोविश्लेषणशास्त्र’ जरी जाणिवेबरोबर नेणिवेचा अभ्यास करते, तरी पाश्चात्य तत्त्वज्ञाने त्यावरून प्रमाणशास्त्र बनवले नाही. ब्रिटिश कम्युनिस्ट सौंदर्यशास्त्रज्ञ खिस्टोफर कॉडवेल याने मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानात फ्राईडवादाचा समावेश करण्याचा प्रयत्न केला. पण मार्क्सवादाचे जाणिवेवर आधारलेले प्रतिबिंबवादी ‘प्रमाणशास्त्र’ त्याने बदलले नाही. इटालियन कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानी अंतोनिओ ग्राम्सी व फ्रेंच कम्युनिस्ट तत्त्ववेता लुई यांच्या योगदानाचा मोठा बोलबोला आहे आणि तो काही अंशी खरा आहे, पण त्यांनीही मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानात मूलग्रही डिपार्चस घेतलेली नाहीत आणि त्यामुळे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्राची लक्ष्मणरेषा त्यांनीही ओलांडलेली नाही.

इकेडा व टॉइनबी सांगतात की, ‘असंग व वसुबंधूसारखे (इ.स. ४००) बौद्ध तत्त्वज्ञानी व योगवादी यांनी नेणिवेचा अभ्यास करायचे प्रमाणशास्त्र तयार केले होते. (पा. २७). त्याचे नाव ‘योग्य-प्रत्यक्ष.’ म्हणजे नेणिवेला योगाद्वारे प्रत्यक्ष करणे. जाणिवेत अर्थ बाह्य वस्तू असते व कर्ता ज्ञानेंद्रियाद्वारे मन. या संबंधातून अर्थाची जाणीव जन्मते. अनुमान हे सुद्धा प्रत्यक्षाच्या आठवणीवर आधारलेले असते. पण नेणिवेच्या अभ्यासात अर्थ असतो. नेणिव व कर्ता असतो मन. येथे सेरेब्रल कॉटेक्सच्या दोन कप्प्यांचा एकमेकांशी संबंध, व्यापार व तज्ज्ञ शान अशी प्रक्रिया आहे. त्यामुळे यासाठी वेगळ्या प्रमाणाची गरज आहे. म्हणून मी मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या म्हणजे ‘अनित्यात्मक प्रमाणशास्त्र’ची मांडणी. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र व अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धी यातील सविरोध’ या माझ्या १९८२ साली प्रसिद्ध झालेल्या लेखात केली होती. (पहा. अब्राह्मणी

साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र, पा. १२२-१३१)

अब्राह्मणी सौंदर्यशास्त्र व संज्ञेमुळे गोंधळ होतो. फुले व आंबेडकर यांच्या अब्राह्मणी अन्वेषण पद्धतीपासून वेगळेपण दाखविण्यासाठी मी माझ्या अन्वेषण पद्धतीला विधायक अब्राह्मण अन्वेषण पद्धती म्हणतो. कारण, त्यांची अन्वेषण पद्धत नकारात्मक असल्याचे ‘द रिडल ऑफ राम अँड कृष्ण’ यावर उसळलेल्या वादळात ब्राह्मणी पंडितांचा प्रतिवाद कोणीही दलित बुद्धिजीवी करू शकला नाही आणि डॉ. रूपा कुलकर्णी व डॉ. य. दि. फडके यांनी आंबेडकरांचे केवळ समर्थन केल्यामुळे तेही अपुरे पडले, यावरून दिसते. ब्राह्मणी अन्वेषणपद्धती तशीच नकारात्मक आहे. तीही अब्राह्मणी योगदान एक तर दडपून टाकते किंवा विकृतपणे मांडते. भारतीय अलंकारशास्त्रात बौद्धांचे अजिबात योगदान नाही असे महामहोपाध्याय काणे यांच्या ‘हिस्टरी ऑफ संस्कृत पोएटिक्स’ मध्ये म्हणतात. याउलट माझी विधायक ब्राह्मणी अन्वेषणपद्धत दडपलेल्या अब्राह्मणी योगदानाचे पुनरुत्थान करून थांबत नाही, तर ब्राह्मणी योगदानाची साक्षेपाने मांडणी करते. कारण दोन्ही योगदानांचे सम्यक आकलन तौलनिकपणेच होऊ शकते.

दलित साहित्यिक दोन टोकांच्या भूमिका घेतात. एक तर दलित साहित्यपूर्वीचे दलितांचेही साहित्य दलित नाही, किंवा सर्व शोषितपीडितविषयक साहित्य हे दलित वा आंबेडकरवादी साहित्य नाही. पहिले टोकवाले अण्णा भाऊना दलित साहित्यिक म्हणत नाहीत. त्यात कम्युनिस्ट विरोधाचा भाग आहे. दुसरे टोकवाले आंबेडकरांनी भारतीय समाजाचे जे अनन्य वैशिष्ट्य दाखविले आहे, त्यालाच तिलांजली देतात. आंबेडकर म्हणाले होते की, ‘वर्गसमाज हा खुला समाज आहे, तर कास्ट समाज बंद.’ म्हणून माजी अस्पृश्यांचे वेगळे साहित्य निर्माण झाले आणि त्याने आदिवासी व गावकुसातील शूद्र यांच्या वेगळ्या साहित्यांना चालना दिली. ‘आंबेडकरी’ ही तथाकथित व्यापक संज्ञाही लागू पडत नाही. कारण अण्णा भाऊ

कम्युनिस्ट होते. आणि त्यांच्या काळात कम्युनिस्ट आंबेडकरांना लाखोली वहात होते. बौद्ध साहित्य म्हणायचे तर बुद्धापूर्वी वर्ण व्यवस्थाविरोधक साहित्य नव्हते काय, असा प्रश्न येईल. साहित्य हे व्यक्तिलक्षी नसते, ते समाजलक्षी असते. समाज व्यवस्थालक्षी असतो, साहित्यिक मात्र व्यक्तिलक्षी असू शकतो.

अण्णा भाऊ हे वर्गवादी साहित्यिक असले तरी, दलित म्हणून वर्गवादी साहित्याची कोंडी प्रथम त्यांनी, नेणिवेने का होईना, फोडली. हे त्यांचे ऐतिहासिक श्रेय आहे. याचा अर्थ वर्गवादी साहित्य कालबाह्य झाले आहे असा नाही.

भारतीय जातवर्गसमाज जास्त वर्गीय बनण्याकडे जात आहे. आंबेडकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे जात्यंध एकजिन्सी वर्गसमाज बनण्याकडे घेऊन जाईल एवढेच नाही, तर वर्गानाही सुकर करील.

या सर्व संदर्भात अण्णा भाऊंच्या साहित्याचे पुनर्मूल्यांकन, खांडेकरांची टीका लक्षात घेऊनही होणे आवश्यक आहे. महाराष्ट्र सरकारने त्यांचे समग्र साहित्य प्रसिद्ध केल्याने ते सुलभ होईल. कारण त्यांचे बहुतेक साहित्य अनुपलब्ध आहे, आऊट ऑफ प्रिंट आहे. ■



लोकायत विचारनांच



पुरोगामी विचारांचा एलार बुनंद कण्याच्या हेतूने २०१६ ला लोकायत विचारमंचाची स्थापना करण्यात आली. समकालीन समाजजीवनातील अस्वस्थतेच्या पार्श्वभूमीवर समविचारी लोक एकत्र येऊन मंच स्थापन केला. सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक क्षेत्रातील ज्या प्रश्नांमुळे सामाज्य माणूस होरेपळून निघत आहे अशा कलीच्या प्रश्नांवर विवेकाचा जागर करून त्यातून चलवर्लींना बळ मिळवे, या उद्देशाने लोकायत विचारमंचाचा वर्तीने दरवर्षी विवेक जागर परिषदेचे आयोजन करण्यात येते.

- विवेकी लोकांच्या होत असलेल्या हत्या, झुंडशाही, जात-धर्मकेंद्री राजकारण व तथाकथित राष्ट्रवाद या पार्श्वभूमीवर ‘मूलतत्त्ववाद आणि सांस्कृतिक संघर्ष’ (२०१६, नांदेड) या विषयावर पहिली परिषद झाली.
- शासनाच्या शिक्षण धोरणाने शिक्षण व्यवस्थेत निर्माण केलेल्या गंभीर प्रश्नामुळे ‘समकालीन शिक्षण : संधी, गुणवत्ता व समानता’ (२०१७, लातूर) या विषयावर दुसऱ्या परिषदेत वित्तन व चर्चा करण्यात आली.
- जागतिकीकरणाने निर्माण केलेल्या प्रश्नांच्या पार्श्वभूमीवर ‘जागतिकीकरण : भारतीय शेती व जातिव्यवस्था’ (२०१८, अमरावती) या विषयावर तज्जनी तिसऱ्या परिषदेत विचारांचा जागर केला.
- समकाळात भारतीय लोकशाही धोक्यात आल्याचे दिसून येत आहे. तसेच संविधानासमोर अनेक प्रश्न निर्माण केले जात आहेत. या अनुषंगाने ‘लोकशाहीपुढील आव्हाने व भारतीय संविधान’ (२०१९, औरंगाबाद) या विषयावर चौथ्या विवेक जागर परिषदेचे आयोजन केले होते.
- समाजजीवनातील विविध क्षेत्रे माध्यमांनी प्रभावीत झालेली आहेत. हे लक्षात घेऊन पाचव्या परिषदेत ‘समकालीन भारतीय समाज आणि माध्यमांची भूमिका’ (२०२०, परभणी) या विषयावर विचारमंथन करण्यात आले.
- भारतातील विषमतेच्या भीषण वास्तवाच्या पार्श्वभूमीवर ‘समकालीन भारत : विकास आणि विषमता’ (२०२२, वसमत) या विषयावर परिषदेत मांडणी करून सामाजिक चलवर्लींना ऊर्जादारी संदेश देण्याचा प्रयत्न करण्यात आले.
- भारतीय इतिहास लेखनावर अनेक वेळा प्रश्न उपस्थित करण्यात आले. या पार्श्वभूमीवर इतिहास लेखनाची चिकित्सा करण्याच्या हेतूने सातव्या विवेक जागर परिषदेत “भारतीय इतिहास लेखन व समकालीन राजकाऱा” (२०२३, जालना) या विषयावर परिषदेचे आयोजन करण्यात आले.

पुरोगामी विचाराच्या जागरासाठी महाराष्ट्रातील विविध शहरात समकालीन महत्त्वपूर्ण विषयावर परिषदेचे आयोजन वारंवार केले जावे अशी लोकायत विचारमंचाची अपेक्षा आहे.

आगामी परिषद : स्थळ --- विषय --- व दिनांक ---

संपर्क

अध्यक्ष : मा.मा. जाधव ९४२२८७४३३६

सचिव : कमलाकर चव्हाण ९४२१३८१३५०



मुः (02562) 23695

SATYASHODHAK COMMUNIST PARTY

सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्ष

General Secretary :

Sharad Patil
'Asantosh',
Wadi-Bhokar Road,
Dhule- 424 002सचिवपीस :
शरद पाटील
'असंतोष',
वाडी-भोकर रस्ता,
धुळे - ४२४००२

दिनांक : १८/८/२०२४

२१० ग्रा-

मुख्य प्रभावांशोकस आज मिळाला. आणि आवाज हे नांग पास्ट करायाचा शब्द आही आहे.

मुख्य शिक्षकांचा प्रभर गतजेद्दृष्टी ठोता-ए प्रभर नाहीला आहे. अभ्यवर्त आसे विद्यार्थक आण्यांच्याके केली नाही; स्कूलांचा तो अवलोकन वाढतो. आणि त्यांची 'पद्धतिशीर्षक' नव गत देता. मुख्य हा विद्यार्थक आठवाबी वाचक तत्त्वांकडे घेऊन जात वाणी. व्युत्पत्तीच्या दृष्टीक 'अव्यवस्थिती' हा एक जास्त विवरणी ठरतो. याचे विवरण मी त्युचिक विकासी-ना उत्तर देणारा केले लाई. पण याची जावक तत्त्वाशासन नाहीला होतो, जे 'पुढी'के तत्त्वाशासन ठरा नाही. व्युत्पत्तीची उत्तराशीकृती नोंतीवाचक हा अव्यवस्थितीचा स्कूल विद्यार्थी यासाठी घरतो आहे. याचा जावक सोनालिक गवर्नरीच्या नाहीला कृती आवश्यक नाही. परंपरेशुराम दरमियांची नाविक्य याचा नव्या कामगारीमध्ये नुस्खा ठरतो. याची विद्यार्थक वार आहे की हे जावाना न याचावादी सामाजिकरिती ले कूट असी नाहीतो. वस्तुत याची नाहीला उपलब्धी याचावादी विद्यार्थक आसते ही दायित्वातीली व्यावस्था गता याचे सांगी गालाचा चोरावान वारते. या योगानावर सोनालिकांचा गवर्नरीची नुस्खा पाहिले आसते, तर याला याचावादी या मिळाला आसते. तत्त्वाशासन, आवश्यकाप्रदिवा न झोंटव्याशीकृत या तिची शिळ्यांचा गवर्नरी रेन्डरीची नवी नोंदवी झाली आवश्यक नाहीराजूपाले उकडी विकापीठ द्यावून वीजिनार दीप वाही हे कुळूकी आहे. हा कुळूकी गवर्नरी रेन्डरीची नवी, इरुमारविंशी आवश्यक वैकल्पिकीची आहे. मुख्य नोंदवूनका आआवू!

श. डॉ. अंगदीन राष्ट्रवाल,
विद्यालय, धुळे, विद्यालय,
२०२४ - २०२५, ८०८

आपला,
श. अंगदीन राष्ट्रवाल

कॉ. शरद पाटील यांच्या
जन्मशताब्दी वर्षानिमित्त
प्रा. प्रदीप गोखले यांच्या
खासगी पत्रव्यवहार संग्रहातून
अक्षरगाथांच्या वाचकांसाठी
साभार प्रसिद्ध करीत आहोत.



SATYASHODHAK COMMUNIST PARTY

सत्य शोध क कम्युनिस्ट पक्ष

Sharad Patil

'Asantosh',
Vadi-Bhokar Road,
Dhule - 424002

शरद पाटील

'असंतोष',
वाढी-भोकर रस्ता,
धुळे-४२४००२

- -१०८

२

महाराष्ट्र निवासी वाचक वर्ग आहेत. वारेपरिवारांची
की विकासातील नवां वा अवासातील उपयोग सांगित उपर्युक्त
होण्याचा शक्त आही.

इसी लांबी वर्गातील विवरातील. एवं आपली निवास-
द्वारी जीवित करी घेणाऱ्यांची (जीव्यांची), एवं विवाहाची जीव-
नांची (जीव्यांची) वा तीव्र विविध विषयांची जीव्यांची आहे. जीव-
नांची आपल्यांच्यांची आपल्यांची जीव्यांची आपल्यांची
जीव्यांची एवं तीव्र जीव्यांची आहे. तीव्र आपल्यांची एवं आपल्यांची जीव्यांची
जीव्यांची आपल्यांची आपल्यांची एवं तीव्र जीव्यांची आपल्यांची
जीव्यांची आपल्यांची आहे. आपल्यांची जीव्यांची एवं तीव्र जीव्यांची आपल्यांची
जीव्यांची आपल्यांची आहे. तीव्र जीव्यांची आपल्यांची आपल्यांची आहे.

कोण तुलनेतील आपली एवं आपली जीव्यांची.

कृष्णार्थ, बंडी, तांबा, विकास विहार, परंगारवा नगर, नवी-
मुंबई, ३० नोव्हेंबर २००८.

मुंबई,

विभाग तीन : संशोधन / चिकित्सा

लोकसभा निकाल :

हिंदुत्वातील अंतर्विरोध

आणि संसदीय सत्ताकारणाचा

संक्रमणकाळ

●
इनायत परदेशी

ए-१, कृष्णानगरी सोसायटी, वतननगर,
चाकन रोडच्या समोर, तळेगाव, दाखडे,
ता. मावळ, जि. पुणे-४१०५०७

भ्र. ९८८९८०८०४३

लोकसभा २०२४च्या निवडणुकीनंतर भा.ज.प.प्रणीत एन.डी.ए. पिछेहाटीनंतरही सत्तास्थानी आहे. ही पीछेहाट निश्चितच एकाधिकारशाही आणि जमातवादाविरुद्धची एक पायरी मानली जाईल. मात्र, एकाधिकारशाही आणि जमातवादी शक्तींचा पराभव निश्चितच नाही. भारतीय राजकारणाच्या सद्यःस्थितीची दिशा जाणून घेणे म्हणूनच आवश्यक ठरते. त्यासंदर्भात काही सामाजिक-राजकीय आंतरसंबंध जाणून घेणे महत्त्वाचे आहे. पंजाबमध्ये शिरोमणी अकाली दलाच्या हरसिमरत कौर ह्या महिला खासदारासह ५ खासदारांनी भा.ज.प.पंजाबमध्ये 'महाराष्ट्रासारखी खेळी' करत असल्याचा आरोप करत अकाली दलाचे प्रमुख सुखबीर सिंघ बादल आणि नेतृत्वाला सावधानतेचा इशारा दिला आहे. भा.ज.प.च्या केंद्रीय शासनाची भूमिका शेतकरी विरोधी असल्याचे त्यांनी वारंवार दर्शविले आहे. (www.aninews.in <<http://www.aninews.in>>, 26th June, 2024).

सरसंघचालक मोहन भागवत यांनी नुकतेच नागपूरमध्ये वार्षिक संस्कारवर्गात भाषण केले होते.

(द इंडियन एक्सप्रेस लाईव्ह, १० जून, २०२४). ह्या भाषणाची सुरुवातच त्यांनी शीख गुरु अर्जुनदेव यांच्या शहिदी दिवसाचा आणि धर्मरक्षणाचा संदर्भ देत केली. पुढे भा.ज.प.चे सोशल इंजिनिअरिंग (वास्तवत: ध्रुवीकरण) फसल्याचे संकेत देत पिछेहाटीचे जबाबदारी झाटकत असतांना दिसतात. त्याचे परिणाम भा.ज.प.च्या सत्तानियंत्रणावर झाले आहेत. भागवत समरसता आणि आध्यात्मिक पायाची बात करत आहेत. मात्र, ते मुलभूत अशा जातनिहाय जनगणना, आरक्षण-अनुशेष-हिंदू-मुस्लीम एकता ह्या प्रश्नांवर स्पष्ट भूमिका टाळत असल्याचे लक्षात येते. मणिपूरबाबतचे त्यांचे वक्तव्य केंद्र सरकारबाबत रोष व्यक्त करणारे असूनही मणिपूरमधील प्रादेशिक संसाधनाची मालकी आणि त्यातील अंतर्गत सामाजिक स्पर्धेमुळे उद्भवलेल्या जमातीय संघर्षांकडे ते लक्ष्य वेधत नाहीत. भा.ज.प.प्रणीत एन.डी.ए.सरकार ह्या मुद्यांना का टाळते आहे आणि मित्रपक्ष कोणत्या नव्या सत्तासमीकरणांना-सामाजिक अभिसरणाला गतिमान करू शकतात, हे अभ्यासणे राजकीय समाजशास्त्राच्या अभ्यासकांना-विश्लेषकांना आवश्यक आहे.

भारतीय राजकारणातील हा महत्वपूर्ण असा संक्रमण काळ आहे. इंडिया अलायन्सप्रणीत कॉग्रेस व तत्सम विपक्षांची ताकद निश्चितच वाढली आहे. विशेषतः, पूर्वी उत्तर भारताच्या क्षेत्रात, बिहारमध्ये जनता दल (युनायटेड) आणि दक्षिणेत आंग्रे प्रदेशात तेलुगू देसम पार्टी ह्या मित्रशक्ती भा.ज.प.साठी नव्या शक्यता निर्माण करू शकतात. प्रबळ विपक्ष काँग्रेसची संसदेतील खासदारसंघ्या वाढूनही ही स्थिती जात-जमातवादी राजकारणाविरुद्ध धर्मनिरपेक्ष पक्ष-संघटनांचा निर्णयिक विजय दर्शवीत नाही. यापूर्वी उत्तर प्रदेशात ब.स.प. आणि सुमारे २ वर्षांपूर्वी महाराष्ट्रात शिवसेना ह्या मित्रपक्षांसोबत भा.ज.प.ने केलेले तोडफोडीचे राजकारण केवळ एकाधिकारशाहीसाठी झालेले नाही. त्यामागे हिंदुत्व ही वरकरणी प्रेरणा दिसत असली, तरीही आरक्षणविरोध, सत्तास्थाने आणि साधनसंसाधनांचे केंद्रीकरण ही सामाजिक प्रभुत्वकेंद्री रणनीती कार्यरत आहे. कारण, शोषण-शासनाची हत्यारेच सत्तास्थाने, आरक्षणास विरोध आणि मुख्यतः सामाजिक प्रभूत्वातून साकार होतांना भारतीय राजकारणात प्रत्ययास येते. त्यासाठीच जातनिहाय जनगणनेस विरोध-विलंब, आरक्षण आणि त्या मुद्द्यास जोडलेल्या प्रश्नांना चिघळविणे, रोजगार-अनुशेषाची पूर्तता लांबविणे ही सामाजिक-राजकीय कार्यपद्धती भा.ज.प.द्वारे कार्यरत असतांना दिसते. ह्या मुद्द्यांच्या तीव्रताकरणाशिवाय (Political Intensification) सामाजिक प्रभुत्वाचे उद्दिष्ट भा.ज.प. आणि त्याची पितृसंघटना असलेल्या राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघास अशक्य आहे. हिंदुत्व व आरक्षणाचे प्रश्न हे समांतररित्या लोकसभा निवडणुकांत कार्यरत राहिले.

बेरोजगारी, शेतीप्रश्न, घटती अर्थव्यवस्था हे मुख्य मुद्दे जातनिहाय जनगणना-आरक्षण-हिंदू-मुस्लीम प्रश्न ह्या साखळीशी संलग्न आहेत. लोकसभा निवडणुकांत भा.ज.प.ची ह्याच प्रश्नांवरील व्यूहनीती काहीशी चुकल्याने (उघड झाल्याने) जात-जमातीय

समीकरणांचे निर्णयिक विभाजन झालेले नाही. त्यासाठी पुढील समीकरणांची कारणे आणि दिशा ठरविणे, भारतीय समाजकारण-राजकारणाच्या संशोधक-अभ्यासक आणि कार्यकर्त्यासाठी आवश्यक ठरते.

१. हिंदुत्वातील अंतर्विरोध :

जातनिहाय जनगणना, मराठा आरक्षण आणि मुख्यतः महाराष्ट्रातील शेतीप्रश्न हे परस्परसंबंधी मुद्दे लोकसभा निवडणुकांत प्रभावी ठरले. प्रभूत्वशाली (Dominant) मराठा जात आणि तिची आरक्षणाची मागणी हे घटक मूलगामी राहिले. कोपडीच्या घटनेपासून सुरु झालेले मराठा-कुणबी ह्या शेतकरी जातीसमूहांचे न्याय्य मागण्यांचे आंदोलन टप्याटप्याने मराठा क्रांती मोर्चा, दलितविरोध, आरक्षणाच्या मागण्या-ध्रुवीकरण व मराठा-ओ.बी.सी.वाद ह्या प्रक्रियातून गतिमान होतांना दिसते आहे. कोपडीची घटना ही जातीयतेशी जोडली गेली. मात्र, मराठा-कुणबी जातीसमूहाच्या वाढत्या असंतोषामागील शेतीप्रश्न, विशेषतः कोरडवाहू शेतकरी असलेल्या कुणबी जातीसमूहाचा प्रश्न निकालात काढला गेला नाही. घटनाक्रमास आधी दलितविरोधी रंग दिला गेला. त्यानंतर ओ.बी.सी.विरुद्ध मराठा आरक्षणाचा मुद्दा हे स्वरूप राजकीयदृष्ट्या। लोकसभा निकालांवर प्रभाव गाजवितांना दिसले. मराठा विरुद्ध दलित आणि त्यानंतर ओ.बी.सी. हा वाद जातनिहाय जनगणना-आरक्षण ह्या प्रश्नांतूनच वाढविला गेला. ओ.बी.सी. ही महाराष्ट्रात शिवसेनेची पारंपरिक वोटबँक आहे. ही वोटबँक शिवसेना-राष्ट्रवादी ह्या भा.ज.प.विरोधी नव्या सत्तासमीकरणापासून तोडण्यासाठी मराठा विरुद्ध ओ.बी.सी. आरक्षण हा प्रश्न निर्माण केला गेला. मात्र, ह्या ध्रुवीकरण प्रक्रियेतून हिंदुत्वातील मुलभूत अंतर्विरोध दृश्यमान झाले आणि त्यामागील जमातवादी-सत्ताधारी प्रभुत्वाची उद्दिष्टे ठळकपणे पुढे आली. हिंदुत्वातील जातीय-आर्थिक विषमता-शोषण, त्यावर उपाय म्हणून आरक्षण आणि त्यातील सत्ताधारी दिरंगाई-हितसंबंधांचे राजकारण हे मुद्दे

अजूनही गतिमान राहिले आहेत. आरक्षणाचा प्रश्न 'राजकीयदृष्ट्या उपयोजित' (Political Utilization) करतांना सत्ताधारी भा.ज.प.ने मित्रपक्ष शिवसेनेतच छूट पाडली. मात्र, त्यामुळे शिवसेनेच्या पारंपरिक मतपेढी असलेल्या ओ.बी.सी.जातीसमूहांना मराठा आरक्षणाच्या संदर्भात हिंदुत्व-राममंदिर-जमातीय ध्रुवीकरण यांऐवजी जातनिहाय जनगणना आणि आरक्षण ह्या मुद्द्यांच्या निवडीस वाव मिळाला. ह्या आरक्षणकेंद्री निवडीचा फटका भा.ज.प.ला बसला. जनेतेने हिंदुत्वाऐवजी त्यातील अंतर्विरोध पुढे आणत स्वजातीसमूहांच्या आर्थिक-सामाजिक सुरक्षेला-अधिकारांना मतदानातून समोर आणले. याउलट मराठा आरक्षण, ओ.बी.सी. आरक्षण, कोटा-इन टू कोटा ह्या मुद्द्यांवर विपक्ष असलेल्या इंडिया अलायन्सने-महाविकास आघाडीने सावध भूमिका घेतली. सपकपणे का असेना रोजगार, आरक्षण-विशेषत: अनुशेष ह्या घोषणा ठेवल्या. परिणामत:, महाराष्ट्रातील ४८ पैकी ३० जागा ह्या इंडिया अलायन्सने (काँग्रेस, राष्ट्रवादी (श.प.), शिवसेना (उ.बा.ठा.)) जिंकल्या. ओ.बी.सी. ही पारंपरिक मतपेढी असलेल्या शिवसेनेने (उ.बा.ठा.) हेतुतः काँग्रेस आणि राष्ट्रवादीला (श.प.) ओ.बी.सी.व मराठा मतांचे विभाजन होऊ नये म्हणून पूर्वापारचे स्वमतदारसंघ दिले. त्याचबरोबर काँग्रेस व राष्ट्रवादीनेही (श.प.) हे विभाजन रोखण्यासाठी पूर्वापारचे स्वमतदारसंघ शिवसेनेला (उ.बा.ठा.)दिले.(द इंडियन एक्सप्रेस, मुंबई, ५ जून, २०२४). शेतीप्रश्न आणि आरक्षणप्रश्न तीव्र असलेल्या विदर्भ आणि मराठवाड्यात इंडिया अलायन्सची मतसंबंधा आणि खासदार वाढले. पश्चिम महाराष्ट्रात आणि मुंबईत पारंपरिक मराठा-ग्रामीण व मुंबईकर व्होटबँक इंडिया अलायन्सने राखली. निश्चितच, भा.ज.प.-एन.डी.ए.च्या ह्या पीछेहाटीमागे आरक्षण-शेतीप्रश्न व रोजगार हे मुद्दे व त्यामागील जातीय-भौगोलिक समीकरणे गतिमान राहिली. ह्या राजकीय खेळीतून हिंदू मतविभाजन तर टाळले गेले. पण हिंदुत्वातील

अंतर्विरोध-जातीय असमानतेचे मुद्दे पुढे आले व अजूनही गतिमान आहेत.

२. हिंदुत्ववादी राजकारणाची अंतस्थ प्रेरके : महाराष्ट्राच्या संदर्भात

शेतीचे अरिष्ट-कोपडीची घटना-आरक्षणाची मागणी-भीमा-कोरेगाव शौर्यदिनाची तणावग्रस्तता-ओ.बी.सी वोटबँकांवरील पकडीचा प्रयत्न आणि भा.ज.प.च्या मित्र व विरोधी पक्षांमध्येही फुट हा घटनाक्रम भिन्न-भिन्न नाही. राजकारणाच्या अभ्यासक-कार्यकर्त्यांनी त्याकडे समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनातून बघणे आवश्यक आहे.

महाराष्ट्रातील वर्धा येथील मराठा-कुणबी मोर्चा डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या पुतळ्याला हार घालून सुरु झाला होता. जातीय विद्वेशाऐवजी संवाद आणि समतावाटी राजकीय प्रतीकांचा आदर्श आणि आधारही त्यातून ठळकपणे पुढे आला होता. पुरंदरेचा महाराष्ट्र भूषण पुरस्कार परत घेण्याची मागणी त्यात होती (एबीपी माझा, marathiabplive.com/news/Maharashtra/Maratha-kranti-morcha-in-wardha-and-kokan-304533, 23 Am°ŠQ>mo~a, 2016). लैंगिक अत्याचाराच्या घटनेचा समाजिक आशय जाणून जबबदार परिपक्ता आणि राष्ट्रीय अस्मितेच्या सामाजिक अपमानाचा रोषही त्यातून व्यक्त होत होता. ह्या असंतोषाची परिणीती विधायकरित्या शेतीप्रश्न आणि आरक्षण ह्या मागण्यापर्यंत येत होती. मात्र, ह्या सामाजिक-राजकीय प्रक्रियांना अनुक्रमे मराठा क्रांती मोर्चा- दलितविरोध आणि पर्यायी मित्रपक्षांच्या-विपक्षांच्या वोटबँक्स स असलेल्या ओ.बी.सी. जातीसमूहांना सामाजिक अभिसरणाद्वारे (Social Engineering) लक्ष्यकेंद्र करण्यापर्यंत तीव्रतम (Intensified) केले गेले. ह्या प्रक्रियेचा भाग म्हणूनच, १ जानेवारी, २०१८ रोजी दलित जातिसमूहांची सांस्कृतिक अस्मिता असलेला भीमा-कोरेगाव शौर्यदिन तणावग्रस्ततेकडे नेत लक्ष्यकेंद्र केला गेला. त्यानंतर, मराठा आरक्षण विरुद्ध दलित

हे मुद्दे भा.ज.प.प्रणीत राज्य सरकारने तेवत ठेवले. कालांतराने, सत्ताकारणात मित्रपक्षांची अंकित-काबीज करण्याच्या दृष्टीने मराठा आरक्षण विरुद्ध ओ.बी.सी.हे समीकरण आणले गेले.

आरक्षण ह्या मुलभूत मुद्द्याला बगल देत राममंदिर-हिंदुत्व हे मुद्दे भा.ज.प. पुढे आणू पाहत होता. त्यामारील अंतस्थ शोषकप्रेरणा ह्या जातीय-भांडवली प्रभुत्वाच्या आहेत, हे महाराष्ट्राने अनुभवले आहे. विपक्ष आणि मित्रपक्षांची पारंपरिक वोटबँक फोडत असतांना, मित्र पक्षांत छूट पाडत असतांना आरक्षण हा मुद्दा जातीयदृष्ट्या चिघळविला गेला. सोबतच, भांडवली फलश्रुतीसाठी महाराष्ट्रातील मोठे १९ उद्योगप्रकल्प (वेदान्ता फॉक्सकॉन, टाटा रएअरबस एअरक्राफ्ट, बल्कडगा पार्क इ.) गुजरातेत हस्तांतरित केले गेले (डेक्न हेराल्ड, बॅगलुरू, २८ ऑक्टोबर, २०२२). पारंपरिक गुजराथी बनिया-भांडवली हितसंबंध विरुद्ध महाराष्ट्रातील रोजगार समस्या त्यातून ठळकपणे पुढे आली. अर्थातच, महाराष्ट्रातील शेतीप्रश्न व त्यावर आधारित आरक्षण मुद्दा ह्यातून तीव्रतम झाला. कारण, रोजगार समस्या, शेतीवरील अवलंबन त्यातून वाढले. शेतीप्रधान मराठा, कुणबी जातीसमूहाचे त्यातून नुकसान होत असतांनाच सामाजिक विद्रेष आणि जात-जमातीय संघर्षाचा धोका त्यातून उद्भवला. प्रारंभी दलित आणि नंतर ओ.बी.सी. जातीसङ्घांनीही तणावग्रस्तता रोजगार आणि आरक्षणाच्या प्रश्नामुळे त्यातून अनुभवली.

३. हिंदुत्व आणि गौपट्ट्यातील (Cow-Belt) सामाजिक-राजकीय समीकरणे :

उत्तर प्रदेशात मोठा फटका भा.ज.प.ला बसला. राममंदिर आणि विरोधकांवर बुलडोझरची दहशत ही कार्यपद्धती रोजगार, आरक्षण ह्या मुद्द्यांपुढे मागे पडली. उत्तर प्रदेशात भा.ज.प.ची पारंपरिक वोटबँक ओ.बी.सी. ही आहे. तेथे २७% ओ.बी.सी. आरक्षण आहे. मात्र, ओ.बी.सी. अंतर्गत आरक्षणाचा सर्वाधिक लाभ यादव, कुर्मी, कुशवाहा, जाट ह्या प्रभुत्वशाली

जातींनाच झाला आहे. एकूण ओ.बी.सी.आरक्षणाचा ६७.५६ टक्के लाभ हा एका विशिष्ट जातीलाच मिळतो आहे. ओ.बी.सी.आरक्षण ३ भागांत वर्गीकृत (त्रिभाजन) करण्याचा निर्णय योगी सरकारने घेतला. ओ.बी.सी.अंतर्गतच मागास, अतिमागास आणि अत्यंत मागास हे प्रवर्ग भा.ज.प.च्या योगी सरकारने करण्याचे ठरविले होते. सद्यः स्थितीत २७% ओ.बी.सी.आरक्षणात यादव, अहिर, जाट, कुर्मी, सोनार, चौरासिया ह्या जाती आरक्षणात विशेष लाभार्थी आणि प्रभुत्वशाली मानल्या जातात (आज तक सर्वे ajtak.in/india/uttar-pradesh/story/up-obc-reservation-divide-three-parts-quota-within-quota-yogi-government-to-implement-political-challenge-1187971-2021-01-06, ६ जानेवारी, २०२१). ह्या जातींना ७% आरक्षण देण्याची शिफारस उत्तर प्रदेश मागासवर्ग सामाजिक न्याय समितीने केली होती. ह्या समितीने अतिमागास वर्गातील गिरी, गुर्जर, गोसाई, लोध. कुशवाहा, कुम्हार, माली, लोहार इ. ६५ जातींना ११% व मल्हार, केवट, निषाद, राई, गद्दी, घोसी, राजभर इ. ९५ जातींना ९% आरक्षणाची शिफारस केली होती. कुर्मी व कुशवाहा समुदाय पूर्वी भा.ज.प.सोबत ताकदीने उभा होता. मात्र, आरक्षणातील भागीदारी 'Quota' ही अंमलबजावणी होण्याची शक्यता येताच भा.ज.प.चा मित्रपक्ष 'अपना दल (एस.)' ह्या शक्यतेला विरोध करत होता. अपना दलाचा आधार कुर्मी वोटबँक आहे. योगी सरकारचे ओ.बी.सी. वर्गातील मंत्री अनिल राजभर यांनी ओ.बी.सी. आरक्षणाच्या त्रिभाजनाची शिफारस मांडली. मात्र, उमेदवारी देतांना भा.ज.प.ने ब्राह्मणी हितसंबंध दाखविले. भा.ज.प.ने १६ ब्राह्मण, १३ ठाकूर, ६ कुर्मी, ६ पासी, ४ लोध, ३ जाट, ३ खाटिक, ३ निषाद, २ गुर्जर, २ जाटव, बनिया, कश्यप, सैनी, धनुक, धनगर, वालिमकी ह्या जातीतून प्रत्येकी २, गोंड, यादव, शाक्य. कुशवाहा, तेली, भूमिहार ह्या

जारीतून प्रत्येकी १-१ असे उमेदवार दिले. आरक्षणाच्या त्रिभाजनाची घोषणा लाभ अत्याधिक लागू (Accurate Expansion of Reservation) करण्याचे उद्दिष्ट दर्शकीत होती. परंतु, उमेदवारी-प्रतीनिधित्वाच्या वाटपातच पक्षपात-जातीय वर्चस्वाचा चेहरा जनतेस दिसत होता. भा.ज.प.ची जातीय समीकरणांवरील पकड हिंदूत्वाच्या वास्तविक ब्राह्मणी-जात-वर्ग-वर्चस्वशाली हितसंबंधांमुळे ढिली पडली. याउलट, समाजवादी पार्टीने फक्त ५ यादव आणि उर्वरित सर्व जाती समूहांतून आणि मुस्लीम उमेदवारांही दिले. हीच कार्यपद्धती कांग्रेसनेही ठेवली (दैनिक जागरण, दिल्ली, ७ जून, २०२४). इंडिया अलायन्सने भा.ज.प.च्या संविधानाविरोधी धोरण, पेपर फुटणे, रोजगार समस्या ह्या मुद्द्यांना सातत्याने प्रचारित केले. भा.ज.प.ची उत्तर प्रदेशातील पारंपरिक वोटबँक असलेल्या ओ.बी.सी. जातीसमूहांत त्रिभाजनाच्या मुद्द्यावर फुट तर होतीच. परंतु, उमेदवारी त्रिभाजनाएवजी-लाभांच्या विस्ताराएवजी ब्राह्मण-ठाकूर प्रभुत्व दिसताच ओ.बी.सी. मतांनी राजकीय प्रसंगावधान दर्शविले. भा.ज.प.सरकारने उत्तर प्रदेशात जातीय जनगणनेस विरोध केला होता (द हिंदू, दिल्ली, ४ ऑक्टोबर, २०२३). ओ.बी.सी. वोटबँक हाती ठेवायची. तिच्या आरक्षण लाभांच्या विस्ताराची निव्वळ घोषणा करायची. मात्र, राजकीय प्रतीनिधित्वातच ब्राह्मणी-उच्चजात-वर्गीय हितसंबंध जोपासण्याचे धोरण हे जमातवादी आणि मूलतः ब्राह्मणी राहिले आहे. ही हितसंबंधी राजकीय कार्यक्रमपत्रिका ‘राममंदिर-राष्ट्र-राशन (R.R.R.R.)’ ह्या भा.ज.च्या मुद्द्यांत दिसली. याउलट, इंडिया अलायन्सने ‘रिझर्वेशन-रोटी-रोजगार’ (R.R.R.) हे मुद्दे प्रभावीपणे वरचढ ठरविले.

उत्तर प्रदेशात गौरक्षा आणि राममंदिराच्या मुद्द्यांना भा.ज.प.ने पूर्वापार तीव्रतम केले आहे. परंतु, १९८९च्या लोकसभा निवडणुकांतही अयोध्येत (रामजन्मभूमी आंदोलनाचे केंद्रस्थान) यादव,

ओ.बी.सी. आणि मुस्लीम मतांमुळे आणि कम्युनिस्ट पार्टी ऑफ इंडियाच्या पाठिंब्यामुळे जनता दलाचा उमेदवार निवडून आला होता. भा.ज.प.ला तेथे उमेदवाराही मिळाला नव्हता. त्यामुळे, तेव्हा भा.ज.प.ने आयत्या वेळी कांग्रेसला छुपा पाठिंबा दिला. तत्कालीन सर्वेनुसार ते लोकसभा निवडणुकांत जनता दलास मते देत आणि विधानसभा निवडणुकांत समाजवादी पक्षास मते देत. यादव व मुस्लीम हे अयोध्येतील रथयात्रेतील एका तणावप्रसंगी परस्परांच्या सुरक्षेसाठी उभे राहिले होते. तर कुर्मीनी भा.ज.प.च्या रथयात्रेत सहभाग घेणे नाकाराले होते. कारण, आरक्षण प्रश्नावरील भा.ज.प.ची. संदिग्ध भूमिका हे होते (द टाईम्स ऑफ इंडिया, दिल्ली, २५ मार्च, १९९१, पृष्ठ. ११).

ह्या लोकसभा निवडणुकांतही अयोध्या व दंगलप्रवण मुजफ्फरनगरमध्ये जातनिहाय जनगणना रोखण्याची, उमेदवारीमधील पक्षपाताची हितसंबंधी खेळी यादव-ओ.बी.सी. मतदारांना इंडिया अलायन्सने उजगर केली आणि अयोध्या (फैझाबाद) व मुजफ्फरनगरमध्ये भा.ज.प.चा पराभव झाला व समाजवादी पक्षाचे उमेदवार निवडून आले. वाराणसीतही मोर्दीचा विजय निसर्टा राहिला. लोकसभा निवडणुकांचे वरील मोक्याच्या जागांवरील निकाल हेच दर्शवतात (द टाईम्स ऑफ इंडिया, दिल्ली, ७ जून, २०२४). ‘भा.ज.प.ने एस.सी., एस.टी., ओ.बी.सी. यांचे आरक्षण टिकावे म्हणूनच मुलिसम आरक्षणाला विरोध केला’, हे योगी आदित्यनाथ यांचे वक्तव्य सारवासारव म्हणून पुढे आले (द इकॉनॉमिक टाईम्स, नवी दिल्ली, २७ मे, २०२४). जमातवाद आणि जातीय हितसंबंधांची-आरक्षण प्रश्नाच्या तीव्रताकरणाची परस्परसंलग्नता योगी आदित्यनाथ यांच्या वक्तव्यातून दिसून आली. मंडल-कमंडल ते जातनिहायजनगणना -आरक्षणास तीव्रतम प्रश्न बनविणे, हे कार्यपद्धती अजूनही अंशतःच दृश्यमान झाली आहे. जमातवादाच्या लक्ष्यस्थानी असलेल्या अयोध्या, मुजफ्फरनगर क्षेत्रात १९८९च्या निवडणुकांत निव्वळ जात-जमातीय सतर्कता दिसत होती. तर

२०२४मध्ये तेथे समाजवादी पक्षाच्या विजयी मताधिक्यात वाढ-वाराणसीत मोर्दीच्या मताधिक्यात लक्षणीय घट हे मुद्दे गौपट्ट्यातील-हिंदुत्वाच्या मुख्य केंद्रातील जात-जमातीय जनभूमिका अधिक सुस्पष्ट करतांना दिसतात. ह्या जनभूमिका गौपट्ट्यात खच्या अर्थाने सामाजिक समता आणि धर्मनिरपेक्षतेकडे नेणे गरजेचे आहे.

. जातनिहाय जनगणनेवर भा.ज.प.ने आपली भूमिका काहीशी मवाळ केली होती.(Why Deb Abhik, Why BJP softened its stance on caste census,, <<https://scroll.in/article/1059124/why-the-bjp-has-softened-its-stance-on-caste-census>> 20 November,2023), मात्र, नंतर पुन्हा घुमजाव केले गेले. भा.ज.प.च्या एन.डी.ए.सरकारमध्ये सहभागी व मित्र पक्ष असलेल्या बिहारमधील सत्ताधारी जनता दलाच्या (युनायटेड) सरकारचे मुख्यमंत्री नितीश कुमार यांनी प्रांतभापासूनच जातनिहाय जनगणना हा मुद्दा अर्जेंड्यावर ठेवला आहे. त्यामागी ओ.बी.सी.वोटबँक कायम ठेवण्याची राजकीय दक्षता दिसून येते. भा.ज.प.च्या एन.डी.ए.सरकारमध्ये सहभागी व मित्र पक्ष असलेल्या तेलुगू देसम पक्षाने (टी.डी.पी.) आंध्र प्रदेशात जातनिहाय जनगणना आणि ४% मुस्लीम आरक्षण हे मुद्दे लावून धरले (द स्टेट्समन,दिल्ली, २२ एप्रिल, २०२४). ह्या राजकीय प्रसंगावधानांचा आणि किमान समानतावादी सामाजिक धोरणांचा फायदा जनता दल (युनायटेड) आणि टी.डी.पी.ला विधान सभा व लोकसभा निवडणुकांत झाला. त्यांची राजकीय मित्रशक्ती मात्र भा.ज.प आहे. भा.ज.प.च्या केंद्रीय सत्तेच्या कालविस्तारात हे पक्ष महत्वाची भूमिका बजावत आहेत. त्यामुळेच, सत्ताकाळीतील संक्रमण हे जमातीय दिशेने होण्याचा धोका उद्भवला आहे. ह्या पक्षांनी भा.ज.प.ला पाठिंबा देण्यामागेही ओ.बी.सी व इतर हिंदू प्रभूत्वशाली जातीय नेत्यांमधील अंतर्गत सत्तास्पर्धा हे घटक आधारभूत आहेत. मात्र, ह्या

समीकरणांची फलश्रुती राजकीय निर्णयप्रक्रियेला सामाजिक-आर्थिकदृष्ट्या शोषक बनविण्यात अग्रेसर ठरू शकते. मूलतः, भा.ज.प.चे उद्घेश्य आरक्षणविरोधी-त्यातून बेरोजगारी आणि शेतीप्रश्न चिघळविणारे-त्याविरुद्धचे असंतोषाचे मार्ग अल्पसंख्यांकविरोधी करणारे-जातीय-भांडवली संबंध जोपासणारे आहेत. ह्या उद्घेश्यांची जाणीव भारतीय राजकीय परीप्रेक्ष्याला अनेकदा झाली आहे.

४. सत्तासंक्रमणकाळाची परिणीती आणि सामाजिक शास्त्रांच्या अभ्यासकांची कर्तव्ये :

भारतीय राजकारणातील हा सत्तासंक्रमणकाळ विधायक दिशेने जाण्यासाठी विपक्षांना सामाजिक भूमिका ठरविणे आणि ती सत्ताकारणा Vrtib उपक्रमशीलतेने अंमलात आणणे, आवश्यक आहे. भारतीय राजकारणाचे आधार हे जातीय आणि जमातीय समीकरणांवर (Caste and Communal Equations) आधारित असल्याने ह्या भूमिकेची निर्मिती भारतीय समाजकारणाच्या अभ्यासानेच शक्य आहे. जातीय आणि धार्मिक प्रतिबिंब मतदानातून सातत्याने दृगोचर होते. जातीय विषमता आणि शोषण दूर करत समताधिष्ठीत समाजाची निर्मिती, हे आदर्श राज्ययंत्रणेचे ध्येय मानले जाते. राज्ययंत्रणेचे ध्येय, योजना, तसेच राज्ययंत्रणा प्रभावित करण्यासाठी अत्यावश्यक समाजकारणाची दिशा सामाजिक शास्त्रांचे अभ्यासक, बुद्धिजीवी, संशोधक, सामाजिक-कार्यकर्ते निर्धारित करतात. निवडणूक प्रक्रियेस केवळ राजकीय शिक्षण म्हणून न पाहता सर्तक अशा राजकीय भूमिकेची निर्मिती अमेरिका, युरोपात होताना दिसते. उजवी वळणे आणि त्यांचे सामाजिक-राजकीय दुष्परिणाम यांचा अगदी मनोवैज्ञानिक स्तरावरील अभ्यासही आता तेथे सुरु झाला आहे. सामाजिक शास्त्रांचे उद्दिष्ट सामाजिक प्रक्रिया अभ्यासून त्यांना योग्य दिशा देणे, हे असते. संशोधक आणि सुजाण नागरिक म्हणूनही राजकीय-सामाजिक घटना लक्षात घेणे आवश्यक ठरते.

जमातीय तणाव आणि आरक्षण ह्या सामाजिक

प्रक्रियाच राजकीय हितसंबंध (Political Interests) आणि राजकीय प्रसंगावधान (Political Timings) ह्या घटकांनी परस्परसंलग्न आहेत. समानतावादी आणि धर्मनिरपेक्ष राजकारण करू पाहणाऱ्या इंडिया अलायन्स व डाव्या पक्ष-संघटनांना म्हणूनच ‘जमातवाद, जात, शेती आणि आरक्षण’ ह्या प्रश्नांची परस्परसंलग्नता लक्षात घ्यावी लागेल. महाराष्ट्राच्या संदर्भात राजकीय आणि सामाजिक शास्त्रांच्या संशोधक-कार्यकर्त्यांना मराठा आरक्षण-शेतीप्रश्न हे दलित-ओ.बी.सी.प्रश्नांसोबत अभ्यासून रोजगार, अल्पभूधारकता, शेतमजुरी, सावकारी कर्ज ह्या मुद्द्यांना अभ्यासविषय बनवावे लागेल. हीच अभ्यासपत्रिका उत्तर भारत ह्या जमातीय राजकारणाच्या (विशेषतः, अधिक तीव्र जातीयविषमताग्रस्त) प्रदेशात आरक्षण-अनुशेष-अनौद्योगिकरण-बेरोजगारी-जात-वर्गीय शोषण ह्या मुद्द्यांना अभ्यासविषय बनवून अंमलात आणावी लागेल. गौपटठ्यात-राममंदिर भूमीत ही संशोधक-राजकीय अभ्यासकांची भूमिका तुलनेने अतिसंवेदनशील राहील. कारण, सामाजिक धृवीकरण (हिंदू-मुस्लीम प्रश्न) आणि जातीय-वर्गीय शोषण (आरक्षण प्रश्नांचे तीव्रताकरण) उत्तर भारतातून गतिमान होत राहिले आहे. म्हणूनच, हिंदू-मुस्लीम समतावादी प्रतीकांचे समाजकारण उपक्रमशीलता देत गतिमान करणे आवश्यक आहे. उत्तर भारतात हिंदू-मुस्लीम सामाजिक ऐक्याची प्रतीके सापडतात. दक्षिणेत तुलनेने अधिक धर्मनिरपेक्ष आणि सहिष्णू प्रतीके, परंपरा अजूनही प्रचारात आहेत. भारतीय राजकीय प्रक्रियांना विधायक

दिशा त्यातून मिळू शकते. सामाजिक शास्त्रांच्या परिवर्तक अभ्यासकांनी म्हणूनच समाजकारण-राजकीय प्रक्रियांच्या सहसंबंधांच्या संशोधनावर भर द्यायला हवा.

संदर्भ:

१. ‘द इंडियन एक्सप्रेस लाईव्ह’, १० जून, २०२४ 2.[www.aninews.in <http://www.aninews.in>](http://www.aninews.in)
३. ‘द इकॉनॉमिक टाईम्स’, नवी दिल्ली.
४. ‘द हिंदू’, दिल्ली.
५. ‘द टाईम्स ऑफ इंडिया’, दिल्ली.
६. ‘डेक्न हेराल्ड’, बॅंगलुरू.
७. ‘द स्टेट्समन’, दिल्ली.
८. ‘एबीपी माझा’, marathiabplive.com/news/Maharashtra/Maratha-kranti-morcha-in-wardha-and-kokan-304533
९. ‘आज तक’ सर्वे, aaftak.in/india/uttar-pradesh/story/up-obc-reservation-divide-three-parts-quota-within-quota-yogi-government-to-implement-political-challenge-1187971-2021-01-06
१०. ‘दैनिक जागरण’, दिल्ली.
11. Deb, Abhik, Why BJP softened its stance on caste census, <https://scroll.in/article/1059124/why-the-bjp-has-softened-its-stance-on-caste-census> Scrollscroll.in <<https://scroll.in/article/1059124/why-the-bjp-has-softened-its-stance-on-caste-census%20Scrollscroll.in>> . ■

अक्षरगाथासाठी साहित्य पाठवा

- नवलेखकांच्या सर्जनात्मक, संशोधनात्मक लेखनाला आवर्जून प्रसिद्धी दिली जाते.
- दर्जेदार, सर्जनात्मक/वैचारिक/पुरोगामी लेखनाचे स्वागत आहे.
- अक्षरगाथा नेहमीच पुरोगामी, संशोधनात्मक, सडेतोड लेखनाच्या शोधात असते.

पुरुषांच्या लैंगिकतेवरील ब्राह्मणी नियंत्रण : एक ऐतिहासिक संदर्भ

ओम बोदळे

इतिहास विभाग, सावित्रीबाई फुले

पुणे विद्यापीठ, पुणे

भ्र. १९२२५०३६७७

भारतीय जातपितृसत्ताक समाजामध्ये लैंगिकतेबदलची चर्चा ही खाजगी आणि शरमेची बाब राहिलेली आहे. स्त्रीपुरुषांच्या लैंगिक संबंधांविषयी, समलिंगी संबंधांविषयी तसेच वेगवेगळ्या लैंगिक कृतीविषयी सार्वजनिक ठिकाणी बोलणे, हे समाजातील प्रचलित ‘नैतिक’ धारणांच्या विरोधी असल्याने आजही असभ्यपणाचे लक्षण मानले जाते. याला विशिष्ट असे ऐतिहासिक संदर्भ असून लैंगिकतेचा अभ्यास करताना हे संदर्भ तपासून बघणे महत्वाचे ठरतात. वसाहतकालीन भारतात सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक क्षेत्रामध्ये वसाहातिक संदर्भामुळे अनेक बदल घडून आले. ब्रिटिश सत्तेबरोबर आलेल्या इंग्रजी शिक्षणाने विवेकवाद, व्यक्तिवाद, वैवाहिक जीवनाच्या नवीन धारणा, इत्यादीसारखी वसाहातिक आधुनिकतेची काही मूळे आपल्याबरोबर आणली. भारतामधील उच्चजातवर्गीय तरुण वर्ग या शिक्षणाचा लाभार्थी असल्याने या तरुणांनी इंग्रजी शिक्षणाबरोबर आलेल्या या मूळांना आत्मसात करण्यास सुरुवात केली. ही मूळे ब्राह्मणी परंपरांना अमानवी आणि मागास ठरवणारी असल्याने ब्राह्मणी व्यवस्थेच्या पारंपरिक जातपितृसत्ताक सत्तासंबंधांना यामुळे आव्हान निर्माण होण्याची शक्यता तयार झाली. या शक्यतांना विफल करण्यासाठी

वसाहातिक काळामध्ये होणाऱ्या बदलांना नियंत्रित करणे आणि त्याला नव्या जातपितृसत्तेनुसार घडवणे ब्राह्मणी व्यवस्थेला आवश्यक होते. लैंगिकता ही जातपितृसत्तेच्या हातातील नियंत्रणाचे महत्वाचे साधन असल्याने लैंगिकतेच्या बदलत्या संदर्भाना घडवणे आणि त्याला नियंत्रित करणे ब्राह्मणी व्यवस्थेला तिच्या टिकावासाठी आवश्यक होते. यासाठी अनेक माध्यमांपैकी एक म्हणून साहित्याचा वापर केला गेला. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात श्रीपाद दामोदर सातवळेकर यांनी महाराष्ट्रातून चालवलेल्या पुरुषार्थ या मासिकामधील चर्चा ब्राह्मणी व्यवस्थेच्या या नियंत्रणाची उकल करण्यास मदत करते. वसाहातिक महाराष्ट्राच्या इतिहासामधील ब्राह्मणी व्यवस्थेद्वारे होणाऱ्या पुरुषांच्या लैंगिक नियंत्रणाचा अभ्यास करण्यास पुरुषार्थ मासिक हे उपयुक्त साधन म्हणून समोर येते.

वसाहातिक महाराष्ट्रामध्ये सातारा जिल्ह्यातील औंध येथून पंडित श्रीपाद दामोदर सातवळेकर संपादित पुरुषार्थ हे मासिक निघत होते. हे मासिक विशिष्ट हिंदू धार्मिक प्रवाहाच्या उद्देशाने प्रेरित असल्याचे यामधील लेखांच्या अभ्यासावरून लक्षात येते. या मासिकामधून तत्कालीन समाजामधील

वेगवेगळ्या सामाजिक, राजकीय, परिस्थितींवर भाष्य केले गेले. या सर्व चर्चामध्ये लैंगिकता हा महत्त्वाचा प्रांत राहिलेला आहे. पुरुषार्थमधील ही चर्चा पारंपरिक ब्राह्मणी ज्ञानाच्या चौकटींमध्ये जातपितृसत्तेला राष्ट्रवादाची जोड देऊन घडून आलेली दिसते. या मासिकामधील १९३०-१९५० या काळातील लेखांच्या आधरे ब्राह्मणी नियंत्रणाचे मुख्य साधन म्हणून लैंगिकतेच्या चर्चाचा वापर कसा झाला याची माहिती मिळते. ब्राह्मणी व्यवस्थेने कर्मकांडाच्या मुशीतून आलेल्या शुद्धी-अशुद्धीच्या कल्पनेला स्त्री-लैंगिकतेच्या चर्चाचा वापर कसा झाला याची माहिती मिळते. ब्राह्मणी व्यवस्थेने कर्मकांडाच्या मुशीतून आलेल्या शुद्धी-अशुद्धीच्या कोन देऊन स्त्री-लैंगिकतेच्या नियंत्रणाची व्यवस्था दृढ केल्याची मांडणी डॉ. उमेश बगाडे करतात. एकीकडे स्त्री-लैंगिकतेच्या नियंत्रणाची चर्चा होत असतानाच पुरुषार्थसारख्या मासिकांच्या माध्यमातून ब्राह्मणी व्यवस्था ही ह्याच शुद्धी-अशुद्धीच्या धारणांद्वारे पुरुषांच्याही लैंगिक कृतींवर नियंत्रण ठेवण्याचा प्रयत्न करत असल्याचे या मासिकामध्ये आलेल्या लेखांवरून दिसते.

वसाहातिक काळात उपलब्ध असलेल्या साहित्यामुळे, माध्यमांमुळे मध्यमवर्गीय तरुणांची लैंगिकतेबद्दलची समज घडत गेली. जात पितृसत्तेने लैंगिकतेची उघड चर्चा नाकारून तिला शुद्धी-अशुद्धीच्या धारणांमध्ये बद्ध केले. याची प्रचिती पुरुषार्थमध्ये आलेल्या चर्चेच्या अभ्यासावरून येते. फेब्रुवारी १९३० मध्ये आलेल्या ‘स्वपदोष व तो दूर करण्याचे उपाय’ या लेखात लेखक मन शुद्ध नसणे, तसेच मनामध्ये विषयभोगाचे चित्र उमटणे हे स्वपदोषाचे खेरे कारण असल्याचे म्हणतात, आणि स्वपदोष दूर करण्यासाठी मन शुद्ध विचारांनी घडवण्याचा सल्ला देतात. त्यासाठी ईश्वराचे भजन करणे, योग करणे, सत्पुरुषाचे चरित्र वाचणे, इत्यादींसारखे उपाय सुचवताना दिसतात (पुरुषार्थ, १९३०. पा. २१५-२१६). लैंगिकशास्त्रावरील पाश्चिमात्य साहित्यामुळे आणि र. धो. कर्वेसारख्या लैंगिक शिक्षणाच्या पुस्कर्त्यामुळे तत्कालीन महाराष्ट्रामध्ये लैंगिकतेचे संदर्भ

नव्याने आकार घेत होते. यामध्ये पुरुषार्थाच्या माध्यमातून लैंगिकतेच्या चर्चेला लैंगिकतेच्या पारंपरिक ब्राह्मणी धारणांनुसार घडवण्याचा प्रयत्न होताना दिसून येतो. जुलै १९३४ च्या ‘तरुणांचे ब्रह्मचर्य’ या लेखात सातवळेकर तत्कालीन महाराष्ट्रामधील लैंगिकतेची चर्चा करणारे साहित्य तरुणांच्या मनात कामभावना जागृत करून वयात येण्यापूर्वी मनोविकार उत्पन्न करण्यास कारणीभूत ठरत असल्याचे लिहितात. त्यामुळे तरुणांना वीर्यनाशाला सामोरे जावे लागत असल्याचे सांगत यापासून लांब राहण्यासाठी मन शुद्ध ठेवण्याचा व ईश्वरोपासना करण्याचा सल्ला देतात. पुरुषांच्या विशिष्ट लैंगिक कृतींना अपावित्राच्या बंधनात बद्ध करून शुद्धी-अशुद्धीच्या धारणांना ब्राह्मणी नियंत्रणाचे महत्त्वाचे साधन येथे बनवलेले दिसून येते. या धारणांद्वारे पुरुषांच्या लैंगिक कृतींवर नैतिक बंधन निर्माण करण्याचा प्रयत्न झालेला दिसून येतो.

ब्राह्मणी व्यवस्था वसाहातिक महाराष्ट्रातील लैंगिक चर्चाविश्वावरील नियंत्रण कशा पद्धतीने करत होती याचे उदाहरण पुरुषार्थमध्ये आलेल्या ब्रह्मचर्याच्या चर्चामधून दिसते. वसाहातिक भारतामध्ये पुरुषत्व हे राष्ट्रीय विचारधारेच्या रूपाने उदयाला आले असून हे राष्ट्रीय पुरुषत्व उच्चजातीय आणि हिंदू असे घडवण्यात आले असल्याची मांडणी स्त्रीवादी इतिहासकार चारू गुसा यांनी केलेली आहे. पुरुषार्थ मासिकामध्ये ब्रह्मचर्याच्या चर्चेला याच हिंदू पुरुषार्थाची जोड देऊन तरुणांच्या ब्रह्मचर्य पालनाला अतिमहत्त्व देण्यात आले. जुलै १९३४ मध्ये पुरुषार्थाच्या एका लेखात ब्रह्मचर्येची व्याख्या करताना मासिकाचे संपादक सातवळेकर म्हणतात की, ‘ब्रह्मचर्य म्हणजे मोठी श्रीती प्राप्त करण्यासाठी, मोठे बनण्यासाठी, अखंड सामर्थ्य मिळविण्यासाठी जे आचरण करावयाचे ते ब्रह्मचर्य होय’ (पुरुषार्थ, १९३४. पा. १४). ब्रह्मचर्याला सामर्थ्याशी जोडून लैंगिकतेची चर्चा करणाऱ्या तत्कालीन साहित्यामुळे ब्रह्मचर्येचे पतन होत असल्याचा लेखक दावा करतात. ब्रह्मचर्याच्या नाशामुळे तरुणांचे

शारीरिक सामर्थ्य नष्ट होत असून त्यांना ‘‘नैराश्य’’, ‘‘हताशापणा’’, ‘‘निरुत्साह’’ वाटत असल्याचे लेखक सांगतात. तत्कालीन लैंगिक साहित्यामुळे तरुणांचे केंद्र उद्दिष्ट होत असून अकाली जीर्ण दशा येत असल्याचा लेखक दावा करतात (पुरुषार्थ, १९३४. पा. १४-१९). परंतु मुळात कुटुंबव्यवस्थेच्या चौकटीतील स्त्रीपुरुषांच्या नात्यांमधील संभोगाशिवाय इतर सर्व प्रकारचे लैंगिक कृत्यांवर व लैंगिक चर्चावर ब्राह्मणी नियंत्रण आणण्याचा प्रयत्न झाला.

ब्रह्मचर्य पाळणे हे पुरुषत्वाचे लक्षण असल्याचे सांगत पुरुषत्वाच्या अधःपतनाशी त्याचा संबंध जोडल्याने या काळातील तरुणांच्या मनात स्वप्नदोष, हस्तमैथुन यांबाबतची भीती निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला गेला. पुरुषार्थ आणि ब्रह्मचर्य यांची सांगण घालत हिंदू पुरुषत्वाच्या धारणांना अधिक घटू करण्याचा प्रयत्न या मासिकामधून केलेला आहे. १९३२ साली लिहिलेल्या एका लेखात गणेश मुळ्ये नामक गृहस्थ लिहितात, ‘पुरुषाच्या ठिकाणी मुख्यतः दृष्टोत्पत्तीस येणारा गुण म्हणजे मर्दपणा हा होय’ (पुरुषार्थ, १९३२. पा. १३८). लेखक पुरुषत्वाच्या ब्राह्मणी धारणांना केंद्रस्थानी ठेवत ‘खरा’ पुरुष कोण याचा ऊहापोह करण्याचा प्रयत्न करतात. पुरुष बनण्यासाठी आणि आपल्या अंगी मर्दपणा आणण्यासाठी सुदृढ शरीर मिळविण्याचा सल्ला देतात. ते पुढे म्हणतात ‘...जर आपल्या अब्रूचे रक्षण करावयाचे असेल, आपली भारतमाता जगावी असे अजून तरी वाटत असेल, आपले तन, मन, धन स्वतंत्र असावीत असे वाटत असेल, तर तुम्हाला मर्दपणा अंगी आणू पुरुष बनले पाहिजे’ (पुरुषार्थ, १९३२. पा. १३९). या लेखाच्या माध्यमातून राष्ट्राला स्त्रीत्वाच्या प्रतिमेत चिन्हांकित करून तिच्या रक्षणासाठी मर्दपणा अंगी आणण्यासाठीचे आवाहन करण्यात आलेले आहे. राष्ट्राला मातेच्या स्वरूपात बघून तिच्या संरक्षणासाठी हिंदू पुरुषत्वाच्या जाणिवा जागृत करण्याचे भावनिक आवाहन करण्याचा लेखांमध्ये ब्रह्मचर्येच्या भाषेमध्ये हिंदूच्या पुरुषत्वाच्या अधःपतनाबाबतची भीती ते हिंदू पुरुषत्वाच्या ‘मर्दानी’ जाणिवा जागृत करण्याबद्दलचे भावनिक आवाहन असे स्थित्यंतर झालेले दिसून येते.

पुरुषार्थमध्ये आलेली ब्रह्मचर्येची चर्चा ही तत्कालीन समाजामध्ये लैंगिकतेबद्दलच्या इतरत्र होत असलेल्या चर्चेच्या संदर्भात तपासून बघितल्यास ही चर्चा विशिष्ट राजकीय संदर्भात घडताना दिसते. वसाहातिक महाराष्ट्रामध्ये समाजस्वास्थ्यासारख्या मासिकांमध्ये आलेल्या पत्रव्यवहारांवरून तत्कालीन समाजातील तरुण हे ब्रह्मचर्य, स्वप्नदोष, हस्थमैथुन इत्यादीविषयी संभ्रमावस्थेत असलेले दिसतात. समाजस्वास्थ्यामधील पत्रव्यवहार हे तरुणांच्या लैंगिकतेबद्दलच्या चिंतितावस्था अधोरेखित करतात. ह्या चिंतितावस्था आणि लैंगिकतेभोवतीची भीती निर्माण करण्यामध्ये तसेच तत्कालीन समाजामध्ये लैंगिकतेविषयीच्या विशिष्ट धारणा निर्माण करण्यामध्ये ‘पुरुषार्थ’ सारख्या मासिकांची महत्त्वाची भूमिका राहिलेली आहे. पुरुषार्थमधील लेखांच्या मते तत्कालीन समाजातील लैंगिकतेबद्दल चर्चा करणारे साहित्य हे ‘अश्लील’ असून ते ब्रह्मचर्येच्या पतनाला कारणीभूत आहे. ही लैंगिकतेची चर्चा ब्राह्मणी जातपितृसत्ताक

व्यवस्थेसाठी आव्हान निर्माण करणारी असल्याने पुरुषार्थमध्ये आलेले बरेचसे लेख हे तत्कालीन लैंगिक चर्चाना प्रतिक्रिया म्हणून आलेले असल्याचे दिसून येते. तत्कालीन ब्राह्मण तरुण ब्राह्मणी धर्माच्या पारंपरिक चौकटी ओलांडून वसाहातिक आधुनिकतेची मूल्ये आत्मसात करू लागल्याने लैंगिकतेसारख्या प्रांतावर आणि त्याच्या माध्यमातून सामाजिक सांस्कृतिक क्षेत्रात आपले प्रभुत्व टिकून राहण्यासाठी ब्राह्मणी नियंत्रण आवश्यक होते. वसाहातिक महाराष्ट्रामध्ये लैंगिकतेच्या बदलात्या चर्चाविश्वावर आणि पुरुषांच्या लैंगिकतेवर ब्राह्मणी व्यवस्थेने ब्रह्मचर्येची संकल्पना वापरून हे नियंत्रण आणण्याचा प्रयत्न केला. ब्रह्मचर्येच्या हिंदू धार्मिक प्रवाहाच्या संकल्पनेच्या माध्यमातून लैंगिकतेबद्दलचे संभ्रम आणि चिंतितावस्था निर्माण करून कधी भीती दाखवत, तर कधी हिंदू पुरुषांच्या मर्दानीपणाला आवाहन करत हे नियंत्रण आणण्याचा प्रयत्न केला गेला.

वाचक / वर्गणीदार यांना आवाहन

‘अक्षरगाथा’ त्रैमासिक दर्जेदार लेखनाला प्रसिद्धी देण्याचा प्रयत्न करत आले आहे. नियतकालिकाला सातत्य टिकवण्यासाठी लेखनाची जशी गरज असते तशी वाचकाचीही गरज असते. साहित्य-कला-संशोधन व पुरोगामी विचार मानवी मूल्ये-संविधान मूल्ये याबरोबर आर्थिक/सामाजिक/राजकीय/सांस्कृतिक प्रश्नांचे उकल करणारे लेखन आवश्यक असते. या सर्वांचे संवर्धन करणे हे विचारशील व विवेकी माणसाचे कर्तव्य आहे. विचार व साहित्यकला यांच्या सृजन व संवर्धनासाठी आपल्यासारख्या वाचकांची/वर्गणीदारांची गरज आहे. आपण आपल्या पद्धतीने ही चळवळ वाढवण्यासाठी प्रयत्न करावेत असे आम्ही आपणास नम्र आवाहन करत आहोत.

‘अक्षरगाथा’चे वर्गणीदार व्हा!

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- www.akshargatha.com या संकेतस्थळावर अक्षरगाथाविषयी संपूर्ण माहिती उपलब्ध आहे. ज्यात सर्व अंकातील लेखकांची सूची, विषयनिहाय लेखांची सूची.
- ‘अक्षरगाथा’ त्रैमासिक असून त्याचा प्रकाशनाचा नियतकाल १० एप्रिल (एप्रिल-मे-जून), १० जुलै (जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर), १० ऑक्टोबर (ऑक्टोबर - नोव्हेंबर - डिसेंबर), १० जानेवारी (जानेवारी - फेब्रुवारी - मार्च) असा आहे.

विभाग चार : विशेष लेखमाला

मर्ढेकरांचे सौंदर्यशास्त्र :
अपुरेपणाची चिकित्सा

जी. के. ऐनापुरे

३०, कृष्णाजी रघुवंश सोसायटी,
विजयनगर पूर्व, वानलेसवाडी,
जि. सांगली-४१६४१४
भ्र. ९५८८६५३२९६

कोणत्याही ज्ञानशाखेचा विस्तार हा काळातीत असतो. ह्या विस्ताराला कोणत्याही अर्थाच्या मर्यादा नसतात. हा विस्तार त्यातील विचार, ह्या विचाराचा विकासक्रम अशा अंगाने महत्वाचा ठरतो. विचार आणि त्यातील विकासक्रमाची प्रस्तुतता ही तर्क आणि वस्तुनिष्ठता ह्यातील समन्वयातून आकाराला येणाऱ्या सैद्धांतिक मांडणीच्या प्रामाणिक, राष्ट्रीय अभिनिवेशच्या प्रयत्नावर टिकाऊ बनते. ह्या प्राथमिक गोष्टी ध्यानात घेतल्यावर भारतीय सौंदर्यशास्त्र असा विचार करताना जाणवणाऱ्या त्रुटी समोर ठेवण्याचा प्रयत्न हा या ग्रंथाचा सुरुवातीचा भाग असावा; असे वाटल्याने हे विवेचन. भारतीय असा राष्ट्रीय अभिनिवेश बाळगताना, ज्ञानशाखा आणि तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाला विरूपणाच्या गर्तें ढकलून एकल संस्कृती, समूहाचा विकास केंद्रस्थानी ठेवल्याच्या आग्रहातून त्या त्या काळात प्रतिवाद अशा अर्थाने अनेक पर्याय निर्माण होत राहिले. ह्या पर्यायांचे उपयोजना आणि सांस्कृतिक सत्तेतील उलथापालथ ह्यावर ह्या प्रतिवादी अग्रक्रमाला महत्व प्राप्त झालेले दिसते. संस्कृती नष्ट होताना ती अवशेष सोडते. हे अवशेष संशोधनाचा भाग होऊन, इतिहासातील जागा व्यापतात आणि, भूतकाळ अस्तित्वाचा, सामाजिक-सांस्कृतिक व्यवहाराचा भाग

बनतो. काळानुसूप एक नवी संस्कृती उभी राहते; जी ह्या भूतकाळाला अगदी घटूपणे जोडून असते. अलीकडच्या दीड हजार वर्षांपासून कशाबश्या अवस्थेत तग धरून असलेल्या हिंदू संस्कृतीला बौद्धधर्म आणि तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान आहे, ही वस्तुस्थिती अधिक धूसर करण्याचे प्रयत्न जवळपास अस्तित्वात असलेल्या सर्व ज्ञानशाखांचा आधार घेऊन चाललेले दिसतात. सौंदर्यशास्त्र ही ज्ञानशाखा त्याला अपवाद नाही. अशा पद्धतीने नकारात्मक अभ्यासाचे सांस्कृतिक ध्वनी-प्रतिध्वनी वर्तमानकाळात निर्माण करीत असताना भारतीय हा राष्ट्रीय अभिनिवेशाचे (प्रेम अशा अर्थाने) काय होईल किंवा काय होणार आहे ह्याचा कोणताच अंदाज नाही किंवा नसावा. कदाचित ह्या राष्ट्रीय अभिनिवेशाबद्दल त्यांनी जाणीवपूर्वक ही वस्तुस्थिती स्वीकारली असावी. स्थानिक (ब्राह्मणी) लोकांनी अशी नकारात्मक वृत्ती बाळगल्याने नष्ट न झालेल्या पण, मृतावस्थेत असलेल्या बौद्ध तत्त्वज्ञानाला जिवंत ठेवणाऱ्या आणि जगण्याचा भागाला महत्व देणाऱ्या पाश्यात्य अभ्यासकांना (सिलोनमधील अभ्यासक सुद्धा) त्याचे श्रेय द्यावे लागते. सिद्धार्थ गौतम बुद्धाला भारतीय सर्वश्रेष्ठ व्यक्ती म्हणून ठळक करण्याचे काम त्यांनीच अधिक उत्तम, आदर्शवादी पद्धतीने केल्याचे

दिसून येते. प्रसिद्ध मार्क्सवादी इतिहासकार डॉ. रोमिला थापर ह्यांनी *voice of Dissent:An Essay (2020)* वस्तुस्थितीची दोन्ही (त्या-त्या काळातल्या/ इतिहास म्हणून) टोके वाचकांच्या समोर ठेवली आहेत. त्यावरून राष्ट्रीय अभिनिवेश बौद्धापासून वजा होऊन हिंदू संस्कृती (ब्राह्मणांसाठी हिंदू धर्म) म्हणून कसा बदल चालला होता ह्याचा अंदाज येईल.

मौर्यकाल आणि गुप्त राजवटीचा काळ यामधील काळात एकीकडे, आकर्षक अशा स्तूपाचं अस्तित्व लक्षवेधी ठरतं आणि त्याच काळात दिसून येणारा मंदिरांचा अभावही तितकाच लक्षवेधी ठरतो-पण पुढील काळात म्हणजे गुप्त-उत्तर काळात ही स्थिती हळूहळू उलट होत गेल्याचंही दिसून येतं. इतर काही गोष्टीप्रमाणे धार्मिक वास्तूही धर्माला लाभलेला आश्रय आणि लोकप्रियता यांच्या निर्देशक असतात. तो काळ अनेक सामाजिक बदल घडून येण्याचा होता-कुळांचा/जमार्तीचा बनलेला समाज असं जे स्वरूप होतं त्यात स्थित्यंतर घडून येऊन जाती-आधारित समाज निर्माण झाले, आणि जिथे पूर्वी कुळांच्या/जमार्तीच्या सभा होत्या किंवा नाममात्र शासकीय नियंत्रण होतं किंवा काहीच व्यवस्था नव्हती, तिथे राज्य निर्माण झाली. असं आपण म्हणून शकतो की, तो असा काळ होता, जेव्हा श्रमण हे प्रस्थापित ‘ख’ होते आणि पुढे येऊ पाहणारा पौराणिक हिंदुत्ववाद स्पर्धक होता-आणि वर म्हटल्याप्रमाणे, गुप्त-उत्तर काळात परिस्थिती अगदी याउलट झाली. आता प्रश्न असा पडतो की, तेव्हा धर्मपदासाठी ब्राह्मणांच्या धर्मशास्त्रांच्या प्राधिकरणाला थेट समोरं जाणं पूर्वीपेक्षा अधिक केंद्रवर्ती ठरत होतं का? वैशिक विचार करणारी समाजदृष्टी निरुंद होऊन हळूहळू जातींनी बांधल्या गेलेल्या समाजापुरती मर्यादित होत चालली होती (२०२१:४७)

भारतात बौद्ध धर्म आणि त्याच्या तत्त्वज्ञानी प्रभावाला लागलेल्या उत्तरत्या कळा दाखवणारी वस्तुस्थिती *The presence of the Shramanas*

(श्रमणांचे अस्तित्व) ह्या प्रकरणात निर्दर्शनास आणून दिली आहे. ह्या उद्धृताच्या अगोदरच्या विवेचनात म्हटल्याप्रमाणे भारताबाहेर बौद्ध धर्म आणि त्याचे तत्त्वज्ञान अभ्यासकांमध्ये अधिक आकर्षणाच्या पातळीवर जाताना दिसते. हे आकर्षण चिकित्सेपेक्षा अन्वयार्थ आणि विस्तार अशा अर्थाचे होते. अर्थात भारत आणि तिबेट ही त्याची मुख्य अभ्यासकेंद्रे होती. पाली-संस्कृत ह्या मान्यता आणि व्यवहार गमावून बसलेल्या भाषांमधून हे तत्त्वज्ञान-साहित्य जागतिक पार्श्वभूमी असलेल्या अनेक भाषांमध्ये झिरपत राहिले. ह्याचा अंदाज, ह्याच प्रकरणात डॉ. थापर ह्यांचा विवेचनात सापडतो.

बौद्ध धर्म भारतात जरी असा शांतावत्यागत होता, तरी त्याउलट आशियातील बहुतांश ठिकाणी मात्र त्याच काळात या धर्माला नेत्रीपक असं समर्थन प्राप्त झालेलं होतं. स्थानिक कार्यावर लक्ष केंद्रित करण्याकडे कल असलेले इतर धर्मांचे प्रचारक आणि धर्मप्रसारार्थ विविध भागांत जात कृतिशील राहणारे बौद्ध धर्मप्रसारक यांच्या कार्यपद्धतीत मोठा फरक होता. इसवीसनाच्या सुरुवातीच्या शतकांत बौद्ध भिक्षुंनी मध्य आशियात धर्मप्रसारार्थ जाण्यासाठी पुढाकार घेतला होता. अनेक व्यापारी मध्य आशियातील विविध व्यापारी मार्गांचे दुवे सांधून एका मोठा व्यापारी महामार्ग ‘सिल्क रूट’ स्थापित करण्यासाठी सक्रिय होते. बौद्ध भिक्षुंनी अशा व्यापार्यांसोबत प्रवास करून धर्मप्रसारासाठी मोहिमा काढल्या. त्याचप्रमाणे दक्षिण-पूर्व आशियामधून जाणाच्या सामुद्री व्यापारी मार्गांनीही प्रवास केला. स्वारस्याची गोष्ट अशी की, याच काळात पौराणिक हिंदुत्वाचा प्रसार करणाऱ्यांनीही बौद्ध प्रसारकांचेच मार्ग अनुसरून अप्लशा प्रमाणात प्रवास केले. त्यांनी सुरुवातीला काही काळ दक्षिण-पूर्व आशियात त्यांच्याशी स्पर्धा केली, पण नंतर मात्र ते मागे हटले आणि बौद्ध भिक्षुंचा मार्ग मोकळा झाला (२०२१:४९)

भारत आणि भारताबाहेरची बौद्ध धर्म आणि

तत्त्वज्ञानाची वस्तुस्थिती ध्यानात घेतल्यावर सुद्धा अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धानंतर ह्या तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाची उपलब्धी, भारतातच नव्याने सुरू करणारे कोसंबीसांस्कृतायन ह्यांनी केलेल्या कामाचे मोल कमी होत नाही. डॉ. आंबेडकरांनी ह्याला दिलेल्या सांस्कृतिक कृतीची जोड (धर्मातर) अनन्यसाधारण अशी आहे. ह्या कृतीमुळे भारतातील सामाजिक-सांस्कृतिक व्यवहाराला ब्राह्मणी एकेरीपणामुळे आलेली मरगळ दुहेरी-तिहेरी झाली. ह्या वस्तुस्थितीमध्ये उत्तरोत्तर सुधारणा होत राहिली. त्याला गती मिळेल हे जरी गृहीत धरले तरी भारतीयत्वातून बुद्धाला आणि त्याच्या तत्त्वज्ञानाला वजा केल्यामुळे साहित्य, इतर सर्व कला ह्यापासून भारत विकासक्रम अशा अर्थात वंचित राहिला. जागतिक पातळी (Global level) वर एकटा पडला. आमच्याकडे बुद्ध आहे. त्याचे तत्त्वज्ञान आमचा मुख्य चेहरा आहे. पण त्याचे उपयोजन नाही. ही भारताची सामाजिक-सांस्कृतिक-साहित्यिक अवस्था आजही कायम आहे. अमेरिका-भारत ह्या अवस्थेच्या संदर्भाने, तुलनात्मक दृष्टीने पाहता एकाच, पातळीवर आहेत. विचार करण्यातली अतार्किं कता सामाजिक व्यवहाराच्या केंद्रस्थानी राहिल्याने भारतीयत्व मगे पडून अनेक ज्ञानशाखांवर त्याचे दुरुगामी परिणाम झाले. ‘सौंदर्यशास्त्र (Aesthetic) आणि उत्कांतीवाद’ (Evolution) सारख्या विकसित होऊ पाहणाऱ्या ज्ञानशाखा सुद्धा त्यातून सुटल्या नाही. अमेरिकासारख्या देशात *Drawing Theory* ला होणारा विरोध आणि भारतात त्यातल्या त्यात महाराष्ट्रात म्हणजे मराठीत होणारी सौंदर्यशास्त्राची आणि त्यातून समोर आलेल्या सिद्धांत, सैद्धांतिक मांडणीची अभिजन वर्गापुरती मर्यादित, महत्वाची ठरवली जाणारी चर्चा ह्यात फारसा फरक करता येत नाही. हा फरक शास्त्र (धर्मशास्त्र / Theorlogy) आणि विज्ञान (Science) असा वाढत चालला आहे; हे मान्य करावं लागेल. येथे विवेचनाला भारतीय सौंदर्यशास्त्र ह्या विषयापुरते मर्यादित ठेवायचे आहे. बुतुफु (बुद्ध-तुकाराम-फुले) म्हणजेच पर्यायी

काव्यशास्त्राचा उगम ह्या विवेचनाच्या आकलनानंतरच थेटपणे दिसायला लागतो.

भारतीय सौंदर्यशास्त्र अशा शीर्षकाखाली झालेल्या लेखनाची झाडाझडती घेण्याअगोदर समोर मुलभूत मुद्दा ठेवायचा आहे ती संज्ञा (Term) वापरण्या संबंधातील अनागोंदीचा. ह्या अनागोंदीला पारिभाषिक शब्दांचा अंतरंगात, दूरपर्यंत म्हणजे तत्त्वज्ञानात्मक मुलामा (खोटा) देण्यापर्यंत ताणल्यामुळे हा गोंधळ अधिकच संदिग्ध होत गेलेला दिसतो. ह्या गोंधळाचे जनक रा. मर्देंकरांपेक्षा सौंदर्यमीमांसक प्रा. पाटणकर अधिक वाटात. मर्देंकरांच्या वाडमय चौर्याला उघड करायचे म्हणून त्यांनी आणि प्रा. मे. पु. रो असा दोघांनी मिळून कांटची सौंदर्यमीमांसा (१९७७) हा ग्रंथ लिहिला. (मुख्यपृष्ठावर लेखक म्हणून नाव प्रा. रा. भा. पाटणकर ह्यांचेच आहे.) आणि हा गोंधळ आणखीनच संदिग्ध झाला. ह्या पुस्तकाचे स्वरूप संकर (Hybridization) ह्या शब्दाला पुसून टाकणारे आहे. ना अनुवाद, ना विश्लेषण ह्या मानसिक द्वंद्वात भरकटलेला हा ग्रंथ शेवटपर्यंत वाचकाला छळत राहतो. *Immanuel kant (1724-1804)* ह्या जर्मन विचारवंताच्या सौंदर्यशास्त्रीय विचारव्यूहाची ओळख, असे ह्या पुस्तकाचे अंतरंग असते तर मर्देंकरांना युगप्रवर्तक समजणाऱ्या भाबडचा, गरीब खटाववाडीच्या बाहेर बघायला तयार नसणाऱ्या मराठी वाचकांना अधिक बरे आणि सुलभ वाटले असते. हे पुस्तक वाचल्यानंतर एखादा पट्टीचा, चिकित्सक अमराठी-मराठी वाचक सहजपणे आपल्या मठातल्या इतर समानर्धर्मी मित्रांना म्हणाला असता, प्रा. पाटणकरांनी सौंदर्यमीमांसा (१९७७) ह्या मौल्यवान ग्रंथानंतर प्रामाणिकपणे थांबायला हवे होते. त्यातच त्यांचे ‘आदरणीयत्व’ अधिक टिकून राहिले असते. ह्या ग्रंथात (कांटच्या) कांटला असे सांगायचे होते; कांटच्या मनात असे होते; त्याने हा विचार असा मांडला असता; अशा विधानानंतर जे विवेचन उदाहरणासहित स्पष्टीकरणसाठी अस्तित्वात येते ते

कांटच्या विधानांचा गळा घोटणारेच अधिक वाटते. Critique of judgment 1790) हा कांटचा मूल ग्रंथ वाचणे योग्य आहे. असे एखाद्या वाचकाला वाटले, तर तो बहुजनी शहाणपणा ठरेल. पुढील विवेचनात ह्या संदर्भातील तपशील थोडे अधिकपणे देण्याचा विचार आहे. ह्या मुख्य विवेचनाची झालेली थोडी भरकट आपण येथेच थांबवू, संज्ञा वापरण्या संदर्भातल्या गोंधळाचे स्वरूप आपल्याला सांगायचे आहे. त्यांच्याकडे वळायला हवे.

नाट्यशास्त्र, काव्यशास्त्र, साहित्यशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र ह्या संज्ञा सातत्याने सौंदर्यशास्त्र अशा शीर्षकाने आस्तित्वात असलेल्या संहितामध्ये सर्वासपणे वापरलेल्या दिसतात. ७०-८० च्या दशकात सौंदर्यशास्त्राच्या चलतीचा काळ असताना मार्क्स-आंबेडकर शीर्षस्थ समजणाच्या, अभ्यासणाच्या, कृती कार्मक्रम राबविणाच्या लोकांनी साहित्यशास्त्र हा सौंदर्यशास्त्राला पर्यायी शब्द म्हणून उपयोगात आणावा; असा हड्ड व्यवहारात लावून धरला. पण हा फक्त हड्डच राहिला. ह्याला पूरक अशी प्रदीर्घ मांडणी करण्याचा प्रयत्न किंवा ह्या प्रदेशाच्या अंतरंगात घुसून त्यातला अतार्किक फोलपणा दाखवून, आपली बाजू (पर्यायी) त्याच्या बाजूला ठेवण्याचा अतुल्य पराक्रम कोणत्याही लिहित्या माणसाच्या ध्यानीमनी सुद्धा आले नाही. मे. प. रेगे - रा. भा. पाटणकर ह्यांच्या छायेत असल्याप्रमाणे वागणारे, आंबेडकरवादी समूहाला नेहमी सल्ला देणारे अनेक लोक (राजा ढाले, गौतम शिंदे, सुधाकर गायकवाड, डॉ. शशिकांत लोखंडे इ.) फक्त 'भावी प्रोजेक्ट' म्हणून ह्या विषयाच्या उल्लेखापुरते आसपास राहून आपल्या विद्वत्तेला त्या-त्या काळापुरते प्रकाशमान करत राहिले. त्यामुळे हे प्रकरण दलितसाहित्याचे सौंदर्यशास्त्र (वेगळे असावे) ह्या माणणी पर्यंत ताणले गेले. डॉ. म. सु. पाटील सारख्या प्रामाणिक समीक्षकांनी संस्कृत काव्यशास्त्राला प्रमाण मानून, बुद्धाला आणि त्याच्या काळातल्या तत्त्वज्ञानाला वगळून (म्हणजे तृष्णा म्हणताना सुद्धा)

ह्या प्रकरणाला चालना देण्याचा प्रयत्न केला होता. हा प्रयत्न त्या काळातल्या सांस्कृतिक (मार्क्सवादी) पाहता अधिक गंभीर होता; असे ह्या व्यवहाराकडे बघणाऱ्या (वाचणाऱ्या) लोकांचे म्हणणे होते. पण ह्या मांडणीतील कोणत्याच परंपरेला जोडून घेण्याचे प्रयत्न दिसत नव्हते. मात्र उजव्या बाजूचे अवशेष धूसरपणे त्यात विखुरलेले होते. आपल्या भूमिकेला पुढे ठकलणाऱ्या कोणत्याही माणसाला हे अवशेष ठळक दिसतील असे होते. अशा माणसाला ही मांडणी ढोबळ वाटणे साहजिकच म्हणायला हवे. ह्या मांडणीतला सगळ्यात मोठा दोष म्हणजे ह्यातील विवेचनाची सगळी भिस्त काव्यशास्त्रावर बेतलेली होती. शिवाय वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राची माणणी करीत असताना बुद्ध आणि त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे काय करायचे? ह्या प्रश्नाचा मोठा अडथळा होता. एका बाजूला जातिव्यवस्था आणि दुसऱ्या बाजूला दलित हा शब्द ह्या कोंडीत भारतीय सौंदर्यशास्त्र सापडले होते. पण म. सु. पाटील ह्यांनी ते स्वतःला मार्क्सवादी समजत असल्यामुळे, दलित हा शब्द त्यांनी सहजगत्या स्वीकारल्यामुळे त्यांच्या सौंदर्यशास्त्राच्या मांडणीतीला जातिव्यवस्थेच्या समर्थनाचे गालबोट लागले. आणि नीट सैद्धांतिक चौकटही त्यांना आकारता आली नाही. मर्ढेकर-रेगे-पाटणकर ह्यांच्या सौंदर्यशास्त्राच्या मांडणीतून आपण वेगळे आहोत; हा देखावा करण्यात पाटील यशस्वी झालेले त्या काळात दिसतात. प्रत्यक्षात पाटील उपयोजनाच्या पातळीवर अधिक होते. सौंदर्यशास्त्र की काव्यशास्त्र? हा त्यांच्या मांडणीतला मुख्य गोंधळ होता. ह्या उलट मर्ढेकर-रेगे-पाटणकर ही त्रयी भारतीय सौंदर्यशास्त्राला शास्त्र म्हणून ठळक करण्याच्या मागे लागली होती. जातिव्यवस्था, दलित हे शब्द त्यांच्या विचारव्यूहाच्या आसपास सुद्धा नव्हते. ह्याच काळाच्या पुढेमागे बहुजनांच्या बाजूने बुद्ध तत्त्वज्ञानाला मध्यवर्ती ठेवून, भारतीय सौंदर्यशास्त्राची कोंडी फोडण्याची चाहूल कॉ. शरद पाटील ह्यांना लागली होती. अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र (१९८८) ह्या त्यांच्या ग्रंथातील अनुक्रमणी

पाहिल्यावर त्याचा अंदाज येतो. ‘मा.फु.आ.’चे सम्यक सौंदर्यशास्त्र, जोगांच्या माकर्सवाद आणि दलित साहित्याने उभे केलेले, साहित्याच्या वर्गवारी व सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न असे काही सौंदर्यशास्त्राची चर्चा करणारे लेख होते. हा मर्डेकर-रेगे-पाटणकर ह्या त्र्यांच्या विरोधात मांडणी करण्याचा पहिला प्रयत्न होता. ह्या मांडणीमध्ये बुद्ध आणि त्याचे तत्त्वज्ञान हा केंद्रबिंदू होता. बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचा विस्तार करणाऱ्या धर्मकिर्ती, दिग्रांग ते पाल्यकिर्तिपर्यंतचे संदर्भ ते देतात. आणि भारतीय सौंदर्यशास्त्राच्या मांडणीला परिपूर्ण करण्याचा प्रयत्न करतात. हा त्यांचा प्रयत्न ‘भारतीयत्व’ जपण्याच्या अधिक जवळचा आहे. ज्या भारतीयत्वाला संस्कृत काव्यशास्त्राने आणि मर्डेकर-रेगे-पाटणकर ह्यांनी अधिक दूर, कडेलोटपर्यंत नेले होते. शरद पाटील ह्यांच्या सौंदर्यशास्त्राच्या मांडणीला नवे वळण मिळाले ते ह्या संज्ञा वापरातला घोळ ध्यानात आल्यावर. सत्यशोधक माकर्सवादी च्या एका अंकाला लिहिलेल्या संपादकीयात ते भारतीय सौंदर्यशास्त्राचे प्रारूप मांडताना नाट्यशास्त्राच्या अधिक जवळ म्हणजे स्वीकृतपर्यंत पोचले आहेत. आणि त्या अंतिम निरीक्षणाला त्यांनी सौंदर्याचे एकात्मतत्व व नानात्व असे म्हटले आहे. त्याचे स्वरूप त्यांना कदाचित एकल संस्कृती (Monoculture) आणि बहुसंस्कृती (Multiculture) असे अभिप्रेत असावे. त्याकडे ते पेशी संघटना (Cell Organisation) मधील उक्तांती तत्त्वाप्रमाणे पाहत असावेत. हे संघटन आदिकेंद्रकी (Prokaryoticorganisation) आणि सकेंद्रकी (Eukaryotic Organisation) असा विकासक्रम दाखवते. आदिकेंद्रकी संघटनामध्ये एकच पेशी (Unicellularity) सगळीकडे काम करताना दिसते. तर सकेंद्रकीमध्ये पेशीच्या संदर्भातील विशिष्टता, कार्यक्षमतेच्या संदर्भात (Multicellularity) अस्तित्वात येते. भारतीय सौंदर्यशास्त्राचे शास्त्र म्हणून आकाराला येणे ह्या दोन्ही टोकाच्या दरम्यान हेलकावताना दिसते, शरद पाटील ह्यांचा सुरुवातीचा

पवित्रा, ह्यातील सकेंद्रकी बिंदूवर पाय रोवून सांस्कृतिक व्यवहार टोकदार करण्याचा होता. पण नंतरच्या काळात संज्ञा वापरातील संदिग्धपणा (त्यांच्या धानात आल्यावर) ते आपल्या मूळ हेतू पासून भरकटून ह्या दोन्ही बिंदूच्या दरम्यान सौंदर्यशास्त्राचा विचार करताना दिसतात. त्यांचा एकात्मतत्व हा शब्द मर्डेकरांच्या समताणता ह्या शब्दाला पर्याय होताना दिसत नाही. तर तो त्याच्या आसपास राहतो. भारतीय सौंदर्यशास्त्र (२००३) ह्या छोटेखानी पुस्तिकेत ह्या संदर्भात पूरक ठरणाऱ्या अनेक गोष्टी दिसून येतात. (८९ ला लिहिलेल्या संपादकीयाला जोडून केलेले एकत्रीकरण आणि विस्तारीकरण सुद्धा) त्यांनी आपल्या अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र ह्या पुस्तकांच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या पुस्तकाचे शिर्षक बदलून अब्राह्मणी साहित्य व कलांचे सौंदर्यशास्त्र (२०१७) असे केले. ह्या संज्ञा वापरातील घोळ ध्यानात आल्यावर ते लिहितात (८९ साली);

भारतीय साहित्यशास्त्र म्हणजे सौंदर्यशास्त्र नाही. सौंदर्यशास्त्रात सर्व ललितकलांच्या सौंदर्यशास्त्राचे सर्व ललितकलांच्या सौंदर्याचे विवेचन येते. अभिनव गुप्त म्हणतो की, ललित म्हणजे सुंदर (ध्वन्यालोक, १.२ वर). त्या दृष्टीने इसवीपूर्व २०० दरम्यान होऊन गेलेल्या भरताचे नाट्यशास्त्र हा ग्रंथ भारतीय सौंदर्यशास्त्राचा आद्य ग्रंथ आहे. त्यातून ललितकला वेगवेगळ्या होऊन आपापल्या शास्त्रांचे विवेचन करू लागतात. साहित्यशास्त्री अलंकारच्या नावाखाली वेगळे होते (२०२०:०३)

ह्या संज्ञा वापराच्या घोळातून पाटील ह्यांची सुटका शेवटपर्यंत झालेली दिसत नाही. त्यांनी ह्या संदिग्धपणाच्या बौद्धिक विस्तारात माकर्स – माओला ओढले आहे. २०१७ साली प्रसिद्ध झालेल्या अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र (मूळ शिर्षक)च्या दुसऱ्या आवृत्तीत पुरवणी-१ मध्ये सौंदर्यशास्त्र की अलंकार-साहित्यशास्त्र? ह्या शिर्षकाखाली लिहिलेल्या मजकुरात अगोदरच्या विवेचनाच्या विरोधात जाणारा नवा विकासक्रम सापडतो. तो उद्धृत करायलाच हवा असा

आहे.

विचारकंत व तत्त्वज्ञान-दार्शनिक यांच्यातला फरक जसा अजून लोकांना समजत नाही, त्याप्रमाणे सौंदर्यशास्त्र व अलंकार-अलंकारशास्त्र यांच्यातला फरक समजत नाही. मर्ढेकर हे थोर कवी व साहित्य अलंकारशास्त्री होते, पण सौंदर्यशास्त्री नव्हते. मार्क्स हा महान दार्शनिक होता; पण त्यांच्या प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्रावरून सोब्हिएत युनियनने ‘सोशालिस्ट रिआॅलिझ्म’ हे तथाकथित सौंदर्यशास्त्र बनवले, त्यावरून तो सौंदर्यशास्त्री ठरत नाही. सोब्हिएत युनियनच्या १९९० साली झालेल्या पतनानंतर या सौंदर्यशास्त्राचा मागमूसही राहिलेला नाही. लेनिनला कम्युनिस्ट जग अजूनही दार्शनिक मानते आणि माओने १९३६ साली ‘ऑन कॉन्ट्रैडियशन (विरोधावर) हा क्रांतिकारी प्रबंध डायलेक्टिकमच्या एका नियमाच्या नव्या निरूपणावर लिहिला म्हणून चीन त्याला दार्शनिक मानतो; पण दोघांनी मार्क्सच्या ‘डायलेक्टिकल अँण्ड हिस्टोरिकल मटीरीअलिझ्म’ या नव्या तत्त्वज्ञानाने नाही. म्हणूनही सोब्हिएत युनियन समाजवाद उभारता न आल्याने कोसळला; तर चीन अजून भांडवलदारी अवस्थेतच आहे. चीन जरी भारताप्रमाणेच प्राचीन महान संस्कृतीचा वारसदार असला, तरी तो अजून नवे सौंदर्यशास्त्र निर्मू शकलेला नाही. नवे ‘क्रांतिकारक तत्त्वज्ञानच नवे सौंदर्यशास्त्र’ सर्जू शकते. (२०१७:२३२)

वरील उद्धृतात अनेक धक्कादायक आणि टोकाची विधाने आहेत. नव्या सौंदर्यशास्त्राच्या सर्जनाबद्दल पाटील ह्यांची भूमिका योग्यच म्हणायला हवी. भारत आणि चीन ह्या दोन देशांची सौंदर्यशास्त्राच्या संदर्भाने चर्चा करून त्यांनी मर्ढेकर-रेगे-पाटणकर ह्या अभ्यासक, सिद्धांत मांडण्याची अव्याहत धडपड करणाऱ्या त्रयीला, त्यांच्या अभिजनीय चर्चेला मोडीत काढण्याचा पाटील ह्यांचा प्रयत्न विचारवर्धक, धाडसी आहे. त्याचे मुख्य कारण ही त्रयी बाहेरच्या जगात आपल्या विचारव्यूहाला विस्तारित करताना, मांडणी करताना दिसतात. ह्याच्या उलट आतमध्ये अधिक

आणि बाहेर जरुरतीपुरते, समांतरपणे बघताना दिसतात. त्यांची शाफुओं आणि सौत्रांतिक मार्क्सेवाद ही मांडणी या बघण्यातून आलेले भान आहे. ह्या त्रयीची आत न बघण्याची वृत्ती अक्षम्य, दिशाभूल करणारी वाटायला लागते. मर्ढेकर हे थोर कवी व साहित्य अलंकारशास्त्री होते, पण सौंदर्यशास्त्री नव्हते; ह्या विधानातील स्वर अधिक वैज्ञानिक असा आहे. अर्थात ह्या सगळ्याचा पाय संज्ञा वापरातील गोंधळ हाच आहे. मर्ढेकरांच्या संदर्भातील हा गोंधळ, वाडम्य आणि इतर कला ह्यातील स्वनिर्मित अस्तित्वाला, त्यातील समजुनीला जोडलेला आहे. त्या संदर्भात पुढील विवेचन सविस्तर मांडणी येईल. ह्या गोंधळातून शरद पाटील ह्यांची सुटका झालेली नाही. पण त्यांना तसे वाटते की, हा गुंता आपण सोडवलेला आहे. त्यांनी स्वतःच करून घेतलेला भ्रम हा त्यांच्याच शब्दात सांगायला हवा. त्यासाठी त्यांनी जैन भाष्यकार मळिनाथाचा आधार घेतला आहे. दिड. नागानां पार्थ परिहन् स्थूलहस्तारलेपान्। (२०१४:२३९) ह्या मेघदूत मधील चरणाचा पूर्ण अर्थ पाटील ह्यांनी उलगडून दाखवल्याचे त्यांनी स्वतःच सांगितले आहे. ही कालिदासाने दिग्गागाङ्कडून आपल्या अलंकारशास्त्राचा पराभव, जाहीर वाग्युद्घात झाल्याची कबुली दिल्याचे ह्या चरणात नमूद केलेले आहे; असे त्यांना वाटते. ह्या चरणाचा आधार घेऊन त्यांनी केलेले विवेचन असे.

सौंदर्यशास्त्रोद्याला किमान आवश्यकता ही असते, की उच्चभू साहित्यिक व हीनभू कलावंत कारागीर एका सामाजिक पातळीवर यावे. पाश्चिमात्य लोकशाही क्रांत्यांनी हे साध्य केले. बुद्धाच्या क्रांतीने जात्यंतक भांडवलदारी लोकशाही क्रांती अजून झाली नसतानाही हे साध्य केले. हीनभू शुद्रकाच्या (+१००) ‘मृच्छकटिका’या सर्वश्रेष्ठ नाटकात उज्जिनी राज्याचे सेनापतीद्वय चांभार व न्हावी आहेत. बौद्ध गोपालदारक हा शूद्रवैदिक पालक राजाचा वध करून उज्जिनीचा राजा होतो. लेण्याचे आर्किटेक्ट, चित्रकार, शिल्पकारादी कलावंत व कारागीर आणि धनदाते अस्पृश्यादी

जात्यंतीत श्रेणीचे सभासद होते. दिग्रागाशिष्य महान दार्शनिक व कवी भिक्षु धर्मकीर्ती (४७००) त्यांच्या ‘प्रमाणवार्तिक’ या तर्कशास्त्रीय कृतीत म्हणतो की, ‘वेदाला प्रमाण मानणे, विश्वाचा कोणी कर्त समजणे, तीर्थस्थानात धर्मप्राप्तीची इच्छा बाळगणे, जातीवादाचा टेंभा मिरविणे व शरीराला यातना देण्यातून पापक्षय होतो अशा श्रद्धा ठेवणे, ही पाच महामुख्यपिण्डाची लक्षण आहेत. दिग्राग स्कूलचे अपुरे राहिलेले जात्यंतक लोकशाही क्रांतीचे दार्शनिक, तर्कशास्त्रीय व सौंदर्यशास्त्रीय काम हजारो वर्षे उलटूनही कोणी पूर्ण केले नाही. ते मला पूर्ण करावे लागले. (२०१७:२३९/२४०)’

कॉ. शरद पाटील ह्यांचे हे शेवटचे महत्वाचे विधान असावे. ह्या पुरवणीवजा दिलेल्या टिपणाच्या खाली १३:१२:२०१२ असा दिनांक आहे. पाटील ह्यांचे निर्वाण १२:०४:२०१४ ला झाले. नव्वदच्या दशकात, प्राच्यविद्या पंडित असलेल्या पाटील ह्यांना सौंदर्यशास्त्राच्या संदर्भात घेतलेल्या अभुतपूर्व अशा पवित्राला मार्क्सवादी-आंबेडकरवादी दोन्हीकडील विद्वानांनी, अभ्यासकांनी फारसा प्रतिसाद दिला नाही. देशीवादी म्हणवणाऱ्या अनेकांनी पाटील ह्यांच्या ह्या ‘आत बघण्याला’ समजून घेतले नाही. उलट ते मर्ढेकर-रेगे-पाटणकर ह्यांनी ‘बाहेर बघण्यातून’ उभ्या राहिलेल्या छायेच्या आसपास राहून, आपल्या सेक्षनला रेटण्याचा प्रयत्न करत राहिले. कॉ. पाटील ह्यांच्या ह्या भूमिकेमुळे सौंदर्यशास्त्राच्या एकांगी चाललेल्या चर्चेला लगाम बसून, त्यात नव्या पर्यायी ‘भारतीयत्व’ जपणाऱ्या शक्यता दिसू लागल्या. मात्र ह्या दोन्ही बाजूला ह्या संज्ञा वापराच्या गोंधळाने, बुद्धीच्या बाहेर जाईल, असे रूप घेतल्याचे दिसून येते. ह्याचे परिणाम सौंदर्यशास्त्राच्या त्या त्या काळातल्या मांडणीत दिसून येतात.

सौंदर्यशास्त्राच्या मांडणीतील गोंधळाचे स्वरूप मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राच्या चर्चेने जितके झाले नाही तितके ते रा. गणेश त्र्यंक देशपांडे ह्यांच्या भारतीय

साहित्यशास्त्र (१९५८) ह्या ग्रंथाने केले, असे म्हणण्यास भरपूर जागा आहे. देशपांडे ह्यांच्या ग्रंथामुळे अनेकांना म्हणजे सौंदर्यशास्त्राच्या विरोधकांना मोठा आधार मिळाला. सौंदर्यशास्त्र की साहित्यशास्त्र? अशा नव्या वादाचा जन्म झाला. प्रत्यक्षात हा ग्रंथ नाट्यशास्त्र, संस्कृत काव्यशास्त्र ह्यातील विचारव्यूहावरच अधिक भिस्त टाकणारा होता. त्यामुळे साहित्यशास्त्र ह्या स्वतंत्र ज्ञानशाखेच्या विस्ताराला अधिकच मर्यादा आल्या. किंवा असे म्हणता येईल की साहित्यशास्त्र ही संज्ञा ह्या ग्रंथापुरतीच मर्यादित राहिली. कदाचित नाट्यशास्त्र, काव्यशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र या ज्ञानशाखांना सामावून घेणारी ती एकमेव ज्ञानशाखा झाली असती; असा एखादा विचारव्यूह किंवा मांडणी पुढे आली असती. पण तसे झाले नाही. उलट मर्ढेकर-रेगे-पाटणकर ह्या त्रयीमुळे सौंदर्यशास्त्र ही ज्ञानशाखा विस्तारीत म्हणून पुढे आली. पण तिला विज्ञान (शास्त्र नव्हे) म्हणून उभे करण्यात ‘अती बाहेर’ बघितल्यामुळे अपयश आले. पण ह्या बाहेर बघण्यामुळे सौंदर्यशास्त्र ही संज्ञा ठळक झाली. पाश्चिमात्य जगात नाट्यशास्त्र ही संज्ञा स्वतंत्रपणे ज्ञानशाखा म्हणून विस्तारित राहिली. तिचा आणि काव्यशास्त्राचा संबंध अतूट असा होत गेला. हा संबंध काव्यशास्त्राच्या बाजूने अधिक होता. ह्याच्या उलट संस्कृत काव्यशास्त्राने भारतामध्ये नाट्यशास्त्राला गिळून टाकले. आजही आपल्या देशात नाट्यशास्त्र म्हणून संस्कृत काव्यशास्त्रातील रस निर्मिती शिकवली जाते. आणि प्रात्यक्षिकाचा भाग म्हणून परदेशातील कोन्स्टॉन्टिन स्त्वानिस्लावस्की (Konstantin Stanislavski/1863-1938) ह्याचे *An Actor prepares* (1936) हे पुस्तक बायबलसारखे प्रमाण मानून शिकवले जाते. काही ठिकाणी सौंदर्यशास्त्र सुद्धा अभ्यासक्रमाला जोडलेले आहे. भारतातील ही नाट्यशास्त्र ह्या ज्ञानशाखेला जोडलेली अभ्यासक्रमाची भेसळ बुचकळ्यात टाकणारी आहे. काव्यशास्त्र (Poetics) हा ऑरेस्टॉटल ह्याचा ग्रंथ प्रमाण मानून भरताच्या नाट्यशास्त्राला वरती आणण्याचे काम

अभ्यासकांचा विशिष्टवर्ग करताना दिसतो. काव्यशास्त्र आणि नाट्यशास्त्र ह्या दोन्हीतील साम्य नाटक ह्या बाड्यमय प्रकाराची चर्चा हे आहे. मात्र बुद्धकाळातील वस्तुस्थिती ती नाही. काव्यशास्त्र आणि सौंदर्यशास्त्र ह्या दोन्ही संज्ञा, ज्ञानशाखा स्वतंत्रपणे विकसित झाल्याचे पुरावे पाली आणि त्यानंतरच्या संस्कृत बौद्ध वाड्यमयत भरपूर प्रमाणात सापडतात. नाट्यशास्त्र सुद्धा. त्यातील सरमिसळ क्वचितच पहायला मिळते. प्रा.ग.त्र्यं. देशपांडे ह्यांनी वापरलेली साहित्यशास्त्र ही संज्ञा (म्हटल्यास ज्ञानशाखा) अशी अचानक उगवल्यासारखी वाटते. तिला भूतकाळ आणि इतिहास नाही. ती भारतीय साहित्याच्या इतिहासाला खंडित करण्याचे काम करते. पौराणिक ब्राह्मणी हिंदुत्वबादाला प्राणवायू पुरविष्णाचे काम करते. सगळ्यात महत्वाचे म्हणजे जवळपास १५०० वर्षाचा इतिहास सांगत असताना, बुद्धाला वगळल्याने भारतीय जनमाणसावर कोणताही परिणाम होत नाही किंवा बुद्ध आणि त्याच्या तत्त्वज्ञानाची देशाला गरजच नाही. असा समज (सांस्कृतिक) दृढ करण्यामध्ये साहित्यशास्त्र ही संज्ञा महत्वाचे कार्य बजावते. अगदी सत्तरच्या दशकापर्यंत भारतामध्ये बौद्ध तत्त्वज्ञान आणि बुद्ध हे 'बाहेर बघणारे' आणि 'आत न बघणारे' ह्यांच्या कात्रित सापडले होते. आत बघणारे कसे आहेत आणि त्यांची कार्यपद्धती ह्यावर भारतीय साहित्यशास्त्र हा ग्रंथ प्रकाश टाकतो. कोसंबी-सांस्कृतायन-आंबेडकर-पाटील हे 'आत बघणारे' असताना सुद्धा भारतातल्या बौद्धिक विश्वाची अवस्था इतकी जुनाट, जीर्ण होती. कोसंबी-सांस्कृतायन हे फक्त दस्ताऐवज म्हणून तर डॉ. आंबेडकर फक्त राजकीय असे पाहिले गेले. कॉ. पाटील कसेबसे ह्या साहित्यचर्चेच्या केंद्राजवळ आले आहेत. त्यांच्यामुळे साहित्यशास्त्र सारखे 'सांस्कृतिक कट' ध्यानात यायला लागतात. आत कसे बघायचे? आणि बाहेर जाण्याचा मार्ग कसा शोधायचा? ह्याची प्राथमिक उत्तरे मिळतात.

रेगे-पाटणकर ह्या द्वर्योंचा उदय होण्यापूर्वी

मर्ढेकरांचे विरोधक भारतीय साहित्यशास्त्र हा साठच्या दशकात आलेला ग्रंथ सौंदर्यशास्त्राचे गाईड म्हणूनच वापरत होते हे आश्चर्यकारक. रा. देशपांडे हे मीमांसेकडून साहित्यशास्त्राकडे आलेले अभ्यासक आहेत. संस्कृत काव्यशास्त्राकडे वाटचाल करताना 'साहित्य' हा शब्दाचा दाखवलेला विकासक्रम ध्यानात घेण्यासारखा आहे. तो खालीलप्रमाणे;

क्रियाकल्प काव्यलक्षण काव्यालंकार साहित्य

अलंकारशास्त्राचे नामकरण 'साहित्यशास्त्र' झाल्याचे ते नमूद करताना त्यांची भिस्त संस्कृत काव्यशास्त्र, नाट्यशास्त्र ह्यावर अधिक असल्याचे जाणवत राहते; त्यामुळे त्यांनी हा ग्रंथ संस्कृतमध्ये लिहिला असता तर, त्यांना गोरखपूर-वाराणसी पीठाचे मोठे सन्मान मिळाले असते. पण मराठीत लिहित्यामुळेही त्यांचे पंडिती वळण दडून राहत नाही. त्यांच्यावरचा पां. वा. काणे ह्यांनी साहित्यदर्पण (चौदावे शतक) ह्या पंडित विश्वनाथ ह्यांच्या ग्रंथाला लिहिलेत्या, प्रस्तावनेचा प्रभाव त्यांनी मान्य केला आहे; हे विशेष. रा. काणे सुद्धा अलंकारशास्त्र की साहित्यशास्त्र? ह्या चक्रात अडकलेले दिसतात. त्यामुळे साहित्यशास्त्र असा विचार करताना फक्त कवितेचाच विचार का केला गेला? हा प्रश्न सगळ्या विचारव्यूहांना फोल ठरविण्यापर्यंत जातो. ह्याचे उत्तर कविता हा वाड्यम प्रकार हा साहित्याचा आदिबंध आहे असं म्हणण्याइतपत सोपे नाही. साहित्यशास्त्र ही संज्ञा वापरण्याला मर्यादा का आल्या आणि सौंदर्यशास्त्र हा संज्ञेचा वापर का वाढला? हे येथे ध्यानात येते. देशपांडे ह्यांच्या अभ्यासाच्या दिशा आणखी उलगडून बघितल्या की त्यांनी घालून घेतलेले वर्तूळ स्पष्ट दिसायला लागते. त्याच बरोबर वाड्यमीन वर्गीकरणाची समस्या सुद्धा. साहित्यशास्त्रमध्ये अशा वर्गीकरणाला केंद्रस्थानी न आणल्यामुळे विज्ञान म्हणून ह्या संज्ञेचा विस्तार (ज्ञानशाखा) अशा अर्थाने शक्य दिसत नाही. उद्या

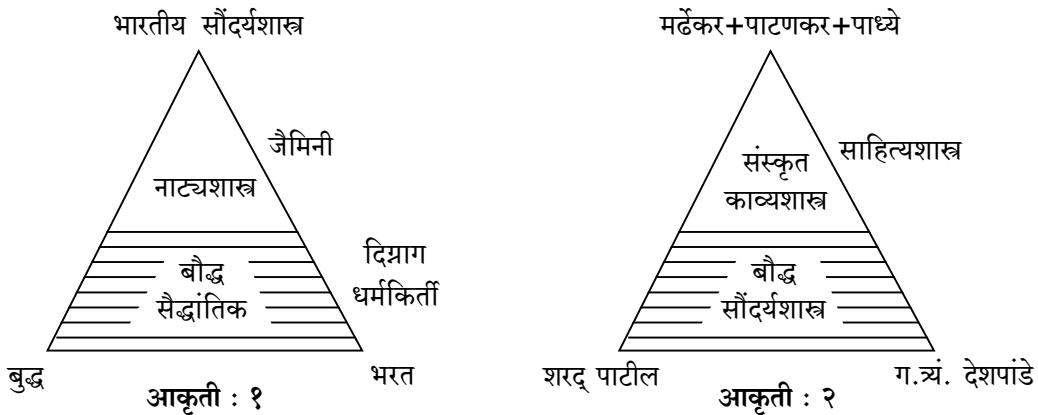
पाश्चात्यांकदून कादंबरीसाठी कादंबरीशास्त्र, कथेसाठी कथाशास्त्र असे कायतरी अस्तित्वात आले तर उत्तर आधुनिकता म्हणून भारतातले 'आत न बघणारे' बघणारे लोक त्याचे प्रचंड स्वागत करून मोठमोठाले ग्रंथ जन्माला घालतील. तर मौज-पॉय्युलर सारखी प्रकाशने त्यात ब्रह्मतत्त्व शोधून बहुजनांना आकर्षित करण्यासाठी इस्प्रेटिक्स सोसायटीसारख्या सोसायटी काढून ह्या सगळ्यांसाठी लागणारी आर्थिक (विवंचना) गणिते संपुष्टात आणण्याचा प्रयत्न करतील. थोडक्यात साहित्यशास्त्राबाबोवर वाड्मयीन वर्गीकरण आणि सौंदर्यशास्त्राबाबोवर इतर कला ही मुख्य समस्या आहे; हे अगोदर मर्टेंकर आणि नंतर देशपांडे ह्याच्या ध्यानात आलेले दिसत नाही. कवी मर्टेंकर आणि सौंदर्यशास्त्री मर्टेंकर ह्यांच्यातील नसलेला ताळमेळ 'युगप्रवर्तक कवी' मर्टेंकरांना धोक्यात आणणारा आहे. देशपांडे हे सर्जनशीलतेशी संबंधित नसत्यामुळे, त्यांच्या संदर्भात मर्टेंकरांसारखा निमुळता विचार करणे शक्य नाही. पण त्यांची संदर्भ यादी बघितल्यावर साहित्यशास्त्राबद्दलच्या समस्यांचे निराकरण शक्य नाही हे ध्यानात मेते. देशपांडे हे आत बघणारे आहेत. पण ब्रह्मतत्त्व आणि भरतमुनी ह्या त्यांच्या मर्यादा आहेत; त्यांनी आधारासाठी घेतलेल्या काही महत्वाच्या ग्रंथाचा उल्लेख येथे करूनच विवेचनाला पुढे नेता येईल. डॉ. सुशील कुमार हे *Sanskrit poetics*, डॉ. शंकरन् *Some Aspects of Literary criticism in Sanskrit* आणि *Rasa and Dhwani*, डॉ. लाहिरी *Concepts of Riti and guna in sanskrit poerics* हा प्रबंध, डॉ. राघवन् *Bhoja's Shringar Prakasha*, *Number of Rasas*, *Some concept of Alamkara Shastra* इ. ग्रंथ. ह्या ग्रंथावरून नुसती नजर टाकली तरी त्यांच्या आत बघण्याचा अर्थ ध्यानात येतो. पां. वा. काणे आणि म. म. वा. वि. मिराशी ह्यांची नाव पहिल्यावरच ह्या ग्रंथातील आशयाबद्दल एखादा माणूस (वाचक) अगदी सहजपणे आपल्या म्हणण्याला समोर

ठेवू शकतो. त्या अर्थने दुसऱ्या बाजूला, कॉ. शरद पाटील ह्यांच्या आत बघण्याला त्यामुळेच अर्थ प्राप्त होते. आत बघण्यातील ही सूक्ष्मता ध्यानात घेतल्यावर साहित्यशास्त्र की सौंदर्यशास्त्र ? हा उलगडा सोपा होतो.

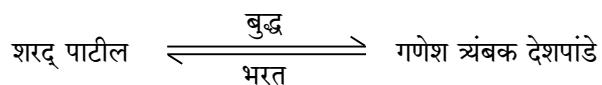
काव्यशास्त्र आणि सौंदर्यशास्त्र ह्या दोन्ही ज्ञानशाखा बुद्धकाळातल्या हे ध्यानात घेतल्यावर नाट्यशास्त्र ही संज्ञा आणि ज्ञानशाखा म्हणून असलेला तिचा विकास आपोआपच संपुष्टात येतो. पण ह्या दोन्ही ज्ञानशाखावर नाट्यशास्त्र लादल्यामुळे साहित्यशास्त्र म्हणणारे देशपांडे आणि सौंदर्यशास्त्र म्हणणारे शरद पाटील दोघेही अडचणीत येतात. 'आत बघणारे' बघणारे म्हणून. मात्र ४० च्या दशकात (विसाव्या शतकातील) सौंदर्यशास्त्राची चर्चा करणारे मर्टेंकर आणि नंतरचे रेगे-पाटणकर नाट्यशास्त्राला सुसांवर्स्थेत ठेवू अठराच्या शतकातील बोमगार्टन (Alexander Gottlieb Baumgarten) ह्या जर्मन तत्त्ववेत्याच्या *Aesthetica* (1750) ह्या ग्रंथाच्या मोहात पडलेले दिसतात. बोमगार्टनच्या मते सौंदर्यशास्त्र म्हणजे *ASensation* म्हणजेच Taste or 'Sense' of beauty पण ह्या पैकी कुठल्माही सौंदर्यशास्त्राच्या अभ्यासकाने बोमगार्टनवर अधिकची भिस्त टाकलेली नाही. मर्टेंकर ऑरिस्टॉटलचा प्रतिवाद करताना दिसतात. तर डॉ. पाटणकर बोमगार्टनच्या *Metaphysics* चे अनुकरण करणाऱ्या कांटच्या प्रेमात बुडालेले दिसतात. ते एवढ्यावरच थांबत नाहीत. आपली सौंदर्यमीमांसा मार्क्सवादी वळणाची आहे, हे सांगण्यासाठी क्रोच (Benedetto Croce 1866-1952) ह्या इटालियन सौंदर्यशास्त्री आणि फॅसिझमच्या संदर्भात गोंधळात असणाऱ्या तत्त्ववेत्याला मराठी अभ्यासकांच्या समोर आणतात. The principles of Art (1938) लिहिणाऱ्या कॉलिंगवुड (Robin George Collingwood 1889-1943) च्या सौंदर्यविचाराने, स्वीकारलेले भारावलेपण त्यांना लपवता आलेले नाही. ह्यातूनच क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र; एक भाष्य (१९७४) कॉलिंगवुडची कलामीमांसा (१९७५) ही

त्यांची पुस्तके अस्तित्वात आली असावीत. मर्ढेकर आणि पाटणकर ह्यांच्यात पडलेले अंतर मार्क्सवाद विरोधी आणि मार्क्सवादी दिसत असले; तरी दोघेही आपला 'बाहेर बघण्याला' नीटपणे सांभाळून शकत्याने

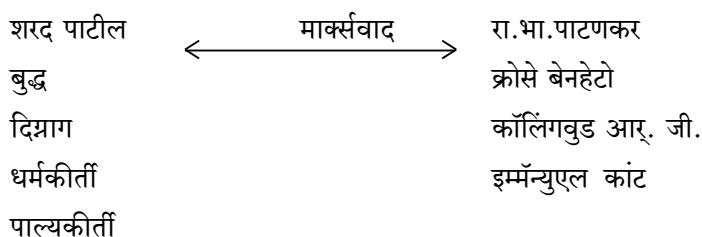
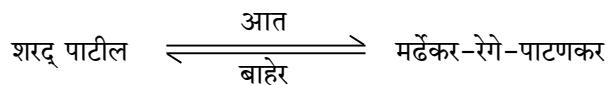
मराठीत, सौंदर्यशास्त्राला नीटपणे आकार देऊ शकले नाहीत. ह्या म्हणण्याच्या समर्थनार्थ काही एक विवेचन अपेक्षित आहे. हे आकृतीच्या (Schimatic Representation) साहाने खालीलप्रमाणे दाखवता येईल.



भारतीय सौंदर्यशास्त्र : आत बघताना



भारतीय सौंदर्यशास्त्र : आत आणि बाहेर



मागील आकृतीच्या साहाने दाखवलेला भारतीय सौंदर्यशास्त्र अशा अर्थाचा आराखडा विवेचनामध्ये, फार विस्तार न करता पुढील भागात आपण उलगडून बघणार आहोत. त्याचे स्वरूप एका बाजूला शरद पाटील तर दुसऱ्या बाजूला बाकीचे सगळे. साहित्यशास्त्र, काव्यशास्त्र, नाट्यशास्त्र ह्या सगळ्या संज्ञा (ज्ञानशाखा) सामावून घेणारी ज्ञानशाखा म्हणजे सौंदर्यशास्त्र असे इथे, विवेचनाचा पाया अशा अर्थनि गृहीत धरले आहे. ह्या विवेचनाचा क्रम मर्ढेकर (४० चे दशक), पाटणकर (८० चे दशक), पाटील (८० चा उत्तरार्ध ते नवे शतक) असा घेतलेला आहे. अधून मधून प्रतिवाद करणाऱ्या अभ्यासकांच्या महत्त्वपूर्ण नोंदी, त्यांचे विचारव्यूह ह्या बदलचे तपशील सुद्धा येत राहील. भारतीय सौंदर्यशास्त्राचे स्वरूप बुद्ध ते कांट असे विस्तारलेले आहे. पण बच्याच जणांना बुद्धाची अडचण वाटत असल्यानं त्यांनी ते भरतमुनी ते कांट असे जाणीवपूर्वक स्वीकारून, भारतीयत्व गढूळ करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसून येतो. शरद पाटील ह्यांनी मात्र ह्या प्रयत्नांचा जोरकसपणे प्रतिवाद केलेला दिसून येतो. त्यांचा ह्या प्रतिवादाचे स्वरूप स्वतंत्र आणि समग्र असे नाही. चिकाटीने त्यातील जोडकाम शोधून काढावे लागते. पर्यायी सौंदर्यशास्त्राची (बौद्ध सौंदर्यशास्त्र) मांडणी करीत असताना अधिक संशोधनाची गरज आहे. आणि ते एकट्यादुकट्याचे काम नाही; हे सुद्धा येथे नमूद करायला हवे.

रा. बा. सी. मर्ढेकर ह्यांच्या सौंदर्यशास्त्रीय विवेचनाचे स्वरूप पाहण्या अगोदर त्यांच्या अगोदरच्या काळातील ह्या संदर्भातील घडामोडी थोडक्यात पाहायला हव्यात. हा तपशील मर्ढेकरांचे एक अंधभक्त प्रा.द.भि.कुलकर्णी ह्यांनी पुरवला आहे. ते मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राची पुनःस्थापना करायला निघाले आहेत. ह्याचा अर्थ मर्ढेकरांचे सौंदर्यशास्त्र बौद्धिक जगात प्रस्थापितच झाले नाही असा निघतो. मराठी समीक्षेमध्ये (असे कायतरी) धाडस करायचे असेल तर 'मर्ढेकरांची निवड' ही टूमच ८० आणि ९० च्या दशकात निघाली

होती. एका बाजूला त्यांची कविता तर, दुसऱ्या बाजूला त्यांचे सौंदर्यशास्त्र; ह्या शिवाय दुसरा विषयच नव्हता. अशा धाडसापासून रा.गंगाधर गाडगीळ सारखे थोर लेखकसुद्धा लांब राहिले नाहीत. ह्या धाडसातूनच खटावबाडीच्या (गिरणांव) आधाराने अनेक भक्त-अंधभक्त तयार झाले. समीक्षक द.भि.कुलकर्णी त्यापैकीच एक अंधभक्त. त्यांच्या मर्ढेकर भक्तीचा पुरावा सादर करत आहे.

मर्ढेकरांची मीमांसा म्हणजे विटाविटांची इमारत नसून एका अखंड पाषाणातून तासलेली मूर्ती आहे. मर्ढेकरी मीमांसा म्हणजे एक विचाराचा व्यूह आहे. त्यातील एकेका अंगाचा पृथक विचार करणे म्हणजे मूळ विचारव्यूहापासून दूर जाणे होय. अशा पद्धतीने मर्ढेकरी विचारावर अनुकूल प्रतिकूल बोलणे उभयपक्षी अन्यायकारक आहे. म्हणूनच मर्ढेकरांच्या कलास्वरूप मीमांसे संबंधी कोणास काही बोलावयाचे असेल तर आधी त्याने आपल्या मते 'मर्ढेकरी कला मीमांसेचे स्वरूप' काय आहे हे सलगपणे मांडले पाहिजे आणि मग साकल्याने त्या विचारावर काय बोलावयाचे असेल ते बोलले पाहिजे. (१९८२:०६)

प्रा. द. भि. कुलकर्णी ह्यांचा हा धमकी वजा इशारा त्यांच्या समीक्षक असण्याला पुसून टाकणारा आहे. त्यांना अंधभक्त म्हणण्याचे कारणसुद्धा हेच आहे. आणखी एके ठिकाणी ते ह्या वळणानेच लिहिताना दिसतात. ते असे;

मर्ढेकरांच्या ह्या सौंदर्यशास्त्रामागे एखाद्या शास्त्रज्ञानाच्या समीकरणातील तर्कशुद्धता आहे यात शंकाच नाही; परंतु त्यापेक्षाही अधिक त्यामागे एका कलावंताचा आत्मप्रयोजनाचा शोध आहे. कलावंताने आपल्या सर्व अस्तित्वाला मिळवून दिलेला एक महानर्थ आहे (१९८२:०७)

मर्ढेकरांचा इंग्रजी लेखसंग्रह *Arts and Man* हा १९३७ साली प्रसिद्ध झाला. तर त्यांचा पहिला कविता संग्रह शिशिरगम हा १९३९ साली. त्यांचे कलावंत असणे आंग्ल अधिक-मराठी कमी अशा

प्रकारचे असल्याने ते मराठी वातावरणात कायमच अदृश्य आणि दुय्यम राहिले. भागवतांचा स्नेह त्यांना मिळाला नसता तर कदाचित त्यांनी आपल्या कविता खाजगी बाब म्हणून छापल्याच नसत्या. त्यांच्यातला कलावंत मागे पडून रसिक अधिक समृद्ध असल्याचे कला आणि मानव (अनुवादः (भाषांतरःर.भि.जोशी) वाचताना जाणवत राहते. हे पाहिल्यावर अंधभक्त असलेल्या कुलकर्णी ह्यांचा म्हणण्याला Over tone म्हणजे 'कर्कश' असे स्वरूप प्राप्त होते. ह्याच अंगाने ते 'मर्ढेकर पूर्व' असा तपशील देत असल्याने काळ आणि मराठी माणूस, शिक्षण व्यवस्था असा संदर्भ घेऊन त्याकडे पाहायला हवे. मर्ढेकरांच्या अगोदर सौंदर्यशास्त्राची चर्चा चालू होती. पण तिचे स्वरूप समूहाधिष्ठित बौद्धिकता अशा प्रकारचेच होते. वा. गो. आपटे सौंदर्य आणि ललितकला (१९१९) गो. चि. भाटे ललितकला मीमांसा (१९२५), ग. वा. कवीश्वर नीती आणि कलोपासना (१९३४), रा. श्री. जोग सौंदर्यशोध आणि आनंदबोध (१९४३) हे प्रबंधाच्या पातळीवर जाणारे ग्रंथ आणि भा. चि. लेले सौंदर्यमीमांसा (जून १९२२/विविधज्ञान विस्तार), शंकर साठे सौंदर्याची समज व उमज (१५ फेब्रुवारी/१९३५) असे काही स्फूट, लेख असा ऐवज सापडतो. ह्यातील एकसमूहता पाहता त्यातील आशयाचे स्वरूप काय असेल ह्याचा अंदाज लागतो. त्यातील जोग, कवीश्वर अशी एकदोन नावे वगळता बाकीच्यांची ओळख नागपुरच्या बाहेर नसावी. शरद पाटील ह्यांनी अपेक्षित धरलेल्या मांडणीची मुळे ही ह्या काळातील मांडणीत सापडण्याची शक्यता जवळजवळ नाही.

मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राची चर्चा प्रामुख्याने *Arts and Man (1938)* हा इंग्रजी लेखसंग्रह आणि सौंदर्य आणि साहित्य (१९५५) ह्या मराठीतील स्फूट लेखसंग्रहाच्या आधारे केली जाते. मर्ढेकरांचा लेखन कालखंड वीस वर्षाचा सांगितला जातो (१९३५-१९५५). मर्ढेकरांचे निवाण १९५६ साली झाले. जेमतेम ४७ वर्षाच्या आयुष्यातील वीस वर्षे लेखनासाठी ही

चरित्रात्मक गोष्ट महत्वाचीच म्हणायला हवी. कविता-कादंबरी-संगीतिका असे इतर लेखन करणाऱ्या मर्ढेकरांच्या मनात लेखन इंग्रजीत करावं की मराठीत हे शेवटपर्यंत चालू असणार आहे. इटालियन दृश्यकलेचा प्रभाव आणि अमराठी समूहातील वावर ही त्याच्या पाठीमाणील महत्वाची दोन कारणे. पहिले पुस्तक इंग्रजीत आल्यानंतर त्याच्यावर 'मराठी माणूस' म्हणून न झालेली चर्चा मर्ढेकरांना खटकली असणार आहे. कदाचित वाड.मरीन महात्मता हा लेख त्यांनी मराठीत त्यामुळेच लिहिला असावा. तो सह्याद्री मासिकाने १९३५-१९४१ च्या दरम्यान चार भागात छापलेला आहे. लेखनासाठी 'माध्यम' म्हणून त्यांना मराठी भाषेचा आधार घ्यावा लागला; ही त्यांच्यावर झालेली भाषेची जबरदस्तीच म्हणायला हवी. त्यांच्या कविता लेखनाचे कौतुक त्यांना जोडून असलेल्या लोकांना (गिरगांव आणि नागपुरमधील) होते. मर्ढेकरांची लेखनाची सगळ्यात मोठी भिस्त कवितेपेक्षा, कादंबरी आणि सौंदर्यशास्त्रावरील लेखन ह्यावरच होती. पण त्या संदर्भातही (समूहाचा) अपवाद वगळता त्यांना फार कोणी सामाजिक-सांस्कृतिक व्यवहाराच्या केंद्रस्थानी लावून ठेवताना दिसत नाही. त्यांच्या सौंदर्यशास्त्रावर होणारी चर्चा ही त्यांच्या वाड.मरीन अपयशाची चर्चा आहे. असे मानायला मराठी सारस्वत तयार नाहीत. प्रा. रा. भा. पाटणकर (कदाचित) ह्याला अपवाद ठरतील. ह्या उलट त्यांच्या कवितेवरील चर्चा, त्यांना युगप्रवर्तक ठरविण्याच ब्राह्मणी डावपेच मर्ढेकरांच्या कबुलीमुळे अधिकच अडचणीत आलेले दिसतात. त्यांच्या कवितेची चर्चा करताना ही कबुली समोर ठेवून कोण विचार करताना दिसत नाहीत. मर्ढेकरांच्या कवितेची संख्या ($126+6=132$) आणि त्यांच्यावरील लिहिल्या गेलेल्या समीक्षेचा विस्तार पाहता (मराठी) समीक्षकांना केशवसुत-मर्ढेकर ह्यांच्या शिवाय दुसरे काय कामच दिसत नाही. त्यापेक्षा नामदेव-तुकाराम असा स्पष्ट जयघोष करणारे वारकरी बरे; असे म्हणण्याची पाळी 'ह्या' समीक्षेने गरीब

बापड्या विद्यार्थी अभ्यासकांवर आणून ठेवली आहे. मर्ढेकरांच्या कवितेची संख्या आणि त्यांनी कवितेच्या संदर्भात दिलेले 'कन्फेशन' ह्या गोष्टी समोर समोर ठेवल्या, की मर्ढेकरांना आपली कविता सार्वजनिक करायची नव्हती की काय? अस प्रश्न समोर येतो. मर्ढेकरांच्या अभ्यासकांनी (अंधभक्तांनी) ही गोष्ट गंभीरपणे घेतली नाही असे म्हणण्यापेक्षा ती गंभीरपणे घेतली पण लपवून ठेवली. ती महाराष्ट्रातील लोकांपासून दुर्लक्षित कशी राहील ह्याची अधिककाळ काळजी घेतली. ह्यावरून *Arts and Man* चे भाषांतर छापायला रा. श्री. पु. भागवतांनी ४४ वर्षे का घेतली असतील ह्याचा अंदाज लागतो. ह्या इतक्या वर्षात मर्ढेकर हे नाव युगप्रवर्तक कवी म्हणून प्रस्थापित झाले होते. भागवतांना धंद्यात अडथळा नको होता त्याचा हा पुरावा. १९३९, ४७, ५१ असे मर्ढेकरांचे अनुक्रमे शिशिरागम, कांही कविता, आणखी कांही कविता असे कवितेच्या संख्येने अधिक तुटपुंजे असलेले छोटेखानी कवितासंग्रह भागवतांनी छापले. त्याला मिळालेल्या प्रतिसाद पाहून त्यांनी पुढचे धाडस केले. मर्ढेकरांची कविता १९५९ साली म्हणजे, मर्ढेकरांच्या निर्वाणानंतर तीन वर्षानी, त्यांची समग्र कविता चिठ्याचपाट्या जमवून (जी. ए.च्या पत्रांप्रमाणे) छापली. त्याची १९६९ ते १९७४ अशी पाच पुनर्मुद्रणे छापली गेली. (माझ्याकडे उपलब्ध असलेल्या प्रतिनुसार. कदाचित हा आकडा जास्तीचा असू शकतो) ह्या प्रतिसादाकडे प्रकाशकांच्या माधुकरी जगत मर्ढेकर म्हणजे नोटा छापायचे मशीन अशा उद्गाराने एखादा तरूण समीक्षक बघेल (जसे ने माडे पॉप्युलरसाठी). प्रकाशक म्हणून भागवतांनी, मर्ढेकरांच्या ह्या कन्फेशनचा धसका हा असा धेवाईक अंगाने जास्त घेतला होता. मर्ढेकरांच्या कवितेतील युगप्रवर्तनाचे रहस्य *Arts and Man* च्या भाषांतराबोर अशा पद्धतीने जोडता येते. म्हणजे मर्ढेकरांना कविता लेखनातील हळवेपणा, त्यात उतरलेल्या आठवणी, भावना 'खाजगी' म्हणून

जपायच्या होत्या. रात्रीचा दिवस (१९४२) हा त्यांचा काढबरी लेखनाच प्रयत्न आणखी दोन काढबन्या लिहून त्यांनीच महत्त्वाचा ठरवला असावा. पण त्यांच्या कवितेइतकी त्यावर चर्चा न झाल्याने ते आपल्या सौंदर्यशास्त्राकडील लेखनाकडे अधिक वळले. १९५५ पर्यंत ते लेखनाशी जोडून राहिले. सौंदर्यविचार (मौज/दिवाळी १९५५), सौंदर्यभावना आणि डॉ. रिचर्ड्स (१९५५) हे त्यांचे शेवटच्या पर्वतील लेख. ह्या मराठी लेखनाची सुरुवात साहित्यमीमांसा व ॲरिस्टॉटलचा दृष्टिकोन (सह्याद्रि/एप्रिल १९३५) हा लेखनापासून झाली होती. आपले खेरे लेखन होते; आपण त्यावरच अधिक लिहायला हवे होते; अशी हताश भावना मर्ढेकरांनी बाळगली असावी. डॉ. आय. ए. रिचर्ड्स, ह्यांच्याजवळ येऊन ते थांबल्याने, ह्या म्हणण्याला अधिक पुष्टी मिळते. मर्ढेकरांना ह्या सैद्धांतिक लेखनाबद्दल अधिक आस्था होती. तेच त्यांचे बच्यापैकी लेखन आहे; हे काळानुरूप मोजमापाने समोर येईल. ह्या पार्श्वभूमीवर त्यांची ही कबुली (कन्फेशन) अधिक महत्त्वाचे आहे. मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय मांडणीचा हा कदाचित पाया ठरेल. ह्याशिवाय आपल्या मराठी लेखनाबद्दल मर्ढेकर अधिक असुरक्षित होते आणि इंग्रजी लेखनाबद्दलचा आत्मविश्वास त्यांना नीटपणे सापडला होता असे म्हणण्याचे धाडस त्यांच्या कुठल्याही अभ्यासकांना (अंधभक्तांना नव्हे) होणार नाही.

दहा वर्षाचा होण्यापूर्वीच मी आपल्या अर्थहीन कवितेच्या चार ओळीही रचल्या होत्या. कविता जुळवणे ही माणसाच्या अंगची एक हड्डी खोड अजूनही केव्हा केव्हा डोके वर काढते. पण मी जो जो काव्याचे परिशीलन करतो आणि कविता रचण्याचा प्रयत्न करतो, तो तो माझी अधिकाधिक खात्री होत चालली आहे, की काव्यापासून अंतिम अर्थाचे समाधान मिळणे शक्य नाही (१९८३:०३/०३)

कवितेच्या विरोधातील एवढे टोकाचे मत

कचितच एखाद्या मराठी कवीने दिले असेल. त्या अर्थाने मर्ढेकर प्लेटोच्या विचारांना जवळ करत असावेत असे वाटत राहते. ऑरिस्टॉटलची त्यांनी केलेली समीक्षा ह्याचा प्रत्यय देते. ह्याच समाधानाच्या संदर्भात मर्ढेकर पुढे लिहितात –

चांगल्या रसिकांची सुद्धा मूलभूत स्वरूपात अनुभूव घेण्याची क्षमता कमी झालेली असते. पण माझा अनुभव मात्र असा आहे की, माझ्या दृष्टिगत्या अनुभवांमध्ये केवळ अनुभव म्हणून मला त्यांचे जे स्वतःचे असे एकत्र जाणवते, ते माझ्या काव्यानुभवांत जाणवत नाही. दृष्टीने मला जो आल्हाद (*delight*) दिला आहे, त्याचे सातत्य आणि त्याची अविकारिता (*Changelessness*) यांच्याशी सदृश्य असे काहीही उत्कृष्ट काव्याने सुद्धा दिलेल्या सुखांमध्ये (*Pleasures*) मला आढळत नाही. (१९८३:०३)

ही तुलना बौद्ध तत्त्वज्ञानाकडे सरकताना दिसते; ह्याचे आशर्चय वाटते.

जगाचा अनुभव केवळ इंद्रियांच्या द्वारा अगदी ‘अर्थनिरपेक्ष’ पण घेऊ शकणे म्हणजे शाश्वत आनंदाचा गाभाच जवळ ठेवण्यासारखे आहे. त्या आनंदापुढे काव्यापासून मिळणारे क्षुद्र समाधान हे केविलवाणे आणि क्षणभंगुर वाटते (१९८३:०३)

मर्ढेकरांच्या ह्या कबुलीतून त्यांना दृश्यकलांकडे (Fine Arts) का वळावे लागते; ह्यांचा अंदाज लागतो. त्यांचा सौंदर्यशास्त्राच्या अभ्यासाकडे वळायाचा आंभंबिंदू हाच असावा. सौंदर्यशास्त्र आणि काव्यशास्त्र ह्या दोन विकसित ज्ञानशाखा आहेत; अशी त्याची समज ह्याच बिंदूजवळ सापडते.

मर्ढेकरांनी १८ व्या शतकात अस्तित्वात आलेल्या सौंदर्यशास्त्रावर विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीला लिहायला सुरुवात केली. त्या काळातली ती चर्चेतील ज्ञानशाखा होती. भारतात खासकरून महाराष्ट्रात ह्या संदर्भातील अनभिज्ञता अधिकच होती. नवा विषय अशा अर्थाने मर्ढेकर ह्या विषयाच्या आसपास राहून लिहीत राहिले. ह्या दिशेला त्यांच्या

येण्याच्या पाठीमागे रूपवादी, कला समीक्षक (इंग्लिश) ऑर्थर क्लाईव्ह हेवार्ड बेल (Arthur Clive Heward Bell/1881-1964 ह्यांच्या बरोबर रॉजर फ्राय ह्या इंग्लिश चित्रकार आणि समीक्षक (Roger Eliot Fry/ 1866-1934) ह्या व्यक्ती जबाबदार आहेत. फ्रेंच आणि इटालियन दृश्यकलेच्या प्रभावामुळे त्यांच्यातला कवी संकुचित होऊन, त्यांचातला सौंदर्यशास्त्री विस्तारू लागला. बेलने मांडलेला *Significant form* हा कला सिद्धांत, रॉजर मूरच्या व्यक्तिचित्राच्या कल्पनेतून आलेला *Associated Ideas* मॅतीसची रंग आणि चित्रकलेतील भाषा, रिचर्ड्स ह्यांनी शोधून काढलेला साहित्य स्वच्या दृष्टिकोनातून तयार झालेल्या सौंदर्यशास्त्रीय हेतूने कसे कार्यरत होते किंवा अस्तित्वात येते; हा विचारव्यूह. *Art (1914)* मध्ये *Significant Form* हा कला सिद्धांत सांगताना बेल लिहितो, *The form of an artwork or Forms within an artwork can be expressive, even if largely or completely divorced from a recognizable reality.* ह्याच पुस्तकात त्याने, अगदी नेमकेपणाने ह्या सिद्धांताला सौंदर्यनुभवाशी (Aesthetic experience) जोडलेले आहे. तो लिहितो, *There is a certain uniquely aesthetic emotion, and the aesthetic qualities are the qualities in an object that evoke this emotion.* ह्या संदर्भातला त्याचा अनुमान, *Purely formal qualities-i.e. the relationships and combinations of lines and colours-are the most important elements on works of arts.* रेषा आणि रंगातील संबंध हा सौंदर्यभावना आणि सौंदर्यनुभव ह्यातून प्रस्थापित झालेला असतो जो कलाकृतीला शुद्ध रूप प्रदान करतो. ह्या सगळ्याचे छोटे-मोठे अवशेष मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय मांडणीत सापडतात. थोडक्यात ह्या चौघांना वगळून मर्ढेकरांची वाढूमयीन वाटचाल अरूंद होत गेलेली दिसते. त्यांच्या

विचारव्यूहात भिनलेली आधुनिकता मराठी सामाजिक-सांस्कृतिक व्यवहारात रूजवण्यात त्यांना आलेल्या अपयशाचा विचार(मराठी) समीक्षेच्या केंद्रस्थानी अजूनही ह्या सगळ्यांचा वाईट, अदृश्य परीणाम मर्देकरांच्या कवितेवर खोलवर झालेला आहे; ह्याचाही शोध घेण्याचे काम मर्देकरांच्या अंधभक्तांमुळे अपूर्ण राहिले असे म्हणण्यापेक्षा, थांबूनच राहिले आहे, असे म्हणता येईल. स्वतः मर्देकरांनी ह्या प्रभावाबद्दल भाराकून लिहिले आहे. त्यांच्याच भाषेत बोलायचे झाले तर, दृष्टिगम्य अनुभव असे ह्याला म्हणता येईल.

डोळ्यांनी जेवढे दिसत होते तेवढेचे जग, असे जेव्हा वाटे आणि जे डोळ्यांनी पाहिले त्याखेरीज इतर कशाचेही भान नसे; अशा क्षणी मी केवढा आनंद अनुभवला! दृश्य वस्तुंच्या ठिकाणी अनुभवाला येणारा अनिवर्चनीय आनंद, मन पूर्णपणे आकर्षित करणाऱ्या दृश्य विश्वातील सौंदर्य व विस्मयजनकता वयाबरोबर वाढत जाऊन त्यांचे पर्यवसान मला चित्रकलेचे वेड लागण्यात झाले आणि त्यानंतर अंतःकलह, गोंधळ आणि संशय याचा कालखंड आला. सुंदर दृश्यांच्या दर्शनामुळे माझ्यामनात उत्पन्न होणारा सौंदर्यात्म प्रतिसाद आणि कलाविद्यालयातून कलानिर्मिती आणि रसग्रहण यांसंबंधी शिक्षण घेतलेल्या आणि त्यांचाच कित्ता गिरवणाऱ्या बहुसंख्य लोकांच्या मनात उत्पन्न होणारा प्रतिसाद, यांत मला फार अंतर दिसून येऊ लागले. ज्या चित्रात मला काहीच प्रशंसास्पद दिसत नसे त्याची ते प्रशंसा करीत आणि ज्या चित्रामुळे मी अक्षरशः भारून जात असे, त्याचा त्यांचा मनावर काहीही परिणाम होत नसे. आणि जर एखाद्यावेळी आम्हाला एकच चित्र प्रशंसास्पद वाटले तर, त्या बदलची त्यांची व माझी कारणे क्वचितच एकसारखी असत (१९८३:०१/०२)

मर्देकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय विचारव्यूहाचे सूत्र इतक्या सहजसुलभ पद्धतीने ह्या भारावण्यातून समोर आले आहे. सौंदर्यानुभव हा दृष्टिगम्य अनुभव असतो. त्यात व्यक्तिसापेक्षता असते. फार कमी वेळा त्यात

एक वाक्यता किंवा समानता दिसून येते; हे महत्त्वाचे. मर्देकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय विचारव्यूहाची पाहणी करीत असताना आणखी काही गोष्टी ध्यानात घ्यायला हव्यात. त्यात पहिली गोष्ट म्हणजे मर्देकरांनी हा विचार अस्तित्वात आणण्यासाठी इंग्रजी भाषेची निवड केली (ही भाषाच का निवडली? ह्याचे विश्लेषण करताना कोण दिसत नाही. भाषेचा अभिमान बाळगून त्यांना युगप्रवर्तक ठरवणारे सुद्धा) कदाचित मातृभाषेपेक्षा ह्या आंग्ल भाषेमध्ये लिहिले त्यांना अधिक वाटले असावे. (त्यांच्या पहिल्या इंग्रजी पुस्तकाचे नाव *Arts and Man* हे क्लाईव्ह बेलच्या *Art* ह्या पुस्तकाचे थेट अनुकरण वाटते.) त्यामुळे त्यांचे ‘आत बघणे’, (मराठी व्यवहाराला जोडून घेण्याची समस्या, परंपरा अशा अर्थाने) अधिक कष्टप्रद, जुळवाजुळवीच्या जवळ गेल्यासारखे वाटते. आपण मराठी आहोत हा दाब वाढल्याचे त्यांच्या कवितेचे रूप, भाषिक अवकाशामध्ये अधिक दिसून येते (तुकारामाचा स्वीकार आणि अभंग रचना ह्या अर्थाने असे म्हणता येईल.) ही जुळवाजुळव इतकी वाढली की त्यांना गणपत वाणी, कितीकी दिवसात सारख्या ढोबळ, मराठी कवितेच्या पसाऱ्यात सहजपणे मोजल्या जातील अशा कविता लिहाव्या लागल्या (प्रेमाचे लव्हाळे तर भयंकरच) पहाट झाली भोंगा आरवला, रात्र जरी ही दिव्यानं पंक्वरली सारख्या अमराठी क्लृप्त्या त्यांना कराव्या लागल्या. हा त्यांचा भारावलेपणातून आलेला तोटा सौंदर्यशास्त्रीय विचारव्यूहात (मराठी) किंचित फायद्याचा ठरला. वेल-फ्राम-मॅतीस-रिचर्ड्स ह्याच्या प्रभावामुळे त्यांच्या समीक्षकांनी (त्यापेक्षा अंधभक्तांनी) ही त्यांची सांस्कृतिक अडचण अमराठी ते मराठी अशी सुलभपणे बदलून घेतली. पण ही सुलभता प्रदीर्घ, परंपेच्या मोजमापातून टिकणारी नव्हती. ती गौरवीकरण, महात्मता अशा मागणी जाणारी होती. मर्देकरांना हा सगळा व्यवहार नीटपणे कळत होता. (भागवत आणि मौजेचा व्यवहार सुद्धा.) त्यांना जाणवणारी हतबलता

त्यांच्या व्याख्यानातील भाषेवरून हाताला लागत होती. दुसरी गोष्ट मराठी अस्मितेतून परंपरेच्या स्वीकृतीची. मर्ढें करांच्या सौंदर्यशास्त्रीय विचारव्यूहामध्ये नाट्यशास्त्र-काव्यशास्त्र (संस्कृत)-साहित्यशास्त्र-सौंदर्यशास्त्र असा गोंधळ जवळ जवळ नाही. ‘संज्ञा आनि ज्ञानशाखा’ अशा दृष्टीने ते ह्या चारही ज्ञानशाखांना एकाच पातळीवरून बघताना दिसत नाहीत. काव्यशास्त्र आणि सौंदर्यशास्त्र ह्या ज्ञानशाखांचे परंपरेत मिसळून प्रवाही होणे; संस्कृतीने ह्या प्रवाहाचे रूप घेणे हे मर्ढेंकरांना समाजशास्त्रीय अंगाने चांगले दिसत असावे. पण ते मान्य करण्याचा प्रश्न त्यांच्या दृष्टीने अधिक संदिग्ध होता. अशा काही जागा त्यांनी स्वीकारलेल्या विचारव्यूहाच्या लेखन नियोजनाच्या आसपास रेंगाळताना दिसतात. मर्ढेंकर मात्र त्यांना आपल्या लेखनात मिसळून घेण्यात असमर्थ ठरले आहेत. त्यातली एक जागा प्रामुख्याने सौंदर्य आणि साहित्य (१९५५) ह्या पुस्तकाच्या सुरुवातीला सापडते. ह्या पुस्तकाचा पहिला भाग सौंदर्य असा आहे. त्याची सुरुवात अनुराधापुरम् (सिलोन) येथील ध्यानमग्न बुद्ध ह्या फोटोने केली गेली आहे. हा फोटो दुसर्या शतकातला आहे हे विशेष. मर्ढेंकरांच्या आत बघण्याची ही छोटीशी झालक. सौंदर्य-सौंदर्यशास्त्र-सिद्धार्थ गौतम बुद्ध ह्यातील सहबंधाबद्दल मर्ढेंकरांच्या अंतरंगात काही एकसूत्र असावे. पण त्याचा उलगडा ते करू शकले नाहीत. ह्या पुस्तकाची पहिली आवृत्ती मर्ढेंकरांच्या हयातीतच निघाली होती. तर पुढच्या आवृत्त्या ६०, ७५, २०१९ (पुनर्मुद्रण) असा निघालेल्या आहेत. त्यामुळे ह्या फोटो छापण्याच्या कल्पनेमागे मर्ढेंकरांचाच हात असावा हे स्पष्ट होते. भारतीय सौंदर्यशास्त्र आणि बुद्ध ह्यांच्या संबंधातील हे सूचन रहस्य बनूनच राहिलेले दिसते. त्यांच्या कवितेत सापडणारे बुद्धाचे किरकोळ संदर्भ ह्या सूचकतेला समांतर जाणारे किंवा ठळक करणारे असे नाहीत. कदाचित परिपक्ता अशा अर्थने कविता लेखनाचा कालक्रम जुळणारा नसावा. मर्ढेंकर बुद्ध तत्त्वज्ञानाच्या दिशेला येता येता राहिल्यासारखे

वाटतात. ह्या बद्दलची कारणे अभ्यासपूर्ण पद्धतीने त्यांनीच सांगितली असती. पण हा दुसर्या शतकातला बुद्धाचा फोटो भारतीय सौंदर्यशास्त्राचा आरंभकालीन पुरावा म्हणून राहिलाच. ह्या बद्दलची मांडणी नंतरच्या काळात शरद पाटील ह्यांनी केली; हे येथे सांगायलाच हवे असे आहे. बुद्धापासून असे अंतर ठेवल्याने (राहिल्याने) मर्ढेंकर दुसर्या बाजूला भरतमुनी, संस्कृत काव्यशास्त्राची परंपरा, रससिद्धांताचे जीर्ण, मृत गुच्छाळ, ब्रह्मतत्त्वाला सोडायला तयार नसलेल्या चर्चा ह्याच्या आश्रयाला परंपरा म्हणून जातील किंवा ह्या दोन्ही परंपरांचा समन्वय करून काहीतरी अशा कोणत्याच शक्यता मर्ढेंकरांच्या एकूण लेखनाच्या आसपास सुद्धा दिसत नाहीत. ज्या भाषेच्या, रहिवासाच्या (मराठी-अमराठी) द्वंद्वांत ते शेवटपर्यंत अडकून राहिले तसेच ते परंपरेच्या स्वीकृतीबाबत शेवटपर्यंत झगडत राहिले. ऑरिस्टॉटलच्या केलेल्या प्रतिवादामुळे ते कुठल्या परंपरेला जोडून घेऊ पाहतात ह्याचा अंदाज लागतो. आपल्या सौंदर्यशास्त्राच्या मांडणीपासून त्यांनी नाट्यशास्त्र-संस्कृत काव्यशास्त्र (साहित्यशास्त्र) ह्यापासून कायमच अंतर ठेवले. नाट्यशास्त्रातून काव्यशास्त्र (भरतमुनी) आणि काव्यशास्त्रातून नाट्यशास्त्र (ऑरिस्टॉटल) हा ज्ञानशाखाची भाबडेणा आणि धर्मशास्त्रातून आलेली जबरदस्ती त्यांना अमान्य आणि अशास्त्रीय, सनातनी वाटत असवी. संस्कृत काव्यशास्त्राने, त्यातील रसव्यवस्थेने वाड्मयीन चर्चेत शास्त्रीयता आणली असे सुरुवातीला म्हणणारे मर्ढेंकर, त्या संदर्भात पुढच्याच वळणावर प्रश्नार्थक होतात.

संस्कृताच्या वळणावरून आलेले आपल्याकडील ‘मराठी टीकाशास्त्र’ हे ही या रसव्यवस्थेच्या आश्रयानेच बहुधा वावरते. पूर्वीच्या या रसव्यवस्थेची साधकबाधक चर्चा मराठीत झाली आणि होतही आहे. इतकेच नव्हे, तर तिला आधुनिक मानसशास्त्राचे अधिष्ठान देण्याचा प्रयत्नही झालेला आहे. त्यातील ग्राह्य कितपत आणि अग्राह्य कितपत, भाग

वेगळा. शिवाय शृंगारादी नऊ रसांची ही जी व्यवस्था आहे तिची व्याप्ती साहित्यापुरतीच राहील असाही भरवसा नाही. किंबहुना तशी न राहता इतर ललितकलांच्या क्षेत्रांतही तिच्या अनुरोधाने टीका करण्याचा मोह अगदीच असंभवनीय आहे असे नाही. यामुळे एकंदरीत या रसव्यवस्थेला कलामीमांसेत महत्वाचे स्थान प्राप्त होते आणि सौंदर्यशास्त्रातले काही ससे तिच्यातून उड्या मारू लागतात. (२०१९:६५)

सौंदर्यशास्त्र आणि रसव्यवस्थेला जोडून घेताना ते आपल्यातल्या संदिग्धेतेला सशाच्या रूपात पाहतात. आता हे 'काही ससे' एक दोन ससे' इतके मर्यादित होतात. ह्यातल्या एका सशाचा उल्लेख ते विचारसौंदर्य असा करतात. तर दुसरा ससा त्याच्या विवेचनात तर्कशास्त्र रूपात विस्तारताना दिसतो. हे सशाचे प्रतीक त्यांना डॉ. आय. ए. रिचर्ड्स ह्यांच्यामुळे सुचल्याचे त्यांनी नमूद केले आहे. त्यासाठी त्यांनी डॉ. रिचर्ड्स् ह्यांच्या वाक्याचा आधार घेतला आहे. ते असे, *We have so built into our nervous system a demand for intellectual coherence even in poetry, that we find a difficulty in doing without it* (2019:59) मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रातील एकदोन ससे ह्या लेखामध्ये मर्ढेकरांनी केलेल्या सौंदर्यशास्त्रीय मांडणीचा मध्यबिंदू सापडतो. येथे तर्कशास्त्र आणि सौंदर्यशास्त्र अशी तुलना ते ज्ञानशाखा म्हणून करताना दिसतात. त्याच्या म्हणण्यानुसार प्रत्येक शास्त्र हे तर्कशास्त्रातील नियमांना सांभाळून प्रतिपादने करताना दिसते. परंतु तर्कशास्त्राचे नियम म्हणजे इतर सर्वशास्त्राचे नियम असे कोणी मानत नाही. हा मर्ढेकरांचा सौंदर्यशास्त्राकडे ज्ञानशाखा म्हणून बघण्याचा दृष्टिकोन आहे. ह्या दृष्टिकोनाला ते तर्काच्या जाळ्यात अडकवायला तयार नाहीत. कोणत्याही शास्त्राचा मूळ पाया तर्कशास्त्रच असतो. त्याशिवाय त्याला विज्ञान (शास्त्र?) म्हणता येणार नाही. सौंदर्यशास्त्राच्या अंगाने येणाऱ्या मर्ढेकरांच्या

युक्तिवादाला त्यामुळे मर्यादा येतात. ते तर्कशास्त्रापासून सौंदर्यशास्त्राचा बचाव करताना दिसतात; आणि त्यांना सौंदर्यशास्त्राला शास्त्र ही' म्हणायचे आहे. ह्या विरोधाभासातूनच त्यांच्या सौंदर्यशास्त्रीय मांडणीचा विस्तार होताना दिसतो. त्यांच्यावरील आक्षेपाचा अवकाश त्यांच्या ह्या मांडणीच्या दुरुस्तीने, त्यातील विकासक्रमाने अधिक समृद्ध होत गेल्याचे दिसते. तर ह्या अर्थानि संस्कृत काव्यशास्त्रातील रसव्यवस्थेवर मर्ढेकर अधिक भिस्त टाकायला तयार नाहीत. त्यांना अभिप्रेत असलेली आधुनिकता आणि मांडणीचे स्वातंत्र्य ह्या व्यवस्थेत सापडत नसल्याचे चिंतन त्यांच्या मांडणीतून पुढे येते.

रसव्यवस्थेतील उपपत्तीची मुख्य भिस्त स्थायिभावांच्या कल्पनेवरच आहे. स्थायिभावांची कल्पना जर आपल्याला साहित्याच्या किंवा कलेच्या मीमांसेत ग्राह्य धरता आली, तर बाकीचे प्रश्न फारसे कठीण वाटणार नाहीत. पण निदान मला तरी या कल्पनेत अडचण भासते, हे प्रांजलपणे कबूल करायला हरकत नाही. शृंगार, हास्य, करुण इत्यादी रसांचे भरताने रती, हास, शोक, क्रोध उत्साह, भय, जुगुप्सा, विस्मय असे आठ स्थायिभाव सांगितले आहेत. तेवढ्याचाच विचार केला, तरी ते मान्य करण्याअगोदर असा प्रश्न पडतो की, या स्थायिभावांत कोणाचे मन किंवा कोणाची मने अभिप्रेत असतात? (२०१९:६५)

संस्कृत काव्यशास्त्रातील (साहित्यशास्त्र) रसव्यवस्थेच्या उपयोजना बाबत मर्ढेकरांनी शंका उपस्थित केली आहे. ह्या स्थायिभावात 'कोणाची मने' किंवा 'कोणाचे मन' अभिप्रेत असते? ह्या मर्ढेकरांच्या प्रश्नाचा रोख रसव्यवस्थेतील एकांगीपणावर आहे. संस्कृत काव्यशास्त्राचा विकास आणि त्याच्या उपयोजनाचा विस्तार पाहता मर्ढेकरांना त्या गोष्टी काळानुरूप निकामी झाल्या आहेत, हे सांगायचे आहे. भरताने रसव्यवस्था विकसित केली असे भाबडेपणाने म्हणण्याचा लोकांसाठी 'कोणाची मने' हा प्रश्न तितकासा महत्वाचा नाही. कारण कला निर्मिती ही अभिजनांची

मर्केदारी आहे; हा त्यांचा आवडता सिद्धांत आहे. भारतातील समाज वास्तव विपरीत असल्याने कलानिर्मितीच्या शक्यता एकाचवेळी दबल्या गेलेल्या आणि डबकं झालेल्या स्वरूपात पाहायला मिळतात. भरताचा पाचवा वेद त्यासाठी पर्याय किंवा उपाय नव्हे, हे ध्यानात घेऊनच मर्देकर सौंदर्यशास्त्राच्या अंगाने त्यावर प्रश्न उपस्थित करतात (रा.सुधीर बेडेकरांच्या मर्देकरांच्या वरील आक्षेप असा आहे की, त्यांच्या विचारव्यूहामध्ये समाज नाही. ह्याचे उत्तर 'कोणते मन?' किंवा 'कोणाची मने' ह्या प्रश्नाबरोबर सापडते. पण ते समाजशास्त्रीय अंगाने त्यांच्या लेखनात विस्तारताना दिसत नाही.) मर्देकर वाढम्याच्या इतिहासापेक्षा इतर कलांच्या इतिहासामध्ये अधिक रमताना दिसतात. त्यावेळी ते दाबल्या गेलेल्या बाजूने उभे राहतील असे वाटते. पण त्यात त्यांना फारसा रस नाही. त्यांचे 'आत बघणे' हे त्याच्या 'बाहेरच्या बघण्याने' अधिक प्रभावित झाल्याने 'कोणते मने' किंवा 'कोणाची मने' ह्या प्रश्नाला लावून धरण्याची गरज मर्देकरांना वाटत नाही. कारण आधुनिकतेचा त्यांनी काढलेला जो अर्थ तो हा नाही. मर्देकरांची आधुनिकता बेल-फ्राम-मॅटीस-रिचर्ड्स् ह्या अनुकरणाच्या बाहेर येत नाही. त्यामुळे त्यांची परंपरा स्वीकृती धूसर बनते. ही धूसरता त्यांनी कांटचा आधार घेत स्वीकारली आणि घटू केली; असे म्हणत असताना कांटच्या हेतुशून्य हेतुपूर्णता ह्या शब्दाची आठवण होते. हा शब्द कांटने हेतुविरहित हेतुपूर्णता असाही वापरला आहे. ह्या शब्दाच्या प्रेमात पडल्यामुळे मर्देकरांचे 'आत बघणे' भारतीयत्वापासून दूर गेले आहे. त्यांचा सौंदर्यशास्त्राचा विचारव्यूह परंपरेच्या स्वीकृतीच्या दृष्टीने त्यांच्या आणि आपल्याही विचारव्यूहाच्या जाणिवातून निस्तर राहतो. मर्देकर ह्या शब्दांचा स्वैर स्वीकार परिणामशून्य परिणामनियती, हेतूशून्य हेतुगर्भता असा करतात. (कांटच्या *Purposiveness without a purpose*. ह्या वाक्याचा पहिल्यांदा रा. भा. पाटणकर आणि नंतर मर्देकर ह्यांनी केलेला अनुवाद) त्यांच्या परिभाषिक

गोंधळाचे परिणाम अशा पद्धतीने त्यांच्या सैंदूर्यांतिक लेखनात दिसत राहतात. बाहेरच्या बघण्यातून आलेले विचार आतल्या बघण्याला जवळून दाखवण्याचे कसब मर्देकरांना सिद्ध करता आले नाही. आतल्या दोन्ही परंपरांपासून तेवढ्याच अंतरावर राहिले. मात्र त्यांना युगप्रवर्तक करणाऱ्यांनी त्यांच्या लेखनातील धूसरतेचा फायदा घेत त्यांना आधुनिकता प्रदान करत, उजव्या ब्राह्मण परंपरेच्या कोंडवाड्यात बंदिस्त करून टाकले. कांटच्या ह्या ऐतिहासिक विधानाची चाचपणी करण्यासाठी थेट बौद्ध सौंदर्यशास्त्रात जाईल. सिद्धार्थ गौतमबुद्ध आणि विहारातील भिक्खू ह्यांच्यातील संवादात ह्या संदर्भातील अनेक छटा सापडतील. ह्याचा शेवट कलेला प्रयोजन असते आणि प्रयोजन नसते आशा विभागणीत होईल. ह्यांचा अंतिम थांबा प्रतित्यसुमत्वाद सिद्धांत हा आहे; हे मात्र नक्की. जर्मन तत्त्वतेत्ता इमॅन्युअल कांट *Judgment* आणि *Pure Reason* अशा दोन्हीची समीक्षा करताना दिसतो. तत्त्वज्ञानाच्या प्रदेशात तो बुद्धाचा विरोधक असल्याचा वास आतार्किकतेचा पाया शोधणाऱ्या भारतातील सौंदर्यशास्त्री लोकांना लागला असावा. अशामध्ये मर्देकर-पाटणकर ह्या दिग्जांचा समावेश करण्याची अपरिहार्यता निर्माण व्हावी; हे भारतातील सांस्कृतिक व्यवहार अद्यायावत (*Update*) होण्याचा दृष्टीने चांगले नाही.

तिसरी गोष्ट एकूण लेखनातील समन्वयाची. हा समन्वय विस्तार-आशय-वैचारिक भूमिका-नियोजन अशा अंगाने विकसित होत राहतो. मर्देकरांच्या बाबतीत ही गोष्ट समन्वयाच्या अंगाने विकासक्रम दाखवत नाही. मर्देकर पहिल्यांदा कवी आहेत. मग रसिक आहेत आणि सगळ्यात शेवटी सौंदर्यशास्त्री. त्यांच्यातला रसिक त्यांच्या लेखनातील समन्वयातला मोठा अडथळा आहे. कारण त्यांनीच अधिक शास्त्रशुद्ध असा ललित कलांचा चढताउतरता सोपानक्रम रचलेला आहे. ह्या संदर्भात ते म्हणतात, याच्या सगळ्यात वरच्या पायरीवर संगीत असेल आणि सगळ्यात

खालच्या पायरीवर काव्य (१९८३:२०) त्यांच्यातला रसिक असा परका म्हणजे स्व-ले खनाला सौंदर्यानुभवाच्या चष्ट्यातून न बघणारा आहे. त्यामुळे त्यांचे सैंदर्भातिक लेखन आणि कविता ह्यातील ताळमेळ नीटपणे होताना दिसत नाही. एलिमट-कोलरिज-ब्राउनिंग-बालकवी (खेड्यातील रात्र) ह्यांच्या कवितेतील सौंदर्य उलगडून दाखवताना ते रसिकापेक्षा वाढ्यमयाचे शिक्षकच अधिक वाटतात. म्हणजे च त्यांच्यातला रसिक काव्यापेक्षा इतर कलांमध्ये (संगीत, चित्रकला, शिल्पकला इ.) स्वतःचे रसिकपण अधिक सुरक्षित, घटृपणे सांभाळताना दिसतो. ह्या रसिकाची दृष्टी आणि दृष्टिकोन चिकित्सक आणि सौंदर्यानुभवाच्या मांडणीला, त्यातील शास्त्राला अधिक जवळचा बनत जातो. अशा कलेतील उच्च दर्जाच्या अनुभवाला Universe करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या व्यक्तीला रसिक म्हणायचे का? हा प्रश्न आहे. मर्ढेकरांचा हा बौद्धिक बचाव आहे. त्यांच्या अनेक निबंधात तो अलिसतावादी (Low Profile) अशा अर्थाने येतो. हा अमराठी जगातून मराठी जगात आलेला न्यूनगंड आहे. ती एक भाषिक असुरक्षितता आहे. बन्याचदा हा बचाव उपरोक्ताचे बौद्धिक कार्य करताना दिसतो. ह्याला मर्ढेकर उंटावरून मोर हाकणे असे म्हणतात. ह्याचे अधिक विश्लेषण त्यांच्याच एका टिप्पणीत (मी का लिहितो?) आलेले आहे. ह्या टिप्पणीचे शीर्षक (१९४८ साली) मी कविता का लिहितो? असे भाबडेपणा दर्शवणारे दिले नाही; हे ध्यानात घ्यायला हवे (युगप्रवर्तक कवी)

वाढ्यमयाचा आस्वाद घेत असताना, त्याचं परिशीलन करीत असताना, वाढ्यमयीन टीकाशास्त्राचा, साहित्यशास्त्राचा आसरा मला अर्थातच घ्यावा लागला. पण ह्या शास्त्राचं जे स्वरूप आहे, त्यानं समाधान होईना. काही तरी, कुठे तरी, अपुरं पडत आहे, असं वाटायचं. ललित वाढ्यमय ही एक ललित कला आहे. तेव्हा म्हटलं, या एकाच कलेच्या मयदित न राहता, इतरही काही ललितकला आहेत त्यांचा विचार करावा आणि बघावं त्यांच्या अभ्यासाचा वाढ्यमयीन

टीकाशास्त्रात काही उपयोग होतो का? अशा रीतीनं सौंदर्यशास्त्राचा थोडासा अभ्यास केला. स्वतःचे अनुभव, काही इतरांचे अनुभव आणि ह्या सौंदर्यशास्त्राचा थोडासा अभ्यास-ह्या सर्वातून सौंदर्याबद्दल आणि कलांबद्दल एक विशिष्ट विचारसरणी माझ्या मनात हळूहळू तयार होऊ लागली. ह्या विचारसरणीत सत्य आणि सौंदर्य यांमधील फरकाला उठाव मिळाला. आणि हा फरकच त्या विचारसरणीचा मध्यविंदू बनला. निरनिराळ्या ललितकलांच्या माध्यमानुरोधानं सौंदर्यशास्त्रात सुसंगतपणा आणता येतो, असं या विचारसरणीत दिसलं. आणि त्यामुळं ह्या विचारसरणीत वाढ्यमयाच्या टिकाशास्त्राला (*Poetics* ला) सौंदर्यशास्त्राचाच (*Aesthetics* चाच) एक भाग, असं स्थान प्राप्त झाल. माझ्या या सौंदर्यशास्त्रीय, आणि अर्थात त्यामुळं साहित्यशास्त्रीय, विचारसरणीत काही वाक्य पूर्णविरामी आहेत, तर काही प्रश्नचिन्हांकित आहेत. त्यामुळे पूर्णविरामी वाक्यांबद्दल विचारवंतानी साधकबाधक चर्चा करावी, आणि प्रश्नचिन्हांकित वाक्यांवर त्यांच्याकडून प्रकाश पडावा, ही इच्छा... उद्देश हा, की बसल्या बसल्या दुसरं काही नाही, तर निदान सौंदर्य आणि ललित वाढ्यमय यांच्या स्वरूपाबद्दल काही शिकता आलं तर शिकावं (२०१९:२१२/२१३)

मर्ढेकरांच्या एकूण साहित्याकडे बघताना (कविता वगळून, सौंदर्यशास्त्राबद्दल अधिक) अपेक्षित असलेले सूत्र वरील उद्धृतात अगदी नीटपणे सापडते. मर्ढेकर सत्य आणि सौंदर्य ह्यामधील फरक, सौंदर्य आणि ललित वाढ्यमय ह्यांचे स्वरूप ह्या भोवतीच अधिक घुटमळताना दिसतात. आस्वादाच्या पलीकडे जाऊन, त्यातून त्यांची शिकण्याची भूमिका अधिक उजागर होताना दिसते. मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय विचारव्यूहात शिरण्या अगोदर प्राथमिक पाहणीच्या निमित्ताने केलेल्या विवेचनातील काटेकोरपणा थोडासा पुढे-मागे झालेला आहे; ह्याबद्दल दुमत असण्याचे कारण नाही. विचार व्यूहाच्या केंद्राजवळ

जाण्यासाठीची ती अपरिहार्यता आहे; असे मान्य करून पुढच्या विवेचनाला सुरुवात करायला हरकत नाही.

मर्देकरांनी आपल्या सौंदर्यशास्त्रविषयक लेखनाची सुरुवात इंग्रजीत केली. *Arts and Man* हे त्याचे ग्रंथरूप. ह्या ग्रंथाचे स्वरूप अधिक विस्तारित आणि दीर्घ नसल्यामुळे हा ग्रंथ छापताना मर्देकरांना फारसी अडचण आली नसावी. १९३७ साली प्रसिद्ध झालेल्या ह्या छोटेखानी ग्रंथाचे मराठी भाषांतर १९८३ साली झाले (भाषांतर १९३६ साली झाले होते. पुढे ते महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका ह्या मसाफच्या मुख्यपत्रात पाच तुकड्यात (१९४०-४२) त्या काळातले संपादक के. नारायण लाळे ह्यांनी छापले होते.) हा ग्रंथ मराठीत आणण्याचे आणखी एक कारण रा. भा. पाटणकर असावेत असे वाटते. ऐंशीच्या दशकात मुख्यतः पाटणकर-पाध्ये आणि ह्या पद्धतीने मे. पु. रेगे ह्यांनी सौंदर्यशास्त्राच्या चर्चेला अशी हवा दिली की, तिचे वर्णन जागतिक सौंदर्यशास्त्र भारतीय पाय गमावलेले असे करता येईल. सौंदर्यशास्त्राच्या चर्चेला भरकटवण्याचे काम ह्यांच्या जाडजूड ग्रंथांनी केले अशी त्या काळातली चर्चा. मराठी साहित्यातील ह्या विषयाची चर्चा ९० च्या दशकात थांबण्याचे कारण सुद्धा ह्येच ग्रंथ कारणीभूत ठरले असावेत. तर दुसऱ्या बाजूला शरद पाटील ह्यांनी ही चर्चा बहुजनी आखाड्यात सुरु केली. ह्या भरकटलेल्या चर्चा व्यवहाराला पाया देण्यासाठी रा.भागवतांनी मर्देकरांच्या इंग्रजी ग्रंथाचे भाषांतर छापण्याची गडबड (उशिरा) केलेली दिसते. अर्थात येथेसुद्धा सांस्कृतिक व्यवहारातून निर्माण झालेला व्यवसायिक दृष्टिकोन होताच. शिवाय त्या काळातले साहित्य संस्कृती मंडळाचे अध्यक्ष घरातलेच असल्याने आर्थिक भार सुद्धा फारसा सोसावा लागला नाही (सरकारी पैशांनी हिंदुत्ववादी राजकारण कसे करता येते ह्याचे हे उत्तम उदाहरण) मर्देकरांच्या ह्या भाषांतरामुळे (१९८३) आणि शरद पाटील ह्यांच्या १९८८ साली प्रसिद्ध झालेल्या अब्राहामी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र ह्या ग्रंथाने ही चर्चा आत-बाहेर अशी

समतोल झाली. तिला भारतीय पाया मिळण्याची शक्यता दिसायला लागली. हे सगळे सांगण्याचे कारण म्हणजे मर्देकरांनी इंग्रजीमध्ये ग्रंथ लिहिल्याने सुरु न होऊ शकलेली चर्चा त्यांच्याच सौंदर्य आणि साहित्य (१९५५) ह्या मराठीत आलेल्या निबंध संग्रहामुळे सुरु झाली. तर रा. भा. पाटणकरांच्या सौंदर्यमीमांसा (१९७४) ह्या ग्रंथामुळे ती गतिमान आणि आकारहिन झाली. *Arts and Man* च्या भाषांतरामुळे तिला पुन्हा आकार (ठळक) प्राप्त झाला. हा आकाराला पाटील-पाध्ये ह्यांनी मराठीच्या जबळ ठेवण्याचा जोरकस प्रयत्न केला. पाध्ये ह्यांच्यापुरते म्हणायचे झाल्यास, त्यांनी ब ब्रह्मानंदसहोदर असा ब्रह्मतत्त्वाला जोडून घेणारा शब्दप्रयोग केल्यामुळे हा फक्त भ्रमच राहिला, तर पहिल्यांदा आपण मर्देकरांच्या विचारव्यूहाची छाननी करणार आहोत. त्यानंतर पाटणकर पाध्ये-पाटील अशा क्रमाने विवेचनाचा विस्तार अपेक्षित ठेवणार आहोत. खरेतर हा क्रम पाध्ये-पाटणकर-पाटील असायला हवा होता. तो का नाही ह्याचे कारण वरच्या विवेचनात सापडलेच. कलेची क्षितिजे (१९४२) हे पुस्तक आणि त्याला मर्देकरांनी लिहिलेली प्रस्तावना हे त्याच्या पाठीमागील आणखी एक कारण. धूमकेतू ह्या शीर्षकाने लिहिलेल्या प्रस्तावनेचा शेवट करताना मर्देकरांनी उद्धृत केलेले, *Arguments, like persons, are often pretenders* (मुद्दे व प्रति मुद्दे, माणसांप्रमाणेच, पुष्कळवेळा तोतये असतात.) हे वाक्य पाध्ये ह्यांना अधिक जाचक वाटले असणार आहे. ह्या दबावातून सुटण्यासाठी प्रभाकर पाध्ये ह्यांना २५-२८ वर्षे लागली. पाटणकर-रेगे ह्यातून सुटले. मर्देकरांचे निर्वाण झालेले असल्यामुळे.

मर्देकरांच्या *Arts and Man* (मूळ), त्याचे भाषांतर कला आणि मानव (दोन व्याख्यानांसह), सौंदर्य आणि साहित्य ह्या तीन ग्रंथामध्ये विखुलेल्या निबंधामध्ये (मोजता येथील अशा) त्यांच्या सौंदर्यमीमांसेचे स्वरूप आकार घेताना दिसते. मर्देकर

प्रामुख्याने कवी असले तरी (असे मराठी लोकांना वाटते) त्यांनी स्वतःच ह्या कवी असण्याला ह्या मीमांसेतून वजा करून (उपोद्घात) एक प्रकारत्ता तटस्थपणा स्वीकारला आहे. त्यामुळे त्यांच्या सौंदर्यमीमांसेला वजन प्राप्त होते. त्यांच्या विचारव्यूहाचा पवित्रा सिद्धांत सांगण्याचा नाही, तर सौंदर्यमीमांसा सुचवण्याचा प्रयत्न असा आहे. तो थोडक्यात खालील प्रमाणे सांगता येईल.

१. ललितकलांचा एक किंवा अधिक ज्ञानेंद्रियांशी संबंध जोडला जातो.

२. सौंदर्य किंवा सौंदर्यजन्य आनंद हा संवेदनांच्या गुणावर संपूर्ण निखालसपणे अवलंबून असतो ह्या संवेदनामध्ये कोणताही ज्ञानात्मक (*Cognitive*) अंश शिरलेला नसतो.

३. ज्ञानेंद्रिये शरीराच्या ज्या ज्या भागात कार्यरत असतात, तेथील संवेदनागुण कसे संघटित होतात, ह्यावरही तो आनंद अवलंबून असतो. तो ह्या अनुभवाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याही समांतर किंवा नंतरच्या ज्ञानात्मक प्रक्रियेने निर्माण होत नाही.

मर्ढेकरांच्या सौंदर्यमीमांसेशी जोडलेल्या ह्या मुख्य गोष्टी. मर्ढेकर ह्या विधानातून निर्माण झालेला विचारव्यूह विस्तारत असताना काव्य आणि इतर कला भेद करून त्यातून मिळणाऱ्या सौंदर्यजन्य आनंदाची तुलना पडताळून पाहतात. काव्यामध्ये हा आनंद विरोध, लय ह्या रूपरचनात्मक तत्त्वांनुसार त्या घटकांची रचना केली गेलेली असते म्हणून. पण हा आनंद इतर ललित कलांपासून मिळणाऱ्या आनंदा इतका समृद्ध नसतो असे मर्ढेकरांचे म्हणणे आहे. ह्या सौंदर्यजन्य आनंदाच्या संदर्भाते काव्याला शेवटच्या पायरीवर (कलेच्या) ढकलतात. त्याचे दोन कारणे त्यांनी सांगितलेली आहेत. ती खालीलप्रमाणे,

पहिली गोष्ट अशी की, काव्य हे सर्व संवेदनागुणांना तारतम्य न बाळगता (*Indiscriminately*) कामाला लावते. आणि सर्व ज्ञानेंद्रियांना जवळ जवळ एकाचवेळी कार्यरत व्हायला

लावते. दुसरे म्हणजे काव्यजन्य संवेदना या खरोखर प्रत्यक्ष संवेदना नसून संवेदनांची प्रतिबिंबे (खारसशी) असतात. आणि प्रत्यक्षानुभूत संवेदनांमधील प्रगाढ वास्तवता त्यांच्या ठिकाणी नसल्यामुळे आनंद देण्याच्या त्यांच्या सामर्थ्याला उणेपणा येतो (१९८३:०५)

मर्ढेकरांच्या सौंदर्यमीमांसेचा आरंभबिंदू किंवा पाया म्हणून हे विवेचन आणि उद्धृतातील कारणांकडे पाहता येईल. उद्धृतातील(वरील) दोन्ही विधाने एकमेकांच्या विरोधात जाणारी आहे. त्याच्यावर अमराठी (अभारतीय सुद्धा) जीवनशैली आणि ब्राह्मणी समूह जीवनशैलीतून येणाऱ्या अग्रक्रमांचा दबाव आहे; असे जाणवत राहते. काव्यजन्य संवेदना, संवेदनांची प्रतिबिंबे, प्रगाढ वास्तवता ह्या मर्ढेकरांनी वापरलेल्या संकल्पना अधिक विस्ताराने समजावून सांगण्याची गरज आहे. सौंदर्यानुभवाचे संघटन त्यावरच अधिक अवलंबून आहे. व्यक्तिमत्त्वातील अनुवंशिक (*Hereditary*) लक्षण (*Trait*) आणि उत्क्रांतिजन्य प्रतिसाद (*Evolutionary Response*) हा सौंदर्यानुभवाला ज्या पद्धतीने सामोरा जातो, त्याच्यावर त्या अनुभवाची वास्तवता आणि टिकाऊपणा अवलंबून असतो. गिरणगावातील व्यक्तीला शास्त्रीय संगीत आवडण्याची शक्यता जवळजवळ नाही. म्हणून त्या सगळ्या समूहाला शास्त्रीय संगीत आवडतच नाही, किंवा आवडणारच नाही, असे विधान कालातीत म्हणून उभे राहणे अवघड आहे. कारण संस्कृती-व्यवहार समूहाच्या बाहेर जाऊन बघितल्यावर त्यातील विस्तार आणि समृद्धीच्या शक्यता अधिक दिसायला लागतात. गिरणगावातील सौंदर्यजन्य आनंद हा खासकरून लोकसंगीतावर पोसलेला आहे. ह्यातून बाहेर पडल्यावर कदाचित शास्त्रीय संगीताचा संसर्ग शक्य आहे. पण ही शक्यताच. थोडक्यात ही गोष्ट समाजशास्त्रातून मानसशास्त्राकडे प्रवास करते. अशावेळी अनुकरण (*Immitation*), संर्सग (*Infection*) आणि वर्चस्व (*Hegemony*) अशा छ्टा

सौंदर्यानुभवात शक्य आहेत. ह्या छटा व्यक्तिगत, समूहनिष्ठ, लिंगभेदाच्या जागिंवेने बद्ध असतात. त्यामुळे संवेदनांची प्रतिबिंबे ही संकल्पना कायमपणा (Obligatory) प्रस्तुत करण्यासाठी समर्थ ठरत नाही. प्रत्येकवेळी असे होईलच असे नाही. त्यामुळे मर्ढेकर त्यांना अपेक्षित असलेली प्रगाढ वास्तवता सौंदर्यानुभवात शोधण्याचा प्रयत्न करतात ती भारतीय परिप्रेक्ष्यात जातिव्यवस्थेत बंदिस्त होत जाते. त्यासाठी डॉ. श्रीराम लागू. रा. चैतन्य ताम्हाणे ही उदाहरणे पुरेशी आहे. हे दोन पिढ्याचे प्रतिनिधी सौंदर्यानुभव घेण्यासाठी एकाच पातळीवर कसे येतात हे पाहण्यासारखे आहे. व्यक्तिपेक्षा समूहलक्षण येथे महत्त्वाचे ठरते. मर्ढेकरांच्या सौंदर्यमीमांसेमध्ये असा व्यूह सापडत नाही. ते आत बघत नसल्यामुळे त्यांना त्याची गरजही वाटत नसावी.

सौंदर्यमीमांसे मध्ये माध्यमासंबंधीची संकल्पना निश्चित करून घेतली की, पुढच्या गोष्टी सोप्या होतात किंवा सैद्धांतिक मांडणीतील गोंधळ कमी होते, अशी मर्ढेकरांची धारणा आहे. त्यासाठी त्यांनी इंग्लिश मानसशास्त्रज्ञ प्रा. चार्ल्स स्पिअरमन (१८६३-१९४५) ह्यांच्या *The Creative mind* (1931) ह्या पुस्तकाचा हवाला दिला आहे. स्पिअरमन, चित्रकार आपल्या कार्यसुद्दीसाठी रंगद्रव्याचे माध्यम वापरतो. तर लेखक शब्द आणि शब्दसमूह याचा वापर करतो; मर्ढेकरांनी त्यांच्या मीमांसेच्या दृष्टीने स्पिअरमनच्या चित्रकाराला जे सौंदर्य अभिप्रेत असते ते मुख्यत: त्याच्या माध्यमाचे ह्याकर अधिक भर दिला आहे. आणखी अलीकडचा संदर्भ म्हणून त्यांनी प्रा. जॉन डचुर्ई (Prof. John Dewey's/ 1859-1952) ह्या अमेरिकन शिक्षण शास्त्रज्ञ आणि सौंदर्यशास्त्राचे अभ्यासकाच्या *Arts as Experience* (1934) ह्या पुस्तकातील कवितेची (कलेची) स्वयंपूर्णता आणि आविष्काराचे माध्यम ह्यातील अवलंबत्वावर उभे केलेले प्रश्नाचिन्ह अशा स्वरूपाचे माध्यमाचे महत्त्व अधोरेखित करणारे उद्धृत दिले आहे.

मर्ढेकरांनी प्रो. लॅसिल्लुस अंबक्रोम्बी (Lascelles Abercrombie/1881-1938) च्या म्हणण्यातील विरोधाभास उघड करण्यासाठी, मीमांसेतील माध्यमाचे महत्त्व अधिक ठळक करण्यासाठी ह्या दोन्हीची उद्धृते जवळजवळ वापरली आहेत. मर्ढेकरांना ललितकलांची माध्यमे अशी चिकित्सा करायची आहे. पण ही चिकित्सा थोडी वेगाळी आहे. ह्या चिकित्सेत त्यांना माध्यमाचे स्वरूप काय असते हे लोकांच्या संदर्भाने सांगायचे आहे. म्हणजे कोणत्याही कलेच्या माध्यमासंबंधी बोलताना लोकांच्या मनात त्याचा कोणता अर्थ असतो आणि कोणता असायला पाहिजे, असे ह्या चिकित्सेचे स्वरूप अपेक्षित आहे. जुन्या कलावंतानी आपल्या स्वाभाविक कलात्मक स्फूर्तीच्या अनुरोधाने कलाकृती निर्माण करीत असताना माध्यमाचा योग्य उपयोग करण्यात अडचण आलेली नसली तरी, त्याचे वास्तविक महत्त्व ओळखण्यात ते नेहमीच आणि निःसंदिग्धपणे अयशस्वी ठरले; असा मर्ढेकरांनी त्यांच्यावर आरोप केला आहे. बर्नार्ड बोसांकेट (Bernard Bosanquet/1848-1923) ह्या इंग्लिश तत्त्ववेत्ता आणि राजकिय सिद्धांतकाराच्या *Three Lectures on Aesthetic* (1915) ह्या ग्रंथाचा हवाला देताना त्याने माध्यमाच्या संकल्पनेचे नीट वोशलेषण केलेले नाही, असे म्हटले आहे. गुहेची भित, सोन्याचा पत्रा, कागद ह्यांना तो माध्यम म्हणतो ह्याचे त्यांना आश्चर्य वाटते. बोसांकेटने (मर्ढेकरांनी बोझांकिट असे लिहिले आहे) त्याच्या विवेचनात माध्यम (Medium) आणि साधने (Material) ह्यातील अर्थ समजून घेण्यात गल्लुत केल्याचे मर्ढेकरांनी समोर आणले आहे. माध्यम म्हणजे काय? हे सांगण्याची जबाबदारी येथे अधिक महत्त्वाची आणि प्रस्तुत ठरते. न्यू ऑक्सफर्ड इंग्लिश डिक्शनरी चा आधार घेत (सात) निरनिराळे अर्थ त्यांनी विवेचनाच्या शोधात सांगितले आहेत. त्यातील जवळपास सगळ्या अर्थांचा उपयोग सौंदर्यमीमांसा ह्या अंगाने, माध्यमाला समजून घेण्यासाठी (अर्थ आणि उपायोजन) महत्त्वाचा

असल्याचे दिसते. त्यातल्या त्यात दोन अर्थाच्या जवळ हे विवेचन अधिक आहे. त्यामुळे ते महत्त्वाचे दोन अर्थ येथे देत आहे.

तर्क शास्त्रीतील त्रिपदीतील मध्यमपद; म्हणजेच अनुमानाचा आधार (*Middle term of syllogism; hence, a ground of proof*). (1983:08)

: एखादे मध्यस्थ साधन, साधन-उपकरण किंवा मार्ग; तसेच, मध्यस्थी घडणे-करणे, माध्यम होणे, जसे अमुक माध्यमाने किंवा त्याच्याद्वारे. विनियोगाचे किंवा परिसरणाचे माध्यम (*An intermediate agency, means, instrument, or channel; Also intermediation, instrumentality, as in, by or through the medium of. Medium of exchange or circulation*) (1983:09)

मर्ढेकरांची सौंदर्यमीमांसा माध्यमाच्या ह्या दोन्ही अर्थाना समांतरपणे स्वीकारताना दिसते. ह्या स्वीकृतीतूनच ते माध्यमाचे मीमांसेमधील महत्त्व अधोरेखित करताना दिसतात. 'कलेचे माध्यम' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणारा आशय ह्या अर्थातून साध्य होईल (मध्यवर्ती कल्पनेला धरून राहिल्यास) असा विश्वास येथे व्यक्त झाला आहे. माध्यमाचे स्वरूप येथे त्रिपदघटित (*Tri-terminal*) असे स्वीकारलेले दिसते. ह्यातील मध्यमपद म्हणजे 'माध्यम' त्याच्या अनेकपदात्मक (*Multi-terminal*) असण्याला सापेक्षतेचा आधार घेऊन मर्ढेकरांनी नकार दिला आहे. कोणत्याही तीन पदांच्या समूहाला वेगळे काढून त्यातील पदाला 'माध्यम' म्हणता येते. मात्र ह्या तीन पदांना वेगळ्या करणाऱ्या सीमारेषा अचूकपणे दाखवता आल्या तर, माध्यमाविषयीची कल्पना अचूक राहील असे मर्ढेकरांना वाटते. पहिले पद आणि तिसरे पद ठरवता न येणे, त्यांच्या मर्यादा स्पष्ट करता न येणे ही सौंदर्यमीमांसेतील संदिग्धतेची किंवा गोंधळाची मुख्य कारणे आहेत. ह्या गोंधळातून गौण घटक विवेचनाच्या

केंद्रस्थानी येतो आणि अत्यंत संबद्ध घटकाची (मर्ढेकरांचा शब्द) उपेक्षा होते; असे महत्त्वाचे निरीक्षण समोर येते.

अनेक पदात्मक (*Multi-terminal*)

वायूःसंगीतः तेल (किंवा पाणी):चित्र

त्रिपदघटित (*Tri-terminal*)

कलावंतःमाध्यमःकलाकृती

माध्यम आणि साधनद्रव्य ह्यातील फारकत अधोरेखित करताना शिल्पकलेचा मोठा आधार घेतलेला आहे. माध्यमाचे सामाजिक-सांस्कृतिक आणि पर्यावरणाशी असलेले संबंध दाखवताना एरिक गिल, व्हिन्सेंट स्मिथ (अशोक कालीन शिल्पाचे अभ्यासक) आतुरो मार्तिनी इ. अनेकाचे दाखले दिले आहेत. उपलब्धी, मागणी, पूर्वग्रह, उपकरणे, इतिहास अशा अनेक घटकांना जोडून मर्ढेकर माध्यमाबद्दल बोलताना दिसतात. ही फारकत वाड्मय-इतरकला अशी वर्गीकरणाकडे जाणारी असली तरी, त्यावरील चर्चेला विवेचनामध्ये स्थान देण्यात आलेले नाही. मात्र माध्यमासंबंधीच्या चर्चेचा शेवट करताना मर्ढेकर लिहितात -

साधनद्रव्य आणि माध्यम ही समानार्थक मानता येणार नाहीत. कलाकृतीच्या असंबंधित अंगांसंबंधी कलावंत आणि इतरेजन यांना सारखीच आस्था असू शकेल. परंतु आपल्या माध्यमामध्ये म्हणजे वस्तुजाताचे जे विशिष्ट अंग त्याच्या (कलावंताच्या) कलेची संचारभूमी झालेली असते त्यामध्ये त्याला जो निस्सीम, निर्विकल्प आनंद मिळतो, तोच त्याला, आणि त्यालाच, कलावंत ही पदवी मिळून देतो. मग तो चित्रकार असो, गायक असो, वास्तु निर्माता असो, किंवा इतर कोणी असो (१९८३:११)

माध्यमांसंदर्भात अगदी मुलभूत असे मर्ढेकरांच्या उद्धृत केलेल्या विवेचनामध्ये सापडते. ते म्हणजे, आपल्या माध्यमामध्ये म्हणजे वस्तुजाताचे जे विशिष्ट अंग त्याच्या (कलावंताच्या) कलेची संचारभूमी झालेली असते... हे विधान सौंदर्यानुभवातील आनंद

प्रासीसाठी माध्यमाची निवड ही कलावंताच्या सर्जनशीलतेला मुक्ता बहाल करते. मर्ढेकरांनी त्यासाठी निवडलेला ‘संचारभूमी’ हा शब्द अगदी योग्य आहे. ह्यावरच त्यांनी आणखी महत्त्वाची निरीक्षणे नोंदवली आहेत.

१. माध्यमाची कलावंतापुरती (योग्य) ओळख म्हणजे सौंदर्यमीमांसेची शास्त्रीय पायावर उभारणी करणाऱ्या दृष्टीने टाकलेले पहिले पाऊल.

२. इंट्रियावाबोधित अंगाच्या संख्येवर कलेची सापेक्ष शुद्धता अवलंबून राहील. ह्या अंगाची संख्या जितकी जास्त तितकी कलेची शुद्धता कमी राहील.

मर्ढेकरांची ही निरीक्षणे मानसशास्त्रीय अधिक आहेत. त्यामध्ये ध्यानधारणा किंवा विपश्यना किंवा त्याच्याकडे जाण्याचा मार्ग म्हणूनही पाहता येईल. ध्यानधारणेतूनच कलावंताला आपली स्वतःची ‘संचारभूमी’ म्हणजे अभिव्यक्ती स्वातंत्र्य किंवा आनंद मिळविण्याची (अपेक्षित) क्षमता प्राप्त करता येईल. ह्या ‘संचारभूमी’चा संबंध जसा आनंद मिळविण्यासाठी आहे तसा तो दुःखमुक्तीचा भाग सुद्धा आहे. मर्ढेकर बुद्ध आणि त्याच्या तत्त्वज्ञानाला स्पर्श करण्याच्या जवळ येतात. पण त्याला स्पर्श न करता बगल देतात.

माध्यमाचा उल्लेख एके ठिकाणी मर्ढेकरांनी ‘वस्तुजात’ असा केलेला आहे. वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राची मागणी केलेल्या किंवा करणाऱ्या लोकांनी ह्याकडे अक्षम्य असे दुर्लक्ष केलेले आहे. दलित साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र असे काहीतरी करण्याची धडपड असणाऱ्यांनी मर्ढेकर-पाटणकर-रेगे-पाध्ये ह्यांनी चालू ठेवलेल्या चर्चेचा धांडोळा नीटपणे न घेतल्याने किंवा त्याकडे प्रतिकार, बौद्ध कलांच्या विरूपणाचे उत्तर अशा अर्थनिसुद्धा पाहण्याची तसदी अंगी लावून घेतली नसल्याने सौंदर्यशास्त्राची कालानुरूप नवी अशी पायाभरणी करता आली नाही; किंवा बौद्ध तत्त्वज्ञानात सुखरूप असलेल्या सौंदर्यशास्त्राला पृष्ठभागावर आणता आले नाही. १९७२ साली स्थापन झालेली दलित पॅथर ही संघटना म्हणजे नव्या, पर्यायी सौंदर्यशास्त्राचे

रूपच होते. पण संघटनेच्या घडामोडींना आणि घटनेला केंद्रस्थानी ठेवून सैद्धांतिक मांडणी करण्यासाठी कुणीही वेळ घेतला नाही किंवा आपल्या बौद्धिक बळाचा वापर केला नाही. उलट ह्या संघटनेच्या पहिल्या फळीत असलेल्या, प्रारूप ठरविणाऱ्या अनेकांचे प्रा. मे. पु. रेगे हे नायक होते. मुळात सौंदर्यशास्त्रीय चर्चेच्या परिप्रेक्ष्यात खोलवर डोकावले की, रेगेची खलनायकी सहजपणे ध्यानात येते. मर्ढेकरांच्या मांडणीतून सुटू पाहणाऱ्या अतार्किकतेला (बाजूला पडलेल्या) परदेशी तत्त्ववेत्त्वांबाबोर जुळवून, हिंदुच्चवादी (छुप्या) ब्राह्मणी अस्मितेचे राजकारण अधिक धारदार करण्याचे काम त्यांनी पाटणकर-पाध्ये ह्यांच्यावर संस्कार करून सहीसलामत पार पाडले. अर्थात ह्या कामी त्यांचे सहाय्यक तर्कतीर्थ जोशी-बारलिंगे होते. पाटणकर सारख्या अभ्यासकाचा (टुर्मीळ) ह्या प्रकरणामध्ये सरळसरळ बळी गेल्याचे त्यांनी केलेले उपयोजन आणि अपूर्ण क्रांती (१९८८) सारख्या पुस्तकातून दिसून येते. प्रा.रेंगेना मर्ढेकर विरुद्ध इतर अशी जी लढाई सुरू ठेवली होती, त्यात मर्ढेकरांचे कोणत्याही प्रकारचे नुकसान झालेले दिसत नाही. उलट मर्ढेकर नको पण पाटणकर-रेगे आवर अशी चर्चा त्या काळातल्या साहित्य व्यवहाराच्या अग्रक्रमाला होती. ह्याचा फायदा वेगळे सौंदर्यशास्त्र मांडणाऱ्या लोकांना नीटपणे घेता आला नाही. आनंद प्रासी म्हणजे सौंदर्यनुभव किंवा सौंदर्यशास्त्र. तर दुःखानुभवाला कोणत्या शास्त्रात बसवायचे? दुःखाचे सौंदर्यशास्त्र कसे सांगायचे? त्याची सैद्धांतिक मांडणी कशी करायची? ह्या आणि अशा प्रश्नांची उत्तरे बुद्धकाळात सहजपणे सापडतात. त्यासाठी आत बघण्याची गरज होती. ही गरज शरद पाटील ह्यांनाच नीटपणे ओळखता आली. पण त्यातील सूत्रबद्धता आणि विस्तार ह्याकडे दलित सौंदर्यशास्त्र मांडणाऱ्यानी लक्ष दिले नाही. ह्या सगळ्यांनी आंबेडकरी विचार हा साहित्यातील सौंदर्यविचार, स्वातंत्र्य हे सौंदर्यमूल्य असे सूत्र पुढे आणले. Dr.Babasaheb Ambedkar Writing and Speeches Vol. 3, 4

सौंदर्यशास्त्राची मांडणी करण्यासाठी उपयुक्त आहे; हे ह्यापैकी कुणीही पडताळून पाहिले नाही. डॉ. अंबेडकरांनी जेमिनी-बादरायण ह्यांची केलेली समीक्षा हा पर्यायी सौंदर्यशास्त्राच्या दिशेने जाणारा नेमका मार्ग होता. दुःखानुभव केंद्रस्थानी आल्यावर ज्ञानशाखा म्हणून सौंदर्यशास्त्राच्या मर्यादा समूह आणि सहकाऱ्यांनी उभा केलेला अतार्किकता, अद्भुतता ह्या विरोधातील तत्त्वज्ञानात्मक लढ्याचे खोदकाम करून ते आत्ताच्या काळाला जोडून घेण्याचे प्रचंड काम समुदाय अशा अर्थाने अपेक्षित होते. सैद्धांतिक मांडणीच्या शक्यता पण अशा कामातच शक्य होत्या. कामातच शक्य होत्या. पण अशा पद्धतीच्या प्रदीर्घ कामाचा अनुभव नसल्याने, ह्या प्रांतात विद्यावाचस्पती म्हणून आलेल्या (कामापुरत्या) लोकांनी त्याची स्पष्ट कबुली दिली आहे.

दलित साहित्याच्या समीक्षेत दलित साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राची चर्चा झाली आहे. मराठी समीक्षकांनी दलित साहित्याची चिरंतन वाढ. मय मूल्यांच्या आधारे समीक्षा करता येते, दलित साहित्याला वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राची आवश्यकता नाही, असे प्रतिपादन केले असले तरी, अशा प्रकरची समीक्षा मात्र झालेली दिसत नाही. दलित लेखकांनी पांढरपेशी वाढम्यमूळ्ये नाकारून वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राची चर्चा केलेली असली तरी, असे दलित साहित्याचे वेगळे सौंदर्यशास्त्र शास्त्ररूपात त्यांनी विकसित केलेले दिसत नाही (२००७:१३२).

ही प्रातिनिधिक कबुली मुद्दाम येथे सांगण्याचे कारण, एकाच वेळेला संस्कृत काव्यशास्त्राला आणि त्याला जीवदानाकडे नेणाऱ्या मर्डेकरी आणि तत्सम सौंदर्यशास्त्रीय चर्चेला उखडून टाकण्याची संधी दवडल्याची तक्रार असे आहे. संसदीय राजकारण-सामाजिक-सांस्कृतिक चळवळी-सैद्धांतिक लेखन ह्यातील समन्वयाचा अभाव हा पर्यायी विचार करण्याचा लोकांची मुख्य समस्या आहे. १९४० ला कुजबुजीच्या स्वरूपात सुरु झालेली सौंदर्यशास्त्रीची चर्चा २०००

पर्यंत कशीबशी सरपटत आली. नव्या शतकात अँकेडमिक पातळीवरसुद्धा तिच्यातल्या विस्ताराला जागाच शिळ्यक राहिली नाही. हा ‘जास्त बाहेर’ बघितल्याचा आणि प्रशासकीय आवडी-निवडीचा, तत्कालीन सांस्कृतिक व्यवहाराचा परिणाम म्हणता येईल. मर्डेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय लेखनामध्ये अशा अनेक जागा आहेत. तेथून आत बघायला, घुसायला मोठी संधी आहे. माध्यमांसंबंधी मर्डेकर जे काही सांगतात (लिहितात) त्याचा आधार घेऊन पुढील विवेचनामध्ये त्या संदर्भात बोलण्याचा प्रयत्न करणार आहोत.

मर्डेकरांनी माध्यम त्रिपदघटित स्वरूपात समोर आणले आहे. शिवाय ह्या तीन पदांच्या सीमारेषा अचूक दाखवता आल्या तर, माध्यमाविषयीची कल्पनाही अचूक राहील, असे त्यांचे ठाम म्हणणे आहे. माध्यमांची ओळख (ज्याला मर्डेकर वस्तुजात म्हणतात) झाली की सौंदर्यमीमांसा शास्त्रीय पायावर उभी करण्याला सुरुवात झाली; असेही त्यांनी म्हटले आहे. माध्यमाचे हे महत्त्व ध्यानात घेतल्यावर माध्यम अमूर्त आणि माध्यम वापरणारा मूर्त ह्यातील फरक मर्डेकर ध्यानात घेत नाहीत. आपल्या सिद्धांतासाठी ते अमूर्तावर अधिक विसंबून असल्याचे ध्यानात येत राहते. त्यामुळे सौंदर्यानुभव, सौंदर्यविधान, सौंदर्यात्मक घटकांचे संघटन, सौंदर्याची व्याख्या, ह्या चर्चेला संवेदनात्मक पातळीवर कोणताच अर्थ उरत नाही. ह्यामध्ये वर्तन, मानसिकता इ. घटक महत्त्वाचे ठरतात (ग.प्रभाकर पाध्ये ह्या चर्चेला तिकडेच घेऊन गेलेले आहेत. पण त्यांनासुद्धा ह्या चर्चेला ‘भारतीय पाया’ देता आलेला नाही) वानगीदाखल मुद्दाम येथे व्हिनेंट व्हॅन गॉ (नेदरलॅंड/१८५३-१८९०), पाब्ला पिकासो (स्पेन १८८१-१९७३) ह्या तिघांचा विचार करणार आहोत. ह्या तिघांचा क्रम काळानुरूप, त्यांच्या देशाच्या उलेखासह दिलेला आहे. त्यांची कला आणि माध्यम एकच आहे. पण त्यांच्यातील सौंदर्यानुभव घेण्याची

पद्धत वेगळी आहे. व्हॅन गॉ चे संगवणे आणि पिकासोची भौमितिक बांधिलकी, दालीच्या लक्षवेधी वर्तनानुसार वस्तूचे झालेले सपाटीकरण ह्यातला मानवी व्यक्तिमत्त्वाला, आजूबाजूच्या पर्यावरणाला, त्यातून अस्तित्वात आलेल्या जीवनशैलीशी जुळणाऱ्या आहेत. मर्ढेकर ह्या मूर्त किंवा जैविक व्यवहाराला सौंदर्यानुभवाशी जोडतांना दिसत नाहीत. गॉ नेदरलॅंडचा आहे. तर पिकासो-दाली स्पॅनिश. मर्ढेकरांचा जीव इटली-फ्रेंच मधील फाईन आर्टमध्ये गुंतलेला. भारतीय चित्रकलेच्या अंगाने (किंवा इतर कलांच्या अंगाने) त्यांनी सौंदर्यानुभावाचा विचार केला असता तर, त्यांच्या विवेचनामध्ये आशयात्मक काय सापडले असते, हा प्रश्न आहे. नेदरलॅंड मधील गरिबी आणि स्पेन मधील आधुनिकतेला जोडून येणारी श्रीमंती होते सौंदर्यानुभव घेण्यातील मुख्य द्वंद्व आहे. गॉ च्या आत्मचरित्रात्मक तपशिलात त्याच्या रंगवण्याचे अवशेष सापडतात. दुःखाचा निचरा हा त्याचा सौंदर्यानुभव आहे. ह्याच्या उलट भ्रमंतीतून आलेला समंजस समृद्धपणा पिकासोच्या आकार आणि रंगवण्याच्या मुळाशी आहे. दाली मात्र आपल्या लक्षवेधी वर्तनानुसार कलेचे उपयोजन करतो. ह्या सौंदर्यानुभव घेण्याच्या छटा खालीलप्रमाणे दाखवता येतील.

व्हॅन गॉ → पिकासो → दाली
(मानसिक) (समाज) (वर्तन)

सातत्याने वाट्याला आलेल्या दुःखातून निर्माण झालेली मानसिकता, अनेक बन्यावाईट अनुभवातून आलेली समज किंवा परिपक्ता, प्रवाहाच्या विरोधात जाणाऱ्या वर्तनातून निर्माण झालेली जीवनशैली ह्या सगळ्या गोष्टी कलेवर (कुठल्याही) प्रभाव टाकणाऱ्या ठरू शकतात. तुकाराम-फुले-द्हसाळ ह्यांच्या कवितेत भाषेने गाठलेला लौकिक तळ ह्याचा सुद्धा पोत तसाच आहे. हे सगळे फक्त संवेदना असे पाहता येत नाही. तीव्र संवेदना-संवेदनाक्षम-संवेदनाविरहित अशा कोट्यांच्या पलीकडे जाणारी ही स्थिती आहे. संवेदनेच्या कडेलोटाजवळ आलेला हा

बिंदू आहे. थोडक्यात ह्या स्थितीचे वर्णन ‘जन्ममृत्यूची लढाई’ असे करता येईल. संवेदना आणि सौंदर्यानुभव ह्याची गाठ मारताना असा काही विचार झालेला दिसत नाही. भारतासारख्या देशाच्या पाश्वभुमीवर ज्ञानशाखा म्हणून आणि सौंदर्यशास्त्राचा विचार ह्या मागाने व्हायला पाहिजे होता. तो तसा झाला नाही. त्याच्या मर्यादा फक्त रसनिर्मिती पुरत्या सांस्कृतिक राहिल्या. ब्रह्मतत्त्व त्यातील अंतिम साध्य म्हणून कायमच पुढे पुढे येत राहिले. मर्ढेकर माध्यमांसंबंधी बोलताना अमूर्त माध्यम आणि मूर्त संवेदना ह्या चक्रात अडकल्याने त्यांचे विवेचन ‘अभिजनी’ म्हणून अधिक ठळक होते. भारतीय सौंदर्यशास्त्र असा विचार करताना आत बघायचे की बाहेर बघायचे की, ह्यातील मध्य साधायचा? ह्याकडे अभ्यासकांनी एकाग्रता लावून न धरल्यामुळे ह्या शास्त्राच्या चर्चेला मर्यादा येत राहिल्या. ह्या संदर्भात विचार करता ध्यानात आलेली गोष्ट अशी की, ह्यांनी ही एकाग्रता आत बघण्यासाठी नकारात्मक अशी वापरलेली आहे. त्यांना नाट्यशास्त्र आणि संस्कृत काव्यशास्त्र ह्यांच्याशी असलेला संबंध फक्त ब्रह्मतत्त्वापुरता अस्तित्वात ठेवायचा आहे. दिसताना ह्या संदर्भात नकार दिसत असला तरी प्रत्यक्षात तो त्यांच्या समष्टीला दिलेला होकारच आहे. ह्याच्या बरोबर बौद्ध तत्त्वज्ञानाला आणि धर्म म्हणून बुद्ध प्रभावाला पुसून टाकण्याचे सांस्कृतिक षडयंत्र त्यांना साध्य करायचे आहे. मर्ढेकरांचा माध्यमांसंबंधीच्या विचाराला असा मूर्त फाटा फुटून सौंदर्यशास्त्राच्या परिप्रेक्ष्यात जात, जातवास्तव, जातिव्यवस्था असा विचार करावाच लागतो. होते भारतीयत्व आहे. हे घटक घेतल्यानंतर सौंदर्यानुभव हा दुःखानुभव, जातीयानुभव ह्या पातळीवर आशयाचे रूप घेतो. दलित साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र अस्तित्वात आणणाऱ्या आणि त्याची चर्चा करणाऱ्या लोकांनी ह्या मुख्य बिंदूला सैद्धांतिक चौकटीत लावून धरले नाही. ह्यातील अनेकांना सैद्धांतिक लेखनाची सवय नसल्याने (डॉ.भाऊ लोखंडे सारखे एक दोन अपवाद वगळता) प्रस्थापित दबावाखाली हा मुद्दा

त्यांनी सोडून दिला. तर दुसऱ्या बाजूला सांस्कृतिक व्यवहाराला योग्य वळणावर आणण्याचा सातत्याने प्रयत्न करणाऱ्या कॉ. शरद पाटील ह्यांच्या आकाराला येणाऱ्या मांडणीला पाटील आणि मार्क्सवादी म्हणून बाजूला ठेवण्यात यश मिळवले. येथे प्रस्थापितांचा जो दबाव होता तो धर्मचिकित्सा, जातीय शोषण, आक्रस्ताळीपणा, विन्यासाची समस्या ह्या अर्थाने होता. प्रत्यक्षात प्रस्थापित हाच उद्योग प्राचीन काळापासून करत आला आहे. ब्राह्मण ही जात आणि (नसलेला) हिंदू धर्म ह्यातील अद्भुत असा समन्वय, बुद्ध आणि त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला हटविण्यासाठी, सांस्कृतिक व्यवहारात उपयोगात आणलेल्या प्रत्येक विचारव्यूहाच्या पायाशी लावून ठेवला. सौंदर्यशास्त्र हटविण्यासाठी, सांस्कृतिक व्यवहारात उपयोगात आणलेल्या प्रत्येक विचारव्यूहाच्या मानगुटीवर बसलेल्या (जबरदस्तीने) संस्कृत काव्यशास्त्रातील ब्रह्मतत्त्व सोडण्याचे धाडस किंवा तशी मांडणी करणाऱ्याला सऱ्ख्याने देण्याचे (धाडस) ‘भारतीय’ म्हणून कुठल्याही विचारवंताला करता आला नाही, हे विशेष. पर्यायी सौंदर्यशास्त्राचा विचार करणाऱ्यांनी युक्तिवादाचा भाग म्हणून हा मुद्दा अटीतटीचा आणि अभ्यासाचा केला नाही. ह्या दबावाखालीच राहिल्याने किंवा ह्या दबावाचा प्रतिवाद करता न आल्याने दलित साहित्यातील विविधता हरवली. त्याला ओहोटी लागली. त्याच्या संदर्भाने आलेली सौंदर्यशास्त्राची माणगी मागे पडली. मर्ढेकरांच्या निमित्ताने स्वतंत्र, प्रतिवादात्मक धागा ह्या मूळ विवेचनाला धरून येथे सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांच्या त्रिपदघटिताचा आधार हे सार रूपाने सुद्धा सांगता येईल.

मूळ मर्ढेकर : माध्यमांसंबंधी (अमूर्त)

कलाकार : माध्यम : कलाकृती

माध्यमांसंबंधी (मूर्त) : पर्यायी सौंदर्यशास्त्र (प्रस्तुत लेखकाला पर्यायी काव्यशास्त्र असेच म्हणायचे आहे. पण येथे सौंदर्यशास्त्राची चर्चा सुरु असल्याने सौंदर्यशास्त्र हाच शब्द ठेवला आहे.)

व्यक्ती (कलाकार) : जात : कलाकृती किंवा कलाकार : वर्ग : कलाकृती

व्यक्ती (कलाकार) : वर्ण : कलाकृती समग्र भारतीय साहित्याचा, वैचारिक साहित्याचा विकासक्रम इतिहास म्हणून पाहिला तर जात-वर्ण-वर्ग इ.घटक (मूर्त) कलाकृतीला जन्म देण्याचे माध्यम म्हणून अस्तित्वात आले आहेत. ह्यातील मुख्य लढाई ब्रह्मतत्त्व विरुद्ध बाकीचे सगळे, तार्किक विरुद्ध अतार्किक अशीच राहिली आहे. त्यामुळे *Annihilation of Cast* (जातिव्यवस्थेचे विध्वंसन) ह्येच भारतीय सौंदर्यशास्त्राच्या मांडणीचे मुख्य सूत्र असायला हवे, मर्ढेकरांच्या ह्या संदर्भातील पवित्रा एक-दोन ठिकाणी असा दिसला. ते बाहेर अधिक बघत असल्यामुळे कदाचित त्यांना तसे वाटले असावे. पण उत्तराधारी त्यांनी हा पवित्रा आपल्या छुप्या मार्गाला जोडून नष्ट केल्याचे जाणवत राहते. त्यांच्या नेणिवेत जात हे मूर्त माध्यम आहे (ब्राह्मण) आणि जाणिवेत ब्राह्मणी धर्म (हिंदू धर्म नवे). भारतीय म्हटल्या गेलेल्या सौंदर्यशास्त्राची ज्ञानशाखा म्हणून हीच मोठी मर्यादा आहे.

मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रापेक्षा त्यांनी सांगेतलेल्या लयतत्त्वाची आणि ऑरिस्टॉटलची केलेली चिकित्सा ह्याची चर्चा अधिक झाली. ही चर्चा उजव्या परिप्रेक्ष्यात होत राहिल्याने, तिचा दृष्टिकोन नकारात्मक दिसत असला तरी त्याचे स्वरूप सकारात्मक असेच राहिलेली आहे. डाव्या परिप्रेक्ष्यात ही चर्चा जाणार नाही; मर्ढेकरांचे माहात्म्य वाढीस लागेल, अशी ही एक नाजूक स्थिती ह्या चर्चेतून पुढे सरकणाऱ्या विवेचनात दिसत होती. पुढील विवेचनात वर सांगितलेल्या दोन्ही मुद्यांसंदर्भात विचार करायचा आहे. पण त्या पाठीमागील हेतू पूर्वसुरीसारखा नाही; हे येथे मुद्दाम नमूद करायला हवे. पर्यायी विचार अपेक्षित असल्याने हे विवेचन काही मुलभूत गोष्टींच्या दिशेने नेण्याचा हा प्रयत्न आहे. सौंदर्यशास्त्राच्या चर्चेवर त्यामुळे नवा प्रकाश पडेल; असे म्हणण्याला थोडी

जागा त्यामुळे निर्माण होईल. साहित्यातील लयतत्व अशा शीर्षकाने भाषांतरित झालेल्या व्याख्यानात ही तत्त्वे, त्या संदर्भातील विधाने, उपयोजन, आकृतिबंध आस्तित्वात येण्याच्या पद्धती ह्या संदर्भातील चर्चा सापडते. ह्या व्याख्यानांचे (दोन) स्वतः मर्देकरांनी ललितवाड.मयकृतीचा घाट ह्या मथव्याखाली केले होते. (जोशी ह्यांनी केलेले भाषांतर आणि मर्देकरांनी केलेली भाषांतर ह्यामध्ये बराच फरक तर आहेच; पण विषयांतर सुद्धा झालेले आहे. जोशी ह्यांच्या भाषांतरात व्याख्यानाचा पोत, आहे तसा ठेवण्याची कसरत केली आहे. तर मर्देकरांनी त्याचे व्याख्यान स्वरूप बदलून निबंध केला आहे. जोशी ह्यांच्या भाषांतराची सुरुवात सॉक्रेटिसच्या विधानाने होते. तर मर्देकर सुरुवातीच्या परिच्छेदात Form (घाट/रूप) बदल चर्चा करताना दिसतात) मर्देकर लय हे अनुभवाचे विशेषण आहे; असे सांगतात. संबंधांना अनुभवाचे घटक समजून त्याची वर्गवारी तर्काधिष्ठित आणि सौंदर्यतत्त्वाधिष्ठित अनुभव अशी करतात. त्याबदल ते लिहितात;

वस्तूवस्तूमधले संबंध अनेक प्रकारचे असू शकतील. तसेच वेगवेगळ्या वस्तू आणि वेगवेगळे संबंध यांमधले संबंधी अनेक प्रकारचे असू शकतील; पण वेगवेगळ्या संबंधांचे परस्पर संबंध दोनच प्रकारचे असू शकतील. थोऱ्या वेगळ्या रीतीने सांगायचे तर वेगवेगळ्या संबंधामधल्या परस्पर संबंधांचे दोनच प्रकार असू शकतात. वेगवेगळे संबंध परस्परांशी एक तर सुसंगतीच्या (Coherence) तत्त्वावर संबंद्ध होऊ शकतात किंवा लयतत्त्वावर. पहिल्या प्रकारामध्ये हे संबंध तर्काधिष्ठित असतात, तर दुसऱ्या प्रकारामध्ये सौंदर्यतत्त्वाधिष्ठित (१९८३:६५/६६)

मर्देकरांचा लयविचार, तर्कावर म्हणजे सुसंगतीवर बोलायला तयार नाही. ही त्यातील मोठी समस्या आहे. ते म्हणतात अनुभव सौंदर्यतत्त्वाधिष्ठित असेल तर तो संवाद, विरोध, समतोल ह्या नियमांचे पालन करून लयतत्त्वाचे अनुसरण करील. सौंदर्यतत्त्वाधिष्ठित अनुभव म्हणजे काय? असा विवार

केल्यानंतर लय आणि लयतत्त्वे, तर्काधिष्ठितता, सुसंगती ह्या गोष्टीचा विचार करायला लागतो. सौंदर्य म्हणजे काय? ह्या प्रश्नावरील उत्तरादाखल बोलताना सुसंगती आणि तर्क ह्याचे मोजमाप अपेक्षित आहे. मर्देकर सुसंगती आणि लय ह्यामध्ये फारकत का करतात? हा सुद्धा प्रश्न आहे. परस्पर संबंधातून सुसंगती आणि सुसंगती प्राप्त झाल्यानंतर लय असा हा क्रम सौंदर्यतत्त्वाधिष्ठित अनुभवामध्ये अपेक्षित आहे. लय तर्काचा पाया असेल तर शक्य आहे. कारण तर्क सुसंगती निर्माण करतो. मर्देकर तर्काला बाजूला करण्याचा धोका का पत्करतात ह्याचे कारण त्यांनी केलेल्या ऑरिस्टॉटलच्या चिकित्सेत सापडते. असा विचार स्वीकारल्यानंतर त्यांनीच उल्लेखलेला तादात्म्यानियम (*Law of Identity*) आणि वर्जितमध्यम नियम (*Law of Excluded Middle*) ह्या सुसंगतीतत्व प्रस्थापित करणाऱ्या नियमांचा आणि लय ह्यातील संबंधांचा विषयचा निर्माण होणार नाही. तर्कातून अस्तित्वाला येणारी सुसंगती हा लयीचा आरंभबिंदू आहे. सुसंगतीमुळे लयीला गती प्राप्त होते. फक्त लयीचा अनुभव घेतो येतो असे नसून सुसंगतीचा अनुभव सुद्धा घेतो. सुसंगती नसेल तर मानसिक समस्या उद्भवतात. रा. किरण नगरकर ह्यांच्या सात संक्रेचाळीस (१९७४) ह्या काढंबरीतील सुसंगतीची समस्या मराठी साहित्यासाठी अनोखी आणि त्रासदायक आज ही आहे. वाचक (रसिक) ही काढंबरी सुसंगती जुळवून वाचताना दिसतो. असे केल्याशिवाय त्याचे वाचन लय पकडत नाही. किंवा असे केल्याशिवाय त्याला वाचनातील लय सापडत नाही. त्यामुळे त्याच्या सौंदर्यानुभवाला बाधा पोचवते. मर्देकरांच्या लय सिद्धांतावर पुर्णपणे काट मारण्यासाठी हे उदाहरण पुरेसे आहे. लय हा गुणविशेष असला तरी मर्देकरांनी लयतत्त्वाचे तीन नियम सांगितले आहेत: संवाद नियम, विरोध नियम, समतोल नियम. पहिल्या दोन नियमांचा संबंध परस्परसंबंद्ध संबंधाच्या गुणात्मक अंगाशी आहे. येथे तिरप्या छटेतील दोन्हीही शब्द

महत्त्वाचे आहेत. संबंध संबद्ध म्हणजे अर्थपूर्ण असणे महत्त्वाचे आहे. त्याच्यावरच कलाकृतीची गुणात्मकता अवलंबून असते. हे संबंध परस्पर असंबद्ध असतील तर कलाकृतीची गुणात्मकता धोक्यात येते. किंवा मग (मराठीतल्या प्रमाणे) समीक्षकांची जबाबदारी अधिक ब्राह्मणी बनते; किंवा वाढते. तिसरा समतोल नियम संबंध परीमाणात्मक अंगाशी आहे. येथे परिणामात्मक अंग ही संकल्पना स्पष्ट होत नाही. येथे मोजमाप की एकक? असा प्रश्न उपस्थित होतो. एखाद्या कलाकृतीतून परिणामात्मक अंग असे बाजूला करता येते का? असेही येथे विचारता येईल. संवाद नियमामध्ये मर्ढेकरांनी सहमती अगदी सहजपणे गृहीत धरली आहे. असहमतीतून संवाद होऊ शकत नाही; हे गृहीत धरणेसुद्धा चुकीचे आहे; असे म्हणता येईल. त्या अर्थने पहिले दोन नियम म्हणजे एकाच नियमाच्या दोन बाजू. ह्या नियमांच्या विधानातील (Statement) शास्त्रीयता (विज्ञानात्मकता) आणि स्पष्टीकरण पाहिल्यावर मर्ढेकरांचा सैद्धांतिक भाबडेणा उघडा पडतो. तो अमराठी वळणाचा असला तरी. हे वळण समजून घेण्यासाठी नियमाची विधाने न देता त्याचे स्पष्टीकरण खाली देत आहे. त्यातून साहित्यकृती अमर होतात असेही मर्ढेकरांना सांगायचे आहे.

विविध प्रकारच्या परस्परसंबंधानी लय नियमानुसार एकमेकांत गुंफल्या गेलेल्या भावनात्मक संबंधांचा एक संपूर्ण आकृतिबंध निर्माण करणारी अनेक वाक्ये मिळून एक साहित्यकृती होते. अपत्यासंबंधी वात्सल्य आणि मातापित्यासंबंधी प्रेम यांचा लयबद्ध आकृतिबंध संवादनियमावर आधारलेला असेल. प्रीती आणि द्वेष ही आपल्याला विरोधनियमाचे दर्शन घडवतील. गंभीर आणि हास्यकारक अथवा हलके-फुलके प्रसंग आलटूनपालटून आले तर, त्यातून ढोबळ असे समतोल नियमाचे दर्शन होईल. पण शेक्सपियरच्या एखाद्या शोकात्मिकेत आपल्याला शोकात्म समतोलाचे अत्यंत सूक्ष्म उदाहरण आढळेल. भावनासंबंध हे परस्परसंबंधांनी एकमेकांत कसे गुंफले जाऊ शकतात याची ही अगदी स्थूल आणि साधी उदाहरणे आहेत

त्यांच्या आकृतिबंधांना जेव्हा समृद्ध अशी व्यामिश्रता लाभते, तेव्हा त्या साहित्यकृती अमर होतात. (१९८३:७५)

मर्ढेकरांच्या लयसिद्धांताची जडण-घडण अशा पद्धतीने होताना दिसते. नियम आणि त्याला आधार म्हणून येणारे स्पष्टीकरण ह्यातील विसकळीतपणामुळे त्याचे आकलन नीटपणे होत नाही. आकलन करून घेणाऱ्याला त्यात अनेक नवीन शक्यता दिसायला लागतात. मर्ढेकरांनी स्वतःच ह्या सिद्धांतांच्या पूर्णत्वाबद्दल शंका व्यक्त करून आपला बचाव करून घेतला आहे. मात्र त्यांच्या अंधभक्तांना त्याचेसुद्धा भान नाही, हे विशेष. मर्ढेकरांनी लयनियम सांगताना तीन तत्त्वे किंवा तीन नियमच का सांगितले? ह्या विषयाकडे आपल्याला यायचे आहे. मुळात लयतत्त्वाचे तसे दोनच नियम आकाराला येतात. संवाद-विरोध हा एक आणि दुसरा समतोलाचा. मर्ढेकर त्रिमिती (3 Dimension) च्या प्रेमात असल्याचे माध्यमासंबंधी ह्या त्याच्या लेखात दिसून येते. त्रिमिती हा ब्राह्मणी वेदपुराणातील तत्त्वज्ञानाचे सौंदर्यात्मक तत्त्व आहे. जे सगळ्या आकाराशी एका बिंदूवरून जोडले जाते; सगळ्या आकारांना सामावून घेते. अवतार कल्पनेत ब्रह्मा-विष्णू-महेश तर सौंदर्मशास्त्रात सत्य-शिव-सौंदर्य असे त्याचे त्रिमितीय अनोखेपण हजारे वर्षपासून ठळक होत आलेले आहे. स्थापत्यकला, शिल्प-चित्रकला ह्यामध्ये सुद्धा त्याला (ह्या भूमितीय रचलेला) मान्यता प्राप्त झाली आहे. मर्ढेकरांच्या ह्या लयनियमाच्या मांडणीकर ह्या भैमितिक तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव असल्याचे जाणवत राहते. मर्ढेकर त्याला त्रिपद्याटित असे म्हणतात. आणि त्याची मांडणी अशी कलावंतःमाध्यमःकलाकृती अशी करतात. त्या नुसार लयतत्त्वाची मांडणी ‘संवाद विरोधःसमतोल’ अशी करता येईल. ही तत्त्वे सिद्धांतन अशा अर्थने स्वीकारताना मर्ढेकर आत आणि बाहेर बघताना दिसतात. आत बघताना त्यांच्या समोर ‘सत्यःशिवःसौंदर्य’ हे त्रिपद्याटित आहे. तर बाहेर बघताना हेगेलियन डायलेक्टिक (Hegelian Dialectic) आहे. येथे सुसान

लंगर आणि रा.शरद्दंद्र मुक्तिबोध ह्यांचेही स्मरण होईल. मुक्तिबोधांनी तर मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय मांडणी बरोबर हे सगळे लोक आसपास दिसायला लागतात. मग प्रश्न असा पडतो की, मर्ढेकर नवीन काय सांगत आहेत? त्यात खरोखर आधुनिकता आहे का? मर्ढेकरांनी केलेली ही मांडणी मराठी साहित्य व्यवहारापुरती नवीन आहे का? असे अनेक प्रश्न त्यांनी त्रिमिती विचारच्यूह आपत्या मांडणीच्या मुळाशी स्वीकारत्याने, त्यांची मांडणी समजून घेणाऱ्याला सहजपणे पडतात. पहिल्यांदा सत्यःशिवःसौंदर्यं ह्याबद्दल. मर्ढेकर कलेच्या फलश्रुतीची व्याख्या करताना (नैतिक दृष्ट्या) शिवस्वरूपाचा आधार घेतात. शिवम ही त्यांना सात्त्विक आद्यशक्ती वाटते आणि दुसऱ्या बाजूला अंधश्रद्धा सुद्धा. ह्या कलास्वादा(मर्ढेकर त्याला सौंदर्यभक्ती म्हणतात)च्या प्रवासाबद्दल मर्ढेकर लिहितात :

मनुष्याला पुनर्जन्म आहे आणि निरनिराळ्या जन्मांतून फिरतफिरत मनुष्याचा आत्मा पायरीपायरीने, अत्यंत सूक्ष्मपणे पण हमखास, शेवटी शिवस्वरूपाप्रत पोहोचतो! (२०१९:४१)

मर्ढेकरांचा विचारच्यूहावर स्वार झाल्यासारखा वाटणारा अमराठीपणा असा उघडा पडतो. तो अधिक गिरणावी वळणाचा वाटतो. पण हे वेद-पुराणातील काल्पनिक सत्य ते अंधश्रद्धा असे म्हणून बेधडक स्वीकारतात. सत्याचा सुरु झालेला प्रवास सौंदर्यापर्यंत पोचतो. सत्याचे शेवटचे रूप म्हणजे शिवस्वरूप ज्याला ते सौंदर्य म्हणतात. सौंदर्य आणि सौंदर्याची फलश्रुती म्हणजे शिवस्वरूप. कल्पनानिष्ठ सत्य आणि अनुभवनिष्ठ सत्य असे सत्याचे वर्गीकरण मर्ढेकरांना अपेक्षित असावे. कल्पनानिष्ठ सत्याचा ते उच्चार करतात आणि त्यांच्यासाठी ते प्रश्नार्थक आहेत. म्हणूनच वाड्मयीन कलाकृतीतील विधानांचे सत्य आणि त्याच्या आस्वादातून (वाड्मयीन समीक्षण) हाताला लागलेल्या विधानांतील सत्य अशा दुहेरी कात्रीतून प्रतिपादनाचा

मार्ग काढण्याचे उद्दिष्ट साधणे त्यांना अवघड वाटते. संवाद, विरोध, समतोल ह्या लयतत्त्वांना 'सत्यःशिवःसौंदर्यं' ह्या त्रिमितीय चौकटीत बसवताना मर्ढेकरांना कसरत करावी लागली आहे. ही कसरत करताना त्यांनी केलेल्या प्रत्येक विधानाने, त्यांनीच निर्माण केलेला विचारच्यूह अडचणीचा वाटायला लागतो. म्हणजे विरोधाभासाला त्यांच्यात विधानातून ते बळी पडत जातात. मानवी अनुभव आणि सत्य, सौंदर्य ह्यातील समन्वयाबद्दल, त्यातील फरकाबद्दल ते मुलभूत सांगताना दिसतात.

मानवी अनुभवांच्या मुळाशी इंट्रिय संवेदना असतात. म्हणून मानवी मनाची धडापड सतत ह्या संवेदनाची संगती लावण्याकडे असते. म्हणून मानवी अनुभवांची ओढ एक सत्याकडे तरी असते किंवा सौंदर्याकडे तरी. ह्या खेरीज तिसऱ्या दिशेने मानवी अनुभव जाऊच शकत नाही. म्हणून सत्य आणि सौंदर्य हीच फक्त अंतिम मूल्ये आहेत. आणि अनुभवांच्या समृद्धतेला आकार येतो, गाभा लाभतो तो ह्या मूल्यांमुळे. फरक एवढाच की सत्य ओळखायचे असते; ते निर्माण करता येत नाही. पण सौंदर्य नुसते ओळखायचे च नसते; ते निर्माण करता येते. (२०१९:८७/८८)

मर्ढेकरांच्या सौंदर्यविचाराचा हा मूळ गाभा. तो अनुभवाशी अधिक जोडलेला आहे. पण घाट आणि सत्य, सामाजिक गुंतागुंत ह्यामुळे तो कल्पनानिष्ठ (सत्याकडे) बळताना दिसतो. त्याचे भक्त त्यांना अनुभवनिष्ठ, मूर्त जगात प्रस्थापित करायला तयार नाहीत. त्याचे सौंदर्यशास्त्रीय लेखन अनुभवनिष्ठतेकदून कल्पनानिष्ठतेकडे सरकले. कवितेत मात्र हा त्यांचा प्रवास अगदी उलटा आहे. हा त्यांच्यातील मराठी-अमराठी द्वंद्वांचा परीणाम आहे. सौंदर्य निर्मिती म्हणजे कलाकृतींची निर्मिती. इंट्रिय संवेदनांची लयबद्ध रचना म्हणजे कलाकृती. कलात्मक अनुभवात किंवा सौंदर्याच्या अनुभवात घाटदारपणाला महत्त्व आहे. सौंदर्याचे स्वरूप संवेदनानिष्ठ आणि लयपूर्ण असते. निरनिराळ्या कलांत निरनिराळ्या संवेदना अभिप्रेत

असतात. गुंतागुंतीला सौंदर्याच्या अनुभवात किंमत नाही. घाट (लयीवर अवलंबून असलेला) जितका अधिक सुंदर तितकी त्या घाटावर अवलंबून असलेली कलाकृती अधिक सुंदर. सौंदर्यास्वादात आनंदापेक्षा अनुभवाच्या समृद्धीवर काळानुरूप भर देणे अधिक गरजेचे आहे. ह्या सगळ्या निरीक्षणांना कलावादाचा ‘आस्तिपक्ष’ असे मर्ढेकर म्हणतात. ही निरीक्षणे अत्यंत टोकाची आहेत. ह्या निरीक्षणांचा प्रतिवाद, ज्यांनी ही निरीक्षणे वाचली त्या प्रत्येकांनी थोड्या फार प्रमाणात केला आहे. ही मांडणी अनेकांनी तिच्या अधिकच्या बाहेर बघण्यामुळे आधुनिक वाटलेली आहे. पण मर्ढेकर ज्या ज्या वेळी आत बघण्याचा प्रयत्न करतात त्यात्यावेळी ही आधुनिकता परंपरेच्या जाळ्यात आपोआपच सापडते. ‘नास्तिपक्ष’ सांगायला मर्ढेकर सुरुवात करतात त्यावेळी ह्या आधुनिकतेची अडचण अधिक दिसायला, जाचायला लागते. ह्या नास्तिपक्ष सांगण्याची सुरुवात, सत्य आणि सौंदर्य ह्यातील गोंधळ कलाकृतीचा अनुभव घेण्याअगोदर टाळायला हवा; ह्या विधानाने ते करतात. त्यासाठी वास्तव्य आणि प्रतिबिंब ह्या बरोबर, व्हॅन गॉ च्या रंगविण्याचे उदाहरण ते देतात. व्हॅन गॉ रंगविण्यातून सत्याचे म्हणजे वास्तवाचे दर्शन अधिक होते. त्यातला खडबडीतपणा भेदक आहे. त्यात प्रतिबिंबाची शक्यता जवळ जवळ नाही. वास्तवाचे हुबेहूब प्रतिबिंब दिसावे अशा हेतू गॉ ला अपेक्षितच नाही. त्याला दृश्यकलेतील सौंदर्य अपेक्षित नाही. जे सराईत आणि अभिजनी आहे. गॉ सौंदर्य, त्याच्या कलेमध्ये शोधायला लावतो. म्हणायला लावतो. त्याच्या चित्रातील मानवी आकृत्या, उजेड, निसर्ग हा त्याच्या अनुभवातून आलेला थेट प्रतिवादी आविष्कार आहे. वास्तवाचे हे सौंदर्यदर्शन (तसे म्हण्यायचे) हा स्व दुःखाला बाजूला करण्याचा, त्याचे दर्शन, त्याच्या गाथा उलगडून दाखवण्याचा प्रकार आहे. सौंदर्य, सौंदर्यानुभव, त्याचे शास्त्र ह्या सगळ्यांवर आपल्या सर्जनशीलतेला कलम करणाऱ्या गॉ ह्यांच्या चित्रकलेकडे मर्ढेकर अभिजनी दृष्टीने बघतात. गॉ च्या रंगविण्याचा, त्याचा दृष्टिकोनाचा, आत्मचरित्रात्मक

घटकांना मर्ढेकरांनी अधिक जवळ, अनुकरणीय केले असते तर त्यांच्यावर तद्वत अनुराधापूरमची बुद्धाची मूर्ती पाहून कालातीत असे काहीतरी गूढ, संदिग्ध प्रकरण डोळ्यांपुढे तरळू लागते हेही खरे! (२०१९:४९) असे म्हणण्याची पाळी आली नसती. त्यांनी शब्दजन्यता (चमत्कारिक) न स्वीकारता अनुभव-आशयजन्य दृष्टिकोन स्वीकारून गिरणावच्या पायाशी असलेल्या रेड लाईट एरीयाला कवितेत केंद्रस्थानी दिले असते. ते खन्या अर्थने युगप्रवर्तक कवी झाले असते. त्यांनी पर्यायी सौंदर्यशास्त्राची मांडणी केली असती. ब्रह्मतत्त्वापासून स्वतःची सूटका करून घेतली असती. पण तशी शक्यता जवळ जवळ नाही. त्याचे कारण सत्याबद्दलचा त्यांचा दृष्टिकोन जो त्यांच्या सौंदर्याबद्दलच्या विचारव्यूहाला भारतीयत्वापासून दूर नेतो.

सत्य हे मूल्य कलेच्या क्षेत्रात अप्रस्तुत आहे (२०१९:९०)

माझ्या-तुमच्या सारख्या साध्या लोकांनी सौंदर्याची ओळख करून घ्यायची, कलाकृतींचा यथार्थ आस्वाद घ्यायचा, तर सत्याचे ओळे खांद्यावरून दूर करणे अधिक श्रेयकर (२०१९:९१)

सत्य हे अंतिम मूल्य आहे. त्याच्यामुळे अनुभवाला आकार येतो असे म्हणणाऱ्या मर्ढेकरांनी पुढच्याच पानावर सत्याबद्दल अशी विधाने करावीत हे तर्काच्या पलीकडचे आहे. त्यांची सौंदर्यशास्त्राची मांडणी कलेच्या क्षेत्राच्या बाहेर जाणारी आहे का? वाड्मय आणि इतर कला असे म्हणताना त्यांना असे काही अपेक्षित आहे का? साध्या लोकांना सत्याचे ओळे वाटते का? कलेच्या कार्याचा अंतिम टप्पा शिवस्वरूप आहे की सत्य सांगणे हा आहे? शिवस्वरूप आणि सत्य ह्यात फरक आहे की, त्या दोन्ही गोष्टी एकच आहेत? आत बघताना मर्ढेकरांच्या विचारव्यूहाची फरफट अशी अनुभवायला मिळते. अनेक नवीन प्रश्न जन्माला येतात. त्याची उत्तरे मर्ढेकरांच्या मांडणीत चुकूनच सापडतात. बाहेर बघताना. अमराठी असताना मर्ढेकर अधिक मोकळे आणि आपल्या विवेचनाशी प्रामाणिक वाटतात.

मर्देकरांचा लयसिद्धांत बन्याचदा त्याच्या त्रिमीय स्वरूपामुळे हे हेगेलिअन डायलेक्टिक (*Hegelian Dialectic*) च्या जवळ जाताना दिसतो. ह्या सिद्धांतामुळे हेगेलचे स्मरण होते. शिवस्वरूप आणि सत्य ह्या बद्लच्या दृष्टिकोनामुळे ही जवळीक अधिक वाटत असली तरी, फक्त तर्कशास्त्रावरची भिस्त त्यांच्यातील भेद रेखा दाखवायला पुरेशी आहे. हेगेलचे युक्तिवादशास्त्र (डायलोक्टिक साठीचा मराठी शब्द) ज्या तीन भागात विभागते त्यातला तर्कशास्त्र हा मुख्य भाग. तर दुसरे दोन भाग निसर्गाचे तत्त्वज्ञान (*Philosophy of Nature*) आत्माचे तत्त्वज्ञान (*Philosophy of Spirit*) ह्या तीनही भागाचे मिळून एक विधान हाताला लागते ते असे, *An interpretive method in which the contradiction between a proposition (Thesis) and its antithesis is resolved at higher level of truth.* ह्या विधानाचा अर्थ ध्यानात घेतला तर मर्देकर शिव आणि सौंदर्य ह्यापासून सत्याला बाजूला करताना दिसतात. त्याबद्लची सौंदर्यशास्त्रीय जोखीम स्वीकारायला तयार नाहीत. हेगेलपासून सुटका आणि भारतीय बौद्धिकता अशा अर्थाचा तो सांस्कृतिक पेच असावा. निसर्ग, अध्यात्म, ह्या घटकांना तत्त्वज्ञानाशी जोडेण; ते सुद्धा तर्कशास्त्राचा भक्तम आधार घेऊन हे हेगेलच्या मांडणीचा पाया. ह्यातील अडचणीचा, वादाचा मुद्दा आत्म्याचे तत्त्वज्ञान जे एकाच वेळेला तत्त्वज्ञान आणि तर्कशास्त्र ह्या दोन्ही शाखांना मर्यादित करतो. अद्भुत, चमत्कार ह्यासाठी अवकाश निर्माण करतो. ऑरिस्टॉटलची चिकित्सा करताना मर्देकर हेगेलच्या युक्तिवादाला मान्यता देतात. त्या पातळीवर राहतात. ब्रह्मतत्त्व म्हणजेच आत्म्याचे तत्त्वज्ञान. हेगेलला भारतीय विचारवंत जोडून का घेतात त्याचे कारण हे आत्म्याचे तत्त्वज्ञान. बौद्ध तत्त्वज्ञान तर ह्या तत्त्वज्ञानाच्या विरुद्ध टोकाला. आत्म्याच्या अस्तित्वालाच नकार देणारे. ह्या अर्थाने सुद्धा मर्देकर हेगेलेला जोडून घेतात. त्यांच्या लयतत्त्वाची मूळ कल्पनाच वेगळेला युक्तिवाद शास्त्राच्या जवळ जाऊन

थांबणारी आहे. त्याचा आराखडा खालील प्रमाणे दाखवता येईल.

जॉर्ज विल्यम फेडरिक हेगेल: *Thesis : Antithesis : Synthesis*

(*Intellectual Proposition*) : (A reaction to the proposition) : (Formation of new proposition)

हे आणखी वेगळ्या पद्धतीने मांडायचे झाल्यास,

Logic : Philosophy of Nature : philosophy of spirit

इमेन्युएल कांटने हेगेलच्या युक्तिवादशास्त्राची केलेली मांडणी कालातीत आणि सार्वत्रिक झाली. त्यातील त्रिमीयता ध्यानात घेण्यासारखी आहे. मर्देकर ती बरोबर पकडतात. त्यातील तुलनात्मकता खालील प्रमाणे दाखवता येईल.

संवाद : विरोध : समतोल

Thesis : Antithesis : Synthesis

Logic : Philosophy of nature : Philosophy of spirit

हेगेल आणि मार्क्स ह्यांच्या मांडणीतला मुख्य फरक कल्पना आणि वास्तव असा आहे. हेगेलच्या म्हणण्यानुसार, *Idea was the ultimate result of human brain thinking, idea is what shape something in this world and to look and understand something, you must see it from the basic idea that shape the thing.* मर्देकरांच्या रूप, घाट, ह्या संकल्पना ह्या म्हणण्यानुसार तपासता येतील. मर्देकरांच्या सौंदर्यशास्त्राचा प्रतिवाद करताना रा.प्रभाकर पाठ्ये ह्यांनी हेगेलच्या ह्या म्हणण्याचा आधार घेऊन मानसशास्त्रीय विवेचनाला अधिक महत्व दिले होते. ह्या संदर्भात मार्क्सचा दृष्टिकोन अगदीच वेगळा आहे. *Idea is what shape the world, we must not forget that idea was the product of this world. We must remember that idea that have spread around the globe are the reflection*

of the reality that we saw or experience in our daily life. ह्यालाच Dialectic Materialism म्हटले जाते. हेगेल आणि मार्क्स कल्पनेचे मूळ अशा पद्धतीने सांगतात. हेगेलच्या म्हणण्यानुसार मानवी मेंदूच्या विचार करण्याच्या प्रक्रियेतून कल्पनेचा जन्म होतो. तर मार्क्स, वास्तवाचे प्रतिबिंब हे आपण पाहतो ते किंवा रोजच्या जगण्यात आलेला अनुभव ह्यातून कल्पनेचा जन्म होतो असे सांगतो. मार्क्स बरोबर हेगेलच्या उलट कल्पनेबद्दल सांगताना दिसतो. मर्डेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राचा कल हेगेलच्या दिशेने, जो कांटने नव्याने मांडणी करून सांगितला आहे तिकडे अधिक आहे. ह्या विचारव्यूहाचा मोठ्या प्रमाणावर प्रतिवाद करण्याचा प्रयत्न प्रा.शरच्चंद्र मुक्तिबोध ह्यांनी केलेला आहे. हेगेलच्या मांडणीला विरोध करणाऱ्या मार्क्सकडे मुक्तिबोध ह्यांचा कल आहे. मर्डेकरांच्या लयतत्त्वातील गोंधळ अधिक सुलभ, सूत्रबद्ध पद्धतीने सांगण्याचा त्यांचा प्रयत्न नव्या सिद्धांताला (मानुषता) जन्म देताना दिसतो. ही त्यांची मांडणी त्रिमितीय असल्याने ह्या विवेचनाला जोडून घेण्याचा प्रयत्न इथे प्रस्तुत आहे.

मार्क्सवादाने एक ऐतिहासिक वस्तुनिष्ठ दृष्टी दिली असे मानणारे प्रा.शरच्चंद्र मुक्तिबोध हे मराठीतले युगप्रवर्तक कवी आणि मर्डेकरांचे प्रमुख टिकाकार होते. मर्डेकरांच्या मांडणीतला फोलपणा त्यांनी पहिल्यांदा १९६४ साली नवी मळवाट (१९४९) ह्या कवितासंग्रहाच्या दुसऱ्या आवृत्तीला (१९६४) लिहिलेल्या प्रदीर्घ प्रस्तावनेत दाखवून दिला होता. ह्याच मांडणीचा आधार घेत त्यांनी सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य (१९७८) हा स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला. त्यांच्या ह्या मांडणीमध्ये हेगेलच्या *Philosophy of Spirit* ला वगळले गेले तर *Philosophy of Nature* ला अग्रक्रम दिला गेला. आपल्या मांडणीत त्यांनी Idea was the Ultimate result of human brain thinking ह्या हेगेलच्या व्यूहाला नकार दिला आणि मार्क्सच्या Reflection of the reality ह्या विचाराला मांडणीच्या मध्यवर्ती केले. मांडणीचे हे

त्रिमितीय सूत्र त्यांनी व्यष्टि, समष्टि व सृष्टी असे सांगितले आहे. तर ह्या संदर्भातील स्पष्टीकरण देताना त्यांनी हा क्रम सृष्टी, व्यष्टि, समष्टि असा ठेवला आहे.

व्यष्टि : समष्टि : सृष्टी

सृष्टी : व्यष्टि : समष्टि

हा मांडणीचा क्रमीय उलटसुलट पणा मृत्यू (व्यष्टि:समष्टि:सृष्टी) आणि जन्म (सृष्टी:व्यष्टि:समष्टि) असा ही पाहता येईल. जन्म (Synthesis) आणि मृत्यू (Thesis-Antithesis म्हणजे संवाद-विरोधातून झालेला न्हास) असेही ह्या मांडणीकडे पाहता येईल. त्यामध्ये एक प्रकारचे जैविक (Organic) मूल्य आहे. मुक्तिबोधांना अभिप्रेत असलेले साहित्यमूल्य होचे असावे. त्यामध्ये लय, रूप घाट इ. गोष्टी सहजच सापडतील. पण त्यांना विशेष असे महत्त्व देण्याचे कारण नाही. किंवा त्यासाठी सातत्याने बाहेर बघून इथल्या साहित्य-सांस्कृतिक वातावरणात त्याचा स्वतंत्रपणे डंका वाजवण्याचे किंवा आटापिटा करण्याचे कारण नाही. त्यातून झाले तर मराठी साहित्याचे नुकसानच होणार आहे. नव्या अस्तित्वात येणाऱ्या साहित्याला दिशाहिनता प्राप्त होण्याची मोठी शक्यता आहे. मुक्तिबोधांना साहित्य व्यवहारातील जबाबदार व्यक्ती म्हणून प्रखर भान आहे. अनेकांकडे ह्या प्रकाराचे भान नाही. स्व विद्रूता आणि त्यातून प्राप्त होणारे सऱ्ख्यान, अग्रक्रम ह्यामध्ये अनेक जण स्वतःला धन्य मानताना दिसतात. हे भान नसणे; हे सुद्धा मर्डेकर विरोधाचे मुख्य कारण मुक्तिबोधांच्या लेखनामध्ये सापडते. त्यांच्या मांडणीचे अंतिम सूत्र खालील प्रमाणे दाखवता येते.

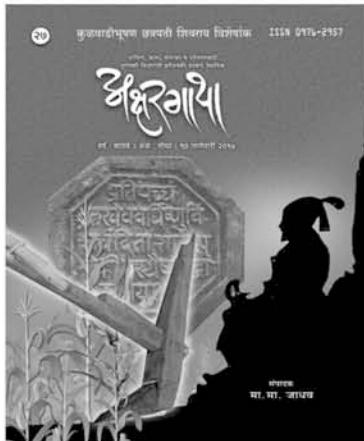
सृष्टी : सौंदर्य : साहित्यमूल्य

अर्थात ह्यामध्ये सृष्टीकडे म्हणजे भौतिकवादाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन वैज्ञानिक असाच आहे. तो लौकिक-अलौकिक किंवा पारलौकिक दृढांत अडकून पडत नाही.

(क्रमशः)

अक्षरगाथाचे संग्राह्य विशेषांक

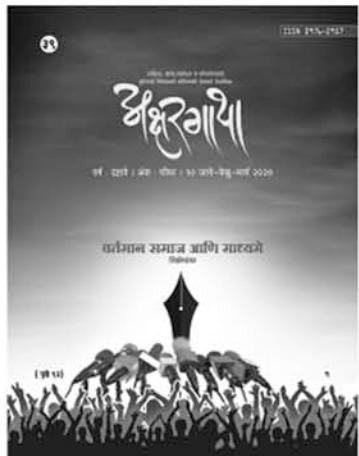
कुलवाडीभूषण छत्रपती शिवराय विशेषांक



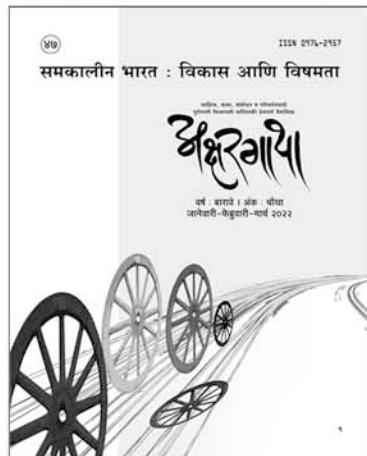
कादंबरी विशेषांक



वर्तमान समाज आणि माध्यमे विशेषांक



समकालीन भारत : विकास आणि विषमता



भारतीय इतिहासलेखन विशेषांक



। अक्षरगाथाचे वर्गणीदार व्हा ! ।

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- ‘अक्षरगाथा’ त्रैमासिक असून त्याच्या प्रकाशनाचा नियतकाल १० एप्रिल (एप्रिल-मे-जून), १० जुलै (जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर), १० ऑक्टोबर (ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर), १० जानेवारी (जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च) असा आहे.

‘अक्षरगाथा’ला साहित्य पाठवताना

आपले लेखन सुवाच्य हस्ताक्षरात लिहिलेले वा टंकलिखित अथवा संगणकाद्वारे
मुद्रित केलेले असावे. मुद्रित लेख श्रीलिपी ७०८ फॉण्ट मध्ये असावा.

प्रकाशन/शिक्षण/संशोधन संस्था यांना आवाहन

‘अक्षरगाथा’ त्रैमासिक साहित्य, कला व पुरोगामी विचारांना प्रकाशित करण्याबरोबरच ग्रंथ, प्रकाशन संस्था व यासंदर्भात कार्य करणाऱ्या संस्थांना प्रसिद्धी देण्याचा प्रयत्न करते.

‘अक्षरगाथा’ महाराष्ट्रातील अनेक महाविद्यालये, विद्यापीठे, ग्रंथालये, वाचनालये, स्वयंसेवी संस्था व असंख्य वाचकांपर्यंत नियमित पोहचते. त्याचबरोबर महाराष्ट्राबाहेरही मराठी विभाग कार्यरत असणारी विद्यापीठे, संस्था, ग्रंथालय व मराठी भाषकांपर्यंत जाते. तेव्हा आपण आपल्या ग्रंथाच्या जाहिरातीसाठी व वाडमयीन उपक्रमाच्या प्रसिद्धीसाठी संपर्क करावा.

जाहिरातीचे दरपत्रक

रंगीत आवरण पृष्ठ क्र. ४	रु. १५,०००/-
रंगीत आवरण पृष्ठ क्र. २ व ३	रु. ९०,०००/-
आतील रंगीत पृष्ठ	रु. ८,०००/-
कृष्णधवल आवरण पृष्ठ क्र. २ व ३	रु. ५,०००/-
दर्शनी पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. ५,०००/-
आतील संपूर्ण पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. ३,०००/-
आतील अर्धे पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. १,५००/-

पूर्ण पान : ६.१ इंच रुंदी x ८.४ इंच उंची
अर्धे पान : ६.१ इंच रुंदी x ४.२ इंच उंची

जाहिरातीसाठी : akshargatha@gmail.com

**www.akshargatha.com या संकेतस्थळावर
‘अक्षरगाथा’विषयी संपूर्ण माहिती उपलब्ध आहे.
नियमित संकेतस्थळाला भेट द्या.**

‘अक्षरगाथा’च्या
वर्गीसाठी
QR कोड



Printed Book
(छापील पुस्तक)

प्रति,

.....
.....
.....

प्रेषक : पीन कोड

मा.मा. जाधव
बळीवंश, नृसिंह पॅलेसच्या मागे,
नरहरनगर, नांदेड-४३१६०५.

‘अक्षरगाथा’ हे त्रैमासिक मुद्रक प्रलहाद उत्तमचंद साहनी यांनी मुद्रा ऑफसेट प्रिंटर्स अॅन्ड प्रोसेसर्स, शारदा टॉकीजजवळ,
एम.जी. रोड, नांदेड - ४३१ ६०३ येथे मुद्रित करून प्रकाशक अर्चना माधवराव जाधव यांनी बळीवंश प्रकाशन,
‘बळीवंश’, नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहरनगर, नांदेड - ४३१ ६०५ येथे प्रकाशित केले.

संपादक : डॉ. जाधव माधवराव मारोतराव.

RNI : MAHMAR 2010/35743

Cell : 09881191543, 09422874336 e-mail : akshargatha@gmail.com www.akshargatha.com