

सप्रसुप्तगन्धस्मत् ॥ सत्वना
तीनेदिष्टोअस्याउषसोवु
नैवरुणाः ररायोविहीमृती
धि॥ यच्चिहिते० नमः प्रती
देवताएतस्याप्रतिवसंत्यता
उदीच्योदिते० प्रः प्रा
० दक्षि



संस्कृती

इ रा व ती क र् वे

संस्कृती

इरावती कर्वे



देशमुख आणि कंपनी (पब्लिशर्स)
प्रा. लि., पुणे



संस्कृती

पहिली आवृत्ती : १९७२

दुसरी आवृत्ती : २००६

संस्थापक :

रा. ज. देशमुख

सुलेचना राम देशमुख

प्रकाशक :

देशमुख आणि कंपनी (पब्लिशर्स) प्रा. लि.

४७३, सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०

© सर्व हक्क जाई निंबकर यांच्याकडे आहेत.

मुखपृष्ठ :

रवी पांडे

किंमत : २०० रुपये

अक्षर रचना

सेंच्युरी असोसिएट्स

ए-१७, इंडस्ट्रियल इस्टेट, सर्व्हे नं. ८७,

पुणे ४११ ००९.

मुद्रक :

साधना प्रेस

४३१ शनिवार पेठ,

पुणे ४११ ०३०.



महाभारत आणि रामायण. १

कालमानाप्रमाणे रामायणातल्या व्यक्ती महाभारतातील व्यक्तींच्या आधी सुमारे शे-सव्वाशे वर्षांच्या (Pradhan, Pargitar). रामायणाची कथावस्तू आधीची व महाभारताची नंतरची. पण महाभारत वाचल्यावर रामायण हातात घेतले की महाभारताच्या मानाने आपल्याला परिचित अशा आधुनिक सृष्टीत आपण वावरतो, असे वाटते.

रामकथा महाभारतात आली आहे. आणि तिच्यात वाल्मीकि-रामायणातले श्लोकच्या श्लोक आहेत. ह्यावरून म्हणता येईल की, एकतर आपल्याला माहित आहे त्या स्वरूपात रामायण महाभारतापूर्वी रचिले गेले, किंवा महाभारतात जे जुने रामोपाख्यान होते, त्यात कोणी नव्याने वाल्मीकि-रामायणातील श्लोकांची भर घातली. ह्यांतील कोठचे बरोबर, हे सांगणे कठीण. पण असे वाटते की, महाभारत रचायच्या आधीपासून रामकथा लोकांना माहित होती, व ती लोकांत गाइली जात होती. ह्या लोकगीतांचे वाल्मीकीने आदिकाव्य बनविले असावे; व भारतातल्या रामकथेतील श्लोक हे मागाहून घुसडून दिले असावे. महाभारत-रामायणांतील साम्ये खूपच आहेत; त्याचप्रमाणे त्यांच्यातील फरकसुद्धा फार विचार करायला लावितात. बरीचशी साम्ये बाह्यांगाचीच आहेत. महाभारतातील एकेका मोठ्या विभागाला 'पर्व' हें नाव दिले आहे, तर रामायणात पर्वाचाच अर्थ असलेला 'काण्ड' हा शब्द वापरला आहे. कवीचा स्वतः कथेशी संबंध दोन्ही काव्यांत दाखविला आहे. महाभारत, रामायणांतील साम्याचे एक कारण सर्वस्वी सामाजिक आहे: ते म्हणजे कथाविषय हिंदूंच्या पितृप्रधान, बहुपत्नीक, एकत्र - कुटुंबपद्धतीमुळे निर्माण झाला आहे हे. त्यामुळे कुटुंबाचे एकंदर चित्र व कुटुंबातील व्यक्तींचा संघर्ष ह्यांच्यात खूपच साम्य आहे.

दुसरेही साम्य असेच सामाजिक स्वरूपाचे व हिंदूंच्या जुन्या राज्यपद्धतीमुळे उत्पन्न झालेले आहे. महाभारतात ज्याप्रमाणे लहानलहान, एका तालुक्याएवढीसुद्धा नाहीत अशी राज्ये, त्या राज्यांतील एकमेव शहर म्हणजे राजधानी व तेथे वंशपरंपरा राज्य करणाऱ्या घराण्यांचे अस्तित्व ही दिसतात, अगदी तशीच रामायणातही आहेत. अयोध्या, मिथिला, अंगदेशाच्या रोमपादाचे राज्य, विशाला नगरीचे राज्य ही सगळी अगदी एकमेकांजवळ आहेत. रथात बसून राज्याच्या सीमेवर राम काय किंवा भरत काय, एका दिवसात पोहोचतात. फरक हा की, महाभारतातील राज्ये व राजकुले वैवाहिक, कौटुंबिक व राजकीय संबंधांनी बांधिलेली किंवा तुटलेली अशी आहेत. हे संबंध गोष्टीला पोषक असे आहेत. तसा प्रकार रामायणात मुळीच नाही.

दोन्ही पुस्तकांत कथानायकावर वनवास ओढवला आहे व दोन्ही पुस्तकांत युद्ध आहे. एका पुस्तकाचे मूळचे रूप 'एक इतिहास' व दुस-याचे 'एक कथा' असे असावे. कृष्ण काय किंवा राम काय, ह्यांना अवतार मागाहून ठरविण्यात आले. त्यामुळे अवतार म्हणून येणारी त्यांची वर्णने व त्यांच्या अंगाने आलेल्या इतर गोष्टी दोन्ही पुस्तकांत मागाहून घुसडल्या आहेत. महाभारतात संभवपर्व व अंशावतरण म्हणून जो भाग आहे, त्याचीच नक्कल रामायणात आढळते. विशेष गमतीदार साम्य पुढीलप्रमाणे आहे: महाभारतामध्ये भृगुकुलातील कोणा माणसाने जागोजाग, विशेषतः आदिपर्वात कथेशी संबंध नसलेल्या भृगुकुलाचा इतिहास घुसडला आहे. अगदी तोच प्रकार रामायणाच्या बालकांडात विश्वामित्राच्या इतिहासाबाबत झालेला आहे. कौशिक-कुलाचा हा संबंध इतिहास आणि रामायणाची कथा यांचा काडीमात्र संबंध नाही. आणखी एक साम्य म्हणजे महाभारतातील युद्ध आणि त्यावेळी होणारी लोकांची संभाषणे ही सर्वच्यासर्व संजयाला व्यासाने दिलेल्या दिव्यदृष्टीमुळे कळू लागली. तसेच, स्वतः अनुभविले नसताही दिव्यदृष्टीने सर्व रामचरित वाल्मीकीला अवगत झाले. महाभारत आणि रामायण ह्यांतील सर्व कविता अनुष्टुप् छंदात आहेत. ह्यांखेरीज इतर भाषाविषयक, व्याकरणविषयक वगैरे पुष्कळच साम्ये हिन्दी व विलायती संशोधकांनी दाखविलेली आहेत.

जशी साम्ये लक्षात येतात तशीच, किंबहुना त्यापेक्षा जास्त, भिन्नता लक्षात भरते. सुरुवातच मुळी हा फरक दाखविते. एका अरण्यात यज्ञविधी करून, मंत्र म्हणून कंटाळलेल्या ऋषींना महाभारतकथा सांगितलेली आहे. सांगणारा सूत आहे. त्याला पौराणिक आणि मुनी म्हटले आहे. वंशपरंपरा इतिहास सांगण्याचा त्याचा धंदा होता. त्याच्या बापाचे नाव होते 'लोमहर्षण', म्हणजे 'रोमांचकारी कथा सांगणारा'. प्रत्यक्ष सांगणा-याचे नाव 'उग्रश्रवस्'; म्हणजे 'मोठ्या आवाजाचा' असे होते. कथा चित्तथरारक असावी व सांगणा-याचा आवाज खणखणीत, मोठा असावा, अशी अपेक्षा होती. कथा सांगावयास वीरासन घालून बसत होते की काय, माहीत नाही. पण कथेचा थाट ऐकला, म्हणजे आपल्या महाराष्ट्रातील पोवाड्यांची आठवण होते. अगदी ह्याउलट रामायणकथेचा आरंभ आहे. वाल्मीकीने कथा रचिल्यावर ती दोन गायकांना शिकविली. त्यांचे नाव 'कुशीलव'. हे तरुण होते; देखणे होते. गाण्याचे त्यांना ज्ञान होते; तालाचेही ज्ञान होते. कदाचित नृत्यही त्यांना माहीत असावे. दोघेजण अयोध्येच्या रस्त्यांतून गात-गात फिरत असताना भरताने त्यांना पाहिले व ऐकिले आणि रामाकडे आणिले. त्यांनी रामायण गायला सुरुवात केली. रामायण ही एक रम्यकथा होती. महाभारताप्रमाणे एका राजवंशाचा चार पिढ्यांचा इतिहास नव्हता.

रस्त्याने गायकांनी कथा गात जावे, त्यांना कुणीतरी घरी बोलवावे, किंवा रस्त्यात एखाद्या चौकात उभे राहून त्यांनी कथा मांडावी, भोवती लोक जमावे, हा प्रकार कथा सांगण्याच्या बाबतीत आता शहरांतून दिसत नाही. पण अगदी तेराव्या शतकापर्यंत अशा त-हेचे गायक असत. हे आपल्याला 'उत्तराध्ययन' सूत्रावरील टीकेमध्ये चित्त आणि संभूत ह्या दोन भावांची जी कथा सांगितली आहे, तीवरून दिसून येते. हा गायनप्रकार पोवाडा नव्हे; लावणीवजा व तमाशावजाही नव्हे; तर पोवाड्यापेक्षा, लळित व लावणी यांपेक्षा भारदस्त असे एक लोकरंजनाचे साधन होते, असे दिसते.

ह्या गीताचे गायक कुशीलव म्हणजे कुश आणि लव असे सीतेचे दोन मुलगे होते, असे रामायणात सांगितले आहे. पण 'कुशीलव' हा एक स्वतंत्र

शब्द आहे. त्याचा अर्थ मनुस्मृती, महाभारत यांमध्ये एक 'हलक्या प्रतीचे नाटक, गाणे करणारे ब्राह्मण' असा आहे. ज्यांना श्राद्धाला बोलावू नये, अशांच्या यादीत कुशीलव सापडतात. हे कुशीलव जोडीजोडीने आपला घंदा करित असले पाहिजेत. म्हणून संस्कृतातील 'कुशीलवौ' हे द्विवचन रामायणात वापरलेले दिसते; आणि पुढे सीता त्यागाची कथा रचिली, तेव्हा 'कुशीलवौ'चे कुश आणि लव असे दोन मुलगे झाल्याचा संभव आहे. कोशामध्ये दिले आहे की, 'कुशीलव' हा शब्द हेमचंद्राने ('अनेकार्थसंग्रह') वाल्मीकीसाठी वापरला आहे. मेदिनीकोशात याचा असाच अर्थ आहे, असे दिसते. त्यामुळे हा घोटाळा आणखी वाढतो. वाल्मीकी स्वतः हे काव्य रचून गाणारा कुशीलव होता की काय, अशी शंका येते.

व्यास, वसिष्ठ, विश्वामित्र वगैरे ऋषींच्या कुळांची जशी आपल्याला पुष्कळ माहिती आहे, तशी वाल्मीकीबद्दल नाही. तो एक मोठा ऋषी होऊन गेला, ह्यापलीकडे बाकीच्या मागाहूनच्या कथांत असे सांगितले आहे की, वाल्मीकी हा ब्राह्मणेतर जातीतील एक मनुष्य होता. तो हिंसा करित असे; पुढे त्याला उपरती झाली, व तो मोठा ऋषी झाला. ही कथा रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीत नाही; ती फार उत्तरकालीन आहे. पण वाल्मीकी कुशीलव-जातीतील गायक होता, ह्या समजुतीला काहीतरी आधार असावा, असे वाटते.

ऋषींचे कूळ शोधू नये म्हणतात, तसे कवीचेही शोधू नये. तो कोणी का असेना, त्याच्या तोंडातून बाहेर पडलेले शब्द काव्य असले, म्हणजे झाले. सध्याच्या रामायणाच्या आवृत्तीत वाल्मीकी हा मोठा ऋषी होता, असे दाखविले आहे. तो स्नानाला गेला असताना एका व्याधाने क्राँचपक्ष्यांच्या जोडीतील एकाला मारलेले त्याने पाहिले. उरलेली पक्षीण जोडीदार गमावल्यामुळे दुःखाने आक्रंदत होती. हे दुःख वाल्मीकीच्या अंतरी उमटले, व त्याच्या तोंडून रागारागाने व्याधाला उद्देशून शापवाणी बाहेर पडली. रागाने बाहेर पडलेले शब्द अनुष्टुम्ब छंदात होते. वाल्मीकी घरी गेल्यावर ब्रह्मदेव स्वतः त्यांना भेटायला येऊन 'तुम्ही काव्य करा', असे सांगून गेला. ह्याआधीच

काही काल नारदमुनीने येऊन पृथ्वीमधील उत्तमपुरुष हा अयोध्यावासी राम कसा आहे, त्याचे वर्णन केले होते. ब्रह्मदेवाने सांगितले की, रामचरित्रातील कोटलीही गोष्ट वाल्मीकीला अज्ञात राहणार नाही. सांगितल्याप्रमाणे वाल्मीकीने आपला तरुण समकालीन जो राम, त्याच्यावर काव्य केले. युद्धाची हकीकत महाभारतात संजय संबंधच्या संबंध सांगत असे. पण तो स्वतः युद्धभूमीवर जात असे, असे दिसते. वाल्मीकी आपल्या आश्रमातून बाहेर गेले नाहीत. फक्त सीतात्यागानंतर रामाच्या दरबारी गेले तेवढेच. सर्व काव्य त्यांनी आपल्या आश्रमात बसून लिहीले.

रामायण म्हणजे एका कवीला स्फूर्ती होऊन झालेले काव्य; 'शोकापासून उत्पन्न झालेले श्लोक', ह्या सर्व गोष्टींचा विचार केला, म्हणजे असे वाटते की, रामकथा कदाचित एखादी सीता नावाच्या साध्वीची कथा असावी. अशा कथा लोकांमध्ये प्रसिद्ध होत्या. त्यांतील एखादीतरी कथा शोकान्त असावी, असे क्रौंचवधापासून केलेल्या सुरुवातीमुळे वाटते. ह्या लोककथा ऐकून वाल्मीकींनी एक मोठीच कथा रचून तीत तिची गुंफण केली, असे दिसते. महाभारत हे राजघराण्याच्या चार व जास्त पिढ्यांचा बखरीवजा इतिहास व काही जुने चरित्र असे आहे; तर रामायण म्हणजे काही लोककथा व काही अदभुत कथा यांचे मिश्रण आहे. हा एक मोठा फरक रामायण-महाभारतांत आढळतो.

रामायणावर फ्रेंच व जर्मन पंडितांनी पुष्कळ काम केले आहे. त्यातला काही भाग, कै. डॉ. सुखटणकरांचा लेख व रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीत संपादकांची निरनिराळ्या कांडांवरील प्रस्तावना व माझे स्वतःचे वाचन ह्या आधारावर हे लेख लिहीले आहेत. कै. भास्करराव जाधव ह्यांनी कित्येक वर्षांपूर्वी रामायणावर फार विचारप्रवर्तक लेख लिहिले होते. तेही मी वाचले आहेत. पण आता मात्र ते लेख माझ्यापुढे नाहीत.

-१९७०



महाभारत आणि रामायण. २

महाभारत हा 'इतिहास' व रामायण हे 'काव्य' म्हटले, यात दुसरे फरक ओघानेच आले आहेत. महाभारत हे रामायणापेक्षा कितीतरी मोठे आहे. पण 'शांती' आणि 'अनुशासन' ही पर्वे वगळल्यास कथेचा धागा तुटल्यासारखा वाटत नाही. रामायणाचे तसे होत नाही. बालकांड बरेचसे प्रक्षिप्त आहे. अयोध्याकांडात कथा वेगाने चालते; पण पुढच्या कांडांतून कथेला रंग चढत नाही, काव्याला चढतो; व चमत्कृतीला भरती येते. महाभारतात पहिल्यापासून शेवटपर्यंत संघर्ष मानवी पातळीवरील व कौटुंबिक असा आहे. रामायणातही सुरुवात अशाच त-हेच्या संघर्षाने झालेली आहे. पण राम व भरत यांच्या कृत्यांमुळे कथेला कलाटणी मिळाली. बापाने आईला दिलेले वचन पाळण्यासाठी रामाने वनवास पतकरिला. भरताला राज्यावर बसवावे, हा त्या वचनाचा एक भाग होता. पण भरत मुळी राज्यावर बसायला तयारच नव्हता. त्यानंतर स्वतःला जाळून घ्यायची तयारी केली. भरत राज्यावर बसेना, राम राज्य घेईना, असा मोठा विचित्र पेच निर्माण झाला. शेवटी रामाच्या पादूका सिंहासनावर बसवून, कोठच्याही त-हेचा राज्योपभोग न घेता, व्रती राहून भरताने राम परत येईपर्यंत राज्यकारभार पहावा, अशी तोड निघाली. संघर्ष मिटला. दोन लोकोत्तर पुरुष केवळ प्रतिज्ञापालन करित राहिले. म्हणजे अयोध्याकांडात कथेचा आरंभ ज्या संघर्षांतून होतो, तो संघर्ष मुळी संपतोच. गोष्ट ही खरोखर संघर्षाबरोबरच संपलेली असते.

पण काहीतरी द्वंद्व, काहीतरी पेच असल्याशिवाय कथा लांबू शकत नाही. म्हणून रामायणात अरण्यकांडापासून एक नवीनच कथा निर्माण झाली, असे म्हणावे लागते व सीतेला पळवून नेण्याच्या घटनेमध्ये एक अगदी नवीनच पेच निर्माण झाला.

किष्किंधाकांडात वाली-सुग्रीवांच्या गोष्टीत एक संघर्ष दाखविला आहे; व त्यात सुग्रीवाशी सख्य करण्याच्या इच्छेने राम गोवला गेला आहे. ही उपकथा व पेच त्या कांडातच संपतात. अरण्यकांडात आणिलेला पेच युद्धकांडाच्या शेवटी सुटतो. परत एकदा कथा संपते. पुढे वाचायला काही राहतच नाही. महाभारतात सांगितलेली रामकथा येथेच संपते. पण रामायणामध्ये आणखी एक कांड आहे. त्यात सीतात्यागाचा एक नवीनच पेच निर्माण केलेला आहे. हा संबंध भाग प्रक्षिप्त आहे, हे मागेच सांगितलेले आहे. रामायणाचा पहिला भाग सर्वस्वी मानवी पातळीवरील आहे; दुसरा भाग वृक्ष व वानर ह्यांच्यासंबंधी आहे; तर तिस-या भागात सर्व मायावी राक्षस, वृक्ष व वानर असून रामलक्ष्मण व सीता एवढीच माणसे त्यात आहेत. रामायणातील अरण्यकांड म्हणजे तर ऋषींच्या आश्रमांचे एखादे प्रवासी गाईड असावेसे वाटते. ह्या कांडात ज्या त-हेने एकदोनदा इंद्र आलेला आहे, ती त-हा सर्वस्वी बौद्ध वाङ्मयासारखी वाटते. ह्याच प्रदेशाच्या शेजारी बौद्ध व जैन संप्रदायांचा जन्म झाला. त्यांची छाया वाल्मीकिरामायणावर पडलेली आहे. अहिंसेबद्दलचे महाभारतातील व रामायणातील उल्लेख फार निरनिराळे आहेत. महाभारतात अहिंसा म्हणजे पशूंना बेताने मारणे, ते नष्ट न होतील अशी खबरदारी घेणे, एवढाच होता. रामायणातही रामलक्ष्मण रोज शिकार करीत असत. युद्धात ही हिंसा कशी करू, असा प्रश्न रामापुढे आला नाही. पण अधून मधून उगीचच अहिंसेबद्दल श्लोक आले आहेत. वनात शिरल्याबरोबर सीतेच्या तोंडी अहिंसेबद्दल श्लोक घातले आहेत. त्यानंतर ती रामाला धनुष्य बाजूला ठेव, म्हणून सांगते. हा वेडा उपदेश सीतेने बालबुद्धीने केला, का बायकांच्या कोत्या बुद्धीने केला. असे कवीला दाखवावयाचे होते, न कळे! तसेच, ह्या ग्रंथाचे ब्राह्मणीकरणसुद्धा बरेच झालेले आहे. सकाळी व संध्याकाळी राम संध्या करीत असे व जागोजाग त्याने अशी संध्या केल्याबद्दल श्लोक-अर्धा-श्लोक आहे. संध्येबद्दल एवढी आस्था पांडवांना, कौरवांना व यादवांना नव्हती, असे दिसते.

रामायणात काही कोडी उत्पन्न झालेली आहेत. त्यांचे उत्तर पुराणांनी दिलेले नाही. महाभारतात पांडव हस्तिनापुराचे राजे झाले. त्यांच्यानंतर परीक्षित गादीवर आला; त्यानंतर जनमेजय आला. हस्तिनापुर ही कुरूवंशाची

पिढीजाद राजधानी. सर्व भांडण होते ते त्या राज्याबद्दलच होते. काही शतकांनी हस्तिनापुरावर काही संकट कोसळले व त्या वेळच्या कुरुराजाला राजधानी सोडून जावे लागले. त्याने कौशांबी ही आपली राजधानी केली. अयोध्या हीसुद्धा इक्ष्वाकूंची पिढीजाद राजधानी होती. मनूपासून कित्येक मोठमोठ्या राजांनी तेथे राज्य केलेले होते. ही परंपरागत राजधानी रामानंतर नष्ट झाली. एवढेच नव्हे, तर पूर्वी कधी न ऐकिलेल्या 'साकेत' अशा नवीनच नावाने ती ओळखू जाऊ लागली. राम, लक्ष्मण, भरत व शत्रुघ्न ह्यांच्या मुलांनी निरनिराळ्या ठिकाणी राज्ये स्थापिली, असा वृत्तांत आहे. रामाची मुले बापाच्या गादीवर का बसली नाहीत? रामाच्या मागे अयोध्या ओस पडली होती, असे वर्णन आहे. रामाच्याबरोबर सर्व प्रजाजन स्वर्गात गेले, म्हणून अशी अवस्था झाली का? हे वर्णन प्रक्षिप्त वाटते. पण अयोध्या ओस पडली आणि तिच्याऐवजी 'साकेत' हे एक नवीनच शहर उदयाला आले, एवढे मात्र खरे दिसते. पण त्याचे कारण मात्र कोठेही रामायणात व इतरत्र दिलेले आढळत नाही. रामाने आपल्या जिवंतपणीच आपल्या मुलांना दुसरीकडे राज्ये दिली, असे वर्णन आहे. असे का? हेही कोडेच आहे. कृष्णाची द्वारका कृष्णाबरोबर गेली. कृष्णाखेरीज दुस-या कोणाचे नाव द्वारकेशी निगडीत नाही. तसे अयोध्येचे नाही. अतिशय पराक्रमी, पुण्यवान अशा वंशाची ती राजधानी होती. ती नाहीशी का झाली? कशी झाली? हा एक शोध घेण्यासारखा प्रश्न आहे.

महाभारताचे नुसते कथासूत्रच एक आहे असे नव्हे, तर स्वभावदर्शनही अशा त-हेचे आहे की, त्यामुळे गोष्टीला एक विशिष्ट दिशा मिळते. दोन मुले थोरला अंधळा म्हणून बाजूला ठेविलेला. धाकट्याला गादी मिळाली, पण तो ती उपभोगू शकला नाही. थोरल्याचे व धाकट्याचे मुलगे एकाच राजवाड्यात त्याच वडील माणसांच्या हाताखाली राजपुत्र म्हणून वाढले. सामाजिक व कौटुंबिक परिस्थितीने ती चुलत-भावंडे एकमेकांची स्पर्धक होती. त्या भावंडांचे व त्यांच्या बरोबरीच्या मित्रमंडळींचे, नातेवाइकांचे व वडील मंडळींचेही स्वभाव, स्पर्धा शिगेला पोहोचावी असेच होते. कथेला

एका प्रसंगाने कलाटणी मिळाल्यासारखी वाटते. लहानपणची भांडणे व मारून टाकायचे बेत ह्यांतून पांडव वाचल्यावर धृतराष्ट्राने त्यांना भीष्म व विदुर वगैरेंच्या सांगण्याने इंद्रप्रस्थाचे राज्य दिले. आता भावाभावांची लढाई लागायचे कारण मिटले होते. पण एकमेकांशी स्पर्धा करायची व वैर साधायचे, असे बाळकडूच त्यांना मिळाल्यामुळे वैर शमले नाही. इंद्रप्रस्थाचे राज्य वाढवून व मोठा थोरला यज्ञ करून कौरवांचा पाणउतारा करण्याची संधी पांडवांनी साधिली. जुने वैर नव्या जोमाने पेट घेवून उठले. वनपर्वांनंतर कृष्णाची शिष्टाई, समजा, जरी यशस्वी झाली असती, तरी इंद्रप्रस्थासारखाच प्रसंग पुन्हा ओढवला असता. हे भांडणच असे होते की, एका बाजूचा समूळ नायनाट झाल्याखेरीज ते तुटणारे नव्हते; आणि प्रत्येकजण आपल्या परीने ते वैर प्रज्वलित ठेवण्याचा प्रयत्न करीत होता. ज्यांना वैर नको होते, अशी माणसे निर्बल होती. कथेचा भयंकर शेवट व त्याची बीजे कथेच्या प्रारंभापासूनच आढळतात. संघर्ष तीव्रतर होत जातो व आपल्या ठरलेल्या परिणामाप्रत पोहोचतो; आणि माणसेही आपापल्या ठरलेल्या परिणामाने अंत पावतात. महाभारतात चटका लावते, ती हीच अप्रतिहतता.

ह्याउलट रामायणाची गोष्ट आहे. सुरुवात महाभारताप्रमाणेच कौटुंबिक संघर्षात आहे. भरत रामाला भेटायला येत असताना 'हा रामाला मारायला तर येत नाही ना?' अशी शंका लक्ष्मण बोलून दाखवितो. 'राम वनवासात का असेना, पण तो जिवंत असेपर्यंत निष्कंटक राज्य भोगता यावयाचे नाही, म्हणून तर भरत रामाचा घातपात करायला आला नसेल ना,' असे लक्ष्मणाला वाटते. ह्या सर्व गोष्टींचा उच्चार करूनही वाचना-याच्या मनावर ताण उत्पन्न होत नाही. कारण भरताने आपले चरित्र आधीच प्रकट केलेले आहे. भरत आल्यावर दोघेही भाऊ निरनिराळ्या प्रतिज्ञा करीतात. त्यांतील कठीण प्रतिज्ञा बायकोसह वनवासात राहणा-या रामाची, का दुस-याची ठेव म्हणून काहीही उपभोग न घेता राज्य पाहणा-या भरताची, हे ज्याचे-त्याने ठरवावे. पितृप्रधान, बहुपत्नीक कुटुंब पद्धतीत जे संघर्ष व द्वेष उत्पन्न होतात, त्यांचा अशा पद्धतीने निकाल लाविता येतो, हे रामकथेत दिसते.

भावाभावांनी एकमेकांचे गळे कापण्याऐवजी त्यांना एकमेकांच्या गळ्यांतही पडता येते, हे रामायणाने दाखविले. संघर्ष निर्माण करून त्या संघर्षाच्या अनुरोधाने इतर बनाव रचणे हा महाभारताचा मार्ग, व संघर्ष निर्माण करून भावाभावांच्या उदारपणामुळे व प्रेमामुळे कथेला एक अनपेक्षित कलाटणी देणे व संघर्ष संपवून टाकणे हा रामायणाचा मार्ग. रामकथा येथपर्यंत रंगत जाते, हे पूर्वी सांगितलेच आहे. पण पुढे मात्र मूळ कथेचे प्रयोजनच उरलेले नाही. ह्यामुळे रामायणाचा एक भाग दुस-याशी जोडलेला नाही. महाभारत व रामायण ह्यांच्या कथांतील मुख्य फरक हे दोन आहेत. एकीत मानवी संघर्ष व त्याचे भयंकर परिणाम, तर दुसरीत तसाच संघर्ष व उदात्ततेमुळे त्याचे निवारण, हा एक फरक. संघर्ष तीव्रतर होत गेल्यामुळे महाभारताची गोष्ट एकसंध व जिवंत वाटते; रामायणाची गोष्ट पुन्हा-पुन्हा एकमेकांशी संबंध नसलेले नवीन संघर्ष आणावे लागल्यामुळे विस्कळीत वाटते, हा दुसरा फरक.

-१९७१



अयोध्याकांड. १

राम वनाला जातो.

रामायणातील सर्व काण्डांत कथेच्या दृष्टीने अयोध्याकाण्ड उत्कृष्ट आहे. कथा एकसंध, भराभर पुढे सरकणारी अशी आहे. स्थलकालाच्या दृष्टीने बहुतेक कथा एका शहरात घडते. थोडासा भाग राज्याबाहेर, गंगेच्या दक्षिण तीरावर घडतो, पण एकंदर प्रदेश फार मोठा नाही. कालाच्या दृष्टीने पाहिले, तर सुरुवात होते ती दशरथाने सभा बोलाविल्यापासून व संपते चित्रकूटावर भावाभावांच्या भेटीने. ह्या कांडात संपादकांनी नागेश (१७००-१७५०) ह्या टीकाकाराच्या 'तिलक' ह्या टीकेला कालगणनेच्या दृष्टीने ग्राह्य मानिले आहे. मीही ती ग्राह्य मानिते. तो भाग असा:

चैत्रशुक्लदशम्यां रामस्य प्रस्थानम्। और्ध्वदेहिकेन पक्षो गतः एवं वैशाखे गते, ज्येष्ठे भरतस्य चित्रकूटं प्रति प्रस्थानम्। अग्रे वर्षाकाले संनिहिते सति कार्तिक्यन्तं चित्रकूटे रामस्य वासः।

चैत्र शुक्ल नवमीला राज्याभिषेकाबद्दल बोलणी होऊन दुस-या दिवसाचा मुहूर्त ठरला. दुस-याच दिवशी कैकेयीने वर मागितल्याप्रमाणे राम वनात गेला. नंतर पाच दिवसांनी पौर्णिमेला दशरथ मेला. भरत अयोध्येला पोहोंचावयाला एक पक्ष म्हणजे पंधरवडा लागला. दशरथाच्या उत्तरक्रियेत आणखी एक पंधरवडा गेला. नागेश म्हणतो, वैशाख असा गेला. म्हणजे त्याची कालगणना उत्तर भारतीय पौर्णिमान्त मासाची दिसते. दशरथ मरणाच्या दिवशी चैत्र संपला. ज्येष्ठामध्ये भरत रामाच्या भेटीला गेला. भरत सर्व लवाजम्यानिशी (राजमातांना घेऊन) सावकाश गेला. जायला सहज आठवडा-दीड आठवडा लागला असेल. भावाभावांची भेट होऊन सर्व उलगाडा होऊन भरत परतला, तो निम्मा ज्येष्ठ झाला असेल. आता पावसाळ्यात पुढे जाणे नको, म्हणून राम कार्तिकी पौर्णिमेपर्यंत चित्रकूटास

॥ संस्कृती ॥

अयोध्याकांड. १

राम वनाला जातो.

रामायणातील सर्व काण्डांत कथेच्या दृष्टीने अयोध्याकाण्ड उत्कृष्ट आहे. कथा एकसंध, भराभर पुढे सरकणारी अशी आहे. स्थलकालाच्या दृष्टीने बहुतेक कथा एका शहरात घडते. थोडासा भाग राज्याबाहेर, गंगेच्या दक्षिण तीरावर घडतो, पण एकंदर प्रदेश फार मोठा नाही. कालाच्या दृष्टीने पाहिले, तर सुरुवात होते ती दशरथाने सभा बोलाविल्यापासून व संपते चित्रकूटावर भावाभावांच्या भेटीने. ह्या कांडात संपादकांनी नागेश (१७००-१७५०) ह्या टीकाकाराच्या 'तिलक' ह्या टीकेला कालगणनेच्या दृष्टीने ग्राह्य मानिले आहे. मीही ती ग्राह्य मानिते. तो भाग असा:

चैत्रशुक्लदशम्यां रामस्य प्रस्थानम्। और्ध्वदेहिकेन पक्षो गतः एवं वैशाखे गते, ज्येष्ठे भरतस्य चित्रकूटं प्रति प्रस्थानम्। अग्रे वर्षाकाले संनिहिते सति कार्तिक्यन्तं चित्रकूटे रामस्य वासः।

चैत्र शुक्ल नवमीला राज्याभिषेकाबद्दल बोलणी होऊन दुस-या दिवसाचा मुहूर्त ठरला. दुस-याच दिवशी कैकेयीने वर मागितल्याप्रमाणे राम वनात गेला. नंतर पाच दिवसांनी पौर्णिमेला दशरथ मेला. भरत अयोध्येला पोहोंचावयाला एक पक्ष म्हणजे पंधरवडा लागला. दशरथाच्या उत्तरक्रियेत आणखी एक पंधरवडा गेला. नागेश म्हणतो, वैशाख असा गेला. म्हणजे त्याची कालगणना उत्तर भारतीय पौर्णिमान्त मासाची दिसते. दशरथ मरणाच्या दिवशी चैत्र संपला. ज्येष्ठामध्ये भरत रामाच्या भेटीला गेला. भरत सर्व लवाजम्यानिशी (राजमातांना घेऊन) सावकाश गेला. जायला सहज आठवडा-दीड आठवडा लागला असेल. भावाभावांची भेट होऊन सर्व उलगडा होऊन भरत परतला, तो निम्मा ज्येष्ठ झाला असेल. आता पावसाळ्यात पुढे जाणे नको, म्हणून राम कार्तिकी पौर्णिमेपर्यंत चित्रकूटास

ज्येष्ठानुवर्ती धर्मात्मां सानुक्रोशो जितेंद्रियः ॥ २.४.२६

किन्तुं चित्तं मनुष्याणामनित्यमिति मे मतिः ।

सतां च धर्मनित्यानां कृतशोभि च राघव । २.४.२७

“जोपर्यंत भरत ह्या नगरापासून (दूर) प्रवासाला गेला आहे, तोपर्यंतचाच काल तुझ्या अभिषेकाला योग्य, असे मला वाटते. हे खरे आहे की, भरत सज्जन आहे. वडिलांची आज्ञा पाळणारा, धर्मात्मा, दयाशील व स्वतःवर ताबा ठेवणारा आहे. पण मनुष्य कितीही चांगला, धर्मिष्ठ व सत्कृत्य केलेला असो, त्याचे मन चंचल असते; कोठच्या वेळेला ते कसे वळेल, हे सांगता येत नाही.”

हे सर्व दशरथ सांगत असतो; राम काहीही न बोलता ऐकत असतो व परत आईकडे जाऊन अभिषेकासाठी त्याने व सीतेने कसा उपवास करावयाचा, हे सांगतो. दशरथाने जे करावे, असा निश्चय केला होता - रामाला युवराज करण्याचा - तो योग्यच होता; पण निघड्या मनाने, उघड, आधी भरताला बोलावून, सर्वांच्या विचाराने हे व्हावयास पाहिजे होते. म्हाता-या, दुबळ्या दशरथाने कैकेयीची वंचना केली, यात शंकाच नाही. पण रामाने हे कसे ऐकून घेतले, ह्याचे आश्चर्य वाटते. पिता बोलेल, त्यावर एकही शब्द बोलावयाचा नाही; कारण तो पितृभक्त व लहान (अवघा १७ वर्षाचा) होता म्हणून काय?

राम कौसल्येला हा वृत्तांत सांगायला गेला, तेव्हा ती देवपूजा - विष्णूची पूजा - करित होती. ह्याच संबंदात विष्णूचे ‘जनार्दन’ (२.४.३३) असे नाव आले आहे. पुढे सहाव्या अध्यायात ‘नारायणा’चा (२.६.१) उल्लेख आहे व राम अभिषेकाच्या आदल्या रात्री उपवास करून व्रतस्थ असा विष्णूच्या ‘आयतना’त राहिला (२.६.४) असे सांगितले आहे. रामायण वाचीत असताना आपण फार मागल्या काळची गोष्ट वाचीत आहोत असे वाटत नाही, हे ह्यामुळेच. हे सर्व उल्लेख मागाहून घुसडलेले असतील का? कौसल्येजवळ सुमित्रा होती व शेजारीच सेवेकरी वृत्तीने हात जोडून लक्ष्मण होता. राम त्याला म्हणतो, “लक्ष्मणा, माझ्याबरोबर पृथ्वीवर आता तू राज्य कर. तू माझा दुसरा आत्माच आहेस. ही लक्ष्मी तुला प्राप्त झाली आहे.”

॥ संस्कृती ॥

मंथरेने ताबडतोब कैकेयीचे बोलणे खोडून काढिले, "रामाच्या मागाहून रामाचा मुलगा येणार. राजाचे काय सगळे मुलगे कधी राज्यावर बसतात का? तसे झाले, तर अनर्थच होईल. भरताने इथे असायचं, ते तू त्याला आपले आजोळीच पाठवून बसलीस." वगैरे (२.८.१३,१९).

"गर्वाने पूर्वी रामाच्या आईचा-आपल्या सवतीचा-तू अद्धेर केला होतास, तर आता ती तुला तशी सोडील का ? दासीप्रमाणे कौसल्येपुढे तुला हात जोडून उभे रहावे लागेल. रामाच्या बाजूच्या स्त्रिया आनंदित होतील. तुझ्या सुनांना मात्र वाईट दिवस येतील" (२.८.५). हे सर्व तिने कैकेयीला पटविले. राजाकडून कैकेयीला जे दोन वर येणे होते त्यांची आठवणही मंथरेलाच करून द्यावी लागली, व पुढे काय करावयाचे, ते ठरले.

खरोखरच राजाने पूर्वी वर दिले होते का, अशी थोडी शंका येते. पुढे ती रागावली आहे, हे पाहून तिचा अनुनय करिताना राजा म्हणाला की, "तू मागशील ते देतो." कैकेयीने बरेच आढेवेढे घेतले, तेव्हा "मी जे म्हणून पुण्य केले आहे, त्याची शपथ घेऊन सांगतो की, तू सांगशील ते मी करीन." (करिष्यामि तव प्रीतिं। सुकृतेनापि ते शपे। २.१०.१९) असे म्हणाल्यावर कैकेयीने दोन वर मागून घेतले. तिने ते मागू नयेत, म्हणून राजाने तिची याचना केली; तिच्या पायांवर लोटांगण घातले; तेव्हा त्याच्या शपथेची तिने आठवण दिली व त्याच्या कुळाच्या सत्यप्रतिज्ञत्वाच्या ख्यातीबद्दल त्याला सुनाविले. पूर्वी वर दिलेले असणे ह्या प्रसंगात आवश्यक दिसून येत नाही.

कैकेयीने वर मागून घेतल्यावर राजा बेशुद्ध पडला. पण तेवढ्यात त्याने सुमंत्राला बोलावून रामाला आणावयाला सांगितले (२.१३.२१). राजाचे बोलणे म्हणजेच आज्ञा-ऐकून तो रामाला बोलवावयाला गेला (२.१३.२२). राम आला, तेव्हा दशरथ रडत होता. त्याने 'राम' असा एक शब्द तोंडातून काढला. पुढे त्याला बोलवेचना.

शोकाने आणि संतापाने विलक्षण दिसणा-या, आपणांकडे धड न पाहणा-या बापाला पाहून राम आश्चर्यचकित झाला. रागावलेला असला, तरीही आपणांला पाहून मृदू होणारा आपला बाप आज मी पाया पडत असतानाही माझ्याशी

बोलत का नाही? असा मी काय अपराध केला? - त्याने - कैकेयीला विचारिले, "आई, माझ्या कुठच्या अपराधामुळे राजा इतका संतापला आहे? राजा काय सांगेल ते मी करीन, अशी माझी प्रतिज्ञा आहे. राम कधीही दोनदा (तेच-ते) बोलत नसतो." रामाने असे म्हटल्यावर कैकेयीने वरांची कथा सांगितली आणि म्हटले, "जर तू आपल्या बापाला सत्यप्रतिज्ञ करू इच्छीत असलास, तर आजच्या आज चौदा वर्षे वनात जा. भरताला अभिषेक होणार आहे." राम म्हणाला, "एवढेच काय, ह्यापेक्षाही दारुण काही सांगितलेस, तरी मी करीन. पण राजाला म्हणावे, रागावू नकोस. भरताला आणायला दूत पाठव. हा मी दण्डकारण्यात चाललो." हे ऐकून कैकेयी म्हणाली, "राजाला लाज वाटत आहे, म्हणून तो बोलत नाही. तू शक्य तितक्या लवकर जा. तू जाईपर्यंत तो स्नान व भोजनही करणार नाही." (२.१६.१....४२) 'हाय, हाय!' असे म्हणून राजा पलंगावर बेशुद्ध पडला व राम उठून चालू लागला. ह्या सर्व घटनेत दशरथाने स्वतः दूताला 'रामाला आणव', एवढे आपल्या तोंडाने सांगितले, बाकी काही नाही. तो बोललाच नाही. जणू तो रागावलाच आहे, अशा त-हेने सर्व बोलणे कैकेयीने केले. राजा स्त्रीलंपट, म्हातारा व बालिश. ही सर्व विशेषणे निरनिराळ्या लोकांनी राजाला दिलेली आहेत. लक्ष्मण तर चक्क सांगतो,

तदिदं वचनं राज्ञः पुनर्बाल्यमुपेयुषः ।

पुत्रः को हृदये कुर्यात् ॥ (२.१८.१७).

"कोणच्या मुलाने (म्हातारपणामुळे) पुन्हा बालपण आलेल्या राजाचे बोलणे मानावे?"

राजा कैकेयीकडे जातो, तेव्हाचे वर्णन-

वृद्धस्तरुणी भार्या प्राणेभ्योऽपि गरीयसीम् ।

....ददर्श धरणीतले ॥ (२.१०.३).

त्या वृद्धाने प्राणांपेक्षाही अधिक अशा आपल्या तरुण बायकोला जमिनीवर पडलेले पाहिले. राम स्वतः बापाबद्दल असेच बोलतो-

शोकोपहतचेताश्च वृद्धश्च जगतीपतिः ।

कामभारावसन्नश्च तस्मादेतद् ब्रवीमि ते ॥ (२.४६.१६).

राम सुमंत्राला निरोप देताना शोकाने म्हणतो, "शोकाने खचलेला म्हातारा, व स्त्रीमध्ये गुंतलेला असा राजा आहे, म्हणून मी सांगतो, ऐक" त्याचप्रमाणे वनवासात गेल्यावर पहिल्या की दुस-या दिवशी तो लक्ष्मणाला म्हणतो-
सा हि देवी महाराजं कैकेयी राज्यकारणात् ।

अपि न च्यावयेत् प्राणान् दृष्ट्वा भरतमागतम् ॥

काम एवार्थधर्माभ्यां गरीयानिति मे मतिः ।

को ह्यविद्वानपि पुमान् प्रमदाया कृते त्यजेत् ।

छन्दानुवर्तिनं पुत्रं तातो मामिव लक्ष्मण ॥ (२.४७.६,७,९०).

"भरत आलेला पाहून कैकेयी राज्य संपादण्यासाठी राजाचा प्राण तर नाही ना घेणार? अर्थ व धर्म ह्यांपेक्षाही काम वरिष्ठ असे आता मला वाटायला लागले आहे. असा कोणी अडाणी तरी माणूस आहे का की, जो बाबांनी मला टाकले त्याप्रमाणे आपल्या आज्ञाधारक पुत्राला टाकील?" एवढेच नव्हे, तर राजासुद्धा कौसल्येच्या महालात आल्यावर स्वतःबद्दल जे उद्गार काढितो, ते असेच त्याचा दुर्बलपणा व शहाणपणाचा अभाव दाखवितात-
कैकेय्या विनियुक्तेन पापाभिजनभावया ।

मया न मन्त्रकुशलैर्वृध्दैः सह समर्थितम् ॥

न सुहृद्भिर्न चामात्यैर्मन्त्रयित्वा न नैगमैः ।

मयायमर्थः संमोहात् स्त्रीहेतोः सहसा कृतः ॥ (२.५.३९५,९६).

"जी वाईट गोष्ट, तीच जणू काही चांगली असे कैकेयीने केले; व मीही जाणत्या, विचारी वृद्धांचे त्याबद्दल काय मत आहे, ते विचारिले नाही; मित्रांशी चर्चा केली नाही; मंत्र्यांना, शास्त्रविदांना निवाडा करण्यासाठी बोलाविले नाही; आणि भुलीने एका बाईसाठी तडकाफडकी गोष्ट करून टाकली." असा होता राजा. पण मुलगाही तडकाफडकी गोष्ट करणारा होता, असे म्हणावे का ? तो लहान होता, तो अधिकारी नव्हता. राजालाच ते करिता आले असते. सकाळी सभा बोलावून सर्वासमक्ष रामाला अभिषेक करावयाचे ठरले होते. ते बोलणे राजाने मोडले कसे? राजा सत्यप्रतिज्ञ म्हणून नव्हे, तर स्त्रीलंपट आणि म्हातारा होता.

राम कैकेयीच्या महालातून निघाला, तो थेट कौसल्येकडे गेला. "देवी, तुला माहित नाही. मोठी भयंकर आपत्ती कोसळली आहे. तुला, सीतेला व लक्ष्मणला दुःखात लोटणारी अशी ही गोष्ट आहे. महाराजांनी भरताला यौवराज्याभिषेक करावयाचे ठरविले आहे व मला वनवासात पाठविले आहे." हे शब्द ऐकिल्याबरोबरच कौसल्या बेशुद्ध झाली. रामाने तिला शुद्धीवर आणिले, तेव्हा तिने फार दुःख केले. असा प्रसंग येण्यापेक्षा एक वेळ पुत्र न झालेला पतकरला. पतिपौरुषाने मला कसलेच सुख वा कल्याण दिले नाही. आता मुलामुळे सुख मिळेल, ही आशा होती. सवतींची (दशरथाला बखळ बायका होत्या,) मर्मच्छेदक बोलणी मला जन्मभर ऐकून घ्यावी लागली. तू जवळ असूनही माझी अवहेलनाच होत गेली. तू गेलास, म्हणजे माझं मरणच ओढवेल. आज जी चार माणसं माझ्यामागे आहेत, तीसुद्धा कैकेयीच्या पुत्रामुळे माझ्याकडे पाहीनातशी होतील. तू गेलास, तर मी मरेन व तू मातृमरणाला कारण झाल्यामुळे नरकात जाशील." (२.१८.२३-२८). तिची अशी नाना त-हेची बोलणी ऐकून तिच्याइतकेच दुःख झालेला लक्ष्मण म्हणाला, "रामाने वनात जावे, हे मलाही पटत नाही. राजा वृद्ध आहे, विपरीत वागतो आहे; स्त्रीबुद्धीला वश आहे. शत्रूलासुद्धा रामात दोष सापडणार नाही. मी बघतो कोण आमच्या विरुद्ध जाऊ शकेल ते? सगळ्या भरतपक्षीयांना मी मारून टाकतो. तू स्वस्थ राहून पहा." कौसल्येने आशेने रामाकडे पाहिले; पण राम काही केल्या ऐकेना. "माझ्या बापाची आज्ञा (वाक्य) न पाळणारी अशी शक्ती नाही. मी तुझ्या पाया पडतो. मला वनात जाऊ दे. (परशु) रामाने बापाच्या सांगण्यावरून आईला मारिले; मग हे तर काहीच नव्हे. आपल्या कित्येक पूर्वजांनी अशाच शपथा घेऊन त्या पूर्ण केल्या. माझ्या प्राणांची आण! मला जाऊ दे. - लक्ष्मणा, तुझे प्रेम मला माहित आहे; पण अधर्माने, अविचाराने वागू नकोस. भरताला अभिषेक होऊ दे. मी वनात गेल्याने कैकेयीला शांती लाभू दे." रामाची वचने ऐकून लक्ष्मणाचे समाधान झाले नाही. शेवटी रामाच्या इच्छेप्रमाणे कौसल्येने मंगल आशीर्वाद देऊन त्याची पाठवणी केली. त्यानेही जाताना आईला सांगितले की, "मी गेल्यावर राजा पुत्रशोकाने झुरेल. त्याला त्रास होऊ नये, असे वाग" (२.२१.१९). पण कौसल्येने तसे केले नाही.

कौसल्येकडून निघून राम स्वतःच्या राजवाड्यात येतो. तेथे सीता त्याची वाट पाहत बसलेलीच. कैकेयीसमोर, कौसल्येसमोर राम मोठ्या धीराने वागला. पण सीतेपुढे त्याला आपली व्यथा लपविता आली नाही. सभोवतालचे लोक आनंदात मग्न होते. राम आला तो शर्मिंदा असा. सीता त्याला सामोरी गेली, तो तिला दिसले की, त्याची मुद्रा शोक व चिन्ता ह्यांनी पांढरीफटक पडली होती. तो घामेजलेला व किंचित संतापलेला असा दिसत होता. तीही घाबरून गेली. "आता तुझा अभिषेक व्हायचा ते हे काय? तू असा का दिसतोस?" तेव्हा रामाने थोडक्यात तिला सर्व सांगितले. सीता ते ऐकून सुन्नच झाली, पण रामापासून दूर रहायला ती मुळीच तयार नव्हती. भवभूतीने सर्वमुखी केलेल्या ओळी येथेच येतात. 'त्वया सह निवत्स्यामी वनेषु मधुगन्धिषु' (तुझ्याबरोबर सुवासिक अरण्यांत मी राहीन). ह्याच संबंदात सीता सांगते की, माहेरी लहानपणी ब्राह्मणांच्या तोंडून ऐकलं होतं की, माझ्या कपाळी वनवास आहे (२.२६.६). असं काहीतरी अचानक एकदम मधेच सांगून टाकायचे, ही एक रामायणाची लकबच आहे. त्याच्या आधी व त्याच्या मागून परत कधी ते येतही नाही. आपलं आयत्या वेळी आठवलं, सांगितलं, असं हे वाटतं. कैकेयीच्या वरांचे प्रकरण असेच आहे. ते वर आपण मागितले, हे कैकेयीला आठवतही नव्हते. ते कधी मागितले, कसे मागितले, हे सर्व मंथरेला सांगावे लागले! पुढेही एकदोन स्थळे अशीच आहेत. सीतेने रडून-रडून रागावून रामाची व नंतर सासूची परवानगी मिळविली; लक्ष्मण नेहमीप्रमाणे हात जोडून जवळच उभा होता. त्याला रामाने सांगितले की, "मी जातो. माझ्यामागे कौसल्येचे, सुमित्रेचे रक्षण कर," वगैरे. लक्ष्मणाने हे बोलणे उडवूनच लाविले. "रामा, जेथे तू तिथे मी. कुदळ, फावडे खांद्यावर घेऊन मी तुझ्याबरोबर येणार. कौसल्येबद्दल, तुला काळजी नको माझ्यासारख्या हजारांचा भार सहन करण्यास ती समर्थ आहे." परत एक आतापर्यंत जिचा उल्लेख आला नाही, अशी नवीनच गोष्ट आपल्याला कळते. परत ह्या गोष्टीचा उल्लेख नाही. संपादकांनी खाली टीप दिली आहे की, राजाने जेव्हा कैकेयीशी लग्न केले, तेव्हा कौसल्येला

एक हजार गावे दिली, त्याला उद्देशून हे वाक्य आहे, म्हणजे इतर प्रक्षिप्त म्हणून गळालेल्या भागात ही माहिती असणार. लक्ष्मण सुमित्रेचा निरोप घेणे थोडक्यातच आटोपतो.

ह्या सर्व निरोपानिरोपीत व पुढेही एक गोष्ट राम व इतरही पुनः पुनः सांगतात, "मी परत येऊन राज्यावर बसेन तेव्हा-" असे राम म्हणतो, इतरही म्हणतात. भरताला जर यौवराज्याभिषेक व्हायचा, तर 'मी राज्यावर बसेन,' असे राम का म्हणू शकतो? (प्राप्तराज्येन नरव्याघ्रे शिवेन पुनरागतः। (२.४६.७२). सुमित्राही असेच म्हणते (२.३९.१५). सर्वांचेच असे मत दिसते. भरताला अभिषेक झाला व दशरथ चौदा वर्षे राज्यावर राहिला, तर तो रामाला आपला वारस करू शकतो, असा का ह्याचा अर्थ? म्हणून का कैकेयी राजाला मारील, असे भय सर्वांना वाटते? ह्या प्रश्नाचा उलगाडा रामायणात झाला नाही. हा पेच मात्र पुढे सर्वस्वी सुटला.

रामाने लक्ष्मणाला शस्त्रागारातून उत्तम शस्त्रे विशेषतः दैवी धनुष्य व बाण आणावयास सांगितले. आपले सर्व धन रामाने गुरुपुत्रांना व इतरांना वाटून टाकले व जाण्याच्या आधी दशरथाचा निरोप घेण्यास राम, लक्ष्मण व सीता अशी तिघेही कैकेयीच्या राजवाड्यात गेली, तो लक्ष्मण व सीता पायी जाताना पाहून सर्व लोक हळहळत होते. राम निरोप घ्यायला आला आहे, असे सुमंत्राने सांगितले, तेव्हा राजाने माझ्या बायकांना बोलावून आण म्हणून सांगितले, व राजाच्या शेकडो (७००-वर) बायका कौसल्येला घेऊन आल्या. ह्या सर्व घटनांमध्ये एक गोष्ट लक्षात येते. "सुमंत्रा, रामाला आण." "सुमंत्रा, माझ्या सर्व स्त्रियांना बोलाव." असले निरोप सांगताना राजा पूर्ण शुद्धीवर होता. रामाने विचारिले, "माझी काय चूक झाली?" तेव्हा त्याला बोलवेना. त्याचप्रमाणे "माझ्या स्त्रियांना बोलाव," ह्याऐवजी "मंत्र्यांना बोलाव," किंवा "वसिष्ठांना बोलाव." असे तो म्हणेना. ही एकच गोष्ट तो कैकेयीच्या किती अधीन होता व तिला वर दिले होते वगैरे खोटे असण्याचा कसा संभव आहे, हे दाखविते. "रामाला आणव," असे त्याने सांगितले. राम येताना पाहून तो धावत त्याला भेटायला गेला व मध्येच बेशुद्ध झाला. त्याला

रामाने व लक्ष्मणाने उचलून पलंगावर बसविले. तो बेशुद्ध झाला ते पाहून सर्व स्त्रियांत एकच हाहाकार उडाला व सर्वत्र रडारड सुरू झाली. एवढ्या बायका कशाला बोलावल्या होत्या. कोण जाणे! ह्या सर्व महत्त्वाच्या गोष्टी अंतःपुरात चालल्या होत्या. राजसभा, राजगुरू, राजमंत्री जणू नव्हतेच. परत महाभारतामधील व रामायणामधील फरक जाणवतो. ते भांडण पुरुषांचे, कडक, बाहेरच्या जगातले; तर इथे अंतःपुरातील हेवे दावे व स्त्रैणपणा.

रामाने निरोप मागितला. दशरथ म्हणाला, "तू राजा हो. मला बंधनात टाक." रामाने ते मानिले नाही. बरं, जा, पण आज जाऊ नकोस; उद्या सकाळी जा." रामाने तेही मानिले नाही. तेव्हा राजाने सुमंत्राला सांगितले, "चतुरंग सेना, धनधान्य, संपत्ती रामाबरोबर द्यावी. त्याचप्रमाणे ज्या संपन्न माणसांना रामाबरोबर जायचे असेल, त्यांनाही जाऊ दे. राम वनात राहिल. तो येईपर्यंत भरत अयोध्येचे पालन करील." हे शब्द ऐकून कैकेयीने खाडकन बजाविले की, "राजा, ज्या राज्यातले धन गेले आहे, असे राज्य माझ्या भरताला नको. असे राज्य म्हणजे स्वाद गेलेल्या मद्यासारखे आहे. हवे आहे कुणाला ते? तुला जर वचन पाळायचं, तर नीट पाळ." राजा म्हणाला, "तर मग मी पण रामाबरोबर जातो. तू नि भरत राज्य करा." राम म्हणाला, "राजा, मला धनाची गरज काय? कोणी तरी वस्त्रे व कु-हाड द्या, म्हणजे पुरे." कैकेयीने ताबडतोब तिघांनाही वल्कले दिली. सीतेला वल्कल नेसता येईना. ते रामाने तिच्या लुगड्यावरून नेसविले. शेवटी बराच शोक करून दशरथाने रथ जोडून तिघांना राज्याबाहेर घालविण्यास सुमंत्रास सांगितले. जाताना सुंदर वस्त्रे कोशागारातून आणून त्याने सीतेला नेसविली. तिघे रथातून चालू लागली. सबंध शहर मागे लोटले. राजाही मुलांचे शेवटचे दर्शन व्हावे, म्हणून रस्त्यावर आला. रामाने आपल्या आईला रथापाठीमागे धावताना जणू तिचा नाचच चालला आहे, अशी पाहिली. ते दृश्य त्याला पाहवेना. राजा 'रथ हळू ने,' असे सांगत होता. रामाने सांगितले, "सुमंत्रा, रथ दौडव. राजा रागावला, तर म्हणावे तुमचे म्हणणे ऐकू आले नाही." राम दिसेपर्यंत, रामाच्या रथाची धूळ दिसेपर्यंत राजा रस्त्यावर होता. तो शेवटी तेथेच पडला. एका बाजूला कैकेयी होती. तिची तो निर्भत्सना करू लागला. त्याला हळूहळू कसेबसे कौसल्येच्या महालात नेले.

राम राज्यातून गेला, तेव्हा राज्याचे जे वर्णन आहे, तेही पुढील काव्यपरंपरेला साजेसे वाटते-

चैत्यशतैः जुष्टः दैवस्थानैः उपशोभितः जनपथः ।

(झाडांखालच्या शेकडो चैत्यांनी व देवस्थानांनी नटलेला प्रदेश) हे वर्णन पुरातन वाटत नाही.

राम त्या रात्री तमसेच्या तीरावर निजला. दुस-या दिवशी भल्या पहाटे उठून, आपल्याबरोबर आलेल्या नागरिकांना चुकवून तो राज्याची हद्द जे शृंगवेरपुर तेथे आला. तेथे त्याला गंगा दिसली. येथेही सीतेने गंगेला नमस्कार करिताना "आम्ही चौदा वर्षांनी येऊ. रामाला राज्याभिषेक होईल, तेव्हा मी तुझी पूजा करीन," असे म्हटले आहे. तेथे गुहाराजाच्या मदतीने सर्वजण गंगापार झाले. गंगापार होण्याआधी रामाने व लक्ष्मणाने केसांना उंबराचा चीक लावून त्यांच्या जटा बनविल्या.

गंगेच्या उत्तर तीरावरच रामाने सुमंत्राला परत धाडले. रामाने लक्ष्मणाला सांगितले, "तू पुढे हो. मध्ये सीता राहू दे व मी तुम्हा दोघांचे रक्षण करीत मागून चालतो (२.४६.७६). 'लक्ष्मण भावोजी मागे, पुढे स्वामी' हे मोरोपंतांचे वर्णन ह्यावरून चुकीचे वाटते.

राम नंतर प्रयागी भारद्वाज ऋषींच्या आश्रमात गेला. तेथे एक दिवसाचा पाहुणचार घेऊन, त्यांनाच वाट विचारून तेथून काही कोसांवर असलेल्या चित्रकूट-पर्वतावर तो गेला. ते स्थान त्याला इतके आवडले की, त्याने लक्ष्मणाला लाकडे तोडून पर्णकुटी बांधावयास सांगितले, व ती बांधून झाल्यावर तीत रहायला जाण्याआधी एक मोठा ऐण (काळवीट) मारून त्याच्या मासाचे हवन केले व आता चौदा वर्षे चित्रकूटावर रहावयाचे, असा त्यांनी बेत केला. येथे राम इतक्या सुखात होता की, त्याने सीतेला नाना सौंदर्यस्थळे दाखविली व म्हटले, "लक्ष्मण माझ्या आज्ञेत आहे, तू मला अनुकूल आहेस. मी आनंदात आहे. कित्येक वर्षे जरी इथे राहिलो, तरी मला वाईट वाटणार नाही."



अयोध्याकांड .२

भरतभाव

ह्या भागाला 'भरताचे दिव्य' असे नाव मी पहिल्याने दिले होते, पण वामनपण्डितांनी हाच कथाभाग 'भरतभाव' ह्या अर्थवाही सुंदर शब्दाने सांगितला आहे. ('करुनि वंदन जानकिनायका । भरतभाव निरोपिन आयका') त्याची मला आठवण झाली. तेव्हा 'दिव्य' वगैरे मूल्यांनी ठासून भरलेल्या (loaded) शब्दापेक्षा 'भाव' हाच शब्द सर्व त-हांनी जास्त स्वीकरणीय वाटला. वामनपंडितांना स्मरून तोच शब्द मी उचलला. त्यांनी हा कथाभाग हृद्य त-हेने सांगितल्यावर मी तेच खडबडीत गद्यात सांगण्याचे प्रयोजन काय? - एवढेच की, माझ्यापुढे रामायणाची संशोधित आवृत्ती आहे, ती त्यांच्यापुढे नव्हती.

रस्त्यावर पडलेल्या दशरथाला उचलून कौसल्येच्या महालात आणिले. स्वतःच्या कृत्याने तो शरमिंदा झाला होता. सुमंत्राने लक्ष्मणाचा निरोप आणिला होता. त्यात म्हटले होते, वरदानाच्या निमित्ताने सर्वथैव वाईट कृत्य राजाच्या हातून घडलेले आहे. (२.५२.२७). वरदान हे सर्वानाच निमित्त वाटत होते.

रामासाठी शोक करून-करून त्याचा जीव कासावीस झाला होता. पण एवढ्याने भागले नाही. कौसल्येचा धिक्कार त्याला ऐकायचा होता. रामाने तिला सांगितले होते, "राजाला जास्त तापवू नकोस; दुःख देऊ नकोस." पण कौसल्येने ते ऐकिले नाही. तिने तीव्र शब्दांनी राजाचा धिक्कार केला-
राममात्रा क्रुद्धया राजा परुषं वाक्यं श्रवितः । (२.५६.९).

हतं त्वया राज्यमिदं सराष्ट्रं हतस्तथात्मा सहमन्त्रिभिश्च ।

हता सपुत्रास्मि हताश्च पौराः सुतश्च भार्या च तव प्रहृष्टौ ॥ (२.५५.२०).

“तू राज्याचा, स्वतःचा, मंत्र्यांचा, सगळ्यांचा घात केलास. मला व माझ्या पोराला मारिलेस. तुझी बायको व तुझा मुलगा ह्यांना मात्र आनंद झाला आहे.” कैकेयी व भरत तुझे, आम्ही तुझे कोणीच नव्हत, असे ती म्हणत आहे. चौदा वर्षांनी राम येईल व राज्य घेईल, असे कदाचित राजा म्हणेल; म्हणून त्याआधीच ती म्हणते-

एवं कनीयसा भ्रात्रा भुक्तं राज्यं विशांपते ।

भ्राता ज्येष्ठो वरिष्ठश्च किमर्थं नावमंस्यते ॥

न परेणाहृतं भक्ष्यं व्याघ्रः खादितुमिच्छति ।

तथा ह्यात्तमिदं राज्यं हृतसारां सुरामिव ।

नाभिमन्तुमलं रामो..॥ (२.५५.११,१३).

“धाकट्या भावाने ज्या राज्याचा उपभोग घेतला, त्या राज्याला थोरला भाऊ का झिडकारणार नाही? दुस-याने आणिलेले भक्ष्य वाघ कधी खात नसतो. अशा प्रकारे मिळालेले राज्य म्हणजेच चव गेलेली (शिळी) दारूच. राम मुळीच कशाचा स्वीकार करणार नाही.”

दोघी सवती-सवतींची मने अगदी सारखीच. ज्या शब्दात त्या बोलतात, तेही सारखेच. एका भावाने उपभोगलेले किंवा ज्यातून श्रीमंत, कोशकार व इतर निघून गेले आहेत अशा राज्याला दोघीही शिळ्या, चव गेलेल्या दारूची उपमा देतात. धाकटा भाऊ राज्यावर बसला व मागून थोरल्याला ते मिळाले, तर ते जणू उष्टे होते, अशा त-हेने कौसल्या बोलत होती. राजाने वर दिले होते व ते पाळले पाहिजेत, हे कारण फक्त राजाला, कैकेयीला व रामाला मान्य होते. इतरांना ते एक स्त्रैण माणसाने पुढे केलेले निमित्त वाटते.

इमां गिरं दारुणशब्दसंश्रितां निशम्य स्वदुष्कृतं चापि पुनस्तां स्मरन् ।
(२.५५.२१)

“हे दारुण शब्द ऐकल्यावर स्वतःच्या दुष्कृत्याची राजाला (परत) आठवण झाली.” ह्या श्लोकात राजा स्वतःच्या कृत्याला दुष्कृत्यच म्हणतो. राम वनवासाला निघाला, तेव्हा राज्याबाहेरच त्याला ठेवून भरपूर द्रव्य वगैरे

देऊन त्याने रहावे, अशी व्यवस्था करावयास तो निघाला होता. त्यावरूनही असे वाटते की, चौदा वर्षांनंतर रामाला राज्य द्यावयाची किंवा त्यासारखीच दुसरी काही व्यवस्था तो करणार होता. कैकेयीने रामाला बरोबर काही नेऊ दिले नाही; तर कौसल्या म्हणते आहे की, असले उष्टे राज्य रामाला नकोच म्हणून.

ह्या सर्व प्रकारात स्वतःचा मुलगा चौदा वर्षे दिसणार नाही, हे दुःख सोसूनही संयम ढळू दिला नाही तो सुमित्रेने. तिने कौसल्येला शुद्धीवर आणिले व कौसल्येने हात जोडून दशरथाची क्षमा मागितली. पण रामाबद्दलचा शोक व स्वतःबद्दलची कीव काही तिला आवरता आली नाही.

ह्याच अवस्थेत अति थोडक्यात दशरथ आपण तरुणपणी म्हाता-या आईबापांच्या एकुलत्या-एक मुलाला कसे चुकून मारिले ते सांगतो. आपल्याला ही गोष्ट 'श्रावण' नावाच्या पितृभक्त मुलाची म्हणून माहित आहे. संपादित रामायणात त्या मुलाचे नाव येत नाही. दशरथ सांगतो, "जसं करावं, तसं भरावं. मी वृद्ध माता-पित्यांना पुत्रशोकाने मारिले; त्यांच्या शापाने मी मरतो आहे." दशरथ तरुण, लग्न न झालेला असतांना त्याला शिकारीचा षोक होता. नुसत्या शब्दवेधाने लक्ष्यावर बाण मारण्याचे तो शिकला होता. ही आपली नवी शक्ती त्याला खरोखरच शिकारीत अजमावून पहावयाची होती, म्हणून शरयूतीरावरच्या रानात तो शिकारीला गेला. तेथे त्याला नदीवर सावज (हत्ती) पाणी पिते आहे, असा आवाज आला व त्याने बाण सोडला. खरोखरच बाणाने शब्दवेध घेतला व 'हाय! मेलो!' असे शब्द दशरथाला ऐकू आले. दशरथ बावरून त्या ठिकाणी आला, तो एक तरुण वर्मी बाण लागलेला असा त्याला दिसला. तो तरुण आपल्या तहानलेल्या आईबापांसाठी पाणी नेण्यास आला होता. भांडे पाण्यात बुडविताना बुडूबुडू असा जो आवाज झाला, तो एखाद्या जनावराचाच, असे दशरथाला वाटले. त्या तरुणाला वाचविता आले नाही; पण दशरथ पाण्याचे भांडे घेऊन तरुणाने सांगितलेल्या ठिकाणी आला; कापत-कापत, भीतीने व दुःखाने झाला प्रकार दशरथाने त्यांना सांगितला; त्यांच्या सांगण्यावरून मुलाचे प्रेत

पडले होते तेथे तो त्यांना घेऊन गेला. दोघेही पुत्र-शोकाने मेले व 'तूही असाच मरशील,' असा शाप पित्याने दशरथाला दिला. श्रावण आई-बापांना कावडीत घालून काशीला नेत होता, असे वर्णन मराठी गाण्यातून आहे. तसा काही प्रकार नव्हता. आई-बाप अति वृद्ध, सर्व काही त्यांचे तोंड धुण्यापासून जेवू घालण्यापर्यंत मुलगाच करी, अशी हकीकत आहे. कालिदासाने ही कथा देताना दशरथाचे लग्न झाले होते व मूल होत नव्हते, अशा वेळी त्याच्या हातून तो तरुण मारला गेला व म्हाता-यांचा शाप म्हणजे पुत्रप्राप्तीचा वरच असे तो समजला, असे वर्णन केले आहे. रामकथा व रामायणकाव्य हे मागाहूनच्या कवींचा एक खजिना होता. त्यातून ज्याला पाहिजे ते तो घेत होता. त्यात फेरबदल करीत होता. कालिदासाने जे केले, तेच भवभूतीने केले. प्रत्यक्ष प्रसंग नाही, तर वर्णने व निरनिराळ्या साहित्यिक लकबी मागाहूनच्या कवींनी व नाटककारांनी रामायणातून कशा उचलल्या, हे वाचताना जागोजाग प्रत्ययाला येते.

मुलगा वनवासात गेल्यापासून दशरथ कौसल्येच्या महालात अर्धवट भ्रमात निजलेला होता. तरुण मुलाला मारल्याची गोष्ट कधीतरी मध्यरात्री त्याने कौसल्येला सांगितली व तो निजला असला पाहिजे. त्या वेळीही "मला तू दिसत नाहीस. तुझा स्पर्श जाणवत नाही" वगैरे म्हणालाच. सकाळी मागध व बंदिजन त्याला उठवावयास आले, तेव्हा तो मेलेला आढळला. ही बातमी कौसल्या सुमित्रेला व नंतर इतरांना कळली. म्हणजे राजाच्या प्राणांतिक अवस्थेत त्याच्याजवळ कोणीही नव्हते.

दशरथ मेल्याचे कळल्यावर वसिष्ठ व मंत्री येऊन त्यांनी ताबडतोब भरताला आणण्याची व्यवस्था केली व मुलगा येऊन अग्नी देईपर्यंत राजाचे शरीर नीट रहावे, म्हणून ते एका तेलाच्या हौदात ठेविले. भरताचे आजोळ गिरिव्रज होते. पुढे जरासंधाने प्रसिद्धीला आणिलेले मगधातील गिरिव्रज हे नव्हे. हे गिरिव्रज विपाश् (बियास) नदीच्या काठी मोठमोठ्या डोंगरांत, हिमालयाजवळ वसलेले होते. हस्तिनापूर, कुरुजाङ्गल ओलांडून उत्तरेकडे थेट सध्या ज्याला 'कुलू' म्हणतात तेथल्या प्रदेशापर्यंत जावे लागे. अयोध्येत

काय वर्तमान घडले, हे भरताला न सांगण्याची जासुदांना आज्ञा होती. अतिशय त्वरेने जासूद पाच दिवसांनी गिरिगजाला केकय-देशात अश्वपतीच्या राजधानीत पोहोचले. 'तुला अयोध्येला बोलाविले आहे,' एवढाच निरोप भरताला कळला व तो लागलीच निघाला. लाडक्या नातवाला व भाच्याला खूप आहेर, उत्तम घोडे वगैरे देऊन अश्वपतीने परत पाठविले. भरताला परत येण्यास आठ दिवस लागले. अयोध्येत तो पोहोचला, तर सर्व वातावरण त्याला चमत्कारिकच दिसले. बाप कुठे दिसेना. तो हटकून कैकेयीच्या महालात असणार. तेथे त्याच्या पाया पडावयास म्हणून गेला, तो एकटी कैकेयीच त्याला दिसली. तिने त्याला मिठी मारली, "आजोबा कसे आहेत?" वगैरे प्रश्न विचारिले त्याने त्या प्रश्नांना उत्तरे दिली व उताविळीने विचारिले की, "महाराज कुठे आहेत?" ह्यानंतरची प्रश्नोत्तरे फारच मासलेवाईक आहेत. ती देण्याआधी एक मुद्दा, कैकेयी विधवा झाली आहे; ह्याचे कोठचेच चिन्ह भरताला दिसले नसले पाहिजे. त्या वेळच्या स्त्रिया कुंकूही लावीत नव्हत्या व मंगळसूत्रही बांधीत नव्हत्या.

भरत विचारितो, 'काय झालंय तरी काय? कोणी आनंदी दिसत नाही. राजा बहुतकरून आईच्या (कैकेयीच्या) घरी असतो, म्हणून मी येथे आलो, तर तो दिसतच नाही. मला बापाच्या पाया पडायचंय. तो थोरली (कौसल्ये) कडे आहे का? सांग पाहू."

कैकेयीने उत्तर दिले, "बाबा, जन्माला आलेल्यांची शेवटी जी गत होते, तीच तुझ्या पित्याची झाली."

हे ऐकून तो बेशुद्धच पडला व मग शोक करू लागला. (महाभारताशी तुलना करिता रामायणातील सर्व पुरुष वारंवार रडतानाच आढळतात.) त्याची आई म्हणाली, "ऊठ, पडला आहेस तो. तुझ्यासारखे असा शोक करीत नाहीत."

भरत म्हणाला, "रामाला अभिषेक तरी होत असेल किंवा राजा एखादा मोठा यज्ञ करीत असेल, म्हणून मी मोठ्या आनंदाने व उत्सुकतेने आलो, तर हे घडले. कोठच्या रोगाने राजा गेला? मला पाह्यलाही मिळाला नाही.

रामाला निदान त्याचे अंत्यसंस्कार तरी करिता आले. राम कुठे आहे, हे तरी लौकर सांग; म्हणजे दशरथाच्या शेवटच्या क्षणाची मला वार्ता कळेल." असे विचारिल्यावर कैकेयी म्हणाली, "हा राम! हा सीते! हा लक्ष्मणा! - असा आक्रोश करित राजा वारला. राजाचं शेवटचं भाषण होतं- 'राम सीतेबरोबर परत येईल व प्रजेला आनंद देईल.'"

ही दुसरी अप्रिय वार्ता ऐकल्यावर भरताने विचारिले, "म्हणजे राम, सीता, लक्ष्मण आहेत तरी कुठे?"

कैकेयीचे उत्तर "तो वल्कले धारण करून दण्डकारण्यात गेला आहे." भरताला भीतीने कापरे भरले. "झाले तरी काय असे?" त्याने त्रस्तपणे विचारिले, "रामाने काय एखाद्या ब्राह्मणाचे धन हरण केले का? एखाद्याला ठार मारिले का? परस्त्रीचा अभिलाष धरला का? दण्डकारण्यात हद्दपार करण्याची शिक्षा त्याला कशामुळे मिळाली?" हे ऐकून त्याला अभिषेक होणार हे ऐकिल्यावर रामाला वनवासात पाठविण्याची बहादुरी आपणच कशी केली, हे कैकेयीने सांगितले व ती म्हणाली, "बाबा, हे सर्व मी तुझ्यासाठी केले. आता राज्यावर बैस. शक्य तितक्या लवकर राजाचे अन्त्यसंस्कार कर व मग स्वतःचा अभिषेक करवून घे." संबंध ६६ वा अध्याय ह्या संवादात गेला आहे. किती वाकडेपणे एखादी घडलेली हकीकत सांगायची ह्याचे हे उत्तम उदाहरण आहे. मला वाटते लोकांत रूढ असलेल्या अशाच त-हेच्या ब-याच गोष्टींचे हे मूळ असावे. एक गोष्ट चमत्कारिक वाटून विचारावी, तो तीहीपेक्षा चमत्कारिक व वाईट गोष्टीवर ती अवलंबून असावी, अशा पद्धतीच्या ह्या गोष्टी आहेत.

'एकादशीच्या दिवशी सुपारी का हो खाता?' असे एका ब्राह्मणाला विचारिले, तो म्हणाला, 'कांद्याचा वास जाण्यासाठी!'-वगैरे वगैरे अशी गोष्ट लहानपणी ऐकल्याचे स्मरते. अशा गोष्टी विनोदी म्हणून सांगितल्या जात. त्यांचे मूळ रामायणाच्या अयोध्याकांडाच्या ६६ अध्यायात असेल, अशी त्या वेळी कल्पनाही नव्हती.

भरताने कैकेयीची निर्भर्त्सना केली. "ना बाप, ना भाऊ, अशा मला राज्य घेऊन करायचे काय? धार्मिक अश्वपतीची (हेच नाव सावित्रीच्या बापाचे होते.) तू मुलगी नसून कुळाचा समूळ नाश करणारी अशी राक्षसीणच जन्माला आली आहेस." येथे भरताने कैकेयीला एक मजेदार गोष्ट सांगितली आहे. "एकदा देवांची गाय सुरभी हिने हाडे निघालेले, श्रान्त असे दोन बैल कसेबसे नांगर ओढताना पाहिले. मुलांचे दुःख पाहून ती रडू लागली. तिचे अश्रू इन्द्रावर पडले. तो म्हणाला, 'बाई, रडतेस का? आम्ही काय केले आहे?' ती म्हणाली, 'तुम्ही नाही, पण पृथ्वीवर पहा माझ्या लेकरांचे काय हाल चालले आहेत ते'- अग कैकेयी, लक्षावधी मुले असलेल्या सुरभीला दोघांचे दुःख पाहवले नाही. तर एकपुत्रा कौसल्येला काय झाले असेल? मी अस्सा जातो; रामाला परत आणतो; किंवा ते शक्य न झाले, तर मी वनात जातो."

भरताचा शब्द कानांवर पडताच कौसल्या तरातरा आपल्या वाड्याबाहेर त्याला भेटावयाला आली. पहिले शब्द ती काय बोलली? "बाबा, हे निष्कंटक राज्य तुला मिळाले आहे, ते भोग. आता कैकेयीने मला पण माझा मुलगा आहे, तेथे हाकलून द्यावे. नाहीतर तू तरी मला तिकडे नेऊन टाक?" बिचारा भरत! त्याच्या क्लेशांना सुरुवात झाली. "आर्ये, ह्यातले मला काही माहीत नाही. मला का बरं दोष लावितेस! जगातील सगळी पापे व फळे मला लाभोत, जर ह्यातले मला काही माहीत असेल तर!" अशा नाना शपथा भरताने घेतल्या व कौसल्येचे सांत्वन केले.

वसिष्ठाने भरताला सांगितले, "बाबा आता शोक पुरे. बापाचे कार्य कर." रीतीप्रमाणे राजाचे सर्व संस्कार झाले व भरत आणि इतर परत राजधानीत येऊन दहा दिवस जमिनीवर निजून राहिले. पित्याचा बारावा व तेरावा दिवस भरताने केला.

तेराव्या दिवशी शत्रुघ्न भरताचे सांत्वन करीत असता त्याला कुब्जा मंथरा दिसली. तिला शत्रुघ्नाने भरताच्या सांगण्यावरून मारून काढले. पण राम रागावेल, म्हणून जिवानीशी सोडले.

चौदाव्या दिवशी सर्व अधिकारी पुरुष (राजकर्तारः) एकत्र येऊन त्यांनी भरताला विनंती केली की, "आता तू आमचा राजा हो. अभिषेकाची सर्व तयारी झाली आहे. भरताने ठाम सांगितले की, मोठा भाऊ राम राजा होईल. मी कदापि अभिषेक करून घेणार नाही. चला रानात जाऊ व त्याला परत आणू."

भरताने सर्व गोष्टी अंतःपुरातून व तेथील क्षुद्र कारस्थानातून बाहेर चव्हाट्यावर काढल्या. आईचेही ऐकले नाही, मंत्र्यांचेही ऐकले नाही. तो स्वाधीन होता. काय करायचे, ते त्याचे ठाम ठरले होते. कोठे एका क्षणीही चित्त विचलित न होता त्याने ठरविलेल्या गोष्टी केल्या. मी करतो, ह्याखेरीज दुसरा काही मार्ग आहे हेच त्याला दिसत नव्हते. रामाने "कैकेयी किती दुष्ट आहे! बसू दे भरताला आता निर्वेधपणे राज्यावर," असे शब्द वनात काढले होते. भरत असे काहीच बोलला नाही. त्याचे मन द्विधा नव्हतेच मुळी. रामावर त्याचा विश्वास अचल होता. त्याची प्रत्येक कृती ही त्याच्या आंतरभावाची निदर्शक होती. त्याने राजसभा बोलाविली. तो कोणाचाच नावडता नव्हता. पुरोहितांनी त्याला राज्यावर बस, म्हणून विनंती केली. पण भरताने ती झिडकारून लाविली व मी रामाला आणायला जातो, म्हणून त्याने सांगितले.

वनात निघायचे ठरल्यावर सगळीच बरोबर आली. सर्व मंत्री, वसिष्ठ, तिन्ही आया, पौरजन व रस्ते साफ करणारे एक संबंध पथक - त्यांत सुतार होते, खणणारे होते, यन्त्रकोविद(?) होते, म्हणजे ज्याला हल्ली फौजेचे इंजिनियर म्हणतात ते सर्व होते. ते पुढे जाऊन रस्ता करीत व मागून रथात बसून राजपुरुष व राजस्त्रिया जात, असे वर्णन आहे.

रामाने जेथे-जेथे मुक्काम केला तेथे तेथे भरताचाही मुक्काम झाला. पण प्रत्येक ठिकाणी भरताबद्दल संशय उत्पन्न झाला. गुहाला वाटले हा सैन्य घेऊन चालून तर आला नसेल? तो आपल्या सर्व बांधवांना व होड्यांना सज्ज होण्याचा आदेश देऊन भरतापुढे गेला. भरताने आपण का आलो ते सांगितले तेव्हा गुह म्हणाला,

“धन्यस्त्वं न त्वया तुल्यं पश्यामि जगतीतले ।

अयत्नादागतं राज्यं यस्त्वं त्यक्तुमिहेच्छसि ॥”२-७९-१२

“धन्य तुझी! अनायासे हातात आलेले राज्य तू नाकारलेस. तुझ्यासारखा माणूस पृथ्वीवर अजून आढळला नाही.” गुहाचे शब्द हेच भरताच्या जिविताचे योग्य मूल्य करतात.

गुहाने लक्ष्मणाचेही शब्द सांगितले. “आम्ही गेल्यावर राजा मरणारच. कौसल्येचे, सुमित्रेचे काय होईल, कोण जाणे? सुमित्रेचा शत्रुघ्न राहिल, म्हणून तिला काहीतरी सुख. पण कौसल्येचे काय? मेलेल्या बापाचे सर्व संस्कार यथासांग नीटपणे होतील आणि मग सर्व इच्छा पूर्ण झालेले असे (सिद्धार्थाः) भरताच्या बाजूचे ते लोक राजधानीत सुखाने राहतील. प्रतिज्ञा पूर्ण होऊन आम्ही परत सुखाने अयोध्येला जाऊ की नाही कोण जाणे?” (अध्याय८०) बिचारा भरत हे शब्द ऐकून बेशुद्धच पडला. त्यानंतर तो भारद्वाज आश्रमात गेला व राम कुठे गेला म्हणून विचारू लागला, तेव्हाही त्याला असाच अनुभव आला. भारद्वाजाने विचारले, “त्या बिचा-या निरपराध रामाचे काही वाईट करण्यासाठी तर नाहीस ना तू आलास?” (२.८४.१५) भरत काय म्हणणार?

“हतोऽस्मि यदि मामेवं भगवानपि मन्यते” २.८४.१६

“आपणालाही असं वाटलं म्हणजे मी मेलोच.”

येथे एक संबंध अध्याय (८५) भारद्वाजाने आपल्या तपःसामर्थ्याने राजपुरुष, राजस्त्रिया व पौर आणि सैनिक ह्यांचे आतिथ्य कसे केले, याचे वर्णन आहे. सर्व स्वर्गातून मिळविले. भरतापुढे अप्सरा येऊन नाचून गेल्या. ब्राह्मणांचा महिमा अतिशयोक्तीने वर्णन केलेला आहे. दुःखीकष्टी भरताला व त्याच्या आयांना असले आतिथ्य नकोच होते. हा सर्वच अध्याय अतिशय हीन रुचीचा वाटतो. प्रक्षिप्त असावा काय?

येथेच पुढच्या घटनांची नांदी सूचित केली आहे. कैकयीने शरमिंदी होऊन ऋषीचे पाय धरले तेव्हा भारद्वाज म्हणतो, “भरता, कैकेयीला दोष लावू नको. रामाचे वनवासात जाणे हे सुखदायीच होणार आहे.” (२.८६.२८)

कसे काय हे ऋषींनी स्पष्ट केले नाही पण देवांची गुप्त योजना त्यांना माहीत होतीशी दिसते. शेवटी भारद्वाजाने सांगितलेल्या मार्गाने सर्वजण चित्रकुटाला पोचतात. लक्ष्मण लांबूनच भरताला पाहतो व त्वेषाने म्हणतो, "आपल्याला मारावयाला हा, कैकयीचा मुलगा भरत येतो आहे" (२.९०.१३) "राज्याचा लोभ घरणा-या कैकयीला आज आपला मुलगा लढाईत माझ्या हातून मारलेला दिसेल." (२.९०.२०)

रामाने त्याला म्हटले, "भरताने कधीतरी तुझे अप्रिय असे केले होते का? आज तुला एवढी भीती का वाटते की, तू भरताबद्दल शंका घेऊ लागला आहेस?" हे रामाचे वाक्य वाचून आनंद वाढतो; कारण भरताबद्दल त्यात सद्भाव व्यक्त केला आहे. पण पूर्वी वनात जाताना त्याने भरताबद्दल फारच कटू उद्गार काढले होते. "हाय, आता कैकयीचा मुलगा भरत, संपन्न कोसलाचा एकमेव भोक्ता होऊन सुखी होईल."

सुखीवत सभार्य च भरतः कैकयीसुतः ।

मुदितान् कोसलाने एको यो भोक्ष्यत्यधिराजवत् । (२.४७.११)

"म्हातारपणाने वडील मेल्यावर व मी अरण्यात असल्यावर तोच आता एकटा राज्याचे मुख होणार (२.४७.१२.) "भरत कौसल्येला व सुमित्रेला छळील असे तो म्हणत नाही. पण

"अपीदानीं न कैकयी...कौसल्यां च सुमित्रां च ।

संप्रबाधेत मत्कृते" ॥ (२.४७.१५)

"कैकयी आता कौसल्या - सुमित्रांना माझ्यावरील द्वेषाने छळणार तर नाही?" अशी शंका व्यक्त करतो. अर्थात हे उद्गार वनवासाला जायचे हे कळल्यानंतर लगेचचे आहेत. त्या वेळी आघात एवढा मोठा होता की, क्षणभर रामसुद्धा गडबडला. पण वनवासात एक पंधरवाडा शांतपणे राहिल्यावर त्याने भरताच्या मनाची नीट परीक्षा केली असे दिसते.

भावा-भावांची भेट होते. राम भरताला मांडीवर बसवून प्रेमाने विचारतो, "अरे, तुझ्या वडिलांनी तुला अरण्यात कसे येऊ दिले? दशरथ राजा कुशल आहे ना?" हे प्रश्न विचारून नंतर त्याच्या उत्तराची वाटही न पाहता

पत्रासएक श्लोक, राज्यात सर्व कसे काय चालले आहे असे 'कच्चिद्' शब्दाने सुरुवात होणारे प्रश्न विचारतो. हे प्रश्न महाभारतावरून घेतले असावेत, असा संपादकाचा तर्क आहे. महाभारतात प्रश्न प्रसंगानुरूप आहेत. येथे मात्र सर्वस्वी अप्रासंगिक आहेत. पण ह्या असल्या प्रश्नांची एक काव्यपद्धती निर्माण झाली. राजाने ऋषींना असे प्रश्न रघुवंशात व शाकुंतलात विचारिले आहेत. कालिदासापुढे महाभारताचा नव्हे, पण रामायणाचा कित्ता होता. हा संबंध अध्याय निरर्थक व अप्रासंगिक आहे. दशरथ मेलेला रामाला माहीत नाही. भरताला यौवराज्याभिषेक झाला, हे तो धरून चालतो आहे. राज्य सोडून रामाला जेमतेम महिना झाला होता. अशा वेळी राज्याचे कुशल विचारिल्याबरोबर जणू आपल्या शिरावरच सर्व भार पडला आहे, अशा तऱ्हेने "लोक नीट वागतात ना? मुले बापाची आज्ञा पाळतात ना? पाऊस नीट पडतो ना? (वैशाख संपल्यावर!)? परिस्थिती ठीक आहे ना?" विचारिलेले हे सर्व प्रश्न अगदी अप्रासंगिक वाटतात.

राम विचारायचा थांबून भरताला असंत मिळाल्यावर भरताने पितृ-मरणाची हकीकत सांगितली; रामाने शोक केला; वन्यफलांचा पिंड देऊन पितृकार्य केले व मग भरताने त्याला परत देण्याची विनंती केली. राम म्हणतो, "राज्य तुझे आहे." भरत म्हणाला, "बरे, तसे का होईना. मी ते तुला देत आहे." तरी राम ऐकेना. भरताने फार चांगला युक्तिवाद केला; थोडी हेटाळणी केली;

क्व चारण्यं क्व च क्षात्रं क्व जटाः क्व च पालनम् ।

ईदृशं व्याहतं कर्म न भवान् कर्तुमर्हती ॥ (२.९८.५६).

"अरण्य कोठे व तुझा क्षात्रधर्म कुठे? कसल्या जटा आणि कसले प्रतिज्ञापालन? हे असलं काही तुम्हांला शोभत नाही."

ह्या संबंदात रामाने एक फारच चमत्कारिक व आतापर्यंत व पुढे कोठेही रामायणात न आलेली गोष्ट सांगितली. तो म्हणतो, "भाऊ, पूर्वी आपल्या पित्याने जेव्हा तुझ्या आईशी लग्न केले, तेव्हा हुंडा म्हणून राज्य देण्याचे तुझ्या आईच्या वडिलांना कबूल केले होते."

पुरा भ्रातः पिता नः स मातरं ते समुद्रहन्!

मातामहे समांश्रीषीद्राज्यशुल्ममनुसत्तम् ॥ (२.१९.२).

रामाने सांगितलेली गोष्ट खरी मानिली, तर दशरथाने भरत नाही ही संधी पाहून जाणूनबुजून कैकेयीला फसवून रामाला यौवराज्याभिषेक करण्याचा कट केला होता व राम त्यात सामील होता, असे होईल. हा श्लोक प्रक्षिप्त असावा का? त्याला किती किंमत द्यायची? शंभराव्या अध्यायातील जाबालीचे भाषण हे असेच सर्वथैव अप्रासंगिक व विरस करणारे आहे. त्यात जाबाली रामाला व्यवहारी शहाणपण सांगतो. हेही महाभारताचे अनुकरण असावे का?

राम ऐकत नाही, हे पाहून भरत प्राणांतिक उपोषण करावयास बसला. तेव्हा वसिष्ठ व पौर मध्ये पडले. सर्वांच्या संमतीने असे ठरले की, रामाच्या पादुका सिंहासनावर बसवून भरताने १४ वर्षे राज्यकारभार पाहावा. भरताने बरोबर रत्नजडित पादुका आणल्या होत्या. त्या त्याने रामाला घालावयास दिल्या व नंतर त्या काढून घेऊन स्वतःच्या डोक्यावर धारण केल्या.

परत प्रश्न उपस्थित होतो. १४ वर्षे बायको व रात्रंदिवस चाकरी करणारा भाऊ घेऊन वनवासात जाणा-या रामाचा त्याग श्रेष्ठ की मिळालेल्या राज्याचा त्याग करून नगरीत तपस्व्यासारखे राहून भावाच्या राज्याचे रक्षण करणा-या भरताचे चारित्र्य श्रेष्ठ?

ज्याच्यासाठी प्रतिज्ञा घेतली, तो पिता मेलेला. कैकेयी दीन झालेली. ज्याला राज्य मिळायचे, तो ते घ्यायला तयार नाही. म्हणजे प्रतिज्ञा केलेली सगळी कारणे नाहीतशी झाली, तरी प्रतिज्ञेला चिकटून राहण्यात रामाने काय साधले? भीष्माच्या वेळीही मी हाच प्रश्न काढला होता. प्रश्नाचा रोख रामावरही नाही की भीष्मावरही नाही, तर 'नैतिक मूल्ये कशावर अवलंबून असावीत? नैतिक वर्णन केवळ स्वसापेक्ष व परनिरपेक्ष असावे का?' असा प्रश्न आहे. याचे उत्तर फारच गुंतागुंतीचे, अर्धवट 'होय' व अर्धवट 'नाही' असे आहे. त्या प्रश्नाचा विचार येथे करण्याचे कारण नाही. पण माझ्यापुढे आलेला विचार इतरांना सांगावा, म्हणून येथे निर्देश केला आहे. 'टू हॅव द केक अँड ईट इट टू' असा वाक्संप्रदाय इंग्रजीत आहे. 'केक खायचीपण,

आणि (सबंध) ठेवायचीपण.' ही गोष्ट तर्कशास्त्राने अशक्य म्हणून सांगितली आहे. पण ही अशक्य गोष्ट रामाने करून दाखविली. त्याने राज्य सोडलेही आणि अगदी खुंटा हलवून घट्ट करून राज्य आपलेसेही केले. भरताने 'न उष्टवता' भरलेले ताट रामासाठी तयार ठेवले.

परत येताना कौसल्या फारशी रडली नाही. रामाचा वियोग १४ वर्षे होणार होता, तो काही कमी झाला नाही. पण राज्याची जी व्यवस्था झाली, ती पाहून रामवियोगाचे तिचे दुःख कमी झालेले दिसते.



अरण्यकांड

रामाने आपल्या आयुष्यात चारदा गंगा ओलांडली. पहिल्या वेळेला विश्वामित्र त्याला व लक्ष्मणाला आपल्या यज्ञाच्या रक्षणार्थ घेऊन गेले त्या वेळी. दुस-यांदा वामनाश्रमातून जनकाच्या यज्ञाला उत्तरेकडे गेले त्या वेळी. तिस-यांदा कैकयीने वनवासाला पाठविले त्या वेळी व चौथ्यांदा लंकेहून सीतेला घेऊन परत येताना. ह्या दोन्ही वेळच्या प्रवासाचे जे वर्णन आहे, त्यातला काही भाग तुलना करण्यासारखा आहे. पहिल्या वेळेला रामाने गंगा ओलांडली, ती शरयूच्या संगमाच्या पूर्वेकडे, म्हणजे जवळजवळ हल्लीच्या बिहारच्या हद्दीशी. विश्वामित्र व राम जेथे गंगापार झाले, तेथे मलद आणि कारुष नावाची दोन समृद्ध राज्ये पूर्वी होती. ती ताटका नावाच्या राक्षसीने नष्ट केली. तेथे त्या वेळी घोर अरण्य होते. काही मार्ग चालल्यावर ते वामनाश्रमात आले. तेथेच विश्वामित्रांचा यज्ञ चालू व्हायचा होता. रामाने व लक्ष्मणाने यज्ञाचे रक्षण केले. नंतर मैथिल जनकाच्या यज्ञाला आम्ही चाललो आहोत. तूही आमच्या बरोबर चल, असे ऋषींनी सांगितल्यामुळे विश्वामित्र व इतर ऋषी यांच्याबरोबर रामलक्ष्मण वामनाश्रमातून मिथिलेला जायला निघाले. गंगेच्या दक्षिणेकडे वसलेली गिरिव्रज नावाची दुर्गम राजधानी विश्वामित्राने लांबून रामाला दाखविली. त्या राजधानीच्या शेजारून समागधी नदी वाहत होती. पुढे महाभारतात वर्णन केलेली मगधराज जरासंधाची राजधानी ती हीच. म्हणजे या सर्व मंडळींनी मगधदेशात प्रवेश केला होता. एक रात्र सर्वजण शोण नदीच्या काठी निजले व नंतर ते गंगा ओलांडून लगेच विशाला नावाच्या नगरीला पोहोचले. हीच विशाला बुद्ध काळातली वैशाली-नगरी होती. हल्लीच्या बिहारमधील मुझफरपूरजवळच जुन्या वैशालीची

वास्तू असावी, अशी कल्पना आहे. विशालानगरीतून पार झाल्यावर ते मिथिलानगरीच्या उपवनात पोहोचले. तेथेच त्यांना अहिल्या भेटली व तिचा उद्धार झाला. मिथिलेहून अयोध्येला येताना गंगापार व्हावे लागत नाही. जनकाने दूत पाठविले ते तीन रात्रींच्या मुक्कामानंतर अयोध्येला पोहोचले असे वर्णन आहे.

रामाने दुस-या वेळेला गंगा ओलांडली, ती वनात जाताना. ह्या वेळेला त्याने खूपच पश्चिमेकडे गंगा ओलांडली. शरयूच्या (सध्याची घोघ्रा नदी) दक्षिणतीराने जाता-जाता त्याने तमसा (हल्लीची तॉस) नदी ओलांडली. काही मार्ग दक्षिणेकडे चालून गेल्यावर त्याला गंगेचे पात्र दिसले. गंगेच्या दक्षिण तीराला गेल्यावर एका मोठ्या झाडाखाली रामलक्ष्मण रात्रभर राहिले. दुस-या दिवशी दिवसभर चालून ते गंगा-यमुनाच्या संगमावर प्रयागला भारद्वाजांच्या आश्रमात पोहोचले. भारद्वाजाच्या आश्रमापासून १० कोसांवर चित्रकूट-पर्वत आहे असे सांगितले आहे. प्रयागच्या दक्षिणेकडे तो पर्वत होता. यात शंका नाही पण पश्चिमेकडे का पूर्वेकडे, ते मात्र दिलेले नाही. त्या पर्वतावर जाताना वाटेत त्यांना कालिंदी, अंशुमती अशा दोन नद्या लागल्या असे म्हटलेले आहे. कालिंदी व अंशुमती या दोन नद्या कोठच्या असाव्या, हे काही नीट समजत नाही.

भरत भेटीनंतर रामाच्या असे लक्षात आले की, आपण जर चित्रकूटावर राहिलो, तर अयोध्यावासी नातेवाईक व पौरजन आपल्याला परत-परत भेटायला येतील व उगीच मुनिजनांच्या वसतीची शांती भंगेल, तेव्हा आपण चित्रकूट सोडून पुढे जावे. चित्रकूटाला लागून मंदाकिनी नावाची नदी होती. ही मंदाकिनी उत्तरेकडची गंगेची उपनदी असली पाहिजे. चित्रकूटाशेजारीच पंपा नावाची दुसरी नदी होती. चित्रकूटावर रामाला दोन मार्ग दाखविले. एका मार्गाने ऋषी जवळपास फळे वगैरे आणायला जात असत. दुसरा मार्ग दंडकारण्यात जात होता. रामाने तो मार्ग पत्करला व तो दंडकारण्यात शिरला. तेथे त्याला आश्रममंडल दिसले तेथे राहून दुस-या दिवशी राम वनात शिरला. तेव्हा त्याला विराग नावाचा राक्षस दिसला.

त्याचा वध करून त्याने सांगितलेल्या मार्गाने तेथून दीड योजन दूर असलेल्या शरभंगाच्या आश्रमात गेला. तेथून बराच रस्ता तुडवून (३.६.२. गत्वा दूरमध्वानम्) राम सुतीक्ष्णाच्या आश्रमाला आला. तेथून दुस-या दिवशी पंचाप्सरस नावाच्या सरोवराशेजारून जात ते दंडकारण्यातील मुनींच्या आश्रमात आले. तेथून राम निरनिराळ्या ऋषींचा पाहुणचार घेत १० वर्षे राहिला व परत सुतीक्ष्णाश्रमाला आला. सुतीक्ष्णाश्रमाहून चार योजनांवर अगस्त्य ऋषींच्या भावाचा आश्रम होता. तेथे तो दुस-या दिवशी गेला. तेथून एका योजनावर अगस्त्य ऋषींचा आश्रम होता. तेथून दोन योजनांवर पंचवटी होती. तेथे रामाने आश्रम बांधिला व ते तेथे राहू लागले.

येथून जवळपासच कोठेतरी जनस्थान नावाचा प्रदेश होता. सीता नाहीशी झाल्यावर रामाने पंचवटी व जनस्थान धुंडाळले; पण ती सापडली नाही. जटायु मरणाच्या द्वारी पडलेला दिसला. त्याची क्रिया आटपून ते पश्चिमेला गेले. थोड्या वेळ्याने ते दक्षिणेकडे गेले. तीन कोस गेल्यावर त्यांना क्रौंचारण्य लागले. येथे त्यांनी कबंधाचा वध केला. कबंधाने त्यांना पुढचा मार्ग सांगितला. "पश्चिमेला बराच मार्ग गेल्यावर पंपा नावाच्या सरोवराच्या पश्चिम तीरावर तुम्हाला शबरीचा आश्रम व मातंगाश्रम दिसेल. पंपा ओलांडल्यावर ऋष्यमूक पर्वत दिसेल. तेथे त्यांनी सुग्रीवाशी सख्य करावे."

ऋष्यमूकाहून पहिल्यांदा वानर व नंतर वानरसैन्यासह राम लंकेला कसे गेले, तो मार्गही रामायणात दिलेला आहे. पण त्याआधी रावण सीताहरण करण्यासाठी पंचवटीला कोणत्या मार्गाने आला, ते पाहू.

रावणाची बहीण शूर्पणखा हिचे नाक-कान कापल्यावर ती जनस्थानातच आपले भाऊ खर-दुषणांकडे गेली व रामाचा सूड घेण्यास तिनं सांगितले. खर, दूषण व त्यांचे सहाय्यक यांना रामाने मारल्यावर शूर्पणखा लंकेला आपला भाऊ जो रावण याच्याकडे गेली व तिने त्याची खूप निर्भर्त्सना केली, "तू असला कसला राजा? (अध्याय ३१) माझी काय दशा झाली, ते बघ. जनस्थानात असलेले तुझे सर्व भाऊ मारले गेले आहेत व ह्यातली तुला

त्याचा वध करून त्याने सांगितलेल्या मार्गाने तेथून दीड योजन दूर असलेल्या शरभंगाच्या आश्रमात गेला. तेथून बराच रस्ता तुडवून (३.६.२. गत्वा दूरमध्वानम्) राम सुतीक्ष्णाच्या आश्रमाला आला. तेथून दुस-या दिवशी पंचाप्सरस नावाच्या सरोवराशेजारून जात ते दंडकारण्यातील मुनींच्या आश्रमात आले. तेथून राम निरनिराळ्या ऋषींचा पाहुणचार घेत १० वर्षे राहिला व परत सुतीक्ष्णाश्रमाला आला. सुतीक्ष्णाश्रमाहून चार योजनांवर अगस्त्य ऋषींच्या भावाचा आश्रम होता. तेथे तो दुस-या दिवशी गेला. तेथून एका योजनावर अगस्त्य ऋषींचा आश्रम होता. तेथून दोन योजनांवर पंचवटी होती. तेथे रामाने आश्रम बांधिला व ते तेथे राहू लागले.

येथून जवळपासच कोटेतरी जनस्थान नावाचा प्रदेश होता. सीता नाहीशी झाल्यावर रामाने पंचवटी व जनस्थान धुंडाळले; पण ती सापडली नाही. जटायु मरणाच्या द्वारी पडलेला दिसला. त्याची क्रिया आटपून ते पश्चिमेला गेले. थोड्या वेळ्याने ते दक्षिणेकडे गेले. तीन कोस गेल्यावर त्यांना क्रौंचारण्य लागले. येथे त्यांनी कबंधाचा वध केला. कबंधाने त्यांना पुढचा मार्ग सांगितला. "पश्चिमेला बराच मार्ग गेल्यावर पंपा नावाच्या सरोवराच्या पश्चिम तीरावर तुम्हाला शबरीचा आश्रम व मातंगाश्रम दिसेल. पंपा ओलांडल्यावर ऋष्यमूक पर्वत दिसेल. तेथे त्यांनी सुग्रीवाशी सख्य करावे."

ऋष्यमूकाहून पहिल्यांदा वानर व नंतर वानरसैन्यासह राम लंकेला कसे गेले, तो मार्गही रामायणात दिलेला आहे. पण त्याआधी रावण सीताहरण करण्यासाठी पंचवटीला कोणत्या मार्गाने आला, ते पाहू.

रावणाची बहीण शूर्पणखा हिचे नाक-कान कापल्यावर ती जनस्थानातच आपले भाऊ खर-दुषणांकडे गेली व रामाचा सूड घेण्यास तिनं सांगितले. खर, दुषण व त्यांचे सहाय्यक यांना रामाने मारल्यावर शूर्पणखा लंकेला आपला भाऊ जो रावण याच्याकडे गेली व तिने त्याची खूप निर्भर्त्सना केली, "तू असला कसला राजा? (अध्याय ३१) माझी काय दशा झाली, ते बघ. जनस्थानात असलेले तुझे सर्व भाऊ मारले गेले आहेत व ह्यातली तुला

काही बातमी नसावी इतके तुझे हेर गाफील आहेत." हे ऐकल्यावर रावण ताबडतोब आपल्या पागेमध्ये गेला व त्याने सूताला रथ जोडावयास सांगितला. उत्तम खेचरे लावलेला रथ सूताने तयार केला व रावण त्यात बसून निघाला.

रावण रथात बसल्यावर त्याला समुद्राच्या पलीकडील तीर, तिथल्या नावा, मोठमोठाले प्रासाद दिसत होते, असे वर्णन आहे. रावणाने समुद्र ओलांडला व तो मारीचाश्रमाला आला. म्हणजे रावणाने ओलांडलेला "समुद्र" रथातून ओलांडण्यासारखा होता. मारीचाश्रम कोठे होता? ह्या समुद्राकाठीचा! हा समुद्र किंवा पाणथळ प्रदेश दुस-याच एका गोष्टीत महाभारतामध्ये उल्लेखिलेला आहे. महाभारताच्या आदिपर्वाच्या २५ व २६ या अध्यायांमध्ये गरुडाने "एक मोठी वृक्षशाखा कोठे टाकू?" असे आपला बाप जो काश्यपऋषी याला विचारिले. "ब्राह्मण नसलेल्या अशा एका देशाचे नाव मला सांगा." काश्यपाने एक प्रदेश सांगितला. तेथे गरुडाने फांदी टाकली, असे वर्णन आहे. तो पर्वत कुठे असावा, हे मात्र घडसे कळत नाही. कोठेतरी उत्तरेस असावा असे वाटते. त्या पर्वतावरून गरुडाने उडी मारली व स्वर्गात जाऊन अमृतकुंभ आणला, असे वर्णन आहे. रामायणामध्ये मारीचाश्रमाचे वर्णन देताना ह्याच महावृक्षाची शाखा जेथे पडली व जेथून अमृत आणायला गरुड गेला ते स्थान, असे म्हटले आहे. ह्यावरून हे स्थान कोठेतरी उत्तरेकडे असावे, असे वाटते. मारीच व रावण रथात बसून जनस्थानात गेले. त्यांनी वाटेत नाना नगरे व राष्ट्रे पाहिली (३.४०.८) असे वर्णन आहे. पण ते बरोबर वाटत नाही. मारीचाश्रमाहून निघून ते त्याच दिवशी, कदाचित एकदोन दिवसात, जनस्थानात गेले असावेत. हा सर्व प्रवास रथात बसूनच झाला. म्हणजे रावणाची लंका जनस्थानापासून फार लांब नसावी, असे वाटते.

राम सीतेला शोधीत शोधीत साधारणपणे पश्चिमेकडे व दक्षिणेकडे जात होता. वाटेमध्ये त्याला निरनिराळे आश्रम व पर्वत लागले. पण त्याने गोदावरी नदी ओलांडली, असे कुठेच वर्णन नाही. रावणानेही ही गोदावरी नदी ओलांडल्याचा उल्लेख नाही. वानर जेव्हा दक्षिण दिशेला सीता शोधावयास गेले, तेव्हाही गोदावरीचा उल्लेख कुठे नाही. दक्षिण दिशेला ते विंध्याच्या अरण्यातून हिंडत होते (४.४८.१५).

तेथे हिंडता-हिंडता त्यांना एक मोठी गुहा (४.४९.७ महाबिलम्) दिसली. तीत ते महिनाभर अडकून पडले. त्या बिळातून स्वयंप्रभा नावाच्या बाईने त्यांची सुटका केली. "डोळे मिटून घ्या, मी तुम्हाला या गुहेबाहेर नेते," असे ती म्हणाली. गुहेबाहेर नेल्यावर त्यांना डोळे उघडायला सांगून तिने सांगितले, "हा विंध्य पर्वत. हे प्रस्त्रवण नावाचे शिखर, व खूप पाणी असलेला हा सागर" (४.५२.१२). वानर येथे विचार करीत बसलेले असताना संपाती नावाचा जटायूचा भाऊ त्यांना दिसला. तोही सांगतो की ह्या विंध्याच्या शेजारी सागर आहे. तो ओलांडला की, त्रिकूट नावाचा पर्वत आहे. तेथेच एका शिखरावर लंका नावाची राक्षसाची राजधानी आहे. रावण कोठच्या मार्गाने गेला, त्या मार्गाचेही वर्णन संपातीने केले. संपातीचा मुलगा सुपाश्च म्हणून होता. तो विंध्य पर्वताच्या महेंद्र नावाच्या शिखराशी एक पलीकडे जायला अरुन्द मार्ग होता, तेथे उभा होता. ह्या मार्गाला महेन्द्रद्वार असे नाव दिले आहे. (४.५८.१३). ह्याच ठिकाणाहून एक नदी वाहत होती. तिथे पलीकडे समुद्र होता. ह्या दारातून जायला एक अगदी अरुंद रस्ता होता. त्या रस्त्यावर द्वार रोखून सुपाश्च उभा असता त्याला एक प्रचंड काळाकभिन्न पुरुष एका बाईला धरून नेताना दिसला. "कृपा करून मला रस्ता दे" असे त्या पुरुषाने म्हटल्यावर सुपाश्च बाजूला झाला व त्याने रस्ता दिला. हाच पुरुष रावण व ती बाई मैथिली सीता असावी, असे संपाती म्हणाला. संपातीने त्यांना महेंद्र-पर्वताचा मार्ग दाखविला. तेथून 'ती पाहा लंका' म्हणून लंकाही दाखविली. अगस्त्याश्रम गोदावरीजवळ नसून कोठेतरी विंध्यात होता, असे महाभारतात वर्णन आहे (३.४८.१५). प्रो. शैजवलकर ह्यांनी तो बुंदेलखंडातील कालंजर पर्वताशेजारी असावा, असे म्हटले आहे. किष्किंधाकांडाचे संपादक प्रो. मांकड आपल्या प्रस्तावनेत हा सर्व मार्ग देतात. दक्षिणेकडील पी. एस. अय्यर ह्या संशोधकाने 'रामायण अँड लंका' असे पुस्तक लिहिले आहे. त्यामध्येही ह्या सर्व गोष्टींचा उल्लेख केलेला आहे. ह्या गृहस्थांनी हिंदुस्थानचा नकाशा हाती घेऊन वर दर्शविलेली सर्व स्थाने शोधून काढण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांनी ही लंका नर्मदेच्या उत्तरेलाच आहे, असे ठरविले आहे.

पंपा विंध्य पर्वतात आहे, असा उल्लेख बाणाच्या कादंबरीत आहे. कादंबरीतील पोपट "मी विंध्याच्या अरण्यात पंपेशेजारी जन्मलो." असे म्हणतो. पुराणामध्येही किष्किंधा हे स्थान विंध्यातच दशार्ण, भोज, विदिशा वगैरेजवळ आहे, असे म्हटले आहे (भारत-वर्ष: करफेल पृ.४८) कलकीपुराणामध्ये सिंहलद्वीप रेवा ऊर्फ नर्मदेच्या जवळपास कोठेतरी आहे, असे दिले आहे. तेथील राजकन्येला नर्मदा नदीवरील वा-याने त्रास होत होता असे दिले आहे. त्याचप्रमाणे सिंहलद्वीपाच्या राजकन्येने वरण्यास आलेल्या ब-याच राजपुत्रांना स्त्रीरूप दिले होते. त्या राजपुत्रांनी नर्मदेत स्नान केल्यावर त्यांना पुरुषरूपाची प्राप्ती झाली, असे म्हटले आहे. म्हणजे एके काळी सर्व रामायणकथा नर्मदेच्या उत्तरेस विंध्याच्या परिसरात झाली, असे दिसते.

श्री. अय्यर व प्रो. मांकड यांच्या मताप्रमाणे लंका कोठे असावी, हे खाली दिले आहे - विंध्य पर्वतात कैमूर व भंडर अशा दोन श्रेणी आहेत. ह्या श्रेणींत वानर सीतेला शोधित होते. तिच्या आसपास ऋक्षपर्वत, माल्यवान पर्वत असावेत. कैमूर पर्वत सध्या कटांगी नावाच्या गावाजवळ उतरतो व संपतो. येथेच वानरांची व संपातीची भेट झाली असावी. येथून उत्तरेकडे दीड मैलावर कटाव (खिंड) नावाचे एक ठिकाण आहे. श्री. अय्यर म्हणतात की, तेच महेंद्रद्वार असावे. कैर नदी ह्या ठिकाणी पश्चिमेकडून पूर्वेकडे वाहते. तिच्या प्रवाहामुळेच येथे खिंड निर्माण झाली आहे. ह्या खिंडीतून जायला अतिशय अरुंद रस्ता आहे. ह्याच रस्त्याने रावण सीतेला घेऊन गेला असावा. कटावहून पूर्वेकडे गेल्यावर थोड्याच अंतरावर एक टेकडी आहे. तिलाच हल्ली 'मंदरा' म्हणतात. मंदरा हे महेन्द्रक या संस्कृत शब्दाचे प्राकृत रूप आहे. कैमूरश्रेणीत कंडव नावाची एक नदी आहे. ह्या नदीला हिरण नावाची दुसरी नदी मिळते. जबलपूरच्या उत्तरेला सुमारे १८ मैलांवर ह्या नद्या इंद्राणा नावाच्या एका खेड्याच्या भोवतालून जातात. इंद्राणाच्या दक्षिणेला हिरण नदीवर सिंधलदीव म्हणून एक खेडे आहे. इंद्राणाच्या आसपास ब-याचशा टेकड्या आहेत. इंद्राणाच्या शेजारीच टिकुडी नावाचे एक खेडे आहे. वर दिलेली मंदरा नावांची टेकडी इंद्राणापासून सुमारे १११॥ मैल आहे. इंद्राणा सखल भागात वसलेले असल्यामुळे मंदरापासून इंद्राणापर्यन्तचा भाग पावसाळ्यात पाण्याने भरलेला असतो. म्हणजे येथे १०-११ मैलांचा एक जलसंचय होतो.

॥ संस्कृती ॥

हा जलसंचय कोठेही अतिशय खोल नाही. रावणाचा रथ जटायून मोडल्यावर रावण सीतेला घेऊन गेला, असे सुपाश्वाच्या वर्णनावरून दिसते. तो आकाशमार्गे गेला वगैरे भाग अतिशयोक्त, काव्यमय किंवा मागाहून घुसडलेला असावा. राम वानरसेना घेऊन 'समुद्र'तीरी आला. तेव्हा तोही म्हणतो की, सर्व वानर पायी पायी दुस-या तीराला पोहोचतील (६.२२.३). नलाने सेतू बांधला त्यासाठी त्याने दगड आणि झाडे (६.२२.५४.६७)ह्यांचा उपयोग केला. म्हणजे जेथे जेथे पाणी जरा खोल होते तेथे तेथे दगड आणि लाकडे टाकून तात्पुरता मार्ग तयार केला.

ह्या वरील तर्काला पोषक असे आणखी एक दोन मुद्दे आहेत. कालिदासाच्या वेळी लंका म्हणजे सध्या ज्याला लंका म्हणतात ते असे लोक निश्चित धरून चालत होते. रघुवंशातील तेरावा सर्ग वाचताना तीच लंका कालिदास धरून चाललेला आहे, पण विमान लंकेहून अयोध्येपर्यंत जाताना ज्या मार्गाचे वर्णन केले आहे, तो मात्र जरा विचार करायला लावण्यासारखा आहे. पहिले १६ श्लोक समुद्राचे वर्णन आहे. नंतर दोन लोक किना-याचे वर्णन आहे. त्या नंतर कुठच्याच दक्षिण भूभागाचे वर्णन येत नाही. एकदम २२ व्या श्लोकात जनस्थानाचा उल्लेख आहे. नंतर माल्यवान पर्वताचा; नंतर पंपासरोवराचा, त्यानंतर गोदावरी नदीतून उठलेल्या सारसपक्षांचा आणि पंचवटीचा. ह्यापुढे ओळीने अगस्त्याश्रम, पंचाप्सरस सरोवर, नंतर सुतीक्ष्ण, नंतर शरभंगाचा आश्रम, नंतर चित्रकूट, त्याच्याभोवताली वाहणारी मंदाकिनी नदी, नंतर अत्रीचा आश्रम, मग गंगायमुनांचा संगम आणि त्यापुढे शरयू नदी व अयोध्या. राम ज्या क्रमाने दंडकारण्यात पोहोचला, त्याच्या बरोबर उलट क्रमानेच हे वर्णन केलेले आहे. जनस्थान व माल्यवान यांचा उल्लेख पंपेच्या आधी आहे. माल्यवान-पर्वत व गोदावरी ही परस्परांपासून किती दूर होती, ह्याचा मात्र काहीच बोध होत नाही. रामायणातही पंपेचा उल्लेख येतो तो सीताहरणानंतर. पण ते स्थान गोदावरीच्या दक्षिणेला का उत्तरेला, हे मात्र कळत नाही.

डॉ. व्ही. एम. कुलकर्णी ह्यांनी जैन रामायणावरती बडोद्याच्या 'जर्नल ऑफ ओरिएन्टल इन्स्टिट्यूट' मध्ये १९५९-६० मध्ये दोन लेख लिहिले आहेत. जैन महाराष्ट्री भाषेत विमलसूरी नावाच्या कवीने 'पउमचरिय' नावाचे रामचरित्र लिहिले आहे. हा ग्रंथ सुमारे ख्रिस्त-शतक दुसरे या काळात लिहिला असावा, असे दिसते. पण ज्याप्रमाणे कृष्णकथा जैनांच्या पवित्र धार्मिक ग्रंथाचा भाग समजली जाते, त्याप्रमाणे रामचरित्र समजले जात नाही. रामचरित्रावर जैनांनी पुष्कळच वाङ्मय लिहिलेले आहे. १०-१२ कवींनी रामकथा लिहिलेली आहे. ह्या सर्व कथांतून राम, सीता, दशरथ, भरत वगैरे सर्व मंडळी जिनोपासक होती, असे दाखविले आहे. विमलसूरी कथेच्या आरंभी असे सांगतां की, ही कथा गुरुपरंपरेने आपल्याला प्राप्त झालेली आहे. माझ्यापुढे गुरुकडून आलेली एक नामावली आहे (नामावलियनिबध्दम् आयरियपरांपरागयं सर्व वोच्छामि पउमचरियंम). अशा त-हेचे नामावलीचे श्लोक व त्या श्लोकात साररूपाने सांगितलेल्या कथा जैन वाङ्मयात आहेत. त्यांना 'उवएसमालाकहा' (उपदेशमालाकथा) असे म्हणतात. अशाच त-हेच्या नामावलीवरून सूरीने आपले रामायण रचिले असे त्याचे म्हणणे आहे. डॉ. कुलकर्ण्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे विमलसूरीच्या पुढे ख्रिस्तपूर्व तिस-या शतकात रचिलेले मूळ वाल्मीकि - रामायण होते. त्यांनी वाल्मीकि - रामायणातील व पउमचरियातील साम्यस्थळे दाखविली आहेत. रामकथा, सीताकथा व रावणकथा लोकगीतांच्या रूपाने प्रसृत होत्या व कुशीलव नावाचे गायक त्या कथा रस्तोरस्ती गात असत, असेही दिसते. वाल्मीकीच्या रामायणात व पउमचरियात जी साम्यस्थळे आहेत, ती ह्या मूळच्या लोकागीतामध्येही असतील. काही साम्य नसलेली जी स्थळे आहेत, ती ह्या मूळच्या लोकागीतामध्येही असतील. काही साम्य नसलेली जी स्थळे आहेत, ती जैनधर्माचा प्रसार करण्याच्या पद्धतीने उघडउघड लिहिलेली आहेत. पण काही स्थळे अशी आहेत की, ती वाल्मीकि - रामायणाशी जुळत नाहीत; ती का जुळत नाहीत, ह्याचा उलगडा होत नाही.

ह्या स्थळांपैकी रामाच्या दक्षिणेकडील प्रवासाचे वर्णन हे एक होय. वर्णनात राम प्रयागहून निघाला, तो निरनिराळ्या ऋषींच्या आश्रमांवरून नर्मदेला पोहोचला, असे म्हटले आहे. त्याचप्रमाणे पयुष्णी म्हणजे पूर्णा-

तापी नदीचाही उल्लेख आहे. म्हणजे राम दक्षिणेकडे गेला, तो मार्ग वाल्मीकिच्या रामायणाहून भिन्न असा दिला आहे. विमलसुरीनंतर दोन तीन शतकांनी कालिदास झाला, तेव्हा सध्याच्या संशोधित आवृत्तीमध्ये दिलेला मार्ग रामायणात होता, असे दिसते. तोपर्यंत भारताच्या दक्षिण टोकाला असलेले लंकाद्वीपही लोकांना माहीत झाले होते. इतके असून रामायणात काय किंवा रघुवंशात काय, लंका ते विंध्य येथपर्यंतच्या भूभागाचे वर्णनच येत नाही. तेथपर्यंतचे वर्णन मात्र अगदी काटेकोरपणे आलेले आहे. लोकगीतांत असलेल्या रामायणात राम दक्षिणेकडे गेला, ह्यापेक्षा कदाचित जास्त काही नसेलच. दक्षिणेचे मार्गही निराळे होते, विमलसुरीने त्यातला एक मार्ग दिला. म्हणजे विमलसुरीपर्यंतच्या काळात राम कुठच्या मार्गाने गेला, हे सर्वमान्य झालेले नव्हते.

ह्या सगळ्या विवेचनावरून असे वाटते की, रामकथेतील प्रसंग शरयू नदीपासून मध्य प्रदेशाच्या मध्यापर्यंत घडलेले असावेत. पुढे कधीतरी पहिल्यांदा गोदावरी नदी व मागून सध्याची लंका त्यामध्ये शिरली. हा प्रकार कालिदासाच्या वेळेपर्यंत झाला पण तरीही किष्किंधा म्हणजे तुंगभद्रेच्या तीरावरील हल्लीचे हंपी हे समीकरण ब-याच मागाहून झालेले दिसते. ते कधी झाले, ह्याचा शोध करणे भारताच्या इतिहासाच्या दृष्टीने फार उपयुक्त होईल. कालिदासाच्या काव्यावरून (मेघदूत) राम सध्यांच्या नागपूरच्या आसपास दक्षिणेकडे उतरला असे दिसते. किष्किंधा कृष्णेच्याही दक्षिणेला व राम पूर्वच्या रस्त्याने न जाता नाशिकला आला ही कथा, हे दोनही भाग फार उत्तरकालीन असावेत, असे वाटते.

सध्याची संशोधित आवृत्ती बाराव्या शतकाची आहे. त्यात ही किष्किंधा कोटे, ह्याचा पत्ता लागत नाही. हा म्हणजे उत्तरकाल बाराव्या शतकापुढचा होता, असे समजण्यास हरकत नाही.

भवभूतीच्या उत्तर राम चरितात व रामायणाच्या उत्तरकांडात राम परत एकदा दक्षिणेला गेल्याचे वर्णन आहे; पण संबंध उत्तरकांडच प्रक्षिप्त मानिल्यामुळे गंगापार होऊन दक्षिणेकडे जाण्याचा तो प्रसंग वरच्या वृत्तांततून गाळलेला आहे.



सहा

सीता

सीता. एक स्वप्न, एक शल्य. किती जुने? आठवते तेव्हापासूनचे. समोर रामविजयाची पोथी मी अक्षरे लावून - लावून मोठ्याने वाचते आहे. आई अर्थ सांगते आहे. पोथीतून कुठचा कथाभाग मनात रुजला, ते काही आठवत नाही. फक्त एक पंचंड पुस्तक, त्यातील मोठी अक्षरे आणि दर अध्यायाच्या आरंभीचे पानभर चित्र एवढे आठवते. पहिल्याने सीता हे नाव वाचले आणि ह्या-ना-त्या निमित्ताने ते सारखे आजही माझा पाठपुरावा करीत आहे.

माझ्या आजीचा आवाज गीड नव्हता, पण तिची गाणी फार गोड. ती सीता-सैंवर म्हणायची, "कोण तूझ्या मनात येतो सांगे गो सीते ।....बाई तो काय नव्हे ग....."

मला ते गाणं पाठ म्हणता आलं नाही, व नंतर पुढे कुठे आढळलेही नाही. पुण्याला कोणीतरी 'राघव कोमलतनू गडे ग राघव कोमलतनू । कमलपृष्ठसम...हे शिवधनू' हे गाणे म्हणायचे.

विठोबा- अण्णांचे असावे की काय, असे वाटते, पण तेही संबंध कुठे सापडले नाही.

लहानपणीच्या गाण्याचाच आशय शाळेत वामन-पंडितांनी ऐकविला. परत सीतास्वयंवर, परत रावणाची फजिती. 'हळुहळु अमलांगी गोरटी राजबाळी, जवळजवळ आली डोलते घोसबाळी' हे सीतेचे वर्णन. जुन्या आठवणींना उजाळा मिळाला.

हे होते आहे तो संस्कृत सुरू झालेले. वाल्मीकि-रामायणातले श्लोक, नंतर कालिदास, नंतर भवभूतीचे उत्तररामचरित. शिकवायला एक असामान्य

गुरुजी मिळाले. उत्तर रामचरित वाचताना आम्ही मान डोलविली किंवा प्रशंसा केली, की त्यांनी म्हणावे, "हे नाटक तुम्हाला आत्ता नाही कळणार. आणखी दोनदा वाचावे लागेल." आम्ही म्हटले, "वाचू की परत," म्हणजे त्यांनी म्हणावे, "तसे नाही. शब्दाचा अर्थ तुम्हाला कळला आहे, पण एकाएका श्लोकाचा अर्थ किंवा नाटकाचा अर्थ कळायचा नाही. लग्न झाले, की एकदा हे नाटक वाचा; मग मुलं झाली, म्हणजे परत हे नाटक वाचा. मग तुम्हाला त्याचा अर्थ कळेल."

माझी पिढी स्त्रियांच्या हक्कांबद्दल फार जागरूक. त्यामुळे सीता त्यागाबद्दल किती वादविवाद माजत! जणू काय ती आमच्यातलीच एक आहे, इतक्या आपुलकीने आम्ही रामावर जळत असू.

पुढे प्राकृत अभ्यास करिताना 'पऊमचरिय' वाचले. त्यात रामाचीच गोष्ट आहे. सीता शेवटी केशलोच करून प्रव्रज्या घेते, असे दाखविले आहे. कशी फजिती झाली रामाची, म्हणून एक क्षणभर वाटले. पण भर सभेत मुठीमुठींनी स्वतःचे केस उपटणा-या सीतेचे चित्र मनाला पटले नाही. सीतेचे अंतःकरणातील चित्र असे आक्रस्ताळेपणाचे नव्हते; असे उद्वेगकारकही नव्हते.

"बाई माझे लाडके सिताबाई । बाळपणीचे कौतुक वदू काई ॥"

मी आपले कान टवकारले. अतिशय गोड गळ्याने, शुद्ध, स्पष्ट, रेखीव कोणीतरी म्हणत होते, - मामंजीच ते. गळ्याचे व वाणीचे इतके गुण दुस-या कोणाचे मला माहित नाहीत. मी हातातले काम टाकून त्यांच्या खोलीशी गेले. धाकट्या नातीला पुढ्यात बसवून आजोबा तिला श्लोक शिकवीत होते. अभावितपणे माझ्या तोंडून आपल्याशीच शब्द निघाले - "प्रतनुविरलैः प्रान्तोन्मीलन्मनोहरकुन्तलैः "आजोबा शिकवीत असलेला मराठी श्लोक भवभूतीचे भाषांतर का? कोणी केले? परशुरामपंत गोडबोल्यांचा तर हा श्लोक नसेल? आजोबांनाही आठवेना व मला कळलेच नाही.

आज आयुष्याच्या उतरणीवर रामायणाची संशोधित आवृत्ती हाती आली. संबंध आवृत्ती पुरी व्हायला अजून वर्ष-दोन-वर्ष तरी हवीत. युद्धकाण्डाचा

शेवटचा भाग व संबंध उत्तरकांड संशोधित होत आहे अजून. पण झालेली काण्डे व त्याच्या प्रस्तावना वाचताना लहानपणापासून बाळगलेल्या कल्पना धडाधड कोसळत होत्या. युद्धानंतर लंकेत सीतेने अग्निदिव्य केले, हे प्रकरणच नव्या आवृत्तीत प्रक्षिप्त - मागाहून घुसडलेले म्हणून-नाही ! संबंध उत्तरकाण्डही प्रक्षिप्तच आहे, असे सर्व विद्वान संशोधक म्हणत आहेत. रामायण वाचले व माझीही उत्तरकाण्डाच्या प्रक्षिप्तपणाबद्दल मनोमन खात्री झाली. रामाने सीतेचा त्याग केला, ही गोष्टच झाली नाही. म्हणजे एक जुने शल्य अगदी कायम नाहीसे झाले. खरोखर मला आनंद व्हावयास पाहिजे होता. पण तसे झाले नाही. त्या शल्याबरोबर स्वप्नही नाहीसे व्हावयाला घातले. सीता हे स्वप्न आणि सीता हे शल्य एकमेकांशी इतकी निगडित आहेत की, एक गेले की दुसरे राहतच नाही. नव-याबरोबर कष्ट व वनवास भोगणा-या बाया आपल्या कथांतून इतक्या आहेत की, सीतेचे त्याबद्दल विशेष कौतुक होण्याचे कारण नाही. सीता आठवते ती रम्य, स्वप्नमय, धुंद वनवासामुळे. पण त्यापेक्षाही तीव्रपणे जाणवते, खुपत राहते, ती तिच्यावरील शेवटच्या प्रसंगाने. तो गेला की उरलेल्या सीतेला मनात टिकून राहायला कारणच राहत नाही. ज्या कवीने सीतेला दिव्य करावयास लाविले, त्याच्या मनात उद्देश होता रामाच्या स्वभावाच्या आणखी एका - त्याच्या मनाने अलौकिक - पैलूचे दर्शन घडवावे हा. पण झाले भलतेच. त्या एका प्रसंगाने रामचरित्रावर नसलेला डाग उत्पन्न झाला आणि विशेष व्यक्तिमत्व नसलेल्या सीतेच्या चरित्राला विलक्षण धार चढली. शेवटच्या प्रसंगाने तिचे चरित्र आद्यन्त लोकविलक्षण झाले.

सीतेला कोणी जन्माला घातले नाही. तिचा गर्भभार कोणी वाहिला नाही. कोणाला तिच्यापायी डोहाळे झाले नाहीत. यज्ञाची तयारी चालली होती. लोक जमले होते. भुईतून नांगराचा फाळ आला, त्याबरोबर ती वर आली. तिच्या गो-या बाळ-अंगाला मातीचे कण चिकटले होते, असे रामायणात वर्णन आहे. तशीच ती गेली. सभा भरली होती; हजारो लोक जमले होते. धरणीने तिला पोटात घेतले. ती गेली, ती आपली झाली नि गेली. एखादे अघटित घडते ना त्याप्रमाणे. ती जन्मली नाही नि मेलीही नाही.

सीतेच्या लग्नाची कितीतरी गाणी आहेत; काव्ये आहेत. राजे कसे जमले होते, रावणाला धनुष्य न पेलल्यामळे तो कसा पडला, व शेवटी धनुर्भंग करून माळ रामाच्या गळ्यात कशी पडली, ही वर्णने संस्कृत व मराठी कवींनी केली आहेत. पण आताच्या संशोधित आवृत्तीत त्याला काही आधार नाही. जो धनुष्य वाकवील, त्याला मुलगी देण्याचा पण ऐकून पुष्कळ राजे आले व निराश होऊन परत गेले. ह्या निराश झालेल्या सर्व राजांनी मिळून मिथिलेवर स्वारी केली. जनकाचा पराभव व्हावयाचा पण देवांच्या मदतीने तो वाचला अशी हकीकत आहे. विश्वामित्र रामलक्ष्मणांना घेऊन जनकाच्या यज्ञाला आले, तेव्हा ही हकीकत जनकाने त्यांना स्वतः सांगितली, हे विलक्षण धनुष्य आहे तरी काय ते रामाला दाखवावे, असे विश्वामित्रांनी सांगितल्यावरून धनुष्य असलेली लोखंडी पेटी गाड्यावर घालून खूपशा माणसांनी ओढीत आणली, रामाने पेटी उघडली; आतले धनुष्य उचलले; दोरी चढवली; बाण लावला आणि ओढला, एवढ्यात धनुष्य मोडले. पण जनकाचा पण पुरा झाला होता. त्याने सीता रामाला द्यायची ठरवून दशरथाला बोलावण्याचे ठरविले. पण पुरा झाला. एवढीच एक गोष्ट शिल्लक उरते. देशोदेशींचे राजे सभोवर बसले आहेत व मधे धनुष्य ठेवले आहे, असा स्वयंवर मंडपाचा देखावा राहत नाही.

लग्न झाले, तेव्हा राम जेमतेम सोळा वर्षांचा होता. सीता चौदाची असावी, असे अनसूयेजळ तिनेच केलेल्या वर्णनावरून वाटते. लग्नानंतर दोन वर्षे ती रामाबरोबर स्वतंत्र राजवाड्यात अयोध्येला राहिली. दशरथाच्या जितक्या राण्या, तितके राजवाडे असावे, असे दिसते. कारण अयोध्याकांडात राज्याभिषेकाच्या आदल्या दिवसाचे व नंतरच्या दिवसांची जी वर्णने आहेत, त्यावरून रथात बसून ह्या राजवाड्यातून इकडून तिकडे माणसे गेल्याची वर्णने आहेत. म्हणजे राम आणि सीता ही काहीशा स्वतंत्रपणे आपल्या स्वतःच्या प्रासादात राहत होती, असे दिसते. वनवासात जातानाचे दोन प्रसंग आठवणीत येतात. दशरथाने कैकेयीला काय वचन दिले, हे कळल्यावर राम कैकेयीच्या वाड्यात दशरथाला भेटायला येतो, त्या वेळी सीताही

त्याच्याबरोबर होती. कैकेयीने तेथे स्वतः वल्कले आणून दिली. रामलक्ष्मण आपली रेशमी वस्त्रे फेडून ती वल्कले ल्याले. पण सीतेला वल्कल कसे नेसायचे ते कळेना. म्हणून ती शरमिंदी होऊन उभी असताना तिचे वल्कल घेऊन रामाने तिला रेशमी साडीवरून नेसविले, असे वर्णन आहे. दुसरा प्रसंग सीतेने नव-याचे व सासूचे मन वळवून वनवासाला जायची परवानगी मिळविली तो. सीतेच्या तोंडचे श्लोक बायकांनी कसे वागावे ह्याबद्दलच्या कित्यात घालून फ्रेम करण्यासारखे आहेत.

वनात आल्यावर तिचे ठिकठिकाणी कौतुकच झाले. एका स्थळावरून दुस-या स्थळाकडे जायला तिला पायी चालावे लागत होते. ह्यापेक्षा जास्ती कष्ट तिला पडले, असे दिसत नाही. राक्षस वगैरे आले की, रामाने त्यांच्याशी लढून त्यांचा नाश करायचा व लक्ष्मणाने सीतेला सांभाळायची. ह्याउलट झोपडी बांधणे, पाणी भरून आणणे वगैरे कामेही लक्ष्मण करित होता, असे दिसते. ह्या चाकरासारखे वागण्यामुळेच की काय, सीता लक्ष्मणाला दुरुत्तरे बोलू शकली. प्रसंग होता मारीच-वधाचा. ह्या मायावी राक्षसाने मरताना 'हा लक्ष्मणा ! हा सीते !' असा घोष केल्यामुळे रामच घायाळ होऊन पडला, असे सीतेला वाटले. रामाचा आक्रोश ऐकून सीतेने लक्ष्मणाला रामाकडे जावयास सांगितले. "रामाच्या केसाला कोणी हात लावणे शक्य नाही; हा प्रकार राक्षसी मायेचाच असणार" असे लक्ष्मणाने सीतेला सांगितले. 'मी ह्या कानांनी रामाचा शब्द ऐकला, ते खोटे कसे असणार? -म्हणून "तुझा माझ्यावर डोळा आहे, भरताचा हेर म्हणूनच तू आमच्याबरोबर आलेला दिसतोस." अशा त-हेचे त्याला लागेल असे शब्द सीता बोलली. संबंध जन्मात तेढे आणि दुष्टपणाचे ती बोलली ते एवढेच. आणि त्याचे प्रायश्चित्तही तिला कितीतरी पट भोगावे लागले. रावणाने तिला हिरावून नेले, अशोकवनात तिचा छळ केला, एवढेच दुःख ह्या उतावीळ बोलण्याने तिला भोगावे लागले असे नाही, तर रामाकडून तिचा त्याग हेसुद्धा ह्या बोलण्याचेच फळ म्हणावे लागेल.

नंतर सीता जी आपल्याला दिसते ती रावणाच्या अशोकवनात. एका शिंशपा (?) वृक्षाखाली बसलेली. तिचे वर्णन फार करुण आहे. विशेषतः रावण तिला भेटायला आला असताना एका हाताने आपले ऊर झाकणारी, एका हाताने आपले उदर लपविणारी, सगळे अंग संकोचून घेणारी अशी सीता व तिच्याकडे पाहणारा रावण ह्यांचे चित्र मनात फार वेळ घोळते. शेवटी हनुमानाची भेट झाल्यावर तिने रामाला निर्वाणीचा निरोप पाठविला, 'सुटका करावयाची तर एका महिन्यात कर; नाही तर मी मेले,' असा.

रावणाचा युद्धात पराभव झाला, आणि सीतेला अशोकवनातून आणण्यात आले. मी लहानपणी वाचलेल्या रामायणात पुढीलप्रमाणे वर्णन आहे. राम सीतेला म्हणतो, "तुला हरून नेण्यामध्ये रावणाने माझा अपमान केला होता. त्याचा वचपा काढण्यासाठी मी रावणाला मारले. तुझ्या आशेने नव्हे." सीतेच्या ख-या विटंबनेला येथूनच सुरुवात झाली, शत्रूने पळवून नेणे ही गोष्ट क्षत्रिय-स्त्रियांना ऐकून तरी माहितीची होती. पण ज्याच्यावर प्राणापलीकडे प्रेम केले, ज्याच्याशी इमान राखून शत्रूला दोन हात दूर ठेविले, तो नवराच अशा प्रकारची शंका घेतो ह्याहून दुसरे दुःख काय? सीता चितेवर स्वतःला जाळून घेणार, तोच अग्निदेव शांत झाले. त्यांनी तिला हाती धरून ती शुद्ध आहे, असे सर्वांच्या देखत सांगून रामाच्या अधीन केले. हा अग्निशुद्धीचा प्रकार व ही सीतेची विटंबना संशोधित आवृत्तीत नाही म्हणतात. संशोधित आवृत्ती अजून तेथपर्यंत आली नाही. त्याप्रमाणे महाभारतात सांगितलेल्या रामकथेमध्येही हे प्रकरण नाही.

सर्वजण अयोध्येला परत आले व राम राज्य करू लागला. ह्या वेळेला राम बत्तीस वर्षांचा असावा. सीता तीस वर्षांची असावी. सर्व सुरळीत चालले होते. सीतेला दिवस गेले होते. व तिने परत एकदा वनात जावे, अशी आपली इच्छा व्यक्त केली होती. त्याच दिवशी रामाला त्याच्या गुप्त हेरांकडून असे कळले की, कुणी क्षुद्र प्रजाजन सीता रावणाकडे राहिल्यावरही रामाने तिचा स्वीकार केला म्हणून हेटाळणीने बोलतात. एवढासुद्धा लोकप्रवाद नको, असे वाटणा-या रामाने दुस-या दिवशी सीतेला न कळविता वनात नेऊन सोडले. हे क्रूर कर्म दुर्दैवाने लक्ष्मणालाच करावे लागले.

वाल्मीकीच्या आश्रमात सीता बाळंत होऊन सीतेला जुळे झाले व ही दोन्ही मुले आश्रमात वाढली. ज्या कवीने सीता त्यागाचा बनाव रचला त्याला पुढचा भागही रचणे क्रमप्राप्त होते. सीता समजा वनात मेली असती तर 'ही तुझी मुले, संभाळ' म्हणून त्यांना रामाच्या स्वाधीन करणे शक्य नव्हते. बीजक्षेत्रन्यायाने हे शक्य होते, असे महाभारत कथेवरून दिसते. पण रामायणाच्या प्रकृतीलाच मुळी तो न्याय पटणारा नाही. म्हणून सीतेची मुले रामाच्या बीजाची आहेत, हे सिद्ध करणे अत्यावश्यक होते. आता सीतेचे दिव्य फक्त तिच्यापुरतेच नव्हते-ते न करून रानात मरून जाणेही तिला शक्य नव्हते. कारण तिच्या शुद्धत्वाबरोबर मुलांचे औरसत्व सिद्ध होणार होते. रामाचे वारस म्हणून अयोध्येच्या सिंहासनावर त्यांचा हक्क प्रस्थापित होणार होता. किंबहुना, इमानी बायको म्हणून दिव्य करणे जेवढे आवश्यक होते, त्याहीपेक्षा आईचे एक शेवटचे कर्तव्य म्हणून ते आवश्यक झाले होते. ही गोष्टही जाहीरपणे मोठ्या जनसमुदायापुढे होणे आवश्यक होते.

ह्यानंतरचा प्रसंग पुष्कळच कवींनी रंगविला आहे. पण त्याचे कधी न पुसणारे चित्र कालिदासाने जे काढले आहे, तसे कोणालाच जमले नाही. तीन श्लोकांच्या आखूड सहा ओळीत एखाद्या क्षणचित्राप्रमाणे कालिदास हे चित्र उभे करतो. राम काय म्हणाला, सीतेने कसले भयंकर दिव्य केले, हे कळायच्या आतच हे वर्णन संपते. त्याच्या शब्दांतच ते देणे योग्य होईल.

वाक्मनः कर्मभिः पत्यौ व्यभिचारो यथा न मे ।

तथा विश्वम्भरे देवि मामन्तार्धातुमर्हसि ॥

तत्र नागफणेक्षिप्तसिंहासन निषेदुषी ।

समुद्ररशना साक्षात् प्रादुरासीद् वसुंधरा ॥

सा सीतामङ्कमारोप्य भर्तृ प्रणिहिते क्षणाम् ।

मा मेति व्याहरत्येव तस्मिन् पातालमभ्यगात् ॥

या ओळीचा स्वैर अनुवाद खालीलप्रमाणे-

मनोवाचाकृतीने ना पतिशी टळले जर ।

ओटीमध्यें मला घ्यावे माये विश्वंभरे तर ॥

॥ संस्कृती ॥

समुद्रांनी वेष्टिलेली नागासिंहासनी स्थित ।

साक्षातच वसुंधरा देवी प्रकटली तिथे ॥

पतीशी दृष्टी जडल्या सीतेला अंकि घेऊनी ।

‘नको, नको,’ म्हणे तों तों ती अंतर्धान पावली ॥

सीतेच्या संबंध आयुष्यात ती भूमिकन्या आहे, ह्या गोष्टीचे तिला कधी स्मरण झाले होते की नाही कोण जाणे ! इतर लोक ती गोष्ट पार विसरून गेले असतील. भूमी म्हणजे सगळ्यांच्या पायाखालची माती. पण ह्या वेळी, ह्या बिकट प्रसंगी तिला आपल्या आईची आठवण झाली ती विश्वंभरा म्हणून. पहिल्या श्लोकात कालिदासाने तिची प्रतिज्ञा व तिने आईला मारलेली हाक दिली आहे. लोकांच्या पायदळी असलेली भूमी किती ऐश्वर्ययुक्त आहे, म्हणजेच पर्यायाने सीतेचे माहेर किती श्रीमंत होते, ह्याचे वर्णन दुस-या श्लोकात नागफणीने उचलून धरलेली, सिंहासनावर बसलेली पृथ्वी कालिदासाने ज्या शब्दात वर्णिली आहे, तो शब्द तिच्या श्रीमंतीचा निर्देशक ‘वसुंधरा’ आहे. शेवटच्या श्लोकात पृथ्वी, राम व सीता अशा तिघांच्या कृती आहेत. लग्न झाल्या दिवसापासून रामाबद्दलची सीतेची वृत्ती “रूपी जडले लोचन, पायी स्थिरावले मन” अशी होती. ह्या वेळीही तिचे डोळे रामावर खिळलेले होते. तिला तशीच उचलून आईने मांडीवर घेतले. आणि राम ‘नको, नको,’ म्हणून ओरडतो आहे, तोच ती नाहीशी झाली. सीतेची प्रतिज्ञा कशा अंतिम स्वरूपाची होती हे रामाच्याही लक्षात आले नसणार. सीता शब्द उच्चारते काय व पाहता-पाहता धरणीच्या पोटात जाते काय, सर्वच अतर्क्य! राम सिंहासनावरून उठलेला असणार, हात उभारून ‘नको, नको,’ ओरडतो आहे व पुढे जाण्यासाठी त्याने एक पाऊल उचलले आहे, असे चित्र डोळ्यांपुढे उभे राहते. सीता नाहीशी झाल्यावर राम काळाठिक्कर पडला असेल. पण त्याहीपेक्षा राहून-राहून मनात येते की, ह्या क्षणीतरी रामाला समजले असेल का की, सहस्त्रशीर्ष सहस्त्रजिह्व अशा लोक नावाच्या विराटपुरुषाला संतुष्ट करणे अशक्य आहे? जो मनुष्य काही ध्येये उराशी बाळगून आयुष्याचा मार्ग चालतो, त्याला लोकानुरंजन हे ध्येय ठेवता येणे

शक्यच नाही. लोकानुरंजन-क्षणाक्षणाला मन बदलणा-या लोकांचे रंजन - हे राजकारणी पुरुषांच्या हातचे एक महाभयंकर साधन आहे. त्यामुळे मनुष्य अधिकार प्राप्त करून कुठच्याकुठे वर जाऊ शकतो, त्याचप्रमाणे हा प्रवाह विरुद्ध गेला तर सर्वस्वाला वंचित होऊन तो गर्तेत जाऊन पडण्याचीही शक्यता असते. लोकानुरंजन हे साध्य होऊच शकत नाही. ते सदैव एक साधनच राहते.

सीता गेली. कुशलवांना राज्य मिळाले. सीतेचा हा शेवटचा क्षण पतिभक्तीचा कळस म्हणावयाचा का मातृत्वाचा शुद्ध अविष्कार म्हणायचा?

-१९७०



सासवा सुना

महाभारतकाळी बायकांचे सर्व आयुष्य पुरुषांच्या अधीन असे. लहानपणी बापाच्या घरी लाडकी मुलगी म्हणून कौतुकही होई. त्याचप्रमाणे कोणाची, विशेषतः ब्राह्मणाची मर्जी संपादन करावयाची असली तर मुलगी त्याच्या शुश्रुषेला ठेवीत किंवा तिचे ब्राह्मणाबरोबर लग्न करून देत. ती वयात आली, म्हणजे शस्त्रविद्येत श्रेष्ठ ठरलेल्या मनुष्याशी तिचे लग्न होई, किंवा पैसे घेऊन तिचे लग्न होई किंवा तिला कोणी पळवून घेऊन जाऊ शकत असे. नव-याच्या घरी, समाजात तिला नव-याच्या दर्जाप्रमाणे मानमान्यता मिळे किंवा अपमान होई. ती राणी होऊ शके, ती दासी होऊ शके. तिला नव-याकडून मुले होत, त्याचप्रमाणे नव-याने नेमलेल्या पुरुषाबरोबर प्रजोत्पत्तीसाठी तिला संग करावा लागे. नवरा मेल्यानंतर तिला ब-याचदा सती जावे लागे. ती पुत्रवती असेल तर पुत्र ठेवील त्याप्रमाणे तिला रहावे लागे.

महाभारतातील कोणत्याही स्त्रीला हे जिणे चुकले नाही. बायका बायकांच्यात जो फरक पडला, तो नव-याच्या गुणामुळे. तरीही महाभारतातील काही स्त्रिया मनावर ठसा उमटवून जातात. त्याचे कारण ह्या पराधीन जिण्यात त्यांनी आपल्या नव-याचे व मुलांचे मन वळवण्याचा प्रयत्न केला, दुःखाच्या वेळेस त्यांनी शिव्याशाप दिले. पण तीन बायका मात्र अशा आहेत की, त्यांना मूकनायिकाच म्हणावे लागेल. त्या म्हणजे काली सत्यवती व तिच्या दोन सुना अंबिका आणि अंबालिका - काशीराजाच्या मुली. महाभारत हा इतिहास घडविण्यात त्यांचा वाटा दैवाच्या हातचे खेळणे ह्यापलीकडे नाही. त्यातल्या त्यात सत्यवतीच सर्वस्वी पराधीन आणि परतंत्र अशी वागली. तिच्या सुनांनी आयुष्यात एकदा तरी, चालले आहे त्याविरुद्ध आपली अनिच्छा नोंदविली.

सत्यवती एका कोळ्याची मुलगी. एका कथेत सांगितले आहे, की ही मुलगी राजाने कोळ्याला पाळायला दिली, ती अतिशय सुस्वरूप होती. कोळीराजाने (पुण्यसंचयार्थ?) गंगेवर एक नाव ठेवली होती. त्या नावेतून वाटसरुंना फुकट गंगापार केले जाई. नाव वल्हवायचे काम ह्या पाळलेल्या सुंदर सत्यवतीकडे होते. ह्या पुण्यकर्मात जे व्हायचे तेच झाले. एका ब्राह्मण तपस्व्याची नजर तिच्यावर खिळली. व तिला त्याच्या वासनेला बळी जावे लागले. ह्या प्रकरणी तिने प्रतिकार केला, किंवा त्या ब्राह्मणाने बलात्कार केला, असे वर्णन नाही. कोळ्याची मुलगी, म्हणजे कोळीराजाची मुलगी - असली, तरी ती जातीने हीन होती. ब्राह्मण आणि त्यातून तपस्वी-वरच्या दर्जाचा समजला जाई. ब्राह्मणाने काही मागितले, तर त्याला नाही म्हणू नये, असा सर्वत्र समजही होता. कदाचित त्यामुळे कोळी राजाच्या पुण्यसंचयात भरच पडली असेल. ह्या संबंधापासून दोन गोष्टी झाल्या. एक, सत्यवतीला एक मुलगा झाला. तो पितृसावर्णी म्हणून ब्राह्मण झाला. एक अतिशय विद्वान ऋषी म्हणून गणला गेला, आणि हाच महाभारताचे चरित्र-नायक जे पांडव त्यांचा आज्ञा झाला. ब्राह्मणाशी शरीरसंबंध झाल्यामुळे सत्यवतीच्या अंगाला माशाची घाण येत होती. ती नाहीशी होऊन एक प्रकारचा सुगंध येऊ लागला. ही झाली दुसरी गोष्ट.

काही वर्षे लोटली. सत्यवती फारच सुरेख दिसायला लागली. तिच्या अंगच्या सुगंधाची किर्तीही पसरली. ह्या सुमाराला ती पुष्कळ वर्षे पत्नीवियोग झालेल्या म्हाता-या शंतनूला दिसली व त्याचे मन तिच्यावर जडले. शंतनूला कुलशीलाची कधीच पर्वा नव्हती. त्याची पहिली बायको गंगा त्याला अशीच नदीकाठी भेटली होती. राजाने सत्यवतीला मागणी घातली, तेव्हा कोळ्याने सौद्याची भाषा केली. राजाला एकदम 'हो' म्हणवेना. तेव्हा युवराजाने स्वतः येऊन आपल्याला प्रतिज्ञेत बांधून घेऊन सौदा पुरा केला. सौद्याला अटी तीन होत्या: (१) सत्यवतीच्या पोटी येणारा मुलगा हस्तीनापुरच्या गादीवर बसावा, (२) युवराज देवव्रताने आपला राज्यावरील हक्क सोडावा व (३) युवराजाने आमरण अविवाहित राहावे. ह्या तिन्ही अटी पाळण्याची प्रतिज्ञा

करून देवव्रताने सत्यवतीचे आपला बाप शंतनू त्याच्याशी लग्न लावून दिले. एवढ्या महत्त्वाच्या वाटाघाटीत सत्यवतीने काहीही भाग घेतला नव्हता. सौदा बोलणारा तिचा बाप होता आणि तो मान्य करणारा भीष्म व शंतनू हे होते. "तुला म्हाता-या शंतनूशी लग्न करायचे आहे का? तुझ्या मुलांना गादी मिळावी, असे वाटते का?" असे तिला कोणीही विचारले नव्हते. तीन पुरुषांनी तिचे काय करायचे ते ठरविले.

लग्न झाल्यावर तिला दोन मुले झाली. आणि थोड्याच वर्षात तिचा म्हातारा नवराही मेला. दोन मुलांपैकी थोरला एका भांडणात मेला व दुसऱ्याला हस्तिनापूरचे राज्य मिळाले. हा मुलगा विचित्रवीर्य प्रकृतीने नाजूकच होता. त्याचे लग्न झाल्यावर तो १-२ वर्षातच क्षयाने निपुत्रिक वारला. बापाने तिच्या लग्नात केलेल्या सर्व सौद्यावर पाणी पडले. "भीष्मा, तू राजा हो, व लग्न कर" असे तिने आपल्या सावत्र मुलाला सांगितले. पण त्याने ते मानले नाही. शेवटी भीष्माच्या संमतीने तिने आपला कुवारपणाचा मुलगा जो व्यास, त्याला बोलाविले व राण्यांच्या ठिकाणी पुत्रोत्पत्ती करविली. थोरल्याला गादी मिळायची, तो जन्मांध होता. म्हणून धाकट्याला गादी मिळाली व पुढील कलहाची बीजे पेरली गेली.

थोरला नातू धृतराष्ट्र हस्तीनापुरात राहिला. त्याला खूप मुलगे झाले. धाकटा नातू पांडू राजा झाला. त्याला स्वतःला मुले होणे शक्य नव्हते, म्हणून त्याने दुसऱ्याकडून आपल्या राण्यांच्या ठायी पुत्रोत्पत्ती करविली. ही मुले लहान असताना पांडू मेला. माद्री सती गेली. त्या दोघांची प्रेते, कुंती व मुले ह्यांना बरोबर घेऊन रानातले ऋषी व ब्राह्मण हस्तीनापुरास आले व त्यांनी पांडूची पोरकी मुले व पांडूची बायको कुंती यांना भीष्माच्या स्वाधीन केले. पांडूचे मर्तिक राजाला साजेशा इतमामाने झाले. ह्या दुखवट्यातच व्यास आपल्या आईकडे आला व त्याने सांगितले की, "बाई ग, पुढचे भविष्य बरे दिसत नाही. भाऊबंदकीत कुळ नष्ट होण्याचा संभव आहे. पुष्कळ पाहिलेस व पुष्कळ भोगलेस. आता राजवाड्यात राहू नकोस. सुनांना घेऊन वनवासात जा." जन्मभर घरचे पुरुष सांगतील, त्याप्रमाणे वागणा-या सत्यवतीने ह्याही वेळेस मुलाचे ऐकले. ती अरण्यात गेली व तेथेच तिचा अंत झाला.

सत्यवती एका प्रकारे कुरुकुलाचा संहार घेऊनच जन्माला आली होती. जिच्यामुळे महाभारताचे युद्ध शक्य झाले, अशा ह्या असामान्य सौंदर्यवतीचे हे अगदी सामान्य, कर्तव्यशून्य व प्रवाहपतित आयुष्य. त्याचबरोबर हे ही लक्षात ठेवले पाहिजे की, सत्यवतीला कोठच्याही त-हेने जबाबदार धरता येत नाही. ती एक अपाप, अश्राप असे दैवगतीचे कारण होती. ह्यापलीकडे तिने आपणहून असे काहीच केले नव्हते. तिने आपण होऊन कोणाचा द्वेष केला नाही व कोणावर प्रेमही केले नाही. द्वेष आणि प्रेम ही स्वतंत्रांनाच शक्य असतात. तिच्यासारख्या सर्वस्वी परतंत्रांना नसतात. आपण परतंत्र आहो हे तरी बिचारीला जाणवले होते की नाही, कोण जाणे!

सत्यवतीच्या मानाने सत्यवतीच्या सुनांचे आयुष्य जास्तच करुण वाटते. सत्यवतीच्या रूपाने काहीना भुरळ घातली. कोळ्याची मुलगी असून काही वर्षांपुरती का असेना राणी झाली. तिचे आयुष्य परतंत्र असूनसुद्धा पुढच्या पिढीतील लेखकांना तिच्याबद्दल काव्यमय भाषेत लिहावेसे वाटले. बिचा-या अंबिका-अंबालिकांची आठवण मात्र कोणालाच झाली नाही. आपल्या थोरल्या बहिणी बरोबर विवाह-मंडपात त्या मिरवत होत्या. प्रत्येकजण जमलेल्या राजांपैकी कोणाला तरी माळ घालणार होती. पण भीष्माने तिघींनाही पळवून आणले. पळवून नेण्यामधे मानहानी नाही. कारण पळवून नेणारा हिकमती व शूर असावा लागे. पण भीष्माने त्यांना पळवले होते ते आपल्या दुर्बळ, आजारी भावासाठी, स्वतःसाठी नव्हे.

आजारी विचित्रवीर्याचे लग्न इतक्या तातडीने करण्यात दोन उद्देश होते. एक, लग्न झाले तर मरायच्या आत मुले होण्याचा, निदान राण्यांना गर्भ राहण्याचा संभव होता. दुसरे, राजा मुलाशिवाय मेला, तरी लग्नाच्या बायका म्हणजे हक्काचे शेत. त्यांच्याकडून शेतमालकाच्या नावावर म्हणजे नव-याच्या नावावर संतती उत्पन्न करून घेणे शक्य होई. हाच तो बीजक्षेत्रन्याय.

लग्न झाल्यावर विचित्रवीर्य काही वर्षे जिवंत होता. पण त्याला संतती झाली नाही; आणि शेवटी दिराशी संबंध ठेवूनच विधवा राण्यांना संतती उत्पन्न करावी लागली. आपल्या सासूला कुमारवयात मुलगा झालेला आहे,

हे त्या बिचा-यांना माहीतच नव्हते. एक दिवस सासू थोरल्या सुनेकडे येऊन म्हणाली, "बाई, संध्याकाळी तुझा दीर येईल त्याचे आतिथ्य कर." नटून-थटून ती पलंगावर पडली होती. मनात विचार चालले होते. "कदाचित भीष्म येईल. तो नाही, तर कुरुंच्या दरबारातील दुसरे कोण बरे येईल?" शेवटी उगवला तो एक भीषण दिसणारा, लाल डोळ्यांचा, पिंगट जटांचा ब्राह्मण. त्याला पाहून बिचा-या अंबिकेने डोळेच मिटले. ह्या अवस्थेत तो तिला भोगून गेला व जो मुलगा झाला तो जन्मांध धृतराष्ट्र. सत्यवतीने व्यासाला नंतर दुस-या सुनेकडे पाठविले. व्यासाचे रूप पाहून ती पांढरीफटक पडली आणि तिला झाला तो मुलगा पांडू.

परत एकदा व्यासाला सुनांकडे पाठवायचे असा बेत सत्यवतीने केला. सत्यवतीपुढे सुनांना काही बोलता येईना. पण त्यांनी ह्या माणसाबरोबर न निजण्याचा निश्चय केला होता. त्यांनी एका दासीच्या अंगावर राणीची वस्त्रे व अलंकार चढविले व तिला व्यासाच्या दिमतीला ठेवले. दासी व्यासाला भ्याली नाही व शिसारलीही नाही. तिने व्यासाचे आदरातिथ्य केले. ह्या संबंदापासून झालेला मुलगा विदुर. पण कोण्या राणीपासून न झाल्यामुळे राज्याला अधिकारी नव्हता.

ह्या एका कृत्याने त्या पकडून आणलेल्या परावलंबी बायांनी जे काय होत आहे, त्याबद्दलचा आपला विरोध प्रकट केला. महाभारताचे युद्ध हे त्यांना झालेल्या, व्यंग असलेल्या मुलांमुळे उद्भवले. महाभारतात सांगितले आहे की, राण्यांना व्यासाचे रूप सोसले असते, तर मुले निरोगी झाली असती. हे खरे धरले तर त्यांनी व्यासाला दर्शविलेल्या विरोधामुळे महाभारत युद्ध झाले, असेही म्हणता येईल. दुस-या वेळी व्यासाचे आदरातिथ्य थोरल्या सुनेकडून झाले असते, तर कदाचित होणारे मूल अव्यंग निपजले असते. म्हणजे महाभारत कथेचा गाभा ज्याप्रमाणे ह्या राण्यांच्या विधवापणी अनिच्छेने केलेल्या पहिल्या संभोगात आहे त्याचप्रमाणे परत अशा त-हेच्या मानहानीला तोंड द्यायचे नाही, ह्या निर्घारातही आहे. ह्याही सत्यवतीप्रमाणे मूकनायिकाच पण त्यांनी एकदा तरी आयुष्यात आपल्या मनाविरुद्ध गोष्ट घडत असताना

तिचा प्रतिकार केला. संबंध महाभारतात त्यांच्या तोंडी शब्द नाही. पांडू मेल्यावर सत्यवतीच्या सांगण्यावरून दोघी सासूबरोबर वनवासात गेल्या व तेथेच मेल्या.

ज्या तीन बायकांच्यामुळे महाभारत कथेला जन्म मिळाला त्या ह्या तीन दुर्देवी बायका. नशिबाने योजून ठेविलेले आपआपले कार्य त्यांनी कळसूत्री बाहुल्यांप्रमाणे उठविले. त्या निव्वळ यांत्रिक पराधीन आयुष्य जगल्या. हे आयुष्य अशा त-हेचे होते की त्यांच्या कृत्याला चांगले-वाईट अशा त-हेचे नैतिक मूल्यच देता येत नाही.

- १९७१



धर्म

‘ऊर्ध्वबाहुविरौम्येष न च कश्चिच्छृणोति माम् ।’

‘बाहू उभे हाकारितो । कोणी ऐकेनाचि मज ॥’

“व्यासांचे तुम्ही घेतलेले वचन उत्कृष्ट आहे; पण...”

-तुमच्या मनात आलेली शंका मलापण आली होती. खरे म्हणजे मी लबाडी करायला पाहत होते. संस्कृतमध्ये अशा वचनांना तोटा नाही. ऐकिले म्हणजे पहिल्याप्रथम वाटते की, ‘वा,वा, काय छान तत्त्व सांगितले आहे!’ पण विचार करायला लागले की, लक्षात येते की, ज्या एका शब्दावर सर्व विचाराची इमारत, त्याच शब्दाचा अर्थ स्पष्ट व संशयातीत नसतो. ‘धर्मात् अर्थः च कामः च’ केवढे मोठे तत्त्व गोविले आहे, असे वाटते. पण मग ध्यानात येते की, ज्या धर्मावर सर्व व्यवहार आधारावयाचा, तो ‘धर्म’ म्हणजे काय, हे सांगितलेलेच नाही. मला वाटले होते, मी व्यासांचा श्लोक देईन, तुम्ही खूष व्हाल! अपेक्षेप्रमाणे झालातही खूष; पण तात्पुरत्याच. तुमच्याही मनात आले की, धर्म म्हणजे काय हे जोवर स्पष्ट झाले नाही, तोपर्यंत ह्या ओळीचा वाटेल तो अर्थ करिता येईल. निदान लेखिकेला तरी ‘धर्म’ ह्या शब्दाने काय म्हणायचे आहे, हे स्पष्ट झाले पाहिजे.

‘जोडोनियां धन उत्तम वेव्हारें । उदास विचारें वेंच करी ॥’

‘धर्म’ म्हटला की, ‘अधर्म’ शब्द मनात येतोच. ‘धर्म’ ह्या शब्दाने काहीतरी चांगले, आचरणास योग्य, असा बोध होतो, तर अधर्म म्हणजे काहीतरी वाईट, जे वर्ज्य करावे, टाळावे असे, असा बोध होतो. चांगले-वाईट, आचरणीय अनाचरणीय, उत्तम-अधम ह्या जोड्या जी मूल्ये दाखवितात, त्यांच्या बाहेरचे, ज्याला ही विशेषणे लागू पडणार नाहीत, असे काही आहे काय?

“धर्म म्हणजे काय, ह्याचा विचार करिताना धर्मातीताशी आपल्याला काय कर्तव्य?”

-थोड्या वेळात कळेल. जरा दम धरा!

आपल्या वेदान्त तत्त्वज्ञानात ज्याला काहीही विशेषण लागत नाही, जे सर्वमूल्यातीत आहे, असे एक सर्वव्यापी तत्त्व कल्पिलेले आहे. ह्या तत्त्वाला ‘ब्रह्म’ असे नाव दिलेले आहे. ह्या तत्त्वालाच शंकराचार्य ‘पारमार्थिक सत्य’ असे नाव देतात. ह्याशिवाय इतर जे काही आहे, त्याला ‘व्यावहारिक सत्य’ असे नाव त्यांनी दिलेले आहे. पारमार्थिक सत्य हे अविनाशी आहे, त्रिकालाबाधित आहे, क्रियापदांनी व विशेषणांनी वर्णन न करता येण्यासारखे आहे. सर्व विश्व त्यात सामावलेले आहे; पण ते विश्वात सामावलेले नाही. सर्वांत मौज म्हणजे ते ‘ब्रह्म’ म्हणून जे काय म्हणतात, ते मी आहे, ते तुम्ही आहा, जे सर्व काही दिसते आहे, ते सर्व ब्रह्मच आहे.

धर्म म्हणजे काय, ह्याचा ऊहापोह करण्याचा माझा काय अधिकार, हे आता तुमच्या ध्यानात आले असेलच. काही लोकांना वाटते की, ‘रामकृष्णांसारख्या दैवतांच्या लौकिक आयुष्याबद्दल बोलणे क्षुद्र मानवांचे काम नाही; पूर्वकालीन मोठे राजे, योद्धे, ऋषी, द्रष्टे ह्यांच्या चरित्रावर साधकबाधक लिहीणे म्हणजे अविनयाची पराकोटी आहे. ‘माझ्या ह्या क्षुद्र खटाटोपाला प्रत्यक्ष शंकर जरी मजल्यामजल्यांनी हसला व त्याने जरी आपल्या हास्यांचे प्रचंड हिमालय रचिले, तरी त्या उमामहेश्वरांच्या पायांवर डोके ठेवीन व म्हणेन की, ‘मायबापांनो, मीपण ब्रह्म आहे.’

दुसरे म्हणजे फक्त ब्रह्म जर त्रिकालातीत असेल, व तेच फक्त अविनाशी व नित्य असेल, तर ‘धर्म’, ‘धर्म’ म्हणून जे म्हणतात, ते पारमार्थिक, अविनाशी व नित्य अशा स्वरूपाचे सत्य नसून एक व्यावहारिक, सदा अपूर्ण व दिक्कालसापेक्ष असे काहीतरी आहे. ह्या धर्माचे स्वरूप समजावून घेण्यासाठी सध्या तात्पुरती एक व्याख्या करणे जरूर आहे. धर्म म्हणजे काय, ह्याचा विचार जसा पक्का होईल, तशी ती व्याख्या बदलून घेता येईल.

धर्म म्हणजे माणसाने समाजात वागावयाचे नियम. हे नियम लिखित असतील, किंवा अलिखित असतील. त्या नियमांचे कर्तृत्व संत, ऋषी, द्रष्टे किंवा प्रत्यक्ष देव यांकडे सोपविलेले असेल, किंवा परंपरागत वाडवडिलांपासूनची चाल आहे इतपतच असेल; त्या नियमांनुसार न वागणा-याला उपहासापासून राजदंडापर्यंत काहीही शिक्षा असू शकेल. धर्माची अशी व्याख्या केली, म्हणजे जे इतर अनेक अर्थ आहेत, ते निदान ह्या विवेचनापुरते तरी संमत नाहीत, हे स्पष्टच आहे. येथे 'धर्म' हा शब्द इतक्या व्यापक अर्थाने योजिला आहे की, कोणत्याही मानवसमाजात रूढ असलेल्या आचारयंत्रणेला तो लागू पडावा. धर्म हा शब्द हल्ली आपण मराठीत निरनिराळ्या देवदैवतसंप्रदायांसाठी उपयोजितो. उदा. हिंदू धर्म, जैन धर्म, बौद्ध धर्म, इसाई धर्म वगैरे. संस्कृतात 'धर्म' शब्द ह्या अर्थाने वापरल्याचे लेखिकेला स्मरत नाही. दैवते, मरणोत्तर स्थिती, स्वर्गनरक ह्यांबद्दलच्या कल्पनांना 'धर्म' शब्द लावतात. पण तो ह्या विवेचनात संमत नाही. (अशा कल्पनांना 'संप्रदाय' किंवा 'दर्शन' शब्द योजिला आहे.) ह्या व इतर दर्शनांतून वागण्याचे विधीनिषेधपूर्वक नियमही सांगितलेले आहेत. त्या नियमांना पहिल्या व्याख्येप्रमाणे 'धर्म' हाच शब्द वापरणे बरे. धर्म हा शब्द ब-याचदा 'नैसर्गिक प्रवृत्ती' ह्या अर्थानेही वापरतात. उदा. 'भुंकणे हा कुत्र्याचा धर्म आहे', अशा प्रयोगात 'प्रकृती' (शैत्यं हि यत् सा प्रकृतिर्जलस्य) किंवा 'स्वभाव' असे शब्द योजिलेले बरे. म्हणजे 'धर्म' हा शब्द फक्त वर दिलेल्या व्याख्येच्या अर्थानेच येथे योजलेला आहे. त्याच अर्थाने 'मानवधर्मशास्त्र' ह्या शब्दप्रयोगातही तो योजिलेला आहे. मनूने शास्त्रीय दृष्ट्या त्या वेळच्या समाजात रूढ असलेल्या सर्व आचारांचे विभाग पाडून निरनिराळ्या समूहांनी व व्यक्तींनी निरनिराळ्या प्रसंगी कसे वागावे ह्याचे जे विवेचन केले आहे, ते 'मानवधर्मशास्त्र'.

मनूप्रमाणे इतर विचारवंतांनीही धर्मशास्त्रे लिहिली; व त्यांनाच आपण स्मृती म्हणतो. बौद्ध व जैन ग्रंथांतही आचार कसा असावा, ह्याबद्दल विवेचन आहे. मुख्यतः भिक्षू व जैन या दीक्षा घेतलेल्यांचे आचार कसे असावे, ह्यावर जरी मुख्य भर असला, तरी त्याच्या अनुषंगाने समाजातील इतर व्यक्तींचे

व्यवहार कसे असावे, ह्याचेही विवेचन वरील ग्रंथांत आढळते. बौद्धांचे विनयपिटक व जैनांचे 'आचारांगसूत्र' ('आयरंगसुत्त)ही मुख्य पुस्तके असली, तरी इतरही पुष्कळ पुस्तके ह्याबद्दल लिहिलेली आहेत. आचार कसा असावा ह्याबद्दल फुटकळ कविता संस्कृत, पाली व जैन प्राकृत ह्या भाषांतून इतकी आहे की, तिला गणतीच नाही. अर्वाचीन हिंदी भाषांमधूनही असे वाङ्मय अमाप आहे. गाणी, म्हणी, श्लोक, लोककथा वगैरेंमधून वागावे कसे, चांगली वागणूक कोणती व वाईट कोणती, ह्याबद्दलचे पिढ्यानुपिढ्यांचे साठवून ठेवलेले मत पहावयास व अभ्यासावयास मिळते. जी गोष्ट भारताची तीच इतर देशांची. सर्वच देशांतून अशा त-हेचे लिखित नियम रूढ आहेत; श्रुती आहेत, स्मृतीही आहेत.

वेद व ब्राह्मण यांतील काही भागाला श्रुती म्हणण्याचा प्रघात आहे. श्रुती म्हणजे दैवताकडून ऐकिलेले किंवा पाहिलेले काहीतरी. मंत्र रचना-या ऋषीला 'द्रष्टा' म्हणतात. त्याचप्रमाणे यज्ञक्रिया व तीबरोबर म्हणावयाचे मंत्र हेही काही व्यक्तींना दृष्टीगोचर झाले, अशा कथा आहेत. उदा. महिदास ऐतरेयाला अग्निष्टोमयज्ञाची सर्व क्रिया (मंत्रांसकट) दिसली, असे ऐतरेयब्राह्मणात लिहिलेले आढळते. अशा त-हेचे अनुभव बायबल, कुराण वगैरे सांप्रदायिक ग्रंथांत तर आढळतातच; पण ज्यांच्या भाषेत लिपीचा संस्कारही झाला नाही, अशा वन्य समाजांतही आढळतात. लोवीने एका ग्रंथात अमेरिकेतील संयुक्त संस्थानांच्या वायव्य प्रदेशात राहणा-या काही वन्य जाती, दैवतविषयक चालीरिती व अनुभव दिले आहेत. तेथील एका माणसाला एक विशिष्ट विधी (तंबाखूची सांप्रदायिक पेरणी) व तो करीत असतानाची सर्व कृत्ये व गाणी (मंत्र) ह्यांचा दृष्टांत कसा झाला, ह्याची माहिती दिली आहे. ती वाचीत असता महिदास ऐतरेयाच्या कथेची आठवण होते. श्रौत वाङ्मयात निरनिराळे विधी, ते करावयाचा क्रम व त्यावेळी म्हणावयाचे मंत्र ह्यांचाच समावेश विशेष करून असतो. अशा त-हेचे वाङ्मय वन्य व सुसंस्कृत अशा दोन्ही समाजांत फार प्राचीन काळापासून

आढळते. अशा वाङ्मयात रोजच्या लौकिक व्यवहारात कसे वागावे, ह्याचे नियम फारसे नसतात; पण काही विधी कसे करावे, ह्याबद्दल अगदी बारीकसारीक तपशील असतो; लहानशी पण चूक होऊ नये म्हणून दक्षता घेतलेली असते. अगदी लहानशी चूक, मग ती मंत्राच्या उच्चारात असो, विधीच्या क्रमात असो, वा कोणी कोणते कृत्य कसे करावे ह्याबद्दल असो तिचे परिणाम फार विपरीत होतात, असाही समज सार्वत्रिक दिसून येतो, जगातील निरनिराळ्या श्रौत वाङ्मयांतून आचरणविषयक जे विधिनियम सांगितलेले आहेत, तेही 'धर्म' या नावाखाली येतात.

मानवधर्मशास्त्र व त्यासारखी इतर धर्मशास्त्रे ह्यांना 'स्मृती' असे नाव दिलेले आहे. 'स्मृती' म्हणजे स्मरलेले. मागच्या पिढ्यांनी पुढच्या पिढ्यांना सांगून जे परंपरागत नियम समाजात रुढ झाले, त्या 'स्मृती'. मनु, याज्ञवल्क्य वगैरेंना आपण स्मृतिकार असे म्हणतो. स्मृतिकारांनी आपापल्या पिढीत जे काही नियम रुढ होते त्यांचे संकलन केले, ते नियम एकत्र केले. क्वचित दोन-तीन निरनिराळ्या रुढी दिसून आल्या, तर काही निषिद्ध मानून काहींचा पुरस्कार केला. तर काही वेळा 'अमक्या प्रदेशात अमकी रुढी आहे, तर अमक्या प्रदेशात अशी आहे.' अशीही नोंद केलेली आढळते. जशा श्रुती सर्व समाजांत आढळतात, तशा 'स्मृती' ही सर्व मानवसमाजांत आढळतात.

हजारो वर्षांपूर्वी बावेरु (बाबिलॉन) देशात हामुराबी म्हणून एक प्रख्यात राजा होऊन गेला. तो त्या देशाचा पहिला स्मृतिकार अशी बरीच वर्षे अर्वाचीन इतिहासकारांची समजूत होती. प्रत्यक्ष सूर्यदेव कायद्याचे पुस्तक हामुराबीला देत आहे, असे एक चित्र दगडावर कोरलेले आहे. त्यावरून हामुराबीने देवाच्या प्रेरणेने वागणुकीचे नियम केले. अशी कल्पना झाली. आता नवीन-नवीन पुरावा हाती मिळाला आहे; व त्यावरून असे सिद्ध झाले आहे की, हामुराबीच्या आधी कित्येक शतके असे नियम अस्तित्वात होते; ते सर्व एकत्र करून हामुराबीने त्यांचे संकलन केले. मनु आपल्याकडील सर्वात पूज्य स्मृतिकार. हासुद्धा आपला पहिला राजा होता, अशी कल्पना आहे. अशाच त-हेचे नियम जुन्या काळच्या ग्रीक लोकांना सोलोन नावाच्या

विचारी शहाण्या पुरुषाने घालून दिले, अशी दंतकथा आहे. वन्य जमातींतूनही अशा त-हेचे सर्वाना माहित असलेले व सर्वमान्य नियम असतात; ते वाडवडिलांपासून परंपरागत आलेले असतात. ते नियम कोणी केले, ह्याबद्दल कधीकधी दंतकथा प्रचलित असतात. ते जरी अलिखित असले, तरी त्यांनाही स्मृती म्हणणेच योग्य होईल.

श्रुती आणि स्मृती ह्यांच्या द्वारे संकलित केलेल्या नियमांखेरीज इतर हजारो बारीकसारीक नियम असतात. ते लिहिलेले नसतात. त्यांचा कर्ता कोण असतो, ते कोणाला माहित नसते. पण माणसांनी त्याप्रमाणे वागावे, अशी माणसांची अपेक्षा असते.

असे वागावे, असे वागू नये, असे नियम बनण्याच्या क्रियेत दोन गोष्टी ठळकपणे लक्षात येतात. पहिली म्हणजे व्यक्तीच्या वर्तनाचे सामाजिक मूल्यमापन व दुसरी म्हणजे जे चांगले ते करायला लावण्याचे सामाजिक सामर्थ्य. ही असल्याशिवाय धर्माचा उगम व विकास होणार नाही व धर्म टिकून राहणार नाही.

चांगल्या वाईटाचा विवेक किंवा मूल्यांची कल्पना ही एक सामाजिक पसंती किंवा नाराजी व्यक्त करितात. त्या पसंतीचा किंवा नाराजीचा ठसा व्यक्तीच्या मनावर उमटतो व त्यातूनच मूल्यांची कल्पना व्यक्तीच्या मनात पहिल्याने उगवते. 'जे करू नये ते केले,' ही भावना माणसालाच असते असे नव्हे, तर जनावरालासुद्धा असते. कुत्र्यासारख्या हुशार प्राण्याच्या बाबतीत तर ही प्रकिया उत्तम दिसते. अमक्या खुर्चीवर बसलेले धन्याला आवडत नाही, हे कुत्र्याला पक्के माहित असते. धनी आलाच तर ते झटकन उठते व पळून जाते किंवा अपराधी चेहरा करून, शेंपूट हलवून आपला अपराध लपवू पाहते. मुलांच्यावर केलेल्या काही प्रयोगात ही गोष्ट फार उत्तम त-हेने सिद्ध झाली आहे. तीनचार मुली ह्या प्रयोगासाठी निवडिल्या होत्या. प्रत्येकीला खेळणी दिली होती. खेळण्यांचे जोड होते. पैकी 'एक जोड आपल्या मैत्रिणीसाठी बाजूला काढून ठेव व दुस-याने खेळ,' असे प्रत्येकीला सांगितले होते; व मुली काय करतात, ते गुप्तपणे पाहण्याची व्यवस्था केली

होती. खेळण्यांच्या जोडांपैकी एक जोड फार सुबक होता, व दुसरा वाईट होता. एका मुलीने वाईट जोड मैत्रिणीसाठी म्हणून बाजूला ठेविला; व चांगली खेळणी घेऊन ती खेळण्यात गर्क झाली. दुसरी दोन्ही जोडांकडे पाहत बसली. तोंडाने म्हणत होती, 'बाबी चांगली मुलगी आहे. चांगला खेळ ती मैत्रिणीला देते. आई बाबीला शाबासकी देईल!' तिने चांगला जोड मैत्रिणीसाठी ठेविला; व वाईट घेऊन खेळत बसली. पण अधूनमधून त्या चांगल्या जोडाकडे निराशेने पाहत-पाहत पुटपुटत होती. तिसरीने दोन्ही जोड पुढे ठेविले. वाईट जोड हातात घेतला; व ती म्हणाली, 'हा जोड वाईट दिसला, तरी खरोखर जास्त चांगला आहे. त्या दुस-या जोडीतील बाहुल्या किती जड! ह्या कशा हलक्या आहेत!' वगैरे. नंतर तिने वाईट जोड मैत्रिणीसाठी ठेवून ती चांगला जोड घेऊन खेळू लागली. ह्या तीन मुलींपैकी पहिलीच्या अंतःकरणात सामाजिक मूल्यांचा प्रवेश झालाच नव्हता. अगदी नैसर्गिकरीत्या तिला जे जास्त चांगले दिसले, ते तिने घेतले. दुस-या दोघींना सामाजिक मूल्यांची पूर्ण जाणीव होती. पैकी एकीने 'समाजाची पसंती' मिळेल असे वर्तन केले; व शेवटलीने सामाजिक मूल्यांच्या विरुद्ध वर्तन करून जणू काय आपण त्या मूल्यांवरहुकूम वागलो, अशी ती स्वतःची व इतरांची फसवणूक करण्याचा प्रयत्न करित होती. पहिलीच्या वागण्याला समाजाने नागडा स्वार्थ म्हटले असते. शेवटलीचे वागणे दांभिकपणाचे होते; ती सामाजिक मूल्यांना तोंडदेखले चांगले म्हणत होती.

हा प्रयोग विस्ताराने देण्याचे कारण सामाजिक मूल्ये व्यक्तिगत कशी होतात, ते ह्यावरून कळावे हे. आपल्या भोवतालच्या व्यक्तींच्या मतांचा व वर्तनाचा ठसा लहान मुलांच्या मनावर जन्मल्या क्षणापासून उमटत असतो. शब्दांचे अर्थ कळायच्या आतच त्या शब्दांमागील भावना लहान मूल समजू शकते; व त्याचे कोवळे संस्कारक्षम मन त्या भावनांना साद देत असते. ह्या भावना विधीनिषेध दर्शवितात; व त्यांचे पडसाद मुलांच्या अंतःकरणात उमटत असतात. व्याकरणाचे कसलेही नियम माहीत नसून मूल बोलायला शिकते. विशिष्ट ध्वनिसमूह व त्याला चिकटलेला अर्थ हे दोन्ही सर्वस्वी सामाजिक संकेत आहेत. त्यांमागे वर्षसहस्रकांची सामाजिक परंपरा असते.

अगदी तोच प्रकार आचार व त्याचे मूल्यमापन ह्यांच्या मुळाशी असतो. अमका चांगला का, ह्याचे ज्ञान होण्याच्या आधीच समाजधर्माचे आकलन त्याला झालेले असते. आईबाप, भावंडे, कुटुंबातील इतर माणसे, शेजारी-पाजारी, सवंगडी ह्या सर्वांनी मिळून सामाजिक मूल्ये व्यक्तीच्या गळी उतरविलेली असतात. व्यक्तीचा देह परंपरागत रितीने तयार केलेल्या अन्नावर पोसतो, तर व्यक्तीचे मन परंपरागत आचार विचार आत्मसात करून विकसित होत असते. लहानपणचे संस्कार म्हणजे मनाची प्रकृतीच होऊन जाते. ज्या अंतःकरणाच्या प्रवृत्ती प्रमाण म्हणून कालिदास सांगतो, त्या ह्या अशा विचार करण्याची शक्ती येण्याच्या आतच तयार झालेल्या असतात. काही व्यक्तींच्या जीवनात सामाजिक मूल्यांबद्दल विचार करण्याचा प्रसंगच येत नाही. पण ब-याच व्यक्तींना कधी-ना-कधी तरी समाजाची अपेक्षा व व्यक्तीगत आकांक्षा ह्यांमध्ये विसंगती जाणवते; व मग सामाजिक मूल्यांच्या युक्तायुक्ततेबद्दल विचार सुरू होतो.

समाजाच्या मूल्यांचे ज्ञान व स्वीकार व्यक्तीकडून कसा होतो, हे आपण थोडक्यात पाहिले. सामाजिक मूल्यांची उत्पत्ती होते कशी, ह्याचे उत्तर संपूर्णतया देण्याचे हे स्थान नव्हे; पण त्याचा विचार करताना काही गोष्टी लक्षात ठेवल्या पाहिजेत. 'सामाजिक मूल्ये ही एकदा बनली; कशी कोण जाणे!' असे म्हणण्याचे कारण नाही. ती सदैव नवनवी बनत असतात. जुनी नष्ट होतात, किंवा बदलत जात असतात. आजच्या समाजात ज्या क्रिया चाललेल्या आहेत, तशाच पूर्वीही चालत असल्या पाहिजेत, हे तर सर्व शास्त्रीय ज्ञानाचे व संशोधनाचे सूत्र आहे. आज जशी मूल्ये बनताना आपण पाहतो, तशीच क्रिया अव्याहत चालत असली पाहिजे. मूल्ये फक्त समाजजीवनातच उत्पन्न होऊ शकतात. मनुष्याचे लहान मूल एकाकी वाढणे शक्य नाही. पण कोणी जनावराने एखादे मूल वाढविले, किंवा एखाद्या मुलाला जनसंपर्कापासून दूर एखाद्या खोलीत कोंडून घालून वाढविले, अशा गोष्टी झालेल्या आहेत. अशा त-हेने वाढलेला मानव मनुष्याचे म्हणून म्हटले जाणारे कोणतेच व्यवहार करू शकत नाही. त्याला दोन पायांवर चालता येत नाही, की शब्दोच्चार करता येत नाही. व्यक्ती व तिचे व्यक्तित्व ही फक्त समाजजीवनात उत्पन्न होऊ शकतात. 'मी'चा उगम 'आम्ही'तून होतो.

'आम्ही' म्हणजे व्यक्तींचा लहान-मोठा समूह. ह्या समूहाची मूल्ये, वागणुकीचे नियम निरनिराळ्या त-हेचे असतात. काही अगदी सर्वस्वी वस्तुनिष्ठ व अनुभवजन्य असतात. एखादा वन्य समाज असेल, तर काय खावे, ह्याबद्दलचे नियम बहुतकरून वनात मिळणा-या आहाराबद्दलच्या अनुभवातून जन्माला आलेले असतात; काय ल्यावे, हे काय मिळते त्यावर अवलंबून असते. भोवतालच्या सृष्टीबद्दलचे ज्ञान ह्या नियमांतून वापरलेले दिसते. पण ह्या अनुभवजन्य ज्ञानावर आधारलेल्या नियमांखेरीज इतर असंख्य नियम असे असतात की, त्याला बुद्धी व वास्तवता ह्यांच्या कसोट्याच लागू पडत नाहीत. आधिदैविक व्यवहाराबद्दलचे सर्व नियम व आधिभौतिक व्यवहाराचेही बरेचसे नियम ह्या कोटीतील असतात. जगात फक्त मनुष्य, इतर प्राणी व वनस्पती एवढेच असतात, असे नाही. त्याखेरीज सर्वस्वी अदृश्य, कधी काही प्रसंगीच दृश्य, मनुष्यासारखे किंवा इतर प्राण्यांसारखे उपकारक किंवा दुष्ट अशा निरनिराळ्या योनींतील व्यक्ती माणसांबरोबर राहतात. मंत्रतंत्रांनी त्यांना वश करिता येते, त्यांच्यावर हुकमत गाजविता येते, किंवा अशी सृष्टी सर्वस्वी मानवी शक्तीच्या कक्षाबाहेर असते, -अशा त-हेच्या सृष्टीची कल्पना सर्व मागासलेल्या व प्रगत मानवसमाजात असते. अशा सृष्टीला उद्देशून करावयाच्या व्यवहारात एका दृष्टीने विलक्षण विविधता व एका दृष्टीने आश्चर्यकारक साम्य आढळते. काय खावे, काय ल्यावे हे परिस्थिती ठरविते; पण कसे खावे, कसे ल्यावे, कसे रहावे, वगैरे व्यवहार ह्या आधिदैविक कल्पनांवर आधारलेले असतात. पुष्कळदा काय खावे हे देखील असल्या कल्पनांवर आधारलेले असते. उत्तरध्रुवाभोवतालच्या सदैव बर्फाच्छन्न व गोठलेल्या पट्ट्यात राहणारे एस्किमो म्हणून लोक आहेत; पन्नास वर्षापूर्वीपर्यंत ते फक्त मांसाहार करीत. कोणत्याही त-हेची शाक त्यांच्या खाण्यात नव्हती; मांसही सर्पणाच्या अभावी कच्चेच खावे लागे. खाण्याचे जिन्नस व प्रकार सर्वस्वी परिस्थितिजन्य होते. इतर लोकांच्या बाबतीत मात्र खाणे इतके परिस्थितिजन्य नसते. भारताच्या दक्षिण किना-यावर मोठ्या प्रमाणात मच्छीमारी चालते; व तेथील बहुतेक लोक मासे खातात. पण आंध्र, तमीळ,

नंबुद्री, सारस्वतांखेरीज मराठी ब्राह्मण व गुजराती ब्राह्मण मासे खात नाहीत. मुसलमान व ज्यू लोकांना डुकराच्या शरीरात सैतानाने प्रवेश केला, म्हणून डुकराचे मांस वर्ज्य आहे. तर गाईच्या शरीरात सर्व देव असतात म्हणून हिंदू गाईचे मांस खात नाहीत. तसेच कपड्यांचे आहे. वर सांगितलेले एस्किमो लोक पायाच्या तळव्यांपासून केसांपर्यंत सर्व अंग झाकेल, असे शरीराच्या मापाप्रमाणे बेतून, कापून चामड्याचे कपडे शिवतात; झोपताना सर्व कपडे काढून झोपतात. ही पद्धत परिस्थितिजन्यच नव्हे, तर बुद्धीला पटेल, अशी वाटते. पण बाकी इतर रानटी व पुढारलेल्या लोकांत पोषाख एकाच हवामानात निरनिराळा असतो; व तो निरनिराळ्या असण्याची कारणे बहुधा काही बुद्धीला पटतील अशी, तर काही सर्वस्वी बुद्धीपलीकडची असतात. डोक्याला आवरण असावे का नसावे, कोणत्या प्रसंगी असावे, बायकांनी उघड्या डोक्याने जावे, का केस सूर्याला दिसू नयेत म्हणून त्यावर फडके बांधावे, की पदर घ्यावा, स्तन झाकावे की नाही, कमरेभोवतालचे वस्त्र पायघोळ असावे की गुडघ्यापर्यंतच असावे, वस्त्र कोणत्या वस्तूचे व तंतूचे असावे, - वगैरे गोष्टी काही बाबतींत परिस्थितीवर अवलंबून असल्या, तरी बहुतांशी बुद्धीला न पटणा-या व परंपरागत कल्पनांवर आधारलेल्या आहेत.

निरनिराळ्या लोकांचे रीतिरिवाज निरनिराळे असण्याची कारणे काय असावीत, ह्याबद्दल आपण थोडक्यात वर विवेचन केले. प्रत्येक समाज निरनिराळ्या भौतिक परिस्थितीत वाढलेला असतो. प्रत्येकापुढे जीवनाच्या झगड्यात निरनिराळे प्रसंग आलेले असतात. त्या प्रसंगांना तोंड देता-देता काही रिवाज निर्माण होतात. त्यांच्याच जोडीला काही विशिष्ट आधिदैविक कल्पनांमुळेही व्यवहाराला वळण लागते. सौंदर्यकल्पना, नव्याची आवड, जेत्यांचे वा पुढा-यांचे अनुकरण वगैरेंमुळे काही नियम आलेले असतात. समाजात रूढ असलेले आचार जो आचरतो तो चांगला, आचरीत नाही तो वाईट, हे ओघानेच आले; त्याचबरोबर आचारांनाही चांगले-वाईटपणा आला. लहान मूल सारखे भोवतालच्या माणसांचे अनुकरण करीत असते; त्याचप्रमाणे

वडीलधारी माणसे त्याच्याकडून निरनिराळी कृत्ये करून घेत असतात, व त्याला शाबासकी अगर शिक्षा देत असतात. संस्कृतीचे एका पिढीकडून दुसरीकडे संक्रमण होते ते ह्याच मार्गाने. लहानपणी सामाजिक आचार आत्मसात होतात. त्या वेळी त्या आचारांमागे कारणपरंपरा काय आहे हे माहीत नसते, व जाणण्याची शक्ती नसते. भोवतालच्या आचाराविचारांशी समरस होण्याने जीवन सुकर होते; व ते तसे करण्याची वृत्ती लहान मुलांत दिसून येते. लहानपणी आत्मसात केलेल्या आचारविचारांभोवती तीव्र भावनांचे वलय असते. अमके चांगले, तमके वाईट, अमके मंगल, तमके अमंगल, अमके आदरणीय, तमके गर्ह्य, अमके शास्त्रीय, तमके अशास्त्रीय अशी मते ठाम बनलेली असतात. आपले आचारविचार योग्य, इतरांचे तसे नव्हेत; एवढेच वाटून थांबत नाही; तर आपले ते नैसर्गिक इतरांचे ते विकृत, अशीही दृढ भावना होते. रोज स्नान करणे हा आचार स्वच्छतेचाच नव्हे, तर मांगल्याचा निदर्शक आहे, असे आपल्याला वाटते. जगातील कित्येक प्रदेशात पाण्याच्या अभावी किंवा थंडीच्या प्रभावामुळे हा आचार पाळणे शक्यही नसते व इष्टही नसते. तिबेटातील पवित्र व आदरणीय समजले जाणारे, मांगल्याची मूर्ती असे धर्मगुरू लामा कधी आंघोळ करितात की नाही, परमेश्वरालाच ठारूक! आपले वेदकालीन पूर्वजही आंघोळीला फार महत्त्व देत असत, असे नाही. लामणदिवा, निरांजन, उदबत्ती ही आपण मांगल्याची प्रतिके समजतो. रॉकेलचा दिवा किंवा विजेचा दिवा आपण मंगलकारक समजत नाही. थोडा विचार केला, तर लक्षात येईल की, रॉकेल किंवा वीज माहिती होण्याआधी पिढ्यानुपिढ्या निरांजन व लामणदिवा देवघरात व मुंजीच्या, लग्नाच्या व इतर प्रसंगी आपण लाविलेला पाहिला आहे; येथे बुद्धीपेक्षा भावनेचाच भाग जास्त आहे. देवापुढे तुपाचा दिवा लावायचा, हविर्द्रव्य तूपच असावे, हे आचार वेदकालीन पूर्वजांकडून आलेले आहेत. आजही उत्तरेकडे थंड प्रदेशात राहणा-या लोकांना वनस्पतिजन्य तेले माहीत नाहीत. सर्व लौकिक व दैनिक व्यवहार प्राण्यांपासून मिळणा-या आज्य (शेळीच्या दुधाचे तूप), धृत व इतर चरबी ह्यांवरच

चालतो. देवनागरी लिपी फार शास्त्रशुद्ध आहे, जगातील सर्व भाषांतील उच्चार त्या लिपीत लिहिता येतात, असा पुष्कळांचा दावा आहे परंतु जगातील इतर भाषा तर राहोत, पण भारतात बोलण्यात येणा-या कित्येक भाषांतील उच्चार देवनागरीत लिहिता येत नाहीत. बंगालीतील 'ऑ' हा उच्चार, तमीळमधील दोन 'र' ही दोनच उदाहरणे पुरेत. मायेमुळे माणूस वेडे होते म्हणतात, ते आचारविचारांच्या बाबतीत फार तीव्रतेने दिसून येते. आपल्या समजल्या जाणा-या माणसांचे आचारविचार श्रेष्ठ वाटतात, नैसर्गिक वाटतात, शास्त्रशुद्ध वाटतात; इतरांचे अधम, भयावह वाटतात.

एखाद्या समाजाच्या आचाराचे नियम म्हणजे धर्म, अशी व्याख्या केली. धर्म बहुतांशी आचारप्रधान असतो. पण स्वतःच्या आचारासंबंधी विचार करणे ही मनुष्याची एक स्वाभाविक प्रवृत्ती आहे. 'अमके निषिद्ध, तमके वैध, असे का?' असा प्रश्न मानवजातीतील सर्व विचारवंत हजारो वर्षे विचारीत आले आहेत. जे करणीय ते 'सत्', जे निषिद्ध ते 'असत्' हे समीकरण नेहमीच पटत नाही. त्याचप्रमाणे आचरणामागे मन असते. 'सत्' व 'असत्' हे गुण आचरणाचे की विचाराचे, हाही प्रश्न सर्व विचारवंतांनी चर्चिलेला आहे. जर क्रिया, मग ती सक्रिया का असेना, यंत्राप्रमाणे होत राहिली, तर तिला काही मूल्य आहे का? ज्यांनी उच्चतम धर्माचे विवेचन केले आहे, त्यांना धर्म मनोमय वाटतो.

'मनोपुब्बंगमा धम्मा मनोसेट्ठा मनोमया।

मनसा चे पदुट्ठेन भासते वा करोति वा ।

ततो नं दुक्खमन्वेति चक्कं व वहतो पदं ॥'

कृती व विचार ह्यांपैकी प्रथम काय, असा विचार केला तर पहिल्याने कृती, मग विचार, असेच म्हणावे लागेल. काही मानसशास्त्रज्ञ तर असे म्हणतात की, जोपर्यंत कृती काही अंतराय न येता फलापर्यंत जाऊन पोहोचते, तोपर्यंत विचार उद्भवतच नाही. कृतीत अडथळे आले की, प्राणी थांबून विचार करतो. पण ही झाली सर्वसामान्य कृतीची गोष्ट. ज्याला आपण धार्मिक आचार म्हणतो, तो विचारपूर्वक, बुद्धिपुरःसर (मनःपूर्वगम)

॥ संस्कृती ॥

असावा, असा कित्येक विचारवंतांचा आग्रह आहे. 'धर्म म्हणजे आधिदैविक कल्पनांवर आधारलेला आचार' एवढ्यापुरताच धर्म शब्दाचा अर्थ मर्यादित केला, तर असे दिसून येईल की, जगातील बहुतेक संप्रदाय 'धर्म मनोमय असावा,' असे तोंडाने म्हणत असले, तरी परंपरागत आचारधर्मावर त्यांचा मोठा भर असतो. कित्येक वेळा हा आचारधर्म इतका मांत्रिक यांत्रिक बनतो की, नीती-अनीतीच्या दृष्टीने पाहिल्यास त्यातील सर्व मूल्ये नाहीतशी झाल्यासारखी वाटतात. निसर्गाचे नियम जसे सर्वाना लागू असतात, त्या बाबतीत सर्वसाधारणपणे जसा विचाराचा भाग नसतो, तसे सांप्रदायिक आचाराचे होते. झाडावरून फळ सुटले की ते खाली पडणारच, किंवा स्वेच्छेने वा नकळत आगीशी संबंध आला की अवयव भाजणारच, तसेच सांप्रदायिक आचाराचे होऊन जाते. 'अजित नाम वदो भलत्या मिषे। सकळ पातक भस्म करीतसे।' ह्या व्यवहारात केवळ यांत्रिकपणाच राहतो. नामस्मरणाला मोल आहे असे ठरले, म्हणजे जितके अधिक वेळा नाव घ्यावे, तितका मूल्याचा (पुण्याचा) ठेवा अधिक; मग स्मरणीचे मणी ओढले की एक-एक मोजीत बसण्याची यातायात नको. जर पुण्यकारक मंत्र वा नाव एखाद्या चाकावर पुनःपुन्हा लिहिले (१००वेळा, २०० वेळा वगैरे) व ते चाक फिरविले, तर एका फे-यात १०० किंवा २०० नामस्मरणे होतात, व जितक्या वेळा चाक फिरवावे, तितके पट पुण्य पदरी पडते, ही तिबेटी बौद्धांची युक्ती. म्हणजे वर सांगितलेल्या तांत्रिकपणाची परिसीमा झाली.

सांप्रदायिक व्यवहारात शब्द व कृती ह्यांना विशेष महत्त्व चढते; त्यामागचा अर्थ म्हणजेच विचार नाहीसा होऊ लागतो. मंत्रातील एक शब्द जरी चुकला, तरी सर्व क्रिया फुकट जाते; व क्रिया करिताना एक जरी गोष्ट सांगितल्यापेक्षा निराळी झाली, तरी क्रियेचे मोल जाते. असा हा आचारधर्म कालमानाप्रमाणे बदलणे कठीण होते; व कधीकाळी अर्थ असलेल्या सर्व क्रिया अर्थहीन किंवा त्यापेक्षाही भयंकर म्हणजे अनर्थकारक होऊन बसतात. सांप्रदायिकांचे कर्मकांड म्हणजे एके काळी आत्मा असलेली जिवंत संस्कृती; पण आता ती मरून केवळ खटपटींचा व क्रियांचा सांगाडा तेवढा उरलेल्या

भुतांचा वर्तमानकाळात चाललेला हैदोस होय. संप्रदायांच्या जागतिक इतिहासाकडे नजर टाकिली, तर असे दिसून येईल की, कर्मकांड व तत्त्वचिंतन ह्यांचा झगडा अखंड चालू असतो. काही वेळा तत्त्वचिंतनाला महत्त्व दिले जाते, पण सांप्रदायिकत्व हे बव्हंशी चिंतनाला मारक व कृतीला पोषक असते.

पण ह्या प्रश्नाला असलेली दुसरी बाजू महत्त्वाची आहे. धर्माच्याद्वारे सामाजिक व्यवहाराचे नियंत्रण होते. व्यवहारावर नियंत्रण ठेवणे शक्य आहे, पण विचारांवर नियंत्रण ठेवणे मोठे कठीण आहे. समाजजीवन हे बव्हंशी कृतीमय असते. व्यक्तीचे परस्परसंबंध, व्यक्तीचे समूहांशी संबंध व समूहांचे परस्परसंबंध ह्यांचे स्वरूप कृतीतच दिसून येते; आणि ते कसे असावे, ह्याबद्दल काही नियम बांधिलेले असतात. नवरा-बायको, आई-बाप व मुले, शिष्य आणि गुरु, मालक आणि नोकर वगैरे असंख्य व्यक्तीव्यक्तींचे संबंध असतात. निरनिराळ्या नात्यांनी जोडलेली कुटुंबे, घरमालक व नगरपालिका, कर देणारे व कर घेणारे यांतील संबंध सामूहिक स्वरूपाचे असतात व त्या बाबतीत परस्पर वर्तणूक कशी असावी, ह्याबद्दल काही ढोबळ नियम असतात. मनुष्य आपल्या आयुष्यात एक प्रकारे निरनिराळ्या भूमिका करीत असतो. ह्या भूमिका कशा पार पाडावयाच्या, ह्याचे जे परंपरागत आदेश, ते सर्व मिळून समाजातील परस्पर-व्यवहाराची एक चौकट बनते. हे नियम सर्वांना माहीत असतात; व त्यांचे ज्ञान एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीला सारखे होत असते. त्यामुळे कोणतीही विशिष्ट भूमिका वठवावयाला दर वेळेला विचार करावा लागत नाही. ह्या नियमाप्रमाणे भूमिका वठविणे हे मनुष्य जवळजवळ नकळत करीत असतो. प्रत्येक व्यवहार करताना 'आता काय बरे करावे?' असा प्रथम विचार करून मग तो करायचा असे म्हटले, तर सामाजिक जीवन अशक्यच होऊन जाईल. शारीरिक व्यवहारांच्या बाबतीत सवयीने व अति अभ्यासाने आत्मसात केलेल्या हालचालींना जे स्थान, तेच स्थान ह्या सामाजिक व्यवहाराबद्दलच्या नियमांना आहे. उदा. मनुष्याचे मूल जर मनुष्यापासून दूर काढले, तर

त्याला चालता येत नाही. चालणे ही एक लहानपणी शिकण्याची कला आहे. तीच गोष्ट भाषेबद्दलची. मोठेपणी मनुष्य चालतो व बोलतो ते विचार न करता अगदी नैसर्गिक होऊन जाण्याइतके अंगवळणी पडतात. डोक्यावरचा पदर न ढळणे हे मराठमोळ्या स्त्रियांना अगदी नैसर्गिक वाटते. नव-याच्या किंवा बायकोच्या नावाचा उच्चार न करताही त्यांच्याबद्दल जुन्या स्त्रीपुरुषांना सफाईने बोलता येत असे. अशी उदाहरणे असंख्य देता येतील. हे नियम जितके सर्वमान्य, तितके वडील पिढीकडून त्यांचे नव्या पिढीकडे संक्रमण व तिच्याकडून आत्मसात होण्याची क्रिया ही बरीचशी बिनबोभाट होते. समाजातील व्यवहार सुरळीत चालण्यासाठी हे नियम व त्यांना अनुसरून केलेल्या क्रिया ह्या अत्यावश्यक आहेत. नुसता विचार किंवा हेतू कितीही चांगला असला, तरी क्रियेशिवाय त्यांनी समाजाचे कल्याण होणार नाही; आणि कोणती क्रिया कशी करावयाची, ह्याबद्दलचे काही नियम नसले, तर मनुष्याला काहीच क्रिया करिता यायची नाही. प्रत्येक समाज, मग तो जुन्या परंपरांना चिकटून असो; वा क्रांतीवर आधारलेला नवसमाज असो, त्याला विधीनिषेधपूर्वक नियमांची चौकट ही असावीच लागते. विचाराशिवाय करीत गेलेल्या कृतींना वरती 'जीव नसलेले सांगाडे' म्हटले आहे, तर विधिनियम नसलेल्या समाजाला 'कोठल्याही त-हेचे शरीर नसलेला कृतिशून्य जीव' म्हणावे लागेल. अर्थात आचार नियमांशिवाय किंवा आचार नियमांविषयीच्या विचाराशिवाय मनुष्यसमाजच असत नाही.

निरनिराळ्या मानवसमाजांचा इतिहास पाहिला, तर आपल्याला प्रचंड उलाढालींचे काही काळ आढळून येतात. वागणुकीच्या सर्व जुन्या नियमांविषयी लोक साशंक होतात; व ते झुगारून देऊ पाहतात; नवे नियम अस्तित्वात आलेले नसतात किंवा सर्वमान्य झालेले नसतात. अशा त-हेच्या अवस्थेला प्रमाणशून्यता (Anomie) म्हणतात. नॉर्म म्हणजे प्रमाण. सर्व त-हेच्या व्यवहाराचे नियम हे त्या-त्या वागणुकीचे प्रमाण. ही प्रमाणे नाहीतशी झाली, म्हणजे प्रमाणशून्यता उद्भवते. ही प्रमाणशून्यता सर्वसाधारण मनुष्य समाजात काही व्यक्तींच्या बाबतीत काही वागणुकींच्या बाबतीत आढळते;

पण तिचा विशेष फैलाव निरनिराळ्या संस्कृतीचे समाज एकत्र आले व संस्कृतिसंक्रमण होऊ लागले, म्हणजे विशेष आढळतो. हल्ली वर्तमानपत्रे, रेडियो व प्रवासाची साधने ह्यांमुळे जगातील सर्वच समाजांचे एकमेकांवर पूर्वी कधी नव्हे इतके आघात व प्रत्याघात होत आहेत. त्यामुळे उद्भवणारी प्रमाणशून्यता आशियाई राष्ट्रांमध्ये विशेष ठळकपणे दिसून येते; पण इतरही राष्ट्रांत थोड्याबहुत अंशाने ती दिसते. काही वर्षांपूर्वी महाराष्ट्रात बहुतेक सर्व जमातींतील स्त्रिया नऊवारी लुगडे नेसत असत. सध्या लुगडे कोणत्या पद्धतीने नेसावे, लुगडे नेसावे की फ्रॉक घालावा की विजारी घालाव्या, ह्याबद्दल सर्वमान्य नियम नाही. पुरुषांच्या बाबतीतही असेच दिसून येते. नवीन पिढीत धोतरे नेसणारे, गंध लावणारे पुरुष हल्ली क्वचितच दिसतात; पण धोतर किंवा पायजमा किंवा सुरवार किंवा इंग्रजी पद्धतीची लांब वा आखूड विजार, व तीवर साधा अंगरखा, शर्ट असे पोषाखाचे प्रकार दिसतात. फक्त वस्त्रासारख्या क्षुल्लक बाबतीतच असे आहे असे नसून खाणेपिणे, बोलणे-चालणे, सांप्रदायिक आचार व सर्व त-हेचे विचार यांत एकाच समाजात एकाच काळी प्रचंड विविधता दिसते आहे. हीही एक प्रकारची प्रमाणशून्यताच आहे. समाजरचना झपाट्याने बदलत आहे; त्या बदलाचेच हे एक चिन्ह आहे.

सर्वमान्य वागणुकीला काही मोल आहे; व ते मोल निरनिराळ्या त-हांनी प्रत्ययास येते. सर्वमान्यत्व ही गोष्ट इतकी मोलाची आहे की, तीसाठी माणूस वाटेल ते करावयास तयार होतो. 'सासवेचे बोल ऐकल्याने काय जाते । माहेराचे नाव होते ।' ह्या अगदी घरगुती भावनेपासून तो 'कीर्तिरूपे उरण्या' च्या इच्छेपर्यंत सर्व काही त्यात येते. नुसंते नावच होते असे नव्हे, तर अशा वर्तणुकीसाठी समाज काही काल्पनिक अदृश्य, तर काही लौकिक दृश्य अशी बक्षिसेही देऊ शकतो. स्वर्ग, मोक्ष, व्यवहारात प्रतिष्ठा व त्याबरोबरच संपत्ती अशी ती असतात. ह्या उलट भोवतालच्या समाजाला नावडणारी कृत्ये केली, तर नाक मुरडणे, छी-थूः होणे, त्यांखेरीज काही काल्पनिक व काही इंद्रियगोचर दृश्य अशा शिक्षाही समाज करू शकतो. सर्व समाजात

समाजाची नियंत्रक शक्ती शिक्षेच्या रूपाने सर्वांच्या प्रत्ययास येते. समाजाला आवडणारी कृत्ये व समाजाला नावडणारी कृत्ये व त्यांना मिळणारी बक्षिसे व शिक्षा ह्यांचे मुख्यतः तीन प्रकार असतात. विशेष दैवतवादावर आधारलेल्या मताला हल्ली वाङ्मयात 'धर्म' म्हणतात; व ह्या स्थळी त्याला आपण 'संप्रदाय' म्हटले आहे. सांप्रदायिक दृष्ट्या जे समाजाला पर्यायाने संप्रदायाला-आवडते त्याला 'पुण्य', व जे नावडते त्याला 'पाप', अशा संज्ञा आहेत. इतर लौकिक व्यवहारात, विशेषतः जेथे समाजाची दंडयंत्रणा कामी येते, अशा वेळी न आवडणा-या कृत्यांना 'गुन्हा' किंवा 'अपराध' म्हणतात. समाजात दुष्कृत्यांना दंडण्यासाठी पुष्कळ संस्था असतात. सत्कृत्यांना उत्तेजन देणा-या संस्था त्या मानाने कमी असतात. तिसरी जोडी चांगले-वाईट, 'सत्-असत्' ह्या शब्दांनी सूचित केली आहे. ह्या प्रकारात कृत्य व त्यामागची बुद्धी ह्यांचा विचार केलेला असतो; व बहुतेक वेळी फक्त एका समूहापुरतीच दृष्टी मर्यादित न ठेविता ती बरीच व्यापक असते. ह्यालाच नीतिविचार म्हणतात. पाप व पुण्य हे प्रत्येक समाजाच्या सांप्रदायिक मतावर अवलंबून असते; गुन्हा किंवा निरपराधित्व त्या-त्या वेळच्या कायद्यावर अवलंबून असते; पण 'सत्' व 'असत्' हे शब्द जे मूल्य दर्शवितात, त्यात मनुष्यसमाजाचा खोलवर विचार केलेला असतो, व ते ब-याच अंशी विशिष्ट समाज व विशिष्ट काळ ह्यांपुरतेच मर्यादित नसते. सांप्रदायिक पापपुण्यविचार, दंडनीतीतील अपराधविचार वरील प्रकारच्या सदसद्विवेकाच्या जितके जवळ येतील, तितके जास्त-जास्त व्यापक होऊ लागतात व आचारांचे स्तोम कमी-कमी होऊ लागते. सदसद्विचारसुद्धा दिक्काल निरपेक्ष नसतो - का ते पुढे पाहू. पण त्याआधी समाजात जी मूल्ये तयार होतात, ती कोणासाठी व त्यांचे कार्य काय, हे थोडक्यात समजावून घेणे अवश्य आहे.

मनुष्य नेहमी समूहात राहिलेला आहे. एकाच वेळी निरनिराळ्या समूहांत त्याला निरनिराळे स्थान असते. ते स्थान असणा-याकडून समाजाच्या काही अज्ञेक्षा असतात. वयःपरत्वे व्यक्तीला जास्त-जास्त समूहांतून स्थान मिळत जाते, आणि निरनिराळ्या भूमिका वठवाव्या लागतात. ह्या भूमिका वठवितानाच

व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्वाचा विकास होत असतो. समाजाची मूल्ये ती व्यक्ती आत्मसात करून टाकते; इतकी की, त्या स्वतःच्या अंतःकरणप्रवृत्ती आहेत, असे तिला वाटू लागते. त्या मूल्यांविरुद्ध स्वतःचे आचरण होऊ नये, इतरांचे झाले तर त्यांना दंड करावा, वेळ पडल्यास त्या मूल्यांसाठी प्राण द्यावा, अशी व्यक्तीची भावना होते. ज्या समूहात व्यक्ती वाढते, त्या संघाला उद्देशून ती 'आम्ही' हा शब्द लाविते. त्या 'आम्ही' ची व्याप्ती निरनिराळ्या संदर्भात निरनिराळी असते, - आम्ही म्हणजे मी व आई, मी व बायको, सर्व कुटुंब व शेजारी, आम्ही पुणेकर, आम्ही हिंदू, आम्ही ब्राह्मण, आम्ही शिक्षक, अशी निरनिराळी असते. प्रत्येक संघ निरनिराळा, पण परस्परांशी बांधलेला असतो. एका संघातले 'मी' निरनिराळ्या संघांचे घटक असतात. हे निरनिराळे 'आम्ही' व त्यांत मिसळून जाऊन निरनिराळ्या भूमिका वठविणारा 'मी' ह्याच्या संबंधांत जोवर संघर्ष उत्पन्न होत नाही, तोवर साधारणपणे 'मी' ची अस्मिता पुरतेपणी जागृत होत नाही. एखाद्या प्रचंड यंत्राची गती चालू असते. त्यातील लहानातील लहान चाकेही फिरत असतात. त्याच निर्जीव यांत्रिकपणे काही माणसांचे आयुष्य जाते. ती जन्मतात, त्यांना काही विशिष्ट वळण लागते, ती वाढत असतात. आयुष्यात निरनिराळ्या वयात समाजाने अपेक्षिलेली कृत्ये त्यांच्याकडून घडत असतात, जणू निसर्गाचा क्रमच. शेवटी ती मरतात. अशा माणसांच्या जीवनाचे उत्कृष्ट चित्र गडक-यांनी लिहिलेल्या 'मूकनायक' ह्या विडंबनात्मक नाटिकेत दिसते. काही असामान्य व्यक्तित्व असलेली माणसे समाजाने घालून दिलेले नियम संपूर्ण आत्मसात करितात; एवढेच नव्हे, तर इतरांनी त्या नियमांचे पालन करावे म्हणून कोशिस करतात. इतिहासाने वाखाणलेले राजे, स्मृतिकार, स्वतःच्या युगाशी व समाजाशी संपूर्णपणे समरस झालेला कवी हे या प्रकारात येतात. काही गुप्त सम्राट, हर्षवर्धन वगैरे राजे, मन्वादी स्मृतिकार व रघुवंशातील आदर्श राजांच्या रूपाने समाजाची मूल्ये साकार करणारा कालिदास ही अशा व्यक्तींची उदाहरणे होत. ह्या सर्व उदाहरणांतील व्यक्तींचे असामान्य व्यक्तित्व समाजाशी असामान्य एकरूपता पावल्याने

निर्माण झालेले आहे. काही व्यक्तींचे व्यक्तित्व समाजाशी येणा-या संघर्षामुळे परिणत होते. सामाजिक नियम बंधनकारक वाटून ते झुगारून देण्याच्या प्रयत्नात अशा व्यक्ती असतात. काही वेळा दैवयोगाने (ज्ञानदेवादी भावंडांच्या बाबतीत) सामाजिक रूढींशी त्यांचा संघर्ष होतो. काही वेळा ते आपण होऊन जुने नियम झुगारून नवे आणू पाहतात. अशा व्यक्ती समाजाच्या रोषाला बळी पडतात किंवा नवयुगाच्या प्रवर्तक होतात. नित्याच्या व्यवहारात कोणत्या-ना-कोणत्या प्रसंगी समाजाच्या नियमांना धाब्यावर बसविणारे लोक असतातच. काहींना गुन्हेगार म्हणून शिक्षा मिळते; काही गुन्हेगार असूनही राजरोसपणे राहू शकतात. समाजात ही जी घडामोड सारखी चाललेली असते, त्यामुळेच समाजाच्या घटनेत व समाजाच्या नियमांत हळूहळू फरक पडत असतो. संघाची जी घडण बनत जाते, ती घडण टिकविण्याचे कार्य आचारविचारांनी होत असते. किंबहुना, एखाद्या समाजाचे सर्व प्रकारचे विधीनिषेध म्हणजेच त्या गुंतागुंतीच्या घडणीचा नकाशा, असे म्हणता येईल.

प्रत्येक लहान-लहान संघातसुद्धा व्यक्तीव्यक्तीचा व व्यक्ती आणि संघ ह्यांचा संघर्ष चाललेला असतो. या संघर्षामुळे घडण हळूहळू बदलत असते पण हा संघर्ष उघड नसतो. संघर्ष चालू असताही संघाबद्दलची आत्मीयता ब-याच वेळा कायम असते. त्या आत्मीयतेला जेव्हा बाधा येईल असे वर्तन घडते, तेव्हा व्यक्तीला कडक शिक्षा होते. ह्या संघाबाहेर पण संघाशेजारी दुसरे संघ व समाज असतात. आपल्या संघाबद्दल 'आम्ही', 'आमचे' असे शब्दप्रयोग होतात, तर दुस-या संघाबद्दल 'तुम्ही', 'तुमचे' 'ते', 'त्यांचे' असे शब्दप्रयोग होतात. 'तू', 'तुम्ही' जास्त जवळचे तर 'ते', 'त्यांचे' जरा दूरचे. ह्या बाहेरच्या संघांशी वागताना स्वकीय संघातील नियम बरेचसे सैल होतात, तर काही प्रसंगी अजिबात नष्ट होतात. स्वतःच्या संघातला माणूस मारला, तर त्याबद्दल देहान्त शिक्षा होते. परकीय मारला, तर 'उलट सूड तर नाही ना घेणार?' ह्या चिंतेखेरीज 'हातून अकृत्य घडले', असेही स्वजन म्हणत नाहीत. आपल्या संघातल्या दुस-या कोणाच्या बायकोवर डोळा

ठेवला तर समाजात छीः थूः होते, आणि वर शिक्षाही होते. परसंघातील स्त्रियांचे बलात्काराने हरण करणे हे पौरुषाचे लक्षण समजले जाई. ऋग्वेदात व अथर्ववेदात निरनिराळ्या त-हेचे रोग नाहीसे व्हावे, म्हणून मंत्र आहेत. तापाला उद्देशून असलेल्या ऋचेत म्हटले आहे की 'ह्या माणसाच्या अंगातून नाहीसा हो; शत्रूच्या देशात जा.' शेजारच्या संघाशी भांडण नाही, तोपर्यंत बहुधा एकमेकांच्या वाटेला जाणे नको, अशी वृत्ती असते. पण तेच भांडण निघाले, म्हणजे परकीय संघांची जास्तीत-जास्त हानी करणे हे एक सामाजिक कर्तव्य व सत्कृत्य बनते, व त्याबद्दल समाजाकडून गौरव होतो, पारितोषिकेही मिळतात. प्रत्येक संघाचा धर्म त्या संघापुरता मर्यादित असतो. ज्या गोष्टी स्वसंघात अधार्मिक वा त्याज्य असतात, त्या परसंघातील माणसांना उद्देशून केल्या, तर त्याज्य ठरत नाहीत.

सुमारे पन्नास-साठ हजार वर्षांपूर्वी मानवाचे संघ लहान-लहान होते. प्रत्येक संघ दुस-यापासून बराच लांब असे. अशावेळी संघधर्म संघापुरताच असावा. हल्ली केवळ शिकारीवर उपजीविका करणा-या किंवा लहान-लहान द-याखो-यांतून थोडी शेती करणा-या वन्य जमाती लहान-लहान संघ करूनच राहतात. कित्येकदा व्यापारानिमित्त किंवा काही उत्सवासाठी बरेच संघ एकत्र येतात. अशा वेळी संघासंघातील शत्रुत्व तात्पुरते सुप्त असते. कोणी कोणाची कागाळी करावयाची नाही, असा दंडक असतो. तात्पुरता का होईना, पण काही बाबतीत थोडा व्यापक संघधर्म उत्पन्न होतो. शिका-याचे जीवन संपून जेव्हा शेतीचे जीवन सुरू झाले, व हळूहळू पशुपालन करणा-या जमाती त्यांत मिसळल्या, तेव्हा लहानशा भूप्रदेशावर पुष्कळ लोक राहून त्यांची उपजीविका होण्याची शक्यता उत्पन्न झाली. संघातल्या संघात एकजिनसी जीवन नाहीसे होऊन भेद वाढत गेले. शिकारीवर जगणा-या वन्य जमातीत समानता असते. वन्य जमातींना दुस-यांना जिकून गुलाम करण्याची व राबविण्याची शक्यता नसते. संघाच्या म्होरक्यापासून ते सामान्य जनांपर्यंत सर्वांना सारखेच काम करावे लागते. शेतीच्या व्यवसायात नोकर ठेवायची शक्यता उत्पन्न होते, व संघामध्ये वर्गभेद उत्पन्न होतो. पहिल्याने लहानलहान खेडी व नंतर राज्ये निर्माण झाली. मोठमोठे मानवसंघ एकत्र

आले, त्यांचा संघर्ष झाला, हळूहळू त्यांच्यातूनच नवे मोठमोठे संघ निर्माण झाले. हे नवीन समाज घडणीच्या दृष्टीने गुंतागुंतीचे झाले. अनेक दैवते, अनेक वर्ग, अनेक मानववंश एकत्र होऊन हे समाज बनलेले होते; व त्यांच्याचपासून आजच्या निरनिराळ्या समाजांची उत्पत्ती झाली.

संस्कृतीच्या प्रथमावस्थेतील मानवी संघ व सध्याच्या ब-याचशा वन्यजमाती ह्यांच्या समाजाची घडण काही बाबतीत बरीच साधी असते. समाजातल्या उच्चनीचपणाचा जवळजवळ अभाव असल्यामुळे व समाज लहान व एकसंघ असल्यामुळे बरेचसे नियम सर्वांना लागू पडतील असे होते. बहुधा स्त्रियांसाठी निराळे नियम ब-याच वन्य समाजांतही आढळतात. पण निरनिराळे संघ एकत्र येऊन जे मोठमोठे समाज बनले, त्यांची घडण मात्र फारच गुंतागुंतीची झाली. त्यातही निरनिराळे वर्ग, जाती, मानववंश एकत्र आल्यावर जे नियम झाले, त्यांतील फारच थोडे सर्व समाजाला लागू पडतील असे झाले. मनुस्मृती वाचीत असताना हे ध्यानात येते की, त्यातील बहुतेक नियम त्रैवर्णिकांचे आहेत. चौथ्या वर्णात ज्या असंख्य जाती-जमाती होत्या, त्यांच्याबद्दल जे नियम आहेत, ते फक्त त्या सर्वांनी त्रैवर्णिकांशी कसे नमून वागावे, ह्याबद्दलचे आहेत, त्यामुळे प्रत्येक जातीच्या अंतर्गत व्यवहाराबद्दल काही वाद झालाच, तर त्या जातीच्या वृद्धांना बोलावून परंपरागत आचार काय आहेत, हे समजावून घेऊन नंतर तो वाद राजदरबारी निकालात निघे. भारतात एक समज होता असे गृहीत केले, तर निरनिराळ्या प्रदेशांत व निरनिराळ्या जमातींच्या रीतिरिवाजांत जी विविधता आढळते, ती इतर कोठेही सापडणे अशक्य आहे. सामाजिक मूल्ये चिरंतन तर नाहीतच, पण सांप्रत-काळीसुद्धा प्रत्येक जमातीत ती निरनिराळी आहेत, असे दिसून येईल. ह्याची उदाहरणे देण्याचीसुद्धा आवश्यकता नाही, इतकी ती सर्वांच्या माहितीची आहेत. उत्तरेकडे नात्यातल्या नात्यात लग्न करणे गैर समजतात, तर दक्षिणेकडे आतेमामेभावंडाचे व मामा भाचीचे लग्न होणे ही नित्याचीच गोष्ट आहे. ओरिसात व बंगालात ब्राह्मण मासे खातात, तर दक्षिणेत ब्राह्मण शाकाहारी असतात. केरळातील स्त्रिया पूर्वी उरोभाग झाकीत नसत; तरी त्या भारतातील इतर स्त्रियांइतक्याच विनयवती होत्या.

“अहो, तुम्ही दर वेळा आचारधर्मावर भर देऊन त्यांची सापेक्षता सांगता. त्यांच्या पलीकडे सर्व मोठमोठ्या संप्रदायांत सांगितलेली तत्त्वे-खरे बोलावे, सर्व भूतांवर दया करावी, परस्त्री, परद्रव्य ह्यांचा अभिलाष धरू नये, सारांश 'संबंध पृथ्वी हेच आपले कुटुंब' असे मानावे, वगैरे महान व चिरंतन तत्त्वे डोळ्याआड करिता. ह्याला काय म्हणावे?”

माझ्या मनात आता हाच मुद्दा घ्यावयाचा होता. पण आचारधर्मावर मी जो एवढा भर दिला, त्याचे कारण म्हणजे निरनिराळ्या आचारधर्मांमुळे परस्परांविषयी घृणा व द्वेष वाढतो हे, व परकीयांबद्दल शत्रुत्व वाढू लागते. त्याचप्रमाणे वर्तमानपत्रातील वाद वाचले, तर ते तुम्ही वर सांगितलेल्या महान तत्त्वांबद्दल नसून बदलत्या आचारधर्मांबद्दलच असतात. संस्कृतिसंगमाच्या काळात दृश्य धर्म झपाट्याने बदलत असतात, धर्मावरचा विश्वास उडालेला असतो, जेत्यांचे अनुकरण होत असते, नवनवे प्रयोग करू पाहण्याची धडपड चालू असते. अशा काळातील प्रमाणशून्यता डोळ्यांना दिसेल इतकी मोठी असते. नव्या जुन्यांचा तीव्र झगडा चालू असतो. आरोप प्रत्यारोप होत असतात. स्कर्ट किंवा विजार घालणा-या, पाचवारी लुगडे नेसून पदर अर्ध्या पाठीवर सोडणा-या, कुंकू लावले-न-लावलेले पण पावडर मात्र भरपूर फासणा-या मुली निरागस असणे शक्यच नाही, असे कित्येकांचे ठाम मत असते. तर दुस-या बाजूने जुन्या पिढीचे सर्वच विचार आंबलेले, विटलेले व विकृत मनोवृत्तीचे निदर्शक आहेत अशी खात्री असते. मर्यादा म्हणून काही शब्द असतो; रुचिवैचित्र्य व उच्छृंखलपणा, सौंदर्याची मर्यादशील जोपासना व सौंदर्याचे उघडे प्रदर्शन ह्यांत फरक असतो, हे ब-याच वेळा नवी पिढी विचारात घेत नाही. विशेषतः संक्रमणकाळात-जेव्हा आचारधर्माच्या बाबतीत कमालीची प्रमाणशून्यता उत्पन्न होते अशा वेळी टिकाऊ सामाजिक मूल्यांबद्दल विचार होणे अत्यावश्यक आहे. तो विचार नव्याजुन्यांनी बसून करावा लागेल, एकमेकांवर चिखलफेक न करता तत्त्व शोधण्याच्या दृष्टीने करावा लागेल.

“तुम्ही तर म्हणाला होता की, धर्म हा दिक्कालनिरपेक्ष असणे शक्य नाही. मग शाश्वत मूल्ये येणार कुठून?”

॥ संस्कृती ॥

तेच शक्य तर तुम्हांला व मला स्वतःलासुद्धा स्पष्ट करण्याचा माझा विचार आहे. बघू या जमते का.

त्याहीआधी एक गोष्ट लक्षात येते ती म्हणजे खरे बोलणे, परस्त्री व परद्रव्य हरण न करणे वगैरे ज्या गोष्टी आहेत, त्या 'आपल्या' म्हणून समजल्या जाणा-या संघापुरत्या मर्यादित असतात. येथे 'पर' म्हणजे स्वतःचे नाही ते, पण संघांतर्गत असलेला, असा अर्थ आहे. जोपर्यंत संघ लहान व आपुलिकीची भावना मर्यादित, तोपर्यंत नीतिकल्पनाही पराकाष्ठेच्या संकुचित राहतात. संघ मोठमोठे होऊ लागतात, तसतसा 'आपण'चा विस्तार होत जातो. उदा. एका देशातील मुसलमानांना इतर देशांतील मुसलमान जवळचे वाटतात. तीच गोष्ट ख्रिस्तीधर्मियांची. पण संघाचा विस्तार झाला, तरी 'पर', 'दुसरे', इतर असे काहीतरी राहते, व त्या उर्वरित दुस-याबद्दल इतकी तुच्छता व द्वेष वाटतो की, तीही माणसेच आहेत, हाही विवेक राहत नाही. त्यांनी आमच्या समाजाची मूल्ये तरी स्वीकारावी किंवा नष्ट तरी व्हावे, अशी असल्या संघांची विचारसरणी असते. ह्या प्राचीन विचारसरणीतूनच उत्पन्न झालेली राजकीय मतप्रणाली कित्येक मानवसंघांत आजही दिसते. आजच्या काळात एका दृष्टीने शाश्वत मूल्यांविषयी बोलणे सोपे आहे. ख्रिस्त, महंमद व मार्क्स ह्यांच्या अनुयायांना ती ठाम माहित आहेत. पैकी पहिल्या दोन सांप्रदायिकांना वाटते की, परमेश्वराने खास दूत पाठवून मानवतेची अंतिम मूल्ये आपल्या प्रेषिताकडून लोकांना ऐकविली. तिस-या सांप्रदायिकांच्या मते मार्क्स हा आधुनिक युगातील एक द्रष्टा पुरुष होऊन गेला; त्याने इतिहासाचे अवलोकन करून, मानवसमाजांच्या घडणीची नीट चिकित्सा करून श्रेष्ठतम घटना कोणती, हे ठरविले आहे. अशा त-हेने श्रेष्ठतम मूल्ये हाती आली, म्हणजे ती ज्या समाजांना माहित नाहीत त्यांना त्यांची माहिती करून द्यावयाची, व त्याचे ग्रहण करावयाचे एवढेच इतिकर्तव्य शिल्लक राहते. एका दृष्टीने मुसलमानधर्म व मार्क्सधर्म हे ख्रिस्ती धर्माचाच परिपाक होते. प्राचीन काळी मध्यआशियात इतर प्रदेशांप्रमाणेच अनेक दैवते असत. ख्रिस्तपूर्व १४००-१५०० च्या दरम्यान इख्न आटोन नावाचा

राजा इजिप्तमध्ये होऊन गेला. त्याने त्या वेळच्या सर्व दैवतांतून आटोन नावाचा देव निवडला; व तोच एकमेव देव आहे, दुस-या दैवतांची पूजा करू नये, असे ठरविले. ह्या राजाच्या कारकीर्दीत आटोन देवाचे प्रस्थ वाढले. पण त्याच्या मरणानंतर हा वेडगळ एकेश्वरी पंथ टिकू शकला नाही. त्यानंतर जवळ जवळ १३००-१४०० वर्षांनी इजिप्तपासून जवळच असलेल्या इस्त्राइलमध्ये नव्या एकेश्वरी पंथाची स्थापना झाली. ज्यू लोक एका एकेश्वरी पंथाचेच अनुयायी होते; पण त्यांचा धर्म व त्यांचे दैवत फक्त त्यांच्यापुरतेच होते. इतरांना ते दीक्षा देत नसत. पण मध्य-आशियात प्रचलित असलेल्या दैवतांची भरपूर निंदा व हेटाळणी ज्यू लोकांच्या धर्मोपदेशकांनी पिढ्यानुपिढ्या व शतकानुशतके केली. तीच प्रथा पुढे येशूने स्थापिलेल्या ख्रिस्ती पंथाने स्वीकारली. आम्हांलाच काय-ते सत्य धर्माचे दर्शन झालेले आहे, व अंधारात चाचपडणा-या इतर मानवसमाजांना सत्याची ही दिव्य ज्योत दाखविली पाहिजे, असे ह्या पंथाच्या अनुयायांचे मत आहे. बरोबर असेच मत महंमद व मार्क्स ह्यांच्या अनुयायांचेही आहे. ह्या लोकांनी सामाजिक मूल्यांबद्दलचा एक नवीन विचार प्रसृत केला आहे. तो असा की, सारख्या मूल्यांच्या पण निरनिराळ्या प्रकारच्या सामाजिक रचना असणे मुळी शक्यच नाही. एकच त-हेची सर्वश्रेष्ठ रचना व तिचे विशिष्ट नियम असू शकतात; आणि एकदा ती माहित झाली की, बाकी सर्व रचनांचा नाश करणे एक कर्तव्य होऊन बसते. अंतिम मूल्ये टाकाऊ समजावी का? काही यमनियमांत मूल्यांची समता असू शकते व त्यांपैकी हे अथवा ते उचलले तरी चालते, अशा प्रकारची सांस्कृतिक लवचिकता असू शकते की नाही? - वगैरे अतिमहत्त्वाचे प्रश्न वरील सांप्रदायिकांनी उत्पन्न केले आहेत. ते पुढे पाहू.

निरनिराळ्या मनुष्यसमाजांत निरनिराळ्या काळी भिन्नभिन्न धर्म असतात. हे धर्म म्हणजे एक प्रकारे समाजाच्या बांधणीचे नियम असतात; व ह्या नियमांप्रमाणे समाजातील व्यक्तींनी वागावे, ही समाजाची अपेक्षा असते. तसे व्यक्तींनी का वागावे? त्यामुळे काय साधते? - व्यास म्हणतात, 'अर्थ व काम साधतात'. इतर लोक म्हणतात, व्यक्तीचे व समाजाचे 'हित'

साधते, 'कल्याण' साधते. पैकी 'अर्थ' व 'काम' हे शब्द एका दृष्टीने समजण्यास सोपे आहेत. अर्थ म्हणजे पैसा, द्रव्य-हातांत धरिता येईल, दृष्टीने पाहता येईल, असे काही द्रव्य. ह्यात पैसा-अडका, धन-धान्य, पशू, घर, वाहने, नोकर-चाकर, सर्व काही येते. काम म्हणजे इच्छा-सर्व त-हेच्या इच्छा. काम हा शब्द केवळ वैषयिक सुखालाही लावतात. एका दृष्टीने अर्थ हे कामपूर्तीचे साधन आहे; एका दृष्टीने अर्थ व काम ही जीवनाची दोन मुख्य साध्ये आहेत. शरिराचे पोषण, संरक्षण (वस्त्र व निवास), कामपूर्ती, प्रजेचे भरण व पोषण इतक्या कमीत कमी गोष्टीं तरी अर्थ व काम ह्या शब्दांत येतात. ह्या गोष्टी मनुष्य व इतर प्राणी ह्यांना सामान्य आहेत. इतर प्राणी व मनुष्य ह्यांमध्ये फरक दोन; एक म्हणजे इतर प्राण्यांप्रमाणे वरील गरजा पुरविण्याचे मनुष्याचे मार्ग निसर्गाने बांधून दिलेले नसतात. आपापल्या नैसर्गिक अवस्थेत सर्व जगभर पसरलेली अशी प्राण्यांची जात नाही. (उंदीर मनुष्याच्या मागे जवळजवळ सर्व जगभर गेलेले आहेत.) प्रत्येक जातीचे खाणे-पिणे, नरमार्दीचा संयोग, अपत्यप्राप्ती वगैरे स्थलकालाप्रमाणे ठरलेले असतात. एका विशेष त-हेच्या हवामानात, विशेष त-हेच्या खाद्यावर राहणारे प्राणी हवामान व वनस्पती किंवा प्राणिसृष्टी बदलली की, कित्येकदा निःशेष मरून जातात. (उदा. हिमयुगातील मॅमॉथ नावाचा केसाळ हत्ती). पण मनुष्य आपली परिस्थिती आपण बनवितो व हळू हळू ब-याच प्रमाणात निसर्गावर मात करून निसर्गाने घालून दिलेल्या मर्यादा ओलांडितो. वाघ, सिंह, हत्ती, हरणे वगैरेंचे खाद्य ठरलेले असते. पण माणूस सर्वभक्षक आहे. मनुष्याची मैथुनाची वासना सार्वकालिक आहे, मनुष्य स्वतःचे संरक्षण निरनिराळ्या त-हांनी करू शकतो. अमकी-एक सर्व प्राण्यांना साधारण मूलभूत अशी गरज मनुष्य अमुक त-हेनेच पुरवू शकेल, असे सांगता येत नाही. ती पुरविण्याचे त्याचे मार्ग तो ज्या समाजात ज्या काळी राहतो, त्याने ठरविलेले असतात. मनुष्य निरनिराळ्या मार्गांनी आपल्या गरजा पुरवू शकतो; पण एका वेळी एका समाजात सर्वच मार्ग प्रचलित नसतात. मनुष्य सदैव 'निवड' करित असतो. ही 'निवड' सारासार विचार करून झालेली

असते. असे मुळीच नाही. पण तरीही ती एका त-हेने 'निवड' असते; कारण त्या एका मार्गाशिवाय इतर मार्गांनी जाण्याची शक्यता असते. मार्गाची अनेकता व त्यांतील एकाची (यदृच्छया का होईना) निवड ही माणसाची वैशिष्ट्ये होत. ह्याखेरीज मानवाने काही सांस्कृतिक गरजा निर्माण केल्या आहेत. वर काही मूलभूत गरजा सांगितल्या, त्या काही दृष्टींनी वैयक्तिक स्वरूपाच्या आहेत. चार लोकांनी चांगले म्हणावे, चार लोकांसारखे वागावे, मोठ्यांचे अनुकरण, हुकमत गाजवून काहींचे का होईना पुढारीपण असावे अशी इच्छा, वगैरे आणखी कितीतरी अशा गरजा आहेत की, त्या समाजात राहण्यामुळे, सांघिक जीवनामुळे निर्माण झालेल्या आहेत. ह्याही गरजा मूलभूत व इतर प्राणी व मनुष्य ह्यांना साधारणच आहेत. पशुपक्ष्यांमध्येही वरील सर्व त-हांच्या गरजांपासून उत्पन्न होणा-या क्रिया, प्रतिक्रिया दिसून येतात. ज्यांना सांस्कृतिक गरजा म्हटले, त्या ह्यांखेरीज निराव्याच व मनुष्याला विशिष्ट, इतर प्राण्यांना नाहीत, अशा असतात. संस्कृती म्हणजे मनुष्याला विशिष्ट, इतर प्राण्यांना नाहीत, अशा असतात. संस्कृती म्हणजे संचय. संस्कृती म्हणजे वर्तमानकाळाला श्रीमंत करणारी भूतकाळाची कर्तबगारी. जे-जे म्हणून मागील पिढीकडून मिळालेले असेल, - घरे दारे, रस्ते, शहरे, द्रव्यसंचय, इमारती, समाजसंस्था, दैवते, श्रद्धास्थाने, हे सर्वच संस्कृतीत मोडते. त्याचप्रमाणे संस्कृती म्हणजे वर्तमानकाळाभोवती भूतकाळाचा पडलेला पाश, स्वैर वागण्याला पडलेल्या मर्यादा, नवीन कल्पना, नवीन प्रयोग ह्यांची गळचेपी करणारे पिशाच्च. सांस्कृतिक गरजा किंवा इच्छासुद्धा तीव्र असतात. त्यांची पकड इतकी घट्ट असते की, प्राणी म्हणून असलेल्या मनुष्याच्या मूलभूत गरजांचाही विसर पडतो. जीवशास्त्र सांगते की, जगणे, मैथुन, प्रजोत्पादन ह्या जीवसृष्टीच्या तीन गरजा आहेत. पण माणूस धर्मासाठी, प्रेमासाठी, देशासाठी, अपमान झाला म्हणून, पावित्र्याचा भंग झाला म्हणून प्राण चुटकीसारखे देतो व घेतोही. इंद्रियनिग्रह करून कडकडीत ब्रह्मचर्य पाळतो व प्रजोत्पादन करावयाचे नाकारतो. फार काय, जैन धर्मातील कित्येक लोक उपास करून भुकेने तडफडून प्राणही सोडतात. मोक्ष हा पुरुषार्थ तर सर्वस्वी सांस्कृतिक गरज आहे. आपल्याकडे जे चार पुरुषार्थ

सांगितले आहेत, त्यांपैकी अर्थ व काम ह्यांत सर्व प्राण्यांना साधारण पण रूढ मार्गांनी मिळवावयाच्या गोष्टी असतात. मोक्ष हे साध्य बहुतांश सांस्कृतिक स्वरूपाचे आहे. धर्म खरोखर सर्व पुरुषार्थांचे साधन आहे; पण ते इतके महत्त्वाचे आहे की, ते एक साध्यच बनले आहे. बहुतेक समाजांत हीच परिस्थिती दिसते. धर्माचे 'साधन' हे स्वरूप पुष्कळदा विसरावयास होते; व मग धर्माच्या नावाखाली आचारकांडाचेच, ज्याच्या मागे मनाचा मागमूसही नाही अशा आचारकांडाचेच, साध्य म्हणून स्तोम माजते. म्हणजे धर्माप्रमाणे वागून धर्म साधतो, अर्थ व काम साधतात व मोक्ष साधतो, अशी समाजातील नियंत्यांची भूमिका आहे. ह्या सर्व गोष्टी एकत्र घेऊनच 'हित' व 'कल्याण' शब्द योजिलेले आहेत. मनुष्याला काय हवे असते, ते मिळाले म्हणजे 'कल्याण' होते, अशी कल्पना आहे. धर्ममार्गाने जर ते मिळविले नाही, तर अंती अहित होते. ज्यांमुळे 'अहित' होते त्या शक्ती दोन: एक समाजाची शासनसंस्था व दुसरी मानवी बुद्धीला आकलन न होणारी आधिदैविक शक्ती. कल्याणकारी शक्तीही समाज व दैवते अशा दुहेरी समजल्या जातात. सर्व मानवसमाजाचे नियंत्रण करणारी दैवी शक्ती आहे की नाही, हा प्रश्न जरी बाजूला ठेवला, तरी त्या दैवी शक्तीचे प्रत्येक समाजाने जे रूप केले आहे, ते संपूर्णतया त्या-त्या समाजाच्या संस्कृतीला धरून केलेले आहे. हे समाजावयाला कठीण नाही.

यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विद्ध्याम्यहम् ॥

मानवाच्या इच्छा ज्या संस्कृतिधर्माने बांधिल्या जातात, त्याच धर्माने त्या मानवाच्या देवतामूर्ती व पूजेचे प्रकार ठरविले जातात. मनुष्य जे खातो, तेच त्याचा देवही खातो. पण संस्कृतीचे पाश इतके बळकट असतात की, एखादे विशिष्ट प्रकारचे खाणे समाजाने त्याज्य ठरविले, तरीही त्या समाजाची दैवते मात्र पुष्कळदा जुनेच खाद्य मागताना दिसतात. सर्व जुनी-नवी दैवते माणसांच्या कृत्याबद्दल बक्षीस देण्यास वा शिक्षा करण्यास तयार असतात. समाज बदलत असतो; पण बक्षिसास वा शिक्षेस काय पात्र आहे, हे मात्र

परंपरेने ठरलेले असते. संबंध समाज कित्येक आचारविचार सोडून देतो; पण जुनी दैवते - म्हणजेच त्यांचे मानवी प्रतिनिधी - मात्र जुन्या आहाराप्रमाणेच जुन्या मूल्यांना अथवा पापपुण्याच्या जुन्या कल्पनांना चिकटून बसलेली असतात. खरे म्हणजे दैवी शिक्षा वा बक्षीस ही कल्पना मानवनिर्मित व समाजसापेक्ष आणि संस्कृतिसापेक्षच आहे. पण सामाजिक शासनसंस्थांपेक्षा दैवी शासनसंस्थेची मानवी घडण जरा निराळी व स्वतंत्र असते. पुष्कळदा दैवी शासनसंस्थेवरची मनुष्याची श्रद्धा इतकी बळकट असते की, त्या श्रद्धेमुळे आचाराचे नियंत्रण होऊ शकते.

ज्यावेळी अमकी कृत्ये वाईट व त्याज्य व अमकी चांगली व करणीय असे समाज ठरवितो व चांगली कृत्ये केली की 'हित' वा 'कल्याण' होते व वाईट केल्यास 'अकल्याण' होते, असे आपण म्हणतो, त्या वेळी त्या संदर्भात 'अकल्याण' वा 'कल्याण' कोणाचे होते, हे पाहणे आवश्यक आहे. 'समाजाचे हित' व 'व्यक्तीचे हित' असे दोन शब्दप्रयोग नेहमी ऐकण्यात येतात. पुष्कळदा व्यक्ती व समाज ह्यांचे हितसंबंध परस्परपूरक नसून परस्परमारक असतात. ब-याचजणांचे श्रम घेऊन, त्यांना अर्धपोटी ठेवून एखादा मनुष्य श्रीमंत होऊन सर्व उपभोग्य वस्तू मिळवितो, त्या वेळी एका मनुष्याचे 'हित' अनेकांना मारक ठरते. ह्याउलट पुष्कळ लोकांचे कल्याण होण्यासाठी काही व्यक्ती नाहक अपराध नसताना बळी पडल्या, तर बहुजनांचे हित काहींना मारक ठरते. तेव्हा कोणाच्या हिताकडे दृष्टी ठेवावी, असा एक अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न मनापुढे उभा राहतो. व्यक्ती म्हणजे काय हे समजणे सोपे आहे. पण 'समाज' हा शब्द (कर्तरि-प्रयोगात) कर्त्याच्या ठिकाणी योजून जी वाक्यरचना सापडते, ती ब-याच वेळा फसवी व अनर्थकारक असते. 'समाज' शिक्षण करितो, 'समाजा'ची हानी, 'समाज' सुखी किंवा दुःखी असणे किंवा होणे ह्या व असल्या शब्दप्रयोगांमुळे समाज अशी काही विराट व्यक्ती असून तिला मन-बुद्धी वगैरे इंद्रिये असतात, अशी कल्पना उत्पन्न होते. त्यांतूनही पाश्चात्य भाषांच्या धर्तीवर रचिलेले 'हिंदू मन, मराठी मन' अशांसारखे शब्दप्रयोग नेहमी वाचले, म्हणजे समाज म्हणून विशिष्ट मनोमय, व्यक्तीमत्त्वमय

असे काही तरी खरोखरीचे अस्तित्वात असते, असे वाटू लागते. पाश्चात्य पंडितांत ह्यावर पुष्कळ ऊहापोह झालेला आहे. आपल्याकडील तत्त्वविषयक लिखाणात अशी समजूत उत्पन्न व्हावी, असे काही नाही. पण 'समाज' हा शब्द आपण इतक्या वेळा वापरात आणतो व समाजहिताविषयी इतक्या गोष्टी करितो की, समाज म्हणजे त्यातील व्यक्तीपेक्षा काही निराळाच इंद्रियगम्य सजीव पदार्थ आहे, असे वाटू लागते. काही दृष्टींनी आणि तेसुद्धा केवळ कल्पनेत समाजाला अस्तित्त्व असते. हिंदू व्यक्ती प्रत्यही मरत असतात, नव्या जन्मतात; पण 'हिंदू समाज' म्हणून काहीतरी शतकानुशतके अस्तित्वात आहे. तीच गोष्ट मानव समाजाची. प्राणिजातीच्या बाबतीत असेच असते. विशिष्ट काळी व स्थळी जिवंत असलेली वाघ सिंह, हरणे, ससे मरत असतात; पण वाघ, सिंह, हरीण, ससा ही प्राण्यांची 'जात' जिवंत असते. ज्या वेळी सर्व व्यक्ती मरतात, तेव्हा जातही मरते. येथेही एक गोष्ट लक्षात ठेविली पाहिजे की, केवळ प्राणिशास्त्रदृष्ट्या प्राणिजात व त्यातील प्रत्येक प्राणी ह्यांचे नाते केवळ नैसर्गिक, शारीरिक स्वरूपाचे आहे. तर समाज व त्यातील व्यक्ती ह्यांचे नाते सांस्कृतिक व सामाजिक आहे. एका प्रकारचे सर्व प्राणी मेले की त्या त-हेची प्राणिजातही मरते. पण व्यक्ती न मरताही एखादा विशिष्ट समाज मरून जातो. उदा. न्यूझीलंडमध्ये पूर्वीच्या मावरी संस्कृतीच्या लोकांचे वंशज आजही भरभराटीत आहेत; पण पूर्वीचा धर्म, संस्कृती, इतिहास सर्व नाहीसा झाला आहे. म्हणजे मावरी समाज व संस्कृती मेली; पण मावरी माणसे जिवंत आहेत. समाज व व्यक्ती ह्यांचे नाते अतिशय गुंतागुंतीचे आहे. समाजाशिवाय व्यक्ती घडत नाही, जिवंत राहू शकत नाही, हे जरी खरे असले, तरी समाजाचे हित म्हणजे समाजातील व्यक्तींच्या हितापेक्षा काही निराळेच असू शकते, ही कल्पना बरोबर नाही. समाजहिताच्या नावाखाली व्यक्तींना अर्धपोटी ठेवावयाचे, शेकडो व्यक्तींना ठार मारावयाचे, कित्येकांना वेठीला जुंपावयाचे, कित्येकांना हद्दपार करावयाचे, असले प्रकार आज चाललेले दिसतात. समाजाच्या अंतिम हितासाठी व्यक्तींना बळी देणे अपरिहार्य आहे, अशी भूमिका कित्येक

पुढारी घेतात, त्या वेळी समाजाचे हित साधत नसून काही व्यक्ती इतरांना मारून आपले हित तेवढे साधीत असतात. हाच मुद्दा परत विचारात येईलच. पण समाज, समाज म्हणून जे काही आहे, ते व्यक्तींचे मिळून झालेले आहे, व्यक्तीमय आहे, व्यक्तींमध्ये समाजाची मूल्ये केंद्रित झालेली असतात, व्यक्ती समाज बदलीत असते, व व्यक्तीला विसरून संघाचा विचार करणे अशास्त्रीय होईल, हे सत्य समाजशास्त्रज्ञांनी व विशेषतः समाजातील विचारवंत लोकांनी दृष्टीआड करता कामा नये.

धर्म म्हणजे समाजाची जी रचना झालेली असते, ती टिकण्यासाठी आलले परंपरागत नियम. हे नियम समाजरचनेशी इतके निगडित असतात की, त्यांचे आकलन झाले की, समाजाच्या घडणीचेही आकलन होतेच. ह्या नियमांना काही मोल असते. त्याप्रमाणे वागणे योग्य ठरते, त्याप्रमाणे न वागणे अयोग्य ठरते. हे नियम ब-याच अंशी परंपरागत असतात व ते संस्कृतिसंक्रमणाच्या नियमांनी माणूस इतके आत्मसात करितो की, ते नैसर्गिक आहेत व अतिमूल्यवान आहेत, अशी भावना होते; व सर्व धर्माभोवती भावनांचे घट्ट वलय बसते. आपले म्हणजे स्वसंघाचे आचारविचार तेवढे योग्य व इतरांचे वाईट, अशी समजूत होते. सामाजिक मूल्यांचे मापन तीन त-हांनी होते: (१) सांप्रदायिक, (२) केवळ सामाजिक - कायदेविषयक, व (३) नीतितत्त्वाच्या दृष्टीने. सांप्रदायिक व सामाजिक नियम आचारमय असतात, तर नीतितत्त्वे आचाराच्या बुडाशी असलेल्या विचाराला - मनःप्रवृत्तीला - जास्त मानितात. पण नीतितत्त्वेही विशिष्ट समाजात उदयाला आलेली अशीच असतात; व केवळ विचारावर भर देऊन आचारशून्यतेत परिणत होणारी नीतितत्त्वेही निरूपयोगीच ठरतात. संस्कृतिसंगमाच्या व संस्कृतिसंक्रमणाच्या कालात जुन्या आचारविचारांचा पगडा कमी होतो. नवे आचारविचार निर्माण होऊन रुजण्यास वेळ लागतो व एक प्रकारची प्रमाणशिथिलता वा प्रमाणशून्यता समाजात शिरते. ह्याच कालात धर्म कोणता व अधर्म कोणता, ह्याचाही समग्र ऊहापोह करणे शक्य होते. समाजात निरनिराळ्या नियंत्रक शक्ती असतात. त्या चांगल्या आचरणाला

बक्षीस देतात; पण त्याहीपेक्षा महत्त्वाचे कार्य म्हणजे वाईट समजल्या जाणा-या आचरणाबद्दल शिक्षा करितात. काही समाज एकसंध असतात; व सामाजिक नियम सोपे व सर्वाना लागू पडणारे असतात. पण आपण ज्या समाजात राहतो, त्यांची घडण अति गुंतागुंतीची आहे; व त्याच्या पोटात लहानलहान समूह असतात, त्यांचे संघर्ष चाललेले असतात, व सामाजिक नियमही सर्व समाजाला लागू पडणारे नसतात. हल्लीच्या काळात कित्येक सांप्रदायिक संघ वा राजकीय संघ फार मोठे झाले आहेत. पण त्यामुळे सामाजिक मूल्यांमध्ये एकवाक्यता येण्याऐवजी संघर्ष वाढतच चाललेला आहे.

सामाजिक नियमानुसार वागण्याने काय मिळते? मनुष्याच्या शारीरिक गरजा विशिष्ट नियमांप्रमाणे वागून भागतात, व दुस-या सांस्कृतिक स्वरूपाच्या गरजा उत्पन्न झालेल्या असतात, त्याही भागतात, ही धर्माप्रमाणे वागण्याची फलनिष्पत्ती. अशा त-हेने वागून कोणाचे हित होते? समाजाचे? व्यक्तीचे? व्यक्तीचे हित डावलून समाजाचे हित करता येणे शक्य नाही. समाज म्हणजे कोणी सजीव, व्यक्तीच्या पलीकडे असलेली, विराट व्यक्ती नव्हे; तर सर्व लहानलहान व्यक्ती मिळून बनलेली एक ऐतिहासिक घटना आहे. समाजाच्या नावाने व्यक्तींना पिढ्यानपिढ्या दुःखात व दारिद्र्यात ठेवणे हे शास्त्रशुद्ध नाही, - येथपर्यंत आपण येऊन ठेपलो. धर्माचे स्वरूप काय? तो शाश्वत म्हणजे सार्वजनिक व सार्वकालिक व सार्वदेशिक असू शकतो का? अंतिम श्रेष्ठतम असे एकच मूल्य असू शकते का? सारख्या मोलाची अनेक मूल्ये एकत्र नांदू शकतात का? हे प्रश्न अजून आपल्या पुढे आहेतच.

धर्म म्हणजे आचारविचाराचे समाजाने ठरवून दिलेले नियम. ह्या नियमांवरच सामाजिक मूल्ये आधारलेली असतात. प्रत्येक समाज हा एक लहान किंवा मोठा संघ असतो; व सामाजिक नियम संघांतर्गत व्यक्तीसाठी जे असतात, ते संघाबाहेरच्या व्यक्तींना लागू पडत नाहीत.

“हे तुम्ही रानटी अवस्थेतील लोकांबद्दल सांगत आहा ना?”

नाही. हा प्रकार अगदी प्राचीन काळापासून आजतागायत चालू आहे.

ख्रिस्ती व मुस्लिम समाजाचे आपल्या बांधवांशी वागावयाचे नियम व अख्रिस्ती व अमहंमदी मानवतेशी वागावयाचे नियम अगदी भिन्न आहेत. ख्रिस्ती लोक व महमंदी लोक इतर मानवांना कमी दर्जाचे समजतात; व त्यांच्याशी वागताना सत्य, समता इत्यादी गोष्टींना मुळीच महत्त्व देत नाहीत. जी गोष्ट ह्या दोन सांप्रदायिकांची, अगदी बरोबर तीच कम्युनिस्ट मतप्रणालीच्या लोकांची आहे. ह्या तिघांचाही दावा असा आहे की, मानवसमाजाच्या अंतिम हिताची गुरुकिल्ली त्यांना सापडलेली आहे; उच्चतम धर्माचे दर्शन त्यांना झालेले आहे; ज्या आंधळ्यांना ते झाले नाही, त्यांना हात धरून तिकडे नेले पाहिजे; ते आले नाहीत, तर बलात्काराने नेले पाहिजे; बलात्कारानेही नेता आले नाही, तर ती माणसे मेलेली बरी. आज मानवसमाजात संघांतर्गत धर्म व संघाबाहेरील व्यक्तींशी वागावयाचा धर्म ह्यात जितकी फारकत झाली आहे, तितकी दुस-या कोणत्याही ऐतिहासिक कालात दिसून येत नाही.

संघांतर्गत विधीनिषेधही सर्वसामान्य नसतात. निरनिराळ्या व्यक्तींना निरनिराळे नियम लागू असतात. आपल्या हिंदुसमाजात उत्तरेकडे फार पूर्वीपासून पुरुषाला पितृ-(माता + पिता) - भक्ती हा परम धर्म सांगितला आहे; पण स्त्रीचा मात्र पतिभक्ती हा अंतिम धर्म मानिला आहे. लग्न होईपर्यंत पितृभक्ती व नंतर पतिभक्ती असा नियम जर स्त्रीच्या बाबतीत, तर लग्न होईपर्यंत पितृभक्ती व नंतर पत्नीभक्ती हा नियम पुरुषांना का नसावा? पितृप्रधान एकत्र-कुटुंबपद्धती हा हिंदूंच्या समाजरचनेचा गाभा होता. अशा कुटुंबातील पुरुष एकमेकांबरोबर जन्मभर राहिलेले असतात. कुटुंबात जन्मलेल्या स्त्रिया परघरी जाणा-या असतात. कुटुंबात वधू म्हणून येणा-या, पुढे माता होणा-या स्त्रिया परघरून आलेल्या असतात. अशा स्त्रियांनी जर आपापल्या पितृकुलाशी इमान राखले, तर घरात जितक्या स्त्रिया तितकी निरनिराळी राजकारणे उत्पन्न व्हावयाची व कुटुंबाला विस्कळीतपणा यायचा. ह्यासाठी बालविवाह करणे म्हणजे परघरातील स्त्रियांना शक्य तितक्या लहानपणी आपल्या घरी आणून रुळविणे व पतिभक्ती हे

उच्चतम ध्येय त्यांच्या पुढे ठेवणे अशी कुटुंबपद्धती टिकविण्याचे मार्ग होते. कौरवांच्या घरी गांधारीच्या भावाचे व पांडवांच्या घरी कुंतीच्या भाव्याचे वर्चस्व नसते, तर कुरुवंशाचा निष्पात कदाचित होता ना. वरील उदाहरणाने दिसून येईल की, धर्म म्हणून जे आहे, ते विशिष्ट समाजरचना टिकवून धरण्याचे नियम आहेत. काही प्रदेशातील मातृप्रधान कुटुंबात लग्नाचे नातेवाईक मुळी राहतच नाहीत. एका घरात राहणारी माणसे नवराबायको, सासु-सासरा, जावा-जावा वगैरे नसून फक्त आई, मुलगे, मुली, भावंडे अशी असतात. लग्न करून बाहेरून आणिलेल्या निरनिराळ्या पिढ्यांतील स्त्रिया (सासवा, जावा, सुना) व त्यांची स्पर्धा ह्यांचा प्रश्नच उरत नाही. घरातील सर्व माणसे घरातील स्त्रियांची मुले वा भावंडे असतात. पुरुषांची मुले आपापल्या आयांच्या घरी असतात. नवरे संध्याकाळचे क्वचित एखाद्या दिवसाचे पाहुणे असतात. बाप मुलांना दिसतात; पण घरी राहणारे नसतात; व मुलांवर त्यांची सत्ताच नसते. अशा कुटुंबात 'मातृभक्ती' हेच एक परमोच्च ध्येय सर्व स्त्रीपुरुषांना समान असते. पतिभक्ती किंवा पत्नीप्रेम ह्यांना जागाच नसते. रचनाभिन्नत्वामुळे पितृप्रधान समाजात बहुपत्नीत्व चालू शकते, भूषणावह ठरते. तर मातृप्रधान समाजात बहुपतित्व चालू शकते व भूषणावहही ठरते. जी गोष्ट पितृभक्ती, पतिभक्ती वगैरेंची तीच इतरही सामाजिक मूल्यांची. सर्व परिस्थितीत चालू शकेल, असे मूल्य सापडणे कठीण. आणखी एक उदाहरण देते. आईची मुलाविषयी माया फार असते, व ती तशी असावी, अशी बहुतेक मानवसमाजांत अपेक्षा असते. मूल जन्मल्याक्षणापासून स्वतःच्या जिवाकडे लक्ष न देता त्याची शुश्रूषा आईने करावी, अशी अपेक्षा बहुतेक समाजांतून असते. पण काही समाज ह्याला अपवाद आहेत. कालाहारी वाळवंटाच्या कडेला राहणारे 'बुशमन' म्हणून लोक आहेत. त्यांचे जीवन भटके असते. एकीकडच्या पाण्याचा व अन्नाचा साठा संपला की टोळी दुसरीकडे जाते. कित्येक महिने त्यांना रोज २०-२५ मैल जावे लागते. अशा वेळी एखादी बाई बाळंत झाली, तर नाळ तोडून ती मुलाला पाठीवरच्या पिशवीत घालते. मुक्कामाला गेले की मुलाला बाहेर

काढिते. ते तोपर्यंत जिवंत असले, तर त्याला प्यायला घेते; नाही तर खड्डा करून पुरून टाकते. अशा परिस्थितीत अपत्यप्रेमाची कसोटी आईला लावणे शक्य आहे का? हे स्त्रीपुरुष क्रूर मुळीच नाहीत. कष्टमय जीवनात जी मुले तग धरितात, त्यांचे संगोपन होते. आई बाप त्याला क्वचितच रागावतात किंवा मारतात. एकत्र - कुटुंबपद्धतीत आपल्याच मुलाचे लाड करणे योग्य ठरत नाही. पण काही परिस्थितीत मुलाकडे लक्ष पुरविणे शक्यच होत नाही. अपत्यप्रेम सगळ्याच आयांना असते; पण पूर्ण अविष्कार काही समाजपद्धतीतच शक्य होतो.

स्त्रीच्या अपत्यप्रेमापायी संबंध समाज मरण्याची शक्यता असेल, तर स्त्रीने अपत्याची उपेक्षा करावी, अशी समाजाची अपेक्षा असते; व स्त्रीही त्या अपेक्षेप्रमाणे वर्तन करते.

परदारा व परद्रव्य यांचा अपहार करू नये, हेही नियम बहुतेक समाजांत सांगितलेले असतात; पण त्याही बाबतीत काही समाजांचे धर्म अपवादात्मक दिसतात. काही समाजांत पाहुण्याला एकदोन रात्रींसाठी स्वस्त्री देण्याची रीत आहे. परद्रव्याच्या अपहाराची पद्धत तर फारच मजेदार असते. सर्व मानवसमाजांची कमीत कमी देऊन जास्तीत जास्त मिळविण्याची धडपड चाललेली असते. चारही दिशांना सैन्य पाठवून, सर्व राजांचा पराभव करून, त्यांच्याकडून लुटून आणलेल्या द्रव्याने राजसूय यज्ञ करून, सर्व द्रव्य दान देऊन मोठेपणा मिळवायचा प्रघात सर्वांना ठाऊकच आहे. तोच प्रकार थोड्याबहुत प्रमाणात सर्व मानवसमाजांत चाललेला दिसून येतो. जबर व्याजाने पैसे लावून व्याज न मिळाल्यास घरजमिनींवर जप्ती आणून द्रव्यसंचय करावयाचा, मग सहस्त्रभोजन घालावयाचे, कुरुक्षेत्रावर घाट बांधावयाचा, किंवा एखाद्या अनाथालयाला पैसे देऊन स्वतःचे नाव करावयाचे, हा प्रकार सर्वत्र चालतोच. परद्रव्याचे हरण करावयाचे काही मार्ग समाजसंमत असतात, काही नसतात, एवढेच. परदारंबद्दलही हाच प्रकार दिसतो. स्त्रियांबद्दलही जे-जे नियम आहेत, त्यांत एक गोष्ट लक्षात ठेवावयास पाहिजे: स्त्री ही एक मालकीची वस्तू आहे; तिला मिळवणे हा एक पुरुषार्थ

आहे; तिच्यावर सत्ता गाजविणे म्हणजे तिला बाळगणे, टाकणे किंवा मारणे हे सर्व तिच्या स्वामीला करता येते. ज्या कारणासाठी परद्रव्यहरण करावयाचे नाही, त्याच कारणासाठी परदाराहरण करावयाचे नाही. दुस-याच्या मालकी हक्कावर गदा आणावयाची नाही; कारण अशा त-हेच्या अतिक्रमणामुळे वैर व वैरांतून अंतर्गत यादवी माजून संघाचा नाश होईल. परदाराहरण करू नये; पण कुमारिकेच्या किंवा विधवेच्या हरणाबद्दल काही विशेष निषेध नाही. ह्याची दोन उत्तम उदाहरणे आहेत. एक बौद्धवाङ्मयात व एक आपल्या इतिहासात. बौद्धवाङ्मयाची कथा 'दीघा जागरतो रत्ति, दीघं संतस्स योजनं। दीघो बालानं संसारो...।।' ह्या श्लोकाच्या अनुषंगाने लिहिलेली आहे. काशीच्या राजाला नगरप्रदक्षिणेच्या वेळी एक रूपवती स्त्री दिसली; व तिच्यावर त्याचे मन बसले. राजवाड्यात आल्यावर त्याने आपल्या प्रधानाकरवी त्या स्त्रीबद्दल चौकशी केली- ती स्त्री' अस्सामिका वा सस्सामिका' आहे ह्याची, म्हणजे त्या स्त्रीला स्वामी (नवरा) आहे का नाही त्याची. ती जर अस्सामिका असती, तर राजाने तिला ताबडतोब अंतःपुरात आणिले असते. पण दुर्दैवाने ती लग्नाची बायको निघाली; व मग तिचे हरण करण्याआधी राजाला तिच्या गरीब कामकरी नव-याला मारण्याविषयी क्लृप्त्या योजाव्या लागल्या पण त्या सिद्धीस गेल्या नाहीत, व राजाला बुद्धाच्या उपदेशाने उपरती झाली. अशी कथा आहे. दुसरे उदाहरण मोगल राजा जहांगीरचे आहे. जहांगीर युवराज असताना त्याचे एका मुलीवर प्रेम जडले. पण अकबराने तिचे लग्न एका सरदाराशी लाविले. जहांगीर बादशहा झाल्यावर त्याने मलेरियापीडित बंगाल प्रांतात त्या सरदाराची नेमणूक केली. तो सरदार मारला गेला किंवा मेला; व मग जहांगिराने या विधवेशी लग्न करून तिला पट्टराणी केले. तीच पुढे नूरजहान या नावाने प्रसिद्ध पावली. दोन्ही गोष्टींत सुंदर स्त्रीचा अभिलाष प्रत्यक्ष राजा असूनही नव-याच्या जिवंतपणी त्याला तिचा अपहार राजरोसपणे करिता येईना. दारा ही मालमत्ता असल्यामुळे मालमत्तेचे सर्व नियम तिला लागू पडत. आफ्रिकेमध्ये बहुपत्नीत्वाची चाल आहे. एखादा राजा मेला, तर त्याचे

राज्य, व मालमत्ता व सर्व बायका मुलाला मिळतात. ज्यांना बायका हव्या असतील, त्यांना द्रव्याच्या मोबदल्यात ह्या बायका मिळू शकतात. म्हणजे परद्रव्य व परदाराहरण यांविषयीचे नियमही समाजघटनासापेक्ष आहेत. विशेष मौल्यवान नीतिनियम असे त्यांना म्हणता येणार नाही.

“म्हणजे, सर्वत्र लागू पडतील, असे नीतिनियम किंवा असा धर्म नाहीच का?”

-बघू या आहेत का. पण आपण त्याचा विचार करण्याआधी, ते सापडले आहेत, असा ज्यांचा दावा आहे, त्यांचे काय म्हणणे आहे, ते पाहू.

ह्यांपैकी दोन सांप्रदायिक आहेत; एक ख्रिस्तानुयायी व दुसरे महंमदानुयायी. ह्यांचे म्हणणे असे की, खुद्द देवाचा प्रतिनिधी येऊन त्याने आम्हाला सद्धर्म सांगितला, व त्याचा प्रसार करावयाची आज्ञा दिली. प्रत्यक्ष देवाने धर्म दिला, असा दावा जगातील पुष्कळच समाजांचा आहे. हामुराबीला सूर्यदेवाने कायदे दिले, अशी कथा आहे. अर्जुनाला प्रत्यक्ष देवाने गीता सांगितली, असा हिंदूंचा समज आहे. ह्यांतले खरे कोण? अंतिम उच्चतम धर्म कोणता? 'माझ्याकडे या, मी तुम्हांला तारून नेईन,' अशा अर्थाची वाक्ये बायबलमध्ये, कुराणात व गीतेत आहेत, त्यांचा अर्थ लाविताना ख्रिस्ती व महंमदी लोकांनी 'सांगणारा मी' जो एक विशिष्ट देव त्याच्याकडे या, दुस-या देवांकडे जाऊ नका,' असा अर्थ केला; तर गीतेमध्ये जेथे-जेथे 'माझ्यावर विश्वास ठेव (श्रद्धावान्), माझे स्मरण कर (मय्यर्पितमनोबुद्धिः), माझ्या मागून ये (मम वर्तमानुर्तन्ते)', अशी वाक्ये आहेत, तेथील 'मी' विशिष्ट देवतेबद्दल नसून सर्वसामान्यपणे दैवी शक्तीला लाविलेले आहेत, असा अर्थ सर्व टीकाकारांनी व जनतेने केला. कृष्ण सांगताना 'कृष्णाचीच पूजा कर, इतरांचा तिरस्कार कर', असे कोठेही सांगत नाही; इतकेच नाही, तर देवाचे रूप भक्ताच्या आर्तीवर अवलंबून आहे, असेही सांगतो. तेव्हा देवाने फक्त जगातील एका जमातीलाच अंतिम धर्म दाखविला, हा दावा टिकून राहत नाही. प्रत्येक जमातीने आपली दैवते निर्माण केली. काहींनी आपले तेच दैवत, इतर नव्हेतच, असा हट्ट धरिला; तर बहुतेकांनी इतरांच्या दैवतांचे

अस्तित्व कबूल केले. ज्याला सांप्रदायिक देवकथित धर्म म्हणतात, तो त्या त्या समाजातील धर्म होता; व त्याला देवाचे अधिष्ठान देऊन तो बळकट करावयाचा प्रयत्न झाला, इतकेच. एकमेकांशी भांडणा-या, माझाच माल चांगला आहे अशी स्पर्धा करणा-या सांप्रदायिकांना उच्चतम धर्म सापडला असेल, असे म्हणवत नाही. विशेषेकरून त्यांनी सांगितलेली व आचरिलेली जी तत्त्वे आहेत, त्यांपेक्षा चांगले जगात इतर समाजात दिसून येते; म्हणून हा दावा मान्य होणे शक्य नाही.

बुद्धानेही आचाराचे अंतिम नियम सांगितले, पण ते जन्मोजन्मी पारखून, विचार करून, असा बौद्धधर्मीयांचा समज आहे. जगातले दुःख कमी करण्यासाठी बुद्धाने धर्म सांगितला. ह्या धर्माचा मुख्य पाया अतीव कारुण्य हा आहे. व्याधी, जरा व मृत्यू ही मानवदेहाबरोबरच जन्माला आली आहेत. ती नाहीतशी होणे शक्य नाही. पण त्यांमुळे उत्पन्न होणारे दुःख कमी करणे किंवा अजिबात नाहीसे करणे शक्य आहे. तो मार्ग म्हणजे जगावरील आसक्ती सोडून जगात वावरणे व अंती संसारचक्रापासून पूर्ण मोक्ष मिळविणे. सर्व भूतमात्रांबद्दल कारुण्य व दया ही ह्या संप्रदायाचा गाभा आहेत. पण आसक्ती असणारे प्रेम वा भक्ती - मग ती कितीही निःसीम असो, - ह्या संप्रदायाला मान्य नाही. ह्याबद्दल एक सुंदर गोष्ट बौद्धवाङ्मयात सांगितली आहे. पुष्कळ शिष्य होते; त्यांपैकी पुष्कळ (मोग्गलायनासारखे) बुद्धादेखतच कैवल्यपदापर्यंत पोहोचले. बुद्धाला न विसरणारा साधाभोळा असा आनंद नावाचा त्याचा शिष्य होता. तो नेहमी म्हणे, "भगवन, आपण कित्येकांना कैवल्यपदापर्यंत पोहोचविले; मी मात्र रात्रंदिवस आपल्याजवळ राहूनही आहे तिथेच. असे का?" बुद्ध म्हणाले, "वेळ आली म्हणजे सांगेन." पुढे भगवान मृत्युशय्येवर पडले, तेव्हा आनंद शेजारीच ओक्साबोकशी रडत होता. भगवानांनी त्याला जवळ बोलाविले व विचारले, "आनंदा, का रडतोस?" तो म्हणाला, "हे काय विचारणे? आपणांशिवाय ह्या जगात मी राहणार कसा?" भगवान म्हणाले, "ह्यामुळेच बरे आनंदा, तू कैवल्यपदाचा अधिकारी झाला नाहीस." बुद्धाचे तत्त्वज्ञान व हिंदूंचे तत्त्वज्ञान ह्यात फरक

थोडा आहे. दोन्ही धर्म एका बाजूने उच्चतम, सर्वसाधारण अशी मोक्षाची तत्त्वे सांगतात, व दुस-या बाजूने नसत्या आचारधर्माचे स्तोम माजवितात. बुद्धाच्या शिकवणीत काही तत्त्वे अशी दिसतात की, ती सार्वजनिक व सार्वकालिक वाटतात. आपण त्यांचा पुढे विचार करू.

हल्लीच्या काळात युरोपात कम्युनिस्ट मतप्रणालीचा उगम झाला. हा उगमही कारुण्यात व दयेत झाला; पण त्याच्याच जोडीला अन्यायाची चीड व त्याचा प्रतिकार करण्याची तीव्र इच्छा होती. बुद्ध ज्यांना दुःख म्हणे, ती मानवाच्या मानवपणामुळे उत्पन्न झालेली व त्यावर इलाज नसलेली अशी होती. पण मार्क्स व एंगेल्स ह्यांना जी दुःखे दिसली, ती समाजातील विषमतेमुळे उत्पन्न झालेली होती. समाजाची रचना पालटली, म्हणजे ती दुःखे संपून सुखाची पहाट होईल, अशी ह्या द्रष्ट्यांची कल्पना होती. अशाच त-हेची कल्पना फ्रेंच क्रांतिकारकांचीही होती. मनुष्याच्या दुःखाचे मूळ नैसर्गिक किंवा दैवी नसून मानवी आहे. समाजाची रचना अशी झाली आहे की, काहींच्या हातात अर्थ व सत्ता केंद्रित झाली आहे, त्यामुळे ते इतरांना राबवितात, श्रमाचा मोबदला पुरा देत नाहीत, व जीवन दुःसह अथवा सर्वस्वी असह्य करून टाकतात. श्रमजीवी लोकांच्या हातांत सत्ता गेली, म्हणजे अर्थकामांची विषमता जाईल व मानवाचे कल्याण होईल, हा ह्या लोकांचा दावा. बुद्ध आणि कम्युनिस्ट ह्यांच्या ध्येयांत जमीन-अस्मानाचे अंतर आहे. बुद्धाचे डोळे अस्मानात लागलेले होते. तो ह्या जीवनाची असारता शिकवीत होता; तर कम्युनिस्ट फक्त ह्या पृथ्वीवरील जीवनाचाच विचार करतात. दोन्ही शिकवणींचा उगम दयेच्या पोटी असला, तरी साधने मात्र सर्वस्वी भिन्न आहेत. कम्युनिस्ट द्रष्ट्यांच्या विचाराला चालना दयेने प्रेरित होऊन मिळाली असली, तरी ते दयेशीच थांबले नाहीत. दुःखाची सामाजिक बीजे काय, ह्याचे संशोधन करून गरिबांच्या हाती सत्ता आली, तर दुःखे नाहीतशी होतील, असा सिद्धांत बांधून, त्या तत्त्वांवर समाजरचना करण्याच्या मार्गाला ते लागले. ही रचना करताना त्यांनी अति क्रूर व निष्ठूर मार्गांचा अवलंब केला. नुसत्या श्रीमंतांनाच नाही, तर

गरिबींनाही हजारोंनी ठार मारिले, हद्दपार केले, कुटुंबियांची ताटातूट करून अपार दुःख दिले. त्यांच्या मते त्यांनी अंतिम धर्म शोधून काढला आहे. धर्म म्हटला की, त्या धर्माचे रक्षण करणारे, त्या धर्माचे स्मृतिकार, टीकाकार, उपदेशक निर्माण होणारच. हे सर्व मिळून मूळच्या लवचिक कल्पनांना एका पोलादी चौकटीत बसवितात; व मग त्या धर्माच्या क्षुद्रतम यमनियमांविरुद्ध बोलणे पाप ठरते. पृथ्वीच्या ज्या विभागावर ख्रिस्ती धर्मासारख्या एकेश्वरी पंथाचा पगडा होता, त्या युरोपातच कम्युनिस्ट मतप्रणाली उगम पावली, ही ऐतिहासिक घटना लक्षात ठेविली पाहिजे. ख्रिस्ती पंथाची विचारसरणी कम्युनिस्टांनी तंतोतंत उचलिली आहे. कम्युनिस्ट हा एक घट्ट बांधलेला, परस्परांशी बंधुभाव असलेला पृथ्वीव्यापार, रूढ बनला आहे. ह्या संघाच्या आतील व्यक्तींची आचारधर्माची बंधने वैदिकांनाही लाजवितील इतकी कडक आहेत; तर संघाबाहेरच्या व्यक्तींच्या विषयीचे वर्तन रानटी लोकांचे परसंघाविषयी असते, त्यापेक्षाही द्वेषाचे आहे. साम, दाम, भेद व दंड ह्यांपैकी काहीही वापरून कम्युनिस्ट नसलेल्यांना कम्युनिस्ट करावयाचे, हा संघाबाहेरच्या लोकांविषयीचा त्यांचा एकमेव दृष्टिकोण आहे. कम्युनिस्टांच्या मते त्यांना अत्युच्च मूल्य, परमधर्म सापडलेला आहे. जगाचा इतिहास व सध्याचे मानवी समाज ह्यांच्या परिशीलनाने मार्क्स, एंगेल्स वगैरे द्रष्ट्यांना ह्या मूल्याचे दर्शन झाले. त्यांच्या मते हा धर्म सार्वजनिक म्हणजे सर्व मानवजातीला लावण्यासारखा आहे. तो सार्वदेशिक म्हणजे सर्व परिस्थितीत उपयुक्त आहे; व सार्वकालिक म्हणजे सर्व काळी उचित असा आहे. एकदा साध्य ठरले, म्हणजे साधनांच्या नैतिक मूल्यांची चिकित्सा करणेही कम्युनिस्टांना पसंत नाही येथे एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. समताधिष्ठीत मानवसमाजाची निर्मिती हेण्यास कष्टजीवी लोकांच्या हाती सत्ता गेली पाहिजे; पण एकदा असा मानवसमाज निर्माण झाला, म्हणजे कोणीच सत्ताधारी राहण्याचे कारण नाही, अशी मार्क्सची कल्पना होती. पण आता तिचा उच्चार होताना ऐकू येत नाही.

हे नवीन मत मानवजातीचे अंतिम मूल्य होऊ शकेल का, ह्याचा विचार करण्याआधी एका गोष्टीकडे लक्ष वेधले पाहिजे. एका विशिष्ट दैवताच्या भक्तीवर आधारलेल्या दोन मतप्रणाली आपण पाहिल्या. त्यांचा धर्म इतर समाजांच्यापेक्षा वेगळा नव्हता. काय करावे, केव्हा करावे, कोणास भजावे, कसे भजावे, अशी अगदी रोजच्या व्यवहारातील तत्त्वे त्यांत सांगितली होती. पण बुद्धमत व शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञान व कम्युनिस्ट आणि इतर मतप्रणाली ह्यांच्या तत्त्वविषयक लिखाणात विशिष्ट आचारधर्माला मुळीच महत्त्व नाही. बुद्ध व शंकर व्यक्तीने निर्वाण व मुक्ती व त्यांद्वारे अंतिम सुख कसे मिळवावे, ह्याचा विचार करतात. बुद्धाची शिकवण व्यक्तीला होती; पण त्याच्या अनुयायांनी स्थापिलेला धर्म सांघिक होता, व व्यक्तीचे अंतिम ध्येय प्राप्त होण्यासही 'संघं सरणं गच्छामि' अशी संघानुसरणात्मक प्रतिज्ञा उत्पन्न झाली. शंकराचे तत्त्वज्ञान व्यक्तीगत राहिले; पण मोक्षाप्रत पोहोचले, तरी सामाजिक कर्तव्य पार पाडली पाहिजेत, असे सांगून गीताटीकेच्या मिषाने आचार्यांनाही थोडेसे समाजाभिमुख व्हावे लागले. पण शांकर तत्त्वज्ञान हे खरोखर व्यक्तीसाठी आहे, समाजासाठी नव्हे. ह्याउलट हल्लीच्या मतप्रणाली केवळ मनुष्यसमाजाचा विचार करतात. मानवी जगाच्यावर काही अज्ञात आधिदैविक शक्ती आहे, हा विचार त्यांना मान्य नाही. आपल्या विचाराला पुष्टी देण्यासाठी कोणत्याही दैवताचे आवाहन ते करीत नाहीत. ह्या जगात मानवसमाजाचे रूप कोणते असले म्हणजे मनुष्याचे हित होईल, एवढे फक्त ते पाहतात. कम्युनिस्ट समाजाच्या किंवा त्यातही एका विशिष्ट वर्गाच्या हिताकडेच जास्त लक्ष देतात. व्यक्तीच्या सुखाच्या व हिताच्या विचाराचा जवळजवळ लोप झालेला दिसतो. ह्याउलट इतर मतप्रणालींतून व्यक्ती व समाज ह्यांचे हक्क व कर्तव्ये कोणती, ह्याबद्दलचे सर्व विचार असतात. विशिष्ट आचारधर्माचा विचार आढळत नाही, तर समाजरचनेच्या तत्त्वांचा विचार आढळतो. निव्वळ आचारधर्म हा सापेक्ष आहे, असे आधुनिक समाजशास्त्रज्ञ व शासनशास्त्रज्ञ धरूनच चालतात. त्यामुळे ह्या विवेचनात परदाराहरण, परधनहरण, पतिभक्ती, पितृभक्ती वगैरेना स्थानच नसते. पहिल्याने समाजरचनेच्या तत्त्वांचा ऊहापोह होतो, मग त्या अनुषंगाने क्वचित व्यक्तीगत आचारधर्माचे दिग्दर्शन होते.

कम्युनिस्टांचे ध्येय समाजहितवर्धक आहे किंवा नाही, हे पाहण्याआधी ज्या दोन गोष्टी बुद्धीला पटत नाहीत, त्यांचा उल्लेख करणे जरूर आहे. त्यांतील पहिली म्हणजे जे काही हित असेल, ते 'समाजाचे' किंवा 'एका वर्गाचे', समाजांतर्गत एका विशिष्ट संघाचे असेल, असे कम्युनिस्टांचे म्हणणे आहे. त्यांच्या दृष्टीने हिताहितांच्या विचारात व्यक्तीला काडीमात्र स्थान नाही. व्यक्तीचे सुख, व्यक्तीचे स्वास्थ्य ह्याही गोष्टींची जेथे दखल घेतली जात नाही, तेथे व्यक्तीविकासाची गोष्टच बोलावयास नको. पहिल्याने त्यांचे लिखाण एका वर्गाबद्दल होते; आता ते सर्वस्वी एका राष्ट्राबद्दल आहे. ते राष्ट्र म्हणजे कम्युनिस्ट रशिया. कम्युनिस्ट रशियाचे वर्चस्व राखण्याच्या प्रयत्नांत व्यक्तींचा व इतर राष्ट्रांचा त्याग नेहमी अपुराच पडतो. अंती संघाचे हित तेच व्यक्तीचे हित, तेव्हा संघाच्या हिताची फक्त दक्षता बाळगली पाहिजे; एवढ्यावरच ते थांबत नाहीत. हित फक्त संघाचेच असते, व्यक्तीच्या हिताचा विचार समाजहिताला विघातक आहे, अशीच त्यांची विचारसरणी आहे. संघ आणि व्यक्ती ह्यांबद्दलचा हा सिद्धांत मी मागे सांगितलेल्या सिद्धांताच्या विरुद्ध आहे. समाजहिताचे नाव पुढे करून काही विशिष्ट सत्ताधारी व्यक्ती आपला मोठेपणा साधीत असतात. हा प्रकार इतिहासात सर्वत्र दिसून येतो. इजिप्तच्या राजांनी जगातील एक महान आश्चर्य असे पिरामिड बांधून इजिप्तचे नाव केले. हे पिरामिड बांधताना मजुरांच्या किती पिढ्या गारद झाल्या, त्याचा अंदाज हल्लीचे इतिहासकार करत असतात. राष्ट्रकूट राजांनी वेरुळची लेणी बांधून आपले नाव अजरामर केले. चीनच्या मजुरांचे व कैद्यांचे किती बळी चिनी भिंतीने घेतले, हे एक परमेश्वरच जाणे. पुंजीपती सम्राटांच्या अमानुषत्वाची उदाहरणे म्हणून वरील घटनांचे वर्णन करण्यात येते. रशियाला आजचे वर्चस्व प्राप्त करून देण्यासाठी बहुजनसमाज व इतर राष्ट्रांचे कैदी ह्यांकडून करून घेतलेले काम व त्याप्रीत्यर्थ मरण पावलेले लोक ह्यांची गणती कोणी करावी? श्रमिक वर्गाचे हित बाळगणारे तत्त्वज्ञान म्हणावे, तर प्राणिमात्रांच्या साध्या गरजांना आंचवलेले हे लोक श्रमिक नव्हते का? ज्यांच्यासाठी राष्ट्राने मोठे व्हावे,

समाजाने श्रीमंत व्हावे, त्यांनाच दुःखात लोटण्याचे तत्त्वज्ञान मनाला पटत नाही. कोणी म्हणेल की, 'शत्रूचा घाला आला, तर नाही का पुष्कळसे प्राण खर्ची घालून ते परतवून लावीत? तसेच हेही आहे. युरोपातील एका अवाढव्य पण मागास राष्ट्राची उन्नती करावयाची होती, व त्यासाठी महान त्यागाची आवश्यकता होती. पण त्याग कोणाचा? हा विचार रशियाबद्दल आहे म्हणून आपल्याला त्याच्याशी काय करावयाचे आहे, अशी शंका येऊ नये. आपल्यापुढेही तेच प्रश्न आहेत. आपलाही देश १००-१५० वर्षांच्या पारतंत्र्यानंतर नुकताच स्वतंत्र झाला आहे. तो सर्व दृष्टीने मागास आहे. काहीही वस्तू लागली की, परदेशातून आणावी लागते. कापड गिरण्यांखेरीज आधुनिक उत्पादनाची साधने आपल्याकडे नव्हती. सर्व यंत्रसामग्री परदेशातूनच आणावी लागते. अशा वेळी जे धंदे आहेत त्यांची घडी नीट बसवून हळू हळू आपले सामर्थ्य वाढवीत जाणे हा एक मार्ग होता. पण तो गौण म्हणून सोडून सर्व धंद्यांचा पाया म्हणजे यंत्रे तयार करणे व त्यांसाठी भरपूर लोखंड व पोलाद तयार करणे हा मार्ग आपण अंगिकारिला आहे. हा मार्ग इतक्या खर्चाचा आहे की, त्यामुळे पुढील २५ वर्षे भारताला फार कष्टाची जाणार आहेत. ह्या कष्टांच्या वर्षांत श्रमिक व्यक्तींचे जीवनमान सुधारण्याचा आपण प्रयत्न करणार की समाजहितासाठी त्याच्याकडे डोळेझाक करणार, हे पाहणे आहे. सत्ताधीशांचे श्रीमंती जीवन व त्यांच्या तोंडचा त्यागाचा उपदेश ऐकिला म्हणजे आपणही रशियाचे पूर्ण अनुकरण करित आहोत, असे वाटू लागते. स्वराष्ट्रासाठी किंवा स्वसमाजासाठी मोठी ध्येये डोळ्यांपुढे ठेवण्यास व ती तडीस नेण्यास जो त्याग लागतो, तो 'त्याग' असावयास स्वेच्छेने केलेला असला पाहिजे; पुढा-यांनी इतरांना करावयाला भाग पाडले आहे, असा तो असू नये. त्याप्रमाणे 'समाज' किंवा राष्ट्र हे त्यातील व्यक्तींपेक्षा काही निराळे आहे, ही समजूत चुकीची आहे.

कम्युनिस्ट विचारसरणीतील आणखी एक मोठा दोष म्हणजे नियमबाह्य वर्तन करणा-यांविषयीचा त्यांचा दृष्टिकोण. समाजाने प्रमाण म्हणून मानिलेले

विचार व आचार ह्यांच्या विरुद्ध नकळत वा कळत ज्याचे वर्तन होईल, त्याला अत्यंत कडक शिक्षा देण्यात येते. प्रमाण म्हणजे काय, प्रमाणशून्यता म्हणजे काय, ह्यांबद्दल थोडेसे विवेचन मागे आलेच आहे. प्रमाण हे केव्हाही सर्वतया सुस्पष्ट असत नाही. समाजात प्रत्येक क्षणी बदल होत असतो. प्रत्येक व्यक्तीचा आचार व विचार हा दुस-या व्यक्तीच्यापेक्षा थोडा निराळा असतो, आणि हे सर्व थोडे-थोडे अंशमात्र बदलणारे जे आचारविचार असतात, त्यांची गोळाबेरीज म्हणजे प्रमाण होते. ज्या शास्त्रांना बिनचूक मोजमापांची (Exact) शास्त्रे म्हणतात अशा भौतिकी (Physics), रसायन, इ. शास्त्रांतही प्रमाणाचे स्वरूप असेच असते. कोठच्याही वस्तूची लांबी, रुंदी, वेग वगैरे मूलभूत प्रमाणेही तंतोतंत ठरविणे शक्य नाही, अशी विचारसरणी आता प्रस्थापित झाली आहे. हायड्रोजन अणूचे वजन अमुक-एक असे जेव्हा म्हणतात, तेव्हा अनेक हायड्रोजन अणूंच्या वजनांची सरासरी काढिलेली असते. हीच गोष्ट जीवशास्त्रातही प्रत्ययास येते. मनुष्याच्या शरिराच्या घडणीचे एक तत्त्व म्हणजे डावी व उजवी बाजू सारख्या असतात, हे होय. ह्या नियमाला अपवाद म्हणून काही एकांगी असलेले अवयव (हृदय, आतडी) सोडले तरी कोणत्याही शरिरात डावी बाजू सर्वस्वी उजव्यासारखी नसते. म्हणजे दोन्ही अंगांचा तंतोतंत सारखेपणा मुळी अस्तित्वातच नसून गोळाबेरीज, 'कामचलाऊ' सारखेपणा असतो, असे म्हणावे लागते. दोन्ही अंगांचा 'सारखेपणा' हे सत्य नसून शास्त्रीय विचार व संशोधन सोपे जावे, म्हणून उभी केलेली एक तात्त्विक पायरी आहे. जहाज समुद्र ओलांडून एका बंदरातून दुस-या बंदरात जावे, म्हणून होकायंत्राच्या साहाय्याने एक सरळ मार्ग आखतात, व सुकाणू त्याप्रमाणे धरितात. लाटा, वारा वगैरे नाना गोष्टींनी जहाज आखलेल्या रेषेच्या उजवीकडे वा डावीकडे जाते. ते परत मार्गावर आणण्यासाठी नियंत्रक यंत्रे असतात. उजवीकडे चाललेले जहाज परत सरळ रेषेत न येता थोडे डावीकडे जाते, मग ते परत थोडे उजवीकडे आणावे लागते. म्हणजे जहाजाच्या समुद्र प्रवासाचा आलेख काढला तर तो अ~~~~ब असा नागमोडी येईल. अ—ब ही सरळ रेषा हा प्रमाण मार्ग

धरिला, तर जहाज प्रमाणमार्गावर फार थोडा वेळ होतेसे दिसेल. कोठच्याही सामाजिक मूल्यांचा विचार केला, तर अगदी हीच परिस्थिती दिसून येईल. एकदा ही गोष्ट ध्यानात आली, म्हणजे असे लक्षात येईल की, प्रमाणबाह्य आचार व विचार हे काहीतरी अघटीत आश्चर्यकारक नसून एक नैसर्गिक व अटळ प्रक्रिया आहे. प्रमाणाची लक्ष्मणरेषा ही अंश-अंश एकदा इकडे, एकदा तिकडे अशा हलणा-या रेषेतूनच उत्पन्न झालेली आहे. प्रत्येक व्यक्ती हा तो हलणारा बिंदू असते; व त्या हलण्यातच सामाजिक बदलाची बीजे असतात. सामाजिक स्थैर्य हे निश्चल नसून सारख्या बदलणा-या गतिमान क्रियांमधून उत्पन्न होणारे स्थैर्य आहे. गाड्या जाऊन जाऊन रस्त्याला चाको-या पडतात. त्या आपण मळलेल्या, आखलेल्या मार्गांचे निदर्शक समजतो. पण अशा चाको-या कधीच गाडीच्या धावेच्या रुंदीच्या नसून निदान तिपटी-चौपटीने तरी रुंद असतात. ही रुंदी साधारणपणे प्रत्येक गाडीला थोडे इकडे - तिकडे होण्याची स्वतंत्रता ठेवितेच, व त्याशिवाय काही गाड्या जरा जास्त बाजूला जाऊन पुन्हा नव्या चाको-या पाडतात. समाजातील प्रमाण-आचारविचारांचे व्यक्तिगत प्रमाणापासून अंशतः ढळणा-या आचारविचारांशी हे नित्य स्वरूपाचे मूलभूत व अटळ नाते पाहिले, म्हणजे आखून दिलेल्या मार्गाबाहेर वर्तन करणा-या लोकांना समाजाने कोणते शासन करावे, कसे शासन करावे, हा एक मोठा विचार करण्यासारखा मुद्दा उत्पन्न होतो. याखेरीज व्यक्ती जेव्हा नियमबाह्य वर्तन करते, तेव्हा तसे करण्यास व्यक्तीची घडण व जीवनातील परिस्थिती कारण होते. व्यक्तीचे काही शारीरिक व मानसिक गुण वंशपरंपरा आलेले व सामाजिक परिस्थितीवर अवलंबून नसलेले असे असले, तरी त्या गुणांचे चीज होण्याची परिस्थिती नसली, तर माणसे खितपत पडतात किंवा गुन्हेगारी करतात. अशा वेळी गुन्हेगार म्हणजे जणू काय समाजातील व्यक्तीच नव्हे, समाजाचा भागच नव्हे, असे समजून त्याला कडक शिक्षा करून, सुटकेचा एक निःश्वास टाकून अंग झटकणे योग्य नाही. नियमबाह्य वर्तन करणा-यांना हद्दपार करणे, वाळीत टाकणे व मारून टाकणे म्हणजे स्वतःची जबाबदारी टाळणे

आहे. आणि सत्तासंक्रमणाच्या व समाजक्रांतीच्या काळांत असे करणे म्हणजे अधिकारलालसेने दुस-याचे हक्क व जीवित पायदळी तुडविणे आहे. अगदी हेच कृत्य गेली चाळीस वर्षे कम्युनिस्ट रशिया करित आहे, कोणी नवा विचार मांडला किंवा कोणाचा जुना विचार पटेनासा झाला की, त्याला 'पुंजीपतींचा हस्तक', 'साम्राज्यवाद्यांचा हेर' 'स्वधर्मद्रोहक' अशी शेलकी विशेषणे देऊन त्याचा जीव घेणे हे नित्याचेच होऊन बसले आहे. ही माणसे आपली आहेत, ह्यांचा पिंड आम्ही बनविला आहे, अशी थोडीशी जरी भावना असती, तरी रशियात ज्या प्रमाणात कम्युनिस्ट विचारवंतांची हत्या झाली, तशी होती ना. एका बाजूने समाज हेच सत्य, व्यक्ती सर्वथा समाजाने बनविलेली असे मानावयाचे, व दुस-या बाजूने व्यक्तीच्या आचारविचारांची सर्वच जबाबदारी तिच्यावर टाकून आपण मोकळे व्हावयाचे, हे सर्वस्वी विसंगत आहे. आजतरी कम्युनिस्ट राजवट ज्या त-हेने चालली आहे, त्यातून कांही चिरंतन मूल्यांची प्रतीती येते, असे म्हणवत नाही.

समाजाचे जीवन थोड्याबहुत प्रमाणात नेहमीच प्रवाही असते व बदलते असते. हे एकदा समजले, म्हणजे विशिष्ट आचारधर्म हे कधीही चिरकालिक किंवा सार्वलौकिक असणे शक्य नाही, हे आपोआपच प्रतीत होते. पण प्रत्यक्ष व्यवहार किंवा आचारधर्म चिरकालिक नसले, तरी समाजरचनेविषयी अशी काही तत्त्वे असतील की, ती दीर्घ काळ टिकू शकतील. ह्या तत्त्वांबद्दलही गोम अशी आहे की, प्रत्येक तत्त्वाचा अर्थ समाज निरनिराळ्या काळी निरनिराळा करित असतो. म्हणून तत्त्वे ही चिरकालिक म्हणता येत नाहीत. समाजाची रचना कशी आहे, ती कशी असावी, व्यक्ती व समाज ह्यांचे संबंध कसे आहेत, कसे असावे, ह्यांचा परिश्रमपूर्वक अभ्यास जसजसा होईल, तसतसे सामाजिक मूल्यांचे स्वरूप समजण्यास मदत होईल. हल्ली जलद जाणा-या वाहनांमुळे, इकडची बातमी काही तासातच तिकडे पोहोचविणा-या यंत्रांमुळे, भयंकर संहारक अस्त्रांमुळे, कम्युनिस्ट व भांडवलशाही ह्यांच्या जगडव्याळ कारवायांमुळे कुठचाच समाज इतरांपासून अलिप्त राहणे शक्य नाही. सामाजिक मूल्यांचा विचार करिताना सर्व मानवजातीचा

विचार करावा लागेल; व समाज व व्यक्ती एवढ्यावरच न थांबता निरनिराळ्या समाजांचे व संघांचे परस्परसंबंध कसे असावे, ह्याचाही विचार करावा लागेल.

पूर्वी जगाचा आजच्या इतका संकोच जरी झाला नव्हता, सर्व मानवसमाजाबद्दल आज आहे तेवढी माहिती जरी नसली, तरी सर्व मानवजातीला लागू पडतील, अशा तत्वांचा उच्चार झालेला आहे. 'वसुधैव कुटुम्बकम्' असा आचार ठेवावा, हे वचन विचार करण्यासारखे आहे. कुटुंबपद्धती, विशेषतः पितृप्रधान कुटुंबपद्धती ही सर्वच व्यक्तींना सुखकारक असते असे नाही. ह्या कुटुंबात पुरुष वर्ग बराचसा स्वतंत्र असतो. नीतीची बंधने त्यांच्या बाबतीत शिथिल असतात. स्त्रियांचे स्थान गौण, परतंत्र असून त्यांच्यावरची नीतिबंधने अतिशय कडक व काही बाबतीत (उदा. सती जाणे) अमानुष क्रौर्याची होती. मुले-मुली व बायको ह्यांच्यावर पुरुषांची पूर्ण सत्ता होती. तरीही साधारणपणे कुटुंबामध्ये सुख व शांती असे. काही पुरुषांनी आपल्या बायका टाकून दिल्या, पणाला लावल्या, मारिल्या; आपल्या मुलीचे पैशाच्या मोबदल्यात म्हाता-याशी, रोग्याशी, अंधळ्याशी लग्न लाविले; आपल्या मुलांच्या राज्यावरील हक्क बाजूला ठेविला; काही स्त्रियांनी नव-याला मारिले; मुलांनी पितरांना म्हातारपणी हाकून लाविले, राज्यलोभाने पित्याचा खून केला; सख्ख्या सावत्रपणाच्या भांडणात खून व मारामा-या झाल्या; तरी कुटुंबात साधारणपणे भयंकर अन्याय होत नसत, कुटुंबाचे घटक समान नसूनही प्रत्येकाचे काही हक्क व कर्तव्ये होती. बापाकडून मुलाकडे कटकटी न होता शांतपणे सत्तासंक्रमण व्हावे, म्हणून आश्रमधर्म सांगितला होता. कुटुंबातील बहुतेक घटकांना आज-ना उद्या गौण स्थानापासून सत्तेच्या स्थानापर्यंत जाण्याची शक्यता होती. आजचे पोर उद्याचा कर्ता पुरुष असतो, आजची सून उद्याची सासू असते. त्याचप्रमाणे घरातले मूल असणे हा अनुभव खासच दुःखाचा नव्हता. कुटुंब मातृप्रधान असले, तरी त्यातही सत्तेची स्थाने, लहानथोरपणा असतोच; पण कुटुंबातील रचना अशी असते की, सर्वसाधारणपणे एकमेकांची नाती स्पर्धेपेक्षा प्रेमाची असतात.

सत्तासंक्रमण झाले, तरी त्यांत दुःखाबरोबर आनंदही असतो. असमानतेचे शल्य राहिल,अशी कायमची असमानता नसते. काही परिस्थितीत हक्क नसलेल्यांना (मुले व स्त्रिया) इतकी सवलत मिळते की, कर्त्या पुरुषांची हाडे झिजतात व इतर चैनीत राहतात. कुटुंब हा संघ फार लहान, एकमेकांचे संबंध रोज येणारा, सर्व माणसे पुष्कळ काळ एकत्र राहिलेली, असा असतो. त्याची उपमा मोठ्या संघांना, किंबहुना सर्व मानवजातीला कशी लागू पडणार? तरीही रचनात्मक दृष्टीने मानवी समाजाच्या मूल्यांचा विचार करिताना कुटुंब ह्या संस्थेचा आपल्याला उपयोग होण्यासारखा आहे.

नुसते कम्युनिस्टच नव्हेत, तर इतरही बरीच राष्ट्रे आज लोकराज्य व सामाजिक समता ह्यांवर भर देताना आढळतात. विषमता ही अन्यायाचे द्योतक आहे. जास्तीत जास्त समता कशी प्रस्थापित करावयाची, ह्याचे मार्ग भिन्न आहेत.

'समता' ह्या शब्दाबरोबरच 'स्वातंत्र्य व बंधुभाव' असे दोन शब्द वारंवार उच्चारिले जातात. पैकी 'स्वातंत्र्य' ह्या शब्दाचा उच्चार पाश्चात्य लोकराज्ये विशेष करितात. कम्युनिस्ट रशियात ह्या शब्दाचा वापर फारसा नाही. 'बंधुभाव' हा शब्द निरनिराळ्या अर्थानी निरनिराळ्या समाजांत वापरलेला दिसतो. आपण जसा श्रीयुत किंवा श्रीमती शब्द वापरतो, अगदी तसाच 'कॉमरेड' हा शब्द कम्युनिस्ट रशियात वापरतात. त्याचेच भाषांतर आपल्याकडे 'भाई' ह्या शब्दाने केलेले आहे; पण 'साथी', 'सौंगडी' ह्या नातेवाचक नसलेल्या शब्दाने अर्थ जास्त चांगला साधतो. पूर्वी 'कॉमरेड' शब्दामागे काही विशिष्ट भावना असेल; आज तो केवळ उपचाराचा शब्द झाला आहे. ज्याप्रमाणे श्रीयुत किंवा श्रीमती संपूर्णतया श्रीहीन असू शकतात, त्याप्रमाणे 'कॉमरेड' म्हणून संबोधल्या जाणा-या माणसाबद्दल काडीचाही बंधुभाव नसून वैर असण्याचाही संभव आहे. सध्या आपणांला ह्या उपचाराकडे लक्ष न देता समता, बंधुभाव व स्वातंत्र्य ही समाजरचनेची व म्हणूनच उच्चतम धर्माची तत्त्वे म्हणून स्वीकारिता येतील का, हे पाहणे आहे.

पण ते करण्याआधी आणखी एकदोन तत्त्वांचा विचार केला पाहिजे. ती म्हणजे 'सत्य' व 'न्याय'. समता, बंधुता, स्वातंत्र्य ही तत्त्वे ज्याप्रमाणे समाजरचनेची तत्त्वे होऊ शकतात, त्याप्रमाणे सत्य होऊ शकेल का? सत्य म्हणजे जे आहे ते. खरोखर पाहता त्याला चांगला किंवा वाईट असा काहीच गुण नाही. इतर तत्त्वांत 'आहे-ते' बरोबरच, किंबहुना 'आहे-ते' पेक्षा थोडा जास्त जोर 'असावे-ते' ह्यावर आहे. अप्रमाण आचारविचारांबद्दल विचार करिताना मी प्रतिपादन केले होते की, आचारविचारांची प्रमाणे ठरविण्यास सर्वच आचार कारणीभूत ठरतात. पण एक लक्षात ठेवले पाहिजे. त्या वेळी आपण ध्येयाकडे जावयाचा मार्ग कसा वेडावाकडा असतो, ते दाखविले. खुद्द ध्येयाची रूपरेषा सुस्पष्ट असते, की गोळाबेरीज कामचलाऊ असते? ध्येय हे 'अस्ति'-आहे, अशा स्वरूपाचे नसून 'सन्तु' -असोत, होवोत - अशा प्रकारचे असते. सूक्ष्म विचार केला, तर काही सांप्रदायिक सोडता ध्येयाचे स्वरूप फारसे सुस्पष्ट असत नाही. ध्येयवाचक शब्द एकच असतो; पण निरनिराळे लोक व संघ तोच शब्द अर्थाच्या थोड्या थोड्या फरकाने उपयोगात आणतात. ध्येय ठरविण्यास सत्याचा उपयोग होतो म्हणावे, तर तेही पटत नाही; कारण एका काळची स्वप्ने किंवा निव्वळ कल्पनाविलास हे दुस-या काळचे सत्य होऊन जाते. अंतरिक्षात भ्रमण करणे, दुस-या ग्रहावर जाणे, उत्तरध्रुवाच्या बर्फाखालून सर्व सुखसोयींनी युक्त अशा पाणबुडीतून जाणे ह्या गोष्टी पन्नास वर्षापूर्वी कोणास शक्य तरी वाटल्या असत्या का? काही नवे शोध तर क्रांतीच्या दृष्टीने ह्याहीपेक्षा महत्त्वाचे आहेत. नराचे वीर्य काढून ते ब-याच काळपर्यंत जिवंत अवस्थेत ठेवून ते मादीच्या गर्भाशयात घालणे हा शोध नुसता आश्चर्यकारक नव्हे, तर विलक्षण क्रांतिकारक ठरणार आहे. शेतीत व पशुपालनात या शोधाचा सर्रास उपयोग होतोच. पण ब-याच स्त्रिया नव-याकडून संतती होणे शक्य नसल्यास ह्या मार्गाने प्रजोत्पादन करून घेतात. पण नुकतेच एक असे उदाहरण घडले आहे की, एका प्रौढ कुमारिकेने ह्या मार्गे प्रजोत्पादन करून घेतले. ही बाई एका शाळेची प्रमुख होती. एक उत्तम शिक्षिका, संचालिका व कर्तव्यदक्ष नागरिक

म्हणून आपल्या गावात मान्यता पावलेली होती. तिचे म्हणणे असे की, पुरुषाच्या संगतीचा तिला कंटाळा होता, पण मातृत्व हवे होते. शाळेच्या नियामक मंडळाकडे तिने हे सर्व लिहून प्रसूतीची रजा मागितली व ती मंजूर झाली. कुटुंबसंस्था ही समाजाचा पाया समजली जाते, ती मूलतः बदलण्याचेच हे पूर्वचिन्ह आहे. ती नक्की कोणत्या दिशेने बदलेल, हे मात्र आत्ताच सांगता येत नाही. सत्य दोन त-हेने बदलत असते: एक, नवनव्या शक्ती प्राप्त झाल्यामुळे जे नव्हते ते साध्य झाल्याने; व दुसरे, पूर्वीच्याच सत्याचे नव्याने एक निराळेच दर्शन झाल्याने. अनुभूती जसजशी व्यापक होते, तसतसे सत्याचेही स्वरूप बदलत जाते. ही गोष्ट काही नवी नाही. ब्राह्मी स्थितीत संसाररूपी सत्याचा अविष्कार काही निराळ्याच स्वरूपात होतो, हे आपण सर्वांनी ऐकिलेच आहे. गुरुत्वाकर्षणाच्या सत्याचा न्यूटनला झालेला अविष्कार व आइन्स्टाइनला झालेला अविष्कार ह्यांत फरक आहे; पण त्यामुळे पूर्वीचा अविष्कार मिथ्या होत नाही. पूर्वी गुन्हेगार म्हटला की, त्याला शिक्षा करून समाजातून नष्ट करून टाकिले की प्रश्न संपला, असे वाटे. आता गुन्हेगार ही व्यक्ती व तिची कृती ह्या दोहोंलाही समाज जबाबदार आहे, हे सत्य समाजाला नव्याने दिसून येऊ लागले आहे. 'सत्य' हे समाजरचनेचे एक तत्त्व होऊ शकत नाही; पण सत्यशोधनाची तळमळ व स्वातंत्र्य हा समाजाचा एक आवश्यक हक्क समजला पाहिजे. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य हिरावून घेऊन तिला निरनिराळ्या बंधनांत टाकणारे लोक ध्येयांचा वारंवार उच्चार करितात, समाजहितचिंतकाची वस्त्रे लेतात. अशा वेळी सत्य काय आहे, हे शोधून काढण्याची धडपड केली पाहिजे, त्याचप्रमाणे बदलत्या समाजातील बदलती सत्ये आकलन करण्याची व ती राबविण्याची शक्ती अंगात पाहिजे. भावनेमुळे मनुष्य सत्य शोधण्यास असमर्थ होतो. भावना प्रेमाची असो वा द्वेषाची असो, ती सत्याच्या शोधाच्या आड येतेच येते; व सूर्यप्रकाशाइतकी लख्ख सत्ये दिसेनाशी होतात. पाश्चात्य राष्ट्रे साम्राज्यवादी आहेत म्हणावे, तर कम्युनिस्ट रशिया व चीन ह्यांची साम्राज्ये नाहीत काय? केवळ भूमध्यसमुद्र मध्ये आहे म्हणून अल्जीअर्स फ्रान्सचे

फ्रान्सचे नाही म्हणावयाचे, तर उरालपर्वताच्या पूर्वेकडील मंगोल टोळ्यांचे प्रदेश रशियाचे कसे होतात? फ्रान्स, इंग्लंड व बेल्जियम यांनी आफ्रिकनांवर अत्याचार केले, ते जाहीर होतात; काझाक, काल्मुक वगैरे लोकांवर रशियाने काय जुलूम केले ते बाहेर फारसे फुटू शकत नाहीत. राजसत्ताक, प्रजासत्ताक वा कम्युनिस्ट प्रजासत्ताक - कोणतीही राज्यव्यवस्था असली, तरी ती संपूर्णतया साम्राज्यवादी असू शकते, ही सत्यस्थिती आहे; व साम्राज्य आले म्हणजे समता अशक्य, हेही तितकेच खरे. हे सत्य विचार करण्यासारखे आहे. अधिकार गाजविण्याची सवय झालेल्या लोकांचा अधिकार गेला, किंवा काहींना अधिकार मिळालाच नाही, असे लोक तो मिळविण्यासाठी ध्येयवादाचे कसे पांघरूण घेतात, ह्याचे उत्तम उदाहरण म्हणून केरळराज्यातील शिक्षणविषयक विधेयकाकडे बोट दाखविता येईल. हे विधेयक पहिल्याने प्रसिद्ध झाले, तेव्हा त्यात व्यक्तिस्वातंत्र्याला बाधा येईल, अशी काही कलमे होती; पण लोकमताला मान देऊन ती दूर केली आहेत. आताच्या विधेयकाने शिक्षकांचा व शिक्षणाचा दर्जा सुधारेल व त्या धंद्यात शिरलेले दुष्ट प्रघात नाहीतसे होतील, असे वाटते. असे असूनही त्या विधेयकाचे निमित्त पुढे करून बेकायदा चळवळ करण्याचा विचार काही राजकीय व सांप्रदायिक पुढा-यांनी चालविला. कम्युनिस्ट करितील तेवढे चांगले हे जसे सत्य नव्हे, तसे ते करितील तेवढे वाईट, हेही सत्य नव्हे. आजचा समतावाद जो काही थोडासा काही राज्यांत दिसतो, तो संपूर्णतया स्वसंघाइतकाच व्यापक आहे. संबंध मानवसमाजाला ते तत्त्व निष्ठेने लावण्याचा अजून प्रयत्नच झालेला नाही, असे खेदाने म्हणावे लागते. वर्तमानपत्रे, रेडियो, पुस्तके ह्यांद्वारे निरनिराळ्या ध्येयवादांचे पांघरूण घेणारी राष्ट्रे व व्यक्ती इतक्या जोराचा प्रचार करीत आहेत की, सत्यान्वेषण करणे जवळ जवळ अशक्य होऊन बसले आहे. ज्या धर्माचा आपण शोध करीत आहो, त्याचे काहीसे आकलन होण्यासाठी सत्यान्वेषणाची तयारी पाहिजे. नुसत्या कृतीला ज्ञानाची आवश्यकता नाही; पण ध्येय ठरवून साधनांची निवड करण्यासाठी ज्ञानाची म्हणजे 'जे आहे ते' (सत्य) समजून घेण्याची आवश्यकता आहे; आणि 'जे आहे ते' एका दृष्टीने नित्य पण एका दृष्टीने सदैव बदलते असल्यामुळे

कुणालातरी जगात कायमचे सत्य सापडले आहे, अशा विश्वासावर न बसता ते अनवरत शोधीत राहिले पाहिजे. आज ज्या त-हेने 'सत्य व अहिंसा' हे शब्द उच्चारिले जातात त्या दृष्टीने नव्हे; पण कधीही उसंत न घेता सत्यशोधन करणे हे एक ध्येय किंवा अंतिम ध्येयाचा एक भाग होऊ शकेल.

सामाजिक न्याय-अन्यायांवर जुन्या व नव्या वाङ्मयातून, विशेषतः नव्या वाङ्मयातून, पुष्कळ विचार झाला आहे. विस्तृत व खोल अर्थाने 'समता' हा शब्द वापरला, तर त्यात 'न्याय' ह्या कल्पनेचा अंतर्भाव होतो. निरनिराळे समाजसुधारक क्रांतिकारक अन्यायाविरुद्धच झगडत असतात. अगदी शांतपणे विचार केला, तर असे दिसून येते की, अशा त-हेच्या दर झगड्यातून नवे अन्याय निर्माण झालेले आहेत. असे का व्हावे, ते सर्वस्वी समजत नाही. काही वेळा अन्यायाविरुद्धचा झगडा खरोखरच अन्यायाविरुद्ध होत असतो; पण ब-याच वेळा सत्ता काबीज करण्यासाठी, लोकांचे मन वेधण्यासाठी अन्यायाचे बुजगावणे पुढे करण्यात येते. काही धार्मिक लोकांची अशी ठाम श्रद्धा असते की, त्यांच्या धार्मिकपणाचे माप होण्यासाठी त्यांच्या सद्वृत्तींना वाव मिळण्यासाठी ईश्वराने जगात गरिबांना व दीनांना जन्माला घातले आहे. तशीच श्रद्धा पुढा-यांची आहेसे वाटते. वर सांगितलेले धार्मिक लोक निदान कोणीतरी भीक मागायची तरी वाट पाहतात. पण शासनकर्त्या वर्गातील लोक अमके लोक, अमका वर्ग मदत करण्यालायक आहे असे ठरवितात, त्याला मदत कशा त-हेने करावयाची ते मार्ग फक्त वरील लोकांना माहीत आहेत, असे समजून मदत करणा-या निरनिराळ्या संघटना निर्माण करितात; त्यांवर पाण्यासारखा पैसा खर्च करितात. त्यामुळे अन्यायाचे, दारिद्र्याचे निवारण तर होतच नाही, पण पूर्वी असलेल्या शासकांच्या जोडीला नवे शासक येऊन बसतात. कोटकल्याण कुणाचे होत असेल, तर ह्या मदतीच्या योजनेमध्ये कामावर नेमलेल्या शेकडो लहानमोठ्या कार्यकर्त्यांचे! सत्यशोधनाची आवश्यकता असते ती अशा वेळी. लोककल्याणासाठी नुसते कायदे करून भागत नाही, त्यांची न्याय्य अंमलबजावणी होते की नाही, हे पहावे लागते. कुळकायदा जितका चांगला आहे, तितकीच त्याची अंमलबजावणी वाईट आहे. पूर्वीच्या जमीनमालकांना कायद्याने जे मिळावयास पाहिजे, ते

क्वचित्च मिळते. जे जमीनमालक शक्तिमान आहेत ते तो कायदा खुशाल
 धाब्यावर बसवतात, व कुळांच्या पदरात काहीच पडत नाही. लाच खावयाला
 एक नवीन कुरण मोकळे झाले. तालुकावार ह्या कायद्याची नीट अंमलबजावणी
 करणे काही कठीण काम नाही; पण ते करण्यास लागणारा त्रास व विलंब
 कोणी सोसावा? एक कायदा केला की फुकट मोठेपणा मिळतो, अन्यायाचे
 परिमार्जन केल्याचे श्रेय मिळते. तीच त-हा आदिवासी यांच्या बाबतीत.
 त्यांना 'आदिवासी' म्हणून निराळे ठेवण्यात इतक्या लोकांचे हात गुंतलेले
 आहेत की, न्यायाच्या नावाने त्यांच्यावर व इतरांवर काही अन्याय तर होत
 नसेल ना, अशी शंकाही कोणाच्या मनात येत नाही. निरनिराळ्या शब्दांना
 निरनिराळ्या काळी काही विशेष 'धार्मिक' महत्त्व आलेले असते व त्यामुळेही
 पुष्कळ लोकांवर अन्याय होण्याचा संभव आहे. 'को-ऑपरेटिव्ह शेती' हा एक
 असाच शब्द आहे. शेतीचे उत्पन्न खावयाला पुरत नाही, तेव्हा ते वाढवावयाचे,
 हे ध्येय. रशिया व चीन ह्या देशांत 'को-ऑपरेटिव्ह शेती' चालू आहे, तेव्हा
 आपणही ती करावी, असे एका पुढा-याच्या मनात आले. सुदैवाने देशात
 त्याची सक्ती कायद्याने झाली नाही; पण होण्याचा संभव आहे. कोणाच्या
 डोक्यात काही विचार आला की, तो संबंध समाजावर लादणे हा एक घोर
 अन्याय आहे. ज्यांच्याविषयी ही नवी सुधारणा आहे किंवा ज्यांच्या आयुष्याला
 त्यामुळे मुख्यतः निराळे वळण लागणार आहे, त्यांचा विचार घेण्याला काय
 हरकत असावी? पण अशा त-हेच्या वर्तणुकीच्या बुडाशी एक गृहीत असते.
 ते म्हणजे सुधारणेचा विचार ज्याच्या मनात आला, तो मनुष्य शहाणा,
 शिकलेला, विचारवंत व लोकहितदक्षक असा असतो; व ज्यांच्यासंबंधी
 सुधारणा करावयाच्या ते अज्ञ, अशिक्षित, मागासलेले असतात. त्यांना
 स्वतःचे हित कळत नाही, तर देशाचे किंवा समाजाचे काय कळणार?
 शासक, मग ते राजपुरुष असोत किंवा इतर कोठल्याही वर्गाचे असोत,
 स्वतःला सर्वज्ञ समजतात व सत्तेच्या जोरावर आपले विचार इतरांवर
 लादीत असतात. ह्याच संदर्भात 'स्वातंत्र्य' ह्या तत्त्वाचा विचार करावा
 लागेल.

जिच्याबद्दल नेहमी विचार येतो, ती गोष्ट म्हणजे एक पिढी अन्याय करून जाते, दुसरीला त्या अन्यायाची फळे भोगावी लागतात. अन्यायाचे परिमार्जन करिताना नवे अन्याय होण्याशिवाय गत्यंतर नाही का, असे मनात येते. तसे झाले, तर अन्यायांची साखळी कितीही क्रांत्या झाल्या, तरी तुटणे शक्य नाही. त्याचप्रमाणे किती मागच्या अन्यायांचे उट्टे फेडिता येते, किती पिढ्यांच्या मागच्या अन्यायांचे परिमार्जन करिता येते, हेही ठरविणे कठीण आहे. कित्येक हजार वर्षे मानवसंघ पृथ्वीवरून इकडून तिकडे भटकत आहेत, एकमेकांशी युद्धे करित आहेत. एक दुस-याला जिंकतो व अंकित करतो; एक दुस-याची जमीन हिरावून घेतो, दुस-यावर जुलूम करितो; जित-जेते एकत्र मिसळतात, एकजीव होतात; नवीन संघ जेते म्हणून येतात; प्रत्येक नव्या आक्रमणाची किंवा संक्रमणाची आठवण या-ना-त्या रूपाने राहते. अशा परिस्थितीत किती जुन्या गोष्टींची आठवण ठेवून न्याय मागावयाचा? जुन्या ऐतिहासिक घटनेमुळे जर आजच्या समाजात अन्यायकारक गोष्टी टिकून राहिल्या असतील, तर न्याय मागणे योग्य आहे, व हा न्याय मागताना जुन्या ऐतिहासिक घटना विसरता आल्या, तर उत्तमच. आपल्याकडील जातिसंस्था व त्यातल्या त्यात अस्पृश्यता ह्या दोन्ही संस्था अन्यायकारक आहेत. त्या नाहीतशा झाल्या पाहिजेत. पण तसे होताना जुन्या ऐतिहासिक घटना - की ज्यांचे मूळही हल्ली नीट माहित नाही, - उकरून काढणे योग्य नाही. आजकाल विश्वनाथमंदिराबद्दल चाललेला जो सत्याग्रह आहे, त्याबद्दल दोन शब्द लिहिणे वावगे होणार नाही. काशी येथील जुने विश्वनाथमंदिर उध्वस्त करून औरंगजेबाने तेथे मशीद बांधिली. पुढे अहिल्यादेवी होळकर यांनी नवे विश्वनाथ मंदिर बांधिले, व गेली जवळजवळ १००-१५० वर्षे हिंदू भाविक त्या नव्या मंदिरात लाखोंनी दर्शनासाठी जातात. औरंगजेबाने हिंदू मंदिर भ्रष्ट करून तेथे मशिद बांधली ह्या अन्यायाचे परिमार्जन झाले पाहिजे व मुसलमानांची मशीद बनलेली जागा हिंदूंच्या ताब्यात आली पाहिजे, ह्या बुद्धीने आज काही हिंदू मंडळी सत्याग्रह करित आहेत. औरंगजेब मरून इंग्रजी राज्य स्थापन होण्याआधी

शिंदे-होळकर व पेशवे सामर्थ्यवान होते. त्यांना भ्रष्ट मंदिर मुसलमानांच्या हातून हिसकावून घेऊन परत मूर्ती स्थापन करणे सर्वस्वी शक्य होते. त्यांनी तसे केले नाही. पण त्यांनी कमकुवतपणा केला म्हणून, जी पिढी जागृत झाली, तिने अन्यायाचे परिमार्जन करून घेण्याचा प्रयत्न करू नये का, असा सवाल वरील सत्याग्रही करितात. ज्या वेळी मंदिर उध्वस्त झाले, तेव्हा आणि नंतर शंभर वर्षे भारतात निरनिराळी राज्ये होती. एका राजाने दुस-याचा मुलूख व वित्त घेण्याची शक्यता होती व प्रथाही होती. आता सर्व जमाती एका राज्यात आल्यावर ज्या हक्कावर हिंदूंनी १५० वर्षे पाणी सोडले, तो दमदाटी करून मिळणे शक्य नाही. हिंदू राज्यकर्त्यांनी मंदिर परत घेतले नाही, ह्याची कारणे हिंदू धर्मात खोलवर रुजलेली, आजही दृढमूल झालेली अशी आहेत. हिंदू धर्मात विटाळाचे बंड फार मोठ्या प्रमाणावर होते. हिंदू माणसे, चीजवस्तू, घरेदारे ह्यांना फार चटकन विटाळ होत असे. ती भ्रष्ट होत, बाटत, ती ताबडतोब हिंदुत्वाला मुक्त. 'विटाळ' शब्द जुन्या बायका ज्या त-हेने वापरीत, त्यावरून ती कल्पना नसून एखादी हातात धरता येईल अशी वस्तू आहे, असे वाटावे. 'विटाळ घरभर कालविणे' हा शब्दप्रयोग पूर्वी फार प्रचारात असे; आजही कधीमधी ऐकू येतो. जे विटाळले, ते ब-याचदा कायमचे विटाळायचे. तसेच हिंदू मंदिरांच्या बाबतीत झाले. राज्यसत्ता व सामर्थ्य असूनही एकदा बाटलेले मंदिर परत पवित्र होणे शक्य नव्हते. ह्या विचित्र धर्मात देवसुद्धा कायम बाटावयाचे. अशामुळे मंदिर परत घेणे कोणाच्या स्वप्नातही आले नसेल. नवे मंदिर झाले, श्रद्धेची गरज भागली. आजही मंदिर मिळाले, तरी सर्व हिंदू तेथेच जातील, असे शक्य नाही. स्वामी करपात्रीजी सध्याच्या विश्वनाथ मंदिरात हरिजन हिंदूंना अजूनही येऊ देत नाहीत. तेव्हा सर्वसाधारण हिंदू मशिद बनलेल्या मंदिरात जातील, असे दिसत नाही. विठोबाला अस्पृश्यांमुळे विटाळ झाला, असे मानून विड्डलाचे दर्शन न घेणारी कित्येक घरे आज पंढरपुरात आहेत. हे सर्व पाहिले, म्हणजे हा सत्याग्रह योग्य वाटत नाही. दोन जमातीत नवी कुरबूर उत्पन्न करण्याशिवाय काही फलनिष्पत्ती होईल असे वाटत नाही. हिंदूंच्या

अन्यायमूलक कल्पना दूर करण्याचा प्रयत्न करून, जुन्या वेडगळ कल्पना काढून त्याला सार्वलौकीक धर्माचे स्वरूप देण्यानेच विश्वनाथमंदिराच्या अन्यायाचे परिमार्जन होईल; जुन्या जखमांच्या खपल्या काढून त्या वाहत ठेवण्याने नव्हे. पंढरपुरातील विड्डलाची मूर्ती विष्णूची नसून जैनांच्या नग्न तीर्थकरांपैकी एकाची आहे असा पुरावा मिळाला, वारक-याचे परम दैवत व परम मंदिर जैनांच्या ताब्यात देणे योग्य ठरेल का? आपण न्याय मागताना तो इतरांनाही देण्याची तयारी ठेवावयास हवी. लोकांकडून आपण काही अपेक्षा ठेविल्या, तर लोकांनी आपल्याकडून तसल्या अपेक्षा कराव्या, हा मूलभूत न्याय आहे. म्हणजे न्यायाची मीमांसा करिताना आपण एका मूलभूत तत्त्वाशी येऊन ठेपलो. हेच तत्त्व समता, बंधुता व स्वातंत्र्य ह्यांच्या बुडाशी आहे.

सांघिक आयुष्यात पहिल्याने कसला संकोच होत असेल, तर तो स्वातंत्र्याचा. सांघिक जीवन जेवढे गुंतागुंतीचे, एकमेकांवर अवलंबून असलेले, तेवढा स्वातंत्र्याचा संकोच जास्त. वाटा नसलेल्या निर्जन डोंगरावर किंवा जंगलात मन मानेल तसे हिंडता येईल; पण शहरात आखलेल्या रस्त्यानेच जावे लागेल. खाणे, निजणे, लग्न करणे, कोणाशी करणे वगैरे सर्वच बाबतीत जीवन आखले जाते. सर्व बाजूंनी जीवनाला मर्यादा पडतात. ह्या मर्यादा सर्वांना सारख्या प्रमाणात पडाव्या, शक्य तितक्या कमी पडाव्या, अशी समाजरचना करण्याची जी धडपड, ती समतेसाठी धडपड. जीवनातल्या जबाबदा-या व कष्ट आणि जीवनातील उपभोग्य गोष्टी सर्वांना अगदी तंतोतंत सारख्या प्रमाणात वाटल्या जाव्या, अशा त-हेची समाजव्यवस्था अगदी लहानलहान व अगदी दरिद्री समाजात ब-याच अंशाने दिसून येते. बायका, मुले, पुरुष ह्यांनी अविरत कष्ट केले की, जेमतेम पोटाला मिळेल असे ज्यांचे जीवन, तेथे समता दृष्टीस पडते. ती समता कष्टाची, दारिद्र्याची व उपासाची असते. संपत्तिमान समाजात विषमता दिसते. ती सर्वस्वी नाहीशी होणे शक्य नाही; कारण अशा समाजात कष्ट व उपभोग ह्यांचे पुष्कळ प्रकार असतात व सर्व त-हांच्या कष्टांना जसे माप लावणे कठीण,

तसे उपभोगांनाही माप लावणे कठीण. त्याचप्रमाणे जबाबदा-याही निरनिराळ्या त-हांच्या असतात, मानसन्मानही निरनिराळ्या त-हांचे असतात. सर्वस्वी शरीरकष्टांवर जगणा-या लहान समाजात शासनसंस्था जवळजवळ नसतात, व ज्या असतात त्या अगदी प्राथमिक स्वरूपाच्या असतात. खूपशा लोकांचे वित्त व जीवित ह्यांवर नियंत्रण ठेवण्याचे मार्ग ज्या त-हेने मोठमोठ्या समाजांत आढळतात, तसे लहानलहान समाजांत दिसून येत नाहीत. ह्यामुळेच समता म्हणजे काय व ती कशी प्रस्थापित करावी, हे ठरविणे अवघड जाते. समता प्रस्थापित करण्याची धडपड जेथे-जेथे चालते, तेथे-तेथे विशेषतः तीन चार गोष्टींवर भर दिला जातो. लोकराज्यात दर काही वर्षांनी सार्वत्रिक निवडणुका घेतात व आपले शासनकर्ते कोण असावेत, हे लोक ठरवितात. २१ वर्षांवरील प्रत्येक इसमाला एक मत असले, म्हणजे श्रीमंत गरिबांत समता झाली. पण गरीब हे अशिक्षित व दरिद्री असतील, तर त्यांची मते पूर्वाधिकाराच्या किंवा पैशाच्या जोरावर मिळविता येतात. म्हणून वरील समता खरीखुरी होण्यास शिक्षण सार्वत्रिक झाले पाहिजे व संपत्तीची वाटणी विषम होता कामा नये. शिक्षण ब-याच वरच्या पायरीपर्यंत सार्वत्रिक, मोफत व सक्तीचे करण्याने एक प्रश्न सुटायला मदत होते. ह्याच जोडीला सार्वत्रिक परीक्षा घेऊन त्यांत वर येणा-यांना विद्यापीठात शिक्षण घेण्यास मदत करणे हा दुसरा उपाय आहे. हा उपाय इंग्लंडमध्ये फारच प्रभावी ठरला आहे. ५० वर्षांपूर्वी ऑक्सफर्ड व केंब्रिज ह्या युनिव्हर्सिटीच्या म्हणजे श्रीमंत जमीनदारांची राखीव मिरास होती. आता सरकारी परीक्षा व सरकारी शिष्यवृत्त्या ह्यामुळे ह्या विद्यापीठातील शोकडा ७५ विद्यार्थी मध्यम व मजूर या वर्गांतून येऊ लागले आहेत. शिक्षण सार्वत्रिक करताना ते मुली व मुलगे ह्या दोघांनाही मिळेल, अशी दक्षता घेतली पाहिजे. लोकशाही मार्गाने समता प्रस्थापित करावयाची असल्यास अर्धा समाज निरक्षर ठेवून चालणार नाही. मजूरवर्गाच्या मार्गदर्शनाने पगाराचे मान असे वाढले आहे की, किमान पगारात माणूस सुखाने राहू शकतो व कमाल पगार किमानाच्या दहा अकरा पटीपेक्षा जास्त असत नाही. उत्पन्नावरील कर व मृताच्या

संपत्तीवरील कर ह्यांमुळेही संपत्तीच्या समान वाटणीला मदत होते. फुकट किंवा कमी पैशांत वैद्यकीय मदत, मजूर व इतर लोकांना काम देणा-या संस्थांकडून कमी भाड्याची घरे बांधून घेणे वगैरे गोष्टींमुळे समानता प्रस्थापित झाली नाही, तरी व्यक्ती-स्वातंत्र्य राखण्यास खास मदत होते. ह्याशिवाय आणखी एक अतिशय महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे सामायिक सार्वजनिक संपत्तीची निर्मिती करणे. करांच्या रूपाने व्यक्तीने मिळविलेला बराचसा पैसा सरकार, नगरपालिका वगैरेंकडे आला, म्हणजे त्यांतील बराचसा सार्वजनिक सुखसोयींसाठी खर्च करण्यानेही समता निर्माण होण्यास मदत होते. प्रत्येकाला, विशेषतः शहरातील चाळीवजा मोठमोठ्या घरांतून राहणा-यांना बाग करिता येणे शक्य नसते; पण शहरात शक्य तितक्या ठिकाणी लहानमोठ्या सार्वजनिक बागा करणे शक्य असते. लंडन शहरात मोठमोठ्या बागा तर आहेतच. पण पाचसहा मोठी झाडे, हिरवळीचा लहान गालिचा व झाडाखाली बसण्यासाठी सहासात बाके अशा चिमुकल्या बागा काही फर्लांगाफर्लागांवर आहेत. सर्वांना खुली असलेली खेळांची मैदाने, पोहण्याचे तलाव वगैरेही बांधण्यात येतात. सांस्कृतिक दृष्ट्या अतिमहत्त्वाच्या गोष्टी म्हणजे सार्वजनिक वाचनालये, कला, शास्त्र, इतिहास वगैरेंची प्रदर्शने सार्वजनिक नाट्यमंदिरे वगैरे होत. पॅरिसमधील म्युझे द लोम, लूव्हर व इतर ठिकाणची प्रदर्शने ह्यांकडे उत्कृष्ट प्रदर्शन म्हणून बोट दाखविता येईल. बर्लिनमधील प्राणिसंग्रहालयात विद्यापीठाची बरीचशी व्याख्याने होत. संबंध जर्मनीभर लहानलहान गावी नगरपालिकेने बांधिलेली नाट्यमंदिरे आहेत नाममात्र भाड्याने ती मिळत असल्यामुळे नाटके स्वस्तात दाखविणे परवडते. काही मोठ्या शहरांतून बर्लिनसारख्या नगरपालिकेने तर पगार देऊन नट ठेविलेले असतात व त्यांनी बसविलेल्या नाटकांचा दर्जा चांगला समजला जातो. कला, सौंदर्य ह्यांचा उपभोग घेणे, ज्ञान मिळविणे, प्रकृती चांगली ठेवणे हे सर्वांना साध्य करणे हे ही समतेचेच निदर्शक आहे. समता संपन्नतेत असावी, दारिद्र्यात नसावी. दारिद्र्य हा व्यक्तीचा किंवा समाजाचाही गुण नाही. ते एक व्यंग आहे व ते नाहीसे झाले पाहिजे.

पण संपत्तीच्या विषम वाटणीपेक्षा बोचक गोष्ट म्हणजे अधिकाराची व मानाची वाटणी. अगदी लहान अधिकारापासून ते मोठ्या अधिकारापर्यंतच्या सर्व जागी अधिकार एकसारखाच फिरत राहिला, तर समाजाचे स्थैर्य बिघडते. तो कायम किंवा ब-याच काळापर्यंत एकाच व्यक्तीच्या किंवा गटाच्या हातात राहिला, तर समाज कुजल्यासारखा होतो व असंतोषाची बीजे धुमसत राहून त्याचा भडका होण्याचा संभव असतो. कुटुंबात बाप किंवा आई आपल्या अधिकाराचा त्याग करण्यास तयार होत नाही. संस्थांतूनही सर्वत्र हीच स्थिती आढळते. कोणी पैसे दिले, म्हणून अधिकार गाजवू पाहतात. कोणी गट करून वर्षानुवर्षे एका लहानशा वर्तुळातच सर्व अधिकार केंद्रित करितात. कोणाला अधिकाराची जागा मिळाली की, ती काही वर्षे अनुभवून दुस-या कोणास संधी द्यावी, असा कधी विचारच कोणी मनात आणीत नाही. दुसरे काही नाही, तर एखादी सही किंवा एखादे मत एवढातरी हक्क रहावा, म्हणून सतत धडपड चालते. अधिकार संक्रमण सुरळीतपणे व्हावे म्हणून नियमित कालांतराने निवडणुका, विशिष्ट वयानंतर सेवानिवृत्ती वगैरे अनेक युक्त्या निरनिराळ्या समाजांत योजिलेल्या दिसतात.

समता निर्माण करण्यासाठी ज्या उपाययोजना आहेत, त्या सर्वच कठीण आहेत. पण सामायिक संपत्तीची निर्मिती, जोपासना व संवर्धन ह्या त्यातल्या त्यात कठीण आहेत. सपाट, खाचखळगे नसलेले रस्ते सर्वांना हवे असतात; पण त्यावर विटीदांडू खेळावयाला, गली करावयाला किंवा लग्नाच्या मांडवांच्या खांबांसाठी खड्डे करावयाला किंवा होळी पेटवावयाला कोणाला काही वाटत नाही. नगरपालिका रस्त्यावर झाडे लावते, त्यांना पाणी घालते; पण लोकांच्या उघड लुटीपुढे ती टिकणे शक्य वाटत नाही. ती झाडे फुलांची असली, तर फुलांसाठी सबंध झाड ओरबाडून काढणे, शेळ्यांसाठी पाला काढणे, दस-याला सोने लुटण्यासाठी कोवळ्या झाडांच्या फांद्या हातांनी मोडून हिसकून काढणे, एखादे झाड औषधी म्हणून त्याची साल काढणे व कोणी पाहत नाही असे साधून झाडच तोडून नेणे हे प्रकार सर्रास चालतात. धर्मशाळांतून घाण करणे, सार्वजनिक संडास व मुता-या

शक्य तितक्या वाईट रितीने वापरणे, वाचनालयांतील पुस्तकांची पाने फाडणे व शक्यतर पुस्तकेच लांबविणे, बसेस व आगगाड्या ह्यांतील सामानाची शक्य तितकी नासधूस करणे, शाळा, कॉलेज व वसतिगृहे यांतील बाके मोडणे, देवळाच्या आवारात गायी, शेळ्या, गाढवे, कुत्री मोकाट सोडून त्याचा उकिरडा बनविणे, ह्या गोष्टी पाहिल्या म्हणजे सार्वजनिक संपत्ती निर्माण झाली, तरी तिचा उपभोग घ्यावयाला लागणारी संस्कृती आपल्यात आधी निर्माण केली पाहिजे, हे ध्यानात येते. शिक्षण म्हणजे केवळ ज्ञानार्जन नसून संस्कृतीची जोपासना, उपभोगाची पात्रता आणण्याची अभिरुची व सामाजिक मूल्यांचे परिशीलन ह्या गोष्टी शिकविण्याची संधी आहे, हे लक्षात येईल.

संस्कृतिसंपन्न जीवनात व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला मर्यादा पडतात. सामायिक संपत्ती निर्माण करणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य ठरते. बंधुता म्हणजे दुस-याबद्दल सौजन्य, करुणा व आत्मीयतेची भावना. ती असल्याशिवाय खरी समता प्रस्थापित होणेच शक्य नाही. ह्या सौजन्याचा आविष्कार रोजच्या जीवनात झाला पाहिजे; फक्त संकटकाळी किंवा विपत्काळी नाही. देवाणघेवाण, दुस-यांनी मला केलेले जे आवडणार नाही ते मी दुस-याला करणार नाही, स्वतःवर अन्याय सहन करणार नाही, दुस-यांवर होऊ देणार नाही, अशा भावना असल्याशिवाय समता नांदणार नाही. ज्या समाजात नागरी जीवन आहे, यंत्रांच्या द्वारे उत्पादन होते, सार्वजनिक मालमत्ता निर्माण होते, अशा समाजात समता टिकवावयाची, तर वरील तत्वाला पोषक अशा आचारधर्माचे कसोशीने पालन करावे लागते. नुसती समाजकल्याणकारी तत्त्वे माहीत असून चालत नाही. त्याबरहुकूम आचार बहुसंख्य लोकांनी ठेविला पाहिजे. धर्म हे 'मनोपुब्बंगम' असले, तरी आचारप्रधान आहेत, हे विसरून चालणार नाही.

समानता हे तत्त्व जरी एक महत्त्वाचे मूलगामी तत्त्व मानिले, तरी ते सार्वकालिक होईलच, असे सांगता येत नाही. अशा काही विपत्ती समाजावर

येण्याची शक्यता आहे की, थोडा वेळ समानता बाजूला सारून सत्ता केंद्रित करावी लागेल. पण असे प्रसंग जितके थोडे येतील तितके चांगले; कारण सत्तेचा लोभ हा संपत्तीच्या लोभापेक्षा समानतेचा मारेकरी ठरतो.

क्रांतीच्या मार्ग समानता प्रस्थापित करण्याविरुद्ध हाच मोठा आक्षेप आहे. क्रांतीच्या काळात लहान महत्वाकांक्षी गटाच्या हातात सत्ता केंद्रित होते व विषमतेचे नवे पाश समाजाभोवती घट्ट बसतात.

सध्या कोठच्याही मानवसमाजांत वरील तीन तत्त्वे पूर्णतया किंवा ब-याच प्रमाणात दिसून येत नाहीत. सर्व मानवसमाजात ही तत्त्वे कधीकाळी प्रस्थापित होतील, की त्याआधीच मानवसंस्कृती व समाज ही दोन्ही नष्ट होतील, हेही आज सांगता येत नाही. पण ही तीन तत्त्वे त्यांतल्या त्यांत कल्याणकारी धर्माची तत्त्वे म्हणून समजायला हरकत नाही. ह्या धर्माचे आचारकांड मधूनमधून दिग्दर्शित झाले आहे. त्यापेक्षा जास्त तपशिलात शिरणे म्हणजे धर्मतत्त्वाचे व्यापकत्व घालविणे होईल.

आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या भाषेत त्याचा उच्चार करावयाचा म्हणजे 'अहं ब्रह्म' हे तत्त्व व्यक्ती हे साधन नाही, असे सांगते; 'तत् त्वम्' म्हणजे 'मी तसा तू' हे सांगते. 'सर्व खलु इदं ब्रह्म' ह्यात दोन गोष्टी अनस्यूत आहेत: सर्व समानतेच्या लायकीचे आहेत ही एक गोष्ट, व समाजात जे-जे काही वाईट आहे त्याची संपूर्ण जबाबदारी समाजावर म्हणजेच सर्व व्यक्तींवर पडते, ही दुसरी गोष्ट. ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांत सर्व सृष्टी देवाची व सैतानाची अशी द्विधा विभागली आहे, व सैतानाच्या सृष्टीचा मुक्तीचा मार्ग बंद केलेला आहे. समता, बंधुभाव व स्वातंत्र्य ह्यांचे पोषण सर्वग्राही ब्रह्मतत्त्वावरच झाले पाहिजे. इतके व्यापक आत्मौपम्य असेल, तरच समानतेच्या परम धर्माचे ग्रहण होईल, एरव्ही नाही.



कै. इरावती कर्वे यांच्या उरल्यासुरल्या वैचारिक निबंधांना हा प्रस्ताव लिहिताना माझ्या मनात विविध विचार तरळून जात आहेत. त्यांपैकी पहिला विचार म्हणजे हा की, जर बाई हयात असत्या, तर अशाप्रकारचा प्रस्ताव त्यांनी मला लिहू दिला असता काय? त्यांनी आपण होऊन प्रस्ताव लिहिण्याची विनंती मला केली नसती, हे तर उघडच आहे. कारण त्यादृष्टीने मी अगदीच लहान होतो, पण मी आपणहून जर प्रस्ताव लिहितोच असे म्हटले असते, तर त्यांनी कुरकुरत का होईना, मला परवानगी दिली असती, असे मला वाटते. एखाद्या रागीट, मानी पण प्रेमळ आईचे आपल्या उनाड मुलावर ज्याप्रमाणे प्रेम असावे तसे त्यांचे माझ्यावर प्रेम होते. जन्माने जोडलेले नातेवाईक जर सोडले, तर अलीकडच्या काळात बाईंनी ज्यांच्यावर मनापासून प्रेम केले व ज्यांचे कौतुक केले, त्या फार थोड्या म्हणजे चार-दोन मंडळींपैकी मी एक होतो. त्यांच्या इच्छेविरुद्ध त्यांना हाताला धरून ओढीत खुचीपर्यंत छायाचित्रासाठी नेण्याचा मला अधिकार होता. मी ठरविलेच असते, तर त्यांच्या इच्छेविरुद्ध प्रस्तावनेचा पसारा त्यांच्या ग्रंथाला जोडण्याचा त्यांच्या हयातीतही मला हक्क होता, अशी माझी धारणा आहे. म्हणूनच हे मी लिहित आहे.

बाईंचे वात्सल्य मनात नुसते ओतप्रोत भरलेले नव्हते. तर ते काठांवरून ओसंडून वाहणारे होते, याचा अनुभव आम्ही घेत होतो. अगदी अलिकडे 'युगान्त' पुस्तक सिद्ध होत असताना त्या माझ्यावर आणि मी त्यांच्यावर खूप रागावलेलो होतो. पण जी प्रत त्यांनी मला भेट दिलेली आहे, तिच्या प्रस्तावनेत माझा उल्लेख आहे, इतर एकदोन ठिकाणी माझ्या सूचनेच्या संदर्भात टीपा आहेत. आणि हाताने 'सादर, सप्रेम, कृतज्ञतापूर्वक भेट' असे लिहून त्यांनी स्वाक्षरी केलेली आहे. मी तोंडी बोलताना त्यांना सुचविले

होते की, ह्या सा-या शब्दांच्यामध्ये 'नमनपूर्वक' हा शब्द कमी पडला आहे. बाई एकदम म्हणाल्या, 'अभद्र बोलू नकोस; मोठ्यांनी लहानांना नमन करायचे नसते; त्यामुळे आयुष्य कमी होते." अशी त्यांची चटकन वात्सल्याकडे झुकणारी माझ्याकडे पाहण्याची पद्धत होती. त्यांनी मला पाठविलेल्या एकमेव पत्रात उल्लेख असा आहे की, "भेटप्रतीतील सगळे शब्द शाईने खोडून टाकावे व तेथे फक्त आशीर्वादपूर्वक इतकाच शब्द ठेवावा." 'सादर, सप्रेम, कृतज्ञतापूर्वक' हे शब्द खोडून टाकून फक्त 'आशीर्वादपूर्वक' असे शब्द लिहिलेली प्रत बाईंच्याच हाताने करून घेण्याची माझी इच्छा होती; ते आता राहून गेले असे म्हटले पाहिजे.

आपल्या मंजुळ आणि किन-या आवाजात स्वरांना हेलकावे देत 'किनई', 'बरं का', 'हो का', 'मोठी गंमतच आहे', असे शब्द पेरीत त्या तासन् तास वाढते श्रम विसरून बोलत बसत. त्या मनमोकळ्या गप्पा आता संपलेल्या आहेत. हा प्रस्ताव लिहिताना पुन्हापुन्हा असे जाणवत होते की, बाईंना काही गोष्टी विचारावयाचे राहून गेले आहे. त्यांच्या लिखाणातील काही ठिकाणी दिसणा-या अतिशय ठळक चुका त्यांना दाखविल्या असत्या, तर बाई काय म्हणाल्या असत्या, हे सांगता येणे कठीण आहे. त्यांच्या 'धर्म' या निबंधात एका 'मूकनायका' चा उल्लेख आहे. हे 'मूकनायक' बाई समजतात, तसे कै. श्री. कृ. कोल्हटकरांचे नाही; ते कै. गडक-यांचे आहे. हे बाईंना दाखविले असते, तर त्या काय म्हणाल्या असत्या? त्या क्षणभर रागाने लाल झाल्या असत्या. त्यांच्या गो-यापान रेखीव चेह-यावर रागसुद्धा मोठा विलोभनीय दिसे- आणि नंतर चटकन त्या खळखळून हसल्या असत्या व म्हणाल्या असत्या, "हो का! किनई ही एक गंमतच आहे. आपण ते बदलून घेऊ" त्यांच्या महाग्रंथाचे नाव "Kinship Organization in India" असे आहे. पण त्यात फक्त हिंदूंच्याच सोयरसंबंधांचे वर्णन आहे. बाईंना जर असे विचारले असते की, "बाई India म्हणजे फक्त हिंदू नव्हते; या देशात इतरही लोक राहतात! तर बाई कदाचित म्हणाल्या असत्या, "पंत, तुम्ही थोडा सांजा खा! तुम्हाला यातले काही कळत नाही. हाच आक्षेप हटनने घेतला आहे;

पण मी नाव बदलले नाही आणि पुढे गंमत अशी आहे की-” असा आरंभ करुन त्या म्हणाल्या असत्या की, ”हिंदुस्थानात हिंदू, बौद्ध, जैन इत्यादींची कुटुंबव्यवस्थाही हिंदूंची आहे. आणि जी कुटुंबव्यवस्था हिंदूंची नाही, ती व्यवस्था भारतातील नव्हे, भारताबाहेरुन आयात झालेली आहे हे हटनला नाही, तरी तुम्हांला कळायला हवे होते. नाहीतरी चुलत-भावाबहिणींची लग्ने मान्य करणारी मुस्लिम कुटुंबव्यवस्था भारतात साकार होणे शक्यच नव्हते.” बाई असत्या, तर त्यांच्या विवेचनावर आक्षेप घेताना त्या काय म्हणाल्या असत्या, याविषयीचे स्वप्नरंजन करणे हा एक दिलाशाचा भाग आहे. फार विरोधी बोललो असतो, तर त्या एवढेच म्हणाल्या असत्या की, ”सरळ सांग, बाबा खेकड्यासारखा तिरपातिरपां वागू नकोस!”

बाईचे जीवन ही एक न संपणारी आणि अनाग्रही अशी ज्ञानसाधना होती. १९०५ साली त्या जन्माला आल्या आणि १९३० साली तर बर्लिन विद्यापीठाची डॉक्टरेटही त्यांनी मिळविली. त्यांच्या पिढीत इतक्या लहान वयात समाजशास्त्रासारख्या नवख्या विषयात विदेशयात्रा करुन डॉक्टरेट घेणे हा नवलाचाच प्रकार म्हटला पाहिजे. त्यांच्या लिखाणात ठिकठिकाणी डोकावणारा 'दिनू' त्यापूर्वी शिकण्यासाठी विदेशी गेला होता; आणि नंतर ह्या शिकण्यासाठी विदेशी गेल्या. जिद्दीने संसार मांडिलेल्या आणि संसारात रमण्याची वृत्ती असणा-या या विलक्षण सुगृहिणीची ज्ञानयात्रा आणि संसारयात्रा परस्परांच्या संगतीने कशी चालली असेल, हे समजणे कठीण आहे. ज्ञानयात्रेत सहभागी झालेल्यांनी सांसारिक जबाबदा-या नेहमी बाजूला ठेविलेल्याच दिसतात. बाईच्या घरात मात्र उत्खननातून नुकत्याच काढलेल्या कवट्या, महाभारताची अगर वेदांची खुणा केलेली बाडे व मुलामुलींच्या बाहुल्या सरमिसळपणे एकाच अंथरुणावर वावरत असत, आणि ह्या गृहकृत्यदक्ष कुशल गृहिणीला मानववंशशास्त्राच्या अध्ययनाची कधी अडचण वाटत नसे. ज्ञानाला वाहिलेल्या एका ऋषीचे आणि संसाराला वाहिलेल्या गृहिणीचे व्यक्तिमत्त्व त्यांच्यात एकजीव झालेले होते.

इंग्रजी राजवट भारतात आली आणि भारतीय समाज व इतिहास यांच्या जिज्ञासेला आरंभ झाला. भारतीय समाजाचे विविध दृष्टिकोणांनी विवेचन आणि विश्लेषण करण्याची परंपरा पाश्चात्य संशोधकांनी भरपूर समृद्ध केलेली होती. पण भारतीय समाजशास्त्रात वैज्ञानिक विभागाचा समावेश बाईच्या पूर्वी फारसा मोठ्या प्रमाणात झालेला नव्हता. मानववंशशास्त्रातील शास्त्रीय मोजमापांच्या कसोट्यांचा पहिला व्यापक प्रमाणावर केलेला वापर इरावतीबाईच्यापासूनच भारतात सुरु होतो, असे म्हटले पाहिजे. ज्या काळात मानवशास्त्रीय मोजमापांची सामग्री गोळा करित बाई महाराष्ट्रभर हिंडत होत्या, आणि त्या सामग्रीला एक व्यवस्थित नियमबद्ध असे रूप देत होत्या, जवळपास त्याच काळात मुजुमदारांनी गुजराथेत कार्य केलेले होते, मुजुमदारांच्या कार्याचा व्याप गुजराथेपुरताच मर्यादित राहिला, बाईंनी मात्र भारताच्या विविध भागांत मोजमापे घेतलेली आहेत. महाराष्ट्र, कर्नाटक, ओरिसा, कुर्ग, आसाम, बिहार, राजस्थान इत्यादी प्रदेशांत त्यांनी मोठ्या प्रमाणात माहिती एकत्र केली; अशा प्रकारची माहिती शोधण्याचा प्रयत्न करणा-या विद्यार्थ्यांची एक पिढी तयार केली. समोर दिसणा-या समाजजीवनाच्या दर्शनाने सुरु होणा-या निगमनात्मक चिंतनाला आणि अशा प्रकारच्या विवरण-विश्लेषणाला व्यापक पायावर वस्तुनिष्ठ वैज्ञानिक पुराव्यांची व विगमनात्मक माहितीची पक्की जोड देण्याचा इरावतीबाईंनी प्रयत्न केला. एक हिंदू गृहिणी मुलेबाळे आणि नवरा सोडून संबंध देशभर कवट्या, हाडे, रक्त यांची तपासणी करित हिंडते, ही कल्पनाच थोडीशी चमत्कारिक आहे; आणि संसार करित हे प्रवासी साधनसाहित्य गोळा करण्याचे काम यशस्वितेने ती पार पाडते, ही कल्पना तर जास्तच विलक्षण आहे.

वरवर दिसणा-या किंवा वर्तमानकाळात सापडणा-या सामाजिक वास्तवाच्या वर्णनाच्या आधारे जेव्हा निगमनपद्धतीचे चिंतन सुरु होते, त्यावेळी त्याचे महत्त्व कितीही मान्य केले, तरी या निगमनात पूर्वग्रहांचा भाग फार मोठा असण्याचा संभव गृहित धरावाच लागतो. या निगमनाला वैज्ञानिक पुराव्यांच्या आधारे ठिकठिकाणी पायाशुद्ध करून घेणे ही प्रामाणिक शास्त्रज्ञाची पहिली

जबाबदारी असते. विशेषतः सामाजिक शास्त्राचा वर्तमान राजकारणाशी निकटचा संबंध असल्यामुळे या क्षेत्रातील विवेचने पुन्हापुन्हा तपासून निर्दोष करून घेणे हे कार्य अतिशय आवश्यक असते. इरावतीबाईंच्या संशोधनाने महाराष्ट्र हा सर्व आदिवासींसह काही प्रोटो-ऑस्ट्रोलॉइड अंश असणारा पण प्रामुख्याने युरोपॉइड वंशाचा आहे, हीही गोष्ट सिद्ध झाली. शास्त्रीय विवेचन करणा-यांनी या ठिकाणी येऊन थांबावयाचे असते. उरलेल्या मंडळींनी या वैज्ञानिक सत्याचा वर्तमान राजकारणातील भूमिकांशी असलेला सांधा स्पष्ट करावयाचा असतो. इरावतीबाईंचे हे संशोधन मराठी समाजसुधारकांपैकी अर्ध्या मंडळींचे विवेचन संपूर्णपणे चुकलेले आहे. या वस्तुस्थितीकडे बोट दाखविणारे आहे.

जर महाराष्ट्र आदिवासींसहित प्रामुख्याने युरोपॉइड वंशाचा असेल, तर मग महाराष्ट्रातील आदिवासी, अस्पृश्य जमाती, बहुजनसमाज आणि वरिष्ठवर्ग ही सगळीच लोकसंख्या प्राधान्याने एकाच मानववंशाची आहे, असे म्हणावे लागेल. महाराष्ट्रात आर्यांच्या आगमनापूर्वी जे कोणी एतद्देशीय वंश होते, त्यांना गुलाम करून जर ही वसती निर्माण झाली असती, तर जितांचा वंश आणि जेत्यांचा वंश असे दोन ठळक मानववंश महाराष्ट्रात दिसावयाला हवे होते. महाराष्ट्रात आर्यांच्या आगमनापूर्वी लोकवस्ती नसेलच, असे नाही; उलट ती होती असे सांगणारे पुरावे भरपूर आहेत. पण ही वस्ती द्रविड वंशाची नसून प्रामुख्याने पूर्वेकडील वंशांची दिसते. ही मंडळी बाजूला ढकलली गेली आहेत. महाराष्ट्रात असणारे अस्पृश्य आणि आदिवासी हे सुद्धा युरोपॉइड वंशाचे म्हणजे जेत्यांच्या वंशाचे आहेत, असा या संशोधनाचा अर्थ आहे. मराठी समाजसुधारकांत आर्यभटाच्या गुलामगिरीविरुद्ध आक्रोश करणा-यांची एक परंपरा आहे. हा आक्रोश करणारेही त्याच वंशाचे आहेत, असा या संशोधनाचा अर्थ आहे. समाजशास्त्राने उपलब्ध करून दिलेले सत्य कोणत्याच क्षेत्रात अजून राजकीय चळवळ्यांनी मान्य केलेले नाही. त्याला महाराष्ट्रातील राजकारणीच अपवाद ठरण्याचे काही कारण नाही. तेही असेच गतानुगतिक आणि प्रवाहप्रतित असल्यामुळे चुकीच्या जुन्या समजुतींवर नव्या समाजकारणाचा इमला उभवू इच्छित आहेत.

इरावतीबाईंच्या पूर्वी जसा वंशशास्त्रीय मोजमापांचा फार व्यापक प्रमाणावर विचार झालेला नव्हता, तसा कुटुंबव्यवस्थेचाही फारसा व्यापक विचार झालेला नव्हता. त्यांच्या पूर्वी युरोपीय संशोधकांनी जातींचे व टोळ्यांचे वर्णन केलेले होते. पण पाश्चात्य जीवनात रुजलेल्या या संशोधकांना भारतीय समाजव्यवस्थेत कुटुंबव्यवस्थेचे मूलभूत स्थान जाणवण्याची शक्यता नव्हती. युरोपात ख्रिश्चन धर्माने आपल्या प्रचारप्रसाराबरोबर आधीच्या सगळ्या व्यवस्थाच संपुष्टात आणल्यामुळे युरोपात ज्यावेळी अभ्यासाच्या नव्या परंपरा सुरु झाल्या, त्या वेळी सर्व युरोपची कुटुंबव्यवस्था जवळजवळ एकसारखी होती. ज्या समाजात सर्वांचीच कुटुंबव्यवस्था समान असते, त्या समाजातील अभ्यासकांना कुटुंबव्यवस्था हाच एक अभ्यासाचा विषय आहे, असे जाणवण्याचे कारण नव्हते. आपल्या समाजात जाती नाहीत असे त्यांना वाटे, म्हणून भारतातील जातिव्यवस्थेचे वर्णन त्यांना महत्त्वाचे वाटले. त्यांच्या समाजात नाना धर्म, संप्रदाय, नाना देवता, उपासनेच्या नाना पद्धती नव्हत्या, त्यांचा अभ्यास त्यांना अगत्याने करावासा वाटला; भारतासारख्या देशात भिन्न भिन्न प्रकारची कुटुंबव्यवस्थाही असेल, असे आरंभीच्या संशोधकांना फार उत्कटतेने जाणवले नाही.

नंतर हळूहळू या भिन्नतेची जाणीव होऊ लागली. इरावतीबाईंच्या पूर्वी काही टोळ्यांच्या कुटुंबरचनेचे अभ्यास झाले होते. पण एकतर हे अभ्यास एकेका टोळीपुरतेच मर्यादित होते; आणि दुसरे म्हणजे या अभ्यासाचे स्वरूप प्रामुख्याने स्पष्टीकरणात्मक, विवरणात्मक असे आहे. संपूर्ण भारताच्या कुटुंबरचनेचा व्यापक पायावर आणि तपशिलाने अभ्यास करणे व त्या अभ्यासातून व्यापक निष्कर्ष काढणे हे काम इरावतीबाईंनीच प्रथमच केले. हा कुटुंबव्यवस्थेचा अभ्यास करिताना त्यांनी वर्तमानकालीन समाजाच्या विवरणाला, ऐतिहासिक अभ्यासाची जोड दिली. सर्व प्रदेशांतील सर्व प्रमुख घटकांचा विचार करुन कुटुंबरचनेला धार्मिक, वांशिक अथवा टोळ्यांची बंधने यापेक्षा प्रादेशिक बंधने कशी महत्त्वाची ठरली आहेत, याचे त्यांनी दर्शन घडविले. या कुटुंबरचनेपैकी दक्षिणेकडील व्यवस्थेचा तर पहिला

उलगडा त्यांचाच आहे. त्या व्यवस्थेचे पुरेसे विवरण त्याआधी उपलब्ध नव्हते. हा व्यापक आढावा समाजरचनेच्या कोणत्या सूत्रांपर्यंत घेऊन जातो, याचेही विवेचन त्यांनी केले. बाईंनी भारतातील नातीगोती आणि सोयरसंबंध यांचा जो विचार केलेला आहे, तो या पद्धतीचा नुसता पहिलाच विचार नाही; तर तो पहिलाही आहे. आता अधिकृत व प्रमाण म्हणून मान्यही ठरला आहे आणि हळूहळू हिंदूंच्या समाजरचनेच्या नव्या स्पष्टीकरणाचा हा ग्रंथ जन्मदाताही ठरण्याचा संभव आहे हे लक्षात घेतले, तर समाजशास्त्रीय लिखाणात इरावतीच्या लिखाणाने एक नवा कालखंड सुरू झाला आहे, हे लक्षात येणे फारसे कठीण जाऊ नये.

हटनने असे म्हटले आहे की, समाजशास्त्रात शारीरिक रचनाविवेचनशास्त्र आणि सामाजिक-सांस्कृतिक विवेचनाचे शास्त्र असा दुहेरी अधिकार ज्या फार थोड्या संशोधकांच्या ठिकाणी आहे, त्यांपैकी इरावतीबाई या एक आहेत. एकेका विभागाच्या तज्ज्ञतेच्या त्या काळात तज्ज्ञता आणि चौरसपणा यांचा दुर्मिळ संगम इरावतीच्या ठिकाणी झाला होता, हे हटनला अभिप्रेत असणारे एक सत्य दिसते. आपल्या पिढीला अज्ञात असणा-या नवभारताच्या नवजागृतीच्या प्रतिनिधी बाई आहेत, असेही हटनला वाटते. सहजगत्या तो उल्लेख करून जातो की, ठळकपणे नजरेत न भरणा-या पण समाजाच्या घटनेला कारक ठरणा-या बाबींवर भर देण्याची लेखिकेची पद्धत आहे.

हटनने उल्लेखिलेला हा मुद्दा हा इरावतींचे वैचारिक लिखाण वाचताना विचारात घेण्याजोगा सर्वात महत्त्वाचा मुद्दा आहे. ठळक बाबी ठळकपणे सर्वानाच दिसतात. जे ठळकपणे दिसते ते सत्य नसतेच, असे म्हणण्याचे कारण नाही; पण जे ठळकपणे दिसत नाही, ते अधिक महत्त्वाचे सत्य असण्याचा संभव असतो. ठळकपणे न दिसणा-या पण अधिक मूलभूत असणा-या सत्यकणांचे दर्शन घडविण्यासाठीच त्या त्या शास्त्रातील विचारवंतांची खरी गरज असते. ठळक बाबींवर भर देणा-यांनी केलेल्या घोडचुका व त्यांचे राजकीय परिणाम पाहिले, म्हणजे असे वाटू लागते की, बाईंनी ठळक नसणा-या बाबींकडे लक्ष वेधण्याची जी घडपड केली, तीच

जास्त शहाणपणाची होती. गोठपाटल्या आणि हिरवा चुडा पाहून एखाद्या बाईच्या वैभवाचा तर्क करण्यापूर्वी नित्य दागिने वापरणा-यांच्या हातांवर जे वण असात. ते पाहण्याची सवय ठेवली पाहिजे; नाही तर घरचे आणि उसने यांतोल फरक कळण्याचा संभव फार कमी असतो. रेनेसाँसच्यानंतर युरोपातील मध्ययुगाचा अभ्यास करीत समृद्ध झालेले मन जेव्हा भारतीय समाजजीवनाचा अभ्यास करू लागते, त्या वेळी चमत्कारिक चुका होण्याचा संभव असतो. तसल्या प्रकारच्या चुका पाश्चात्य संशोधकांनी व त्यांना गुरुस्थानी मानणा-या भारतीय संशोधकांनी मोठ्या प्रमाणात केलेल्या आहेत. युरोपीय जीवनाचा अभ्यास करणा-यांना सर्वत्र युरोपच्या मध्ययुगात धर्माने लादलेली गुलामगिरी दिसत होती. त्यांचे 'एज ऑफ रीझन' त्यांच्या 'एज ऑफ फेथ' चा विध्वंस करीतच साकार झालेले होते. या संशोधकांना भारतातील धर्मप्राधान्य ही ठळकपणे दिसणारी पहिली बाब होती. भारतातील मानवी समाजाची गुलामगिरी ही ठळकपणे दिसणारी दुसरी बाब होती. धर्माने गुलामगिरी निर्माण करणे हा प्रक्रिया निराळी, आणि धर्म गुलामगिरीसह एखाद्या समाजात वावरणे ही प्रक्रिया निराळी. हा सूक्ष्म फरक युरोपियनांना जाणवणे कठीण होते. भारतीय समाजात धर्मदास्याविरुद्धचा आवाज हा नेहमीच सामाजिक गुलामगिरीविरुद्धचा आवाज नसतो, ही गोष्ट ठळक न दिसणा-या बाबी पाहणा-यांनाच उमगणे शक्य होते.

युरोपीय धर्मगुरुंचा प्रतिनिधी म्हणून विचारवंतांना भारतीय समाजातील ब्राह्मण दिसत होता. युरोपात ज्याप्रमाणे धर्मगुरु आपल्याला अभिप्रेत असणारी रचना समाजावर लादीत, तसे भारतात घडण्याच संभव नव्हता. भारतातील ब्राह्मणांना इतरांच्यापेक्षा आपली समाजरचना व कुटुंबरचना वेगळी आहे, याचेच भूषण होते. प्रत्येक जात स्वतःची वेगळी रचना टिकवून होती; प्रत्येक जातीच्या स्वतंत्र जातपंचायती होत्या; आणि कुणाच्याच कुलधर्मात कुणीच हस्तक्षेप करण्यास तयार नव्हता. त्यामुळे समाजरचनेच्या व कुटुंबरचनेच्या विविध व्यवस्था एकाच वेळी परस्परांत हस्तक्षेप न करिता शेजारी-शेजारी नांदत होत्या. कुलधर्मात हस्तक्षेप करण्याची परंपराच नसल्यामुळे

स्वतःच्या जातीच्या सोडून इतर कोणत्याच जातीच्या चालीरिती ब्राह्मणांनी दिलेल्या असण्याचा संभव नाही, याची जाणीव ठळकपणे दिसणा-या बाबींकडे ठळकपणे लक्ष देणा-या विचारवंतांना असण्याचा संभव कमी होता.

मधूनमधून इरावतीबाईनाच स्वतःच्या भूमिकेचा विसर पडतो, एवढा पाश्चात्य संशोधकांच्या लेखनाचा भारतीय मनावर सर्वत्रच परिणाम आहे. एकदा इरावतीबाईही असे लिहून जातात की, सर्व भारत इतिहासकाळात कधीच एकच्छत्री अमलाखाली नव्हता; म्हणून भारतीय समाजजीवनात पराकोटीचा विस्कळीतपणा आणि परस्परभिन्नता जाणवते. बाईंचे हे म्हणणे मूलतःच चुकीचे आहे, ही गोष्ट उघड आहे. सर्व भारत एकच्छत्री कधीच नव्हता. पण वेळोवेळी वेगवेगळे प्रदेश एका छत्राखाली नांदत होते, इतके तर खरे आहे. एका राजवटीत एका छत्राखाली दीर्घकाळ नांदणा-या प्रदेशातसुद्धा सर्व जातींची समाजरचना व कुटुंबरचना एकसारखी कधीच नव्हती. छत्र लहान असो, की मोठे असो, प्रत्येक छत्राखाली नेहमीच भिन्नभिन्न समाजरचनेचे समाज वावरत होते; म्हणून जरी भारतावर एकच्छत्री राज्य काही शतके चालले असते, तरी रचनांची भिन्नता कमी झाली नसती. प्रश्न एका छत्राचा नाही; तसा तो एका धर्माचा नाही, किंवा एका प्रदेशाचाही नाही. एकाच प्रदेशात, एकाच छत्राखाली, एकच भाषा बोलणारे एकाच धर्माचे अनुयायी आपली कमाल भिन्नता टिकवून आहेत, हा खरा प्रश्न आहे. कारण कुणीच कुणाच्या कुलधर्मात हस्तक्षेप करण्याचा संभव नाही. ज्या ब्राह्मणांना आपलीही कुटुंबरचना देशभर एकसारखी करिता आली नाही, त्यांच्या पदरी सर्व समाजरचनेचे पापपुण्य बांधणे सोयीचे असले, तरी सत्य खासच नाही. असलेली समाजरचना चांगली असेल, तर तिचेही कर्ते जसे ब्राह्मण नव्हते, तसे ही समाजरचना वाईट असेल, तर तिचेही कर्ते ब्राह्मण नव्हते. स्वतःच्यातरी समाजरचनेचे कर्ते ब्राह्मण आहेत काय, हाच मुळात संशयाचा भाग आहे.

परंपरागत समाजरचनेच्या चिंतनात वर्णव्यवस्थेला फार मोठे महत्त्व आहे. ह्या वर्णव्यवस्थेत ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य यांना फार मोठे महत्त्व आहे. सगळे अधिकार या तीन वर्णांचे; विशेषतः, सत्ता आणि मत्ता तीन

वर्णाची. त्यात मधूमधून वैश्य राजे होणार आणि क्षत्रिय जमीनदार असणार. ब्राह्मणांना नैतिक अधिकार व धार्मिक अधिकार फक्त शिक्षणाचा आणि यज्ञयागाचा. या अधिकारावर स्वतः ब्राह्मणही कधी संतुष्ट नव्हते. त्यांनी पुन्हापुन्हा राजे होण्याचा, जमीनदार-सावकार होण्याचा, व्यापारी होण्याचा प्रयत्न केला आहे. जी समाजरचना व्यवहारात तोडण्याचाच उद्योग ब्राह्मणांनी केला, आणि जिच्यात तीन वर्णांचे हितसंबंध गुंतलेले आहेत, तिचे वर्णन युरोपियन संशोधकांनी 'ब्राह्मणिझम' असे केले आहे. कारण त्यांना आपले धर्मगुरु दिसत होते, तसे येथले धर्मगुरु दिसत होते. जेते असल्यामुळे ज्यांना स्वतःची समाजरचना एकमेव आदर्श वाटत होती, त्यांना इतर व्यवस्थांचे गुणही कळणे शक्य नव्हते, आणि काळाच्या ओघात आज जे दोष म्हणून दिसत आहेत, ते एके काळी गुण होते, हेही कळणे शक्य नव्हते.

या वातावरणात ठळक नसणा-या बाबींच्याकडे लक्ष वेधण्याची पद्धत कुणीतरी स्वीकारण्याची गरज होती. ते काम इरावतीबाईंनी केले. पण केवळ लक्ष वेधणे पुरेसे नसते; या पद्धतीने हाती आलेल्या सूत्रांचा अन्वयार्थ सांगणेही महत्त्वाचे असते. यामुळेच संशोधनक्षेत्रात इरावतीबाई अतिशय जपून विधाने करित असताना दिसतात. याचे साधे उदाहरण पहावयाचे, तर त्यांनी वापरलेले 'पितृनिवासी पितृपरंपरेची समाजरचना' व मातृनिवासी मातृपरंपरेची समाजरचना' हे शब्दप्रयोग पाहता येतील. समाजशास्त्राचे लाडके शब्द 'मातृसत्ता' आणि 'पितृसत्ता' हे होते. पितृसत्तेत ज्याप्रमाणे पुरुषांची सत्ता आहे, त्याप्रमाणे जणू काही मातृसत्तेत स्त्रियांची सत्ता आहे, असा काही जणांनी उगीचच ग्रह करून घेतलेला आहे. बहुपत्नीकत्व असले, म्हणजे त्या समाजात स्त्रियांची गुलामी असते, अशी एकदा समजूत झाली, म्हणजे बहुपत्तिकत्व असणा-या समाजात पुरुषांची गुलामी असेल, असे उगीचच वाटू लागते. अनेक बायका करण्याची चाल आणि स्त्रियांची गुलामी या दोन घटना एकत्र होत्या, पण त्या एकमेकींचे कारण नव्हत्या. ज्या समाजात अनेकजणांत मिळून एक बायको सामायिक असे, अशा बहुपत्तिकत्व असणा-या समाजात स्त्री ही गुलामच होती; एकपत्नीकत्वाचे

कठोर बंधन पाळणा-या ख्रिश्चन समाजातसुद्धा कैक शतके स्त्री गुलामच होती. स्त्रियांच्या गुलामगिरीचा प्रश्न हा नव-यांच्या अगर बायकांच्या संख्येच्या प्रश्नापेक्षा वेगळा प्रश्न आहे. हीच गोष्ट समाजरचनेत आहे. पैतृक परंपरेच्या समाजात मुलगी पतीकडे नांदावयाला जाते, आणि तिची मुले पतीच्या वंशात जातात. तेथे पुरुष कर्ता असतो. मातृपरंपरेत मुले आईच्या वंशात असतात, स्त्री आईच्या घरी राहते, नवरा मधूनमधून भेटीला येतो. पण अशा समाजातसुद्धा कर्ता पुरुष नरच असतो; फक्त तो बाईचा मामा किंवा बाईचा भाऊ असतो.

या सावध पद्धतीमुळे इरावतीबाई पुष्कळदा एकदम धक्का बसावा, असे विवेचन करताना आढळतात. त्यांना स्वतःला सवत सहन झाली असती की नाही, हे सांगता येणे कठीण आहे. पण एकापेक्षा अधिक बायका असणे हा गुन्हा आहे, असे मात्र त्यांना वाटत नव्हते. पत्नींच्या संख्येवरून वासनेचे आधिक्य ठरवावयाला त्या तयार नव्हत्या. त्यांच्या मते बहुपत्नीत्व किंवा बहुपतिकत्व ही चालरीत होती. ती असावी किंवा नसावी, हे ठरविण्याचा समाजाला अधिकार होता; परंतु त्याचा गुन्हा म्हणून विचार करणे बरोबर नाही. कुटुंबाच्या जायदादीत लग्न झालेल्या बायकांना आणि रखेल्यांनाही अधिकार असावे व प्रथेने मान्य केलेल्या वैध विवाहसंबंधात संततीला जे अधिकार आहेत, तसेच परस्परांनी मान्य केलेल्या, पण अवैध संबंधांतील संततीलाही अधिकार असावे, असे त्यांना वाटे. त्यांना संधी मिळाली असती, तर पत्नीच्या संमतीने पतीने नियोगाची सोय करावी व क्षेत्रज संततीवर अधिकार सांगावा असे प्रतिपादन त्यांनी केले असते. हिंदूंच्या या समाजरचनेचा विचार पावित्र्याच्या पातळीवर करण्यास त्या तयार नव्हत्या, आणि ह्या समाजरचनेत बदल घडविताना आपण अपवित्राच्या जागी पवित्र, अनैतिकाच्या जागी नैतिक स्थापन करीत आहो, असेही त्यांना वाटण्याचे कारण नव्हते. नर आणि मादी एकत्र आली; म्हणजे संतती निर्माण होतेच, ही प्रकृतीची व्यवस्था सर्वाना सोयीची कशी होईल, या बेताने त्या संस्कृतीच्या पातळीवर बसवू इच्छित होत्या. त्यांच्या दृष्टीने हा प्रश्न सोयीचा होता,

कठोर बंधन पाळणा-या ख्रिश्चन समाजातसुद्धा कैक शतके स्त्री गुलामच होती. स्त्रियांच्या गुलामगिरीचा प्रश्न हा नव-यांच्या अगर बायकांच्या संख्येच्या प्रश्नापेक्षा वेगळा प्रश्न आहे. हीच गोष्ट समाजरचनेत आहे. पैतृक परंपरेच्या समाजात मुलगी पतीकडे नांदावयाला जाते, आणि तिची मुले पतीच्या वंशात जातात. तेथे पुरुष कर्ता असतो. मातृपरंपरेत मुले आईच्या वंशात असतात, स्त्री आईच्या घरी राहते, नवरा मधूनमधून भेटीला येतो. पण अशा समाजातसुद्धा कर्ता पुरुष नरच असतो; फक्त तो बाईचा मामा किंवा बाईचा भाऊ असतो.

या सावध पद्धतीमुळे इरावतीबाई पुष्कळदा एकदम धक्का बसावा, असे विवेचन करताना आढळतात. त्यांना स्वतःला सवत सहन झाली असती की नाही, हे सांगता येणे कठीण आहे. पण एकापेक्षा अधिक बायका असणे हा गुन्हा आहे, असे मात्र त्यांना वाटत नव्हते. पत्नीच्या संख्येवरून वासनेचे आधिक्य ठरवावयाला त्या तयार नव्हत्या. त्यांच्या मते बहुपत्नीत्व किंवा बहुपतिकत्व ही चालरीत होती. ती असावी किंवा नसावी, हे ठरविण्याचा समाजाला अधिकार होता; परंतु त्याचा गुन्हा म्हणून विचार करणे बरोबर नाही. कुटुंबाच्या जायदादीत लग्न झालेल्या बायकांना आणि रखेल्यांनाही अधिकार असावे व प्रथेने मान्य केलेल्या वैध विवाहसंबंधात संततीला जे अधिकार आहेत, तसेच परस्परांनी मान्य केलेल्या, पण अवैध संबंधांतील संततीलाही अधिकार असावे, असे त्यांना वाटे. त्यांना संधी मिळाली असती, तर पत्नीच्या संमतीने पतीने नियोगाची सोय करावी व क्षेत्रज संततीवर अधिकार सांगावा असे प्रतिपादन त्यांनी केले असते. हिंदूंच्या या समाजरचनेचा विचार पावित्र्याच्या पातळीवर करण्यास त्या तयार नव्हत्या, आणि ह्या समाजरचनेत बदल घडविताना आपण अपवित्राच्या जागी पवित्र, अनैतिकाच्या जागी नैतिक स्थापन करीत आहो, असेही त्यांना वाटण्याचे कारण नव्हते. नर आणि मादी एकत्र आली; म्हणजे संतती निर्माण होतेच, ही प्रकृतीची व्यवस्था सर्वांना सोयीची कशी होईल, या बेताने त्या संस्कृतीच्या पातळीवर बसवू इच्छित होत्या. त्यांच्या दृष्टीने हा प्रश्न सोयीचा होता,

नैतिकतेचा नव्हता. ज्या दिवशी बाईंनी एकपत्नीत्वाला विरोध नोंदविला, त्या दिवशी त्यांच्यावर सनातनी म्हणून फार मोठा गहजब करण्यात आला. वस्तुस्थिती एवढीच होती की, हिंदूच्या परंपरेतील दोष दूर करण्याच्या निमित्ताने पाश्चात्यांचे अंधळे अनुकरण करावयाला बाई तयार नव्हत्या, कारण भिन्नभिन्न समाजरचनांचे गुण पाहण्याइतकी त्यांची बुद्धी निकोप होती.

मातृपरंपरेचे समाज पाहताना त्या समाजातील कौटुंबिक स्थैर्य, इस्टेटीचा अभंगपणा, कुटुंबातील व्यक्तींचा एकजीवपणा आणि फार मोठ्या सामायिक कुटुंबाला एकत्र जोडणारे भावबंध त्यांनी पाहिलेले होते. पितृपरंपरेपेक्षा स्थैर्याच्या दृष्टीने मातृपरंपरेची प्रणाली अधिक चांगली आहे, असा त्यांचा अनुभव होता; पण माणसाच्या जातीला स्थैर्याइतकीच स्वातंत्र्याची ओढ असते. पितृपरंपरेत जावा-जावा एकदा परस्परांशी भांडू लागल्या, म्हणजे कुटुंबाचे तुकडे पडतातच. या परंपरेत फार मोठी कुटुंबे निर्माण होऊच शकत नाहीत. पण त्यामुळे प्रत्येकाला आपला संसार मांडण्याचे स्वातंत्र्य असते. मातृपरंपरेतसुद्धा एकेकजण संधी सापडताच प्रांताबाहेर नोकरी पत्करितो; आपली मुले व बायको घेऊन वेगळा होतो. ही प्रक्रिया त्यांना दिसत होती. सरंजामशाही अवस्थेत पितृपरंपरा मानवी समाजाला अधिक सोयीची वाटत असे, त्यांना नव्याने पितृपरंपरा सोयीची वाटू लागली. पितृपरंपरेतून पळून जाऊन मातृपरंपरेत दाखल होणारे समाज दिसत नाहीत. उलट प्रक्रिया मात्र दिसते. याची कारणे इरावतीबाईंनी कुठे नोंदविलेली दिसत नाहीत. कदाचित याचे कारण हे असावे की, त्या कुटुंबरचनेचा विचार स्थैर्याच्या संदर्भात करित होत्या. तितकीच मूलभूत स्वातंत्र्याची दुसरी परंपरा त्यांना जाणवली नाही. मातृपरंपरेपेक्षा पितृपरंपरेत स्थैर्य कमी, स्वातंत्र्य अधिक, असे म्हणताना हे आधिक्य तुलनेनेच मानले पाहिजे व एकांक म्हणून नर, मादी आणि उभयतांची अपत्ये गृहीत केली पाहिजेत. एरव्ही, व्यक्ती हा एकांक गृहीत केला, तर स्त्रीचे स्वातंत्र्य मातृपरंपरेत अधिक आहे, ही गोष्ट नाकारण्याचे कारण नाही.

ज्यांना आपण मूलभूत मानवी भावना म्हणतो, त्या भावना या स्वरूपात मूलभूत व सार्वत्रिक असल्या, तरी त्यांचे आविष्कार वेगवेगळ्या समाजात वेगवेगळ्या पद्धतींनी होतात. ही सुखदुःखांची भिन्नता वेगवेगळ्या रचनांत किती वेगवेगळी असू शकते, या मुद्यांचा तपशील वाङ्मयाच्या आधारे गोळा करावयाला पाहिजे. बाईंनी जाता-जाता हा एक मुद्दा सुचवून टाकलेला आहे. समाजशास्त्राच्या अध्ययनाचे एक नवे दालन या मुद्याच्या अनुसंधानातून निर्माण होईल, असे मला वाटते. पितृपरंपरेच्या समाजात जावा-जावांची भांडणे, नणंदा-भावजयांची भांडणे, सासू-सुनांची भांडणे ही अतिशय प्राचीन आहेत. पाणिनीसारखा व्याकरणकार परस्परांचे स्वभावशत्रू एकत्र उल्लेखित करतात, हे सांगताना साप आणि मुंगूस यांचा 'अहिनकुल' असा उल्लेख करितो, तसाच तो 'नणंदा-भावजयां' चा करितो. मातृपरंपरेत जावा-जावा एका घरात नांदण्याचा संभव नसतो. त्याचप्रमाणे नणंदा-भावजयाही एका घरात येतच नाहीत. माहेरी जाणा-या मुलीची हुरहूर ही या परंपरेला अज्ञातच आहे. त्याप्रमाणे सासरी जाणा-या मुलीच्या विरहाने तळमळणारी आई हीही या परंपरेला अज्ञात असणार. पुत्रजन्माचा सोहळा हा पुरुषांसाठी एक धन्यतेचा सोहळा असतो. आज्ञा मेला की नातवाला त्याचे नाव ठेवितात. पुत्राच्या रूपाने आपणच पुन्हा जन्माला येतो, अशी समजूत आहे. पुत्र म्हणजे वार्धक्यात आपला आधार हा दिलासा आहे. मातृपरंपरेत हे सारेच बदलणार. मातृपरंपरेलाही स्वतःची सुखदुःखे असतील, त्याचा आविष्कार त्यांच्या वाङ्मयात आढळेल; त्याची कल्पना मात्र आपणांला करिता येणे कठीण आहे. सुखदुःखाच्या या आकृतिबंधावर समाजरचनेचा आकृतिबंध परिणाम करित असतो. त्याचे स्वरूप पुन्हा-पुन्हा तपासून सांगणे हे एक मोठे दालन आहे. वेळावेळी इरावतीबाईंनी समाजरचना आणि भावनाविष्कार यांचे संबंध स्पष्ट केले आहेत.

एक उदाहरण घ्यावयाचे, तर महाराष्ट्रातील विशिष्ट चालीचे घ्यावे लागेल. येथे मामाची मुलगी बायको करण्याची पद्धत आहे. सासू झालेल्या या नव्या संबंधातील स्त्रीला आता नवे अनुभव येतात. लेकीला मूळ म्हणून

भाऊ येतो व पोरीला माहेरी पाठव, तिच्याबरोबर बहिणीला माहेरी पाठव, अशी जोडविनंती करितो. कालपर्यंत तो-याने वागणारी भावजय आता मुलीची आई म्हणून मोठी लीन व प्रेमळ झालेली असते. बालपणीचे माहेर तरुणपणी दुरावलेले असते. ते म्हातारपणी पुन्हा जवळ येते. जेथे मामाची मुलगी वर्ज्य मानली आहे, तेथे हे घडण्याचा संभव फार कमी. ज्या समाजात मंगळागौरीसाठी, दिवाळसणासाठी, पहिल्या बाळंतपणासाठी मुली माहेरी जातात, त्यांना लग्नानंतर सासरी जाणा-या मुलीला निरोप देताना जे वाटेल, त्यापेक्षा जेथे या प्रथा नाहीत, तेथे ताटातूट जास्त दुःखमय वाटणार. समाजाच्या घडणीत, त्याच्या सांस्कृतिक जाणिवांत ठळकपणे न दिसणा-या बाबींचा वाटा फार मोठा असतो; तिकडे लक्ष वेधणे ही इरावतीबाईची कामगिरी समाजशास्त्रात जितकी मानली गेली आहे, त्यापेक्षा जास्त महत्त्वाची ठरण्याचा संभव आहे. कारण चटकन न दिसणा-या बाबींच सगळ्या रंगरूपाला आधार असतात.

खरे तर अशा वळचणीतील मर्मस्पर्शी बाबींकडे लक्ष वेधण्याची परंपरा पुराणांच्या ऐतिहासिक संशोधनात सार्वत्रिक आहे. कारण ज्या वाङ्मयात दर पिढीने हस्तक्षेप करून वर्तमानाला साजेसे असे रूप भूतकाळाला देण्याचा प्रयत्न केलेला असतो, त्या वाङ्मयात ठळकपणे न दिसणा-या बाबींकडे लक्ष दिल्याशिवाय गत्यंतर नसते. रामायण-महाभारत आणि पुराणे यांच्या अभ्यासात इरावतीबाईंनी सर्वांच्याबरोबर ही पद्धत घेतली आहे. समाजशास्त्राच्या विवेचनात या पद्धतीमुळे काही मूलगामी नवे निर्णय येऊ लागले. त्या वेळी हटनने या पद्धतीकडे लक्ष वेधले आहे. या सर्व विवेचनाचा अर्थ शास्त्रशुद्ध आणि वस्तुनिष्ठ याच्या पलिकडे इरावतीबाई फारशा जातच नाहीत, असा मात्र करावयाचा नाही. कारण वस्तुस्थिती याच्या अगदी उलट आहे.

अतिशय पद्धतशीर, वस्तुनिष्ठ आणि शास्त्रीय विवेचन हा इरावतीबाईंच्या लिखाणाचा एक थर आहे. या थरात वावरताना बाईंची लेखणी अतिशय सावध असते. भरपूर पुराव्यांच्या नंतर तोलून-मोजून एखादे विधान अशावेळी त्या करितात. पण याखेरीज त्यांच्या लिखाणात अजूनही दोन थर आहेत

व ते त्यांच्या वैचारिक

आणि चूकीचे वि

विखरून टाक

म्हणतात, ”

त्याचा ल

आहो

इ

ड स्तोम आहे; आणि दोघेही वैष्णव आहेत. वारकरी तर

नक्त आहेत, आणि रामदासियांप्रमाणेच अद्वैती आहेत. गुरुभक्ती

ष्णपूजा अद्वैताच्या विरोधी जातात, हे समजणे ही बाईची पहिली

आहे. एखादा धर्मसंप्रदाय आधी अद्वैती असतो व पुढे तो द्वैती होतो

ही भूमिका चुकीची आहे. जणू अद्वैत हे शुद्ध तत्त्वज्ञान आणि द्वैत हे

शबलित तत्त्वज्ञान ही भूमिका तर चुकीची आहेच, पण अद्वैत आधीचे, द्वैत

नंतरचे हेही चुकीचे आहे. आणि जे आधीचे असते जे अधिक शुद्ध असते,

हे तर जास्त चुकीचे आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की, भेदाभेदवादी द्वैतपरंपरेचा

दुवा ज्याप्रमाणे बौद्धपूर्व काळात दाखविता येतो, तसे मायावादी अद्वैताचे

नाही. अद्वैतवाद्यांवर बौद्ध परिणाम स्पष्ट आहेत. आणि तिसरी चूक म्हणजे

महानुभाव संप्रदाय कधीतरी अद्वैती होता, हे समजणे. हा संप्रदाय नेहमीच

द्वैती राहिला; तो अद्वैती कधीच नव्हता.

असेच एक विधान याच पुस्तकात बाई करितात ”मराठे रजपूत नव्हते,

हे आमच्या मापांनी सिद्ध होते.” (पृ.१४५). बाईच्या हे लक्षातच आले नाही

की, मराठे रजपूत आहेत की नाहीत, हा मुद्दा मानववंशशास्त्राच्या

मोजपट्ट्यांच्या कक्षेतला नाही. आमचे मूळपुरुष रजपूत होते, त्यांनी

येथल्या बायकांशी लग्ने केली, येथल्या मुली आपल्या मुलांना केल्या,

आपल्या मुली येथल्या मुलांना दिल्या, असे पिढ्यानुपिढ्या झाले, तरी

मूळपुरुष रजपूत असा काही मराठा घराण्यांचा दावा आहे. हा दावा खरा

असेल अथवा खोटा असेल पण पिढ्यानुपिढ्या येथे रक्तसंबंध आहेत, हे

॥ संस्कृती ॥

कबूल केल्यानंतर कवट्यांची मापे सतरा पिढ्यांपूर्वीचा पुरुष रजपूत होता की नव्हता, हे सिद्ध करू शकत नसतात, असिद्धही करू शकत नसतात. एके ठिकाणी बाईंनी हिंदूंची षड्दर्शने म्हणून बौद्ध, जैन, चार्वाक, वैदान्त यांचा उल्लेख केला आहे (हिन्दू सोसायटी, पृ. ९८) हा उल्लेख उघड चुकीचा आहे. कारण बौद्ध, जैन, चार्वाक ही जरी दर्शने असली, तरी त्यांचा समावेश हिंदूंच्या षड्दर्शनांत नाही. आणखी एके ठिकाणी बाईंनी म्हटले, - उत्तरेच्या महाराष्ट्रीय राज्यकर्त्यांनी उत्तरेकडून होणारे आक्रमण थोपविले, हे निर्विवाद. ही भूमिका चुकीची आहे. कारण उत्तरेतील मराठ्यांच्या राजवटी उत्तरेकडून होणारे आक्रमण संपल्यानंतरच्या आहेत.

अशा स्थूल, अशास्त्रीय विधानांचा उगम आपण हुडकू गेलो, म्हणजे असे दिसते की, बाईंचे इतिहासाचे ज्ञान फार स्थूल आहे. बौद्धधर्माचा, तत्त्वज्ञानाचा आणि भारतीय तत्त्वज्ञानाचाही त्यांचा परिचय फार मर्यादित आहे. एकेकाळच्या मातृसत्ता आणि तंत्रपरंपरा यांचे समाजरचनेतील स्थान त्यांना फारसे जाणवत नाही. बालविवाहासारख्या चाली जातिव्यवस्था टिकविण्यात कोणता भाग घेतात, हे त्यांना जाणवलेच नाही. एका मर्यादित परिघाच्या बाहेर बाई वावरू लागल्या म्हणजे त्या फार ढोबळ विधाने करू लागतात. अगदी साध्यासाध्या गोष्टींमध्ये चुका करितात. एके ठिकाणी त्या विचारितात 'महाराष्ट्रात मराठी जेत्यांची भाषा म्हणून आली काय?' हा प्रश्न विचारणेच चुकीचे आहे. कारण मराठीचा उगम इ. स. १००० च्या मागे फार जाणार नाही, आणि महाराष्ट्र मात्र त्याच्या कैक शतके आधीच्या वसतीचा भाग आहे. प्रश्न 'संस्कृत ही भाषा जेत्यांची भाषा म्हणून आली काय?' असा विचारावयाला पाहिजे, आणि त्याचे उत्तर तितकेच स्पष्टपणे, निर्विवादपणे होकारार्थी आहे; कारण संस्कृत ही महाराष्ट्रात जन्मलेली भाषा नव्हे.

अतिशय शास्त्रशुद्ध व सूक्ष्म आणि अतिशय ढोबळ आणि अशास्त्रीय हे दोन थर बाईंच्या लिखाणात इतक्या चमत्कारिकपणे सरमिसळ झालेले आहेत की, कोणता थर कुठे संपतो, हे ओळखणेसुद्धा पुष्कळदा कठिण

होऊन जाते. विशेषतः; या अशास्त्रीय विवेचनातच पुष्कळदा अत्यंत मार्मिक आणि विचारप्रवर्तक सूचना असतात. वेदातील अगस्त्य-लोपामुद्रासंवाद प्रसिद्ध आहे. विशेषतः अगस्त्य हा दक्षिणेकडे वसाहत करणारा पहिला वैदिक ऋषी म्हणून प्रसिद्ध असल्यामुळे 'लोपामुद्रा' ही 'लोपामुंडा' होती काय, असा बाईना प्रश्न पडला आहे. अर्जुनाची एक बायको उलूपी हिचे नाव लोपाशी मिळतेजुळते आहे. उलूपी ही नागकन्या असल्यामुळे तिचा मुंडा-वंशाशी संबंध स्पष्ट आहे; आणि मुंडा वंशातील टोळ्यांची आर्यपूर्व वस्तीही पुराव्यांनी सिद्ध होणारी आहे. 'लोपामुद्रा' ही जर 'लोपामुंडा' असेल, तर फार मोठे नवे प्रश्न उपस्थित होणार आहेत. मुद्दा एका संशोधनाच्या नव्या दिशेला गती देणारा आहे. अडचण असेल, तर इतकीच की, हा संवाद ऋग्वेदातील आहे. ऋग्वेदातील आर्य नुकतेच कुठे गंगेच्या जवळ येऊ लागले होते. प्रामुख्याने सिंधूच्या खो-यातच त्यांचे जीवन चाललेले होते. भारताच्या या विभागात मुंडा वंश कधी होता काय, याचे पुरावे सापडत नाहीत. रामायणाच्या विवेचनात असाच एक मार्मिक प्रश्न बाईनी उपस्थित केला आहे. "कैकेयी म्हणते, रामाला राज्य मिळाले, तर काय बिघडले? त्याच्यानंतर भरत राजा होईलच. वडील भावाचा वारस धाकटा भाऊ होण्याची परंपरा नेपाळच्या राजवंशातील आहे. त्या परंपरेचा अवशेष कैकेयीच्या या विधानात उतरलेला दिसतो." पुन्हा बाईची सूचना मार्मिक आहे, इतकेच म्हणून थांबले पाहिजे. कारण वारसाहक्क धाकट्या भावाला जावा, ही परंपरा जर रामायणाच्या कथाकारांना महत्त्वाची वाटली असती, तर रामाला अभिषेक होण्यापूर्वी दशरथाला भाऊ नाही, याची खात्री सर्वांना करून दिली असती.

बाईच्या अशास्त्र लिखाणातसुद्धा खूप मोठी विचारप्रवर्तकता असल्यामुळे त्यांच्या विवेचनाचा सगळाच भाग अभ्यासनीय होतो, आणि त्या लिखाणात एक मोठा थर अशास्त्रीय विवेचनाचा असल्यामुळे कोणत्याही ठिकाणी बाईच्या विवेनावर विश्वास ठेवण्यापूर्वी त्याची तर्कशुद्धता दर वेळी तपासून घ्यावी लागते. एक अगदीच साधे उदाहरण घ्यावयाचे, तर 'चाचा', 'काका'

या शब्दांचे घेता येईल. बाईना हे शब्द तुर्की वाटतात. ते कशामुळे तुर्की वाटतात, हे समजणे कठीण आहे. अशावेळी कृ. पां. कुळकर्णींचा व्युत्पत्तिकोश फारसा उपयोगी नसतो. कारण त्यांना 'चाचा', 'काका', 'दादा', 'मामा' हे सगळेच शब्द ध्वन्यनुसारी वाटतात; किंवा आद्य-प्राथमिक वाटतात. 'क्षुल्लतात' चा 'चुलता' होत असल्यामुळे क-चा-च होतो, ही गोष्ट बाईना मान्यच असली पाहिजे 'काका' आणि 'चाचा' ही पर्यायरूपे आहेत; या दोघांचाही अनुबंध तात - शब्दाशी असण्याचा संभव अगदीच नजरेआड करण्याजोगा नाही. निदान हे शब्द तुर्की असण्याला काहीच कारण नाही. ठिकठिकाणी अशी शबलित विधाने करणारी बाईची लेखणी स्वतःच्या कक्षेत असली, म्हणजे आपल्या न चुकणा-या शास्त्रीय पद्धतीने विचारांची प्रचंड उलथापालथ करिते, आणि एक नवे विश्व उलगडून दाखविते. हाच खरे म्हणजे चमत्कार आहे.

बाईच्या विवेचनाचा हा गाभ्याचा भाग म्हणजे त्यांनी केलेले हिंदूंच्या समाजरचनेचे विवरण आणि त्यांनी घडविलेले दर्शन हा होय. बाईच्या या विवेचनाचे खरे महत्त्व ज्या पार्श्वभूमीवर त्या लिहित होत्या, त्या पार्श्वभूमीच्या संदर्भात समजून घेतले पाहिजे. हिंदूंच्या समाजव्यवस्थेचे स्पष्टीकरण ज्या वेळी प्रथम सुरु झाले, त्यावेळी मनातले अवांतर हेतू जरी बाजूला ठेविले, तरी संशोधकांना दोन बाबी दिसत होत्या. पहिली बाब म्हणजे हिंदुस्थानातील समाज जातीजातींचा बनलेला आहे ही. अगदी पहिल्या-पहिल्या संशोधकांनी केवळ हिंदूंचाच समाज जातीजातींनी बनलेला आहे, अशी भूमिका घेतली नव्हती. हिंदुस्थानातील मुसलमान आणि ख्रिश्चन यांच्यातील जातिव्यवस्थाही त्यांनी नोंदविली होती. पण पुढे ख्रिस्ती, मुसलमान आणि इतर हिंदू यांच्याव्यतिरिक्त असलेल्या समाजांतील जातिव्यवस्थेचा विचार तपशिलाने सुरु झाला. या संशोधकांच्या मनातील अवांतर हेतूंचा मुद्दा उल्लेखिला आहे. कारण ते त्यांच्या मनात होते. हे सर्वप्रसिद्धच आहे की, मॅक्सम्युलरने आयुष्यभर झटून हिंदूंचे धर्मग्रंथ अनुवादित केले. आपले धर्मवाङ्मय जर हिंदूंच्या वाचनात आले, तर त्यांचा आपल्या धर्माविषयी विश्वास उडेल व

एखाद्या शतकात सर्व भारत ख्रिस्ती करणे शक्य होऊन जाईल, असे मॅक्सम्युलरला वाटत होते. असल्या प्रकारच्या समजूती बाळगणारा मॅक्सम्युलर एकटा नव्हता. इतरही अनेकांच्या मनात असे अनेक हेतू वावरत होते. पण हे मनातले अवांतर हेतू नजरेआड केले, तरी या संशोधकांना ठळकपणे दिसणारी पहिली बाब हिंदूंची जातिव्यवस्था आणि हिंदूंच्यामध्ये असणा-या चालीरितींची विविधता ही होती. आणि दुसरी ठळकपणे लक्षात येणारी महत्त्वाची बाब हिंदूंच्या धार्मिक वाङ्मयाची होती. हे सारे वाङ्मय वर्णव्यवस्थेचा पुरस्कार करीत होते. एन्थोवन, रिस्ले नंतर हटन यांच्या डोळ्यांसमोर असणा-या निगमनात्मक चर्चेला आधारभूत ठरलेल्या या दोन बाबी होत्या. ठळकपणे दिसणा-या बाबींवर या संशोधकांनी आरंभीच्या काळात भर दिला, ही गोष्ट स्वाभाविक झाली.

हिंदूंचेच धर्मवाङ्मय असे सांगत होते की, सगळा समाज ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शुद्र या चार वर्णांवर आधारलेला आहे. ऋग्वेदातील पुरुषसूक्तात असे म्हटले आहे की, त्या विराटपुरुषाच्या तोंडापासून ब्राह्मण, बाहूंपासून क्षत्रिय, मांड्यांपासून वैश्य आणि पायांपासून शुद्र जन्माला आले. भगवद्गीतेत भगवंतांनीही चतुर्वर्ण्य आपण निर्माण केले असल्याची व ते गुणधर्म आधारलेले असल्याची घोषणा केलेली आहे. वर्णसंकराची कल्पना होती; सर्व पौराणिक वाङ्मयात होती आणि स्मृतिग्रंथांत वर्ण जाती निर्माण झाल्याचा उल्लेख आहे. अभ्यासाला प्रारंभ कोणत्याही अभ्यासकाला हाती लागणारे असे हे साहित्ये आधार स्पष्टीकरण करीतच बहुतेक सर्वजण वाटचाल करीत आली, पूर्वी वर्णव्यवस्था होती. या वर्णव्यवस्थेतून जाति निर्माण झाली, असे मत जुन्या, मधल्या आणि नव्या अशा संशोधकांनी दिले आहे. ज्यांना हिंदुधर्माविषयी, हिंदूंच्या परंपरेत आणि आस्था होती, त्यांनी वर्णव्यवस्थेचे समर्थन करण्यात आले. गुक्तिवाद निर्माण केले. चतुर्वर्ण्य हिंदुस्थानातच आहे आणि आस्था होतील कोणत्याही देशातल्या कोणत्याही समाजव्यवस्थेत आहे, हा एक असाच

समर्थनाचा युक्तिवाद आहे. कोणत्याही समाजात गेले, तरी त्या समाजात चार प्रकारची कर्मे चालूच असणार. काहीजण लढणार, राज्य करणार, काहीजण शिकविणार, धर्म आणि निती यांचा प्रचार प्रसार करणार, काहीजण व्यापार करणार, काहीजण सर्व समाजाची सेवा करणार. ही वर्णविभागणी खरे म्हणजे समाजात असणा-या कार्याची विभागणी होती, व ती आरंभाला तरी गुणकर्मावर आधारलेली असल्यामुळे व्यक्तिच्या विकासाला पूर्णपणे वाव देणारी होती. हे गुणकर्मावरून असणारे चार्तुवर्ण्य पुढे जन्मावरून ठरले आणि त्यामुळे समाजात नानाविध दोष निर्माण झाले. खरे म्हणजे चार्तुवर्ण्य ही समाजरचनेची निर्दोष आणि परिपूर्ण व्यवस्था आहे. फक्त तिच्यात जन्मावरून वर्ण ठरविण्याचा जो दोष रूढींमुळे शिरला आहे, तेवढाच काय तो टाकून देण्याजोगा आहे. लोकमान्यांनी केलेले वर्णव्यवस्थेचे समर्थन वर उल्लेखिलेल्यांपैकी पुष्कळसे युक्तिवाद, वेगळ्या-वेगळ्या भाषांत वापरणारे समर्थन आहे.

धर्मपरंपरांचा अभिमान बाळगणा-या समाजसुधारकांची ही नेहमीचीच पद्धत आहे की, त्यांना समाजातील दोष जाणवत असल्याने ते दूर करावेसे वाटतात आणि धर्माचा अभिमान मात्र सुटत नाही. अशावेळी कोणत्याही सामाजिक दोषाची जबाबदारी रूढींवर टाकून दिली, म्हणजे सगळे प्रश्न सोपे होऊन जातात. ही पद्धत जशी ख्रिस्ती आणि मुस्लिम धर्मसुधारकांनी केव्हातरी एकदा अंगिकारलेली दिसते, तशीच भारतीय समाजसुधारकांनीही अंगिकारलेली दिसते. हिंदुसमाजात दिसणारे सर्व दोष त्यांनी अलगद उचलेले आणि रूढींच्या डोक्यावर ठेऊन दिले. आंधळ्या मायेला मुलाचा नकटेपणा दिसण्याची शक्यता नसते, त्याप्रमाणे परंपरेच्या प्रेमाला आपल्याच चिंतनातील गढूळपणा जाणवण्याचीही शक्यता नसते. कोणे एके काळी चार्तुवर्ण्य गुणकर्मावर आधारलेले होते, असे म्हणण्यासाठी आधार म्हणून गीतेचा श्लोक वापरण्यात येतो. पण तो श्लोकच वर्णव्यवस्था जन्माधिष्ठित आहे, असे सांगणारा आहे. गीतेतील श्लोक ज्या गुणकर्माचे वर्णन करितो, ते गुणकर्म या जन्मातील नाही, ते गेल्या जन्मातील आहे. गेल्या जन्मातील

गुणकर्म पाहून परमेश्वर या जन्मी कोणत्या वर्णात जन्माला घालावयाचे ते ठरवितो, असा गीतेतील श्लोकाचा आशय आहे. व्यक्तीला त्याच्या लायकीप्रमाणे वर्ण मिळतो, हे गीतेला अभिप्रेत नसून ज्या वर्णात व्यक्तीचा जन्म झाला त्या जन्मावरून व्यक्तीने गतजन्माची आपली लायकी ओळखावी, असे गीतेला अभिप्रेत आहे. वर्णव्यवस्था भारताच्या इतिहासात कधीकाळी गुणकर्मावरून ठरत होती, याला कोणताही आधार नाही. गुणकर्मावरून वर्ण ठरविण्यासाठी व्यक्ती कोणत्याही वर्णाची नसताना जन्मावी लागते; आणि मग कुठेतरी २५-३० वर्षे वर्णाबाहेर जीवन गेल्यानंतर प्रौढ वयात गुणकर्म पाहून वर्णाचे निर्णय द्यावे लागतात. हिंदूंच्या इतिहासात वर्णविहीन अवस्थेत जन्म, बालपण, प्रौढपण, आणि नंतर गुणकर्मावरून व्यक्तींचा वर्ण ठरविण्यासंघटना आणि रचना असल्याचा पुरावा नाही. ही रचना असू शकत नव्हती. गुणकर्मावरून वर्ण ठरावयाचे असतील, तर निदान पहिली २५-३० वर्षे संस्कारहीन अवस्थेत जाऊ देणे भाग असते. हा धोका कोणीच पंक्तरला नव्हता. वर्णव्यवस्थेची कल्पना नेहमी जन्मावरूनच गृहीत केली जात होती. म्हणूनच आठव्या वर्षी उपनयन कुणाचे करावयाचे, कुणाचे करावयाचे नाही, हे ठरविता येत होते.

आणि समाजात चातुर्वर्ण्य स्वाभाविक असते, असेही म्हणण्यात अर्थ नाही. कारण प्रत्येक धंद्याचे शिक्षण द्यावे लागते. प्रत्येक उद्योगाचे शिक्षण त्या उद्योगातील वाकबगार व माहितगार लोकच देऊ शकतात. शिक्षण देणे हे जर ब्राह्मणांचे काम असेल, तर ब्राह्मणच सर्व धंद्यांमध्ये वाकबगार होते, त्यांना जोडे कसे करावे, चामडे कसे कमवावे, हेही माहित होते; आणि वेश्याव्यवसाय कुशलपणे कसा चालवावा, याचीही त्यांना जाणीव होती, असे म्हणावे लागेल. सगळेच धंदे ब्राह्मण करीत होते, असे मानावयाचे, म्हणजे ब्राह्मण शुद्रही होते असे मानिले पाहिजे, आणि धार्मिक उद्योग सोडल्यास कोणताच व्यवसाय ब्राह्मण करीत नव्हते असे म्हणावयाचे असेल, तर ब्राह्मणांखेरीज इतर अनेकांना शिक्षण देण्याचे काम करावे लागत होते, असे म्हणावे लागेल. ते लढण्याचे काम करितात, त्यांना राज्य करण्याचा

हक्क क
चालण
शि

ळणे फार कठीण आहे. कारण लढाई ही नित्य
मधूनमधून लढाई होणार, तिच्यासाठी ज्यांना खास
ल आहे व जे फक्त लढणेच जाणतात, त्यांना पोसणारेही
लढणा-यांनी राजे व्हावे, ही गोष्ट परिपूर्ण व निर्दोष आहे,
-यांना पोसणा-यांनी राजे व्हावे ही गोष्ट अधिक उचित आहे,
र देणे कठीण आहे. आणि जो लढण्याचा धंदा करितो, तोही शेवटी
सेवाच करित असतो. शस्त्राच्या द्वारे सेवा करणारा शुद्र, असे क्षत्रियांना
म्हणू नये, हे सांगणे फार कठीण आहे. ज्ञानविज्ञाने, कलाकौशल्य आणि
उद्योगधंदे यांच्या आधारे समाजाच्या भौतिक व मानसिक संस्कृतींचे संवर्धन
करणारे सर्व कारागीर, कलावंत आणि उत्पादक यांना शुद्र ठरविणारी ही
व्यवस्था फार निर्दोष होती, हे म्हणण्यासाठी नुसती आंधळी माया पुरणार
नाही, तर सर्वांना आपल्या हितासाठी गुलाम करून राबविण्याची पाशवी
इच्छाही त्या मायाळू मनात आवश्यक आहे. हिंदुधर्मसमर्थकांच्या,
वर्णव्यवस्थासमर्थकांच्या लिखाणात जी आंधळी माया दिसते, तिच्यावरून
त्यांच्या मनातल्या पाशवी इच्छेचे जर एखाद्याने अनुमान केले, तर फार राग
येण्याची गरज नाही.

सर्वजण हिंदुधर्माचे प्रेमी, चाहते आणि समर्थक असणार नाहीत. निदान
पाश्चात्य संशोधक या गटात असण्याची गरज नव्हती. त्यांनाही वर्णव्यवस्था
आणि जातीचे अस्तित्व दिसत होते; मानवी गुलामगिरी आणि मागासलेपण
दिसत होते. वर्णव्यवस्थेतून जातिव्यवस्था निर्माण झाल्यामुळे ज्यांनी वर्णव्यवस्था
निर्माण केली, तेच जातिव्यवस्थेचे जन्मदाते आहेत, असे या संशोधकांना
वाटले. हिंदूंचे सगळेच धार्मिक वाङ्मय ब्राह्मणांनी लिहिलेले असल्यामुळे
त्यात ब्राह्मणांचा बडेजाव पुन्हा-पुन्हा उच्च स्वराने प्रतिपादन केलेला असणे
साहजिक होते, हे वाङ्मय वाचल्यानंतर ज्या ब्राह्मणांचा मोठेपणा हे
वाङ्मय सांगते, त्या ब्राह्मणांनीच वर्णव्यवस्था निर्माण केली, त्या ब्राह्मणांनीच
जातिव्यवस्था जन्माला घातली, तेच सर्व देशाच्या मागासलेपणाला आणि
गुलामगिरीला कारणीभूत झाले, असे या संशोधकांना वाटले. कनवाळू

समाजसुधारकांचा एक गट आणि समाजशास्त्राचे विवेचन करणा-यांचा एक गट यांनी मिळून ब्राह्मणांच्याविरुद्ध जो प्रचंड आततायी आक्रोश केलेला आहे, त्याच्या ध्वनिप्रतिध्वनींनी भारतीय वातावरण एक शतकभर भरले गेलेले आहे. वर्तमानकाळात गुलामगिरीच्या समाजव्यवस्थेचे नानाविध धूर्त युक्तिवादांनी समर्थन करणा-या ब्राह्मण विद्वानांना ही जी शतकभर चौफेर शेणमार झाली, त्याविषयी माझ्या मनाला फारशी खंत नाही. वर्तमानात जे गुलामगिरीचे समर्थन करितात, त्यांच्या डोक्यावर जर भूतकाळातील सर्व घोर पापांचे ओझे लादले, तर वैचारिक चर्चेत येथे सत्यापलाप होतो आहे, एवढेच माझे म्हणणे आहे; बाकी तक्रार कोणतीही नाही. आणि सत्यापलीकडे लक्ष्य वेधण्याचेसुद्धा कारण इतकेच की, ब्राह्मणांवरील धूळफेक ब्राह्मण बाजूला टाकण्याला उपयोगी पडते, पण सामाजिक गुलामगिरीचा जो मूळ प्रश्न त्याच्या सोडवणुकीला या कचराकुंडीची तपासणी फारशी उपयोगी ठरत नाही.

सामाजिक चिंतनात अडचण असेल, तर ती या ठिकाणी आहे. ज्यांनी ब्राह्मणांना गुलामगिरीबद्दल दोष दिला, समाजाला मागासलेले "ठेविल्याबद्दल दोष दिला, त्यांनी ब्राह्मणांजवळ ज्ञान होते, हेही मान्य केले. ब्राह्मणांनी समाजव्यवस्था निर्माण केली, हेही मान्य केले. जे ब्राह्मणांचे समर्थक होते त्यांनी ज्ञानाच्या किल्ल्या ब्राह्मणांच्याच कमरेला आहेत, असे सांगताना पुन्हा ब्राह्मणांजवळ ज्ञान होते, असेही सांगितले व ब्राह्मणांनी समाजव्यवस्था निर्माण केली असेही सांगितले परस्परविरोधात उभ्या राहणा-या दोन गटांची मूळ भूमिका पुन्हा एकच आहे. अडचण अशी आहे की, ती मूळ भूमिका चुकीची आहे. ब्राह्मणांनी ज्ञान कोंडून ठेविल्यामुळे समाज मागासला जावा असे कोंडून ठेवण्याजोगे ज्ञानच ब्राह्मणांच्याजवळ नव्हते, हे सत्य आहे. कोंडून ठेवण्यासाठी ब्राह्मणांच्याजवळ श्राद्धपक्ष, व्रते, उद्यापने, यज्ञयाग इतकेच ज्ञान होते. हे ज्ञान समाजात ब्राह्मणांनी उधळून दिले असते, विखुरले असते, तरीही समाजाचे मागासलेपण तसेच शिल्लक राहिले असते. ब्राह्मणांनी ज्ञान कोंडले नाही. समाजोपयोगी ज्ञान ब्राह्मणांच्याजवळ

नव्हतेच, आणि समाजाची रचना ब्राह्मणांनी करावी, इतका त्यांचा समाजात अधिकारही नव्हता. ज्यावेळी सहस्त्रावधी क्षत्रिय-वैश्यांचे थवे एका शतकात बौद्ध झाले, त्यावेळी ब्राह्मण प्रतिकारही करू शकले नाहीत. समाजाची खरी शक्ती ज्यांच्या हातात धन आहे, शस्त्र आहे, त्यांच्या हातात असते. या सत्तावंतांच्या गरजा पुरविण्यासाठी व त्यांना आर्शीवाद देण्यासाठी ब्राह्मण कोठेही भाड्याने मिळू शकतो; दक्षिणेत त्या भाड्याची सोय होते. ज्यांच्याजवळ आहे ते असण्याचे हक्कदार आहेत, असे बेंबीच्या देठापासून ओरडणारा ब्राह्मण सत्तावंतांच्या सोयी करीत होता व त्या करिताना आपली जगण्याची सोय करीत होता. स्वतःच्या गरजेपोटी सत्तावंत त्याला जगवीत होते. या सामाजिक सत्याचे ब्राह्मणी वाङ्मयात ब्राह्मणांच्या भाषेत झालेले उदात्तीकरण तेवढे सापडते. वर्णव्यवस्था जर ब्राह्मणांनी निर्माण केली असती, आणि जर ब्राह्मणांच्या आधारे ती टिकणार असती, तर बौद्धांच्या झंझावातात भारतात समतेवर आधारलेला समाज केव्हाच निर्माण झाला असता, आणि जर व्यवस्थेत ब्राह्मणांना खरीखुरी प्रतिष्ठा असती, तर पुन्हापुन्हा राजे, मंत्री, लढवय्ये, व्यापारी होण्यासाठी ब्राह्मणांनी घडपड केलीच नसती.

खरोखरी, वर्णव्यवस्थेतून जातिव्यवस्था जन्माला आली आहे काय? हाच एक विचार करण्याजोगा प्रश्न आहे. रिस्ले, एन्थोवन, हटन यांनाच नव्हे, ती डॉ. केतकरांच्यासारख्या हिंदुधर्माभिमान्यांनासुद्धा पुन्हापुन्हा हा प्रश्न जाणवलेला आहे. केतकरांनी तर स्पष्टपणे वर्णव्यवस्थेतून जातिव्यवस्था निर्माण होण्याची अशक्यता प्रतिपादन केली आहे. पाश्चात्य संशोधकांपैकी बहुतेकांना या ठिकाणी काही अडचणी जाणवत होत्या. पहिली अडचण ही की, सर्व हिंदुस्थानभर ठिकठिकाणी आदिवासींचे फार मोठे समूह पसरलेले आहेत. इ. स. १९५१ सालाइतक्या अलीकडच्या काळात एकूण भारतीय लोकसंख्येत आदिवासींचे प्रमाण शे. ५ च्या आसपास होते. आसाम, मध्यप्रदेश आणि ओरिसा या प्रांतांत हे प्रमाण शे. २०-च्या आसपास होते. हे आदिवासींचे व वन्यजमातींचे समूह सभ्य जातींचे सेवक असल्याचे दिसत नव्हते; सभ्य जाती त्यांच्याशी शूद्रांप्रमाणे वागतही नव्हत्या, आणि हे वन्य लोक सभ्यांशी

सेवकभावनेने वागतही नव्हते. या वन्यांना स्वतःच्या धर्मविधीसाठी ब्राह्मणांची गरज नव्हती. त्यांचा स्वतःचा पुरोहित होता. त्यांना स्वतःच्या संरक्षणसाठी सभ्य समाजातील क्षत्रियांची गरज नव्हती. ते स्वतःच स्वसंरक्षक लढवय्ये होते. हे वन्यांचे इतस्ततः विखुरलेले असे टोळ्याटोळ्यांनी वावरणारे लक्षावधींचे समूह ही सगळ्याच समाजशास्त्रज्ञांच्या पुढची अडचण होती. म्हणून हे समाजशास्त्रज्ञ नेहमी "Castes and Tribes" असा जाड-शब्दप्रयोग करित. वर्णांतून जाती निर्माण झाल्या, या विधानाला वन्य समाजाचा फार मोठा अडथळा होता; कारण हे वन्य समाज हिंदू तर वाटत होते आणि जातिव्यवस्थेत तर सामावले जात नव्हते.

या शास्त्रज्ञांच्या समोर दुसरा महत्त्वाचा मुद्दा धार्मिक चळवळींचा होता. ब्राह्मणी धर्मात वर्णव्यवस्था होती. (हिंदुधर्माचे हे नामकरणच ब्राह्मणांनी समाजव्यवस्था निर्माण केली, असे सांगणारे आहे.) पण बौद्ध, जैन धर्मात वर्णव्यवस्था नव्हती. तिला धर्मसमर्थन नव्हते, तिला टिकविणा-या ब्राह्मणांचे या चळवळीत प्राधान्य नव्हते. लिंगायतांसारख्या अलीकडच्या संप्रदायाचे तर ऐतिहासिक ज्ञान पुष्कळच तपशिलाने उपलब्ध आहे. ही माणसे वेदप्रामाण्य आणि ब्राह्मण यांच्या विरुद्ध लढणारी दिसत होती. पण त्यांच्यातही जातिव्यवस्था सापडतच होती. ती बौद्ध-जैनांतच होती असे नसून लिंगायत - महानुभावांत होती हिंदुस्थानातील मुसलमान, ख्रिस्ती आणि ज्यू यांच्यातही आपापसात विवाहसंबंध नव्हते, आणि या जातिभेद मोडण्याच्या प्रत्येक चळवळीत ब्राह्मण थोडाफार दिसतच होता; कारण अनेक बौद्ध जैन पंडित, सर्व महानुभाव पंडित हे ब्राह्मण होते. जातिभेदाच्या विरुद्ध आवाज उठविणा-या मध्ययुगातील संतमंडळींतही ब्राह्मणांचे प्रमाण थोडे नव्हते. जेथे ब्राह्मण आहे, तेथेही जाती आहेत; जेथे ब्राह्मण आणि वर्णव्यवस्था नाही तेथेही जाती आहेत; जेथे ब्राह्मण आणि वर्णव्यवस्था यांच्याविरुद्ध लढाई आहे, तेथेही जाती आहेत. ही घटना वर्णांतून जाती निर्माण होण्याच्या विरुद्ध जाणारी आहे. तरीही वर्णांतून जाती निर्माण झाल्या आणि ब्राह्मणांनी वर्णव्यवस्था निर्माण केली, हे मुद्दे या विचारवंतांच्या तात्त्विक विवेचनात होतेच. किंबहुना, ज्या डॉ. केतकरांनी जाती वर्णांतून निर्माण झाल्या नाहीत, असे प्रतिपादन केले, त्यांनीही हिंदुसमाजाच्या संघटनेचे नेते नेहमीच ब्राह्मण होते, असे मत दिले.

॥ संस्कृती ॥

अशावेळी खरोखरच वर्णांतून जाती निर्माण होणे शक्य होते काय, याचा विचार केला पाहिजे. वर्णांतून जाती निर्माण होतात, त्या वर्णसंकरामुळे निर्माण होतात, असे स्मृतींचे म्हणणे आहे. वरिष्ठ वर्णातील पुरुष आणि कनिष्ठ वर्णातील स्त्री या अनुलोमविवाहाने वर्णसंकर होण्याची शक्यता हा एक प्रकार, आणि वरिष्ठ वर्णातील स्त्री व कनिष्ठ वर्णातील पुरुष या प्रतिलोमविवाहाने वर्णसंकर होणे हा दुसरा. अशा वर्णसंकरातून जाती निर्माण झाल्या, हे स्मृतींचे प्रतिपादन आहे. जो विवाह समाजघटनेने वैध म्हणून मान्य केलेला असतो, त्यातील संतती बापाच्या वर्णात जाते आणि जो संबंध अवैध मान्य केलेला असतो, त्यातील संतती वर्णव्यवस्थेच्या बाहेर जाते. विवाह नेहमी वर्णातल्या वर्णात होत असत काय? जर ते वर्णातल्या वर्णात होत असतील, तर मग वर्णाबाहेर होणारा एकटा दुकटा अपवादात्मक विवाह जाती निर्माण करित नसतो. आणि वर्णाबाहेर विवाह ही जर सर्रास प्रथा असेल, तर मग परस्परांशी विवाहसंबंध इतके मोकळे होतात की, ज्यामुळे जातींची संख्या वाढत नसते, तर वर्णांची संख्या कमी होत असते. आज मुळात शूद्रांचे शूद्रांत विवाह होताना दिसत नाहीत. वर्णांतून जाती निर्माण झाल्या, ही कल्पना ब्राह्मणांच्यामध्ये आपापसांत विवाह का होत नाहीत, हे कधीच स्पष्ट करू शकत नाही. ऋग्वेदी आणि यजुर्वेदी दोघेही ब्राह्मण आहेत. दोघेही सोवळ्याचे आहेत, दोघेही वैदिक आहेत, महार आणि मांग दोघेही शूद्र आहेत, पण त्यांच्यात विवाह होत नाहीत. या घटनेचा उलगडा वर्णांतून जाती निर्माण झाल्या, या कल्पनेने आपण कसा करणार?

समजा, वर्णांतून जाती निर्माण झाल्या असे क्षणभर गृहित केले, तर चार वर्णांच्या बाहेर जाती असावयाला पाहिजेत. ब्राह्मण पुरुष आणि शूद्र स्त्री ही संकरजात ब्राह्मण आहे असे म्हटले, तर ब्राह्मणांत विलीन होईल, शूद्र आहे असे म्हटले, तर शूद्रांत विलीन होईल. म्हणजे या संकराने नवी जात निर्माण होणार नाही. ब्राह्मण आणि शूद्र या दोहोंहूनही संकरजात निराळी म्हटले, तर मग संकरजातींच्यापेक्षा वेगळे शूद्र हवे. आज शूद्र मानिल्या जाणा-या जाती आहेत, पण या जातींच्यापेक्षा निराळे असे शूद्र नाहीत. हीच गोष्ट क्षत्रियांना वैश्यांना लागू आहे. संकरातून निर्माण झालेल्या

जातींच्यापेक्षा निराळी, सर्व भारतभर पसरलेली, पूर्वी वर्ण असलेली पण आता जात झालेली क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या तीन नावांनी संबोधिली जाणारी अशी निराळी लोकसंख्या दाखविल्याशिवाय वर्णांतून जाती निर्माण झाल्या, ही कल्पना सुसंगतपणे मांडता येणे अशक्य आहे. मुळात वर्णव्यवस्था कधी पोथ्यांच्या बाहेर, कल्पनांच्या बाहेर प्रत्यक्ष समाजजीवनात अस्तित्वात होती, हे दाखविता येणेच कठीण आहे. पुराणांची जर बारकाईने पाहणी केली, तर क्षत्रियांना स्वतःची गार्गीची खिल्लारे होती. ब्राह्मणांजवळ स्वतंत्र गार्गीची खिल्लारे होती, याचे हवे तेवढे नमुने पाहण्यास सापडतील. आणि शेती करणारे, शिकार करणारे ब्राह्मण यांच्या शेजारी अध्यात्माचे शिक्षण देणारे क्षत्रियही दिसतील. याच पुराणांमध्ये शेती आणि पशुपालन हे वैश्यांचे काम आहे, असेही सांगितलेले दिसेल. आणि नंदगवळी वैश्य होता, क्षत्रिय होता, की शूद्र होता, याचा पत्ता नसल्याचेही आढळून येईल. शेवटी कृष्णाचे बाळपण शूद्रांच्या सहवासात गेले, असे आपण म्हणणार आहोत की नंदगवळी क्षत्रिय होता, असे म्हणणार आहोत? सर्व उद्योगधंदे करणारे शूद्रच होते असे म्हटले, तर गवळी शूद्र होतील आणि विराटाच्या गार्गी पळविण्यासाठी आलेले कौरव पशुपालनात रस घेणारे शूद्र होतील. अस्तित्वात होत्या त्या प्राचीन काळीही जातिसदृश्य टोळ्या. या टोळ्या सोयीस्करपणे वर्णव्यवस्थेच्या नामावळीत पौराणिकांनी बसविल्या; त्याला शिस्तच कधी आली नाही. रावण हा राक्षस होता आणि ब्राह्मण होता; शिवाय तो राजा होता, म्हणून क्षत्रिय होता. वैदिक तर होताच व एका शूद्रीचा मुलगा होता. काही राक्षस क्षत्रिय होते; त्यांची राज्ये होती. हिडिंब, बकासुर हे असे काही राक्षस होते की, जे ब्राह्मण होते की शूद्र होते, याचा पत्ताच नाही. हेच दास, किरात, नाग, पक्षी, वानर, ऋक्ष या टोळ्यांविषयी आहे.

वर्णव्यवस्था कल्पनेत होती; ती प्रत्यक्षात कधीच नव्हती. प्रत्यक्षात जी व्यवस्थाच अस्तित्वात नव्हती, ती जातींना जन्म देण्याची शक्यताच नव्हती. खरे म्हणजे ज्या जाती आहेत असे आपण म्हणतो, त्या जाति नसून ते

जातिसमूह आहेत. दर वेळी ब्राह्मणांनी आपल्या काल्पनिक व्यवस्थेत हे चित्र बसविण्याचा अयशस्वी प्रयत्न केला. जे त्या चौकटीत मावणेच शक्य नव्हते, ते त्या चौकटीत बसविण्याची धडपड प्राचीनांनी केली, ती विफल झाली. या चौकटीतच समाजरचना पाहण्याचा प्रयत्न ज्या आधुनिक वर्णव्यवस्थेच्या समर्थकांनी आणि विरोधकांनी केला, त्या दोघांच्याही विवेचनाचा एक मोठा भाग बिनबुडाचा होणे भाग होते; तसा तो झालेला आहे. हिंदूंच्या समाजव्यवस्थेचे अशास्त्रीय वर्णन करण्याचे एक युग इरावतींच्यापर्यंत येऊन संपते. त्या युगाच्या घडाडीचा हा एक धावता आढावा आहे. या युगाचे शेवटचे मोठे विवेचक डॉ. घुर्ये हे म्हटले पाहिजेत. अडचण असेल तर ही आहे की, इरावतीबाईंच्या लिखाणाला समाशास्त्रात फार मोठा मान व प्रतिष्ठा मिळाली; पण या लिखाणाने जे युग बदलले आहे, त्याची जाणीव मात्र फार थोड्यांना झाली. इरावतीबाईंचा विचार या नव्या युगाच्या नवमीमांसेच्या प्रवर्तिका म्हणून झाला पाहिजे.

इरावतींच्या विवेचनाकडे वळण्यापूर्वी त्यांच्याच एका चुकीच्या गृहीतकृत्याचा काही प्रमाणात निरास होणे आवश्यक आहे. इरावतीबाईंना असे वाटते की, वर्णव्यवस्था ही वैदिक आर्यांची व्यवस्था होती. ही व्यवस्था त्यांनी समाजावर लादण्याचा प्रयत्न केला. हा लादण्याचा प्रयत्न अयशस्वी झाला. त्यांच्या स्वतःच्या विवेचनाचे निष्कर्ष या भूमिकेच्या विरोधी अशा दोन भिन्न दिशांनी जातात. पहिली दिशा गृहिताची आहे. दुसरी वांशिक परिभ्रमणरचनेची आहे. सर्वसामान्यपणे लोकांच्या मनात असा एक समज घर करून बसलेला आहे की, आर्यांच्या पूर्वी संपूर्ण भारत द्रविड संस्कृतीने बसविला होता. आज जिला आपण तमीळ भाषा म्हणतो, तिचे जुने नाव 'द्रमीड' असे आहे; आणि 'द्रमीड' चे त्याहीपूर्वीचे रूप 'द्रवीड' असे मानिले गेलेले आहे. संस्कृतोद्भव भाषा बोलणा-यांची पूर्वीची संस्कृती म्हणजे संस्कृत बोलणा-यांची संस्कृती. हे आदिसंस्कृत बोलणारे आर्य लोक भारतात आले. त्यापूर्वी भारतात लोकवस्ती होती, ही गोष्ट निर्विवाद आहे. पण ही वस्ती आदितमीळ भाषा बोलणा-यांची म्हणजे द्रविडांची होती काय, पण हा मुद्दा विवाद आहे.

आजचे भारतीय जीवन पाहताना तीन भाषागट आपल्याला दिसतात. पहिला गट आर्यभाषांचा किंवा संस्कृतोद्भव भाषांचा आहे. शास्त्रीय पद्धतीने सांगावयाचे, तर हे इंडो-युरोपियन भाषांचे कुल आहे. पंजाबपासून महाराष्ट्रापर्यंत हे कुल पसरलेले आहे. दुसरे भाषाकुल द्रविड भाषांचे आहे. कर्नाटकापासून दक्षिणेच्या टोकापर्यंत हे कुल पसरलेले आहे. पण यांखेरीज तिसरे एक भाषाकुल आहे. शास्त्रीय भाषेत हे भाषाकुल ऑस्ट्रो-आशियाटिक भाषांचे कुल मानिले जाते. स्थूलपणे याला आपण आदिवासी नाग व मुंडा भाषाकुल म्हणू शकू. आर्यांच्या आगमनापूर्वी जो भारत वसविलेला होता तो नेमका कुणी, हे वादग्रस्त असले, तरी पुरावा आहे तो द्रविडांच्यापेक्षा मुंडांच्याकडे जास्त झुकणारा आहे.

इरावतीबाईंनी विशिष्ट पद्धतीने हा पुरावा नोंदविलेला आहे. या पुराव्यातील पहिली महत्त्वाची बाब अशी की, द्रविडांचे अतिशय प्राचीन वाङ्मय उपलब्ध आहे. हे सगळे वाङ्मय नवा प्रदेश व्यापण्याच्या उत्साहाने भरलेले व भारलेले आहे. भारतातील द्रविडांनी दक्षिणेच्या बाजूने भारताच्या बाहेर वसाहती केल्याचे पुरावे आहेत. आपला प्रदेश सोडून बाजूला ढकलल्या गेलेल्या समाजाच्या मनोवृत्तीशी जुळणा-या पराभूतांच्या कथा व हकीकतींची परंपरा द्रविडांच्यामध्ये नाही आणि द्रविडांच्यामध्ये उत्तरेतील चालीरितीही नाहीत. मानववंशशास्त्राच्या दृष्टीने उत्तरेच्या वंशाचे प्रबल अवशेषही द्रविड भाषाकुलांनी व्यापलेल्या प्रदेशात दिसत नाहीत. याचा अर्थ हा की, दक्षिण भारतात आज ब्राह्मण म्हणून ज्या जाती नांदत आहेत, त्याही उत्तरेतून गेलेल्या वंशांनी बनलेल्या नाहीत. आणखी एक मुद्दा इरावतींनी अधुनमधुन सूचित केलेला आहे. पण त्या मुद्याचा पुरेसा तपशील देण्याइतके त्याचे महत्त्व त्यांना जाणवलेले दिसत नाही. मला स्वतःला हा मुद्दा अतिशय महत्त्वाचा वाटतो. मोहेंजोदारो आणि हरप्पा येथील उत्खननात लोखंड आढळत नाही. या संस्कृतींना फार मोठ्या प्रमाणात लोखंड उपलब्ध असलेले दिसत नाही. ही लोखंडाची उणीव केवळ सिंधुसंस्कृतीपुरती मर्यादित नाही, तर त्यानंतर कैक सहस्रकांनी सम्राट अशोकाचा जो काळ येतो, त्या

अशोकाच्या काळातसुद्धा चौथ-यावर शिलालेख पक्के करण्यासाठी ज्या खुंट्या वापरलेल्या आहेत त्या तांब्याच्या आहेत. उत्तरेतील संस्कृतीला लोखंड अज्ञातच होते, असा याचा अर्थ नसून पूर्वी लोखंड अज्ञात होते, नंतर लोखंड ज्ञात असले, तरी अतिशय दुर्मिळ होते, असा याचा अर्थ आहे. दक्षिणेच्या द्रविड संस्कृतीत मात्र इसवी सनाच्यापूर्वी दोन शतकांपासून प्रेतपेट्यांत विपुल प्रमाणात लोखंड आढळते. तेव्हा प्राचीन काळापासून द्रवीड संस्कृतीला लोखंड विपुलपणे उपलब्ध होते, असेच म्हणावयाला पाहिजे.

आर्य ज्या वेळी हिंदुस्थानात आले, त्यावेळी उत्तर भारताचा खूपसा प्रदेश रिकामाच होता; आणि ज्या प्रदेशांत वसाहती होत्या, ज्यांच्याशी लढून आर्यांना आपले प्रभुत्व निर्माण करावयाचे होते, ती माणसे द्रवीड नव्हती. आजही कुटुंबरचनेच्या तीन प्रमुख पद्धती भारतात आपापल्या प्रादेशिक विभागांत नांदत आहेत. आणि मध्य भारतात म्हणजे महाराष्ट्रात, राजस्थान, गुजरात, उडिसा यांत पूर्व, उत्तर आणि दक्षिण यांच्या मिश्रणाच्या पद्धती नांदत आहेत. उत्तरेला आपली कुटुंबव्यवस्था दक्षिणेवरही लादता आली नाही आणि पूर्वेवरही लादता आली नाही. मध्य भारतातसुद्धा लादणे नसून सर्व प्रवाहांची मिश्रणे आहेत. वांशिक परिभ्रमणाचा हा आराखडा पाहिला, तर जातिव्यवस्थेने साकार झालेल्या समाजावर आर्यांनी आपली वर्णव्यवस्था लादण्याचा प्रयत्न केला, हा मुद्दा मुळातच चुकीचा ठरतो. आर्य उत्तरेकडून दक्षिणेकडे सरकत होते. ती एक विजिगीषू, - व्यापणारी संस्कृती होती. द्रविड हे दक्षिणेतून भारतात उत्तरेकडे आणि भारताबाहेर व्यापण्याचा प्रयत्न करीत होते, तीही एक विजिगीषू संस्कृती होती. यात आपला प्रदेश सोडून कोणाला सरकावे लागले असले, तर ऑस्ट्रोआशियाटिक टोळ्यांना. पण त्यांच्याही बाबतीत आपली व्यवस्था त्यांच्यावर पूर्णपणे लादवी, असा निर्विशेष विजय आर्यांना किंवा द्रविडांना लाभलेला दिसत नाही. परस्परांच्या संपर्कामुळे, काही टोळ्यांच्या परिभ्रमणामुळे, धार्मिक सहवासामुळे जी विविध मिश्रणे झालेली दिसतात, त्यांचे नाना प्रकार वेगवेगळ्या जातींत पहावयाला

सापडतात. कुटुंबरचनांमध्ये सर्व भारतभर आढळणारे जातिनिष्ठ विशेष आणि प्रादेशिक विशेष एक मुद्दा स्थिर करितात. तो म्हणजे हिंदुस्थानात आपली संस्कृती दुस-यावर लादण्याइतका अवसर मिळालेलाच नाही. तसा निर्विवाद लष्करी जय कुणाचाच झालेला नव्हता. आर्यभटांनी संपूर्ण भारतावर गुलामगिरी लादली, या अर्ध-राजकीय, अर्ध-सामाजिक भूमिकेचा भारताची ही सामाजिक व्यवस्था निरास घडवून आणते.

खरे तर हेही विचारावयाला पाहिजे की, वर्णव्यवस्था आर्यांची तरी होती काय? वर्णव्यवस्थेचे जर आपण बारकाईने परीक्षण करू लागलो, तर ती शेतीप्रधान स्थिर संस्कृतीची व्यवस्था आहे, पशुपालनाच्या अवस्थेतील भटक्या टोळ्यांची व्यवस्था नाही. ही गोष्ट उघड होईल. शेतीप्रधान स्थिर संस्कृती निर्माण झाल्याशिवाय वैश्य आणि शूद्र हा तुकडाही पडू शकत नाही. आणि लढण्याचे काम एका वर्गाच्या हवालीहि करिता येत नाही. भटक्या टोळ्यांमध्ये सर्वांनाच लढाऊ असणे भाग असते. आर्यांचे हिंदुस्थानातील आगमन हे एका सुव्यवस्थित संस्कृतीचे, एका स्थिर संस्कृतीचे भारतात आगमन नव्हते. ते भटक्या टोळ्यांचे आगमन होते. या भटक्या टोळ्या किमान हजार वर्षे तरी टोळ्याटोळ्यांनी भारतात येत होत्या. त्यांपैकी आर्य टोळ्या अनार्यांशी लढत होत्या, आपापसांत लढत होत्या. आधी येऊन स्थिर झालेल्या टोळ्या नव्याने येणा-यांशी लढत होत्या. या नानाविध टोळ्यांना एकच-एक देवताही असण्याचा संभव नाही, त्यांची एकच-एक वर्णव्यवस्था असण्याचा संभव नाही, आर्यलोक भारतात उत्तरेकडून आले. उत्तरेकडून येताना जे प्रदेश वसवीत ते आले, त्या प्रदेशांत त्यांनी वर्णव्यवस्थेचे अवशेष मागे सोडलेले दिसत नाहीत. आर्य भारतात आल्यानंतर येथे त्यांच्या संस्कृतीला किमान स्थिरता आणि किमान समृद्धी मिळाल्यानंतर मगच वर्णव्यवस्थेचा विचार त्यांना करता येणे शक्य होते. अशा वातावरणात वर्णव्यवस्था ही वैदिक आर्यांची व्यवस्था होती, हे पटणे कठीण आहे. खरी गोष्ट अशी आहे की, भारतात येण्यापूर्वी वेदांची फारशी सूक्ते रचिली गेली असण्याचा संभव नाही. सिंधूच्या परिसरात रचिल्या गेलेल्या वैदिक सूक्तांत

अधुनमधून मागच्या परंपरा संकलित झालेल्या दिसतात, हे जरी खरे असले, तरी वैदिक सूक्तांत उल्लेखिल्या गेलेल्या संकेतांचे आणि संदर्भाचे काळ आणि या सूक्तांचे काळ एक नाहीत. भारतात आल्यानंतर ऋग्वेदातील सूक्ते रचिण्यात आली. त्यातल्या अर्वाचीन सूक्तांत वर्णव्यवस्थेचा उल्लेख आहे. ज्या ऋग्वेदात वर्णव्यवस्थेचा उल्लेख आहे, त्याच ऋग्वेदात वर्णव्यवस्था ही एक सामाजिक रचना म्हणून अस्तित्वात नसल्याचा पुरावा इतस्ततः विखुरलेला आहे. याचा अर्थ हा की, वर्णव्यवस्था ही कधी कुणाची व्यवस्थाच नव्हती. आर्यांच्याही टोळ्याच होत्या, मुंडांच्याही टोळ्याच होत्या, द्रविडही आरंभी टोळीवालेच होते. ह्या भटक्या संस्कृती क्रमाने स्थिरावल्यानंतर शेतीप्रधान अवरस्थेत असलेल्या समाजरचनेचे वैचारिक स्पष्टीकरण करण्याच्या उद्योगातून वर्णव्यवस्था या कल्पनेचा उदय झालेला आहे; म्हणूनच वर्ण आणि वर्णलोप यांचा विचार आथर्वणातील ब्राह्म्यस्तोम सूत्रापासून सुरू होतो. काल जे शूद्र होते, ते आज क्षत्रिय होण्याचा आणि शूद्र असूनही राजे असण्याचा प्रसंग वैदिकांच्या डोळ्यांसमोर घडणारा होता. वर्णव्यवस्था आणि जातिव्यवस्था या दोन भिन्न व्यवस्था नाहीत; त्या दोन भिन्न संस्कृतीच्या व्यवस्था नाहीत; व्यवस्था एकच आहे. त्या व्यवस्थेत वेगवेगळ्या जाती आहेत. या व्यवस्थेचे चार वर्णांत स्पष्टीकरण करण्यासाठी चातुर्वर्ण्याची कल्पना मांडली गेलेली आहे. कधीकाळी वर्णव्यवस्था ही जर समाजव्यवस्था असती, तर विवाहाविना एका कोळ्याच्या पोरीला ब्राह्मणापासून झालेले मूल कोणत्यातरी संकरजातीत गेले असते, ते ब्राह्मण राहिले नसते.

अस्तित्वात होत्या त्या पहिल्यापासून जाती. या जाती म्हणजे काय, हाच एक वादाचा प्रश्न आहे. त्याचे इरावतींचे उत्तर मीमांसेचे नवे युग सुरू करणारे आहे. हिंदूंचे मध्ययुग जातिव्यवस्थेचे समर्थन करणारे होते. या समर्थकांनी वर्णांपासून जाती, ही कल्पना मान्य केली. अव्वल इंग्रजीपासून सुरू होणा-या संशोधकांचे युग जातिव्यवस्थेच्या विरोधकांचे होते. पण त्यांनीही वर्णांपासून जाती, ही कल्पना मान्य केली. आधुनिक काळातील धर्माभिमान्यांनाही असेच वाटले. यांपैकी कुणालाही जाती म्हणजे काय, ही

कल्पना नीटशी समजावून सांगता आली नाही. ब्राह्मण हा वर्णव्यवस्थेत एक वर्णही आहे, जातिव्यवस्थेत एक जातही आहे. त्यामुळे त्यांचा प्रश्न सोपा आहे. सर्व शूद्रांचे अधिकार बजावण्यासाठी आयुष्यभर अखंड संघर्ष करणा-या आदरणीय नेत्यांची परिस्थिती मात्र इतकीशी चांगली नाही. कारण प्राचीन परंपरेत आज ज्यांना अस्पृश्य मानले जाते, त्यांचा शूद्र म्हणून विचार झालेला आहे, हे दाखविता येणे कठीण आहे. मुळात शूद्र म्हणून स्मृतिकारांनी नेमक्या कोणत्या जातींचा विचार केलेला आहे, हेच सांगता येणे कठीण आहे. वैश्यांची परिस्थिती तर याहून निराळी आहे. समाज ज्यांना वैश्य समजतो, ते स्वतःला ब्राह्मण आणि क्षत्रिय समजतात. जे स्वतःला वैश्य समजतात, त्यांना समाज काय समजतो, यावर कुठेही एकमत नाही. शेवटी जातींची व्याख्या आपण ठरविणार कशी? परंपरागत धंद्याच्या आधारे जातीची व्याख्या ठरविणे फार कठीण काम आहे. महाराष्ट्रात व गुजरांतेत न्हावी हा बहुजन समाजाचा भाग आहे. काही ठिकाणी तो बराच प्रतिष्ठित आहे, काही ठिकाणी अस्पृश्यांपैकी एक आहे. तेव्हा न्हाव्यांचा उद्योग करणारे अशी धंद्यावरून एक जात समजण्याची तर सोयच नाही. मग जाती केवळ जन्मावरून ठरवावयाच्या असतील, तर ज्यांच्यात आपण जन्मतो ती जात, तेच कुल, असे म्हटले, तरी त्यामुळे जात आणि कुल या दोघांच्याही कल्पना स्पष्ट होण्यास मदत होत नाही.

इरावतीबाईंनी नेमक्या या ठिकाणापासून आपल्या विवेचनाला आरंभ केलेला आहे. या विवेचनाचा आरंभ एका अर्थी जन्मापासून होतो, दुस-या अर्थी कुटुंबव्यवस्थेपासून होतो. कुटुंबव्यवस्थेचा विचार करिताना इरावतीबाईंना जी सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट आढळून आली ती अशी की, हिंदूंच्या समाजात कोणत्याही माणसाला जन्मतः जे नातेवाईक असतात, त्यात वाढ होऊ शकत नाही. जन्मतः जे नातेवाईक असतात, त्यांच्या नात्यात बदल होऊ शकतो. चुलत्याला दत्तक गेल्यामुळे चुलता पिता होतो आणि बाप काका होतो; असे बदल होऊ शकतात; पण ज्याला दत्तक जावयाचे, तोही जुना नातेवाईक असावाच लागतो. लग्नांमुळे दूरची नाती जवळ येऊ शकतात;

जवळची नाती अधिकच जवळ येऊ शकतात. पण लग्नामुळे नवी नाती निर्माण होऊ शकत नाहीत. ज्यांना आपण विवाह करण्याला लायक अशी घराणी मानली, त्या घराण्यांशी यापूर्वीच विवाह झालेले असतात. आणि म्हणून जर एखादा हिंदू माणूस घेतला, आणि त्याची भावकी व सोयरकी, भावकीचे सोयरे, सोय-यांचे सोयरे असा शोध घेतला, तर एक गट आढळतो. या गटातच त्याची सारी नाती असतात. ज्या कुळात आपले लग्न होऊ शकत नाही, (-कारण त्या कुळात जन्म झालेला आहे,) ती भावकी, आणि ज्या कुळाशी आपले लग्न होऊ शकते ते सोयरे, इतका मिळूनच सर्व जातिव्यवस्थेचा परिघ मर्यादित झालेला आहे. पूर्वीचे संशोधक वर्णांकडून जातींकडे येत आणि जातींकडून पोटजातींकडे जात. ही पोटजात नावाची अशास्त्रीय कल्पना इरावतीबाईंनी आपल्या विवेचनामुळे व संशोधनामुळे समाप्त केलेली आहे. 'पोटजात' हा शब्द वापरताना असे वाटते की, हे एका जातीचे नंतर झालेले तुकडे असावे; पण संशोधनांती ही भूमिका चुकीची असल्याचे आढळून येते.

इरावतीबाईंनी आपला मुद्दा सिद्ध करण्यासाठी अनेक उदाहरणे दिली आहेत; ती सगळीच येथे उद्धृत करण्याची गरज नाही. उदाहरण म्हणून एक नमुना पाहण्याजोगा आहे. महाराष्ट्रात कुंभार म्हणून प्रामुख्याने नऊ जाती आढळतात. या नऊ जातींपैकी गुजराती कुंभार हे लाड - कुंभार, प्रजाप्रती - कुंभार म्हणून ओळखले जातात. ते गुजरातेतून आलेले आहेत. त्यांच्यातील पुष्कळजण स्वतःला गुजर-क्षत्रियांचे वंशज मानितात. त्यांच्यात अनेक उपटोळ्या आहेत; त्या परस्परांशी लग्न करित नाहीत. अहीर-कुंभार राजस्थानातून मध्यप्रदेशमार्गे खानदेशात आलेले आहेत. एक गवंडी-कुंभार आंध्रातून आलेले आहेत. लिंगायत-कुंभार कर्नाटकातून आलेले आहेत. या सर्वांपेक्षा निराळे असणारे मराठा-कुंभार वांशिक दृष्टीने देशस्थ ऋग्वेदी ब्राह्मण, देशस्थ यजुर्वेदी यांच्याशी पूर्णपणे एकरूप झालेले आहेत. याचा अर्थ हा की, आपण ज्या कुंभारांच्या पोटजाती मानितो, ते कुंभार जातीचे भागच नाही. 'कुंभार' या नावाची कोणतीतरी मोठी जात फुटून हे तिचे

तुकडे झालेले नाहीत; तर वेगवेगळ्या गटांचा समुच्चय 'कुंभार' या नावाने एकत्रित झालेला आहे, हेच महार, ब्राह्मण, सोनार यांनाही लागू आहे. जाती फुटून पोटजाती बनलेल्या नाहीत, तर एकच धंदा करणारी आपापले स्वयंपूर्ण गट असणारी माणसे विचारात घेताना जाती बनलेल्या आहेत. म्हणून इरावती कर्वे ज्यांना आजवर पोटजाती मानित गेले, त्यांना जाती मानितात, व ज्यांना आजवर जाती मानले गेले, त्यांना जातिसमूह मानितात. आणि जातींची व्याख्या करिताना सोयरे आणि भावकी मिळून जात, कुटुंबाचा जो हा दुहेरी विस्तार असतो त्यात नात्याच्या परिघात येऊ शकतील असा गट म्हणजे जात, - अशी मांडणी त्या करतात.

सत्याचे खरे स्वरूप असेच असते की, ते सांगितल्याबरोबर पटते. इतके ते उघड असते; फक्त आजवर लक्षात आलेले नसते. उरलेल्या तात्त्विक चर्चा अशा रितीने पकडलेल्या सत्यातील अनुस्यूत असणारे धागेदोरे उलगडून सांगण्यासाठी असतात. कुटुंबात माणसे नात्यांनी जोडिलेली असतात. हे असे सांगितल्याबरोबर चटकन जाणवणारे तत्त्व आहे. आई, बाप, बहीण, भाऊ ही जन्माच्या नात्याने जोडलेली असतात; आणि सुना, जावई, जावा, भावजयी लग्नाच्या नात्याने जोडलेली असतात. जन्माची नाती आणि सोयरपणाची नाती यांचे कुटुंब बनते. यातील दोन भाऊ, त्यांची मुले, त्यांची मुले असा विस्तार पाहिला, म्हणजे भावकी असते. प्रत्येकाच्या बायका आणि प्रत्येकाचे मेहुणे यांचा विस्तार पाहिला, म्हणजे सोयरे असतात. जवळचे, दूरचे, सर्व भावकी आणि सर्व सोयरे मिळून एक जात तयार होते, वाढलेले कुटुंब ही इरावतींनी जातींची व्याख्या केलेली आहे.

आपल्या परिघात विवाह करणा-या मंडळींची एक जात ही कल्पना गृहित केली, म्हणजे पुढच्या अनेक कल्पना स्पष्ट होऊ लागतात. जे टोळ्याटोळ्यांनी आले, त्यांच्या टोळ्यांचे तुकडे जातींमध्ये विखुरले गेले आहेत; म्हणून भिन्नभिन्न जाती वंशाच्या दृष्टीने जवळच्या वाटतात आणि एकाच जातीचे मानिले जाणारे पण विवाह अशक्य असणारे गट वंशाने भिन्न वाटतात. देशस्थ ब्राह्मण हेही ऋग्वेदी, कोकणस्थ ब्राह्मण हेही ऋग्वेदी. पण

ते वंशाच्या दृष्टीने परस्परांपेक्षा निराळे आहेत. कोकणस्थ ब्राह्मण आणि कोळी, देशस्थ ब्राह्मण, महार आणि कुंभार वंशाच्या दृष्टीने एकमेकांना जास्त जवळचे आहेत. काही जाती फार मोठमोठ्या म्हणजे पन्नास-पन्नास लक्ष लोकसंख्येच्या आढळतात. रजपूत आणि मराठा या जाती अशा आहेत. अशा प्रकारच्या मोठ्या जातींची रचना अनेक वंशांचे तुकडे क्रमाने एकत्र जमत एकमेकांत मिसळतात व जात निर्माण होतेही. या मोठ्या जातींनी कोणतीही वांशिक सलगता असण्याचा संभव नाही. एका टोळीचे अनेक तुकडे होणे ही एक प्रक्रिया; अनेक तुकडे एकात एक मिसळून जाणे ही दुसरी प्रक्रिया; टोळ्यांचे तुकडे टोळ्या याच अवस्थेत राहणे ही तिसरी प्रक्रिया; आणि दर चारपाचशे वर्षांनी नव्या टोळ्यांचे आगमन ही आणखी एक प्रक्रिया. या सगळ्याच प्रक्रिया हिंदुस्थानात एकावेळी चालू असतात. कारण जेते आपली व्यवस्था लादीत नाहीत. म्हणून व्यवस्थांचा अनंतपणा तसाच शिल्लक राहतो. हिंदुस्थानात भेदांची विविधता आहे, जातींची विविधता आहे, चालीरितींची विविधता आहे, याचे महत्त्वाचे कारण कुणीच कुणाच्या समाजरचनेत जाणीवपूर्वक हस्तक्षेप केला नाही, हे आहे. एकदा जातींची ही कल्पना स्वीकारली, म्हणजे वर्णापासून जाती व जातींपासून पोटजाती या दोन्ही कल्पनांचा खोटेपणा स्पष्ट होऊ लागतो. भारताचे मागासलेपण कुणी कुणाला गुलाम करण्यातून निर्माण होत नाही; तर एकमेकांच्या व्यवहारात हस्तक्षेप न करिता आपापले परंपरागत जीवन टिकविण्यातून निर्माण होते, हा याचा निष्कर्ष आहे. यामुळे पुढचा प्रगतीचा रस्ताही स्पष्ट होतो. तो रस्ता जीवनाचे आधुनिकीकरण करून समाज एकजीव करण्याचा आहे. परस्परांनी एकमेकांवर तुम्ही आम्हांला गुलाम केले, असा आरोप-प्रत्यारोप करण्याचा नाही.

आजच्या राजकीय नेत्यांना सामाजिक शास्त्रांनी उपलब्ध करून दिलेले ज्ञान तपशिलाने समजावून सांगण्याची गरज यामुळे मला जास्त वाटू लागते. एक शतक ब्राह्मणांनी लादलेल्या गुलामगिरीच्या विरुद्ध फुकट

आरडाओरडा करण्यामध्ये गेलेले आहे. ही आरडाओरडा मागासलेल्यांना विकासाच्या शक्यता मोकळ्या करण्यास फारशी उपयोगी पडली नाही; आणि ब्राह्मणांचे वर्चस्व फार मोठ्या प्रमाणात कमी करण्यासही उपयोगी पडली नाही. खेड्यांतून ब्राह्मण बाहेर पडला, म्हणजे गुलामी संपत नसते. शहरात चालणारा प्रत्येक कारखाना ज्या तज्ज्ञांच्या हाती असतो, ते तज्ज्ञ समाजाचे सूत्रधार असतात. हा कारखाना खेड्यांची जी लूट करित असतो, त्यांना दरिद्री करित असतो, ते बंद पाडणे हे खेड्यांच्या हातीही नसते आणि हिताचेही नसते. पोथ्यांतली तत्त्वज्ञाने समाजव्यवस्था निर्माण करित नसतात. समाजव्यवस्था स्वतःला पोषक तत्त्वज्ञाने निर्माण करितात. ही तत्त्वज्ञाने पोथ्यांमध्ये लिहून ठेविलेली असतात. ब्राह्मणांच्या पोथ्या वर्णव्यवस्थेचे समर्थन करितात. त्या पोथ्यांच्या विरुद्ध आक्रोश करून गुलामगिरी संपत नसते. गुलामगिरी हा संरजामशाहीचा भाग असतो. जीवनाचे आधुनिकीकरण करून ज्या वेगाने आपण पुढे जातो, त्या वेगाने गुलामगिरी संपत असते. गुलामगिरीचा शेवट नवे शिक्षण, नवे उद्योग, उत्पादनात वाढ, न्याय्य वाटप इत्यादींमुळे होतो, निवडणुकीत तो अमका किंवा तमका निवडून आला अथवा पडला, यामुळे होत नसतो.

राजकारणाच्या सोयी गृहित करून जातिव्यवस्थेचे वर्णन करण्याचे एक युग संपलेले आहे. समाजघटनेचा शास्त्रीय अभ्यास म्हणून जातिव्यवस्थेचे वर्णन करण्याचे नवे युग सुरू होत आहे. येथे आता प्रत्येक कल्पना करिताना ती नव्या पुराव्याच्या संदर्भात तपासून घ्यावी लागेल. खरोखर, परंपरेने स्वतःला आर्य समजणारे लोक कोण होते? उत्तरेकडून इंडो-युरोपियन भाषा बोलणारे जे लोक आले, ते आणि त्यांचे वंशज तितकेच आर्य होते, की त्यापेक्षा आर्यांची व्याप्ती जास्त होती? संस्कृति-संपर्क ही एक चमत्कारिक गोष्ट असते. आपापली समाजरचनेची चौकट, कुटुंबरचनेची चौकट न सोडता सर्वजण हिंदुधर्मात आले. स्मृतींचे ग्रंथ त्यांना नवा कायदा देत नव्हते; असलेला कायदा फक्त स्पष्ट करित होते. परिणाम असा दिसतो की, भारताच्या विस्तीर्ण प्रदेशात भिन्नभिन्न प्रदेशांत धर्म एक असला तरी कुटुंबरचना

निराळी असते. भारतात नवे संप्रदाय निर्माण झाले. लोक जुना धर्मसंप्रदाय सोडून नव्या धर्मसंप्रदायात गेले, ते आपली कुटुंबरचना घेऊन गेले. म्हणून एकाच प्रदेशात भिन्नभिन्न धर्मसंप्रदायांत चालीरिती त्याच आढळतात. सगळेच स्वतःला 'आर्य' म्हणवू लागतात. वैदिक तर आर्य असतातच, पण बौद्धही आर्यसत्य सांगतात. या 'आर्य' शब्दापासून 'आजा' हा नातेवाचक शब्द बनलेला आहे. हा नातेवाचक शब्द गुजराती, उडिया, मराठी या मध्यभारतीय वातावरणात आहे. कन्नड, तुळू, बंट, गोंडी, संथाळ, मुंडारी दक्षिणी व पूर्व वातावरणात आहे. मात्र नेमका तो उत्तरेच्या भाषांमध्ये शिल्लक नाही, नातेवाचक शब्द घेतले, तर तमीळमध्ये पन्नास टक्के शब्द संस्कृतोद्भव आहेत. आदिवासीयांचे पन्नास टक्के शब्दही संस्कृतोद्भव आहेत. शस्त्राचे विजय संस्कृती लादीत नसल्यामुळे जातीजातींच्या, प्रदेशाप्रदेशांच्या कुटुंबरचना त्याच शिल्लक राहतात. पण संस्कृतिसंपर्क चालू असल्यामुळे नातेवाचक शब्द, धर्म, देवतां, तत्त्वज्ञाने हे मात्र सगळा प्रदेश व्यापतात. ते आर्यांचे मूळ वसतीस्थान व त्यांचे गाभ्याचे विभाग अशा उत्तरप्रदेशात चाळीस टक्क्यांपर्यंत लोकसमूह डोंब व चांभार असतो. आणि जेथे ब्राह्मणही द्रविडवंशाचे आहेत, तेथे अस्पृश्यता अधिक क्रूर रूप धारण करित असते. अमक्यांनी तमक्यांना गुलाम केले, या ढोबळ सूत्राचा त्याग केल्याशिवाय भारतीय संस्कृतीचे स्वरूपच सांगता येणे कठीण आहे. कारण ती मूलतःच एकमेकांत हस्तक्षेप न करिता सहस्त्रावधी वर्षे जुनाटपणा टिकवीत नवी भर घालण्याच्या प्रवृत्तीतून निर्माण झाली आहे.

जातिव्यवस्थेचे बृहत्तर कुटुंब हे जे स्वरूप इरावतीबाईंनी रंगविलेले आहे. त्याच्या संदर्भात त्यांनी आणखी एक मोठा मार्मिक उल्लेख केलेला आहे. माणसाची कळप करून राहण्याची एक नैसर्गिक प्रवृत्ती आहे. तिचा अमेरिकेसारख्या आधुनिक देशांतसुद्धा आढळ असा चमत्कारिक होतो की, तेथे जातिव्यवस्थेचे मूळरूप दिसू लागते. अमेरिकेत असलेले चीनी, जपानी, ज्यू, इटालियन, जर्मन, आयरिश, प्रोटेस्टंट, कॅथॉलिक, डिसेंटर्स हे सामान्यत्वे आपआपल्या कळपांत विवाह करिताना दिसतात. असल्या प्रकारच्या कळप

करून राहण्याच्या प्रवृत्तीला संप्रदाय आणि भाषा यांचे आधार असतात. असे कळप समाजात वेगवेगळ्या प्रमाणात बनतच जातात. सुधारणांच्या कार्यक्रमात सामाजिक गुलामगिरी नष्ट करिता येते; व्यक्तीव्यक्तीचा निराळा पिंड विकसीत झाला, म्हणजे वंशपरंपरागत धंदेही संपतात. जीवनाच्या आधुनिकीकरणात विषमतेचे प्रमाण कमी होते; स्वातंत्र्य व न्याय वाढतो. आधुनिक सरकारे व आधुनिक शिक्षण विचारांचा आणि वर्तनांचा पुष्कळच मोठा सारखेपणा निर्माण करितात, तरी त्यामुळे कळप करून राहण्याची प्रवृत्ती संपत नाही; कळपांचे प्रकार बदलतात. इरावतीच्या समाजशास्त्रीय लिखाणाचे सामाजिक परिणाम दूरगामी आहेत. समाजशास्त्रातील एका पायाशुद्ध शास्त्रीय. भूमिकेचा आरंभ करणारे हे चिंतन आहे, आणि हे सारे प्रायः इंग्रजी भाषेतील ग्रंथामधून आहे, म्हणून हा विस्तार करणे भाग पडले.

समाजशास्त्रीय लिखाणाच्या मानाने इरावतीबाईंचे रामायण-महाभारतावरील लिखाण पुष्कळसे फुटकळ आणि तुटकतुटक असे आहे. त्यातल्या त्यात महाभारत हा ग्रंथ तर त्यांचा आयुष्यभराचा साथीदार होता. भारतीय नातेव्यवस्था तपासण्यासाठी म्हणून १९५० च्या आसपास सगळीच उपलब्ध चिकित्सक आवृत्ती त्यांनी वाचलेली होती. त्याआधी आणि त्यानंतर अनेक वेळा त्यांनी महाभारताची पारायणे केलेली होती. महाभारताचा शास्त्रीय अभ्यास करित असताना महाभारतात त्यांनी पुष्कळदा आपले स्वतःचे जीवन वाचण्याचा प्रयत्न केला आहे. महाभारतातील काही कथांना आपल्या कल्पनेप्रमाणे थोडी नवी जोड देण्याचा काही वेळा त्यांनी प्रयत्न केला. यातूनच 'गांधारी' सारखा त्यांचा ललितलेख निर्माण झालेला आहे. 'द्रौपदी' या लेखाला त्यांनी शेवटी जी पुस्ती जोडली आहे, ती अशाच प्रकारची ललित भर आहे. या 'द्रौपदी' च्या पुस्तीवरूनच त्यांचे आणि माझे एकदा कडाक्याचे भांडण झाले होते. 'युगान्त' च्या प्रस्तावनेत नाव न घेता या भांडणाचा उल्लेख बाईंनी केला आहे. द्रौपदीवर लिहिताना बाईंनी अशी कल्पना केली की, द्रौपदी भूमीवर पडल्यानंतरसुद्धा चटकन मेली नाही. आसन्नमरण अवस्थेत जीवनमृत्यूच्या सीमेवर द्रौपदी पडलेली असताना

खुरडत - खुरडत त्याच अवस्थेत असणारा भीम द्रौपदीजवळ आला. या ठिकाणी द्रौपदीच्या तोंडी, 'भीमा, पुढच्या जन्मी तू थोरला भाऊ हो,' असे वाक्य आहे. इरावतीबाईंना कल्पना नसणारा अर्थ या वाक्यातून मला जाणवला. मी या वाक्याचा अर्थ द्रौपदीने भीमाला, 'स्वतःचा थोरला भाऊ हो,' असे म्हटले आहे, हा केल्यामुळे इरावतीबाईंच्या सुसंस्कृत हिंदू मनाला अतीव दुःख झाले. त्या बोलताना मला रागारागाने म्हणाल्या, "ज्याच्या जवळ पलंगावर आपण उपभोगासाठी झोपलो, तो पुढच्या जन्मी आपला थोरला भाऊ व्हावा अशी अपेक्षा करणे, तसे सुचविणे हेही फार अभद्र आहे." या दुःखातूनच त्यांनी आपले मूळचे वाक्य बदलले व 'पाच पांडवांतील थोरला भाऊ हो,' अशी सुधारणा केली. शेवटी हे काल्पनिक ठिकाण आहे. बाईंना जे काही म्हणावयाचे असेल, ते त्यांनी खुशाल म्हणावे. मला मात्र अजूनही असे वाटते की, भीमाच्या दुर्देवाच्या दृष्टीने शेवटी भीमाला आपला थोरला भाऊ हो, म्हणावे हाच दुर्देवाचा कडेलोट आहे.

भावाबहिणींची लग्ने आर्यवंशालाही जुनी नव्हती आणि भारतीय आर्यांनाही अगदीच अपरिचित अशी नव्हती. इजिप्तच्या फारोहाच्या वंशात तर भावाबहिणींची लग्ने सतत होत होती. बौद्धांची परंपरा एक चालरीत म्हणून समजून घ्यावयाची, तर भावा-बहिणींची लग्ने त्यांनाही परिचित होती. ज्या संस्कृतीत भावा-बहिणींची लग्ने सर्रास होतात, तेथे या जन्मी आपला आवडता नवरा म्हणजेच भाऊ पुढच्या जन्मीही थोरला भाऊ म्हणजे नवरा व्हावा, ही अपेक्षा फार विलक्षण नव्हती. भावानाविष्कार चालीरितींच्या संदर्भात होतात, हे बाईंचेच म्हणणे होते. पण मी मात्र अर्थ करिताना हा मुद्दा नजरेसमोर घेतलेला नव्हता. मी दुर्देवाच्या संदर्भात विचार करीत होतो. भीमासारख्या मानी, पराक्रमी, पुरुषाला धर्मराजासारखा भाऊ असावा, हे त्याचे एक दुर्दैव होते. या भीमाचा जीव द्रौपदीमध्ये गुंतला होता. जेव्हा-जेव्हा द्रौपदीवर संकट आले, जेव्हा तिची मानहानी झाली, त्या-त्या वेळी संतापाने बेभान झाला असेल, तर तो भीमच. द्रौपदीच्या एका सुगंधी कमळाच्या इच्छेसाठी यक्षराक्षसांशी लढला असेल, तर तो भीमच. ज्या द्रौपदीसाठी हा भीम झुरत होता, तिचे स्वतःचे मन मात्र नित्य अर्जुनाच्या

भोवती घोटाळत होते, जिच्यावर आपले जिवापाड प्रेम असावे, ती स्त्री आपली नाही, हे भीमाचे दुसरे दुर्दैव होते. मृत्युच्या सीमेवर फक्त भीमच खुरडत खुरडत द्रौपदीकडे आला. त्यावेळी द्रौपदी अर्जुनाच्या चिंतनात गढलेली होती. आपली नित्य काळजी वाहणारा प्रेमळ भीम आपला भाऊ असावा, असे जर द्रौपदीला या शेवटच्या प्रसंगी वाटले, तर तो भीमाच्या दुर्दैवाचा कळस होता. या संदर्भात मी तो अर्थ लाविलेला होता. आपली काळजी घेण्यास मात्र प्रतिकक्षणी भीम हवा, आणि प्रेमासाठी अर्जुन हवा, ही द्रौपदीची इच्छा मला भीमाच्या बाजूने विलक्षण करुण वाटली. बाईना मात्र असल्या प्रकारचे विषारी दुःख फारसे आवडत नव्हते. त्यांनी मृत्युच्या सीमेवर शेवटी धर्मविदुरांची भेट घातली आहे. गांधारी-धृतराष्ट्रांचा समझोता करून दिला आहे. भीमाला एक नवा विजय दिला आहे.

ललितकथेचे शेवट कसे करावयाचे, यावर फारसा वाद करण्याचे कारण नाही. तरीही महाभारत हा बाईचा जीवनसाथी होता, रामायणाचे तितकेही स्थान त्यांच्या जीवनात नव्हते. रामायण हे त्यांच्यासाठी हातात न सापडणारे स्वप्न होते. रामायणातील सीता रामाने त्यागिली असेल, तर तो बाईच्या रागाचा विषय असावा, यात नवल काहीच नाही. पण ही सीता-रामाने त्यागिली नसेल, तरी बाईचा स्वप्नभंग होत होता. रामायणावरचे त्यांचे लिखाण तर महाभारतापेक्षाही तुटक आहे. महाभारतातील विशाल पात्रसृष्टीपैकी अवघ्या नवांवर त्यांनी लिहिले आहे. त्यात बाईचे मन ज्या नायकाभोवती घोटाळत होते, तो नायक अर्जुन नाही. ज्या खलनायकाने महाभारत घडविले, तो दुर्योधन नाही. महाभारत हा केवळ कौरवपांडवांचा इतिहास नव्हता. त्यांच्याखेरीज शेकडो विलक्षण जिवंत अशा कथानकांनी महाभारताचा पट विणला गेलेला आहे. हास्य आणि शोक, रौद्र आणि बिभत्स, शृंगार आणि करुण, अद्भुत आणि शांत अशा परस्परविरोधी सूत्रांनी व्यासांच्या अलौकिक प्रतिभेने गुंफिलेला महाभारतरूपी पट एवढा अनंत आणि विशाल आहे की, त्या मानाने बाईचे लिखाण पुष्कळच सुटेसुटे आणि तुटक वाटू लागते. संपूर्ण महाभारतावरचा एक प्रबंध म्हणून 'युगान्त' कडे पाहता येणे कठीण आहे.

महाभारतातील व्यक्तींच्या जीवनाकडे चिकित्सक सहानुभूतीने पाहण्याची परंपराच अगदी अलीकडे सुरू झालेली आहे. या पद्धतीचे जे ठळक महत्त्वाचे प्रयत्न झालेले आहेत, त्यांतला एक डॉ. नांदापूरकरांचा प्रयत्न आहे. तो काव्याच्या संदर्भात आणि पाच पर्वांच्याइतका मर्यादित आहे. नांदापूरकरांना महाभारतातील प्रसंग प्रक्षिप्त ठरवून गाळण्याची सोय नव्हती. दुसरा असा महत्त्वाचा प्रयत्न दुर्गा भागवतांच्या लिखाणात आहे. मात्र दुर्गाबाई महाभारताच्या चिकित्सक आवृत्तीला चिकित्सकपणे बांधून घेण्यास तयार नाहीत. तिसरा प्रयत्न इरावतीबाईंचा आहे. जे चिकित्सक आवृत्तीने टाळून दिले आहे, ते तर इरावतीबाईंनी टाळलेले आहेच, पण जे चिकित्सक आवृत्तीने स्वीकारलेले आहे, त्यातलाही स्वतःला प्रक्षिप्त वाटणारा भाग त्यांनी सोडून दिलेला आहे, पण स्वतःच्या मनाशी महाभारताच्या पात्रांची काही संगती लावण्याचा त्यांनी प्रयत्न केलेला आहे. इरावतींचा हा प्रयत्न शेवटचा आणि निर्णायक आहे, असे म्हणणे बालिशपणाचे होईल. कारण महाभारताच्या एकेका पात्रात शक्यतांचे अर्णव भरलेले आहेत. महाभारत हे नुसते महाकाव्य नव्हे, तर दोन हजार वर्षे भारतीय महाकाव्यांना पुरून उरलेला तो महासमुद्र आहे. या महावृक्षाच्या एकेका फांदीवर माघ, कालिदास आपली घरटी बांधून अमर झालेले आहेत. भारताला दिव्यता मिळाली आहे.

तरीही इरावतीबाईंचे विवेचन अतिशय महत्त्वाचे आणि मौलिक आहे. यात वाद नाही. विशेषतः भीष्म, कर्ण आणि कृष्ण यांच्या जीवनाची जी संगती इरावतीबाईंनी लाविलेली आहे, ती विचारांना नव्या दिशा देणारी आहे. त्यातही कर्ण आणि भीष्म या व्यक्तिरेखांच्या बाबतीत तर इरावतींचे लिखाण विवेचनाची सगळी दिशाच बदलणारे ठरणार आहे. भासांच्या काळापासून कर्ण हा नायक आहे. दुर्दैवाचा प्रतिनिधी म्हणून, शोककथेचा धीरोदत्त नायक म्हणून कर्णाकडे भासापासून आजपर्यंतच्या अनेक ललितलेखकांनी पाहिलेले आहे. आधुनिक काळात मूळची दुर्दैवी, उदात्त म्हणून आकलन केली गेलेली व्यक्तिरेखा नव्याने दलितांच्या दुःखाची प्रतिनिधीही ठरली. कर्णाने इंद्राला कवचकुंडले दान केली होती. पण त्यामुळे

कर्णाचे तेज अधिकच दिव्य झाले होते. इरावतीबाईंनी कर्णाच्या मूर्तीतील सगळे प्राणतत्त्व हिरावून घेतलेले आहे. इरावतीबाईंच्या दिशेने कर्ण या व्यक्तिरेखेचा अतिशय तपशीलवार विचार प्राचार्य अ. दा. आठवले यांनी केला आहे. त्यामुळे त्याचा पुन्हा अनुवाद करण्याची गरज नाही.

त्या मानाने भीष्माविषयीचे बाईंचे विवेचन सर्वस्वी नवे आहे. आजतागायत या संदर्भात भीष्माचा विचार कुणी केला नव्हता; आणि बाईंनी तो विचार केला आहे. त्या विचाराचा मार्मिकपणा आणि चपखलपणा इतका मोठा आहे की, एकदा भीष्म या व्यक्तिरेखेचे बाईंचे स्पष्टीकरण वाचल्यानंतर पुन्हा दुसरे काही वाचावे, असे वाटत नाही. सर्वांच्याच समोर भीष्म हा प्रश्नचिन्ह म्हणून उभा असतो. भीष्माने पित्याचे सत्यवतीशी लग्न व्हावे, म्हणून बह्मचर्य पत्करिले. गादीचा हक्क सोडला, त्याचवेळी भीष्माला राज्यही सोडता आले असते, पण कुरुवंशाच्या राज्यरक्षणाची जिद्द मात्र भीष्म सोडू शकला नाही. सत्यवतीशी पित्याचे लग्न लावून दिल्यानंतर वनात जावयाला भीष्माला हरकत नव्हती. सत्यवतीची मुले लहान असोत, मोठी असोत, राज्य त्याचे नव्हते. त्याचा त्या राज्याशी संबंध नव्हता. शंतनू वारल्याचे निमित्त करून राज्यरक्षणासाठी भीष्म पुन्हा थांबला. विचित्रवीर्याचे लग्न झाल्यानंतर भीष्माला वनात जाता आले असते. पण तो पुन्हा थांबला. पांडूला गादीवर बसविल्यानंतर तो वनात जाऊ शकला असता; पण तरीही भीष्म थांबला. निदान कौरव-पांडवांमध्ये जेव्हा राज्याची वाटणी झाली, जेव्हा अंबा-अंबिका आणि सत्यवती वनात गेल्या, तेव्हा त्यांच्याबरोबर भीष्म वनात जाऊ शकला असता. तेही घडले नाही. राज्य सोडून वनात जाणे भीष्माला जमलेच नाही. त्याला राज्यलोभ नव्हता, सत्ता गाजविण्याची महत्त्वकांक्षा नव्हती, सुखाचा मोह नव्हता; दाहक पराक्रम आणि दाहक वैराग्य या तळपत्या सूत्रांनीच भीष्माच्या जीवनाचे वस्त्र घट्टपणे विणलेले होते. त्यात तडजोडीला जागा नव्हती. तरीही भीष्म राज्य मात्र सोडू शकला नाही. हस्तिनापूरच्या राज्यात राहिलेला भीष्म त्याला जे न्याय्य वाटत होते, जे उचित वाटत होते, त्याचेतरी संरक्षण करू शकला काय?

तो कौरवांना द्यूतापासून परावृत्त करू शकला नाही, द्रौपदीचे वस्त्रहरण थांबवू शकला नाही. कौरवपांडवांचे युद्ध त्याला टाळता आले नाही. दाहक वैराग्य आणि पराक्रम असणारा भीष्म स्वतःच्या जीवनात विफल राहिला; चांगुलपणाच्या रक्षणातही विफल राहिला; अशिवाच्या विरोधातही विफल राहिला; संपूर्ण जीवनाचा आढावा घेताना असे दिसते की, पापाच्या बाजूने उभे राहिलेले हे निष्कलंक पुण्य सर्वस्वी विफल झाले आहे. भीष्माचे जीवन जणू विफल होणेच भाग होते; कारण तो एक शापित जीव होता. शापाचा भाग म्हणून मृत्युलोकात राहणे त्याला भाग होते. शिक्षा म्हणून वाट्याला आलेले जीवन वाटेल तेव्हा संपविणे भीष्माला शक्य होते, कारण तो इच्छामरणी होता. पण इच्छामरणाचा वर भीष्माने आपले शापित जीवन कमी करण्यासाठी वापरला नाही, तर तो वाढविण्यासाठी वापरला. शेवटी शाप म्हणून जे वाट्याला आले, ते दैव म्हणून पार पाडताना दुसरे काही चांगले घडण्याचा संभवच नव्हता. ही इरावतीची भूमिका केवळ भीष्माचे स्पष्टीकरण करित नाही, तर व्यासांच्या प्रतिभेने विसाव्या शतकात जाणवणा-या अर्थशून्यतेलाही स्पर्श केला, ह्याची जाणीव करून देते.

खरे म्हणजे इरावतीबाई महाभारतावर लिहू लागल्या, म्हणजे त्यांच्याकडून प्रमुख अपेक्षा भारतातील चित्रित झालेल्या समाजव्यवस्थेचा तपशील सांगण्याची असते. महाभारतातील समाजाचे बाईंनी केलेले वर्णन तर अधिकच तुटके वाटणारे असे आहे. ते गरजेच्या मानाने फार स्थूल आणि पुष्कळ ठिकाणी नको त्या दिशेने विचार करणारे असे झाले आहे. महाभारताचा विचार करताना चिकित्सक आवृत्ती आपल्याला कुठे घेऊन जाते, याचा विचार केला पाहिजे. तसा तो बाईंनी केलेला आहे. हस्तलिखित प्रतींच्या तौलनिक अभ्यासावर आधारलेली ही चिकित्सक आवृत्ती स्थूलमानाने इ. सनाच्या ३.ठव्या-नवव्या शतकातले महाभारत आपल्यासमोर ठेविते. संशोधकांच्या एका पिढीने निर्णयसागरी निलकंठी आवृत्तीवर आधारलेले आपले महाभारताचे आकलन प्रक्षेप टाळून सुमारे नऊशे वर्षे मागे यशस्वी रितीने नेलेले आहे. यापुढ्या प्रवास आता प्रत्येकाला कल्पनेने करावा लागणार. गुप्तकाळात

महाभारतात पडलेली भर, गुप्तकाळापूर्वी भृगूंनी आणि शैव-वैष्णव संप्रदायांनी महाभारतात टाकलेली भर, सफाईने बाजूला काढीत इ. सनाच्या पूर्वी, भासाच्या पूर्वी महाभारताचे जे रूप अस्तित्वात असेल, त्याची कल्पनेने ओळख करून घ्यावी लागते. महाभारतकालीन समाज, म्हणजे या कल्पनेतल्या महाभारतात जाणवणारा समाज; लिखित चिकित्सित आवृत्तीत म्हणजे आठव्या-नवव्या शतकात जाणवणारा समाज हे महाभारताचे खरे रूप नव्हे.

इरावतीबाईंना भारतीय समाज आणि महाभारतात असणारा एका युगाचा अंत सांगताना हे भान नेहमीच राहिलेले आहे, असे नाही. त्या पुनःपुन्हा गुप्तकालीन महाभारताच्या घटना 'युगान्त' चे चित्रण करण्यासाठी म्हणून वापरतात. महाभारतात जे युग संपलेले आहे ते बुद्धपूर्व युग आहे, बुद्धोत्तर युग नाही. चिकित्सित आवृत्तीच्या आधारे बाईंनी जो समाज रंगविलेला आहे, त्याचे चित्र मोठ्या प्रमाणात गुप्तकालीन समाजाशी मिळते जुळते असे आहे. बुद्ध पूर्वकालीन समाजाचे दर्शन घेण्याला हे त्यांचे विवेचन फारसे उपयोगाचे नाही. पण या विवेचनात त्यांनी नोंदविलेल्या दोनतीन बाबी विचारात घेण्याजोग्या आहेत. बाई म्हणतात, "स्त्रीवर बलात्कार झाला, तर पूर्वीचे क्षत्रिय तिला टाकून देत नसत." (युगान्त, पृ. २४९) बाईंनी हे मत कशाच्या आधारे दिले, हे मला पामराला तर समजणे शक्यच नाही, पण या क्षेत्रातील कोणत्याही तज्ज्ञाला ते समजेल, असे वाटत नाही. कारण भारतीय वाङ्मयात बलात्कारकथा नाहीतच. उत्थय ममतेशी समागम मागतो; पण हा बलात्कार नव्हे. कारण ममतेशी त्याचा संग मागण्याचा अधिकार मान्यच आहे. वेळोवेळी बायका पळविल्या जातात; त्या कुमारिका असतील, तर पळविणारे त्यांच्याशी लग्ने करितात. हा बलात्कार नव्हे. त्या विवाहित असतील तर, भ्रष्ट होण्यापूर्वी सुटतात. येऊन जाऊन बलात्काराचे एकुलते एक उदाहरण महाभारतात उपरिचर वसूच्या कथेच्या निमित्ताने आलेले आहे. पण ती कथा उघड रूपकात्मक आहे. उलट अंबेची कथा मात्र असे सांगते की, पळविली गेलेली स्त्री जरी शुद्ध असली, तरी तिचा स्वीकार केला जात नसे.

बाईंनी भगवद्गीतेविषयीसुद्धा अशीच अंदाजाने मते दिलेली आहेत. त्या म्हणतात, भगवद्गीता आज जशी आहे, त्या स्वरूपात ती पूर्वी नव्हती. पुढच्या पुढच्या अध्यायांत जेथे कृष्णाचे देवपण गृहीत केलेले आहे, तो भाग नंतरचा समजावा. गीतेतील भक्तीमार्गी भाग नंतरचा आणि उरलेला भाग आधीचा, ही भूमिका यापूर्वी अनेकांनी घेतलेली आहे. पण ती कधीच कोणाला धडपणे मांडिता आली नाही. कारण गीतेच्या पहिल्या अध्यायात कृष्णाला 'माधव' म्हटले आहे, 'अच्युत' म्हटले आहे, 'केशव' म्हटले आहे. 'गोविंद', 'मधुसूदन', 'जनार्दन' ही कृष्णाची नावे पहिल्या अध्यायातील आहेत. दुस-या अध्यायात पुन्हा 'मधुसूदन', 'गोविंद', 'केशव' इत्यादी नावे आलेली आहेत. ज्या ठिकाणी कृष्णाला ही विशेषणे लावलेली आहेत, ती ठिकाणे फार जुनी म्हणता येणार नाहीत, हे उघडच आहे. श्रीकृष्ण हा परात्पर परमेश्वर, परब्रह्म, आणि जगन्निर्माता जगत्प्रभू गृहीत केल्याच्या नंतरच गीतेच्या कोणत्याही अध्यायाची निर्मिती होते. भगवद्गीतेतील कोणतेही ठिकाण परमार्थाने पाहता भक्तीच्या कक्षेबाहेरचे नाही. म्हणून तो भक्तिमार्ग सांगणारा मूळ महाभारतातील, पुढे अलौकिक मान्यता पावलेला, पण प्रक्षेप आहे. बाई मात्र हे मान्य करण्यास तयार नाहीत.

असल्या स्थूल विवेचनातसुद्धा एक अतिशय मार्मिक कल्पना बाईंनी मांडिलेली आहे. तिचा विचार एका समाजशास्त्रज्ञाचे मत म्हणून करणे भाग आहे. बाई म्हणतात, महाभारतात व भगवद्गीतेत कृषी, वाणिज्य आणि गोरक्षण ही कर्मे वैश्याची असा उल्लेख आलेला आहे. पुढे कर्णपर्वात त्याच अर्थी आणखी एके ठिकाणी उल्लेख आलेला आहे. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य यांचे परिचारक म्हणजे सूत असा उल्लेख आहे. या उल्लेखाच्या निमित्ताने चर्चा करिताना बाई म्हणतात की, त्या वेळच्या सामाजिक चित्रात विशू ही सर्वसाधारण प्रजा होती. 'विशू' म्हणजे सर्वसाधारण प्रजा ही कल्पना एका दृष्टीने अतिशय महत्त्वाची आहे. यजन-याजन, अध्ययन-अध्यापन करणारा ब्राह्मणवर्ग, लढणारा, राज्य करणारा क्षत्रियवर्ग, आणि उरलेली सर्व साधारण प्रजा म्हणजे वैश्य ही तीन वर्णांची कल्पना अनेक दृष्टींनी महत्त्वाची आहे.

मुळात वेदही तीनच मानिले गेले. त्यापैकी यजुर्वेद हा क्षत्रियांचा वेद, सामवेद हा ब्राह्मणांचा वेद आणि ऋग्वेद हा वैश्यांचा वेद मानिला गेला. भगवद्गीतेत सर्व वेदांत सामवेद श्रेष्ठ असल्याचा जो उल्लेख येतो. त्यात प्राचीन काळाची समजूत गृहीत आहे, असे सर्वांचे मत आहे. गुणही जुन्या काळी तीनच मानले गेले. त्यांपैकी सत्त्व हा ब्राह्मणांचा गुण, रजस् हा क्षत्रियांचा गुण यांचे उल्लेख आहेत. तमस् हा वैश्यांचा गुण असे अनुमान करिता येईल. कोण एके काळी भारतीय आर्यांचा समाज फक्त तीन वर्णांचा होता, ही कल्पना समाजशास्त्राला धरून असल्यामुळे महत्त्वाची आहे. प्राथमिक समाजात समृद्ध असा व्यापारी वर्ग आरंभीच्या काळात असू शकत नाही. म्हणून जो शेती, पशुपालन करितो, नानाविध उद्योगधंदे करितो, असा एक सर्वसाधारण वर्ग जर गृहीत केला, तर आरंभीतरी समृद्ध व्यापारी त्या समाजात असण्याचे कारण नाही. प्रदेशवाचक 'विश्' शब्द आणि राजाचे 'विशांपती' हे विशेषण आपल्याला याच ठिकाणाकडे घेऊन जाते. म्हणजे कोणे एके काळी समाज तीन वर्णांचा होता; या तिन्ही वर्णांना वेदांचा अधिकार होता; आणि तिन्ही वर्ण आर्यांचेच होते, असे म्हणावे लागेल. या ठिकाणापासून मागे आणि पुढे असा दुहेरी प्रवास महत्त्वाचा आहे. त्रैवर्णिक समाजाच्या पुढे जावयाचे, तर 'शूद्र कोण?' हा प्रश्न उपस्थित होतो. या मुद्यावर पुराणे आणि स्मृतिग्रंथ यांची भूमिका अस्पष्ट आहे. कुंभार, लोहार, सोनार, सुतार, शिंपी, घोबी, रंगारी असे विविध धंदे करणारे लोक शूद्र म्हणून गणावयाचे, ही एक परंपरा आहे. शूद्रांची ही कल्पना म्हणजे पुन्हा वैश्यांचीच कल्पना. भटकेपणा सोडून समाज स्थिरावत असताना आद्य काळात जे शेती, पशुपालन आणि वाणिज्य करणारे वैश्य होते, ते स्थिर समाजाच्या विकासानंतर दोन गटांत विभागलेले दिसतात. यांपैकी एक गट पूर्वीप्रमाणे वैश्य मानिला गेला. तो समृद्ध गट. या गटाचा तुकडा पुढे शूद्र मानिला गेला, असे दिसते. ही विभागणी नीट समजण्यासाठी मधले काही दुवे विचारात घेतले पाहिजेत. त्यांतला एक दुवा वाणिज्य हा आहे. आद्य शेतीप्रधान समाजात विकेंद्रीत उत्पादनपद्धती असते. अशा

प्रकारची पद्धत ज्यावेळी असते, त्यावेळी उत्पादन करणारे हेच वस्तुविक्रेते असतात. कुंभारांनी चिखल करावयाचा, मडकी घडवावयाची, भाजावयाची आणि विकावयाची, गवळ्यांनी गायी पाळावयाच्या, चारावयाच्या आणि दूध विकावयाचे. विणकरांनी सूत काढावयाचे, विणावयाचे आणि विकावयाचे; शेतक-यांनी नांगरावयाचे, पिकवावयाचे आणि धान्य विकावयाचे. त्यामुळे 'वाणिज्य' हा शब्द सर्व उद्योगधंद्यांचा बोधक आहे. समृद्धी आली, विकास झाला, म्हणजे उत्पादक व विक्रेते वेगळे होतात. ही ताटातूट झाली, म्हणजे वैश्य आणि शूद्र एकमेकांपासून निराळे होतात. 'वाणिज्य' शब्दातील हा एक दुवा लक्षात घेतला पाहिजे.

दुसरा एक दुवा आहे. क्षत्रियांच्या मालकीची शेती असे. त्यांच्या मालकीचे गोधन असे, त्यांचे संगोपन करणारे व जमिनीचे छोटे-छोटे तुकडे कसणारे हे जे नोकर, कृषीवल आणि गवळी हे समृद्ध संस्कृतीत मोठ्या मालकांच्या बरोबरीला कधी बसू शकणार नाहीत. वैश्य समाजाचा तुकडा वैश्य आणि शूद्र असा पडतो, हा याचा अर्थ आहे. बाबासाहेब आंबेडकरांनी क्षत्रिय समाज दुभंगला आणि त्याचे क्षत्रिय आणि शूद्र असे दोन तुकडे पडले, ही भूमिका एका पुराणकथेच्या आधारे तपशिलाने मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. बाबासाहेबांच्या डोळ्यांसमोर शूद्र म्हणताना गावाचे रक्षण करणारे आणि गुन्हेगारांना शासन करणारे महार-मांगांचे आयुधोपजीवी समूह आहेत. हे समूह आमच्या स्मृतिकारांच्या समोर शूद्र म्हणून नाहीत. त्यांच्या डोळ्यांसमोरचे शूद्र आयुधोपजीवी नाहीत. ते नानाविध उद्योगधंदे करणारे उत्पादक आहेत.

पण शूद्राची आणखी एक कल्पना स्मृतिपुराणांमध्ये पसरलेली आहे. ही कल्पना सेवेशी निगडीत आहे. दास, दासी, गुलाम यांना सेवेशिवाय दुसरा उद्योग नव्हता. नृत्य करणे, भोग देणे, अंथरूणे टाकणे, काढणे, झाडणे, सारवणे असल्या प्रकारच्या कामात वापरला जाणारा हा गुलामांचा समूह होता. त्यातले काही जन्मदास होते, काही जिकल्यामुळे झालेले जितदास होते, काही विकत घेतले गेलेले क्रीतदास होते, हे दास क्षत्रियांकडे होते,

ब्राह्मणांच्या सेवेत होते, वैश्यांकडे होते. गणिका, नर्तकी, कलावंत यातही क्रितदास होते. हा गुलामांचा वर्ग म्हणजे वरिष्ठ वर्णाची सेवा करणारा पण अनुत्पादक वर्ग होता. हा वर्गही स्मृतिकारांनी 'शूद्र' म्हणून घेतलेला आहे. तिन्ही वर्णांची सेवा करणे हा जेव्हा 'शूद्र' या शब्दाचा अर्थ असतो, त्यावेळी तो शूद्र अनुत्पादक असा परिचारक आहे. ज्या वेळी सर्व धंदेवाले शूद्र म्हणून ओळखिले जातात, त्यावेळी तो उत्पादक असा प्रामुख्याने शेतकरी असणारा, पण इतरही छोटेमोठे धंदे करणारा असा बहुजनसमाज आहे. यांखेरीज क्रीतदासांच्या सेना होत्या. म्हणजे शूद्रांना लढण्याचेही काम करावे लागत होते, असे दिसते. दासांच्यामधून सैनिक केला गेलेला हा वर्ग म्हणजे शूद्रांचा तिसरा थर आहे. पुराणे आणि स्मृती हे सारे गृहित करून सुव्यवस्थित वर्णन कधीच करित नाहीत. कारण तत्कालीन ब्राह्मणांना समाजाचे पूर्ण चित्र व्यवस्थितपणे सांगण्याची गरज वाटलीच असेल, असे नाही.

पण ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य या त्रैवर्णियांकडून पुढेच गेले पाहिजे, असे नाही; तेथून मागेही जाता येईल. आणि मागे जावयाचे, जर लढणारे ब्राह्मण व अध्यात्मतत्त्वज्ञानाची चर्चा करणारे क्षत्रिय असा एक प्रकार आपल्याला दिसतो. जनक, जनश्रुती, भीष्म हे असे क्षत्रिय आहेत. द्रोण, कृप, परशुराम इत्यादी तसे ब्राह्मण आहेत. आदिवासी समाजात जो Priest King आपल्याला दिसतो. तेथपर्यंत नेणारा हा दुवा आहे. मंत्रवेत्ते, लढवय्ये आणि यज्ञयाग करणारे हा ब्रह्मक्षत्रियांचा एक गट आणि शेती करणारे, धंदे करणारे, कर देणारे हा वैश्यांचा दुसरा गट, अशा द्वैवर्णिक रचनेपर्यंत आपण मागे जातो. यामागे जाऊन पहावयाचे, म्हणजे पशुपालन करणारे आणि लढणारे भटके अवर्ण लोक आहेत. पशुपालनाच्या अवस्थेतील एकवर्णीय समाज पुढे शेतीला आरंभ झाल्यावर स्थिर वसाहतीत द्वैवर्णिक होता. नंतर मंत्रवेत्ते व राजे हा तुकडा पडून तीन वर्ण होतात. शेवटी व्यापारी व धंदेवाला हा तुकडा पडून चार वर्ण होतात. हे वर्णव्यवस्थेचे स्थूल विकासक्रमाचे रूप उपलब्ध असलेल्या सर्व पुराव्यांच्या आधारे मांडिले पाहिजे, आणि ते मांडिताना ही नेहमीच समाजाची काल्पनिक विभागणी आहे, हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. 'विश'

म्हणजे सर्वसाधारण प्रजा या इरावतींच्या सूत्राचा मी केलेला विस्तार आहे. एकीकडे हे प्रकरण शूद्र म्हणजे गुलाम, शूद्र म्हणजे अस्पृश्य या दोन अशास्त्रीय कल्पनांच्या विरोधी जाते; दुसरीकडे वर्णांची कल्पना भारतीय आहे, याकडे बोट दाखविते. बाईंच्या ठोकळ विवेचनात विचारांना दिशा देणा-या केवढ्या मोठ्या सुप्त शक्ती आहेत, याचा हा एक नमुना आहे.

येथून पुढे जावयाचे म्हणजे बाईंनी केलेल्या रामायणविवेचनाकडे वळावे लागेल. महाभारताच्या मानाने रामायणाचे ऐतिहासिक विवेचन ही अधिक फसवी गोष्ट आहे. महाभारत ज्याप्रमाणे प्राचीन काळापासून इतिहास म्हणून प्रसिद्ध आहे, तसे रामायण इतिहास म्हणून प्रसिद्ध नाही, ही पहिली गोष्ट. आणि महाभारताची जशी एक अलौकिक चिकित्सित आवृत्ती आहे. तशी विश्वसनीय चिकित्सित आवृत्ती रामायणाची नाही, ही दुसरी गोष्ट. रामायण हा नेहमीच काव्याचा ग्रंथ राहिला. तो आकाराने भारतापेक्षा नुसता पुष्कळ लहानच नाही, तर पुष्कळसा विस्कळीतही आहे. महाभारत हा अस्ताव्यस्त पसरलेला ग्रंथ असूनसुद्धा त्या मानाने कमी विस्कळीत आहे. रामायणातील विस्कळीतपणा महाभारतापेक्षा अधिक आहे ही गोष्ट पुष्कळांना चमत्कारिक वाटण्याचा संभव आहे. महाभारतात ज्याप्रमाणे कथा, उपकथा, व्याख्याने, तीर्थयात्रा, तत्त्वज्ञान, संवाद पसरलेले आहेत, तसे रामायणाचे नाही. चौवीस हजार श्लोक आणि सात कांडे या व्यापात पसरलेली रामायणकथा ही प्रामुख्याने एकच-एक कथा असल्यामुळे ती महाभारतापेक्षा जास्त रेखीव वाटते. इरावतीबाईंनाही रामायणकथा अशीच रेखीव वाटली, पण रेखीव वाटणे खरे नव्हे. महाभारताच्या दक्षिणी, उत्तरी आणि शारदा अशा तीन परंपरा जरी गृहित केल्या, तरी तिन्ही परंपरांत स्थूल मानाने पर्वसंख्या तीच आहे. प्रत्येक पर्वातील कथाभाग ठराविक ठिकाणीच संपतो, आणि ठराविक प्रतीत आढळणारे प्रक्षेप बाजूला काढले, तर सर्वत्र आढळणारे महाभारताचे कथानक जवळजवळ सारखे आहे. महाभारताला हा जो अखिल-भारतीय सारखेपणा आहे, तो रामायणाला नाही. स्थूलपणे रामायणाच्या उत्तर-दक्षिणी, उत्तर-पश्चिमी आणि पूर्व अशा तीन प्रत परंपरा आढळतात. या परंपरांच्या आधारे रामायणाच्या मूळ संहितेची निश्चिती करणे बरेच कठीण

काम आहे. 'भरतमंजिरी' ही जरी काश्मिरातली असली, तरी भरतमंजिरीत उल्लेखिलेली महाभारतातील जवळजवळ प्रत्येक कथा दक्षिण भारताच्या टोकाला सापडणा-या महाभारतात असते. दक्षिणेकडील महाभारतात वाढावा पुष्कळ आहे हे जरी खरे असले, तरी तो वाढावा पुष्कळच नीटपणे चिमटीत धरून बाजूला फेकता येतो. तसे रामायणाचे नाही. रामायणातील एक तृतीयांश भाग दर प्रत-परंपरेत निराळा आढळत असल्यामुळे क्षेमेंद्राची 'रामायणमंजिरी' एका परंपरेच्या रामायणाचे सार जसे देते, त्याप्रमाणे सर्व परंपरांना समान असणा-या रामायणाचे सार देईलच, याची खात्री नसते.

रामायणाच्या सात कांडांपैकी शेवटचे उत्तरकांड व पहिले बालकांड उत्तरकालीन प्रक्षेपांपैकी आहे, याविषयी जवळजवळ सर्व संशोधकांचे एकमत आहे. पण हे एकमत चिकित्सित आवृत्ती तयार करण्याला फारसे उपयोगी पडणारे नाही. भवभूतीच्या उत्तररामचरिताचा विचार केला, तरी इ. सनाच्या आठव्या शतकात उत्तरकांड होते, व ते चांगलेच प्रतिष्ठित होते, ही गोष्ट मान्य करावी लागते. इ. सनाच्या सातव्या शतकातच उत्तरकांड प्रतिष्ठितपणे कंबोडियापर्यंत जाऊन पोहोचलेले होते, हा पुरावा विचारात घेता उत्तरकांडाची रचना प्रक्षिप्त आणि उत्तरकालीन मानिली, तरी ती फार नंतरची मानिता येणार नाही. गुप्तकाळात उत्तरकांड पुरेसे प्रतिष्ठित होते, असे गृहित करूनच विचार करावा लागेल. रामायणाची सर्वात जुनी प्रत पंधराव्या शतकाच्या मागची उपलब्ध नाही. पंधराव्या शतकापासून पुढे सापडणा-या तीन परंपरांचा खूप मोठा मजकूर परस्परभिन्न स्वरूपात देणा-या प्रतींच्या तौलनिक अभ्यासाच्या आधारे जी चिकित्सित आवृत्ती संशोधकांना सिद्ध करावी लागेल, तीतून संशोधकांना एकमताने प्रक्षिप्त वाटणारे उत्तरकांड मात्र वगळता येणार नाही. या उत्तरकांडाप्रमाणेच बालकांडाचाही फार मोठा भाग प्रक्षिप्त असाच आहे. अयोध्याकांडाचे सर्व कथानक फार थोड्या काळात आटोपले जाते, तर त्या मानाने इतर कांडांना फार मोठा कालखंड द्यावा लागतो, त्यातही उगीचच निष्कारण अशी नव्या कथांची भर पडलेली आढळून येते. बालकांड आणि उत्तरकांड यांतील प्रक्षेप बाजूला सारून रामायणाचा विचार करावयाचा, तर तेही काम फार सोपे नाही.

भारतातील कथानक ज्याप्रमाणे अतिप्राचीन काळापासून ज्ञात आहे, म्हणजे पाणिनीलाही ज्ञात आहे, तसे रामायणाचे नाही. रामायणाचे कथानक फार प्राचीन काळापासून ज्ञात नाही. पतंजलीच्या काळी या कथानकाला फार मोठे महत्त्व आले होते, असे मानिता येणार नाही. ज्या शैलीत रामायणाची रचना आहे, ती शैली अभिजात संस्कृत काव्यातील काव्यशैलीशी मिळती-जुळती आहे. शिवाय, सर्व पौराणिक वाङ्मय आणि महाभारत यांना जसा सूतांचा आधार आहे तसा रामायणाला नाही. पुराणाची प्रतिष्ठा मिळालेला, पण सूतांचा आधार नसणारा एकमेव हिंदू ग्रंथ रामायण हा आहे. इ. सनाच्या पूर्वी दुस-या शतकाच्या नंतर क्रमाने रामायणाची प्रतिष्ठा वाढत चाललेली दिसते. हरिवंशपुराणाच्या निर्मितीपर्यंत रामायण हा ग्रंथ बराच प्रतिष्ठित झालेला होता. हरिवंशाचा काळ जर इ. सनाचे दुसरे-तिसरे शतक घेतला, तर भासापेक्षा हा काळ फार दूर नाही. रामायणातील कथांवर भासाची नाटके आहेत. हरिवंशपुराणात असणारी नलकूबर आणि रंभा यांची कथा जर विचारात घेतली, तर उत्तरकांडातील पुष्कळ कथा हरिवंशकाळी प्रतिष्ठित झाल्या होत्या, असे दिसते. इ. सनाच्या पूर्वी दुस-या शतकापासून पुढच्या पाचशे वर्षात रामायणकथा एकाएकी महत्त्वाला चढून महाभारताइतकी प्रतिष्ठित झालेली दिसते. ज्या काळात ही घटना घडत होती, त्याच काळात त्रिपिटकांची रचना चालू होती. जातककथा या बौद्धांच्या अतिप्राचीन कथा त्रिपिटकांच्या ग्रंथसमूहात समाविष्ट झालेल्या आहेत. या जातककथांतील रामायणात राम आहे, सीता आहे, दशरथ आहे, पण रावण मात्र नाही. रामायणकथेत नुसते बालकांड, उत्तरकांडच प्रक्षिप्त असणार नाही, तर कदाचित रामकथेत रावणच उपरा असण्याचा संभव आहे.

बौद्धांच्या रामकथेबरोबर जैनांच्या रामकथेची, किंवा स्पष्ट म्हणावयाचे, तर जैनांच्या रावणकथेची एक स्वतंत्र परंपरा आहे. या रावणकथेतील रावण सत्प्रवृत्त आणि विजेता आहे. वानरवीर त्याचे साहाय्यकारी आहेत, आणि रामकथेतील हनुमंत ही अतिप्राचीन नगररक्षक किंवा टोळीची रक्षक देवता असण्याचा संभव आहे. दक्षिणेत ठिकठिकाणी ग्रामरक्षक म्हणून असणारी ही देवता विवाहांची साक्षीदार आहे. तिची स्वतंत्र देवालये आहेत. ही देवता जारणमारणाचाही भाग आहे. मंत्रीषधांतही तिचा उल्लेख येतो. वशीकरण

हिच्या मदतीने होते. शिवाय, ही देवता पुत्रदात्री आहे. प्रेताचे दहन करून आलेल्याचे आशिव नष्ट करणारी आहे; व जर हनुमंत हा शब्द 'येनमन्ते' पासून आला असेल, तर ही मुळात दक्षिणेची स्वयंभू प्रतिष्ठा असलेली देवता नंतर केव्हातरी रामायणात समाविष्ट झालेली दिसते. आहे या स्वरूपातील रामायणातसुद्धा हनुमंताला फार मोठे महत्त्व मिळालेले नाही. तो फक्त सुग्रीवाचा दूत आहे. मूळ रामायण कथेप्रमाणे सीताशोधाची जबाबदारीही त्याच्यावर टाकिलेली नाही; ती सुग्रीवावर टाकिलेली आहे. सुग्रीवाने सांगितल्यावरून अंगदाच्या नेतृत्वाने जी मंडळी निघाली, तीत हनुमंत एक आहे. अंगदाच्या सूचनेप्रमाणे तो लंकेकडे उड्डाण करीतो. रामकथेत हनुमंताचे जे महत्त्व आजच्या लोकपरंपरेला जाणवते, तसे रामायणाला वाल्मीकीच्या काळी जाणवलेले दिसत नाही.

हिंदूंच्या परंपरेत महाभारत कथा जशी प्राचीन आहे, तसे रामायणकथेचे नाही. हिंदू कथेपेक्षा निराळ्या पद्धतीने जर भारतकथा आली, तर ती इतर सांप्रदायिकांनी मुद्दाम विकृत केली आहे, असे म्हणता येते. आणि मुळापासूनच पांडवांच्या कथेत कृष्ण आणि दुर्योधन यांचे महत्त्व आहे. रामायणकथा यापेक्षा निराळी आहे. उत्तरकांड व बालकांड पुष्कळसे प्रक्षिप्त, प्राचीन हिंदूंची कथा नसल्यामुळे बौद्ध परंपरा, जैन परंपरा आणि हिंदू परंपरा या एकत्र करून हिंदूंची परंपरा समृद्ध झाली आहे. असे मानण्यास जागजागी आधार, मूळ रामकथेत रावण आणि हनुमंत हेच उपरे असण्याचा फार मोठा संभव, हे लक्षात घेतले, तर महाभारतापेक्षा रामायणकथा अधिक विस्कळीत आहे असे मी का म्हणतो, हे कळणे सोपे जाईल. महाभारताचा विस्कळीतपणा हजारो वर्षे स्थिरपणे अस्ताव्यस्त स्वरूपात उपलब्ध असणा-या ग्रंथाचा विस्कळीतपणा आहे. रामायणातील विस्कळीतपणा हा मुळात कथेतच अनपेक्षित सांधेजोड असल्यामुळे गाभ्यातच असलेला विस्कळीतपणा आहे.

रामायणाविषयी इरावतीबाईंनी जे लिहिले आहे, ते वाचताना महाभारताप्रमाणे या कथेचे दीर्घ चिंतन त्यांनी केले नव्हते, ही गोष्ट पुन्हा पुन्हा जाणवत राहते: उत्तरकांड प्रक्षिप्त आहे, ही कल्पना त्यांना यापूर्वीच माहित असावयाला हरकत नव्हती. एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटीच याकोबीने उत्तरकांड प्रक्षिप्त असल्याचे नोंदविलेले होते. भारतातील रामोपाख्यानात उत्तरकांडाचा कथाभाग नाहीच. तरीही ज्या वेळी त्यांनी रामायणाची तथाकथित

चिकित्सित आवृत्ती पाहिली व तीत उत्तरकांड प्रक्षिप्त असल्यामुळे रामाचा सीतात्याग, सीतेचे अग्निदिव्य हा युद्धकांडातील व उत्तरकांडातील भाग गळलेला दिसला, तेव्हा त्यांना धक्का बसला. उत्तरकांड जर प्रक्षिप्त असेल, तर सीतात्यागही प्रक्षिप्त आहे, त्याच्याशी निगडीत असणारा युद्धकांडाचा भागही प्रक्षिप्त म्हणावयाचा आहे, ही गोष्ट अगदी उघड होती. पण जर हा सगळा भाग प्रक्षिप्त म्हणावयाचा असेल, तर पतीबरोबर वनवासात जाणे यापलीकडे सीतेत काही शिल्लक राहत नाही. आणि पतीबरोबर वनवासात गेलेल्या स्त्रिया थोड्या नाहीत: द्रौपदी आहे, दमयंतीही आहे. उत्तरकांड प्रक्षिप्त ठरले, म्हणजे सीतेच्या प्रतिमेलाच तडा जातो, ही गोष्ट बाईंना फार उशिरा जाणवलेली दिसते. तरीही उत्तरकांड प्रक्षिप्त असल्याचे त्यांना आधीपासून माहिती होतेच.

सनातनी हिंदू मनात रामकथा केव्हातरी प्राचीनकाळची आहे, ही गोष्ट मोठी मूळ धरून बसलेली आहे. जो माणूस जुना असेल, त्याविषयीची कथाही जुनीच असली पाहिजे, अशी कोणतीतरी चमत्कारिक समजूत या जाणिवेच्या बुडाशी असलेली दिसते. विशाखदत्ताचा चंद्रगुप्त कालिदासाच्या अग्निमित्रापेक्षा जुना आहे. पण कथा जुनी असली तरी ती सांगणारा विशाखदत्त हा मात्र कालिदासापेक्षा जुना नसतो. हिंदूंच्या परंपरागत कथांचे सर्व भांडार सूतांनी संग्रहीत केलेले आहे. कुशीलवांचा आढळ सूतांच्याइतका जुन्या काळात होत नाही. काव्याचे गायन करणारे म्हणून कधी स्वतंत्र धंदा करणारे कुशीलव यांचे उल्लेख आढळतात, तर कधी नाटक-कंपनीतील कुशल वादक म्हणून, गायक म्हणून त्यांचा उल्लेख आढळतो. हे सगळेच उल्लेख कौटिल्य, वात्स्यायन, भरतनाट्यशास्त्र यांच्या ग्रंथात आढळतात. प्राचीन ग्रंथांना ज्याप्रमाणे सूतांचे महत्त्व जाणवते, तसे कुशीलवांचे जाणवत नाही. त्रयीचा विचार करीत असताना कौटिल्य हा वेद इतिहास आणि पुराणे ह्यांचा उल्लेख करितो. सूतांचे वाङ्मय पाचवा वेद म्हणून धर्मवाङ्मयात कौटिल्याच्या पूर्वीच जाऊन बसलेले होते. पण कौटिल्य कुशीलवांचा उल्लेख नट, नर्तक, गायक यांच्याबरोबर करितो. त्यांच्या वाङ्मयाला करमणुकीपेक्षा जास्त महत्त्व तो देत नाही. रामायणकथा ही कुशीलवांनी संग्रहीत केलेली कथा आहे; ती सूतसंग्रहीत कथा नाही. महाभारतातसुद्धा ही कथा मार्कंडेयाने सांगितलेली आहे.

मूळची रामायणकथा महाभारतापेक्षा जुनी असावी, असा एकदा ग्रह करून घेतला, म्हणजे त्या ग्रहाच्या पोटी नवीन मते उदयाला येऊ लागतात. महाभारतातील अरण्यपर्वात आढळणारी रामकथा ही खरोखरी सूतांनी संग्रहीत केलेली रामकथा नव्हे. ज्याप्रमाणे महाभारतात प्राचीन आख्याने संग्रहीत झालेली आहेत, तसे रामायण कथेचे नाही. महाभारतातील रामायण कथा ही वाल्मीकि रामायणाच्या आधारे संक्षिप्त करून घेतलेली आहे. याबाबतचे तपशीलवार विवेचन डॉ. सुखटणकरांनी पूर्वीच करून ठेविलेले होते, पण ते इरावतीबाईंना पटले नाही. मूळ महाभारतातील रामकथेत रामायणातील श्लोक नंतर कुणीतरी प्रक्षिप्त केले असावेत. असे मत त्यांनी दिलेले आहे, हे मानण्याला कारण काहीच नाही. रामायणाच्या काळी अयोध्या प्रसिद्ध होती. 'अयोध्या' हे नाव मागे पडले आणि नंतर 'साकेत' हे नाव रूढ झाले, असे बाईंना वाटते. या नावाचा उल्लेख प्राचीन बौद्ध वाङ्मयात आहे. बुद्धाचे शाक्यकुल हा अयोध्येच्या कोसल-कुलाचाच एक भाग होता. रामाला बौद्धांनी बुद्धांचा पूर्वावतार म्हणून मान्यताही दिली आहे. बौद्ध वाङ्मयात उल्लेखिलेले 'साकेत' हे नाव अयोध्या या नावापेक्षा जुने आहे, असे मानिता आले नाही, तरी ते नवे नव्हे तर समकालीन आहे. दोन्ही महाकाव्यांशी कर्त्याचा संबंध आहे, ही कल्पना अशीच रामायणकथेच्या जुनेपणावर आधारलेली आहे. बाई म्हणतात, कवीचा कथानकाशी निकट संबंध दोन्ही महाकाव्यांत दिसतो. बाईंचे हे म्हणणे मान्य करणे फार कठीण आहे. महाभारत ही व्यासांच्या आईच्या दुस-या वंशाची गोष्ट आहे. लोकभाषेत सांगावयाचे, तर विचित्रवीर्य आणि चित्रांगद हे व्यासांचे सावत्र भाऊ होते, आणि धृतराष्ट्र आणि पांडू हे तर व्यासांचे स्वतःचेच नियोगज पुत्र होते. येथपासून व्यासांचा संबंध या कथेशी येतो. शेवटी कृष्णाच्या मृत्युनंतर 'तुमचे काम संपले आहे; तुम्ही राज्यत्याग करून वनवासात जा', हा सल्लाही व्यासच देतात. शिवाय, व्यासांचा शिष्य जैमिनी याचीही एक स्वतंत्र भारतकथा असल्याची परंपरा आहे. त्याचा शिष्य वैशंपायन जनमेजयाला ही कथा सांगतो. भारताचा लेखक व्यास हा महाभारत-कथेला उपरा नाही. गणपती लेखक बनल्याची कथा उपरी असली, तरी व्यास हा कथेचा एक

साक्षी आहे; तसे वाल्मीकीचे नाही. एकदा उत्तरकांड प्रक्षिप्त मानिल्यानंतर वाल्मीकी हाच एक कुशीलव होतो. तसे इरावतीबाईंनी म्हटलेही आहे. नारदाच्या सांगण्यावरून तो रामकथेवर काव्य करितो, यापलीकडे रामकथेचा वाल्मीकीशी संबंध नाही.

बाईची आणखी एक कल्पना विवाद्य म्हटली पाहिजे. त्या असे म्हणतात की, कदाचित मुळात रामायणकथा ही साध्वी सीतेची कथा असेल. या त्यांच्या मताची उभारणी 'शोकः श्लोकत्वम् आगतः' या कल्पनेवर झालेली आहे. क्राँचपक्ष्याचा शोक पाहून वाल्मीकीचे हृदय द्रवले. त्यांच्या तोंडातून जी शापवाणी बाहेर पडली, ती श्लोकबद्ध होती. अशा रितीने शोक श्लोकत्वाला प्राप्त झाला. शोक हा या काव्याचा मूळ जन्म. कदाचित सीतेने भूमिप्रवेश केला, रामाने भावांसहित शरयूत देहत्याग केला, ही शोकाची बाब रचनाकाळी प्रमुख असेल. असे असेल, तर मूळ रामायणकथा एका साध्वी पतिव्रतेच्या दुःखाची व तिच्या पावित्र्यासमोर सर्वांनी नतमस्तक होण्याची कथा असेल, अशी बाईची कल्पना आहे. याही कल्पनेत पुरावा सामावण्याजोगा नाही. मूळच्या रामायणकथेत जर उत्तरकांड प्रक्षिप्त असेल, तर सीतात्याग नाही, सीतेचे लंकेतील अग्निदिव्य नाही, अयोध्येतील भूमिप्रवेश नाही; आणि जर वाल्मीकी कुशीलव म्हटला व रामाच्या पुत्रांनी रामासमोर काव्यगायन करण्याची कल्पना प्रक्षिप्त मानिली, तर मूळ रामायण ही रामाच्या राज्याभिषेकावर येऊन संपणारी एक साधीसुधी जयकथा आहे, असे म्हणावे लागते. या पलिकडे तीत शोक शिल्लक राहत नाही. व्यासांनी गणपतीला लेखक म्हणून बोलविल्याची कथा ही जशी प्रक्षिप्त आहे, त्याचप्रमाणे वाल्मीकीचा शोक श्लोकत्व पावल्याची कल्पना उत्तरकालीन आहे. अनुष्टुभ् हा अतिप्राचीन छंद असून हा छंद वैदिक काळातही होता. वीणेच्या तालावर छंदोबद्ध गीते गाण्याची परंपरा वैदिक काळापासून आहे. वाल्मीकीला आदिकवी करण्यासाठी कुणीतरी त्याला अनुष्टुभाचा छंदनिर्माताही केले आहे; इतकाच याचा अर्थ. या सर्व विवेचनाचा अर्थ बाईचे रामायणावरील लिखाण अगदीच वाया गेले, असा नाही. महाभारतावरील लिखाणात जो पक्केपणा आहे, तो येथे नाही, इतकाच या विवेचनाचा अर्थ. पण बाई कशावरही लिहित असल्या, तरी त्यात मार्मिक कल्पना असतातच. नकळत त्यांचा हात पालापाचोळ्यात

जरी घुसला तरी रत्ने उपसून बाहेर काढितो. येथे तर त्या बोलून-चालून रामायणासारख्या अमर काव्यावर लिहित होत्या. तेव्हा हे लिखाण निरनिराळ्या मार्मिक कल्पनांनी रहित कसे असू शकेल? मध्येच त्यांना वनवासात जाणा-या रामाचे वय काय असेल, असा प्रश्न विचारावासा वाटतो. आणि त्या एका टीकाकाराला अनुसरून रामाचे वय १७ वर्षांचे असेल. तर सीतेचे वय १३-१४ वर्षांपेक्षा जास्त असणार नाही. वनवासात जाण्यापूर्वी सीतेचे लग्न रामचंद्राशी झाले होते, ही घटना जर वनवासापूर्वी १-२ वर्षे आधीची म्हटली तरी रामायण एका बालविवाहाची कहाणी सांगत आहे, असे म्हटले पाहिजे. रामाच्या लग्नाबरोबरच लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न यांचीही लग्ने झाली. ही लग्ने रामाच्या धाकट्या भावांची लग्ने होती, हे ध्यानात घेतले, तर लग्नात सगळेच नवरदेव पंधरांच्या आसपास आणि नव-या मुली अकरा-बारांच्या आसपास मानाव्या लागतील. राम वनात जातो, दशरथ मरून जातो, त्यानंतर भरत कैकेयीच्या पाया पडतो, पण त्याला आपली आई विधवा झाल्याचे कळत नाही. त्यावरून त्या काळी कुंकू आणि मंगळसूत्र ही चाल नसावी, असे बाई नोंदवितात. त्यांनी रामायणातील लंका विंध्यपर्वतात कुठेतरी असावी, रामाने गोदावरी ओलांडिली नसावी, असे मत दिले आहे. अशा प्रकारच्या अनेक मार्मिक सूचना बाईंच्या लिखाणात आलेल्या आहेत. हे रामायणावरील लेख लिहिताना भास्करराव जाधवांचे लेख जर बाईंच्या हाताशी असते, तर त्यांचे लिखाण आहे याहून मार्मिक झाले असते, असे मला वाटते.

रामायणाचा विचार करित असताना जी एक चमत्कारिक गोष्ट जाणवत राहते, तिचा उल्लेख बाईंनी केला आहे. या घटनेचा उलगडा कसा करावयाचा, याचे उत्तर बाईंनीही दिलेले नाही. मलाही ते उत्तर सापडत नाही. ही घटना महाभारताच्या संदर्भात स्पष्ट केली, म्हणजे मुद्दा अधिक मोकळेपणाने लक्षात येण्याचा संभव आहे. पांच पांडवांनी द्रौपदीशी एकदम लग्न केले. या घटनेवरील वेगवेगळी भाष्ये महाभारतात आहेत. हिला पाहून सर्वांचेच मन विचलित झाले होते, कुणाही एकाशी हिचे लग्न झाले असते, तरी भावाभावांतील ऐक्याला तडा गेला असता, असे धर्म म्हणतो. पाच पांडवांना एकत्र ठेवणारी द्रौपदी असल्यामुळे आता पांडवांमध्ये फूट पडणे शक्य नाही, असे दुर्योधनाचे

सल्लागारसुद्धा म्हणतात. आणखी एका स्पष्टीकरणानुसार कुंती चुकून 'भिक्षा पाचजणांत वाटून घ्या' म्हणाली म्हणून पाच पांडवांनी तिच्याशी लग्न केले. तिस-या स्पष्टीकरणप्रमाणे आधल्या जन्मी द्रौपदीने तप केले, त्या वेळी तिला शंकराचे 'पुढच्या जन्मी तुला पाच पती मिळतील', असे वरदान मिळाले होते. लोककथेप्रमाणे द्रौपदी एका पतीकडून दुस-या पतीकडे जाताना अग्निप्रवेश करून शुद्ध होऊन जात असे. अशा नानाविध कथा आहेत. पैकी महाभारत हा इतिहास ग्रंथ आहे, म्हणून तेथे अडचण पडत नाही. पहिले स्पष्टीकरण ऐतिहासिक वाटते. ते मूळ सूतकथेचा भाग वाटते. उरलेली स्पष्टीकरणे या घटनेच्या विलक्षणपणाच्या समर्थनाची वाटतात. रामायणातील अडचण या मार्गाने सुटत नाही.

रामायणाप्रमाणे पाहता कैकेयीशी लग्न करितानाच 'तुझ्या पुत्राला मी राज्य देईन', असे दशरथाने विवाहप्रसंगी कबूल केल्याचे दिसते. त्या दृष्टीने युवराज आरंभापासून भरतच होता. कैकेयीच्या नातलगांनी अयोध्येचे राज्य अनेक पदाधिकारांवर स्वतः बसून व्यापिलेले होते. कामलंपट असा दशरथ कैकेयीच्या पूर्णपणे कड्यात होता. या दशरथाने भरत आजोळी आहे, ही संधी साधून कैकेयीलाही नकळत रामाला युवराज करण्याचा घाट घातला आणि या योजनेत राम सामील झाला, असे रामायणातील काही वचनांवरून वाटते. आपल्याला राज्य मिळण्याच्या ऐवजी वनवासात जावे लागले, यामुळे राम बापावर रागावलेला होता, असाही उल्लेख आहे. आपल्या माघारी कैकेयी पित्याची हत्या करील, याची रामाला भीती वाटत होती, असेही उल्लेख आहेत. मूळचे कुशीलवांचे कथानक या उल्लेखांशी सुसंगत असणारे होते. उत्तरकालीन प्रक्षेपांनी रामाचे उदात्तीकरण वाढविले आहे, असे म्हणावे काय? असे म्हणावयाचे, म्हणजे रामायणकथेतील रामाचा उदात्तपणा खच्चीच करणे आहे. आणि भरताचा अलौकिक, दिव्य त्याग निरर्थक ठरविणे आहे. सामान्य लोकसमजुतीच्या विरुद्ध असणारी माहिती मूळ ग्रंथातील इतिहासाचा भाग असते, उरलेले प्रक्षेप उत्तरकालीन समजुतीचा भाग असतात, या सूत्रावर पुराणांचे विविध प्रकारांनी परीक्षण केले जात

असते. हे परीक्षण श्रद्धाळू मनाला जरी धक्का देणारे असले, तरी चिकित्सकांना ग्रंथातील नवी ऐतिहासिक संगती दाखविणारे असते. रामायणात असे काही होत नाही. रामायणातील टोचणा-या या जागा मुळात ख-या म्हणून गृहीत केल्या, तर स्तुतिपाठ करणा-या कुशीलवांची जयकथाच भ्रष्ट होते. आणि या जागा जर प्रक्षिप्त म्हणून गृहीत केल्या, आणि उदात्त भाग मूळचा गृहीत केला, तर रामाच्या दिव्यत्वाला हानी पोहोचविणारा हा भाग धर्मभोळ्या आस्तिकांनी प्रक्षिप्त का करावा, याचा पत्ता लागत नाही.

इरावतीबाईंनी रामायणकथेत कौशिक-गोत्रीयांनी घातलेल्या भरीसंबंधीही उल्लेख केलेला आहे. महाभारताच्या वर्धनात भृगुवंशीयांनी जशी भर घातली आहे. तशी कौशिक-गोत्रीयांनी रामायणात भर घातली आहे, असा बाईंचा मुद्दा आहे, हा मुद्दा विचारार्ह आहे. चटकन तो मान्य किंवा अमान्य करिता येणार नाही. मात्र हा मुद्दा ज्या प्रकारच्या पुराव्यांनी मांडिला जावयाला पाहिजे, त्या प्रकारचा पुरावा बाईंनी दिलेला नाही. सुखटणकरांनी महाभारतात भृगुवंशाची भर नोंदविताना सूतांच्या वाङ्मयाची धार्मिक प्रतिष्ठा गृहित केली आहे. आणि भृगुवंशातील ऋषींना सगळ्याच धार्मिक वाङ्मयात जी भर घातली, तिचे दिशासूचन केले आहे. भृगूंची भर एकट्या महाभारतापुरतीच सीमित नाही. तिचा काही संबंध स्मृतिग्रंथांशीही आहे. रामायण हा कुशीलवांचा ग्रंथ असल्यामुळे कुशीलवांच्या या ग्रंथाला धर्मवाङ्मय म्हणून प्रतिष्ठा केव्हा मिळाली, हे सांगितले पाहिजे, आणि त्यानंतरच्या काळात धर्मवाङ्मयात भर घालण्याइतके महत्त्व कौशिकांना मिळाले होते काय, हे ही सांगितले पाहिजे. महाभारत हा ग्रंथ ज्याप्रमाणे शैववैष्णव अशा दोघांचाही ग्रंथ होता, तसे रामायणाचे नाही. रामायण हा वैष्णवांचा जास्त लाडका ग्रंथ आहे. विशेषतः माध्व आणि रामानुजपंथीय वैष्णवांची एक भिन्न रामायणपरंपराही आहे. रामायणात भर पडण्याचा संभव या वैष्णव परंपरेकडूनही आहे, आणि हिंदूच्या षड्दर्शनांपैकी एक वैशेषिक दर्शन हे कौशिकांचे आहे. तेव्हा कौशिकांनाही प्रतिष्ठेचा एक काळ असण्याचा संभव आहे. पण ही सगळीच मांडणी अधिक तपशीलवार पुराव्यांनी व्हावयाला पाहिजे.

॥ संस्कृती ॥

येथपर्यंतच्या विवेचनात बाईंच्या 'धर्म' या निबंधाविषयी मी काहीच मत दिले नाही. कारण बाईंचा शेवटचा हात न फिरलेला निबंध आहे. कित्येक वर्षांपूर्वी रा. ज. देशमुखांनी बाईंना 'धर्म' याविषयावर लिहिण्याची विनंती केली होती. आधुनिक युगात आधुनिक गरजा विचारात घेता धर्माचे स्वरूप नव्याने स्पष्ट करण्याची गरज आहे, असे देशमुखांना वाटत होते. बाईंच्या मते नव्या युगात नवा धर्म देणे हे नव्या धर्मप्रवर्तकाचे काम आहे. समाजशास्त्रज्ञ 'धर्म' या कल्पनेचे स्पष्टीकरण करू शकतील, नवा धर्म देऊ शकणार नाहीत. असल्या प्रकारचे विचार मांडीत असताना बाईंनी मनात आले, तसे धर्माविषयीचे विचार या लेखात एकत्र मांडून ठेविलेले आहेत. हे विचार अंतिम आराखड्यात त्यांनी काही प्रमाणात तपशिलाने वाढविले असते, काही प्रमाणात बदलून घेतले असते. आज जे आहे, ते बाईंच्या विचारांचे फक्त कच्चे टिपण आहे. या कच्च्या टिपणाचा विचार बाईंच्या मताची दिशा समजण्याच्या दृष्टीने करिता येईल, पण त्यांचे निर्णायक मत म्हणून करिता येणार नाही. या निबंधात बाईंनी मार्क्सवाद व कम्युनिस्ट यांच्यावर कठोर टीका केली आहे. हा भाग बाईंनी अंतिम स्वरूपात लिहिला असता, तरी बदलला नसता. कम्युनिस्टांविषयीचा राग बाईंच्या मनात कायम होता, आणि मार्क्सवादाविषयी अधिक चौकस भूमिका घेतल्याशिवाय हा राग मावळणारा नव्हता. बाईंनी मार्क्सवादाचा व कम्युनिझमचा पूर्वग्रहहित दृष्टीने विचार केला असता असे वाटत नाही; कारण त्यांचे मन उदारमतवादाच्या कक्षा ओलांडून पलीकडे जाण्यास तयार नव्हते. पण बाईंनी या निबंधात असेही म्हटले आहे की, त्रिकालाबाधित, नित्य व अविनाशी असे एक ब्रह्मच असते; त्यामुळे धर्म अपूर्ण, व्यावहारिक व सापेक्ष असा असतो. अंतिम आराखड्यात बाईंनी हे मत शिल्लक ठेविले नसते. धर्म हा त्रिकालाबाधित, अविनाशी ब्रह्माशी एकरूप होणे या पारलौकिक मूल्याच्या सिद्धीसाठी व्यवहारात कसे वागावे, हे सांगतो. धर्माचे लक्ष व्यावहारिक कल्याण नसते, अंतिम म्हणजे पारलौकिक कल्याण हे असते.

इरावतीबाईंच्या वैचारिक निबंधांच्या या शेवटच्या संग्रहाच्या निमित्ताने त्यांच्या सगळ्याच चिंतनाचा हा एक धावता आढावा मी घेतलेला आहे. हा

आढावा घेताना आपल्या अल्पमतीप्रमाणे त्यांच्या चिंतनाचे महत्त्व ही मी सांगितलेले आहे. जे मला पटत नाही, ते पटत नाही, म्हणून स्पष्टपणे नोंदविलेले आहे. पण हे करिताना माझी भूमिका बाईचे मंडन करण्याचीही नाही, आणि बाईचे खंडन करण्याचीही नाही. भालचंद्रमहाराज कहाळेकर यांनी फार वर्षापूर्वी सुसंगती आणि विसंगती यांचे वर्णन करिताना असे म्हटले होते की, संसार विसरून ज्ञानसाधना करणे ही एक संगती, आणि ज्ञानसाधनेतील तार्किकता विसरून रसिकतेने व निष्ठेने संसार करणे हीही एक संगती आहे या दोन संगती जरी परस्परांपेक्षा निराळ्या असल्या, तरी एकाच व्यक्तीमत्वात त्या चपखलपणे नुसत्या सामावत नाहीत, तर कधीकधी एकजीवही होऊन जातात. यांचा संगम पहावयाचा असेल, तर तो इरावती कर्वे यांत दिसतो. त्यांच्या ठिकाणी गृहिणी, गार्गी आणि कवयित्री तिघीजणी एकरूप होऊन अवतरल्या आहेत. ज्या वेळी हे ऐकिले, त्या वेळी बाईच्या इतके जवळ आपण कधी जाऊ, याची कल्पना नव्हती. ज्या वेळी बाईच्या जवळ आलो, त्यांच्या वात्सल्यात चिंब झालो, त्या वेळी हे असे लिहावे लागेल, याचीही कल्पना नव्हती. बाईचे लौकिक श्राद्ध त्यांच्या पुत्रांनी केले असेल; हे लिखाण म्हणजे त्यांनी पुत्रवत मानिलेल्या एकाची फक्त वैचारिक श्रद्धांजली आहे.

- नरहर कुरुंदकर

सांप्रदायिक व्यवहारात शब्द व कृती ह्यांना विशेष महत्त्व चढते; त्या मागचा अर्थ म्हणजेच विचार नाहीसा होऊ लागतो. मंत्रातील एक शब्द जरी चुकला, तरी सर्व क्रिया फुकट जाते; व क्रिया करिताना एक जरी गोष्ट सांगितल्यापेक्षा निराळी झाली, तरी क्रियेचे मोल जाते. असा हा आचारधर्म कालमानाप्रमाणे बदलणे कठीण होते; व कधीकाळी अर्थ असलेल्या सर्व क्रिया अर्थहीन किंवा त्यापेक्षाही भयंकर म्हणजे अनर्थकारक होऊन बसतात. सांप्रदायिकांचे कर्मकांड म्हणजे एका काळी आत्मा असलेली जिवंत संस्कृती; पण आता ती मरून केवळ खटपटीचा व क्रियांचा सांगाडा तेवढा उरलेल्या भुतांचा वर्तमानकाळात चाललेला हैदोस होय. सांप्रदायांच्या जागतिक इतिहासाकडे नजर टाकिली, तर असे दिसून येईल की, कर्मकांड व तत्त्वचिंतन ह्यांचा झगडा अखंड चालू असतो. काही वेळा तत्त्वचिंतनाला महत्त्व दिले जाते, पण सांप्रदायिकत्व हे बव्हंशी चिंतनाला मारक व कृतीला पोषक असते.



देशमुख आणि कंपनी (पब्लिशर्स) प्रा. लि.