ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार

तैं माहेषान्वयसंभूतें ।

सदेह सच्चिदानंद ।

आंगाचेनि इंधनें उदासु ।

विवेकतंतु विमळु ।

फुटोनियां पाय चालतील भिंती ।

विश्वनाथ खैरे

संमत

विश्वनाथ खैरे

ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार

संमत

ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार

संमत प्रकाशन : ७

पुनर्मुद्रण-२००८

प्रकाशक

उमादेवी खैरे

संमत प्रकाशन

३७४ सिंध हाउसिंग सोसायटी

औंध, पुणे ४११ ००७

मुद्रक

संगणकी : ज्ञानमुद्रा

२२ आनंदाश्रम, बुधवार पेठ

पुणे ४११ ००२

छपाई : महाराष्ट्र सहकारी मुद्रणालय,

आर्यभूषण भवन

९१५/२, शिवाजीनगर

पुणे ४११ ००४

चाळीस रुपये

ISBN 81-85280-06-1

चाळीस--पन्नास वर्षांपासूनचे

आमचे मित्रवर विचारकरी जोडपे

लीला--कृष्ण अर्जुनवाडकर

यांना सप्रेम.

अ नु क्र म

०.	भूमिका	०१
१.	ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार	१
२.	नमनाचा चमत्कार	२०
३.	प्रतिमा, पाठ आणि अर्थ	३०
४.	गीतेतील लौकिक अलौकिक	५०

भूमिका

आमची आई चंद्राबाई (-१९६९) आणि वडील आनंदराव मल्हारराव खैरे (१८९१ - १९५८) यांना श्रद्धांजली म्हणून 'चंद्रानंद व्याख्यानमाला' मी १९८८ ते १९९२ ही पाच वर्षे चालविली. तिच्यात १९९० साली 'ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार' आणि १९९२ साली 'गीतेतील लौकिक अलौकिक' या विषयांवर दोन दोन व्याख्याने दिली होती. त्यांचे निबंध 'आजचा चार्वाक' च्या १९९० आणि १९९२ च्या दिवाळी अंकात संपादकांनी आवर्जून प्रसिद्ध केले. 'चार्वाक' च्या १९९५ च्या अंकात 'ज्ञानेश्वरी : प्रतिमा, पाठ आणि अर्थ' हा निबंध प्रसिद्ध झाला. हे तीन आणि 'नमनाचा चमत्कार' हा या संग्रहासाठी लिहिलेला एक असे एकूण चार निबंध या पुस्तकात समाविष्ट आहेत.

चंद्रानंद व्याख्यानमालेचे विषयसूत्र 'कथा आणि संस्कृती' हे योजिलेले होते. इतर प्राचीन संस्कृतीप्रमाणेच भारतीय संस्कृतीचा आत्मिक भाग मुख्यत: कथांच्या रथातून कालपथावर पिढी दर पिढी करीत आलेला आहे. त्या कथांच्या मुळाशी जाऊन या संस्कृतीचे यथार्थ ज्ञान करून घ्यावे-द्यावे हा व्याख्यानांचा हेतू होता. कथांच्या मुळाशी जाण्याची पद्धत 'भारतीय मिथ्यांचा मागोवा' या ग्रंथात [संमत प्रकाशन १९८६] अनेक उदाहरणांनी विशद केलेलीच होती. त्यांतले एक उदाहरण 'काट्याच्या अणीवर...' अशी सुरुवात असलेल्या आणि ज्ञानदेवांच्या नावावर मोडणाऱ्या, एका गूढ मानलेल्या पदाचे होते. एका मौजेच्या लोकगीतात मराठी समाजमुखानेच 'ग्यानबाची मेख' कशी ठोकली याचे कथारूप विवरण तमिळ आणि कन्नड भाषांमधील पुराव्यांनिशी तेथे केले होते.

सुबोध भाषेच्या ओव्यांमध्ये अध्यात्मविचारातल्या गुंतागुंती सहज गोवून दाखवणाऱ्या ज्ञानेश्वरसाहित्याशी समाजमनाने कसले अर्थचमत्कार निगडले होते

याचे उदाहरण या पदात मिळते. ते साहित्य ज्याच्या वाणीतून झरले त्या योगीश्वराशी अनेक भौतिक चमत्कारही परंपरेने लगडून ठेवले आहेत. ग्यानबा-तुकारामांच्या वाङ्मयाच्या वाटेने भक्तिपंढरीला पोचणारे वारकरी त्या चमत्कारांना सत्यकथाही मानतात; तर भक्तिमार्गाकडे न वळणारे त्या वाङ्मयाचे विचारकरी या चमत्कारांच्या स्पष्टीकरणांच्या शोधात असतात. 'ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार' या व्याख्यानांत आणि निबंधात त्या चमत्कारकथांचा मागोवा घेतला आहे. या चमत्कारकथा ऐकलेल्या, वाचलेल्या किंवा लिहिलेल्या शब्दांतून, त्या शब्दांनी माणसांच्या मनात उद्‌भवलेल्या 'वाटण्यां'तून, कशा उदय पावल्या असतील याचे विवरण त्यात, विसाव्या शतकापासून मागे मागे जात केले आहे. चमत्कारकथा या मिथ्यकथा म्हणजे 'समाजाने श्रद्धेने खऱ्या मानलेल्या कथा' असतात. 'मिथ्यकथा' या परिभाषिक शब्दाचा अर्थ 'खोट्या कथा' असा नाही; त्या कथांमध्ये निवेदन केलेल्या घटितांच्या सत्यासत्यतेची चौकसी किंवा शक्याशक्यतेची चिकित्सा समाजाने केलेली नसते इतकाच श्रद्धावाद त्यांच्या मुळाशी असतो. श्रद्धा हासुद्धा माणसाच्या बुद्धीचाच अनेकांपैकी एक पैलू आहे. चौकसपणा, चिकित्सकपणा हे त्या बुद्धीचे आणखी पैलू आहेत. माणसाच्या विचारात किंवा व्यवहारात श्रद्धा आणि बुद्धी यांचे सतत युद्धच चालू असते असे मानण्याचे कारण नाही. त्यामुळे मिथ्यकथांमागच्या श्रद्धांचा जिज्ञासू बुद्धिवादी शोध घेण्यात काही गैर नाही, विरोधाभास नाही किंवा अडचणही नाही. ज्ञानेश्वरांच्या चमत्कारकथांच्या मुळाशी समाजाच्या, ज्ञानेश्वरसाहित्यावरची आणि ज्ञानेश्वरांवरची या श्रद्धा, पाणी भरीत आहेत हे या मागोव्यातून वाचकांना पटेल.

हा मागोवा ज्ञानेश्वरांच्या साहित्याच्या आधारानेच घेतलेला आहे. 'नमनाचा चमत्कार' ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या वीस ओव्यांच्या चौकस चिकित्सेनेच उघड झाला. असा काही चमत्कार श्रद्धाळूंनीही मानलेला किंवा सांगितलेला नाही. पण 'देवावर टाकलेली फुले, पुजाऱ्यांनी दाराबाहेर काढलेल्या भक्तावर पडली' अशा आशयाच्या चमत्कारकथा प्रचलित असतात; श्रीकृष्णाला केलेले नमन गणेशाला लाभण्याचा प्रकार तसाच झाला, म्हणून त्याला 'चमत्कार' म्हटले. तो रूढ चमत्कारकथांप्रमाणे श्रद्धाळूंनी उदयाला आणलेला नाही. त्याचा उदय चौकस, चिकित्सक संशोधकांच्या वाचन-अर्थनांतून झाला आहे. विश्वातल्या गोचरांविषयीच्या वाटण्यांवरून मिथ्यांची जडणघडण होते, तशी ज्ञानेश्वरीतल्या दृश्य शब्दांविषयीच्या वाटण्यावरून 'मिथ्यार्थांची' (श्रद्धेने खऱ्या मानलेल्या अर्थांची) जुळणी होते. श्रद्धा हा बुद्धीचा एक पैलू आहे असे वर म्हटले त्याचे प्रत्यंतर बुद्धिवंतांच्या अशा प्रामादिक

अर्थनांवरून येऊ शकते.

गीतेचा देशीकार आपण 'भाष्यकारांतें पूसतु' बांधला असे ज्ञानेश्वर सांगतात [१८.१६९९, १७०१]. पण अध्यात्मशास्त्राच्या विवेचनाची त्यांची पद्धती भाष्यकारांची नाही. भाष्यकार प्रमेये मांडतात; ज्ञानेश्वर स्वत:कडे नेणतेपण घेऊन म्हणतात, 'प्रमेय कैसेयां चढिजे काइ तें नेणें ।' 'प्रमेय कसे मांडावे हे मला कळतच नाही !' वस्तुत: प्रमेये 'आबाळसुबोध' व्हावीत म्हणून ते उपमा-रूपके-दृष्टांत इत्यादी सारखणांची मांदियाळी मेळवून सर्वांगांनी प्रमेयांना भिडत राहतात. सामान्यजन मात्र त्या सारखणांच्या शब्दांतून वेगळ्याच मतिमा काढून 'चमत्कार' उभे करतात. तसाच काहीसा प्रकार त्या सारखणांचा प्रमेयात्मक विचार करणारे भाष्यकार कधीकधी करतात आणि चमत्कारिक निष्कर्ष काढतात. 'प्रतिमा, पाठ आणि अर्थ' या निबंधात या प्रकारच्या एका भाष्याची चर्चा केली आहे. लौकिक सृष्टीतली उदाहरणे घेऊन अलौकिकाचे जास्तीतजास्त यथातथ्य (किंवा यथासत्य) स्वरूप ज्ञानेश्वर दाखवतात. त्यात लौकिक वस्तू नेमकी कोणती आणि तिचा नेमका कोणता गुणधर्म सारखणासाठी विचारात घेतला आहे हे बारकाईने पाहिले तरच ज्ञानेश्वरीच्या अंतरंगात नीटपणे शिरता येईल.

ज्ञानेश्वरीची रचना ज्या गीतेच्या अंतरंगात शिरण्यासाठी झाली, त्या गीतेतही प्रमेयांच्या सिद्धीसाठी उपमारूपकादी सारखणांचा उपयोग केलेलाच आहे. ज्ञानेश्वरीतल्या कित्येक पल्लेदार दृष्टांतमालिकांचे बीज गीतेतल्या संक्षिप्त सारखणांमध्ये आहे. म्हणून चौथ्या निबंधातला गीतेतील लौकिक अलौकिकाचा विचार पहिल्या तीन निबंधांशी आंतरिक नात्याने जुळलेला आहे. गीतेत ब्रह्मविद्या आणि योगशास्त्र असले तरी गीता काव्यरूपात आहे, आणि नानाविध मिथ्यकथांना सामावून घेणाऱ्या महाकाव्यात आली आहे. त्यामुळे ज्ञानेश्वरी, गीता यांसारख्या ग्रंथांचे यथार्थ आकलन करून घेण्यासाठी त्यांतल्या लौकिक अलौकिकाचा संबंध समजून घेणे जरूरीचे आहे.

लौकिकांमधले अलौकिक समजून घेण्याच्या प्रयत्नातच माणसाने आणि समाजांनी मिथ्ये आणि मिथ्यकथा संस्कृतीत जागवली हे संमत लेखनात स्पष्ट केलेच आहे. विचाराच्या पातळीवर अध्यात्माची चर्चाही मानवसंस्कृतीत मिथ्यकथांच्या माध्यमातूनच सुरू झाल्याचे दिसते. संस्कृतीच्या नंतरच्या वाटचालीत अध्यात्माला वाहिलेले ग्रंथ निर्माण झाले. गीता-ज्ञानेश्वरीसारख्या त्या ग्रंथांत या सर्व विचार-प्रकारांना स्थान आहे.

या निबंधांमधले विवेचन त्यांतल्या अध्यात्माच्या वाटेला जात नाही. कारण, या ग्रंथांचा अध्यात्म किंवा तत्वज्ञानाच्या अंगाने अभ्यास मी केलेला नाही. योगाभ्यास करणाऱ्यांना प्रकृतीवर मात करण्याजोग्या विशेष शक्ती प्राप्त होतात, तशा ज्ञानेश्वरांना असल्यामुळे त्यांना हे चमत्कार करणे शक्य होते असा युक्तिवाद केला जातो. त्याचाही विचार या निबंधांच्या कक्षेत पडत नाही. या संदर्भात समर्थ रामदासांच्या दासबोधातल्या दोन ओव्या वाचकांना उद्‌बोधक वाटतील :

> ऐक्या देखिल्यासाठीं । लटिक्या कराव्या ग्रंथकोटी ।
> *संतमहंतांच्या गोष्टी । त्याही मिथ्या मानाव्या* ॥६.८.३
> मिथ्या साचासारिखें देखिलें । परि तें पाहिजे विचारिलें ।
> दृष्टी तरळतां भासलें । तें साच कैसें मानावें ॥६.८.१३

चमत्कारांच्या परंपरागत गोष्टी 'साचासारिख्या' वाटतात पण त्या 'विचारिल्या पाहिजेत'. त्या विचारिण्याचे म्हणजे त्यांचा विचार करण्याचे कामच हे निबंध करीत आहेत.

गीतेचा परिचय शाळेत गीताजयंतीसाठी पंधरावा अध्याय पाठ म्हणण्यापासून झाला. नंतर, माझे मित्र (कै.) म. वा. जोशी यांच्याकडे, लोकमान्य टिळकांनी स्वत:च्या सहीने महादेव हरी. मोडक यांना भेट दिलेली गीतारहस्याची प्रत होती, ती आदरभावाने, त्यातला रहस्याचा भाग गाळून वाचली होती. चाळीस वर्षांपूर्वी त्यांच्याचकडची आण्णा कुंटे यांची ज्ञानेश्वरी कुतूहलाने वाचण्यासाठी घेतली. ती आणि नंतर सरकारी राजवाडे ज्ञानेश्वरी, अनुवादाच्या मदतीशिवाय जमेल तशी आणि कळेल तेवढी, पान उघडेल तेथे वाचीत आलो आहे. अमृतानुभवही असाच वाचला. व्याख्यानमालेसाठी हे दोन्ही ग्रंथ आणि ज्ञानदेवांच्या अभंगांची गाथा [वरदा प्रकाशन] नजरेखालून घातली. कधी भाषिक अभ्यासासाठी वेचणी पद्धतीने संदर्भही काढले. 'मऱ्हाटेचि बोल' हा 'अडगुलं मडगुलं' [१९८१] या ग्रंथातला आणि 'मऱ्हाट, कानड, कन्नड' हा नवभारत [सप्टेंबर १९९५] मधला, हे निबंध त्या अभ्यासाचे फलित होत. त्यांतले आणि प्रस्तुतच्या चार निबंधांतले प्रतिपादन व विवेचन हे सगळे नवे, निराळे आणि मुळाशी जाणारे आहे. ते संशोधन आहे, संकलन नाही. त्यामुळे आधीच्या ज्ञानेश्वरीविषयक संशोधनाचा आढावा वगैरे त्यात नाही. आधीच्या संशोधकादींच्या लेखनाचे जे भाग चर्चेला घेतले आहेत त्यांचे संदर्भ निबंधांमध्येच नोंदलेले आहेत. परिच्छेदांना विषयवाचक मथळे आहेत आणि पोटविषयांचे छेदक थोड्या जास्त मोकळीने सूचित केले आहेत. अवतरणे तिरप्या अक्षरांनी दाखविली

आहेत. या अल्पाक्षर पुस्तकाचे वाचन यामुळे सोपे होईल अशी आशा आहे.

'ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार' ही व्याख्याने झाली ते ज्ञानेश्वरीचे सातशेवे वर्ष होते. हे पुस्तक प्रसिद्ध होताना ज्ञानेश्वरांच्या समाधीला सातशे वर्षे होत आहेत. कोटिकोटी मराठी माणसे ज्ञानेश्वरांना आठवीत आहेत, आळवीत आहेत. ज्ञानेश्वरांना समजून घेण्यात त्यांना या पुस्तकाची मदत होवो.

१४ जानेवारी १९९६ **विश्वनाथ खैरे**

१. ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार

'**मानवजातीची** महाझेप' म्हटली गेलेली घटना १९६९ साली घडली. चालतीबोलती माणसे पृथ्वीवरून अंतराळातून चंद्रयानाने चंद्राच्या पाठीवर उतरली. त्यावेळी, पिलापाशी चित्त ठेवून आकाशी हिंडणाऱ्या घारीप्रमाणे नियंत्रक-यान चंद्रयानाच्या पुनर्भेटीसाठी चंद्राभोवती घिरट्या घालीत होते. त्या यानाचा चालक, मायकेल कॉलिन्स हा अंतराळवीर होता. त्या कॉलिन्सने अलीकडे 'लिफ्ट-ऑफ' (उडाण) या नावाचे पुस्तक लिहिले आहे. त्यात अमेरिकेने अंतराळप्रवासाची धाव कशी साधली याचा तपशीलवार इतिहास दिला आहे. महाझेप प्रत्यक्ष घेण्याआधी अनेक याने अंतराळात नुसती, चिंपांझीसारखे प्राणी त्यांत बसवून आणि नंतर कुशल माणसे त्यात पाठवून, कमीअधिक दिवस घिरटवून आणली होती. या प्रायोगिक यात्रांपैकी एकीवर गोर्दो या अंतराळिकाला पाठविले होते. कॉलिन्सने त्याच्या निरखणांच्या कामाचे वर्णन केले आहे :

> *मुख्यतः प्रयोग करणे आणि वैद्यकीय माहिती टिपणे ही कामगिरी त्याच्यावर होती. त्याने एक छोटा गोलक अवकाशात लोटला, त्याच्यावर झळक-मळक दिवा होता. त्याने या गोलकाचे फोटो घेतले —ही त्याच्या बारीक नजरेची चाचणीच होती... या उड्डाणानंतर गोर्दोच्या निरखणातल्या अनपेक्षित बारकाव्यांची बरीच चर्चा झाली आणि गोर्दोवर त्याच्या विलक्षण दृष्टिक्षमतेबाबत काहीसा अविश्वासही व्यक्त झाला. कशी कोण जाणे, यातून अशी मिथ्यकथा उद्‌भवली की चीनची महाभिंत अवकाशातून खासकरून दिसते. ती दिसावी इतक्या उत्तरेकडे गोर्दोचे उड्डाण झाले नव्हते तरीसुद्धा हा प्रकार. आणि काही वर्षांनंतर हा समज अशा टोकाला पोचला की, ती चंद्रावरून दिसणारी पृथ्वीवरची एकमेव मानवनिर्मित वास्तू आहे. हे अजिबात खरे नाही याची साक्ष मी भरू शकतो.*

कॉलिन्सचे हे कथन मननीय आहे. वस्तुनिष्ठ निरखणे, बुद्धिनिष्ठ विचार, श्रद्धेचा निरास ही ज्या युगाची खास लक्षणे सांगितली जातात त्या युगात, मानसिक किंवा आत्मिक नव्हे तर भौतिक वास्तवाच्या विषयात, माहितीने चिंब होत असलेल्या खुल्या समाजात, काडीमात्र आधारावर मिथ्यकथेची गगनचुंबी माडी कशी उभी राहते याचे हे चांगले उदाहरण आहे.

आधार : शब्दाचा

अवकाशयुगातल्या या मिथ्यकथेला काडीमात्र आधार होता तो, गोर्दोने दृष्टीच्या क्षमतेसंबंधी अवकाशात काही प्रयोग केले, या घटनेचा. मात्र ती घटना आणि मिथ्यकथेत झालेले विधान यांचा अर्थाअर्थी काहीही संबंध नाही. कुठेतरी कुणालातरी काहीतरी 'वाटले' त्याचे ते विधान आहे. वाटण्याचे 'घटने'त रूपांतर झाले आणि त्या घटनेचे शब्दांनी कथन झाले; त्या कथनाचीच मिथ्यकथा, म्हणजे श्रद्धेने खरी मानलेली गोष्ट झाली. गोर्दोच्या दृष्टीविषयी, पुरावा असूनही अविश्वास आणि चीनची भिंत विलक्षण मोठी असल्याचा, पुरावा नसूनही गाढ विश्वास या दोन विरोधी 'वाटण्यां'चे चमत्कारिक मिश्रण या कथेच्या मुळाशी आपल्याला आढळते. पैकी चीनच्या भिंतीविषयी वाटणे सांगोवांगीने आधीच मनात रुजलेले असते आणि त्या वाटण्यानेच मिथ्यकथेला बहर आणलेला असतो. अवकाशयुगातली माणसेसुद्धा त्या कथेला श्रद्धेने खरी मानतात.

अशा श्रद्धाभावनेला विज्ञानाच्या क्षेत्रात स्थान नाही असे मानले जाते. आत्मज्ञान आणि आत्मज्ञानी यांच्या संबंधात मात्र श्रद्धा नाकारलेली नसते; किंबहुना साधन आणि साध्य म्हणूनही ती मानली गेलेली असते. आत्मज्ञानी पुरुषांना विज्ञान सहज आत्मसात असते अशीही श्रद्धा आपल्या समाजात तरी चांगलीच रुजलेली आहे. ज्ञानेश्वरांसारखे पुरुष थोर आत्मज्ञानी होते हे समाजाने मान्य केलेले आहे. लक्ष्मण रामचंद्र पांगारकरांसारख्या अभ्यासकांनाही ते मान्य होते. पुढे जाऊन त्यांनी 'मराठी वाङ्मयाचा इतिहास' या ग्रंथात ज्ञानेश्वरांविषयी म्हटले आहे :

अर्वाचीन शास्त्रांनी मोठ्या परिश्रमाने जे शोध लावले आहेत त्यांचाही ज्ञानेश्वरीत क्वचित का होईना उल्लेख पाहून ज्ञानेश्वरांच्या सर्वगामी बुद्धीचे कोणासही नवलच वाटले पाहिजे. [पृ. ५४१]

अर्वाचीन शास्त्रांनी मोठ्या परिश्रमाने लावलेला एक शोध आपल्या पृथ्वीपासून चंद्रसूर्य-ग्रह-तारे वगैरे किती अंतरांवर आहेत ती ठरवण्याचा. त्यासंबंधात पांगारकर पुढल्याच पानावर सांगतात :

चंद्र पृथ्वीपासून २ लक्ष मैल अंतरावर आहे असेही एका अभंगात म्हटले आहे.
[पृ. ५४२]

अर्वाचीन शास्त्रांनी चंद्राचे पृथ्वीपासूनचे मध्यम अंतर सुमारे दोन लक्ष चाळीस हजार मैल सांगितले आहे. त्याच्या जवळपास माहिती देणारा म्हणून पांगारकरांनी निर्देशिलेला अभंगातला उल्लेख असा आहे :

पढियंते मानसीं बहुवसे । असे दुरीं तें जवळींच वसे रया
दोलक्षीं सोम अंबरीं । त्याचे गुण उमटती सागरीं
आंबसे कळाहीनु येरु दिसे अंधारीं । तैसा समंधु ये शरीरीं रया

यातल्या 'दोलक्षीं' या एका शब्दावरून पांगारकरांनी 'दोन लक्ष मैल अंतरावर' असा अर्थ काढला. तो बरोबर नाही याला एक उघड कारण असे सांगता येईल की ज्ञानेश्वरांच्या काळात मैल हे परिमाणच मराठी समाजात वापरात नसल्यामुळे, ते आपण अभंगावर लादू शकत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या सर्वगामी बुद्धीवर श्रद्धा असल्यामुळे पांगारकरांना मात्र ते परिमाणही अभंगात आहे असे वाटले.

ज्ञानेश्वरांना अभंगात चंद्राचे पृथ्वीपासूनचे अंतर थोडेच सांगावयाचे होते? त्यांना सांगावयाचे होते की, 'आवडीची वस्तू मनातच असते, दूर असते तरी मनातच वसते. जो चंद्र आकाशात दिसतो, त्याचे गुण सागरात उमटतात. अवसेच्या अंधारात तो कळाहीन असतो तेव्हा सागराच्या शरीरात समंध शिरतो.' छापील अभंगात 'आंवसे' ऐवजी 'आंबसे' आले आहे हा लिखिततला दोष असणार. तसाच 'दोलक्षीं' या पदात असावा. हे पद 'जो लक्षी' असे वाचले तर ओळीचा अर्थ संदर्भाला धरून सरळ लागतो.

म्हणजे असे की केवळ एका (चुकलेल्या) शब्दावरून, पांगारकरांना जे वाटले त्यावरून ज्ञानेश्वरांच्या विज्ञानिक ज्ञानासंबंधीची एक मिथ्यकथा नकळत रचली गेली.

आधार : मुद्रेचा आणि श्रद्धेचा

आधुनिक विज्ञानाचे सोडा, अध्यात्माचे ज्ञान ज्ञानेश्वरांना निश्चितच होते याला त्यांचे साहित्य साक्षी आहे. एकदा हे ठरल्यावर आधुनिक चिकित्सकसुद्धा ज्ञानदेवांची मुद्रा वागवणाऱ्या कूटपदातून सरल अर्थ काढून दाखवतात.

'काट्याच्या अणिवर वसति तीन गांव । दोन ओसाड, एक वसेचिना' अशी सुरुवात आणि 'ज्ञानदेव म्हणे याचा तो अनुभव । सद्गुरुवांचुनि फळेचिना' अशी शेवटची मुद्रा असलेले एक पद परंपरेत प्रसिद्ध आहे. डॉ. ना. ग. जोशी यांनी त्यासंबंधी 'प्राचीन गीतमंजूषा'च्या प्रस्तावनेत विवेचन केले आहे :

यातली सर्व उपमाने-प्रतीके गावोगावी दिसणारी आहेत; व्यवहारात अनेक लोक न घडणाऱ्या गोष्टी घडविण्याची जिद्द घेतात व मग फसतात. 'तीन' ही संख्या नेहमीची व्यावहारिक आहे... ज्ञानदेवांनी या अनेक 'तिनां'चा उपयोग आपल्या गीतात केला आहे; पण मुळात 'एक' आहे व ते सूक्ष्म आहे... म्हणून ज्ञानेश्वरांनी 'अणि' योजली —आणि 'अणोरणीयान्'शी नादाने व अर्थानेही संबंध जोडला... त्याच्या अणुरूपाचा विस्तार तीन रूपांत पाहिला : पुरुष, प्रकृति, माया.

...म्हणून शेवटी, तर्काचा मार्ग सोडून ज्ञानेच्छू साधकाने गुरूकडे जावे आणि गुह्यमार्गाचा मंत्र मिळवून ब्रह्मरहस्य अनुभवावे, असे ज्ञानी कवी ज्ञानदेव सांगत आहेत. [पृ. तीस-बत्तीस]

या संदर्भातली महत्त्वाची वस्तुस्थिती ही की शब्दशः याच मजकुराचे लोकगीत तमिळनाडूत आढळते, ते केवळ करमणुकीचे आहे आणि त्याच्यावर तमिळनाडूतल्या शेकडो संतांपैकी कुणाचीही मुद्रा नाही. कन्नड भाषेतही असेच पद आहे पण त्याच्यावर ज्ञानेश्वरांनंतर दोनशे वर्षांनी झालेल्या पुरंदरदासाची मुद्रा आहे. थोडक्यात हे पद ज्ञानेश्वरांनी रचलेले आहे असे ठामपणे म्हणता येणार नाही. ज्ञानेश्वरांच्या आधीपासूनच एक गमतीचे गाणे म्हणून ते समाजात रूढ असावे आणि ज्ञानेश्वरांना महत्पद मिळाले म्हणून त्यांचे नाव त्याला जोडले गेले. 'याचा तो अनुभव । सद्गुरुवांचुनि फळेचिना' या विधानात एक रूढ श्रद्धा गुंफलेली आहे इतकेच; ज्ञानदेवांनी आधीच्या कडव्यांचा काही 'मुकुलित' सारांश त्यात सांगितला असे म्हणण्यासारखे त्यात काही नाही.

अध्यात्मिक अर्थ या आणि अशा पदांत असण्याचे स्पष्टीकरण जोशींनी असे दिले आहे :

अनेक मुमुक्षू साधकावस्थेतून सिद्धावस्थेत गेल्याची उदाहरणे त्या काळी लोकांच्या अवती-भोवती होती आणि लोकांना त्या बाबतीत संपूर्ण श्रद्धा होती... अशा सर्वसामान्यांसाठी कूटे, रूपके यांच्या साह्याने ते ज्ञान 'सोपे' केले जाई. [पृ. ३०]

ज्या अज्ञान मराठी भाषकाने ज्ञानदेवांची नाममुद्रा या पदाला जोडली तोही संपूर्ण श्रद्धाच ठेवणारा होता. म्हणून तर, या चमत्कृतिजनक शब्दांमध्ये त्याने आपल्याला न उमगणारा अध्यात्म पाहिला आणि त्याचा अनुभव देण्याची जबाबदारी श्रद्धेने सद्गुरूवर टाकली. नाममुद्रेचा प्रभाव मात्र चमत्कार वाटण्यासारखा पडला. कारण शब्दखेळाच्या लोकगीतात बुद्धिवंतांना सुद्धा अध्यात्मिक अर्थ प्रतीत होऊ लागला.

बोलीचा चमत्कार

'काट्याच्या अणिवर' हे लोकांच्या बोलीतले पद साहित्यात कूटपद म्हणून समाविष्ट झाले आणि मग त्यातून अर्थाची चमत्कृती पंडितांनी काढली तीही श्रद्धेच्या बळावर. याच्या उलट, मान्य साहित्य बोलीत उतरल्यावरही अर्थाचे चमत्कार, श्रद्धेच्याच बळावर होत असतात. याचे चांगले उदाहरण, शंभर वर्षांपूर्वीच्या मराठी समाजातले, रमाबाई रानडे यांच्या 'आठवणी' मध्ये पहायला मिळते :

मी बागेंत जातांना जो सखाराम नांवाचा नाईक बरोबर घेत असे त्याला वारकरी पंथांतल्या साधुसंतांच्या पुष्कळ गोष्टी माहीत असत, व अभंगही पुष्कळ पाठ असत.

...तो एखादा अभंग म्हणे, व आपल्या समजुतीप्रमाणे त्याचा अर्थही सांगे. मी नुसतें हूं हूं मात्र म्हणे. पण मला त्याचें हंसूं येई. कारण या लोकांजवळ अशा कांहीं नकला आहेत, कीं त्यांत मूळ अर्थाला कांहीं विपर्यास आणणारी वाक्यें अगर कडवीं जशीं त्यांच्या पाठांत असतील तशींच ती अक्षरश: घेऊन त्यांचेंच निरूपण करण्याचा ते प्रयत्न करतात. जसें 'हिरण्यकश्यपूच्या पोटीं प्रल्हाद बाळ जन्मलें' या पाठाच्या ठिकाणीं 'हरीण-कासवाचे पोटीं परळांत बाळ जन्मलें' असें म्हणतात व त्याचें निरूपणहि असें करतात कीं, 'देवाचे अवतार आपण दहाच ऐकले आहेत; पण भक्तांकरितां देवाला अनेक अवतार घ्यावे लागतात. याला प्रमाण हेंच की, देवाला हरणाच्या, कासवाच्या पोटीं जन्म घेऊन शेवटीं परळांतहि जन्म घ्यावा लागला. यावरूनच पहा की, भक्तवत्सल देवाला किती बरे अवतार घ्यावे लागतात' वगैरे मोठ्या भाविकपणें सांगतात. हा अर्थ किंवा हें वाक्य येथें जुळत नाहीं ही कल्पना त्यांना शिवतसुद्धा नाहीं व दुसऱ्या कोणीं अशी शंका काढली तर ती त्यांना सहन होत नाहीं. यांत त्यांचा दोष नसून त्यांच्या अंधपरंपराभक्तीचा जोर आहे, व ही मंडळी या परंपरेला भोळ्या व भाविकपणानें चिकटून राहतात, जास्त विचार करीत नाहींत इतकेंच. [पृ. ५८]

यातल्या सखाराम नाईकाचे पाठांतर सामाजिक सांगोवांगीने झालेले होते. म्हणजे, प्राचीन काळापासून ज्या पद्धतीने सत्यांचा किंवा मिथ्यांचा प्रसार समाजात होत आला आहे त्या पद्धतीचे हे बोलके उदाहरण आहे. भक्तिमार्गाच्या ओघात जे जसे ऐकले त्याचे त्याच पठडीत निरूपण करून नाईकाने देवाच्या चमत्काराची एक मिथ्यकथा उभी केली होती. ज्या मूळ भाषिक संभारातून ती उभी राहिली त्याच्याशी रमाबाईंचा परिचय असल्यामुळे त्यांना हसू येई किंवा विपर्यास वाटे. नाईकाच्या लेखी, त्याला भावली तीच सत्यकथा होती आणि देवाने तो चमत्कार खरेच करून दाखविला

होता. रमाबाईसुद्धा हिरण्यकश्यपूच्या कथेला श्रद्धेपोटीच हरीण-कासवापेक्षा खरे मानीत होत्या. एकूण प्रक्रियेच्या मुळाशी गेले तर पांगारकर, जोशी आणि सखाराम नाईक यांच्या विचार-विवरणांत खूपच सारखेपणा दिसेल.

संतांच्या चमत्कारांची नोंद

नाईकाच्या पाठांतरातून उद्‌भवलेल्या दैवी चमत्काराची नोंद झाली. त्याला साधुसंतांच्या ज्या पुष्कळ गोष्टी माहित होत्या त्यातली एखादी त्याच्या सांगीने लिहिली गेली असती तर समाजात रूढ असलेल्या एखाद्या मानवी चमत्काराच्या कथेची नोंद झाली असती. निव्वळ बोली माध्यमातल्या अशा काही कथा काळाच्या ओघात लोपतही जातात. काहींना मात्र पूर्वीच लेखनिविष्ट होण्याचे भाग्य लाभले आहे; त्या पाहिल्या तर ग्रथनाच्या आधी, काय कथा किंवा कथानके समाजात प्रचलित होती याची कल्पना येते. महिपतीबोवा ताहराबादकर (१७१५-१७९०) यांच्या भक्तविजय ग्रंथात अशा अनेक संतांच्या कथा ओवीबद्ध झाल्या आहेत. त्यांच्याद्वारे आपण सखाराम नाईकाच्या मागे दीडएकशे वर्षे भूतकाळात जातो. वस्तुतः आपण आणखीही दोनशे वर्षे म्हणजे आजच्या काळाच्या चारपाचशे वर्षे मागे जातो म्हटले पाहिजे. कारण महिपतींच्या ग्रंथरचनेचे मूळ नाभाजी (१५७३-१६४३) लिखित भक्तमाला या ग्वाल्हेरी हिंदी बोलीतल्या ग्रंथात आहे.

भक्तविजयात 'नाभाजी विरिंची अवतार' म्हणजे नाभाजी हा ब्रह्मदेवाचा अवतारच होता असे सांगितले आहे. दोनशे वर्षांत नाभाजीची पदवी किती वर गेली याचे हे एक गमक आहे त्याचप्रमाणे भक्तविजयाची संतांकडे पाहण्याची दृष्टी कशी होती याचे ते निदर्शक आहे. 'सामान्यतः सर्वच संत हे मानवांच्या कल्याणासाठी अवतरलेले, मानवांसमोर आदर्श असावेत यासाठी देवाने भूलोकी धाडलेले असे असल्यामुळेच त्यांची चरित्रे वर्णनीय होतात. त्यामुळे सामान्य माणसाच्या आवाक्यात नसलेल्या किंवा त्याच्या जीवनात न घडणाऱ्या घटना संतांच्या जीवनात घडल्या तर नवल नाही, किंबहुना अशा नवलाईच्या घटना संतांच्या जीवनात घडणारच' अशा गाढ श्रद्धेनेच भक्तविजयातली विजयवर्णने निरूपिली आहेत. कालगणनेसारख्या इहिक विषयांना त्यात महत्त्व नाही.

त्यामुळे, समाजात लेखीमुखी माध्यमांत जी संतचरित्रे प्रचलित होती त्याचे लघुलेखकी काटेकोर टिपण असे या चरित्रांचे स्वरूप नाही. देवाचे परंपरागत दहा अवतार मानायचेच पण हरीण-कासवांच्या पोटीचे किंवा परळातलेही अवतार, भक्तिमार्गाच्या चौकटीत राहूनच, त्यांच्यात मिळवायचे ही सखाराम नाईकाची रीत

महिपतीने संतांच्याही संबंधात वापरली आहे. म्हणजे असे की प्राचीन मिथ्यकारांनी संस्कृतादी भाषांत रचना करताना शब्दश्लेषादी साहित्यसाधनांचा अवलंब केला तसाच मराठीत करून आणि या मानवी संतांची जन्ममरणाच्या सीमांपलिकडची माहितीही घालून महिपतीने ती चरित्रे विस्तारली आहेत.

शिंपी, शिंपला आणि गोणी

नामदेवासारख्या संताचे भक्तविजयातले चरित्र उदाहरण म्हणून पाहता येईल. कलियुगातले संत हे सत्ययुगातल्या भक्तांचेच अवतार; म्हणून नामदेवाच्या अवताराची पूर्वपीठिका अशी सांगितली की : भगवंताने उद्धव आणि शुक या प्राचीन भक्तांना पाचारून म्हटले, 'मृत्युलोकीं अवतार घ्या.' ते म्हणाले, 'आम्हाला अयोनिसंभव जन्म दे.' म्हणून त्यांना 'शुक्तिकेचे पोटीं घालून । वर्षते घनीं टाकिलें.' पंढरपुरात दामा शिंपी नदीवर गेला होता.

तों भीमातटीं वाहत । शिंपला अकस्मात देखिला येत ।
दामशेटीने जातजात । घेतला सत्वर तेधवां ।।४.३२

तो शिंपला घेऊन दामशेटी घरी आला आणि त्यातून कालांतराने बाळ नामदेव जन्माला आला. पुढे नामदेव संसार नीट करीना म्हणून दामशेटीची बायको गोणाई विठ्ठलाकडे गाऱ्हाणे घेऊन गेली. ती म्हणाली,

ममता करुनिया मोठी । नवमास म्यां वाहिला पोटीं ।
निराशा केली जगजेठी । पाडिली तुटी संसारा ।।४.१४९

यातली संसारी आईची निराशा आपण समजू शकतो. पण शिंपल्यातून जन्मलेल्या अयोनिसंभव नामदेवाला 'नवमास म्यां वाहिला पोटीं' असे गोणाई कसे म्हणू शकते? महिपतीला हा प्रश्न पडत नाही कारण कोणाही माणसाची आई असेच म्हणेल आणि तेच त्याने कवी म्हणून ओवीत गोवले. मग नामा मानवी होताच तर त्याचा जन्म शुक्तिकेतूनच म्हणजे शिंपल्यातून घडण्याचे प्रयोजन काय असा प्रश्न आपल्याला पडला तर पुढे त्याचे उत्तरही गवसते :

कीं छप्पन्न कोटी यादवांत । वैष्णव वरिष्ठ उद्धव भक्त ।
तेविं शिंपियाचे वंशांत । नामा निश्चित अवतरला ।।४.१७३

नामा 'शिंपि'याचे वंशात अवतरला हे अवगत सामाजिक सत्य होते, आणि म्हणूनच त्याचा अयोनिसंभव 'शिंपी'त किंवा 'शिंपल्यात' झाला असे कवीने सांगितले. शब्दांच्या ध्वनीतून साम्य भावले ते श्रद्धाळूला खरीच वाटणाऱ्या चमत्कृतीसाठी उपयोगात आणले.

ही युक्ती याच प्रकरणात आणखी वापरलेली दिसते. गोणाईच्या गाऱ्हाण्याची दाद घेऊन विठोबाने तिला धनदौलत देण्याचा विचार केला. असले प्रसंग सुदाम्याच्या कथेपासून वेगवेगळ्या रूपांत साहित्यात वर्णिले आहेत. मराठमोळ्या कवीने मराठी शब्दाच्या आधाराने त्याचे वर्णन केले. विठोबा-विष्णूने आपला वाहक गरुड याला आदेश दिला :

सुवर्णहोनांची भरुनि गोणी । गरुडासी म्हणे चक्रपाणी ।
वृषभरूप तूं धरूनी । चाल सदनीं नामयाच्या ।।४.१०४

म्हणजे गरुडाने आधी बैलाचे रूप घ्यावयाचे आणि मग सोन्याच्या होनांची गोणी अंगावर लादून घेऊन नामदेवाच्या घरी जायचे असा हा वळणदार प्रकार होता. 'गोणाई'चे समाधान करायचे तर 'गोणी' भरूनच नाणी पाठविली पाहिजेत, ताटे भरून नव्हे; आणि गोणी वाहून न्यावयाची तर देववाहन गरुडाला वाण्याचा बैल व्हायला पाहिजे, मानवरूपधारी सेवक होऊन चालणार नाही —अशी ही कारणपरंपरा केवळ गोणाई या व्यक्तिनामामुळे उभी राहिली. तिच्यामुळे, तत्कालीन समाजपरिसरानुसार, गरुडाने लिंगायत वाण्याचा बैल होऊन विठोबाची ही भौतिक भेट गोणाईला पोचविली. लौकिक अर्थाने, गोणाईच्या जीवनातला हा चमत्कार होता. त्याचा तपशील शब्दांच्या ध्वनींनी कवीला सुचविला. भक्तविजय ग्रंथ भक्तीच्या पोटी श्रद्धेने वाचला जातो. (आजही त्याची छापील प्रत पोथीच्या लांबट आकारातच तेवढी मिळते.) त्याच्या श्रद्धाळू वाचकांना, हा चमत्कार खरेच घडला याबद्दल शंका असत नाही. आणि त्यामुळे गोणाई आणि गोणी यांच्यातला कार्यकारणसंबंध त्याला दिसत नाही. भक्तविजयासारख्या संतचरित्रांत पुष्कळदा घटनांना शब्दरूप मिळण्याऐवजी शब्दांवरून घटनांचे रूप ठरत असते. आणि तरी समाजमन, शब्दरूप पावलेल्या त्या 'घटना' खरेच घडल्या होत्या असे मानीत राहते.

मिथ्यकथा आणि चमत्कारकथा

अ-घटित किंवा अघटित प्रसंगांच्या नोंदींची अवकाशविजयापासून भक्तविजयापर्यंतची जी चारपाच उदाहरणे वर दिली आहेत त्यांवरून आपल्याला दिसते की, अशा प्रकारच्या नोंदी होण्यामागे एकेका व्यक्तीची वस्तुनिष्ठ विचारणा नसून सरासरी समाजाची श्रद्धामयी धारणा असते. भाषेचा, विधींचा किंवा मूर्तिकलेचा शोध कोणी लावला हे जसे सांगता येणार नाही त्याचप्रमाणे ही श्रद्धामयी धारणा कोणत्या एका व्यक्तीत प्रथम अवतरली असे कधीच सांगता येणार नाही.

ही धारणा तर्कसंगत विचारातून जन्मलेली नसते किंवा वस्तुनिष्ठ निरखणांचा

आधार तिला लागत नाही. ज्या 'क्ष' व्यक्तींने ती प्रकट केली तिला विशिष्ट संदर्भात काय 'वाटले' त्याचा आधारच त्या धारणेला असतो. त्या एका व्यक्तीच्या सांस्कृतिक संचितानुसार समाजातील इतरही अनेकांचे 'वाटणे' किंवा 'वाटणी' त्यात सहभागी असतातच. तीही 'वाटणी' विचाराच्या पातळीपर्यंत पोचलेली नसतात. साहित्याच्या परिभाषेत, विचाराच्या पातळीवर उपमा आणि प्रतिमा निर्माण होतात तर वाटण्यांच्या पातळीवर मतिमा उद्‌भवतात. वाटण्यांना क्षणिक किंवा नगण्य आधार पुरेसा असतो. वाटण्यांचा विनिमय शब्दांच्या माध्यमातून होतो तेव्हा शब्दांमधूनही नवी वाटणी उदयाला येऊ शकतात. अशा प्रकारे, वस्तुनिष्ठ आधार तुटपुंजा असला किंवा अजिबात नसला तरीही वाटण्यांच्या शब्दरूप जुळणीतून समाजात कथा आणि कथानके प्रचलित होऊ शकतात.

विशाल वृक्ष, उंच डोंगर, वादळी वारा, प्रचंड ढग, चंद्रतारे असल्या भौतिक गोचरांविषयीच्या लोकांच्या वाटण्यांतून अनेक मिथ्यकथा अवतरल्या आहेत. या गोचरांच्या व्यक्त रूपांतून आणि परिणामांतून वाटण्यांना आधारभूमी मिळालेली असते. गोचराच्या रूपाला किंवा त्याच्या आंतरिक शक्तीला सजीवांचे रूप दिले जाते, ते मिथ्य. मनाला भावलेल्या गोचराच्या चरित्रावरून मिथ्यपात्रांची मिथ्यकथा तयार होते. मिथ्यकथेत होणारा कथाप्रसंगांचा आविष्कार या पात्रांच्या संदर्भाने होत असल्यामुळे गोचरांच्या व्यक्त रूपांशी त्याचा प्रत्यक्ष संबंध दिसत नाही. तो संबंध मिथ्यकथांचा 'समजवादी' (जिज्ञासू बुद्धिवादी) मागोवा घेऊनच समजू शकतो.

विश्वातली परिणामकारी गोचरे आणि समाजातली थोर माणसे यांच्याविषयी समांतर सामाजिक धारणा असते. त्या व्यक्तींच्या व्यक्त कर्तृत्वातून त्यांच्याविषयीच्या वाटण्यांना आधारभूमी मिळते. व्यक्त कर्तृत्वात त्यांचे वाङ्‌मय किंवा साहित्य यांचा समावेश असतोच. समाजातल्या त्यांच्याविषयीच्या वाटण्यातून त्यांच्या चमत्कारांच्या कथा अवतरतात. कथांचे नायकपद त्या थोर माणसांकडेच असते. त्यांच्या वाङ्‌मयातून किंवा साहित्यातून आढळणाऱ्या उद्‌गारांचा शब्दाधार चमत्कारकथेतल्या कथित प्रसंगांना मिळू शकतो. कार्यकारणाची ढोबळ संगती लावायला असा शब्दाधार पुरतो. मिथ्यकथांचा मागोवा गोचरांच्या व्यक्तरूपांच्या आधाराने घेता येतो तसाच चमत्कारकथांचा मागोवा या थोर पुरुषांच्या व्यक्त कर्तृत्वाच्या आधाराने घेता येईल.

ज्ञानेश्वर आणि चमत्कारकथा

ज्ञानेश्वरांचे संतपण त्यांच्या काळातल्या समाजाला त्यांच्या वाङ्‌मय आणि साहित्यिक व्यक्तरूपातून भावले. नंतरच्या पिढ्यांसमोर त्यांचे साहित्य तेवढे राहिले.

व्यक्तीची ओळख अधिक व्यापक समाजाला तिच्या साहित्यातूनच मुख्यतः होते. वारकऱ्यांच्या मुखानेही त्या साहित्याचा प्रसार साऱ्या मराठी समाजात होत आला. हे त्या साहित्याचे वाङ्मय रूप. हाताने लिहून पोथ्या करण्याच्या आणि अनेक बोलींच्या मार्गाने मुखी प्रचलन होण्याच्या पद्धतीचे भलेबुरे परिणाम, आपल्यापर्यंत पोचलेल्या ज्ञानेश्वरसाहित्यात ग्रथित आहेतच.

ज्ञानेश्वरांचे साहित्य विशाल आहे तरी त्यात त्यांच्या जीवनचरित्राचा तपशील फारसा किंवा जवळजवळ नाहीच असे म्हणता येईल. आकलनाला कठीण अशा अध्यात्मज्ञानासारख्या अनेक विषयांचे विवरण करताना त्या साहित्यात दृष्टांत मात्र भरपूर आले आहेत. दृष्टांतातला तपशील वर्ण्य विषयाशी समांतर असतो, तरी सामान्य माणसाच्या आकलनातला असतो. या तपशिलाच्या वैचारिक मदतीने सामान्य माणूस वर्ण्य विषयाच्या पुष्कळसा जवळ जाऊ शकतो. कठीण विषय बुद्धीच्या नाही तरी वाटण्याच्या पातळीवर समजुतीच्या आवाक्यात येण्यासाठी दृष्टांताची मदत होते. पुढे जाऊन, दृष्टांतातल्या तपशिलाने आणखी प्रतिमांचाही उदय होऊ शकतो. आस्वाद्य साहित्य म्हणून ज्ञानेश्वरांच्या साहित्याकडे पाहणाऱ्यांना या दृष्टांतांनी खूप साह्य केले आहे. मिथ्यकथा आणि चमत्कारकथांविषयी वर जे सांगितले त्यावरून हे उमगेल की ईषत् संबंधाने प्रतिमांचा विस्तार करून शब्दाधारी कथा दृष्टांतांच्या तपशिलातूनही उभ्या राहू शकतात.

हा असल्या कथांच्या उदयाचा मुखी भाग झाला. लेखी भागाकडे पाहता, या साहित्याचा प्रसार हस्तलिखित नकलांनी होत असल्यामुळे, किरकोळ हस्तदोषांनी होणारे अफाट अर्थबदलही अशा कथांना चमत्काराचे वलय देऊ शकतात. मात्रेची वेलांटी होणे, शब्दातले वर्ण कसेही तोडले किंवा जोडले जाणे यांसारख्या कारणांनी अर्थात चमत्कृती येऊ शकते.

नगण्य आधारातून कथा उद्‌भवणे हेही शक्य असते. त्या कथेचे कर्तृत्व आणि ओघाओघाने नायकत्वही साहित्यकाराकडे म्हणजे ज्ञानेश्वरांकडे सुपूर्त होते.

परंपरेने ज्ञानेश्वरांच्या नावाशी ज्या चमत्कारांचा संबंध जोडला आहे त्यांच्या कथांचा मागोवा याप्रमाणे आपल्याला त्या कथांच्या नोंदींवरून आणि ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यावरून घेता येतो. तसा पुढे काही चमत्कारकथांचा घेतला आहे.

रेड्याकडून वेद वदविले

पैठणच्या ब्राह्मणांकडून संमतिपत्र आणण्यासाठी ज्ञानेश्वरादी चारी भावंडे गेली असताना ब्राह्मणांनी आव्हान दिल्यावरून ज्ञानेश्वरांनी रेड्याच्या मुखाने वेद वदविले

ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. तिचा भक्तविजयातला काही भाग असा :

तंव एक म्हणे पखाल घेऊन । महिषीपुत्र येतसे ॥९.५२

त्याचेंही नाम ठेविलें ज्ञान ॥९.५३

महिषाली आसुड घेऊन । क्रोधेंकरून मारिती ॥९.५९

तंव थरथरां कांपे ज्ञानेश्वर । वळ उमटले पाठीवर ।

ऐसें देखोनि द्विजवर । काय उत्तर बोलती ॥९.६०

रेडिया तुम्हां नाही भेद । तरी याचे मुखीं बोलवा वेद ॥९.६१

ऐसें बोलतां त्वरित । नवल वर्तलें अति अद्‌भुत ।

न्यायपूर्वक श्रुति बोलत । महिषीपुत्र तेधवां ॥९.६३

या वृत्तांतात ज्ञानदेवांच्या दोन गुणांचा उल्लेख आहे. पहिला 'सर्वांभूती एकच आत्मा' पाहण्याचा स्वभाव. साधुत्वाचे हे आद्य लक्षणच आहे. मात्र पैठणचा पखाली वाहणारा कोळी आपल्या रेड्याचे नाव 'ज्ञान' असे शुद्ध संस्कृत उच्चाराचे ठेवीत असेल ही कवीची कल्पना आहे आणि ती रेड्याने वेद म्हटले या परंपरागत कथेला आधीच अस्तर म्हणून जोडलेली दिसते.

'महिषीपुत्रा'चा श्रुती किंवा वेदाशी संबंध जोडण्याइतपत आधार ज्ञानेश्वरीच्या उपसंहारातून मिळालेला दिसतो. ज्ञानेश्वरांनी आदिशंकरापासून गोरखनाथ मार्गे निवृत्तिनाथापर्यंत आपली गुरुपरंपरा सांगून म्हटले आहे :

तैं माहेषान्वयसंभूतें । श्रीनिवृत्तिनाथसुतें ।

केलें ज्ञानदेवें गीते । देशीकार लेणें ॥१८.१७८४

यातल्या 'माहेषान्वयसंभूतें' या पदाचा अर्थ 'शंकराच्या वंशात जन्मलेल्या' असा करावा लागतो. (एरवी शंकर या अर्थी शुद्ध शब्द महेश हा आहे, महेष नव्हे. माहेश म्हणजे महेशाचा.) तो केल्यावर थोडासाच तर्क पुढे चालवून 'महाराष्ट्र-सारस्वत' ग्रंथात वि. ल. भावे यांनी लिहिले होते की : *'ज्ञानदेवांचे नाव महिषे किंवा म्हैसे असण्याचा संभव आहे.'* पुढच्या आवृत्तीत भावे यांनी हा उल्लेख गाळून टाकला ! आपण ज्ञानदेवांच्या कुळनामाचा शोध करीत नसल्यामुळे भावे मताचा अधिक विचार केला नाही तरी, महत्त्वाची बाब अशी लक्षात येते की चिकित्सक ग्रंथकारालाही 'माहेषान्वयसंभूते' या पदात महिष कुळाचा उल्लेख दिसू शकतो. गावठी आडनावाचे संस्कृत रूप काव्यात वापरण्याची प्रथा जुनीच आहे, तिचाही आढळ भावे यांना इथे झाला असेल. एकाद्या घाईने लिहिलेल्या ज्ञानेश्वरीच्या पोथीत ह वरची मात्रा आडवी होऊन मा मधल्या कान्याला मिळाली तर 'माहेष ऐवजी महिष' वाचले जाते व महेश शंकराचे नावनिशाण लोपून रेड्याचाच अवतार या पदात स्पष्टपणे दिसू लागतो. काही

असले तरी चारपाचशे वर्षे मागे गेले तर मर्यादित शिक्षणाच्या त्या काळातल्या कल्पक अर्धशिक्षिताला या पदावरून 'महिषाच्या कुळात जन्मलेल्या'ची म्हणजे रेड्याची आठवण होणे अशक्य नाही. एवढ्या क्षणिक वाटण्यावरून पुढची चमत्कारकथा निर्माण होण्याला आडकाठी नव्हती. वेळच आली असती तर या पदाच्या तृतीयेचा अर्थ 'करवी, कडून' असा करून 'रेड्याकडून निवृत्तिनाथसुत ज्ञानदेवांनी गीतेचे लेणे करवून घेतले' असा अर्थही सांगता आला असता. गीता आणि वेद यांच्यात फरक करण्याचे कथाकाराला काही खास कारण नव्हते. रेड्याचे रेकणे आणि एकसुरी वेदपठन यांच्यातले ध्वनिसाम्य पखाली कोळयालाही भावण्यासारखे होते. अशा तऱ्हेचे साम्य व्यक्त करण्याची परंपरा खुद्द ऋग्वेदातल्या मंडूकसूक्तामध्येही आहे. त्यात पावसाळयाच्या सुरुवातीला 'व्रतस्थ विप्राप्रमाणे', 'अतिरात्र यज्ञातील सोमयाजी विप्राप्रमाणे' आणि शेवटाला 'प्रवर्ग ऋत्विजांप्रमाणे निथळत्या शरीराने अवतीर्ण होऊन स्तोत्रपाठक सोमप्रेमी विप्रांप्रमाणे' बेडूक शब्द करीत आहेत असे सांगितले आहे. यात वैदिकांनी बेडकाला मोठेपणा दिलेला असेल; तर भक्तिमार्गी कथाकाराने रेड्याकरवी वेद म्हणवून वेदमार्गी ब्राह्मणांची कुटाळीही केली असेल.

भक्तविजयात या कथेला पुरवणीही जोडली आहे. एकदा त्या 'महिषान्वयसंभूत ज्ञानदेवाकडून निवृत्तिनाथसुत ज्ञानदेवाने' वेद म्हणवून घेतल्यावर 'तैसाचि रेडा वेदांत ज्ञान । अहोरात्र वदतसे.' त्यामुळे 'महिषाचें ज्ञान अनिवार । कर्ममार्ग बुडवील हा' असे वाटून ज्ञानदेवादी चौघेजण

रेडा मागोन तयांपासीं । पुसोनि विप्रांसी निघाले ।।९.१२९
मार्गीं चालतां एके दिनीं । उतरले आळंदीचिये वनीं ।
वेद वदला तो तये स्थानीं । पशु शांत जाहला ।।९.१३०
म्हसोबा ऐसें नामाभिधान । अद्यापि स्थान आहे तें ।।९.१३१

कथाकाराने कथा शेवटपर्यंत नेली आणि आळंदीच्या वनात म्हणजे गावाबाहेर कुठेतरी म्हसोबाचे जे कुठले स्थान असेल त्याच्यापर्यंत पोचविली. म्हसोबा आदिम ग्रामदेव आहे आणि त्याची देवळे गावोगाव आहेत. ज्ञानदेवांच्या म्हशाबरोबर आळंदीच्याच म्हसोबाचा संबंध जुळण्यामागे ज्ञानेश्वरांचा आणि आळंदीचा संबंध आहे —त्या रेड्याची वास्तवता नव्हे.

ज्ञानेश्वरांनी भिंत चालवली

रेड्याच्या वेदपठनाचा चमत्कार वैदिक ब्राह्मणांपुढे पैठणास झाला, तर भिंत चालवण्याचा चमत्कार सिद्धयोग्यापुढे आळंदीस झाला. चांगदेव वाघावर बसून

भेटीला येत असताना त्यांच्या स्वागतासाठी पुढे होणे जरूर होते;

मग बैसले होते भिंतीवरी । तीस आज्ञा केली ते अवसरीं ।

ऐकोनि ज्ञानदेवांची मात । नवल अद्‌भुत वर्तलें ॥९.१९४

बैसले होते जियेवरी । ती भिंतचि चालली अति सत्वरीं ॥९.१९५

हे अद्‌भुत नवल होते. तरीही ती प्रत्यक्ष घडलेली 'घटना'च होती असा समाजाचा विश्वास आहे आणि पांगारकरांसारखे वाङ्‌मयाचे इतिहासकार या विश्वासाचे समर्थन करण्यासाठी ज्ञानेश्वरांच्या एका अभंगाची साक्षही देतात. तो अभंग असा :

देव करी तरी काय न होई । दगडाचेनि नई तरिजेल

सूर्यकिरणांवरी मुंगियांची हारी । अग्नीचा पाठारीं पीक होय

फुटोनियां पाय चालतील भिंती । मेरु मशक येती सम तुका

ज्ञानदेव म्हणे अघटित घडे । गुरुकृपा जोडे परब्रह्म

हा अभंग सांप्रदायिक गाथ्यात आलेला दिसत नाही. तरी ' जी पद्ये 'ज्ञानदेवांचीच' अशी मनोमन साक्ष पटली त्यांतून' विनोबांनी निवडलेल्या पद्यांत त्याचा समावेश आहे म्हणून त्यातल्या नाममुद्रेला अनुसरून तो ज्ञानेश्वरांचा म्हणता येईल.

त्याचे सार विनोबांनीही 'ईश्वराचे हे अघटित सामर्थ्य आपण कल्पू शकतो' असे सांगितले आहे. ज्ञानदेवांनी भिंत चालविली असा त्यातून अर्थ निघत नाही. एवढेच नाही तर असले अघटित घडण्याला देवच कारणीभूत असू शकतो, माणूस नव्हे हेही त्यात स्पष्ट आहे. भक्तिमार्गात देवकर्तृत्वावरची श्रद्धाही नित्य जागती होती. भक्तविजयात चोखामेळा या अंत्यज संताचे गाऱ्हाणे गायिले आहे त्यात त्याच्या तोंडी विठ्ठलाला उद्देशून असे चरण आले आहेत :

कीं ज्ञानदेव बैसले ज्या भिंतीवर । ते ओढितां साचार शिणलेती ॥२३.९०

म्हणजे अभंगात 'देव करील तर, भिंती त्यांना पाय फुटून चालतील' असा परिणाम सांगितला आहे, त्याऐवजी हरिशरण भक्त देवावर ती भिंत ओढण्याचे, शिणवणारे कामच लादतो.

वास्तविक पाहता, हा अभंग मानवी चमत्काराला आधार होत नसून अघटितांच्या दृष्टांतांनी ईश्वराचे सामर्थ्य वर्णीत आहे. हे दृष्टांतही तसे पारंपरिक आहेत, अशक्य गोष्टींचे विधान करणारे आहेत. ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यातच ते ठिकठिकाणी असे अशक्याचे विधान करण्यासाठी आले आहेत.

काम क्रोध लोभ घेऊनियां संगे । परमार्थासि रिघे तोचि मूर्ख ॥

बांधोनिया शिळा पोहू जाता सिंधू । पावे मतिमंदु मृत्यू शीघ्र ॥ गाथा ४८४

यातले विधान 'दगडाचेनि नई (नदी) तरिजेल' याच्या विरोधी आहे, कारण 'देव करी' आणि 'कामादिकांसह परमार्थाला लागतो' या दोन विधेयांमध्ये विरोध आहे. याच धर्तीवर

अग्नीच्या पाठारीं पिके जरी पीक ।
तरी ज्ञानी सुखदुःख भोगतील ॥ गाथा ९१५

यात अग्नी-पीक-न्यायाने ज्ञानी पुरुषाची स्थिती दाखवली, तर

पाडसा वागूर करांडी । परि मुंगी मेरू ऊलांडी ।
तरी मोहाची पैली थडी । देखति जीव ॥ ज्ञा. ७.९२

या ओवीत मोहाला पार करणे हे मुंगीने मेरू ओलांडण्याइतकेच अशक्य आहे हे सांगितले. म्हणजे 'भिंतीला पाय फुटून ती चालणे' हे वास्तवात होणे नाही याचीच ग्वाही त्यातून मिळते —ज्ञानेश्वरांशी लगडलेल्या चमत्काराला शक्यतेचा आधार गवसत नाही.

चांगदेव : दृष्टांत आणि संकेत

अशा रीतीने, आपल्याला इष्ट ती बाजू मांडण्यासाठी दृष्टांताचा जो प्रयोग होतो त्याचे भाषेतल्या म्हणींच्या उपयोगाशी साम्य आहे. म्हणीमध्ये साकळून ठेवलेले अनुभवतत्त्व असेच समाजाच्या समाईक मालकीचे असल्यामुळे कोणीही स्वमताच्या समर्थनासाठी वापरू शकतो. दृष्टांत आणि म्हणींप्रमाणेच काही संकेतही समाजात मान्यतापूर्वक चालत येत असतात.

योगी लोक आसनासाठी मृगाजिन वापरतात हा संकेत झाला. मृगाजिनासारखेच वाघाचे कातडेही कोणी वापरतात. मृग आणि व्याघ्र यांच्या स्वभावविरोधामुळे त्यांचा उपयोग करणाऱ्या योग्यांचाही स्वभावविरोध कल्पिता येतो. वाघाच्या कातड्यावर बसणारा 'वाघावर बसला आहे' असे मानण्यात मोठी चूक नसते. सत्त्वशील ज्ञानेश्वरांच्या भेटीला येणारा उग्रयोगी चांगदेव 'वाघावर आरूढ होऊन' आल्याची जी कथा आहे, ती अशी उलगडू लागते.

परंपरेने महत्त्वाच्या विद्या एकूण चौदा मानल्या आहेत. या संकेताचा विस्तार चांगदेवाच्या बाबतीत करण्यात आला. शतायुषी झालेला चांगदेव एका विद्येच्या मदतीने आपले त्या वेळचे मरण टाळीत असे. याप्रमाणे चौदा विद्यांच्या जोरावर तो चौदाशे वर्षे जगला अशी कथा झाली. याला समांतर म्हणून त्याचे शिष्यही चौदाशेच झाले.

त्या शिष्यांबरोबर चांगदेवाने ज्ञानेश्वरांना पत्र पाठवले. मात्र त्या पत्रात

नमस्कार लिहावा की आशीर्वाद याचा निर्णय न करता आल्याने ते जगावेगळे 'कोरे पत्र' निघाले. ते वाचण्याचे काम मुक्ताबाईवर आले. या कथेतून या भावंडांचे सामर्थ्य दाखवले गेले. पण कोऱ्या पत्राचा प्रसंग मात्र नवा कोरा म्हणता येणार नाही. अमृतानुभवाच्या सहाव्या, शब्दखंडन प्रकरणात, अविद्येच्या विवेचनात त्याचा दृष्टांत आला आहे :

नुसधीयेचि साच्या । मुका होय वाचरूकाचा
अंतराळीं पायाचा । पेंधा होये ।। ६.६७

'' 'कोरा कागद वाच' असे सांगितले तर वाचणारा मुका होतो, कसलाही चालणारा आकाशात चालताना पांगळा होतो'' असा त्याचा अर्थ सर्वसामान्य हरिभक्ताने दिलेला आहे. (कागद या अर्थी *सांचे* असा शब्द ज्ञानेश्वरीत [११.२०५] आलेला आहे.) भिंत चालवणे सामान्य माणसाचे काम नव्हे या दृष्टांताच्या विरोधात ज्ञानेश्वरांची भिंत चालण्याचा प्रसंग कथेत आला, त्याच प्रकारे प्रस्तुत दृष्टांताच्या विरोधात मुक्ताईच्या थोरवीची कथा झाली. तिने ते कोरे पत्र 'वाचले' असेही नाही, 'चांग्या तू कोराच राहिलास' असे समांतर रूपकाचे उद्‌गारच कथेने तिच्या तोंडी घातले.

'ज्वाळा निघती मुखांतूनी'

कागदाच्या कोरेपणावरून कागद धाडणाऱ्याच्या कोरेपणाचे सूचन हा एक प्रकारचा अर्थांतरन्यास असतो. ईषत् उल्लेखावरून लेखकाविषयीची चमत्कारकथा उभी करताना या अर्थांतरन्यासाचा पुष्कळच उपयोग होतो. ज्ञानेश्वरांची वचने त्यांच्या चमत्कारांच्या सत्यतेचा आधार म्हणून जी दिलेली असतात त्यांचा वस्तुतः या अर्थांतरन्यासाला आधार झालेला असतो.

भक्तविजयात ज्ञानेश्वरांच्या पाठीवर मांडे भाजल्याची कथा आली आहे. श्राद्धासाठी मांडे करावेत असे निवृत्तिनाथांनी सांगितले म्हणून ते भाजण्याचे भांडे आणण्यासाठी मुक्ताबाई कुलालाकडे गेली. त्याने दिलेले भांडे विसोबा चाटी याने फोडून टाकले. तिला लाकडेही घेऊ दिली नाहीत. मुक्ताबाई रडत घरी आल्यावर ज्ञानेश्वरांनी तिला समजावले :

मग योगधारणा करूनी । ज्ञानदेवें पेटवला पंचाग्नि
*ज्वाळा निघती मुखातूनी । आरक्त नयन दिसताती ।।*९.१७९
*जांबूनद तप्त सुवर्ण । तैसी पाठ आरक्तवर्ण ।।*१८०
*मग मुक्ताईस म्हणे ज्ञानेश्वर । मांडे करावे पाठीवर ।।*१८१

यात 'योगधारणा करूनी' या पदांच्या बळावर पुढचा कथाभाग उभा राहतो. ही

योगधारणाशक्ती ज्ञानदेवांच्यात असल्याची खात्री कथाकार आणि ऐकणारा या दोघांनाही होती.

आंगाचेनि इंधनें उदासु । उठोनि ज्ञानाग्नीं प्रवेशु
करी तेथें भस्मलेशु । बोधाचा उरे ॥ ज्ञा. ३.२६

यासारख्या ओवीत 'आंगाचे इंधन' करून 'ज्ञानाग्नीत प्रवेश' करण्याचे रूपकमिश्र वर्णन आले आहे. त्याचा अर्थांतरन्यास वरच्या 'योगधारणे'नंतरच्या वर्णनाला उपयोगी पडतो. ओवीचा मूळ संदर्भ वगैरे चिकित्सक शोध अशा कामी जरूरीचा नसतोच. म्हणून चांगदेवपासष्ठीतल्या 'वाद्यजातेंविण ध्वनी । काष्ठजातेंविण वन्ही' अशा ओळींचाही लक्ष्य अर्थ न पाहता, लाकडावाचून अग्नी निर्माण होऊ शकतो असे स्थूल अर्थाचे वाटणे हेही या कथाभागाला उपयोगी पडू शकते. अज्ञात कथाकाराचे श्रद्धासंचित असे इकडूनतिकडून किंवा तुकड्यातुकड्यांनी जमा झालेले असते. श्राद्धाला मांडे, कुंभाराचे भांडे, इंधनाची लाकडे वगैरे तपशील हा सामाजिक परिसर कथेची आधारभूमी म्हणून कामी येतो.

सदेह सच्चिदानंद

प्रकृतीच्या विरोधात किंवा तिच्या नियमाविरुद्ध करून दाखविण्याची सगळ्यांत मोठी गोष्ट म्हणून मेल्या माणसाला उठवण्याचा चमत्कार संतांवर आरोपित केलेला असतो. ज्ञानेश्वरांच्या संबंधी अशी कथा सांगितली आहे की ते पैठणहून परतताना नेवाशाला आले असताना त्यांनी मृताला संजीवन दिले आणि तोच पुढे सच्चिदानंद बाबा म्हणून त्यांचा लेखकू झाला.

माहेषान्वयाप्रमाणेच सच्चिदानंद बाबांचा स्पष्ट उल्लेख ज्ञानेश्वरीच्या अठराव्या अध्यायाच्या आणि म्हणून एकूणच ज्ञानेश्वरीच्या उपसंहारात आला आहे. सच्चिदानंद हा अध्यात्मातला महत्त्वाचा शब्दप्रयोग असल्यामुळे ज्ञानेश्वरीत आणि अमृतानुभवात त्याचे विवेचन आले आहेच. प्रस्तुत सच्चिदानंदांचा ज्ञानेश्वरांशी घनिष्ट संबंध आला असल्यामुळे, 'त्यांनी चेतनाहीनाला चेतना दिली' अशा अलंकारिक वर्णनावरूनसुद्धा या स्वरूपाची कथा प्रचारात येऊ शकते. पण कथेच्या सत्यतेचा ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यातला आधार म्हणून सांगण्यासाठी, पुढील अवतरणे उपयोगी होती.

अठराव्या अध्यायाच्या शेवटी शेवटी, कृष्णार्जुनांच्या संवादाविषयी, रसास्वादाच्या भावनेने संजय धृतराष्ट्राला सांगत आहे :

तेयांचे बिसाट शब्द । सुखां म्हणों यंति वेद
सदेह सच्चिदानंद । कां न व्हावे ते ॥ १८.१६२४

'श्रीकृष्ण-अर्जुनांचे सहज शब्दही, सुखाने वेद म्हणून म्हणता येतील. ते सदेह सच्चिदानंद का होऊ नयेत?' यातल्या 'सदेह सच्चिदानंद' या पदांनी टोचलेली श्रद्धा अंतर्मनात 'सच्चिदानंद नामक पुरुष सदेह जिवंत का न व्हावा?' असे अर्थचित्र काढू शकेल.

त्याचप्रमाणे अमृतानुभवातील सच्चिदानंदपदत्रय या पाचव्या प्रकरणातही काही ओव्यांचा अधिकउणा अर्थ मनात लावूनही भाविकांनी या गोष्टीच्या सत्यतेविषयी आपली खात्री पटवली असेल :

येरव्हीं सच्चिदानंद भेदें । चालली तिन्ही पदें
परी तिन्हीं उणीं आनंदें । केलीं येणें ॥५.६
नाना मुखा मुख दाउनी । आरिसा जाय निघौनि
कां निदेले चेवउनी । चेविते जैसे ॥५.२४
तैसे सच्चिदानंदा चोखटा । दाऊनि द्रष्टया द्रष्टा
तिन्हीं पदें लागती वाटा । मौनाचि ॥५.२५

'सच्चिदानंदाचा भेद झाला होता. तिघा भावांची पावले चालली होती पण आनंदात उणी होती. मग मुखाला मुख दावून, निजलेल्या (सच्चिदानंदा)ला उठवून, त्याच्या दृष्टीला द्रष्टा दाखवून, तिघेही न बोलता वाटेला लागली' असा सखाराम नाईकासारख्या भाविकाला सुचण्यारुचण्यापचण्याजोगा अर्थ यामधून निघू शकतो. त्याचे कथारूप म्हणजे उक्त चमत्कारकथा होय.

चमत्कारकथांची जागतिकता

ज्ञानेश्वरांना अद्वितीय संत म्हणता येईल, पण त्यांच्या चमत्कारकथा अद्वितीय आहेत असे म्हणता येणार नाही. कारण, अशा चमत्कारकथा जगातल्या सर्वच संस्कृतींच्या लोकांमध्ये रूढ आहेत. ज्याच्या त्याच्या परिसरानुसार त्यांची कथानके वेगळी असतील, पण त्यांच्या मागची भूमिका किंवा त्यांचे उद्देश जगभर सामान्यतः सारखेच असल्याचे दिसते. प्राचीन काळापासून त्या चालतच आल्या आहेत आणि श्रद्धेने खऱ्याही मानल्या जात असतात. सगळ्या संस्कृतींच्या साहित्यांत त्यांचा समावेश झाला आहे. उदाहरणार्थ, बायबलात अशा ज्या अनेक कथा आल्या आहेत त्यांतली इलिया नामक इस्रायली राजाची कथा पाहता येईल.

अहब ने पापाचरण केले म्हणून इलियाने त्याला सांगितले की माझ्या आज्ञेवाचून दंव-पाऊस पडणार नाही. इलिया एका झऱ्याजवळ जाऊन राहिला. तेथे पक्षी त्याला खायला आणून देत. झरा आटला म्हणून तो निघाला... एक

विधवा बाई सरपण गोळा करीत होती. तिला त्याने केक करायला सांगितला. तिच्या कणगीतले पीठ किंवा गेळ्यातले तेल घटले नाही. त्या बाईचा लेक आजारी झाला, त्याचा श्वास थांबला. इलियाने तीनदा त्याच्या अंगावर निजून देवाला साद घातली आणि मुलाला त्याचा प्राण लाभला. ती म्हणाली, 'तू देव-माणूस आहेस, आणि तुझा शब्द म्हणजे सत्य आहे हे आता मला पटले.' दैवी वाणी झाली : 'जा, अहबकडे.'

तो अहबला म्हणाला, बअलचे साडेचारशे भगत गोळा कर. ते गोळा झाले. त्यांना इलिया म्हणाला, 'दोन मतांमध्ये तुम्ही किती काळ लडखडणार? एक बैल कापा, सरपणावर मांडा पण जाळ लावू नका. तुम्ही तुमच्या, मी माझ्या, अशी देवाला साद घालू. जो देव जाळ लावून दाखवेल तो खरा देव.' बअलच्या भगतांनी साद घातली, लाकडे पेटली नाहीत.

इलियाने जेकबच्या बारा घराण्यांचे बारा दगड घेऊन कुंड बांधले, भोवती चर खणला. बैल कापून सरपणावर ठेवला, वर तीनदा चार मोटा पाणी ओतले, चरसुद्धा भरून टाकला. त्याने देवाला साद घातली. देवाने आग पाठवली, लाकडे पेटली. इलियाने त्या बअलच्या भगतांना ठार मारले. आभाळ भरून आले, पाऊस पडला.

या कथेत मुलाला जिवंत करण्याचा प्रसंग आहे तसाच आपला भक्तिमार्ग श्रेष्ठ आहे हे सिद्ध करण्यासाठी चमत्कार करून दाखवला आहे. या चमत्कारांचे सच्चिदानंदाला जिवंत करण्याच्या आणि पाठीवर मांडे भाजण्याच्या चमत्कारांशी तत्त्वत: साम्य आहे.

इतरही अनेक चमत्कारकथांमध्ये संतत्व सिद्ध करण्यासाठी चमत्कार केल्याचे प्रसंग भरपूर वर्णिलेले आहेत. याचे कारण, सामान्य माणसाला संतमाणसात देवत्वाचा अंश पहायचा असतो आणि निसर्गाच्या नित्यनियमावर कडी करून काहीतरी अघटित संतमाणसाकरवी घडल्याशिवाय त्या दैवी शक्तीचा प्रत्यय आल्यासारखे त्याला वाटत नाही. या सामान्य श्रद्धेला संघटित धर्मपंथांनीही कमीअधिक मान्यता दिलेली असते. उदाहरणार्थ, रोमन कॅथॉलिक पंथाने दहाव्या शतकात असा नियमच जारी केला होता की, दोन तरी चमत्कार ज्याच्या नावावर नमूद असतील त्यालाच संतपद देण्यात येईल.

निर्गुणनिराकार देवापेक्षा संतरूपातला त्याचा सगुण आविष्कार सामान्य माणसाला समजण्यासारखा आणि जवळचा वाटतो. म्हणून समाजात संतांचा वावर त्याला हवा असतो. त्यांच्या संतपणाचा आढळ खरोखरी त्यांच्या जीवनातच समाजाला होत असतो. पण नंतर, मान्य संतांच्या संतपणाला पक्के अधिष्ठान

देण्यासाठी त्यांच्या नावाशी चमत्कार निगडित केले जातात.

ज्ञानेश्वर आणि चमत्कार

ज्ञानेश्वरांच्या नावाशी अशाच निगडित झालेल्या चमत्कारांच्या कथांचा विचार वर केला आहे. त्या कथांमध्ये वर्णिलेल्या घटना प्रत्यक्षात घडल्या असे समाज मानीत आला आहे. समाजाच्या मानण्यात एक सुसंगती असते : त्या घटनांना भौतिक कार्यकारणभाव लावण्याची समाजाला गरज वाटत नाही. चमत्कारकथेतल्या घटना असल्या कार्य-कारणांच्या पलीकडे आहेत, ज्ञानेश्वरांची दैवी शक्ती त्यांच्या मुळाशी आहे असा श्रद्धाभाव समाज बाळगतो.

दुसऱ्या बाजूने, असा श्रद्धाभाव असल्यावर, सत्याचे किंवा घटिताचे अधिष्ठान नसले तरी 'अगा जे जालेचि नाही' तयाची वार्ता न पुसता कशी सांगितली जाते आणि त्या सांगण्याच्या ओघात चमत्काररूप कसे धारण करते याची उदाहरणे आणि त्याचा जागतिक आढळ हेही आपण पाहिले. त्यांच्या मदतीने ज्ञानेश्वरांशी निगडित झालेल्या चमत्कारकथा समाजात कशा उद्भवल्या आणि पसरल्या असतील याचा विचार केला. म्हणजे या कथांच्या संदर्भातल्या समाजमानसाचा हा उहापोह आहे. ज्ञानेश्वरांना असे चमत्कार घडवण्याची शक्ती लाभली होती का नाही याचा हा उहापोह नाही; तो फारच व्यापक आणि वेगळ्या भूमिकेवरून करावा लागेल. तो ज्यांना जिव्हाळयाचा वाटतो त्यांना जर या चमत्कारकथा पुरावा म्हणून मांडायच्या असतील तर त्या पुराव्याच्या गुणवत्तेचा विचार करताना समाजमनाचा हा उहापोह करावाच लागेल.

एरवी, ज्ञानेश्वरांची थोरवी सिद्ध करण्यासाठी या चमत्कारकथांचा आधार देण्याची मुळीच गरज नाही. ज्ञानेश्वरांचे साहित्य ही भौतिक वस्तू जी आपल्यापर्यंत आली आहे, तिच्या आधारावर ती थोरवी चिरंतन भव्य रूपातच पुढील पिढ्यांच्याही समोर उभी राहणार आहे.

❑❑❑

२. नमनाचा चमत्कार

भगवान श्रीकृष्णाने स्वत: सांगितलेल्या, व्यासांनी महाभारतात ग्रथित केलेल्या, भगवद्‌गीतेचा अर्थ सांगण्याला आरंभ करण्याआधी ज्ञानेश्वरांनी परंपरेनुसार देवदेवतांना नमन केले आहे. 'श्रीमहागणपतये नमः ||' म्हणून ग्रंथ सांगण्याचा आणि नमनाचाही श्रीगणेशा केला. या गणेशनमनानंतर ॐकारयुक्त नमन आद्य, वेदप्रतिपाद्य, स्वसंवेद्य आत्मरूप देवाला केले. दुसऱ्या ओवीत म्हटले, 'देवा तूच गणेश आहेस--सर्व अर्थांचा प्रकाश(क) आहेस, ऐका.' नंतर तिसऱ्या ओवीपासून १९ व्या ओवीपर्यंत 'ते चि मूर्ति सुरेख' म्हणून रूपक-उपमा आदी काव्यातल्या अलंकारांनी मूर्तीचे वर्णन केले आहे. गणेशाची मूर्ती भारतात सामान्यत: ज्या शरीरस्वरूपाची असते त्याचे विविध अवयव या वर्णनात उल्लेखिले आहेत.

यामुळे परंपरेनुसार ज्ञानेश्वरीचा अर्थ करणारांनी सामान्यत: असे धरले आहे की या ओव्यांमध्ये गणेशाचे नमन, स्तवन आणि वर्णन केले आहे. भाविकांनी सातशे वर्षे केलेल्या या अर्थनाची तुलना विसाव्या शतकातील चिकित्सकांनी केलेल्या अर्थनांशी केल्यावर ज्ञानेश्वरांना नेमके काय म्हणायचे होते आणि या ओव्या कुणाला उद्देशून आहेत याचा जिज्ञासू बुद्धिवादी शोध घेता येईल.

या चिकित्सकांचे अग्रणी इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांनी १९०९ साली ज्ञानेश्वरीची 'सर्वांत जुनी' प्रत प्रसिद्ध केली. तिला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत कलम ६४ आणि ६५ यांत या १९ ओव्यांपैकी काहींची चर्चा आली आहे. त्यांपैकी 'स्मृति तेचि अवयव । रेखा अंगिक भाव । जेथ लावण्याची टेव । अर्थशोभा ||४||' या ओवीतल्या रेखा-देखा या पर्यायी पाठांची अर्थाच्या अंगाने चिकित्सा करून या 'ओवीच्या प्रथमार्धाचा अर्थ' असा दिला आहे :

गणेशा ! स्मृती ह्या तुझे अवयव आहेत व काव्यरचना ही तुझ्या मनांतील विकारांची व विचारांची अवयवद्वारां प्रदर्शक आहे. [पृ. १०८]

या अर्थातील 'गणेशा !' हे संबोधन लक्षणीय आहे. त्याचा वाचक शब्द प्रस्तुत मूळ ओवीत नाही. अर्थ जोडून घेण्यासाठी राजवाड्यांनी तो घातला. म्हणजे त्यांच्या चिकित्सक मतानुसारही, या एकोणीस ओव्या गणेशाला उद्देशून आहेत.

राजवाड्यांच्या प्रकाशनानंतर ज्ञानेश्वरीची भरपूर चर्चा-चिकित्सा विसावे शतकभर होत आली आहे. ती झाल्यावर ज्ञानेशांच्या समाधीला सातशे वर्षे होत असताना, सामान्य जनतेच्या सुखबोधासाठी ज्ञानेश्वरीचे व्यासंगी विविध माध्यमांतून विवरणे करीत आहेत. त्यांपैकी उदाहरणादाखल 'ज्ञानेश्वरीतील गणेशवंदन' हा लेख घेता येईल. [डॉ. हे. वि. इनामदार, महाराष्ट्र टाइम्स मैफल पृ. पाच २६-११-१९९५] लेखाचा मथळा पुरेसा सूचक आहेच. त्यातली विधाने आणखी स्पष्ट आहेत :

पहिल्या अध्यायात 'ॐ नमोजी आद्या !' या चरणापासून सुरू होणाऱ्या पहिल्या वीस ओव्यांतील मंगलाचरण हे गणेश-वंदनपर आहे. कोणत्याही कार्याच्या आरंभी श्रीगणेश या देवतेचे पूजन करावे या वैदिक परंपरेस अनुसरून *ज्ञानेश्वरांनी गणेशाला आवाहन केले आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात, (ओवी १-२) "सर्वांचे मूळ असणाऱ्या व वेदांच्या प्रतिपादनाचा विषय असलेल्या श्रीओंकारा, मी तुला वंदन करतो. देवा, सर्वांच्या बुद्धीचा प्रकाश असलेला श्रीगणेश म्हणजे तूच आहेस."* निर्गुण-निराकार परब्रह्माला ज्ञानेश्वरांनी वंदन केले आहे.

...गणेशाच्या सगुण रूपाचे दीर्घरूपक ज्ञानेश्वरांनी योजिले आहे. चारी वेद हे त्याचे शरीर आहे. असा हा गणेश वेदमय आहे.

...ज्ञानेश्वरांचा गणेश जसा परब्रह्माचे रूप आहे, तसाच तो वाङ्मयरूपही आहे.

...श्रीगणेश हे दैवत मूळ परमात्मतत्त्वाचे प्रतीक आहे.

या लहानशा लेखात ओंकार, गणेश, परब्रह्म, सगुण रूप, वाङ्मय रूप, परमात्मतत्त्व ही सारी महातत्त्वे एकरूपच झालेली दिसतात.

अशा रीतीने परंपरागत भक्तिमार्गी आणि आधुनिक चिकित्सक या दोघांच्याही धारणेनुसार, या २० किंवा १९ ओव्यांमध्ये ज्ञानेश्वरांनी गणेश या देवतेला आपले नमन केले आहे.

'देवा तूं चि गणेशु'

परंपरागत अर्थ भाविकांनी केलेला आहे. कोणत्याही कार्याचा आरंभ करताना 'श्रीगणेशाय नमः' म्हणण्याचा परिपाठ ज्ञानेश्वरांच्या आधीपासूनचा आहे. किंबहुना त्यामुळे 'श्रीगणेशा' याचा अर्थच 'आरंभ' असा भाषेत रूढ झाला

आहे. त्यामुळे ग्रंथाच्या आरंभी गणेशाला वंदन केले आहे हे भाविकांना स्वाभाविकच वाटले. भरीला आरंभीच्या दुसऱ्याच ओवीत 'देवा तू चि गणेशु' अशी गणेशाच्या नामपूर्वक साद देवाला घातली आहे. ती त्यांच्या मनाच्या गाभाऱ्यात 'देवा गणेशा' अशीच निनादत राहिली. पुढच्या ओव्यांमध्ये 'तुळसीहार गळा कासे पीतांबर' या विठ्ठलवर्णनाच्या धर्तीवरचे गणेशमूर्तीचे आणि तिच्या अवयवांचे आणि वस्त्रभूषणांचे वर्णनच आल्यामुळे, त्या निनादांचे पडसादही त्यांच्या गणेशधारणेला पूरक असेच उमटत राहिले.

राजवाड्यांनी ६३ व्या कलमातील पाठचर्चेत म्हटल्याप्रमाणे, 'भक्तिमार्गी लोक ज्ञानेश्वरांच्या शब्दाला केवळ ईश्वरी वचन समजत.' म्हणून त्यांनी 'देवा तू चि गणेशु' या चरणाचा आधार आपल्या अर्थनाला घेतला असेल. पण पाठचर्चेसाठी शब्द, वर्ण आणि त्यांच्या कानामात्रा पिसून काढणाऱ्या राजवाड्यांनीही त्याच आधारावर चौथ्या ओवीचा अर्थ करताना, 'गणेशा !, तुझे, तुझ्या' हे मुळात नसलेले शब्द घातले असले पाहिजेत. वास्तविक पाहता, ह्या अर्थ देण्याआधी त्याच कलमात, '२ ऱ्या ओवीपासून १९ व्या ओवीपर्यंत रूपक आहे.' असे म्हणून, 'त्यात (१) देव = गणेश (५) रेखा = अंगिकभाव ते (३०) मकार = मस्तक' अशी यादी देऊन म्हटले आहे की, 'असें हें गणेशदेवाचें रूपक आहे'. नंतर अंगिकभाव हे 'उपमान' असे सांगितल्यामुळे या सविस्तर रूपकयादीत देव हे उपमेय आणि गणेश हे उपमान हे त्यांचेच प्रतिपादन विशद होते. म्हणजे असे की *'देवा'ला 'गणेशा'ची उपमा* दिली आहे; किंवा संस्कृत काव्यशास्त्राच्या परिभाषेत, देव हे प्रस्तुत आणि गणेश हे अप्रस्तुत आहे. -हे राजवाड्यांना मान्य होते. तरी नमनातले आवाहन 'गणेशा'ला म्हणजे उपमानाला किंवा अप्रस्तुताला आहे असे ते धरून चालले.

तर्ककठोर पंडिती पाठचर्चेत अशी विसंगती असल्यावर लोकबोध विवरणातल्या रसाळ विधानांमध्ये काटेकोर सुसंगतीची अपेक्षा करताच येत नाही. तरीपण तशा लेखातल्या उताऱ्यांमध्ये गणेश देवतेविषयी जी अतिव्याप्त विधाने, बहुधा अलीकडे अफाट वाढत चाललेल्या गणेशोत्सवांच्या प्रभावाने, आली आहेत, त्यांतली माहिती दुरुस्त केली पाहिजे. कोणत्याही कार्याच्या आरंभी श्रीगणेश या देवतेचे पूजन करावे ही परंपरा वैदिक नाही. गणपति हे देवतानाम म्हणून ऋग्वेदातल्या दोन ऋचांमध्ये आले आहे. ते एकीत बृहस्पतीला (२.२३.२) आणि दुसरीत इन्द्राला (१०.११२.९) उद्देशून आहे. गणेश ही देवता खूपच उत्तरकालीन आहे. तिचे गजमुखी मूर्तिरूप हत्ती या प्राण्याशी संबंधित नसून वृश्चिक रास म्हटल्या जाणाऱ्या नक्षत्रपुंजांच्या आकाशातील ठिपक्यांमध्ये कल्पिलेल्या गजमुखाच्या चित्राकृतीत आहे. गजाननरूपात गणपतीची

पूजा रूढ झाल्यावर पूजकांनी वेदातल्या या दोन ऋचांचा शाब्दिक आधार त्या पूजेला काढला; 'गणानां त्वा गणपतिं हवामहे; ज्येष्ठराजं ब्रह्मणां ब्रह्मणस्पते ...' इत्यादी बृहस्पतीला उद्देशून केलेले स्तवन गणेशाचे करून टाकले; 'न ऋते त्वत्क्रियते किंचनारे (तुझ्यावाचून दूर किंवा जवळ काहीच करता येत नाही)' हा इंद्राच्या स्तवनातला चरण हाती धरून सर्व कार्यारंभी गणेशाला वंदन करण्याची प्रथा प्रतिष्ठित केली.

या साऱ्याचा अर्थ, सारांश किंवा निष्कर्ष असा मुळीच नाही की ज्ञानेश्वरांनी गणेशाला नमन केले नाही किंवा गणेश या देवतेविषयी त्यांना आदर नव्हता. 'श्रीमहागणपतये नमः' या शब्दात त्यांनी पहिले नमन गणेशालाच केले आहे. (आणि म्हणूनही पुढे दहावीस ओव्यांमध्ये त्याचा विस्तार केला पाहिजे अशी खास गरज नव्हती.) गणेश ही ज्ञानाची देवता आहे हेही त्यांनी भरभरून मानले आहे : दहाव्या अध्यायात 'गुरुराया'ला संबोधून ते म्हणतात, 'तुमचा अनुग्रह हाच गणेश जेव्हा आपली संमती देतो तेव्हा(च) बालकाला सारस्वतात प्रवेश मिळतो. [तुमचा अनुग्रहो गणेशु । जैसा आपला दे सौरसु । तैं सारस्वतीं प्रवेशु । बालका आथि ॥१०.६] धूळपाटीवरचे धडे घ्यायला 'श्रीगणेशाय नमः' म्हणून आरंभ करावा लागत असे, या लौकिक प्रथेचाही या ओवीत संदर्भ आहे. त्याचप्रमाणे, गणेशाची व्रतवैकल्ये समाजात चालू होती याचाही उल्लेख तेराव्या अध्यायातील अज्ञानवर्णनात आला आहे : अज्ञानी माणसाची फळभक्ती एकाठायी नसते, धावरी असते हे सांगताना म्हणतात, 'चतुर्थी आली की तो गणेशाचा होतो ! [चौथी मोटकी पाहे । आणि गणेशाचा चि होए । १३.८१७]'

याप्रमाणे लोकजीवनातली साधी सोपी उदाहरणे देऊन कठीण विषयही सामान्यांच्या आवाक्यात आणणे हीच तर शैली ज्ञानेश्वरी ! याच शैलीचा सहज आविष्कार आद्य नमनातल्या गणेशरूपकात प्रत्ययाला येतो. 'देवा' म्हणून ज्या देवाला नमन करावयाचे आहे तो निर्गुण निराकार आहे. तरी, समाजात लहानथोरांना माहीत असलेल्या सुरस चरित्राच्या आणि चमत्कारिक दर्शनाच्या दैवतरूपात शब्दांनी समूर्त करण्यासाठी त्याला 'तूं चि गणेशु' म्हटले. नंतर त्या देवाची आणि गणेशमूर्तीची कोणकोणती उपादाने, लक्षणे, अंगे एकमेकांशी जुळतात ते रसिक अक्षरांनी सांगितले.

हे सहज ध्यानात येण्याला 'तूं चि गणेशु' या पदांची चांगली मदत होते. गणेशालाच उद्देशून सारे नमन असते तर यातले 'चि' हे पद जरूर नव्हते. उलटपक्षी 'चि' या पदामुळे नमनाचा स्पष्ट संबंध 'देवा' या पदाशी जुळतो. एकादा माणूस शरणभावाने ज्यांना, 'आता तुम्हीच माझे माय बाप' म्हणतो ते त्याचे जन्मदाते मायबाप नसतात; 'तुमचे प्रेम हीच माझी संपत्ती' असे तो पुढे म्हणाला तर ती वस्तुमय

संपत्ती नसते. याच धर्तीवर 'देवा तूं चि गणेशु' आणि इतरही ओव्या 'देवा'ला उद्देशून आहेत, गणेशाला उद्देशून नाहीत.

त्या देवाचे स्वरूप

'अवधारिजो (ऐका)' असे म्हणून पुढील ओव्यांमध्ये त्या दुसऱ्या देवाच्या उपादानांनी गणेशदेवाचे रूप(क) उभे केले आहे. त्यात 'चि' या पदाने घडवलेली अंगे, आवरणे, आभरणे, आयुधे अशी :

देव	*गणेश*
शब्दब्रह्म अशेष	मूर्ति सुरेख [सुवेष]
स्मृति	अवयव
अष्टादश पुराणे	मणिभूषणे
पद्यबंध नागर	रंगाथिलें अंबर (रंगीत वस्त्र)
काव्यनाटकां	क्षुद्रघंटिका (घुंगरे)
षड्दर्शनें	भुजांची आकृती
तर्कु	परशु
विवेकवंतु विमळु	शुंडादंडु सरळु (सरळ सोंड)
संवाद	दशनु (दात)

राजवाड्यांनी तीस जोड्यांची यादी दिलेली आहे ती सगळी येथे उतरण्याची गरज नाही. 'चि' कारयुक्त दहा जोड्यांनीसुद्धा या रूपकाचे चिक्कार समर्थन होते. आता, २ ते २० या एकोणीस ओव्यांच्या आशयातून देवाची जी गणेशमूर्ती सिद्ध होते ती पाहू.

लौकिकातली गणेशमूर्ती मातीची, दगडाची किंवा धातूची बनवून वस्त्रालंकार लेववून सिद्ध केलेली असते. शब्दांनी नमन करण्यासाठी शब्दांनी घडवावी लागते. शब्दांत देव सापडत नाही, शब्दांनी त्याचे वर्णन करता येत नाही. तरी माणसाच्या समजुतीसाठी शब्दाचाच आश्रय घ्यावा लागतो. ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेने विश्वाच्या आदिबीजाची सुवेष मूर्ती साकारण्यासाठी अशेष शब्दब्रह्म उपयोजिले. या मूर्तीची काया शब्दब्रह्मातल्या वर्णांची, बावन मातृकांची घडली आहे. शब्दब्रह्म लौकिकात पुराणे, काव्यनाटके, दर्शने यांच्या रूपात अवतरते. त्यांना मूर्तीच्या आभरणां-आयुधांची पदे दिली. चौदाव्या ओवीत 'विवेकवंतु विमळु' हा शब्दमूर्तीचा 'सरळ सोंडेचा दंड' सांगितला आहे. या ओवीत विवेकतंतु असा शब्द वाचला तर रूपक व्यवस्थित बसते. (त हे अक्षर लिहिताना त्याचा डावा पाय उजवीकडे सरकला तर

व सारखे दिसू शकते आणि त्यामुळे पुढच्या नकलेत तंतु चा वंतु होऊ शकतो.) वेदांतादी दर्शनांमध्ये विवेकाचा तंतू म्हणजे धागा असतो त्याचे साम्य सरळ सोंडेशी दिसते. याप्रमाणे शब्दशिल्प साकारत १९ ओवीशी येते. तिच्यात मूर्तीच्या वर्णवपूचे वर्णन सगळ्या शब्दब्रह्माचे सार असलेल्या ओंकाराच्या अ उ म् या मात्रांनी केले. त्यांच्या लेखचित्रांमध्ये अनुक्रमे, बैठकीच्या मांड्यांची गुंफण, विशाल उदराची गोलाई, मस्तकाचा मंडलाकार यांची रूपे दिसतात. विसाव्या ओवीत 'हे तिन्ही एकवटले । तेथ शब्दब्रह्म कवळलें ।' असे म्हणून उपमेय शब्दब्रह्माच्या उपमानमूर्तीचे शिल्प पुरे केले. ते आता नमन करण्यायोग्य झाले, म्हणून त्याच ओवीत म्हटले, 'ते मियां गुरुकृपा नमिलें । आदिबीज ।। —गुरुकृपेने भावलेले ते आदिबीजाचे सगुणशब्दरूप मी नमिले.' येथे आलेला 'आदिबीज' शब्द पहिल्या ओवीतील 'आद्य'चाच पर्याय आहे. १ आणि २० या ओव्यांतील 'आद्य, आदिबीज' या निर्गुणाशी २ ते १९ या ओव्यांमधल्या शब्दरूपाचा असा संबंध जुळतो.

तो देव कोणता ?

त्या निर्गुणाला पहिल्याच ओवीत नमन करताना, 'आद्या, वेदप्रतिपाद्या, स्वसंवेद्या, आत्मरूपा' अशी संबोधने योजिलेली आहेत. दुसऱ्या ओवीतले 'देवा' हे पद यांच्याशी जुळलेले असल्यामुळे त्यांच्यावरूनच तो देव कोणता याची निश्चिती होऊ शकेल. त्यासाठी आधी वरच्या दोन संदर्भांचा विचार करू.

राजवाड्यांनी 'वेदान्तशास्त्रदृष्ट्या' विचार करून यांविषयी अशी विधाने केली आहेत :

> आद्य : *तत् ही वस्तू सर्वत्र व सर्वदा आद्य च असणार... सद्वस्तु आद्य आहे.*
> वेदप्रतिपाद्य : *वेदांनी परब्रह्माचे प्रतिपादन करण्याचा प्रयत्न केला आहे.*
> स्वसंवेद्य : *स्व म्हणजे जीवात्मा त्याला संवेदन होण्याचा विषय... सद्वस्तु जीवात्म्यालाच संवेद्य आहे.*
> आत्मरूप : *जीवात्मा व परमात्मा हे दोन्हीही आत्मरूप म्हणजे आत्मा च आहेत.*
>
> [कलम ६५ : ज्ञा. प्रस्तावना]

राजवाड्यांच्या मते, 'पहिल्या ओवीचा व्याकरणदृष्ट्या अर्थ असा' :

आद्या वेदप्रतिपाद्या नमस्कार करा; स्वसंवेद्या आत्मरूपाचा जयकार करा.

ओवीचा हा आशय समजण्यासाठी, यातल्या चारी मूळ पदांची स्पष्टीकरणे जी वर दिली ती घ्यावी लागतील. पहिल्या ओवीत 'ज्ञानेश्वर श्रोत्यांना स्वहितार्थ आद्याला

नमस्कार व प्रणाम करावयाला सांगतात व त्याचा जयकार करावयास सांगतात... त्यांच्या तोंडून, तुला माझा नमस्कार असो, अशी उद्धत वाणी कदापिही निघायची नाही' असे राजवाडे म्हणतातआणि त्याआधी, 'नमो' हे रूप आज्ञार्थी द्वितीयपुरुषी अनेकवचनाचे आहे असे सांगतात. त्यामुळे या ओवीत नमन असे नाहीच असा आभास निर्माण होतो. 'ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण' सांगताना मात्र 'नमो' हा उद्‌गारवाची निपात असल्याचे सांगतात. [पृ. २४६] त्यामुळे त्यांचा या ओवीचा हा व्याकरणिक अर्थ ग्राह्य वाटत नाही.

लोकबोध लेखातल्या अर्थानुसार तो देव 'श्रीओंकार' हा आहे. स्वसंवेद्य आणि आत्मरूप ही पदे अर्थातून सुटली आहेत. पुढे हा देव श्रीगणेशच आहे म्हटल्यामुळे हाही अर्थ समाधानकारक नाही.

याप्रमाणे ज्ञानेश्वरीच्या भाष्यकारांकडून काही मार्गदर्शन मिळत नसल्याने आपण ज्ञानेश्वरीलाच वाट पुसत या देवाचा शोध घेतला पाहिजे. 'आद्य' वगैरे पदांविषयी ज्ञानेश्वरीत कोठे काही आले असेल तर त्याला प्राधान्य दिले पाहिजे. ते गीतेतल्या तत्सम पदांच्या अनुषंगाने असेल तर त्याला प्रामाण्यही प्राप्त होईल. कारण वेदान्त-व्याकरणादी शास्त्रे आत्मसात केल्यावरच गीतार्थ सांगण्यास ज्ञानेश्वर सिद्ध झाले असल्यामुळे त्या पदांचे अर्थ त्यांच्या मनाशी सुनिश्चित झालेलेच होते.

पहिले पद ॐ. हे पद मंगलसूचक म्हणून आले आहेच. पण त्याला अधिक व्यापक अर्थही प्राप्त झालेला आहे :

ॐ तत् सत् इति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः । १७.२३

'ॐ तत् सत् असा निर्देश ब्रह्माचा तीन प्रकारचा मानतात.'

तरि सर्व मंत्रांचा राजा । तो प्रणउ आदिवर्ण बुझा । १७.३३९

ह्मणौनि वर्णत्रयात्मक । जें हें ब्रह्मनाम एक । १७.३५०

अर्थात ॐ हे ब्रह्मवाचक पद आहे. तो आदिवर्णही आहे. या दोन्ही अर्थांनी त्याचे नाते आद्य या पदाशी जुळते.

आद्य हे पद गीतेत पुरुषाचे विशेषण म्हणून आले आहे :

तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी । १५.४

'त्याच आद्य पुरुषाला पोचतो, ज्यापासून प्रकृती पसरली पूर्वीच.'

जे पाहिजेतेनविण पाहिजे । कांहिं नेणतां चि जाणिजे ।
आद्य पुरुखु म्हणिजे । जेया ठायातें ॥ १५.२४५

पार्था तें वस्तु पहिलें । आयणपें पैं आपुलें ।
पाहिजे जैसें हिंवलें । हिंव हिंवें ॥१५.२५२

म्हणून आद्य म्हणजे पहिली वस्तु; आद्य म्हणजे आद्य पुरुष -ज्यातून प्रकृतीचाही पसारा उभा राहिला. हाच विचार आद्य च्या ऐवजी आदि हा शब्द वापरून श्रीकृष्णाच्या वचनात व्यक्त केला आहे :

अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ।।१०.२

'मी आद्य आहे, देवांचा आणि महर्षींचा, सर्वतोपरी.'

कां रिखिं आणि देवां । येरां भूतजातां सर्वां ।

मीं चि आदि गा पांडवा । म्हणौनि जाणतां अवघडु ।।१०.६७

आद्य पुरुष तो मीच आहे हे गीतेतल्या श्रीकृष्णाचे वारंवार सांगणे आहे. आद्यत्वामुळे तो जाणण्यास अवघड आहे. त्याचा तो स्वतःला अर्थातच जाणू शकतो :

आगा सूर्योदयो जालेयां । सूर्यो सूर्ये चि पाहावा धनंजया ।

तेविं मातें मीं जाणावेयां । मी चि हेतु ।।१५.३९६

सूर्योदय झाल्यावर सूर्याने सूर्याला पहावे त्याप्रमाणे हा आद्य पुरुष, श्रीकृष्ण, स्वतःला जाणू शकतो - तो स्वसंवेद्य आहे.

मग वेदांत सगळयाचे ज्ञान आहे म्हणतात त्याचे काय? श्रीकृष्णाच्या वचनानुसार वेदांनीही त्यालाच जाणावयाचे आहे.

वेदैश्च सर्वैः अहमेव वेद्यः ।१५.१५

'आणि सगळया वेदांनीही मलाच जाणून घेणे आहे.'

म्हणौनि जैसा असें तैसेया । मातें नेणौनि धनंजया ।

वेदु जाणों गेला तंव तेया । जालिया शाखा ।।१५.३९९

तन्हिं तिहिं शाखाभेदिं । मीं चि जाणिजे त्रिशुद्धि ।।१५.४००

वेदांनी शाखाभेद करूनही 'मी' म्हणून म्हटलेल्या श्रीकृष्ण या आद्य अतिशुद्ध पुरुषाला, स्वसंवेद्याला, जाणावयाचे व प्रतिपादावयाचे आहे. त्याच्याहून वेगळे पुरुषतत्त्वाचे आविष्कार 'क्षर' आणि 'अक्षर' नावांनी ओळखतात.

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।।१५.१७

'उत्तम पुरुष मात्र निराळाच आहे, परमात्मा या नावाचा.'

ह्मणौनि पुरुष क्षराक्षर । दोन्हिं देखौनि अनावर ।

ययातें ह्मणति पर । आत्मरूप ।।१५.५०५

त्या क्षर अक्षरांच्या वर असणारा आद्य पुरुष, परमात्मा - त्यालाच पर *आत्मरूप* असे म्हणतात. आद्य ओवीतला आद्य हा अशा रितीने आत्मरूप आहे. तो क्षराच्या पलीकडचा, अक्षराहून श्रेष्ठ आहे.

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ।१५.१८

'म्हणून लोकात आणि वेदात मी पुरुषोत्तम म्हणून प्रसिद्ध आहे.'

तो गा मी निरुपाधिकु । क्षराक्षरोत्तमु एकु ।

म्हणौनि म्हणे वेदलोकु । पुरुषोत्तमु ॥१५.५२४

आणि लोकांनी आणि वेदांनी पुरुषोत्तम म्हटलेला 'मी' म्हणजे श्रीकृष्णच आहे, याची निर्विवाद खात्री अकराव्या अध्यायाच्या नमनातून पटते :

बापु ग्रंथु गीता । जो वेदीं प्रतिपाद्य देवता ।

तो श्रीकृष्णु वक्ता । *जिये ग्रंथीं ॥११.२६*

अर्थात *वेदप्रतिपाद्य* देव, थोर गीताग्रंथातला वक्ता *श्रीकृष्ण* हाच आहे.

या सर्व विवेचनाचे सार असे की, पहिल्या ओवीत आद्य आदी विशेषणांनी गौरवून नमिलेला, दुसऱ्या ओवीत 'तूच गणेश' म्हणून संबोधिलेला, पुढे १९ ओवीपर्यंत शब्दब्रह्ममूर्तीच्या गणेशरूपात गायिलेला आणि विसाव्या ओवीत आदिबीज म्हणून नमिलेला देव गीतेचा उद्‌गाता श्रीकृष्ण हाच आहे.

नमनांची सुसंगती

ज्ञानेश्वरीतले आद्यनमन वीस ओव्यात संपलेले नाही. पुढल्याच (२१) ओवीत 'शारदा विश्वमोहिनी' नमिली आहे. २२ ते २७ ओव्यांमध्ये सद्‌गुरू श्रीगुरू वंदिला आहे. २८ ते ४९ ओव्यांचा नमनविषय 'गहन सुरस पवित्र निरुपम' अशी व्यासोक्त कथा, भारत किंवा महाभारत हा आहे. त्यानंतर ५० ते ६१ ओव्या भगवद्‌गीतेच्या प्रशस्तीच्या आहेत. ६२ ते ८२ ओव्यांमध्ये, गीतार्थ ऐकणाऱ्या संतांची विनवणी, त्यांच्या थोरवीची आळवणी, स्वतःच्या अल्पमतीची जाणीव यांतून श्रोत्यांची वंदना केली आहे.

या नामावलीत आद्य नमन श्रीकृष्णाला आहे हे लक्षात आले म्हणजे सगळ्या नमनांची सुसंगती दिसू लागते. गीता सांगणारा आणि गीतेने सांगितलेला आद्य पुरुषोत्तम, परमात्मा श्रीकृष्ण, याच्यापासून नमनाला आरंभ व्हावा हे गीतार्थग्रंथाच्या निरूपणाला उचितच आहे. गीता म्हणजे श्रीकृष्णाचा शब्द, जणू श्रीकृष्णाची शब्दमूर्तीच. म्हणून शब्दब्रह्माची ज्ञानदेवता जो गणेश त्याच्या रूपात श्रीकृष्णाबरोबर गीताही अध्याहृत उपमेयाच्या स्वरूपात गोवलेली आहे. त्या शब्दब्रह्माची देवता शारदा व ते आकळून देणारा कृपावंत, गुरू. शब्दब्रह्माचे कथारूप महाभारत, आणि शब्दब्रह्माचा सागर घुसळून काढलेले लोणी म्हणजे गीता. ती गीता ज्ञानदेवांच्या निरूपणातून अनुभवणारे संत श्रोते. असा हा शब्दब्रह्माच्या यात्रेचा मेळावा आहे. त्यात श्रीकृष्णापासून गीतेपर्यंत सगळीजणे आली आहेत.

नमनाचा चमत्कार

ज्ञानेश्वर हे शब्दसृष्टीचे ईश्वर आहेत. जे परमज्ञान शब्दांनी समजावता येत नाही ते शब्दांमध्ये साकळण्यासाठी, त्या परमज्ञानाची प्रतिमा भासेल अशी सृष्टी ते शब्दांनी उभी करतात. त्यांचे श्रोते आणि वाचक त्या शब्दांच्या प्रतिसृष्टीचा उपयोग खुणेसारखा करून ते परमज्ञान प्राप्त करून घेतील अशी ज्ञानेश्वरांची अपेक्षा. ती श्रोते-वाचकांच्या शक्तीनुसार फलद्रूप होते. कधीकधी मात्र या शब्दसृष्टीतल्या भासप्रतिमांनी श्रोता-वाचक इतका प्रभावित होतो की त्याच त्याला सत्य वाटू लागतात आणि प्रतिसृष्टीचे ज्ञान हेच त्याला खरे ज्ञान वाटू लागते. या प्रतिसृष्टीतल्या शब्दघटित प्रतिवस्तू मानवी अनुभवात न आलेल्या असतात तेव्हा श्रोता-वाचक त्यांना चमत्काराच्या कोटीत ढकलतो. ज्ञानेश्वरांच्या नावावर वर्णिले जाणारे चमत्कार या प्रकारच्या शब्दचमत्कारात मोडतात.

ज्ञानेश्वरीतल्या आद्यनमनाच्या बाबतीत त्यांच्या शब्दसृष्टीच्या प्रामादिक आकलनामुळेच, श्रीकृष्णाला केलेले नमन गणेशाला सुपूर्त करण्याचा चमत्कार झालेला आहे. त्याचे कर्तृत्त्व ज्ञानेश्वरांवर लादलेले नाही; तो चमत्कार श्रोते-वाचकांनीच स्वतःच्या नकळत घडविला आहे. अप्रस्तुताला प्रस्तुत मानल्यामुळे तो घडला आहे. अप्रस्तुत गणेश आणि प्रस्तुत श्रीकृष्ण दोघेही भाविकांना सारखेच वंदनीय असल्यामुळे, त्यांना नमनाच्या देवातला हा बदल लक्षातही आला नाही. पंडितांनी त्यांच्या प्रामादिक अर्थनाला पुष्टी दिली आणि त्यासाठी किंवा त्यावरून शास्त्राधार काढले, शास्त्रचर्चा केल्या हा या प्रकरणातला आणखी मोठा चमत्कार !

□□□

३. प्रतिमा, पाठ आणि अर्थ

ज्ञानेश्वरीची थोरवी सगळ्यांनाच मान्य आहे. भाषा आणि साहित्य, काव्य आणि विचार, माहिती आणि ज्ञान, या आणि अशाच आणखीही विविध अंगांनी पाहिले तरी ती थोर आहे हेच सामान्य आणि असामान्यही माणसांना ज्ञानेश्वरीच्या थोड्याफार परिचयातूनही प्रतीत होत असते.

या थोरवीचे मूळ कशात आहे याचा शोध साहजिकच रसिक आणि समीक्षक घेत आले आहेत. ज्ञानेश्वरीचा सापेक्षी अभ्यास तीन तपांहून अधिक काळ करीत आलेले म. वा. धोंड यांनी हा शोध 'ज्ञानेश्वरीतील लौकिक सृष्टी' या त्यांच्या ग्रंथातील 'ज्ञानदेवांचा गीतानुभव' या निबंधात घेतला आहे. या [धोंड १९९१, १५९-१६६] निबंधानुसार,

> *ज्ञानेश्वरी हा ज्ञानदेवांचा गीतानुभव आहे... [१५९]*
>
> *ज्ञानदेवांचे अनुभवविश्व समृद्ध होते. त्यामुळे गीतेतील विधानांचे आणि त्यांमागील संकल्पनांचे चिंतन करताकरतानाच त्या संकल्पनांच्या भोवती प्रतिमांचे पुंज उभे राहिले आणि या प्रतिमा इंद्रियगम्य असल्यामुळे त्या सहजच श्रोत्यांच्याही अनुभवाचे विषय होऊ शकल्या. ज्ञानदेवांचा समग्र गीतानुभव या प्रतिमांतच कोंदून राहिला आहे. [१६०]*

प्रतिमा म्हणजे काय?

या विधानांत प्रतिमा हा शब्द साहित्यसमीक्षेतल्या परिभाषिक अर्थाने वापरला आहे की 'प्रतिबिंब' या व्यवहारातील अर्थाने वापरला आहे हे सबंध निबंधात स्पष्ट झालेले नाही. प्रतिमांचे पुंज म्हणजे असंख्य प्रतिमा किंवा प्रतिमासमूह हे ज्ञानेश्वरीच्या संदर्भात मान्य होईल. पण 'प्रतिमा इंद्रियगम्य' हे म्हणणे पटण्यासारखे नाही. साहित्य

हे भाषेच्या रूपाने प्रकटते. प्रतिमा शब्दात गुंफलेल्या असतात. साहित्य काय, प्रतिमा काय, बुद्धीने आणि मनाने समजून घेतली जातात. त्यांना इंद्रियगम्य म्हणायचे तर गीतेने मनालाही सहावे इंद्रिय मानले आहे. त्याचा आधार घ्यावा लागेल. पण मग त्यांना 'मनोगम्य' म्हणावे लागेल, 'इंद्रियगम्य' असे पसरट विशेषण लावता येणार नाही. प्रतिमा इंद्रियगम्य म्हटल्यावर 'ज्ञानदेवांचा समग्र गीतानुभव या प्रतिमांतच कोंडून राहिला आहे' हे म्हणणेही त्यांच्या समग्र अनुभवाचा संकोच करणारे आहे, कारण त्यांचा अनुभव इंद्रियगम्याच्या पलीकडचा होता.

ज्ञानेश्वरीतील प्रतिमांचे चार ठळक विशेष क्रमाने या निबंधात विवेचिले आहेत. त्यांत पहिला विशेष हा की, त्या 'प्रतिमा अलंकरणरूप आहेत.' याच्या विवेचनात प्रतिमा हा शब्द मात्र कोठेही आलेला नाही; उपमा-दृष्टांत म्हणजे प्रतिमा असेच अभिप्रेत असल्याचे जाणवते. यात विचारांचा गोंधळ आहेच; तो उपमा-दृष्टांतांविषयीच्या विधानांनी आणखी वाढवला आहे :

> *(संस्कृत कथाकाव्यातील) मूळ वर्ण्य वस्तू, म्हणजेच उपमेये ही प्रधान असल्यामुळे त्यांना प्रस्तुत आणि* उपमा-दृष्टांतादी म्हणजेच उपमाने, *ही गौण असल्यामुळे त्यांना अप्रस्तुत अशा संज्ञा होत्या.*
>
> *गीतेतील वर्ण्य विषयच...अमूर्त व अरूप. त्यांचा अनुभव देण्याघेण्याकरिता ज्ञानदेवांनी त्यांना* उपमा-दृष्टांतांच्या योजनेने मूर्त रूप दिले आहे.
>
> *'ज्ञानेश्वरीतील* मूर्त उपमा दृष्टांत *आठवावेत पण तत्संबंधी गीतेतील* अमूर्त पदे *मात्र आठवू नयेत अशी आपत्ती...'*

या विधानांतल्या उभ्या मजकुरावरून (प्रतिमा म्हणजे) उपमा-दृष्टांत म्हणजे उपमाने म्हणजे अमूर्ताला मूर्त करण्याचे साधन असे काहीतरी स्पष्टीकरण तयार होते. तिसऱ्या विधानात उपमा-दृष्टांत हेच मूर्त अशी वेगळीच 'आपत्ती' ओढवते.

या शेवटच्या अवतरणातील आपत्तीचे उदाहरण म्हणून दिलेली ओवी : वाचे बरवें कवित्व । कवित्वीं बरवें रसिकत्व । रसिकत्वीं हि परतत्व- । स्पर्श जैसा ।। [१८.३४५] 'श्रेष्ठ साहित्याची कसोटी' असली तरी 'दैव' या कर्म-कारणाच्या संदर्भात आली आहे हे खरेच आहे. 'श्रोत्यांच्या लेखी ही ओवीच प्रस्तुत; दैव अप्रस्तुत !' — हेही खरेच. पण या उदाहरणाने, प्रतिमा म्हणजे काय, हे स्पष्ट होत नाही. हा दृष्टांतही दैव हे उपमेय (अमूर्त) आणि साहित्य हे उपमान अशा स्वरूपात आलेलाच नाही. किंबहुना ज्ञानेश्वरीत या ठिकाणी दैव हा शब्दच आलेला नाहीए : तें दैववृंद

बरवें । कर्मकारण पांचवें । अर्जुना एथ जाणावें । देवो ह्मणती ।। [१८.३४९]. देवांचे ते दैव अशा उपपत्तीने, (दाही इंद्रियांच्या पीठांवर असलेल्या) देवांचा मेळा [१८.३४७] हे पाचवे कर्मकारण ज्ञानेश्वरांनी सांगितले आहे. ते देववृंद बरवे आहे; ते बरव्यांमधले बरवे आहे हे सांगण्यासाठी ३४२ या ओवीपासून ३४४ पर्यंत तीन उदाहरणे दिली. मग ३४५ या ओवीत वाचा, कवित्व, रसिकत्व, परतत्वस्पर्श अशी बरवेपणाच्या चढत्या कमानीची उदाहरणे दिली. 'तैसी' म्हणून ३४६ त सर्व वृत्ती, बुद्धी अशी उतरंड मांडली. बुद्धीवरून इंद्रियप्रौढी आणि मग देववृंद असा हा सोपानमार्ग आहे. वाचा ते परतत्त्व या चढत्या कमानीसारखाच हा सोपानमार्ग आहे असे म्हणून दृष्टांताचे अस्तित्व मान्य केले तरी कवित्व, रसिकत्व, परतत्त्व ही सारी 'उपमाने' उघडच अमूर्त आहेत आणि देववृंद हे 'उपमेय'ही तसे अमूर्तच आहे. हे पाहता उपमा-दृष्टांतांमध्ये मूर्त-अमूर्तांना उपमान-उपमेयांशी किंवा उपमेय-उपमानांशी बांधून ठेवता येणार नाही. त्यावरून 'प्रतिमा' प्रस्तुत की अप्रस्तुत हे तर मुळीच ठरवता येणार नाही.

चेतनगुण आणि प्रतिमा

निबंधात सांगितलेला दुसरा विशेष : 'ज्ञानेश्वरीतील प्रतिमा चेतन व कृतिशील आहेत.' (यातल्या 'चेतन'चा अर्थ 'सचेतन' असा धरून चालणे भाग आहे.) त्या तशा कशामुळे आहेत? 'गीतेत विचार आहे तो गुण, लक्षण व तत्त्व यांचा... पण ज्ञानेश्वरीत अनुभव आहे तो त्यांच्या आविष्कारांचा; आणि आविष्कार हा स्वभावतःच चेतन व कृतिशील असल्यामुळे. उदाहरणार्थ, दया या दैवी गुणाचा पुढील आविष्कार पाहा: 'निम्न भरलेयां उणें । तें पाणी ढळोंचि नेणें । तेविं अनतोखौनि जाणें । सामोरे यां ।।१६.१५७. मार्गात खड्डा आला तर वाहते पाणी त्याला वळसा घालून पुढे जात नाही, तो खड्डा भरूनच पुढे वाहते. तसा दयाशील माणूस समोर आलेल्या दुःखिताचे दुःख पुरे नाहीसे करूनच पुढे पाऊल टाकतो.' [पृ. १६१]

या ओवीच्या पहिल्या दोन चरणांत पाण्याची प्रतिमा-उपमा-दृष्टांत वगैरे काय ते आहे आणि तिसऱ्या-चौथ्यांत दयाशीलाच्या कृतीचा 'आविष्कार' आहे. यातला दयाशील हा तेवढा सचेतन आणि कृतिशील असतो; आविष्कार नव्हे. पाणी कृतिशील म्हणता येईल पण सचेतन नसते. प्रतिमांना दोन्ही विशेषणे लावता येणार नाहीत.

या ओवीचा प्रतिशब्द अर्थ असा मांडता येईल :

	खळग्याला	भरल्याविना	वाहणे	पाणी	जाणीत नाही.
तसा	समोरच्यांना	तोषविल्याविना	जाणे	(तो)	जाणीत नाही.

या स्वरूपात ओवीतल्या दोन विधानांमधला बिंब-प्रतिबिंब भाव व विधानांच्या घटकांमधला सारखेपणा प्रत्ययाला येतो. यात पाणी आणि तो म्हणजे दयाशील पुरुष यांची संगती आहे. तो ची पाण्याशी तुलना आहे, तो ला पाण्याची उपमा दिलेली आहे, असे यावरून म्हणता येईल. पण इथला सारखेपणा या दोघांपुरता मर्यादित नाही. खळगा हे रिकामेपणाचे प्रतीक, तो भरणे म्हणजे दुःखाच्या जागी सुख देणे अशाही साम्यकल्पना केलेल्या आहेत. वाहणे आणि जाणे यांत गतितत्त्वाचे मूलभूत साम्य आहे तसे खळगा भरणे ही क्रिया आणि सुख देणे ही संकल्पना यांच्यात नाही. तोषविण्याशी खळगा भरण्याचे साम्य या ओवीपुरते आहे. पुढेच दिलेल्या 'पांगरीनि नैचें (नदीचें) उदक' या चरणात अगदीच वेगळी कल्पना आली आहे. कोणती कल्पना करावयांची ते कल्पना करणारावर अवलंबून राहील. (खळगा म्हणजे अधाशी अशीही कल्पना करता येईल.) 'पाणी नेणें' या शब्दप्रयोगात मानवी अनुभूतीचे (नेणें = न जाणणे) आरोपण मूर्त पण अचेतन पदार्थावर केले आहे. येथे पाणी सचेतन केले नसून त्याच्यावर चेतनत्वाचे आरोपण केले आहे.

'ज्ञानेश्वरीत अचेतन वस्तूदेखील सचेतन होऊन येतात' हे निबंधातील विधान या अर्थाने पूर्णतया खरे नाही. तसेच 'ज्ञानदेवांच्या लेखी, सृष्टीत अचेतन व सचेतन असा भेदच मुळी संभवत नाही' हे विधानही खरे नाही. ज्ञानदेव अचेतन व सचेतन यांतला भेद पूर्णपणे ओळखतात. पण काव्य रचताना, उदाहरणासाठी त्या दोहोंची सांगड घालताना, सचेतनांच्या रूपगुणांच्या किंवा क्रियाकलापांच्या जास्तीत जास्त आकलनासाठी अचेतनांच्या रूप-गुण-कृतींवर काव्यापुरते चेतनत्व आरोपितात. या दृष्टीने निबंधातल्या विधानातला स्वल्पविराम उडवून म्हणता येईल की, 'ज्ञानदेवांच्या *लेखी सृष्टीत* अचेतन व सचेतन असा भेद केला जात नाही.'

प्रतिमाविचार

निबंधात सांगितलेला चौथा विशेष म्हणजे 'ज्ञानेश्वरीतील प्रतिमासृष्टी विश्वव्यापी आहे.' याच्या विवेचनात सुरुवातीलाच सहासात ओळी भरून उंदरापासून नक्षत्रांपर्यंत 'त्रैलोक्यातील चराचरां'ची यादी 'प्रतिमांची' म्हणून दिली आहे. उपमांची यादी द्यायची असती तर उपमेये आणि उपमाने (उदा. मुख आणि चंद्र) या जोड्यांचा आणि समानगुणांचा (उदा. वाटोळेपणा) उल्लेख करावा लागला असता. तसा प्रतिमांच्या यादीत प्रतिमेये प्रतिमाने आणि त्यांची समान चरित्रे यांचा यावयास पाहिजे होता. निबंधातली यादी या दृष्टीने 'प्रतिमांची' नसून 'प्रतिमानां'ची आहे.

प्रतिमाविचारातील या अव्यवस्थेमुळेच 'प्रतिमा या ऐंद्रिय असल्यामुळे त्यांचे ग्रहण प्रथम इंद्रियांनीच केले जाणार' असे विधान येते [पृ. १६५]. प्रतिमांचे ग्रहण किंवा आकलन मानसिक पातळीवर होते. प्रतिमाने विश्वातली आणि इंद्रियगोचर असू शकतात. ती अतींद्रियसुद्धा असू शकतात (जसे, परतत्त्व). त्यामुळे प्रतिमानांचेसुद्धा ग्रहण प्रथम इंद्रियांनीच केले जाणार असे म्हणता येत नाही.

प्रतिमा इंद्रियांनी भोगल्या जातात या विधानाला ज्ञानेश्वरीतलेच 'आधार' निबंधात दिले असल्यामुळे त्यांचा विचार केला पाहिजे. इंद्रियांनी त्या भोगणे हे 'अतीन्द्रिय असा आध्यात्मिक आशय अनुभवण्याकरता.' — यासाठी सहाव्या आणि नवव्या अध्यायातील ओव्यांचे आधार दिले आहेत : 'या प्रतिमा इंद्रियांनी भोगून झाल्यावर त्या 'इंद्रियां देऊनि कवाड । हृदयीं भोगीं ॥९.१३४' अशी सूचना ज्ञानदेव करतात. 'हृदयीं भोगणें' म्हणजे या प्रतिमांचे चिंतन करीत त्यांतील आशय अंतःकरणात मुरवणे' [पृ. १६५]. प्रतिमांचे चिंतन करावयाचे असेल तर, त्या 'इंद्रियांनी भोगून झाल्यावर' या तरतुदीला काही अर्थ उरत नाही; आणि 'अतीन्द्रिय परी भोगवीन । इंद्रियांकरवी ॥६.३६' हा अगदी वेगळ्या संदर्भातला ओवीचा अंश तिच्या पुष्ट्यर्थ पुढे करण्याचीही गरज नाही. नवव्या अध्यायातल्या ओव्याही प्रतिमांचे साहित्यिक व्याख्यान करण्यासाठी आलेल्या नसून 'जगाच्या उत्पत्तीला मी कारण आहे' हे सांगण्याच्या संदर्भात आल्या आहेत. 'सर्व भूते माझ्या ठायी आहेत पण मी भूतांमध्ये नाही' इत्यादी गूढ तुला उघड करून दाखवले आहे ते, इंद्रियांना कवाड देऊन म्हणजे दाराबाहेर ठेवून, हृदयाच्या अंतर्भागात भोग — या आदेशात, 'इंद्रियांनी भोगून झाल्यावर' ही अट किंवा सवलत कुठेच नाही.

प्रतिमा आणि अर्थ

कारण हा ज्ञानाचा प्रपंच आहे. येथे प्रतिमा उपमा दृष्टांत, नव्हे प्रत्येक बोलच, श्रोत्या-वाचकाला ज्ञानाच्या दिशेने नेण्यासाठी आलेला आहे. तो प्रवास अ-ज्ञाताकडे चाललेला आहे. 'माहिताकडून अज्ञाताकडे' हे त्याचे सूत्र आहे. 'ज्ञाताकडून अज्ञाताकडे' असे म्हणण्याची प्रथा आहे. भौतिक ज्ञानाला या संज्ञा कदाचित लागू पडतील. ज्ञानेश्वरीचा विषय अध्यात्मिक ज्ञानाचा असल्यामुळे 'ज्ञात' जे झाले तेच अंतिम असते. तेथून अज्ञाताकडे कसे जाणार? पण भौतिक आणि आत्मिक अशा ज्ञानाच्या दोन परी मानल्या तर भौतिक ज्ञाताकडून म्हणजे माहिताकडून अध्यात्मिक अज्ञाताकडे जाता येईल. प्रतिमा माहितावर आधारलेल्या असतात, त्या ज्ञानप्राप्तीला सहायक असतात. आरशातली प्रतिमा पाहून तिला उपजवणारी वस्तू तिच्यासारखी

असावी अशी माहिती होत. पण वस्तू भौतिक वास्तव असते तशी आरशातली प्रतिमा नसते. म्हणून वस्तूची कल्पना करण्याला प्रतिमेची मदत होत असली तरी प्रतिमा म्हणजे वस्तू किंवा वस्तूचे ज्ञान नव्हे. हे ज्ञानेश्वरांनीही अनेक जागी सांगितले आहे.

साहित्यातल्या प्रतिमा शब्दांच्या (भाषेच्या) माध्यमातून मानसिक पातळीवरचे ज्ञान मिळवण्यासाठी घडवलेल्या असतात. भौतिकाचे ज्ञान नाक-कान-डोळे अशा विविध इंद्रियांनी होत असल्यामुळे भौतिक ज्ञानाच्या विभागण्या होतात. मानवी बुद्धी या विविध इंद्रियगम्य माहितींचे एकसंध संकलन करते. साहित्यातल्या प्रतिमांचा आशयही असाच अलग आणि सलग पाहावा लागतो. प्रतिमानांच्या माहितीची अनेक अंगे असतात. त्यांच्यावरून आपल्या बुद्धीने आपण प्रतिमेयांच्या विविध अंगांची आणि मुख्यत: प्रतिमेयाच्या सलग ज्ञानाची अपेक्षा करतो. ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिमा असे सलग ज्ञान, इतर कोणत्याही साहित्यातल्या प्रतिमांपेक्षा अधिक प्रमाणावर मिळवून देतात.

ज्ञानेश्वरीची भाषा जुनी मराठी असल्यामुळे प्रतिमानांच्या माहितीची विधानेसुद्धा आपल्याला पूर्णपणे कळत नाहीत. ती कळवून घेण्यासाठी कधीकधी प्रतिमेयांच्या गुणवर्णनाचाही आधार घ्यावा लागतो. आशयाच्या आकलनाचा हा उलटा प्रकार आहे असे न म्हणता, आशय आणि त्याचे भाषिक रूप यांचा तो अनेक अंगांनी केलेला विचार असे म्हणावे लागेल. ते भाषिक रूप उपलब्ध लेखी पाठांचे असते. एकेका शब्दाचे पाठभेद असतात. पाठभेदांनी आशयात फरक पडत असतो. त्यामुळे समग्र आशयाशी जुळेल असा पाठ निश्चित करावा लागतो. हा अनुमानित असतो. ज्ञानेश्वरीसारख्या ग्रंथाच्या जुन्या लेखी प्रतींमधले पाठ या ज्ञानेश्वरांच्या मुखातून आलेल्या बोलांच्या विविध 'प्रतिमा' असे अगदी सैलपणाने म्हणता येईल. म्हणजे येथेही प्रतिमांवरून मुळाची, प्रतिबिंबावरून बिंबवस्तूची कल्पना केल्यासारखे होईल. सगळीकडे 'माहितावरून अज्ञाताकडे' याच सूत्रानुसार हा शोधप्रवास चालू असावयास पाहिजे. 'माहीत' हे शक्य तितके व्यापक करायला पाहिजे आणि अज्ञाताकडे जाण्याच्या जास्तीत जास्त वाटा चोखाळल्या पाहिजेत. ज्ञानेश्वरीतल्या प्रतिमा, पाठ, अर्थ यांचा विचार करताना खुद्द ज्ञानेश्वरीची संहिता हेच एक माहीत-अज्ञात विश्व आहे.

अंगस्तिगौवण

'ज्ञानेश्वरीतील लौकिक सृष्टी' या ग्रंथात 'पाठचर्चा' हा एक निबंध आहे [पृ. १६७ ते १७३]. त्यात 'पाठनिश्चिती केवळ अर्थानुरोधाने होऊ शकत नाही' असे

विधान आहे [पृ. १६९]. पाठचर्चा हस्तलिखितांवर आधारलेली पाहिजे असे मत शेवटी मांडले आहे आणि त्यासाठी तत्कालीन भाषा, काव्यसंकेत, आचारविचार इत्यादींच्या संपूर्ण ज्ञानाची गरज असल्याचेही सांगितले आहे.

त्या ग्रंथातल्या 'अगस्तिगौवण' या निबंधात ज्ञानेश्वरीच्या ९.१७९ व ९.१८२ या ओव्यांमधील दोन शब्दांच्या पाठाची चर्चा आहे. ती पूर्णपणे अर्थानुरोधानेच केलेली आहे; हस्तलिखितांचा आधार तिला मुळीच नाही. अर्थविचार करताना १७९ ते १८४ या सहा ओव्यांचा अर्थगट करून त्यातली अंतर्गत सुसंगती प्रतिमांच्या अनुषंगाने पडताळली आहे. निबंधाचा निष्कर्ष म्हणून दोन शब्दांचे, राजवाडे प्रतीहून थोडेसे वेगळे असे पाठ सुचविले आहेत. अर्थनिर्णयासाठी नाशिक-सप्तशृंगी परिसरातील स्थळनामे आणि देवधर्म यांचा आधार घेतला आहे.

ज्ञानेश्वरीतल्या ओव्यांच्या अर्थाची छाननी करायची झाली तर गीतेतल्या संबंधित श्लोकाचा अर्थ विचारात घ्यावाच लागतो. 'अगस्तिगौवण' निबंधात सुरुवातीलाच म्हटले आहे :

> *ज्ञानेश्वरीच्या नवव्या अध्यायात प्रकृतीच्या आधीन झाल्यामुळे मूढ माणसे कशी नाश पावतात याचे गीतेतील*
>
> *मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।*
> *राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥९.१२*
>
> *या श्लोकाच्या आधाराने ज्ञानेश्वरांनी पुढीलप्रमाणे वर्णन केले आहे...*

अवतरणातल्या श्लोकाचा अर्थ निबंधात दिलेला नाही; तो प्रतिशब्दशः असा आहे :

> आशा कर्मे ज्ञान ज्यांची फोल आहेत असे चित्तहीन;
> राक्षसी आसुरी मोहिनी प्रकृतीचे आश्रित.

यातली चित्तहीन म्हणजे मूढ 'माणसे नाश पावतात' असा या श्लोकाचा आणि म्हणून ज्ञानेश्वरीतल्या ओव्यांचाही रोख नाही. त्यांचे (अव)लक्षण आधीच्या ९:११ या श्लोकात आले आहे :

> *अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।*
> *परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥९.११*
>
> मूढ लोक मी मानवी शरीराच्या आश्रयाला आहे असे चुकीने मानतात; भूतांचा महान ईश्वर हा माझा भाव ते जाणीत नाहीत.

या दोन्ही श्लोकांवरून 'मूढ माणसे *राक्षसी आसुरी मोहिनी* प्रकृतीच्या कह्यात गेलेली असतात' ('नाश पावतात' नव्हे, आणि केवळ 'प्रकृती'च्या आधीन नव्हे) एवढाच सारांश निघतो.

तो सारांश ज्ञानेश्वरांनी त्यांच्या शैलीत १७१ ते १८४ या चौदा ओव्यांमध्ये सांगितला आहे. त्यांपैकी १७१ ते १७७ या सात ओव्यांमध्ये 'जे चित्तहीन' त्यांच्या आशा कर्मे ज्ञान यांच्या फोलपणाचे वर्णन आहे आणि १७८ ते १८४ या सात ओव्यांमध्ये (१७९ ते १८४ या सहा ओव्यांमध्ये नव्हे) आसुरी प्रकृतीच्या कचाट्याचे वर्णन आहे. निबंधात सहा ओव्या उतरल्या आहेत; संदर्भासाठी त्या सातही पाहू :

पैं तमोगुणिची राक्षसी । जे सद्बुद्धितें ग्रसी ।
मनाचा ठाउ चि पूसी । निशाचरी जे ॥१७८
तिये प्रकृती वरिपडे जाले । म्हणोनि चित्ताचेनि कपोलें गेले ।
वरी तामसियेचां पडिले । मुखा माजिं ॥१७९
जेथ आशेचिये लाले । आंतु हिंसा जीभ लोले ।
तेविं चि संतोषाचे चाकले । अखंड चघली ॥१८०
जेथ अनार्त्तांचे कानवेऱ्हीं । आवाळुएं चाटिती निगे बाहिरि ।
जे प्रमादपर्वतिंची दरी । सदा चि मातली ॥१८१
जेथ द्वेषाचिया दाढा । कसासां ज्ञानाचा करिती रगडा ।
जें अंगस्तिगौवण मूढां । स्थूलबुद्धि ॥१८२
ऐसे आसुरिये प्रकृतिचां तोंडीं । ते जाले गा भूतौंडी ।
जे बुडौनि गेले कुंडी । व्यामोहाच्या ॥१८३
एवं तमाचिये पडले गर्ते । न पवती चि विचाराचेनि हातें ।
हें असो ते गेले जेथें । ते शुद्धि ही नाहीं ॥१८४

यांतल्या १७९ ओवीतील 'तिये' या पदाचा संबंध आधीच्या ओवीतल्या वर्णनाशी आहे. त्या ओवीतील 'तमोगुणिची राक्षसी, निशाचरी' या पदांनी गुणवर्णित प्रकृतीलाच १८३ या ओवीत 'आसुरिये प्रकृतिचां तोंडीं' ही पदे लागू पडतात. म्हणून १७९ ओवीतल्या 'तिये प्रकृती' या पदांवरून 'केवल प्रकृती'चा निर्देश या ओव्यांमध्ये गृहीत धरणे बरोबर नाही. म्हणून 'अगस्तिगौवण' या निबंधात श्लोकाच्या आशयाबाबत अतिव्याप्ती (आसुरी प्रकृती ऐवजी 'प्रकृती') आणि ओव्यांच्या अवतरणाबाबत अव्याप्ती (१७८ ते १८४ ऐवजी १७९ ते १८४) असे दोष आरंभीच दिसतात. या व्याप्तिदोषांमुळेही ओव्यांचे अर्थग्रहण सदोष झाले आहे.

प्रतिमांचे चुकीचे आकलन

निबंधात सहा ओव्यांचाही सलग अर्थ दिलेला नाही. त्यांच्याविषयीच्या विवचेनात ठाम विधाने मात्र आली आहेत. या ओव्यांमध्ये प्रतिमा कोणत्या आहेत त्याविषयी, 'प्रतिमा'ऐवजी आरोप, रूपक, उपमा वगैरे शब्द वापरूनही केलेली विधाने अशी आहेत :

> *या ओव्यांत प्रकृतीवर राक्षसीचा आरोप करून ज्ञानदेव तिचे वर्णन करीत आहेत. [पृ. ४९]*
>
> *आपल्या द्वेषाच्या दाढांनी ती ज्ञानाचा खसखसा रगडा करीत आहे. [५०]*
>
> *प्रकृतीवर चालू असलेल्या राक्षसीच्या रूपकाच्या जोडीला शेवटी शेवटी दरीचे रूपक आले आहे. ही प्रकृती किंवा राक्षसी प्रमादपर्वताची सदा मातलेली दरी आहे.... संकेताला अनुसरून विषयसुखाच्या मागे लागणाऱ्या मूढांना गुरांची आणि त्यांचा नाश करणाऱ्या प्रकृतीला दरीची, अशा उपमा स्वाभाविकपणेच आल्या. त्यातील दरीची उपमा स्फुट आहे, तर दुसरी गुरांची सूचित. [५०]*
>
> *पंधराव्या अध्यायातील 'श्रवणाचेनि द्वारें निगे' आणि नवव्या अध्यायातील 'चित्ताचेनि कपाटें गेले' या दोन्ही प्रतिमा एकच आहेत. [५६]*

या विधानांपैकी राक्षसी हे प्रकृतीचे प्रतिमान नसून 'तमोगुणी प्रकृतीचे' आहे हे वर आलेच आहे. प्रकृती त्रिगुणात्मक असते हे गीतेचे प्रतिपादन आहे. त्यातली तमोगुणी प्रकृती चित्तहीनांची बुद्धी ग्रासीत असते हे १७८ या ओवीत स्पष्ट आहे. पुढच्या ओव्यांमधली प्रतिमा 'तमोगुणी प्रकृती-राक्षसी' यांचीही नाही हे यापुढील विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

निबंधात मात्र 'प्रकृती-राक्षसी' हाच साही ओव्यांचा वर्ण्यविषय आहे असा आग्रह आहे. त्यात उपआग्रह असा की, शेवटी शेवटी 'प्रकृती-दरी' अशीही प्रतिमा आली आहे. यासाठी १८१ ओवीतील अनार्त्तांचे या पदाच्या अर्थावर मोठीच मदार आहे. 'अनार्त्त म्हणजे तृप्ती नियळत असलेल्या' असा अर्थ धरला आहे [पृ. ४९]. हा शब्द याच अध्यायात अवघ्या वीस ओव्यांच्या आधी आला आहे. 'मज अव्यक्ता व्यक्ति । अनार्त्तासि आर्त्ति । स्वयंतृप्ता तृप्ती । भाविती गा ॥१६०. या ओवीच्या अर्थात फार खोलवर न शिरताही, अनार्त्त आणि तृप्त हे वेगळ्या अर्थाचे शब्द म्हणून ज्ञानेश्वरांनी वापरले आहेत हे स्पष्ट होईल.

अनार्त्त वर लादलेल्या विपरीत अर्थामुळे आणि साही ओव्यांत राक्षसी-प्रतिमा मानल्यामुळे, निबंधात प्रतिमाप्रभू ज्ञानेश्वरांवरही ठपका आला आहे. 'या राक्षसींचे ओठ अनार्त्त आहेत असे ज्ञानदेवांनी वर्णन केले. कारण तिच्या मुखात तिचे भक्ष्य आपण होऊन एकसारखे पडत असते. पण राक्षसीच्या मुखात तिचे भक्ष्य आपण होऊन पडते, अशी काही समजूत नाही' [पृ. ५०]. दोन नकार म्हणजे होकार तशा दोन चुका म्हणजे बरोबर अशी यामागची समजूत दिसते. वास्तविक या ठिकाणी लेखकाला आपल्या अनुमानांबाबत शंका यावयाला पाहिजे होती.

ती न आल्यामुळे १८२ ओवीचा अर्थ करताना क्रियापदाच्या अनेकवचनाकडेही दुर्लक्ष झाले. 'जेथ द्वेषाचिया *दाढा*। कसासां ज्ञानाचा *करिती* रगडा।', *द्वेषभावनारूपी दाढा जेथे* ज्ञानाचा रगडा *करीत आहेत,'* या गौण वाक्याचा संबंध १७९ ओवीतल्या 'मुखा माजिं' या पदाशी जेथ या क्रियाविशेषणाने जोडलेला आहे. ज्ञानेश्वरांचे विधान स्पष्ट आहे. त्याचा निबंधातला अर्थ मात्र राक्षसीपर आहे : 'आपल्या द्वेषाच्या *दाढांनी ती* ज्ञानाचा खसखसा *रगडा करीत आहे.'* यातले तिरपे शब्द व्याकरणदृष्टीनेसुद्धा मुळाला धरून नाहीत; अर्थाबाबत तर मुळीच नाहीत. या चरणातली प्रतिमा राक्षसीच्या *मुखाची* आहे, *राक्षसीची* नाही. निबंधात प्रतिपादन केल्याप्रमाणे जर आधीच्या १८१ ओवीत 'दरी-राक्षसी' रूपक सुरू झाले असले तर दरीरूपातल्या राक्षसीला दाढाच असत नाहीत (दरीला, दाढा म्हणण्यासारखे दगडी अंग नसते) हे इंद्रियगम्य वास्तवही त्या अर्थाच्या (आणि दरी-प्रतिमेच्याही) विरोधात आहे.

निकटच्या ओव्यांवर हवे ते अर्थ लादले तरी दरी-प्रतिमा (आणि अगस्तिगौवण हा पाठ) सिद्ध होत नसल्यामुळे, निबंधात उपनिषदांचा दूरान्वयी संदर्भ आणला आहे. राक्षसीच्या प्रतिमेत भक्ष्यविषयक दुरुस्ती करण्यासाठी दरीची उपमा आली; *'विषयाला रानाची* आणि *विषयसुखात रमणाऱ्या इंद्रियांना किंवा माणसांना* रानात चरणाऱ्या गुरांची उपमा उपनिषत्कालापासून चालत आलेली आहे. ज्ञानेश्वरीतही या उपमा अनेक ठिकाणी आलेल्या आहेत. त्या संकेताला अनुसरून *विषयसुखाच्या मागे लागणाऱ्या मूढांना* गुरांची आणि *त्यांचा नाश करणाऱ्या प्रकृतीला दरीची,* अशा उपमा *स्वाभाविकपणेच* आल्या. कारण *रानात* चरता चरता *कित्येक गुरे* बाजूच्या दरीत पडून मरत असतात. त्यातील *दरीची उपमा स्फुट* आहे, तर *दुसरी गुरांची* सूचित' [पृ. ५०]. याचा श्लोकातील किंवा ओव्यांतील विषयांशी काही ताळमेळसंबंध नाही. येथे विषयभोगी माणसांचा संदर्भ नसून मानुष रूपातील ईश्वराला न ओळखणाऱ्यांचा आहे. विषयी माणसांना उपनिषदात गुरे म्हटले असेल, येथे गुरांचा उल्लेख नाही की

संबंध नाही. त्यांची उपमा 'सूचित'च असली तर तिचा येथे काही उपयोग नाही; प्रकृतीला दरीची उपमा कोठे आली असल्यास अधिक उपयोगी झाली असती. दरीसारख्याच 'राना'ची उपमा तर विषयांना दिलेली आहे. एकंदरीने पाहता या ओव्यांमध्ये, 'प्रकृती'ला दरीची उपमा आलेलीच नाही आणि दरीची किंवा गुरांची (सूचित) उपमा 'स्वाभाविकपणे' तर मुळीच आलेली नाही.

ज्ञानेश्वरीची फिरवाफिरव

'चित्ताचेनि कपाटें गेले' असा पाठ १७९ ओवीत सुचविला त्याच्या समर्थनासाठी असाच दूरान्वयी संदर्भ निबंधात कामास आणला आहे. मात्र तो ज्ञानेश्वरीतलाच १५ व्या अध्यायातला आहे. त्या १५.३२२-२८ या ओव्यांमध्ये कपाट, कपाल, कपोल यांतला एकही शब्द आढळत नाही. अर्थात ९.१७९ ची तुलना १५:३२२-२८ ओव्यांशी प्रतिमा-उपमा यांच्या अनुरोधानेच झाली आहे.

पण १५.३२२-३२८ ओव्यांचा विषय अगदी निराळा आहे. आत्मा स्वतःला विसरून प्रकृतीशी एकवटून [३१९] मनाच्या रथात बसून, श्रवणाच्या दारातून निघून शब्दादी विषयांचे भोग घ्यावयास बाहेर पडतो अशी तिथली प्रतिमा आहे. तर ९.१७८ इत्यादी ओव्यांत मूढ चित्तहीन माणसे तामसी प्रकृतीच्या मुखातला घास होतात अशी प्रतिमा आहे. तरी निबंधात म्हटले आहे, '*१५:३२२-३२८ या ओव्यांच्या मागून ९:१७९ ही* आणि हिच्यापुढील ओव्या वाचल्या, की *एक सलग चित्रपट डोळ्यांसमोर* उलगडू लागतो. पंधराव्या अध्यायातील कर्ता एकवचनी आहे, तर नवव्या अध्यायातील अनेकवचनी एवढाच फरक. *ज्ञानेश्वरीतील हे दोन खंड एकामागून एक वाचले की 'चित्ताचेनि कपाटे गेले' ही प्रतिमा स्पष्ट होते...'* वगैरे वगैरे. ज्ञानेश्वरीच्या ओव्या वाचण्याची ही पद्धत अजब म्हटली पाहिजे. त्या वाचनातून सलग चित्रपट पाहण्यासाठी दिव्य दृष्टी पाहिजे. आणि इतके उलटे पालटे वाचन केल्यावरच स्पष्ट होणारी प्रतिमा भ्रामक आणि ती सूचित करणारा पाठ भ्रममूलक असला पाहिजे.

त्याच्या समर्थनासाठी ज्ञानेश्वरीचीच नाही तर 'कपाट' शब्दाच्या अर्थाची सुद्धा निबंधात फिरवाफिरव केली आहे. ९, १२, १३ या अध्यायांतल्या 'हृदयाच्या कपाटाची प्रतिमा' असलेल्या ओव्यांचा हवाला निबंधात दिला आहे. तेथे अर्थात कपाट म्हणजे बंदिस्त जागा असा अर्थ आहे. सरकारी प्रतीच्या शब्दकोशातला व तुळपुळे-संपादित तंजावरी कोशात दिलेला 'कपाट : डोंगरातील गुन्हा' हा अर्थ त्याच धारणेशी जुळणारा आहे. पण या संदर्भानंतर अचानक 'काही ठिकाणी इंद्रियांना दारांचीही

उपमा दिली आहे' असे म्हणून पंधराव्या अध्यायातल्या (या गैरलागू) ओव्या उतरल्या आहेत. कपाट म्हणजे 'दार, दाराची झडप' असे अर्थ संस्कृत कोशात आहेत हे खरे; पण ज्ञानेश्वरीत दार या अर्थी कवाड हा शब्द आला आहे, कपाट नाही. बाराव्या अध्यायात 'कोंडियली कपाटीं । हृदयाचां ॥' आणि 'अपानाचिया कवाडा । लावुनि आसनमुद्रा सुहाडा ॥' या ओळी ४७, ४८ या ओव्यांमध्ये एकाखाली एक आल्या आहेत. 'इंद्रियां देऊनि कवाड । हृदयीं भोगीं' ॥ ९.३४' या निकटच्या ओवीत इंद्रियांना कवाड दाखवून हृदयाच्या कपाटात परमात्म्याचे गूढ भोगायला सांगितले आहे—तेथेही कपाट आणि कवाड यांतला फरक स्पष्ट होतो. 'व्युत्पत्तीच्या दृष्टीने कवाड शब्द कपाट वरूनच आला आहे' असले समर्थन पाठनिश्चितीत उपयोगी पडणार नाही (आणि ती व्युत्पत्तीही शंकास्पदच आहे—पण ते असो.)

निबंधाच्या अखेरीस निबंधात सुचविलेल्या प्रतिमा-पाठ-अर्थांचीही फिरवाफिरव झाली आहे. 'कपोलें'च्या जागी 'कपाटें' आणि 'अंगस्तिगौवण'च्या जागी 'अगस्तिगौवण' असे बदल निबंधात सुचविले आहेत. 'अगस्तिगौवण'चा संबंध वणी-सप्तशृंगी या देवस्थानाशी लावून निबंधाच्या अखेरीस म्हटले आहे : 'ज्या ठिकाणावरून बळी लोटले जात त्याला 'शीतकडा' असे नाव आहे...'शीतकडा' हे नाव 'चित्तकडा/चित्कडा'चे भ्रष्ट रूप असेल का? तसे असल्यास *'दरी' हे जर राक्षसीचे 'मुख'*, तर दरीच्या वर असलेले पठार हा 'कपोल' होऊ शकतो' [पृ. ५७]. 'दरी' ही 'प्रकृतिराक्षसी' असे सिद्ध करण्यात अर्धा निबंध खर्ची पडल्यावर दरीला 'राक्षसीचे मुख' म्हणण्यात सुसंगती राहत नाही. आणि पठार हा 'कपोल' झाला तर 'कपाट'चा आटापिटा करण्याची गरज नव्हती. 'चित्ताचेनि कपोलें' याची पठार आणि चित्तकडा या दोन्ही वेगळ्या संहतींशी एकाच वेळी तुलना करण्याचा अनवस्था प्रसंग ओढवतो.

निबंधात या अडचणींचा विचार झालेला नाही. निबंधातल्या एकूण विवेचनातच अनेक कच्चे दुवे आणि परस्परविरोधी विधाने असल्यामुळे अंतिम विवेचनातल्या या विसंगतीचा विचार करण्याची गरजही नाही. ज्ञानेश्वरीतली संहिताच बारकाईने वाचली आणि निकटचे संदर्भच तिच्याबरोबर विचारात घेतले तरी प्रतिमा स्पष्ट होतात, पाठ पडताळता येतात आणि अर्थ ध्यानात येतो. तीच तर ज्ञानेश्वरीची थोरवी.

संहितेचा सरल अर्थ

निबंधातले पुरावे आणि युक्तिवाद 'चित्ताचेनि कपाटें' आणि 'जे अगस्तिगौवण' या पर्यायी पाठांचा पाठपुरावा करू शकत नाहीत आणि ९.१७९-१८४ या ओव्यांचा

निबंधात सूचित केलेला अर्थही समाधानकारक वाटत नाही. राजवाडे पाठातील १७७-१८६ या ओव्यांचा खंड विचारात घेतला तर, केवळ एका ठिकाणी (१७९ ओवीतल्या कपोलें मधील पो ची) एक मात्रा लेखनप्रमादाची म्हणून गाळून, आपल्याला त्याचा सरल, सुसंगत अर्थ लावता येतो. तो असा :

तैसें ज्ञानजात तेयां । आणि काहिं आचरले गा धनंजया ।
तें आघवें चि गेलें वायां । जे चित्तहीन ॥१७७

जे चित्तहीन असतात त्यांना सारे ज्ञान तसे (कुमारीच्या हाती दिलेल्या शस्त्रासारखे फोल, निष्फळ) असते. आणि अर्जुना ते जे काही आचरले ते सगळेच वाया गेलेले असते.

[यातल्या तैसें चा आधीच्या ओव्यांशी संबंध आहे. या ओवीतला चित्तहीन (विचेतस:) हा शब्द महत्त्वाचा आहे. त्या चित्तहीन मूढांची आसुरी प्रकृतीच्या तावडीत काय अवस्था होते हेच या खंडात सांगितले आहे.]

पैं तमोगुणिची राक्षसी । जे सद्बुद्धितें ग्रसी ।
मनाचा ठाऊ चि पूसी । निशाचरि जे ॥१७८

तमोगुणी राक्षसी, जी सद्बुद्धीला ग्रासते, मनाचा ठावच पुसून टाकते अशी जी निशाचरी,

तिये प्रकृती वरिपडे जाले । म्हणौनि चिंताचेनि कपालें गेले ।
वरी तामसियेचां पडिले । मुखा माजिं ॥१७९

-त्या प्रकृतीने धरलेले होऊन राहिले. म्हणून ते चित्ताच्या करवंटीतून (कवटीतून) गेले आणि पडले त्या तामसीच्या मुखामध्ये-

[वरिपडा = 'पझेस्ड बाय' हा एक अर्थ एम्. जी. पानसे यांच्या 'इंडेक्स व्हर्बोरम ऑफ ज्ञानेश्वरी' या कोशात (डेक्कन कॉलेज बुलेटिन व्हॉ. १०:१९५२) दिला आहे. तो तेथे चपखल बसतो, कारण आधीच्या ओवीत 'सद्बुद्धीतें ग्रसी' हा प्रयोग आलाच आहे. त्या चित्तहीन झालेल्या लोकांना लागल्यावर (झपाटल्यावर) ही तमोगुणी राक्षसी त्यांच्या चित्ताच्याच कपालात म्हणजे कवटीत त्यांना घालते. आणि त्या कवटीतून ते मूढ या तामसीच्या मुखात पडतात. चित्त हेच कपाल हे उमगल्यावर राक्षसीला भक्ष्य कसे मिळते याचा मोठा उहापोह करण्याची गरज राहत नाही. 'कपोलें' च्या जागी 'कपालें' हा जवळात जवळचा पाठ आहे. हस्तलिखितांचा विचार करता, लें मधली मात्रा लिहिण्याच्या भरात पा वरही मात्रा पडली असावी असे अनुमान करता येते.]

जेथ आशेचिये लाले । आंतु हिंसा जीभ लोले ।
तेविं चि संतोखाचे चाकले । अखंड चघली ॥१८०

-ज्यामध्ये आशारूपी लाळेच्या आत हिंसारूपी जीभ लोळत असते तसेच संतोषाचे रवे (मांसखंड) अखंड चघळीत राहते.

[या ओवीत आणि इतरही ओव्यांत 'जेथ' म्हणजे, ज्या (मुखा)मध्ये असा सरळ अर्थ आहे. या ओवीतल्या चघली या क्रियापदाचा कर्ता 'हिंसा जीभ' हा आहे. आशा-लाळ, हिंसा-जीभ, संतोख-चाकले या प्रतिमेच-प्रतिमानांच्या जोड्या आहेत. आशा हिंसा संतोष या वृत्तींना लाळ जीभ आणि चाकले यांच्याशी सारखे मानले आहे. लाळ आणि जीभ हे मुखाचे भाग आहेत तर चाकले मुखात पडलेली वस्तू आहेत. म्हणजेच प्रतिमेयांची परी एकच असली तरी प्रतिमानांच्या परी वेगळ्या आहेत; तरी मुख, खाणे या शरीर-व्यापारांशी निगडित मात्र आहेत.]

जेथ अनार्त्तांचे कान वेन्हीं । आवालुएं चाटिती निगे बाहिरी ।
जे प्रमादपर्वतिंची दरी । सदा चि मातली ॥१८१

—ज्या मुखात ती जीभ, अरोगाची आवाळे चाटीत कानापर्यंत बाहेर निघते
—जे मुख म्हणजे प्रमादाच्या पर्वताची सदाच मातलेली दरी किंवा गुहा आहे;
[या ओवीतला अनार्त्त शब्द आशा, संतोष यांच्याच परीचा आहे. मात्र येथील आशा, संतोष आणि अनार्त्तता या सर्व भावना चित्तहीनांच्या, आसुरी गुणांच्या लोकांच्या, आहेत: त्यामुळे संतोषाचे चाकले चघळणारी जीभ अनार्त्तांची आवाळे चाटीत असते. राक्षसींचे मुख नितळ नसणार. त्याच्यावर आपल्याला हिडीस वाटणारी पण तिला जी चाटण्यातच आनंद वाटतो, अशी आवाळे असणे विसंगत नाही. आवालु म्हणजे ओठ हा अर्थ येथे लागू पडत नाही. तो घेतला तर कानापर्यंत लांबणाऱ्या जिभेचे प्रयोजन राहत नाही.

प्रमाद हाही तमोगुणी मूढांचा गुणविशेष. त्यामुळे त्याचा पर्वत ही आसुरी प्रकृती आणि त्यातली दरी (म्हणजेच संस्कृत मूलार्थानुसार गुहा) हे तिचे मुख होय. दरी हे पर्वताचे मुख असल्याची कल्पना अभिजात संस्कृत साहित्यात आलीच आहे. रघुवंश १३.४७ मध्ये, लंकेतून पुष्पक विमानाने परतणारा राम, सीतेला चित्रकूट पर्वताबद्दल सांगत आहे. त्यात 'तो दरीमुख चित्रकूट' (दरीमुखः असौ चित्रकूटः) असा प्रयोग आहे. 'दरी एव मुखं यस्य सः' (दरी हेच ज्याचे मुख आहे तो) असे मल्लिनाथाने त्याचे विवरण दिले आहे. कुमारसंभवातल्या[कु. १.८] हिमालयवर्णनातही 'दरीमुखोत्थेन समीरणेन' (दरीरूपी मुखातून निघणाऱ्या वाऱ्याने) वेळूंच्या बनात आवाज निघतात'

असे म्हटले आहे. ओवीतला जे हा शब्द दरीशी संबंधित असल्यामुळे तो स्त्रीलिंगी आणि अनुस्वाररहित आहे.]

जेथ द्वेषाचिया दाढा । कसासां ज्ञानाचा करिती रगडा ।
जें अंगस्तिगौवण मूढां । स्थूलबुद्धि ॥१८२

—ज्या मुखात द्वेषरूपी दाढा खसाखसा ज्ञानाचा रगडा करतात,
—जे स्थूलबुद्धीच्या मूढांना अंगभरून गवसून घेणारे आहे.

[या ओवीत द्वेष ही भावनेची परी आणि दाढ ही मुखावयवाची परी आहे. स्नेहाच्या विरोधी द्वेष मूढाच्या ज्ञानाचा रगडा करतो हा अर्थ सरळ आहे. पुढच्या दोन चरणांत स्थूलबुद्धी मूढांचा उल्लेख आहे. त्यांचे लक्षण आधीच्याच ९.११ श्लोकाच्या निरूपणात केले आहे :

ना तरि जरें विटाळलें मुख । मग दुधातें म्हणति विख ।
तेविं अमानुषा मानुष । मानीति मातें ॥९.४१
म्हणौनि पुढुतीं धनंजया । झनें विसरसी यया अभिप्राया ।
जें एरी स्थूळदृष्टि वायां । जाईल गा ॥९.४२
पैं स्थूळदृष्टी देखिजे मातें । तें नेदखणें जाणति निरुतें ।
जैसें स्वप्निचेनि अमृतें । अमरां न्हविजे ॥९.४३
यऱ्हवि स्थूळदृष्टी मूढ । मातें जाणति कीर दृढ ।
परि तें जाणणें चि जाणणेयां आड । रिगौनि ठाके ॥९.४४
तैसें स्थूळाकारी नाशवंतें । भरवसा बांधौनि चित्तें ।
पाहांति मज अविनाशातें । तरि कैसेंनि दीसे ॥९.५१

— [सरकारी ज्ञानेश्वरी]

या सर्वांचे तात्पर्य असे की स्थूलबुद्धी (स्थूलदृष्टी) मूढ लोक अ-मानुष परमेश्वराला मानुष योनीतला मानतात; त्यांना खरोखरीचे पाहणे मान्यच नाही; त्यांचे ज्ञान खऱ्या ज्ञानाच्या आड येत असते. त्या ज्ञानाचा रगडा तमोगुणी प्रकृतीच्या भगवत्द्वेषरूपी दाढा करीत असतात. राक्षसी प्रकृती पर्वतासारखी, तिचे मुख त्यातल्या गुहेसारखे, त्यात हे स्थूळबुद्धी गिवसले की काय होते ते पुढच्या ओवीत सांगितले आहे.]

ऐसे आसुरिये प्रकृतिचां तोंडीं । ते जाले गा भूतौंडी ।
जे बुडौन गेले कुंडीं । व्यामोहाचां ॥१८३

बाबारे, अशा आसुरी प्रकृतीच्या तोंडात ते (स्थूलबुद्धी) भूतबळी झाले, जे व्यामोहाच्या कुंडात बुडून गेले !

[ईश्वराला मानुष रूपात पाहणे हा व्यामोह. त्या व्यामोहाच्या कुंडात जे बुडाले, ते या आसुरी प्रकृतीच्या तोंडात भूतबळी झाले. येथे प्रकृति-व्यामोह, तोंड-कुंड, भूतबळी-बुडले या तुलनेच्या जोड्या आहेत.]

एवं तमाचिये पडिले गर्ते । न पवती चि विचाराचेनि हातें ।
हे असो ते गेले जेथें । ते शुद्धि ही नाहीं ॥१८४

अशा तमाच्या गर्तेत पडलेले ते विचाराच्या हाताने सापडतही नाहीत. बरे, ते जेथे गेले त्याची शुद्ध ही त्यांना नाही.

[या ओवीतली गर्त, आधीच्या कुंड, गौवण, दरी, मुख यांच्याशी तुल्य आहे.]

म्हणौनि असतु इयें वायाणीं । काइसीं तेयां मूर्खांचीं बोलणीं ।
वायां वाढवितां काहाणी । सिणेल हान ॥१८५

म्हणून राहोत त्या वायफळ गोष्टी. कशाला त्या मूर्खांचं बोलायचं. उगीच वाढवीत बसलो तर बोलती शिणेल.

ऐसें बोलिलें देवें । तेथ जी म्हणितलें पांडवें ।
आइकैं वाचा जेथ विसंवे । ते साधुकथा ॥१८६

देवाने असे म्हटले. त्यावर अर्जुनाने जी म्हटले. वाचेला जेथे विसावा मिळतो ती *साधुकथा* ऐका.

[एथवर आलेली कथा स्थूलबुद्धी मूढांची होती. यापुढे यावयाची ती साधुकथा आहे. तामसी प्रकृती मूढांच्या बुद्धीला कशी ग्रासते याचे काव्यमय वर्णन येथवर आले. त्यात मुख्यतः प्रकृतिराक्षसीच्या *मुखाची* प्रतिमा या ग्रासासंबंधात राबवली किंवा विकासली गेली आहे, खुद्द राक्षसीची नाही.]

ओवीत नसलेली शिवी

या ग्रंथात 'एक महान शिवी' या नावाचा एक निबंध आहे [पृ. १२९-१३५]. ज्ञानदेव ओवी रचतात तशी शिवीही देतात अशा विधानाने निबंधाचा आरंभ आहे. त्याच्या मध्यात, १६.१२७ या ओवीत आईवरून दिलेल्या शिव्यांचा संदर्भ आहे, असे प्रतिपादन आहे. अंती, तुकारामाच्या अभंगातली शिवीगाळ आणि दानशिलालेखांमधली गधेगाळ यांचा दाखला दिला आहे.

दैवी गुणांपैकी अक्रोध वृत्तीच्या वर्णनासाठी १६.१२४ ते १६.१२९ या ओव्या आल्या आहेत. निबंधात त्यांतल्या दोनच उतरल्या आहेत. अनेक उदाहरणांनी

ज्ञानदेव अक्रोधाचे स्वरूप सांगत आहेत, 'पाण्यात लावल्याने पाषाणाला कोंब येत नाही, लोणी घुसळले तरी कांजी देणार नाही, कातीच्या शिरावर पाय आला तरी ती फणा उभारीत नाही, शेवंतीला आडदांड (हीयारी) फुले येत नाहीत, किंवा रंभेच्या मुखामुळेही शुकमुनीमध्ये मदनाने उठावू नये, किंवा ज्याप्रमाणे तुपानेही भस्मात आग लागत नाही —'

तेविं कुमारु क्रोधु भरे । तैसेयां मंत्रांचिं बीजाक्षरें ।
तियें निमित्यें हीं अपारें । मीनलेयां ॥१६.१२७
परि धाता ही पायां पडतां । नूठी गतायु पांडुसुता ।
तैसा नुपजे उपजवितां । क्रोधोर्मि तो ॥१६.१२८

—त्याप्रमाणे, दैवी-गुणवंतामध्ये क्रोध उपजविला तरी उपजत नाही. क्रोधाचे कारण १२७ ओवीत सांगितले आणि क्रोध उपजत नाही हे उदाहरणाने १२८ त सांगितले : "ब्रह्मदेवसुद्धा पाया पडला तरी गतप्राण झालेला उठत नाही, तसा त्याच्यात क्रोधाचा तरंग उपजवूनही उपजवत नाही."

असा अतीव क्रोध निर्माण करण्याची रीत १६.१२७ या ओवीत एका दाखल्याने सांगितली आहे. या ओवीचा विचार आधीच्या दाखल्यांच्या अनुरोधानेच करायला पाहिजे. पाषाण, लोणी, कात, शुकमुनी. भस्म ही प्रतिमाने स्वभावतःच उदासीन, भावरहित आहेत. तसा अक्रोधी मनुष्य अक्रोध्यच असतो. गतप्राणात जीव भरता येत नाही तसा त्याच्यात क्रोध भरता येत नाही. असे असताना 'माणूस कितीही शांत स्वभावाचा असला तरी आईवरून शिवी दिली तर तो उसळतो' [पृ. १३२] असे समर्थन देऊन 'कुमारु' म्हणजे पुत्र आणि 'अपारें बीजाक्षरें मीनणें' म्हणजे वेगवेगळया नमुन्यांच्या अगणित शिव्या देणे' [पृ. १३४] असे अर्थ निबंधात काढले आहेत, ते ज्ञानेश्वरीच्या आशयाच्या पातळीवरचे वाटत नाहीत. याला पूरक जी विवेचने केली आहेत तीही वरवर परखड वाटली तरी पुरेशी गंभीर नाहीत.

ज्ञानेश्वरीत मंत्र, बीज, बीजमंत्र, बीजाक्षरे इत्यादी शब्द त्यांच्या योग-तंत्र-मार्गातील संकेत-अर्थानुसार वापरले आहेत. उदा. नवव्या अध्यायातील चित्तहीनांचे ज्ञान 'सुतकात सांगितलेल्या मंत्रबीजाप्रमाणे फोल' असते [९.१७६]. म्हणून बीजाक्षरे म्हणजे शेलक्या किंवा आईवरून शिव्या हा वाह्यात अर्थ होईल. मग 'कुमारु' याचाही परिचित अर्थ संदर्भाला धरून नाही हे लक्षात येईल. 'कुमारु क्रोधु भरे' या वाक्याचा अर्थ वेगळा असेल असे मानूनच पुढे जाता येईल.

या दृष्टीने अमृतानुभव ग्रंथातली ओवी पाहण्यासारखी आहे :

शुद्धा शिवाच्या शरीरीं । कुमारु हा जीउ भरी ।
जेवि आंगें पंचाक्षरी । तेविंचि बोलु ॥६.७

'कुमारु जीउ भरी' हे विधान 'कुमारु क्रोधु भरे' याच्यासारखेच आहे. आणि पंचाक्षरीचा उल्लेख 'मंत्र, बीजाक्षरे' इत्यादींची मनाला जाणीव करून देतो. मग मंत्रमांत्रिकांच्या क्षेत्राशी जुळेल असाच अर्थ कुमारु शब्दाचा असला पाहिजे. तसा संस्कृत कोशात 'विशेषतः मुलांना 'धरणारा' एक ग्रह' आणि हिंदी कोशात, 'एक ग्रह जिसका उपद्रव बालकोंपर होता है' याप्रमाणे आला आहे. यावरून प्रतिमान-प्रतिमेयांचे साम्य दाखविणारा या ओवीचा अर्थ असा देता येईल :

जसा	पंचाक्षरी	अंगात आणून	दुसऱ्याच्या शरीरात	कुमार भरतो
तसा	शब्द	स्वतःच्या योगाने	शुद्ध शिवामध्ये	जीव भरतो

या अर्थावरून १६.१२७ ओवीकडे वळता येते. अंगात आणण्याने किंवा मंत्राने दुसऱ्याच्या शरीरात पाहिजे त्या भुताखेतांचा संचार घडवता येतो. मंत्रांना ज्या एकेका अक्षरात साकळून शक्तिशाली बनवतात त्यांना बीजाक्षरे म्हणतात. हुं हे क्रोध व वीरभाव साधण्याचे बीजाक्षर आहे. तंत्रशास्त्रात यंत्र, मंत्र व तंत्र यांना शक्तिमान व गुह्य बनविण्यासाठी बीजाक्षरांचा प्रयोग केला जातो [भारतीय संस्कृति कोश ६,१८७]. यंत्रे, मंत्र (अनेक), तंत्रे यांना या ओवीच्या शब्दात निमित्ये म्हणता येईल. अक्रोधी माणसात क्रोधाचा संचार घडवायचा आहे, त्यासाठी हुं युक्त निमित्ये हवी तेवढी वापरा; मेला माणूस ब्रह्मदेवाच्यानेही उठत नाही त्याप्रमाणे अक्रोधियाच्या मनात क्रोधाचा संचार होणार नाही. १२७ ओवीत या प्रसंगाचा पूर्वभाग तेवढा आला आहे. तो गद्यात असा मांडता येईल :

> क्रोधरूपी कुमाराला त्याच्यात भरवतील अशा मंत्रांची बीजाक्षरे, ती (यंत्र-तंत्रादि) अपार निमित्तांनी युक्त झाल्यावरही...

निबंधात सांगितल्याप्रमाणे यात किशोर, पुत्र, मास्टर कोणीही नाही किंवा 'पशूंची व मानवाची लांबलचक यादी करून' दिलेल्या 'शेलक्या शिव्यांचा' उच्चारही नाही.

आणि ग्रंथोपजीविये

कुमार या परिचित शब्दाचा वेगळा, संदर्भाला अनुरूप असा अर्थ घेतला तरच वरच्या ओवीचा सुसंगत अर्थ आणि ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टांतांची चढती भांजणी स्पष्ट होतात. पसायदानातील ग्रंथोपजीविये शब्दाचा परिचित अर्थच, निकटच्या ओवीच्या संदर्भाने, घेतला तर अशीच फलनिष्पत्ती होते. संबंधित ओव्या अशा आहेत :

किंबहुना सर्वसुखीं । पूर्ण होउनि तिहिं लोकिं ।
भजिजो आदिपुरुषीं । अखंडित ॥१७७८
आणि ग्रंथोपजीविये । विशेषें लोकीं इये ।
दृष्टादृष्टविजयें । होआवें जी ॥१७७९

यांतल्या दुसऱ्या ओवीत 'ग्रंथोपजीविये' या पदाचा अर्थ उपजीव् या संस्कृत धातूच्या अर्थावरून केला जातो. उपजीविका करणे हा त्याचा मूळचा अर्थ. निबंधात [पृ. १३९] मोनियर विल्यम्सच्या कोशातले या स्वरूपाचे अवतरण आले आहे. पण त्याच कोशात '-पासून लाभ मिळवणे, -चा उपयोग करणे' असे अर्थ भागवत आणि मार्कंडेय पुराणांवरून नमूद केले आहेत. ही पुराणे ज्ञानेश्वरांच्या काळाला जवळची आणि समाजात प्रसारणारी असल्यामुळे, त्यांच्यातला अर्थ ओवीला जवळचा आहे. ग्रंथावर केवळ उदरभरण करण्यापेक्षा ग्रंथाच्या अधिक चांगल्या उपयोगाचे सूचन त्यात आहे.

आजवरच्या सर्वच अभ्यासकांनी 'ग्रंथोपजीविये' हा या ओवीतल्या 'होआवें' या क्रियापदाचा कर्ता मानला आहे. या पदाने ग्रंथांच्या नकला करून जगणारा आणि ग्रंथपठन वा ग्रंथनिरूपण करून त्यावर जगणारा, या दोघांपैकी कोणाचा निर्देश होतो; किंवा ग्रंथ म्हणजे ज्ञानेश्वरी का गीता, हेच त्यांच्या वादाचे मुद्दे झाले आहेत. एकाद्याच अभ्यासकाने विश्वात्मक देवावरून, पुराण सांगून पोट भरणारापर्यंत खाली जाण्याने विरस होतो असे म्हटले. पण त्यावर ही ओवी 'ज्ञानेश्वरांनीच लिहिली की काय याची शंका' व्यक्त केली. [पृ. १३६]

ओवीचा कर्ता कोण ही शंका घेण्यापेक्षा ओवीतल्या विधानाचा व्याकरणातला कर्ता कोण याचा विचार करायला हवा. येथे आधीच्या ओवीचा संबंध येतो. त्या ओवीत 'तिहिं लोकीं' हे कर्ता-पद आहे. भजिजो हे क्रियापद आहे. भू स्वर्ग पाताळ या तिन्ही लोकांनी, सर्व सुखांनी परिपूर्ण होऊन आदिपुरुषाला अखंडित भजावे असा भावार्थ आहे. याचा सलग पुढचा भाग म्हणून प्रस्तुत ओवीतही 'लोकीं इये' हे पद आले आहे. त्याचा सरळ अर्थ 'ह्या (म्हणजे भू-) लोकाने' असा होतो. विशेषें हे लोकीं चे विशेषण म्हणता येईल. हा भूलोक विशेष कशाने होतो हे सांगण्यासाठी 'ग्रंथोपजीविये' हे 'इये' याचे समांतर पद आले. या ज्ञानेश्वरी ग्रंथाचा लाभ, तिन्ही लोकांपैकी एकट्या भूलोकाला होतो म्हणून हा विशेष लोक! 'बोलीं अरूपाचे रूप दावीन' असे प्रतिज्ञेवर सांगणाऱ्या या ग्रंथाचा लाभ उठवणारे, त्याच्यावर अध्यात्मिक उपजीविका करणारे दृष्ट आणि अदृष्ट या दोन्हींवर विजय मिळवतील अशी ग्रंथभर ज्ञानेश्वरांनी खात्री दिल्यामुळे पसाय मागण्याच्या अंतिम चरणात त्यांनी ही मागणी केली. ही मागणी झाल्याबरोबर विश्वेशरावाने सांगितले की हा पसाय दान म्हणून मिळेल!

इया ग्रंथा पुण्यसंपत्ती

ज्ञानेश्वरीने निरूपिलेल्या अदृष्टाची प्राप्ती करून घेण्यासाठी ज्ञानेश्वरीसंहिता या दृष्टाला प्रथम समजून घेतले पाहिजे. अदृष्ट हे फार गुंतागुंतीचे असल्यामुळे दृष्ट विश्वातील अचेतन-सचेतनांच्या नानाविध प्रतिमानांनी त्याची समज पाडण्यासाठी ज्ञानेश्वरीची रचना झाली. त्या प्रतिमा समजण्यासाठी शब्दांचे योग्य ते पाठ आणि ओव्यांचे नेमके अर्थ लागले पाहिजेत. प्रतिमा पाठ आणि अर्थ एकमेकांत मिळून गेले आहेत. त्यांचा समग्रतेने विचार करावा लागतो. तो करताना, लौकिक सृष्टीच्या माहितीची गरज आहे, ज्ञानेश्वरीच्या आधीच्या अध्यात्मिक साहित्याचे भान ठेवणे जरूर आहे आणि हस्तलिखित रूपात आपल्यापर्यंत आलेल्या पाठांची चिकित्साही महत्त्वाची आहे. हे सर्व करताना, मऱ्हाटी म्हणजे स्पष्ट, उघडा, गीतार्थ सांगणाऱ्या ज्ञानेश्वरीचा आधार सगळ्यात महत्त्वाचा आहे. तो घेऊन हा ग्रंथ आपण अनुभवीत राहिलो तर खरे ग्रंथोपजीवी होऊ. ज्ञानेश्वरांनी ग्रंथोपजीवी भूलोकाला विशेष लोक म्हटले. हा ग्रंथ मराठीत असल्यामुळे भूलोकावरही आपण मराठी भाषक आणखी विशेष लोक आहोत. इया ग्रंथा पुण्यसंपत्ती समजून आपली दैवी संपत्ती वाढवू या.

❑❑❑

४. गीतेतील लौकिक अलौकिक

गीता म्हणजे गायिलेली असा शब्दार्थ आहे. पण आपणा भारतीयांच्या लेखी गीता म्हणजे गीता ग्रंथ, महाभारतात अंतर्भूत असलेली सातशे श्लोकांची श्रीमद्‌भगवद्‌गीता. गीता म्हणजे श्रीकृष्ण भगवंतांनी गायिली ती. लौकिक भाषेतल्या गीता या शब्दाला असा विशिष्ट अर्थ प्राप्त झाला. लौकिक गीते सामान्य लोकांनी गायिलेली असतात. म्हणून जी गीता प्रत्यक्ष भगवंतांनी गायिली ती लौकिक गोष्टींच्या वरची, अलौकिक. तिच्यात 'श्रीभगवान् उवाच' म्हणून सांगितलेले शब्द स्वतः श्रीकृष्णाच्या तोंडचे आहेत अशी परंपरागत श्रद्धा आहे. गीतेची अलौकिकता त्या श्रद्धेनेच मानलेली आहे. एरवी गीतेत लौकिकाचा संदर्भ आहेच; युद्ध ही मानवी जीवनातली म्हणजे लौकिक घटनाच अलौकिक गीतेला कारणीभूत झाली आहे.

गीता या नावातला लौकिक शब्द आणि अर्थ मानवी बुद्धीला समजतो. गीतेची अलौकिकता श्रद्धेने मानलेली असते. अलौकिकता ही संकल्पना आहे. गीता या शब्दाने एक लौकिकातला अर्थ आणि एक अलौकिकातली संकल्पना व्यक्त होते. यातले अलौकिक सामान्यतः श्रद्धेय असते. म्हणजे एका शब्दाने लौकिक आणि अलौकिक अशा दोन परींचे सूचन होते. त्या दोहोंमध्ये काही अनुबंध असतो का आणि असल्यास कसा व किती याचा शोध, गीतेतल्याच काही उदाहरणांनी घ्यायचा आहे.

अश्वत्थ आणि प्रपंच

लौकिक-अलौकिक या दोन परींमधला भेद अश्वत्थाच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरांनी दाखवलेला आहे. पंधराव्या अध्यायात अश्वत्थाचा उल्लेख येतो. अश्वत्थ म्हणजे पिंपळ असा लौकिक अर्थ आहे. गीतेत एकूण प्रपंचाचे वर्णन करण्यासाठी अश्वत्थाचे रूपक वापरले आहे. म्हणजे अश्वत्थ या लौकिक शब्दाला काही अलौकिक संकल्पनात्मक अर्थ प्राप्त झाला आहे. गीता हा ग्रंथ अलौकिक असल्यामुळे हे होऊ शकले असा ज्ञानेश्वरांचा भाव आहे : 'अश्वत्थ म्हणजे पिंपळ असे लोक म्हणतात,

पण श्रीहरीचा अभिप्राय तो नाही. तो पिंपळ असता तर या विषयात मला सहज गती लाभली असती. पण लौकिक वस्तूचं इथं कारण आणि कामच काय?'

आणि अश्वत्थु एणें नावें । पिंपळु म्हणति स्वभावें ।
परि तो अभिप्राओ नोहे । श्रीहरीचा ॥१५.११४
यरव्हिं पिंपळु घडतां विखिं । मियां गती देखिली नीकी ।
परी तें असो काइ लौकिकिं । हेतु काज ॥१५.११५

'म्हणून ऐका, प्रस्तुत ग्रंथ हा अलौकिक आहे. त्यामुळे अश्वत्थाला त्याच्या क्षणिकत्वामुळेच तसे म्हणावे.'

म्हणौनु हा प्रस्तुतु । अलौकिकु परियसां ग्रंथु ।
तरि क्षणिकत्वेंचि अश्वत्थु । बोलिजे हा ॥१५.११६

असे म्हणण्याला, अश्वत्थ शब्दातल्या अक्षरध्वनींवरून काढलेल्या व्युत्पत्तीचा आधार आहे : 'अ = नाही, श्व = उद्या, त्थ = स्थ = टिकणारा', आज आहे उद्या नाही असा, म्हणून क्षणिकत्व असलेला, अशी ही उपपत्ती आहे. ती आधुनिक अर्थाने शास्त्रीय असो वा नसो, परंपरेने ज्ञानेश्वरांच्या आधीपासून चालत आलेली आहे. 'प्रपंचरूपासि' अश्वत्थ म्हटले असून त्याचे अशाश्वत रूप दाखविण्यासाठी या व्युत्पत्तीवर उपपत्तीचा उद्भव झालेला आहे.

प्रपंचावरच्या या रूपकाबाहेर संस्कृत भाषेत अश्वत्थ शब्द पिंपळ या झाडाचे नाव म्हणून वापरला जातो. हे झाड भारतात सर्वत्र वाढते. त्यामुळे इतर भाषांतही त्याला नावे आहेत. त्यांचे ध्वनी वेगवेगळे आहेत. त्यांमधून क्षणिकपणाचा अर्थ निघतो, असे नाही.

मात्र या झाडाविषयीच्या श्रद्धा आणि समजुती सर्व भाषकांमध्ये काहीशा सारख्या आहेत. सर्वांत प्राचीन अशा वेदसाहित्यातही अश्वत्थाला प्रार्थनीय स्थान दिलेले आढळते. याचा अर्थ असा की, पिंपळाच्या झाडात अलौकिकता पाहण्याची परंपरा जुनीच आहे आणि आजवर टिकली आहे. उदाहरणार्थ अथर्ववेदात अश्वत्थाची प्रार्थना केली आहे :

पुमान् पुंसः परिजातोऽश्वत्थः खदिरादधि ।
स हन्तु शत्रून् मामकान् यानहं द्वेष्मि ये च माम् ॥३.६.१

'पुरुषातून पुरुष व्हावा तसा खैरावर पिंपळ वाढला आहे. तो त्या माझ्या शत्रूंचा घात करो – ज्यांचा मी द्वेष करतो आणि जे माझा द्वेष करतात.'

यथाऽश्वत्थ वानस्पत्यानारोहन् कृणुषेऽधरान् ।
एवा मे शत्रोर्मूर्धानं विष्वग् भिन्धि सहस्व च ॥३.६.६

'अश्वत्था, वनस्पतींच्या कुळातल्यांच्या वर चढून त्यांना खाली घालतोस त्याचप्रमाणे माझ्या शत्रूचे झिपरे डोके फोडून घेऊन जा.'

या प्रार्थनेत अश्वत्थाच्या विशिष्ट गुणाचा संदर्भ आहे. पिंपळाचे झाड जमिनीवर स्वतंत्रपणे वाढत असले तरी, दुसऱ्या एखाद्या झाडावरही आरामात वाढू शकते. या त्याच्या विशेष गुणाचा किंवा अलौकिकत्वाचा दैवी लाभ आपल्याला मिळावा ही इच्छा या प्रार्थनेत व्यक्त झाली आहे.

या झाडावर भुते व अप्सरांचा निवास असतो अशीही समजूत अथर्ववेदात व्यक्त झाली आहे :

यत्राश्वत्था न्यग्रोधा महावृक्षाः शिखण्डिनः ।
तत् परेताप्सरसः प्रतिबुद्धा अभूतन ।।४.३७.४

'जेथे पिंपळ वड हे डेरेदार महावृक्ष असतात तेथे भुतांची व अप्सरांची चाहूल लागते.'

वर अश्वत्थाकडे शत्रूंना मारण्याची मागणी केलेली आहे ती त्यावर राहणाऱ्या अलौकिक अशा अप्सरा आणि भुतांच्या जोरावर पुढे आली.

माणसाचा निश्चल शत्रू जो आजार, त्याच्यावर उपयोगी पडणाऱ्या औषधींचे पिंपळातील अस्तित्व, हे त्याच्या विषयीच्या लौकिक आदराचे कारण असू शकते. ऋग्वेदात म्हटले आहे :

ओषधीरिति मातरस्तद्वो देवीरुप ब्रुवे ।।१०.९७.४
अश्वत्थे वो निषदनं पर्णे वो वसतिष्कृता ।।१०.९७.५

'औषधी झालेल्या माउल्यांनो, मी तुम्हा देवींची भाकणूक करतो. पिंपळात तुमचा वावर आहे, पालवीत तुम्ही वस्ती केली आहे.'

तशी तर प्रत्येक वनस्पतीच औषधी मानली आहे. तरी पिंपळाचे जे औषधी गुण आयुर्वेदादी परंपरेने मानले आहेत ते पाहण्यासारखे आहेत. [गॅझेटियर ऑफ बॉंबे स्टेट : बॉटनी पार्ट १, मेडिसिनल प्लॅंट्स् पृ. १०४] :

पिंपळाचे मूळ, साल, पाने, फळे हे सर्व भाग शीतळाई देणारे असतात; रक्त, योनी, गर्भाशय यांच्या दोषांवर गुणकारी असतात; धुपणी, आग, पित्त, पोटातले गळू या विकारांवर देतात. साल तुरट असते ती गरमीविकारावर उपयोगी आहे. सुक्या सालीची पूड भगंदरावर उपयुक्त. पाने त्वचाविकारांवर. फळ सारक व पाचक. वाळलेले फळ पाण्यात चुरून पंधरा दिवस घेतले असता दमा जातो, आणि बायकांना वंध्यत्व येते.

म्हणजे बहुविध उपयोगातही, पिंपळातल्या औषधींचे खास उपयोग जनन आणि त्यांची खास इंद्रिये यांच्याशी संबंधित आहेत. पारंब्यांसारख्या मुळ्यांमधून चिरकाल

वाढत राहणाऱ्या या झाडाला लोकसमजुतीत अमरपद प्राप्त झाले, त्यातूनही त्याची महती वाढली. या निर्गुण महतीला पिंपळाच्या सगुण रूपातील काही विशेषांनी आणखी मदत केली.

पिंपळाची खास आकाराची हिरवी पाने सदा सळसळ करून जिवंतपणाची खूण पटवतात. विशेष म्हणजे स्त्रीच्या जननांगाचा दर्शनी आकार (शाक्तांचा त्रिकोण) या पानासारखाच असल्यामुळे प्रजोत्पत्तीच्या संदर्भात या झाडाला आणखीच महत्व आले. (पिंपळपान किंवा फिग-लीफ हे लज्जारक्षक आवरण मानले गेले आहे.) 'पुरुषांतून पुरुष' वाढण्याची कल्पना सुचविणारे त्याचे आक्रमक रूप स्वतःच्या आणि आधारतरूच्या फांद्या-खोडांवर रुळणाऱ्या पारंबी मुळांनी आणखीच गूढ होते. या मुळांना घोड्याची आयाळ, अंगावरचे जानवे, पाठीवरची शेंडी अशी विविध रूपे कल्पून पिंपळाच्याच झाडाला वेगवेगळी व्यक्तित्वे बहाल करता येतात. पिंपळावर मुंज्याचा निवास असतो या कल्पनेला असा आधार गवसतो. सामान्य जन पिंपळाची उपासना भौतिक इच्छापूर्तीसाठी करतात, तिच्या मुळाशी पिंपळाविषयी ज्या आशयाच्या धारणा असतात त्यांतल्या काही वेदसाहित्यातही नमूद झाल्या आहेत हे आपण वर पाहिलेच.

त्याच्या अमरत्वाची आणि उर्ध्वमूल (मुळे वर असण्याच्या) स्थितीची अलौकिकता गीतेत प्रपंचवर्णनाच्या कामी आली. वृक्ष सजीव असल्यामुळे आपला आपण क्षणाक्षणाला बदलत असतो हा तसा सामान्य गुण झाला. पण पिंपळ अमर असण्याची कल्पना रूढ असल्यामुळे अव्यय हे त्याचे विशेषण गीतेत आले. रूपक पूर्ण करण्यासाठी वेदांना त्या प्रपंचवृक्षाची पाने म्हटले. अश्वत्थाची मुळे 'सुविरूढ' असतात तरी खालीही पसरलेली असतात या वास्तव स्थितीचेही भान राखले गेले.

लौकिक पिंपळातून या अलौकिक अश्वत्थाची प्रतिमा साकारली. गीतेतल्याच विभूतियोगात 'सर्व वृक्षांतला अश्वत्थ मी' अशी ग्वाही आल्यामुळे लौकिक अलौकिकाचे हे नाते आणखी स्पष्ट झाले आहे.

स्थितप्रज्ञ आणि कासव

प्रपंचाला अश्वत्थ म्हटले याचा अर्थ अश्वत्थाची 'प्रतिमा' साहित्यात अवतरली. स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनातला कासवाचा संदर्भ प्रतिमा म्हणण्याइतका पूर्ण वा सरूप नाही. स्थितप्रज्ञ कासवासारखा असतो अशी उपमाही त्यात नाही. कासवाची विशिष्ट शारीरिक स्थिती आणि स्थितप्रज्ञाची विशिष्ट मानसिक स्थिती यांच्यातला काही सारखेपणा टिपल्याने जे सहज वाटले ते व्यक्त करणारी ती 'मतिमा' आहे :

यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।
इंद्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥२.५८

'कासव सर्वतोपरी आपली अंगे गोळा करून घेतो तसा, हा जेव्हा इंद्रियांच्या अर्थांपासून इंद्रिये ओढून घेतो तेव्हा त्याची प्रज्ञा स्थिर झालेली असते.'

या श्लोकात कासव या पृथ्वीवरील प्राण्याच्या जीवनातील एक स्थिती किंवा अवस्था लक्षात घेतली आहे. कासव हा प्राणी जमिनीवर आणि पाण्यातही राहतो. त्याला अत्यंत बळकट कवचाची पाठ आहे. चार पायांच्या प्राण्यांपैकी सर्वात सुरक्षक कवच कासवाला असते. या कवचाखाली आपले डोके, शेपूट आणि चारी पाय कासवाला ओढून घेता येतात.

अतिशय सावकाश चालणाऱ्या या प्राण्याला, जिवाला धोका वाटला तर स्वतःच्या संरक्षणाची ही सोय निसर्गाने दिलेली आहे. सारे अवयव पोटात घेतलेले, अविचल स्थितीतले कासवाचे स्वरूप माणसाला विलक्षण वाटण्यासारखेच आहे. या स्वरूपावरून स्थितप्रज्ञाच्या स्थितीशी साम्य टिपले की कार्यकारणभावाने त्या स्थितीचे तात्त्विक स्पष्टीकरणही सुचविता येते. ज्ञानेश्वरांनी कासवाविषयी म्हटले आहे, 'उवाइला अवयव पसरी । नातरी इछावसें आवरी ॥' आनंदला तर अवयव पसरतो एरवी इच्छेनुसार आवरतो; म्हणजे कासवाचे पसरणे आकसणे हे त्याच्या आनंद-अनानंदावर सोपवले. विनोबांनी कासवाच्या आकसण्याचा संबंध धोक्याच्या स्थितीशी जोडला आहे. लौकिकातल्या प्राणिव्यवहाराचा अशा स्पष्टीकरणानुसार तात्त्विक अर्थचिंतनांवरही प्रभाव पडतो. कारण स्थितप्रज्ञ इंद्रियांना का आवरतो याचा विचार एवढ्यापुरता कासवाच्या वर्तनाच्या अनुरोधाने होतो.

तसे पाहिले तर सर्वतोपरी अंगे गोळा करून घेण्याची, जमिनीवर जगणाऱ्या कासवाची दीर्घ मुदतीची स्थिती, प्रज्ञाप्रतिष्ठेच्या अगदी जवळची आहे. असे कासव हिवाळ्यात स्वतःला जणू काही 'थिजवून जगत' असते. एरवीही निर्जळी उपास करण्याची क्षमता असलेला कासव हा प्राणी काही न खातापिता सगळे अवयव आत ओढून घेऊन 'थिजगतो' (हायबर्नेट्स) असे म्हणता येईल. हिवाळ्याच्या शेवटी हळूहळू तो या अवस्थेतून नित्याच्या जगण्याकडे येतो. लौकिक उदाहरणावरून अलौकिकातले तत्त्व काढावयाचे झाले तर स्थितप्रज्ञाची अवस्था अशा मर्यादित समाधीची म्हणावी लागेल.

समुद्र : मृत्युसंसार

लौकिकातलाच पण कासव या सजीव प्राण्याच्या जगण्यातला दृष्टांत दिला तसाच अजीव सृष्टीतला सागराचाही दृष्टांत स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनात येतो :

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ॥२.७०

'सारखा भरला जात असूनही आपली पातळी अचल राखणाऱ्या समुद्रात प्रवाह जसे शिरत असतात' त्याप्रमाणे सारे काम ज्याच्यामधे जिरत असतात त्यालाच शांती मिळते अशी स्थितप्रज्ञाची अंतिम स्थिती सांगितली आहे. वेगळ्या अलौकिक संदर्भातही सागराचा हाच लौकिक दृष्टांत आला आहे. विश्वरूपदर्शनात अर्जुन म्हणतो :

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥११.२८

'जसे नद्यांचे अनेक वेगवान प्रवाह समुद्राकडेच तोंड करून धावत असतात तसे हे नरलोकातले वीर तुझ्या मुखांमध्ये शिरत आहेत आणि जळून जात आहेत.'

कामकामना मनात शिरण्याची मानसिक संकल्पना आणि चालतेबोलते वीर जळत्या मुखात शिरण्याचे चर्मचक्षूंना न दिसणारे दिव्य दर्शन ही दोन्ही एकाच लौकिक स्थितीच्या सारखणाने स्पष्ट केली जातात. निसर्गातली ही लौकिक स्थिती समुद्रकाठच्या प्रदेशात दिसणारी आहे. समुद्राची आणि समुद्रकिनाऱ्यावरची पार्श्वभूमी, तेथे चालणाऱ्या लौकिक व्यवहारासह गीतेत अनेक ठिकाणी आलेली आहे. 'बुद्धियोगी हो' असे म्हटल्यानंतर कृष्णाच्या तोंडी अर्जुनाला सांगितले आहे :

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥२.५२

'जेव्हा तुझी बुद्धी मोहाची दलदल तरून पार करून जाईल तेव्हा, ऐकलेल्या आणि ऐकावयाच्या ज्ञानाच्या पलिकडे तू जाऊन पोचशील.' उलटपक्षी इंद्रिये जातील तिकडे मन धावते ते त्या अयुक्त मानवाची प्रज्ञा 'वारा जशी पाण्यातली नाव [वायुर्नावमिवाम्भसि २.६७], तशी हवी तिकडे फिरवते.' याही उदाहरणात समुद्रावरच्याच नावेचा संदर्भ आहे. 'सगळे पाप तरून जाण्यासाठी ज्ञानाचीच नाव' उपयोगी पडते [सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि । ८.३६] हे सांगताना 'पापाचा समुद्र' असा स्पष्ट उल्लेख नाही. पण 'माझ्या ठायी चित्त आविष्ट करणाऱ्यांचा मृत्युसंसाराच्या सागरातून मी थोड्याच काळात समुद्धार करतो' हे सांगताना [तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् । १२.७] सागराची प्रतिमा स्पष्ट वापरली आहे.

अशी प्रतिमा सामान्य माणसालासुद्धा भावणारी असते. प्रतिभावंताच्या मनात मात्र तिच्यातल्या शब्दाशब्दाचे आशय आणि रंग लेऊन सागरासारखेच विशाल चित्र उभे राहते. ज्ञानेश्वरांसारखे शब्दप्रभू त्या चित्राचे शब्दार्थरूप बाराव्या अध्यायात सामान्यांच्या पुढे मांडतात :

तेयां जन्ममृत्युचां लाटीं । झळंबली हे सृष्टी ।
देखौनियां पोटीं । ऐसें जालें ॥८७

तरि या सिंधूचेनि माजें । कवणासि धाकु नुपजे ।
येथ भनें माझे । भितिल हान ॥८८

म्हणौनि गा पांडवा । मूर्तिचा मेळावा ।
करूनिया गावां । धांवतु आलों ॥८९॥

सडे जे देखिले । ते ध्यानाचिये कासे लाविले ।
गृही घातले । कियांतरिं ॥९०

नामाचां सहस्रवेऱ्हीं । नावा इया अवधारिं ।
सज्जूनि संवसारीं । तारूं जालां ॥९१

प्रेमाचिं पेटिं । बांधिलिं येकाचां पोटिं ।
मग नीणिले तटीं । सायुज्याचां ॥९२

मनोभावाचे भक्त, त्यांचा उद्धार हा तात्त्विक संदर्भ; त्यात 'मृत्यु-संसार-सागर' म्हटल्याबरोबर मृत्यू आणि संसार या लाटा झाल्या, त्यांनी सृष्टी व्यापून झाकून टाकली, समुद्र माजता झाला असे निसर्गाचे संदर्भानुकूल रौद्रचित्र उभे राहिले. मग त्या आवर्तात सापडलेल्या गावकऱ्यांसाठी आणि समुद्रात बुडणाऱ्यांसाठी वेगवेगळी साधने आणि उपाय यांची योजना झाली. भक्तीच्या भाषेत त्यांची नावे यथायोग्य असोत; हा सर्व लौकिक संभार आहे, कवीच्या अनुभवातला म्हणून सामान्यांना आकळण्यासारखा आहे म्हणून या स्वरूपात आला आहे हे आपण लक्षात घ्यावे. म्हणजे मग, खवळलेल्या समुद्रातून माणसांना वाचवण्याच्या मोहिमेचे हे वर्णन अत्यंत प्रत्ययकारी असले तरी तसल्या खऱ्याखुऱ्या मोहिमेची माहिती पुरवण्यासाठी ते आले नसून भक्ती या मानसिक भावाच्या विवेचनासाठी आले आहे याचे भान पक्के होईल.

गीता आणि ज्ञानेश्वरी हे अध्यात्माचे ग्रंथ मानले गेल्यामुळे प्रस्तुतसारख्या जागी वाचकाला हे भान साधारणपणे असतेच. दुसऱ्या काही जागी मात्र ते आवर्जून करून घ्यावे लागेल. समुद्र या लौकिक गोचराबाबतच विभूतियोगात, 'जलाशयांमध्ये मी सागर आहे ('सरसामस्मि सागरः १०.२४)' असे विधान आले आहे. त्यापुढे जवळच आणखी विभूती सांगितल्या आहेत :

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्‌भवम् ।
ऐरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥१०.२७

'हे ओळख की, घोड्यांमध्ये मी उच्चैःश्रवा आहे —जो अमृतातून वर आला; हत्तींमध्ये मी ऐरावत आणि मनुष्यांमध्ये मी राजा आहे.'

जलाशय-सागर आणि मनुष्य-राजा या दोन्ही वास्तव आणि लौकिक गोष्टींच्या जोड्या आहेत. मग घोडा-उच्चैःश्रवा, हत्ती-ऐरावत याही वास्तव गोष्टींच्याच जोड्या होतात. गीताकाराच्या लेखी उच्चैःश्रवा आणि ऐरावत हे 'अलौकिक-वास्तव' होते कारण देवासुरांनी केलेल्या समुद्रमंथनातून ते वर आले अशी मान्य परंपरा होती. [पयोराशि समुथितु । वियाला जेयातें ॥१०.२१८]. त्या परंपरेत उल्लेखिलेल्या वस्तूंचा विचार केला तर समुद्र हे एकच वास्तव आपल्या हाती लागते. मंथन ही खळबळत्या समुद्राच्या स्थितीवरची मतिमा आहे आणि ते मंथन करणारे देवासुर हे समुद्राची खळबळ घडवून आणणाऱ्या शक्तीविषयीचे मानवसदृश मानीव आहे. तरी श्रद्धेच्या पोटी भारतीय समाजाने समुद्रमंथनाला वास्तव घटना मानून त्यातून वर आलेल्या चौदा रत्नांना देवांकडे सुपूर्त करून ठेवले आहे. हे सारे लक्षात घेतले तर या दोन विभूतींमधल्या वास्तव—न-वास्तव, लौकिक-अलौकिक या परींचा नेमका उलगडा होईल.

नवद्वार पुर

लौकिक वास्तवातून घ्यावयाचे उपमान, प्रतिमान किंवा मतिमान निसर्गनिर्मित तसेच मानवनिर्मितही असू शकते. ज्ञानेश्वरींत बुडत्यांच्या समुद्धारासाठी मतिमान केलेली नाव मानवनिर्मित असते. तेथे मतिमेय आहे 'नाम' (भगवंताचे). मराठीपुरते पाहता, 'नाम' ला 'नाव' असाच शब्द असल्याने नामसूचक नाव आणि नौकासूचक नाव यांचा सांधा जुळतो. तरी बुडत्यांना तारण्याचा दोन्हींचा सामान्य उपयोग सूचित करण्यापलीकडे या शब्दसाम्यावरून तात्त्विक निष्कर्ष काढला जाणार नाही.

पुर किंवा शहर हे असेच मानवनिर्मित असते. त्याला देहाचे प्रतिमान धरून त्यात राहणाऱ्या 'देही'ला 'पुरुष'पद दिले आहे. त्या प्रतिमेच्या संबंधी मात्र प्रतिमान -प्रतिमेयांच्या एकमेकांवरील अर्थिक आणि तात्त्विक परिणामांचा विचार करता येतो.

संन्यासी आणि योगी यांच्या साधनेची तुलना करताना पाचव्या अध्यायात पुढील श्लोक आला आहे :

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।
नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥५.१३

'सर्व कर्मांचा मनाने संन्यास करून, निग्रही पुरुष नऊ दारांच्या (देहरूपी) पुरात, काही न करता वा न करविता सुखाने राहत असतो.' या ठिकाणी देहात असलेल्या, डोळे कान नाकपुड्या तोंड शिश्न आणि गुद, या आतबाहेरच्या जगांचे दळणवळण चालू ठेवणाऱ्या अवयवांना पुरांच्या नऊ दारांची मतिमा दिली आहे आणि त्यावरून

शरीराला 'नवद्वार पुर' म्हटले आहे. नऊ दारे असलेले, मतिमेय झालेले शरीर, मानवी आहे पण मानवांमधल्या पुरुषाचे आहे, स्त्रीचे नाही. कारण स्त्रीच्या शरीरामध्ये योनी हे आणखी एक द्वार असल्यामुळे ते दशद्वार पुर म्हणावे लागेल.

विवेचनात एकदाच कुठेतरी आलेली ही शरीर-पुर संबंधाची मतिमा असती तर तिचा फारसा विचार करावा लागला नसता. परंतु नवद्वार शरीराचा मालक जो मानवांतला पुरुष, त्याचे लौकिक प्रतिमान, अनादी आणि म्हणून अलौकिक अशा पुरुषाच्या वर्णनातही आले; आणि त्याच्या जोडीला लौकिक स्त्रीला समांतर अलौकिक प्रकृतीची योजना झाली. तत्त्वविचारातल्या अलौकिकांची समजूत पटवण्यासाठी लौकिकातले उदाहरण आले हे खरे. पण समाजमन अशा उदाहरणातल्या केवळ शब्दांवरून नवे निष्कर्षही काढू शकते. त्यानुसार पुरुष-प्रकृती या अलौकिक तत्त्वांची वस्ती अनुक्रमे पुरुष आणि स्त्री यांच्या शरीरांमध्ये असते अशी धारणा झाली आणि त्या अलौकिक तत्त्वांच्या गुणांचे आरोपणही लिंगानुसार होऊ लागले. या प्रक्रियेतील पूर्वापरता ठरवणे कठीण आहे, कारण तत्त्वविचार आणि त्याच्या प्रसारातून समाजाने काढलेले सार हे सर्व कमी अधिक प्रमाणात एकाच वेळी चालू असते; जुन्या काळातल्या साहित्यातल्या उल्लेखांवरून आपण त्यांची संगती लावीत असतो.

गीतेतल्या उल्लेखांपुरती अशी संगती लावली तर नवद्वार व पुरुष या लौकिक-अलौकिकांचा आशय पुरुषप्रधान, आणि जीवनकला या अर्थाने योगाचा विचार पुरुषानुवर्ती दिसतो. त्याचा समाजातला परिणत आविष्कार असा व्यक्त होतो :

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥९.३२
किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ॥९.३३

'माझा आसरा धरून, पापयोनीतले जीव, स्त्रिया, वैश्य आणि शूद्र, तेही मोक्षाला जातात. मग ब्राह्मण, पुण्यशील भक्त, राजर्षी जातील यात नवल काय?' यामध्ये स्त्रीला उघडच खालचे स्थान दिले आहे. या सामाजिक वृत्तीचा आणखी पुरावा अर्जुनाच्या विषादकारणात मिळतो. आप्तइष्ट सगेसोयरे यांची हत्या पुरुषांच्या हातून होणार, त्यातून कुलक्षय ओढवणार, कुलक्षयातून अधर्म, अधर्मामुळे नासतात त्या कुलस्त्रिया. पापाची सुरुवात आततायी पुरुषांनी केली असली तरी! आणि या लौकिक कुलक्षयातून मिळणारे अंतिम फलित म्हणजे नरक —एक अलौकिक संकल्पना.

नरक : अंधार

नरक हा स्वर्गाचा व्यत्यास आहे. अर्जुनाच्या मुखी, संकराने कुळाला नरकाची प्राप्ती होते असे सांगितले आहे :

उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।
नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥१.४४

'ज्यांचे कुलधर्म बुडाले आहेत अशा माणसांना नरकात रहावेच लागते असे आम्ही ऐकत आलो आहोत.'

या अर्जुनाच्या उक्तीत अनुशुश्रुम शब्दाने अलौकिकाची परंपरा लोकमुखी असते असे सांगितले. त्याचबरोबर नरकवासाचे कारण सामाजिक आचारहीनता (उत्सन्नकुलधर्माणां) हे सांगितले आहे. पुढे सोळाव्या अध्यायात मात्र आचार-विचारांतला आसुरीपणा हे व्यक्तीच्या नरकवासाचे कारण दिले आहे :

अनेकचित्तविभ्रांता मोहजालसमावृताः ।
प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥१६.१६

'चित्त अनेकधा झाल्याने भ्रमलेले, मोहजालाने वेढलेले आणि कामभोगांची आसक्ती असणारे, अमंगळ नरकात पडतात.' मनातल्या ज्या वृत्तींमुळे हा व्यक्तिगत नरकवास घडतो त्यांना 'द्वारां'ची मतिमा योजली आहे :

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥१६.२१

'काम क्रोध आणि लोभ हे त्रय हे नरकाचे द्वार आहे, आत्मनाशाचे कारण आहे; म्हणून ते टाळावे.' या मतिमेत द्वार हे वास्तव लौकिक मतिमान आणि कामादिक मनोवृत्ती हे संकल्पनात्मक मतिमेय आहे. नरक नावाचा निवास (अलौकिक का होईना) वास्तव मानलेला आहे. पण नरक हेही मतिमेय असावे असे पुढच्याच श्लोकातल्या निर्देशावरून वाटते :

एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ।
आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥१६.२२

'अर्जुना, या तीन अंधाराच्या दारात न सापडलेला आपल्या कल्याणाचे आचरण करतो आणि मग उत्तम गतीला पोचतो.'

याचा अर्थ असा की, अंधाराची दारे हीच नरकाची दारे. अर्थात नरकलोक म्हणजे अंधारलोक. संकल्पनांपुरते पाहता आसुरी संपत्ती आणि तमसंबंधित तामस गुण समांतर आहेत. ही समांतरता ईश उपनिषदात आणखी स्पष्टपणे दिसून येते :

असुर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसाऽवृताः ।
ताँस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ॥

'जे आत्मनाशी असतात ते मेल्यानंतर, आंधळ्या काळोखाने झाकलेल्या, असुर्य नावाच्या त्या लोकांना पोचतात.' गीतेतले आणि ईश उपनिषदातले या संदर्भातले

शब्दसुद्धा समान आहेत हे लक्षात घ्यावे.

आपण गीतेपुरता विचार करीत असल्यामुळे येथे 'लौकिक तम : अलौकिक नरक' या मानीवाचे सांगोपांग विवेचन न करता वानगीदाखल 'भारतीय संस्कृति-कोशा'तील [४.६७९-८१] 'नरक' या नोंदीतली काही वाक्ये अशी :

हे स्थान म्हणजे भूतलाच्या खाली अत्यंत अंधारमय असे एक गर्त (खड्डा) असून, पापी लोक यातना भोगण्यासाठी तिथे जातात असेही उल्लेख ऋग्वेदात आढळतात [४.५.५., ७.१०४.३].

अथर्ववेदात अधम अंधकार, कृष्ण अंधकार, अंध अंधकार असे जे शब्द वारंवार येतात, तेही नरकाचे सूचक म्हटले पाहिजेत.

[मनुस्मृतीमध्ये], एकवीस प्रकारचे नरक सांगितले आहेत, ते असे —तामिस्र, अंधतामिस्र, महारौरव, रौरव, नरक, महानरक.

नरक हा शब्द परिभाषिक स्वरूपात मनुस्मृतीत आला आहे. तरी त्याचे प्रकार 'तमिस्रादी' म्हणजे तमानेच सुरू होणारे आहेत. आणि नरक शब्दाची संस्कृत परंपरेला अनुसरून काढीव व्युत्पत्ती कोणी दिलेली दिसत नाही. लोकभाषांमधले शब्द वेदकाळापासून संस्कृतात घेतले आहेत या संमत मानीवाला धरून दक्षिणी भाषांमध्ये पाहिले तर, नरक या शब्दध्वनीचा अर्थ मिळतो.

(गडबा)	*नर्कस्, नर्का, नर्काम्*	*रात्र*
(गोंडी)	*नर्का*	*रात्र*
(तमिळ)	*नल्*	*रात्र*

यावरून असे म्हणता येईल की, नरक म्हणजे रात्र हा लोकभाषेतला शब्द संस्कृतने उचलला आणि लौकिक 'रात्र, अंधार' यांच्या मतिमेने अलौकिक अशा 'मरणोत्तर हीनवासाची' संकल्पना व्यक्त करण्याचा संकेत म्हणून वापरला. अंधाराच्या उलट उजेड, काळोख्या रात्रीच्या उलट चांदणी रात्र, तसाच नरकाच्या उलट स्वर्ग, तो पुण्यशीलांचा निवास झाला. नरकातला किंवा स्वर्गातला निवास लौकिक कर्मांचे फल म्हणून प्राप्त होतो असा विचार समाजाने मानला.

शेतीतून तत्त्वविचार

'कर्मांचे फल' या संकल्पनेच्याही मागे जाता येईल. फळ ही भौतिक सृष्टीत मानवाच्या आधीपासून झाडांना लागणारी वस्तू आहे. वनजीवी माणसाला फळ ही दगडधोंड्याइतकीच निसर्गवस्तू होती. शेतीजीवनात मात्र फळ ही स्वतः लावलेल्या झाडातून, स्वतः केलेल्या खटपटीतून निर्माण होणारी वस्तू होती. कार्यकारणभाव आणि

सारखणाचे तत्त्व लावून कोणत्याही कृतीच्या अंतिम परिणामाला फळ ही अर्थवाचक संज्ञा मिळाली. भाषिक बाजूने पाहिले तर दक्षिणी भाषांमध्ये काय् म्हणजे कच्चे फळ (काय्री=कैरी) आणि पळम् (=जुने) म्हणून जून फळ, असे वस्तुधर्मवाचक शब्द आहेत. फल हा पळ चा उद्भ्रंश. त्याच्या वास्तव आशयाला अर्थिक आशयाचीही जोड लाभली. तशीच क्षेत्र या शब्दालाही गीतेत लाभली. 'इदं शरीरं कौंतेय क्षेत्रमित्यभिधीयते। [१३.१] अर्जुना, या शरीराला क्षेत्र असे म्हणतात' या चरणात शरीराला क्षेत्राची किंवा शेताची मतिमा दिली आहे. त्यापुढे मात्र हा तत्त्वज्ञानाचा परिभाषिक शब्द म्हणूनच उपयोगात येतो. शरीर-शेत ही प्रतिमा गीतेत नाही तरी ज्ञानेश्वरीत राबवली गेली आहे.

क्षेत्राच्या विवरणात ज्ञानेश्वरांनी तत्त्वज्ञान आणि कवित्व यांचा सुरेख मेळ साधला आहे हे सांगायला नकोच. पण लौकिक अलौकिकाच्या संदर्भात महत्त्वाची गोष्ट ही : क्षेत्रासंबंधी शेतीचे त्यांनी जे लौकिक वर्णन केले आहे ते त्यांच्या काळातल्या, त्यांच्या मराठी परिसरातल्या शेतीचे मराठी परिभाषेत केले आहे. त्याचा क्षेत्रकल्पनेच्या उदयाच्या काळाशी, गीतेच्या ग्रथनकाळाशी किंवा शेतीव्यवसायाच्या उदयकाळाशी मुळीच संबंध नाही.

क्षेत्र हे मतिमान तात्त्विक असले तरी लौकिक; शरीर हे मतिमेय वास्तव म्हणून लौकिक. त्यांच्या वर्णनात एकावरून दुसऱ्याकडे, एकाच वेळी दोघांकडे असा विवेचनाचा मोहरा बदलत किंवा मिसळत असतो.

हें आंवुठ हात मोटकें । किं केवडें पा केतुकें ।
बरड कीं पीके । कवणाचें हें ॥१३.१३

या ओवीत औट हाताने शरीराचे प्रमाण तर 'बरड का पिकाऊ' या शब्दांनी शेताचे गुण मोजले आहेत. पुढे

येणें चि क्षेत्राभिमानें । राज्य त्यजिलें ईशानें ॥१३.२५

असे म्हणून परंपरागत देवकथेशी सांधा जुळवला आहे.

पैं याचि स्थळाकारणें । श्रुती सदा बोबाणे ॥१३.१५

हा मोठेपणा शरीर किंवा शेत यांचा नसून क्षेत्र या संकल्पनेचा आहे.

त्या संकल्पनेचे सांगाती प्राण मन इत्यादी. त्यांची उपमाने ज्ञानेश्वरांच्या शेतीवर्णनात येतात. त्या लौकिक शेतीत राबते भाऊ आणि कुळवाडी आहेत, बैल अवस पहाट न म्हणता कष्ट करतात, वापसा असेल तेव्हा बी पेरायचे असते, पेरणी-निंदणी आहे, शेवटी खळे लावून पोळाच्या पायांनी मळणी करतात. आजच्या यंत्रयुगात मराठी शेतीतून यातल्या बऱ्याच गोष्टी बाद झाल्या आहेत. म्हणजे

तत्त्वविचाराची कालातीतता मान्य केली तरीही त्याच्या निरूपणासाठी केलेली लौकिक वर्णने त्या त्या काळाच्या पलीकडे जात नसतात. ज्ञानेश्वरीत तेराव्या शतकातल्या मराठी शेतीचे आणि संस्कृतीचे प्रतिबिंब पडले. तसेच गीतेत गीतेच्या रचनाकाळाचे प्रतिबिंब पडलेले आहे. तो काळ नेमका किती जुना होता हे आकड्यात सांगता आले नाही तरी तो शेतीसंस्कृतीच्या आधीचा नव्हता हे निश्चित.

त्या संस्कृतीत वाहन म्हणून गाडीचा उपयोग होत होता. सिंधुसंस्कृतीच्या खणतीत भरीव चाकांच्या गाडीचे खेळणे सापडले आहे. त्यावरून चाक आणि गाडी यांचा उपयोग चार हजार वर्षांपूर्वीही होत होता हे नक्की. चाकाच्या गतीमध्ये एकएक बिंदू फिरून फिरून एकाच कक्षेत राहतो. आणि आरंभाचा बिंदू शेवटाच्या बिंदूला मिळत राहतो. तशा प्रकारे होत राहणाऱ्या घटनांच्या क्रमाला चाकांची मतिभा योजिणारी संस्कृती शेतीशी निगडीत असली पाहिजे. अन्नातून भूते, पर्जन्यातून अन्न, यज्ञातून पर्जन्य, कर्मातून यज्ञ, ब्रह्मातून कर्म आणि अक्षरतत्त्वातून ब्रह्म म्हणून ब्रह्मही यज्ञात, असे एक चक्र गीतेत [३.१४-१६] सांगितले आहे. म्हणजे अन्नासारख्या सामान्य लौकिक वस्तूपासून ब्रह्म-अक्षर यांसारख्या अलौकिक संकल्पनांपर्यंत प्रचंड मोठा आवाका चाकासारख्या साध्या लौकिक वस्तूच्या मतिमेने स्पष्ट केला आहे.

मानवाचे स्थान

ही स्पष्टीकरणे मानवांनी मानवासाठी केलेली आहेत. लौकिक वस्तू तशाच अलौकिक संकल्पनाही मानवांनीच केलेल्या आहेत. श्रद्धेय-अलौकिक साहित्याच्या बाहेर मानवाचे हे कर्त्याचे स्थान आहे.

खुद्द त्या साहित्यातही मानवाला कथापात्रांचे आणि श्रद्धेय असेही स्थान आहे. काही कथापात्रे अलौकिक (रंगविली) असली तरी अनेक लौकिक स्वरूपातली आहेत. पण परंपरेने लौकिक आणि अलौकिक या दोन्ही प्रकारच्या पात्रांचे भूतकाळातले लौकिक अस्तित्व मान्य केलेले आहे. लहानमोठ्या रथात बसून शंख वाजवणाऱ्या लक्षावधी सामान्य सैनिकांपासून महान रथाचा सारथी होऊन पांचजन्य फुंकणाऱ्या अलौकिक भगवान श्रीकृष्णापर्यंत सर्वजण, गीतेतही, लौकिक मानवी स्वरूपातच आपल्याला भेटतात.

गीता या ग्रंथाचे श्रद्धेय अलौकिकत्व ज्या तत्त्वज्ञानामुळे मानले गेले आहे तेही मानवासाठीच आहे. क्षेत्र या मतिमेने महाभूतांपासून धृतीपर्यंत बरेच काही व्यापलेले असले तरी 'इदं शरीरं : हे मानवी शरीर' हे तिचे मतिमेय लौकिक आहे.

पण लौकिकाच्या तुलनेने अलौकिक मोठे असते. हा मोठेपणा गुणात्मक तसाच मानात्मक असतो. त्यापैकी मानाचा (मापाचा) मोठेपणा सहज कळतो, गुणाचा विचाराने कळवून घ्यावा लागतो. अलौकिकाचे गुणमानही लौकिकाहून मोठेच असते.

गुण आणि मान यांचा लहानमोठेपणा वास्तव विश्वातही अनुभवाला येतच असतो. लहान मुलाचे मोठे माणूस होणे किंवा इवल्याशा बीजाचा मोठा वृक्ष होणे हे जगात चालूच असते. लौकिक आणि अलौकिक यांच्या लहानमोठेपणाच्या संकल्पनेला हा लौकिक आधार असतो. मग ज्याप्रमाणे स्थूल वृक्ष हा सूक्ष्म बीजात सामावलेला आहे असे मानता येते त्याचप्रमाणे अलौकिकाची महत्ता बीजरूपाने लौकिकातही आहे अशी कल्पना करता येते.

विभूतियोगात सत्तरेक वास्तवांचा उल्लेख आहे. त्या वास्तवांच्या लौकिक रूपांत सूक्ष्म प्रमाणात का होईना, अलौकिकाचा गुण-मानात्मक आढळ होतो. लौकिक वास्तवांचे वर्ग केलेले असतातच; उदा. स्थावर. त्या त्या वर्गातील वास्तवांपैकी सर्वाधिक गुण वा मान असलेल्या विशिष्ट वास्तवाला महत्ता देता येते; उदा. हिमालय पर्वत. अशा एकेका वर्गातील 'मोठ्या' वास्तवात अलौकिकाचा विशेष अंश असतो असे मानून त्याला त्या वर्गातली विभूती असे म्हटले. (स्थावराणां हिमालयः) हे वर्ग वस्तूंचे, गोचरांचे किंवा परंपरेने वास्तव मानलेल्या गोष्टींचे आहेत. आकाशातल्या ज्योतींमधला सूर्य ही विभूती गोचर वर्गातली आहे तर आदित्यांमधला विष्णू ही विभूती परंपरेने आलेल्या देवतागणातली आहे.

विभूतींच्या या यादीचे सारभूत तत्त्व सुरुवातीला आणि शेवटी सांगितले आहे :

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।

अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥१०.२०

'मी सर्व भूतांच्या मूलभूत आशयात असणारा आत्मा आहे. मी भूतांचा आदि मध्य आणि अंत आहे.'

यातला मी म्हणजे ईश्वर अव्यक्त रूपाने, सर्वभूतांच्या व्यक्त रूपांमध्ये राहत असतो हे सर्वव्यापक तत्त्व, ईश्वराच्या अलौकिकतेचे निदर्शक आहे. गुण-मानांचा मोठेपणा त्यात व्यक्त केला आहे.

सुरुवातीला इतकी सर्वव्यापकता सांगितली तरी, विविध मर्यादित वर्गांमधल्या गोचरादिकांच्या गुण-मानातला लहानमोठेपणा लक्षात घेऊन त्यातल्या विशेष भूती

म्हणजे विभूती तपशिलाने सांगितल्या आहेत. त्यानंतर विभूती आणि सर्वव्यापी ईश्वरतत्त्वाचे नाते सांगितले आहे :

यद् यद् विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥१०.४१

'विभूतिमान, श्री-मान किंवा शक्तिमान असे जे जे वास्तव असेल ते ते माझ्या तेजांशातून झाले आहे असे समज.'

म्हणजे गुण-मान यांचे मोठे प्रमाण ज्यांच्यात आहे त्या वास्तवांमध्ये ईश्वराचा अंश (अधिक मोठ्या मात्रेने) असतो. यापैकी गुण-मान मोठे असण्याची जाणीव सामान्य माणसांना आणि एकूण समाजमनाला संस्कृतीच्या आदिम अवस्थेतही सहज होत असे. त्या सर्व मोठ्या गुण-मानांच्या वास्तवामध्ये एकच ईश्वरतत्त्व भरून राहिले आहे ही जाणीव बरीच नंतरची आहे. अशा प्रकारचा विचारविकास होतच असतो. याचा पुरावा ज्ञानोबा आणि विनोबा यांनी प्रस्तुत श्लोकाचे जे अर्थ दिले आहेत त्यावरून मिळतो :

जेथ संपत्ति आणि दया । दोन्हीं आलिं असती एका चि ठाया ।
ते ते जाण धनंजया । अंश माझे ॥१०.२८३
विभूति-युक्त जी वस्तू लक्ष्मीवंत उदात्त वा ।
माझ्या चि किरणांतूनि निघाली जाण ती असे ॥१०.४१

ज्ञानेश्वरांनी संपत्ती आणि दया यांच्या एकत्र निवासाला विभूती म्हटले आहे. विनोबांनी विभूती, लक्ष्मी व उदात्तता या तीन गुणधनांची योजना केली आहे. गीतेच्या तत्त्वज्ञानाकडे पाहण्याच्या कोनानुसार विभूतिमान सत्त्वाचे गुण मांडले जातात. गीतेतही आधीच्या तत्त्वविचारांची सांगड घालताना हा प्रकार झालाच आहे. विभूतियोगाच्या अध्यायावरून आपल्याला इतका निष्कर्ष नक्कीच काढता येईल की लौकिकातील वास्तवांच्या वर्गांपैकी गुण-मानांनी विशेष, मोठ्या आणि प्रभावी वास्तवांना मानवी समाजात विभूतींचे स्थान मिळाले.

मानव : ईश्वराचे मतिमान

अलौकिक हे मतिमेय आणि सजीव किंवा अजीव लौकिक हे मतिमान असल्याची उदाहरणे आपण पाहिली. गीतेतला सर्वात अलौकिक (कथा)भाग विश्वरूपदर्शनाचा आहे. हे विश्वरूप, कथापात्र झालेल्या श्रीकृष्णाने मानवी अर्जुनाला दाखविले आहे. त्यासाठी अर्जुनाला दिव्य म्हणजे अलौकिक दृष्टीची गरज लागली होती. अशा अलौकिक दृष्टीने अर्जुनाला विश्वरूपाचे जे अलौकिक दर्शन घडले त्याचे

तशाच दिव्य दृष्टीच्या संजयाने केलेले वर्णन असे :

अनेकवक्त्रनयनं अनेकाद्‌भुतदर्शनम् ।
अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ।।११.१०

'अनेक तोंडे आणि डोळे, अनेक अद्‌भुत देखावे, अनेक दिव्य आभरणे, अनेक दिव्य सज्ज शस्त्रे —असलेले.'

यानुसार, माणसाप्रमाणे एक तोंड दोन डोळे असण्याऐवजी अनेक तोंडे आणि अनेक डोळे असणाऱ्या अलौकिक माणसाचेच हे वर्णन आहे. आभरणे आणि शस्त्रे माणसाप्रमाणेच, पण अनेक. अर्जुनाच्या मुखी असे उद्‌गार आहेत :

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं पश्यामि त्वां सर्वतोऽनन्तरूपम् ।।११.१६
रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरुपादम् ।
बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालम् — ।।११.२३

'अनेक हात, पोटे, तोंडे आणि डोळे असणारा, अनन्तरूपी तू सगळीकडे मला दिसतोस. महाबाहो, बहुत तोंडे आणि डोळे, बहुत मांड्या आणि पाय, अनेक उदरे असलेले, अनेक दाढांनी कराल, असे तुझे रूप महान आहे.'

यातही देवदेवाचे अलौकिक रूप मानवाच्या लौकिक रूपापेक्षा अनेकानेक पटींनी मोठे आहे हेच पुन्हा सांगितले आहे. म्हणजे अलौकिकाचे मान लौकिकाच्या तुलनेनेच सांगितले आहे. या दिव्य रूपाचे अधिक वर्णन अर्जुन करतो :

किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्तम् ।।११.१७

'किरीट गदा आणि चक्र धारण केलेला, सगळीकडून झळाळत असलेला, तेजोराशी......'
त्या अनेक-मानवी रूपाने धरलेली शस्त्रेही लौकिक आहेत; कृष्णाच्या मानवरूपावरचीच आहेत. नंतर आदरयुक्त भीतीने अर्जुन कृष्णाला हे विश्वरूप आवरायला सांगताना म्हणतो :

तदेव मे दर्शय देव रूपम् ।।११.४५
किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तम् इच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।
तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ।।११.४६

'देवा तेच रूप मला दाखव.-किरीटधारी, गदा आणि चक्र हाती घेतलेल्या अशाच तुला पाहण्याची मला इच्छा आहे.

हजारो हातांच्या विश्वमूर्ती, तू त्याच चार हातांच्या रूपाचा हो.'

विश्वमूर्तीला दोन किंवा चार ऐवजी हजार हात हे लौकिक मानवाचे अवयव आणि त्या हातांमध्ये गदा आणि चक्र ही लौकिकच शस्त्रे, डोक्यावर लौकिकच किरीट अशी ही लौकिक-अलौकिकांच्या मेळाची स्थिती आहे.

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद् युगपदुत्थिता ।

यदि भाः सदृशी सा स्याद् भासस्तस्य महात्मनः ।।११.१२

'आकाशात हजार सूर्यांचा लोळ एकाच वेळी उठला तर त्या थोर रूपाच्या लोळासारखा असेल.'

यासारख्या त्या विश्वरूपाच्या तेजाचे अलौकिक वर्णन, किंवा

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद् विलग्ना दशनान्तरेषु संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ।।११.२७

'ते वीर तुझ्या कराल दाढांच्या भयंकर तोंडामध्ये वेगाने शिरत आहेत. दातांच्या मध्ये सापडलेले कोणी, डोक्यांचा चुराडा झालेले दिसत आहेत.'

ही अलौकिकाची अलौकिक वर्णने आहेत. पण त्यांच्या मुळाशी लौकिक गोचरांचे स्वरूप आहे. 'हजार सूर्यांचा लोळ' असे मतिमान वापरताना रोज आकाशात दिसणाऱ्या सूर्याचे तेजस्वी रूप मनासमोर असते. पहिला अणुबॉम्ब सिद्ध करविणाऱ्या ओप्पेनहायमर या शास्त्रज्ञाने त्याच्या चाचणीचा महातेजस्वी स्फोट पाहिला तेव्हा त्याला हा श्लोक आठवला. तसे प्रत्यक्षपणे विश्वरूपाचे हजार सूर्यांचे तेज पाहण्याची 'दिव्य दृष्टी' कवीला प्राप्त झाली होती असे म्हणता येणार नाही. पण यापेक्षा खूपच खालच्या व्यावहारिक पातळीवर मगर किंवा सिंहासारख्या प्राण्याच्या दाढेत सापडलेल्या लहानमोठ्या जीवाचे डोके कसे चिरडले जाते या लौकिक अनुभवातून, वीरांची मस्तके विश्वमूर्तीच्या कराल दाढांमध्ये चिरडण्याची कल्पना सुचणे सहजसुलभ आहे.

गीतेतील लौकिक अलौकिक

पिंपळ हे झाड, कासव हा प्राणी, समुद्र हे गोचर इत्यादी लौकिक वस्तूंच्या अनुभवाने त्यांच्यामधला अलौकिक वाटणारा अंश टिपणे आणि ज्ञानसाधनेत त्याच्या साह्याने अधिकाधिक अलौकिकाच्या संकल्पना उभारणे ही प्रक्रिया आपण पाहिली. लौकिक पुर, लौकिक शरीर आणि अलौकिक पुरुषत्व यांची सांगड घालताना सामाजिक स्थितीगतींचा विचारपद्धतींवर परिणाम झालेला दिसला. काळोख हे आदिकालापासूनचे गोचर —त्यातून मरणोत्तर दशेविषयीची अलौकिकाची संकल्पना उदित झाली. मानवी जीवनयात्रा चालविण्याच्या लौकिक व्यवसायावरून आणि अलौकिक 'जीवनांना' सांधणारी प्रणाली सिद्ध झाली.

हे सर्व करणारा आणि चिंतणारा मानव केंद्रस्थानी राहून स्वतः आणि विश्व यांच्या संबंधी मानीवे मांडीत होता. विश्वातल्या गोचरांमधल्या प्रभावी गुणमानांची

अल्प आणि महाप्रमाणता टिपून विभूतींची वर्गवारी करण्यात आली. स्वतःला धरून या सर्व विभूतींची गुणमाने अतिगुणित करून विश्वरूप ईश्वराची संकल्पना अलौकिकोत्तम म्हणून माणसाने शब्दरूप केली. तीसुद्धा माणसाच्या लौकिकतेमुळे लौकिकावरच आधारली गेली. ईश्वराचे जे रूप शब्दांत साकारले त्याचे मूळ मानवरूपातच होते. ईश्वर अलौकिक पण त्याचे विश्वरूप प्रकट करणारा श्रीकृष्ण लौकिक.

उलट दिशेने पाहिले तर असे म्हणता येईल की अलौकिक ईश्वराला कथेत प्रकट करणारे पात्र कवीने मानवी रूपातले योजले. मानवाला कळण्यासाठी मानवी जीवनाचेच वर्णन करावे लागते. विश्वातल्या कोणत्याही गोचराचे किंवा त्यांच्यातल्या 'विभूती'चे वर्णन असेच माणसाला जाणवणाऱ्या इतर सजीवांच्या आधाराने करावे लागते. विभूतिगुणाचे सजीवन करून कथा सांगण्यात येते. त्या कथेत माणसे आणि इतर सजीव पात्रे असतात. 'पर्वत बोलू लागला' असा उल्लेख येतो त्यात पर्वत हे कथेतले सजीवित पात्र असते, पृथ्वीवरचे जड गोचर नसते. श्रद्धेने त्याला गोचर पर्वत मानतात तेव्हा ती कथा मिथ्यकथा असते आणि तिच्यात पर्वत हे मिथ्य असते. बोलण्याची क्रिया लौकिक असते. समाज ती कथा ऐकतो तेव्हा पर्वत हे लौकिक गोचर किंवा पर्वतातली अलौकिक विभूती बोलत असल्याचे धरून चालतो आणि 'पर्वत बोलला' या स्वरूपाची अलौकिक घटना झाली असे त्याला वाटते. पिढ्यान्‌पिढ्या ऐकत आल्यामुळे समाजाची, शब्दांनी प्रकट झालेल्या या अलौकिकांवर श्रद्धा बसत जाते.

विश्वातल्या अलौकिकतेचे भान असणे आणि मिथ्यकथेतल्या शब्दांनी व्यक्त झालेल्या अलौकिकांवर श्रद्धा असणे या वेगळ्या गोष्टी आहेत. अलौकिकतेचे भान अधिक ज्ञानसंपादनाला प्रवृत्त करते; तर मिथ्यकथेतल्या अलौकिकावरची श्रद्धा, कथेच्या शब्दांतून मिळणारे ज्ञान अंतिम असल्याचे धरून चालते. गीतेसारख्या श्रद्धेय ग्रंथातल्या विधानांचा विचार करताना या वेगळेपणाची जाणीव जागती असली पाहिजे.

मग लौकिक अश्वत्थाची किंवा कासवाची अलौकिकता कशात आहे हे आणि प्रपंचाच्या किंवा स्थितप्रज्ञाच्या स्वरूपात तिचे नेमके दर्शन कसे होते हे समजून घेता येईल; अलौकिक पुरुषतत्त्वाचा लौकिक पुरुषाच्या नवद्वार शरीराहून निरपेक्ष विचार करता येईल; स्वर्गनरकांच्या संकल्पनांचा फेरविचार करावासा वाटेल. आपल्या संस्कृतिकथांमधली ऐरावतासारखी गोचरे लौकिक गोचरांप्रमाणेच विभूतियोगात अवतरली —या क्रियेत लौकिक आणि अलौकिक यांचे एकावर एक परिणाम दिसतात.

ते उलगडीत गेले तर मिथ्ये आणि मिथ्यकथा यांचा मागोवा घेणे शक्य होते. विशवरूपदर्शनाच्या वर्णनाचा आधार लौकिक आहे हे समजल्यावर तत्त्वज्ञानातला ईश्वर आणि महाभारतकथेतला श्रीकृष्ण यांचा वेगवेगळ्या पातळ्यांवर विचार करता येतो.

—आणि लौकिक-अलौकिकांची गुंतागुंतीची गुंफण करून अलौकिकतेच्या पदवीला पोचलेल्या गीतेचीही नवीन ओळख करून घेता येते.

❑❑❑

विश्वनाथ खरे

नाटके

एकलव्य *(राज्य पुरस्कार)*

वंशाचा व्यास

युरेका

गाणी

युगाणी

अक्षरे

द्रमराठी गाणी

भाषिक

अडगुलं मडगुलं *(राज्य पुरस्कार)*

मराठी भाषेचे मूळ

संस्कृतिक

द्रविड महाराष्ट्र

भारतीय मिथ्यांचा मागोवा *(राज्य पुरस्कार, इतर तीन पुरस्कार)*

वेदातली गाणी

ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार

रेड्याकडून वेद वदवण्यापासून
कोवळ्या उन्हात भिंत चालवण्यापर्यंत
अनेक चमत्कार ज्ञानेश्वरांशी समाजाने जोडले आहेत,
त्या जोडणीचा उलगडा ज्ञानेश्वरांच्याच साहित्यावरून;
ज्ञानेश्वरीतले आद्य नमन
कोणत्या देवाला याचा शोध;
ज्ञानेश्वरीचे वाचन करताना राखावयाची अवधाने;
गीतेतला लौकिक आणि अलौकिक गोष्टींचा संबंध;
या सगळ्यांचे सरल विवेचन.

ISBN 81-85280-06-1