

To
The Hon'ble VC
Philosophy and
the Life-world

Vidyasagar University Journal of Philosophy

VOLUME-13
2010-2011

Special Issue
on the occasion of
The 150th Birth Anniversary of Rabindranath Tagore



Department of Philosophy and the Life-world
Vidyasagar University

Medinipur

721 102
India

West Bengal

Philosophy and the Life-world

Chief Editor

BHUPENDRA CHANDRA DAS

Joint Associate Editors

RAMDAS SIRKAR ■ PAPIAGUPTA

Assistant Editors

SUMANABERA ■ ANANYABANERJEE ■ TAPAN KUMAR DE

Founder Editor

PRABHAT MISRA

Advisory Editors

Rajendra Prasad (I.I.T. KANPUR)

G.C. Nayak (U.U.)

Bijoyananda Kar (U.U.)

Sanat Kumar Sen (N.B.U.)

Hiranmoy Bandhyopadhyay (J.U.)

Dilip Kumar Chakraborty (G.U.)

Kalyan Kumar Bagchi (V.B.U.)

Biswanath Sen (R.B.U.)

Tushar K. Sarkar (J.U.)

S.R. Bhatt (D.U.)

Ramakant Sinari (C.C.S., MUMBAI)

Gopal Chandra Khan (B.U.)

Dikshit Gupta (C.U.)

Amar Nath Bhattacharya (B.U.)

Arun Kumar Mukherjee (J.U.)

Karuna Bhattacharya (C.U.)

Madhabendra Nath Mitra (J.U.)

Shefali Moitra (J.U.)

Sabujkali Sen Mitra (V.B.U.)

Somnath Chakraborty (V.B.U.)

Subir Ranjan Bhattacharya (C.U.)

For all editorial Communications :

Bhupendra Chandra Das, Chief Editor,

Philosophy and the Life-world, Department of Philosophy and the Life-world,

Vidyasagar University, Midnapore 721102, W.B., India,

Telephone -03222-276554, (Extn.) 422, e-mail : vidya295@mail.Vidyasagar.ac.in

Copies of the Journal are available at the Sales Counter, Administrative Building,
Vidyasagar University

Price : Rs. 30/-

Rs. 20/- (for Student)

Vol. 13 ■ February 2011

ISSN 0975-8461

Published by Dr. Ranajit Dhar, Registrar, Vidyasagar University and Printed by him at
Shreelipi, Mini Market, Medinipore-721101, Paschim Medinipore

Philosophy and The Life-world

Volume : Thirteen	Contents	February 2011
RAGHUNATHGHOSH	TAGORE'S CONCEPTS OF MAN AND FREEDOM	7
BHUPENDRA CHANDRA DAS	UNIVERSAL HUMANISM OF TAGORE : AN EVALUATION	16
তপন কুমার দে	রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার বিবর্তন ও মানুষের ধর্ম : একটি সমীক্ষা	27
পাপিয়া গুপ্ত	রবীন্দ্র ভাবনায় দুঃখ	39
অনন্যা ব্যানার্জী	রবীন্দ্রচেতনায় মৃত্যু	45
সন্তোষ কুমার পাল	সমকালীন পরিবেশবাদের প্রেক্ষিতে রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ-দর্শন	56
CHANDIDAS BHATTACHARYA	THE LANGUAGE THAT ONE CAN OWN : WITH SPECIAL REFERENCE TO TAGORE	64
PRABHAT MISRA	BOOK REVIEW	82

CONTRIBUTORS

- RAGHUNATH GHOSH** *Professor, Department of Philosophy,
University of North Bengal, Darjeeling*
- BHUPENDRA CHANDRA DAS** *Reader, Department of Philosophy,
Vidyasagar University, Midnapore*
- TAPAN KUMAR DE** *Reader, Department of Philosophy,
Vidyasagar University, Midnapore*
- PAPIA GUPTA** *Reader, Department of Philosophy,
Vidyasagar University, Midnapore*
- ANANYA BANERJEE** *Asst. Professor, Department of Philosophy,
Vidyasagar University, Midnapore*
- SANTOSH KUMAR PAL** *Reader, Department of Philosophy,
University of Burdwan, Burdwan*
- CHANDIDAS BHATTACHARYA** *Professor, Department of Philosophy,
University of North Bengal, Darjeeling*
- PRABHAT MISRA** *Professor, Department of Philosophy,
Vidyasagar University, Midnapore*

EDITORIAL

The Thirteenth Volume of *Philosophy and the Life-world*, the Vidyasagar University Journal of Philosophy is a tribute to Rabindranath Tagore, the great son of India ever born, whose 150th Birth Anniversary is being celebrated this year nationally and internationally.

This special issue is a humble attempt to circulate some of the messages of the versatile genius of this world-poet who is recognised as a modern Indian philosopher in the philosophical circles of the world.

This issue devotes to a variety of his valuable thoughts on humanism, man and freedom, evolution of religious experience, environment, suffering, death and language.

There is a ~~passage~~ ^{of man} passage in the Atharva Veda in
 which it is said that when his ^{body} was raised upwards he
 found also the oblique sides and all other directions in him.
 It means that through ^{the freedom of} his bodily posture he ^{finds} himself
 in a large perspective which offers him ^{not only individual}
 facts and things but a great unity of view ^{of his individual}
~~It also~~ ^{finds his reality across} ~~has its own view~~ ^{the} ~~aspect, his mind~~ ^{vision of the}
~~regarding him to~~ ^{the} ~~of his individual~~ ^{vision of the}
 self. This denotes his spiritual freedom, his right of entrance
 into the heart of the all.
 We have ^{our} eyes which relate ^{us} to the physical
 universe. ~~We also~~ ^{we also} ~~have~~ ^{have} a special faculty which helps
~~in finding~~ ^{us} ~~our~~ ^{our} relationship with the supreme self
 of man. It is our imagination which in its fuller stage
 of development is peculiar to ~~us~~ ^{us}. It has its vision of
 wholeness which is not necessary for the biological purpose
 of physical survival but ~~for~~ ^{for} ~~us~~ ^{us} is a sense of
 perfection which is our sense of immortality. For perfect

Facsimile of a page in the manuscript of *The Religion of Man*, first published in 1931

TAGORE'S CONCEPTS OF MAN AND FREEDOM

RAGHUNATH GHOSH

I

The present paper deals with the concept of Man in Tagore's philosophical anthropology, which is novel and unique in character. Rabindranath has described man as 'twice-born' (*dwija*) and admitted that an individual being can have rebirth even in this birth as told by him- '*Ei janame ghatāle mor janma janmāntara*'. Chandalika also is found to have her 'new birth' when she was given a recognition of a human being by Ananda, a Buddhist monk, which was also described as '*natun janma natun janma natun janma āmar*'. An effort will be made to elaborate and highlight these points in the light of Rabindranath Tagore. An individual being having such characters must try to achieve freedom which may of positive or negative character or it may be 'free to' or 'freedom from'. Freedom again is something which is achieved amidst innumerable bondages. In a portion of this essay Tagore's notion of freedom has also been given a clear and understandable shape.

II

The concept of freedom in the philosophy of Rabindranath Tagore is closely related to his concept of man. Tagore has reflected extensively and deeply on the meaning of man in distinctive dimensions and the disclosure of the meaning in relation to nature, work, art, and the other human beings. His play '*Raktakarabi*', for example, portrays the alienation of men from other human beings, nature and work, and on emancipation from the alienated being of man through an upheaval brought about by 'Ranjan', the hero of the play. A human being is nothing but Universal Man (*Sarvajaniṅ mānab*) or Man of the heart (*maner māmuṣ*) or Unmeasured Man (*amita mānab*). To Rabindranath a human being may be transformed into Universal Man or Unmeasured one through the encashment of the surplus power which is within the body of a human being. A multi-cellular body, which is nothing but the measured one may be transformed into unmeasured one (*sīmar mājhe asīm tumi*). Human character has got two different aspects : in one side he is in search of satisfaction within this -worldly objects and on the other he

longs for something which is not found in this-worldly object. A man being desirous of fulfilling his this-worldly interest, it is due to his animal-nature. That which leads him to the world of sacrifice or renunciation is called humanity or religion of man. In human body there is a man who, after surpassing the individuality, reaches to the Universal Man. Though his multi-cellular body is born and it dies, his multi-personal (*Sarvajanīn*) humanity is eternal. Through his attraction a man can bring universality in thinking, action etc and at this stage he feels as if he is in infinite, which is acknowledged by an individual as '*Āmare tumi as'eṣ karechho, emanai līlā taba*'. A man being internally identified with the Universal Man does not want only happiness but more than that or the whole world (*bhumā*). Rabindranatha says : "And I say of Supreme Man that he is infinite in his essence, he is finite in his manifestation in us, the individuals". (*The Religion of Man*, p.74). Without the taste of immortality perfection does not come in a man. The realism in man is the animal in him whose life is a mere duration in time; the human in him is his reality which has life everlasting for its background. It is for man to produce the music of the spirit with all the notes he has, for in music man is revealed but not in noise. Man has a feeling that he is truly represented by something which exceeds him. He is aware that he is not imperfect but incomplete. He knows that there is in him some meaning that has yet to be realized. The spirit of love, dwelling in the boundless realm of the surplus, emancipates our consciousness from the illusory bond of the separate self, trying to spread its illumination in the human world. Tagore has interpreted the Upanishadic Mantra- '*S'rotrasya s'rotram*' etc as the existence of the surplus power existing in the ear which is united in the spirit of Universal Man. Man is called 'twice-born' or '*dwija*' by virtue of the fact that he takes birth in his animal - man and afterwards attends the Universal Manhood, just as a bird first is born in the form of an egg and then in the form of a living bird. Divinity remains in the body of a human being, which is called by Rabindranath as *Maner Mānuṣ* (Man of the heart) being strongly influenced by a song of the *Boul* sect of Bengal. Astonishingly in this song of a *Boul* Divine being has been described as a Man of the heart (*maner manus*) remaining in this mortal frame of human being. The song runs as follows: '*Āmi kothai pabo tare, āmar maner mānuṣ jere*'. That is, where shall I get him who is the man of my heart? The import of this song lies in the fact that the Divinity is within the surface of human body in the form of surplus and hence it seems to be difficult to trace the same outside the body of human being. An echo of

the Vedic seers who were also in quest of such Divinity within body is found in this particular song of a *Bowl*. It is stated in the *Hiranyagarbhasukta* of the *Rgveda* that the Vedic seers are perplexed in not seeing anyone to whom oblation can be offered (*Kasmai devaya havisa vidhema*). The import of this *mantra* is to show that deity remains within the body of a human being and hence there is none outside the human body whom oblation can be offered.

III

While freedom, for Tagore, is a freedom from this kind of bondage created by alienation, freedom is essentially a freedom to. It is stated especially in his *Manuser Dharma* that 'I' does not refer to 'ego'. Freedom, in fact, is the dissociation from the ego sense. Tagore said : "The freedom of social relationship he attains through owning responsibility to his community, thus gaining its collective power for his own welfare. In the freedom of consciousness he realizes the sense of his unity with his larger being, finding fulfillment in the dedicated life of an ever-progressive truth and ever-active love."¹ Hence, Tagore's concept of freedom can be envisaged only by looking at his holistic approach to man - man in unity with the rest of the reality. Tagore said that due to *avidyā*, ignorance, we find our disunion with our surroundings. It is only *vidyā*, the knowledge of the Brahman manifested in the material universe, which makes us realize *advaita-situation*, the spirit of unity in the world of matter. To him "Truth is in unity, and, therefore freedom is in its realization. The texts of our daily worship and meditation are for training our mind to overcome the barrier of separateness from the rest of the existence and to realize *advaitam*, the Supreme Unity, which is *anantam*, infinitude."² Thus, for Tagore, freedom is never possible in a schizophrenic existence of man and no bifurcation of the reality into the 'inner' and 'outer' is permissible in his framework.

One of the major dimensions in terms of which Tagore's concept of man is explicated is freedom. While the concept of freedom is to be understood in a holistic manner as inclusive of both "*freedom from*" and "*freedom to*", it needs elaboration with reference to a man's (i) physical action in the context of evolutionary process, (ii) his moral action, and (iii) his creative and imaginative adventures.

(i) From the time of the emergence of the first living cell to the first appearances of man evolution had been on the physical level. It was a mechanical process of cells multiplying themselves by aggregation, adjustment and co-ordination. When man appears on the earth, the course of evolution takes a turn from determinism to

freedom. Tagore refuses to accept any deterministic and casual account of evolution so far as its significance to humanity is concerned. He believed that this change from determinism to freedom in the evolutionary process with the emergence man is because of a speciality in man - the 'surplus' in him, which is the capacity of going beyond oneself. According to Tagore, "He is not satisfied with what he is in his natural limitations; he irresistibly feels something beyond the evident fact of himself which only could give him worth."³ The change in the physical make up of man also facilitates it. Unlike the animals, man stands erect, his hands too are free to manipulate and do all sorts of things, which cannot be imagined with regard to animals. His physical constitution and ability to stand erect on two legs gives his eyes a privileged position: they occupy a height and man's vision becomes far-reaching. Thus man's physical actions are indicative of his 'surplus', his freedom to. Tagore has referred to the *ucchistasukta* of the *Atharvaveda* and to *S'ayana's* commentary thereon in the context of spelling out his idea that man is 'truly represented in something which exceeds himself'. This excess or surplus, as he calls it, is man's creativity, and goes beyond man's biological and economic needs. Tagore says: "Our imagination makes us intensely conscious of a life we must live which transcends the individual life and contradicts the biological meaning of the instinct of self-preservation"⁴.

(ii) Since man has a mental or spiritual freedom i.e., the capability to think, to imagine, to judge, etc, he manifests his surplus also in taking decisions and choosing to act in a certain way which is not conditioned by the 'desirable'. Tagore makes a distinction between '*S'reya*' (the good) and '*Preya*' (the desirable). Since man has the capacity to go beyond his immediate impulses, inclinations and desires, he is capable of performing actions, which have a moral worth and related to his 'freedom'. When a good work of an individual comes from his intrinsic goodness that has a moral worth according to Tagore, his position is like that of a Kant who maintained that good will, in its moral sense, is good without qualification and must be dissociated from its results, and individuals, inclinations and desires.

(iii) But morality, for Tagore, was not meant to suppress the creative spirit of man. Nor was it to take a puritan approach to human living. On the contrary, it was an expression of man's freedom. Goodness is the freedom of oneself in the world of man. Man is as creative in his moral decisions as he is in his artistic creations and enjoyment. In this context Tagore made a distinction between 'construction' and 'creation'. While 'construction' as a utilitarian connotation, the concept of

creation is indicative of man's freedom and urge to go beyond the immediate necessities of his living in the world. Construction is for a purpose, it expresses our wants, but creation it for itself, it expresses our being. To Tagore - "For creation is freedom... But in our creation we live in what is ours, and there more and more the world becomes a world of our own selection"⁵. Construction is purposive; what dominates in it is the material. Again, 'expression' and 'the material' are also evaluative contraries. Expression, he points out, belongs to a different plane from that of its material ; it is something analyzable. Construction and the material have their legitimate place in the scheme of life, but the attempt to universalize the issue would land one up into a reductionist thesis. No expression of our private self is moral enough unless it is an expression of what brings us into a relationship with others, with the rest of the world. That alone can be the standard of moral judgement. Creativity, by its very nature, is universality. Therefore, whatever be our area of engagement, aesthetics or philosophy or ethics, what we do need to have is the ampler air of a free soul. Creativity is also an operation of will, a creative will. Man seeks to organize his data of experience. Man's nature is a harmony or unity of his knowledge and the imagination, and it is this unity that is revealed in art as in his moral actions. Knowledge and emotions are integrated in creativity.

Tagore's view of human freedom can be called 'magical' in the sense that it is counterfactual. It signifies man's transcendence from his self-enclosed being to a unity of his being with the rest of the world, from the world of facts and information to a world of expressions and forms from 'having' to 'being'. It should also be borne in mind that Tagore has made us aware about the paradox of freedom. To him, freedom has often taken the negative course to prove that it is freedom. History evidences that man's freedom is never saved of its troubles. In human history we come across some sufferings about which animals do not have any idea. Tagore said - "In the turning of the instruments discords have shrieked loud, and strings have often snapped ...every mistake and misfit has come as a stab and the world soul has bled and groaned... There have been hypocrisies and lies, cruel arrogance angered at the wounds it inflicts, spiritual pride of power that insults God calling him its ally; there has been the smother cry of centuries in pain robbed of its voice, and children of man mutilated of their right arms of strength to keep them helpless for all time; luxuries have been cultivated upon fields manured by the bloody sweat of slavery, and wealth built upon the foundation of penury and famine."⁶

Tagore's concept of freedom is deeply related to his concept of personality.

'Personality' is a key concept in Rabindranath Tagore's Philosophy of man. In ordinary language, the concept of personality has a psychological sense. We use the concept to make some special feature of some individual's apparent, and to emphasize his/her separate identity. We say, for example, "Mr. Smith has a strong personality", "His personality clashed with that of his senior", "Mother's personality is very important for a child". Tagore's concept of Personality is different from his ordinary conception of it.

"Person" which in English language is derived from *Persona*, meaning *mask*, signifies, in Tagore's context, a human competence to assign forms to the world, and introduce new forms of existence. Tagore thus traces the appearance of mask to a deeper reality. The inner core, from which consciousness takes its direction to the world, is, according to Tagore, "Personality". To him 'Personality' is a self-conscious principle, of transcendental unity within man, which comprehends all the details of facts, that are individually his knowledge and feeling, wish and will, and work. In its negative aspect, it is limited to the individual separateness, while in its positive aspect; it ever extends itself in the infinite through the increase of its knowledge, love and activities. To Tagore- "We have seen that consciousness of personality begins with the feeling of separateness from all and has its culmination in the feeling of unity with all. It is needless to say that with the consciousness of separation there must be consciousness of unity, for it cannot exist solely by itself... But the life in which the consciousness of unity is the primary and separateness the secondary factor, and therefore the personality is large and bright in truth; - this is the life of soul."⁷

'Personality' not only integrates the details of facts but it also surpasses facts, which are there in an unrelated and discrete state. Through a work of integration, human personality surpasses them to a newer reality. Tagore observes : "It works at the surplus, and extending beyond the reservation plots of our daily life, builds there the guest chambers of priceless value to offer hospitality to the World-Spirit of Man ... every true freedom that we may attain in any direction broadens our path of self-realisation, which is in superseding the self."⁸ This process is infinite and infinity is expressed in this process, because, for Tagore the 'Person' in us is infinite and infinity is expressed in this process, because, for Tagore the 'Person' in us is infinite. Tagore says : "Man is true where he feels his infinity, where he is divine, and the divine is the creator in him. It is that supreme person, who has made himself known to man, and made this universe so deeply personal to him"⁹. The

divinity and infinity of man is the all-pervading supreme Person or Brahman reflected in him. Man's personality is ultimately rooted in this personality, in this sense, consist in a creative transcendence of the finitude of facts, and limitations of logical reasoning; it is a movement towards a greater reality. Man is thus personal, and man's universe too is personal to him. According to Tagore, the reality of the world belongs to the personality of man, and not to reasoning. Though he did not underscore the value of reasoning and knowledge of facts, he was clear in maintaining that such a value dissociated from human personality is meaningless. Tagore said : "We can never go beyond Man in all that we know and feel."¹⁰ The transformational process is described as follows : "The animal has the geography of its birth-place, man has his country, the geography of his personal self."¹¹

The moral aspect of Rabindranath Tagore's concept of freedom of man cannot be understood in isolation from other aspects of freedom. Tagore reflected extensively and deeply on the meaning of man in distinctive dimensions and the disclosure of the meaning in relation to nature work, art and the other human.

Hence Tagore's concept of freedom can be envisaged only by looking at his holistic approach to man - man in unity with the rest of the reality. It has already been mentioned that evolution which was a mechanical process of cells, multiplying themselves by aggregation takes a turn from determinism to freedom with the appearance of man because man according to Tagore, has essentially a 'surplus' an 'excess of' which takes him beyond what is given. Tagore observes: "...Man has a feeling that he is truly represented in something which exceeds himself. He is aware that he is not imperfect but incomplete. He knows that in himself some meaning has yet to be realized."¹²

Tagore took a non-naturalistic view of freedom. He opposed the naturalistic account of morality on the following grounds:

- i) Goodness or moral value is not intelligible in terms of a natural state. The point of the non-equivalence between value and what is natural is that there is an irreducible 'surplus' in value.
- ii) The duality in consciousness between what is and what ought to be indicates a thrust to an ideal, which transcends actuality.
- iii) But morality for Tagore was not meant to suppress the creative spirit of man. Nor was it to take a puritan approach to human living. On the contrary it was an expression of man's freedom : Goodness is the freedom of oneself in the world of man. Man is as creative in his moral decisions as he is in his artistic creations

and enjoyment.

Tagore observes : “Our moral faculty is the faculty by which we know that life is not made up of fragments, purposeless and discontinuous. This moral sense of man not only gives him the power to see that the self has a continuity in time, but it also enables him to see that he is not true when he is only restricted to his own self. He is more in truth than he is in fact. He truly belongs to individuals who are not included in his own individuality, and whom he is only restricted to his own self. He is more in truth than he is in fact. He truly belongs to individuals who are not included in his own individuality, and whom he is never even likely to know. As he has a feeling for his greater self which is outside his present consciousness, so he has a feeling for his greater self which is outside the limit of his personality.”¹³

For Tagore, creation is essentially creation of personality, as it is the personality in men, which takes him towards a discovery of the reality, beyond the domain of fact and reason, profit and utility. This is quite in keeping with Tagore’s preference, for creation to construction, and real to fact. While creation is real and expressive, of the divine person in man, construction is based on man’s worldly power, to propitiate his ambition, and desire for worldly material prosperity.

IV

For the personal man the world is not merely a world of insentient facts, but it is also a world of human expressions, coming from the inner core of man, which is his personality. Tagore’s concept of personality is compatible with his view that the world is not purely objective entity detached from man. It is in this sense that Tagore distinguished between individual personality and infinite personality, and the world is neither purely factual nor purely rational, but it is essentially relational. “This relational world of ours is not arbitrary. It is individual yet it is universal. My world is mine; its element is my mind, yet it is not wholly unlike your world. Therefore, it is not in my own individual personality, but this reality is contained, but in an infinite personality”¹⁴. In his *The Religion of Man* Tagore said that the reality lies in the principle of relationship. Thus Tagore’s concept of personality has to be understood in the context of Tagore’s views, on the relation between man and man, man and nature and man and the infinite. At the same time it would be borne in mind that freedom, for Tagore, is not alienation from the rest of the world but enjoy the taste of freedom amidst through thousand of bondages. To transcend a stage of life is to be alienated from that stage, which is not admitted by Tagore, because it is a kind of detachment generated through alienation. Freedom is not detachment but to have

the taste of it in innumerable bondages (*Bairāgya sādhanē mukti e āmār nai/ sahasra bandhan mājhe mahānandamai labhība muktir svād*). The consciousness of the real within us seeks for its corroboration the touch of the Real inside me. When this harmony is not deeply felt, we feel isolated. To remain in harmony with both finite and infinite is actual liberation. the string of a lyre can produce melody if it is connected with two poles. The same idea has been expressed in his poetry *Bairāgya* where it has been shown that an individual is desirous to leave his family being detached towards this transmigratory world for the attainment of salvation. In this context he has been advised to have the taste of freedom or salvation being confined in this transmigratory world where there are innumerable bondages. If someone is in innumerable bondages, he can realize the relation between man and man, which ultimately leads him to the realization of the relation between man and infinite. To him the infinite being remains among the poor downtrodden people, cultivators and labours who are breaking stones and constructing roads as mentioned in the poetry *Dhulamandir* - “*Tini gechhen jethai mati bhenge karchee chashachash pathar bhenge katchee path khatchhe baromas*” etc. Freedom is felt when holistic picture of Tagore’s philosophy is realised it is unity between a man and another man, man and nature and man and divinity.

References

1. Rabindranath Tagore : *The Religion of Man*, George Allien & Unwin Ltd., London, 1958, p.45. Henceforth, *Religion of Man*.
2. *Religion of Man*, pp. 186-187.
3. *Ibid*, p.58.
4. *Ibid*, p.55.
5. Rabindranath Tagore : *Personality*, Macmillan, 1985, p.89. Henceforth, *Personality*.
6. *Personality*, p.103.
7. *Ibid*. p.97.
8. *Religion of Man*, p.55.
9. *Personality*, pp.31-32.
10. *Religion of Man*, p.72.
11. *Ibid*, p.83.
12. *Ibid*, p.59.
13. Rabindranath Tagore : *Santiniketan*, Rabibdraracanavali, Vol.12, W.B.Govt.
14. *Personality*, p.58.

UNIVERSAL HUMANISM OF TAGORE : AN EVALUATION

BHUPENDRA CHANDRA DAS

The word 'humanism' is associated with the focus of renaissance education and classical culture. It is a feeling or disposition of thought which emphasizes the centrality of 'man' in the order of nature. Again it is a set of beliefs and presuppositions of some great scholars and philosophers on earth. Man makes this modern world and the upliftment of this world has been done by man. Humanism assigns a special position of man in the universe. It has a universal appeal because it is true anywhere in the world. It has a wider sense and comprehensive sphere. So this humanism is called universal humanism.

Humanism is a philosophical vision. It shows man his actual dignity, his intellect or rationality to realise his profound potentialities and his conscience. It is the reverse ideal of religious fanaticism and theological orthodox system. According to humanism, man is a social being. So humanism is related to social philosophy, moral philosophy, political philosophy and sometimes to metaphysics. We have already stated that it places man at the centre of the universe, so it cancels gross supernaturalism and mysticism because humanism is based on scientific knowledge and modern technology, according to some thinkers.

In Western Philosophy we can mention the ideal of the Greek, 'man is the measure of all things'. Again the Greek Sophists point out that man remains at the centre of the universe. Socrates and Plato emphasised on man's reason and good conscience. But this humanism of the Greek was opposed by the authority of the orthodox church in the medieval age.

There was a humanistic trend in India also. The Upanisads assert that essentially there is no difference between the individual self and Brahman, i.e., they are identical. According to Advaita Vedanta, every man is essentially nothing but Brahman, the ultimate reality (*Tattvamasi* i.e. Thou art That). A new awakening took place in India under the influence of Western ideas in the eighteenth and

nineteenth century and as a result of this, a kind of secular and rational humanism comes out. At that time Rammohun, Vidyasagar, Vivekananda, Sri Aurobindo, Mahatma Gandhi and Rabindranath preached the message of universal humanism or that of human unity. Here, their aim was to discover the ideal man in every individual.

Rabindranath had a keen interest in the theory of Upaniṣads. He was influenced by the monistic theory of Brahman, advocated by the Upaniṣads. But his humanism does not accept Sankara's familiar theory that Brahman is the only reality, the world is false, individual self is Brahman, i.e., there is no difference between them (*brahma satyaṃ, Jagannmīthyā Jīvo brahmaiva nāparaḥ*). The theory of Brahman in his man-centric philosophy has been transformed into the theory of man or humanism. The modern outlook of renaissance, humanistic thought of the time, scientific modern thinking on man's life led him to come to this theory.

There is a principle of unity in man. This principle is unique in him. This is common in every man. So in essence every individual is identical with other individual. If every man knows that actually, there is a unity in everyone, then generally we shall have sympathetic outlook to everyone, i.e., we shall love everyone. This feeling of love to all may not come in our mind all on a sudden. Sincere and continuous practice for all-round development of our mind including fellow-feeling, sympathetic attitude to others, awareness of feeling of unity to all etc are required.

Man is not satisfied only with his fulfilment of material need, but he is more satisfied with the sacrifice in every sphere in his life. According to Rabindranath, man has something surplus in him (Chapter III, *The Religion of Man*). The realisation of this surplus means realisation of humanity. As there is humanity in every man, like pure consciousness inhering in every individual after the Advaita Vedānta and so there is an identity among them, every man also is identical with other man.

The religion of man of Rabindranath consists in all the aspects of his thought. He does not think that it is God who is manifested as a man. But he considered man as a man. In the 'introduction' of his book '*Mānuser Dharma*' he mentioned his 'humanism' in the following way : "Man has one aspect in which he seeks his success in his material prosperity. Here his knowledge, his action, his power of

writing are absolutely related to his way of living and he wants to live as a creature.

But man has another aspect which is beyond his own material aspect. There, that which is regarded as loss in the way of living is considered as profit, that which is death is immortality and to sacrifice one's life for some ideal is more valuable than anything. Thus knowledge transcends the limits of material need. In that aspect there is a greater life than his own distinct life and he wants to live in that life.

Selfishness leads us to some attempts and the basic inspiration of this attempt is found in the nature of creatures. That which guides us to sacrifice and austerity is called humanity or the religion of man.”¹

Here the religion of man of which Tagore is talking about is not that of ordinary man. If it were the later, then there is no need of perseverance or practice for it. The aforesaid man here is beyond the general or ordinary man. He says, ‘কোন মানুষের ধর্ম। এতে কার পাই পরিচয়। এ তো সাধারণ মানুষের-ধর্ম নয়, তা হলে এর জন্যে সাধনা করতে হত না।’²

There is someone in the seat of our heart, who transcends an individual man, (*sadā janānānāchr̥daye sanniviṣṭa*) and he is an universal man. Great men feels ‘him’ in all men and dedicate their lives for the love of ‘him’. We can reach humanity after passing the stage of our animal nature in the process of realisation of the former. This realisation is not same in all cases, in some cases this is wrong. Therefore, all persons have not become men even now. But the attraction towards it comes from the core of the heart of man. According to Rabindranath, man wants to manifest this urge and attempts for attaining the goal of humanity. This march for upliftment has no limit. This journey for humanity has no end. Man worships that supernormal man who is called by Rabindranath ‘*esa devo visvakarmā mahātmā*’, Rabindranath mentions ‘him’ as that man, that God who is one, in his different lectures.

In other words, Rabindranath is of the opinion that human nature has two different aspects : on one side a man is in search of satisfaction within this worldly object and it is his animal nature. On the other hand, he longs for something which does not come under the purview of his worldly desires. That leads us to the world of sacrifice or renunciation is called humanity proper or the religion of man. In all of us there is one aspect which transcends our individuality or individual manhood and

reaches to the Universal Man. Though man's multicellular body is born and it dies, his multipersonal (*Sarvajānīn*) humanity is eternal. Through his relationship with that, man becomes universal. Like a bird, man is also a sort of *Dvija* or twice born. A bird is born first in the form of an egg and afterwards in the form of a living bird, a man is born with his animal life and afterwards he attains through the help of the surplus in him the universal manhood.

There is a contention in which it is thought that Rabindranath humanises not only nature and material things but also God. In course of describing the objective of his book '*The Religion of Man*' he says, "The idea of the humanity of our God, or the divinity of Man, the Eternal is the main subject of this book"³. This is the main subject which Rabindranath Tagore wanted to express in his different lectures.

Sometimes man transcends God also. Sometimes God descends in man and thus divinity inheres in man. So God of Rabindranath Tagore is man and God simultaneously and he says, "If this faith be blamed for being anthropomorphic man is to be blamed for being man."⁴

Human mind realises the significance and meaning of all objects and reveals it. Tagore's idealism is man-centric. He says "It is almost a truism to say that the world is what we perceive it to be. We imagine that our mind is a mirror, that it is, more or less, accurately reflecting what is happening outside us."⁵ The forest might appear as running and the delightful thing may appear as miserable, provided that we could adjust the reflection of the mind. It gives emphasis on the human point of view. The one attempt of man's personality is to transform everything with that he has any close relation to the human being. For instance, the depiction of the beauty of sunrise has its endless interest in us for actually, the sunrise itself does not cause our interest but the fact of sunrise in relation to our interest or aesthetic sense causes our interest. Therefore, we always find a human touch in the writings of Rabindranath Tagore. A ferry at once comes, provided a river is depicted; if a flower is presented, it is presented as bringing a message for the human soul; a human form must remain, provided a landscape or a scene is painted; when the quietness of solitude is explained its peace has to become more intense with joy by the rising notes of a faint song; and the rains have to fall on the top of the temple rising above the undefined mass of blackness grouped around the village huts, pro-

vided that the beauty of the rainy night is being depicted.⁶

Tagore points out that the outer world is nothing but a shelter for the human soul. For this reason the concepts of ‘beauty’, love, harmony, rhythm, delight, music, life etc. have become very significant in Tagore’s thought. All these become significant when they are concerned with human values because they are human notions. Most of the similarities that Rabindranath uses to depict nature are in touch with man’s feelings and urges. For instance, Tagore says, “O, listen to the secrets of the world, I know that lily is pale for moon’s love. The lotus draws her veil aside before the morning sun and the reason is simple.”⁷ This type of analogies is often found and all these indicate the intensely human feeling or disposition in Tagore’s philosophy.

So far as humanism is concerned, we have human disposition in mind. Hence Tagore opines that an intellectual approach to nature and to the problems of life should have to be cold and indifferent approach, for intellect surveys a thing from a distance and in a dispassionate manner. A human approach is an approach with the heartfelt feelings and interest. A philosopher generally avoids this. But a poet-philosopher makes truth live in the form of beauty and thus sets up a personal attachment between man and natural things. Most probably it is the cause of Tagore’s humanistic beliefs. This is admitted by Rabindranath himself. So he says, “I have great faith in humanity. Like the sun it can be clouded, never extinguished... We are waiting for the time when the spirit of age will be incarnated in a complete human truth and the meeting of men will be translated into the unity of man.”⁸

According to Tagore, a creative mind shaped this universe and the individual was placed at the centre of it and they have their personal relationships among them. Tagore realised that he found his religion, religion of man, in which the infinite became defined in humanity. This idea of a being comprehended his life and experiences and sought expression in his creations and Tagore thought over years on this and it was found at a later period that, that being had been expressed in some of his poems called *Jivandevata*, the Lord of my life. The word ‘*Jivandevata*’ has a double meaning. Tagore told this to Thompson Edward⁹. *Vaiṣṇava* dualism always keeps the separateness of the self (from God) and there is the Upaniṣadic monism. God is soliciting the possession of the individual and God is also the ultimate reality of all. Which one is the correct meaning? Here there was a mystery of

experience which existed in Tagore. But it is certain that the *Jivandevata* is a life-deity. In “*The Religion of Man*”, Tagore points out that the *Jivandevata* is God, realised in one’s own human consciousness : “a universal being shaping the universe to its eternal idea, but a personal God too seeking his best expression in one’s experiences.” So we find that Tagore speaks of the universal being or God and of personal God also in different contexts. He also believes in the philosophy of harmony of both *Viś’va* i.e. the whole world and *Viś’eṣatva* (individuality) in man and his thought and actions.

It is needless to say that love and beauty are Tagore’s fundamental religious categories. He translates the statement of the *Taittirīya Upaniṣad*, *rasovai Saḥ* as “the infinite is love itself”.¹⁰ *Ānanda* also is translated as “infinite love”. The infinite has to be realised in the heart of the finite, or God is to be defined in terms of man’s aspirations. In his ‘*Gītāñjali*’ Tagore says, “O thou Lord of all heavens, where would be thy love if I were not?”¹¹ This is Tagore’s attitude in the relationship between God and man. But it is not so simple. Apart from Tagore’s own intuitive or visionary experiences, the insight derives much from his own reading of Vaiṣṇava poetry, and reinforced by the *Baul* concept of God as “The man of my heart.”

Tagore’s concept of “man’s universe” is an integral field which has no compartmentalisation of man’s manifestation because he likes to apply it in religion or ethics. We can mention that Gandhi also perceived God in politics itself. Gandhi says, “The whole of my activity, whether it may be called social, political ... or ethical, is directed to that end or seeing God face to face.”¹²

In *Gītāñjali*, Tagore points out that God has abandoned the temple and has gone “there where the tiller is tilling the hard ground and where the pathmaker is breaking stones. He is with them in the sun and in shower and his garment is covered with dust.”¹³ We live in a common life everybody and yet we should think that God is filled with everything in every moment. In his Practical *Vedānta* I, quoting from *Chhandogya Upaniṣad* Swami Vivekananda also says, “*atmā vā are s’rotavya*”. “Hear day and night that you are that soul. Repeat it to yourselves day and night till it enters into your very veins, till it tingles in every drop of blood, till

it is in your flesh and bone.”¹⁴ But we should remember that there is a difference between Vivekananda and Tagore in their outlook. Here Vivekananda states this from the spiritual outlook, while Tagore presents his view from the humanistic point of view. In the following passage of the chapter ‘The Man of My Heart’ of “*The Religion of Man*” Tagore asserts an important point that in religion also a wrong belief is possible and that there is something genuine, originality or purity in religion. The passage is as follows : “At last I came to discover I was not strictly loyal to my religion, but only to the religious institution. This latter represented an artificial average with its standard of truth at its static minimum, jealous of any vital growth that exceeded its limits. I have my conviction that in religion and also in the arts that which is common to a group is not important. Indeed very often it is a contagion of mutual imitation. After a long struggle with the feeling that I was using a mask to hide the living face of truth, I gave up my connection with our church.”¹⁵

According to Rabindranath, we perceive God in all things but we do not perceive all things in God, and in this connection we can mention the doctrine of Substance advocated by Spinoza in which he states that God is equivalent to Nature. Tagore’s theological position appears to be a case of perceiving God in all things rather than finding all things in God. The distinction is very little, but the difference between the two is very important. Spinoza had adopted from Giordano Bruno the expression *natura naturans* and *natura naturata*. God is nature, He is *natura naturans*, the world-essence. Here *natura naturata* are the particular things in which this essence exists and the creative force is God as *natura naturans*. But it is something identical with its activities. On the contrary Tagore’s God is not a “pantheistic being”. According to Tagore, the finite and the infinite cannot be identical, but there may be some kind of difference between them, so the relation between them may be indescribable . So Tagore says, “Our soul can only become Brahma as the river can become the sea, but she can never make the part and parcel of herself”¹⁶ . So the position of the infinite implies separation on the one hand and the possibility of union on the other.

There is an ultimate ideal in us. It is the basis of Tagore’s humanism. This ideal is the source of value-experience. It acts as an incentive of human action and enthusiasm. This ideal is expressed as real. Its reality is known by the function of

the surplus in man. It overflows the limits of space and time. The most important characteristic of Tagore's idea of God is that it is not conceived as objectively real but it is only realised by human experience as the ideal. In '*The Religion of Man*', Tagore avers that we have a consciousness of some ideal of perfection in us, which has to be realised through the constant practice of *sādhana*. He says, "We become aware of a profound meaning of our self at the consciousness of some ideal of perfection, some truth beautiful and majestic which gives us an inner sense of completeness, a heightened sense of our own reality."¹⁷ Man attempts to realise this highest ideal with the help of different prescribed means of it.

We have already mentioned that the universe as known by man is a human universe and it comes again and again in the writings of Rabindranath. For example, the beauty and truth of nature depends on the experience of the man concerned.

But generally, we know that truth or a scientific truth is objective in character, but not humanistic. That is to say, a scientific truth does not depend on the human mind or even of human existence. Now the question is : if truth is dependent on man, then how can it be called as truth at all, which is independent of man or his existence? In reply to this question, Tagore points out that 'man' in the question implies an infinite mind or Upanisadic Brahman. Tagore calls this mind the universal human mind. It is also referred to by him as 'a being who is the infinite in man' or 'Man the eternal' or 'Man the Divine' or 'Supreme Person'. So it can be stated that he used 'Man the eternal' in the place of Upanisadic Brahman.

Tagore was not a systematic philosopher. So he does not particularly raise the question whether the existence of such mind is there or not. And how, if any, the existence of such principle or Person can be proved? But he was aware of the problem and therefore he says why he believes in such an ideal. So he points out that we have an awareness of the actuality of progress within us and this awareness comes from the supreme being. He says, "And this is why there is such a thing as progress in our civilization ; for progress means that there is an ideal perfection which the individual seeks to reach by extending his limits in knowledge, power, love, enjoyment, thus approaching the universal."¹⁸ The actuality of the universal being is again authenticated by the possibility of the discovery of truth by an individual.¹⁹

Regarding the true nature of man or of the origin of religion Rabindranath thinks that there is something greater in us, which transcends our ordinary nature or behaviour. In this regard Tagore says, "Man has taken centuries to discuss the question of his own true nature and has not yet come to a conclusion. He has been building up elaborate religions to convince himself, against his natural inclinations, of the paradox that he is not what he is but something greater."²⁰

Rabindranath has proposed the concept of the *surplus* in man in order to explain man's power of transcending the natural inclinations. When he interprets the Upanisadic *mantra* 'Manaso mano yad' (i.e. it is the mind of the mind) he points out that the first 'mind' stands for the 'surplus power' existing in mind and hence there is no tautology. Though this power exists in each and every sense-organ the mind is the first whose transformation becomes necessary initially. It is otherwise called by Tagore as *Dvijatvaprāpti* (i.e. attainment of universal manhood which has been described as rebirth of a man).

Rabindranath has accepted the possibility of man's transcendence to the Universal Man. He has described this as rebirth. For Rabindranath, a man's rebirth (*Dvijatvaprāpti*) is possible through his dwelling in the boundless realm of the *surplus* existing in mind etc.

Quoting the statement of *Chhandogya* Upanisad 'Bhumaiva sukham', 'Greatness is happiness'²¹ Tagore points out that happiness coexists with vastness. Finitude is not consistent with actual happiness. And man has a tendency or attraction to the infinite and this tendency makes him fit to think that man has a reality in him. This reality is the eternal humanity or the supreme man to Tagore. Man, as a being, is involved in certain values. He nurtures some attitude towards life's main concerns and faith for the justification of particular ways of life. We know that the scriptures advise us to speak the truth and to avoid violence towards our neighbours. The first reason of this advice is that telling a lie and creating violence are not allowed by the scriptures of the different religions. The second reason is that speaking the untruth and to create violence cause great trouble and misery to others and again these deteriorate moral values and generate instability in ourselves who are concerned with these types of behaviours. The first reason is scriptural in the conventional sense. It may not be accepted by scientific mind. But the second reason is

humanistic in character which may be acceptable to modern scientific outlook or mind.

Through *sādhanā* one may be able to realize the universal man but Rabindranath has not mentioned any particular process in religious sense through which the mind may be able to realize the universal man. But he points out that it is love through which *Jivandevata* can be realised. Hence, he had a great attraction to Vaisnavism. According to Vaisnavism, God can be attained through the path of love (*premayoga*).

Tagore's outlook was universal. He believes in internationalism. His humanism was not limited to India only. It is universal in the sense that it is applicable to all men of all nations or countries of the world. Hence this humanism is applied to man and woman of not only India but of the whole world. Tagore was sometimes misunderstood by some Indians (who did not realise the essence of his humanism) and raised questions on his patriotism because of his universal humanistic outlook. Tagore's constant humanistic appeal for the unity of man and woman of the entire world gave him greatest honour from the like-minded writers, philosophers and scholars on earth.

References

1. Rabindranath Tagore, *Manuṣer Dharma* (in Bengali), Visva-Bharati Granthan Vibhāga, Kolkata, 1963, p.5 (Quotation is in my own translation).
2. Ibid, P.5.
3. Rabindranath Tagore, *The Religion of Man*, George Allen & Unwin Ltd, 15-17 Broadwick street, London, W1V 1FP, 1988, P. 11
4. Ibid , p. 114
5. Rabindranath Tagore, *Personality*, London, Macmillan & Co. Ltd, p. 47.
6. Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, Mātilal Banarsidass, Delhi, 1992, p. 89.
7. Rabindranath Tagore, *Lover's Gift and Crossing*, Macmillan & Co. Ltd, London, p.17.
8. Anthony Soars, Ed. *Lectures and Addresses of Rabindranath Tagore*, p.146.
9. Thompson Edward, *Rabindranath Tagore, Poet and Dramatist*, Oxford, 1948, p.105.

10. Rabindranath Tagore, *The Religion of Man*, George Allen & Unwin Ltd, 15-17 Broadwick Street, London, WIV IFP, 1988, P.42
11. Rabindranath Tagore, *Gitāñjali*, LV1.
12. N.K. Bose (Ed.), *Selections from Gandhi*, Ahmedabad, 1948.
13. Rabindranath Tagore, *Gitāñjali*, XI.
14. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Volume II, Advaita Ashrama, 5 Dehi Entally Road, Calcutta - 700 014, p. 302.
15. Rabindranath Tagore, *The Religion of Man*, George Allen & Unwin Ltd, 15-17 Broadwick street, London, WIV IFP, 1988, p.68
16. Rabindranath Tagore, *Sādhanā*, Macmillan & Co. Ltd, London, p. 134.
17. Rabindranath Tagore, *The Religion of Man*, George Allen & Unwin Ltd, London, WIV IFP, 1988, P.91
18. Ibid, p. 15.
19. N.K. Devaraja, *Humanism In Indian Thought*, Indus Publishing Company, FS-5, Tagore Garden, New Delhi - 110 027, p.92
20. Rabindranath Tagore, *The Religion of Man*, George Allen & Unwin Ltd, 15-17 Broadwick Street, London, WIP IFP, 1988, p.38
21. Ibid., p.37.

রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার বিবর্তন ও মানুষের ধর্ম : একটি সমীক্ষা

তপন কুমার দে

উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের আলোকে রবীন্দ্রনাথ ধর্মের স্বরূপ নিরূপণ করেছেন আপন ভাবের মাধুরী মিশিয়ে। রবীন্দ্রনাথ ‘মানুষের ধর্ম’ - এর যে চিত্র অঙ্কন করেছেন তার মূলে রয়েছে দার্শনিক কবির পারিবারিক প্রভাব, রয়েছে সমকালীন ইতিহাসের প্রভাব, রয়েছে মানুষকে অখণ্ডরূপে দেখার দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গী, সর্বোপরি রয়েছে উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের আলোকে ‘সো অহম্’ তত্ত্বের সার্থক চিত্রায়ন। তাঁর কাছে আত্মপরিভেদের কোন স্থান নেই, রয়েছে মানবাত্মার সঙ্গে বিশ্বাত্মার মিলনরাগের অপূর্ব সঙ্গীত।

‘মানুষের ধর্ম’ বলতে রবীন্দ্রনাথ যা বুঝিয়েছেন তা বাইরে থেকে চাপিয়ে দেওয়া কোন আচার সর্বস্ব ধর্ম নয়, তা মানুষে মানুষে বিভেদ রচনায় কোন কৌশল নয়, তা মানুষের অন্তর থেকে উৎসারিত মহামিলনের মন্ত্র, খণ্ডিত দৃষ্টিভঙ্গিকে ছাড়িয়ে অখণ্ডলোকে যাত্রা। সেখানে তথাকথিত ধর্মের, বর্ণের বা সামাজিক অবস্থানের মূল্যকে তুচ্ছ করে সকলকে মানবাত্মার প্রকাশের ক্ষেত্র বলে তিনি নির্দেশ করেছেন। রবীন্দ্রনাথের মানুষের ধর্ম-এর স্বরূপটি পরিপূর্ণ রূপপরিগ্রহ করেছে তাঁর ‘The Religion of Man’ বক্তৃতামালায় এবং ‘মানুষের ধর্ম’ নামক প্রবন্ধে। তবে কেবল এই দুটি রচনাতেই নয়, তাঁর প্রতিটি রচনাতেই রয়েছে এর প্রতিধ্বনি। রবীন্দ্রনাথ তাঁর রচনাগুলিতে সার্থকভাবে তুলে ধরেছেন সীমাকে অতিক্রম করে অসীমে মিলিত হওয়ার অনন্ত বাসনা। ক্ষুদ্র স্বার্থের বেড়াভেঙে বৃহৎ - এর সাথে মিলিত হওয়ার চিরন্তন প্রয়াস রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার মূল সুর। তাই রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তা বাস্তব জগতের বাহ্যিক প্রয়োজনের মধ্যে আবদ্ধ নয়। এর যাত্রা শুরু এই জগতে, কিন্তু শেষ এই জগৎকে ছাড়িয়ে। মানবের এই বাস্তব জগৎ যতই তার কাছে স্পষ্ট এবং প্রাঞ্জল হোক না কেন, একে অতিক্রম করে আদর্শ জগতের দিকে যাত্রা করার ক্ষমতা এবং ইচ্ছা - উভয়ই মানুষের আছে। এই যে নিজেকে ছাড়িয়ে যাওয়া, বাস্তব থেকে আদর্শের দিকে ধাবিত হওয়া, অপূর্ণসত্তা হয়েও পূর্ণসত্তার উপলব্ধিতে সচেষ্টিত হওয়া - এটাই মানুষের ধর্ম।

এই ক্ষুদ্র পরিসরে রবীন্দ্রনাথ কিভাবে তাঁর বিভিন্ন রচনার মধ্য দিয়ে ‘মানুষের ধর্ম’-এ উপনীত হয়েছেন - সেই বিষয়টি সংক্ষেপে তুলে ধরার চেষ্টা করেছি প্রথম অংশে। সেইসঙ্গে রবীন্দ্রনাথের মানুষের ধর্ম কতখানি সনাতন ধর্মের প্রভাবে প্রভাবিত, কতখানি সনাতন ধর্মের থেকে পৃথক - সেই বিষয়টিও উপস্থাপিত করার নিমিত্ত প্রয়াসী হয়েছি দ্বিতীয় অংশে। রবীন্দ্রপ্রেমিক মাত্রই অবগত আছেন যে, রবীন্দ্রনাথ ‘মানুষের ধর্ম’-এর স্বরূপ চিত্রিত করেছেন উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের আলোকে। তথাপি তাঁর ‘মানুষের ধর্ম’ কেবল উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের পুনরালোচনা মাত্র নয়, এখানে দার্শনিক কবির মৌলিকত্ব অবশ্য স্বীকার্য। উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের আলোকে রবীন্দ্রনাথের ‘মানুষের ধর্ম’ নিজস্ব স্বাতন্ত্র্যতা বজায় রাখার মৌলিক প্রয়াসটুকু বিসর্জন দেয়নি। এখানেই মানুষের ধর্মের সার্থকতা। তবুও শেষ বিচারে এটা দেখানো সম্ভব হবে যে, সনাতন ধর্মের যতই দুর্বলতা থাকুক না কেন, এর ‘সারসত্তা’ এবং ‘মানুষের ধর্ম’ - এর মধ্যে মূলগত কোন পার্থক্য নেই। বরং এটাই বলা যাবে যে, সনাতন ধর্মের সারসত্তার অনুসন্ধান রবীন্দ্রনাথ করেছেন নিজের মতো করে। তাঁর ‘মানুষের ধর্ম’ সেই সারসত্তার অনুসন্ধানেরই ফলশ্রুতি।

|| ১ ||

'ধর্ম' শব্দটির সাধারণ অর্থ নিরূপণ করা দুঃসাধ্য। 'ধৃ' ধাতুর উত্তর 'মন' প্রত্যয় যোগ করে 'ধর্ম' শব্দটির উৎপত্তি হয়েছে। ব্যুৎপত্তিগতভাবে এর অর্থ হল 'যা ধারণ করে রাখে।' সুতরাং ধর্ম ব্যক্তিকে, সমাজকে, এমনকি সমগ্র বিশুব্রহ্মাণ্ডকে ধারণ করে রাখে। সুতরাং ধর্ম একদিকে ব্যক্তিগত ও সামাজিক আদর্শরূপে যেমন বিবেচ্য, তেমনি বিশৃঙ্খলীন আদর্শরূপেও একে গ্রহণ করা চলে। তবে 'ধর্ম' শব্দটি একার্থক নয়, নানার্থক। ধর্ম বলতে কখনও আমরা ইংরেজীতে যাকে Religion বলি তা বোঝায়, কখনও নৈতিকতাকে বোঝায়, কখনও ব্যক্তির অভ্যন্তরস্থ সদগুণকে বোঝায়, কখনও শাস্ত্রবিহিত কর্মকে বোঝায়, আবার কখনও বা আচার-ব্যবহারকে বোঝায়। ধর্মের এই নানার্থ একে করে তুলেছে রহস্যময়। যুগে যুগে ভিন্ন ভিন্ন মনীষীর ব্যাখ্যায় ধর্মের সারসত্তাকে আচ্ছন্ন করে পুষ্ট হয়েছে এর বাহ্যিক রূপ। অর্থাৎ সনাতন ধর্ম হয়ে উঠেছে আচার সর্বস্ব।

কালক্রমে ধর্ম এবং আচার সমার্থক হয়ে উঠেছে। সাধারণ মানুষ এই আচার পালনের মধ্য দিয়ে তার চেয়ে মহত্তর বা মহোত্তম সত্তাকে তুষ্ট করতে চেয়েছে। এর মধ্য দিয়ে সে শৌজে তার মুক্তি। কিন্তু আচার সর্বস্ব ধর্ম তাকে যুক্তির আলোকে উদ্ভাসিত করে না, বরং তাকে ঠেলে দেয় চিরবন্ধনের দিকে। ধর্মচরণের মাধ্যমে মানুষের যে আত্মপরিভ্রমণকে অতিক্রম করার কথা, তা আর তার পক্ষে অতিক্রম করা সম্ভব হয় না। বরং সে হয়ে উঠে অহং এর পূজারী। গোষ্ঠীগত আচার-অনুষ্ঠান, যা ধর্মের নামে আমরা পালন করি, তা অপরকে ভালোবাসতে শেখায় না, ঘৃণা করতে শেখায়। তাই সে আপন ক্ষুদ্র স্বার্থ চরিতার্থ করার খেলায় মেতে ওঠে। তার জন্য অপরের স্বার্থকে বলি দিতেও সে কুষ্ঠাবোধ করে না। ফলে বিভেদের এক অদৃশ্য বেড়া গজিয়ে ওঠে এক মানুষের সঙ্গে আর এক মানুষের, এক জাতির সঙ্গে আর এক জাতির, এক বর্ণের সঙ্গে আর এক বর্ণের। মানুষের অন্তলোকে যাত্রার পথ হারিয়ে যায় নিঃসীম অন্ধকারে। মানবিক ধর্ম তথা মানুষের ধর্মের পথ থেকে বিচ্যুত হয়ে সে হয়ে ওঠে পাশবিকতার পূজারী। ফলে তথাকথিত বিকৃত ধর্ম অবলম্বন করে মানুষের পক্ষে পূর্ণতর সত্যের দিকে ধাবিত হওয়া হয়ে ওঠে অসম্ভব। নিজেই অতিক্রম করার প্রয়াস থেকে বিচ্যুত হয়ে আপনার অজ্ঞাতসারে আপনার চারিদিকে সে গড়ে তোলে বন্ধনের অভ্যন্তর দুর্গ। সেখান থেকে নিঃস্কৃতি পাওয়া দুঃস্বপ্ন। রবীন্দ্রনাথ ধর্মের এই বিকৃত রূপটিকে দেখে ব্যথিত হৃদয়ে বললেন,

“ধর্মের বেশে মোহ যারে এসে ধরে
অন্ধ সেজন মারে আর শুধু মারে।

.....

বিধর্ম বলি মারে পর ধর্মেরে,
নিজ ধর্মের অপমান করি ফেরে,

পিতার নামেতে হানে তাঁর সন্তানে,

আচার লইয়া বিচার না জানে,

পূজাগৃহে তোলে রক্তমাখানো ধ্বজা,

দেবতার নামে এ যে শয়তান ভজা।”^১

সনাতন ধর্মের এই বিচ্যুতি এবং বিচ্যুতিজনিত ধর্মমত্তা দার্শনিক কবি রবীন্দ্রনাথকে ব্যথিত করেছিল। তাই তিনি তথাকথিত বিকৃত ধর্মের তমসাসচ্ছন্নতা কাটিয়ে মানব ধর্মের দীপ জ্বলোচ্ছেন আপন ধর্মচিন্তায়। রবীন্দ্রনাথের ধর্ম কোন শাস্ত্রের নিগূঢ় বন্ধনে আবদ্ধ নয়, আচার-অনুষ্ঠান সর্বস্ব নয়, এমনকি তা যৌথ ক্রিয়াকর্মের উপরও নির্ভর করে না। রবীন্দ্রনাথের ধর্ম প্রাতিষ্ঠানিক নয়, তা মানুষে মানুষে বিভেদের

মানুষের অন্তরে স্বমহিমায় বিরাজমান। তিনি মনে করেন জগতে যত বিষয়ের অভিব্যক্তি ঘটেছে তাদের মধ্যে শ্রেষ্ঠ অভিব্যক্তি হল চৈতন্য। কারণ চৈতন্যের অভিব্যক্তি আসলে মানবিক আদর্শ সমূহের অভিব্যক্তি। মানবের মধ্যে মহামূল্যবান বিষয়রূপে যা বিরাজমান, তারই অভিব্যক্তি ঘটেছে চৈতন্যের অভিব্যক্তির মাধ্যমে। পরের মধ্যে আপন চৈতন্যের প্রসারনৈই শুভ, আপনার মতো করে পরকে দেখার ইচ্ছাকেই বলে শুভ ইচ্ছা। যে বুদ্ধিতে আমরা সকলে মিলি সেই বুদ্ধিই শুভবুদ্ধি। সুতরাং চৈতন্যের অভিব্যক্তির হাত ধরেই মানুষের সীমাকে অতিক্রম করার সাধনা শুরু। জড়জাগতিক বেড়াকে ভাসিয়ে দিয়ে পরমচৈতন্য তথা পরমাত্মার সাথে একীভূত হওয়ার মহামন্ত্র ধনিত হয়েছে চৈতন্যের অভিব্যক্তিতে। তাই তিনি চৈতন্যের অভিব্যক্তিকে যাবতীয় অভিব্যক্তির মধ্যে শ্রেষ্ঠত্বের শিরোপা দান করেছেন। রবীন্দ্রনাথ মনে করেন, চৈতন্যের অভিব্যক্তিকে নিয়ে যে ধর্ম, সেটাই যথার্থ ধর্ম।

রবীন্দ্রনাথের স্বভাবসম্মত যে ধর্ম, তা বৈরাগীর ধর্মও নয়, আমার ভোগীর ধর্মও নয়। তা আসক্তিহীন প্রেমের ধর্ম, যার কথা তিনি 'তেন ত্যক্তেন ভূঞ্জীথা'—মন্ত্রের ব্যাখ্যায় আমাদের শুনিয়েছেন। রবীন্দ্রনাথ যাকে রস বলেছেন, আনন্দ বলেছেন, সৃজনলীলা বলেছেন, সে এইরকম আসক্তিহীন ভালোবাসারই প্রকাশ। রবীন্দ্রনাথের ধর্ম ভাবনার একদিকে আছে তারতের ঐতিহ্যগত ধর্মচিন্তা এবং ধর্মসাধনার প্রভাব, পারিবারিক উত্তরাধিকার, বিশেষ নানাদেশের নানা মনীষীর প্রভাব, তেমনি অন্যদিকে রয়েছে রবীন্দ্রনাথের স্বকীয় চিন্তাভাবনার ফসল, নিজস্ব উপলব্ধির সঞ্চয়, নিজের অনুভূতির প্রাপ্তি। এখানে এই উপলব্ধি বা ভাবকে, বা বলতে পারি স্বভাবকে রবীন্দ্রনাথ বলেছেন 'আমার ধর্ম', অন্যত্র একেই তিনি বলেছেন — 'কবির ধর্ম', 'The Religion of An Artist'। সুতরাং রবীন্দ্রনাথের ধর্ম আসলে কামনা-বাসনাহীন, তা বিশেষ কোন সম্প্রদায়ের নিগূঢ় বন্ধনের দ্বারা আবদ্ধ নয়, তা আসলে বিশুদ্ধ প্রেমের প্রকাশ। এখানে বাস্তবের চাওয়া-পাওয়া বড় নয়, বড় হল অন্তরের অঙ্গুস্থলে অবস্থিত সৃজনীশক্তির প্রকাশ।

গভীরভাবে বিশ্লেষণ করলে দেখা যাবে যে, রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তা অন্যান্য প্রাতিষ্ঠানিক ধর্মের মতো চিরকাল স্থির, অচঞ্চল রূপে দণ্ডায়মান নেই, বরং তা চির চলমান। যার যার রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার সৌন্দর্যের বদল হয়েছে, বা ভাবের উত্তরণ ঘটেছে। রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তা উন্মেষের কালে যে ভাবের প্রকাশ ঘটিয়েছে পরবর্তীকালে ঘটেছে সেই ভাবের পরিবর্তন, ঘটেছে অন্য ভাবের বিস্তার। উন্মেষের কাল থেকে 'নৈবেদ্যের কাল, নৈবেদ্যের কাল থেকে শান্তিনিকেতনী ভাব, শান্তিনিকেতনী ভাব থেকে গীতাঞ্জলীর ভাব, গীতাঞ্জলির ভাব থেকে মানব সমগ্রতার ভাব - এই ভাবে রবীন্দ্রনাথ ধর্ম ভাবনায় পর্ব থেকে পর্বান্তরের মধ্য দিয়ে ধীরে ধীরে মানুষের ধর্মে উপনীত হয়েছেন।

তবে কোন একটি- দুটি রচনায় তাঁর ধর্ম ভাবনার চূড়ান্ত রূপের প্রতিফলন ঘটেনি, বরং ধীরে ধীরে নানা বিবর্তনের মধ্য দিয়ে রবীন্দ্রনাথের ধর্ম 'মানুষের ধর্ম' রূপে আত্মপ্রকাশ করেছে। সত্যোক্তনাথ রায়, তাঁর সংকলিত গ্রন্থে রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার স্তরগুলিকে মোটামুটি ছয়টি পর্বে ভাগ করেছেন। প্রথম পর্ব ১৮৮৪ থেকে ১৯০০ সাল। এই পর্বটিকে বলা হয় রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার উন্মেষের কাল। এই পর্বে ধর্ম বিষয়ে রবীন্দ্রনাথের আগুহ থাকলেও চিন্তার স্বকীয়তা খুব স্পষ্ট নয়। এই সময়ের অর্ধোশ্বটু ধর্মভাবনা যাকে ঘিরে মাঝে মাঝে দানা বেঁধে উঠেছে তা হল এমন এক উপলব্ধি যা আমাদের প্রতিদিনের বাস্তবের বোধকে ছাড়িয়ে যায়, যার মধ্যে একটা গভীরের স্পর্শ আছে। একে বলতে পারি ঈশ্বরের ভাব। এই পর্বে ঈশ্বরের ভাবনার সীমারেখা, আধ্যাত্মিকতার ছাপ স্পষ্ট নয়। রবীন্দ্র ধর্মচিন্তার উন্মেষের কাল হিসেবে গণ্য করা হয়েছে ১৮৮৪ সালকে। ১৮৮৪-১৯০০ সাল পর্যন্ত বিস্তৃত সময়কালের রচনাসমূহ বিশ্লেষণ করলে দেখা যাবে যে, এখানে ধর্মের কথা বলা হলেও তার স্পষ্ট কোন অবয়ব উপস্থিত নেই। মালিনী নাটকান্বয়ে (১৮৯৬) কিম্বা 'চিত্রা' কাব্যগ্রন্থের (১৮৯৬) 'এবার ফিরাও মোরে' কবিতায় বা 'ছিন্নপত্রাবলী'র কিছু চিঠি

পত্র রবীন্দ্রনাথের ধর্মভাবনার উন্মেষকালের স্পষ্ট পরিচয় পাওয়া যায়। 'এবার ফিরাও মোরে' কবিতায় কবি বৃহৎ জীবনের জয়গান গেয়েছেন। তৎকালীন সময়ের ভারতবর্ষের দরিদ্র জনগণের অসহায় অবস্থা কবিকে আকুল করে তোলে। তাই কল্পনাকুঞ্জ ত্যাগ করে কর্মময় জীবনে প্রবেশ করতে চেয়ে কবিকণ্ঠে ধ্বনিত হয়েছে —

“এবার ফিরাও মোরে, লয়ে যাও সংসারের তীরে,
হে কল্পনে, রঙ্গময়ি।”^{১৪}

রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার দ্বিতীয় পর্বের শুরু ১৯০১ সালে রচিত 'নৈবেদ্য' - থেকে। এর বিস্তৃতি ১৯০১ থেকে ১৯০৭ সাল পর্যন্ত। এই পর্বটি নিঃসন্দেহে ঔপনিষদিক। এখানে আমরা দেখতে পাই ভক্তির সুর, সন্তানের দৃষ্টি দিয়ে ঈশ্বরকে দেখা, ভক্তের সঙ্গে ভগবানের বাৎসল্য ও প্রতিবাৎসল্যের সম্পর্ক। ভক্তিরসের ধারা সঞ্চারিত হয়েছে রবীন্দ্রনাথের 'যে ভক্তি তোমারে লয়ে' কবিতায়।

“যে ভক্তি তোমারে লয়ে ধৈর্য নাহি মানে,
মুহূর্তে বিহুল হয় নৃত্যগীত গানে
ভাবোন্মদমত্ততায়, সেই জ্ঞানহারা
উদ্ভাস্ত উচ্ছল যেন ভক্তিমদধারা”^{১৫}

এই পর্বে ঔপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের ব্যাখ্যায় রবীন্দ্রনাথের স্বকীয় ভাবনার প্রতিফলন খুব বেশী দেখা যায় না। বরঞ্চ পারিবারিক ব্রাহ্মধর্মের প্রভাব এখানে স্পষ্ট। রবীন্দ্রনাথ এখানে নিজের ঔপনিষদ ভাবনাকে পিতার কাছ থেকে প্রাপ্ত ব্যাখ্যার মধ্যেই সীমাবদ্ধ রেখেছেন। ঐতিহ্যের প্রতি রবীন্দ্রনাথের অচল নিষ্ঠার পরিচয় পাওয়া যায় এই পর্বেই। এই সময় রবীন্দ্রনাথ হিন্দুধর্মের সংহিতার বিধানের সঙ্গেও একাত্ম হয়ে উঠেছিলেন। রবীন্দ্রনাথের এই মনোভাবের পরিচয় পাওয়া যায় ব্রহ্মচর্যাশ্রম-বিদ্যালয়ের অধ্যক্ষ মনোরঞ্জন বন্দ্যোপাধ্যায়কে লেখা একটি চিঠিতে, সেখানে তিনি বলেছেন, “যাহা হিন্দু সমাজবিরোধী তাহাকে এ বিদ্যালয়ে স্থান দেওয়া চলিবে না, সংহিতায় যেরূপ উপদেশ আছে ছাত্ররা তদানুসারে ব্রাহ্মণ অধ্যাপকদিগকে পাদস্পর্শ পূর্বক প্রশ্ন ও অন্যান্য অধ্যাপকদিগকে নমস্কার করিবে এই নিয়ম প্রচলিত করাই বিধেয়।”^{১৬} এই থেকে পরিষ্কার যে, রবীন্দ্রনাথের হৃদয় তখন তথাকথিত হিন্দুধর্মের মধ্যেই চরম সার্থকতার সন্ধানে রত। 'নৈবেদ্য' কাব্যগ্রন্থের একটি কবিতায় ভারতীয় ঐতিহ্যের শ্রেষ্ঠত্ব প্রকাশে ধ্বনিত হয়েছে —

“হে সকল ঈশ্বরের পরম ঈশ্বর,
তপোবনে তরুচ্ছায়ে মেঘমন্দ্র স্বর
ঘোষণা করিয়াছিল সবার উপরে
অগ্নিতে জলেতে এই বিশুচরাচরে
বনস্পতি ওষধিতে এক দেবতার
অখণ্ড অক্ষয় ঐক্য। যে বাক্য উদার
এই ভারতেরি।”^{১৭}

এই কবিতার প্রতিটি ছন্দে ধ্বনিত হয়েছে ভারতীয় ঐতিহ্যের প্রতি কবির গভীর শ্রদ্ধা। এই সময়কালটিকে রবীন্দ্রনাথের ঐতিহ্য-সম্মোহনের কাল বলে অভিহিত করা যায়।

ধর্মচিন্তার তৃতীয় পর্বে আমরা রবীন্দ্রনাথকে দেখি অন্যরূপে, অন্যভাবে। দ্বিতীয় পর্বে ঐতিহ্য-সম্মোহনের যে ভাব রবীন্দ্রনাথের ধর্মভাবনার কেন্দ্রস্থলে ছিল বিবাজমান, এই পর্বে তার উত্তরণ ঘটেছে। ১৯০৮ থেকে ১৯০৯ সালের রচনাসমূহ রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার তৃতীয় পর্ব তথা ঐতিহ্য-সম্মোহন থেকে উত্তরণের পর্ব বলে চিহ্নিত হয়ে আছে। দ্বিতীয় পর্বের সঙ্গে এই পর্বের সাদৃশ্যের জায়গাটিও স্পষ্ট, উভয়

পর্বই উপনিষদিক। তবে উভয় পর্বের ভিত্তিভূমি উপনিষদ হলেও রবীন্দ্রনাথের স্বকীয় ভাবনার দিক থেকে এরা পৃথক। দ্বিতীয় পর্বে তাঁর নিজস্ব উপলব্ধি গৌণ, তাত্ত্বিক ব্যাখ্যাই সেখানে প্রধান। কিন্তু তৃতীয় পর্বে উপলব্ধির প্রাধান্য স্পষ্ট। পর্বটিকে বলা হয়েছে শাস্তিনিকেতনী পর্ব। এই পর্বে রবীন্দ্রনাথ তাঁর নিজস্ব উপলব্ধির আলোকে ব্রহ্মের স্বরূপ বিধৃত করেছেন। এখানে তাঁর স্বভাবের তথা স্বধর্মের ছাপ পড়েছে। ‘আত্ম পরিচয়’ গৃহে তাঁর স্বধর্মের স্বরূপ স্পষ্ট হয়েছে। এখানে তিনি বলেছেন, ‘ঈশোপনিষদের প্রথম যে মন্ত্রে পিতৃদেব দীক্ষা পেয়েছিলেন সেই মন্ত্রটি বারবার নতুন নতুন অর্থ নিয়ে আমার মনে আন্দোলিত হয়েছে, বারবার নিজেকে বলেছি : ‘তেন ত্যজেন ভূঞ্জীথা’, মা গৃধঃ। আনন্দ করো তাই নিয়ে যা তোমার কাছে সহজে এসেছে; যা রয়েছে চারিদিকে লোভ করো না। ... আসক্তি যাকে মাকড়সার মতো জালে জড়ায়, তাকে জীর্ণ করে দেয়; তাতে গ্লানি আসে, ক্লান্তি আসে। কেননা, আসক্তি তাকে সমগ্র থেকে উৎপাটন করে নিজের সীমার মধ্যে বাঁধে।’^{১৮} রবীন্দ্রনাথ ঈশোপনিষদের এই মন্ত্রের ব্যাখ্যায় কেবল তাত্ত্বিক ভাবনার দ্বারা চালিত নন, এখানে নিজস্ব উপলব্ধির আলোকে তিনি ব্রহ্মতত্ত্বের স্বকীয় ব্যাখ্যায় ব্রতী। এই যে একই মন্ত্রের বারবার নতুন নতুন অর্থ নিয়ে মনের মধ্যে আন্দোলিত হওয়া, এই স্বভাবের শক্তিতেই রবীন্দ্রনাথ বারবার নিজেকে অতিক্রম করে এগিয়ে গিয়েছেন অমৃতের সন্ধানে। একটি গানে রবীন্দ্রনাথ ভুবনকে গানের দৃষ্টি দিয়ে দেখার কথা বলেছেন। তাঁর মতে, এই দেখায় সত্য দেখা, রসের দৃষ্টি দিয়ে দেখা, আসক্তিমূহুরিত প্রেমের দৃষ্টি দিয়ে দেখা।^{১৯} একেই বলা যায় রবীন্দ্রকল্পিত স্বধর্ম। এই স্বধর্ম তাঁকে চালিত করেছে বিশুপ্রকৃতি, তথা বিশুমানবের সঙ্গে একাত্ম হওয়ার দিকে।

১৯০৯ সালের শেষভাগ থেকে ১৯১৪ সালের প্রথম ভাগ পর্যন্ত সময়কালকে রবীন্দ্রনাথের ধর্ম ভাবনার চতুর্থ পর্ব বলা হয়। এটি আসলে গীতাঞ্জলির ভাবের পর্ব। একে আবার মগ্নতার পর্বও বলা যায়। এই পর্বে রবীন্দ্রনাথের ধর্ম ভাবনাকে প্রেমের বোধ আপন গতিতে জোয়ারের মতো ভাসিয়ে নিয়ে গেছে। এখানে মূল সাধনা রসের সাধনা। তবে এই রসের সাধনা দীক্ষিত বৈষ্ণবের রসের সাধনা থেকে পৃথক। কারণ এখানে দাস্যের প্রাধান্য নেই, আছে প্রেমাস্পদকে নিজের করে পাওয়ার আকৃতি। রয়েছে অমিশ্র শৃঙ্গার রসের প্রাধান্য। অর্থাৎ এখানে সন্তোগের বাসনা নেই, বিরহবেদনার ঝঙ্কার রয়েছে ছত্রে ছত্রে। মিলনের বাসর রচনার পরিবর্তে, মিলনের আশার বীজ উণ্ড হয়েছিল রবীন্দ্র রচনায়। “আছি পাবার আশা নিয়ে, তারে হয়নি আমার পাওয়া।”^{২০} এই হল রবীন্দ্রনাথের শৃঙ্গার রসের মূল অভিব্যক্তি। এই ভাবে তথাকথিত বৈষ্ণবের রসের ভাব বলা যাবে না, এই ভাব প্রেমবিরহিনী রাধাভাবের সঙ্গে তুলনীয়, রাজস্থানের মীরা বাঈয়ের সাধনার সঙ্গে তুলনীয়। কবির সার্থক ভাবনা প্রতিফলিত হয়েছে ‘রূপসাগরে ডুব দিয়েছি’ কবিতাটিতে।

“রূপসাগরে ডুব দিয়েছি অরূপরতন আশা করি,

ঘাটে ঘাটে ঘুরব না আর ভাসিয়ে আমার জীর্ণ তরী।।

সময় যেন হয়রে এবার ঢেউ-খাওয়া সব চুকিয়ে দেবার,

সুধায় এবার তলিয়ে গিয়ে অমর হয়ে রব মরি।।”^{২১}

চতুর্থপর্বে রবীন্দ্রনাথ একটা বিষয় স্পষ্ট করে দিয়েছেন যে, তাঁর অনুসন্ধানের বিষয় যে ধর্ম তা কোন সাম্প্রদায়িক ধর্ম নয়, তা সাম্প্রদায়িকতার ক্ষুদ্র বেড়ার মধ্যে আবদ্ধ গতিহারা নদীর মতো নয়, তা চিরচঞ্চল ঔপনিষদিক সনাতন ধর্ম। সত্যজিৎ রায়ের মতে, ‘গোরা’ বা ‘গীতাঞ্জলী’ প্রকাশের দুই-তিন বছর পরেও অর্থাৎ, ১৯১২-১৩ সাল পর্যন্ত দুটো ভাবনা তাঁর মনে পাশাপাশি প্রবাহিত ছিল। প্রথমটি তাঁর অন্তরের ধর্ম, তাঁর স্বকীয় উপলব্ধির ধর্ম। যাকে তিনি বলেছেন, ‘আমার ধর্ম’। অপরটি হল সুসংস্কৃত হিন্দুধর্ম, তথা ঔপনিষদিক হিন্দুধর্ম।^{২২}

রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার পঞ্চম পর্বটি ১৯১৪ সাল থেকে ১৯২৯ সাল পর্যন্ত বিস্তৃত। এই পর্বে তাঁর ধর্মচিন্তা পুনরায় একটি বাঁকে এসে নতুন ভাবনার সঞ্চর ঘটিয়েছে। বলা যায় এই পর্বে তাঁর ধর্মচিন্তার উত্তরণ ঘটেছে তথাকথিত হিন্দুধর্মকে ছাড়িয়ে আমার ধর্মে। বস্তুত রবীন্দ্রমানে লালিত ‘আমার ধর্ম’ - যার পরিচয় আমরা চতুর্থ পর্বেই পেয়েছি, তা তাঁর নিজের মধ্যে যতই জেগে উঠতে থাকল ততই তিনি আগ্রহ হারিয়ে ফেলতে লাগলেন তথাকথিত হিন্দুধর্মের প্রতি। আসলে এই পর্বের সূচনালগ্নে রবীন্দ্রমানে জাগরিত হয়েছে এক অপূর্ব লহরী, ঘোষিত হয়েছে নোবেল পুরস্কার। ফলে কবির বহির্বিশ্বের সঙ্গে যোগাযোগের তীব্রতা বেড়েছে। তারই প্রতিফলন ঘটেছে তাঁর ধর্মচিন্তায়। এই পর্বটিকে বলা হয় ‘বলাকা পর্ব’। এখানে ভাবনা আরও অন্তরমুখী। এখানে রবীন্দ্রনাথ ঈশ্বর তথা সত্যের অনুসন্ধানের ক্ষেত্র হিসাবে বাহ্য জগৎকে নির্দেশ করেননি, মানব হৃদয়কে নির্দেশ করেছেন। অর্থাৎ ধর্মচিন্তা এখানে মানুষের সীমানায় নেমে এসেছে। এই পর্বটিতে সহজের সাধনা, তথা মনের মানুষের সন্ধান অন্যতম বিষয়। সেইসঙ্গে রয়েছে সেই প্রেমের সাধনা যা সহজ অনুভূতিতে প্রত্যক্ষ। অর্থাৎ জীবনে যা সত্য সেই প্রেমের সাধনাকেই রবীন্দ্রনাথ এই পর্বের মূল বিষয়বস্তু করেছেন। রবীন্দ্রনাথের এই ভাবনা প্রকাশিত হয়েছে ‘আমার হিয়ার মাঝে’ কবিতাটিতে।

“আমার হিয়ার মাঝে লুকিয়ে ছিলে দেখতে আমি পাই নি।

তোমায় দেখতে আমি পাই নি।

বাহির-পানে চোখ মেলেছি, আমার হৃদয়-পানে চাইনি।”^{১৩}

এই কবিতাটিতে ধ্বনিত হয়েছে অন্তরের ব্যাকুলতা। তিনি অনুভব করেছেন যে সত্যকে যুগ যুগ ধরে মানুষ অন্বেষণ করে চলেছে, যে সত্যের সন্ধানে মানুষ বিশেষ দিকে দিকে পদসঞ্চালনা করেছে, সেই সত্য বাইরে অবস্থিত নয়। সেই সত্য মানুষের অন্তরের অন্তঃস্থলে বিরাজমান। এই পর্বে কবি তাঁর হৃদয়ের গোপন গহনে লুকিয়ে থাকা পরম সত্যকে অনুভব করতে চেয়েছেন।

রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার বিবর্তনের শেষ পর্বটি, তথা ষষ্ঠ পর্বটি ১৯৩১ থেকে ১৯৪১ সাল পর্যন্ত বিস্তৃত। এই পর্বের মূলকথা মানুষ। তবে এই পর্বে রবীন্দ্রনাথ যে মানুষের কথা বলেছেন, তা ব্যক্তিবিশেষ নয়, তা আসলে মানব সমগ্রতা। পর্বটির নামকরণ করা হয়েছে, ‘সকল মানুষের মানুষ; মানব ধর্মের সাধনা’ এই পর্বের প্রধান ভাবটি প্রকাশ পেয়েছে ইংরেজীতে ‘The Religion of Man’^{১৪}(১৯৩১) গ্রন্থে, আর বাংলায় ‘মানুষের ধর্ম’^{১৫} (১৯৩৩) প্রবন্ধে। রবীন্দ্রনাথের ধর্মচিন্তার বিবর্তনের ষষ্ঠ পর্যায়ের স্থায়িত্বকাল অক্সফোর্ডের হিবার্ট বক্তৃতার সময় থেকে তাঁর মৃত্যুকাল পর্যন্ত। তবে একথা ঠিক যে, ধর্মচিন্তাকে মানুষের সীমানায় নিয়ে আসার আভাস পাওয়া যায় চতুর্থ পর্বেই। পঞ্চম পর্বে রবীন্দ্রনাথ মনের মানুষের সন্ধান করেছেন। ষষ্ঠ পর্বে মানুষের ধর্ম রূপে তা পরিপূর্ণভাবে আত্মপ্রকাশ করেছে। হেমন্তবালা দেবীকে মানব ধর্ম বিষয়ে রবীন্দ্রনাথ চিঠির মাধ্যমে সহজ সরল ব্যাখ্যা দান করেছেন। ২৩শে জুন, ১৯৩১ খ্রীষ্টাব্দের চিঠিতে তিনি লিখেছেন ‘আমি শহরের মানুষ, একদিন হঠাৎ এক পল্লীবাসী বাউল ভিখারীর মুখে গান শুনলুম, ‘আমি কোথায় পাব তারে, আমার মনের মানুষ যেরে।’ আমি যেন চমকে উঠলুম, বুঝতে পারলুম, এই মনের মানুষকে, এই সত্য মানুষকেই আমরা দেবতায় খুঁজি, মানুষে খুঁজি, কল্পনায় খুঁজি, ব্যবহারে খুঁজি, ‘হৃদা মণীষা’ - হৃদয় দিয়ে, মন দিয়ে, কর্ম দিয়ে।’^{১৬} ২৬শে অক্টোবর, ১৯৩১ - এর চিঠিতে তিনি বলেছেন, ‘‘ধর্ম মানেই মনুষ্যত্ব - যেমন আগুনের ধর্ম অগ্নিত্ব, পশুর ধর্ম পশুত্ব, তেমনি মানুষের ধর্ম মানুষের পরিপূর্ণতা।’’^{১৭}

রবীন্দ্রনাথ, তাঁর হিবার্ট বক্তৃতায় যে মানুষের কথা বলেন তা কোন ব্যক্তি মানুষ নয়। তাঁর ভাষায়, ‘‘আমাদের অন্তরে এমন একজন আছে যিনি মানব অথচ যিনি ব্যক্তিগত মানবকে অতিক্রম করে ‘সদা জনানাং হৃদয়ে সম্মিবিষ্টঃ,’ তিনি সার্বজনীন সর্বকালীন মানব। তারই আকর্ষণে মানুষের চিন্তায় ভাবে কর্মে

সর্বজনীনতার আবির্ভাব। মহাত্মারা সহজে তাকে অনুভব করেন সকল মানুষের মধ্যে, তাঁর প্রেমে সহজে জীবন উৎসর্গ করেন। সেই মানুষের উপলব্ধিতেই মানুষ আপন জীবসীমা অতিক্রম করে মানব সীমায় উজ্জীর্ণ হয়। সেই মানুষের উপলব্ধি সর্বত্র সমান নয়, বরং অনেকস্থলে বিকৃত বলেই সব মানুষ আজও মানুষ হয়নি। কিন্তু, তাঁর আকর্ষণ নিয়ত মানুষের অন্তর থেকে কাজ করছে বলেই অত্মপ্রকাশের প্রত্যাশায় ও প্রয়াসে মানুষ কোথাও সীমাকে স্বীকার করছে না। সেই মানবকেই মানুষ নানা নামে পূজা করছে, তাঁকেই বলেছে, 'এষ দেবো বিশ্বকর্মা মহাত্মা,' সকল মানুষের ঐক্যের মধ্যে নিজের বিচ্ছিন্নতাকে পেরিয়ে তাকে পাবে আশা করে তাঁর উদ্দেশ্যে প্রার্থনা জানিয়েছে,

‘স দেবঃ

স নো বুদ্ধ্যা শুভয়া সংযুক্ত।’^{২৬}

রবীন্দ্রনাথের মানুষের ধর্মের প্রতিটি ছত্রে ধ্বনিত হয়েছে সেই সর্বমানবের বা সার্বিক মানবের সাধনা। এই বৃহৎ মানুষ অন্তরের মানুষ। বাইরে আছে নানা দেশের নানা সমাজের নানা জাত, অন্তরে আছে এক মানব। রবীন্দ্রনাথ তাঁর মানুষের ধর্মে ব্যক্তি মানুষের দৃষ্টি ভাবের কথা বলেছেন — একটি হল জীবভাব এবং অপরটি বিশৃঙ্খল। জীব আছে জীবভাবকে নিয়ে। তার বেঁচে থাকা, জীবন প্রণালী- সর্বকিছুই তাৎক্ষণিক প্রয়োজনের বেড়া জালে আবদ্ধ। সেখানে জৈবিক সাধনার বেড়া জাল ছিন্ন করার কোন প্রচেষ্টা চোখে পড়ে না। বরং জৈবিক প্রয়োজনটাই সেখানে সত্য। কিন্তু, মানুষের বিশৃঙ্খল সেই জীবভাবকে অতিক্রম করে আদর্শের জগতের দিকে ধাবমান। এই আদর্শ অন্ন-বস্ত্রের প্রয়োজন সিদ্ধ করার আদর্শ নয়, এই আদর্শ ব্যক্তিগত সীমাকে অতিক্রম করে বিশৃঙ্খলকে দিকে যাত্রার আদর্শ। এই বিশৃঙ্খল ব্যক্তিগত মানুষের ভৌতিক সীমা অতিক্রমের প্রেরণা। এই প্রেরণা মানুষকে সেইসব কর্মে প্রবৃত্ত করে, যা তার আত্মাকে পরিপূর্ণ পরিভূক্তির দিকে নিয়ে যায়। ‘মানুষের চিন্তাবৃত্তির যে উৎসুকা মানুষের পূর্ণসত্যের সাক্ষ্য দেয় সেখানেই অনুভব করি তার ব্যক্তিগত স্বাতন্ত্র্য থেকে মুক্তি। সেখানেই সে বিশ্বাভিমুখী।’^{২৭}

মানুষের ধর্ম চিত্রায়ণে রবীন্দ্রনাথ জীবের সঙ্গে মানুষের বৈশিষ্ট্যগত পার্থক্যের জয়গাটি স্পষ্ট করে তুলে ধরেছেন। জীবনযাত্রাকে একটা রেলগাড়ির সঙ্গে তুলনা করে দেখিয়েছেন যে, জীবের যাবতীয় জৈবিক কাজ জীবন যাত্রার রেলগাড়ির মধ্যেই সীমাবদ্ধ। কিন্তু মানুষ ঋজু হয়ে দাঁড়ায় বলেই তার সামনে অনন্ত জগৎ হয়েছে উন্মোচিত। তার দৃষ্টিতে কেবল বস্তু নয়, ধরা পড়েছে বস্তুর ঐক্য। মানুষের এই দেখার ভাব — একেই রবীন্দ্রনাথ বলেছেন মুক্তদৃষ্টি। এই মুক্তদৃষ্টির সঙ্গে অন্তরের কল্পনাদৃষ্টি যোগ করে মানুষ বিশৃঙ্খল, তথা মহামানবের সন্ধান চলেছে অবিরত। তার এই যে অন্তরীণ পথচলা, তাই মানুষকে ভাবতে শিখিয়েছে যে, বাইরে সে যা ভিতরে সে তার চেয়ে বড়। এই ভাবনা থেকেই ধ্বনিত হয়েছে মানুষের দায় মহামানবের দায়, কোথাও তার সীমা নেই। মানুষের সাধনার ক্ষেত্র অন্তরীণ। মানুষের বাস জগতের মতো ভূমণ্ডলে নয়, মানুষের বাস দেশে। সেই দেশে তার বাস, যা কেবল ভৌমিক নয়, মানসিক। যে দেশের বৈভব-জ্ঞানে জ্ঞানে, কর্মে কর্মে পরিপূর্ণ; যে দেশে মানুষে মানুষে মিলনক্ষেত্র রচিত হয়; যেখানে মহামানবের স্পষ্ট প্রকাশ- সেটাই তার দেশ। সেই দেশের স্বরূপ বর্ণনা করতে গিয়ে রবীন্দ্রনাথ বলেছেন, “...মৃত্যুর মধ্যে গিয়ে যারা অমৃতকে প্রমাণ করেছেন তাঁদের দানেই দেশ রচিত। ভাবীকালবাসীরা, শুধু আপন দেশকে নয়, সমস্ত পৃথিবীর লোককে অধিকার করেছেন। তাঁদের চিন্তা, তাঁদের কর্ম জাতিবিরি নির্বিচারে সমস্ত মানুষের। সবাই তাঁদের সম্পদের উত্তরাধিকারী। তাঁরাই প্রমাণ করেন সব মানুষকে নিয়ে, সব মানুষকে অতিক্রম করে, সীমাবদ্ধ কালকে পার হয়ে একে মানুষ বিরাজিত। সেই মানুষকেই প্রকাশ করতে হবে, শ্রেষ্ঠ স্থান দিতে হবে বলেই মানুষের বাস দেশে। অর্থাৎ, এমন জয়গায় যেখানে প্রত্যেক মানুষের বিস্তার খণ্ড-খণ্ড দেশকাল পাত্র ছাড়িয়ে- যেখানে মানুষের বিদ্যা, মানুষের সাধনা সত্য হয় সকল কালের সকল মানুষকে নিয়ে।”^{২৮}

আসলে রবীন্দ্রনাথ এমন একটি দেশের চিত্র অঙ্কন করতে চেয়েছেন যেখানে মানুষ সহজেই তার মহামানবের দায় সম্পাদন করতে পারবে। ভৌগোলিক সীমায় আবদ্ধ, রাজনৈতিক সার্বভৌমত্বের বেড়া-সবকিছুকে ছাড়িয়ে মানুষ বাস করে এমন এক দেশে, যেখানে সে তার সাধনার সম্পদের প্রকাশ দেখতে পায়। এই দেশ তথাকথিত দেশ নয়, চেতনার রাজ্য। এই জগৎ অধিজাগতিক। এই জগতের অধিবাসী যে চেতন্য সেও ব্যক্তিগত সীমা উত্তীর্ণ এক সত্তা, যা অন্য অধিজাগতিক সত্তার সঙ্গে মিলিত হয়ে পূর্ণসত্ত্যের সন্ধানে রত। এই পূর্ণ সত্তা তথা বিশুমানব কে প্রকাশ করার দায় মানুষের। সীমাবদ্ধ সৃষ্টিকে সীমাবদ্ধ মানুষ প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় লাভ করলেও, এই সৃষ্টির সত্যকে সে সীমার মধ্যে পায় না। এই সত্য রয়েছে সীমার অতীতে। এই সত্যই মানুষের ঐশ্বর্য। এই ঐশ্বর্যের চরম লক্ষ্য অভাব দূর করা নয়, মহিমা উপলব্ধি করানো। তাই ঐশ্বর্য্য অভিমানী মানুষ বলেছে : ‘ভূমৈব সুখং নাশ্লে সুখমস্তি।’^{২২} কিন্তু সেই মহামানবকে প্রকাশ করা সহজ নয়। এইখানে জীবভাবের সঙ্গে বিশুভাবের দ্বন্দ্ব। অর্থাৎ প্রতিনিয়ত মানুষের মধ্যে ঘটে চলেছে প্রাণের সঙ্গে অপ্ৰাণের দ্বন্দ্ব, আদর্শের সঙ্গে বাস্তবের দ্বন্দ্ব। জীব ধর্ম সহজ পথে ভোগ করার দাবী জানায়, বিশুভাব বলে মানবধর্মের দিকে তপস্যা করতে। ভোগের পথ যারা অবলম্বন করে তাদের পক্ষে সীমাকে অতিক্রম করে অসীমে ধাবিত হওয়া অসম্ভব। তারা থাকে জীব ভাবের বেড়ার মধ্যেই। ফলে প্রকৃত সত্য তাদের কাছে প্রকাশ পায় না। অন্যদিকে বিশুভাবের ডাকে সাড়া দিয়ে যারা মানব ধর্মের তপস্যা করে তারা ব্যক্তিগত সীমাকে অতিক্রম করে বিশুগত বিরাতের দিকে ছুটে যায়। মানুষ প্রত্যক্ষিত ছোট আমিকে ছাড়িয়ে অপ্ৰত্যক্ষিত বড় আমিকে পেতে চায়। এই চাওয়াই মানুষকে পশুধর্ম থেকে সরিয়ে মানব ধর্মের দিকে নিয়ে আসে, অন্ধকার থেকে মানুষকে চালিত করে আলোর দিকে। ‘সন্তোষেই সুখ’ - এই শাস্ত্রীয় বাণীকে পাশ কাটিয়ে সে ভূমাকে পেতে চায়।

মানুষের অন্তরে জীবভাব এবং বিশুভাবের মধ্যে এই যে দ্বন্দ্ব একে শ্রেয় এবং প্রেয় -এর দ্বন্দ্ব বলা হয়। বলা হয়েছে —

“শ্রেয়শ্চ প্রেয়শ্চ মনুষ্যমেতসতৌ সম্পরীত্য বিবিনক্তি ধীরঃ।

তয়োঃ শ্রেয় আদদানস্য সাধুহীযতেহর্থাৎ য উ প্রয়োব্বনীতেয়।।”^{২৩}

শ্রেয় এবং প্রেয়-এর দ্বন্দ্ব চিরকালীন। যিনি শ্রেয়কে গৃহণ করেন তিনি রবীন্দ্রনাথ কল্পিত দেশের অধিবাসী। আর যিনি প্রেয়-এর পূজারী তিনি ঐ দেশ থেকে বিচ্যুত। “প্রবৃত্তির প্রেরণায় আমরা যা ইচ্ছা করি সেই প্রেয়ের ইচ্ছা মানুষের স্বভাবে বর্তমান, আবার যা ইচ্ছা করা উচিত সেই শ্রেয়ের ইচ্ছাও মানুষের স্বভাবে।... একান্তভাবে প্রেয়কে অবলম্বন করলে মানুষ বলতে যা বোঝায় সেই সত্য হীন হয়ে যায়। নিজের মধ্যে সর্বকালীন বিশুভূমীন মনুষ্যধর্মের উপলব্ধিই সাধুতা, হীনতা সেই মহামানবের উপলব্ধি থেকে বিচ্যুত হওয়া।”^{২৪}

প্রশ্ন হতে পারে, মানুষ স্বল্পে সন্তুষ্ট না হয়ে ভূমার সন্ধানে রত কেন? প্রেয়কে বর্জন করে শ্রেয়কে অবলম্বন করে সর্বকালীন বিশুভূমীন মনুষ্যধর্মের উপলব্ধির দিকে ধাবিত হবে কেন? উত্তর রবীন্দ্রনাথ দিয়েছেন অথর্ববেদ থেকে।

“ঋতং সত্যং তপো রাষ্ট্রং শ্রমো ধর্মশ্চ কর্ম চ

ভূতং ভবিষ্যদুচ্ছিষ্টে বীর্যং লক্ষ্মীর্বলং।।”^{২৫}

অর্থাৎ, ঋত, সত্য, তপস্যা, রাষ্ট্র, শ্রম, ধর্ম, কর্ম, ভূত, ভবিষ্যৎ, বীর্য, সম্পদ সমস্তই রয়েছে উদ্ভূতে। রবীন্দ্রনাথের মানুষের ধর্ম প্রকৃতির পুয়োজন থেকে আসে না, তা আসে মানুষেরই মাঝে বর্তমান অতিরিক্ততা থেকে। মানুষকে রবীন্দ্রনাথ বলেছেন জীবজগতে অতিরিক্ত। প্রকৃতি জীবজগতের জন্য যে অদৃশ্য বেড়া-সীমা তুলে দিয়েছে, মানুষ তার মধ্যে আবদ্ধ থাকতে পারে না। জীবকোষ যেমন অতিরিক্তের মধ্যে বাস করে

এবং স্বাস্থ্য, আনন্দ, সৌন্দর্য সেই অতিরিক্ততা থেকেই যেমন উৎসারিত, তেমনি মানুষের মধ্যেও রয়েছে অতিরিক্ততা, সেই অতিরিক্ততাই মানুষকে ব্যক্তিগত সীমা পেরিয়ে আত্মিক সম্পদকে উপলব্ধি করার প্রেরণা যোগায়। এই অতিরিক্ততার প্রেরণাতেই মানুষ দুর্গম পথের ভেতর দিয়ে অসম্পূর্ণতা থেকে পূর্ণতার দিকে এগিয়ে যায়, অসত্য থেকে সত্যের পথে, অন্ধকার থেকে আলোর জগতে, মৃত্যু হতে অমৃতের পথে পাড়ি দেয়। আপাত দৃষ্টিতে মানুষের যেসব কাজকে অর্থহীন বলে মনে হয়, যে কাজে প্রকৃতির প্রয়োজন মেটে না অথচ মানুষ সেই কাজ সম্পাদনকেই বড় করে দেখে- সেইসব কাজ নিতান্ত অকাজ নয়। তার মধ্যেই রয়েছে মানব ধর্মের সূক্ষ্ম প্রতিফলন, ব্যক্তিগত সীমা অতিক্রমের দূরন্ত প্রয়াস। রয়েছে বিশৃঙ্খলার সঙ্গে মহামিলনের অস্বহীন আহ্বান। মনের মানুষকে মনের মাঝে অন্বেষণ করার প্রবণতা, মনের মানুষের সাথে মিলিত হয়ে আমিই সেই - এই অনুভূতিতে পৌঁছানোই মানুষের ধর্ম। একেই শাস্ত্রে বলা হয়েছে 'সো অহম্'।

রবীন্দ্রনাথ 'সো অহম্' তত্ত্বের ব্যাখ্যায় ছোটকে বড় বলতে চাননি, বরং সত্যকে ব্যাপক বলে অভিহিত করেছেন। ব্যক্তিগত আমি এবং বিশৃঙ্খলিত আমার মহামিলনের মহামন্ত্র প্রস্ফুটিত হয়েছে 'সো অহম্' তত্ত্বের মাধ্যমে। 'সো অহম্' সত্যকে প্রকাশ করার সাধনা চিরকালীন। নানারূপে, নানা নামে, নানা সংকল্পের মধ্য দিয়ে এই সাধনা যুগ যুগ ধরে চলে আসছে। এই পরম 'আমি' কে যে পরিমাণে আমাদের জীবনে উপলব্ধি করতে পারছি সেই পরিমাণেই আমরা 'মানুষ' হয়ে উঠছি। আমার মন আর বিশৃঙ্খলিত একই, এই কথাই সত্যসাধনার মূলে, আর ভাষান্তরে এই কথাই 'সোহহম্'।^{২৬} রামানন্দ, যীশুখ্রীষ্টি, বুদ্ধদেব-প্রমুখ মহা মনীষীগণ যে 'সো অহম্' তত্ত্বের প্রচার করেছিলেন, রবীন্দ্রনাথ তাকেই প্রকাশ করলেন মানুষের মনকে অস্তমুখী হওয়ার বিধান দিয়ে। মনকে অস্তমুখী করলে তবেই সেই সত্যের সন্ধান পাওয়া যাবে।

।।২।।

প্রাচীন ধর্ম শাস্ত্রগুলিতে ধর্মকে সমাজের ধারক রূপেই গ্রহণ করা হয়েছে। ফলে অনেকসময় সামাজিক আচরণ আর ধর্মের মধ্যে কোন প্রভেদ দেখা হয় না। ফলে সামাজিক আচার-আচরণই ধর্মের মূল বিষয়বস্তু হয়ে ওঠার ফলে ধর্মের বাহ্যিক দিকটিই প্রকাশিত হয়, এর সারসত্তা থেকে যায় অন্তরালে। এরফলে ধর্মের যে অবনয়ন ঘটে, ধর্ম যে আদর্শ থেকে বিচ্যুত হয়, তা বলার অপেক্ষা রাখে না। আর আদর্শ থেকে বিচ্যুত ধর্ম, ধর্মের বিকৃত রূপ ছাড়া কিছুই নয়। রবীন্দ্রনাথ সনাতন ধর্মের এই বিকৃত রূপ পরিত্যাগ করে, আচার-সর্বস্ব ধর্মের বাহ্যিকতাকে সরিয়ে এর সারসত্তায় উপনীত হয়েছেন। এরই তিনি নাম দিয়েছেন মানুষের ধর্ম।

কিন্তু গভীরভাবে বিশ্লেষণ করলে দেখা যাবে যে, রবীন্দ্রনাথের মানুষের ধর্ম, আর সনাতন ধর্মের সারসত্তা-অভিন্ন। বাহ্যিক আচার-আচরণকে সরিয়ে দিলে সনাতন ধর্মের সারসত্তা আদর্শ ধর্মরূপে আত্মপ্রকাশ করবে। আসলে ধর্মের ধারকের ভূমিকা কেবল সমাজের মধ্যেই আবদ্ধ নয়, ধর্ম আসলে সমগ্র বিশ্বে ধারক। ছান্দোগ্য উপনিষদে বলা হয়েছে, 'স্ব সেতু বিধৃতিরেষাং লোকানামসম্ভোদয়।'^{২৭} অর্থাৎ এসকল লোক যাতে সম্ভেদ-মিশ্রণ-বিশৃঙ্খলা প্রাপ্ত না হয়, সে জন্য তিনি অর্থাৎ পরমেশ্বর সেতুরূপে বিধৃত হয়ে আছেন। সুতরাং বিশ্বে প্রধান ধারক হলেন পরমেশ্বর। মহর্ষি কশ্যপ বলেছেন, 'যতোহভ্যুদয় নিঃশ্রেয়সসিদ্ধিঃ স ধর্মঃ।' অর্থাৎ যার অনুষ্ঠানে মানুষের অভ্যুদয় অর্থাৎ উন্নতি এবং নিঃশ্রেয়স সিদ্ধি হয় তাই ধর্ম।^{২৮}

সনাতন ধর্মে ছত্রে ছত্রে সর্বভূতে এক আত্মা এবং এক আত্মায় সর্বভূত-একথা ব্যক্ত হয়েছে। যাঁর সর্বভূতাস্তরাত্মা দর্শন হয় তিনি প্রকৃত ধর্মচারী। জীবাত্মা যখন একত্বের দৃষ্টি দ্বারা ভূমার মধ্যে আপনাকে প্রসারিত করে এবং সত্যে উপলব্ধির দ্বারা বস্তুসমূহের মধ্যে প্রকৃত সম্বন্ধের জ্ঞানলাভপূর্বক নিজের চিন্তা, ভাব ও অনুভূতিসমূহকে তদনুসারে নিয়মিত করতে পারে, তখনই সে দিব্য চৈতন্যের অধিকারী হয়। চৈতন্যলাভ করলে সে উপলব্ধি করে যে চিরন্তন স্বয়ম্ভূ আত্মা এই জগৎ প্রপঞ্চ আপনাকে প্রসারিত করেছেন, এক

আত্মাই সমস্ত হয়েছেন।

উপনিষদীয় ভাবনা অনুসারে পরমেশ্বর সকলকে ধারণ করেন। তিনি সমগ্র সৃষ্টিকে ক্রমবিকাশের পথে নিজের দিকে আকৃষ্ট করছেন। তাইই নিয়মানুসারে সমস্ত ব্যক্তিগত আত্মাকে সসীমতারবেড়াঙ্গল ছিন্ন করে পরমেশ্বরের পথে 'অগ্রসর হতে হবে। তিনিই আমি-- এই উপলব্ধির মাধ্যমে নিজের জীব চেতনাকে বিশ্বের মধ্যে বিস্তার করতে হবে। এই আত্মপ্রসারণ দ্বারা এমন একটা আদর্শের ধারণা নিজের মধ্যে জাগিয়ে তুলতে হবে যা নিজের ব্যক্তিগত প্রকাশের অতীত। প্রত্যেক মানুষকে নিজের আত্মার ধারণাকে প্রসারিত করতে হবে যেন সকলকে নিজের মধ্যে এবং নিজেকে সকলের মধ্যে উপলব্ধি করতে পারে। এই উপলব্ধির ফলে তিনি জ্ঞাত হবেন যে 'আমি' - যা প্রকৃতপক্ষে সমস্তকে অন্তর্ভুক্ত করে এবং সমস্তের অন্তর্ভুক্ত হয়ে বর্তমান - সেই 'আমি' ব্যক্তি আমি নয়, তা এক সার্বভৌম বিশ্বব্যাপী আত্মা। সুতরাং পরমপুরুষের উপলব্ধির ফলে তিনি বিশাওয়ার সাথে একাত্ম হবেন, বিশাওয়াকে নিজ প্রকৃতিতে ফুটিয়ে তুলতে সমর্থ হবেন।

রবীন্দ্রনাথের মহামানব এবং উপনিষদীয় পরমাত্মা - উভয়ই দেশ ও কালের মধ্যে দেহ, মন ও প্রাণের ক্রমবিকাশ দ্বারা আপনাকে প্রকাশ করতে সদা সচেষ্ট। উভয়ই ভূতির অতীত, দেশ ও কালের অতীত; উভয়ই সীমার মাঝে অসীম।

সুতরাং রবীন্দ্রনাথের 'মানুষের ধর্ম' এবং সনাতন ধর্মের সারসত্তা - এই দুইয়ের মধ্যে প্রকৃতিগত কোন পার্থক্য নেই। রবীন্দ্রনাথ সনাতন ধর্মের বাহ্যিক দিকটিকে সঘণ্টে সরিয়ে দিয়ে এর সারসত্তার দিকটিকে নিজস্ব ভাবনার আলোকে উপস্থাপিত করেছেন। রবীন্দ্রনাথের মহামানব আর উপনিষদের পরমপুরুষ - ভিন্নতর নছেন। রবীন্দ্রনাথ যেমন ব্যক্তিগত সীমায় আবদ্ধ মানুষের মহামানবের সাথে মিলিত হওয়াকেই মানুষের ধর্ম বলেছেন; তেমনি উপনিষদীয় ধারণা অনুসারেও সর্বভূতান্তরাঙ্কার উপলব্ধিকে পরম নিঃশ্রেয়স লাভ বলে পরিগণিত করা হয়েছে। তবে রবীন্দ্রনাথের সার্থকতা এই যে, 'ধর্ম' শব্দটির ভিন্ন ভিন্ন অর্থকে সরিয়ে দিয়ে এর বিশৃঙ্খলিত রূপটিকে তুলে ধরেছেন। মুগ্ধক উপনিষদে বলা হয়েছে,

“ভিদাতে হৃদয়গৃহিষ্টিচ্ছিদ্যন্তে সর্বসংশয়াঃ।

ক্ষীরন্তে চাস্য কর্মাগিতস্মিন্ দৃষ্টে পরাবরে।।”^{১৬}

যিনি কার্য-কারণরূপী পরমাত্মাকে দর্শন করেন তাঁরই হৃদয়গৃহিষ্টি ছিন্ন হয়, সকল সংশয় চলে যায় এবং তিনিই যাবতীয় কর্মফল হতে মুক্ত হন। এই পরমাত্মা সর্বব্যাপী ও সর্বভূতের অন্তরাঙ্কারূপে এই বিশ্বে প্রকাশ পাচ্ছেন। অন্তরাঙ্কারূপী পরমপুরুষের সঙ্গে একাত্মতা অনুভব করেন ব্রহ্মজ্ঞ ব্যক্তি। পরমাত্মাকে লাভ করবার উপায় সত্যকে আশ্রয় করা। মহৎ, দিব্য ও অচিন্ত্যরূপ তিনি মানবের হৃদয় গুহাতে বিরাজমান। সুতরাং সেই পরমাত্মাকে অনুসন্ধানের জন্য তথাকথিত ধর্মানুষ্ঠানের কোন প্রয়োজন নেই, তার জন্য প্রয়োজন অন্তর্লোকে যাত্রা।

রবীন্দ্রনাথ তাঁর মানব ধর্মে এই কথাটিই ব্যক্ত করতে চেয়েছেন তাঁর নিজস্ব ধারায়। যুগ যুগ ধরে মানুষ এই অন্তরাঙ্কার অনুসন্ধানের রত। মানবের দায় মহামানবের দায় - একথা বলে রবীন্দ্রনাথ সনাতন ধর্মের সারসত্তার প্রতিই ইঙ্গিত করেছেন। মানবের অন্তরে বিরাজমান মহামানবের প্রকাশই মানবের ধর্ম। তবে উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের সার্থক চিত্রায়নে রাবীন্দ্রিক দৃষ্টভঙ্গির মৌলিকতা অনস্বীকার্য। তিনি যেভাবে ধাপে ধাপে চরম সত্যে উপনীত হয়েছেন — তা অতুলনীয়। এখানে রবীন্দ্রনাথ উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্বের স্বরূপ ব্যাখ্যাকেই তাঁর ধর্মচিন্তার একমাত্র বিষয় বলে অভিহিত করেন নি। বরং কিভাবে সেই পরমাত্মার আলোকে আপন অন্তরাঙ্কাকে উন্মাসিত করতে হবে তার পথেরও সন্ধান দিয়েছেন। তিনি যেভাবে পর্ব হতে পর্বান্তরের মধ্য দিয়ে মানুষের ধর্মে উপনীত হয়েছেন সেই ভাবটিকে জার্মান দার্শনিক হর্সাল কর্তৃক অনুসৃত 'Reduction' পদ্ধতির সঙ্গে তুলনা করতে পারি। হর্সাল 'ideas-1'^{১৭} গ্রন্থে Reduction পদ্ধতি

অনুসরণ করে Pure Ego -তে উপনীত হয়েছিলেন দার্শনিক সত্যের ব্যাখ্যার উদ্দেশ্যে। 'Reduction'-এর অর্থ হল আহত সত্যের সঙ্গে আগত অপয়োজনীয় বিষয় সমূহকে সরিয়ে মূল সত্যে পৌঁছানো। অনুরূপভাবে রবীন্দ্রনাথও পর্ব থেকে পর্বান্তরে তাঁর ধর্ম ভাবনার বঁাকের বদল ঘটিয়ে ধর্মের সারসত্তার সঙ্গে যুক্ত অপয়োজনীয় বিষয় সমূহকে সরিয়ে ধাপে ধাপে মানুষের ধর্মে উপনীত হয়েছেন। সুতরাং রবীন্দ্রনাথের বিশ্লেষণী দৃষ্টিভঙ্গীর কারণে উপনিষদীয় ব্রহ্মতত্ত্ব যথার্থ অর্থেই হয়ে উঠেছে রাবীন্দ্রিক।

উৎসপঞ্জি

১. রবীন্দ্রনাথঃ ধর্মমোহ, ৩১শে বৈশাখ, ১৩৩৩, পরিশেষ কাব্যগ্রন্থ। (১৩৩৭ চৈত্র - ১৩৩৯ শ্রাবণ)
২. সত্যেন্দ্রনাথ রায় (সম্পাদক)। রবীন্দ্রনাথের চিন্তাজগৎ, ধর্মচিন্তা : রবীন্দ্ররচনা সংকলন : পৃষ্ঠা - ৮৫-৮৬, গ্রন্থালয় প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা - ৭৩, ১৯৮৯
৩. তদেব - পৃষ্ঠা - ৫
৪. রবীন্দ্রনাথঃ এবার ফিরাও মোরে, ১৪ই মাঘ ১৩০০, চিত্রা কাব্যগ্রন্থ (১২৯৯ চৈত্র - ১৩০২ ফাল্গুন)
৫. তদেবঃ যে ভক্তি তোমারে লয়ে, (১৩০৮), আষাঢ়, (সঞ্চয়িতা, পৃ. ১৩১), নৈবেদ্য কাব্যগ্রন্থ, (১৩০৮)
৬. রবীন্দ্রনাথঃ চিঠি ১৯শে অগ্রহায়ণ ১৩০৯, পৃ. ৬৭
৭. রবীন্দ্রনাথঃ নৈবেদ্য কাব্যগ্রন্থ, (১৩০৮), আষাঢ়
৮. রবীন্দ্রনাথঃ রবীন্দ্র রচনাবলী, দশম খণ্ড, পৃ. ২৯৬
৯. সত্যেন্দ্রনাথ রায় (সম্পাদক)। রবীন্দ্রনাথের চিন্তাজগৎ, ধর্মচিন্তা : রবীন্দ্ররচনা সংকলন; পৃষ্ঠা - ৮৬, গ্রন্থালয় প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা - ৭৩
১০. রবীন্দ্রনাথঃ রবীন্দ্র রচনাবলী, চতুর্থ খণ্ড, পৃ. ১০
১১. রবীন্দ্রনাথঃ রূপসাগরে ডুব দিয়েছি, ১২ ই পৌষ, ১৩১৬ (১৯০৯), গীতবিতান, ২৩৮
১২. সত্যেন্দ্রনাথ রায় (সম্পাদক)। রবীন্দ্রনাথের চিন্তাজগৎ, ধর্মচিন্তা : রবীন্দ্ররচনা সংকলন; পৃষ্ঠা - ৮৮, গ্রন্থালয় প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা - ৭৩
১৩. রবীন্দ্রনাথঃ আমার হিয়ার মাঝে, ২৫শে চৈত্র, ১৩২০ (১৯১৪), গীতবিতান
১৪. Rabindranath Tagore : *The Religion of Man* 1931, Indus Publication (1993)
১৫. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরঃ মানুষের ধর্ম, বিশ্বভারতী গ্রন্থনবিভাগ, কলিকাতা, ১৯০৮
১৬. রবীন্দ্রনাথঃ চিঠিপত্র-৯, পৃ. ৪৮-৪৯
১৭. তদেব, পৃ. ১০৬
১৮. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরঃ মানুষের ধর্ম, (১২/৫৬৮), সত্যেন্দ্রনাথ রায় (সম্পাদক)। রবীন্দ্রনাথের চিন্তাজগৎ, ধর্মচিন্তাঃ রবীন্দ্ররচনা সংকলন; পৃষ্ঠা-২৮৮, গ্রন্থালয় প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা - ৭৩
১৯. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরঃ মানুষের ধর্মঃ পৃ. ১৩, বিশ্বভারতী গ্রন্থনবিভাগ, কলিকাতা, ১৯০৮
২০. তদেব, পৃ. ২০
২১. তদেব, পৃ. ২৪

২২. তদেব, পৃ. ৩১
২৩. তদেব, পৃ. ২৪
২৪. তদেব, পৃ. ৩৮
২৫. তদেব, পৃ. ৭০
২৬. ছান্দোগ্য উপনিষদ- ৮/৪/১
২৭. অমিতা চ্যাটার্জী (সম্পাদিকা) : ভারতীয় ধর্মনীতি, পৃ. ৩০। যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়, কোলকাতা
২৮. মুণ্ডক উপনিষদ- ২/২/৯
২৯. Edmund Husserl : *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book (Trans. F. Kersten), Martinus Nijhoff, The Hague, 1983

রবীন্দ্র ভাবনায় দুঃখ

পাপিয়া গুপ্ত

“শুধু যাওয়া আসা, শুধু স্রোতে ভাসা,
শুধু আলো-আঁধারে কাঁদা হাসা।।”

জন্মমূর্ত থেকেই জীবের দুঃখের সূত্রপাত হয়। তাই বোধহয় মানবশিশু মাতৃজঠর থেকে বেরিয়েই নিজ অস্তিত্ব ঘোষণা করে ক্রন্দনের মধ্য দিয়ে। ছোট ছোট দুঃখ, ঘৃণা, অনুরাগ, বিরাগ, আশা, হতাশার মধ্যেই সাধারণ মানুষ বেয়ে চলে তার জীবনতরী - বাস্তবের উত্তাল সমুদ্র পাড়ি দেয় মরুভূমির বৃকে হঠাৎ পাওয়া মরীচিকার মতো সাময়িক, ক্ষণিক কিছু সুখকর মুহূর্তকে অবলম্বন করে। কিন্তু এ সত্য অনস্বীকার্য জীবনে সুখের তুলনায় দুঃখের প্রাবল্যই বেশী - বুদ্ধদেবের ভাষায় ‘সর্বং দুঃখম্’। ব্যাখ্যা করে বলা যায় জরা, ব্যাধি, মৃত্যু, প্রিয়বিরোগ, অপ্রিয় সংযোগ প্রভৃতিই যে কেবল দুঃখ তা নয় কামনা-বাসনা পরিপূর্ণ হবার ফলে যে সুখ হয় তাও দুঃখ কেননা বিশুদ্ধ সুখের কোন অস্তিত্বই নেই — সুখমাত্রই দুঃখানুষঙ্গ বা দুঃখানুবিন্দ - প্রিয়মিলনের মধ্যেও থাকে প্রিয়বিচ্ছেদের ভয় এবং উদ্বেগ। ভারতীয় দর্শন এই দুঃখ থেকে নিবৃত্তি লাভের পথ অনুসন্ধানে ব্যাপ্ত থেকেছে — ভোগবাসনার যন্ত্রে আচ্ছন্ন যন্ত্রণা, হতাশা, রিক্ততায় ক্লান্ত অবসন্ন মানুষকে এক আলোকময় অমৃতলোকের জ্যোতিতে উদ্ভাসিত করতে চেয়েছে।

শিক্ষা, সমাজ, কর্মবোগ, বিশুবোধ, পূর্ণতা, ধর্ম, সৌন্দর্য প্রভৃতি ক্ষেত্রে বিভিন্ন সময়ে রবীন্দ্রপ্রতিভা সাহিত্যের সীমা অতিক্রম করেছে, তাকে করে তুলেছে আপন দীপ্তিতে ভাস্বর - মানবজীবনের কঠোর নির্মম সত্য দুঃখের বোধ বা তার উপলব্ধি এর ব্যতিক্রম নয়। পিতা মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ঠাকুরের প্রভাবে শৈশবকাল থেকেই রবীন্দ্রনাথের মধ্যে আধ্যাত্মিক চেতনার স্ফুরণ লক্ষ্য করা যায় - উপনিষদীয় শ্লোক এবং তার ব্যাখ্যা কবিকে প্রাচীন ভারতীয় দর্শন সম্পর্কেও আগ্রহী করেছিল। তবে ভারতীয় দর্শনের পরমপুরুষার্থ তত্ত্বজ্ঞান বা সত্য উপলব্ধির মাধ্যমে দুঃখের আতাত্তিক তথা ঐকান্তিক নিবৃত্তি তথা মুক্তি হলেও রবীন্দ্রনাথের মননে ঐ দুঃখ উত্তরণের বিষয়টি ভিন্নভাবে বিন্যস্ত হয়েছে। কারণ কবি স্বয়ং নিজের পরিচয় দেন “ধরণীর কবি” রূপে। ধূলা-মাটি-হাসের পৃথিবীতে তিনি বাঁচতে চেয়েছেন প্রাণের আবেগে। ভাঙাপথের রাঙা ধূলায় নিজেকে খুঁজে পেয়েছেন সম্পূর্ণভাবে —

“আমার মনে একটুও নেই বৈকুণ্ঠের আশা।

ওইখানে মোর বাসা

যে মাটিতে শিউরে ওঠে ঘাস,

যার পরে ওই মন্ত্র পড়ে দক্ষিণে বাতাস।”

তাই তথা কথিত মুক্তির সন্ধানে তিনি আদৌ ব্যাপ্ত নন, হয়তো বা আগ্রহীও নন —

“শুধায়ো না মোরে তুমি মুক্তি কোথা, মুক্তি কারে কই

আমি তো সাধক নই, আমি গুরু নই।।”^২

বরং তাঁর মুক্তির আধার এ বিশৃঙ্খলার - কখনো আলো, কখনো আকাশ, কখনো বা দেহমনের সুদূরবর্তী কোন অমরাবতী। কখনো বা মুক্তি বলতে তিনি আত্মার স্বাধীনতাকে বুঝেছেন - এ মুক্তি প্রেমের মুক্তি যা

আত্মসুখের ক্ষুদ্রস্বার্থসংসর্গে সৃষ্টি অতি কমে করে বিশৃঙ্খলিত সর্বত্র মনোভোগকে তাৎসর্ঘ্য করেই লাভ করা সম্ভব।

রবীন্দ্রনাথের সৃষ্টিকর্মের আলিতে গাঙ্গিতে ছড়ানো রয়েছে ‘দুঃখ-ভাবনা’ যার উৎসারণ ঘটেছে তাঁর গভীর হৃদয়াবেগ, নিম্নম অভিজ্ঞতার নিবিড় উপলব্ধির মধ্য দিয়ে। বস্তুতঃ দুঃখ তাঁর মনোজগতের চিন্তনচর্চার বিষয় নয় বরং তা জড়িয়ে আছে তাঁর অন্তরঙ্গ জীবনচর্যার সাথে তাই সাবলীলতায়, সহজতায়, স্বচ্ছতায় তা আত্মপ্রকাশ করে আপন খেয়ালে-তাই এখানে নেই কোন বিশুদ্ধ পঙ্জা বা তাঁর অঘেষণ। এ জগতে প্রধান অমঙ্গল হল দুঃখ বা যন্ত্রণা যা মানুষের দৈহিক অস্তিত্বের সংগে ওহতা প্রোতভাবে জড়িয়ে আছে। এই দুঃখের কারণস্বরূপ খ্রীষ্টীয় ধর্মের কোন কোন প্রবক্তা মনে করেন মানুষ তার জন্মমূর্ত থেকেই পাপগুস্ত, এমনকি কোন পাপ না করা সত্ত্বেও সে কলুষিত। এর কারণস্বরূপ বলা হয় প্রত্যেক মানুষের মধ্যেই ভালো ও মন্দ এই দুই প্রবৃত্তি সর্বদা ক্রিয়াশীল যার মধ্যে যেকোন একটি মানুষকে নির্বাচন করতে হয়। এই বিকল্পের মুখোমুখি আদম ও ইভ-ও হয়েছিলেন এবং তারা মন্দটিকেই বেছে নিয়েছিলেন। আদি পিতা-মাতার এই নির্বাচনের জন্যই সেই সময় থেকে মানুষ একটি অভিশাপের সম্মুখীন হয়েছে, যাকে দুঃখের উৎস বলা যেতে পারে। ভারতীয় দর্শনে দুঃখ হল ব্যক্তির কৃত কর্মের ফল যা কর্মবাদ বা শাস্ত নৈতিক নিয়ম স্বত অনুসারে ঐ ব্যক্তিকে জন্ম থেকে জন্মান্তরে ভোগ করতে হয়। অন্যভাবে বলা যায় প্রকৃতির রাজ্যে নিয়মের বিরোধিতা করলে তার মূল্য দুঃখের মাধ্যমেই নির্ধারিত হয়। তবে যে কারণেই দুঃখ হোক না কেন তা যে অনুভবসিদ্ধ একথা অনস্বীকার্য। কবি শৈশব থেকে বার্ষিক্য পর্যন্ত এই দুঃখের তাপে তাপিত, বেদনায় ব্যথিত জীবনের রঙ্গমঞ্চে দুঃখের প্রবেশ যে অপরিহার্য এবং অনিবার্য এই তত্ত্ব রবীন্দ্রনাথ তার যৌক্তিক তথা বৌদ্ধিক চেতনা দ্বারা উপলব্ধি করলেও স্বাভাবিক সাধারণ মানুষ হিসেবে তাকে সত্যরূপে স্বীকার করে নেওয়া যে সহজ নয় তাও অনুভব করেছিলেন। মাঝে মাঝে অসহনীয় কঠিন আঘাতে কবিশ্রদয় তাই উদ্বেল হয়ে উঠেছে —

“এত বেদন হয় কি ফাঁকি।

ওরা কি সব ছায়ার পাখি।

আকাশপারে কিছুই কিগো রইল না।”^{১৬}

গুধুমাত্র তিনি নন সারা বিশ্বে প্রতিটি মানুষ যে এই যন্ত্রণার ভাগীদার তাও তিনি সহমর্মিতার সাথে প্রত্যক্ষ করেছেন —

“দুঃখ যেন জাল পেতেছে চারদিকে,

চেয়ে দেখি যার দিকে

সবাই যেন দূরগৃহদের মন্ত্রণায়

গুমরে কাঁদে যন্ত্রণায়।”^{১৭}

মর্মভেদী বেদনায় দীর্ঘ হতে হতে কবিচিন্তে জেগেছে হাহাকার-মনে হয়েছে এ দুঃখের কোন আশ্রয় নেই, কোন সান্তনা নেই - এই নিদারশ শোকসমুদ্র থেকে পরিত্রাণের কোন উপায় নেই —

“এ পরবাসে রবে কে হয়।

কে রবে এ সংশয়ে সন্তাপে শোকে।

হেথা কে রাখিবে দুখভয়সঙ্কটে -

তেমন আপন কেহ নাই এ প্রান্তরে হায়রে”^{১৮}

আবাল্য উপনিষদের মননে সমৃদ্ধ কবি দুঃখকে নৈরাশ্যের সাথী না করে বিশেষ মর্যাদায় বরণ করে তাকে জীবনের দোসররূপে গ্রহণ করেছিলেন। রূপ-রস-গন্ধ-স্পর্শময় জীবনের আরো দুই ঋতু সুখ ও দুঃখ। তিনি দ্ব্যর্থীন ভাষায় ঘোষণা করেছেন সুখের সাথে দুঃখ জড়িয়ে আছে বলেই সুখ এতো মনোহর বস্তুত: যা সহজলভ্য তার তুলনায় যা পাওয়া যায় না, যাকে জানা যায় না তার প্রতিই মানুষের দুর্নিবার আকর্ষণ —

“সেই পাওয়াতেই মানুষের মন আনন্দিত, যে পাওয়ার সঙ্গে না পাওয়া জড়িয়ে আছে”^৬ -
 যা প্রাপ্ত হইবেও অপ্রাপ্ত তাতেই প্রকৃত প্রাপ্তি। দুঃখ এক অমোঘ সত্য যা জীবনের সাথে সম্পৃক্ত হইয়ে আছে। কিন্তু এই দুঃখ “মহতেরই গৌরব”^৭। দুঃখের সহনশীলতা যার আছে দুঃখ তার প্রার্থেই যথাথভাবে বাজে। একমাত্র মানুষ-ই এই গভীর বৈচিত্র্যময়, কখনো বাক্ত, কখনো অব্যক্ত দুঃখলাভের অধিকারী কারণ সে মানুষের সম্পদে মহীয়ান। যা অন্যায়সে প্রাপ্ত হয় তার মধ্যে স্বস্তি থাকলেও আনন্দ থাকে না কিন্তু দুঃখের আঘাতের মধ্যে দিয়ে যা লাভ করা যায় মন তাকেই সামগ্রিকভাবে গ্রহণ করে এবং উপলব্ধি করে তার অসীম ব্যাপ্তিকে।

“এই দুঃখই মানুষকে বৃহৎ করে মানুষকে আপন বৃহৎ সম্বন্ধে জাগৃত সচেতন করিয়া তোলে এবং এই বৃহৎই মানুষকে আনন্দের অধিকারী করিয়া তোলে।”^৮

তাই সংসাররূপ রণক্ষেত্রে যেমন ব্যক্তি স্বর্ধন্যে প্রভাত, পাখীর কলতান, বর্ণগন্ধময় পুষ্পরাশির সৌন্দর্যে সৌরভে অন্তরকে বিমোহিত করে তেমনি এই দৃঢ় সংকল্পও সে গ্রহণ করে যে দুঃখকে জয় করে তাকে দুর্লভ মনুষ্যত্বের জয়ধ্বজা ওড়াতে হবে।

দুঃখের নির্মমতম প্রকাশ ঘটে মৃত্যুর মধ্য দিয়ে যা রবীন্দ্রনাথের কাছে ছিল জীবনের এক রহস্যবৃত্ত অমোঘ সত্য। জন্ম ও মৃত্যুর পারস্পরিক অন্তর্লীন সম্পর্ক ব্যাখ্যায় কবি বলেছেন জীবনের রঙ্গমঞ্চে এরা যেন পরিপূরক দুই কুশীলব

“জন্ম-মৃত্যু দৌঁড়ে মিলে জীবনের খেলা

যেমন চলার অঙ্গ পা- তোলা, পা- ফেলা।”^৯

মহাকাব্যের চক্রে এ কেবল রূপান্তরমাত্র। এ যেন জন্মান্তরের নতুন সূর্যোদয়। তবে এই মৃত্যুশোক কবির সমগ্র জীবনকে আলোড়িত করেছে বারবার বিশেষতঃ কাদম্বরী দেবীর মৃত্যু তাঁর মনে জাগিয়েছিল বহু করুণ জিজ্ঞাসা — মৃত্যুকে তিনি সেই সময়ে যেভাবে জানলেন তা তাঁর সারাজীবনের কবিতায়, গানে, প্রবন্ধে উচ্চারিত হয়েছে।

“...আমার চরিত্র বহুর বয়সের সময় মৃত্যুর সঙ্গে যে-পরিচয় হইল তাহা স্থায়ী পরিচয়। তাহা তাহার পরবর্তী প্রত্যেক বিচ্ছেদশোকের সঙ্গে মিলিয়া অশ্রুর মালা দীর্ঘ করিয়া গাঁথিয়া চলিয়াছে।”^{১০}

কিন্তু কবি মৃত্যুকে অনিবার্য জেনে তাকে সহনীয়রূপে কিভাবে স্বীকার করে নেওয়া যায় সে প্রশঙ্গে আলোকপাত করেছেন। তিনি বলেছেন কালের মন্দিরায় যে তাল অহরহ বেজে চলেছে সেখানে কোন এক ব্যক্তির প্রাণ অথবা লক্ষ প্রাণীর প্রাণ গুরুত্ব পায় না — সূর্য চিরতরে অস্তই যাক বা পৃথিবী ধ্বংস হয়ে যাক তাতে কোন বিঘ্ন ঘটে না। প্রাণধিক প্রিয় কনিষ্ঠপুত্র শমীন্দ্রনাথের মৃত্যুর পর শোকে জর্জরিত কবি হৃদয় এই তত্ত্বকে আরো স্পষ্টভাবে উপলব্ধি করেছেন —

“তারপরের রাতে আসতে দেখলুম জ্যোৎস্নায় আকাশ ভেসে যাচ্ছে। কোথাও কিছু কম পড়েছে তার লক্ষণ নেই।”^{১১}

বস্তুতঃ আত্মার আত্মীয় প্রিয় কাছের কোন মানুষ যখন চিরকালের মতো দূরে চলে যায়, যার অভাব বা অনুপস্থিতি জীবনে চলার গতিতে ঘটায় ছন্দপতন তখন তা অসহনীয় বোধ হয় তার কারণ মানুষটির সাথে ছিল প্রাণের যোগ - অর্থহীন অযৌক্তিক আবেগতপ্ত অন্তরে আর্ত হৃদয়কার ধ্বনিত হয় — “এমন হবার

কথা তো ছিল না” - তাকে যেতে দিতে মন চায় না। কিন্তু প্রকৃতির নিয়মে স্থান নেই কোন ব্যতিক্রমের তাই যদিও

“এ অনন্ত চরাচরে স্বর্গমর্ত্য ছেয়ে
সবচেয়ে পুরাতন কথা, সবচেয়ে
গভীর ক্রন্দন - ‘যেতে নাহি দিব’। হয়
তবু যেতে দিতে হয়, তবু চলে যায়।”^{১১}

আপন সহজ স্বভাববৈশিষ্ট্যে কবি তাঁর উপলব্ধি প্রকাশ করেছেন নিজের চূয়াত্তরতম জন্মোৎসব স্মরণে অমিয় চক্রবর্তীকে লিখিত কবিতায় - প্রকৃতই জন্ম মৃত্যুর মধ্যে যে ধারা প্রবহমান তা বারবার প্রমাণ করে মৃত্যুতেই জীবনের শেষ পরিপূর্ণতা আর এই আসা যাওয়ার মাঝেই প্রবল বেদনার মূল্যে গড়ে ওঠে জীবনবোধ।

“পঁচিশে বৈশাখ চলেছে
জন্মদিনের ধারাকে বহন করে
মৃত্যুদিনের দিকে।”^{১২}

আবাল্য উপনিষদের মননে সমৃদ্ধ কবি দুঃখকে নৈরাশ্যের সাথী না করে বিশেষ মর্যাদায় বরণ করে তাকে জীবনের দোসররূপে গ্রহণ করেছিলেন। জীবনে দুঃখ থাকলেও তা নিতান্তই ব্যক্তিগত ও অহংনির্ভর - আমার বোধে তা দুঃখরূপে প্রতিফলিত হয় মাত্র কিন্তু যে সীমার মাঝে অসীমকে প্রত্যক্ষ করেছে, নিজেকে বৃহত্তর মধ্যে উপলব্ধি করেছে, যার চেতনা প্রসারিত হয়েছে ভূমাবোধে তার কাছে

“এ দ্যুলোক মধুময়, মধুময় পৃথিবীর ধূলি
অন্তরে নিয়েছি আমি তুলি।”^{১৩}

দুঃখের মাহাত্ম্য এখানেই যে তা অমৃত আনন্দময় ব্রহ্মকে লাভ করার মাধ্যম। সাংসারিক দুঃখের প্রাবল্যে, নিদারুণ যন্ত্রণা ভোগ করার মধ্যে দিয়েই আত্মার অন্তর্নিহিত শক্তি জেগে ওঠে - দুঃখকে তুচ্ছ জ্ঞান করে আপন তেজে সে বলীয়ান হয়ে আত্মস্বরূপকে উপলব্ধি করে - সম্মুখীন হয় নিজের এবং পরমব্রহ্মকে জানার অধিকারপ্রাপ্ত হয়। কিন্তু ভোগবিলাসে আচ্ছন্ন অলস জড়বাসনা আক্রান্ত আত্মার পক্ষে ঐ ব্রহ্মানন্দ লাভ সম্ভব নয়। তাই কবি তাঁর ঋষিসুলভ প্রজ্ঞায় এই সত্য অনুভব করেছিলেন যে দুঃখরূপ অগ্নির পবিত্র স্পর্শেই মলিন, জীর্ণ জীবন শুদ্ধ, আবিলতাহীন হয়ে উঠতে পারে। তিনি বারংবার সেই বেদনায় অবগাহন করে শুচিন্মত হতে চেয়েছেন —

“এই সত্যকে ক্ষণে ক্ষণে স্পর্শ করি আমাদের সংকল্পে, আমাদের ধ্যানে, আমাদের
আদর্শে। সেই অভাবনীয় পূর্ণকে দেখতে পাই দুঃখের দীপ্তিতে, মৃত্যুর গৌরবে।”^{১৪}

দার্শনিক কবি দুঃখের মধ্যেই সন্ধান করেছেন আনন্দ তথা সান্ত্বনার- বিশৃঙ্খলে প্রত্যক্ষ করেছেন “আনন্দযজ্ঞ” - অন্তরের অন্তঃস্থলে অনুভব করেছেন উপনিষদের সেই শাস্ত্র বাণীকে

“যস্মিন সর্বানি ভূতালি আশ্বেবাভূদ বিজানতঃ।
তত্র কঃ মোহঃ কঃ শোক একত্ব-মনুপশ্যতঃ।।”^{১৫}

অর্থাৎ যা কিছু আছে সমস্তই একই মহাসত্তার প্রকাশ - তবে কোথায় মোহ, কোথায় শোক যদি একত্বের উপলব্ধি হয়। কবি তাঁর একান্ত অন্তরঙ্গ চেতনায় সেই আনন্দস্বরূপের সাজা পেলেন যিনি সর্বসুখের আশ্রয়, পরম শান্তিস্থল — যাকে প্রাপ্ত হবার জন্যই এতো দুঃখের আড়ম্বর, বেদনার ঘনঘটা। পূর্ণতাল্লাভের আশায় কবি তাই ‘কোমল করুণা’ প্রার্থনা না করে আঘাতের আশীষ চেয়েছেন — অসহ যন্ত্রণায় দীর্ণ হতে হতেও বলেছেন —

“আরো আঘাত সহিবে আমার, সহিবে আমারো।

আরো কঠিন সুরে জীবন তারে ঝঙ্কারো।

.....
জ্বলে উঠুক সকল হতাশ, গর্জি উঠুক সকল বাতাস,
জাগিয়ে দিয়ে সকল আকাশ পূর্ণতা বিস্তারো।”^{১৭}

রবীন্দ্রনাথ জীবনশিল্পী - নিজের জীবনকে, নিজের অন্তর্লোককে তিনি নির্মাণ করেছেন, ঐশ্বর্যবান করেছেন — দুঃখের অমানিশার মধ্যেও উপলব্ধি করেছেন আপন জীবনদেবতাকে। তিনি বুঝেছেন পরমদুঃখের শেষপ্রান্তে জীবন ও মৃত্যু, আনন্দ ও দুঃখ মিলেমিশে একাকার হয়ে গেছে। দুঃখরূপ সম্পদের মধ্য দিয়েই সেই পরমানন্দকে লাভ করা যায় — অপূর্ণতার সাথেই পূর্ণতার মিলন সম্ভব কেননা তা পূর্ণতার বিরোধিতা নয়, পূর্ণতারই প্রকাশমাত্র। তেমনি দুঃখ ও আনন্দের অমৃতরূপ — এই দুঃখের তপস্যা আছে বলেই ঈশ্বরের এত করুণা, এত প্রেম মানুষের প্রতি। বস্তুতঃ ঈশ্বর স্বয়ং এই দুঃখকে আপন আনন্দ-সুধারসে সিক্ত করে আপনি পূর্ণ হন - সার্থক হন -

“তাই তোমার আনন্দ আমার পর
তুমি তাই এসেছ নীচে
আমায় নইলে ত্রিভুবনেশ্বর
তোমার প্রেম হতো যে মিছে।।”^{১৮}

অথবা,

“দুঃখের বরষায় চক্ষের জল যেই নামল
বন্ধুর জয়রথ আমার দুয়ারে সেই থামল।”^{১৯}

বেদনায় বিহ্বল না হয়ে কবি তাকে অতিক্রমণ করতে চেয়েছেন অশ্রুদীর্ঘ সুদূর পারে যিনি দাঁড়িয়ে আছেন তাঁর কাছে আত্মসমর্পণ করে কবি তাঁর সমস্ত দুঃখের ভার লাঘব করতে চেয়েছেন এই বিশ্বাসে সে তিনি কবির জীবনকে তাঁর কঠোর করুণায় আপন প্রেমের যোগ্য করে নেবেন — তখন সেই মহামিলনের নীরবমস্ত্রে কবির হৃদয়ে ধ্বনিত হবে শান্তিবাদী। এই পার্থিব জীবনের শোক, তাপ, মোহ থেকে উত্তীর্ণ হয়ে তিনি লাভ করবেন এক অলৌকিক পরম চেতনা। তাই অনায়াসে কবি বলেন —

“আমারে তুমি অশেষ করেছ। এমনি লীলা তব —
ফুরায়ে ফেলে আবার ভরেছ, জীবন নব নব।”^{২০}

দুঃখ কবির কাছে সাধনা- যার মধ্য দিয়ে উপলব্ধ হয় সত্য — উদ্ভাসিত হয় অন্তর্নিহিত আনন্দবোধ - প্রকাশিত হয় চেতনার প্রকৃত তাৎপর্য-উজ্জ্বল হয়ে ওঠে মঙ্গল আলোকের সূক্ষমা। বস্তুতঃ রবীন্দ্রনাথ যে শুধু নিজে দুঃখকে জয় করে, জীবনের শেষ পর্যায়ে রোগশয্যায় শায়িত থেকেও আপন স্বতঃস্ফূর্ততাকে পূর্ণমাত্রায় সচেতন রেখেছিলেন তা নয় বরং দুঃখজয়ী শাশ্বত চিরজীবি মস্ত্রে মানুষকে তিনি দীক্ষিত করে বলেছেন যে দুঃখ আছে, বেদনা আছে, বিরহ আছে, মৃত্যু আছে কিন্তু মানুষ, সে প্রকৃতির এমন এক আশ্চর্য সৃষ্টি যে যাবতীয় প্রতিবন্ধকতা অতিক্রম করে আপন স্বাভাবিক প্রতিষ্ঠায় সমর্থ। সে যেমন মৃত্যুর মধ্য দিয়ে যেতে মরণের চিরতরে বিনাশ সাধন করে নিজেকে মৃত্যুর চেয়ে বড় প্রতিপন্ন করতে পারে, তেমনি দুঃখের শূন্যতাকে জয় করে অন্তরে অনুভব করে আপন সত্তার পূর্ণতাকে যা সেই পরম সত্তারই প্রকাশ -

“নেবে নিবুক প্রদীপ বাতাসে
ঝড়ের কেতন উড়ুক আকাশে
বুকের কাছে ক্ষণে ক্ষণে তোমার চরণ পরশনে
অন্ধকারে আমার সাধনা।”^{২১}

রবীন্দ্রচেতনায় মৃত্যু

অনন্যা ব্যানার্জী

বিবিধ অভিজ্ঞতার সমাহারে সজ্জিত মনুষ্য জীবনে ‘মৃত্যু’ নিশ্চিতরূপে সর্বাপেক্ষা ভয়াবহ, নির্মম অভিজ্ঞতা। মৃত্যুর অঙ্গুলিহেলনে আমরা প্রীতির সম্বন্ধে আবদ্ধ আমাদের একান্ত আপন মানুষটিকে চিরকালের জন্য হারিয়ে ফেলি। পৃথিবীর কোনও প্রান্তে এক মুহূর্তের জন্যও তাকে আর খুঁজে পাই না। তাই মৃত্যুশোকের দহনে মনুষ্য হৃদয় যেরূপে দন্ধ, পীড়িত হয়, আর কোনও শোকই মানুষকে সেরূপে পীড়িত করতে পারে না। কি নির্মম এই অকস্মাৎ অন্তর্ধান! কি দুঃসহ এই চিরবিয়োগ! তাছাড়া, মৃত্যুর অমোঘ হাতছানি যখন বর্তমান জীবনের যবনিকা টেনে দেয় তখন মৃত্যুর পরপারে কি ঘটছে তা জানারও কোনও অবকাশ থাকে না।

রহস্যাবৃত এই মৃত্যুর সম্মুখে দাঁড়িয়ে তাই ধ্বনিত হয় মানুষের অশ্রুসিক্ত, করুণ চিরন্তন প্রশ্নঃ
“কেন এই আনাগোনা,

কেন মিছে দেখাশোনা
দু দিনের তরে,
কেন বুক-ভরা আশা,
কেন এত ভালবাসা
অন্তরে অন্তরে,
এত দুঃখ এত সুখ
আমু যার এতটুক
কেন তার মাঝে,
অকস্মাৎ এ সংসারে
কে বাঁধিয়া দিল তারে

শতলক্ষ কাজে —”

কিন্তু এই প্রশ্নের কোনও উত্তর মেলে না। গীতাতে বলা হয়েছে— এই মৃত্যুরহস্য আমাদের বোধশক্তির অতীত, তা অব্যক্ত। আমরা কোথা থেকে আসি তাও যেমন জানি না, তেমন মৃত্যুর পর কোথায় যাই তাও জানি না; উভয়ই অব্যক্ত। কেবল মায়ের অংশটি নিয়ে যে জীবন রচিত, তাই ব্যক্ত।^১ চিররহস্যাবৃত, নির্মম এই মৃত্যু তাই মীমাংসাহীন প্রশ্ন চিহ্ন হয়ে রয়ে যায়।

কিন্তু মৃত্যুরহস্য ভেদের বাসনা মানুষের চিরকালীন। দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গী সম্পন্ন রবীন্দ্রনাথের জীবনেও এই মৃত্যুর অভিজ্ঞতা বারংবার আবির্ভূত হয়েছে। অপরিণত বয়স থেকে জীবনের সায়াহ্ন কাল পর্যন্ত একের পর এক ঘনিষ্ঠ আত্মীয়ের মৃত্যু তাঁর সংবেদনশীল হৃদয়কে গভীরভাবে আহত করেছিল। তাই রবীন্দ্রনাথের মনে মৃত্যুর রহস্যজাল ছিন্ন করার বাসনাও বারংবার উদিত হয়েছে। মৃত্যুর পর মানব-আত্মার ভাগ্যে কি ঘটে সে সম্পর্কে রবীন্দ্রনাথের চিন্তে যে নানাবিধ প্রশ্নের উদয় ঘটেছিল, তার প্রকাশ পরিলক্ষিত হয় ‘চিত্রা’ কাব্যগ্রন্থের অন্তর্গত ‘মৃত্যুর পরে’ শীর্ষক কবিতাটিতে। সেখানে তিনি বলেছেন—

“গিয়াছে কি আছে বসে,
জাগিল কি ঘুমাল সে
পৃথিবীর শ্রান্তি তারে
কে দিবে উত্তর?
ত্যাগিল কি একেবারে—
জীবনের জুর?

চিরকাল এই-সব রহস্য আছে নীরব

রুদ্ধ ওষ্ঠাধর —

জন্মান্তের নবপ্রাতে

সে হয়তো আপনাতে

পেয়েছে উত্তর।।”^৬

মৃত্যু যাকে হরণ করে নিয়ে গেছে সে হয়তো এই সকল সংশয়ের, প্রশ্নের জবাব পেয়েছে। হয়তো পায়নি। কিন্তু মৃত্যুশোক বড়ো দুর্বিষহ। এই শোকের হতাশন থেকে মুক্তি পেতে তাই অস্তিত্ব এতটুকু সান্ত্বনার, বিশ্বাসের প্রয়োজন আছে যে— মৃত্যুর অর্থ শূণ্যতা নয়, মৃত্যুর পরপারে নিশ্চয়ই কিছু একটা রয়েছে। এই বিশ্বাস প্রকাশ করে রবীন্দ্রনাথ বলেছেন—

“ওগো মৃত্যু, তুমি যদি হতে শূন্যময়

মুহূর্তে নিখিল তবে হয়ে যেত লয়।”^৭

সূত্রাং, ‘মৃত্যু’ বিষয়টি কি রবীন্দ্রনাথ নিজ প্রজ্ঞার সাহায্যে তা বুঝতে সচেষ্ট হয়েছেন। রবীন্দ্রকাব্যে, সাহিত্যে প্রতিফলিত হয় যে রবীন্দ্রনাথের প্রজ্ঞা তাঁকে মৃত্যুরহস্য উন্মোচনের চিন্তায় আকৃষ্ট করেছে। এই চিন্তা যতই গভীরতা প্রাপ্ত হয়েছে, ততই রবীন্দ্রনাথের দার্শনিক চিন্তা পরিণত এবং সমৃদ্ধ হয়েছে। রবীন্দ্রনাথের চিন্তায়, চেতনায়, রচনায় মৃত্যু বিষয়ক ধারণাটি কিরূপে ক্রমবিবর্তিত হয়েছে এবং ক্রমবিবর্তনের পথ বেয়ে কিরূপ পরিণতি প্রাপ্ত হয়েছে সেটিকে পরিস্ফুট করে তোলাই এই প্রবন্ধের উদ্দেশ্য।

রবীন্দ্রনাথের মৃত্যু সম্পর্কীয় চিন্তাটির মূলতঃ দুটি পর্যায় পরিলক্ষিত হয়। প্রথম পর্যায়ে রবীন্দ্রনাথ ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী থেকে মৃত্যুকে দেখেছেন। এই ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর মধ্যে আবার দুটি স্তর পরিলক্ষিত হয়। প্রথম স্তরে মৃত্যু বিষাদময় এবং অবাঞ্ছিত। কিন্তু দ্বিতীয় স্তরে এই মৃত্যুই হয়ে উঠেছে আকাঙ্ক্ষিত বস্তু। এখানে বিষাদের ভাব অনেকাংশে তিরোহিত। অপরপক্ষে, মৃত্যুচিন্তার দ্বিতীয় পর্যায়ে সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী থেকে মৃত্যুকে পরিলক্ষিত করা হয়েছে।

ক. মৃত্যুর স্বরূপ বিষয়ে ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী

ক. ১. ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর প্রথম স্তর

ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর প্রথম স্তরে আমরা মৃত্যুকে একজন বিশেষ ব্যক্তির জীবনের বিচ্ছিন্ন এবং স্বতন্ত্র ঘটনারূপে গণ্য করি। কিন্তু মৃত্যু যখন একজন বিশেষ ব্যক্তির জীবনের স্বতন্ত্র ঘটনারূপে গৃহীত হয়, তখন মৃত্যুর শূণ্যতা আমাদের নিকট প্রতিভাত হয়ে ওঠে এবং ভয়জনিত অবসাদে আমরা নিমজ্জিত হই। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়— “Only when we detach one individual fact of death do we see its blankness and become dismayed.”^৮

যখন মৃত্যুর আহ্বান আসে তখন কোন বিশেষ ব্যক্তি সারা জীবনকালব্যাপী যে সম্পদ উৎপাদন করেছে, সমাজ তা নিয়ে যায়। কিন্তু তাকে নেয় না। মৃত্যুরূপী দানব তাকে হরণ করে নিয়ে যায়। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “সংসার সমস্তই নেবে, একটি কণাও ফেলে দেবে না। কিন্তু যখন মানুষ বলে ‘এসঙ্গে আমাকেও নাও— আমাকেও রাখো’, তখন সংসার বলে— তোমার জন্যে জায়গা কোথায়? তোমাকে নিয়ে আমার হবে কী? তোমার জীবনের ফসল যা-কিছু রাখবার তা সমস্তই রাখব, কিন্তু তুমি তো রাখবার যোগ্য নও।”^৯ এ এক রুদ্ধ সত্য। এই সত্যকে অস্বীকার করার কোনও উপায় নেই। ব্যক্তিবিশেষকে সমস্তির কল্যাণের জন্য ব্যবহার করার পর সমাজ তাকে মৃত্যুমুখে ঠেলে দেয়। সূত্রাং, যে জীবন আমরা ভোগ করি, তা ভোগ করা হয়ে গেলে অহংকে খাজনারূপে মৃত্যুর হাতেই সমর্পণ করতে হবে। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়— “এই যে জীবনটি ভোগ করা গেল, অহংটিকেই তার খাজনাস্বরূপ মৃত্যুর হাতে দিয়ে হিসাব

চুকিয়ে যেতে হবে। ওটি কোনোমতেই জমাবার জিনিস নয়।”^{১৬} সুতরাং, যে সকল ব্যক্তি তার ভোগী অহং-এরই আরাধনা করে মৃত্যুর ভাবনা তার নিকট পীড়াদায়ক, যন্ত্রণার। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “মৃত্যুর সময় তার সেই ভোগস্বীকৃত ক্ষুধার্ত অহং কপালে হাত দিয়ে বলে, ‘সমস্তই রইল পড়ে, কিছুই নিয়ে যেতে পারলুম না’।”^{১৭} সুতরাং, ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী থেকে অবলোকন করলে মৃত্যু আমাদের মনে গভীর হতাশা এবং বিষাদের সঞ্চার করে।

ক. ২. ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর দ্বিতীয় স্তর

ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর দ্বিতীয় স্তরে পরিলক্ষিত হয় যে— মৃত্যুচিন্তার পূর্ববর্তী স্তরে যে গভীর বিষাদ এবং হতাশার সঞ্চার হয়েছিল রবীন্দ্রনাথ তা অনেকখানি কাটিয়ে উঠেছেন। তিনি মনে করেছেন যে— ব্যক্তির জীবনকে সামগ্রিকরূপে দেখলে মনে হয় যে, সারাটা জীবন যেন মরণেরই প্রস্তুতি। সুতরাং, এই সত্যকে উপলব্ধি করে, যা অবশ্যস্বাভাবী তাকে শাস্ত চিন্তে গ্রহণ করতে হবে। অহংকে কেন্দ্র করে জীবন অতিবাহিত করলে মৃত্যুর শীতল স্পর্শে আমরা শিহরিত, বিষাদগ্রস্ত হই। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “যে ব্যক্তি চিরজীবন কেবল ঐ আমার উপরেই সমস্ত জিনিসের প্রতিষ্ঠা করতে চায়, সেই বালির উপর ঘর বাঁধে। মৃত্যু যখন ঠেলা দেয় তখন সমস্তই ধুলায় পড়ে ধূলিসাৎ হয়।”^{১৮} সুতরাং, অফুরান সংসারে বিশ্বজনীন কর্মে নিজেকে উৎসর্গিত রেখে একদিন অকস্মাৎ আমাদের মৃত্যুকে বরণ করে নিতে হবে।

রবীন্দ্রনাথ বলেছেন— মায়ের ক্রোড়ে যে কন্যাসন্তান জন্মগ্রহণ করে, সে ধীরে ধীরে বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়ে ওঠে এবং শিক্ষা ও সাধনার মাধ্যমে নানান গুণে নিজেকে সজ্জিত করে তোলে। একদিন পতির সঙ্গে মিলনের জন্যই সে এমনভাবে বিকশিত এবং সুসজ্জিত হয়। জীবন যেন এই কন্যাসন্তান বা বধূস্বরূপ আর মরণ যেন তার আকাঙ্ক্ষিত পতি। এই উপলব্ধি অর্জিত হলে মরণই আনন্দের উৎস হয়ে দাঁড়ায়। কবির ভাষায়—

“যা পেয়েছি, যা হয়েছি,
 যা-কিছু মোর আশা,
 না জেনে ধায় তোমার পানে
 সকল ভালবাসা।
 মিলন হবে তোমার সাথে
 একটি শুভ দৃষ্টিপাতে,
 জীবনবধু হবে তোমার
 নিত্য-অনুগতা।”^{১৯}

রবীন্দ্রনাথ বলেন— মরণই জীবনকে পরিপূর্ণতা প্রদান করে। অতএব, মরণ যেদিন আসবে, সারা জীবনের সঞ্চিত ধন দিয়ে তিনি তাকে স্বাগত জানাবেন। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়—

“যা-কিছু মোর সঞ্চিত ধন
 এতদিনের সব আয়োজন,

চরম দিনে সাজিয়ে দিব উহারে—

মরণ যেদিন আসবে আমার দুয়ারে।”^{২০} সুতরাং, ব্যক্তিগত

দৃষ্টিভঙ্গীর দ্বিতীয় স্তরে মৃত্যু বর্তমান জীবনের সমাপ্তিসূচক হলেও হয়ে উঠেছে আমাদের আকাঙ্ক্ষিত বস্তু।

খ. মৃত্যুর স্বরূপ বিষয়ে সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী

মৃত্যুচিন্তার দ্বিতীয় পর্যায়ে সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী তথা অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী থেকে মৃত্যু পরিলক্ষিত হয়েছে।

ফলস্বরূপ মৃত্যু সম্পর্কীয় ধারণাটির এক নতুন রূপ পরিস্ফুট হয়ে উঠেছে।

পূর্বে মৃত্যু সম্পর্কে ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর প্রথম স্তরে মৃত্যুকে একজন বিশেষ ব্যক্তির জীবনের বিচ্ছিন্ন ও স্বতন্ত্র ঘটনারূপে এবং মৃত্যু সম্পর্কীয় ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর দ্বিতীয় স্তরে মৃত্যুকে চরম ঘটনারূপে গণ্য করা হয়েছে। রবীন্দ্রনাথ বলেন— একরূপে ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী থেকে মৃত্যুকে বিচার করলে মৃত্যু যে একটি জীবনের সমগ্রতার অংশমাত্র— এই সত্য আমাদের নিকট হত হয়। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়— “We lose sight of the wholeness of a life of which death is part.”^{১২} কিন্তু সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গীর আলোকে অখন্ডের সাথে সম্বন্ধযুক্ত করে যখন আমরা মৃত্যুকে গ্রহণ করি, তখন মৃত্যু এই বিশ্বজগতের এক যথার্থ পরিকল্পনার অঙ্গরূপেই প্রতীত হয়। সুতরাং, অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী থেকে অবলোকন করলে মৃত্যুশোকের আর দাহিকা শক্তি থাকে না। পরন্তু মৃত্যু জীবনধারার আবশ্যিক অঙ্গ হয়ে যায়। তাই সামগ্রিকভাবে জীবন কখনো মৃত্যুকে গুরুত্ব সহকারে গ্রহণ করে না। মৃত্যুর সম্মুখে দাঁড়িয়েও তাই জীবন হাসে, নৃত্য করে, খেলে, গঠন করে, সঞ্চয় করে এবং ভালবাসে।

রবীন্দ্রনাথ বলেন— প্রাণধারার একটি ছন্দ আছে। জন্ম ও মৃত্যু সেই ছন্দেরই তাল রক্ষা করে। সুতরাং, অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী থেকে জন্ম ও মৃত্যু উভয়ই প্রাণধারার অবিচ্ছেদ্য, আবশ্যিক অঙ্গ হয়ে দাঁড়ায়। ফলে রবীন্দ্রনাথ কোথাও জন্ম ও মৃত্যুকে পা-তোলা এবং পা-ফেলার সঙ্গে তুলনা করেছেন, কোথাও সাগরের জোয়ার ভাঁটার সঙ্গে তুলনা করেছেন, কখনও বা নদীর তরঙ্গের সাথে তুলনা করেছেন।

জীবনকে খেলারূপে অভিহিত করে রবীন্দ্রনাথ বলেন— চলার ক্ষেত্রে পা-তোলা এবং পা-ফেলা যেমন আবশ্যিক অঙ্গ, খেলারূপ জীবনও সরূপ জন্ম ও মরণের একত্র সমাবেশেই সম্ভবপর হয়। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়—

“জন্ম মৃত্যু দৌঁছে মিলে জীবনের খেলা,

যেমন চলার অঙ্গ পা-তোলা পা-ফেলা।”^{১৩} আবার, বিশ্বব্যাপী যে

প্রাণধারা প্রবাহিত তাকে সমুদ্রের সাথে তুলনা করে রবীন্দ্রনাথ বলেন— জন্ম-মৃত্যুর ছন্দে সমুদ্ররূপ জীবনধারা দোলায়িত হয়। জন্ম যেন জোয়ার আর মৃত্যু যেন ভাঁটা! একথা প্রকাশ করে রবীন্দ্রনাথ বলেন—

“বিশ্বব্যাপী জন্মমৃত্যু-সমুদ্র-দোলায়

দুলিতেছে অন্তহীন জোয়ার-ভাঁটায়।”^{১৪} আবার, সৃষ্টিধারাকে নদীর

সাথে তুলনা করে রবীন্দ্রনাথ বলেন— অস্তিত্ব এবং প্রলয় যেন একই নদীরূপ সৃষ্টির দুটি ধারা। সুতরাং, সৃষ্টিধারার মধ্যে নিরন্তর যে প্রলয় ঘটছে তা একই নদীরূপ সৃষ্টিরই ধারাবিশেষ। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “সৃষ্টি নদী, ধারা তারি নিরন্তর প্রলয়।”^{১৫} এই প্রলয়ই নতুন জীবন প্রদান করে অস্তিত্বের ধারাকে বহন করে নিয়ে চলেছে।

সুতরাং, রবীন্দ্রনাথের মতে মৃত্যু যখন নিঃশব্দে এসে কোনও ব্যক্তিবিশেষের জীবনের উপর ছেদ টেনে দেয়, তখন তার ঐ ব্যক্তিগত বর্তমান জীবনের পরিসমাপ্তি ঘটলেও প্রাণধারার উচ্ছেদ ঘটে না। মৃত্যুর মধ্য দিয়ে অন্ধকার থেকে আলোকে উত্তরণের ন্যায় নতুন জীবন নতুনরূপে জন্ম নেয়। রবীন্দ্রনাথ বলেন— একটি রজ্জু একখানি নৌকাকে বেঁধে রাখে। কিন্তু বন্ধনই এর একমাত্র অর্থ বা উদ্দেশ্য নয়। পরন্তু একই সাথে এটি নৌকাটিকে অগ্রসর হতে সহায়তা করে। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়— “The towing rope binds a boat, but is the bondage its meaning? Does it not at the same time draw the boat forward?”^{১৬} মৃত্যুর ক্ষেত্রেও সেই একই কথা প্রযোজ্য। মৃত্যু বর্তমান জীবনের যবনিকা টানলেও জীবনধারাকে বিনাশ করে না, পরন্তু তাকে অব্যাহত রাখে। এই সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গীর পরিপ্রেক্ষিতে

রবীন্দ্রনাথের মতানুসারে মৃত্যুর স্বরূপ ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বসন্ত কুমার লাল বলেছেন— “.... if death is understood in its proper perspective, we shall find it to be a stage that gives to life an onward direction.”^{১৭}

রবীন্দ্রনাথ বলেন— জীবন হল ফুলস্বরূপ এবং মরণ হল ফলস্বরূপ। জীবনরূপী ফুলের বিকাশ পরিপূর্ণ হলে ফুল যখন ঝরে যায়, তখন মরণরূপী ফল ফলে। আপাতদৃষ্টিতে দেখলে মনে হয় ফুলের মৃত্যু ঘটেছে। কিন্তু ফুল ফোটার শেষ হয় না। তা অব্যাহত থাকে। মরণরূপী ফলের মধ্যে যে নতুন গাছের বীজ গ্রথিত থাকে তা আবার নতুন করে ফুল ফোটায় অর্থাৎ নব জীবনের সূত্রপাত করে। রবীন্দ্রনাথ বলেছেন—

“ফুরায় যা, তা
ফুরায় শুধু চোখে—
অন্ধকারের পেরিয়ে দুয়ার
যায় চলে আলোকে।
পুরাতনের হৃদয় টুটে
আপনি নূতন উঠবে ফুটে,
জীবনে ফুল ফোটা হলে,
মরণে ফল ফলবে।”^{১৮} এই অর্থে মৃত্যুই প্রাণের

ধারক এবং বাহক।

রবীন্দ্রনাথ বলেন— মৃত্যু প্রাণকে জরার হস্ত থেকে মুক্ত করে সজীব করে তোলে। সুতরাং, জরাকে দূর করে প্রাণধারার সজীবতাকে অক্ষুন্ন রাখতে হলে মৃত্যুর দ্বারস্থ হতে হয়। রবীন্দ্রনাথ বসন্তের কচিপাতার উপমার সাহায্যে বিষয়টিকে ব্যাখ্যা করতে সচেষ্ট হয়েছেন। প্রকৃতপক্ষে বসন্তের কচিপাতার আগমন সম্ভবপর হতো না, যদি না জরাগ্রস্ত পুরাতন পাতা ঝরে পড়ে তাদের আগমনের পথ প্রস্তুত করে দিত। অনুরূপভাবে, জরা থেকে মুক্ত হয়ে প্রাণের সজীবতা অসম্ভব হতো, যদি না মৃত্যু থাকতো। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “বসন্তের কচি পাতায় এই যে পত্র, এ কাদের পত্র? যে-সব পাতা ঝরে গিয়েছে তারাই মৃত্যুর মধ্য দিয়ে আপন বাণী পাঠিয়েছে। তারা যদি শাখা আঁকড়ে থাকতে পারত, তা হলে জরাই অমর হত— তা হলে পুরাতন পুঁথির তুলট কাগজে সমস্ত অরণ্য হলেদে হয়ে যেত, সেই শুকনো পাতার সর সর শব্দে আকাশ শিউরে উঠত। কিন্তু পুরাতনই মৃত্যুর মধ্য দিয়ে আপন চিরনবীনতা প্রকাশ করে, এই তো বসন্তের উৎসব।”^{১৯} সুতরাং, মৃত্যু একাধারে প্রাচীনকে জরা থেকে অব্যাহতি দেয় এবং তাকে সজীব করে তোলে।

আবার, রবীন্দ্রনাথের মতে মৃত্যুর মধ্য দিয়ে প্রাণের বৈচিত্র্যময় লীলা প্রকাশিত হয়। প্রাণধারাকে হাওয়ার সঙ্গে, কালকে বাঁশির সঙ্গে এবং মৃত্যুকে বাঁশির রক্তের সাথে তুলনা করে রবীন্দ্রনাথ বলেন— হাওয়া যেমন বাঁশির রক্ত থেকে নির্গত হয়ে নানান সুর ফুটিয়ে তোলে, তেমনি কালের অমোঘ নির্দেশে মৃত্যুকে অতিক্রম করেই সুররূপ নবজীবনের প্রকাশ ঘটে। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়—

“রক্তে রক্তে হাওয়া যেমন সুরে বাজায় বাঁশি,
কালের বাঁশির মৃত্যুরক্তে সেই মতো উচ্ছ্বাসি
উৎসারিছে প্রাণের ধারা।”^{২০}

সুতরাং, সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী দ্বারা বিচার করলে বিশ্বব্যাপী প্রবাহিত প্রাণধারার ধারাবাহিকতা, সজীবতা এবং বৈচিত্র্য রক্ষণে মৃত্যুর ভূমিকা অনবদ্য। তাছাড়া, মৃত্যুর করাব্যাত আমাদের মানবিকতার পথ, আধ্যাত্মিকতার পথও উন্মুক্ত করে দেয়। আসক্তিপূর্ণ জীবন যখন প্রতিনিয়ত সমস্ত কিছু নেবার জন্য লড়াই

করে, মৃত্যুর ঔদার্য তখন মানুষকে ত্যাগ করতে শেখায়। জীবনের কঠিনতাকে মৃত্যু রসময় করে তোলে। মৃত্যুই তার নীরস চোখে জল এনে দেয়। সংসারের উপর মৃত্যু আছে বলেই আমরা ক্ষমা করতে পারি। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “এই বিসাদের ছায়ায় সর্বত্র একটি করুণা মাখিয়ে দিয়েছে। এই বিদায়ের সুরটি যখন কানে এসে পৌঁছায় তখন ক্ষমা খুবই সহজ হয়ে যায়, তখন বৈরাগ্য নিঃশব্দে এসে আমাদের নেবার জেদটাকে দেবার দিকে আস্তে আস্তে ফিরিয়ে দেয়।”^{২১}

প্রকৃতপক্ষে সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী আমাদের মনকে সমস্ত প্রকার সুখ-দুঃখ, জন্ম-মৃত্যুর উর্দে তুলে বিশ্বজুড়ে প্রাণপ্রবাহের মধ্যে লুক্কায়িত অমৃতের সন্ধান দেয়। রবীন্দ্রনাথ বলেছেন— “.....যে মাহেন্দ্রক্ষণে আমরা খণ্ডকে মিলিত করিয়া দেখি, সেই ক্ষণেই সেই মিলনেই আমরা সত্যকে উপলব্ধি করি এবং এই অনভূতিতেই আমাদের আনন্দ।”^{২২} জন্ম-মৃত্যু সেখানে আনন্দের উপাদানে পর্যবসিত। জন্মের প্রেরণাও আনন্দ, মৃত্যুর প্রেরণাও আনন্দ। সুতরাং, ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী অর্থাৎ বিচ্ছিন্ন দৃষ্টিভঙ্গী থেকে দেখলে মৃত্যুর মনকে আঘাত করার যে শক্তি থাকে, অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী অর্জন করলে মৃত্যুর আমাদের শোকাহত করার সেই শক্তি তিরোহিত হয়। হাসি-কান্না, ভালো-মন্দ, জন্ম-মৃত্যু নৃত্যের উপাদান হয়ে আমাদের অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গীর সম্মুখে ধরা দেয়। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়—

“হাসিকান্না হীরাপান্না দোলে ভালে,
কাঁপে ছন্দে ভালোমন্দ তালে তালে,
নাচে জন্ম নাচে মৃত্যু পাছে পাছে,
তাতা থৈথৈ তাতা থৈথৈ তাতা থৈথৈ।”^{২৩}

এই অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী লাভের অর্থ হল ঃ অসীম, অনন্ত সত্তার মধ্যে নিজস্ব জীবনকে উপলব্ধি করা। একরূপ উপলব্ধি অর্জনের দ্বারাই যথার্থ মঙ্গলের জীবনযাপন সম্ভবপর। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “To live in perfect goodness is to realise one’s life in the infinite.”^{২৪} সুতরাং, জীবনকে স্বতন্ত্ররূপে, বিচ্ছিন্নরূপে গণ্য করলে যে মৃত্যুশোকের দ্বারা আমরা আক্রান্ত হই, এক ও অখন্ডের মধ্যে জীবনের উপলব্ধি সেই মৃত্যুকেই আনন্দের উপাদান করে তোলে। একথা প্রকাশ করে রবীন্দ্রনাথ বলেছেন—

“তোমার অসীমে প্রাণমন লয়ে যত দূরে আমি ধাই—
কোথাও দুঃখ, কোথাও মৃত্যু, কোথা বিচ্ছেদ নাই।।
মৃত্যু সে ধরে মৃত্যুর রূপ, দুঃখ হয় হে দুঃখের কূপ,
তোমা হতে যবে হইয়ে বিমুখ আপনার পানে চাই।।”^{২৫}

উপনিষদেও বলা হয়েছে— এই খন্ডতা বা নানাভাবোধ থেকেই আমরা মৃত্যুশোক দ্বারা আক্রান্ত হই। “....মৃত্যোঃ স মৃত্যুং গচ্ছতি য ইহ নানৈব পশ্যতি।।”^{২৬} সুতরাং, মৃত্যু, শোক, কদর্যতা, বিরোধ— সবই খন্ডতার মধ্যে। রবীন্দ্রনাথ বলেছেন— “খণ্ডতার মধ্যে কদর্যতা, সৌন্দর্য একের মধ্যে; খণ্ডতার মধ্যে প্রয়াস, শাস্তি একের মধ্যে; খণ্ডতার মধ্যে বিরোধ, মঙ্গল একের মধ্যে; তেমনি খণ্ডতার মধ্যেই মৃত্যু, অমৃত সেই একের মধ্যে।”^{২৭}

স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন উত্থাপিত হয় যে ঃ মৃত্যু সম্পর্কে ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী যদি জীবনকে ম্লান করে এবং মৃত্যু বিষয়ক সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী যদি ম্লান জীবনকে শুচি করে, তবে এই ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী কি বজরীয় নয়? অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী থেকে মৃত্যুর উপলব্ধিই তো সত্য উপলব্ধি।

এই প্রশ্নের প্রত্যুত্তরে রবীন্দ্রনাথের বক্তব্য হল এই যে— আমাদের জীবনে উভয় উপলব্ধিই সত্য এবং উভয় উপলব্ধিই স্বীকার্য। রবীন্দ্রনাথ দুঃখকে এড়াতে চান নি। পরন্তু দুঃখকে সাদরে অভ্যর্থনা করে তাকে অতিক্রম করেই আনন্দলোকে উত্তীর্ণ হতে চেয়েছেন। তাই ‘আগমন’ শীর্ষক কবিতায় তিনি ‘আঁধার ঘরের রাজা’ বা ‘দুঃখরাতের রাজা’কে স্বাগত জানিয়েছেন। রবীন্দ্রনাথ বলেছেন—

“ওরে, দুয়ার খুলে দে রে, বাজা শঙ্খ বাজা—

গভীর রাতে এসেছে আজ আঁধার ঘরের রাজা।

বজ্র ডাকে শূন্যতলে, বিদ্যুতেরই ঝিলিক বলে,

ছিন্ন শয়ন টেনে এনে আঙিনা তোর সাজা—

ঝড়ের রাতে হঠাৎ এল দুঃখরাতের রাজা।।”^{২৬} আবার গীতাঞ্জলির একটি

কবিতায় একই সুরের প্রতিধ্বনি করে তিনি বলেছেন দুঃখকে, ভাঙাকে, মৃত্যুকে পার করেই আনন্দলোক। তাই আনন্দধারার ছন্দরূপ ধ্বংস ও মৃত্যুর মধ্য দিয়ে আনন্দনৃত্যে অংশগ্রহণের জন্য তিনি সকলকে আহ্বান জানিয়েছেন। তিনি বলেছেন—

“পারবি না কি যোগ দিতে এই ছন্দে রে,

খসে যাবার ভেসে যাবার

ভাঙবারই আনন্দে রে।”^{২৭}

প্রকৃতপক্ষে মৃত্যু বিষয়ে রবীন্দ্রনাথের দৃষ্টিভঙ্গীকে বিশ্লেষণ করলে তাঁর মৃত্যু সম্পর্কীয় চিন্তার তিনটি পর্যায় পরিলক্ষিত হয়।

(১) প্রথম পর্যায়ে খন্ডদৃষ্টিভঙ্গী অর্থাৎ ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গী থেকে মৃত্যু পরিলক্ষিত হয়েছে। মৃত্যুচিন্তার এই পর্যায়ে অধিকাংশ ক্ষেত্রেই মৃত্যুশোকের উপস্থিতি বর্তমান।

(২) দ্বিতীয় পর্যায়ে মৃত্যুকে অখন্ডদৃষ্টিভঙ্গী তথা সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী থেকে দেখা হয়েছে। এখানে মৃত্যুর ভূমিকা পরিবর্তিত। মৃত্যুচিন্তার এই পর্যায়ে মৃত্যু আনন্দের উপাদানে পর্যবসিত।

(৩) তৃতীয় পর্যায়ে মৃত্যু সম্পর্কে খন্ডবোধ এবং অখন্ডবোধ উভয়কেই সত্যরূপে অভিহিত করা হয়েছে। রবীন্দ্রনাথের মতে খন্ডবোধের মধ্য দিয়ে মৃত্যুশোক ভোগের মাধ্যমেই অখন্ডবোধের দ্বারা অমৃতের বা আনন্দে উত্তীর্ণ হওয়া সম্ভব। রবীন্দ্রনাথ বলেন— “নানার মধ্যে সেই এককে না পাইলে মনের সুখশান্তিমঙ্গল নাই, সে ধ্রুব একের সহিত মন আপনাকে দৃঢ়ভাবে যুক্ত করিতে না পারিলে, সে অমৃতের সহিত যুক্ত হয় না — সে খণ্ড খণ্ড মৃত্যুদ্বারা আহত তাড়িত বিক্ষিপ্ত হইয়া বেড়ায়।”^{২৮} সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে— মৃত্যুচিন্তার প্রথম পর্যায়ের মধ্য দিয়ে দ্বিতীয় পর্যায়ে উন্নীত হলেই অমৃতের পরিপূর্ণ আনন্দ মেলে।

রবীন্দ্রনাথ বলেন— রুদ্রতাই রুদ্রের চরম পরিচয় নয়। রুদ্রত্বের স্পর্শ নিয়ে রুদ্রের প্রসন্ন মুখের পরিচয়টিকে লাভ করতে হবে। তাঁর প্রাসঙ্গিক মন্তব্যটি হল এই যে— “রুদ্রতাই যদি রুদ্রের চরম পরিচয় হত তা হলে সেই অসম্পূর্ণতায় আমাদের আত্মা কোনো আশ্রয় পেত না — তাই তো মানুষ তাঁকে ডাকছে, রুদ্র যশ্বে দক্ষিণং মুখং তেন মাং পাহি নিত্যম্ — রুদ্র, তোমার যে প্রসন্ন মুখ, তার দ্বারা আমাকে রক্ষা করো। চরম সত্য এবং পরম সত্য হচ্ছে এই প্রসন্ন মুখ। সেই সত্যই হচ্ছে সকল রুদ্রতার উপরে। কিন্তু এই সত্যে পৌঁছতে গেলে রুদ্রের স্পর্শ নিয়ে যেতে হবে। রুদ্রকে বাদ দিয়ে যে প্রসন্নতা, অশান্তিকে অস্বীকার করে যে শান্তি, সে তো স্বপ্ন, সে সত্য নয়।”^{২৯} একই সুরের প্রতিধ্বনি করে রবীন্দ্রনাথ গীতাঞ্জলিতে বলেছেন—

“সে ঝড় যেন সেই আনন্দে

চিন্ত বীণার তারে

সপ্তসিন্ধু দশদিগন্ত

নাচাও যে ঝংকারে।

আরাম হতে ছিন্ন ক’রে

সেই গভীরে লও গো মোরে

অশান্তির অন্তরে সোপান

শব্দ: সমগ্রনা

মৃত্যুর একটি রূপ যেমন শোকবিহ্বল, অপর রূপটি তেমনি প্রসন্নতায় পূর্ণ। মৃত্যুর এই শোকবিহ্বল স্বরূপকে অতিক্রম করেই শোকাতীত স্বরূপে উত্তীর্ণ হওয়া সম্ভব।

রবীন্দ্রনাথ ডঃ অমিয় চক্রবর্তীকে লেখা তাঁর একটি পত্রে তাঁর প্রিয়জনের মৃত্যুর আঘাতে তিনি প্রথমে কতখানি শোকাহত হয়েছিলেন এবং পরে অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী অর্জনের মধ্য দিয়ে কিরূপে তাঁর মানসিকতার উত্তরণ ঘটেছিল সেই ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতাকে প্রকাশ করেছেন। সেখানে তিনি লিখেছেন— “আমার জগৎ শূন্য হল, আমার জীবনের সব সাধ চলে গেল। এই শূন্যতার কুহ-ক কোনদিন ঘূচবে এমন কথা আমি মনে করতে পারিনি। কিন্তু তারপর সেই প্রচন্ড বেদনা থেকেই আমার জীবন মুক্তির ক্ষেত্রে প্রথম প্রবেশ লাভ করল। আমি ক্রমে বুঝতে পারলুম, জীবনকে মৃত্যুর জানালার ভিতর থেকে না দেখলে তাকে সত্যরূপে দেখা যায় না। মৃত্যুর আকাশে জীবনের যে বিরাট মুক্ত রূপ প্রকাশ পায়, প্রথমে তা বড়ো দুঃসহ। কিন্তু তারপর তার ঔদার্য মনকে আনন্দ দিতে থাকে। তখন ব্যক্তিগত জীবনের সুখ-দুঃখ অনন্ত সৃষ্টির ক্ষেত্রে হাল্কা হয়ে দেখা দেয়।”^{১০০} সুতরাং, সামগ্রিক তথা অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী অর্জন দ্বারা মৃত্যুর মধ্য দিয়ে অবলোকন করলেই আমরা জীবনের যথার্থ স্বরূপের সন্ধান পাই। এই প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথ আরও বলেন যে— “জীবনকে সত্য বলে জানতে গেলে মৃত্যুর মধ্যে দিয়ে তার পরিচয় পাই। যে মানুষ ভয় পেয়ে মৃত্যুকে এড়িয়ে জীবনকে আঁকড়ে রয়েছে, জীবনের 'পরে তার যথার্থ শ্রদ্ধা নেই বলে জীবনকে সে পায় নি। তাই সে জীবনের মধ্যে বাস করেও মৃত্যুর বিভীষিকায় প্রতিদিন মরে। যে লোক নিজে এগিয়ে গিয়ে মৃত্যুকে বন্দী করতে ছুটেছে, সে দেখতে পায়, যাকে সে ধরেছে সে মৃত্যুই নয়, সে জীবন।”^{১০১} সুতরাং, পশ্চাৎপ্রাপ্ত থেকে দেখলে যেটি জরা, মৃত্যু; সম্মুখ থেকে অবলোকন করলে তাই যৌবন, জীবন। জগতের হৃদয়ের অন্তর্নিহিত স্থলে এই অমর যৌবনই দন্ডায়মান। মৃত্যু, জরা তার উপর ক্ষণকালের জন্য ছায়া ফেলে বিদায় নেয়। কিন্তু তারা নিজ পদচিহ্নও রেখে যেতে পারে না। সত্যরূপ প্রাণধারা থাকে অক্ষয় এবং যৌবনপূর্ণ। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়— “In the very core of the world's heart stands immortal youth. Death and decay cast over its face momentary Shadows and pass on; they leave no marks of their steps— and truth remains fresh and young.”^{১০২}

যখন আমরা উপলব্ধি করি যে— মৃত্যুতে আমাদের ব্যক্তিগত বর্তমান জীবনের পরিসমাপ্তি ঘটলেও প্রাণধারার উচ্ছেদ ঘটে না, তখন মৃত্যুর শোকবিহ্বল, স্নান, ধূসর রূপটি আমাদের সম্মুখ থেকে অন্তর্হিত হয়। আমরা উপলব্ধি করি জন্ম-মৃত্যুর ছন্দে দোলায়িত সৃষ্টিকর্তার ভাঙা গড়ার এই খেলায় মৃত্যুর মধ্য দিয়েই আমরা নিত্যনতুন সজীবতায় বারংবার ফিরে আসি। রবীন্দ্রনাথের ভাষায়—

“তখন কে বলে গো সেই প্রভাতে নেই আমি।

সকল খেলায় করবে খেলা এই আমি — আহা,

নতুন নামে ডাকবে মোরে, বাঁধবে নতুন বাহু-ডোরে,

আসব যাব চিরদিনের সেই আমি।”^{১০৩}

অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গী অনুসারে মৃত্যুতে আমরা কেউ হারাই না। রবীন্দ্রনাথ বলেছেন— “..... যাহা আসিয়াছে এবং যাহা গিয়াছে তাহার কোথাও যাইবার সাধ্য নাই, হে নিস্তরু, তাহা তোমার মধ্যে বিধৃত হইয়া আছে। জীবনে যে তোমার ছিল মৃত্যুতেও সে তোমারই। আমি তাহার সহিত আমার বলিয়া যে সম্বন্ধ স্থাপন করিয়াছিলাম তাহা ক্ষণকালের— তাহা ছিল হইয়াছে। আজ তোমারই মধ্যে তাহার সহিত যে সম্বন্ধ স্বীকার করিতেছি তাহার আর বিচ্ছেদ নাই। সেও তোমার ক্রোড়ে আছে, আমিও তোমার ক্রোড়ে রহিয়াছি। অসীম জগদরণ্যের মধ্যে আমিও হারাই নাই, সেও হারায় নাই—।”^{১০৪} এই বোধ যখন আমাদের মধ্যে জাগরিত হয়, তখন মৃত্যুর প্রভাতে অচেনা মৃত্যুও আমাদের কাছে পরিচিত বলে বোধ হয়।

পুরাতন জীবন অতিক্রম করে নবীনতায় উজ্জ্বল জীবনান্তরে অনুপ্রবেশের আশ্বাস প্রদান করে মৃত্যুও জীবনের মত আমাদের নিকট ভালবাসার ধন হয়ে ওঠে। একথা প্রকাশ করে রবীন্দ্রনাথ ‘নেবেদ্য’ কাব্যগ্রন্থের অন্তর্গত ‘মৃত্যু’ শীর্ষক কবিতাটিতে বলেছেন—

‘..... মৃত্যুর প্রভাতে
সেই অচেনার মুখ হেরিবি আবার
মুহূর্তে চেনার মতো। জীবন আমার
এত ভালবাসি ব’লে হয়েছে প্রত্যয়,
মৃত্যুরে এমনি ভালো বাসিব নিশ্চয়।।’^{৭৮}

এমনি করে ধীরে ধীরে ব্যক্তিগত দৃষ্টিভঙ্গীর পথ অতিক্রম করে মৃত্যু যখন অখন্ড দৃষ্টিভঙ্গীর বিষয় হয়ে উঠবে, তখন তা আমাদের নিকট চিরআকাঙ্ক্ষিত, ভালবাসার বস্তুরূপে প্রতিভাত হবে। মৃত্যুর ধূসর মুখশীখানি হয়ে উঠবে উজ্জ্বল, চিরবিয়োগান্ত সূচক মৃত্যু হয়ে উঠবে নতুন জীবনের দ্যোতক। মৃত্যুর প্রতি তখন আমরা আর কোনও অবিচার করব না। তাকে এক ও অখন্ড ঐক্য অর্থাৎ অমৃতেরই ছায়া বলে জানব। “.....যস্য ছায়ামৃতম্ যস্য মৃত্যুঃ।”^{৭৯} সেদিন মৃত্যুর প্রভাতে দাঁড়িয়ে নির্দিধায় আমরা অমৃতের দূত মৃত্যুকে আহ্বান করে বলে উঠতে পারব—

“এসো অপ্রিয় বিরস তিজ্ত

এসো গো অশ্রুসলিলসিক্ত,
এসো গো ভূষণবিহীন রিক্ত
এসো গো চিন্তপাবন।
এসো গো পরম দুঃখনিলয়,
আশা অক্ষুর করহ বিলয়;
এসো সংগ্রাম, এসো মহাজয়,
এসো গো মরণ-সাধন।”^{৮০}

উৎসপঞ্জি

১. মৃত্যুর পরে — চিত্রা — সঞ্চয়িতা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - জানুয়ারি ২০০৩, পৃঃ-১৬৪।
২. “অব্যক্তাদীনি ভূতানি ব্যক্তমধ্যানি ভারত। অব্যক্তনিধনান্যেব তত্র কা পরিদেবনা।। ২। ২৮।।” — শ্রীমদ্ভগবদগীতা, অতুলচন্দ্র সেন, সন - ১৯৭৫, পৃঃ - ৬২।
৩. মৃত্যুর পরে — চিত্রা— সঞ্চয়িতা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - জানুয়ারি ২০০৩, পৃঃ-১৬৩ - ১৬৪।
৪. মৃত্যু — কণিকা — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - তৃতীয়, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৭০।
৫. দ্য প্রবলেম অফ ইভিল — সাধনা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ২০০০, পৃঃ - ৭১।
৬. তরী বোঝাই — শান্তিনিকেতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৩৬।

৭. তরী বোঝাই — শান্তিনিকেতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৩৬।
৮. মৃত্যু ও অমৃত — শান্তিনিকেতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৩৬।
৯. মৃত্যু ও অমৃত — শান্তিনিকেতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৩৫।
১০. গীতাঞ্জলি, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - আশ্বিন ১৪০১, পৃঃ - ১৩৫।
১১. গীতাঞ্জলি, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - আশ্বিন ১৪০১, পৃঃ - ১৪৩।
১২. দ্য প্রবলেম অফ ইভিল — সাধনা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ২০০০, পৃঃ - ৭১।
১৩. জীবন — কণিকা — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - তৃতীয়, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৮।
১৪. প্রাণ — নৈবেদ্য — সঞ্চয়িতা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - জানুয়ারি ২০০৩, পৃঃ - ৩২৪।
১৫. ধাবমান — পরিশেষ — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - অষ্টম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ১৭৩।
১৬. দ্য প্রবলেম অফ ইভিল — সাধনা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ২০০০, পৃঃ - ৬৭।
১৭. কন্টেম্পোরারি ইন্ডিয়ান ফিলসফি, বসন্ত কুমার লাল, সন - ১৯৯২, পৃঃ - ৭৬।
১৮. গীতালি — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - ষষ্ঠ, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ১৯১-১৯২।
১৯. আত্মপরিচয়, ৩ — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - চতুর্দশ, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ১৬৬।
২০. পাখির ভোজ — আকাশপ্রদীপ — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - দ্বাদশ, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৮১।
২১. বর্ষশেষ — শান্তিনিকেতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৭৫।
২২. উৎসব — ধর্ম — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৪৪৯।
২৩. (ক) অরূপরতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ২৭৯।
(খ) গীতবিতান, বিচিত্র ৬, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ১লা বৈশাখ ১৪০৯, পৃঃ - ৪৬৩।
২৪. দ্য প্রবলেম অফ ইভিল — সাধনা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ২০০০, পৃঃ - ৭৯।
২৫. গীতবিতান, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ১লা বৈশাখ ১৪০৯, পৃঃ - ২৩৩।
২৬. দ্বিতীয় অধ্যায় — প্রথম বঙ্গী — কঠোপনিষদ, মন্ত্রঃ - ১১, সন - ১৯৯৩, পৃঃ - ৩১৩।
২৭. প্রাচীন ভারতের “একঃ” — ধর্ম — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৪৭০।
২৮. আগমন — খেয়া — সঞ্চয়িতা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - জানুয়ারি ২০০৩,

- পৃঃ - ৩৬৭।
২৯. গীতাঞ্জলি, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - আশ্বিন ১৪০১, পৃঃ - ৫৫।
৩০. প্রাচীন ভারতের “একঃ” — ধর্ম — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৪৭০।
৩১. আত্ম পরিচয়, ৩ — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - চতুর্দশ, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ১৬৩ - ১৬৪।
৩২. গীতাঞ্জলি, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - আশ্বিন ১৪০১, পৃঃ - ৯৯।
৩৩. অমিয় চক্রবর্তীকে লিখিত চই আষাঢ় ১৩২৪ -এর পত্র।
৩৪. আত্ম পরিচয়, ৩ — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - চতুর্দশ, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ১৬৬।
৩৫. দ্য প্রবলেম অফ সেন্স — সাধনা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ২০০০, পৃঃ - ১১৬।
৩৬. গীতবিতান, বিচিত্র, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - ১লা বৈশাখ ১৪০৯, পৃঃ - ৪৬৫।
৩৭. বর্ষশেষ — ধর্ম — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৪৮১।
৩৮. মৃত্যু — নৈবেদ্য — সঞ্চয়িতা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন - জানুয়ারি ২০০৩, পৃঃ - ৩৩১।
৩৯. বর্ষশেষ — শান্তিনিকেতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৭৫।
৪০. মরণ — শান্তিনিকেতন — রবীন্দ্ররচনাবলী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, খন্ড - সপ্তম, সন - পৌষ ১৪১৫, পৃঃ - ৬৩১।

সমকালীন পরিবেশবাদের প্রেক্ষিতে রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ-দর্শন

সন্তোষ কুমার পাল

প্রাণীর বাসযোগ্য আমাদের এই একটিই গ্রহ পৃথিবী। আমরা মানুষেরা এখন নিজেদের অবিশ্বাস্যকারিতার শিকার। বিশ্ব-উষ্ণায়ন, ওজোন-স্তরের ক্রমাবলুপ্তি, জলবায়ু-আবহাওয়ার খামখেয়ালিপনা এসব কিছু আমাদের মনের শান্তি, প্রাণের আরাম কেড়ে নিয়েছে। একান্ত বাধ্য হয়েই আমরা নতুন করে শুরু করেছি পরিবেশচর্চা। পরিবেশ সম্পর্কিত ভাবনা-চিন্তা বেশ প্রাচীন, তথাপি আজ তীব্র পরিবেশ সংকটের মুখোমুখি হয়েই এই সংকটের স্বরূপ, কারণ অনুসন্ধান ও প্রতিকারের উপায় নিয়ে ভাবতে শুরু করেছি। সমকালীন পরিবেশবাদ (বিংশ শতাব্দীর দ্বিতীয়ার্ধ থেকে যার যাত্রা শুরু) আমাদের শিখিয়েছে যে পরিবেশ-প্রকৃতির প্রতি আমাদের দৃষ্টিভঙ্গি ও আচার-আচরণ যথোচিত হয় নি। আজ আমাদের উপলব্ধিতে এসেছে যে প্রকৃতি যেমন আমাদের সত্তার সার্থক স্ফূরণ ও সংরক্ষণে সাহায্য করে আমাদেরও তেমনি কিছু দায়-দায়িত্ব আছে পরিবেশ-প্রকৃতির প্রতি। এই পরিপ্রেক্ষিত সামনে রেখে, অন্য ভাষায়, সমকালীন পরিবেশবাদের আলোকে, এই প্রবন্ধে আমরা রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ দর্শনের আলোচনা করব।

|| ১ ||

এতাবৎকাল আমরা ভেবে এসেছি প্রকৃতি কেবল মানুষের প্রয়োজনে ব্যবহারের জন্য। ভাবনাটা এরকম: আমাদের প্রয়োজন মেটাতে প্রকৃতিকে আমরা যেমন খুশি ব্যবহার করতে পারি। সমকালীন পরিবেশ-আন্দোলন শুরু হয়েছে এই সংকীর্ণ তথা প্রজাতিবাদী মানবকেন্দ্রিকতাকে প্রশ্নবিদ্ধ করে। সাবেকী নীতি-ভাবনা, বিশেষ করে পাশ্চাত্যের নীতিশাস্ত্র, মানুষের প্রয়োজন-অপ্রয়োজন, সুবিধা-অসুবিধাকেই কেবল মূল্য দিয়ে এসেছে। সমকালীন মূল্যতত্ত্বের ভাষায় বললে, সেখানে কেবল মানুষেরই প্রয়োজন তথা স্বার্থের স্বত্বমূল্য (intrinsic value) তথা নৈতিকমূল্য স্বীকার করা হয়েছে। মানবের প্রকৃতির কেবল সহায়ক মূল্য (instrumental value) স্বীকার করা হয়েছে। আর সহায়ক মূল্য যেহেতু প্রত্যক্ষ দায়কে প্রতিষ্ঠিত করে না, সেহেতু মনুষ্যের প্রকৃতির প্রতি আমাদের যথার্থ নৈতিক দায় স্বীকৃত হয় না। সমকালীন পরিবেশ-ভাবনা আমাদের মনে করিয়ে দিয়েছে যে আমাদের কর্তব্য-অকর্তব্য কেবল মানব-স্বার্থ-নিষ্ঠ হতে পারে না, মনুষ্যের প্রকৃতির প্রতি আমাদের প্রত্যক্ষ নীতিদায় আছে। পরিবেশ-প্রকৃতির প্রতি আমাদের আচার-আচরণ নীতিমূলক না হলে অন্যায্য হয়, ঠিক যেমন অপরাপর মানুষের প্রতি কর্তব্য অস্বীকার করলে অন্যায্য হয় এই সত্যকেই সমকালীন পরিবেশ প্রতিষ্ঠা করতে প্রয়াসী হয়েছে।

স্বাভাবিকভাবেই বিতর্ক শুরু হয়েছে মানবের প্রকৃতির ঠিক কতটা অংশের স্বগতমূল্য তথা নৈতিকমূল্য স্বীকার করা হবে। আর কিসের নিরিখেই তা করা হবে। একদল পরিবেশবাদী মনে করেন প্রাণবন্তাই সেই মানদণ্ড যার ভিত্তিতে আমরা বলতে পারি যাবতীয় প্রাণের নৈতিক মূল্য আছে। অন্য একদল পরিবেশবাদী মনে করেন এ মানদণ্ড অতিব্যাপক, সংবেদিতা (sentience) অর্থাৎ দুঃখ-সুখবোধসামর্থ্যই স্বগতমূল্য আরোপের মানদণ্ড হওয়া উচিত। এ বিচারে মানুষ ছাড়া যেসব উন্নত পশু-প্রাণী যাদের সুখ-দুঃখের বোধ আছে তারা নীতিবিচারের আওতায় আসবে। সাম্প্রতিক নীতিবিদরা মনে করেন নিছক বোধসম্পন্নতা নয়, বুদ্ধি তথা আত্ম-সম্প্রসারণ কোন সত্তার স্বগতমূল্য স্বীকারের ভিত্তি হওয়া

বাঞ্ছনীয়। এ বিচারে প্রাণীকুল তথা উদ্ভিদকূল - সকলেরই নৈতিকমূল্য স্বীকৃত হয়। এমন কি বাস্তববিজ্ঞানের ভাষায়, যাদেরকে বাস্তবতন্ত্র বলি সেই বাস্তবতন্ত্রের নৈতিকমূল্য স্বীকারের প্রস্তাব উঠেছে, প্রজাতির স্বগতমূল্যও স্বীকৃত হচ্ছে। এই নিবিড় বাস্তবভাবনা থেকেই জন্ম নিয়েছে এক সমগ্রতাবাদী পরিবেশ-নীতিতত্ত্বের যাকে বাস্তবকেন্দ্রিকতাবাদ (Ecocentrism) বলা হয়েছে, সমকালীন নিবিড় বাস্তববাদ (Deep Ecology) যার প্রকৃষ্ট দৃষ্টান্ত। অবশ্য বাস্তবকেন্দ্রিকতাবাদের প্রথম বিবরণ আমরা পাই অলডো লিওপোল্ডের ভূমি-নীতিতত্ত্ব (The Land Ethic)-এ, যার আত্মপ্রকাশ ঘটে ১৯৪৯ খ্রীষ্টাব্দে লিওপোল্ডের 'A Sand County Almanac' এর প্রকাশের মধ্য দিনে।

সমকালীন বাস্তববিজ্ঞানের গবেষণা তথা ভাবনার সঙ্গে সঙ্গতি রেখে নরওয়ের বিখ্যাত পরিবেশ দার্শনিক আর্নে নেস (Arne Naess) যে তত্ত্ব প্রচার করেন তাই নিবিড় বা গভীর বাস্তববাদ নামে পরিচিত। আর্নে নেসের এই নিবিড় বাস্তববাদ তাঁর একটি সংক্ষিপ্ত প্রবন্ধ 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements : A Summary' (১৯৭৩) প্রকাশের মধ্য দিয়ে আত্মপ্রকাশ করে। যদিও আর্নে নেস এর প্রথম প্রবন্ধ তথাপি তাঁর অনেক সহযোগী পরিবেশবিদ ও পরিবেশ-সংস্থার আনুকূল্যের মধ্য দিয়ে নিবিড় বাস্তববাদ আজ সব থেকে গুরুত্বপূর্ণ তত্ত্ব ও আন্দোলন হিসাবে নিজেকে প্রতিষ্ঠিত করেছে। এখানে স্মর্তব্য যে নেস তাঁর এই প্রবন্ধে নিবিড় বা গভীর বাস্তববাদকে অগভীর বাস্তববাদ (shallow ecology) থেকে পৃথক করেছেন। তিনি বলেন এ পর্যন্ত চলে আসা পরিবেশ-ভাবনা কেবল পরিবেশকে দূষণমুক্ত করা ও মানুষের জন্য প্রাকৃতিক সম্পদের সংরক্ষণ চিন্তায় ব্যাপ্ত থেকেছে। সংকীর্ণ মানবকেন্দ্রিক চিন্তাধারার মধ্যে ঘুরপাক খাওয়া এই অগভীর বাস্তববাদের জ্ঞান কোন বিশেষ অন্তর্দৃষ্টি নেই। অপরপক্ষে নিবিড় বা গভীর বাস্তববাদ সংকীর্ণ প্রজাতিবাদী ভাবনাকে অতিক্রম করে আন্তঃসম্পর্কের অধিতত্ত্বে বিশ্বাস করে। বিশ্বাস করে যে এই প্রকৃতিতে কোন সত্তা অপরাপর সত্তা থেকে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র নয়। সমকালীন বাস্তববিজ্ঞান এটা প্রমাণ করেছে যে ব্যক্তিসত্তা আসলে অপরাপর সত্তারাজির সহিত সম্পর্কের একটি অপেক্ষক মাত্র। তাই বৃহত্তর পরিবেশকে বাদ দিয়ে ব্যক্তি মানুষের স্বাস্থ্যের কথা ভাবা, বা শুধু মানুষের স্বার্থের বিচার করার কোন বাস্তব ভিত্তি নেই। নেসের নিবিড় বা গভীর বাস্তববাদ স্বগত মূল্যবান প্রাণীকুল, উদ্ভিদজগত ও কথিত জড়জগতের সংহতি ও ভারসাম্যকে সংরক্ষণের কথা বলে। এতে মানুষের কতটা সুবিধা হয় তার চেয়ে অধিক গুরুত্বপূর্ণ সমগ্র বাস্তবব্যবহার সংহতি তথা 'পারবর্তনশীল' ভারসাম্য রক্ষিত হয় কিনা। নেসের এই বাস্তববাদে আমরা নিম্নোক্ত সাতটি নীতির সন্ধান পাই : ১) পরিবেশের মধ্যমণি মানুষ এই ভাবনা পরিত্যাগ্য। ২) জীবমণ্ডলের সকলকিছুর মর্যাদা সমান, অন্ততঃ নীতিগতভাবে, এই সত্য স্বীকার্য। ৩) জীবমণ্ডলের বৈচিত্র্য ও সহাবস্থানের নীতিকে মান্য করতে হবে। ৪) শ্রেণী তথা প্রজাতি সংঘাতের মতাদর্শকে ত্যাগ করে 'আমি বাঁচি, তুমিও বাঁচো' এই ভাবনাকে স্বীকৃতি দিতে হবে। ৫) এক সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গী থেকে পরিবেশ দূষণ ও প্রকৃতি-ধ্বংসের প্রতিকারে সচেতন হতে হবে। ৬) অগণিত সত্তার পারস্পরিক সহাবস্থানের জটিলতাকে বুঝতে হবে, দুর্বোধ্য বলে কোন কিছুকে উৎখাত করা চলবে না। ৭) আঞ্চলিক স্বাতন্ত্র্যকে মেনে নিতে হবে এবং বিকেন্দ্রীকরণের ভাবনাকে উৎসাহিত করতে হবে।'

এইসব নীতি মিলেমিশে গভীর বাস্তববাদ এক সুসংহত বাস্তবতত্ত্বের সূচনা করে। এই পরিবেশ ভাবনায় এটা স্বীকৃত যে সমগ্র বিশু-প্রকৃতির সঙ্গে এক ধরনের একাত্মবোধ না জন্মালে, সমগ্র প্রকৃতিতে আমার 'আমি'র বিস্তৃত সংস্করণ ভাবতে না পারলে নিছক মূল্যতত্ত্বের প্রস্তাব কোন গুরুত্বপূর্ণ পরিবর্তন সাধন করতে পারে না। একই সঙ্গে আমাদের চিরাচরিত জীবন-শৈলীর পরিবর্তন না ঘটাতে পারলে বাস্তবআন্দোলন সার্থক হতে পারে না। যাইহোক, সমকালীন পরিবেশবাদের মূল বক্তব্য ও কর্মনীতি আরো সুস্পষ্ট হবে আমরা যদি ডীপ ইকোলজি প্রাটিফর্ম-এর আটটি কর্মসূচীর উল্লেখ করি।

- ১) এই পৃথিবীতে মানুষ ও মনুষ্যতর সকল প্রাণের স্বাভাবিকভাবে বেড়ে ওঠার স্বস্থিত মূল্য আছে, যা মানুষের প্রয়োজনে আসুক বা না আসুক তার উপর নির্ভর করে না।
- ২) রকমারী প্রাণের প্রাচুর্য্য তথা বৈচিত্র্য উপরি কথিত স্বতমূল্যের উপলব্ধিতে সহায়ক হয়।
- ৩) একান্ত অপরিহার্য না হলে প্রাণের এই প্রাচুর্য্য ও বৈচিত্র্যকে নষ্ট করার কোন অধিকার মানুষের নেই।
- ৪) মানুষের জনসংখ্যার বড়মাপের হ্রাসের সঙ্গে জীবনের গুণগত মানোন্নয়ন সম্প্রতিপূর্ণ, মনুষ্যতর প্রাণের স্বাভাবিক বৃদ্ধির জন্যও তা জরুরী।
- ৫) মনুষ্যতর জগতের উপর মানুষের হস্তক্ষেপ বর্তমানে মাত্রা ছাড়িয়েছে এবং অবস্থা দিন দিন খারাপ হচ্ছে।
- ৬) চিরাচরিত কর্মনীতির তাই পরিবর্তন দরকার। এই পরিবর্তন আমাদের অর্থনৈতিক প্রযুক্তিতাত্ত্বিক ও ভাবদর্শগত পরিবর্তনের সূচনা করতে সাহায্য করবে, যার ফলে অবস্থার উন্নতি ঘটবে।
- ৭) ভাবাদর্শগত পরিবর্তন স্বতোমূল্যবান জীবনের গুণগত মানকে অনুধাবন করতে সাহায্য করবে। এই উপলব্ধি জীবনের উচ্চমানের তথাকথিত ধারণাকে যা নিছক ভোগের পরিমাণের ভাষায় ব্যাখ্যাত হয়, তাকে সম্পূর্ণ পাল্টে দিতে পারে।
- ৮) যাঁরা উপরিলিখিত বিষয় ও অনুশাসনগুলি স্বীকার করেন তাঁদের একটি নৈতিক দায় থেকে যাচ্ছে প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষভাবে সেগুলি বাস্তবায়িত করার লক্ষ্যে কর্মসূচি গ্রহণ করার।^{১৬}

নিবিড় বাস্তবাদী আর্গে নেস লক্ষ্য করেছেন প্রাচ্যের ধর্ম, দর্শন ও জীবন-যাপন রীতি পাশ্চাত্যের তুলনায় অনেক বেশি পরিবেশ অনুকূল। তাই তিনি প্রাচ্যের সংস্কৃতির মধ্যে সকল কিছুর সঙ্গে একাত্মবোধের যে প্রকৃতি-দর্শন আছে তার অনুসন্ধান করেছেন এবং এর সঙ্গে মহাত্মা গান্ধী ও রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ-ভাবনার প্রতি নতুন করে আমাদের মনোযোগ আকর্ষণ করেছেন। আজকের পরিবেশবাদের এই প্রাচ্যমুখীনতার সূত্র ধরেই আমরা এখানে রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ-দর্শনের বিচার করব।

।।২।।

রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ-ভাবনার উপর আলোকপাত করার প্রারম্ভে কয়েকটি প্রাসঙ্গিক কথা বলে নেওয়া জরুরী। প্রথমতঃ, সমকালীন পরিবেশ আন্দোলন শুরু হওয়ার আগেই রবীন্দ্রনাথ লোকান্তরিত হয়েছেন। তৎসঙ্গেও সত্যদ্রষ্টা কবি অনেক আগে থেকেই বুঝতে পেরেছিলেন কি ঘটতে চলেছে সামনের দিনে। তিনি বুঝতে পেরেছিলেন আধুনিক মানুষ যখন জয়ের স্পর্ধা ও ঔদ্ধত্যে ভুলতে বসবে তার গতিবিধির সীমা তখন সে ডেকে আনবে নানা দুর্ভাগ্য সমস্যা। তিনি যথার্থ বুঝেছিলেন, প্রকৃতির নিজস্ব সীমায় যে সহজ-সরল আরোগ্যতত্ত্ব আছে তাকে ভুলে মানুষ যখন প্রকৃতির উপর চাবুক চালাতে শুরু করবে, তখনই ঘনিয়ে আসবে বিনাশের পালা। হয়েছেও তাই — প্রকৃতি প্রতিশোধ নিতে শুরু করেছে মানুষের উপর! কবি লিখছেন, “মানুষ গৃধ্রভাবে প্রকৃতির দানকে গ্রহণ করেছে; প্রকৃতির সহজ দানে কুলোয়নি, তাই সে নির্মমভাবে বনকে নির্মূল করেছে। তার ফলে আবার মরুভূমিকে ফিরিয়ে আনার উদ্যোগ শুরু হয়েছে।”^{১৭} দ্বিতীয়তঃ, আমরা এখানে সমকালীন পরিবেশবাদ তথা নিবিড় বাস্তবাদের সূত্র ধরে রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ-ভাবনায় পৌঁছতে চাইছি। এর একটা বিশেষ পরিপ্রেক্ষিত আছে। সমকালীন বাস্তবাদীরা যথার্থ বুঝেছেন যে সঙ্কীর্ণ প্রজাতিবাদী মানবপ্রভুত্ববাদের যে পাশ্চাত্য সংস্কৃতি তাকে মেজে ঘষে পরিবেশ-অনুকূল করার সঙ্গে সঙ্গে প্রাচ্য সংস্কৃতির গর্ভে যে পরিবেশ-অনুকূল জ্ঞানভাণ্ডার রয়েছে সেগুলিকে সামনে আনা, তাদের পুনর্জাগরণ ঘটানো সমান জরুরী। তাঁরা বুঝেছেন, প্রাচ্যের অধ্যাত্মবাদকে প্রকৃতি-দর্শনের সাথে সম্পৃক্ত করতে না পারলে পরিবেশ আন্দোলন সার্থকতা লাভ করতে পারে না।

|| ৩ ||

রবীন্দ্রনাথ অবশ্য প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য সংস্কৃতির মধ্যকার পার্থক্য সম্পর্কে অবহিত ছিলেন। তাঁর বিভিন্ন রচনা ও বক্তৃতার মধ্য দিয়ে তা প্রকাশ পেয়েছে। সমকালীন পরিবেশবাদীরা বর্তমান পরিবেশ সংকটের জন্য প্রকৃতি সম্পর্কে ইহুদী-খ্রীষ্টীয় ধর্ম-সংস্কৃতি, বিশেষ করে তার সৃষ্টিতত্ত্বকে দায়ী করেছেন। বাইবেলের ওল্ড টেস্টামেন্টে জগতের সৃষ্টি সম্পর্কে বলা হয়েছে, ঈশ্বর নিজের আদলে মানুষের সৃষ্টি করেছেন, আর প্রকৃতিকে সৃষ্টি করেছেন মানুষের ভোগের জন্য। ফলতঃ এই সৃষ্টিতত্ত্ব মনুষ্যেতর প্রকৃতি ও প্রাণীকুলের উপর যথেষ্ট প্রভুত্ব করার অধিকার পেয়েছে মানুষ। বাস্তবিক মনুষ্যেতর প্রাণীসহ সমগ্র প্রকৃতি মানুষের নিমিত্ত, মানুষের সুখের জন্য বলা হয়েছে। সৃষ্টির পরমুহূর্তে ঈশ্বর মনুষ্যকুলকে আশীর্বাদ করে বলেছেন “Be fruitful and multiply and replenish the earth, and subdue it; and have dominion over the fish of the sea and over the fowl of the air and over every living thing that moveth upon the earth.”^৪ আরো বক্তব্য, এমতে প্রকৃতি ঈশ্বর-সৃষ্টি হলেও তা পবিত্র বা স্বর্গীয় নয়। ঈশ্বর বাস করেন স্বর্গে এবং তা প্রকৃতি থেকে স্বতন্ত্র। আবার ঈশ্বর মানুষ সৃষ্টি করেছেন প্রকৃতি থেকে স্বতন্ত্র হিসাবে। সুতরাং এমতে মানুষ, প্রকৃতি ও ঈশ্বর স্বতন্ত্র অস্তিত্ব নিয়ে বিরাজমান।

অবশ্য এই প্রভুত্বতত্ত্বকে কোন কোন ব্যাখ্যাকার দায়িত্বশীল অভিভাবক (responsible stewardship) - এর ভাষায় বুঝতে চেয়েছেন। তাঁরা বলতে চান, এখানে মানুষকে ইতর প্রাণী তথা প্রকৃতির দায়িত্বশীল অভিভাবক হিসাবে কাজ করার উপদেশ করা হয়েছে। কিন্তু আমাদের মনে হয়, এটি অনেকটা কুইনাইনে চিনির প্রলেপ লাগানোর মতো। এতে মানবপ্রভুত্ববাদের খুব একটা হেরফের হয় না। তবে ধর্ম-নিরপেক্ষ উৎসও রয়েছে এই প্রভুত্ববাদী বিশ্ববীক্ষায়। মানুষই সবকিছুর নিয়ামক গ্রীকদের এই ঘোষণা মানবকেন্দ্রিক প্রকৃতিভাবনাকে উৎসাহিত করেছে। শুধু তাই নয়, অ্যারিস্টটলের মতো গ্রীক মনীষী ঘোষণা করেছিলেন ‘উদ্ভিদ সৃষ্টি হয়েছে পশুর জন্য, পশুর সৃষ্টি মানুষের জন্য’। স্টোয়িকরাও বিশ্বাস করতেন, এই বিশ্বের যা কিছু সৃষ্টি সবই মানুষের জন্য। কিন্তু সব থেকে আশ্চর্যের বিষয়, বহুল প্রশংসিত জ্ঞানদীপ্ত (The Enlightenment) বা যুক্তিবাদ কোন কিছুই এই মানব-প্রভুত্ববাদের তত্ত্বকে কাটিয়ে উঠতে সাহায্য করেনি। উপরন্তু জ্ঞান-দীপ্ত আধুনিক মনন এই প্রভুত্বকামী প্রজাতিবাদের যৌক্তিকতা প্রতিপাদনে নিয়োজিত থেকেছে। আধুনিক দ্বৈতবাদী দর্শন ও ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যবাদ প্রভুত্ববাদকে অক্সিজেন জুগিয়েছে। আমরা আধুনিক দর্শনের জনক বলে স্বীকৃত রেণে দেকার্তের কথা বলতে পারি, যিনি সংশয় পদ্ধতির মাধ্যমে চিন্তনশীল আত্মসত্তার প্রতিপাদন করতে গিয়ে মনোজগতের বাইরে যা কিছু তার সত্তা সংশয়যোগ্য বলে তুলে ধরলেন, যা পরিণামে মানুষকে প্রকৃতি থেকে বহুযোজন দূরে সরিয়ে দিয়েছে। বলা বাহুল্য, বহুযুগ ধরে লালিত এই দ্বৈতবাদী ও প্রভুত্বকামী বিশ্ববীক্ষা থেকে বেরিয়ে আসা সহজ নয়। নেস প্রমুখ পরিবেশবাদীরা এই প্রতিকূল পরিবেশ-ভাবনাকে কাটিয়ে উঠতে চেষ্টা করে চলেছেন।

|| ৪ ||

অপরপক্ষে, প্রাচ্যের বিশ্ববীক্ষা, বিশেষ করে ভারতীয় প্রকৃতিভাবনা অনেকবেশি সংবেদনশীল ও বাস্তবকেন্দ্রিক। প্রাচীন সংস্কৃতিকে আধুনিক মননে ধরতে চেয়েছেন রবীন্দ্রনাথ। তিনি মন্তব্য করেছেন, ‘আমাদের গৃহস্থের কর্তব্যের মধ্যে সমস্ত জগতের প্রতি কর্তব্য জড়িত রহিয়াছে। আমরা গৃহের মধ্যেই সমস্ত ব্রহ্মাণ্ড ও ব্রহ্মাণ্ডপতির প্রতিষ্ঠা করিয়াছি। আমাদের সর্বপ্রধান কর্তব্যের আদর্শ এই একটি মন্ত্রেই রহিয়াছে —

“ব্রহ্মনিষ্ঠো গৃহস্থঃ স্যাৎ তত্ত্ব জ্ঞানপরায়ণঃ।

যদ্যৎ কর্ম প্রকুবীত তদ্ ব্রহ্মাণি সমর্পয়েৎ।।”^৫

আজকের পরিবেশবিদরা যে আত্মোপলব্ধি ও বিশু-একাত্মতার কথা বলছেন ভারতীয় সভ্যতা-সংস্কৃতির

অন্তরেই তা প্রথম থেকেই বিদ্যমান। নিজেকে যথার্থ না বুঝলে, নিজের অবস্থানকে না বুঝলে প্রকৃতি পরিবেশকে ঠিকঠিক বোঝা যায় না। মূনি-ঋষিদের বানী 'আত্মানং বিদিত্বা' মন্ত্রই আমাদের ইস্তিসিতে জানিয়ে দেয় আমরা প্রত্যেকেই বৃহত্তর কোন সত্তার অংশমাত্র। তাঁর মধ্যেই সবকিছু, সবকিছুর মধ্যেই আমি। বিশ্বাসাথের এই যে যোগ তা আসলে স্বীয় ইচ্ছাশক্তি তথা বিশ্বশক্তির সামঞ্জস্য বিধান। আর প্রাচ্যের প্রকৃতি ভাবনার এটাই মূলকথা।

আজকের পরিবেশবাদীরা যে বৈচিত্র্য ও সহাবস্থানের কথা বলছেন তা ভারতাত্মার মর্মবাণী: ভারতবর্ষের চিরদিনই একমাত্র চেষ্টা প্রভেদের মধ্যে একস্থাপন করা, নানা পথকে একই লক্ষ্যে অভিমুখীন করে দেওয়া এবং বছর মধ্যে এককে নিঃসংশয়রূপে উপলব্ধি করাই ভারতাত্মার মূল লক্ষ্য। রবীন্দ্রনাথের লেখনীতে এই ভাবই ফুটে উঠেছে: "যা কিছু সমস্তের সঙ্গে ত্যাগের দ্বারা বাধহীন মিলন এইটেই হচ্ছে তপোবানের সাধনা। এজন্যেই তরলতা পশুপক্ষীর সঙ্গে ভারতবর্ষের আত্মীয় সম্বন্ধের যোগ এমন ঘনিষ্ঠ যে অন্যদেশের লোকের কাছে এটা অদ্ভুত মনে হয়। ... এ প্রকৃতির প্রতি প্রভুত্ব করা নয়, প্রকৃতিকে ভোগ করা নয়, প্রকৃতির সঙ্গে সন্মিলন। অথচ এই সন্মিলন অরণ্যবাসীর বর্বরতা নয়।" এই পরিবেশ-ভাবনার মধ্যে এক লক্ষ্যনীয় বৈশিষ্ট্য হল বাইরের সংস্কৃতিগত পার্থক্যকে স্বীকার করেই ঐক্যের কথা ভাবতে হয়। স্থান-কাল-পাত্র ভেদে যে বিশেষ পরিবেশ-ভাবনা তাকে স্বীকার করেই আমাদের এগিয়ে যেতে হয়। সমস্ত প্রকার ভেদকে 'টেকিতে কুটিয়া একটি পিণ্ডাকার' সংস্কৃতি গড়ে তোলার যে চেষ্টা একদল অতুৎসাহী পরিবেশবাদী করে থাকেন তা যে যথার্থ বা কাব্য নয় তা বলাই বাহুল্য। বাইরের যে সকল পার্থক্য প্রতীয়মান হয় তাকে নষ্ট না করেই তাদের ভিতরকার মর্মবস্তুকে আবিষ্কার করাই পরিবেশ-আন্দোলনের লক্ষ্য হওয়া উচিত।

সমকালীন বাস্তবিজ্ঞানের মতে, প্রকৃতি-পরিবেশের মধ্যে যা কিছু আছে অন্য সকল কিছুর সাথে তা কোন না কোনভাবে সম্পর্কিত। এর কারণ বিশেষ যা কিছু সবই এক অখণ্ড শক্তির অংশমাত্র। সকলকিছুর মধ্যেই বিশ্ববিধাতার শক্তিই নানারূপে প্রকাশিত হচ্ছে। অণুতে, পরমাণুতে, প্রাণে-অপ্রাণে সেই একই মহতী শক্তির লীলা, কোনকিছুই একবারে স্তম্ভ নয়। জগতে যা কিছু আছে সমস্তকেই ঈশ্বরের করে জানবে — ঈশ্বাস্বাস্যমিদং সর্বং যৎকিঞ্চিৎ জগতাং জগৎ — এই ভারতীয় বাস্তবদর্শনের মূলকথা। আমরা বলতে পারি, বিশ্বজগতের সমস্ত পদার্থের মধ্যে অন্তরঃস্বরূপকে উপলব্ধি করার সাধনায় ভারতবর্ষ এত দূরে গেছে যে অন্য দেশের তত্ত্বজ্ঞানীরা তা সাহস করেন নি।

।।৫।।

অতঃপর আমরা শান্তিনিকেতনের নির্মিত-পরিবেশ সম্পর্কে আলোচনা করব। রবীন্দ্রনাথের সৃষ্টিকর্মের একটা বড় ঝোঁক ছিল অতীত ঐতিহ্যকে সঙ্গে নিয়ে ভবিষ্যতের দিকে পদচারণা করা। প্রাচীন ভারতের আশ্রমের ধারণাটিকে বর্তমানের উপযোগী করে নতুন তাৎপর্যে মণ্ডিত করতে চেয়েছিলেন তাঁর শান্তিনিকেতন-এর মধ্য দিয়ে। তাঁর পরিবেশ-চিত্ত শান্তিনিকেতন যেমন সাকার হয়ে উঠেছে তেমনি আমাদের পরিবেশ নির্মাণ করতে হলে ঠিক কোন পথে অগ্রসর হতে হবে তার দিক নির্দেশ করে। বলা বাহুল্য, শান্তিনিকেতনের পরিবেশ নির্মাণ এমন একটা সময়ে হয়েছিল যখন পরিবেশবাদের বিকাশ ঘটেনি। প্রাচীন ভারতের তপোবন তথা আশ্রমের ধারণার নিরিখে যে ব্রহ্ম বিদ্যালয় প্রতিষ্ঠা করেছিলেন তা রামমোহন, দেবেন্দ্রনাথ অনুসরণে প্রাচীন ঐতিহ্যের পুনর্নির্মাণ। ইট, কাঠ, পাথরের দেওয়ালে আবদ্ধ শিক্ষালয়ের ধারণা থেকে берিয়ে এসে ১৩০৮ বঙ্গাব্দের ৮ই পৌষ রবীন্দ্রনাথ ব্রহ্মবিদ্যালয় স্থাপন করেন। ভারতীয় ঐতিহ্যে যা প্রচ্ছন্ন অথচ প্রবলরূপে বর্তমান, যার প্রাসঙ্গিকতা একেবারে লুপ্ত হয় নাই সেই সংস্কৃতিকেই তিনি সহায় করতে চেয়েছিলেন। তপোবন ছিল আধুনিক ভাষায় কমিউন যার উদ্দেশ্য ছিল জ্ঞানবিজ্ঞান ও ধর্মের চর্চা। এই কমিউনগুলি প্রকৃতির সঙ্গে ওতপ্রোতভাবে জড়িয়ে থাকতো এবং আশ্রমপাশের গ্রামবাসীদের সঙ্গে

যথাসম্ভব সংযোগ রক্ষা করে চলতো। বলাবাহুল্য, রবীন্দ্রনাথের শান্তিনিকেতন এই একই ভাবধারায় গড়ে উঠেছে।

এটা আজ সর্বজনস্বীকৃত যে শুদ্ধ সহজ সরল জীবন সত্যের অনুসন্ধানের অনুকূল। প্রকৃতির একেবারে কোলে বসে শিক্ষালাভ ও শিক্ষাদানে উভয়ই সার্থকতা লাভ করে। পাশ্চাত্যে যখন প্রকৃতির সঙ্গে মানুষের একটা চিরন্তন বিরোধের চিত্র আঁকা হচ্ছিল ভারতীয় মুনিঋষিরা তখন সবকিছুর মধ্যে সেই একের প্রকাশকে সম্বন্ধে লক্ষ্য করে চলেছেন। রবীন্দ্রনাথ লিখছেন, “ভারতবর্ষও যে মানুষের শ্রেষ্ঠতা অস্বীকার করে তা নয়। কিন্তু প্রভুত্ব করাকেই, ভোগ করাকেই সে শ্রেষ্ঠতার প্রধান লক্ষণ বলে মানে না। মানুষের শ্রেষ্ঠতার সর্বপ্রধান পরিচয় হচ্ছে এই যে মানুষ সকলের সঙ্গে মিলিত হতে পারে। সেই মিলন মুঢ়তার মিলন নয়, সে মিলন চিত্তের মিলন, সুতরাং আনন্দের মিলন।”^{১৯} রবীন্দ্রনাথ প্রতিষ্ঠিত ব্রহ্মবিদ্যালয়ে বিলাসিতার স্থান ছিল না, ছিল না ধনী-দরিদ্রের প্রভেদ। গুরু-শিষ্য সকলে মিলে প্রকৃতির কোলে স্বচ্ছন্দে বিদ্যার্জনে ব্রতী হওয়ার এক অনবদ্য সুযোগ তৈরি হয়েছিল সেখানে।

এই আদর্শকে সামনে রেখেই শান্তিনিকেতনের পরিবেশ নির্মাণ। রক্ষ ধু-ধু মরুভূমির মতো ভূমিখণ্ডকে তিনি ক্রমে ক্রমে এক বৃক্ষশোভিত আশ্রমে পরিণত করতে পেরেছিলেন। আমরা মনে করতে পারি শুরুতে শান্তিনিকেতন ব্রহ্মার্চনাশ্রমে ছিল মহর্ষির তৈরি করা মন্দির ও ছাতিমতলা, যা দুটি দিকচিহ্ন হিসাবে পূর্ব থেকে শান্তিনিকেতনের পরিবেশগত চরিত্র নির্ধারণ করে দিয়েছিল, ব্রহ্ম সমাজের একেশ্বরবাদী আধ্যাত্মিকতা এক মূর্ত চরিত্র লাভ করেছিল এটি। একইসঙ্গে মার্জিত সংযত ও পরিশীলিত রুচির একটি পরিবেশ তৈরি করেছিল। প্রকৃতির সঙ্গে সহবাসের যে আদর্শ রবীন্দ্রনাথ বাস্তবায়িত করতে চেয়েছিলেন সে সম্পর্কে ‘বনবাসী’ প্রবন্ধের ভূমিকায় মন্তব্য করেছেন, “আমার ঘরের আশেপাশে যেসব আমার বোবা বন্ধু আলোর প্রেমে মত্ত হয়ে আকাশের দিকে হাত বাড়িয়ে আছে তাদের ডাক আমার মনের মধ্যে পৌঁছল”^{২০} বৃক্ষের সঙ্গে রবীন্দ্রনাথের এই যে একাত্মতা, এই যে আগ্রহ ও জ্ঞান তা খুব কম কবির মধ্যেই দেখা গেছে। সুদূর ভিয়েনায় বসে তিনি লিখছেন, “এই আমার অন্তর্গত বেদনার দিনে শান্তিনিকেতনের চিঠি যখন পেলুম তখন মনে পড়ে গেল সেই সঙ্গীত তার সরল বিশুদ্ধ সুরে বাজছে আমার উত্তরায়নের গাছগুলির মধ্যে, তাদের কাছে চূপ করে বসে থাকতে পারলে সেই সুরের নির্মল ঝর্ণা আমার অন্তর আত্মাকে প্রতিদিন স্নান করিয়ে দিতে পারবে। এই স্নানের ধারায় ধৌত হয়ে শুদ্ধ হয়ে তবেই আনন্দলোকে প্রবেশের অধিকার আমরা পাই।”^{২১} গাছপালায় সমৃদ্ধ প্রকৃতির মধ্যে এই সুরের কথা তিনি বারবার বলেছেন। এখানে লক্ষ্যনীয় গাছপালার প্রতি কি ধরনের সংবেদনশীলতা ছিল কবির মধ্যে। আজকের বাস্তবজ্ঞান যে প্রাণমণ্ডলের কথা বলে, যে নিবিড় পারস্পরিকতার কথা বলে রবীন্দ্রনাথ তা নিজের হৃদয়মন দিয়ে অনুভব করেছেন, শিথিয়েছেন অন্যদের সংবেদনশীল হতে।

আমরা জানি, রায়পুরের জমিদার প্রতাপ নারায়ণ সিংহের কাছে কুড়ি বিঘা জমির মৌরুসীপাড়া নিয়ে শান্তিনিকেতনের যাত্রা শুরু করেন মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ১৮৬৪ খ্রীষ্টাব্দে। পরে ১৯০১ সালে ব্রহ্ম বিদ্যালয়ের প্রতিষ্ঠা হয়। এরপর ১৯২১ সালে বিশুভারতী প্রতিষ্ঠার পর থেকেই আশ্রমের ঘরবাড়ির প্রয়োজন বেড়ে যায়। এরফলে শান্তিনিকেতনের পরিবেশ নির্মাণের ধারার কিছু অদলবদল ঘটে। তবুও তাকে আশ্রমই বলা হতো। ১৯০১-১৯৪১ রবীন্দ্রনাথের এই জীবৎকালে শান্তিনিকেতনের বিকাশের মধ্যে একটা ধারাবাহিকতা বজায় ছিল। কবির সঙ্গে আরো কয়েকজন এ ব্যাপারে অগ্রণী ভূমিকা নিয়েছিলেন। নন্দলাল বসু তাঁদের অন্যতম। আশ্রমের পরিবেশের একটা বড় লক্ষণ ছিল এই যে পাঁচিলঘেরা কোন সুনির্দিষ্ট ক্যাম্পাস এর কথা এখানে ভাবা হয়নি। কোন বাঁধাধরা মাষ্টারপ্ল্যান তৈরি করে আশ্রমের বিকাশের পরিসীমা নির্দিষ্ট করে দেওয়া হয়নি। ঘরের পাশে ঘর জুড়ে যেমন এক একটি বাড়ি তৈরি হয়েছে তেমনি বাড়িগুলির মধ্যে স্পষ্ট

শ্রেণী বিভাগ করা হয়নি। শালবীথির নিকটবর্তী মাটির বাড়িগুলিতে শিক্ষক মহাশয়রা থেকেছেন। স্বয়ং রবীন্দ্রনাথ এক একসময় সপরিবার সেখানে থেকেছেন। ক্রমশ আশ্রমের বিকাশ এমনভাবে হয়েছে যে পারিবারিক বাসভবন ও প্রতিষ্ঠানগত কাজের বাড়ি মিলে মিশে গেছে। এসব নিয়ে পরবর্তীকালে প্রশ্ন উঠেছে। কিন্তু ভুললে চলবে না যে শিক্ষকদের সঙ্গে ছাত্রের দুরত্ব নয়, বরং নৈকট্যই ছিল শান্তিনিকেতনের ভাবধারা। বর্তমানে এসব নিয়ে জটিলতা বেড়েছে, সমস্যাও সৃষ্টি হয়েছে। রবীন্দ্রতাবাদর্শের নিরিখে সবকিছু ঠিকঠাক রাখা সম্ভব হচ্ছে না। কিন্তু একথা ভুললে চলবে না যে রবীন্দ্রনাথ এই আশ্রমের মধ্য দিয়ে এক সুসমঞ্জস্য পরিবেশ নির্মাণের যে প্রয়াস নিয়েছিলেন তা আজকের পরিবেশবাদীদের পথ দেখাতে পারে।

।।৩।।

শান্তিনিকেতনের পরিবেশ সম্পর্কে আলোচনা করতে গিয়ে রবীন্দ্রনাথ প্রচলিত উৎসবগুলির কথা বলতেই হয়। মানুষ সামাজিক প্রাণী, অন্যের সঙ্গে মিলিত হয়ে সে নিজের সীমাকে ছাড়িয়ে এক ধরনের সম্পূর্ণতায় নিজেকে দেখতে চায়। সেদিন সে সমস্ত মানুষের সহিত একত্ব হয়ে এক বৃহৎ শক্তির স্বাদ পায়। সমস্ত মানুষের শক্তি সে অনুভব করে। প্রাকৃতিক পরিবেশ নির্মাণের সঙ্গে সঙ্গে সুস্থ স্বাভাবিক পরিবেশ তৈরি করার জন্য নানা ধরনের উৎসব অনুষ্ঠান এর আয়োজন করতেন রবীন্দ্রনাথ যার অনেকগুলিই এখনও চালু আছে। আজকের সমাজ-বাস্তববাদীরা যেসব কথা বলেন রবীন্দ্র ভাবনার মধ্যে তার পূর্বতাস মেলে। উচ্চনীচ ভেদভেদ ভুলে যাতে সকল সম্প্রদায়ের মানুষ একত্ব হতে পারে তার জন্য আমাদের ঐতিহ্যের সঙ্গে যুক্ত করে কয়েকটি উৎসবের প্রচলন করেছেন। ঋতুবেচিত্রের সঙ্গে মিলিয়ে তিনি শুরু করলেন বসন্ত অনুষ্ঠান সেখানে মানুষ অনাবিল আনন্দে অংশ নিতে পারে। বর্ষায় হলকর্ষণ উৎসব, বর্ষামঙ্গল, শীতকালে পৌষউৎসব এসব তো আজ দেশের সীমা ছাড়িয়ে আন্তর্জাতিক চরিত্রে লাভ করেছে। ছাতিম তলায় এই পৌষের উপাসনা গান ও মন্ত্রপাঠ মিলে এমন এক পরিবেশের সৃষ্টি হয় যেখানে নিতান্ত বহিরাগত মানুষজনও আধুনিক বাংলা সংস্কৃতির শ্রেষ্ঠদিকের নিদর্শন পায়। আজ এত কিছু পরিবর্তনের মধ্যেও বিশেষ করে বসন্তউৎসব ও পৌষ উৎসব তার জৌলুস হারায়নি।

বাস্তবভাবনার নিরিখে শান্তিনিকেতনের পরিবেশ নির্মাণের বিচার করলে বোঝা যায় পরিবেশ সমস্যার তীব্রতা অনুভব না করা সত্ত্বেও রবীন্দ্রনাথ আগে থেকেই বুঝতে পেরেছিলেন যে সরল জীবন-যাপন ও উন্নত ভাবনা ও কর্মই আমাদের সঠিক দিকে নিয়ে যেতে পারে। শান্তিনিকেতনের নির্মিত পরিবেশের উদ্দেশ্য ছিল নিসর্গকে যথাসম্ভব অক্ষুন্ন রেখে সাজিয়ে গুছিয়ে মানুষের বসবাসের উপযুক্ত করে তোলা। রবীন্দ্রনাথ যখন শান্তিনিকেতনে আশ্রম রচনার কাজ শুরু করেন তখন তাঁর হাতে ছিল তিনটি উপকরণ: অব্যবহৃত উন্মুক্ত আকাশ, লাল কাঁকুড়ে মাটি আর কিছু গাছপালা। এই তিনটি উপাদানের ব্যবহারের ভারসাম্য রেখে তিনি যে শান্তিনিকেতনের রচনা করেছেন তা অনবদ্য।

পুনরুজ্জ্বল নিশ্চয়োজন যে ভারতীয় পরিবেশ-দর্শন তথা রবীন্দ্রনাথের পরিবেশ-ভাবনা সমকালীন পরিবেশবাদের নিরিখে বিচার করলে বোঝা যায় প্রথম থেকেই এই পরিবেশদর্শন সংকীর্ণ মানবকেন্দ্রিকতা তথা প্রজাতিবাদী ভাবনা থেকে মুক্ত এবং যথার্থ বাস্তুকেন্দ্রিকতাবাদে স্থিত। পাশ্চাত্যের প্রভুত্বকামী ভোগবাদী আগ্রাসী সংস্কৃতির বিপরীতে রবীন্দ্রনাথের এই বাস্তবভাবনা, গাছপালা, পশুপক্ষীর প্রতি যে একাত্মবোধ আমাদের বিদ্যিত করে। আর একটি কথা বলে আমাদের এই নাতিদীর্ঘ প্রবন্ধ শেষ করব। আজকের পরিবেশবাদীরা যে বিষয়টির উপর জোর দিচ্ছেন তাহল শুধু চিন্তা-বক্তৃতায় নয়, বাস্তবের মাটিতে দাঁড়িয়ে পরিবেশ-দূষণ ও প্রকৃতি-ধ্বংসের বিরুদ্ধে কর্মসূচি গ্রহণ করতে হবে। এক্ষেত্রে হাতে-কলমে পরিবেশ-নির্মাণের অন্যতম পথিকৃৎ রবীন্দ্রনাথ আমাদের প্রেরণার সহজ উৎস হতে পারেন।

উৎসপঞ্জি

১. আর্নে নেস : 'দ্য শ্যালো অ্যাণ্ড ডীপ, লংরেঞ্জ ইকোলজি মুভমেন্টস্ : অ্যা সামারি', *ফিলোসফিক্যাল ডায়ালোগস্ : আর্নে নেস অ্যাণ্ড দ্য প্রোগ্রেস অফ ইকোফিলোসফি* (নির্না উইটোজেক অ্যাণ্ড ব্রেনান সম্পাদিত) রোম্যান অ্যাণ্ড লিটলফিল্ড, ল্যানহ্যাম, ১৯৯৯, পৃ. ৩-৫
 ২. আর্নে নেস ও জর্জ সেশনস্ : 'ডীপ ইকোলজি প্ল্যাটফর্ম', *ফিলোসফিক্যাল ডায়ালোগস্ : আর্নে নেস অ্যাণ্ড দ্য প্রোগ্রেস অফ ইকোফিলোসফি*, পূর্বোক্ত, পৃ. ৮
 ৩. 'অরণ্যদেবতা', *রবীন্দ্র রচনাবলী*, ১১শ খণ্ড, ক্যালকাটা পাবলিশিং সিণ্ডিকেট সংস্করণ, ২০০২, পৃ. ১১৫১
 ৪. *দ্য হোলি বাইবেল* (কিং জেমস সংস্করণ), অক্সফোর্ড ইউনিভার্সিটি প্রেস, অক্সফোর্ড, পৃ. ১-২
 ৫. 'প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য', *রবীন্দ্র রচনাবলী*, ৯ম খণ্ড, পূর্বোক্ত, পৃ. ২৮১
 ৬. 'তপোবন', *রবীন্দ্র রচনাবলী*, ১০ম খণ্ড, পূর্বোক্ত, পৃ. ৫২২
 ৭. তদেব, পৃ. ৫২৫
 ৮. *রবীন্দ্র রচনাবলী* (১৫শ খণ্ড), বিশ্বভারতী সংস্করণ, ১৩৮৩, পৃ. ১১৪
 ৯. তদেব, পৃ. ১১৪
- এতদতিরিক্ত দীপঙ্কর চট্টোপাধ্যায় রচিত 'রবীন্দ্রনাথ ও বিজ্ঞান' (আনন্দ পাবলিশার্স, ২০০০) বইটির সাহায্য নেওয়া হয়েছে।

**THE LANGUAGE THAT ONE CAN OWN :
WITH SPECIAL REFERENCE TO TAGORE***

CHANDIDAS BHATTACHARYA

*He that has found his language
knows no bound of joy... Tagore*

Tagore while dwelling on such of his favourite themes as ‘self-culture’, ‘creativity’, ‘human identity’, has often hinted at the distinction between ‘a working language’ and ‘a language of self-expression’, between ‘a functional language’ and ‘a language of one’s own’. Moreover, he identifies ‘the language that one can own’ (like a thought that one can own) with ‘the language of self-expression’.

1. To meet certain needs we may artificially accept some language or other but language has an ingenuous end to serve, which is not to be identified with meeting the needs. Language has to serve as the vehicle of self-expression.

No doubt, the proper arrangement be made for running the state’s administration, but a much higher task is to enliven and enlighten the spirit of the countrymen, add zest to their lives. No language other than one’s own can accomplish these tasks.’¹

2. The Bengali writer of those days could soon realize that we can borrow the flame from a distant language just to lit our lamp, self-expression can dawn as morning light through one’s own language alone.³
3. From my early childhood I could taste the joy of giving shape to my thoughts, collect them in my own languages, and it became clear to me that once the habit of composition in mother tongue could be mastered, there would remain no bar in using an alien language with courage by picking it up when the need arises.³

The distinction drawn by Tagore between “the language that one can own” or ‘the language of self-expression’, and ‘a distant language’ is not something cursory or off-hand as is indicated by his emphasis on language of one’s own as the instrument for ‘a higher task’. In fact, it is only in course of his deep thinking about various

*Reprinted from the *Philosophy and the life-world*, Volume III : 2000-2001

shortcomings of our education system, problem of creativity in our thinking and life-style that he appeals to this distinction between ‘the language that one can own’ and ‘the working language’ or ‘the language that one does not own’:

4. The result of all this malchoice of a language is that despite receiving an education of a higher order, we do not develop thinking to that scale. There is a reason for this. Language is the natural vehicle of thinking. But, out of our school, we get rid of our formal language, get ourselves engrossed in story telling, gossiping, high talks in our every • day non-formal language.⁴
5. It is impossible to educate the people of the country through an alien language. We shall gather, but it would not enrich our language. We shall think, but our language shall remain outside our thought. Our mind shall grow with years, but our language would not be keeping space with. What could be an easier means of turning the whole educational programme into a ridicule.⁵

Moreover, the significance of the emphasis on ‘one’s language’ or ‘the language of self-expression’ can be guessed from his keen awareness, which is so natural for a great mind to have, about the importance of right choice of language to develop the basic features which make man a man.

However, it is not quite plain sailing to grasp the real *import of his distinction between ‘a working language’ and ‘the language of self-expression’*. Tagore himself has not elaborated on the issue. Nevertheless, I believe that a great insight is there in his distinguishing ‘a working language’ from ‘the language of self-expression’, of which we are generally not aware. I also think that • this distinction is *conceptual and not an ad hoc* one. Neither can this distinction pertain merely to the distinction between *unskilled and skilled uses of language*. Also it would be a howler to think that certain personal or racial sentiment is at the root of this distinction.

Of course, the distinction *is internal* one, drawn from the perspective of the user of a language, his ingenuous linguistic sensibility, linguistic requirements tuned to his life-style and perception. It might be that there is a *linguistic sensibility* just as there is, for instance, *colour sensibility*. What colour or sound spectrum can incite us depends on our specific kind of interaction with a particular species. Similarly, of the different languages we are generally exposed to, *it may be that only a particular species of language may, under the circumstances, catch our imagination and become a part of our being*.

But there can be an objection of ‘seeing too much’ in the above quoted

words of Tagore.⁶ Also there can be some academic objections to the very idea of ‘possessing a language’ or ‘owning a language’, (‘the language of self-expression’ is something which we could possess) generally from the philosophers who take language to be strictly a *system of rule governed behaviour*. It can be objected that language is a matter of *following* ‘ and not of *owning* ’. When some job is accomplished strictly following certain rules (military drill, for instance), it is hardly possible to claim the ownership of the act. We could at best speak of owning some thought or feeling in some sense. On the other hand, the issue may seem trivial : ‘if we could speak of possessing or owning a language, we can say that every language is possibly one’s own, since every language is learnable’. However, if learning a language does not confer its ownership on the learner, then no language can be one’s own. For what else than learning can confer one the ownership of a language?

It may seem that there is still a stronger case for the view that there *cannot be a language of one’s own*, at least in the sense in which a thought can be one’s own. (However, it must be noted that it is not uncontroversial if we could even own a thought or what sense is to be made of the expression ‘owning a thought’.). Each language is governed by definite rules, norms and hence each language must be learnable and usable, however queer some language may appear at first. Each language is *learnable*, as any branch of mathematics is learnable. And the reason why one cannot speak intelligibly of ‘one’s own language’ is almost same as why one cannot speak of ‘one’s own mathematics. Moreover, the general arguments against the concept of ‘private language’ being quite acceptable to many, it may be doubted if one can speak of ‘one’s own language’ with *a clear and good sense*. A metaphorical use of ‘one’s own language’ is, of course, pardonable.

But what I desire to press upon is that the expression ‘one’s own language’ is no more metaphorical or queer than such expressions as “one’s-own thought’, ‘one’s own choice’, ‘one’s own will’... If we can make a *clear and good sense* of such expressions and can become aware of their significance in understanding *the essence of a person*, then it would not be too difficult to do the same in respect of the expression ‘one’s own language’ or ‘language that we can own’. In fact, there seems to be some symmetry between the expressions ‘one’s own thought’ and ‘one’s own language’, which will be *exploited* here to explicate the concept of ‘owning a language’ or ‘the language of self-expression’. There are however, several complicated issues involved in the context : (1) Evolving definite criteria for distinguishing one’s own language from what is not one’s own language. (2) This in

turn leads to the enquiry into the possibility of 'creativity' in language which is after all *rule-governed behaviour* and obviously is not free from certain *constraints*.

(3) Comparing symbolizing activity with other forms of activities where the issue of ownership is legitimate without a sense of triviality.

I shall, however, confine myself to a general elucidation of 'one's own language', showing that the idea of "one's own language" even by the parameter of conventional language is not something paradoxical or metaphorical. In doing so, I take for granted the validity of 'the unlimited expressibility' thesis for all languages, according to which every language is *equally complex and rich and is possessed of its unique in-built mechanism suitable for doing anything and everything conceivable of a language*.

1. LANGUAGE AND ACTION

We need be clear at the very outset as to how we are taking "language" in talking of "one's own language"? A language can be viewed rather abstractly as a system of rules, but more concretely as doing something like walking, smiling, etc... For instance, language consists of such activities *like preparing a sentence, hunting for words, hunting appropriate phrases etc., on the other hand, such activities like gossiping, story-telling and so on*. Such activities as preparing a sentence etc. or engaging in gossiping, story telling etc... can both be categorised under action, although the latter type of activities, i.e., gossiping, story telling etc. obviously enjoy a kind of freedom, or a sort of neutrality which may not be so obviously attributed to such activities as pure sentence preparation, sentence preparation for giving an example of it, etc. In the very act of story-telling we are not at all aware of our roles as a grammarian, *or we ought not to be*. We are even not aware of the intricacies of sentence manufacturing mechanism, just as in an action we are not aware of laws of physics or chemistry. This is true in spite of the fact that story cannot be told without manufacturing sentences, gossiping cannot be carried on without finding out choicest words ... Sometimes these two sorts of *concrete activities* can be distinguished by using two sorts of prepositions 'in' and 'with'. *We tell a story with sentences, but in preparing sentences we may not tell any story or anything alike.*⁷ However, what is important here to note is that these *two sorts of activities* are sign of actual manifestation or of existence of language which is abstractly defined as a system of rules for generating signs and which merely speaks of an abstract possibility about a language.

Now, if 'language' is understood in this sense of concrete activities than merely rule following, or what I desire to term as "linguaging", some parallel can be drawn between 'walking', 'choosing'... and 'linguaging'. 'Linguaging' in this senses implied in Saussurian distinction between 'langue and parole'. Tagore seems to be exclusively interested in the parole aspect of language when he speaks of 'language of one's own' or 'language that one can own'. *This is because of Tagore's philosophy of man*. He seems to be more interested in what a man can *do* or what he can *become* than in what *a man has done or what a man is*. To Tagore, perhaps the possibilities in man is a better indicator of his essence than what he is. Man's essence is manifested in his achievements or doing something (linguaging, for instance) and not in his *receiving something* (the rules of language etc. In passing it is interesting to note that Tagore, seems to be more curious about what man *becomes* than what he *receives*.). We are not owner of rules or etiquettes of a language (langue) which are given to us as words are given. Parole of language is genuinely the human aspect of language. In other words 'speaking', 'gossiping', 'story-telling'—are what only human beings can engage in. In fact, *of all human actions, linguaging can be more significantly spoken of as free action in spite of being governed by most stringent rules*. (This because of some special reason into which I am not going now. See my "The Uniqueness of Meaning" in *Perspectives in Contemporary Philosophy*, Ed, by Prof. Dilip Kumar Chakraborty, published by Gauhati University 1998).

Now, If we are not debarred from drawing a distinction between 'one's own choosing' and 'what is not one's own choosing', or that between 'what is one's own thinking and 'what is not one;s own thinking'... the distinction between 'one's own language (linguaging)' - but borrowed, imitated ... can not be objected. Here it is to be noted in passing that my motto in drawing a parallel between linguistic activity and other 'mental activity' is to just to servey the possibility of bestowing of 'ownership' to a writer or a speaker on the basis of our generally bestowing ownership of thought, for instance, to a thinker. But for Wittgenstein 'thinking happens', while 'writing is done'. This has the implication that even if bestowing of ownership of writing were possible, the bestowing of ownership of thought is impossible. Although Wittgenstein's observation is an *istapatti* for me, I cannot agree to it.

2. LANGUAGE AND MAN

Tagore envisages a deeper relationship between language and man, when

both are in their *natural course, on the point of accepting a language, i.e., languaging, as a mark of authenticity of man. This means that to speak of an authentic man without reference to languaging or authentic linguistic action is impossible.* Similar idea is there in Heidegger's thesis of an authentic man. Heidegger speaks of 'housing the being in language'. Plato implores, 'speak so that I can see thy'. Tagore says,

6. Language has to serve as the vehicle of self-expression ... Self expression dawns as morning light through one's own language alone.

Or, *The self sinks into oblivion when it is unable to express itself ...*

Since

language is the principal means of self-expression, *the chief task of man is to get rid of the poverty of language and realize himself in full*⁸.

7. Or With the shaping of the mind language is framed; language grows when mind grows".⁹

It is easy to understand that to be unique we must own some ingredients - have our own desires, feelings, thoughts, choices and Tagore would add 'our own language', or as I have interpreted 'languaging'. If 'choosing', 'thinking', 'feeling' could be one's own and the manifestation of one's individuality or self-expression, the case cannot be different in our languaging. For the logic of "choosing" "thinking" ...are parallel to the 'languaging'. (Of course there is some scope of controversy here and the matter will be dealt with in the sequel). And as such the expressions 'one's own language' and 'language of self-expression are here interchangeable.

The intimate connection between 'linguistic ability' and 'mental ability' has long been emphasised by the philosophers, and the linguists, and the psychologists are falling in with the line.¹⁰

The ordinary understanding that language *is merely a medium or vehicle of expression*, the means of delivering already conceived or matured mental products is now questioned. The relationship between language and introspective ability is now more intimate. If we try to get a glimpse of our mental-contents independent of language we shall just draw a blank. On the other hand, there are some *structural, semantical and operational correspondence between the mind process and languaging* i.e., language at work. Thinking and imagining, to begin with the plain cases, is *generative process involving organization, mapping and remapping, composing and decomposing connecting and disconnecting*. There is nothing

like 'thinking' or 'imagining' at a stroke. We can produce a musical note at a stroke, by plucking the single string of a sitar. But thinking and imagining are more like singing, they are processes, which gradually develop and grow. And what is to 'language', i.e., to speak or write under *normal condition* but to *generate signs* - produce words, phrases, sentences etc. Particularly production of sentences are more interesting, because only they can be truly said to be generated, through the process of selection from myriads of words, phrases, and their proper placing ..., through mending and amending, rejecting, adding and so on. *If thinking is a subjective process and to think is to act and to own something, so must be the process of generating sentences or languaging.* Both types of these activities call for effort, trial and error, finding the way out of the *blind alley* primarily through one's own initiative and will. Without going too far with some philosophers who identify mental action with linguistic action, we can safely accept that language is not just an instrument, it is the embodiment of all our introspective abilities, in the sense in which sound is the embodiment of music (ala Max Black). *Any introspective ability is processed, channelised, and we may even say 'procreated' through ingenuous operation of language.*

However, what is to *operate language ingenuously* (perhaps the main issue here) is not easy to grasp. We shall elaborate on this in the sequel. But it must be mentioned here that cases of natural or ingenuous operation of with language abound in our *everyday uses of language*.¹¹ This is the reason why Tagore while speaking about "one's own language" or 'the language that one can own' often refers to the language of 'story telling', 'gossiping', 'high talks'..., cases where the ingenuous (a defining feature of one's own language) operation with language can be easily recognized. (The cases of unnatural operation with language abound, for examples, in answering question papers in examination, in facing interrogation by the would be employer). *Introspectively or phe-nomenologically* alone we come to the realization that *the very attempt to think of one's own is also an attempt to generate a sign of one's own, and the very attempt to operate language ingenuously is to beget a thought, some emotion, some feeling.* To cramm is never to beget a feeling or a thought, if not just by chance. *A new intuition, insight or a clue can flash on us more surely in our languaging process.* The two processes are endlessly interlaced and it is futile to ask which of the two is the prime mover. Now we can guess the reason for Tagore's recurrent lamentation over forcibly divorcing 'the ingenuous operation of language' from 'introspective exercise'. One

of his most fervent prayer was :

8. From the Lord let us ask for the boon : bring about a happy union between hunger and food, winter and clothing, thought and language, learning and life.

Now the principal reason why thought, feeling (?), smiling, showing kindness ... can be categorised as 'one's own' is that *they do not just happen to us. We have to do something to make them happen to us, or more simply they have to be generated by intending.* It is not possible now to give a detail analysis of this fascinating episode. But it is necessary to note that 'there are distinctive antecedents to our thought, choice, feeling.. and *enquiring into their history we can decide if they were our own.* Berkeley has given some hint as to the nature of this antecedent of thought that we can claim to own :

What stubbing, ploughing, digging and harrowing is to land, that thinking, reflecting is to mind.

Languaging also does not just *happen to us*, we have to *generate it* no matter even if being unwaveringly guided by the most stringent signs must be one's own. More tangibly speaking, *we can own some sentences, some phrases, or even words* just as we can own some dream... To do my own thinking I have to do my own languaging, give birth to expressions, symbols which were, as if, no where as my thinking was no where. Even if the same thinking was there in some one else's mind, to be my own thinking, I cannot borrow it, at best I can think 'alike'. Similarly, a sentence cannot be borrowed, Tagore says, "Language is not an umbrella or an overcoat to be borrowed". One famous saying is:

Every writer has to create his language, just as every violinist has to create his own tune.

3. LANGUAGE THAT ONE CAN OWN

Tagore says, for identifying 'the language that one can own' with the language one indulges in life situations. Use of language in life situation also may demand trial and error in choosing and ordering words; conjecturing and refutation of the arrangement of sentences or the paragraphs; and most importantly, surmounting the hurdles. There must be linguistic impasses and overcoming those *in the playful mood of a sportsman.* Think how a good sportsman overcomes the hurdles in a game. In dealing with language in life situation : gossiping, quarreling, back-biting... we are capable of giving birth to multifarious expressions that are 'new' and 'unique' in their own ways. Here, we cannot do better than refer to some distinguished

philosophers' fascination about 'ordinary language', their fascination about the way in which expressions are employed in ordinary situations, employed *without presumptions*. For according to them only in such situations we are *using expressions authentically*. From this point of view we might define 'the language that one can own' as 'the language which is generated under the *maxim of a categorical imperative*'. To use language under the maxim of categorical imperative is the same as *to use it ingenuously*.¹² Several features or aspects of 'one's own language' thus become clear to us. According to Wittgenstein the use of an expression in ordinary situation only can guarantee 'the great variety of ways' of its use", in other words, *the creative uses of an expression is assured*. Here we can put to test the 'infinite expressibility' thesis. Tagore also maintain implicitly that use of an expression under this situation alone is conducive to the growth of a personal language along with one's biological growth. Thus "the language that one can own' is being produced in the manner of *right action, i.e., action done under the maxim of categorical imperative*. When an action is done under the maxim of categorical imperative, it is done out of a pure motive it cannot be mimicking, done under compulsion. Motive for that action is autonomous and unique, but also universalisable. Languageing is thus autonomous and unique and a responsible action like a moral action. And perhaps it is difficult to dispute that a moral action is owned by an agent.

4.SOME OBJECTIONS

However, several problems crop up in drawing parallels between languageing' with 'moral action'. This tendency seems to overlook the public character of a language, and makes language more an affair of the 'speaker' and his intention. One thus can easily confuse 'one's own language' with '*private language*'. But it is generally accepted that language is predominantly a matter of 'norms' and 'rules' at every step of its generation. In generating signs we are rigidly circumvented by too many do's and don'ts which are unknown in the cases of actions as such, or at least with the equal degree of rigidity. There are many problems here pertaining to rather some general problems about creativity in language, bringing out the clear logic of 'linguistic action' as distinguished from 'non-linguistic action'. It is not the place to enter into all this. What I desire to do is something more humble. I shall try to show that language inspite of being governed by (most ?) stringent rules, conventions, etc. the logic of languageing is not so ideosyncratic from the logic of 'action' as to make bestowing the ownership of a linguistic piece to its author something

paradoxical.

It can be also be argued that even 'linguaging' cannot be one's own exactly in the same sense in which 'choosing', 'thinking' ... can be, in some sense, one's own. Firstly, the logic of 'choosing', 'thinking' ... and the logic of 'linguaging', or even the logic of 'walking', 'smiling' ...and of 'linguaging are different from one another. The production of linguistic pieces which is, at least a part of the game of linguaging is governed at every step by rules, norms, precedence... and other more rigid principles like the principles of consistency and compatibility, so much so that it is not impossible to think that 'no sentence in a system of sentences may pass out as full proof against all oddities, or never amenable to some change.'

Every linguistic move is subject to *severest appraisal*.¹³ We cannot speak or say things in the way we like, according to our convenience, lest the *linguistic moveis* judged as unintelligible, jargon, blasphemous, malapropos...-No doubt activities such as choosing, walking are not unruly behaviours, they are also subject to tacit recognition by the society to be counted as 'choosing' or 'walking'. And to that extent some rules or linguistic moves lie on a different-plane : linguistic rules are not, according to some, *merely regulative, they can even be 'constitutive'*. But it hardly makes sense to speak of 'constitutive rules' of 'walking', 'choosing'...Secondly, it may be urged that linguistic pieces are *mere tools* and hence they can be only *borrowed and not owned*. Of course, the importance of the distance of the distinction between 'linguistic piece' and 'move' (see sect. 1) is here played down. According to this view, at best we can speak. of '*skilled or unskilled use of a linguistic piece*'. But 'skilled use' cannot always be a synonym for 'creative use", and hence even the show of supers.kill may not bestow upon the user (and merely a producer) of a linguistic piece, its ownership, to repeat, in the sense in which we are bestowed with the ownership of a smile!

5. LINGUISTIC RULES AND LINGUAGING

In countering this sceptical attitude about 'one's own language', it is, however, to be admitted that linguistic activities are relatively *more constrained form of behaviour* than actions such as walking, smiling, looking, ... This is true at least of technical language in specialized studies such as science, logic and mathematics, and more true of stereotyped use of language, use of an alien language. How ingenious may our utterances be, they have to be in *appearance* (only in 'appearance'¹⁴) similar to some linguistic expression recognized as such, as a definite kind of

expression belonging to a distinct language. This needs be the case because of the strict intersubjective character of language. because of the unique purpose language has to serve. This constraining character of a linguistic move has misled to thinking that manufacturing of a linguistic piece according to semantic and syntactic rules and conventions is a *matter of skill only*. But this cannot be so, simply because use of language is 'innovative'.

The important point to ponder here is not whether there are *precise or unprecise rules and conventions for generating expressions*. No form of creative activities are free. from rules and conventions, but the. relevant issue is : how is the rules and other linguistic informations made use of in languaging or making a linguistic move ? Does *the style* of utilization of the linguistic on grammatical informations, the given linguistic ingredients, ideosyncratically differ from the style of utilization of the relevant ingredients in case of other forms of activities, paintings, singing, for instance, where the question of ownership seems to be legitimate? Were the application of the linguistic ingredients in manufacturing linguistic expression, even in normal cases, mechanical, explicit or enumerative in nature (just as in assembling a radio set by following a printed circuit), languaging would be *merely a matter of skill*. A language could be mastered independent of suitable linguistic environments. In that case alone the logic of 'choosing', 'walking' ...and 'saying' would be completely different, *for choosing can never be just a matter of skill*. But the very relationship between a linguistic move and rules etc. are far from being precise, (see ft. 16). Wittgenstein in himself believes that there cannot be rules for rule following. It is extremely difficult to decide if a *casual, constitutive or mere regulative* relation subsists between the rule and the move. Far less the utilization of the rules under *normal conditions* can be mechanical, explicit or stereotyped. This can be clear from the *compositional nature of language*. Indefinite number of new sentences can be created in any language through composition. Thus nobody till now perhaps has confronted with the sentence :

The Bengalis are less prone to heart
attack, because they are used to fish

But it is produced now and it can also be recognised as belonging to the class of sentence, and also understood. The sentence is just now instantly produced, but I am not aware what rules I have precisely followed to manufacture it, although surely the sentence confirm to definite syntactic and semantic rules of English language, and also some general rules of English language, and also some general

rules of *consistency, compatibility, elegance, parsimony*... (there is no end of it!). Similarly, given these vocabulary of the English language : 'the', 'of', 'natural', 'red', 'water', 'not', any reader can compose all the following sentences :

Water is red.

The natural colour of water is not red.

Is water red ?

Is not the natural colour red ?

Water is not red.

The reader also can correctly guess if some more sentences can be manufactured from the given vocabulary . But he needs not be aware of what particular rule or purely linguistic information causing, guiding or *regulating him to this end*. In the situation of 'linguaging' far less can we be aware of 'rules' explicitly. This very absence of any awareness about any rule compelling us to chose some particular words, their order is linguistic freedom. What else linguistic freedom or even freedom as could mean ?

Not to speak of a particular rule or usage, it is not even possible to pinpoint what exactly impels one to *select a particular phrase*, words among the innumerable possibilities. The selection of a particular work or a phrase (e.g., the phrase 'morning innocence' in 'my views at that time had a kind of morning innocence' (Russell) is not diametrically opposite to an artist's choice of a particular shade of colour.

The important point is that rules, convention, usage are not explicitly there in our consciousness while we are involved in an ingenuous use of language perhaps only when involved with ingenuous use of language. Chomsky's distinction between 'competence and performance'¹⁵ if valid can lend further support to this crucial point about non-mechanical utilizability of rules ... Chomsky makes the distinction between 'what one knows' (about the rules of sentence-formation) and 'how one uses this knowledge' in concrete linguistic activities'. A native speaker of a language or an user of a language which is wedded to his life must have *internalized* certain rules which only *implicitly* 'guide' him to produce innumerable new sentences according to his felt needs, and *specific urges*. What is also interesting to note is that abstract knowledge of sentence formation rules *need not match a native speaker's actual performance* . That is to say, we generate large number of sentences which are *only averagely acceptable* according to the strict principle of linguistic rules and convention. There is thus never full conformity of a linguistic piece to convention. But there is no trouble in doing things with language either. This

once again points to the reality of *linguistic freedom* which is essential if 'linguaging' is to be possible. It is perhaps easier to understand how linguistic freedom which is essential if 'linguaging' is to be possible. It is perhaps easier to understand how linguistic freedom is *compatible* with linguistic rules or linguistic necessity than to understand compability between necessity and freedom in general which has plagued philosophers. To cite a simple case of compatibility between linguistic freedom and linguistic necessity :

'In order to pronounce the letter "T" it is necessary to keep the tongue in a certain position behind the teeth, move it at certain speed, and at a certain directions, keep the pressure of the air from the lungs at a certain level...' We do not undergo any of these physical constraints deliberately.

But linguistic freedom is possible even within the scheme of a conventional language only when *performance or 'linguaging' dominates over competence*. And of course, such a situation becomes possible when language is *wedded to life*. This also helps us to understand how it is that everyone, a linguistic genius or a lay man alike, has a language of his own, or *why it is that even an illiterate can 'language' as he can smile of his own*. Kabir's creative use of language can hardly be doubted.

Another objection can be raised at this point. The possibility of ownership presupposes the possibility non-ownership. If I can be an owner of a smile, I can also be non-owner of a (forced) smile although originating from me. Can we similarly imagine that in spite of being the originator of a linguistic move uttering a sentence, for instance, I might be a non-owner of it ? The issue here is in our terminology, *when there is no languaging in spite of use of language* (see Tagore's remarks on p. 15) ? The prompt answer is: *cases where 'competence aspects of use of language tends to dominate over the performance aspects*. The urge to say something, imagine or to think is overshadowed by the search for the rules, conventions... The use of a language tends to become 'ritualistic', 'stereotyped', 'artificial'. This often happens, when particular sentences patterns : '...not only...but also...', 'with reference to ...', '...beg to ...', 'in spite of the ...' etc. etc. *haunt our mind before there is a genuine urge to say something*. Taking a clue from Ryle we can say, 'it is a situation where one is more a grammarian, a compositor ... than a writer or a speaker'. Or this happens when there is more propensity to use readymade expressions like 'weather is fine', 'how do you do', ...Here, as if, the urge to compose has almost come to a halt. With a bit of exaggeration such uses of

language can be compared with ‘grrrrrrrr’ of a lion, ‘mew’ of a cat... these also may serve some purposes. But as Tagore says ‘only to meet certain needs’. Sentences which are produced only because, or primarily because *of the influences of familiarity, with particular sentence patterns, because of skill with some definite patterns and so on, are not the sentences which we can genuinely own*. This is exactly the case where use of a language has turned into a matter of imitation and skill. No longer linguistic sensitivity, style have their due roles in the compositions of expressions.

That reference to such a situation of competence getting dominance over performance is not far fetched is proved by the fact that people often grumble that ‘words get worn out by their too frequent uses’, ‘a newspaper has become too cliché ridden’. There are different devices to remedy the diminishing efficacy of words : by uses of more idiomatic expressions, having resort to digression, metaphorical uses of words... Or as some great thinkers have advocated , “to merge in silence”. *The composition of linguistic expressions* in the right spirit is surely the most general and easy device. We can send a greeting by selecting the sentence No. 16 of the Indian post and Telegraph Department :”May God showers the choicest blessing on the newly married couple”. The same greeting would have different effect when it is self-composed : “I sincerely wish that you who are just married receive from God his choicest blessing”. Its freshness is due to *its being composed*. Of course, it is not to be denied that appropriate use of token-expression — say word, phrases or sentences, which are very familiar, but used appropriately according to the context can be a genuine sign of creativity. Otherwise we cannot attribute creative use of language to a lay man. Such a use can be also *intended, does not just happen and there -would be languaging*. For instance, the utterance of “the sun is rising’ in the cold and foggy morning in Shillong may be creative and intended when the utterance is not just because of acquaintance with the sentence. Moreover, words are not generally coined, they have to be selected. The selective process of words, phrases can be *intended*, and sometimes very imaginatively : e.g., ‘bride’s key-cold hand’, ‘the face of the house’, ‘green jealousy’... There is no bar in such cases of uses by *selection* of already available words, sentences..., *for performance to predominate over competence*. *Supposing that we can decide about one dominating over the other*, here is not the grammatical knowledge or various *kinds of pure linguistic information that are causing one to use the set expressions*. *Such linguistic information may be just some factors*. Much stretch of imagination,

sense of elegance coupled with keen awareness of the context (language being wedding to life) may be the main factors. Surely the use of “key-cold” in tropical countries to describe the coldness of ‘certain kind’ is artificial, *a case of competence dominating over performance*. In such a case it is primarily certain purely *linguistic information* about ‘key-cold, that it is phrase in English language, it stands for ‘certain type of frigid coldness’, and so on influence us to use it. In other words, *in being owner of a sentence linguistic factors as -well as many non-linguistic or semi-linguistic factors act responsible*.

M O R A L (I have thought of this paper with the belief that philosophy can bring in some change.)

What said above with an effort may be trivial: ‘we own that language which we are capable of operating ingeniously and creatively’. Operating with one’s own language is not simply *a matter of skill*, for one can be responsible for languaging, what is true of a moral action also. It is perhaps unfortunate that it is not a trivial truth with everybody. Again, language is of a ‘bewitching’ nature “it not only affords us to think, surmise, hypothesise ... of our own by allowing us to ‘language’, it can entice us because of so many reasons, eg. as a labour saving device, to make degenerated use of it, to use it artificially by way of borrowing, cramming, copying. *Language is perhaps the only bank where borrowing can easily remain undetected!* But even such degenerated uses of language, what is actually frightening, *can create an illusion of thinking, imagining of our own, or as if we are the owners of the sentences produced in that fashion*. In Tagore’s word :

9. We imitate, look for a precedence; and what we pass for independent thinking is but an echo of something learned by cramming somewhere.¹⁶

We have pointed out that distinct sign of artificial uses of language can be found in the *cases where ‘Competence’ (knowledge of rules, conventions etc.) gets an upper hand over ‘performance’ (doing things with language) i.e., cases where there is no languaging*. The degenerated uses of language is almost inevitable where the imperative to use a particular language and the linguistic environment conducive to its ingenuous uses are not co-existing, i.e., the use of the language is *not wedded to life-style*. Many of us are driven to this situation. And this explains Tagore’s harping on this ‘trivial truth’ (nearly sixty years ago).

10. Nothing is familiar (the syntax, the morphology, the texture of the language we are compelled to use) from the beginning to the end and as a consequence, we have to start cramming, as it were, *before we are born*.¹⁷

Tagore had also to serve repeated warning against the obvious pernicious effect this situation would have on our intellectual and moral growth:

11. We shall collect, but this would not bring accomplishment to our language, we shall reflect, but our reflection shall remain outside our language, our mind shall be growing with years, but our language shall remain ever retarded.¹⁸

But our perspective is not yet clear. This is evident from *our average wisdom about 'language that we can own'*, for instance, in our tendency to equate our own language with our professional or technical language with which we have effected some *sort of a compromise, or where 'competence' rules over 'performance'*. This is also evident, for instance, from a Bengali's sense of indifference in not being able to draft- an official letter in Bengali, although he might be *capable of indulging in gossip, jokes, giving a bit of his mind are only in Bengali*. This is only because in gossiping ...creative use of language is indispensable and not in issuing an official letter ...

It is also to be noted here that 'one's own language' is not necessarily identifiable with *one's own mother tongue or with the language of the community* to which one belongs. Tagore of course tends to look at one's own language in the light of one's mother tongue. But this is only because usually one's mother tongue is wedded to one's life-style. *But given the suitable linguistic environments any language may be one's own*. But of course, any linguistic environment cannot be given at wish!! This must be clear from our discussion. *The concept of 'one's own language' can be thus defined independent of the concept of 'mother tongue'*. Moreover, Speaking in the objective perance of 'one's own language' is realistic and safe. This would help us to avoid unnecessary parochial overtones, and to get into the genuine issue i.e., *objectively claim kindred with a particular language among a host with which we generally may be acquainted*. Any language one is able to manage to 'meet certain needs' — lectures, write an application, serve tender notice, is not necessarily a language of his own (if competence dominates over performance). *But everyone has a language of his own, as everyone has a life of his own*. But whereas generally there is no chance of wrong identification of one's own life with the other's, in the case of language there is. We are often tempted to claim kindred with a well-to-do family so also we are tempted to calim a particular language as our own from some pragmatic considerations. And our claim is often illegitimate and detrimental to the development of 'man' in us. Tagore was the only person in this time to have declared a crusade against this tendency. Tagore

could visualise that there is no alternative to *linguistic pluralism* under the circumstances - till the world is one society, and decried what we may call *linguistic imperialism*.

12. No doubt, the proper arrangement be made to run the state's-administration,...but only one gigantic state's lamp can be kept burning at the gateway, but to keep up with the uninterrupted supply of its oil, should the lamp in every house be put out ? Let us take the case of Europe. The language there varies from the country to country, but the cultural unity pervades whole of the continent ...The flow of contribution from the different streams of language enriched Europe to enable it conquer the heart of the world. Likewise, we should have not two minds in our effort to enrich all the different languages of India...

We shall hope for the 'great event' to take place in our country not through the process of amalgamation of all the languages but by letting each bloom into its unique manifestation.¹⁹

NOTES AND REFERENCES

(All quotations are in my own translation. The references to Tagore's works are from Centenary Edition, 1962, Govt. of West Bengal Publication.)

1. Bāṅgā Bhāṣār Parichay, in *Rabindra Rachanabali*, VL. XIV, p.455.
2. 'Chhātrader Prati Sambhāṣan', in *ibid.*, VL.XI; pp. 716-17.
3. 'S'ikṣār Swāṅgikaraṇ' *ibid.*, p. 710.
4. *Op. Cit.* p. 645.
5. *Op. Cit.* p.645.
6. To meet this objection I can do no more than recommend a closer study of Tagore's utterances about language in relation to man, scattered perhaps in various forms of his writings. Only some are explicitly mentioned here.
7. This distinction is warranted by various kinds of distinctions now have become famous, like 'language and speech', 'Use and Meaning' (See 'use. Usage and Meaning' by G. Ryle). See also most interesting remark of Susanne K. Langer: "This basic need which is certainly obvious in man, is the basic need of symbolization. This symbol-making function is man's primary activities like eating, looking or moving about".
8. 'Sāhityer Pathe' in *Ibid.*, VL.XIV, p. 378.
9. Bāṅglā Bhāṣār Parichay, *Ibid.*, VL. XIV, p. 55.

10. See, *The Labyrinth of Language*, by Max black, specially the Chapter, 'Thought and Language'.
11. Speaking about linguistic style Hazlit remarks : "To write in a genuine familiar or truly English Style is to write as any one would speak in common conversasion ...". See also 'philosophy of Language' by Flew., A.G.N. in *Philosophy and Linguistic*. P. 30.
12. According to Kant and an action which is done under the maxim of categorical imperative is also done "in the conception of the law", not being determined by the law. And hence we can say that an action (moral) also can be an ingenuous in spite of being governed by a law.
13. See 'Use, Usage and Meaning' by Ryle. G, in *The Theory of Meaning*, Ed. by Parkinson, p. 113.
14. This is because as Chomsky points out in his *Language and Mind*, P. 10,: "The normal use of language is innovative, in the sense that much of what we say in the course of normal use is entirely new, not a repetition of anything that we have heard before."
15. See *Noam Chomsky* by Lyons, John.
16. See 'S'ik ṣā', *ibid.*, VOL.XI, P. 557.
17. See 'S'ik ṣār Her Pher' in *ibid*, VOL. XI. P.645.
18. S'ik ṣār Vāhan , *Ibid*.
19. Bāngla Bhāsār Parichay, *Ibid*, VOL., XIV, p. 455-56

BOOK REVIEW

Reflections on Buddhism, Bijoyananda Kar, Pages: 1-XI+1-168,
Centre of Advanced Study in Philosophy,
Utkal University, Bhubneswar, 2009, Price Rs.-150/-

Present day world has been suffering a lot from disintegration, disharmony, unrest and violence. We accept, or not, the great humanist thinkers of our country like Rabindranath, Gandhi and others strongly recommend the Buddhist ethical philosophy for the remedy of present day crisis. In view of this '*Reflections on Buddhism*' – a collection of fourteen essays written by Professor Bijoyananda Kar is a valuable contribution to us.

The entire collection has following features :

1. It is a book on historical, philosophical, religions and moral angles of Buddhism.
2. In all the essays, the author has disseminated the humanistic outlook of Buddhism.
3. Six essays out of fourteen are primarily on the moral philosophy of Buddhism with the touch of its metaphysics.
4. Four essays clearly estimates the societal role of Buddhism.
5. There are two very thought-provoking essays which review Professor G.C. Nayak's interpretation of Buddhist philosophy.
6. One essay is devoted to discover the influence of Buddhism on Japanese religion.
7. One essay has explained the ecological implications of Buddhist ethics.
8. One essay is on the influence of Buddhism on Oriya literature.

We get an indepth survey of the Buddhist philosophy and religion and its relevance in present days in the very first chapter entitled '*Bauddha Dharma Dars'ana and Religion in present day perspective*'. He shows the role of distinguished Buddhist Dalai Lama of present day. To him, Dalai Lama is going for reform and meaningful change in Buddhism from his secularistic outlook.

In discussing on the Buddhist theory of no-self (in chapter II) Prof. Kar has referred to the views of C.D.Sharma and Radhakrishnan and opines that what the Buddhist denies is nothing but the ego-centric individual self, not the real self (*Paramātman*) as in the Philosophy of Advaita. Kar thinks that even by refuting *Ātmā* in its metaphysics, it can satisfactorily argue for the law of *Karma* in its ethics. What the Buddhist theory of *Karma* really means is that we must be free from our selfish desire in performing our *Karma*. If we may think that there is no permanent self, only then we may change our self-centric attitude.

A valuable discussion on the Mādhyamika concept of *S'unyātā* is found in his essay *The Madhyamika Concept of S'unyātā*¹ (Chapter -III). According to Prof. G.C. Nayak, *S'unyātā* of the Mādhyamika is a conceptual construction. But Kar does not accept it. According to him, the traditional explanation of *S'unyata* as a metaphysical reality cannot be denied. That is why Kar admits Nayaka's comparative estimate of Nagarjuna's *S'unyata*' and Brahman of the Advaita (Chapter-V). Here Kar attempts to establish that both Nagarjuna and S'ankara seem to have advocated some form of revisionary metaphysics with some form of conceptual analytic.

A nice explanation of human desire (*Kāma*) from Buddhist standpoint has been treated in the essay 'The Buddhist view on *Kāma* (chapter IV). In Kar's analysis in Buddhism *Kāma* or desire in human life is not totally negated. What is negated is only the excessive desire that leads to egoistic supremacy.

In the essay *Tantric Buddhism in Eastern India*' (Chapter VI), Kar has presented a reliable history of the mixing of Tantra with the Buddhist Philosophy. He has shown how, in course of time, to influence the common people, "the Buddhist moral preachings and norms were entertained within the theistic formulation and resulting thereby a synthesis between *Vedāntism* and Buddhism." (P. 74). One can easily have a faithful picture of the *Vajrayāna*, *Kalchakrayāna* and *sahajayāna* - the main sects of Tantric Buddhism from this essay.

In view of the societal role of Buddhism, Kar has devoted a good number of essays in this collection. Of them four are representative. They are *The Buddhist Contribution to World-peace*' (chapter-VII), *The Buddhist Moral View and its Ecological Implications*' (Chapter-IX), *Buddhism and Ecological Studies*' (Chapter-XII) and *Buddhism and Social Harmony*' (Chapter-XIV). Today many environmental scientists are seeking for the change of materialistic and hedonistic attitude of man to meet the crisis of human civilisation arising out of destruction of environment. Here the Buddhist moral philosophy may be the guide with its theories of control of extreme desire, *ahimsā* and *maitrī*. This has been very analytically explained by Kar.

Buddhism and Social Harmony' (Chapter-XIV) is an important contribution of Kar. It is a short but original and thought provoking write-up. In this essay the author opines, "The Buddhist emphasis on the middle path, avoiding two extreme steps like self-indulgence and self-mortification, it is said, has placed man on the right track or normalcy"(P.160) This is the core of Buddhist humanistic thought. This can serve well for the social harmony in the present day of disintegration and discord. Buddhism, according to Kar, does never prescribe anti-social or transsocial

state of living. If human beings, in their socio-individual life follows the morals of Buddhism by modifying them in accordance with the ideas of changing time, then the expected social harmony in human society will invariably be attained.

The essay on *Nayaka on Candrakārti's account of Nirvāṇa* (Chapter-VIII) bears Kar's deep understanding of the Madhyamika school and the language philosophy of Wittgenstein. Kar admits that there are some similarities between Wittgenstein's essentialism and the Madhyamika emphasis on *Nisvabhāna*. But in final analysis Kar opines that the Madhyamika philosophy "is set to adopt some form of valuational ontology, decrying all logico-linguistic conceptualisations," whereas the philosophy of Wittgenstein is only "a critique of metaphysical airy speculations which is due to its being entrapped with misuse of language /concept." (P.110). Nevertheless Kar concludes, "Despite the constructive criticisms, which are offered here, I feel Nayaka's attempt to exonerating Mādhyamika philosophy (therefore critical reflection) turn absolutism, voidism and essentialism is a breakthrough in philosophical discussion and, to that extent, it is remarkable." (P.113)

In the essay '*Karma in Buddha Dars'ana*' (Chapter-XI), Kar has given a good account of the doctrine of Karma in Buddhism from different angles. He emphasises, "In the moral plane", the Buddhist account of Karma, "is quite plausible in so far as it stresses on human responsibility." (P.136). The essay '*Orthopraxis - Japanese Religions Traditions*' (Chapter-X) surveys the Japanese religious tradition and Buddhist's influence on it. Mentioning the role of Zen Buddhism and Shinto Religion, he goes to establish that Japanese has come to a religion of its own with some moderations of the ancient Buddhism. "The whole enterprise seems to be deeply humanistic." (P.129).

I am not at all eligible to write anything about Kar's essay "*Buddhism and Oriya Literature*" (Chapter-XIII). But I think Kar has faithfully presented the ancient literature of Tantric Buddhism written in Oriya language. He has presented the influence of this sect of Buddhism on modern Oriya literature, particularly in some of the writings of Fakirmohan Senapati, Padmacaran Pattanayak and Surendra Mohanty.

As a Whole the collection of essays written by Kar will certainly make us aware that Buddhism is a very significant contribution of ancient India to the human civilisation and the religion and philosophy of it should be cultivated once again by both the intellectual and non-intellectual people for the good future of human society. Rabindranath rightly realised from his core of heart that Buddha was the greatest man in the World. (*Buddhadev* in Rabindra Rachanavali, Part II, Page 469, Birth Centenary Volume, West Bengal Government).

PRABHAT MISRA



ANNOUNCEMENT

**The Department of Philosophy and the Life-world,
Vidyasagar University, Midnapore
will organise a two-day National Seminar**

On

**INDIAN PHILOSOPHERS SINCE INDEPENDENCE
on March 22-23, 2011**

Probable list of Philosophers, whose contributions will be discussed:

**B.K. Matilal • Daya Krishna • Ganeswar Misra • J.N. Mohanty
Gopinath Bhattacharya • Kalidas Bhattacharya • N.V. Banerjee
Debiprasad Chattopadhyay • Rasbehari Das • Pranab Kumar Sen**

Resource Persons:

**Prof. Dikshit Gupta (CU) • Prof. Raghunath Ghosh (NBU)
Prof. Ganesh Prasad Das (UU) • Prof. Tapan Kumar Chakravorty (JU),
Prof. Gopal Chandra Khan (BU) • Prof. Uma Chattopadhyay (CU),
Prof. Kumar Mitra (RBU) and others.**

Key-note address:

Prof. Raghunath Ghosh

Contact for details:

**Dr. Tapan Kumar De
(Mob: 9474563314)
Head of the Department**

**Dr. Papia Gupta
(Mob: 9434010722)
Sm. Sumana Bera
(Mob: 9433272480)
Joint-Coordinator**

