

**TEXT PROBLEM
WITHIN THE
BOOK ONLY**

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_192288

UNIVERSAL
LIBRARY

साहित्य-प्रकाश

(लेख व भाषणें यांचा संग्रह)

लेखक :

दाजी नागेश आपटे,

बी. ए., एल्.एल्. बी.,

बडोदे.

किंमत रु. १-२-०

श्री मयाजी साहित्यमाला पुष्प २७२ वें.

आवृत्ति १ ली

सन १९४१

प्रती १०००

किंमत १-२-०

प्रकाशक :

पुरुषोत्तम आत्माराम चित्रे, बी. ए.,

खारीबाव, बडोदे.

मुद्रक :

पुरुषोत्तम आत्माराम चित्रे, बी. ए.

आत्माराम प्रेस, खारीबाव, बडोदे.

श्री.

विज्ञापना

आपल्या देशी भाषांतील साहित्याची अभिवृद्धि करण्याच्या सद्देतून विद्याभिलाषी कै. श्रीमंत सरकार महाराज साहेब सर सयाजीराव गायकडवाड (तिसरे) सेनाखासखेल, समशेरबहादूर, जी. सी. आय. ई., एल्.एल्. डी., यांनी कृपावंत होऊन दोन लक्ष रुपयांची जी रक्कम निराळी ठेविली आहे, तिच्या व्याजातून “श्रीसयाजी साहित्यमालें” त विविध विषयांवर पुस्तकें तयार करण्यांत येतात.

तदनुसार “साहित्य-प्रकाश” या नांवाचा ग्रंथ श्री. दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एल्.एल्. बी. यांकडून तयार करविला, तो उक्त मालेंतून २७२ वे पुष्प म्हणून प्रसिद्ध करण्यांत येत आहे.

भाषांतर शाखा, भा. प्र. कोठारी, ज्यो. मा. मेहता,
प्राच्यविद्यामंदिर, भाषांतर मदतनीस. विद्याधिकारी,
बडोदें. राज्य बडोदें.

ता. ३१-३-१९४१

प्रस्तावना



हा 'साहित्य-प्रकाश' वाचकांच्या हातीं देतांना मला आनंद होत आहे.

सन १९२९ सालीं माझ्या लेखांचा व भाषणांचा एक संग्रह 'इंद्रधनुष्य' या नांवानें प्रसिद्ध झाला होता. त्यानंतर एक तपानें हा दुसरा संग्रह प्रकाशित होत आहे. यांत प्रसिद्ध झालेले लेख सन १९२० ते १९३७ पर्यंतच्या कालावधीतील आहेत. फक्त पहिला लेख 'महाराष्ट्र-धर्म' हा त्या कालखंडापूर्वीचा आहे. सदर लेख म्हणजे सन १९०५ सालीं पुण्यास श्रीशिवराज्याभिषेकाच्या उत्सवाच्या प्रसंगीं विद्यार्थीदशेंत असतांना मीं केलेलें भाषण आहे. हें भाषण त्याच वेळीं 'केसरी'त प्रसिद्ध झालें होतें. पण 'इंद्रधनुष्या'च्या प्रकाशनाच्या वेळीं तें उपलब्ध न झाल्यानें त्या संग्रहांत समाविष्ट होऊं शकलें नाहीं. 'प्रसन्न वाङ्मय' हा लेख म्हणजे मध्यभारतीय तृतीय मराठी साहित्य संमेलनाच्या प्रसंगींचें माझें अध्यक्षीय भाषण होय, व 'वाङ्मयाचा पंचकोश' हें मुंबई मराठी ग्रंथ-संग्रहालयाच्या अडतिसाव्या वार्षिक समारंभाच्या वेळचें माझें अध्यक्षीय भाषण होय. बाकीचे लेख हे वेळोवेळीं निरनिराळ्या नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झालेले आहेत.

या संग्रहांत साहित्याच्या-विशेषतः मराठी साहित्याच्या-व त्यांतील कित्येक महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार करण्यांत आला आहे. मराठी

वाङ्मय सांप्रत बऱ्याच मोठ्या प्रमाणावर प्रसिद्ध होत आहे, परंतु ज्या प्रमाणांत तें प्रसिद्ध होत आहे, त्या प्रमाणांत त्यावरील विवेचनात्मक व विमर्शात्मक वाङ्मय प्रकाशित होत असलेलें दिसत नाहीं. त्या दृष्टीनें प्रस्तुतचा संग्रह वाचकांना व अभ्यासूंना उपयुक्त वाटेल अशी आशा आहे.

‘ इन्द्रधनुष्य ’ या माझ्या पूर्वीच्या लेखसंग्रहाचा ज्याप्रमाणें महाराष्ट्रीय वाचकवर्गाकडून सप्रेम स्वीकार करण्यांत आला, तसाच याहि संग्रहाचा होईल अशी आशा आहे.

मिति चैत्र शु० १,
शके १८६३.
ता. २८-३-४१. बडोदे.

}

दा. ना. आपटे

अनुक्रमणिका



अनुक्रमांक	लेख	पृष्ठ
१	महाराष्ट्र-धर्म	१
२	काव्यप्रमोद	२३
३	‘संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास’-परीक्षण ...	४३
४	प्रसन्न वाङ्मय	९८
५	दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां होतो ? ...	१२६
६	वाङ्मयाचा पंचकोश	१५७
७	‘प्राचीन महाराष्ट्र’-परीक्षण	१९३



महाराष्ट्र-धर्म *

महाराष्ट्राच्या इतिहासांतील अत्यंत स्फूर्तिदायक काल म्हणजे श्रीशिवाजीमहाराजांच्या उदयाचा काल होय. यादवांच्या राजवटीनंतरचा दोनशें वर्षांचा काल या देशाला तमोयुगाप्रमाणें गेला. मुसलमानी अंमलखीची सुरुवात देवगिरीच्या रामदेवरावाच्या कारकीर्दीत झाल्यापासून श्रीशिवछत्रपतींनी स्वराज्यस्थापनेचा उपक्रम करीपर्यंत येथें मुसलमानी सत्तेचाच अंमल चालू होता. तो नष्ट करून महाराष्ट्राला पुन्हां स्वातंत्र्य प्राप्त करून देऊन त्याचें आनंदवनभुवन करण्याचे कार्य छत्रपति व समर्थ या उभयतांनीं सहविचारानें व सहकारितेनें केलें. तें करितांना केवळ लष्करी सत्तेचा उपयोग करून मुसलमानी अंमलाचीं हाडें मोडण्याचें कार्य त्यांना करावयाचें नव्हतें, तर तें कार्य केवळ प्राथमिक प्रस्ताव मानून देवधर्म-प्रतिष्ठापक स्वराज्य त्यांना स्थापन करावयाचे होतें. अर्थात् या कार्याच्या मुळार्शी या दोघांची मिळून एक प्रकारची विशेष दृष्टि होती. तिलाच समर्थ रामदासांनीं आपल्या लेखनांत 'महाराष्ट्र-धर्म' असें नांव दिलें आहे. तथापि, या शब्दाचा अर्थ निरनिराळ्या लोकांकडून निरनिराळ्या प्रकाराने केला जातो. कांहीं लोक तत्कालीन साधुसंतांच्या धार्मिक जागृतीलाच महाराष्ट्र-धर्म म्हणतात, तर कांहीं जण शिवाजीमहाराजांनीं केलेल्या स्वराज्यसंस्थापनेस उद्देशून तो शब्द वापरतात, तर आणखी एक प्रकारचे लोक त्या वेळीं झालेल्या राष्ट्रीयत्वाच्या भावनेचा पर्यायवाचक म्हणून तो शब्द वापरतात. पण वस्तुतः वरील पैकींच्या कोणत्याहि एकांगी दृष्टीनें

* पुणें येथील श्रीशिवराज्याभिषेकोत्सवाच्या प्रसंगी कै. लो. टिळक यांच्या अध्यक्षतेखालीं केलेलें भाषण, सन १९०५.

केलेल्या त्या शब्दाचा प्रयोग वास्तव होणार नाही. संस्कृति हा शब्द ज्या-प्रमाणे अनेकार्थवाचक, अनेककल्पनासंग्राहक व अनेककार्यसंचालक असा आहे, तसाच महाराष्ट्र-धर्म हा शब्द आहे, किंबहुना तो 'महाराष्ट्र-संस्कृति' या अर्थाचाच पण अधिक उदात्त असा शब्द आहे; म्हणून त्या महाराष्ट्र-धर्माच्या घटक कल्पनांचे विवेचन करण्याचे आज योजिले आहे.

संस्कृत मुभाषितात एका हरिणाच्या काल्पनिक संकटांचे वर्णन करणारे दोन सुंदर श्लोक आहेत: ते शिवछत्रपतींच्या कालच्या महाराष्ट्राच्या वस्तुस्थितीचे उत्तम प्रकाराने निदर्शक आहेत. त्या श्लोकांत कवि वर्णन करितो:-

अग्रे व्याधः करधृतशरः पार्श्वतः पाशजालम् ।
 पृष्ठे वह्निर्दहति च भृशं सन्निधौ सारमेयाः ॥
 एर्णा गर्भादलसगमना बालकौ पादहीनौ ।
 चित्ताक्रान्तो वदति च मृगः किं करोमि क यामि ॥

व या श्लोकात वर्णन केलेल्या संकटाचा परिहार कशा प्रकाराने झाला, त्याचे वर्णन करणारा दुसरा श्लोक असा देतो :—

मध्ये ज्या त्रुटिता शरासनमहो भग्न तदग्रेरयः ।
 निष्क्रान्तो शशकः शुनानुगामितो दग्धाश्च पाशाः स्थिताः ॥
 शान्तो वह्निरकालमेघसलिलैरेणः कुटुम्बावृतो ।
 जातः श्रीपरमेश्वरस्य कृपया तत्रैव सद्यः सुखी ॥

एका अरण्यामध्ये कांही पारध्यांनी एका गरीब हरिणास वेढून त्याचे भोवता पाश पसरले, एकीकडून वणवा पेटवून दिला, दुसरीकडून कुत्री उभी केली, व चौथ्या बाजूने त्यांनी धनुष्य सज्ज करून

बाण टाकण्यास प्रारंभ केला. अशा अडचणीत त्या हरिणाने ईश्वराचा धांवा करतांच ईश्वरी इच्छेने पारध्यांच्या धनुष्याची दोरी तुटली, कुत्रीं दुसऱ्याच एका सशाच्या मागे लागली, वगव्याने मागले पाशांचे जाले जाळले व तोहि पावसाच्या वृष्टीने विझून गेला ! पुराणांतर्ग वर्णिलेल्या या हरिणासारखीच सतराव्या शतकाचे आरंभो महाराष्ट्राची स्थिति झाली होती; यवन राज्यकर्त्यांनी जुलमाची व अन्यायाची दोरी आकर्ण ओढली होती; त्याचे भोवती गुलामगिरीचे पाश पसरले होते; पारतव्याचा वगवा चोहोकडे पेटला होता व श्वानवृत्तीचे लोक आपल्याच देशवध्वर उलटून पडण्यास तयार झाले होते. अशा जाचांतून सुटण्यासाठी महाराष्ट्राने ईश्वराची प्रार्थना केली. ती त्याने ऐकून श्रीशिवलक्ष्मणाचे हस्ते महाराष्ट्रास महाराष्ट्र-धर्माच्या द्वारे स्वराज्य व स्वातंत्र्य यांची जोड करून देऊन त्यास सुखी केले.

श्री शंकराचार्यांनी धर्माची व्याख्या अशी केली आहे की, “सुखार्थाः सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः । नच तद्धि विना धर्मं तस्माद्धर्मम् समाश्रयेत् ।” विश्वातील सर्व प्राणीमात्रांची प्रवृत्ति सुखप्राप्तीकडे असते. आपल्या दुःखाचा नाश व्हावा आणि सुखाची वृद्धि व्हावी, हीच दृढ इच्छा प्रत्येकाच्या अंतःकरणामध्ये निरंतर वास करित असते. लहान अगर मोठ्या सर्व संतापजनक उपार्धांचा नाश होऊन आपल्याला पूर्ण आनंद व्हावा, हाच त्यांचा मनोरथ असतो. तसे सुख प्राप्त करून घेण्यास कार्यक्षम असं जे साधन तोच धर्म होय, आणि वरील व्याख्येचे रहस्यहि तेच आहे. धर्माच्या अवलंबनाने मनुष्याच्या दुःखाचा निरास होऊन त्याला खऱ्या सुखाची प्राप्ति होते. तेव्हां महाराष्ट्रीयीयांच्या महत्तम दुःखाचे परिमार्जन करून त्यांना खरे सुख देणारे जे साधन तोच महाराष्ट्रधर्म होय.

परंतु आपले खरे दुःख कोणते व खरे सुख काय याचीच पुष्कळांना

कल्पना नसते. आकुंचित दृष्टीच्या व उदरभरी कूपमंडुकांना जोंपर्यंत प्रत्यक्ष स्वतःच्या शरीरास जाचणी झाली नाही, तोंपर्यंत आपल्याला काहीं दुःख आहे असे वाटत देखील नसतें. प्रत्यक्ष आपल्या देशवांधवांच्या मांसाचा चिखल जरी तो तुडवीत चालला व त्यांच्या रक्ताच्या पुरांतून जरी तो पोहत गेला, तरी त्याबद्दल त्यास दिव्य वाटत नाही. परंतु अशा नराधमांची गोष्ट सोडून दिली, तर कोणत्याहि विचारी माणसास 'फार बरी निरयगति। परवशता शतगुणें करी जाच॥' या उक्तीची सत्यता पटल्या-वांचून राहणार नाही. याकरितां त्या स्थितीचा न्यायानें प्रतिकार करणें हेंच प्रत्येकाचें पवित्र कर्तव्य होय व तसें कर्तव्य करण्याच्या मार्गाला लागल्यावर परमेश्वर त्याला साह्य करण्यास सन्निधच असतो.

तो जगत्पालक प्रभु अविक्रिय असूनहि 'परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्। धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे।' ही आपली प्रतिज्ञा पाळण्याकरितां उपाधेयुक्त होऊन आपलें अवतारकृत्य पूर्ण करतो. कधी साधुछलक हिरण्यकाशिपूसारख्यांच्या संहाराकरितां तो नरसिंहरूप धारण करितो, तर कधी मुमुक्षूना पारलौकिक सुख देण्याकरितां व्यासरूपानें महाभारतासारखे धर्मग्रंथ प्रणीत करतो. याप्रमाणें तो प्रसंग-विशेषीं निराळे कर्तव्यमार्ग घालून देतो. ते सर्व मार्ग धर्मच होत आणि तीं सर्व अवतारकृत्यें धर्मसंस्थापनाच होत. अशीच धर्मसंस्थापना महाराष्ट्राच्या सुखाकरितां परमेश्वरानें अवतार धारण करून केली; त्या महाराष्ट्र-धर्माचें स्वरूप जाणणें आपणांस अत्यंत आवश्यक आहे.

त्यावेळीं महाराष्ट्राला पारतंत्र्याच्या भयंकर रात्रीनें वेष्टिले होतें. असंख्य जीवांचा आणि त्यांच्या स्वातंत्र्यधनाचा अपहार होत होता. निराश्रित व उघडे पडलेले अनेक प्राणी नरपशूंच्या भक्ष्यस्थानीं पडत होते.

महाराष्ट्रगृहाच्या भिती फोडून लुटारू लोक आंत शिरून अश्वत्थाम्या-सारखे घरांतील भाणसांना जागच्या जागीच कंठस्थान घालीत होते व त्यांच्या गोठ्यांतील गायींची आपल्या जठराग्नीला आहुति देत होते. जागृत पुरुषांच्या हाताशीं कुराणाची आणि मानेशी समशेरीची दृढ भेट होत होती. देवांच्या मूर्तींना त्यांचें पादसेवन करणें भाग पडत होतें. अशा प्रकारच्या कहराने सर्व राष्ट्र जागें होऊन चक्रवाकाप्रमाणे स्वातंत्र्यरवि केव्हां उदयास येईल याची उत्सुकतेनें वाट पहात बसले होतें. इतक्यांत रात्रीचा अम्मल संपून पहाटें सर्व पक्षीगण स्वतंत्रतेचे आलाप काढूं लागले, स्वातंत्र्याचा वारा मंद मंद वाहूं लागला, स्वातंत्र्यरवीचा अरुणोदय होऊन सर्व दिशा आरक्तवर्ण झाल्या व हलके हलके विभ्राजमान असे स्वातंत्र्यसूर्यमंडळ उदयास आलें !

हें सूर्यमंडळ म्हणजे भारतवर्षातील जी अत्यंत थोर अशी विभूति ते छत्रपति शिवाजीमहाराज होत. लहानपणापासून राष्ट्रीयस्वातंत्र्याच्या उदात्त हेतूचें बीज त्यांच्या अंतःकरणांत पेरले गेलें होतें व त्याला आवश्यक असे जल श्रीरामदासांनीं घातलें होतें. जगदुद्धाराकरितां अवतीर्ण झालेल्या अशा या दोन विभूति होत्या. समर्थानीं लहानपणापासून कडकडीत ब्रह्मचर्य पाळून व उत्कृष्ट नीतिमत्ता संपादन करून साधुवृंदामध्ये आधीच ते अग्रगण्य होऊन बसले होते. परंतु देशोन्नतीवांचून धर्मोन्नति कधींहि होणार नाहीं; इतकेंच नव्हे तर या दोन्ही गोष्टी समानार्थवाचकच आहेत, अशी त्यांची पूर्ण खात्री झाली होती. पारतंत्र्याच्या असह्य वेदनांपासून मुक्त करून सुख देणारा मार्ग तोच उत्कृष्ट धर्म होय, तोच उत्कृष्ट उपकार होय, तेंच उत्कृष्ट परमार्थसाधन होय, हें त्यांच्या अंतःकरणांत पूर्णपणें बिंबलें होतें. इकडे जिजाबाई व दादोजी कोंडदेव यांच्या-सारख्या गुरुजनानीं शिवाजीच्या अंतःकरणांतील देशभक्ति प्रतिक्षणीं दृढतर केली व त्यास कर्तव्यास उद्युक्त केलें. याप्रमाणें कर्तव्याकरतां सज्ज

झाल्यावर श्रीसमर्थींची व त्यांची भेट झाली. त्याचे आधीं समर्थींनी आपल्या मनाला अनुभवांनीं सुसंस्कृत केलें होतें. सर्व भरतखंडभर प्रवास करून कोणकोणत्या ठिकाणी काय काय तयारी आहे हें पूर्णपणें ओळखून नंतर उद्योग करण्याची योजना त्यांनीं करून ठेवली व आपल्या महाराष्ट्र-धर्माची छत्रपतींना दीक्षा दिली

या धर्माद्वयता उत्कृष्ट धर्म सर्व जगांत दुसरा कोणताच नाही. मनुष्य जन्मास आल्यावर त्याला जे ऋणचतुष्टय फेडावयाचे असतें, त्यांपैकी एक ऋण देशऋण होय. ते फेडल्याशिवाय सद्गति कधीही मिळणार नाही. मॅझिनीनें म्हटल्याप्रमाणें, 'Life is a mission', आपले आयुष्य हा एक कर्तव्याकरतां नेमून दिलेला अवाधि होय व या अवधीत आपण आपले कर्तव्य केलेंच पाहिजे. इहलोकचें कर्तव्य केल्याशिवाय पारलौकिक सुख मिळणें अशक्य आहे व इहलोकांत देशकालानुरूप जो दुःख-विध्वंसनाचा मार्ग तोच धर्म होय. समर्थ सांगतात "तुम्ही आहांत अंशभूत । प्रजेचें करा काहीं हित । धर्म स्थापावा उचित । कालपरत्वे !" येथे जर धर्म म्हणजे केवळ निवृत्तिमार्गच असता, तर 'उचित' आणि 'कालपरत्वे' ही विशेषणें अस्थानी पडली असती. कारण निवृत्तिमूलक धर्म नेहमींच उचित असतो, मग उचित अशा अनुचित निषेधदर्शक शब्दांची काय आवश्यकता होती ? तसेच 'कालपरत्वे' हि म्हणण्याचे कारण नव्हते; कारण मोक्षाला सर्व काळ सारखेच असतात. पण तेथे 'धर्म' याचा अर्थच निराळा आहे. नैसर्गिक गुण व उदात्त तत्त्वाने झालेली मनाची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति, तोच त्याचा धर्म होय. या उपपत्तीनें थोरपुरुषाच्या मानसिक वृत्तींचा कल नेहमीं न्यायस्थापनेकडे व अन्यायनाशाकडे असतो, म्हणून तोच त्यांचा धर्म होय. धर्म याचा कर्तव्य असा अर्थ केला, तरी तींच अर्थनिष्पत्ति होते व 'कालपरत्वे' हा शब्द अन्वर्थक

होतो. कालपरत्वे जें कर्तव्यकर्म तोच धर्म होय. त्याचप्रमाणें हा धर्म प्रवृत्तिमूलक होतो. समर्थ म्हणतात, 'पाहूनि कार्य करणें । तेणें कदापि न ये उणें । कार्यकर्त्याच्या गुणें । कार्यभाग होतो ॥' स्वस्थ बसून कार्य-भाग होतो असें सांगितलें नाहीं, तर कार्य करूनच तो होतो असें प्रतिपादिलें आहे. त्याचप्रमाणें 'उपाधीस जो कंटाळला । तो भाग्यापासुनि च्यवला !' यामध्यें देखील पूर्ण उद्योगाचेंच महत्त्व वर्णिलें आहे. तसेच 'सामर्थ्य आहे चळवळीचें । जो जो करील त्याचें ।' 'संकटीं कंटाळो नये । करावें अत्यंत उपाये ॥' इत्यादि सर्व उपदेश तदर्थकच आहेत. हल्लीच्या आमच्या शाळांतून 'दिधलें दुःख परानें उसनें फेडूं नयेच सोसावे ।' असे अमोलिक उपदेश केले जातात ! पण पूर्वीचा उपदेश तसा नव्हता. 'मानाकरितां तलवार घेतली । वैरीकुळें संहारिली । प्रकट कीर्ति जगी झाली । आनंदमूर्ति ॥' मानाकरितां स्वजीवित अर्पण करणें यासारखें मनस्वीपणाचे लक्षण दुसरें कोणतेंच नाहीं. देशाला उन्नतावस्था कधीं प्राप्त होणार असेल, तर प्रत्येक हात देशाच्या मानाकरितां सरसावला पाहिजे व प्रत्येक छाती देशाकरितां फुटूं लागली पाहिजे. एका इंग्रजी ग्रंथकाराने म्हटले आहे 'ज्या देशाला पूर्ववैभव नाहीं, तो देश कधीही वर येणार नाहीं. पण नुसतें पूर्ववैभव असून उपयोग नाहीं. तर तें राखण्याचा प्रयत्न केला, तरच त्याचें श्रेय आहे. ज्या देशाला श्रीरामचंद्रासारख्या थारे विभूतींच्या यशाने मंडित असे पूर्ववैभव आहे, त्याबद्दलचा अभिमान बाळगण्याबद्दल उपदेश करणें हें महाराष्ट्राच्या उद्धाराकरितां अत्यंत अवश्य होते. अशा पूर्वजांचा जर आपण अभिमान बाळगला नाहीं, तर स्वर्गांतून देखील ते आपला उपहास करतील. समर्थ म्हणतात, 'मराठा तितुका मेळवावा । आपुला महाराष्ट्र-धर्म वाढवावा । येविषयी न करितां तकवा । पूर्वज हांसती॥' बरे, याप्रमाणे वर्तन केले असतां हा मार्ग केवळ

प्रवृत्तिमूलक असून त्यांत वैदिक धर्मश्रद्धा मुळींच नाही असे म्हणणे देखील चुकीचें होईल. कारण 'देव ब्राह्मण उच्छेदिलें । कर्म अवघे भ्रष्टविलें । नामसंकीर्तन लोपलें । दुष्टयोगें ॥ पापराशी बळावलें । धर्ममान निर्वळ झालें । रघुपंतीशीं नावडलें । म्हणोन योजना केली ॥' इत्यादि वाक्यांवरून धर्माकरतांच देशसंस्थापनारूपी धर्म आवश्यक आहे असें यांत दर्शविलें आहे. यानंतर धर्माकरतां ज्या अर्थी सर्व प्रयत्न करावयाचा, तर त्या कार्मीं सर्वस्व घालण्याइतका स्वार्थत्यागहि स्वार्मींच्या उपदेशांत पूर्ण भरला आहे. 'धर्मासाठीं मरावें' येथपर्यंत त्यांनीं स्वार्थत्यागाची मजल पोंचविली आहे.

हा सर्व उपदेश म्हणजे एक रत्नमाला आहे. तेव्हां यांतील एकेका रत्नाचें पूर्ण परीक्षण करणें अवश्य आहे; कारण त्याशिवाय संबंध मालेचें मूल्य ठरवितां येणें शक्य नाही. तेव्हां तींतील पहिलें रत्न म्हटलें म्हणजे कर्तव्याची प्रेरणा हें होय. नष्ट राज्य पराक्रमाशिवाय कधींहि परत मिळणार नाही, हें तत्त्व त्यांनीं प्रथम पूर्णपणें स्पष्ट केलें आहे. केवळ वामनवृत्तीनें बळीपार्शीं राज्य मागावें व त्यानें तें विनतक्रार वामनाचे स्वाधीन करावें, असे दिवस त्या काळीं उरले नव्हते. तेव्हां अशा याचकवृत्तीनें सर्वांनीं एकत्र जमून प्रत्येकाला त्रिपादभूमि या मापनानें अनेकांना अवश्य अशा १०००।१५०० फूट इतक्या लांबरुंद मंडप घातलेल्या जागेंत जमून एकदम 'अल्लक माई' असें करण्याचा रामदासांनीं उपदेश केला असता, तर १६७४ हें वर्ष महाराष्ट्राच्या रोजनिशींत कधींच आलें नसतें. तसेंच "भ्याडपणा सोडावा । महाराष्ट्रधर्म बळोचि स्थापावा ।" या वचनावरून योग्य मार्गाची दिशा त्यांना पूर्णपणें अवगत होती हें स्पष्ट दिसून येतें. यानंतर समवाय अथवा एकीकरण्याची आवश्यकता त्यांना पूर्ण भासत होती, हेंहि सिद्ध होतें. मराठा तितुका मेळवावा । आपुलें जीवीं जीववावा । आपुल्या

समान करावा । निष्ठा पाहोनी ॥ तसेंच “ ऐसे अवघेच उठतां । परदळाची कायशी चिंता । हरणें पळती उठता चित्ता । चहूंकडे ॥ ” या वाक्यांत एकीचें महत्त्व किती आहे व त्यापासून कशीं महत्कार्यें घडून येतात हें दाखविलें आहे. परमेश्वरावर दृढ विश्वास ठेवल्यावर ब्रेलाशक त्याच्या साह्याची अपेक्षा करून आपल्या महाराष्ट्र धर्माची स्थापना करण्यास स्वामी सांगतात. “ देव मस्तकीं धरावा । अवघा कळोळ करावा । मुख सर्व बुडवावा । धर्मसंस्थापनेसाठीं ॥ ” मारून हलकळोळ करून सर्वत्र आपला दारा बसवावा व या महाराष्ट्र-धर्माला कोणी तरी वाली आहे, तो अनाथ नाही अशी सर्व जगाची खात्री करून घ्यावी, असा ते आग्रह धरतात. याकरतां प्रत्यक्ष कृतान्तालाहि भिणें योग्य नाही. ‘ देवमात्र उच्छेदिला । आपुला धर्म बुडविला । यापरिशीं मृत्यु भला । वोळखा ना ॥ ’ काय हे धैर्य, केवढा हा दृढ निश्चय व केवढा हेतूंचा उदात्तपणा ! याप्रमाणें एकदां महाराष्ट्र-धर्म संस्थापनेचा उपक्रम केल्यावर देखील गुलामगिरीच्या किळसवाण्या अन्नावर वाढलेले आपलेच लोक आपल्या आड येण्याचा पुष्कळ संभव असतो. अशा वेळी ब्रेलाशक ‘ देशद्रोही तितुके कुत्रे । मारोनी घालवे परते । ’ असा मार्ग त्यांनी शिवाजीस उघड करून दाखविला. परंतु ही स्वजनांची वाट झाली, पण जे दुष्ट परके अमतील त्यांनी स्वार्मांनी काय वाट लाविली ? ‘ मुख रक्षावा आपुला । त्यामार्जा परकी वोळग्विला । तो पाहिजे बुडविला । अगोदरची ॥ ’ या ब्रह्मवाक्याने त्यांची वासलात कशी लावावी हें दाखविलें. अशाच प्रकारचा उपदेश जॉर्ज वॉशिंग्टननेहि आपल्या लोकांस केला होता. तो म्हणतो की, पूर्ण स्वातंत्र्याशिवाय देशोन्नति कधीहि होणार नाही. असले उदात्त विचार दोन अगदीं भिन्न राष्ट्रांतील थोर पुरुषांचे मनांत यावेत, यांत आश्चर्य नाही. कारण थोर पुरुष कोणत्याहि देशांतले, कोणत्याहि राष्ट्रांतले असोत,

जे खरे थोर आहेत त्यांचे आंतरतत्त्व एकच असते. त्यांच्या अंतःकरण-वृत्तीचे स्फोट सर्वत्र सारखेच असतात. याप्रमाणे सर्वसाधारण अशा प्रकारच्या उपदेशरत्नांच्या मालिकेत समर्थानी विशिष्ट राजनीतीचे मणीहि बरेच गुंफिले आहेत. 'आधी मनुष्य ओळखावे । योग्य पाहूनी काम सांगावे । निकामी ते दवडावे । एकीकडे ॥' इत्यादि तत्त्वांवरून बारीक-सारीक गोष्टींत देखील समर्थानी किती तीक्ष्ण नजर होती हे दिसून येते. 'उदंड मुंडें असावी । सर्वहि एकत्र न करावी । वेगळाली कामे घ्यावी । सावधपणे ॥ यावरून ज्याला Organization म्हणतात व जो गुण पाश्चिमात्यांचे अंगी वास करतो, त्याला पौर्वात्यांच्या अंतःकरणाचा स्पर्श खपत नाही, या विधानाची असत्यता यावरून तेव्हांच दिसून येते. या गुणाचा जरी हल्ली आमच्यांत न्हास झालेला दिसतो, तरी आम्ही त्या गुणांचे अधिष्ठान होण्यास अपात्र आहोंत असे मात्र नाही. तसेच 'अमर्याद फितवेखोर । यांचा करावा संहार । शोधिला पाहिजे विचार । यथातथ्य ॥' ही तत्त्वे उत्तम सुव्यवस्थित राज्यपद्धतीस अत्यंत आवश्यकच आहेत. याशिवाय लोकग्राणीच्या अथवा सेनाग्राणीच्या अंगी एक प्रकारची आकर्षणशक्ति असावी लागते. तिचाहि उल्लेख समर्थानीं केल्या आहे. ती केवळ संपादन करून येते असे नाही; ती नैसर्गिक तर असावीच लागते, पण संपादनाने ती पुष्कळ वृद्धिंगत होते. ती शक्ति वृद्धिंगत होण्याचे कामी समर्थीसारख्या अधिकारयुक्त विभूतींच्या 'मनुष्य राजी राखणे । हे भाग्याचें लक्षण । कठिणपण दुरी धरणे । कांहीं एक ॥' इत्यादि वचनांचा उपयोग कमी होतो असे नाही. याप्रमाणे सर्व व्यापकदृष्टीने केलेला हा उपदेश आहे. इतके सर्व सांगितल्यावर देखील यांत ध्यानांत ठेवण्यासारखी आणखी एक गोष्ट आहे ती ही की, बरील सर्व साधनांनी उत्कृष्ट तऱ्हेची स्वराज्यस्थापना केल्यावरहि व कर्तुमकर्तुम् अन्यथा कर्तुम् असे अनुल सामर्थ्य अंगी प्राप्त झाल्यावरहि जे दुसऱ्याचे

आहे, जें परमेश्वरानें दुसऱ्याकरतां निर्माण केल आहे व ज्यावर दुसऱ्याचा निसर्गनिर्मित हक्क आहे, त्याचा अपहार करण्याचा समर्थानीं छत्रपतीना कधींहि उपदेश केला नाहीं. याच कारणामुळें सर्व पृथ्वीतील थोर पुरुषांतील मुकुटमणीचा मान शिवरायांना मिळत आहे. अलेक्झंडर, सीझर, नेपोलियन इत्यादि वीर पुरुष बाकींच्या गुणांत जरी शिवरायाशीं समान असले, तरी त्यांचे सर्व प्रयत्न स्वायेंकदृष्टीनें चाललेले असत. दुसऱ्याला दुःख देऊन आपल्याला सुखप्राप्ति व्हावी, दुसऱ्यांच्या राज्याच्या अपहारानें आपल्या कीर्तीचा टेंभा दिगंतर पाजळावा, असली नीच मनोवृत्ति शिवछत्रपतींच्या अतःकरणास कधींहि शिवली नाहीं. दुसऱ्याचे शिव्याशाप सोसून त्यांनीं कधींहि आपल्या देशबांधवांस सौख्य दिलें नाहीं. हाच त्यांच्या हेतूचा थोरपणा, हेंच समर्थींच्या उपदेशाचे महत्त्व व हाच महाराष्ट्र-धर्मातील उदात्तपणा होय.

हा समर्थींचा महाराष्ट्र-धर्म होय; हा मराठ्यांचा महाराष्ट्र-धर्म होय व हा हिंदुस्तानचा महाराष्ट्र-धर्म होय. विवक्षित अशा फक्त महाराष्ट्राचाच हा धर्म होय, असें कोणी नांवावरून समजतां कामा नये. कारण ज्या ज्या ठिकाणीं देव-ब्राह्मण आहेत, ज्या ज्या ठिकाणीं 'प्रस्तुत यवनांचें बंड । हिंदु उरला नाहीं चंड ॥' अशी स्थिति आहे, त्या त्या ठिकाणीं हा उपदेश लागू आहे. या ठिकाणीं महाराष्ट्र म्हणजे महान्, मोठें, अवाढव्य असें जें सर्व हिंदी राष्ट्र त्याचा हा धर्म होय, असें मानणें युक्त होय.

येथपर्यंत महाराष्ट्र-धर्माचें सविस्तर विवेचन झालें. आतां त्या धर्माच्या संस्थापनेपासून त्या काळीं काय फायदे झाले, इतक्या थोर विभूतीच्या उपदेशाचा किती महान् परिणाम झाला व तो किती काळपर्यंत टिकला, याचें विवरण केलें पाहिजे. जोंपर्यंत महाराष्ट्रांत या धर्माचा

वास होता, तोंपर्यंत इष्ट तीच फलप्राप्ति होत गेली. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हटलें, म्हणजे मराठी रियासतींतील प्रत्येक चांगली गोष्ट ही या महाराष्ट्र-धर्माच्या सिद्धान्ताचें निदर्शन होय. एवढ्या अवधीत जी जी श्रेष्ठ गोष्ट घडून आली, ती ती महाराष्ट्रधर्माच्या एकेका तत्त्वाचें स्पष्टीकरण आहे; म्हणजे नैय्यायिक भाषेत बोलावयाचें तर महाराष्ट्रधर्म आणि मराठी रियासतीं-तील सर्व उदात्त गोष्टींचा समुच्चय ऊर्फ मराठ्यांची मर्दुमकी यांचा पूर्ण कार्यकारणसंबंध होता असें सांगतां येईल.

आपण समर्थीच्या उपदेशांतील एक एक तत्त्व घेऊन त्याचें निदर्शन करूं, म्हणजे हा कार्यकारणसंबंध आपल्या पूर्ण लक्षांत येईल. प्रथमतः उद्योग, सततोद्योग केला पाहिजे असें स्वामींनी समर्थन केलें व त्याचा उपयोग किती झाला हें दाखविण्यास महाराष्ट्राचा इतिहास मूर्तिमंत उभा आहे. शिवाजी राजांचें सर्व आयुष्य व्यवसायव्यापृतत्वामध्ये खर्च झालें. त्यांचा दीर्घोद्योग, राजारामाचे अविश्रांत परिश्रम व सर्वांचे सारखे सतत प्रयत्न, याशिवाय एकहि गोष्ट त्या काळच्या इतिहासांत आपल्याला आढळून येणार नाही. हे सर्व प्रयत्न त्यांना मिळालेल्या सिद्धीच्या मुळाशीं होते. ‘उद्योगिनं पुरुषसिंहमुपैति लक्ष्मीः’ हें वाक्य सिद्ध करून दाखविण्याकरितांच शिवाजीचा अवतार होता, असें म्हणण्यास हरकत नाही.

दुसरा गुण पूर्वजांचा अभिमान हा होय. अकराव्या शतकापासून मुसलमानी अमलाच्या जडजोखडाखालून आपली मान काढून घेण्याचा प्रयत्न हिंदुस्थानांत अनेक वीरांनीं केला. महाराणा प्रतापसिंह, रामराजा, राजा लक्ष्मणदेव, पृथ्वीसिंह, राणा संग इत्यादि अनेक थोर पुरुषांनीं आपलें आयुष्य, आपले प्राण, व आपलें सर्वस्व केवळ देशस्वातंत्र्याकरतां खर्ची घातले होते. उदेपूर येथील राजांनीं आपल्या राज्यादि ऐश्वर्याचा देखील त्याग केला होता. तेव्हां पूर्वजांचा अभिमान बाळगणें म्हणजे त्यांना उचित अशीं कर्मे करणें होय. कोणत्याहि

पूर्वजांचा अभिमान बाळगणें म्हणजे केवळ त्यांचा बंडजाव मिरवणें नव्हे. कारण स्वतः तदनुरूप कांहीं कर्म न करतां केवळ त्यांचीं स्तुतिस्तोत्रे गाणे, म्हणजे स्वतःची दुर्बलता व निर्लज्जपणा व्यक्त करणें होय. तेव्हां पूर्वजांचा अभिमान बाळगणें म्हणजे त्यांच्या योग्यतेला अनुरूप व त्यांच्या कृत्यांशीं समीचीन अशीं थोर कृत्यें स्वतः करून दाखविणे होय. म्हणून अशा तऱ्हेने खरोखर जर कोणी आपल्या पूर्वजांचा योग्य अभिमान बाळगिला असेल, तदनुरूप अथवा त्यांच्या वरचढ देखील कृत्ये करून दाखविलीं असतील, तर तीं छत्रपतींनींच होत. हाच खरा पूर्वजांचा अभिमान.

यानंतरचें रत्न म्हणजे स्वावलंबन अथवा स्वपराक्रम हें होय. अगदीं बाल्यापासून प्रत्यक्ष क्रिया करून दाखविल्यामुळें समर्थांचा 'क्रियेवीण वाचाळता व्यर्थ आहे' हा उपदेश आपल्या हृत्पटलावर पूर्णपणे विंबला आहे असें छत्रपतींनीं स्पष्ट दाखविलें. ज्या परकीय म्हेळांच्या जुलुमापासून आपल्या आर्यभूमीचें व आर्यधर्माचें संरक्षण करावयाचें आहे, त्यांचे हातून आपल्या देशोन्नतीच्या कार्याला मदत होईल, ही कल्पना मूर्खपणाची आहे असें त्यांना पूर्णपणें माहीत होतें. स्वतःवरच आपली देशोन्नति अवलंबून आहे, सर्वोनीं झटून ती घडवून आणिली पाहिजे, याच सिद्धांताच्या जोरावर त्यांनीं सर्व कृत्यें केलीं व त्यांना त्यांत यशहि आलें. साधारण शाळेत जाणाऱ्या लहान मुलांना लावी पक्षीण आणि तिचीं पिलें ही गोष्ट माहीत असते. स्वतः हातांत कोयता घेऊन मालक शेताची कापणी करूं लागल्याशिवाय दुसरे कोणतेहि दादा बाबा आपल्या मदतीस येणार नाहींत, त्याचप्रमाणें यवनांच्या अन्यायांची कापणी आपण स्वतः न्यायाच्या कोयता आपल्या हातांत घेतल्या- शिवाय कधींहि होणार नाहीं, हें छत्रपतींना अद्यत होतें. अज्ञानपर्यंत तरी केवळ परावलंबनानें नष्टराज्यप्राप्ति झाल्याचें उदाहरण इतिहासांत नमूद झालेलें नाहीं.

मग 'कालोह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी ।' याप्रमाणें या कालाच्या अनंत अवकाशांत जर असा एखादा दैवी चमत्कार घडून येणार असेल, तर खरोखर इतिहासाला वैचित्र्य आणून दिल्याबद्दल परमेश्वराचे आपण फार फार आभार मानले पाहिजेत !

या शिवाय या महाराष्ट्र-धर्मांत जीं कांहीं उत्कृष्ट रत्ने आहेत, त्यांत एकीचा अंतर्भाव होतो. देशाभिमानाच्या उत्कृष्ट तत्त्वानें मन दृढ केल्यावर मग खरोखर 'हरिणें पळतीं उठतां चित्ता' अशी स्थिति होईल यांत नवल तें कार्य । 'तृणैरावेष्टयते रज्जु र्यया नागोपि बद्धयते ।' हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. एखाद्या मदोन्मत्त हत्तीच्या अवाढव्य शरीराप्रमाणें जरी त्या वेळीं यवनांचें राज्य होतें, व त्यांपैकीं प्रत्येक अवयव जरी इतका प्रचंड होता कीं तो पाहिल्याबरोबरच छातींत धडकी भरण्यासारखी स्थिति होती, तरी पण धड अन्न ना वस्त्र अशा गवताच्या काड्यासारख्या मराठ्यांच्या समवायानें त्या प्रचंड हत्तीच्या गळ्याला इतका घट्ट फांस बसला कीं, ताबडतोब त्यानें आपल्या अवाढव्य गात्रांची खूप तडफड केली व कांहीं कालानें लगेच यमराजाचें घरचें आमंत्रण स्वीकारलें ! या उपपत्तीचें सुंदर उदाहरण महाराष्ट्रावर जे कांहीं भयंकर आघात झाले त्यांमध्ये दिसून येतें, दिलेरखान आणि जयसिंग यांच्याशीं तह केल्यावर ज्या वेळेस शिवाजीराजांनीं दिह्लीचें आमंत्रण स्वीकारलें, त्या वेळीं ते राज्याची योग्य व्यवस्था करून निघून गेले. पुढें त्यांना कपटपटु यवनाधिपतीनें विश्वासघातानें कारागृहवास दाखविला. त्या वेळचा प्रसंग इतका भयंकर होता कीं, महाराष्ट्राचा संबंध आशावृक्ष एकदम उन्मळून पडतो कीं काय, अशी भीति पडली, त्याला कोणी नेता उरला नाही. या योगानें शत्रूंना अधिक स्फुरण आलें आणि त्यांनीं अधिकच लगट केली, तरी स्वदेशाभिमानाच्या आणि स्वधर्मसंरक्षणाच्या उत्कृष्ट रज्जूंनीं एकत्र बद्ध झालेल्या

महाराष्ट्रीयानीं त्या वेळीं असें धैर्य दाखविलें कीं, महाराष्ट्राच्या सुदैवानें छत्रपति पुन्हां स्वदेशीं परत आल्यावर त्यांना आपण गेलोंच नव्हतों असें वाटण्याइतकी सुव्यवस्था उत्तम राहिली होती. ही संहतीच बहुतांशीं महाराष्ट्राला कार्यसाधिका झाली.

यानंतरचें रत्न म्हणजे पूर्णस्वातंत्र्याची व हिंदुपदपादशाहीची स्थापना हें होय. समर्थानीं उपदेश केल्याप्रमाणें परकीय अमलाच्या जुलमी जोखडाखालीं आपला कार्यभाग होणार नाहीं, हें शिवाजीराजांना माहीत होतें. पूर्ण स्वातंत्र्याचा ध्वज—भगवा झेंडा—हिंदूंच्या देशावर अनंतकालपर्यंत फडकत राहिला पाहिजे, अशी त्यांची महत्त्वाकांक्षा होती. या दृष्टीने त्यांच्या सर्व चळवळी-कडे अवलोकन केलें, म्हणजे त्यांतील सर्व विसंगतपणा व असंबद्धता नाहीशी होते व आज उत्तर हिंदुस्थानांत तर उद्यां तंजावराकडे, आज कोंकणांत तर उद्यां पूर्वेकडे अशा या महाराष्ट्रसिंहाच्या ज्या उड्या पडत, त्यांतील सर्व गुरुकिल्ली कळते. मराठे म्हणजे केवळ लुटारूंचा तांडाहि नाही किंवा न्यायाचा भपका दाखवून आंतून अन्यायाच्या जोरावर लोकांचा केसानें गळा कापणाऱ्या कपटपट्टेचा जमावहि नव्हे, तर पूर्णस्वातंत्र्याच्या उदात्त कल्पनेने प्रेरित झालेल्या थोर विभूतींचा समूह होय, हें त्यांनी स्वकृतीने जगताला दाखविलें.

पण बाकीचीं सर्व तत्त्वे जरी कितीहि उत्कृष्ट असलीं, तरी पण त्या सर्वांतील मूलभूत तत्त्व स्वदेशाभिमान हेंच होय. पृथ्वीचा जो भाग परमेश्वराने आपल्याला म्हणून दिला व ज्यावर आपण अनादिकालापासून हक्क सांगत आलों, तो खरोखरी स्वदेशच असावा, परदेश असूं नये; हिंदुस्थान हिंदूंचाच असावा, यवनांचा असूं नये, ही उदात्त कल्पना त्या वेळीं सर्वांच्या अंतःकरणेंत दट झाली होती. स्वदेशप्रीति हा नैसर्गिक गुण आहे. आईवर प्रीति करण्यास मुद्दाम शिक्षक आणावयास लागत नाहीं, त्याचप्रमाणें स्वभूमी-

मातेवरहि प्रीति स्वभावतःच उत्पन्न होत असते. देशासाठी प्राणांची देखील पर्वा न बाळगणारे, इतकेंच नव्हे तर देशकारणी देह लागला तरच त्याची कृतकृत्यता मानणारे असे जे थोर पुरुष पृथ्वीच्या पाठीवर होतात, त्यांतील घराचसा भाग त्या काळी महाराष्ट्र-लक्ष्मीने संपादन केला होता. तानाजीची देशभक्ति, बाजी प्रभूचा स्वदेशाभिमान पाहून त्यांची योग्यता व त्यांचे पवाडे तत्सम जनांनीच गावेत. “स्त्वार्थ तुझिया तुझ्या सम कवी कधीं जन्मती ।” या मयुरोक्तीप्रमाणे ज्या दिवशी महाराष्ट्राला यांच्या अनुरूप असे कवी मिळतील तो दिवस धन्य होय. रात्रीचा घोर अंधकार, किल्ल्यांची कल्पनातीत प्रचंड व अभेद्य रचना, शत्रूची संख्या आपल्यापेक्षा दसपट, अशा सकटांच्या समूहामध्ये निधड्या छातीने जो केवळ पन्नास मावळ्यांसकट पुढे सरसावतो, जो आपली ढाल तुटली असता डाव्या हाताची ढाल करून लढतो व जो त्या अल्पसुद्धांच्या साहाय्याने सिंहगडासारखा प्रचंड किल्ला सर करतो, त्याचे वर्णन काय करावे ! अंतःकरणांत समान-तत्त्वाचा थोडा तरी अश असल्यावांचून असल्या दैवी कृत्यांची कल्पना देखील करता येणे अशक्य आहे. तसेच रांगण्याच्या खिडीत मूठभर लोकांच्या मदतीने तीन वेळां हजारो मुसलमानांची एकसहा लांडगेतोड करणे व छत्रपतीच्या मुरझिततेच्या तोफा ऐकेपर्यंत कंठी प्राण धरून शेवटी ‘मी आतां धन्य झालो, माझे शरीर स्वदेशरक्षणासाठी लागलें, यापेक्षां श्रेष्ठतर मोक्ष आणखी कोणता उरला आहे,’ या समाधानाने पण निरुपायाने आपल्या देशाला सोडून परलोकी दुमरा जन्म घेण्यासाठी जाणे, यांतील श्रेष्ठता कोण वर्णू शकेल ?

येथपर्यंत या स्वातंत्र्यसूर्याच्या दिवसाच्या पर्यटनाचा अवाधि पुरी झाला. आतां हा सूर्य अस्तास जाण्याची वेळ आली होती. पुन्हां सर्व दिशा आरक्त झाल्या आणि हे सूर्यमंडळ क्षितिजाव्हालीं जाऊं लागलें.

लागलें, त्या वेळीं सर्व महाराष्ट्रीयींची मुखकमले सूर्यकमलाप्रमाणें म्लान झालीं. तथापि क्षितिजाच्या पूर्वभागावर चंद्रबिंब वर येऊं लागलें व सर्व महाराष्ट्रीयींना हा चंद्र सुखकर होईल अशी आशा वाटून सूर्यास्ताचें दुःख कांहींसें कमी झालें. पण जसजसें हें चंद्रमंडळ वर येऊं लागलें, तसतसा त्याच्या शरीरावर एक काळा डाग दिसूं लागला. हें चंद्रमंडळ म्हणजे छत्रपति संभाजी महाराज होत. जरी दुर्गुणकलंकानें हा चंद्र लांछित झाला होता व जरी सूर्याइतके प्रखर तेज त्याच्या अंगीं नव्हते, तरी ज्या महाराष्ट्र-धर्मापासून तें तेज उत्पन्न झालें होतें, त्यांतील कांहीं अंश त्यांत असल्यामुळें त्याला सौम्यता प्राप्त झाली होती व तें तेज महाराष्ट्र-धर्मातील एक तत्त्व स्वधर्माभिमान या रूपानें बाहेर पडलें. स्वकर्माचें प्रायश्चित्त भोगण्याकरितां यवनांच्या हातीं सांपडल्यावर तापलेल्या लोखंडाच्या सळयांनीं डोळे फोडले गेल्यावर व तीक्ष्ण सुरीनें जिव्हा कापली गेल्यावर, कुन्हाडीने हातापायांचे तुकडे झाल्यावर व सर्वांगाला सुया टांचल्या गेल्यावर, मांसाचे लाल लाल गोळे शरीरांतून डोकावूं लागल्यावर व रक्ताचीं धार शरीरांतून बाहेर पडल्यावर देखील 'माझा स्वधर्म मी कधीहि सोडणार नाहीं' हे शब्द त्या महात्म्याच्या तोंडांतून बाहेर पडले. धन्य तें तेज, धन्य तो स्वधर्माभिमान व धन्य तो महाराष्ट्र-धर्म! हे प्रखर तेज महाराष्ट्र-धर्माचें होय. हा उग्रप्रभाव समर्थांच्या उपदेशाचाच होय.

महाराष्ट्र-धर्मातील शेवटचा गुण म्हटला म्हणजे पूर्ण स्वार्थत्याग हा होय. आपल्या सर्वस्वाचा देशाकरिता त्याग करणे ही गोष्ट लहानसहान नव्हे. छत्रपति राजारामाचे कारकीर्दीत तर या गुणाचा कळसच झाला होता. संभाजीचा क्रूरपणानें वध होऊन शाहुमहाराज अटकेंत पडल्यावर मोंगलांना फार चев आला आणि त्यांनीं महाराष्ट्रांत अगदी धुमाकूळ

मांडला. अशा स्थितींत लोकांना आपल्या घरादारांतून व जहागिरीतून सुखानें रहाणे अशक्य झाले. त्यामुळें ग्रहदारापत्यमोह सर्व सोडून केवळ देशाकरितां हातांत एक समशेर व भाला घेऊन सर्व मराठे सरदारांना रानोमाळ हिंडावे लागलें. वेषांतर करून उपाशी तर उपाशी, उघडे तर उघडे, असे अनेक प्रकारचे हाल सोडीत त्यांना भूभ्रमण करावें लागलें. दुसऱ्या कोणत्याहि हेतूकरतां इतका स्वार्थत्याग करण्यास मनुष्य तयार होणार नाही. जिंजी-किल्ल्याला झुल्फिकारखानाने वेढा घातला असतांना तेथून गुप्त रीतीने कानडी बैराग्याचे वेषानें छत्रपति राजाराम पळून गेले, त्या वेळेस मार्गांत एक उत्कृष्ट स्वार्थत्यागाचें उदाहरण घडून आले. वाटेतच आपलें खरे स्वरूप मोगलांना कळून ते आपल्या पाळतीवर आहेत अशी बातमी मराठ्यांना लागली. त्याबरोबर राजाराम व बाकीच्या सर्व मंडळींची खानगी करून देऊन खंडो बल्लाळ चिटणीस एकटे तेथे राहिले. पूर्वीच्या बातमीप्रमाणे मोगल तेथें आल्यावर त्यांनी अनेक प्रकारें चिटणीसांचे हाल केले. तरी पण देशाकरतां स्वतःच्या जिवाचाहि त्याग करण्यास ते तयार झाले. अशा मरणापासून युद्धांत कीर्ति मिळणारी नव्हती किंवा इतर कोणताही फायदा होणारा नव्हता. पण देशाकरितां ते हाल भोगण्याचे त्यांनी कबूल केले. यात आगवी एक गोष्ट ध्यानांत ठेवण्याजोगी आहे ती ही की, खंडो बल्लाळ याच्या बापास संभाजीने कृपणानें हाल हाल करून मारिले होते. तरी हे पूर्व वैर लक्षांत न आणतां केवळ स्वदेशासाठी आपल्या सर्वस्वाचा त्याग करण्यास ते तयार झाले, हा प्रताप महाराष्ट्र-धर्माचाच होय.

येणेंप्रमाणें महाराष्ट्र-धर्माचें सौपत्तिक व निदर्शनसहित विवरण केले आहे. दीर्घाद्योग, पूर्वजांचा थोर अभिमान, निस्स्त्रीम देशाभिमान अतुल क्षात्रतेज, उत्कृष्ट स्वधर्माभिमान, पूर्ण स्वार्थत्याग, दृढ एकी, पूर्णस्वातंत्र्याची कल्पना आणि स्वराज्यसंस्थापनेची व स्वधर्मसंस्थापनेची थोर

महत्वाकांक्षा या दैवी गुणांचा समुच्चय म्हणजेच महाराष्ट्र-धर्म होय व त्याचा योग्य स्थानी उपयोग म्हणजे महाराष्ट्र-धर्माचे आचरण होय. हीं तत्त्वे इतकीं उदात्त आहेत कीं, तीं महान् राष्ट्रांची चैतन्यशक्ति होण्यास योग्य आहेत. हीं तत्त्वे प्रत्येक महाराष्ट्रीय्याच्या नसांमध्ये व रक्ताच्या थेंबामध्ये पूर्णतेने भरलीं होतीं व त्याचेंच फळ म्हणजे मराठ्यांची मर्दुमकी होय. देश-कालाला सर्वथा अनुरूप अशीं हीं तत्त्वे शिवाजीराजांच्या अंगांत पूर्णांशाने भरलीं होती व म्हणून ते थोर होत आणि तीं त्या वेळच्या प्रत्येक मराठ्याच्या अंगांत भरलीं होतीं, या करितां ते थोर होत. त्या वेळचा प्रत्येक मराठा लहानसा शिवाजी होता. शिवाजी म्हणजे विशिष्ट रीतीने एकत्र जुळलेल्या अवयवांची मूर्ति नव्हे, विशिष्ट प्रकारच्या घर्णाची मूर्ति नव्हे, विशिष्ट प्रकारच्या आकाराची मूर्ति नव्हे; तर ज्याच्या ज्याच्या अंतःकरणांत महाराष्ट्र-धर्माची तत्त्वे पूर्णपणे खिळलीं होतीं ते सर्व शिवाजीच होत. या सर्व तत्त्वांचे जे एकीकरण, त्याचेच तात्त्विक नांव महाराष्ट्र-धर्म होय व त्याचेंच व्यावहारिक नांव शिवाजी होय.

अशा प्रकारचा हा महाराष्ट्र-धर्म ऐहिक आणि पारलौकिक अशा दोनहि प्रकारचीं सुखें प्राप्त करून देणारा आहे. समर्थोनीं म्हटल्याप्रमाणें 'जगोनी आलिया भोगावें वैभव कांहीं।' असें वैभवहि या धर्मानें भोगण्यास सांपडतें, व ईशचरणसंयोगरूपी पारमार्थिक सुखाचीहि जोड यानेंच होते. आतां कोणी असा आक्षेप घेतील कीं, हा जर धर्म आहे, तर त्याकरितां कधीं कधीं राजकीय कापट्य करावे लागतें, त्यामुळे त्या शब्दार्थाला बाध येतो; तर प्रत्यक्ष महाभारतांतच या शंकेचें निरसन केलें आहे. तेथें धर्माची व्याख्याच 'धारयति इति धर्मः' अशी करून, नंतर खालच्या ओळींत 'स्वज्ञातिम्' अशीं वाक्यें घातलीं आहेत, व त्यांत स्पष्ट म्हटलें आहे की, थोर हेतूंच्या सिद्ध्यर्थ जरी

क्षणभर न्यायमार्गापासून दूर सरलें, तरी ते अगदीं समर्थनीय होतें. 'चोरांनीं जो रांनीं धरिला त्याची करावया मुक्ति । लेश विचार न करितां बोलाव्या तेथ शत मृषा उक्ती ॥ जोडे धर्म असल्यें तरी सत्याचाहि संग सोडावा !' या श्लोकांचें रहस्य हेंच आहे. याशिवाय समर्थीच्या उपदेशाप्रमाणें 'जन्मा आलिया वैभव' भोगण्याकरितां नेहमीं ऋजु मार्गानें जय मिळतोच असें नाहीं, मात्र आपले प्रयत्न स्थार्थाकरितां नसले म्हणजे झालें. आपल्या विरुद्ध जो वांकड्या उपायांची योजना करितो त्याला आपण वांकड्या मार्गानेंच भेटलें पाहिजे. तुकाराम म्हणतात, 'विंचू देव्हान्यासी आला । देवपूजा नावडे त्याला । तेथें पैजारेचें काम । अधमासी तो अधम ॥' अशाच न्यायानें तेथें वागावे लागतें. मात्र स्वदेशभक्तीचा उदात्त हेतु या प्रयत्नाच्या मुळाशीं असला म्हणजे झालें.

अशा उत्कृष्ट धर्माचें अवलंबन केल्याचें फळ उत्कृष्टच मिळतें. कित्येक उतावळे लोक क्षणिक असिद्धीनें घाबरे होऊन या धर्माला दोष ठेवूं लागतात, पण तें योग्य नव्हे. कारण या धर्मानें वागण्यापासून एखादे वेळ असिद्धि झाली म्हणून सबंध धर्माचा त्याग करणें वेडेपणाचें आहे. कर्म करितांना फलाकडे लक्ष देतां कामा नये. 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।' हें वाक्य ध्यानांत ठेविलें पाहिजे व म्हणूनच असल्या देशकार्यांत एखाद्या व्यक्तीला जरी जय आला नाहीं, तरी त्या कार्यावरून कारणाची योग्यता ठरवून त्याला दोष देणें अगदीं असमंजसपणाचें होईल. इटलीच्या गॅरीबाल्डीला इष्ट सिद्धि झाली म्हणून तो थोर आणि आयर्लंडांतील बुल्फ टोनला अपजय आला म्हणून तो नीच, अमेरिकेंतील वॉशिंग्टनला जय आला म्हणून तो महात्मा आणि फिलिपाईन् बेटांतील अँजिनाल्डोचा पराभव झाला म्हणून त्याची योग्यता

कमी, नेदलंडांतील ऑरेंज विजयी झाला म्हणून तो माननीय आणि पोलंडातील कोशिअस्कोला इष्टसिद्धि झाली नाही म्हणून त्याचें महत्त्व कमी, स्वराज्यसंस्थापनेचा हेतु सफल झाला म्हणून छत्रपति शिवाजी ही विभूति आणि पृथ्वीराज, राणा संग इत्यादिकांचा हेतु विफल झाला म्हणून ते अयोग्य, असें ठरविणें अगदीं वेडेपणाचे आहे. हे सर्व पुरुष उदात्त हेतूंनींच प्रेरित झालेले असल्यामुळे त्या सर्वांची गणना थोर पुरुषांतच केली पाहिजे. त्यांचीं चरित्रें सर्व देशांतील व कालांतील सर्व लोकांना कर्तव्याचा बोध घेण्याकरतां असतात. ते पुरुष आपल्या कालांत आपल्या देश बांधवांचें कल्याण करून त्यावर उपकार करतात व आपल्या पाठीमागे सर्व देशांतील व सर्व काळांतील लोकांना उत्कृष्ट उपदेशाचा धडा घालून देऊन त्यांना उपकृत करित असतात. तेव्हां अशा थोर विभूतींचा उत्सव राष्ट्राच्या चैतन्याला सर्वथा कारणीभूत होतो. त्यांच्या कृत्यापासून उदात्त हेतूची स्फूर्ति होते व त्यांच्या उत्सवाने त्या हेतूचें दृढीकरण होतें. या करितांच सर्व देशांतील लोक आपल्या राष्ट्रपुरुषांचे उत्सव करतात. 'नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण।' हा क्रम अव्याहत चालूं राहणारच. महाराष्ट्रावर जो वैभवरावि एकदां उगवला, तो पूर्वेकडे उगम पावून आपल्या सुवर्णरथांत आरूढ होऊन अंतरिक्षाचें आक्रमण करित सृष्टिनियमानुरूप पश्चिमेकडे गेला, त्यामुळे पूर्वेकडे सर्वत्र घनघोर अंधकार पसरला. परंतु विश्वाच्या अंतापर्यंत तें रहाटगाडगे चालूंच राहणार असल्यामुळे पुन्हां तो वैभवमार्तंड उदयाचलावर उगवून आपले तेजस्वी कर आर्य-राष्ट्र-गृहाच्या खिडकींत घालून सर्वांना आपल्या गाढ निद्रेतून जागे करित आहे. त्याचा अरुणप्रकाश अंधुक रीतीनें हलकें हलकें दृग्गोचर होत आहे. तोच वैभवसूर्य माध्यान्हीला येऊन आर्यभूला पुनरपि सुखी करो, महाराष्ट्र-धर्माच्या जागृतीने त्याला उत्कृष्ट चैतन्य

प्राप्त होवो आणि अशा प्रकारें सर्व महाराष्ट्राला उत्तम सौख्य मिळो,
हीच त्या सच्चिदानंद अनाथपालक प्रभूपाशीं अनन्यभावानें प्रार्थना
आहे.

केसरी-मंगळवार ता. २७-६-१९०५



काव्यप्रमोद*

नरत्वं दुर्लभं लोके विद्या तत्र च दुर्लभा ।

कवित्वं दुर्लभतरं शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा ॥

—श्रीमद्व्यासप्रणीत अग्निपुराण.

“या जगतांत नरत्वप्राप्ति होणें हेंच आधीं दुर्लभ होय, त्यांत विद्याप्राप्ति होणें त्याहून दुर्लभ होय; त्याहिपेक्षां अंगीं काव्यशक्तीचा उद्भव होणें हें अधिक कठिण; व काव्यनिर्मिति ही तर दुर्लभतम होय.”

काव्य म्हणजे काय? काव्य कशाला म्हणावें? त्याची व्याख्या काय? हे सर्व प्रश्न विचारण्यास किती सोपे व लहान आहेत! पण तितकेच ते उत्तर देण्यास कठिण आहेत. साखरेची गोडी कशी असते असे कोणी विचारल्यास उत्तर काय देतां येईल? देशावर राहणाऱ्या लहान बालकांनं समुद्र कसा असतो असा प्रश्न केल्यास त्याचें समर्थक उत्तर कोण देऊं शकेल? तद्वतच काव्य म्हणजे काय ह्याचेंहि उत्तर देणें कठिण आहे. तथापि उत्तर देतां आले नाहीं अथवा सर्वमान्य अशी काव्याची एखादी व्याख्या करतां आली नाहीं, तरी काव्याची कल्पना येणे मात्र तसें कठिण नाहीं. अवर्णनीय अशा पदार्थांचे वर्णन करण्यास शब्दांची शक्ति अपूर्ण असली, तरी कल्पनेची शक्ति समर्थ असते. परमेश्वराचें सृष्टिरचनाकौशल्य मनुष्याच्या ठायीं हगोचर होतें. हा मनुष्यप्राणी केवळ जडद्रव्यांनीं बनविलेला नसून, त्याच्यांत परमेश्वरी

* विविधज्ञानविस्तार मासिकांत प्रसिद्ध झालेला लेख, थोड्या फरकानें. जानेवारी, सन १९२१.

तत्त्वाचा दिव्यांशहि असतो. हा दिव्यांश उत्फुल्ल स्थितीत असतो, त्याच वेळीं त्याचें अगाधसुष्टीच्या आद्य तत्त्वाशीं असलेलें साधर्म्य त्याला पटून हीं दोनहि तत्त्वे समरस होऊन जातात. याच स्थितीला काव्यावस्था म्हणतां येईल. ती अनिर्वचनीय आहे, पण ती स्वसंवेद्य आहे.

दरेक मनुष्य वस्तुतः कमी अधिक प्रमाणानें कवि आहे. नित्याच्या निर्वाहाच्या अथवा व्यवहाराच्या रूक्ष विचारोत तो कितीहि चूर झालेला असला, व त्यामुळें त्याचा स्वभावहि तसा शुष्क व्रनून गेला असला, तरी केव्हां केव्हां त्यालाहि असे प्रसंग येतात कीं त्या बेळी या बाह्या-घरणांच्या आंतील त्याची काव्यात्मता जागृत होते व क्षणैक तरी त्यांची एकतानता होते. अशी स्थिति पुष्कळ वेळां काहीं उद्बोधक पदार्थांच्या कारणानें होते. शाकुंतल नाटकांत दुष्यन्ताच्या तोंडी कालिदासानें एक सुंदर श्लोक घातला आहे त्यांत म्हटल्याप्रमाणें,

रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान् ।

पर्युत्सुकी भवति यत् सुखितोऽपि जन्तुः ॥

रम्य दृश्य अवलोकन करून अथवा रम्य ध्वनि ऐकून काचित् प्रसंगीं मनुष्याला एक प्रकारची औत्सुक्याची अवस्था प्राप्त होते याप्रमाणें, अथवा प्रसिद्ध कवि शेले याने आपल्या Skylark या सुप्रसिद्ध कवितेंत म्हटल्याप्रमाणे, 'The world is wrought to sympathy with hopes and fears it heeded not.' ज्या आशा निराशांच्या अथवा सुखदुःखांच्या भावनेची जाणीव नित्य होत नाही ती अशा उद्बोधक पदार्थांमुळें होते. अशी जी औत्सुक्यपूर्ण अथवा आनंदमुग्ध स्थिति होते, तीच काव्यावस्था होय व ज्यांना ती निरंतर अथवा वारंवार प्राप्त होते, ते कवी होत.

अशा या काव्याचें स्वरूपवर्णन करण्याचा आतां आपण प्रयत्न करूं. ते करण्याला कवीशिवाय दुसरे कोण अधिकारी असणार ? कारण त्यांनी या काव्यस्थितीचा निरंतर आस्वाद घेतलेला असतो. म्हणून अशा कविश्रेष्ठानीं या काव्यस्वरूपाचें वर्णन कसें काय केले आहे, ते आपण प्रथम अवलोकन करूं.

काव्यशक्ति ही मनुष्याची सहजावस्था असल्यामुळे निसर्गस्थितीत असणाऱ्या समाजांत तिचा प्रभाव अधिक प्रबल असतो. ज्या वेळां जीवनकलह फारसा कठिण झालेला नसतो व त्यामुळे समाजाच्या मनाची आनंदावस्था कलहादि बाह्य उपाधीमुळे क्षुब्ध झालेली नसते, त्या वेळां समाजाचें मनहि अधिक काव्यमय असतें. अशा स्थितीचा अनुभव ज्यांनी पूर्वी घेतला आहे, त्यांनी आपल्या त्या अनुभवाचे सार शब्दरूपानें उतरवून त्याचें अलंकारशास्त्र बनविलें. त्यांत त्यांनी आपआपल्या परीं जें काव्याचे स्वरूपवर्णन केलें आहे, तें अवलोकिल्यानें त्याची कल्पना आपल्याला येईल.

‘काव्यप्रकाश’ या ग्रंथाचा कर्ता मम्मट यानें काव्याचे स्वरूप असे वर्णिलें आहे :—

अदोषौ शब्दार्थौ सुगणौ अनलंकृती पुनः कापि ।

दोषरहित, गुणयुक्त, (बहुधा अलंकारसहित) पण क्वचित् प्रसंगा अनलंकृत, अशा शब्दांचें व अर्थांचें संमेलन म्हणजे काव्य होय. काव्य हें जरी उन्मनी अवस्थेचें दर्शक असलें, तरी काव्यरूपानें त्याचा आविष्कार होण्यास शब्दांचीच मदत लागते; किंबहुना शब्द हे त्याचें शरीरच होत. अर्थात् काव्याची मूर्ति सुंदर होण्यास सुंदर शब्दांची योजना अत्यंत अवश्य आहे हें उघड आहे. शुद्ध चैतन्याचा ज्याप्रमाणें जगतात

देहसाधनाशिवाय प्रादुर्भाव होत नाही, त्याप्रमाणे काव्यप्रतिभेलाहि शब्दशरीराचा आश्रय अवश्य असतो व म्हणूनच विष्णुपुराणांत हीच उपमा घेऊन म्हटले आहे कीं:—

काव्यालापाश्च ये केचित् गीतकान्यखिलानि च ।

शब्दमूर्तिधरस्येते विष्णोरंशा महात्मनः ॥

‘शब्दमूर्तिधर’ अशा भगवंताचे काव्य-गायन वगैरे साक्षात् अंश होत. यासाठीच काव्याची ही बाह्य मूर्ति निदोष असली पाहिजे, हें उघड आहे. मनुष्यदेहधारी परमेश्वराच्या अवतारांचीं जीं जीं प्रतीके आजपर्यंत पुराणांतून मानलीं आहेत, त्यांतील काहींना अंशावतार व एकाला पूर्णावतार असें मानिलें गेलें आहे; पण त्यांतील कोणाचेहि बाह्य शरीर कुरूप अथवा कुडौल दर्शविलेलें नसून, नुसत्या बाह्य दर्शनानेहि सर्व जगताला वेड लावणारे असेंच त्यांचें वर्णन केलेलें आहे. त्याचप्रमाणें काव्यशरीररूपी शब्दयोजनेचाहि प्रकार आहे. एकच कल्पना काव्यहीन अथवा रूक्ष शब्दांनींहि वर्णितां येते व तीच सरस शब्दसमुच्चयानेहि व्यक्त करितां येते. याचें उदाहरण एका वठलेल्या झाडाचें वर्णन वैयाकरणानें ‘शुष्को वृक्षास्तिष्ठत्यग्रे ।’ असें, व तेंच एका कवीनें ‘नीरसतरिह विलसति पुरतः ।’ असें केल्याचें एका गोष्टीत सांगितलें आहे, त्याचे मर्म हेंच होय. मम्मटानें या शब्दांचें वर्णन ते ‘अदोष’ अथवा दोषरहित असावेत असें नकारात्मक केलें आहे. पण वस्तुतः तेवढ्यानें काम भागणार नाही. ते दोषरहित असले तरी जर ते काव्यांतील भावनेला अनुकूल नसले, तर ते निरूपयोगी होत. ते प्रत्यक्षतः गुणयुक्त असले पाहिजेत. उदाहरणार्थ शृंगाररसाला ते मृदुव्यंजनात्मक असावे लागतात, तर वीर अथवा रौद्ररसाला ते कठोरव्यंजनात्मक व जोडाक्षरी असणें अवश्य असतें. कारण या शब्दांचा व तदंतर्गत अर्थाचा सहजसंबंध असावा लागतो. असे

शब्द जुळविल्यावरहि त्यांच्या रचनेला अलंकारांची जोड, कधी कधी द्यावी लागते, पण एखाद्या वेळी ती न दिली तरी चालते, असें मम्मटाच्या मतें काव्याचें स्वरूप होय.

परंतु ही व्याख्या समर्पक नाही. मम्मटानें वर्णन केलेलें सर्व साहित्य जरी एकत्र केलें, तरी त्यांत काहीं तरी उणीव राहतेच. एखादी स्त्री अत्यंत सुंदर अवयवांनीं संपन्न असली, तिच्या कंठाची माधुरी बीणारवाप्रमाणें मोहक असली व क्वचित् प्रसंगीं ती सालंकार असली, व 'सूक्ष्मधवल चिर नेसलि शशिकर तंतु रचितसें' अशी ती हिमधवलांगी असली, तरी तिच्या अंतःकरणांत प्रेमाचा ओलावा नसले, तर तिच्या सहवासानें आनंदाच्या उर्मीं उसळूं शकणार नाहीत. शेक्स-पिअरच्या एका नाटकांत एका राजानें आपल्या प्रिय राणीचा अकारण त्याग केल्यावर काहीं काळाने त्याला आपल्या कृत्याच्या वेडेपणाची कल्पना आली व मग त्याला स्वऱ्या पश्चात्तापाची पूर्ण जाणीव झाली. तेव्हां त्यानें तिची एक हुवेहुव संगमरवरी प्रतिमा करून आपल्याजवळ ठेविली असतां, जशी त्या पापाणांत स्नेहार्द्रता नसल्याने त्याचा रसभङ्ग होतो, त्याचप्रमाणें रसाशिवायच्या काव्याने रसिकाची स्थिति होते. कविवर्य कै० टिळकांनीं म्हटल्याप्रमाणें,

गुलाबाला व्यापिलें कंठकाहीं

केतकीला रस ठाऊकच नाही ।

रम्य जें जें जगतांत दिसत आहे

तयामार्जी वैगुण्य नांदताहे ॥

असेंच रसहीन काव्य वाचून रसिकाला वाटणार. ही स्थिति ओळखूनच काव्याची व्याख्या 'रसात्मकं काव्यम्।' रसयुक्त शब्दसमुच्चय म्हणजे काव्य होय, अशीहि केली गेली आहे. 'रसनाद्रसत्वम्।' हृदयाला आनंद देणारा तो

रस, असें या रसाचें लक्षण वर्णिलें आहे. काव्यशास्त्रांत या रसोत्पत्तीच्या प्राक्रियेचें सविस्तर विवेचन केलेलें आहे व त्याच्या विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव, स्थायीभाव इत्यादि घटकांची चर्चाहि केली आहे. पण तिचा आपणाला येथें विचार करण्याचें कारण नाहीं. त्याचप्रमाणें रस सहा किंवा आठ किंवा नऊ अथवा दहा आहेत, याबद्दलहि प्राचीन व अर्वाचीन अनेक विद्वानांचे जे अभिप्राय प्रसिद्ध झाले आहेत, त्यांची चर्चा करण्याचेंहि येथें कारण नाहीं. पण कोणता तरी हृदयाचा प्रबल विकार ज्याच्या योगानें जागृत होतो असा शब्दसंग्रह म्हणजे काव्य होय, असा मुख्य अर्थ येथें अभिप्रेत आहे. जें काव्य वाचल्यानें अथवा ऐकल्याने एक प्रकारचा भावविशेष संतततेनें निर्माण होतो तो रस होय. या रसाची कल्पना उपमेनें अशी दिली आहे कीं,

सत्त्वोद्रेकादखण्डस्य प्रकाशानंदचिन्मयः ।

वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः ॥

‘अन्तःकरणवृत्तीत अखंडतेनें वाहणारा, प्रकाशाप्रमाणें चित्ताला उज्ज्वलित करणारा व आनंदानें उफुल्ल करणारा, ज्याचा अनुभव घेत असतां अन्तःकरणाची वृत्ति इतकी लीन होते कीं त्या वेळीं तीत अन्य विकार उद्भवतच शकत नाहीं व म्हणून जो ब्रह्मानंदाचा जणूं काय सख्खा भाऊच, असा जो कांहीं विकारविशेष तो रस होय.’

ही व्याख्या सोडून देऊन जर एखाद्यानें रसाची एखादी व्यावहारिक खूण म्हणून विचारिली, तर असें सांगतां येईल कीं एखाद्या काव्याच्या वाचना-नंतर व ते काव्य वाजूला ठेवल्यावरहि एका विशिष्ट भावनेच्या भरांत जर विचारणाराच्या मनाची तंद्री लागली, तर तेथें रसाविष्कार निःसंशय झाला असें समजावें.

अशा प्रकारें रस हा काव्याचा आत्मा समजला गेला आहे. या दृष्टीनें पाहतां काव्यांत शब्दसौंदर्य, अलंकार, रीति वगैरे गुण नसले, तरी त्या कवितेला काव्यत्व येईल व ती कविता एखाद्या प्रेमळ पण रूप, गति इत्यादि गुणविहीन स्त्रीप्रमाणें आपल्या कान्ताला म्हणूं शकेल कीं:—

अस्माकं सखि वाससी न रुचिरे प्रैवेयकं नोज्ज्वलम् ।

नो वक्रा गतिरुद्धतं न हसितं नैवास्ति कश्चिन्मदः ॥

किं त्वन्येऽपि जना वदन्ति सुभगोऽप्यस्याः पति नान्यतः ।

दृष्टिं निक्षिपतीति विश्वमियता मन्यामये दुःखितम् ॥

‘माझ्याजवळ सुंदर वस्त्रे नाहीत, कंठांत मालादि अलंकार नाहीत, गतींत वक्रता नाही, अथवा हास्यांत चित्ताकर्षकता नाही, तसेंच कामी जनांना भुलविणारा मदभरहि नाही; तथापि लोक माझ्याविषयीं असेंच म्हणतात कीं हिचा पति स्वतः सुंदर असूनहि अशा स्त्रीवरून आपली दृष्टि हलवीत नाही!’ अर्थात् माझे त्याच्यावर अत्यंत प्रेम असल्यामुळे तो मजवर इतका लुब्ध झाला आहे, हा आशय.

तथापि रसहीन काव्य हें गुणालंकारविहीन असलें तरी त्याची काव्यत्वहानि होत नाही हें खरें असले, तरी वरील इतर साधनांनीं त्या काव्याचें रमणीयत्व वाढते, ही गोष्ट नाकारतां यावयाची नाही. म्हणूनच काव्यांत रस असला, तरी त्याचा आविष्कार रम्यतेनेच झाला पाहिजे. एखाद्या जुन्या प्रकारच्या अत्यंत प्रेमळ व नवीन फॅशनचें रमणीयत्व नसलेल्या गृहिणीला सोडून सुंदर पण नवीन शिक्षणानें छचोर झालेल्या परस्त्रीकडे ज्याप्रमाणे एखादा अर्वाचीन पुरुष आकर्षिला जातो, त्याप्रमाणें सर्वसाधारणतः रसिकवर्ग हा काव्यांतर्गत रसापेक्षांहि त्याच्या बाह्य वेषभूषेनें अधिक मोहित होतो. म्हणून त्या रमणीयतेलाहि काव्याच्या पूर्णत्वांत

महत्वाचें स्थान आहे हें जाणून, जगन्नाथराय पंडितानें काव्याचें लक्षण ‘रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः।’ रमणीय अशा अर्थाचें प्रतिपादन करणारा शब्दसमूह, असें केले आहे. याचें एक उदाहरण आपण घेऊं :—

वेणी श्यामा भुजंगीयं नितंबान्मस्तकं गता ।

वक्त्रचंद्रसुधां लेढुं सांद्रसिंदूरजिह्वा ॥

या श्लोकांत एका स्त्रीच्या वेणीवर अशी उत्प्रेक्षा केली आहे कीं तिच्याकडे पाहणारा रसिक म्हणतो, ‘मला वाटते कीं ही वेणी म्हणजे एक सर्पीण असून, या सुंदरीच्या मुखचंद्रांतून सवणारें अमृत आपल्या केसांच्या भांगरूपी जिव्हेने प्राशन करण्यासाठीं ही सर्पीण नितंबापासून हलकेंच वर चढत गेली आहे !’

हा श्लोक किती रमणीयार्थवाचक आहे ! वेणीच्या कृष्णवर्णावरून तिला दिलेली सर्पिणीची उपमा तर अनुरूप आहेच, पण त्याचें यथार्थत्वहि संपूर्ण आहे. जघनप्रदेशीं तिचा शेपटीप्रमाणें निमुळता झालेला भाग पुढे जाड होत गेला व नंतर तो मस्तकावरील केशविस्ताराच्या ठिकाणी पसरलेल्या फणीप्रमाणे झाला. अखेर केसांच्या भागांत सिंदूर घातल्यामुळे तो लाल जिह्वेप्रमाणे भासला व तेथून तो थेट मस्तकापर्यंत आल्यानें जणू काय तो मुखचंद्रांतील अमृत प्राशन करण्यासच आल्याचा भास झाला !

अशा प्रकारें अर्थाचें रमणीयत्व हें काव्याची शोभा वाढविण्यास निःसंशय कारणीभूत होतें व म्हणूनच सुंदर व्यक्तीच्या रमणीय भाषणा-प्रमाणें त्यालाहि एकंदर रम्यत्वांत महत्वाचें स्थान प्राप्त होतें.

या रमणीय अर्थाबरोबरच अलंकारानें काव्याला शोभा येत असल्यानें काव्यनिर्मितीला त्यांची आवश्यकता मानिली गेली आहे.

‘काव्यशोभाकरान्धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते ।’ असें यासंबंधानें प्राचीन संस्कृत साहित्यशास्त्रांत म्हटलें आहे. फार काय

तदेवमलंकारा एव काव्ये प्रधानम् इति प्राच्यानां मतम् ।

‘काव्यांत अलंकार हाच मुख्य गुण आहे, असें प्राच्यांचे मत आहे’ या वचनांत दर्शविल्याप्रमाणें, इतर सर्व गुणांवर अलंकारांचें स्थान ठेवणाराहि एक संप्रदाय होता. कोणतीहि वस्तु अथवा प्रसंग साधेपणानें सांगणें ही व्यवहारी भाषा होय व तोच अलंकारिक रीतीने सांगणें म्हणजेच काव्य होय, असा या म्हणण्याचा मथितार्थ होय. अलंकार शेंकडों प्रकारचे आहेत व त्यावर संस्कृतांत अफाट वाङ्मय रचिलें गेलें आहे. काव्यनिर्मितींत अलंकारांचें वर प्रतिपादिलेले एकमेव स्थान मान्य नसणारांनाहि त्यांचें उपयोगित्व अमान्य नाहीं. त्यांतल्या त्यांतहि भेदच करावयाचा तर

काव्यशोभायाः कर्तारो गुणाः । तदतिशयहेतवस्त्वलंकाराः ।

‘काव्याची मूळ शोभा उत्पन्न करणारे ते केवळ गुण व ती शोभा अतिशयत्वांनं वाढविणारे ते अलंकार’ असा करितां येईल, असेंहि एका पंडितानें म्हटलें आहे.

अशा प्रकारें रमणीय अर्थ, रस, अलंकार इत्यादिकांच्या पुरस्कृत्याचीं मते आहेत, तीं बाजूस सारून ‘रीतिरात्मा काव्यस्य ।’ काव्याचा आत्मा रीति अथवा विशिष्ट प्रकारची पदरचना हा होय असें म्हणणारा एक पंथ आहे. याचा अंतर्भाव या निबंधांत आरंभीच शब्दशरीराच्या सौंदर्या-वश्यकतेबद्दल जें म्हटलें आहे, त्यांतच वस्तुतः करतां येण्यासारखा आहे. त्या त्या काव्यांत व्यक्त होणाऱ्या भावनेला अनुकूल असा पदविन्यास म्हणजेच रीति. शृंगार, शान्त, वत्सल वगैरे रसांना मृदुल, प्रवाही व

ओघवती पदरचना आवश्यक असून रौद्र, वीर, भयानक यांना कठोर, धर्षक व ओजवान् शब्दसंग्रह अवश्य असतो. या या विकारांना अनुसरून वैदर्भी, गौडी, पांचाली वगैरे रीती काव्यांत मानिल्या गेल्या आहेत.

अखेर हें सर्व साधनसाहित्य असलें, तरी काव्याचा आत्मा यांपैकीं एकांतहि नसून तो 'ध्वनि' अथवा 'सूचन' या गुणांत आहे, असें एका संप्रदायाच्या अध्वर्यूंचें मत आहे. ते म्हणतात:—

विदग्धविद्वत्परिषत्सु यदभिमततरं वस्तु व्यङ्ग्यत्वेन
प्रकाशयते न तत्साक्षाच्छब्दवाच्यत्वेनैव ॥

‘पांडितांच्या व विद्वानांच्या सभांतून ज्या ठिकाणीं अभिप्रेत विषय व्यङ्ग्यरूपानें सूचित केला जातो तें काव्य जितके सरस मानिलें जातें, तितकें वाच्यार्थानें अथवा स्पष्टार्थानें तो ज्यांत दर्शविला जातो तें काव्य मानिलें जात नाहीं.’

या मताप्रमाणें काव्यासाठीं योजिलेल्या प्रत्यक्ष शब्दांहून अगदीं भिन्न अशा अधिष्ठानावर त्या काव्याचें मर्म अवलंबून असतें. इंग्रजींत म्हणतात त्याप्रमाणें तें ‘Not in the lines, but between the lines’ असें असतें. स्पष्ट शब्दांनीं दर्शविलेला अर्थ निराळाच असून, खरा अभिप्रेत अर्थ त्याहून अगदीं भिन्न असतो व तोच खरोखरी उद्दिष्ट असतो. उदाहरणार्थ एखादा उनाड मुलगा दुपारीं घरीं वेळेवर जेऊन शाळेंत जाण्याचें सोंग करून घरून निघून शाळेऐवजीं भलत्याच दिशेनें चालला असतां, त्याला एखादा माहितगार मनुष्य भेटून तो जर म्हणाला ‘वा, शाळेंत चाललास वाटतें?’ तर जसा प्रकार होईल, तसाच या ध्वनीच्या बाबतींत असतो, शब्दार्थानें तो भेटणारा इसम तो मुलगा शाळेंत जात आहे अशी भाषा वापरतो, परंतु वस्तुतः तो शाळेंत मुळींच जात नसून

दुसरीकडेच उनाडण्यास जात आहे हें दाखविण्याचा त्याचा हेतु असतो. हाच ध्वनि होय. या उनाड मुलाचें हें दिलेलें उदाहरण रसात्मक नसल्यामुळें काव्यसत्मक होणार नाहीं. पण त्यांतली 'ध्वनि' म्हणजे 'अर्थसूचन' हें उदाहरणीय आहे.

अशा प्रकारें हे अनेक अभिप्राय व संप्रदाय काव्याच्या बाबतींत उत्पन्न झाले, ते अर्थास्तच आपआपल्या आवडत्या उपपत्तीला प्राधान्य देतात. पण वस्तुतः उत्कृष्ट काव्याला या सर्वोच्ची योग्य प्रमाणांत आवश्यकता असते. म्हणून शेवटी या सर्व गुणांचें संकलन म्हणजेच उत्कृष्ट काव्य होय असें म्हणणारेहि साहित्यिक निघाले. उदाहरणार्थ 'चंद्रालोक'कार जयदेव म्हणतोः—

‘निर्दोषा लक्षणवती सरीति गुणभूषिता ।

सालंकाररसानेकवृत्तिर्वाक् काव्यनामभाक् ॥

‘निर्दोष’, लक्षणयुक्त, गुणवती, अलंकारभूषित व अनेकरसपूर्ण अशी वाणी म्हणजेच काव्य होय. त्याचप्रमाणेंः—

निर्दोषगुणालंकाररसवत् वाक्यं काव्यम् ।

‘निर्दोष व गुण, अलंकार आणि रस यांनी युक्त असें वाक्य म्हणजे काव्य’, ही व्याख्या पण त्याच घटकांच्या मिश्रणाला महत्त्व देते.

हाच मथिलार्थ खालील गद्यांत सांगितला आहे. तो असाः—

काव्यस्य शब्दार्थोऽक्षरीरम् । रसादिश्चात्मा । गुणाः शौर्यादिवत् ।
रीतयश्च अवयवसंस्थानविशेषवत् । अलंकारः कटककुंडलादिवत् ॥

‘काव्यस्य शब्दार्थोऽक्षरीरम्’ हे शरीर ह्मांत, रस हा त्याचा आत्मा होय, गुणादि हे शौर्यादिकांप्रमाणें महत्त्वदर्शक होत, रीति (शैली) अथवा शब्दरचना

पद्धति ही शरीराच्या बांध्याप्रमाणे होय व अलंकार हे कटककुंडलाप्रमाणे बाह्यांगाला शोभा देणारे होत. ”

अशा प्रकारे सर्व उत्तम गोष्टींचा संग्रह काव्याच्या घटनेच्या कामी या वर्णनांत केला आहे. संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या दृष्टीने काव्यलक्षण अशा स्वरूपाचे वर्णिलेले आहे.

आतां आपण इंग्रजी साहित्यमीमांसेच्या दृष्टीने काव्यलक्षणाचे परीक्षण करूं. त्यापैकींचा एक साहित्यिक कॉलेरिज याची प्रसिद्ध कल्पनाशक्तीच्या अप्रतिहत भरान्या मारणारा चंडोल म्हणून सर्वमान्य आहे. तो म्हणतो:—

Good sense is the body of Poetic genius, Fancy its drapery, motion its life and Imagination its soul. All these form into one graceful and intelligent whole.

‘अर्थबोध हे काव्याचे शरीर, चमत्कृति ही तिची वेशभूषा, शब्दरचनेचा ओघ ही तिची गति, व श्रेष्ठ कल्पनाशक्ति अथवा प्रतिभा हा तिचा आत्मा होय. या सर्वांच्या सुभग मिश्रणानेच काव्याची रमणीय मूर्ति निर्माण होते. ’

हे वर्णन वरील संस्कृत काव्यलक्षणांशीं अगदीं याथातथ्यानें मिळते आहे, हे दिसून येईल. एका अर्वाचीन कवीनें रचिलेल्या एका पौवाड्यांत वाचकांना एका ऐतिहासिक विवाहप्रसंगाला आवाहन करितांना,

‘दिव्य कल्पना करुनि वाहना चला विवाहाला ।’ असें म्हटलें आहे; त्याचप्रमाणे या श्रेष्ठ कल्पनाशक्तीला अथवा प्रतिभेला कॉलेरिजनें व इतर इंग्रजी कवींनीहि प्राधान्य दिलें आहे. शेले या कविश्रेष्ठानें म्हटलें आहे कीं,

Poetry can be defined as the expression of the imagination. Man is an instrument over which a series of impressions are driven like the alterations of an ever-changing wind over an Æolian lyre, which move it by their motion to ever-changing melody.

‘काव्य’ म्हणजे एक कल्पनाशक्तीचें दृश्य होय. मनुष्याचें अंतःकरण हें एखाद्या सुरांत लाऊन ठेविलेल्या सारंगीप्रमाणें असतें. तिच्या तारांना आपल्या चंचल लहरींनीं सुखस्पर्श करून वायु व्याप्रमाणें त्यांतून मधुर आलाप काढतो, त्याचप्रमाणें मानवी अंतःकरणप्रवृत्तीला हलवून त्यांतून काव्य हें अत्यंत मधुर भावना उत्पन्न करितें. ”

इतकी अद्भुत शक्ति काव्यांत असल्यामुळें सर फिलिप सिड्ने या काव्यशास्त्रज्ञानें म्हटलें आहे कीं,

‘Poesie is a divine gift; it is no human skill.’

‘काव्यशक्ति ही ईश्वरी देणगी आहे, तें काहीं केवळ मानवी कौशल्य नव्हे.’

उत्कृष्ट काव्याचें स्वसंवेद्यत्व मॅथ्यु आर्नोल्ड या काव्यमीमांसकाने असें वर्णिलें आहे:—

The character and high quality of poetry are far better recognized by being in the verse than by being perused in the prose of the critic. ‘काव्याचें खरें हृद्गत टीकाकाराच्या गद्य मल्लिनाथीपेक्षां कवीच्या काव्यस्चन्नैतच खरें प्रत्ययाला येतें.

याहून सोपें असें काव्यस्वरूपाचें वर्णन पूर्वोक्त शेले या कवीनें आपल्या ‘Defense of Poetry’ अथवा काव्यसमर्थन या नांवाच्या निबंधांत असें केलें आहे कीं,

‘To be a poet is to apprehend the beautiful.’

‘सृष्टीतील सौंदर्याचा मानसिक आस्वाद घेणे म्हणजेच कवि होणे होय.’ जी जी सुंदर वस्तु जगतांत असते, तिच्या दर्शनाने, चिंतनाने व मननाने प्राप्त होणारा आनंद म्हणजेच कवीचा रसास्वाद होय. हा आनंद शब्दमूर्तिघर झाला, म्हणजे ते कव्य होय. ‘तथापि अशा काव्यामुळे जी चेतना अथवा स्फूर्ति उत्पन्न होते तिचे वर्णन या व्याख्येने होत नाही. निरंतर आनंदमय असलेल्या वृत्तीला सर्व वस्तु सारख्याच भासतात, पण उत्तम काव्याचे तसे नसते. त्यांतील वर्ण्य विषयाच्या दर्शनाने चित्ताची जी खळबळ उडते, तिचा बोध त्याने होत नाही. म्हणून लेखनाच्या टीकाकाराने काव्याचे लक्षण असे दिले आहे की,

‘The first sign of Poetry is the troubling of the waters of the heart.’

‘चित्तसागराची खळबळ उडवून देणे हे काव्याचे प्रथम लक्षण होय. म्हणजे अंतःकरणस्थ रसाची जागृति करणे हे जे संस्कृतांत काव्याचे मुख्य लक्षण मानिले आहे, तेच होय.

या नंतर मराठी काव्यविकासाकडे आपण जर वळू. मराठीला संस्कृताचेच सर्व साहित्यधन मिळालेले असल्याने त्या वारशाचा पूर्ण लाभ तिने घेतला आहे. पण एखाद्या मूळच्याच श्रीमंत कुळांतील बारासालाच्या प्रमाणे आणखी एखाद्या संपन्न नातेवाईकाची इस्टेट मिळावी; त्याप्रमाणे मराठी वाङ्मयाला आंग्ल साहित्याचा लाभ झाल्याने त्यातील साहित्य संस्कारांहि मिळू शकली आहे. यामुळे गंगायमुनांच्या संगमाप्रमाणे संस्कृत व इंग्रजी अशा दोनही काव्यवैभवाचे दृश्य मराठीत पहायलास मिळोवे अशी साहसीक अपेक्षा उत्पन्न होते व ती काही अंशी पूर्ण झाली आहे. ती जर अजून संपूर्णतः सफळ झालेली नसेल, तरी ती साधमसंपत्तीच्या अर्भावी

नसून ती संपत्ति. आत्मसात् करण्याचें सामर्थ्य असणाऱ्या कवीच्या आभावी होय. कारण असे कवी निर्माण होणें, हें काहीं केवळ परिश्रमसाध्य नव्हे.

प्रथमतः ही सर्व काव्यसंपत्ति आत्मसात् करण्याला त्या त्या भाषेतील पूर्वसूरींच्या काव्यांचें आकलन करण्याइतकी सहृदयता हवी. या संबंधानें कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर म्हणतात कीं 'कवीच्या अंगी मुख्य गुण सहृदयता हा पोहिजे. म्हणजे हृदयाच्या शृंगारवीरकरणादि ज्या नामाविध वृत्ती, त्या त्यास अत्यंत सूक्ष्मत्वानें, पण स्पष्टपणानें भासल्या पाहिजेत. वरील निरनिराळ्या वृत्तींचा विषय इंद्रियगोचर होतांच कवीचे मन भुव्ध होऊन जातें, आणि त्या खळाळीसरसे जे उद्गार आपोआप निघून जातात, तेच खरी व असल कवेता होत.' यांतील विवेचन 'troubling of the waters of the heart' ही समान आहे हें स्पष्ट दिसून येईल.

मराठी काव्य हें प्रारंभीच्या अक्षय्येंत काव्य म्हणून निर्माण केलें गेलें नसून, तें परमार्थविवेचनाचे भाषासाधन म्हणून उत्पन्न झालें. त्यांतील आद्य कवींचा ग्रंथ ज्ञानेश्वरी हा प्रतिपाद्य विषयाच्या विवेचना इत्काच किंमदुना त्याहूनहि अधिक त्यांतील काव्यनिर्मितीमुळे प्रसिद्ध झाला आहे, व अजूनहि त्याचें हें प्रथम स्थान अबाधित राहिलें आहे. हा ईश्वरी प्रसाद आहे. त्यांमंतर मुक्तेश्वरापर्यंत केवळ ऐहिक विषय घेऊन काव्यरचन करणारा कवि निर्माण झाला नाहीं, व तो ज्ञानप्रसांत राहिले. मुद्दहां तात्त्विक विवेचनाच्या चकरींतच मराठी काव्याची गाडी जाऊ लागली. सुद्धा कविपर्यंत मोरोपंतापर्यंत असे मानिलें जात असें कीं, काव्य करणाराचे ते भगवद्गुणसंकीर्तनासाठीं व 'काहीं आपण तत्तवाच्या' करणाऱ्याचें. त्यांमंतर म्हणजे पेशवाईच्या अखेरीच्या सुमारास मात्र निघळ लौकिक काव्य निर्माण होऊ लागलें. तरीहि त्याचें स्वरूप त्या वेळीं शृंगारत्मक व

लोकगीताच्या दृष्टीचेंच अधिक होतें. एखादी कमान (Spring) फार वेळ दाबून ठेविली असतां ती एकदम सुटी केल्यावर ज्याप्रमाणें अधिक जोरानें उसळी घेते, त्याप्रमाणें तत्कालीन समाजाच्या ऐहिक व विलासपर भावना जुन्या अध्यात्म काव्यरचनेच्या परंपरेमुळें दडपल्या गेल्या होत्या, त्यांना पेशवाईच्या अखेरच्या विलासी वातावरणामुळें मोकळीक मिळतांच, त्या लावण्या व शृंगारिक पदांच्या रूपाने उसळल्या. म्हणून त्यांत शुद्ध स्वरूपाचें असें काव्य अल्प प्रमाणांतच दिसून येतें. त्यानंतर इंग्रजी शिक्षणानें त्या भाषेंतील काव्याचा परिचय महाराष्ट्राला होऊं लागल्यावर मात्र निवळ ऐहिक व लौकिक विषयांवर आधारलेली कविता जन्माला आली.

तथापि या मराठीतील काव्यनिर्मितीची चिकित्सा करणारें स्वतंत्र मराठी साहित्यशास्त्र मात्र निर्माण झालें नाहीं. सांप्रत निरनिराळ्या धर्तीची व निरनिराळ्या विषयांवर काव्यरचना होत आहे; असें असतां अजून तिचें साहित्यशास्त्र निर्माण झालें नाहीं याचीं साधारणतः तीन कारणें आहेत. पहिलें कारण हें कीं मराठीचा उद्भवच संस्कृतापासून असल्यानें तींतील सर्व नियम हिला बहुतांशीं लागू पडतात व त्यांतील नवीन भागाचा समावेशहि जुन्या वर्गीकरणाच्या चौकटीत बसू शकतो. उदाहरणार्थ गूढगुंजन हा प्रकार मराठीत नवीन आला, तेव्हां त्याचें समर्थन ध्वनीच्या तत्त्वावर करण्यांत येउं लागलें. दुसरें एक कारण असें आहे कीं वर म्हटल्याप्रमाणें बहुतेक मराठी प्राचीन काव्यरचना तत्त्वज्ञानपर अथवा भक्तिप्रधान असल्यानें शांतरसापेक्षां दुसऱ्या कोणत्या रसाला त्याला अवसर सांपडावा ? म्हणूनच ज्ञानेश्वरीत म्हटलें आहे कीं 'येथ शांताचिया घरा। अद्भुत आला पाहुणेरा। आणि येरांहि रसा पांति करा। जाइला मान॥' शांत रस हा मराठी काव्याचा यजमान असून इतर रस केवळ

पाहुणे आहेत अथवा ते 'पांतिकरा जाहले' म्हणजे पंक्तीचे भोजनभाऊ होत. अलीकडे मात्र इंग्रजी साहित्याच्या परिचयानंतर त्यांतील विषयांची व रसांची विविधता तिला पटली व त्या प्रेरणेने तिच्या नवीन कर्तृत्वाला चालन मिळाले. पूर्वीच्या काव्यांत

कवि मुमुक्षूचें अंजन । कवि साधकांचें साधन ।

कवि सिद्धांचें समाधान । निश्चयात्मक ॥

कवि स्वधर्माचा आश्रयो । कवि मनाचा मनोजयो ।

कवि धार्मिकांचा विजयो । विजयकर्ता ॥

असें मानिले जाई; तर अर्वाचीन काव्यांत,

या अंतरांतिल तारकांत । आत्मे कवी लागुनि दीसतात ।

कांचेमधूनीं दिसतें जगाला । धोंड्यामधूनीं दिसतें कवीला ।

असा प्रकार आहे. कवीचें कर्तव्य काय असावे हें त्यांनाच उद्देशून काढलेल्या उद्गारांत केशवसुतांनी असें वर्णिले आहे कीं :—

जगांतील महाकांतीचें तें भविष्य सांगाय़ा ।

तुम्ही येतसा । लावितसांहीं तें लोकां गाय़ा ॥

असे कवी स्वतःला कोणतेंहि बंधन लावून न घेतां म्हणतात कीं :—

शारदेनें जो मंत्र दिला कानीं ।

तसें लिहिलें मी काव्य तिचें मानीं ।

अशा कवीला, बालकवींच्या म्हणण्याप्रमाणें,

सृष्टि मला हांसवितें । स्वर्गसौख्य दाखविते ।

शांतीनें पालविते । आनंदें डोलविते ।

मन माझें टाकि गडे । नित्य गुंगुनी ॥

व त्याच्या दृष्टीनें काव्य हें केवळ भक्तिरसांतच नसून

वस्तुवस्तुमधि कल्पयः विलसते व

श्रवणीं नयनीं हृदयीः उत हनि ।

पूर्णं करी ते जडजीविते ॥

या काव्याचा विषय विविध स्वरूपाचा असू शकतो. हे चंद्रसेखर कवींच्या खालील उद्गारांवरून दिसून येते. ते म्हणतात :—

ज्या काव्यानें लोकीं तुडुमुनि स्वाभिमान राहील

ज्या काव्यानें त्यांच्या देहीं देशाभिमान राहील ।

ज्या काव्यानें द्वैते जनहृदयांतून शीघ्र ओसरती ।

ज्या काव्यानें येते ऐक्य रसची तया महा भस्ती ॥

जुन्या कालच्या काव्यप्रणालीवर नवीन परिस्थितीचा झालेला हा परिणाम याच कवीनें असा वर्णिला आहे :—

पाश्चात्य कल्पनांनीं नव काव्या लाविलें नवें वळण ।

मुरल्या न कल्पना त्या गमेल नव काव्य-तोवरी दळण ॥

जेव्हांहि कल्पना त्या कविहृदयामाजि पूर्ण पचतील ।

तेव्हा अधिक मनोहर नवीन कविता कवीहि रचतील ॥

संप्रति भाषावृद्धी होतः असे नव्यकल्पनापचन ।

ऐशा स्थितींत कविला कां बोलावें उगाच कटु वचन ? ॥

अर्थात् हे उद्गार या कवींच्या मते नवीन काव्यविषयींच्या तत्कालीन उदासीन लोकमताला उद्देशून होते; कारण त्या लोकमताच्या दृष्टीनें

अर्वाचीन कर्षित्व अवसर नाहीं नसो, परी लोकीं ।

त्यांच्या विषयीं संप्रति अनुकम्पाही नसेच अबल्लोकी ।

अशी अवस्था होती. पण सुदैवानें ती स्थिति आज मितीसबद्धलेली आहे व नवीन काव्यरचनेकडे लोक स्वास्तव मूख्यमाप्रमाख्या दृष्टीनें पाहूं लागले

आहेत. याचें उदाहरण म्हणून कै. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांचे खालील उद्गार उपयोगी पडतील ते म्हणतात:—

‘गेल्या कांहीं वर्षांपासून महाराष्ट्राचें गद्ययुग संपून त्याच्या काव्ययुगास सुरुवात झाली आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. इतके प्रतिभासंपन्न कवी एकसमयावच्छेदेंकरून उदयास येण्याचा योग या पूर्वी महाराष्ट्रांत कधीं आला होता कीं काय हें सांगतां येत नाही. ज्ञानेश्वर, एकनाथ, मुक्तेश्वर तुकाराम, असे अनेक पहिल्या प्रतीचे तारे त्या वाङ्मयाच्या आकाशांत अंतरा अंतरांनीं उदयास आले. पण हल्लीं लहान-मोठ्या कवींची मिळून जी तेजस्वी आकाशगंगा त्यांत पसरलेली दिसत आहे, तशी या पूर्वी क्वचित्च दृग्गोचर झाली असेल. ज्ञानेश्वर, त्यांची भावंडे, नामदेव इत्यादि समकालीन कवींच्या तेजःपुंज समूहाशीं किंवा रामदास व त्याची शिष्टकविशाखा यांच्या तेजस्वी मालिकेशीं तिचें सादृश्य कल्पितां येईल. तथापि इंग्रजी वाङ्मयांत कॉलेरिज व वर्डस्वर्थ यांच्या निसर्गप्रधान संप्रदायाचा उदय झाल्यावर स्कॉट साउदे, शेले, बायरन्, कीट्स इत्यादि अनेक कवींचा उदय होऊन जो चमत्कार दिसला, त्याच्याशीं तिचें अधिक साम्य आहे. ”

हे उद्गार एका काव्यसंमेलनाच्या प्रशस्तिपरप्रसंगीं काढल्यामुळें यद्यपि अत्युक्तीसारखे वाटले व तसे ते असण्याचा संभव आहे, तरी श्री. कोल्हटकर हे उपरोक्त उतान्यांत पुढें म्हणतात त्याप्रमाणें त्यावरून,

‘हल्लीं मराठी काव्याला वाङ्मयांत प्राप्त झालेल्या उच्च स्थानाची योग्य कल्पना करितां येईल, ’ हें खरें आहे.

या काव्याला प्राप्त होऊं लागलेल्या उच्च स्थितीनंतरच त्याच्या मीमांसेच्या मराठी साहित्यशास्त्राचा उदय होणार आहे. कारण ज्याप्रमाणें

आधीं भाषा व मग तिचें व्याकरण असतें, त्याप्रमाणें आधीं काव्य जन्माला येतें व मग त्याची चिकित्सा करणारें साहित्यशास्त्र निर्माण होते. शिवाय सांप्रतचे मराठी काव्य हें प्राचीन काव्याप्रमाणें एकरंगी नसून ते,

केलें मिश्रित रंगांनीं । भिन्न भिन्न त्याचें पाणी ॥

असें असल्याने व त्याचे कर्तृत्व

विचारसागर रम्य कल्पना लहरी उसळति जेथें ।

अलंकाररत्नास्तव झाले मोहक सर्व जगातें ॥

अशा कवींच्याकडे असल्यानें, त्यांची मीमांसा करणारा साहित्यशास्त्री तितक्याच योग्यतेचा असणे जरूर आहे. तो लौकरच उदयाला येईल व मराठी काव्याचे लक्षण यथार्थतः वर्णन करील व त्यांत संस्कृत व इंग्रजी काव्याहून मराठीचें असलेले भिन्न वैशिष्ट्य सूक्ष्मत्वानें विवेचील, अशी आशा आपण करूं या.



संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास*

(History of Sanskrit Literature, Vol. I, Vedic Period. By C. V. Vaidya, M. A. LL B.)

[१]

महाराष्ट्रांतील सुप्रसिद्ध विद्वान लेखक श्री. चिंतामण विनायक वैद्य यांनी संस्कृत वाङ्मयाचा संपूर्ण इतिहास लिहिण्याचा संकल्प करून त्याचा पहिला भाग इंग्रजी भाषेत लिहून नुकताच प्रसिद्ध केला आहे. विद्वत्ता, संशोधन, दीर्घ परिश्रम, सतत व्यासंग, विवेचक बुद्धि, संकलन-चातुर्य इत्यादि अनेक गुणांमुळे महाराष्ट्रांतीलच नव्हे, तर सर्व हिंदु-स्थानांतील विद्वान लेखकांत त्यांना वरच्या दर्जाचे स्थान प्राप्त झालेले आहे व त्यांच्या उपरिनिर्दिष्ट संपादित गुणांना सरळ, सुबोध व सुसंगत अशा लेखनशैलीची जोड मिळाल्याने त्यांचे ग्रंथ वाचकांना प्रिय होतात. इंग्रजी व मराठी या दोनही भाषेत वरील लेखनशैली वापरण्यांत ते सव्यसाची आहेत. 'माधुर्यव्यंजकैर्वर्णै रचना ललितात्मिका' हे वैदर्भी भाषापद्धतीचे संस्कृत लक्षण त्यांच्या मराठी व इंग्रजी भाषेतल्या लेखनाला उत्तम रीतीने लागू पडतें, व यामुळे नाटके, कादंबऱ्या या विषयांपेक्षा इतिहास, तत्त्वज्ञान, समाजचिकित्सा व वाङ्मयविवेचन इत्यादि गंभीर विषयांवरच त्यांची ग्रंथसंख्या अधिक असली, तरी त्यांचे लेखन कादंबरी-प्रमाणे मनोरंजक वाटते. 'काहीं पुस्तकांची सर्व लोक स्तुति करतात, पण कोणी वाचीत नाहीत; काहींची साधारण प्रशंसा होते व तीं बरेच जण

* केसरींत प्रसिद्ध झालेला परीक्षणात्मक लेख. सप्टेंबर, सन १९३०.

वाचतात; व बाकीचीं पुष्कळ पुस्तकें सर्व लोक त्यांची निंदा करकलून वाचतात,' अशी इंग्रजींत एक उक्ति आहे. परंतु सर्वजणांनी प्रशंसा केली जाणारी व त्याबरोबरच वाचली जाणारी जीं काहीं थोडीं पुस्तकें आणखी एका वर्गांत पडतील, त्यांत श्री. चिंतामणराव वैद्यांच्या पुस्तकांचा समावेश होईल. अशाच पैकींचें सांप्रतचें पुस्तक असून तें श्री. वैद्यांचें 'परिणतप्रज्ञस्य वाणीमिमाम्' या योग्यतेचें आहे. म्हणून त्याचें स्वागत करणें अवश्य आहे.

श्री. वैद्यांच्या अंगचा वरील गुणसमुच्चय सदरहू पुस्तकांत प्रतीत होतोच, पण याशिवाय या पुस्तकाला आणखी एका दृष्टीने महत्त्व आहे. कर्मांत कमी सहा हजार वर्षांपूर्वीपासून संस्कृत भाषा ही प्रथम मातृभाषा, पुढें मातामहीभाषा, व त्यानंतर मातृमातामही भाषा म्हणून आपल्यांत प्रचलित असून तिचा सविस्तर इतिहास आजपर्यंत कोणाहि भारतीयानें लिहिला नव्हता. ज्या त्या भाषेचा इतिहास रसग्राही होण्यास तो त्या भाषेच्या पुत्रानेंच लिहिला पाहिजे हा सिद्धान्त सर्वमान्य आहे. तथापि तसा इतिहास आतांपर्यंत उपलब्ध नव्हता हें भारतीयांना मोठें लांछत होतें. अगदीं अलीकडे भारतीय तत्त्वज्ञानाचे इतिहास श्रीयुत दास-गुप्त, राधाकृष्णन्, रानडे व बेलवलकर यांनी लिहिले आहेत. परंतु सर्व संस्कृत वाङ्मयाचा विस्तृत असा पहिला इतिहास श्री. वैद्यांचाच होय. या दृष्टीने त्याला अ-पूर्वत्वाचा मान आहे.

संस्कृत विरुद्ध मराठी

आणखीहि एका दृष्टीने हा ग्रंथ सांप्रतच्या काळीं समयानुकूल आहे. महाराष्ट्राच्या दुर्दैवानें तूर्त 'संस्कृत विरुद्ध मराठी' असा वाद गेल्या तीन-चार वर्षांपासून उपस्थित झाला आहे. मराठीला योग्य स्थान

देण्यासाठी संस्कृतला विश्वविद्यालयांतून हांकलून देण्याचा चंग कांहीजणांनी बांधला आहे. या वादाची पहिली झटापट पुण्यास भरलेल्या शारदोपासक संमेलनांत उडाली होती. तेथे मराठीवाल्यांना हार खावी लागली, पण त्याचा वचपा गोव्यास भरलेल्या साहित्य-संमेलनांत त्यांनी काढून घेतल्याचें प्रसिद्ध झालें त्याहे. संस्कृत भाषेच्या योग्यतेच्या दृष्टीने तिचें खरें वर्णन करावयाचें, तर तिचे प्राचीनत्व व सांप्रत कालचें अप्रचारत्व लक्षांत घेतां तिला उत्तुंग हिमालयाच्या शिखरावरील स्फटिकतुल्य अशा बर्फाच्या रूपानें गोठलेल्या जलाशयाची उपमा देतां येईल, असे आम्हांस वाटतें. तो जलशय असलेल्या स्थितींत निरुपयोगी वाटला, तरी योग्य प्रयत्नांनीं त्याला उष्णता देतांच शीत, मधुर, व स्वच्छ अशा अखंड प्रवाहाच्या रूपानें तो उपयोगांत आणतां येतो. व्याकरण, तत्त्वज्ञान, राजकारण, समाजशास्त्र, व अनेक प्रकारची भौतिक शास्त्रे यांच्या अभ्यासाला व वाढीला संस्कृतचें ज्ञान किती आवश्यक आहे हे त्या त्या शास्त्रांची स्थिति संस्कृत ज्ञानाच्या अभावीं काय होईल याचा विचार केल्यानंच कळेल. न्याय, मीमांसा, वेदांत, वगैरे जुनीं खोडें हीं जरी पंचा नेसगाऱ्या वृद्ध बापाप्रमाणें अर्वाचीनांना त्याज्य वाटलीं, तरी वास्तव, रसायन, भूस्तर, स्थापत्य, इत्यादि शास्त्रांची भाषाद्वारे प्रवृत्ति व प्रवृद्ध होण्यासहि संस्कृतज्ञान किती अपरिहार्य आहे याची खात्री तारीख १९ ऑगस्ट १९३० च्या केसरीच्या अंकांत महाराष्ट्र-शास्त्रीय-परिभाषा-मंडळाने प्रसिद्ध केलेल्या जाहीरपत्रकावरूनहि दिसून येईल.

त्या पत्रकांत मंडळाचे अध्यक्ष प्रि. वै. का. राजवाडे म्हणतात:-
 “संस्कृत भाषेंतील शब्दभांडार आम्हांस किती उपयोगी पडतें हें सांगणें नकोच !” तात्पर्य, ती भाषा ‘सर्वतो वृत्वा अत्यतिष्ठदशांगुलम् !’ अशी व्यापक आहे. म्हणून हल्लींच्या या वादाच्या सुमारासच संस्कृत भाषेचा

व्याप, विस्तार, वैभव, सामर्थ्य व वैविध्य योग्य रीतीने जगापुढे मांडणारा ग्रंथ प्रसिद्ध व्हावा, यांत फार औचित्य आहे. पण या सर्व कारणांहून या ग्रंथाच्या प्रकाशनाचें महत्त्व ज्या कारणावर अवलंबून आहे, त्याच कारणामुळे श्रीयुत वैद्य हा ग्रंथ लिहिण्यास प्रवृत्त झाले असे त्यांनीं आपल्या प्रस्तावनेत नमूद केलें आहे. परदेशी ग्रंथकारांनीं संस्कृत वाङ्मयाचे जे इतिहास लिहिले आहेत, त्यांत कालविषयक, स्थलविषयक, व्यक्तिविषयक, संस्कृतिकल्पनाविषयक असे अनेक प्रकारचे स्वतःचे झालेले ग्रह त्यांनीं ग्रथित करून ठेवले आहेत. ते भारतीयांच्या तद्विषयक ग्रहांहून फार भिन्न आहेत. या ग्रहांच्या मुळाशीं कित्येक वेळां दूषित दृष्टि असते व त्यांचें असे ग्रह एकदां बनले, म्हणजे यांना घट्ट धरून वसण्याचा आग्रह त्यांच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतो. अर्थात् या त्यांच्या कल्पनांचें साधार व सप्रमाण खंडन करणें अवश्य आहे. तसें खंडन आजपर्यंत निरनिराळ्या प्रसंगीं फुटकळ रीतीनें हिंदुस्थानांतील लेखकांनीं केलेले आहे. परंतु वाङ्मयाच्या संपूर्ण इतिहासांत जसें ते एकत्र संकलित रूपानें येते व चिरस्थायी होते, तसें इतरत्र होऊं शकत नाहीं, अशा सर्व मतभेदाच्या स्थलांचे विवेचन करण्यास संस्कृत भाषेत कसलेल्या लेखकांचीच जरूरी असते व असे गृहस्थ फार थोडे उपलब्ध असतात, अशा थोड्या गृहस्थांत श्री वैद्यांची गणना असल्यानें कांहीं वर्षांपूर्वीं हें काम हातीं घेण्याचा आग्रह मी त्यांना केला. तो सफल होऊन हल्लींचा ग्रंथ बाहेर पडल्यानें, प्रस्तुत लेखकास विशेष आनंद होणें स्वाभाविक आहे.

पाश्चात्यांचे प्रयत्न

हा ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यापूर्वीं संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास लिहिण्याचे प्रयत्न प्रथमतः कोणी व कसे केले आहेत, त्याचें दिग्दर्शन येथें करणें

अवश्य आहे. युरोपमध्ये ख्रिस्ती सनाच्या चौदाव्या व पंधराव्या शतकांत ग्रीक वाङ्मयाच्या संशोधनाने जशी प्रचंड विचारक्रांति झाली, तशीच पण तिच्याहून मोठी क्रांति अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकांत संस्कृत वाङ्मयाचा शोध पाश्चात्यांना लागल्याने झाली. अशा प्रकारे नवीन सांपडलेल्या या वाङ्मयाचे साधारण स्वरूप लोकांपुढे मांडण्याचा पहिला प्रयत्न श्वेजेल या जर्मन पंडिताने सन १८०८ साली आपल्या 'On the language and wisdom of the Indians' या ग्रंथाने केला. त्या काळी हे ज्ञान संकुचितच होते. त्यानंतर सन १८५२ साली वेबर नांवाच्या दुसऱ्या जर्मन पंडिताने आपला 'संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास' प्रसिद्ध केला. त्यानंतरचा तिसरा प्रयत्न सुप्रसिद्ध विद्वान प्रो. मॅक्म्युलर यांनी आपल्या ग्रंथाने सन १८५९ साली केला. पण त्या ग्रंथांत प्राचीन वैदिक वाङ्मयापुरतेच विवेचन होते. यानंतर सन १८९९ साली इंग्रजीत प्रो. मॅक्म्युलर यांनी आपला इतिहास प्रसिद्ध केला. त्याची पुढे दुसरी आवृत्तीही निघाली व सन १९२७ साली त्यांच्या इतिहासांत समाविष्ट न झालेली नवीन माहिती त्यांनी पुरवणी पुस्तकाच्या रूपाने प्रसिद्ध केली.

याच वर्षी विटरनिट्झ या जर्मन प्रोफेसरानी एक संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास जर्मन भाषेत प्रसिद्ध केला. त्यापैकी फक्त पहिल्या भागाचे इंग्रजी भाषांतर श्रीमती शीलवती केतकर या जन्माने जर्मन, शिक्षणाने इंग्रज व लग्नाने हिंदी असलेल्या विदुषीने करून प्रसिद्ध केले आहे. अखेरचा मोठा प्रयत्न प्रो. कीथ या इंग्रज गृहस्थांचा होय. त्यांनी आपला ग्रंथ तीन खंडांत मिळून पुरा केला आहे. त्यापैकी पहिला खंड वैदिक कालविषयक असून तो अमेरिकेतील हारवर्ड युनिव्हर्सिटी सेरीजच्या दोन पुस्तकांत मिळून आला आहे. दुसरा खंड केवळ नाटकविषयक असून तो

‘Sanskrit Drama’ या स्वतंत्र पुस्तकाच्या रूपाने प्रसिद्ध झाला आहे, व अखेरचा तिसरा खंड सन १९२८ साली ‘Classical Sanskrit Literature’ या नावाच्या पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाला आहे. याच खंडाची एक लहान आवृत्ति ‘Heritage of India Series’ या पुस्तकमालेत त्यांनी पूर्वीच प्रसिद्ध केली आहे. येणेप्रमाणे संस्कृत वाङ्-मयाचा संपूर्ण इतिहास प्रसिद्ध करण्याच्या पाश्चात्यांच्या प्रयत्नांचे दिग्दर्शन आहे.

हिंदुस्थानांतील प्रयत्न

आतां एतद्विषयक हिंदुस्थानांतील प्रयत्नांकडे अवलोकन केल्यास पहिले स्थान कै. महादेव मोरेश्वर कुंट्यांच्या ‘Vicissitudes of Aryan Civilisation’ या ग्रंथास कांहीं अंशी द्यावे लागेल. कांहीं अंशी म्हणण्याचे कारण या ग्रंथाचा उद्देश वाङ्मयाचा इतिहास देण्याचा नसून फक्त आर्य संस्कृतीची अवस्थांतरे देण्याचा आहे. तथापि वाङ्मयाचा इतिहास लिहिण्याचा त्यांचा उद्देश नसला, तरी त्यांत तसा इतिहास पाणिनीच्या काळापर्यंत येऊन गेला आहे. यानंतर सन १९०० साली एम्. कृष्णम्माचार्य नावाच्या मद्रासी गृहस्थाने ‘A History of Classical Sanskrit Literature’ नावाचे एक लहानसे पुस्तक प्रसिद्ध केले आहे. हे साधारण जंत्रीवजाच असून त्यांत दरेक ग्रंथकाराचा कालानुक्रमाने व विषयवार उल्लेख करून त्यावर थोडे थोडे विवेचन केले आहे. अखेर श्री. चिंतामणराव वैद्य यांनी स्वतःच त्यांना टिळक महाविद्यालयांत संस्कृत वाङ्मयावर द्याव्या लागणाऱ्या व्याख्यानांच्या टांचणांवरून ‘संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास’ म्हणून एक लहानसे मराठी पुस्तक प्रसिद्ध केले. त्यानंतरचे या विषयावरचे अखेरचे पुस्तक म्हणजे त्यांचा सांप्रतचा ग्रंथ होय.

येणेंप्रमाणें संस्कृत वाङ्मयाच्या इतिहासाच्या पूर्वप्रयत्नांचें अवलोकन करून नंतर सांप्रतच्या ग्रंथांतील विषयांचें आपण थोडक्यांत दिग्दर्शन करूं. श्री. चैद्य यांनीं सदरहू ग्रंथाचे संहिता, ब्राह्मण, वेदांगे व गीता असे चार परिच्छेद केले आहेत. पहिल्या 'संहिता परिच्छेदांत' प्रथमतः वेदकालारंभाचा निर्णय करून प्राचीन काली तीन वेदच मानले जात असत असें सांगून, त्यांतील ऋग्वेद हा पहिला असल्यामुळें त्याचें विवेचन केले आहे. त्यांत ऋग्वेदसूक्तसंख्या, त्यांचे ऋषी, त्यांचे छंद, व तदंतर्गत देवता यांचें वर्णन प्रकरणवार केलें आहे. नंतर एका प्रकरणांत तत्कालीन राजकीय, सामाजिक वगैरे स्थितीचें मोठें मनोरंजक वर्णन केलें आहे. अखेर टिप्पणीरूपानें विवाहसूक्त व दाशरंजयुद्धकाल वगैरेचें विवेचन केले आहे. यानंतरच्या प्रकरणांत सामवेदाचें विवेचन करून पाश्चात्य व पौरस्त्य संगीतावर एक पुरवणी जोडली आहे. नंतरच्या यजुर्वेद प्रकरणांत, त्याच्या कृष्ण व शुक्ल भागांची माहिती देऊन पुरुषमेघासंबंधींची मनोरंजक माहिती दिली आहे. अखेर सर्वांत मागून वेदत्व प्राप्त झालेल्या अथर्व वेदाबद्दल विवेचन करून त्याच्या ग्रंथनकाळाची चर्चा केली आहे. एकंदर परिच्छेदाच्या पुरवण्यांपैकीं एकींत हिंदी-सुमेरीसंबंधाबद्दलच्या वडेलेंच्या व आमच्या स्वतःच्या 'हिंदी सुमेरी संस्कृति' या ग्रंथाबद्दल टीकात्मक विवेचन केले आहे. दुसरा भाग ब्राह्मणग्रंथविषयक आहे. त्यांत निरनिराळ्या वेदांना जोडलेल्या ब्राह्मणग्रंथांची विस्तृत माहिती देऊन नंतर आरण्यकांचे विवेचन केलें आहे. शेवटीं उपनिषदांच्या विवरणाचा भाग आला आहे. या परिच्छेदाच्या टिप्पणींमधून ब्राह्मणांना त्या काळां मिळणारी दक्षिणा, शुनःशेपाची कथा व तिचा तत्त्वार्थ, तैत्तिरीय ब्राह्मणांतील ज्योतिर्विषयक उल्लेख, आरण्यक या नांवाचा खुलासा, उपनिषत्कालीन समाजस्थितीचें वर्णन, संहिता व ब्राह्मणकालाबद्दलचें कीथसाहेबांचें विवेचन, इत्यादि अनेक प्रश्नांची

उद्बोधक चर्चा केली आहे. तिसऱ्या परिच्छेदांत 'शिक्षाकल्पो व्याकरणम् ज्योतिष्छंदांसि निरुक्तम्' या वेदांच्या षडंगांचें विवेचन केलें आहे. या परिच्छेदाच्या पुरवण्यांत श्रौतसूत्रांचा काल, त्यांतील गोत्रप्रवरांचे उल्लेख, निरुक्तांतील मनोरंजक माहिती, पाणिनीचा काळ, अश्वमेध यज्ञाची सामुग्री, अश्वमेध यज्ञांत होणारी ऋत्विजांमधील तत्त्वज्ञानविषयक चर्चा इत्यादि विषयांवरील मजेदार माहिती दिली आहे. अखेरच्या चौथ्या मागांत भगवद्गीतेचेद्वल्लेखें विवेचन आहे. श्री. चिंतामणरावांच्या मते संस्कृत वाङ्मयाचा वैदिक काल शकपूर्व ८०० च्या सुमारास संपूर्ण होतो; शकपूर्व १२०० च्या सुमारास श्रीभद्रगवद्गीता रचिली गेली आहे. त्यांचें मत असं असल्यानं ती अर्थातच सांप्रतच्या पहिल्या खंडांत समाविष्ट केली गेली आहे. या परिच्छेदांत ग्रंथकर्त्यांनी गीताकाल-निर्णय करून पुढे गीतेचे सर्वांगीण विवेचन केलें आहे. त्यांतच तत्कालीन समाजाचे वर्णनहि दिले आहे. त्याला पुरवणीरूपाने जोडलेल्या प्रकरणांतून वैदिक कालाचे भूगोलवर्णन, जनमेजय-पारिक्षिताविषयीची चर्चा वगैरे भाग आला आहे व अशा रीतीने हा चतुःपरिच्छेदात्मक खंड पूर्ण केला आहे. पुस्तकाला पाणिनीकालीन देशविशेष दाखविणारा एक रंगीत नकाशाहि जोडला आहे; येणेंप्रमाणें सांप्रतच्या खंडाचे स्थूल स्वरूप आहे.

या ग्रंथाचा विशेष हा आहे की, आम्हां यापूर्वी निर्दिष्ट केल्याप्रमाणें युरोपीय ग्रंथकारांनी जे इतिहास लिहिले आहेत, त्यापेक्षां हा ग्रंथ पार मनोरंजक वटला आहे. ग्रंथाच्या मुख्य विवेचनाच्या ओघांत न सामावण्यासारखी माहिती टिप्पणी अथवा पुरवणीच्या रूपाने देण्याची 'मध्य-युगीन भारतांत' श्री. वैद्यांनी स्वतः स्वीकारलेली पद्धति या ग्रंथांतहि त्यांनी कायम ठेविली आहे. त्यामुळे नुसत्या त्या पुरवण्या चाळल्यानेंहि ती

माहिती मिळू शकते. श्री. वैद्यांचे विवेचन नेहमी स्पष्ट व सरळ असते. त्यांना काय म्हणावयाचें आहे हें वाचकाला अगदी सुलभ रीतीने समजू शकतें व त्याबद्दल त्याचा कधीहि घोटाळा होत नाही. कांही थोड्या प्रसंगांखेरीज परस्परविरुद्ध विवरण अथवा विधान त्यांत नसते. शिवाय प्रतिपक्षाच्या मताला उत्तर देताना भारदस्तपणा व सयुक्तिकता हीं नेहमीच पाळलीं जातात. अशा अनेक कारणांमुळे हा ग्रंथ महत्त्वाचा झाला आहे असे कोणालाहि म्हणतां येईल.

हा ग्रंथ प्रकाशित करण्यास श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड सरकारचा उदार आश्रय ग्रंथकर्त्यास मिळाल्याने तो ग्रंथकर्त्याने त्यांनाच समर्पण केला आहे हे उचितच आहे. सदर ग्रंथाचे प्रकाशन श्री. वैद्यांनी प्रथम बडोदे येथेंच श्रीमंतांच्या समोर केलें व त्या प्रसंगां त्यांना महाराजांनी 'साहित्यमार्तंड' ही पदवी समर्पण केली. दाता व कर्ता या उभयतांच्या कीर्तीला अनुरूप असाच हा ग्रंथ निपजला आहे, इतकें सांगून यानंतर या ग्रंथाच्या अंतःपरीक्षणाला सुरुवात करूं.

[२]

प्रस्तुतच्या ग्रंथाची पूर्वपीठिका व बाह्यांगवर्णन कथन केल्यावर आतां त्यांतील कांहीं मुद्द्यांचें विवेचन करावयाचें योजिलें आहे, प्रथमतः हें सांगून ठेवलें पाहिजे कीं, जवळजवळ आठशें पानांच्या या ग्रंथांत इतका वाङ्मयाचा विस्तृत व्याप येऊन गेला आहे कीं, त्यांतील सर्व मुद्द्यांचें विवेचन टीकारूपानेंहि करण्यास दुसरा एक ग्रंथ लागेल. तसें करण्याचा अर्थातच या परीक्षणाचा हेतु नाही. शिवाय तसें करण्याची आवश्यकताहि नाही. कारण जें विवेचन सरळ व सुबोध असून त्याविषयीं मतभेद नाही, त्याची चर्चा करणें म्हणजे निव्वळ पुनरुक्ति हाय,

फक्त जेथें मूळांतील विवेचन शंकास्पद असेल, अथवा जेथें मतभेदाला अवसर असेल, तेवढ्यापुरतीच परीक्षणांत चर्चा येईल. या घोरणानें काहीं महत्त्वाच्या मुद्द्यांचा खल या परीक्षणांत आम्ही करणार आहों.

अशापैकीं पहिला मुद्दा संस्कृत वाङ्मयाच्या पडणाऱ्या विभागां-
बद्दलचा होय. यासंबंधीं श्री. चिंतामणराव म्हणतात की, एकंदर संस्कृत
वाङ्मयाचें मॅकडोनेल याने दोनच भाग पाडले आहेत, पहिला
वैदिक व दुसरा संस्कृत; परंतु माझ्या मते या संपूर्ण वाङ्मयाचें श्रुतिकाल,
स्मृतिकाल व भाष्यकाल असे तीन भाग पाडणें युक्त होईल. त्यांच्या
म्हणण्याप्रमाणें पंजाबांत येतेवेळीं हिंदी आर्यांनी आपल्याबरोबर जी
भाषा आणिली, तिला संस्कृत म्हणतां येईल. वस्तुतः त्या भाषेला
संस्कृत हें नांव मागाहून पडलेलें आहे. पाणिनीच्या काळीं वैदिक संस्कृताला
छंदस् व चाल् बोलिल्या भाषा असैं म्हणत, व त्यानंतर शकपूर्व दुसऱ्या
शतकांतल्या पतंजलि या व्याकरणभाष्यकाराच्या वेळीं तिला प्राकृत
म्हणण्याचा प्रघात पडला, व त्याचा उद्देश त्या काळीं प्रसृत असणाऱ्या
प्राकृताशीं प्राचीन भाषेचा विरोध दाखविणें हा होता. तथापि श्री. वैद्य
म्हणतात, 'वेदकालीन भाषा ही संस्कृत भाषाच असल्यानें तिला
वैदिक संस्कृत म्हणावें, त्यानंतरच्या भाषेला वैदिकोत्तर संस्कृत म्हणावें,
पतंजलीच्या संस्कृताला अभियुक्त (Classical) संस्कृत म्हणावे व
शंकराचार्याच्या व त्यानंतरच्या भाषेला संस्कृत म्हणावें.' अशा
रीतीनें संस्कृत भाषेच्या उत्क्रांतीचें चार कालविभाग श्री. वैद्य यांनीं
पाडले आहेत; तरी पण त्यांच्या मते संस्कृत वाङ्मयाचे फक्त तीनच भाग
पडतात. ते म्हणतात की पहिला विभाग शकपूर्व ४५०० ते सनपूर्व ८००
पर्यंतचा होय, व दुसरा विभाग स. पू. ८०० ते सनोत्तर ९०० पर्यंतचा
होय. त्यानंतर संस्कृत भाषेंत प्राधान्येकरून ग्रंथनिष्पात्ति होण्याचें बंद

हालें. यद्यपि क्वचित् कोठें एखाददुसरा ग्रंथ बाहेर पडत असला, तरी तो अपवाद होय. अशा रीतीने एकंदर वाङ्मयाचे कालविभाग पाडून ते दरेक विभागांतील वाङ्मयाचे स्वरूप सूत्ररूपाने असे वर्णन करतात कीं, “पहिल्या विभागांतील वाङ्मय सुलभ व सुबोध होतें व दुसऱ्यांतील सुसंस्कृत व विशुद्ध होतें व अखेरच्या कालांतील वाङ्मयाचे स्वरूप कृत्रिम व पांडित्यपूर्ण होतें. तसेंच पहिल्या विभागांतील वाङ्मय धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक होतें, दुसऱ्यांतील विमर्शात्मक (thoughtful) व अधिकारयुक्त होते, आणि तिसऱ्यांतील तर्कयुक्त असले तरी सांप्रदायात्मक (scholastic) होतें.” अर्थात् श्री. वैद्य यांनीं भाषा व वाङ्मय या द्विविध दृष्टीने हें वर्गीकरण केलें आहे. परंतु आमच्या मते तें सदोप असून एकंदर संस्कृत वाङ्मयाचे चार भाग पाडले पाहिजेत. अर्थात् असें सुचविण्यांत केवळ संख्येचा प्रश्न नाही. भागच पाडूं लागल्यास सूक्ष्म असे शेंकडों भागहि पडूं शकतील, परंतु अगदीं परस्परभिन्न अशा विभागांना एकत्र कोंडावयाचें नसल्यास चार भाग करणे अवश्य आहे. श्री. चिंतामणरावांच्याच वर नमूद केलेल्या भाषाभेदाप्रमाणें संस्कृताचे चार भाग पडतात. असें असतां त्यांनीं लगेच पुढें तीन विभागांत एकंदर वाङ्मयाचा विनियोग केला आहे, तो योग्य नव्हे. वस्तुतः भाषेच्या स्वरूपाच्या चार भागांप्रमाणेंच वाङ्मयाचेहि चार भाग पडतात. पण आमच्या मते त्यांच्या कालमर्यादा श्री. वैद्य यांच्या मर्यादांशीं समप्रमाण नाहीत, तर त्या थोड्या भिन्न आहेत. ऋग्वेदकालारंभापासून पाणिनिकालापर्यंत त्यांनीं पाडलेला पहिला भाग मान्य करण्याजोगा आहे. तो भाग श. पू. ८०० पर्यंत जातो. दुसरा भाग आमच्या मते श. पू. ८०० पासून श. पू. २०० पर्यंतचा पाडला पाहिजे. तिसरा भाग श. पू. २०० ते शकोत्तर ९०० पर्यंतचा होतो व अखेरचा चौथा भाग

शकोत्तर ९०० ते शकोत्तर १५०० पर्यंतचा होय. तें कसे तें आतां आपण पाहूं.

प्रथम विभागासंबंधानें श्री. वैद्यांशी आमचे ऐकमत्य असल्याने त्या कालांतील वाङ्मयस्वरूप त्यांच्याच शब्दांनीं वर्णन करूं. या विभाग-कालांत आर्य समाजांत शूद्रवर्ण नसल्याने त्यांच्यांत संस्कृतिभेदहि नव्हता. तथापि त्या काळींहि श्रेष्ठ पुरुषांच्या व सामान्य जनांच्या बोलीत अर्थातन्म फरक असे, व तसा तो कोणत्याहि काळीं राहणारच. पाणिनीच्यानंतर आर्य लोक दक्षिणेंत आले, त्या वेळीं त्यांनीं आपल्याबरोबर आणलेल्या भाषेचे कांहीं प्रत्यय अजून आपल्यांत अवशिष्ट आहेत. 'प्रति त्वं चारुमध्वरम्' इत्यादि ऋचांतदिसणारा 'तो' या अर्थाचा तृतीयपुरुषी एकवचनी सर्वनामदर्शक 'त्यस्' प्रत्यय आपल्या इकडील हीन वर्णांत त्याच रूपानें अजून राहिला आहे. त्या काळीं आर्यांचा अनार्यांशीं संबंध येऊं लागल्याने संस्कृतांतील कठोर वर्ण शूद्रांच्या व स्त्रियांच्या बोलण्यांत मृदु होऊं लागले. त्यामुळे पुढे हलकें हलकें मूळच्या प्राकृत भाषांचा उदय झाला. पण तत्पूर्वीचें संस्कृत साधारणतः एकरूपात्मक असून त्याचा विषयहि धार्मिकच होता.

श्री. वैद्यांच्या मते दुसरा विभाग श. पू. ८०० ते शकोत्तर ८०० पर्यंतचा होय. पण आमच्या मते एवढ्या कालमर्यादेतील वाङ्मयाचें स्वरूप एकात्मक मुळीच नाही. शकपूर्व ८०० ते शकपूर्व २०० पर्यंतच्या काळांतील भाषेचें स्वरूप श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणेंच त्यांनीं पाडलेल्या दुसऱ्या भागाप्रमाणें होतें. त्या काळीं उच्चवर्णीय लोक संस्कृत भाषा बोलत आणि स्त्रिया व हलके लोक प्राकृत भाषा वापरीत, तथापि उच्च लोकांचें व पुरुषांचें संस्कृत वायकांना व शूद्रांना समजे. त्याचप्रमाणें त्या काळीं भाषा केवळ सुशिक्षितांच्याच बोलण्यांत आल्यानें तिला एक प्रकारचें

स्थिर स्वरूपहि आले होते. ही भाषादृष्टि सोडून विषयदृष्टीने पाहतां हि त्या काळीं वाङ्मयांत स्मृत्या व सूत्रे यांचेंच संपादन करण्यांत येत होते. म्हणजे धार्मिक कल्पनांच्या वाहत्या झऱ्यांना सूत्रांचें व स्मृतिग्रंथांचे बांध घालून ते पुढील पिढ्यांना उपयोगी पडण्यासाठीं सांठवून ठेवण्यांत येत होते. येणें प्रमाणें श्री. वैद्यांच्या दुसऱ्या विभागाच्या कालांतील श. पू. २०० पर्यंतच्या पोटभागाला त्यांचें वर्णन लागू पडतें. पण त्यानंतर संस्कृतांतील काव्य-वाङ्मयाला सुरुवात झाली, व भाषेंत व त्या विषयांत मोठाच फरक पडला. श. पू. तिसऱ्या शतकांत श्री. वैद्यांच्याच मते महाभारताचें सौतीने केलेलें संस्करण झालें. दुसऱ्या शतकांत हल्लींच्या स्वरूपाचें रामायण झालें. श. पू. १५० च्या सुमारास महाक्षत्रप रुद्रदामन् याच्या कारकीर्दीत गिरनारच्या शिलालेखांत सांपडणारे व्यावहारिक गद्यकाव्य रचिलें गेलें. त्याच सुमारास नाशिकच्या शिलालेखांतील प्राकृत भाषेंतील श्री पुलुमायीचा लेख कोरला गेला आहे. तो प्राकृतांत असला तरी त्या लेखाचें पहिलें वाक्य संस्कृतच्या धर्तीवर आठ ओळीचें आहे ! त्यानंतर शकोत्तर पहिल्या अथवा दुसऱ्या शतकांत अश्वघोषाची बुद्धचरित व सौंदर्यनंद हीं काव्ये रचिलीं गेलीं. अश्वघोषाच्या नांवावर आजपर्यंत मोडत असलेल्या सूत्रालंकार नांवाच्या ग्रंथांची एक प्रत जर्मन पंडित प्रो. ल्यूडर्स यांना मध्यआशियांत अलीकडे सांपडली असून त्याला 'कल्पनामंडितिका' असें नांव दिलेंलें आहे व त्याचा कर्ता 'कुमार लाट' म्हणून कोणी होता असें त्यावरून निघतें. तोहि अश्वघोषाचा समकालीन होता. श. पू. अथवा शकोत्तर कालांत भास कवि झाला व मृच्छकटिक नाटक याच सुमारास रचिलें गेलें असें मानिले जातें. यानंतर लौकरच म्हणजे चौथ्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास कालिदास झाला, असें युरोपीयांचें मत आहे. खुद्द श्री. चिंतामणरावांच्या मते तो श. पू. पहिल्या शतकांत झाला असावा. पण तसें

मानिले तरी तो आमच्या तिसऱ्या विभागातच येतो. कालिदासानंतरच्या काव्यकर्त्यांची प्रणालिका प्रसिद्ध असल्याने ती येथे देण्याचे कारण नाही. तथापि ती शकोत्तर ९०० पर्यंत म्हणजे श्रीहर्ष, राजशेखर इत्यादि कवीपर्यंत अविच्छिन्न चालू होती. या वाङ्मयपरंपरेचे स्वरूप श. पू. २०० पूर्वीच्या स्वरूपाहून अगदी भिन्न होतं. रामायण या आदिकाव्यापासून सुरू झालेला अपूर्व काव्यशक्तीचा जीवंत झरा शकोत्तर ९०० पर्यंत अखंड वाहत होता, व त्याने तत्पूर्वीच्या वेदाभ्यासजड जनमनोभूमिकेत रसालंकाराची हिरवळ उत्पन्न करून त्याला मनोहर रूप आणिले. बुद्धीचे साम्राज्य सोडून या कालविभागांतील वाङ्मयाने हृदयाच्या साम्राज्यांत प्रवेश केला. दरीप्रवण बुद्धिवानांना सुंदरीप्रवण केले. पूर्वीचा वाङ्मय पक्कानेच पानांवरून निरनिराळ्या पद्धतीने वाढण्याऐवजी त्याने नवीन वाक्पक्काने निर्माण करून गमनेला अभिनव रुचि आणिली. विशिष्ट विद्याभासुर अशा भूसुरांना त्याने कविताकामिनीकुतुक केले; अरण्यांतील संसदांतून गुणीजनांना राजपरिषदांत आणिले व अशा रीतीने वाङ्मयक्षेत्राचे वेदांगकांताराचे स्वरूप बदलून त्यास काव्योद्यानाचे सौंदर्य प्राप्त करून दिले. इतकें मन्वंतर ज्या काल-विभागाने केले, त्यास स्वतंत्र न गणून कसे चालेल ? म्हणूनच हा एक संस्कृत वाङ्मयाचा स्वतंत्र कालविभाग मानला पाहिजे, व त्याला काव्यकाल ही संज्ञा दिली पाहिजे, असे आमचे मत आहे.

यानंतरचा आमचा चौथा विभाग श्री. वैद्यांच्या चौथ्या विभागाच्याच स्वरूपाचा आहे व म्हणून त्यांनी केलेले वर्णन त्यास यथार्थतः लागू पडते. या कालांत संस्कृत ही मृत भाषा झाली व म्हणून तींतील वाङ्मय घडीव व कृत्रिम बनले. ही भाषा झोळण्यांतून गेल्यामुळे तिच्यातील निरनिराळे क्रियापदांचे कालवाचक प्रयोग दुर्बोध झाले, व म्हणून ते वापरतां न आल्याने त्यांच्याऐवजी धातुसाधितांचीं रूपे घालून 'अस्ति'

‘करोति’ इत्यादि ठराविक क्रियापदांच्या रूपांनी वाक्ये पूर्ण करण्यांत येऊं लागलीं. श्रौत व स्मार्त वाङ्मय देवर्षिनिर्मित असल्यानें नवीन लेखकांचे काम फक्त त्यावर भाष्ये, वार्तिके वगैरे लिहिण्याचेंच आहे असें मानिले जाऊं लागले व अशा रीतीनें हे वाङ्मय निर्जीव होऊन लांकडी पुतळ्याप्रमाणे दिसू लागले. येणेंप्रमाणे श्री. वैद्यांच्या तीन विभागांविषयी चार विभाग पाडणेंच समर्पक होईल असे आमचें मत आहे.

याच ठिकाणीं एका महत्त्वाच्या वादाचा उल्लेख करणे योग्य होईल. पाणिनीनंतर व गौतम बुद्धाच्या कालापूर्वी प्राकृतभाषांना मुरुवात झाली होती असें वर सांगितलेच आहे. आर्यांचा कुरुपंचालांतून मगधादि पूर्वेकडील देशांत प्रवेश झाल्यावर तेथील अनार्य लोकांच्या संसर्गाने प्राकृत भाषांचा उदय झाला. या भाषा हळूहळू लोकांच्या झोलण्यात येत असल्यानें बुद्धानें आपला उपदेश पालि या प्राकृत भाषेतून केला. यावरून मॅक्समुलर या पंडिताने अशी एक कल्पना पुढे आणिली की, सनपूर्व दुसऱ्या तिसऱ्या शतकांपासून तो सनोत्तर चौथ्या—पांचव्या शतकांपर्यंत संस्कृत भाषा सुपुसावस्थेत अथवा मुमूर्षावस्थेत होती, व तिची पुनर्जागृति अथवा पुनरुज्जीवन कालिदासाच्या काळांत झाले ! हा वाद केवळ तात्त्विक (academic) स्वरूपाचाच असता तर गोष्ट निराळी. पण मॅक्समुलरच्या नावाच्या वजनाने त्याला सिद्धत्व मिळून त्यावरून लोकांना नवीन विचित्र कल्पना करण्यास अवसर मिळाला. उदाहरणार्थ कांही जणांनी अशी कल्पना केली आहे की, या काली संस्कृत भाषा असमर्थ झाल्यानें अनार्य लोकांच्या ज्या भाषा त्या काली त्या लोकांत प्रसृत होत्या. त्यांतच कांही थोडे संस्कृत शब्द मिसळवून पुढे प्राकृत भाषा बनल्या व त्यांच्याचपासून त्यानंतर झालेल्या हल्लीच्या देशी भाषा या मूळच्या अनार्य लोकांच्या अथवा तत्त्वस्थ लोकांच्याच भाषा असून त्यांच्यावर संस्कृत

भाषेच्या व्याकरणादिकांचा फक्त संस्कार झालेला आहे. अशा प्रकारच्या अपसिद्धांतांना मॅक्सम्युलरच्या कल्पनेने जन्म दिला. पण या कल्पनेचे खंडन कीथ या ग्रंथकाराने उत्तम रीतीने केले आहे. श्री. वैद्यांनी या वादाचा निर्देश करावयास पाहिजे होता. कारण, नाही तर संस्कृताची परंपरा वर म्हटल्याप्रमाणे मध्यंतरी पांच सहा शतके खंडित झाली होती असा गैरसमज कायम राहण्याचा संभव आहे. आम्ही वर वर्णन केलेला तिसरा कालविभागच वस्तुतः या खंडितकालाशी समकालीन आहे. अर्थात् या कालात झालेल्या वाङ्मयनिष्पत्तीचा वर जो उल्लेख केला आहे, त्यावरून मॅक्सम्युलराची कल्पना आपोआपच विरघळून जाते. वरील वाङ्मयनिर्मितीशिवाय कीथने आणखी काही ग्रंथांचा उल्लेख या कालातील म्हणून केला आहे. त्याच्या मते पिंगलाची छन्दःसूत्रे, भरताचे नाट्यशास्त्र व वात्स्यायनाचे कामसूत्र हे ग्रंथ सनोत्तर दुसऱ्या तिसऱ्या शतकांतील आहेत. परंतु आमच्या मते हे ग्रंथ शकपूर्व दुसऱ्या अथवा तिसऱ्या शतकापर्यंत मागे जाऊ शकतात. शकपूर्व १५० च्या सुमारास रचिलेल्या पातंजल महाभाष्यावरून असे स्पष्ट होते की त्याच्याहि पूर्वी नाटकांचे प्रयोग होत असत. दुष्ट कंसाचे श्रीकृष्णाने केलेले हनन, वामनाने बलिराज्यहरण केल्याचे कथानक इत्यादि प्रसंग नाट्यरूपाने करून दाखवीत असल्याचे महाभाष्यावरून उघड होते. पहाट होईपर्यंत सर्व रात्रभर ययाति, वासवदत्ता, वगैरे व्यक्तीचे पोवाडे गाणाऱ्या शाहीरांचाहि उल्लेख त्यात आहे. वात्स्यायनाच्या कामसूत्रांवरून त्या कालाच्या त्रैवर्णिक नागरांची दिनचर्या पाहिल्यास ते वृक्षवाटिकायुक्त गृहांत राहत; वीणा, चित्रफलक, वर्तिका (brush), पुस्तके, द्यूतफलक, प्रेखादोला (झोपाळे) इत्यादि पदार्थांचा घरांत संग्रह करीत; जेवणानंतर शुक्रमारिकाप्रत्यापन इत्यादि व्यापार करीत व प्रदोषकाली संगीताचा आनंद भोगीत, असे दिसून येते. अर्थात् अशा लोकांनी

काव्यास्वाद घ्यावा हे उघड आहे. पिंगलाच्या छंदःसूत्रांवरून वैदिककालीन नसलेले कित्येक छन्द त्यांत आढळून येतात; यावरून त्या त्या वृत्तांत काव्यरचना होत असलीच पाहिजे. या सर्वांवरून हा काल नवीन स्फूर्तीने व नवजीवनाने प्रेरित झाला होता असे स्पष्ट दिसून येते.

अखेर संबंध पुराणवाङ्मय हे या तिसऱ्या काळांतच तयार झाले आहे. पूर्वी एकच पुराण होतें, म्हणजे सर्व प्रकारच्या कथांचा एकच संग्रह होता, असे प्राचीन उल्लेख आहेत. पुढे हें एकंदर वाङ्मय फार वाढल्यान त्याचे भाग पाडिले गेले; तथापि हल्लीच्या स्वरूपांतील सर्व पुराणे सरासरी सनोत्तर दुसऱ्या ते नवव्या शतकापर्यंत तयार झाली आहेत. त्यांतील भागवतासारख्या पुराणांत तर काव्य चांगल्याच प्रकारचें आहे. केवळ राजवंशांच्या याद्या आणि प्रलयाच्या कथा एवढ्यांनीच कांही ती भरलेली नाहीत. अर्थात् इतकी सर्व अगदी नवीन प्रकारची भरणे ग्रंथरचना ज्या काळांत झाली, तो काळ संस्कृत भाषेच्या मुमूर्षु अथवा सुसुप्तावस्थेचा होता असे म्हणणे अगदी चुकीचें होईल. म्हणून या मुद्याचें विवेचन श्री. चिंतामणराव यांनी करावयास हवें होतें. ही उणीव पुनर्मुद्रणाच्या वेळेस ते पुरी करतील अशी आशा आहे. असो, या मुद्याचे विवेचन या प्रमाणे केल्यावर आतां यापुढील लेखांकांत वैदिक वाङ्मयाच्या रचनाकालाची चर्चा करण्याचें योजिले आहे.

[३]

वैदिक वाङ्मयाचा इतिहास लिहावयाचा, म्हणजे अर्थातच त्याच्या कालमर्यादा निश्चित केल्या पाहिजेत. पाश्चात्यांना संस्कृत वाङ्मयाचा शोध लागण्यापूर्वी तसा प्रयत्न कोणीच केला नव्हता; व त्याचें कारणहि उघड होतें. वेद अपौरुषेय व अनादि आहेत अशी वैदिकांची कल्पना असल्यामुळे जे

अनादि आहेत त्यांचा आदि अथवा आरंभ कसा व कशाला शोधावयाचा, अशीच त्या कालची समजूत होती. केवळ एवढेच कारण नव्हतें, तर एकंदरीतच आपल्यांत इतिहासदृष्टि नसल्यामुळे ऐतिहासिक वाङ्मयाकडे कोणी पाहिलेच नव्हतें. पण पाश्चात्यांच्या ऐतिहासिक दृष्टीला अर्थातच कालनिर्णयाचें हें महत्त्वाचे कार्य दिसलें, व तेव्हांपासून त्यांचे या कामी सतत प्रयत्न चालू आहेत. तथापि आरंभापासूनच त्यांची दृष्टि या कामीं दूषित झालेली आहे. पौरस्त्य आर्यांची संस्कृति शक्य तितकी अलीकडे ओढून आणून ती पाश्चात्य ग्रीक संस्कृतीपेक्षां अर्वाचीन आहे असें दाखविण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. त्यामुळे पाश्चात्यांनी वाङ्मयसंशोधनाची दिशा दाखविल्यानंतर जेव्हां भारतीयांनीं तें काम स्वतः करण्यास आरंभ केला, त्या वेळीं दोघांच्या एतद्विषयक दृष्टींत महदंतर असल्याचे आढळून आले. हा एवढा मोठा फरक कसा व कां पडला हे पाहण्यासाठी वेदकालारंभ ठरविण्याचा पाश्चात्यांचा आधार कोणता आहे हे अवलोकन केल्यास हसू आल्यावांचून राहत नाही. अधपरंपरेचा व गतानुगतिकत्वाचा उत्कृष्ट नमुना म्हणून तो उपयोगी पडेल.

मॅक्सम्युलरने ज्या वेळी हा प्रयत्न प्रथम केला, त्या वेळी त्याच्याजवळ कालनिर्णयाचें दुसरें कोणतेच निश्चित साधन नसल्यामुळे त्यानें खालील पद्धति स्वीकारली. गौतमबुद्धाचा जन्मकाल ख्रिस्तपूर्व सहावें शतक होय असें ठरवून, तेथपासून उलटें जाण्यास त्यानें सुरवात केली. बुद्धकालीं हल्लीं ज्ञात असलेलें संपूर्ण वैदिक वाङ्मय उल्लिखित होतें. अर्थात् त्यापूर्वी केव्हांपासून तें होतें, एवढे ठरवावयाचें राहिलें. म्हणून बुद्धजन्मकाली एक खुंट टोकून व उलट दिशेने मागे जाऊन मॅक्सम्यूलरने ऋग्वेदकालापर्यंत भाषेच्या दृष्टीनें तीन चार टप्पे पाडिले, व या दरेक टप्प्यास अंदाजानें दोनशे वर्षांचें अंतर कल्पून देऊन ऋग्वेदकालारंभ सनपूर्व

१०००-२००० वर्षांचे सुमारास त्याने मानला. पण त्याच्याहि मते हें केवळ अनुमान होतें, ही गोष्ट विंटरनिट्झने आपल्या ग्रंथांत स्पष्ट केली आहे. तो म्हणतो :— मॅक्समुलरने दरेक टप्प्यामध्ये मानलेलें दोनशें वर्षांचें अंतर केवळ काल्पनिक होय. खुद्द मॅक्समुलरचा आशयार्हा वेदकालारंभ किमान पक्षी ख्रिस्तपूर्व १०००-१२०० पर्यंत पोचतो, त्याच्या अलीकडे येऊं शकत नाही, यापेक्षां अधिक कांहीं म्हणण्याचा नव्हता. कारण सन १९८९ सालीं त्याने दिलेल्या 'गिफर्ड लेक्चर्स सेरीज'मधील Physical Religion या विषयावरील व्याख्यानांत त्याने स्वच्छ म्हटलें आहे कीं, वेदकालाची मर्यादा ठरविणें अशक्य आहे. वेदमंत्र सनपूर्व १०००-१५००, २००० अथवा ३००० वर्षांपूर्वी रचिलें गेले, हें ठरविण्यास जगांतील कोणतीहि विद्वत्ता समर्थ नाही ! असें असून मॅक्समुलरनें जी केवळ एक कल्पना म्हणून जगापुढें मांडली, ती कालांतरानें सिद्ध मानिली गेली व ती जणूं काय त्यानें अनेक पुराव्यांचें संपूर्ण परीक्षण करून सिद्ध केली, अशी सार्वत्रिक समजूत झाली ! या समजूतीला पहिला जोराचा धक्का कै. टिळक यांनीं दिला, व त्याच सुमारास युरोपांत जर्मन प्रो. याकोबी यांनींहि जवळ जवळ त्यांना पुष्टि दिली. टिळकांनीं वेदवचनांतील ज्योतिष्मात्मक उल्लेखांवरून गणितानें ऋग्वेदकाल स. पू. ४५०० हा ठरविला. तिकडे युरोपांत प्रो. याकोबीनेहि ऋतुचलनाच्या प्रमाणावरून हा काल ख्रि. पू. ४००० वर्षांचा ठरविला. अशा रीतीनें या दोघांत एकवाक्यता झाली, तरी अजून युरोपियन पांडित तो काल मानण्यास नाराज असतात. संस्कृत वाङ्मयाच्या इतिहासा-पैकींचा अगदीं शेवटचा कीथचा इतिहास घेतला, तरी त्यांत 'Some-time in the course of the second millenium B. C. Indo-European tribes occupied in varying degrees

of completeness, vast areas in Iran, Asia Minor and North-west India. (ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या सहस्रकांत केव्हां तरी हिंदी-युरोपीय आर्योंनी इराण, आशिया मायनर व हिंदुस्थानाच्या वायव्येचा प्रदेश व्यापला होता) असें विधान केलेलें आहे. अशा रीतीने हा काल अजूनहि अलीकडचा मानण्यास मॅक्सम्युलरचे पूर्वीचें भाषेच्या फरकाचें प्रमाणच ते मुख्यतः मानतात !

वस्तुतः भाषेत इतक्या प्रकारचा फरक पडण्यास अमूकच वर्षे लागतील, असें मानणें अगदीं वेडेपणाचे होईल. कारण सामाजिक अथवा राजकीय स्थित्यंतरानें या अवस्थांतरांच्या कालमर्यादेंत जमोनअस्मानाचें अंतर पडूं शकतें. तथापि यानंतर मॅक्सम्युलरच्या स. पू. १०००-१२०० च्या कल्पनेला प्रत्यक्ष प्रमाणानेंच अलीकडे खो दिल्याने ती कल्पना टांसळली. सन १९० मध्ये आशिया मायनरमध्ये बोगाझकोई येथें कांहीं इष्टिकालेख सांपडले. त्यांत हिटाईट लोकांचा राजा व मिटानीचा राजा यांच्यांमधील झालेल्या तहाचीं कलमें कीललिपीनें कोरलेलीं आहेत. त्यावरून त्या लेखाचा काळ स. पू. १४०० वर्षे निर्विवाद ठरतो. या लेखांत इंद्र, वरुण, मित्र, नासत्य या वैदिक देवतांचा उल्लेख आहे. त्यावरून त्यापूर्वी कित्येक शतकें तरी वैदिक वाङ्मय निर्माण झालें असल्याचें निरुत्तर रीतीनें सिद्ध झालें आहे. यापूर्वी तें जास्तीत जास्त किती जाऊं शकतें, त्याचा अखेरचा कयास विंटरनिट्झनें आपल्या ग्रंथांत असा केला आहे कीं, वैदिक वाङ्मयाचा प्रारंभकाल स. पू. २००० ते २५०० च्या सुमारास धरावा लागेल. तथापि त्याचेंहि प्रमाण वर सांगितल्याप्रमाणें भाषाभिवृद्धीवरच अवलंबून असल्यानें तें निर्विवाद नाही. म्हणून तें सोडून ज्योतिर्गणिताने निघणारा स. पू. ४५०० हा काळ वैदिक वाङ्मयाचा आरंभकाल म्हणून धरला पाहिजे व तसाच तो श्री. वैद्यांनींहि धरला आहे, हें युक्तच आहे.

पण यापुढील कालाव्दलचीं श्री. वैद्यांची विधाने तितकीं स्पष्ट अगर ग्राह्य नाहीत. स. पू. ४५०० पासून आरंभ झाल्यावर ऋग्वेद, सामवेद यजुर्वेद व अथर्व वेद हेहि पूर्ण झाले व त्यानंतर ब्राह्मणकालास सुरुवात झाली. त्यांत शतपथ ब्राह्मण सर्वांत अगोदरचा आहे. येथपर्यंत मतभेद नाही. पण या शतपथाचा निश्चित काल ठराविण्याचा प्रसंग आल्यावर मतभेदास सुरुवात होते. श्री. वैद्यांचें यावद्दलचे म्हणणे थोडक्यांत प्रथम सांगून मग त्याविषयीं चर्चा करणें सोयीचे होईल. त्यांचा पक्ष थोडक्यांत असा आहे कीं, चारहि वेदांची रचना स. पू. ३२०० च्या सुमारास पुरी झाली, त्यानंतर स. पू. ३१०० च्या सुमारास महाभारत-युद्ध झाले, त्यानंतर लगेच कलियुगास सुरुवात झाली व त्यानंतर सुमारे शंभर वर्षांनी शतपथ ब्राह्मण रचिलें गेले; म्हणून त्याचा काल स. पू. ३००० हा होय. या शतपथ ब्राह्मणाच्या व तत्पूर्वीच्या महाभारतयुद्धावद्दलच्या कालनिर्णयाला त्यांच्या मते दुहेरी प्रमाण आहे. एक परंपरागत उल्लेखांचे व दुसरें गणिताचे. पहिलें प्रमाण असे की, महाभारतयुद्धानंतर लगेच कलियुगाला आरंभ होत असल्यावद्दल महाभारतांत उल्लेख आहेत. 'एतत्कलियुगं नाम अचिराद्यत्प्रवर्तते।' अथवा 'अन्तरं चैव संप्राप्ते कल्पाद्व्यापरायोरभूत् । स्यमंतपंचके युद्धं कुरुपांडवसेनयोः ॥ असे ते उल्लेख आहेत. आतां या कलियुगाचीं वर्षे परंपरेने पंचांगांतून जी दिलेली असतात, ती पाहतां कलियुगांरंभ स. पू. ३१०० च्या सुमारास येतो. या महाभारतयुद्धांत अभिमन्यु मारला गेला. त्याचा मुलगा परीक्षिति व त्याचा मुलगा जनमेजय. अर्थात् या दोन पिढ्यांना सुमारे ४०-५० वर्षे लागली, व त्यानंतर लवकरच शतपथ ब्राह्मण रचिले गेले. त्या काळीं या पुरुषांची स्मृति ताजी असल्यानें अर्जुनपौत्र परीक्षितीचा मुलगा जनमेजय व त्याचे तीन भाऊ यांनी अश्वमेध केल्याचा उल्लेख शतपथांत आला आहे.

अशा रीतीने महाभारतयुद्ध, कलियुगारंभ व शतपथरचना ही एकामागून एक अशीं झालीं व त्यांचा काळ स. पू. ३१०० ते ३००० हा होय.

या पहिल्या प्रमाणाला श्री. वैद्यांच्या मते दुसऱ्या गणितप्रमाणाची पुष्टि मिळते, ती अशी:- शतपथब्रह्मणांत असें एक वचन आहे कीं 'कृत्तिका वै प्राच्यै दिशो न च्यवन्ते।' याचा अर्थ कृत्तिका नक्षत्र हें पूर्व दिशेपासून दळत नाहीं. म्हणजे वसंतसंपात त्या काळीं कृत्तिकांत होत होता. हा काळ श्री. वैद्य म्हणतात, कै. शंकर बालकृष्ण दीक्षित त्यांनी ठरविल्याप्रमाणें स. पू. ३००० हा येतो. अर्थात् पहिल्या प्रमाणाने येणाऱ्या काळाला हे प्रमाण पुष्टि देतें.

येणेंप्रमाणें श्री. वैद्यांचे म्हणणें सारांशाने व स्पष्टतेने आम्हीं दिले आहे. त्याचें आपण आतां परीक्षण करूं. प्रथमतः हे सांगावयाचें कीं, गणितानें येणाऱ्या शतपथाच्या काळाबद्दल श्री. वैद्य हे स्वतःच आपल्या ग्रंथांत निरनिराळ्या ठिकाणीं विसंगत विधाने करतात. हल्लींच्या ग्रंथाचे विभाग १ पृष्ठ ८ व पृ. ३३ वर शतपथाचा काल नक्की स. पू. ३००० होय असे ते म्हणतात, तर द्वितीय विभागाच्या पृष्ठ १५ वर 'शतपथाच्या रचनेचा काल स. पू. ३००० ते २५०० पर्यंत'चा ठरवितात; व प्रथम विभागाच्या पृष्ठ १४-१५ वर तर हा काल ते गणित करून स. पू. २४०० ठरवितात! म्हणजे स. पू. ३००० ते २४०० पर्यंत त्यांचा शतपथकाळ झोके खातो! एवढें अंतर इतिहासाच्या दृष्टीने फार मोठें पडतें. आतां महाभारतयुद्धानंतर दोन पिढ्यांनीं झालेल्या जनमेजयाची स्मृति शतपथांत ताजी असण्याला तो नुक्ताच होऊन गेला असला पाहिजे. पण तो काळ जर ६०० वर्षांपूर्वीचा असला, तर ही स्मृति ताजी कशी राहणार? अर्थात् हें स्मृतीचें कारण लंगडें पडतें. दुसरी गोष्ट ही कीं, मूळ शतपथांतील वाक्याचें 'कृत्तिकां श्रेष्ठ पूर्वैकडे उगवतात' असें श्री. वैद्य

भाषांतर करतात. पण 'थेट' अथवा 'अगदी' अशा शब्दास मुळांत आधार नाही. किंबहुना मूळ वाक्यांत 'प्राच्यै' ही चतुर्थी आहे व 'दिशः' ही पंचमी आहे, म्हणून या वाक्याचा अर्थ करणेंच कठिण आहे. त्यासाठी 'कृत्तिका वै प्राच्यै' एवढेच वाक्य निराळें तोडावें लागेल व क्रियापद अध्याहृत 'सन्ति' असें मानावें लागेल, व त्या वाक्याचा दुसरा तुकडा 'दिशो न च्यवन्ते' म्हणजे दिशेपासून चळत नाहीत असा कर्तुरहित घेऊन मागील वाक्याशी त्याचा समन्वय करावा लागेल. पण तसा तो केला तरी थेट पूर्वेस कृत्तिका उगवतात, असा अर्थ त्यांतून निघत नाही तो नाहीच.

यानंतर असा प्रश्न उद्भवतो की, एका संबंध नक्षत्रांतून संपाताला उलट गतीने आपलें भ्रमण पुरे करण्यास ९६० वर्षे लागतात, या प्रमाणाने कृत्तिकांचा काल श. पू. ३००० ठरविण्यास साडेचार नक्षत्रे घ्यावी लागतात, असे प्रथम विभागाच्या पृ. २९-३० वरील श्री. वैद्यांच्या गणितावरून दिसतें. म्हणजे अर्ध्या उत्तराभाद्रपदा, संपूर्ण रेवती, संपूर्ण अश्विनी, संपूर्ण भरणी व संपूर्ण कृत्तिका, अशीं साडेचार नक्षत्रे त्यांना घ्यावीं लागली. परंतु कृत्तिकांत संपात असल्याचे शतपथावरून मानलें, तरी त्या काळीं संपात कृत्तिकेच्या अग्वेरच होता व मध्याला अथवा आरंभीं नव्हता हे कशावरून ? जर तो आरंभीं धरिला तर तो कृत्तिकांत आहे हें वाक्य ग्वंग होऊनहि, त्या काळांत सुमारे ९०० वर्षांचा फरक पडून तो काल श. पू. ३००० ते २४०० च्या एवजी श. पू. २१०० ते १५०० च्या दरम्यान येईल !

यानंतर श्री. वैद्यांच्या म्हणण्यावर आणखी एक असा आक्षेप येतो की, कृत्तिकांचा शर उत्तरेस ४॥ अंश असल्याने त्या थेट पूर्वेस कधींच दिसणार नाहीत ! याला श्री. वैद्यांनी समर्पक उत्तर दिले नाही. याशिवायहि एक आक्षेप श्री. दगरी यांनी काढला आहे व तो फार समर्पक आहे.

त्याला उत्तर देण्याचा प्रयत्न श्री. वैद्यांनीं द्वितीय विभागाच्या पृ. २१ वर केला आहे, पण आमच्या मते तो अगदी फसला आहे. रा. दत्तरी म्हणतात, 'क्षितिजाच्या वर १३ अंश आल्यानंतरच कृत्तिका दृग्गोचर होऊ शकतात असे मी स्वतः वेध घेऊन पाहिले आहे. तेथपर्यंत तो नक्षत्रपुंज दिसूच शकत नाही.' अर्थात् श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणे 'अगदी' अथवा 'थेट' पूर्वेस तो दिसणारच नाही. मात्र पूर्वेकडे क्षितिजावर १३ अंशावर दिसेल व या स्थितीवरून गणित करतां तो काळ श. पृ. १८०० हा येतो व स्पष्ट रीतीने तो दिसण्यासाठी त्यात आणखी दोन अंश मिळविण्यास तो काळ श. पृ. १६०० येतो व रा. दत्तरीच्या मते हाच खरा काळ होय. याला उत्तर देतांना श्री. वैद्य म्हणतात 'We may admit that the ancients could have *inferred* from the position of the Krittikas, a little southwards at an altitude of 13 degrees, that they rose exactly in the east point.' म्हणजे रा. दत्तरी यांच्या म्हणण्याप्रमाणे १३ अंश पूर्वक्षितिजावर कृत्तिका आल्यावर दिसल्या असे खरे मानले, तरी त्या थेट पूर्व क्षितिजावर येण्याचा काळ कोणता हे अनुमानाने प्राचीन लोकांना सहज काढतां आले असे. परंतु हा खुलासा देतांना आपली मूळची भूमिकाच आपण सोडली हे श्री. वैद्य विसरले ! या त्यांच्या उत्तराचा अर्थ असा की, ज्या वेळा कृत्तिका प्राचीन लोकांना क्षितिजावर दिसल्या, तेव्हां त्या 'थेट' पूर्वेस नव्हत्या, तर त्या तशा थेट पूर्वेस केव्हां होत्या हे प्राचीनांनी अनुमानाने काढले ! अर्थात् कृत्तिका थेट पूर्वेस असल्याच्या उपस्थितीवरून शतपथाच्या काढलेल्या काळाचा आधार या उत्तराने ढळमळला आहे.

याखेरीज त्यांना कलियुगागम व महाभारतयुद्ध यांचा जो सवध

लावला आहे व शतपथांतील जनमेजयाच्या उल्लेखावरून तो अभिमन्युसुत परीक्षीतीचाच मुलगा होय असे जे ठरविले आहे तेहि चुकीचे आहे, असे कै. टिळक यांनी श्री. वैद्यांच्या 'महाभारता'चे परीक्षण करतांना लिहिलेल्या लेखमालेत विवेचन केले आहे; ते त्यांच्या लेखांच्या नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या चौथ्या भागांत पहावयास मिळते. त्या विवेचनाला श्री. वैद्य यांनी हल्लीच्या ग्रंथांत उत्तर देण्याचा मुळींच प्रयत्न केला नाही, व आमच्या मते त्याला समर्पक उत्तर देतां येण्यासारखेहि नाही. त्या विवेचनावरून महाभारतयुद्ध श. पू. १५०० च्या सुमारास झाले, आणि कलियुगाच्या वर्षसंख्येची परंपरागत गणना निराधार असून शतपथांत उल्लेखिलेला जनमेजय हा अभिमन्युपौत्र नव्हे असे सिद्ध होते. ते विवेचन पुढील लेखांकांत देऊन श्री. वैद्यांच्या ग्रंथांतील इतर कालविषयक मुद्द्यांची चर्चाहि त्यांत पुरी करू.

[४]

मागील अंकात महाभारतयुद्ध, कलियुगारंभ व शतपथ ब्राह्मण हे एकामागून एक स. पू. ३१०० ते ३००० पर्यंत झाले आहेत, हे श्री. वैद्यांचे म्हणणे कसे बरोबर नाही ते दाखविले आहे. श्री. वैद्यांच्या म्हणण्यावर कै. टिळकांनी घेतलेल्या आक्षेपाचे सार येणप्रमाणे आहे. कै. टिळक म्हणतात, “आमच्या ज्योतिषकाराची सामान्य समजूत अशी होती कीं कलियुगाच्या आरंभापासून ३०४४ वर्षे युधिष्ठिर शक चालू होता; व पुढे १३५ वर्षे विक्रम शक चालू झाला. ह्मिच परंपरा खरी असावी, व कलीच्या आरंभा पाडव झाले म्हणून त्यांस होऊनहि आतांपर्यंत ५००० वर्षे झाली असावी, कलिकालाच्या गणनेसंबंधी आमच्या ज्योतिष्यांनी पुष्कळ घोटाळा केला आहे असे नजरेस येते.

शालिवाहन शकापूर्वी ३१७९ किंवा विक्रमशकापूर्वी ३०४४ वर्षे युधिष्ठिर शक चालू होता यास विश्वसनीय प्रमाण अद्याप सांपडले नाही. आमचें मत असें आहे कीं, कलियुगास आरंभ होऊन किती वर्षे झालीं, याचा विचार विक्रम किंवा शालिवाहन शकास आरंभ होण्यापूर्वी फारसा कोणी केलाच नव्हता. विक्रमशकापूर्वी सुमारे चारपाचशे वर्षे बौद्धधर्माचेच या देशांत प्राबल्य होतें, व कालगणनाहि बुद्धाच्या निर्याणापासून करित असत. विक्रम आणि शालिवाहन यांचे शक सुरू झाले तेव्हां बुद्धाच्या पूर्वीच्या कालगणनेशीं यांचा मेळ घालणें जरूर पडलें, व तें काम तत्कालीन ज्योतिष्यांनी हातांत घेऊन आपल्या समजाप्रमाणें तडीस नेलें ... युधिष्ठिर शकाचा विक्रमशकापूर्वीच्या ग्रंथांत कोठेच उल्लेख नाही, किन्तुना युधिष्ठिर शक हा समासघटित शब्दच असंबद्ध आहे. शकराजांनी जो काल सुरू केला त्यास शक किंवा शाक असें म्हणण्याची वहिवाट आहे... अर्थात् कलियुगास आरंभ किंवा युधिष्ठिराचा काल शककालानंतरच्या ज्योतिष्यांनी मागाहून ठरविला असे म्हणणें भाग पडतें.”

अशा रीतीने कलियुगास आरंभाच्या कालावरून श्री. वैद्यांनी काढलेले अनुमान चुकीचे आहे असे कै. टिळकांनी दाखविलें असून, त्याला श्री. वैद्यांनी हल्लीच्या ग्रंथांत मुळींच उत्तर न देतां आपलें पूर्वीचेंच म्हणणें अबाधित असल्याप्रमाणें पुनः मांडलें आहे. त्यांचा दुसरा आधार म्हणजे शतपथांत आलेला जनमेजयाचा उल्लेख. त्यावरून हा जनमेजय अभिमन्युसुत परीक्षितीचा मुलगा असें त्यांनीं मानून शतपथापूर्वी महाभारतयुद्ध झाल्याचा हा पुरावा म्हणून पुढें केला आहे, व सांप्रतच्या ग्रंथाच्या चौथ्या विभागाच्या शेवटच्या पुरवणींत त्याचें विवेचन केलें आहे. पण यालाहि कै. टिळकांनी पूर्वीच उत्तर दिलें आहे. त्यांचे

म्हणणें असें कीं, “जनमेजय नांवाच्या व्यक्ती दोन होत्या. शांतिपर्वाच्या १५० व्या अध्यायांत भीष्मानें युधिष्ठिरास जनमेजयाची गोष्ट सांगितली असून त्यानें इंदोप दैवाप शौनक यांच्या कृपेनें अश्वमेध करून आपल्या ब्रह्महत्येचें पाप घालविले अशी पुढें कथा दिली आहे. भीष्म-युधिष्ठिर संवादांत ज्याचा उल्लेख येतो तो जनमेजय अर्थातच युधिष्ठिराच्या पूर्वजांपैकीं असला पाहिजे, व म्हणून हा जनमेजय निराळा आणि अभि-न्यूचा नातु व परीक्षितीचा मुलगा जनमेजय निराळा, असें मानणें भाग आहे. आणि यावरून उलट असा सिद्धांत काढतां येतो कीं, पांडव आणि भारतीय युद्ध हें शतपथ, ऐतरेय इत्यादि ब्राह्मणग्रंथांच्या काळानंतर झालें असेल पाहिजे.”

कै. टिळकांच्या लेखनांतून हे उतारे मधून मधून संदर्भवाध न येईल अशा रीतीनें घेतले आहेत. त्यांवरून जनमेजयाच्या उल्लेखावरून श्री. वैद्यांनीं शतपथाचा काल ठरविण्याचा केलेला प्रयत्नहि चुकीचा ठरतो. असें असतां या कै. टिळकांच्या आक्षेपांचा उल्लेख मुळींच न करतां अथवा त्यांचा खुलासा न करतां श्री. वैद्यांनीं तद्विषयक आपलें विवेचन पूर्ववत् ठेविलें आहे.

याप्रमाणें ब्राह्मणकालाबद्दलची चर्चा आहे. यानंतर उपनिषदांचा काल ठरविण्याच्या कामी कै. टिळकांनीं आपल्या गीतारहस्यांत मैत्र्युप-निषदांतील ज्योतिषविषयक उल्लेखांचा उपयोग करण्याची केलेली सूचना श्री. वैद्यांनीं स्वीकारून जो काल निश्चित केला आहे, तो बरोबर आहे. डॉ. बेलवलकरांनीं आपल्या ‘भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या’ इंग्रजी इतिहासांत हा काल स. पू. १२०० पासूनचा ठरविला आहे, व प्रो. रानडे यांनीं आपल्या उपनिषदांवरील उत्कृष्ट ग्रंथांतहि तोच काल मान्य केला आहे. तथापि दोघांनींहि तो अनुमानधपक्यानें मानला आहे. त्याच्यापेक्षां गणितागत

काल अर्थातच अधिक पसंत करण्यासारखा आहे. यानंतर वेदांगांचा काल ठरवितांना वेदांगज्योतिषांतील 'प्रपद्येते श्रविष्ठादौ सूर्याचंद्रमसाबुदक्।' या वचनावरून कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षितांनी तो काल श. पू. १४०० च्या सुमाराचा होय असें ठरविलें आहे; व या कालावर आक्षेप घेणाऱ्या मॅक्सम्युलरनें प्रसिद्ध खगोलवेत्ता आर्चबिशप प्रॅट याजकडून वरील वचनाची छाननी करविली असतांहि तो काल सनपूर्व ११८१ ठरला आहे. यावरून स. पू. १२०० ते १४०० पर्यंत हा काल असल्याचें श्री. वैद्य यांनीं निश्चित केलें आहे, तें बरोबरच आहे.

यानंतरचा महत्त्वाचा काल पाणिनि या वैय्याकरणाचा होय. वेदकालाइतकीच, किंबहुना याहून अधिक रणें पाणिनिच्या कालावर माजली आहेत. अजून कीथ, विंटरनिट्झ वगैरे पाश्चात्य संशोधक हा काल स. पू. ३५० च्या सुमाराचा मानतात. ते म्हणतात, महाभाष्यकार पतंजलीच्या 'अरुणद्यवनः साकेतम् । अरुणद्यवनो माध्यमिकान् ।' इत्यादि वचनांवरून त्याचा काल स. पू. १५० ठरला आहे, तत्पूर्वी १०० वर्षे वार्तिककार कात्यायन झाला व त्यापूर्वी १०० वर्षे पाणिनि झाला ! परंतु श्री. वैद्यांनीं या मतांचें अनेक प्रमाणांनीं फार सुंदर खंडन केलें आहे. ते म्हणतात, वार्तिककार कात्यायन हा पतंजलीपूर्वी २०० वर्षे नंदाच्या वेळीं झाला हे खरें आहे. परंतु त्याच काळी पाणिनिहि झाला असे म्हणण्याला फक्त एका दंतकथेचाच आधार आहे. पाणिनि व कात्यायन हे गुरुबंधू असून ते उपवर्पाचे शिष्य होते, अशा आख्यायिकेला फक्त एकच आधार सनोत्तर १००० च्या सुमारास रचिल्या गेलेल्या 'कथासरित्सागरांत' मिळतो. परंतु श्री. वैद्यांचें हे म्हणणे थोडें चुकीचें आहे. त्यापूर्वीच्या १०० वर्षे अगोदरच्या राजशेखर कवीच्या काव्यमीमांसेच्या दहाव्या अध्यायाच्या अखेरीसहि तशाच प्रकारचा उल्लेख आहे. त्यांत 'महानगरेषु च काव्यपरीक्षार्थ

ब्रह्मसभा. कारयेत् ।' असे राजाचे कर्तव्य सांगून, पूर्वाच्या कालच्या अशा सभांचा उल्लेख असा केला आहे :-

श्रूयते च पाटलिपुत्रे शास्त्रकारणपरीक्षा ।

अत्रोपवर्षवर्षाविह पाणिनिपिंगलाविह व्याडिः ।

वररुचिपतंजली इह परीक्षिता ख्यातिमुपजग्मुः ॥

पण या श्लोकांत सर्वांचीच खिचडी कवीने एके ठिकाणी केली आहे. तेव्हां कथासरित्सागरापूर्वीचा हा आणखी एक उल्लेख असला, तरी पण श्री. वैद्य म्हणतात त्याप्रमाणे पूर्वकालाची खरी स्मृति नष्ट झाल्याने राजशेखराने सर्वांना एकाच कोडीत दकलून दिले. 'धन्वतरिक्षपणको' इत्यादि श्लोकांत जसे भिन्नकालीन नवरत्नांना एका माळेत ओवले आहे, तसाच हाहि प्रकार आहे. किंबहुना यासंबंधी अशीहि एक शंका येऊ शकते की, कात्यायनकार्ळी दुसराच एखादा पाणिनि असावा. कारण राजशेखरानेच पाणिनीने रचिलेल्या जांबवतीविजय व पातालविजय नामक काव्यांचाहि उल्लेख आपल्या काव्यमीमांसा ग्रंथांत केला आहे. तेव्हां कदाचित् हा पाणिनि म्हणून कोणी कवि तत्कार्ळी असेल. ते कसेहि असो, व्याकरणकार पाणिनीचा काल श. पू. ८०० च्या सुमाराचा असावा असे श्री. वैद्यांनी ठरविले आहे ते बरोबर आहे. गोल्डस्टुकर या जर्मन पंडिताने व डॉ. भांडारकर यांनी सातवे शतक हा पाणिनीचा काल ठरविला आहे व सुप्रसिद्ध इतिहासकार व्हिन्सेंट स्मिथने आपल्या Early History of India या ग्रंथाच्या पुढील आवृत्त्यांतून हा काल स्वीकारला आहे. उदाहरणार्थ, तो १९०४ च्या आवृत्तीच्या ३३७ व्या पानावरील टीपेत म्हणतो, "I accept the views of Professors Goldstuckar and Bhandarkar concerning the antiquity of Panini, as resulting from

the ascertained date of Patanjali." श्री. वैद्यांचें हें विवेचन सरस वठलें आहे.

यानंतरचा भाग भगवद्गीतेसंबंधाचा होय. लो. टिळकांनीं आपल्या गीतारहस्य ग्रंथांत गीताकालनिर्णयप्रकरणांत 'गीता व ब्रह्मसूत्रें' म्हणून जो तिसरा भाग दिला आहे त्यांत भगवद्गीतेतील

‘ ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्विर्विनिश्चितैः ॥

या श्लोकांत बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख आहे असे मानिलें आहे, व ब्रह्मसूत्रांत भगवद्गीतेचा स्मृति म्हणून उल्लेख केला असल्याचें दाखविलें आहे, व या उभय ग्रंथांतील अनेक समानार्थक स्थळें दिलीं आहेत कोणत्याहि दोन ग्रंथांचा पौर्वापर्यभाव ठरविण्याचें गमक साधारणतः स्वाभाविकच असें मानिलें जातें कीं, ज्याचा उल्लेख दुसऱ्या ग्रंथांत आला असेल तो ग्रंथ आद्य व ज्यांत आला असेल तो मागूनचा. पण दोनहि ग्रंथांत एकमेकांचा उल्लेख आला तर हें कोडें कसें सोडवावयाचें ? तर ते सोडविण्याचा कै. टिळकांनीं असा मार्ग शोधून काढिला कीं, या दोहोंचा कर्ता एकच बादरायण व्यास हा मानावा. या मताची चर्चा श्रीयुत वैद्य यांनीं आपल्या ग्रंथांत चौथ्या विभागाच्या ३४ व्या पानावर 'भगवद्गीतेचा काल' या सदराखाली केली आहे, ती फार सप्रमाण व तर्कशुद्ध असून आमच्या मते तिनें कै. टिळकांचें विवेचन खोडलें जातें. श्री. वैद्य म्हणतात, हल्लींच्या बादरायणकृत वेदांतसूत्रांत 'स्मृतेश्च,' 'स्मर्यते,' 'स्मरति' इत्यादि पदांनीं भगद्गीतेचा उल्लेख केला आहे हें स्पष्ट आहे. परंतु भगवद्गीतेतील वर म्हटलेल्या श्लोकांतील 'ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव' या पदांनीं हल्लींचीं बादरायणकृत ब्रह्मसूत्रें उल्लेखिली आहेत हें म्हणणें सुळींच

टिकण्यासारखे नाही, व यांचीं अनेक कारणे आहेत. प्रथमतः भगवद्गीते-
सारख्या पवित्र मानलेल्या ग्रंथांत बादरायण हा आपण स्वतः केलेल्या
सूत्रांचा उल्लेख भगवान श्रीकृष्णाच्या तोंडीं घुसडून देईल, हें अगदी
असंभाव्य आहे. कोणीहि प्रतिष्ठित ग्रंथकार असें करणार नाही. दुसरे
कारण असें कीं, महाभारतांत बादरायणानें भारताचा विस्तार केल्याचा
उल्लेख कोठेहि नाही. हल्लींच्या स्वरूपांतील एकलक्षात्मक महाभारत
सौतीनें स्वतः केल्याचें तो सांगतो. (एकं शतसहस्रं तु मयोक्तं वै निबोधत।)
वेदविव्यसन करणारा कृष्णद्वैपायन व्यास व बादरायण व्यास हे एक
नव्हत. पहिल्याचें गोत्र वासिष्ठ म्हणून दिलें असून, दुसऱ्याचें आंगिरस
म्हणून दिले आहे. शिवाय गीतेंत उल्लेखिलेलीं ब्रह्मसूत्रे हीं बादरायणकृत
नव्हेत, कारण त्यांच्या विवेचनांत फरक आहे. हल्लींच्या ब्रह्मसूत्रांत
सांग्याला मुख्य प्रतिपक्षी गणून त्याचें खंडन केले आहे व गीतेंत तर
' एकं सांख्यं च योगं च। ' ' सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि। ' इत्यादि श्लोकांत
त्याला सन्मानानें उल्लेखिलें आहे. हल्लींच्या वेदान्तसूत्रांत बौद्ध मताचें
स्पष्ट खंडन आहे, व गीतेंत त्याचा उल्लेखहि नाही. या व इतर अनेक
कारणांमुळे गीतेंत बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख नसून दुसऱ्याच
कोणत्या तरी पाणिनिपूर्व सूत्रांचा उल्लेख केलेला असला पाहिजे
असें श्री. वैद्य यांचें म्हणणें आहे. तीं सूत्रे कौण्ठी याबद्दल त्यांचें मत
असें आहे कीं, पाणिनिनें ' पाराशर्यकृत भिक्षुसूत्रां ' चा उल्लेख केला
आहे, तीं हीं सूत्रे असावीत. अर्थात् चुकीनें गीतेतील सूत्रे बादरायणसूत्रे
समजून जें विवेचन कै. टिळकांनीं केलें आहे ते श्री. वैद्यांचें मत चुकीचें
आहे व त्यामुळेच त्यांच्या मते हल्लींच्या भगवद्गीतेच्या कालनिर्णयांत फरक
करावा लागेल. कै. टिळकांच्या मते महाभारतयुद्ध स. पू. १५०० च्या
सुमारास झाल्यानंतर त्वरितच तद्विषयक 'त्रय' नामक ग्रंथ कृष्णद्वैपायन

व्यासार्ने रचला. तोच पुढे वैशंपायनाने स. पू. ९०० च्या सुमारास वादविला. तेव्हां त्यास 'भारत' हें नांव प्राप्त झालें व त्यानंतर सौतीने त्याला हल्लींचें एकलक्षात्मक स्वरूप स. पू. ५०० च्या सुमारास दिलें. याच्या उलट श्री. वैद्यांचे म्हणणें कीं, गीतेचा काळ स. पू. १२०० हा असल्यानें ती वैदिककाळाच्या अखेरीस येते.

या मुख्य मुद्द्यांखेरीज कालनिर्णयाच्या दृष्टीनें जे आनुषंगिक मुद्दे श्री. वैद्यांनी आपल्या ग्रंथांत चर्चिते आहेत, त्यांत हिंदी-सुमेरी लोकांच्या संबंधाचा एक मुद्दा आहे. या विषयावरील आमच्या स्वतंत्र पुस्तकांतील विवेचनाचें स्वरूप असें आहे कीं, प्राचीन सुमेरी लोक हे आर्यवंशीय असून त्यांचें व भारतीय आर्यांचें अत्यंत प्राचीन पूर्वज एकच असून ते उत्तरध्रुवप्रदेशी राहत असत. तेथें सनपूर्व ७-८ हजार वर्षांपूर्वी हिमप्रलय झाल्यानें तेथून त्यांनीं आपली वस्ती हलविली, व त्यांच्यांतील एक शाखा सुमेर अथवा मेसापोटेमियांत गेली व दुसरी पूर्वेकडे वळली. या पूर्वेकडील शाखेंत दोन उपशाखा पडल्या व त्यांतील एक इराणांत गेली व दुसरी हिंदुस्थानांत आली. त्याचा काळ सुमारे सनपूर्व ४५०० होय. या विवेचनांत सुमेरी आर्य व भारतीय आर्य एकच असल्याबद्दलचा सिद्धान्त काढला आहे. त्यावर श्रीयुत वैद्य यांनी जे आक्षेप घेतले आहेत, त्यांना आम्हीं सप्टेंबर १९३० च्या चित्रमय जगत्च्या अंकांत उत्तर दिलें आहे. तथापि तेथें एक मुद्दा सांगावयाचा राहिला आहे, त्याचा उल्लेख येथे करतो. श्री. वैद्य यांनी या उभय संस्कृतींतील देवतांची तुलना करितांना म्हटलें आहे कीं, उत्तरध्रुवस्थ लोकांत प्रमुख असलेल्या उपेचा सुमेरी देवांत मुळींच उल्लेख नाही, व श्री. वैद्यांच्या मते हे दोन लोक भिन्न असावेत असें मानण्यास हें एक कारण आहे. आतां श्री. वैद्यांच्या मते इराणी आर्य व भारतीय आर्य हे तर निःसंशय एकवंशीय आहेत. असें

असून प्रस्तुत ग्रंथाच्या प्रथम विभागाच्या पृ. ८० वर ते म्हणतात, 'उषा ही उत्तरध्रुवस्थ लोकांची देवता असून इराणी लोकांत तिचा मुळीच उल्लेख नाहीं हें आश्चर्यकारक आहे ! त्याचप्रमाणें अश्विनौ या देवांचाहि नाही. या अडचणीचा खुलासा करतां न आल्यानें श्री. वैद्य पृ. ७६ वर म्हणतात, 'ब्राह्मण ग्रंथाच्या कालीहि वेदांना शेंकडो वर्षे होऊन गेलेलीं असल्यानें ऋग्वेदांतील देव हे ओळखूं येईनासे झाले होते.' जर इराणी लोक कीं जे निःसंदेह भारतीय आर्यांचे सवंशीय होते, त्यांच्यांत उपेचा उल्लेख नसल्यानें ते जर असवंशीय ठरत नाहीत, तर त्याच कारणामुळे सुमेरी लोक असवंशीय कां ठरावेत ? अर्थात् सुमेरी लोक हे भारतीय आर्यांशी सजातीय नसल्याचें सिद्ध होऊं शकत नाही. विभाग १ पृ. २२३ वर श्री. वैद्य म्हणतात की, ऋग्वेदीय संस्कृति स. पू. ५००० वर्षांइतकी जुनी असल्यानें सुमेरी संस्कृतीशीं तिचा संबंध नसावा. परंतु ही संस्कृती तितकीच प्राचीन असल्याचें तज्ज्ञांनी ठरविलें आहे. तेव्हां ज्या प्रकारचें अंतर्गत साम्य या उभय संस्कृतींत असल्याचे आम्ही आपल्या ग्रंथांत दाखविलें आहे, त्याच प्रकारच्या साम्यावरून व उपर्युक्त दोनहि कालारंभांच्या समानत्वावरून त्यांचें एकत्व सिद्ध होण्यास प्रत्यवाय राहत नाही, हें निःसंशय रीतीनें सिद्ध होतें.

येणेंप्रमाणें प्रस्तुतच्या श्री. वैद्यांच्या ग्रंथांतील कालविषयक वादग्रस्त मुद्द्यांची चर्चा केल्यावर पुढील लेखांकांत इतर कांही महत्त्वाच्या मुद्द्यांची चर्चा करून मग श्री. वैद्यांनीं वैदिक वाङ्मयांतील जी मनोरंजक माहिती ठिकठिकाणीं दिली आहे, तिच्यांतील कांहीं भाग दर्शवूं.

[५]

गेल्या दोन अंकांत चर्चिलेल्या कालविषयक मुद्द्यांखेरीज इतर

कांहीं महत्त्वाच्या मुद्द्यांची चर्चा या अंकांत करण्याचें योजिलें आहे. किंबहुना अशाच मुद्द्यांचा टिपणीरूपानें केलेला उल्लेख हा श्री. वैद्यांच्या ग्रंथाचा एक विशेष असल्याने त्यासंबंधी विवेचन करणें अवश्य आहे.

प्रथमतः दाशराज्युद्धाबद्दल विवेचन करूं. ऋग्वेदकालीन वाङ्मयांत हें युद्ध फार प्रसिद्ध असून, तें प्रत्यक्ष घडलें असल्याचें वर्णन केलें आहे. याबद्दलची तीन सूक्तें सातव्या मंडळांत आली आहेत. आर्य लोकांचा राजा पैजवन सुदास व वसिष्ठाचे वंशज तृत्सू हे एका बाजूला व पंजाबांतील इतर दहा राजे दुसऱ्या बाजूला या युद्धांत होते, असे वर्णन आहे. येथें 'दहा' हा शब्द बहुवाचक आहे. या दहाजणांत अनु, द्रुष्टु, पुरु, तुर्वस ही सोमवंशीय ययाति राजाच्या मुलांचीं नांवें आहेत व मत्स्य हे दुसऱ्या एका आर्यवंशीय लोकांचें नांव आहे. अर्थात् अनु, द्रुष्टु इत्यादि नांवें ययातिपुत्रांच्या मुख्य नांवानें ओळखल्या जाणाऱ्या पुढील वंशजांचीं होत. या पांच सोमवंशी आर्य लोकांच्या मदतीला जे दुसरे पांच प्रकारचे लोक असल्याचें वर्णिले आहे त्यांची नांवें पक्थ, भलानस, अलीनस, विषाणी व शिव ही होत. हीं नांवें कोणाची, याबद्दल पुष्कळ मतभेद आहेत. सायणानें हीं नांवें धेदेदर्शक असावीत असें आपल्या भाष्यांत म्हटलें आहे. पण ही नांवें अत्रत्य अनार्य लोकांचीं असावीत. अजूनहि पक्थ हे नांव वायव्य सरहद्दीवरील लोकांत जातिवाचक म्हणून आढळतें. त्यांचे वर्णन करतांना त्यांनीं आर्यांच्या गाई चोरून नेल्या असें सांगितलें आहे; त्यावरून व ऋग्वेदांत इतरत्र गाई चोरून नेणाऱ्या अनार्य दासांचा उल्लेख आढळतो त्यावरून हे अनार्य होते याबद्दल संशय राहत नाही. म्हणजे एकंदराने हिंदुस्थानांत पूर्वी आलेले सूर्यवंशी आर्य-ज्यांना त्यांच्यातील भरत नांवाच्या राजावरून भरत असें नांव पडलें होतें-त्यांच्यांत व विरुद्ध बाजूस सोमवंशी आर्य व त्यांचे अनार्य मदतनीस यांच्यांमध्ये हें

युद्ध झाले. आपआपसांतल्या भांडणांत तिन्हाइतांची मदत घेण्याचा पाठ हिंदुस्थानांत पूर्वीपासूनच गिरविला जात असे असें यावरून दिसते. श्री. वैद्य यांनीं पक्थादि पांच लोकांबद्दल ते अनार्य असल्याबद्दल आपले मत दिले आहे. परंतु हे युद्ध सुमारे ख्रिस्तपूर्व ५००० वर्षांच्या सुमारास झाले असावे, असे त्यांनीं विभाग १ पृ. ११३ वर म्हटले आहे. परंतु तत्पूर्वी विभाग १ पृ. ३१ वर इराणी आर्य व भारतीय आर्य यांच्यांतील फूट स. पू. ४५०० च्या सुमारास पडली व त्यानंतर भारतीय आर्य हिंदुस्थानांत आले व मग पंजाबांतील पांच नद्यांपैकी परुष्णी नदीच्या कांठीं हे युद्ध झाले असेहि म्हटले आहे. अर्थात् स. पू. ४५०० मध्ये हिंदुस्थानांत आलेल्या लोकांचे त्यानंतर झालेले युद्ध स. पू. ५००० मध्ये झाले, हे म्हणजे म्हणजे कालविपर्यास होतो. हे दोनहि काल अंदाजाचे आहेत, व हिंदुस्थानांत आलेल्या आर्यांचे हे युद्ध ते येथे आल्यानंतर लवकरच झाले, असे म्हणण्याचा मुख्यतः श्री. वैद्यांचा आशय आहे हे खरे आहे; तथापि कालविपर्यासाचा उघड दोष ग्रंथांत राहू न देणे इष्ट आहे.

यानंतरचा एक मजेदार मुद्दा म्हणजे पुरुषमेघासंबंधाचा होय. हिंदुस्थानांत आर्यांच्या पूर्वी अनार्यांची वसाहत होती, त्यांच्यापैकी कांही नरभक्षक जातींत नरमेघ चालू असेल. पण त्यावरून तो आर्यांत सरास चालू होता, असें म्हणजे चुकीचें होईल. तथापि तत्संबंधीचें वर्णन शुक्लयजुर्वेदांत केलेले आहे, ही गोष्ट खरी आहे. त्यापूर्वीचा ऋग्वेद अथवा ऋग्वेदानंतरचा कृष्ण यजुर्वेद यांच्यांत त्याचें वर्णन नाही. पण शुक्लशाखेच्या ३० व्या प्रकरणांत त्याचा प्रकार वर्णिला आहे. त्यांत या पुरुषमेघांत १८४ पुरुषांचा होम करण्याबद्दल सांगितले आहे ! या भागाच्या २२ व्या श्लोकांत आठ व्यंगपुरुषांचा होम करण्याचें सांगितले आहे, त्यांत एक फार उंच, एक फार ठेंगणा, एक लह व एक वाळका

एक गोरा व एक काळा, एक केशविरहित व एक अति केशाळ असे हे आठ पुरुष असावेत, असें वर्णन आहे. त्याचप्रमाणे १८४ वध्य. पुरुष कोणत्या जातीचे असावेत याचेहि वर्णन आहे. या यज्ञाचाराला पोषक म्हणून युरोपिअन लोक शुनःशेषाच्या कथेचा उल्लेख करित असतात. तत्कालीन आर्यांत पुरुषमेध चालू होता व त्याचा शुनःशेषाची कथा हा पुरावा आहे, असा निष्कर्ष पाश्चात्य चिकित्सकांनी काढला आहे ! पण पुरुषमेधांत सांगितलेला विधि व शुनःशेषाचे बलिदान यांत कांहींच साम्य नाही. पुरुषमेध हा मूळच्या अत्रत्य रानटी जातीपैकी नरभक्षक अशा ज्या कांही जाती होत्या, त्यांच्यांत जो रिषाज होता त्यावरून घेतलेला दिसतो. आर्यांत तो चालू असल्याचे वैदिक वाङ्मयावरून दिसत नाही, असें साधारण विवेचन श्री. वैद्यांनी या पुस्तकांत केले आहे.

यानंतरचा एक महत्त्वाचा मुद्दा हिंदुस्थानांत लेखनाचा प्रचार केव्हां सुरू झाला व त्याचा पुरावा काय, याबद्दलचा होय. याबद्दल श्री. वैद्यांनी चतुर्थ विभागाच्या पृष्ठ ८० वर अत्यंत अल्प विवेचन केले आहे. वाङ्मयाचा इतिहास लिहितेवेळीं याबद्दल अधिक विवेचन करावयास हवे होते. या विषयासंबंधाने पाश्चात्य पंडितांत फार मतभेद दृष्टोत्पत्तीस येतो. पुष्कळांच्या मते पाणिनिच्या वेळेस लेखनकला मुळींच माहीत नव्हती. याच्या उलट गोल्डस्टुकर या विद्वान पंडिताने आपल्या 'Panini, His Place in Sanskrit Literature' या निबंधांत चांगल्या रीतीने विवेचन केले आहे. त्याने असे दाखविले आहे की, पाणिनींतील 'लिपिकर' हा शब्द उघड उघड लिपिवाचक आहे. इतकेच नव्हे तर कांड, पटल, सूत्र व ग्रंथ हे शब्द स्पष्टतेने लेखनकलेचे अस्तित्व सिद्ध करतात. पूर्वी लेखन हे झाडाच्या बारीक सालीवर करित असत हे प्रसिद्धच आहे. ही साल झाडांच्या खोडापासून काढीत. यावरून

काण्ड हा शब्द प्रचारांत आला. पटल म्हणजे त्या कांडाची साल. त्याचीं पत्रें करीत, व त्यांमध्ये भोंक पाडून व त्यांत सूत्र घालून बांधीत. म्हणून विषयवार जेवढीं पानें एकत्र बांधलेलीं असत, तेवढ्यांना मिळून सूत्र म्हणत. सूत्र म्हणजे अगदी अल्पाक्षरात्मक असें एक लहानसे वाक्य. हा अर्थ अलीकडे रूढार्थ असला तरी 'सूत्रसमुदायस्य व्याकरणस्य इदं सूत्रं इति उपपद्यते।' असे सूत्राचें वर्णन केलें आहे, यावरून अनेक सूत्रांच्या समुदायासहि सूत्र असेंच म्हणत. अखेर सूत्रांनं बांधलेली (ग्रंथ-बांधणें) एका संपूर्ण विषयाची सर्व पानें म्हणजे ग्रंथ होय. या सर्व शब्दांवरून हें वाङ्मय लिखित होतें हें उघड होतें, असें प्रो. गोल्डस्टुकर यांनी सिद्ध केलें आहे. यावरून पाणिनिकाळीं लेखनकला होती हें आतां बहुशः मान्य करण्यांत येतें. पाणिनिच्याच कालासंबंधीं मागील लेखांकांत सांगितल्या-प्रमाणें मतभेद आहे. पण स. पू. चौथ्या शतकांत पाणिनि झाल्याची कीथ वगैरेंची कल्पना सोडून दिली, तर तो बुद्धापूर्वी झाला हें मत आतां बहुमान्य झाले आहे.

तथापि पाणिनि हा बुद्धपूर्व नसल्याचें प्रतिपादन युरोपीय ग्रंथकार अजूनहि करतात. अशा लोकांच्या आधाराला पाणिनिमधील 'यवनानी' हा एक शब्द घेतला जातो. यवन म्हणजे ग्रीक लोक व यवनानी म्हणजे ग्रीक भाषा असें या लोकांचें म्हणणें आहे. कात्यायन व पंतजलि यांनी यवनानी शब्दाची व्युत्पत्ति अशीच दिली आहे. तीवरून वेबर व मॅक्समुलर यांनी असें मानिलें कीं, ज्या अर्थी पाणिनिला ग्रीक लोकांची लिपि माहित होती, त्याअर्थी अलेक्झॅंडरनंतर तो झाला असला पाहिजे. याबद्दल गोल्डस्टुकरचें म्हणणें असें पडलें कीं, यवन म्हणजे पर्शियन असा अर्थ घ्यावा, म्हणजे ग्रीकांपूर्वीपासून पर्शियनांची माहिती आर्यांना असल्यामुळें ग्रीक लोकांच्या आगमनानंतर पाणिनि झाला असें मानण्याचें कारण नाही.

कै. राजवाडे यांनी इतर सूत्रांवरून 'यवनानी' या शब्दाचा अर्थ यवन स्त्री असा प्रतिपादिला आहे. अरायन या प्राचीन इतिहासकाराच्या लेखनावरून आपल्याला असे कळून येते की, अलेक्झंडर हिंदुस्थानात आला, त्या वेळीं येथें त्याला फार पूर्वीच्या कालापासून वसाहत करून राहिलेले अशिक्षित ग्रीक लोक आढळले. या ग्रीक लोकांच्या माहितीवरून पंजाबांतील शालातुरग्रामवासी पाणिनीने त्यांच्या स्त्रियांना यवनानी असा शब्दप्रयोग लावला आहे. म्हणून पाणिनिला अलीकडे ओढण्याचें कांहीं कारण नाहीं. कै. राजवाड्यांच्या या विधानाला इतर प्रमाणांची पुष्टि देऊन पाणिनिचा काल श्री. वैद्यांनी श. पू. ९ वें शतक हा ठरविला आहे, तो युक्तच आहे.

अखेरचा मुद्दा महाभारतयुद्धाच्या कालनिर्णयासंबंधीच्या पौराणिक उल्लेखांचा होय. श्री. वैद्य हे संस्कृत पुराणें अगदीं कुचकामाचीं आहेत असें मानतात. त्या बाबतींतलें त्यांचे हें मत बखरीविषयीच्या त्यांच्या मताप्रमाणेच अयुक्त आहे. कारण पुराणांतील माहिती पुराणकारांनीं कांहीं आपल्या कल्पनेनें दिलेली नाहीं. पूर्वापार चालत आलेल्या माहितीवरूनच ती दिली आहे. पुराणांतील अतिशयोक्तीचा भाग कोणता हें सहज कळून येतें. तो काढून टाकल्यावर पुष्कळशी विश्वसनीय माहिती या पुराणांवरून मिळते, हें पार्जितरसारखे चिकित्सक लेखक कबूल करतात. असें असून श्री. वैद्यांनीं पुराणांतील माहिती ही प्राचीन परंपरेनें ऐकिलेली माहिती म्हणून सर्वस्वीं त्याज्य मानली आहे. पण आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, त्याच वेळीं मेगॅस्थनिस या परदेशातून येथें येऊन कांहीं वर्षे राहिलेल्या परभाषीय मनुष्यानें ऐकीव म्हणून नमूद करून ठेविलेली माहिती श्री. वैद्यांना प्रमाण वाटते! विभाग ४ पृ. ६ वर ते म्हणतात:—“आमच्या मते मेगॅस्थनिसच्या लिखाणाविरुद्ध पुराणांच्या पुराव्याची किंमत शून्य आहे!”

मेगॅस्थेनिसला तरी ही माहिती येथूनच मिळाली असली पाहिजे. त्याला स्वतः हिंदुस्थानच्या प्राचीन काळाची माहिती मिळविण्यास दुसरें कोणतेंहि विश्वसनीय साधन नव्हतें. मग असं असून मेगॅस्थेनिसची माहिती श्री. चैद्यांच्या मतें भरंवसा ठेवण्यालायक कां? तर ते म्हणतात, इजिप्त च खाल्डिया या देशांसंबंधी ग्रीक इतिहासकारांनीं लिहून ठेविलेली माहिती विश्वसनीय आहे म्हणून! या तर्कसरणींत अनेक दोष आहेत असे दिसून येईल. एक तर, सर्वच ग्रीक इतिहासकार सारखे विश्वसनीय नाहीत. उदाहरणार्थ, मॅक्झिडलनें प्रसिद्ध केलेल्या 'प्राचीन हिंदुस्थाना'बद्दल ग्रीक लोकांनीं लिहून ठेवलेल्या इतिवृत्ताच्या भाषांतराच्या प्रस्तावनेत त्यानें त्या ग्रीक लेखकांबद्दल अविश्वसनीयत्वाचे अनेक श्रेरे मारून ठेवले आहेत. उदाहरणार्थ, डायमॅक्सबद्दल तो म्हणतो, 'हिंदुस्थान देशाच्या परिमाणाबद्दल बेहद्द अतिशयोक्तीचीं विधानें त्याच्या हकीकतीत आहेत.' पॉलिबिअसच्या हकीकतीबद्दल स्ट्रेबोनें म्हटलें आहे कीं ती चुकीची आहे. प्रसिद्ध ज्योतिषी टॉलेमी यानें हिंदुस्थानाच्या भूगोलाच्या दिलेल्या माहितींत हिंदुस्थानाच्या पश्चिम किनाऱ्याचें एक मुंबईच्या अक्षांशांच्या किंचित् खाली दिलेलें असून, तेथून एकदम पूर्वकिनाऱ्याकडे पश्चिम-पूर्व अशी भ्रूषा गेल्याचें तो दाखवितो! अर्थात् यामुळे मुंबईखालचा कन्याकुमारीपर्यंतचा सर्व देश अजिबात नाहीसा होतो! मेलानांवाच्या रोमन लेखकाने हिंदुस्थानाबद्दल लिहिलेल्या माहितीबद्दल मॅक्झिडल म्हणतो, 'त्यानें आपली हकीकत लिहितांना हिंदुस्थानासंबंधीच्या उपलब्ध झालेल्या नवीन माहितीचा त्रिलकूल उपयोग न करतां जुनी चुकीचीच माहिती दिली आहे.' तात्पर्य, ग्रीक अथवा रोमन लेखकांनीं प्रत्यक्ष आपल्या काळाची म्हणून दिलेली माहितीहि साफ चुकीची ठरते. तेव्हां ते लेखक म्हणजे निलेंप आहेत असें मानण्याचें कांही कारण नाही.

शिवाय दुसरा एक दोष श्री. वैद्यांच्या विधानांत असा येतो कीं, इजिप्त व खाल्डिया येथील ग्रीक लेखकांची माहिती सत्य मानली, तरी त्यामुळे त्यांची हिंदुस्थानविषयक माहिती खरी ठरणार नाही. कारण इजिप्त व खाल्डिया या देशांतील लोकांत ऐतिहासिक दृष्टि असल्याने त्यांनीं अगदीं बरोबर ऐतिहासिक टांचणें करून ठेविलेलीं होती व त्यांच्या वरून ग्रीक लेखकांनीं तेथील माहिती मिळविली, म्हणून ती बरोबर ठरली. उलटपक्षीं, हिंदुस्थानांत ऐतिहासिक दृष्टीचा अभाव असल्याने जर येथील पुराणांतून दिलेली माहिती चुकीची मानावयाची, तर तशाच माहितीवरून लिहून ठेविलेल्या मेगॅस्थनिसच्या हकीकतीलाहि तितकीच किंमत द्यावी लागेल. तिसरी एक चूक अशी होते कीं, मेगॅस्थनिससारखे लोक फार तर स्वतःच्या प्रत्यक्ष अवलोकनांतील हकीकत बरोबर लिहून ठेवतील; पण डायोनिसस्पासूनची त्यांची माहिती सत्य मानणें म्हणजे त्यांना त्रिकालदर्शित्व देण्यासारखेंच होय. अशा एकंदर कारणांमुळे मेगॅस्थनिसला सत्यत्व देऊन पुराणांना शून्य किंमतीची ठरविण्याबद्दलचें श्री. वैद्य यांचें मत प्रमाण मानणें अगदी अशक्य आहे.

[६]

या अंकांतील उद्दिष्ट विषयास सुरुवात करण्यापूर्वी श्री. वैद्य यांनीं ता. २३-९-३० च्या केसरीत माझ्या तिसऱ्या लेखांकांतील कांही आक्षेपांना जें उत्तर दिलें आहे, त्याबद्दल त्रोटक खुलासा करणें अवश्य आहे.

श्री. वैद्य पहिल्या परिच्छेदांत म्हणतात कीं, शतपथ ब्राह्मणाची चौदाहि खंडें एकदम बनणे शक्य नाही व म्हणून श. पू. ३००० ते २४०० पर्यंतचा काल शतपथरचनेला लागला असणें स्वाभाविक आहे.

म्हणजे शतपथाचा काल निश्चित श. पू. ३००० च आहे असें म्हणतां येत नाही, हा आमचा आक्षेप पर्यायाने त्यांनी कबूल केल्यासारखेंच झालें आहे. आमचा मुख्य आक्षेप शतपथांत श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणे ताज्या घडलेल्या महाभारतयुद्धाची स्मारक वाक्ये आहेत अशा कल्पनेनें त्यांनी शतपथकाल निश्चित करण्याच्या कामी महाभारतयुद्धकालाच्या केलेल्या उपयोगाबद्दल होता. तेव्हां शतपथाच्या रचनेला ६०० वर्षे लागली असतील, तर मग युद्धाच्या स्मृतीच्या ताजेपणाच्या मुद्द्याला कितपत महत्त्व द्यावयाचें, हें आतां वाचकांनींच आपल्या मनाशीं ठरवावें.

आमचा दुसरा आक्षेप 'कृत्तिका वै प्राच्यै दिशो न च्यवन्ते।' या वाक्यार्थाबद्दल व त्याच्यावरून निघणाऱ्या गणितागत कालासंबंधाचा होता. नुसत्या 'न च्यवते' या क्रियापदावरून 'थेट पूर्वेस' कृत्तिका होत्या, असें श्री. वैद्यांचे पुनः आग्रहाचें म्हणणे आहे. आम्हांस वाटतें कीं, कृत्तिका या पूर्वदिशेपासून च्युत होत नाहीत, इतकाच त्याचा अर्थ होतो व त्यावरून त्या पूर्व दिशेकडे होत्या, अगदीं थेट पूर्वबिंदूवर होत्या असें होत नाहीं. प्रत्यक्ष शब्दच वाचकांच्या पुढें असल्यानें त्यांनी त्यांवरून आपली अनुमानें बसवावीं.

आमच्या तिसऱ्या आक्षेपाचा विस्तार आम्ही आपल्या चौथ्या लेखांकांत केला आहे; तो पाहिल्यानें समजेल,

याप्रमाणें श्री. वैद्यांच्या उत्तरांचा खुलासा दिल्यावर आतां आपण पुन्हां प्रस्तुत विषयाकडे वळूं. कोणत्याहि समाजाचें वाङ्मय हें त्या समाजाच्या परिस्थितीचें चित्र असतें असा सिद्धांत आहे. इतिहासाच्या माहितीनें तत्कालीन समाजाच्या चित्राची रूपरेखा आंखतां आली, तरी त्यांतील

छायाप्रकाश व रंग भरण्याचें काम तत्कालीन वाङ्मयच करतें. म्हणून इतिहास उपलब्ध असूनहि वाङ्मयाचे महत्त्व परिस्थितीचें यथादर्शन—चित्रलेखन करण्याच्या कामीं फार आहे. पण संस्कृत वाङ्मयाच्या बाबतींत तर हें महत्त्व अपरंपार आहे. कारण इतक्या प्राचीन काळाचा इतिहास तर दूरच राहो, पण त्या पुढील काळाचाहि इतिहास हिंदुस्थानांत मुळींच लिहिला गेला नसल्यानें वाङ्मयावरून तत्कालीन परिस्थितीचें जें चित्र आपल्यापुढे उभें करतां येतें, त्यावरच समाधान मानून घेणें भाग आहे. सुदैवानें हें भारतीय वाङ्मय अगदीं अविकृत राहिल्याने ते चित्र याथातथ्यानें आपल्याला पाहतां येतें. तौलनिक भाषाशास्त्राचा अभ्यास सुरू झाल्यापासून तर निर्जीव शब्दांच्या अस्थिपंजरांत अर्थबोधाने चैतन्य उत्पन्न करतां येऊं लागून एखाद्या वस्तुसंग्रहालयांतील सांगाड्यांना बोलते करण्यासारखा चमत्कार करतां येऊं लागला आहे. नाही तर ब्रलुचिस्थानांतील ब्रहुई भाषेशी दक्षिणेतील द्राविडी भाषेचें निकट साम्य अवलोकून ब्रलुचिस्थानांत द्रविड समाज होता व राशियांतील लिथुअॅनियन भाषेचें संस्कृत भाषेशी असलेलें साम्य पाहून या दोन भाषा बोलणाऱ्या लोकांचा पूर्वकाली एकच समाज होता, हा पूर्वइतिहास कसा कळला असता ? पूर्वकालीन समाजाची ही परिस्थिति तत्कालीन शब्दसंभारावरून व कल्पनावरूनच निश्चित करतां आली आहे. श्री. वैद्यांच्या सांप्रतच्या संस्कृत वाङ्मयाच्या इतिहासाचा हा विशेष आहे कीं, दरेक परिच्छेदाच्या अंतीं तत्कालीन परिस्थितीचें सुंदर शब्दचित्र त्यांनी रेखाटलें आहे. त्यामुळें त्यांच्या ग्रंथाला मनोवेधकता प्राप्त झाली आहे. शास्त्रीय विषयप्रतिपादनापेक्षां वर्णनात्मक प्रसंगीं भाषाशैलीला अधिक अवसर सांपडतो. म्हणून श्री. वैद्यांची साधी व सुबोध इंग्रजी भाषा या प्रकरणांत विशेष खुलून उठते.

या परिस्थितीच्या आढाव्यावरून आपल्याला असे कळते की, आर्य लोक हे हिंदुस्थानांत दोन टोळ्यांनीं आले. पहिली टोळी आपल्याला सूर्यवंशी म्हणवूं लागली व दुसरी जी टोळी काश्मीरच्या उत्तरेकडून गिलगितवरून हिंदुस्थानांत आली ती आपल्याला सोमवंशी म्हणवूं लागली. त्यांच्यांत आपआपसांत वर्चस्वासाठीं दाशराश्रयुद्ध झालें. पण पुढें दोघांनाहि अत्रत्य प्रबल अनार्योशीं लढावें लागलें. हे अनार्य 'अनास' म्हणजे नकटे व कृष्णवर्ण असत. म्हणून त्यांना आर्य लोक दास अथवा दस्यु म्हणत. त्यांच्यांत लिंगपूजा चालू असे. म्हणून त्यांना शिश्रदेव असेहि आर्यांनीं म्हटलें आहे ! तसेंच ते लोक सर्पपूजक असत, अथवा सांपासारखे हलकेंच येऊन ते आर्यांवर अचानक हल्ला करीत, म्हणून त्यांना 'नाग' ही संज्ञा दिली असेल. पुढे पुढे अनार्योशींल पुढारलेल्या जातीच्या स्त्रियांशीं आर्यांनीं विवाह करण्यास सुरुवात केली. गंधर्व, अप्सरस् वगैरे कांहीं गौरवर्ण जाती हिमालयांत राहत असत, पण त्या लढाऊ नव्हत्या. असुर अथवा अदेव हे इराणी आर्य होत. ते सूर्यपूजक व अभिपूजक असत. पण हिंदुस्थानांत आल्यावर अनार्योशीं लढतांना भारतीय आर्यांनीं ज्या लढाऊ इंद्राला देवांत अग्रमान दिला, त्या इंद्राचे असुर हे शत्रू असत.

पंजाब हा ऋग्वेदीय आर्यांचा मुख्य प्रदेश होता, तरी वेदत्रयीच्या अखेरीस व ब्राह्मणकालापूर्वीच ते कुरुपांचालांत वस्ती करून राहूं लागले होते. ऋग्वेदांतहि गंगा व यमुना या नद्यांचे उल्लेख आहेत. आर्य लोक हिंदुस्थानांत येतांनाच ते आपल्याबरोबर ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य असा वर्णत्रयभेद घेऊन आले होते. तथापि त्या काळीं हा भेद मुख्यतः व्यवसायात्मक असून, त्यामुळें परस्परांत विवाह होण्याला प्रत्यवाय येत नसे. अशा संबंधांपासून झालेला पुत्र पितृवर्णीय समजला जाई. त्यांच्यांत राजे असत व त्यांना अभिषेकानें राज्यपद प्राप्त होई. कधीं कधीं राजा हा राष्ट्रकडून

निवडला जाई व कधी तो आनुवंशिक असे. त्या काळचीं राष्ट्रे लहान लहान असत. आर्य लोक रथांतून लढाई करीत. त्यांना लोखंडाची व पोलादाची माहिती असे व त्यांचे बाण करून ते लढत. सुवर्ण अर्थात्च विपुल असे. त्यांचे अलंकार करीत व ब्राह्मणांना दक्षिणा देत. त्यांना समुद्राची माहिती असे. या प्रश्नावर मॅक्सम्युलर वगैरे युरोपियन पांडित व श्री. वैद्य यांचा मतभेद आहे. पाश्चात्यांच्या मते सिंधु नदीलाच आर्य लोक समुद्र म्हणत, आणि त्या नदीचीं मुखे त्यांना माहीत नव्हती ! पण श्री. वैद्यांनीं असे दाखविलें आहे कीं सिंधु व अर्णव असे दोन शब्द ऋग्वेदांत आढळतात. तेव्हां त्यांना समुद्रहि माहीत होता असे मानले पाहिजे. सुमेरं व भारत यांच्यांत निकट संबंध होता हें तर सिद्धच आहे. मग तो आमच्या मताप्रमाणें सजातीयत्वामुळे असो वा श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणें व्यापारविषयक असो. भारतीय आर्यांची संस्कृति उच्च दर्जाची होती. तथापि जुगार त्यांना फार प्रिय असे. जुगान्याबद्दल ऋग्वेदांत एक मजेदार सूक्त आहे. तथापि सत्य, नीति, पराक्रम हे सद्गुण त्यांच्यांत फार श्रेष्ठ मानले जात. त्यांच्यांत प्रौढविवाह होता. लग्नाचा विधि हुबेहुब हल्लीच्यासारखा असे. पांच सहा हजार वर्षेपर्यंत तो जसाच्या तसा राहिला आहे, हे मोठे आश्चर्य आहे. फक्त ऋग्वेदकाली विवाहप्रसंगी वर हा वधूला घेऊन लग्नापूर्वी आपल्या घरीं येई व तेथे त्यांचा विवाह होई. तो पुढे अथर्ववेदकालीं हल्लींप्रमाणें वधूगृहीं होऊं लागला, एवढाच फरक त्यांत झाला. गृहपत्नीचें घरांत पूर्ण वर्चस्व असे. सतीची चालहि त्या वेळीं अस्तित्वांत असे. ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडळाच्या १८ व्या सूक्तांत मृत भर्त्यांच्या चितेवरून उतरण्याला त्याच्या स्त्रीला विनंति करण्याबद्दलच्या उल्लेखावरून तसें म्हणतां येतें. त्यांच्यांत मृताला अग्नि देत, त्याचप्रमाणें पुरण्याचीहि पद्धति असे. मृतश्राद्ध करण्याचा संप्रदाय असे,

त्या काळींहि राजयश्मा अथवा क्षय हा रोग हल्लींप्रमाणेंच प्रबळ असून त्याला आर्य लोक फार भीत. ऋग्वेदांत त्या रोगावर खास दोन सूक्ते आहेत व लग्नानंतर पत्नीला घेऊन पति स्वगृहीं जातांना त्याने करण्याच्या प्रार्थनेंत या रोगापासून निवारण करण्याबद्दलचा उल्लेख आहे !

याप्रमाणें त्या कालच्या परिस्थितीबद्दल श्री. वैद्यांनी दिलेल्या माहितींत आणखीहि कांहीं मनोरंजक बाबतींची भर घालतां येईल. आर्यांशीं लढणारे अनार्य दस्यु हे फार प्रबळ व सुसंघटित असत. त्यांच्याजवळ अपार संपत्ति असून, तींत 'गोभिरश्चैरथेभिः।' गाई, अश्व, रथ यांचा समावेश असे, व ती ते शिश्रदेव शंभर दरवाज्यांच्या किल्ल्यांतून ठेवीत. (अनर्वा शतदुरस्य वेदोन्नच्छिश्रदेवा अभिवर्पसाभूत् ।) ते रत्नांचीं व सुवर्णांचीं आभरणें वापरीत व सुवर्णांच्या, चांदीच्या व लोहाच्या किल्ल्यांतून राहत. तेहि रथांतून लढत. आर्य राजांत योग्य-तेच्या दृष्टीनें पायन्या असत. राजांच्या व सरदारांच्या रथांचे घोडे लांब आयाळीचे व पुष्ट असत. त्यांना हल्लींप्रमाणेंच चणे घालीत. (धाना अत्तेवे ते हरिभ्याम् ।) लढतांना योद्धे कवच (वर्म) घालीत, डोक्याला शिरस्त्राण घालीत, व ढाल (वरुथ) वापरीत. गाईच्या तातीची दोरी असलेली धनुष्ये ते घेत व वेताचे बाण करून त्यांना (शल्य) लोखंडाची टोके लावीत. प्रत्येक सैन्याजवळ त्याचें निशाण असे व लढाईत हे ध्वज एकमेकांवर आदळत. (समीपृच्यते सममेव केतूः ।) लढतांना तलवारी व लोखंडी चक्रेहि वापरीत. (हस्तेषु खादिद्र कृतिश्च संसदे ।) लढाई-शिवाय शांततेच्या काळीं सरदार लोक शिपांच्या अलंकारांनीं सुशोभित केलेल्या चार घोड्यांच्या रथांतून फिरत. करमणुकीसाठी रथांच्या शर्यती लावीत. रानटी हत्ती, गवय, वराह, सिंह इत्यादिकांची ते शिकार करीत व मुष्टियुद्धहि करीत.

पुरुष दोन वस्त्रे वापरीत व शिवाय (उष्णीष) पागोटें घालीत. वस्त्रांना सुंदर किनारी असत. ते डोक्याची श्मश्रु करीत व शेंडीची गांठ मारून ती कधी उजवीकडे व कधी डावीकडे झुकती ठेवीत. रोज स्नान करीत. स्त्रिया घरांत वस्त्रे विणीत. त्या मोकळ्या फिरत. (सहोत्र स्म पुरा नारी समने वावगच्छति ।) व समारंभाला जात. त्या पुष्पमाला घालीत व सुगंधी द्रव्ये वापरीत व रस्त्यानें सौंदर्यभरानें गर्वित होत्या त्या हंसत, चमकत अशा जात. (संस्यमाना युवति. पुरस्तादाविर्वक्षांसि ।) काम करतांना गाणे म्हणत. त्या उषःकाली उठत, कारण उगवलेला सूर्य निद्रिस्त जनांचें सौंदर्य हरण करतो असा समज असे. जरी कांही कन्या पित्यांच्या घरींच अविवाहित राहत, तरी बहुतेक लग्न करीत. कांहीं मुली खऱ्या प्रेमांमुळे लग्न करीत, तर कांहीच्या पित्यांच्या द्रव्यांमुळे त्या नवऱ्यांना प्रिय होत. (कियती योषामर्यतो वधूयोः परिप्रीतापन्यसा वार्येण ।) वराचे चित्त हरण करण्यासाठी उपवर मुलींना त्यांच्या माता शृंगारीत. (सुसंकाशा मातृमृष्टेव योषा ।) पैतृक धन मुलांनाच मिळे. मुलगा नसला, तर मात्र हें रिक्थ मुलींना व त्यांच्या नवऱ्यांना मिळे. त्या काळी राजे लोक जमिनीवर कर घेत. त्यासाठी जमिनीची मोजणी केली जाई. (मिमाय मानैः ।) त्यासाठी प्रमाणाच्या काळ्या असत. (समानभिर्मभिरे येमुरुर्वीः ।) शेताची मापणी करून त्याचे नंबर पाडीत. (क्षेत्रमिव विममुः ।) लोक पुष्कळ वेळां आपले सुवर्ण कलशांत घालून पुरून ठेवीत. (हिरण्यस्य कलशं निखातम् ।) तथापि एकंदर समाजरचना सुव्यवस्थित असे. अशा प्रकारची अत्यंत मनोरंजक व उपयुक्त माहिती या वाङ्मयावरून आपणांस मिळते.

यानंतर ब्राह्मणकालांत व उपनिषत्कालांत या स्थितींत हलकें हलकें फरक पडला. यज्ञयागाचें प्रस्थ माजलें. ब्राह्मणांतहि इतर धंदे करणारे

लोक होऊं लागले. क्षत्रियांचे दोन भाग पडले. राजवंशी लोक हे राजपुत्र म्हटले जाऊं लागले व इतरांना 'उग्र' ही संज्ञा लावीत असत. मूळच्या श्वर जातीच्या मिश्रणाने व नवीन व्यवसायाने इतर जाती बनू लागल्या. ब्राह्मणकालींच मगध, विदेह, आंध्र या देशांत वस्ति झाली होती. आरंभीं इंद्र हा जरी आर्यांचा मुख्य देव मानला असे, तरी नंतर विष्णु ही देवता सर्वश्रेष्ठ म्हणून पुढें येऊं लागली. पूर्वीच्या वेदकालीं संतति ही पित्याच्या वर्णाची समजली जाई; ती नंतरच्या ब्राह्मणकालीं आईच्या वर्णाप्रमाणें मानण्याचा परिपाठ पडूं लागला. शूद्रीच्या ठिकाणीं झालेल्या ब्राह्मणपुत्र हीन मानला जाऊं लागला, हें तांड्यमहाब्राह्मणांतील एका कथेवरून दिसून येतें. वत्स व मेधातिथि या दोन काण्व ब्राह्मणांत तंटा लागून मेधातिथीनें वत्साचा 'तूं शूद्रीपुत्र असल्यानें हीन ब्राह्मण आहेस' असा आधिक्षेप केला. तेव्हां त्यानें अग्निदिव्य केलें, पण त्यांत त्याचा एक केंसहि न जळल्यानें (तस्य न लोम च नौषत्।) वत्साची जाति ब्राह्मण ही खरी ठरल्याची ही कथा आहे. ब्राह्मणांचे गोत्रप्रवरभेदानें निराळे संघ पडण्यास सुरुवात झाली. या काळाच्या अखेरीस उपनिषदे रचण्यांत आली. राज्यभार क्षत्रियांवर सोंपवून यज्ञयागाच्या शुष्क कार्याला कंटाळलेले ब्राह्मण तत्त्वज्ञानास अरण्यांत जाऊन चर्चा करूं लागले. त्यांत क्षत्रियहि भाग घेत. यावरून मॅक्सम्युलरनें अशी एक कल्पना लढवून दिली की, तात्त्विक चर्चेचे पुरस्कर्ते सर्व क्षत्रियच होते. विश्वामित्र, जनक, बुद्ध हे सर्व क्षत्रिय होते व ते तिघेहि ब्राह्मणांच्या आपमतलवी गर्विष्ठपणाविरुद्ध धडपडत होते. यावरून तत्त्वज्ञानांत क्षत्रिय हेच सर्वांचे गुरू असत. छांदोग्य उपनिषदांत 'यथैषा विद्या नास्मत्कुलाद्रता ।' (ही विद्या आमच्या कुलांतून गेली नाही) अशा उल्लेखावरून कांही विद्यांचा उद्गम क्षत्रिय राजांपासून झाला ही गोष्ट खरी असली, तरी पुष्कळ विद्यांचा उद्गम व गुरुत्व ब्राह्मणांकडेसच असे. याज्ञवल्क्य,

उद्दालक, आरुणि, सोमशुष्म सत्ययाजी, भृगु हे सर्व ब्राह्मणच विद्या-प्रवर्तक म्हणून प्रसिद्ध आहेत. इतकेच नव्हे, तर जनकाची याज्ञवल्क्याच्या टिकाणची गुरुभक्ति पाहिली, म्हणजे जनक हा ब्राह्मणांविरुद्ध धडपडत होता हें विधान किती दूषित आहे हे दिसून येईल ! श्री. वैद्य म्हणतात त्याप्रमाणें तत्त्वज्ञानाच्या मार्गांत त्या काळी दोघेहि सहकार्य करीत असत, असेंच दिसून येते.

यानंतरच्या वेदांगांच्या काळाची परिस्थिति पाणिनीवरून दिसून येते व तिचा उल्लेख मागील प्रकरणांतून आलाच आहे. त्या काळांत ज्ञात असलेल्या प्रदेशाचे तीन विभाग पाडले गेले होते. सिंधु नदीच्या उगमाभोंवतालचा प्रदेश व हिमालयाच्या पलीकडील प्रदेश हा उत्तरभाग, पंजाब, कुरुक्षेत्र व राजपुताना हा मध्यदेश व यमुनेपलीकडील प्रदेश हा पूर्वभाग, असे ओळखले जात. सौराष्ट्र उर्फ काठेवाड हा देशहि पाणिनीस माहीत होता. अहिच्छत्र, कान्यकुब्ज या शहरांचा उल्लेख तो करतो. पाटलिपुत्राचा अर्थातच तो उल्लेख करीत नाही, कारण त्याची स्थापना पाणिनीनंतर तीन शतकांनी झाली होती. पंजाब व त्याच्या उत्तरेकडील मद, कंबोज, कपिश (काबूल), गान्धार, वाहीक, उशीनर, त्रिगर्त या देशांचा तो उल्लेख करतो. सौवीर अथवा सिंधचा उत्तरभागहि त्याला माहीत होता. त्या काळी सर्वत्र लहान लहान राज्ये असत व त्यांना गणराज्यें म्हणत. या राज्यांतून नाणीं पाडलेली असत, त्यांतील एका नाण्याचे नांव 'कस' हें असे. मैत्रायणीय, पाराशरीय, अशीं गोत्रसमुदायात्मक आडनांवे असत. हल्लीं माहीत असलेले सर्व वैदिक वाङ्मय त्या काळांत होतें. अशा प्रकारची माहिती पाणिनीच्या सूत्रांवरून आपल्याला मिळते. श्री. वैद्य यांनी आपल्या ग्रंथांत अशा प्रकारें आद्यकालापासून पाणिनीच्या कालापर्यंतचा चित्रपट टिप्पणीरूपाने मधून मधून अनुस्यूत केल्यामुळे

त्याला फार मनोरंजकता आली आहे. या दीर्घ कालांत परिस्थित्यनुरूप भाषेत कसकशी स्थित्यंतरे झालीं, एवढे मात्र आतां पुढील शेवटल्या लेखांकात पहावयाचे उरले आहे.

[७]

कोणत्याहि समाजाची परिस्थिति व त्याची तत्कालीन भाषा यांचा अन्योन्यसंबंध असतो, या सार्वत्रिक नियमाप्रमाणें संस्कृत भाषेची उत्कांतीहि ती बोलणाऱ्या समाजाच्या स्थितीप्रमाणें होत गेली आहे. ती कशी ते या प्रकरणात आपण पाहूं. संस्कृत भाषेची मूळ उत्पत्ति अर्थातच हिंदुस्थानांत झालेली नाहीं. हल्लीचा भारतीय आर्यसमाज प्रथमतः हिंदुस्थानांत आला, त्या वेळीं वैदिक संस्कृत भाषा त्यांच्यांत चालूं होती. आर्यलोक हिंदुस्थानांत कोठून तरी ब्राहेरून आले, याबद्दल सर्व युरोपियन पंडित व बरेचसे भारतीय विद्वान यांच्यांत एकमत आहे. मात्र प्रो. अविनाशचंद्र दास, श्रीयुत नानासाहेब पावगी इत्यादि कांही जणांचें मत या मताशीं विसंवादी आहे. त्यांच्या मते भारतीय आर्यांचें मूलस्थान हिंदुस्थानच होय, पण त्यांपैकीं नानासाहेब पावगीनींहि आर्य लोक हे हिंदुस्थानांतून उत्तर ध्रुवाकडे एक काळीं गेले होते असे मानले आहे.

हे आर्य लोक ब्राहेरून हिंदुस्थानांत आले, इतक्यापुरतें इतरांच्यांत एकमत असलें, तरी ते ब्राहेरून कोठून आले, याबद्दल पुनः त्यांच्यांत मतभेदच आहे. लो. टिळक व श्री. वैद्य यांच्या मते ते उत्तरध्रुवाजवळून हिमप्रलयानंतर हलून दक्षिणेकडे आले. ज्याप्रमाणें ते हिंदुस्थानांत आल्याचा काळ वसंतसंपात मृगशीर्षांत असल्याच्या गमकावरून गणितानें स. पू. ४५०० चा ठरवितां येतो, त्याप्रमाणे तत्पूर्वीच्या कालाचेंहि गमक

तो संपात पुनर्वसु नक्षत्रांत असल्याच्या उल्लेखावरून मिळते. तैत्तिरीय संहितेत याप्रमाणे संपात हा पुनर्वसुत असून त्या नक्षत्राची देवता अदिति आहे असा उल्लेख उपलब्ध आहे व तेथपासून सूर्य उत्तरेकडे जातो असें म्हटलें आहे. देवांची माता अदिति इच्यापासून म्हणजे पुनर्वसु नक्षत्राच्या देवतेपासून पुढील देवांची उत्पत्ति आहे, या आख्यायिकेचा अर्थ प्राचीनांत प्राचीन अशा वैदिक आर्यांचा तो काल होय, असें कै. टिळक व श्री. वैद्य यांनीं समर्पक रीतीनें दाखविलें आहे. अर्थात् त्या प्रदेशांतील आर्यांच्या वस्तीला अनुसरून असेंच त्यांचें तत्कालीन वाङ्मय असलें पाहिजे. महिनेच्या महिने राहणारा उषःकाल व त्या अवधीत सूर्याचें अदर्शन, सूर्याला एखाद्या अंधःकारांत असलेल्या सर्पानें गिळल्यामुळें तो पुन्हां उत्पन्न झाल्याची कल्पना, त्या सर्पराक्षसाशीं देवांच्या राजाचें होणारें युद्ध व त्यांत त्यानें त्या राक्षसाला जिंकून मारल्यानंतर सूर्याचें पुन्हां होणारें आनंदकारक दर्शन, सूर्याच्या उदयास्तामुळें दिवस मोजतां आल्यानें त्या दिवसरूपी गाई जणू काय पूर्वीं हरवल्या असून नंतर सांपडल्या अशा अर्थाचें काव्यात्मक वर्णन, इत्यादि वैदिक वाङ्मयाचे विशेष हे कै. टिळकांनीं आपल्या ' आर्किटक होम ' या पुस्तकांत सुंदर रीतीनें वर्णिलेच आहेत.

त्यानंतर स. पू. ४५०० च्या सुमारास हे आर्य हिंदुस्थानांत आले, त्या वेळीं तेथील नद्या, पर्वत, समुद्र इत्यादि नवीन वस्तुपरिचयामुळें त्यांच्या मूळच्या देवांत अधिक भर पडली. तत्पूर्वींचे प्रजापति, ब्रह्मणस्पति, अश्विनौ इत्यादि देवांचें वर्चस्व नंतर कमी होऊं लागून, जयिष्णु इंद्र, सूर्य, मरुत्, अग्नि इत्यादींचा महिमा वाढला. पराक्रमी इंद्र हा तर त्यांच्या स्वतःचेंच प्रतीक होय असें म्हटलें तरी चालेल. एकंदरींत ऋग्वेदकालीन वाङ्मय जिवंत, निसर्गमनोहर, ओजस्वी व स्फूर्तिप्रद असें आहे. त्यांत उत्कृष्ट काव्य आहे, त्यांत मनोरंजक आख्यायिका आहेत, त्यांत

रसरसणारीं युद्धवर्णनें आहेत व एकंदरीनें जगांतील उत्कृष्ट वाङ्मयांत गणण्याजोगें तें वाङ्मय आहे.

यानंतरच्या ब्राह्मणकालांत यज्ञयागाचें प्रस्थ फार माजलें. आर्यांच्या वस्तीचा गुरुत्वमध्य पंजाबांतून कुरुपांचालांत म्हणजे दिल्ली-जवळच्या प्रदेशांत आला. शत्रूंचीं राज्ये जिंकल्यामुळे आर्यांना स्वास्थ्य प्राप्त झालें. त्यांच्यांतील चार जातींची घटना दृढ होऊन आपआपल्या वर्णांचीं कर्तव्ये त्या करूं लागल्यानें, ब्राह्मणांना आपला सर्व काळ यज्ञयागादिक्रियेकडे खर्चितां येऊं लागला. शारीरिक स्वास्थ्य, राजांचें द्रव्यसहाय्य व बुद्धीची कुशाग्रता या साधनांची जोड जमल्यामुळे त्यांनीं एक यज्ञसंस्थापर असें अवा-दव्य वाङ्मय निर्माण केलें. अर्थात् तत्कालीन वाङ्मयाचें स्वरूपहि त्या परिस्थितीला अनुरूप असेंच होतें. प्रथमकाळच्या स्फूर्तियुक्त काव्यरचनेऐवजीं त्या काळीं विस्तृत गद्यरचना आली. एकेक वाक्य पुन्हां पुन्हां उच्चारून केलेला वाक्प्रपंच त्यांत आला. यज्ञीय आयुधांच्या नांवांनीं भाषेचा शब्दकोश वाढला, व सामान्य वाङ्मयाला अनुपयोगी अशा कित्येक नवीन कल्पनांचें जाळें वाङ्मयांत विणलें गेलें. सारस्वत या दृष्टीनें तें वाङ्मय कमी दर्जाचें असलें, तरी तत्कालीन परिस्थितीचा आदर्श म्हणून तें अत्यंत महत्त्वाचें आहे.

याप्रमाणें ब्राह्मणकालीं यज्ञीय वाङ्मयाचा अत्यंत विस्तार झाल्यानें व तें वाङ्मय यज्ञकार्यासाठीं नेहमीं स्मरणांत ठेवणें जरूर असल्यानें, एवढें अफाट वाङ्मय ध्यानांत ठेवण्याच्या काठिण्यामुळे सूत्रांचा उद्गम झाला. अत्यंत थोड्या शब्दांत कांहीं सांकेतिक समयांनीं विस्तृतार्थ निदर्शित करणें हें सूत्रांचें लक्षण वर्णिलें आहे. युरोपियन लोकांना या प्रकाराचें फार आश्चर्य घाटून ते म्हणतात कीं, सर्व जगाच्या वाङ्मयांत या सूत्रांना तोड नाही. मॅक्डोनेल म्हणतो, ' The prose in which these works are composed is so compressed, that the word-

ing of the most laconic telegram would often appear diffuse compared with it ! ' (या सूत्रांतील गद्य इतकें अत्यल्पाक्षरात्मक असतें कीं, त्याच्या मानानें अगदीं थोडक्यांत लिहिलेली तारहि पाल्हाळिक वाटे !) अर्थात् सूत्रें रचण्याचा मुख्य उद्देश या मार्गाने साधला, तरी त्यानें सारस्वताचा पार लोप झाला व भाषेत गब्द तेवढे उरले ! अर्थातच यापुढें जेव्हां या अर्थशून्य यज्ञक्रियेचा लोकांना कंटाळा आला व या बाह्य विस्ताराच्या आंत तत्त्व काय आहे याचे ते शोधन करूं लागले; त्या काळीं उपनिषदांचा उदय झाला. अरण्यांत राहून एकत्र चर्चा करून जगताचें आदितत्त्व काय असावें, याचे विवेचन करणाऱ्या या विचारसंग्रहांत सूक्ष्म कल्पना व काव्यमय वर्णनें ही दोन्ही असून त्याबरोबरच तर्कसरणीचाहि त्यांत अवलंब केला गेला आहे. पण या तर्कांनें साध्यज्ञान होत नाही असें आढळल्यानें ' नैषा तर्केण मतिरापनेया । स्वसंवेद्यमेवैतत् ' असा सिद्धांत त्यांनीं बांधला. या उपनिषदांपैकीं पहिल्या व महत्त्वाच्या दहा उपनिषदांतून हें वाङ्मय विशेष उत्तम रीतीनें प्रतीत झालें आहे, व श्री. वैद्यांनी त्याचे ठिकठिकाणीं उल्लेख देऊन एक प्रकारें औपनिषदिक ज्ञानाची सूचीच आपल्या ग्रंथांत तयार करून ठेविली आहे,

वेदकालीं कोसलदेशापर्यंत पसरलेली आर्यांची वस्ति ब्राह्मणकालीं मिथिला व विदेह म्हणजे हल्लींच्या बिहार प्रांतापर्यंत पसरली. याबद्दलची एक कथा शतपथाच्या प्रथम काण्डांत दिली आहे, सरस्वतीच्या तीरावर राज्य असलेला माठव नांवाचा राजा आपला पुरोहित रहुगण गौतम याला बरोबर घेऊन आपल्या श्रौताग्नीसह सदानीरा नदीच्या तीरापर्यंत आला. तेथील भूमि ही वैश्वानर अग्नीनें दग्ध केलेली नव्हती, तथापि तो अभिदेव माठव राजा विदेहाला म्हणाला, ' या नदीच्या पूर्वेस तूं आपली वस्ति कर. ' अर्थात् तेथपर्यंत आर्य लोक त्या प्रदेशांत जात नसत असें समजून येतें. नंतर या प्रदेशांतच

प्रसिद्ध तत्त्वज्ञ याज्ञवल्क्य उदयास आला व त्याने पुढे बृहदारण्यको-
पनिषदांतील तत्त्वज्ञानचर्चेत जनकाचा पुरोहित म्हणून अग्रमान मिळविला.
या उपनिषदांतून अत्यंत उत्कृष्ट वाङ्मयरत्ने सांपडतात. अशा औषनिषादिक
वचनांची रत्नमाला कोणी तयार केल्यास ती फार मनोहर होईल.

यापुढे सूत्रकालानंतर संस्कृत वाङ्मयाला निराळीच दिशा लागली.
ब्राह्मणकालांतील वाङ्मयांत जरी प्राक्कालीन आख्यायिका मधून मधून घातल्या
गेल्या आहेत, तरी त्यांत अपूर्व कल्पकतेचा गुण मुळींच नाही व सूत्रांत तर
अर्थातच नाही. तत्पूर्वीच्या वेदवाङ्मयांतील नैसर्गिक सृष्टिवर्णने उत्कृष्ट
आहेत. पण त्या वाङ्मयांत कथानकांची नवीनता, रचनाचातुर्य, संविधानक-
कौशल्य इत्यादींना अवसरच नव्हता. हा सूत्रकाल संपल्यावर वाङ्मयांत
आलेल्या नवीन प्रकारांत या नूतन कल्पनाशक्तीचा ऊर्ज प्रथम दिसून आला
आणि महाभारत हा इतिहास, रामायण हे आदिकाव्य व सर्व पुराणांचे पूर्व-
स्वरूप असलेले आदिपुराण, इत्यादि प्रकारचे सारस्वत निर्माण व्हावयास
लागल्यावर संस्कृत वाङ्मयाच्या सर्वांगांचा परिपोष होण्यास अवसर सांपडला.

या सर्व संस्कृत वाङ्मयाचा शोध पाश्चात्यांना लागल्यावर त्यांच्या
नेहमींच्या मूलग्राही उद्योगाने त्यांनी त्या वाङ्मयाचे सर्वांगीण शोधन केले.
अर्थात् हा वाङ्मयविस्तार जसजसा वाढू लागला, तसतसे एकाच व्यक्तीस
सर्व वाङ्मयाचे आलोडन करणे अशक्य झाल्याने, श्रमविभागाच्या
तत्वावर ज्याला जो भाग आवडला, त्यावरच त्याने व्यासंग करण्याचे
ठरविले. अशा रीतीने जवळ जवळ शंभर वर्षे हा त्यांचा उद्योग
अविरत चालू आहे. एवढ्या अवधीत अभ्यासिलेल्या वाङ्मयापैकी
कोणते भाग त्यांना विशेष आवडले आहेत, हे जाणणे मोठे मनोरंजक होईल.
आपण इतरांना कसे दिसतो, हे जाणणे पुष्कळ वेळा मनोरंजक व बोधप्रद
असते. विंटरनिट्झ या पंडिताने संस्कृत वाङ्मयापैकी युरोपियन लोकांच्या

अभिरुचीस पात्र झालेले भाग कोणते याबद्दल एका लेखांत विवेचन केले आहे, त्यावरून आपल्याला बरील प्रकारचें ज्ञान होतें.

तो म्हणतो, वैदिक वाङ्मयापैकीं उपनिषदें हीं पाश्चात्यांत फार लोक-प्रिय झालीं आहेत. त्यानंतरच्या काळांतील भगवद्गीता तर अर्थात् सर्व जगांत मान्यता पावली आहे हें सांगणें नकोच. त्यानंतर महाभारतांतील नलोपाख्यान तिकडे फार प्रिय झालेलें आहे. त्याचप्रमाणे आर्यस्त्रीचा सर्वोत्कृष्ट आदर्श असलेल्या पुण्यस्मरण सावित्रीचें आख्यानहि त्यांना अत्यंत प्रिय झाले आहे. या दोनहि कथांचीं सर्व युरोपियन भाषांतून भाषांतरे झालेली आहेत. युरोपच्या विद्यापीठांतून संस्कृत भाषेचा अभ्यास सुरू करावयाचा म्हणजे नलोपाख्यानापासूनच तो करण्याची तिकडे बहि-वट पडून गेली आहे. सावित्रीच्या आख्यानाची जर्मन भाषेंत अनेक भाषांतरे झाली असून, त्याचे नाट्यप्रयोगहि करण्यांत येत असतात. या आख्यानाप्रमाणेंच महाभारतांतील एक रूपकात्मक कथा पाश्चात्यांच्या आदराला पात्र झाली आहे. एका घोर अरण्यांतील एका भयाण विहिरीच्या भोंवतीं दाट जंगल पसरलेले आहे, त्यांत अनेक हिंस्र श्वापदं भयंकर गर्जना करीत हिडत आहेत, त्या विहिरीत एक वेल लोबत असून तिच्याखाली एक काळसर्प आ वासून उभा आहे; अशा स्थितींत त्या वेलीपासून थेंबथेंब खवणाऱ्या मधुघ्निदूसाठी एक मनुष्यप्राणी त्या कोमल वेलीच्या तरल आधारा-वर लोंबकळत राहिला आहे, असें ते रूपक आहे. महासंस्कृतींनीं प्रस्त अशा या आयुष्यांत सुखाच्या लवळेशाची आशा धरून जगणाऱ्या मनुष्याचें चित्र सुंदर रीतीनें तीं रेखाटलें आहे. या वाङ्मयकृतींनंतर अर्थातच कालिदासाच्या नाटकांना व त्यांतहि विशेषतः शाकुन्तलाला मिळालेलें श्रेष्ठ स्थान सर्वांच्या परिचयाचें आहेच. गटेची कालिदासस्तुतिपर कविता प्रसिद्धच आहे. कालिदासाच्या नाटकांशिवाय युरोपांत मृच्छकटिक हें नाटक

फार लोकप्रिय झाले आहे. पण या सर्व कृती जरी तिकडे प्रिय झालेल्या असल्या, तरी सर्वसाधारण आज्ञालवृद्धांनाहि अत्यंत आवडणारी संस्कृत कृति म्हणजे पंचतंत्र ही होय. मूक प्राण्यांना बोलते करून, पण त्यांचे मूळचे पशुपक्षीस्वभाव कायम ठेवून त्यांच्या संभाषणांत एक प्रकारचा अव्याज-मनोहर विनोद निर्माण करून, त्यायोगे व्यवहार आणि नीति यांचें शिक्षण देण्याचा हा प्रयत्न सर्वांची अंतःकरणे आपल्याकडे खेचून घेत आहे. अशा प्रकारच्या निर्देशांवरून संस्कृत वाङ्मयाचें जागतिक दृष्ट्या महत्त्वमापन करण्यास एक प्रकारें चांगलें साधन उपलब्ध झाले आहे.

या निर्देशापैकीं उपनिषदे व भगवद्गीता हीं तेवढीं सांप्रतच्या खंडाच्या क्षेत्रांत येतात. बाकीचे ग्रंथ यापुढील खंडांतून येतील. तथापि या खंडाच्या आरंभी एकंदर संस्कृत वाङ्मयाचा आढावा श्री. चिंतामण-रावांनीं घेतला असल्याने, त्याचा येथे उल्लेख करणे अप्रस्तुत होणार नाही. असो, अशा प्रकारें आपल्या गीर्वाण वाङ्मयाचें संकलित शब्दाचित्र तीन फलकांतून काढण्याचें ठरवून, त्यापैकींचा प्रथम फलक श्री. वैद्य यांनीं आपल्यापुढे ठेविल्याने त्यांनीं त्या वाङ्मयाची अत्यंत महत्त्वाची कामगिरी चजाविली आहे. तिचा खरा आस्वाद घेण्यास ती मुळातच पाहिली पाहिजे. यापुढील खंड श्री. वैद्य लवकरच बाहेर पाडून आपल्या ग्रंथ-प्रासादावर कळस चढवतील, अशी आशा आहे. तथापि झालेल्या कामगिरी-पुरतें त्यांचें मनःपूर्वक अभिनंदन करून हें बरेंच लांबलेलें परीक्षण आतां पुरें करूं.

प्रसन्न वाङ्मय*

आंजच्या संमेलनाच्या अध्यक्षपणाचा मोठा मान मला देऊन आपण मीमांसा जो गौरव केला, त्याबद्दल आपले आभार मानणें हें माझें प्रथम कर्तव्य आहे. यापूर्वीचें मध्यभारतांतील साहित्यसंमेलन उज्जयिनीस भरलें होतें, त्या वेळीं अध्यक्षपणाची माळ श्री. तात्यासाहेब केळकर यांच्यासारख्या अभिजात व रसिक विद्वानाच्या गळ्यांत पडली होती. त्यांच्यामागून ती जबाबदारी मजवर पडली आहे. तथापि इंदूर हें महाराष्ट्रीय संस्कृतीचें व मराठी भाषेचें एक प्रमुख केंद्र असल्यामुळें व मराठी समाजाच्या धमन्यांतील रुधिराभिसरण सर्वत्र सारखें चालूं राहिल्यानेंच त्या समाजाचें प्रकृतिस्वास्थ्य राहणार असल्यामुळें, मराठीच्या एका केंद्रांतील विचार दुसऱ्या केंद्राकडे आणून सोडण्याचें हें कार्य मी स्वीकारिलें आहे. किंबहुना असेंहि म्हणतां येईल कीं, महाराष्ट्र सारस्वताची जी अखंड नदी श्रीमंत सयाजीराव महाराज गायकवाड यांनीं बडोद्यास वाहविली आहे, तिच्यांतील एखादी कावड इंदूर येथील वाङ्मयसरितेंत आणून घालण्याचें कार्यच मी केवळ स्वीकारलें आहे. या कावडीनें येथील वाङ्मयसंचयांत मी विशेष भर घालीन असें मुळींच नसून, मला मात्र या कृत्यानें पुण्यप्राप्ति होणार आहे. कारण आपल्या हिंदुधर्मांत अशा प्रकारें 'गंगेचें पाणी कावडी भरण्याचें' पुण्य फार मोठें मानिलें आहे. असो, या संमेलनाच्या प्रसंगीं श्रीमंत महाराज यशवंतराव होळकर यांनीं

* मध्यभारतीय तृतीय मराठी साहित्य-संमेलन, इंदूर येथील अध्यक्षीय भाषण. ऑक्टोबर सन १९३४.

ब इतर राजकुटुंबीयांनीं येथें येऊन आपल्या मातृभाषेला जें उत्तेजन दिलें आहे, ते अत्यंत अभिनंदनीय आहे व त्या योगानें या केंद्रांत त्या भाषेंत निःसंशय नवें चैतन्य उत्पन्न होईल, अशी मला आशा आहे.

महाराष्ट्रांत इंग्रजी राज्याचा अंमल सुरू झाल्यापासून प्रतिष्ठित-पणाच्या दृष्टीनें देशी भाषेची जागा इंग्रजी भाषेनें घेतल्यामुळे, त्या काळांत मराठी भाषेची पीछेहाटच झाली. त्या वेळीं लोकांचा असा समज झाला कीं, इंग्रजी भाषेंतच विचारांचें ऐश्वर्य सांठलें आहे, व म्हणून ते सुसंस्कृत व्यवहाराच्या दृष्टीनें इंग्रजी भाषेकडे पाहूं लागले. त्या भाषेच्या ऐश्वर्यानें तत्कालीन लोकांचे डोळे हूतके दिपून गेले होते कीं, त्यांना इंग्रजांचे आचारविचार, राहणी व भाषा हीं सर्वच फार श्रेष्ठ वाटलीं व त्यामुळे स्वतःच्या मातृभाषेची जाणीव त्यांना राहिली नाही.

परंतु पुढें न्यायमूर्ति रानड्यांसारख्या भाषाभक्तांनीं देशी भाषेच्या उत्कर्षाची जाणीव लोकांना करून दिली व कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनीं आपल्या नितांतसुंदर लेखनानें तिचें वैभव लोकांना पटविलें, त्या वेळेपासून आपली दृष्टि तिच्याकडे वळली व तिचा उत्कर्ष होऊं लागला. सुदैवानें सांप्रत असा काळ येऊन ठेपला आहे कीं, मराठी भाषेच्या प्रत्येक प्रांतांनें आपआपल्या भागांत स्वतःच्या प्रयत्नांनें साहित्यविषयक भर घाकली पाहिजे, तसें होण्यास या सारखीं प्रांतिक संमेलनें फार उपयोगी पडतात. त्यांच्या योगानें त्या त्या प्रांतांतील साहित्यसेवक एकत्र जमून आपआपल्या ग्रंथरचनेचा परिचय इतरांस करून देऊं शकतात. म्हणून अशा प्रांतिक संमेलनांची प्रथा उत्तरोत्तर वाढविली पाहिजे.

निरनिराळ्या प्रांतांच्या मराठी भाषेंत फरक दिसून येतो. उदा-हरणार्थ पुण्याची भाषा, गोंव्याची भाषा आणि वऱ्हाडची भाषा या

पुष्कळांना अगदीं भिन्न अशा वाटतील. तथापि त्यांच्या भिन्न बोलींच्या सालीच्या आंतील मराठी भाषेचा गाभा एकच आहे. म्हणून निरनिराळ्या प्रांतिक संमेलनांत इतर प्रांतांतील साहित्यसेवक आल्याने आपल्या भाषेत एकसूत्रीपणा येण्याला मदत होईल. शिवाय सांप्रतचा काल संयुक्त राज्यपद्धतीचा आहे. या दृष्टीनेहि आपआपल्या प्रांतांतील कल्पनांचे व भाषेचे प्रकार कायम ठेऊन मध्यवर्ती वाङ्मयांत भर टाकतां येण्यास या संमेलनांची फार मदत होते. असा पहिला प्रयत्न मध्यप्रांतांतील लोकांनी 'विदर्भ साहित्य संमेलना'च्या रूपाने केला. त्यानंतर बडोदे येथे तसाच प्रयत्न करण्यांत आला. बडोद्याने ज्या वाङ्मयपरिषदा आजवर भरविल्या, त्यांत कंठाळी ठरावांची पद्धति कमी करून, वाङ्मयचर्चेलाच अधिक महत्त्व दिलें आहे. सांप्रतचा हा प्रयत्नहि अशाच प्रकारचा आहे. या मध्य-भारतांत इंदूर, ग्वाल्हेर, देवास, धार, उज्जयिनी, यांसारखी मराठी भाषेची मोठमोठालीं शहरे आहेत. त्यामुळे त्या सर्वांच्या एकीकरणाचा हा प्रयत्न फार अभिनंदनीय आहे. येथील संमेलनाचें अध्यक्षस्थान स्वीकारल्याने या प्रांतांतील साहित्यभक्तांच्या परिचयाचा लाभ मला व्हावा व त्यांच्या उत्तेजनाने माझ्या हातूनहि या कार्यांत थोडीशी अधिक भर पडावी, हाच येथें माझ्या येण्याचा मुख्य हेतु आहे.

या पूर्वीचें मध्यभारतीय संमेलन भरल्यास चार वर्षे झालीं. एवढ्या काळांत दुर्दैवाने आपल्यांतून नाहींशा झालेल्या कित्येक प्रमुख साहित्यिकांचें आपल्याला स्मरण होऊन त्यांच्या निधनाबद्दल खेद वाटल्या वांचून रहात नाहीं. या सर्व व्यक्तींच्या वाङ्मयात्म्यांना स्मरणांजलि देणें हें आपलें पवित्र कर्तव्य आहे. त्यांत पहिला उल्लेख बडोद्याचे श्रीमंत संपतराव गायकवाड यांचा केला पाहिजे. सन १८९० सालीं बडोद्यास स्थापन झालेल्या सहविचारिणी सभेच्या आरंभापासून आजतागायत सतत

पंचेचाळीस वर्षपर्यंत ते त्या सभेचे अध्यक्ष असून, बडोद्यास दोन वेळ भरलेल्या साहित्यसंमेलनांचें ते स्वागताध्यक्ष होते. त्यांनीं स्वतः कांहीं पुस्तकेंहि लिहिलीं असून, बडोद्याच्या साहित्यिकांना त्यांचा फार मोठा आधार असे. त्यांचा स्वभाव फार प्रेमळ असून, मराठी भाषेवर त्यांचें अत्यंत प्रेम असे. यानंतर कै. तात्यासाहेब कोल्हटकर यांचा उल्लेख केला पाहिजे. नाटक, कादंबरी, विनोद, काव्य, टीका, वगैरे अनेक प्रकारच्या लेखनप्रकारांनीं त्यांनीं मराठी भाषेला सजविलें आहे व त्या भाषेच्या वाङ्मयांत पहिल्या वर्गांत अदळ स्थान पटकाविलें आहे. तसेंच एका अभिनव व आकर्षक लेखनपद्धतीची प्रथा सुरू करणारे कै. अच्युतराव कोल्हटकर यांनीं मराठी भाषेवर विविध प्रकारचें लेणें चढविलें आहे. याचप्रमाणें पुण्याच्या 'ज्ञानप्रकाश' पत्रांतील काव्यशास्त्रविनोदाचे प्रणेते कै. बापूराव आंत्रेकर, कवि व काव्यज्ञ असे कै. लक्ष्मणशास्त्री लेले, तात्त्विक वाङ्मयाचे लेखक कै. विष्णुशास्त्री बापट, हे सर्व मराठीचे निःसीम व प्रसिद्ध सेवक होते. याखेरीज धारचे इतिहाससंशोधक रा. शि. का. ओक, अनेक संस्कृत नाटकांचें सार व विचार वाचकांपुढें मांडणारे ग्वाल्हेरचे रा. मा. व्यं. लेले आणि खुद्द या इंदूर शहरांतील इतिहासलेखक रा. अनंत नारायण भागवत, रा. मुकुंदराव बर्वे व मराठी वक्ते रा. त्रिंबकराव गोगटे या सर्वांचा उल्लेखहि येथें अवश्य केला पाहिजे. या सद्गृहस्थांच्या मृत्यूमुळे मराठी वाङ्मयाची मोठी हानि झाली आहे व ती भरून निघण्यास पुष्कळ कालावधि लागेल.

सृष्टीच्या कालचक्रांत जुन्यांचा अस्त व नव्यांचा उदय यांची सांगड निरंतर घातलेलीच असते. त्याचप्रमाणें लोकांची आत्मदशा नियमित करणारा वाङ्मयाधिक तेजोद्वयांचा एककालीन व्यसनोदय हाहि वाचकांना बोधप्रद होतो. म्हणून गेल्या चार वर्षांत मराठी भाषेत कित्येक

लेखकांच्या ज्या नवीन वाङ्मयकृती उदयाला आल्या, त्यांचे अवलोकनहि येथे करणे योग्य होईल. या दृष्टीने पाहतां नवीन प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकांचे वर्गीकरण केले तर असें दिसेल कीं, तत्त्वज्ञान या विषयांत प्रो. रानडे यांचा महाराष्ट्रीय साक्षात्कारयोग, रा. धनेश्वर यांनीं प्रसिद्ध केलेलें ज्ञानेश्वरदर्शन व रा. फडके यांचा मायावाद, हे ग्रंथ महत्त्वाचे आहेत. धर्मशास्त्रावरील विमर्शात्मक ग्रंथांत रा. दत्तरी यांचे धर्मरहस्य, कोकजे शास्त्र्यांचा धर्मस्वरूपनिर्णय, दिवेकर शास्त्री यांचे धर्मशास्त्रमंथन व ऋग्वेदी यांची हिंदुधर्मदीपिका हे ग्रंथ उल्लेखनीय आहेत व त्यांवरून सांप्रतकालीं महाराष्ट्रीय बुद्धि धर्मशास्त्राच्या बाबतींत शब्दप्रमाणापेक्षां तर्कादि प्रमाणांकडे अधिक लक्ष देऊं लागली आहे, असें दिसून येईल. वे. शा. सं. श्रीधरशास्त्री पाठक यांचा 'अस्पृश्यतेचा शास्त्रार्थ', रा. वि. रा. शिंदे यांचा 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' व रा. माटे यांचा 'अस्पृष्टांचा प्रश्न' हे ग्रंथ दलितवर्गाच्या बाबतींत महाराष्ट्राचा बदललेला दृष्टिकोन दर्शवीत आहेत. 'मानवी संस्कृतीचा इतिहास' हें रा. कर्वे यांचे लहानसें पुस्तक संकलित रूपानें सांस्कृतिक प्रश्नांच्या इतिहासाची कल्पना आपणांस थोडक्यांत करून देते. प्रो. पुणतांबेकर यांची 'नागरिक नीति' हें त्या विषयावरील चांगलें पुस्तक आहे. रा. भुस्कुटे यांचे 'काल-मार्क्स' याच्या मतांचे दिग्दर्शन करणारे पुस्तक वाचनीय आहे, मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासाचा रा. पांगारकरांचा पहिला खंड सुंदर आहे; तसाच 'मराठी भाषेचा उद्गम व विकास' वर्णन करणारा रा. कुळकर्णी यांचा ग्रंथहि आहे. कु. खरे यांची 'अलंकारमंजूषा' व रा. केळकर यांचा 'अभिनव काव्यप्रकाश' या पुस्तकांनीं अलंकारशास्त्रावरील वाङ्मयांत चांगली भर घातली आहे. ग्रंथशास्त्राचा ओनामा हा रा. पारखी यांचा ग्रंथ अगदीं नवीन पद्धतीचा असून, या विषयासंबंधानें मार्गदर्शक आहे. प्रो. फडके

यांच्या 'प्रतिभा-साधना'ने जरी इतरांच्या प्रतिभेला साधन पुरविले नाही, तरी त्यांच्या टीकेला मात्र चांगली सामग्री पुरविली आहे. याखेरीज यशवंत, माधव ज्यूलियन, मायदेव, चंद्रशेखर, यांची काव्ये, प्रो. फडके रा. खांडेकर वगैरेंच्या कादंबऱ्या, रा. सुखठणकर, जोशी, बोकील, ना. ह. आपटे, वगैरेंच्या लघुकथा, रा. बेडेकर, सावरकर, वगैरेंची नाटके, रा. भोपटकर व औंधचे श्रीमंत राजेसाहेब वगैरेंची व्यायामविषयक पुस्तके, आणि शब्दकोश, धर्मकोश, व्यायामकोश, महाराष्ट्र सांत्वनरलक वगैरे सारखे संग्राहक ग्रंथ, इत्यादल प्रकारची चांगली भर मराठी वाङ्मयांत या कालांत पडली आहे.

तथापल या एकंदर वाङ्मयाचे परीक्षण करतां असें दलसून येईल कीं, त्यांत स्वतंत्र ग्रंथ थोडे नलपजले असून, संकलनात्मक अथवा वलमर्शात्मक ग्रंथच अधिक आहेत. केव्हां तरी असें कार्य वाङ्मयांत व्हावेच लागते. पूर्वी झालेल्या आपल्या भाषेतील वाङ्मयाचा आढावा घेऊन त्याची तुलना तद्वलषयक इतर भाषांतील वाङ्मयाशीं केल्याशलवाय मागील प्रयत्नांचे महत्त्वमापन आपल्याला करतां येत नाही. म्हणून स्वतंत्र वाङ्मयानंतर त्याचे संकलन व त्यांत आढळून येणाऱ्या गुण-दोषांनुसार पुढे पुन्हां स्वतंत्र वाङ्मयलेखन, अशी ही परंपरा चालू राहिलीच पाहिजे. अर्थात् या संकलनानंतर पुन्हां स्वतंत्र वाङ्मयाचा काल येणार आहे. म्हणून उत्तम वाङ्मय कशास म्हणावे व त्याचीं मुख्य लक्षणे कोणतीं, याबद्दलचा वलचार करणे ओघानेच प्राप्त होते.

माझ्या मते उत्कृष्ट वाङ्मयाला मुख्यतः सात गुणांची आवश्यकता आहे व ते सात गुण म्हणजे १ अभ्यास, २ शब्दार्थाची सहकारिता, ३ नादब्रह्म, ४ वास्तवता, ५ रस, ६ अलंकार, ७ आणि शुद्ध आनंद हे होत. म्हणून या दरेकाचा थोडा थोडा वलचार आपण आतां करूं.

वाङ्मयाचा पहिला गुण अभ्यास हा होय व तो प्राप्त होण्यास परिश्रमाची व सहृदयतेची अत्यंत आवश्यकता आहे. अलीकडे पुष्कळ लोकांची अशी समजूत झालेली दिसते की, उत्कृष्ट वाङ्मयाला केवळ प्रतिभाच कारणीभूत होत असल्याने व ही प्रतिभा सहजस्फूर्त असल्याने, चांगल्या वाङ्मयाच्या निर्मितीला अभ्यासाची अथवा परिश्रमाची मुळीच जरूरी नाही. या मतानुसार यत्किंचित्हि परिश्रम केल्याशिवाय पुष्कळसे वाङ्मय सांप्रत प्रसिद्ध केले जाते. यामुळेच ते अगदी कमी किंमतीचे निघते. साधुवर्य तुकारामासारख्या प्रतिभासंपन्न कवीनेहि स्वतः 'कांहीं संतांचीं उत्तरे पाठांतर' केल्याची कबूली दिली आहे. वाङ्मयांत गद्यापेक्षां काव्यालाच प्रतिभेचा अधिक आधार लागतो. तथापि उत्कृष्ट काव्यरचनेलाहि 'काव्यशिक्षयाभ्यास' याची आवश्यकता असल्याचे मम्मटाने आपल्या काव्यप्रकाशांत स्पष्ट लिहून ठेविले आहे, व या गुणाच्या अर्थाचे विवेचन करतांना त्यावरील टीकेत असे म्हटले आहे की, भाषा-विषयक छंदःशास्त्र, व्याकरण, कोश वगैरे अंगांचा, त्याचप्रमाणे पूर्वीच्या महाकवींच्या कृतींचा व इतिहासादिकांचा अभ्यास हा उत्तम काव्याला अवश्य आहे. त्यामुळे त्यांत बहुविधता उत्पन्न होते. त्याचप्रमाणे राजशेखराच्या काव्यमीमांसेतहि याबद्दल म्हटले आहे की, 'बुद्धिमत्वं च काव्याङ्गविद्यास्वभ्यासकर्म च ।' म्हणजे बुद्धिमत्त्वाप्रमाणेच काव्याङ्गाच्या निरनिराळ्या गुणांचा अभ्यास हाहि सत्काव्याच्या उत्पत्तीला तितकाच अवश्य आहे. असे असून अभ्यासी वृत्तीचा आदर करणे तर दूरच राहो, परंतु तिचा अधिक्षेप करण्याची घातक प्रवृत्ति अलीकडे बरीच अवलोकनांत येते व आचरटपणाने कांहीं तरी लिहिणे यालाच स्वतंत्र लेखन समजले जाते, ही गोष्ट उत्तम वाङ्मयाच्या निर्मितीला अत्यंत प्रतिकूल आहे.

श्रेष्ठ वाङ्मयाचा या नंतरचा महत्त्वाचा गुण म्हणजे शब्द व अर्थ यांची सहकारिता हा होय. या संबंधाने साहित्यशास्त्रांत म्हटलें आहे कीं,

“ शब्दप्रमाणवेद्योऽर्थो व्यनक्त्यर्थांतरं यतः ।

अर्थस्य व्यञ्जकत्वे तत् शब्दस्य सहकारिता ॥ ”

ज्या अर्थी शब्दांच्या योगानेच अर्थाची प्रतीति होते व त्याच्या निर-
निराळ्या छटा व्यक्त होतात, त्या अर्थी अर्थव्यक्तीसाठीं शब्दांचें सहकार्य
अत्यंत आवश्यक आहे. या ठिकाणी शब्द व अर्थ यांचे सहकारित्व
म्हणजे केवळ सहावस्थान नव्हे, तर सहसूचकत्व होय. कटोर व मृदु,
कटु व मधुर, ओजस्वी वा शांत ज्या प्रकारचा अर्थ त्या त्या प्रसंगीं
व्यक्त करण्याचा लेखकाचा हेतु असेल, त्या त्या अर्थाचा ध्वनि उत्पन्न
करणारी शब्दयोजनाच त्या ठिकाणीं असली पाहिजे. तरच त्या दोहोमधून
एक प्रकारची एकतानता उत्पन्न होईल; अन्यथा शब्द व अर्थ यांच्या
विजोड सहावस्थानाने अर्थहानि मात्र होईल. या अर्थानुरूप शब्दयोजने-
लाच साहित्यशास्त्रांत ‘रीति’ हें नांव असून रीति हाच काव्याचा आत्मा
होय असाहि एक संप्रदाय प्रसिद्ध आहे. तें खरे असो वा नसो, विश्वनाथाने
आपल्या साहित्यदर्पणांत म्हटल्याप्रमाणें,

पदसंघटनारीतिरङ्गसंस्थाविशेषवत् ।

उपकर्त्री रसादीनाम् ॥

अनुरूप पदयोजना ही शरीराच्या सुसंघटित बांधाप्रमाणें असल्यामुलें
ती रसाला उपकारकच होते यांत शंका नाही. शब्द हें काव्याचें बाह्य शरीर
च रस हा आत्मा आहे हे जरी खरें असलें, व गुणज्ञ लोक हे बाह्य
सौंदर्यापेक्षां मानसिक गुणांनाच अधिक महत्त्व देतात हेंहि जरी सत्य असलें,
तरी मानसिक सौंदर्याच्या कुरूप बाह्य देखाव्याला महत्त्वाचें स्थान दिल्याचें

कोठेंहि आढळत नोहीं. राम, कृष्ण, शंकर, विष्णु इत्यादि देवमूर्तींतहि रामाला अभिराम, कृष्णाला भुवनसुंदर, विष्णूला शुभाङ्ग, शंकराला मदनमनोहर असेच कल्पिले आहे, मग स्त्री देवतांची तर गोष्टच बोलावयास नको; कारण सौंदर्य मूलतः त्यांच्याच ठायीं असतें. एखाद्या कुब्जेच्या अंतरांत कृष्णभस्मीचा परिमल द्रवळत असल्याने तिच्या कुरूपाकडे दुर्लक्ष करून तिच्या गुणांस्तव तिचा स्वीकार श्रीकृष्णानी केल्याचें वर्णन पुराणांत असलें, तरी त्यांनी तिजवर अनुग्रह केल्यानंतर त्वरितच तिची कुब्जता नाहीशी करून तिला सर्वोत्तमसुंदर केल्याचाच प्रकार पुढें त्यांत वर्णिला आहे. यावरून सुद्धां बाह्य शरीराच्या सौंदर्याचे महत्त्व जनमनावर पडविलें जातें. हाच नियम वाङ्मयाला—मग तें बाह्य पद्यात्मक असो किंवा गद्यात्मक असो—लागू पडतो. अर्थानुरूप शब्दयोजनेच्या अभावीं लेखकाच्या मनांतून आपल्या वाङ्मयांत व्यक्त करावयाच्या सौंदर्याची प्रतीति होऊंच शकत नाही. याचीं अनेक उदाहरणें जुन्या वाङ्मयांतून देतां येतील. ‘अलसललित मुग्धानि’ हा भवभूतीचा मधुर शृंगार व्यक्त करणारा श्लोक, ‘परिपाण्डुपांसुलकपोलसुंदरम्’ हा दीर्घाक्षरात्मक विरहदुःखाचा बोधक श्लोक, चंद्रकेतु व लव यांच्या युद्धाच्या वर्णनाचा कठोरवर्णात्मक ‘क्षणझणितकंकणकणितकिंकिणीकं धनुः ।’ हा श्लोक, तसेंच मराठींतील ‘पीतां मरंद उदरंभर बंभरांचें’ हा एखाद्या उपवनांतील शांत वातावरण दर्शविणारा रघुनाथ पंडिताचा नलोपाख्यानांतील श्लोक, मोरोपंतांच्या कर्णपर्वीतील युद्धप्रसंगींच्या आवेशात्मक आर्या, ज्ञानेश्वरांची ‘शांताचिया घरा’ ची निदर्शक शब्दरचना, हीं सर्व अर्थानुरूप शब्दयोजनेचीं सुंदर उदाहरणें आहेत. असे उपदेशपाठ आपल्यापुढें असतांना, गेल्या कांही वर्षांत शब्दांच्या अनुरूपतेकडे दुर्लक्ष करून शब्दांचे ओंडके वाटेल तसे रचून वाङ्मयरचना करण्याची वृत्ति

तत्कालीन लेखकांत कशी उत्पन्न झाली, याचें आश्चर्य वाटतें. कदाचित् त्या वेळीं शिक्षणाचा संस्कार न झालेल्या कित्येक लेखक व कवीकडे वाङ्मयनिर्मितीचें काम असल्यानें त्यांच्या स्वाभाविक अज्ञानालाच गुण मानून त्यांची री ओढण्याचा मोह त्यांच्या नंतरच्या लेखकांना झाला असेल हेच या दोषाचें कारण असावे. तथापि सुदैवानें अशा लोकांची संख्या त्या काळीहि कमी होती व अलीकडे तर अर्थरूपी अमृत व तें सांठविणारे शब्दरूपी पात्र यांच्यांत साधर्म्य असलें पाहिजे, ही गोष्ट लेखकांना पूर्णपणें पटूं लागल्यानें या दृष्टीनें वाङ्मयांत पुष्कळ सुधारणा होऊं लागली आहे, ही आनंदाची गोष्ट आहे.

या नंतरचा चांगल्या वाङ्मयाचा गुण हा होय कीं, त्यांतून एक प्रकारचा विचारानुकूल नाद निघाला पाहिजे. उत्कृष्ट वाङ्मयांत निरनिराळ्या शब्दांची योजना विशिष्ट असली, तरी एकविचारात्मक अशा परिच्छेदांतून एक प्रकारचा एकात्मक ध्वनि निघाला पाहिजे, अशी आवश्यकता असते. साहित्यकारांनीं निरनिराळ्या वर्णाना तंतुवाद्याच्या भिन्न भिन्न तारांची उपमा देऊन, त्या सर्व वर्णांतून निघणाऱ्या ध्वनीची एका रागाप्रमाणें कल्पना केली आहे. ते म्हणतात,

वर्णेः कतिपयैरेव प्रथितस्य स्वरैरिव ।

अनंता वाङ्मयस्याहो गेयस्येव सुरम्यता ॥

निरनिराळ्या तारांतून जरी भिन्न भिन्न स्वर निघाले, तरी ते विसंवादी असतां कामा नयेत, तर एका रागाला पोषक असलेला ध्वनिच त्या सर्वांतून मिळून निघाला पाहिजे, असा संगीतशास्त्राचा नियम आहे. त्याचप्रमाणें वाङ्मयाला सुरम्यता येण्यासाठीं असा तदंतर्गत विचाराला अनुकूल एकच प्रकारचा ध्वनि त्यांतून निघाला पाहिजे. अशा लेखनाचे नमुने म्हणून मराठींत

कै. विष्णु शास्त्री चिपळूणकर, कै. शिवरामपंत परांजपे व कांहीं ठिकाणीं कै. ह. आ. आपटे यांची उदाहरणे देतां येतील. त्यांतहि लेखनापेक्षां उत्कृष्ट वक्तृत्वांत या गुणाची खूण अधिक चांगली पटूं शकते. कारण लेखनांतील शब्द आपल्यापुढें स्थूलरूपानें उभे असल्यानें त्यांच्याकडे आपलें लक्ष सहज वेधलें जाऊन सबंध परिच्छेदाच्या वाचना-नंतर त्यांतून निघणाऱ्या ध्वनीकडे तें तितकेसें जात नाहीं; पण भाषण ऐकतांना शब्दांची मूर्ति डोळ्यांसमोर नसल्यानें त्यांच्या आवाजांतून निघणाऱ्या व क्रमशः वाढत जाणाऱ्या ध्वनीकडे ती लागूं शकते. वाद्य-वादनांतहि तारां छेडण्याबरोबर त्यांच्या ध्वनीवरून त्यांच्यांतून निघणाऱ्या स्वरांचा विकास होऊन त्यांमधून एका रागाची निर्मिति होते. अशा प्रकारें कोणत्याहि विचाराचा एकात्मक ध्वनि सबंध परिच्छेदांतून श्रथवा प्रकरणांतून निघणें हा उत्तम वाङ्मयाचा विशेष गुण असून, त्याला मी नादब्रह्म असें म्हणतों. काव्यांत सामरस्याच्या रूपानें तो आविष्कृत होतो, तर गद्यांत एकविचाराच्या अथवा विकाराच्या रूपानें तो ध्वनित होतो.

यानंतरचा उत्तम वाङ्मयाचा गुण 'वास्तवता' हा होय. मात्र या शब्दाचा अर्थ नीट समजला पाहिजे. वास्तवता म्हणजे वर्तमानकालीनता नव्हे व म्हणून दरेक लेखनांत चालूं परिस्थितीचेंच वर्णन आलें पाहिजे असें नाहीं, व तसे तें असणें शक्य अथवा इष्टहि नाहीं. लेखनाचा विषय वर्तमानकालीन असेल, तसाच तो भूतकालीन अथवा भविष्यकालीनहि असूं शकेल. त्याचप्रमाणें तो ज्ञात अथवा ज्ञेय परिस्थितीसंबंधाचा असूं शकेल, तसाच तो अज्ञात अथवा अज्ञेय परिस्थितीबद्दलचाहि असूं शकेल. तथापि या सर्व प्रसंगीं त्या वर्णनांतील आचारविचार, रीतरिवाज, वेष-भूषा, मुद्रादर्शन इत्यादिकांच्या आलेखनांत स्थलकालविषयक वास्तवता असली पाहिजे. उदाहरणार्थ माझ्या एका मित्रानें सिंध मधील उत्खात

अवशेषांवरून माहित होणाऱ्या संस्कृतींतील लोकांसंबंधाने एक कादंबरी लिहिण्याचा विचार करून तिचीं कांहीं पृष्ठे लिहून मला दाखविलीं. परंतु ती पाहतां सिंधमधील उत्खननांत सांपडलेल्या पांच दहा पुतळ्यांचा वेष धारण केलेली, परंतु विसाव्या शतकाच्या चौथ्या दशकांतील विचार व भाषा बोलणारीच माणसें मला तीत आढळून आलीं. वर्तमानकालीन परिस्थितीचा परिचय आपल्याला चांगला असल्याने तत्संबंधाचें वर्णन वास्तव असण्याचा संभव पुष्कळ आहे. परंतु त्यांतहि भिन्न देशांतील लोकांचें वर्णन चुकीचें असण्याचा पुष्कळ संभव असतो. आफ्रिकेंतील, अमेरिकेंतील, आइस्लंडांतील कामश्चाटकामधील अथवा टिबेटूमधील परिस्थितीवर आपण एखादी कादंबरी लिहूं लागलों, तर त्या परिस्थितीची पूर्ण माहिती आपल्याला असल्याशिवाय आपला प्रयत्न अगदीं हास्यास्पद होण्याचा संभव आहे.

याच्या उलट वास्तवतेचें म्हणून एक उदाहरण देतां येईल. विमानाचा शोध लागण्यापूर्वी लॉर्ड लिटन या इंग्रजी ग्रंथकारानें 'Coming Race' या नांवाची एक कादंबरी लिहिली; तीत भविष्यकालाचें वर्णन करितांना लोक आपल्या दोन्ही खांद्याला यांत्रिक पंख लावून एका ठिकाणाहून दुसरीकडे उडून जाऊं शकतील असें वर्णन केलें आहे. ते सांप्रतच्या कालाला इतकें जवळ जवळ यथार्थतेनें लागू पडतें कीं, त्या ग्रंथकाराच्या कल्पकतेचें व वास्तवतेच्या गुणांचें किती कौतुक करावें, असें वाटूं लागते. कै. हरिभाऊ आपटे यांनीं अडीचशें वर्षांपूर्वीच्या महाराष्ट्राचें चित्र आपल्या अनेक कादंबऱ्यांतून चितारलें आहे, त्यांत अवास्तवता मुळींच दिसून येत नाहीं. मिल्टननें 'Paradise Lost' हें काव्य लिहिलें व त्यांत कधीं कोणी न पाहिलेल्या व पाहूं न शकण्यासारख्या दैवी व्यक्तींचें वर्णन केलें आहे. परमेश्वर, देवदूत, सैतान, आदाम, ईव्ह हीं पात्रे कोणा-

लाहि दिसलीं नाहीत व दिसूं शकणारहि नाहीत. तथापि त्यांच्या वर्णनांत वास्तवता आली आहे, असें म्हणण्याचें कारण हें कीं या व्यक्तीसंबंधाच्या आपल्या हजारों वर्षांपासून चालत आलेल्या कल्पना व मिल्टननें केलेले त्यांचें वर्णन, यांत विसंगतता कोठेहि दिसून येत नाही. याच दृष्टीनें या वास्तवतागुणाचें वर्णन संस्कृत साहित्यकारांनीं 'भाविक' अलंकाराच्या द्वारे करितांना म्हटलें आहे कीं,

भाविकं भूतभाव्यर्थसाक्षात्कारस्य दर्शनम् ।

अहं विलोकयेऽद्यापि युध्यंते ऽत्र सुरासुराः ॥

‘भूत अथवा भावी वस्तूंचा वर्तमानाप्रमाणें साक्षात्कार होणें, जसें कीं देवदानव युद्ध हें हल्लींच माझ्यापुढें चालूं असून मी तें प्रत्यक्ष पहात आहे अशी प्रतीति. होणें, याचेंच नांव वास्तवता. या दृष्टीनें महाराष्ट्राचा भविष्यकाल असंबद्ध कल्पनांनीं व्यक्त करणाऱ्या पुष्कळशा साहित्यिकांनीं धडा घेण्यासारखा आहे.

उत्कृष्ट वाङ्मयाचा यानंतरचा गुण रस हा होय. याला जरी काव्यांत जितकें महत्त्व असतें तितकें गद्यांत असण्याचा संभव नाही, तथापि नाटक, लघुकथा वगैरे गद्य लेखनप्रकारांतहि रसाला बराच अवसर राहतो. त्या वेळीं योग्य रसाचा परिपोष होतो किंवा नाही, यावरच त्या लेखनाचा चांगलेवाईटपणा अवलंबून राहिल. रसाविषयींचें विवरण साहित्यग्रंथांतून पुष्कळ केलेले असल्यामुळे त्या संबधानें येथें अधिक सांगण्याची जरूरी नाही. परंतु विवेचनात्मक निबंधप्रबंधादि ग्रंथांत काव्यांतील रसासंबंधानें विचार येत असल्यानें, त्याच्या आविष्काराकडे व विकासाकडे अवश्य लक्ष दिलें पाहिजे. अशा ग्रंथांतून उद्धोधक विचार व्यक्त केले नसतील, तर त्यांचें लेखन रूक्ष होईल. रसाशिवायचें काव्य घ

विचाराशिवायचें गद्य म्हणजे निव्वळ जलताडनच होय व म्हणून तें निषिद्धच समजलें पाहिजे.

यानंतरचा उत्तम वाङ्मयाचा सहावा गुण अलंकार हा होय. साहित्यशास्त्रांत अलंकारांचें वर्णन 'काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते।' असें केलें आहे. यावरून वाङ्मयांतील अलंकारांचे कार्य कळून येईल. तें कार्य म्हणजे वाङ्मयशरीराला शोभा देण्याचें आहे, झांकून टाकण्याचें नव्हे. या दृष्टीनें शरीरावर अलंकार धारण करण्याच्या बाबतींत निरनिराळ्या काळांत व निरनिराळ्या देशांत जशी भिन्नता असते, तशीच वाङ्मयाच्या बाबतींत असूं शकते. जंगली जातींतील स्त्रिया मनगटांपासून कोंपरांपर्यंत व घोड्यांपासून ढोंपरांपर्यंत अलंकार घालतात, तर सुसंस्कृत अभिरुचि असलेल्या लोकांत थोडकेच पण कुसरीचे अलंकार घालण्यांत आनंद मानला जातो. जुन्या काळीं महाराष्ट्रीय समाजांत नुसत्या गळ्यांतच दहा पांच अलंकार घालण्याची पद्धति स्त्रियांत होती. परंतु अलीकडे त्याच्या ऐवजीं एखाद्या माळेनेच आनंद मानला जातो. या उत्क्रांतीप्रमाणेंच वाङ्मयांतहि अलंकाराच्या बाबतींत उत्क्रांति झाली पाहिजे. बाणाच्या कादंबरींत अलंकारांचा नुसता वर्षाव केला आहे. अव्वल इंग्रजीतील मंजुघोषा, विचित्रपुरी, वगैरे कादंबऱ्यांतील पानेंच्या पानें भरून केलेल्या वर्णनांत अलंकारांची नुसती झोड उठवून देण्यांत आली आहे. परंतु ही प्रवृत्ति बदलून अलीकडे एकविचारात्मक अशा सबंध परिच्छेदांत एखादाच खुमासदार अलंकार घालून देण्याची सत्प्रवृत्ति वाढत आहे. या बाबतींत अलंकारांच्या योजनेच्या दृष्टीनें श्रीयुत तात्यासाहेब केळकर यांचा नंबर अगदीं पहिला लागतो. एखाद्या मोठ्या दगाला ज्याप्रमाणें विद्युल्लतेच्या चमकेची किनार खुलून दिसते, त्याप्रमाणें त्यांच्या लिखाणाच्या परिच्छेदांतून एखादीच सुंदर व अनुरूप अशी उपमा योजिलेली असते. याचें उदाहरण हवें

असल्यास त्यांनीं सन १९२१ सालच्या ब्रडोर्दे येथील साहित्यसंमेलनाच्या प्रसंगीं केलेल्या अध्यक्षीय भाषणांतील भाषांतरित ग्रंथांचें समर्थन करणाऱ्या परिच्छेदांत दिलेली उपमा दाखवितां येईल. उत्कृष्ट पुस्तकाचें सरस भाषांतर करणारा मनुष्य मूळांतील आस्वाद प्रथम स्वतः चाखून, नंतर वाचकांना तोच रस भाषांतररूपानें देतो; त्या वेळीं वाचकांना आनंद देण्याच्या इच्छेबरोबरच स्वतः मूळांतील स्वारस्य पुन्हां चाखण्याची प्रवळ इच्छा त्याला असतेच असते, अशा अर्थाचें प्रतिपादन करतांना त्यांनीं एका अतिशय सुंदर उपमेचा अलंकार आपल्या विचारांवर चढविला आहे. ज्या प्रमाणें एखादी प्रेमळ माता उंसाचा गोड करवा आपण स्वतः चावून त्याचा रस आपल्या बालकाच्या मुखांत घालते त्या वेळीं तिचें पुत्रवात्सल्य दिसून येत असलें तरी तिचें स्वतःचें जिव्हालौल्यहि प्रतीत होतें, तसाच प्रकार भाषांतर करणाऱ्याचा होय अशी सुंदर उपमा त्यांनी दिली आहे. अशी एखादीच पण सुंदर उपमा निःसंशय लेखनशोभाकर वाटते.

आपल्या दिवाणखान्यांत चौफेर एकास एक लागून तसवीरी शेजारी तसवीरी लावणें ही जुन्या काळची अभिरुचि सांप्रत अप्रशस्त समजली जाते, तेंच थोड्याच पण सुंदर तसवीरी योग्य अंतरावर लावणें हें सदभिरुचीचें चिन्ह समजलें जातें. एखाद्या बागेंत संगमरवरी पाषाण पुष्कळ असले, तरी ते वेडेवांकडे व अस्ताव्यस्त पसरलेले असले, तर त्यांच्यामुळें त्या बागेंतून चालणाऱ्याला त्या बागेंतील सुंदर व सुवासिक पुष्पांचा परिमल घेण्याचा आनंद न मिळतां, त्या दगडांना ठेंचाळण्याचें कष्ट मात्र होतात. तीच स्थिति वाङ्मयाची आहे. असें असतां सांप्रत-काळीं कांहीं ठिकाणीं अलंकारांच्या दगडांतून ठेंचाळत जाण्याचे प्रसंग वाचकांना येण्यासारखी लेखनप्रवृत्ति कांहीं प्राथितयश म्हटल्या गेलेल्या

श्रेयकारांच्या कृतींतून दिसून येते. तीत जरूर सुधारणा झाली पाहिजे.

उत्कृष्ट वाङ्मयाचा अखेरचा गुण शुद्ध आनंदनिर्मिति हा होय. मग तो आनंद त्यांतील शब्दांमुळे, ध्वनीमुळे, अर्थामुळे, रसामुळे, अलंकारांमुळे, वा विचारांमुळे होवो. या दृष्टीने पाहतां उत्तम कलेमुळे होणाऱ्या आनंदाप्रमाणेच हा आनंदहि श्रेष्ठ दर्जाचा होय. ज्या वेळीं सुंदर वाङ्मयांतील नुसत्या कलेनेंही आनंद होतो, त्या वेळीं उत्तम कल्पनेची अथवा विचाराची तिला जोड असतेच असे नाही. तथापि त्या कलेबरोबर कुकल्पना अथवा कुविचार मात्र असतां कामां नये. कारण त्यानें सर्व विरस होतो. साहित्यशास्त्रांत उत्तम काव्यकृति “लहादैकमयी” म्हणजे आनंदैकमयी असली पाहिजे असें सांगितलें आहे. यावरून या कलात्मक आनंदाचा सुविचारांशीं अथवा कुविचारांशीं कांहीं संबंध नाही असें विधान करून, त्यावरून आनंदोत्पादक वृत्तींत अनीति असली तरी चालेल, असें अनुमान कांहीं लोक पर्यायानें काढतात. याविरुद्ध उत्तम वाङ्मयकृतींत सुविचाराचा उपदेश असल्याच पाहिजे, असा आग्रह विरुद्ध पक्षाचे लोक धरतात. परंतु हीं दोन्ही मते माझ्या दृष्टीने चुकीची आहेत. वाङ्मयांत सद्विचारांच्या उपदेशाचा सुगंध नसला तरी चालेल, परंतु त्यांत कुविचारांच्या उत्तेजनाचा दुर्गंध तरी असतां कामां नयेच इतकें मात्र खरें. या दृष्टीने पाहतां कला व नीति याचा वस्तुतः विरोध नसून त्यांचें साहचर्य अथवा एकात्मता ही वस्तुतः उत्तम वाङ्मयाला पोषक आहेत. उदाहरणार्थ एखाद्या सुंदर स्त्रीचें वर्णन करतांना तिचें भोगनिरपेक्ष वर्णन करणें हा तटस्थ पक्ष झाला. त्यानंतर ती स्त्री जर स्वतःची पत्नी अथवा तत्पदकाक्षिणी असेल तर तिचें शृंगारपर वर्णन करणें हें युक्त होईल. परंतु आपली माता अथवा मातृतुल्य असलेली चुलती अशासारख्या स्त्रियांचें वर्णन जर स्वतःला कलावान् मानणारा एखादा लेखक साभिलाष शब्दांनी करूं लागेल, तर तें अत्यंत निंद्य ठरेल.

यासाठी कला ही नीतीला पोषक नसली तरी चालेल, पण ती अनीतीला पोषक मात्र नसली पाहिजे हे निश्चित आहे. तरच तिच्यापासून शुद्ध आनंदाची प्रतीति होऊ शकेल व तरच त्या लेखनाला रमणीयता येईल.

अशा प्रकारे वर्णन केल्याप्रमाणे पूर्वोद्धाखित सातही गुणांचे साहचर्य असलेली वाङ्मयकृति उत्कृष्ट निपजून सर्वांच्या आदराला पात्र होईल यांत शंका नाही. तथापि अशा वाङ्मयनिर्मितीची प्रेरक कारणे व तिने साध्य होणारे उद्देश कोणते असतात, याचाहि विचार करणे अवश्य आहे. लेखक अथवा कवि उत्तम वाङ्मय निर्माण करण्यास तयार होतो, त्या वेळी त्याला तसे करण्यास प्रेरणा कशामुळे होते, व ती कृति निर्माण झाल्यावर ती परिपूर्ण आहे किंवा नाही हे तो कोणत्या निकषाच्या साह्याने ठरवितो ? शाकुन्तल नाटकाने कालिदासाने सूत्रधाराच्या तोंडी उत्तम नाट्यकृतीच्या परीक्षणाची एक कसोटी घातली आहे, तीत सूत्रधार म्हणतो

आपरितोषान् विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम् ।

बलवदपि शिक्षितानां आत्मन्यप्रत्ययं चेतः ॥

विद्वानांना संतोष झाल्याशिवाय कोणतीहि कलाकृति उत्तम मानली जाणार नाही; कारण तो कृतिकार स्वतः कितीहि सुशिक्षित असला तरी आपल्या कृतीच्या चांगलेपणाविषयी त्याचे मन साशंकच असते. पण ही कसोटी सर्व वेळी व सर्व ठिकाणी सारखीच परिणामकारक होईल असे नाही. या जगांत 'भिन्नरुचिर्हि लोकः।' ही परिस्थिति विचारांत घेतली, म्हणजे सर्व विद्वानांचा कोणत्याहि वाङ्मयकृतीसंबंधाने एकसारखाच अभिप्राय पडेल असे सांगता येणार नाही. 'अभिरुचि कोणा श्रृंगाराची कोणा वीररसाची । हास्य रुचे कोणास' इत्यादि अनुभवाप्रमाणे जो तो रसिक आपल्या आवडीनुसारच कोणत्याहि वाङ्मयकृतीच्या चांगलेवाईटपणाबद्दल

अभिप्राय देईल हें उघड आहे. अशा वेळीं विद्वज्जनांत मतभेद होऊन त्या वाङ्मयकृतीच्या चांगलेवाईटपणाबद्दल संदेह उत्पन्न झाला, तर तिचें मूल्यमापन त्या वाङ्मयनिर्मात्यानें कसें करावें ? मला वाटतें अशा प्रसंगीं लावावयाची कसोटी हीच कीं तें वाङ्मय वाचतांना जर वाचकाच्या अंतःकरणांत लेखकाशीं संवादी अशा प्रकारची भावना उत्पन्न होऊन त्याला असें वाटेल कीं अगदीं माझ्या अंतःकरणांत जें होतें, पण जें मला इतक्या उत्तम तऱ्हेनें व्यक्त करतां आलें नसतें, तेंच या लेखकानें अथवा कवीनें नेमकें स्पष्ट केलें आहे, तर ते उत्तम वाङ्मय होय. अर्थात् वाचक थोडा तरी संस्कारी असला पाहिजे हें उघड होय. तसा तो असला म्हणजे लेखकाच्या भावनेचा पडसाद त्याच्या अंतःकरणांत उठतोच उठतो. कारण ही गोष्ट निर्विवाद आहे, तशीच ती सर्वप्रतीत आहे की, वाङ्मयाचा खरा आस्वाद घेतां येण्यास वाचक हा कांहीं अंशी तरी सहृदय असावाच लागतो. तसा तो असला म्हणजे वाङ्मयकाराच्या अंतःकरणांत आत्मानुवाची छेडलेली तार त्याच्या वाङ्मयानें वाचकाच्याहि मनांत प्रतिध्वनि उत्पन्न केल्यावांचून राहणारच नाहीं. याला एक दोन उदाहरणें घेऊं. एखादा क्रूर व दुष्ट मनुष्य एखाद्या गरीब व निरपराधी प्राण्यास क्लेश देत असला, तर त्याचें वर्तन पाहून इतरांच्या मुखांतून, निदान अंतःकरणांतून तरी 'तुझा सत्यनाश होवो,' असे अधिक्षेपाचे तीव्र उद्गार निघाल्यावांचून राहणार नाहींत. हेच उद्गार जर एखाद्या कवीच्या तोंडून अशा प्रसंगाचें वर्णन करतांना निघाले, तर ते त्याच्या स्वतःच्या, त्याचप्रमाणें त्याच्या काव्याच्या वाचकाच्या मनाची पकड कां घेणार नाहीत ? व हीच वाल्मीकि या आद्य कवीच्या काव्याची कसोटी होय. एका निषादानें स्वच्छंदानें उडणाऱ्या बाण उडणाऱ्या एका क्रौंच जोडण्यांतून एकाला बाण मारून खालीं पाडलें, त्या वेळीं तो दुष्ट प्रकार पाहून वाल्मीकीच्या तोंडून

‘ मा निषाद प्रतिष्ठां त्वं अगमः शाश्वतीः समाः ।
यत्क्रौंचमिथुनादेकं अवधीः काममोहितम् ॥ ’

असे शापाचे जळजळीत उद्गार बाहेर पडले व तोच त्याला झालेला

श्लोकत्वमापद्यत तस्य शोकः ।

शोक श्लोकरूपानें त्याच्या तोंडून बाहेर पडला. हें उत्कृष्ट काव्य झालें. टॅफलगाच्या लढाईच्या वेळीं नेपोलिअन विरुद्ध सर्व इंग्लंड राष्ट्र एकमतानें लढत असतांना नेल्सनने काढलेले ‘England expects every man to do his duty’ इंग्लंड देश हा दरेक व्यक्तीकडून कर्तव्यपालनाची अपेक्षा करित आहे, ही स्फूर्तिजनक घोषणा प्रत्येक इंग्रजाच्या हृदयांत संवादी भावना उत्पन्न करूं शकली, म्हणून तें वाक्य इंग्रजी वाङ्मयाचें भूषण होऊन बसलें आहे. ‘Home rule is my birth-right, and I will have it.’ स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे व तो मी मिळवीनच, हें कै. लो. टिळकाचें वाक्य दरेक भारतीयाचा हृदयभेद करून गेलें, म्हणूनच उत्कृष्ट वाङ्मयरत्नांत त्याची गणना होते. कै. हरिभाऊ आपल्यांच्या कादंबऱ्यांतून निरनिराळ्या परिस्थितींत असलेल्या पात्रांच्या तोंडून जे उद्गार काढविले आहेत, तसेच, अगदीं तेच उद्गार दरेक अशिक्षित वा सुशिक्षित वाचकाच्या तोंडून त्या त्या परिस्थितींत निघतील. मात्र हरिभाऊंच्या इतक्या सुंदर भाषेनें त्यांना ते काढतां येणार नाहीत. म्हणून आपल्या मनांतील नेमके उद्गार सुंदर व मोजक्या भाषेंत व्यक्त केलेले वाचून दरेक वाचकाला आत्मप्रतीतीचा आनंद होतो. उषःकाल या कादंबरीच्या आरंभीच्या प्रकरणांतून नानासाहेब या पात्राच्या तोंडून तरुण देशभक्ताच्या हृदयांतील जी सळसळ वदविली गेली आहे, व त्या प्रकरणांत जुन्या पिढीचें सावधगिरीचें धोरण

व नवीन पिढीचा आत्यंतिक स्वार्थत्यागाचा व धडाडीचा मार्ग या दोहों-मधील फरक ज्या शब्दांनीं वदविला गेला आहे, ते शब्द सन १९०७-८ च्या हिंदुस्थानांतील राज्यकारणाच्या वेळाच्या तरुण पिढींतील अनेकांच्या हृदयांत घर करून राहिले होते, ही गोष्ट पुष्कळांच्या अनुभवाची आहे. तेव्हां अशा प्रकारे ज्या वाङ्मयामुळे लेखकाला व वाचकाला हा आत्मसाक्षात्कार होतो, तेच उत्कृष्ट वाङ्मय होय व अशी आत्मप्रतीति होणें हेंच त्या वाङ्मयाचे प्रेरक ध्येय व सिद्धि आहे, असेंच समजलें पाहिजे.

या आत्मप्रतीतीबरोबरच मानवी समाजाला उच्च स्थितीला नेणारी ध्येयदृष्टि या वाङ्मयांत असली पाहिजे. अर्थात् ही ध्येयवत्ता त्या वाङ्मयांत उपदेशरूपानें प्रतिपादावयाची नसते; तर ती पात्रांच्या, परिस्थितीच्या, वर्णनाच्या व रसवस्तेच्या मिश्रणानें ध्वनिरूपानें उत्पन्न करावयाची असते. सृष्टीतील आरंभींआरंभींचा मानवी समाज वन्य व असंस्कृत स्वरूपाचा होता, त्यांत क्रमाक्रमानें सुधारणा होत जाऊन त्याला उन्नत दशा येऊ लागली, ही गोष्ट इतिहाससिद्ध व सर्वमान्य आहे. या त्याच्या संस्कृति-करणाच्या प्रक्रियेत वाङ्मयाचा अत्यंत श्रेष्ठ भाग आहे ही गोष्टहि निर्विवाद आहे. अर्थात् या वाङ्मयानें जर तत्कालीन समाजापुढें उन्नत आदर्श ठेविले नसते, तर त्या समाजाला उत्कर्षाची स्थिति आलीच नसती. जगांत जें जें वाङ्मय श्रेष्ठ मानिले गेले आहे व म्हणूनच आजपर्यंत तगून राहिलें आहे, तें सर्व उच्च व आदर्शमय असेंच आहे. ईलियड, ओडिसी, रामायण, महाभारत, पॅरेडाईझ लॉस्ट व रिगेन्ड, डिव्हाईन कॉमेडी, कालिदास भूवभूतीच्या कृती, व जगांतील इतर श्रेष्ठ वाङ्मय हें मनुष्यापुढें मानवी उन्नतीचें श्रेष्ठ स्वरूप उभें करणारें असेंच आहे. तें सत्यतः वास्तव वाङ्मय आहे; म्हणजे तत्कालीन परिस्थितीचें हुबेहुब

चित्र आपल्यापुढे मूर्तिमंत उभे करणारे असे आहे. म्हणून तत्कालीन परिस्थितीतून वाङ्मयासाठी कोणत्या गोष्टींची निवड करावयाची, यांतच लेखकाचे खरे चातुर्य आहे. सृष्टीत भव्य, उदात्त व नितांतरमणीय अशीं निसर्गाचीं दृश्येहि आहेत, तसेच नर्क व मैला वाहून नेणारीं गटारे व उकिरडेहि आहेत; सृष्टीतील सौंदर्याचा तिळतिळ एकत्र करून बनविलेल्या तिलोत्तमेसारख्या रमणीय मूर्तीहि आहेत व रक्तपितीसारख्या रोगाने पछाडलेलीं, पू व नासके रक्त यांनीं लिडबिडलेलीं व कृमीकीटकांनीं बुजबुजलेलीं दुर्गंधी शरीरेहि आहेत; राम, कृष्ण, शिवाजी, रासदास, महाराणा प्रताप, गुप्तगोविंदसिंग, टिळक, गांधी, ख्रिस्त, वॉशिंग्टन इत्यादि पुरुषांच्यासारखे सद्गुणांचे पुतळेहि आहेत व त्यांच्या उलट स्वार्थासाठी दुसऱ्यांचा सर्वस्व नाश करणारे राक्षस व 'व्यर्थ परार्थहानि करणारे' अवर्णनीय दुर्मतिहि आहेत; आपल्या अंतःकरणाला सद्दिचारांनीं प्रसन्नता प्राप्त करून घेणारे व इतरांना तशीच प्रसन्नता प्राप्त करून देणारे साधूहि आहेत व निरंतर दारूची दुर्गंधि, लैंगिक विचारांचीं गटारे व परस्वापहाराचे उकिरडे यांच्यांत रमून आपल्या भोंवतालचे सर्व वातावरण सडवून टाकणारे अधमवृत्ति लोकहि आहेत. यांपैकी आपल्या वाङ्मयांत चित्रित करण्यासाठी कोणाची निवड करावयाची हे ज्या त्या लेखकाने ठरवावयाचे असते. इतर देशांप्रमाणेच हिंदुस्थानांतहि चांगल्या गोष्टी आहेत, त्याचप्रमाणे वाईटहि आहेत. कदाचित् अनेक वर्षांच्या गुलामगिरीच्या ओझ्याखाली त्यांतील चांगल्या गोष्टी दडपून जाऊन वाईट गोष्टी अधिक स्पष्टपणे प्रतीत होत असतील. म्हणून तशाच प्रकारच्या इतर वाईट गोष्टी दुसऱ्या देशांत नाहींत असे नाहीं. असे असतां मिस् मेयोला आपले 'Mother India' पुस्तक लिहितांना हिंदुस्थानांतील गटारे व उकिरडेच दिसले, इतर काहीं

दिसलेंच नाही. म्हणूनच तिच्या पुस्तकाचें महात्मा गांधींनी 'Drainage Inspector's Report' (गटार इन्स्पेक्टराचें निवेदन) असें वर्णन केलें आहे. असे गटार इन्स्पेक्टर केवळ मिस मेयोसारख्या परदेशी लोकांतच सांपडतात असें नाही; तर ते स्वदेशीयांतहि सांपडतात. किंबहुना उपरोक्त लोकांविरुद्ध येथील गोष्टीसंबंधानें त्या त्यांना अज्ञात असल्याचा अथवा ते अग्रत्यांची बदनामी करण्याच्या हेतूनें आपलें लेखन करीत असल्याचा आक्षेप कोणी घेण्याचा संभव नसल्यानें तर त्यांच्या लिखाणाला एक प्रकारें वैशिष्ट्य मिळतें. अज्ञ लेखकांना या जगांत दारूबाजी, छिनाळपणा, दरोडेखोरी, कपट, विश्वासघात याशिवाय दुसरें काहीं दिसूंच शकत नाही, ही किती खेदाची गोष्ट आहे! पण ती खेदाची आहे म्हणून असत्य नाही. ती वस्तुस्तः खरी आहे. अशा या लिखाणावरून सांप्रतच्या महाराष्ट्रीय समाजासंबंधानें वाचकांची काय कल्पना होईल ? देशांतील सर्व तरुण व तरुणी यांच्यापुढें लैंगिक गोष्टीशिवाय दुसरा विषयच नाही, वैषयिक प्रेमाच्या शिक्षणाच्या अभावींच जणू काय सर्व देशांचें स्वातंत्र्य व प्रगति अडकून राहिली आहेत, तरुणांच्या खासगी संभाषणांत उपभोगाशिवाय दुसरे विषयच येत नाहीत व तसें जर ते येत असतील तर ते तरुणच नव्हेत, समाजांत, देव, धर्म, नीति यांचा जणू काय उच्छेद होऊन त्यांचें नांव निशाणहि उरलें नाही; देश-प्रेम, स्वार्थत्याग या जणू काय वेदान्तांतील ब्रह्मकल्पनेप्रमाणें अगम्य वस्तू आहेत; परस्पर विश्वास, निष्काम प्रेम वगैरे भावना या जणू काय आकाशपुष्पाप्रमाणें असत्य भ्रम आहेत; समाजांतील विवाहसंबंधांच्या जडजोखडाखाली त्यांतील सर्वच स्त्रिया भरडून निघत आहेत, व काडीमोडीच्या चळवळीसारखा देशोद्धाराचा दुसरा मार्गच सांप्रत उरला नाही; अशा प्रकारची अद्यतन महाराष्ट्रीय समाजाविषयीची कल्पना

सांप्रतच्या लेखनावरून परस्थ वाचकाला होईल. पण ती अतिशयोक्त व भ्रामक आहे, हे नमाजाचें थोडें सूक्ष्म निरीक्षण करणारासहि सहज दिसून येईल. वर वर्णन केलेले प्रकार हल्लींच्या समाजांत नाहीत, असें कोणीहि म्हणणार नाही. पण ते फार अल्प प्रमाणांत आहेत व म्हणून त्या रजांचा गज करून दाखवून वाङ्मयासारखा शुद्ध आनंदाचा झरा त्या दुर्गंध कल्पनांच्या लिखाणानें बिघडवून टाकून असले लेखक समाजाचें कायमचें अनहित करीत आहेत असेंच कोणीहि म्हणेल.

येथें कदाचित् असा प्रश्न उपस्थित होईल कीं मिस मेयोप्रमाणें जर इतरांची बदनामी करण्याच्या हेतूनें असें जुगुप्सित वाङ्मय निर्माण केलें, तर ते निघा होईल हें खरें; पण जर समाजांत असलेली घाण नाहींशी करण्याच्या सद्देतूनें ती वाङ्मयरूपानें चवाळ्यावर आणली, तर तें वाङ्मय आक्षेपार्ह कां ठरावें? हा हेतुभेद कांहीं अंशी अशा वाङ्मयाच्या प्रसिद्धीला क्षामक असला, तरी वाङ्मयाच्या रूपानें चवाळ्यावर आणावयाची दुर्गन्धि कोणती व किती असावी, हा प्रश्न सदभिरूचीवर अवलंबून राहतोच. जर 'सत्यं शिवं सुंदरम्।' हें उत्कृष्ट वाङ्मयाचें खरें लक्षण मानिलें, तर तें वाङ्मय जसें सत्य असावें, तसेंच तें शिव आणि सुंदरहि असलें पाहिजे. अशा स्थितींत समाजाच्या केवळ सडक्या नासक्या भागाचेंच प्रदर्शन जर वाङ्मयाच्या द्वारे होत असेल, तर तें केव्हांहि क्षम्य होणार नाही. या संबधानें प्राचीन साहित्यग्रंथांतहि कांहीं नियम घातलेले आहेत, तें अभ्यसनीय व स्वीकार्य आहेत. त्यांत उत्तम वाङ्मयाला हानिकारक म्हणून सांगितलेले दोष लक्ष्यांत ठेवण्यासारखे आहेत. साहित्यदर्पणाच्या सातव्या परिच्छेदांत

रसापकर्षका दोषाः ।

असें सूत्र घालून देऊन त्यांत

दुःश्रवन्निविधाश्लीलानुचितार्थप्रयुक्तता ।

ग्राम्याप्रसीतसंदिग्धनेयार्थनिहतार्थता ॥

इत्यादि त्या दोषांचे प्रकार वर्णिले आहेत. त्यांत दुःश्रव अथवा ऐकण्याला कष्टप्रद, तीन प्रकारांनी अश्लील, अनुचितार्थ, अप्रयुक्त, ग्राम्य, अप्रसीत अथवा कधीहि अनुभवाला न येण्यासारखे इत्यादि प्रकार सांगितले आहेत.

इंग्रजीमध्येहि Wordsworth कधीनें चांगल्या वाङ्मयाला

A substantial world, both pure and good
Round which, with tendrils strong as flesh and blood
Our pastime and our happiness will grow.

‘शुद्ध आणि हितकर अशा प्रकारच्या जगाची’ उपमा दिली आहे, ब या जगाच्या भोवती आपले मनोरंजन व सौख्य वेष्टिलेलें असतें असें वर्णन केलें आहे. असें वाङ्मय म्हणजे

A river of celestial drink

Flowing unto us from the Heaven's brink.

‘स्वर्गाच्या कांठावरून आपल्याकडे वाहत येणारी दिव्य अमृताची सरिता’, अशीच वाटेल यांत शंका नाही. हें वाङ्मय प्रसन्न वाङ्मय होय. तें स्वतः कर्त्याच्या प्रसन्न मनोवृत्तीतून उत्पन्न होऊन त्याचें सेवन करणाराला हि तें प्रसन्न करितें. म्हणून जे वाङ्मय सत्य, शिव व सुंदर आहे, अशा त्रिगुणात्मक वाङ्मयास प्रसन्न वाङ्मय असें नव नामाभिधान मी देतों, तें आपल्याला पसंत पडेल अशी मला आशा आहे.

या टिकाणीं एका शंकेचें निरसन करणे अवश्य आहे, माझ्या भाषणांत मी वर सांगितलें आहे कीं, वाङ्मयाचें कार्य ‘ल्हादैकमय’,

आनंदस्वरूप असेंच असावे, व नंतर त्या वाङ्मयाचा हेतु अथवा ध्येय उदात्तीकरणाचे असावे, असेंहि मी सांगितलें; तेव्हां मिहेंतुक आनंदप्रद वाङ्मय हें उन्नतिहेतुमूलक असावे असें म्हणणें म्हणजे परस्परविरोधी होय, अशी कोणास शंका येईल. परंतु वस्तुतः या दोहोंत मुळीच विरोध नाही असें दिसून येईल. कारण जें स्वभावतःच शुद्ध, पवित्र व उदात्त असें आहे, त्याच्या संवसासनें आपोआपच इतरांच्या वृत्ती श्रेष्ठ होतात व लॉगपेले या कवीनें म्हटल्याप्रमाणें

Whenever is spoken a noble word,
Our souls in glad surprise
To higher levels rise.
The tidal wave of deeper souls
Into our inmost being rolls,
And lifts us unawares
Out of all meaner cares.

“उदात्त शब्द ऐकून अथवा वांचून आपलीं अंतःकरणे पुलकित होऊन उच्च वातावरणांत प्रवेश करितात. श्रेष्ठ पुरुषांच्या मनःसागराच्या लाटा पसरत पसरत आपल्या अंतःकरणापर्यंत येऊन आदळतात आणि आपल्याला न कळत, नित्याच्या क्षुद्र जगांतून आपल्याला अलगद वर उचलून नेतात.”

असें जें वाङ्मय तेंच प्रसन्न वाङ्मय होय. तें माझ्या भाषणाच्या पूर्वभागांत वर्णन केलेल्या संसृष्टांनीं मंडित असलें म्हणजे स्वभावतःच मधुर व आकर्षक होतें, व मग तें इतर जागतिक श्रेष्ठ वाङ्मयाच्या बरोबरीनें बसण्याला पात्र होतें. हीच माझी प्रसन्न वाङ्मयाची कल्पना होय.

वाङ्मय म्हणजे सर्व अक्षरबद्ध लिखाण होय असें जरी शब्दार्थानें

म्हणतां येईल, तरी जमाखर्चाचे हिशोब, गणिताचीं कोष्ठकें, भूगोलाच्या याद्या, अथवा इतिहासांतील सनावळी यांना रुढार्थानें वाङ्मय समजण्याचा प्रघात नाहीं, हें स्पष्टच आहे. जें अक्षरबद्ध लिखाण भावना, विचार, रीति, रस, अथवा अलंकार इत्यादि गुणांनीं युक्त असेल, त्यालाच वाङ्मय म्हणण्याचा संप्रदाय आहे. अशा वाङ्मयाचे कांहीं प्रकार विशेष नांवांनीं उल्लेखिले गेले आहेत. साधारणतः काव्य, कादंबरी, लघुकथा, लघुनिबंध इत्यादि प्रकारांना ललित वाङ्मय म्हणतात. कै. हरिभाऊ आपटे यांनीं अभिजात अथवा classical अशा वाङ्मयास 'विविध वाङ्मय' असें नांव दिलें आहे, पण तें फारसें लोकप्रिय झाल्याचें दिसत नाहीं. कै. शिवराम महादेव परांजपे अथवा श्री. तात्यासाहेब केळकर यांचे मार्मिक व मनोहर लेख हे निबंधप्रबंध वाङ्मयांत गणले जातात. किंबहुना कै. परांजपे यांनीं 'अशा लेखांचे जे दोन भाग स्वतःच प्रसिद्ध केले आहेत, त्यांना त्यांनीं 'निबंधसंग्रह' असेंच नांव दिलें आहे. तथापि निबंध अथवा प्रबन्ध या शब्दांनीं वाङ्मयाचें जे रूक्ष अथवा तर्ककर्कश स्वरूप अनुमानित होतें, त्यापासून हें वाङ्मय जमीनअस्मानाइतकें दूर आहे. तें स्वभावतः ललिताच्याच अधिक जवळ असूनहि तें ललितांत गणलें जात नाहीं. म्हणून अशा उत्साहक, उन्नतिकारक व उत्कर्षक व त्या बरोबरच सुंदर, मोहक व सुललित अशा प्रकारच्या वाङ्मयासाठीं एका संश्लेषी आवश्यकता आहे. ती उणीव 'प्रसन्न वाङ्मय' हा शब्दसमुच्चय भरून काढील, अशी मला आशा वाटते. या प्रसन्न वाङ्मयांत काव्यादि ललित वाङ्मयाचे प्रकार व ललिताशीं समानधर्म असलेले, पण ललितांत न गणले गेलेले असेहि इतर प्रकार समाविष्ट होऊं शकतात, जें जें वाङ्मय वाचकांचीं अंतःकरणें प्रसन्न करितें, तें सर्व प्रसन्न वाङ्मय, असें त्याचें सारांशानें लक्षण देतां येईल.

अशा प्रकारें उत्तम वाङ्मय कोणते हें निश्चित केल्यावर त्याच्या निर्मितीला उपाय कोणते योजावे, याचा विचार करणें अशा संमेलनासारख्या प्रसंगीं अप्रस्तुत होणार नाही. अशा प्रसन्न वाङ्मयाच्या निर्मितीसाठीं प्रथमतः लोकांत तशी अभिरुचि वाढविली पाहिजे, व तीहि अशा वाङ्मयाच्या प्रसिद्धीनेंच वाढणार आहे. 'प्रवर्तितो दीप इव प्रदीपात्।' या वचनाप्रमाणें चांगल्या वाङ्मयाच्या तेजावरच अशा वाङ्मयाचे इतर दीप तेवतात. आपल्यांतील वजनदार व्यक्तींनीं स्वतः दुष्ट वाङ्मयाला स्पर्शहि न करण्याची प्रतिज्ञा केली पाहिजे. उत्कट आणि भव्य, सुंदर आणि मनोहर, अशाच वाङ्मयाचा आपण पुरस्कार केला पाहिजे. पुष्कळ वेळां हें कार्य एखाद्या धार्मिक, राजकीय वा तात्त्विक आंदोलनानेंहि घडून येतें. महाराष्ट्रांत मागें हरिभक्तीची लाट उसळली होती, तिच्यांतच किती तरी चांगल्या संत-वाङ्मयाचा उगम झालेला आहे. विक्रमादित्याच्या पराक्रमाच्या वैभवामुळें सुरू झालेल्या राजकीय ऐश्वर्याच्या लाटेवरच कालिदासासारखीं कविरत्नें चमकली, हे सर्वांना माहितच आहे. इंग्लंडांत एलिझाबेथ राणीच्या काळच्या राष्ट्रीय उत्कर्षाशीं शेक्सपियरच्या प्रभावळींतील नामांकित ग्रंथकर्त्यांचें लेखन निगडित झालेलें आहे. अशीं अनेक उदाहरणें देतां येईल. अशा आंदोलनांतून निर्माण झालेल्या स्फूर्तीनें व उदात्त भावनेने श्रेष्ठ वाङ्मयाला जन्म दिला जातो. तथापि त्या व्यतिरिक्त केवळ वैयक्तिक ऊर्जांनंहि प्रसन्न वाङ्मय निर्माण होऊं शकत नाही असे नाही. कारण वाङ्मयनिर्मिती ही कांहीं सांघिक क्रिया नाही. दहा पांच जण एकत्र बसून उत्कृष्ट प्रतिभाशाली वाङ्मय निर्माण करूं शकत नाहीत. फक्त कोश, संदर्भग्रंथ इत्यादि परिश्रमसाध्य वाङ्मय-सामग्री मात्र अशा सहकार्यानें उत्पन्न होऊं शकते. तरी एकाच्या उदाहरणानें दुसऱ्यास स्फूर्ति हाऊन असें वाङ्मय प्रसिद्ध होतें,

पण त्याला लोकाश्रयाची आवश्यकता असते. त्या बरोबरच अशा उत्तम गुणांनी युक्त असलेले वाङ्मय निर्माण होण्यास राज्याश्रयाचीहि खास अपेक्षा आहे. वाङ्मयनिर्मिति ही पुष्कळ अंशीं द्रव्यावर अवलंबून आहे, व ही द्रव्याची उणीव भरून काढण्याचें कार्य करणें राजे लोकांना व व धनिक लोकांना सुलभ असतें. या कामीं आमचे बडोद्याचे अधिपति उत्कृष्ट लक्ष घालीत आहेत, ही आम्हांस फार मोठ्या अभिमानाची गोष्ट आहे. इंदुरासहि सरकाराकडून मराठी वाङ्मयाला वार्षिक मदत बरीच वर्षे देण्यांत आली आहे. हल्लीं ती आर्थिक अडचणीमुळे बंद करण्यांत आली असली, तरी लवकरच इंदूरचे सुविद्य अधिपति ती पुन्हां चालू करतील, इतकेंच नव्हे तर तिची वाढहि करतील, अशी मला पूर्ण आशा आहे. असो, माझें भाषण आपण शांतपणानें ऐकून घेतलें, याबद्दल आपले सर्वोचे आभार मानून मी हें भाषण पुरें करितों.



दुःखान्त वाङ्मयापासून

आनंद कां होतो ? *

कांहीं दिवसापूर्वी बडोदे येथे या विषयावर व्याख्यानरूपानें चर्चा करण्यांत आली, त्या वेळीं मी प्रदर्शित केलेले विचार थोड्या विस्तारानें या लेखांत नमूद केले आहेत.

दुःखान्त वाङ्मयाचा उगम

दुःखान्त वाङ्मय-प्रकार हा पाश्चात्य साहित्याचा एक विशेष आहे. त्याचा उगम ग्रीक सारस्वतांत झालेला असून, तेथूनच पुढें तो युरोपीय वाङ्मयांत प्रसार पावला आहे. पौरस्त्य वाङ्मयांत प्राचीन काळीं हा प्रकार असणे संभवनीय नव्हतें. कारण सर्व वाङ्मय सुखान्तच असलें पाहिजे, असा भरताने आपल्या नाट्यशास्त्रांत नियम घातून दिलेला होता. यामुळे दुःखपूर्ण अथवा दुःखात्मक वाङ्मयाचा शेवटहि भारतीय वाङ्मयांत सुखान्तच केलेला असतो. पुष्कळ वेळां उत्तररामचरितासारख्या नाटकांत वस्तुविकासाच्या दृष्टीनें तो अस्वाभाविक असा भासतो, तरीहि भरताच्या नियमामुळे तो सुखान्तच केलेला आढळतो. याच्या उलट ग्रीक वाङ्मयांत दुःखान्त व सुखान्त असे वाङ्मयाचे दोन प्रकार केलेले असून, ते विशेषतः नाट्यवाङ्मयालाच लागू असत. एस्चिलिस, युरिपायडीस, सोफोक्लीस वगैरे विख्यात ग्रीक नाटककारांच्या दुःखान्त नाट्यकृती

* सद्याग्रि मासिकांत प्रसिद्ध झालेला लेख. डिसेंबर सन १९३६ व जानेवारी-फेब्रुवारी सन १९३७.

जगत्प्रसिद्ध आहेत. तीच प्रथा पुढें पाश्चात्य वाङ्मयांत चालूं राहून त्या वाङ्मयप्रकाराचें एक स्वतंत्र तंत्रच तिकडे बनलेलें आहे. या दुःखान्त नाटकांना Tragedy असें नांव दिलेलें आहे. त्यांच्या तंत्राचें विवेचन करणें हा आजच्या लेखाचा हेतु नसून अशा दुःखपूर्ण अथवा दुःखात्मक वाङ्मयापासून वाचकाला अथवा प्रेक्षकाला आनंद कां होतो, इतक्या-पुरताच विचार येथें करावयाचा आहे. या दृष्टीनें नाटकांचा अथवा सर्वसाधारण रीतीनें वाङ्मयाचा अन्त कसा झाला आहे याला विशेष महत्त्व न देतां, वाङ्मयीन दुःखापासून होणाऱ्या आनंदप्राप्तीचीच मीमांसा येथें अभिप्रेत आहे. या दृष्टीने पाहतां दुःखान्त वाङ्मय व दुःखात्मक वाङ्मय यांत फारसा फरक नाहीं. असलाच तर तो इतकाच असूं शकेल कीं दुःखात्मक वाङ्मय वाचीत असतांना अथवा पाहत असतांना वाचकांच्या अथवा प्रेक्षकांच्या मनावर होणारा दुःखाचा परिणाम अल्पकालीन असून, तो त्या वाङ्मयाचा अन्त सुखकर झाल्यास नाहीसा होतो; तर उलट पक्षी त्या वाङ्मयाची अखेरहि दुःखान्तच झाली, तर तो अधिक कालपर्यंत टिकतो. परंतु या फरकामुळे मुख्य प्रश्नाच्या स्वरूपांत फरक पडूं शकत नाहीं. म्हणून दृश्य अथवा श्राव्य दुःखात्मक वाङ्मयांपासून सुख कां होतें याचा विचार आतां आपण करूं या. तसें करतांना आपण प्रथमतः पाश्चात्य साहित्यकारांनीं या संबंधाने केलेल्या विवेचनाचा परामर्श घेऊन नंतर या प्रश्नावरील भारतीय विचारसरणीकडे वळूं.

पाश्चात्यांच्या उपपत्ती

या दृष्टीनें पाश्चात्य उपपत्तींकडे पाहतां त्यांतील विविधता फार मनोरंजक असल्याचें आढळतें. कारण या उपपत्तींत अगदीं अधम हेतूपासून तों उच्चतम हेतूपर्यंत सर्व प्रकारचीं कारणें दिलेलीं आढळतात.

त्यापैकीं गुणानुक्रमानें पहिली उपपत्ति सेग्नी (Segny) या नांवाच्या ग्रंथकाराची होय. तो म्हणतो, इतरांच्या दुःखाची कहाणी ऐकल्यानें मनुष्याला एक प्रकारचा आनंद व्हावा असा पाशवी दुष्टपणा थोड्याबहुत अंशानें तरी त्याच्या स्वभावांतच रूढ झालेला असतो, व त्यामुळेच त्याला दुःखमय वाड्मयापासून आनंद होतो. हेंच मत थोड्या फरकानें रूसो या प्रसिद्ध फ्रेंच लेखकानेंहि प्रतिपादन केलें आहे. हें मत मनुष्य-स्वभावाच्या इतक्या हलक्या मूल्यमापनावर अधिष्ठित झालेलें आहे कीं त्याच्या निरासाची फारशी यातायातहि करावयास नको. कारण अगदीं उत्तम मनुष्यांतहि पाशवी वृत्तीचा थोडासा अंश असतोच हें जरी खरें असलें, तरी परदुःखानें सुखी होण्याच्या भावनेनेंच दुःखान्त वाड्मयापासून सात्विक सज्जनानाहि आनंद होतो असें म्हणणें म्हणजे मनुष्यांतील पाशवी अंशाला फार महत्त्व देण्यासारखें होतें. तें अर्थातच ग्राह्य होण्यासारखें नाहीं.

या नंतरची उपपत्ति अँरिस्टॉटल् या प्रख्यात ग्रीक तत्त्वज्ञाची होय. तो म्हणतो दुःखान्त वाड्मय हें वाचकाच्या मनांत दया व भीति उत्पन्न करून एक प्रकारें त्याची शुद्धि (purgation) घडवून आणतें. तिला तो katharsis असें नांव देतो. मनुष्याच्या अंतःकरणांत मूलतः निर्दयता व कोमलता या दोहोंचा भाग असतो, पण तो साम्यावस्थेंत नसतो. त्यामुळे तो मनुष्य आचरणांत कधीं फार निर्दयपणानें वागतो, तर कधीं फारच कोमलपणानें वागतो. या दोन्ही वृत्ती अनिष्टच आहेत. म्हणून त्या दोन्हींतील अतिरेकाचा भाग काढून टाकून त्या दोहोंतील सुवर्णमध्य साधणें हें सुखी जीवनाला अवश्य असतें. तें अतिरेकनाशाचें काम दुःखान्त वाड्मय घडवून आणतें. मनुष्यावर येणाऱ्या आपत्तींच्या वर्णनाच्या वाचनानें आपण फार निर्दय होऊं नये असा बोध त्याला मिळतो.

त्याचप्रमाणें असे दुःखाचे प्रसंग अनेक लोकांवर वारंवार येतात हें कळून आल्यावर आपल्या स्वतःवर आपत्ति आली असतां आपण फार मृदु होऊं नय हेंहि त्याला समजतें. अशा प्रकारें दुःखान्त वाङ्मयाचा उपयोग 'समत्वं योग उच्यते।' या गीतेंतील वचनाप्रमाणें होऊन मनुष्याची वृत्ति "दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।" अशी होऊं शकते, अशी अरिस्तोटाळची मीमांसा आहे. ही कांहीं अंशीं खरी असली तरी ती मनुष्याला उत्कृष्ट आनंद अथवा परनिर्वृति देण्यास समर्थ होणार नाही, हा अरिस्तोटाळच्या मतांत दोष राहतो, व त्यामुळें त्याच्या उपपत्तीनेंहि मुख्य प्रश्नाचा उलगडा होऊं शकत नाही.

यानंतरची या प्रश्नाची उपपत्ति शोपेनहौएर या जर्मन पांडिताची होय. तो म्हणतो, सर्व जग हें दुःखपूर्णच आहे व म्हणून दुःखान्त वाङ्मय हें या दुःखपूर्ण जगाचेंच उत्कृष्ट चित्र आहे. जगांत सर्वत्र अभिमान व मिथ्या माया भरलेली आहे व त्यामुळेंच मनुष्याला अल्पजीवी आनंद होऊं शकतो. तेव्हां अशा या दुःखपूर्ण जगांतील आभासमय सुखाची नश्वरता त्याला पटवून व त्याच्या दुःखमयत्वाची त्याला जाणीव करून देऊन त्या दुःखाला तुच्छ मानण्याची भावना मनुष्यांत उत्पन्न करण्यानेच दुःखान्त वाङ्मय त्याला खऱ्या सुखाचा मार्ग दर्शवितें, व म्हणून त्यापासून आनंद-प्राप्ति होते.

शोपेनहौएरचें हें मत तत्त्वज्ञानदृष्ट्या बरोबर असलें, तरी जगत् सत्य मानणाऱ्या दृष्टीला तें पटण्यासारखें नाही. या जगांतील सर्व वस्तू, सापेक्षदृष्ट्या कां होईना, सत्य मानण्यानेच त्यांतील व्यवहार होऊं शकतात. अशा व्यवहारांतच दुःखान्त वाङ्मयाची निर्मिति व त्याचें वाचन यांचा समावेश होतो. तेव्हां ज्या कृतींमुळे

शोपेनहौएरच्या मतानें मनुष्याला खऱ्या आनंदाच्या मार्गें कळूं शकतो, त्या कृतीच मायामय आहेत असें म्हणणें म्हणजे वृक्षाच्या ज्या खांदीवर बसून लांब हात करून त्या खांदीवरील फळ घ्यावयाचें, ती खांदीच स्वतः तोडून टाकल्यासारखें होय. या कारणाने जगत् हें सत्य मानणाऱ्या वाङ्मयानंदाच्या क्षेत्रांत तरी त्याला मिथ्या मानणारी शोपेनहौएरची अध्यात्मिक उपपत्ति मान्य होण्यासारखी नाही हे उघड आहे.

यानंतरची एक उपपत्ति फ्रेंच ग्रंथकार फोतेनेल यानें प्रतिपादिली आहे, व तिच्याच अनुवाद शेल या कविश्रेष्ठाने केला आहे. त्यांच्या मतें सुख व दुःख हीं दोन्ही एखाद्या तरफेच्या सतारीच्या एकाच सुरांत लावून ठेविलेल्या जोडतारांप्रमाणें आहेत. यामुळें त्यांतील एक तार छेडली म्हणजे तिच्या जोडतारतून संवादी ध्वनि निघालाच पाहिजे या नियमानें दुःखाच्या अनुभवाने सुखाचा ध्वनि उत्पन्न होतोच होतो, व म्हणून दुःखान्त वाङ्मयापासून सुखाची भावना उद्भवते. ही उपपत्ति प्रथमदर्शनी बरी वाटते; पण तीत हा दोष आहे कीं, सुख व दुःख ही संवादी भावना उत्पन्न करणारी कारणे आहेत असें जें तीत गृहीत धरले आहे, त्याच्या उलट गृहीतकृत्यापासून तर साहित्यशास्त्र जन्म पावतें. सुख व दुःख या परस्परविरोधी भावना आहेत व म्हणून त्यांचे सहावस्थान असणे शक्य नाही; यासाठी अंतःकरणांतील दुःखाचा नाश करून आल्हाद उत्पन्न करण्यासाठी साहित्याचा जन्म आहे अशी साहित्यशास्त्राची प्रतिज्ञा असल्यामुळे सुखदुःखाच्या बंधुप्रेमाची वरील उपपत्ति त्याला मान्य होण्यासारखी नाही.

अलार्डोइस निकोलची उपपत्ति

या संबंधानें अखेरची उपपत्ति ही आहे कीं, दुःखान्त वाङ्मयां-

तील ज्या पात्रांच्या दुःखामुळे वाचकाला आनंद होतो, तीं पात्रे फार थोर वर्तनार्ची असतात; यामुळे इतक्या विपत्तींतहि त्यांची दृढता, त्यांचे गांभीर्य व त्यांचे सहिष्णुत्व किती कौतुकास्पद असते, याच्या जाणीवेने वाचकाला सादर आनंद होतो. शेक्सपिअरने आपल्या ज्यूलिअस सीझर नाटकामध्ये म्हटल्याप्रमाणे:—

When men die, there are no comets seen,
But Heavens themselves blaze forth the death
of kings.

क्षुद्र मनुष्यांच्या मृत्यूने जगांत थोडीशीहि चलबिचल होत नाही; पण मोठाले राजे मरतात, त्या वेळीं प्रत्यक्ष तारागणांत खळबळाय उडून उल्कापात, धुमकेतू इत्यादींच्या रूपाने अखिल विश्व आपला क्षोभ प्रदर्शित करते.

दुःखान्त वाङ्मयांतील पात्रे अशाच अलौकिक कोटींतील असतात. भवभूतीचा रामचंद्र, कालिदासाचा अज, ग्रीक नाटकातील नायक ऑरोस्टिस ब्रोडियस् व प्रॉमेथियस्, शेक्सपिअरचा हॅम्लेट व अथेल्डो वगैरे पात्रे म्हणजे मानवी श्रेष्ठतेचे आदर्श होत व अशांना प्राप्त होणाऱ्या विपत्तींच्या वर्णनाने वाचकांच्या अंतःकरणांत कालवाकालव होऊन त्या पात्रांच्या दुःखाशी सहभागी होणारे त्यांचे मन त्या आदर्श पुरुषांच्या कौतुकाने आनंदोत्फुल्ल होतें, अशी ही उपपत्ति आहे व तिचे सुंदर विवेचन मि. अलार्डइस निकोल या अर्वाचीन ग्रंथकाराने नुकत्याच प्रसिद्ध केलेल्या आपल्या पुस्तकांत केले आहे.

पाश्चात्य विवेचकांच्या वरील सर्व उपपत्तींत ही उपपत्ति सर्वांत अधिक समर्पक अशी आहे. फक्त तिच्यांत उणीव इतकीच आहे कीं, दुःखान्त वाङ्मयाप्रमाणेच इतररसात्मक वाङ्मयामुळेहि वाचकाला ज्या

वेळीं आनंद होतो, त्या वेळीं ही उपपत्ति उपयोगी पडू शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, काचित् प्रसंगीं वीररसानें, कधीं कधीं भयानकरसानें व पुष्कळ प्रसंगीं शांतरसानें आनंद उत्पन्न होतो, त्या वेळीं या उपपत्तींत आनंदोत्पादक म्हणून वर्णिलेल्या पात्रांचा अथवा प्रसंगांचा उदात्तपणा आढळून येत नसूनहि अशा वाङ्मयापासून आनंद उत्पन्न होतो. तथापि एवढा एक आपेक्ष वगळून दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां होतो हा जो आपला विवाक्षित प्रश्न आहे तेवढ्याचाच विचार केला, तर वरील उपपत्ति पुष्कळच चांगली आहे, असे दिसून येतें.

याप्रमाणें पाश्चात्य विचारसरणीनुसार या प्रश्नाचें विवेचन केल्यावर आतां आपण भारतीय विचारसरणीकडे वळूं. प्राचीन भारतीय साहित्यशास्त्राद्वारे विपुल वाङ्मय व त्यांतील खोल विचार इतरत्र क्वचित्च आढळून येतात व तत्कालीन पाश्चात्य वाङ्मयाच्या मानानें तर या दोन्ही गुणांत त्यांचा उत्कर्ष अतुलनीय आहे, असें सहज प्रतीत होतें. यासाठीं त्यांत या प्रश्नाचा ऊहापोह कसा केलेला आहे हें पाहणें उद्बोधक होईल. माझ्या मतें या प्रश्नाचे खरें अंतिम व समाधानकारक उत्तर त्या साहित्यांतील विचारसरणीनें पुढे जातां जातांच मिळण्यासारखें आहे. म्हणून तें कसें मिळू शकतें तें आतां आपण अवलोकन करूं.

भारतीय विचारसरणी

भारतीयांच्या मतें कोणतेंहि वाङ्मय—अर्थात् चांगलें वाङ्मय—निर्माण करण्याचा मुख्य हेतु आनंदप्राप्ति हाच असतो हे उघड आहे. कारण त्या पासून जर वाचकाला दुःख उत्पन्न होत असतें, तर त्या यातायातींत कोण पडता ? “सुखार्थाः सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः।” हें सत्य त्रिकालाबाधित आहे. अर्थात् सर्व मनुष्यांची सार्वत्रिक प्रवृत्ति सुखप्राप्तीसाठींच असते.

तथापि सुख कशाला म्हणावें याबद्दलच्या निरनिराळ्या व भिन्न भिन्न कल्पना-नुसार निरनिराळ्या वस्तू त्यांच्या सुखाला कारणीभूत होतात. अशा वस्तूंचें वर्गीकरण करून त्यांचें स्थूलदृष्ट्या तीन वर्ग पाडले गेले आहेत व ते सर्वांना पटतील असेच आहेत. ते म्हणजे विषयानंद, विद्यानंद व ब्रह्मानंद हे होत. यांतील विद्यानंदाच्या वर्गातच वाङ्मयाचा आनंद येतो; यामुळें प्रस्तुत विवेचनांत इतर दोन प्रकारच्या आनंदांचा विचार करण्याचें कारण उरत नाही.

वाङ्मयाच्या निर्मितीला आनंद हा एक प्रधान हेतु असल्याबद्दलचे प्राचीन साहित्यकारांचे अनेक उल्लेख आहेत. वाङ्मयकृति ही “ल्हादैकमयी” आहे, वाङ्मय हें ‘सद्यः परनिर्वृतये।’ म्हणजे सद्यःकालीन आनंदोत्पादक असतें, असे अनेक उल्लेख या संबंधानें दाखवितां येतील. तेव्हां वाङ्मया-पासून उत्पन्न होणारा हा आनंद कसा उत्पन्न होतो याची चिकित्सा अगोदर केल्यावर, मगच त्या वाङ्मयापैकीं दुःखान्त प्रकारापासून आनंद कां होतो याचा विचार करणें सुलभ होईल.

वाङ्मयाचें व्यक्तीशीं कल्पिलेलें साम्य

वाङ्मयाची एखाद्या व्यक्तीशीं साम्यता कल्पून व त्या व्यक्तीच्या सह-वासापासून मनुष्याला आनंद कां प्राप्त होतो याची मीमांसा करून त्याच साम्यदृष्टीनें वाङ्मयानंदाची उपपत्ति लावण्याचा प्रयत्न भारतीय वाङ्मयांत केला गेला आहे, तो अर्थातच स्वाभाविक आहे. कारण व्यवहारांत अनु-भवाची गति नेहमीं मूर्ताकडून अमूर्ताकडे अशीच असते. यामुळें मूर्त अशा व्यक्तीवरून अमूर्त अशा वाङ्मयमूर्तीची कल्पना करणें हें अगदीं स्वाभाविक आहे. या दृष्टीनें पाहतां प्रथमतः व्यक्तीची चाल, त्यानंतर तिची वेषभूषा, नंतर तिच्या भाषणांतील श्लेषादि गुण, त्यानंतर त्या भाषणावरून

खुशीनें सूचित केलेला आशय व अखेर या व्यक्तीच्या स्वभावाची मधुरता, या अनुक्रमानेंच ज्याप्रमाणें त्या व्यक्तीचा चांगलेपणा आपल्याला प्रतीत होतो, त्याप्रमाणें त्याच गुणानुक्रमानें चांगल्या साहित्याची माधुरीहि आपल्याला परिचित होते, असें मार्मिक विवेचन प्राचीन भारतीय साहित्यकारांनी केलें आहे. वाङ्मयाचें बाह्य शरीर शब्दजात हें असल्यानें त्यांतील प्रसाद, माधुर्य, ओजस्, इत्यादींवरून व्यक्त होणाऱ्या गुणांना 'रीति' हे नांव दिलें गेलें. अथात् ही रीति व्यक्तीच्या चालण्याशीं समान मानिली गेली. व्यक्तींत हंसगति, गजगति, वगैरे गती अभिलषणीय वाटतात. उदाहरणार्थः—“हंस प्रयच्छ मे कांतां गतिरस्यास्त्वया हृता ।” असें पुरुरवा राजा उर्वशीच्या गतीचें वर्णन करतो, तर “धीरोद्धता नमयतीव गतिर्धरित्रीम् ।” असें लवाचे वर्णन उत्तररामचरितांत केलेलें आढळतें. यावरून गतीमुळें व्यक्तीला प्राप्त होणाऱ्या रम्यतेची कल्पना होते. वाङ्मयांतहि गौडी, पांचाली, मिश्रा वगैरे रीती या व्यक्तीच्या गतीशीं तुलनीय मानून त्यांचें वर्णन केलेले आहे.

यानंतरचा गुण वेपप्रसाधन अथवा अलंकार हा होय व तो व्यक्तीला शोभा देतो, हें सांगण्याची आवश्यकता नाही. त्याचप्रमाणे वाङ्मयांतहि “काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते ।” असें अलंकारांचें वर्णन केलेलें आहे. यानंतर ती व्यक्ति जवळ आल्यावर तिची पहिली परीक्षा तिच्या भाषणावरून केली जाते. या बाबतींत “यदा यदा मुचाति वाक्यबाणम् । तदा तदा जातिकुलप्रमाणम् ॥” म्हणजे व्यक्तीच्या नुसत्या भाषणावरून तिच्या जातिकुलचेंहि ज्ञान होऊं शकतें, असा एक अनुभवाचा नियम सुभाषितरूपानें वर्णन केलेला आढळतो. या भाषणाच्या बाबतींत सरळ व साध्या भाषणापेक्षां अन्योक्तीनें अथवा

वक्रतेनें बोलिलेलें भाषण अधिक मधुर लागतें, हाहि नित्याचा अनुभव आहे. इंग्रजींत अशाच अर्थाचे एक वचन आहे कीं

“ Straight is the line of duty,
Curved is the line of beauty.”

एखाद्या चित्रांत ज्याप्रमाणें सरळ रेषांनीं काढिलेल्या आकृतीपेक्षां वक्र रेषांनीं काढिलेली आकृतीच अधिक रमणीय वाटते, तसाच प्रकार भाषणांतहि आढळून येत असल्यामुळें व्यक्तीचें श्लेषात्मक भाषण मधुर वाटतें व वर गृह्यल्याप्रमाणें वाङ्मयाची व्यक्तीशी तुलना केली असल्यामुळें वक्रोक्ति हा त्याचा एक विशेष गुण मानिला जातो. यापुढे जातां व्यक्तीच्या वाचतांत स्वतःच्या मनांतील आशय स्पष्ट शब्दांनीं सांगून टाकण्यापेक्षां, तो खुबीनें व उघड शब्दांच्या आंत लपलेल्या सूचित अर्थानें व्यक्त केला असतां जसा अधिक मनोज्ञ वाटतो, त्याचप्रमाणें वाङ्मयांतहि वाच्यार्थापेक्षां व्यंग्यार्थ अधिक आनंदकारक होतो. या गुणाला ध्वनि असें म्हणतात. तथापि वर सांगितलेले सर्व गुण गति, अलंकार, वक्रोक्ति व श्लेष हे व्यक्तीला शोभा देत असले, तरी तिची खरी किंमत ज्याप्रमाणे तिच्या स्वभावाच्या व अंतःकरणाच्या प्रेमळपणावरूनच होऊ शकते, त्याचप्रमाणें वाङ्मयांतहि वर निर्दिष्ट केलेले सर्व गुण असले, तरी रस हाच त्याचा आत्मा समजला जातो. म्हणूनच ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्।’ ‘रसोहि आत्मा।’ इत्यादि वाङ्मयाच्या व्याख्या केल्या गेल्या आहेत. वरील दरेक गुणाला प्राधान्य देणारा एकेक संप्रदाय भारतीय साहित्यशास्त्रांत वर्णिलेला आहे. पण त्या सर्वांचा विचार करतां त्यांचा गुणानुक्रम वर वर्णन केल्याप्रमाणेंच लागतो, हें आतां सर्वमान्य झाले आहे.

भरताचार्य, लोल्लट, शङ्कु, भट्टनायक

याप्रमाणे काव्यापासून मिळणारा आनंद प्रामुख्याने त्यांतील रसोत्कर्षामुळे उत्पन्न होतो हे निश्चित झाल्यावर त्याच्या उत्पत्तीची प्रक्रिया काय आहे, हे पाहणे ओघानेच प्राप्त होते. याबद्दलचा विचार करतां प्राचीन साहित्यकारांत ही प्रक्रिया वर्णन करणारा पहिला पुरुष म्हणजे नाट्यशास्त्रकर्ता भरताचार्य हा होय. विभाव, अनुभाव व व्यभिचारीभाव यांच्या संयोगाने रसाची निष्पत्ति होते, असे वर्णन त्याने केले आहे. त्या पारिभाषिक शब्दजालांत न शिरतां त्याबद्दलचे वर्णन थोडक्यांत असे करतां येईल की, दरेक मनुष्याच्या अंतःकरणांत कांहीं मूलविकार असतात. त्यांना स्त्रीबालकादि रम्य वस्तूंचे दर्शन, त्यांच्या हाव-भावादिक कृति व त्यांना प्रसंगानुरोधाने प्राप्त होणाऱ्या मानसिक अवस्था, इत्यादिकांमुळे प्रेक्षकांच्या अथवा श्रोत्यांच्या मनांतील मूळचे विचार क्षुब्ध होतात व त्यामुळे तदनुरूप रस उत्पन्न होऊन त्याला आनंद होतो, असे थोडक्यांत रसप्रतीतीचे वर्णन भरताने केले आहे.

यानंतर या प्रक्रियेचे वर्णन करणारा साहित्यकार लोल्लट हा होय. त्याचे म्हणणे असे की, रस हा गुण प्रथमतः दृश्य अथवा श्राव्य काव्यांतील व्यक्तीच्या टायी असतो व त्यांच्यापासून तो प्रेक्षकांत अथवा श्रोत्यांत संक्रामित होतो. कांहीं अंशी लोल्लटाची ही उपपत्ति न्यायशास्त्रांतील 'उपमान' या प्रमाणासारखी आहे. पूर्वी बैल पाहिलेल्या मनुष्याला, ज्याप्रमाणे त्यानंतर कांहीं काळाने पाहिलेल्या गवा या प्राण्याच्या अंगी त्या बैलांतील बरेचसे गुणधर्म आहेत अशी जाणीव होऊन, तो गवा आपण पूर्वी पाहिलेल्या बैलाच्या जातीचा प्राणी आहे असे ज्ञान होतें, त्याप्रमाणेच

लोल्लटाच्या मतें नाटकांतील अथवा इतर वाङ्मयांतील पात्रांना त्या त्या चांगल्यावाईट प्रसंगांमुळे सुखदुःख झालें असें वाचून, त्या प्रसंगांच्या वर्णनानें स्वतःला सुखदुःख झाल्याची भावना भोल्याला होते. परंतु लोल्लटाची ही उपपत्ति अनेक दृष्टींनीं सद्दोष आहे. एक तर तर्कशास्त्रांतील उपमान या प्रमाणाने मनुष्याला ज्ञान होईल, पण सुखदुःख होणार नाही. कारण दोहोंचे विषय भिन्न आहेत. ज्ञानाचा विषय बुद्धि हा आहे, तर सुखदुःखाचा विषय भावना हा आहे. दुसरें असें कीं, वाङ्मयांतील पात्रांच्या हर्षशोकांचें संक्रमण वाचकाच्या टिकाणीं कसें होतें, हें या उपपत्तीनें मुळींच समजत नाही. असे इतरहि कांहीं आक्षेप या उपपत्तीवर येऊं शकतात.

लोल्लटानंतर या गोष्टीचा विचार शङ्कु या साहित्यकाराने केला आहे. त्याच्या मतें वाचकाला रसापासून होणाऱ्या आनंदाचे ग्रहण तर्कशास्त्रांतील अनुमानपद्धतीप्रमाणें होतें. ज्याप्रमाणें पर्वतावर विस्तव दिसत नसतांहि तेथून निघणाऱ्या धुरावरून तेथे असणाऱ्या विस्तवाचे अनुमान काढतां येतें, त्याप्रमाणे वाङ्मयांतील पात्रांच्या अंतःकरणांत उत्पन्न होणाऱ्या रसाची कल्पना त्यांतील पात्रांच्या हर्ष-शोकावरून वाचकाला होऊं शकते. या शङ्कुकाच्या उपपत्तीवरहि मागील आक्षेप घेतां येतो. उपमान प्रमाणाप्रमाणेच अनुमान हें प्रमाणहि ज्ञानाचा विषय असते, पण त्यापासून भावना जागृत होत नाहीत. या कारणानेच शङ्कुकाला पुढें असें म्हणावें लागलें कीं, वाङ्मयांतील पात्रांत उत्पन्न होणाऱ्या रसांचें ज्ञान वाचकाला झाल्यावर तो ते रस आपल्या मनांत घोळवितो व या घोळण्यानें अथवा चर्चणानें त्याला स्वतःला आनंद होतो. वस्तुतः शङ्कुकाचे हे म्हणणें अगदी चुकीचें आहे. कारण रसाचें ज्ञान आपल्या मनांत घोळवून प्रयत्नानें स्वतःमध्ये उत्पन्न होण्यासारखा रस हा भाव नाही. तो

आपोआप प्रकट होणारा आहे व तो सद्यः म्हणजे तावडतौव स्फुरणारा आहे. यामुळे शङ्कुकाची ही उपपत्ति सदोष ठरते.

यानंतरची उपपत्ति भट्टनायकाची होय. तो म्हणतो की, वाङ्मयांतील पात्रांच्या ठिकाणी व्यक्तित्वाने दिसणारा रस वाचकांच्या मनांत व्यक्तिनिरपेक्ष असे सर्वसाधारण सामान्यरूप धारण करतो व त्याच्यामुळे वाचकाला निरपेक्ष आनंद प्राप्त होतो. त्या वेळी ती त्याच्या आनंदाचे कारण असलेली पात्रे तो विसरून जातो. उदाहरणार्थ, वाङ्मयांत रामाचे सीतेवरील प्रेम व त्याला तिच्या सहवासापासून होणारा आनंद आणि वियोगापासून होणारे दुःख इत्यादीचे वर्णन वाचल्यावर वाचकाच्या मनांत त्यानंतर राम, सीता इत्यादि पात्रे अंतर्धान पावतात. त्याचप्रमाणे जीवनांत प्रसंगविशेषी होणारे हर्षशोकादि विकार हेहि वाचकाच्या हृदयांतून लुप्त होतात व त्यांच्या परस्परांवरील प्रेमावदलचा कौतुकात्मक आनंद मात्र वाचकाच्या मनांत शिल्लक राहतो. कारण तो म्हणतो कीं असें जर न होते व वाङ्मयांतील राम-सीतादि पात्रांचे सुख व दुःख हीं दोन्ही वाचकाला स्वतःला झाल्याप्रमाणे भासती, तर वाचक त्यांपैकीच्या दुःखभावनेच्या अनिष्टतेमुळे त्या वाङ्मयाचे परिशीलन करताच ना. यासंबंधाने तो म्हणतो कीं, 'स्वगतत्वेन हि प्रतीतौ करुणे दुःखित्वं स्यात् । न च सा प्रतीतिर्युक्ता ।' वाचकाला वाङ्मयांतील पात्रांचे दुःख आपलेपणाने भासते, तर त्या करुण प्रसंगाने तो दुःखी झाला असता. पण तशी प्रतीति होते, असे मानणे योग्य नव्हे.

या ठिकाणी आपण आपल्या मुख्य मुद्द्याशीं येतो. 'प्रतीतौ करुणे दुःखित्वं स्यात् । न सा प्रतीतिर्युक्ता ।' या वाक्यांत शोकात्मक वाङ्मयापासून दुःखप्रतीति होत नाही तर सुखप्राप्तीच होते, अशी वस्तुस्थिति

वर्णन करून भट्टनायकानें तिच्याबद्दलची आपली उपपत्ति वर म्हटल्या-
प्रमाणें अशी दिली आहे की, वर्ण्य पात्रांतील व्यक्तिगत रस वाचकाच्या
मनांत सामान्यरूप धारण करतो. परंतु तसे सामान्यरूप तो कां धारण
करतो व वाचतां वाचतांच वाङ्मयांतील व्यक्ती वाचकाच्या स्मरणानून
नाहीशा कशा व कां होतात, हें भट्टनायकाला सांगतां आलें नाहीं. तथापि
शोकात्मक काव्यापासून आनंद होतो, इतकें मात्र त्याने सिद्ध केले
आहे. तेव्हां या आनंदाची उत्पत्ति कशी होते हे आपल्याला इतरत्र
पाहिलें पाहिजे.

अभिनवगुप्त, जगन्नाथ, भवभूति

भट्टनायकानंतर या उपपत्तीचे विवेचन करणारा ग्रंथकार अभि-
नवगुप्त हा होय. त्याच्या मते सहृदय प्रेक्षकाच्या हृदयांत जन्मतःच
निरनिराळे स्थायीभाव असतात व ते उद्बोधक वाङ्मयाने जागृत होतात.
त्यामुळे वाचकाला त्यांची प्रतीति होते. वाचकाला रसप्रतीति होण्याबद्दलची
अभिनवगुप्ताची ही प्रक्रिया बरोबर असेल; तथापि तिच्यामुळे दुःखपूर्ण
वाङ्मयापासून आनंद कां होतो याचा खुलासा त्याच्या विवेचनाने
होत नाहीं व म्हणून हा प्रश्न अनिर्णीतच राहतो.

यानंतर साहित्यदर्पण या साहित्यविषयक महत्त्वाच्या ग्रंथाचा कर्ता
विश्वनाथ यानें हें कोडें सोडविण्याचा प्रयत्न केला आहे. प्रथमतः

करुणादौ अपि रसे जायते यत् परं सुखं ।

सचेतसामनुभवः प्रमाणस्तत्र केवलम् ॥

किं च तत्र यदा दुःखं न कोऽपि स्यात् तदुन्मुखः ।

करुणादि रसांपासूनहि श्रेष्ठ आनंदाची प्राप्ति होते, याला सहृदय

लोकांचा अनुभव हेंच महत्वाचें प्रमाण आहे. कारण जर त्यापासून दुःख झालें असतें, तर त्याकडे कोणीहि दुंकून पाहिलें नसतें असा उपन्यास करून विश्वनाथानें त्या सुखाच्या उत्पत्तीचें कारण असें दिलें आहे कीं,

अलौकिकविभावत्वं प्राप्तेभ्यः काव्यसंश्रयात् ।

मुखं संजातये तेभ्यः ॥

वाङ्मयांत अलौकिक विभावेनचा गुण असल्यामुळें त्यापासून सुख होते. हा खुलासा म्हणजे ज्या झाडाचे नांव माहीत नसेल, त्याला विलायती झाड म्हणण्यासारखाच अशास्त्रीय आहे ! तो म्हणतो, हा रस म्हणजे कांही लोकोत्तर चमत्कार आहे व त्यामुळें उत्पन्न होणारा आनंद हाहि असाच एक चमत्कार आहे. अर्थात् या उपपत्तीनें मुख्य प्रश्नाचा कांहीं समाधानकारक खुलासा होत नाही, हे सांगावयास नकोच.

साहित्यशास्त्रांत जगन्नाथ पंडिताचा अधिकार फार मोठा आहे, त्यामुळें त्याच्या ‘रसगंगाधर’ या प्रख्यात ग्रंथांत याबद्दलचा कांही तरी खुलासा होईल अशी अपेक्षा होते. परंतु तसा समाधानकारक खुलासा त्यांत मिळत नाही. त्याने हा प्रश्न मांडतांना असा उपन्यास केला आहे कीं, ‘करुणरसादिषु शोकादेः दुःखजनकतया प्रसिद्धस्य कथमिव सहृदयाल्हाद-हेतुत्वम् !’ करुणरसांत शोक हा स्थायी भाव असल्यानें त्यांतून दुःख-प्राप्तीच होते हें स्पष्ट असतांना सहृदय वाचकांना त्यापासून आल्हाद होतो हें म्हणणें खरें कसें ? असा प्रश्न उपस्थित करून त्याचें उत्तर त्याने असें दिलें आहे कीं, ‘इष्टस्याधिक्यात् अनिष्टस्य न्यूनत्वात् प्रवृत्तेः उपपत्तिः ।’ अशा प्रसंगी दुःख झालें तरी त्याचा अंश कमी असून त्यापासून होणाऱ्या आनंदाचा अंश अधिक असतो, यामुळें दुःखप्रधान वाङ्मय आल्हादकारक होते. ही जगन्नाथाची उपपत्ति बरोबर आहे असें

म्हणतां येणार नाही. कारण उत्कट दुःखपूर्ण वाङ्मयाच्या श्रवणानें वा पठणानें सहृदय वाचकाच्या हृदयाला पीळ पडून त्याच्या डोळ्यांतून सारख्या अश्रुधारा वाहतात, अशा वेळीं त्याला दुःख कमी होतें व आल्हाद अधिक होतो, हे म्हणणें सत्य नव्हे. दुसरें असें कीं, दुःख व सुख या भावना परस्परविरोधी असल्यामुळें त्या दोहोंचेंहि अधिष्ठान वाचकांचे मन हें एकाच वेळीं कधीहि होऊं शकणार नाही व म्हणूनच या दोन भावनांतील न्यूनाधिक अंश कोणत्या भावनेचा असतो, असा प्रश्न उपस्थित होऊंच शकत नाही. फार तर असें म्हणतां येईल कीं, शोकपूर्ण वाङ्मय वाचल्याबरोबर सहृदय वाचक प्रथमतः त्या योगानें एकदम दुःखी होतो व मग असा हृद्य प्रसंग निर्माण करणाऱ्या कवीच्या बुद्धीचे कौतुक वाटून त्याला आनंद होतो. पण खुद्द जगन्नाथाची उपपत्ति अशी नाही. त्यामुळें ती विचारणीय नाही, एकंदरीने पाहतां जगन्नाथाचें मत शास्त्रीयहि नाही व तें संतोषकारकहि नाही.

यानंतर कविश्रेष्ठ भवभूति याची याविषयीची कल्पना विचारांत घेतली पाहिजे. त्याच्या मते वाङ्मयांत मूळांत एकच रस आहे व तो करुणरस असून बाकीचे रस म्हणजे त्याचींच निरनिराळीं रूपें आहेत, त्यानें हे आपलें मत

एको रसः करुण एव निमित्तभेदात् ।

भिन्नः पृथक् पृथक् इवाश्रयते विवर्तान् ॥

या श्लोकांत वर्णिलें आहे. या मताप्रमाणे जगन्नाथाच्या उपपत्तींत सांगितलेला इष्ट व अनिष्ट यांच्या कमीअधिक प्रमाणाचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. परंतु अशा या करुणरसापासून आनंद कां होतो, याचें कारण भवभूतीनेंहि आपल्या श्लोकांत दिलेलें नाही, अर्थात् हें मतहि

मुख्य प्रश्नाचा उलगडा करू शकत नाही. तर मग या प्रश्नाचा खुलासा होणार तरी कसा ?

पातंजल योगसूत्रें

याबद्दलचा विचार करतां, आपल्याला मनाच्या विविध व्यापारांचें पृथःकरण समजलें पाहिजे. त्या कामी पतंजलीच्या योगसूत्रांची आपल्याला पुष्कळ मदत होऊ शकते. त्यानें मानवी चित्ताचें स्वरूप वर्णितांना तें द्विविध अथवा दोन प्रकारचें असल्याचें सांगितलें आहे. त्यानें म्हटलें आहे कीं,

“चित्तं हि द्विविधं अणुविभुस्वरूपं कारणकार्यात्मकं

आकाशवत् ।”

चित्तं हें अणु व विभु अथवा कारण व कार्य अशा प्रकारचें, आकाशाप्रमाणें दुहेरी स्वरूपाचे असतें. एका म्हणजे विभु अथवा कार्यस्वरूपाने जगांतील विविध वस्तूंपासून उत्पन्न होणाऱ्या भावनांचा अनुभव ते घेऊ शकतें, तर त्याच वेळीं दुसऱ्या अणु अथवा कारणरूपानें त्या विविध व्यापारांच्या मूळाशीं असलेल्या आनंदाच्या भावनेचा आस्वाद तें घेऊ शकतें. याच अर्थाने भगवद्गीतेंत “विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नं एकांशेन स्थितो जगत् ।” असें परमात्म्याचें स्वरूप वर्णिलें आहे. त्यांत परमेश्वर हा एका अंशानें सर्व विविधरूपात्मक जग आक्रमण करून आपल्या इतर अंशांनीं मूलस्वरूपी स्थिर असतो, असें म्हटले आहे. त्या वर्णनांतहि विश्वाच्या मूळाशीं असलेल्या अंतर्मनाचा व बाहेर असणाऱ्या बहिर्मनाचा दुहेरीपणाच दाखविला आहे. परमेश्वर मूलतः आनंदस्वरूप असून बाह्यतः तो जगत्-स्वरूपानें दुःखाचा अनुभव घेत असलेला दिसतो, हें प्रमेय मनाच्या द्विविधतेचेंच द्योतक आहे. त्यांतील बाह्य मन हें विविधरूप असल्यानें

त्याकरवीं अनुभविल्या जाणाऱ्या भावनाहि अनेक प्रकारच्या असू शकतात. 'व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन । बहुशाखाह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥' या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणे ब्राह्म मनाचे एकाच वेळीं अनेक प्रकारचे व्यवसाय चालू असतात. त्यामुळे एकाच वेळीं ब्राह्म मनाने दुःखी जगातील दुःखाचा अनुभव घेत असतांही जीवाला अंतर्मनाने नित्य आनंद उपभोगतां येतो, असे सिद्ध होते. मनुष्याचा आत्मा हा परमात्म्याचाच अंश असल्याने त्यालाहि अशा दुहेरी भावनांचा आस्वाद घेतां येतो व यामुळेच शोकपूर्ण वाङ्मय वाचून ब्राह्म मनाला दुःख झाले, तरीहि दुसऱ्या अंतर्मनाने त्या वाङ्मयरूपी कविकृतीमुळे होणाऱ्या आनंदाचा लाभहि त्याला घेतां येतो, असे सिद्ध होते.

श्री. केळकर यांची बहुमोल उपपत्ति

असा हा दुहेरी आनंद घेतां येण्याचें साधन आत्मौपम्य हे होय. आत्मौपम्य म्हणजे वाङ्मयांतील पात्रांच्या ठिकाणीं आपलेपणा मानून त्यांच्या मनःस्थितीशीं आपण समरस होणे. पण असें करित असतांना मूळची स्वत्वाची जाणीव न विसरल्यामुळे त्या वाङ्मयकृतीपासूनहि आपल्या स्वतःला आनंद होणे शक्य होते, अशा अर्थाची उपपत्ति रा. न. चि. केळकर यांनीं दहाव्या महाराष्ट्र साहित्य संमेलनाच्या प्रसंगीं अव्यक्ष या नात्याने केलेल्या भाषणांत प्रतिपादिली आहे. त्यांत ते म्हणतात :

“सर्व जगार्शीं एकरूप व्हावें व एकाच क्षणीं सर्व जगाचे आकलन करावें अशी महत्वाकांक्षा मनुष्याला असते. यामुळे तो अती-द्रिय अशा प्रतिभामायेच्या सहाय्याने जगभर पसरण्याचा प्रयत्न करतो. आपली भूमिका तर सोडावयाची नाही, पण वसल्या बैठकीत

इतर भूमिकोचाहि अनुभवानंद सेवावयाचा, ही गोष्ट प्रतिभा घडवू शकते.....वाचक आपली भूमिका न सोडतां मनानें दुसऱ्या भूमिकेवर संक्रमण करतो व प्रतिभेने तिचा अनुभव घेतो, म्हणून तें दुःख नसून रसास्वादाचा आनंदच होय.”

रा. केळकर यांनी वरील उपपत्तींत दोन भिन्न भावनांचा एकाच वेळीं अनुभव घेण्यास प्रतिभेचें साधन कल्पिलें आहे. परंतु माझ्या मते या त्यांच्या मतांत थोडा फरक केला पाहिजे. तो असा कीं वर वर्णिलेल्या मनाच्या द्विविध अथवा बहुविध रूपांमुळे आपोआपच या दोन्ही अंगांत भिन्न भिन्न भावनांचा अंतर्भाव होऊं शकतो व त्यामुळें एकाच वेळीं भिन्न रसांचा आस्वाद सहृदय मनुष्य घेऊं शकतो असें मानिलें पाहिजे. प्रतिभा ही कवीला अवश्य असते, परंतु ती भिन्नरसास्वाद घेणाऱ्या प्रत्येक श्रोत्याच्या अथवा वाचकाच्या ठिकाणीं असतेच असें नाहीं. यामुळेंच गांवढळ मनुष्यालाहि शोकपूर्ण नाटक पाहून रडूं येतें व त्याच वेळीं तें नाटक फार चांगलें झालें म्हणून त्याला आनंदहि होतो. हा परिणाम त्याच्या द्विविध मनामुळेंच होऊं शकतो. इतक्यापुरता रा. केळकरांच्या मतांत फरक करावा लागला, तरी त्यांची उपपत्ति प्राचीन साहित्यकारांच्या मतांवर ताण करणारी असून तिने साहित्यशास्त्रांत अत्यंत बहुमोल अशी भर टाकिली आहे, यांत संशय नाहीं.

या द्विविध व भिन्न भिन्न भावनांच्या अनुभवाला त्यांनीं ‘सविकल्प समाधि’ असें नांव दिलें आहे, तें तर अत्यंत अर्थपूर्ण व हृदयंगम आहे. वाङ्मयांतील पात्रांशीं समरस होऊन त्यांच्या दुःखाचा, शृंगाराचा, अथवा हास्यादि इतर रसांचा अनुभव घेतांना उत्कटतेमुळें आपली समाधि लागली असतांहि, त्या रसाच्या उपभोगानें आनंद पावणारा ‘मी’ भिन्न

आहे इतक विकल्प या समार्षीत शिल्पक राहतो व याच्या उलट ब्रह्मानंदंत भोक्ता, भोग व भोग्य ही त्रिपुटी नाहीशी झाल्याने तिच्यांत भोक्तृत्वाचाहि विकल्प शिल्पक राहत नाही. यामुळेच पहिलीला 'सविकल्प' व दुसरीला 'निर्विकल्प' समाधि असे नांव त्यांनी दिले आहे. ही त्यांची उपपत्ति मागे वर्णिलेल्या रीति, अलंकार, बक्रोक्ति, ध्वनि व रस या सम्प्रदायांच्या तोंडीच्या महत्त्वाची आहे. वरील उपपत्तीने एकाच वेळी शोकात्मक काव्यापासून सुखदुःखाच्या भावनांचा अनुभव वाङ्मयांत कसा होऊ शकतो हे समजून येते. यामुळेच कालिदासाच्या शकुंतलांतील

“रम्यापि बीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान् ।

पर्युत्सुकी भवति यत्सुखितोऽपि जन्तुः ॥”

या श्लोकांत वर्णिल्याप्रमाणे रम्य वस्तू अथवा शब्द यांच्यामुळे स्वाभाविकपणे होणाऱ्या आनंदाचे पर्युत्सुकतेची अथवा खेदाशी सहावस्थान असू शकते. अथवा सुप्रसिद्ध कवि शेले याने म्हटल्याप्रमाणे

“We look before and after and pine

for what is not,

Our sincerest laughter with some pain

is fraught,

Our sweetest songs are those that tell of

saddest thoughts.”

अशी स्थिति होते. अशा एकाच वेळी दोन भिन्न भिन्न रसांची प्रतीति होणाऱ्या वाङ्मयाची दोन तीन उदाहरणे रा. केळकर यांनी आपल्या उपर्युक्त भाषणांत दिली आहेत. त्याच प्रक्रियेने पुढे जातां, एकाच वेळी दोहोंहून अधिक रसांचाहि आस्वाद घेता येऊ शकेल हे सिद्ध होते. तसे एक उदाहरण येथे देण्यासारखे आहे. त्याबद्दलचे काव्य असे:—

भूरेणुदिग्धान् नवपारिजात-मालारजोवासितबाहुमध्याः ।
 गाढं शिवाभिः परिरभ्यमाणान् सुरांगनाश्लिष्टभुजान्तरालाः ॥
 सशोणितैः क्रव्यभुजां स्फुरद्भिः पक्षैः खगानामुपवीज्य-
 मानान् ।
 संवीजिताश्चंदनवारिसेकैः सुगन्धिभिः कल्पलतादुकूलैः ॥
 विमानपर्यङ्कतले निषण्णाः निवृत्ताकामाः विरजाश्च शान्ताः ।
 निर्दिश्यमानान् ललनांगुलीभिः वीराः स्वदेहान् पतितान-
 पश्यन् ॥

अर्थ :—“ रणांगणावर मृत होऊन स्वर्गाला गेल्यावर तेथे ताज्या पारिजात पुष्पांच्या माला आपल्या भुजांत धारण करणारे, स्वर्गांगनांनीं आलिंगन दिले जाणारे, चंदनाने सुवासित केलेलें पाणी शिंपडलेल्या पंखांनीं वारा घातले जाणारे व कल्पवृक्षापासून प्राप्त झालेलीं सुगंधित रेशमी वस्त्रे परिधान करणारे, असे वीर पुरुष विमानांत पर्यंकावर आरुढ होऊन तेथून खालील समरभूमीवर पडलेल्या, धुळीनें भरलेल्या, कोल्ह्यांकडून विलगल्या जाणाऱ्या, रक्ताने माखलेल्या, आकाशांतून मांसाशनासाठीं झडप घालणाऱ्या गिधाडांच्या पंखांनी वारा घातला जाणाऱ्या व स्वतःच्या स्त्रीजनांकडून अंगुलीनें दर्शविल्या जाणाऱ्या आपल्या पूर्वदेहांकडे निवृत्ताकाम, विरज व शांत अशा अंतःकरणाने पाहते झाले.”

या श्लोकांत धूलि, रक्त, कोल्हे, गिधाडे इत्यादींच्या वर्णनानें वीभत्सरसाचा परिपोष झाला आहे, तर पुष्पांच्या माला, सुरांगनांचे आलिंगन, सुगंधित वीजन व रेशमी वस्त्रे इत्यादींनीं शृंगाररस दर्शविला आहे. तसेंच या सर्वांना आधारभूत व कारणीभूत असलेला वीररस यांत ध्वनिरूपाने सूचित केला आहे, तर

“ द्वौ इमौ पुरुषौ लोके सूर्यमंडलभेदिनौ ।

परिव्राट् योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥ ”

या वचनांत सांगितल्याप्रमाणें रणांगणावर समोरासमोर लढून मृत झालेला वीर योगयुक्त संन्यस्त पुरुषाप्रमाणें सूर्यमंडळाचा भेद करून शाश्वत शांतीप्राप्त जाऊन पोचतो, तशा प्रकारची शांति प्राप्त झाल्याने ते वरील तीनहि रसपरिपोषक वस्तुजाताकडे निष्काम व निरपेक्ष दृष्टीने पाहत आहेत, या वर्णनानें व्यक्त केला गेलेला शांत रसहि यांत दर्शविला आहे. अशा प्रकारें चार रसांच्या एककालीन आविर्भावाने वाचक एकसमया-वच्छेदाने विविध भावनांचा अनुभव घेत असतां हि, आपल्या सहजानुभवाच्या मूलाधारावर अचल उभा राहतो. हेंच सांप्रतच्या निबंधांत विवक्षित असलेल्या प्रश्नाचें उत्तर होय, असा अखेर निर्णय देतां येईल असे वाटते.

[३]

शंकरानिरसन

प्रस्तुत विषयावर डिसेंबर १९३६ व जानेवारी १९३७ च्या 'सह्याद्री'च्या दोन अंकांत मिळून प्रसिद्ध झालेल्या माझ्या लेखमालेनंतर मार्च १९३७ च्या अंकांत श्री. स. ना. जोशी, वारेली पंचतन, यांचा एक, जून १९३७ च्या अंकांत श्री. रंगनाथ दामोदर जेजुरकर, डभोई, यांचा एक व जुलै १९३७ च्या अंकांत श्री. बा. ग. भागवत, झांशी, यांचा एक असे तीन लेख प्रसिद्ध झाले. त्या लेखांतून त्या त्या लेखकांनी या विषयासंबंधीची आपआपली मते प्रदर्शित केली आहेत. तेव्हां आतां त्यांचा विचार करून या चर्चेला उत्तर देणें युक्त होईल.

मूळच्या माझ्या लेखांत प्राच्य व पाश्चात्य अशा या विषयावरील सर्व विवेचकांच्या उपपत्तींचा विचार करून असा निष्कर्ष काढला होता कीं, “मानवी चित्ताचा विचार करतांना पातंजल योगशास्त्रांत सांगितल्या-प्रमाणे तें द्विविध अथवा दोन प्रकारचे असल्याचे दिसून येतें. यांपैकीच्या

एका म्हणजे विभु अथवा कार्यस्वरूपानें जगतांतील विविध वस्तूंपासून उत्पन्न होणाऱ्या भावनांचा अनुभव तें घेऊं शकतें; तर त्याच वेळीं दुसऱ्या अणु अथवा कारणरूपानें त्या विविध व्यापारांच्या मूळांशीं असलेल्या आनंदाचा आस्वाद तें घेऊं शकतें...परमेश्वराचें वर्णनहि 'विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नं एकांशेन स्थितो जगत् ।' असेंच केलें आहे. त्यांत विश्वाच्या मूळाशीं असलेल्या अंतर्मनाचा व स्थूल सृष्टीत वावरणाऱ्या बहिर्मनाचा दुहेरीपणाच दाखविला आहे. मनुष्याचा आत्मा हा परमात्म्याचाच अंश असल्यानें त्यालाहि या दुहेरी भावनांचा आस्वाद घेतां येतो व तो मूळचा आनंदमय आहे यामुळेंच शोकमय वाङ्मय वाचून वाह्य मनाला दुःख झालें तरीहि दुसऱ्या अंतर्मनानें वाङ्मयरूपी कविकृतीमुळें होणाऱ्या आनंदाचा लाभहि त्याला घेतां येतो. असा हा दुहेरी आनंद घेण्याचें साधन आत्मौपम्य हें होय. त्यामुळें मनुष्याची एक प्रकारची तंद्री लागते. तिलाच श्री. केळकरांनीं 'सविकल्प समाधि' असे अन्वर्थक नांव दिलें आहे. कारण तिच्यांत भोक्तृत्वाचा विकल्प शिष्टक राहतो. या दृष्टीने अनेक रसांच्या एककालीन आविर्भावानें वाचक एक-समयावच्छेदानें अनेकविध भावनांचा अनुभव घेत असतांहि आपल्या सहजानंदाच्या मूलाधारावर अवलंबून असतो, हेंच या निबंदांतील मूळ प्रश्नाचें उत्तर होय.

हा निष्कर्ष पुन्हां येथें उद्धृत करण्याचे कारण इतकेंच कीं, तो तत्समर्थक विवेचनापासून स्वतंत्र रीतीने प्रतीत व्हावा व त्यासंबंधानें संशयाला जागा राहूं नये. असें करणें मला या विषयावरील उपर्युक्त लेखकांच्या प्रतिपादनामुळे अवश्य वाटलें; कारण त्या तीन लेखांपैकीं काहींत माझ्या मुख्य प्रमेयाचा अर्थ बरोबर लक्षांत आल्यासारखा दिसला नाहीं, तर दुसऱ्या काहींत त्याचीच पुनरुक्ति भिन्नमतदर्शकरूपानें केली गेली आहे.

सबब या तिन्ही लेखांचा परामर्ष थोडक्यांत घेऊन मूळच्या माझ्या लेखांतील उपपत्तींत त्यामुळे कांहीं बदल करणे अवश्य झालें आहे किंवा काय, याचा विचार करूं.

रा. जोशी यांचा लेख

पहिला लेख रा. जोशी यांचा होय. त्यांनीं आपल्या लेखांतीं असा निर्णय काढिला आहे कीं,

“आमचे मते दुःखान्त वाङ्मयापासून प्रेक्षकास आनंद होण्याचे पुढील तीन प्रकार दिसतातः—

“१. ज्याची मनोवृत्ति परदुःखानेच आनंदित होणारी आहे, अशा मनोवृत्तीच्या प्रेक्षकास काव्यगत नायकावरील भीषण संकटांच्या घाल्यामुळेच आनंद होईल.

“२. ज्याची मनोवृत्ति केवळ समरस होणारी आहे, त्यास नायकावरील दुःखामुळे दुःख होईल...अशा वृत्तीच्या लोकांस होणारा आनंद केवळ अश्रुपातानेच होतो हे म्हणणें जरा चमत्कारिक दिसेल. पण दुःखाची परिसीमा अश्रुपातानेच गांठावी लागते.

“३. सर्वसाधारण प्रवृत्तीच्या प्रेक्षकास दुःखपूर्ण दृश्य पाहत असतां आपण वरील दुःखपूर्ण प्रसंगापासून अलिप्त आहों या सूक्ष्म जाणीवेनें आनंद होतो.”

या रा. जोशी यांच्या विवेचनाचा विचार करितां प्रथमतः एक गोष्ट दिसते ती ही कीं, त्यांच्या मते दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद होण्याची उपपत्ति एक नसून त्या तीन आहेत. वस्तुतः तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें सर्वांना लागू पडेल अशी एक उपपत्ति निर्गमनपद्धतीनें काढतां यावी हा या मूळ चिकित्सेचा जो हेतु तो रा. जोशांच्या खुलाशानें साध्य होत नाही. यानंतर

पाहतां त्यांचा पहिला खुलासा हा सेमी, रूसो वगैरे वर उल्लेखिलेल्या लेखकांच्या मताप्रमाणेच असल्याने तो नवीन नाही; इतकेंच नव्हे, तर तो ग्राह्यहि मानतां येणार नाही. कारण वाङ्मयानंद हा सहृदय वाचकांसच होऊं शकतो, व दुसऱ्याच्या दुःखाने सुखी होणारा श्रोता वा प्रेक्षक हा केव्हांहि सहृदय म्हणतां येणार नाही. दुसरा खुलासा हा वस्तुतः खुलासा नसून मूळ प्रश्नाची पुनरुक्ति आहे व शिवाय अश्रुपाताचा जो उल्लेख त्यांत केला आहे तो गैरलागू आहे. अश्रुपात हा दुःखाविर्भावाचें अवश्य चिन्ह नाही. तो न होतांहि दुःखप्रतीति होऊं शकते. रा. जोशांचा तिसरा खुलासा हा वाचकांच्या स्वार्था वृत्तीचा दर्शक असून शिवाय त्यांत एक तात्त्विक उणीव आहे. ती ही कीं, श्रोत्याच्या खासगी प्रापंचिक परिस्थितीची जाणीव ज्या स्थितींत त्याला कायम राहते, ती स्थिति रसास्वादनाला पोषक अशी म्हणतांच येणार नाही. तीत त्याची एकाग्रता होणे असंभवनीय आहे. शिवाय त्याच्या वस्तुस्थितीची जाणीव जर त्याला प्रत्यक्ष जागृत असेल, तर तिच्या तुलनेनें नाटकांत अथवा वाङ्मयांत अनुभविले जाणारे दुःख काल्पनिक आहे याचें ज्ञान त्याला झाल्यावांचून राहणार नाही व तसे ते झाल्यास त्या काल्पनिक दुःखापासून प्रत्यक्ष स्थितींत मी अलित आहे असें वाटून त्याला आनंद होतो हें म्हणणेच विसंगत होईल.

रा. जेजूरकर यांची उपपत्ति

अशा प्रकारें रा. जोशी यांच्या लेखाचा विचार केल्यावर त्यानंतर रा. जेजूरकर यांच्या लेखाचा विचार करूं. त्यांच्या मते

“वाङ्मयापासून होणाऱ्या आनंदाची उपपत्ति कलानिर्मितीच्या आस्वादानांत असते. करुणादि रसांचा वाङ्मयास्वादानंदाशीं कार्यकारणभाव-संबंध नाही हें सिद्ध होतें. एवंच, वाङ्मयास्वादापासून होणारा आनंद करुणादि रसांच्या अगदी निरपेक्ष आहे.”

या विचारसरणीवरून जेजूकरांना वाटते की, “ दुःखान्त वाङ्मया-पासून आनंद होतो हा सिद्धांत बहुतेक साहित्यिकांनी गृहीत धरला आहे, परंतु तो चुकीचा आहे हें दिसून येईल.” अर्थात् दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद होतो असें गृहीत धरून तो कां होतो या कसा होतो याची चिकित्सा करणाऱ्या उपपत्तीत रा. जेजूकरांच्या विचारसरणीचा समावेशच करता येणार नाही. शिवाय खुद्द रा. जेजूकरांचा खुलासाहि समाधानकारक वाटत नाही. दुःखान्त प्रयोग पाहतांना अथवा दुःखान्त वाङ्मय वाचतांना जो आनंद होतो, तो कलाकाराच्या कुशलतेच्या विचाराने होतो हें म्हणणें म्हणजे एखादें उत्तम सुवासिक गुलाबाचें फूल पाहण्यानें व हुंगण्यानें होणारा आनंद तें रोपणाऱ्या व त्याला खतपाणी घालणाऱ्या माळ्याच्या कुशलतेच्या विचारामुळें होतो, असे म्हणण्यासारखेंच होईल. वस्तुतः हा आनंद वाङ्मयकर्तृनिरपेक्ष असतो, असे सर्वच साहित्यकारांनी मानिलें आहे. तेव्हां अशा दृष्टीनें पाहतां रा. जेजूकरांची उपात्ति समर्पक वाटत नाही.

अखेरचा लेख रा. भागवत यांचा होय. त्यांच्या म्हणण्याचा सारांश असा की,

“ दुःखसवेदक कलाकृतीपासून मनाला आनंद होतो त्याचें कारण प्रत्यक्ष जीवनाशीं कांहीं संबंध येऊं न देतां तो विवक्षित रस अथवा भाव चाखण्याची अथवा अनुभवण्याची मनाची चटक तृप्त होते हें होय.”

रा. भागवतांचें हें म्हणणें फार घोंटाळ्याचें आहे. ते म्हणतात तशी चटक मनाला लागते कशी ? चटक ही नेहमीं पुनरास्वादनानें लागते, पण पहिल्याच वेळीं आनंद होतो तो कां ? त्या वेळीं तर चटक नसते ना ? बरें, दुःखान्त वाङ्मय एकदां पाहिल्यावर अगर वाचल्यावर जर आनंद न होता, तर तें पुन्हां पाहण्याची अथवा वाचण्याची इच्छाहि होती ना, व

तशी इच्छा न होती तर चटकहि लागती ना. तेव्हा ही चटकेची भानगड कांहीं मूळ प्रश्नाचा खुलासा करू शकत नाहीं. यासाठी त्यांनीं उपमेदाखल खाद्यपेयांचा जो दृष्टोत दिला आहे; तोहि तितकासा बोधकारक होत नाहीं. शिवाय त्यांच्या मते 'समाधि या शब्दानें जी कोहीं तीव्र स्वरूपाची एकाग्रता ध्वनित होते, तसल्या प्रकारची एकाग्रता रसास्वादसमयीं नेहमीं आढळतेच असें नाहीं किंवा तेवढी एकाग्रता नसल्यास रसग्रहण करतांच येत नाहीं असा अनुभव नाहीं.' या म्हणण्यांत त्यांचें मत वाङ्मया-मुळें समाधीसारखी एकाग्रता कधींच अनुभवितां येत नाहीं असें नसून, नेहमींच अनुभवितां येत नाहीं असें आहे. अर्थात् कधीं कधीं समाधी-सारखी एकाग्रता अनुभवतां येते, हें त्यांना मान्य आहे असें सिद्ध होतें. अर्थात् अशा वाङ्मयाला उत्कृष्ट वाङ्मय म्हणतां येईल व त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या आनंदाची मीमांसाच येथें विवाक्षित आहे. ज्या वाङ्मयामुळें तितकी एकाग्रता होत नाहीं तें वाङ्मय तितक्या मानानें कमी दर्जाचें असतें असाच त्याचा अर्थ होतो. म्हणजे अमुक वाङ्मय उत्कृष्ट आहे किंवा नाही हा मुद्याचा प्रश्न नसून, ज्यामुळें समाधीसारखी एकाग्रता होऊं शकते त्या वाङ्मयामुळें होणाऱ्या आनंदाची मीमांसा काय, हा प्रश्न खरोखर विवाद्य आहे. त्याचा विचार करतां मनाची चटक हें उत्तर अगदीच असमाधानकारक आहे. कारण सर्व जन्मांत एकदांच तशा वाङ्मयाचा परिचय होणाऱ्यालाहि तो आनंद होतो. तेव्हां तेथें चटकेचा प्रश्नच नसतो.

अशा रीतीनें या लेखांचा विचार झाला. परंतु हा लेख पुरा करण्यापूर्वीं या विषयावरील आणखी एका उपपत्तीचा विचार करणें मला योग्य वाटतें. ती उपपत्ति प्रो. वामनराव जोशी यांची होय. केळकर षष्ठ्यब्दि-समारंभ-ग्रंथांत 'कांहीं साहित्यविषयक प्रश्न' नावाच्या आपल्या लेखांत

त्यांनीं या प्रश्नाचा विचार केला आहे. तो करतांना प्रथमतः त्यांनीं श्री. केळकरांची सविकल्पक समाधीची कल्पना आपल्याला पूर्णपणे मान्य नसल्याचें दर्शवून, पुढें दुःखान्त वाङ्मयापासून होणाऱ्या आनंदा-संबंधानें म्हटलें आहे कीं,

‘ शोकरसाचा आनंद घेतांना पूर्ण तादात्म्य पावल्यास आपणांस शोक होईल, शोकरसाचा आनंद होणार नाही. शोकांगीर नाटकामध्ये (tragedy) आनंद होतो, तो तन्मयता अपूर्ण असते म्हणून होऊं शकतो. पूर्ण तन्मयता झाल्यास शोकरस उत्पन्न न होतां शोक उत्पन्न व्हावयाचा ! ’

याच मुद्यासंबंधानें पुढें ते आणखी म्हणतात :—

‘ थोर पुरुषांच्या आपत्तींत, शूर योद्ध्यांच्या मरणांत, विधवांच्या विलापांत जें ध्येयवादित्वजन्म रम्यत्व आहे, त्याचा प्रत्यय कवींनीं आणून दिलेला म्हणजे आपणांस आनंद होतो, हें कबूल करणें म्हणजेच सविकल्पक समाधीमुळे आनंद होतो ही रा. केळकरांची उपपत्ति मान्य करण्यासारखेंच दिसतें व मी विरोधाकरितांच विरोध करित आहे, असें कांहीं लोकांना वाटे. पण तें तसें नाही. जें रम्यत्व, उदात्तत्व वगैरे आपणांस सामान्यतः दिसत नाही, त्याचा प्रत्यय आपली भूमिका न सोडतां आपणांस आला, म्हणजे काव्यानंद, कलानंद वगैरेंची उपलब्धि होते असें मी म्हणत आहे...रम्यत्व असलेलें वर्णन हें आनंदाचें प्रधान कारण आहे. ’

रा. वामनरावांचें हें विवेचन प्रदीर्घ असलें, तरी त्याचा सारांश चर दिल्याप्रमाणें आहे. पण या त्यांच्या म्हणण्यानें दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां होतो या विशिष्ट प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही. रम्य वर्णनाचें

आनंद होतो हैं जें त्यांच्या उपपत्तीचें सोपें सार, तें सुखान्त वाङ्मयाला, किंवा दुःखानिरपेक्ष अशा सृष्टिवर्णनालाहि लागूं होईल. पण सकृद-शर्मी दुःखान्त अशा देखाव्यापासून आनंद होणें ही विरोधी भावना कां निर्माण होते याचा मानसिक उलगडा त्यांच्या खुलाशानें होत नाही. शिवाय त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें सविकल्पक समाधीवर त्यांनीं घेतलेला आक्षेप त्यांनींच स्वीकारलेल्या तादात्म्याच्या कल्पनेमुळें उत्पन्न झाला आहे. वर्ण्य-विषयक दुःखी पात्राशीं श्रोता अगर वाचक तादात्म्य पावतो असें म्हटलें म्हणजे रा. वामनरावांचा आक्षेप खरा ठरतो व त्या श्रोत्याला अथवा वाचकाला आनंद होतो हे म्हणणें खोटें ठरतें. परंतु या आनंदाला कारण तादात्म्य नसून आत्मौपम्य आहे असें म्हटलें म्हणजे सर्व कल्पनाच बदलते. तादात्म्यांतील अभेद अथवा सायुज्यता आत्मौपम्यांत नसून त्यांत फक्त समानता आहे, अथवा सरूपता आहे व यामुळे वर्ण्य विषय व त्याचा आस्वादक श्रोता यांतील भेद कायम राहतो, हाच या सविकल्पक समाधीतील विकल्प होय. हा भेद लक्षांत घेतल्यास सविकल्पक समाधीच्या उपपत्तीवर रा. वामनरावांनीं घेतलेला आक्षेप खरा ठरूं शकत नाही, असें दिसून येईल.

यानंतर प्रसिद्ध पंडित व साहित्यशास्त्री श्रीयुत रंगाचार्य रड्डी यांनीं या सविकल्पक समाधीच्या कल्पनेवर असा एक आक्षेप घेतला आहे कीं या कल्पनेनें व्यक्त होणाऱ्या मानसिक अवस्थेलाच साहित्यशास्त्रांत 'सहृदयत्व' हें नांव दिलेलें असल्यानें तोच अर्थ सुचविण्यासाठीं एका निराळ्या शब्दाची आवश्यकता नाही. परंतु हें त्यांचें म्हणणें समर्पक नाही. कारण सहृदयत्व हा सामान्य गुण आहे, त्याच्या अनेक उत्तरोत्तर चढत्या अवस्था असूं शकतात व त्यांपैकींची अखेरची अवस्था म्हणजे सविकल्पक समाधि होय. योगशास्त्रांतहि ध्यान, धारणा इत्यादि अवस्थांपैकी

अखेरची अवस्था समाधि होय, त्याचप्रमाणे ब्रह्मानंदसहोदर अशा या विद्यानंदाच्या प्रक्रियेतहि परा कोटि समाधि हीच होय, या दृष्टीने हे अवस्थांतर दर्शविण्याची शक्ति नुसत्या 'सहृदयत्व' या शब्दांत नसल्याने त्यासाठी 'सविकल्पक समाधि' या शब्दाची आवश्यकता असल्याचे प्रतीत होईल. दुसरे असे की वाङ्मयानंदाचा भोक्ता मी आहे ही जाणीव रासिकाच्या ठिकाणी शिल्लक राहते ती ब्रह्मानंदांत राहत नाही; हा भेद जसा 'सविकल्प' या शब्दाने व्यक्त होतो, तसा नुसत्या 'सहृदयत्व' या शब्दाने होत नसल्याने त्या दृष्टीनेहि या नवीन उपपत्तीचे महत्त्व पटण्यासारखे आहे. अखेर असेहि म्हणतां येईल की वाङ्मयशास्त्र जसजसे वाढत जाते, तसतशी त्यांत नवीन शब्दांची व कल्पनांची भर पडतच जाते. किंबहुना, तशी भर पडल्याखेरीज त्या शास्त्राची प्रगतीच होणार नाही. तेव्हां 'सहृदयत्व' हा शब्द असतांनाहि जर त्याहून कांहीं विशेष गुण व्यक्त करणारी एक नवीन कल्पना त्या शास्त्रांत आली तर ती इष्टापत्तीच होय. अशा अनेक दृष्टींनी पाहतां श्रीयुत रङ्गीशास्त्री यांचा आक्षेप सार्थ ठरत नाही.

असो, अशा प्रकारे मूळ प्रश्नासंबंधाने जी भिन्न भिन्न मते या तीन लेखांतून दर्शविण्यांत आलीं, त्यांचा परामर्श घेतला आहे, वस्तुतः हा प्रश्न मनोमय असल्याने त्याचे उत्तर बाह्य अथवा स्थूल रूपाने सर्वांना प्रतीत होईल अशा रीतीने दाखवितां येण्यासारखे नाही, ते स्वसंवेद्यच आहे. परंतु सारासार विचार करतां, माझ्या मूळ लेखांत म्हटल्याप्रमाणे मानवी मन हे परमेश्वरी मनाचा अंश असल्याने आनंदमय आहे; तेव्हां विभु व बहुशाख अशा अनंतसंस्कारक्षम बाह्य ममाने दुःखात्मक वाङ्मयाचा आस्वाद घेत असतांनाहि आपल्या अक्षर अशा अंतर्मनाने ते आनंदच अनुभवित असते. तो आनंद अनुभवितानाहि त्या आनंदाचा आस्वाद

मी घेत आहे हा अहंभावाचा विकल्प त्याच्या त्या एकाग्र आनंदमय स्थितींतहि शिष्टक राहतो, म्हणूनच त्या समाधितुल्य एकाग्रतेला निर्विकल्प समाधीच्या सापेक्षत्वाने 'सविकल्प समाधि' हें नांव समर्पक होतें.

तथापि सविकल्प समाधीची कल्पना ही केवळ आपला मुख्य प्रश्न सोडविण्याचें साधन आहे. दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां व कसा होतो, हा जो आपल्यापुढील मुख्य प्रश्न आहे, त्याचें उत्तर देण्यास आपल्याला असें सिद्ध करितां येणें अवश्य होतें कीं तशा वाङ्मयाच्या वाचनामुळे होणारें दुःख व आनंद यांचें सहावस्थान असूं शकतें. अर्थात् जर वाचकाची अथवा प्रेक्षकाची भावनाशक्ति एकविध असेल, तर हें आस्वादन अशक्यच आहे. त्यासाठीं ती शक्ति अनेकविध असणें जरूर आहे. तशी ती आहे असें केवळ या प्रश्नाचें अस्तिपक्षीं उत्तर देतां यावें म्हणून मानावयाचें नसून, अशा प्रकारचीं दोन मनें म्हणा अथवा मनाचे बहुविध व्यापार म्हणा, वस्तुतः आहेत हें योगशास्त्र, मानसशास्त्र वगैरे शास्त्रांवरून सिद्ध झालेलें आहे. Conscious आणि Sub-conscious अशीं मनाचीं दोन रूपे असल्याचें पाश्चात्य मानसशास्त्रांतहि मानले आहे. तेव्हां अशा या दुहेरी मनामुळेच मनुष्याला दुःखान्त वाङ्मयाच्या वाचनानें अथवा श्रवणानें दुःखहि होते व सुखहि होतें, असे आपल्या विवक्षित प्रश्नाचें निश्चित उत्तर देतां येते.



काङ्मयाचा पंचकोश*

अनेक मोठमोठ्या साहित्याचार्यांनी, कवींनी व विचारवंतांनी भूषविलेल्या या अध्यक्षस्थानावर आपण आज माझी योजना केली, याबद्दल आपली कृतज्ञता व्यक्त करणें हा या प्रसंगीं स्वाभाविक रीतीनें माझ्या अंतःकरणांतील पहिला उद्रेक असणार व तसा तो आहेहि. औपचारिक रीतीनें त्या पूर्वाचार्यांच्या व माझ्यामधील अंतराचें विशेष वर्णन करण्यांत वेळ न घालवितां आजच्या माझ्या विषयाकडे वळणेंच अधिक श्रेयस्कर होईल.

सुमारे शकोत्तर नवव्या शतकांत राजशेखर या नांवाचा एक विख्यात कवि व काव्यचर्चाकार होऊन गेला. त्यानें 'काव्यमीमांसा' या नांवाचा एक उत्कृष्ट ग्रंथ लिहिला आहे. त्यांत त्यानें एक नवीन व अपूर्व अशी कल्पना वाचकांपुढें ग्रंथारंभीच पौराणिक कथारूपानें मांडली आहे. 'पुण्य व पुरातन अशी ही कथा गुरुवाक्यावरून आम्हीं ऐकिली आहे,' अशी तिची प्रस्तावना करून

कीदृशः पुनरसौ सारस्वतेयः काव्यपुरुषः।

‘सरस्वतीचा पुत्र असलेला असा जो काव्यपुरुष तो कशा प्रकारचा आहे?’ असा विषयसूचक प्रश्न स्वतः त्याने केला आहे व त्याचें उत्तर म्हणून अशी कथा वर्णिली आहे :

* मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालयाच्या अडतिसाव्या वार्षिकोत्सवप्रसंगींचें अध्यक्षीय भाषण. ता. १५-८-१९३७.

‘पूर्वी एके काळीं पुत्राची इच्छा करणाऱ्या सरस्वती देवीनें हिमालयावर तपश्चर्या केली. तेव्हां ब्रह्मदेवानें संतुष्ट होऊन तिला सांगितलें कीं, ‘मी तुला पुत्र देतो.’ असें म्हणून त्यानें एक काव्यपुरुष उत्पन्न केला. त्या काव्यपुरुषानें उठून प्रथम आपल्या मातेला नमस्कार करून छंदोयुक्त वाणीनें म्हटलें कीं,

यदेतद् वाङ्मयं विश्वमर्थमूर्त्या विराजते ।

सोऽस्मि काव्यपुमानंब पादौ वंदेय तावकौ ॥

‘या जगतांत जेवढे म्हणून वाङ्मय असेल, त्याची प्रत्यक्ष मूर्ति म्हणजे मी आहे. हे माते, मी तुझे पदवंदन करतो.’ तेव्हां सरस्वती देवीनें प्रेमानें त्याला कुरवाळून आशीर्वाद दिला कीं, ‘वत्सा, तूं आपल्या मातेहूनहि अधिक कीर्तिमान् होशील.’ पुढें कालांतराने हा मुलगा मोठा झाल्यावर एके वेळी सरस्वती देवी देवसभेंत कांही वादाचा निर्णय देण्यासाठीं न्यायाधीश म्हणून जात असतां तिच्याबरोबर जाण्याचा आग्रह हा तिचा पुत्र धरून बसला. तेव्हां सरस्वतीनें विचार केला कीं, प्रेमासारखें प्राण्याला दुसरे बंधन नसतें; म्हणून याला एक सहचरी करून घ्यावी, म्हणजे हा तिच्या सहवासांत रमेल. या हेतूनें तिनें त्याच्यासाठीं साहित्यविद्यारूपी वधू निर्माण करून दिली व तिला नेहमीं त्याच्याबरोबर राहण्याचा उपदेश केला. त्यानंतर हे जोडपें अनेक देश हिंडलें व त्या त्या देशांत असतांना त्या काव्यपुरुषाचें चित्त हरण करण्याकरितां त्या साहित्य-वधूनें त्या त्या देशांतील वेषभूषा धारण केली. अखेर तो तिच्यावर प्रसन्न झाला व मग त्या उभयतांचा गांधर्वविधीनें वत्सगुल्म देशांत विवाह झाला. अशा प्रकारें हिंडतां हिंडतां ते उभयतां

‘ मलयमेकलकुंतलकेरलपालमरुजरमहाराष्ट्रगंगकलिंग ’

इत्यादि जनपदांत गेले होते. त्यांतील महाराष्ट्राचे वर्णन कवीने असे केले आहे :—

सह्याद्रेरुत्तरे भागे यत्र गोदावरी नदी ।

पृथिव्यामिह कृत्स्नायां स प्रदेशो मनोरमः ॥

‘सह्याद्रीच्या उत्तरभागी जेथे गोदावरी नदी वाहते, तो प्रदेश सर्व पृथ्वीत अत्यंत मनोहर आहे.’

अशा प्रकारे या सारस्वतपुरुषाची उत्पत्तिकथा राजशेखराने वर्णिली आहे, ती अगदीं अभिनव आहे. या साहित्यपुरुषाच्या व त्याच्या बंधूच्या भ्रमणांत त्या उभयतांनीं केलेल्या वेषप्रसाधनाचे व नर्मभाषणाचे कवीने सुंदर वर्णन केले आहे. अर्थातच तेवढ्यावरून या सारस्वतपुरुषाचे खरे ज्ञान आपल्याला होऊं शकणार नाही. कोणत्याहि व्यक्तीचे संपूर्ण ज्ञान होण्यास तिच्या बाह्य शरीराच्या अथवा उद्गारांच्याहिपेक्षा अंतरांत जावे लागते; त्याशिवाय त्या व्यक्तीच्या अंतरंगाचा व त्याच्याहि आंत असलेल्या तिच्या आत्मस्वरूपाचा ठाव लागू शकत नाही. त्यासाठी अधिक खोल जावे लागते व म्हणूनच व्यक्तीला वेदांतांत ‘गुहा’ अशी संज्ञा दिली आहे. आर्यतत्त्वज्ञान्यांनीं या गुहेच्या पलीकडच्या टोंकापर्यंत पोचतांना पांच आवरणांतून जावे लागते असे तेथे प्रतिपादिले आहे. विद्यारण्य स्वामींनीं आपल्या ‘पंचदशी’ या ग्रंथांत त्याबद्दल म्हटले आहे कीं,

गुहाहितं ब्रह्म यत् तत् पंचकोशविवेकतः ।

बोद्धुं शक्यं ततः कोशपंचकं प्रतिविच्यते ॥

‘कोणत्याहि व्यक्तींतील अंतस्तत्त्व गुहेत असते व ते तिच्यावरील पंचकोशांच्या विवेचनानेच जाणणे शक्य असते. यासाठी त्या पंचकोशांचे विवेचन आतां आम्ही करीत आहो’, असे सांगून हे पंचकोश कोणते याचा खुलासा त्यांनीं असा केला आहे की,

देहादभ्यंतरः प्राणः प्राणादभ्यंतरं मनः ।

ततः कर्ता ततो भोक्ता गुहा सेयं परंपरा ॥

व्यक्तीचें सर्वांत बाह्य असलेलें आवरण अथवा कोश म्हणजे त्याचा स्थूल पार्थिव देह होय. त्याच्या आंतील कोश प्राणांचा होय. त्यानंतर मनःकोश येतो. त्याच्या पुढें ज्याला वरील श्लोकांत ‘कर्ता’ म्हटलें आहे. (त्यालाच अन्य रीतीनें विज्ञानमयकोश असें नांव दिलें आहे.) तो असतो व त्याच्या आंत भोक्ता—अखंड आनंदाचा भोक्ता—असल्यानें तेथें आनंदकोश असतो असें सांगितलें आहे. अशा या पांच कोशांनी अथवा आवरणांनीं वेष्टिलेला असा जो, तो खरा पुरुष असतो, असा वेदांततत्त्वज्ञानाचा सिद्धांत आहे. विद्यारण्यस्वामी सांगतातः—

कोशोपाधिविवक्षायां याति ब्रह्मैव जीवताम् ।

या कोशांच्या उपाधीच्या योगानें मूळच्या चैतन्यस्वरूप ब्रह्माला व्यक्तिमत्व प्राप्त झालेलें आहे. अर्थात् राजशेखरानें वर्णिलेल्या काव्य-पुरुषाच्या अथवा वाङ्मयपुरुषाच्या यथार्थ स्वरूपाचें सम्यक् ज्ञान व्हावयाचें असल्यास त्यांच्या पंचकोशांचें ज्ञान आपणांस होणें अवश्य आहे. यासाठीं वाङ्मयाचे हे पंचकोश कोणते व त्यांचें स्वरूप काय आहे याचा विचार आज येथें करण्याचें योजिलें आहे.

वेदांतदृष्ट्या कोणत्याहि पुरुषाच्या पंचकोशांचें स्वरूप काय आहे, याचें विवेचन प्रथमतः तैत्तिरीय उपनिषदाच्या आनंदवल्लीच्या दुसऱ्या अनुवाकापासून पांचव्या अनुवाकापर्यंत केलेलें आहे. त्यांच्या अनुरोधानें आपण गेल्यास तेंच वर्णन वाङ्मयपुरुषासहि उत्कृष्ट रीतीनें लागू पडतें, असें आपणांस दिसून येईल.

कोणत्याहि पुरुषाचा सर्वांत बाह्य कोश म्हणजे अर्थातच त्यांचे शरीर होय. 'तस्य च बाह्याकारविशेषेषु आत्मभावितबुद्धिः'। म्हणजे त्या शरीराच्या बाह्य आकारालाच आत्मा समजून प्रथमतः लोक त्याला ओळखतात व 'तस्येदं शिरः। अयं दक्षिणो बाहुः। अयं सव्यो बाहुः'। इत्यादि अवयवात्मक शरीराचे आकलन करितात, असे तेथे वर्णन केलेले आहे. वैशेषिक दर्शनांत सांगितल्याप्रमाणे सर्व विश्वांत पसरलेल्या असंख्य परमाणूंचे सहावस्थान झाल्याने सृष्टीतील पदार्थांचे आकार बनतात, व तशाच प्रकारे मानवी शरीर हे अनेक परमाणूंच्या संयोगाने झालेले आहे. वाङ्मयसृष्टीत या परमाणूंचे स्थान अक्षरांनी घेतले आहे. अनेक अणू मिळून द्व्यणुक, त्र्यणुक वगैरे बनतात, त्याप्रमाणे अनेक अक्षरे मिळून शब्द, सामासिक शब्द व वाक्ये बनतात. या अक्षरांच्या व शब्दांच्या सौंदर्यावरच त्या वाङ्मयपुरुषाचे बाह्य शरीरसौंदर्य अवलंबून असते व म्हणूनच ज्ञानेश्वरांनी आपल्या भावार्थदीपिकेत 'अमृतासि पैजा जिंकें। ऐसीं अक्षरें रसिकें। मेळवीन॥' म्हणून प्रतिज्ञा केली व ती उत्कृष्ट रीतीने पुरी पाडिली. काव्यशास्त्रांतहि

शब्दप्रधानवेद्योऽर्थो व्यनक्त्यर्थांतरं यतः ।

अर्थस्य व्यंजकत्वे तत् शब्दस्य सहकारिता ॥

म्हणजे 'अर्थ हा शब्दांनी व्यक्त होणारा असल्याने व प्रसंगभेदाने तेच शब्द निरनिराळे अर्थ सूचित करीत असल्याने अर्थव्यक्तीला शब्दांची अत्यंत सहकारिता आहे,' असे म्हटले आहे. यासाठीच सुरम्य व उचित शब्दांची योजना ही उत्तम साहित्यनिर्मितीला अत्यंत अवश्य असते. नुसत्या वठलेल्या झाडाचे वर्णन 'शुष्को वृक्षस्तिष्ठत्यग्रे'। असेहि करिता येते; पण तेच वर्णन तितक्याच शब्दांत 'नीरसतरुर्हि विलसति पुरतः।' असे केले तर अधिक सुंदर वाटते, हे कोण अमान्य करील ? 'पदपद्धति

खेवणें। प्रमेयरत्नांचीं' म्हणजे 'उत्तम शब्दांचे जोड हे सिद्धांतरत्नांचीं कोंदणें होत' असें ज्ञानेश्वरांनीं सांगितलें आहे. दुष्ट, अनुचित, संदिग्ध, भ्रष्ट अशा प्रकारचे शब्द हे अर्थाचा खून करितात. 'यदि मणिस्त्रपुणि प्रणिधीयते । भवति योजयितुर्वचनीयता ॥' म्हणजे जर उत्तम रत्नाला जस्ताचें कोंदण घातले, तर तो योजकाचा मूर्खपणा होय, हें उघड आहे. हा सिद्धांत वस्तुतः इतका स्पष्ट आहे कीं, याचें अज्ञान असणे संभवितहि वाटत नाही. परंतु आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, अनेक ठिकाणीं या नियमाचें उलंघन झालेलें आढळतें. ही प्रथा कांहीं वर्षांपूर्वी मराठी वाङ्मयात इतकी बळाळली होती कीं, जाणून खुजून आपल्या लेखनांत ग्राम्य व दूषित शब्द घालणें ही गोष्ट शिष्टपद्धति होऊन घसली होती. वस्तुतः साहित्य शास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें 'कर्णकटोर, अशुद्ध, अप्रयोजक, अश्लील, ग्राम्य, क्लिष्ट इत्यादि अनेक दोषांनीं वर्ज्य' असेच शब्द वापरण्याबद्दल मम्मटानें सांगितलें आहे. पण याच्या उलट प्रकारच्या शब्दयोजनेला कांही वर्षांपूर्वी मान्यता येत चालली होती. उदाहरणार्थ एका विद्वान् कवीने 'विदुलापुत्रानुशासन' नांवाची कविता लिहिली आहे, तीत म्हटले आहे :—

‘ज्याची जळें हिंमत सर्व खाक ।
पोटार्थी तो निव्वळ नीच काक ॥’

तसेंच,

‘गचाळ कां बोलसि बोल हे बा ।
न पाजळावा अपकीर्तिटेंभा ॥’

अथवा,

‘रणीं प्रवेशून घनप्रचंडीं ।
पळून आलास भयार्त लंडी ॥’

अगर,

‘न लांकडी निव्वळ बाहुला हो ॥’

असे शब्द म्हणजे सौंदर्याचा खून होय. अर्वाचीन मराठी कवींत केशवसुतांइतका या श्रावर्तीत दुसरा दोषी कवि क्वचित्च सांपडेल:-
उदाहरणार्थ हा श्लोक पहा :

‘प्रिये कान्ते पेशा मधुर अभिधानास अभुना !
लिहावें मी पत्र तुज लकडीनें (लकडी पेन्सिलीनें)
या अहह ना ॥

परी तीहि आतां अतितर सुटोनी थरथर ।
परी हाताच्यानें नच करवती हे हरहर ॥’

अथवा,

‘आम्ही नव्हतो आमुचे बाप ।
उगाच कां मग पश्चाताप ॥’

अगर,

‘तप्तपत्रि कलिकावया गडे ।
टाकितां सुमतियुक्त तें घडे ! ॥’

तसेंच हें सुभाषित पहा,

‘मूर्खांचा तर सुळसुळाट जगतीं आहे असा कीं जर ।
गड्याचें मुख पाहणेंहि नलगे कोणी जनाला तर ॥’

ही ‘पदपद्धतीचीं खेवणें’ पाहिलीं, म्हणजे त्या काव्याच्या सुरम्य-
तेची कल्पना सहज करितां येईल ! सुदैवानें ग्राम्यता अथवा अशुद्धाळपणा
म्हणजे मौलिकता नव्हे, आणि रानटीपणा म्हणजे प्रतिभा नव्हे, हें
विभूतिपूजेचा ओसर उतरल्यावर महाराष्ट्रीय रसिकांच्या नजरेस अलीकडे
‘येऊं लागलें आहे व त्यामुळे महाराष्ट्रीय वाङ्मयपुरुषाच्या बाह्यांगावर

कसलेली ही धुळवडीचीं पुटे लवकरच धुऊन टाकलीं जातील, अशी आशा करण्यास जागी आहे.

यानंतर सांप्रत मराठी भाषेतील परकीय शब्दांच्या संबंधानें चालूं असलेल्या शुद्धीकरणाच्या यादाचा उल्लेख येथें करणें उचित आहे. परभाषेतील शब्द तत्समानार्थी सुंदर व अभिजात स्वभाषीय शब्द आपल्याजवळ असतांना आपल्या भाषेत आणण्याच्या वाईट संवयीचा लंबक एका टोंकाला पूर्णपणें झुकला असतां त्याची प्रतिक्रिया म्हणून शुद्धीकरणाचा लंबक दुसऱ्या टोंकापर्यंत जावा हें स्वाभाविक आहे व याचा परिणाम इतर मौलिक प्रमेयांप्रमाणें सुवर्णमध्यांतच होणार हें स्पष्ट व इष्ट आहे. तथापि हें भविष्य ज्यांच्या दूरदृष्टीला दिसत आहे, त्याच्या अनुयायांत त्या दृष्टीचा अभाव असल्यामुळें तेथें ही अंधानुकरणाची प्रवृत्ति पसरण्याचा संभव आहे. भाषेची शुद्धि म्हणजे काय ? भाषा केव्हां शुद्ध होती व ती केव्हांपासून अशुद्ध होऊं लागली ? केवळ आपल्या मराठीपुरतां विचार केला, तर तिच्यांतील शुद्धपणा केव्हांचा म्हणावयाचा ? मूळ देश्य भाषेवर गीर्वाण वाणीचा संस्कार होऊन हल्लींची मराठी भाषा बनली, कां संस्कृतोत्पन्न देश्य शब्दांचा भरणा झाल्यानें तिला हल्लींचें स्वरूप प्राप्त झालें, याबद्दल अजून तज्ज्ञांतहि वाद आहे ही गोष्ट बाजूला ठेविली, तरी हल्लींच्या मराठींत ज्ञानेश्वरांच्याहि वेळेपासून इतर अनेक केवळ आर्य भाषांचेंच नव्हे, तर कानडीसारख्या अनार्य भाषांचेंहि मिश्रण झालेलें आहे हें नाकारितां येणार नाही. किंबहुना चालुक्य, राष्ट्रकूट वगैरे राजांच्या कारकीर्दींत महाराष्ट्राची राजधानी कर्नाटकांत असल्यानें कानडीशीं मराठीचा संसर्ग विशेष आला व त्यामुळें तींत त्या वेळीं कानडी शब्दांचा भरणा फार असे, हें ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासकांना माहीत आहेच. गुजराती, हिंदी वगैरे

शब्दांचा भरणा त्यानंतर पुष्कळच झाला आहे. हिंदीतील अनेक शब्द र्जित रूढ झाले आहेत. पुढे मुसलमानी अमदानीत राज्यकर्त्यांच्या निकट सहवासाने व राजदसराच्या भाषेच्या संसर्गाने अनेक शब्द मराठीत आले. पोर्तुगीज भाषेतील कित्येक शब्द मराठीत घर करून बसल्याचे बडोदे येथील कै. प्रो. सोयारिस यांनी दाखविले आहे. अर्थात त्यानंतरच्या इंग्रजी राज्यामुळे त्यांच्या भाषेचा संस्कार तिच्यावर पुष्कळ झाला व त्या भाषेतील शेंकडों शब्द मराठीत प्रचारात आले आहेत. अशा स्थितीत शुद्धीकरण-विधीने अथवा बहिष्कारविधीने कोणत्या भाषेतील व किती शब्द आपण काढून टाकणार? हा शुद्धीकरणाचा प्रश्न काहीं अंशी पोषाखाच्या प्रश्नासारखा आहे. हिंदुस्थानांत १२० अंशावर पारा असणाऱ्या उष्ण काळांत नेकटाय-कॉलर व सूट-पॅट घालणारा हिंदी मनुष्य पाहिला, म्हणजे त्याचा तिरस्कार येऊन आपण वेषशुद्धीचे विचार करू लागतो. पण मग आपल्यावर अनवस्थाप्रसंग येतो. त्या पोषाखाच्या मानाने लांब कोट व टोपी ही अधिक आपलीशी वाटते. पण लांब कोट हा तरी इंग्रजांच्याच संसर्गाने आला आहे. तत्पूर्वी आंगरखा व तुमान असे; ती अधिक स्वदेशी ठरते. पण हे कपडे मुसलमानांच्या संसर्गाने आले! तेव्हां ते टाकले म्हणजे पागोटें, उत्तरीय व धोतर एवढेच राहते. पण तत्पूर्वीच्याहि स्थितीत पागोटें सुद्धा नसे! म्हणजे अखेर पाहतां, महात्मा गांधींच्या अवस्थेला जावे, तरच आपल्याला खरी शुद्धता प्राप्त होणार असें ठरते. तथापि हिंदुस्थानांतील गरिबांतील गरीब व भिकाऱ्यांतील भिकारी अशा हिंदी माणसांशीं समरस होण्यासाठीं हा वेश स्वीकारणाऱ्या त्या थोर महात्म्या-प्रमाणें एकबद्ध होण्यास कितीसे लोक तयार होतील? तेव्हां वर म्हटल्याप्रमाणें अनुचित व गैरसोईचा कोट-पाटलूण व कॉलर-टॉयचा पोषाख काढून टाकणें अवश्य असलें, तरी त्याच्या उलट दिशेला

जाण्याची शक्य अशी कांही तरी मर्यादा ठरविणेहि सार्वजनिक व्यवहाराच्या दृष्टीने जास्त अवश्य आहे. ही गोष्ट भाषेच्या दृष्टीने याहूनहि जास्त सत्य आहे. अनेक भाषांतून अनेक शब्द आपण घेतले आहेत. खुद्द ज्या संस्कृत भाषेचा अभिमान आपल्याला असावयास पाहिजे व आहे, त्या संस्कृत भाषेने परभाषांतून अनेक शब्द घेऊन त्यांना आपली वेशभूषा दिली आहे. ज्योतिषांत Creos, Taurus, Gemini, वगैरे ग्रीक राशिनानां क्रिय, तावुरु, जितुम, कुलीर, लेय पाथोन, वगैरे संस्कृत रूपे देऊन ते शब्द संस्कृत शब्दांप्रमाणे लिंग-वचन-विभक्ति-प्रत्ययांनी त्यांनी चालविले आहेत.

मेषादीनां क्रियतावुरुजितुमकुलीरलोयपाथोनाः ।

संज्ञास्तु जूककौर्पिकतौक्षाकोकेरहृदयरागोन्याः ॥

जीजगणितांत व भूमितींतहि हीच देवाण घेवाण झालेली आहे. या योगांने एका शब्दाला अनेक भिन्न भिन्न छटा दर्शविणाऱ्या दुसऱ्या शब्दांची जोड मिळून भाषा समृद्ध झाली आहे. असें असतां सांप्रत विशेषतः मुसलमानी भाषेंतील व सामान्यतः इंग्रजी भाषेंतील शब्दांचें निष्कासन करण्याचा उपक्रम सुरू झाला आहे. या उपक्रमांत कांहीं पुरस्कर्त्यांची तात्त्विक भूमिका अगदी योग्य आहे. उदाहरणार्थ श्री. विनायकराव सावरकरकृत ‘शुद्धीकरणाचे पंचप्राण’ नांवाच्या सूत्रपंचकांत म्हटलें आहे कीं,

‘जुन्या उर्दू शब्दांना इंग्रजी भाषेंत जे शब्द आपणांमध्ये पूर्वी रूढ नसलेल्या वस्तूंचे वा कल्पनांचे निदर्शक असतील, आणि ज्यांस आपले जुने वा नवे शब्द नसतील, ते सुखेनैव राहूं द्यावेत. उदाहरणार्थ खुर्ची, टेबल, बूट, मेज, सदरा, कोट, जाकिट, ट्रंक कॉलर इत्यादि. ’

‘ देशोदेशांचे भिन्न भिन्न व विशिष्टार्थबोधक शब्द परदेशी असल्यास काहीं प्रत्यवाय नाहीं.....अशानें भाषेतील शब्दसंपत्ति वाढेल.’

‘ ज्या वस्तूंस वा कल्पनेस उत्तम प्रकारें निर्दिष्ट करणारे एकाहून अधिक शब्द आपल्या मातृभाषेंत आधींच विद्यमान आहेत, त्या वस्तूंस वा भावनेस संबोधण्यासाठी ते सर्व स्वदेशी शब्द सोडून केवळ गबाळ-ग्रंथ्याप्रमाणें परदेशी शब्दांचा व्यवहार करणें मात्र निषिद्ध मानावें,’

त्याचप्रमाणें पुण्याच्या मिनवर्हा पटगृहांत झालेल्या श्री. सावरकरांच्या भाषणांतहि ते म्हणाले, ‘ बुटाला बूट म्हणा, पण जोड्याला ‘शू’ म्हणूं नका. जिलबी, गुलाब वगैरे परशब्दांचा यथेच्छ उपयोग करा, पण निष्कारण आलेले शब्द मात्र टाळा.’

यावरून श्री. सावरकरांची ही तात्त्विक भूमिका अगदी योग्य मर्यादेंत आहे हे दिसून येतें. तथापि श्री. सावरकरांनीहि प्रत्यक्ष व्यवहारांत ही मर्यादा पाळलेली नाहीं व त्यामुळेंच त्यांच्याविषयी श्री. न. चिं. केळकरांना ‘सह्याद्रि’ मासिकाच्या सन १९३७ च्या जानेवारीच्या अंकांत या विषयावरील लेखांत म्हणावें लागले कीं, ‘ केवळ ध्येयवादित्वाच्या दृष्टीने हें रा. सावरकरांचें म्हणणें मला स्वीकरणीय वाटतें. पण अर्थप्रतिपादनाचा हेतु आवरत नाहीं म्हणून वाढेल तसे नवीन शब्द निर्माण करून सावरकरांप्रमाणें मी माझीं वाक्यें दुर्बोध किंवा हास्यास्पद करणार नाहीं.’

जळगांव येथील साहित्यसंमेलनाचे अध्यक्ष श्री. माधवराव पटवर्धन यांचें या बाबतींतील विचार अधिक पुरोगामी आहेत. त्यांनीं योजिलेले मोटरला ‘धूरगाडी’ स्टोव्हला ‘तेलचूल,’ मनीबॅगला ‘दामचंची,’ इत्यादि प्रतिशब्द भाषेंत रूढ झाले नाहींत अशी कबुली नुकतीच

एका लेखकांनं ज्ञानप्रकाशांत दिली आहे. पण निदान हे शब्द नवीनच सुचविलेले असल्याने ते घ्यावे न घ्यावे, हा इच्छेचा विकल्प तरी वाचकांना राहतो. पण 'हुप्पार, हजार, सुरू, शहर, माहीत, मदत, बाजू, बरोबर, बदलणे, नफा, नुकसान, जमीन, खेरीज वगैरे शेंकडों शब्दांचे त्यांनींच सुचविलेले मराठी प्रतिशब्द वापरण्याचें स्वातंत्र्य असलें तरी अनेक वर्षे भाषेत रूढ झालेल्या वरील शब्दांवर समूळ बहिष्कार घालण्यावद्दलचे त्यांचे विचार सर्वांना संमत होतील असें बिलकुल बाटत नाहीं. हा एक प्रकारचा अतिरेक आहे, असेंच मी तरी म्हणेन. श्री. केळकरांनींही त्यांच्या या उपक्रमाला 'व्यापक दृष्टि न ठेवतां आपलेंच म्हणून जुन्याला कवटाळून बसण्याचा दोष पटवर्धनांनीं केला, ' असेंच म्हटलें आहे.

वस्तुतः हा वाद कांहीं नवा नाही. मीमांसापंथाचा पुरस्कर्ता जैमिनि याच्या सूत्रांवरील शाबरभाष्यांत 'म्लेच्छप्रसिद्धार्थप्रमाणाधिकरणम्।' नांवाचें एक स्वतंत्र प्रकरण आहे, त्यांत हा वाद प्रतिपादिला आहे. 'चोदितं तु प्रतीयेत अविराधात् प्रमाणेन' । या सूत्रावरील भाष्यांत याचा विस्तार करून म्हटलें आहे कीं, म्लेच्छांनीं उपयोजिलेल्या शब्दांतूनहि इष्टार्थ निघत असल्यास ते शब्द जरूर घ्यावे. या भाष्यावरील माधवाचार्यांच्या 'जैमिनि न्यायमाला' या टीकेंत स्पष्ट म्हटलें आहे कीं, आर्यप्रसिद्धविरोधस्य अदृष्टत्वेन ईदृशे विषये म्लेच्छप्रसिद्धेरपि आदरणीयत्वात् कल्प्यमानात् अव्यवस्थितात् अर्थात् वरं म्लेच्छरूढिः । 'अव्यवस्थित अर्थाचे नवीन शब्द कल्पनेनें रचून ते वापरण्यापेक्षां म्लेच्छ रूढिच बरी.' अशा तऱ्हेनें इतक्या प्राचीन काळीं घालून दिलेला दंडक आजलाहि लागू आहे व 'तीर्थोदकं च वन्हिश्च नान्यतः शुद्धिमर्हतः।' या नियमाप्रमाणें या वागंगेच्या तीर्थोदकाला शुद्धीची आवश्यकता नाही, फक्त त्यांतील गाळ व दोष मात्र

काढून टाकले पाहिजेत, इतकाच या वादाचा निष्कर्ष निघू शकतो. श्री. पटवर्धनांनी आपल्या जळगांवच्या भाषणांत जैमिनीच्या वेळची परिस्थिति आज नाही असें मोघम म्हटलें आहे, पण तें यथार्थ नाही. त्या वेळीं व आजहि मुख्य प्रश्न एकच आहे.

अशा प्रकारें वाङ्मयपुरुषाच्या शब्दशरीराचा विचार झाला. पुरुषशरीरांत ज्याप्रमाणें हे परमाणू दश इंद्रियांच्या रूपानें अवयव-संस्थान पावतात, त्याप्रमाणेंच वाङ्मयपुरुषाच्या शरीरांतहि हे शब्दपरमाणू दहा अवयवांनींच व्यक्त होतात, हें ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. आल्फॉन्सो स्मिथ नांवाचा एक ग्रंथकार म्हणतो कीं, जगतांत आजपर्यंतच्या गेल्या तीन हजार वर्षांत झालेल्या अफाट लिखाणाकडे पाहतां त्या वाङ्मयाचे दहा अवयव असल्याचेंच मुख्यतः दिसून येतें. तो म्हणतो:

“They include in poetry, epics, lyrics, dramas, and ballads and in prose, histories, biographies, letters, essays, novels and short stories ”

‘काव्यांत महाकाव्यें, भावगीतिं, नाटकें व पोवाडे हे चार प्रकार व गद्यांत इतिहास, चरित्रें, पत्रें, निबंध, कादंबऱ्या व लघुकथा हे सहा प्रकार मिळून वाङ्मयांचे दहा मुख्य प्रकारच दिसून येतात.’ तेव्हां या दशेंद्रिययुक्त वाङ्मयशरीराचें ज्ञान हें वाङ्मयपुरुषाच्या सम्यक् ज्ञानाला अवश्य आहे, हें आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

यानंतरचा कोश प्राणकोश हा होय, त्यासंबंधानें तैत्तिरीय उपनिषदांत ‘प्राणोहि भूतानामायुः’ । असें म्हटलें आहे व पंचदशींत त्याचें वर्णन

पूर्वो देहे बलं यच्छन् अक्षाणां यः प्रवर्तकः ।

वायुः प्राणमयो ॥

असें केलें आहे. या उपनिषदावरील 'वनमाला' नांवाच्या टीकेंत याचा आणखी खुलासा असा केला आहे कीं,

‘प्राणिनः प्राणनकर्मणैव हि चेष्टावन्तो भवन्ति ।’

तस्य प्राणमयस्य वायुविकारस्य मुखनासिकादिनिःसरणो

वृत्तिविशेषः ।

प्राणामुळें शरीराला चेष्टावत्त्व अथवा कृतिमत्त्व प्राप्त होतें व तो प्राण मुखनासिकादि इंद्रियांच्या द्वारे निःसरण पावत असतो. वाङ्मयपुरुषाच्या शरीरांत असलेला हा प्राण म्हणजे अर्थ होय.

‘औत्पत्तिकस्तु शब्दस्य अर्थेन संबंधः ।’

असें जैमिनीय सूत्र आहे. शब्दांच्या उत्पत्तिबरोबरच त्यांच्याशीं अर्थाचा संबंध असतो. त्या अर्थी प्राण हा ज्याप्रमाणें इंद्रियांतून मुक्तपणें निःसरण पावला पाहिजे, त्याप्रमाणेंच अर्थ हा शब्दप्रबंधांतून मोकळेपणानें वाहिला पाहिजे, हें उघड आहे. वाक्य अथवा प्रबंध वाचल्याबरोबर त्याच्या अर्थाची सुलभप्रतीति झाली पाहिजे, हें उघड आहे. वाङ्मयाच्या अनामयत्वाचे हें मुख्य लक्षण होय व या लक्षणालाच प्रसाद गुण असेंहि वाङ्मयांत म्हटलें आहे.

प्रतीतिसुलभं वचः ।

अशी प्रसादगुणाची व्याख्या आहे. खडीसाखरेचा खडा तोंडांत घातल्याबरोबर विरघळावा, त्याप्रमाणें मधुर अर्थाची प्रतीति वाक्योच्चाराबरोबरच व्हावी, अशी उत्तम वाङ्मयाची निशाणी होय.

‘अर्थ बोलाची वाट पाह ।

तेथ अभिप्रायाचि अभिप्रायासि विये ।

भावाचा फुलौरा होत जाये ।

मतिवरी ॥

असें ज्ञानेश्वरांनीं अर्थसौकर्याचें वर्णन केलें आहे. फार काय, अर्थ असा असावा कीं तो

‘ बोलाआधिं शोंबिजे प्रमेयासीं ॥

असें त्यांनीं म्हटलें आहे. शरीरांतील प्राणवायु श्वासनलिकेंतून नासिकाद्वारे मोकळेपणानें वाहूं न लागला तर प्राण्याला कष्ट होतात. न्युमोनियाच्या विकारांत फुप्फुसें कफानें भरून गेलीं असतां रोग्याला श्वासनाच्या दुःखामुळें व त्याच्या आप्तांना तें पाहण्यामुळें जे क्लेश होतात, तेच क्लेश वाङ्मय-प्रकाररूपी दहा इंद्रियांतून अर्थ सुलभतेनें निःसरण पावत नसतांना वाङ्मयपुरुषाला होतात व त्यामुळें त्याच्या भक्तालाहि तें पाहून कष्ट होतात. शिवाय जर त्या शब्दांतून कांहींच अर्थनिष्पत्ति होत नसेल तर तें केवळ प्राणविरहित कलेवरच होय ! इतकें या अर्थरूपी प्राणाचें महत्त्व असतांना अर्थसुलभतेकडे दुर्लक्ष देणारे ग्रंथकार व तेहि प्रथितयश म्हटले जाणारे ग्रंथकार कधीं कधीं निघतात, हें त्या वाङ्मयपुरुषाच्या आरोग्याचे लक्षण खास नव्हे. कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर हे आपल्या भाषापद्धती-वरील निबंधांत या संबंधानें असेंच म्हणतातः—

‘ सुबोध भाषापद्धति अशी असावी कीं, ग्रंथ वाचूं लागलें असतां वाचण्यासारखा आंतील मजकूर भराभर समजत जावा व मजकूर समजल्याबरोबर विषयाचाहि सहज रीतीनें बोध होत जावा. ’

अशा प्रकारें या बाबतींत सर्वत्र एकमत असतां अर्वाचीन लेखन-पद्धतींत या गोष्टींत सुधारणा होण्याऐवजीं तिकडे दुर्लक्ष केलें जावें, हें उन्नतीचें खास लक्षण नव्हे. या भाषादूषणाकडे लक्ष दिल्यास त्याचे जे निरनिराळे प्रकार दृष्टीस पडतात, त्यांचें क्रमशः वर्गीकरण करतां येण्यासारखें आहे. यांतील

काव्याच्या बाबतींतील एक प्रकार म्हणजे मुक्तछंद हा होय. वस्तुतः छंद हें कवितेचें मुख्य लक्षण आहे. श्री. माधवराव पटवर्धनांनी आपल्या छंदोमंजरी ग्रंथांत म्हटल्याप्रमाणें पद्य म्हणजेच लयबद्ध अक्षररचना. छंद सोडला कीं लय सुटला. मग तें पद्य कसले ? त्याचप्रमाणें लेखनांत हवें त्या ठिकाणीं विराम घालून रसभंग करणें हें मुक्तविरामाचें लक्षण होय. बरें, सर्व विरामस्थानांसंबंधानें एकमत असावें तर तसेंहि नाहीं. यासंबंधानें एका इंग्रजी लेखकानें मजेदार रीतीनें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे कीं, समजा, उद्यां एखाद्या लेखकानें अशी एक नवीन पद्धति सुरू केली कीं, अर्धविरामाच्या टिंबाच्या खालीं जें एक स्वल्पविराम चिन्ह असतें, त्या टिंबाच्या वरच्या बाजूला, पण खालीं डोकें वर पाय केलेलें, आणखी एक विरामचिन्ह घालून एक नवीन स्वल्पविराम चिन्ह बनविलें, तर पद्यांच्या खेळांतील जोकरप्रमाणें अथवा विदूषकाप्रमाणें त्याला दोन्ही बाजूंनीं डोकीं फुटून त्याचा उलटसुलट वाटेल तसा उपयोग करतां येईल व तदनु रूप अर्थहि उलटसुलट हवा तसा करतां येईल !

उदाहरणार्थ, एका अर्वाचीन कवीच्या कवितेचा एक नमुना घेऊं.
ती कविता अशी:—

दोन दिवस उलटुनि गेले

दोन रात्री तशा संपुनि गेल्या ॥

अजून परीं विषण्णताच मनास खोल व्यापुनि राहे ।

हालत्या जलीं साउली जेवीं दूरच्या ढगांची

दड्ढनी राहे ।

तुम्ही दोघे जण कोण, कोठले, मैत्री दूरच नाहीं

ओळखहि ।

ओझरतेंच असें कोठें तरी ।

दुरुनि पाहिले एक दोनदां ।

पुसट चित्र किती तरी तें ।

मनांतहि माझ्या नाहीं राहिलें ।

कशास वाटतें खिन्नता मला । इतुकी बरें ?

यांतील मुक्तछंद व मुक्तविराम ध्यानांत ठेवण्यासारखे आहेत. यांतील काव्याचें आस्वादन होण्यास विशेष प्रकारची रसिकताच हवी !

मुक्तछंद व मुक्तविरामाप्रमाणेंच तिसरा प्रकार म्हणजे मुक्तव्याकरण हा होय. कर्ता, कर्म, क्रियापद यांचा ठिकाण नसणें व इतर व्याकरणाच्या नियमांचें उल्लंघन करणें इत्यादि प्रसादहानीचे प्रकार या सदरांत येतात. या बाबतींत कै. डॉ. केतकरांचा उल्लेख प्रामुख्याने करतां येईल. याबद्दलचे त्यांच्या लेखनाचे कांहीं नमुने देतां येतील. उदाहरणार्थ:—

“ वैदिक भाषा जशी चोहोंकडे पसरत चालली, तशी प्रत्येक ठिकाणीं उत्पन्न होणाऱ्या संस्कृत भाषेच्या स्थानिक स्वरूपांत फरक होऊं लागले. ”

“ वैदिकांच्या आगमनापूर्वींच्या भाषा निरनिराळ्या असाव्यात आणि त्यांत एकमेकांपासून भिन्नत्व ऋग्वेदकालींच होतें त्यांत शंका नाहीं. ”

“ प्रत्येक देश प्रत्येक कालांत आगमन—निर्गमनाचा विषय असतो. ”

“ विशिष्ट जातीचा अभिमान धरणारी नोकरशाही उत्पन्न होते, तेव्हां ती आपलें वर्चस्व राखण्यासाठीं स्पर्धापर असलेल्या वर्गांत तंटे लावूं पाहते व त्यामुळें भिन्नधर्मानुयायित्व साम्राज्यांत दुःखप्रद होतांना दिसतें. ”
इ० (‘ प्राचीन महाराष्ट्राचा इतिहास. ’)

विषयप्रतिपादनाकडे लेखकांचे मुख्य लक्ष असल्याकारणाने व्याकरणासारख्या किरकोळ गोष्टींकडे लक्ष देण्यास त्यांना फुरसत नसे असला लंगडा बचाव या कामी उपयोगी पडण्यासारखा नाही. इतिहासासारख्या विषयांत या दृष्टीनीं मेकाले, गिबन, ग्रीन वगैरे ग्रंथकारच आदर्श मानले पाहिजेत.

मुक्तव्याकरणानंतर मुक्तव्युत्पत्ति या दोषाचा विचार येतो. वाटेल तसे नवे शब्द व्युत्पत्तिनियमांविरोद्ध बनवून त्यांना अर्थ चिकटविण्याचा प्रयत्न करणे हास्यास्पद होतें.

अशा प्रकारे सुलभार्थप्रतीतीला व्यत्यय आणणाऱ्या कांहीं दोषांचा विचार येथें केला आहे. पण या सर्वांतील मोठा दोष म्हणजे काव्यांतील गूढवाद हा होय. या वादाचा खल यापूर्वी बराच झाला असल्याने त्याचें जरी येथें विस्तृतपणे विवेचन करण्याची आवश्यकता नसली, तरी अजून या प्रथेचे कांहीं पुरस्कर्ते सांपडत असल्याने तिच्याबद्दलचा थोडासा उल्लेख केला पाहिजे. गूढवादाचे हे पुरस्कर्ते तिचा बचाव कसा करितात त्याचा एक नमुना आपण पाहूं. कै. श्री. सी. के. दामले हे केशवसुतांच्या कवितासंग्रहाच्या प्रस्तावनेत म्हणतात :-

“ कवितेमध्ये शब्दांनीं व्यक्त करण्यास अशक्य अशा कल्पना कवीनें फारच कौशल्यानें व्यक्त करण्याचा प्रयत्न या कवितेंत (‘ झपूर्सा ’) केला आहे. ”

पण वस्तुतः हा वदतोव्याघात आहे. शब्दांनीं व्यक्त करण्यास अशक्य अशा ज्या कल्पना, त्या कवीनें शब्दांनींच कशा व्यक्त केल्या ? वस्तुतः त्या कल्पना व्यक्त होणे शक्य नसल्यानें त्या व्यक्त होतच नाहीत, फक्त कवीचें अज्ञान मात्र व्यक्त होतें. गूढ या शब्दाचा अर्थ असा आहे की, त्यांतील अर्थ तेथें असतो, पण तो प्रथमदर्शनी दिसत नाही.

थोड्याशा विचारानें व खुलाशानें तो समजतो. पण जेथें कांहीं अर्थच नसेल, तेथें तो नंतर तरी दिसणार कसा ? अशा कवितांसंबंधानें व त्या रचणान्या कवीसंबंधानें मॅक्स् नॉरडो या प्रसिद्ध लेखकानें म्हटलें आहे तेंच खरें आहे कीं,

“Mysticism describes a state of mind in which the subject imagines that he perceives or divines unknown and inexplicable relations among phenomena. From this shadowy thinking of the mystic, springs his washed-out style of expression. Language has no word for that which one believes he sees as through a mist without recognizable form... The healthy reader who has confidence in his own judgment and tests with lucidity and self-dependence, naturally discerns at once that these mystical expressions are senseless and do but reflect the mystic's confused manner of thinking.”

‘ज्या मनःस्थितींत कोणाहि मनुष्याला वस्तुजातांत अज्ञात व असमर्थनीय संबंध दिसूं लागतो तिला गूढवादी म्हणतात. अशा या अर्थहीन विचारसरणीतच त्या कवीच्या निरर्थक काव्यशैलीचें मूळ असतें. धुक्यांतून दिसणान्या व आकृति ओळखूं न येणान्या एखाद्या पदार्थाप्रमाणें अशा कवीला कांहीं तरी दिसतें. पण ज्या वाचकाचा आपल्या सदसत्कल्पनेसंबंधानें आत्मविश्वास असतो व जो काव्यार्थप्रतीतीसाठीं स्वावलंबनाचाच आश्रय करितो, त्याला ही गूढवादाची कविता मूर्खपणाची वाटते, त्यांच्या मतें असलें काव्य म्हणजे कवीच्या अव्यवस्थित मेदूचे चित्र होय.”

सुदैवाने ही गूढवादाची प्रथा सांप्रत कमी होत चालल्याने मराठी वाङ्मयाला या घाटांतील बोगद्यांतून पसार होऊन लौकरच प्रकाशांत वावरण्याची संधि मिळेल अशी आशा आहे.

अशा प्रकारे वाङ्मयपुरुषाचा प्राण जो अर्थ त्याचे विवेचन झाल्यावर त्यानंतरच्या मनोमय कोशाचा आपण विचार करू, मनाची व्याख्या

संकल्पविकल्पात्मक मनः ।

अशी केलेली आहे, तीप्रमाणे कल्पना करणे हा मनाचा धर्म होय. स्थूल सृष्टि ही प्रत्यहीं प्रत्येकासमोर असतेच, पण तिच्याविषयीच्या कल्पनाभिन्नत्वाने एकरूपी वस्तुजाताचा बहुरूपाने विचार करून आनंद मानतां येतो व अशा आनंदाची प्रतीति मनाच्या कल्पनाशक्तीमुळे होते, म्हणूनच मनाची व्याख्या न्यायशास्त्रांत 'सुखाद्युपलब्धिसाधनम्' । अशी केली आहे. अर्थात् मनावर पूर्ण स्वामित्व मिळविणे हे सर्वांत दुष्कर काम आहे व ते वायूचा निरोध करण्याइतके कठिण आहे; कारण मन हे स्वभावतःच दुर्निग्रह व चंचल आहे असे जे भगवद्गीतेत सांगितले आहे ते सर्वमान्यच आहे. त्यामुळे मनाच्या या कल्पनाशक्तीमुळे जसा आनंद उपभोगतां येईल, तशी दुःखाची प्रतीतीहि त्यामुळे होऊ शकेल. कल्पतरूखाली वसणाऱ्या एका मनुष्याच्या कल्पनेप्रमाणे जसे त्याला स्वर्गसुख भोगतां येते, त्याचप्रमाणे त्याला खाऊन टाकणारा ब्रह्मराक्षसहि निर्माण होऊ शकतो ही गोष्ट सर्वांच्या परिचयाची आहे. पण वाङ्मयांत कल्पनेच्या सुंदर व इष्ट स्वरूपाळाच स्थायी रूप देण्याची सवड असल्याने, अधम कल्पनेला त्यांत हेतुपूर्वक प्रवेश मिळण्याचा संभव कमी असतो. म्हणूनच या कल्पनाशक्तीला वाङ्मयांत अत्यंत महत्वाचे स्थान आहे. वाङ्मयपुरुषाचे हे मन अमर्याद आनंदाची प्राप्ति करून देऊ शकते; पण त्यासाठी या कल्पनाशक्तीला

विधायकपणाची जोड मिळाली पाहिजे. नुसत्या कल्पनाच हव्या असल्या तर तें काम एक पैशाची भांग सहज करूं शकेल असें लोकमान्य टिळकांनीं एकदां म्हटल्याचें सर्वश्रुत आहे. म्हणून अशी स्वैर व असंबद्ध कल्पना-शक्ति उत्तम वाङ्मय निर्माण करूं शकणार नाहीं. जगांतील सर्व उत्कृष्ट वाङ्मय अव्वल दर्जाच्या सुसंगत व विधायक कल्पनांतूनच उद्भवलेलें आहे. उदाहरणार्थ त्यांतील एक पौरस्त्य व एक पाश्चात्य असे दोनच नमुने घेतले तरी या कल्पनाशक्तीच्या विधायक स्वरूपाची जाणीव होईल. कालिदासानें शकुंतल नाटकाची गोष्ट मूळ महाभारतांतून घेतली आहे तरी दुर्वासाच्या शापाची व आंगठीच्या हरवण्याची जी भर त्यानें आपल्या कल्पनाशक्तीने तीत घालून मूळ कथेचें स्वरूप मूलतः बदललेलें आहे, त्यामुळे त्याच्या अजरामर कृतीला महत्त्व प्राप्त झालें आहे हें उघड आहे. स्वतः शकुंतलेशीं गांधर्वविवाह करून त्या संबंधापासून झालेल्या चक्रवर्तीलक्षणयुक्त पुत्रासह आपल्या घरीं आलेल्या त्या लोकसुंदर व सच्चरित पत्नीचा समजून उम-जून लोकलज्जेच्या भीतीनें अन्हेर करणारा कुलकलंक दुष्यंत कोणीकडे, व पत्नीविस्मरणाचें हे आपल्या हातून झालेले अक्षम्य कृत्य

‘स्वप्नो नु माया नु मतिभ्रमो नु ।

असेल अशी चिंता करणारा दुष्यंत कोणीकडे ! या दोघांत जमीन-अस्मानाचें अंतर आहे व ही घटना कालिदासाला केवळ आपल्या अपूर्व विधायक कल्पनाशक्तीमुळेच घडवून आणतां आली. असेच दुसरें उदाहरण गटे या जर्मन कवीच्या ‘फाउस्ट’ या काव्याचें होय. या कथेच्या मूळ आधारांत फाउस्ट नांवाच्या एका गृहस्थानें जगतांतील सर्व सुखांच्या बीस वर्षांच्या उपभोगाच्या मोबदल्यांत त्या अवधीअंतीं आपला आत्मा सैतानाला त्रिकण्याचा करार केल्याचें वर्णन आहे. पण यांत रम्यत्व काय आहे ? ‘राज्याअंतीं नर्क’ या लहानशा

म्हणीत या-मूळ कथेचें सर्व सार येऊन जाते ! परंतु गटेने या पोष्टीला नवीन कल्पवृक्ष देऊन तीत आपल्या विधायक कल्पनाशक्तीने अपार रम्यता आणली आहे. त्याच्या या नाटकांत फाउस्टने सैतानाशी असा करार केला की, तू मला जगतांतील सर्व सुखाचा आस्वाद मिळवून द्यावास व त्या सुखाच्या लालसेने माझे प्रलोभन करण्याचा तूं यथाशक्ति प्रयत्न करावास. असे करतांना जर कोणत्याही सुखानें तूं मला इतके सतुष्ट केलेस कीं त्या स्थितींत कायमचा राहण्यास मी कबूल झाले, तर तूं जिंकलेस. असे मानून माझ्या आत्म्यावर त्यापुढे कायमची सत्ता तुला प्राप्त व्हावी. असा करार केल्यावर सैतानानें फाउस्टला अनेक प्रकारची सुखे भोगविली.

ये ये कामा दुर्लभा मर्त्यलोके ।

सर्वान् कामान् छन्दतः प्रार्थयस्व ।

इमा रामा सरमा सतूर्याः ।

नहीदृश लभनीया मनुष्यैः ॥

असे कटोपनिपदांत नचिकेताला प्रलोभने दखिवितीना यमानें 'म्हटल्याचे सांगितले आहे. तथापि नचिकेतानें ध्याईभाषासून त्या सुखांचा अस्वीकार करण्याचे त्या कथेत वर्णन आहे. पण फाउस्टने ती सर्व सुखे 'भोगली' व दरेक वेळी आपण यांत पूर्ण रंगून गेले आहो' असे 'सैतानाला' वाटा-व्यास लावून, आता आपण 'पुरे' म्हणू 'अशी' अपेक्षा त्याच्या मनांत उत्पन्न केली. पण दरेक वेळी 'फाउस्ट' 'ततः किम्' असेच 'म्हणून' सैतानाला निगड करी! अखेर त्याला या सर्व सुखांचा वीर 'येऊन' प्राणिमात्राची सेवा करण्याच्या सुखांत तो पूर्ण तृप्त झाला व त्याने 'सैतानाला' सांगितले की 'या स्थितीतच मी कायम राहू' इच्छितो. असे म्हणून त्याने आपला प्राण सोडला ! झाले, सैतानाला वाटले की आपल्या 'करीब'प्रमाणे 'वाने

पूर्ण तृप्ति दर्शविली, तेव्हां आतां याचा आत्मा आपला झाला ! म्हणून तो त्याचा आत्मा हस्तगत करण्यास जातो, तोंच देवदूत तेथे येऊन त्याला प्रतिबंध करतात व म्हणतात.....

Whoever aspires unweariedly
Is not beyond redeeming.
And if he feels the grace of love
That from on High is given,
The blessed hosts that wait above
Shall welcome him to heaven.

‘निःस्वार्थतेनें ज्याने आपल्या उन्नतीची आकांक्षा केली त्याला मोक्ष हा ठेवलेलाच आहे. अशा सद्दत्ताने त्याच्यावर ईश्वराची कृपा झाली, म्हणजे स्वर्गातील पुण्यात्मे मरणोत्तर त्याचें स्वागत करण्यास सिद्धच असतात.’ जन्मभर पापाचरण करून अंतसमयीं नारायणस्मरण केल्यामुळे अजामिळाला मरणोत्तर नरकांत नेऊं पाहण्याच्या यमदूतांना दूर सारून त्याला देवदूतांनीं स्वर्गांत नेल्याच्या कथेप्रमाणेच कांही अंशी ही कथा आहे. अशा प्रकारे मूळच्या रूक्ष कथेत गटेने जी रम्यता आणिली, तिला कारण त्याची विधायक कल्पनाशक्तीच होय. हे सामर्थ्य मनात असल्यामुळेच

मनोमयोऽयं पुरुषः सर्वस्य ईशानः ।
सर्वस्य अधिपतिः । सर्वमिदं प्रशास्ति ।
यदिदं किं च ।

असे बृहदारण्यकांत सांगितले आहे.

प्रत्यक्ष अनुभवास येणाऱ्या नित्य वस्तुजातावर रम्य कल्पना

लढविणें याचाच दुय्यम प्रकार, म्हणजे अलंकारशास्त्र होय. कोणत्याहि वस्तूच्या वा अर्थाच्या गुणसाम्यत्वानें त्या वस्तूवर वा अर्थावर अन्य वस्तूचा वा अर्थाचा अध्यारोप करणें हेच अलंकारशास्त्राचें कार्य असून हे अलंकार

काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते ।

या वचनांत म्हटल्याप्रमाणें काव्यशोभाकर आहेत. त्यांचें महत्त्व संस्कृत वाङ्मयांत इतकें मानिलें गेलें आहे कीं, काव्याचा आत्मा म्हणून ज्या ज्या गोष्टींना प्रामुख्य देण्यांत आलें आहे त्यांत अलंकारांना महत्त्वाचे स्थान असून, त्यावरून अलंकारवाद्यांचा एक स्वतंत्र संप्रदाय उत्पन्न झाला आहे. तथापि अलंकार हे मूळच्या कल्पनाशक्तीचे लहानसे परिणाम असून वाङ्मयवस्तूच्या मूळ कल्पनेला प्रधानपद आहे हें उघड आहे. मात्र परिस्थितीचा व या नवीन कल्पनेचा उत्तम मेळ बसला पाहिजे. ती कल्पना त्या ठिकाणीं अस्वाभाविक वाटतां हि अद्भुत वाटली पाहिजे हे तिचे मूळ लक्षण होय. त्याच अर्थानें एका टीकाकारानें म्हटलें आहे कीं.....

“Creativeness in art is more than imagery. It implies that something new has been produced. Past experiences must not merely be recalled and combined, but they must also be integrated. It is this integration which characterizes all creativeness. Imagination is not of a creative nature unless it involves a re organization of experience.”

(Maier and Reninger's "A Psychological Approach to Literary Criticism.")

याप्रमाण कल्पनाशक्तिरूप अशा या वाङ्मयपुरुषाच्या मनःकोशाचें विषरण केल्यावर नंतर त्याच्या आंतील विज्ञानमय कोशापर्यंत आपण जाऊन पोहोचतो. त्या संबधानें तैत्तिरीय उपनिषद् म्हणते

‘मनोमयस्य आभ्यंतरः कोशः विज्ञानमयः। बुद्धिः निश्चयात्मिका विज्ञानम्। तस्य निश्चयविज्ञानवतः कर्तव्येषु अर्थेषु श्रद्धा उत्पद्यते।’

‘मनाच्या आंत विज्ञानमय कोश आहे. निश्चयात्मिका बुद्धि म्हणजेच विज्ञान. अशा निश्चयपूर्वक बुद्धीनें आपलें कर्तव्य काय हे समजल्याने त्याबद्दल श्रद्धा उत्पन्न होते.’

अर्थात् या विज्ञानमय कोशाचें स्थान बुद्धि हें होय. मनानें अनेक प्रकारच्या भल्याबुऱ्या कल्पना केल्या, तरी त्यांतील सत्कल्पना कोणत्या व असत्कल्पना कोणत्या यांचा निर्णय करण्याचें काम बुद्धीचें आहे. अशा या प्रकाराचें वर्णन लो. टिळकांनीं आपल्या गीतारहस्य ग्रंथांत सुंदर रीतीने केलेलें असल्यानें त्यांतील उतारा येथें बोधकारक होईल. ते लिहितात...

‘न्यायाची कचेरी एकच असली, तरी त्यांतले त्यांत ज्याप्रमाणें पक्षकार किंवा त्यांचे वकील आपआपला साक्षीपुरावा न्यायाधीशाचे पुढें मांडतात व नंतर उभयपक्षांचा पुरावा पाहून त्यावर तो न्यायाधीश आपला निकाल देतो, त्याचप्रमाणें मन हें वकीलाप्रमाणें एखादी गोष्ट अशी आहे (संकल्प), किंवा उलट पक्षीं तशी आहे (विकल्प), इत्यादि बुद्धीपुढें निर्णयासाठी मांडीत असतें व सारासारविचार करून एखादें निश्चित अनुमान काढणें किंवा कार्याकार्यनिर्णय करणें हे सर्व व्यापार बुद्धि करिते. सारांश, बुद्धीच्या साह्याखेरीज नुसत्या मनोवृत्ती आंधळ्या आहेत. बुद्धीचें कार्य हें असें असल्यानें तिला सदसन्निर्णय करण्यास जें कायद्याचें

साधन लागते, तेच खरे विज्ञान होय. गीतेत 'ज्ञानं विज्ञानसहितं' असा उल्लेख करून ज्ञान व विज्ञान यात जो फरक दाखविला आहे, त्यात ज्ञान म्हणजे कोणत्याहि विषयाची मूलग्राही माहिती असा अर्थ असून, विज्ञान म्हणजे त्या सूक्ष्म माहितीच्या साह्याने त्यातील चांगल्यावाईट भागांची विभागणी करून चांगल्या भागाच्या श्रेष्ठतेचा निर्णय देणे हे होय. हाच अर्थ वाङ्मयपुरुषाच्या कोशबिबेचनांतहि प्राप्त आहे. वाङ्मयाच्या निर्मितीच्या वेळीं विषयाची निवड करताना वाङ्मयप्रणेत्यांनी या विज्ञानाचा आश्रय आपल्या बुद्धीद्रियाने केला पाहिजे व असा आश्रय केल्यानेच जगातील सर्वश्रेष्ठ वाङ्मय आजपर्यंत निर्माण झाले आहे; इतकेच नव्हे तर ते वाचकांच्या ठायी नवनवोन्मेष उत्पन्न करीत आहे. रामायण, महाभारत, ईलियड, ओडसी, डेटेचीं स्वर्गनरकवर्णनात्मक काव्ये, मिल्टनचे पॅरेडाईज लॉस्ट व रिगेन्ड, लॉगफेलोचे हैवाथा, शेक्सपियर, कालिदास, भवभूति इत्यादिकांचीं नाटकं, ज्ञानेश्वरी, तुकाराम, रामदासादिकांच्या कृती वगैरे सर्व वाङ्मय हे सत्कल्पनामय बुद्धीवर अधिष्ठित झालेले असल्यानेच अमर झाले आहे. उन्नतीला नेणारे, सत्कल्पना देणारे, श्रेष्ठतेला पोंचविणारे असे वाङ्मय जगात निरंतर प्रतिष्ठा पावले आहे. शुद्ध प्रेमाने प्रेरित अशा फ्रौचमिथुनापैकीं एकाचा वध करणारे कृत्य ज्याप्रमाणे शाश्वत काल पर्यंत प्रतिष्ठा पावू शकत नाही, त्याचप्रमाणे शुद्ध मनोविकारांचा वध करणारे, नीतीवर कुन्हाड घालणारे व ईश्वरभक्तीचा उल्लेख करणारे वाङ्मय हे अधम वाङ्मय म्हणूनच गणले जाईल. असे असतां सांप्रत अशाच प्रकारची एक लाट आलेली आहे की, तीमुळे अशा अधम वाङ्मयाचा व्यामोहच कित्येकांना व्यापून राहिलेला आहे. कणकेची गोळी चिकटविलेल्या माशाच्या गळाप्रमाणे अथवा गुळाच्या अवगुठनात लपविलेल्या विषाच्या गोळीप्रमाणे हे भ्रष्ट वाङ्मय कोणत्याहि मोहक अशा ब्राह्म

शब्दवेषभ्रंशः लपविलेले असले, तरी-ते समाजाची आंतर्दीर्घाहेर काढल्या-
शिवाय. अथवा-त्याचा प्राणनाश, केल्याशिवाय. राहणार नाही. याची
जमणीच तूत तरी नाहीशी झालेली दिसते. साप्रत अशा वाङ्मयापैकीच्या
कांही अगदी नागव्या उघड्या-वाङ्मयावर. कोर्टात खटले केले जातात;
परंतु सुंदरा शब्द जोळात छपलेले इतर असलेच कामकाज वाङ्मयात ललित
वाङ्मयाच्या नांवाने जगात मिरवत आहे. या वाङ्मयाचे तत्त्वज्ञान
ज्ञानेश्वरांनी स्पष्ट शब्दांनी असे वर्णिले आहे:—

एवं कामावांचूनि कांहीं । जगां मूळचि आनं नाहीं ॥
ऐसें वोळती पाहीं । असुर गां ते ॥
आणि ईश्वराची खंती । नुसधियांची करिती सांथी ॥
होहि नाहीं चिंत्ती । निश्चयो येवू ॥
किंबहुना उघड । आंगीं लावूनियां पाखांड ।
नास्तिकपणाचें हाड । रोविले जीवीं ॥
तया कामाचा ओलावा । जीवीं धरुनि पांडवा ॥
दंभमानाचा मेळावा । मेळविती ॥
कुरवडी कोजे अमृते । ऐसें सुख स्त्रियेपरीत ॥
नाहींच म्हणोनि चिंते । निश्चयो कला ॥

देशाभिमान, ज्ञानाजन, संशोधन, धाडसाची कृत्ये, विज्ञानजिज्ञासा
इत्यादींनीं विरहित असे हे वाङ्मय, अल्पकालपर्यंत तशाच योग्यतेच्या
वाचकांना रिझवू शकले, तरी पात्रसाळ्यातील गाड्याप्रमाणे ते अल्प-
जीवीच असणार. त्यानें नागराज वासुकीच्या कन्येचा हस्तपरिग्रह
करण्याची आकांक्षा झरिदी, तरी ज्ञानमार्ग्याच्या अवधि पुरा होताच
झाला 'आपुले मरण आपल्याच डोळ्यानें' पहावे लागणार आहे.

याच्या इलट 'नास्ति येषां मशः काये जशमरणजं भयम् ॥' अशा

रससिद्ध कवीश्वरांच्या कृतींकडे पाहिल्यास त्या कृती प्राण्याला उन्नति-पथाकडे नेणाऱ्या अशाच असल्याचें दिसून येईल. अर्थात् येथें तत्त्व-ज्ञानपर अथवा शास्त्रीय वाङ्मयाचा विचार कर्तव्य नसून ललितवाङ्मयाचाच विचार अभिप्रेत आहे, हें सांगणें नकोच. याची थोडीशी उदाहरणें पाहिल्यानें या गोष्टीची खात्री पटण्यासारखी आहे. तशीं कांहीं अर्वाचीन वाङ्मयांतील उदाहरणेंच आपण पाहूं. अर्वाचीन मराठी वाङ्मयांत कै. हरीभाऊ आपट्यांच्या कादंबऱ्यांत अशी उदाहरणें सहज सांपडूं शकतात. त्यांची 'उषःकाल' ही राजकीय अथवा 'मी' ही सामाजिक कादंबरी घेतली, तर आपल्यापुढें उत्कर्षमार्गाचा, सदभिरुचीचा, निर्भेळ नीतिमत्तेचा किती उच्च आदर्श या दरेक कादंबरींत ठेविलेला आहे हे दिसून येईल, मराठी वाचकांना यापेक्षां या कादंबऱ्यांचें अधिक विवेचन करून सांगण्याची जरूरी नाहीं.

अशाच प्रकारचें इंग्रजी वाङ्मयांतील एक उदाहरण घ्यावयाचें असल्यास Silas Marner या लहानशा कादंबरीचें घेतां येईल, तिच्यांतील सिलास हा एक अत्यंत द्रव्यलोभी असा कोष्टी होता. द्रव्य हाच त्याचा परमेश्वर होता. रव्हेलो गांवांत राहून पंधरा वर्षेपर्यंत त्याने सतत सुवर्णनिष्कसंपादनाचाच अट्टाहास केला. अर्थात् या अनिवार लोभानें त्याच्या हृदयांतील सर्व नाजुक व कोमल मनोविकार करपून गेले. अशा प्रकारें मिळविलेल्या सोन्याचीं नाणीं त्यानें आपल्या निज-ण्याच्या खोलीजवळ जमिनींत पुरून ठेविलीं होती. या स्थितींत एके दिवशीं त्याच्या घरी चोरी झाली. तो सकाळीं उठून पहातो तों त्यानें पुरून ठेवलेल्या द्रव्याच्या जागीं एक मोठा खड्डा खगलेला त्याला दिसला. त्याबरोबर त्याच्या मेंदूला इतका जबर धक्का बसला कीं तो हतबुद्धच झाला व आपल्या खोलींतील शेकण्यासाठीं केलेल्या शेंगडीजवळ वेडा

होऊन निश्चेष्ट बसला. त्या शोगडींतील विस्तवाच्या सोनेरी रंगाच्या ज्वाळांत त्याला आपल्या पुरून ठेवलेल्या सोन्याचा भास होऊं लागला. त्याबरोबर आशेनें त्याच्या हृदयांत पुन्हां जीवांकुर स्फुरूं लागून तें सोनें घेण्यासाठीं म्हणून त्यानें आपले हात पुढे पसरले, तों त्याच्या हातांना सोन्याच्या कठिण नाण्याऐवजीं मृदु अशा सोनेरी केसांच्या बदा लागल्या ! म्हणून आश्चर्यानें त्यानें दृष्टि विस्तृत करून पाहिलें, तों त्याला एक सोनेरी केसांचें बालक शांतपणें निजल्याचे आढळले, तेच त्याच्या खऱ्या जागृतीला कारण झाले. त्या बालकाच्या वात्सल्यजलानें. त्याचें करपून गेलेले कोमल मन पुन्हां डंबरले व त्या अज्ञान बालकाचा हात धरूनच तो प्रेमाचा मार्ग चालूं लागून अखेर त्याचें अंतःकरण विश्वप्रेमानें भरून गेले, अशी ही कथा आहे. ‘ Uncle Tom’s Cabin ’ ही Mrs. Stowe या ग्रंथकर्त्रीची कादंबरी अशीच प्रेरक असून अमेरिकेंतील निग्रोची दुःस्थिति सुधारण्याची आस्था या कादंबरीने जनतेत जितकी उत्पन्न केली, तितकी हजारां व्याख्यानांनी, लेखांनी, निबंधांनी अथवा इतर पाणचट मतप्रचारक कथाकादंबऱ्यांनीहि केली नाहीं. त्या कादंबरींतील टॉमकाका हें पात्र ख्रिस्तानुकरणाचा आदर्श असून संवंध अमेरिकाखंडांतील ख्रिस्ती धर्मानुयायांना लजेनें आपल्या माना खाली घालवावयास लावील असें आहे. त्याला मि. सेल्बीच्या घरच्या गुलामगिरींतहि लाभलेले आनंदाचे दिवस, त्यानंतरच्या काळांतील प्रात झालेली दुःस्थिति, त्यानंतर पुन्हां सेन्ट क्लेअरकडे मिळालेली थोडीशी सुखाची झुलुक व अखेर लेग्रीच्या हाताखालील यमयातना, या सर्व दैवाच्या उलटसुलट कोलांट्या उड्यांतहि स्वतःची ईश्वरभक्ति, सर्व प्राणिमात्रावरील प्रेम, कर्तव्यजागृति, ध्येयनिष्ठा इत्यादि गुण जागृत ठेवणाऱ्या या टॉमकाकाचे उदाहरण निःसंशय सर्व दलितवर्गाला स्फूर्तिजनक व इतरानाहि मार्गदर्शक असेच आहे. अशा प्रकारे

बुद्धिव्यापारानें व्यक्त होणाऱ्या विज्ञानमय कोशाचें ज्ञान आपल्याला होऊं शकतें. या विज्ञानाचें फल पूर्वोक्त 'वनमाला' या उपनिषदावरील टीकेंत असें वर्णिलें आहे कीं, 'विज्ञानमयस्य ब्रह्मणः उपासनात् ज्ञानैश्वर्यवतो भवन्ति । विज्ञानमयस्वरूपापन्नः सर्वान् कामान् समश्रुते ।' आणि याच नियमानें वाङ्मयपुरुषाच्या या विज्ञानमय कोशामुळें वाङ्मयालाहि ज्ञानैश्वर्य प्राप्त होतें.

अशा प्रकारें या चार कोशांच्या आवरणांतून आंत गेल्यावर आपण अखेरच्या आनंदमय कोशाजवळ जाऊन पोचतो. त्याचें स्वरूप असें वर्णिलें आहे :

‘आनंद इति विद्याकर्मणोः फलम् । तद्विकारः आनंदमयः ।’

‘हा आनंद म्हणजे विद्या व कर्म या उभयतांचें मिळून फल होय. ’ अर्थात् हा आनंद विषयानंद नसून विद्यानंद होय व म्हणून त्याचें प्रमाण असें दिलें आहे कीं,

‘कामोपशमोत्कर्षापेक्षया शतगुणोत्तरोत्तरोत्कर्षः अस्य आनंदस्य वक्ष्यते ।’

‘म्हणजे कामशांतीनें होणाऱ्या आनंदापेक्षां शंभरपटीनें अधिकाधिक वाटणारा हा आनंद आहे, असें या आनंदाचें प्रमाण देऊन, त्याचे मुख्य स्वरूप वर्णिताना म्हटले आहे कीं,

‘रसौ वै सः । ‘रसं हि एव अयं लब्ध्वा आनंदीभवति ।’

हा आनंद रसरूप आहे, रसप्राप्तीनेच हा आनंद प्राप्त होतो. हीच व्याख्या वाङ्मयस्वरूपालाहि लागू पडते. ‘रसो हि आत्मा ।’ हेंच उत्तम वाङ्मयाचेंहि मुख्य लक्षण प्राचीन साहित्यकारांनीं वर्णिलें आहे.

या प्राचीन ग्रंथकारांनीं रसोत्पत्तीच्या वर्णनांत विभाव, अनुभाव, प्रतियोगी भाव, स्थायी भाव इत्यादि अनेक सज्ञा देऊन जे पारिभाषिक

विवेचन केलें आहे, त्याची येथें पुनरुक्ति करण्याचें प्रयोजन नाही. त्यांतील तात्पर्यार्थ इतकाच ग्रहण करावयाचा की, इंद्रियसुखानिरपेक्ष अशा प्रकारचा बुद्धिगम्य आनंद उत्कृष्ट वाङ्मयास्वादनां होतो व तो सहृदयतेमुळे प्रतीत होतो. रसांचे सहा, नऊ अथवा अधिक प्रकार पूर्वाचार्यांनीं वर्णिले आहेत, ते कोणास मान्य असोत वा नसोत; वाङ्मयापासून आनंदप्रतीति झाली पाहिजे इतकी अपेक्षा या बाबतींत सर्वांनाच असणार !

पण वाङ्मयापासून असा जो आनंद होतो त्याचें कारण काय हा प्रश्न राहतो. वस्तुतः वाङ्मयांतील पात्रांना होणाऱ्या सुखदुःखांपासून अथवा त्यांच्या स्वभावदिदृशनापासून आपल्याला आनंद कां व्हावा ? याचें उत्तर हे आहे की, त्या पात्रांमुळे आपल्या स्वतःला आलेल्या अनुभवांची अथवा उद्भवलेल्या विकारांची आपल्यांत जागृति होते, म्हणून आपल्या अंतःकरणांतील भावनांचे स्पष्ट चित्र आपल्याला दिसल्यानें हा आनंद होतो. आपलाच फोटो पाहिल्यानें अथवा आपण वावरलेल्या एखाद्या स्थलाचा व काढलेल्या उद्गारांचा बोलपट पाहण्यानें आपल्याला जो आनंद होतो, त्याच प्रकारचा आनंद वाङ्मयामुळे होतो. याच अर्थानें ‘ Literature is the breath and finer spirit of experience,’ असें वाङ्मयाचें लक्षण एका ग्रंथकारानें दिलें आहे, तें सत्य आहे. यावर कदाचित् कोणी असें म्हणेल की, वाङ्मयांत अनेक प्रकारचीं पात्रें रंगविलेलीं असतात व त्यांच्या अनेक अनुभवांचें वर्णन केलेलें असतें, त्यामुळे वाचकांतील दरेक जणाला त्या सर्व वाङ्मयीन पात्रांचीं चित्रें व त्यांच्या भावना या स्वतःच्याच असल्यासारख्या कशा वाटतील ? याचें उत्तर दोन प्रकारचें आहे. प्रथमतः ही गोष्ट खरी आहे की, जगांतील सर्वच प्रकारच्या पात्रांशीं दरेक वाचकाचें भावनैक्य होणें शक्य नाही. उदाहरणार्थ, शेक्सपियर या साहित्यसम्राटानें एकंदर मानवजातीचें स्त्रीपुरुष मिळून

दोनशें शेहेचाळीस नमुने आपल्या वाङ्मयांत निर्माण केले आहेत, असें गणित एका लेखकानें केलें आहे. अर्थात् या दोनशें शेहेचाळीस व्यक्तींच्या मनाधर्मीशीं दरेक वाचक समरस होऊं शकणार नाहीं. या कारणानें प्रत्येक वाङ्मयकृति दरेक वाचकाला आनंदकारक होऊं शकतेंच असें नाहीं व असा अनुभवहि व्यवहारांत येतो. पण या शंकेचें दुसरे एक उत्तर असेंहि आहे कीं, दरेक मनुष्याचा नेहमींचा स्वभाव जरी एका ठराविक प्रकारचा असला, तरी प्रसंगविशेषी त्याला अन्य प्रकारचा अनुभव व भावनाहि होऊं शकतात. त्या अनुभवाला व त्या भावनांना कोटे तरी तोड फुटावें असे त्याला वाटत असते. ही अनुभवव्यक्तीची इच्छा मनुष्यांत कधी कधी फार प्रबळ होते; परंतु स्वतःला तसें करण्याचें सामर्थ्य नसल्यामुळे दुसऱ्या एखाद्याने तो अनुभव चांगल्या रीतीने व सुंदर शब्दांनी व्यक्त केला, तर त्याला फार आनंद होतो. या संबंधाची एक मजेदार गोष्ट लॉगफेलो या अमेरिकन साहित्यकाराबद्दल घडली होती. त्याच्या ‘Psalm of Life’ अथवा ‘जीवितस्तोत्र’ या काव्यानें मजुरांच्या कष्टमय जीवनांतहि असा आनंद उत्पन्न केला कीं, एके दिवशी बऱ्याचशा मजुरांनी त्याला गाडींतून जातांना पाहून त्याची गाडी थांबविली व त्याला घेरलें. लॉगफेलोला वाटलें की हे आपल्याला लुटण्यास आले. पण जेव्हां त्यांनीं त्याच्या काव्याबद्दलची आपली कृतज्ञता दर्शविली, तेव्हां त्याला खरा प्रकार समजून येऊन फार आनंद झाला. एमर्सननें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे कीं,

“ For all men live by truth and stand in need of expression. In love, in art, in avarice, in politics, in labour, in games, we study to utter our painful

secret. The man is only half himself, the other half is his expression."

‘मनुष्यमात्र सत्याभिलाषी असून आपला अनुभव व्यक्त करण्यासाठी तो आतुर असतो. प्रेमविषयक बाबतीत व कलाकृतीत, लोभांत व राजकारणांत, श्रमांत व खेळांत, आपल्या अंतःकरणांतील सुखदुःखदायक रहस्य व्यक्त करण्याची तळमळ त्याला लागते. वस्तुतः कोणाहि मनुष्याचा अर्धा भाग म्हणजे त्याच्या भावनाची अभिव्यक्ति होय.’ अशी स्थिति असल्याने वाङ्मयांत उतरलेली ही स्वतःच्या अनुभवाची प्रतिकृति मनुष्याला आनंदकारक होते, हें या आनंदप्राप्तीचे मूळ होय.

येणेंप्रमाणे वाङ्मयानंदाची ही उत्पत्ति सांगितल्यानंतर उल्लेख करण्याचा एकच प्रश्न राहतो. तो हा की, मनुष्याच्या ज्या विचारविकारांची व्यक्ति वाङ्मयांत झाल्याने त्याला आनंद होतो, ते विचारविकारहि परिस्थित्यनुरूप व समाजस्थित्यनुरूप बदलत असल्यामुळे ज्या प्रकारच्या वाङ्मयापासून एका काळांतील लोकांना आनंद होत होता, त्या प्रकारापासून अन्य काळी होत नाहीं; त्या अर्थी वाङ्मय व युगधर्म यांत एक प्रकारचा निकट संबंध असतो. तो न समजला, तर वाङ्मयानंदाची पुरी कल्पना आपल्याला आली असें म्हणतां येणार नाही. यासाठीं सांप्रत आपल्या वाङ्मयांत जे सामाजिक स्थित्यंतर झाले आहे व होत आहे, त्यामुळे कोणते नवीन युगधर्म प्रवर्तित झाले आहेत, त्यांचे ज्ञान आपण करून घेतलें पाहिजे.

तसा विचार केल्यास असें आढळून येईल कीं, साधारणतः जरी या विसाव्या शतकाच्या सुरवातीपासून या क्रांतीला सुरवात झाली असली, तरी गेल्या महायुद्धापासून तिचें स्वरूप अधिक स्पष्ट झालें आहे. त्या बदललेल्या स्वरूपाचीं कांहीं लक्षणे आपण आतां परीक्षूं.

त्यांतील पहिली गोष्ट ही की, सांप्रतकाळचें जग हें लोकांना अनी-
 श्वर, अप्रतिष्ठ व कामहैतुक असें वाटूं लागलें आहे. भौतिकशास्त्रांनी त्यांची
 धार्मिक श्रद्धा बरीचशी घालविली आहे व जगांतील प्रगति ही ईश्वराधीन
 नसून शास्त्राधीन आहे असें त्यांना वाटूं लागले आहे. त्यामुळे पूर्वीच्या
 काळीं दरेक व्यक्तीला ईश्वरनिर्मित अशा समाजरचनेत आपलें स्वतःचें
 स्थान निश्चित असल्याचा जो विश्वास वाटत असे, तो सांप्रत डळमळला
 आहे. अर्थातच याचा परिणाम वाङ्मयावर होऊन सांप्रतकाळीं स्पर्धात्मक,
 वर्गकलहात्मक, द्रव्याभिलाषात्मक अशा प्रकारच्या वाङ्मयाचा उदय
 होऊं लागला आहे. त्याचाच परिणाम म्हणून हल्ली आढळणारी
 दुसरी गोष्ट ही की, पूर्वीच्या नीति-अनीतीच्या व सद्वर्तनाच्या कल्पनाहि
 बदलल्या आहेत. पाप म्हणून जगांत कांहीं आहे असे वाटेनासेंच झालें
 आहे. व्यभिचार, असत्य भाषण, फार काय खून हेहि, तत्त्वतः अक्षम्य
 नाहींत, तर उलट कांहीं गोडस नांवांखालीं ते झांकले असतां हे प्रकार
 वाजवी आहेत असें प्रतिपादन करण्यास सुरवात झाली आहे. तिसरी गोष्ट
 ही की, कौटुंबिक पावित्र्याची नुसती अवहेलनाच नव्हे, तर तिचा नाश
 करण्याचे प्रयत्न चालू आहेत. चौथी गोष्ट अशी की, द्रव्य व अधिकार
 यांनीं सध्यां देवाची जागा घेतल्यानें राजकीय व आर्थिक कल्पनांत मोठी
 क्रांति झाली आहे. अशा प्रकारें एकोणिसाव्या शतकांतील समाजांत व
 विसाव्या शतकांतील समाजांत अंतर पडले आहे. हें मुख्यतः पाश्चात्य
 देशांत दिसून येतें. पण जें पाश्चिमात्यांत आज आहे, तें दहा-
 वीस वर्षांनीं हिंदुस्थानांत येतें असा अनुभव आहे व त्याचीं पूर्वलक्षणें
 आजहि दिसूं लागली आहेत.

या सर्वांचा परिणाम वाङ्मयावर अर्थातच झाल्यावांचून राहत
 नाहीं. पूर्वकालीं कवीच्या स्फूर्तीचा मुख्य विषय व्यक्ति व समष्टि यांचा

समत्वसंबंध हा असे, तो सांप्रतकाळीं समष्टीची कल्पना नाहीशी झाल्या-
कारणानें व्यक्तीचा व्यक्तीशीं, वर्गाचा वर्गाशीं, समाजाचा समाजाशीं
विरोधसंबंध अशा स्वरूपाचा झाला आहे.

अर्थात् या बदललेल्या दृष्टिकोणानेच नवीन वाङ्मयाकडे जग पाहतें.
तरी पण अगाध सागराच्या पृष्ठभागावर तात्कालिक झंझावातानें जरी प्रचंड
लाटा उठल्या व त्यामुळें त्याचा सर्व विस्तार बदलल्यासारखा दिसला, तरी
त्याच वेळी त्या सागराच्या अंतर्भागांत शांतीचे साम्राज्य पसरलेले असतें व
त्यांत वास करणाऱ्या प्राणिजाताला वरील तुफानाची कल्पनाहि नसते !
त्याप्रमाणेच सांप्रतच्या या क्रांतीच्या लाटा जरी हल्लींच्या समाजाचें स्वरूप
समूळ बदलविल्याचा आभास उत्पन्न करित असल्या, तरी मनुष्यजातीच्या
उत्पत्तीपासून तिच्या ठिकाणीं उद्भूत झालेल्या मौलिक भावना, विचार
व विकार हे अविकृतच राहणार आहेत, व ज्ञानेश्वरांनीं म्हटल्याप्रमाणें

जयाचिया आस्थेचिया सद्भावा । आंतु धर्म करी

राणीवा ॥

जयाचे मनीं ओलावा । विवेकाचा ॥ १ ॥

जे ज्ञानगंगे नाहले । पूर्णता जेऊन धाले ॥

ते शांतीसी आले । पालव नवे ॥ २ ॥

जे परिणामा निघाले कोंभ । जे धैर्यमंडपाचे स्तंभ ॥

ते आनंदसमुद्रीं कुंभ । चुबकळोनी भरिले ॥ ३ ॥

अशीच सश्रद्ध पुरुषांची स्थिति राहणार आहे, या आनंदसमुद्रांत
बुचकळण्यास वाङ्मयाचें साधन फार आवश्यक आहे; कारण त्यामुळें

माधुर्या मधुरता । शृंगारा सुरेखता ॥

रूढपण उचिता । दिसतें भलें ॥

असा त्याच ज्ञानेश्वरांनीं निर्वाळा दिला आहे, तो वितथ आहे असें कोण म्हणूं शकेल ?

अशा प्रकारें या वाङ्मयाच्या पंचकोशांचें विवरण केलें आहे. त्याचा समारोप अखेर औपनिषदिक वाक्यानेच असा करितां येईल की,

यस्य प्रतिपत्त्यर्थं पंचकोशाः उपन्यस्ताः यच्च ।

तेभ्यः आभ्यंतरम् तदेव प्रतिष्ठा आनंदस्य ॥

ज्याच्या प्रतिपादनासाठीं पंचकोशांचे विवरण केलें आहे व जो त्या कोशांच्या अंतर्वासी असतो, तो (वाङ्मय) पुरुषच स्थिर आनंदाचे स्थान होय.



‘प्राचीन महाराष्ट्र’*

प. वा. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांच्या जीवनकार्याच्या पर्यालोचनांत ‘प्राचीन महाराष्ट्र’ या त्यांच्या ग्रंथाला बरेच महत्वाचें स्थान दिले पाहिजे. कतकरांचे लिखाण अफाट व बहुविध असून त्यात संकलनात्मक व स्वतंत्र संशोधनात्मक अशा दोन्ही प्रकारांचा समावेश झालेला आहे. ‘ज्ञानकोश’ या प्रचंड व अखिल भारतांत अपूर्व असलेल्या ग्रंथांत जरी काहीं भाग स्वतंत्र असला, तरी तो विषय साहजिकच मुख्यत्वे संकलनात्मक आहे. त्यांचे इतर ग्रंथ वा निबंध हे संशोधनात्मक व स्वतंत्र आहेत. परंतु त्यांचा महत्तम संशोधनात्मक प्रयत्न म्हणजे प्राचीन महाराष्ट्राच्या इतिहासाचा त्यांच्या हयातीत प्रसिद्ध झालेला ‘शातवाहनपर्व’ नामक विभाग हा होय. ‘प्राचीन महाराष्ट्र’ हा समग्र ग्रंथ चार भागांत पूर्ण करण्याचा ग्रंथकर्त्याचा सकल्प असून प्रत्यक्ष कुरुयुद्धापर्यंतचा व तद्युद्धविषयक वृत्तांत पहिल्या भागांत देण्याचा त्यांचा विचार होता, परंतु तो आद्य विभाग प्रसिद्ध करण्यापूर्वीच सांप्रतचा दुसरा भाग त्यांनी प्रसिद्ध केला आणि त्यांत ‘कुरुयुद्धापासून शकारंभापर्यंत’च्या कालविभागाची मर्यादा त्यांनी त्याच्या नामाभिधानांतच नमूद केली आहे, या विभागाचें संपूर्ण परीक्षण नसले, तरी सर्वसामान्य निरीक्षण करून त्यांनी भारतीय इतिहासांत—विशेषतः महाराष्ट्राच्या इतिहासांत—कोणती नवीन भर घालण्याचा प्रयत्न केला आहे, त्यासाठी

* ‘लोकशिक्षण’ मासिकांत प्रसिद्ध झालेला डॉ. श्री. व्यं. केतकरकृत ‘प्राचीन महाराष्ट्र’ या ग्रंथावरील परीक्षात्मक लेख, जून सन १९३७.

कोणतीं नवीन साधनें व प्रमाणें त्यांनीं उपयोजिलीं आहेत, त्या प्रमाणांची ग्राह्याग्राह्यता कितपत समर्थनीय आहे आणि त्यामुळे त्यांचा शेवटचा निर्णय कितपत स्वीकरणीय आहे याचें विवेचन या लेखांत करण्याचें योजिलें आहे. महाराष्ट्रांत गेल्या पाव शतकांत दोन विद्वान् पुरुषांनी प्राचीनसंशोधनकार्य प्रामुख्याने केले. एक कै. विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे व दुसरे कै. डॉ. केतकर हे होत. या दोघांचीहि प्रतिभा मूलग्राही व अप्रतिहत अशी होती, आणि तिच्या बळावर त्यांनीं प्राचीन-कालभूमीचे कर्षण केल्यामुळे तितून अनेक प्रकारची धान्यसमृद्धि प्राप्त झाली आहे. परंतु त्या धान्याबरोबरच कित्येक ठिकाणीं तणहि उगवले आहे. म्हणून तें काढून टाकून केवळ उपयुक्त असलेल्या धान्याचे संपादन व संरक्षण करणे हें अत्यंत अवश्य असे कार्य होय.

डॉ. केतकरांनीं आपल्या ग्रंथाच्या ज्या दोन पूर्वापर मर्यादा आंखून घेतल्या आहेत त्यांचे प्रथमतः स्पष्टीकरण केले पाहिजे. त्यांपैकीं अपर अथवा अर्वाचीन काल शकारंभ हा अर्थात् निश्चित आहे. परंतु कुरुयुद्धाच्या कालाची स्थिति तशी नाही. त्यासंबंधानें अद्यापि अनेक भिन्न भिन्न मते प्रचलित आहेत. भारताचार्य चितामणराव वैद्य प्रभृतीच्या मते हा काल शकपूर्व अजमासे तीन हजार वर्षे हा होय. भारतीय युद्धानंतर लगेच कलियुगाला आरंभ झाला आहे व त्या कलीची गतवर्षे सांप्रत ५०३८ मानिली जातात. अर्थात् त्यांतून शकोत्तर १८५८ वर्षे वजा देतां ३१८० शकपूर्वाचीं वर्षे राहतात. म्हणून हाच कुरुयुद्धाचा काल होय, असे या पक्षाचे म्हणणें आहे. या विधानाला श्री. वैद्य यांनी इतरहि ज्योतिर्गणितात्मक आधार सादर केले आहेत. यानंतर यासंबंधाचें दुसरें मत म्हणजे कुरुयुद्ध हे शकपूर्व २००० च्या सुमारास झाले असावे हें आहे. तिसरे मत कै. लो. टिळकांनीं प्रतिपादिलेले होय. ते म्हणतात,

“परीक्षिति राजाच्या जन्मापासून नंदाच्या अभिषेकापर्यंत १११५ किंवा १०१५ वर्षे होतात असे जे भागवतांत व विष्णुपुराणांत वचन आहे, (यावत्परीक्षितेर्जन्म यावन्नंदाभिषेचनम् । तावद्वर्षसहस्रं तु ज्ञेयं पंचाधिकं शतम् ॥) त्याच्या आधारें खिस्ती सनापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे कौरव पांडव व भारतीय युद्ध झालें असावें असे विद्वानांनीं आतां ठरविले आहे.” (गीतारहस्य) लो. टिळकांच्या या विधानाप्रमाणेंच साधारणतः जरी पाश्चात्यांचे या बाबतींत मत असलें, तरी त्यांतहि थोडेथोडे फरक आहेतच. उदाहरणार्थ, ‘The Cambridge History of India’ या सुप्रसिद्ध ग्रंथावर्लॉच्या ‘Ancient India’ या पहिल्या खंडाच्या ३०७ व्या पृष्ठावर प्रो. रॅप्सन् यांनी यासंबंधी आपला अभिप्राय असा दिल्या आहे:—“We must be content with the general conclusion, that the tradition of the Puranas, according to the dynastic lists of Hastinapura and Magadha, places the Great War early in what we know as the Brahmana period—say about 1000 B. C.” सारांश:—“हस्तिनापुराच्या व मगधाच्या राजवंशावलीवरून ज्ञात होणाऱ्या माहितीच्या आधारें साधारणतः असे म्हणतां येईल कीं, कुर्युद्धाचा काल ब्राह्मणग्रंथांच्या आरंभीं, म्हणजे सुमारे श. पू. १००० च्या सुमारास असा असावा.” अशा प्रकारें कुर्युद्धाच्या कालासंबंधी जरी मतभेद असला, तरी डॉ. केतकरांनीं यासंबंधानें आपला अभिप्राय स्पष्ट शब्दांनीं नमूद करून ठेविल्या असल्यानें तो निश्चित करण्याची मानगड उरली नाही. त्यांनीं प्रस्तुत विभागाच्या प्रस्तावनारंभीच म्हटलें आहे कीं, “कुर्युद्धापासून बुद्धाच्या अंतापर्यंतचा काल १००० वर्षे, बहुतेक नंदकालापर्यंतचा काल १२०० वर्षे, इतका विस्तीर्ण काल धरून त्याला कांहीं तरी नांव द्यावे लागेल.” आतां बुद्धाचा अंत सनपूर्व पांचव्या शतकांत आला असे

धरून, तत्पूर्वी १००० वर्षे म्हणजे सुमारे श. पू. १४००।१५०० हाच काल कुरुयुद्धाचा ते मानतात. म्हणजे त्यांचें मत या बाबतींत कै. लो. टिळकांप्रमाणेंच आहे हें निश्चित झालें. त्या अर्थी या कालपासून शकारंभापर्यंतच्या कालाचा इतिहास सांप्रतच्या ग्रंथांत विवक्षित आहे हें स्पष्ट होतें.

भारतीय युद्धांत भाग घेणाऱ्या कौरवपांडवादि व्यक्ती या खऱ्या-खऱ्या ऐतिहासिक व्यक्ती होत्या किवा त्या काल्पनिक होत्या, येथपासून पाश्चात्यांनी आपल्या संशोधनांत वाद घालण्यास आरंभ केला. प्रो. हॉपकिन्स यांनी आपल्या महाभारतपरीक्षणांत या काल्पनिक व्यक्ती असल्याचेंच विधान केलें होते. परंतु पाश्चात्यांचा हा दृष्टिकोण आतां बदलूं लागला आहे, हे पूर्वोक्त ‘*Cambridge History of India*,’ Vol. I., या अधिकृत ग्रंथावरून दिसून येतें. प्रस्तुत ग्रंथांत त्याच हॉपकिन्स साहेबांनी आतां कबूल केले आहे की,

“Many of the characters of the Mahabharat appear to be real historical figures..... There is no reason to doubt the historical character of the King of Magadha who was a foe of this pair (Arjuna and Krishna) and a Civaite,.. ...Both Rama and Krishna appear to have been tribal heroes.” (P. 257)

अर्थ:—“महाभारतांतील पुष्कळशा व्यक्ती या खरोखर ऐतिहासिक दिसतात. कृष्णार्जुनांचा शत्रु मगधाधिपति (जरासंध) हा शिवभक्त असून तो एक ऐतिहासिक व्यक्ती होता याबद्दल शंका घेण्यास कांहीहि कारण नाही. राम व कृष्ण हे दोघेहि आपआपल्या जातिसंघांचे नेते होते.” अशा रीतीने भारतीय युद्धापर्यंत ऐतिहासिक सत्याचा धागा आतां स्वतः

पाश्चात्यांनींच नेऊन पोचविला आहे, ही गोष्ट अत्यंत महत्त्वाची होय. कारण, भारतवर्षाचा इतिहास लिहितांना दंतकथेचा व इतिहासाचा सीमा-प्रांत कोणता, हे निश्चित केल्याशिवाय तो इतिहास लिहितां येणें शक्य नाही हें उघड आहे.

अगदीं अलीकडे कांही वर्षांपूर्वीपर्यंत भारतवर्षाच्या खऱ्या इतिहासास बुद्धकालापासून, म्हणजे सनपूर्व सातव्या शतकापासूनच प्रारंभ होतो असें मानिलें जात असे; व तत्पूर्वीचा काल हा केवळ पुराणकाल अथवा दंतकथाकाल होय अशीच समजूत होती. उदाहरणार्थ, व्हिन्सेंट स्मिथ या प्रसिद्ध ग्रंथकाराने आपल्या ‘*Early History of India*’ या ग्रंथाच्या आरंभीच म्हटलें आहे:—

“In India with very few exceptions, contemporary evidence of any kind is not available before the time of Alexander; but critical examination of records dated much later than the events referred to, can extract from the testimony which may be regarded with a high degree of probability as traditionally transmitted *from the sixth or perhaps from the seventh century B. C.*” (यातील इटालिक अक्षरें आमची आहेत). अर्थात् सनपूर्व सहाव्या सातव्या शतकापर्यंतच इतिहासाचा माग काढतां येऊं शकतो, असें त्याचे मत होते. पण आतां वर दिलेल्या ‘*Cambridge History of India*’ मधील अवतरणांत म्हटल्याप्रमाणे कुरुयुद्धापर्यंत अथवा सनपूर्व पंधराव्या शतकापर्यंत इतिहासाचें सूत्र लांबवितां येत असल्यामुळे स्मिथ व तत्सदृश ग्रंथकारांचा अभिप्राय चुकीचा व म्हणून त्याज्य मानणें प्राप्त होतें.

वस्तुतः हे सूत्र याच्याहि फार पूर्वी म्हणजे सनपूर्व दोन तीन सहस्रकांपर्यंत नेतां येईल, अशी पंजाब व सिंध यांमधील नवीन उत्खनना-वरून आशा करण्यास हरकत नाही. सुमेरी-संस्कृतिविषयक लेखनावरून तत्संबंधींचे वाङ्मय स्पष्ट रीतीने उपलब्ध झालेच आहे आणि तत्कालीन सिंधुसंस्कृतीतील लेखनाचे वाचन करण्याचा प्रयत्न संप्रत बनारसचे डॉ. प्राणनाथ, मुंबईचे फादर हेरास प्रभृति विद्वान् करित असून तो सफल होईल अशी आशा करण्यास बरीच जागा आहे. तसें होऊन प्रत्यक्ष तत्कालीन लेखनसामग्री प्राप्त झाली, म्हणजे तेथपर्यंतचा भारत-वर्षाचा इतिहास आपल्याला प्राप्त झाला असें होईल.

सिंधुसंस्कृतीत सांपडलेले अवशेष म्हणजे शिक्के, चित्रे, स्थापत्य व विशेषतः अस्थिपंजर, तसेंच दंतकथांतील साम्य या सर्वांवरून उत्तरभुव-प्रदेशांतील आर्योच्याच दोन शाखा या दोन प्रांतांत प्रामुख्याने वसलेल्या आढळतात, अशा प्रकारचे प्रमेय प्रस्तुत लेखकाने आपल्या ‘हिंदी सुमेरी संस्कृति’ या प्रबंधांत सन १९२८ साली काढिले होते; व त्यानंतरच्या शोधांनी आणि तज्ज्ञांच्या अभिप्रायांनी या प्रमेयाला बरीच पुष्टि मिळू लागली आहे. जर ती पुष्टि सिद्धान्तनिर्णयाइतक्या कोटीला गेली, तर आर्यवंशाच्या इतिहासाची परंपरा पांच सहस्रकांपर्यंत मागे नेऊन पोचविल्याचे श्रेय प्राप्त होईल हे निर्विवाद आहे. हे केव्हां होईल ते होवो, संप्रत तरी ज्ञात इतिहासाची पूर्वमर्यादा कुरुयुद्धकालापर्यंत नेली आहे इतके मात्र निश्चित आहे. याच कारणाने बडोद्यास सन १९३३ साली भरलेल्या सातव्या प्राच्यविद्यापरिषदेचे विद्वान् अध्यक्ष श्री. काशीप्रसाद जयस्वाल यांनी आपल्या अध्यक्षीय भाषणांत कुरुयुद्धापासूनचा भारतीय इतिहास भारतीय विद्वानांनी तयार करण्याच्या प्रयत्नाची एक रूपरेषा परिषदेपुढे मांडिली होती. ती यद्यपि कालान्तराने फलद्रूप होणार

असली, तरी त्यांनीं भारतीय इतिहासाचा हा निश्चित केलेला आरंभकाल तज्ज्ञांना आतां मान्य झाला आहे, आणि त्याच अनुरोधानें तो डॉ. केतकर यांनीं आपल्या ग्रंथांतहि स्वीकारिला आहे, इतकी गोष्ट सांप्रतच्या परीक्षणांत प्रस्तुत आहे.

याप्रमाणें स. पू. पंधराव्या शतकांत ऐतिहासिक कुरुयुद्ध झालें हें जरी मान्य केलें, तरी तेथपासून बुद्धकालपर्यंतचा, म्हणजे स. पू. सातव्या शतकापर्यंतचा काल हा भारतीय इतिहासांत अज्ञातच होता. त्याच्या ज्ञानाचें ऐतिहासिक गमक कांहींहि उपलब्ध नव्हतें. त्यासंबंधानें सांस्कृतिक साधने मात्र विपुल होती व आहेत; आणि त्या सांस्कृतिक वाङ्मयांतून आलेल्या संदर्भावरून कांहीं थोडेसे ऐतिहासिक ज्ञानाचे कण उपलब्ध होतात. परंतु स्थूलरूपानें कां होईना, या कालांतील सुसंगत इतिहासाची कल्पना कोणासहि अगदीं अलीकडच्या कालापर्यंत झालेली नव्हती, आणि म्हणूनच प्रो. रॅसन यांनीं 'Cambridge History of India' मधील आपल्या निबंधात पृ. ३११ वर म्हटले आहे कीं,

“It is only when we come to the reigns of Bimbisara and Ajatashatru in the Sisunaga dynasty, that we find the firm ground of history.”

अर्थ :—“शैशुनाग वंशांतील बिंबिसार व अजातशत्रु या राजांच्या कारकीर्दीपर्यंत जेव्हां आपण पोचतो, तेव्हांच निश्चित ऐतिहासिक प्रांत आपणांस लागतो. अर्थात् शैशुनाग वंशानंतर नदवंश व त्यानंतर मौर्य आणि इतर घराणीं, असा इतिहासक्रम सांप्रत निश्चित केला गेला आहे.”

परंतु आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, कांहीं वर्षांपूर्वी शैशुनागानंतरच्या ह्या कालांतील अत्यंत बलिष्ठ साम्राज्यांची व सम्राटांचीहि कोणाला

कल्पना नव्हती. ती कल्पना क्रमाक्रमाने व यथच्छेनें आलेली आहे. ग्रीक इतिहासकारांनीं वर्णिलेल्या ' Sandracottus ' चें पहिल्या मौर्य चंद्रगुप्ताशी साम्य निश्चित केल्यानंतर मौर्य साम्राज्याच्या उदयाची कल्पना आली. अशोकशिलालेखांतील "देवानां प्रियः प्रियदर्शी" हाच अशोक असे समजल्यावरच या अपूर्व धर्मसम्राटाची माहिती हांजं शकली. ज्याला भारतीय नेपोलियन असे व्युत्क्रांत उपमेने संबोधिलें जातें, तो गुप्तवंशीय समुद्रगुप्त राजा हा एका महत्साम्राज्याचा प्रस्थापक व प्रसारक होता, या गोष्टीचा गंधर्हि कांहीं वर्षांपूर्वी नव्हता. तत्पूर्वीच्या सनोत्तर दुसऱ्या ते पांचव्या शतकात भारशिव नागांचे व वाकाटकांचें अशीं राजघराणी हिंदुस्थानांत नांदत होतीं, याची कल्पना तर श्री. जयस्वाल यांचा एतद्विषयक ग्रंथ नुकताच प्रसिद्ध होईपर्यंतहि नव्हती ! या सर्व शोधांनी ज्याप्रमाणे हिंदुस्थानाच्या इतिहासांतील हे कालविभाग निश्चित केले गेले आहेत, तशाच प्रकारचा अपूर्व प्रयत्न डॉ. केतकर यांनीं कुरुयुद्धोत्तर कालापासून शकारंभापर्यंतच्या इतिहासासंबंधी सांप्रतच्या परीक्षणविषयक ग्रंथांत केला आहे, आणि तो बऱ्याच अंशाने सफल झाला आहे, हे सांगण्यास आम्हांस अभिमान व आनंद वाटतो यांत शंका नाही.

अर्थात् हा इतिहास निश्चित करण्यास त्यांना कोणतीं साधने मिळाली हें पाहिले पाहिजे. ही गोष्ट आतां सर्वविश्रुत आहे की, एका काळीं 'शिमगा' म्हणून समजल्या गेलेल्या पुराणांतून इतिहासविषयक अमूल्य माहिती भरलेली असून त्या माहितीशीं समकालीन अशीं परदेशीय प्रवास्यांची वृत्ते, पुराणवास्तुज्ञान, नाणीं, शिलालेख, ताम्रपट इत्यादि साधनांचा पडताळा पाहून निश्चित केलेले सिद्धान्त आतां सर्वमान्य झाले आहेत. अशाच प्रकारचें एक मोठे साधन 'बृहत्कथा' या

नावाने प्रसिद्ध आहे, व विशेषतः त्यांच्या साह्यानेच डॉ. केतकरांनी या काळांतील ऐतिहासिक माहितीचे दुवे जुळवून त्यांची सांखळी बनविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्या अर्थी या वृहत्कथेचे स्वरूप व तिचा वंशविस्तार याची हकीकत आपण प्रथम पाहू. तसें करतांना शक्य तोवर सांप्रतच्या ग्रंथात इतस्ततः विखुरलेली डॉ. केतकर यांचीच वचने जुळवून त्यांच्या मताची सगतवार रूपरेखा देणे वरं होईल. त्यांची विचारमालिका येणेप्रमाणे आहे: -

कुरुयुद्धोत्तरकाली कैकेयांनी हिदुस्थानामध्ये वराच धुमाकूळ माजविला असावा यात शका नाही. या कैकेयांचे केंद्रस्थान बल्क उर्फ बाल्हिक हे होते. त्यामच ग्रीक ग्रंथकार वॉषिट्रिया म्हणत व त्यालाच शकस्थानहि म्हणत असत. तेथून कैकेयांचा पगडा इराणावर व त्याच-प्रमाणे हिदुस्थानावरहि मधूनमधून वसत असे आणि काही पिढ्या तो मथुरेवरहि होता. या कैकेयांची भाषा पैशाची होती व मथुरेची भाषा शौरसेनी होती. यासुळे कैकेयांनी शौरसेनीची थोडी विकृति करून तिचा एक अपभ्रंश तयार केला होता. या अपभ्रंशाचे सादृश्य शौरसेनीशी आहे असे वररुचि या प्रसिद्ध वैयाकरणाला वाटले. वररुचीचा काल ख्रिस्तपूर्व ८०० ते ६०० पर्यंत केव्हा तरी होता व म्हणून तो बुद्धपूर्व होय. याने केलेले व्याकरण पाली व अर्धमागधी भाषापूर्वीचे आहे; कारण, त्याने रचिलेल्या 'प्राकृतप्रकाश' नांवाच्या व्याकरणात या भाषा अथवा बौद्धसंप्रदाय यांचे अस्तित्व दर्शविणाऱ्या उल्लेखाचा पूर्णपणे अभाव दिसतो. या काळांत परकीय लोकांचा पगडा हिदुस्थानावर होता. त्या लोकांच्या वाङ्मयाचा प्रथमतः सामान्य व कथाप्रिय जनतेने स्वीकार केल्यावर कालान्तराने ते वाङ्मय संस्कृत स्वरूप धारण करून राष्ट्रीय वाङ्मयांत समाविष्ट झाले होते. अशा वाङ्मयाचा त्या काळचा मुख्य ग्रंथ

‘बृहत्कथा’ हा होय. हा संग्रह बुद्धपूर्वकालीन आहे आणि तो त्या कालाच्या बऱ्याच अगोदर होऊन गेलेल्या उदयन व नरवाहन या राजांसंबंधी असून वररुचीने संस्कृतांत आणिला आहे. उदयन हा राजा बुद्धापूर्वी २५० वर्षे होता व अशोकापूर्वीचा ग्रंथविख्यात चक्रवर्ती तोच होय. हा उदयन व त्याच्यासंबंधीच्या कथा एकत्र करून वररुचीने रचिलेल्या ‘बृहत्कथे’चेंच पुढें सुधारून वाढविलेलें स्वरूप म्हणजे काश्मीरी पांडित क्षेमेंद्र याची ‘बृहत्कथामंजरी’ हें होय, आणि तींत दुसऱ्याहि कथांचा संग्रह करून अकराव्या शतकांत सोमदेव राजाने केलेला अथवा करविलेला ‘कथासरित्सागर’ हा ग्रंथ तयार झाला. या दोहोंशिवाय बुधस्वामीविरचित ‘बृहत्कथास्तोत्रसंग्रह’ हाहि त्याचीच एक आवृत्ति होय. अशा रीतीने जरी मूळ ग्रंथाच्या पुढें अनेक आवृत्त्या झाल्या, तरी त्या सर्वांचें मूळ वररुचीची ‘बृहत्कथा’ हीच असून ती बुद्धपूर्व एक दोन शतकांची तरी आहे, आणि त्यामुळें शकपूर्व १५०० ते शकपूर्व ९०० पर्यंतच्या काळाचा वृत्तान्त समजण्यास ती फार महत्त्वाची आहे.

वर उल्लेखिलेल्या उदयन राजाला नरवाहनदत्त नांवाचा पुत्र होता. तो फार कथाप्रिय असून त्याला ज्या कथा सांगण्यात आल्या त्यांपैकीची एक कथा पाटलिपुत्राचा राजा विक्रमादित्य व महाराष्ट्रांतील प्रतिष्ठानाचा राजा नरसिंह यांच्या स्पर्धेसंबंधीची आहे. विक्रमादित्य जयिष्णु होता, परंतु नरसिंहापुढें त्याचें काहीं चालत नव्हते. तथापि त्यानें नरसिंहाला जिंकण्याची प्रतिज्ञा केली होती व ती प्रतिज्ञा युद्धाने नाही तरी कपटाने एका वेष्टेचें साह्य घेऊन त्याने पूर्ण केली, असा बृहत्कथेचा मुख्य विषय आहे. या कथेवरून प्रतिष्ठानाच्या राज्याचें महत्त्व दिसून येतें. या राज्यांत त्या काळीं घोडदळ मुळीच नसून त्याची भिस्त मुख्यतः पायदळावर असे.

या गोष्टी महाराष्ट्राच्या दृष्टीने विशेष अभ्यसनीय आहेत. हा नरसिंह राजा सनपूर्व ६००-७०० च्या सुमारास झाला असावा.

तथापि नरसिंह राजाच्याहि पूर्वीपासून महाराष्ट्राचा इतिहास मिळू शकतो. महाभारतांत अश्मक या नांवाचे राष्ट्र वर्णिलेले आहे. अश्मक हें देशनाम होतें कीं कुलनाम होते हे निश्चित सांगतां येत नाही, तथापि ते वंशनाम असावें. या वंशाचा स्थापनकर्ता इक्ष्वाकुकुलोत्पन्न राजा कल्माषपाद याचा क्षेत्रज मुलगा होता, असे पुराणांत उल्लेख आहेत. या वंशावरून अश्मक नांवाचें नगर स्थापित झालें. या अश्मक वंशांत कुरुयुद्धापासून नंदवंशापर्यंत पंचवीस राजे झाल्याचें वर्णन आहे; आणि यावरून साधारणतः प्रत्येक राजाच्या कारकीर्दीची सरासरी पंचवीस वर्षांची धरतां, नंदांपूर्वी ६२५ वर्षांचा अथवा सनपूर्व १००० वर्षांचा हा काल येतो. हे अश्मक गवळी जातीपैकी होते. बृहत्कथेंत अश्मकांनंतर प्रतिष्ठानावर शातवाहनांचें राज्य झाल्याचे सांगितले आहे. या शातवाहनांचा मूळ पुरुष नंदसमकालीन असला पाहिजे. जरी साधारणतः शिमुकापासून शातवाहनांचा वंश समजतात, तरी तें खरे नसून तत्पूर्वीपासून म्हणजे सनपूर्व चारशेंपासून या वंशाचा उदय झाला. या शातवाहनांची कथा गुणाढ्यानें रचून 'कथापीठलंबक' नांवाच्या अध्यायरूपाने बृहत्कथेला मागाहून जोडिली आहे व त्यामुळे महाराष्ट्राच्या इतिहासाचा धागा सलग चालू राहिला आहे.

अशा रीतीनें नरसिंहकालीन व शातवाहनकालीन इतिहास उपलब्ध होतो; परंतु तत्पूर्वीचाहि महाराष्ट्राचा इतिहास अन्य साधनांवरून सांपडू शकतो. महाराष्ट्री भाषा वररुचीच्या कालीं होती व वररुचीचा काल सनपूर्व ८०० ते ६०० पर्यंत मानिला आहे, त्यामुळे महाराष्ट्रीचें अस्तित्व तेथपर्यंत पोचतें. अर्थात् सनपूर्व पहिल्या सहस्रकापूर्वीपर्यंत महाराष्ट्राच्या

आद्य विकासाचा काल जातो. महाराष्ट्र हे नांव 'महार' व 'रष्ट्र' या दोन जातींच्या एकीकरणाचे दर्शक आहे. अश्मकराज्य सुरू होण्यापूर्वीच महाराष्ट्राच्या देशांत रष्ट्रांचा प्रसार होऊन महाराष्ट्र बनले असावे आणि त्यांच्या संयुक्त जनतेत अश्मक राजकुल उत्पन्न झाले असावे, असा इतिहास दिसतो. या एकीकरणाचा आरंभ कुरुयुद्धापूर्वीच झाला असावा. सांप्रतचे कुण्वी हे रष्ट्रांचेच वंशज होत. महाराष्ट्राच्या व रष्ट्रांच्या पूर्वी या देशांत भोई अथवा भोज याची वसति असावी. हे भोज अथवा भोई कोळ्यांचा धंदा करीत असून समुद्रकिनाऱ्याच्या अनुरोधाने त्यांची वसाहत प्रथम झाली असावी.

अशा रीतीने पाहता कुरुयुद्धपूर्वकालापासून शकारभापर्यंतचा महाराष्ट्राचा इतिहास उपलब्ध होऊ शकतो, असा डॉ. केतकराच्या लेखनाचा साराश आहे.

हा साराश शक्य तितक्या सुसंगत रीतीने आणि होता होईतो डॉ. केतकरांच्या शब्दांनीच येथे दिला आहे. पण तो देताना केतकरांच्या विलक्षण अव्यवस्थित लेखनपद्धतीमुळे किती प्रयास पडतात याची कल्पना प्रामुख्य पुस्तकाचे वाचन करून त्यावरून तो जुळविण्याचा प्रयत्न जो कोणी करील त्यासच येण्यासारखा आहे. डॉ. केतकर हे अव्यवस्थित, असंगत व विकीर्ण लेखनावद्दल प्रसिद्ध असले, तरी या ग्रंथात हे त्याचे गुण अथवा अवगुण जितके विशेषत्वाने प्रतीत झाले आहेत, तितके इतर कोणत्याहि ग्रंथांत ते क्वचितच झाले असतील. कोणताहि इतिहास लिहितांना प्रथमतः त्या इतिहासाच्या साधनांचे कथन, महत्त्वमापन व न्यूनाधिक्य वर्णावयाचे, नंतर इतिहासाची कालक्रमाने मांडणी करावयाची, त्या त्या कालांतील सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक अथवा राजकीय स्थिति त्या त्या काळांचे दर्शवावयाची, अथवा त्यांचे स्वतंत्र प्रकरण करून ती

अनुस्यूत अशा रीतीने द्यावयाची, जेथल्या तेथे उपलब्ध हकीकतीची चिकित्सा करून आपल्या तद्विषयक अभिप्राय द्यावयाचा, अशा प्रकारच्या ऐतिहासिक लेखनपद्धतीचा पुरेसा परिचयहि डॉ. केतकरांना जणू नसावा असे वाटण्यासारखी विचित्र लेखनपद्धति त्यांनी येथे अनुसरली आहे. त्यामुळे केवळ टांचणांपलीकडे कसलेहि व्यवस्थित स्वरूप या ग्रंथास आलेले नाही. याचा परिणाम असा झाला आहे की, या ग्रंथाचा वाचक अणोधर्मी अडखळल्यासारखा होतो, बुचकळ्यांत पडतो व ग्रंथकठ्याला म्हणावयाचें तरी काय आहे यासंबंधी शयांत राहतो. जर खरोखर महाराष्ट्राचा इतिहास पद्धतशीर व सुसंगत असा जनतेपुढे मांडावयाचा असेल, तर या ग्रंथाचे समग्र स्वरूप बदलून त्यांतील माहिती टांचणवजा समजून तिचे पुनर्ग्रथन केले पाहिजे, तरच त्यापासून सामान्य वाचकवर्गास कांही बोध होईल. या इतिहासाचे इतर खंड जे कोणी संपादतील, त्यांनी या सूचनेचा विचार केला तर वाचकवर्गावर त्यांचे फार उपकार होतील, अशी त्यांना नम्र सूचना आहे.

असे. अशा प्रकारे डॉ. केतकर यांच्या 'प्राचीन महाराष्ट्र' या ग्रंथाची रूपरेषा सांगितल्यानंतर आपण त्यातील कांही मुद्यांचा विचार करू. या ग्रंथांत आधारास घेतलेली साधने इतकी अनेक व बहुविध आहेत की, त्या सर्वांचे पूर्णतः तर राहोच, पण अंशतः विवेचन व चिकित्सा करणेहि या लेखांत अशक्य आहे; आणि म्हणूनच याला परीक्षण न म्हणतां निरीक्षण म्हणणे योग्य आहे. तथापि डॉ. केतकरांच्या कांही मुख्य आधारांविषयी दोन शब्द येथे लिहिणे अवश्य आहे असे मानून तशा कांही मुद्यांसंबंधीचाच केवळ उल्लेख करण्यांत येत आहे. डॉ. केतकरांचा इतर कांही विद्वान् विवेचकांशी असलेला मतभेद येथे फक्त दर्शवितां येईल; कारण त्यासंबंधीचा अंतिम निर्णय देण्यास अद्यापि काल व

साधनें यांचें अवश्य तें साहाय्य मिळालेलें नाहीं, हें येथें नमूद केलें पाहिजे.

डॉ. केतकरांनीं आधारभूत मानिलेल्या बृहत्कथेचें संस्कृत एकीकरण वररुचीनें केलें असावें, यासंबंधींचें विवेचन त्यांनीं प्रस्तुत ग्रंथाच्या पृष्ठ ३११ वर केलें आहे. तेथें ते प्रथम म्हणतात, “या कथांचा संग्रह कोणी केला यासंबंधानें प्रश्न उत्पन्न होतो...त्या काळीं जो संग्राहक असे, त्या संग्राहकापासून वररुचीपाशी हा कथासंग्रह कसा आला याविषयी जर आपण कथापीठलंघक काळजीपूर्वक पाहिला, तर गूढ राहत नाहीं” यापुढें ते म्हणतात, “वररुचीसाठी (हा) संग्रह पुष्पदंतानें केला असावा... पुष्पदंत हा वररुचीचा संग्राहक असावा.” म्हणजे डॉ. केतकरांनी या ग्रंथाच्या पूर्वभागांत स्वतः वररुचीनें हा संग्रह केला असें जें विधान केलें आहे, त्याच्याशीं सांप्रतचें विधान विसंगत आहे. स्वतः बृहत्कथेंत वररुचीचा उल्लेख केवळ इतकाच आला आहे की, “बृहत्कथा ही वररुचीस समजली” (पृ. ३१२). अर्थात् या बृहत्कथेचे वररुचिकर्तृत्व सिद्ध होत नाहीं आणि त्यामुळें पैशाची व शौरसेनी या भाषांतील सादृश्य दाखविण्याच्या हेतूनें वररुचीनें हा संग्रह केला हें विधानहि बाधित होतें.

यानंतरचा मोठा प्रश्न वररुचीच्या कालासंबंधींचा होय. तो काल डॉ. केतकर हे बुद्धपूर्व एक दोन शतके म्हणजे स. पू. ८०० ते ६०० मानतात, परंतु त्यांची एतद्विषयक प्रमाणें सबल नाहींत. पृ. ३१२ वरील विवेचनावरून व्याडि व इंद्रदत्त हे वररुचीचे सहाध्यायी होते व वररुचीचा पाणिनीनें पराभव केला, ही बृहत्कथेचीं विधानें केतकरांना सर्वस्वीं मान्य नाहींत. पाणिनीनंतर वररुचि झाला, असेंहि एका ठिकाणीं ते म्हणतात, तर तो कदाचित् बुद्धकालीन असेल असेंहि म्हणतात. तथापि तो या दोहोंपैकीं कोणत्याहि काळीं असल्याबद्दल डॉ. केतकरांचें

विधान असलें, तरी तें इतर उपलब्ध प्रमाणांशीं विरोधी आहे. इसवी सनाच्या नवव्या शतकांतील राजशेखर कवीनें आपल्या ‘काव्यमीमांसा’ ग्रंथाच्या आरंभी पाटलिपुत्र शहरांत महान् विद्वान् लोक येऊन आपल्या विद्येच्या परीक्षा देत व त्यांत यशस्वी होणाऱ्यांना मोठालीं पारितोषके मिळून त्यांची ख्याति होत असे, असा उल्लेख केला आहे. अशा विद्वानांत वररुचि, पाणिनि, पिङ्गल, व्याडि, वर्ष, उपवर्ष इत्यादि विद्वान् होते, असा उल्लेख तो खालील श्लोकांत करितो :—

“अत्रोपवर्षवर्षौ इह पाणिनिपिङ्गलौ इह व्याडिः ।
वररुचिः.....ख्यातिमुपजग्मुः ॥”

अर्थात् पाटलिपुत्रांत वररुचीनें परीक्षा दिली, त्या अर्थी पाटलिपुत्राच्या स्थापनेनंतरच्या व त्याच्या भरभराटीच्या कालांतच हा प्रसंग घडला असे मानणें अपरिहार्य आहे. पण पाटलिपुत्राचा स्थापनाकालच बुद्धोत्तर आहे. तेव्हां बुद्धोत्तर कालांत स्थापित झालेल्या पाटलिपुत्र नगरास बुद्धपूर्व वररुचीनें येऊन आपल्या विद्येची परीक्षा दिली, हें म्हणणे अर्थात् बदतोव्याघातच होय ! म्हणून वररुचि हा बुद्धपूर्व होता असें मानतां येत नाहीं व तसें मानण्याला डॉ. केतकरांनीं मान्य होण्यासारखी प्रमाणेंहि दिलेलीं नाहींत. यामुळे त्यांच्या उपपत्तीचा हा महत्त्वाचा आधार लंगडा पडतो.

परंतु वररुचीला इतक्या प्राचीन काळांत नेण्याचें मुख्य कारण डॉ. केतकरांना हें वाटले कीं, पैशाची भाषेच्या भरभराटीच्या काळांत त्याला नेऊन ठेवण्यानें त्या भाषेंतील कथासंग्रहांतील कथांचें संस्कृतांत एकीकरण करण्याचें श्रेय त्यास देतां यावें. यासाठीं नरवाहन या संस्कृत नांवाचें व वहीनर या इराणी नांवाचें एकत्र मानून ही कथा मूळची

इराणी लोकांची असावी व तिलाच पुढें संस्कृत रूप दिलें असावे अशी कल्पना त्यांना करावी लागली ! पण एकदां या विचारसरणीच्या भुलभुलावर्णांत शिरल्यानें पुढे रामाचा वश व स्वतः रम हेहि इराणी पुरुष होते अशा विक्षिप्त अनुमानापर्यंत त्यांना जावे लागले ! त्यांच्या मते बृहत्कथेतील रामाची कथा ही रामायणांतील कथेहून भिन्न आहे. म्हणून ते म्हणतात, “रामकथेविरुद्धी एकंदर विचार करतां असे वाटूं लागत कीं, रामकथा प्रथमच्या स्वरूपात रावणवधाची नसून दशरथजातकांत म्हटल्याप्रमाणे केवळ राजकुलीतील कागस्थानाची व गडबडीची असावी आणि अयोध्या-कांडापर्यंतची माहिती देणारे एखादे प्राकृत काव्य देखील झालेले असावे आणि दक्षिणेकडील पराक्रमाचे कथानक त्याला मागाहून जोडले असावे. आदामाची कथा त्या वेळेस प्रचलित असावी आणि ती भिन्न स्वरूपांत असावी. आदाम आणि रम्मन् ही एकाच देवतांची दोन नावे असल्यामुळे सेमेटिक लोकांत आदाम हे नाव प्रचलित झाले असावे, तर हिंदुस्थानांत रम्मन् हे नांव प्रचलित झाले असावे, आणि सेमेटिक लोकांतील आदामचा म्हणजेच आदामचा सेतु तो भारतीयांत रामाचा सेतु झाला असावा. रम्मन् हा सूर्यदेव म्हणून बाबिलोनमध्ये प्रख्यात होता, तर इकडे देखील तो मोठा पराक्रमी देव म्हणून झाला. आणि जसे मत्स्यादि अनेक अवतार खालिडियामधून आपल्याकडे आले, त्याप्रमाणे रम्मन् हा देवहि आपल्याकडे आला आणि त्याचे व दशरथी रामाचें ऐक्य कवींनी केले !”

वरील विवेचनाहून विचित्र विवेचन इतरत्र क्वचित् सांपडेल ! कारण, केवळ डॉ. केतकरांनी मनःकल्पित अनुमानापेक्षां त्याला दुसरा कोणताहि आधार दिलेला नाही. त्यांच्या या लेखनांत ‘असे असावे’ या आधाराशिवाय त्यांच्या म्हणण्याला दुसरा पुरावा फारच अल्प आहे. मल्लाडि व्यंकटरामन् यानें जसा रामाला परदेशी ठरवून त्याच्या मार्थी परदेशीपणा व त्याच्या

बायकोच्या मार्थी व्यभिचार मारिला, आणि त्याचीच री ओढून श्री. भास्करराव जाधवानीं आर्यांच्या या नैतिक मूर्तीचा उच्छेद करण्याचें श्रेय संपादिलें, तसाच कोणत्याहि आधारावांचून रम्भन् व राम याच्या एकीकरणाचा हा प्रयत्न डॉ. केतकरांनीं केला आहे, असे म्हणावें लागतें. तसे करण्यास त्यांना थोडा तरी आधार असता तर गोष्ट निगळी. पण केवळ 'असे झाले असावे' व 'तसे झाले नसावे' असे म्हणणे ही कांहीं शास्त्रीय विचारसरणी नव्हे, आणि तिजवरून काढिलेल्या अनुमाने केव्हाहि शास्त्रशुद्ध म्हणता येणार नाहीत.

याच अनुमानाप्रमाणें प्रस्तुत ग्रंथाच्या इंग्रजी प्रस्तावनेत त्यांनी प्रसंगतः उल्लेखिलेले (पृ. ४६) वेदविषयक अनुमान होय.* त्याच्या मते ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद व अथर्ववेद हे आरंभी चार भिन्नजातीय लोकांचे चार धर्म होते व नंतर त्यांतील वाङ्मय आणि आचार एकत्र करून व्यासाने त्यांचा एक धर्म बनविला. पण या मुद्द्याचें विवेचन प्रस्तुत भागांत न करतां या ग्रंथाचा जो पहिला खंड प्रसिद्ध करण्याचे आश्वासन त्यांनी दिले आहे, त्यांत करण्याचा संकल्प त्यांनीं

* "How Rigveda, Yajur veda, Sama veda and Atharva veda were originally different religions of different peoples, and how the great encyclopaedist Vyasa united the different literatures and practices of these different religions and made them all branches of one common 'sacrificial religion' is not completely described but only indicated, reserving a thorough treatment of it for Vol. I, entitled Adiparva."

—Resume, p. 46.

प्रसिद्ध केला आहे. अर्थात् त्यांच्या एतद्विषयक पुराव्याचें येथें परीक्षण करण्यास साधन नसल्यामुळे तसें करण्याचें प्रयोजनहि सध्यां नाही.

येणेंप्रमाणें स्थूलतः डॉ. केतकरांच्या प्रमाणांपैकीं अथवा विधानांपैकीं ज्यांना फारसा आधार नसून तीं केषळ कल्पनानिर्मित आहेत त्यांचा उल्लेख केल्यावर, त्यांनीं महाराष्ट्राच्या वसाहतीच्या स्थापनाकालासंबंधीं व सांप्रतच्या विभागाच्या उद्दिष्ट कालमर्यादेतील महाराष्ट्राच्या इतिहासासंबंधीं जी माहिती दिली आहे तिचा आपण थोडासा विचार करूं. प्रथमतः महाराष्ट्राच्या वसाहतीविषयीं पाहतां त्याबद्दलची साधारणतः तीन मते असल्याचें आढळून येतें. एक मत कै. राजवाडे यांचें होय. त्यांच्या मतें मगधदेशाधिपति महाराजांचे जे भक्त ते महाराष्ट्रिक बौद्धलोक क्रान्तीला कंटाळून दक्षिणारण्यांत शिरले. हा त्यांच्या दक्षिणप्रवंशाचा काळ राजवाडे यांच्या मतें शकपूर्व सहाशें असा आहे. अशोकाच्या शिलालेखांत उल्लेखिलेले राष्ट्रिक (रिस्टिक) आणि महाराष्ट्रिक अगदीं निरनिराळे होत. या महाराष्ट्रिकांनीं नर्मदेपासून भीमेपर्यंतचा सह्याद्रीचा किनारा आणि देवगिरीपासूनचा पैठणचा प्रांत व्यापिला. कालांतरानें महाराष्ट्रिकांच्या खालच्या भागांतले वैराष्ट्रिक आणि राष्ट्रिक यांचाहि समावेश महाराष्ट्रिकांत होऊन या तिघांचे देश मिळून त्रिमहाराष्ट्रिक बनलें. ३० (पृ. २४). पण या राजवाड्यांच्या विधानासंबंधानें डॉ. केतकर म्हणतात कीं, “राजवाडे यांनीं आपल्या विधानाला समाधानकारक आधार दिला नाही. माझ्या मतें राष्ट्रिकांचें आगमन त्याहूनहि अत्यंत प्राचीन काळीं झालें असावें असें आहे.” (पृ. २५)

यानंतरचें यासंबंधींचें दुसरें मत गस्टाव्ह ओपर्टनं प्रतिपादिलें आहे. त्यासंबंधीं डॉ. केतकर म्हणतात, “ओपर्ट हा महार व मल्ल यांचा संबंध जोडतो व महाराष्ट्राला ‘मल्लराष्ट्र’ म्हणत असें सांगतो. तो पुढें म्हणतो

कीं मल्ल व मारा एकच. मारा हे मार किंवा म्हार म्हणून प्रसिद्ध आहेत. म्हार म्हणूनच महार हा शब्द झाला व हे दोन्ही शब्द मराठीत आज-सुद्धां प्रचारांत आहेत. म्हणूनच मल्लराष्ट्र व महाराष्ट्र हे दोन्ही शब्द उपयोगांत होते. पहिला शब्द उपयोगांत येईनासा झाला व पुढें महारांचा पाडाव झाल्याने महाराष्ट्राचा व त्यांचा संबंध विस्मृत होऊन महाराष्ट्राचा 'मोठें राज्य' असा अर्थ निघाला. मल्लांचा व महारांचा देश हें नांव नाहीसे झालें." (पृ. २७)

तिसऱ्या एका उपपत्तीचा पुरस्कार मुंबईचे प्रसिद्ध पंडित रा. पां. वा. काणे यांनी केल्या आहे. त्यांच्या मतासंबंधाने डॉ. केतकर म्हणतात, "राष्ट्र शब्दानें ज्या देशाचें अगर राज्याचें वर्णन केलें आहे, अशीं अनेक राज्यें महाराष्ट्रांत समाविष्ट होत होतीं. प्राचीन ग्रंथांतून कर्मराष्ट्र, गोपराष्ट्र, देवराष्ट्र आणि पूर्वराष्ट्र इत्यादि देश दिले आहेत, पण ते कोठें होते हें समजत नाही....दक्षिणापथांत हे सर्व देश मोडत असत. वरील विवेचनावरून 'महाराष्ट्र' शब्दाचा मूळ अर्थ 'विस्तृत प्रदेश' असाच रा. काणे यांच्या मतें आहे." (पृ. ३१)

अशा रीतीने ओपर्टची उपपत्ति देऊन डॉ. केतकर प्रतिपादितात कीं, "मल्ल शब्दावरून महार शब्द व्युत्पादून 'महाराष्ट्र' शब्दाचा उकल करण्याच्या ओपर्टच्या पद्धतीवर जरी रा. काणे यांनीं आक्षेप घेतला आहे, तरी 'महाराष्ट्र' हें नांव केव्हां व कसें पडलें याचा शोध करतां आपणांस वररुचीच्या कालापर्यंत गेलें पाहिजे. त्या काळांत तेथील लोक आपणांस महार म्हणवीत नसतील कशावरून?" ही प्रश्नात्मक विचार-सरणी डॉ. केतकरांच्या अनुमानात्मक विधानाचा एक उत्तम नमुना आहे. त्यांच्या या प्रश्नाचें उत्तर प्रतिप्रश्नाचेंच असें देतां येण्यासारखें आहे कीं, त्या काळांत तेथील लोक आपणांस महार म्हणवीत असतील हें

तरी कशावरून ? किंबहुना कायद्याच्या सर्वमान्य तत्त्वाप्रमाणे कोणी मनुष्य कांहीं अस्तिपक्षीं विधान करित असला, तर ते सिद्ध करण्याचा बोजा त्याच्यावर असतो; त्या विधानास नकार देणाऱ्यावर नास्तिपक्ष सिद्ध करण्याचा भार कधीहि पडू शकत नाही. यामुळे तत्कालीन लोक आपल्याला महार म्हणवीत असल्याचा निदान प्रथमदर्शनी पुरावा डॉ. केतकर जोपर्यंत पुढे आणू शकत नाहीत, तोपर्यंत तरी त्यांची या संबंधाची कल्पना अगदी निराधार आहे असेच म्हणणे भाग आहे. शिवाय ‘असतील, नसतील’ अशा प्रमाणापेक्षा ‘होते, नव्हते’ची प्रमाणेच संशोधनांत मान्य केली जातात, हे उघड आहे.

वरील प्रकारचे नुसते प्रश्नात्मक अनुमानच काढून डॉ. केतकर स्वस्थ बसले नाहीत, तर त्यापुढे जाऊन त्यांनी आपल्या एतद्विषयक सिद्धान्तहि मांडून टाकिला आहे ! ते म्हणतात, “महाराष्ट्रेरीज सर्व महाराष्ट्रभर पसरलेली अशी त्या काळी दुसरी जातच नसावी.” असे सांगून शेवटी ते म्हणतात, “महारष्ट्र यांत महार आणि रष्ट्र या दोन राष्ट्र-जातींच्या नामांचा संयोग होऊन ‘महारष्ट्र’ असे रूप तयार झाले आणि त्याचे पुढे महाराष्ट्रिक व कालांतराने महाराष्ट्र असे संस्कृतीकरण झाले, असे माझे याविषयी अंतिम विधान आहे.” (पृ. ३१)

येणेप्रमाणे महार व रष्ट्र यांच्या मीलनाने जरी महाराष्ट्र शब्द त्यांनी व्युत्पादिला, तरी महाराष्ट्राहि पूर्वी इतर जाती देशांत होत्या असे त्यांनी प्रतिपादिले आहे. त्यांच्या मते “महार हे शकवंशीय म्हणजे ज्यांची भाषा मूळची आर्य, पण ज्यांवर असुरधर्माचा संस्कार झाला आहे असे लोक असावे. पण या प्रदेशांतील अत्यंत प्राचीनकालीन आगमन भोजांचे असावे. विदर्भात बेडर उर्फ बेरड ही जात आद्यकाली असावी. याशिवाय एक प्राचीन जात म्हणजे मान्यांची होय. आज मराठ्यांत जरी

माने हे आडनांव असले, तरी पूर्वी माने ही एक जात होती. मान, मानपुरी इत्यादि गांवे वऱ्हाडांत आहेत, ती आणि मालखेड उर्फ मान्यखेड हीं सर्व माने जातीच्या अज्ञात इतिहासाचीच स्मारके होत. या मान्यांचे अस्तित्व अगस्त्यसूत्रकाली होते व राजकन्या लोपामुद्रा ही बहुत-करून बेरड जातीची नसून माने जातीची असली पाहिजे. अगस्त्याच्या काळापूर्वी विदर्भातून बेरडांचे उच्चाटन होऊन मान्यांचे वर्चस्व स्थापन झाले असले पाहिजे. ”

अशा प्रकारे महाराष्ट्राची वसाहत करणाऱ्या लोकांसंबंधी डॉ. केतकर यांनी विचित्र निगमने काढली आहेत. ती अर्थातच मान्य करण्यासारखी नाहीत, तरी त्यांनी वृहत्कथेवरून महाराष्ट्रांतील प्रतिष्ठान शहराच्या, त्यावर शासन करणाऱ्या अशोक राजघराण्याच्या व त्यानंतरच्या शातवाहनवंशाच्या अस्तित्वाचा जो पुरावा या ग्रंथांत मांडला आहे, तो मात्र विचारणीय असून तूर्त तरी अमान्य करण्यास कारण दिसत नाही. इसवी सनाच्या चौथ्या पांचव्या शतकापर्यंतच्या आर्यावर्ताच्या इतिहासातील अज्ञात कालावर प्रकाश पाडणारा ‘मंजुश्रीमूलकल्पलता’ या नांवाचा ग्रंथ सापडल्यामुळे त्या कालाचा तपशीलवार इतिहास उपलब्ध झाल्यावर श्री. जयस्वाल यांनी आपल्या “*An Imperial History of India*” या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत प्रथमार्भीच असे लिहिले आहे:—

“The History of India from the pre-Mahabharat war down to 320-348 A. D. (beginning of the Gupta Period) is chronicled in the Puranas. For the subsequent period we have been dependent on inscriptions;...It is therefore a matter of no small satisfaction to recover a text which turns out

to give a connected history where we needed it most."

अर्थ :-“ भारतीययुद्धपूर्व कालापासून गुप्तवंशाच्या आरंभापर्यंतचा इतिहास पुराणान्तरीं वर्णिलेला आहे. परंतु त्यानंतरच्या काळाच्या इतिहासासाठीं आपणांस प्राचीन शिलालेखांवरच अवलंबून रहावे लागत असे. यामुळे ज्या काळाच्या इतिहासाची आपणांस अत्यावश्यकता होती, त्याच काळाचा सुसंगत इतिहास सांगणारा ग्रंथ सांप्रत उपलब्ध झाला, ही कांहीं अल्प समाधानाची गोष्ट नव्हे. ”

अर्थात् या कालासंबंधीच्या ज्ञानाची उणीव ज्याप्रमाणे ‘मंजुश्री-मूलकल्पलता’ या ग्रंथाच्या साहाय्याने दूर करता आली, त्याचप्रमाणे बृहत्कथेच्या साहाय्याने डॉ. केतकरांनी कुरुयुद्धापासूनच्या कालाची उणीव भरून काढण्याचा प्रयत्न या विभागांत केला असल्याने त्यांचेहि स्वागत जयस्वालांच्या इतिहासाप्रमाणेच करणे युक्त होईल. ‘बृहत्कथा’ हा ग्रंथ उपलब्ध असूनहि त्याकडे इतिहासदृष्टीने पाहण्याचे आजपर्यंत कोणास सुचले नव्हते. ते प्रथमतःच डॉ. केतकरांना सुचले व त्यांचे सूक्ष्म संशोधन करून त्यांनी या कालाच्या अज्ञात इतिहासाचे स्वरूप वाचकांपुढे मांडिले आहे. अर्थात् त्यांतील प्रमेयांचे कांटेकोरपणाने परीक्षण करतांना जरी त्यांपैकींची कांही ग्राह्य मानता आली नाहीत, तरी त्या प्रयत्नांचे अभिनंदन करता येण्याजोगे आहे. त्यांनी या कालविभागांतील इतिहासाकडे पाहण्याची एक नवी दृष्टि व नवीन साधन संशोधकांना व विद्यार्थ्यांना प्राप्त करून दिले असून, तद्द्वारा इतिहासग्रंथांत त्यांनी पुष्कळ पुढे पाऊल टाकिले आहे आणि आपल्याबरोबर वाचकांनाहि नेले आहे इतकें निर्विवाद होय.

या बृहत्कथेच्या व त्यानंतरच्या तिच्या आवृत्त्यांच्या आधारें त्यांनी

महाराष्ट्राच्या पुढील इतिहासाचे दुवे आपल्यापुढे मांडिले असल्याने त्यांचाहि सारांश येथे देणे अवश्य आहे. मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे प्रतिष्ठानाच्या नरसिंहाने मगधाच्या विक्रमादित्याचे महाराष्ट्रावरील पहिले आक्रमण परतविल्यानंतर उज्जयिनीचा राजा विषमशील याने महाराष्ट्रावर स्वारी केली. या विषमशीलचे बिरुदहि विक्रमादित्य असेच होते. त्याने विक्रमशक्ति नांवाच्या आपल्या सेनापतीकडून महाराष्ट्र जिंकिला; परंतु त्याचे आधिपत्य फार दिवस टिकले नाही. यानंतरचा महाराष्ट्रावर स्वारी करणारा राजा म्हणजे कलिंगदेशचा शूद्रक हा होय. वरील विषमशील आणि शूद्रक या राजांचे काल निश्चित नाहीत, तथापि त्यांच्यानंतरचा विजेता महापद्म नंद हा होय. या नंदानंतर मौर्यांनी महाराष्ट्र जिंकण्याचा प्रयत्न केला; पण तो पूर्णपणे सिद्धीस गेला नाही. त्याच्यानंतर खारवेलाने महाराष्ट्रावर आक्रमण केले. पुढे क्षत्रपांनी महाराष्ट्राचा कांही भाग घेतला आणि त्यांच्यानंतर गुप्तांनी पूर्वमहाराष्ट्रावर थोडा वेळ तरी सत्ता गाजविली. यापुढे चालुक्यांच्या कालांत हर्षवर्धनाने या देशावर स्वारी केली, तथापि त्याचा पराभव झाला. याप्रमाणे दुसऱ्याहि अनेक राजांनी त्यावर स्वाऱ्या केल्या, परंतु त्यांचे अधिराज्य फार काळ तेथे टिकू शकले नाही. अशा प्रकारचा महाराष्ट्राचा चालुक्यपूर्व इतिहास आढळून येतो.

‘महाराष्ट्र’ या नांवाने पुढे प्रसिद्ध झालेल्या या एकंदर प्रदेशांत कुरुयुद्धकालापासून अश्मकांचे प्रतिष्ठान, चंद्रहास्याचा कुंतलदेश, भीष्मकाचा विदर्भ व क्राथ अथवा वर्धेच्या पूर्वेकडील प्रदेश, इतक्यांचा समावेश होत होता असे दिसून येते. अश्मकराज्यांत अनेक शतकेपर्यंत संस्कृतिविकास होत असल्याचे बृहत्कथेवरून आढळून येते.

तथापि या कालांतील प्रत्येक राजाची नोंद व त्याची हकीकत

उपलब्ध होत नाही. यासंबंधी डॉ. केतकरांनी असा खुलासा केला आहे की, “पाश्चात्य ग्रंथकार ज्या प्रकारचे इतिहासग्रंथ तयार करीत आहेत, तशा तऱ्हेचा प्राचीन भारताचा इतिहासग्रंथ होणार नाही, आणि त्यास मुख्य कारण इतिहासविषय जे भारतीय लोक त्यांची व त्यांच्या संस्कृतीची विशिष्टता होय. भारतीय संस्कृतीमध्ये सांस्थानिक घटना हा जरी एक महत्त्वाचा भाग आहे, तरी एकंदर भारतीय इतिहासामध्ये सांस्थानिक घटनेचे महत्त्व कमी आहे असे प्राचीन ग्रंथकारांस वाटले. त्यांच्या दृष्टीने राज्य किंवा संस्थान हे सर्व सामाजिक आयुष्यक्रमाचे केन्द्रस्थान कधीच नव्हते. ब्राह्मणविद्या संस्थानाश्रयानिरपेक्ष होती. राजेलोकांनी विद्येला मदत करावी, केली तर बरेच आहे, नाही केली तरी आपल्या विद्येचे सातत्य आपण ठेविले पाहिजे, अशा भावनेने ब्राह्मणविद्या विकसित झाली, आणि त्यामुळे संस्थाने आली कोणती व गेली कोणती याला महत्त्व देखील ब्राह्मणी दृष्टीने कमीच होते. समाजाच्या गंभीर संस्कृतीच्या म्हणजे विज्ञानाच्या विकासाला ब्राह्मणपरिश्रम व ब्रह्मचल हीच कारण होत होती. राजेलोकांच्या आश्रयाने ब्राह्मणविद्या फारशी वाढली नाही.”

अशा प्रकारे ब्राह्मणांनी जे राजनिरपेक्ष विद्यासंवर्धन केले, त्याच्या अनुगंगाने त्या काळचा जो सामाजिक इतिहास दृग्गोचर होतो, तो डॉ. केतकरांनी आपल्या ग्रंथांत येणेप्रमाणे निर्देशिला आहे. ते म्हणतात:—

“संस्कृत भाषेची जोपासना ज्या ब्राह्मणवर्गाने केली, त्या वर्गाने एकेक शास्त्र पुढे संस्कृत भाषेशी संबद्ध करून एक सामान्य संस्कृति तयार केली. भिन्न भिन्न लोकांचे एकीकरण करावयाचें, तें सामान्य भाषाशिक्षणाने तयार करावयाचें, त्याच्या जुन्या पारमार्थिक मार्गामध्ये दृढवाढवाढ करावयाची नाही, त्याच्या उन्नतीस लागणारे तत्त्वज्ञान तेवढे आपण द्यावयाचें, आणि त्याचा जातिविशिष्ट जो रिवाज असेल तो त्याने

संरक्षित करून आपली स्वतःची जुनी परंपरा कायम ठेवावी, अशी त्यांची प्रवृत्ति होती. या बाबतीत त्यांची (ब्राह्मणांची) पद्धति अर्वाचीन जगाच्या पुढे आहे.....आणि ही त्यांची पद्धति सर्व जगास आजही आदर्शभूत होईल यांत शंका नाही...राष्ट्रीयकरण करणे किंवा सर्व विश्व एका संस्कृतीखाली आणणे या क्रिया करण्यासाठी ब्राह्मणांनी निरपेक्ष-वृत्तीने केलेली विद्यासंघटनाच कारण झाली.” (पृ. ३००)

अशा प्रकारे ब्राह्मणांच्या कार्याचे वर्णन करून पुढे या ब्राह्मणसमाजाचे महत्त्वनाशन हेतुपूर्वक कशा प्रकारे अलीकडील काळात केले गेले, यासंबंधाचे डॉ. केतकर यांचे उद्गार उद्धोधक आहेत, ते म्हणतात :—
“भारतीयांच्या संस्कृतीस मारून टाकावे, त्यांच्या समाजाविरुद्ध मुसलमानांस उठवावे, निदान त्यांवर कृपा दाखवावी, आणि भारतीयांच्या समाजहूननासाठी भारतीय समाजाचा केन्द्रीभूत असलेला जो ब्राह्मणवर्ग त्यापासून जनता फोडावी, या तऱ्हेची वृत्ति इंग्रजांनी धरल्यामुळे आज समानतेच्या नांवाने उत्पन्न केलेल्या तत्त्वांच्या आणि धर्मसुधारणेच्या नांवाखाली ब्राह्मणद्वेषाचा प्रसार इंग्रजांनी त्यांच्याकडे हिंदुस्थानची पेशवाई आल्यापासून करविल्यामुळे विद्यासंवर्धक वर्गाचा गौरव ही समाजांतील जी अत्यंत आवश्यक गोष्ट ती आक्षेपाई वाढू लागली आहे... पूजनविषयक अत्यंत स्वातंत्र्य देणारी, मतविषयक वैविध्यांत आनंद मानणारी संस्कृति ब्राह्मणांनी प्रयत्नाने निर्माण केली, आणि त्या संस्कृती-इतकी उदार संस्कृति जगांत दुसरी कोणतीच नाही.” (पृ. ३००)

याप्रमाणे त्या कालच्या समाजधारणाविषयक कार्याचे वर्णन करून केतकरांनी हा ग्रंथ आपल्या मौलिक विचारांनी ठिकठिकाणी भूषविला आहे, किंबहुना असेंहि म्हटले तरी चालेल की, प्रस्तुत ग्रंथाच्या द्वारे जरी

त्यांनीं इतिहाससंशोधनाचें व इतिहासग्रथनाचें कार्य करण्याचा प्रयत्न केला असला, तरी त्यांचा खरा आत्मा समाजशास्त्रीयच होता, आणि म्हणून या ग्रंथांतील त्यांच्या इतिहासविषयक कामगिरीपेक्षां त्यांची समाजशास्त्रीय कामगिरीच अधिक मूल्यवान् झाली आहे. उदाहरणार्थ, त्यांनीं केलेलें महार व रद्द या जातींविषयींचें विवेचन, सेमेटिक व आर्थ संस्कृतींच्या कल्पना, आसुरी व भारतीय वाङ्मयावरून निघणारीं अनुमानें, विद्याधर-संस्कृति व जैनसंप्रदाय, कीकट आणि मगध यांबद्दलची चिकित्सा, मग ब्राह्मण व पांचाल ब्राह्मण यांचें वर्णन, केकय व यवन यांच्यासंबंधींचें विवरण, ब्राह्मण आणि त्यांच्या समाजविस्तारक विद्येचें स्वरूप, प्राचीन महाराष्ट्राचें जातीय स्वरूप व कौलिक, भोज, महाभोज आणि कुंतिभोज यांच्या सामाजिक स्थितीची मीमांसा, महाराष्ट्रीयानांचें गृहमंडनशास्त्र, तत्कालीन राजकीय परिस्थितीची विविधता, गणराज्यांची घटना व शासनसंस्थांची प्रणालिका इत्यादि शेंकडों समाजशास्त्रीय व राजकीय प्रश्नांची चर्चा त्यांच्या सांप्रतच्या ग्रंथविभागांत आलेली असल्याने त्या कालच्या व त्या प्रदेशाच्या लोकांच्यापुरता तो एक लहानसा 'ज्ञानकोश'च बनला आहे. यासंबंधींचा डॉ. केतकरांचा अधिकार फार मोठा होता व म्हणून त्यांनीं केलेलें हें विवेचन पुढील विद्यार्थ्यांना निःसंशय अभ्यसनीय होईल.

या समाजसंशोधनाशिवाय प्राचीन संशोधनाचेंहि मोठें कार्य डॉ. केतकरांनीं या भागांत केलेलें आहे. आसुरी अथवा असीरियन व तत्पूर्वींची बालिलोनियन व त्यांच्या अगदीं आरंभीची सुमेरियन या सर्व संस्कृती पुढें एकरूप झालेल्या होत्या. त्यांच्यातील देव-देवतांचीं नांवें व त्यांचे गुण आणि पराक्रम यांचें वर्णन सुमेरी वाङ्मयांत केलेलें आहे. त्या देवतांशीं समान असलेल्या भारतीय देवतांचें तुलनात्मक परीक्षण करून त्या दोन

संस्कृतींच्या देवघेवीसंबंधीची चिकित्सा डॉ. केतकरांनी स्वतंत्र रीतीने प्रस्तुत ग्रंथांत केली आहे. यासंबंधाने ते लिहितात:—

“विविधजनसादृश्य केवळ देवतासादृश्यामुळेच उत्पन्न झाले होते असे नाही; तर प्रत्येक ठिकाणी जो आचार्यवर्ग होता, त्या वर्गाचे सादृश्य दिसून येत आहे” (पृ. ४३८). हे साम्य वर्णून पुढे अप्सु, शम्शू, सिन्, इस्तर, मर्डूक, अशुर इत्यादि देवतांचे जलदेवता, सूर्य, चंद्र, उषा, इंद्र, वरुण इत्यादि देवांशी असलेले साम्य अथवा एकत्व त्यांनी दर्शविले आहे, आणि त्यावरून निर्दिष्ट केलेले भारतीय लोक व असुर लोक यांच्यातील निकट साम्य वर्णिले आहे. या सर्वांचा विचार करून ते म्हणतात, “प्राचीनांच्या समाजभावनेविषयी मुख्य गोष्ट म्हटली म्हणजे तींतील स्वाभाविकता होय. जे जवळ असतील आणि सदृश असतील त्यांच्यामध्ये संपूर्ण एकत्वाची समाजभावना असणार.” (पृ. ४४०)

अशा प्रकारे समाजसंस्थांचे विवेचन प्रस्तुत ग्रंथांत ठिकठिकाणी केलेले आहे, त्याचप्रमाणे कुरुयुद्धोत्तर शासनसंस्था, त्यांतील भिन्न भिन्न राजकीय परिस्थिति, गणराजांचे या संस्थांतील स्थान, लोकसत्ताक व भिन्नजातीय राज्यांतून समतेची दुःसाध्यता इत्यादींचाहि आपला अभ्यास डॉ. केतकरांनी या ग्रंथद्वारे जनतेपुढे मांडिला आहे. त्याचा निष्कर्ष म्हणून कुरुयुद्धकालापासून शकारंभापर्यंत राजसंस्थेचीं रूपांतरे कसकशी होत गेली याबद्दलचे त्यांनी केलेले विवेचन मनोरंजक वाटेल. त्यांच्या मते कुरुयुद्धकाली कौरवांचे एक मोठे साम्राज्य व इतर कांही स्वतंत्र राज्ये अशी स्थिति होती. त्यानंतर अनेक पिढ्यांपर्यंतहि राजमंडलाचे प्रमुखपद पौरववंशाकडेच होत व त्याचा उत्कर्ष उदयनकालपर्यंत होत होता; मात्र या काळांत मुख्य राजधानीचे शहर हस्तिनापुर हे न राहता ते कौशाम्बी हे झाले. त्यानंतर मगधदेशाला साम्राज्यचैभव प्राप्त झाले. यापुढील काल-

पासून मात्र दक्षिणेंत शातवाहनांचा वंश जोरांत आल्यानें उत्तरेकडील सत्तेला दुसरी प्रतिस्पर्धी सत्ता उत्पन्न झाली आणि तेथपासून पुढें एकसारखें या सत्तांचें द्वंद्व इतिहासांत दिसून येतें, असें सारांशानें या इतिहासाचें स्वरूप दिसून येतें.

अशा रीतीनें बहुविध ज्ञान संकलित केलेल्या या ग्रंथाचें सामान्य वाचकांलाहि आकलन होण्यासाठीं तो सुलभ व सुस्मिष्ट भाषेंत लिहिला जाणें आणि त्यांतील विषयांची व मुद्यांची मांडणी सुसंगत असणें हें वस्तुतः फार अवश्य आहे. केवळ एखादें साधें कथानक सांगावयाचें असेल, त्या वेळीं सुद्धां जर त्यांत क्लिष्ट रचना व असंगत जुळणी असली तर त्यामुळें वाचकाचा घोंटाळा होतो, तर मग जेथें अनेक प्रकारचें विवेचन करून व अनेक दृष्टींनीं परीक्षण करून एखादा सिद्धान्त वा प्रमेय लोकांपुढें मांडावयाचें असतें, त्या वेळीं वर वर्णन केलेल्या गुणांची त्या प्रबंधांत किती आवश्यकता असते हें सांगणें नकोच. डॉ. केतकरांच्या या विभागांत या गुणांचा अभाव प्रामुख्याने भासतो. व्याकरणसंबंधीं अशुद्धता, बोजड व चुकीचे वाक्यप्रयोग, क्लिष्ट शब्दघटना, विसंगत विवेचन, पुराव्याची विकीर्णता व निर्णयांची संदिग्धता ह्या सर्व दोषांमुळें वाचकांचा पुष्कळ वेळां बुद्धिभेद होण्याचा संभव राहतो. या विभागाच्या नवीन आवृत्तींत हे दोष टाळतां आल्यास या ग्रंथाचें मोल अनेक पटींनीं वाढेल यांत शंका नाही.

तथापि ग्रंथाच्या वेष्टभूषेचे हे दोष वगळतां त्यांतील विचारांचा गाभा महत्त्वाचा आहे. मानवी उद्योगाची एकहि बाजू डॉ. केतकरांनीं या ग्रंथांत स्पर्शिल्याशिवाय ठेविली नाही. ऐतिहासिक, राजकीय, धार्मिक, तात्त्विक, संशोधनात्मक इत्यादि सर्व प्रकारें या कालविभागाचें त्यांनीं संशोधन करून आपले निष्कर्ष या ग्रंथांत मांडिले आहेत. अर्थात् हे

निष्कर्ष पूर्वपक्षस्वरूपात्मक आहेत व त्यावर अधिक बलवान साधनांच्या साहाय्याने जेव्हां कोणी उत्तरपक्ष करील, तेव्हां त्यांच्या सत्यासत्यतेचा निर्णय होणार आहे. तथापि आपल्या सर्वगामी व अन्तर्भेदी बुद्धीने या अज्ञात कालाचे मंथन करून त्यांनी जी विचाररत्ने अभ्यासकांपुढे मांडिली आहेत, त्यांच्यामुळे त्यांच्या या प्रयत्नाचे आभिनंदन सर्वतोमुखी व्हावे, अशा योग्यतेचा तो प्रयत्न झाला आहे यांत तिळमात्र संशय नाही.

हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यानंतर हिंदुस्थानचा समग्र इतिहास वीस खंडांत लिहवून तो प्रथमतः इंग्रजी व हिंदी या भाषांत प्रसिद्ध करावा व त्यानंतर इतर प्रांतिक भाषांत त्याची भाषांतरे करवावीत, अशा प्रकारची एक व्यापक योजना बाबू राजेंद्रप्रसाद यांच्या अध्यक्षतेखाली नेमिलेल्या एका समितीने विचारासाठी घेतली व तीवर चारपांच वर्षे विचार करून तिची अंमलबजावणी करण्यासाठी सर यदुनाथ सरकार यांच्या मुख्य संपादकत्वाखाली एक मोठे वजनदार व विद्वान् अशा तज्ज्ञांचे संपादकमंडळ नेमिले आहे. ज्या त्या देशाचा इतिहास तत्रस्थानीच खरोखर लिहिला पाहिजे, त्याशिवाय तो रहस्यनिदर्शक होणार नाही, या सर्वमान्य तत्वाला अनुसरून या संपादकमंडळाकडून प्रसिद्ध होणारा इतिहास हा खरा राष्ट्रीय इतिहास होईल यांत शंका नाही. तो लिहितांना डॉ. केतकरांच्या सांप्रतच्या ग्रंथांतील परिश्रमासिद्ध माहितीचा फार उपयोग होण्यासारखा आहे. यासाठी हा ग्रंथ त्या संपादकमंडळाच्या निदर्शनास आणण्याची तजवीज झाली पाहिजे, अशी सूचना करून 'प्राचीन महाराष्ट्र'चे हे निरीक्षण वा परीक्षण पुरे करू.

श्री सयाजी साहित्यमालेतून प्रसिद्ध झालेले
साहित्यविषयावरील ग्रंथ.



१. संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास : कै. सीताराम वासुदेव
पेंडसे, बी. ए., एम्. सी. पी. एफ्. आर्. सी. आय्.
Macdonell's History of Sanskrit Literature
या पुस्तकाचा अनुवाद. (१९१५) ... २- ८-०
२. मीरांबाई : दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एल्एल्. बी.,
“मीरांबाई” नांवाच्या गुजराती पुस्तकाचें भाषांतर.
(१९२३) ... १- ७-०
३. बडायाचें मराठी साहित्य : गणेश रंगनाथ दंडवते.
(१९२१) ... ०-११-०
४. कादंबरीची गोष्ट : गणेश रंगनाथ दंडवते. (१९२९) १- ०-०
५. पं. जगन्नाथराव चरित्र व संगीत गंगालहरी :
रामराव मार्टेड भांबुरकर. (१९२८) ... १- ०-०
६. अर्वाचीन मराठी वाङ्मय : गणेश रंगनाथ दंडवते.
(१९२९) ... १-१०-०

७. इन्द्रधनुष्य : दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एल्एल्.
बी. (१९२९) ... २-०-०
८. महाराष्ट्र नाट्यकला व नाट्यवाङ्मय : गणेश
रंगनाथ दंडवते. (१९३१) ... १-३-०
९. नरसिंह महेता : दाजी नागेश आपटे, बी. ए.,
एल्एल्. बी. (१९३३) ... ०-६-०
१०. शीघ्र साहित्यादर्श : वासुदेव कृष्ण भावे, बी. ए.
(१९३९) ... १-१०-०
-

