



स्वातंत्र्याचा अमृतमहोत्सव

आमची

ISSN 0971-6955

# श्रीवाणी

संयुक्त अंक

वर्ष २१ : अंक १, ऑक्टो.२०२१ ते जाने.२०२२

अंक २, फेब्रु.२०२२ - मे २०२२





का. स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्थेचे मुख्यपत्र

ISSN 0971-6955

आमचा  
**श्रीवाणी**

संयुक्त अंक

वर्ष २९ : अंक १, ऑक्टो. २०२१ ते जाने. २०२२

अंक २, फेब्रु. २०२२ – मे २०२२

(या अंकासाठी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे अनुदान मिळाले आहे.)

‘महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकास अनुदान दिले असले तरी या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व राज्य शासन सहमत असेलच असे नाही.’



---

- प्रमुख संपादक

वंदना महाजन

---

- संपादक मंडळ

प्रल्हाद लुलेकर  
संजयकुमार करंदीकर  
महेंद्र कदम  
पृथ्वीराज तौर

---

- सल्लगार

नागनाथ कोतापल्ले  
यशवंत मनोहर  
प्रभाकर मांडे  
मनोहर जाधव  
शोभा शिंदे

---

- संपादकीय व व्यवस्थापकीय संपर्क

का. स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्था  
उन्नतिनगर, देवपूर, धुळे - ४२४ ००२.  
दूरध्वनी : २२३६५४, २२२७६२.

---

- मुद्रक व प्रकाशक

प्रा. डॉ. वंदना महाजन  
संचालक,

(क) का. स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्था,  
उन्नतिनगर, देवपूर, धुळे - ४२४ ००२

---

● वार्षिक वर्गणी : रु. ३००/- (३ अंक)

● द्वैवार्षिक वर्गणी : रु. ५००/- (६ अंक)

● संस्था व व्यक्तीकरिता ५ वर्षासाठी वर्गणी: रु. १५००/-

● या अंकाची किंमत रु. २५०/-

---

या अंकात प्रसिद्ध होणाऱ्या साहित्यातील मतांशी 'आमची श्रीवाणी'चे संपादक, मुद्रक, प्रकाशक सहमत असतीलच असे नाही.

## अनुक्रमणिका

	पृ.क्र.
१) स्वातंत्र्याची पंचाहत्तरी आणि संविधान भारत!	१
- यशवंत मनोहर	
२) मराठी साहित्याची स्वातंत्र्योत्तर काळातील स्थितीगती	८
- अनिल सपकाळ	
३) पर्यायी सौंदर्यशास्त्राच्या दिशेने	१९
- सचिन गरुड	
४) स्थियांचा भाषिक व्यवहार	२६
- माया पंडीत	
५) महात्मा जोतीराव फुले आणि मराठी ग्रामीण काढंबरी	३९
- प्रल्हाद जी.लुलेकर	
६) वासाहतिक भारतातील शिक्षण : ज्ञानसत्तेसाठी जातिसंघर्ष	५४
- दिलीप चव्हाण	
७) इतर मागासवर्गीय स्थिया आणि त्यांचे समकालीन चर्चाविश्व	६९
- संध्या नरे-पवार	
८) जातिपुराणाचे स्वरूप विवेचन	७८
- विश्वनाथ शिंदे	
९) वारकरी साहित्य-अभ्यासाच्या काही दिशा	९०
- नीतिन आरेकर	
१०) उत्तर-आधुनिक मराठी नाटक	९७
- संदीप कदम	
११) बंडखोरी साकारताना : भारतातील १९७९ नंतरच्या रंगभूमीवरील सामाजिक लिंगभाव	१०६
- स्वातीजा मनोरमा	
१२) पारंपरिक निकषांच्या साहित्याला संपवणारी काढंबरी	१११
- राकेश वानखेडे	
१३) ‘महानिर्वाण’ नाटकाची मिथकीय चिकित्सा	११४
- संजय मेस्त्री	
१४) पद्मरेखा धनकर यांच्या कवितेतील रुग्ण संवेदन	११९
- वर्षा फाटक	

## स्वातंपादकीय

स्वातंत्र्याची पंच्याहत्तरी साजरी करत असतांना लोकशाही व्यवस्थेतील चढूतार आणि त्याचा सामाजिक, सांस्कृतिक घटकांवर झालेल्या परिणामांची चिकित्सा आवश्यक ठरते. स्वातंत्र्योत्तर मराठी साहित्यातून या सर्व परिस्थितीचे चित्रण कक्षा पद्धतीने झाले, विशेष टप्प्यावर साहित्यात काय काय बदल झालेत हे तपासतांना लोकशाहीने निर्माण केलेली मूल्यव्यवस्था आणि त्यातील अंतर्विरोध लक्षात घ्यावे लागतात. भारत हा एक वैविध्यपूर्ण देश आहे असे म्हणताना आणि परत विविधतेत एकता आहे असे त्याचे समर्थन करताना त्यातील धोकेही अधेरेखित झाले पाहिजेत कारण सद्य परिस्थितीत हिंदू राष्ट्राचे स्वप्न बाळगणारे सत्ताधारी आणि त्यांना रसद पुरविणाऱ्या धार्मिक संघटना भारताचे वैविध्य संपूर्न एकतेच्या वल्याना करत इथल्या दलित, आदिवासी, मुस्लिम बहुजन आणि मुख्यतः स्थियांचे जगणे दुरापास्त करीत आहेत. त्यांना विषमतेच्या, अज्ञानाच्या खाईत ढकलणारी नवी व्यवस्था गतिमान झाली आहे. चितेची बाब म्हणजे या सर्व स्तरातील असंख्य लोकांना आपल्या विरुद्धच्या कटकारस्थानाची जाणीव नाही. एकीकडे स्वातंत्र्य मिळून पारतंत्रात ढकलला गेलेला मोठा वर्ग आहे, रेटून खोटे बोलणाऱ्यांचा सातत्याने सत्याचा अपलाप करून असत्य सत्य म्हणून पेश करणाऱ्यांचा हा काळ आहे. ही सगळी भारतातील वर्णजात वर्चस्वाची देण आहे.

स्वातंत्र्योतर कालखंडातील साहित्यात याचे प्रतिध्वनी उमटलेले आहेत. मराठी साहित्यामध्ये फुले-आंबेडकरांनी केलेली मांडणी, त्याचा एकंदरीत मराठी साहित्यावर पडलेला प्रभाव, स्वातंत्र्य चळवळीतील वेगवेगळ्या जाती जमातींचे प्रतिनिधीत्व, इतिहास आणि वाड्मयीन इतिहासातूनही त्यांना वगळणे हे सगळे मुद्दे लक्षात घेतले म्हणजे इतिहासाच्या पुनर्जनेची निकड लक्षात येते. इतिहासाचा अपलाप करणाऱ्या या काळात इतिहासातील सत्य शोधणे हे एक आव्हानच आहे. १९६० नंतर निर्माण झालेल्या वेगवेगळ्या प्रवाहांनी अधिक व्यापक होणे आवश्यक होते. समाजातील विरोधाभासांवर भाष्य करणे अपेक्षित होते. १९९० नंतरच्या काही साहित्यिकांनी या दिशेने प्रयत्नही केले. पण राजकीय परिस्थितीचा गेल्या वीस वर्षातील प्रभाव आणि त्यामुळे गदूळ झालेले समाजवास्तव या गुंतागुंतीच्या प्रश्नांना मराठी साहित्य कसे भिडले हेही तपासून पाहणे गरजेचे आहे. संविधान साक्षरता राबविण्याची गरज स्वातंत्र्याच्या पंचाहत्तरीतही मोठ्या प्रमाणात जाणवते आहे. यात वेगवेगळ्या समूह गटाशी संबंधित असलेल्या साहित्यिकांची जबाबदारी मोठी आहे. जातव्यवस्था आणि स्त्रीदास्य याची चिकित्सा करतच यासाठी पुढे जावे लागेल. जात संपलेली नाही. त्यातून नवे वर्ग मात्र उदयाला आले आहेत. स्थियांना मुक्ततेचा अवकाश मोकळा होत आहे असे चित्र निर्माण होत असतांना त्यांना दास्यात बंदिस्त करणारी जमात आक्रमकपणे पुढे जात आहे. एक एक व्यवस्था निकामी केली जात आहे. यातून शिक्षणव्यवस्थाही सुटलेली नाही. शिक्षणाचे सार्वत्रिकरण करणारी ध्येयवादी मंडळी एकीकडे तर शिक्षणाचे बाजारीकरण करणारी व्यवस्था दुसरीकडे, तर तुमचा शिक्षणाचा अधिकार काढून घेऊन पूर्वापार चालत आलेल्या धार्मिक अराजकतेत ढकलणारी व्यवस्था तिसरीकडे असे चित्र आहे. यात आपल्या सामर्थ्यानिशी लढणे नक्कीच आपल्या हातात आहे. मानवमुक्तीचा हा लढा पुढच्या काळात लढावाच लागणार आहे. या संबंधीचे लेख या अंकात प्रकाशित करीत आहोत.

- वंदना महाजन

## स्वातंत्र्याची पंचाहत्तरी आणि संविधान भारत !

- यशवंत मनोहर

भारताला स्वातंत्र्य मिळून पंचाहत्तर वर्षे झाली. या स्वातंत्र्यासाठी देशात दीर्घकाळ एक चळवळ सुरु होती. ही चळवळ करणाऱ्यांपैकी अनेकांना मृत्यु पत्करावे लागले. याचा अर्थ अनेकांना हे स्वातंत्र्य आपल्या प्राणांपेक्षा जास्त मोलाचे वाटत होते, असा आहे. या चळवळीला जवाहरलाल नेहरूंसारखे सेक्युलर आणि पूर्ण आधुनिक वृत्तीचे नेतृत्व प्राप्त झाले. स्वातंत्र्य चळवळीला ही प्रधान बौद्धिक दिशा होती.

हे खरे असले तरी वेगवेगळ्या मनोवृत्तीच्या समूहांना स्वातंत्र्याचा वेगवेगळा अर्थ अभिप्रेत होता. त्यातल्या एका समूहाची स्वातंत्र्याची कल्पना अशी होती की, इंग्रज या देशातून तातडीने जावेत आणि परत पेशवाईची प्रस्थापना व्हावी. पेशवाईला मनूची समाजरचना अभिप्रेत होती आणि ती चार वर्णावरच आधारलेली होती. ही इश्वरनिर्मित समाजरचना होती आणि ब्राह्मण या वर्णाला श्रेष्ठ मानणारी, ब्राह्मणकेंद्री आणि इतरांवर दास्य लादणारीच ही व्यवस्था होती. इंग्रजांपासून देश स्वतंत्र व्हावा याचा अर्थ चातुर्वर्ण्याची मनूची समाजरचना पुन्हा प्रस्थापित व्हावी एवढाच होता. ही खरे म्हणजे देशाच्या स्वातंत्र्याची कल्पनाच नव्हती. इंग्रज येण्यापूर्वी इथे कमीअधिक दहा टक्के मालकांचा वर्ग होता आणि नव्वद टक्के लोकांचा गुलामांचा वर्ग होता. इंग्रजी राजवटीने सार्वत्रिक शिक्षण सुरु केले, कायद्याची समानता सुरु केली आणि आधुनिक मूल्यांचे शिक्षण सुरु केले. यामुळे पेशवाईतील दहा टक्के मालकांचे नव्वद टक्के दास स्वतंत्र व्हायला लागले होते आणि या नव्वद टक्के दासांचे मालक इंग्रजांचे गुलाम झाले होते. म्हणजे इथे इंग्रजांमुळे दोन चळवळी सुरु झाल्या होत्या. एक चळवळ नव्वद टक्के लोकांची पेशवाईपासून किंवा मनूपासून मिळवायच्या स्वातंत्र्याची चळवळ सुरु झाली आणि पेशवाईच्या वारसदारांची आपले प्रभुत्व वा आपली सत्ता पुन्हा

प्रस्थापित करण्यासाठी ही एक चळवळ सुरु झाली होती. म्हणजे इंग्रजी सत्तेमुळे एतदेशीच दासांचे मालक गुलाम झाले होते आणि एतदेशीय दास स्वतंत्र होण्याची प्रक्रियाही सुरु झाली होती.

या काळात पूर्वापार गुलामांच्या स्वातंत्र्याच्या चळवळीचे सरसेनापती जोतीराव फुले हे होते तर पेशवाईतील मालकांच्या स्वातंत्र्याच्या चळवळीचे नेते चिपळूनकर आणि टिळक होते. तेल्यातांबोळ्यांबद्दल टिळक काय म्हणाले होते ते आपल्याला माहीत आहेच, याचा अर्थ दोन वेगवेगळ्या अर्थांच्या स्वातंत्र्य चळवळी एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावर सुरु झाल्या असेच म्हटले पाहिजे. एका स्वातंत्र्य चळवळीचे नाव ‘सामाजिक’ असे होते तर दुसऱ्या स्वातंत्र्य चळवळीचे नाव ‘आधी राजकीय’ असे होते. ‘आधी सामाजिक’ स्वातंत्र्य चळवळीला राजकीय स्वातंत्र्य हवेच होते पण आधी राजकीय स्वातंत्र्य चळवळीला ‘सामाजिक स्वातंत्र्याची चळवळ’ नष्ट करून मनूची चातुर्वर्ण्याची समाजव्यवस्था आणायची होती.

१८५७ मध्ये इंग्रजी राजवटीविरुद्ध एतदेशीय संस्थानिकांनी वा राजेराजवाड्यांनी बंड केले. ते देशाच्या स्वातंत्र्यासाठी नव्हते. ते त्यांच्या सत्ता किंवा राज्ये पूर्ववत ठेवण्यासाठी होते. ते येथील लोकांच्या स्वातंत्र्यासाठी बंड नव्हते तर येथील नव्वद टक्के लोकांच्या स्वातंत्र्याविरुद्ध बंड होते. ही पूर्वदिव्याच्या प्रस्थापनेचीच चळवळ होती.

पुढे या दोन चळवळी मागे पडत गेल्या आणि फुल्यांना अभिप्रेत स्वातंत्र्य चळवळ म्हणजे सामाजिक-स्वातंत्र्यासाठी राजकीय स्वातंत्र्य ही संयुक्त चळवळ रूप घेत गेली. स्वातंत्र्य चळवळीतील आधुनिक मूल्यांचा पुरस्कार करणाऱ्या गटाला प्राधान्य मिळाले. या गटाच्या हातात सत्ता गेली त्यामुळे सेक्युलर आणि समाजवादी संविधान भारताला मिळाले.

स्वातंत्र्य मिळाले त्यावेळी पंडित नेहरू 'आपण सारे नवसृजनाची, नवजीवनाची नवी वाट बघत आहोत.' असे म्हणाले, हे नव्या भारताचेच स्वर्ज होते. बाबासाहेब आंबेडकर १९३८ सालीच म्हणाले होते की, "मी कोणत्याही प्रकारचा प्रांतभेद मानीत नाही, इतकेच नव्हे तर महाराष्ट्रीयन म्हणून घेण्यास भूषण मानीत नाही. तसेच भाषा, प्रांतभेद, संस्कृती वगैरे भेदभाव मी कधीच पाळू इच्छित नाही. प्रथम हिंदी, नंतर हिंदू किंवा मुसलमान हेही तत्त्व मला मान्य नाही. सर्वांनी प्रथम भारतीय, शेवटी भारतीय, भारतीय पलीकडे काही नको, हीच भूमिका घ्यावी." बाबासाहेब आंबेडकरांची हीच 'इंडिया'संबंधीची आयडिया होती. अशीच जवाहरलाल नेहरूंचीही 'नवभारता'ची आयडिया होती. स्वातंत्र्य प्राप्त झाल्यानंतरचा भारत कसा असावा, याचे चितन हे प्रश्नावंत नेते करीत होते. 'आयडिया ऑफ इंडिया' म्हणजे सेक्युलर समाजवादी भारतीयत्व! 'आम्ही भारताचे लोक' मध्ये हीच भारतीयता आहे. ती धर्म, जात, संस्कृती, प्रांत यांच्या अतीत अशी भारतीयत्वाची मांडणी करते. भारतीय संविधानात हीच 'आयडिया ऑफ इंडिया' आहे.

'भारतीय' हा केवळ एक शब्द नाही. ती एक मूल्यसंकल्पना आहे. मेहरगड, मेलुहा, सिंधु या मार्गाने चालत आलेली श्रमणसंस्कृती भारतात आहे. ती इहवादी आणि सममूल्यवादी संस्कृतीच आहे. ती गणांची लोकशाहीवादी संस्कृती आहे. 'गणतंत्र' हा शब्द तिथून आलेला आहे. या संस्कृतीत अनेक स्त्रीगण होते. त्यांच्या प्रमुख स्त्रियाच होत्या. इथे राजेशाही नाही. लोकतंत्र आहे. ही मुळात 'अरिय' किंवा 'आर्य' म्हणजे श्रेष्ठ संस्कृती होती. इ.स. पूर्व ३००० मध्ये आलेल्या पर्शियन वैदिकांनी ही गणतंत्रव्यवस्था नष्ट करून पुढे वेदांमधून एकाच वर्णाचे वर्चस्व प्रस्थापित करणारी वर्णव्यवस्था उभी केली. ही एकवर्णाधिकारशाहीच होती. गणतंत्राचा आणि एकवर्णाधिकारशाहीचा संघर्ष तेव्हापासून सुरु झाला आणि आजवर तो सुरुच आहे. गणतंत्राच्या स्वातंत्र्याची ही चळवळ इ. पूर्व ३००० पासून सुरु आहे.

गणतंत्र म्हणजे लोकशाही ही विदेशी संकल्पना नव्हे. चातुर्वर्ण्य आणि त्यातील एका वर्णाला श्रेष्ठ ठरवणे ही गैरभारतीय संकल्पना आहे. या गैरभारतीयत्वाने कोंडलेली ही लोकशाही बुद्धाच्या, अशोकाच्या काळात स्वतंत्र झाली. पुष्ट्यमित्र शुंगाने मनुस्मृती मधील चातुर्वर्ण्य अधिकच क्रूर रूपात प्रस्थापित करून ही लोकशाही मोडीत काढली. यादवकाळात ही लोकशाही परत गाडली गेली. शिवाजी राजांनी तिला परत जिवंत करण्याची एक व्यवस्था उभी केली. परत पेशवाईत ही लोकशाही गावकुसाबाहेर फेकली गेली. गळ्यात गाडगे आणि कमरेला फांदी बांधलेल्या अस्पृश्यांप्रमाणे लोकशाही अवमानित केली गेली. जोतीराव फुले, शाहू राजे यांसारख्या काही समानुष प्रज्ञांनी लोकशाहीच्या स्वातंत्र्याची चळवळ उभारली. ही इहवादी आणि सर्वहितमय सममूल्यांची व्यवस्था म्हणजे भारतीयता! आपले संविधान याच भारतीयतेचा बुलंद आवाज झाले आहे.

१९४७ साली भारताला स्वातंत्र्य मिळाले म्हणजे श्रमणसंस्कृतीपासून चालत आलेल्या गणतंत्राला स्वातंत्र्य मिळाले. स्वातंत्र्याची चळवळ मनुतत्त्ववादाच्या प्रस्थापनेकडे नेण्याचे प्रयत्न झाले पण भारतीय गणतंत्राशी नाते सांगणाऱ्या आणि त्याच्याशी आधुनिक मूल्यसंकल्पना जोडून घेणाऱ्या नेत्यांच्या भूमिकेला हे स्वातंत्र्य मिळाले होते. त्यामुळेच या १५ ऑगस्टच्या स्वातंत्र्याचे नाते पुरातन काळापासूनच चालत आलेल्या भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीशी आहे.

मुळात गणतंत्रावादी नेत्यांनी मिळवलेले हे स्वातंत्र्य स्वातंत्र्यच नव्हे, ती भीक आहे असे काही लोक मानतात, याचे एकमेव कारण या स्वातंत्र्यात पेशवाईच्या पुनःस्थापनेला कुठेच जागा नव्हती हे आहे. म्हणून या स्वातंत्र्याला स्वातंत्र्य न म्हणणारांची एक चातुर्वर्णी परंपरा आजवरही इथे आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या इहवादी आणि सममूल्यवादी अजिंक्य तत्त्वज्ञानाचा आवाज या संविधानात आहे. हे संविधान मान्य न करणारे मूलतत्त्ववादी वा पेशवाईतत्त्ववादी लोक संविधाननिर्मितीच्या काळातही होते. त्यांचा

सर्वत मोठा आरोप संविधानावर हा होता की चातुर्वर्ष्य, सामाजिक, आर्थिक आणि स्त्रीपुरुष-विषमता, देव-दैव, अंधशब्दा या सर्व गोष्टी संविधानाने पार निकालातच काढल्या आहेत, पण हाच तर सर्वच शोषणसत्ताकांना निर्मूळ करणारा गाभ्याचा मुद्दा आहे.

संविधानाने मूलभूत अधिकारांशी विसंगत असलेले आधिचे सर्व कायदे रद्द ठरविले. 'मूलभूत अधिकारांची पायमल्ली करणारा कोणताही कायदा यापुढे करता येणार नाही.' (अ.१३) म्हणजे भूतकाळातील अमानुषता नष्ट केली आणि पुढल्या काळात तशी अमानुषता निर्माण होणार नाही याचीही तरतूद करून ठेवली. पूर्वी चारही वर्णाच्या लोकांना वेगवेगळे कायदे होते. वेगवेगळे न्याय होते. एकाच गुन्ह्याच्या चार वर्णांतील लोकांसाठी वेगवेगळ्या शिक्षा होत्या. आता संविधानाने 'कायद्यापुढे सर्वांची समानता प्रस्थापित केली.' (अ.१४) पूर्वी धर्म, वंश, जात, लिंग वा जन्मस्थान अशा कारणांवरून भेदभाव केला जाई. संविधानाने याप्रकारे 'सर्व भेदभाव करण्यावर बंदी घातली.' (अ. १५) सार्वजनिक जलस्थळे सर्वांसाठी खुली केली. पूर्वी मनुस्मृतीनुसार काही वर्णांतील लोकांना विशेष संधी असे पण संविधानाने 'सर्वांना समान संधी दिली.' (अ.१६) पूर्वी अस्पृश्यता ईश्वरी मानली जाई आणि अस्पृश्यतेचे पालन पुण्यप्रद मानले जाई ; पण भारतीय संविधानाने अस्पृश्यता नष्टच केली आणि तिचे पालन हा शिक्षाप्रत गुन्हा ठरवला. (अ.१७) पूर्वी वरच्या वर्णांनाच भाषणाचे आणि अभिव्यक्तीचे स्वातंत्र्य होते. संविधानाने हे स्वातंत्र्य समप्रमाणात सर्वांनाच दिले. पूर्वी विषमतेला सभ्यता मानले जायचे आता 'परस्परसन्मान' ही नवी सभ्यता संविधानाने निर्माण केली. पूर्वी वर्णरचनेला, विषमतेच्या उतरंडीला सद्विवेक मानले जायचे आता संविधानाने हा सद्विवेक केवढा असद्विवेक होता ते सांगितले आणि सार्वजनिक सुव्यवस्था, नीतिमत्ता आणि आरोग्य जपणाऱ्या सर्वो-पकारक माणुसकीला सद्विवेक म्हणून प्रस्थापित केले. समाजाच्या ऐहिक उन्नयनासाठी शासनाला कायदे करण्याचे अधिकार दिले. धर्मस्वातंत्र्य दिले पण त्या व्यक्तीचे मन वा घर ही मर्यादा आखून

दिली. शासन करणाऱ्यांनी धर्मातीतता अपरिहार्य ठरविली. (अ.२५) सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय न्याय सर्वव्यापी असलेली समाजव्यवस्था निर्मिण्याचा अधिकार दिला आणि जनसामान्यांच्या हिताला सर्वाधिक उपकारक होईल या रीतीने भौतिक साधनसामग्रीचे आणि संधीचे वाटप सांगितले. 'समाजवादा'ची पायाभरणी केली. (अ.३९) अनुसूचित जाती आणि अनुसूचित जनजाती यांचे प्राधान्याने शैक्षणिक आणि आर्थिक हितसंवर्धन करण्याची आणि त्यांचे सामाजिक अन्याय तसेच सर्वप्रकारचे शोषण यापासून संरक्षण करण्याची जबाबदारी संविधानाने शासनावर टाकलेली आहे (अ.४६) भारताच्या सार्वभौमतेचे आणि ऐक्याचे संवर्धन करणे, धार्मिक, भाषिक व प्रादेशिक किंवा वर्गीय भेदांच्या पलीकडे जाऊन 'अखिल भारतीय लोकांमध्ये एकोपा व बंधुभाव वाढवणे, स्त्रियांच्या प्रतिष्ठेला उणेपणा आणणाऱ्या सर्व प्रथांचा त्याग करणे, भारताच्या संमिश्र संस्कृतीचे मोल जपणे, पर्यावरणाचे संवर्धन करणे, भारतीय लोकांमध्ये विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोन, मानवतावाद, चिकित्साबुद्धी आणि पुनर्रचनाशीलता या गोष्टी वाढीला लावणे' (अ.५१) आणि विज्ञाननिष्ठ मानवतावाद या पायाभूत मूल्यांवर अधिष्ठित स्वातंत्र्यमय, समतामय, बंधुतामय आणि एकन्यायी समाज निर्माण करणे आणि याच वैश्विक मूल्यांवर आधारलेला समान नागरी कायदा निर्माण करणे (अ.४४) अशी जबाबदारी संविधान शासनकर्त्यावर सोपवते आणि या संविधानाचे पालन करणेही अनिवार्य करते.

१९४७ साली मिळालेल्या स्वातंत्र्याने संविधानात स्वतःची मूल्यसंहिता अशी शिल्पित केली. ही मूल्यसंहिता भारतीयच आहे. गैरभारतीयांची समाजसंहिता चातुर्वर्ण्याची, एका वर्णाच्या श्रेष्ठत्वाची आणि इतरांच्या मानसिक पारतंत्राची मांडणी करीत होती. हे शिरोवर्णाचे स्वातंत्र्य होते आणि इतरांचे पारतंत्र्य होते. भारतीय समाजरचनेची संहिता मात्र सर्वहितमय होती. या भारतीयत्वाला गैरभारतीयत्वाने आजवर विरोधच केला. १९४७ चे स्वातंत्र्यही गैरभारतीय

समूहाच्या शोषणव्यूहाला मिळाले नव्हते. ते मिळाले असते तर पेशवाईची पुनःस्थापना त्यांना तेव्हाच सहज करता आली असती पण मेहरगडपासून चालत आलेल्या भारतीय धारणेच्या पाईकांमुळे ते शक्य झाले नाही आणि संविधानाने तर देशातील एकूणच गैरभारतीय विषम सत्ताकांना आणि शोषणसत्ताकांना कणभरही कुठे वाव ठेवला नव्हता. या वैदिक विषमतासत्ताकांचा संपूर्ण अंतच भारतीय संविधानाने केला होता. त्याचे वर्चस्व, त्याची एकाधिकारशाही वा त्याचे विशेषाधिकार संविधानाने रद्दबातल केले होते.

आजवरही देशातील गैरभारतीय लोक, देशाचे 'भारत' हे नाव गौरवाने घेतले असले तरी त्याला 'भारत' होऊ देत नाहीत. येथील लोकांनी जाती, धर्म, वर्ण आणि पोटजारीमध्येच राहावे. त्यांनी एक हृदय, एकचित्त भारतीय होऊ नये, यासाठी आधीप्रमाणेच ते स्वातंत्र्योत्तरकाळातही योजना राबवत आहेत.

प्राचीन भारतीय गणतंत्र परंपरेला मिळालेले स्वातंत्र्य मनुसत्ताकांच्या परिवाराला स्वातंत्र्यच वाटत नाही. ते त्यांना त्यांचे पारतंत्र्यच वाटते. म्हणून ते २०१४ मध्ये त्यांना स्वातंत्र्य मिळाले असे सांगतात. स्वातंत्र्य चळवळीतील गणतंत्रवाद्यांना १९४७ साली स्वातंत्र्य मिळाले ते आता पंचाहत्तर वर्षांचे झाले आहे आणि पेशवाईच्या वारसदारांना २०१४ साली मिळालेले स्वातंत्र्य आठ वर्षांचे झाले आहे. संविधानवाले आपले स्वातंत्र्य गमवायला तयार नाहीत आणि संविधानाने ज्यांचे वर्चस्वाचे आणि एकाधिकाराचे हक्क काढून घेतले ते २०१४ साली त्यांना मिळालेले स्वातंत्र्य धर्मराष्ट्रात रूपांतरित करू पाहत आहेत. या दोन्ही गोटी प्राधान्याने हे सत्य सांगतात की, भारतीय आणि अभारतीय या मूल्यपरंपरांचा स्वातंत्र्याचा अर्थ असा परस्परविरोधी आहे.

स्वातंत्र्याचा अर्थ स्वातंत्र्याच्या चळवळीने निश्चित केला होता. स्वातंत्र्याच्या चळवळीत प्रबोधनाची आणि आधुनिक मूल्यांची सरशी झाली होती. भूतकाळातील सर्व शोषणसत्ताकांना नकार देणाऱ्या आणि नवा इहवादी आणि समन्यायवादी भारत जन्माला घालू इच्छिणाऱ्या

नेतृत्वाने या स्वातंत्र्याला सर्वसमावेशक अर्थ दिल होता आणि तो अर्थ भारतीय संविधानाने भारताचे धेय म्हणून मांडला होता. स्वातंत्र्य, भारत आणि संविधान या तिन्ही संकल्पना आता एकार्थीच झाल्या होत्या. स्वातंत्र्य भारताला मिळाले होते आणि भारताने आपले सकल स्वातंत्र्याचे संविधान निर्माण केले होते. स्वातंत्र्य, भारत आणि संविधान या त्रिसरणाचा अर्थ 'माणसाला जीवनाचा एकमेव महानायक करणे हाच होता. स्वातंत्र्य इथल्या कोणा धर्माला मिळाले नव्हते; ; कोणा वर्णाला वा कोणा जातीला मिळाले नव्हते. हे स्वातंत्र्य कोणत्याही दैवी शक्तीला, अंधश्रद्धांना, धार्मिक ग्रंथाला वा कोणा एखाद्या श्रेष्ठत्वाला, असत्याला, द्रेषाला, क्रौर्याला वा अमानुषतेला मिळाले नव्हते. हे स्वातंत्र्य भारतीयांना भारताचे, भारतातील सर्व लोकांचे सर्वांगीण स्वातंत्र्य प्रस्थापित करण्यासाठी मिळाले होते. हे स्वातंत्र्य मनाचे स्वातंत्र्य निर्माण करण्यासाठी आणि आपल्यात सर्वमानवसमभावी कुंपणातीत भारतीयत्व निर्माण करण्यासाठी मिळाले होते. जगभरच्या लोकांच्या जीवनातील ही अनेक स्वातंत्र्ये 'परतंत्र'च आहेत आणि स्वतंत्र असल्याच्या भ्रमात लोक पारतंत्र्यच एन्जॉय करीत आहेत. म्हणून संविधानात संविधान निर्मात्याने हाच स्वातंत्र्याचा सिद्धान्त मांडलेला आहे. स्वातंत्र्य, बंधुता आणि न्याय या तीन संकल्पनांवर विश्वैतिकतेची वास्तु उभी आहे. जो माणूस मनाचे सर्वांगीण स्वातंत्र्य प्राप्त करू शकत नाही त्याला विश्वबंधुतेशी नाते जोडता येणार नाही आणि 'न्याय' या मूल्याचा अंतरिक्षाएवढा अर्थही कळणार नाही. भारतीय संविधानात हा सिद्धान्तच सूर्योसारखा प्रकाशतो आहे. हा स्वतंत्र, बंधुतामय आणि न्यायिनीष माणूस निर्मित्याचाच सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्तालाच 'भारतीय संविधान' म्हटले जाते.

या सिद्धान्ताची अनिवार्य इच्छा ही आहे की देशातले शूद, अतिशूद्र, स्त्रिया, आदिवासी, भटके-विमुक्त, मुस्लिम, खिक्षन, शीख, जैन, बौद्ध हे सर्वच भारतीय ठरावेत. स्वतःला त्यांनीच गर्वाने भारतीय म्हणावे. आपल्या जुन्या सीमांचे विसर्जन करून स्वतः

चे केवळ आणि केवळ भारतीय म्हणून सर्जन करावे. अशी कळकळ या सिद्धान्तात आहे. पण हे वर्णातीत, जात्यातीत, धर्मातीत असे इहवादी भारतीयत्व अमान्य करणारे लोक आजही भारतात आहेत.

इथे शूद्र, अतिशूद्र, वैश्य, क्षत्रिय, ब्राह्मण, आदिवासी, भटके-विमुक्त, बौद्ध, शीख, जैन आहेत. हे सर्व कोणत्या तकनी हिंदू होऊ शकतात? मग हिंदू नावाचे राष्ट्र कोणासाठी? असे प्रश्न आहेत. जोतीराव फुले म्हणतात त्याप्रमाणे, 'मोघम नाव हिंदूचे आणि फायदा घेणारे एकटे ब्राह्मण.' मुसलमान, बौद्ध यांच्याविरुद्ध भांडणे पेटवण्यासाठी आणि चातुर्वर्ण्य वा जाती मजबूत करण्यासाठी हिंदू ही निराशय कल्पना वापरली जाते. ब्राह्मणवर्चस्व असलेली समाजरचना निर्माण करण्यासाठी बाकीच्यांमध्ये भोळसटपणा निर्माण करावा लागतो, तो वाढवावा लागतो आणि तो संपणार नाही याची सतत व्यवस्थाही करावी लागते. संविधानाने या वर्चस्वाची मुळेच नष्ट केली आहेत. कोणाच्याही वर्चस्वाचे सर्व मार्गच संविधानाने रद्द केले आहेत. संविधानाला विरोध कोणाचा? आणि का? या प्रश्नाचे उत्तर इथे मिळते आणि स्वातंत्र्य पंचाहत्तर वर्षाचे होऊनही भारत 'संविधानभारत' का होऊ शकत नाही याही प्रश्नाचे उत्तर इथेच मिळते. धर्माचा उन्माद, जातीचे पावित्र आणि वर्णाची भक्ती निर्माण करणारे लोक भारतीय कसे होऊ शकतात? भारतीयतेला विरोध करण्यासाठी धर्म, जाती, वंश, मूलतत्त्ववाद या सर्व उतरंडीचा पुरस्कार करावाच लागतो. संविधान अडचणीचे कोणासाठी आणि कोणाच्या भल्याचे याचा विचार नव्वद टक्के लोकांनी केला तरी 'भारतीयत्व' प्रस्थापित होण्याचा मार्ग मोकळा होतो.

संविधानाला अभिप्रेत भारतीय माणूस, या माणसाचा भारतीय हा स्वभाव आणि या स्वभावाचा भारतीय समाज निर्माण होणार नाही याचीच कमीअधिक काळजी मागल्या काळात आणि त्याची पूर्ण काळजी २०१४ पासून घ्यायला प्रारंभ झाला आहे. सर्वहितमय भारतीयत्व ज्यांना नको आहे त्यांनी भारतातले संविधान राजकारण संपवले आणि वर्चस्वकारण सुरू केले.

आजचे ज्वलंत प्रश्न या वर्चस्वकारणाला प्रश्नच वाट नाहीत. कोट्यवधी तरुण-तरुणीना रोजगार नाही. महागाईच्या ज्वाला गगनाला भिडलेल्या. गरिबी लोकांच्या जिवावर उठलेली. हजारो कोटींचे कर्ज बुडवणारे मल्ल्या-मोदी, शेतकऱ्यांचे मृत्यू, शिक्षणाचे खाजगीकरण, स्तरहीन राजकारण, भ्रष्टाचाराचा वणवा, आमदार, खासदार, मंत्री, मुख्यमंत्री यांच्यावर होणारा हजारो कोटींचा अनावश्यक खर्च, लोक उपाशी आणि लोकप्रतिनिधी चार-पाच वर्षांमध्ये हजारो कोटींचे धनी होतात. अदानी, अंबानी आणि मंदिराजवळ हजारे कोटी आणि बेरोजगार तरुण अभावाच्या आगीत जळणारे, कोणी बोलू नये, लिहू नये, उणिवा काढू नये, विरोध करायचा नाही. असे झाले तर तुरुंगात डांबले जाईल. देशद्रोही ठरविले जाईल. विरोधी पक्ष नको, विरोधी शिक्षण नको, विरोधी इतिहास नको, विरोधी माणूस नको. विरोधाचे कोणत्याही पातळीवरचे अस्तित्वच नष्ट करण्याचा कार्यक्रम सुरू आहे. स्त्रियांवर होणारे अत्याचार, शैक्षणिक वास्तूंसी वाताहत आणि मंदिरांसाठी, यात्रांसाठी, कुंभमेळ्यांसाठी कोट्यवर्धींचा खर्च. हे सर्व करताना गोरगरिबांच्या जीवनमरणाच्या प्रश्नांचा विचारच होत नाही. उपाशी, अभावग्रस्त लोकांना धर्माची अफू चारली जाते. स्वतःच्याच निकडीच्या प्रश्नांकडे पूर्ण दुर्लक्ष करण्याची क्षमता त्यांच्यात नियोजनबद्ध पद्धतीने वाढविली जाते.

संविधान (अ.५१) म्हणते त्याप्रमाणे जात, धर्म, वर्ग, पंथ, भाषा, वंश यांच्या अतीत जाऊन लोकांमध्ये 'बंधुवाप' आणि 'भारतीयता' या गोष्टी वाढीस लावायला हव्यात. भारताची लोकशाही जगातली सर्वात मोठी लोकशाही मानली जाते. भारताची लोकसंख्या ४४० कोटी आहे. १२१ भाषा आणि २७० बोली इथे आहेत. ४६१ जमाती आणि अनेक धर्म इथे आहेत. हा सर्व वैविध्यपूर्ण भारत एकसंध ठेवणे सोपे नाही; पण संविधानाने तो एकसंध ठेवला आहे. तरीपण भारतीय होणे टाळणारांना आणि एकपक्षी, एकधर्मी वा एकाधिकारी राष्ट्र निर्माण करू इच्छिणारांना या देशाची व्यामिश्रता त्रासदायक वाटते. हे लोक या

एकसंध देशाला फक्त तोडण्याचे दुःस्वप्न पाहत आहेत. एकधर्मी राष्ट्र निर्माण झाले तर मुस्लिम, बौद्ध, खिंशन, आदिवासी, भटके-विमुक्त, चाळीस टक्के स्त्रिया त्यात राहणे पसंत करणार नाहीत. त्यांचे एक वेगळे किंवा त्यांची अनेक वेगळी राष्ट्र निर्माण व्हायला लागतील आणि हा सुंदर, एकसंध आणि सलोखामय देश परत पुष्पमित्र शुंगाच्या काळात फेकला जाईल. मनुस्मृती प्रत्यक्षात आणण्यासाठी त्याला बावीस शतके मागे जावे लागेल. हा प्रवास त्याला आजच्या अख्ख्या जगाच्या विरोधातच जाऊन करावा लागेल.

हे ओबीसी, आदिवासी, स्त्रिया, दलित, मुस्लिम, बौद्ध यातील बौद्धिक कणा नसलेल्या लोकांची साथ मिळाल्याशिवाय त्यांना शक्य नाही. हे झाले तरच गुलामांची नवी गुलामी आणि वर्चस्ववाद्यांचे नवे वर्चस्व प्रस्थापित होऊ शकेल हे त्यांचे सूत्र आहे.

लेखारंभी लिहिल्याप्रमाणे स्वातंत्र्य, भारत आणि संविधान या तिन्ही संकल्पनांचा अर्थ एकच आहे. स्वातंत्र्याला असा सेक्युलर आणि समाजवादी चेहरा देण्यात त्यावेळच्या नेतृत्वाला यश मिळाले होते. १९७६ साली संविधानाच्या उद्देशिकेत सेक्युलर आणि समाजवाद या संकल्पना घातल्या गेल्या हे खरे असले तरी १९५० साली डॉ. मुल्कराज आनंद यांनी घेतलेल्या मुलाखतीत बाबासाहेबांनी हे स्पष्टपणे सांगितले आहे की - "In our Constitution we have put forward the ideal of a secular, socialist democracy" (Vol. 17, Part 1, p. 379) म्हणजे बाबासाहेब अंबेडकर आणि पंडित नेहरू यांनी स्वातंत्र्याच्या एका हातात संविधान दिले आणि दुसऱ्या हातात भारताचा धज दिला. हे स्वातंत्र्य देशातील प्रत्येकच माणसांपर्यंत पोचावे आणि स्वतःला भारतीय म्हणवणारांचा भारत निर्माण व्हावा ही नवी सर्वहितमय, समन्यायी नीती संविधानाने लोकांच्या मनात प्रकाशसंभाप्रमाणे उभी केली. असे स्वातंत्र्य प्रत्येकापर्यंत पोचवणे, हे सर्वांगीण स्वातंत्र्य सर्वांच्या मनात तळपत ठेवणे. संविधानातील भारतीय माणूस निर्माण करणे म्हणजे 'संविधानभारत' निर्माण करणे होय. इहवादी, विज्ञाननिष्ठ आणि सममूल्यतावादी

भारत निर्माण करणे होय. गेल्या पंचाहत्तर वर्षांमध्ये असा संविधानभारत निर्माण झाला नाही. का निर्माण झाला नाही? आणि हा संविधान भारत कसा निर्माण होईल या प्रश्नांची काहीशी संक्षेपाने चर्चा करावयाची आहे.

एक पक्ष एक राष्ट्र, एक धर्म एकराष्ट्र, एक वर्ण एक राष्ट्र अशा सर्वच गोष्टी लोकशाहीच्या विरोधातच असतात. भारतीय संविधानाचा पायाभूत सिद्धांतच सर्वाधिकार हा आहे. सर्वाधिकारशाही म्हणजे लोकशाही! एकाधिकारशाहीला हुक्मशाही म्हटले जाते. ती लोकशाही नसते. सर्वांच्या सहमतीचे तत्त्व हेच किंवा सर्वसलोख्याचे तत्त्व हेच लोकशाहीचे तत्त्व आहे. धर्मदृष्ट्या इथे संमिश्रता आहे. भाषिक संमिश्रता आहे. भौगोलिक संमिश्रता इथे आहे. आहार आणि पेहरावांची संमिश्रता इथे आहे. ही विविधताच पूर्वी विषमता मानली जात असे. पण भारतीय संविधानाने या विविधतेला भारतीय या सलोख्याच्या सूत्रात एकत्र बांधलेले आहे. ही भारतीयता म्हणजे सर्वांना ऐक्याचे सूत्र देणारी संस्कृती आहे. भारतातील वैविध्यपूर्ण भौतिक जीवनाला एकमय करणारे भारतीयत्व हे संस्कृतीसूत्र आहे. भारतीयता ही सर्वसम्भावी नैतिकताच आहे. विविधतेतील एकता असेच या भारतीय संकल्पनेचे स्वरूप आहे. आपल्या स्वातंत्र्याला आपल्या प्रज्ञावंत नेत्यांनी याच भारतीयत्वाचा आशय दिला आहे. ही त्यांची 'आयडिया ऑफ इंडिया' होती. भारतीय संविधानात भारतीयत्वाची हीच संकल्पना आहे. भारताचे भारतपण समृद्ध करणारीच ही संकल्पना आहे.

१९४७ साली मिळालेल्या स्वातंत्र्याला पंचाहत्तर वर्षे झाली आहेत. या स्वातंत्र्याला आपल्या नेत्यांनी भारतीयत्वाच्या निर्मितीशी जोडले, स्वातंत्र्याची समूर्तता या भारतीयत्वाच्या समूर्ततेत त्यांनी बघितली. राजकीय स्वातंत्र्य १९४७ साली मिळाले. पण लोगेच या स्वातंत्र्याचे रूपांतर सामाजिक आणि आर्थिक स्वातंत्र्यात होण्याची प्रक्रिया या नेतृत्वाला आणि भारतीय संविधानाला अभिग्रेत होती. १९४७ साली मिळालेले स्वातंत्र्य पुढे संविधानाच्या डोक्याने चालण्याची प्रक्रिया

अभिप्रेत होती. जातिविहीन, धर्मनिरपेक्ष, विज्ञाननिष्ठ, समाजवादी भारत जन्माला घालण्याच्या, सर्व भेदांच्या अतीत जाऊन भारतात बंधुभाव आणि भगिनीभाव निर्माण करण्याच्या या प्रक्रियेचे नाव पुढल्या काळात ‘स्वातंत्र्य’ हेच ठरावे असे संविधानाला अभिप्रेत होते. आम्ही केवळ आणि केवळ भारतीय लोक आहोत, असे म्हणणारांचा आणि तसे जगणारांचा भारत या स्वातंत्र्यापेटी जन्माला यायला हवा होता. पण हे घडले नाही असे अत्यंत खेदाने म्हणावे लागते.

आर्थिक विषमता, जातीचे अहंकार, धर्माचे आंधळे अहंकार, स्त्रियांवरील, आदिवासी, बौद्ध, मुस्लिम, भटके-विमुक्त यांच्यावरील अत्याचार अतोनातच वाढले. सत्य पराकोटीचे अनाथ झाले. सद्भाव मोडीत निघाला. असहिष्णुता वाढली. क्रौर्य वाढले. सांस्कृतिक, राजकीय दहशत वाढली. विचारस्वातंत्र्य, अभिव्यक्ती स्वातंत्र्य अगतिक झाले. असुरक्षितता मोकाट झाली. विरोधी पक्ष, विरोधी विचार, विरोधी

भूमिका या सर्व गोष्टी लोकशाहीच्या नितळपणासाठी आवश्यकच असतात पण या सर्वच गोष्टी नष्ट करण्याची मोहीम राबविली जात आहे. सामाजिक आणि आर्थिक लोकशाहीचे, ‘भारतीयत्वाचे’ किंवा ‘आयडिया ऑफ इंडिया’चे स्वप्न लोकांना कळणार नाही याची मोठी तरतूद केली जात आहे. सर्वांच्या समान हिताचा, समान सन्मानाचा आणि समान न्यायाचा संविधानातील मूल्यकोश अडगळीत टाकण्यात लोकांना यश यायला लागले आहे. ज्यांच्यासाठी उजेड आहे तेच उजेडाकडे पाठ फिरवित आहेत.

स्वातंत्र्याचा प्रारंभ आणि स्वातंत्र्याची पंचाहत्तरी यात मूल्यदृष्ट्या, विरोधसंबंध निर्माण करण्यात जातीयवादी वा धर्माधिकारी यशस्वी ठरत आहेत. यावेळी १९४७ साली मिळालेल्या स्वातंत्र्यापासून आणि या स्वातंत्र्याने स्वतःच्या प्रस्थापनेसाठी निर्माण केलेल्या संविधानापासून पुन्हा नव्याने भारत निर्माणाची प्रक्रिया सुरू होण्याची गरज आहे, असे मला वाटते.

### ‘आमची श्रीवाणी’चै वर्णणीदाक ठा

आणि

आपला दर्जेदाक श्रीधनिबंध  
संदर्थीच्या पत्त्यावर पाठवा.  
वर्णणीदाकाम लैदख प्रक्रिष्टीकाठी  
प्राधान्य दिलै जाईल.

-संपादक

## मराठी साहित्याची स्वातंत्र्योत्तर काळातील क्रितीगती

- अनिल सपकाळ

साहित्य व्यक्ती आणि समाजाच्या भावना, संवेदना, विचार यांना प्रकट करते. प्रत्येक काळातील समग्र अनुभवांना वेगवेगळ्या साहित्य प्रकारांतून मांडण्याचा प्रयत्न साहित्यिक करत असतो. भारताच्या स्वातंत्र्याच्या अमृतमहोत्सवानिमित्ताने मराठी साहित्य आणि सांस्कृतिक व्यवहाराचा गेल्या पंचाहत्तर वर्षांचा धांडोळा घेताना अनेक गतिमान घटनांची मालिका दिसते. या प्रत्येक घटनेच्या सांकृतिक परिणामातून साहित्यनिर्मिती झालीच आहे असे नाही. परंतु काही घटनांचा नक्कीच प्रभाव पडलेला दिसतो.

१९४७ मध्ये भारताला स्वातंत्र्य मिळणे ही घटना भारतीय समाजामध्ये एक महत्त्वपूर्ण घटना आहे. या घटनेमुळे भारतातल्या संपूर्ण सांस्कृतिक संघटनेचा, संरचनेचा बदल केला आहे. आधुनिक काळाच्या पार्श्वभूमीवरील स्वातंत्र्याचे स्थित्यंतर हे भारताला लोकशाही समाजव्यवस्थेत घेऊन जाणारे म्हणून अत्यंत महत्त्वाचे आहे. स्वातंत्र्याने केवळ राष्ट्रीय अस्मिता निर्माण केली नाही, तर भारतीय समाजातील प्रत्येक व्यक्तीच्या संदर्भात एक समान सहभागीत्वाची जाणीव निर्माण केली. भारतीय स्वातंत्र्य आणि भारताने स्वीकारलेली संसदीय लोकशाही आणि भारताने स्वीकारले. संविधानामुळे एक व्यक्ती एक मूल्य या समाजव्यवस्थेची नवी संरचना अंगीकारली गेली. भारतातील पूर्वश्रमीच्या असणाऱ्या जात, वर्ग, लिंगभाव आदी क्षेत्रातील विषमतादृष्टीत समाजाच्या ऐवजी सार्वभौम, समाजवादी, धर्मनिरपेक्षता, लोकशाही, गणराज्य निर्माण करण्यासाठी सगळे वचनबद्ध झाले. न्याय, स्वातंत्र्य, समानता, बंधुता ही भारतीय समाजाच्या जीवनदृष्टीचा भाग बनण्यासाठी संविधानात 'भारतीयत्व' ही संकल्पना स्वीकारली गेली. सर्वांना शिक्षण मिळू लागल्याने झाननिर्मिती आणि झान व्यवस्थापनात समाजातील प्रत्येक स्तरातील व्यक्तीचा

सहभाग वाढला. लिखित साहित्यनिर्मितीचा व्यापक अवकाश खुला झाला.

१९४७ पूर्वीच्या वसाहतवादी काळातील अनेक वैचारिक अनुबंधांचा वसाहतोत्तर काळावर प्रभाव पडलेला आहे. त्यामुळे या दोन्ही काळात संमिश्र स्वरूपाच्या, संक्रमणाच्या जाणिवा दिसतात. वसाहतिककाळात भारताला स्वातंत्र्य मिळावे ही सार्वत्रिक स्वरूपाची जाणीव केंद्रवर्ती होती. ब्रिटिशांच्या सतोला नकार देऊन स्वराज्य निर्माण करावं ही जाणीव जशी प्राधान्याने होती. आणि त्या परिघावर अनेक विचारधारा पाहायला मिळतात, त्यातून विविध राष्ट्रवादी संकल्पना उदयाला आलेल्या दिसतात. आधी राजकीय की आधी सामाजिक हा प्रश्न स्वातंत्र्यपूर्व काळात महत्त्वाचा होता. आधी राजकीय म्हणणारे इथल्या मूलतत्त्ववादी जाणिवांना मूलतत्त्ववादी स्वरूपातच ठेवू पाहणारे होते. आधुनिकतेपासून जनसमुदायाला दूर लोटू पाहत होते. मूलतत्त्ववादी विचार त्यांच्या राष्ट्रवादी विचारांच्या केंद्रस्थानी होता. म्हणून वसाहतवादी काळातील प्रबोधनपर्वमध्ये ते या सार्वत्रिक सामाजिक प्रबोधनाच्या विचाराला नाकारत होते, तर सामाजिक सुधारणा महत्त्वाच्या मानणाऱ्या गटाला पारंपरिक धार्मिक शोषणातून मानव समाजाची मुक्ती हवी होती. सुधारक आणि सनातनी हा विचारब्यूह आणि संघर्ष स्वातंत्र्यपूर्वकाळातला एक महत्त्वाचा टप्पा असलेला दिसतो. आधुनिक आणि पारंपरिक या विचाराचा मराठी साहित्यावर प्रभाव पडलेला आहे. समतावादी आणि मूलतत्त्ववादी असा विचारब्यूह आपल्याला स्वातंत्र्यपूर्वकाळात पाहायला मिळतो. आधुनिकतेमुळे निर्माण झालेल्या परंपरेला नाकारणाऱ्या नव्या जीवन संकल्पना, विज्ञाननिष्ठा, सुधारणा अंगीकारण्याचा प्रयत्न केला होता. या नवतेला स्वीकारणारा आणि विरोध करणारा असा द्वंद्वात्मक समाज स्वातंत्र्यपूर्व

काळातच आकाराला आला होता. त्याचे दृष्टिकोन तयार झालेले होते. त्यामुळे मराठी साहित्यात स्वातंत्र्यपूर्व काळात ही द्वंद्वात्मक विरोधाभासाची साहित्यनिर्मिती झालेली दिसते. प्रचंड मूलतत्त्ववादी यांच्याविरुद्ध प्रखर सुधारणावादी, प्रबोधनवादी असे समाजमानस पहावयास मिळते. एकाच जात समूहात ही द्वंद्वे दिसतात. या काळात एकच लेखक विभाजित मानसिकतेमध्ये लेखन करत होता असेही पाहायला मिळते. विष्णुशास्त्री चिपळूकर आणि लोकमान्य टिळकांच्या प्रभावातून साहित्यलेखन करणारे लेखक जसे होते; तसेच महादेव गोविंद रानडे, गोपाळ गणेश आगरकर प्रणित लेखक सुधारणावादी आशयाला महत्त्व देणारे नव्या दृष्टीने लिहिते झाले होते. त्यामुळे हरिभाऊ आपटे यांच्यासारखा लेखक एकाच वेळेला मूलतत्त्ववादी होता आणि आधुनिक जाणिवेमुळे प्रबोधन विचारातून समाजव्यवस्थेला काही प्रश्नही विचारत होता. वामन मल्हार जोशी यांच्यासारखे 'विचार सौंदर्य' ही संकलना मांडणारे लेखक, काढंबरीकार ज्या काळात होते त्याच काळात 'भाला'कार भोपटकर ही होते. ब्राह्मण जातीतील सुधारणावादी लेखक आणि ब्राह्मणी परंपरेचे लेखन करणारे लेखक एकाच सांस्कृतिक अवकाशात क्रिया प्रतिक्रियात्मक लेखन करत होते. नवमध्यमवर्ग नवहिंदूच्या विचार आणि भावना साहित्याची मुख्यधारा बनत होती. तेव्हा उदारमतवादी लेखकांनी पांढरपेशा ब्राह्मण समाजातील श्रियांच्या दुर्घमत्त्वाचे चित्रण अधोरेखित करणारे लेखन केले.

ब्रिटिशांच्या विचारांचा आणि आधुनिक प्रसारमाध्यमांचा परिचय झाल्याने लेखक नव्याने झालेल्या प्रकाशन उद्योगात लिहिते झाले. 'तृतीयरत्न', 'यमुनापर्यटन', 'अखंड', ही अब्राह्मणी साहित्यिक हस्तक्षेपाची सुरुवात होती. महात्मा फुलेप्रणित सत्यशोधकी आणि ब्राह्मणेतर लेखक, बाबासाहेब अंबेडकरप्रणित अस्पृश्य प्रश्नांचे राजकारण केंद्रवर्ती आणणारे वैचारिक लेखक हे स्वातंत्र्यपूर्व काळात निर्माण झाले होते. आणि त्यांच्या प्रभावातून पारंपरिक शाहिरीने नवे आशयाचे लेणे स्वीकारले होते.

गावगाडा, गावातील जातव्यवस्था यांच्या शोषणाच्या संदर्भात फुले-अंबेडकरवादी लेखक जसे लिहीत होते तसेच स्वातंत्र्यपूर्व काळातच ग्रामीण समाजव्यवस्था यांच्याविषयी गौरवाचे आणि चिकित्सेचे असे द्वंद्वात्मक स्वरूपाचे लेखन एकाच वेळेला या कालखंडात पाहायला मिळते.

भारतीय स्वातंत्र्याच्या अमृतमहोत्सवी वर्षामध्ये साहित्याच्या संदर्भात विचार करताना स्वातंत्र्याच्या पूर्व काळातील आणि स्वातंत्र्योत्तर काळातील मूल्यांच्या संदर्भात सांगितल्याने कोणते संदर्भ अधोरेखित केले हे तपासणे आवश्यक आहे. स्वातंत्र्याच्या काळातील नजीकच्या कालखंडावर गांधीर्जीच्या विचारांचा प्रभाव मोठ्या प्रमाणावर असलेला दिसतो. गांधीर्जीच्या विचारांच्या प्रभावातून 'खेड्याकडे चला' ही विचारधारा रुजू लागली होती. 'जानपद' कवितांच्या मधून पुढे येत होती. हीच परंपरा मराठी साहित्यामध्ये प्रादेशिक कथा आणि काढंबरी यांच्यामध्ये रुजलेली दिसते. आणि त्या अनुषंगाने लेखक लेखननिर्मिती करताना पाहायला मिळतात. प्रादेशिक साहित्य हे समाजातील असणाऱ्या कृषिकेंद्रित जीवनानुभवांचे, त्यातील कष्टाचे चित्रण करत होते. दैववाद आणि निर्सर्गवाद या संकलना लेखनाच्या केंद्रस्थानी होत्या. गांधीर्जीच्या विचार आणि कार्याचा प्रभाव या साहित्यातून दिसून येतो. गांधीर्जींची 'खेड्याकडे चला' की घोषणा जशी दुमदुमत होती त्याच वेळेस डॉ. बाबासाहेब अंबेडकर यांची 'शहराकडे चला' ही घोषणा पुढे आली. ग्रामीण भागातील पूर्वाश्रमीचा अस्पृश्य समाज हा आपल्या उपजीविकेसाठी शहरांकडे येत होता त्या वेळेला या शहरांमध्ये वर्गजाणीव झालेली होतीच. मध्यमवर्गाचा संमिश्र सांस्कृतिक व्यवहार इथे विकसत होऊ लागला होता.

ब्राह्मण, ब्राह्मणेतर आणि बहिष्कृत समाजाच्या असणाऱ्या साहित्यिक परंपरा या स्पष्टपणे तयार होताना दिसत होत्या. शिक्षणामुळे ब्राह्मण हा लिखित माध्यमाचा अधिक वापर करू लागला होता. ब्राह्मणेतर

समाज हा पारंपरिक माध्यमे आणि साहित्यप्रकार यामध्ये अडकला होता. तर बहिष्कृत सुद्धा याच पारंपरिक साहित्यप्रकारांचा वापर करत होता. शिक्षित समाज कमी संख्येने असल्याने त्यांच्याविषयीचे लेखन मराठी साहित्यात या काळात कमी आले. या काळातील या अशिक्षित, अल्पशिक्षित, शूद्र-अतिशूद्र असणाऱ्या लेखकांचे बहुतांश साहित्य हे पारंपरिक कलांच्या माध्यमातून व्यक्त होत होते. तर नवविचार सांगण्यासाठी फुले-आंबेडकरी विचारांच्या लेखकांनी याच माध्यमांचा उपयोग करून फुले आंबेडकरी शाहिरी विकसित केली. ‘मूकनायक’ किंवा ‘दीनमित्र’मधील लेखनाचे वेगळेपण म्हणूनच महत्त्वाचे ठरते.

स्वातंत्र्यपूर्व काळातील आदर्श असणारे संदर्भ साहित्यातून व्यक्त झाले ते या स्वातंत्र्यपूर्व काळात. १९४२ च्या चलेजाव आंदोलनापासून गांधीवादी विचारांच्या प्रभावातून स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेचे लेखन कथा-काढंबरीतून आणि कवितेतून व्यक्त होऊ लागले. तसेच मार्क्सवादी प्रेरणेच्या साहित्यातून वर्ग लढ्याचे चित्रण येऊ लागले. ग्रामीण भागातील लेखकांनी ग्रामीण मूल्यांच्या संदर्भातले प्रश्न रूचिपालट म्हणून ग्रामीण संस्कृतीच्या गौरवी करणाचे लेखन या काळात केले. शहरी मध्यमवर्गातील लेखकांनी महानगरीय संवेदनांच्या कथा, काढंबरी, नाटकांचे लेखन केले. यातील बहुतांश आशयसूत्रे ही उदारमतवादी आणि आदर्शवादी होती.

धर्म, जात, वर्ग, भाषा, प्रदेश या विषयाची असणारी द्वंद्वात्मकता स्वातंत्र्यपूर्व काळातील सांस्कृतिक पर्यावरणाच्या पार्श्वभूमीवर मराठी साहित्यामध्ये दृग्गोचर होत होती. लोकभाषा आणि लोकमाध्यमे यांच्यातून ती अभिव्यक्त होत होती. तशीच आधुनिक काळातील नवमाध्यमांच्याद्वारे नव्या साहित्यप्रकारांच्या मधूनही ती व्यक्त होत होती. ज्या ज्या समाजापर्यंत शिक्षणातून नवसंवेदना पोहोचत होत्या, तो तो समाज आत्मकेंद्री अनुभवातून लेखन करत होता. त्याच्या मनातील अंतर्विरोध व्यक्त होत होते. या काळामध्ये एक जुन्या-नव्याचा असणारा संघर्ष पाहायला मिळतो. आधुनिकता

स्वीकारणारा आणि आधुनिकता नाकारणारा, सामाजिक समानता स्वीकारणारा आणि समानतेला नाकारणारा समाज या काळात निर्माण होत होता. आधुनिकतेची नवी मूल्यमापनाची दृष्टी या काळातल्या मराठी साहित्यामध्ये अधिक स्वीकारली होती. तशीच प्राचीन भारतीय साहित्यशास्त्र आणि रससिद्धांत चर्चा साहित्याच्या मध्यवर्ती आणली जात होती.

नव्या वाचकाला, नव्या मध्यमवर्गाला साहित्याचा अवकाश निर्माण करून देत होती. हा नवमध्यमवर्ग व्यक्तिगत पातळीवर अनुभवांचा जसा निर्मितीसाठी उपयोग करत होता, तसाच सामुदायिक संवेदनाही व्यक्त करत होता. आधुनिकतेच्या विकसित जाणारा टप्प्याबरोबर स्वातंत्र्याची जाणीव आहे, ती जाणीव प्रगत्य होत होती. स्वातंत्र्य, व्यक्तिगत पातळीवर असे होते व्यक्तिगत पातळीवरच्या स्वातंत्र्याचा अनुभव साहित्यातील व्यक्तिगत अनुभवातून प्रकट झालेला आहे. कथा, कविता, काढंबरी अथवा नाटक यातल्या रोमँटिक जाणिवांचा अनुभव यातून होत होता.

‘आम्ही भारतीय लोक’ ही एकत्वाची संकल्पना स्वातंत्र्यानंतर संविधानाच्या मार्फत अधिक उजागर होऊ लागली. भारतीय स्वातंत्र्य आणि भारतीय संविधान यातून ज्या मूल्यांची पखरण केली गेली आहे त्यातून नवे आयाम प्राप्त झालेले आहेत. परंतु स्वातंत्र्याची घटना आणि संविधान यांच्या मूल्यांच्याविषयीचे लेखन अधिक प्रकाशात आले ते साठोत्तरी काळात. भारताला स्वातंत्र्य मिळाल्याने प्रत्येक व्यक्तीला मूलभूत अधिकार प्राप्त होऊ लागले. धर्मने लादलेली ज्ञानबंदी आणि सृजनशील निर्मितीवरील बंदी नष्ट झाली आणि लेखक लिहिते झाले. आधुनिक साहित्यप्रकारात आपला हस्तक्षेप करू लागले.

१९४७ ते १९६० हा काळ सांस्कृतिकदृष्ट्या संक्रमणाचा कालखंड होता. स्वातंत्र्यपूर्व काळातील साहित्य संवेदनांच्या क्रिया प्रतिक्रियांचा होता. १९४७ पर्यंत या सर्व सांस्कृतिक पर्यावरणातून लेखन करण्याचा प्रयत्न होत असताना मराठी साहित्यात शहरी मध्यमवर्ग हा आपले अनुभव मांडत होता. तो

बंगाली प्रभावातून नवकथा, कथा लिहू लागला होता. तो लघुनिबंध लिहू लागला होता. तो ललितनिबंध लिहू लागला होता. कादंबरी या साहित्यप्रकाराला अधिक नीटस आकृतिबंध लाभू लागला होता आणि संगीत नाटक आणि गद्य नाटकाच्या मधून आपले सांस्कृतिक राजकारण जात वर्चस्वाचे, अभिरुचीचे प्रस्थापित करू लागला होता. मध्यमवर्गीय ब्राह्मण जातीतील लोकांचे अनुभविश्व नवकथेतून येत होते, तर नवकथेमध्ये या ब्राह्मणी जाणिवांच्याबरोबर मूलतत्त्ववादी धार्मिक जाणिवा वृद्धिंगत करणारे लेखन करणारा वर्ग उदयाला आला होता. आपले 'हरवलेपण' त्यांना अधिक भेडसावत होते. नवकथा म्हणूनही पुढे आलेले पु. भा. भावे यांच्यासारखे लेखक हिंदू मुस्लीम कथा राम रावण युद्धासारख्या लिहून नवकथाकार म्हणून मान्यता पावले. नाटकातील प्रेक्षक हा ब्राह्मण मध्यमवर्गीय असल्यामुळे या मध्यमवर्गीय अभिरुचीच्या असणाऱ्या प्रश्नांना मराठी नाटकातून मांडले गेले. 'कुलवधू', 'घराबाहेर'. 'व्हाया उद्याचा संसार' ही नाटके या ब्राह्मणी मानसिकतेच्या पटाला आणि त्या समाजातील प्रश्नांना अधोरेखित करतात. लिखित साहित्य हे मध्यमवर्गीय शिक्षित समूहाचे अभिव्यक्तीचे माध्यम म्हणून या काळात स्थिर झाले होते.

मराठी लेखनातून नव अभिरुची प्रस्थापित करण्याचा प्रादेशिक साहित्याचा आणि नवकथेचा प्रयत्न केवळ भाषिक अभिव्यक्तीत अडकून पडला. हे प्रयोगांकडे रुचिपालटाचे प्रयोग म्हणून पाहिले गेले. अधिक तर ब्राह्मणी लेखक आणि वाचक यांच्या उद्योग व्यवसायात जी सांस्कृतिक मूल्ये गृहीत धरली होती ती पाश्वात्य ब्राह्मणी विचारसरणीची होती. पाश्वात्य कलावादी अभिरुचीचा व्युत्पन्न विचार साहित्यिक आपल्या साहित्यातून व्यक्त करत होते. त्यातील काही लेखक मार्क्सवादी विचारधारेतून लेखन करायला लागले. 'धावता धोटा', 'धुक्यातून लाल तान्याकडे' किंवा शरदचंद्र मुक्तिबोध यांच्या कादंबरी लेखनातून किंवा नारायण सुर्वे यांच्या कवितेतून नव्या जाणिवा व्यक्त होऊ लागल्या. परंतु संयुक्त महाराष्ट्राच्या

आंदोलनात सहभागी असणाऱ्या लोकशाहिरांतील अमर शेख, अण्णाभाऊ साठे, गव्हाणकर, आत्माराम पाटील यांनी शोषित सर्वहारा जनतेच्या सामुदायिक संवेदना लोकमाध्यमातून अधिक प्रभावी मांडल्या. लिखित परंपरेतील मार्क्सवादी साहित्याला वाचकांपासून तुटलेपण मिळाले.

तुटलेपणाची जाणीव नवकथेने रुजवण्याचा प्रयत्न केला होताच. ही नवकथा ब्राह्मणी संवेदना व्यक्त करत होती. त्या वाचकाला आणि अभिरुचीला धक्का देण्याचे काम लघुअनियतकालिकांच्या चळवळीने केले. 'प्रस्थापित साहित्य व्यवहाराने आपणास नाकारले आहे' ही जाणीव साठच्या दशकात तरुणांत अधिक तीव्र निर्माण झाली. 'सत्यकथा' या मासिकाने आपल्याला नाकारले आहे. म्हणून सत्यकथेची होळी करण्यात आली. हा सगळा तरुण वर्ग अधिक तर ब्राह्मणेतर आणि बोलीभाषेला प्राधान्य देणारा होता. वेगवेगळ्या आकारातील आपल्या उत्स्फूर्त अभिव्यक्तीचे लेखन लघुअनियतकालिकांमधून प्रकाशित झाले. भांडवली साहित्यव्यवहाराला विरोध करणारा आणि व्यवस्थेवर नाराज असलेला तरुण नपेक्षा असो, आम्ही, भारुड, वाचा, चक्रवर्ती धम्मलिपी यातून व्यक्त होऊ लागला. जागतिक पातळीवर उफाळून आलेल्या विद्यार्थी आंदोलनातील विचारांशी आणि लिटिल मॅगझिनच्या प्रभावामुळे आपल्या अस्तित्वाचे प्रश्न उभे करणारा नव्या महानगरी संवेदनाचा लेखक, त्याचे तुटलेपण कविता, कादंबरीतून मांडू लागला. या अनियतकालिकांच्या चळवळीवर होता होईतो बहुसंख्येने ब्राह्मणेतर समूहातील विविध जातीचे तरुण आपली अभिव्यक्ती करत होते. तसेच 'डी क्लास' आणि 'डी कास्ट' होऊ पाहणारे निम्न मध्यमवर्गीय, मध्यमवर्गीय ब्राह्मण तरुणांची ही अभिव्यक्ती होती. लघुअनियतकालिकांच्या चळवळीमध्ये सहभागी असणारा हा बहुजन वर्ग जात संघर्षपासून आणि जात जाणिवांच्यापासून अलिप्त होता. त्यांची साहित्यमूल्ये ही पाश्वात्य कलावादी आणि बोलभाषेचा गौरव करणारी होती. सत्यकथा आणि प्रारंभीच्या लघुअनियतकालिकांच्या चळवळीमधील

लेखकांच्या साहित्यविचारात फारसा भेद असलेला दिसत नाही. परंतु साहित्यिक हस्तक्षेप करून स्वतःच्या अस्तित्वाला शोधू पाहणारी ही पिढी होती. भालचंद्र नेमाडे, बाबुराव बागुल, भाऊ पाध्ये, नामदेव ढसाळ, अरुण कोलटकर, राजा ढाळे, सतीश काळसेकर, तुळशी परब, वसंत आबाजी डहाके आदी लेखकांचे लेखन आकाराला आले. पारंपरिक रचनाबंधाऐवजी मुक्तुंडातील रचना नव्या प्रतिमेतून लिहिली जाऊ लागली. भाषेविषयी बंडखोरी मराठी साहित्यात रुजू लागली.

लघुनियतकालिकांच्या लेखकांनी आपले अस्तित्व या लेखनातून मांडण्यास प्रारंभ केला. सामाजिक जाणिवेच्या पातळीवर त्यांच्या लेखनातून शहरीकरणामध्ये आपली जी कुंठीत अवस्था झालेली आहे त्याविषयीची संवेदना अभिव्यक्त केली गेली. ही महानगरी संवेदना होती. ती ब्राह्मणी मध्यमवर्गाने सुरु केलेल्या महानगरीय संवेदनांच्या अवकाशाचा पुढचा ब्राह्मणेतरांची अभिव्यासी होती. त्यामुळे नवकथेच्या संवेदना नाकारून कथा साहित्यप्रकाराचे स्थान नाकारले. कविता आणि कादंबरी या माध्यमातून आपले शारीर आणि अशारीर अनुभव धीटपणे मांडला. या प्रवाहाचे नेतृत्व भालचंद्र नेमाडे यांनी केले. किरण नगरकर, विलास सारंग हे लेखक अल्पसंख्याक असल्याने वा कळपाबाहेरील असल्याने या चर्चेतून बाहेर फेकले गेले. लघुनियतकालिकांच्या लेखकांनी जातीच्या प्रश्नाकडे दुर्घट दुर्घटीने पाहिले. व्यक्तिगत दुःख केंद्रवर्ती आणले. वैयक्तिक अस्तित्वाची दुखरी बाजू मध्यवर्ती ठेवली, तेव्हा दलित साहित्याने सामूहिक अस्तित्वाचा प्रश्न अस्मितेचा बनवला.

साठोत्तरी काळ हा साहित्यप्रवाहांचा काळ आहे. लघुअनियतकालिकांच्या चळवळी असलेल्या उद्घेगाला, निराशेला मार्क्सवादी आणि आंबेडकरवादी लेखकांनी पर्यायी सांस्कृतिक राजकारणाचे रूप दिले. आशय आणि अभिव्यक्तीच्या पातळीवर मोडतोड केली. तेथे समूह संवेदन होते. जात आणि वर्गाने केलेले शोषण आणि दुर्घट मत्त्व लादले आहे. त्याच्या विरुद्ध बंडखोरी

करण्याची आवश्यकता आहे, ही भूमिका बाबुराव बागुल, राजा ढाळे आणि नामदेव ढसाळ यांच्या लेखनातून पुढे आली. त्यांच्या लेखनाला वैचारिक आणि तात्त्विक आधार मिळाला. जातीय शोषणविरोधी साहित्य चळवळीने आकार घेण्यापूर्वीच अण्णाभाऊ साठे आणि बाबुराव बागुल हे जात आणि वर्ग यांच्यातील दुर्घट मत्त्व आपल्या कथा आणि कादंबरीतून मांडत होते. अण्णाभाऊ साठे हे पारंपरिक रूपवादी, रंजनप्रधान भाषिक शैलीतून जातवर्गस्त्रीदास्यांताची मांडणी करत होते, तर बाबुराव बागुल हे नव प्रतिमांचा शोध घेत जातवर्गस्त्रीदास्यांताची वास्तववादी कथन करत होते.

साठोत्तरी काळात मराठी साहित्याचा भूगोल बदलू लागला. पश्चिम महाराष्ट्रातील पुणे आणि कोकणातील मुंबई येथील साहित्याचे केंद्र मराठवाड्यात मिलिंद महाविद्यालयाच्या परिसरात सरकले. ‘अस्मिता’ आणि त्यानंतर ‘अस्मितादर्श’ या नियतकालिकातून आंबेडकरी प्रेरणेच्या साहित्याला नवे अवकाश लाभले. या नियतकालिकांमध्ये दलितांमधील नवअभिजन हा या चर्चेचा मुख्य विषय झाला. वेदना, विद्रोह, नकार घेऊन दलित साहित्याची संकल्पना आकार घेऊ लागली. १९५६ मध्ये धम्मचक्र प्रवर्तनानंतर बौद्ध संस्कृतीचा विचार मराठी साहित्याच्या मध्यवर्ती आला. आंबेडकरवादी लोकशाही समाजवाद, बौद्धसंस्कृतीभान आणि विज्ञाननिष्ठा ही मूल्ये बौद्ध धम्माने समोर आणली. या काळात दलित साहित्य हे मार्क्सवादी विचारांचा प्रभावाकडे जाईल की स्वतःचा बौद्ध सांस्कृतिक अवकाश स्वीकारेल याविषयीची चर्चा महत्वाची होती. या चर्चेमध्येच दलित जाणिवा आणि दलित साहित्याच्या तत्त्वज्ञानाची द्वंद्वात्मकता होती. दलित साहित्याने आत्मकथनातून नव्या आकृतिबंधाचा हस्तक्षेप केला. जातीचा प्रश्न हा शोषण व्यवस्थेच्या दृष्टीने महत्वाचा प्रश्न साहित्यातून मांडता येतो हे सांगत असताना त्याने आपले साहित्य हे चळवळीचे साहित्य, सामाजिक परिवर्तनाचे साहित्य आहे हे नमूद केले. दलित साहित्याच्या चळवळीतून पूर्वाश्रमीचा अस्पृश्य असणारा धर्मांतरित नवबौद्ध युवक लिहिता झाला.

त्याची नाकारलेपणाची जाणीव त्याने शब्दात मांडायला सुरुवात केली. लिखित साहित्यामध्ये नवे सांस्कृतिक भान दलित साहित्याने निर्माण केले.

‘अस्मिता’ नियतकालिकातील चर्चेपासूनच दलित साहित्याच्या नामांतराचा वाद पुढे आला. सुरुवातीपासूनच दलित साहित्याच्या संकल्पनेची चर्चा द्वंद्वात सापडलेली दिसते. दलित शब्द नाकारावा ही भूमिका घेऊन अनेक संकल्पना रुजविण्याचा प्रयत्न झाला. यातूनच बौद्धसाहित्य, आंबेडकरी प्रेरणेचे दलित साहित्य, फुले-आंबेडकरी प्रेरणेचे साहित्य या संकल्पना साहित्यामध्ये रुजू लागल्या. साहित्य व्यवहारांमध्ये दलित साहित्याच्या या चर्चेने साठोत्तरी काळात साहित्याला तत्वज्ञानाची बैठक असावी, विचारांचे सौंदर्य असावे ही भूमिका अधिक जोमाने रुजू लागली.

दलित साहित्याच्या प्रवाहानंतर ग्रामीण साहित्याचा प्रवाह सुरु झाला. या प्रवाहाला फुलेप्रणित तत्वज्ञानाची बैठक होती. भास्कर चंदनशिव, चारुता सागर यांच्यासारखे लेखक ग्रामीण दलित साहित्यमूळे घेऊन लेखन करू लागले. दलित आणि ग्रामीण साहित्य चळवळीचा संयुक्त परिणाम म्हणजे दलित, आदिवासी, ग्रामीण साहित्य संमेलनाचे निर्मिती होईल असे असले तरी हा प्रयोग अल्पजीवी ठरला. ग्रामीण साहित्यामध्ये कलावादी दृष्टीने लेखन करणाऱ्या लेखकांनी सवतासुभा निर्माण केला. कलावादी प्रेरणा पारंपरिक साहित्य विचारांना, सौंदर्य मूल्यांना स्वीकारणाऱ्या होत्या. त्यामुळे त्या इथल्या ब्राह्मणी समाजाला पूरक होत्या.

जागतिक स्तरावरील साहित्य आणि सांस्कृतिक वातावरणाचा परिणाम होऊ लागल्याने साहित्यात नवे सांस्कृतिक अवकाश येऊ लागले. युनोने १९७५ हे वर्ष आंतरराष्ट्रीय महिला वर्ष म्हणून जाहीर केले. त्याचा सार्वत्रिक परिणाम श्रियांच्या चळवळी निर्माण होण्यात झाला. श्रीमुक्ती आंदोलन आणि श्रीवादी विचारधारा यातून श्रीवादी जाणिवांचे लेखन होऊ लागले. पुरुषी आधिभौतिक सतेने श्रियांना जे दुय्यमत्व दिलेले आहे, त्या विषयीचा नकार समूह संवेदन म्हणून पुढे आला. मराठी साहित्यात श्रीवादी साहित्याचा प्रवाह निर्माण

झाला. विभावरी शिरूरकर यांनी कथांमध्ये आणि कादंबरीमध्ये अधोरेखित केलेली श्रियांची घुसमट आर्थिक, सामाजिक आणि लैंगिक स्तरावरील सूक्ष्म तरल संवेदनांसह गौरी देशपांडे, सानिया अथवा अंबिका सरकार आणि त्या प्रवाहातील श्रियांच्या लेखनाने मोठ्या प्रमाणात उभी राहिली. हे श्रियांचे लेखन हे हिंदू धर्माची चिकित्सा करणारे होते. हिंदू धर्मातील असणाऱ्या पुरुषी आधिभौतिक सतेची मांडणी करणारे होते. दलित साहित्यातून पुढे आलेला ‘आत्मकथन’ हा साहित्यप्रकार दलित श्रियांनी ताकदीने हाताळला आहे. बेबी कांबळे यांचे ‘जीणं आमुचं’ शांताबाई कांबळे यांचे ‘माइया जलमाची चित्तरकथा’ कुमुद पावडे यांचे अंतःस्फोट; मुक्ता सर्वगौड यांचे ‘मिटलेली कवाडे’ या आत्मकथनातून जात, वर्ग आणि पुरुषसत्ता यांचे चित्रण आले. आणि श्रीवादाची नवी चर्चा सुरु झाली. ब्राह्मणी श्रीवाद या चर्चेनंतर दलित श्रीवाद, अब्राह्मणी स्त्रीवाद, बहुजनस्त्रीवाद या अनुषंगाने चर्चाविषय खुले झाले. ब्राह्मणी श्रीवादाचे वैशिष्ट्य म्हणजे श्रियांचे होणारे दुहेरी शोषण तर दलित श्रीवादाने श्रियांचे शोषण हे तिहेरी होते हे अधोरेखित केले आणि कविता, कथा या साहित्यप्रकारातूनही लेखन केले. हिरा बनसोडे, ज्योती लांजेवार, उर्मिला पवार या लेखिका लिहित्या झाल्या. २००० नंतर भटक्या विमुक्त समाजातील श्रियांनी लिहिलेली आत्मकथने मराठी साहित्यात महत्वाची ठरली आहेत. जनाबाई गिन्हे, विमल मोरे यांचे लेखन नवे सामाजिक आणि सांस्कृतिक अवकाश खुले करते. वसाहतवादी काळात ज्या गुन्हेगार जाती होत्या, त्यांना स्वातंत्र्यानंतर अभिव्यक्तीचा स्वर सापडला. माणूस म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त झाली ते लेखनाद्वारे अभिव्यक्त होऊ लागले. ‘रिबोट’, अवकाळी ‘पावसाच्या दरम्यानची गोष्ट’, ‘अफवा खरी ठरावी म्हणून’ यांचा विचार दलित संकल्पनेच्या पल्याड करावा लागतो.

दलित साहित्य हे शोषितांचे साहित्य आहे ही प्रारंभीची मांडणी हळूहळू बदलत गेली. दलित ही संकल्पना शोषित सर्वहारा श्रमिक कष्टकरी आणि आदिवासी आणि पूर्वश्रमीच्या अस्पृश्य यांच्याशी

जोडणारी संवेदना होती. ही संवेदना व्यापक सांस्कृतिक लढाई उभी करू शकणार होती. ही संकल्पना नाकारण्याचा प्रयत्न अनेक अंतर्विरोधी प्रवाहांनी केला. त्यामुळे स्वअस्तित्वाची जाणीव झालेल्या इतर प्रवाहांनी दलित साहित्यापासून वेगळे अस्तित्वभान प्रकट केले. प्रवाहांतर्गत समूह निर्माण झाले. हे शोषकांना सोयीचे होते. जो समूह सामुदायिकरित्या इथल्या व्यवस्थावर्चस्वावर प्रघात करत होता, तो विघटीत करणे ही इथल्या सांस्कृतिक वर्चस्वाचे षड्यंत्र असलेले दिसते. त्यामुळे दलित साहित्याने केवळ पूर्वाश्रमीच्या अस्पृश्य समूहातून आलेल्या लेखकांच्या साहित्याला स्वीकारले. आदिवासी साहित्याने आपले स्वतःचे तत्त्वज्ञान उभे करण्याचा प्रयत्न करताना आदिमता आणि निसर्ग यांना महत्त्व दिले. त्यामुळे ती पारंपरिकता त्यांनी केंद्रवर्ती आणली. परंतु भुजंग मेश्राम, वाहरू सोनवणे, नजुबाई गावीत, उषाकिरण आत्राम हे दलित आदिवासी चळवळीचे लेखक म्हणून पुढे आले. ‘उपरा’ आणि ‘उचल्या’ ही दलित आत्मकथने म्हणून मान्यता पावलीत. भटक्या विमुक्त समाजाचे लेखन हे दलित साहित्य आहे अशी सांस्कृतिक मांडणी उभी राहत असताना भटक्या-विमुक्तांनी दलित साहित्याच्या अवकाशातून बाहेर पडून भटक्या-विमुक्तांच्या साहित्याचा स्वतंत्र संस्कृती विचार करण्याला प्रारंभ केला आणि आपले साहित्य दलित साहित्यापासून वेगळे आहे असे अधोरेखित करण्याचे प्रयत्न सुरु झाले. पूर्वाश्रमीच्या अस्पृश्यांत जातीनिहाय साहित्य निर्माण होऊ लागले. त्यामुळे मातंग समाजातील लेखकांनी आपले साहित्य हे ‘अमूल साहित्य’ आहे म्हणजे अणणाभाऊ साठे, मुक्ता साळवे आणि लहुजी वस्ताद यांच्या विचारांचे आहे हे सांगण्यासाठी सांस्कृतिक प्रयत्न केले. तर अणणाभाऊ साठे यांच्या नावे विद्रोही साहित्य संमेलन संपन्न होऊ लागली.

ग्रामीण साहित्य हा सशक्त असणारा साहित्यप्रवाह आंबेडकरवादी आणि फुलेवादी विचारांच्या मधूनही संक्रमित होत होता. त्याचवेळेला ग्रामीण साहित्यात

पारंपरिक सौंदर्यदृष्टी आणि पारंपरिक साहित्यविचार केंद्रस्थानी येत होता. रुढी, परंपरा, निसर्ग आणि कृषी संस्कृती याविषयीचे लेखन त्यात केंद्रस्थानी होते. ‘गोतावळा’ मधील यंत्राच्या भयाने प्रश्न निर्माण करणारा नारबा, किंवा ‘पाचोळा’तील शिंपी ‘कोसला’च्या देशीवादी प्रभावात भिरकावले गेले. देशीवादाने ‘कागुद आणि सावली’च्या ग्रामीण साहित्याचे अस्तित्व नष्ट करण्याचा सर्वतोपरी प्रयत्न केला. पारंपरिक कलावादी ग्रामीण साहित्याला देशीवादी साहित्याने जोरकस आकडा लावला ते साहित्य देशीवादाच्या कुशीत शिरले. तसेच फुले-आंबेडकरी प्रणित असणाऱ्या ग्रामीण लेखकांनी ही कात टाकली नाही. आधुनिकतेला विरोध करणे, आधुनिक विज्ञान, तंत्रज्ञान यांना विरोध करणे आधुनिक समाजदृष्टी यांना विरोध करणे यासाठी देशीवादी लेखकांनी आपली निर्मिती उपयोगी आणली. ग्रामीण साहित्यिक म्हणून परिवर्तनवादी विचारांच्या चळवळीत कृतीशील असणारे राजन गवस ‘चौडक’, ‘भंडारभोग’ लिहिल्यानंतर तणकटमध्ये कृषिजन संस्कृती मांडताना ग्रामीण भागातील मजूर कमी झाले आहेत हे दुःख अधोरेखित करताना गौतमने गाव सोडू नये असा पारंपरिक विचार मांडतात. सदानंद देशमुख यांचा एकनाथ वीस एकरांचा मालक असतो. शेतकरी संघटनेचा कार्यकर्ता असतो. वास्तविक शरद जोशीप्रणित शेतकरी संघटना शेतकातील रास्त भाव मिळावा म्हणून आंदोलन करते. कोरडवाहू शेतकऱ्यांचा प्रश्न, भूमिहीन आणि अल्पभूमी असलेल्या शेतकरी आणि शेतमजुरांचा प्रश्न केंद्रवर्ती आणत नाहीत. त्यांच्या राजकीय इतिहासावर वेगळे लेखन येऊ शकते. या प्रवाहाने आधुनिक काळात उदयाला आलेला काढबरी या साहित्यप्रकारात सरंजामवादी मानसिकता नष्ट केली नाही. उलट मध्यम जातीमधील लेखक आधुनिकतेमुळे नष्ट होऊ पाहणारा गावगाडा चिंतेचा विषय म्हणून साहित्यात आणू लागले. पारंपरिक जातिव्यवस्था समाजव्यवस्था कुटुंबव्यवस्था जपण्याचा प्रयत्न केला. म्हणून ‘इंधन’कार हमीद दलवाई यांचा शोध घेताना, जागतिकीकरणाला विरोध

करताना २००९ च्या ‘चाळेगत’ मध्ये प्रवीण बांदेकर हे काढंबरीच्या शेवटी वाडीतील महार पारंपरिक डफ वाजवत गावातून फिरतो. प्रथा परंपरा यांचे गौरवीकरण करणारे देशी साहित्य आधुनिकतेच्या संदर्भात प्रश्न मांडते. अशोक बाबर हे अभ्यासक देशीवादाची मांडणी करताना त्याचा बुद्ध-फुले आणि आंबेडकर यांच्या विचारव्युहाशी असलेला अनुबंध मांडतात पण त्या तत्वाच्या आधारे साहित्यनिर्मिती झाली आहे का? होत आहे का? हे तपासणे आवश्यक आहे. भालचंद्र नेमाडे यांची ‘कोसला’ ते ‘सातपाटील कुलवृत्तांत’ , ‘चोखोबाच्या पाठी’ हा रंगनाथ पठारे यांचा प्रवास देशीवादी लेखक आणि फुले आंबेडकरवादी लेखकांना कसा जोडणार हा प्रश्न निर्माण होतो. संविधान केंद्री साहित्य लिहायचे असेल तर साहित्य प्रवाहांना आपली मूळव्यवस्था तपासून पहावी लागेल. पारंपरिक धर्म जातव्यवस्थेचे गौरवीकरण पारंपरिक कृषीसंस्कृतीच्या चौकटी बदलण्याचे आव्हान लेखकांना पेलावे लागेल.

प्रवाहांचा साहित्यामध्ये विज्ञान साहित्यप्रवाह हा महत्त्वाचा साहित्य प्रभाव दिसतो. खरंतर स्वातंत्र्योत्तर काळात विज्ञान साहित्यांचा अधिक आकार येणे गरजेचे होते, परंतु विज्ञान हे उपयोगात आणून विज्ञान ही दृष्टी नसून ती उपभोगाची वस्तू आहे अशी भूमिका विज्ञानाच्या अनुषंगाने भारतीय समाजाची आहे. मराठी साहित्यात विज्ञान साहित्याचा प्रवाह रुजवण्याचा प्रयत्न झाला असला तरीही मराठी वाचकांनी तो तसा स्वीकारला नाही. ‘वामन परत न आला’, ‘सुपर क्लोन’, ‘सलोमीचे नृत्य’ यासारख्या काढंबन्यांनी किंवा जयंत नारळीकर, सुबोध जावडेकर, दीनानाथ मनोहर, लक्ष्मण लोंडे यांच्या कथांना विज्ञान साहित्य म्हणून मान्यता असली तरीही हा प्रवाह लेखकांनी विज्ञान साहित्याच्या दृष्टी अभावी विस्तारित केला नाही.

स्वातंत्र्योत्तर काळात अल्पसंख्याक समुदायाच्या लेखकांनी लिहिलेले साहित्य मराठी साहित्यात वैशिष्ट्यपूर्ण ठरले आहे. मुस्लिम आणि खिश्वन या संप्रदायातील लेखकांनी लिहिलेल्या साहित्याला सामूहिक आणि सांघिक अभिव्यक्तीचे स्वरूप आलेले

आहे. यातील मुस्लिम साहित्य हे धर्म चिकित्सेच्या या मागाने पुढे जाते. दारिद्र्य उपेक्षा, अविश्वास याबरोबर बहुसंख्यांक आणि अल्पसंख्याक अशा द्वंद्वाचे चित्रण करणारेही हे लेखन आहे. असेच बहुसंख्यांक आणि अल्पसंख्याक अशा द्वंद्वाचे चित्रण खिश्वन धर्मिय लेखकांनी ही त्यांच्या कवितेत प्रतीकात्मक पद्धतीने केले आहे. ‘बायबल’मधील वचनांवर आधारित असे बहुतांश साहित्य आहे. तसेच कविता, कथा, आत्मकथा, चरित्र याही साहित्यप्रकारांत लेखन केलेले आहे. जिहाद, काफर, ‘मला उद्धवस्त व्हायचं,’ ‘मी भरून पावले’ हे लेखन सिसिलिया कार्वालो, अनुपमा उजगरे, सायमन मार्टिन यांच्या कवितांचा विचार सांप्रदायिकतेच्या चौकटीत करणे अवघड आहे.

१९९० नंतर खाजगीकरण, उदारीकरण, आणि जागतिकीकरण याचा समाजव्यवस्थेवर परिणाम होऊ लागला. खाउजाच्या बाजूने आणि विरोधी असे मानस निर्माण झाले. मराठी साहित्यात त्याच्या आशयाचे आणि आकृतिबंधाचे परिणाम दिसू लागले. आधुनिकतेकडे सकारात्मक पाहणारा लेखक खाउजाकडे नकारात्मक पाहू लागला. आधुनिकतेने नवतेचा प्रबोधनाचा विद्रोह आणि क्रांतीचा मार्ग स्वीकारला आणि नव्या विचारांची मांडणी सुरू केली होती. जागतिकीकरणाला विरोध करता करता या साहित्याने आधुनिकतेलाच विरोध केला. खाउजानंतरच्या काळात आधुनिकतेला विरोध करणाऱ्या गटांबरोबर इतर समूह ही प्रतिक्रिया व्यक्त करू लागले. त्यामुळे पारंपरिक समाजव्यवस्था, धर्मव्यवस्था स्वीकारण्याचा आणि तिचे गौरवीकरण करण्याचा प्रयत्न मराठी साहित्यात होऊ लागला. उत्तरआधुनिकतेने ‘लेखक मेला आहे’, ‘एंड ऑफ आयडियालॉजी’ ही विचारप्रणाली स्वीकारली आणि मराठी साहित्यात ‘साठोतरी साहित्य प्रवाह’ कशासाठी हवेत ही चर्चा परिसंवादांचे विषय झाली. उत्तरआधुनिकतावाद समाजव्यवस्था साहित्यात व्यक्त होते असे मांडले जाऊ लागले. उत्तरआधुनिकतावादी साहित्य निर्माण होऊ लागले. यात मोठ्या प्रमाणात कवी लिहीत होते. तंत्राच्या प्रभावातील समाजमानस

साहित्यात आणण्याचा प्रयत्न साहित्यिक करीत होते. तंत्रमाध्यमातील संकल्पना आणि संदर्भ कवितेत यायला लागले.

माध्यमे बदलली तशी साहित्य निर्मिती बदलली आहे. बदलत्या माध्यमांचा साहित्यनिर्मितीसाठी उपयोग केला गेला आहे. भाषिक अभिव्यक्तीवर माध्यमांचा प्रभाव पडला आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळात संप्रेक्षण माध्यम म्हणून पत्रलेखन महत्वाचे होते. तेव्हा ‘इंदू काळे सरला भोळे’ ही कादंबरी पत्रलेखनाच्या आकृतिबंधात तर ‘रात्रीचा दिवस’ मध्ये वर्तमानपत्राचे सौष्ठव स्वीकारले गेले. स्वातंत्र्यानंतर दैनंदिनी लेखन, वर्तमानपत्रांचा रचनाबंध ते संगणकाच्या प्रतिमांचा वापर साहित्यात होऊ लागला.

खाउजा धोरणानंतरचा बाजारीकरणाचा काळ हा मराठी साहित्य आणि संस्कृतीवर परिणाम करणारा ठरला आहे. जागतिकीकरणाच्या पार्श्वभूमीवरती मुद्रण कलेत बदल होत गेले. प्रकाशन व्यवसायाच्या अनेक संधी निर्माण झाल्या. संगणकाचा सार्वत्रिक वापर वाढला. मायाजालावर आपला अवकाश निर्माण करण्याचा प्रयत्न होऊ लागला. बाजारपेठ अधिक निर्माण झाली. यात अनुवादित साहित्याला मागणी वाढली. उपयोजित आणि कौशल्य आधारित, व्यवस्थापनकेंद्री पुस्तके मराठी साहित्यात अधिक प्रकाशित होऊ लागली. लोकप्रिय साहित्य आणि उपयोजित साहित्य परिवर्तनवादी सम्यक नव समाज निर्मितीच्या मूल्यव्यवस्थेपासून दूर जाऊ लागले. भारतीय स्वातंत्र्यानंतर संविधानकेंद्री विचार महत्वाचे ठेवून संविधानाच्या उद्देशिकेचे येथील विविध मूल्यांना आकार देण्याचा प्रयत्न करण्यासाठी लेखकांनी लेखनाची वैविध्यता राखणे आवश्यक होते, परंतु लेखकांनी अधिकाधिक व्यक्तिस्वातंत्र्याचा स्वीकार केला. त्यातून जे लेखन आले ते जात वर्ग व्यवस्थेला पूरक असणारे लेखन अधिक आहे. संविधान केंद्री मूल्यांचा विचार लेखनात येणे आवश्यक होते. परंतु तसे झाले नाही. भारतीय स्वातंत्र्याची नवा समाज निर्माण करण्याची शक्यता आकुंचित झाली. साहित्यनिर्मितीला आक्रसलेपणा येऊ लागला आहे.

स्वातंत्र्यानंतर अनेक सामाजिक राजकीय प्रश्नांची मांडणी साहित्यातून झालेली पाहायला मिळते. सांस्कृतिक पर्यावरणातून अनेक साहित्यिक चळवळीचा उदय या काळात झालेला आहे. स्वातंत्र्याच्या आंदोलनानंतर मराठवाडा मुक्तीचे आंदोलन, संयुक्त महाराष्ट्राचे आंदोलन, गोवा मुक्तीचा लढा, दलित पॅर्शसर्से मराठवाडा विद्यापीठाचे नामांतर आंदोलन, श्री मुक्तीचे आंदोलन, गिरणीकामगार आंदोलन, शेतकरी संघटनेचे आंदोलन, जंगल, जल, जमीन या प्रश्नांची आणि जात वर्ग श्रीदास्यांताच्या इतर चळवळीचा हा कालखंड आहे. या सर्व चळवळीबोरबर ग्रामीण आणि शहरी भागातील समाज जोडला गेला होता. त्या प्रश्नांचे आणि त्या समाजातील गुंतागुंतीचे चित्रण साहित्यात पडले होते. हे चित्रण एकरेषीय नव्हते. स्वातंत्र्योत्तर काळातील मराठी साहित्य हे सामाजिक चळवळीच्या पार्श्वभूमीवर निर्माण झालेले आहे. या सामाजिक चळवळीच्या शिवाय सांस्कृतिक आणि साहित्यिक चळवळी उभ्या राहिल्या. अनियतकालिकांची चळवळ, दलित साहित्याची चळवळ, ग्रामीण साहित्याची चळवळ, आदिवासी साहित्याची चळवळ, विद्रोही सांस्कृतिक चळवळ या साहित्य चळवळी निर्माण झाल्या. या साहित्य चळवळीच्यामधून ‘दआग्रा संमेलने’, ‘बहुजन साहित्य संमेलने’, ‘श्रीवादी साहित्याची चळवळ’, ‘कामगार साहित्य संमेलने’ संपन्न होऊ लागली. प्रस्थापित समाजव्यवस्थेच्या विरुद्ध विद्रोह हे साहित्य मूल्य या नव्या साहित्य चळवळीनी रुजवायला सुरुवात केली. साहित्याचा हा विद्रोही मूल्यविचार भारतीय समाजव्यवस्थेच्या प्राचीन इतिहासापर्यंत नेता. आणि साहित्यिकांनी नव्या प्रतिमा आणि मिथकांची नवी चिकित्सा पद्धती साहित्यात आणली.

बदलत्या शहरी जाणिवा श्याम मनोहर, वसंत आबाजी डहाके, अरुण साधू, भारत सासणे, मकरंद साठे, अनंत सामंत, जयंत पवार यांच्या कथा कादंबरी लेखनातून येऊ लागल्या. परंतु या काळात लोकप्रिय साहित्याचा मोठा प्रवाह मराठी साहित्यात निर्माण झाला. श्री-पुरुष साहित्यिकांनी श्रीपुरुष नात्याची

मांडणी हे मध्यवर्ती सूत्र या लेखनाचे होते. भालचंद्र नेमाडे या परंपरेला वर्षासिन मिळणाऱ्या लक्ष्मणशास्त्री हळबे यांची 'मुक्तामाला', 'मंजुघोषा' परंपरा म्हणतात. लेखकांचा व्यावसायिक हेतू त्यात स्पष्ट असलेला दिसतो. असे लेखन प्रस्थापित संस्कृती व्यवहाराला फारसे धक्के देत नाही. बाबा कदम, शैलजा राजे, वसुंधरा पटवर्धन, सुहास शिरवळकर, व. बा. बोधे, व. पु. काळे, अरुण हरकारे, चिंतामण लागू, अशोक थोरे अशा लेखकांना मोठा वाचक असलेला दिसतो. दलित साहित्यातील शरणकुमार लिंबाळे आणि विद्रोही साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष झालेले राजन खान हे लोकप्रिय पण गंभीर विषय मांडणारे. इतिहास आणि पुराणांवर लेखन करून लोकप्रिय आणि पारंपरिक व्यवस्था दृढ करण्याचे काम रणजीत देसाई, शिवाजी सावंत, विश्वास पाटील, ना. स. इनामदार या सारख्या लेखकांनी केले आहे. यातील 'बारी', 'मृत्युंजय', 'झाडाझडती' यात उपेक्षित समूहाची वेदना मांडण्याचा प्रयत्न करतात हे महत्त्वाचे होय. गेल्या ७५ वर्षांमध्ये साहित्यामध्ये निर्मिती व्यवहारात प्रस्थापित ब्राह्मण जातीय आणि ब्राह्मणी वर्चस्व होते. या ब्राह्मणी वर्चस्वाला प्रकाशन व्यवसायाने आणि शैक्षणिक संस्कृती व्यवहार हातात ठेवला होता. नंतरच्या काळात या उद्योगाला काही धक्के देण्याचे काम नव्या विचारांच्या प्रकाशकांनी केले आणि वाचन संस्कृती वाढत गेली. आता प्रकाशन व्यवसायाचे स्वरूप या बदलत्या काळामध्ये बदलू लागले आहे. प्रकाशन व्यवसायाचे वेगळेपण उत्तराधुनिक काळात आभासी जगात अधिक बदलण्याची शक्यता आहे.

स्वातंत्र्यानंतरची पहिली महत्त्वाची घटना म्हणजे गांधीर्जींची हत्या. या घटनेचे अनेक क्रियाप्रतिक्रियात्मक आविष्कार मराठी साहित्यात उमटले. या घटनेनंतर महाराष्ट्रात दंगली सुरु झाल्या. 'वावटळ' या कादंबरीमध्ये ग्रामीण भागातील मराठा समाजाच्या पुढाकाराने ब्राह्मणेतर समाजाने ब्राह्मण समाजाच्या घरांची जाळपोळ केली या पार्श्वभूमीवर चित्रण आले आहे. ब्राह्मण समाजाची वेदना या कादंबरीत आली आहे. यानंतरचा काळ हा केवळ ब्राह्मण ब्राह्मणेतर

संघर्षाचा राहिला नाही. ब्राह्मणेतरांत अनेक विभाजन होत गेले. त्यामुळे ब्राह्मणी सांस्कृतिक परंपरा विरुद्ध विघटीत असलेल्या जात समूहांचा सांस्कृतिक संघर्ष उभा राहिला. त्याचे अनेकपदी लेखन मराठी साहित्यात आले आहे. सद्य काळात सांस्कृतिक सपाटीकरण करण्याचा प्रयत्न होत असला तरी बहुसंस्कृतीच्या देशात सांस्कृतिक राजकारण कोणता आकार घेर्ऊल आणि लेखक काय मांडतील हे पुढील काळात ठरेल. कारण समकालात सांस्कृतिक घुसमट होत आहे, अशी जाणीव बळावते आहे.

भारतीय स्वातंत्र्यानंतर लेखकांना वसाहतवादी काळातील 'सेन्सर'च्या जाचातून मुक्तता होईल ही आशा संविधानाने पल्लवित केली होती. लेखक कलावंताची नवसर्जनाची अभिव्यक्ती होऊ लागली. नवे विषय साहित्यातून आले. चिकित्सा, टीका, उपरोध, उपहास विडंबन या गुणवैशिष्ट्यांचा वापर करून साहित्य आधुनिकता आणि नवता यातील पेच मांडू लागले. व्यक्तिवादी संवेदन आणि समूहसंवेदना या काळात साहित्यातून येऊ लागले. ज्ञानप्रक्रियेशिवाय उपेक्षित ठेवलेल्या समूहाच्या अस्मिता आणि अस्तित्वाचे प्रश्न स्वातंत्र्यानंतर साहित्यातून मांडले जाऊ लागले. परंतु मूलतत्त्ववादी विचारांच्या झुंडीच्या सांस्कृतिक राजकारणाने हिंदू धर्मकिंवदी बहुसंख्याक सांस्कृतिक राजकारण उभे करण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे प्रबोधन परंपरा स्वीकारून आधुनिक जीवनदृष्टी मांडणाऱ्या लेखकांवर देशद्रोहाचा आरोप लादण्याचा प्रयत्न केला. राज्यव्यवस्था आणि झुंडीच्या सांस्कृतिक राजकारणाने या पार्श्वभूमीवर पेरूमल मुरुगन यांच्यासारख्या लेखकाने आपला लेखक म्हणून मृत्यू झाला आहे, अशी घोषणा केली. तर वैचारिक लेखन करण्याच्या, पत्रकार, विचारवंत यांची मूलतत्त्ववादी झुंडीकडून हत्या झाली आहे. परंपरेच्या विरुद्ध आधुनिक विचारांची मांडणी करणाऱ्या लेखकांना तुरुंगवास आणि तुरुंगात धाडले जात आहे आणि लेखकांमध्ये प्रचंड दहशत निर्माण केली गेली. भयगंड निर्माण करणे हा या कृती मागील मुख्य हेतू होता. वेगवेगळ्या प्रकाराच्या

भयंडाच्या वातावरणात समाज ठेवणे ही एका दहशतीची कृती आहे. झुंडीच्या मानसिकतेमध्ये एका बाजूला धर्माच्या नावावर संकुचित मानसिकता घट्या पाय रोवित असताना स्वातंत्र्याचा अमृतमहोत्सव सुरु झालेला आहे. जुने ते सर्व प्रिय आणि नवे ते नाकारावे अशा प्रकारची मानसिकता झुंडीच्या सहाय्याने सार्वत्रिक पातळीवर तयार करण्याचा प्रयत्न केला जात आहे. स्वातंत्र्याने दिलेल्या मूल्यांच्या बाजूला उभा राहणारा आणि त्या मूल्यांच्या विरोधी भूमिका घेणारा लेखक विभिन्न गटात विभागला गेला आहे. त्यामुळे नवे पेच निर्माण होणार आहेत. हे पेच साहित्याचे प्रयोजन, निर्मिती, आस्वाद आणि मूल्यापनात्मक क्षेत्रामध्ये मध्ययुगीन काळातील श्रेणीबद्ध आणि आदेशात्मक दंड संहिता लेखकांवर लादली जाण्याची अधिक शक्यता आहे. ती वाचकांवरही लादली जाणार आहे. त्यामुळे स्वातंत्र्याच्या पंचाहत्तर वर्षांनंतरचा काळ हा लेखक कोणत्या भूमिका घेऊन उभा राहतो आहे, त्यासाठी महत्त्वाचा काळ राहाणार आहे.

मराठीत अब्राह्मणी समाजातील लोकांनी ज्ञाननिर्मिती करायला सुरवात केल्यामुळे ब्राह्मणी समाज अस्वस्थ होऊ लागला आणि मराठी भाषेत

ज्ञाननिर्मिती होत नाही अशी हाकाटी सुरु केली. ही हाकाटी इथल्या दलित शोषित सर्वहारा समूहातील लेखकांनी निर्माण केलेल्या साहित्यनिर्मितीला प्रतिक्रिया होती. त्या पार्श्वभूमीवर 'सनातन' ही काढंबरी येते. जी दलितांच्या झालेल्या जातीय शोषणाचा आलेख मांडते आणि दलितांच्या सांस्कृतिक तद्फ्याचे चित्रण करते. आपल्याला नाकाराले गेले आहे, ही बहुसंख्य समाजाची जाणीव मुखर होत जाऊन त्याविषयीचे लेखन होताना दिसते. साहित्य हे व्यक्ती आणि समाजाच्या भावना, संवेदना, विचार यांना प्रकट करते. प्रत्येक काळातील समग्र अनुभवांना वेगवेगळ्या साहित्य प्रकारातून मांडण्याचा प्रयत्न साहित्यिक करत असतो. हे विधान काही लोकांचे साहित्य हे काही व्यक्ती आणि काही समाजाच्या भावना, संवेदना, विचार यांना प्रकट करते. त्या काळातील मर्यादित अनुभव वेगवेगळ्या साहित्य प्रकारातून मांडण्याचा प्रयत्न साहित्यिक करत असतो, असे म्हणावे लागेल. भारतीय स्वातंत्र्याच्या ७५ वर्षांच्या काळात स्वातंत्र्याने आणि संविधानाने दिलेली मूल्ये रुजली आहेत का? हे तपासताना सामाजिक सांस्कृतिक पर्यावरणाचा लेखाजोखा घेताना दडपण येते, हे वास्तव आहे.

## मिथक संकल्पनेची सांगोपांग चर्चा करणारा मराठी भाषेतला पहिला संदर्भग्रंथ

### मिथक आणि मराठी साहित्य

(मूल्य १२०/-)

संपादक -डॉ. मु. ब. शहा

## पर्यायी सौंदर्यशास्त्राच्या दिक्षीने

-सचिन गरुड

ब्राह्मणी व्यवस्था आणि जागतिक भांडवलशाही यांच्या एकूण संदर्भात जातवर्गपुरुषसत्तेच्या शोषण-शासनाच्या जोखडाखालून मुक्तीदायी सिद्धांत आणि व्यवहाराला गती देण्यासाठी आपल्याला सांस्कृतिक दृष्ट्या कळीची भूमिका निभावणाऱ्या कला-साहित्यांच्या पर्यायी सौंदर्यशास्त्राचा गांभीर्याने, विचार करणे गरजेचे आहे. नव्या व पर्यायी सौंदर्यशास्त्राचा उभारणीकरिता काही मूलभूत महत्त्वाच्या बाबींविषयी चर्चा करणे, प्रस्तुत लेखातून निर्दर्शित करीत आहे.

### ग्राम्शी आणि आंबेडकर

१९३०च्यानंतर मुसोलिनीच्या फॅसिस्ट शक्तीनी अंतोनिओ ग्राम्शीला तुरुंगात कोंडल्यानंतर तुरुंगातच त्याने ‘सांस्कृतिक प्रभुत्वा’ चे सिद्धांत रचले आणि १९३७साली तो मरण पावला. ग्राम्शीने मांडले की, बेसिक स्ट्रक्चर मानलेल्या आर्थिक पायाद्वारे यांत्रिकरित्या त्यावरील सुपर स्ट्रक्चर मानलेल्या धर्म, संस्कृती, कला, साहित्य, तत्त्वज्ञानादी उपसंरचनेच्या अनेकविध घटकांचे निर्धारण केले जाते. हे वस्तुस्थितीला धरून नाही. ह्या उपसंरचनेत माणसाच्या मनावर प्रभुत्व गाजवणाऱ्या ज्या धार्मिक, सांस्कृतिक, वैचारिक बाबी असतात, त्या आर्थिक पाया बदलल्याने ‘आपोआप’च बदलत नाहीत. बन्याचदा ह्या वैचारिक, सांस्कृतिक बाबीदेखील आर्थिक पायास वळण देऊ शकतात.

या सिद्धांतनातून त्याने शोषकाच्या सांस्कृतिक-वैचारिक प्रभुत्वातून सुटका करवून घेण्यासाठी शोषित-सर्वहारा वर्गाच्या कला-साहित्य, संस्कृतीच्या पर्यायी रचनेची तोड सूचवली.

सन १९६६-६७ सालानंतरच ग्राम्शीला खरी लोकप्रियता प्राप्त झाली. विशेषत: १९९१ नंतर समाजवादी रशिया पतनोतर त्याला अधिक महत्त्व आले. ब्राह्मणी संस्कृतीच्या प्रभुत्वाची क्रांतीदर्शी चिकित्सा जोतिबा फुल्यांनी भारतात सर्वप्रथम केली.

ग्राम्शीच्या ५०-६० वर्षे अगोदर ‘सांस्कृतिक प्रभुत्वा’चा डिस्कोर्स भारतीय वर्णजातीव्यवस्था आणि पितृसत्ता यांच्या संदर्भात जगाच्या पटलावर फुल्यांनीच आणला. फुल्यांना गुरु मानणाऱ्या डॉ. आंबेडकरांनी वर्णजाती पुरुषसत्तेच्या धर्म-संस्कृती-इतिहासमीमांसेला अधिक विकसित करीत ब्राह्मणी पर्यायी सांस्कृतिक प्रभुत्वाची चर्चा मार्क्सवाद्यांशी असलेल्या वैचारिक मतभेदातून अधिक पुढे नेली, ती १९३५-३६ मध्ये लाहोरच्या ‘जातपात तोडक मंडळ’ने ‘अॅनेहिलेशन ऑफ कास्ट’ची त्यांची भाषणसंहिता अमान्य केल्यानंतर डॉ. आंबेडकरांनी स्वतंत्रपणे पुस्तकरूपाने ती प्रकाशित केली. हे भाषण त्यांनी ज्या काळात लिहून पूर्ण केले त्या काळात ग्राम्शीच्या विश्लेषणाची चर्चा भारतातच काय पण खुद्द इटलीतील मार्क्सवादी प्रवाहातही सुरु झालेली नव्हती. या भाषणात डॉ. आंबेडकरांनी आर्थिक पाया आणि वैचारिक इमला यांच्यातील परस्परांसंबंधाची चर्चा करताना ग्राम्शीहून मूलभूत विचार मांडले आहे, आणि भारतीय समाजक्रांतीसाठी समाजवाद्यांना जातिव्यवस्था त्यावर हुक्म नष्ट करण्याच्या कार्यक्रमाला प्राधान्य द्यावे लागेल, त्याशिवाय वर्गान्ताची क्रांती पूर्णत्वास जाऊ शकणार नाही, असेही त्यांनी सूचित केले आहे.<sup>१</sup>

आंबेडकरकालीन समाजवाद्यांनी जातीलढे लढण्यास नाकारल्यामुळे आणि भारतीय समाजव्यवस्थेतील जातीसंघर्षाकडे ‘वर्ग संघर्ष’ म्हणून पाहिल्याने त्यांना आजही ब्राह्मणी सांस्कृतिक प्रभुत्वातून बाहेर पडून जात्यांतक मुक्तीच्या पर्यायी संस्कृतीकरणाकडे नेणारे जनआंदोलन पुढे नेता आलेले नाही. मार्क्सवाद्यांनी जातीव्यवस्थेला सुपर स्ट्रक्चरचा भाग मानला म्हणजे वर्गवादी ‘आर्थिक पाया’ हेच बेसिक मानले गेले. वर्ग तर वास्तव असलेल्या वर्णजातीव्यवस्थेकडे वर्गवादी विश्लेषण पद्धतीतून पाहणे ही महत्तम मर्यादा त्यांच्या विचार आणि व्यवहाराला पथप्रैष करणारी ठरली.

रोगाचे चुकीचे निदान करण्यातून रोग अधिक दुर्धर बनून बळावतो, अशी ही दशा होती आणि आहे.

फुले-आंबेडकरांनी भारतीय शोषण-शासनाचा भौतिक पाया वर्णजातीव्यवस्थेत असल्याचे अचूक प्रतिपादन केले. वर्गसमाज जातीसमाजाच्या मानाने अधिक खुला असल्याने जाती मोडण्यासाठी व जाती मोडून पुढील वर्ग समाजात जाण्यासाठी वर्गीय लोकशाहीकरणाची प्रक्रिया पुरेगामी स्वरूपाचीच होती म्हणून फुले-आंबेडकरांनी भांडवली लोकशाहीकरणाच्या पाश्चात्य आधुनिक तात्त्विक संकल्पनांचा आधार घेतला. जातीसमाज नष्ट करण्यासाठी लोकशाही क्रांतीची अपरिहार्य गरज डावे, मार्क्सवादी समजू शकले नाही. त्यांच्या या अनाकलनातून फुले-आंबेडकरांना ‘भांडवली’ ठरवणे, हे ओघानेचे आले. परंतु त्यांनी वर्णजातीव्यवस्थेचे साक्षेप आकलन विकसित केले नाही. याचा परिणाम त्यांना ब्राह्मणी व्यवस्थेतून बाहेर पडता आले नाही, ते सापेक्ष मार्क्सवादी, अकम्युनिस्ट बनले परंतु वर्णजातीव्यवस्थेच्या आकलनाअभावी ‘ब्राह्मणी’ राहिले. हे मात्र डावे आत्मपरीक्षणाद्वारे लक्षात घ्यावयास तयार नाहीत. वर्गवादी विश्लेषणपद्धतीच्या मर्यादा ओळखून भारतीय मार्क्सवाद्यांनी ब्रिटिश वासाहतिक कालपूर्व वर्णजातीसमाज आणि ब्रिटिशोत्तर जातींमधील वर्गीय स्तरीकरण यांच्या आकलनासाठी वर्गोत्तर विश्लेषणपद्धती म्हणजेच वर्णजातलक्षी आणि तदनंतर जातवर्गीय विश्लेषणपद्धती वापरून मार्क्सवादाच्या विकसनाची शक्यता खुंटवून टाकलीच, परंतु भारतीय जात्यांताची क्रांतीही थोपवून ठेवण्यास ते कारणीभूत ठरले आहेत.

डॉ. आंबेडकरांनी जातलक्षी विश्लेषणपद्धतीचा विकास घडवून आणला. १९५३ मधील एका भाषणात त्यांनी बुद्ध, कबीर यांच्यानंतर फुल्यांना आपला तिसरा गुरु मानून त्यांचा अब्राह्मणी वारसा पुढे चालविण्यासाठी आम्ही फुल्यांसोबत मार्क्स किंवा आणखी कुणीही घेऊ असे स्पष्टपणे म्हटले. मार्क्सवादी आणि तथाकथित आंबेडकरवादी आंबेडकरांना सरसकट पूर्णपणे मार्क्सविरोधी ठरवून धन्यता मानतात. डॉ. आंबेडकर

मार्क्सवादाचे सर्वच तत्त्वज्ञान नाकारत होते, असे सांगणे म्हणजे इतिहासाचा अपलाप तर करणे आहे, मार्क्सवाद्यांनी जातिलळ्याला दिलेल्या नकाराच्या पाश्वर्भूमीवर डॉ. आंबेडकरांचे मार्क्सवादासंबंधीचे मतभेद, विरोध समजून घेतले पाहिजे. तत्कालीन मार्क्सवादी आणि डॉ. आंबेडकर यांच्यातील वैचारिक संघर्ष मूलत: मार्क्सवादाच्या वर्गलक्षी विश्लेषण पद्धतीचा अवलंब करणाऱ्या ब्राह्मणी नेतृत्व असलेल्या ‘ब्राह्मणी’ प्रवाहाशी वर्गोत्तर असलेली जातलक्षी विश्लेषण पद्धती स्वीकारून ती विकसित करणाऱ्या दलित-कनिष्ठ जाती अग्रेसर असणाऱ्या ‘अब्राह्मणी’ प्रवाहाच्या शत्रुभावी द्वंद्व संघर्षात आहे.

### सबाल्टर्न जाणीवकेंद्री मीमांसा

डॉ. आंबेडकरांच्या काळात जातिव्यवस्था (तदरूप अस्पृश्यता) अत्यंत प्रबल अवस्थेत होती. त्याकाळात आजच्यासारखी भांडवली विकास प्रक्रियेतून जाति-अंतर्गत विघटन घडून वर्गीय स्तर निर्माण होण्याची प्रक्रिया त्यामानाने धीम्या गतीत होती. प्रामुख्याने शूद्रातिशूद्र जातींमध्ये वर्ग निर्माण होण्याची प्रक्रिया मंद होती. जातींत वर्गीय स्तर असले तरी ‘जातीय भान’ प्रबल होते. जात्यांतासाठी आंबेडकरप्रणित व्यूहरचना शोषित जातिसमूहाच्या संघटनांतून आगेकूच करणार होती.

आजच्या घडीला व्यवस्था जातवर्गीय स्वरूपाची बनली आहे. त्यामुळे निव्वळ जातलक्षी विचार-व्यवहारांनी शोषण मुक्तीचा पर्यायाने जात्यांताला पूरक असे समाजपरिवर्तन पुढे नेता येणार नाही. तसेच निव्वळ वर्गवादी विचार-व्यवहारांनी हा लढा यशस्वीपणे चालवता येणार नाही. जातवर्गीय आकलनच नव्या सौदर्यमीमांसेला गती देऊ शकेल.

वर्णजात-वर्ग-लिंगभावाचे वास्तव अव्हेरून अलिकडच्या पंधरा-वीस वर्षांच्या कालावधीत प्रचलित झालेल्या सबाल्टर्न स्टडीजने विद्वत वर्तुळात मान्यता मिळवली आहे. ग्राम्शीनी प्रस्तावित केलेल्या ‘सबाल्टर्न’ या संकल्पनेतून ह्या स्टडीजने अभिजन-सबाल्टर्न असे द्वंद्वविरोध उभे केलेले असून हे द्वंद्व वर्चस्वशाली

आणि अंकितता यांच्या सत्तासंबंधावर अधिष्ठित आहे. सबाल्टन जनसमूह म्हणजे दबलेला, शोषित, पीडित, अंकित, दुर्लक्षित, उपेक्षित, हीन गणलेला अशा अर्थाने 'सबाल्टन' एक 'संवर्ग' बनतो. वर्गजातलिंगभावाच्या वास्तवदर्शी काटेकोर संज्ञा-परिभाषेतून शोषण-शासनाचे जसे स्पष्ट आकलन होते, तसे आकलन 'सबाल्टन', 'वंचित'<sup>३</sup> अशा संज्ञा देत नाहीत. ग्राम्यांने मात्र ग्रामीण मजूर व श्रमिक कामगार वर्गासाठी 'सबाल्टन' हा शब्द वापरला होता.

परंतु सबाल्टन जाणिवांतून 'विरोधाचे/प्रतिकाराचे सौंदर्यशास्त्र रचण्याच्या उद्योगात अनेकजण गढलेले आहेत. 'अभिजना'ना 'प्रतिकार' करण्याचे रिअँक्शनरी नकारात्मक जाणिवांच्या सौंदर्यकल्पना जातिवर्गाच्या पुरुषसत्तेच्या संदर्भात फक्त 'जातिविद्रोह' व 'स्त्री-विद्रोह' निर्माण करणाऱ्या ठरतील. आपल्याला केवळ जातिविद्रोहावर, 'पुरुषसत्ताविद्रोहा' वर थांबायचे नाही, तर जात्यंताकडे, स्त्रीमुत्तीकडे, समतावादी स्त्री-पुरुष सहजीवनाच्या दिशेने वाटचाल करावयाची आहे. म्हणून आपले सौंदर्यशास्त्र सबाल्टनप्रणित प्रतिकारवादाचे नसणार, हे मात्र नक्की. आपले पर्यायी सौंदर्यशास्त्र सापेक्ष समतेच्या, मुक्तीच्या नवनव्या संकल्पना, विचार कृतीच्या दृष्टीने 'प्रो-ऑक्टिव' असेल. एक महत्वपूर्ण बाब ध्यानात घ्यावी लागेल, ती अशी की, 'सबाल्टन' च्या संज्ञेतून भारतीय वर्ण-जातीचे सापेक्ष आकलन होऊ शकत नाही. तेव्हा सबाल्टन आकलन वर्णजातीच्या अनुबंगाने 'नवीन' ज्ञानात्मक भरही फारशी घालताना दिसत नाही.<sup>४</sup> 'सबाल्टन' ही व्यावर्तक संज्ञा 'अभिजन' सोडून (किंबहुना अभिजन विरोधी) विशिष्ट वर्ग, लिंग, सांस्कृतिक अल्पसंख्याक, दमन झालेले राष्ट्र अशा लवचिक अर्थाने सर्वसमावेशक असून 'सबाल्टन' जाणिवांतील सौंदर्यमूल्ये वर्णजाती व्यवस्थापक शोषण-शासनाच्या अनुषंगिक स्पष्टपणे प्रकटत नाहीत. ब्राह्मणीव्यवस्थेच्या शोषण -शासनाचा वेध घेण्यात आणि लक्ष्यभेद करण्यात मात्र अशा पद्धतीचे संदिग्धता वाढविणारे सिद्धांतन अवरोध निर्माण करतील.

सबाल्टन स्टडीजने नवनवीन अभ्यासपद्धतीचा

वापर केल्याने ज्ञानाच्या क्षेत्रात आंतरशास्त्रीय अभ्यासपद्धतीमुळे आकलनाच्या कक्षा वृद्धिंगत करण्याच्या दृष्टीने योगदान दिले आहे. मानववंशशास्त्र, लोकसंस्कृती, संरचनावादी व उत्तर संरचनावादी भाषाशास्त्र, फिल्डस्टडी अशा अभ्यासपद्धतीतून सबाल्टनने सामाजिक इतिहासलेखनाला महत्वपूर्ण योगदान दिले आहे. परंतु सबाल्टन अभ्यासकांनी जातवर्णलक्षी सिद्धांताबद्दल मौन पाळून बहुधा मार्क्सवादी वा ग्राम्यीच्या सिद्धांतप्रमाणे लेखन केलेले आहे, हे विशेष! गायत्री चक्रवर्ती-स्पायळ्हक यांना 'सबाल्टन' मानलेल्या आदिवासी ख्रियांना पूर्णतः समजावून घेण्यास आपल्या उच्चजातवर्गीय मर्यादा आडव्या येतात, हे जाणवू लागले आहे. गायत्री चक्रवर्ती-स्पायळ्हक यांची सबाल्टन अभ्यासपद्धती ख्रियांदी मराठी तसेच आदिवासी साहित्यमीमांसेला अधिक उपकारक ठरेल, असे काही समीक्षकांना वाटते. 'केंद्र/परीघ, अभिजन/सबाल्टन या सत्ता द्वैतांचा उल्लेख करून चंद्रकांत पाटील लिहितात की, गायत्री चक्रवर्ती-स्पायळ्हक ज्या ख्रियांना 'सबाल्टन' म्हणून त्यांच्या अभ्यासावर लक्ष केंद्रित करतात, त्या ख्रियाही भारतात सगळीकडे सारख्याच प्रमाणात परिघावर आहेत काय?

याचा अर्थ असा की, भारतीय ख्रिया जातवर्गव्यवस्थाक उतरंडीत श्रेष्ठ-कनिष्ठ दर्जनुसार तळापर्यंत विभागालेल्या आहेत. जातवर्गपितृसत्ता अंतासाठी झगडणारा दलित-आदिवासी ख्रियावाद केवळ सबाल्टन वा वंचितसंवर्गात एकजिनसीपणे भरती करता येत नाही.

चंद्रकांत पाटील असेही विधान करतात की, 'सगळ्याच भारतीय साहित्यात आपल्याला बहुकेंद्रितता दिसून येते'... 'आपल्या साहित्याचा इतिहास बघता आपल्याला एकच एक असे अभिजनांचे केंद्र धरता येईल काय, याबाबत शंकाच आहे...' (६३) भाषा, प्रांत यांच्या वैविध्यातही भारतीय साहित्य एकूणच ब्राह्मणी आणि अब्राह्मणी अशा द्विविभाजनात पाहावे लागते. जातीसंघर्ष लक्षात न घेता जाती-जमातीच्या अनेकविध साहित्य-कलाप्रकारातून (एकूण 'भारतीय

साहित्याच्या नावाखाली) बहुकेंद्रितता दिसून येत असली तरी व्यवस्थेतील सत्ता-संघर्ष, शोषणाचा व्यूह ब्राह्मणी-अब्राह्मणी स्वरूपाचा आहे. म्हणून ब्राह्मणी हेजिमनी आणि (द्विज) उच्चजातवर्गीयांचे कला, साहित्य, प्रसिद्धी माध्यमे, प्रकाशनसंस्था, भाषा, शिक्षण, ज्ञान-विज्ञान-तंत्रज्ञान साधने, संशोधन संस्था इ. बौद्धिक उत्पादन साधनांवरील नियंत्रण-वर्चस्व चंद्रकांत पाटील हे ध्यानात न घेता भारतीय कला साहित्यात अभिजनांच्या एकसत्ताक केंद्राविषयी शंका घेतात.

### प्रतिबिंबनवादाच्या मर्यादा व नेणिवकेंद्री ज्ञानाच्या अध्यात्मीकरणाचा संभाव्य धोका?

फुले-आंबेडकरवादाचे प्रमाणशास्त्र (ज्ञानमीमांसाशास्त्र Epistemology) भौतिकवादी प्रतिबिंबनाचे असले तरी डॉ. आंबेडकरांनी जात्यंतासाठी पुनर्जिवित केलेल्या नवबौद्ध धम्माच्याद्वारे बौद्धतत्त्वज्ञानात दिग्ग्राग-धम्मकीर्तीकालिन नेणिवकेंद्री प्रमाणशास्त्राचे आधुनिक मानसशास्त्र (जेनेटिक्स आनुवंशशास्त्रासारख्या शाखा) यांच्या अत्याधुनिक नवनवीन कसोट्यांवर पुनर्मूल्यांकन करण्याची गरज आहे, त्यातून जातलक्षी भौतिक प्रतिबिंबनवादाची कोंडी फोडता येईल. बुद्धिस्ट लॉजिकमध्ये स्ट्रेचबास्कीने बौद्ध तत्त्वज्ञानातील 'वासना', 'अनादि वासना'- वस्-जगणे, वासना-जीवनप्रेरक अशी व्युत्पत्ती देऊन 'पूर्वज्ञानम्' तसेच पुनर्जन्म सिद्धांतानुसार 'सन्तानान्तरसिद्धि' असे खुलासेवर अर्थ दिले आहे.<sup>६</sup> पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत, मानसशास्त्रात Libido म्हणून अशा प्रकारचे सिद्धांतन करावयास एकोणिसावे शतक उजाडावे लागेल.

सेकंड इंटरनॅशनलच्या कालखंडातून आणि स्टॅलिन बुखारिनच्या सिद्धांतनातून जे प्रतिबिंबात्मक निर्सार्वनियमवादी द्वंद्वात्मक विश्लेषण प्रचलित झाले, त्याची सखोल चिकित्सा नवमार्क्सवादांनी केली. जॉर्ज लुकाचने ह्या प्रतिबिंबनवादाच्या मर्यादा स्पष्ट केल्या. तर ब्रिटिश मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्राचा अभ्यासक खिस्तोफर कॉडवेलने फ्राइडियन संकल्पनांचा मार्क्सवादाशी संयोग साधत नवीन समाजवादी

सौंदर्यशास्त्र उभारण्याचा प्रयत्न केला, जे नेणिवेकडे जाण्यासाठी दिग्दर्शन करीत होते.<sup>७</sup>

कला-साहित्यिक-वैज्ञानिक प्रतिभा. 'जीन्स' मधून संक्रमित होते. तर फ्रेझर-युंगप्रणीती आर्किटायपल नेणिवाही 'आनुवांशिक' असतात. परंतु आनुवंशिकताच 'नियती' आहे असे नाही, तर भौतिक परिवेशातील प्रभावच अधिक परिणामकारक असतात, असे वर्तनवादी मानसशास्त्र सांगते.

कॉ. शरद पाटलांनी 'मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र व अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धी यांतील विरोध' या बहुमोल व पथदर्शक लेखात प्रतिबिंबनवादाची मर्यादा स्पष्ट करून ब्राह्मणी व्यवस्थेशी व्यवस्थापरिवर्तक-संघर्ष देणाच्या बौद्धांच्या तत्त्वज्ञानातून दिग्ग्राग-धम्मकीर्ती पर्यंतच्या ऐतिहासिक विकासक्रमात जाणीव-नेणिवेच्या प्रमाणशास्त्राची कशा पद्धतीने जडणघडण होत गेली, याचे विश्लेषण दिले आहे.<sup>८</sup> मार्क्सवादी तत्त्वज्ञाप्रमाणेच नवबौद्धवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रमाणशास्त्रही प्रतिबिंबवादाचे असल्याने त्यांचे व्यवस्थापरिवर्तनाचे प्रयत्न हे वर्णजातीव्यवस्थेच्या जाणिवेच्या स्तरापर्यंतच जाऊ शकतात. आणि जाणिवेहून सखोल मुळे असलेल्या नोणिवेप्रत पोचण्यासाठी ह्या प्रमाणशास्त्राहून वेगळे व नेणिवेला प्राथम्य देणारे दिग्ग्रागचे प्रमाणशास्त्र स्वीकारून त्याचा विकास केला पाहिजे, असेही ते प्रतिपादन करतात.<sup>९</sup>

मानवी मन वा मेंदू हे केवळ जाणीवेचे एकांग नव्हे, तर ते जाणिवेसह नेणिवेचे द्वैत आहे. हे आधुनिक मानसशास्त्राने स्पष्ट केले. म्हणजे मानवी जाणिवा-नेणिवा ऐतिहासिक विकासक्रमातून घडलेल्या असतात. नेणिवा ह्या गतानुगतिक संस्कारांनी बद्ध असल्यामुळे त्यांनी प्रभावित असलेले व्यक्ताव्यक्त वर्तन व्यक्तीच्या जाणिवांच्या जाहीर व सबोध मतांच्या विरोधात पुरोगामी किंवा प्रतिगामी असू शकतात. तर जाणीव नेणिवेच्या द्वंद्व संघर्षातून कलावंत, वैज्ञानिक, साहित्यिकांची प्रतिभा आकारास येते. कला, साहित्य हे मूळातच प्रस्थापित कल्पनाव्यूहाविरुद्ध क्रांतकारी वा परिवर्तनशील जाणीव नेणिवेच्या संघर्षाचा (सबोध

अथवा अबोध) भाग असतात म्हणून त्यांच्या सौदर्य शास्त्रीय चिकित्सेसाठी जाणीव नेणीवेच्या सम्यक संयोगाचे प्रमाणशास्त्र असणे गरजेचे ठरते.

युरोपात प्रबोधनाच्या चळवळीने संरजामशाही मोडीत काढून भांडवली लोकशाहीकरणाच्या प्रक्रियेकडे समाजक्रम ओढून नेला, तसे जात्यंतक प्रबोधन भारतात झालेले नाही. या प्रबोधनासाठी सांस्कृतिकदृष्ट्या वर्णजातिपुरुषसर्तेचा अंत करणारे सौदर्यशास्त्र जागतिक भांडवलशाहीच्या उत्तर-वसाहतवादाला भिडत वर्गान्ताची दिशा ठरवणारे असले पाहिजे. यासाठी नेणिवकेन्द्री प्रमाणशास्त्राच्या अधिकतम विकसनाकडे व्यवस्था परिवर्तक क्रांतिकारक कार्यकर्त्यांना लक्ष पुरवावे लागेल, हा शरद पाटील यांचा सल्ला मननीय आहे.

नेणिवेचा व्यक्तिगत अधिकार स्वज्ञांतून घडतो, तर तिचे सामुदायिक स्वरूप परंपरागत विधी कर्मकांड, सण, उत्सव, लोकाचार, दैवत पुराणकथा मिथ्य यांच्याद्वारे प्रकटते. म्हणून मिथ्य, लोकाचार, कर्मकांड, सण, उत्सव यांच्यातील अर्थ विशदीकरणासाठी नेणिवेचा आधार घ्यावा लागतो.

नेणिवकेन्द्री प्रमाणशास्त्राच्या संदर्भात अनेकांची अशी शंका आहे की, नेणिवेच्या ज्ञानाचे/प्रभावाचे व्यावहारिकदृष्ट्या कशा पद्धतीने उपयोजन करावे? नेणिवेबद्दल अनेकांना ‘अबोध’ म्हणून संदिग्ध, गूढत्व वर्गे वाटत असल्याने नेणिवेची विश्लेषणपद्धती कळतनकळत अध्यात्मवादाच्या गुहेत तर शिरणार नाही ना? नेणिवेच्या पुरेशा स्पष्ट नसणाच्या (म्हणजे जाणिवेच्या स्तरावरील तिचे ठोस आकलन नसताना) संकल्पनेने भौतिकवादालाच छेद जाईल की काय? मूलत: नेणिव म्हणजे जर जाणिवेच्या कक्षेबाहेरील परंतु जाणिवेवर अधिक प्रभाव टाकणारी अनाकलनीय बाब आहे की काय? अशा अनेक शंका मांडल्या आहेत.

नेणिवेचे *Rationalization* सापेक्ष वैज्ञानिक कसोट्यांद्वारे व्हावे, इतपर आपण भौतिकवादाला पूरक म्हणून ह्या प्रमाणशास्त्राचा अर्थ घ्यायला लागतो. मी

सापेक्ष वैज्ञानिक कसोट्या ह्या शब्दाचा वापर मुद्दामच केला आहे. कारण नेणिवेचा अभ्यास करण्याच्या पद्धती पौर्वात्य विशेषत: भारत, चीन, जपान यासारख्या देशात विकसित झालेल्या आहेत. पौर्वात्य अभ्याससिद्धी आधुनिक पाश्चात्य ज्ञान-उपकरणांच्या आवाक्यात नाही, असे अर्नाल्ड टॉयन्बी, देसाकू इकेडा ह्या जपानी बौद्ध तत्त्वज्ञांशी होणाऱ्या संवादादाखल म्हणतो. याचा अर्थ, पाश्चात्य वैज्ञानिक कसोट्या-उपकरणक्षमता जाणिवकेंद्री आहेत. परंतु या मर्यादा ओळखून पॅर सायकॉलॉजीच्या क्षेत्रातील काही प्रयोग मात्र पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनी सिद्ध करून दाखवले आहे. आणि नेणिवेच्या अभ्यासाकडे आगेकूच केली आहे. (टी. व्ही. वरील डिस्कवरी चॅनेलवर अशा संशोधनाबद्दल कार्यक्रमाची मालिका सातत्याने सुरु आहे.) जाणिवकेंद्री प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या वैज्ञानिक कसोट्यांनी नेणिवेचा, परामानसशास्त्राचा विषय Subjective म्हणून अवैज्ञानिक, अंधश्रद्धामय, अध्यात्मवादी, गूढता पसरवणारा ठरवला आहे. आपणही विज्ञानाच्या कसोट्यांना निरपेक्षपणे सार्वकालिक अचूक ठरवू शकत नाही. न्यूटनीय संकल्पनातील चुका, उणीवा दूर सारत आइन्स्टाइनने नवीन वैज्ञानिक संकल्पना रूढ केल्या आहेत. स्टिफन हॉकिंग आइन्स्टाइनच्या पुढे जाण्याच्या प्रयत्नात आहे.

नेणिवेचा अभ्यास, नेणिवकेंद्री ज्ञानाचा आधार अध्यात्मवादाकडे घेऊन जाईल, असे म्हणता येत नाही. परंतु हा ‘संभाव्य धोका’ गृहीत धरून आपल्याला त्याचा व्यावहारिक उपयोग करावा लागेल. तेवढी सजगता सर्वांगिण परिवर्तनशील अभ्यासाने राखता येऊ शकेल

### मुक्तीकारक नवी भाषा, चिन्हव्यवस्था

वर्गजातिअंताच्या लद्याशी श्रीमुक्तीचा प्रश्न अविभाज्यपणे जोडलेला आहे. परंतु केवळ वर्गीय श्रीवाद किंवा निव्वळ जातलक्षी श्रीवाद एकांगी ठरतो. श्रीदास्याचे तसेच पुरुषप्रधानतेचे स्वरूप जाती, वर्ग, वंश, धर्मानुसार बदलत असते. म्हणून कॉ. पाटलांनी मांडलेली बहुप्रवाही अब्राह्मणी श्रीवादी परिदृष्टी

आपल्याला निश्चितच मार्गदर्शनीय आहे. पुराणकथा, लोकाचारातील पारंपरिक उत्सवांचे समाजपरिवर्तक अर्थ लावण्याचे मौल्यवान काम नेणिवकेंद्री प्रमाणशास्त्राद्वारे करताना त्यांनी स्त्रीवादी इतिहासमीमांसेला एक नवी क्रांतिकारी दृष्टी दिली आहे. फ्रेझर, बिफो, मीड यासारख्या मानववंशशास्त्रज्ञांनी स्त्रीसत्ता, यांच्याविषयी सखोल संशोधन केलेले आहे. या स्त्रीसत्तेचा, मातृवंशकतेचा वर्णजातलक्षी अभिनव विचार कॅ. पाटलांनी मांडला आहे. स्त्रीसत्ता, मातृवंशसत्ता, रामायण-महाभारतासारख्या महाकाव्यातील सामाजिक संघर्ष (लयाला जाणारी स्त्रीसत्ता विरुद्ध उदयाला येऊन रूढ होणाऱ्या पुरुषसत्तेच्या संघर्षाची) यांची पुनर्माडणी या प्रमाणशास्त्राने केल्याचे त्यांनी दाखवून दिले आहे. एवढेच नव्हेतर ते वर्णजातीबद्ध लैंगिक जाणीवनेणीवेच्या विश्लेषणासाठी हे प्रमाणशास्त्र मोलाची कामगिरी बजावते. लोकव्यवहारातून अभिव्यक्ती लिंगभावात्मक (स्त्री-पुरुष संबंध विषय) शब्दांचे, भाषेचे जे पुरुषसत्ताक स्वरूप असते, त्यातून जाणवणाऱ्या स्त्रीसत्ताक नेणीवांचा अर्थ लावण्यासाठी, पुरुषकेंद्रीभाषा, चिन्हव्यवस्थेचे विश्लेषण करताना वर्णजातीअंत-स्त्रीवादपूरक नव्या भाषेचे, संज्ञांचे, संकल्पनांचे, चिन्हकांचे सर्जन घडवता येते.

मार्क्सवादी ऐतिहासिक भाषाशास्त्रीय सिद्धांतन असे सांगते की, कुठल्याही भाषेतील शब्दांचे अर्थ इतिहासाच्या विकासक्रमाच्या टप्प्यांवरून सापेक्षपणे पाहिला पाहिजे. शब्दांना सर्वकालिक कायम स्वरूपाचे अर्थ नसतात. शब्दांना त्याचे अर्थ नित्य स्वरूपात समजून वापरण्याचे भाषिकवर्तन मूलगामी परिवर्तनाला गती देऊ शकत नाही. ऐतिहासिक विकासक्रमात ज्या सामाजिक भौतिक परिस्थितीतून शब्द, संज्ञा, चिन्हे व त्यांचे अर्थ साकारतात, त्या भौतिक वास्तवाच्या संघर्षात, परिवर्तनात त्यांचे अर्थही अनित्य बनतात. हे अर्थ कालानुक्रमाने बदलणाऱ्या सामाजिक विकासाच्या अवस्थांनुसार बदलत जातात. भाषा, भाषेचे व्याकरण आणि शब्दांचे व्युत्पत्तिशास्त्र यांची भूमिका आणि अंतर्गत नियम हे देखील बदलत्या ऐतिहासिक भौतिक

परिस्थितीनुसार बदलत असतात. परंतु कालौद्घात आधीच्या सामाजिक अवस्थात तयार झालेले भाषा, व्याकरण, व्युत्पत्तीशास्त्र यातील नियमरचनाही बदललेली असल्यामुळे लुप्त झालेले शब्दांचे अर्थ, व्याकरणशास्त्राचे नियम यांच्या शोधासाठी जाणीव-नेणिवकेंद्री प्रमाणशास्त्र सहाय्यभूत ठरते. कला, साहित्य, इतिहास, भाषाशास्त्र यांच्यावरील ब्राह्मणी प्रभावाला छेद देऊन मुक्तीदायी पुनर्मूल्यांकन-पुनर्माडणीसाठी जितके सर्वांगिण, सखोल प्रयास होतील, तितक्या सक्षमतेने सौंदर्यशास्त्रीय रचना बळकट करता येतील. अलीकडच्या काळात विकसित झालेल्या संस्कृती अभ्यासाच्या शाखांनी (*Cultural studies*) अशा प्रकारच्या अर्थमीमांसेला, चिन्ह विश्लेषणाला अधिक महत्व दिलेले आहे. कल्वर स्टडीजचे अभ्यासक सिद्धांतन करतात की, संस्कृती ही भाषेप्रमाणेच एक चिन्हव्यवस्था आहे. समाज-संस्कृती-राजकीय आर्थिक इ. स्वरूपाच्या चिन्हांनी मानवी अस्तित्वाची जडणघडण सुरू असते. माणसाचे व्यक्तिमत्व ह्या चिन्हव्यवस्थेने रचले जाते. कल्वरल स्टडीजच्या चिन्ह मीमांसेत संस्कृतीसमूहातील सण-उत्सव, वाद्य, संगीत, आहार, पेहराव, पूजा प्रार्थनास्थळे, दागिने इ. अनेक बाबींचा अभ्यास केला जात आहे.

जातीव्यवस्थाक चिन्हव्यवस्थेचे विश्लेषण अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीद्वारे करण्याची गरज आहे. बहुराष्ट्रीय भांडवलशाहीच्या आर्थिक प्रक्रियेने संस्कृतिसंकटाच्या स्थिती निर्माण होत असताना आपल्याला लॅटिन, आफ्रिकन निम्न वर्गीय, काळ्या वंशाच्या सौंदर्यविषयक संकल्पनांचा अभ्यास करणे गरजेचे आहे. पोस्ट-मॉडर्निझमचे पुरस्कर्ते युरोपियन प्रबोधनयुगानंतर भांडवली लोकशाही क्रांतीतून आलेल्या विश्वचैतन्यवादी सौंदर्यशास्त्राच्या पाश्चात्य मूल्यव्यूहावर हळ्ये करीत अँटोएस्थेस्टिक्स भूमिका घेत आहे. तर उत्तर वसाहतवादाशी विरोध दर्शवित आपल्याकडे ही देशीवादाच्या चर्चा सुरू आहेत. देशीवादातही ब्राह्मणी मूल्य प्रभावी आहेत. नेमाडे तर जातीव्यवस्थेचे समर्थन करतात. देशीवादाची मूलतत्त्वाग्रही, भूमिका किंवा

ब्राह्मणीविरोधी देशीवादाचे तसेच उत्तर-आधुनिक अँण्टी-एस्पोस्टिकल पवित्रे वर्गजातपुरुषसत्तेच्या अंतासाठी लढणाऱ्यांना घेता येणार नाही. उलटपक्षी पर्यायी राजकारण, पर्यायी संस्कृतीकरण, पर्यायी सौंदर्यशास्त्र यांच्याकरिता तत्त्वज्ञान, प्रमाणशास्त्र घटितार्थशास्त्र, इतिहास, समाजशास्त्र, भाषाशास्त्र, मानववंशशास्त्र, जीवशास्त्र, मानसशास्त्र, विज्ञान तसेच अर्थकारण, राजकारण अशा अनेकांगी समग्र अभ्यास-संशोधनाची मात्र गरज आहे.

### टिप:

\* वर्गसमाजाच्या तुलनेत जातीसमाजातील 'नेणिव' अधिक ठोस म्हणता येईल. कौटुंबिक, सामाजिक संस्काराबरोबरच तिला जातीनिहाय अनुवंशिकताही कारणीभूत आहे. जातीत गुणसूत्रांद्वारे व जातीनिष्ठ कसबी व्यवसायाच्या संस्काराने जशी कला-कौशल्यगत गुणवत्ता येते तशी रोगट वैशिष्ट्येही येत असावीत. "बामणा घरी लिवण्याचा, कुणब्याच्या घरी दाण्याचा तर महाराच्या घरी गाण्याचा" वारसा सांगणारी जातीय लोकाक्ती-म्हण जातिव्यवस्थाक उत्पादनव्यवस्था-उत्पादन-संबंध, अनुवंशता आणि जातीनिष्ठ कौटुंबिक-सामाजिक संस्कार यांच्या संदर्भात व्यक्त होते. तर विवक्षित ब्राह्मण जातिसमूहातच वेड, मतिमंदत्वाचे. हिमोफेलिया, रंगांधत्वाचे प्रमाण अधिक दिसून येते. हे वास्तव जातीमधील गुणसूत्रांच्या संक्रमणांनी बंदिस्तता (जात्यंतर्गत विवाहपद्धतीमुळे) दाखवते..

### संदर्भ

१) पर्यायी सौंदर्यशास्त्राच्या व्यापक नि सखोल मीमांसेपूर्वीच त्याचे नामांकन करणे, मला इथे अप्रस्तुत वाटते. यापूर्वी कॉ. शरद पाटलांनी ह्या सौंदर्यशास्त्राला 'अब्राह्मणी' म्हणून प्रस्थापित केले असले तरी त्यांनी त्याचे नामांकन 'समाजवादी सौत्रान्तिकवाद' असे केले. 'अब्राह्मणी' या नावाला दलित साहित्यिक-विचारवंतांनीही 'जातियवादी' म्हणून विशेष दर्शवला होत. तिसऱ्या खंडात कॉ. पाटलांनी 'समाजवादी सौत्रान्तिकवाद' हे

नाव जोडून 'सौत्रान्तिक समाजवादा'च्या नव्या तत्त्वज्ञानाची उद्घोषणा केली आहे.

२. आंबेडकर, डॉ. बाबासाहेब, अनु-वसंत मून जातीसंस्थेचे उच्चाटन, मनोविकास प्रकाशन, मुंबई , १९८८ पृ. २६ ते ३१. मधु लिमयेनी तर ऑनिहिसेन ॲफ कास्टला भारतीय क्रांतीचा मॅनिफेस्टो असे संबोधले आहे.
३. सबाल्टन स्टडीज मधून विकसित (?) केलेल्या 'वंचित'तेची संज्ञा अलीकडे वडघरच्या विचारवेध संमेलनातील अध्यक्षीय भाषणात डॉ. यशवंत सुमंत यांनी वापरून (एनजीओ पूरक) नवगांधीवाद मांडला आहे. उत्तरसंरचनावादी भाषाशास्त्रातून प्रचलित केलेल्या 'वंचित'तेसारख्या संज्ञा आज एनजीओच्या विचार व व्यवहाराचा भाग बनल्या आहेत. हे गांभीर्यने लक्षात घ्यावे. साप्राज्यवाद-हिंदुत्वाद पुरस्कृत अशा ह्या संज्ञा आहेत.
४. सुमित सरकार प्रतिपादन करतात की, सबाल्टन स्टडीजचे इतिहासकार जातिव्यवस्था व पितृसत्ताविरोधी लळ्याची दखलही घेत नाहीत. फुले, आंबेडकर पेरीयर यांच्या आंदोलनाबद्दल काहीच भाष्य करीत नाही. (*Sarkar Sumit Writing Social History, OUP-New Delhi, 1997 P. 96*) इफान हबीबही म्हणतात की, सबाल्टन अभ्यासकांना शोषणमुक्तीशी काहीही देण-घेण नाही. ते शोकांतिका (Tragedy) करून कथन करणारे *Happy Narrators* बनले आहेत.
- ५) पाटील, चंद्रकांत वसाहतोतरवादाचा सिद्धांत आणि स्वातंत्र्योत्तर मराठी साहित्य, अनुषुभ जुलै-ऑगस्ट १९९८, पृ. २९.
- ६) पूर्वोक्त पृ.२२
- ७) पाटील शरद - जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व, सुगावा प्रकाशन, पुणे १९९६, पृ.११४-१५.
- ८) पूर्वोक्त पृ.२२, पाटील शरद, अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र, सुगावा प्रकाशन, पुणे १९८८ पृ.१२२ ते १३१.
- ९) पूर्वोक्त पृ. १४५.

## ख्रियांच्या भाषिक व्यवहार

- माया पंडीत

सर्वसाधारणपणे जनमानसात ख्रिया आणि भाषा या विषयाबद्दलची अनास्थाच आढळून येते. ख्रिया फार बोलतात हा असाच एक समज. शिवाय बायकांची बडबड ही बरेचदा निरर्थक असते असाही समज असतो. “बालिश बहु बायकात बडबडला” यासारख्या ओळीवरून आणि कधीकधी तर त्यावरून केलेल्या अनेक विनोदांवरून हे समज एकूणच किती खोलवर रुजलेले आहेत हेही दिसते. भाषेतले खूपसे विनोद ख्रियांच्या तथाकथित हलक्या स्वभावगुणावर, त्यांच्या मट्पणावर किंवा त्यांच्या शारीरिक आणि मानसिक व्यंगावरून आणि विशेषत: पल्नी व सासूया भूमिकांवरून केलेले आढळतात. मात्र ख्रियांच्या लेखनात आपल्याला विनोदाची वेगवेगळी रूपे आणि उद्दिष्ट दिसतात, त्याबद्दल मी पुढे बोलेन, पण सरड्याची धाव कुंपणार्प्यत मानली जाते’ तसा ख्रियांच्या भाषिक अवकाशाबद्दलचा समज दिसून येते. गप्पा मारणे, कुचाळक्या करणे, दुसऱ्याच्या पाठीमागे बोलणे आणि घरगुती बाबी यांचाच ख्रीच्या भाषिक कर्तृत्वात अधिक प्रभाव असतो, असे सर्वसाधारण समज आपल्याकडे आढळतात. मात्र प्रत्यक्षात परिस्थिती वेगळी आहे का? ख्रियांचा भाषिक व्यवहार या विषयावर बोलताना मी ख्रियांच्या भाषिक अवकाशासंबंधी काही प्रश्न आपल्यासमोर उभे करणार आहे.

ख्रीवादी अभ्यासकांनी ख्रिया आणि भाषा या विषयावर राजकीय भूमिका घेतलेल्या दिसतात. या भूमिका केवळ एकरंगी नाहीत, तर अर्थातच बहुरंगी आहेत. ख्रीवादाच्या विविध सिद्धांतनानी भाषिक अवकाश आणि ख्रिया यांच्यातील नाते वेगवेगळ्या भूमिकांमधून मांडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. मात्र याबद्दलच्या त्यांच्या भूमिका अलगअलग असल्यातरी भाषा ही एक राजकीय व्यवस्था आहे आणि ख्रिया व भाषा यांच्यातील भाषिक अवकाशातून उलगडणारे

नाते देखील राजकीय म्हणजे सत्तासंबंधांचे नाते आहे, हा समज त्यांच्या सिद्धांतनात समान आणि पायाभूत आहे, असे दिसते. याचे कारण असे की ख्रियांचे स्थान समाजात कायमच पितृसत्ताकर्तेने नियत केलेले असल्याने ते विषमतेच्या अक्षावर बेतलेले असते आणि म्हणून असमान असते. आणि भाषा व समाजसंस्कृती यांचा संबंध अत्यंत जैव असल्याने तीच असमानता ख्रियांच्या भाषिक अवकाशाशी असलेल्या पारंपरिक समजांमधूनही प्रतिरूपित होते. भाषा हे सभोवतालाचे प्रतिबिंब नसून ते प्रतिरूप असते आणि त्यामुळे ते अतिशय व्यामिश्र असते. अनेकानेक सिद्धांतनानी याचे स्पष्टीकरण वेगवेगळ्या रीतीनी दिलेले असले तरी भाषा आणि लिंगभावाच्या जडणघडणीतले तिचे कार्य हे राजकीय असते, हे समान गृहीतक आपल्याला आढळते. या विविध ख्रीवादी नजरांमधून आपल्याला ख्रिया आणि भाषा यांच्यातले नाते काय असते नि ते कसे ‘दिसते’ याबद्दलची समीक्षात्मक मांडणी करण्याचा थोडासा प्रयत्न मी करणार आहे.

भाषा ही आपल्याला मौखिक आणि लिखित अशा दोन्ही स्तरांवर भेटते आणि तिच्या वापराचे त्या त्या प्रकाराचे अवकाश तयार होत असतात, हे ध्यानी घेतले पाहिजे. भाषा ही सर्व समाजासाठी एकच एक नसते आणि एकसंघ देखील नसते. तिचे जाती-धर्म-भौगोलिक प्रदेशानुसार असलेले विविध बोली प्रकार, वय, व्यवसाय, विषय इत्यादीनुसारचे उपप्रकार, रजिस्टर्स, शैली वगैरे विविध प्रकारची रूपे ही देखील आपल्याला भाषिक अवकाशाबद्दल बोलताना ध्यानी ठेवावी लागतात.

पहिली गोष्ट अशी की ख्रिया या दुय्यम, चिन्हचिन्हित भावाने सर्व गुणभावी दृष्टीनी पुरुषापेक्षा “लहान” आणि “विरुद्धार्थी”/पुरुषाचा व्यत्यास असतात, असे मानले जाते. जर ख्रिया आणि

पुरुष यांच्याबद्दलचे विविध शब्द आणि गुणांनुसार वापरण्यात येणारी विशेषणे ही आपण पाहिली तरत्यात अनेक जोड्या सापडतात. जसे बुद्धिमान-मठ विवेकी-भावनाप्रधान, कठोर-मऊ, शक्तीशाली-दुर्बल, शिस्तबद्ध आणि सैलवर्तनशील अशा जोड्या आपल्या परिचयाच्या आहेत. त्यातून अधोरेखित होणारे गुणावगुण आपण ओळखतो. वस्तुच्याही अशाच जोड्या लावल्या जातात. उदाहरणार्थ प्रबंध-प्रबंधिका, सदन-सदनिका, डबा-डबी, अशाही खूप जोड्या आपल्याला सापडतात. आणि त्यातला दुसरा ख्लीलिंगी शब्द ‘लहान’ या अर्थाने वापरला जातो. श्रियांबद्दल बोलताना अनेक पायाभूत समज आपल्या बोलण्यात किंवा दृष्टिकोनात अंतर्भूत असतात. बडबड करणे, गप्पा मारणे, कुचाळक्या करणे, हा श्रियांचा स्वभावच आहे, असेही मानले जाते. किंवा शिव्या हा संतापाच्या किंवा टवाळी आदिंच्या भाषिक उत्सर्जनाचा प्रकार श्रियांची भयंकर लैंगिक विताडना करताना आढळतो. (अर्थात जातीच्या उतरंडीवरील विविध कनिष्ठ जाती, दलित व आदिवासी आणि अन्य धर्मीय यांची देखील विताडना विविध प्रकारे होत असतेच. त्यावरून त्यांचे समाजातील स्थान नेमके कोणते आहे हे देखील लक्षात येते.) शिव्या या जरी अशिष्ट मानल्या तरी त्या कुणी. कुणाला, कुठे, कधी आणि कशा रीतीने द्यायच्या योवेही शिष्टसंकेत असतात. शिव्या हा एक खास पुरुषी प्रकार मानला जातो. याचा अर्थ श्रिया शिव्या देत नाहीत असा अर्थातच नाही. मात्र जात, धर्म, त्या त्या समूहातले साध्य-असाध्यपणाचे संकेत श्रियांनी कुठे, कुणाशी, कसे आणि काय, बोलावे आणि काय बोलू नये हे ठरवत असतात. कुठे स्पष्टता असावी आणि कुठे नाही. खाजगी आणि सार्वजनिक अवकाशात कशाबद्दल, कुणाशी, कसे आणि किती बोलावे वा लिहावे हे ठरवत असतात. आणि त्यांचे उल्लंघन करणाऱ्या श्रियांची संभावना शेलक्या भाषेत केली जाते. याची खूप उदाहरणे आपल्याला आजूबाजूला दिसतात.

आपण याबाबतीतील अगदी सोप्या मुद्यांकडे

प्रथम वळू गप्पा मारणे, कुचाळक्या करणे, दुसऱ्याच्या पाठीमागे बोलणे आणि घरगुती बाबी यांचे प्राबल्य श्रियांच्या बोलण्यात अधिक असते असा एक समज आहे. मात्र भाषाविदांच्या दृष्टीने इतरांच्याबद्दल त्यांच्या गुणावगुणांबद्दल बोलण्यातून व्यक्त होणे यातून श्रिया एक सामाजिक जबाबदारी पार पाडत असतात. श्रियांच्या व पुरुषांच्या बोलण्याचे खूप तासांचे रेकॉर्डिंग करून त्याचे विश्लेषण केल्यानंतर या तदन्य मंडळींनी काही निष्कर्ष काढले. आपल्या एकमेकींशी बोलण्यातून श्रिया एक सामाजिक जबाबदारी पार पाडत असतात. म्हणजे समाजातील गुण व अवगुण यांचे जे प्रस्थापित नैतिक मानदंड असतात ते त्या अधिक बळकट करत असतात. म्हणजे च समाजातल्या नैतिकतेचे संकेत त्या अधिक दृढ करत असतात, असे डेबोरा जोन्स मानते. आणि त्यामुळे ही मूळे जनमानसात रुजविण्याचे पुरुषसंतेचे काम अधिक सोपे होते. घरगुती/कामांबद्दलच्या गप्पांमधून श्रिया आपल्या पाककृती, फॅशन्स, घरगुती कामांबद्दलच्या सूचना, नवरा आणि मुले यांची काळजी कशी घ्यावी आणि एकूणच आपल्या भावनांना कशी वाट करून घ्यावी, एकमेकींना धीर कसा घ्यावा हे शिकत असतात. ही सामाजिक कामे त्या आपल्या इतर श्रियांच्याशी होणाऱ्या संभाषणांमधून पार पाडत असतात. गॉसिप करताना त्या स्वतःच्या मनातील असुरक्षित भावनांना वाट करून देतात, दुसऱ्या असुरक्षिततेला बळी पडलेल्या श्रियांना आधार देतात, आणि त्या प्रकारच्या बोलण्यातून खीचे आतले भावविश्व अनेकदा उजागर होत असते. कुचेष्टा वा कुचाळक्या करताना त्या समाजातील अनेक संकेतांवरचा आपला राग व्यक्त करीत असतात. स्वतःच्या घरगुती तक्रारी त्या परस्परांमध्ये शेअर करतात आणि एकमेकींना सल्लेही देतात. गप्पा मारताना त्या एकमेकींना भावनिक आधार देतात, स्वतःच्या आयुष्याची, अनुभवांची तपासणी करतात. अनेकदा त्या जणू काही स्वगते म्हणत आहेत असे पुरुषांना वाटते पण ते तसे नसते. श्रिया एकमेकींना वेळ देतात आणि एकमेकींचे बोलणे शांतपणे नि मन लावून ऐकतात. स्वगतासारख्या

भाषणातून दुसऱ्या ख्रीला डिस्टर्ब न करता ऐकतात आणि एकमेकींना समजून घेतात, मूळ आधार देतात. बोलताना त्यांच्या चेहेच्यावरचे भाव, हातवारे विशिष्ट नजरा यातून त्यांच्या एकटेपणाला वाट करून देतात, उद्गेगाचा निचरा करून भावनिक संतुलन साधतात. स्थियांचे हे 'आतले' विश्व आणि त्यांची भाषा यांना स्थियांची एक उपसंस्कृती मानून तिचा अभ्यासही खरे तर व्हायला हवा.

पण ख्रीभाषेची अशी समीक्षा ही केवळ याच पातळीवर मर्यादित नाही. ख्रीवादी सिध्दांतनांनी अशा भाषिक संकेतांच्या मागच्या तात्त्विक अधिष्ठानाबाबतही अनेक प्रश्न उपस्थित केलेले आहेत. त्यात स्थिया आणि पुरुष हे एकच भाषा वापरतात हे गृहीतक सुध्दा नाकारले गेलेले आहे. स्थियांचा भाषिक अवकाश वेगळा आहे आणि तो वेगळा असण्यामागे आपले जगाकडे बघण्याचे दृष्टिकोन वेगवेगळे असतात आणि ते केवळ भाषेत प्रतिबिंबित होतात, अशी मांडणी करणे हे अपुरे आणि बहुतांशी चुकीचेच असते, असे ही सिध्दांतने मानतात. भाषा म्हणजे केवळ भवतालाचे प्रतिबिंब नव्हे तर त्या भवतालाला अर्थ देणारी प्रक्रिया आहे. आपली विविध कौटुंबिक नाती, विविध रंग, यांचे वर्गीकरण कसे करून समजून घ्यायचे हे आपल्याला भाषा शिकवते. समाजातील विविध समज, मूल्ये, महत्वाच्या आणि बिनमहत्वाच्या गोष्टी कशाला म्हणायचे याचा नजरिया आपल्याला भाषा देते. विचारप्रणालीची अर्थनिर्मिती देखील भाषेतूनच आकाराला येते. आपला समाजाबद्दलचा समज आणि खुद आपलीही जडणगडण या भाषेतून मूळभूतच रीतीने घडवलेली असते असे त्यांचे मत आहे. हे मी थोडे नंतर स्पष्ट करते. मात्र त्याआधी प्रस्थापित विचारप्रणालीच्या दबावाखाली स्थियांना कसे गप्प बसविले जाते, त्यामागची मूल्यव्यवस्था काय असते हे समजून घेण्यासाठी आपण साहित्यातील काही उदाहरणे पाहू.

आपल्याला या संबंधीच्या चर्चाविश्वात ढोबळमानाने काही ठळक प्रश्न आढळून येतात. पहिला म्हणजे स्थियांचे मौन आणि भाषेतून त्यांची केलेली हकालपट्टी

यासंबंधी. स्थियांचा अस्सल स्वर, खास त्यांची अशी काही भाषा असते काय? ती कोणती? पुरुष आणि स्थिया यांची बोली आणि लिखित भाषा किती प्रकारे आणि कशी वेगळी असते? त्याचा पुरुषी मानसिकता आणि संस्कृतीशी काय संबंध असतो? स्थियांची अशी काही वेगळी संस्कृती असते काय? संस्कृतीच्या नेमक्या कोणत्या अवकाशांमध्ये स्थियांचे मौन वा स्तब्धता ही संकेतनिष्ठ असते? याचा अर्थ स्थिया या सर्वबाबतीत मूळ असतात किंवा त्यांना भाषा वापरता येत नाही असा अर्थातच नाही. पण स्थियांनी बोलायचे ते घरात, माजघरात किंवा स्वयंपाकघरात. म्हणजे खाजगी अवकाशात. पण सार्वजनिक अवकाशात स्थियांना मज्जाव असतो. चौकात उभे राहून बोलणे, सार्वजनिक सभेत बोलणे, या गोष्टी अगदी अलिकडच्या काळापर्यंत शिष्टसंमत नव्हत्या, अजूनही नाहीत.

हीच बाब आपल्याला स्थियांच्या लिखित साहित्यपरंपरेबाबत म्हणता येते. सभेत निंबंध वाचला म्हणून आखख्या कुटुंबाने रमाबाई रानडे यांच्यावर बहिष्कार टाकला होता, ही जरी एकोणिसाव्या शतकातील बाब होती असे मानले. तरी विसाव्या शतकाच्या मध्यावर विभावरी शिरूरकरनी 'हिंदोव्यावर' या स्थियांची दुःखे चव्हाट्यावर मांडणाऱ्या संग्रहात 'बाबांचा संसार माझा कसा होईल,?' सारख्या स्थियांच्या दैहिक गरजा आणि असोशी सांगणाऱ्या कथा लिहिल्याबद्दल, "त्यांना भर चौकात चाबकाचे फटके मारले पाहिजेत" असे जाहीरपणे म्हटले गेले होते, याकडे दुर्लक्ष कसे करणार? मुद्दुपलनी या अठराव्या शतकातील (१७३९-१९०) विख्यात तेलुगु कवयित्रीच्या 'राधिका सांत्वनम्' या शृंगारिक कवितेवरून जो काही गदरोळ ब्रिटिश आणि त्यांच्या प्रभावाखाली असलेल्या विद्वानांनी माजविला तो देखील या संदर्भात विचारात घ्यायला पाहिजे. मुद्दुपलनी ही एक विद्वान देवदासी होती. अगदी तरूण असताना तिने ही कविता लिहिली. मुद्दुपलनीचे 'राधिका सांत्वनम्' हे काव्य म्हणजे स्त्रीच्या दैहिक आणि शृंगारिक अनुभवाचे रसभरित वर्णन आहे. राधा या कवितेत ती कृष्णाची वयाने ज्येष्ठ नातेवाईक

आहे. कृष्ण आणि इला ही कृष्णाची कोवळी बायको या तिघा व्यक्तींवर हे काव्य लिहिले आहे. कृष्ण हा राधेचा खरे तर प्रियकर. तरीही ती त्याला इलेबरोबर लग्न करायला लावते. आणि मग तिला फार असूया वाटू लागते. ती कृष्णाला म्हणजे आपल्या प्रियकराला त्याच्या इलाबरोबरच्या श्रृंगाराबद्दल प्रश्न विचारते आणि कृष्ण तिला ते सांगत तिची समजूत काढतो. (सांत्वनम् म्हणजे 'समजूत'!) तेलुगु साहित्यात या कवितेला अतिशय मानाचे स्थान होते. (जसे शिल्पकलेत खजुराहो आदि ठिकाणच्या श्रृंगारशिल्पांना आहे तसे.) पण या कवितेला जेव्हा एका प्रकाशकाने १८८७ आणि १९०७ साली छापले तेव्हा तिने लिहिलेल्या या अप्रतिम दीर्घकवितेवर अश्लील असा शिक्का मारण्यात आला, तिला नाना दूषणे देण्यात आली. तिच्याबद्दल अपशब्द वापरून तिची विविध प्रकारे निंदा नालस्ती करण्यात आली. कारण तो वेळपर्यंत ब्रिटिश सभ्यतेच्या संकेतांना समाजातील अभिजनवगनि आपलेसे केले होते. १९१० साली बंगलोर नागरत्नम्मा या गणिका असलेल्या दुसऱ्या एका विद्वान श्रीने अनेक प्रयत्नांनी ते पुन्हा प्रसिद्ध केले. पण एका श्रीने वैष्यिक काव्य लिहिलेल्यामुळे 'भयंकर अर्धम झाला'च्या चालीवर ब्रिटिशांनी तिच्या या कवितेवर बंदीच घातली. (अन्य ८ पुस्तकांवरही अशी बंदी घालण्यात आली होती.) तिच्या पुस्तकाच्या प्रती देखील गायब करण्यात आल्या. व्हिकटोरियन आणि पुरुषसत्ताक व ढोंगी ब्रिटिश मूल्यांचा इथल्या विद्वानांवर देखील केवढा अंमल बसला होता आणि श्रियांनी कसे तथाकथित सुसंस्कृतपणे लिहिले पाहिजे या विचारांचा केवढा प्रभाव त्यांच्यावर होता, हे यावरून स्पष्ट व्हावे. श्रियांचा भाषिक अवकाश संकुचित करण्याचे हे राजकारण आपल्या समीक्षेत कधी का येत नाही? श्रियांना ज्या सेन्सॉरशिपला सामोरे जावे लागते त्याची चर्चा आपल्या वाड्यमयविश्वात का होत नाही? या पुस्तकावरची बंदी शेवटी स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर १९४७ साली उठविण्यात आली. पण श्रियांचा भाषिक अवकाश किती संकोचित होऊ शकतो. प्रस्थापित शक्ती ते किती दृढपणे करू शकतात हे दाखवून

देणारे मुहुपलनी प्रकरण हे श्रीवादी साहित्यात फारच महत्त्वाचे आहे. ते सर्वसाधारण समीक्षेत कधीच चर्चिले जात नाही, याचा अर्थ पुन्हा एकदा श्रियांना मौनाच्या आणि उपेक्षेच्या अडगळीत ढकलणाऱ्या सांस्कृतिक दमनप्रवृत्तीच्या राजकारणातच लपलेला असतो, हे आपण ध्यानी घेतले पाहिजे. विशेषत: वासाहितिक शक्तींनी श्रियांच्या लेखनावर आणि त्यांच्या भाषिक अभिव्यक्तीवर केवढा दबाव टाकला होता याचा एक वेगळा अभ्यासच खरेतर करायला हवा. तमाशा आणि त्यातील श्रिया व भाषा हे देखील असेच वेगळे प्रकरण आहे. पण त्याहीकडे आपण फारसे लक्ष देत नाही. आपला बराच साहित्य समीक्षेचा व्यवहार जरा बेगडीच असतो का ? हे आपण पडताळून पहायला हवे.

त्यानंतर म्हणजे १९९०च्या दशकात आपल्या खाजगी जीवनातल्या काही तथाकथित गर्द्य बाबींची चर्चा आपल्या आत्मचरित्रात केल्याबद्दल प्रसिद्ध लेखिका उर्मिला पवार यांना बरेच सुनावले गेले आणि त्यांची एक कथा 'कवच'तर तरुण मुर्लीच्या कोवळ्या मनांवर कुसंस्कार करेल कारण त्यात व्हलार / ग्राम्य प्रसंग आहेतच असंस्कृत भाषेचा वापर केला आहे या सबबीखाली एका नामवंत विद्यापीठाच्या पाठ्यपुस्तकातून वगळली गेली, हा अगदी अलिकडचा इतिहास आहे. या कथेचे नाव आहे 'कवच'. या कथेत चोळी नावाच्या गावातले आंबे बाजारात विकणाऱ्या गरीब दलित श्रीपुढे उभा राहिलेला समरप्रसंग वर्णन केला आहे. त्या कथेतला छोटा मुलगा प्रथम आंबे घ्यायला येणाऱ्या गिहाइकांची टिंगलटवाळी ऐकून घेणाऱ्या आपल्या आईचा तिरस्कार करतो पण मग आपल्या आईने त्या पुरुषांना दिलेले सडेतोड उत्तर ऐकून मात्र त्याच्या डोळ्यांवरचे भ्रमाचे पडदे दूर होतात. अशी ही कथा, त्यातली पुरुष वापरत असलेली भाषा ही वयात येणाऱ्या तरुण पोरींना, मग त्या खेड्यातल्या असोत या शहरातल्या सातत्याने कॉमिंट्स, टिंगल या स्वरूपात कायमच ऐकावी लागली आहे. ती त्यांना अजिबात नवीन नाही. मात्र त्या कथेवर बंदी घालताना अशी भाषा वापरणाऱ्यांवर कोणते संस्कार झालेले

असतात असा प्रश्न उपस्थित केला गेला नाही आणि त्या भाषेचा परिणाम स्त्रियांवर काय होतो याचाही अजिबात विचार केला गेला नाही. कथेचा परिणाम तरुण विद्यार्थीनीवर नेमका काय होत होता हेही आजमावण्याचे प्रयत्न झाले नाहीत. पितृसत्ताकरेचे हे अगदी ठळक उदाहरण आहे. आम्ही स्त्रियांची वाटेल तशी टवाळी करणार पण ती कथेबिथेत आली की शांतं पापम् ! आणि अगदी परवापरवा सल्ली डील्स आणि बुलीबाई या नावाखाली पत्रकारिता आणि अन्य सार्वजनिक अवकाशांमध्ये काम करणाऱ्या मुस्लिम स्त्रियांबद्दल जे काही झाले, (म्हणजे त्यांचा जाहीर लिलाव पुकारला गेला) ते त्यांची सार्वजनिक अवकाशातून हकालपट्टी करावी आणि त्यांनी घराच्या खाजगी अवकाशात परत जावे यासाठी उच्चवर्णीय, हिंदू व पुरुषी मानसिकतेतून केलेली शुद्ध दंडेली नव्हती तर दुसरे काय होते?) याचा अर्थ असा की ज्याला आपण हाय कल्वर म्हणतो किंवा ‘अभिजन संस्कृती’ म्हणतो त्यात स्त्रियांचे विद्रोही आवाज येऊ नयेत, त्यांनी आपली औकात सांभाळून स्तब्ध, मैॅन रहावे हाच उद्देश असतो. धार्मिक, राजकीय पक्ष, कायदा, विज्ञानासंबंधी चर्चामध्ये (सिरीयस डिस्कोर्समध्ये) स्त्रियांचा आवाज अभावानेच आढळतो. कारण समाजाने (खास करून त्यातील सांस्कृतिक सत्ताधार्यांनी ) त्यांना त्यातून बहिष्कृत केलेले असते आणि मग तोच संकेत तयार होतो व सर्वमान्यता पावतो. याचा दुसरा वाईट परिणाम असाही होतो की स्त्रियाच स्वतःवर विविध कारणानी सेन्सॉरशिप आणि मैॅन लादून घेतात, नाहीतर आपली कुचेष्टा, टवाळी होईल वा आपल्यावर हळ्ळा केला जाईल वा आपल्याला अनुल्लेखाने मारले जाईल याचा एक भयंगंड त्यांच्या मनात तयार होतो. काही मोजक्या समाजात फार उपस्थानी असलेल्या स्त्रियांच्या बाबतीत हे कदाचित लागू पडत नाही पण सर्वसाधारणपणे ही सार्वजनिक भाषिक अवकाशांमधली हकालपट्टी बहुतांश स्त्रियांच्या वाट्याला येते.

स्त्रियांना जसे मौखिक व्यवहारांमधून तसेच

लिखित व विशेषतः साहित्यिक व्यवहारांमधूनही अनेक निबंधांना सामोरे जावे लागते. आता लेखनकामासाठी ही समजली जाते तशी काही दैवी देणगीबिनगी नसते. ती बन्याच अंशी एक टेक्नॉलॉजीच आहे. आणि इतर अन्य टेक्नॉलॉजीप्रमाणे तीही सत्तावंतांच्याच हातात असते. हे लिंग, जात, वर्ग, वर्ण, धर्म इत्यादि सर्व कोटींमधील दुस्यमांना, दुरितांना लागू पडते. त्यांना एकतर लेखनकला शिकवणाऱ्या शिक्षणापर्यंत पोचायलाच खूप वेळ लागतो. मग त्या त्या वाढमय प्रकारांमधील शिस्त, संकेत, शिकणे आणि त्याविरुद्ध विद्रोह पुकारणे दूरच राहिले. त्यानंतर घरकामातून, बालसंगोपनादि बाबींमधून खास वेळ काढून लिहिणे, त्यासाठी एक अवकाश मिळणे, नंतर प्रकाशक शोधणे, वाचकवर्ग मिळणे हे दुरापास्त. वर्जिनिया वुल्फ या जगप्रसिद्ध लेखिकेने याबद्दल लिहिलेले ‘अरूप ऑफ वन्स ओन’ हे पुस्तक जरूर वाचावे. प्रसिद्ध तमिळ लेखिका सलमा (सोनाली नांगुळानी तिची मध्यरात्रीनंतरचे तास ही कादंबरी अलिकडे मराठीत भाषांतरित केलेली आहे.) हिचा जीवनपट्टी हा दृष्टीने विलक्षणच आहे. तिला वयाच्या १३व्या वर्षापासून तिच्या आईबापांनी घरात कोंडून ठेवले. शाळा बंद केली. पण एका मैत्रीने तिला सातत्याने पुस्तके चोरून आणून दिल्यामुळे तिचे वाचन मात्र चालू राहिले. ती चोरून लिहू लागली. मग अर्थात लग्न. मात्र तिच्या नव्याला वा घरच्यांना ती लिहिते हे माहीत नव्हते. मात्र तरीही ती सातत्याने लिहित राहिली. तिच्या लेखनाला पारितोषिके मिळाली तर ती घ्यायला, ती औषधे आणायला परगावी जायचेय अशी सबूब सांगून आपल्या आईबरोबर जात असे. आणि ही प्रवृत्ती केवळ मुस्लिम समाजात नाही, ती हिंदू वगैरे सगळ्या समाजातही आहेच, हे अधोरेखित करायला पाहिजे.

याचे कारण असे की असल्या अनेकानेक अडचणींचा सामना करत, त्रास, दूषणे आणि टोमणे सोसून, त्यातून एखाद्या ख्रीने पुस्तक लिहिले तरी त्याकडे प्रथम दुर्लक्ष करणे, मग ते काम अस्सल दर्जाचे ठरवणे, मग टिंगलटवाळी करणे आणि तरीही त्या

लिहित राहिल्या तर त्यांच्या पुस्तकाची नाईलाजाने दखल घेत त्यावर तीव्र टीका करणे या सर्वसाधारण श्रियांनी लिहिलेल्या साहित्याकडे पाहण्याच्या सर्वसामान्य प्रवृत्ती असतात. खेरे तर त्यांना पितृसत्ताक रणनीतीच म्हटले पाहिजे. यांच्या विश्लेषणासाठी जोआना रस या लेखिकेने लिहिलेले ‘हाऊ टू सप्रेस विमेन्स रायटिंग’ हे पुस्तक जरूर पाहावे. धर्म, जात, वर्ण, वर्ग, वंश आणि देशादेशांमधले सांस्कृतिक सामाजिक वर्गे भेद हे सारे जरी खेरे असले तरी या बाबतीत मात्र सारीकडे एकवाक्यता आहे. भारतासारख्या देशात जिथे मुळातच ‘पापयोनी’ या नावाने श्रियांना संबोधले जाते, तिथे त्यांच्या सर्जनशील प्रेरणांना वाव देणारा अवकाश कुठून मिळणार? अर्थात तरीही कथा, कहाण्या रचणे, वाक्प्रचार, म्हणी तयार करणे, लग्न, मृत्यु, बारसे अशा विर्धींच्या वेळी, वा अगदी दळणकांडण करताना, धान्याची कापणी करताना, ते उफणताना अशी दैनंदिन कामे करताना, श्रियांची सर्जनशीलता उफाळून वर आलेली दिसतेच. कहाण्या-गाण्यांची रचना करणे व त्या सांगणे, म्हणणे हा अगदी सहज संप्रेषणाचा प्रकार आहे. आणि मौखिक संस्कृतीत तर त्यांचे महत्त्व खूप मोठे आहे. इतकेच नव्हे तर अगदी विद्रोही जाणिवाही त्यातून मुखरित झालेल्या दिसतात.

उदाहरणे,

रामासारखा गं राम नाही सीतेच्या तोलाचा /  
सीतामाई हिरकणी, राम हालक्या दिलाचा // (याचा आणखी एक पर्याय राम काचेच्या मोलाचा असा ही आहेच!)

किंवा पुराव्यादाखल विठाबाई या संतपरंपरेतील कवियत्रीने सांगितलेल्या घरातल्या हिंसाचाराचा हा सपृच सांगितलेला अनुभव पहा-

प्रतार हो मजसी ओढितो एकांती

भोगावे मजसी म्हणौनिया।

ओढोनिया बहुत मारितो मजसी

मध्यारात्री जाणा समयासी।

किंवा बाईपणाच्या आवरणातही घिटाईने मांडलेला हा लोकगीतातील ऐहिक विचार पहा-

बाईपणाचे गे बुंथी  
तू राधा, मिया यमुना  
कंथ कंथाध्या गे जागी  
त्यात किश्म गे माईना  
कंथ संसारी गे बरा  
किश्न संसाराभायेर  
गुज जीवीचे सांगाया  
जीवाचो मैतर.)  
(संतोष शेणई यांच्या संग्रहातून)

नवरा असला तरी मनाचे गूज, सुखदुःख ज्याच्याबरोबर शेरार करता येईल असा एखादा घराबाहेरचा मित्र देखील बाईला असला पाहिजे. नवच्याची जागा घरात, तो त्याच्या जागी पण बाहेरचा मित्र, सखा, हाच खरा जिवाचा मैत्र!

श्रियांनी लेखनसंस्कृतीत प्रवेश करताना अनेकदा टोपण नावे वापरली आहेत, हेही या संदर्भात लक्षात घ्यायला हवे. म्हणजे आपण काय लिहीले असेल त्यावरून उगाच टीकेचा भडिमार नको!

श्रियांना मिळणाऱ्या या सर्जक भाषिक अवकाशांची सीमितता आणखी एका मुद्यावरून लक्षात येईल. अनेकदा श्रियांच्या अनुभवांना व्यक्त करणारे भाषिक संकेत वा शब्दच असत नाहीत. (इंग्रजीतील श्रीवादी विचारव्यूहात याला ‘द प्रॉब्लेम विथ नो नेम’ असे म्हटले जाते!) श्रियांची भाषा त्यांना त्या खास लिंगसंबद्ध अनुभवांच्या अभिव्यक्तीसाठी मुद्याम घडवावी लागते. नाहीतर अनुभवाची गोळाबेरीज करावी लागते. मग पुरुषांनीच त्यांच्या लैंगिक वा अन्य पुरुषी अनुभवांसाठी वापरलेले शब्दच त्यांना वापरावे लागतात. यावर मग पुन्हा बायका पुरुषांचे किती अनुकरण करत लिहितात, त्यांना स्वतःचे लिहिण्याची कुवतच नसते. असे आक्षेप येतातच. खरेतर असे अनुकरणात्मक लिहिण्यातून पुन्हा एकप्रकारे बायकांचे मौनच अधोरेखित होत असते. कारण स्वतःच्या अनुभवांच्या अभिव्यक्तीसाठी त्यांच्याजवळ दुसरे शब्दच नसल्याने त्या पुरुषांच्याच भाषेत लिहित राहतात. म्हणजे मग त्यांचे स्वतःचे अनुभव मूकच राहतात. हे मौनाचे दुसरे रूपच आहे.

प्रसिद्ध श्रीवादी फ्रेंच विचारवंत हेलन सिझु यालाच ‘डुइंग मेन्स रायटिंग फॉर देम’ असे म्हणतात. याबद्दल विख्यात श्रीवादी विचारवंत आणि लेखिका अऱ्णी लेकलेर्क म्हणतात,

“आय मस्ट टॉक अबाऊट द प्लेझार ऑफ माय बॉडी; नो, नॉट दोज ऑफ माय सोल, माय व्हर्च्यू ऑर माय फेमिनाईन सेस्सिटिव्हिटी, बट द प्लेझर्स ऑफ माय वुमन्स बेली, माय वुमन्स व्हजायना, माय वुमन्स ब्रेस्ट्स : लग्ज्युरियस प्लेझर्स दॅट यू कान्ट इव्हन इमेंजिना”

(मला माझ्या शरीराच्या खास सुखांबद्दल बोलायला हवं. नाही, याचा अर्थ माझ्या आत्म्याबद्दल मुळीच नव्हे. किंवा माझ्या आदर्श श्रीत्वाच्या गुणांबद्दलही नव्हे. मला बोलायचंय ते माझ्या योनीबद्दल, तिच्या सुखाबद्दल, माझ्या रतिकेंद्राच्या अनुभवांबद्दल, माझ्या स्तनसुखाबद्दल. हे माझे सुख इतके वेगळे आणि समृद्ध आहे की तुम्हाला त्याची कल्पनादेखील करता येणार नाही.)

हिंदी भाषेत ‘चित्कोब्रा’सारखी काढंबरी लिहिणारी मृदुला गर्ग किंवा तमिळ लेखिका सलमा यांच्या लेखनात याचे प्रत्यंतर येते. त्या स्वतःच्या मूलभूत अनुभवांना आपल्या स्वतःच्या भाषेत मांडतात, मेघना पेठे, कविता महाजन सारख्या मराठी श्री काढंबरीकारांमध्ये वा प्रज्ञा दया पवार यांच्यासारख्या कवियित्रीमध्ये या दृष्टीने काही ठाम प्रयत्न दिसतात. या लेखिका अजिबात छानछान, गोडगोड लिहित नाहीत. पुरुषांचे अनुकरण करीतही लिहित नाहीत. तात्पर्य असे, की अनेकदा लेखिकांना लेखनविषय आणि भाषा हे दोन्ही अभिव्यक्तीची महत्वाची केंद्रे वाटतात. व्हर्जिनिया वुल्फने तर पुरुषी वाक्यरचना आणि श्रियांची वाक्यरचना यातही फरक केलेला होता. म्हणून एलेन शूवॉल्टरसारखी समीक्षक असे म्हणते की श्रियांना भाषेची सर्व सामर्थ्य त्यांच्या जडणघडणीत उपलब्धच करून दिली जात नाहीत. म्हणून त्यांना आडवळणाने, किंवा अधिक सभ्य समजले जाणारे आणि म्हणून स्वीकाराह असे शब्द वापरूनच आपल्या

अनुभवांची अभिव्यक्ती करावी लागते. पुरुष अधिक विवेकनिष्ठतेने लिहितात, त्यांचे व्यक्तिमत्त्व अधिक एकसंध असते म्हणून त्यांचे लेखनही वैचारिकतेच्या कसोटीवर उतरते; मात्र श्रियांच्या बाबतीत हे तितकेसे खरे नसते. त्यांचे लेखन अधिक भावपूर्ण आणि वरवरचे असते, असेही मत व्यक्त करण्यात येते.

भाषा आणि श्री याबाबतच्या विवादांची काही मुळे सुप्रसिद्ध मानसशास्त्रज्ञ सिगमंड फ्रॉईड यांच्या सिद्धांतनामध्ये आणि त्यानंतरच्या ज्युलिया क्रिस्टेवा, जॅक लाकान आणि लुई अल्थुझर यांच्या विचारमंथनात आढळतात. फ्रॉईडने माणसाच्या दुहेरी मनांचा सिद्धांत मांडला त्यात त्याने असे म्हटले होते की, माणसाचे मन दोन भागात दुभागलेले असते. पृष्ठस्तरीय जाणीव असलेले मन (कॉन्शस माईड) व अंतःस्तरीय नेणीव (अनकॉन्शस माईड) आपल्या जडणघडणीच्या प्रक्रियेत आपल्या अनकॉन्शस मनात आपल्या स्व आणि स्वेतर या जाणिवा तयार होतात. इड, इगो आणि सुपरइगो हे आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचे तीन स्तर आहेत. प्रत्येकाचा इड हा नैसर्गिक प्रेरणांनी बनलेला असतो. इगो म्हणजे ‘स्व’ आणि ‘स्वेतर’ यांची जाणीव आणि सुपरइगो म्हणजे सामाजिक संकेतमूळ्ये, संकेत, परंपरा इत्यादीबद्दलची संपृक्त जाणीव. आता इड आणि इगो यांची जडणघडण श्री पुरुषांमध्ये एकाच प्रकारे होते. पण त्यांच्या सुपरइगोची जडणघडण मात्र वेगळी होते. असे फ्रॉईड मानतो. त्यासाठी तो श्री आणि पुरुष यांच्यातील विविध गंड आणि त्यांचे निराकरण कसे होते याबद्दल मांडणी करतो. त्यामुळे त्याच्यामते श्री आणि पुरुष यांच्या जडणघडणीच्या प्रक्रियेत मुळातच फरक असतो. दोघांमध्ये इड आणि इगो सारखेच असतात परंतु त्यांच्या सुपरइगोच्या घडणीत फरक असतो. पुरुष त्यांना असणाऱ्या इडिप्स गंडातून बाहेर पदू शकतात मात्र श्रियांमध्ये त्याचे नीट निराकरण होत नाही त्यामुळे त्यांचा सुपरइगो पुरुषांच्या तुलनेत अधिक दुर्बळ राहतो आणि म्हणून पुरुष अधिक विवेकी विचार करणारे, ठामणे निर्णय घेणारे असतात तर श्रिया अधिक भावनाप्रधान, रङ्गबाई वगैरे असतात. श्रियांचा

सुपरइगो पुरुषांच्या सुपरइगोपेक्षा अधिक कमकुवत असतो आणि म्हणून अनेक समीक्षकांच्यामते ख्रियांचे लेखन पुरुषांपेक्षा कमअस्सल प्रतीचे असते.

लाकानने ही मांडणी थोडी पुढे नेली. त्याच्यामते या जडणघडणीत भाषा ही अतिशय महत्वाचे काम करते. आपल्या सभोवतालची समाजाची वापरभाषा आपल्याला त्या समाजातल्या विशिष्ट लिंगव्यवस्थेत, वर्गव्यवस्थेत आणि वर्ण-जात-वंश इत्यादी अन्य व्यवस्थांमध्ये बसवते. त्यातून आपण व्यक्ती म्हणून घडत जातो. आपण कोण आहोत याची जाणीव आपल्याला भाषेतूनच होते. लाकानच्या म्हणण्यानुसार भाषा ही एक सिंगिफाईग प्रॅक्टिस (अर्थनिर्मिती करणारी व्यवस्था) असून तिच्यातूनच आपल्याला स्वभान येते, समाजाकडे आणि स्वतःकडे बघण्याची दृष्टी मिळते. आणि आपण एक सामाजिक घटक म्हणून भाषेतूनच अस्तित्वात येतो. आपले कॉन्शस मन आपल्याला सहजपणे कळते. पण अनकॉन्शस मन मात्र समजत नाही. त्यात आपले सारे ड्राइव्हज आणि फोर्सेस असतात ज्याबद्दल आपण अनभिज्ञ असतो. स्व आणि स्वेतर यांच्यातील अंतराची जाणीव मात्र आपल्याला भाषेतून होत राहते. अगदी तान्ह्या अर्पकाला आपण आणि आपली आई यात अद्वैत जाणवत असते. ती ‘असण्याची’ भाषा असते ज्यात कोणताही अभाव जाणवत नाही. (ज्याला इमेजिनरी असा शब्द वापरण्यात येतो.) मात्र ज्यावेळी मुलाचा संबंध भाषेशी येतो त्या क्षणी त्याला आपण आणि इतर यात एक द्वंद्व तयार होते आहे असे जाणवू लागते. (भाषा अभावातूनच तयार होते. म्हणजे ‘प’ म्हणजे काय? तर जो धवनी क, ख, ग, म इत्यादी नाही तो म्हणजे ‘प झाड’ म्हणजे काय? तर जे ‘रोप, वेल, झुऱ्हुप, वृक्ष,’ इत्यादी नाही ते! परत झाड’ हे चिन्ह म्हणताना आपण प्रत्यक्ष झाडाबद्दल बोलत नाही तर त्याच्या प्रतिमेबद्दल बोलतो. ही प्रतिमा हा त्या चिन्हाचा चिन्हित भाव असतो. अशी अनेक चिन्हे मिळून एक व्यवस्था तयार होत असते. कोणताही शब्द/चिन्ह स्वतंत्र नसते तर ते अनेक चिन्हांच्या एका व्यवस्थेत बसलेले असते. त्या चिन्हांशी असलेल्या

त्याच्या संबंधांवरून त्याचे आकलन आपल्याला होते. तात्पर्य असे की, आपली भाषा ही एक व्यामिश्र अशी व्यवस्था आहे आणि ती अभावांवर आधारलेली आहे.) या भाषेतूनच आपल्याला आई वेगळी आणि आपण वेगळे अशी जाणीव होते. लाकान यासाठी आरशात पाहणाऱ्या सहा ते अठरा महिने या वयोगटातल्या लहान मुलाची प्रतिमा वापरतो. मुलाला आरशातल्या आपल्या स्वप्रतिमेकडे पाहून एक एकसंधपणा जाणवतो. आपण आणि आपली आरशातली प्रतिमा एकच आहे, असे त्याला वाटत असते. आयडिअॅलॉजी नेमके हेच काम भाषेतून करते. आदर्श विद्यार्थी, आदर्श माता, पिता, कामगार वगैरेचे संस्कार ती आपल्यावर करत असते. आपण तसेच व्हायला पाहिजे ही विचारप्रणाली ती आपल्यावर आदक्षत राहते. मात्र त्याच्या प्रत्यक्ष आयुष्यात मूल कधीच एकसंध नसते. त्याचे अस्तित्व इतरांवर अवलंबून असते. त्याचवेळेस स्वतःच्या भोवतालातली माणसे कधी जवळ असतात तर कधी नसतात हे त्याच्या लक्षात येऊ लागते. यात भाषेचे काम खूप महत्वाचे असते. कारण मुलाला आपण आणि अन्य यातला फरक. भाषेतूनच (उदाहरणार्थ सर्वनामांमधून,) कळू लागतो. तसाच तो भाषेतल्या अन्य शब्दांमधून कळू लागतो आणि मूल स्वतःला वेगळे मानायला शिकते. त्या व्यवस्थेत स्वतःला बसवायला हळूहळू शिकते. ही प्रक्रिया खरेतर अगदी त्रासदायक असते कारण आता वेगवेगळ्या प्रकारच्या काळज्या आणि घोर जिवाला त्रास देऊ लागतात, मनाला ग्रासू लागतात. आपली आधीची एकत्वाची अवस्था कायमची संपली ही जाणीव होते आणि बाहेरचे स्वेतर जग आता स्वबरोबर कधीच एकत्र पावू शकणार नाही, हे त्याला समजते. त्याचा ‘स्व’ घडू लागतो तो या वेदनेतून. या भाषेच्या अगोदर अस्तित्वात असलेली आई आणि आपण यांच्यात असलेले एकत्र आता संपते आणि त्याची जागा पृथकत्व घेते. त्यातून स्व आणि स्वेतर यांच्यातले फरक मूल शिकत जाते आणि त्यातून ते समाजातील सत्तासंबंधी आत्मसात करत जाते. भाषेतून त्याच्या ‘स्व’ चे इतराशी संबंध प्रस्थापित होऊ लागतात. मूल

स्वतःला त्या व्यवस्थेत ठाकूनठोकून बसवायला शिकू लागते. भाषा ही लाकानच्या मते, एक सिंबोलिक म्हणजे प्रतीकात्म व्यवस्था असते. त्यात समाजातील, संस्कृतीतील वेगवेगळ्या व्यवस्थांमधले सत्तासंबंध अधोरेखित होत असतात. भाषा शिकताना समाजातील व्यक्तीव्यक्तींमधले सत्तासंबंधही मूळ भाषेतून शिकत असते आणि व्यवहारात जगत असते. समाजातील सत्तासंबंध हे पुरुषप्रधान असतात आणि त्यामुळे भाषाही पुरुषसत्ताक असते. ज्युलिया क्रिस्टेवा किंवा ल्यूस इरिगेरे सारख्या काही ख्रीवादी ख्रिया तर असे मानतात की, मुलाचा भाषेत प्रवेश होण्याअगोदरची जी अभाव नसलेली भाषा, इम्जनरी, त्याच्या मनात असते तीच खरी भाषा होय, ख्रियांनी त्या अभावविरहित भाषेत लिहिले पाहिजे. ही भाषा निखळ शरीराची एकत्राची भाषा आहे आणि ती ख्रियांनी वापरली पाहिजे असे त्यांना वाटते. अर्थात हे एक प्रकारचे स्वप्ररंजन आहे, असेच म्हणावे लागते. कारण आपला त्या भाषेशी संपर्क कधीच तुटून गेलेला असतो. मात्र आपण भाषेच्या पुनरर्चनेचा ख्रियांच्या दृष्टिकोनातून विचार केला पाहिजे हे त्यांचे म्हणणे समर्पक वाटते.

फ्रॉइड, क्रिस्टेव्हा आणि लाकान यांनी माणसाच्या, आणि बाईमाणसाच्या देखील, स्वत्वाच्या जडणघडणीच्या प्रक्रिया आणि प्रवास भाषेशी जोडला आणि त्यातून ख्रियांना भाषेतून व्यक्त होण्यासाठी किती मूळभूत स्तरावर अडचणी येतात याची आपल्याला जाणीव झाली असेच म्हटले पाहिजे.

ख्रिया आणि भाषा यांच्यासंदर्भात सामाजिक भाषाशास्त्राच्या अभ्यासकांनी मांडलेले विचार देखील आपल्याला विचार करायला भाग पाडतात. ‘मॅन मेड लॅंग्वेज’ हे डेल स्पेन्डरचे पुस्तक एकेकाळी अतिशय क्रांतिकारी मानले गेले होते. ज्यात त्यांनी भाषा, विचारसरणी (आयडियॉलॉजी) आणि ख्रीपुरुषांमधले लैंगिक फरक ह्यांच्यातल्या अंतसंबंधांचा विचार केला होता. भाषा ही न्यूट्रॉल नसते तर आपले विचार आचार नियत करते, जगाकडे कसे पहायचे हे आपल्याला शिकवते. आणि या साच्यात पुरुष हा नियम (नॉर्म) व

ख्रिया या ‘इतर’ असतात. पुरुष हेच भाषा घडवतात म्हणजे भाषेची रचना, भाषेतल्या कोटी आणि वास्तवाला दिलेले अर्थ हे पुरुषांनी घडवलेले असतात आणि त्यात ख्रियांना फार कमी वाव असतो. त्यांच्या म्हणण्यानुसार अर्थनिष्पत्तीचे कायदेकानून पुरुष ठरवतात. मात्र ह्या प्रकारची काहीशी यांत्रिक आर्ग्युमेंट्स रोझालिंड कॉर्वर्ड सारख्या भाषा तजांनी नाकारली आहेत.

मात्र रॉबिन लेकॉफ यांनी ख्रिया आणि भाषा वापर यासंदर्भात काही विचक्षण विधाने केलेली आहेत. लहान मुलगे व मुली पाच वर्षांची होईपर्यंत आपल्या आईसारखीच भाषा बोलतात मात्र त्यांनंतर त्यांच्या भाषा वापरात अगदी निश्चित असा फरक पडलेला दिसतो आणि पुढे मुली व मुलगे प्रौढपणी वेगवेगळ्या प्रकारे भाषा वापरतात, असे त्यांचे निरीक्षण आहे. सामाजिक दडपणे, कुटुंबात होणारे सोशलायझेशन आणि निरनिराळ्या वर्तनव्यूहांमधल्या नियमानुसार त्यांना विशिष्ट प्रकारे भाषा वापरणे भाग पाडले जाते. त्यातून त्यांना सत्ता व शक्ती नाकारली जाते. वर ख्रिया पुरुषांपेक्षा मुळातच दुय्यमच असल्यामुळे असे होणे स्वाभाविकच आहे असेही ख्रीपुरुषांच्या मनावर ठसविले जाते. त्यातून ख्रियांची व्यक्तिगत ओळख विसरायला किंवा स्वतःला कमी लेखायला त्यांना भाग पाडले जाते. त्यांनी वाद घालताना किंवा करताना जपून बोलायचे असते. किंवा एखाद्या विषयावर बोलताना त्यांनी त्याबद्दल थोडे ट्रिह्वियलच बोलावे किंवा अधिक गंभीरपणे, ठामपणे वा हटवादीपणे बोलू नये असेही सूचविले जाते. त्यांनी सभ्यपणे बोलावे म्हणजे कसे बोलावे? तर काही निरीक्षणे सांगता येतील.

पुरुष साधारण संभाषणांमध्ये अपशब्द सहजगत्या वापरतात पण ख्रिया मात्र तसे करत नाहीत. आता काहीजण म्हणतील की ख्रिया दिवसेदिवस पुरुषांसारखे बोलू लागल्या आहेत. पण याचा व्यत्यास खरा नाही म्हणजे पुरुष ख्रियांसारखे बोलत नाहीत! एखाद्या गोष्टीचे वर्णन करताना ख्रिया त्याच्या रंगरूपाकडे फार बारकाईने काटेकोरपणे पाहतात. पुरुषांना मात्र ते फार चिल्हर वाटते. मुलींनी बोलताना मोठ्या बायकांसारखेच

सभ्यपणे बोलावे असे पाहिले जाते. या मुलांना हा नियम लागू होत नाही. काहीतरी चिल्हर गोटीबद्दल बोलणे हे काम स्थियांचे पण पुरुषांच्या जगाच्या, विषयांच्या चौकटीत ते बसत नाही. स्थिया एकमेकांशी किंवा पुरुषांशीही बोलताना 'हो ना?' 'नाही का'? असे म्हणतात आणि सहमती मिळवण्याचा प्रयत्न करतात, त्या सहसा तोडून बोलत नाहीत. पण पुरुषांचे तसे नसते. त्यांना आपले आर्युमेंट ठामपणे मांडायला आवडते. स्वतःला ते स्पर्धात्मकदृष्टीने पेश करतात. स्थियाचे तसे नसते त्यांना दुसऱ्याला सहसा ऑफिन्ड करायला आवडत नाही. त्यांचे बोलणे अनेकदा उगाच व्हावी. त्या शक्यतो वादविवाद किंवा तीव्र असहमती टाळण्याचा प्रयत्न करतात. त्यांच्या विधानांना त्या ठामपणे मांडत नाहीत तर बरेचसे सौम्य पद्धतीने मांडतात. पामेला फिशमन यांनी स्थियांच्या संभाषणात अधिक इनसेक्युरिटी असते असे निरीक्षण मांडले आहे. त्या संभाषणात प्रश्न जास्त विचारतात. अगदी विधाने करतानाही त्या ती प्रश्नस्वरूपात करतात. त्यांच्या बोलण्यात 'हेजिंग' असते म्हणजे थेट कॉमेंट्स करताना त्या त्यांचा जोर सौम्य करणारे शब्द वापरतात. खरे म्हणजे आपापल्या देशभाषांमध्ये हे घडते का? व कसे? हे तपासून पाहण्याची गरज आहे.

डायरी लेखन, पत्रलेखन, आत्मवृत्ते या प्रकारच्या लेखनाकडे स्थियांचा अधिक ओढा असतो, असे मानले जाते. काढबरी, नाटक लिहिणे त्यांच्या आवाक्यापलिकडचे आहे, असेही मानायची पद्धत आहे. पण याचे कारण शोधणे फारसे अवघड नाही. त्यासाठी लागणारा अवकाश आणि वेळ, पुरुषांसारखा बहेरच्या जगातला सातत्यपूर्ण वावर त्यांना उपलब्ध नसतो, नाटक हे तर आणखी अवघड प्रकरण; कारण नटसंच, दिग्दर्शक, ते नाटक उभे करण्यासाठी आवश्यक असलेला पैसा पुरवणारा भिडू - या सान्यांशी लीलया संबंध प्रस्थापित करणे हे स्थियांना पुरुषांपेक्षा अधिक जिकीरीचे वाटते. त्यामुळे त्या या रूपबंधांकडे

कमी वळल्या असण्याची शक्यता अधिक.

मात्र स्थियांच्या लेखनात देखील अनेक रणनीती दिसतात, ज्या पुरुषांच्या लेखनात सहसा कमी आढळतात. उदाहरणार्थ, विनोदाचा वापर किंवा स्वतःला गौण समजून स्वतःबद्दल अधिक चेणेने हसत बोलण्याची प्रवृत्ती. लक्ष्मीबाई टिळक यांचे आत्मचरित्र या दृष्टीने फार पाहण्यासारखे आहे. टिळक आणि लक्ष्मीबाई एकदा त्या गरोदर असताना पत्ते वा गंजिफा खेळू लागले. खेळताना ते हरू लागले. जसजसे ते हरत चालले तसतशा त्या हसत राहिल्या. म्हणून टिळक भयंकर संतापले आणि लक्ष्मीबाईचे केस धरून त्यांनी त्यांना जिन्यापर्यंत दरदरा ओढून आणले आणि सरळ खाली ढकलून दिले. त्या गडगडत खाली आल्या आणि नंतर त्यांचा गर्भपात झाला. ते सारे वर्णन एकाच वेळी आपल्या डोळ्यात आसू आणि ओठांवर हसू आणणारे आहे. आणि हे काही एकमेव उदाहरण नाही. त्यांच्या सर्व आत्मचरित्रात अशा अनेक प्रसंगांची नर्मविनोदात मुरलेली पखरण आढळते. विनोदाचा आणखी एक अधिक राजकीय वापर आपल्याला बेबी कांबळे यांच्या 'जिण आमुच' या आत्मचरित्रात देखील आढळतो. त्यातल्या आयांनी मुलांना आंघोळ घालण्याचे प्रसंग त्यांनी इतका खुलावून सांगितलेले आहेत! वाचताना गंमत वाटते हे खरे पण मग त्यामागचे दारिक्य, साबणासारख्या साध्यासाध्या गोटीची अनुपलब्धता, शिक्षणाचा अभाव, त्यांचे धार्मिक समज आणि अंधश्रद्धा, आयांची मुलांना साबणाऐवजी दगडाने घासण्याची असोशी आणि मुलांनी वेदनेने फोडलेले टाहो या सान्यांमधून वरकरणी हसवणारे पण आतून रडवणारे, आणि जाती व्यवस्थेने माणसांच्या वाट्याला आणलेले हे जिणे पाहून संतापही आणणारे असे एका उपेक्षित समाजाच्या व त्यातल्या माणसांच्या उपेक्षा-अवहेलनेचे एक नर्मविनोदी, करुण आणि तरीही संतापजनक असे व्यामिश्र काहीतरी अंतःकरणात सुईसारखे बोचत राहते. रमाबाई रानडेंच्या आत्मवृत्तातही असे नर्मविनोदी पण करुण प्रसंग आढळतात.

कधीकधी तर स्थियांच्या एका विशिष्ट

कालखंडातल्या लेखनात आपल्याला काही विशिष्ट भाषिक केली. सूत्रे आणि रणनीती आढळतात, जी त्या काळातल्या त्यांच्या वर्ग-वर्ण-जातीमध्या पुरुषलेखकांमध्ये आढळत नाहीत. मराठीमध्ये १९६० ते १९९० या काळात लिहिणाऱ्या मध्यमवर्गीय व उच्चवर्गीय लेखिकांच्या काढंबन्यांमध्ये डोमिस्टक स्पेस, म्हणजे घराची/कुटुंबाची खाजगी जागा ही एक जैव पार्श्वभूमी म्हणून येते आणि या शिया त्या अवकाशातल्या त्यांच्या घुसमटीबद्दल लिहितात. त्याला कधी वास्तवतेचे रूप असते तर कधी स्वप्नरंजनाची ढूब असते. त्या लिहितात ते त्या छोट्या जागेतल्या त्यांच्या साचेबंदिस्त अस्तित्वांबद्दल, त्यातल्या गुदमरलेपणाबद्दल, एकटेपणाबद्दल. कारण स्वातंत्र्यानंतर तोच अवकाश त्यांच्या वाट्याला आला होता. त्यांच्या लेखनातून असे दिसते की नव्या आधुनिकतेचा साज घेऊन आलेली पारंपरिक मूल्ये व व्यवहार त्यांना कुठेतरी टोचताहेत पण ते झुगारून देण्याचे क्रांतिकारक बळ त्यांच्या भाषेत व विचारात नाही. शरीराच्या, मनाच्या नव्या गरजा त्यांना तीव्रपणे जाणवतात आणि आपल्या हक्कांची पायमळी होते आहे हे त्यांना समजते. पण कळत असले तरी वळत नाही. त्यामुळे डिप्रेशनमध्ये नैराश्यात मुरलेली भाषा येते. मृत्यूची विलक्षण ओढ वाटत राहते. त्यांनी बाह्य जगातील त्यांच्या संकोचित होत जाणाऱ्या जगण्याच्या रीतीना कसे पाहिले, त्याचे त्यांच्या साहित्यात दर्शन घडते. एकीकडे श्रियांबद्दलच्या सामाजिक सुधारणांचा इतिहास हा त्यांच्या मानसिकतेचा भाग आहे, तर दुसरीकडे सभोवतालच्या जगातल्या सान्या हिंसाचारी वास्तवाची-कौटुंबिक अत्याचार, बलात्कारादी, सामाजिक गुन्ह्यात झालेली वाढ, पोलीस कस्टडीतले बलात्कार, श्रियांना त्यांचे समान अधिकार मिळवून देण्यास धर्माधितावाद्यांकडून झालेला विरोध या वास्तवाची तीव्र जाणीव त्यांना आहे. ती कधी या नवस्वतंत्र राष्ट्रात श्रियांना अधिकच दुष्प्राप्य झालेल्या शारीर, मानसिक आणि भौतिक अवकाशांचे एक स्वप्नरंजनात्मक पण अशक्यप्राय असे रूप घेऊन साकारते, तर कधी तीव्र

झालेल्या जीवनसंघर्षाची विद्रोही रूप घेते आणि हे त्या काढंबन्यांच्या भाषिक अवकाशातून फार चांगले स्पष्ट होते. या सान्या गुंतागुंतीच्या वास्तवाला या श्रियांनी जो प्रतिसाद दिला त्यानुसार उपजातीय/उच्चवर्गीय श्रीलेखनाच्या प्रवाहातही आपल्याला दोन उपप्रवाह दिसतात. ते कोणते ते पाहू.

पहिला प्रवाह नयना आचार्य, कुसुम अभ्यंकर, योगिनी जोगळेकर, सुमती क्षेत्रमाडे, शकुंतला गोगटे, ज्योत्स्ना देवधर इत्यादी लोकप्रिय (पॉप्युलर) लेखिकांचा आहे. त्यात त्यांच्या मनातली घुसमट प्रगट होते ती काही विशिष्ट प्रवृत्तीमधून. या प्रवृत्ती बंडखोरीच्या मात्र नाहीत. जीवनात वा अध्यात्मात यशस्वी झालेल्या श्रियांच्या कथा, उदाहरणार्थ, मृणालिनी जोशीची मुक्काई. भूतकाळातल्या लढाऊ शूर पण काल्पनिक श्रियांच्या गोष्टी. उदाहरणार्थ, ज्योत्स्ना देवधर यांच्या “रमाबाई”, “कुवरनी” या काढंबन्या, पहाव्यात, श्रियांना जे मिळत नाही त्या कौटुंबिक सुखाची रोमँटिक व स्वनिल चित्र रेखाटणाऱ्या नयना आचार्य, कुसुम अभ्यंकर इंद्रायणी सावकार यांच्या घरगुती वातावरणाच्या कथा काढंबन्या खूप इंटरेस्टिंग आहेत. त्यात श्रीपुरुषांच्या शारीर प्रणयाच्या गोड-गुलाबी आणि आभासी वैष्यिक भावना चाळवणाऱ्या अशा स्वप्नरंजनात्मक सुखावह भाषा आणि शैली दिसतात. त्यांची भाषा ही सर्वसाधारणपणे त्यातून श्रियांबद्दलच्या प्रस्थापित मूल्यांनाच अधिक उठाव देणारी आहे.

या लोकप्रिय हलक्याफुलक्या, किंचित चाळवणाऱ्या भाषिक अभिव्यक्तिबोरवच दुसरीकडे गंभीर लेखनाचाही प्रवाह दिसतो. ६०-९० या काळात लिहिणाऱ्या या वसुंधरा पटवर्धन, विजया राजाध्यक्ष, स्नेहलता दसनूरकर, लीला श्रीवास्तव अशा काही महत्त्वपूर्ण नावांचा या गंभीर लेखनाच्या परंपरेत उल्लेख करावा लागेल. त्यांचे लिखाण गंभीर आहे ते या कारणासाठी की त्या स्वप्नरंजनात्मक नव्हे तर वास्तववादी लिहितात, त्यांच्या कथाकाढंबन्यांमधून श्रियांना ज्या मानसिक आणि शारीरिक घुसमटीचा सामना करावा लागत होता त्याची अस्वस्थ करणारी

भाषा व शैली दिसतात. विजया राजाध्यक्षांची कमळ' ही कथा, या दृष्टीने मैलाचा दगड मानता येईल. (इथे देखील तो 'द प्रॉब्लेम विथ नो नेम' येतोच.) तरीदेखील स्त्रीलैंगिकतेबद्दल इतक्या निखळ भाषेत लिहिणारी अशी कथा मराठीत पहिल्यांदाच दिसते. या कथेतल्या मध्यमवर्गीय गृहिणीला आपल्या पतिबरोबरच्या लैंगिक संबंधापलिकडच्या एका अनोख्या तृष्णेचे कमळ खुणावीत राहाते आणि स्वतःच्या नेणिवेतले शारीर तृष्णेचे अनोखे पण तीव्र रूप उफाळून आल्याचे पाहून ती भयाकुल होते. तर कमल देसाई त्याच लैंगिकतेच्या निषिद्ध मानल्या गेलेल्या रूपांचे विलक्षण प्रभावी व धीट भाषेत चित्रण करतात. ख्रीपुरुषांमधील निषिद्ध मानल्या गेलेल्या काही शारीरिक संबंधांबद्दल, सर्जनशीलतेच्या उद्रेकांबद्दल ही लेखिका आपल्या 'रात्रंदिन आम्हा', 'काळा सूर्य आणि हॅट घातलेली बाई' मधून प्रभंजक भाषेत लिहिते. अत्यंत प्रक्षोभक मानल्या गेलेल्या या त्यांच्या कांदंबच्यांमधून तथाकथित नैतिकतेच्या प्रस्थापित मूल्यव्यवस्थाविरुद्ध बंडाचा झेंडा उभारीत, मराठी साहित्यात आजतागायत कधीही न आलेल्या कथासूत्रांना निवेदनाच्या केंद्रस्थानी ठेवीत, कमल देसाईनी भाषाभिव्यक्तीचे एक नवे आसमानच मराठीत खुले केले. त्यांच्या व्यक्तिरेखा आणि आशयसूत्रे अतिशय अतर्क्य आणि अपरिचित अवकाशात आकार घेत असतात, आणि त्याचवेळी ती अतिशय मानुषही असतात हे लख्ख दाखवणारी भाषा ही स्त्रियांच्या भाषिक सर्जनशीलतेचे नवे दंडकच उभे करते. समाजातल्या प्रस्थापित नैतिक मूल्यांचे व्यवहारांचे आणि कुटुंब व धर्म या व्यवस्थांनी अधिमान्यता दिलेल्या आणि त्यात मुरलेल्या हिंसाचाराचे, त्यांच्या दुटप्पी मूल्यांचे पितळ उघडे पाडीत मांडलेली न-नैतिक मूल्ये, तिरक्या गिनोदशैलीची डूब, निषिद्ध लैंगिकतेचा तीव्र सूर, आणि खिळवून ठेवणारे कथानक यांचा विलक्षण मेळ त्यांच्या प्रवाही भाषेच्या बंडखोरीत दिसतो. शांता निसळ यांची 'बेघर' कांदंबरी ढोंगी नैतिकता, दुटप्पी वर्तणूक यांच्या पार्श्वभूमीवर निषेने सामाजिक काम करू पाहणाऱ्या ख्री कार्यकर्तीची घुसमट ज्या भाषेत उजागर करते

त्यामुळे 'बेघर' कांदंबरी या काळातल्या बंडखोर ख्री साहित्यातला एक महत्वाचा टप्पा मानावी लागेल. १९८० पर्यंतची स्त्रियांची साहित्यपरंपरा अशा तन्हेने कौटुंबिकतेकडून सामाजिकतेकडे जाताना, विकसित होताना दिसते. त्या नंतरच्या काळात आलेल्या सानिया, आशा बगे आदी लेखिकांनी जागतिकीकरण आणि त्याच्यातून बदलत्या संस्कृतीच्या अनेक अंतर्संबंधांवर प्रकाश टाकलेला दिसतो. सानियाच्या त्यानंतर कांदंबरीतली नायिका एक साधीसुधी, घरात रमलेली, नव्याच्या मुलाच्यासाठीच जगणारी गृहिणी, पत्नी, आई आहे. तिला जगाचे काहीही ज्ञान नाही. पण नवरा स्वांतसुखाय तिला सोडून गेल्यानंतर ती स्वतःच्या बळावर एकटं जगायला शिकते. आपल्या अटीवर जीवनाला सामोरी जाते. दुसरीकडे आपल्या देहमनाची खरी तृष्णा, जी आजतागायत विविध दडपणाखाली दाबून-दबून राहिली होती. ती ओळखायला, तिला मुखरित करायला ती शिकते. त्या अंतर्गत प्रवासाची कहाणी सांगताना सानिया ज्या भाषेचा वापर करते ती वरकरणी अतिशय साधी पण अंतर्यामी विविध दैहिक आणि मानसिक उर्जांचे खळाळते झरे उजागर करणारी भाषा आहे.

यापलिकडचे एक नवे भाषिक क्षितिज दलित आणि नवबौद्ध लेखिकांच्या लिखाणातून व्यक्त होते. यापैकी काहीचा उल्लेख मी वर केलेला आहे त्यामुळे मी अधिक विस्तारात जात नाही. पण अगदी अलिकडच्या काळातली सुनीता बोर्ड यांची 'फिंट्री' ही कांदंबरी तथा आत्मचरित्र त्या दृष्टीने फार उल्लेखनीय आहे. त्यांच्या लेखनातून ख्री भाषेची अनेक प्रादेशिक आणि कणीदार, कंगोरेदार रूपे सामोरी येतात जी सभ्य भाषेत सहसा वापरली जाणार नाहीत. हे खास दलित श्त्रियांचे एक वेगळेच भाषिक विश्व त्या आपल्यासमोर आणतात. अशा लिखाणाचा भाषिक अभ्यास खरं तर व्हायला हवा.

श्त्रिया आणि भाषिक अवकाश या बद्दलचे हे काही मुद्दे मी तुमच्यासमोर ठेवले. त्यातून अर्थातच या विषयाच्या व्यासीचे सर्वकष दर्शन झाले असे मी

अजिबात म्हणणार नाही. पण काही विद्यार्थ्यांना जर या अवकाशात एक चिकित्सक फेरफटका मारावासा वाटला तर माझ्या मांडणीचा काही उपयोग झाला असे मी म्हणेन.

### काही महत्वाचे इंग्रजी संदर्भ

- \* Cameron, Deborah, (ed) *The Feminist critique of language*, London and New York : Routledge 1990.
- \* Spender Dale. *Man Made Language*, London Routledge and Keegan Pul, 1980.
- \* Foucault, M. *Archeology of knowledge*, London: Tavistock 1972.
- \* Kaplan, Cora, "Language and Gender" in Cameron, Deborah. (ed) *The Feminist Critique of Language*, London and New York Routledge, 1990 (pp 57-69).
- \* Althusser; Louis, "Ideology and ideological State Apparatus" and "Freud and Lacan" in *Lenin and Philosophy and Other Essays* London : Verso, 1971.
- \* Lakoff Robin *Language and Women's Place* New York: Harper and Row 1975.
- \* Weedon, Chris Andrew Tolson and Frank Mort, "Theories of language and subjectivity" In Stuart Hall Dorothy Hobson Andrew Lowe and Paul Willis (eds) *Culture Media language* London Hutchinson, 1980.
- \* Eagleton, Terry, "Psychoanalysis", *Literary Theory*, London Basil Blackwell 1984.
- \* Jones Deborah, *Gossip: Notes on Women's Oral Culture* in Cameron Deborah (ed) *The Feminist Critique of Language*, London and New York: Routledge, 1990 (PP 242-25).
- \* Muddupalani *The Appeasement of Radhika Radhika Santwanam*. (tr by Sandhya Mulchandani) Gurugram Penguin Books India, 2011.

### आमची श्रीवाणी

## लोकवाङ्मयाचे प्रादेशिक आविष्कार विशेषांक

मूल्य रु. १६०/-

## महात्मा जौतीराव फुले आणि मराठी ग्रामीण काढंबरी

- प्रल्हाद लुलेकर

आपल्या जीवनव्यवहाराला भूमिका आणि विचारांची दिशा नसेल तर सारेच व्यवहार दिशाहीनतेचा धोका स्वीकारत असतात. जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांना ही बाब सर्वार्थने लागू आहे. जीवनावर प्रभाव आणि प्रभव निर्मिणाच्या सांस्कृतिक क्षेत्रात हे तत्त्व अधिक मोलाचे आहे. साहित्याच्या क्षेत्रात असणाऱ्यांनी भूमिका आणि त्यानुसार विचार करण्याची आत्यंतिक गरज असते. या भूमिकेला आणि विचारांना व्यापकता असावी लागते. त्यातूनच अनेकांचे जीवन कुंठित करणाऱ्या, बहुतांश सामान्य लोकांचे शोषण करणाऱ्या शक्ती समूळ उखडून टाकणे शक्य असते. भूमिका आणि विचारांचा पाया नसेल तर सनातनी विचारातून आलेला पुनरुज्जीवनवाद, पुनरुज्जीवनवादातून आलेला मूलतत्त्ववाद आणि दोन्हीतून येणारी सनातनी झुंडशाही सामान्यांच्या जीवनावर संकट ठरते. सामान्यांचे जगणे करपून जाते. जगण्याचे प्रश्न वाढत जातात. त्यासाठीच सामंती व्यवस्था आणि या व्यवस्थेने दिलेली मूळे समूळ नष्ट करावी लागतात. हे सारे लेखक, कवी, विचारवंत यांना स्पष्ट आकलन व्हावे लागते. त्यासाठीच व्यापक भूमिका आणि विचार असणे अटक असते. लोकशाही मूल्यांसाठी धोकादायक असणाऱ्या सनातनी धार्मिक आणि जातीय व्यवस्था संपल्या पाहिजेत. त्या व्यवस्था संपल्या तरच सामाजिक आणि आर्थिक लोकशाही प्रत्यक्षात येऊ शकेल. राजकीय सत्ता सनातनी विचारातूनच समाजात उन्माद माजवते. परिणामी सत्तेच्या आधाराने आणि आश्रयाने धार्मिक आणि जातीय शक्तींची झुंडशाही उन्मादी बनते. त्यामुळे समाजात भयंकर दहशत निर्माण होते. भारतीय समाजाचे वर्तमान याच स्थितीत आहे. हे वर्तमान बदलायचे असेल तर सर्वच क्षेत्रातील धुरीणांनी व्यापक भूमिकेसह सर्वसमावेशक विचार करण्याची गरज निर्माण झाली आहे. भूमिका आणि विचार याबाबतची स्पष्टता नसल्याने आपले वर्तमान

नासवले गेले आहे. आपले वर्तमान दिशाहीनता आणि संभ्रम घेऊन आले आहे. मात्र हे सारे एकाएकी घडलेले नाही. गेल्या तीस-पस्तीस वर्षांपासून धर्म, जात यांच्या अस्मिता अधिकाधिक टोकदार करण्याचे षड्यंत्र या देशात पद्धतशीरपणे करण्यात आले. धर्माधर्मामध्ये आणि जाती-जातींमध्ये विष पेरले गेले. सांस्कृतिक विविधता लाभलेल्या विशाल देशात हे विष जात आणि धर्म यामुळे सहज पसरले. आता विविध जाती आणि विविध धर्म एकमेकांविरुद्ध लढण्यासाठी सिद्ध झाले आहेत. व्यापक भूमिका आणि व्यापक विचार यांसह या देशातील वैचारिक धुरीणत्व करणाऱ्यांनी सर्वानाच समजावले नाही तर सगळ्यांच्या विनाशाचा धोका आहे. १३०-१३५ कोटी लोकांच्या देशातील विचारवंत, लेखक, कवी, कलावंत यांनी सर्वहारा वर्गाचा विचार एकत्रितपणे केला पाहिजे, ही तातडीची गरज आहे. नाही तर सारे राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक आणि धार्मिक व्यवहार अधिक दिशाहीन होतील, हे सारे भयावह आहे. त्यामुळे याची चिंता आणि चिंतन आवश्यक आहे. आपल्या देशाची सांस्कृतिक पातळी अधिक समृद्ध आणि सशक्त करण्याची गरज आहे.

आपल्या देशाच्या इतिहासाने आपणाला सांस्कृतिक पातळी समृद्ध आणि सशक्त करण्याचा वारसा दिला आहे. सामाजिक गतीहीनता संपविण्यासाठी परिवर्तनाचा इहवादी विचार या देशानेच दिला आहे. महात्मा गौतम बुद्धापासून या विचाराची परंपरा आहे. मात्र हा इहवाद, भौतिकवाद पाश्चात्य तत्त्वज्ञानातून आपल्याकडे आल्याचे वारंवार सांगितले जाते. इहवादी, भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाला या देशात कधीच राजाश्रय मिळाला नाही. अध्यात्मवादी नेहमीच राजाश्रयी आणि इहवादीच्या विरोधात राहिले. भारतात कपिल, जैमिनी, चार्वाक, बृहस्पती, कणाद, कुमारिल भट्ट हे भौतिकवादी तत्त्ववेत्ते होऊन गेले. या संदर्भात

प्रसिद्ध विचारवंत अंड. भगवानराव देशपांडे यांनी म्हटले आहे, “गौतमबुद्धाचा दृष्टिकोन भौतिकवादीच होता. न्यायशास्त्र तर्कावर अधिष्ठित आहे व त्याचे प्रस्थापक गौतम हे होते. वैशेषिक दर्शनाचे कणाद, न्यायविशेषिक दर्शनाचे प्रस्थापक कण्वमुनी, सांख्याचे प्रस्थापक कपिलमुनी, लोकायतचे प्रस्थापक चार्वाक व मीमांसा दर्शनाचे प्रस्थापक जैमिनी होते. कणादमुनींनी परमाणूची कल्पना ढोबळमानाने मांडली; परंतु या सर्व ऋषिमुनींना अध्यात्मवादाच्या चौकटीमध्ये बसवण्याचा प्रयत्न केला व यांचे ग्रंथ धर्मग्रंथांचे अंग बनवले.” (विचारमंथन, पृष्ठ ११८) प्राचीन काळापासून आलेली ही भौतिकवादी परंपरा कृषिप्रधान परंपरा आहे. महात्मा गौतम बुद्ध हे आधुनिक काळातील फुले-आंबेडकर अशी दीर्घ आणि महान तत्त्ववेत्यांची भौतिकवादी परंपरा आहे. आजची परिवर्तनवादी विचारधारा आणि चळवळी या प्राचीन काळापासूनच्या भौतिकवादी विचार परंपरेचे वारसदार म्हणून आपण समजून घेतले पाहिजे. भौतिकवादी विचार परंपरा कृषिप्रधान आहे म्हणजेच श्रमणसंस्कृती निर्मिणारी आहे. शेती आणि शेतीसंबंधीच्या जीवननिषेतून ही संस्कृती आकाराला आली आहे. या श्रमणसंस्कृतीवर शेती आणि निसर्ग याचा प्रभाव अपरिहार्यपणे झाला आहे. त्यातूनच भौतिक - अभौतिक स्वरूपाची स्वयंपूर्ण संस्कृती घडत गेली. ‘ग्राम’ हे या संस्कृतीचे आदिपीठ आणि शेती हा मूलाधार आहे. त्यामुळे या दोन्हीना केंद्रस्थानी ठेवूनच श्रमणसंस्कृतीची मूल्यव्यवस्था ज्ञानव्यवस्था, आचार-विचार, लोकरीती-वर्तनरीती आणि त्यासाठी आवश्यक अशा सामाजिक संस्था भौतिकवादी विचारातून विकसित झाल्या. त्याचा मुख्य आधार इहवाद हाच आहे. ग्रामीण माणसाच्या जगण्यासाठीची सारी भौतिक साधने आणि सण-उत्सवातील अभौतिकता यांचे निर्माण यातून झाले. या भौतिकवादी, इहवादी विचारानेच शेतीशी संबंधित असणारी लोकधारणा झाली आणि लोकमानस घडले.

मात्र या भौतिकवादी विचारांना राजाश्रय मिळाला नाही. त्यामुळे राजाश्रय किंवा सत्ताश्रय मिळालेल्या

‘ब्राह्मण संस्कृती’ने नेहमीच वर्चस्व गाजवले. लोकप्रभाव असलेल्या श्रमणसंस्कृतीवर ब्राह्मणसंस्कृतीचे कलम केले गेले. परिणामी इहवादी विचारांचे मानवी स्वरूप क्रमाने संपवले गेले. इहवादी इतिहास ज्ञानबंदीच्या आधारे डढपला गेला. पुराणकथांचा बोलबाला वाढवला. पुराणकथांतील प्रात्कृत्न, नशीब, दैव, प्रारब्ध, ईश्वरी संकेत, ईश्वरी इच्छा, पूर्वजीवनातील पापे, पुनर्जन्म यांसारख्या कल्पनेत लोकांना पद्धतशीरपणे अडकवले. त्यातील अंतर्विरोध, विसंगती, कृत्रिमता, ज्ञानबंदीने आणि चिकित्साबंदीने सामान्यांच्या लक्षातही आली नाही. ज्यांच्या लक्षात आली त्यांना ‘हे सारे ईश्वरनिर्मित आहे. त्याची चिकित्सा करायची नाही. त्याचा भक्तीने स्वीकार करायचा. साधी शंका घेतली तरी पाप घडते’ असे सांगितले गेले. जात, जातधर्म आणि धर्म व्यवस्थेने मानवी अस्तित्वच करकचून आवळले. त्यातूनच जाती व्यवस्थेचे आणि धर्म व्यवस्थेचे क्रौर्य वाढत गेले. पाप-पुण्याच्या भीतीने, प्रात्कृत्न-प्रारब्धाच्या दबावाने आणि जात-धर्माच्या क्रौर्याने जात, धर्म, वर्ण, लिंग या आधारे लादलेली विषम समाजधारणा कायम केली गेली. विशेष म्हणजे जात-धर्म यांच्या आधारे लादलेल्या भेदनीतीलाच आपली संस्कृती म्हणून निरंतर सांगितले गेले. ज्ञानबंदी आणि चिकित्साबंदीमुळे सामान्य माणसाने ही भेदनीती म्हणजे संस्कृती याचा स्वीकार केला. याविरुद्ध महान तत्त्ववेत्यांनी कितीही विद्रोही भूमिका घेतल्या तरी सामान्य माणसू जात, जातधर्म, धर्म यांनी निर्मिलेली भेदनीती आणि विषमता यांनाच अंतिम मानत आला. जाती व्यवस्थेच्या क्रौर प्रभूत्वाने, धर्माच्या पाशवी शक्तीने माणसा-माणसात आणि श्री-पुरुषांत कमालीची भेदरेषा निर्माण केली. परिणामी उत्तरंडीची गुलामी लादली गेली. वस्तुतः ही शोषणशास्त्राची पद्धतशीर केलेली मांडणी होती. ऐतिहासिक लोकांच्या स्वार्थासाठी सामान्यांवर दास्य लादण्याचे हे कपट कारस्थान यशस्वीपणे राबवले गेले. इहवादी विचारधारा कपटकारस्थानी आणि कटकारस्थानी दास्याविरुद्ध निरंतर लढा देत आली आहे.

॥२॥

ब्रिटिश आले आणि त्यांनी नवा विचार आणला. नवे ज्ञान आणि नवे तंत्रज्ञान आले. त्यात ब्रिटिशांचा वेगळा स्वार्थ होताच. त्यांना आपल्या देशाची आर्थिक लूट करायची होती. त्यांनी तशी लूट केलीही. मात्र त्यांच्या ज्ञान-तंत्रज्ञानामुळे नवी पिढी तयार झाली. त्यांनी एकूणच व्यवस्थेची चिकित्सा सुरू केली. अर्थातच या चिकित्सेला जातिव्यवस्थेचे रिंगण तोडता आले नाही. त्यांनी उदारमतवाद स्वीकारला. आपल्या जातीचे आणि धर्माचे, आपले आणि आपल्या जातबांधवांचे अस्तित्व धोक्यात येणार नाही, याची काळजी ते घेत होते. ब्रिटिशांच्या आगमनापासून ते १८५० पर्यंत उदारमतवादी लोकांनी काही प्रमाणात सुधारणा झाल्या पाहिजेत हे मान्य केले. मात्र त्यांचा पारंपरिक सनातनी दृष्टिकोन फारसा बदलला नाही. भेदनीतीने ज्या वर्गाचे पूर्णपणे शोषण करून त्यांचे जीवन शुष्क बनवले. त्यांचा विचार या उदारमतवादी सुधारणावाद यांच्या बोलण्यात होता. मात्र शोषित वर्गाच्या आशा-आकांक्षांना, त्यांच्या जगण्याला, जगण्यासंबंधीच्या स्वजनांना नवे अंकुर फुटतील असे काही उदारमतवादी विचारातून घडत नव्हते.

सर्व शोषितांचा व्यापक वास्तव अवकाश त्यांच्या दृष्टीत आणि दृष्टिकोनातच नव्हता. बोलके सुधारक आणि कर्ते सुधारक असे वरखरचे म्हणण्यातही फारसे तथ्ये नव्हते. दोन्ही सुधारकांची समाजाला गरज असते. मात्र सुधारणासंबंधीच्या विचारांचा व्यापक, वास्तव आणि सर्वस्पर्शी अवकाश असणाऱ्या विचारी सुधारकांची गरज असते. आधुनिक भारतात १८५० ला अशा व्यापक अवकाश कवेत घेणाऱ्या महान समाजक्रांतीकारकाने नवे युद्ध सुरू केले. भारताचे वर्तमान बदलणाऱ्या ऐतिहासिक कार्याची उद्घोषणा १८४८ रोजी केली. ही घोषणा करणारे महात्मा होते महात्मा जोतीराव फुले! स्वातंत्र्यपूर्व आणि स्वातंत्र्यानंतरही अनेक पदव्या लावून मिरवणाऱ्यांना जोतीराव फुले यांना 'महात्मा' म्हणणे खूपच जड गेले.

कारण त्यांचे नाते चिपळूणकरी विचारांशी होते.

महात्मा जोतीराव फुले यांच्या विचारांचा आणि चळवळींचा व्यापक अवकाश आधुनिक भारत प्रथमच अनुभवत होता. त्यांनी शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांच्या संपूर्ण उत्थापनाचा विचार मांडला आणि त्यासाठी चळवळी उभारल्या. भारतीय समाजातील विविध जाती-जमातीतील, विविध व्यवसायातील लोकांसाठीचा त्यांचा विचार मौलिक स्वरूपाचा होता. शेतकरी आणि शेतमजूर, ग्रामीण कारागीर आणि श्रमिक, बलुतेदार आणि अलुतेदार; भटके आणि आदिवासी; विविध जातीय आणि धर्मीय; कुमारी, विवाहित, विधवा स्त्रिया; शिकलेले आणि न शिकलेले अशा नानाविध समाजस्तरांतील शोषितांचा विचार त्यांनी केला. त्यासाठी आपले सारे आयुष्यच पणाला लावले. त्यांच्या दृष्टीत आणि दृष्टिकोनात कमालीची वैज्ञानिकता आणि आधुनिकता होती. ग्रामीण शहरी स्त्री-पुरुषांचा विचार म्हणजेच सर्वस्पर्शीत्व त्यांच्या विचारांच्या अवकाशात सामावलेले आहे. बुद्धिग्रामाण्याच्या आधाराने सामाजिक लोकशाही मूल्यांचा विवेक जागवण्याचे क्रांतिकारी कार्य भारतात त्यांनी प्रथमच केले. नव्या सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, राजकीय, धार्मिक संस्कृतीच्या निर्माणासाठी केलेले विचार आणि कार्य महानच होते. सनातन व्यवस्था टिकवणारी पुराणकथांची निरंतर 'पारायणे' म्हणजे शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रियांना दिलेली 'भूल' (Anesthesia) आहे. भूल देण्याच्या मार्गावरील जात, धर्म, वर्ण, लिंग याचे विविध रूपातील 'चकवे' आहेत. याचे भान देण्याचा, आत्मभान देण्याचा, सामाजिक भान देण्याचा परिवर्तनाचा इहवादी विचार त्यांनी समाजाला दिला. भेदनीतीच्या आधारे विषमता निर्माणाच्या व्यवस्थेला आणि मूल्यव्यवस्थेला आव्हान देत नवे युद्धच त्यांनी पुकारले. ज्ञानबंदीच्या शृंखला तोडून 'हे सारे अनर्थ अविद्येने केले' म्हणत 'शिक्षणाने मनुष्यत्व'चा नवा मूलगामी विचार दिला. आधुनिक मूल्यांच्या प्रस्थापनेसाठी प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध संघर्ष केला. हा संस्कृतिसंघर्ष दास्यमुक्ती आणि शोषणमुक्तीसाठी

होता. स्वातंत्र्य, नीती, मानवता, समता, बंधुता, न्याय या मानवाच्या अस्तित्वासाठीच्या मूल्यांसाठी आग्रही भूमिकेने विचार मांडला आणि चळवळी केल्या. ‘सामाजिक लोकशाही’ निर्मिण्यासाठी त्यांनी राजकीय विचार दिला. आपल्यावर सत्ता गाजवणाऱ्यांनी ‘पार्लमेंटी’ व्हावे आणि शूद्रातिशूद्रांनी युद्धात मरावे हे सूत्र आता बदलले पाहिजे हा मूल्यमंत्र महात्मा जोतीराव फुले यांनी दिला. जात, धर्म, वंश, लिंग, वर्ण ही भेद सांगणारी व्यवस्थाच त्यांनी नाकारली. लोकशाहीनिष्ठ विवेकी विचारधारा त्यांनी देशाला दिली. ही सर्वकष परिवर्तनासाठी आवश्यक असलेली भूमिका, विचार आणि चळवळ त्यांनी देशात प्रथमच सुरू केली. त्यात युगप्रवर्तन होते. त्यांचे कार्य, त्यांचे विचार आणि त्यांचे लेखन यादृष्टीने महत्वाचे आहे.

महात्मा जोतीराव फुले यांच्यासमोर त्यांच्या समकालीन असणारा देश आहे. शहरातून त्यावेळी फारशा नागरी सुविधा नव्हत्या तर ग्रामीण भागात नागरी सुविधा असण्याची शक्यताच नव्हती. शेती हाच जगण्याचा मूलाधार होता. त्यामुळे शेती आणि शेतीवर अवलंबून असणाऱ्या शेतकरी, शेतमजूर, बलुतेदार, अलुतेदार, ग्रामीण कारागीर, भटके आणि आदिवासी अशा सर्वांचा मूलगामी विचार महात्मा जोतीराव फुले यांच्या साहित्यातून आला आहे. एवढा विशाल अवकाश आपल्या साहित्यातून मूलगामी स्वरूपात साकारणारे पहिले तत्त्वज्ञ कवी आणि तत्त्वज्ञ साहित्यिक म्हणून त्यांचा विचार करणे अटल आहे. नव्या संस्कृतीचे निर्माण त्यांच्या विचारातून, लेखनातून आणि चळवळीतून झाले आहे. त्यामुळेच मराठी साहित्याने त्यांच्या विचारातून, लेखनातून आणि चळवळीतून प्रेरणा घेऊन लेखन करणे अपेक्षित आहे. व्यापक सामाजिक दृष्टी आणि दृष्टिकोन साहित्यातून साकारले तरच ते साहित्य मानवाच्या अस्तित्वासाठी आणि परिवर्तनासाठी वैश्विक पातळीवर प्रेरक ठरते. त्याची साक्ष महात्मा जोतीराव फुले यांच्या ‘तृतीयरत्न’, ‘ब्राह्मणांचे कसब’, ‘गुलामगिरी’, ‘शेतकऱ्यांचा असूड’, ‘इशारा’, ‘सत्सार’, ‘सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तक’,

‘पवाडा : छत्रपती शिवाजीराजे भोसले यांचा’, ‘अखंडादी काव्ये’ या साहित्यातून आपणास अनुभवता येते. ‘एकंदर सर्व मानव श्रीपुरुषास ग्रंथकर्त्याची प्रार्थना’ त्यांच्या इहवादी भूमिकेचे स्पष्ट उद्घोष आहे. याच भूमिकेने मराठी साहित्याला नवे रूप, नवी दिशा मिळाली. साहित्य आणि संस्कृतीला दृष्टी मिळाली. वास्तवाचे प्रत्ययकारी दर्शन घडवण्याचा, लौकिकवादी दृष्टीचा आणि असूडाच्या फटकाऱ्याने विद्रोही भूमिकेचा नवा आयाम साहित्याला मिळाला. साहित्यात लोकसंस्कृती, लोकभाषा आणि लोकरचनाबंध यांना प्रतिष्ठा दिली. आमची अनुभूती आमच्याच भाषेतून, आमच्याच संस्कृतीतून फुलणार आहे. म्हणून ‘आमचा आम्हीच विचार केला पाहिजे’ या ध्यासातून ‘आता यापुढे आम्ही शूद्र लोक’ लेखनातून आमची अनुभूती मांडणार आहोत. समाजासमोर ‘जुनाट खुल्ड ग्रंथ’ आहेत. ते सारेच समाजात अंतर्विरोध आणि विसंगती निर्मिणारे आहेत. शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांना दैन्यात आणि दास्यात अडकवण्याच्या बनावट ग्रंथांनी आमचे आत्मभान संपविले आहे. ऐतखाऊ लोकांनी आपल्या स्वार्थासाठी शोषणाला अनुकूल असणारे लेखन करण्याचा उद्योग केला. त्यातून शोषणाचे पद्धतीशास्त्र समाजावर लादले. आम्ही अनुभवले नाही तेच तुम्ही निरंतर सांगितले. केवळ उंटावरून शेव्या हाकणाऱ्यांना आम्ही आमच्या भूमिकेतून ‘जीस तन लागे वही तन जाने बिजा क्या जाने गव्हारा रे’ ही अनुभूती सांगणार आहोत.

ही महात्मा जोतीराव फुले यांची भूमिका आहे. त्यांच्या विचार प्रेरणेतून साहित्य लिहिले गेले पाहिजे, हे आपण वारंवार म्हणतो. हे म्हणताना आपल्याला अभिप्रेत असलेली सूत्रे साधारणपणे या स्वरूपाची असतात.

१. ‘ज्ञानबंदी’ असलेल्या लोकांना म्हणजे शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांना समजेल अशा भाषेतून लेखन केले पाहिजे. त्यासाठी लोकभाषा, लोकभाषेतून लोकसंस्कृतीतील रचनाविष्कार, लोकव्यवहारातील म्हणी-वाकप्रचार आदीमधूनच लेखन केले तर ते

लोकांपर्यंत पोहोचेल. ‘पवाडा : छत्रपती शिवाजीराजे भोसले यांचा’च्या प्रस्तावनेत त्यांनी आपली भूमिका मांडली आहे. ही भूमिका मांडताना ते म्हणतात, “कुणबी, माळी, महार, मांग वगैरे पाताळी घातलेल्या क्षेत्रांच्या उपयोगी हा पवाडा पडावा असा माझा हेतू आहे. लांबच लांब मोठाले संस्कृत शब्द मुळीच घातले नाहीत. जेथे माझा उपाय चालेना तेथे मात्र लहान-सहान शब्द निर्वाहपुरते घेतले आहेत. माळी कुणब्यास समजण्याजोगी सोपी भाषा होण्याविषयी फार श्रम करून त्यास आवडण्याजोग्या चालीने रचना केली आहे.”

ही साहित्य लेखनाची भूमिका आणि लेखनाची प्रेरणा आहे. सामान्यांना समजेल अशा भाषेचा हा आग्रह महत्त्वाचा आहे.

२. पूर्वीच्या ग्रंथातून आमच्या जीवनाबद्दल काही आले नाही म्हणून आमचा आम्ही विचार केला पाहिजे आणि आमचे आम्ही लिहिले पाहिजे ही भूमिका इतरांना प्रेरणा देणारी आहे. शूद्र, अतिशूद्र आणि श्रिया यांच्या अनुभूतीचे आविष्करण घडले पाहिजे. त्यातूनच सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक आणि धार्मिक आत्मभान येऊ शकेल. परिणामी अन्याय-अत्याचार, दैन्य-दारिक्र्य, दास्य-शोषण याविरुद्ध विद्रोही भूमिका तयार होईल. अभिजनांच्या साहित्यातून ‘एकी’ आवश्यक असल्याचे प्रतिपादन केले जाते. मात्र भेदभेद संपर्क ‘अक्षयप्रिती’ आणि ‘बंधुप्रिती’ यावी यासाठी ते लिहीत नाहीत. म्हणून त्यांच्याकडे ‘डोळे झाकणे उपयोगाचे नाही’ तर आपण आपले लिहिले पाहिजे.

३. आपल्यासमोर असणाऱ्या प्राचीन, मध्ययुगीन साहित्याचे आणि त्यांच्या समकालीन साहित्याचे चिकित्सक पद्धतीने पुनर्वर्चन करण्याची आवश्यकता महात्मा जोतीराव फुले यांना जाणवली. त्यातून आलेल्या भेदनीतीची, अंतर्विरोधाची, विसंगतीची, दंभाचाराची तर्कशूद्र चिकित्सा त्यांनी केली. पुराणकथा, संतसाहित्य, इतिहासकथा यातील विषमता पैरणाऱ्या तत्वांना नाकारून आधुनिक मूल्यांचा

आग्रहाने पुरस्कार केला. नव्या जीवनाच्या समानतेचा मूल्यविवेक देण्यासाठी या साहित्याचे पुनर्वर्चन अटल होते. जातिव्यवस्थेचे समर्थन करणारी साहित्य भूमिका नाकारण्याचे धैर्य त्यांनी त्यांच्या साहित्यातून प्रगट केले. जाती-व्यवस्थेचे क्रौर्य आणि ब्राह्मणी धर्माचे क्रौर्य शूद्र, अतिशूद्र आणि श्रिया यांचे जीवन संपवणारे आहे. जात, धर्म आणि लिंग यातील भेदशक्तीच्या आधारे ‘खुल्लड ग्रंथ’ निर्माण करून गुलामी लादली. त्या ग्रंथांना, त्यातील सर्व कल्पनांना त्यांनी नकार दिला. त्यातून त्यांच्या व्यवस्थेला आणि मूल्यव्यवस्थेला नकार दिला. त्याविरुद्ध विद्रोह केला. सर्व समावेशक समतेची भूमिका असलेल्या साहित्याची गरज प्रतिपादन केली. त्यासाठीच परंपरांचे, रीतींचे आणि परंपरा-रीती दृढमूल करणाऱ्या ग्रंथाचे ते पुनर्वर्चन करतात. पुनर्वर्चनात नवा अन्वयार्थ लावतात. हा अन्वयार्थ मानवी मूल्यांच्या आग्रही भूमिकेतून आला आहे. ‘माणूस’ म्हणून तो इतरांच्या बरोबरीचा आहे. श्रेष्ठ-कनिष्ठताच कृत्रिम आहे, अनैतिक आहे आणि अशास्त्रीय आहे ही त्यांची भूमिका महत्त्वाची आहे.

४. शूद्र, अतिशूद्र आणि श्रिया यांना आत्मशोधाची आणि आत्मभानाची जाणीव होईल अशा सामुदायिक लोकसंस्कृतीचे निर्माण साहित्यातून घडले पाहिजे. त्यासाठी मानवता, समता, बंधुता आणि सामाजिक न्याय या मूल्यांवर अधिष्ठित तत्त्वप्रणालीचा स्वीकार साहित्याने केला पाहिजे. त्यासाठी सत्य आणि विवेक यांचा सुरेख मेळ आवश्यक आहे. प्रभुत्ववादी व्यवस्थेचा आणि मूल्यव्यवस्थेचा, त्यातून आलेल्या भेदनीतीचा आणि विषमतेचा विनाशच नव्या युगाचा आरंभ ठरेल. त्यासाठी आवश्यक असलेल्या संघर्षाचे भान शोषित-वंचित घटकांना दिले जावे. शूद्र, अतिशूद्र आणि श्रिया यांच्या संपूर्ण पीडा या नव्या आत्मभानातून संपतील हे नवे दिशासूत्र त्यांना साहित्यातून अभिप्रेत आहे.

५. साहित्याने नव्या संस्कृतीच्या जडण-घडणीसाठी नव्या मूल्यांचा आग्रह प्रतिपादन केला पाहिजे. त्यातूनच जात-धर्म याच्यापलीकडे जाणारा विचार शक्य होईल. नवा विवेक जागवला जाईल.

सत्य शोधता येईल. माणूस सत्यवर्तनी होईल आणि माणसाच्या नव्या युगाचा आरंभ होईल. तथाकथित प्रस्थापितांच्या प्रभूत्ववादाला आव्हान देत सामाजिक, धार्मिक, जातीय आणि सांस्कृतिक संघर्ष अटक्ळ आहे. हा संघर्ष साहित्याने विद्रोही स्वरूपात साकारला पाहिजे. त्यातूनच शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांच्या जगण्याला अवकाश मिळेल. त्यांच्या जगण्याच्या आशा-आकांक्षा पूर्णत्वास जातील. ही सारी विचारप्रक्रिया इहवादी, भौतिकवादी भूमिकेतून घडत असते. साहित्याने ही भूमिका घेणे काळाची गरज आहे.

६. जगभर ‘सामाजिक लोकशाही’ प्रस्थापित व्हावी यासाठी शोषितांच्या, वंचितांच्या उत्थापनाचा विचार साहित्याने निरंतर दिला पाहिजे. जातिभेदाचे, धर्मभेदाचे आणि लिंगभेदाचे भयंकर विष परंपरानिष्ठ सनातनी ग्रंथांनी पेरले आहे. त्याला नकार देत, त्याविरुद्ध विद्रोह करीत नवा विवेक जागवला पाहिजे. त्यासाठी जात, जातधर्म, धर्म, वर्ण आणि लिंग यांच्या आधारावर निर्माण झालेली विषमता, या विषमतेतून होणारे शोषण आणि शोषणातून आलेले दास्य संपर्वणारी भूमिका आणि जाणीव साहित्याने घेतली पाहिजे. लोकशाहीनिष्ठ विचारधारा हेच आमच्या साहित्याचे मूलद्रव्ये असावे ही युगप्रवर्तक भूमिका महात्मा जोतीराव फुले यांनी दिली आहे.

७. शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांना जीवनाकडे पाहण्याची नवी दृष्टी देणे आवश्यक आहे. त्याशिवाय त्याच्या भोवतीचे सामाजिक-सांस्कृतिक जग बदलण्याचे भान त्याला येणार नाही. त्यासाठी इतिहासाचा सत्य अन्वयार्थ शोषित, वंचित यांना समजला पाहिजे. शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांच्या आत्मशोधांसाठी इतिहासाचा, त्यांच्या परंपरांचा शोध घेण्याची गरज आहे. साहित्याने या इतिहासाचा आणि परंपरांचा शोध नव्याने घेतला पाहिजे. इतिहास आणि परंपरेने चालत आलेली मिथके यांचा अन्वयार्थ नव्याने लावला तरच जीवनदृष्टी बदलेल. त्यातून समाज आणि संस्कृतीत परिवर्तन शक्य होईल म्हणून साहित्याने इतिहासाहाचे आणि मिथकांचे नव्याने अन्वेषण करावे. महात्मा

जोतीराव फुले यांनी आपल्या लेखनातून असे नवे अन्वेषण केले आहे. भारताच्या इतिहासाची पारंपरिक मांडणी अमान्य केली. त्याची नव्या दृष्टीने चिकित्सा करून नवा अन्वयार्थ मांडला. शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांच्या आत्मशोधासाठी इतिहासाचा नवा शोध अपरिहार्य होता. जात आणि धर्म यातून लादलेल्या दास्याचा, विषमतेचा, त्यासाठी केलेल्या कारस्थानाचा शोध या नव्या अन्वेषणातून घेता येतो. हे शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांच्या साहित्यातून यावे. ‘आम्ही शूद्र लोक’ यादृष्टीने ‘आमवे आम्ही लिहिले पाहिजे’ ही भूमिका येथे अभिप्रेत आहे. म्हणूनच त्यांनी गौतम बुद्ध, बृहस्पती, तुकाराम, छत्रपती शिवाजी महाराज यांच्यासह व्यापक इतिहासाचा शोध घेतला आणि दास्यमुक्तीचा नवाच इतिहास मांडला.

८. पुराणकथांमधून आलेल्या दशावतारांसह पुराणकथांचा नवा अन्वयार्थ लावला पाहिजे. अशी भूमिका घेऊन भारतातील आर्य-अनार्य संघर्षाची चिकित्सा आणि नवा अन्वयार्थ सर्वासमोर महात्मा जोतीराव फुले यांनी मांडला. बळीच्या समतेवर आधारलेल्या राज्याचा अन्वयार्थ प्रथमच शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रियांच्या दास्यमुक्तीसाठी मांडला गेला. आर्यांशी संघर्ष करणारे अनार्य क्षेत्रस्थ राजे हिरण्याक्ष, हिरण्यकश्यपू, विरोचन, बळी, बाणासूर हे होते. पुराणकथा, इतिहास आणि मिथके यांना नवे तात्त्विक अधिष्ठान, नव्या मूल्य विचार, जाती संघर्षाची नवी दिशा, परिवर्तनाची ऊर्जा देणारा अन्वयार्थ साहित्यातून यावा याचा वस्तुपाठ महात्मा जोतीराव फुले यांनी निर्माण केला. शूद्र, अतिशूद्र आणि स्त्रिया यांच्या जीवनाला समतेचा, सत्याचा, विवेकाचा परिपूर्ण अवकाश देणारे साहित्य निर्माण व्हावे ही अपेक्षा त्यांच्या विचारातून प्रगट झाली आहे.

॥३॥

महात्मा जोतीराव फुले यांची साहित्यविषयक भूमिकेची काही सूत्रे मांडली आहेत. त्या सूत्रांचा अधिक विस्तार शक्य आहे. त्यांनी ग्रंथकार संमेलनाच्या

निमंत्रणास दिलेले उत्तर, पवाडा : छत्रपती शिवाजीराजे भोसले याचे प्रास्ताविक, त्यांच्या सर्वच लेखनातून त्यांनी केलेले 'खुल्लड' ग्रंथांचे पुनर्वाचन, त्यांच्या साहित्याची सगळी आशयसूत्रे, साहित्यनिर्मितीची भूमिका, साहित्यनिर्मितीचे कारण, साहित्याचे प्रयोजन आणि साहित्याची भाषा यासंबंधी नवी दिशा देणारे आहे. साहित्य, समाज आणि संस्कृती यातून नवप्रवर्तन किंवा युगप्रवर्तन घडवून आणणारी ही विद्रोही भूमिका आहे. वास्तवाची प्रखरता मांडतानाच वास्तव निर्मितीच्या कारणांचा शोधही आहे. वास्तव निर्मिणाच्या कारणांचा नायनाट करण्याचा मार्ग आणि उत्थापनाचा नवा विचारही त्यातून स्पष्टपणे प्रगट झाला आहे. शेती हाच जगण्याचा आधार असलेल्या शेतकरी, शेतमजूर, ग्रामीण कारागीर, बलुतेदार, अलुतेदार, भूमिहीन, भटके, आदिवासी यांचा विचार साहित्याच्या केंद्रस्थानी आणण्याची अटळता त्यांना जाणवली. आज आपल्या भोवतीचे वास्तव बदलले. मात्र शोषण संपले नाही, दास्य संपले नाही. भेदनीती संपली नाही. धर्माच्या नावाने चालणारा विद्वेष संपला नाही. जात घटक बळकट झाल्याने जातिभेद संपला नाही. पूर्वापार जीवनाची चौकट तशी राहिली म्हणून जात, जातधर्म, धर्म, वर्ण, लिंग हे भेद संपले नाहीत. परिणामी शेतीवर अवलंबून असणाऱ्या सर्वांचे सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक, आर्थिक, धार्मिक शोषण वेगवेगळ्या मागाने वाढतच गेले. नव्या व्यवस्थेत बदल झाले, शिक्षण वाढले, नागरी सुविधा वाढल्या, उत्पन्न वाढले आणि शोषणही वाढले. नवी भूमिका आणि नवा दृष्टिकोन याचा स्वीकार इहवादी किंवा भौतिकवादी दृष्टीने झाला नाही. 'शिक्षणाने मनुष्यात्व' येण्याएवजी शिक्षणाने जातीयत्व आणि धर्मत्व वाढीस लागले. शेती आणि शेतकरी, शेतीवर अवलंबून असणारे शेतमजूर, बलुतेदार, अलुतेदार, ग्रामीण कारागीर, भटके, आदिवासी, मागास ठरवलेल्या जाती यांच्यातील अंतर वाढले. त्यांचे शोषण आणि वेठबिगारी वाढली. ते पुराणकथा, मिथक आणि पारंपरिक इतिहासात अडकले. त्यातून येणाऱ्या जयघोषात अडकले. यामुळे आमच्या भोवतीचे वास्तव

अजून बिघडले. व्यवस्था बदलली, राज्यकर्ते बदलले मात्र शोषणकर्ते तसेच राहिले. या सान्या विरुद्धचा लढा देण्याची भूमिका, विद्रोही भूमिका साहित्यातून यायला हवी आहे.

महात्मा जोतीराव फुले यांच्या साहित्याने आणि त्यांच्या साहित्यविषयक भूमिकेने नवी दृष्टी दिली, नवी अन्वेषण दृष्टी दिली. साहित्यासाठी नवे मानदंड दिले. आमची अनुभूती आणि आमचे साहित्य यांचा अन्वय दिला. चिकित्सेसाठीचे धैर्य दिले. 'साहित्य' हे परिवर्तनासाठी हा मूलमंत्र दिला. जात, जातधर्म, धर्म, वर्ण, लिंग भेदाला नकार दिला. 'माणूस' हेच जगण्याचे सर्वश्रेष्ठ मूल्य दिले. ख्री पूर्णपणे माणूसूच आहे हा मूलगामी विचार दिला. विज्ञान, आधुनिकता आणि नवी मूल्य मानवी प्रगतीसाठी, उत्रीसाठी असल्याचे प्रतिपादन निरंतर केले. हीच आमच्या साहित्याची भूमिका, प्रयोजन, निर्मितीचे कारण आणि उद्दिष्ट असले पाहिजे.

हे सारे विचारात घेऊनच १९९० च्या मराठी कांदंबरीचा विचार येथे करावयाचा आहे. १९९० नंतर समाजामध्ये कमालीचे स्थित्यंतर आले आहे. 'खाउजा' धोरणाचा जागतिक पातळीवरील अर्थकारणांवर परिणाम, रामजन्मभूमी-बाबरीमशीद वादातून वाढलेला धार्मिक उन्माद, मंडल आयोगाच्या अहवालाच्या घटनात्मक तरतुदीनंतर प्रभुत्ववादांनी केलेला हिंसाचार, धार्मिक आणि जातीय ध्रुवीकरणाने भारतीय राजकारणातील मूल्यन्हास, 'खाउजा' नंतरचे अस्थिर कृषी धोरण, भांडवलदार धार्जिण्या कृषी धोरणाचे अनिष्ट परिणाम, शेतकऱ्यांच्या सततच्या आत्महत्या, बलुतेदार, अलुतेदार यांचे उद्धवस्तीकरण, ग्रामीण कारागीर, शेतमजूरांचे स्थलांतर, आदिवासी जीवनावर भांडवली व्यवस्थेचे अतिक्रमण-आक्रमण, भटक्या जाती-जमातीकडे झालेले दुर्लक्ष आणि वाढलेले दैन्य, ख्रियांचे वस्तुकरण आणि पुन्हा पारंपरिक जगण्याची सत्ती, हे आणि असे अनेक स्वरूपातील स्थित्यंतर जगण्याला अवघड बनवत गेले. सामाजिक, सांस्कृतिक आर्थिक, राजकीय आणि धार्मिक जीवनाचे

मूल्यन्हासासह उदात्तीकरण आणि बाजारीकरण झाले आहे. शेतकरी, शोषित, वंचित यांच्या प्रश्नावर उदात्तीकरण करीत बोलायचे आणि प्रत्यक्षात काही करायचे नाही हा गेल्या तीन दशकांचा अनुभव आहे. गेल्या तीन दशकात (आणि आता सात वर्षात) बलुतेदार, अलुतेदार, ग्रामीण कारागीर, शेतमजूर यांचे व्यवसाय मरणपंथाला लागल्याने त्यांचे विस्थापन झाले. अनेक छोटे शेतकरी याचे रूपांतर शेतमजुरात झाले. हे सारे वास्तव आणि वास्तवामागील कारणांचा शोध, त्यातून उत्थापनाचा काही मार्ग यासंबंधीचे चिंतन, नवे अन्वेषण होण्याची नितांत गरज आहे. उदारमतवादी चळवळीने ख्रियांच्या जगण्यात येत असलेले परिवर्तन पुन्हा उलट्या दिशेने आणि चंगळवादी वास्तवाने प्रवास करते आहे. या सांच्यांचा शोध, वेध नव्या अन्वयार्थासह साहित्यातून अभिप्रेत आहे. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या भूमिकांचे पूर्ण आकलन करून हे घडावे असे या भूमिकेने साहित्यमीमांसा करणाऱ्यांना वाटते.

मात्र या भूमिकेतून होणाऱ्या साहित्याला प्रचारकी होऊन चालणार नाही. त्यांचे तत्त्वज्ञान, त्यांची भूमिका, साहित्यविषयक भूमिका याचे पुरेसे आकलन साहित्यनिर्मितीत आवश्यक आहे. संपूर्ण समाजाचे वास्तव आकलन, त्याचा प्रभाव पचवून हे साहित्य महात्मा जोतीराव फुले यांच्या साहित्याप्रमाणे वास्तवाच्या कारणांच्या शोधासह यावे आणि मौलिक ठारवे. आधुनिक मूल्यांचे समाजभान देणारे, शोषण मुत्तीचे-दास्यमुत्तीचे आत्मभान देणारे साहित्य अभिप्रेत आहे. माणसाच्या जगण्याचे, त्याच्या भोवतीच्या वास्तव निर्मिणाऱ्या कारणांचे, त्याच्या संस्कृतीचे, परिवर्तनवादी विचारांचे, आधुनिक मूल्यांचे, मानवी सत्यवर्तनाचे चिंतन साहित्याने प्रगट करावे. मानवी समूहांना कपटनीतीने 'गुलामगिरी' लादणाऱ्या सर्व प्रकारच्या शोषक सत्तेविरुद्ध विद्रोह हे साहित्याचे सेंद्रियत्व असावे. शोषित-वंचितांची ओरबडली गेलेली सांस्कृतिक अस्मिता मिळावी आणि त्यांना पुन्हा माणूस म्हणून समर्थणे जगता यावे अशी साहित्यनिर्मिती सर्वोत्तम ठरते. अशा विचारांनी संघर्ष करणाऱ्या,

तत्त्वज्ञान देणाऱ्या, चळवळी उभारणाऱ्या आणि त्याच आशयसूत्राचे साहित्य निर्मिणाऱ्या महात्मा जोतीराव फुले या महापुरुषाचे हे कार्य प्रेरक आहे. याच प्रेरणेने देशभर चळवळी झाल्या. शोषित-वंचितांना आत्मभान आले. आत्मभानातून आत्मशोधाची व्यापक भूमिका सामूहिक स्वरूपात तयार झाली. सामाजिक-सांस्कृतिक नव्या भानातून इतिहास बदलाचे ऐतिहासिक कार्य घडले. समाज, संस्कृती आणि साहित्य यात परिवर्तन आले. सत्यशोधकी साहित्याने हे सारे परिवर्तन वैचारिक प्रभावातून साहित्यनिर्मितीचे केंद्र बनविले. नाटक, कविता, कादंबरी, कथा, वैचारिक साहित्यातून याची जाणीव प्रकर्षणे अभिव्यक्त झाली. कृष्णराव भालेकर, मुकुंदराव पाटील यांच्यासह अनेकांच्या साहित्यातून याचा प्रत्यय येतो. ग्रामीण जीवनाचे यथार्थ चित्रण करणाऱ्या हमीद दलवाई, उद्धव शेळके, रा. रं. बोराडे, बाबूराव बागुल, नागनाथ कोतापळे, वासुदेव मुलाटे, आनंद यादव यांच्यासह अनेकांच्या कादंबरीमधून महात्मा जोतीराव फुले यांच्या विचारांची पेरणी झाल्याचा प्रत्यय येतो. १९९० नंतरच्या कादंबरीचा विचार केंद्रस्थानी ठेवून येथे विचार करावयाचा आहे. 'खाउजा' धोरणाच्या स्वीकारानंतर समस्याग्रस्त ग्रामीण जीवनाचे उद्धवस्तीकरण झाले. सकृदर्शनी ग्रामीण भागात नागरी सुविधांसह आधुनिकीकरण होत असल्याचे चित्र निर्माण झाले. प्रत्यक्षात ग्रामीण भाग आतून पोखरला गेला आणि तेथे दैन्य-दारिद्र्य वाढत गेले. शेतीत झालेल्या बदलाने त्याची शेती प्रगत झाली आणि उत्पन्न वाढले. मात्र बाजार व्यवस्थेने, अवकाळी अस्मानी संकटाने त्याची अडचण केली. त्यात त्याची लूट झाली. शासन आणि शासन यंत्रणेचे दुर्लक्ष, दीर्घकालीन धोरणाचा अभाव, पाणी आणि वीज यांची कमालीची तूट, नापिकीतून आलेले कर्जबाजारीपण, राजकीय खेळीतून शेती आणि शेतकरी यांचा झालेला खेळखंडोबा, गावागावात घुसलेल्या राजकारणाने आलेली गटबाजी, जातीच्या आणि धर्माच्या वाढलेल्या अस्मिता, चंगळवादाने ख्रियांचे वाढलेले शोषण, खोट्या प्रतिष्ठेतून आलेली वित्तीय हौस, या सांच्यांमुळे शेतकरी

आणि शेतीवर अवलंबून असणारे सारे घटक असुरक्षित झाले. शासन आणि यंत्रणा यांचे राजकारण्यांशी सूत जुळले. त्यातून क्रमाने राजकारणाचे विकृतीकरण, अमर्याद भ्रष्टाचार, शिक्षणाचे बाजारीकरण, सर्वच क्षेत्रातून मूल्यन्हास, बेरोजगारी, शासकीय योजनांतून होणारे शोषण, विविध प्रकल्पातील भ्रष्टाचार, जातीय-धार्मिक अस्पितेतून संघर्ष, असुरक्षिततेतून आलेली हिंस्रता, गुंडगिरी, खून हे सारे दाहक वास्तव निर्मितीला कारण ठरले. या साच्या वास्तवाचा, वास्तवनिर्मितीचा शोध १९९० नंतरच्या कादंबरीने घेतला आहे. यातील फुलेवादाशी, फुले तत्त्वज्ञानाशी, फुले यांच्या विचारप्रेरणेतील चळवळीशी अनुबंध असल्याचा प्रत्यय येतो.

महात्मा जोतीराव फुले यांच्या तत्त्वज्ञानाचा आणि विचार चळवळीचा प्रत्यय देणारे महत्वपूर्ण कादंबरीलेखन १९९० नंतर अधिक प्रमाणात झाले आहे. हे लेखन ग्रामीण, दलित, आदिवासी, श्रीवादी साहित्यप्रवाहातून आले आहे. या लेखात प्रामुख्याने ग्रामीण कादंबरीचा विचार करायचा आहे. १९९० नंतरच्या अशा कादंबरीमध्ये बाबाराव मुसळे यांचा अग्रक्रमाने विचार करावा लागतो. शेती आणि शेतीवर अवलंबून असणारे शेतकरी, शेतमजूर, बलुतेदार, अलुतेदार, ग्रामीण कारागीर, भटके, आदिवासी यांच्या जगण्याचा आणि जीवनाचा शोध त्यांनी घेतला आहे. त्यांच्या कादंबरीने भवतालच्या विविध समाजघटकांच्या व्यथा वेदनांचा व्यापकपट सूक्ष्मपणे चित्रित केला. वर्तमान व्यवस्थेत बलुतेदारी-अलुतेदारीचे व्यवसाय उद्धवस्त झाले आहेत. गावगावात असलेल्या कोळी समाजाच्या शोषणाचे चित्रण ‘पखाल’मधून आले आणि महाराष्ट्रभर नामवंत साहित्यिकांसह सामान्य वाचकांपर्यंत ही कादंबरी चर्चेत आली. तीन पिढ्यांच्या यातनांचे मातंगाचे जगणे ‘वारूळ,’ मसणजोगी समाजाचे स्मशानातले भोग ‘स्मशानभोग,’ आदिवासी समाजाच्या जगण्याची होरपळ ‘पाटीलकी,’ श्रियांच्या अमर्याद शोषणाचे दास्याचे दर्शन ‘आर्त’ या कादंब्यातून आले आहे. ही व्यवस्था या जगण्यातील मरण्यातना कधीच

संपवण्याचा विचारच करणार नाही. उलट यांचे जगणेच मरणपंथाला लागले आहे. जगण्याची साधने आणि व्यवसाय संपल्याने ही स्थिती झाल्याने सारे बळ संपले. जगण्यासाठी आता या समाजघटकांना संघर्ष करणेही शक्य नाही. बाबाराव मुसळे यांचे हे सारे लेखनच या साच्यांचा अवकाश दाहक वास्तवासह साकार झाले आहे. प्रकाश देशपांडे-केजकर यांच्या ‘ढाळज आणि बारदाणा’ या दोन्ही कादंब्यातून ढासळणाऱ्या शेती व्यवस्थेचे, शेतीचा बारदाणा आता सांभाळणे शक्य नसल्याचे चित्रण आले आहे. सदानंद देशमुख यांच्या ‘तहान’ आणि ‘बारोमास’ या दोन्ही कादंब्यांची चर्चा महाराष्ट्रभर झाली. पाणी प्रश्नाचे गंभीर चिंतन ‘तहान’मधून आले आहे. ‘बारोमास’मधून शेतीचे उद्धवस्तीकरणच वेगव्या अर्थने शेतकऱ्यांच्या स्वप्नांची समाप्तीच आहे. शिक्षण आणि नोकरी या चक्रव्यूहात अडकलेला तरुण, चंगळवादाचे मोहजाल, राजकीय व्यवस्थेची अनास्था, शासकीय यंत्रणेचा बेमूर्तपणा, सततची नापिकी, वाढत चाललेली वित्तीय हौस, यातून शेतकऱ्यांच्या होणाऱ्या आत्महत्या यासंबंधीचे चिंतन गंभीर्यने सदानंद देशमुख यांच्या कादंबरीतून आले आहे. जी. के. ऐनापुरे यांच्या ‘अभिसरण’ आणि ‘रिबोट’ कादंब्यातून मार्क्सवादी विचारांचा प्रभाव अधिक असला तरी सत्यशोधकी विचारांचे संदर्भ यात येतात. त्यांच्या ‘जाईच्या घरी जाई’ या कादंबरीतूनही महात्मा फुले यांच्या विचारांचा प्रभाव आहेच. गरीब माणसाला कर्मकांडाच्या विळख्यात अडकवून धर्मव्यवस्था त्याचे शोषण करते, या शोषणाविरुद्धचा संघर्ष म्हणजे समतेचा विचार या कादंबरीतून येतो.

अगोदरपासून कादंबरी लेखन करणाऱ्या रा. रं. बोराडे यांच्या १९९० नंतर आलेल्या कादंब्यांतून बदलत्या स्थितीगतीचे चित्रण आले आहे. शेतकऱ्यांची आंदोलने ‘शेतीमालाला भाव द्या’ यासाठीच होतात. मात्र शेतकऱ्यांच्या बाकी प्रश्नांकडे लक्ष वेधणारी ‘चारापाणी’ ही त्यांची महत्वाची कादंबरी आहे. पश्चाधन शेतकऱ्यांसाठी, शेतीसाठी महत्वाचे आहे. मात्र त्यांच्या चारा आणि पाणी यांची व्यवस्थाच होत नाही. त्यासाठी

लढणाऱ्या आणि सर्व स्तरावर चारापाण्याचा प्रश्न सोडवून शकलेल्या दाहक वास्तवाचे हे भयंकर चित्रण यात आले. ऊसाच्या प्रश्नावर ‘रिक्त-अतिरिक्त’ साखर कारखानदारीचे वेगळे वास्तव सांगणारी काढंबरी आहे. आपल्या राजकीय व्यवस्थेत स्त्रियांचे अस्तित्व, येथील राजकीय खेळी आणि त्यासाठीचे सगळे डावपेच ‘आमदार सौभाग्यवती’ आणि ‘नामदार श्रीमती’ या काढंबच्यांनी विविध प्रश्नांवर चित्रित केले आहे.

||४||

स्वातंत्र्यपूर्व आणि स्वातंत्र्योत्तर काळात शेतकऱ्यांच्या प्रश्नांसाठी सतत आंदोलने झाली. दीर्घकाळ चालणाऱ्या चळवळी झाल्या. शेतीमालाला योग्य भाव मिळावा यासाठी महात्मा जोतीराव फुले यांच्यापासून आजपर्यंत हजारदा मागणी झाली, आंदोलने झाली, संघर्ष झाले. मात्र शेतीमालाचे भाव वाढले नाही. शेतीत निर्माण होणाऱ्या, मालाची किंमत ठरविण्याचा अधिकार उत्पादनकर्त्यास नाही. बाकी सर्व उत्पादनाची किंमत उत्पादनकर्त्ते निश्चित करतात. चांगली प्रयोगशील शेती करणारे, उत्तम उत्पन्न घेणारे आणि सर्व प्रकारचे शेतकरी शेतीमाल विक्रीत पूर्णतः बाजार व्यवस्थेवर अवलंबून असतात. ही व्यवस्था नेहमीच शेतकऱ्यांना अडचणीत आणते. शेतीतला माल बाजारात येण्याच्या काळातच सर्व शेतीमालाच्या किमती कमी होतात. यातून शेती व्यवसायच आतबळ्याचा होतो. हा शेकडो वर्षांचा अनुभव आहे. याचे दाहक वास्तव अरुण जाखडे (पाचरूट), भीमराव वाघचौरे (गराडा), अशोक कौतिक कोळी (पाडा), मोहन पाटील (साखरपेरा), कापूसकाळ (कैलास दौँड) या काढंबरीकारांनी चित्रित केले आहे. या व्यवस्थेविरुद्ध संघटित होऊन संघर्ष करण्याशिवाय पर्याय नाही ही जाणीव आता सर्वदूर शेतकऱ्यांना झाली आहे. त्यातून ‘बनेल’ व्यवस्था सुधारेल ही शक्यता नाही. मात्र शेतकरी आंदोलने यशस्वी झाली नाहीतरी संघर्ष सुरु आहेत. शेती आणि शेतीच्या उद्धवस्तीकरणाचे चित्र सारीकडे आहे. या आंदोलनाचे प्रभावी चित्रण सुरेंद्र

पाटील यांच्या ‘चिखलवाटा’; विश्वास पाटील यांच्या ‘पांगिरा’; शंकर सखाराम यांच्या ‘एसईझेड’; दिवाकर चौधरी यांच्या ‘बुर्जामिन’; शेषराव मोहिते यांच्या ‘असं जगण तोलाचं’; ‘धूळपेरणी’; सदानंद देशमुख यांच्या ‘बारोमास’; भारत काळे यांच्या ‘ऐसे कुणबी भूपाळ’; रा. रं. बोराडे यांच्या ‘चारापाणी’; सरदार जाधव यांच्या ‘कोयता’; या काढंबच्यांनी केले आहे.

ग्रामीण भागात राजकारणाने पार विचका केला. सर्वच पक्षाचे कार्यकर्ते गावोगाव उभे केले गेले. खोट्या प्रतिष्ठेसाठी कार्यकर्त्याच्या खर्चातून नावासह विविध पक्षाचे फलक लावले गेले. गावात गटतट वाढले. शेतीच्या आणि गावाच्या उद्धवस्तीकरणात या राजकारणाने आपली विचित्र भूमिका पार पाडली. गावातले गट जात आणि धर्म यावर घसरले. गावाचे संघटन होण्याएवजी विघटन होत गेले. गाव पातळीपासून जिल्हा पातळीपर्यंत हेच वास्तव निर्माण झाले. गणेश आवटे यांच्या ‘भिरूड’; रंगनाथ पठरे यांच्या ‘ताप्रपट’; कृष्णात खोत यांच्या ‘रौंदाळ’; प्रवीण बांदेकर यांच्या ‘चाळेगत’; विजय जावळे यांच्या ‘चारखणी’, ‘लेकमात’, ‘दमकोळी’, ‘कोयतं’; प्रदीप धोळिबा पाटील यांच्या ‘गावकळा’; विजय जाधव यांच्या ‘पांढरकवड्या’ या काढंबच्यांनी याचे सूक्ष्मपणे चित्रण केले आहे. हे सारे गंभीरपणे केलेले चिंतन दाहक वास्तवाला मिडते. स्वातंत्र्यानंतर अनेक स्थित्यंतरे आली. नव्या सुधारणा आल्या. नवी धोरणे आली. नवे कायदे आले. शेतीचे वाटण्यामुळे तुकडे झाले. शेतीतील साधने बदलली. पशुधन कमी झाले. बी-बियाणे, खते, औषधी नवीन आली. लोकांच्या वृत्ती-प्रवृत्ती बदलल्या. शेतीवर अवलंबून असणाऱ्या बलुतेदार-अलुतेदार, ग्रामीण कारागीर, शेतमजूर विस्थापित झाले. शेतीचे आणि गावाचे प्रश्न गुंतागुंतीचे झाले. सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक, आर्थिक, जातीय प्रश्नांसंबंधी ठोस भूमिका घेऊन काढंबरीकार लिहीत आहेत. नव्या चिंतनव्यवस्था निर्माण करताना चिंतनासह विस्थापनाचे नवे प्रश्न समोर आले. शेतीबाबतच्या धोरणातील धरसोडवृत्तीही अनेक समस्या निर्माणाला कारण ठरली आहे.

बदललेल्या वृत्ती-प्रवृत्तीने स्थिरांभोवतीचे वास्तवही बदलले. चंगळ्वाद वाढल्याने वित्तीय हैस वाढली. या सान्या प्रश्नांची गुंतागुंत मांडणेही अवघड झाले. ग्रामीण भागातील प्रश्नांची, समस्यांची गुंतागुंत सतत रूप-स्वरूप बदलून समोर येते आहे. या ग्रामवास्तवातील अनंत रूपातील ताणेबाणे अधिक सूक्ष्मपणे कांदंबरीतून साकार होते आहे. समकालीन ग्रामीण समाजातील दिशाहिनता, ताणतणाव, मूल्यहीनता यांचे चित्रण अधोरेखित होते आहे. राजकारणी आणि शासकीय यंत्रणेतील वरिष्ठ अधिकाऱ्यांची अभद्र युती ग्रामीण जीवनाचे 'खळे' उजाड करायला कारण ठरली. दीडशे वर्षांपूर्वी या सान्यांविरुद्ध महात्मा जोतीराव फुले यांनी संघर्ष केला, चळवळी केल्या आणि विद्रोही विचारांचे मंथन घडवून आणले. या परिणामातून १९९० नंतर आलेले कांदंबरी लेखन मराठी कांदंबरीला समृद्ध करणारे आहे. संघटनात्मक चळवळी करून ही शेतकरी चळवळीतल्या लोकांचे हे उद्धवस्त होणे थांबत नाही. हे अगदीच अलीकडे आलेल्या आसाराम लोमटे यांच्या 'तसन्स' या कांदंबरीतील विदारक वास्तव अस्वस्थ करणारे आहे. कैलास दौड यांच्या 'तुडवण', 'पाणधुई'; भीमराव वाघचौरे यांच्या 'अंगारकूस'; 'नवकाटवन', 'पिंडीवरचे विचू', 'किंजळ काटे', 'घरंगळण' या कांदंबन्यांनी या वास्तवाचा घेतलेला शोध म्हणजे ग्रामीण स्थित्यंतराचा शोध आहे. शिक्षणव्यवस्थेसह शेतीशी संबंधित सारे व्यवहार गुंतागुंतीचे आणि अडचणीचे झाले आहेत हे महेंद्र कदम यांच्या 'धुळपावल', 'आगळ', 'तणस' आणि नागनाथ पाटील यांच्या 'लंबाडी', 'हुतराणी', 'कोंडणातील जिण', यांच्या कांदंबन्यांमधून आले आहे. ग्रामीण भागाचे वर्तमान वास्तव गणेश आवटे यांच्या 'चुकार', 'गणगोत'; 'र्वंद्र शोभणे' यांच्या 'कोंडी'; कृष्णात खोत यांच्या 'गावठाण'; मोहन पाटील यांच्या 'बस्तान'; श्रीकांत देशमुख यांच्या 'पिढीजात'; महेश मोरे यांच्या 'गावपांढरी'; श्रावण गिरी यांच्या 'घर गेलं वाहून'; बाळासाहेब गर्कळ यांच्या 'उचल' या कांदंबन्यांमधून आले आहे. धरणाच्या उभारणीत विस्थापित होण्याच्या लोकांच्या अनंत प्रश्नांचे चित्रण

विश्वास पाटील यांच्या 'झाडाझाडती'ने अधोरेखित केले आहे. आपल्या खेड्यांची रचना म्हणजे जातनिहाय गल्ल्या. गावाच्या बाहेरच्या बाजूला बलुतेदार, अलुतेदार आणि गावकुसाबाहेर दलित असे चित्र सार्वत्रिक दिसते. हे चित्र बदलून टाकणारे एक खेडे नांदेड विद्यापीठाच्या राष्ट्रीय सेवा योजनेतून लातूर जिल्ह्यातील भूकंप झालेल्या भागात उभे राहिले. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या विचारांना अभिप्रेत असणारे हे गाव तत्कालीन कुलगुरु डॉ.जनार्दन वाघमारे यांनी साकार केले. वेगवेगळ्या जातीचे लोक शेजारी झाले. या नव्या वास्तव स्वप्नाचे सुरेख चित्र डॉ.जनार्दन वाघमारे यांच्या 'बखर एका खेड्याची' या कांदंबरीतून आले आहे. 'शिक्षणाने मनुष्यत्व' या ध्येयाने ग्रामीण भागातून शहरात शिक्षणासाठी आलेल्या तरुणांच्या धडपडीची कहाणी 'टिश्यू पेपर' कांदंबरीतून रमेश रावळकर यांनी निराळ्या अनुभूतीतून मांडली. उच्च शिक्षणासाठी वेगवेगळ्या हॉटेलमध्ये, बारमध्ये वेटर म्हणून काम करणाऱ्या तरुणाचे हे अनुभव, तेथे येणाऱ्या विविध वृत्ती-प्रवृत्तीसह साकारले आहे. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या जीवन आणि कार्यासह चारित्रपर 'महात्मा' ही रवींद्र ठाकूर यांची महत्वपूर्ण कांदंबरी आहे. त्यातून त्यांच्या संघर्षाचा, वैचारिकतेचा व्यापक पट या कांदंबरीने अधोरेखित केला आहे. राजन गवस यांच्या 'ब-बळीचा' या कांदंबरीतून महात्मा जोतीराव फुले यांच्या समग्र विचाराचे दर्शन घडते. त्यांच्या कळप, 'तणकट', 'धिंगाणा' या कांदंबन्यांमधून ग्रामीण समस्यांचे दाहक वास्तव आले आहे. या सान्या स्थित्यंतरांचे परिणाम स्थिरांच्या जीवनावर झाले. त्यात शिक्षण, राजकारण, शेती यासह नित्य जगण्याशी संबंधित सारेच 'माणूस' म्हणून खी जीवनाशी निगडित आहे. स्थिर्या घरासह शेतीचा सारा भार उचलतात. राजकारणात उतरणाऱ्या स्थिरांबद्दल पुरुषांची दृष्टी 'बुढाई' या कांदंबन्यांनी ख्रीविषयक जाणिवेचे वेगळे दर्शन घडवले आहे. कौटुंबिक जबाबदारी, नातेवाईकांच्या अपेक्षा, शेती, स्थित्यंतराने खुले झालेले अवकाश, या सान्यांमध्ये होणारी कुंचंबणा यांचे सूक्ष्म वास्तव या कांदंबन्यांमधून

आले आहे. श्री-पुरुष समानतेचा केवळ उद्घोष होतो प्रत्यक्षात तसे वास्तव दिसण्याएवजी विसंगत चित्र दिसते. तरीही स्त्रिया खंबीरपणे महात्मा जोतीराव फुले यांच्या विचारानुसार संघर्षसिद्ध झाल्याची ही अनुभूती महत्वाची आहे. स्वातंत्र्यानंतर स्त्रियांचा विविध क्षेत्रातील सहभाग वाढण्यास बराच काळ जावा लागला. स्थानिक स्वराज्य संस्थामधील स्त्रियांचे आरक्षण, स्त्रियांचे वाढलेले शिक्षण, विविध चळवळीचा परिणाम झाल्याने १९९० नंतर स्त्रिया विविध क्षेत्रात स्त्रियांचा सहभाग वाढला. तरीही पुरुषसत्ताक व्यवस्थेच्या त्या बळी ठरतात. राजकारणातील स्त्रिया, चळवळीतील स्त्रिया, आदिवासी स्त्रिया, एचआयव्हीग्रस्त स्त्रिया यासंबंधीचे वेगळे अनुभव कविता महाजन यांच्या 'ब्र' आणि 'भिन्न' या दोन्ही कांदंबन्यांतून आले आहे. ऊस्तोड कामगारांचे, ऊस्तोड कामगार स्त्रियांचे ओढग्रस्त जीवन निराळ्या पद्धतीने शांता जोशी यांच्या 'गव्हाणी'मधून आलेले आहे.

समाजात विविध मागणी होणाऱ्या विविध घटकांच्या शोषणाचा शोध घेत आपल्या कांदंबन्यातून मांडणी केल्याचे दिसते. त्यात जगदीश कदम यांच्या 'मुक्कामाला फुटले पाय'; सुशील धसकटे यांच्या 'जोहार'; नामदेव माळी यांच्या 'छावणी', 'खरछाटणी'; अशोक कौतिक कोळी यांच्या 'कुंधा' या कांदंबन्यांचा समावेश आहे. जात आणि धर्म यांच्या वाढत्या अस्मितेने हिंदू-मुस्लिम, सर्वर्ण-दलित यांच्यातील ताण-तणाव नवे संघर्ष निर्मिणारे ठरले आहेत. यातून वातावरणात निर्माण होणारा तणाव, निर्माण होणारी दहशत, समाजात असणारे समज-गैरसमज, विविध समाजातील असुरक्षिततेची जाणीव याचे चित्रण राजन खान, रफिक सूरज, शेख शकील यांच्या कांदंबन्यांमधून आले आहे. हैदराबाद मुक्तिसंग्रामात रझाकारांच्या दहशतीचे बळी ठरलेल्या मुसलमानांचे, वर्तमानात तणावात जगणाऱ्या मुसलमानांचे चित्रण 'जुवा' आणि 'जंग' या शेख शकील यांच्या दोन्ही कांदंबन्यातून आले आहे. नित्य जगण्यातील साध्या कारणाने हिंदू-मुसलमानांमधील ताण-तणावाचे 'रहबर'मधील रफिक सूरज यांनी

सूक्ष्मपणे वास्तवाचे अनेक पदर उलगडून दाखविले आहे. राजन खान हे मराठी साहित्यातील महत्वाचे कांदंबरीकार आहेत. त्यांच्या 'सतनागत', 'जातवान', 'विनहान', 'यतिम', 'शरीयत', 'हयात' आणि 'मजार' या कांदंबन्यांमधून जात आणि धर्म याच्या नावाने सामान्य माणसाचे होणारे शोषण अधोरेखित झाले आहे. इस्लामच्या मूळ तत्त्वांचे पालन न करता मुस्लीम लोक अंधश्रद्धा, अज्ञानात जगतात. त्यामुळे त्यांचे होणारे शोषण त्यांच्या चिंतनाचा आणि चित्रणाचा केंद्र आहे. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या विचारांना अपेक्षित असणारे जात-धर्म-लिंग भेदहित आणि शोषणमुक्त समाज त्यांच्या कांदंबन्यांमधून येतो. त्यांच्या 'चिमूटभर रुढीबाज आभाळ' आणि 'वळू बनातील कामधेनू' या दोन्ही कांदंबन्या स्त्रियांच्या होणाऱ्या शोषणाचे चित्रण करतात.

## ||७||

या काही कांदंबरीकारांच्या कांदंबन्यांचा या अनुषंगाने अधिक विचार करता येतो. १९९० नंतर कविता, कथा, कांदंबरी, वैचारिक लेखन यातून महात्मा जोतीराव फुले यांच्या सम्यक परिवर्तनाच्या भूमिकेचे अधिक आविष्करण होते आहे. दलित, आदिवासी, श्रीवादी, भटक्यांच्या साहित्यातूनही या भूमिकेने लेखन होते आहे. याचा अर्थ त्यांच्या भूमिकेची सर्वकष आशयसूत्रे साहित्यातून आली आहेत असा नव्हे! सत्यशोधकीय साहित्याने फुले विचार स्वीकारून कविता, कथा, कांदंबरी, वैचारिक लेखन या साहित्यातून घडवलेले आविष्करण यापेक्षा अधिक सशक्त होते. १९९० नंतरच्या साहित्यातूनही हे सामर्थ्य प्रगट झाले आहे. मात्र महात्मा जोतीराव फुले यांच्या स्पष्ट, परखड भूमिकेचे समाधान या साहित्याने मराठी वाचकांना, अभ्यासकांना फारच कमी दिले आहे. इतिहास, मिथके, पुराणकथांचा नवा अन्वयार्थ लावण्याचे, लावलेल्या नव्या अन्वयार्थांचे उपयोजन साहित्यातून प्रगट करण्याचे आम्ही विसरलोच. महात्मा जोतीराव फुले यांची सम्यक परिवर्तनवादी भूमिका साहित्याने पूर्णत्वाने स्वीकारली

नाही. दलित साहित्याने ही भूमिका स्वीकारली. फुले-आंबेडकरी विचारांचे आविष्करण अर्थपूर्ण करणारे साहित्य आले. मात्र त्यातही डॉ.बाबासाहेब आंबेडकर यांचे तत्त्वज्ञान, कार्य आणि चळवळी अधिकाधिक केंद्रस्थानी राहिले आहे. वस्तूतः दोन्ही महापुरुषांच्या तत्त्वज्ञान, कार्य आणि चळवळी सामाजिक क्रांतीचे नवे रूप-स्वरूप देणारे आहे. समग्र समाज पूर्णपणे बदलावा याच भूमिकेने त्यांनी समाजात विचारपूर्वक कार्य केले. ग्रामीण, श्रीवादी, आदिवासी, भटके यांच्यासह सर्वांच्या शोषणाविरुद्ध लढा देण्याचे कार्य त्यांच्या तत्त्वज्ञानाने आणि चळवळीने केले. मात्र फुले-आंबेडकरी तत्त्वज्ञान बहुजन कवी-लेखकांना पूर्णत्वाने स्वीकारता आले नाही आणि अंगीकृत करता आले नाही. परिणामी त्याचे आविष्करण समाधानकारकपणे घडले नाही. त्या कारणांचे साधारण स्वरूप सूत्र याप्रमाणे मांडता येईल.

१. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या साहित्यविषयक भूमिकेचे स्वरूप पूर्णत्वाने आकलन करून नवी मांडणी, नवीन चर्चा निरंतर होणे गरजेचे असताना तसे घडले नाही. मुळात महात्मा जोतीराव फुले यांच्या सर्व साहित्याचा आणि सत्यशोधकीय साहित्याचा साहित्य म्हणून विचारच मराठी समीक्षेने केला नाही. परिणामी साहित्यविषयक भूमिका, साहित्य निर्मितीची कारणे, प्रयोजन आदीसह साहित्यविचारांची मांडणीच फारसी झाली नाही. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या साहित्यविषयक भूमिकेचे परिपूर्ण आकलन साहित्य अभ्यासाच्या परिभाषेत मांडण्याची गरज आहे.

२. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या संपूर्ण विचारातून ‘फुलेवाद’ मांडला जाण्याची आत्यंतिक गरज आहे. तशी मांडणी झालेली दिसत नाही. ‘फुलेवाद’ मांडण्यासाठी महात्मा जोतीराव फुले यांच्या लेखनाचे आणि कार्याचे अन्वेषण परिपूर्ण होणे आवश्यक आहे. संपूर्ण व्यवस्था आणि मूल्यव्यवस्था संपवून नवी व्यवस्था आणि आधुनिक मूल्यव्यवस्था त्यांना ‘माणूस’ केंद्रस्थानी ठेवून अभिप्रेत आहे. त्यादृष्टीने त्यांनी इतिहास, मिथके, पुराणकथांचा लावलेला अन्वयार्थ, प्राचीन-मध्ययुगीन साहित्याची पुनर्वर्चन करून केलेले

अन्वेषण, सामान्यांसाठी साहित्यनिर्मिती असावी ही केलेली अपेक्षा, आधुनिक मूल्यांचा आग्रहपूर्वक केलेली मांडणी, भेदनीतीविरुद्ध केलेला विद्रोह यासह परिपूर्ण अन्वेषण करण्याची गरज आहे.

३. भारतीय समाजाची संपूर्ण व्यवस्था जात, जातर्धम, धर्म, वर्ण, लिंग यांच्या भेदावर अवलंबून आहे. या व्यवस्थेत माणूस कधीच महत्वाचा नव्हता आणि नाही. जात, जातर्धम, धर्म, वर्ण, लिंग या भेदाच्या आधारे शोषण व्यवस्थाच प्रभुत्ववादांनी लादली. या भेदनीतीचा आधार आर्थिक शोषण हाच आहे. यातील सर्वप्रकारच्या भेदाला नकार देणे आणि भेदजाणीवेवर प्रहार करीत त्याविरुद्ध विद्रोह करणे हे त्यांच्या साहित्याचे आशयसूत्र मुळातून आकलन होणे आवश्यक आहे. यासंबंधीचे परिपूर्ण विश्लेषण ‘फुलेवाद’ करू शकेल.

४. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या तत्त्वज्ञान, साहित्य, चळवळ आणि कार्य याविषयी तेव्हापासून ते आजपर्यंत प्रस्थापित व्यवस्थेच्या लाभार्थ्यांनी सतत संभ्रम निर्माण केले आहेत. त्यामुळे बहुजन अभ्यासकांना अनेकदा ‘चकवा’ बसतो. परिणामी ते तेथेच फिरत राहतात. महात्मा जोतीराव फुले आणि सावित्रीबाई फुले म्हणजे शिक्षण एवढेच सूत्र आता हे शिकलेले लोक मांडतात. संपूर्ण व्यवस्थेतील शोषणाचा, शोषण झालेल्यांच्या उथानाचा संपूर्ण विचार महात्मा जोतीराव फुले यांनी मांडला. सामाजिक लोकशाहीचे तत्त्वज्ञान मांडणारे तत्त्वज्ञ, शोषणमुक्त समाजाची उभारणी करणारे क्रांतिकारक, जातिभेद, धर्मभेद, वर्णभेद आणि लिंगभेदाविरुद्ध लढणारे योद्धे, इहवादी भूमिकेने समाजाच्या सर्वस्तरात संघर्षाची प्रेरणा देणारे महात्मा अशा अनंत पैलूंचे आकलन झाले तरच साहित्यविषयक भूमिका सिद्ध होईल. पारंपरिक विचार करणाऱ्यांनी निर्मिलेले संभ्रमही संपतील. त्यातून नव्या विचाराच्या अक्षरवाटा निर्माण होतील.

५. पारंपरिक व्यवस्था शोषणासाठीच निर्माण झाली आहे. मात्र त्यालाच आम्ही संस्कृती, लोकसंस्कृती, ग्रामीण संस्कृती अशी नावे देत जपतो

आहोत. आता काळ बदलला. खूप स्थित्यंतरे झाली. नव्या मूल्यांसह नवी संस्कृती निर्माण होणारच. दलणाचे काम पिठाच्या गिरण्या करू लागल्या. ख्रियांचे श्रम वाचले. पण अजूनही लोकांना वाटते 'जाते' गेल्याने 'ओवी' गेली. लोकसंस्कृतीचे नुकसान झाले. अशा अभ्यासकांना दलण्यासाठी जात्यावर बसवले पाहिले. जुने जाणारच. नवे येणारच. नव्या शोधाबरोबर नवी साधने येणार. जीवनात सुविधा येणार. जीवन सुलभ होणार. हे माहीत असूनही 'जुने ते सोने' या चक्रात अडकलेले लोक खूप आहेत. एकविसाव्या शतकाची दोन दशके संपली तरी सोळाव्या-सतराव्या शतकात जगणारे, तसे वर्तन करणारे जागोजागी भेटतात. त्याच विचारात अडकलेले आणि जुने की नवे? या संप्रभ्रमात अडकलेले लोकांच्या लेखनात जातीची, धर्माची, पुरुषी अस्तित्वाची भाषा येतच राहाते. ही जाणीवच महात्मा जोतीराव फुले यांच्या आकलनातील अडसर आहे. त्यामुळे इतिहास, मिथके, पुराणकथा यांचा नवा अन्वयार्थ लावण्याऐवजी साहित्य स्मरणरंजनात अडकते. समस्यांच्या कारणांचा शोध घेण्याऐवजी उदातीकरण करीत स्मरणरंजन केले जाते. पूर्वीचे आणि आत्ताचेही जगणे कधीच सुखावह नव्हते. त्याचे भान ठेवून विद्रोही भूमिकेने शोषण करणारी व्यवस्था नाकारली पाहिजे. यासंबंधी परिवर्तनाची भूमिकाच या सर्व समस्यांतून बाहेर पडणाऱ्या उजेडवाटा निर्माण करू शकेल. साहित्यानेच नव्या संस्कृती निर्माणाचे समाजभान दिले पाहिजे. त्यासाठी सामाजिक जाणिवेचे वातावरण निर्माण करावे. उंटावरून शेव्या राखण्यापेक्षा समाजातील भेद संपविण्याचे बीज शोधले पाहिजे. 'त्यांच्या' साहित्याकडून अजिबात अपेक्षा नसल्याने 'आमचे आम्ही लिहिले पाहिजे' ही भूमिका महत्वाची आहे.

कादंबरीतून अधिक व्यापक पट मांडला जातो. सामान्यांच्या जगण्याचा, जगण्यातील दाहक वास्तवाचा नवा अन्वयार्थ मांडता येतो. आपल्या भोवतीच्या भूतकाळासह वर्तमानाला अर्थपूर्ण करता येते. त्यासाठी इतिहास, मिथके, पुराणकथा, लोकमानस,

लोककल्पना, म्हणी, वाकप्रचार, बोली यासारख्या बाबीचा उपयोग करता येतो. त्यातूनच नवे अन्वेषण घडते. 'खाउजा' नंतरचे वास्तव अधिक दाहक बनले आहे. सामान्य माणूस असलेले अस्तित्व गमावून बसला आहे. सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, धार्मिक, जातीय, सांस्कृतिक, औद्योगिक क्षेत्रातील मूल्यांचा न्हास, सर्वच क्षेत्रात चाललेले अनैतिक व्यवहार, पर्यावरणाचा दिवसेंदिवस होणारा विनाश, सर्वांना व्यापून टाकणारा आर्थिक भ्रष्टाचार, दलित-सर्वण संघर्ष, हिंदू-मुस्लिम यांच्यातील तीव्र संघर्ष, शेती व्यवसायाची पडझड, शेतीवर अवलंबून असणाऱ्या शेतमजूर, बलुतेदार, अलुतेदार यांचे विस्थापन, भटक्यांचे भयावह जगणे, आदिवासींच्या जगण्यावर होणारे आक्रमण या आणि अशा अगणित समस्यांच्या चक्रीवादळात सामान्य माणूस अक्षरशः सैरभैर झाला आहे. ध्येयवादी शिक्षण संस्थांचे झालेले भ्रष्ट धंद्यातील रूपांतर, शिक्षणातून गरीब माणसांची हव्हपारी, शिक्षण संस्था आणि सहकारी संस्था यांचे झालेले संस्थानिकरण, संविधानाने निर्माण केलेल्या संस्थांचे अधःपतन, सतेतील लोकांचे जातीय भेदभावाचे वर्तन, आणि सर्वच स्वरूपातील संस्थांकडून होणारी आर्थिकतेसह सर्व प्रकारची लूट भयावह आहे. नवभांडवली व्यवस्थेने सर्वहारा लोकांचे विविध मागाने चालवलेले शोषण सर्व प्रकारच्या व्यवस्थेला दुबळे बनवते आहे. देव, धर्म, जात, लिंग, प्रदेश यांच्या आधाराने वाढलेली हिंस्रता आणि त्यात अभावग्रस्त जनतेचे ताणतणावात जगणे हे दाहक वास्तव अनेक प्रकाराने, अनेक मागाने शोषण करणारे ठरले आहे. याविरुद्ध संघर्ष करण्याचे, युद्ध करण्याचे, सम्यक परिवर्तनाचे सामर्थ्य महात्मा जोतीराव फुले यांचे तत्त्वज्ञान, कार्य आणि चळवळी नव्या दिशा देणारे आहे. साहित्याने नेमके याचे अन्वेषण नव्या अन्वयार्थासह करण्याची नितांत गरज आहे.

या सान्या स्थितीत साहित्याने विद्रोही भूमिकेने हस्तक्षेप करण्याची आणि सर्वांच्या मनात नवी सामाजिक जाणीव निर्मिण्याची गरज आहे. कादंबरी लेखनातून हा हस्तक्षेप अधिक तीव्रतेने साकार होऊ

शकतो. अभावग्रस्तांच्या इतिहासाचे काढंबरीतून लेखन होतेच. त्यासोबतच हा इतिहास बदलण्याचे, उत्थापनाचा नवा इतिहास घडवण्याचे आणि नव्या संस्कृतीच्या निर्माणाचे आशादायी चित्र समाजात पेरण्याचे कार्यही

घडू शकते. महात्मा जोतीराव फुले यांच्या विचार प्रेरणेतून आजपर्यंत झालेल्या साहित्यनिर्मितीचे असेच संवर्धन झाले तर हस्तक्षेपाच्या पुढे जाऊन सामाजिक लोकशाही प्रस्थापित होऊ शकेल.

**‘आमची श्रीवाणी’ला हवे आहे आपले सक्स,  
दर्जेदार समीक्षा व संशोधनपर साहित्य.**

**‘आमची श्रीवाणी’चे वर्गणीदार व्हा**

## आपल्या संस्थेला व मित्रांना वर्गणीदार करून घ्या!

वार्षिक वर्गणी फक्त रु. ३००/- (अंक ३)

द्वैवार्षिक वर्गणी फक्त रु. ५००/- (अंक ६)

संस्था आणि व्यक्तीकरिता ५ वर्षांसाठी रु.१५००/-

### बँकेचा तपशील -

K.S. Wani Institue, Dhule

I.D.B.I.Bank, Dhule.

A/c No.48310010000610

IFSC-IBKL0000483

ऑनलाईन वर्गणी पाठविल्यास संस्थेच्या [kswmarathi@gmail.com](mailto:kswmarathi@gmail.com) या

मेलवर अथवा ९४०५७ ५६४३६ या व्हॉट्सॲपवर पावती पाठवावी.

संपर्क - (०२५६२)२२३६५४

# वासाहतिक भारतातील शिक्षण : ज्ञानक्षत्रैकाठी जातिक्षंधर्ष

- दिलीप चन्हाण

वासाहतिक-साम्राज्यवादी काळातील साम्राज्यवादी राजकारणाच्या एकूण प्रभावांपैकी सर्वाधिक प्रभाव हा पाष्ठिमात्य शिक्षणाचा राहिलेला आहे, हे फिलिप कर्टीन यांचे मत दुर्लक्षिण्यासारखे नाही. (*Whitehead 2015, p. 315*) इतिहासलेखनातील बाह्यार्थवादाला यापूर्वीच आव्हान मिळालेले आहे. वासाहतिक शिक्षणांतर्गत कार्यरत असलेल्या प्राच्यवादी (*Trautmann 2004*) उपयुक्ततावादी (*Mukherjee 2009*) व मिशनरी (*Bellenoit 2007*) या तीनही प्रवाहांचे आज मूल्यमापन सुरु आहे.

या व इतर आंगलवादी, देशीभाषावादी अशा भाषेविषयक प्रवाहांच्या मूळाशी विशिष्ट असे अभिजनवादी हितसंबंध कार्यरत होते. (*Chavan 2013 :2013, Pg. No. 88-95; 105-13; 130-5*) या काळात स्वसमूह वर्चस्वाच्या प्रेरणेतून प्रभुत्वशाली जातीसमूह हे परस्परांमध्ये स्पर्धात्मकता साधत आणि कनिष्ठवर्गांची समूहांच्या हिताविरोधात एकजूट!

वसाहतपूर्व काळात भारतात वर्ग निर्माण झालेले नव्हते. ब्रिटिशांनी त्यांच्या वासाहतिक गरजेतून भारतामध्ये मर्यादित भांडवलशाहीचा पाया घातला. युरोपमध्ये भांडवलशाहीचा उदय होण्यापूर्वी उगवत्या भांडवलदार वगऱ्याने संरंजामशाहीचा निप्पात केला होता; परंतु ब्रिटिश वसाहतवादाचे उद्दिष्ट हे भारतातील संरंजामी जातिव्यवस्थाक, उत्पादन संबंध नष्ट करण्याचे नव्हते. ब्रिटनच्या साम्राज्यवादाच्या विकासासाठी भारतीय जनतेची लूट करण्याचे धोरण वसाहतवादांचे होते. या लुटीच्या प्रक्रियेत वसाहतवादांचे दुष्यम भागिदार म्हणून भारतात नवा जमिनदार, व्यापारी व भांडवलदारांचा वर्ग उदयाला येत होता. वसाहतवादाच्या सुरुवातीच्या टप्प्यात हा वर्ग आपल्या वर्गांच्या स्वार्थाकरिता ब्रिटिशांना निष्ठा वाहणारा, त्यांना कच्चा माल पुरविणारा व लुटीच्या प्रक्रियेत भारतीय जनता व

ब्रिटिश वसाहतवादांमध्ये मध्यस्ती करणारा होता.

एका बाजूला ब्रिटिश वसाहतवादाला पोषक पद्धतीने भारताची भांडवली पुनर्रचना करायची, वसाहतवादाचे फायदे नव्या मध्यस्ती वर्गापर्यंत सीमित ठेवून त्याचे तुटीकरण करायचे, असे ब्रिटिशांचे धोरण होते. दुसऱ्या बाजूला वसाहतवादी धोरणास समर्थन देणाऱ्या या नव्या मध्यस्ती वर्गाच्या मागणीनुसार भारतातील संरंजामी जातिव्यवस्थाक उत्पादनसंबंधावर आघात करायचे नाही, ही या धोरणाची दुसरी बाजू होती. अशा दुहेरी पद्धतीने वसाहतवादाचा विकास भारतामध्ये होत होता. या विकासाला अनुसरूनच भारतामध्ये शिक्षण धोरणाची आखणी केली.

**वासाहतिक शिक्षण : वसाहतवाद व पुरोहितवर्ग पोषक**

ब्रिटिशांनी भारताचा ताबा घेतला तेव्हा भारताविषयी इत्यंभूत माहिती मिळावी, या हेतूने विविध शिक्षणविषयक पाहण्या करून घेतल्या. या पाहण्यांमधून सामंती भारतातील शैक्षणिक वास्तव पुढे येते. शालेय साधनांचा अभाव आणि अध्यापनातील गंभीर उणिवा यांनी ही शिक्षणपद्धती युक्त होती. या शाळांमधून मुली शिकत नव्हत्या. (*Parulekar 1955, pp xlvi-vii.*) या काळात कुणबी वगैरे शेतकरी जातींची मुलं शिकत असत; परंतु त्यांचे प्रमाण अगदीच नगण्य होते. खानदेशातील अहवाल असे सांगतो की, एकूण मुलांपैकी शाळेत जाऊन शिकणाऱ्या ब्राह्मण मुलांचे प्रमाण हे २६ टक्के होते; तर कुणबी (शूद्र) मुलांचे हे प्रमाण केवळ २ टक्के होते. (*Parulekar 1955, pp xlvi-viii.*) अस्पृश्य समजल्या जाणाऱ्या मुलांना या शाळेमध्ये प्रवेश नव्हता, असे अहमदाबाद, खानदेश, सुरत, कैरा, ठाणे येथील जिल्हाधिकाऱ्यांनी कळविले.

भारतामध्ये नवी शिक्षणपद्धती रूजविताना ब्रिटिशांचा त्यामागील उद्देश स्पष्ट होता. त्यांच्या

भारतातील वासाहतिक सत्तेला अनुकूल ठरेल व बळकटी प्राप्त करून देईल अशी शिक्षणव्यवस्था त्यांना विकसित करावयाची होती. ‘शैक्षणिक वसाहतवाद’ हा ‘आर्थिक वसाहतवादाचाच’ भाग होता. वासाहतिक सत्तेला अनुकूल जनमत बनविण्यासाठी नवी शिक्षणपद्धती ही सर्व भारतीयांच्या हिताची आहे, असा समज पसरविणे ब्रिटिशांना गरजेचे वाटले. त्यामुळे त्यांची सत्ता स्थापन होताच शिक्षण त्यांनी औपचारिकदृष्ट्या सर्वांसाठी खुले केले. आपली राजवट ही या पूर्वांच्या राजवटीपेक्षा अधिक कल्याणकारी आहे व लोकांना अज्ञानी ठेवण्यात आले, हितसंबंध नाहीत असे मत जनमानसांमध्ये पसरविणे या हेतूने शिक्षण सर्वांसाठी खुले केले गेले.

मुंबई सरकारचे एक सदस्य जे. फैरिश यांचे २८ ऑगस्ट १८३८ रोजीचे हे वक्तव्य ब्रिटिशांच्या शिक्षण धोरणामागील ‘छपा अजेंडा’च पुढे आणते :

भारतामध्ये आम्ही एका अत्यंत असाधारण स्थितीत आहोत. रंग, धर्म, भावना व सवयी याबाबतीत भिन्न असलेल्या आम्ही विदेशी लोकांनी विशाल जनसमूहावर निरंकुश सत्ता स्थापन केली आहे. परंतु येथील जनता अजूनही त्यांच्या राजांना एकनिष्ठ आहे व इंग्रजांविषयी पूर्वग्रह बाळगून आहे. त्यांच्यावर सैनिकी बळाच्या आधारे आपण त्यांना नियंत्रित करू शकतो अथवा जनमताच्या आधारे भारताला आपण आपल्या बळाचे भय दाखवून वश करू शकतो किंवा त्यांच्यामध्ये असा विश्वास उत्पन्न करणे गरजेचे आहे की, आमचे शासन हे तुलनेत अधिक बुद्धिमान, न्यायी, दयावान आणि सुधारणावादी आहे, हे कार्य आपण शिक्षणातून साध्य करू शकतो. (Boman-Behram 1943, pp. 236-7)

१८३५-मध्ये मेकॉलने भारतीय शिक्षणावर एक अहवाल मांडला. या अहवालात ब्रिटिशांच्या वासाहतिक प्रेरणा स्पष्ट होतात. या अहवालात त्याने संस्कृत व पर्शियन या भारतातील अभिजन भाषांची यथेच्छ टिंगल उडविली. भारतातील संपूर्ण साहित्य हे युरोपमधील एका ग्रंथालयातील कपाटातील ग्रंथाएवढेच मूल्यवान आहे असा शेरा मारला. त्याच्या अहवालात

तो पुढे म्हणतो, रंग व रक्ताने भारतीय पण चारित्र्य व मतप्रणाली यात वृत्तीने इंग्रजी अशा व्यक्तींचा वर्ग तयार करून आपण त्या लक्षावर्धीवर सत्ता गाजवतो. त्यांच्यातील व आपल्यातील दुवा म्हणून निवडक एतदेशियांना शिक्षित करायला हवे.

मेकॉलेच्या अहवालावरून हे स्पष्ट होते की संपूर्ण भारतीयांना शिक्षित करणे हे ब्रिटिशांचे उद्दिष्ट नव्हते. त्यांना शिक्षित एतदेशियांचा केवळ ‘निवडक’ वर्गच तयार करायचा होता. अर्थात केवळ ‘मध्यस्ती’ वर्ग तयार करणे हे केवळ या धोरणाचे उद्दिष्ट नव्हते. त्यांना वर उल्लेखिल्याप्रमाणे असा वर्ग निर्माण करावयाचा होता जो त्यांचा दलाल बुद्धिजीवी (*compradore intellectual*) म्हणून काम करेल. १८५७-च्या उठावात इंग्रजी शिकलेला पांढरपेशा वर्ग सहभागी झाला नव्हता. यावरून इंग्रजांचे धोरण बळंशाने यशस्वी झाल्याचे दिसते.

ब्रिटिश वासाहतवादी व ब्राह्मणादी उच्जाती यांच्या संयुक्त हितसंबंधातून उदयास आलेली नवी ब्रह्मो-ब्रिटिश शिक्षणपद्धतीला तीन उद्दिष्टे पार पाडावयाची होती.

१) ब्रिटिश वासाहतिक सत्ता भारतामध्ये प्रस्थापित करतांना ब्रिटिशांना भारतातील जातिव्यवस्थेचा उपयोगच झाला. वासाहतवादाच्या सुरुवातीच्या काळात भारतातील ब्राह्मण, बनिया आदी उच्जातींनी ब्रिटिशांच्या सत्तेतील स्थानिक पातळीवरील दुय्यम शासक म्हणूनची भूमिका त्यांनी स्वीकारली. मध्ययुगात तुर्की सत्ताधिशांसोबत दुय्यम स्तरावर शासकाची भूमिका बजावणाऱ्या ह्या जातींनी आपली निष्ठा नव्या राज्यात ब्रिटिशांना वाहिली. तुर्की राजवटीत संस्कृत सोडून पर्शियन भाषा शिकणाऱ्या ह्या जाती नव्या राजवटीत इंग्रजी भाषा शिकू लागल्या. १९ व्या शतकातील पर्शियन शाळांमध्ये मुस्लिमांपेक्षा हिंदू उच्जातीय विद्यार्थ्यांची संख्या अधिक होती. इंग्रजी शिक्षणाची मागणी करू लागल्या. ब्रिटिशांनी देखील शिक्षणधोरणांचा फायदा होता होईल तेवढा उच्च जातींनाच होईल अशा हेतूने धोरणांची आखणी

केली.

जनगणनेनुसार ब्राह्मणांचे लोकसंख्येतील प्रमाण केवळ ३.९४ % होते. तरीही १८९६-९७-मध्ये प्रत्येक १६ महाविद्यालयीन हिंदू विद्यार्थ्यांपैकी १५विद्यार्थी हे ब्राह्मण असत तर प्रत्येक १९७ माध्यमिक स्तरावरील हिंदू विद्यार्थ्यांपैकी १६७ ब्राह्मण असत. १८८६ ते १९१०-च्या काळात एकूण पदवीधरांपैकी ७१% पदवीधर हे ब्राह्मण होते. भारताच्या स्वातंत्र्यावेळी सुद्धा भारताचा एकूण साक्षरता दर केवळ १६% एवढा कमी असला तरी दलित - आदिवासींचा साक्षरता दर १% पेक्षाही कमी होता. ब्रिटिशांना जातिव्यवस्थाक उत्पादन संबंधांना फारसा धक्का पोहचवायचा नव्हता. वसाहतवादांच्या गरजेपोटी व ब्राह्मण-बनिया जारीच्या दबावामुळे त्यांनी अशी भूमिका स्वीकारली होती. (याची अधिक चर्चा पुढे येणार आहे)

२) सार्वत्रिक शिक्षणाचे उद्दिष्ट ब्रिटिश सत्ताधिशांपुढे कधीही नव्हते. मेकॉलेने 'निवडक' मूऱ्झरांना शिकविण्याचा झिरपण्याचा सिध्दांत मांडला हा अभिजनवादी सिद्धांत येथील उच्जारीनी उचलून धरला. राज्य कारभारासाठी आवश्यक असलेले नोकरशाह हे युरोपमधून आयात करणे हे ब्रिटिशांना परवडणारे नव्हते. भारतातच असा वर्ग तयार करणे व त्या वर्गाला 'मध्यस्ती' म्हणून वापरणे हा ब्रिटिशांचा हेतू होता. हा वर्ग केवळ ब्रिटिशांना प्रशासनातच मदत करणार नव्हता. ब्रिटिशांना अनुकूल अशा सांस्कृतिक मूल्यांची पेरणी शिक्षणाद्वारे करावयाची होती. नवा मध्यस्ती वर्ग ब्रिटिश वसाहतवादाला अनुरूप सांस्कृतिक मूल्यांची पेरणी भारतीयांमध्ये करणार होता. आपल्यातलाच काळा मानून हा ब्रिटिशासारखा पेहराव करतो, त्यांची भाषा बोलतो, त्यांची मूल्ये व विचार स्वीकारतो हे बघून गोरे सत्ताधिश व काळे भारतीय शासित यांच्यातील सांस्कृतिक अंतर कमी होणार होते. हा नवा शिक्षितांचा वर्ग ब्रिटिशांना अनुकूलच रहावा यासाठी शाळा-महाविद्यालयातील पाठ्यपुस्तके व अभ्यासक्रमांबाबत ते जागरूक होते. मुंबई विद्यापीठाच्या अभ्यासक्रमावर सुरुवातीला नैतिक शिक्षणाचेच प्राबल्य

होते. इंग्रजीच्या अभ्यासक्रमात 'बायबल', धर्मशास्त्र, मिल्टनचे 'पॅरडाइस लॉस्ट', होमरचे 'इलिएड', शेक्सपिअरचे 'हॅम्लेट', 'ऑथेल्लो'सारखे युरोप व खिस्सी धर्माची उदात्त चित्रण करणारी पुस्तके अभ्यासली जात. (Viswanathan 2000) कालाईलचा 'फ्रान्सची राज्यक्रांती' (Basu 1974, p.38) व चिपळूणकरांचा 'सॉकेटिसचे जीवन' (Basu 1974, p.41) असे निबंध विद्रोही मानस घडवतील या भितीपोटी ब्रिटिशांनी अभ्यासक्रमातून कमी केले होते.

गरजेपुरत्या निवडकांनाच साक्षर करण्याच्या हेतूने ब्रिटिशांनी प्राथमिक शिक्षणाचा प्रसार मर्यादितच ठेवला. जुना सरंजामी जमीनदार, वतनदार, सरदार, राजे आणि ब्राह्मण व आधुनिक व्यापार्यांच्या पाल्यांसाठी इंग्लंडमधील पब्लिक स्कूल्सच्या धर्तीवर भारतातही काही पब्लिक स्कूल्स सुरु केल्या गेल्या. या पब्लिक स्कूल्समधूनही ब्रिटिश वसाहतवादाला पोषक असा नवा शिक्षितांचा वर्ग तयार होत होता. या पब्लिक स्कूल्सचा गौरव करताना भारत सरकारचा तत्कालीन शिक्षण सल्लागार सर जॉन सार्जंट (१८८८-१९७४) म्हणतो, "पब्लिक स्कूल्सचे विद्यार्थी कदाचित बौद्धिकदृष्ट्या कमकुवत, सहानुभूती न बाळगणारे आणि उद्धट असतीलही, पण आदर्श प्रशासकाला आवश्यक असणारे, जबाबदारी स्वीकारण्याची वृत्ती आणि आचार-विचारांमधील उच्चता हे गुण त्यांच्यामध्ये असतात. (Singh 1989, p. 48) पब्लिक स्कूल्समधीलच नव्हे; तर राष्ट्रवादी विचारांचा प्रसार करण्याच्या हेतूने बाळ गंगाधर टिळक (१८५६-१९२०) व विष्णुशास्त्री चिपळूणकर (१८५०-८२) यांनी सुरु केलेल्या 'न्यू इंग्लिश स्कूल'चे विद्यार्थीदेखील अपवादानेच 'राष्ट्रवादी' निघाले."

ईस्ट इंडिया कंपनीतील एक उच्च अधिकारी चाल्स ट्रिहिल्यॉन (१८०७-८६) असे म्हणतो, ज्यांचा इंग्रजी वाड्मयाशी परिचय झाला आहे असे भारतीय आपणास (इंग्रजांना) परकीय मानेनासे होता. आपल्यातील थोर पुरुषांविषयी आपण जितक्या उत्साहाने बोलतो तितक्याच उत्साहाने ते बोलतात. ते हिंदू असण्यापेक्षा

इंग्रजच जास्त झालेले असतात. (Trevelyan 1900)

थोडक्यात, नवा शिक्षित वर्ग हा ब्रिटिश वसाहतवादाचा 'दलाल बुध्दिजीवी वर्ग' राहावा या हेतूने ब्रिटिशांनी शिक्षणधोरणांची आखणी करण्याचा होता. असे असूनही इंग्रजी शिक्षणाचे बाळकळू प्यालेला शिक्षित वर्गाच २०-व्या शतकाच्या सुरूवातीला राष्ट्रवादी चळवळीचे बौद्धिक नेतृत्व करीत होता. परंतु या राष्ट्रवादी विचारसरणीचे श्रेय ब्रिटिश शिक्षणपद्धतीपेक्षा भारतातील व्यापारी-भांडवलदार वगाने (जो १९-व्या शतकात ब्रिटिश वसाहतवादाच्या जोखडातून मुक्त होण्यासाठी सुरु केलेल्या स्वातंत्र्य चळवळीला अधिक द्यावे लागेल.

३) ब्रिटिश वसाहतवाद हा भारताच्या आर्थिक शोषणावर उभा होता. भारताचे रूपांतर ब्रिटिश वसाहतवादांनी कच्च्या मालाचे निर्यातदार व पक्क्या मालाचे आयातदार देशात केले होते. या वासाहतिक शोषणात भारतीय व्यापारी वर्गाची मदत ब्रिटिशांना होत होती. भारतातील एतदेशीय व्यापाराचे खच्चीकरण करण्यासाठी भारतातून इंग्लंडमध्ये आयात केल्या जाणाऱ्या मालावर ब्रिटिश पार्लमेंटने ७० ते ८० % सीमा कर बसवला होता. भारत नंतर कपड्यांची आयात करणारा देश बनला. इंग्लंडमधून आयात केलेल्या मालाला नवा उपभोक्ता वर्ग तयार करायचे काम नव्या शिक्षणपद्धतीला करायचे होते. मेकॉले म्हणतो, आपली प्रशस्त वस्त्र प्रावरणे परिधान करून त्यांनी (भारतीयांनी) इंग्रजी उत्पादनाच्या खरेदी आणि किंमतीबाबत अतिअनभिज्ञता आणि उपेक्षा दाखविता कामा नये.

चार्ल्स वूड (१८००-८५) यांच्या खलित्यातदेखील भारतातील युरोपीय शिक्षणप्रसार हा वासाहतिक बाजारपेठेची गरज कसा बनला होता हे स्पष्ट होते. भारतात युरोपीय ज्ञानाचा प्रसार झाल्यामुळे इंग्लंडच्या ऐहिक हितसंबंधावर परिणाम झाल्याशिवाय राहणार नाही. हे ज्ञान भारतीयांना मंजूर आणि भांडवलदार यांनी मिळून केलेल्या आश्वर्यकारक सुबत्तेची जाणीव करून

देईल. आणि परिणामतः इंग्लंडला कच्च्या मालाचा कायम व निश्चित पुरवठा होऊ शकेल आणि आपल्या तयार मालाला निरंतरची बाजारपेठही मिळेल.(गोळे १९७२, ४; Naik and Sayd १९७१) जनतेचे प्रचंड अज्ञान व निरक्षरता ही वासाहतिक सत्तेच्या प्रशासनासाठी अडचणीचेच होते. रेल्वेच्या जाव्यामुळे व इतर वासाहतिक बदलांमुळे भारतीय शेतीचे व्यापारीकरण होत होते. भारतीय शेती इंग्लंडच्या व्यापाराशी जोडली जात होती. शेतीचे आधुनिकीकरण ही इंग्लंडच्या वसाहतीवर पोसत्या जाणाऱ्या भांडवलशाहीची गरज होती. या आधुनिकीकरणासाठी नव्या शेतकी पद्धती, शेतकी बँका आणि ग्रामीण भागात सुधारणा घडवून आणणे गरजेचे होते. जनतेचे किमान शिक्षण घडवून आणल्याशिवाय हे शक्य नव्हते. वसाहतवाद्यांच्या शिक्षणप्रसाराच्या घोषित उद्दिष्टमागील राजकारण असे होते.

**वासाहतिक शिक्षणधोरणाला तीन प्रतिक्रिया आणि जातीवर्चस्वाचे राजकारण**

१) मिशनरी :

ब्रिटिश वासाहतिक सत्तेची स्थापना होण्यापूर्वी भारतात युरोपिय खिंश्वन मिशनच्यांनी शिक्षणाच्या प्रसाराला सुरूवात केली होती. मिशनच्यांनीच भारतामध्ये धर्म चिकित्सेलादेखील सुरूवात केली. त्यांनी भारतीय ब्राह्मणी वैदिक धर्मावर जोरदार हळ्ळा केला. या धर्मातील वर्ण जातिव्यवस्था, अस्पृश्यतेची प्रथा आणि सतीसारख्या परंपरांवर त्यांनी हळ्ळा केला. या धर्मातील क्रौर्य मानवताविरोध व मागासलेपणाशी तुलना करून त्यांनी खिंश्वन धर्माची 'आदर्श' प्रतिमा चितारली. अर्थात हे करताना त्यांनी भारतातील वर्ण, जात, ख्रीदास्य समर्थक ब्राह्मणी/वैदिक धर्म व वर्ण जात ख्रीदास्यविरोधी बौद्ध, लोकायत (धर्म) यांतील भेद समजावून न घेता या परस्परविरोधी धर्मपरंपराना एकच 'हिंदू' धर्म म्हणून चितारले.

ईस्ट इंडिया कंपनीची सत्ता प्रस्थापित होण्यापूर्वी खिंश्वन मिशनच्यांना फ्रांस, पोर्तुगीज, हॉलंड येथील व्यापार्यांना पाठिंबा दिला होता. मिशनच्यांनी

धर्मप्रसाराच्या उद्दिष्टाने स्थानिक भाषा शिकणे, पुस्तकांची भाषांतरे करणे व ती छापणे, स्थानिक चालीरिती, धर्म, परंपरा यांचा अभ्यास करणे या क्षेत्रात आघाडी उघडली होती. याचा उपयोग या व्यापाच्यांना भारत समजावून घेण्यासाठी होणार होताच. त्याचप्रमाणे स्थानिक जनतेमध्ये रूजत असलेल्या खिश्न धर्माच्या श्रेष्ठतेची कल्पनादेखील युरोपिय सत्तेला वैधता प्राप्त करण्यासाठी मदतीची ठरणार होती. युरोपियन सत्ता चांगली आहे, अशी स्वीकाराची भावना जनतेत निर्माण करणारी होती.

कंपनीची सत्ता भारतात स्थिर झाल्यानंतर मात्र कंपनीने मिशनच्यांना मदत बंद केली. कंपनीला आपली सत्ता प्रस्थापित करण्यासाठी भारतातील हिंदू व मुस्लिमांतील अभिजन वर्गाशी एकजूट साधायची होती. मिशनच्यांच्या अस्पृश्यांमधील इतर गरीब घटकांतील सामाजिक काम व समाजसुधारणा ह्या उच्चजारीचा पाठिंबा मिळविण्यासाठी अडथळा ठरू पाहत होत्या.

जोपर्यंत ब्रिटिश सतेकडून उच्च जातीचे शैक्षणिक हितसंबंध संरक्षिले जात होते, तोपर्यंत या जातीकडून विरोध दर्शविला जात नव्हता; पण मिशनच्यांनी कनिष्ठ जातीय समूहांना शिक्षण द्यायला सुरुवात केल्यानंतर वरच्या जाती विरोध दर्शवायला लागल्या. धारवाढच्या एका अस्पृश्य मुलाला सरकारी शाळेत प्रवेश नाकारला गेला होता. पुढे चालून त्या मुलाला प्रवेश दिला गेला. (*Ganachari 2009, p.61-72.*) अस्पृश्य मुलाने शिक्षणहक्क प्रस्थापित करण्याची ही पहिली घटना होती आणि या प्रक्रियेत मिशनच्यांची भूमिका महत्वाची होती. (*Ambrose 2004, 21*) मिशनच्यांशिवाय अस्पृश्य मुलांना शिक्षण मिळालेच नसते, असा एक मतप्रवाह आहे. पंजाब, मद्रास, आंध्रप्रदेश या भागांमध्ये अनेक अस्पृश्य जातीना मिशनच्यांमुळे शिक्षणाच्या संधी उपलब्ध झाल्या. (*Pinto 2004, 21-3*) उत्तर भारतात मिशनच्यांनी अस्पृश्य मुलांना शाळेत प्रवेश दिला तेव्हा जातिव्यवस्थेत असमतोल निर्माण होत आहे, अशी तक्रार ब्राह्मणांनी ब्रिटिशांकडे केली होती. तेव्हा ब्रिटिशांनी मिशनच्यांना तंबी दिली आणि स्वतःच त्या

भागात शाळा स्थापन केली. (*Bellenoit 2007, 60*)

मिशनच्यांनी सुरु केलेल्या धर्मचिकित्सेला व ज्ञानप्रसाराला ब्राह्मणांनी मोठा आक्षेप घेतला. महादेव गोविंद रानडे (१८४२-१९०१) यांच्यासारख्या उदारमतवादी विचारवंताने आणि स्वामी विवेकानंद (१८६३-१९०२) यांच्यासारख्या धर्मवेत्याने मिशनच्यांचा निषेध केला होता. जोतीराव फुल्यांनी मात्र मिशनच्यांच्या शाळांच्या कार्यक्षमतेचे कौतुक केले होते. मिशनच्यांनी सुरु केलेल्या शाळांमध्ये उच्चजातीय विद्यार्थी शिकण्याचे प्रमाण उत्तरोत्तर वाढत गेले. मिशनच्यांनी सुरु केलेल्या इंग्रजी शाळांमधून शिक्षण द्यायचे आणि वर्गोन्त्रीच्या संधीचा लाभ द्यायचा, असे धोरण उच्च जातियांचे होते.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचा मिशनच्यांकडे बघण्याचा दृष्टिकोन हा नकारात्मक नव्हता. पण ब्राह्मण जातीला वश केले की, इतर समाजाचे धर्मांतर आपोआप घडून येईल या मिशनच्यांच्या धोरणावर त्यांनी टीका केली. भारतातील ब्राह्मणादी उच्च जातीनी मिशनच्यांनी देऊ केलेल्या संधीचा लाभ घेतला; मात्र त्यापासून धडा काही घेतला नाही, अशी खंत डॉ. आंबेडकरांनी व्यक्त केली.

१८०८-मध्ये मिशनच्यांनी एका पुस्तिकेत हिंदू व मुस्लिम धर्मांची तीव्र शब्दात चिकित्सा केली होती. यामुळे या धर्मांतील अभिजन वर्गाची नाराजी कंपनीला ओढवून घावावी लागली. त्यांनी त्या पुस्तिकेवर बंदी घातली. अनेक मिशनच्यांना हव्हपार केले. नंतर कंपनीने स्वतःच शिक्षणखाते सुरु केले. परंतु मिशनच्यांवरील बंधनांमुळे भारतात प्राथमिक शिक्षणाच्या प्रसाराची पिछेहाट झाली. मिशनच्यांच्या माध्यमातून वासाहतिक भारत प्रथमच बहुजनभाषा, बहुजनांचे प्राथमिक शिक्षण आणि जातीय दमनांचा धिक्कार यांच्या प्रभावक्षम चलवळीची शक्यता निर्माण झाली. उच्चजातीय शक्तीच्या दबावापोटी वासाहतिक शासनाने तिच्या विरोधात भूमिका घेतली.

## २) प्राच्यवादी :

ब्रिटिशपूर्व काळापासून भारतामध्ये हिंदू उच्च

जाती आणि परकीय सत्ताधीश यांच्यामध्ये एकप्रकाराची युती बनून राहिली. मध्ययुगामध्ये उत्तर भारतातील मुस्लिम राज्यकर्त्यांना सर्व प्रकारच्या प्रशासकीय सुविधा पुरविणाऱ्या ‘मुन्शी’ या हिंदूर्गीय समूहाचा उदय झालेला होता. हे मुन्शी पर्शियन भाषेमध्ये तज्ज्ञ असत आणि राजा व सरदारांचा कारभार सांभाळण्याचे ते काम करीत. याविषयी विस्तृत मांडणी सी. ए. बेली यांनी केलेली आहे. (Bayly 1996).

या तडजोडवादी धोरणाचा शिल्पकार होता वॉर्न हेस्टिंग (१७३२-१८१८)! आपली सत्ता स्थापित होत असताना समाजातील प्रस्थापित गटाला धक्का लागू देता कामा नये किंबहुना या वर्गाचे हितसंबंध जोपासतच सतेची प्रस्थापना करायची, अशी ती भूमिका होती. यूजीन इर्शिक यांनी या भूमिकेला ‘संवादी प्रक्रिया’ असे संबोधले आहे. शासक आणि शासित यांच्या संयुक्त हितसंबंधांमधून सतेची वीण ही आकाराला येते, अशी मांडणी इर्शिक यांनी केली.

भारतावर ती सत्ता गाजवताना ब्रिटिशांनी जे जे म्हणून काही देशी होतं त्या सर्वांचा सरधोपटपणे निप्पात केला, हे खरे नाही. लॉर्ड टी. बी. मेकॉले (१८००-५९) यांच्यासारख्या अधिकाऱ्याचे तसे मत असले तरी ब्रिटिश सत्ताधिशांमध्ये हा एकमेव मतप्रवाह नव्हता. तर दीर्घकाळ भारतामध्ये राहिलेले माऊंट स्टुअर्ट एलफिन्स्टन (१७७९-१८५९), थॉमस मुन्हो (१७६१-१८२७) आणि सर जॉन माल्कम (१७६९-१८३३) यांच्यासारखे अधिकारी हे भारतातील दीर्घकाळ हा भारतामध्ये व्यतीत केलेला होता; त्यामुळे भारतीय समाजव्यवस्थेची अधिक योग्य अशी जाण या अधिकाऱ्यांना होती.

त्यामुळे प्रस्थापित सत्तारचनेशी जुळवून घेतल्याशिवाय भारतामध्ये ब्रिटिशांची सत्ता प्रस्थापित होऊ शकत नाही किंवा दीर्घकाळ टिकू शकत नाही याची जाणीव या अधिकाऱ्यांना होती; म्हणून माऊंट स्टुअर्ट एलफिन्स्टन यांनी पुण्यामध्ये पेशवाईचा

पाडाव केल्यानंतर ब्राह्मणांच्या विशेषाधिकार खारीज करण्याएवजी पुणे, वाई व नाशिक येथील ब्राह्मणांना मोठ्या देणाऱ्या देऊन आणि त्यांच्या विशेषाधिकारांच्या संरक्षणाची हमी देऊन त्यांचा विश्वास संपादन केला. अशा धोरणाचा दीर्घकाळ प्रभाव हा भारतीय शिक्षण व्यवस्थेवर दिसून येतो.

आपल्या वासाहतिक सत्तेला हिंदू व मुस्लिम या दोन्हीतील उच्चभू वर्गातून समर्थन मिळणे हे ब्रिटिशांचे आरंभकालीन राजकीय धोरण होते. या धोरणाच्या गरजेपोटी त्यांनी हिंदू उच्चभू वर्गाची सांस्कृतिक श्रेष्ठत्वाचे निर्देशक असलेली संस्कृत भाषा आणि मुस्लिम अश्रफ वर्गाच्या राजकीय श्रेष्ठत्वाचे प्रतीक असलेली पर्शियन भाषा यांच्या अध्ययन-अध्यापनात महत्व देणाऱ्या शिक्षण धोरणास प्रारंभ केला. वासाहतिक ब्रिटिश सतेच्या संवर्धनासाठी एतदेशीय संस्कृतीचे ज्ञानसंपादन करणे, हा ब्रिटिशांचा दुय्यम हेतू या धोरणामागे होता. १८ व्या शतकाचा उत्तरार्ध व १९ व्या शतकाचा पूर्वार्ध यातील शिक्षण धोरणाचे हे वैशिष्ट्य होते.

ईस्ट इंडिया कंपनीने भारतातील पारंपरिक धर्म व जातिव्यवस्था या संदर्भात ‘यथास्थितीवादी’ भूमिका घेतली. हिंदू व मुस्लिमांतील विद्वानांच्या आधारे कंपनीने १७७६ मध्ये हिंदू कोड व १७८१ मध्ये मुस्लिम कोड तयार केला. या आधारे बहुपलीकता, सती, बालविवाह, तलाक इ. जुलमी रितीरिवाजांना पुन्हा कायद्याची मान्यता दिली गेली. वॉर्न हेस्टिंग्जने मोघल सत्ता क्षीण करण्यासाठी ब्राह्मणवादाला एक साधन म्हणून वापरले व ज्या जाती-जमाती ह्या ब्राह्मणी कायद्याच्या कक्षेत येत नव्हत्या त्यांनाही हिंदू कोडद्वारे त्या कक्षेत आणले. या काळात ब्राह्मणांचे तुषीकरण या थराला गेले होते की मिशनर्यांना कंपनीच्या क्षेत्रातून हव्हपार तर केले होतेच. परंतु खिश्वानांना कंपनीच्या सैन्यातही प्रवेश दिला जात नव्हता. (कॉर्सनॉय, ८१)

भारतातील हिंदू व मुस्लिमांतील अभिजन वर्गाचे महत्व लक्षात घेऊन कंपनीने इंग्रजी भाषेच्या प्रसाराचाही आग्रह धरला नाही. आपली सत्ता दृढ होण्याच्या दृष्टीने कंपनीने हिंदू व मुस्लिम या दोन्ही

वर्गाच्या तुटीकरणाची भूमिका घेतली. कंपनीपूर्वीच्या मोघलांच्या २०० वर्षाच्या राजवटीत पर्शियन भाषा ही कार्यालयीन भाषा म्हणून रुढ झाली होती; तरीही मोघलांनी ब्राह्मणांच्या तुटीकरणासाठी संस्कृतचे अस्तित्व अबाधितच ठेवले होते. कंपनीने हेच धोरण पुढे चालू ठेवले. १८१८ मध्ये पेशवाईची सत्ता नष्ट केल्यामुळे कंपनीला मुंबई प्रांतातल्या ब्राह्मणांची नाराजी ओढून घ्यावी लागली होती. त्या वर्गाला तृप्त करण्यासाठी पुण्यात १८२०-मध्ये हिंदू कॉलेजची स्थापना केली. या कॉलेजमध्ये १) व्याकरण २) अलंकार ३) न्याय (तर्कशास्त्र व कायदा) ४) धर्मशास्त्र ५) जोतिषशास्त्र ६) वेदांत ७) आरोग्यशास्त्र यांचा अभ्यास होत असे. (Boman-Behram, 1943, pp. 499-500)

यासोबतच एलफिस्टनने पेशवाईतील ‘दक्षिणा प्रथा’ सुरू ठेवली. या प्रथेनुसार वेदाध्ययन करण्यामध्ये जे नैपुण्य मिळवित अशा ब्राह्मणांना कंपनीतर्फे अनुदान मिळत असे. यापूर्वीच १७९२ मध्ये कलकत्याला संस्कृत कॉलेजची स्थापना झाली होती. यासोबतच मुस्लिमांतील उच्चभूना खुश करण्याच्या हेतूने पर्शियन व अरेबिक भाषांच्या अभ्यासासाठी कलकत्यामध्ये १७८१ मध्ये मदरशाची स्थापना केली. पुढे चालून १८१३ मध्ये कायदा करून या भाषांच्या विकासासाठी कंपनीने १लाख रूपयांची तरतूद केली. (Bapuji 1993, 23) आंगलवाद्यांचा प्रभाव हळूहळू वाढत असतानादेखील १८२३ पर्यंत ईस्ट इंडिया कंपनीसाठी शिक्षण हा कमी महत्त्वाचा विषय राहावा, हे साध्य करण्यात प्राच्यवाद्यांना यश आलेले होते. लॉर्ड माईरा (१७५४-१८२६) यांच्या कारकीर्दित (१८१३-२३) इंग्रजांचे कधीही नव्हते एवढे अवलंबित्व मुन्शी आणि इतर सुशिक्षित अशा वर्गावर राहिले होते. हा काल प्राच्यवादी भूमिकेला पोषक असा काल होता.

अशा प्रकारच्या धोरणामागील ब्रिटिशांचा राजकीय डाव हा आपली राजकीय सत्ता स्थापन करण्यासाठी या दोन्ही धर्मांतील उच्चभूंच्या पाठिंबा मिळविणे हा होता. अर्थात हे तुटीकरणाचे राजकारण अल्पकाळच टिकणारे ठरले. कालांतराने भारतीय उच्जवार्तीनी सुद्धा इंग्रजी

शिक्षणाची मागणी केली.

प्राच्यवाद्यांची भूमिका ही प्राचीन मध्ययुगीन भाषांची (संस्कृत-पर्शियन) जाणीव होती. ज्या साधनाद्वारे त्यांनी समाजामध्ये वर्चस्व प्राप्त केले ते साधन वाचविण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. त्यासाठी त्यांनी ब्रिटिशांकडे वार्षिक एक लाख रूपये या भाषांच्या अभ्यासासाठी दिले जावे. युरोपियन ज्ञान इंग्रजी ऐवजी या भाषांमध्ये भाषांतरित करून शिकवावे अशा मागण्या केल्या.

बॅटिंगच्या अहवालात जेव्हा देशी भाषांऐवजी इंग्रजीचा उघड पुरस्कार करण्यात आला तेव्हा ब्राह्मण पुरोहित व मौला-मौलवींनी तीव्र निषेध नोंदविला. या अहवालानंतर तीन दिवसातच दोन्ही धर्मांतील उच्चभूनी ३०,००० लोकांच्या सह्यांचे संस्कृत-पर्शियन भाषा वाचविण्याबाबतचे पत्र सरकारला दिले. मुस्लिमांनी पर्शियन भाषेत दिलेल्या पत्रात इशारा देतांना असे लिहिले की, मुसलमानांचा पाठिंबा व सदिच्छा मिळविणे सरकारला गरजेचे आहे, कारण मुसलमानांच्या मदतीनेच सरकारने या भूमीत प्रवेश केला आहे. प्राच्यवादी विरुद्ध आंगलवाद्यांची लढाई ही संस्कृत-पर्शियन विरुद्ध इंग्रजी अशी होती. बहुजन जनतेच्या स्थानिक भाषा जतन करण्याबाबत मात्र दोन्ही गट मौन बाळगून होते.

हिंदू-मुस्लिमांतील उच्चभू वर्गाचे तुटीकरण हा एकमेव उद्देश प्राच्यवादी धोरणामागे नव्हता. भारतामध्ये सत्ता स्थापन करण्यासाठी भारताविषयी इत्यंभूत माहिती मिळविणे गरजेचे होते. भारतातील धर्म, चालीरिती, परंपरा, न्याय इ. संकल्पना समजावून घेण्यासाठी भारताविषयीची साधनसामग्री गोळा करून ती अभ्यासणे गरजेचे होते. वसाहतवादाच्या सुरुवातीच्या टप्प्यातील प्राच्यवादी भूमिकेमागील राजकारण हेच होते. कलकत्यातील १८०० मध्ये लॉर्ड वेलेस्टी (१७६०-१८४२) यांनी सुरू केलेल्या संस्कृत कॉलेज स्थापण्यामागील उद्देश हा ईस्ट इंडिया कंपनी कंपनीच्या अधिकाऱ्यांना भारतीय समाजाबद्दल प्रशिक्षण देणे हा होता. संस्कृत-पर्शियनच्या विकासासाठी कंपनीने तिच्या नफ्यातील एक लाख रूपये याच हेतूने

राखून ठेवले होते. वॉर्न हेस्टिंग प्राच्यविद्येचे राजकीय महत्त्व जाणून लिहितो की, 'ज्या समूहावर आपण आपले वर्चस्व स्थापन केलेले आहे त्या समूहाकडून सामाजिक संवादाच्या आधारे गोळा केलेली माहिती ही राज्याला उपयोगीच राहणार आहे.' (Viswanathan) प्राच्यविद्येचा संबंध ब्रिटिशांच्या सत्तास्थापनेशी असा होता.

### ३) आंगलवादी :

१८३० नंतर इंग्लंडमधील भांडवलदार वर्गने राजकीय सतेवर कब्जा प्राप्त केला होता. ईस्ट इंडिया कंपनीची व्यापारी शक्ती समाप्त करून तिला केवळ प्रशासकीय स्वरूपाचेच अधिकार दिले गेले. १८१३ च्या कायद्यात इंग्रजीच्या प्रसाराबाबत अवाक्षरही नाही. परंतु पुढे मेकॉलेने प्राच्यविद्येवर घणघाती हळ्ळा करून इंग्रजीच्या प्रसाराचे सूतोवाच केले. पुढे चालून बेंटिंगने प्राच्यविद्येच्या अभ्यासासाठी दिले जाणारे विशेष निधी, शिष्यवृत्ती, नवी नोकरभरती यावर बंदी आणली. नवी नोकरभरती भारतीयांमधूनच करावी व भारतीयांचा ब्रिटिश सतेला असलेला पाठिंबा अधिक दृढ करावा हाही हेतू इंग्रजीच्या सक्तीकरणामागे होताच. इंग्रजांनी प्रशासन भरतीसाठी इंग्रजीच्या ज्ञानाची अट टाळून इंग्रजीचे महत्त्व वाढविले व या नव्या सत्तारचनेत भागीदार होण्यास उत्सुक असलेल्या उच्चजातीनीही इंग्रजीची मागणी करायला सुरुवात केली. प्राच्यविद्येतील फोलपणाही त्यांच्या लक्षात येत होताच. लोकहितवादी गोपाळ हरी देशमुख (१८२३-१२) व राजा राममोहन रॉय (१७७२-१८३३) हे या वर्गाचे प्रतिनिधी होते. बनारस कॉलेजमध्ये इंग्रजी भाषा शिकवायला सुरुवात केल्याबरोबर एकावर्षातच विद्यार्थी संख्या १६२ वरून २७९ एवढी वाढली होती. यावरून सत्ताधिशांची नवी भाषा शिकण्यास भारतातील अभिजन वर्ग किती उत्सुक होता हेच सिद्ध होते.

ब्रिटिश वसाहतवाद्यांनी भारतीयांवर लादवणूक केली, या बहुमान्य धारणेला रॉबर्ट ई. फ्रॅकेनबर्ग यांनी नाकारले आहे. (Frykenberg 1988) मुंबईमध्ये इंग्रजी शिकण्याचा उदय, विकास आणि त्यासंबंधीची

संस्थात्मकता ही मुख्यतः भारतीय अभिजनांच्या पुढाकारातून घडून आले, हे सप्रमाण मांडण्यात आलेले आहे. (Ramanna 1992, pp. 716-24)

बंगाल प्रांतात कॅरी मार्शमन यांनी जेव्हा दोन शाळा स्थानिकांसाठी सुरु केल्या तेव्हा स्थानिकांनी मार्शमन यांच्याकडे इंग्रजी शिकण्याची मागणी केली होती. (Clark 1864, p.60) पनवेलसारख्या छोट्या गावातून १८२० मध्येच इंग्रजी भाषेच्या अध्यापनासाठी सरकारने शिक्षक पाठवावा, असा अर्ज करण्यात आला होता. (Boman-Behram 1943, pp.503-4) संस्कृत भाषेत पारंपरिक प्रशिक्षण घेतलेले पंडित देखील इंग्रजी शिकण्याची मनीषा बाळगायला लागले. (OmoJ 1965, nm 40) पुण्यात ब्राह्मणांना संतुष्ट करण्यासाठी स्थापन करण्यात आलेल्या संस्कृत पाठशाळेत इंग्रजी वर्ग सुरु करण्याविषयीचा अर्ज जनार्दन अप्पा यांनी सादर केला होता. (Boman-Behram 1943, pp. 542-4.)

ब्रिटिशांचे आर्थिक धोरण, प्रशासकीय सेवांची आणि औद्योगिकरणाची वाढलेली व्यासी यामुळे 'इंग्रजी माध्यमातूनच उच्च शिक्षण' या भाषा धोरणामागे भारतीय समाजात शक्ती उभ्या राहिल्या. ब्रिटिशांच्या नव्या आर्थिक प्रशासकीय गरजांच्या पूर्तीसाठी इंग्रजी विद्याविभूषित नव्या मध्यमवर्गाची गरज होती. शिक्षण आणि प्रशासन सेवा यांची परंपरा असलेल्या ब्राह्मणादी उच्च जातीतील मध्यमवर्गानि या धोरणास पाठिंबा देणे स्वाभाविक होते.

वसाहतवाद्यांनी उपलब्ध केलेल्या शैक्षणिक सुविधांचा लाभ घेण्यासाठी ब्राह्मणादी जाती पुढे आल्या. वासाहतिक प्रशासनात आवश्यक असलेले कौशल्य, ज्ञान आणि पात्रता मिळविणे, हा हेतू पुढे ठेवून या जातीनी व्यूहरचना आखायला सुरुवात केली. नवनव्या व्यवस्थांसोबत स्वतःचे समायोजन घडवून आण्यात ह्या जाती इतिहासकाळापासून वाकबगार होत्या. जवाहरलाल नेहरू (१८८९-१९६४) यांनी त्यांच्या आत्मचिन्त्रित यांची गवाही दिली आहे :

*Kashmiri Brahmans had a remarkable capacity for adaptation, and coming down to*

*the Indian plains and finding that this Indo-Persian culture was predominant at the time, they took to it, and produced a number of fine scholars in Persian or Urdu. Later they adopted themselves with equal rapidity to the changing order, when knowledge of English and the elements of European culture became necessary. (Nehru, 1980, p. 169)*

आंगलवादी शिक्षण-धोरणाच्या समर्थनासाठी भारतीय समाजातील वासाहतिक शक्ती आणि पारंपरिक अभिजन वर्ग यांची युती झाल्यामुळे जोतीराव फुले आणि भारतातील बहुजनवादी चळवळींनी उचलून धरलेली बहुजनाभिमुख शिक्षणाची भूमिका उधळली गेली. दुसरे म्हणजे उच्च शिक्षणालाच उच्च जातवर्गासाठी प्राधान्य हे आंगलवादी धोरणाचे उघड गुप्तित होते. परिणामी, सक्तीच्या आणि मोफत तत्त्वावरील प्राथमिक शिक्षणाच्या धोरणाला रोखून धरण्यात आले. आंगलवादी शिक्षण धोरणाचे रूपांतर जातीसमाजात 'ब्रह्मो-आंगलवादी' शिक्षण असे झाले.

**बहुजनांना शिक्षण :** ब्रिटिशांचा सावध पवित्रा

भारतात आपली सत्ता दृढमूळ होण्याच्या हेतूने ब्रिटिश सत्ताधार्यांनी येथील हिंदू व मुस्लिमांतील उच्चजातींशी हातमिळवणी केली आणि शिक्षणाचे फायदे प्रामुख्याने उच्चजातींनाच होतील अशा पद्धतीने शिक्षणधोरणाची आखणी केली. परंतु आपली राजवट ही उदारमतवादी आहे हे दर्शविण्यासाठी शूद्रातिशूद्रांवरील ज्ञानबंदी त्यांनी १९व्या शतकातच उठविली होती. वसाहतवादाच्या गरजेमधून व उच्चजातींच्या प्रभावात ब्रिटिशांनी उच्चशिक्षणप्रधान शिक्षण धोरणाचा पुरस्कार केला होता.

१८३० मध्ये ईस्ट इंडिया कंपनीने मद्रास सरकारला शिक्षणविषयक धोरणांसंबंधी जे पुढीलप्रमाणे मार्गदर्शन केले ते ब्रिटिश शिक्षणपद्धती ही उच्चजातींना अनुकूल कशी होती हेच सिद्ध होते - शिक्षणात अशा सुधारणा पाहिजेत की ज्याने वरिष्ठ वर्गातील नीति व बुद्धिमत्ता यांची पातळी उंच होईल. ज्यांना फुरसत आहे आणि समाजावर वजन आहे अशाच लोकांच्या शिक्षणाची

काळजी आपण घेतली पाहिजे. अशा दर्जाच्या शिक्षणाच्या प्रसारामुळे त्या जातीच्या कल्पनांत मोठा हितावह बदल घडून येईल. तसा फरक खालच्या बहुसंख्य जातीमध्ये जलद गतीने घडून येणार नाही. (RBE for the Year 1845, p. 20.)

ब्रिटिशांच्या लेखी 'हितावह बदल' म्हणजे त्यांच्या सत्तेला पोषक मानसिकता असाच होता. खालच्या जातींना शिक्षण देऊन ब्रिटिशांना ब्राह्मणांची नाराजी पत्करणे परवडणारे नव्हते. ज्यांचा उल्लेख जनहितपरदक्ष राज्यकर्ता म्हणून केला जातो ते एलफिन्स्टन एकदा म्हणाले, मिशनन्यांच्या मते, खालच्या वर्गातील मुळे उत्कृष्ट विद्यार्थी असतात परंतु या वर्गातील लोकांना आपण विशेष उत्तेजन देण्याच्या बाबतीत सावधगिरी बाळगली पाहिजे, कारण त्यांचा समाजात अतिद्वेश केला जातो." (Elphinstone 1884, p.105) इंग्रज सरकार सावधगिरी का बाळगू पाहत होते? त्यांना कुणाची भीती होती?

मेकॉलेच्या व वूडच्या खलित्यांमधून प्राथमिक शिक्षणाची जबाबदारी झटकण्याचीच भूमिका वसाहतवादांनी घेतली होती. शिक्षणावरील खर्चात बचत करणे व भारतीय जनतेमध्ये राजकीय जागृती निर्माण होऊ नये अशीही उद्दिष्टे होती. शिक्षणातून होणाऱ्या जागृतीचा धोका लक्षात घेवून मार्शमन याने १८५२ मध्ये ब्रिटिश संसदेत असे निवेदन केले होते की, शिक्षण प्रसाराच्या धोरणामुळे आपल्या अधिपत्यास धोका निर्माण होऊ शकतो. अमेरिकेत घेतल्या गेलेल्या व्यापक शिक्षणधोरणाच्या भूमिकेमुळे आपल्याला अमेरिकेत सत्ता गमवावी लागली होती. पुन्हा आपण ही मुर्खपणाची चूक करू नये. (कॉर्नॉय ७८-९) या भूमिकेच्या परिणामी भारतातील कोट्यवर्धीची जनता ही निरक्षरच राहिली. १८३५-३८ ते १९३१ या साधारणपणे १०० वर्षांच्या काळात भारतातील साक्षरता दर जवळपास स्थिरच राहिला. (कॉर्नॉय ९३)

अपर्णा बसू यांनी दिलेली पुढील आकडेवारीही हेच वास्तव्य प्रदर्शित करते. १८९६-९७ आणि १९०१-१९०२ या काळात माध्यमिक व महाविद्यालयीन

विद्यार्थ्यांच्या संख्येत ४९,००० विद्यार्थ्यांची वाढ झाली होती तर प्राथमिक शाळेतील विद्यार्थ्यांमध्ये केवळ १००० विद्यार्थ्यांची! (Basu 1974, 60) १८९७ ते १९०२च्या दरम्यान प्राथमिक शाळांची संख्या ९७,८८१ हून ९२,२२६ पर्यंत घसरली होती. १९१६-१७ मधील एका महाविद्यालयीन, माध्यमिक व प्राथमिक स्तरावरील विद्यार्थ्यांवर अनुक्रमे ५२ रु., ३०२ रु. व ५ रु. खर्च होता. (Basu 1974, 72.) म्हणजेच सरकार प्रचंड मोठा खर्च उच्च शिक्षणावर करीत होते असे सिद्ध होते. सर्वांत आश्र्वर्यांची बाब म्हणजे १९१८ मध्ये कलकत्ता विद्यापीठ हे (एकूण विद्यार्थी २७,०००) विद्यार्थी क्षमतेच्या दृष्टिने जगातील सर्वांत मोठे विद्यापीठ बनले होते. (Basu 1974, 107)

#### भारतीय भांडवलदार : तंत्रशिक्षणाचा पुरस्कार-प्राथमिक शिक्षणाला नकार

भारतासारख्या वसाहतीतील तंत्रशिक्षण धोरण हे वासाहतिक राज्यसंस्थेच्या धोरणावर अवलंबून होते. भारत हा इंग्लंडसाठी तांत्रिक शिक्षणासाठी एक प्रकारची प्रयोगभूमी होता, असे काही अभ्यासकांनी मांडले आहे. (Sarkar 2013, pp 104-5) भारतात पहिले अभियांत्रिकी महाविद्यालय १८४७ मध्ये स्थापन करण्यात आले होते; तर इंग्लंडमध्ये ‘इम्पेरियल कॉलेज, लंडन’ हे पहिले अभियांत्रिकी महाविद्यालय १८८९ मध्ये स्थापन करण्यात आले होते. रुरकी (१८४७), कलकत्ता (१८५६), पुणे (१८५४ आणि मद्रास (१८५९) ह्या तंत्रशिक्षणासाठीच्या संस्था भारतात स्थापन करण्यात आल्या होत्या. तथापि, या संस्थांच्या स्थापनेत देखील वासाहतिक हितसंबंध दडलेले होते.

औद्योगिक भांडवलशाहीच्या गरजेपोटी इंग्लंडमध्ये १८७० मध्येच कायदा करून प्राथमिक शिक्षणाच्या सार्वत्रिकीकरणाचे धोरण स्वीकारले गेले. परंतु भारतामध्ये मात्र वसाहतवाद्यांना अशी औद्योगिक क्रांती घडवून आणायची नव्हती. १८७२ मध्ये ८.५% असलेले शहरवासियांचे प्रमाण १९२१ मध्ये केवळ १०.२% पर्यंत पोहचले. यावरून औद्योगिक विकासाचा व शहरीकरणाचा दर किती मर्यादित होता हे दिसून

येते. त्यामुळे तत्कालीन शिक्षणपद्धतीचे स्वरूप देखील भिन्न होते. प्रत्यक्ष उद्योगांध्यांना आवश्यक असलेल्या तांत्रिक शिक्षणापेक्षा अमूर्त पातळीवरील ज्ञानव्यवहारालाच अधिक महत्त्व दिले गेले होते.

ब्रिटिश वसाहतवादाच्या अनुषंगाने विकसित होत असलेल्या भारतीय भांडवलदारवर्गाची वाढ ही साम्राज्यवादी धोरणामुळे अझून राहिली होती. त्यामुळे वसाहतवादाच्या जोखडातून स्वतंत्र होण्याच्या त्यांच्या उर्मीतून भारतात राष्ट्रवादी चळवळ सुरु झाली. या भांडवलदार वर्गाच्या स्वतंत्र विकासासाठी तांत्रिक शिक्षणाच्या उच्चतम प्रतीच्या संस्था भारतात सुरु होणे गरजेचे होते; परंतु ब्रिटिश वसाहतवाद्यांनी हेतूतः टाळले होते. विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीला भारतात १७,००० विद्यार्थ्यांना शिकविणारे १४० कला महाविद्यालये होती; तर अभियांत्रिकी आणि वैद्यकीय महाविद्यालयांची संख्या प्रत्येकी ४ होती. अभियांत्रिकी महाविद्यालये सरकारच्या सार्वजनिक बांधकाम विभागाला अभियंते पुरवित होते.

१८९६ मध्ये जमशेटजी टाटा (१८३९-१९०४) यांनी मुंबईमध्ये वैज्ञानिक संशोधनाची संस्था सुरु करण्याबाबत जॉर्ज कर्झन (१८५९-१९२५) यांच्याकडे परवानगी मागितली. त्यातील ‘धोका’ ओळखून कर्झन यांनी ती नाकारली. भारत अद्याप उच्च तंत्रज्ञानाच्या संस्थांसाठी परिषट्ब बनलेला नाही, असे कर्झन यांनी स्पष्ट केले. (Basu 1974, p.82) वसाहतवाद्यांनी ते स्वतः आणि वसाहती यांच्यामध्ये पालक-पाल्य असे संबंध निर्माण केले. वसाहती ह्या सुधारणेसाठी पात्र नाहीत, असे माझून त्यांनी वसाहतवाद्यांचे पाल्यत्व व अंकितत्व स्वीकारावे अशी युक्तिवादाची रचना केली गेली.

तांत्रिक शिक्षण ही उगवत्या भांडवलदार वर्गाची गरज होती. हा वर्ग हळूहळू ब्रिटिश साम्राज्यशाहीच्या जोखडातून मुक्त होऊ पाहत होता. ब्रिटिश साम्राज्यशाहीने या वर्गाची जशी औद्योगिक विकासाची वाट बंद केली होती तशीच औद्योगिक शिक्षणाचीदेखील! त्यामुळे भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसच्या

रूपाने या वर्गाने आपला आवाज मुखर केला. १९०४ पर्यंत प्राथमिक शिक्षणाच्या सार्वत्रिकीकरणाची मागणी न करणारी कॉर्प्रेस तांत्रिक शिक्षणाच्या मागणीचे ठराव मात्र १८८७ पासूनच्या मद्रास येथील अधिवेशनापासून करीत होती. १९०० मधील राष्ट्रीय अधिवेशनात टाटांना परवानगी न दिल्याबद्दल कर्झनवर तीव्र शब्दांत टीका करण्यात आली होती. पुढे या वर्गाने स्वतःच्या बळावर मुंबई, जाधवपूर येथे अशा संस्थांची स्थापना केली. भारतातील इतर अनेक शहरांमध्ये खासगी स्तरावर प्रयत्न करूनच तंत्रज्ञानाच्या संस्था स्थापन करण्यात आल्या होत्या. वसाहतवाद्यांनी स्थापन केलेल्या संस्था केवळ सरकारी बांधकाम खाते आणि रेल्वे खात्यांत तांत्रिक मनुष्यबळाच्या भरतीसाठीच्या सीमित उद्देशाने कार्यरत ठेवण्यात आल्या आणि त्यासोबतच या संस्थांचा स्थानिक उद्योगांशी कोणताही संबंध ठेवण्यात आला नाही.

उच्चजातीवर्गासाठी आवश्यक तांत्रिक शिक्षणाचा आग्रह एकाबाजूला आणि शेतकरी आणि मागास जातीसाठीच्या सार्वत्रिक प्राथमिक शिक्षणाच्या विस्ताराबाबत नाकर्तेपणा दुसऱ्या बाजूला अशा विरोधी एकजूटीवर राष्ट्रीय महासभेच्या शिक्षण धोरणाची भूमिका दीर्घकाळ राहिली.

भारतातील ब्रिटिश शिक्षणपद्धती ही ब्रिटिशांच्या वासाहतिक गरजेनुसार विकसित होत होती. १८७० पर्यंत स्वतःच्या देशात शिक्षणाच्या सार्वत्रिकीकरणाची भूमिका न स्वीकारणाचे ब्रिटिश सत्ताधीश अशी भूमिका वसाहतीमध्ये स्वीकारण्याची शक्ता नव्हतीच. तरीही ब्रिटिशांची शिक्षण व ज्ञान संकल्पना ही भारतीय शिक्षण व ज्ञान संकल्पनेपेक्षा अतिशय भिन्न होती. त्यांच्या ज्ञान संकल्पनेला स्पृश्यास्पृश्यतेचे परिमाण नव्हते. प्रबोधन युगाच्या चर्च, सरंजामी सत्ता व राजसत्ता यांच्या विरोधातील संघर्ष व वादविवादातून ती अधिक पुरोगामी, धर्मनिरपेक्ष व उपयोजित बनली होती. परंतु भारतासारख्या ज्ञानसत्तेच्या आधारे समाजाच्या सोपानात्मक रचनेत सर्वोच्च स्थानी विराजमान झालेल्या ब्राह्मणांच्या अधिपत्याखालील समाजात जेव्हा ही

शिक्षण पद्धती प्रस्थापित करण्यात आली तेव्हा तिला जातीचे परिमाण प्राप्त झालेच. नव्या शिक्षणपद्धतीचे ब्राह्मणांनी स्वागतही केले. परंतु याच शिक्षणाचे लाभ ज्ञानाची परंपरा नसलेल्या बहुजन जातीना मिळू नये असा त्यांचा प्रयत्न राहिला. ब्रिटिश सत्ताधिशांना या जनतेच्या शिक्षणाबाबत अनास्था होतीच.

१८३५ च्या कायद्यानंतर शिक्षणाचे स्वरूप अभिजन वर्गास अधिकाधिक अनुकूल होत गेले. कोर्ट ऑफ डायरेक्टर्सने स्थानिक सरकारांना आदेश काढून प्राथमिक शिक्षणावरील खर्च कमी करण्याविषयी बजावले. पुढे चालून उच्चशिक्षणाचा पाया रोवल्यावरसुद्धा हे शिक्षण खाजगी प्रयत्नांतूनच पुढे जावे, असे धोरण ब्रिटिश सरकारचे राहिले. विशेषतः, हंटर आयोगाच्या शिफारशीनंतर उच्चशिक्षणाच्या खासगीकरणाला वेग आला. परिणामतः अनेक सरकारी महाविद्यालये ही राजे, सरदार, जमीनदार व पुरोहित वर्गांकडे हस्तांतरित करण्यात आली. समाजातील या शक्ती जातीवर्चस्ववादी राहिल्यामुळे आणि शिक्षणही महाग राहिल्यामुळे बहुजन जाती-जमातीना ते अनुपलब्धच राहिले.

वासाहतिक काळात शिक्षणाच्या बाबतीत कलकत्ता प्रांत सर्वात आघाडीवर होता. १९१७-१८ या वर्षी बंगाल प्रांतात व इंग्लंडमध्ये (यांची लोकसंख्या समान होती) विद्यापीठाच्या परीक्षेला बसलेल्या विद्यार्थ्यांची संख्या (२६,०००) समान होती. यावरून हे सहजच लक्षात येईल. इंग्लंडने या काळात १००% साक्षरतेचे उद्दिष्ट जवळपास गाठलेलेच असतानाच बंगालमध्ये मात्र हे प्रमाण केवळ १०% एवढेच होते. उच्चभ्रूंची उच्च शिक्षणातील प्रगती व सामान्यांची निरक्षरता यातील भेद हा बंगालमधील जातिव्यवस्थेच्या वैशिष्ट्यपूर्व रचनेमुळे निर्माण झाला होता, असे महत्वपूर्ण प्रतिपादन अपर्णा बसू यांनी केले आहे. त्या लिहितात, “१९२१ मध्ये बंगालमध्ये इंग्रजीतील साक्षरांचे प्रमाण ३.४% एवढे होते. इंग्रजीच्या सापेक्षतः अधिक प्रसाराचे एक महत्वाचे कारण हे जातीची रचना हे होते. जातीच्या रचनेमुळे समाज हा ज्ञानाची परंपरा बाळगणारा व वंशपरंपरेने कारकुनी करणारा एक घटक

आणि निरक्षर असलेला बहुसंख्यांकाचा समाज यांमध्ये विभागलेला होता. पहिला घटक हा वैद्य, कायस्थ व ब्राह्मण यांच्यापासून बनलेला होता व इंग्रजीचे ज्ञान प्राप्त करण्यास तो बराच उत्सुक होता." (Basu 1974, pg. 116) या तीन जातीपासूनच बंगालमधील 'भद्रलोक' जातसमूह तयार झाला व ज्या प्रांतात या समूहाची लोकसंख्या अधिक आहे. त्या प्रांतात इंग्रजी साक्षरतेचे प्रमाणही अधिक होते हे अपर्णा बसू यांनी सप्रमाण सिद्ध केले आहे. १९११ मध्ये महाराष्ट्रात चित्पावन जातीमध्ये इंग्रजी साक्षरतेचे प्रमाण २० टक्के होते. (Basu 1974, pg.133)

लोकसंख्येत केवळ ३.९४% प्रमाण असलेल्या ब्राह्मणांचे १९२१-२२ मध्ये बंगालमधील शिक्षणातील प्रमाण उर्वरित ९६% ब्राह्मणेतरांपेक्षा किती जास्त होते हे अपर्णा बसूनी मांडले आहे. बंगालमध्ये शिक्षणावर भद्रलोकांचे वर्चस्व होते तर मद्रास प्रांतात केवळ ब्राह्मणांचे! सर थॉमस मुत्रो त्याच्या २५ जून १८२२ च्या अहवालात लिहितो की, काही जिल्ह्यांमध्ये (मद्रास प्रांतात) लिहिणे व वाचणे हे केवळ ब्राह्मण व काही व्यापारी जातीपर्यंतच सीमीत आहे. प्रांतातील २३ शास्त्रा ह्या केवळ ब्राह्मणांसाठीच खुल्या आहेत व सर्व महाविद्यालयांवर केवळ त्यांचेच वर्चस्व आहे.

१८५४ च्या वूडच्या खलित्यानंतर उपलब्ध असलेला मर्यादित निधीचा वापर निवळकांसाठीच्या इंग्रजी शिक्षणासाठी अनुदान म्हणून देण्याएवजी शुल्क भरू न शकणाऱ्या सामान्य जनतेच्या प्राथमिक शिक्षणासाठी शिक्षण कर आकारायला बंगालमधील भद्रलोकांनी विरोध केला. (Acharya 1995 pg. 671) ईश्वर चंद्र विद्यासागर (१८२०-९१) यांनी उच्च वर्गाच्या शिक्षणाची बाजू घेतली :

*"An impression appears to have gained ground both here and in England, that enough has been done for the education of the higher classes and that attention should now be directed towards the education of the masses... an enquiry into the matter will however show*

*a very different state of things. as the best, if not the only practicable means of promoting education in Bengal, the government should, in my humble opinion, confine to the education of the higher classes on a comprehensive scale."* (Acharya 1995, pg. 671)

मुंबई प्रांतातील शिक्षण विकासदेखील याच पद्धतीने झाला होता. ब्रिटिशांच्या 'कल्याणकारी' धोरणाचा भाग म्हणून मुंबई प्रांतात अस्पृश्यांना शिक्षण औपचारिकरित्या खुले झाले होते. अस्पृश्यांच्या शिक्षण हक्काविरोधात ब्राह्मणांनी आकांडतांडव केल्यानंतर कंपनीच्या कोर्टातून अस्पृश्यांना हा हक्क मिळवावा लागला होता. १८२० च्या सुमारास नेटिव्ह एज्युकेशन सोसायटीच्या शाळेत शूद्रांना प्रवेश मिळत असे. परंतु सर्व जातीच्या मुलांना प्रवेश दिल्यामुळे ब्राह्मणांची नाराजी माऊंटस्टुअर्ट एलफिन्स्टन यांना ओढवून घ्यावी लागली. वरिष्ठ जातीची नाराजी ओढवून घेण्यापेक्षा खालच्या जातीना शिक्षणातून वगळलेले बरे असा निर्णय त्यांनी घेतला व १८२६-२७ च्या दरम्यान माळी, कुणबी, भंडारी या जातीच्या मुलांना शाळेतून काढून टाकण्याचा आदेश दिला गेला, असे दादोबा पांडुरंग (१८१४-८२) लिहितात. ते पुढे लिहितात, 'धाकजी दादजी हे त्या वेळेस वयातीत व मोठे प्रतिष्ठित गृहस्थ होते. त्यांचे म्हणणे असे पडले की, जर हे हलक्या जातीचे लोक शिकून पुढे हुशार झाले तर उंच जातीच्या लोकांस इंग्रजीत रोजगार मिळणार नाही व त्यांची आपली बरोबर होत राहील.... त्यांची हिंदू लोकांत बरीच वाहवा झाली. त्यांत त्यांच्या जातीत तर फारच झाली. (पांडुरंग १९९३, पृ. १०१)

पेशवाईच्या अस्तानंतरच्या १० व्या वर्षीच मुंबई प्रांतातील अनेक राजे व उच्चजाती यांनी एकत्र येऊन एलफिन्स्टन कॉलेजची स्थापना केली होती. बंगाल व मद्रास प्रांतापेक्षा मुंबई प्रांतातील उच्चशिक्षणाचे स्वरूप अधिक अभिजनवादी राहिले. १८८२मध्ये पुण्यातील डेक्कन कॉलेजमध्ये एकूण विद्यार्थ्यपैकी ब्राह्मण विद्यार्थ्यांचे प्रमाण हे ९३ टक्के होते. (Seal 1971, pg.

८९) १९०२ मध्ये मुंबई प्रांतात केवळ ७ महाविद्यालये होती. त्यामुळे या प्रांतात उच्चशिक्षणाची संधी मूठभर निवडकांनाच राहिली. पुणे-मुंबई परिसरात वित्पावन ब्राह्मणांचे वर्चस्व बहुतेक सर्वच क्षेत्रांत निर्माण झाले.

‘आधी प्राथमिक शिक्षण की उच्च शिक्षण’ हा वाद महाराष्ट्रात उभा राहिला. याला जातीचे संदर्भ होते. महात्मा फुल्यांनी प्राथमिक शिक्षणाच्या सार्वत्रिकीकरणाची मागणी हंटर आयोगाकडे केली होती. फुले लिहितात, ‘प्रचलित शिक्षणपद्धतीत उच्च शिक्षणावर वारेमाप खर्च केला जात असून ती फक्त ब्राह्मणांना व उच्च वर्णीयांनाच सुशिक्षित बनवते व सर्वसामान्य लोकांना अज्ञानाच्या आणि दारिक्र्याच्या खातेच्यात लोळत ठेवते....’ या प्रांतातील नऊ दशांश शाळांना म्हणजेच जवळजवळ दहा लाख मुलांना प्राथमिक शिक्षणाची कसलीही सोय उपलब्ध केलेली नाही.

रानड्यांसारखे उदारमतवादी मात्र प्रथमिक शिक्षणाच्या सार्वत्रिकीकरणाविरोधी होते. उच्चशिक्षणाची जबाबदारी सरकारने स्वीकारणे हे त्यांचे नैतिक कर्तव्य समजतात. पुढे ते सरकारला इशारा करतात की, आम्ही असे बजावतो की केवळ जनतेच्या प्राथमिक शिक्षणाचीच धुरा सांभाळणे व (त्यासाठी) उच्च शिक्षणावरील खर्चात कपात करणे ही सरकारची गंभीर चूक ठेल. सरकारने उच्च शिक्षणावरील रक्कम प्राथमिक शिक्षणाकडे वळविल्यास सरकारच्या हेतूविषयीच गैरसमज निर्माण होईल. (Ranade 1992, pg.293) कष्टकरी जनतेला शिक्षण मिळण्याचा काळ अद्याप जवळ आलेला नाही, असा युक्तिवाद उभा करून या जनतेची पहिली गरज ही रोजीरोटीची आहे; शिक्षणाची नाही अशी मलिनाथीही ते जोडतात. (Ranade 1992, pg. 293) उच्चभू वर्गाच्या उच्चशिक्षणाची गरज सरकारने भागवली नाही तर त्यांच्या सुरक्षिततेसच धोका आहे, असा गर्भित इशारा रानडे लेखाच्या शेवटी देतात.

रानड्यांच्या नेतृत्वाखालील सार्वजनिक सभेने भारतातील विद्यार्थ्यांना इंग्लंडमध्ये उच्चशिक्षण

घेण्यासाठी इंग्लंडमधील राजे, जमीनदार व मुंबईतील श्रीमंतास आवाहन केले होते. (Tucker, 1977) या योजनेनुसार १० विद्यार्थी उद्योग धंद्यासाठी आवश्यक तांत्रिक शिक्षण घेण्यासाठी इंग्लंडमध्ये पाठवायचे होते. निवडक मूठभरांच्या उच्चशिक्षणाची काळजी वाहण्याचे धोरण रानड्यांसारख्या उदारमतवादी विचारवंतांचे होते. भारतात लवकरात लवकर भांडवली विकास क्वावा अशीच भूमिका ब्राह्मणी राष्ट्रवाद्यांची होती. कष्टकरी वर्गाच्या मूलभूत गरजांचा बळी देऊन हा विकास साधला जाणार होता.

वसाहतवाद्यांच्या तत्कालीन गरजेतून व राष्ट्रवाद्यांच्या दबावातून शैक्षणिक विकासाचे जे प्रारूप विकसित झाले ते निवळ अभिजनवादी होते. १९२१ मध्ये भारतातील सर्व महाविद्यालयांमध्ये शिकणाच्या एकूण विद्यार्थ्यांची संख्या ५९,५९५ होती. १९३९ मध्ये ही संख्या २.४ पटीने वाढून ती १,४४,९०४ झाली. याच काळातील शाळांमधील एकूण विद्यार्थ्यांची संख्या ८३.२ लाखावरून केवळ १४५.५ लांखापर्यंत वाढली. ही वाढ १.७ पट होती. १९३९ नंतरच्या पुढील दशकात देखील प्राथमिक व उच्च शिक्षणातील विकासाची दिशा अशीच होती. १९४९-५० मध्ये महाविद्यायालीन विद्यार्थ्यांची संख्या २.७ पटीने वाढून ३,८०,८३७ इतकी झाली. याच काळातील शालेय विद्यार्थ्यांची संख्या १४५.५ लाखाहून २३३.६ लाखांपर्यंत होती. ही वाढ केवळ १.६ पट होती. (Singh 2002, pp 102-3)

बंगालमधील शिक्षणाच्या राजकारणाची व रानड्यांच्या शिक्षणविषयक विचारांची चर्चा काहीशी विस्तृतपणे करण्याचे कारण म्हणजे बंगाल हा स्वातंत्र्यपूर्व काळात प्रखर राष्ट्रवादाची भूमी बनला होता; तर रानडे हे महाराष्ट्रातील या राष्ट्रवादी चळवळीचे महत्त्वाचे विचारवंत-पुढारी! ही राष्ट्रवादी चळवळ भारतातील व्यापारी-भांडवलदार वर्गाच्या नेतृत्वाखाली भारताचे स्वातंत्र्याची मागणी करणारी चळवळ होती. वसाहतवादाने अडवून ठेवलेला देशी औद्योगिक विकास साधण्यासाठी वसाहतवादाविरोधात हा वर्ग उभा ठाकला होता. या संघर्षात शोषित जातीवर्गाचाही

पाठिंबा मिळावा या हेतूने या वर्गाच्या मागण्याही प्रातिनिधिक स्वरूपात पुढे आणण्यात आल्या होत्या. गोखल्यांनी १९११ मध्ये सक्तीचे व मोफत शिक्षणाचे विधेयक विधीमंडळात मांडले होते; परंतु उच्च शिक्षणाचा मोठ्या प्रमाणावर विस्तार झाल्याशिवाय देशाची प्रगती होणार नाही असे मानणाऱ्या राष्ट्रवाद्यांचे पुढारीपण देखील गोखल्यांकडे व होते. अर्थात उच्च शिक्षण स्वजातीपर्यंतच सीमित असावे, असे या अभिजनवर्गाला वाटे. उच्च शिक्षणाच्या क्षेत्रात ब्राह्मणेतरांचा पुरता प्रवेशही झालेला नसताना त्यांच्या प्रवेशावर रोख आणण्यासाठी पदवी अभ्यासक्रम तीन वर्षांऐवजी चार वर्षांचा असावा, असे बाळ गंगाधर टिळकांनी सुचविले. (*Rao 2010, pg. 152-3*) सर्व शिक्षण सर्वांस सारखें सुलभ केल्यानें स्वावलंबी व संभावित घराण्याचे मोठे नुकसान चालू आहे अशा शब्दांत शिक्षणक्षेत्रातील ब्राह्मण लेखक टीका करायला लागले. (गोळे १९३२, पृ.२८६)

धों. के. कर्व्यानी विठ्ठल रामजी शिंदे या मराठा जातीच्या विचारवंतांच्या जनाक्का नावाच्या परित्यक्ता बहिणीला महिला विद्यापीठात प्रवेश नाकारला होता. ब्राह्मणेतर मुर्लीना घेण्याचा हा काळ नाही, असा युक्तिवाद अण्णासाहेब कर्व्यानी उभा केला होता (पवार २०१६, पृ. १००); तर प्राचार्य गोपाळ गणेश आगरकरांनी डेक्कन मराठा असेसिएशनची शिष्यवृत्ती मिळते या सबंबीखाली फर्ग्युसन महाविद्यालयात वि.रा. शिद्यांना फी माफी नाकारली होती. (पवार २०१६, पृ. ८६.) बदललेल्या परिस्थितीतही ब्राह्मण वर्ग हा ज्ञानसतेवरील वर्चस्वाबाबत किती जागरूक होता हेच यावरून सिद्ध होते.

सत्यशोधक चळवळीने मात्र मोफत व सक्तीच्या शिक्षणाची मागणी १८८२-८५ च्या दरम्यानच केली होती. फुल्यांनी १८८२ मध्ये हंटर आयोगापुढे अतिशय स्पष्ट शब्दात सार्वत्रिक शिक्षणाची मागणी केली होती. १८८५ मध्ये 'दीनबंधु' कृष्णराव भालेकरांनी 'फुकट व सक्तीचे शिक्षण' या विषयावर १ लाख सह्यांचे निवेदन ब्रिटनच्या संसदेला पाठविले होते. (फडके १९८५,

पृ.५८) १८८९ मध्ये 'प्रिन्स ऑफ वेल्स' (प्रिन्स अल्बर्ट व्हिक्टर) यांच्या पुणे भेटीत सत्यशोधकांनी 'दीनबंधु फ्री स्कूल'च्या वर्तीने कृष्णराव भालेकरांनी एक कमान उभी करून आजीला (व्हिक्टोरिया महाराणी साहेबांना) आमचा असा निरोप सांगा की, 'आम्ही सुखी राष्ट्र आहोत, पण एकोणीस कोटी लोकांना विद्या नाही.' असा फलक दर्शवून त्याचे स्वागत केले होते. (फडके १९८५, पृ.६१) निरक्षर जनतेला शिक्षण देण्यासाठी 'दीनबंधु सार्वजनिक सभे' च्या माध्यमातून सत्यशोधकी कायर्कर्त्यांनी 'दीनबंधु फ्री स्कूल्स' पुण्यात सुरु केल्या होत्या. या शाळांमध्ये मोफत शिक्षण दिले जाई. या शाळांना बडोदायाच्या गायकवाड महाराजांकडून मिळणारे १०० रूपयांचे अनुदान राष्ट्रीय सभेच्या नेत्यांनी कपटाने बंद करविले होते. (खांदवे २०००, पृ. २०१) तथापि, वामन शिवराम आपटे (१८५८-९२) (*Keer 2013, pg.171*), महादेव मोरेश्वर कुंटे (१८३५-८८) (लिमये २००२, पृ. ७०) आणि विश्वनाथ नारायण मंडलिक (१८३३-९९) (*Mandlik 1896, pg.144*) यांनी हंटर आयोगाला दिलेल्या साक्षींमध्ये कनिष्ठ जातीय समूहांच्या शिक्षणाविरोधी भूमिका घेतली.

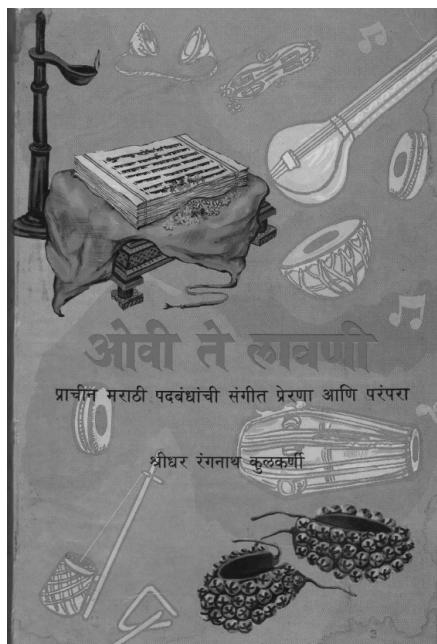
राष्ट्रीय सभेला प्राथमिक शिक्षणाची मागणी करणारा ठराव करायला १९०४ हे वर्ष उजाडावे लागले. या सभेने हा ठराव कर्जनने शिक्षणाची जबाबदारी ब्रिटिश सरकार स्वीकारित आहे, अशी घोषणा केल्यानंतर केला. आय.सी.एस. परीक्षा केवळ इंग्लंडमध्ये न घेता भारतातही घ्यावी असा ठराव मात्र या सभेने १८८५ मध्येच केला होता. ही सभा भटा-बनियांचेच केवळ प्रतिनिधित्व करते असा आरोप करून फुल्यांनी या सभेवर बहिष्कार टाकला होता; तर हिंदूंचे प्रतिनिधित्व करते असा आरोप करून सर सय्यद अहमद खान यांनीही बहिष्कार टाकला होता. सर सय्यद अहमद खान यांनी बहिष्कार टाकायला बंगाल प्रांतातील मुस्लिमांचे शिक्षणातील आणि सरकारी नोकऱ्यांतील मागासलेपण कारणीभूत होते. (*Seal 1971, 85-6; 302-7*)

१८५८ मध्ये भारतात विद्यापीठांची स्थापना करण्यात आली होती. थोडक्यात, 'आधी प्राथमिक शिक्षण की उच्च शिक्षण?' हा वाद जातिव्यवस्थेने उपस्थित केलेला वाद होता. या वादात ब्रिटिश सत्ताधीश व ब्राह्मणादी उच्च वर्ग यांची हातमिळवणी झाली होती, परिणामी 'आधी उच्च शिक्षण' या धोरणाची वादात सरशी झाली. शेवटी अनिल सील यांनी म्हटल्याप्रमाणे :

एलफिन्स्टनमुळे पश्चिम भारतातील ब्रिटिशांचे राज्य चालविष्यास मदत झाली असेल, पण त्यामुळे महाराष्ट्रातील ब्राह्मणांच्या पूर्वीपासून असलेल्या वर्चस्वाचा न्हास पुढे ढकलला गेला. या धोरणाचा परिणाम म्हणजे महाराष्ट्रासह संपूर्ण भारतात शिक्षण, व्यवसाय व नोकरशाही या तिन्ही क्षेत्रांवर वर्चस्व निर्माण करण्यास ब्राह्मणादी उच्च वर्गाच्या वाटा अधिकच खुल्या झाल्या.

(Seal १९७१, पृ.७८)

स्वातंत्र्योत्तर काळात जातीचे जे प्रलंबित अस्तित्व दिसून येते त्याला केवळ जातिव्यवस्थेची इतर सामाजिक संरचनासोबत स्वतःचे लवचिकपणे समायोजन करून घेण्याची पात्रता ज्याप्रमाणे जबाबदार आहे त्याचप्रमाणे वसाहतवाद्यांमधील प्राच्यवाद्यांनी जातिव्यवस्थेला जी नवसंजीवनी उपलब्ध करून दिली, तेही एक कारण आहे. वासाहतिक काळातील शैक्षणिक विषमता ही ज्याप्रमाणे वासाहतिक राजकारणाची उपज नव्हती; त्याचप्रमाणे आजच्या शिक्षणक्षेत्रातील विषमता देखील केवळ भांडवली-साप्राज्यवादी राजकारणाची उपज नाही. विषमतेच्या निर्मितीत सक्रियपणे सहभागी करणारा एक आंतरिक घटक म्हणून जातिव्यवस्थेकडे बघावे लागेल. विषमतेच्या निर्मितीमध्ये सांस्कृतिक संस्था कशा सहभागी असतात, या चर्चेने संपूर्ण विसावे शेतक व्यापलेले आहे. भारतीय शिक्षणक्षेत्र हे त्याचे प्रच्छन्न उदाहरण आहे.



**प्राचीन मराठी पदबंधाची संगीत  
प्रेरणा आणि परंपरा विशद करणारा  
मराठीतला पहिला ग्रंथ.**

## ओवी ते लावणी

लेखक-डॉ. श्री. र. कुलकर्णी

मूल्य रु. २००/-

## इतर मागासवर्गीय किंत्रिया आणि त्यांचे समकालीन वर्चाविक्ष

- संध्या नरे-पवार

भारतीय जातव्यवस्थेची विलक्षण गुंतागुंत इतर मागासवर्गीय या संकल्पनेतून व्यक्त होते. इतर मागासवर्गीय हा परंपरागत शब्द नाही, तो मंडळ आयोगाने दिलेला आहे. वैदिक धर्मातल्या पुरुषसुक्ताने ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र अशी जी उतरंडीवर आधारित समाजरचनेची विषमतावादी विभागणी केली त्यात काळाच्या ओघात आणखी भेदाभेद होत पंचम वर्ण, अतिशूद्र असे अधिकाधिक कप्पे तयार होत गेले. वसाहातिक काळात यांचा उल्लेख अस्पृश्य, डिग्रेस्ड कास्ट, दलित असा होऊ लागला. गावगाड्याच्या पत्थाड डोंगरदन्यांमध्ये राहणाऱ्या वन्य जाताती आदिवासी म्हणून उल्लेखिल्या जाऊ लागल्या. राज्यघटनेत यांचाच उल्लेख 'शेड्युल कास्ट' आणि 'शेड्युल ट्राईब्झ' असा होऊ लागला. ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य या उच्चजाती सर्वण म्हणून ओळखल्या जाऊ लागल्या. उच्च जातीय म्हणून ओळखले जाणारे सर्वण जातसमूह आणि जातव्यवस्थेच्या तळाशी असणारे दलित व जातव्यवस्थेच्या बाहेर असणारे आदिवासी यांच्या मध्येही एक मोठा समूह शिळ्क राहत होता. जो दलित-आदिवासींनी इतका मागास किंवा सर्वहारा नव्हता पण त्याचेली सामाजिक, आर्थिक, शैक्षणिक, सांस्कृतिकदृष्ट्या तो उच्च जातिंश्वका पुढारलेला, प्रबळ नव्हता. हे परंपरागत जातव्यवस्थेतले कारागीर जातसमूह होते, गावगाड्यातले बारा बलुतेदार होते. जातव्यवस्थेची परंपरागत उतरंड यांना शूद्र म्हणून ओळखत होती. यांना उपनयनाचा, वेदाध्यनाचा अधिकार नव्हता. वरच्या तीन वर्णांची सेवा चाकरी हेच यांच कार्य असल्याने सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिकदृष्ट्या हे कायम चौथ्या पायरीवर होते. वसाहातिक काळात परकीय सतेच्या आर्थिक शोषणाने आणि आधुनिकीकरणाच्या प्रक्रियेने यातील अनेकांचे परंपरागत जातिनिहाय व्यवसायाही उद्धवस्त झाले. हा जातव्यवस्थेतला श्रमिक, कामगार

वर्ग होता. स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या वेळी हा श्रमिक जातवर्गही मागास म्हणूच नव्या राष्ट्रासमोर उभा होता. त्यामुळेच स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर दलित-आदिवासींना, अनुसूचित जाती-जमाती म्हणून आरक्षण देतानाच या मधल्या मागास जातीवर्गांचा मुद्दाही चर्चेत आला. त्यासाठी आयोग नेमण्यात आले. देशभर पसरलेल्या या मागास जातींची संख्या काही हजारांवर होती. त्यामुळेच यातल्या नेमक्या कोणत्या जाती मागास हे ठरवताना मंडळ आयोगाने काही शैक्षणिक, सामाजिक, आर्थिक निकष लावत इतर मागासवर्गीय जातींची निश्चिती केली. या ५२ टक्के लोकसंख्येसाठी २७ टक्के आरक्षणाची शिफारस केली. १९८९ मध्ये तत्कालीन पंतप्रधान व्ही.पी.सिंग यांच्या सरकारने मंडळ आयोगाच्या शिफारशींची अंमलबजावणी करण्याचा निर्णय घेतला आणि भारतातील जाती आधारित समाजव्यवस्थेत एससी, एसटी बरोबरीनेच ओबीसी हा नवा जातवर्ग आकाराला आला.

ब्राह्मणी नीतीमूल्यांवर आधारित भारतीय जातव्यवस्थेतील विषमतावादी सांस्कृतिक राजकारणाचे अचूक विश्लेषण करणारे महात्मा जोतिबा फुले ज्यांना 'शूद्र' म्हणत होते, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे ज्यांना 'बहुजन' म्हणत होते तोच जातवर्ग मंडळ आयोगाच्या अंमलबजावणीनंतर 'इतर मागास वर्गीय' बनला. परंपरागतरित्या हा जातवर्ग विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या व्याख्येप्रमाणे शिक्षाबल, द्रव्यबल आणि अधिकारबल यांनी हीन असला, जोतिबा फुलेच्या वर्गवारीप्रमाणे त्याची जोडी शूद्र-अतिशूद्र अशी कायम अतिशूद्रांबरोबरच जोडली जात असली तरी जेव्हा हा जातवर्ग अधिकृतरित्या मागास बनला आणि शासकीय नोकऱ्यांपासून ते शैक्षणिक क्षेत्रापर्यंत आरक्षणाचा लाभार्थी झाला तेव्हा देशभर याची अत्यंत तीव्र प्रतिक्रिया उमटली. निषेध म्हणून अनेक उच्चजातीय

विद्यार्थ्यांनी आत्मदहनाचा प्रयत्न केला. सर्वांमध्ये, उच्चजातीयांमध्ये अभूतपूर्व अशी एकजूट झाली. आता आम्हाला शिकलेले नवरे कुठून मिळणार, असा प्रश्न उच्चजातीय तरुणी विचार लागल्या. जातिव्यवस्था आणि विवाहसंस्था यांचं जैविक नातं आधुनिक काळात पहिल्यांदाच इतक्या स्पष्टपणे उच्चारले गेले. त्याचवेळी ७० च्या दशकात उदयाला आलेल्या भारतीय ख्रीवादी चळवळीने भगिनीभावाचं जे संभाषित तयार केलं होतं, सर्व त्रिया शोषित असतात, दलित असतात, अशी जी मांडणी केली होती त्याच्यातील वर्थता पहिल्यांदाच इतक्या उघडपणे समोर आली. मंडल आयोगाच्या विरोधातील उच्चजातीय-उच्चवर्णीय ख्रीपुरुषांच्या एकजुटीने ख्री हा एकच एक कोटीक्रम नाही, ख्रीसमूह हा वेगवेगळ्या जातवर्गात विभागलेला आहे आणि आपापल्या जातवर्गानुसार त्यांचे हितसंबंध वेगवेगळे आहेत, याचे उघड प्रदर्शन या आंदोलनांमधून झाले.

आता आम्हाला शिकलेले नवरे कुठून मिळणार, हा उच्चजातीय तरुणींचा प्रश्न इतर मागासवर्णीय तरुण शिकले, उच्चशिक्षित झाले तरी आम्हाला ते नवरे म्हणून चालणार नाहीत, आम्हाला आमच्या जातीचेच शिकलेले नवरे हवेत, हे सांगतो, एवढंच नाही तर हा प्रश्न भारतीय जातव्यवस्थेची सगळी वैशिष्ट्य अधोरेखित करतो. वंशशुद्धी आणि रक्तशुद्धी टिकवण्याच्या पराकारेतून विविध जातींची निर्मिती झाली. ही वंशशुद्धी टिकवण्यासाठी त्रियांची लैंगिकता नियंत्रित करणं, त्यांची योनिशुचिता जपणं महत्त्वाचं ठरलं. जन्माने जातीची प्रासी होणं आणि जातिबाह्य विवाहाला बंदी असणं ही जातव्यवस्थेची दोन ठळक लक्षणं डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी आपल्या मांडणीत स्पष्ट केली आहेत. त्रियांच्या लैंगिकतेवर बंधनं घातल्या शिवाय या दोन लक्षणांनी युक्त असलेली जातव्यवस्था टिकणं अशक्य आहे. त्रिया या जातिव्यवस्थेचं प्रवेशद्वार आहेत असं जेव्हा बाबासाहेब आंबेडकर सांगतात तेव्हा ते त्रियांच्या लैंगिकतेवरच्या नियंत्रणाचाच मुद्दा अधोरेखित करतात. ‘आम्हाला शिकलेले नवरे कुठून मिळणार?’ हा प्रश्न त्रियांच्या लैंगिकतेवर

असलेल्या नियंत्रणावर जितके भाष्य करतो तितकेच तो जातव्यवस्थेची पायाभरणी करणाऱ्या अनुलोम-प्रतिलोम या प्रतिबंधाबद्दलही बोलतो.

जातवर्णवर्चस्ववादाने वरिष्ठ जातींची शुद्धता टिकवण्यासाठी जातिअंतर्गत विवाहाचं बंधन घातलं. पण हे बंधन असतानाही समाजाच्या चलनवलनात काही प्रमाणात तरी वेगवेगळ्या जातींच्या ख्रीपुरुषांचे संबंध येणार हे गृहीत धरून, शिवाय जातिअंतर्गत विवाहाचं बंधन घातल्याने उच्चवर्णीय पुरुषांना इतर जातींच्या त्रिया अप्राप्य होतात, या कोंडीतून उच्चवर्णीय पुरुषांची सुटका करण्यासाठी अनुलोम-प्रतिलोमाची चलाख बांधबंदिस्ती करण्यात आली. अनुलोम-प्रतिलोम विवाहाच्या माध्यमातून पवित्र काय, अपवित्र काय ते ठरवण्यात आलं. वरिष्ठ जातीचा पुरुष आणि खालच्या जातीची ख्री यांच्या संबंधांना अनुलोम ठरविण्यात आलं. आणि त्याला मान्यता देण्यात आली. याउलट खालच्या जातीच्या पुरुषाने उच्च जातीच्या ख्रीशी लग्न करणे याला प्रतिलोम ठरविण्यात आले. प्रतिलोम म्हणजे विरुद्ध आचरण, भ्रष्ट आचरण म्हणूनच प्रतिलोम विवाह कोणत्याही परिस्थितीत मान्य केला जात नाही. थोडक्यात प्रतिलोमाच्या माध्यमातून उच्च जातीच्या ख्रीची पवित्रता जपण्यात आली त्याचवेळी अनुलोमाच्या माध्यमातून खालच्या जातीच्या त्रिया उच्चजातीय पुरुषांना उपलब्ध करून देण्यात आल्या. मंडल आयोगाच्या अंमलबजावणीनंतर आम्हाला आमच्याच जातीचे शिकलेले नवरे हवेत, असं जेव्हा अप्रत्यक्षपणे उच्चजातीय तरुणी आणि त्यांच्या माध्यमातून जातवर्णवर्चस्ववादी समाजव्यवस्था सांगत होती त्याचवेळी ती प्रतिलोमाच्या सगळ्या शक्यता तर फेटाळून लावत होतीच आणि त्याचवेळी उच्चजातीय त्रिया आणि इतर मागासवर्णीय म्हणून पुढे आलेल्या परंपरागत शूद्र त्रिया यांच्यातील भेदही स्पष्ट करत होती. मंडल आयोग विरोधी आंदोलन हे केवळ आरक्षण विरोधी नव्हतं, राखीव जागांविरोधी नव्हतं तर ते परंपरागत जातव्यवस्थेच्या उतरंडीचा विषमतावादी डोलारा सांभाळण्यासाठीही होतं. मंडल आयोगविरोधी

आंदोलनाचं हे विधान, हे कथन मुख्य धारेतल्या ख्रीचळवळीलाच नाही तर खुद इतर मागासवर्गीय जातींतील स्थियांना तरी किती उमगलं होतं हा प्रश्न आहे.

समकालीन चर्चाविश्वात इतर मागासवर्गीय स्थियांचं वास्तव तपासताना समाजाच्या चलनवलनात ही श्री कुठे आणि कशी उभी आहे हे तपासण आवश्यक आहे. सध्याच्या राजकीय-सामाजिक व्यवस्थेत इतर मागासवर्गीय स्थियांचा उल्लेख 'बहुजन' असा केला जातो. सत्यशोधकी प्रवाह त्यांना 'अब्राह्मणी' असेही म्हणतो. दलित-आदिवासी स्थियांच्या बरोबरीनेच या देशातील शूद्र-बहुजन इतर मागासवर्गीय श्री ही प्रामुख्याने कष्टकरी आहे. मार्क्सवादी विचारप्रणाली श्रमांचा विचार करताना श्रमांच्या विभागणीकडे वर्गीय दृष्टिकोनातून पाहते पण भारतासारख्या जातवर्ण वर्चस्वावर आधारित समाजरचनेत श्रमांच्या विभागणीसोबत जातीची उतरंडही जोडलेली असते. कुठच्या जातीच्या श्रीने कुठची कामं करायची आणि कुठच्या जातीच्या श्रीने कुठची कामं करायची नाहीत, कष्टाची, उघड्यावरची, रानावनातील, उन्हातान्हातील कामं कोणी करायची आणि कोणी करायची नाहीत याची स्पष्ट मांडणी समाजातील जातव्यवस्थेमध्ये करण्यात आलेली आहे. स्थियांमधील या भेदाभेदाची स्पष्ट जाणीव जोतिबा फुलेच्या विचारविश्वामध्ये आहे. आपल्या 'कुळंबिणीच्या अखंडां'मधून ते शूद्र अतिशूद्र स्थियांच्या कष्टांची तपशीलवार मोजणी आणि मांडणी करतात आणि त्याचवेळी ब्राह्मण श्रीला, उच्चजातीय श्रीला कोणते कष्ट करावे लागत नाहीत तेही सांगतात. आजही या स्थितीत बदल झालेला नाही. या देशातील कष्टकरी, निरक्षर, अर्धसाक्षर, कुपोषित, अकाली वार्धक्य आलेली, लैंगिक शोषणाला बळी पडणारी, दिवसभर कष्ट केल्यावरही अत्यल्प वेतन मिळणारी आणि त्या वेतनावरही स्वतःची पूर्ण सत्ता नसणारी, दारुळ्या नवन्याचा मार खाणारी, श्री कोण आहे! ती उच्च जातीची नाही तर दलित आणि आदिवासी स्थियांच्या बरोबरीनेच ती तेली, कोष्ठी, माळी, कुणबी,

लोहार, कुंभार, भंडारी, वाडवळ, कोळी, कासार, वाणी यांसारख्या मागास जातीची आहे. कष्टकरी ख्रीच्या वर्गचरित्रासोबत तिचं जातचरित्रंही जैविकपणे बांधलेलं आहे. कष्टाच्या वाटेवर, रोजगाराच्या वाटेवर इतर मागासवर्गीय श्री ही दलित ख्रीच्या बरोबरीने उभी आहे. जातीव्यवस्थेतून, जातिआधारित श्रमविभागणीतून होणारं शोषण हे दलित स्थियांसाठी अधिक तीव्र असलं तरी इतर मागासवर्गीय, बहुजन स्थियांनाही ते आपल्या विळख्यात घेत असतं. पुरुषसत्ता, जातव्यवस्था, वर्गव्यवस्था, आधुनिक बाजारव्यवस्था या एकनितपणे तिचं दुय्यमत्व, पर्यायाने तिचं दारिद्र्य अधोरेखित करत असतात. काळ्या श्रीवादी स्थियांनी त्यांचं इतर गोच्या स्थियांपासून असलेलं वेगळेपण स्पष्ट करताना पितृसत्ता, वर्गसत्ता आणि वंशवाद यांच्याकडून होणाऱ्या तिहेरी शोषणाचा मुद्दा मांडला होता. भारतीय दलित आणि इतर मागासवर्गीय स्थियांच्या बाबतीतही हा तिहेरी शोषणाचा मुद्दा तितकाच लागू होतो. उच्चजातीय श्रीला फक्त घरातल्या आणि घराबाहेरच्या पुरुषसत्तेला तोंड देत आपलं दुय्यमत्व नाकारायचं असतं, आपला विकास साधायचा असतो. तिचं शोषण हे असं एकेरी असतं म्हणूनच दारिद्र्य वाट्याला आलं तरी त्यावर मात करणं तिला सहज शक्य असतं. शिक्षणाचा, प्रभावी नातेसंबंधातून निर्माण होणाऱ्या सामाजिक भांडवलाचा वाटा तिच्याकडे असतो. याउलट शिक्षणापासून ते प्रभावी नातेसंबंधांचं सामाजिक भांडवल दलित-बहुजन श्रीकडे अतिशय तुटपुंज असतं. तिच्या शोषणात पुरुषसत्तेबरोबरच जातव्यवस्था आणि वर्गव्यवस्थाही सामील असतात. पर्यायाने तिचं शोषण हे अधिक गुंतागुंतीचं, तिहेरी असतं. दलित-बहुजन श्रीवादी अभ्यासकांनी हा तिहेरी शोषणाचा मुद्दा वारंवार मांडलेला आहे.

इतर मागासवर्गीय स्थियांच्या संदर्भात हा तिहेरी शोषणाचा मुद्दा नीट समजून घ्यायचा असेल तर मंडल आयोगाचे निकष तपासायला हवेत. मंडल आयोगाने इतर मागासवर्गीय जाती निश्चित करताना ज्या कसोट्या वापरल्या त्यातल्या अनेक कसोट्या या

त्या त्या जार्तीतील स्थियांची स्थिती तपासणाऱ्या होत्या.  
उदाहरणार्थ,

- ज्या जार्तीमध्ये अठरा वर्षे पूर्ण होण्याआधी मुलींचं लग्न होतं म्हणजेच बालविवाहाची प्रथा आहे.
- ज्या जातीच्या ५० टक्क्यांपेक्षा जास्त कुटुंबांना पिण्याचं पाणी अर्धा किलोमीटरपेक्षा जास्त अंतरावरून आणावं लागतं.
- ज्या जार्तीमध्ये खेड्यात २५ टक्के स्थिया आणि १० टक्के पुरुष आहेत म्हणजेच रोजगारासाठी पुरुषांचं स्थलांतर होतं आणि स्त्रीला एकटीला कुटुंब सांभाळावं लागतं.
- ज्या जातीत २५ टक्क्यांपेक्षा जास्त महिला कष्टाचं काम करतात म्हणजेच ज्या जातीत कष्टकरी स्थियांची बहुसंख्या आहे.

या काही निकषांवरून हे लक्षात येतं की, ज्या जार्तीमध्ये कष्टकरी स्थियांची संख्या जास्त आहे त्या जार्तीची गणना मंडल आयोग इतर मागासवर्गीयांमध्ये करतो. त्या त्या जार्तीच्या सामाजिक स्थितीचे निकष ठरवताना मंडल आयोग त्यांची आर्थिक स्थितीही तपासतो. थोडक्यात जात व वर्ग यांची सांगड घालताना स्थियांचे कष्ट हा महत्त्वाचा निकष ठरतो. जार्तीचं मागासपण ठरवताना मंडल आयोग केवळ पुरुषांचे श्रम मोजत नाही कारण या जातिआधारित समाजरचनेत कुठच्या जातीच्या स्त्रीने डोक्यावर पदर घेऊन घरात राहायचं, कुठच्या जातीच्या स्त्रीने पदर खोचून शेतात, रानात राबायचं आणि कुठच्या जातीच्या स्थियांनी खांद्यावरचा पदर पाहून नाचगाणी करत पुरुषांचं मनोरंजन करायचं, थोडक्यात लैंगिक श्रम करायचे हे परंपरेने ठरवलेलं आहे. या विभागाणीत इतर मागास जार्तीच्या स्थियांच्या वाट्याला दलित स्थियांप्रमाणेच पदर खोचून राबणं आलेलं आहे.

मंडल आयोगाने वापरलेल्या अनेक कसोट्यांमध्ये आजही फारसा बदल झालेला नाही. किंबहुना आधुनिकीकरणाच्या, खासगीकरणाच्या, जागतिकीकरणाच्या एकामागोमाग येणाऱ्या लाटांनी केवळ शेतीच संकटात आली नाही तर गावगाड्यातले

उरले सुरले परंपरागत व्यवसायाही उद्धवस्त होत आले. गावातील हे कारागीर शहरांकडे धावले. कधी सहकुटुंब कधी एकेकटे. गावं रिकामी होताना शहरांतील झोपडपड्या मात्र फुगत गेल्या. या परंपरागत व्यवसायांमध्ये स्थियांकडेही काही कामं होती. पण जेव्हा हे परंपरागत व्यवसाय संपुष्टात येऊ लागले तेव्हा या स्थियांना इतर रोजगार शोधावे लागले. हातमागावर बसणारी विणकर स्त्री विड्या वळायला लागली, दगड फोडणारी पाथरवट स्त्री चिंचा फोडण्याची मजूरी करू लागली, लोहार-कुंभार स्त्री रस्त्यावर उतरून खडी फोडू लागली, उरलेल्या अनेकजणी शेतमजुरीकडे वळल्या. आधीच संकटात असलेल्या शेतीवर हा अतिरिक्त भार आला. ज्वारी खुरपण्यापासून ते कांद्याच्या लावणीपर्यंत प्रदेशानुसार वेगवेगळी काम करू लागल्या. ज्यांच्या घरी स्वतःची थोडी शेती होती त्या घरची शेती करून दुसऱ्याच्या शेतीत मजुरीला जाऊ लागल्या. अर्थतज्ज बिना अग्रवाल भारतीय शेतीचं स्त्रीकरण झालेलं आहे असं सांगतात. याचाच अर्ध शेतीआधारित मजुरीत पुरुषांपेक्षा स्थियांची संख्या अधिक आहे आणि तीही आवश्यकतेपेक्षा जास्त आहे. देशातील शेतीचं हे स्त्रीकरण दलित-आदिवासी आणि इतर मागासवर्गीय स्थियांच्या रूपात झालेलं आहे. पण गेल्या दशकभरात शेतीच संकटात आलेली असताना शेतीमध्ये नव्या पिढीला सामावून घेण्यावर मर्यादा येत आहेत. अशावेळी महिला धान्य गोदामांमध्ये धान्याची पोती उतरवण्याचं हमालीचं कामही करू लागल्या, विहीर खोदायच्या कामांवरही जाऊ लागल्या. एका रोजगारातून दुसऱ्या रोजगारात फेकलं जात असताना या महिलांच्या वाट्याला अधिकाधिक कष्टाचा आणि निकृष्ट दर्जाचा रोजगार येतो. दारिक्र्याच्या स्त्रीकरणाचा मुद्दाही स्त्रीचळवळीत वारंवार मांडला जातो. दारिक्र्याचं हे स्त्रीकरण भारतात दलित स्थियांच्या बरोबरीनेच इतर मागास जार्तीच्या स्थियांच्या रूपात उभं आहे.

आईची पिढी मजुरीची कामं करत असताना आठवी, नववी, दहावी, अकरावी या स्तरावर शिक्षणातून बाहेर फेकल्या गेलेल्या तरुण मुली

जवळच्या शहरांमध्ये घरकामगार म्हणून जाऊ लागतात. आज शहरांमधील नोकरदारांच्या घरी चोवीस तास राहून काम करणाऱ्या घरकामगार मुली या प्रामुख्याने इतर मागासवर्गीय जातीतल्या आहेत. गेल्या काही वर्षात इतर मागास जातीय मुली गटाने शहरांत येऊन झोपडपडीतील एखादी खोली भाड्याने घेऊन शहरांमधल्या मॉलमध्ये सुरक्षा रक्षक, हेल्पर, सेल्स गर्ल म्हणून काम करत आहेत. कोणी गारमेटच्या कारखान्यांमध्ये लागत आहेत. आधुनिक भांडवलशाही त्यांना चकवकीत मजूर बनवत आहे.

शिक्षण नाही म्हणून रोजगाराच्या बन्या संधी नाहीत आणि चांगला रोजगार नाही म्हणून शिक्षण नाही अशा दुष्क्रात इथला इतर मागासवर्गीय समाज अडकलेला आहे. मुलींच्या शाळा गळतीचं प्रमाण दलित जातसमूहांप्रमाणेच इतर मागासवर्गीय जातियांमध्येही मोठं आहे. आजही इतर मागासवर्गीय जाती मधल्या अनेक कुटुंबांमध्ये शाळेत जाणारी, पदवीधर होणारी पहिली पिढी शिकत आहे. यावरुन शैक्षणिक बॅकलॉगचाही अंदाज येतो. इतर मागासवर्गीयांमध्येही आज एक सुशिक्षित नोकरदार मध्यमवर्ग तयार झाला आहे पण तो मूळभरच आहे, हे लक्षात घ्यायला हवं. शिवाय आज बहुजन समाजातल्या बहुसंख्य मुलींसाठी उच्च शिक्षण म्हणजे कलाशाखेतील बी.ए. किंवा एम.ए. ची पदवी असते. कुटुंबाच्या मोजक्या संसाधनांमध्ये मुलींच्या शिक्षणावर खर्च केला जात नाही. किमान पैशात जे शिक्षण मिळेल ते त्यांना दिलं जातं. आज कला शाखेतील मुलींचा जातीय अभ्यास केला तर तिथे दलित-आदिवासी आणि इतर मागासवर्गीय जातीच्या मुलींचीच बहुसंख्या दिसेल. कलाशाखेतील ही पदवी बहुसंख्य मुलींना कसलंही आर्थिक किंवा शैक्षणिक भवितव्य देत नाही. पदवीधर असलेल्या या मुलीही अनेम्प्लाएबल म्हणजे संघटित क्षेत्रातला रोजगार मिळवायला अक्षम असतात. कारण अत्यंत निकृष्ट दर्जाच्या शिक्षणाने लिहिण्यावाचण्याची क्षमताही विकसित झालेली नसते. प्रथम या संस्थेचे असरचे अहवाल पाहिले म्हणजे दलित बहुजनांच्या शैक्षणिक

दुरावस्थेची कल्पना येते. म्हणजे एकीकडे बेरोजगारी, रोजगार उपलब्ध नसणं याच्याबोरीनेच संघटित कार्यालयीन क्षेत्रात जो काही मोजका रोजगार उपलब्ध आहे त्यासाठी सक्षम नसणं म्हणजेच अनेम्प्लाएबल असणं, ही एक वेगळी समस्या इथल्या शिक्षणव्यवस्थेमुळे इतर मागासवर्गीय तरुणाईसमोर निर्माण झाली आहे. या अशा स्थितीत मिळेत ती मजुरी त्यांना स्वीकारावी लागते. मजुरांची पुढची पिढी तयार होते.

शिक्षण आणि रोजगार या दोन्ही पातळ्यांवर संघर्ष करणाऱ्या इतर मागासवर्गीय ख्रीला घरातल्या पुरुषसतेलाही तोंड द्यावं लागतं. भारतातील जाती आधारित पुरुषसत्ता ही बहुविध आहे. जातसत्ता पुरुषप्रधानता अबाधित राखण्याचं काम करते तर पुरुषसत्ता जातव्यवस्थेची राखण करते. या दोन्ही व्यवस्था मिळून बाईचा ‘माणूस’ म्हणून असलेला अवकाश अधिकाधिक संकुचित करतात. महाराष्ट्राच्या वेगवेगळ्या प्रदेशातील बहुजन स्त्रियांच्या संदर्भात पुरुषसतेची आढळलेली वैशिष्ट्य पुढीलप्रमाणे आहेत.

- आंतरजातीय विवाहांना होणारा विरोध, त्यासाठी मुलींवर लादली जाणारी बंधनं.
- विधवा स्त्रियांची दुरावस्था, त्यांच्या पुनर्विवाहांना असणारा विरोध.
- परित्यक्तांची वाढती संख्या
- चारित्र्यावर संशय घेणे, चारित्र्यहनन करणे
- मारहाण, कुटुंबांतर्गत हिंसाचार
- मालमत्तेचा अधिकार नसणं
- मुलगाच हवा, हा आग्रह. त्यासाठी लिंगनिवड करून गर्भपात करणं
- ख्रीच्या सार्वजनिक वावरावर बंधनं असणं
- हुंडा, मानपान, त्यासाठी बाईचा होणारा छळ
- बहुपत्नीत्व
- अपुरा, निकृष्ट आहार, कृपोषण

पुरुषसतेने चिरफाळलेलं बहुजन बाईचं आयुष्य जातव्यवस्था अधिक जटील करते. बहुजनांमधल्या ज्या जातीची पुरुषसत्ता अधिक कठोर त्या जातीत विधवांची, परित्यक्तांची संख्या अधिक आढळते. २००१

च्या जनगणनेनुसार भारतात स्त्रियांच्या एकूण संख्येपैकी ७.४ टक्के स्त्रिया या एकट्या राहणाऱ्या आहेत. यात साधारण तीन कोटी महिला या विधवा आहेत तर साधारण २३ लाख महिला परित्यक्ता, घटस्फोटिता आहेत. म्हणजे देशात ३.६ कोटीपेक्षा अधिक महिला कोणत्या ना कोणत्या कारणाने एकट्या राहातात. निराधार महिलांमध्ये सर्वाधिक बिकट अवस्था असते ती परित्यक्ता महिलांची. ना धड विवाहित ना धड घटस्फोटिता अशी त्रिशंकू अवस्था असते. देशात आधुनिक राज्यसंस्था असताना, कायद्याचं राज्य असतानाही बायको टाकण्याचा हा वारसा कायम आहे. अनेक उच्चपदस्थ पुरुष यात असतात, पण तू बायकोला का सोडलं, रितसर घटस्फोट आणि पोटगी का दिली नाही, असा प्रश्न या पुरुषांना समाजव्यवस्था विचारत नाही. आज ब्राह्मण जातसमूहांपेक्षा किंवा दलित जातसमूहांपेक्षाही इतर मागासवर्गीय जातींमध्ये परित्यक्तांचं प्रमाण अधिक आढळतं. जेवण नीट करत नाही पासून ते मूल होत नाही पर्यंत कृठचंही कारण बायको टाकायला चालतं. पोटगी द्यायला लागू नये म्हणून नवरा घटस्फोट देत नाही आणि नवरा कधीतरी नांदवायला नैर्झील व नाही नेलं तरी किमान मंगळसूत्राचा आधार जगायला राहील, या आशेवर बाई जगत राहते. पुरुष ही मनमानी करू शकतो कारण मुळात त्या त्या जातसमूहात बायको टाकणं हा अनेकदा सर्वमान्य व्यवहार असतो. सासर-माहेरच्या दोन्ही घराण्यात हे प्रकार होत असतील तर कोण कोणाला जाब विचारणार, असा प्रकार असतो. शिक्षण आणि अर्थर्जन यांचा आधार उच्चजातीय स्त्रीला मिळाल्यावर उच्चजातीयांमध्ये आज घटस्फोटाचं प्रमाण वाढत आहे. स्त्रीपुरुष सत्तासंबंधातील जाचक असमानतेविरोधात उच्चजातीय स्त्री उघड भूमिका घेत घटस्फोटाची मागणी करते, त्याचवेळी बहुजन जातींमध्ये आजही परित्यक्ता हे वास्तव अस्तित्वात आहे. उच्चजातीय स्त्रिया आज कुटुंबांतर्गत शाब्दिक हिंसाही सहन करत नाहीत तर मागास स्त्रियांना लाथाबुक्यांच्या मार खातच संसार रेटावा लागतो. कारण मुठभरांचा अपवाद वगळता

कुटुंबातील, जातीतील पुरुषसत्तेला प्रश्न विचारण्याचं बळ देणारं सक्षम शिक्षण आणि अर्थर्जन या मागास जातींच्या स्त्रियांच्या वाट्याला आजही आलेलं नाही. सर्व बाजूंनी शोषित वंचित असलेल्या या स्त्रियांचं कामाच्या ठिकाणी होणारं लैंगिक शोषणही अधिक आहे. बाई जेव्हा घरातल्या पुरुषसत्तेत सुरक्षित नसते त्याचवेळी ती घराबाहेरच्या पुरुषसत्तेचं सहजसोपं भक्ष्य बनते.

बचतगट, स्थानिक स्वराज्य संस्थांमधील ३३ टक्के आरक्षण या काही पटींनी मागासजातीय स्त्रियांवरील पुरुषसत्तेचे पहारे थोडे सैल झाले. किमान काहीजर्णीच्या अंगभूत कौशल्याला वाव मिळाला, हे खरे असले तरी दर्जेदार शिक्षण आणि संघटित क्षेत्रातला स्थिर रोजगार हा पाया बळकट असल्याखेरीज पुरुषसत्तेपासून ते जातव्यवस्थेपर्यंत कोणत्याच सत्तेपुढे उभं राहाण्याचं बळ स्त्रीकडे येत नाही. अशा स्थितीत बचतगट, ३३ टक्के आरक्षण ही सक्षमीकरणाची मृगजळंच ठरतात. शिवाय जाणिवा विकसित न करता आलेला पैसा आर्थिक पत सुधारतो पण जगण्याची प्रत उंचावतोच असं नाही. हे मागासवर्गीय मजूर स्त्रीबाबत जितके खरे तितकेच सातव्या वेतन आयोगाचा गलेलष्ट पगार घेणाऱ्या, सरकारी कर्मचारी असणाऱ्या मागासवर्गीय स्त्री बाबतही खरे आहे.

इथवरच्या या मांडणीत म्हणजेच रोजगार, शिक्षण, आरोग्य याबाबतीत इतर मागासवर्गीय स्त्रियांचं जगण दलित स्त्रियांशी मिळतं जुळतं आहे. पुरुषसत्तेच्या बाबतीतले काही निकष मराठा जातींच्या स्त्रियांशी साधर्य सांगणारे आहेत. पण यानंतर मला जे दोन महत्वाचे मुद्दे मांडायचे आहेत ते मात्र प्रामुख्याने इतर मागासवर्गीय स्त्रियांच्याच संदर्भातले आहेत. काही प्रमाणात मराठा स्त्रिया त्यांच्या सोबतीला आहेत पण तिथे बहुसंख्या आहे ती ओबीसी स्त्रियांचीच. हा मार्ग नव अध्यात्माचा, सत्संगाचा, सत्संगाच्या नियमित बैठकांचा आहे. आज मनःशांतीच्या शोधात आणि त्याचवेळी राष्ट्रनिर्माणाच्या, नवसमाज घडवण्याच्या ध्यासात नवभक्तिमार्गावरची बहुजन स्त्रियांची गर्दी

अधिक वाढली आहे. इथे वर्गीय भेद विसरून बहुजन ख्रिया एकत्र आलेल्या दिसतात. घरकामगार किंवा शेतमजूर असणाऱ्या अल्पशिक्षित श्रीबोरोबरच पदवीधर असलेली, नोकरदार असलेली ओबीसी श्रीही या नवभक्तीत रमलेली दिसते. शिक्षण, आरोग्य तसेच रोजगाराच्या क्षेत्रात असणारे वर्गीय भेद इथे पुस्ट होतात कारण मुळात आजच्या काळातला हा नवभक्तिमार्ग एकरंगी, एक प्रवाही नाही. एकाचवेळी अनेक प्रवाहांना सामावून घेण्याची लवचिकता त्याच्याकडे आहे. या लवचिकतेमुळेच एकाच वेळी अनेक परस्परविरोधी गोष्टी भक्तीच्या नावाने सांगितल्या जातात. सत्संगाच्या बैठकांपासून ते पोथीवाचनापर्यंत, भजनकीर्तनापासून ते पौरोहित्यापर्यंत, नामजपापासून ते पूजाअर्चापर्यंत, व्रतवैकल्यांपासून ते नाना अंधश्रद्धांपर्यंत, उपासतापासांपासून ते तीर्थयात्रांपर्यंत, जोतिषापासून ते अनिष्ट निवारक विर्धीपर्यंत अनेक गोष्टी या विस्तारित भक्तीमार्गात सामावल्या जातात. हा भक्तीमार्ग मनःशांतीची लालूच दाखवतो, आपत्ती निवारणाची हमी देतो, जगण्याची कला शिकवू असे सांगतो, घाबरु नकोस-मी तुइया पाठीशी आहे, असं सांगत भयनिवारणाचं काम करतो. माझ्याजवळ आलास तर पुनर्जन्माच्या फेळ्यातून सुटका होईल, नाही आलास तर या संसारात गटांगळ्या खात राहशील, असा धमकीवजा इशाराही देतो.

आजचा हा नवा भक्तीमार्ग हा मार्केट इकॉनॉमीचाच एक भाग आहे, चंगळवादावरचा उतारा आहे. भयग्रस्त मानसिकतेचा आधार आहे. त्यामुळेच जागतिकीकरणाच्या, खासगीकरणाच्या लाटेबोरोबरच गेल्या दहा-वीस वर्षांत अचानक नव्या नव्या संप्रदायांची निर्मिती झालेली आहे. मूळ धर्मपिक्षा सध्या या संप्रदायांची आणि त्यांच्या गुरुंची-बाबांची-ताईचीच अधिक चलती आहे. या बाबांची, परमपूज्य गुरुंची प्रवचनं, त्यांच्या पंथाच्या नियमित होणाऱ्या बैठका यांनी शहरी भागांपासून ते ग्रामीण भागापर्यंत आपलं जाळं विणलेलं आहे. ग्रामीण भागातल्या तसेच शहरांमधल्या झोपडपट्ट्यांमधल्या, चाळीमधल्या

महिला या बैठकांना नियमित जात असतात. थोळ्या अधिक सुशिक्षित महिला प्रवचनांना जातात तसेच पंथाच्या कामामध्ये सक्रीय होत सेवेकरी बनतात. इथे उच्जातीय ख्रियाही असतात पण त्या पंथाच्या वरच्या स्तरात, व्यवस्थापनात असतात. सेवेकरी म्हणून, बैठकांचा श्रोता म्हणून मात्र ओबीसी ख्रियांचीच गर्दी आपल्याला दिसते.

नवभक्तीमार्गवरच्या ओबीसी ख्रियाच्या या गर्दीमार्गाच्या कारणांचा शोध घेताना काही ठळक गोष्टी जाणवतात. एकोणिसाव्या-विसाव्या शतकातल्या श्रीसुधारणांच्या चळवळीचा लाभ ब्राह्मण व इतर उच्जातीय ख्रियांना झाला. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धातच त्यांच्या शिक्षणाला सुरुवात झाली, सार्वजनिक क्षेत्रात त्यांचा प्रवेश झाला. नव्या इंग्रजी शिक्षणाचा लाभही या जातवर्गाला आधी झाला. प्रगतीची वेगवेगळी शिखरं चढत उच्जातीय ख्रिया उच्चवर्गीयही बनल्या. त्यांच्या प्रगतीबोर त्यांच्या घरातील पुरुषसतेचा काचही सैलावला. मुळात श्रीसुधारणांच्या चळवळीपासूनच उच्जातीयांमधील पुरुषसत्ता आपल्या जातीतल्या ख्रियांच्या उत्त्रीविषयी सजग झालेली होती. याचा फायदा उच्जातीय ख्रीला झाला. त्यामुळेच नव्या भक्तीमार्गात ती असते ती संप्रदायाची संयोजक म्हणून, ओबीसी ख्रियांप्रमाणे गर्दी म्हणून नाही. संप्रदायात ती निर्णय घेण्याच्या जागी असते तर ओबीसी ख्री पारायणं करत असते.

श्रीसुधारणांच्या चळवळीचा उच्जातीय ख्रियांना जसा लाभ झाला त्याचप्रमाणे बाबासाहेब ओंबेडकरांनी सुरु केलेल्या जातीअंताच्या चळवळीने दलित ख्रियांमध्ये एक आत्मभान आणलं. बौद्ध धर्माच्या स्वीकाराने, धर्मातराच्या प्रक्रियेने एक चैतन्य दलित समूहामध्ये आलं. दारिद्र्यात जगतानाही याचा लाभ दलित, नवबौद्ध ख्रियांना झाला. मात्र आत्मभानाची ही प्रक्रिया ओबीसी ख्रियांमध्ये झाली नाही. खरं तर जातीअंताच्या चळवळीची, समाजप्रबोधनाची पायाभरणी जोतिबा फुलेनी केली. पण ब्राह्मणेतर चळवळीनंतर ही प्रक्रिया खंडित झाल्याने आजच्या सर्वसामान्य

ओबीसी स्त्रियांपर्यंत आत्मभानाची ही ठिणगी पोचली नाही. त्या श्रद्धाअंधश्रद्धांच्या, प्रथापरंपरांच्या वाहक बनून राहिल्या. सतरीच्या दशकात उदयाला आलेली श्रीचळवळीही प्रामुख्याने उच्चजातीय राहिल्याने, श्रीसुधारणांच्या चळवळीचा लाभ झालेल्या स्त्रियांकडे तिचं नेतृत्व राहिल्याने या नेतृत्वालाही दलितबहुजन स्त्रियांच्या जगण्याचा वेगळा आशय उमगला नाही. तो इतका की ही श्री या नव्या भक्तीमार्गावरची सगळ्यात मोठी वाहक झाल्याचंही त्यांच्या जाणीवेतून सुटलं. बहुजन श्री ही अशी एकटी, एकाकी उभी असल्यानेच ती या नव्या भक्तीमार्गांचं सहजसोपं लक्ष्य ठरली.

गेली काही वर्ष वकील असलेल्या अपर्णा रामतीर्थकर महिलांना पारंपरिक श्रीधर्म शिकवत असत. आजही त्यांच्या भाषणांचे व्हिडिओ समाज माध्यमांवरून फिरत असतात. त्या हयात असताना ‘मिळून सान्याजणी’ या मासिकाच्या अंकात संपादक विद्या बाळ यांनी त्यांना जाहीर पत्र लिहून त्यांच्या विचारांमध्यं प्रतिगामित्व स्पष्ट केलं होतं आणि त्यांना चर्चेचं आवाहन केलं होतं. इथे महत्वाचा मुद्दा असा आहे की, रामतीर्थकर बाई हे पारंपरिक, सनातनी श्रीधर्मांचं बाळकळू कुठच्या जातसमूहाच्या स्त्रियांना पाजत आहेत? ब्राह्मण जातसमूहाला का दलित जातसमूहाला? हे दोन्ही जातसमूह खाद दुसरा अपवाद वगळता रामतीर्थकर बाईचा श्रोता नाहीत हे सांगायला स्वतंत्र अभ्यासाची गरज नाही. श्रोता म्हणून बहुजन श्रीच रामतीर्थकर बाईपुढे उभी केली जात आहे. इथे आपला प्रश्न असा आहे की बहुजन श्रीच या अशा प्रतिगामी विचारांची श्रोता का बनत आहे? कोणत्या सांस्कृतिक राजकारणाचा भाग म्हणून हे सारं घडत आहे, घडवलं जात आहे?

धर्मावर आधारित राष्ट्रवादाच्या उभारणीत बहुजन स्त्रियांचा राखीव बळ म्हणून वापर होतो आहे का, हा प्रश्न इतर मागासवर्गीय स्त्रियांच्या समकालीन चर्चाविश्वात महत्वाचा आहे. एकीकडे हा नवाभक्तिमार्ग आणि दुसरीकडे टिळ्हीमालिका यातून सर्वसामान्य बहुजन श्रीच्या बधिरीकरणाची प्रक्रिया पार पाडली जात आहे.

अलिकडे स्त्रियांच्या गळ्यातील मंगळसूत्राची वाढती लांबी, त्याचा वाढलेला ठसठशीतपणा हे याचं प्रतीक आहे. सासू-सूनांच्या मालिकांची वाढती लोकप्रियता आपल्याला हेच सांगते. गुजरातमध्ये अल्पसंख्याक महिलांवर बलात्कार होत असताना इतर राज्यांमध्ये सर्वसामान्य स्त्रिया या मालिका पाहण्यात दंग होत्या, हळदीकुळू समारंभात रमलेल्या होत्या किंवा नियमितपणे सत्संगाला जात होत्या, हे लक्षात घ्यायला हवं. आताही ‘लळ जिहाद’ असो किंवा ‘मॉब लिंचिंग’ असो, विविध संप्रदायांमध्ये जाणारी श्री या घटनांच्या बाबतीत मौन आहे.

दुसरा महत्वाचा प्रश्न असा आहे की पुरोगामी श्रीचळवळीपासून बहुजन महिला का दुरावत्या? हुंड्याच्या प्रश्नापासून ते बलात्काराच्या प्रश्नापर्यंत सर्वसामान्य स्त्रियांच्याच प्रश्नावर श्रीचळवळ लढत-भांडत असतानाही बहुजन, मागास जातवर्गाची असलेली ही सर्वसामान्य श्री श्रीचळवळीच्या पत्याड कशी राहिली? समाजातील सर्व स्त्रियांपर्यंत पोहोचण्याची श्रीचळवळीची ताकद नव्हती हे खरं आहे. पण आमच्या आकलनातही कुठेतरी मर्यादा आल्या का, याचा विचार करणं आवश्यक आहे. रोजगारापासून ते शिक्षणापर्यंत आणि घरातल्या पुरुषसत्तेपासून ते दारातल्या जातव्यवस्थेपर्यंत सगळ्या आघाड्यांवर एकाकी लढताना सर्वसामान्य बहुजन श्री धर्मवादाच्या सापळ्यात अलगद सापडली. वारकरी, महानुभाव संप्रदायातील समतावादाचा वारसा असलेली, बहिणाबाई ते सावित्रीबाई यांच्याशी नातं असलेली बहुजन श्री जर आज अपर्णा रामतीर्थकर बाईपुढे श्रोता म्हणून बसत असेल, नाना संप्रदायांची गर्दी वाढवत असेल तर नेमकी गफलत कुठे झाली, याचा केवळ श्रीचळवळीनेच नाही तर एकूणच पुरोगामी चळवळीने विचार करायला हवा.

ओबीसी स्त्रियांच्या समकालीन चर्चाविश्वात हे सारेच प्रश्न आज महत्वाचे आहेत. कोणत्याही एका प्रश्नाचा स्वतंत्रपणे विचार करता येणार नाही. सर्वसामान्य अशा इतर मागासवर्गीय स्त्रियांबाबत हे विवेचन करत

असतानाच मला आत्मभान आलेल्या अशा ज्या काही थोळ्या इतर मागासवर्गीय स्त्रिया आहेत त्यांच्यातल्या एका नव्या प्रवाहाचा उल्लेख शेवट करताना करावासा वाटतो. आज अनेक इतर मागासवर्गीय स्त्रिया या बौद्ध धम्म स्वीकाराच्या दिशेने वाटचाल करत आहेत.

आपल्या आयुष्याला नवा अर्थ देण्याचा प्रयत्न करत आहेत. काहीजणी पूर्ण इहवादी दृष्टिकोन स्वीकारात दलित श्रीवादाप्रमाणे अब्राह्मणी, बहुजन श्रीवादाची मांडणी करण्याचा प्रयत्न करत आहेत. समकालीन चर्चाविश्वाला वेगळं वळण देण्याचा हा प्रयत्न आहे.

## ‘आमची श्रीवाणी’चा खास

कन्नड-मराठी भाषेचा सांस्कृतिक अनुबंध साधारारा संशोधक  
अभ्यासकांसाठी उपयुक्त असणारा अभ्यासपूर्ण  
शोधनिबंध समाविष्ट असलेला

### ‘कन्नड-मराठी सांस्कृतिक अनुबंध’ विशेषांक

मूल्य फक्त २००/- रुपये  
मोजक्याच प्रती शिल्पक आहेत.  
विशेष सवलतीत उपलब्ध

## जातिपुराणाचै द्वक्लप विवेचन

-विश्वनाथ शिंदे

संस्कृत पुराणाची निर्मिती व्यास- वाल्मिकी यांनी केली असे आपण मानत असलों तरी त्याआधी पुराणे मौखिक स्वरूपात अस्तित्वात होती. ती सूत, मागध, चारण, बंदिजन, कुशीलव, वैतालिक, भाट या लोक-गायकांनी निर्माण केली आणि त्यांची जोपासना केली. मौखिक परंपरेने चालत आलेल्या या पुराणांना अधिक नीटेन्टके करून त्यात स्वतःची नवी भर घालून स्मृतिकारानी या पुराण वाड्मयाला प्रतिष्ठित केले. इतकेच नाही तर लोककलावंताना 'संकरजन' म्हणून त्यांची हीन जातीत गणना केली आणि लोककलावंतांची प्रतिष्ठा नाहीशी झाली, त्यांचे पुराण निर्मितीचे श्रेय नाकारण्यात आले. बाराव्या शतकापासून ते सतराव्या शतकापर्यंत संस्कृतपुराणे मराठी भाषेत भाषांतरित, रूपांतरित होत राहिली आणि त्या पुराणनिर्मितीला नवनवे स्वरूप प्राप्त झाले. साधारणपणे यादव राजवटीत संस्कृत पुराणांचे त्या त्या प्रादेशिक भाषेत भाषांतर करणे, संस्कृत भाषेत नवे पुराणग्रंथ निर्माण करणे ही कामगिरी ब्राह्मणपुरोहित, शास्त्री-पंडित करू लागले. त्यांना राज्यकर्त्यांचा पाठिंबा आणि प्रोत्साहनही मिळालेले दिसते. पुराणनिर्मितीचे कार्य ब्राह्मण पुरोहितांकडे हस्तांतरित झाल्याने पुराण गाऊन धार्मिक समाराधन करणारे व रंजन करणारे लोककलावंत अन्य कामाकडे वळले. ते जातिपुराणे रचून गाऊ लागले आणि त्यांच्या वाट्याला भटक्यांचे जिणे प्राप्त झाले. कालक्रमात जातीपुराणे लिहून देण्याचे काम जसे ब्राह्मण पुरोहित करू लागले; तसेच त्या त्या जातीचे भगत किंवा उपाध्याय हे देखील जातिपुराणे रचण्याचे काम करीत असावेत असे आपण म्हणू शकतो.

कालानुरूप पुराणकथा कशा बदलत जातात, बदलाची प्रक्रिया जातिपुराणांच्या संदर्भात कशी होते, त्यात नवनव्या गोर्टींची भर कशी घातली जाते. रचना-

कारांनी पूर्वपरंपरेतून कोणत्या गोर्टी घेतल्या, स्वतःची कोणती नवी भर घातली. याप्रकारच्या गोर्टींचा विचार करीत असतानाच आधुनिक काळातील या प्रकारातील एक नवा वाड्मयीन आविष्कार म्हणून जातिपुराणाचा अभ्यास येथे करता येईल.

### पूर्वाभ्यासाचे स्वरूप :

भारताच्या सर्व प्रदेशात वेगवेगल्या जाती जमातींची पुराणे अस्तित्वात असलेली दिसतात. त्यातील काही निवडक जातिपुराणांचा निर्देश येथे करता येईल. तसेच त्या जातिपुराणांचा अभ्यास कोणी व कसा केला आहे, याही बाबीचा उल्लेख या ठिकाणी करता येईल. गुजरात मध्ये 'मळापुराण' नावाचे एक पुराण उपलब्ध असून ते मोर्धब्राह्मण जातिपैकी जेठीमळा या जातीचे हे पुराण आहे. जेठीमळा या जातीचे लोक म्हैसूर, हैदराबाद, राजस्थान येथे आढळतात, पण आपण मूलतः गुजरातचे असून मयुरा येथून कित्येक वर्षांपूर्वी आमचे पूर्वज स्थलांतरित झाले, असेही ते सांगतात. हे पुराण संस्कृत भाषेत असून त्याच्या प्राकृत, अपभ्रंश भाषेतील प्रती उपलब्ध आहेत. तसेच मळा भाषेतीही हे पुराण लिहिले असल्याची माहिती बडोदा येथील महाराजा सयाजीराव गायकवाड विद्यापीठातील संस्कृत विषयाचे प्राध्यापक आणि या पुराणाचे संपादक संदेसरा व मेहता यांनी सांगितली आहे. हे पुराण १० व्या शतकात रचले आहे असा समज प्रचलित असला तरी १५-१६ व्या शतकात ह्या पुराणाची रचना झाली असावी, असेही संपादकांचे मत आहे.<sup>२</sup> ह्या पुराणाची संस्कृत भाषेतील हस्तलिखित प्रत पुणे येथील भांडारकर प्राच्यविद्या संस्थेच्या ग्रंथ संग्रहालयात उपलब्ध आहे. प्रस्तुत लेखकाने ही प्रत पाहिली असून ती देवनागरी लिपीत आहे.<sup>३</sup> अहमदाबाद आणि बडोदा येथे तांबट जातीचे लोक वास्तव्यास आहेत. या तांबट जातीचे 'कालिकापुरा' नावाचे जातिपुराण उपलब्ध असून

त्याचे संपादन एम. एस. विद्यापीठ बडोदा येथील डॉ. ए. एन. जेनी यांनी केले आहे. या पुराणाची आणखी एक प्रत नाशिक येथे उपलब्ध झाली असून आश्वर्य म्हणजे आधी उल्लेखिलेल्या प्रतीपेक्षा नाशिकची प्रत अधिक प्राचीन आहे. या दोन्ही पुराणा-संबंधी डॉ. वीणा दास यांनी १९६८ मध्ये 'A Sociological Approach to the Caste Puranas :- case study' या नावाचा संशोधन पर लेख Indian sociological society च्या जर्नल मध्ये प्रकाशित केला आहे.<sup>३</sup> दक्षिणेतील कुर्ग जातीच्या 'कावेरी' जातिपुराणाचा निर्देश एम. एन. श्रीनिवास यांनी केला असून Religion and society among the coorgs of south India 1952 या ग्रंथात विस्ताराने त्यासंबंधी विश्लेषण केले आहे.<sup>४</sup> हैदराबाद येथील डॉ. पुलिकोंडा सुब्बाचारी यांनी आंध - तेलंगणातील जातिपुराणाविषयी 'ए काउंटर नरेटीव सिस्टिम फोकलोर इन मार्डन इंडिया' या नावाचा लेख जवाहरलाल हंडु यांनी संपादित केलेल्या ग्रंथात लिहिला असून हा ग्रंथ म्हैसूर येथील भाषा संस्थानाने प्रकाशित केला आहे.<sup>५</sup> तेलंगणातील इतिहास संशोधक, तेलुगू आणि मराठी भाषेचे जाणकार श्री. यादवराव कंदुरुर्तिकोटी वय वर्ष ८७ यांनी १९१७ मध्ये मला पत्र लिहून तेलंगणातील विविध जाती आणि त्यांची जातिपुराणे, त्यांचे सादरकर्ते अशी तपशीलवार माहिती कळवली होती. वैश्य जातीचे 'कच्यकापुराण', गौड जातीचे 'गौडपुराण', पांचाल, सुतार, लोहार यांचे 'विश्वकर्मा पुराण', धोबी जातीचे 'मढेल पुराण' अशी बरीच माहिती त्यांनी कळविली होती.<sup>६</sup>

किनवट (जि.नांदेड) पासून ५० कि. मी. अंतरावर तेलंगणात एदिलाबाद नावाचे गाव आहे, या शहरात श्री. रवीन्द्र शर्मा राहतात. त्यांनी लोककलांच्या संगोपन करण्याच्या हेतूने तेथे कलाग्राम स्थापन केले असून या संस्थेच्यावतीने प्रतिवर्षी जातिपुराण सांगणाऱ्या लोककलावंतांचे संमेलन आयोजित केले जाते. स्वतः शर्मा त्या कलावंताना चित्रपट्ट्या रेखाटून देत असतात. जातिपुराण सांगणारे कलावंत त्यांच्याकडील जातिपुराणे हस्तलिखित वव्हा किंवा बाढ पावसाळ्यात श्री. जोशी

यांच्याकडे विश्वासाने ठेऊन जातात. पावसाळा संपला की ते जोशी यांच्याकडे दिलेली जातिपुराणे परत घेऊन भटकंतीसाठी निघून जातात.<sup>७</sup>

### मराठी जातिपुराणांचा अभ्यास :

मराठीत जातिपुराणांचा अभ्यास तपशीलाने झालेला दिसत नाही. डॉ. प्रभाकर मांडे यांनी महाराष्ट्रात जातिपुराणाच्या अभ्यासाची सुरुवात केली. त्यांच्या 'गावगाड्या-बाहेर', 'मांग आणि त्यांचे मागते' आणि 'मौखिक लोकसाहित्य' या ग्रंथांमध्ये डक्कलवार जातीचे लोक सादर करीत असलेल्या मांग जातीच्या बसवपुराणाचे स्वरूप विशद करून सांगितले आहे, त्याची संहिताही त्यांनी उपरोक्त पुस्तकांमध्ये समाविष्ट केली आहे. डॉ. रा. चि. ढेरे त्यांच्या काही ग्रंथांमध्ये स्थलपुराणांचे विवेचन करताना जातिपुराणाचा केवळ निर्देश केलेला दिसतो. डॉ. जयंत बापट या रसायन शास्त्राच्या प्राध्यापकाने आस्ट्रेलियातील मेलबर्ग येथील लो ट्रोब विद्यापीठात गुरव जातीच्या पुराणाचा अभ्यास केल्याची माहिती मिळते पण त्यांचे संशोधन पाहिले नाही.<sup>८</sup> मी स्वतः समाज प्रबोधन पत्रिका, नवभारत, सर्वधारा, मुक्तशब्द, महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका या संशोधनपर नियतकालिकांमध्ये वेगवेगल्या जातीच्या पुराणांसंबंधी लिहिले आहे.<sup>९</sup> डॉ. विश्वास पाटील यांनी 'संशोधक' या धुळे येथून प्रकाशित होणाऱ्या अंकात लेवा पाटीदार जातीच्या 'लेवापुराण'विषयी एक विवेचक स्वरूपाचा लेख लिहिला आहे.<sup>१०</sup> मराठी भाषेत अगदी अल्प स्वरूपात जातिपुराणांचा अभ्यास झालेला आहे हे उपरोक्त आढाव्यावरून आपल्या लक्षात येते.

याआधी निर्देशिलेल्या सर्व अभ्यासाच्या आधी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी १९३३ साली प्रकाशित झालेल्या त्यांच्या 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' या ग्रंथात महार जातीच्या 'म्हारम्हातम्य' या जातीपुराणाचा निर्देश करून त्यासंबंधी महत्वाचे विवेचन केले आहे. तसेच हे विवेचन करताना त्यांनी प्रस्तुत हस्तलिखित पुराणातील काही ओव्या उद्भूत केल्या आहेत.<sup>११</sup> हा सारा पूर्वीभ्यास ध्यानात घेतला तरी मराठी भाषेतील जातिपुराणांचा सखोल अभ्यास झाला आहे असे दिसत

नाही. जातिपुराणांची निर्मिती ही आपल्या सामाजिक, सांस्कृतिक आणि वाड्मयीन क्षेत्रातील घटना आहे, त्याची नोंद घेण्याबरोबरच अभ्यास होणे आवश्यक आहे. त्यामुळे प्रस्तुत अभ्यासाचे महत्त्व अधिक आहे असे मला वाटते.

या जातिपुराणांच्या प्रत्यक्ष अभ्यासाकडे वळण्याआधी आपण स्थलपुराणाचा विचार करू. कारण जातिपुराणे आणि स्थलपुराणे यांच्या रचनेमध्ये बरेच साधार्य आढळते. तसेच या दोन्ही प्रकारच्या पुराणाच्या निर्मितीप्रेरणाही काहीएक प्रमाणात सारख्याच आहेत असे दिसते.

**स्थलपुराणे :** स्थलपुराणासाठी क्षेत्रपुराण अशीही एक संज्ञा प्रचलित आहे. यात एखाद्या देवतेची चरित्रिकथा, त्या देवतांची ठाणी, मंदिरे, पूजाविधी, त्या देवदेवतांच्या यात्रा-जत्रा यासंबंधीच्या कथा, दंतकथा, आख्यायिका स्थलपुराणात असतात. या पुराणांमध्ये मिथककथा असते आणि ती देवदेवतांच्या ठाण्याचे माहात्म्य विशद करणारी असते. ही पुराणे संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश किंवा त्या त्या क्षेत्राच्या ठिकाणी प्रचलित असणाऱ्या स्थानिक बोलीत किंवा लौकिक भाषेत रचलेली असतात. या पुराणांपुढे संस्कृत महापुराणांचा- उपपुराणांचा आदर्श असल्याने ही स्थलपुराणे त्यांचे अनुसरण करणारी असतात. या संदर्भात डॉ. रा. चिं. ढेरे लिहितात, “स्थलमाहात्म्ये अथवा स्थल पुराणे जरी पुराणांच्या परिवेशात रचली गेलेली असली तरी त्यांमध्ये त्या त्या स्थळांचा सांस्कृतिक इतिहास - भूगोलाचा वापर कौशल्याने केलेला असतो. वास्तविक सामग्रीवर पुराणपरिवेश चढविण्याचीही माहात्म्यकारांची पद्धती एकदा समजली, म्हणजे अभ्यासकाला कितीतरी लुप्त इतिहासाचे क्षण पुराणातून पकडता येतात. आणि आपल्या सांस्कृतिक परंपरेची अनेक अज्ञातपर्वे ज्ञात करून घेता येतात. जेथे अस्सल साधनांच्या अभावी अझून बसावे लागते, तेथे स्थलपुराणांचे साहाय्य घेतले तर आपले सांस्कृतिक इतिहासाचे अध्ययन गतिमान झाल्यावाचून राहणार नाही.”<sup>१२</sup> डॉ. ढेरे यांनी स्थलपुराणासंदर्भात

केलेले विवेचन जातीपुराणांच्या संदर्भातही लागू पडते. डॉ. ढेरे म्हणतात त्यानुसार स्थलपुराणातून जसा सांस्कृतिक इतिहास आपल्या हाती येऊ शकतो त्याच प्रमाणे जातिपुराणातून त्या त्या जातींचा सामाजिक व सांस्कृतिक इतिहास उलगडू शकतो हे खरे आहे. पण स्थलपुराणात अगर जातिपुराणात वर्णिलेला इतिहास पूर्णतः वास्तव असेल, त्यात वर्णिलेले घटना-प्रसंग ऐतिहासिक सत्यावर आधारलेल्या आहेत याची खात्री देणे कठीण आहे. प्रख्यात प्राच्यविद्याविशारद डॉ. जे होंडा यांनी त्यांच्या ‘Medieval Religious literature in sanskrit’ या ग्रंथात स्थलपुराणासंबंधी लिहितात, “संस्कृत भाषेत रचलेली ही स्थलपुराणे कोणत्यातरी पुराणाचा भाग असल्याचा दावा सांगणारी असतात, त्यांची संख्या मोठी असून थोडेफार प्रसिद्ध पावलेल्या पवित्र तीर्थक्षेत्राचे माहात्म्य त्यात सांगितलेले असते, त्या तीर्थक्षेत्राविषयीच्या दंतकथा, गौरवस्तोत्रे एकत्र करून त्यातून स्थलमहिमा सांगितलेला असतो आणि ती प्रामुख्याने क्षेत्रोपाध्यायानी रचलेली असतात.”<sup>१३</sup> डॉ. होंडा यांच्या विवेचनातील दोन विशेष जातिपुराणातदेखील आढळतात, स्थलपुराणे स्थळाचे माहात्म्य वाढवण्याचा प्रयत्न करीत असतात. त्याप्रमाणेच जातिपुराणे त्या त्या जातीचे आणि त्या जातीच्या पूर्वजपुरुषाचे किंवा जातीच्या मूळ वंशजाचे माहात्म्य कथन करीत असतात, दुसरी गोष्ट अशी की, स्थलपुराणप्रमाणे जातिपुराणे ही संस्कृत अष्टदश-पुराणांशी नाते सांगणारी असतात. म्हणजे पुराणांचे अनुसरण करणारी असतात.

#### जातिपुराणांचे स्वरूप :

“आपणास ज्ञात असणाऱ्या संस्कृत अष्टोदश पुराणांपेक्षा जातिपुराणे वेगळी असतात, त्यांचे स्वरूप भिन्न असते. त्यांना लोकपुराण, कुलपुराण, वंशपुराण, जातिपुराण अशा वेगवेगळ्या संज्ञा वापरल्या जातात. ही पुराणे विशिष्ट जातींची असतात व प्रत्येक पुराण त्या विशिष्ट जातीशी निगडित असते. लोकसंस्कृतीत, लोकजीवनात रूढ असणाऱ्या कथा-दंतकथा, मिथकाना पुराणकथेचा परिवेश देऊन त्या त्या जाती वैशिष्ट्यांशी

जोडून जातिपुराणांची रचना केलेली असते. एक मुख्य कथा आणि त्या कथेला जोडून अनेक कथा-उपकथा यांची तिच्यात भर घातलेली असते. लौकिक घटनेत अद्भूत घटना-प्रसंगांची भर घालून, मानवी आशा-आकांक्षाना बळकटी देऊन जातीपुराणे सिद्ध केलेली असतात. त्या त्या जारीच्या उत्पत्तिकथा, जारीचा वैभवशाली इतिहास त्यात विशद करून सांगितलेला असतो; जातीच्या इतिहासात वास्तव व कल्पना याची सरमिसळ असते.”<sup>१४</sup> जातीपुराणांमध्ये जारीचा इतिहास असतो हे गृहीतक आहे, ते अभ्यासांती सिद्ध होते की नाही हे बघावे लागेल. डॉ. प्रभाकर मांडे लिहितात, लोकपरंपरेत प्रचलित असलेल्या मौखिक कथागाथांच्या व चरित्रांच्याआधारे पुराणे सिद्ध झाली. भविष्य पुराणापर्यंतची १८ पुराणे प्रसिद्ध आहेत, त्या सर्वांचे कर्तृत्व व्यासानाच बहाल करण्यात आले. असे असले तरी लोकपरंपरेत मौखिक स्वरूपात स्वतंत्रपणे काही कथा प्रचलित राहिल्या व अजूनही आहेत, त्या कथांची परंपरेनेच बांधणी झाली आणि त्यातून (जातिपुराणे) पुराणे निर्माण झाली व मौखिक परंपरेने प्रचलित राहिली. याचा अर्थ असा होतो की पुराणाची परंपरा मौखिक व प्राचीन आहे. पण जातिपुराणे मात्र प्राचीन नाहीत, ती अर्वाचीन आहेत. ती संस्कृत पुराणाशी नाते सांगणारी, त्यांचे अनुसरण करणारी असतात. पहिल्या प्रकरणात सर्ग, प्रतिसर्ग, वंश, मन्वंतर, आणि वंशानुचरित अशी संस्कृत पुराणांची जी पाच लक्षणे सांगितली आहेत. त्या लक्षणांपैकी जातिपुराणात ‘वंशानुचरित’ या लक्षणाचा वापर केलेला असतो. इतकेच नव्हे तर वंशाचरित्रवर्णन जातिपुराणाच्या केंद्रस्थानी असते.

### जातिपुराण निर्मितीच्या प्रेरणा :

सृष्टीच्या निर्मितीचे रहस्य उलगडून सांगणे, तिच्या विनाशाची कारणमीमांसा करणे, स्थानमाहात्म्य विशद करून सांगणे, एखाद्या राजकुलाची-वंशाची प्राचीन परंपरा स्पष्ट करणे, क्षेत्राचे माहात्म्य ठसविणे, एखाद्या दैवतेचे अलौकिकत्व कथन करणे, राजा किंवा त्याच्या वंशातील महापुरुषाचे चरित्रचित्रण

करणे, धर्माचे महत्त्व सांगणे, ह्याप्रकारच्या हेतूने पुराणे निर्माण झाली आहेत. जातिपुराणात ह्या सर्व गोषी असतातच, शिवाय जातीच्या पूर्वज पुरुषाचे मोठेपण पटवून देण्याचा प्रयत्न जातिपुराणात असतो. त्यासाठी जातीच्या पूर्वजपुरुषाचा नातेसंबंध संस्कृत पुराणातील शंकर, विष्णु ब्रह्म यासारख्या परमेश्वराच्या अवतारी दैवतांशी असल्याचे दाखवून त्याचे माहात्म्य वर्णन केलेले असते. तसेच पुराणातील एखाद्या महान ऋषिकुलाशी नाते प्रस्थापित करून त्याच्या वंशाचे थोरपण स्पष्ट केलेले असते. असा महान पुरुष ज्या जातीत जन्माला येतो ती जात शूद्र नसून श्रेष्ठ आहे, हे पटवून देण्याचा प्रयत्न जातिपुराणांमध्ये केलेला असतो. जातिपुराणातील कथांचे स्वरूप दैवतकथांसारखे असते. दैवतकथा या प्राचीन असून त्यालाच पुराणकथा किंवा मिथके असे म्हणतात. दैवतकथेत दोन परस्परविरोधी प्रवाह एकमेकांत मिसळलेले असतात, त्यांतील एक प्रवाह अतकर्य आणि असंभाव्य घटनांचा असतो तर दुसरा प्रवाह सुसंगत आणि संभाव्यतेच्या जाणिवेचा असतो. दैवतकथेत पशू आणि मानव यांना एकाच पातळीवर आणून त्यांचा संबंध जोडला जातो, अद्भूतता निर्माण केली जाते. दैवतकथेत प्राणी माणसांशी बोलतात, आशीर्वाद देतात, शाप देतात. हे सगळे असंभाव्य वाटत असले तरी खेरेच असल्याचे मानले जाते. कारण दैवतकथांमोवती पावित्राचे अवगुंठन असते. त्या पवित्र समजल्या जातात. कधी कधी त्यांच्याशी धर्मभावना जोडलेली असते. समाजात प्रचलित असलेल्या धार्मिक रूढी आणि इतर विधी यांच्या निर्मितीचे कारण, त्यांचे समर्थन परंपरेने चालत आलेल्या दैवतकथेच्या स्वरूपातील जातिपुराणकथेत आढळते. सृष्टीची उत्पत्ती, रचना, विनाश त्याचबरोबर दैवी घटना यांची वर्णने असतात. यांतील घटना प्राचीन काळात केंव्हातरी घडल्या आहेत असे केवळ परंपरानिष्ठ समाजच मानतो असे नाही तर शिक्षित माणसेही मानतात. जातिकथेचे स्वरूप दैवतकथेचेच असल्यामुळे या सर्व कथा सत्य आहेत असे मानले जाते. मानवजातीच्या प्रारंभकाळाचा हा इतिहास आहे

असेही मानले जाते.<sup>१६</sup> डॉ. वीणा दास यांनी एम. एन. श्रीनिवास, जे. एच. हट्टन आणि एच. जे. मेनार्ड यांच्या मतांचा आधार घेत जातीपुराण निर्मितीच्या आणखी निराळ्या प्रेरणा सांगितल्या आहेत, "It seems that one of the important social contexts in which castes were called upon to submit myths of their origin in the pre - British India was in the courts of kings or other powerful political heads who settled disputes relating to the rank, privileges or disabilities of particular castes on the basis of their customs, occupation and myths of origin. This was related to the fact that the King was the final arbiter of all matters relating to castes within his jurisdiction, Thus the King or the political head of the area was an important source of caste mobility since he had the final authority over all matters of including the right to promote or demote castes. The role of King in determining the position of castes in the caste- hierarchy has been recognized by several authors. Hutton has given an example of such exercise of power by the Maharaja of Cochin and Maynard has argued that the role of king in settling the ranks of particular castes was transferred even to the Mughal kings. In the settlement of disputes regarding the ranks of ranks of particular castes the usual method was to invite the castes group to submit 'evidence' with reference to its manners, customs, occupation, myth of origin, etc, on the basis of which it was claiming a particular caste rank. Then the King would arrive at a decision about the rank of the caste and would enforce his decision. Thus the myths of origin along with other such evidences were submitted by the caste groups who wished to considered for a particular rank in the caste or varna hierarchy, then the evidences would be

*interpreted by the King or his learned Brahmins and ideally the decision was given on the basis of these interpretations of the evidence."*<sup>१७</sup> म्हणजे एके काळी जारीची श्रेष्ठ-कनिष्ठता निश्चित करतांना त्यासंबंधी वाद उपस्थित केला जात असे, कनिष्ठ समजल्या जाणाऱ्या जाती आपल्या जातीची कनिष्ठता अमान्य करीत आणि आपली जात श्रेष्ठ असल्याचा दावा करीत. अशावेळी त्यांना राजा किंवा त्याचे अधिकारी व्यक्ती त्या जारीच्या लोकांना पुरावा सादर करण्यास सांगत. त्या जातीतील लोक पुरावा म्हणून जातिपुराणे सादर करीत, अशी पुराणे उपलब्ध नसल्यास ती प्रसंगी लिहूनही घेतली जात. त्यामुळे जातिपुराणांवी एक वेगळीच निर्मितीप्रेरणा घेथे डॉ. वीणा दास यांनी निर्दर्शनाला आणून दिली आहे.

मूळ जातीपुराणे मुख्यतः मौखिक असत, पुढे त्यांना हस्तलिखित स्वरूप दिले गेले. कालांतराने यापैकी काही हस्तलिखिते छापून पुस्तकरूपाने प्रकाशित केलेली आढळतात. ही जातिपुराणे वायसंगीतासह साभिन्य प्रयोगरूपाने सादर केली जात, त्या त्या जातीचे गुरु-उपाध्याय ही जातिपुराणे गद्य-पद्य स्वरूपात सादर करीत असतात. यजमान त्यांना सन्मानपूर्वक निमंत्रित करून बोलावत आणि श्रोते भक्तिपूर्वक जातिपुराणांचे श्रवण करीत असतात. जातिपुराणांच्या प्रयोगाची-सादरीकरणाची एक विशिष्ट पद्धत असते. एका लांब कापडी पट्टीवर पुराणातील घटना-प्रसंग चित्र रूपात रेखाटलेले असतात, त्या चित्रपट्टीची गुंडाळी एका काठी-भोवती गुंडाळलेली असते ती गुंडाळी हळूहळू उलगडत एक एक प्रसंगांची चित्रे दाखवत पुराणकथा श्रोत्यांसमोर कथन केली जात असे, तंबोच्यासारख्या वायाच्या संगीतावर आणि त्यावर बसवलेल्या मोराच्या नृत्याच्या तालावर हे कथन सुरू असते. कालांतराने मौखिक असणाऱ्या जातिपुराणाना लिपिबद्ध करण्याचा प्रयत्न झाला आणि त्यातून जातिपुराणाच्या हस्तलिखित पोथ्या जन्माला आल्या. त्या पोथ्यांच्या अनेक नकला करण्यात आल्या असतील, कारण ह्या एका पुराणाच्या वेगवेगळ्या प्रती

निरनिराक्ष्या प्रदेशात हस्तलिखित पोथ्यांच्या स्वरूपात उपलब्ध झाल्या आहेत, कालक्रमात त्या पोथ्या पुस्तक रूपाने झालेल्या दिसतात. पोथ्या पुस्तक स्वरूपात प्रकाशित करण्याची परंपरा अगदी अलिकडे छपाईच्या सुविधा सहज उपलब्ध झाल्यावर म्हणजे गेल्या १०० - १५० वर्षांतील असण्याची शक्यता आहे.<sup>१८</sup>

काही जातिपुराणे मध्ययुगात किंवा त्याच्याही आधी निर्माण झाली आहेत, अशा नोंदी जातिपुराणात आढळत असल्या तरी त्यांची प्राचीनता शंकास्पद वाटते, या विषयीचे अधिक विवेचन पुढील मुद्दात येईल. पुस्तकरूपाने प्रकाशित झालेली जातिपुराणे दुर्मिळ झाल्यानंतर त्याच्या नव्या आवृत्त्या काढलेल्या दिसतात. जार्तीचे संघटन करण्यासाठी या जातिपुराणांचा वापर केलेला आढळतो, याचेही विश्लेषण पुढील विवेचनात येईल.

### जातिपुराणांचे स्वरूप :

जातिपुराणात एक पुराणकथा (*myth*) असते. तिच्या जोडीने काही उपकथाही सांगितलेल्या असतात. या कथा कोणत्यातरी एका कुलाशी, वंशाशी, जातीशी निगडित असतात. कथेची बांधणी करताना समाजात रुढ असणाऱ्या धारणा, परंपरा, समजुती यांचा वापर केलेला असतो. अष्टोदश पुराणातील कथा, उपकथा निवङ्ग त्यात वापरलेल्या असतात, मूळ कथा, उपकथांमध्ये गरजेनुसार बदल केलेला असतो. संस्कृत पुराणातील पात्रांचा नावानिशी वापर केलेला असतो तर कधी ती पात्रे निमित्तमात्र आलेली असतात. जातिपुराणांचा रचनाकार स्वतःची कल्पना वापरलून नवनिर्मितीही करीत असतो, ही नवनिर्मिती घटना-प्रसंग व्यक्तिचित्रण यातही असते. जातिपुराणे एकाचवेळी पुराणकथा, आख्यायिका, दंतकथा आणि इतिहास- देखील असू शकतात. कारण जातिपुराणांमध्ये जातीच्या मूळ पूर्वजपुरुषाचे, त्याच्या गोत्रकुळाचे, जातीच्या महापुरुषाचे, कुलदैवतांचे चरित्र चित्रण असते, जातीचा इतिहास त्यात असतो. यासंदर्भात डॉ. पुलिकोंडा सुब्बाचारी लिहितात, "Each *kulapurana* is basically a folk narrative in the sense that it envolves in a non- elite social

group and dose not belong to body of classical literature. it the same time it is not a ordinary folklore. For the caste whose origin identity and status is discussed in the *kulapurana*. This narrative is sacred narrative or story of the caste deity."<sup>१९</sup> डॉ. सुब्बाचारी यांनी आंध्र-तेलंगणा मधील जातिपुराणासंबंधी केलेले हे विवेचन भारतभरच्या जातिपुराणासंदर्भात तंतोतंत लागू होणारे आहे. पण या पुराणांमध्ये त्या जार्तीचा मूळ इतिहास असतो असे त्यांनी केलेले प्रतिपादन शंकास्पद वाटते. कारण जातिपुराणात जार्तीच्या व्युत्पत्तीविषयी सांगितलेल्या कथा अत्यंत अद्भुत आहेत आणि चित्रणात अतिशयोक्ती असलेली दिसते. त्यात अस्सल इतिहासापेक्षा कल्पनारम्यता अधिक असलेली दिसते. त्यामुळे तो त्या जार्तीचा खरा इतिहास आहे असे मानणे कठीण आहे. पुराणे धार्मिक विषयांवर बेतलेली असल्याने त्याभोवती पावित्राचे वलय असते, श्रद्धायुक्त भावनेने समाजातील लोकांनी पुराणांचा स्वीकार केलेला असतो. सृष्टीच्या निर्मितीच्या रहस्याबोरोबरच तिच्या उत्पत्ति-स्थिती-लय याविषयीचे चित्रण त्यात असते. देवदेवतांच्या चरित्र चित्रणाबोरोबरच स्थानमाहात्म्य, क्षेत्रमाहात्म्य सांगून त्याद्वारे लोकांचे धार्मिक समाराधन करण्याची प्रेरणा पुराणनिर्मितीप्रमाणे जातिपुराणाच्या निर्मितीमागे असते, असे विवेचनात जे सुब्बाचारी सांगतात, त्यात तथ्य दिसते. पुराणात आलेल्या जातीच्या व्युत्पत्ती कथा अद्भुत व अतिशयोक्त स्वरूपाच्या असल्या तरी त्यातून त्या त्या जार्तीचा वास्तव इतिहास शोधण्याचा प्रयत्न करायला हवा. पुराणकथा किंवा मिथकांमध्ये गतकालीन इतिहासाच्या खाणाखुणा कल्पना अवगुंठित स्वरूपात ग्राचीन काळात घडलेल्या घटना विस्मृतीत गेल्या तरी त्या पूर्णतः पुसल्या जात नाहीत. त्या घटनांचे अवशेष शिळ्क असतात, फक्त त्यावर कल्पनेची अनेक पुटे चढलेली असतात, या अथवाने त्यांचे स्वरूप कल्पनावगुंठीत असते. त्यावर चढलेली पुटे बाजूला केली की त्या काळात घडलेल्या घटनांचे अवशेष आपल्या हाती लागण्याची शक्यता असते.

त्यासाठी एक अभ्यास-पद्धती विचारात घ्यावी लागेल, त्यातून इतिहासाचे काही धागेदोरे हाती लागतील का, हे देखील पाहावे लागेल.

### अभ्यास पद्धती :

आतापर्यंतच्या विवेचनात जातिपुराणाचे विशेष आपण पाहिले, त्याच्या निर्मिती प्रेरणांचा विचारही केला यावरून काहीएक प्रमाणात जातिपुराणांचे स्वरूप स्पष्ट झाले असेल, आता आपण जातिपुराणांचा अभ्यास का करावयाचा आणि तो कशा पद्धतीने करावयाचा या गोष्टीचा विचार करू.

जातिपुराणे जुनाट असतात, त्यातील कथा भाकडकथा असतात, त्या कात्पनिक, असंगत, अतार्किक स्वरूपाच्या असतात. त्यामुळे जातिपुराणांची प्रस्तुतता काय? असा प्रश्न आपल्यापैकी काही अभ्यासकांच्या मनात असेल आणि त्यात काही गैर आहे, असे मला वाट नाही. आपल्याकडील काही अभ्यासक लोकसाहित्य, लोकसंस्कृतीचा अभ्यास केवल उदातीकरण करण्याच्या हेतुने करताना दिसतात. संस्कृतीमधील अनेक गोष्टी कालबाब्हा आहेत, अंधश्रद्धेला खतपाणी घालणाऱ्या, पारंपरिक मूल्यव्यवस्थेला प्रोत्साहित करून ती कालबाब्हा झालेली मूळे टिकवून ठेवणाऱ्या असतात हे माहिती असूनही अशा घटकांचा काही अभ्यासक गैरवच करतात असे दिसते. त्यामुळे त्यांनी केलेल्या अभ्यासाविषयी याप्रकारची शंका वाटणे स्वाभाविक आहे. पण याचा अर्थ असा नव्हे की, या प्राचीन काळातील गोष्टीची चिकित्सा केली जाऊ नये, त्यांचा अभ्यास करण्याची गरज नाही. परंपरेतील सर्व गोष्टीचा चिकित्सक अभ्यास व्हायला हवा. जातिपुराणे जातीचे माहात्म्य सांगत असतील, तर त्यामागे जातिपुराणे रचणाऱ्यांची भावना काय असू शकेल हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. त्यातून जाती टिकविण्याची प्रक्रिया गतिमान होत असेल तर त्यांचीही नोंद घ्यायला हवी, आणि ती गोष्ट अधोरेखितही करायला हवी. जातिअंताच्या प्रक्रियेतील हा अडथळा आहे हे स्पष्टपणे सांगायला हवे. पण जातिपुराणांचा अभ्यास करणेच कालबाब्हा आहे, असे

आपणास म्हणता येणार नाही, असे मला वाटते. ही पाश्वर्भूमी ध्यानात घेऊनही जातिपुराणांचा अभ्यास का आणि कसा म्हणजे कोणत्या पद्धतीने करायचा ही गोष्ट आपण समजून घेऊ.

डॉ. वीणा दास यांनी अन्य जातिपुराणांचा अभ्यास मांडताना त्या अभ्यासाचा हेतू विशद करून सांगितला आहे, त्या म्हणतात, “I have tried to analyze the structure of these Puranas by placing them in the social organization of which they were a part . The attempt has been to shift the emphasis from the study of these texts as literary documents to their study as social documents and in this process. I have tried to apply some sociological insights to the understanding of these texts.” <sup>२०</sup> सामाजिक आणि वाड्यम्यीन दृष्टीने जाती पुराणांचा अभ्यास कसा महत्वाचा आहे हे वीणा दास यांनी अधोरेखित केले आहे. जातिपुराणांचा अभ्यास करताना ही भूमिका आवर्जून लक्षात घेणे आवश्यक आहे, असे मला वाटते.

‘पुराणकथा आणि वास्तवता’ हा डी. डी. कोसंबी यांचा ग्रंथ ‘संस्कृती सुगंध’ या ग्रंथातील ‘दिव्येतिहासाचे स्वरूप आणि आपला वारसा’ हा दि. के. बेडेकर यांचा लेख, वि. का. राजवाडे यांचा ‘भारतीय विवाह संस्थेचा इतिहास’ अगर श्री. ब्यं. केतकर यांचा ‘प्राचीन महाराष्ट्र भाग दोन’ किंवा शरद पाटील यांचे लेखन आपण यासंदर्भात ध्यानात घ्यायला हवे. या सर्वच लेखनातून प्राचीन इतिहासाची मांडणी केलेली आहे, ती अत्यंत साक्षेपी स्वरूपात केलेली आहे. ही मीमांसा करताना ह्या सर्व विद्वानांची भिस्त प्रामुख्याने मौखिक परंपरेने चालत आलेल्या साधन-सामग्रीवर असलेली दिसते. त्यांनी पारंपरिक लोककथा, दंतकथा, गाणी, आख्यायिका, मिथके, रुढी, चाली, समजूती इत्यादी गोष्टीचा आधार घेत मांडणी केली आहे. इतिहास संशोधनात लिखित पुराव्यांना अत्यंत महत्त्व असते हे खरे आहे, पण लिखित पुराव्याइतकेच महत्त्व ‘भ्रांत’ पुराव्यानाही घ्यायला हवे ही बाब उपरोक्त मान्यवरांच्या

लेखनातून स्पस्ट होते. अलिकडे 'ओरल हिस्ट्री' या नावाचे शास्त्र निर्माण झाले असून पाश्चात्य देशात त्याचा वापर आवर्जून सुरु झाला आहे. ती दृष्टी स्वीकारून जातिपुराणांचा अभ्यास करणे शक्य आहे, असे मला वाटते.

### अवशेषांचा अभ्यास:

शॅलट बर्न ह्या पाश्चात्य विदुषीने लोकसाहित्य अभ्यासात 'अवशेषवादी' (*Survival Theory*) या अभ्यास संप्रदायाची मांडणी केली. परंपरेने चालत आलेल्या आणि आज अवशेषरूपाने शिळ्क असणाऱ्या अनेक घटकांमध्ये गतकालीन सांस्कृतिक इतिहासाच्या अनेक खाणाखुणा असतात, असे या संप्रदायाचे प्रतिपादन आहे.<sup>११</sup> लोकसाहित्यात असे अवशेष असतात, ते अवशेष मृत नसतात चैतन्ययुक्त असतात आणि त्यांचा प्रभाव वर्तमानकालीन मानवी जीवनावर होत असतो, असेही अवशेषवादी संप्रदायाचे म्हणणे आहे, हा मुद्दा उदाहरण देऊन अधिक स्पष्ट करता येईल.

### ज्योतिबाची यात्रा, प्राचीन इतिहासाचे अवशेषरूप :

मी स्वतः एका लेखांमध्ये कोल्हापूर जवळ असणाऱ्या वाडी, रत्नागिरी (जोतिबा डोंगर) येथील जोतिबा या देवतेच्या प्रतिवर्षी भरणाऱ्या यात्रेचा अभ्यास केला आहे. त्या यात्रेच्या विधीविधानमध्ये आणि पाळल्या जाणाऱ्या रितीरिवाजामध्ये आढळणाऱ्या काही अवशेषांच्याआधारे त्या यात्रेचे प्रयोजन आणि त्यातून प्रत्ययाला येणारा गतकालीन इतिहास शोधण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. एक छ्री जात्यावर ओवी गाते ती पुढीलप्रमाणे आहे. -

देव ज्योतिबा अवागला ।

सळळ्या भनीसंग ।

लगीन लावाया गेला ॥

ही जात्यावर गायली जाणारी ओवी आहे, अशिक्षित स्त्रिया याप्रकारच्या ओव्या रचून गात असतात. या ओवीत प्राचीन कालातील एका महत्वाचा ऐतिहासिक संदर्भ वर्णित करून सांगितला आहे, बारकाईने शोध घेतला की तो इतिहास आपल्या हाती

लागू शकतो. देव ज्योतिबा आपली बहीण यमाईशी लग्न करावयास निघाल्याचे पाहून छ्रीला आश्वर्य वाटते, तिला धळा बसतो. देव बिघडला अशी तिची भावना होते, ती तिच्या भाषेत 'अवागला' असे म्हणते, आपण यामागील वास्तव इतिहास काय आहे याचा शोध घेऊ.

कोल्हापूरजवळ वाडी रत्नागिरी नावाचे गाव आहे, तेथील डोंगरावर ज्योतिबा देवाचे एक भव्य आणि प्राचीन मंदिर आहे. या ठिकाणी प्रतिवर्षी चैत्र पौर्णिमेला मोठी यात्रा भरत असते. या यात्रेसाठी दुरुन, अगदी पर राज्यातून लाखो भाविक भक्त 'सासन काठी' मिरवत सहकुटुंब येत असतात. अनेक मानकरी आपल्या सासन काठ्यांसह उपस्थित झालेले असतात. यात्रेदिवशी देव ज्योतिबा पालखीत बसून बहिणीला यमाईला भेटण्यासाठी लवाजाम्यासह निघतो, भक्त-पुजारी वाजत गाजत ज्योतिबाची पालखी यमाईच्या मंदिरापुढे नेतात. पालखी मंदिरापुढे येताच यमाई आपल्या मंदिराचा दरवाजा बंद करून घेते. (आता पुजारी मंदिराचे दार बंद करतात.) यमाईच्या मंदिराचे दार बंद होताच ज्योतिबाची पालखी माघारी फिरते, आणि ज्योतिबा स्वतःच्या मंदिरात येऊन स्थानापन्न होतो. एवढीच घटना म्हणजे ज्योतीबाची यात्रा होय. याच घटनेची प्रतिवर्षी भरणाऱ्या यात्रेत आवर्तन केले जाते. पालखीत बसून देव ज्योतिबा यमाईशी लग्न लावण्यासाठी निघालेला असतो, लग्नाचे निमंत्रण आधीच सर्व सगेसोयरे, सरदार, मानकरी यांना दिलेले असते. त्यामुळे ते आपापल्या सासनकाठ्या (मानाच्या काठ्या) घेऊन लग्नासाठी आलेले असतात. चैत्र पौर्णिमेचा मुहूर्त निश्चित असतो, त्या दिवशी यमाई आणि ज्योतिबा यांचे लग्न लागणार असते. नवरदेव सजून धजून नवरीच्या घरी जातो पण नवरी यमाईदेवी ज्योतिबाशी लग्न करण्यास नकार देते (दार बंद करण्याचा संकेत) दरवाजा बंद करून घेते आणि लग्न मोडते. ज्योतिबा आणि यमाईदेवी यांचे न झालेले लग्न ही घटना म्हणजे ज्योतिबाची यात्रा. हजारो वर्षांपासून ही प्रथा अखंडपणे सुरु आहे. यात्रा म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून कधीकाळी घडून गेलेल्या एका घटनेची ही

चांगल्या अर्थने केलेली नक्कल आहे आणि ती दरवर्षी यात्रेच्या स्वरूपात भक्त साजीरी करीत असतात.

ज्योतिबाची यात्रा म्हणजे यमाई देवी आणि ज्योतिबा यांच्या न झालेल्या लग्नाची त्या घटनेची आठवण आहे. बहीण भावामध्ये लग्न होणे ही प्राचीन काळात सर्वमान्य व सर्वसाधारण गोष्ट होती. यमयमी यांच्या लग्नाची कथा वेदात आहे. वि. का. राजवाडे यांच्या ‘भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास’ या ग्रंथात बहीण-भावाच्या लग्नाची उदाहरणे आहेत. त्या काळात रुढ प्रथेनुसार ज्योतिबा आणि यमाई यांचे लग्न लागणार होते, पण यमाईने या गोष्टीला नकार दिला; बहीण भाऊ यांच्यात होणाऱ्या लग्नप्रथेला नकार देणारी यमाई ही पहिली ख्री होती. ती धाडशी ख्री होती, तिने हजारो वर्षांपासून चालत आलेल्या प्रथेला नकारले होते. हा क्षण किंवा ही घटना त्या कालातील सामान्य घटना नव्हती, क्रांतिकारक घटना होती. त्या क्षणाची, क्रांतिकारक घटनेची आठवण ज्योतिबाच्या यात्रेच्या रूपाने लोकसंस्कृतीने जपलेली आहे. कारण ती एक अभूतपूर्व घटना होती. बहीण भाऊ यांच्यात होणाऱ्या लग्नाची प्रथा यमाईने मोडली होती. यमाई - ज्योतिबा यांचे लग्न होणे आता अशक्य असले तरी भाविक भक्तांच्या मनाला ते मानवलेले नसणार. आज त्यांचे लग्न लागले नसले तरी न लागलेले लग्न कधीतरी लागेल या आशेने भोळे, भाविक भक्त दरवर्षी चैत्र पौर्णिमेला सासनकाठ्या घेऊन आजही यात्रेला येत असतात, खेटे घालत असतात-येरझारे घालतात. एकेकाळी ही घटना घडून गेली पण त्या घटनेची स्मृती मात्र लोकमानसात टिकून आहे. याच स्मृतीची अभिव्यक्ती उपरोक्त जात्यावर म्हणावयाच्या ओवीत जपलेली आहे, आणि त्यातून गतकालीन प्राचीन इतिहास जपला आहे असे मला वाटते.

त्या इतिहासाचे अवशेष जोतिबाच्या यात्रेत आजही सापडतात. अवशेष रूपात दडलेला हा इतिहास शोध घेतला की हाती लागतो हे या उदाहरणावरून स्पष्ट होते. दुर्गा भागवत म्हणतात, ‘लोकपरंपरेत गतकालीन इतिहास अवशेष रूपात शिल्लक असतो असे सांगितले

आहे. हे अवशेष मृत नसतात, ते सजीवावशेष असतात, प्राचीन इतिहास आपणासमोर साक्षात उभे करण्याचे सामर्थ्य या अवशेषात असते. असेही दुर्गा भागवत सांगतात. या पद्धतीने आपण जातिपुराणातून त्या त्या जारीचा अज्ञात इतिहास शोधू शकतो.

**महात्मा जोतीराव फुले यांची अभ्यासदृष्टी :**

ही सर्व सिद्धांतिक मांडणी होण्याआधी महात्मा जोतीराव फुले यांनी आपल्या लेखनात या सिद्धांताचे उपयोजन केले होते ही खरोखरी अचंबित करणारी बाब आहे. त्यांच्या ‘गुलामगिरी’, ‘तृतीयरत्न’, ‘अखंडादी रचना’ अशा लेखनात ब्राह्मणी प्रवृत्तीचा मतलबीपणा दाखवून दिला आहे. धर्म, धर्मग्रंथांची भीती दाखवून धर्म मार्तडानी शूद्रातिशूद्रांच्या श्रियांचा, शेतकऱ्यांचा अतोनात छळ केला. त्यांच्या अज्ञानाचा, अशिक्षितपणाचा, भोळेपणाचा लाभ उठवून आर्थिक लूट केली. रूढी, परंपरा, विधिविधाने यांचे स्तोम माजवून बहुजनांना अक्षरशः फसवले. यासंबंधी म. फुले यांनी साधार विवेचन केले आहे. त्यांची भाषा अत्यंत कठोर आहे, जिव्हारी लागणारी आहे हे खरे. पण ती त्यांच्या संतापातून आली आहे, समोर चाललेला बहुजनांचा छळ पाहून फुले संतापतात आणि छळ करणाऱ्या प्रवृत्तीचा अत्यंत कठोर भाषेत समाचार घेणे त्यांना गरजेचे वाटते. तसेच मनुस्मृती, रामायण महाभारतादी ग्रंथांचा, पुराणांचा ते समाचार घेतात, अवतार कल्पनेची ते चिकित्सा करतात. ही चिकित्सा करताना म. फुले अवशेषवादी संप्रदायाने मांडलेल्या सिद्धांताचे उपयोजन करतात. यासंदर्भात डॉ. प्रभाकर मांडे लिहितात, ‘महात्मा ज्योतिबा फुल्यांनी ‘गुलामगिरी’ हा ग्रंथ लिहिला. समाजाला जागे करावयाचे असेल तर त्यांच्या मनावर बसलेल्या भ्रामक कल्पनांचा पगडा दूर झाला पाहिजे असे त्यांना वाटले. त्यांच्यामते, ब्राह्मणांनी भाकड आणि भ्रामक कल्पना जनमानसात रुजवून सर्व समाजाला, विशेषतः दलितांना मानसिकरित्या गुलाम केले, त्यांचे शोषण केले. या कथा सहेतुक, जाणीवपूर्वक निर्माण केल्या गेल्या असेही त्यांना वाटत होते. या कथांचा आधार

घेऊन ब्राह्मण दलितांचे शोषण करतात, शूद्रांना नाडतात असेही त्यांनी म्हटले आहे. ‘अष्टदश’ पुराणात व्रतवैकल्यांचे स्पष्टीकरण करणाऱ्या, देवता आणि क्षेत्रे यांचे माहात्म्य वाढवणाऱ्या अनेक कथा आहेत. त्यांचे संकलन आणि परिष्करण ब्राह्मणांनी केले.--- जोपर्यंत या मानसिक गुलामगिरीतून समाज मुक्त होणार नाही तोपर्यंत त्यांना शोषणाची जाणीव होणार नाही. ही त्यांची धारणा खरी होती. त्यातून त्यांना मुक्त करणे आवश्यक होते, त्यासाठी त्यांनी ‘गुलामगिरी’ हा ग्रंथ लिहिला. धर्मग्रंथांविषयी समाजातील सर्वसामान्य, भोव्या-भाबङ्या लोकांच्या मनात अलोट श्रद्धा असते, अत्यंत भक्तिभावनेने या ग्रंथांचे वाचन, मनन करीत पारायण करीत असतात हे महात्मा फुले यांना चांगले माहिती आहे. म. फुले मात्र या साच्या गोर्झीकडे वेगळ्या डोळ्स भूमिकेतून बघतात. त्या सामग्रीची चिकित्सा करताना ते श्रद्धा आणि भावनेची झालर बाजूला सारतात. त्याकडे ते तार्किक आणि विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोनातून बघतात. लोकपरंपरा, लोकसंस्कृती, प्रथा-परंपरा यांचा आधार घेत ते आपणाला प्राचीन काळात घेवून जातात आणि आपल्या मनात हजारो वर्षांपासून रुजलेल्या प्रचलित समजुर्तीना जबरदस्त धळा देऊन पर्यायी इतिहासाची मांडणी करतात. एका बाजूला ते परमेश्वराच्या अवतार कथेची खिल्ली उडवतात आणि दुसऱ्या बाजूस याच भाकड कथांमध्ये बहुजनांच्या सांस्कृतिक इतिहासाचे धागेदोरे डडलेले आहेत असेही सांगतात. संखासुर, बाणासुर, हिरण्यकाश, हिरण्यकशयपू बळीराजा, खंडोबा, ज्योतिबा, महसोबा या बहुजन नायकांचा इतिहास आपणासमोर ठेवतात. बहुजनांच्या पर्यायी वास्तविक इतिहासाचा शोध घेताना म. फुले पुराणकथांचे, मिथकांचे, दंतकथेचे वेगळे विश्लेषण करतात, त्यांचा वेगळा अन्वय लावतात. यासंदर्भात डॉ. नागनाथ कोत्पले लिहितात, ‘या पुराणकथांमधून अगर मिथकांमधून लपलेला इतिहास आणि संस्कृतीचे अवशेष शोधून काढण्यासाठी फुले दोन मार्ग अवलंबतात. त्यापैकी एक मार्ग म्हणजे लोकपरंपरा, लोकरूढी आणि लोकजीवनातील संदर्भाच्या साहाय्याने

या दंतकथा तपासून पाहाणे आणि दुसरा मार्ग म्हणजे मिथकांचे भंजन करणे. या मिथक भंजनातून नीती प्रकट होईल अशी त्यांची खात्री आहे. म्हणून तीव्र तर्काच्याआधारे आणि प्रखर बुद्धिनिष्ठ दृष्टिकोनातून त्यांनी मिथकांचे भंजन केले आहे. म. फुले यांची भंजनाची भूमिका आणि नवा अन्वय लावण्याची दृष्टी जातिपुराणांचा अभ्यास करताना उपयुक्त ठरणारी आहे असे मला वाटते.’

जातिपुराणांचा अभ्यास करीत असताना अवशेषवादी संप्रदायाने सांगितलेली पद्धती आणि महात्मा फुले यांच्या भंजनवादी भूमिका ह्या दोन्ही गोर्झीचा अंगीकार अभ्यासात करायला हवा. जातिपुराणांची चिकित्सा करीत असताना श्रद्धा बाजूला सारून तर्ककठोर, बुद्धिनिष्ठ विचारांचा अवलंब केला पाहिजे. शलट बर्न म्हणते त्याप्रमाणे जातिपुराणात अवशेषरूपात दिसणारे प्राचीन कालातील समाजजीवन तपासून बघायला हवे, तसेच वर्तमानकालीन समाजजीवनावर पडतेला जातिपुराणांचा प्रभाव या अभ्यासातून शोधायला हवा. जातिपुराणात प्रतिबिंबीत झालेल्या गतकालीन सांस्कृतिक घडामोर्फींचे, स्थित्यंतराचे, क्रियाप्रतिक्रियांचे आविष्कार कसे दिसतात याचा शोध घ्यायला हवा.

### निष्कर्ष :

- \* जातिपुराणे मौखिक परंपरेने चालत आलेली आहेत, कालांतराने ती लिपिबद्ध झाली असून हस्तलिखित पोथीच्या स्वरूपात उपलब्ध होऊ शकतात. अलीकडे जातिपुराणे पुस्तकरूपाने प्रकाशित करून ती आपल्या जातबांधवांना मोफत वाटली जात आहेत.
- \* काही जातिपुराणे लांब कापडी पट्टीवर प्रसं-गानुरूप चित्रे काढून ती चित्रपट्टी भक्त-प्रेक्षकांना दाखवून चित्रकथीच्या कथन पद्धतीने गीत, संगीत, अभिनय, संवाद यांसह सादर केली जातात.
- \* जातिपुराणे दीर्घ कथात्मक, गद्य आणि पद्य अशा दोन्ही स्वरूपात रचलेली दिसतात. जातिपुराणांची भाषा त्या त्या प्रदेशानुसार स्थानिक बोली असते,

- तसेच लयदार, संस्कृतप्रचुर असते.
- \* पद्यात्मक स्वरूपात रचलेल्या जातीपुराणात ओवी छंद वापरलेला दिसतो. त्यावर 'ज्ञानेश्वरी', 'एकनाथी भागवत' या ग्रंथांचा प्रभाव आढळतो, तो जसा रचनेवर दिसतो तसाच आशयावर देखील जाणवतो.
  - \* जातिपुराणात एक पुराणकथा (*myth*) असते. तिच्यातील घटना-प्रसंगात अतिशयोक्ती, अद्भुतता असते. मुख्य कथेला जोडून एक किंवा एकाधिक उपकथा जातिपुराणात आलेल्या असतात.
  - \* सर्व जातिपुराणात विश्वनिर्मिती किंवा सृष्टीच्या निर्मितीसंबंधीची कथा असते, जातीच्या उत्पत्तीचा अनुबंध विश्वनिर्मितीशी जोडलेला असतो.
  - \* जातीचा पूर्वजपुरुष हा जातिपुराणाचा नायक असतो त्याचा सृष्टीच्या निर्मितीत महत्त्वाचा सहभाग असतो. त्याचा जन्म अयोनीज असतो, किंवा एखाद्या देवतेपासून त्याचा जन्म झालेला असतो.
  - \* परमेश्वरास गरज पडली म्हणून तो जातीच्या पूर्वजपुरुषांच्या जन्माची योजना करतो, पूर्वजपुरुष देवाची इच्छा पूर्ण व्हावी यासाठी साहाय्यकारक ठरेल अशी कृती करीत असतो.
  - \* जातीचा मूळ पूर्वजपुरुष परमेश्वरास साहाय्यभूत ठरल्याने त्याला वरदान प्राप्त होते, किंवा त्याला शाप भोगावा लागतो. पुढे त्याची शापातून मुक्ता होते, शापामुळे त्याच्या वंशजाना दारिक्रू येते, हीन मानले जाते, शूद्रत्व प्राप्त होते. शापातून मुक्ता मिळताच त्याला आणि त्याच्या वंशजांना पूर्ववैभव प्राप्त होते असे चित्रण जातिपुराणात केलेले असते.
  - \* जातीच्या इतिहासाचे, जातिवंशाचे माहात्म्य विशद करून सांगण्याच्या हेतूने जातिपुराणांची निर्मिती झालेली असते.
- \* संदर्भ आणि टीपा**
१. संदेसरा आणि मेहता, (संपादक) मळापुराण; गायकवाड ओरिएंटल सेरिज नं. १४४, १९६८ .
  २. मी ४ जानेवारी १९२१ रोजी पुणे येथील भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिट्यूट येथील ग्रंथालयात 'मळापुराण' पाहिले, ते संस्कृत भाषेत आणि देवनागरी लिपीतील हस्ताक्षरी पोथी स्वरूपात आहे. १७६१ मध्ये याची नक्कल केली असल्याची नोंद आहे.
  ३. डॉ. वीणा दास, 'अ सोसिओलोजिकल अप्रोच टू द कास्टपुराण ; अ केस स्टडी' इंडियन सोसिओलोजिकल जर्नल, १९६८.
  ४. श्रीनिवास एम एन, रिलीजन अँड सोसाएटी अमंग द कुर्गाज़ ऑफ साऊथ इंडिया, ऑक्सफोर्ड प्रैस, १९५२ .
  ५. पुलिकोंडा सुब्बाचारी, कुलपुराण : ए काउंटर नरेटिव सिस्टम, फोकलोर इन माडर्न इंडिया (संपादक) जवाहरलाल हंडु ; सेंट्रल इन्स्टिट्यूट ऑफ इंडियन लंग्वेजेस, म्हैसूर १९९८, पृ.१२९.
  ६. यादवराव कंदकुर्तकोटी, तेलंगणा वय वर्ष ८३ यांनी दि. २.२.२०१७ रोजी मला पत्राद्वारे ही माहिती कळविली आहे.
  ७. मी स्वतः २०१५ मध्ये दिवाळी सुट्टीत रवींद्र शर्मा यांच्या आदिलाबाद येथील कलानगरीत जाऊन आलो, त्यांची मुलाखत घेतली. पावसाळ्यात हे कलावंत विश्वासाने जातिपुराणांची हस्तलिखित बाड शर्मा यांच्याकडे ठेवतात आणि पावसाळा संपला की, ती जातिपुराणे शर्मा यांच्याकडून घेऊन भटकंतीसाठी बाहेर जातात. शर्मा प्रतिवर्षी गुढी पाडव्याला या कलावंतांचे संमेलन आयोजित करीत असतात. ही पुराणे तेलुगू भाषेत असल्याचे श्री. शर्मा यांनी सांगितले.
  ८. २४ जानेवारी १९९९ रोजी श्री क्षेत्र पंढरपूर येथे गुरव समाजाचे अधिवेशन संपन्न झाले होते, त्या निर्मित 'बिल्वदल' संपादक डॉ. सुहास पुजारी ही स्मरणिका प्रसिद्ध झाली आहे त्यात ही माहिती आहे .
  ९. विश्वनाथ शिंदे, यांचे पुढील लेख प्रकाशित झाले आहेत. त्याचे तपशील.

- अ) धनगरांचे हालुमत पुराण, नवभारत-वाई ; डिसेंबर, २०१०.
- ब) जातिपुराण आणि जातवास्तव ; समाज प्रबोधन पत्रिका आक्टोबर -डिसेंबर २०१३.
- क) नाभिक पुराणाची स्वरूप चिकित्सा;सर्वधारा, एप्रिल- मे- जून २०१८.
- ड) महारामाहात्म्य : म. सा. प. पुणे डिसेंबर २०१८.
- इ) पुराणांचे स्वरूप आणि परंपरा; मुक्तशब्द, मुंबई, सप्टेंबर २०१९.
९. डॉ. विश्वास पाटील ; 'लेवापुराण : लेवा गुर्जर पाटीदार ज्ञातियांचा इतिहास', संशोधक, धुळे ; सप्टेंबर १९८४.
१०. महर्षि वि. रा. शिंदे ; महर्षि वि. रा. शिंदे समग्र वाङ्मय, खंड १ भारतीय अस्पृशांचा प्रश्न, संपादक गो. मा. पवार, म. रा. सा. सं. मंडळ, मुंबई २००९.
११. रा. चिं. ढेरे ; श्री विठ्ठल : एक महासमन्वय, पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे, द्वितीय आवृत्ती, २००५, पृ. ४१

**आदिवासी लोकसंस्कृती व लोककलेचे सांस्कृतिक-भाषिक वैशिष्ट्य  
सिद्ध करणारा 'आमची श्रीवाणी'चा विशेषांक**

**आदिवासी लोकसंस्कृती,  
लोकसाहित्य, लोककला आणि बोलीविषयक  
भाषिक संशोधन विशेषांक**

**मोजक्याच प्रती शिल्लक आहेत.**

**त्वरित मागणी करावी**

**मूल्य : रु.१८०/-**

**\* संपर्क \***

**संपादक, 'आमची श्रीवाणी'**

**का. स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्था,  
नकाणेरस्ता, देवपूर, धुळे. दूरध्वनी : (०२५६२) २२३६५४**

## वारकरी साहित्य - अभ्यासाच्या काढी दिशा

- नीतिन आरेकर

साहित्यलेखन ही सतत चालणारी क्रिया आहे आणि साहित्याचा अभ्यासही साहित्यलेखनाच्या बोरबरीने सातत्यपूर्णरितीने चालणारी प्रक्रिया आहे. समाज, काळ, परिस्थिती, प्रदेश यांच्यासंदर्भात साहित्यलेखन बदलत असते आणि त्याच्याचावाधारे साहित्याभ्यासात बदल घडत असतात. ह्या बदलांच्या नोंदी करत राहणे हा साहित्याच्या इतिहासलेखनाचा एक महत्त्वाचा विशेष आहे. समाज गतिमान आहे, ही गतिमानता साहित्यातही येते आणि त्याआधारे साहित्येतिहास लेखनात बदल संभवत असतात. ही संभाव्यता, हा इतिहास लेखन आणि साहित्याचे इतिहासलेखन यांच्यातील भेदाचा महत्त्वाचा मुद्दा ठरू शकतो. प्रस्तुत लेखामध्ये मराठी साहित्याच्या इतिहासातील मुख्यप्रवाह कोणता ठरू शकतो आणि तो तसा का ठरू शकतो, या मुद्दाचा परामर्श घेण्याचा प्रयत्न केला गेला आहे. आज एकविसाव्या शतकाची दोन दशके उलटून गेल्यानंतर मराठी साहित्याचेच नव्हे तर भारतीय साहित्याचा विशेष असलेल्या वारकरी साहित्याच्या अभ्यासाच्या काही दिशा स्पष्ट करण्याचा हेतू या लेखामागे आहे.

वारकरी संतसाहित्याबद्दल वेगवेगळ्या मंडळींची वेगवेगळी मते आहेत. अतिशय सुज्ञ व्यक्तींनी ही आपली मते नोंदविलेली आहेत. भारतरत्न डॉ. बाबासाहेब अंबेडकरांच्या मते, “‘ज्ञानेश्वरी’ आणि ‘तुकोबांची गाथा’ हे दोन ग्रंथ सोडून इतर सर्व मराठी साहित्य समुद्रामध्ये बुडविले तरी मराठी साहित्याचे नुकसान होणार नाही.” डॉ. अंबेडकरांनी हे विधान जबाबदारपणे केले आहे. ‘देह जाओ अथवा राहो, पांडुरंग दृढ भावो।’ या नामदेवांच्या वचनाप्रमाणे डॉ. अंबेडकर असे म्हणतात, की, ‘देह जाओ अथवा राहो। बुद्धपदी दृढ भावो।’

वारकरी साहित्याकडे आज नव्याने बघण्याची

आणखी एक आवश्यकताही आहे की ब्रिटीश भारतात व महाराष्ट्रात आत्यानंतर त्यांनी नवे शिक्षण सुरू केले, त्यामधून आधुनिक मराठी साहित्याचा जन्म झाला. इंग्रजीच्या माध्यमातून नवशिक्षितांना पाश्चिमात्य जगाशी, इंग्रजी साहित्याशी आणि अन्यभाषांतील पाश्चिमात्य साहित्याशी परिचय झाला. यामधून एका नव्या पद्धतीने मराठी भाषेत साहित्य निर्माण होण्यास प्रारंभ झाला तेव्हापासून सुमारे दोनशे वर्षे हे नवशिक्षित आणि आधुनिक लोक लिहीत आहेत. तसे पाहिले तर दोनशे वर्ष हा तसा मोठा कालखंड आहे. या दोनशे वर्षांमध्ये मराठीचा स्वतःचा असा एकही वाड्मयीन संप्रदाय निर्माण झाला नाही. मराठीमध्ये रोमँटिसिझम, वास्तववाद, अस्तित्ववाद, अतिवास्तववाद, आधुनिकतावाद, उत्तर आधुनिकतावाद आते पण ते ‘इझम’ या अर्थाने प्रस्थापित झाले आहेत. पण मराठीचा म्हणून स्वतंत्र संप्रदाय नाही. प्रारंभीच्या काळात ‘दलित साहित्य’ किंवा १९९९ नंतर स्वतःला ‘अंबेडकरवादी साहित्य’ म्हणून घोषित करणारे साहित्य हे अगदी अलिकडले आहे. या साहित्याने स्वतःला अतिशय मेहनतीने व एका वेगवेगळ्याच सामर्थ्याने मान्यता मिळवून घेतली आहे, ही मान्यता मिळवताना तथाकथित प्रस्थापितांनी प्रचंड प्रमाणात खळखळ केली. पण हा अपवाद वगळता मागील दोनशे वर्षात दखल घ्यावी असा एकही वाड्मयीन संप्रदाय निर्माण झाला नाही, असे म्हणावे लागते. आजचे मराठी साहित्य हे जर पाश्चिमात्य विचारसरणीतून निर्माण होत असेल तर त्याच पार्श्वभूमीवर संशोधकांना मराठी साहित्येतिहासाकडे पाहावे लागेल. आणि या पार्श्वभूमीवर अभ्यास केला असता, ब्रिटिशांच्या सत्ता स्थापनेपूर्वी पाचशे वर्षांपासून चालत आलेल्या वारकरी साहित्याची वेगवेगळ्या पद्धतीने दखल घेण्याची आवश्यकता आता निर्माण झाली आहे.

या मुद्यांच्या संदर्भात विचार करता, मराठी

साहित्याच्या प्रस्थापित व प्रचलित इतिहासात वारकरी साहित्याला प्राचीन साहित्य मानले जाते. ते कालानुक्रमेही प्राचीन ठरते. मराठी भाषेला अभिजात भाषेचा दर्जा मिळण्यासाठी नेमलेल्या समितीच्या प्रतिपादनानुसार मराठी भाषेचा व पर्यायाने मराठी साहित्याचा इतिहास हा अडीच हजारवर्षे जुना आहे. महाराष्ट्री प्राकृत, महाराष्ट्री अपभ्रंश भाषेतील साहित्य निर्मितीला मराठीच्या पूर्वरूपातील साहित्य असे मानले; तर आज प्रचलित असलेल्या मराठी भाषेतील प्रारंभीचे साहित्य, प्राचीन मराठी साहित्य म्हणून महानुभाव व वारकरी साहित्याचा निर्देश करायला हवा. त्यानंतर कालदृष्ट्या अलिकडे, म्हणजे ब्रिटिश राजसत्ता स्थिरावल्यानंतर निर्माण झालेल्या साहित्यास ‘अर्वाचीन साहित्य’ असे म्हणायला हवे. पण तसे न म्हणता त्याला ‘आधुनिक साहित्य’ म्हटले जाते. सामान्यतः ‘आधुनिक’ हा शब्द केवळ कालवाचक नसून मूल्यवाचक मानला जातो, त्यामुळे १८१८ नंतर मराठी भाषेमध्ये निर्माण झालेल्या साहित्याला अर्वाचीन साहित्य असे संबोधणे योग्य ठरते.

मराठी साहित्याच्या इतिहासाची पुनर्मार्डणी करताना, मराठी साहित्यातील प्राचीन काळापासून असलेले साहित्याचे मुख्यप्रवाह कोणते आहेत, ह्या प्रश्नाची उकल केली पाहिजे आणि त्या प्रवाहाच्या संदर्भात इतर साहित्याचा विचार केला पाहिजे. या टप्प्यावर मराठी साहित्याचा मुख्य प्रवाह कोणता मानावा? हा प्रश्न निर्माण होतो. हा प्रश्न सोडविण्यासाठी काही वस्तुनिष्ठ कसोट्या शोधल्या पाहिजेत. साहित्याचा मुख्य प्रवाह ठरविण्यासाठी पुढील काही कसोट्या सांगता येतील:

- १) साहित्याचा टिकाऊपणा.
- २) कोणतेही साहित्य कालप्रवाहात टिकत असतानाच त्या साहित्यामध्ये निर्माण होणारे आशय आणि अभिव्यक्तीमधील वैविध्य.
- ३) लेखकाता आणण विशिष्ट साहित्याच्या परंपरेतील आहोत याचे असलेले भान.
- ४) साहित्याची सर्वसमावेशकता.

साहित्याचा मुख्य प्रवाहाची निश्चिती करण्यासाठी त्याच्याजवळ असलेला ‘टिकाऊपणा’ हे त्याचे एक वैशिष्ट्य असले पाहिजे. या कसोटीवरती वारकरी साहित्य तपासले असता दिसून येते की, १३व्या शतकात ज्ञानदेवांनी लिहिण्यास सुरुवात केली. तिथपासून साधारणपणे १७५० पर्यंत हे साहित्य टिकून आहे. म्हणजे जवळ जवळ साडेचार शतके वारकरी साहित्य टिकून होते. ज्ञानदेवांपासून ते निळोबारायांपर्यंत वारकरी संतकवी लिहीत आहेत. म्हणजेच टिकाऊपणा हा वारकरी साहित्यात आहे. वारकरी साहित्य व महानुभावीय साहित्य हे समकालीन आहे. खरे म्हणजे महानुभावीय साहित्य हे वारकरी संप्रदायाच्या साहित्यनिर्मितीपूर्वी निर्माण झालेले आहे. हे साहित्य प्रारंभापासून आशय समृद्ध आणि प्रकार समृद्ध होते. मराठी साहित्यातील आद्यगद्य ग्रंथ ‘लीळाचरित्र’ हा जागतिक स्तरावरही टिकू शकेल. परंतु संप्रदायावर होत असलेल्या आक्रमणांमुळे महानुभावांनी, लेखनप्रारंभ नंतरच्या पहिल्या पन्नास वर्षातच गुप्त लिपीचा आश्रय घेतला. परिणामी त्यांनी जे काही लिहिले ते त्यांच्या संप्रदायापुरतेच मर्यादित राहिले. महानुभावीयांपर्यंत हे साहित्य पोहोचले नाही. त्यामुळे महानुभावांचे साहित्य टिकूनदेखील एकूण मराठी साहित्याच्या दृष्टीने असून नसल्यासारखेच होते. १९व्या शतकाच्या उत्तरार्धात किंवा २०व्या शतकाच्या पूर्वार्धात वि. का. राजवाड्यांनी स्वतःच्या कळूसीने व युक्तीने ही लिपी समजून घेतली व तिचा अर्थ लावला ; तेह्या ते साहित्य हळूहळू प्रकाशात येऊ लागले. महानुभावीय साहित्याची मराठी साहित्यावर निर्णयिक प्रभाव टाकण्याची जी क्षमता होती ती पूर्णपणे वाया गेली. परिणामी एकूणच मराठी साहित्यविश्वाच्या चौकटीत वारकरी साहित्यप्रमाणे ते बसत नाहीत.

मराठी साहित्याच्या इतिहासाचे लेखन करताना, त्याचे वर्गीकरण करताना संतसाहित्य, भक्तीसाहित्य असे वर्गीकरण करणे योग्य ठरणार नाही. याचे कारण मराठीमध्ये ‘संत’ हा शब्द जरासा सैलपणेच वापरला जातो. ‘संत’ कोणाला म्हणावे याची नेमकी कसोटी

अस्तित्वात नाही. गेल्या काही दशकांत संतांची संमेलने भरताना दिसतात, पण त्यात जमणारे सर्वच जण संत असतात असे मानले तर अनावस्था प्रसंग ओढवेल. तसेच ‘भक्ती साहित्य’ असा शब्दप्रयोग वापरला तर ज्ञानदेवांपासून ते अलीकडच्या काळातील अनेकांचा यामध्ये समावेश होईल व ही संकल्पना अतिव्याप्त ठरेल. त्यामुळे भक्ती किंवा संतसाहित्य असा शब्द न वापरता वाढूमयीन संप्रदायवाचक शब्दप्रयोग करून प्रवाहांचे वर्गीकरण केले पाहिजे. ‘वारकरी साहित्य संप्रदाय’, ‘महानुभाव साहित्य संप्रदाय’, ‘रामदासी साहित्य संप्रदाय’ असे वर्गीकरण केले पाहिजे. ह्यातील प्रत्येक संप्रदाय व त्याचे वाढूमय हे स्वतंत्र आहे. मराठी साहित्याचा इतिहास या वैचारिक प्रवाहांच्या अंगाने लिहिला जावा. कारण प्रत्येकाची स्वतंत्र मूल्ये आहेत. ती त्यांनी स्पष्टपणे मांडलेली असोत किंवा नसोत ती त्यांच्यामध्ये अनुस्यूत असतात.

रामदासी साहित्यामध्ये समर्थ रामदासांनी ‘दासबोध’ लिहिला. अन्यही रचना केल्या. समर्थ रामदासांच्यानंतर रामदासी साहित्य परंपरा खंडित झाली आहे. रामदासांनंतर रामदासांच्या तोलामोलाचा एकही संत सांगता येत नाही किंवा ‘दासबोधा’सारखी एकही साहित्यकृती सांगता येत नाही. म्हणजे हा संप्रदाय जिथे सुरु झाला तिथेच संपला. याचा अर्थ रामदासी साहित्यामध्ये टिकाऊपणा नाही, वारकरी साहित्यामध्ये टिकाऊपणा दिसून येतो.

दुसरी कसोटी अशी आहे की, कोणतेही साहित्य काल प्रवाहात टिकत असतानाच त्या साहित्यामध्ये निर्माण होणारे आशय आणि अभिव्यक्तीमधील वैविध्य! काळाच्या ओघात साहित्यामध्ये सातत्याने आशयाच्या व अभिव्यक्तीच्या अंगाने नवनवीन प्रयोग जाणीवपूर्वकतेने वा अजाणतेपणे घडत राहणे हे त्या साहित्याला मुख्य प्रवाहाचा दर्जा देण्यासाठी महत्त्वाचे ठरते. महानुभावीय साहित्यिकांनी प्रारंभीच ‘लीळाचरित्रा’सारखा ग्रंथ निर्माण केला; पण त्यानंतर ते त्यापेक्षा श्रेष्ठ तर सोडाच पण त्या दर्जाचा ग्रंथ निर्माण करू शकले नाहीत. पंथाचा बंदिस्तपणा व साचलेपणा हे त्याचे एक कारण

आहे. रामदासी संप्रदायात रामदासांच्या साहित्याच्या समकक्ष जाणारी एकही साहित्यकृती आढळत नाही. रामदासी संप्रदायाची ही मोठी मर्यादा आहे. त्यामुळे या कसोटीच्या आधारावर हे संप्रदाय टिकू शकत नाहीत. या उलट वारकरी साहित्य आहे. ज्ञानदेवांपासून ते तुकोबांच्यापर्यंत सरळ सरळ चढता आलेख आहे. हा चढता आलेख बहिणाबाईंनी इमारतीच्या दाखल्यातून समजावून दिला आहे.

संतकृपा झाली | इमारत फळा आली ||  
ज्ञानदेवे रविला पाया | उभारीले देवालया।  
नामा तयाचा किंकर | तेणे केला हा विस्तार ||  
जनार्दन एकनाथ | खांब दिला भागवता॥  
तुका झालासे कळस | भजन करा सावकाश ||  
निरूपण केले ओजा। बहिणी फडकती धजा ||  
हा अभंग म्हणजे केवळ वारकरी संप्रदायाचा

इतिहास नाही; तर तो मराठी साहित्यातील मुख्य प्रवाहाच्या प्रगतीच्या चढत्या क्रमाचा इतिहास आहे. त्याची बहिणाबाईंना निश्चितपणे जाणीव आहे. वारकरी संप्रदायाचा पाया ज्ञानदेवांनी रचला, नामदेवांनी या संप्रदायाचा विस्तार केला, एकनाथांनी भागवताचा खांब दिला, तुकोबांनी आपल्या अभंगरचनांनी त्यावर कळस चढवला. वारकरी संप्रदायाच्या एकूण तीन चारशे वर्षांच्या प्रगतीचा इतिहास बहिणाबाईंनी येथे सांगितला आहे. या वारकरी कर्वीनी आपापल्या रचनांद्वारे मराठी साहित्यात अभिव्यक्तीच्या संदर्भात भर घातली. उदा. ज्ञानदेवांच्या काळात अस्तित्वात नसणारा ‘भारूड’ हा साहित्य प्रकार एकनाथांनी अस्तित्वात आणला आहे. एकनाथांचे भारूड हे साहित्याला योगदान आहे. यामुळे हा प्रगतीचा आलेख दिसतो. मनोरंजनाच्या माध्यमातून समाजप्रबोधनाचा विचार वारकरी कर्वीनी मराठी साहित्यात रुजवला आणि तो बलिष्ठही केला. ओवी व अभंग ह्या छंद रचनेच्या विविध प्रयोगांनाही वारकरी कर्वीनी जन्म दिला. साडे तीन चरणी ओवी, चार चरणी ओवी, कालानुरूप बोलींचा वापर, समकालीन जीवनातील संदर्भातून पुराणकालीन आशयाचे नव्याने अर्थन करण्याचा प्रयत्न या बाबीमुळे चार-पाचशे

वर्षाच्या वारकरी साहित्यात प्रगतीचा आलेख दाखवता येतो. परिणामी याही निकषावर वारकरी साहित्य हे मराठी साहित्याचा मुख्य प्रवाह म्हणून टिकून राहते.

मराठी साहित्याचा मुख्य प्रवाह ठरण्यासाठी वारकरी साहित्यासमोर जी तिसरी कसोटी आहे ती वारकरी साहित्यिकांना आपण वारकरी परंपरेचे आहोत याचे भान असण्याची. नामदेव हे ज्ञानदेवांपेक्षा वयाने ज्येष्ठ असले तरीही त्यांना आपण ज्ञानदेवांच्या परंपरेतील आहोत याचे भान आहे; ज्ञानदेवांना आपण पुंडलिकांनी निर्माण केलेल्या संप्रदायाचा अनुसर केलेला आहे याची जाणीव आहे; ‘ज्ञानदेवी’च्या शुद्धीचा प्रकल्प हाती घेऊन एकनाथांनी ज्ञानदेवांच्या परंपरेचे आपल्याला असलेले भान सिद्ध केलेले आहे. ज्ञानदेवांनी भगवद्गीतेवर टीका लिहिली परंतु ज्ञानदेवांकडून भागवतावरील टीका राहून गेली. श्रीकृष्णाची ‘भगवद्गीता’ हा त्याने अर्जुनाला केलेला उपदेश आहे तर ‘भागवत’ हा ग्रंथसुद्धा श्रीकृष्णानेच उद्भवाला केलेला उपदेश आहे. वारकरी सांप्रदायिक हे कृष्णाला मानणारे असतील व कृष्ण म्हणजेच विठ्ठल असेल तर गीतेस प्रमाण मानले जाते तसे ‘भागवत’ सही प्रमाण मानले पाहिजे. या भूमिकेतून एकनाथ हे भागवतावर टीका लिहितात. वारकरी विचारधारेमधील एक त्रुटी एकनाथ भरून काढतात. साहजिकच एकनाथांना या परंपरेचे भान आहे, असे प्रतिपादन करता येते. सर्व वारकरी संत आपल्या पूर्वसूरी संतांबद्दल लिहितात, स्तुती करतात. चोखोबापासून ते गोरोबाकाकापर्यंत सर्व वारकरी संतकर्वींनी ज्ञानदेवांवर लिहिले आहे; एकनाथांनी मुत्काबाई, सोपानकाका इत्यादीबद्दल लिहिले आहे. तुकाराम हे नामदेवांचे अपुरे राहिलेले अभंगरचनेचे कार्य पूर्ण करण्याची प्रतिज्ञा करतात. यामधून आपण कोण आहोत, आपली परंपरा कोणती आहे, पूर्वसूरी कोण आहेत, त्यांचे आपल्यावर कोणत्या प्रकारचे ऋण आहे, हे ऋण कसे फेडले पाहिजे याबाबी स्पष्ट होतात. त्यामुळे आपल्या परंपरेचे असलेले भान या कसोटीवर वारकरी साहित्य मुख्य प्रवाह ठरतो.

चौथी महत्त्वाची कसोटी म्हणजे साहित्याचा

मुख्य प्रवाह हा सर्वसमावेशक असला पाहिजे. या प्रवाहामधून मराठी भाषेत लिहिणारी कोणतीही व्यक्ती राहता कामा नये. वारकरी साहित्यापूर्वी महाराष्ट्रात लेखन संस्कृतमधून केले जात होते आणि संस्कृत प्रवाह हा मराठीचा मुख्य प्रवाह ठरू शकत नाही. कारण संस्कृतमधून ख्रियांना, दलितांना वर्ज्य मानले गेले आहे; साहित्याचे लेखक व वाचक असे दोन घटक मानले तर संस्कृतमध्ये लेखक या सदरात पुरुषांचा समावेश होतो. ख्रियांचा समावेश होत नाही, म्हणजेच सरळसरळ लिंगभेद झालेला आहे. पुरुषांचा विचार करता ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्यांना लिहिण्याचा अधिकार आहे, शूद्रांना लिहिण्याचा अधिकार नाही अशी स्थिती होती. म्हणूनच वारकरी साहित्य मराठीतून लिहिण्यास सुरुवात झाली. ज्ञानदेवांनी संस्कृतचा वापर करणे टाळून मराठी भाषेमधून साहित्यनिर्मिती केली, हे संस्कृतमधील भेदाभेदाच्या परंपरेविरुद्ध केलेला महत्त्वाचा उठाव आहे. ज्ञानदेवांच्या या भूमिकेमुळे मराठी साहित्याला मनोरंजनापेक्षा एका पारंपरिक व्यवस्थेच्या विरोधी पुकारलेल्या उठावाची भूमिका लाभली. हा उठाव रचनेच्या संदर्भातील होता आणि भावात्मकतेच्या संदर्भातीलही होता! ज्ञानदेवांनी व नंतरच्या संत कर्वींनी तोवर प्रस्थापित असलेल्या संस्कृतचा त्याग करून संस्कृतला लोकभाषा असलेल्या मराठीचा समर्थ पर्याय दिला. वारकरी संतकर्वींनी अत्यंत जाणीवपूर्वकतेने वर्णभेद व लिंगभेद दूर केले. तुकोबांच्या मते-‘वारकन्यांनी मोड्निन्या वाटा सूक्ष्म दुस्तर ॥ केला राज्यभार चाले ऐसा ॥’ यापूर्वीच्या वाटा सूक्ष्म होत्या. त्या वाटांवरून ठराविक वर्णियांनाच जाता येता येत होते. अशा वाटा मोड्नून सर्व राज्यभाराला जाता येईल अशी वहिवाट निर्माण केली. येथे जो व्यापकपणा दिसतो, तो संस्कृतमध्ये दिसत नाही.

महानुभावांनी आपल्या संप्रदायात ख्रियांना व शूद्रांना प्रवेश दिला आहे; तथापि, या संप्रदायातील साहित्याचा अभ्यास करता जाणवते की, महानुभाव संप्रदायात ख्रिया व शूद्र हे अनुयायी म्हणूनच राहिले आहेत. त्यांनी विशेष असे साहित्य निर्माण केलेले नाही.

अर्वाचितसुत काशीसारखा अपवाद सोडला तर सर्व आचार्य व महंत ब्राह्मणच आहेत. येथे आचार्य, महंत व अनुयायी अशी विभागणी दिसून येते. लिहिणारा वर्ग आचार्य व महंताचा तर वाचक वर्ग अनुयायांचा असे दोन वर्ग स्पष्टपणे दिसून येतात. या उलट वारकरी पंथात सर्वाना समान स्थान आहे. अनुयायी म्हणून प्रवेश देऊन कोठे तरी कोपन्यात बसविले असे नव्हे. सर्व श्रिया, सर्व जाती-जमातीतील पुरुष ही साहित्याची निर्मिती करतात. उदा. ज्ञानदेवांच्या ज्ञानदेवीपूर्वी मुक्ताबाईची अभंगरचना आहे. येथे लिंगभेद, वर्णभेद, जातीभेद नाही. असे वारकरी कर्वींनी मनापासून मान्य केले आहे. चोखोबांचे अभंग अनंत भट नावाच्या ब्राह्मणाने लिहून घेतले. केवळ शूद्राला अभंग लिहिण्याचा अधिकार प्राप्त झाला असे नव्हे, तर एका ब्राह्मणाने पुढे येऊन त्यांचे अभंग लिहून घेणे या कृतीचे सामाजिक महत्व मोठे आहे. अनंत भटर्जीना चोखोबांबद्दल आदर होता. इतर संतांनाही आहेच. तुकोबा म्हणतात, ‘चोखामेळा संत जीवाचे सोयरे’ किंवा ‘चोखोबा माझा गणपती’.

रामदासी साहित्यामध्ये भेदभाव दिसतो. लिहिणारे उच्चवर्णीय आहेत. अन्य जातींतील व्यक्तींनी साहित्य निर्माण केले असे फारसे दिसत नाही. त्यांचे वाचकही उच्च वर्णीयच आहेत. रामदासी साहित्यात सर्वसमावेशकता दिसत नाही.

प्राचीन मराठी कवितेत पंडिती काव्याचा एक संप्रदाय दिसतो. तथापि तो संकुचित आहे. ज्या व्यक्तीला संस्कृतचे किमान ज्ञान नाही, तिला पंडितांची काव्यरचना येणे वा समजणे शक्य नाही; म्हणून पंडित कवयित्री नाहीत. अब्राह्मण पंडित कवीही नाहीत. कारण त्यांना संस्कृतचा अधिकारच नव्हता. सर्व जाती जमातीच्या पुरुषांनी कवन रचले आहे असा शाहिरी कवितेचा एक प्रवाह आहे. लावणीचे लेखक व वाचक सर्व जाती-जमातीचे आहेत. या संप्रदायात अधिकार भिन्नता नाही. प्रभाकर, रामजोशी, आनंद फंदी, पठे बापूराव, हे सर्व वर्णांतील आहेत, मुस्तीम धर्मीयही आहेत. पण अभ्यासकाला प्राचीन मराठी साहित्य परंपरेत एकही त्री शाहीर दिसत नाहीत. श्रिया ह्या

उपभोग्य वस्तू आहेत, केवळ नाचण्यासाठी श्रिया आहेत, ही वृत्ती दिसते; शाहिरी परंपरेतील लावणी लिहायची पुरुषांनी व सादर करायची श्रियांनी हा भेदभाव दिसतो. या निकषावर वारकरी साहित्याशिवाय कोणतेच साहित्य मुख्य साहित्याचा प्रवाह ठरू शकत नाही.

ह्या कसोट्यांच्या आधारावर वारकरी साहित्य हा मराठी साहित्याचा मुख्य प्रवाह ठरतो. म्हणून मराठी साहित्याचा इतिहास हा वारकरी साहित्याच्या अंगानेच लिहिला गेला पाहिजे, हे स्पष्ट होते. या मुख्य साहित्य प्रवाहाची सुरुवात ज्ञानदेवांनी केली. वारकरी संतांना संस्कृत येत नव्हते म्हणून त्यांनी मराठीतून लिहिले असे नाही; भोळे-भाबडे, अडाणी-अशिक्षित बायाबापड्या यांना संस्कृत येत नव्हती म्हणून मराठीतून लिहिले असेही नाही तर संतांनी संस्कृतला पर्याय म्हणून मराठीतून लिहिले आहे. वारकरी साहित्य केवळ संस्कृत अनुवाद नाही. परंपरेमधील काय स्वीकारायचे व काय करावयाचे याचा नेमका विवेक त्यांनी सांभाळला आहे. वारकरी संतकर्वीना मराठी भाषेबद्दल म्हणजेच देशभाषेबद्दल सार्थ अभिमान आहे आणि या मराठी भाषेच्या अभिमानामधून ज्ञानदेव प्रतिपादन करताना दिसतात-‘मन लागी ग्रंथाची, स्वामी दुजी सृष्टी, जे हे केली तुम्ही’ किंवा एकनाथ प्रतिप्रश्न विचारतात-‘संस्कृत भाषा देवे केली, प्राकृत भाषा काय चोरापासून आली?’ ज्ञानदेवांची आव्हान देण्याची शैली अत्यंत सूचक व सौम्य आहे. शांतपणाची ही शैली आहे.

या टप्प्यावर एक प्रश्न उपस्थित होतो तो म्हणजे वारकर्यांनी मराठीचा वापर करणे व इतरांनी मराठीचा वापर करणे यामध्ये फरक काय? म्हणजे जसे वारकर्यांनी मराठीतून लिहिले तसे मुकुंदराजांनी मराठीतून लिहिले, समर्थ रामदासांनीदेखील मराठीत लेखन केले. हे सर्व संप्रदाय एकाच पातळीवर आहेत असे नाही. त्याच्यामध्ये फरक आहे. हा फरक अत्यंत सूक्ष्म आणि महत्वाचा आहे. महानुभवांची श्रुती, स्मृती, वृद्धाचार, मार्गरूढी ही चार प्रमाणे आहेत. श्रुती म्हणजे ईश्वराची वाणी. महानुभवांचा ईश्वर म्हणजे त्यांचे पंचकृष्ण! एकमुखी

दत हा त्यांचा पहिला कृष्ण, त्याने व चक्रपाणी राऊळ यांनी एकही ओळ लिहिली नाही; गोविंदग्रभू ह्या चौथ्या कृष्णानेही काही लिहिले नाही. हा तो वेड्यापिशाचा अवतार आहे. दुसरा कृष्ण म्हणजे श्रीकृष्ण चक्रवर्ती, हा गीताकार कृष्ण आणि पाचवे कृष्ण चक्रधर; हे दोघेही बोलतात. त्यांच्या श्रीमुखातून उमटलेले शब्द हे महानुभावांच्या लेखी संस्कृत भाषेइतके पवित्र. संस्कृत जर त्याच श्रीकृष्णाची देववाणी असेल तर मराठी देखील त्याच ईश्वराची देववाणी आहे. परिणामी महानुभवांचे हे काम सोपे आहे. त्यांच्या लेखी मराठी व संस्कृत आपोआपच तुल्यबळ होतात. तथापि, वारकर्यांनी मराठी ही देववाणी अशी भूमिका घेतलेली नाही. ती माणसाची भाषा आहे. म्हणून माणसाची असूनही ती श्रेष्ठ आहे, असे त्यांच्या लेखनातून सातत्याने संचित होते; म्हणून मराठी साहित्याच्या व भाषेच्या संदर्भात वारकर्यांची कामगिरी अधिक मोलाची आहे. महानुभावांनी मराठीदेखील देवाची आहे असे म्हटल्यानंतर, मग ती आपोआपच महान व श्रेष्ठ ठरते, संस्कृतच्या तोडीची ठरते. वारकरी संतांनी मराठीचे मानवकर्तृत्व कायम ठेवून सुद्धा तिला संस्कृत बोरबरीची ठरविली. मराठीमधून लिहिताना वारकर्यांना कोणत्याही प्रकारचा न्यूनगंड नाही. मुकुंदराज म्हणतात की, मराठीमध्ये वेदांत सांगितला आहे म्हणून मराठीला पदरात घ्यावे. चिंधी जशी तुच्छ अणि त्याज्य असेते परंतु रत्न विंधीमध्ये बांधल्यामुळे त्या रत्नासाठी विंधी घ्यावी. मुकुंदराजाच्या या भूमिकेत मराठीविषयीचा न्यूनगंड दिसतो. समर्थ रामदासांनीदेखील ग्रंथातल्या वेदांतासाठी माझी मराठी पत्करा, असे प्रतिपादन केले आहे. मराठी ही संस्कृतच्याच तोडीची ठरते. अशी भूमिका कोणत्याही मराठी साहित्यकाराची नाही. असेलच तर ती महानुभावांची आहे. मराठीला संस्कृत इतकेच देवत्व देऊन निर्माण झालेली आहे. पण मराठी संदर्भात मानवी भूमिका ही फक्त वारकर्यांची आहे. ज्ञानदेवांनी, मराठीत लिहिले तरी त्यांचे साहित्य संस्कृतचे अनुकरण नाही. महानुभाव साहित्यकारांनी मराठीत दर्जाचे लेखन केले. परंतु महानुभाव पंथातील

साहित्यकार दामोदर पंडित, केशोबादास, भास्करभट्ट बोरीकर यांनी संस्कृतमधील निकष आणि प्रारूपे स्वीकारली होती. शिशुपाल वध, रुक्मिणीच्या स्वयंवराबद्दल लिहिताना त्यांच्यासमोर अभिजात संस्कृत महाकाव्याचे प्रारूप होते. पण ज्ञानदेवांची साहित्यकृती स्वतंत्र आहे. ज्ञानेश्वरांची पूर्वसूरी शोभेल अशी कोणतीच कृती संस्कृतात नाही. भाष्य लिहिण्याची संपूर्णपणे स्वतंत्र आणि वेगळी शैली त्यांनी निर्माण केली आहे. वारकर्यांनी मराठीत लिहिण्याचे हे एक वेगळे वैशिष्ट्य आहे.

संस्कृतपेक्षा वारकरी साहित्याचे वेगळेपण म्हणजे संस्कृत साहित्याला जे शक्य झाले नाही ते मराठी भाषेमध्ये ज्ञानदेवांनी केले आहे. संस्कृतमध्ये सुरुवातीस आठ रस मानले जात. नंतर नववा रस मानला गेला. नववा हा शांतरस आहे. शांतरस शक्य आहे किंवा नाही असा प्रश्न उपस्थित होतो. काश्मीर विचारधारेने शांतरस सांगण्याचा प्रयत्न केला. (अभिनव गुप्त, आनंदवर्धन इत्यादींनी) शांतरस शक्य आहे असे म्हणून चालत नाही. शांतरसाच्या विरोधी किंवा बाजूने बोलून चालत नाही. शांतरसाची साहित्यकृती दाखवा असा खडा प्रश्न विचारल्यानंतर संस्कृत साहित्यकारांची तारांबळ होते. अभिनवगुप्तासह सर्वांना हषचे बौद्धपरंपरेतील 'नागानंद' याकडे बोट दाखवावे लागते. वैदिक परंपरेमध्ये शांतरसाची कृती आहे की नाही अशी शंका येते. महाभारतात शांतरस आहे. महाभारतातील अरण्यात शांतरस शोधून कोठून काढायचा असा प्रश्न फारच अवघड होतो. पुढे असे सांगितले जाते की महाभारताचे पर्यावरण शांतरसामध्ये होते. 'भगवद्गीते'मध्ये शांत रस आहे असे अभिनवगुप्त व आनंदवर्धन म्हणतात. परंतु शांतरसाच्या पद्धतीने हा ग्रंथ लावून त्यांनाही दाखविता येत नाही.

संपूर्ण गीता शांतरसाच्या अंगाने लावून शांतरस उत्पन्न होतो, ही सिद्ध करण्याची जबाबदारी ज्ञानदेवांनी पार पाडली, त्यासाठी त्यांनी मराठी भाषेची निवड केली. भगवद्गीतेचा अर्थ शांतरसात पर्यावरित होतो हे ज्ञानदेव दाखवून देतात. या अर्थने ती स्वतंत्र व स्वायत्त

कृती आहे. हे भारतीय साहित्यविश्वामध्ये ज्ञानदेवांचे योगदान आहे. ज्ञानदेवानी संस्कृत साहित्यशास्त्राला पूर्णत्व दिले.

ज्ञानदेवांनी केवळ सामान्य लोकांना संस्कृत समजत नाही म्हणून मराठीतून लिहिलेले नसून भारतीय साहित्य हे संस्कृतमध्ये पूर्ण होणे शक्य नाही म्हणून त्यांनी मराठीत लिहिले. संस्कृतात जे नाही ते मराठीत जाणीवपूर्वक लिहिले आहे. अशाप्रकारे वारकर्यांनी मराठी साहित्याचा पाया घातला. म्हणून तुकोबा म्हणतात, “खोल पाया भिंती खवेचि ना, जेणे जाय कळसा पाया उत्तम तो तैसा ।” इतका खोल पाया घातला की, भिंत खचणारच नाही. ज्या पायामुळे इमारत कळसापर्यंत पोहोचू शकते. असा पक्का पाया ज्ञानदेवांनी घातला म्हणून सहाशे वर्ष हे साहित्य टिकून आहे.

साहित्य इतिहासलेखन हे स्वतःच स्वतःसमोर आव्हाने निर्माण करत असते आणि त्या आव्हानांना सामोरे जाण्यासाठी आवश्यक अशा हत्यारांची जमवाजमव करण्यासाठी भाग पाडत असते.

एकविसाब्या शतकाच्या परिप्रेक्ष्यामधून मराठी साहित्य इतिहासाकडे पाहाताना अभ्यासकांना मराठी साहित्याच्या मुख्य प्रवाहाचा शोध घेण्याची गरज आहे, त्यासाठी नव्या दिशा शोधणेही आवश्यक आहे. प्रस्तुत लेखातून त्या दिशांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. **संदर्भ**

१. इतिहासलेखन मीमांसा- निवडक समाजप्रबोधन पत्रिका, खंड १, लोकवाङ्मय गृह, २०१०.
२. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, खंड १, २, ३, संपादक: शं. गो. तुळपुळे, महाराष्ट्र साहित्य परिषद, २००९.
३. वारकरी साहित्य- भूमिका आणि स्वरूप- डॉ. सदानंद मोरे, सावित्रीबाई फुले प्रकाशन, १९९७.
४. वाङ्मयेतिहासाचे पुनर्लेखन, संपा. शोभा नाईक, रणधीर शिंदे, साहित्य अकादेमी, २०२१.
५. श्रीवाणी- मराठी वाङ्मयेतिहास: नवे दृष्टिकोन, संपा. डॉ. वंदना महाजन, का. स. वाणी प्रगत अध्ययन संस्था, संयुक्त अंक ऑक्टोबर २०१८ ते मे २०१९.

## उत्तर-आधुनिक मराठी नाटक

- संदीप कदम

उत्तर-आधुनिककाल ही कालिक संज्ञा आधुनिक नंतरचे किंवा पुढील काळाचे निर्देशन करणारी आहे. मूलत: उत्तर-आधुनिककाल या अवस्थेविषयी अनेक मत-मतांतरे आहेत. कारण 'उत्तर' या अनुषंगाने जेव्हा 'काला'चा विचारविमर्श केला जातो, तेव्हा आधुनिक कालाच्याही पुढील अवस्था आहे, की आधुनिकतेचे हे विस्तारित रूप आहे, याविषयीचा विचार करणे आवश्यक ठरते. जर्मन विचारवंत हाबरमास 'उत्तर आधुनिकता ही आधुनिकता विरोधी आहे' असे म्हणतात. विलास खोले याविषयी म्हणतात, ही संज्ञा सर्व साहित्य-विश्वाला उद्देशून योजता येत नाही. अतिशय निवडक भावावस्था व औपचारिक परस्पर असंबंधित तिच्याद्वारे प्रकटतात. आधुनिक काव्याशी या संज्ञेचा फारसा संबंध नाही. असंगत नाट्यपरंपरा उत्तर-आधुनिक मानली जाते. अगदी अलीकडील प्रगत भांडवलशाही समाजाच्या १९६० पासूनच्या सांस्कृतिक अवस्थेस उद्देशून ही संज्ञा योजिली जाते. विशेषकरून टेलिव्हीजन, जाहिराती, व्यापारी, चित्रकला आणि पॅपक्रिडिओ या संदर्भात असंबंद्ध प्रतिमा आणि शैली यांचे वैपुल्य या संस्कृतीत जाणवत राहते. या अर्थाने उत्तर-आधुनिकता ही तुकड्या-तुकड्यांच्या जाणिवा वेगवेगळ्या शैलीविषयीचे स्मरणरंजन, वापरून फेकून देण्याजोग्या गोष्टी, आणि वरवरलेपणा यांमधून प्रकटते. खोली, सुसंगती, अर्थपूर्णता, मौलिकता, अधिकृतता अशा सर्व पारंपरिक मूल्यांचे यांत विसर्जन होते.<sup>१</sup> आधुनिकत्वाची समता, बंधुता, व्यक्तिस्वातंत्र्य, ज्ञानोपासना, वैज्ञानिक दृष्टिकोन, पारंपरिक विचारांचा त्याग आदि तत्वे उत्तर आधुनिक काळाशीही जोडली गेली होती. परंतु प्रत्यक्षात वाढती स्पर्धा, व्यक्तिविकास आणि आर्थिक स्थैर्य यांना अधिक महत्त्व प्राप्त होत गेलेले दिसते. त्यामुळे समता, बंधुता, मागे पडून उपभोग्यवृत्ती आणि 'आत्ता'चा क्षण जगणे यालाच

अधिक महत्त्व प्राप्त होत गेले. उत्तर आधुनिक काळात त्याचा मानवी जीवनावर प्रभाव पडू लागला. शहरांच्या सीमा वेगाने वाढू लागल्या. परिणामी मानवी जीवनात यांत्रिकता येत गेली. व्यक्तीचे सामाजिक व मानसिक विघटन होत गेले. ही उत्तर-आधुनिक कालाची यांसारखी काही निरीक्षणे, वैशिष्ट्य म्हणून सामोरी येऊ लागली. या पार्श्वभूमीवर उत्तर-आधुनिक कालात रंगमंचावर आलेल्या काही नाट्यकृतींचा येथे विचार करावयाचा आहे. मराठी नाट्यलेखनात उत्तर आधुनिकत्व तसे नीटपणे सुस्पष्ट झालेले आहे, असे म्हणता येत नाही पण उत्तर आधुनिक कालखंडाची पार्श्वभूमी समजून घेता या कालाची तत्वे नाटकांतून धनित होताना दिसतात.

उत्तर-आधुनिक कालातील मानवी जीवनशैली ही 'वापरा आणि फेका' या संस्कृतीचे निर्देशन करणारी असल्याचे समोर येत आहे. सुधारणांच्या नावाखाली गैरसंस्कृती उदयास येत आहे, आणि एक व्यावहारिक चौकट आकार घेत आहे. तसेच मानवी मनावर जागतिकीकरणाचा इतका प्रभाव पडला आहे की, शरीराने माणूस भारतात आहे परंतु मनाने तो अमेरिकेसारख्या अद्यावत देशात आहे, अशी काहीशी संप्रभूमित अवस्था त्याची होते आहे. विसाव्या शतकाचा उत्तरार्थ प्रामुख्याने स्वातंत्र्याचा, मुक्तीचा, आणि उपभोग्यवादी वृत्तीचा म्हणावा असा आहे. नवी वस्तू, नव्या सुख-सुविधा यांनी मानवी मनाला भुरळ घातली आहे. उत्तर आधुनिक पिढी प्रसारामाध्यमे, इंटरनेट, यांच्याशी जलदगतीने जोडली गेली आहे. मुक्त लैंगिक संबंधांना प्रतिष्ठा मिळू लागली आहे. त्री-पुरुष संबंधांनाही बाजारी स्वरूप प्राप्त होऊ लागले आहे. विभक्त कुटुंब, निराधार वृद्धांचे प्रश्न, वाढते परित्यक्तांचे प्रमाण, वाढती कंत्राटदारी नोकरी, अर्थर्जनातील अनिश्चितता, कौटुंबिक अनिश्चितता, मानसिक हानी

आदी बाबींनी युक्त जीवनव्यवहार व्यापलेला आहे. एक वा दोन मुलांचे भवितव्य कसे घडवावे या प्रश्नाने चिंतातुर असलेला पालक दिसतो आहे. उत्तर-आधुनिक कालातील समाजव्यवस्था ही विकास आणि स्पर्धा यांना कवेत घेताना दिसते आहे. तर तरुणवर्ग समाजाप्रती व्यापक दृष्टिकोन ठेवताना दिसत नाही. तो व्यापक प्रश्नांपासून तुट चालला आहे. ग्रामीण भागातील तरुण शहर, महानगर यांकडे आकर्षिला गेला आहे. तर शहरातील माणूस स्वतःचे घर, गाडी, आणि सुखोपजीवी वस्तू यांमागे पक्कतो आहे. नवनवीन भौतिक प्रलोभनांकडे तो आकर्षिला जात आहे. त्याच्या गरजांची पूर्ती वाढतच जाते आहे. म्हणजे गरजा ही बाब न संपणारी गोष्ट झाली आहे, हे या कालातील जीवन व्यवहारावरून लक्षात येते.

उत्तर आधुनिक कालखंडातील एकूण वास्तव हे अधिकाधिक गुंतागुंतीचे होत गेलेले दिसते. या गुंतागुंतीच्या वास्तवात व्यक्तीला आपण नेमके कशात अडकतो आहेत, हे स्पष्टपणे उमजत नाही. एकीकडे समाजात चंगळवाद वाढतो आहे. आत्यंतिक टोकाच्या व्यक्तिवादाकडे माणसे झुकताना दिसत आहेत. भावानांचे महत्त्व जाणूनही तो भावनारहित होताना दिसतो आहे. सामाजिक प्रतिष्ठा आणि आर्थिक स्थैर्य या एका नाण्याच्या न बदलता येणाऱ्या जणू बाजू झाल्या आहेत. त्यामुळे महानगरांमध्ये स्वतःच्या मालकीचे घर, गाडी आणि म्हटले तर अनावश्यक वाटतील अशा गोष्टी यांचा हव्यास वाढताना दिसतो आहे. ‘चौक’ या नाटकातील यश या पात्राचे भावविश्व तपासले तर तो याच पातळीवर जगताना दिसतो आहे. त्याने स्वतःचे कर्तृत्व सिद्ध केले आहे. उदाहरणार्थ, त्याने एक सॉफ्टवेअर कंपनी निर्माण केली आहे आणि त्यातून त्याला त्याचे स्वत्व सापडल्यासारखे वाटते आहे. पण असे वाटत असताना स्वतःच्या पलीकडे जाऊन काही व्यक्तींचा, समाजाचा विचार करायला हवा, याविषयी तो अनभिज्ञ असलेला दिसतो. याउलट त्याची पत्ती सुप्रिया आपल्याला नेमके काय करायचे आहे, हे निश्चित करू शकलेली नाही. तिला एकावेळी

अनेक गोष्टी कराव्याशा वाटत आहेत. पण त्यातील एकही गोष्ट ती करत नाही. ती नवश्रीमंत वर्गातील याप्रकारच्या व्यक्तींचे निर्देशन करताना दिसते.

उत्तर आधुनिक समाजरचनेत गुंतागुंतीची शहररचना आकाररूप घेऊ लागली. उद्योग, व्यापार यासाठी उभी राहिलेली शहरे मागे पहून सेवाक्षेत्र, अर्थव्यवस्था पुरविणारी म्हणून सामोरी येऊ लागली आहेत. मॉल, हॉटेल्स, मनोरंजनाची केंद्रे, आदी स्थले हीच शहराची, महानगराची वैशिष्ट्ये ठरत आहेत. बाजारपेठांनी समाजाला गिळळकृत केले आहे. श्रमिक, सामान्य माणूस मुख्य शहरापासून बाहेर फेकला गेला. मुंबईसारखे महानगर सेवाक्षेत्रातील कार्यालयीन पेठानी वेढले आहे. कॉर्पोरेट कार्यालयांचा विस्तार वाढत गेला आहे. एकूणच, उत्तर आधुनिक कालखंडात सेवाक्षेत्र वाढते आहे, हे लक्षात येते.

समाज ही एक परिवर्तनशील संस्था आहे. या संस्थेत मानवी जीवन हा एक अविभाज्य भाग आहे. त्यामुळे परिवर्तनाच्या कक्षेत येणारा बदल मानवी जीवनही कालानुरूप परिवर्तीत करीत असतो. मानव आणि समाज आपली प्रगती करण्याच्या हेतूने वाटचाल करतो. या प्रगतीच्या टप्प्यावर औद्योगिकीकरणाचाही वेग वाढला. औद्योगिकीकरणाच्या प्रक्रियेमुळे पुढे शहरांची महानगरे झाली. या महानगरात विविध धर्म, भाषा, जाती-जमाती, प्रांत अशा विभिन्न घटकांमधून महानगरीय अवकाश विशिष्ट आकाररूप घेऊ लागला. आज आपण त्याला ‘कॉस्मॉपॉलिटन समाज’ असे संबोधतो आहोत. मुंबई, दिल्ली, हैदराबाद, धारवाड, गोवा यांसारख्या महानगरीय स्थलावकाशामध्ये हा ‘कॉस्मॉपॉलिटन समाज’ आहे. या समाजातील समस्या अनेक नाटकांमधून साकारल्या आहेत. उदाहरणार्थ, वाढती गर्दी आणि त्या गर्दीतही अनुभवायला येणारे एकटेपण मकरांद साठे ‘चौक’ या नाटकात अभिव्यक्त करतात.

औद्योगिक भांडवलशाहीतील वाढती अभिलाषा, मानवी अस्तित्वविषयक निर्माण होणारे प्रश्न, वाढते बाजारीकरण, त्याचबरोबर प्रत्येक गोष्टीत ‘पैसा’ हे

महत्वाचे केंद्र बनत चालले आहे. त्यामुळे धर्म, संस्कृती, नातेसंबंध इत्यादी घटक ‘पैसा’ या चलनात विलीन झाले आणि भयानक स्पर्धा वाढल्याने आधुनिकतेत एकटेपण, एकाकीपण वाढत गेले आहे. या काळातील नाटके आधुनिक, आधुनिकोत्तर संवेदनशीलतेचा आविष्कार करू पाहतात. उत्तर-आधुनिक काळातील नाटक अनेक प्रश्नांना भिडते आहे. त्याचबोरबर या काळातील बदलाला कवेत घेत वास्तवाचे चित्रण करू पाहते आहे. उदाहरणार्थ, वाढता संघर्ष, चंगळवाद, आदी. ‘दर्शन’ या नाटकात पैसा हे जणू जीवनाचे केंद्रस्थान आहे, अशी भूमिका घेऊन आई-वडिलांच्या अर्थाजनाकडे पाहणारे खी तेज हे पात्र या पात्राच्या संवादातून ‘पैसा’ ही किंती महत्वाची बनते आहे, हे उघड होते. या संदर्भात या पात्राचा पुढील संवाद पाहू.

**स्री-तेज:** (अस्वस्थपणे फिरत, हातवारे, पायवारे करत) गेल्या फायनान्शल यिअरमध्ये मी पन्नास लाख रुपये कमावले... आणि पप्पा, संबंध आयुष्यात तुम्ही फक्त सात लाख कमावलेत, हे बरोबर नाही. अजून हल्कीफुल्की नाटके लिहा. तुमची इन्कम वाढली पाहिजे. आणि नुस्त्या इंग्रजीतनं आयडिया घेऊ नका. रशियन, झेक, पेरू, कर्नाटक, जाझ, रॉक, फॅशन शो... सगळीकडच्या आयडिया घाला तुमच्या नाटकात. ह्या वर्षात पाच लाख तरी तुम्ही कमावले पाहिजेत. भाषणं वाढवा. मुलाखर्तीनाही रॉयल्टी मागा आणि ह्यातून पैसा मिळत नसला तर दुसरं करा काहीतरी. इनफ..... आणि मम्मी, तुला तर समीक्षेतून काहीच कमावता आलं नाही. धीस इज व्हेरी बॅड. वर्स्ट. आता तू ताबडतोब एक कर. इमिजिएटली. मुख्यमंत्र्यांना गाठ आणि टेन पर्सेंट कोट्यातनं मुंबईत फ्लॅट मिळव आणि आता समीक्षण बंदच कर. पैसा निर्माण होईल असं काहीतरी कर. पापडाचा बिझनेस केलास तरी खूप पैसा कमावता येतो. लिबरलायझेशन येतंय तर खूप प्रचंड पैसा मिळवता यायला पाहिजे. (दर्शन, पृ. ३७)

‘सिगारेट्स’ या नाटकातील पात्रे क्रिएटिव फिल्डमधील आहेत. ती अर्थाजनाचे साधन म्हणून याच क्षेत्राची निवड करतात. परंतु प्रामुख्याने त्यांचे

अनुभवविश्व कुटुंब, शिक्षण आणि मित्रपरिवार यांपुरते मयादित राहिलेले आहे. या क्षेत्रामधून मिळालेल्या अनुभवांवर त्यांची जीवनविषयकदृष्टी तयार झालेली आहे. त्यामुळे प्रस्तुत नाटकातील नेहा, नंदिनी, आशिष, गौतम या पात्रांद्वारे अपारंपरिक पद्धतीने कुटुंब, मैत्र आणि आयुष्याचा जोडीदार या तीन पातव्यांवर आशय फिरत राहतो. उत्तर-आधुनिक काळातील ही सर्व पात्रे कोणती गोष्ट करावी की करू नये, बरोबर की चूक, नैतिक की अनैतिक यांचा फारसा विचारविमर्श करणारी नाही. ‘आज’चा काळ ‘आज’ जगू पाहणारी ही पात्रे आहेत. आजच्या जीवनशैलीत विशिष्ट प्रकारची लवचिकता येत गेलेली दिसते. ‘काल’ आणि ‘उद्या’ पेक्षा ‘आज’च्या अनुभवाचे स्वागत ती करीत आहे का? याविषयीचा शोध प्रस्तुत नाटक घेताना दिसते.

१९९० नंतर भारताने आर्थिक अंगाने जागतिकीकरणामध्ये प्रवेश केला. भारतीय अर्थव्यवस्था आमूलाग्र बदलण्याचा प्रयत्न सुरु झाला. १९८० च्या दशकात सुरु झालेल्या तंत्रज्ञानाची वाटचाल या काळात अतिशय वेगाने वाढली आणि त्याप्रकारच्या शिक्षण संस्था उभारल्या गेल्या. त्याच मानवी विकासास उपयुक्त आहेत, अशाप्रकारचा प्रचार आणि प्रसार प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे होऊ लागला. परिणामी अन्य ज्ञानक्षेत्रे टप्प्याटप्प्याने दुर्लक्षित होत गेली. एकच एक क्षेत्र विकासासाठी महत्वाचे मानले गेल्यामुळे विलक्षण स्पर्धा वाढली. ही स्पर्धा मानवी नातेसंबंधांना ओलांडून पुढे जाऊ लागली. उदाहरणार्थ, प्रसारमाध्यमे, जाहिराती, बातम्या इत्यादी. या स्पर्धेच्या जगात मार्केटिंगाला महत्व प्राप्त झाले. मार्केटिंग एक कला झाली. याप्रकारच्या अनुभवांचे चित्रण मोजक्या मराठी नाटकात झालेले दिसते. उदाहरणार्थ, राजीव नाईक यांचे ‘साठेचं काय करायचं?’, विवेक बेळे यांचे ‘माकडाच्या हाती शॅपेन’. आज मीडियाचे प्रस्थ वाढले आहे. माणसांना बातमीसाठी अक्षरशः खेळवले जाते आहे. तसेच कुटुंब आणि कुटुंबाबाहेर अनेक घटनाप्रसंगही घडवून आणले जात आहेत. ‘माकडाच्या हाती शॅपेन’ या डॉ. विवेक बेळे यांच्या नाटकात चैनलवाला माकड हे पात्र अशा

अनेक घटनाप्रसंगांना घडवून आणते. बातमीसाठी एखादी घटना घडवून आणतो. खोटे बोलणे, भांडणे लावणे यांसारख्या बाबी करीत राहतो आणि मुख्य म्हणजे बातमीसाठी तो कोणत्याही थराला जाण्यास तयार आहे. त्याला ‘आज’च्या अवकाशात कोणीही आनंदी राहिलेले नको आहे, कारण आनंदी असतील तर सनसनाटी बातमी उपलब्ध होणार नाही. लोक शॅम्पेनची बाटली आनंदी वातावरणात ‘सेलिब्रेशन’च्या निमित्ताने फोडतात. अशाप्रकारचे सेलिब्रेशन माकड या पात्राला नको आहे. त्याची ही वृत्ती नाटकाच्या केंद्रस्थानी आहे. उत्तर-आधुनिक काळातील माणसाचे जगणे, त्याचा व्यावसायिक दृष्टिकोन नाटकातून अधोरेखित होतो. मुख्यतः गुणदोषांचे उघडपणे दर्शन घडविणे हे उत्तर आधुनिकतेचे एक महत्त्वाचे लक्षण आहे, ते या नाटकातून प्रतीत होते. ‘माकडाच्या हाती शॅम्पेन’ हे नाटक विनोदी शैलीतून आजच्या नातेसंबंधावर आणि माणसाच्या बदलत्या वृत्ती-प्रवृत्तीवर भाष्य करते. मीडिया आज तुमच्या घरात घुसून तुमच्या मनावर कसा परिणाम करतो, तुमचे स्वतंत्र अस्तित्व, तुमचे विचार कसे काबीज, कंट्रोल करतो याचे दर्शन या नाटकात घडविले आहे.

व्यक्तींभोवती कृत्रिम गरजांचे जाळे याच कालखंडात अतिशय वेगाने विणले गेले. मूलभूत गरजा आणि कृत्रिम गरजा यातील सीमारेषा अतिशय पुस्ट झाल्या. परिणामी त्या गरजांच्या पूर्ततेसाठी कोणत्याही मार्गाला जाण्याची तयारी समाजातील वेगवेगळ्या थरातील लोकांनी स्वीकारलेली दिसते. याला कोणत्याही आर्थिक गटातील वर्ग अपवाद राहिला नाही. भारतीय संस्कृतीचे जतन करताना ऋत्वादी चळवळीचा आणि ऋती-पुरुष समानता हे मूल्य स्वीकारल्यानंतरही योनिशुचितांना ठाम नकार दिला जात नव्हता, तो नकार या कालखंडात जवळपास सर्व वर्गातील समाजाने स्वीकारलेला दिसतो. प्रशांत दलवी यांच्या ‘चाहूल’ या नाटकात या प्रकाराचा प्रश्न चर्चेला घेतलेला दिसतो.

अर्थव्यवस्था, जागतिकीकरण हे वेगाने माणसावर

येऊन आदळत आहे आणि हे इतक्या वेगाने येत आहे की त्याला थांबवण, त्याविषयीचा विचार करणं ही शक्य होत नाही. याचे कारण या काळाने वेग अधिकच पकडला आहे. तसेच एकीकडे वाढता चंगळवाद, सुबतेचा देखावा आणि अर्थव्यवस्थेची साखळी यामध्ये माणूस अडकत चालला आहे. त्यामुळे मानवीमूल्यांचा न्हास होत आजच्या या काळात अस्थैर्य, असुरक्षितता वाढली आहे. एकूण या अशा कवेत न पकडता येणाऱ्या काळातील अनेक घटनाप्रसंगांना नाटककार प्रतिसाद देत आहेत. प्रशांत दलवी यांचे ‘चाहूल’ हे नाटक वाढता चंगळवाद आणि त्यामध्ये अडकलेला माणूस, चंगळवादाची भीषणता त्याचे परिणाम अधोरेखित करतो. रवींद्र पाथरे म्हणतात, “आपला समाज विचारांपेक्षा भावनांवर जास्त विसंबतो. त्यामुळे अशा समाजाला जागतिकीकरणाच्या उत्तर-आधुनिक (पोस्ट मॉर्डन) प्रक्रियेत सामील करून घ्यायचं, तर त्याची सर्वार्थानं तयारी करणं आवश्यक होतं. परंतु तशी ती न करताच आपण जागतिकीकरणाला सामोरे गेलो आणि त्याचे जे काही परिणाम आज दिसत आहेत ते गरगरणारे आहेत. आपला समाज सामाजिकदृष्ट्याही अनेक काळांत विभागलेला आहे. तो आधुनिकतेपर्यंत पोहचण्याआधीच उत्तर-आधुनिक काळात त्याला जबरीनं ढकललं गेल्यानं प्रश्न अधिकच गंभीर झाला आहे.”<sup>3</sup>

जागतिकीकरणाच्या काळात सर्व जग हे एक ‘जागतिक खेडे’ झाले, असे मानले गेले. तंत्रयुगाने अस्तित्वात आलेल्या अनेक साधनामुळे दूर असलेली माणसे जोडली गेली पण त्याचवेळेला आपल्या आजूबाजूला असलेली माणसे एकमेकांपासून दुरावत गेली आणि असे आपण एकमेकांपासून दुरावत आहोत याचे भान समाजाला राहिले नाही. त्यामुळे स्वाभाविकच नात्यांमध्ये एकप्रकारची कृत्रिमता वाढीला लागली. हे असे असले तरी प्रत्यक्ष समाजव्यवस्थेत अस्तित्वात असलेले अनेक प्रश्न सोडवण्याचा प्रयत्नही याच काळात झाला. उदाहरणार्थ, समलिंगी संबंध, लिह-इन रिलेशनशिप यांसारखे प्रश्न कायद्याच्या पातळीवर

सोडविणे सुद्धा गरजेचे वाटू लागले. याविषयीचे भान साहित्यात मोठ्या प्रमाणावर अभिव्यक्त झाले नाही, पण एखाद्या नाटकात अपरिपक्व अवस्थेत का होईना पण हा प्रश्न चर्चेला आला. सचिन कुंडलकर यांचे ‘छोट्याशया सुट्टीत’ हे नाटक यासंदर्भात पाहता येईल.

उत्तर-आधुनिक कालात टेलिकम्युनिकेशनची मर्यादा संपुष्टात आली आणि माणसे जोडणारी माध्यमे वाढली. माध्यमांनी माणसांना एकमेकांना जोडले आहे. उदाहरणार्थ, फेसबुक, ट्विटर, व्हाट्सअप इत्यादी. अशोक हंडेरे यांनी ‘नागपद्य’या नाटकात याप्रकारच्या माध्यमातून परस्परांना परिचित झालेली पात्रे कल्पून या माध्यमांवर भाष्य केलेले दिसते. स्नेहा आणि अर्थर्व यांचा संवाद येथे पाहू.

महेंद्र : मी आत येऊ शकतो?

स्नेहा : आपण?

महेंद्र : मी महेंद्र, महेंद्र नागपुत्र,

स्नेहा : ओSS, आय एम सॉरी! मी तुला ओळखलं नाही महेंद्र. अरे फोटोत कसा दिसतोस? आणि प्रत्यक्षात एकदम वेगळा. (अर्थर्वकडे वळून) सर, हा माझा मित्र महेंद्र.

अर्थर्व : (महेंद्रचा हात हातात घेऊन.) ग्लॅड टू मीट यू

महेंद्र : मी टू!

अर्थर्व : (स्नेहास उद्देशून.) मित्र म्हणतेस आणि मित्राला ओळखलं नाहीस. बालमित्र काय?

स्नेहा : नाही सर, हा माझा फेसबुक मित्र, गेले वर्षभर आम्ही फेसबुकवर चॉटिंग करतोय. फेसबुकवर यानं कॉलेज जीवनातील फोटो टाकलेला दिसतोय. म्हणून ओळखता आलं नाही.

अर्थर्व : आपली खरी ओळख पटू नये म्हणून मुलं-मुली असं करतात. ते काही असलं तरी ग्लोबल व्हिलेज ही संकल्पना फेसबुकने मात्र खन्या अर्थनि अस्तित्वात आणली आहे. (नागपद्य, अंजिंठा नाट्य-लेणी, पृ.०८)

आधुनिक कालखंडात सर्वस्तरीय जनतेच्या विकासासाठी शासकीय पातळीवर जे निर्णय घेतले

गेले, ज्या संस्था उभ्या केल्या, त्या निर्णयांचे आणि संस्थांचे विसर्जन उत्तर आधुनिक कालखंडात शासकीय पातळीवर झाले आणि खाजगीकरणाला प्रचंड वेग आला. सरकारी मालमतेच्या उत्पादन देणाऱ्या संस्था नव-भांडवलदारांना विकल्या गेल्या. स्वाभाविकच सरकारी उत्पादक क्षमता कमी होत गेली. याचे परिणाम सर्व क्षेत्रातील सर्वसामान्यावर झाले. मात्र यातून निर्माण झालेल्या मानसिक प्रश्नांकडे नाटककारांचे लक्ष गेलेले दिसत नाही, असे असले तरी त्यांनी खाजगीकरणाला जी चालना मिळाली. त्यातून प्रसारमाध्यमे मोठ्या प्रमाणावर वाढली. त्यात मनोरंजनाचे माध्यमही भरभराटीला आले. एकीकडे अभिनयाची जाण नसलेले कलाकार या माध्यमात झळकू लागले तर दुसरीकडे त्यांचा जो ग्राहक आहे तो ग्राहक वास्तव प्रश्नांपासून दूर जाऊन केवळ मनोरंजनातच अडकला. स्वाभाविकच तो त्याच्या प्रश्नांपासूनही दूर गेला आणि एकप्रकारची भयावह स्थिरता समाजाला आली. उत्तर-आधुनिक काळात आपल्यावर लादल्या जाणाऱ्या वा ज्या बाबीमध्ये इंटरेस्ट नाही अशाही अनेक बाबी येऊन आदळतात. आपल्याला आवडो वा ना आवडो अनेक गोरीमध्ये आपल्याला गुंतवले जाते. जसे की ‘चाहूल’ नाटकात केबलवाला माधवीला म्हणतो बाई असं नाही होणार- तुम्हाला आवडोत न आवडोत ८० बघावीच लागणारा (चाहूल, पृ. ५) हे केबलवाल्याचे वाक्य आजच्या काळातील प्रसारमाध्यमांचे वाढते प्रस्थ नोंदविणारे आहेच, पण त्याचबरोबरीने या काळाने निर्माण केलेल्या, लादलेल्या अनेक बाबीच्या चर्चा या अनुषंगाने होताना दिसते. तसेच या काळाने माणसाला ‘कन्झुमर’ केले आहे. प्रत्येक लहानसहान बाबीची जाहिरात केली जाते आहे. उदाहरणार्थ, ‘चाहूल’ या नाटकातील पुढील संवाद पाहता येईल.

मकरंद : बरं, माधवी या ४३ रुपयांच्या गुड नाईट मॅट्सचं काय करायचं? आठ मॅट्स फ्री म्हणे! डासांबरोबर आपल्यालाही चुत्या बनवतात! पण हा खर्च टाळला तर डॉक्टरचं बिल वाढणार. म्हणजे इथून डास आणि तिथून डॉक्टर! मधल्यामध्ये प्रॉडक्टवाल्यांची

चंगळ (चाहूल, पृ.२८, २९)

जागतिकीकरणाने 'सोयी'चे जग एकत्र आले होते. त्यातून एकमेकांची गरज लक्षात घेतली जात होती. विकासासाठी (स्व आणि समाजही) आवश्यक ठरणारी तडजोड केली जात होती. 'थेस बॉस कल्चर' अस्तित्वात येत होते. याबरोबरीला आत्यंतिक टोकाची स्पर्धा वाढत जात होती. या परिस्थितीचे 'बायप्रॉडक्ट' म्हणूनच अस्तित्वात येत होते. मालक, बॉस, कन्झुमर, इम्प्रेशन फ्रेशनेसचा आव, भीती आदी बाबीमध्ये माणूस भरडला जातो आहे. उदा. 'चाहूल', 'चौक'ही नाटके यासंदर्भात पाहता येतील. तसेच प्रसारमाध्यमांनी माणसाच्या मनावर मोठा प्रभाव टाकलेला आहे. एकापेक्षा अनेक चॅनेल्स उपलब्ध आहेत. त्यामुळे 'वेळ मारून नेण', वा वेळेला 'टाईमपास' म्हणून पाहणे या कृती माणसाकडून घडत आहेत. 'चौक'मधील यशाचा संवाद इथे पाहू-

यश : श! *When are we going to improve... Fuck it yar.* सगळीकडे talk show, सिक्कीम लॉटन्या. मघापासून एक चांगला वॅनल लागेल तर शपथ. झी लागत नाहीये, चढत नाही, *ESPN* नाही. च्यायची *technology* इथली - (चौक, पृ.२२)

उत्तर-आधुनिक काळामध्ये राष्ट्रीय, आंतरराष्ट्रीय पातळीवर देशाचा आर्थिक विकास ही संकल्पना समोर ठेवून अनेक प्रकारचे करार करण्यात आले. एका अर्थने या काळाने ही करारपद्धती अस्तित्वात आणली. ही पद्धती नवश्रीमंत वर्गात वेगवेगळ्या अंगाने झिरपू लागली. उदाहरणार्थ, लग्नसंस्था ख्री-पुरुषांचे जीवन बांधून घालते. त्यातून सुटका करून घ्यायची तर अनेक प्रकारच्या सामाजिक, मानसिक ताण-तणावांना सामरे जावे लागते, हे लक्षात घेऊन या व्यवस्थेकडे 'करार'च्या दृष्टिकोनातून पाहण्याचा प्रयत्न सुरु झाला. त्यातूनच कॉन्ट्रॅक्ट मरेज ही संकल्पना स्वीकारली गेली. (उदा. निब्बाण, नवविवाहिता नभोनाट्य) उत्तर-आधुनिक काळातील लग्नव्यवहार नाटककार आपल्या नाटकांमधून मांडतात. लग्नव्यवहार लोप करून कॉन्ट्रॅक्ट पद्धतीचे स्वरूप प्राप्त होत आहे. प्रेम, लग्न या

संकल्पना 'नव' स्वरूप घेऊ पाहत आहेत. त्या पूर्णपणे नव्या रूपात आलेल्या आहेत असे म्हणता येणार नाही, पण ते नवं रूप घेऊ पाहत आहे. 'निब्बाण' नाटकातील आधुनिका हे पात्र लग्नाऐवजी कॉन्ट्रॅक्ट पद्धतीचा अवलंब करू पाहत आहे. काळानुरूप, परिस्थितीनुरूप हे पात्र विचार करताना दिसते. जोपर्यंत आपले एकमेकांशी पटेल तोपर्यंत आपण एकत्र राहायचे नाहीतर स्वतंत्र व्हायचे ही भूमिका हे पात्र घेते. उत्तर आधुनिक काळाने पारंपरिक बंधनाला नाकारले आहे. त्याचा प्रत्यय येथे येतो. या नाटकाने उत्तर आधुनिक काळातील अस्वस्थ वर्तमानावर प्रकाशझोत टाकण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

बदलती कुटुंबपद्धती आणि मनोविश्लेषणात्मक विषय, जीवनाचे प्रखर वास्तव उत्तर आधुनिक काळात मांडले गेले. *Contract basis marriage* ही संकल्पना याकाळात आली. डिव्होर्सचे प्रमाण वाढत असल्याने ही संकल्पना समाजात रुजू लागली. उदा. कविता तारापुरे यांचे 'नवविवाहिता'<sup>३</sup> हे नभोनाट्य पाहता येईल. या नाट्यातील केतकी आणि उमेश वाढते डिव्होर्स लक्षात घेत विचार-विनिमय करून ती कॉन्ट्रॅक्ट वाढवण्याचा निर्णय घेतात. प्रथम दोन वर्षांचा करार करून लग्न करतात. नंतर दोन वर्षांनंतर कोर्टची नोटीस- लग्न करार संपत्त्याची येते. पुढे ती पाच वर्षासाठी करार वाढवून घेतात. एकूणच हे उत्तर आधुनिकतेतील बदलत्या व्यवस्थेचे दर्शन येथे घडते.

लग्नव्यवहारातील पुढील टप्पा म्हणजे अपत्यजन्म आणि त्याच्या जन्माबरोबर येणारी जबाबदारी हा होय. घटस्फोटानंतर ही जबाबदारी कोणी घ्यायची, असा प्रश्न जेव्हा उपस्थित होतो; तेव्हा त्या अपत्याचे वय संगोपनातील आई अथवा पित्याची गरज हे मुद्दे महत्त्वाचे मानले जातात. पाश्चात्य देशात उदारमतवादी चळवळीकडून जहाल ख्रीवादार्पण्यत झालेला ख्रीवादी चळवळीचा प्रवास उत्तर आधुनिक कालखंडात अतिशय महत्त्वाचा ठरला. जहाल ख्रीवादाने योनिशुचितादी मूल्यांना जसा नकार दिला. तसेच ख्री एकल पालकत्वाची जबाबदारी स्वीकारू शकते हा मुद्दा

ऐरणीवर आणला. ‘गाईच्या शापान...’ या नाटकात हा प्रश्न चर्चेला घेतला गेलेला दिसतो. इतकेच नाहीतर लग्न पद्धतीलाही नकार देत या नाटकातील स्त्री पात्र आपल्या अपत्याला (इब्लिस) आणि योग्यवेळी मुलाला बाप नाही म्हणून त्याच्या आयुष्यात काही उणिवा राहिल्या आहेत किंवा नाही याबाबतीत ती जाणून घेऊ पाहते, हे पुढील संवादातून दिसते.

**कुमारी :** अरे हो रे! एवढं काय मला पटवून देतोयस. बरं मला सांग ‘बाप’ नसल्याचा त्रास होत नाही ना तुला? सोशली, सायकॉलॉजिकली.

**इब्लिस :** अजिबात नाही!

आणि बाप नाही असं कसं म्हणता येईल?

आपण त्याच्याकडे परमनंट रिस्पॉन्सिबिलीटी देण्याएवजी टेंपररी रिस्पॉन्सिबिलीटी दिली!

**कुमारी :** पण मग असं नाही वाटत तुला की, बाप नाकारला तर मग आई तरी का स्वीकारायची?

**इब्लिस :** वाटत ना आणि आपण कुठे एकमेकांना बांधून ठेवतो. बेसिकली काय, तूला एक मूल वाढवायचं होतं ते तू वाढवलंस. आता माझी वाढ पूर्ण झालीय. आपण म्युच्युअली सेप्रेट होऊ शकतो. हळी अनेक सोसायट्यांत पंधरा वर्षाची पोरं आई-बापापासून अलग होतातच! आपल्या सोसायटीतच अजून आई बाप पोरांचं ‘चिपको आंदोलन’ सुरु आहे. (गाईच्या शापानं... पृ.२४)

**कुमारी** पारंपरिक कुटुंबसंस्थेला नकार देत काडीमोड-घटस्फोट-डिव्होर्स यातील बदल ती नोंदविते. म्हणजेच उत्तर आधुनिक काळात डिव्होर्सचे प्रमाणही वाढलेले आहे. लग्नसंस्था मोडकळीस येते आहे आणि नव्याने येथे विचार केला जातो आहे. आवडत्या पुरुषाकडून पुरुषबीज घेत ती मुलाला जन्माला घालते. तो आवडता पुरुष जन्मभर आवडण्याची गरज नाही हा विचार येथे मांडला गेला आहे.

‘दर्शन’ हे नाटक उत्तर आधुनिकता जगण्यासंदर्भातील प्रश्न साकारणारे आहे. तसेच उत्तर आधुनिक जगातील उत्सव त्यांचे उत्सवीकरण, सेलिब्रेशन आणि मार्केटिंग क्षेत्र, देव-देवत्व, देवाचे

अस्तित्व, देवत्वाचे न उलगडणारे कोडे आणि त्यातूनच देवविषयक निर्माण झालेली द्वंद्वात्मकता, गोची आणि पुनरुज्जीवन आणि परिवर्तन यामधील द्वंद्व याविषयीची चिंतनात्मकता, निरीक्षण श्याम मनोहर ‘दर्शन’ मधून मांडतात. उत्तर आधुनिक कालखंडातील नाटकांचा विचार करताना श्याम मनोहर यांच्या ‘दर्शन’ या नाटकाचा उल्लेख अनिवार्य ठरतो. या नाटकाविषयी ज्यांत पवार यांनी नोंदविलेली भूमिका पुढीलप्रमाणे आहे. “भारतीय तत्त्वज्ञानात नऊ दर्शनं आहेत. पण श्यामरावांचं हे ‘दर्शन’ आधुनिकोत्तर जगण्याचं आहे. उत्तर आधुनिकतेत अनुभव तर शतखंडित झालेला आहेच, पण अनुभव घेणाराही शतखंडित झालेला आहे. कुठलाही अनुभव सलग येत नाही आणि मनात त्या विभाजित अनुभवाचा तुकडाही सलगपणे टिकत नाही तरीही अपूर्णता पूर्णपणे अनुभवायची, कशावरच स्थिर व्हायचं नाही. प्रवाही राहायचं. भौतिक सुख त्यातला आनंद न उपभोगताच भोगायचं. जसं की ‘दर्शन’ नाटकातला नायक कुमार आपल्याकडच्या दोन फुटाण्यांतला एक खातो आणि खाताना फुटाणा एन्जॉय करू म्हणतो. पण तो खाऊन झाल्यावर आपण तो एन्जॉय केलाच नाही, हे त्याच्या लक्षात येतं.”

प्रस्तुत नाटकातील कुमार हा उत्तर आधुनिक काळातील आहे. तो नाटककार होण्याचे स्वप्न पाहतो आहे. आणि एकीकडे बीएस्सीच्या अभ्यासाची घोकंपटी करतो आहे. खरेतर त्याचे मन कशावरच स्थिर नाही. तो याच विवंचनेत आहे की, आधी नाटक की आधी पैसा कमविणे- बीएस्सी करणे या प्रश्नाने त्याचे मन विचलित झालेले आहे. तसेच स्वप्न पाहताना तो प्रौढ, वृद्ध, स्वतःचा मुलगा अशा अनेक प्रतिमांकित अनुभव घेतो. एकाच वेळी अशा अनेक प्रतिमा नाटककार साकारतो तेव्हा प्रतिमांचे विभाजन होते आहे. तो भंगारवाला, रिक्षावाला, अणुशास्त्रज्ञ, लोकप्रिय नाटककार अशा विविध स्वरूपात स्वप्नामध्ये तो आपले भविष्य पाहतो आहे. तसेच आपण सभोवतालच्या सांस्कृतिक वातावरणात कोणती भूमिका घ्यायची हा संघर्षही त्याच्या मनात सुरु आहे. तो म्हणतो, आपण

परिवर्तनवादी व्हायचे की पुनरुज्जीवनवादी व्हायचे? (दर्शन, पृ. १०१)

आधुनिकोत्तर काळातील माणसाची परस्परांना सहन करण्याची शक्ती क्षीण झालेली दिसते. या काळातील पिढीला कोणत्याही प्रकारे जवळ-दूरच्या व्यक्तीची कसलीही ढवळाढवळ अप्रिय आहे. त्यामुळे व्यक्तिव्यक्तीसंबंधात अनुलंगनीय दुरावा वाढतो आहे. हा दुरावा वाढण्यामागे कुटुंब-कुटुंबांमध्ये वाढलेले भौगोलिक अंतर हेही एक कारण आहे. एखाद्या कार्यक्रमाच्या निमित्ताने सर्व कुटुंबिय एखाद्या दिवशी एकत्र येऊन 'सेलिब्रेशन' करू पाहतात. प्रशांत दळवी यांच्या 'सेलिब्रेशन' या नाटकात भाई या पात्राचा अचानक मृत्यू झाल्याने या पात्राचा मृत्यूच एक सेलिब्रेशन होऊन बसते. प्रस्तुत नाटकातील सदर घटना नातेसंबंधांत आलेले दुर्भंगलेपण आणि वर म्हटल्याप्रमाणे वाढलेला अनुलंगनीय दुरावा याच बाबी प्रेक्षक-वाचक समोर ठळक करताना दिसते.

तसेच 'सिगारेट' मध्ये उत्तर आधुनिक काळातील तरुणांचे प्रश्न केंद्रस्थानी आहेत. या नाटकातील पात्रे उच्चशिक्षित आहेत. ते सभोवतालच्या मानवी संबंधाचा विचार स्त्री-पुरुष तात्कालिक शारीर संबंध आणि त्यापासून मिळणारे सुख यासंदर्भात करतात. म्हणूनच मानवी जीवनव्यवहारात नैतिक-अनैतिक असे काही असते का? असे प्रश्न त्यांच्यासमोर उभे आहेत. हीच त्यांची संभ्रावस्था आहे. ही पिढी परस्पर शारीर आकर्षण आणि प्रेम या बाबींकडे इतक्या सहजतेने पाहते की परस्परांशी कालपर्यंत असलेले संबंध त्यांच्यासाठी ती एक सहजावस्था ठरते. या सहजावस्थेनेच 'ब्रेकअप' हा शब्द तरुण पिढीमध्ये लोकप्रिय झालेला दिसतो.

२०००च्या दशकातील अरुण मिरजकर यांचे 'निब्बाण' हे नाटक अतिशय महत्त्वाचे आहे. नव्वदच्या दशकात असलेली सर्व पातळ्यावरच्या चाचपडण्याची अवस्था हळूहळू स्थिर होऊ लागलेली आहे. अशा काळात 'निब्बाण' हे नाटक 'वर्तमान' या संकल्पनेवर काही भाष्य करू पाहते. त्याचबरोबर भूतकाळ आणि

भविष्य यांविषयीचे प्रश्नही उपस्थित करते. आधुनिक काळात मानवी समाज गतिमान नव्हता असे नाही; किंबहुना या काळाता जे आहे त्यापेक्षा काहीतरी वेगळं, सक्स आणि समाजातील सर्व स्तरापर्यंत पोहचण्याची आस लागलेली होती. उत्तर आधुनिक काळाने त्या काळातील गतीलाही मागे टाकत प्रचंड गती धारण केली. स्वाभाविकच वर्तमानातल्या प्रत्येक क्षणाला अनन्यसाधारण महत्त्व प्राप्त झाले. 'निब्बाण' मध्ये ही जाणीव वर्तमान हे पात्र व्यक्त करताना दिसते.

वर्तमान : हे बघ आधुनिका, तुझ्या घड्याळात काटेव नाहीत. सगळा हिशेब सेकंदाचा, भविष्य तर तुझ्या जोडीचाच आणि परंपरेच्या घड्याळात तर सेकंद काटाच नाही तो केंव्हातरी निखळून पडलाय हे तिलाही ठाऊक नाही आणि भूतकाळांन अतिप्राचीन वाळूचं घड्याळ आज आणलं आहे. तेव्हा मला वाटतं वेळेवरून उगीच नसता तणाव नकोय. अगोदरच मला ह्या तणावाचा वैताग आलाय. आय अफ्रेड ऑफ टेन्शन! (अस्वस्थ होतो)..... अनेक प्रदेशाचं, अनेक देशांचं आणि त्यातल्या माणसांनी केलेल्या प्रश्नांचं टेन्शन, साच्या विश्वाचंच! वेगवेगळ्या प्रकारांनी समस्याबद्ध झालेल्या समाजाचं... तिच्या संस्कृतीचं, कलेचं न इतिहासाचं टेन्शन! (पृथ्वीगोलाला फिरवत).... कधी कधी भूगर्भतल्या उलथापालथीचं तर अवकाशातील आकाशाचं तर कधी चमकणाच्या नि लुकलुकणाच्या ग्रहताच्यांचं टेन्शन.... मला ह्यातून सुटका हवीय. मलाही भूतकाळ व्हायचं आहे. निवांत, मस्त जिंदगी. (निब्बाण, पृ. २७)

उत्तर आधुनिक नाटकांमधील रेखाटलेले जीवन चित्रण हे प्रामुख्याने मानवी संबंधात आलेला तुटकपणा, संस्कृती-समाज यांविषयीची अनुत्तरिता दिसते. स्वाभाविकच नाटकांची भाषा देखील मितभाषी झालेली दिसते. भाषिक अवकाशाचा पैस व्यापक अर्थने वापरण्याची गरजच संपुष्टात आल्यासारखी वाटावी अशाप्रकारे भाषेचे उपयोजन नाटकांमधून झालेले दिसते. उदाहरणार्थ, तंत्रयुगामुळे निर्माण झालेली नानाविध उपकरणे आहेत, त्या उपकरणानी निर्माण केलेली भाषा

आहे, त्या भाषेचे उपयोजनही नाटकांमधून विशेषत्वाने केलेले आढळते. 'एसएमएस' सारखी संपर्कसाठी वापरलेली भाषा जी 'शॉर्टकर्ट' चा आधार घेते तसे काहीसे या नाटकांतील भाषेच्या संदर्भात घडलेले दिसते. 'सिगारेट्स' नाटक म्हणजे या काळाचं *product* आहे कारण पात्रांच्या जगण्याची तन्हा त्यांच्या भाषेतून, देहबोलीतून व्यक्त झालेली आहे. नाटककार स्त्री भाषेचे स्वरूप काळानुरूप स्वीकारताना दिसते. मुंबई सारख्या प्रचंड वेगवान महानगराची भाषा नाटकात ध्वनित होताना दिसते. लेखक ज्या काळात जगतो, वाढतो त्या काळाशी त्याचा सहसंबंध येत असतो. प्रस्तुत नाटकातील पात्रांची भाषा ही त्यांनी स्वतःचे स्वतंत्र तयार केलेले जे नैतिकव्यूह आहेत ते परंपरानिहाय समाजभाषेपेक्षा वेगळे आहेत. ते परंपरानिहाय समाजाला कदाचित धक्कादायक वाटू शकतात. परंतु उत्तर-आधुनिक काळात माध्यम, उपकरणे, यंत्रे यांनी तयार झालेली भाषा नाटकात प्रतीत होते. उदाहरणार्थ, पूर्ण वाक्यात न बोलणे, कमीत कमी शब्दांचा वापर करणे, क्रियापदे न वापरणे इत्यादी. कालानुरूप भाषा, संगीत, शब्दकळा यामध्ये बदल होत असतो. उत्तर आधुनिक काळात संगीतात रॅप, कंटेम्पररी अशा नव्या बाबी आल्या, त्याचे चित्रण काळाच्या पातळीवर जगण्यातही आले. 'गाईच्या शापानं...' या नाटकात कुमारी बाळा विषयीचा पाळणा रॅप पद्धतीने म्हणते.

**कुमारी:** थांबा ! हा तुमच्या सोसायटीचा पाळणा झाला इब्लिसाचा पाळणा या चालिवर कसा चालेल इब्लिसाची चाल खट्याळ, वेडी वाकडी मेट्या उडविणारी त्याचा पाळणा मीच म्हंते.

(रॅप पद्धतीने कुमारी एक पाळणा म्हंते)

बाळा जो जो रे (४)

कुलदूषणा, माझिया इब्लिसा,  
(गाईच्या शापानं...पृ. ११)

उत्तर आधुनिक काळातील नाटकांमध्ये सामाजिक, राजकीय स्थितिगती, व्यक्ती-व्यक्तीचे मानसिक भावविक्ष, त्यातील गुंतागुंत, शेवट नाहीतच असे वाटणारे ताण-तणाव आदी संदर्भ नाट्यात्मतेने

मंचित झाले आहेत, असे वरील विवेचनावरून आपणास म्हणता येईल. या व्यतिरिक्त असे अनेक प्रश्न आहेत की ज्या प्रश्नाना स्पर्शही नाटककारांनी केलेला नाही. उत्तर आधुनिक काळात निर्माण झालेल्या विविध प्रश्नांना नाटककार कसे सामोरे गेले, त्या प्रश्नांकडे पात्रांनी कसे पाहिले, मराठी साहित्यसृष्टीला अपरिचित वाटणारे विषय कसे हाताळ्ले गेले याविषयीची चर्चा उत्तर आधुनिक काळाच्या पार्श्वभूमीवर करण्याचा प्रयत्न केला. उपरोक्त नाटके, त्यातील पात्रे ही प्रामुख्याने मध्यमवर्गीयच असलेली दिसतात. त्यामुळे उत्तर आधुनिक काळातील नाटकांमध्ये कनिष्ठ वर्गीय आणि जातव्यवस्थेत सर्वात खालच्या पायरीवर असलेला समाज यांच्यामध्ये झालेल्या उलथापालथीचे चित्रण आलेले दिसत नाही, वा नाटककारांचे लक्ष गेलेले दिसत नाही. वास्तविक १९९० च्या दशकात अर्थव्यवस्थेच्या पातळीवर जे सुसंगत बदल होतील असे एक चित्र निर्माण करण्यात आले होते. प्रत्यक्षात तसे फारसे घडलेले दिसत नाही असे आपण मान्य करणार असू तर मराठी नाटककार 'भारतीय', 'वैश्विक' झालेले दिसत नाहीत, असे म्हणावे लागेल.

### संदर्भ

- खोले विलास, उत्तर आधुनिकवाद, ललित, ऑक्टोबर २०१४, पृ. ३७.
- राजापुरे-तापस पुष्पलता, (संपा) नाटक : कालचं आणि आजचं, सायन पब्लिकेशन, पुणे, २०१२, पृ. १२३, १२४.
- तारापुरे कविता, नवविवाहित, लोकसत्ता दिवाळी अंक, २००७, पुणे, पृ. ७.
- मनोहर श्याम, दर्शन, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, २००४, पृ. ५७.

## बंडखोरी क्षाकाक्ताना : भाक्तातील १९७९ नंतरच्या रंगभूमीवरील क्षामाजिक लिंगभाव

- स्वातीजा मनोरमा

‘कला ही एक वास्तव दाखवणारा आरसा नसते, ती एक हातोडा असते. त्या हातोड्याने वास्तवाला आकार देता येतो. ’- बेर्टोल्ट ब्रेशतद

रंगभूमीवरील सर्वच प्रांतात निपुण असणाऱ्या प्राध्यापिका ए. मंगाई या विदुषींचे हे माहितीपूर्ण व विश्लेषणात्मक पुस्तक एका प्रदीर्घ अभ्यासाची सांगता आहे. एकूण १० प्रकरणे व २५४ पानांच्या ह्या पुस्तकात भरपूर तळटीपा आहेत, शिवाय मोठी संदर्भसूची देखील आहे. शोधनिबंधावर आधारलेले असत्यामुळे पुस्तकाची भाषा काहीशी जटिल आहे; पण रंगभूमी व सामाजिक लिंगभाव हा जिह्वाळ्याचा विषय विस्तृतपणे मांडलेला आहे. सामाजिक लिंगभाव हा जनमानसाचा व सामाजिक चळवळींचा एक दृश्यमान भाग कसा झाला व त्याचे मूलभूत परिणाम रंगभूमीवरील बदलत्या वास्तवात ठळकपणे कसे दिसू लागले ह्या इतिहासाचा मागोवा घेणे हे त्यांचे उद्दिष्ट आहे.

जन्मापासून आपली जात, धर्म, जमात, कूळ इत्यादींशी जोडला गेलेला सामाजिक लिंगभाव आपल्या अनुभवाचे मूळ असते. रंगभूमीवरील या अनुभवाचा आविष्कार हा लेखक, दिग्दर्शक आणि ह्या प्रयोगाशी जोडले गेलेल्या सर्वांचा संघटित आविष्कार असतो. त्यांना १९७९ पासून त्री चळवळ व रंगभूमी यांचा मेळ झालेला दिसतो. तसेच चळवळीशी न जोडलेल्यांच्या आविष्कारात देखील वेगळी मांडणी आढळते. म्हणून त्यांना हा एक एकसंध प्रवाह वाटतो.

सामाजिक लिंगभावाला वाहिलेली नाटके हे दुसरे प्रकरण पुस्तकाच्या गाभ्याला हात घालते. म्हणून या नाटकांबद्दल थोडे जास्त तपशीलात लिहिले आहे. देशातील निरनिराळ्या प्रांतांत ही नाटके केली गेली. ह्यातील प्रतिनिधिक नाटकांचे सविस्तर विश्लेषण मंगाई यांनी केले आहे. या नाटकांमध्ये पहिला नंबर ख्रीमुक्ती

संघटनेच्या ज्योती ताईच्या ‘मुलगी झाली हो’चा लागतो. हे नाटक ह्या मातीत रुजलेले, संहितेमध्ये लोककलांचा मुक्तपणे आधार घेणारे आणि सामान्यांना येणाऱ्या अनुभवाला हसत हसत टोला देणारे, नर्मविनोद, भरपूर गेयता, संवाद असलेले आणि तरीही साचेबद्ध पात्रयोजना नसलेले हे गाजलेले नाटक. भारतातील ८ भाषांमध्ये भाषांतर झाले व तेवढ्या राज्यात सादर केले गेले. पण मंगाईच्या मते, नाटक ह्या निकषावर ते नाटक म्हणून स्वतंत्रपणे उभे राहू शकले नाही. माझ्या मते त्रियांचे अस्तित्व नाकाराले जाण्याच्या परिस्थितीचे भान जनमानसिकतेचा भाग बनवणे ही काळाची गरज होती. ते काम या नाटकाने केले.

त्री-संघर्ष व थिएटर युनियन, दिल्ली यांच्या ‘ओम स्वाहा’ या पुढच्या नाटकाची संहिता, रंगभूमीवरचे जाणते अनुराधा कपूर, माया राव, त्री-वाद्यांनी केलेला हुंडाबळीचा निषेध आणि कुमकुम संगारी आणि सुदेश वेद ह्या विदुषींनी हुंडाबळीच्या केसेसवर केलेल्या संशोधनातील कथने ह्यांतून बनली. नाट्यपूर्ण प्रसंग, सुरुवातीला हुंडाबळी, जळीत व मारहाण यांचा आभास निर्माण करणारे मंचन, बंदुकीच्या गोळ्यांसारखा मागण्यांचा वर्षाव, प्रेक्षकांतून येऊन सुचिविलेले दोन पर्याय आणि प्रेक्षकांमध्ये झोळी फिरवताना साधला जाणारा संवाद, हे ह्या नाटकाचे विशेष.

संचेतना ह्या कलकत्यातील संघटनेचे ‘मदान्याचा खेळ’ हे नाटक देखील हुंडाबळीच्या संदर्भात झालेल्या चर्चावर आधारित आहे. मालिनी भटाचार्य ह्यांनी लिहिलेले व या एनएसडी मधून नुकतीच पदवी घेतलेल्या मधुश्री दत्ताने दिग्दर्शित केलेले हे नाटक ‘अनार्या’ या संचातर्फे ८ मार्च १९८४ ला सादर केले गेले. हेमा व राजेश अशी नावे असलेल्या माकडांची जोडी. ती माणसांसारखी मारहाण करत नाही. हुंडा मागत नाही,

फसगत करत नाही. माकडासारखे हावभाव करत सादर केलेला हा मदान्याचा खेळ खूप लोकप्रिय झाला. हा मदान्याचा खेळ देशभर अनेक गटांनी केला.

मजदूर किसान शक्तीला संगठन यांच्याशी संबंधित ‘अलारिपु’च्या त्रिपुरारी शर्मा ह्यांचे रंगभूमीवरचे काम हे देखील १९७० ते १९८० ह्या दशकातच झाले. त्यांच्या मते दैनंदिन जीवन व राजकारण सादर करण्यासाठी फक्त नाटक ह्या माध्यमाचा उपयोग करणे पुरेसे नाही, तर ख्रियांबरोबर विशिष्ट प्रश्नांसंदर्भात कार्यशाळेसारख्या माध्यमातून सखोल चर्चा करणे गरजेवे आहे. १९८५ मध्ये सहारनपूर येथे दिल्लीतील एका गटाबरोबर काम करताना शीखविरोधी दंगलीचा विदारक अनुभव सादर करण्यासाठी त्यांनी त्यांना मदत केली. संघर्ष, संशय, त्या विदारक अनुभवातून बाहेर पडण्याचा निर्धार आणि पुनःप्रस्थापित झालेला विश्वास हा सर्व प्रवास संवादाशिवाय सादर केला गेला. ह्या प्रयोगाचे इतर अनेक गटांनी सादरीकरण केले. पाकिस्तानातील गटांनी देखील १९८९ मध्ये हे प्रयोग केले. त्यांनी भारतातील उत्तर प्रदेश, बिहार, मध्यप्रदेश, आसाम, तमिळनाडू, केरळ, राजस्थान, तसेच बांगलादेश, पाकिस्तान आणि श्रीलंका ह्या देशांमध्येही याच पद्धतीने काम केले आहे. त्यांनी नाटकाच्या आकृतिबंधाला प्राधान्य न देता ख्रियांच्या भावनाविष्काराला तोंड फोडण्याचे माध्यम म्हणून कलाकृती सादर केल्या.

सफदर हाशमीच्या नाट्यसंचाशी संबंधित मलोयश्री यांनी आणीबाणी नंतर ‘जनम’ बरोबर कामाला सुरुवात केल्यानंतर ‘औरत’ ह्या नाटकांतील भूमिका करताना आपण एक नटी आहोत ही जाणीव त्यांना झाली. त्या नाटकाच्या सुरुवातीला इराणच्या ओसकोई नावाच्या क्रांतीकारी शिक्षक कवीची केशव मलिक यांनी भाषांतर केलेली कविता पण ह्या पुस्तकाच्या गाभ्याला हात घालते:

‘तुमची शब्दसंपत्ती अशा ख्रियांबद्दल बोलते ज्या स्वच्छ हात असलेल्या  
मऊसूत शरीर असलेल्या  
नाजूक कांती असलेल्या

सुंगंधी केसांच्या आहेत.

पण मी त्री खरी आहे

जिच्या हाताच्या संवेदना सुरीच्या

स्पर्शाला देखील दाद देत नाहीत,

जिचे शरीर मोडले आहे न संपणाऱ्या तुमच्यासाठीच्या श्रमाने, निरल्जा, बेशरम कंबर मोडणारे काम करून जिची कातडी वाळवंटासारखी रुक्ष खरखरीत आहे आणि जिच्या केसांना कारखान्यातल्या धुराचा वास मारतो.’

तमिळनाडुमध्ये ‘चेन्नई कलर्इकुइझु’ व नंतर निर्माण झालेले ‘शक्ती’ हे दोन महत्वाचे नाट्यसंच आहेत. विधीनाटकायक्रम यांनी बादल सरकार यांना १९८० साली अभिनयाच्या कार्यशाळेसाठी बोलावले. त्या कार्यशाळेनंतर अनेक नाट्यसंच तयार झाले. चेन्नई कलर्इकुइझुची स्थापना १९८४ साली झाली. मंगाई देखील त्याचा भाग होत्या. ह्या संघटनेने ‘आम्ही आलो ना’ हे कैदेतील बलात्कार दाखवणारे नाटक केले होते.

या नाटकांमध्ये ख्रियांच्या भूमिका ठोकळेबाज असायच्या. एकदा शेतकऱ्याच्या बायकोला शेतीचा गंधारी नसलेल्या कैदाशिणीचे रूप दिले होते. ह्या अनुभवातून गेल्यानंतर ख्रियांचा ‘शक्ती’ हा गट तयार झाला. त्याचे ‘ठिणगी’ हे पहिले नाटक त्रिपुरामध्ये लष्कराने केलेले बलात्काराचा निषेध करणारे होते. मंगाईचा रंगभूमीचा प्रवास शक्तीमध्ये सुरु झाला. मौनाला वाचा फोडणे हे शक्तीचे उद्दिष्ट ठरले व त्यानुसार वाटचाल केली गेली. मंगाईची भूमिका ‘पंचमन्त्र’ ह्या नाटकापासून स्पष्ट झाली. सामाजिक लिंगभावाचे राजकारण असलेले पण नाटकातील अभिनय, कला व आकृतिबंध यांचे भान असलेले नाटक करायचे. बादल सरकारांच्या कार्यशाळेत सहभागी झालेल्या सिस्टर चंद्रा व सेल्वम या दोघीनी शक्ती, दिंडुगल येथे दलित शाळेतून घरी बसलेल्या मुलींचा इम्स वाजवणारा संच तयार केला आहे. या मुलींना त्यातून आत्मविश्वास व आत्मसन्मानाची जाणीव झाली आहे.

इप्टात काम करणारे वडील असले तरी अदिती देसाईना एक त्री म्हणून नाटकामध्ये त्या नक्की काय

करू शकतात ह्याची स्पष्टता बादल सरकार ह्यांच्या कार्यशाळेनंतरच आली. त्यांच्या कामाची सुरवात ही ‘आवाग’ ह्या अहमदाबाद मधील स्थियांच्या गटापासून झाली. ‘स्थियांनो सजग व्हा’ हे पथनाट्य त्यांनी केले. त्यांनी गुजराथमध्ये साबरकाठा व पंचमहाल येथे डांग आदिवासी स्थियांसोबत संशोधनावर आधारलेले प्रायोगिक नाटके केली. त्यांनी एकीकडे ऑगस्टो बोअल यांच्या शोषितांची रंगभूमी या संकल्पनेनुसार आदिवासी रंगकाम व पद्धती रंगभूमीवर नेल्या तर दुसरीकडे स्वरूप ध्रुव ह्यांच्या ‘स्त्री-गीता’ सारख्या नाटकातून आधुनिक रंगभूमी आदिवासीपर्यंत आणण्याचेही प्रयत्न केले.

८०च्या दशकात सामाजिक लिंगभावाचा विचार करणारे ख्रीप्रधान नाटक इतरत्र जसे फोफावले तसे आंध्रप्रदेशमध्ये झाले नाही. आंध्रप्रदेशमध्ये डाव्या व क्रांतिकारक चळवळीमध्ये सांस्कृतिक कामाशी राजकारण नेहमीच जोडले गेले आहे. परंतु तेथे सामाजिक लिंगभावावर आधारित नाटके ९०च्या दशकानंतर येतात. जमीला निशाद यांनी अशी नाटके आणण्यात पुढाकार घेतला. दलित स्थियांचे प्रश्न, तसेच अरब देशात अल्पवर्यीन मुर्लीचे लग्न करण्याच्या अनुभवावर जमिला निशाद त्यांनी नाटके लिहिली. डावी व कामगार चळवळ प्रभावी असलेल्या कानपूर येथेही सामाजिक लिंगभावावरील नाटके उशीरा आली. त्रिपुरारी शर्मा यांच्यामुळे १९९० च्या दशकात येथे अशी नाटके पोचली.

ह्या दुसऱ्या प्रकरणाच्या शेवटी मंगाई लिहितात की, ‘नाटक हे चळवळीचे फक्त हत्यार म्हणून न वापरले जाता, नाटक एक ज्ञानसंचयाचा प्रकार व त्यासाठी केलेली राजकीय कृती म्हणून त्याकडे बघायला हवे.’

त्यांच्या तिसऱ्या प्रकरणात मंगाई पौराणिक व ऐतिहासिक मिथकांची नव्याने ओळख करून देणाऱ्या नाटकांबद्दल बोलतात. रंगभूमीच्या पारंपरिक स्वरूपामध्ये स्थियांना काही अपवाद वगळता स्थान नाही. त्यामुळे आधुनिक रंगभूमीच्या पाशर्षभूमीवर स्थिया सामाजिक लिंगभावाचे नाटक करू लागल्या हे

लक्षात घ्यायला हवे.

यातूनच पौराणिक व्यक्तिरेखांचे एका नव्या दृष्टिकोनातून सादरीकरण केले गेले. सावती मित्राचे ‘नाथबती अनाथबत’ (२००६) महाभारत व द्रौपदीचे, बी. जयश्रीचे ‘चित्रपत’ (२००८) रामायण व सीतेचे आपल्याला नवे दर्शन घडवतात. सावित्री व कन्हयालाल यांचे ‘पीबेट’ (१९७५, १९९८), पीबेट या पक्ष्याबद्दलच्या मणिपुरी लोककथेला नवे रूप देते. मंगाई यांनी दिग्दर्शित केलेले ‘मनिमेकलाय’ (२००१) शिलपदिकारम या सुप्रसिद्ध महाकाव्यातील नायक कोवलन याला माधवी या गणिकेपासून झालेल्या मणिमेकलायची कथा आहे. ती बौद्ध धर्म स्वीकारून भिक्षुणी होते.

मंगाई म्हणतात की पुरुषांनी पौराणिक व्यक्तिरेखांचे केलेले पुनर्मूल्यांकन हे मुख्यतः भव्यतेकडे व वैश्विकतेकडे नेणारे आहे. तर स्थियानी केलेले पुनर्मूल्यांकन त्या व्यतिरेखांमधील न जुळलेले सांधे, नसलेली एकसंधता व न जाणवणारे तुटलेपण उघड करत नवे आगळे-वेगळे काहीसे धक्कादायक व बंडखोर असे चित्रण करते.

चौथे प्रकरण रंगभूमीवरील ख्री-पात्रे करणाऱ्या पुरुषांबद्दल आहे. गुजराथी रंगभूमीवरील ‘सुंदरी’ हे अनुराधा कपूरचे नाटक १९०१ ते १९३२ दरम्यान ख्रीपात्रे रंगवणाऱ्या जयशंकर सुंदरी ह्यांनी त्यांच्या मुलाला सांगितलेल्या आठवणी व ‘थोडे आसू व थोडी फुले’ ह्या नावाने त्यांनी केलेल्या नोंदी यांवर आधारित आहे. अमल अलाना ह्यांच्या ‘हिम्मत माई’ या ब्रेश्टन यांच्या ‘मदर करेज’वर आधारित नाटकात व्हिलन म्हणून प्रसिद्ध असलेले मनोहर सिंग यांनी ‘हिम्मत माईची’ व अळेकरांच्या ‘बेगम बर्वे’मध्ये बर्वे ची भूमिका केली आहे. वीणापानी चावलांचे ‘बृहत्रला’ हे अर्जुनाच्या ख्रीवेशावर आधारलेले आहे. नीलम मानसिंग यांनी ‘नक्कल’ ह्या पंजाबातील जमातीच्या लोकनाट्याचा प्रकार वापरला आहे. ही जमात आपल्या देवीच्या आराधनेत ख्रीवेश धारण करते. संपूर्ण पुरुषांनी करावयाचा ‘तेरिकोडू’ हा प्रकार राजगोपाल ह्यांनी १२

स्त्रियांचा संच घेऊन केला होता. मंगाई यांनी केलेले ‘पानी थी’ हे नाटक या नाट्यप्रकाराचा उपयोग करते. अंबा/शिखंडी हिचे महाभारतातील भीष्मांच्या विरोधातील हे सूझनाट्य. शिखंडीच्या वेषातील अंबा युद्धानंतर, स्वतःच्या रूपात स्टेजवर प्रगट होते.

मेकअप, हालचाली यातून सामाजिक लिंगभाव कसा घडवला जातो आणि खी व पुरुष या भावना एकाच देहातून कशा व्यक्त होऊ शकतात हे ह्या सर्व प्रयोगांतून जाणवते. स्त्रियांनी पुरुष व पुरुषांनी खी असे विरुद्ध वेषांतर करण्यातून पुरुषप्रधान संस्कृतीतील लैंगिकता व यौनिकता ह्या दोन बाजू कशा मानवनिर्मित आहेत ते स्पष्ट होते. हा वेगळा विचार ह्या खी दिग्दर्शकांनी केला आहे.

नाटक करणाऱ्या रंगकर्मी स्त्रियांबद्दलचे पुढचे प्रकरण वाचताना मनाला खूप त्रास होतो. प्रवाहाच्या विरोधात जाणाऱ्या ह्या स्त्रियांचे आयुष्य खडतर, एकाकी तर होतेच परंतु त्यांनी त्यांच्या अभिनयातून, जगण्यातून जे समाधान मिळवले त्यावर देखील त्यांना अधिकार सांगायची मुभा नव्हती. महाराष्ट्रातील जुन्या नट्यांचा सत्कार करताना आलेले अनुभव व त्या निमित्ताने नीरा अडाकर कर्यांनी केलेला अभ्यास फार महत्त्वाचा आहे. असा अभ्यास इतर कोणत्याही राज्यात झालेला नाही. सुषमा देशपांडे यांनी सादर केलेले हिरा ह्या तमासगीरखीची गोष्ट सांगणारे ‘तिच्या आईची गोष्ट’, अमल अलाना ह्यांचे ‘नटी बिनोदिनी’ व तमिळनाडू येथील ‘सुबराम्मल’ या नाटकांतून नाटकात काम करणाऱ्या नट्यांचे अनुभव सादर होतात. या नाटकांमध्ये जात, पेशा यांचे सामाजिक आवरण आणि प्रेम, मातृत्व, जगण्याच्या गरजा यांचे मानवी आविष्कार यामुळे नाट्यानुभव विचारांना खूप काही चालना देऊन जातो.

‘इतिहासाचे सादरीकरण’ ह्या सहाव्या प्रकरणात १९७९ नंतर रंगभूमीवर आलेल्या इतिहासाशी निगडीत कलाकृतींचा विचार केला आहे. अनुराधा कपूर यांचे ‘उमराव जान’, त्रिपुरारी शर्मा यांचे ‘अङ्गिझून निसा’, कीर्ती जैन यांचे ‘और कितने टुकडे’, सुषमा

देशपांडे यांचे ‘ह्य मी सावित्री’, आणि व्ही. गीता यांनी लिहिलेले व मंगाई यांनी मंचावर आणलेले ‘काल कणवू’ ह्या पाच नाटकांचे रसग्रहण केलेले आहे. ह्या ऐतिहासिक व्यक्तिंकडे, आज वळून पाहाताना एका बाजूला काल आणि आज यांच्यातील साम्याचा मागोवा घेत, त्यांचे देवत्व, उदातीकरण यांना छेद देत ही नाटके या माणसांना जमिनीवर आणतात. त्याबरोबरच आजच्या घडीला त्यांचे महत्त्व दाखवून आणि त्यांचे ऋणही मान्य करतात.

‘अभिजात साहित्याशी रंगभूमीने घातलेला मेळ’ ह्या सातव्या प्रकरणात, संस्कृत, ग्रीक तसेच द्रवीड साहित्यातील अभिजात कलाकृतीचा पुन्हा नव्याने अर्थ लावत त्या संहिता सादर करणाऱ्या नाटकांचा विचार केलेला आहे. या नव्या अर्थात युद्ध, विजयी होण्यासाठी नीतिमत्ता सोडून काहीही करण्याच्या प्रवृत्तीचा निषेध समाविष्ट होतो. तसेच आदिवासी/मूळ रहिवासी, अल्पसंख्याक, दलित आणि स्त्रिया ह्यांच्या विरोधातील हिंसेचा व संहाराचा विरोध समाविष्ट होतो व त्या दिशेने त्यांचे रंगमंचावर सादरीकरण होते. अन्टिगनी, मेडिया, येरमा या ग्रीक कलाकृतींवर व शिलपदिकारम /अंतर यात्रा, अव्वाई या द्रविड साहित्यावर आधारित नाटकांबद्दलचे सविस्तर विश्लेषण मंगाई करतात.

आठव्या प्रकरणात विविध अस्मितांबोरबर रंगभूमीने कसा मेळ घातला याची चर्चा त्या करतात. फाळणीपासून चालत आलेली सांप्रदायिकता, तिचे आजचे बदलते स्वरूप, गुजरात मधील नरसंहार, काश्मीर यांमध्ये फक्त सांप्रदायिक समझौता-सलोखा प्रस्थापित करण्याच्या पलीकडे जाऊन याला कारणीभूत असलेल्या संघपरिवारासारख्यांच्या विरोधात उभे राहाण्याची गरज त्या मांडतात.

उत्तर-पूर्व भागातील राज्यांच्याबाबत भारत सरकारच्या अन्यायाविरुद्धचे गोगोय ह्या रंगकर्मीचे काम त्यांनी सविस्तरपणे मांडले आहे. या कर्बी भाषिक आहेत आणि त्यांनी नागा, आसामी आणि हिंदी नाटके सादर केली आहेत. जाती, धर्म, प्रांत, भाषा ह्या अस्मितांपेक्षा मानवी हक्क, समता, न्याय, शांती ह्या

मूलभूत अधिकारांसाठी लढा द्यायला हवा, असे त्या मानतात. राजकीय संघर्षातील नाट्य व नाट्यातील राजकीय भूमिका ह्या ठिकाणी अत्याचार, अन्यायाच्या संदर्भात त्यांनी मांडल्या आहेत.

तृतीयपंथी, ज्यांची शरीरे पुरुषांची आहेत पण त्यांचे मन व उर्मी खीच्या आहेत किंवा ज्यांना जन्मतः खीचे शरीर मिळाले आहे पण त्यांचे मन व उर्मी पुरुषाच्या आहेत, विषमलिंगी समाजात यौन काम करणाऱ्या ख्रिया अशांसारख्या व्यक्तींचे अस्तित्वच पुरुषप्रधान व्यवस्थेमध्ये नाकारले गेले आहे. ‘असहाय्यतेकडून आत्मसन्मानाकडे’ हे नववे प्रकरण अशांच्याबद्दल आहे. या व्यक्तींनी स्वतःच्या प्रश्नांना वाचा फोडली ती रंगभूमीवर. उजळ माथ्याने आपली कैफियत मांडण्याची संधी त्यांना इड्स मुळे मिळाली. एचआयव्हीच्या भीतीने यैनिकता व लैंगिकता यांबद्दल उघडपणे बोलले जाऊ लागले, त्यासाठी प्रबोधन होऊ लागले. समलिंगी संबंध ठेवणाऱ्या ख्रियांनाही त्यांची कैफियत मांडण्यासाठी वाव मिळाली.

साऱ्या देशभर हा आवाज उमटला. कलकत्ता, महाराष्ट्र/सांगली, तमिळनाडू, कर्नाटक यासारख्या ठिकाणी ‘दरबार महिला’, ‘व्हॅप’, ‘संगमा’, ‘कानडी कलाई कुळ्या’ यांसारखी नाटके सादर झाली. व्हॅपने तथाकथित वेश्यांच्या आयुष्याचा पट मांडला. पोलिस, राजकीय नेते व आरोग्य कर्मचारी, दवाखाने ह्यांतून त्यांच्यावर सर्वत्र होणारे अत्याचार समाजासमोर मांडले गेले. ह्या समुदायांनी नागरी, मानवी हक्क

मिळवण्यासाठीची प्रक्रिया सुरु केली. त्यांच्याही उर्मी इतरांसारख्याच जीवनोन्मेषी आहेत, त्यांना समाजाने मान्यता देऊन आत्मसन्मानाने जगण्याची संधी दिली पाहिजे हे स्पष्ट झाले.

कोणताही आखलेला संघटित कार्यक्रम नसतानाही सामाजिक लिंगभावाला प्राधान्य देणारी रंगभूमी ९० च्या दशकात साऱ्या देशभर कशी पसरली याचे वर्णन मंगाई ‘अखेरचा पडदा’ या समारोपाच्या प्रकरणात करतात. काही नवे प्रकार उदयाला आले. मंगाईच्या संचाने ‘ख्रियांच्या सुखदुःखांचे हुंकार’ ऊफे ‘कुलवाई’ ही संमेलने सुरु केली. २००३ ला शेवटचे कुलवाई संमेलन हे एकपात्री प्रयोग करणाऱ्या ख्रियांचे होते. आशिया खंडाच्या पातळीवर देखील राष्ट्रीय नाट्यशाळेने ‘पूर्वा’ ह्या नावाने संमेलने आयोजित केली होती.

हुंडाबळी, ख्रीगर्भाची हत्या, हुंडाबंदी तसेच सांप्रदायिकता, जमातवाद, समलिंगी, तृतीयलिंगी वास्तवाचे रंगभूमीवरील सादरीकरण ह्यांतील नव्या दिशांबद्दल मंगाई मांडणी करतात. साधने नसणाऱ्या लोकांनी सादर केलेल्या लोकनाट्याची परंपरा असलेल्या आपल्या देशात आज मात्र रंगभूमी ही उच्चभू समाजाचाच भाग आहे हे त्या मान्य करतात. त्याला छेद देण्याचे प्रयत्न तुरळक स्वरूपात असतील आणि होत आहेत, हेच मुळात महत्त्वाचे आहे.

एवढा दीर्घ प्रवास करून कोठेही भावनिक पातळीवर न घसरता एक अभ्यासपूर्ण दस्तऐवज निर्माण केल्याबद्दल मंगाई यांचे मनापासून अभिनंदन.

## पारंपरिक निकषांच्या साहित्याला क्रांपवणारी काढंबरी (डॉ. कुंदीक देवकै यांना एक अनावृत पत्र)

- राकेश वानखेडे

आपली 'मी गोष्टीत मावत नाही' ही काढंबरी नुकतीच वाचून संपवली. अत्यंत पारदर्शी असं निवेदन हे या काढंबरीचं वैशिष्ट्य म्हटले पाहिजे. कोणताही आडपडदा न ठेवता ती सहजपणे चित्ररूपी होते. खूप दिवसांपूर्वी मीफ्योदर दस्तोवस्की यांची भूमिगत (नोट्स फ्रॉम अंडरग्राउंड) नावाची एक लघु काढंबरी वाचली होती. त्यातला वास्तवदर्शी आणि स्वयम् अंतर्चित्रणाचा अत्यंत विलक्षण असा तटस्थ प्रयोग एकोणिसाव्या शतकात रशियन साहित्यविश्वात केला गेला. खरं म्हणजे महाराष्ट्राने हा तटस्थतेचा नव्हे तर फक्त वास्तव चित्रणाचा दस्तवस्की याचा गुण घेतला. आणि स्वतः ला मात्र लेखकाने चिकित्सेपासून लांब ठेवले. परंतु आपण या काढंबरीत स्वतः 'स्व' झोडपून काढताना दिसतात. आत्मटीकेचे हत्यार अत्यंत प्रत्ययकारी पद्धतीने काढंबरीत चालवलेले आहे. आपल्या आयुष्याचा कफल्लकपणा आणि आपण करत असलेल्या अनेक निरर्थक गोर्टींचा आपण धांडोळा घेत एकप्रकारे माणसाच्या जगण्यातले जे एक एकाकीपण असते, ज्याला निरर्थकता किंवा ज्याला आपण जीवनाची नश्वरतासुद्धा म्हणू शकतो, ती अत्यंत ताकदीने या काढंबरीत मांडली आहे.

आपल्या आसपास अनेक गोर्टी आपल्या मर्जीप्रमाणे चालत नाहीत, हे स्वीकारणारा नायक जरी सान्याच गोर्टीविषयी त्राग करत असला तरीमुद्धा तो आपापल्यापरीने मूळ्य सांभाळून जगणारा आहे. तो कोणावरही ओरखडे उडवत असला तरी, त्याची म्हणून एक मूळव्यवस्था आहे आणि ती खूपच गुणात्मक आहे. त्यामुळे व्यवस्थेचा प्रचार करणे हे त्याचे सेंद्रिय ब्रीद आहे, असे दिसते. खरं म्हणजे हेच आपल्या काढंबरीचे वैशिष्ट्य म्हणता येईल. आजपर्यंत लिटिल मँगझिनच्या चळवळीतून आलेल्या वास्तववादी लेखकांनी अत्यंत

वास्तववादी लिहिण्याच्या नादात छंदीफंदी मनोरुगण असा नायक उभा केला. मला वाटत नाही की असा नायक समाजापुढे दीपस्तंभ म्हणून उभा राहील. आपण मात्र या काढंबरीच्या माध्यमातून उभ्या केलेल्या प्रयत्नात मूळ्य पूर्णपणे यशस्वीपणे उभे राहतात, असे मला वाटते.

साहित्य व्यवहारातले अनेक बारकावे, तसेच साहित्य व्यवहारातली अंतर्गत घुसमट, राजकारण, कंपूशाही, मोठमोठ्या लेखकांना आलेलं एखाद्या मठाधिपतींचं स्वरूप याविषयी आपण येथे निर्देश केलेला आहे. आणि काढंबरीगत मी कोणत्याही गटात नाही याचे इंगित, जाहीर, घोषितसुद्धा केलेले आहे. आपला नायक स्वायत्ततेचा मार्ग अत्यंत जाणीवपूर्वक कृतिशीलपणे आणि निश्चित भूमिका घेऊन स्वीकारतो, हे फार महत्वाचे वाटते.

खरं म्हणजे कुठलंही लेखन हे लेखकाचे स्वतःचे अनुभवसंचित असते तो आपले चरित्रच दरवेळी नव्याने लिहून काढत असतो, आपल्या जगण्याची तो चिकित्सा करत असतो. जे- जे लिहायचं, जगायचं राहून गेलं ते तो लिखाणाच्या समांतर विश्वात भरून काढत असतो. तसेच आपल्या व्यक्तिगत, खाजगी जीवनाचे आणि जगण्याचे अनेक तपशील आम्हाला माहीत आहेत. ते या काढंबरीत दिसतात देखील, परंतु ते सारे तपशील अत्यंत कलात्मक गुंफणीद्वारे या कथात्म संहितेत मर्ज झालेले आहेत.

देव, धर्म, भय, मैथुन, परंपरा, रिती यांच्यातला वांझपणा आणि माणूस म्हणून आपला त्यात गुंतलेला श्वास पकडण्याचे सूक्ष्म काम ही काढंबरी करते आणि या सान्यातला फोलपणा देखील बारकाईने पकडते. खरं तर हे आपले आत्मचरित्र असले पाहिजे असे मी म्हणेन. कारण आपल्या शब्दात सांगायचं तर येथे

अनेक ‘गाठी’ आणि ‘सरगाठी’ बांधून आपल्याच वेदनेला कलात्मक केलेले आहे, असे असले तरी आपला तटस्थ असा दृष्टिकोन सारखा प्रतिबिंबित होत राहतो. गीतेमध्यल्या ‘साक्षीभाव’ आणि बौद्ध परंपरेतला ‘स्वयंप्रज्ञता’ जागोजागी दिसून येते. आपल्या परंपरेतून मिळालेलं सर्वकाही चांगलं असतं असं गृहीतक स्वीकारून लिहिणारा लेखक करमणूकप्रधान फार तर लिहू शकतो, परंतु तो भान देत नाही. आपल्या परंपरेत अनेक गोष्टी चिकित्सा कराव्यात अशा आहेत हेच तर आपली ही काढंबरी सांगते. खरंतर त्या इतक्या वाईट आणि व्यामिश्र अशा स्वरूपाच्या चालीरिती आहेत की, त्यांच्या गोष्टी सांगून सांगून देखील पूर्ण होणार नाहीत, इतक्या त्या अथकपणे आपल्या आसपास घडत असतात, हेच तर ही काढंबरी सांगते.

अत्यंत नाट्यमय असे प्रसंग वाचताना डोळ्यापुढे उभे ठाकतात. मला तर ग्रीक आणि रोमन नाटकांमधला जो स्टेजवर नेपथ्याद्वारे उभा केलेल्या ‘वन एक्ट प्ले’ असतो तसे चित्र डोळ्यासमोर दिसत होते. हा निवेदक अनेक गोष्टीचा डायलॉग आणि मोनोलोग आपल्याशी करतो आहे. तो समकालाची भानगड सांगता सांगता भूतकाळात घेऊन जातो, तेथून तो अलगदपणे बाहेर काढून, आपल्याला आजच्या आर्थिक कोंडीची, सामाजिक विषमतेची आणि राजकीय अपरिहार्यतेची गंमत (गोची) सहज सांगत राहतो आणि आपण किती असहायपणे या सान्या गोष्टीकडे पाहतो याचे भान देखील तो देत राहतो.

काढंबरीचे अभ्यासक असे म्हणतात की, ‘सांस्कृतिक मॅच फिक्सिंग करण्याची वर्चस्ववादी दीर्घ परंपरा मराठीमध्ये असल्याने वाड्मयीन बाबू राजकारणाला साहित्यकृतीने बहुजनांच्या अडाणीपणाचा फायदा घेत फसवत ठेवलं आहे.’ या म्हणण्याला आपली काढंबरी अपवाद आहे अशी माझी स्पष्ट धारणा आहे. दुसरी बाब म्हणजे मराठीत असेही म्हटले जाते की, ‘साहित्य म्हणजेच आकांक्षा व सतेच्या सर्वेच्या राजकारणाचा खेळ असतो.’ परंतु आपण या काढंबरीद्वारे आपल्या रोजच्या जगण्यातले साधे साधे

प्रसंग अगदी आसपास वावरणारे घरा शेजारचे माजलेले डुकरं ह्या प्रतिमांतून सुम्पणे स्पर्धेच्या राजकारणाकडे इंगित केले आहे.

प्रत्येक ग्रंथ हे वालिम्की-व्यास-होमर-मिल्टन आणि कुंटे यांची सांस्कृतिक समरभूमी असते असे मर्ठेकरी अलौकिक सौंदर्यशास्त्र म्हणायचे. खरं म्हणजे या सगळ्या पारंपरिक अशा निकषांनी साहित्याला मोजण्याचे दिवस आता संपले आहेत. याचे सूतोवाच करणारी आपली काढंबरी आहे. पुढे आत्मचरित्राच्या बाबतीतही लोक असे म्हणतात की, ‘कुशलतेने खोटे पटवून देण्याची उत्तम कला म्हणजे आत्मचरित्र होय.’ आपली काढंबरी वाचताना एकाच वेळेस ती काढंबरी म्हणून डिस्क्रिप्टिव लिबर्टी घेताना दिसली त्याचवेळेस ती आत्मचरित्राचा बाज घेत परंतु प्रखर असे सत्य प्रतिपादनाची अत्यंत धाडशी भूमिका घेताना दिसते. एडवर्ड सईद याने ‘कल्चर अँड इम्पेरियलिस्म’ या ग्रंथात काढंबरीचे मूळ युरोपीय संस्कृती व साम्राज्यवादाची आधुनिक निर्मिती आहे, असे प्रतिपादन केले. परंतु हेही आता मागे पडलं आहे. डेमोक्रसी इम्पेरीलिङ्गम आणि या दोहोंच्या कचाऱ्यात सामान्य माणसाचे सापडलेले सांस्कृतिक जीवन अशी गोची आपल्या जगण्यात आलेली आहे. हे पटवताना आपली काढंबरी खात्रीशीरपणे उभी राहते.

‘कोसला’सारखे सांस्कृतिक पिसे व राजकीय काड्या ती करत नाही किंवा ‘पानिपत’मधील या देशातील गद्दारांच्या प्रतिमा उजळ करण्याचं पातकही ती करत नाही. हे न करणे म्हणजे लोकप्रिय प्रधाताला नकार होय, हे मोठंच काम म्हटलं पाहिजे. शिवाजी सावंतांच्या ‘मृत्युंजय’ सारखे अंधश्रद्धेच्या झुली पांघरण्यापेक्षा आपल्या रोजचे ताणेबाणे आणि मामुली प्रश्न यातून ती उभ्या ठाकलेल्या अंतर्यामी प्रश्नांचा शोध घेते.

‘मृत्युंजय’, ‘स्वामी’ किंवा ‘ययाती’ या काढंबर्यांनी मराठी लेखकांना ट्यूसर पॅराडाईम (ग्रीक प्रमाणक) स्वीकारण्याची सक्तीच अनेक वर्ष चालत आलेली आहे. त्यांच्या या सांस्कृतिक दुराग्रहाला छेद देण्याचे काम

दलित साहित्याने प्रथम केले आणि प्रभाव मुक्ति लेखन काय असू शकते हे दाखवून दिले. आपल्या कादंबरीवर कोणाच्याही प्रभावाची छटा दिसत नाही, प्रभाव मुक्त कादंबरी असेच मी या कादंबरीला म्हणेन.

आपल्या भाषेचा पोत आणि सौष्ठव हा स्वतंत्र विषय आहे, तो पुणेरी किंवा इतर प्रभावातून आलेला सदाशिवपेठी नाही ही जमेची बाजू होय. आपला पोत अस्सल अहिराणी आणि कान्हेरी नदीच्या मंथनाने संतृप्त आहे असे मला वाटते. कादंबरीचे अभ्यासक आणि समीक्षक जी. के. ऐनापुरे एके ठिकाणी असे म्हणतात, 'ब्राह्मणी साहित्य आणि त्यातून निर्माण झालेले सांस्कृतिक वर्चस्व रोखण्यासाठी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी भारतीय राज्यघटना अस्तित्वात आणली.' खरं म्हणजे बहुजन वर्गातून आलेल्या किती लिहित्या लेखकांना ह्या नैरेशनचं सांस्कृतिक भान आहे? हा खरा कळीचा मुद्दा आहे. परंतु आपण एका वाक्यात आपली भूमिका मांडली, 'देवाची गाणी सिनेमाच्या चालीवर म्हणावी लागतात यातच देवांचा पराभव आहे. यातून आपण एका व्यवस्थेला नकार देत दुसरी स्वीकारली आहे. आपल्या या कादंबरीत संशोधनं येतात, वन्यजीव येतात. अशा अनेक भौतिक, लौकिक आणि पारलौकिक माणसांना ती स्पर्श करते. येथे कादंबरीत मांजराला आडवी जाणारी माणसं सापडतात, तशीच ओठांच्या पुरस्कारांची रस्सीखेच करणारी माणसंही दिसतात,

इलेक्ट्रॉनिक मीडियाच्या आक्रस्ताळा प्रपोगंडास बळी पडलेली माणसंही दिसतात. सेलफोनच्या धुंदीत हरवलेलं आजचं तारुण्य दिसतं, तसेच 'महामुषकांची निर्मिती' अशी वक्रशब्द योजना करून त्यामागे आपल्या व्यवस्थेची खिल्ली उडवत, निषेध मांडणारी शैली या कादंबरीत अधोरेखित होत जाते.

सुधर्म देव किरण याचं भटकणं, आजच्या व्यापक जगण्याचा एक भाग आहे. तसेच त्याचं भरकटणं हे देखील आजच्याच जगण्याची निकड आहे. व्यक्तिगततेकडून त्याचे समर्थीकडे होणारे संक्रमणमूल्य युक्तन आणि 'स्व' आयुष्याचे विविध अँगलमधून एकस-रे काढणारे आहे. तुमचा जो तुमच्या पुरता आशय होता तो समर्थी समग्र होतो. कोणता आशय? हाच की, खरोखर माणसांचं जगणं हे कोणत्याही गोष्टीत मावणारं नसतं! चित्रकार सरदार जाधव यांचं चित्रही भन्नाट न्याय देणारं.

**कादंबरी :** मी गोष्टीत मावत नाही

**लेखक :** डॉ. सुधीर देवरे

**मुख्यपृष्ठ :** सरदार जाधव

**प्रकाशक :** पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे

**प्रथम आवृत्ती :** २५/२/२०१९

**पृष्ठसंख्या :** १३७

**मूल्य :** १७०

## ‘महानिर्वाण’ नाटकाची मिथकीय चिकित्सा

- संजय मेस्ती

आधुनिक मराठी नाटककारांमध्ये सतीश आळेकर यांचे आगळेवेगळे स्थान निर्माण झालेले आहे. प्रसिद्ध नाट्य-एकांकिका लेखक, दिग्दर्शक आणि ३५ वर्षांनुसार अधिक काळ ते चित्रपट आणि टेलिव्हिजन क्षेत्राशी संबंधित राहिले आहेत. पुणे विद्यापीठाकडून १९७३ मध्ये एम.एस्सी.ची पदवी घेत असतानाच त्यांनी ‘मिथकी आणि मेमसाहेब’ हे पहिले नाटक लिहिले आणि स्वतः दिग्दर्शित करून रंगभूमीवर आणले. त्यानंतर ‘महानिर्वाण’, ‘महापूर’ आणि ‘बेगम बर्वे’ यांसारखी नाटके त्यांनी लिहिली. त्यांच्या रंगमंचीय कलाकृतीचे महत्त्वाचे वेगळेपण म्हणजे त्याची पाळेमुळे अस्सल भारतीय परंपरेमध्ये रुजलेली आहेत. त्यातील संवेदना इथल्या व्यक्ती आणि जाणिवांमध्ये घडलेल्या आहेत.

त्यांच्या नाट्य कलाकृतीमधून मानवी भावभावना विचार, प्रेरणा, नीतिमूळे, ताणतणाव आणि या सर्वांमधून मानवी मनाची होणारी घुसमट त्यांनी प्रत्यक्यारी पद्धतीतून मांडलेली आहे. त्यांची नाटके कलासंवादी असली, तरी त्याचा आशय हा जीवननिष्ठ स्वरूपाचा आहे. त्यांच्या अनेक नाटकांमधून भारतीय लोकपरंपरेतील प्राक्था-मिथके यांचा संदर्भ घेतो. त्यांच्या ‘महानिर्वाण’ या नाटकामध्ये लोकपरंपरेतील ज्या प्राक्था आणि मिथक कथा यांचा वापर केला आहे, त्या समजावून घेतल्यास कलाकृतीच्या आस्वाद, आकलन आणि अर्थनिर्णयनास त्याचे साहाय्य होते. तसेच कलाकृतीच्या सौंदर्यात्मक समीक्षणाचा दृष्टिकोनही समृद्ध होतो. त्यामुळे त्यांच्या नाटकांचे कलात्मक मूल्यापन करीत असताना सामाजिक-सांस्कृतिक व्यवस्थेसोबतच लोकपरंपरेतील संकेतांचा आणि मिथकांचा विचार करणे आवश्यक वाटते. यासाठी मिथक ही संकल्पना समजावून घेऊया. राजीव नाईक यांनी आपल्या ‘नाटकातलं मिथक’ या ग्रंथामध्ये पुढीलप्रमाणे माहिती दिली आहे. ‘मिथक ही एक

पारंपरिक गोष्ट असते. जिच्यात लोकप्रिय श्रद्धा मूर्त झालेल्या असतात किंवा एखाद्या प्रघात श्रद्धा आणि नैसर्गिक वस्तुस्थितीचे स्पष्टीकरण असतं.’<sup>१</sup>

रा. चिं. ढेरे यांच्यामते, ‘अलौकिकाचा रंग ल्यालेली लोकानुभूती व्यक्त करणारी कथा म्हणजे मिथक होय.’<sup>२</sup> मिथकांना दैवत कथासंबंधीचा लोकमानस असेही महटले आहे. या विश्वाचा उगम, मानवाला वाटणारी भविष्याची सनातन चिंता आणि मानवी नियती यामधून मिथकांचे विषय आकाराला आले आहेत.

मिथके ही उत्कट, सूचक, काव्यमय, प्रतीकात्मक आणि नाट्यपूर्ण असतात; परंतु त्यातून मानवी मूल्यांचा शोध सातत्याने चालू असतो. एका अर्थने सृष्टीचक्रामधील आणि माणसाच्या वागण्यामधील गूढ उलगडण्याचा मिथकांचा प्रयत्न असतो. पुष्टा भावे यांच्यामते, ‘मिथकांमध्ये अनेक विरोधाभासांचा अर्थपूर्ण संयोग होतो. मिथक हे एका बाजूला स्थलकालबद्ध संस्कृतिविशिष्टतेतून मानवी अनुभवाला मुक्तेकडे नेण्याचा प्रयत्न करीत असते. प्रकृतीने मिथक हे लोकांना वृत्तीशी संबंधित आहे, पण त्याची व्यक्त होण्याची शैली अभिजाताला जवळ जाणारी असते. कारण मिथक हे मानवी अस्तित्वाच्या गाभ्याला स्पर्श करण्याचा प्रयत्न करीत असते.’<sup>३</sup> सामाजिक-सांस्कृतिक जडणघडणीमध्ये मिथकांना मोलाचे स्थान असते. मिथकीय प्रतिमा या लोकपरंपरेचा कलात्मक वारसा असतात. अनेक कला आणि कलावंतांवर मिथकीय प्रतिमांचा प्रभाव असतो. लोकसंचित असलेली मिथके सार्वत्रिक व सार्वकालिक असतात. त्यामुळे मिथकांना साहित्य भाषेचे महत्त्वाचे गुणवैशिष्ट्य मानले जाते. आधुनिक काळातील अनेक साहित्यिकांनी मिथकांमधून प्रेरणा घेऊन लोकप्रतिमांच्या साहाय्याने सामर्थ्यशातील वाड्यमयीन कलाकृती घडविल्या आहेत.

इ. स. १९७४ ला ‘महानिर्वाण’ नाटकाची पहिली

आवृत्ति प्रसिद्ध झाली. त्या वर्षी झालेल्या महाराष्ट्र राज्य नाट्यस्पर्धेत 'महानिर्वाण' या नाटकाने अनेक पारितोषिकेही मिळविली. मानवी अंत आणि त्यानंतरचे रुढी-परंपरागत सोपस्कर, दहन व बारावे या संदर्भातले विधी आणि समाजातील अन्य लोकांचे याप्रसंगीचे स्वार्थी वर्तन या संदर्भात ही नाव्यकृती आळेकरांनी शब्दबद्ध केली आहे. 'महानिर्वाण' या नाटकाचे कथानक मुळामध्ये भारतीय परंपरेचे वैशिष्ट्य घेऊन आले आहे. साधारणपणे भारतीय नाट्यपरंपरेमध्ये रंगभूमीवर मृत्यू दाखवणे वर्ज्य मानले जाते. परंतु मृत्यू हीच घटना 'महानिर्वाण' या नाटकाच्या केंद्रस्थानी आहे. कोण्या एका शहरातील चार्लीमधील वस्तीमध्ये राहणाऱ्या हिंदूधर्मीय भाऊराव नावाच्या सामान्य माणसाने स्वतःच्या मरणाचे आख्यान नाटकामध्ये लावणे ही या नाटकातील मध्यवर्ती घटना आहे. भाऊरावांच्या मृत्यूने नाटकाची सुरुवात, तर उशिरा का होईना त्यांच्या देहाला मिळालेल्या अग्निसंस्काराच्या घटनेने या नाटकाचा शेवट झालेला आहे.

माणसाच्या मृत्यूनंतर लौकिक अर्थने त्याचे अस्तित्व संपते. त्याच्यातील गतिमानता, हालचाल, संवेदनक्षमता नष्ट होते, पण 'महानिर्वाण' नाटकातील भाऊराव हे पात्र नाटकातील मृत्यूनंतर आपली पत्ती रमा, तसेच मुलगा नानाशी संवाद साधतात. ही घटना मिथकविश्वाशी संवादी आहे. एका अर्थने मृत्यूनंतरची अभिव्यक्ती कल्पना भारतीय तत्त्वज्ञानातील आत्मा संकल्पनेशी नाते जोडते. महानिर्वाण या नाटकामध्ये मानवी मृत्यू व त्यानंतरच्या विधी परंपरेचे दर्शन घडते. भारतीय परंपरेतील 'ऋग्वेदा'च्या दशमस्कंधामध्ये यम अंत्येष्टी सूक्तामध्ये, त्याचप्रमाणे 'गरुडपुराण' या पौराणिक ग्रंथामधून मृत व्यक्तीवर करावयाच्या विविध संस्कारांची आणि कर्मकांडाची माहिती मिळते. महानिर्वाण नाटकामध्येही नाना हे पात्र आपल्या वडिलांच्या मृत्यूनंतर त्यांना मुक्ती मिळावी, म्हणून पारंपरिक विधी कर्म करते.

नाटकामधील संवादामध्ये मिथकीय पात्र, घटना-प्रसंगांचा विपुलतेने उल्लेख आढळतो. भाऊराव हे पात्र

स्वतःच्या मृत्यूनंतर पत्ती रमेशी संवाद साधतात. या प्रसंगात ते म्हणतात, 'सारं अंग गार पडलंय. शवास बाहेर चाललाय. फक्त नकळत चाललंय इतकंच. माणसांचे आवाज ऐकू येत नाहीत. आता तुझ्या आवाजाची इतकी सवय आहे, की पृथ्वीवरच काय, पण स्वर्गात गेल्यावरसुद्धा अप्सरांच्या किलकिलाटाटा तुझ्या आवाज सुस्पष्टपणे ऐकू येईल. अप्सरा बिचारी मत्सराने जळेल.'<sup>४</sup> नाटकामध्ये मृत्यूनंतरच्या जगातील स्वर्ग-नरक-अप्सरा या संकल्पनांच्या माध्यमातून भारतीय मिथक सृष्टी नाटकांमध्ये कार्यरत असताना दिसते.

'महानिर्वाण' नाटकातील पुढील संवादामध्ये भाऊराव म्हणतात, 'कारण मी जरी उठलो या अंथरुणावरून, तरी फक्त तुला माझी अचेतन कायाच दिसणार. मी उठून बसलेला पाहणे या जन्मी शक्य नाही. त्यातून प्रिये, तुला निदान माझा आवाज तरी ऐकू येतोय. इतरेजनांना तोही ऐकू येणार नाही. दिसणार तो फक्त माझा मृतदेह. म्हणून सांगतो, प्रिये, तुझ्या माझा प्रवास आता वेगवेगळा. येथवर चालत आणलेल्या संसाररथाचे एक चक्र आज कालगतीत सामावून जात आहे. आता तुलाच कर्ण बनून दुसरे चाक व्हावे लागेल. मला कल्पना आहे होणाऱ्या त्रासाची. एखादा अर्जुन भेटेल तेव्हाच सुटशील; पण हा यमरूपी अर्जुन भेटेपर्यंत कदचित फार म्हातारी झाली असशील.'<sup>५</sup>

भाऊरावांच्या या संवादांमधून महाभारतातील कर्ण, अर्जुनांचा मिथकीय संदर्भ येतो. महाभारतातील युद्धवर्णनानुसार कर्णाच्या रथाचे चाक जमिनीत रुतत्यानंतर कर्ण ते चाक जमिनीतून काढत असताना अर्जुनाने आपल्या बाणाने त्याचा वध केला. त्यामुळे नाटकात अर्जुनरूपी यम असा शब्दबंध आढळतो. भारतवर्षीय प्राचीन चरित्रकोशानुसार यम पहिल्यांदा मृत लोकांमध्ये पोहोचला म्हणून यमाला मृतांचा राजा किंवा मृत्यूदेव म्हणून संबोधले आहे. या यमदेवतेचा नाटकात अनेक वेळा उल्लेख आलेला आहे. भाऊराव म्हणतात, 'असू आम्ही गृहस्थाश्रमी। स्वज्ञ वसे अंतर्यामी॥। यन्त चालू असे जंगी। नानास भावंड व्हावे॥। ऐसी हिरवट

आशा मनात ठेवून आम्ही प्राण सोडलेला. कारण प्रत्यक्ष यमराज हाती निमंत्रण घेऊन उभा. आम्ही यमराजाला परतवून लावण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला. प्रसंगी त्यास गुदगुल्याही केल्या; पण यम परतेना. फक्त रेडा हंबरला. तत्क्षणी हृदयात चर्च झाले.’<sup>६</sup> म्हणजे यम देवतेसोबत त्याचे वाहन असलेल्या रेड्याची मिथकीय प्रतिमा आळेकरांनी वापरली आहे.

पृ. क्र. १७ आणि १८ मधील संवादानुसार भाऊरावांच्या नाना या पुत्राने लहानपणी जर्दाळू खाण्यास मागितला, पण तो मिळाला नाही; तेव्हा भाऊरावांनी आपल्या मुलाला जांभळे नेऊन दिली आणि तीच जर्दाळू आहेत, असे सांगितले. रामायणातील बालश्रीरामाने लहानपणी चंद्राचा हट्ट धरला आणि कौसल्यामातेने विलक्षण कल्पकतेने चंद्राला बिलोरी आरशातून रामाला नजर केला आणि रामाचा हट्ट पूर्ण झाला. महाभारतातील मिथकथेशी नाटकातील या प्रसंगाचे साम्य आढळते. ‘महाभारतातील कथेनुसार द्रोणाचार्यपुत्र अश्वत्थामा यांनी बालपणी एकदा दृढ पिण्याची इच्छा व्यक्त केली होती. गरिबीमुळे गुरु द्रोणांच्या घरी त्या वेळी दूध नव्हते. त्यामुळे त्यांनी घरात असलेल्या पिठामध्ये पाणी कालवून ते आपल्या मुलाला प्यायला दिले. बाल अश्वत्थाम्याने आनंदाने ते पीठमिश्रित पाणी दूध म्हणून प्याले, अशी आठवण सांगितली आहे. या मिथक कथा केवळ पौराणिक कथा वर्णन करीत नाहीत, तर ते त्याकर बौद्धिक भाष्यही करतात. हट्ट करण्याची, हट्टाचे कौतुक करण्याची आणि मनाची फसवणूक करून हट्ट पूर्ण करण्याची आपली फार प्राचीन परंपरा आहे.’(पृ. १७)

‘महानिर्वाण’ नाटकातील पृष्ठ क्रमांक २१ मध्ये चाळकरी पुढील संवाद म्हणतात, “एक तीळ होता सात जणांत वाटला. एक होता मुडदा सात जणांनी जाळला.” महाभारतातील एका मिथककथेनुसार पाच पांडव, माता कुंती आणि द्रौपदी अशा एकूण सात जणांनी एक तीळसुळा परस्परांमध्ये वाटून खाल्ला. महानिर्वाण नाटकाने त्या कथेचीही आठवण जागवलेली दिसते.

भाऊरावांच्या अन्य संवादामध्ये इंद्र, चंद्र आणि तिलोत्तमा अप्सरेचेही वर्णन येते. भारतीय मिथकविश्वानुसार इंद्र हा देवांच्या स्वर्गनगरीचा राजा, तर चंद्र गृहदेवता आणि तीलोत्तमा ही विश्वकर्मानिर्मित सुंदर अप्सरा आहे. भाऊरावांचा मृतात्मा बोलत असल्याचे कथानकामध्ये वर्णन येते.

‘दिंगंबरा रे दिंगंबरा। श्रीपाद वळृभ दिंगंबरा॥’

‘राधाकृष्ण जय कुंजविहारी। मुरलीधर गोवर्धन धारी॥’

‘रघुपती राघव राजाराम। पतित पावन सीताराम॥’

लोकपरंपरेतील गीतांच्या उपयोजनातून मिथक संवादी विश्व नाटकात निर्माण झालेले जाणवते.

‘आम्ही जातो अमुच्या गावा अमुचा रामराम घ्यावा॥’

किंवा ‘देह जावो अथवा राहो। पांडुरंगी लीन राहो॥’

या अभंगातील काव्यपंक्तीने ‘महानिर्वाण’ नाटकाला संतसाहित्यातील मिथकविश्वाशी संवादी बनविले आहे. मृत्युप्रसंगावर आधारलेल्या या नाटकामध्ये ‘दार उघड बये दार उघड...’ या गोंधळ गीताचा म्हणजे विधी नाट्यगीताचे उपयोजनही केले आहे. आवा चालली पंढरपुरा... या अभंगाच्या सादीकरणासाठी आर्त भैरवी राग पद्धत वापरली आहे. लोकपरंपरेतील गायनाच्या अनेक तन्हा या नाटकामधून उपयोजल्या गेल्या आहेत.

पृष्ठ क्रमांक १७ वरील चाळकरी सादर करीत असलेले गीताचे बोल ‘उदे गं अंबे उदे उदे गं अंबे उदे। आम्ही सजन चाळकरी। आम्ही तुपाशी खाणार पोळी॥’ विधवा म्हणुनी घेणे। आमची सोय जरा पाहणे। आम्ही सजन चाळकरी। आम्ही तुपाशी खाणार पोळी॥’ म्हणत असलेल्या ‘उदे गं अंबे उदे’ या लोकगीताचा विडंबनात्मक वापर झालेला दिसून येतो. लोकगीतांमधील अंबे हा दैवतसूचक शब्द बदलून ‘रमे’ हा शब्द वापरला आहे. गीतामधून विधवेच्या आचारधर्माचे वर्णन करीत असतानाच आमची सोय पाहणे असे सहजपणे सांगून जातात. चाळकन्यांना शेजारी मेल्याच्या दुःखापेक्षा त्याची विधवा पत्नी आपली सोय ठरू शकते, याचे प्रलोभन जास्त आहे. पारंपरिक लोकगीतांमधील शब्दांमध्ये बदल करून मानवी मनातील कुरुपता नाटककार सहजतेने दर्शवतात.

मृत्यूचे दुःख सूचक वर्णन करण्याएवजी उत्सव विधीगीताचे बोल उपयोजल्यामुळे मानवी मनातील विसंगती अधोरेखित होते. 'महानिर्वाण' नाटक अंत्येष्टी विधिकर्मशी निगडित आहे. त्यातून अंत्यविधी कर्माच्या सामाजिक चालीरीती अभिव्यक्त होतात आणि पहिल्या अंकाला नारदीय कीर्तन परंपरेचा बाज आहे. म्हणजे आशय आणि आविष्काराची पारंपरिक शैली परस्परपूरक वाटते. रा. चिं. ढेरे यांनी या नाटकाला एक लोकधर्मी विरूपिका असे संबोधले आहे ते योग्यच वाटते. मराठी लोकपरंपरेचा कलात्मक वापर करून मानवी मनातील विरूपतेचे दर्शन आळेकरांनी खुबीने घडवले आहे. 'महानिर्वाण' या नाटकामधून मानवी जीवनाच्या क्षणभंगुरतेचा प्रत्यय तर येतोच, पण आधुनिक काळामधील मानवी मनातील विरूपतेचे दर्शनदेखील हे नाटक आपल्याला घडवते. उदाहरणार्थ, मृत्युसमयी भाऊरावांच्या मनात नानास भावंड व्हावे अशी इच्छा असते. मृत्यू झाल्यावरही भाऊरावांच्या मनात पत्नीविषयी आणि वर्गमैत्रीण असलेल्या बंडू जोश्याच्या आईविषयी कामरूप आसती तशीच राहिलेली दिसते.

भाऊरावांच्या मृत्युनंतर त्यांची पत्नी रमा हिला स्वप्नात कोट आणि काळा चष्पेवाला माणूस दिसतो. ती स्वप्नातच त्याच्याशी संवादही साधते. चाळीतल्या लोकांच्या मनातही विधवा रमेविषयी लालसा निर्माण होते. मुलगा नाना यालाही आईच्या चारिच्याविषयी संशय निर्माण होतो. दुसऱ्या बाजूने त्याच्या मनातही ईडिपसगंड ( मातृआसती - मातृगंड ) निर्माण होतो. या ईडिपसगंडावर शेक्सपिअर यांचे 'हॅम्लेट' नाटक आधारित आहे. पृष्ठ क्र. ४८ वर नाना म्हणतो, 'मला भीती वाटते भाऊ, माझा हॅम्लेट होणार. हा सूट आणि काळा चष्पावाला काका मला त्रास देणारे काही प्रश्न विचारतो. भाऊ, नीट हुशारीने उत्तरे द्या. आत्यापात्यांच्या सामन्यासाठी मी परगावी गेलो होतो, तेव्हा तुमची तब्येत कशी होती?....आईची भानगड मुरलेली दिसते आहे. इतकी मुरलेली असेल, की तुमचा मृत्यू कदाचित नैसर्गिक ठरणार नाही.'

शेक्सपिअर यांच्या हॅम्लेट नाटकामधील हॅम्लेटच्या बापाचे भूत या मिथकाचा संदर्भ येथे आला आहे. राजपुत्र हॅम्लेट परप्रांतात असताना हॅम्लेटची आई आपल्या दीरासोबत संगनमत करून आपल्या सप्राट पतीवर विषप्रयोग करते. त्यात हॅम्लेटच्या वडिलांचे निधन होते. पुढे वडिलांचे भूत राजपुत्र हॅम्लेटला आपल्या मृत्यूचे खरे कारण सांगते आणि हॅम्लेट काकाच्या या क्रूर कर्माचा सूड घेतो. नाटकात नाना या पात्राला आपल्या वडिलांच्या मृत्युमागे अशा पद्धतीचा घातपात असावा, असे वाटते. त्यामुळे तो डावीकडून तिसरा असलेला, काळा कोट आणि चष्पा घातलेल्या व्यक्तीचा शोध घेऊ पाहतो. नाटकाच्या शेवटी नाना रखवालदाराला दोन हजारांची लाच देऊन भाऊरावांचे प्रेत जुन्या स्मशानात जाळतो. मृताच्या अंत्यविधीसाठीही भ्रष्टाचार होत असल्याच्या प्रसंगातून नाटककाराने भ्रष्ट सामाजिक व्यवस्थेवरही टीका केली आहे.

महानिर्वाण नाटकाची पाळेमुळे मुख्यत्वे भारतीय लोकपरंपरेशी नाते सांगतात. त्यातील संवेदना येथील सामाजिक-सांस्कृतिक वातावरणात विकसित झाल्या आहेत. त्यामुळे त्या अस्सल देशी जाणिवेच्या आहेत. विविध पात्रांच्या माध्यमांमधून आळेकरांनी मानवी अंतर्मनातील काम, मोह आणि मत्सर या भावनांचा सखोल वेध घेतला आहे. विशेषत: मध्यमवर्गीय शहरी मानसिकतेतील स्थित्यंतर त्यांनी कलात्मकतेने टिपले आहे.

एकूणच, मानवी भावभावनांचे बेगडी रूप आणि त्यांच्या अंतर्मनातील वृत्ती-प्रवृत्ती आणि मध्यमवर्गीय संस्कृती, त्यातील विकृती नाटककाराला यातून दाखवायची आहे. रा. ग. जाधव यांनी महानिर्वाण नाटकाला कृष्ण सुखात्मिका असे संबोधले आहे. एका अर्थाते भारतीय देशी लोकपरंपरा आणि मिथकीय पात्र घटना-प्रसंगांच्या आधारे मानवी मनातील चांगल्या आणि कृष्ण म्हणजे वाईट आचार-विचारांचे दर्शन या नाटकामधून घडते. या नाटकातील आशय अभिव्यक्त होताना कीर्तन, ओवी आणि अभंगादी गीतांचे विपुल उपयोजन झाले आहे. कधी पारंपरिक गीते आहेत तशी

वापरून, कधी त्यातील शब्दरचनेत योग्य बदल करून, कधी त्याचा विडंबनात्मक वापर नाटककाराने केला आहे. अंत्येष्टी विधीवर आधारित नाट्य म्हणून त्याला वैशिष्ट्यपूर्ण रूपबंध प्राप्त झाला आहे. आळेकरांच्या या नाटकाने एका वेगळ्या आणि दुर्लक्षित संवेदनशीलतेचा आविष्कार घडवलेला आहे. त्यांनी आपल्या नाटकात लोकपरंपरेतील मिथकीय तत्त्वांच्या कलात्मक वापराने आधुनिक काळातील मध्यमवर्गीय जीवनाचा सखोल वेद घेऊन मराठीच नव्हे, तर भारतीय रंगभूमीलाही समृद्ध दिशा दिली आहे, असे म्हणावे लागेल.

#### संदर्भ :

१. नाईक राजीव, ‘नाटकातलं मिथक’, पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे, प्रथमावृत्ती २९ जानेवारी २००४, पृ.क्र.१४.

२. ढेरे रा. चिं., (प्रस्तावना) अंतर्भूत : भवाळकर तारा, मिथक आणि नाटक, सविता प्रकाशन, औरंगाबाद, प्रथमावृत्ती १० डिसेंबर १९८८, पृ.क्र.९.
३. भावे पुष्पा, (प्रस्तावना) अंतर्भूत : प्रभुणे अरुण, पौराणिक नाटक : नवा अन्वयार्थ, प्रतिमा प्रकाशन, पुणे, १ मे १९९७, पृ.क्र.२.
४. आळेकर सतीश, ‘महानिर्वाण’, नीलकंठ प्रकाशन, पाचवी आवृत्ती, २०११, पृ.क्र.११.
५. तत्रैव, पृ.क्र.११.
६. तत्रैव, पृ.क्र.१६.

\* \* \*

## पद्मकैश्वरा धनकर यांच्या कवितेतील द्वन्द्वांवैदेन

- वर्षा फाटक

शिक्षणाने खीला आलेले डोळसभान, तिचा व्यापक होत गेलेला पैस, त्यातून अभिव्यक्त होणारे तिचे संवेदनविश्व याचे विविधांगी दर्शन एकविसाव्या शतकातील कवयित्रीच्या कवितांतून अत्यंत प्रभावीपणे घडताना दिसत आहे. पुरुषप्रधान समाजव्यवस्थेत ख्री म्हणून केले जाणारे संस्कार तिला अजूनही पूर्णांशाने झुगारून देता आले नाहीत. किंबहुना अजूनही बराच काळ तिला लिंगभेदातीत समानतेची वाटच पहावी लागेल आणि म्हणूनच लक्षात आलेल्या पुरुषप्रधान दमनव्यवस्थेची अनेक रूपे या कवयित्री सातत्याने रेखाटत आलेल्या दिसतात. नव कवयित्रीच्या कवितेतील आशयकेंद्रे या अनुषंगाने तरी बदललेली दिसत नाहीत, अभिव्यक्तीची रूपे मात्र बदललेली दिसतात.

प्रस्तुत निबंधात पद्मरेखा धनकर यांच्या ‘फक्त सैल झालाय दोर’ या काव्यसंग्रहातील कवितांतून प्रत्ययास येणारे ख्री संवेदनविश्व मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे.

ख्री ही मुळात सर्जनशील आहे. त्यामुळे सर्जनशील अशा निसर्गाकडेरी ती त्याच भावनेने पाहते. निसर्गाच्या अनेकविध रूपातून ती स्वतःचे फुलणे-फलणे अनुभवत असते. स्वतःचे भावविश्व अतिशय स्वच्छंद असावे असे तिला मनोमन वाटत असते, कुटुंबव्यवस्थेची चौकट ती नाकारत नाही फक्त आयुष्यात येणाऱ्या जोडीदाराने तिला समजून घ्यावे, आपला पुरुषी अहंकार बाजूला ठेवून स्वतः विकसित होताना तिलाही उडू घ्यावं, तिच्या अस्तित्वाची आस्थेने दखल घ्यावी. नर-मादी एकत्र येऊन घरटं बांधताना जी आसोशी, जी स्वप्न उराशी घेऊन ते बांधतात त्यानंतर मात्र त्यातली तिची गुंतवणूक अधिकाधिक वाढत जाते आणि त्याची बांधिलकी मात्र नाममात्र उरते. अनेकदा विसंवाद निर्माण होऊ लागला तर तो आत्मीयतेने बांधलेले धागे सहज तोडू पाहतो. तेव्हा तिची मात्र आत्यंतिक तडफड, घुसमट होते. तिचे मनातल्या मनात चाललेले

आक्रंदन एखाद्या लाळ्हारसाप्रमाणे धगधगीत असते त्याचे चटके तिला आणि तिच्या पिलांना होरपळून काढतात. त्याच्या ते गावीही नसते. या सर्व भावना अतिशय भेदकपणे कवयित्री चित्रित करते. खरंतर यामध्ये आशयाच्या अंगाने फारसे वेगळेपण नाही. पण या संवेदनांच्या प्रकटीकरणाला लाभलेली भाषा मात्र नवीन आहे.

ख्री स्वतःच्या अस्तित्वावर घाला घालणारे जिवाभावाचे बंध तोडताना पुनःपुन्हा रक्तबंबाळ होत राहते. आजच्या काळात ख्रीला शिक्षणाचे अनेक दरवाजे खुले झाले, स्वातंत्र्य मिळाले, आर्थिक स्थैर्यही प्राप्त झाले. या व्यवस्थेत तिला अत्तार्पर्यंत काचणारे सगळे दोर सैल झाले पण पूर्णपणे सुटले का? या काव्यसंग्रहाच्या मुखपृष्ठावर स्वच्छंद उडणारे फुलपाखरू दिसते. त्याला बांधलेला दोरही दिसतो. त्याचा हुक अजूनही व्यवस्थेच्या खुंटाला बांधलेलाच दिसतो. त्यामुळे तिच्या उडण्याचा अवकाशही व्यवस्थाच ठरवते का? अजूनही सनातन काळापासून ख्री म्हणून तिच्यावर होणाऱ्या संस्कारांची पाळंमुळं तिला कुठपर्यंत खोल जाऊन खणून काढावी लागतील? आजच्या भौतिकविश्वात विज्ञान व नवतंत्रज्ञानामुळे घडणारे बदल हे माणसाचे जीवन सुखावह करत आहेत की त्याच्या अतिरेकी आहारी गेलेल्या माणसाच्या मनातील प्रेम, संवेदनशीलता, जिवाभावाच्या नात्यात आकाराला येणारे घटू भावबंध तोडून त्याला मनाने शुष्क कोरडे संवेदनशून्य करत आहेत? असे अनेक प्रश्न कवयित्री आपल्या कवितेत उपस्थित करते. ख्रीच्या परिधात असलेल्या अनेक गोर्टींचे सहजस्फूर्त असे संदर्भ प्रतिमारूपाने पद्मरेखा यांच्या कवितेत आविष्कृत झालेले दिसतात ते सर्वस्वी नवे आहेत.

उदा. ‘तुझ्या गावातले पक्षी माझ्या गावाच्या सीमेवर उतरले..... तेव्हा सर्वत्र नवचैतन्य.....’ (सीमा)

‘मी मंत्रमुग्ध .. बेहोष.... आणि आता सीमेवर तीक्ष्ण नखांचे ओरखडे मी विदीर्ण’ (तिची त्याच्यात होत गेलेली गुंतवणूक..) आणि असे नंतर वाट्याला आलेले संसार मोडण्याचे दुःख त्या अनेक कवितांतून रेखाटतात.

‘घरट्याची वीण कायम सुंदर राहावी म्हणून श्वास गुंफले प्रत्येक काडीत जीव गुंफला अखेरच्या क्षणापर्यंत पण घोंगावत येणाऱ्या वाढळानं घरटं जमीनदोस्त केलं’ (उद्धवस्त घरटं)

ती स्वप्नात रेखाटते तो पुरुष आडदांड नसतो. तिचा आहे त्या रूपात स्वीकार करणारा समंजस असा जोडीदार, सर्वार्थनि तिच्यावर प्रेम करणारा तिला साथ देणारा खरा खुरा जिवाभावाचा मित्र असतो. कसा ते ‘चाफा’, ‘तो यायचा’, झाडं बोलतात माझ्याशी’, ‘अत्तराची कुपी’, ‘माझ्या देहाच्या वस्तीत’ सारख्या कवितांतून कवयित्री रेखाटते.

‘तू दिलेल्या चाफ्याचा दरवळ अजून देहात मनात घरात पुस्तकात दरवळतोय!’

‘तो कोसळतोय धुव्वाधार!’ अशा जोडीदाराच्या सहवासातील हळव्या आठवणी मनाच्या तळाशी तिने जपून ठेवलेल्या दिसतात. त्याचबरोबर हौसेने मांडलेला संसार विस्कूल लागल्यावर तिचे मन विदीर्ण होणे.. ‘रोपं फुलून येतील’, ‘काळा कुट्ट अंधार’, ‘निर्जन वाटेवर’, ‘माध्यान्ह कलला’, ‘शिशिराच्या प्रत्येक पानावर’, ‘हरता हरता हिरवं होणं’, ‘आकाशाची छाती ...’, ‘कुठल्या गावचा पत्ता...’, ‘आपलं कातळ होणं’, ‘तू नसलास तरी...’, ‘होणार नाही फेल’, ‘ब्लाइंड गेम’, ‘तुला पांघरून घेताना’, ‘विणलेली घट्ट वीण’, ‘वाहत रहावं म्हणतेय’, ‘खुपसून खंजीर पारदर्शी नागवी..’, ‘मी आत्ममग्न’, ‘वाजू लागला..’, ‘फक्त माणूस म्हणून’, ‘माझ्या देहाच्या शांत...’, ‘निर्लेप’, ‘तो यायचा...’, ‘नव्यानं उगवण्यासाठी’, ‘चर्ची’, ‘अजून किती आवर्त’, ‘सगळेच रस्ते उगवतात....’ अशा कित्येक कवितांत रेखाटलेले दिसते. त्याचं स्थितप्रश्नपण, आणि तिची घायाळ मनोवस्था कवयित्रीने वेगवेगळ्या प्रतिमा प्रतीकांतून अतिशय प्रत्ययकारीपणे रेखाटलेली

दिसते. बाईला संसाराचे पाश सहज तोडता येत नाहीत. तुटताना होणाऱ्या असंख्य वेदना आणि पुनः पुन्हा त्याच्या येण्याचे होत राहणारे भास तिच्या खोल दुःखाची जाणीव करून देतात. त्यानंतर मात्र उगाचच कुठल्यातरी नीतीनियमांची बंधने बाळगून ती तो निमूटपणे रेटत नाही. त्याची म्हणजे एकूणच पुरुषाची जगण्याची विपरीत रीत, त्याच्या कृती-उक्तीतून ती दाखवत राहते. त्यावेळी तिचे भाष्य अत्यंत बंडखोर असते, प्रस्थापित व्यवस्थेला प्रश्न विचारणारे प्रसंगी प्रस्थापित व्यवस्था नाकारणारे देखील असते.

पुनः पुन्हा आलेले असे संदर्भ पुरुषप्रधान समाजाचा कावेबाजपणा संवेदनहीनता, स्वार्थ, इर्षा सत्ताभिलाषा, दमनशील वृत्ती अधोरेखित करतात.

‘फक्त माणूस म्हणून तू माझ्यातलं स्त्रीत्व स्वीकारावंस! स्त्रीत्वाचं लेणं परिधान करावंस!..... मलाही होता यावं पुरुष! आणि तू पिढ्यानपिढ्या मिरवलेली श्रेष्ठत्वाची झूल फेकून द्यावी! तुझ्या हृदयात तू अमृत साठवून घ्यावंस! गर्भाशयाची टपोर अनुभूती अनुभवावीस.’

स्त्रीचे दमन करणारा पुरुषी अहंकार, लिंगपूजा, योनिशुचिता या पलीकडे दोघेही गेले तर सृष्टी एकच होईल. लौकिकाच्या पलीकडे जाऊन देहातीत एकरूपता साधता यावी फक्त माणूस म्हणून दोघांचे अस्तिव लक्षात घेतले जावे. अशी तिची अपेक्षा असते.

पण स्त्रीचे तिच्या कुटुंबातील स्थान कसे असावे हे समाजाने नीतीनियमांच्या चौकटीत अधोरेखित केलेले असते. ते असते ‘केअरटेकर’ सारखे. त्यातील फसवणूक लक्षात आल्यावर ते स्थान ती धुडकावून लावते कसे ते कवयित्रीने ‘क्रिकेटच्या मैदानातील ‘केअरटेकर’च्या प्रतीकातून रेखाटले आहे. ती आता तिला जखडून ठेवणाऱ्या पारंपरिक स्थितीशील चादरीबाहेरचं अवकाश अनुभवण्यास सिद्ध होते. तिला बेभान वाञ्याचं हुंदडणं, निझराचं बेधुंद कोसळणं पहावं, थुईथुई नाचणाऱ्या मोराचं नृत्य पहावं, पक्ष्यांची किलबिल ऐकावी, आकाश कवेत घेणारी गरुडझेप घ्यावी, वाहणाऱ्या प्राणहिता आपणच व्हावंसं वाटतं.

अशारीतीने त्यांच्या कवितेतील ख्रीचे मुक्त होत जाणे, नव्याने जन्मणे नव प्रतिमा-प्रतीकांच्या रूपात अवतरते.

तर काही कवितांतून उदा. 'धेत राहिले काळजी वर्षानुवर्षे स्टेडियमची केअर टेकर म्हणून ... उदार झालास की तू खेळूही द्यायचास! तू धेऊ द्यायचास चारदोन धावा ....आणि वेग यायच्या आत बेसावध क्षणी टाकून गुगली करायचास क्लीनबोल्ड.... आणि आता ती सारे निर्बंध झुगाऱ्यून समर्थ बाहूनी मैदानात उतरल्यावर मात्र 'प्रत्येक बॉलवर षटकार मारते आहे.' आता तिला कोणी अडवू शकत नाही! अवघ्या विश्वाचे मैदान केल्यावर....' तिच्यात आलेले आत्मभानही अधोरेखित होते. असे अभिव्यक्तीचे नवीन प्रयोग त्या अनेक कवितांतून करतात.

पुरुषाला म्हणजे पतीला कधी पत्नीला काय हवे हे विचारण्याची गरजच भासत नाही. तिच्या देहावर त्याचा मालकी हक्क असतो. हजारो वर्षांपूर्वीच ही भावना संत बहिणाबाईच्या अभंगात देखील अधोरेखित केलेली दिसते.

'श्रियेचे शरीर पराधीन देह! न चाले उपाव विरक्तीचा!! युगानुयुगे तिला नको असलेल्या लैंगिक स्पर्शाला नाही म्हणता आलं नाही. हीच भावना कवयित्री कोणत्या शब्दांत रेखाटते पहा. 'तो आपला लुटीचा ऐवज अंगाखांद्यावर मिरवत राहतो भरल्यापोटी!' 'आहुर्तीच्या तेजोवलयात सहजीवनाचे फोले असे पाखडण्याची वेळ' तिच्यावर येते तेव्हा तिला समाजस्वास्थ्याचे हे बेगडी अस्तर (लग्नसंस्था) टराटरा फेडून टाकावं असं वाटतं. 'पडझडीचे गोषवारे, 'स्खलनाच्या नोंदी', 'वंचनेची अग्नीफुले' जोवर अंगभर फुलून येत नाहीत तोपर्यंत ....मी-तू पणाच्या सीमारेषा पूर्ण मिटून एकरूप होता येत नाही.' हे नाते बेगडीच राहणार याची तिला जाणीव आहे. स्वतःतलं पौरुषत्वाचं सामर्थ्य निमालं म्हणून तिला ओराबाडणारा, तिच्यावर वेदनादायी आरोप करत राहणारा हिंस पुरुष ती उपरोक्त प्रतिमांतून अतिशय प्रभावीपणे व्यक्त करताना दिसते. 'मुखचंद्र' मध्ये ती म्हणते,

'माझ्या मुखाला चंद्र म्हणून तू बंद केलेस माझे

सूर्य होण्याचे रस्ते....

लहानपणापासून घरात शाळेत शिकवलं जातं तिचे मुख चंद्रासारखे आहे ....

मला बदलायचा आहे संपूर्ण अभ्यासक्रम .... पेरायच्या आहे जागोजागी सूर्यप्रतिमा स्वयंतेजी स्वयंप्रकाशित!' किंवा प्रचंड ऊर्जेचा स्रोत घेऊन ती त्याचं घर उजळायला जाते पण तो तिच्या स्वातंत्र्यावर बंधने घालतो तेव्हा 'तू पुरून ठेवलीस आकाशाची वीज अंगणात... आता घराला तडे गेले तर मला दोष नको!' असा सज्ज इशाराही ती त्याला देते.

ख्रीचे ख्रीपुरुष जैविक व सामाजिक ओळखी पलीकडे जाऊन जगण्याचे स्वप्न पूर्ण झाले का? वा लिंगभेदातीत जीवन प्राप्त झालं का? असा प्रश्न मनात येतो. 'पुढच्या प्रत्येक पायरीवर' या कवितेत ती म्हणते, 'तुला वाटलीच नाही गरज विचारावं मलाही! काय पाहिजे? कियेक हंगाम असेच निघून गेले! .... स्वामित्वाच्या भावनेतून पत्नीला गृहीत धरणं हीच तर ख्रीच्या मनातील युगानुयुगीची सल आहे.

क्वचितच वाट्याला आलेले अपूर्व मीलनाचे सुगंधी क्षण जीवापाड जपून ठेवलेले दिवाळीत चिवडा, लाडू भरावे तसे एअरटाइट डब्यात आणि डबा संदुकीत विवाहाच्या शालूजवळ .....पण तो तिकडे फिरकतच नाही...' (सुगंधी डब्याच्या तब्याशी) किंवा भुरभुराण्या रेतीसारखा तो निस्तून जातो. पूर्वीसारखा 'लदबदलेल्या झाडासारखा' आता तो येत नाही. हरितद्रव्य ओतत नाही. (तो यायचा लदबदलेल्या झाडासारखा) मग जड देह तेवढा शिल्लक राहतो. त्यामुळे तिला 'सारेच स्वर मावळल्यासारखे' वाटतात. (कृष्णविवर) त्याच्यापासून तुटण्याच्या व्यथा संसारातील, निसर्गातील परिचित असणाऱ्या गोषीतून नवे प्रतिमारूप घेऊन येताना दिसतात.

'चॉकलेट तेवढं खिशात ठेव' ही कविता ख्रीच्या शोषणावर नेमके बोट ठेवते. दमन करू पाहणाऱ्या व्यवस्थेचाच कावेबाजपणा ती उघड करते.

'काय म्हणालास चूप बैस, बोलू नको ऐकत जा. प्रश्न विचारायचे नाहीत. फक्त साठवत जायचं मेमरीमध्ये

गुगलसारखं!... डिप्रेशन आलं तरी येउ दे.... उर फुटेस्टोवर धावत जा.... ग्लोबल परिघात पळत रहा !!

‘सर्च-रिसर्चच्या मायाजालात श्वास घ्यायला शिकलं पाहिजे! राष्ट्रवादाचे काळे मधूर चॉकलेट चाखून बघ येईल झिंग! त्यामध्ये आहे मोठी पॉवर... तो रॅपर बदल.. आतला उन्माद कायम ठेव म्हणजे जगणं सोपं होईल!’

पण नंतर स्वतःला मोडण्याच्या आघातातून सावरल्यावर मात्र संसारात पडलोय म्हणून नेटाने रेटायला हवा हे ठराविक साच्याचे जगणे नाकारते.

‘मी नाकारली आहे ठरीव सही’ वाढेल ते झालं तरी लोकांना अपेक्षित असे तेच ते घोटीव काही करायचे नाही. ‘उमटवायची रोज दिगंताच्या भाळी नव्या शाईच्या सौंदर्याची स्वाक्षरी’ असे म्हणत परंपरेचे ठरीव, जाचक असे साचे मोडून काढण्यास सज्ज झालेली ती त्याने पराधीन केलेल्या घरामधली धूळ झटकून टाकत मुलांच्या भविष्याची तजवीज करायला सिद्ध होते. एकटी पडल्यावर समर्थ होत जाते. याचकाला दान द्यायलाच नव्हे तर तिच्याकडे वाकड्या नजरेने पाहण्याचे ‘तोंड रंगवायलाही’ कवरत नाही. अन्याय करण्याच्या व्यवस्थेवर विजेसारखी कोसळते. हे तिचे आजचे रूप आहे.

एकदा संसार मोडल्यावर तो घरातलं सामान घेऊन जाऊ लागतो तेहा ऐहिक सुखाच्या सर्व वस्तू घेऊन जा पण पुस्तकाचं कपाट तेवढं असुदे. कवितेत शोधीन म्हणते स्वतःला’ तू माझ्या कुशीत रोवलेलं हळवं रोप नेऊ नको रे जिवंतपणाची काहीतरी खूण हवी ना दारात! यातून तिच्या मनातला आक्रोश व्यक्त होतो. आपल्या अस्तित्वावरचा हा आघात ती सहन करू शकत नाही. त्याच्या या विरुपामुळे, कठोर झालेली ती ‘एकदा आयुष्यात हद्दपार झालेला तो परत आलाच तर दार उघडेनच या भ्रमात राहू नको’ असे तिने ठणकावून सांगणे तिच्या सशक्त मनाचे द्योतक आहे.

‘आजी पेरायची गौर’ या कवितेत ‘मी पेरणार नाही गौर! देणार नाही कधीच परडी माझ्या मुलीच्या हाती!!’ म्हणत ती जुन्या चालीरीती परंपरा यांच्याकडे

पाहण्याचे डोळस भान आल्यावर त्या चालीरीतीना ठामणे नाकारते.

एखादी श्री घटस्फोटित असेल तर समाजाची तिच्याकडे बघण्याची हीन दृष्टीही कवयित्री तितक्याच धारदार शब्दात अधोरेखित करते.

‘श्रीवादावर बोलणार काय? नॅशनल कॉन्फरन्स मधील प्रश्न... आणि त्यानंतरच्या हास्याच्या फवाच्यांनी केले जाणारे आघात... मंगळसूत्रावरून शोधतात श्रीवाद..... माझ्या जीन्स घालण्याने होतात अस्वस्थ्य...

या वखवखलेल्या वेहच्यांना ओरबाडून टाकायचंय माझ्या नखांनी... जात पंचायत, खापपंचायत यांना पाठवायचंय मसणात.... काढायचंय मोडून शोषणाचं रिंगण... आजूबाजूचा बदलता भवताल, झपाट्याने बदलणारी जीवनशैली शहरीकरण, औद्योगिकीकरण याचे अनेक महानगरे, उपनगरे यांच्या पर्यावरणावर झालेले भीषण परिणाम, शांत व निसर्गाम्य खेड्यांचे उद्धवस्त झालेले सौंदर्य, अवर्षण, अवकाळी पाऊस याचे शेतकऱ्याच्या जीवनावर होणारे विपरीत परिणाम, जातीभेदांवरून होणारे दंगेधोपे, भांडवलशहांचा माज, राजकारण्याची मनमानी, दडपशाही, झुंडशाही याचे भेदक चित्रण आजच्या या नवकवितेमध्ये घडते.

माणसाचे जातिनिहाय अस्तिव दाखवणारी ‘दारावरची नेमप्लेट’ तिला उखडून टाकावीशी वाटते. ‘जातीधर्माची खळ’ सोलून काढावी वाटते. माणसाच्या रंगावरून कोणत्या विशिष्ट गटात मोडले जाऊ नये असे वाटते. दंग्या-धोप्यांमुळे भय व्याकुळ झालेले तिचे मन उग्र होत गेलेली हिंसता, राष्ट्रवादाच्या नव्या व्याख्या, चंद्रपूरसारख्या महानगरांत निर्माण झालेल्या कोळशाच्या खार्णीचे उत्खनन, औषिंक ऊर्जा प्रकल्पात प्रचंड प्रमाणात जाळला जाणारा कोळसा आणि त्याची शहरावर पसरणारी काळी धूळ, काळा अॅसिडचा पाऊस हे भयावह प्रदूषण पाहून अधिकच विफल होते.

उदा. ‘कॉक्रिटच्या रस्त्यावर भटकत नाही एकही पाखरू.... चिमण्या.... बालकनीत, बंगल्याच्या दिवाणखान्यात सजलेले बोन्साय वड, पिंपळ, सब्जा,

छोट्या कुंडीत भव्यत्वाची बदललेली समीकरणं कुठं शोधाव स्वतःला ?

कुठल्यातरी कुंडीत रूजलं असणार आपलंही बोन्साय' यावर कवयित्रीच उपाय शोधते. विषवृक्षाच्या सर्वत्र पसरणाऱ्या मुळ्या अदृश्य संकटाची चाहूल देतात तेव्हा कोणाच्या अवताराची वाट न बघता आपणच कालिया मर्दन करायला हवे, नांगराचा फाळ हाती घेऊन ती आपलीच भुई आपण सुपीक करायला हवी, देशीवाण पेरून बारमाही पीक घेण्यासाठी श्रम करायला हवेत. परस्परद्वेषांच्या भिंती गळून पडाव्यात असा आशावाद जागवत त्यासाठी सिद्ध होण्याचा संदेश देते.

'आता सगळ्याच तलवारी करा म्यानबंद ! बांधूया घरटं एकमेकांच्या हृदयात साजरं वाहु दे स्वातंत्र्य समस्त धमन्यातून प्रत्येकाच्या फुफ्फुसात !

मुक्तीचा ऑक्सिजन! करू या प्लॅटेशन नव्याने माणसाचे!! आता सगळ्याच तलवारी म्हणत पर्यावरण संरक्षणाचा संदेश देते.

पांढरा स्वच्छ ओङ्झोनचा कापूस ओङ्झोन थर पातळ झाल्याची कारणे ती जाणते. पर्यावरणाच्या जीवावर आघात करणारे, आर्थिक विकासाच्या हव्यासापेटी अपरिमित असे औद्योगिकरण, भांडवलशहांचे लुटीचे धोरण आणि राष्ट्रवादाचे काळे उन्माद अशी विवेकशून्य पैदास थांबवायची असेल तर ओङ्झोनच्या स्वच्छ कापसाचे अलवार सूत पुन्हा एकदा कातले पाहिजे, येणाऱ्या नव्या पिढीला स्वच्छ 'कॅनव्हास' मिळावा ही तिची अपेक्षा आहे. ख्रियांच्या सुरक्षेच्या हक्कांसाठी आपले अस्तित्व पणाला लावणारी मानवाधिकार कार्यकर्ती इरोम हिचे चित्र त्यांनी 'इरोम: आर्यन लेडी' मध्ये रेखाटले आहे.

डॉ. बाबासाहेबांचे विचार त्यांचे कार्य विसरून फक्त त्यांचे नाव वापरून केले जाणारे कुटील राजकारण त्या दाखवून देतात. 'आगामी निवडणुकांची लसलस डोळ्यांत साठवून संविधानाच्या पायरीवर निर्लज्ज बूट रोवून नेते भाषणे ठोकत काळाराम मंदिर आणि चवदार तल्यापलीकडे काही अजून काही पोचत नाही. आताच्या पुढाऱ्यांचा सतेचा माज, डी जे, मिरवणुका यांचे भडक

प्रदर्शन हे बघून डॉ. आंबेडकर खिन्न विमनस्क होत निर्द्यतेने कुस्करली जाणारी विचारफुले स्वच्छ करत असणार.' यातून लोकनेत्यांची आजच्या पिढीकडून होणारी उपेक्षा अभिव्यक्त करतात. मणिपूरमध्ये तब्बल सोळा वर्षे अन्यायाविरुद्ध उपोषणाच्या मार्गाने निकराने लढा देणाऱ्या इरोम सारख्या मुलीबद्दल त्यांना ममत्व वाटते. धर्माध काळ्या बुरख्याला भोक पाडणाऱ्या शाहबानोच्या धाडसाचे ती स्वागत करते. त्या तिला व्यवस्थेला सुरुंग लावण्याचा नवा मार्ग शोधण्याचा संदेश देतात.

'पुस्तकांचा प्रवेश होताच' या कवितेत शिक्षणाने, वाचनाने तिच्या जीवनात झालेला आमुलाग्र बदल टिपते. घराचा रिकामा कोपरानकोपरा पुस्तकांनी वाहू लागल्यावर वास्तूपूजनाला प्रवेशद्वारी बांधलेली लाल पुडक्याची पुरचुंडी, शनीची काळी बाहुली भिरकावून दिली कारण पुस्तकांचा प्रवेश होताच सारे वास्तूदोष दूर झाल्याचा तिला ठाम विश्वास वाटतो.

### कवितेची शीर्षके

उदा. 'आपलंही बोन्साय', पांढरा स्वच्छ ओङ्झोनचा कापूस, किती स्माईली...', इरोम: 'आर्यन लेडी', केअरटेकर, ब्लाइंड गेम, फॅमिली फ्रेम चॉकलेट...., कॅनव्हास' तसेच शब्द उदा. मॉल्सचा दिमाख, विकासासाठी काम्प्रोमाईज, ओपन कास्ट कोळशाच्या शोधात, स्पीडब्रेकरी रस्ते, टाऊन प्लानिंग, प्लॅटेशन, कॉक्रिट, नेमप्लेट, ॲसिडचा पाऊस इत्यादी. यांतून आधुनिक जीवनशैलीतील विघातक स्थित्यांतरे, त्यांच्यातील प्रगल्भ संवेदनविश्वता आधुनिक जगाच्या भाषेतून ठळकपणे अभिव्यक्त होते. हीच पद्धरेखा धनकर यांच्या कवितेची बलस्थाने आहेत, असे ठळकपणे नमूद करावेसे वाटते.

महाराष्ट्र शासन

## महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

(स्थापना - १९ नोव्हेंबर, १९६०)

रर्वांद्र नाट्यमंदिर इमारत, दुसरा मजला, पु. ल. देशपांडे महाराष्ट्र कला

अकादमी आवार, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई - ४०० ०२५

दूरध्वनी : ०२२-२४३२५९२९/३१ फॅक्स : ०२२-२४३२ ५९३९

ई-मेल :secretary.sblc-mh@gov.in संकेतस्थळ <https://msblc.maharashtra.gov.in>

### मंडळाच्या योजना

१. पुस्तक प्रकाशन योजना - विविध विषयांवरील बृहदग्रंथ प्रकाशित करणे
२. महाराष्ट्राचे शिल्पकार चरित्रमाला योजना
३. उत्कृष्ट ग्रंथांची भाषांतरे योजना
४. ललित व ललितेतर वाङ्मयाच्या प्रकाशनार्थ अनुदान योजना
५. नवलेखक व पुस्तक प्रकाशनासाठी उत्तेजनार्थ अनुदान योजना
६. नवलेखक कार्यशाळा अनुदान योजना
७. नियतकालिकांना अनुदान योजना
८. स्व. यशवंतराव चव्हाण राज्य वाङ्मय पुरस्कार योजना, विंदा करंदीकर जीवनगौरव पुरस्कार योजना,  
श्री. पु. भागवत पुरस्कार योजना
९. अन्य मराठी साहित्य संमेलनांना अनुदान योजना

### मंडळाची निवडक प्रकाशने

१. मृगपक्षिशास्त्र (मूळ संस्कृतासह) हंसदेव विरचित - संपा. मारुती चित्तमपल्ली, पं. नरसिंगशास्त्री भातखंडे
२. खगोलशास्त्राचे विश्व - डॉ. जयंत विष्णु नारळीकर
३. कलेची मूलतत्त्वे (R.G. Collingwood यांच्या The Principles of Art या पुस्तकांचे भाषांतर) -  
स. गं. मालशे, डॉ. मिलिंद मालशे
४. मराठी चित्रपटसृष्टीचा समग्र इतिहास - रेखा देशपांडे
५. महाराष्ट्राचा खाद्यसंस्कृतीकोश - संपा. डॉ. अनुपमा उजगारे
६. आधुनिक महाराष्ट्राचा इतिहास खंड पहिला - के. के. चौधरी
७. श्री चांगदेव पासर्थी (अर्थ व विवरणासहित) -स्वामी नित्यबोधानन्दतीर्थ
८. आधुनिक संत आणि समाज - श्री. रर्वांद्र गोळे

मंडळाची निवडक ४४४ पुस्तके ई-बुक स्वरूपात मंडळाच्या संकेतस्थळावर उपलब्ध करून देण्यात आली आहेत.

### मंडळाच्या पुस्तकांचे जिल्हानिहाय वितरक

१. मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, गिरगाव, मुंबई.
२. आयडियल पुस्तक, दादर, मुंबई.
३. लोकवाङ्मयगृह, प्रभादेवी, मुंबई.
४. लक्ष्मी बुक डेपो, शिवाजी पेठ, ठाणे.

मंडळाकडून प्रकाशित ५२४ ग्रंथांवर २५२ अधिकृत वितरकांना ४० टक्के सूट मिळेल. जास्तीत जास्त पुस्तक वितरकांनी अधिकृत वितरणासाठी सहभागी व्हावे, असे आवाहन सविव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ यांनी केले आहे. अधिक माहितीसाठी मंडळाच्या <https://msblc.maharashtra.gov.in> संकेतस्थळाला भेट द्या.

## महाराष्ट्र शासन

### महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

(स्थापना - १९ नोव्हेंबर, १९६०)

रवींद्र नाट्यमंदिर, इमारत, दुसरा मजला, पु. ल. देशपांडे महाराष्ट्र कला

अकादमी आवार, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई - ४०० ०२५

दूरध्वनी : ०२२-२४३२५९२९/३१ फॅक्स : ०२२-२४३२ ५९३९

ई-मेल : secretary.sblc-mh@gov.in संकेतस्थळ <https://msblec.maharashtra.gov.in>

- |   |  |
|---|--|
| ५. अक्षरसाहित्य, चिपळूण, जि. रत्नागिरी.       | २२. सरस्वती बुक्स अॅड स्टेशनर्स, अमरावती.          |
| ६. अशोक एजन्सीज, कणकवली, जि. सिंधुदुर्ग.      | २३. स्वराज्य भांडार महिला सेवा मंडळ, वर्धा         |
| ७. ज्योती स्टोअर्स बुकसेलर, नाशिक.            | २४. मे. साहित्य प्रसार केंद्र, नागपूर.             |
| ८. अक्षय लॉ बुक सेलर्स, देवपूर, धुळे.         | २५. साहित्य वितरण केंद्र, चंद्रपूर.                |
| ९. मे. शारदा प्रकाशन आणि बुक डेपो, जळगाव.     | २६. मुद्रा बुक डेपो, पालघर                         |
| १०. शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर, जि. अहमदनगर. | २७. मावळे बुक डेपो, कर्जत, जि. रायगड               |
| ११. मैजेस्टिक बुक स्टॉल, पुणे.                | २८. सुशांत बुक डेपो, नंदुरबार.                     |
| १२. बलशेटवार बुक सेलर्स, सातारा.              | २९. रत्नाकर बुक सेलर्स, मीरज, सांगली.              |
| १३. गजानन बुक स्टोअर्स, सोलापूर.              | ३०. पूजा ग्रंथ वितरण, परभणी.                       |
| १४. मे. अजब पुस्तकालय, कोल्हापूर.             | ३१. गोपाल बुक सेलर, हिंगोली.                       |
| १५. मेहता बुक सेलर्स, कोल्हापूर.              | ३२. अनुराग पुस्तकालय, अंबाजोगाई, बीड.              |
| १६. मे. धारा (साकेत) प्रकाशन, औरंगाबाद.       | ३३. टिकार बुक एम्पोरिअम, जि. बुलढाणा.              |
| १७. दिपाली बुक एजन्सी, जालना.                 | ३४. बालाजी बुक डेपो, वाशिम.                        |
| १८. देबडाड पुस्तक भांडार, नांदेड.             | ३५. गणेश पुस्तकालय, यवतमाळ.                        |
| १९. शारदा बुक डेपो, उस्मानाबाद.               | ३६. व्हीजन बुक शॉप, भंडारा.                        |
| २०. भारतीय पुस्तकालय, लातूर.                  | ३७. सनी स्टोअर्स, गोंदिया                          |
| २१. मेसर्स प्रकाश बुक डेपो, अकोला.            | ३८. राहुल ट्रेडिंग कंपनी अॅन्ड बुक डेपो, गडचिरोली. |

### महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाची पुस्तके मिळणाऱ्या शासकीय ग्रंथागारांचे पत्ते

- १) संचालक, शासन मुद्रण, लेखनसामग्री व प्रकाशन संचालनालय, नेताजी सुभाष मार्ग, चर्नीरोड, मुंबई ४०० ००४.  
दूरध्वनी : (०२२) २३६३२६९३, २३६३०६९५, २३६३११४८, २३६३४०४९
- २) व्यवस्थापक, शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय व ग्रंथागार, फोटोझिंको मुद्रणालय आवार,  
जी.पो.ओ. नंजीक, पुणे ४११ ००१ दूरध्वनी : (०२०) २६१२५८०८
- ३) व्यवस्थापक, शासकीय मुद्रणालय व ग्रंथागार. सिंहिल लाईन्स, नागपूर - ४४० ००१.  
दूरध्वनी : (०७१२) २५६२६१५
- ४) सहायक संचालक, शासकीय लेखनसामग्री भांडार व ग्रंथागार, शहांज, गांधी चौकाजवळ,  
औरंगाबाद ४३१००१. दूरध्वनी : (०२४०) २३३९१०१७
- ५) व्यवस्थापक, शासकीय मुद्रणालय व लेखनसामग्री भांडार, ताराबाई पार्क,  
कोल्हापूर - ४१६ ००३. दूरध्वनी : (०२३१) २६५०३९५, २६५०४०२

मंडळाकडून प्रकाशित ५२४ ग्रंथांवर २५२ अधिकृत वितरकांना ४० टक्के सूट मिळेल. जास्तीत जास्त पुस्तक वितरकांनी  
अधिकृत वितरणासाठी सहभागी व्हावे, असे आवाहन सचिव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ यांनी केले आहे. अधिक  
माहितीसाठी मंडळाच्या <https://msblec.maharashtra.gov.in> संकेतस्थळाला भेट द्या.

## मान्यवर लैखक

डॉ. यशवंत मनोहर

लुम्बिनी, ४५, लोकसेवानगर,  
नागपूर - २२

भ्रमणधनी : ९४२२१ ०२३९६

डॉ. प्रल्हाद लुलेकर

२५ अ, सारंग हौ. सोसायटी,  
गारखेडा परिसर, औरंगाबाद - ९  
भ्रमणधनी : ९८३४३ ६५०३४

डॉ. दिलीप चव्हाण

भाषा विभाग,  
स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ,  
भ्रमणधनी : ९४२०६ ४१५१९

डॉ. विश्वनाथ शिंदे

प्रमुख, महात्मा जोतिराव फुले अध्यासन,  
सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ, पुणे.  
भ्रमणधनी : ९८९०४१८०२८

डॉ. सचिन गरुड

अे ११, प्राध्यापक कॉलनी,  
महादेवनगर, इस्लामपूर, ता.कालवा, जि. सांगली.  
भ्रमणधनी : ९८९०९१२७३४

डॉ. स्वातीजा मनोरमा

९, सर्वेश गोविंदनगर,  
सदगुरु गार्डन कॉम्प्लेक्सच्या समोर,  
ठाणे (पूर्व) -०३  
भ्रमणधनी - ९९८७०७०७९३

प्रा. संदीप कदम

३०७, ३ विंग अे, सहारोड, जीवन विकास केंद्र  
हॉस्पिटलमागे, अंधेरी (पू.) मुंबई - ६९.  
भ्रमणधनी : ९९८७८६९३८८

डॉ. अनिल सपकाळ

मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ,  
रानडे भवन, विद्यानगरी, कालिना परिसर,  
सांताकुज, मुंबई - ९८.  
भ्रमणधनी : ९४२२० ७८४२३

प्रा. संधा नरे-पवार

सी- ८११, भूमीग्रिन राहिजा इस्टेट,  
कुलपवाडी, बारीवली (पू.), मुंबई -६६  
भ्रमणधनी : ७५०६६०३०३८

प्रा. डॉ. संजय मेरत्री

महात्मा फुले महाविद्यालय,  
पिंप्री, पुणे -१७  
भ्रमणधनी : ७२७६२५००००

डॉ. माया पंडीत,

८२, पैस, रेहेन्यू कॉलनी,  
राजेंद्र नगर, कोल्हापूर ४१६ ००४  
भ्रमणधनी : ९९४९४७०४३४

श्री. राकेश वानखेडे

शिवम हाईट, रु.नं. ७, राऊ हॉटेलजवळ,  
पेठोड, नाशिक - ४२२ ००४  
भ्रमणधनी : ९४२३५४३६६

डॉ. नीतिन आरेकर

मराठी विभाग प्रमुख,  
श्रीमती चांदीबाई हिंमतलाल मनसुखानी महाविद्यालय,  
उल्हासनगर-३, जि. ठाणे.  
भ्रमणधनी : ०८८०५५५००८८

श्रीमती वर्षा शिरीष फाटक

मु.पो. देवरुख, ता. संगमनेर,  
जि. रत्नागिरी  
भ्रमणधनी : ९४०५०६९२४६

ਨੌਦੀ

## ਨੋਦੀ

## आमची श्रीवाणी

- मध्यगुणीन मराठी साहित्य विशेषांक ..... ४०/-
- 'तुकारामाच्या वाङ्मयाचे विविधांगी आकलन' विशेषांक (भाग १) ..... ५०/-
- 'तुकारामाच्या वाङ्मयाचे विविधांगी आकलन' विशेषांक (भाग २) ..... ३०/-
- र. वा. दिघे विशेषांक ..... ६०/-
- गांधी - विनोबा आणि भारतीय साहित्य विशेषांक ..... ५०/-
- तौलनिक साहित्याभ्यास व संत ज्ञानेश्वर विशेषांक ..... ५०/-
- भारतीय साहित्यशास्त्र व समीक्षा विशेषांक ..... ५०/-
- महाराष्ट्रातील प्रबोधन परंपरा आणि मराठी साहित्य विशेषांक ..... ५०/-
- दिलीप चित्रे : मुलाखत विशेषांक ..... १००/-
- साहित्य आणि राजकीय आशय ..... ५०/-
- साने गुरुजी विशेषांक ..... ३०/-
- भारतीय खियांचे लेखन आणि परंपरा ..... १५०/-
- भारतीय संतसाहित्य आणि आधुनिकता ..... १००/-
- समाजसेवकांचे साहित्य ..... १००/-
- जागतिकीकरण व मराठी साहित्य ..... १००/-
- प्रसारमाध्यमे आणि मराठी साहित्य ..... ६०/-
- कन्नड-मराठी साहित्यातील अनुबंध ..... २००/-
- वर्तमानकालीन मराठी रंगभूमी आणि मराठी नाटक ..... १५०/-
- आदिवासी लोकसंस्कृती, लोकसाहित्य, लोककला आणि बोलीविषयक भाषिक संशोधन ..... १८०/-
- लोकवाङ्मयाचे प्रादेशिक आविष्कार ..... १८०/-
- भारतीय खीवाद : बदलते आयाम ..... १८०/-
- नव्वदोत्तरी मराठी साहित्य ..... १६०/-
- चलवळी आणि मराठी साहित्य ..... १६०/-
- मराठी वाङ्मयेतिहास : नवे दृष्टिकोन ..... २००/-
- आदिवांसीसमोरील सामाजिक आणि सांस्कृतिक पेच ..... १५०/-
- लिंगभाव, पुरुषसत्ता आणि सांस्कृतिक बदल ..... २५०/-
- समकालीन मराठी साहित्य : प्रेरणा आणि प्रवृत्ती (भाग-१) ..... १८०/-
- समकालीन मराठी साहित्य : प्रेरणा आणि प्रवृत्ती (भाग-२) ..... ३००/-

## आमची प्रकाशने

- प्राचीन मराठी हस्तलिखिते ..... १२०/-  
- श्री. र. कुलकर्णी
- ओवी ते लावणी ..... २००/-  
- श्री. र. कुलकर्णी
- खीवादी समीक्षा : संकल्पना व उपयोजन ..... २००/-  
संपादक डॉ. मंगला वरखेडे
- मराठी साहित्य संशोधन - स्वरूप व दिशा ..... १५०/-  
डॉ. श. रा. राणे
- शून्य आणि इन्फिनिटी (कवितासंग्रह) ..... १००/-  
पुष्टलनि - डॉ. निं. कृ. ठाकरे
- मिथक आणि मराठी साहित्य ..... १२०/-  
संपादक - डॉ. मु. ब. शहा
- खानदेशाचा सांस्कृतिक इतिहास (खंड १ ते ५) ..... १२५०/-  
संपादक - डॉ. मु. ब. शहा
- खानदेशातील ग्रामदैवते आणि लोकगीते ..... १८०/-  
डॉ. सयाजी पगार
- आमची श्रीवाणी साहित्यसूची ..... २५०/-  
डॉ. मीनाक्षी बन्हाटे



**का. स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्था**

कार्यालय : उत्तरी नगर, नकाशे रस्ता, देवपूर, धुळे - ४२४००२

म (०२५६२) २२३६४४, २२२७६२ | email : [kswmarathi@gmail.com](mailto:kswmarathi@gmail.com)