



ISSN 0971-6955

आमची

श्रीवाणी

वर्ष २१ : अंक ३, जून ते सप्टेंबर २०२२



का. स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्थेचे मुख्यपत्र

ISSN 0971-6955

आमचा
श्रीवाणी

वर्ष २९ : अंक ३, जून २०२२ ते सप्टेंबर 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

- संस्थागार

यशवंत मनोहर
प्रभाकर मांडे
मनोहर जाधव
शोभा शिंदे

- संपादकीय व व्यवस्थापकीय संर्पर्क

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

- मुद्रक व प्रकाशक

प्रा. डॉ. वंदना महाजन
संचालक,
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/-

अनुक्रमणिका

१) वासाहतिक भारतातील शिक्षण : ज्ञानसत्तेसाठी जातिसंघर्ष	१
- दिलीप चव्हाण	
२) समग्रतेची व्याख्या	१९
- महेंद्र कदम	
३) भाषिक अस्मितेचे प्रश्न	२९
- वंदना महाजन	
४) डॉ. आंबेडकर - सेक्युलॉरिझम आणि भारतीय राजकारण	३६
- सचिन गरुड	
५) अनुसूचित जातीचे साहित्य, नाट्यकला माध्यमांतील आग्रही स्वत्व आविष्कार	४२
- अनिल सपकाळ	
६) नाथ संप्रदाय उगम आणि विकास	५०
- मोरेझवर नेरकर	
७) संगीत देवबाबळी	५७
- संदीप कदम	
८) ललित निबंधकार : इरावती कर्वे	६८
- वैशाली जावळकर	
९) जयंत पवार यांच्या कथांचा हिंदी अनुवाद	७३
- कीर्ती मुळीक	
१०) अहिराणी स्थीगीतांतून व्यक्त झालेली खानदेशातील नियांची स्थितीगती	७७
- मंदाकिनी पाटील	
११) जागतिकीकरण आणि नव्वदोत्तरी दलित कथा	८९
- ज्योत्स्ना इंगळे	
१२) विष्टल कृष्ण नेरुरकर आणि ना. शि. परब यांच्या वाइमयीन कार्याचा शोध	९७
- बाळकृष्ण लळीत	

संपादकीय

जून २०२२ ते सप्टेंबर २०२२ या कालावधीतील हा अंक प्रकाशित करीत आहोत. या अंकात तांत्रिकदृष्ट्या काही बदल केलेले आहेत. हे बदल अंकाची मांडणी आणि रचना या दृष्टीने केले आहेत. ‘आमची श्रीवाणी’ नियतकालिकाने आजपर्यंत भाषा, साहित्य आणि संस्कृती यांच्या विश्लेषणाचे महत्वाचे विषय हाताळून मराठी भाषा आणि साहित्यसंशोधन तसेच मराठी साहित्यसमीक्षा यात मोलाची भर टाकली आहे. या अंकात वर्ण, वर्ग, जाती विश्लेषणाच्या आधारे वासाहितिक काळात शिक्षण व्यवस्थेवर झालेले परिणाम आणि वेगवेगळ्या जाती जमातीतील लेखक, कर्वींनी चिन्तित केलेला संघर्ष अंधोरेखित करणारे लेख प्रकाशित केले आहेत. त्याचबरोबर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी केलेली सिक्युलॉरिझमची व्याख्या आणि भारतीय राजकारण याविषयी मांडणी करणारा लेखही प्रकाशित केला आहे. विशिष्ट कलाकृतीचे विश्लेषण करणारे काही लेख या अंकात प्रकाशित केले आहेत.

यापुढील काळात मराठी भाषा आणि साहित्य संशोधन तसेच मराठी समीक्षेच्या दृष्टीने काही महत्वाचे विषय हाताळणे तसेच प्रकाशित शोधनिबंध लेखनाच्या काटेकोर पद्धती अस्तित्वात आणणे यासाठी काही महत्वाचे बदल अंकात करण्यासाठी आम्ही प्रयत्नशील आहोत. ‘आमची श्रीवाणी’ नियतकलिकाने आजपर्यंत लोकसाहित्य, भाषेचा अभ्यास, भाषा अभ्यासपद्धती, संत साहित्य, ख्रीवादी सिद्धांत आणि समीक्षा, पुरुषभान, चळवळ आणि साहित्य, आदिवासी साहित्य, समकालीन साहित्य यासारख्या महत्वपूर्ण विषयांवर संदर्भमूल्य असलेले अनेक विशेषांक आजपर्यंत प्रकाशित केले आहेत भाषा, साहित्य आणि सांस्कृतिक चळवळीचे एक माध्यम म्हणून का.स.वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्था धुळ्यासारख्या आडवळणाच्या पण सांस्कृतिक आणि वैचारिक वारसा असलेल्या शहरात आपले कार्य निष्ठेने पुढे नेत आहे. खानदेशातील लोकसाहित्य, समकालीन साहित्यनिर्मिती, बोलीभाषा यावर देखील संस्थेने वेगवेगळ्या अंगाने प्रकाश टाकण्याचा प्रयत्न आजपर्यंत केलेला आहे. स्वायत्त स्वरूपाच्या भाषा संस्कृती आणि साहित्य याविषयी कार्य करणाऱ्या संस्थांना लोकसमुदायाच्या पाठिंब्याची नितांत गरज असते. महाराष्ट्रात या पद्धतीने भाषा आणि साहित्य याविषयी उपक्रम राबवणाऱ्या संस्था बोटावर मोजण्याइतपत आहेत या दृष्टीने का.स.वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्थेने स्वबळावर अनेक उपक्रम आजपर्यंत राबवले आहेत. यापुढील काळात या उपक्रमांची व्यापकता वाढवण्याची गरज आहे. ही गरज केवळ संस्थात्मक पातळीवर नाही तर सामाजिक आणि सांस्कृतिक पातळीवर देखील आहे. याचा विचार करून लोकसहभागातून उपक्रमांची आखणी करणे यापुढील काळाची गरज आहे. यादृष्टीने संस्था नेहमीच प्रयत्नशील आहे.

- डॉ. वंदना महाजन

शुद्धिपत्र

आमची श्रीवाणी अंक १, ऑक्टोबर २०२१ ते जाने.२०२२

अंक २, फेब्रु. २०२२ ते मे २०२२

या संयुक्त अंकात प्रा. दिलीप चव्हाण यांचा ‘वासाहितिक भारतातील शिक्षण : ज्ञानसत्तेसाठी जातिसंघर्ष’ हा लेख प्रसारित केला होता. नजरचुकीने या लेखाची संदर्भ ग्रंथ यादी त्या अंकात छापली गेली नाही. तसेच मुद्रणातील काही तांत्रिक अडचणीमुळे सदर लेख काही प्रतीमध्ये अपूर्ण अवस्थेत छापला गेला आहे. त्यामुळे हा संपूर्ण लेख संदर्भग्रंथ सूचीसह नव्याने जून २०२२ ते सप्टें. २०२२ या अंकात छापत आहोत. वाचकांच्या गैरसोयीबद्दल दिलगीर आहोत.

-संपादक

वासाहतिक भारतातील शिक्षण : ज्ञानसत्तेसाठी जातिसंघर्ष

- दिलीप चन्हाण

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 केवळ वासाहतिक राजकारणाची उपज नव्हती.

वासाहतिक-साम्राज्यवादी काळातील साम्राज्यवादी राजकारणाच्या एकूण प्रभावांपैकी सर्वाधिक प्रभाव हा पाश्चिमात्य 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 सुरू 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 कनिष्ठवर्गीय 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 वर्गने सरंजामशाहीचा निष्पात केला होता; परंतु ब्रिटिश वसाहतवादाचे उद्दिष्ट हे भारतातील सरंजामी जातिव्यवस्थाक, उत्पादन संबंध नष्ट करण्याचे नव्हते. ब्रिटनच्या साम्राज्यवादाच्या विकासासाठी भारतीय जनतेची लूट करण्याचे धोरण वसाहतवाद्यांचे होते. या लुटीच्या प्रक्रियेत वसाहतवाद्यांचे दुय्यम भागीदार म्हणून भारतात नवा जमिनदार, व्यापारी व भांडवलदारांचा वर्ग उदयाला येत होता. वसाहतवादाच्या सुरूवातीच्या टप्प्यात हा वर्ग आपल्या वर्गीय स्वार्थाकरिता ब्रिटिशांना निष्ठा वाहणारा, त्यांना कच्चा माल पुरविणारा व लुटीच्या प्रक्रियेत भारतीय जनता व ब्रिटिश वसाहतवाद्यांमध्ये मध्यस्ती करणारा होता.

एका बाजूला ब्रिटिश वसाहतवादाला पोषक पद्धतीने

भारताची भांडवली पुनर्रचना करायची, वसाहतवादाचे फायदे नव्या मध्यस्ती वर्गापर्यंत सीमित ठेवून त्याचे तुष्टीकरण करायचे, असे ब्रिटिशांचे धोरण होते. दुसऱ्या बाजूला वसाहतवादी धोरणास समर्थन देणाऱ्या या नव्या मध्यस्ती वर्गाच्या मागणीनुसार भारतातील सरंजामी जातिव्यवस्थाक उत्पादनसंबंधावर आधात 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.) अस्यून्य समजल्या जाणाऱ्या मुलांना या शाळेमध्ये प्रवेश नव्हता, असे अहमदाबाद, खानदेश, सुरत, कैरा, ठाणे येथील जिल्हाधिकाऱ्यांनी कळविले.

भारतामध्ये नवी शिक्षणपद्धती रुजविताना ब्रिटिशांचा त्यामागील उद्देश स्पष्ट होता. त्यांच्या भारतातील वासाहतिक सत्तेला अनुकूल ठेल 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

हेताच शिक्षण त्यांनी औपचारिकदृष्ट्या सर्वांसाठी खुले केले. आपली राजवट ही या पूर्वीच्या 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 ‘छुपा अंजेंडा’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 बालगून 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 परिंयन 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 रक्काने भारतीय पण चारित्र व मतप्रणाली यात वृत्तीने इंग्रजी अशा व्यक्तींचा वर्ग तयार करून आपण त्या लक्षावधींवर सत्ता गाजवतो. त्यांच्यातील व आपल्यातील दुवा म्हणून निवडक एतदेशियांना शिक्षित करायला हवे.

मँकॉलेच्या 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 बव्हंशाने यशस्वी झाल्याचे दिसते.

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

१) ब्रिटिश वासाहतीक सत्ता भारतामध्ये प्रस्थापित करतांना ब्रिटिशांना भारतातील जातिव्यवस्थेचा उपयोगच झाला. वासाहतवादाच्या सुरुवातीच्या काळात भारतातील ब्राह्मण, बनिया आदी उच्चजातींनी ब्रिटिशांच्या सत्तेतील स्थानिक पातळीवरील दुय्यम शासक म्हणूनची भूमिका 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 उच्चजातीय विद्यार्थ्यांची संख्या अधिक होती. इंग्रजी शिक्षणाची मागणी करू लागल्या. ब्रिटिशांनी देववील 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 विद्यार्थ्यपैकी १५ विद्यार्थी हे ब्राह्मण असत तर प्रत्येक १९७ माध्यमिक स्तरावरील हिंदू विद्यार्थ्यपैकी 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 जातींच्या दबावामुळे त्यांनी अशी भूमिका स्वीकारली होती. (याची अधिक चर्चा पुढे येणार आहे)

२) सार्वत्रिक शिक्षणाचे उद्दिष्ट ब्रिटिश सत्ताधिशांपुढे कधीही नव्हते. मेकॉलेने 'निवडक' मूठभरांना शिकविण्याचा द्विरपण्याचा सिद्धांत मांडला हा अभिजनवादी सिद्धांत येथील उच्चजातींनी 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 'इलिएट', शेक्सपिअरचे 'हॅम्लेट', 'ऑथेलो'सारखे युरोप व ख्रिस्ती धर्मांची उदात्त चित्रण करणारी पुस्तके अभ्यासली जात. (Viswanathan 2000) कालर्इलचा 'फ्रान्सची राज्यक्रांती' (Basu 1974, p.38) व चिपळूनकरांचा 'सॉक्रेटिसचे 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 व्यापाच्यांच्या 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 गैरव करताना भारत सरकारचा तत्कालीन शिक्षण सल्लागार सर जॉन सार्जट (१८८८-१९७४) म्हणतो, “पब्लिक स्कूल्सचे विद्यार्थी कदाचित बौद्धिकदृष्ट्या कमकुवत, सहानुभूती न बाळगणारे आणि उद्घट 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 विद्यार्थीदरवील अपवादानेचे ‘राष्ट्रवादी’ निघाले.”

ईस्ट इंडिया कंपनीतील एक उच्च अधिकारी चार्ल्स ट्रिव्हिल्यॉन (१८०७-८६) असे म्हणतो, ‘ज्यांचा इंग्रजी वाडमयाशी परिचय झाला आहे असे भारतीय आपणास (इंग्रजांना) परकीय मानत नाहीत. आपल्यातील थोर पुरुषांविषयी अपण जितक्या उत्साहाने बोलतो तितक्याच उत्साहाने ते बोलतात. ते हिंदू असण्यापेक्षा इंग्रजच जास्त झालेले असतात.’ (Trevelyan 1900)

थोडक्यात, नवा शिक्षित वर्ग हा ब्रिटिश वसाहतवादाचा ‘दलाल बुधिजीवी वर्ग राहावा या हेतूने ब्रिटिशांनी शिक्षणधोरणांची आखणी करण्याचा होता. असे असूनही इंग्रजी शिक्षणाचे बाळकडू प्यालेला शिक्षित वर्गच २० व्या शतकाच्या सुरुवातीला राष्ट्रवादी चळवळीचे बौद्धिक नेतृत्व करीत होता. परंतु या राष्ट्रवादी विचारसरणीचे श्रेय ब्रिटिश शिक्षणपद्धतीपेक्षा भारतातील व्यापारी-भांडवलदार वर्गाने (जो १९-च्या शतकात ब्रिटिश वसाहतवादाच्या आधारे विकसित होत होता) हा 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 एत्तदेशीय 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 किमतीबाबत अतिअनभिज्ञता आणि उपेक्षा दाखविता कामा नये.

चार्ल्स वूड (१८००-८५) यांच्या खलित्यातदेशील भारतातील युरोपीय शिक्षणप्रसार हा वासाहतिक बाजारपेठेची गरज कसा बनला होता हे स्पष्ट होते. भारतात युरोपिय ज्ञानाचा प्रसार झाल्यामुळे इंग्लंडच्या ऐहिक हितसंबंधावर परिणाम झाल्याशिवाय राहणार नाही. हे ज्ञान भारतीयांना मंजूर आणि भांडवलदार यांनी मिळून केलेल्या आश्र्यकारक 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 जाळ्यामुळे 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 उद्दिष्टमार्गील राजकारण असे होते.

वासाहतिक शिक्षणधोरणाला तीन प्रतिक्रिया आणि जातीवर्चस्वाचे राजकारण

१) मिशनरी :

ब्रिटिश वासाहतिक सत्तेची स्थापना होण्यापूर्वी भारतात युरोपिय खिंश्न मिशनच्यांनी शिक्षणाच्या प्रसाराला सुरुवात केली होती. मिशनच्यांनीच भारतामध्ये धर्म चिकित्सेलादेखील सुरुवात केली. त्यांनी भारतीय ब्राह्मणी वैदिक धर्मावर जोरदार हळा केला. या धर्मातील वर्ण जातिव्यवस्था, अस्पृश्यतेची प्रथा आणि सर्तीसारख्या परंपरांवर त्यांनी हळा केला. या धर्मातील क्रौर्य मानवताविरोध व मागासलेपणाशी तुलना करून त्यांनी खिंश्न 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 धर्मपरंपरांना एकच ‘हिंदू’ धर्म म्हणून चितारले.

ईस्ट इंडिया कंपनीची सत्ता प्रस्थापित होण्यापूर्वी खिंश्न मिशनच्यांना फ्रांस, पोर्तुगीज, हॉलंड येथील व्यापाच्यांना 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 खिंश्न 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 उच्जार्तीचा पाठिंबा मिळविण्यासाठी अडथळा ठरू पाहत होत्या.

जोर्पर्यंत ब्रिटिश सत्तेकडून उच्च जातींचे शैक्षणिक हितसंबंध संरक्षिले जात होते, तोपर्यंत या जातींकडून विरोध दर्शविला जात नव्हता; पण मिशनच्यांनी कनिष्ठ जातीय समूहांना शिक्षण द्यायला सुरुवात केल्यानंतर वरच्या जाती विरोध दर्शविला लागल्या. धारवाडच्या 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, आंप्रप्रदेश या भागांमध्ये अनेक अस्पृश्य जातींना मिशनच्यांमुळेच शिक्षणाच्या संधी उपलब्ध झाल्या. (*Pinto 2004, 21-3*) उत्तर भारतात मिशनच्यांनी अस्पृश्य मुलांना शाळेत प्रवेश दिला तेव्हा जातिव्यवस्थेत असमतोत 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 सुरू केलेल्या धर्मचिकित्सेला व ज्ञानप्रसाराला ब्राह्मणांनी मोठा आक्षेप घेतला. महादेव गोविंद रानडे (१८४२-१९०१) यांच्यासारख्या उदारमतवादी विचारवंताने आणि स्वामी विवेकानंद (१८६३-१९०२) यांच्यासारख्या धर्मवित्त्याने मिशनच्यांचा निषेध केला होता. जोतीराव फुल्यांनी मात्र मिशनच्यांच्या शाळांच्या कार्यक्रमतेचे कौतुक केले होते. मिशनच्यांनी सुरू केलेल्या शाळांमध्ये उच्जातीय विद्यार्थी शिकण्याचे

प्रमाण उत्तरोत्तर वाढत गेले. मिशनच्यांनी सुरु केलेल्या इंग्रजी शाळांमधून शिक्षण घ्यायचे आणि वर्गेन्नतीच्या संधीचा लाभ घ्यायचा, असे धोरण उच्च जातियांचे होते.

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

१८०८-मध्ये मिशनच्यांनी एका पुस्तिकेत हिंदू व मुस्लिम धर्माची तीव्र शब्दात चिकित्सा केली होती. यामुळे या धर्मातील अभिजन वर्गाची नाराजी कंपनीला ओढवून घ्यावी लागली. त्यांनी त्या पुस्तिकेवर बंदी घातली. अनेक मिशनच्यांना हद्दपार 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 चळवळीची शक्यता निर्माण झाली. उच्चजातीय शक्तीच्या दबावापोटी वासाहतिक शासनाने तिच्या विरोधात भूमिका घेतली.

२) प्राच्यवादी :

ब्रिटिशपूर्व काळापासून भारतामध्ये हिंदू उच्च जाती आणि परकीय सत्ताधीश यांच्यामध्ये एकप्रकारची युती बनून राहिली. मध्ययुगामध्ये उत्तर भारतातील मुस्लिम राज्यकर्त्यांना सर्व प्रकारच्या प्रशासकीय सुविधा पुरविणाऱ्या 'मुन्ही' या हिंदूवर्गाचे समूहाचा उदय झालेला होता. हे मुन्ही 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 वॉरन हेर्स्टींग्ज (१७३२-१८१८)! आपली सत्ता स्थापित होत

असताना समाजातील प्रस्थापित गटाला धक्का लागू देता कामा नये किंबहुना या वर्गाचे हितसंबंध जोपासतच सत्तेची प्रस्थापना करायची, अशी ती भूमिका होती. यूजीन इर्शिक यांनी या भूमिकेला 'संवादी प्रक्रिया' असे संबोधले आहे. शासक आणि शासित यांच्या संयुक्त हितसंबंधांमधून सत्तेची वीण ही आकाराला येते, अशी मांडणी इर्शिक यांनी केली.

भारतावर ती सत्ता गाजवताना ब्रिटिशांनी जे जे म्हणून काढी देशी होतं त्या सर्वांचा सरधोपटणे निष्पात 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 माझंट स्टुअर्ट एलफिन्स्टन (१७७९-१८५९), थॉमस मुन्हो (१७६१-१८२७) आणि सर जॉन माल्कम (१७६९-१८३३) यांच्यासारखे अधिकारी हे भारतातील प्रस्थापित सत्तागटांशी जुळवून घेण्याची भूमिका घेत होते. या अधिकाऱ्यांना त्यांच्या आयुष्यातील 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 माझंट स्टुअर्ट एलफिन्स्टन यांनी पुण्यामध्ये पेशवाईचा पाडाव केल्यानंतर ब्राह्मणांच्या विशेषाधिकार खारीज करण्याएवजी पुणे, वाई व नाशिक येथील ब्राह्मणांना मोठ्या देणग्या 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. वासाहितिक ब्रिटिश सत्तेच्या संवर्धनासाठी एतदेशीय संस्कृतीचे ज्ञानसंपादन करणे, हा ब्रिटिशांचा दुऱ्यम 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 बहुपनीकता, सती, बालविवाह, तलाक इ. जुलमी रितीरिवाजांना पुन्हा कायद्याची मान्यता दिली गेली. वॉरन 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 तुष्टीकरण या थराला गेले होते की मिशनन्यांना कंपनीच्या क्षेत्रातून हद्दपार तर केले होतेच. परंतु ख्रिश्चनांना कंपनीच्या सैन्यातही प्रवेश दिला जात नव्हता. (कॉरनॉय, 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 तुष्टीकरणाची भूमिका घेतली. कंपनीपूर्वीच्या मोघलांच्या २०० वर्षांच्या राजवटीत पर्शियन भाषा ही कार्यालयीन भाषा म्हणून रूढ झाली होती; तरीही मोघलांनी ब्राह्मणांच्या तुष्टीकरणासाठी 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 एलफिन्स्टनने पेशवाईतील ‘दक्षिणा प्रथा’ सुरू ठेवली. या प्रथेनुसार वेदाध्ययन करण्यामध्ये जे नैपुण्य मिळवित अशा ब्राह्मणांना कंपनीरूपे अनुदान मिळत असे. यापूर्वीच १७९२ मध्ये कलकत्याला संस्कृत कॉलेजची स्थापना झाली होती. यासोबतच मुस्लिमांतील उच्चप्रूना खुश करण्याच्या हेतूने पर्शियन व अरेबिक भाषांच्या अभ्यासासाठी कलकत्यामध्ये १७८१ मध्ये मदरशाची स्थापना केली. पुढे चालून १८१३ मध्ये कायदा करून या भाषांच्या विकासासाठी कंपनीने १ लाख रूपयांची तरतूद केली. (Bapuji 1993, 23) आंगलवाद्यांचा प्रभाव हळूहळू वाढत असतानादेखील १८२३ पर्यंत ईस्ट इंडिया कंपनीसाठी शिक्षण हा कमी महत्वाचा विषय राहावा, हे साध्य करण्यात प्राच्यवाद्यांना यश आलेले होते. लॉर्ड मॉर्झिरा (१७५४-१८२६) यांच्या कारकीर्दीत (१८१३-२३) इंग्रजांचे कधीही नव्हते एवढे अवलंबित्व मुळी आणि इतर सुशिक्षित अशा वर्गावर राहिले होते. हा काल प्राच्यवादी भूमिकेला पोषक असा काल होता.

अशा प्रकारच्या धोरणामार्गाल ब्रिटिशांचा राजकीय डाव हा आपली राजकीय सत्ता स्थापन करण्यासाठी या दोन्ही धर्मांतील उच्चप्रूंचा पाठिंबा मिळविणे हा होता. अर्थात हे तुष्टीकरणाचे राजकारण अल्पकाळच टिकणारे ठरले. कालांतराने भारतीय उच्जार्तीनी सुद्धा इंग्रजी शिक्षणाची मागणी केली.

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

बेंटिंगच्या अहवालात जेव्हा देशी भाषांऐवजी इंग्रजीचा

उघड पुरस्कार करण्यात आला तेव्हा ब्राह्मण पुरोहित व मौला-मौलवींनी तीव्र निषेध नोंदविला. या अहवालानंतर तीन दिवसातच दोन्ही धर्मांतील उच्चभ्रूनी ३०,००० लोकांच्या सहायांचे 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 आंग्लवाद्यांची लढाई ही संस्कृत-पर्शियन विरुद्ध इंग्रजी अशी होती. बहुजन जनतेच्या स्थानिक भाषा जतन करण्याबाबत मात्र दोन्ही गट मौन बाळगून होते.

हिंदू-मुस्लिमांतील उच्चभ्रू वर्गाचे तुष्टीकरण 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 वेलेस्ट्री (१७६०-१८४२) यांनी सुरु 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. वॉरन हेस्टिंग्ज 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) आंग्लवादी :

१८३० नंतर इंग्लंडमधील भांडवलदार वर्गाने राजकीय सत्तेवर 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 घणाघाती हळा करून इंग्रजीच्या प्रसाराचे सूतोवाच केले. पुढे चालून बॅटिंगने प्राच्यविद्येच्या अभ्यासासाठी दिले जाणारे विशेष निधी, शिष्यवृत्ती, नवी नोकरभरती यावर बंदी आणली. नवी नोकरभरती भारतीयांमधूनच करावी व भारतीयांचा ब्रिटिश सत्तेला असलेला पाठिंबा अधिक दृढ करावा हाही हेतू इंग्रजीच्या सत्तीकरणामागे होताच. इंग्रजांनी प्रशासन भरतीसाठी इंग्रजीच्या ज्ञानाची अट टाकून इंग्रजीचे महत्त्व वाढविले व या नव्या सत्तारचनेत भागीदार होण्यास उत्सुक असलेल्या उच्चजातींनीही इंग्रजीची मागणी करायला सुरुवात केली. प्राच्यविद्येतील फोलपणाही त्यांच्या लक्षात येत होताच. लोकहितवादी गोपाळ हरी देशमुख (१८२३-९२) व राजा राममोहन राँय (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 किंतु उत्सुक होता हेच सिद्ध होते.

ब्रिटिश वसाहतवादाच्यांनी भारतीयांवर लादवण्णक केली, या बहुमान्य धारणेला रॅबर्ट ई. फ्रॅकेनबर्ग यांनी नाकारले आहे. (Frykenberg 1988) मुंबईमध्ये इंग्रजी शिक्षणाचा उदय, विकास आणि त्यासंबंधीची संस्थात्मकता ही मुख्यतः भारतीय अभिजनांच्या पुढाकारातून घडून आले, हे सप्रमाण मांडण्यात आलेले आहे. (Ramanna 1992, pp. 716-24)

बंगल प्रांतात कॅरी मार्शमन यांनी जेव्हा दोन शाळा स्थानिकांसाठी सुरु केल्या तेव्हा स्थानिकांनी मार्शमन यांच्याकडे इंग्रजी शिक्षणाची मागणी केली होती. (Clark 1864, p.60) पनवेलसारख्या छोट्या गावातून १८२० मध्येचे 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 सुरू करण्याविषयीचा अर्ज जनार्दन अप्पा यांनी सादर केला होता. (*Boman-Behram 1943, pp. 542-4.*)

ब्रिटिशांचे आर्थिक धोरण, प्रशासकीय सेवांची आणि औद्योगिकरणाची वाढलेली व्याप्ती यामुळे 'इंग्रजी माध्यमातूनच उच्च शिक्षण' या भाषा धोरणामागे भारतीय समाजात शक्ती उम्या राहिल्या. ब्रिटिशांच्या नव्या आर्थिक प्रशासकीय गरजांच्या पूर्तीसाठी इंग्रजी विद्याविभूषित नव्या मध्यमवर्गाची गरज होती. शिक्षण आणि प्रशासन सेवा यांची परंपरा असलेल्या ब्राह्मणादी उच्च जातीतील मध्यमवर्गाने 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 जातींनी व्यूहरचना आखायला सुरुवात केली. नवनव्या व्यवस्थांसोबत स्वतःचे समायोजन घडवून आणण्यात द्या जाती इतिहासकाळापासून वाकबगार होत्या. जवाहरलाल नेहरू (१८८९-१९६४) यांनी त्यांच्या आत्मचरित्रात यांची घाही 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)

आंग्लवादी 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 आंग्लवादी धोरणाचे उघड गुप्तित होते. परिणामी, सक्तीच्या आणि मोफत तत्त्वावरील प्राथमिक शिक्षणाच्या धोरणाला रोखून धरण्यात आले. आंग्लवादी शिक्षण धोरणाचे रूपांतर जातीसमाजात 'ब्रह्मो-आंग्लवादी' शिक्षण असे झाले.

बहुजनांना शिक्षण : ब्रिटिशांचा सावध पवित्रा

भारतात आपली सत्ता दृढमूळ होण्याच्या हेतूने ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी 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 दर्शविष्यासाठी 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 करी 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, मिशनर्यांच्या मते, खालच्या वर्गातील मुले 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 वसाहतवाधांनी 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 आपल्या 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 १५२ रु., ३०२ रु. व ५ रु. खर्च होता. (*Basu 1974, 72.*) म्हणजेच सरकार प्रचंद मोठा खर्च उच्च शिक्षणावर करीत होते असे सिद्ध होते. सर्वात आश्र्यांची बाब म्हणजे १९१८ मध्ये कलकत्ता विद्यापीठ हे (एकूण विद्यार्थी २७,०००) विद्यार्थी क्षमतेच्या दृष्टीने

जगातील सर्वात 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 प्रकारस्वी 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. रूरकी (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 वसाहतवाधांना 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 उद्योगधंधांना आवश्यक असलेल्या तांत्रिक शिक्षणापेक्षा अमूर्त पातळीवरील झानव्यवहारालाच अधिक महत्त्व दिले गेले होते.

ब्रिटिश वसाहतवादाच्या अनुषंगाने विकसित होत असलेल्या भारतीय भांडवलदारवर्गांची वाढ ही साम्राज्यवादी धोरणामुळे अडून राहिली होती. त्यामुळे वसाहतवादाच्या जोखाडातून स्वतंत्र होण्याच्या त्यांच्या उर्मीतून भारतात राष्ट्रवादी चळवळ सुरु झाली. या भांडवलदार वर्गाच्या

स्वतंत्र विकासासाठी तांत्रिक शिक्षणाच्या उच्चतम प्रतीच्या संस्था भारतात सुरू होणे गरजेचे होते; परंतु ब्रिटिश वसाहतवाद्यांनी हेतूः 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 सुरू करण्याबाबत जॉर्ज कर्झन (१८५९-१९२५) यांच्याकडे परवानगी मागितली. त्यातील 'धोका' ओळखून कर्झन यांनी ती नाकारली. भारत अद्याप उच्च तंत्रज्ञानाच्या संस्थांसाठी परिपक्व 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 मांडून 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 जडी 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 काँग्रेस 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.

उच्जातीवर्गासाठी आवश्यक तांत्रिक शिक्षणाचा आग्रह एकाबाजूला आणि शेतकरी आणि मागास जातींसाठीच्या सार्वत्रिक प्राथमिक शिक्षणाच्या विस्ताराबाबत नाकर्त पण 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 वसाहतींमध्ये स्वीकारण्याची शक्ता नव्हतीच. तरीही ब्रिटिशांची शिक्षण व ज्ञान संकल्पना ही भारतीय शिक्षण व ज्ञान संकल्पनेपेक्षा अतिशय भिन्न होती. त्यांच्या ज्ञान संकल्पनेला स्मृश्याम्पृश्यतेचे 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 जातींना मिळूनये 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 शिकारशीनंतर 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. उच्चभूंची उच्च शिक्षणातील प्रगती व सामान्यांची निरक्षरता यातील भेद हा बंगालमधील जातिव्यवस्थेच्या वैशिष्ट्यपूर्व रचनेमुळे निर्माण झाला होता, असे महत्वपूर्ण प्रतिपादन अपणा बसू यांनी केले आहे. त्या लिहितात, “‘१९२१ मध्ये बंगालमध्ये इंग्रजीतील साक्षरांचे प्रमाण ३.४% एवढे होते. इंग्रजीच्या सापेक्षतः अधिक प्रसाराचे एक महत्त्वाचे 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 जार्तीपासूनच बंगालमधील ‘भद्रलोक’ जातसमूह तयार झाला व ज्या प्रांतात या समूहाची लोकसंख्या अधिक आहे. त्या प्रांतात इंग्रजी साक्षरतेचे प्रमाणही अधिक होते हे अपणा 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 किंती जास्त होते हे अपणा बसूनी मांडले आहे. बंगालमध्ये शिक्षणावर भद्रलोकांचे वर्चस्व होते तर मद्रास प्रांतात केवळ ब्राह्मणांचे! सर थॉमस मुन्नो 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 शाळा ह्या केवळ ब्राह्मणांसाठीच खुल्या आहेत व सर्व महाविद्यालयांवर केवळ त्यांचेच वर्चस्व आहे.

१८७४ च्या वूडच्या खलित्यानंतर उपलब्ध असलेला मर्यादित निधीचा वापर निवडकांसाठीच्या इंग्रजी शिक्षणासाठी अनुदान म्हणून देण्याएवजी शुल्क भरू न शकणाऱ्या सामान्य जनतेच्या प्राथमिक शिक्षणासाठी शिक्षण कर आकारायला बंगालमधील भद्रलोकांनी विरोध केला. (Acharya 1995 pg. 671) ईश्वरचंद्र 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 ‘कल्याणकारा’ 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 जार्तीची नाराजी ओढवून घेण्यापेक्षा खालच्या जार्तीना 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 बरोबरी होत राहील.... त्यांची हिंदू लोकांत बरीच वाहवा झाली. त्यांत त्यांच्या जातीत तर फारच झाली. (पांडुरंग १९९३, पृ. १०१)

पेशवाईच्या अस्तानंतरच्या १० च्या वर्षांचे मुंबई प्रांतातील अनेक राजे व उच्चजाती यांनी एकत्र येऊन एलिफिन्स्टन कॉलेजची स्थापना केली होती. बंगाल व मद्रास प्रांतापेक्षा मुंबई प्रांतातील उच्चशिक्षणाचे स्वरूप अधिक अभिजनवादी राहिले. १८८२मध्ये पुण्यातील डेक्न कॉलेजमध्ये एकूण विद्यार्थ्यांपैकी ब्राह्मण विद्यार्थ्यांचे प्रमाण हे ९३ टक्के होते. (Seal 1971, pg. 89) १९०२ मध्ये मुंबई प्रांतात केवळ ७ महाविद्यालये होती. त्यामुळे या प्रांतात उच्चशिक्षणाची संधी मूठभर निवडकांनाच राहिली. पुणे-मुंबई परिसरात चित्पावन 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 वर्षीयांनाच सुशिक्षित बनवते व सर्वसामान्य लोकांना अज्ञानाच्या आणि दारिद्र्याच्या खातेच्यात लोळत ठेवते....’ या प्रांतातील नऊ दशांश शाळांना म्हणजेच जवळजवळ दहा लाख मुलांना प्राथमिक शिक्षणाची कसलीही सोय उपलब्ध केलेली नाही.

रानड्यांसारखे उदारमतवादी मात्र प्राथमिक 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 ठरेल. 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 व्हावा अशीच भूमिका ब्राह्मणी राष्ट्रवादांची होती. कष्टकरी वर्गांच्या मूलभूत गरजांचा बळी देऊन हा विकास साधला जाणार होता.

वसाहतवाद्यांच्या तत्कालीन गरजेतून व राष्ट्रवाद्यांच्या दबावातून शैक्षणिक विकासाचे जे प्रारूप विकसित झाले ते निव्वळ अभिजनवादी होते. १९२१ मध्ये भारतातील सर्व महाविद्यालयांमध्ये शिकणाऱ्या 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 महाविद्यालयीन 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 वर्गांच्या नेतृत्वाखाली भारताचे स्वातंत्र्याची मागणी करणारी चळवळ होती. वसाहतवादाने अडवून ठेवलेला देशी औद्योगिक विकास साधण्यासाठी वसाहतवादाविरोधात हा वर्ग उभा ठाकला होता. या संघर्षात शोषित जातीवर्गांचाही पाठिंबा मिळावा या हेतूने या वर्गांच्या 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 मानण्याऱ्या राष्ट्रवादांचे पुढारीपण देखील गोखल्यांकडे च होते. अर्थात उच्च शिक्षण स्वजातीपर्यंतच सीमित असावे, असे या अभिजनवर्गाला वाटे. उच्च शिक्षणाच्या क्षेत्रात ब्राह्मणेतरांचा पुरता प्रवेशाही झालेला

नसताना त्यांच्या प्रवेशावर रोख आणण्यासाठी पदवी अभ्यासक्रम तीन वर्षांवर्जी 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)

धौ. के. कर्वांनी विड्हल रामजी शिंदे या मराठा जातीच्या विचारवंतांच्या जनाका नावाच्या परित्यक्ता बहिणीला महिला विद्यार्पितात प्रवेश नाकारला होता. ब्राह्मणेतर मुलींना घेण्याचा हा काळ नाही, असा युक्तिवाद अण्णासाहेब कर्वांनी उभा केला होता (पवार २०१६, पृ. १००); तर प्राचर्य गोपाळ गणेश आगरकरांनी डेक्कन मराठा असोसिएशनची शिष्यवृत्ती मिळते या सबबीखाली फर्ग्युसन महाविद्यालयात वि.रा. शिद्यांना फी माफी नाकारली होती. (पवार २०१६, पृ. ८६.) बदललेल्या परिस्थितीतही ब्राह्मण वर्ग हा ज्ञानसत्त्वेरील वर्चस्वाबाबत किती जागरूक होता तेच 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 वतीने 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

कार्यकर्त्यांनी 'दीनबंधु फ्री स्कूल्स' पुण्यात सुरु केल्या होत्या. या शाळांमध्ये मोफत शिक्षण दिले जाई. या शाळांना बडोदाच्या 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 साक्षीमध्ये कनिष्ठ जातीय समूहांच्या शिक्षणाविरोधी भूमिका घेतली.

राष्ट्रीय सभेला प्राथमिक शिक्षणाची मागणी करणारा ठराव करायला १९०४ हे वर्ष उजाडावे लागले. या सभेने हा ठराव कर्द्दनने शिक्षणाची जबाबदारी ब्रिटिश सरकार स्वीकारीत 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 हिंदूचे प्रतिनिधित्व करते असा आरोप करून सर सव्यद अहमद खान यांनीही बहिष्कार टाकला होता. सर सव्यद अहमद खान यांनी बहिष्कार टाकायला बंगल प्रांतातील मुस्लिमांचे शिक्षणातील आणि सरकारी नोकऱ्यांतील मागासलेपण कारणीभूत होते. (Seal 1971, 85-6; 302-7)

१८५८ मध्ये भारतात विद्यारीठांची 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 चालविण्यास 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-साम्राज्यवादी 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 शतक व्यापलेले आहे. भारतीय शिक्षणक्षेत्र हे त्याचे प्रच्छन्न उदाहरण आहे.

टीपा :

'या संबंधी ठाण्याच्या न्यायाधीशाने असे लिहिले :

There is an entire want of elementary books. There is little to lead these (scholars) into correct mode of reading, writing and thinking... Their writing boards and a few meagre manuscripts not unfrequently form the whole apparatus of these places of instruction.

Parulekar 1951, p xxxi.

'टी. बी. जर्विस यांनी अध्यापनपद्धतीचे वर्णन असे केले : "not only defective but in many respects pernicious." या अहवालांत सुरतच्या न्यायाधीशाने कळविले की, "nothing can be more contemptible than the instruction given at these schools."

Parulekar 1951, p xxxi.

३नव्या बुद्धिजीवी वर्गाप्रमाणे नव्याने उदयाला आलेला मध्यस्थ व्यापाच्यांचा वर्गही ब्रिटिशांची दलाली करीत होता. टाटा या भारतातील सध्याच्या आघाडीच्या घराण्यातील जमशेटजी टाटा यांनी त्यांचा प्राथमिक धनसंचय चीनशी केलेल्या अफूच्या निर्यात व्यापारातील दलाल या नात्याने केला होता. १८४९ पर्यंत टाटांनी युरोपिय कंपन्यानी केलेल्या मध्यस्ती व्यापारात २ कोटी ५० लाख रुपये नफा कमावला होता.

गडकरी

^४Under no conceivable circumstances can the education of a great nation like the Hindus be solely or chiefly entrusted to persons, who have come to this country to destroy the national faiths, and to convert the nation to Christianity, and whose work is supported by the charitable contributions of pious people from foreign countries.

Ranade 1992, p 286.

‘And the Europeans are now educating those ignorant, illiterate low caste people, who toil fields in their loin cloth, are of non-Aryan race. They are none of us. This is going to weaken us and give benefit to both these Europeans and the low caste people.

Mani 2005, p 226.

‘Both as a by-product and a precondition of this patronage, Indians reproduced high caste and socially-elite ethos through the medium of English education. It became a marker of social respectability, and Indians utilized it as a means to enhance their own social positions and caste standings at both the jati and varna level. Importantly, Indian students in mission schools were overwhelmingly from communities with pre-existing traditions of learning, such as Brahmins, Kayasthas and shopkeepers with lesser-literacy traditions. One mission teacher remarked that most of his students were

“sons of gentlemen and shopkeepers”; many of these were lokika Brahmans (those engaged in non-priestly vocations) and writing families.

Bellenoit 2007, p 115.

^५The Christian Missionary wanted to get at the Brahmin. Nothing can explain why the Missionaries started so many schools, colleges, hospitals etc., except this namely the Christian Missionary wanted to establish a contact with the Brahmin. That the Christian Missionary has been deceived is now realized by many. The Brahmin and the higher classes have taken full advantage of the institutions maintained by the Christian Missions. But hardly any one of them has given any thought to the religion which brought these institutions into existence.

(Ambedkar, 'Essays on Untouchables and Untouchability' <http://drambedkarbooks.wordpress.com>)

‘हळेंटिन चिरांल यांनी असे वर्णन केले आहे :

But British rule did not destroy their (the Chitpavans') power. They were quick to adapt themselves to new conditions and above all to avail themselves of the advantages of Western education. Their great administrative abilities compelled recognition, and Chitpavans swarm today in every Government office of the Deccan as they did in the days of Nana Phadnavis.

(Chirol 1920, p 39)

^६ “If it is true that the educated classes are the brains and the destined leaders of the people, it is the duty and no less the interest of the state to see that a sound and useful education be imported to the elite of the rising generation...”

Ranade 286.

^७ “The state's highest interests and its very safety recommend the same policy....” -

Ranade 1992 294

संदर्भसूची :

Books Authored

- ◆ Bapuji, B. R. (1993) : *Society, State and Education* Madras, T R Publications.
- ◆ Basu, Aparna (1974) : *The Growth of Education and Political Development in India: 1898-1920* New Delhi, Oxford University Press.
- ◆ Bayly, C. A. (1996) : *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870* Cambridge, Cambridge University Press.
- ◆ Bellenoit, Hayden J. A. (2007) : *Missionary Education and the Empire in the Late Colonial India 1869-1920* London, Pickering and Chatto.
- ◆ Boman-Behram, B. K. (1943): *Educational Controversies in India: The Cultural Conquest of India under British Imperialism* Bombay, D. B. Taraporewala Sons and Company.
- ◆ Chavan, Dilip (2013) : *Language Politics under Colonialism: Caste, Class and Language Pedagogy in Western India* New Castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- ◆ Chirol, Valentine (1920) : *Indian Unrest* London, Macmillan and Company Limited.
- ◆ Clark, John (1864): *The Story of Carey Marshman and Ward Marshman* London, Alexander Strahan and Co.
- ◆ Keer, Dhananjay (1964): *Mahatma Jotirao Phoooley: Father of the Indian Social Revolution* Mumbai, Popular Prakashan Private Limited.
- ◆ Mandlik, Narayan Vishvanath (Ed.) (1896): *Writings and Speeches of the Late Honourable Rao Saheb Vishvanath Narayan Mandlik*, Native Opinion Press, Bombay.
- ◆ Mani, Braj Ranjan (2005): *Debrahmanising History: Dominance and Resistance in Indian Society* New Delhi, Manohar Publishers and Distributors.
- ◆ Mukherjee, Alok K (2009): *This Gift of English: English Education and the Formation of Alternative Hegemonies in India*, Orient Blackswan Private Limited, New Delhi.
- ◆ Naik, J. P. and Nurullah Said (1971): *A 'Students' History of Education in India* Macmillan.
- ◆ Nehru, Jawaharlal (1936) : *An Auto-biography* New Delhi : Jawaharlal Nehru Memorial.
- ◆ Parulekar, R. V (1951) : *Survey of Indigenous Education in the Province of Bombay (1820-1830)* Bombay, Asia Publishing House.
- ◆ Rao, Parimala V (2010): *Foundations of Tilak's Nationalism : Discrimination, Education and Hindutva Hyderabad*, Orient Blackswan Private Limited.
- ◆ Seal, Anil (1971): *The Emergence of Indian Nationalism : Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century* Cambridge, Cambridge University Press.
- ◆ Singh, R. P (1989): *Educating the Indian Elite*, New Delhi, Sterling Publishers Private Limited.
- ◆ Singh, Yogendra (1972): *Modernisation of Indian Tradition : A Systematic Study of Social Change* Jaipur, Rawat Publications.
- ◆ Trautmann, Thomas R (2004): *Aryans and British India* New Delhi, Yoda Press.
- ◆ Trevelyan, Charles (1900): *On the Education of the People of India* London, A. Spottiswood.
- ◆ Tucker, Richard (1977): *Ranade & the Roots of Indian Nationalism* Mumbai, Popular Prakashan,.
- ◆ Viswanathan, Gauri (1989) : *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, New Delhi, Oxford University Press.

Books Edited

- ◆ Elphinstone, Mountstuart (1884): *Selections from the Minutes and Other Official Writings of the Honourable Mountstuart Elphinstone.*

- George W. Forrest. (Ed.) London: Richard Bentley and Son.
- ◆ Ganachari, Arvind, Dispensing 'Abstract Justice:' Erloo Bind Narayan-A Mahar's Quest for Education, Circa 1856Shraddha Kumbhojkar (Ed.), 19th Century Maharashtra: *A Reassessment New Castle upon Tyne* : Cambridge Scholars Publishing, 2009.
 - ◆ Pinto, Ambrose (2004) : 'Education and Democracy in India: Contribution of the Christian Missions Anne Varugier-Chatterjee (Ed.) *Education and Democracy in India New Delhi*, Mahonar Publishers and Distributors.
 - ◆ Ranade, Ramabai (Ed.) (1992) : *Miscellaneous Writings of the Late Hon'ble Mr. Justice M. G. Ranade(Ed)* (1915); New Delhi, Sahitya Akadami.
 - ◆ Sarkar, Suvobrata, "Bhadralok Aspirations and the Quest for Technical Knowledge, 1830-1900" Deepak Kumar, Joseph Bara, Nandiata khadria and Ch. Radha Gayathri (Eds) (2013) : *Education in Colonial India : Historical Insights New Delhi*, Mahohar Publishers and Distributors.
- ### Periodicals
- ◆ "Dispatch of the Court of Directors to Bengal" dated 20 September 1830 in RBE for the Year 1845.
 - ◆ Acharya, Poromesh (1995) : "Bengali 'Bhadralok' and Educational Development in 19th Century Benga" *Economic and Political Weekly* (23:13): 671.
 - ◆ Frykenberg, Robert E. (1988) "The Myth of English as a 'Colonialist' Imposition upon India: A Reappraisal with Special Reference to South India" *Journal of the Royal Asiatic Society of England and Ireland*, No. 2.
 - ◆ Ramanna, Mridula (1992) : "Profiles of English Educated Indians: Early Nineteenth Century Bombay City." *Economic and Political Weekly* 27.14 716-24.
 - ◆ Whitehead, Clive (2015) : "The historiography of British Imperial education policy, Part I: India" *History of Education* 34:3.
- ### Books in Marathi
- ◆ खांदवे, भाऊसाहेब (२०००) : 'दीनबंधु' कृष्णराव भालेकर अहमदनगर, गाज प्रकाशन.
 - ◆ गोळे, महादेव शिवराम (१९३२) : 'ब्राह्मण आणि त्यांची विद्या', पुणे, महाराष्ट्र पब्लिशिंग हाऊस.
 - ◆ जोग, रा. श्री. (१९६५) : 'मराठी वाड्मयाचा इतिहास, पुणे, मराठी साहित्य परिषद.
 - ◆ पवार, गो. मा. आणि रणधीर शिंदे (संपा.) (२०१६) : 'महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे समग्र वाड्मय' खंड २ रा : आत्मपर लेखन : विभाग दुसरा : माझ्या आठवणी व अनुभव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.
 - ◆ पांडुरंग, दादोबा आत्मचरित्र, (१९४७; १९९३) : अनुभव पब्लिकेशन्स, मुंबई.
 - ◆ फडके, य. दि. (१९७९) : 'व्यक्ती आणि विचार', श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे.
 - ◆ गडकरी, जयंत, 'भारतीय भांडवलशाहीचा विकास - एक रूपरेखा'
 - ◆ कॉरनॉय, 'मार्टीन सांस्कृतिक साम्राज्यवाद और शिक्षा' (अनु. कृष्णकांत मिश्र) ग्रंथ शिल्पी (इंडिया) प्राइवेट लिमिटेड, न्यू दिल्ली.
 - ◆ लिमये, पुष्टा (२००२) : 'महादेव मोरेश्वर कुंटे : काल आणि कर्तृत्व,' मानसन्मान प्रकाशन, पुणे.
 - ◆ गोळे, वसंत हरी (१९७२) : महाराष्ट्रातील विद्यापीठापुढील काही शैक्षणिक व शासकीय समस्या, मुंबई मराठी साहित्य संघ, मुंबई.
 - ◆ Website: <http://drambedkarbooks.wordpress.com>
- ◆◆◆◆◆

समग्रतेची व्याख्या

- महेंद्र कदम

भारतीय साहित्यशास्त्राची मांडणी करताना आशय आणि आविष्कार या दोन्ही पातळ्यांवरील विचाराच्या काही दिशा मी इथे सूचित करतो. भारतीय असे म्हणताना मला वेद, पुराणे, उपनिषदे, थोरगाथा, जातककथा, रामायण, महाभारत, बौद्ध, जैन साहित्य यांचा समावेश यात करायला हवा. या परंपरा तपासताना आपल्याला आपला इतिहास जसा सापडेल, तशी असंख्य नवी आविष्कारतंत्रे आपल्या हाताशी लागू शकतील. यातून नवे विश्लेषणशास्त्र विकसित होऊ शकते, असा प्रयत्न शरद पाटील यांनी केला आहे.

आजच्या राजकीय व्यवस्थेला प्रश्न विचारणे म्हणजे देशद्रोही ठरवले जाणे आहे. अशा तीव्र संवेदनशील काळातच काही प्रश्न उभे करणे आणि त्या प्रश्नांच्या उत्तरांचा शोध घेण्याच्या दिशेने प्रवास करणे मला महत्त्वाचे वाटते. आपण प्रश्नच उपस्थित न करणे म्हणजे काळाला भिऊन अंधार पांधरण्यासारखे आहे. तरीही मी प्रकाशाचा रस्ता तयार करण्यासाठी अंधाच्या गुहेत प्रवेश करणार आहे. या प्रवासात मी पणती विझू देणार नाही. या प्रकाशाचा उपयोग होईल की नाही, माहीत नाही. परंतु मी माझ्यापुरता नारायण सुर्वेसारखा कागदी खोलीत प्रकाश घेऊन निघणार आहे. त्या प्रकाशात मी मांडणी करणार आहे. ही मांडणी करताना साहित्य, समाज, भाषा, संस्कृती, शिक्षण आणि पर्यावरण आर्द्धवर परिणाम करणारे धर्म व राजकारण यांचा एकमेकांशी काय संबंध आहे आणि त्याचा साहित्य संस्कृतीवर काय परिणाम होत आहे, याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करणार आहे.

साधारणपणे आपल्याकडे एक विचारप्रवाह असा आहे की, राजकारण अत्यंत घाणेरडे आहे. बुद्धिजीवी लोकांनी त्याच्या नादी लागता कामा नये. या धारणेतून सरासून विचारवंत आणि बुद्धिजीवी कायम राजकीय व्यवस्थेपासून फारकत घेत आले आहेत. अर्थात तटस्थतेची ही भूमिका काही कमी महत्त्वाची नाही. याच लोकांनी तटस्थ राहून समाजाला दिशा देण्याचे काम केले आहे. त्यांच्या योगदानामुळे आजचा लोकशाहीवादी भारत आपण अनुभवतो आहोत. या कर्त्या व्यक्तिमत्वांच्या योगदानातून स्वायत्त संस्थांनी खूप भरीव काम केले आहे. परंतु अलीकडच्या काळात या सगळ्या स्वायत्त संस्थांवर ताबा मिळवून आपली विचारसरणी लादण्यासाठी आजचे राजकारणी अधिक आग्रही आहेत. अशा वेळी विचारवंत, लेखक यांनी ठोस भूमिका घेऊन राजकीय हस्तक्षेप करायला सुरुवात केली पाहिजे. राजकारणी मंडळी बेरोजगारी, जातीय तेढ, शेतकरी आत्महत्या,

बाजारभावाचे राजकारण, वाढती धर्माधिता यासारखे अनेक प्रश्न जसे भिजत ठेऊन त्याचे राजकारण करू शकतात हे खरे असले तरी; हे प्रश्नही तेच सोडवू शकतात, असा जरा उलटा विचार करायला हवा. आपणाला आवडो न आवडो, पण एका रात्रीत पाचशे आणि हजारच्या नोटा बंद झाल्या, त्या केवळ राजकीय निर्णयाने, हे आपण कसे विसरणार आहोत? त्यामुळे ‘‘देशातील परिस्थिती आणि त्यांच्या सुधारणांचा विचार करण्याची क्षमता निर्माण करणे हे शिक्षणात समाविष्ट नाही, म्हणून त्या शिक्षणाला आम्ही निरर्थक मानतो. इंग्लंडमधील विद्यार्थी महाविद्यालय सोडून जर्मनीविरुद्ध लढण्यासाठी युद्धभूमीवर उतरले होते, हे राजकारण नव्हे काय?’’ (कीर्ति नियतकालिक) असे भगतसिंग यांनी १९२८ साली सांगून ठेवलेले सत्य आजही बदलायला तयार नाही. एक धोक्याची घंटा मला सतत ऐकू येतेय, ती म्हणजे आजच्या तरुणांची भूमिका आणि त्यांचे भविष्य. आजची शिक्षणव्यवस्था अधिक भगवी करण्याकडे असलेला कल पाहता शिक्षणाने तरुणाई घडेल असे चित्र सध्या तरी दिसत नाही.

शिक्षणातून आपला इतिहास वेगाने बदलण्याचे आणि त्यांच्या सोयीने त्याचा अन्वयार्थ लावण्याचे काम युद्धपातळीवर सुरू आहे. सगळ्या राष्ट्रीय पातळीवरच्या प्राथमिक आणि माध्यमिक शिक्षणातून स्थानिक इतिहास हृदपार केला आहे. अगदी काल परवा ‘आर्य इथलेचे आहेत. ते बाहेरून आले आहेत, हे सिद्ध करता येत नाही’, असे पुरातत्त्वज्ञ डेक्ननचे कुलगुरु वसंत शिंदे यांनी जाहीर करून भविष्यातील इतिहासाच्या दिशा त्यांनी सूचित केल्या आहेत. हनुमानाला दलित ठरवण्याचे उत्तर भारतातील राजकारण असो अथवा अरविंद केजरीवाल यांच्यापासून नवनीत राणा यांनी केलेले हनुमान चालीसाचे राजकारण असो, अथवा हनुमान चालिसा म्हणून दाखवून अरविंद केजरीवाल यांनी मते मागणे असो, नवनीत राणा यांनी हनुमान चालिसा वरून रान उठवणे असो, या सगळ्यामागे एक उघड-उघड राजकीय अजेंडा आहे, जो आपल्या देशाला कधीही परवडणारा नाही. तेव्हा राजकारण

हे आपले क्षेत्र नाही, असे मानून आपण सतत त्यापासून लांब अथवा तटस्थ राहिलो, तर मात्र आपल्यावर कठीण वेळ येईल.

मी आजूबाजूला पाहतो आहे ते चित्र फार भयानक आहे. खेडी जरी ओस पडत असली, तरी तिथला तरुण हाताला काम नाही म्हणून भ्रमिष्ट आणि दिशाहीन होत चालला असतानाच तो राजकीय मंडळीच्या आवाहनाला पटकन बळी जाताना दिसतो आहे. तर आय. टी. सारख्या क्षेत्रात काम करणारी आणि पुण्या- मुंबईत वास्तव्यास असणारी तरुणाई सत्तर वर्षात काँग्रेसने काय केले, असा प्रश्न विचारून त्यांनी केवळ देश धुवून खाण्याचे आणि धर्मनिरपेक्षतेच्या नावाखाली जातीय तेढ निर्माण करीत प्रष्टाचार करण्याचेच काम केले आहे, असा सतत युक्तिवाद करीत आहे. बघा नरेंद्र मोर्दीना संसार आहे का? ते बिलकूल प्रष्टाचार करीत नाहीत, अशा दिखावू आणि स्वप्नाळू विचारसरणीकडे तो अधिक आकर्षित होतो आहे. हे केवळ राजकीय विरोधाचे चित्र नाही. त्यांचा विरोध काही अंशी खरा असला तरी, त्या मागची भूमिका नीट नाही. त्यात एक विखार भरून राहिला आहे. त्यामागचे राजकारण आजच्या तरुण पिढीला कळायला हवे. कारण वैचारिक पोकळी निर्माण करणे आणि त्या पोकळीत काहीही धार्मिक भरून, वैचारिक संभ्रम निर्माण करून आपला अजेंडा पुढे रेटणे, हे आजच्या धर्माध शक्तीचे उघड- उघड वास्तव आहे. या वास्तवाला सामोरे जाताना आजच्या लेखकापुढे अधिक मोठे आव्हान आहे. तेव्हा आपण सावध होऊन आधीच पुढल्या हाका ऐकायला हव्यात. कारण सीएएच्या मुद्यावरून दिल्लीत झालेल्या दंगली संदर्भातील खटला सर्वोच्च न्यायलायात दाखल झाल्यानंतर, “आम्ही दंगल रोखू शकत नाही. आम्हाला मर्यादा आहेत,” असे प्रतिपादन सरन्यायाधीश शरद बोबडे यांनी केले आहे. ते पुढे जाऊन म्हणतात, ‘‘दररोज १० ते १२ माणसे मरत आहेत. आजचा मृतांचा अंतिम आकडा ४७ इतका असून माणसे मरावी असे आम्हाला वाटत नाही. पण या प्रकारचा दबाव झेलण्यास न्यायालय

सक्षम नाही. आमच्यावर किती दबाव असतो, हे तुम्हाला लक्षात आले पाहिजे. आम्ही ते सोसू शकत नाही” (द वायर, ४ मार्च २०२०). म्हणजे आजची न्यायव्यवस्था किती हतबल झाली आहे, हे आपल्या लक्षात येऊ शकते. जिथे न्यायव्यवस्था हतबल होते, तिथे सामान्य माणसांचे काय? प्रसारमाध्यमे तर प्रचंड एकांगी झाली आहेत, हे आपण सतत पाहत आलो आहोत. आनंद तेलतुंबडे, कन्हैयाकुमार यांच्यावर देशदोहाचे खटले दाखल होत आहेत, ही फारच चिंताजनक बाब आहे.

मूळात आपण हे लक्षात घेतले पाहिजे की, भारत हे एकसंघ राष्ट्र म्हणून कधीच अस्तित्वात नव्हते. अगदी हजारो वर्षांचा इतिहास पाहिला तरी मोठ्या-छोट्या राजांच्या राजवर्टींचा आणि त्यांच्या संघर्षाचा तो इतिहास राहिलेला आहे. १९४७ ला भारताला स्वातंत्र्य मिळाल्यावर पहिल्यांदा भारत हे राष्ट्र म्हणून आकाराला आले आहे. तरीही काही संस्थानिक शिल्क होतेच. त्यातूनच काश्मीर प्रश्न निर्माण झाला, हे वास्तव असताना भारत हे हिंदू राष्ट्र आहे, अशी वलाना अनेकजण करत असतात. त्यांचे हेतू हाणून पाडण्यासाठी इतिहासाचे आकलन नीटपणे पुन्हा लोकांसमोर मांडायला हवे. जातीयता आणि धर्माधिता विनाशाकडे घेऊ जाते, हे सांगायला हवे. मुक्त भांडवली अर्थव्यवस्थेचा चेहरा हा केवळ अर्थकारण असा असला तरी तिने आता विज्ञानाच्या क्षेत्राबरोबरच धार्मिक क्षेत्रातही प्रवेश केला आहे. कारण त्याशिवाय त्यांच्या “आणखी वस्तू” ला मार्केट मिळत नाही. जागतिक पटलावर अत्यंत एकांगी विचार करणारी फॅसिस्ट सरकारे सत्तेवर येताना दिसत आहेत. हा केवळ योगायोग नाही. राजकीय विरोधाची भाषा कमरेच्या खाली कधी सरकली, हे कुणालाही कळाले नाही. त्यात भारत आणि अमेरिकाही मागे राहिली नाही. बधिरीकरणाचे आणि चारित्र्यहननाचे धोरण जाणीवपूर्वक जगभर राबवले जाताना दिसते आहे. तुमचा नैतिक आवाज आणि धाक एकदा संपला की, काहीही करायला रान मोकळे मिळते, हे आजच्या राजकीय व्यवस्थेच्या नीट लक्षात आले आहे. तर ‘आपण

पण चिखलात दगडात मारून कशाला चिखल अंगावर उडवून घ्या’ असे नैतिक अधिष्ठानवाल्यांना म्हणायला भाग पाडण्यातही ही मंडळी माहीर आहेत. खुल्या अर्थकारणाचा आणि जागतिकीकरणाचा हाच खरा अर्थ आणि चेहरा आहे. तो समजून घ्यायला आपण कमी पडलो आहोत का? तर मला वाटते आपण कमी पडलो आहोत. आमच्याकडे एक म्हण आहे: “खच्यानं चण्पल घालेपर्यंत खोटं गाव हिंदून आलेलं असतं.” अशा तज्जेने खोट्याची दुनिया उभी करून, तिला गावभर हिंडवून आपला हेतू साध्य करण्यात आजची व्यवस्था वेगाने यशस्वी होताना दिसत आहे.

आजच्या जागतिक मुक्त आर्थिक बाजारपेठेसंदर्भातलं युवाल नोआ हरारीचं एक महत्त्वाचं निरीक्षण मी इथं मुहाम नमूद करतो. तो म्हणतो, आज हिंदू पुनर्जन्मवादी-धार्मिक मुसलमान, जपानी राष्ट्रवादी आणि चिनी कम्युनिस्ट वेगवेगळ्या मूल्यांना आणि उद्देशांना चिकटून आहोत असे दाखवत असले तरी, त्या सर्वांचा आपल्या एकमेकांपासून वेगळ्या असणाऱ्या उद्देशापर्यंतचा मुख्य मार्ग आर्थिक विकास हाच आहे. त्यामुळे २०१४ साली अत्यंत धार्मिक असणारे नरेंद्र मोदी भारताचे पंतप्रधान म्हणून निवडले गेले. मात्र या यशाचं रहस्य त्यांनी आपल्या गुजरात राज्यात घडवून आणलेल्या मोठ्या आर्थिक विकासात आहे. केवळ तेच मंदावलेल्या राष्ट्रीय अर्थव्यवस्थेला चालना देऊ शकतात या विश्वासात आहे. अशाच प्रकारच्या दृष्टिकोनातून टर्की येथील इस्लामी पक्ष Recep Tayyip Erdogan 2003 सालापासून सत्तेत आहे. त्यांच्या पक्षाचं नाव -न्याय आणि विकास पक्ष-आपली आर्थिक विकासाशी असलेली बांधिलकी दर्शवतो. एरडोगानच्या सरकारानं गेल्या दशकभराहून अधिक काळ चांगला विकासाचा दर राखण्यात यश मिळवले आहे. जपानचे पंतप्रधान, राष्ट्रवादी विचारांचे शिन जो आबे सन २०१२ साली या पदी आले. गेली दोन दशकं वाढ खुंटलेल्या जपानी अर्थव्यवस्थेला जोरदार चालना देण्याची त्यांनी प्रतिज्ञा केली होती. त्यांच्या या आक्रमक आणि

अनेकदा नेहमीपेक्षा वेगळ्या असणाऱ्या उपाययोजनांना “आबे-नॅमिक्स” असं टोपण नाव दिलं गेललं आहे. दरम्यान शेजारी चीनमधला कम्युनिस्ट पक्ष वरवर जरी तोंडानं मार्क्स आणि लेनीन यांची तत्त्व सांगत असला तरी वास्तवात मात्र डेंग शिअॅपिंगच्या प्रव्यात वचनांना धरूनच वागत आहे. त्याची ‘विकास हेच कठोर सत्य आहे’ आणि जोवर ‘मांजर उंदीर पकडते, तोवर ती काळ्या की पांढऱ्या रंगाची हे महत्त्वाचं नाही’ ही काही प्रव्यात वचनं. याचा सोप्या भाषेतला अर्थ असा की, ‘आर्थिक विकास साधण्यासाठी काय वाटेल ते करावं, मग ते मार्क्स किंवा लेनिनला आवडणारं नसलं तरी चालेल. (होमो डेअस, २६८). अशीच धारणा सिंगापूर या देशाचीही आहे.

म्हणजे खुल्या अर्थव्यवस्थेने किती खोलवर पाय रोवले आहेत, हे आपल्या लक्षात यायला हरकत नाही. मागच्या वर्षापासून केंद्र सरकारने सरकारी कंपन्यांचे खाजगीकरण करण्याचा धडाका लावला आहे, तर भारतीय रूळावरून आता खाजगी मालकीच्या रेल्वेही धावणार आहेत. बँकांचे विलीनीकरण जोरात सुरू आहे आणि हे सगळे बोटावर मोजता येणाऱ्या लोकांच्या घशात निघाले आहे. बुलेट ट्रेन येते आहे. ५G आले आहे. भारी भारी मोबाईल येतील. रोबो पण येऊ घातलेत. इतकेच नव्हेतर सेक्स डॉल, डिल्डो पण बाजारात आले आहेत. ‘वन मॅन शो’चे जग आकाराला येत आहे. माणूस सर्व बाजूंनी एकटा कसा पडेल यासाठी सातत्याने प्रयत्न सुरू आहेत. त्यामुळे माणसाचे वेगाने यांत्रिकीकरण होत आहे. हे यांत्रिकीकरण केवळ महानगरात नाही तर गाव पातळीवरही होऊ लागले आहे. गावातही सगळ्या आधुनिकीकरणाने धुमाकूळ घातला आहे. असे असताना दुसरीकडे मात्र शेतकरी आत्महत्या करीत आहेत. कुपोषणाचे बळी पडत आहेत. हाताला रोजगार नसल्याने तरुणांमध्ये व्यसनाधीनता वाढत आहे. अत्यंत दुहेरी ताणाचे आणि विरोधाभासाचे असे हे चित्र सभोवताली सतत दिसते आहे. अशा या वास्तवाला लेखक म्हणून कसे सामोरे जायचे, हा खरा आजचा कळीचा प्रश्न आहे.

केवळ हेच नाही तर आणखी काही गंभीर गोष्टी सभोवती घडत आहेत. त्यातली एक म्हणजे आपल्या सभोवती वाढत चाललेला जातीयतेचा तिढा. प्रत्येकाला वाट आहे, जात वाईट आहे, पण ती कोणीच सोडायला तयार नाही. जातिअंताची गोष्ट करताना आपण व्यक्तिगत पातळीवर किती प्रगल्भ झालो आहोत, असा प्रश्न विचारला की, त्याचे फार समाधानकारक उत्तर मिळत नाही. पूर्वी केवळ बेटी व्यवहारात जात पाहिली जात होती. आता प्रत्येक क्षेत्रात ती पाहिली जात आहे. पूर्वी बलुतेदारीत जाती ठळक होत्या. त्यातून शोषण होत होते. पण आता प्रत्येक क्षेत्रात जी छुपी जातीयता वाढत चालली आहे, त्याला कसे रोखायचे हाही एक मोठा प्रश्न आहे. साधं सिनेमा- मालिकांचे उदाहरण घेतले तरी लक्षात यईल की, जातीयता किती वेगाने फोफावत असल्याचे लक्षात येईल. मराठी सिनेमा ‘शिक्षणाच्या आयचा घो’ मधला सावकार जरी हिंदू मुलाच्या क्रिकेटसाठी मदत करीत असला तरी जाणीवपूर्वक तो मुस्लीम दाखवला आहे. सिनेमा- मालिकांमध्ये महत्त्वाच्या भूमिका करणाऱ्या पात्रांची नवे उच्च जातीतली असतात आणि प्रत्यक्षातही तीच असतात, तर दुसरीकडे शिपाई, घरकामगार, पोलीस, गुंड, ब्रष्ट पात्र म्हटले की कुणीतरी कांबळे, जाधव, शेळके, कदम असतात. हा अप्रत्यक्ष पोसला गेलेला जातीयवादच आहे. दुसरीकडे बहुजन म्हणणारे ही अत्यंत तर्ककर्कश होताना दिसत आहेत. या संदर्भातले भाऊ कदम यांच्या गणपती प्रतिष्ठापनेचे प्रकरण ताजे आहे. म्हणजे आपण माणसाकडे माणूस म्हणून पाहण्याएवजी माझा की तुझा या दोनच चम्प्यातून प्रत्येकाकडे पाहत आहोत. ते थांबेल असे आशादारी चित्र सध्या तरी दिसत नाही. जिथे आपल्या वाडमयीन पर्यावरणात हा खुलेपणा दिसत नाही, तिथे आपण दुसऱ्याकडून काय अपेक्षा करणार. म्हणजे जी. के. ऐनापुरे डी-कास्ट मार्क्सवादी झालेले जसे बौद्धाना चालणार नाहीत, तसे दलित जीवनाचे चित्रण करणारे राजन गवसही अनेकांना चालणार नाहीत. भालचंद्र नेमाडे यांनी मांडलेला देशीवाद त्यांना झोडपण्यासाठी

वापरला जातो. पण नेमाडेना बाजूला सारून तो वाद कुणी तटस्थपणे पुढे घेऊन जाताना दिसत नाही. ग्रामीण साहित्याला देशीवादी ठरवून त्याच्यावर फुली मारली की, झाले आपले काम. तीच गोष्ट दलित अथवा आंबेडकरवादी साहित्याची. इतर कुणी बोलू लागला की, तो आमच्या जातीचा नाही, त्याला टीका करण्याचा अधिकार कोणी दिला, असे प्रश्न जर जाहीरपणे विचारले जात असतील आपण कोठे जाणार आहोत? तेलतुंडे यांच्या अटकेवरून समाजमाध्यमांवर जी चर्चा वाचायला मिळाली, ती अंगावर काटा आणणारी होती. ती चर्चा सरळ- सरळ मार्क्सवादी देशद्रोही आहेत आणि त्यांचा आंबेडकरवादाशी काहीही संबंध नाही. तेव्हा त्यांच्या अटकेचा विचार आंबेडकरवादांनी करू नये. आंबेडकरवाद हाच जगाला तारणारा एकमेव वाद आहे. त्याला मार्क्सवादी विरोध करीत आहेत, असे हे चर्चेचे सूत्र होते. इतकेचे नव्हेतर वाचक सुद्धा दुसऱ्या कुणाचे वाचायला तयार नाही. मग जर आपण आपल्याला पुरोगामी म्हणता- म्हणता कप्पेबंद बनवून घेत असू तर हे कोठे जाऊन थांबणार आहे?

सगळे महापुरुष जाती जातीत वाटून घेतले. त्यांच्याबद्दल जरा काही लिहून आले की, समाजमाध्यमांवर नुसती झोड उठते. झोड उठवण्यात सगळी बहुजन मंडळीच असतात. सरकार आपल्या अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याची गळचेपी करते आहे असे म्हणताना; जर कोणी छत्रपती शिवरायांचा एकेरी उल्लेख केला अथवा बाबासाहेब आंबेडकरांचा डॉक्टर ही उपाधी न लावता कोणी उल्लेख केला, तर लगेच आपले तथाकथित जातीय अहंकार दुखावले जातात. यावरून मग इतकी जोरात वाक्युद्धे सुरु होतात की, विचारायची सोय नाही. कोणत्या अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याची गोष्ट आपण करीत असतो, असा प्रश्न कुणा समर्थकाला पडत नाही. किंवा कायम छत्रपती शिवराय आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्याच पुतळ्यांची विटंबना का होते, हा प्रश्नही आपण कधी विचारीत नाही. या मागचे जातीय ध्रुवीकरणाचे आणि धर्मवादाचे छुपे अजेंडे आपण कधी समजून घेत नाही. उलट त्या सगळ्या अजेंड्यांना आपण सतत बळी

पडत आलो आहोत, बळी पडत चाललो आहोत. या सगळ्या वास्तवाचा अन्वय लावण्याचे आणि त्यातून बाहेर पडण्याचे एक मोठे आव्हान आपल्यासमोर आहे. हे आव्हान रंगनाथ पठारे यांनी आपल्या ‘सातपाटील कुलवृत्तांत’ या कादंबरीच्या रूपाने उभे केले आहे. ही कादंबरी ज्या सातशे वर्षांच्या मानवी घडणीच्या इतिहासाची चर्चा करते आणि त्यातून जातीच्या सरमिसळीबद्दल बोलते, ते वाचताना सगळ्याच जातीच्या अभिमान्यांची मोठीच अडचण होते. जर अलीकडच्या सातशे वर्षात ब्राह्मणापासून दलित वर्गापर्यंत सगळी भेळमिसळ झाली असेल तर आपण कोणते जातीय अहंकार सोबत घेऊन निघालो आहोत, हा प्रश्न ही कादंबरी उभा करते. त्यासाठी या कादंबरीतील ‘देवनाथ’ हे शेवटचे प्रकरण मूळातून वाचले पाहिजे. ६६३ ते ७९६ या शंभर-सव्वाशे पानांच्या मजकुरावर जर आपण नजर टाकली तर हे सगळे तथाकथित जातीय अहंकार गळून पडतील. इतकेचे नव्हेतर इतिहास आणि भाषिक राजकारणाचेही नवे संदर्भ पुढे येतील. सगळी भाषिक मांडणीही यामुळे बदलली जाऊ शकते. तेव्हा आपण या सगळ्या व्यवस्थेचा नव्याने विचार करण्याची गरज निर्माण झाली आहे.

जागतिकीकरणाच्या आजच्या अपरिहार्य वर्तमानात उभे राहताना भाषेकडेही आपण नीट पाहिले नाही, ‘जग सपाट आहे’ अशी धारणा घेऊन आपण निघालो आहोत, ते साफ चुकीचे आहे. भारत हा तर बहुसांस्कृतिक देश आहे. विविध भाषा, विविध वेशभूषा, विविध आहार-विहाराच्या पद्धती आदीनी नटलेला आपला देश एक राष्ट्र म्हणून एका धर्मात बांधायला निघालो आहोत. हिंदी अथवा इंग्रजी या दोनच भाषेचा विचार करताना मूळच्या भाषिक आणि सांस्कृतिक बहुविधतेचे आणि समृद्धीचे काय करणार याचा विचार केला जात नाही. एकीकडे अमेरिकेसारख्या देशात एखादी तरी भारतीय भाषा शिकणे बंधनकारक असताना आपण मात्र केवळ इंग्रजीचा जप करीत निघालो आहोत. याचा अर्थ मी इंग्रजीचा द्वेष करीत नाही. परंतु ती भाषा म्हणजेच आपले सर्वस्व आणि ती

आली की, आपले सगळे प्रश्न सुटले असा जो एक भ्रम तयार केला जात आहे, त्याचा विचार करण्याची गरज निर्माण झाली आहे. इंग्रजी माध्यमांच्या शाळांत मराठी तिसरी भाषा म्हणून शिकवली जाते. त्यामुळे मराठी विद्यार्थ्यांचा मेंदूतील मातृभाषेचा कप्पा कमकुवत होतो. त्याचा फटका संबंध भाषिक आकलनाला बसतो, याकडे कोणीही भाषातज्ज्ञ पहायला तयार नाही. हे प्रकरण केवळ एवढ्यापुरते थांबत नाही. मराठीला अभिजात भाषेचा दर्जा न देण्याचे राजकारण समजून घ्यायला हवे. मराठी ही अभिजात भाषा आहे, हे मान्य झाले की, अनेक सांस्कृतिक आणि भाषिक प्रश्नांचे स्वरूपच पूर्ण पालटून जाणार आहे. विशेषत: वर्चस्ववादाचे जे भाषिक राजकारण आजपर्यंत केले गेले आहे, त्याला मोठा फटका बसू शकतो. त्याचबरोबर हिंदी भाषिक राजकारणाचेही संदर्भ बदलू शकतात. या सगळ्या गोर्धीकडे आपण नीट आणि तटस्थपणे पाहिले पाहिजे.

तत्कालीन मुख्यमंत्री उद्धव ठाकरे सरकारने इंग्रजी शाळांत जरी मराठी संकीर्ती केली असली तरी, ती जर तिसरी भाषा म्हणून शिकवली जाणार असेल तर मुलांचा भाषिक पिंड नीट घडणार नाही. जरी जगाची आणि व्यवहाराची- झानाची भाषा म्हणून आपण इंग्रजीकडे पाहत असलो तरी आजच्या इंग्रजी शिक्षणातून विद्यार्थी झानार्थी होताहेत असे घडत नाही. ते उत्तम बोलणारे पोपट तयार होतात. पालकही त्यालाच अधिक सपोर्ट करतात. भाषा आणि झान या अंगाने इंग्रजी भाषेचे शिक्षण दिले जाते आहे, असे फारसे घडत नाही. यालाच जोडून आणखी एका गोर्धीची नोंद करायला हवी, ती म्हणजे आजचे अभ्यासक्रम. काळानुसार अभ्यासक्रम बदलायला हरकत नाही. ते बदल करताना अनेक गोर्धीचे, घटनांचे धार्मिकीकरण, राजकीयीकरण केले जात आहे. त्या सगळ्या गोर्धीबाबत आपणस सजग राहायला हवे. इतिहासात कायम छेडछाड केली जात आहे. भाषेच्या मूलभूत धारणा आणि जाणिवाही दुर्लक्षित केल्या जात आहेत. भाषा किंती वेगाने नष्ट होत चालल्या आहेत,

याकडे आजिबात कोणी लक्ष घ्यायला तयार नाही. या संदर्भात गणेश देवी म्हणतात, “मच्छिमारीत आधुनिक तंत्रज्ञान येऊ लागल्याने समुद्र किनाऱ्यावरचे सामान्य मच्छिमार लोक दूर हाकलले जाऊ लागल्याने ते आपल्या मूळच्या भाषेला विसरून मुख्य भाषा प्रवाहात येऊ लागले आहेत. त्यामुळे अनेक बोलीभाषा मरू लागल्या आहेत.” हे जसे एक चित्र आहे. तसे दुसरीकडे संथाली, गोंडी, गारो या आदिवासी भाषा विकास पावत आहेत. या भाषेतून शिकून तयार होत असलेला तरुण वर्ग आपल्या- आपल्या भाषा जोमाने वापरात आणू लागला आहे. त्याबाबतची एक सार्वजनिक जागरूकता तरी निर्माण करायला हवी.

पर्यावरणाचा आणि साहित्याचा काय संबंध असा प्रश्न उपस्थित होण्याची शक्यता आहे. पण असा विचार करून चालणार नाही. ज्या कृषिक्रांतीची गोष्ट आपण करीत आहेत, त्या क्रांतीने झाडे आणि प्राणी गप केले आहेत.

माणसाला गुलाम करून बांधून ठेवले आहे. शेतकरी आत्महत्येबाबत दोन आवाज सतत ऐकू येताना दिसतात. परवडत नाही तर शेती सोडून घ्यावी. आत्महत्या करू नये आणि दुसरा आवाज म्हणजे शासनाच्या मदतीसाठी तो आत्महत्या करतो. या दोन्ही गोर्धी चुकीच्या गृहीतकावर आहेत. तो कायम शेती सोडायला तयार आहे. पण त्याला जर बाहेर रोजगारच मिळत नसेल तर त्याने काय करायचे? कर्ज काढू नये तर पेरणी कशी करणार? पेरलेले उगवलेच नाही आणि समजा उगवले तर त्या मालाला भावच मिळाला नाही तर तो कर्ज कसे फेडणार? जमिनीचे तुकडे पडत आहेत. त्या तुकड्यात त्याचे पोट भरत नाही. महाराष्ट्रात दर तीन वर्षाला दुष्काळ आहे. त्या पर्यावरणीय असमतोलाचे काय करायचे? हा झाला आर्थिक प्रश्न. परंतु आज किंती तरी जैवविविधता नष्ट होऊन गेली आहे. त्यामुळे नव्या- नव्या रोगराई वेगाने येत आहेत. कोरोना जगभर धुमाकूळ घालून गेला आहे. झाडी संपत चालली आहे. जंगले अस्तित्वात नाहीत. अशा काळात जे साहित्य निर्माण होत आहे, ते आपण समजून घ्यायला हवे. राजन गवस, मोहन पाटील, सदानंद देशमुख, प्रवीण बांदेकर,

कृष्णात खोत, आसाराम लोमटे, एकनाथ पाटील, संदीप जगदाळे यासारख्या आजच्या अनेक लेखकांनी पर्यावरणीय समस्यांवर सतत प्रकाश टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु यांच्या साहित्याचा विचार कायम जातीयवादी आणि ग्रामीण- दलित अशा दुहेरी चष्ट्यातून करून चुकीचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केला जातो. आजच्या काळात ‘गोतावळा’ सारखी काढंबरी निर्माण होऊ शकत नाही. याचे कारण आपण संपुष्टात आणलेली जैवविविधता हे आहे. महाराष्ट्रातला मोठा समुदाय या पर्यावरणाशी सतत झगडताना दिसतो आहे.

साधा पाण्याचा प्रश्न घेतला तरी आपल्या लक्षात येईल की, ग्रामीण भागातील महिलांची आयुष्यातली निम्मी शक्ती केवळ पाणी आणण्यात खर्ची पडते. यावर सदानंद देशमुख, अजय कांडर यांनी फार प्रभावी भाष्य केले आहे. पाण्याचे असमान नियोजन आणि वितरण आहे. वीज वितरणात जी नियमितता शहरात आहे, ती खेड्यात नाही. रात्री पिकाला पाणी देण्याची पर्यावरणीय काणे आणि माणसांच्या जीवावर बेतण्याचे प्रसंग यांचा कोणी विचार करीत नाही. गावाकडे फक्त आठ तास वीज दिली जाते. शहरात चोवीस तास वीज आहे. शहरांचे प्रदूषण गावांना वेढून टाकत आहे. नद्यांचे पाणी शहरांनीच खराब केले आहे. त्यामुळे पिकांचा पोत बिघडून गेला आहे. तर दुसरीकडे शंभर टके ओलिताखाली आलेल्या शेतजमिनीचा पोत बिघडून गेला आहे. रासायनिक खतांच्या अतिरिक्त वापराने कॅन्सरचे प्रमाण वाढत चालले आहे. या सगळ्यात जो पर्यावरणीय समतोल ढासळत चालला आहे, त्याचाही विचार करण्याची गरज आज निर्माण झाली आहे.

या सगळ्या पार्श्वभूमीवर मराठी साहित्याचा विचार केला तर आपणाला काय दिसते? आधीच कपेबंद होत आलेला आपला साहित्य व्यवहार अधिकच साचलेपणात अडकून पडला आहे. भालचंद्र नेमाडे यांनी वास्तववादाची जी आग्रही मांडणी केली त्याने एक मोठाच्या मोठा कालखंड व्यापून गेला. वास्तवाचे एक कल्पित रचित

असते आणि त्या रचिताचे काही एक रूप असते, याचे भान जसे ठेवले गेले नाही; तसेच वास्तवाला भिडणे म्हणजे तपशील देणे, असा काहीसा सोपा अर्थ घेऊन जे लेखन झाले, त्यात काही नव्या भूमिका दिसल्या नाहीत. अथवा सभोवती गरगरून टाकणारे जे काही घडते आहे, त्याला कोणी थेटपणे भिडले नाही. त्यामुळे साहित्याच्या प्रांतात एक सन्नाटा साचून राहिला आहे. केवळ निर्मीतीच्या अंगानेच नव्हे तर समीक्षेच्या अंगानेही आपणांस या सन्नाट्याचा प्रत्यय येतो. नीट वास्तवाला भिडून त्याचा अन्वय लावून भूमिका घेणारे लेखक खूप कमी आहेत. त्यामुळे सभोवतालाची पडझड साहित्यात आलेली दिसत नाही. त्याला अनेक कारणे आहेत. त्यातली काही कारणे लेखकांच्या बोटचेपेपणात आणि आपल्या जातीच्या, धर्माच्या अवास्तव अडकलेपणात आहेत. अल्पसंतुष्ट असण्यात आहेत. कंपुशाहीने साहित्याचे मोठे नुकसान केले आहे. वाचकांचे पण कंपू तयार झाले आहेत. मी कुणाचे वाचायचे याच्या आचारसंहिता तयार होत आहेत. मूळात मराठीत फारसे समीक्षक नसले तरी जे आहेत ते समीक्षक पण या आचारसंहितेला हातभार लावताना दिसत आहेत. एकूणच समग्र साहित्य केंद्रस्थानी ठेऊन कोणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र मांडताना दिसत नाही.

‘लेखकाने कोणत्याही एका वादात अडकून पढूनये, त्याने खुले असावे,’ या भालचंद्र नेमाडे यांच्या विधानाचाही नेमका टीकेसाठी वापर करून एकेरी चर्चा घडवून आणण्यात अनेकांनी धन्यता मानली. प्रश्न टीकेचा नाही किंवा चर्चेचा नाही; प्रश्न आहे तो आपल्या मानसिकतेचा. नेमाडे जेव्हा असे म्हणतात, तेव्हा त्याचा अर्थ प्रतिगामी शक्तीना जवळ करावे असा नसतो, हे कोणीही मान्य करेल, परंतु आपण आपली कवाडे जर बंद केली असतील तर अवघड आहे. पुरोगामी विचारसरणी जवळची मानणारा लेखक जर पुरोगामीत्वाला समांतर जाणाऱ्या इतर विचारसरण्या जवळच्या मानीत नसेल तर त्याचे काय करायचे? लेखक म्हणून आपण कोणती मूळे प्रमाण मानतो? लेखक म्हणून आपण कोणाच्या बाजूने

उमे आहोत? हे लक्षात घेणे अधिक महत्वाचे असते. भूमिका घेण्याची वेळ आली की, अनेक लेखक सोयीची, बोटचेपी भूमिका घेतात. म्हणजे त्यातल्या त्यात सुरक्षित भूमिका घेतात. ही भूमिका बच्याचदा जात आणि धर्म यांना बांधली गेलेली असते. हा खरा धोका आहे. म्हणजे आपण सगळ्यांनी मिळून जी लढाई प्रतिगम्यांविरुद्ध करायला हवी, ती करण्याएवजी आपण आपापसांत भांडत आहोत. म्हणजे मार्क्सवादी वेगळा, दलित वेगळा, अंबेडकरवादी वेगळा, ग्रामीण वेगळा; हे आपण का आणि कशासाठी करीत आहोत, त्यातून काय साध्य करणार आहोत, हे कळायला मार्ग नाही. मी समीक्षा लिहीत होतो तेव्हा मला हे लक्षात येत नव्हते. परंतु मी जसा ललित लेखनाकडे वळलो, तेव्हा मात्र हे खूप प्रकषणे जाणवले. कुणाबदल लिहायचे, कसे लिहायचे, का लिहायचे असे अनेक हेतू ठेऊन लिहिणारी मंडळी जेव्हा मला भेटायला लागली, तेव्हा या सगळ्यांची घृणा वाटायला लागली. ज्या लघुअनियतकालिक चळवळीने ब्राह्मणी विचारधारेला छेद देत जी एक खुली विचार परंपरा निर्माण केली होती, तिच्याशी नाते सांगत मराठीमध्ये एक नवी विचारधारा पुढे आली. यातून दलित- ग्रामीण साहित्य पुढे आले. महानगरीय साहित्याचा चेहरा बदलत होता. केंद्राची फारकत होऊन परिधावर नवनवी केंद्रे निर्माण होत होती. एक चैतन्यदायी वातावरण तयार झाले होते. पण या वातावरणाचा विकास होताना मात्र तो तुकड्या- तुकड्यांत विभागला गेला. प्रारंभी त्या स्वतंत्र सुभ्यांची गरज आहे, असे वाट होते. परंतु कालांतराने मात्र ते सवते सुमेएकमेकांच्या विरोधात उमे रहायला सुरुवात झाली. याचा मराठी साहित्याला आणि समीक्षा व्यवहाराला मोठा फटका बसला आहे. अलीकडे मराठी साहित्यात जो साचलेपणा आला आहे, त्याला ही सगळी कप्पेबंद तुकड्यांची पार्श्वभूमी आहे, हे नाकारता येणार नाही.

अलीकडे मराठी वाढमयव्यवहार सगळ्याच पातळीवर संकुचित होत चालला आहे. अभिरुचीच्या अंगाने काही

काम होताना दिसत नाही. नियतकालिकांचा तुटवडा जाणवतो आहे. रविवारच्या पुरवण्यातील साहित्याच्या जागेचा संकोच झाला आहे. वाद-प्रतिवाद, चर्चा-संवाद असले काही घडताना दिसत नाही. चॉम्स्की जे लेखकपणाच्या नैतिकतेच्या जबाबदारीविषयी बोलतो आहे, ते आपण समजून घेतले पाहिजे. तो म्हणतो की, ‘लेखक अथवा विचारवंतांची ही जबाबदारी असते की, त्याने सत्य कथन करायला हवे. हे सत्य सत्तेला कधी पटत नसल्याने सत्ता नेहमी अशा लोकांना विरोध करत राहते. त्यामुळे सत्यकथनाचे काम सोपे नसले तरी, त्याने आपली प्रतिभा खर्ची टाकून सामान्य माणसाला सत्याच्या बाजूने उमे करण्याचे बळ देण्याची दिशा दिली पाहिजे. त्याचबरोबर जो समूह अशा सत्यकथनाची जबाबदारी सांभाळू शकेल अशा समूहाचे त्याने-नैतिक जबाबदारी म्हणून-नेतृत्व करायला हवे. अशा समूहाशी सतत बोलत लेखकाने आपले वाचक तयार करायला हवेत. सामान्य माणसाची सत्य समजून घेण्याची ताकद नसते. तर बुद्धिजीवी वर्गाला सत्य आकळले तरी, तो सुरक्षित भूमिका घेत असतो. म्हणून कायम लेखकाने आपली भूमिका दिशादर्शक ठेवली पाहिजे.’ चॉम्स्कीच्या या म्हणण्यातील गंभीर्य समजून घेऊन मराठी लेखकाला सत्तेच्या विरोधाचा धोका पत्करता आला पाहिजे. स्वतःच्या ज्या काही भूमिका असतील त्या सोबत घेऊन आपल्या अवकाशाचा विस्तार करायला हवा. आणि विस्तार करून एकजूट वाढवायला हवी. तो विस्तार जर आपण केला नाही; आणि वाघ- सिंह कळपाने राहत नसतात, अशा प्रकारच्या भ्रमात जर आपण राहणार असू, तर आधीच रिंडीत गाठून एकेका वाघाला मारण्यास सुरुवात झालेली आहे. तेव्हा हे सवत्यासुभ्याचे सगळे भ्रम बाजूला सारून, शोषणाच्या विरोधात उभ्या राहणाऱ्या सगळ्या लेखक मंडळीनी याचा गंभीर विचार करायला हवा. त्यासाठी काही मूलभूत विचार करून, बदल करणे आवश्यक आहे. तो बदल समग्राच्या दिशेने जाणारा हवा. समग्र मराठी साहित्यशास्त्राचा विचार करताना सर्वसमावेशक भूमिका घ्यायला हवी.

हे ठीक आहे की, प्रारंभी लिटिल मॅगेज्ञिन चळवळीने ब्राह्मणी साहित्यशास्त्र नाकारले. दलित साहित्याने ते नाकारताना आपले स्वतंत्र साहित्यशास्त्र मांडण्याचा प्रयत्न केला. शरद पाटील यांनी अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र मांडले. प्रारंभीच्या काळात काही अंशी ही गरज होती हे खरे असले; तरी आज अशा सगळ्या गोर्टींची गरज आहे का? मला वाटते आज या सवत्यासुभ्यांची गरज नाही. आता आपण ‘भारतीय साहित्यशास्त्र’ या अंगाने समग्र साहित्याचा, म्हणजे सगळ्या साहित्यप्रवाहांचा विचार करून मांडणी करायला हवी. त्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या काही महत्त्वाच्या गोर्टींची नोंद मी करणार आहे.

पहिली गोष्ट म्हणजे आधुनिक साहित्यप्रकार इंग्रजीच्या संपर्क- प्रभावातून जन्माला आले असले तरी त्यामध्ये जे काही भारतीयत्व आहे ते तपासले गेले नाही. कथा, कविता, कादंबरी, नाटक या साहित्यप्रकारांचे आजचे रूप पूर्ण बदललेले आहे. या बदलत्या रूपांचा आणि आशयाच्या विस्ताराचा विचार झालेला नाही. तसेच भारतीय साहित्यशास्त्र मांडण्याचे प्रयत्न झाले नाहीत. आपल्या समीक्षेने कायम पाश्चात्य विचारधारेकडे डोळे लावले आहेत. इंग्रजांनी भारतीय इतिहास आणि साहित्याच्या लावलेल्या अन्वयार्थाच्या काही दिशा स्तुत्य असल्या तरी, आपण आपली स्वतंत्र विचार करण्याची क्षमता हरवून बसलो आहोत. सिंधु संस्कृतीच्या शोधानंतर अनैतिहासिक घुसखोरी सुरु झाली आणि आपला इतिहास एकांगी अंगाने लिहिला जाऊ लागला. तेव्हा इंग्रजधार्जिनी आणि राष्ट्रवादी वृत्ती टाळून आजच्या या सार्वत्रिक अराजकाच्या टप्प्यावर नव्या मांडणीचा विचार व्हायला हरकत नाही. ही मांडणी व्यापक स्तरावर भारतीयत्वाचा विचार करणारी असावी.

भारतीय साहित्यशास्त्राची मांडणी करताना आशय आणि आविष्कार या दोन्ही पातळ्यांवरील विचाराच्या काही दिशा मी इथे सूचित करतो. भारतीय असे म्हणताना मला वेद, पुराणे, उपनिषदे, थोरगाथा, जातककथा, रामायण,

महाभारत, बौद्ध, जैन साहित्य यांचा समावेश यात करायला हवा. या परंपरा तपासताना आपल्याला आपला इतिहास जसा सापडेल, तशी असंख्य नवी आविष्कारातंत्रे आपल्या हाताशी लागू शकतील. यातून नवे विश्लेषणशास्त्र विकसित होऊ शकते, असा प्रयत्न शरद पाटील यांनी केला आहे. त्याची विस्ताराने मांडणी व्हायला हवी. कादंबरीच्या संदर्भात भारतीय गद्याचा विचार करायला हवा. कवितेसाठी आपल्यापुढे लिखित आणि अलिखित अशा दोन मोठ्या परंपरा उपलब्ध आहेत. कथनाचे तर शेकडो प्रकार उपलब्ध असताना, आपण केवळ पाश्चात्य विचारांवर अवलंबून राहिलो. त्याचा तोटा असा झाला की, आपला वाढमयीन व्यवहार खुजा राहिला. अभिव्यक्तीच्या शेकडो शक्यता उपलब्ध असताना, त्याकडे डोळेझाक केल्याने साहित्याच्या रूपबंधांचा जो विकास व्हायला हवा होता, तो झाला नाही. म्हणून व्यापक साहित्यशास्त्राची मांडणी केल्याशिवाय साहित्य विस्ताराच्या कक्षा आपल्या हाती येणार नाहीत. ही मांडणी करताना सत्य, शोषणाला नकार, समता, स्वातंत्र्य, विद्रोह, भारतीय मानस, समूहभाव, सद्भाव, सहानुभाव, खीसत्ता ते पुरुषसत्ता हा प्रवास आणि त्यातील सत्तासंघर्ष, इतिहासाचे पुनर्वर्चन, भाषिक अभिव्यक्तीचे प्रयोग, रचनातंत्राचे प्रकार, कथनाच्या विविध शक्यता, गर्भित लेखकाची नैतिकता असे काही निकष केंद्रस्थानी ठेऊन हा भारतीय साहित्यविचार केला जायला हवा.

आणखी एक गोष्ट: भारतीय साहित्यशास्त्राची मांडणी करताना स्वतंत्रपणे मूल्यशास्त्र नावाची शाखा विकसित करायला हवी. त्या शाखेचा विस्तार करताना थेट सिंधुपासूनची अवैदिक-वैदिक परंपरा ते म. फुले, राजर्षि शाहू, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि भारतीय संविधान असा विस्तार व्हायला हवा. हा विस्तार करणे जरी जिकिरीचे काम असले तरी विचार सुरु व्हायला काही हरकत नाही. असा विचार डी. डी. कोसंबी, शरद पाटील यांनी केला आहे. म्हणजे उदाहरणार्थ आपण अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याचा विचार करू लागलो तर मैत्रेयी,

गार्गी, गौतम बुद्ध, आनंद, नागार्जुन ते संविधान असा विचार करून त्याची मांडणी करू शकतो. साहित्यातील पात्रविचार करताना आपण जातककथेपर्यंत मागे जाऊ शकतो. तशी कथा ‘परिभ्राजक’च्या निमित्ताने गौतमीपुत्र कांबळे यांनी लिहिली आहे. तिचा मूल्यविचार समजून घेण्यासाठी आपली रुढ समीक्षा पद्धती उपयोगी पडत नाही. त्यासाठी गौतम बुद्धाच्या मांडणीकडे जावे लागते. बाबूराव बागूल, जी. के. ऐनापुरे यांची कथा समजून घेण्यासाठी केवळ आंबेडकरी तत्त्वज्ञान उपयोगी पडत नाही, त्यासाठी मार्क्स आणि बुद्ध समजून घ्यावा लागतो. बाबूराव बागूल समजून घेताना तर महानुभाव (सूड) आणि प्राचीन आविष्कारतंत्रांचा (अघोरी) विचार करावा लागतो. असाच एक वेगळा प्रयत्न म. सु. पाटील यांनी ‘तृष्णाबंध’च्या रूपाने केला आहे (ज्ञानेश्वरीचा तृष्णाबंध). असा व्यापक विचार आपल्याकडे झालेला नसल्याने साहित्याच्या मूल्यविचारात वैश्विकता आली नाही. तर मुद्दा हा की, शोषणाला समग्र नकार देणारा भारतीय मूल्यविचार कसा आकाराला येत गेला. त्याच्या अभिव्यक्तीची रूपे कशी विस्तारत अथवा संकोचत गेली, ही मांडणी विस्ताराने करून, त्याचा एक मूल्यविचार साहित्यशास्त्र म्हणून करता येऊ शकतो. शोषणाला नकार देणारी कोणकोणती मूल्ये साहित्याने अधोरेखित केली आहेत, त्यांचा स्वतंत्रपणे विचार करून, आशयाच्या अंगाने नवे मूल्यशास्त्र विकसित करता येऊ शकते.

ही मूल्ये कशा पद्धतीने साकार झाली, याचेही भारतीय साहित्यशास्त्र आपणाला मांडता येऊ शकते. म्हणजे धारपांच्या रहस्यकथांचे जे तंत्र होते, त्या तंत्राचा वापर करून जयंत पवार जेव्हा ‘तर्काच्या खुंटीवरून निसटलेले रहस्य’ सारखी कथा लिहितात तेव्हा त्या कथेला वेगळे परिमाण प्राप्त होते. विजय तेंडुलकर, रत्नाकर मतकरी, सतीश आळेकर, राजन गवस ही लेखक मंडळी जेव्हा लोकतत्त्वीय रूपबंधांचा वापर करतात तेव्हा, ते समजून घ्यायला आपला समीक्षाविचार तोकडा पडतो. तीच गोष्ट भालचंद्र नेमाडे यांच्या ‘हिंदू’, आनंद विनायक जातेगावकर

यांच्या ‘अस्वरूप वर्तमान’ आणि रंगनाथ पठारे यांच्या ‘सातपाटील कुलवृत्तांत’ या कादंबन्यांचा विचार करताना घडते. या कादंबन्या समजून घेण्यासाठी प्राचीन भारतीय इतिहास आणि पुरातत्त्वाचा आधार घ्यावा लागतो. याचा अर्थ भारतीय साहित्यशास्त्र उमे करणे अत्यंत गरजेचे आहे. हे साहित्यशास्त्र उमे करताना कथनाची आणि सादरीकरणाची जी शेकडो रूपे आपल्या परंपरेत आहेत, त्याचाही विचार करायला हवा. त्यासाठी हा युक्तिवाद केला जाईल की, जर ही रूपे आपल्या लेखकांनी उपयोजिली नसतील तर त्यांचा विचार का करा? तर त्याचे उत्तर हे की, आधी स्वतंत्र साहित्यशास्त्र रचावे. त्याचा मुख्य आधार हा भारतीय राज्यघटनेची प्रस्तावना (preamble) आणि भारतीय राज्यघटना असावी. त्यासाठी आपल्या परंपरेत या मूल्यांचा काय विचार झाला आहे का, याचा शोध घेत ती मांडणी करावी. तसा शोध घेताना अनेक महत्त्वाचे साहित्यिक संदर्भ सापडत जातील. म्हणजे निर्कृती, चार्वाक, गौतम बुद्ध, वर्धमान महावीर यांच्या विचारांपासून निर्माण झालेल्या साहित्याच्या प्रकाशात ही मांडणी करता यईल. या नव्या साहित्यशास्त्राच्या प्रकाशात आजचा साहित्यव्यवहार तपासावा. म्हणजे आपले खुजेपण लक्षात यईल आणि नव्या लिहिणाऱ्या लेखकांना नवे खुले भारतीय अवकाश मिळेल.

◆◆◆◆◆

भाषिक अस्मितेचे प्रश्न

- वंदना महाजन

राजकीय अस्मिता भाषेच्या आधारे टोकदार केल्या जातात याचा प्रत्यय महाराष्ट्रसह भारताच्या अनेक प्रांतांमध्ये येतो. पण त्यात भाषेच्या विकासाचे सर्वांगीण धोरण मात्र अवलंबले जात नाही. लिंगभेदाच्या संकल्पनांच्या आधारे भाषेचे विश्लेषण केले तर मुळात भाषा ही पुरुषसत्ताक व्यवस्थेची वाहक असल्यामुळे ख्रियांवर बरीच भाषिक बंधने लादलेली दिसतात.

माणसाच्या अभिव्यक्तीचे सगळ्यात महत्वाचे साधन म्हणून भाषेचा विचार करावा लागतो. मानवाने आजपर्यंत केलेली प्रगती ही भाषेच्या आधारानेच केलेली आहे. माणसाच्या जगण्याची सखोलता आणि व्यासी भाषेच्या माध्यमातूनच शोधावी लागते. समाज, संस्कृती, साहित्य, ज्ञानव्यवहार यांची जपणूक आणि देवाणघेवाण भाषेच्या माध्यमातूनच घडत असते. मानवंशशास्त्र आणि भाषा तसेच मानवी विकासाचे टप्पे आणि भाषिक विकासाचे टप्पे यात साधर्म्य आढळते, या साधर्म्याच्या आधारेच मानवी संस्कृतीचा, इतिहासाचा आणि मानवाच्या प्रगतीचा आलेख लक्षात घेता येतो. जगभरातल्या वेगवेगळ्या संस्कृतीचा विचार करत असताना तो भाषेच्या आधारे करता येतो. नायजर कांगो, ऑस्ट्रोनेशियन, ट्रान्स न्यू गिनी, चीन तिब्बती, इंडो युरोपियन, एफ्रो एशियाटिक या भाषाकुळांच्या आधारे जगातील भाषांचे वर्गीकरण भाषा अभ्यासकांनी केलेले आहे. यातून जगातल्या वेगवेगळ्या

प्राचीन सभ्यतांचा आणि त्यांच्या आंतरसंबंधांचा अभ्यास करता येणे शक्य झाले आहे.

भाषा आणि भाषिक अस्मिता यांच्या आधारे माणसाच्या जगण्याला व्यक्ती विशिष्टता आणि समुदाय विशिष्टता प्राप्त होत असते. अस्मिता या शब्दाचा शब्दकोशातील अर्थ ‘माणसाच्या अस्तित्वाची जाणीव असा आहे’. ‘मी आहे, अशी मानवी मनातली भावना म्हणजे अस्मिता होय’ अस्मिता ही मानवी बुद्धीच्या आधारे मानवी स्वः जागृत करणारी आणि मानवातील विवेक जागृत करणारी संकल्पना आहे, असे म्हणता येते. सांख्यदर्शनात अस्मितेचा अर्थ अहंकार, अभिमान असा दिलेला आहे. अभिमान हा मूल्यांवर आधारित असला तर तो सामाजिक प्रगतीचे साधन बनतो, पण तो दुराभिमान असला तर मात्र त्यातून सामाजिक विषमता आणि शोषण केले जाते. मानवी जगण्याच्या चालीरिती, पद्धती जशा बदलत जातात त्याचबरोबर भाषेचे स्वरूप देखील बदलत

जाते. इतर ज्ञानशास्त्रांबरोबरच राजकीय परिस्थिती आणि अर्थकारण हे भाषेवर परिणाम करणारे दोन महत्त्वाचे घटक आहेत. एखाद्या समुदायात विकसित झालेल्या आर्थिक क्षेत्रांद्वारे भाषेची जडणघडण होत असते. त्यामुळे मानवी जगण्यातले सगळे ताणेबाणे आणि आंतरविरोध भाषेतूनच प्रकट होत असतात. इतिहासाच्या वेगवेगळ्या टप्प्यांवर शब्दांचे अर्थ बदललेले दिसतात. भाषा ही केवळ आदानप्रदानाचे साधन नाही तर मानवी कल्यकतेचा तो सर्वांगीण आविष्कार आहे, त्यामुळे भाषा ही प्रवाही असते, सतत बदलत असते. माणसांच्या विचारांना म्हणजेच त्याच्या संस्कृतीला आकार देण्याचे काम भाषा करत असते, असा विचार पारंपरिक भाषा अभ्यासकांनी मांडलेला आहे. आधुनिक भाषा विज्ञानाने मात्र भाषिक संरचनेचा नव्याने विचार केला आणि वेगवेगळ्या स्तरांवर भाषिक चिन्हे शब्द आणि त्यांची वेगवेगळी रूपे कशी वापरली जातात याची चिकित्सा केली. भाषा ही चिन्ह व्यवस्था आहे असा विचार यातून पुढे आला. सोस्यूर या भाषा वैज्ञानिकाने भाषेच्या मूलभूतेचा सिद्धांत मांडला. त्यानंतर सामाजिक भाषाशास्त्रातील सिद्धांतनाची पुनर्रचना होऊ लागली. भाषिक चिन्ह आणि या चिन्हातून प्रकट होणारे धनी व अर्थ यांच्यातील परस्पर संबंध म्हणजे भाषिक संरचना, असा विचार पुढे आला. नोम चामस्की यांनी भाषिक प्रयोगशीलता आणि भाषिक क्षमता यांच्यातील भेद स्पष्टपणे मांडला. भाषा ग्रहण करण्यासाठी लागणारे ज्ञानसामर्थ्य मानवात उपजतच असते असा विचार त्यांनी मांडला. भाषा ही संकेतप्रणाली आहे आणि ती एका पिढीपासून दुसऱ्या पिढीपर्यंत जात असते, या पारंपरिक भाषा विचाराला चामस्कीने विरोध केला. भाषाग्रहणाची मूलभूत क्षमता माणसाकडे जीवशास्त्रीय स्वरूपात अस्तित्वात असते, असा विचार त्यांनी मांडला. एकोणिसाब्या शतकात ज्या वेगवेगळ्या विचारप्रणाली पुढे आल्या त्या विचारप्रणालीशी आधुनिक भाषा विज्ञानाने आपले नाते प्रस्थापित केले. मानसशास्त्र, समाजशास्त्र आणि भाषाशास्त्र या तिन्ही शास्त्रांमध्ये मूलभूत स्वरूपाची

मांडणी करण्यात आली. यामुळे पारंपरिक स्वरूपात मांडला गेलेला भाषेचा ऐतिहासिक आणि वर्णनात्मक विचार मनोविज्ञान आणि सामाजिकशास्त्र याआधारे मांडला जाऊ लागला. भाषा ही मानसिक स्वरूपाची प्रक्रिया असून विशिष्ट भाषिक चिन्हांच्या आधारे ती आकाराला येते. भाषेतील प्रयोगशीलता आणि सर्जनशीलता यामागे मानवी मनोव्यापार असतो या आधारे भाषेचा विचार करता येतो, याविषयी भूमिका मांडताना नित्यो यांनी भाषा आणि ज्ञान यांच्यातील सलगतेचा विचार मांडला आहे. मानवाला स्वतःचे आणि परिस्थितीचे आकलन हे भाषेच्या माध्यमातूनच होते. मानवी संवेदनेतील प्रतीकात्मता भाषेच्या आधारे ठरवता येते. भाषा मानवी ज्ञान व्यवहाराचा भाग आहे. याचाच अर्थ मानवाच्या ज्ञानाच्या कक्षा त्याच्या भाषिक ज्ञानावर अवलंबून असतात, असे मत नित्यो यांनी मांडलेले आहे. मानवी जगण्याच्या दिशा भाषेच्या आधारे ठरत असतात म्हणजेच मानवी अस्मिता ही त्याच्या भाषिक अस्मितेवर अवलंबून असते.

भारतीय भाषांचा यासंदर्भात विचार केला, तर भारतातील सामाजिक आणि सांस्कृतिक वैविध्यतेचे प्रतिबिंब भारतीय भाषांमध्ये मोठ्या प्रमाणात दिसते. वासाहितिककाळात भारतीय भाषांचा अभ्यास हा वेगवेगळ्या दृष्टिकोनातून केला जाऊ लागला. अर्थात या अभ्यासावर साम्राज्यवादी दृष्टिकोनाचा प्रभाव असलेला दिसतो. विल्यम जोन्स या ब्रिटिश अभ्यासकाने संस्कृत ही अभिजात भाषा असून ग्रीक व लॅटिन या युरोपियन भाषांशी तिचे साधर्म्य आहे असा विचार मांडला. या काळात भारतीय भाषांचा तुलनात्मक आणि ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून अभ्यास केला जाऊ लागला. संस्कृत, ग्रीक, लॅटिन, गॅथिक, इराणी अशा भाषा मिळवून इंडो युरोपियन भाषा कुळाची संकल्पना मांडण्यात आली. होलै ग्रिअर्सन यांनी मराठी ही बहिरकुळातील भाषा आहे असा विचार मांडला. मराठी ही आर्य कुळातील भाषा आहे. तसेच द्राविडी व करोल यांच्या भाषांच्या संकरातून निर्माण झालेली भाषा आहे असा विचार रामप्रसाद चंदा यांनी

मांडला. सुनीती कुमार चतर्जी या भाषा अभ्यासकांनी ग्रिअर्सन यांच्या अंतर बहिरुलसिद्धांताविषयी मतभेद नोंदवले असले तरी मराठीवरील द्राविडी आणि इतर प्राकृत भाषांचा प्रभाव त्यांनी मान्य केला आहे. या सर्व अभ्यासकांची मते लक्षात घेतली म्हणजे मानवाचा ऐतिहासिक संघर्ष हाच मानवी भाषेचा संघर्ष आहे हे लक्षात येते. म्हणून माणसाच्या आणि समुदायाच्या अस्मितेचे प्रश्न हे भाषिक अस्मितेचे प्रश्न असतात. भारतीय भाषांची ऐतिहासिक मांडणी करताना आर्य, अनार्य संघर्षाची प्रारूपे आणि त्यातून झालेला सामाजिक, सांस्कृतिक संघर्षाच्या आधारे विचार केला तर अभ्यासकांच्या मते भारतात सगळ्यात जुनी वस्ती निश्चिटे लोकांची असावी आणि ते आफ्रिकेतून भारतात आले असावेत. तेच दक्षिण हिंदुस्थानात वास्तव्य करणारे नागलोक वंशाचे लोक होते, असा विचार सुनीती कुमार चतर्जी यांनीही मांडला आहे. निश्चिटेनंतर प्रोटोऑस्ट्रोलाईट हे ऑस्ट्रिक भाषा बोलणारे लोक भारतात राहत होते. त्यानंतर द्राविडी भाषा गटातील लोकांचा विचार करावा लागतो. तमिळ, तेलुगू, कानडी, मल्याळी, गोंड या द्राविडी भाषा कुळातील भाषा आहेत. आर्यपूर्व संस्कृती ही द्राविडांची होती. असा विचार पुरातत्वशास्त्राच्या आधारे मांडला जातो.

भारतीय भाषांचा विचार करत असताना इसवी सन पूर्व ६०० ते इसवी सन ६०० हा प्राकृत भाषांचा काळ आणि इसवी सन पूर्व ६०० ते इसवी सन पूर्व २०० हा पाली, प्राकृत भाषांचा काळ मानला जातो. बौद्ध काळात प्राकृत भाषांचा ज्ञान भाषा म्हणून गौरव झाला. भाषिक आदानप्रदानांची सूत्रे ही द्वंद्वात्मक असतात. आजूबाजूच्या अनेक भाषांचा प्रभाव स्वीकारत भाषेची जडणघडण होत असते. राजकीय परिस्थिती भाषेवर प्रभाव टाकत असते. परकीय आक्रमणे आणि राजकीय वर्चस्ववाद यामुळे भाषिक बदल घडत जातात. जेते राष्ट्र आपली भाषा आणि संस्कृती जिंकलेल्या राष्ट्रावर लादत असते. त्यामुळे राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक आणि आर्थिक वर्चस्ववादातून भाषा बदल घडत जातात. वर्चस्ववादांची

भाषा हीच श्रेष्ठ भाषा असा समज रूढ होत जातो. ज्ञात इतिहासाच्या काळापासून आजपर्यंत राजकीय दृष्टिकोनातून जी आक्रमणे भारतावर झाली त्या त्या आक्रमणांनी भारतीय भाषा प्रभावित झालेल्या दिसतात. पण हा बदल एकतर्फी नसतो. ज्ञात इतिहासापासून या भाषिक संकराचा अभ्यास करता येतो. आर्य हिंदुस्थानात आल्यावर त्यांच्या भाषेत देखील वेगवेगळी अवस्थांते घडून आली. येथील मूळ भाषांच्या संकरामुळे हे घडत गेले. भारतात १९६१ च्या जनगणनेनुसार १६५२ इतक्या भाषा बोलल्या जातात. भाषावार राज्यांची पुनर्रचना झाल्यानंतर भारतीय घटनेच्या कलम ३४३ नुसार हिन्दी आणि इंग्रजी या प्रशासकीय वापराच्या भाषा म्हणून मान्य करण्यात आल्या. तसेच २२ भाषांना राजभाषेचा दर्जा देण्यात आला. नंतरच्या काळात केंद्रशासनाने संस्कृत, तमील, तेलुगू, कन्नड, मल्याळम, ओडिसा या भाषांना अभिजात भाषा म्हणून मान्यता दिली. मुळातच भारतीय संघराज्याची निर्मिती ही भाषिक तत्त्वावर केली गेली. त्यामुळे भारत हे एकमेव राष्ट्र असले तरी भाषिक वैविध्य हे भारताचे महत्त्वपूर्ण वैशिष्ट्य आहे. भारताच्या प्रत्येक संघराज्याची अस्मिता त्या त्या भाषेशी जोडलेली आहे. या संदर्भात प्रत्येक संघराज्याचा आणि त्या संघराज्यात अस्तित्वात असलेल्या भाषांचा स्वतंत्र पद्धतीने विचार करता येतो. कारण त्या प्रदेशातील राजभाषेबोरोबर तिथे अनेक वेगवेगळ्या बोलीभाषा बोलल्या जातात. महाराष्ट्राचा यासंदर्भात विचार केला तर महाराष्ट्राची मुख्य भाषा मराठी आहे. परंतु महाराष्ट्रात अनेक जाती, धर्मांचे लोक राहतात. या सर्व लोकांच्या भाषेत तफावत आहे. मराठीच्या प्रमुख बोली म्हणून अहिराणी डांगी, कोकणी, नागपुरी, हळबी, वळ्हाडी या भाषांचा विचार केला जातो. यातील काही भाषा विदर्भाशी अहिराणी गुजरातशी, कोंकणी भाषा गोवा व कोकणच्या सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांनी काही प्रमाणात प्रभावित झालेल्या दिसतात. तिथल्या प्रादेशिक वैशिष्ट्यांची या भाषा काही प्रमाणात साधर्य दाखविणाऱ्या आहेत. महाराष्ट्रात अनेक पोटबोली बोलल्या जातात.

आपल्या सर्व भौगोलिक आणि ऐतिहासिक वैशिष्ट्यांसह या बोली त्या त्या समुदायांमध्ये प्रचलित असतात. भाषिक अस्मितेचा विचार करत असताना प्रामुख्याने त्या त्या समाजात अस्तित्वात असलेल्या धार्मिक, सामाजिक रूढी, प्रथा, परंपरा जगण्याच्या चालीरिती, पद्धती याबरोबरच त्या त्या प्रदेशातील धार्मिक वर्चस्ववादाच्या कल्पना, ऐतिहासिक परिप्रेक्ष, राजकीय हस्तक्षेप भाषिक अहंगंड आणि न्यूनगंडाच्या कल्पनांना हातभार लावत असतात. म्हणूनच भाषिक अस्मितेचा विचार करत असताना तो धर्म, वर्ण, वर्ग, जात आणि लिंग यांच्या उतरंडीच्या परिप्रेक्षात करणे क्रमप्राप्त ठरते. भारतीय भाषांमध्ये संस्कृत भाषा ही श्रेष्ठ मानली गेली. संस्कृत भाषा देवभाषा आहे असा समज प्रचलित केला गेला. आध्यात्मिक ज्ञानाचे सूत्र संस्कृतमध्ये एकवटले गेले. वैदिक काळापासून संस्कृत भाषेचा विचार केला तर वेद, उपनिषदे, श्रुती, स्मृती ब्राह्मणके हे साहित्य संस्कृत मध्ये बंदिस्त झाले. हे साहित्य वाचण्यासाठी स्थिया आणि शूद्रअतिशूद्र यांना बंदी केली गेली. आध्यात्मिक ज्ञानव्यवहार एका विशिष्ट गटापुरता मर्यादित राहिला. त्यामुळे ज्ञानाची सूत्रे त्याच गटाकडे राहिली. मुळात भारतातील विविध भाषांची उत्पत्ती कशा पद्धतीने झाली याची मांडणी करताना ती संस्कृतकेंद्री केली गेली. वासाहतिक काळात ब्रिटिशांनी आपल्या वसाहतवादी दृष्टिकोनातून भारतीय भाषांची संस्कृतीची आणि इतिहासाची मांडणी युरोपकेंद्री करण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे इंडो युरोपियन भाषा कुळाची संकल्पना मांडली गेली. अर्थात संस्कृत भाषा विशिष्ट वैदिक धर्माची धर्मभाषा म्हणून मर्यादित राहिली. प्राकृत भाषेतून निर्माण झालेल्या वेगवेगळ्या भाषांमध्ये सर्वसामान्य लोकांचा व्यवहार सुरू राहिला.

वसाहतिक काळात जागतिक ज्ञानभाषा म्हणून इंग्रजीचा स्वीकार केला गेला. त्यामुळे आधुनिक ज्ञान इंग्रजी भाषेतून उपलब्ध झाले. मराठी किंवा इतर प्रादेशिक भाषांमध्ये सुरुवातीच्या काळात विज्ञान, समाजशास्त्र, साहित्यविचार आणि समीक्षाविचार यातील ज्ञान भाषांतरित

झाले असले, तरी भौतिक ज्ञानशाखा म्हणून इंग्रजीचा स्वीकार केला गेला. स्वातंत्र्यानंतर देखील इंग्रजी भाषेचे महत्व कमी झाले नाही. आंतरराष्ट्रीय भाषा म्हणून इंग्रजी भाषा भारत-पाकिस्तान आणि इतर आशिया खंडातील देशांमध्ये प्रमुख भाषा म्हणून वापरली जाऊ लागली. ब्रिटिशांच्या वसाहती असलेल्या राष्ट्रांमध्ये इंग्रजी भाषा प्रमुख भाषा म्हणून मान्यता पावली. भारतात इंग्रजी आणि हिन्दी या भाषांना राष्ट्रस्तरावर प्रशासकीय भाषा म्हणून मान्यता मिळाल्यामुळे तीन स्तरावर भाषा स्वीकाराचे सूत्र स्वीकारले गेले. भारतातील सार्वत्रिक भाषा म्हणून हिंदी भाषेला मान्यता मिळावी असा विचार राज्यकर्त्यांनी केला पण द्राविड भाषाकुळातील समुदायांनी याला विरोध केला. ज्ञानभाषा म्हणून इंग्रजीचा वापर सुरू ठेवणे त्यांना अधिक श्रेयस्कर वाटले.

प्रशासनात देखील इंग्रजी भाषेचा वापर करणे सोयीचे ठरले. तरीही इंग्रजी भाषा मूठमर लोकांपुरती मर्यादित राहिली. यात प्रादेशिक भाषांच्या अस्मितेचे प्रश्न अधिक टोकदार बनले. मुळात अर्थिकता, राजकीय सत्ता यांच्याशी असलेले भाषेचे संबंध नीट लक्षात घेतले गेले नाहीत. गेल्या काही शतकांपासून इंग्रजीचा ज्ञानभाषा म्हणून असलेला वापर वाढत गेला यातून प्रादेशिक भाषांसमोर काही गंभीर प्रश्न उमे राहिले. मुळात इंग्रजी ही परकीय भाषा असल्यामुळे तिच्या आधारे ज्ञान ग्रहण करणे किंवा श्रेयस्कर आहे, असा प्रश्न अभ्यासकांनी उपस्थित केला आहे. माणसाच्या भाषिक क्षमता या मातृभाषेच्या आधारे विकसित होत असतात. त्याच्या ग्रहण क्षमता मातृभाषेत विकसित झालेल्या असल्यामुळे परकीय भाषेच्या स्वीकारात माणसाच्या सर्जनशीलता आणि प्रयोगशीलता यावर मर्यादा येतात. या बाबी ज्ञानव्यवहार खंडित करणाऱ्या आहेत.

भारतातील सामाजिक उतरंडी आणि भाषिक उतरंडी यांचा शोध घेताना सामाजिक विषमता आणि शोषण यांच्या आधारे भाषिक वर्चस्ववादाच्या कल्पना कशा अस्तित्वात आल्या याचा विचार करणे क्रमप्राप्त ठरते. यात उच्चवर्गाची भाषा ही अभिजात भाषा मानण्याचा

प्रधात जगभर दिसतो. सत्ता आणि संपत्ती यांच्या आधारे सांस्कृतिक वर्चस्ववादाची संकल्पना आकाराला येत असते असा विचार मार्कर्ने मांडला.

भाषेच्या संदर्भातदेखील सत्ता आणि संपत्ती यांच्या आधारे सांस्कृतिक वर्चस्व ज्या गटांच्या हातात एकवटलेले असते. तेच गट भाषिक सूत्रे हलवत असतात. किंवा त्यांनी मान्य केलेली भाषा हीच अभिजनांची भाषा असते. भारतात शुद्ध, अशुद्धतेच्या कल्पना धर्म, जात तसेच लिंगाच्या आधारे मांडल्या गेल्या त्यामुळे अभिजन वर्गांची शुद्धतेची कल्पना भाषेच्या आधारे ठरवली गेली या वर्गाने बोललेली भाषा श्रेष्ठ आणि इतरांच्या भाषा कनिष्ठ असा पूर्वग्रहदूषित विचार मान्य केला गेला. धर्म भाषा म्हणून स्वीकारली गेलेली संस्कृत भाषा उच्चवर्णीय पुरुषांपुरती मर्यादित करण्यात आली. संस्कृत नाटकांमध्ये फक्त पुरुष पात्रे संस्कृत बोलत. ख्रिया किंवा इतर कनिष्ठ पात्र हे प्राकृत भाषांमधून संवाद म्हणत असत. इतर प्रादेशिक भाषांच्या बाबतीत देखील हे चित्र सार्वत्रिक आहे. बोलीभाषा बोलणारी माणसं गावंदळ मानली जातात.

विशिष्ट प्रदेशात बोलली जाणारी बोली शुद्ध कारण त्या त्या प्रांतात अभिजनांचे वर्चस्व असते. त्यामुळे मराठी सारखी भाषा पुण्यात शुद्ध बोलली जाते आणि इतर ठिकाणी बोलली जाणारी प्रमाण मराठी ही अशुद्ध कारण तिच्यावर त्या त्या प्रांतातील बोलीभाषांचा प्रभाव असतो. असा भाषिक पूर्वग्रह दिसतो. ‘दर बारा कोसांवर भाषा बदलत जाते’, असे म्हटले जाते. त्यामुळे भौगोलिक वैशिष्ट्यानुसार भाषेची उच्चारण व्यवस्था बदलत जाते. आधुनिक भाषा विज्ञानाने उच्चारला जाणारा प्रत्येक शब्द शुद्धच असतो असा सिद्धांत मांडून भाषिक शुद्ध अशुद्धतेच्या कल्पनांना तिलांजली दिली आहे. पण सामाजिक गट, तट आणि वेगवेगळे समुदाय आणि त्यांच्यातल्या वर्चस्ववादाच्या संकल्पना यामुळे भाषिक अस्मितेचे प्रश्न तीव्र होताना दिसतात मुंबई ही महाराष्ट्राची राजधानी आहे भारतभारतील माणसे या शहरात वास्तव्य करतात पण मराठी भाषिक माणसे इथल्या उद्योग व्यवसायात कमी प्रमाणात दिसतात.

त्यामुळे भारताची आर्थिक राजधानी असलेल्या मुंबई शहरावर मोठ्या प्रमाणात उद्योग, व्यावसायिकांचे वर्चस्व दिसते. भाषिक व्यामिश्रता हे या शहराचे वैशिष्ट्य आहे. परंतु मुंबईत मराठी बोलणाऱ्या लोकांचा टक्का किती आहे? हा संशोधनाचा विषय आहे. येथे सर्रास इंग्रजीचा आणि त्या खालोखाल हिंदीचा वापर केला जातो. त्यामुळे मराठी बोलणारा वर्ग हा निम्नस्तरावरचा वर्ग आहे. याच लोकांनी मुंबईत मराठी भाषा जिवंत ठेवली आहे.

राजकीय अस्मिता भाषेच्या आधारे टोकदार केल्या जातात याचा प्रत्यय महाराष्ट्रसह भारताच्या अनेक प्रांतांमध्ये येतो. पण त्यात भाषेच्या विकासाचे सर्वांगीण धोरण मात्र अवलंबले जात नाही. लिंगभेदाच्या संकल्पनांच्या आधारे भाषेचे विश्लेषण केले तर मुळात भाषा ही पुरुषसत्ताक व्यवस्थेची वाहक असल्यामुळे ख्रियांवर बरीच भाषिक बंधने लादलेली दिसतात. त्यामुळे पुरुषांची भाषा ही रांगडी आणि ख्रियांची भाषा ही सोज्वळ सुलभ अशी विभागणी केली गेली. ज्युलिया क्रिस्तेवा या भाषावैज्ञानिक स्थीवादी अभ्यासकाने मार्कसवाद, फ्राईडचा मनोविश्लेषणाचा सिद्धांत आणि स्थीवाद यांच्या आधारे ख्रियांच्या भाषेविषयी विश्लेषण केले आहे. मुळात भाषा ही पुरुषसत्ताक व्यवस्थेचा भाग असल्यामुळे ख्रियांना व्यक्त व्हायला मर्यादा पडतात, म्हणून ख्रियांच्या भाषेची जडणघडण ख्रियांच्या परिप्रेक्षातून करणे आवश्यक ठरते. साहित्याच्या बाबतीत हा प्रश्न अधिक तीव्र होताना दिसतो. साहित्य निर्मिती करतांना जितक्या सहजपणे पुरुष लेखक स्वतःला अभिव्यक्त करू शकतात तितक्या सहजपणे ख्रिया अभिव्यक्त होताना दिसत नाहीत. अर्थात अनुभवविश्वाची कमतरता आणि त्यामुळे भाषेच्या वापरावर पडलेल्या मर्यादा याचा विचार या संदर्भात ज्युलिया क्रिस्तेवा यांनी केला आहे.

जातीय उत्तरांडीच्या पातळीवर भाषेचा किंवा भाषिक उत्तरांडीचा विचार करणे अपरिहार्य ठरते. कारण उच्च जातीनी बोललेली भाषा श्रेष्ठ अशा पूर्वग्रहातून कनिष्ठ जातीची भाषा हीन लेखली गेली. भाषेच्या बाबतीत गावातील भाषिक उत्तरांडीचा विचार केला तर गावातील

प्रत्येक जातीतील भाषेमध्ये तफावत जाणवते. गावातील उच्चवर्णीयांची भाषा वेगळी, जमीनदारांची भाषा वेगळी, शृदृ, अतिशृदृंची भाषा वेगळी असते. त्यांच्यातल्या अनेक पोट जातींची भाषा वेगळी असते. भटक्या विमुक्तांची भाषा वेगळी, आदिवासींच्या भाषा वेगळ्या अशा अनेक सामाजिक समस्या भाषेत रूपांतरित झालेल्या दिसतात.

मराठी भाषेच्या बाबतीत भाषिक अस्मितेचा विचार करताना, भाषावार प्रांतरचना करत असताना मुंबई प्रांत गुजरातला जोडला गेला. संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीमुळे मुंबईसह महाराष्ट्राची निर्मिती झाली. त्यामुळे मुंबईतील भाषेचा विचार करत असताना या अस्मितावादी राजकारणाची सुरुवात ही याकाळापासून सुरु झालेली दिसते. संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीत सहभागी झालेल्या साहित्यिकांनी, शाहिरांनी मराठी भाषेचे अस्सल रूप आपल्या साहित्यातून प्रकट केले आणि संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीत आपले महत्त्वपूर्ण योगदान दिले. मराठी भाषेच्या संदर्भात विचार करत असताना साहित्यिक भाषा म्हणून संस्कृत भाषेला मान्यता असताना प्राकृत भाषेतून साहित्य निर्मितीचे महत्त्वपूर्ण प्रयत्न प्रत्येक ऐतिहासिक कालखंडात झालेले दिसतात. गैतम बुद्धांनी संस्कृती ज्ञानभाषा असताना पाली भाषेला ज्ञान भाषेचा दर्जा प्राप्त करून दिला. यामुळे पाली भाषेतून मोठ्या प्रमाणात साहित्यनिर्मिती झाली. बहुजनांची भाषा अर्थात त्यांना आकळणारी भाषा ज्ञानभाषा असावी हे सूत्र यामागे दिसते. असाच प्रयत्न महानुभाव कालखंडात मराठी साहित्यात झालेला दिसतो. याही काळात आध्यात्मिक क्षेत्रात संस्कृत भाषेला महत्त्व होते. महानुभाव पंथाचे संस्थापक असलेल्या चक्रधरांनी आपल्या पंथीयांना मराठीतून साहित्य निर्मिती करण्याचा दंडक घालून दिला. ज्यावेळेस केशवबास यांनी त्यांना संस्कृतमधून साहित्य निर्माण करण्याचा मनोदय बोलून दाखवला. त्यावेळेस ‘नको का केशव दया, येणे माझिया म्हातारिया नागवतील गा’ असा विचार चक्रधरांनी प्रकट केला. यात ज्ञानभाषा ही सर्वसामान्य लोकांची बोलीभाषा असावी हे सूत्र दिसते. ज्ञानेश्वरांनी भगवतगीतेचे निस्पृष्ट

मराठीतून केले. हा प्रयत्न सर्वसामान्य लोकांना त्यांच्या भाषेत आध्यात्मिक ज्ञानप्राप्ती करून देण्याचा होता.

धार्मिक आणि राजकीय युद्धांमध्ये भाषिक संकर मोठ्या प्रमाणात होताना दिसतो. या वर्चस्ववादी गट आपली भाषा सर्वसामान्य गटांवर लादत असता. इस्लामच्या आक्रमणात फारशी आणि अरबी भाषा आणि येथील प्रादेशिक भाषा यांचा संकर आणि समन्व्य वेगवेगळ्या प्रांतांमध्ये वेगवेगळ्या पद्धतीने झालेला दिसतो. शिवाजी महाराजांनी राज्यव्यवहारकोश निर्माण करण्याचे कार्य हातात घेतले, यातून भाषाविषयक राजकीय जाणीव जशी दिसते तसेच राज्यकारभारात वापरात येणारी भाषा सुसंघटित असावी हा प्रयत्न दिसतो. यातून राजकीय व्यवस्थेच्या दृष्टिकोनामुळे भाषा बदलत जाते हे लक्षात येते. संत ज्ञानेश्वर, संत नामदेव आणि संपूर्ण संत प्रभावळ यांच्या अभंगातून मराठी भाषेचे लौकिक रूप प्रकट झालेले आहे संतांनी अभंग निर्मितीसाठी मोठ्या प्रमाणात लोकभाषेचा उपयोग आणि लोकभाषेतील शैली, शब्दकळा, वापरलेले; मुख्यतः तुकारामांच्या भाषेत लोकभाषेचे आणि त्यांचे वास्तव्य असलेल्या परिसरातील बोली भाषेचे आगळे वेगळे रूप प्रकट होताना दिसते. एकनाथांच्या भारुड आणि इतर रचना या लोकसाहित्याशी साम्य दाखवणाऱ्या आहेत. मध्ययुगीन कालखंडात मराठी भाषेची अस्मिता सकारात्मक पद्धतीने प्रकट झालेली दिसते.

ब्रिटिशांच्या कालखंडात मराठी भाषा वेगळे रूप घेऊन समोर आली. आधुनिक ज्ञानाच्या दिशा मराठी भाषेतून प्रकट होण्यासाठी भाषांतराने खूप हातभार लावला. त्या काळातील वेगवेगळ्या ज्ञानशाखांमधील ज्ञान इंग्रजीतून मराठीत भाषांतरित झाले. यामुळे मराठी ज्ञानभाषा बनण्याच्या दिशेने वाटचाल सुरु झाली. या काळातील मराठी भाषेचे रूप बदललेले दिसते. इंग्रजीकडे शालेय पातळीवर या भाषांतराचा उपयोग करून प्राथमिक

तसेच माध्यमिक शिक्षणाची सुरुवात झालेली दिसते. मात्र १८५७ मध्ये स्थापन झालेल्या मुंबई विद्यापीठात मराठी भाषेचा इतिहास मात्र वेगळ्या पद्धतीने लक्षात येतो. १९०१ मध्ये न्यायमूर्ती रानडे यांच्या प्रयत्नातून पदव्युत्तर स्तरावर मराठी भाषेचा अभ्यासक्रमात समावेश झाला. १८७० मध्ये मराठीतून उत्तीर्ण होणाऱ्या विद्यार्थ्यांचे प्रमाण कमी असल्यामुळे मराठीतून अभ्यासक्रम बंद करण्यात आले होते. त्यानंतर १९२० च्या आसपास पदवी स्तरावर मराठी अभ्यासक्रमांची सुरुवात झाली, तरीही मुंबई विद्यापीठात मराठीचे स्वतंत्र अध्यासन निर्माण होण्यासाठी १९६९ हे वर्ष उजाडले. तो पर्यंत संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ होऊन १ मे १९६० रोजी मुंबईसह महाराष्ट्राची स्थापना झाली. महाराष्ट्रातील वेगवेगळ्या ठिकाणी सुरु झालेल्या विद्यापीठांमध्ये मराठी भाषा विभागाची स्थापना देखील झाली होती. मराठी भाषेतून शिक्षण वेगवेगळ्या प्रांतांमध्ये वासाहतिक काळात कशा पद्धतीत सुरु झाले याचा इतिहास बघितला तर धार्मिक आणि सांस्कृतिक अस्मितेचे प्रश्न शिक्षण आणि भाषा यात कशा स्वरूपात अस्तित्वात होते, हे लक्षात येते. मुळात त्या काळात भाषांतर करणारी मंडळी मुंबई आणि पुण्यात एकवटलेली होती. कोकणस्थ मराठीचा प्रभाव या भाषांतरांवर मोठ्या प्रमाणात दिसतो. याचाच अर्थ नव्याने सुरु झालेल्या आधुनिक ज्ञानावर उच्चवर्णीयांचे वर्चस्व प्रस्थापित झालेले दिसते. भारतातील आणि मुख्यतः महाराष्ट्रातील इतर बोलीभाषा या ज्ञानपरंपरेपासून वंचित असलेल्या दिसतात. मुंबई आणि पुणे या दोन शहरांमध्ये सुरु झालेल्या प्राथमिक शिक्षणाचा आढावा या संदर्भात घेतला तर मुंबईत आधुनिक ज्ञानाची सुरुवात करणे ब्रिटिशांना तुलनेत सोपे गेले, कारण मुंबई शहर पोर्टुगीजांच्या ताब्यातून ब्रिटिशांकडे गेल्यामुळे येथे नव्या ज्ञानाचा स्वीकार लवकर केला गेला आणि सर्व जाती धर्मातील लोकांना शाळेत प्रवेश मिळणे पुण्याच्या तुलनेत सोपे गेले. पुण्यात मात्र सुरुवातीच्या काळात संस्कृत पाठशाळा सुरु झालेल्या दिसतात. बहुजन आणि स्थिया यांनी वेगवेगळ्या भाषा

शिकणे आणि ज्ञानप्राप्ती करणे हे पाप समजाले गेल्यामुळे या परिस्थितीत पुण्यातील शिक्षण व्यवस्था आणि भाषेची वाटचाल झालेली दिसते. सामाजिक उतरंड आणि या उतरंडीत स्थिया आणि शूद्रातिशूद्र यांना नाकाराल्या गेलेल्या अधिकारातून भाषिक संघर्ष झालेला दिसतो. याच काळात जोतिराव फुले यांनी सर्वसामान्य लोकांच्या बोली भाषेचा वापर करून वेगवेगळ्या रचनाबंधांमध्ये साहित्यनिर्मिती केलेली दिसते. नाटक, पोवाडा अखंड, वैचारिक निबंध, या प्रकारांमध्ये त्यांनी साहित्यनिर्मिती केली. विष्णुशास्ती चिपळूनकरांनी मराठीची अस्मिता राजकीय आणि सांस्कृतिक इतिहासाशी जोडत मराठीच्या शुद्ध, अशुद्धतेवर भर दिला आणि जोतिरावांची भाषा अशुद्ध आहे, त्यांना व्याकारणिक नियम कसे पाळता आले नाहीत, अशी टीका केली. जोतिरावांचे सामाजिक आणि सांस्कृतिक कार्य दुर्लक्षित केले गेले.

यातून वर्ण आणि जाती संघर्ष भाषेच्या माध्यमातून कसा प्रकट होतो, हे लक्षात येते. स्वातंत्र्यपूर्व काळात मराठी साहित्यात विपुल साहित्य निर्मिती झालेली दिसते. भाषिक रूपांच्या आधारे या साहित्याचे वर्गीकरण करता येणे शक्य आहे. १९६० नंतर वेगवेगळ्या प्रवाहातील लेखक कवी आपल्या अस्मितेचे प्रश्न साहित्यातून प्रकट करताना दिसतात. यात बोली भाषेचा वापर मोठ्या प्रमाणात झालेला दिसतो. वेगवेगळ्या भागातील आणि वेगवेगळ्या सामुदायिक गटातील लेखकांनी बोली भाषेचा वापर प्रमाणभाषेसोबत साहित्यनिर्मितीसाठी केलेला दिसतो. इंग्रजी ही ज्ञानभाषा असल्यामुळे आणि वेगवेगळ्या ज्ञानशाखांमधील ज्ञान मराठीत उपलब्ध नसल्यामुळे मराठीच्या भवितव्याची चर्चा सातत्याने होताना दिसते. भाषा हेच माणसांच्या सर्वांगीण विकासाचे साधन आहे. भाषिक अस्मिता सकारात्मक आणि संवादी असली, तर इतर भाषा आणि भाषेच्या माध्यमातून आकाराला आलेल्या संस्कृतीचे प्रवाहीपण समजून घेतले तर अस्मिता अहंकारात रूपांतरित होणार नाही.

◆◆◆◆◆

डॉ. आंबेडकर - सेक्युलॉरिझम आणि भारतीय राजकारण

- सचिन गरुड

डॉ. आंबेडकरांच्या महत्वासाठे भारतीय राज्यघटनेत सेक्युलॉरिझमचे तत्त्व समाविष्ट झाले आहे. घटनेत स्वीकृत केलेली सेक्युलॉरिझमची संकल्पना पाश्चात्य असत्याची नकारात्मक टीका अनेक अभ्यासक करीत असतात. पाश्चात्य वर्गसमाजात युरोपीय प्रबोधन क्रांतीमधून धर्मनिरपेक्षतेचा विकास झाला.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी केलेल्या समग्र धर्मचिकित्सेला सापेक्ष इतिहासक्रम आहे. ‘अँगिहिलेशन ऑफ कास्ट’ मध्ये त्यांनी हिंदुधर्मात मुलगामी क्रांतिकारी सुधारणांची मागणी केली. धर्मातराच्या निर्णयानंतर हिंदुधर्माच्या बरोबरीने जगातील इतर प्रमुख धर्माच्याही शास्त्रशुद्ध चिकित्सेला गतिमान करीत आधुनिक भारतातील खन्याखुच्या प्रबोधनयुगाचे ते पथदर्शी बनले आहेत. अंतिमत: वर्ण जात पुरुषसत्ताक हिंदुधर्माचा त्याग करून त्यांनी बौद्ध धम्माचा स्वीकार केला. परंतु पारंपरिक बौद्ध धर्माचीही चिकित्सा करून त्यांनी धम्माची पुनर्मांडणी केली. ‘द बुद्ध अँड हिंदुधर्म’ या त्यांच्या विलक्षण पुनर्मांडणीच्या केंद्रवर्ती मानवमुक्तीचा ध्येयवाद असून, हे धर्माच्या तौलनिक अभ्यासाला त्यांनी केलेले महत्तम योगदान आहे. जगातील सगळ्याच धर्माच्या तौलनिक अभ्यासाअंती डॉ. आंबेडकरांनी धम्माची पुनर्मांडणी केलेली आहे. या पुनर्मांडणीची अनन्यता एकाचवेळी वैशिष्टिक

तसेच भारतीयस्तरावर अधोरेखित करण्याचा अनेक अभ्यासकांनी प्रयास केला आहे. धम्माची पुनर्मांडणी ही ब्राह्मणी धर्म-संस्कृती व्यवस्थेच्या विरोधात पर्यायी धर्म-संस्कृतीच्या प्रस्थापनेच्या आंदोलनाची बीजभूमी बनली आहे. धम्माचा हा पर्याय धार्मिकता आणि निधमांपिणा यांच्या द्वंद्वात्मकतेत निधर्माच्या दिशेने विकासाभिमुख होणारा आहे. धम्माची कक्षाही विवेकी व धर्मपर्यायाकडून धर्मविहीनतेच्या टप्प्याच्या दिशेकडे विकसित होऊ शकते, या तज्ज्ञे डॉ. आंबेडकरांनी धम्माची पुनर्मांडणी केलेली आहे. त्यांनी बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाला पारंपरिक धर्मचैकटीतून बाहेर काढून सेक्युलर संकल्पनाव्यूहाच्या परिघात पुनर्व्याख्यांकित केला आहे.

‘सेक्युलर’ या संज्ञेला धम्माच्या आशयविश्वात अनेक महत्त्वपूर्ण मूल्यात्मक आयाम प्राप्त होतात. पाश्चात्य थिअॉलॉजिस्ट धर्मअभ्यासक बौद्ध धर्मला (बुद्धिज्ञमला) ‘धर्म’ मानायला तयार नाहीत. बौद्ध धर्म ‘ईश्वरकेंद्री

धर्मशास्त्रा'च्या कसोट्यांवर सिद्ध होत नसल्यामुळे पाश्चात्य थिअॉलॉजिस्टचा प्रतिवाद करीत डॉ. आंबेडकरांनी 'ईश्वर विहीन धर्मशास्त्रा'चे सिद्धांत पुढे आणले. ईश्वरवादी धर्मशास्त्र हे ईश्वर आणि माणूस यांचे 'स्वामी-दास' या विषम नात्यातील संबंधाचे मध्यवर्तीत्व मान्य करते. डॉ. आंबेडकरांनी निरीश्वरवादी धर्माचे सिद्धांतन मांडताना ईश्वरकेंद्री धर्माच्या ऐवजी मानवकेंद्री धर्म, परतोकवादी धर्माच्या जागी इहलोकवादी धर्म अशी मौलिक सूत्रे तौलनिक धर्माभ्यासक्षेत्रात प्रतिष्ठापित केली. धर्माचे ईश्वरकेंद्रीत्व काढून टाकल्यानंतर त्या स्थानी स्वातंत्र्य, समता व भावंडभाव या तत्त्वाधारित सामाजिक नीतीची प्रस्थापना आंबेडकरांच्या धम्माच्या मांडणीमधून लक्ष्येधी ठरते. पाश्चात्य थिअॉलॉजिस्टच्या तुलनेत डॉ. आंबेडकरांना भारतीय धर्म-जाती संघर्षाच्या इतिहासाचा सापेक्ष वारसा आहे. ब्राह्मणी धर्मवादाविरोधात निरीश्वरवादी जैन-बौद्ध, लोकायत धर्मपरंपरा तसेच निर्गुण ईश्वरवादी कबीरप्रणीत धर्मचिकित्सा आधुनिक काळातील जोतिबा फुले यांचा निर्मिकवादी सार्वजनिक सत्यधर्म यांचे विधायक योगदान डॉ. आंबेडकर स्वीकारतात. भारतीय परंपरेत धर्म-जाती संघर्षाच्या पटावर निरीश्वरवादी धर्म अस्तित्वात आल्याचा आणि जातीव्यवस्था आणि स्त्री-पुरुष विषमता यांच्याविरोधात समतावादी सामाजिक नीतीशास्त्राची, विवेकवादाची उद्घोषणा करणारी धर्मचिकित्सा झाल्याचा इतिहास डॉ. आंबेडकर अधोरेखित करतात. धम्माच्या पुनर्माडणीला वर्णजातलक्षी इतिहासशास्त्रीय दृष्टीचे अधिष्ठान आहे. त्यामुळे आंबेडकरवादी दृष्टिकोनातून 'सेक्युलॉरिझम'चा मूल्याशयगर्भ प्रचलित निधर्मात्त्व' किंवा 'इहवाद' या संझेइतपत नसून त्याहीपेक्षा अधिक काहीतरी सामाजिक तत्त्वे आणि व्यवहाराची व्यापी व खोली दर्शविणारा आहे. आंबेडकरवादी सेक्युलॉरिझमचा गाभा समता, स्वातंत्र्याच्या तत्त्वावर अधिक भर देणारा आहे. प्राचीन भारतात लोकायत परंपरा सापेक्षार्थने निधर्मी होती, इहवादी-भौतिकवादी होती. परंतु ती वर्णजातीव्यवस्थेच्या विरोधात परिणामकारक प्रहार

करण्यात निष्प्रभ ठरली. डॉ. आंबेडकरांनी बुद्धाचाच पर्याय अंगीकारला. बुद्धाच्या धम्माने भारताच्या इतिहासात सुमारे हजार-दीड हजार वर्षे जातीव्यवस्था आणि स्त्री-पुरुष विषमतेशी अविरत संघर्ष दिला. याचे सापेक्ष ऐतिहासिक भान असल्यामुळेच त्यांनी बुद्धाला समाजक्रांतिकारक महणून गौरविले. आधुनिक भारतातील जातीव्यवस्थेच्या समूल उच्चाटनार्थ त्यांनी बुद्धाच्या धम्मतत्त्वज्ञानाची फेरमांडणी केली. भारतीय इतिहासात वर्णजातीय समाजात धम्माच्या प्रबोधन चळवळीमुळे क्रांती झाली. जाती, वर्ण यांच्या विषमतेवर उम्या व्यवस्थेत उच्चाजात वर्णाच्या विरोधात श्रमिक जाती वर्णाच्या मुक्तीसाठी बुद्धाच्या धम्मतत्त्वज्ञानाने समाजपरिवर्तनाचे तत्त्वज्ञान महणून जी अनन्य भूमिका अदा केली, त्या भूमिकेचे पुनरुज्जीवन आधुनिक भारतात डॉ. आंबेडकरांनी घडवून आणले. आंबेडकरप्रणीत धम्म सेक्युलॉरिझमला अधिक पोषक असल्याने आंबेडकरांना अभिप्रेत असलेला सेक्युलॉरिझम जातीअंतक समताक्रांतीला बांधील आहे.

भारताचा जातीप्रश्न निकालात काढण्यासाठी धम्म ब्राह्मणी-भांडवली व्यवस्थेच्या विरोधापासून अभिप्रेत समताक्रांतीच्या मार्गक्रमणातील पर्यायी धर्म-संस्कृतीच्या उभारणीचे कार्य तर गतिमान करीलच, परंतु या धम्माच्या टप्प्यावरून हे मार्गक्रमण 'बौद्धधर्मा' च्या उलट्या दिशेने न होता सेक्युलॉरिझमच्या विकासगतीने व्हावे, या पद्धतीने आंबेडकरांनी बुद्ध आणि धम्म यांची मांडणी करून ठेवली महणूनच त्यांच्या सेक्युलर दृष्टीचे मर्म त्यांच्या जातलक्षी इतिहासदृष्टीशी जसे बांधील आहे तसे त्या जातीय इतिहास कक्षेबाहेर झेपावत जाणाऱ्या न-जातीय समता, स्वातंत्र्याच्या आधुनिक जाणीवेशीही तितकेच प्रतिबध आहे. गुन्नार गाल्मोसारखा स्वीडीश बौद्ध विद्वान बुद्धाचे वर्णन असे करतो की, "Buddha is fundamentally anti-fundamentalist." आंबेडकरांनी स्वीकारलेला बुद्ध आणि त्याचा धम्म गुन्नारच्या समर्पक प्रतिपादनाचाच आविष्कार आहे.

डाव्या वर्गवादी निधार्मिकतेच्या तुलनेत

आंबेडकरप्रणीत सेक्युलॅरिझम किंबहुना धर्मनिरपेक्षतावादाचे योगदान भारतीय राजकारण-समाजकारणात मूलगामी परिवर्तनाच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वपूर्ण आहे. आंबेडकरी सेक्युलॅरिझम धर्मविरोधी प्रबोधनाच्या जनआंदोलनाची आवश्यकता प्रतिपादन करतो आणि ही डाव्या वर्गवादी निधार्मिकतेच्याही पुढे जाणारी भूमिका आहे. परंपरिक मार्क्सवादी ब्राह्मणीव्यवस्थाविरोधी धर्म-संस्कृती प्रबोधनाची निर्णायिक संघर्षात्मक भूमिका घेण्यापासून माघार घेतात आणि धर्मविरोधी वैचारिक लढाई अंतिम वर्गक्रांतीच्या प्रतीक्षेखातर स्थगित ठेवत आहेत. परंतु आंबेडकरवादी धर्मसंस्कृती प्रबोधनाची लढाई अग्रक्रमाने भारतीय धर्म, इतिहास, तत्त्वज्ञान, संस्कृती या क्षेत्रातील धार्मिक-जातीय संघर्षाला पुढे आणते. दलित शोषित समाजघटकांना 'क्रियाशील ईश्वरवादाच्या' शोषण-दमनचक्रातून मुक्त करण्यासाठी धर्मविरोधी प्रबोधनाच्या जनआंदोलनाची सक्रिय जैव-भूमिका अंगीकारते.

भारतातील समाजवाद्यांना, साम्यवाद्यांना भारतीय समाजक्रांतिसाठी एकांगी वर्गवादी विश्लेषणपद्धती अपुरी आणि चुकीची आहे, हे डॉ. आंबेडकरांनी स्पष्टपणे दाखवून देत जातलक्षी विश्लेषण पद्धतीचा अवलंब करावा असेही सूचवित आहेत आणि वर्गलळ्यांच्या बरोबरीने मूलगामी जातीलढे लढण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करीत राहिले आहेत. आजतागायत डाव्यांनी आंबेडकरांच्या या आवाहनाला विधायक प्रतिसाद देऊन भारतीय परिस्थितीत समाजक्रांतीचे तत्त्वज्ञान आणि व्यवहार विकसित केलेले नाहीत. त्यांचा वर्गवादी सेक्युलॅरिझम ब्राह्मणीव्यवस्थेच्या भौतिक आणि मनोसांस्कृतिक वैचारिक अधिष्ठानावर निकराचा हळा करण्यापासून माघार घेतो. भारतीय जातीसमाजाच्या भौतिक व आर्थिक रचनांचे आधारतत्त्व असलेल्या ब्राह्मणी धार्मिक-सांस्कृतिकतेचा वस्तुनिष्ठ वेध घेण्यास वर्गवादीदृष्टी अपुरी पडते. यातूनच त्यांची धर्मनिरपेक्षता/सेक्युलॅरिझम 'ब्राह्मण्यग्रस्त' होतो. उलटपक्षी आंबेडकरांच्या जातलक्षी विश्लेषणदृष्टीमुळे त्यांनी पुरस्कृत केलेली धर्मनिरपेक्षता/सेक्युलॅरिझम

डाव्या जाणीवेने वर्गविरोधी भूमिकेला पाठिंबा तर देतेच, परंतु प्रखर जातिव्यवस्थेविरोधाच्या, जाती-निःपातीच्या भूमिकेला केंद्रस्थानी आणते. जातीविरोधाच्या अनुषंगाने लिंगभावी समतेच्या दृष्टीने विकासाला पूरक स्त्रीवादी भूमिकांचाही परिपोष करते. भांडवली निधर्मवाद, समाजवादी-साम्यवाद निधर्मवाद यांच्या तुलनेते डॉ. आंबेडकरपुरस्कृत सेक्युलॅरिझम / निधर्मवाद प्रखर समाज परिवर्तनाला गतिमानता प्रदान करू शकतो, इतकी त्याची मौलिक परिणामकारकता आहे.

डॉ. आंबेडकरांच्या महतप्रयासाने भारतीय राज्यघटनेत सेक्युलॅरिझमचे तत्त्व समाविष्ट झाले आहे. घटनेत स्वीकृत केलेली सेक्युलॅरिझमची संकल्पना पाश्चात्य असल्याची नकारात्मक टीका अनेक अभ्यासक करीत असतात. पाश्चात्य वर्गसमाजात युरोपीय प्रबोधनक्रांतीमधून धर्मनिरपेक्षतेचा विकास झाला. तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक सेक्युलॅरिझमचा उदय विकास विज्ञानतत्त्वज्ञान आणि धर्मश्रद्धा यांच्या संघर्षातून झाल्याचे प्रतिपादन करतात. विज्ञान- तंत्रज्ञान आणि सेक्युलॅरिझम यांच्या विकासाचा पैसा भांडवलाशीप्रधान लोकशाही उदारमतवाद आहे. आंबेडकरांनी त्यांच्या सेक्युलॅरिझमचा विकास बुद्धाचा बुद्धिप्रामाण्यवाद ते आधुनिक वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान यांच्या संयोगातून केला आहे. आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञानसामग्रीची 'पाश्चात्य' देण त्यांनी विधायकता स्वीकारली आहे. विज्ञान आणि धर्म यांच्या दुंद्रुंसंघर्षात आंबेडकर विज्ञानाचे अधिष्ठान अग्रक्रमाने स्वीकारतात. वैज्ञानिक ज्ञान हे सापेक्ष तात्पुरते आणि परिवर्तनीय असते. हा ज्ञानशास्त्रीय दृष्टिकोन ते परत्ते स्वीकारतात आणि हाच बुद्धाच्या अनित्यतावादाचा वारसा आहे. धार्मिक धारणा जर नित्य आणि अंतिम सत्यतेचा दावा करीत असतील तर त्यातून विषमता आणि शोषणाचेही समर्थन त्या अनुषंगाने पुढे येते. ब्राह्मणी ज्ञान- विचारप्रणालीची प्रभुता चिकित्सा नाकारते आणि अपरिवर्तनीय धारणांचे समर्थन देते. यातून जाती स्त्री-पुरुषविषमतामूलक वर्चस्व सत्ता आणि दास्यबंधक ज्ञान यांचे गतिद्वंद्व कायम राखण्याचा प्रयत्न

सुरु राहतो. आंबेडकरांच्या मुक्तीगामी ज्ञान संकल्पनेचे जैविक नाते विषमता निर्मूलनात्मक समाजपरिवर्तनाशी आहे. त्यांची वैज्ञानिक दृष्टी-मुक्तीगामी ज्ञान संकल्पनेशी सापेक्षतः जोडलेली असल्याने तिचा आंतरिक स्रोत बुद्धाच्या समता, स्वातंत्र्य, बंधुतावादी बुद्धिप्रामाण्यवादाचा आहे. बुद्ध तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक विज्ञानदृष्टी यांचा परस्परपूरक संयोगात्मक विकास आंबेडकरांच्या सेक्युलर मांडणीत प्रकरणे प्रतीत होतो.

भांडवली लोकशाहीत उदारमतवाद अशी राजकीय भूमिका घेतो की, राज्याने धर्माच्या क्षेत्रात हस्तक्षेप करू नये. डॉ. आंबेडकर धर्मनिरपेक्षतेची ही पाश्चात्य संकल्पना स्वीकारतात; परंतु भारतीय जातवर्ग समाजाला लागू करताना उदारमतवादी मर्यादा पार करतात. विविध समाजगटांचे धार्मिक, सांस्कृतिक, स्वातंत्र्य, सर्व धर्मातील व्यक्तींना कायद्याचे समान संरक्षण यांचा घटनेत पुरस्कार करतात. राज्याला कोणताही सरकारी धर्म नसावा आणि सामाजिक विकासासाठी धर्मव्यवहारात राज्यसंस्थेला हस्तक्षेपाचा अधिकार असावा, या धोरणाचे समर्थन त्यांनी केले आहे. भारतीय समाजरचना पाश्चात्य वर्गसमाजाच्या तुलनेत वेगळी असल्याने भारताने नव्या राज्यघटनेचा स्वीकार करताना आपल्या समाजरचनेतून उद्भवणाऱ्या राजकीय गरजा लक्षात घेवूनच राजकीय संरचना स्वीकाराव्यात, असे डॉ. आंबेडकरांनी प्रतिपादन केले आहे. जाती पितृसत्ताक अनिष्ट चालीरीतीचे समर्थन ब्राह्मणीधर्म संस्कृती करीत असते. या जात पुरुषसत्तासमर्थक धर्मप्रभावाला संपुष्टात आणण्यासाठी आंबेडकर सार्वजनिक जीवनात प्रभावी धर्मप्रबोध चळवळीची मागणी संसदीय राजकारणाच्या बाहेरील जनचवळवळीच्या स्वरूपात आपल्यापुढे ठेवतात आणि राज्यसंस्थेला हस्तक्षेपाची कृतिशील भूमिका बजावण्याची व्यूहरचना करतात. धर्माच्या पाठिंब्यावर उमे असलेले स्त्रीदास्याचे विचार व्यवहार (द्विभार्यापद्धती, वारसाहक नसतो इ.) अस्पृश्यतासमर्थक रुढी यांच्या निर्मूलनाचा राज्यसंस्थेला अधिकार प्रदान करण्यात त्यांनी लक्षणीय योगदान दिले

आहे. भारतातील जातीय-धार्मिक शक्ती समाजसुधारक कायद्यांना कडवा विरोध करतील हे दूरदर्शीत्वाचे हेऱून त्यांनी घटनात्मक स्तरावर हा विरोध निष्प्रभ करण्याची तरतूद उचलून धरली. भांडवली वर्ग समाजात राज्याने आर्थिक क्षेत्रात निर्हस्तक्षेपनीतीचे धोरण अमलात आणावे, अशा तज्जेच्या मागणीचा पाठपुरावा उदारमतवादाच्या नावाखाली भांडवलदारवर्ग करीत असतो, याचे पाश्चात्य राष्ट्राच्या संदर्भात वैपुल्याने ऐतिहासिक दाखले देता येतील. भारताच्या जातीसमाजात राज्याने धर्म संरक्षित जाती स्त्रीदास्यसमर्थक कायदे नष्ट करू नये अशी भूमिका धार्मिक- सांस्कृतिक राष्ट्रवादाच्या नावाखाली उच्चजातीय शक्ती घेतात, 'राज्य आणि धर्म' या संबंधात ब्राह्मणीधर्म शास्त्रीय कायद्यांची परंपरा संगते की, राज्याने वर्ण जातीपुरुषसत्ताक धर्मशास्त्रीय कायद्याच्या चौकटीत कारभार करावा. युरोपात वर्गसमाजाच्या खुल्या गतीकीमुळे धर्म आणि राज्य यांच्या संघर्षात भांडवलदारवर्गाने राज्याच्या निर्धमी भूमिकेचा परिपोष केला आहे. भारतात जातीपितृसत्तेची बंदिस्तता राज्याचा ब्राह्मणी ढाचा साकारण्यास अधिक परिणामकारक ठरते. ब्रिटिशोत्तर कालखंडात जातीचे विघटन आर्थिक स्तरीकरणाने अर्थात वर्गीय छेद जावूनही जातीच्या पायाभूत ढाच्याला पूर्णतः मोडीत काढता आलेले नाही. जाती पितृसत्तेच्या धर्मशास्त्रीय वैचारिक ढाच्याला मोडीत काढण्यासाठी सुधारित हिंदुकोड बिल डॉ. आंबेडकरांनी मांडले, तेहा ब्राह्मणी धर्मशक्ती सर्व शक्ती एकवटून या बिलाच्या विरोधात उभी ठाकली. हिंदू धर्म संस्कृतीच्या संरक्षणाच्या नावाने जनसंघाने विरोध केला. तर शंकराचार्य व स्वामी करपात्रीजी यांनी वर्णसंकराच्या भीतीतून विरोध दर्शविला. आंबेडकरांना अभिग्रेत असणारा राज्याचा हस्तक्षेपवाद केवळ उदारमतवादी स्वरूपाचा नाही. हे उदारमतवादी व जातीपितृसत्ता विरोधी भूमिकेतील या तज्जेच्या अंतर्विरोधाच्या स्पष्टीकरणातून दाखवून देता येते. वर्गसमाजातील भांडवलदारवर्गाचे हितसंबंध धर्माच्या भांडवली विकासाला मारक नियंत्रणाच्या विरोधात होते. त्यामुळे राज्यसत्ता विरुद्ध धर्म या संघर्षात त्याने

राज्यसत्तेची बाजू घेतली. तेथे भांडवली लोकशाही उदारमतवाद सरंजामशाहीविरोधातून भांडवली वर्गसंबंधात कार्यरत होतो. आंबेडकरांनी स्वीकारलेली उदारमतवादाची विधायकता येथील जाती सरंजमाशाही विरोधाच्या संदर्भात आहे. परंतु तिची मर्यादा आणि अंतर्विरोधात्मकता भारतीय समाजसापेक्षा आहे. भारतातील उच्चजातींचे जातिव्यवस्था टिकविण्यात हितसंबंध असल्यामुळे युरोपातील अभिजनवर्गाप्रमाणे धर्मसुधारणेची चळवळ उभी करण्यास तो नकार देतो. ब्रिटिश वसाहतकाळात विसाव्या शतकात टिळक आणि त्यांच्या प्रभावाखालील परंपरा राज्याच्या सुधारक हस्तक्षेपाला विरोध करते, तर खी अत्याचार, विधवाविवाहबंदी, घटस्फोट या संदर्भातील राज्याचा हस्तक्षेप निष्प्रभ करण्याचे धोरण पुरुषसत्ताक जातीपरंपरा बजावते.

स्वातंत्र्योत्तर भारतात दलित-आदिवासींच्या शैक्षणिक व नोकरीविषयक सबलर्तीबाबत राज्याने सुधारक हस्तक्षेप करू नये तर गुणवत्तेच्या आधारावर खुली स्पर्धा ठेवावी, म्हणजेच जातीव्यवस्थेच्या धर्मशास्त्रीय कायद्यात हस्तक्षेप करू नये अशी मागणी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघातर्फे प्रचारित केली गेली. मंडल आयोगाने हिंदुधर्मात फूट पडते. हिंदू विभाजित होतात अशी टीका संघपरिवाराने सुरु ठेवली व व्यवसायबंदीच्या धर्मशास्त्रीय कायद्यात हस्तक्षेप करू नये अशी मागणी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघातर्फे प्रचारित केली गेली. मुस्लीम समाजही भारतात जातिभेदांनी विभाजित असल्यामुळे उच्च जातीय इ.कॉ. नेते ए. के. अकबर यांनी मंडलआयोग मुस्लीम धर्मीयांमध्ये फूट पाडणार अशी आवई उठवून दिली. संघ-भाजप परिवारातील धर्मसंसदेने कायमच मागणी केलेली आहे की, पुरातन-सनातन वर्णधर्मानुसार भारतीय राज्यघटनेची आमूलग्र नवी रचना सादर करण्यात यावी.

स्वातंत्र्योत्तर काळात भारताने सेक्युलर राष्ट्र-राज्याचे प्रारूप स्वीकारले. धर्मनिरपेक्षतेला नकार, परधर्मद्वेष, अल्पसंख्याकांना बहुसंख्याक सत्तेच्या धाकात ठेवणे आदी व्यूहनीतीच्या प्रचारी करणाची मोहीम

हिंदुराष्ट्रवादाच्या आवरणाखाली संघाने सातत्याने सुरु ठेवली. परंतु राजकारणात हिंदू-ब्राह्मणी धर्माधिशक्तीचा दुष्प्रभाव साधारणतः ऐशीच्या दशकाच्या उत्तरार्धात वेगाने वाढू लागला. या काळात रामजन्मभूमी आंदोलन सुरु झाले आणि ६ डिसेंबर १९९२ या दिवशी हिंदुत्वावादी झुंडशाहीने बाबरी मशिदीचा विध्वंस केला. संघ भाजपाने बाबरी मशिद विध्वंसनासाठी निवडलेला ६ डिसेंबर हा दिवस डॉ. आंबेडकर यांचा महापरिनिवाणिविस होता. यातून हिंदुत्वावादांचे फॅसिस्ट इरादे स्पष्ट दिसतात! मंडल आयोगाच्या विरोधात राममंदिराच्या प्रश्नांवर ही हिंदू-ब्राह्मणी जमातवादाची आघाडी गतिमान राहिली. १९८५ नंतरच्या काळात संघ भाजपचा राजकारणात प्रभाव वाढत गेला आणि भारतीय राजकारणात धर्मनिरपेक्षता (सेक्युलरिझम) विरुद्ध जमातवाद असा संघर्ष उभा राहिला. धार्मिक अल्पसंख्यांकाच्या विरोधात दलित ओ.बी.सी.ना संघटित करण्यासाठी हिंदुजमातवादी पवित्र पशु गाय ते परमेश्वर प्रभु राम यासारख्या प्रतीकांचा वापर करत पुढे आले. अटलबिहारी वाजपेयीने म्हटले की, ‘उन्होंने मंडल निकाला तो हमने कमंडल निकाला है!’

तरीही डाव्या पक्ष संघटना पारंपरिक मार्क्सवादी दृष्टीतून चुकीचे वर्गीय आकलन घेऊन राजकारण करीत राहिल्या. धार्मिक मानवतावादी भूमिकेवर त्यांचा प्रतिवाद सुरु राहिला. समाजवादीही लोहियांच्या धारणा घेऊन राम व कृष्णाच्या उदात्तीकरणातून प्रतिकार करीत होते. परिणामी धर्मप्रबोधनाची लढाई ब्राह्मणीव्यवस्था समर्थकांच्या प्रभावक्षेत्रात हारण्यासाठी खेळली गेली. या दोहोंनी आंबेडकरवादी विश्लेषणाचा विधायक स्वीकार करण्याचे टाळले. यासंदर्भात आंबेडकरवादी विश्लेषण अधिक वास्तववादी भूमिका बजावत होते. नवबौद्धाच्या सीमित लढ्याला जातीवर्गव्यवस्था आणि डाव्या समाजवादी शक्तींचे एकांगी राजकारण न्यूनतम पातळीवर गोठवून ठेवते. डाव्या-समाजवादी शक्तींच्या तुलनेत आंबेडकरवादी जातलक्षी विश्लेषणशक्ती हिंदुत्वाच्या आंतरिक शक्तीसोत असलेल्या जातीव्यवस्थेवर निकाली हल्ल्याची आवश्यकता

प्रतिपादन करते. दलितशोषित जाती व निया यांच्या दृष्टीने हिंदुत्वाच्या/हिंदुराष्ट्रवादाच्या आवरणातील ब्राह्मणवाद म्हणजे अविरत मूलतत्त्ववाद असल्यामुळे डॉ.आंबेडकर प्रणीत जातीविरोधी सेक्युलरिज्ञम मनुस्मृतीदहन ते 'बौद्ध धर्मस्वीकार आणि 'जातीनिर्मूलन' ते 'बुद्ध आणि त्याचा धर्म' अशा व्यावहारिक वैचारिक आघाडीवर धर्मप्रबोधनाची भूमिका सार्वजनिक जीवनात बजावत राहिली आहे.

टिपा

- ◆ भारतीय समाजव्यवस्थेत धर्माचा अंतर्गाभा मूळात जातीव्यवस्था व पितृसत्ता आहे. मुस्लिम येईपर्यंत प्रथम या धर्माला वैदिक तसेच ब्राह्मणी धर्म हटले आहे. मुस्लिमांनी हिंदू हा शब्द वापरला. पा. वा. काणे या धर्माची व्याख्या श्रौतस्मार्तधर्म अशी करतात. म्हणजे जातीवर्णाश्रमाचा धर्म.
- ◆ डॉ. आंबेडकर प्रतिपादन करतात की, हिंदुत्व ही फॅसिझम किंवा नाझीझमसारखी एक राजकीय विचारधारा असून ती लोकशाही विरोधी आणि बहुसंख्येच्या बळावर विरोधक, परधर्मी अल्पसंख्य, दलित, ब्राह्मणेतर यांना विलक्षण घातक आहे.

संदर्भ:

- ◆ Ambedkar Dr. B.R. (1979) - '*Annihilation of Caste*' (Dr. Ambedkar: Writings and speeches, Vol 1: Part-1)
- ◆ Ambedkar Dr. B.R. (1974) - *The Buddha and His Dhamma* Siddharth Publication, Bombay
- ◆ Jondhale, Surendra and Belt, Johannes (Editors) (2004) *Reconstructing the World B. R. Ambedkar and Buddhism in India*, OUP, Now Delhi.
- ◆ Omvedt, Gail (2003) *Buddhism in India, challenging Brahmanism and Caste*, Sage Publications, New Delhi.
- ◆ Vanaik Achin (1997), *communalism contested*, Vistaar Publications, New Delhi.

- ◆ बगाडे डॉ. उमेश, गरुड सचिन (२००५): ब्राह्मणी-अब्राह्मणी धर्मजाती संदर्भ आणि भारतीय प्रबोधन, क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले प्रकाशन धुळे.
- ◆ गरुड सचिन, परदेशी रणजित (२००३) डॉ. आंबेडकर, सावरकर आणि वंशसंहाराचा राष्ट्रवाद, क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले प्रकाशन, धुळे.
- ◆ गायकवाड जयदेव (२०००), संविधान-सभेत डॉ. आंबेडकर पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे.

◆◆◆◆◆

अनुसूचित जातीचे साहित्य, नाट्यकला माध्यमांतील आग्रही स्वत्व आविष्कार

- अनिल सपकाळ

बौद्धेतर अनुसूचित जातीतील जातसमूहांमध्ये जागतिकीकरणाच्या पार्श्वभूमीवर विकसित होत चाललेल्या भांडवली, उच्च जातवर्चस्ववादी समाजव्यवस्थेचे भान न आल्याने उपभोक्तावादी जीवनदृष्टीला स्वीकारले आहे. बौद्ध समाजाला प्रस्थापित व्यवस्थेकडून कोपन्यात ढकलण्याचे सांस्कृतिक राजकारण केले जात असल्याने या समाजातील तरुण पिढीला विद्रोही सांस्कृतिक चळवळीतील भागीदार बनणे महत्वाचे वाटते.

अनुसूचित जात या संविधानिक संकल्पनेच्या अनुषंगाने साहित्य-नाट्य माध्यमातील आग्रही स्वत्व आविष्कार अधोरेखित करताना राजकीय विश्लेषक संख्याशास्त्रीय विश्लेषणाचा आधार घेतात. अनुसूचित जातींमध्ये ५९ पैकी काही जातसमूह आग्रही स्वत्व आविष्कारासाठी साहित्य नाट्य माध्यमांचा आविष्कार करत असले तरी या सृजनात्मक आविष्कारांच्या अनुषंगाने कोणतीही जातनिहाय आकडेवारी उपलब्ध नाही. परंतु साहित्यिक कलावंतांच्या साहित्यविषयक भूमिका त्यांच्या कलाकृती यांचा प्रस्तुत विवेचनासाठी उपयोग करत उपलब्ध संविधिक संदर्भाचा उपयोग करण्यात आला आहे. कायदेशीरदृष्ट्या विभागणी करण्यात आलेल्या जातसमूहाचे वाडमयीन मूल्यमापन करता येणे शक्य नसले तरी काही ऊहापोह होऊ शकतो. महाराष्ट्रातील अनुसूचित जातीपैकी बौद्ध पूर्वाश्रमीच्या अस्पृश्य महार, मातंग, चर्मकार, ढोर, कैकाडी या प्रमुख जाती साहित्य आणि

संस्कृती व्यवहारामध्ये आग्रही स्वत्व आविष्कृत करतात. हे स्वत्व सांस्कृतिक पर्यावरणावर, साहित्यनिर्मिती आणि साहित्यविषयक भूमिका अधोरेखित करणाऱ्या चळवळीवर अवलंबून असते. हे स्वत्व कालानुक्रमाने सांस्कृतिक पर्यावरणाच्या परिवर्तनाशी सहयोगी असते.

साठोत्तरी काळात या जातीचे सांधिक आविष्कार दिलित साहित्य संकल्पनेतून प्रकटले. पूर्वाश्रमीचा अस्पृश्य समाज, शोषित कष्टकरी वर्ग, वर्णव्यवस्थेने दुर्योगात दिलेल्या ख्रिया यांना या संकल्पनेत सामावून घेण्याचा दिलित साहित्याने प्रयत्न केला. आपल्या अभिव्यक्तीची प्रेरणा आंबेडकरवादी विचारधारा आणि पूरक समताधिष्ठित विचारसरणी स्वीकारून पूर्वाश्रमीच्या अस्पृश्य महारांनी दिलित साहित्याच्या निर्मिती प्रक्रियेला गती दिली, वेदना, विद्रोह, नकार या मूल्यसंकल्पना केंद्रवर्ती ठेवून सांस्कृतिक आंदोलन उभे केले. हे सांस्कृतिक राजकारण जाती हिंदू धर्मसत्ताक वर्चस्ववादी विचारव्यूहाला नाकारण्यासाठी

मोठ्या प्रमाणात शोषित जात समूह एकत्र यावा, हा विचार महत्त्वाचा मानणारे होते. या संकल्पनेतून दलित जाणीव प्रगल्भ होत गेली. ही दलित जाणीव धर्मव्यवस्थेने लादलेली विषमता नष्ट व्हावी आणि समतेची प्रस्थापना व्हावी, या हेतूने दृगोचर झाली होती. समकालीन वेगवेगळ्या विचारव्यूहांचा प्रभाव स्वीकारत आक्रमक प्रतिक्रिया नोंदवणारी ही जाणीव बौद्ध धम्मचक्र परिवर्तन आणि भारतीय राज्य घटनेचा स्वीकार करणाऱ्या ध्येयानी अंकित झालेली होती. हिंदू धर्मव्यवस्थेला नाकारण्याचा प्रयत्न हिंदू धर्मव्यवस्थेने दुय्यमत्व दिलेल्या विविध जात समूहांच्या मार्फत होऊ शकतो, हे भान ‘दलित जाणीवे’ तून अभिव्यक्त होताना पूर्वश्रमीच्या अस्पृश्य महार, मांग, चांभार, ढोर, भंगी, कैकाडी आदी अनुसूचित जाती दलितांच्या ‘सांस्कृतिक राजकारणात केंद्रस्थानी राहिल्या. त्यांनी आपल्या अस्मिता आणि अस्तित्वाचे सफल राजकारण करत जहाल विचार व्यूह स्वीकारला.

पारंपरिक जातनिष्ठ कला आविष्कारांना नाकारत पारंपरिक कलांच्या विरूपीकरणाबरोबर पाश्चात्य साहित्य आणि कलांच्या आविष्कार तंत्राला या साहित्याने महत्त्व दिले. विविध जार्तीच्या स्वत्व आविष्कारासाठी या रूपबंधाचा विचार होऊ लागला व त्यातूनच दलित साहित्याच्या प्रवाहामध्ये पूर्वश्रमीच्या वेगवेगळ्या अस्पृश्य जातीचे, पोटजातीचे लेखन आले. पूर्वश्रमीच्या महार जातीच्या तरुणांनी आपल्या जाती पोटजातीच्या अनुभवाला आविष्कृत केले. त्यामध्ये ‘बलुत’, ‘आठवणीचे पक्षी’, ‘गावकी’ या आत्मकथांबरोबर ‘जीण आमुचं’, ‘माझ्या जन्माची चितरकथा’ या आत्मकथनातून स्थियांनी आपला लिंगभाव सापेक्ष अनुभव अभिव्यक्त केला. ‘काट्यावरची पोटं (मातंग), ‘जातीला जात वैरी’ (ढोर), ‘उपरा’ (कैकाडी) या जार्तीच्या हिंदू धर्म शोषणविषयक तीव्र प्रतिक्रिया आर्थिक शोषणासह आविष्कृत झाल्या. शिक्षणाने परिवर्तन घडते हे तत्व या कथनांनी आग्रही स्वीकारले.

‘दलित जाणीव’ विशिष्ट जात सापेक्ष जाणीव नसून

हिंदू धर्म शोषणसत्ताक पर्यावरणाला नाकारणारी विविध जात, वर्ग, लिंगभावाची जाणीव पुढे आली. ‘मी हिंदू नाही, दलित आहे’ हे भान जसे ‘अक्रमाशी’मध्ये अभिव्यक्त झाले तसेच भटक्या विमुक्त जार्तीमध्येही आले. ‘उचल्या’, ‘गबाळ’ या आत्मकथनांनी दलित संकल्पना व्यापक बनली. स्थिस्ती, महार अथवा बाप्पिस्मा ते धर्मातिरमध्ये ती धर्मातीत बनली. दलित आत्मकथनातील ही अभिव्यक्ती दलित कवितेच्या वाढ्यमयीन पार्श्वभूमीवर प्रारंभी आविष्कृत होत गेली. आंबेडकरवादी, मार्क्सवादी विचार प्रभावातून आविष्कृत होणारी कविता मराठा, महार, मातंग, चर्मकार, ढोर आदी जार्तीचे कवी दलित जाणीवेतून प्रकट करत होते.

दलित साहित्याच्या आशय आणि आविष्कारावर १९८९ पर्यंत वेगवेगळे लढे, आंदोलने यांचा प्रभाव वाढत गेला. दलितांवर होणारे अन्याय, अत्याचार, आर्थिक विषमता, बहिष्कृत जीवन, अस्मिता आणि अस्मितेचे प्रश्न दलितांच्या हस्तांतरित इनामी जमिनी परत मिळाल्या, यासाठी झालेली दलित पॅथरची परिषद, समकालीन परिवर्तनवादी चळवळीच्या पट दलित साहित्यातून दृगोचर झाला. या साहित्यनिर्मितीमध्ये सर्व अनुसूचित जाती आग्रही राहिल्या.

दलित साहित्याच्या प्रभावी आविष्काराला नाकारत धम्मविषय नवायानाचा विचार समकालीन सामाजिक पर्यावरणाबरोबर साहित्यातून अभिव्यक्त झाला पाहिजे. यासाठी बौद्ध साहित्य संकल्पनेचा अण्णासाहेब रणपिसे आदीनी प्रस्तुतकाळात विकास करण्याचा क्षीण प्रयत्न केला.

दलित साहित्याच्या पार्श्वभूमीवर दलित रंगभूमी आपल्या रंगमंचीय भाषेला आविष्कृत करू लागली. निरक्षर नवशिक्षित, ग्रामीण आणि शहरी भागातील समूहांपर्यंत दलित चळवळीच्या सहयोगाने आपल्या प्रभावी आशय आणि आविष्कारातून शोषणाधिष्ठित समाजाविरुद्ध विचार प्रस्तुतीकरण करू लागली. जातीशोषणाला नकार देत, जाणीव व भान आविष्कृत करण्याचे प्रयत्न दलित

रंगभूमीने १९७९ पासून मोठ्या प्रमाणात केले. अनुसूचित जाती समूहातील जातींनी उच्च जातीय वर्चस्वाविरुद्ध सामूहिकपणे केलेला आविष्कार या नाटकातून पुढे आला. ‘काळोखाच्या गर्भात’(भि. शि. शिंदे), ‘थांबा रामराज्य येतंय’(प्रकाश त्रिभुवन), ‘कैफियत’ (रुस्तुम अचलखांब), ‘आम्ही देशाचे मारेकरी’(टेक्सास गायकवाड), ‘साक्षीपूरम’ (रामनाथ चव्हाण), ‘पोतराज’ (संपत कांबळे), ‘तनमाजोरी’(प्रेमानंद गजवी १९८४), ‘कायर’ (अरुणकुमार इंगळे-१९८४), ‘जनतेशी भेट माझी घडवा’ (रतनलाल सोनग्रा १९८६), ‘अश्मक’ (दत्ता भगत- १९८६). या नाटकातून दलित जाणिवांचा एकसंघ आविष्कार महार, मातंग कलावत कार्यकर्त्यांनी समष्टिविषयीची नकारात्मक भूमिका ठोस घेतली आणि सांस्कृतिक परिवर्तनास महत्त्व दिले. समकालीन भान आणि सांस्कृतिक परिवर्तन केंद्र असलेल्या या नाटकांच्या मधून जात, वर्ग, लिंगभावविषयक भूमिकांची चर्चा केली. नाट्य संविधानकाचे पर्यवसान दलित चळवळीच्या प्रभावाशी सहयोगी असल्याने दलित चळवळीच्या पर्यावरणावर पडलेल्या विविध प्रभावांचा अनुभव या नाटकातून येतो. बौद्ध, मातंग, चर्मकार या अनुसूचित प्रवर्गातील समूहांबरोबर मराठा, माळी, ब्राह्मण या जातींमधील पुरोगामी तरुण सहभावनेने कृतीशील हस्तक्षेप करू लागले, त्याचा परिणाम जनमानस जागृत करण्यात झाला.

ऐशीच्या दशकामध्ये विविध जात समूहातील, नेतृत्व सामाजिक अभिसरणात पुढे आले. शोषणमुक्तीचा विचार प्रातिनिधिक स्वरूपात स्वीकारला. दलित जाणीव एकसंघ असल्याचे भान या काळात गडद झाले. परिणामतः सामाजिक, राजकीय आंदोलनामध्ये ‘पुरोगामी विचारब्यूह मध्यवर्ती तयार झाला. पूर्वाश्रमीच्या अस्पृश्य जाती आणि उच्च जातीय पुरोगामी मानस यांचे संयुक्त सामाजिक सांस्कृतिक भान सामाजिक चळवळीमध्ये प्रतिबिंबीत होऊ लागले. एक गाव एक पाणवठा नामांतराच्या आंदोलनात या एकजीनसीत्वाचे प्रत्यंतर आले. नवबौद्ध, महार,

मातंग, चर्मकार या व इतर पूर्वाश्रमीचे बहिष्कृत जातसमूह आणि उच्च जातीय पुरोगामी नेतृत्व दलित आंदोलना’चा घटक बनले.

दलित पॅथरचे विघटन, प्रकाश आंबेडकरांचा संसदीय राजकारणात प्रवेश, दलित पॅथरचे अखेरचे विघटन आणि शरद पवार यांच्या मंत्रिमंडळात रामदास आठवले यांचा समावेश या क्रमाने घडलेल्या राजकीय घटनांचा दलित जाणिवेच्या एकसंघतेवर परिणाम झाला. मंडळ आयोगाच्या शिफारशीमुळे राजकारणाचा लंब दलितांच्या विषयी घेतल्या जाणाऱ्या लोककल्याणकारी भूमिकेऐवजी ‘बहुजन’केंद्री राजकारणाचा उदय झाला. महात्मा फुले स्मृति शताब्दी (१९९०), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जन्मशताब्दी (१९९१) या घटनांची पार्श्वभूमी दलित साहित्य आणि संस्कृती व्यवहाराला लाभली, दलित चळवळीच्या क्षीणत्वाबरोबर सामूहिकतेतून व्यक्तिवादाकडे झालेल्या प्रवासामुळे निर्माण होणाऱ्या साहित्याचा आणि नाटकांचा वाचक अथवा प्रेक्षकाची केंद्र बदलली, रंगभूमीच्या बाबतीत याचे ठळक स्वरूप प्रकटलेले दिसते.

अनुसूचित जातींमध्ये निर्माण झालेल्या अस्मिता आणि अस्तित्वाच्या पेचाचा दलित रंगभूमीच्या चळवळीवर परिणाम झाला. दलित रंगभूमीविषयक सांशंक स्थितीच्या काळात अनुसूचित जातीच्या नाटककारांनी आपले नाट्यलेखन आणि प्रयोगांचे सादरीकरण केले. ‘वाटा पळवाटा’ (१९८७), ‘कोण म्हणतं टका दिला’(१९९०), ‘कलिंगविजय’(१९९१), ‘बामनवाडा’ (१९९१), ‘किरवंत’(१९९१) ही नाटके मराठी रंगभूमीवरील रंगकर्मीनी प्रथमतः सादर केलीत. व्यावसायिक रंगभूमीने सादर केलेली ही नाटके दलित रंगभूमीच्या रंगभाषेतील आक्रमकतेपेक्षा आशय आविष्कारदृष्ट्या कमानी रंगभूमीच्या चौकटी स्वीकारून पुढे आली. समकालीन सामाजिक प्रश्नांवर भाष्य करणारी ही नाटके मानवकेंद्री दलित जाणिवांच्या व्यापक कक्षेला स्वीकारताना अनुसूचित जातींच्या मध्यमवर्गीय मानसिकतेला स्पष्ट करत होती. जात, वर्ग, लिंगभाव

विषयक भूमिकेच्या अनुषंगाने आत्मटीका स्वीकारणाऱ्या या नाटकांनी सामाजिक न्यायासाठी भूमिका मांडत अवघा मानवकेंद्र केला.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जन्मशताब्दी वर्षाच्या निमित्ताने भारतीय भाषांमध्ये डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे वाडमय सर्वदूर पोहोचले. परंतु पेचात सापडलेली मराठी दलित साहित्याची चळवळ सांस्कृतिक आंदोलनाएवजी राजकीय, सामाजिक घटनांशी प्रतिक्रियात्मक नाते राखत होती. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जन्मशताब्दी वर्षाच्या निमित्ताने डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या जीवन व कार्यावर महानाट्ये सादर करण्यात प्रारंभ झाला. भगवान गौतम बौद्ध, सम्राट अशोक अथवा बौद्ध साहित्यातील परिचित कथनांना भव्य तंत्राच्या साहाय्याने सादर केले गेले. परिचित कथा वस्तू सादरीकरणाचा सोपेपणा, मानवी मनाच्या गुंतागुंतीएवजी घटना-प्रसंगांच्या विरोध लयीतील रचनातंत्रामुळे महानाट्य मध्यमवर्गीय, निम्न मध्यमवर्गीय शहरी बौद्ध प्रेक्षकांना आकर्षक वाटू लागले. दलित रंगभूमीच्या काळातील सामाजिक चळवळीच्या निमित्ताने प्रश्नांशी बांधलेला प्रेक्षक चळवळीच्याबरोबर विसर्जित झालेला हा प्रेक्षक उत्सवादी घटना प्रसंगांच्या निमित्ताने मन रिझऱू लागला. तर दलित चळवळीच्या संसदीय राजकारणातील सहभागामुळे १९९० नंतर स्वयंसेवी संस्था आणि परिवर्तनवादी चळवळीने अनुसूचित जाती जमातीविषयक प्रश्न पथनाट्यांद्वारे मांडण्यास सुरुवात केली. चळवळीच्या प्रभावातील समूहाव्यादारे नाटकांचे होणारे सादरीकरण लयास जावून शिल्पा मुंबीस्कर, सिधार्थ गायधने, वृषाली रणधीर, पालवे गुरुजी, रमणी सोनवणे या आणि इतर कलावंतांनी एकव्यक्तीने सादर केलेल्या बहुपात्री अभियानाद्वारे सामाजिक प्रश्नांची मांडणी केली.

१९९० नंतर अनुसूचित जातीमध्ये नवमध्यमवर्ग उदयाला येऊ लागला. आर्थिक विकासाचा प्रभाव या वर्गाच्या जीवन व्यवहारातून अभिव्यक्त होऊ लागला. केंद्र शासनाच्या सेवांमध्ये नवबौद्धांना राखीव जागा प्राप्त झाल्याने प्रशासकीय सेवांवर उपजीविकेसाठी अवलंबून

असलेल्या या समाजाने खासगी अथवा सार्वजनिक सेवांमध्ये शिक्षण, तंत्रज्ञान, प्रशासकीय सेवांत सहभाग घेतात. १९९० पूर्वी प्रकाशित झालेल्या बौद्ध व्यायामच्या आत्मकथनातील विकासमार्गी सूत्र १९९० नंतर बौद्ध आत्मकथनकारांनी स्वीकारले. परिणामतः ‘आमचा बाप आन् आम्ही’ (१९९३), ‘धुळीतून ध्येयाकडे’ (ना. मा. निमगडे), ‘मी असा घडलो’ (डॉ. भालचंद्र मुणगेकर) या आत्मकथनांनी मध्यमवर्गीय, उच्च मध्यमवर्गीयांची सांस्कृतिक जडणघडण सांस्कृतिक परिघावर आणली. आपल्यातील ‘राजहंस’चा शोध घेण्याचा मध्यमवर्गीय व्यक्तींनी केलेला प्रयत्न या कथनांच्या आशयामध्ये दृगोचर झाला. तर ‘दावधान’ या वैशाली सुरजुसे आणि ‘आयदान’ या ऊर्मिला पवार यांच्या कथनानी आत्मटीका आणि आत्मगौरवाचे प्रकटीकरण केलेले आहे. मध्यमवर्गीय बौद्धांना प्राप्त झालेल्या सांस्कृतिक भानामुळे दलित चळवळीच्या न्हासोत्तर काळात ‘समन्वय आणि विकास’ या रचनातंत्राचा स्वीकार करावा लागला. समूह संवेदना अभिव्यक्त करणारा परिवर्तनाच्या प्रभावी राजकारणाचा उपयोग व्यक्तिवादी हितसंबंधाकडे सरकला. व्यक्ती हा अभिव्यक्तीचे केंद्र म्हणून प्रस्थापित होऊ लागला.

दलित आत्मकथनांच्या केंद्रस्थानी असलेल्या बौद्ध समूहाने साहित्य व्यवहाराचे सांस्कृतिक भान महत्वाचे कल्पून आत्मकथनाच्या ऐवजी काढंबरी या वाडमय प्रकाराद्वारे आपले अनुभव आविष्कृत केले. यशवंत मनोहर, प्रभाकर दुपारे, शरणकुमार लिंबाळे, उत्तम कांबळे, रमाकांत जाधव, जी. के. ऐनापुरे, अनिल, धम्मपाल रत्नाकर या काढंबरी लेखकांनी आपली सांस्कृतिक घुसमट व्यक्त केली आहे. ही घुसमट आत्मटीकात्मक आत्मशोध घेणारी असल्याने दलित चळवळीचे विश्लेषण करणे, स्त्री-पुरुष समतेच्या अनुषंगाने भाष्य करणे, जागतिकीकरणाच्या रेण्यात उद्धवस्त झालेल्या गिरणी कामगारांचे जीवन तपासणे, हिंसेचे धर्म आणि सत्ताकारण यांच्याशी असलेले नाते शोधणे. या विषयांना केंद्र करत सामाजिक, आर्थिक, राजकीय, धार्मिक भानाला व्यक्त केले. मात्र विज्ञानकेंद्री

नवायानाच्या विचारांना भाषिक कृतीत पुरेसे अभिव्यक्त केले नाही. तर गौतमीपुत्र कांबळे, प्रज्ञा लोखंडे, दादाकांत धनविजय, अनिल यांच्या कथांमधून बौद्धांच्या सांस्कृतिक पर्यावरणाला दुगोचर केले आहे.

दुसऱ्या आणि तिसऱ्या पिढीच्या कर्वीनी ९० नंतरच्या मराठी कवितेचे नेतृत्व केले आहे. जागतिकीकरणाच्या पर्यावरणाची जाणीव आपल्या काव्यानुभवातून व्यक्त करताना बौद्ध सांस्कृतिक मिथकाला भाषिक रूप दिले आहे. अरुण काळे, सिध्वार्थ तांबे, अविनाश गायकवाड या कर्वीच्या तसेच, बौद्ध समाजातील स्थियांनी लिहिलेल्या स्त्रीवादी कविता मराठी कवितेच्या केंद्रवर्ती आल्या आहेत. ज्योती लांजेवार, हिरा बनसोडे, कुमुद पावडे, सुरेखा भगत, प्रतिभा राजानंद, कुमुम अलाम, उषा हिंगोणेकर, छाया कोरगावकर यांच्या काव्यातून व्यक्ती आणि समूहकेंद्री अनुभवांना प्रगल्भतेने जसे व्यक्त केले आहे, तसेच बौद्ध सांस्कृतिक प्रतीकांचा भाषिक प्रयोग करत पुरुषी आधिभौतिक सत्तेला नाकारत नवसांस्कृतिक मांडणी स्वीकारली, बौद्धांच्यामध्ये आलेल्या वर्गीय स्तरीकरणाचा जीवन जाणिवांवर होणारा परिणाम या स्थियांच्या काव्यातून सातत्याने व्यक्त होत आहे. स्थियांनी घेतलेला बहुआयामी शोध हे काव्याचे वैशिष्ट्य समोर येते. पारंपरिक कलांना नाकारण्याचा प्रयत्न केलेल्या लेखकांनी पारंपरिक कलेमधून आलेल्या सत्त्वभानातील आग्रही आविष्काराचा पुनर्मांडण्याचा प्रयत्न केला. तमाशातील स्थियाच्या स्त्रीकेंद्री अनुभवांना प्रकट करत विठाबाई भाऊ मांग यांच्यावरील काव्यातून, बिनधास्त शारीरसंवेदनांना, कलाभिव्यक्तीत प्रकटणाच्या प्रज्ञा दया पवार यांनी पुरुषी आधिभौतिक सतेबरोबर मध्यमवर्गीय मानसिकतेला आपल्या काव्याचे लक्ष बनवले. त्या लिहितात, हस्तिंदंती सापब्यात/ कर्नलच्या क्रांतीला/कीड लागलीय/ बेलगाम उधळणाऱ्या /अबलख घोड्यावर / मध्यमवर्गीय झूल पांघरती ।

अनुसूचित जार्तीमधील स्वत्व आविष्कारातील नवायानप्रणित धम्मविचार रंगभूमीवरून प्रभावी प्रकट होण्यास दत्ता भगत यांच्या ‘अश्मक’ (१९८६) या

नाटकापासून प्रारंभ झाला, बौद्ध संस्कृतीविषयी चर्चा दलित रंगभूमीच्या मध्यवर्ती आणली तर टेक्सास गायकवाड यांनी प्रबुद्ध रंगभूमीची १९९१ मध्ये स्थापना करून दलित रंगभूमीचे अस्तित्व आणि परंपरा नाकारल्या. प्रबुद्ध रंगभूमीच्यामार्फत त्यांनी प्रबुद्ध जलसे आणि प्रबुद्ध गायनपाठ्यांचे आयोजन केले. तसेच रंगांधळे आणि इतर नाट्यप्रयोगांचे सादरीकरण केले. प्रबुद्ध रंगभूमीच्या संकल्पनेविषयी ते लिहितात, ‘९१ सालची गोष्ट अशी होती की बाबासाहेबांची जन्मशताब्दी आली होती आणि मी विचार केला, आपण बाबांचा वारसा सांगतो, बाबासाहेबांचा लढा हा जातीयता नष्ट करण्यासाठी होता दलितत्व नष्ट करण्यासाठी होता. मग त्यांच्या शताब्दी वर्षात आपण स्वतःला दलित म्हणवून घ्यावं का? आपली जात महार, मांग, चांभार आपण सांगावी का? असं जर मी केलं तर बाबासाहेबांची प्रतारणा असेल, तर काय करायला पाहिजे. मग मी विचार केला, बाबासाहेब म्हणायचे की जाती घालवल्या पाहिजेत, मग मी विचार केला जात कशी जाईल. अतापर्यंत ब्राह्मण संस्कृतीनी काय शिकवलं की, की जी जात नाही ती जात. तर त्याला मी बाबासाहेबांच्या अनुयायाने उत्तर दिलंय जी जाते ती ‘जात’. जात ही जाऊ शकते, हा आत्मविश्वास लोकांमध्ये निर्माण करण्यासाठी मी विचार केला की, १२ मार्च ९१ ला जातीयतेचा राक्षस जाळला आणि अशी शपथ घेतली की, आमची जात भारतीय आहे. आमची रंगभूमी प्रबुद्ध रंगभूमी. आमचं साहित्य ‘प्रबुद्ध’ साहित्य आणि त्यापासून या प्रचाराला सुरुवात केली, प्रबुद्ध रंगभूमी आमचं साहित्य ‘प्रबुद्ध’ साहित्य.

रंगभूमीच्या सत्त्वभानाचा दुसरा टप्पा बोधी नाट्य परिषदेच्या निमित्ताने २२ नोव्हेंबर २००३ मध्ये पुढे आला. दलित रंगभूमीमध्ये सक्रिय असलेल्या प्रेमानंद गज्जी, डॉ. सुरेश मेश्राम यांच्या पुढाकाराने बोधी रंगभूमीने आपल्या नाट्यलेखन कार्यशाळा भरवण्यास सुरुवात केली. ‘बोधी म्हणजे ज्ञान’, ‘बोधी रंगभूमी म्हणजे ज्ञानरंगभूमी’ (बोधीरंग ०९).

‘----- नुसतं ज्ञान नव्हे तर सम्यक ज्ञान, जाणीव, समजूत, बुधी, ग्रह, सर्वज्ञता, स्पष्टीकरण, विषटीकरण, उपदेश, सूचना, जागृती, प्रज्ञा, करुणा असे अनेक अर्थ असलेल्या ‘बोधी’ या शब्दातील प्रगलभता, व्यापकता आणि सखोलता स्पष्ट होते, असा हा शब्द बोधी रंगभूमीने बौद्ध वाङ्मयातून घेतला आहे’ (बोधीरंग ०९). बौद्ध जीवन जाणिवांना केंद्र करणाऱ्या बोधी रंगभूमीने विविध कार्यशाळांच्याद्वारे विविध जातीधर्मातील लेखकांच्या नाट्यकृतीवर चर्चा घडवून आणलेली आहे. अनुसूचित जातीतील नेतृत्व लाभलेल्या बोधी रंगभूमीने २००९ पर्यंत विभिन्न १८ कार्यशाळांमध्ये ८० हून अधिक नाट्यसंहितांचे वाचन केलेले आहे. दत्ता भगत, प्रेमानंद गजी, जयंत पवार, अरुण मिरजकर, भगवान हिरे, अशोक हंडोरे यांच्या नाट्यसंहितांचा समावेश आहे. नाट्यसंहितांचे सादरीकरण करण्याच्या हेतूने बोधी नाट्य महोत्सवाचे २००७, २००९ मध्ये आयोजन केले होते.

बोधी नाट्यकार्यशाळेमध्ये चर्चा झालेल्या काळोखाची लेक २००६, जाता नाही जात २००७, निब्बाण २००७, शुद्ध बीजापोटी २००८, साधू २००९ या नाटकांचे प्रयोगरूपाने मराठी रंगभूमीवर सादरीकरण झाले. दलित संकल्पनेतून बाहेर पडून बौद्ध संकल्पनांच्या बरोबर समकालीन सामाजिक प्रश्नांची चर्चा बोधीने स्वीकारली. बोधी रंगभूमीने आपली रंगभाषा अधोरेखित करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु या रंगभाषेला कमानी रंगभूमीच्या अवकाशाबाहेर पडून कालावकाशाची नवी चौकट मांडता आलेली नाही.

‘खैरलांजी हत्याकांड’ मांडणी करताना हे हत्याकांड दलित आहे की बौद्ध आहे अशी चर्चा उभी राहिली, डाव्या पुरोगामी अभ्यासकांनी ‘दलित’ हत्याकांड म्हणून ‘खैरलांजीची मांडणी करताना प्रसारमाध्यमांनी हे बौद्ध हत्याकांड आहे अशी भूमिका घेतली. पेचात सापडलेल्या मनोभूमिका २००७ च्या ‘धादांत खैरलांजी’ या प्रज्ञा पवार यांच्या नाटकाच्या निमित्ताने पहावयास मिळते. जे दलित रंगभूमी अथवा बोधी रंगभूमीशी आपली बांधिलकी

न सांगता स्वतंत्र प्रकटन केलेले आहे.

व्यक्ती आणि समूहाच्या अस्तित्व आणि अस्मितेच्या राजकारणाचे पेच साहित्यातून व्यक्त होताना दलित साहित्याच्या ऐवजी परिवर्तनवादी साहित्य, आंबेडकरी साहित्य, आंबेडकरवादी साहित्य, फुले आंबेडकरी साहित्य हे केंद्रस्थानी आले. तसेच रंगभूमीसंदर्भात दलित रंगभूमी, प्रबुद्ध रंगभूमी, फुले-आंबेडकरी रंगभूमी, प्रबोधन रंगभूमी, बहुजन रंगभूमी, बोधी रंगभूमी या विविध विचार शलाका निर्माण होऊ लागल्या.

पारंपरिक व्यावसायिकतेचा बंध तुटलेल्या बौद्ध समूहाशिवाय बौद्धेतर अनुसूचित जाती पूर्वाश्रमीच्या गावगाड्यांच्या व्यवसायांशी बध्द असलेल्या दिसतात. संसदीय राजकारणात संरव्याबलाला महत्त्व प्राप्त झालेला मातंग समाज दलित चळवळीतील वेदना, विद्रोह, नकारांच्या मूल्यव्यवस्थेतून बाहेर पडून आपल्या धर्म आणि जातीनिष्ठ आदर्शाच्या प्रस्थापनेचा प्रयत्न करू लागल्या. बौद्ध प्रेरणेच्या प्रभाव केंद्राकडे अनुसूचीत जातीचा मोठा प्रभाव वाढत गेल्याने अनुसूचीत जाती प्रवर्गातील इतर बौद्धेतर जाती समूहांचे पारंपरिक हिंदू धर्मविषयक भान आविष्कृत झाले. मातंग आणि चर्मकार या जाती १९९० नंतरच्या जातजमातवादी राजकारणात राजकीयदृष्ट्या संवेदनशील बनल्या. त्यांचे परंपरावादी स्वत्व भान विकसित केले.

गावगाड्यातील महार, मांग समाजाने शोषण सत्तेविरुद्ध एक होऊन डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या कृतीशील विचारांना प्रमाण राहिले पाहिजे, ही जाणीव विजय शिरसाट यांच्या काळगर्भ काढबरीमध्ये १९९० च्या प्रांभी प्रकट झाली, ‘झुलवा’, ‘चिपाड’, ‘भस्म’ या काढबच्यांचे लेखन करण्याच्या उत्तम बंदू तुपे यांची साहित्यनिर्मिती अथवा ‘राघववेळ’कार नामदेव कांबळे यांच्या स्वत्व जाणिवातील वर्ग आणि च्यां केंद्री भान जातीय दुय्यमत्वामुळे आलेल्या शोषणाला प्रभावी दृगोचर जसे करत नाही. तसेच परिवर्तनवादी सामाजिक मूल्यांच्या आग्रहीही राहात नाही. मातंग समाजाला वेगळ्या

राखीव जागांची जशी गरज वाटली, तशीच दलित जाणिवेच्या परिवर्तनवादी केंद्राच्या अग्रभागी असलेल्या या जातसमूहाने आग्रही स्वत्व भानाशिवाय धर्माभिमानी मूल्यश्रेणी स्वीकारली. अर्थात पुरेशा साहित्यनिर्मितीच्या अभावी इतर सांस्कृतिक उपक्रमांद्वारे ती प्रतीकात्मकता स्वीकारली गेली. आपल्या विचारब्यूहात पूरक असलेल्या मूल्य संरचनांचा स्वीकार करत हा जातसमूह प्रस्थापित धर्मव्यवस्थेने गौरवीकरण केलेल्या नायकांच्या प्रतिमाना आविष्कृत करू लागल्या. त्यातून मूळ पुरुषांच्या चरित्रांची मांडणी करण्यात येऊ लागली. ‘अमूल’ साहित्य संमेलनाच्या पर्यायाची स्वीकारलेली मांडणी बौद्ध मातंग द्वंद्वात्मकतेच्या मूल्यांना केंद्र करणारी असून आपल्या मातंग समाजाच्या पारंपरिक जात्याभिमानाला आविष्कृत करणारी आहे. दलित साहित्याच्या आणि दलित चळवळीच्या प्रवाहांमध्ये सहजाणीव घेवून वावरणाऱ्या या जार्तीमध्ये दलित चळवळीच्या संसदीय प्रवेशानंतर सांस्कृतिक भानाचे द्वंद्व अटळ होत गेले. अनुसूचित जातीतील सांस्कृतिक संघर्षात गुंतलेल्या जार्तीना आत्मभान प्राप्त होऊन ब्राह्मणी सांस्कृतिक राजकारणाला छेद देत समकालीन भानाविषयी लेखन करण्याचे आवाहन पूर्ण न झाल्याने पारंपरिक पद्धतीने वारीमध्ये ताशा वाजवण्याचे काम मातंग समाजाला आजही महत्वाचे वाटते. संपत कांबळे यांनी दलित रंगभूमीवर सादर केलेल्या पोतराज या नाटकातून हिंदू धर्मातील अंधरथदा नाकारण्याचा प्रभावी आविष्कार केला, तर १९९० नंतर आलेल्या विठ्ठल साठे यांच्या ‘मदान’मध्ये भूमिकेचा आग्रह न धरता पोतराजाच्या वेदनेची जाणीव प्रकट केली. ‘मदान’ गौरवी करणाएवजी शिक्षणाच्या विकासाबोरोबर सांस्कृतिक आत्मभान प्राप्त झालेल्या मातंग तरुणाने हलगी वाजवण्यास नकार दिल्याने त्याची हत्या होते हे समाजवास्तव नवे सांस्कृतिक भान निर्माण करेल का?

‘निळ्या आकाशातील लाल तारा’ महणून कॉप्रेड अण्णाभाऊ साठे यांची जातवर्ग जाणिवाविषयक असलेली दृष्टी अधोरेखित करण्याचा प्रयत्न कलापथकातून आणि

विद्रोही शाहिरीतून जसा व्यक्त होत आहे, तसाच विद्रोही सांस्कृतिक चळवळीच्या माध्यमातून जात, वर्ग, लिंग भावविषयक विचार, चिंतन आविष्कृत होत आहे. हे चिंतन मार्क्स, फुले, आंबेडकरवादी विचारांना केंद्र करणारे असले तरी नवयानाच्या संकल्पनांना अद्याप शब्दबध्द करू शकले नाही. तसेच वैचारिक पातळीवरील या चिंतनाला वाइमयातून अभिव्यक्त केलेले नाही. एकनाथ आवाड यांच्या बौद्ध धर्मातराने धर्मविषयक नवा विचारब्यूह अंगिकारला तरी त्याचे भाषिक कृतीत रूपांतर झाले नाही.

जन्मजात व्यवसायामुळे आर्थिक खोत मिळालेल्या चर्मकार समाजामध्ये शिक्षणाच्या संधीचा लाभ झाला असला तरी साहित्याच्या माध्यमातून अभिव्यक्त होणारे पुरेसे भान प्राप्त झाले नाही. दलित चळवळ आणि दलित साहित्याच्या प्रवाहामध्ये कार्यकर्ता, कलावंत महणून परिचित असलेल्या माधव कॉडविलकर यांच्या ‘मुक्काम पोस्ट देवाचे गोठणे’ या आत्मकथनाने ब्राह्मणी समाजव्यवस्थेतील ज्ञानसत्तेच्या मालकीविरुद्ध बंड करणाऱ्या चर्मकार समाजातील तरुणाची मानसिकता अधोरेखित केलेली आहे. १९९० नंतर कॉडविलकरांच्या ‘डाळ’, ‘एक होती कातळवाडी’, ‘अंधारातून प्रकाशाकडे’, भूमिपुत्र या कांदंब्यांमधून आणि ‘मुक्काम पोस्ट देवाचे गोठणे’ या नाटकामधून त्यांनी समकालीन समाजातील प्रश्न अधोरेखित करत आंबेडकरवादी विचारसरणीबोररच समकालीन परिवर्तनवादी चळवळीशी सख्य प्रस्थापित करत स्वत्व भान अधोरेखित केलेले आहे. नामदेव व्हटकर यांच्या ‘बहात्तर मैल’, ‘पेटलेल पाणी’ यातून जातजाणिवा आणि धर्मसत्तेच्या शोषणाविरुद्ध विद्रोह प्रकट करत मानव केंद्र स्वीकारले आहे. नामदेव व्हटकर आणि माधव कॉडविलकरांबोर राम दोतोंडे, लहू कानडे यांच्या काव्यामध्ये प्रकट होणाऱ्या सत्व आविष्कारातून आंबेडकरी प्रेरणांना दृगोचर केले आहे. हे अपवाद वगळता जातीय शोषणावर आधात करत ‘चर्मकार’ समाजाचे परिवर्तनवादी आत्मभान आविष्कृत होत नाही.

दलित साहित्याची व्याप्ती वाढवणाऱ्या कैकाडी

समाजातील लक्ष्मण माने यांनी आपल्या कवितामधून डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या समता, स्वातंत्र्य, बंधुता, सामाजिक न्यायविषयक विचारांना जसे केंद्र केले आहे. तसेच आपल्या भटक्या, विमुक्त समाजातील लाखो अनुयायांसह बौद्ध धम्माचा स्वीकार केला आहे. लक्ष्मण माने यांच्या कवितांमधून बौद्ध धम्मविषयक जाणिवांना स्पष्टपणे अधोरेखित केले आहे.

बौद्धेतर अनुसूचित जातीतील जातसमूहांमध्ये जागतिकीकरणाच्या पार्श्वभूमीवर विकसित होत चाललेल्या भांडवली, उच्च जातर्वचस्ववादी समाजव्यवस्थेचे भान न आल्याने उपभोक्तावादी जीवनदृष्टीला स्वीकारले आहे. बौद्ध समाजाला प्रस्थापित व्यवस्थेकडून कोपन्यात ढकलण्याचे सांस्कृतिक राजकारण केले जात असल्याने या समाजातील तरुण पिठीला विद्रोही सांस्कृतिक चळवळीतील भागीदार बनणे महत्त्वाचे वाटते. अथवा भांडवली अर्थव्यवस्थेचा भाग बनणे, अपरिहार्य वाटते. १९९० नंतरच्या वाढमयीन घडामोर्डीकडे पाहिल्यास त्याचा प्रत्यय येतो. अथवा नाट्यचित्रपट आदी माध्यमातील त्याच्या व्यावसायिक शिरकावामुळे त्यांच्या व्यक्तिवादी अनुभवविश्वाला जसे आविष्कृत करता येते, तसेच वर्ग आणि लिंग भावात्मक खुल्या अवकाशाला आपल्या कलाकृतीचे विषय बनवता येते. उपरोक्त चर्चेचा सारांश पाहताना असे दिसते.

प्रत्युत्पसमुत्पादाचा विचार तात्त्विक चिंतनात असला तरी मध्यमवर्गीय, उच्चमध्यमवर्गीय जीवनानुभव, व्यक्तीकेंद्री जीवनाला अभिव्यक्त करण्याची उर्मी विसर्जित होत गेलेल्या समाजपरिवर्तनवादी चळवळीच्या पार्श्वभूमीवर नव्या साहित्यनाट्यादी माध्यमातून सांस्कृतिक अभिव्यक्तीची विचारशालाका कशी प्रकट करेल हा प्रश्न आहे.

साहित्य, नाटक यांच्या अभिव्यक्तीला मध्यमवर्गीय अवकाशाची मर्यादा असली तरी साहित्याने जागतिक स्तरावर नवा सत्त्वभानाचा आविष्कार व्यक्त केला आहे. या सत्त्वभानाच्या आविष्काराच्या केंद्रवर्ती अनुसूचित जाती समुहातील बौद्ध साहित्यिकांच्या विचारांचे प्रकटीकरण केंद्रस्थानी असून त्यातून परिवर्तनवादी विचारांचे

समकालीन भान व्यक्त होत आहे. मध्यमवर्गीय साहित्य आविष्काराच्या शिवाय फुले-आंबेडकरी चळवळीतून आलेल्या जलशांची आणि शाहिरांची परंपरा १९९० नंतर सुरु असलेली पाहावयास मिळते. या परंपरेशिवाय गायन पाट्यां आणि कबाल्या यांच्यामधून जातजाणिवांचे सत्त्व अधिक प्रमाणात प्रकटले असून, समकालीन सामाजिक घटनांना प्रतिक्रियात्मक लेखाजोखा या सादरीकरणातून पाहवयास मिळतो. अनुसूचित जातींच्यामध्ये वर्गीय समीकरणामुळे निर्माण झालेल्या अभिरूचीच्या भेदांना १९९० नंतरचे बदलते सांस्कृतिक पर्यावरण कारणीभूत असून, या पर्यावरणावर जाती अंतर्गत द्वंद्वात्मकतेचा प्रभाव पडलेला आहे. संविधानकदृष्ट्या अनुसूचित जातींचा एक गट स्वीकारला तरी सांस्कृतिक भेदांच्या दृष्टीने त्यामध्ये विविधता पाहवयास मिळते.

नाथसंप्रदाय उगम आणि विकास

- मोरेश्वर नेरकर

नवव्या शतकाच्या सुमारास सुरु झालेला नाथपंथ उत्कर्षाच्या शिखरावर फार तर ३१४ शतकेच राहिला. पुढे भक्तिमार्गाच्या मोठ्या प्रवाहात या पंथाचा अवशिष्ट ओघ मिसळून एकरूप होऊन गेला. १३ व्या शतकाच्या पुढे या नाथपंथाच्या स्वतंत्र अस्तित्वाच्या खुणा, दक्षिणेत तरी शोध घेऊनही दिसत नाहीत, तथापि मध्ययुगात हा संप्रदाय प्रभावी होता.

१) प्रास्ताविक

नाथसंप्रदाय हा मध्यकालीन भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासामध्ये महनीय स्थान पावलेला संप्रदाय आहे. इसवी सनाच्या अकराच्या शतकाच्या अखेरीस मच्छिंद्रनाथ शिष्य गोरक्षनाथ यांनी या अद्वैताधिष्ठित आणि योगप्रधान संप्रदायाचे दृढ संघटन करून त्याला अखिल भारतीय स्वरूप दिले. गोरक्षनाथांच्या योगाधिकारांत आणि करुणामय तेजस्वितेमुळे विविध पंथांचे अनेक पारमार्थिक पथिक त्यांच्याकडे आकर्षित झाले. त्यांच्या दिग्दर्शनात काम करू लागले. गोरक्षनाथांचे हे एक अनन्यसाधारण कार्य आहे. त्यांनी नाना मतांतील सत्त्वांश ग्रहण करून, त्यातील हीनता जाळून टाकून भारतीय साधनवृत्तीचे शुद्धीकरण केले. हा त्यांच्या जीवनातील प्रचंड संघर्ष म्हणावा लागेल. त्यांच्या पूर्वीच्या सिद्धांच्या साधनविशेषांचा आणि विचारधनाचा त्यांनी विवेकाने स्वीकार केला आणि भारतीय धर्मजीवनात क्रांती घडवणाऱ्या प्रतिती-प्रामाण्याला मोकळी

वाट करून दिली. त्यामुळे चौच्यांशी सिद्धांबरोबरच गोरक्षांबरोबर असलेल्या नवनाथांच्या कथा-गाथांनी सर्व भारतीय भारावून गेले. काश्मीरपासून कन्याकुमारीपर्यंत आणि काया-अवरोहणापासून कामरूपपर्यंत साच्या भारतीय लोकभाषांतील वाडमयात गोरक्षनाथ आणि त्यांचे सहगामी-अनुगामी यांच्या सिद्धीच्या कथा गूढतेने गायलेल्या दिसतात. त्यांच्याच विचारांचे अनुवाद केलेले आढळून येतात.

२) नाथसंप्रदायाचा उगम आणि विकास

या संप्रदायाचा उगम इतर अनेक संप्रदायांप्रमाणे परमेश्वरापासूनच झाला आहे असे दृष्टोत्पत्तीस येते. अठराच्या शतकाच्या पूर्वार्धात होऊन गेलेले बहानंद आपल्या हठयोग-प्रदीपिकेवरील टीकेत (१-५) म्हणतात, ‘आदिनाथ’ किंवा ‘शिव’ हेच सर्वप्रथम नाथ असून ह्या पंथाचे संस्थापक ‘शिव’ म्हणजे प्रत्यक्ष शंकरच होत. यावरून या पंथाला ‘नाथसंप्रदाय’ असे संबोधिले जाते.

तथापि वाड्मयात त्याचे ‘सिद्धमार्ग’, ‘अवधूतमार्ग’ असेही उल्लेख आहेत. या पंथाचे अनुयायी योगमार्गावर जास्त भर देतात यामुळे याला ‘योगमार्ग’ असेही नामाभिधान दिलेले आढळते. काही सांप्रदायिक ग्रंथांतून याला ‘सिद्धमत’, ‘योगबीज’, ‘योगसंप्रदाय’, ‘अवधूतमत’, ‘अवधूतसंप्रदाय’ अशीही नावे दिलेली आढळतात. नाथ म्हणजे धनी, मालक किंवा श्रेष्ठ व पंथ म्हणजे मार्ग. यावरून नाथपंथास ‘श्रेष्ठांचा मार्ग’ असेही म्हणण्याचा प्रघात आहे.

आदिनाथ-मच्छिंद्रनाथ-गोरखनाथ-गहिनीनाथ-निवृत्तिनाथ या क्रमाने ज्ञानदेवांना लाभलेला नाथ संप्रदायाचा वारसा त्यांनी आपल्या वाणीच्या मुशीतून परिष्कृत करून समृद्ध केला आणि संपूर्ण महाराष्ट्राला तो प्रसादरूपे वाटला.

संतसाहित्यातसुद्धा श्री ‘आदिनाथ’ हेच या पंथाचे उगमस्थानी मानलेले आपणास पहावयास सापडते’, पुरातन युगात उगम पावलेल्या या नाथसंप्रदायाच्या जान्हवीच्या काठीने प्रवास करू लागताच प्रथम मत्स्येन्द्रनाथ हे पहिले ऐतिहासिक पुरुष भेटात.

३) नाथसंप्रदायातील प्रमुख पुरुष :

१) मत्स्येन्द्रनाथ (शतक ९ वे, १० वे)

मत्स्येन्द्रनाथांबद्दल अनेक आख्यायिका प्रसिद्ध असल्यामुळे इतिहासतज्जांनाही त्यांचा काळ निश्चित करणे कठीण गेले. मात्र नाथसंप्रदायाचे प्रथम आचार्य, गोरखनाथांचे गुरु, कौलाचाराचे सिद्ध पुरुष व नेपाळी परंपरेप्रमाणे अवलोकितेश्वराचे अवतार, इत्यादी त्यांच्या वर्णनासंबंधाने कोणाचा मतभेद असण्याचे कारण नाही. यांच्यासंबंधीच्या अनेक आख्यायिकांपैकी एकदोन प्रमुख पुढीलप्रमाणे आहेत.

१) कोलज्ञान - निर्णय हा ग्रंथ मत्स्येन्द्रनाथांनी लिहिला असून या लिपीवरून हा ग्रंथ ११ व्या शतकापूर्वी लिहिला गेला आहे, असे सिद्ध होते.

२) काश्मीरी शवयाचा आचार्य ‘अभिनवगुप्त’ याने तंभालोकांमध्ये ‘मच्छिंद्र विभु’ ला नमस्कार केला

आहे. हा मच्छिंद्रविभु म्हणजेच मच्छिंद्रनाथ होत. अभिनवगुप्ताचा काल इसवी सनाच्या १० व्या शतकाच्या शेवट व अकराब्या शतकाच्या आरंभी येतो.

- ३) तिबेटी परंपरेनुसार मत्स्येन्द्राचा पिता म्हणून वर्णिलेला परंतु स्वतः मत्स्येन्द्र असलेला राजा देवपालाच्या काळात (इ. स. ८०९-८४९) होऊन गेलेला आहे असे पाहण्यास मिळते. म्हणजे मस्त्येन्द्र नव्या शतकात जिवंत होता असे दिसते.
- ४) वज्रयानी सिद्ध कण्हपा हा तिबेटी परंपरेप्रमाणे पालाकर समकालीन होऊन गेला. याने गाण्यामध्ये जालंदरपाद याचे नाव घेत आहे. जालंदर हा मत्स्येन्द्रांचा गुरुबंधु होता. मत्स्येन्द्रांचा कालडी इ. स. व्या शतकाचा पूर्वार्ध किंवा त्या मागे थोडी वर्षे असा येतो.
- ५) तेलंगणातील अल्लमप्रभूंच्या गुरुंचे नाव ‘अनिभिषदेव’ असे सांगतो जो मत्स्येन्द्रनाथच असावा. कारण अनिभिष म्हणजे मत्स्य. यावरून मत्स्येन्द्रनाथाचा काळ हा ९ व्या शतकाच्या अत्तरार्धात किंवा १० व्या शतकाच्या पूर्वार्धात असावा.

२) जालंधरनाथ

हे मत्स्येन्द्रनाथांचे गुरुबंधु होते. यांचा जन्म पंजाबमध्ये झाला. जालंधर नावावरून ते जालंधरपीठामध्ये उत्पन्न झाले होते किंवा सिद्ध होते. हठयोगावरून बंधप्रक्रियेमध्ये एक बंध उपलब्ध आहे, त्यास ‘जालंधरबंध’ असे म्हणतात. तसेच दुसरा एक ‘उड्हियानबंध’ म्हणून को बंध आहे, त्याच्याशीही जालंधरनाथांचा संबंध होता, जालंधरनाथांचे शिष्यवर्गात प्रमुख शिष्य ‘कान्दूपा’ किंवा ‘कृष्णपाद’ या नावाचा होता त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे जालंधरनाथ कापालिक मार्गानुसारी होते.

३) गोरक्षनाथ (१० वे, ११ वे शतक)

मत्स्येन्द्रनाथांचे प्रमुख शिष्य ‘गोरक्षनाथ’ होत. यांना झानेश्वरांनी १८ व्या अध्यायात गौरवाने संबोधिले आहे.

तेणे योगाज्जिनी सरोवरू । विषयविवृंसक वीरू ।

तिये पदी का सर्वेश्वरू । अभिकिले ॥ १८.१७५५ ॥

त्यांनी दिलेल्या परंपरेनुसार म्हणजे मत्स्येद्रनाथ-गोरक्षनाथ-गहिनीनाथ-निवृत्तिनाथ, याप्रमाणे गोरक्षनाथांचा काल बाराब्या शतकाचा मध्य येतो परंतु उत्तर हिंदुस्थानांतील नेपाळी किंवा तिबेटी परंपरेप्रमाणे त्यांना काल ९ व्या शतकाचा उत्तरार्ध किंवा १० व्या शतकाचा पूर्वार्ध येतो. मत्स्येद्रांच्या कालनिर्णयाच्या वेळी या गोष्ठीचा ऊहापोह केला आहे.

गोरखनाथांचेही जन्मस्थान निश्चित नाही. त्यांचा जन्म गोदावरी तीरावर 'चंद्रगिरी' नावाच्या गावी झाला होता, असा 'योगीसंप्रदायाविष्कृति' या ग्रंथामध्ये उल्लेख आहे. ग्रियर्सन त्यांना काठेबाडमधील 'गोरखमठी निवासी' म्हणतो तर ब्रिंगसाहेब त्यांचा जन्म पंजाबात झाला असावा, असे पंजाबातील गडीवरून ठामपणे प्रतिपादितो. डॉ. मोहनमि यांच्या मते त्यांचा जन्म पेशावरजवळ झाला असावा.

४) चर्पटीनाथ

यांनी एका गाण्यात ब्राह्मचारांवर भर देणारे जे इतर संप्रदाय आहेत, त्यांची व्यर्थता सांगितली आहे. ज्या वेळी काळाची छाया मनुष्यावर पडू न लागेल त्यावेळी पांढरे किंवा निळे वस्त्र, लांब जटा किंवा तिलक हे उपयोगी पुढणार नाहीत. कानफाट्यांना ते सांगतात,

इक सति पटा इक नीलि पटा,
इक तिलक जनेऊ लंबि जटा ।
इक फोए इक मोनो इक कानिफटा,
जब आवेगी कालिघटा ॥

डॉ. मोहन सिंग यांनी यांच्याबद्दल असे म्हटले आहे की, चर्पटीनाथ यांनी बाह्यवेषधार्यांना ज्याप्रमाणे विरोध केला आहे त्याचप्रमाणे संप्रदायात राहूनही त्यांनी कानफाट्यांच्या बाब्य प्रक्रिया मानल्या नाहीत. चौदाच्या शतकापूर्वी चर्पटीनाथ होऊन गेले; कारण 'वर्ण रत्नाकर' याच्यांत त्यांचे नांव येऊन गेले आहे. हे स्वतः रसायनवादी सिद्ध होते.

५) चौरंगीनाथ

माहे तिबेटी परंपरेप्रमाणे गोरक्षनाथांचे गुरुबंधु म्हणून मानले गेले आहेत. 'प्राणसंकली' नावाचे पुस्तक यांनी लिहिले असावे असे मानतात. हे पुस्तक पिंडी येथील जैन ग्रंथभांडारामध्ये ठेवलेले आहे. सावत्र आईने यांचे हात पाय कापून यास एका विहिरीत टाकून दिले. पंजाबमध्ये प्रसृत असलेल्या दंतकथेप्रमाणे यांची कथा व पूरन भगताची कथा या एकच होत. ज्ञानेश्वर महाराजांनी या 'भग्नावयवी चौरंगीनाथा'स मत्स्येद्रनाथ सप्तशृंगी गडावर भेटले होते असा उल्लेख केला आहे. (अध्याय १८.१७५३)

६) नागार्जुन

'प्रबंधचिंतामणि' या ग्रंथावरून असे समजते की, 'नागार्जुन' हे 'पादलिस्त सूरि' चे शिष्य होते व त्यांनी आकाशगमन करण्याची नाथांना संपादन केली. नागार्जुनांच्या बाबतीत निश्चितपणे सांगता येण्याच्या ग्रंथांतून गोष्ठी म्हणजे -(१) नागार्जुन हे रसेश्वर सिद्ध होते. (२) 'गोर पारसनाथी शार्वे' चे प्रवर्तक नागार्जुन होते व (३) परित्ये राहात होते.

४) नाथसंप्रदायाची ग्रंथनिर्मिती :

१) मत्स्येन्द्रनाथांची ग्रंथरचना

नाथसंप्रदायातील या सर्वप्रथम नाथांच्या नावावर फारच थोडे वाढमय उपलब्ध आहे. त्यापैकी 'कोलज्ञाननिर्णय' नावाचे एक पुस्तक असून डॉ. बागची यांनी हे पुस्तक व इतर चार पुस्तके मत्स्येद्रांनी लिहिलेली म्हणून प्रसिद्ध केली आहेत. त्यांच्या मते हा ग्रंथ हस्तलिपीवरून पाहता ११ व्या शतकापूर्वीचा असावा. पं. हरिप्रसाद शास्त्री त्याच हस्तलिपीच्या आधारे याचा काळ ९ वे शतक ठरवितात. एक हजारवर्षांपूर्वीच्या जुन्या बंगाली वाढमयात मत्स्येद्रनाथकृत काही पदे आहेत, असा उल्लेख डॉ. श्रीमती कल्याणी मल्लीक यांनी केला आहे.

गोरक्षनाथांच्या नावावर मोठा ग्रंथसंभार आहे. त्यांतील मुद्रित ग्रंथांत नक्की त्यांचे कोणते व नावावरचे कोणते संभ्रम पडतो. संस्कृत-हिंदी व बंगित अन्य भाषांतही त्यांच्या ग्रंथरचना आढळतात.

संस्कृत : अमनस्क, अमरौध प्रबोध, अमरौध शासन, गोरक्षपद्धती, गोरक्षसंहिता, महार्थमंजरी, सिद्धसिद्धांत पद्धती, योगमार्तड.

२) जालंधरनाथांची ग्रंथरचना

तनजूरमध्ये जालंधरांनी लिहिलेल्या सात ग्रंथांचा उल्लेख आहे. त्यांपैकी दोन ‘मगही’ भाषेत लिहिले आहेत. १) विमुक्तमंजरी, २) हुंकार चित्त बिंदुभावना क्रम, ३) हेब्रज साधनावर टिप्पणी आहे, ४) शुद्धी वज्र प्रदीप

तनजूरमध्ये यांचे दर्शनपर सहा आणि तंत्रपर ७४ ग्रंथ आहेत. बंगाली भाषेला ‘मगही’ भाषा मानतात. त्या भाषेत कृष्णपादाचे पुढील ग्रंथ पाहावयास मिळतात १) काण्हपाद गीतिका, २) महातुण्डणमूल, ३) वज्रगीति, ४) वसंततिलक, ५) असंबद्धदृष्टी, ६) दोहा कोशा.

३) ज्ञानकैवल्य

‘ज्ञानकैवल्य’ हे श्री चिंतामणिनाथ यांच्या प्रस्तुत ग्रंथाचे नाव पाहता मनात येते की, हा ग्रंथ तत्त्वविवेचक स्वरूपाचा असला पाहिजे. ‘ज्ञानकैवल्य’ नामोच्चार करताच ‘ज्ञानदेव त कैवल्य’ (ज्ञानाचेच कैवल्यप्राप्ति होते.) या आचार्याच्या वचनाची आठवण होते. ज्ञान हे कैवल्यस्वरूपच आहे असा बोध या नामातून सूचित होतो. परत प्रत्यक्षात हा ग्रंथ तसा तत्त्वविवेचक नाही. यामध्ये सद्गुरुसेवेची महती, सद्गुरुसेवेची रीती विस्ताराने विवरणस्वरूपात सांगितली आहे.

ग्रंथकार श्री चिंतामणिनाथांनी आपल्या या ग्रंथात, स्वतःच्या नावाशिवाय कसलीही अन्य माहिती दिली नाही. ‘चिंतामणी गात कीर्ति’, चिंतामणाचे पुरे आर्त, चिंतामण चिंतनकळा अशा प्रकारे चिंतामण किंवा चिंतामणि हा नामोल्लेख प्रकट होतो. परंतु हे आपले नाव चिंता+मन अशा प्रकारे त्याची फोड करून श्लीष्ट अर्थने आपल्या नावाची अप्रत्यक्षही नोंद केली आहे. चिंतामणिनाथांनी ‘ज्ञानकैवल्या’ची रचना त्यांचे गुरु देहस्वरूपात अस्तित्वात असताना, शिवदिन केसरच्या हयातीत आणि पैठणच्या मठातच केली. ज्ञानकैवल्यामध्ये एकूण ९ प्रकरणे असून ओवीसंख्या एकूण ७३६ इतकी आहे. प्रकरणांचा विस्तार

कमी-अधिक स्वरूपात आहे. चौथे आणि दुसरे प्रकरण फक्त १८ आणि २४ ओव्वांचे आहे, तर सहाव्या आणि नवव्या प्रकरणाची ओवीसंख्या १८५ आणि २०४ अशी आहे.

४) नाथलीलामृत

नाथसंप्रदाय प्राचीन कालापासून आजतागायत धार्मिक, सामाजिक वैचारिक क्षेत्रांत आपला प्रभाव पाडत आला आहे. नवनाथ, त्यांची संक्षिप्त जीवनकथा आणि मूळच्या संहितेत लोककथांची पडलेली भर यांमुळे नवनाथांखेरीज इतर नाथांच्या जीवनाविषयी सर्वसामान्य लोकांना फारसे ज्ञात नाही. नाथांचे जीवन जाणून घेण्यासाठी एक प्रमाणभूत ग्रंथ आज लोकांना हवा आहे. त्या दृष्टीने आदिनाथ भैरवाचा ‘नाथलीलामृत’ हे एक महत्त्वाचे साधन आहे.

ग्रंथाचे स्थलवर्णन करताना ‘विटप’ क्षेत्र म्हणून उल्लेख केला आहे. हे ‘विटप’ म्हणजे सांगली जिल्ह्यातील, खानापूर तालुक्यातील ‘विटे’ गाव असावे असे मत डॉ. ढेरे यांनी दिले आहे. ग्रंथकाराने रचनाकालाची नोंद विक्रम संवत आणि शके शालिवाहन अशी दुहेरी केली आहे. ‘चैत्र शुद्ध नवमी (रामनवमी) गुरुवार शके १७५६ यज्यनाम संवत्सर या दिवशी ‘नाथलीलामृता’ची सांगता झाली. या वेळी विक्रम संवत १८९० चालू होते. या तिथीला १८ एप्रिल १८३४ ही इंग्रजी तारीख येते. २८ अध्यायांचा आणि ५४९३ ओव्वांचा हा ग्रंथ आहे.

५) ध्वनि वज्रसूचीचा

आदिनाथांच्या प्रगाढ अभ्यासात ‘वज्रसूचिकोपनिषद’ हे जन्मजात श्रेष्ठतेवर आधारलेले उपनिषदिक तत्त्वचिंतन आहे. ग्रंथकर्ता परंपरेने आदि शंकराचार्य आहेत. या ग्रंथाचे एक संस्करण, कदाचित ते मूळ रूप असेल बौद्धधर्माच्या वातावरणात अश्वघोषाच्या नावावर प्रचलित होते. आदिनाथांनी नाथलीलामृताच्या सत्ताविसाव्या अध्यायात वज्रसूचिक उपनिषदाचा उल्लेख आदिशंकराचार्यांचे चरित्र सांगतानाच केला आहे. दिग्विजय प्राप्त करून शंकराचार्य काशीला आल्यावर क्षेत्रपाल भैरवाने आचार्यांची परीक्षा

पाहण्यासाठी चांडाळाच्या रूपाने देवतेला पाठवले. शंकराचार्यांनी तो चांडाळ जवळ येताच त्याला ‘जा, जा’ म्हणून हाकलले. त्याप्रसंगी चांडाळ देवतेने आचार्यांना छेढले. आदिनाथांनी चांडाळामुखी जे उद्भार टाकले, ते वज्रसूचिकोपनिषदातले विचार संक्षेपाने अनुवाद करणारे आहेत.

६) श्री नाथलीलाविलास

या ग्रंथाचे हस्तलिखित कळ्हाड तालुक्यात उंब्रजच्या उत्तरेस, कृष्णातारळी संगमावर (कोरटी गावाजवळ) असलेल्या भोसलेवाडी नावाच्या गावच्या श्री. हंबीरराव नाथांजी भोसले यांच्या संग्रही मिळाले. भोसलेवाडी वसवणारे श्री. गणोजी भोसले हे गोपालनाथांचे शिष्य होते आणि त्यांच्या भक्तीमुळेच या वस्तीचे नाव ‘गोपालवाडी’ पडले. प्रस्तुत ग्रंथ श्री गोपालनाथ परंपरेतील श्री. हैबतराव घाटगे यांनी गणोजीचे पुत्र आबाजी भोसले यांच्यासाठी रचला असून, उपलब्ध हस्तलिखित ग्रंथकाराच्याच हातचे आहे असे हस्तलिखितातील समाप्तीलेखावरून दिसून येते. श्री नाथलीलाविलास या ग्रंथात ज्याचे लीलागान केलेले आहे, ते लेखक गोपालनाथ संत एकनाथांच्या नाथपंथी संप्रदायाचे एक प्रभावशाली सत्पुरुष होते. या ग्रंथाचे एकून १८ अध्याय आहेत आणि ओविसंख्या ८३१ इतकी आहे.

७) शिरोमणी

गोपाळनाथांनी ‘शिरोमणी’ हा ग्रंथ, ‘समाधी बोध’ हे छोटे प्रकरण, अभंगात्मक ‘कृष्णलीला’, ‘गुरुगीता’ आणि काही स्फुट काव्ये एवढी रचना केली आहे. ‘शिरोमणी’ या ग्रंथाचे अठार किरात (अध्याय) असून ओवीसंख्या ९२०९ म्हणजे जवळजवळ श्री ज्ञानेश्वरी ग्रंथाइतकी आहे. या ग्रंथाच्या रचनेची सांगता ज्येष्ठ वद्य ७ शके १६६८ शुक्रवार या दिवशी कृष्णा-तारळी संगमावर गोपाळवाडी येथे झाली. याचा अर्थ असा होतो की गोपाळनाथांनी आपले शिष्य गणोजी भोसले यांच्या वाडीतच हा ग्रंथ लिहिला. समाधी बोध हे प्रकरण केवळ १०८ ओव्यांचे असून त्यात परमानुभव ग्रंथित केला आहे.

८) योगविवेक मार्तडदीप

कविदास मुकुंदराज हा त्र्यंबकनाथांचा शिष्य आपल्या ‘योगविवेक मार्तडदीप’ या ग्रंथामुळे प्रसिद्ध आहे. गुरुपरंपरेव्यतिरिक्त कालासंबंधी किंवा चरित्रासंबंधी काहीही माहिती उपलब्ध नाही. कवीने ‘योगियामाजी प्रसिद्ध । महायोगी॥’ असा त्र्यंबकनाथांचा गौरवाने उल्लेख केला आहे. मुकुंदनाथ ऊर्फ मुकुंदराज यांचा ‘योगमार्तडदीप’ हा ग्रंथ म्हणजे गोरक्षनाथांच्या एका संस्कृत ग्रंथावरील टीका आहे. गोरक्षनाथांच्या नावावर योगमार्तड आणि विवेकमार्तड असे दोन्ही ग्रंथ आहेत. मुकुंदराजांच्या नावात योग आणि विवेक अशी दोन्ही नावे आहेत. ‘गोरक्षसिद्धान्त संग्रहा’त विवेकमार्तडाची चार अवतरणे (उद्धरणे) आली आहेत.

९) विवेकदर्पण

पूर्वी अपूर्ण अवस्थेत सापडलेला गोरक्षनाथ-अमरनाथ संवादात्मक ग्रंथ जो मराठीत होता, तो अलीकडे पूर्ण स्वरूपात मिळाला असून त्याचे नाव ‘विवेकदर्पण’ असे आहे. गोरक्षनाथांच्या काळाला जुळेल आणि अगदी जवळचे असे मराठी गोरक्षनाथ विचारांचे पहिले अवतरण या दृष्टीने हे महत्वाचे आहे.

१०) ज्ञानप्रदीपिका

सिद्धसिद्धान्त पद्धतीवरची एक संक्षिप्त टीका डॉ. देहे यांना ‘ज्ञानप्रदीपिका’ ग्रंथात मिळाली. एकूण चौदा प्रकरणे आणि २१६५ ओव्यांचा हा ग्रंथ कोण्या सहजानंद साधकाने रचला आहे. सहजानंदांचे मूळ नाव चक्रधर. वृत्तीने ज्योतिषी, राहणार नांदेडच्या वायव्येस, यवतमाळ जवळच्या पुसद गावचे. त्यांच्या गुरुचे नाव बल्लाळ. मार्गशीर्ष शू ॥ ४ रविवार शके १५६६ या दिवशी ग्रंथारंभ झाला.

११) विवेकमार्तडदीप आणि गोरक्षगीता निस्त्रपण

हे भाष्य कविदास मुकुंदराज नामक साधूने केले आहे. या ग्रंथात मळूच्या १३५ श्लोकांवर मराठीतून ७७५ ओव्यांची ही रचना केलेली आहे. कविदास मुकुंदराज यांनी आपली परंपरा देताना (ओवी ७५८-७७५) गुरुसहित अशी दिली आहे. आदिनाथ, मच्छिंद्रनाथ,

गोरखनाथ, गहिनीनाथ, निवृत्तिनाथ, ज्ञानदेव, सोपानदेव, मुचकुंदानंद, अलक्ष्य, अचिंत्य, अव्यक्त, त्रिंबकनाथ, कविदास मुकुंदराज अशी दिली आहे.

५) नाथसंप्रदायाचे तत्वज्ञान

मत्स्यैद्रनाथकृत 'कौलज्ञाननिर्णय' नावाचा ग्रंथ नेपाळी दरबारच्या हस्तलिखितांच्या संग्रहामधील डॉ. बागची यांनी प्रसिद्ध केला आहे. परंतु तो नाथांच्या सिद्धपंथाचे विवरण करणारा नसून शाक्तपंथांचे आचार विचार सांगणारा आहे. 'कुल' म्हणजे शक्ति तेव्हा 'कोलमार्ग' म्हणजे शाक्तमार्ग होय. तात्त्विक दृष्ट्या सिद्धमतात व कोलमलात फारसा भेद नाही. अकुल म्हणजे शिव; कारण त्वास गोत्र कुल आदि अंत नाही; व कुल म्हणजे शक्ति. शिवाची समीक्षा म्हणजे निर्मिती करण्याची इच्छा, तिचेचे नाव शक्ति होय. या शक्तिपासून सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात, शक्ति हीच शिवाची प्रिया होय. परंतु शिव आणि शक्ति यांत भेद नाही.

शिवेन विना शक्तिनै शक्तिरहितः शिवः।
अन्योऽन्य च प्रवर्तन्ते अग्रिधूमौ यथा प्रिये ।

न वृक्षरहिता छाया न च्छायारहिलो दुमः ॥

(कौल. जा. नि. १७-८-६.)

मात्र कौलज्ञान निर्णयात सांगितलेली साधना भिन्न असून ती शाक्त साधना आहे, म्हणून गोरक्षनाथकृत 'सिद्ध-सिद्धांत पद्धति' हाच नाथ संप्रदायाचा अधिकृत ग्रंथ आहे. हा संस्कृतमध्ये लिहिलेला आहे.

(१) अंतिम सत्य – शक्तियुक्तशिव

गोरक्षनाथांच्या मते, 'आदिनाथ' अथवा 'शक्तियुक्त शिव' है अंतिम सत्य आहे. या सत्याचे स्वरूप दिक्कालातीत, अद्रय, निरपेक्ष, अविनाशी व अनंत असे आहे. या सत्याखेरीज दुसरी कोणतीही वस्तू नसून ते स्वयंप्रकाश त स्वसंवेद्य आहे. हे तत्त्व म्हणजे शिव, तो शक्तियुक्त आहे. म्हणजे शक्ति शिवापेक्षा भिन्न आहे. असा अर्थ नसून ती शिवाच्याच अंतरात वर असलेली शक्ति होय. जगाची उत्पत्ति, स्थिति, लय यांस कारणीभूत शक्तिच होय. या ठिकाणी हे जरूर लक्षात ठेवले पाहिजे की, शंकराचार्यांनी मानलेल्या 'माय' ही शक्ति भिन्न आहे.

(२) नाथसंप्रदायिकाची बाह्य चिन्हे

या चिन्हांची यादी याप्रमाणे देता येईल : त्रिशूल, डमरू, सहेली, शिंगी, मुद्रा, खडग, अमृतपात्र, कथा, झोळी, कुबडी, फावडी, मृदंग, किनरी सारंगी, माला (रुद्राक्ष वा तुलसी), टाळ (झांजरी किंवा मंजिरी) भस्मो दलन, गोपीचंदन, गुलाल, बुक्का, कोपीन, चिमटा, खडावा इत्यादी चिन्हे अर्वाचीन व प्राचीन कालातील आहेत. यापैकी त्रिशूल, डमरू व खडग ही, तीन शंकरांच्या दशायुधांतील आहेत. त्यापैकी 'सहेली' म्हणजे काळ्या लोकरीचे तीन, पाच अगर सात पदरी जानवे असते, हे नाथांचे यज्ञोपवीत आहे. 'मुद्रा' म्हणजे कानातील कुंडले; ही कानाचा चोबा चिरून त्यात ३ सोन्याची, चांदीची, तांब्याची, हस्तिदंताची, काचेची अगर सप्तधातुंची - वर्तुळाकार करून घातली जातात. 'कुबडी' हे एक योगाभ्यास साधनाचे दुंडुके आहे. 'फावडी' हे खोन्यासारखे छोटेसे धुनीतील राख सारण्याचे साधन आहे. 'चिमटा' विस्तवाकरिता गर तस्व वस्तू धरण्याकरिता आहे. 'अमृतपात्र' हे भोपळ्याचे, नारळाचे किंवा मातीचेही असते. अन्यपाण्यासंबंधी भोपळ्या पारा विशेष पवित्र समजले जाते. 'सारंगीला' किंगरी असेही नाव आहे.

६) नाथसंप्रदायाचे कार्य

नवव्या शतकाच्या सुरू झालेला नाथपंथ उत्कर्षाच्या शिखरावर फार तर ३१४ शतकेच राहिला. पुढे भक्तिमार्गाच्या मोठ्या प्रवाहात या पंथाचा अवशिष्ट ओघ मिसळून एकरूप होऊन गेला. १३ व्या शतकाच्या पुढे या नाथपंथाच्या स्वतंत्र अस्तित्वाच्या खुणा, दक्षिणेत तरी शोध घेऊनही दिसत नाहीत, तथापि मध्ययुगात हा संप्रदाय प्रभावी होता. ह्या पंथाची गंगोत्री पौराणिक कालात आदिनाथांपासून निघाली आहे असे जरी असले, तरी प्रभावी पंथ म्हणून ९ व्या ते १० व्या शतकापासूनच ह्याचा विचार करणे जरूर आहे. त्यावेळी या देशात बौद्ध, शाक्त, पालिक, जैन, श्रावक, वेदान्ती इत्यादी अनेक मतानुसारी लोकांचे वास्तव्य होते. तेव्हा नाथपंथाची माहिती देणारे 'सिद्ध सिद्धान्त पद्धति' गोरक्ष सिद्धान्त

संग्रह ‘अमरोघ शासन’, ‘कोलज्ञाननिर्णय’ आदी अनेक ग्रंथातून वरील मतानुयायी लोकांबद्दलचे टीकात्मक उल्लेख सांपडल्यास नवल नाही. त्या वेळच्या धार्मिक व सामाजिक परिस्थितीचा सविस्तर इतिहास अद्याप उपलब्ध नाही; त्यामुळे जी तुटुंजी माहिती हाताशी असेल तिच्यावरच निर्वाह करणे जरूर आहे.

या पंथाच्या उगमकाली धार्मिक नि सामाजिक अधिकाराची सूत्रे वैदिक धनिक व्यक्तींच्या हातात होती. कर्मठ सनातनी मंडळींचा वरचटपणा जिकडे तिकडे दृष्टेत्पत्तीस येत होता. लहानथोर, स्त्रीपुरुष, स्पृश्यास्पृश्य हे भेदाभेद फारच कडक होते. आध्यात्मिक ज्ञानाचा अधिकार सर्वांना मोकळा नव्हता. खरा धर्म, निरनिराळे आचारधर्म पाळणे यातच साठवलेला आहे अशी दृढ समजूत होती. स्नानसंध्या, नानांना दैनंदिन जीवनात प्राधान्य प्राप्त झाले होते. अशा रीतीने उत्तर हिंदुस्थानात उगम पावून दक्षिणेकडे महाराष्ट्र, कर्नाटक, तेलंगणा भागात संचार करून पुनश्च उत्तर हिंदुस्थानात स्थिरावलेला हा नाथसंप्रदाय दक्षिणेत का स्थिर होऊ शकला नाही, याची प्रमुख एकदोन कारणे सांगता येतील. पहिले म्हणजे या नाथसंप्रदायात बाढ्य चरांवर पुढे पुढे फार भर दिला गेल्यामुळे मूळ शुद्ध योगाभ्यासाचा अनुभव व बोध मागे पडत सांप्रदायिकांमध्ये विकृति उत्पन्न झाली आणि दुसरे, या पंथाचा प्रवाह दक्षिणेत झुळझुळू वाहू लागतो न लागतो तोच त्यास ‘वारकरी’च्या प्रभावी प्रवाहात विलीन व्हावे लागले.

७) समारोप

या संप्रदायाचा उगम इतर अनेक संप्रदायांप्रमाणे परमेश्वरापासूनच झाला आहे असे दृष्टेत्पत्तीस येते. नाथसंप्रदाय हा मध्यकालीन भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासामध्ये महनीय स्थान पावलेला संप्रदाय आहे. इसवी सनाच्या अकाराव्या शतकाच्या अखेरीस मच्छिंद्रनाथ शिष्य गोरक्षनाथ यांनी या अद्वैताधिष्ठित आणि योगप्रधान संप्रदायाचे दृढ संघटन करून त्याला अखिल भारतीय स्वरूप दिले. नवव्या शतकाच्या सुमारास सुरु झालेला

नाथपंथ उत्कर्षाच्या शिखरावर फार तर ३१४ शतकेच राहिला. पुढे भक्तिमार्गाच्या मोठ्या प्रवाहात या पंथाचा अवशिष्ट ओघ मिसळून एकरूप होऊन गेला. १३ व्या शतकाच्या पुढे या नाथपंथाच्या स्वतंत्र अस्तित्वाच्या खुणा, दक्षिणेत तरी शोध घेऊनही दिसत नाहीत, तथापि मध्ययुगात हा संप्रदाय प्रभावी होता. ह्या पंथाची गंगोत्री पौराणिक कालात आदिनाथांपासून निघाली आहे असे जरी असले तरी प्रभावी पंथ म्हणून ९ व्या ते १० व्या शतकापासूनच ह्याचा विचार करणे जरूर आहे.

जरी या संप्रदायाचा कालखंड हा फार मोठा नसला तरी, या संप्रदायात अनेक महत्त्वपूर्ण पुरुष होऊन गेले आहेत. जसे, ९-१० व्या शतकातील मत्स्येन्द्रनाथ, जालंधरनाथ, १०-११ व्या शतकलीत गोरक्षनाथ, चर्पटीनाथ, चौरंगीनाथ व त्याचप्रमाणे नागार्जुन. एवढेच नाही तर नाथसंप्रदायातील ग्रंथरचनाही आपल्याला फार समृद्ध अशी दिसून येते. या संप्रदायाने अनेक ग्रंथ निर्मिती केली आहे. जसे, मत्स्येन्द्रनाथांची ग्रंथरचना, जालंधरनाथांची ग्रंथरचना, ज्ञानकैवल्य, नाथलीलामृत, ध्वनि वज्रसूचिचा, श्री नाथलीलाविलास, शिरोमणि, योगविवेक मार्त्तिंदीप, विवेकदर्पण, ज्ञान प्रदीपिका, विवेकमार्त्तिंदीप आणि गोरक्षगीता निरूपण इ. अनेक. अशा प्रकारे आपल्याला नाथसंप्रदायाच्या ऐतिहासिक वाटचाळीची माहिती कळते.

८) संदर्भसूची

१. मंजूळ वा. ल., नाथसंप्रदाय, सकाळ प्रकाशन, पुणे,
२. गोसावी र. रा., पाच भक्ती संप्रदाय, कॉन्टीनेन्टल प्रकाशन, पुणे.
३. नसिराबादकर ल. रा., प्राचीन वाडमयाचा इतिहास, कॉन्टीनेन्टल प्रकाशन, पुणे
४. पांगारकर ल. रा., प्राचीन वाडमयाचा इतिहास, कॉन्टीनेन्टल प्रकाशन, पुणे

◆◆◆◆◆

संगीत देवबाभळी

- संदीप कदम

पुरुषसत्ताक समाजव्यवस्थेत बाईने प्रश्न उपस्थित केले की तिची अवहेलना
करायची, तिला निरुत्तर करून गप्प बसावयास भाग पाढायचे किंवा एखाद्या
कामात व्यस्त करून ठेवायचे. ही पारंपरिक पुरुषीव्यवस्थेची खेळी निरंतर
राहिलेली आहे. यामध्ये देवरूपत्व असलेल्या पुरुषदेवता ही मागे नाहीत.

मराठी व्यावसायिक रंगभूमीवर साडे तीनशेहून अधिक प्रयोग करणारे प्राजक्त देशमुख लिखित-दिग्दर्शित ‘संगीत देवबाभळी’ या नाटकाने अनेक मानाचे पुरस्कार प्राप्त करून मराठी रंगभूमीवर मानाचे स्थान प्राप्त केले आहे. प्रस्तुत नाटकाचा पहिला प्रयोग २२ डिसेंबर २०१७ रोजी ‘दीनानाथ मंगेशकर नाट्यगृह’ विलेपार्ले, मुंबई येथे झाला. त्यानंतर या नाटकाला ‘झी नाट्य गैरव २०१८’, ‘संस्कृती कलादर्पण पुरस्कार २०१८’, ‘तिसरी महाराष्ट्र राज्य मराठी व्यावसायिक नाट्यस्पर्धा’, ‘म. टा. सन्मान २०१८’, ‘अखिल भारतीय मराठी नाट्य परिषद पुरस्कार २०१८’ (गो.ब.देवल पुरस्कार) यांसारखे अनेक पुरस्कार प्राप्त झाले. रंगभूमीवर या नाटकाच्या संरचनेपासून प्रयोगापर्यंत त्याचे वेगळेपण वाचक-प्रेक्षकास अनुभवण्यास मिळालेले आहे.

प्रस्तुत नाटकाचा आकृतिबंध पूर्वरंभ-प्रसंग-तुकडा-प्रवेश असा असून तो दोन अंकांमध्ये संवादातून साकारला

आहे. नाटकाच्या पहिल्या अंकात पूर्वरंभ आहे. हा पूर्वरंभ एकूण दोन तुकड्यांचा आहे. त्यापैकी पहिल्या तुकड्यात चार अधिक तीन असे एकूण सात प्रसंग तुकडे आहेत. तर दुसऱ्या तुकड्यात एक प्रसंग आहे. त्यानंतर पहिल्या अंकाच्या प्रवेशाना सुरुवात होते. त्यातील पहिल्या प्रवेशात एक दीर्घ तुकडा आहे आणि दुसऱ्या प्रवेशात दोन तुकडे आहेत. एकूण पहिला अंक हा पूर्वरंभ आणि दोन प्रवेश असा आहे, तर दुसऱ्या अंकात एकच प्रवेश असून त्यात दोन तुकडे आहेत. याप्रकारे तुकड्यांमध्ये नाटकाची बांधणी केलेली आहे. नाटककार प्रस्तुत नाटकाच्या संरचनेसाठी लोकनाट्याचा रूपबंध स्वीकारून देवरूपी स्त्री आणि सामान्य स्त्री यांच्यातील समान स्त्री-जीवनाला अधोरेखित करून परंपरागत ते आजतागायत समाजातील स्त्रीजीवन वाचक-प्रेक्षक सन्मुख ठेवतो आहे.

प्रस्तुत नाटकाचा प्रवेश पहिला सुरू होण्यापूर्वीची प्रसंगरचना ही पारंपरिक नाटकांपेक्षा वेगळी आहे. या

प्रसंग रचनेत तीन तुकडे गुफले गेले आहेत. या तीन तुकड्यात वेगवेगळ्या घटनाप्रसंगाचे दर्शन घडते. त्यामधील पहिला प्रसंग हा आवलाई हे पात्र अंगण सारवते आहे. दुसऱ्या प्रसंगात ती चुलीजवळ भाकच्या करते आहे. तिसऱ्या प्रसंगात ती नदीवर कपडे धुते आहे. उपरोक्त तीनही प्रसंगांतील तुकड्यांमध्ये आवलाई हे पात्र गीत सादर करते. ही गीते लोकगीतांशी नाते सांगणारी आहेत. उदाहरणार्थ, पहाटेचा सडा (सारवण) घालताना ग्रामीण भागातील पारंपरिक स्त्री पहाटे गीत सादर करत असत. आवलाई येथे असेच गीत सादर करते.

“भरला अंधार अंधार

टरारून आत

फाट उदून उदून

चीर पाडली ग त्यात ॥

आता फाकला फाकला

उजेड फाकला

कालवून शेणात

सडा साराया घेतला ॥(पृ.१)”

या गीतानेच या नाटकाचा प्रारंभ कल्पिला आहे.

प्रस्तुत पूर्वांभातील प्रसंग ‘चार’च्या तुकड्यामध्ये भंडारा डोंगरावर आवली तुकाराम बुवांना न्याहारी घेऊन जात आहे. इथे पहिले चार तुकडे संपतात आणि रंगमंचीय वेगवेगळे तुकडे उजळत जातात. त्यानंतरचा तुकडा तीन प्रसंगात गुफला गेला आहे. यामध्ये पहिला प्रसंग पुन्हा अंगण सारवण्याचा आहे. तर दुसरा प्रसंग चुलीवर भाकरी थापतानाचा आहे आणि तिसऱ्या प्रसंगात लखुबाई या पात्राचा प्रवेश आहे. लखुबाई डावीकडील कोपन्यात पाठमोरी उभी राहून गीत गातानाचा हा प्रसंग आहे. या गीतातून ती विट्ठलावर नाराज असल्याचे लक्षात येते. ती काहीशी रागाहून दिंडीराला जाते आहे. असा आशय त्या गीतातून व्यक्त होतो आहे. या तीनही तुकड्यांमध्ये गीतरचना आहे. उपरोक्त प्रसंग तुकड्यानंतर पहिला ब्लॅकआउट (अंधार) होतो. त्यानंतर तिसऱ्या तुकड्यामध्ये भंडारा डोंगरावर आवलाई (ती आता गरोदर

आहे) तुकारामांना शोधत न्याहारी घेऊन जात आहे. त्यावेळी तिच्या पायात काटा रूततो आणि ती असद्य वेदनेने बेशुद्ध होते. सर्वसाधारणपणे याप्रकारे पूर्वांभ कल्पिला गेला आहे. प्रस्तुत नाटकातील पूर्वांभाची ही नाट्यबांधणी मुख्यत्वे लोकगीताच्या रूपबंधात गुंफून दोन स्त्री-पात्रांचा (आवली आणि लखुबाई) परिचय करून दिला आहे.

नाटकार, मराठी संतसाहित्यातील ‘अभंग’ हा रूपबंध उपयोजून भक्तिपरंपरेचा वेध घेतो आहे. नाटककाराने येथे विट्ठल आणि तुकाराम यांच्यातील ‘भक्ती’ला केंद्रस्थानी ठेवले आहे. तुकाराम या भक्ताच्या भक्तिपोटीच देवरूप विट्ठलाने रखुमाईला ‘लखुबाई’बनून आवलीच्या मदतीसाठी पाठविले आहे. विट्ठल आणि तुकाराम या देव-भक्त यांच्यातील नाते तुकारामांच्या अभंगातून व्यक्त होते. तसेच ते आवलीच्या अभंगातून देखील व्यक्त होते. आवली विट्ठलामुळे आपला संसार ओढग्रस्तीचा होतो आहे असे वाटत आल्यामुळे त्याला ती शिवीगाळ करते आहे. नाटकात आवलीच्या मुखातून जे अभंग म्हटले जात आहेत. त्यातून विट्ठलाची ती अवहेलना करते आहे, हे लक्षात येते. ती म्हणते,

“माझ्या कोटी शिव्या । तुझ्या येवो ठायि । विटे तुझ्या पायी । तडे जावो माझ्या लक्ष शिव्या। तुझी उडे झोप । तुझा शिवटोप । डुगडुगा हजारो कुबोल । तुला येवो राग । जगाला कजाग । आवलाई कुशब्द शेकडो। तुला मी घालते। तुला मी जाणते । काळतोऱ्या दहा एक शिव्या । नैवेद्याला देते । सावकारी खाते । उरलेले एकली मी उरे । ये विचार रे जाब । माझा जवाब । दर्शनी ये॥(पृ.२२)

यातून तिच्या मनाची अवस्था, दुःख ती व्यक्त करते आहे. एकूणच मराठी साहित्यविश्वात संत तुकारामांचे श्रेष्ठत्व अधोरेखित झालेले आहे; पण आवलाईचे दुःख मात्र फारसे कोणी मनावर घेतलेले दिसत नाही, हे निर्विवाद सत्य आहे. नाटककार येथे आवलाईच्या गीतरचनेतून तिचे दुःख मांडतो. तसेच प्रस्तुत नाटकात लखुबाई या पात्राने

जी गीतरचना सादर केली आहे, त्यातून लखुबाईच्या मनातील दुःख, विष्णुविषयीची भाव आणि चीड व्यक्त झाली आहे. जसे -

‘इङ्गू दे देवा इङ्गू दे रे, अंतरीची पीडा इङ्गू दे रे
भिजू दे देवा भिजू दे रे, हर्षल्याले डोळे भिजू दे रे
सजू दे देवा सजू दे रे, पायातला काटा सजू दे रे
कुजू दे देवा कुजू दे रे, पायाखाली वीट कुजू दे रे
(पृ.९)’

प्रस्तुत नाटकातील आवलाई या पात्राच्या पायात काटा रुतणे; ती असहाय्य वेदना होऊन बेशुद्ध पडणे आणि देवरूपी पांडुरंगाने तो काटा काढून आपल्या पत्नीला (रुक्मिण) लखुबाई म्हणून तिच्या सेवेसाठी पाठविणे, हे या नाटकाचे नाट्यबीज सांगता येईल. ही बीजरूप घटना पारंपरिक कथाबंधातून निवडली गेली आहे. भंडाच्याच्या डॉंगरावर पती तुकाराम यांना भाकरी घेऊन जाताना आवलीच्या पायात काटा रुतला आणि तो विठुरायाने काढला, अशी कथा सांगितली जाते. या कथाबंधाचा उपयोग करून दोन नियांच्या संवादांमधून स्थीरी व्यथा कथा मांडली गेली आहे.

प्रस्तुत नाटकात जे कथारूप आहे ते विष्णुवावर रुक्मिणीने रुसून दिंडीरवनात जाणे आणि विष्णुने रुक्मिणीला भक्त तुकाराम यांच्या प्रेमापोटी आवलीच्या मदतीला पाठविणे. या कथारूपाचा विस्तार नाटककार आवली आणि लखुबाई या दोन पात्रांच्या संवादातून करतो. पूर्वांभात ज्या घटना घडल्या आहेत- जसे की, आवली गरोदर असणे आणि तिच्या पायात काटा रुतणे, अशा अवघड वेळी तिच्या मदतीसाठी विष्णुने लखुबाईला पाठविणे या घटनांचा विस्तार दोन स्थी पात्रांच्या संवादातून घडविला आहे. पुढील दोनही अंकात पाऊस पडणे याशिवाय कोणतीच महत्त्वाची घटना नाटकात घडत नाही, असे वाटते. पण या दोनही स्थी-पात्रांच्या वरवर पाहता संवाद प्रसंगी जे अभिनीत होते ते म्हणजे हे एक प्रकारच्या घटनाच होत. पुरुषसत्ताक परंपरागत व्यवस्थेत स्थीला किती गोर्धंचा संसारात सामना करावा लागतो

आणि किती प्रकारच्या दुःखाला सामोरे जावे लागते याचे दर्शन ह्या घटना घडवितात. देवत्व पदाला असलेली लखुबाई आणि सांसारिक दिनचर्चेत अडकून संसाराचा गाडा कसाबसा चालविणारी आवली ही दोनही स्थी-पात्रे एक केंद्री याच घटनांमधून व्यवस्थेला काही चिंतनयुक्त प्रश्न विचारत आहेत, असे दिसते. देवलीरूप रुक्मिणीलाही सामान्य स्थी सारखीच चिंता आहे ती लौकिक जीवनाशी निगडितच आहे. त्यामुळे लौकिक-अलौकिक पातळीवरील प्रश्न हे प्रस्तुत नाटकातील संवादांचा केंद्रबिंदू आहे, असे म्हणता येईल.

उपरोक्त दोनही नियांनी आपल्या मनाचा जाणीव-नेणीवेचा भाग उघडलेला आहे. त्यांची ही जाणीव-नेणीवेची अभिव्यक्ती एकूणच या व्यवस्थेविषयी विचारमंथन करायला उद्युक्त करणारी आहे. पुरुषसत्ताक व्यवस्थेत स्थीचे दुःख कशा प्रकारचे असते? किंवा पुरुषसत्ताक व्यवस्थेने तिच्या मनाची अवस्था कशी केलेली आहे? याविषयीचे चिंतन घडवून आणण्यात हे नाटक यशस्वी झालेले आहे, असे म्हणता येईल.

प्रस्तुत नाटकातील देवपात्राने (विष्णु) आणि एका संतपात्राने (तुकाराम) स्वतःचे श्रेष्ठत्व सिद्ध करण्यासाठी आपापल्या पत्नीकडे जे दुर्लक्ष केले, त्याविषयी ही पुरुषसत्ताक व्यवस्था काहीच बोलणार नाही का? हा प्रश्न येथे उपस्थित करणे उचित ठरेल. सतराब्द्या शतकातील स्थीच्या (आवलीच्या) वाट्याला येणारा भोगवटा एकूणच वैश्विक आहे. या नाटकातील या दोन निया आपापसात हा आपापला भोगवटा वाटून घेत आहेत. दोर्धीच्याही मनाची जखम सारखीच आहे. या दोर्धीजणी आपापल्या नवन्यावर रूसलेल्या आहेत. त्यांचे ‘रुसणे’ ही खरतर त्यांच्या अस्तित्वाची त्यांनीच घेतलेली दखल आहे. म्हणूनच हे नाटक आजच्या काळातील स्थीजीवनाशी संवादी आहे, असे म्हणायला हरकत नाही.

प्रस्तुत नाटकातील आवलाई विष्णुविषयीचा द्वेष व्यक्त करताना त्याला अनेक शिव्या, दुषणे देते. उदाहरणार्थ, काळ्या, बाहुलीए, इठ्या, काळतोंड्या,

पांड्या, भूत, काळ भूत, काळबिंद्र. तिच्या संवादातून या शब्दांचा मारा होतो आहे. तिचे सततचे विट्ठल, तुकाराम यांच्यावर त्रागा करणे, हे तिच्या मनातील अनेक दुःखाचे व्यक्त होणे आहे. आपल्या दुःखाचा निचरा ती याद्वारे करते आहे. तसेच आपला हा त्रागा ऐकून विट्ठलाने आपल्या भेटीला यावे ही भावना त्यापाठीमागे आहे. या भेटीत ती आपला संसार, आपले दुःख त्याला सांगू पाहणार आहे. ती म्हणते,

“आवलाई : तो एक दिवस वैतागेल आणि मला जाब विचाराया यील की का बये का ? इतके बोल लावते मला ? तवा मी त्या इटूरायाला हाताला धरून घरी नेईन. रिकामे भांडे दाखवेल, मग भिताडातले रिकामे खाने दाखवील, जिथं पहिले सावकारी वद्धा व्हत्या, मग इंद्रायनीला घेऊन जाईल, आणि शेवटी भंडारा डोंगरावर घेऊन जाईन आणि दाखवल पाहा हे तुमचा तुकोबा. व्हईल काहीतरी. इच्छा असो नसो पण त्याला कळो दे येक जोडपं दिसरात त्याचंच नाव घेतंय.” (पृ.२४)

प्रस्तुत नाटकात दोनही स्त्री-पात्रांनी अनेक प्रश्न उपस्थित केलेले आहेत. हे प्रश्न स्त्रीच्या जगण्याविषयीचे, समाजव्यवस्थेविषयीचे, पुरुषीवृत्तिविषयीचे आणि धर्मविषयकही आहेत.

प्रथम आपण आवलीने उपस्थित केलेले प्रश्न पाहू.

- १) हे (पती) जेवण्याआधी मी कशी जेऊ ? (पृ.६)
- २) कोनचा मानूस काम्हून माझा पाय हातात घील बरं ? (पृ.७)
- ३) लई जखमा बये. कोणाच्या कोणाच्या जखमा भरायची वाट पाहशील ?
- ४) ----त्या पांड्यासारखं थोडीच असत्यात ? त्याला नुसतं घ्यायचं माहिती आहे.(पृ.९)
- ५) तुम्ही म्हंता तो सगळ्यांवर माया करतो पण तरीबी आपली आबाळ थांब ना. का ? (पृ.१२)
- ६) इस्कटलेला संसार म्हंजेच खरी भक्ती असती ह्या ?(पृ.१६)
- ७) आता पाऊस झेलाय भांडी तुली तर सैपाक कशात

करावा बाई?(पृ.१९.)

- ८) म्या रुसून कुटं जाऊ? आणि मी गेले तर यांचं काय?

आवलाईचे उपरोक्त सर्व प्रश्न तिच्या मनाची अवस्था जशी अधोरेखित करतात तसेच हे प्रश्न बाईच्या भूत-वर्तमानकालीन जगण्यालाही वाचक-प्रेक्षकासमोर ठेवतात. पुरुषसत्ताक व्यवस्थेने जी स्त्रीची ‘बाई’ म्हणून अलिखित आचारासंहिता तयार करून तिच्या मनावर कोरली ती आवलाईच्या मनावरही ठसठशीतपणे कोरली गेली आहे. उदाहरणार्थ, उपरोक्त प्रश्न क्रमांक एक, दोन, तीन, सात, आठ हे या संदर्भात पाहता येतील. तसेच ‘बाई’ म्हणून ज्या जखमा मनावर कोरल्या गेल्या आहेत त्या अगणित आहेत. त्या जखमांवर फुंकर घालावी तेवढी कमी आहे, त्या भरून निघणार नाहीत, हे वास्तवीही तिला ज्ञात आहे. हे तिच्या प्रश्नांवरून अधोरेखित होत आहे.

आता आपण लग्बुबाईने उपस्थित केलेले प्रश्न पाहू.

- १) (विट्ठलाला उद्देशून) कसं ? चिदू कसं नाही ? (पृ.९)
- २) मी तुमच्यावर रांग भरले असले तरी तुमच्याबद्दल आडवंतिडवं बोललेलं कसं खपवून घेऊ ? (पृ.९)
- ३) माणूस रुसलेलं असताना रुसलेल्याच्या मनासारखं वागायचं असतं की रुसलेल्याला वर आणि कामं सांगायची असतात ?(पृ.११)
- ४) (विट्ठलाला उद्देशून) परीक्षा पाहताय माझी ? की ह्या लोकांची ?
- ५) (विट्ठलाला उद्देशून) एकमेकांसोबत अंतर्बाह्य ओळख असते ना तुमची ? मग माहीत असलेल्या गोष्टीची परत परीक्षा का ?(पृ.१२)
- ६) (विट्ठलाला उद्देशून) भले त्याला (तुकारामाला) नसेल होत त्रास पण तिला (आवली) होतोय तो त्रास का कमी आहे ?(पृ.१२)
- ७) एखांदी ठसठस असतेच जीवाला कोन्वी न कोन्वी तरी (पृ.१३)
- ८) तुमी दोघांनी मिळून आमच्या दोर्घंसाठी हा डाव

- रचलाय न्हाई का? (विठ्ठल - तुकाराम यांनी) (पृ.१५)
- ९) तुमचं खरं रूप कोणचं? (तुकारामाना उद्देशून) जे जगण्याचं कोडं सोडवतं ते की मग जे आवलीला समजून सांगू शकत न्हाई ते? (पृ.१५)
- १०) किती दिस जनावराने पाठीवर वळ झेलत न्हायचं? (पृ.१६)
- ११) शेवटच पावसात कदी भिजली हुती? त्या तिथल्या तीवडीच्या फुलांचा वास येतो रोज इथवर, शेवटचा कधी साठवला व्हता श्वासात? कधी पाहिला होता पाऊस शेवटचा? देहभर श्वास भरून मोकळं कधी ओरडलीस शेवटचं? (पृ.१९)
- १२) कुनी कुनासाठी थांबलंय? कुनी कुनासाठी का थांबावं? (पृ.२०)
- १३) कडेलोटाच्या क्षेत्रापर्यंत पोहचून परत माघारी का फिरायचं ग सारखं आपणच? (पृ.२०)
- १४) तुकोबा भला माणूस आहे मान्य आहे पण मग त्यासाठी तुम्हाला बोल लागतोय त्याचं काय? आन् त्याच्या तरी वाट्याला हे चटके का? मी तुमच्यावर रुसून दिंडीरवनात निघून गेल्याचा सूड आहे का हा? (पृ.२२)

लखुबाईचे उपरोक्त सर्वच प्रश्न थेट आहेत. त्यातील काही प्रश्न थेटपणे पतीला (विठ्ठलाला) विचारले आहेत. तर काही प्रश्न तिच्या मनाची अवस्था अधोरेखित करणारे आहेत. तर प्रश्न क्रमांक चार, अकरा, बारा, तेरा हे आवलीला विचारले आहेत. एकूणच हे सर्व प्रश्न 'स्त्री', 'संसार', 'जीवन' या भोवती फिरणारे आहेत. जीवन जगत असताना 'बाईला' किंती आणि कशाप्रकारे अनेकांना समजावून घ्यावे लागते याचे निर्देशन येथे होताना दिसते. तसेच या समाजव्यवस्थेतील 'बाई'च्या 'असण्या'ला काय स्थान आहे?, तिचे दुःख पुरुष कधी समजून घेणार का? याविषयीचे चिंतन येथे घडते.

उपरोक्त दोनही स्त्री-पात्रांनी उपस्थित केलेले प्रश्न हे शतकानुशतके नाकारलेल्या स्त्रीच्या जगण्याला, तिच्या

मनाच्या अवस्थेला अधोरेखित करणारे आहेत. ही दोनही स्त्री-पात्रे येथे स्वतःच्या पर्यायाने एकमेकींच्या मनाच्या गाभाच्यात शिरून एकूणच व्यवस्थेतील 'बाई'पणाच्या जगण्यातील वेगवेगळ्या रूपाचे चिंतन करताना दिसतात. नाटककार येथे स्त्री मनाच्या अनेक छटा उलगडू पाहते आहे. आणि स्त्रीच्या अस्तित्वाचा अर्थ वाचक-प्रेक्षकास उलगडण्यास प्रेरित करतो आहे, असे वाटते. एकूणच, हेच या नाटकाचे सौंदर्येतर कार्य सांगता येईल.

पुरुषसत्ताक समाजव्यवस्थेत बाईने प्रश्न उपस्थित केले की तिची अवहेलना करायची, तिला निस्तर करून गप्प बसावयास भाग पाडायचे किंवा एखाद्या कामात व्यस्त करून ठेवायचे. ही पारंपरिक पुरुषीव्यवस्थेची खेळी निरंतर राहिलेली आहे. यामध्ये देवरूपत्व असलेल्या पुरुषदेवता ही मागे नाहीत. प्रस्तुत नाटकात विठ्ठलाने रुक्मिणीला प्रश्न विचारण्यापासून परावृत्त करून तिच्यावर काम सोपविले आहे. हे या नाटकातील लखुबाईच्या संवादांतून अधोरेखित झालेले आहे.

लखुबाई : हां! तोच देवमाणूस मला म्हणाला की प्रश्न विचारण्यापरीस तो भाकर तुकडा पल्याड चिचेखाली बुवा बसले त्यानला देऊन ये? (पृ.७)

या संवादातून पुरुषाची आज्ञा देण्याची आणि स्त्रीला कमी लेखण्याची पुरुषीवृत्ती येथे दिसून येते.

एकूणच, आवलाई आणि लखुबाई यांनी उपस्थित केलेले प्रश्न हे नाटकाच्या आशयाला गतिमान करतात. तसेच ते वाचक-प्रेक्षकास व्यवस्थेविषयी, परंपरागत चालीरीतींविषयी विचार विमर्श करण्यास उद्युक्त करतात. आपला संसार आपल्या पतीने विठ्ठलाच्या नादी लागून विस्कटून टाकला, त्याचा आवलाईने राग करणे उचित नव्हे काय?, तिने सतत विठ्ठलाला शिव्या-शाप देत राहणे, अपशब्द वापरणे हेही योग्य नव्हे काय? किंवा लखुबाईने विठ्ठलाचा राग करणे, पुरुषीवृत्तिविषयक प्रश्न उपस्थित करणे योग्य नव्हे काय? याविषयी चिंतन करणे आवश्यक आहे, असे वाटते.

भारतीय समाजव्यवस्थेने स्त्रीला नेहमी दुर्यम स्थानावर

ठेवले आहे. त्यामुळे कुटुंब, समाज या संस्थांमध्ये ती बहुतांशवेळी पुरुषांसमोर व्यक्त होऊ शकलेली नाही, परंतु जेव्हा एक स्त्री इतर स्थियांच्या समवेत येते तेव्हा ती मनावरचे दुःखाचे ओझे काहीअंशी व्यक्त करते. जसे की ग्रामीण भागातील स्त्री नदीवर पाणी भरण्यासाठी, कपडे धुण्यासाठी जाते त्यावेळी तिने मनाची दारे इतर भरिनीसमोर खुली केली आहेत. किंवा शहर, महानगरातील स्त्रीने बस, ट्रेन मधील प्रवासात स्वतःचे दुःख इतर स्थियांकडे व्यक्त केले आहे. आपल्या मनाची ही जाणीव-नेणिवेची दारे खुली करत असतानाही अनेकदा तिच्या डोळ्यांमधून अश्रू अनावर झालेले असणार आहेत. या व्यवस्थेने स्त्रीला तिच्या मनासारखे, खुलेपणाने वागू दिले नाही, हे वास्तव आहे. या वास्तवाचा विचार करता स्त्रीचा आणि पाण्याचा संबंध अनेकदा या ना त्या कारणाने आलेला आहे. प्रस्तुत नाटकात आवलाई ‘पाण्य’ला सतत घाबरताना दिसते. तिला इंद्राणी नदीची भीती आहे. या संदर्भात आवली आणि लखुबाई यांचा प्रथम संवाद पाहू.

लखुबाई : का ग? लई गप गप?

आवलाई : पाऊस यील की काय वाटत हुतं. मला इथं इंद्राणीला आलं की का काय माहिती जरा भ्याच वाटत आता!

लखुबाई : इंद्राणीला काय भ्याचं?

आवलाई : कधी अशी एकदम अंगावर आल्यासारखी वाटती, कधी मला आत आत ओढतीय अशी वाटती.

लखुबाई : बये, आपण बायकांना पाण्याचं भेव नसावं कधी. आपण बायकांना सडासारवायला सकाळी लागतं ते पानीच! कुनी प्रेमाने पाहिलं तरी आपल्या काळजाचं आधी होतं ते पानीच! कुनी मायेचं घरी आलं की आपण आधी विचारतो ते पानीच! डोळ्याच्या कडेला साकळतं ते पानीच! कुनाची वाट पहायला लागतो तेव्हा आपन काठावर आन् समोर असतं ते पानीच! मग ते पानी तुइयासाठी इंद्राणी होते आन् कुणासाठी तरी यमुना. (पृष्ठे २०, २१)

उपरोक्त संवादातील लखुबाईचा संवाद स्त्रीच्या

डोळ्यात येणाऱ्या पाण्याचा संदर्भ शोधत आहे. स्त्रीला संपूर्ण जीवनात अशा कितीतरी वेळा डोळ्यातून पाणी काढण्याची वेळ येते. या व्यवस्थेने स्त्रीला जी वागणूक दिली आहे. याविषयीचे चिंतन येथे ती करताना दिसते. पाण्याचा आणि स्त्रीचा किती घनिष्ठ संबंध राहिलेला आहे. पाणी आणि स्त्री यांना हा समाज वेगळा होऊ देत नाही. तो तिच्या जीवनाचा एक सार्वकालिक भाग मानला गेला आहे. हे ठामणे बिंबवतो. त्याविषयीचे हे वास्तव येथे साकारले आहे.

‘देवबाभळी’ नाटकातील लखुबाई पात्राच्या मनातील दुःख तीत्रपणे काहीसे आवलीपेक्षाही अधिकचे आहे आणि तिने ते व्यक्त केले आहे. देवाची पत्नी असूनही तिच्या वाट्याला ‘बाईपणा’चे जे भोग आले ते तिला नीटसे व्यक्तही करता आले नाहीत. देव आणि भक्त यांच्यामध्ये देवपत्नी नेहमीच उपेक्षित राहिली आहे. देवांचा कल हा आपल्या भक्तांकडे अधिक असल्याकारणाने त्यांनी पत्नीकडे दुर्लक्ष केलेले आढळते. उदाहरणार्थ, इंद्र आणि कपि या देव आणि भक्तांच्या मध्ये इंद्राणी उपेक्षित राहिलेली आहे. तसेच विठ्ठल आणि तुकाराम, जनी यांच्यामध्ये रुक्मिणीचे उपेक्षितपण अधोरेखित झालेले आहे. प्रस्तुत नाटकातील लखुबाई आपले दुःख आवलीला सांगताना म्हणते,

तुझ्या नांगरणीला पावसाशी बांधिलकी नाही, अन् माझा पाऊस कुठंतरी दुसऱ्या रानात कोसळतोय हे तुला कधीच कळायचं नाही. आपलं आभाळ आपण बांधून हळाचा पाऊस होता आलं पाहिजे. आवले, तुला कसं सांगू? विराम शेवटी आपल्या जखमेवर आपल्याच पदराची चिंधी टरकून लावावी लागते आपल्या जातीला. तुझी चिंधी वेगळी माझी वेगळी! पण एक सांगू? खरा पांडुरंग मुरला तो तुकोबारायामध्येच. देवाची ते खून, करावे वाटोळे। आपणा वेगळे कोणी नाही॥। देवाची ते खून, तोडी मायाजाळ। आणि हे सकळ जग हरी॥। फक्त समर्पण!

मी आपलं एक घेऊन बसले व्हते. आधी राधा नंतर जनी, सावळे घाव पाहायचे कुनी. किसनासोबत

लग्न झालं नाई तरी 'राधेकिसना' मंत्र झाला... तो मला कसा ऐकवेळ? आता 'इतूरुकमाय' मंत्र झाला पण निव्या किसनाचे रुक्मिन-त्रास काळ्या पांडुरंगाचे रखुमाई-- त्रास व्हायचे तर झालेच. मुकामार 'निळाशार निबर होत 'काळा' झाला....(पृ.२५)

बाईची नेहमीच 'समर्पणा'ची अवस्था राहिलेली आहे. ती देवपत्नी असो वा सामान्य खी असो तिला समर्पणाच्या भूमिकेत सतत राहावे लागलेले आहे. तिला व्यक्त होण्याचे, बोलण्याचे स्वातंत्र्य नसल्यामुळे तिच्या मनाची ही घालमेल, मनाची अवस्था 'मुक्यामारा'सारखीच 'न' दिसणारी आहे. समाजातील खीविषयीचे याप्रकारचे वास्तव येथे मांडले गेले आहे. प्रस्तुत नाटकातील आवलाई ही 'काल'च्या अवकाशातील तर लखुबाई ही 'आज'च्या अवकाशातील खी म्हणून समोर येते. नाटककाराने काल आणि आज या अवकाशातील खीच्या मनाचा ठाव घेण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

प्रस्तुत नाटकातील आवलाई आणि लखुबाई या दोन खी-पात्रांचा रंगमंचावर चाललेला 'संवाद' हा या नाटकाचा प्राण आहे. ही दोनही खी-पात्रे एकमेकींविषयी आणि आपल्या पतिविषयी जाणून घेतात. त्यांना आपल्या पतीच्या वागण्याचा जो मानसिक त्रास होतो आहे, त्याविषयीची भाव-भावना त्या आपल्या संवादातून कधी एकमेकींना सांगतात तर कधी स्वतःशी तर कधी आपल्या पतीशी संवाद साधताना दिसतात. या दोनही खी-पात्रांच्या संवादातून त्यांचे भावविश्व, त्यांच्या मनातील सल त्यांनी व्यक्त केलेला आहे. त्याचे बहुतांश संवाद हे वाचक-प्रेक्षकाला विचार करायला भाग पाडणारे आहेत.

उदाहरणार्थ,

१) आवली म्हणते, तुरटी काय आन् खडीसाखर काय! दिसाया सारखीच तर असती.(पृ.९)

२) लखुबाई तुकाराम काय बोलले हे सांगताना म्हणते, 'दोन घासासोबत तुहे दोन गोड शब्द ऐकले तवाच पोट भरतं.' हे त्यांचे उपरोक्तिक बोलणे आहे. (पृ.७)

३) लखुबाई:परीक्षा पाहताय माझी? की ह्या लोकांची? ह्यांची तरी परीक्षा का पहावी तुम्ही मला कळत नाही. एकमेकांसोबत अंतबर्द्या ओळख असते ना तुमची? मग माहीत असलेल्या गोर्टीची परत परीक्षा का?(पृ१२)

४) लखुबाई: स्वतःत हरवल्याचा शेवटचा क्षण कोणता ग तुझा ?(पृ.२०)

उपरोक्त संवादांसारख्या अनेक संवादांमधून ही दोनही खी-पात्रे एकमेकींना समजून घेतात; तशीच ती स्वतःशी संवाद साधत माणसाच्या वृत्तिप्रवृत्तीविषयी भाष्य करतात. देव-भक्त यांच्यातील नातेसंबंध आणि सामान्य मानवी जीवन यांच्यातील धागेदोरे सूक्ष्मपणे उलगडण्याचा प्रयत्न करतात.

प्रस्तुत नाटकाच्या संवादशैलीत वर्णनप्रता आहे. एखाद्या घटून गेलेल्या घटनेचे वर्णन येथे एक पात्र दुसऱ्या पात्राला करून देत आहे. एखाद्या घटनेचे स्वरूप घटनेच्या वर्णनातून केले आहे. तसेच त्या घटनेशी संबंधित व्यक्तींचा परिचय करून दिला आहे.

उदाहरणार्थ,

१) 'लखुबाई : त्या मानसानं शेजारून दोन मोठी लाकडं तोडली आनि त्याच्या अंगावरची घोंगडी काढली, आन् ही आशी गुंडाळली. मग काय कि कुठून दोन मानसं आले, त्याचेच मानसं होते की काय मायती? त्याना त्याने सांगितलं, 'हिला घरी सोडून या.' मग त्या दोघांनी दोन बाजूनी लाकडं धरली आनि मधी तुला घोंगड्यावं झोपवलं, आन् मी त्यानच्या मागे मागे इथवर आल्ये.''(पृ.८)

२) 'लखुबाई : तुझ्या पायातला काटा काढायला आला तो (आतून चिपळ्यांचा मंद आवाज) उभट चेहन्याचा होता, मस्तकावर मुकुटासारखा उंच कंगोरी टोप होता. थोडं नीट पाहिलं तर वर शिवलिंग होतं टोपाच्या वरती. फुगरट गाल, कानात मकर कुंडलं, गळ्यात कौस्तुभ मनी, दोन्ही हातात अंगद, पाठीवर शिंके, मनगटात मनीबंध, कमरेला तीनपदरी मेखला, पायाला कसली तरी खूण, कमरेला वस्त्र आन् सोगा पार पायापर्यंत, काळं

घोंगड, कपाळवर ब्रह्मांडासारखा अबीरबुळा आन् दोन्ही हात कमरेवर, काळीसावळी काया!””(पृ.१७)

३) “आवलाई : ते राती नित्यनेम टाळ कुटीत बसले आनि तशीच झोप लागली त्यानला! मग काय आलं ध्यान तसेच उठले. तवा तो हातातून निस्टलेला टाळ पायाशीच पडला. त्या टाळदोरीची निरगाठ पडली त्यानच्या पायाला ह्याचं पण त्यानला ध्यान नाही. निघाले तसेच. त्याच टाळाचा आवाज झालता. काट्याकुट्यासारखा अंधार तुडवीत थेट इथंच इंद्राणीशी आले. आनि उतरले कमरेपर्यंत पाण्यात. कान्हाभावोजी समजावून थकले. मी शिव्या घालून थकले. तेह्हा काय सुचलं त्यानला तर त्यानी अर्धे सावकारी वद्या परत भावोजीला दिल्या. म्हणे ‘ही झाली आपली खातेवाट’’. आन् स्वतःच्या सावकारी हिश्शाचे सगळे कागदं अळूची पानं वाहून जावी तशी वाहून जाताना पाहिली मी माझ्या सोताच्या डोळ्यांनी.””(पृ.२१)

या प्रकारच्या वर्णनशैलीचे उपयोजन केल्यामुळे नाट्याशयाला कलात्मता प्राप्त झालेली आहे. तसेच नाट्याशय गतिमान होण्यास मदतही झालेली आहे.

प्रस्तुत नाटकातील स्त्री-पात्रांनी अनेकदा प्रत्यक्ष रंगमंचीय नसलेल्या पर्तीशी अप्रत्यक्ष संवाद साधलेला आहे. या संवादातून त्यांनी आपल्या मनातील भावना व्यक्त केलेल्या आहेत. ज्या बाबी आपल्याला पटल नाहीत त्या पतीशी प्रत्यक्षरित्या स्वगतपर संवादातून मांडलेल्या आहेत. पती जरी रंगमंचीय अवकाशात नसेल तरी त्याचा भास वाचक-प्रेक्षकास करून दिलेला आहे. विशेषतः अंक एक मधील प्रवेश दुसरा यामध्ये आवलाई आणि लखुबाई ही दोनही स्त्री-पात्रे आपल्या पतीशी बोलताना आपल्या मनातील भावना, राग व्यक्त करतात.

उदाहरणार्थ,

‘लखुबाई : तशी वेळच आलीय म्हून आलेय तुमच्या समोर. नाहीतर समजाल की माझा रुसवा गेला म्हून. मला असं का वाटतंय की तुम्ही मला जाणूनबुजून इथे पाठवलंय? जसा तिच्या पायातला काटा काढला तसा

तिचा पाय पण बरा करता आला असता. मग मला का पाठवलं? माणूस रुसलेलं असताना रुसलेल्याच्या मनासारखं वागायचं असतं की रुसलेल्याला वर आणि कामं सांगायची असतात? तरी मी आहे म्हून ऐकतेय तरी दुसरी कुणी असती तर ऐकलं नसतं. (पृ.११)

तसेच लखुबाई विठ्ठलमूर्तीसमोर आपल्या भावना व्यक्त करते. विठ्ठलाच्या मूर्तीला उद्देशून चाललेल्या संवादातून नाट्याशय पुढे सरकला आहे. हे एक कलात्मक कार्य म्हणून नोंदविता येईल. तसेच आवलाई स्वतंत्र स्वगतपर संवादातून तिच्या मनाची वेदना मांडते. आवलाई भूत-वर्तमान-भविष्यातील आपला संसार कसा आहे आणि राहील याविषयीची चिंता ती व्यक्त करते.

‘आवलाई : (कपड्यांच्या घड्या घालत घालत, जवळच लखूची पांडुरंगाची मूर्ती आहे) कुनीबी घरात येतं, कुनी जातं. इतं कोनाला पडलीय. भिताडाला कान असते तर फुटून गेली असती. ह्या पांड्याच्या कमरेलाच कान हाय का काय म्हून ऐकाय येईना झालंय. येळेवर जर न्हाई सरळ झाले धनी तर सगळा गुताडा हुईल आयुक्षाचा. मोठ्या वन्संनी काढले सगळे दीस रडत, म्हून मीबी काढल असं वाटत आसलं तर खुळे हायत समदे. चांगला बखोटीला धरून जाब नाय विचारला ना तर जिजा नाव न्हाई लावायची. संसाराची एक एक घडी आपन घालायची आनि हे कोन कुठलं इट्टल बनून येनार. इस्कटलेला संसार म्हंजेच खरी भक्ती असती व्यय? एखादं चांगलं टाळकं ठिकान्यावर असलेलं देव काय विचार करल की ब्बॉ, भक्ताचं मन जर रमलं सौंसारात तर तेवढंच देवाधरमाला जोडीनं जातील. हे असं भरमिष्टासारखं सगळ्या घरादाराचा सबंद तोडला उद्या तर काय करू मी?’’ (पृ.१६)

‘देवबाभ्नी’ या नाटकाची भाषा प्रामुख्याने बोली आहे. दोन स्त्री-पात्रांनी बोलीतील शब्दकलेतून स्त्रीचे दुःख, स्त्रीचे जीवन मार्मिकपणे मांडलेले आहे. तसेच ही दोनही स्त्री-पात्रे जी गीते सादर करतात ती देखील लोकगीताचा बाज घेऊन येतात. या बोलीतील लोकगीतातून स्त्रीजाणिवेचे स्वरूप फार तीव्रपणे मांडले

गेले आहे.

उदाहरणार्थ,

अंधाराला अंधाराला, दिशा नाही मेली
ठेचकळ्या आभाळाला, मलमपट्टी केली ॥
हात रंगल्याले शेणाच्या रंगात,
कपिलेचा गंध येतो माझ्याही अंगात ॥
दारावर लोक येई, कसे माखले ग हात
सांगते मी शेण न्हाई,
नवी मेंदीची ही जात।।(पृ.२,३)

प्रस्तुत नाटकात स्त्री-पात्रांची भाषा आपणास जरी
खीसुलभ वाटत असली तरी त्या भाषेला जीवनविषयक
तत्त्वज्ञानाची जोड आहे. हे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान त्यांच्या
भाषेतून व्यक्त झालेले आहे. आवलाई आणि लखुबाई
यांची पुढील विधाने यासंदर्भात पाहता येतील.

उदाहरणार्थ,

आवलाई-

- १) आमच्या गबाळ्यानं देऊळ उं केलं बाहेर ते काय
कमी हाय व्हय? (पृ.५)
- २) आसं कोनावर पन कसं विश्वास ठुवून घरात
पाठवल्या तुम्ही? (पृ.११)
- ३) जो तुमच्या पांडुरंगाला भजत नाही तोच तेवढा
सुखी आहे; जो भजतो त्यालाच सगळा त्रास मेला
(पृ.१२)
- ४) संसाराची एक एक घडी आपन घालायची आणि हे
कोन कुठलं इष्टल बनून येणार. (पृ.१६)
- ५) आमच्या घराला इष्टल नावाची चिघळलेली जखम
झालीय (पृ.२१)
- ६) मंजे आमचं येडं काहीतरी शहानंच लिवत आसंल
ना (पृ.२४)
- ७) पाऊस येओ न येओ प्रत्येकाने आपआपल्या वाट्याचं
नांगरत राहावं (पृ.२५)

लखुबाई-

- १) एखादी ठसठस असतेच जीवाला कोन्ही न कोन्ही
तरी (पृ.१३)

२) किसनाच्या गोष्टीत रुक्मिणी येवो ना येवो राधा
आलीच पाहिजे. (पृ.१४)

३) इथलं तिथलं टाळ कुटत बसण्यापरीस आपल्या
आत्मानंदनाचा टाळ कुटावा. (पृ.१४)

४) तुमी दोघानी मिळून आमच्या दोर्घीसाठी हा डाव
रचलाय न्हाई का? (पृ.१५)

५) तुमच्या दोन चाकातलं येक डुगडुगत चाक तुमी
दुरुस्त कराया नको? (पृ.१६)

६) शेवटचं पावसात कदी भिजली हुती. (पृ.१९)

७) कुनी कुणासाठी थांबलय? कुनी कुणासाठी का
थांबाव. (पृ.२०)

८) माझा पाऊस कुठंतरी दुसऱ्या रानात कोसळतोय हे
तुला कधीच कळायचं नाही. (पृ.२५)

प्रस्तुत नाटकातील पात्रांच्या भाषेला नाद, लय यांची
जोड आहे. दैनंदिन बोलीतील शब्द आणि त्या शब्दांतून
व्यक्त होणारा भाव याला आशयधनता प्राप्त झालेली आहे.
पात्रांच्या बोलण्याच्या लयीला नादाची जोड आहे.

उदाहरणार्थ,

१) ‘लखुबाई: तेच तुला सांगते बये तर तू मला
बोलूच देई ना. झोळीसुळा वरून खाली येताना कणभर
वरती दम खाती आन् तू तर बोलतानाबी दोन शब्दामधी
थास ठेईना ना, काय करावं मंग?

आवलाई : दम! ‘मी हितं करी?’ तेच सांग आधी.
धिला किडा घालून टकुच्यात. लई चतरी दिसती तू!’
(पृ.६)

तसेच प्रस्तुत नाटकाच्या भाषेला काव्यभाषेचं रूप प्राप्त
झालेले आहे. आवलाई आणि लखुबाई या दोन्ही पात्रांची
भाषा भावनिकतेला आवाहन करते. तसेच मनातील दुःख,
व्यथा व्यक्त करताना त्यांच्या संवादातून कारुण्य व्यक्त
होते. शतकानुशतके स्त्रीला आपल्या भावनांचा निचरा या
पुरुषसत्ताक व्यवस्थेने करू दिला नाही. तेव्हा तिने मैत्रभाव
जोपासणाऱ्या सखीकडे तो व्यक्त करण्याचा प्रयत्न केलेला
आहे. प्रस्तुत नाटकातील लखुबाई आवलाईकडे आपल्या
मनात पतीविषयी साचलेला दुःखाचा भावनिक निचरा

करताना तिची भाषा अतिशय भावपूर्ण आणि शोककारक होत काव्यमय रूप घेते.

उदाहरणार्थ,

‘लखुबाई : (भावुक होत) एक मात्र नक्की, जिजे! पंढरीतली मंदिरं वेगळी ती वेगळीच राहणार! कितीतरी वेळा जिवाचा पोहरा सोडलाय मी पांडुरंगाच्या डोहात... कधी राधेचा धीर हाताशी आला, कधी जनीला बांधला तो सुळका, कधी तुकारामाच्या वद्दा, आन् अगदीच काही नाही तर कधी कधी नुसताच चिखळगाळ, तोही गोरोबाच्याच मालकीचा असेल. पण ज्या रित्या मनाने हे सगळेच पांडुरंग नावाच्या गाभाच्यात असतात ना तो मनाचा गाभारा मला गवसला, ना तिथून उमटलेला प्रतिध्वनी. तू मात्र गाभाच्याबाहेर राहूनही. गाभाच्यातला घुमारा झालीस.”’ (पृष्ठे २५, २६)

प्रस्तुत नाटकाचा स्थलावकाश हा पुणे जिल्ह्यातील हवेली तालुक्यातील देहू (तुकाराम महाराज यांचे घर) हे गाव आहे. पुणे-नगर रस्त्यावर तळेगावपासून जवळपास सात कि.मी. अंतरावर भंडारा डोंगर आहे. या डोंगरावर तुकाराम सतत जात असत असे सांगितले जाते. तसेच या नाटकात इंद्राणी नदीचा भागही आपणास दिसतो. त्यामुळे या नाटकातील बोलीभाषा ही प्रामुख्याने याच भागातील आहे. ही बोलीभाषा स्थलकालनिहाय असून बोली भाषेतील अनेक शब्दांचे येथे उपयोजन करण्यात आलेले आहे. जसे की, आवोSS, बाय-मानसानं, दूखाली, हुतं, मळीत, चतरी, कच्कनी, म्हन्ले, बये, दूते, म्हून, ठुवून, ठसठस, इष्टल, देवडोह (देवानच्या नावे राखून ठेवलेला) मायती, इत्यादी.

‘देवबाभळी’ या नाटकाचे नेपथ्य नाट्याशयाला अधिक उठावदार करणारे आहे. नाटकातील स्थलकाल, घटना-प्रसंग अधिक आकर्षक करण्यासाठी नेपथ्यकार प्रदीप मुळ्ये यांची कलात्म सर्जनशीलता प्रयोग पाहताना जाणवत राहते. तुकारामांचे घर, त्यांच्या गावातील भंडारा डोंगर, परिसर दर्शविण्यासाठी लेव्हलचा वापर केलेला आहे. नेपथ्यातून माजघर, देऊळ, इंद्रायणीचा काठ ही

नाट्यस्थळे सूचकपणे साकारलेली आहेत. तसेच घरातील स्वयंपाकघर तेथील पितळी भांडी, चूल, लाकडी खिडकी आदी लहान लहान बाबीतून घराचा अवकाश अधेरेखित केला गेला आहे. तसेच उजवीकडील ‘ओसरी’मधील दीपस्तंभासारखा दिसणारा खांब आणि त्यावरील तुकारामांची पगडी यातून तुकारामांचे ‘असणे’ साकारले गेले आहे. ही दृश्यरचना फारच मार्मिक म्हणावयास हवी. त्यातून नाटकाला कलात्मकता, सौंदर्यात्मकता प्राप्त झालेली आहे.

प्रस्तुत नाटकाची प्रकाशयोजना प्रफुल दीक्षित यांनी केलेली आहे. त्यांनी प्रकाशयोजनेतून काळाचे भान राखले आहे. जाळीदार प्रकाश, व्यक्तिनुसूप कमी- जास्त होणारा प्रकाश नाट्याला अधिक अर्थगर्भ करतो. (उदाहरणार्थ - अंक १ प्रवेश २ पाहा.) प्रकाश योजनेतून पहाट, सकाळ, दुपार हे सर्व कालावकाश समर्थपणे दृश्यमान होतात. आणि त्यातून पात्रांच्या भाव-भावना मार्मिक स्वरूपात साकारतात.

प्रस्तुत नाटकात अभंगाचा रूपबंध उपयोजिला गेला असल्यामुळे अनेक पारंपरिक लोकवाद्ये स्वर देतात. जसे की तुकारामांचे अभंग (आनंद भाटे यांनी गायिलेले आहेत.) गीत म्हणून येतात. भावगीत आणि अभंग यांच्या मधला दुवा येथे साधला गेला आहे. नाट्याशयाच्या आशयाला अधिक अर्थधनता प्राप्त होण्यासाठी जी गीतरचना उपयोजिली गेली आहे. त्यातूनही स्थलकाल, घटना-प्रसंग अधेरेखित झालेला आहे. उदाहरणार्थ, नाटकाच्या पूर्वांभात पहिल्या दृश्यांमध्ये प्रसंग ‘एक’ मध्ये आवलाई जे गीत गाते त्यातून पहाटेचा अवकाश आणि दैनंदिन कार्याचा प्रारंभ साकारला आहे. तसेच प्रसंग दोन, प्रसंग तीन, प्रसंग चार हेही या संदर्भात पाहता येतील. तबला, पखवाज, संवादिनी, टाळ, चिपळ्या या पारंपरिक वाद्यांच्या नादाने नाट्याशयाला कलामूल्य प्राप्त झाले आहे. तसेच एकतारी, सतार, स्वरमंडल (एक तंतुवाद्य) यांचा केलेला वापर हाही आकर्षक ठरला आहे. त्यातून नाट्याशयाला अधिक अर्थधनता प्राप्त झालेली आहे.

एकूणच नाटकातील संगीताला एक सात्त्विक लय प्राप्त झालेली आहे. या सात्त्विक लयीमुळे नाट्याशय अधिक आकर्षकरीत्या साकारला गेला आहे.

‘देवबाभळी’ नाटक एक उत्तम रंगमंचीय आविष्कार आहे. दोन पात्रांद्वारे तुकारामांचे घर, इंद्रायणी काठ आणि तुकारामांची बसण्याची जागा या तीन स्थलावकाशात नाटक घडते. दोन व्यक्तिरेखांद्वारे आशय-विषयाची मांडणी आणि विचारगर्भता यांचा अद्वैत संगम आहे. शुभांगी सदावर्ते (आवलाई) आणि मानसी जोशी (लखुबाई) या दोनही अभिनेत्रींनी अभिनय आणि गायन फार समर्थपणे सांभाळले आहे. त्यांच्या देहबोलीच्या हालचाली, मुद्राभिनय, अप्रतिमपणे साकारले आहे. नाटकाचा शेवट हा आवलीचे झोपेच्या अधीन जाणे आणि लखुबाईने निघून जाणे या प्रसंगाने होतो. एका अर्थने हा प्रसंग निर्णायिक प्रसंग ठरतो आहे. कारण या दोघीही आपापल्या परीने स्वतंत्र आहेत. आवली म्हणते तसे, ‘पाऊस येवो न येवो प्रत्येकाने आपापल्या वाट्याचं नांगरत राहाव’

असेच काहीसे ठरवून लखुबाई आपले दुःख हातातील बोचक्यात गुंडाळून आपल्या वाटेने निघून जाते. आवलाई या पात्राच्या पायात रुतलेला काटा हा जाणीव-नेणिवेचा आहे. दोन्ही अभिनेत्रींनी आपल्या गायनातून आणि अभिनयातून दोन्ही व्यक्तिरेखा प्रत्यक्ष जागविल्या आहेत, त्यामुळे नाटक अधिक आकर्षक झाले आहे. तसेच प्रत्यक्ष रंगमंचावर नसलेले विड्ल आणि तुकाराम ह्या पात्रांचे नाटकभर सावलीरूप असणे ही कल्पनाही मार्मिक आहे. हे नाटक खीच्या मनातील संवेदना, कळोळ, भक्ती, हताशपण, तुसडेपण, सामान्यत्व ते देवत्व, नकार, जाणीव, दुःख अशा अनेक अंगांनी व्यक्त झालेले आहे. त्यांच्या मनात रुतलेल्या काट्याची सल वाचक-प्रेक्षकापर्यंत यशस्वीपणे पोहोचते आहे. प्रस्तुत नाटक काव्यात्म, नादमधुर बोली आणि लय-ताल संगीत यांमुळे सर्वकलांचे एक संयुग आहे. ते परंपरा आणि नवता यांचा हा एक उत्तम संगम आहे, असे म्हणणे संयुक्तिक ठरेल.

◆◆◆◆◆

ललित निबंधकार : इरावती कर्वे

- वैशाली जावळेकर

स्त्री-पुरुष, विविध जाती-धर्म यांच्या आधारे जगात द्वैत निर्माण केलेले दिसते, शतकानुशतके जो तो लहानयोठ्या समाजावर स्वामित्व गाजवतो. कुटुंब, समाज, धार्मिक, नैतिक, राजकीय कोणत्याच पातळीवर एकेश्वरी पंथाचा विजय होऊन चालणार नाही. मानव्याची तरफदारी आणि व्यक्तीचे स्वातंत्र्य यांचा पुरस्कार इरावतीबाई आपल्या लेखातून सातत्याने करतात.

विसाऱ्या शतकातील एक प्रसिद्ध समाजशास्त्रज्ञ. मानवंशशास्त्र, पुरातत्त्वविद्या आणि इतर सामाजिक शास्त्रांमध्ये उल्लेखनीय संशोधनकार्य करणाऱ्या विदुषी म्हणून इरावती कर्वे आपल्या परिचयाच्या आहेत. महर्षी धोंडो केशव कर्वे यांच्या स्नुषा म्हणून त्यांना एक पुरोगामी विचारांची कौटुंबिक पार्श्वभूमी लाभली. व्यक्ती आणि स्त्री स्वातंत्र्य या विषयावर त्याची मते प्रागतिक असून त्यांच्या अनेक ग्रंथांतून या प्रागतिक विचारांची अभिव्यक्ती दिसते. भारतीय समाज आणि त्यांचे कुटुंबजीवन, समाजातील स्त्री-पुरुष नातेसंबंध, स्त्रीत्वाचा कणा आणि कळा अशा विचारांचा आयाम त्यांच्या लेखनाला दिसतो. स्त्रियांची चळवळ ही काही स्वतंत्र चळवळ नाही, मानवमुक्तीच्या चळवळीचाच एक भाग म्हणून तिच्याकडे बघायला हवे, अशी त्यांची व्यापक विचारसरणी होती. भारतीय संस्कृती, श्रद्धा यांचा समतोल विचार करणाऱ्या त्या विदुषी होत्या. मराठी साहित्यात ललित लेखक म्हणून त्यांची ख्याती

आहे. ‘परिपूर्ति’ (१९४९), ‘भोवरा’ (१९६४), ‘गंगाजल’ (१९७६) हे त्यांचे ललित लेखसंग्रह प्रसिद्ध आहेत. जीवनातील विविध अनुभवांचे चिंतन, भोवतालच्या सामाजिक जीवनाचे सूक्ष्म निरीक्षण आणि एक आधुनिक जीवनदृष्टी ही इरावती कर्वे यांच्या लेखांमधील ‘नवता’ होय. इरावतीबाईच्या कार्यक्षेत्रामुळे नव्हे तर स्वभाव वैशिष्ट्यामुळे ही त्यांचा समाज संपर्क व्यापक होता. घरगडी, कष्टकरी बाया, कोर्टात भेटणाऱ्या अनेक व्यक्ती, अगदी प्रवासात भेटलेल्या माणसांशी पण त्यांचा संवाद घडताना दिसतो. त्या भेटलेल्या व्यक्ती, प्रसंग त्यांच्याशी संवाद साधताना विचारी मनाची मुक्त भटकंती असे हे ललितलेखाचे अनुभवित्व विस्तारत जाते. अनुभवातील आत्मपरता, स्त्री व स्त्रीविषयक प्रश्नांशी सतत एक अनुबंध आणि एकूणच उदारमतवादी विचारसरणीचे चिंतन यांमुळे ललित लेखांना मूल्यात्मकता प्राप्त झाली आहे. जी आजच्या काळातही वाचकाला अंतर्मुख करते विवेकी दृष्टीने

परिस्थितीचे आकलन करण्याचा संस्कार करते. ‘परिपूर्ती’ हा ललित लेखसंग्रह एका भारतीय विदुषी आणि आधुनिक विचाराच्या गृहिणीच्या निवेदनातून साकारतो. आपली भूमिका ही आईची, पत्नीची, वहिनीची एका गृहिणीची आहे हे त्यांच्या निवेदनातून वेळोवेळी व्यक्त होते. या लेखसंग्रहातल्या शेवटच्या ‘परिपूर्ती’ या शीर्षक लेखाने इरावतीबाईच्या स्वभावधर्माची ओळख मराठी वाचकाला करून दिली. शाळेच्या एक समारंभात आपली ओळख करून देणाऱ्या बाई ‘तेव्हा ह्या...ची कन्या आहेत. सुप्रसिद्ध महर्षी ह्यांच्या सूनबाई, सुप्रसिद्ध प्राध्यापक ह्यांच्या पत्नी आहेत व स्वतःसुद्धा शिकलेल्या आहेत.’ (पृ.३९) असे सविस्तर सांगत राहतात. ज्या ‘ओळखीकडे’ त्या अलिप्तपणे पाहतात. ‘पण बाईंनी करून दिलेली ओळख अपूर्ण आहे व तीत काहीतरी राहिले हुरहूर मनाला लागली ती काही जाईना.’ असे म्हणणाऱ्या इरावती बाईचे मन “आपल्या वर्गातल्या कर्वाची आई बरं का ...” ही आपली ओळख परिपूर्त झाली असे म्हणतात. या विधानातून आपण स्थीच्या “आईपणातल्या” परिपूर्तिचा मर्यादित अर्थ घेतला आणि त्या विधानाचे गौरवीकरण केले गेले. प्रत्यक्षात याच लेखात बाईची ओळख ही पुरुषाच्या संदर्भाने कशी केली जाते यावर इरावती भाष्य करतात. ‘माझी ओळख करून देणे चालूच होते! खरंच, मामंजींनी मला कोणत्या क्रणात बांधले आहे? त्यांच्या मुलाची बायको म्हणून मी त्यांची ह्यापलीकडे त्यांच्या माझ्यात काही बंधन होते का?....पण माझ्या सासरची माणसे सुवृत्त चारित्रसंपन्न अशी होती. दर भांडणातून, आयुष्यातील दर प्रसंगातून प्रेमाची नवी बंधने निर्माण होत होती, व आज माझी मुले केवळ आईबापाच्या नाही, तर काका-कांकूच्या, मामा-मामीच्या व दोन्ही आजोबा-आजीच्या प्रेमाच्या उबेत वाढत होती, मामंजी तर माझ्या घरात चालताबोलता आशीर्वाद नाहीत का?’ (पृ.१३८) या विवेचनात आधुनिक काळातल्या मध्यमवर्गीय सुशिक्षित विवाहितेची आपल्या संसाराविषयीची समंजस जाणीव तर आहेच पण त्याहीपेक्षा प्रत्येक नाते आपापल्या स्थानावरून

पाहणे आणि स्वीकारण्याची तयारी दिसते. सासुरवाशिणीचे चक्र सारखवच असले तरी शिकलेल्या तरुणीची भूमिका कशी असावी याचे विश्लेषणच इरावती करीत आहेत असे वाटते. अशी नात्याची, संसारातील गुंतवणूक ज्यात आपली ओळख पुसून जाणार नाही यांची काळजी घेणारी मध्यमवर्गीय गार्फा’ या लेखांमधून प्रकट होते.

मानवंशकार असलेल्या इरावतीबाई महाराष्ट्रातल्या मराठी स्थीची ओळख “गौराई” (पृ.४५) या लेखात करून देतात. तेव्हाही ‘महाराष्ट्रातील स्थी “गौराई” सह्याद्रीची माहेरवाशिणी असून स्वभावाने वन्य राकट, बोलायला, वागयला थोडीशी आडदांड असते. सगळ्या कुटुंबावर काहीशी हुक्मत गाजवणारी दिसते. उत्तरेकडील सुसंस्कृत रुबाबी -नबाबी बोलणे-चालणे माहित नसलेल्या. असल्या तरी त्याच्या जिभेच्या रासवटपणात प्रेमाचा ओलावा असतो. आपल्या तापट, रानटी भावांना सांभाळणाऱ्या आणि आपल्या रागीट नवव्यांना ताळ्यावर आणणाऱ्या अशी सर्व जातीतल्या मराठी स्थीची लक्षणव्याख्या करतात. स्थीमधल्या अनिमा तत्त्वाचा विचार गृहीत धरून मग महाराष्ट्रातल्या राकट, तापट, ‘पुरुषी’ गौराईचा परिचय करून देतात. शेजारच्या तीन संकोची भावांची एकूलती एक बहीण, गयाबाई, बजाबाई, माळीणबाई यांच्या दृष्टातांनी कुटुंबातील स्थी-पुरुष नात्यातील सूत्र परस्परांना कसे पूरक, सामवून घेणारे आहे हे त्या पटवून देतात. आपल्याला आश्र्य वाटते जेव्हा ‘जन्मांतरीची भेट’ (पृ.१७) या लेखांच्या शेवटी उत्खननात सापडलेल्या स्थीच्या सांगाड्याला उद्देशून इरावती बाई म्हणतात की, ‘तू ती मीच का ग ? तू ती मीच का ग?’ ही स्थी नवव्याच्या पश्चात मारून पुरलेली असते. स्वर्गात जाताना नोकर, चाकर इमानी कुत्रा आणि सोबत ही लहान वयाची बायको ...गृहस्थाश्रमी धर्मसाठी स्वतःला गाडून घेणारी .. ‘तू ती मीच का ग?’ या प्रश्नात संभ्रम व्यक्त होतो की उपहास ! स्पष्ट सांगता येत नाही.

त्यांनी ‘स्थी व संस्कृती’ (पृ.२५) तसेच प्रेमाची रीत (पृ.७) या लेखांमध्ये ‘बायकोला मारणे’ या कृतीत

पुरुषार्थ गाजवणे आणि प्रेम अशा दोन्ही गोष्टीविषयी लोकसमजुतीत व्यक्त होतात. महाराष्ट्रातल्या गैराया तर स्वभावाने राकट, तापट असल्या तरी संसारी, कुटुंबवत्सल असतात असे इरावती बाई म्हणतात. नियमाला अपवाद वाटणाऱ्या गैरायांचे विरोधाभासी रूप त्यांनी ‘खी व संस्कृती’ या लेखात मांडले आहे.. नवव्याजवळ न राहणाऱ्या बाईचे आयुष्य कसे कठीण असते हे जाणणाऱ्या इरावती बाईना शिकलेल्या, सुस्वभावी नवव्यात तडफच नाही म्हणणाऱ्या खियाही भेटतात. घटस्फोटाचा कायदा आल्यावर नीट काढीमोड मिळेल ना अशा चौकशा करणाऱ्या या खिया म्हणजे “वरवर संस्कृतीची आवरणे असलेल्या, पण आतून रानटी पौरुष्याची पूजा करणाऱ्या ह्या ‘तडफदार’ तरुणी आणि सुसंस्कृत, शिक्षणाने कोमल मनोवृत्ती झालेले अहिंसक तरुण ह्यांची जोडी एकत्र नांदणार कशी!” हे इरावतीचे उद्गार. खी-पुरुष नात्याचे आणि कुटुंबसंस्थेचे विश्लेषण करणारे आहेत. इरावती बाई खी-पुरुष हा लिंगभाव आणि त्यांचा स्वभावधर्म यांच्या आधारे कौटुंबिक जीवनात वरचढपणाची भूमिका कोण घेणार याचे सूत्र त्या मांडतात. या विवेचनावरून इरावती यांची भूमिका एकारलेपणाची नसून समन्वयवादी आहे हे आपल्या लक्ष्यात येते. कुटुंबजीवनात खी आणि पुरुष यांच्यातील देवाणघेवाणीचे हे नाते आधुनिक समानतावादी विचारधारेतून आलेले आहे. मध्यमवर्गीय नीतिकल्यनांचे स्तोम त्यांच्या विचारात दिसत नाही. पण कुटुंबव्यवस्था टिकावी आणि परस्परांना स्वीकारणारी मानव्यता रुजावी हीच त्यांची अपेक्षा वाटते. ‘एकेश्वरी पंथाचा विजय’ (पृ.४९) या लेखात शाळा-कॉलेजातील मुलांनी पक्षीय राजकारणात जाऊ नये या विषयी मत मांडताना, आईच्या तळमळीने व्यक्त केलेले एक वाक्य इथे उद्भूत करता येईल. हे वाक्य मानवी नाते संबंधांविषयीचा त्यांचा दृष्टिकोन व्यक्त करतो. ‘माणुसकीची मूळ्ये मिळवायला हजारो वर्षे लागतात, ती धुळीला मिळवायला एक पिढीसुद्धा लागत नाही!’ (पृ.५२) याचा अर्ध इरावतीबाई तडजोडीचे शास्त्र अधोरेखित करतात असे नाही, तर खीतत्त्वाचे

भान, लैंगिकतेचे राजकारण समजून घेण्याची दृष्टी देतात. ‘बीज -क्षेत्र’ (पृ.३१) या लेखात समाजशास्त्रज्ञ आई सासूने अवमानित केलेल्या आपल्या लेकीची समजूत घालताना ‘बीजक्षेत्रन्याय’ सांगते. मैनाची सासू तिला तिच्याच मुलाची ‘दाई’ ठरवून जी निर्भत्सना करते तेव्हा मुलीला शांत करत महाभारतातील ‘शाकुंतल’ आख्यानाचे “आई केवळ चामड्याची पिशवी. मुलगा बापाचाच बापच त्याच्या रूपे जन्म घेतो.” या विधानाची त्यांना आठवण होते. या विधानाने चार हजार वर्षांपूर्वीचा दुष्यंत राजा आणि मैनेच्या सासूबाई यांच्यातील निर्माण झालेले नाते. इरावती बाई नर्म विनोदी शैलीत सांगतात तेव्हा त्यांच्या बोलण्यातला उपरोध, टीका आणि भाष्य सगळेच त्या विधानातून व्यक्त होते. ‘मैनाच्या सासूबाई आणि दुष्यंत यांच्यात किती बेरे अंतर? असेल तीन-चार हजार वर्षांचे पण ह्या चार हजार वर्षांच्या कालदरीने विभागलेले हे दोन जीव एकाच संस्कृतीने कसे अगदी जवळ बांधले गेले होते!’ (पृ.३२) मैनाशी बोलता बोलता इरावतीबाई मातृत्व -पितृत्व, औरस-अनौरस संतती आणि विवाह मान्य आणि विवाह बाब्य शारीरसंबंध यांचे सामाजिक संकेत उलगडतात. ‘मातृत्व ही एक नैसर्गिक घटना आणि पितृत्व हा एक सामाजिक संकेत आहे आणि समाजात नैसर्गिक घटनांपेक्षा सामाजिक संकेतांनाच जास्त प्राधान्य असते; इतकेच नाही तर नैसर्गिक घटनांचा उपयोग सामाजिक संकेतांना बळकटी आणण्यासाठी होतो. विवाह हाही एक अतिप्रभावी सामाजिक संकेत आहे. त्यात मालकी हक्क आहे, वारसा आहे, संपत्तीच्या सर्व कल्पना केंद्रीभूत झालेल्या आहेत.’ (पृ.३२) त्यांच्या म्हणण्यानुसार ‘बिजक्षेत्रन्याय’ हा संतती मिळवण्याचा राजमार्ग म्हणून अवलंबिला जाई. विवाहबाब्य संबंधात ‘बीज’प्रधान मानून वंशवृद्धी करण्यासाठी अनौरस संततीला वारस म्हणून स्वीकारायचे. वैवाहिक संबंधात पुरुष बीज देण्यास पात्र नसल्यास क्षेत्र म्हणून बाईचे शरीर ही खाजगी मालमत्ता मानून विवाह संमत नाते गृहीत धरून शेतात उगवलेले धान्य शेतमालकाच्या हक्काचे म्हणून औरस दर्जा दिला

जाणे. असा विवाह, संतती आणि पितृत्वाच्या सामाजिक संकेताचे सांस्कृतिक राजकारण इरावती बाई मांडतात. समाजाच्या गरजानुसार सामाजिक संकेत मोडता-वळवता येण्याची वहिवाट म्हणजे हा ‘बीजक्षेत्र न्याय’ म्हणता येईल महाभारतातील अंबिका ही कौरवांच्या वंशवृद्धीसाठी विवाहबाब्य शारीर संबंधाला तयार होते. तेव्हा तत्कालीन सामाजिक संकेतानुसार दीरामध्ये आपला प्रियकर पाहणाऱ्या, स्वप्ने रेखाटणाऱ्या अंबिकेची सत्यवतीने केलेली विटंबना इरावतीबाईना ‘बीजक्षेत्रन्यायाची’, दीरया शब्दाचीही विटंबना वाटते. कारण इथे अंबिकेला आपल्या संततीप्रासीसाठी प्रियकर निवडण्याचा नैसर्गिक हक्क निवडण्याचे स्वातंत्र्यही दिले गेले नाही. इरावती बाई अंबिकेच्या विटंबनेसाठी शीलभ्रष्ट सत्यवती आणि कदाचित आपल्या सावत्र आईवर सूड उगवण्यासाठी ब्रह्मचर्य ब्रत न तोडणारा भीष्म हे दोघेही जबाबदार आहेत असे इरावती बाईना वाटते. त्यामुळे अंबिकासारख्या कित्येक अभागी ख्रिया या प्रेमाच्या व्यक्तीची आणि संतती निर्मिती या निर्णयांच्या नैसर्गिक हक्कापासून वंचित राहतात त्यामुळे ख्रियेचे गर्भाशय हे निव्वळ चामड्याची पिशवी उरते, या सामाजिक संकेताने इरावतीबाई खंतावतात. या लेखात रुडकुंडीला आलेल्या मैनालाच त्या जेंहा सांगतात, “‘समोरचे लट पुस्तक आणून दे.’” आणि आदिपर्वातला म्हाताच्या शंतनू, सत्यवती, भीष्म आणि अंबिका यांच्याबाबतचा तो भाग काढून वाचतात तेव्हा इरावतीबाई ज्ञानब्रती आईच्या रूपात दिसतात. ‘जुळी मुळे’(पृ.५३) या लेखात अव्यभिचारिणीला जुळी मुळे होणे शक्य नाही, या सामाजिक समजुतीमुळे सीतेच्या पतिव्रत्याविषयी लोकप्रवाद निर्माण झाला असता तो तिच्या त्यागाने कसा टळला हे त्य पटवून देतात. पण या लेखात त्या बोलण्याच्या ओघात राम-सीतेपेक्षा पार्वतीवर मनापासून प्रेम करणाऱ्या राकट, जंगली शंकर अधिक पत्करला असे म्हणतात. “‘सीताकांतस्मरण’” अशी घोषणा ऐकून मनात राग उत्पन्न होई असे म्हणतात. निदान ख्रियांच्या संस्थेत तरी रामाचा बडेजाव होता कामा नये असे त्यांना

वाटे, त्यामागे त्यांची ख्रीविषयक आत्मसन्मानाची भूमिका दिसते.

‘ख्रीराज्य’(पृ.५९) या लेखात एका कर्नाटकी कुटुंबाचे वर्णन त्या करतात. जिथे घरातल्या ख्रियांचे आयुष्य बाहेरगावी असणारे यजमान आणि वेगवेगळ्या वयोगटातील लहान मुळे यांच्या भोवती फिरत होते. वैष्णवाची मोठी ‘दोङ्गमूर्ती’ आणि ‘छोट्या चिकमूर्ती’ या पुरुषांच्या भोवती भक्तिभावपूर्ण असे रिंगण घालणाऱ्या या बायांचे ख्रीराज्य इरावती निरखतात. घरात पाऊल टाकल्यापासून सगळ्या खोल्यांमधून बाईपणाचा वावर, टापटीपणा त्या नोंदवतात. वेगवेगळ्या सामाजिक संस्थांमधून कामाचा अनुभव असणाऱ्या इरावती बाईची या लेखातील टिप्पणी नेमकी आहे. जी ख्रियांच्या सामाजिक किंवा सामूहिक क्षेत्रातील वर्तनाचे परीक्षण करते. त्या पुरुषांच्या वैष्णवसेवा करण्यात रमलेल्या ख्रियांचे घर बघून म्हणतात, “‘खरे पहिले तर हे ख्रीराज्य नव्हते, सहा-सात ख्रिया इतक्या संतोषाने, इतक्या खेळीमेळीने राहिलेल्या कोणी पाहिल्या आहेत का ? असूया, धुसफुस, असंतोष, स्पर्धा, सर्व वातावरण कसे कुंद करून टाकतात. मुर्लीच्या संस्था पहा व तेथेल्या ख्रीसेविका पाहा म्हणजे मी काय म्हणते ते लक्षात येईल पण येथे सर्वत्र प्रसन्नता होती, एक प्रकारची सोत्कंठ आनुरता होती.’” (पृ.६२) इरावती बाई ख्रीस्वभावाचे वर्णन करतात तेव्हा आधुनिक ख्रीकडून काही वर्तन बदलाची अपेक्षा व्यक्त करतात.

एका बाजूला त्यांना सामान्य मारीकुट्टीची जीवनसंघर्षाला सामोरे जाण्याची सहज वृत्ती भावते. आर्थिक स्वातंत्र्य आणि कुणावर अवलंबून न राहण्याचा निर्णय घेत नाही एकटेपणा न जाणवणारी मारीकुट्टी वेड्यांच्या इस्पितलात काम करूनही नकारात्मकता नसलेली मारीकुट्टीची जीवनेच्छा त्यांना अंतर्मुख करते. तर जीवनेच्छा मारून धर्म प्रसारक होणारी ख्रिस्ती सहकारी कसे कृत्रिम आयुष्य जगते हे ‘सुप इच्छा’ (पृ.१०९) या लेखात दिसते. या इंग्रज ख्रिस्ती मिशनरी बाईसोबत आपले कसे जमेनासे व्हायचे हे सांगताना त्या आपल्याला

दाखवून देतात की स्थिया व्यावसायिक भूमिकेपेक्षा स्थीरसुलभ अशा दृष्टिकोनातून कसा विचार करतात. चर्चची कार्यकारी असणारी ही बाई अविवाहित आणि स्थिस्ती धर्माची प्रसारक होती. (स्थिस्ती धर्मप्रसारकांवर इरावतीबाई वेळोवेळी टीका करताना दिसतात.) संसाराची अतृप्त इच्छा सामाजिक कामातून पूर्ण करण्याची धडपड करणाऱ्या या बाईने एका कोर्टच्या केसमधील वेश्येला आपल्या बंगल्यावर एक रात्रे ठेवायला तयार होणे, कुण्या जोसेफ आणि सारा यांचा बिनलग्राच्या मुलाला मिशनच्या बोर्डिंगमध्ये ठेवण्याचा आग्रह बाळगते. प्रभूची इच्छा म्हणत सगळ्या लेकरांची आई होऊ पाहणारी ही सहकारी बाई, धर्म आणि नैतिकतावादी दृष्टिकोन बाळगून कोर्ट चालवण्याचा करत असलेला प्रयत्न इरावती बाई हाणून पाडतात. ‘हिंदी सरकारने लोकांच्या घरी जाऊन त्यांच्या संसारात लुडबुड करायला मुलांचे कोर्ट नेमले नाही. असे ठणकावतात’. इरावती बाई यांची निर्णय घेण्याची ठामवृत्ती आणि कोणत्याही प्रसंगी समतोल विचार करण्याची पद्धती येथे दिसते. त्यामुळे आपल्या अविवाहित सहकारी बाईची सांसारिक सुप्त इच्छा पूर्ण करण्याची धडपड त्या जाणतात. आपला धर्म आपले दृष्टिकोन आणि आपल्या अतृप्त इच्छा आपल्याजवळच असल्या पाहिजेत त्यांच्या प्रभावात कोर्टातले किंवा सामाजिक क्षेत्रातले निर्णय घेता कामा नयेत हा कर्तव्यपालनाविषयीचा त्यांचा वस्तुनिष्ठ विचार व्यक्त होतो. ‘वाटचाल’ (पृ. ११५) या लेखात पंढरपूरच्या वारीची वाटचाल वर्णन केली आहे. या वारीत बहुजनसमाजाच्या भक्ती मेळाव्यात मिसळून वाटचाल करणाऱ्या इरावतीबाई ‘ऐसी कळवळ्याची जाति करि लाभावीण प्रीती’या अभंगाचा भावार्थ शोधत होत्या. या प्रवासात मराठा आणि ब्राह्मण दिंडीतला सामाजिक फरक बाई नोंदवतात. मराठा दिंडीतला वागण्याबोलण्यातला खुलेपणा त्यांना भावतो. सगळ्यांशी मिळून मिसळून वागणाऱ्या इरावती बाईना एका मुलीने विचारलेला प्रश्न दुखावतो. आपल्याकडे पुण्याला येऊ असे म्हणत ती मुलगी विचारते, ‘‘पण ताई, तेव्हा आता वागता तशा वागाल ना ?’’ हा प्रश्न इरावतीच्या वर्मी

लागतो वारीतही सोबळे-ओवळे, विटाळ मानणाऱ्या स्थिया किंवा जातीमुळे आपल्या बोलण्यात येणारा उद्दमपणा पाहून इरावतीबाई हतबल होतात. ‘भाव नव्हे डोंगा..’ त्या भावाचा आस्वाद घेण्याची लायकी आमच्यात कधी येणार असा विचार करणाऱ्या इरावती बाई या वाटचालीची परिपूर्ती सांगताना म्हणतात, “अंतिम लाभाची आशा न घरता सर्व मानवतेविषयी जिह्वाळा वाटणे हीच नव्हे का संस्कृती?” (पृ. १२८) अशी व्यापक भूमिका घेतात.

स्त्री-पुरुष, विविध जाती-धर्म यांनी जगात द्वैत निर्माण केलेले दिसते, शतकानुशतके जो तो लहानमोठ्या समाजावर स्वामित्व गाजवतो. कुटुंब, समाज, धार्मिक, नैतिक, राजकीय कोणत्याच पातळीवर एकेश्वरी पंथाचा विजय होऊन चालणार नाही. मानव्याची तरफदारी आणि व्यक्तीचे स्वातंत्र्य यांचा पुरस्कार इरावतीबाई आपल्या लेखातून सातत्याने करतात. इरावती बाई जर्मनीत राहून आलेल्या तिथल्या चालीरितींचा तुलनात्मक विचार मांडतात. नव्या बालमानसशास्त्राचा विचार ऐकतात पण आपल्याच विचारांच्या कसोटीवर पालकत्वाची रीत स्वीकारतात पहिल्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत नरहर कुरुंदकर यांनी इरावतीबाई यांच्या लेखनातून त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या तीन पातळ्या मांडल्या होत्या - १. प्रापंचिक गृहिणी, २. समाजशास्त्रज्ञ, ३. नवनवे अनुभव टिप्पण्यासाठी उत्सुक संवेदनशील मन या तिन्ही पातळ्यांवर विचार, भावनांची मुक्त भटकंती आपल्याला ‘परिपूर्ति’ मधील ललित लेखांमधून अभिव्यक्त होते.

◆◆◆◆◆

जयंत पवार यांच्या कथांचा हिंदी अनुवाद

- कीर्ति मुळीक

अनुवादक एखादी साहित्यकृती अनुवादासाठी निवडतो तेव्हा त्याला अनेक शक्यतांचा विचार करावा लागतो, अंदाज घ्यावा लागतो. साहित्यकृतीत दर्शवली गेलेली कौटुंबिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक, राजकीय, ऐतिहासिक पार्श्वभूमी दुसऱ्या भाषेतील वाचकाला समजू शकेल का, जाणता येईल का, त्या वाचकाच्या पार्श्वभूमीशी तिचे साम्य आहे का? असले, तर अनुवाद करणे सोपे जाते आणि नसले, तर अनुवादातून वाचकापर्यंत ती पार्श्वभूमी पोहोचवणे ही अनुवादकाची कसोटी ठरते.

अनुवाद म्हणजे एका भाषेतील साहित्यकृतीला दुसऱ्या भाषेत समांतर न्याय देणे. हा न्याय साहित्यकृतीतील आशय आणि आविष्काराला तर असतोच; पण त्यासोबत त्या साहित्यकृतीतील भाषाशैली, लेखकाने घेतलेली भूमिका, पात्र, संवाद, वातावरण निर्मिती अशा सर्व बाजूंनी घ्यावा लागतो. त्यासाठी अनुवादकाला त्या लेखकाच्या भूमिकेत शिरावे लागते. लेखकाची साहित्यकृती निर्मितीमार्गील मानसिकता, बौद्धिक विचार, भावना जाणून घ्याव्या लागतात. एकापरीने अनुवादक हा त्या लेखकाचे प्रतिबिंबिच ठरत असतो किंवा प्रतिलेखक असेही म्हणता येईल. याशिवाय अनुवादकाचे म्हणूनही एक स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व जाणून घ्यावे लागते. हा अनुवादक किमान दोन भाषांमध्ये पारंगत असतो. या दोन्ही भाषांची सांस्कृतिक, ऐतिहासिक पार्श्वभूमी त्याला चांगल्या रीतीने माहीत असते. त्या भाषेची लक्क, लहेजा, वर्णव्यवस्था, म्हणी, वाक्प्रचार, तिच्या इतर बोलीभाषा, त्या भाषेचे

खास कोपरे हे तो अनुवादक जाणून असतो. त्या भाषांतील अभिधा, लक्षणा, व्यंजना या शब्दशक्ती त्याला माहीत असतात. वाक्यरचनांची जाणीव असते. वाक्यांचे सरळ आणि लौकिक असे दोन्ही अर्थ त्याला माहीत असतात. दोन्ही भाषांतील साहित्याचा त्याचा व्यासंग असतो. त्या साहित्याचे त्याने वाचन आणि अभ्यास केलेला असतो. एकाच वेळेस दोन्ही भाषांमध्ये तो लीलया आरपार जाऊ शकतो, त्या भाषेतील शब्दांवर तो स्वार होऊ शकतो. त्यांच्याशी खेळू शकतो तरीही त्याची या भाषांवरील पकड घटू असते.

अनुवादक एखादी साहित्यकृती अनुवादासाठी निवडतो तेव्हा त्याला अनेक शक्यतांचा विचार करावा लागतो, अंदाज घ्यावा लागतो. साहित्यकृतीत दर्शवली गेलेली कौटुंबिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक, राजकीय, ऐतिहासिक पार्श्वभूमी दुसऱ्या भाषेतील वाचकाला समजू शकेल का, जाणता येईल का, त्या वाचकाच्या पार्श्वभूमीशी

तिचे साम्य आहे का? असले, तर अनुवाद करणे सोपे जाते आणि नसले, तर अनुवादातून वाचकापर्यंत ती पार्श्वभूमी पोहोचवणे ही अनुवादकाची कसोटी ठरते. अशा सर्व शक्य अशक्य बाबींचा विचार अनुवादक करतो आणि मगच त्या साहित्यकृतीच्या अनुवादाला हात घालतो.

अनुवादक डॉ. गोरख थोरात हे मराठी आणि हिंदी वाचकांना परिचित आहेत. भालचंद्र नेमाडे यांच्या ‘हिंदू’ या काढबंरीपासून त्यांनी आपल्या अनुवाद कार्याला सुरुवात केली. त्यांचा हा पहिलाच हिंदी अनुवाद नेमाडे यांच्या पसंतीस उतरला हे ते अभिमानाने सांगतात. ‘हिंदू’ पाठोपाठ नेमाडे यांच्या इतर काढबंज्यांचाही हिंदी अनुवाद डॉ. थोरात यांनी केला. या पाठोपाठ डॉ. थोरात यांचे मराठी साहित्यकृतीच्या हिंदी अनुवादाचे कार्य अखंड सुरु आहे. उत्तम अनुवादासाठी ते विविध पुरस्कारांनी सन्मानित झाले आहेत. नुकताच त्यांनी राष्ट्रपती कोविंद यांच्या हस्ते सन्मान स्वीकारला आहे. डॉ. थोरात यांनी यंत्रात संपादन केले आहे. यंत्रात पवार यांच्या ‘फिनिक्सच्या राखेतून उडाला मोर’ आणि ‘वरनभातलोन्चा नि कोन नाय कोन्चा’ या कथासंग्रहांतील एकूण सहा कथा डॉ. थोरात यांनी निवडल्या आहेत.

यंत्रात पवार यांनी मराठी कथेचे दालन समृद्ध केले आहे. ते मुळातील नाटककार. वर्तमानकालीन वास्तवाचे भेदक चित्रण, विलक्षण प्रतिमासृष्टी, वर्णन शैलीतील भारदस्तपणा, जागोजागी वाचकांना आकर्षित करणारी नाट्यमयता, कथानकावरील भक्तम पकड, बोली तर कधी प्रमाणभाषेतील लेखन, लेखनातील थेट मोकळेपणा यांमुळे यंत्रात पवार यांची कथा वाचकाच्या मनावर गारुड पसरवू लागते. वाचक एका बैठकीत त्यांची दीर्घकथा शेवटपर्यंत वाचून काढतो. त्यांची ‘वरनभात लोन्चा नि कोन नाय कोन्चा’ ही कथा चाळीस पानांची आहे. उदाहरणादाखल त्यांच्या एका दीर्घकथेची ही घेतलेली नोंद! पवार यांची कथा तत्वज्ञानासोबत अद्भुत कल्पना, मिथके अशा अनेक

पातळ्यांवर दिलखुलास पसरते. वेगळ्याच गोष्टी, हकीकती यांचा आढावा घेत ती पुन्हा मूळ सूत्रावर येते. त्यांच्या कथेमध्ये मोठे अवकाश सामावलेले दिसते.

‘वरनभात लोन्चा नि कोन नाय कोन्चा’ या यंत्रात पवार यांच्या कथेच्या शीर्षकाचा अनुवाद डॉ. गोरख थोरात यांनी ‘दाल-भात-अचार, सब मतलब के यार’ असा केला आहे. पवार यांचे बोलीभाषेतील शीर्षक वाचकांशी जेवढी आपुलकी साधते तेवढीच आपुलकी डॉ. थोरात यांच्या शीर्षकाने साधली जाते. ‘टोलेंजंग इमारतीचं बारमाही पीक तरारून येत त्यांचे सुळके आभाळाच्या थेट पोटात घुसले आहेत’ यातील ‘सुळके’ या शब्दाला डॉ. थोरात ‘लहलहाती हुई चोटियों’ असा शब्द लिहून जातात. ‘पोरं पशार झाली’ यासाठी ते ‘लडके नऊ दो ग्यारह हो चुके’ असे शब्द लिहितात. ‘उन्माद भीतीचे संमिश्र भाव पोरांच्या डोळ्यांत बाहुलीसारखे हलत असतात’ हे वाच्य उन्माद भय की मिलीजुली तस्वीरे लडकों की आँखो मे पुतलियोंकी तरह नाचती रहती हैं’ असे लिहितात. हिंदीतील वाक्प्रचार, म्हणी यांचा सहज वापर डॉ. थोरात करतात. त्यांचे भाषेवरील प्रभुत्व जाणवते.

‘समजून’केलेल्या अनुवादापेक्षाही ‘उमजून’ केलेला अनुवाद असे थोरात यांच्या अनुवादाचे स्वरूप आहे. अनुवादकाला दोन्ही भाषा बोलता लिहिता यायला पाहिजेत, शब्दार्थ जाणून घेत दुसऱ्या भाषेतील त्या अर्थाचा शब्द, वाक्प्रचार त्याला योजता येणे आवश्यक ठरते. हिंदी साहित्याचे प्राध्यापक असणारे डॉ. थोरात याबाबतीत सहजपणे एका भाषेच्या तंबूतून दुसऱ्या भाषेच्या तंबूत शिरतात आणि त्या तंबूतले होऊन जातात. असा अनुवाद करत असताना मूळ लेखकाचे कोणतेही वाच्य आपल्याकडून राहून जाणार नाही याची थोरात यांनी दक्षता घेतली आहे.

मराठी भाषेमध्ये अनेक फार्सी शब्द आहेत. जसे बरकत, तपशील, जबरदस्त, चमत्कार, यादी इत्यादी. त्याचप्रमाणे समृद्धी, द्रव्य, आसमंत, प्रासाद, संसार यांसारखे संस्कृत शब्द हिंदी भाषेतही सहजपणे वापरले

जातात बोलले जातात. डॉ. थोरात हे शब्द जसेच्या तसे त्या वाक्यात वापरण्याचा प्रयत्न करीत नाहीत. त्यांची वाक्ये अर्थ तोच ठेवत वेगळ्या शब्दांनी सरसपणे आकाराला येतात. ‘थोडी वेगळी मांडामांड करतोय’ यासाठी ते ‘यह अलग राग अलाप रहा हूं’ असा अनुवाद करतात. त्यामुळे त्यांच्या वाक्यांना एक वजन प्राप्त झाले आहे. थोरात यांची स्वतःची अशी एक शैली येथे दिसते. त्यांच्या अनुवादात एक प्रवाहीण आहे. अनुवादाचा हा प्रवाह कुठेही न अडखळता थेट वाहताना दिसतो. मूळ मराठी कथेवरील हे हिन्दी आवरण आहे असे वाचकाला कुठेही जाणवत नाही. डॉ. थोरात यांच्यामुळे वाइमयीन दृष्ट्या गुणात्मक ठरणाऱ्या हिंदी भाषेतून वाचक मूळ कथेचा पूर्ण आस्वाद घेत राहतो. अनेक वेळा ही कथा मूळ मराठीतील आहे हे त्याचे भानही तो विसरतो.

जयंत पवार हे आपल्या कथेमध्ये गोष्ट हकीकित आणि कथा अशा रूपांचे संमिश्रण करतात. कधी ते घट्टन गेलेली हकिगत गोष्ट रूपाने सांगत एकदम वर्तमान काळात येतात आणि कथेचा सूर पकडतात. भूत आणि वर्तमानाच्या कथनातून त्यांची दीर्घ कथा आकाराला येते. हे करताना मिथके, भूत, खवीस आदी कल्पनाबंध यांमुळे त्यांची कथा अद्भूतरम्य होऊ लागते, झोके घेऊ लागते. पण थोड्याच वेळात पवार वाचकाला या झोक्यावरून पुन्हा वास्तवाच्या जमिनीवर उत्तरवतात. हे सर्व करीत असतानाही पवारांनी कथा एकसंध ठेवली आहे. तिच्यातील सूत्र कुठे हरवू दिलेले नाही. डॉ. थोरात यांनी जयंत पवार यांच्या कथेची ही प्रकृती नेमकेपणे हेरली आहे. पवारांच्या बोलीभाषेसाठी त्यांचीही बोली भाषा येते, निवेदनात जेवढ्यास तेवढी प्रमाण भाषा येते. समुद्रातील उंच खाली झेपावणाऱ्या लाटांप्रमाणे सतत हेलकावत असणारी जयंत पवार यांची कथा शैली डॉ. थोरात यांनी त्याच ताकदीने पेलली आहे आणि हिंदी भाषेतून समर्थपणे अनुवादित केली आहे.

जयंत पवार यांच्या कथेत व्यक्ती, ठिकाण, वातावरण यांची सविस्तर वर्णन येतात. त्यांच्या कथेला वेग असतो. हा वेग सांभाळताना पवार यांची लेखणीही वेगवान होते.

पूर्ण वाक्य लिहिण्यापेक्षा उद्धारार्थी वाक्यांकडे त्यांची लेखणी झुकते. ‘तर्काच्या खुंटीवरून निसटलेलं रहस्य’ या कथेतील इन्स्प्रेक्टर फुलपगारचे वर्णन पुढीलप्रमाणे येतं. ‘इन्स्प्रेक्टर दिनकर वामन फुलपगार म्हणजे टेरीफिक माणूस. भरदार छातीचा, धारदार नाकाचा, पाणीदार डोळ्यांचा, नाकाखाली पसरलेल्या जाडजूड टोकदार मिशांचा. सतत नव्या आव्हानांच्या शोधात. डेड बॉडी दिसली की त्याचे ढोळे चमकलेच समजा, की सुटलं साहेबराव मोरेला फर्मान. मोरे, गाडी काढ.’ याचा डॉ. थोरात यांनी केलेला अनुवाद ‘दारोगा दिनकर वामन फुलपगार मतलब एकदम टेरीफिक आदमी। चौडा सीना, नुकीली नाक, चमकदार आँखे। हमेशा नयी नयी चुनोतियों की खोजमें। डेडबॉडी दिसी नहीं उनकी आँखों में चमक आही गई समझो। मोरेस गाडी निकाल।’ पवार यांची कथा वाचताना वाचक जो वेग आवेग अनुभवतो तो थोरात यांच्या अनुवादात तेवढ्याच आवेशाने तो अनुभवू शकतो. अनुवाद करताना अनुवादकाला मूळ कथेत लेखकाने निर्माण केलेले प्रवाहीण, त्याची वर्णन शैली, त्याने वातावरण निर्मिती आणलेली रंगत रंजक पणा, त्याने पात्रांच्या स्वभावातील पुरवलेले बारीकसारीक तपशील या सर्वांची जाणीव असावी लागते. ते तंतोतंत अनुवादात आणावे लागते. पुन्हा अनुवाद करताना त्यात कृत्रिमपणा भासणार नाही, कथानकाच्या अनुषंगाने नैसर्गिकरित्या ते आले आहे हे भान ठेवावे लागते.

अनुवाद म्हणजे एक स्वतंत्र कलाकृती आहे असे वाचताना वाटेल तेव्हा अनुवाद यशस्वी झाला असे म्हणता येते. या अनुवादावर आता मूळ भाषेचा, मूळ लेखकाचा प्रभाव, ठसा दिसून येत नाही. अनुवादित भाषेचे पूर्ण संस्कार तिच्यावर झालेले असतात ‘तर्क के खूँटे से’ हा डॉ. गोरख थोरात अनुवादित जयंत पवार यांच्या कथा वाचताना हा अनुभव येतो. अनुवादक डॉ. थोरात यांच्या यशाचे गमक इथे दिसते. डॉ. थोरात यांनी मराठी कथेचे जयंत पवारकृत प्रगल्भ दालन हिंदी वाचकांसाठी प्रभावीरित्या खुले केले

आहे. मराठी कथा या रितीने परप्रांतियांना परिचित होते आहे, त्यांना ती आपल्या मातीतील असल्याचा अनुभव दिला जात आहे.डॉ.गोरख थोरात यांचे हे अनुवाद कार्य निश्चितच मराठी साहित्यसृष्टीसाठी देखील मोलाचे आहे.

संदर्भ ग्रंथ :

१. डॉ. गोरख थोरात, संपादन तथा अनुवाद , ‘तर्क के खूँटे से’ सेतु प्रकाशन, दिल्ली, प्रथम आवृत्ती २०२१.
२. जयंत पवार, ‘वरनभातलोन्चा नि कोन नाय कोन्चा’, लोकवाङ्मय गृह, मुंबई, प्रथम आवृत्ती २०१५.
३. जयंत पवार, ‘फिनिक्सच्या राखेतून उठला मोर’, लोकवाङ्मय गृह, मुंबई, प्रथम आवृत्ती २०१०.



अहिराणी स्त्रीगीतांतून व्यक्त झालेली खानदेशातील स्थितीगती

- मंदाकिनी पाटील

खानदेश कृषिप्रधान आहे. येथील बहुसंख्य लोकांचा व्यवसाय शेती व त्याला पूरक असे जोड्यांदे करण्याचा आहे. शेती हा असा व्यवसाय आहे की तो संपूर्ण कुटुंबाच्या श्रमावर चालतो. त्यामुळे पुरुषांबरोबरच स्थियांचाही हातभार शेतीसाठी लावला जातो. एकच काम अनेकजण मिळून केले जाते. एकच कृती अनेकजणांकडून वारंवार होते तेंव्हा तिला लय प्राप्त होते.

महाराष्ट्रातील जळगाव, धुळे, नंदुरबार हे तीन जिल्हे व नाशिक जिल्ह्यातील मालेगाव, सटाणा, कळवण, नांदगाव हे चार तालुके हा परिसर म्हणजेच खानदेश होय. दर बारा कोसावर (किंवा दर मैलावर) भाषा बदलते ही उक्ती खानदेशालाही लागू आहे. असे असले तरी अहिराणी ही खानदेशांत प्रामुख्याने बोलली जाणारी बोलीभाषा आहे. खानदेशांत बोलल्या जाणाऱ्या मोजक्या काही बोलीभाषांपैकी ही सर्वात प्राचीन बोलीभाषा आहे असे अभ्यासकांचे मत आहे. खानदेशातील जास्तीत जास्त लोक अहिराणीत बोलतात त्यामुळेच बहुतेक लोकगीते अहिराणी बोलींत आढळतात. खानदेशात बोलल्या जाणाऱ्या लेवागण बोली, बागलाणी इत्यादी बोलींचे अहिराणी बोलीशी खूप साम्य आहे. गुजरी, परदेशी, भिलावू यासारख्या इतर बोलींमध्ये देखील अहिराणीची सरमिसळ झालेली आढळते. आपल्या कुटुंबात किंवा आपल्या जातबांधवात किंवा आपल्या विशिष्ट प्रदेशात

लोक त्यांची बोली बोलत असले तरी समाजात वावरतांना येथील लोक अहिराणीचा वापर करतात. म्हणजेच खानदेशात अहिराणी ही व्यवहारासाठी वापरली जाणारी बोलीभाषा आहे. त्या अर्थाने अहिराणी ही खानदेशाची प्रमाणभाषा आहे असे म्हणता येईल. त्यामुळे असेल, अहिराणी बोलीत जास्तीत जास्त लोकसाहित्य सापडते. खानदेशातील सगळ्याच भूभागात साधारण सारखीच लोकगीते प्रचलित आहेत. जरी या सर्व प्रदेशात बोलल्या जाणाऱ्या अहिराणीबोलीत काही थोड्याफार शब्दांचा व लहेजाचा फरक असला तरी क्यंचित एखाद दुसऱ्या शब्दाचा फरक वगळता या संपूर्ण प्रदेशात तीच लोकगीते गायली जातात. लग्नविर्धीतील तुरळक काही गीतांत काही शब्दांचा फरक दिसून आला आहे.

(परंतु या सोबत हेही नमूद करावेसे वाटते की काही विधीगीते विस्मरणांत गेल्याने काही ठराविकच गीते सगळीकडे म्हंटली जातात. त्यातही लक्षात ठेवायला सोपी

असलेली गीते जास्त म्हंटली जातात आणि आता तर एखादे कडवे म्हंटले जाते.)

तेलवणाच्या विधीगीतांद्वारे हा फरक स्पष्ट करता येईल. जळगाव, चाळीसगाव वैगैरे पूर्व खानदेशमध्ये म्हंटले जाणारे तेलवणाचे गाणे -

“समधीर सुकृ पानी मुकृ हयदकू कालवज्यात
कानबाईवर तेलन पडे रानबाईले बलावज्यात
समदिसुकृ पानी मुकृ हयदकू कालवज्यात
खंडेराववर तेलन पडे येकोराले (एकवीरा)

बलावज्यात”

हे विधीगीत म्हंटले जाते. तर पश्चिम खानदेशात म्हणजे धुळे, मालेगाव, नाशिक व आसपासच्या भागात जे विधीगीत म्हंटले जाते ते असे आहे. -

‘धुयेनी येकीरा मी म्हनू भोई
कयंकावर तेलन पाडजा डोई
म्हसदीनी धनदाई मी म्हनू भोई
कयंकावर तेलनं पाडजा डोई
म्हसदीनी धनदाई मी म्हनू भोई
कयंकावर तेलन पाडजा वर डोई
सत्तरसिंगी अंबामाता मी म्हनू भोई
कयंकावर तेलनं पाडजा डोई
घाटवरली बिजासनी मी म्हनू भोई
कयंकावर तेलन पाडजा डोई’

असे क्षमित एखादे वेगळे गीत सोडले तर बाकी सगळी लोकगीते, विधिगीते संपूर्ण खानदेशात सहसा सारखीच असतात.

लोकगीतांच्या निर्मितीत स्थियांचा वाटा पुरुषांच्या तुलनेत खूपच जास्त आहे. त्यामुळे स्त्रीगीते हा शब्द लोकगीतांसाठी जणू समांतर चालतो. अनेक सामाजिक बंधनात व कुटुंबाच्या चौकटीत घट अडकलेल्या स्थियांनी उठात बसता दळताकांडिता आपल्या मनातल्या भावना मोकळेपणी लोकगीतांतून मांडलेल्या आहेत. जात्यावर बसले की ओव्या सूचतात हे वाक्य त्यामुळेच रुढ झाले असावे. स्थियांच्या स्थितीगीतीत गेली कित्येक शतके

फारसा फरक पडलेला नसल्याने ती गीते आजही तशीच पुढच्या पिढीकडे मुखांतरीत होत आहेत. आजही ती समकालीन आहेत. खेड्यापाड्यात अथवा ग्रामीण भागात सर्वसामान्यांच्या जीवनात जागतिक घडामोर्डीचा फरक हा वरवरचा असल्याने आजही भावनिक पातळीवर लोक पूर्वीचे जीवन जगत असल्याने त्या गीतांशी एकरूप होतात. त्यामुळेच आजही ही गीते त्यांना आपलीशी वाटतात.

स्त्रीगीतांच्या निर्मितीची पार्श्वभूमी

खानदेश कृषिप्रधान आहे. येथील बहुसंख्य लोकांचा व्यवसाय शेती व त्याला पूरक असे जोडधंदे करण्याचा आहे. शेती हा असा व्यवसाय आहे की तो संपूर्ण कुटुंबाच्या श्रमावर चालतो. त्यामुळे पुरुषांबरोबरच सियांचाही हातभार शेतीसाठी लावला जातो. एकच काम अनेकजण मिळून केले जाते. एकच कृती अनेकजणांकडून वारंवार होते तेंव्हा तिला लय प्राप्त होते. या लर्यांतूनच शब्द निर्माण होतात. अवजड वस्तू उचलतांना श्वासोच्छवास घेणे अवघड होते तेंव्हा मुखावाटे हयाऽ हो! सारखे ध्वनी सहजच बाहेर पडतात. बरेचदा इथूनच गीत निर्मितीची सुरुवात होते.

अशाप्रकारे कष्टाची कामे करतांना श्रम हलके होण्यासाठी लोकगीते गायली जातात, या कष्टांची, त्या हालचालींची लय त्या गीतांना लाभते. लोकगीते जास्त आवडीने गायली जातात कारण गाण्यात एक सहज लय असते, ताल असते ही लय अंगात भिनत जाते आणि कष्टांची जाणीव होत नाही. माणसांच्या हालचालीही मग त्या लयीत होत जातात. मुळातच मनुष्याला लय आवडते. जशी आपल्या हृदयाची लय असते, बोलण्याची लय असते, चालण्याची लय असते ही सगळी लय उत्स्फूर्त अशा लोकगीतांत ओवून येते म्हणूनच बहिणाबाई म्हणतात, ‘अरे घरोट्या घरोट्या जशी तुझ्यातून पडे पिठी तसं तशे गाणे येते माझ्या ओठी’.

लोकगीत समूहाची निर्मिती असते

कधी एकमेकांना प्रतिक्रिया देतांना लोकगीताची निर्मिती होते तर कधी पिढ्यानपिढ्यांच्या लोकगीतांतून

त्याच धर्तीवर नवीन रचना केली जाते. तर कधी त्याला बदलत्या काळाचा संदर्भ दिला जातो म्हणजेच बदल सूचीत करणारे काही नवे शब्द त्यात येतात व जुने गीत पुन्हा नवे होते आणि त्याचा पुढे जाण्याचा मार्ग सुकर होतो. लोकगीत लोकांनी लोकांसाठी गायलेले असते. लोकगीत हा समूहाचा ऊद्वार असतो.

लोकसाहित्याची निर्मिती एका विशिष्ट अशा सामूहिक वातावरणात, (ज्याला आपण हल्ली माहोल म्हणतो) होत असते. उदाहरणार्थ समजा भुईमुंगाच्या शेंगा फोडण्यासाठी दहा बाराजणी बसल्या आहेत आणि हे काम दिवसभर सुरु असते (हल्ली बरीचशी कामे यंत्रावर होत असल्याने लोकगीतांची निर्मिती होत नाही. अर्थात यामागे अजून अनेक काऱणे आहेत) पोतीच्या पोती फोडली जातात. फोडतांना शेंगांचा टचटच् असा आवाज येत असतो त्यामुळे त्या आवाजाची हातांना लय येते शरीराला लय येते ही लय मनात उतरते मग आपोआपच त्या खिया काम करता करता गप्पा मारता मारता हळूहळू त्या लयीत गाणे गाऊ लागतात. एकमेकींना ओव्या वैगेरे म्हणू लागतात. आपल्या मनातील भावनांना शब्दांतून वाट करून देतात.

‘हासी बोली लेवा परिचेव लोटवा

आमरूत म्हनीसिनी पेला जह्यरना घोटवा’

या सारख्या ओर्वीतून स्त्री आपल्या अनुभवाचे सार मांडते. ती सांगते, जगतांना स्त्रीला बरेवाईट अनुभव येतातच. त्यांना आपण दूर लोटायचं म्हणजेच विसरून जायचं असतं आणि जगासमोर हसून बोलून रहायचं असतं आपलं दुरःख कुणाला जगासमोर येऊ द्यायचं नसतं. ‘जहर’ म्हणजेच विषाचा पेला स्त्रीला अमृत समजून ओठी लावावा लागतो. स्त्रीचे आयुष्य किती कठीण असते तिला किती भयंकर अनुभवांना सामोरे जावे लागते हे विषाचा प्याला प्रतिमेंतून स्पष्ट होते. तसेच विषाला अमृत समजून विनातक्रार पिझन टाकायचे या शब्दांतून स्त्रीच्या सहनशक्तीचा परिचय होतो.

मग दुसऱ्या स्त्रीच्या मुख्यातून ओवी बाहेर पडते,

‘हिवरानी सायखाल नोको बसू मायबाई
मुडा यान्हा काटा मया हिवराले नाही.’’

हिवराचे काटे लांब आणि कडक, अणकुचीदार असतात. हिवराचा काटा पायात घुसला तर काळजापर्यंत कळ जाते, हा अनुभव असल्याने आपोआपच हिवराच्या काट्याची प्रतिमा वाईट प्रवृत्तीसाठी तिला सूचते. स्त्रीला जगतांना अनेक कंटकांशी म्हणजेच वाईट प्रवृत्तीच्या लोकांशी सामना करावा लागतो. त्यामुळे अशा लोकांपासून आपण लांबच रहावे. हे कंटक म्हणजेच वाईट दुष्ट लोक अतिशय त्रासदायक असतात त्यांना दया माया नसते. आपल्या काळजात मात्र त्याच्या वागणुकीने कळ उठते. या ओवीवरून खिया आपल्या अनुभवाच्या शहाणपणातून दुसऱ्या स्त्रीला शहाणे करीत होत्या जगण्याचे पाठ घालून देत होत्या असे दिसून येते. वर उदाहरणादाखल दिलेल्या ओव्या खानदेशातीलच नव्हे तर एकूणच स्त्री जातीसाठी आजही लागू पडतात.

आजही खानदेशात पितृसत्ता प्रभावी आहे. तशी ती भारतात सगळीकडेच असली तरी खानदेशात तिची तीव्रता जास्त प्रमाणात दिसून येते. परंपरेच्या नावाखाली आजही तिथली स्त्री केवळ स्त्री आहे म्हणून दुव्यमच आहे. तिला मिळणारी वागणूक ही तिचे समाजातील निम्न स्थान दर्शवणारी आहे. सासरघरी तर तिचे स्थान फक्त कामकरी आहे. डोक्यावर पदर घेऊन अपमान सहन करत घरात तिला आजही खाली मान घालून वावरावे लागते. चूल आणि मूळ हेच तिचे कार्यक्षेत्र आहे याची तिला सतत जाणीव करून दिली जाते. ती घराबाहेर पडली आणि तिला पंख फुटले तर? या विचाराने तिला घराबाहेर जाऊ दिले जात नाही. तेंव्हा तिच्या मनात-

‘मन्हा मनले वाटस भारी भराडी मारवां
मायबाई सांग सहारन कवटाई धरवा
राग मन्हा रोसं माल्हे वैताग शिरना
जल्म देती मायबाई उगम सांगस दुरना’’

हा विचार येऊन ती हतबल होते

खानदेशात जवळ जवळ ऐशीच्या दशकापर्यंत मुली सरास शिकत नव्हत्या. ‘शिकेल तितला हुक्केल’ अशी म्हणच खानदेशात रूढ होती. त्यामुळे मुलीच्या बाबतीत शिक्षण घेणे म्हणजे स्वप्नच ठरत असे. मुलीचे चारित्र्य म्हणजे काचेचे भांडे त्यामुळे तिला लवकरात लवकर सासरी पाठवलेले बरे या विचारांतून मुलींची लग्ने अगदी अलिकडेपर्यंत म्हणजे जवळ जवळ दोन हजार सालापर्यंत अगदी पंधरा सोळाव्या वर्षांचि करून देण्याचा प्रघात होता. मी हे सगळे बहुजन समाजाविषयी बोलते आहे. खानदेशातील ब्राह्मण आणि काही प्रमाणात वाणी व माळी समाज याला अपवाद (ते ही जास्त करून जळगाव, चाळीसगाव, धुळे अशा शहरांतून राहणारे.) आहेत. तसेच ज्या मुलींचे आईवडील शिकलेले आहेत ते मुलींना शिक्षण देत असत परंतु हे प्रमाण अल्य असे होते. मुलीला जे काय करूत्व करायचे ते उंबऱ्याच्या आत अशा स्थितीत ‘मन्हा मनले वाटस भराडी मारवा’ या शब्दांतून तिची घुसमट व्यक्त होते आहे. तिला भरारी घ्यावीशी वाटते पण आई सांगते ‘हारन कवटाई धरवा’ म्हणजेच गरीब भिन्नी हरिणी होऊन रहा. असे स्वतः आईच हे सांगते कारण मुलीने सासरी नांदण्यातच तिचे भले आहे, असे आईलाही वाटते. स्त्रीने गरीब गाय बनून रहावे, सगळ्यांचे ऐकून घ्यावे, सासर घरी राबावे, सगळ्यांची सेवा करावी हेच स्त्रीच्या जीवनाचे सार्थक आहे आणि यालाच खानदानी नारी म्हणतात. हा विचार समाज पुरुषाने रूजवून दिल्याने आईलाही तेच उचित वाटते व ती मुलीलाही तशीच शिकवण देते. या सगळ्यात एक माणूस म्हणून मुलीच्या मनाचा विचार कुठेही नसतो. तिने समाजाने घालून दिलेले आदर्श पाळवेत हीच सर्वांची मनिषा असते त्यामुळे मुलगीही स्वतःला आदर्श राखण्याचा प्रयत्न करते व समाजाने घालून दिलेल्या मार्गावरून चालत राहते. आजही काही प्रमाणात खानदेशात हीच स्थिती आहे. परंतु तिचे आत्मभान तिला स्वस्थ बसू देत नाही आणि ती ‘मना मनले वाटस भराडी मारवा, माय सांगस माले हरिन कवटायवा’ असे सांगून जाते. ही ओवी अलिकडच्या

काळातली म्हणजे साठसत्तरच्या दशकातील असावी. कारण त्या दरम्यान मुलींना शिक्षण उपलब्ध झाले होते व मुली स्वतःच्या अस्तित्वाविषयी बोलू लागल्या होत्या. या ओवीगीतांत पुढे मुलगी म्हणते ‘मला या सगळ्या अशा कुचंबनेचा वैताग आलेला आहे, राग येतो आहे नि ही आई काय काय भल्या भल्या दूरच्या वाटणाऱ्या गोष्टी सांगते आहे!’ मुलगी असे म्हणते कारण आई पुढे सांगते आहे. उगमापासून वाहणारा पाण्याचा छोटा प्रवाह पुढे नदी बनून वाहतो आणि दुःख, संकटांना न घाबरता अनेक वळणेवाटा खाचखळगे पार करीत शेवटी समुद्रालाच जाऊन मिळतो ही नदी म्हणजे स्त्रीच तिला अनेक खडतर गोष्टींना तोंड देत शेवटी समुद्रालाच अर्पण व्हायचे असते. हे विधिलिखित आहे. ते मुकाट स्वीकारावेच लागते. वैतागून त्रागा करून उपयोग नसतो. असा दुरचा उगम मायबाई सांगते. असे मुलगी वैतागून सांगते आहे. परंतु तिला वास्तव स्वीकारावेच लागते व समाजमान्य चौकटीतच रहावे लागते. ही मुलगी नेहमी कुणाच्या ना कुणाच्या धाकातच जगत असते म्हणून ती म्हणते-

“पहिलं राज आयबानं, दुसरं राज भरतारनं
राज पोटनं पुतरूनं यानं उगरेल बोलनं”

वडिलांच्या राज्यात लाडकोड होत असले तरी सासरी नांदण्याची तालीम लहानपणापासूनच दिली जाते. त्यामुळे तिला सतत हे करू नकोस ते करू नकोस, असे बोलू नकोस, तसे वागू नकोस, असे सुनावले जाते. तिला कधीच मनाप्रमाणे वागता येत नाही. समाजात, घरात, सगळीकडेच राज्य नेहमी पुरुषाचेच असल्याने ते सांगतील तसं वागावं लागतं पण आता या वयात मुलगा उग्रटपणे बोलतो ते मात्र तिला सहन होत नाही अशी खंत ही प्रौढ स्त्री ओवीगीतांतून व्यक्त करते आहे.-

“दैव दैव करू दैव डांगरनी चिरी
मन्हा खोटा दैवाले काय करीन मातोसिरी
दैवाना पुढे हारी गयी दैवाना पुढे हारी गयी
काय करीन मायबाई सटी आकसरे मांडी गयी”
आपल्या अशा समाजस्थितीचा दोष स्त्री शेवटी दैवाला

देते. तिला वाटते स्त्रीचे हेच भाग्य आहे. कारण समाजाची विचारधारा चुकीची आहे असा विचार ती करूच शकत नाही. म्हणून मग ती देवलाच विनवणी करते.

“आस्तुरी ना जल्म नोको घालू शिरीहरी
सवसारी येऊन परायानी ताबेदारी”

अशा प्रकारे स्त्री म्हणजे पारतंत्र! ती कायम कुणाच्या ना कुणाच्या धाकात असते. ती कधीच स्वतंत्र नसते ही खंत स्थिया ओव्यांतून व्यक्त करते. यावरून असे सिद्ध होते की आपण जेंह्वा स्त्रीला आज आत्मभान आलेले आहे असे म्हणतो ते चुकीचे आहे. कारण आपले आयुष्य, आपले जगणे दुसऱ्यांच्या ताब्यात आहे हे भान स्त्रीला पूर्वीपासूनच होते हे ‘सवसारी येऊन परायानी ताबेदारी’ या शब्दांतून व्यक्त होते. स्त्रीला आत्मभान पूर्वीही होतेच परंतु समाज पुरुषाने तिला परंपरच्या नावाखाली इतके अडकवून ठेवले होते की तिचा शाससुद्धा तिचा नसावा अशी स्थिती होती. ती ‘दैवानी नारी’ होती. त्यामुळेच की काय सासरी तिला अमानुष वागवले, मारून टाकले तरी ‘‘दिली ती मेली’’ असे म्हणून आईवडीलसुद्धा तिच्या पाठीशी उभे रहात नसत.

पुढे ती म्हणते,

“नारीना जल्म कसाले देस रे देव
बाजारमा गाय कसाई लाये दावं”

स्त्रीच्या प्रचंड करूणजन्य स्थितीची या ओर्णीतून कल्पना येते. समाज स्त्रीकडे कोणत्या नजरेने बघतो, हे या ओर्णीतून स्पष्ट होते. अशी ही स्त्री ज्याच्यासाठी मायेचं माहेर सोडून येते त्या नवच्याकडे आपल्याला त्याच्या घरात होणाऱ्या जाचाविषयी सांगते, न्याय मागते तेंह्वा तिला -

‘सीताले वनवास, वनवास बारामास
राम म्हने हाऊ जगना रहिवास’

असे उत्तर येते. ‘जिथे सीतेने एवढा वनवास सोसला तिथे आपल्या सामान्यांची काय कथा? तुला हा त्रास होत आहे कारण जगाची तिच रीत आहे’ असे उत्तर खुद जन्माच्या जोडीदाराकडून येते तेंह्वा ती व्यथीत होते आणि मनाला झालेल्या वेदना ती जात्यावर बसल्यावर सूचक

शब्दात व्यक्त करते -

“दयन दयता पोटले पडे पिया
सासुरवाशीनले जामिन झाया इया”
व पुढे जाऊन ती स्वतःला समजावते व ती म्हणते-

“आधनना पानी म्हा भात शिजाडस
रूसवा फुगवामा सुखं पिकाडस”

अशी ती आपणच आपल्या मनाला सांगते व आपणच आपल्या मनाची समजूत काढतांना म्हणते-

“सासूरवास नही चुकना सीतासारख्या नारीले
नको खाऊ नारी, नारी तू मनले”

असे म्हणून ती सीतेचा आदर्श स्वतःपुढे ठेवते व सहनशील होत जाते.

पण नवच्याने आपल्याला साथ सोबत करावी अशी ती नवच्याला विनवणी करते. ती म्हणते-

“घर सवसारना गाडा व्हडता व्हडायेना
एक बाजू तुम्हू हात लावू लागा नारायना”

हा संसार माझ्या एकटीकडून ओढला जाणे शक्य नाही तेंह्वा नवच्याने एका बाजूने हातभार लावला पाहिजे अशी इच्छा ती प्रकट करते. परंतु नवरा कर्तृत्ववान नसेल तर पदरी घोर निराशा येते तेंह्वा ती म्हणते-

“सवसारे येऊन भलाई भोग नारी
संगे येनार नइ धनमालन्या घागरी”

जे आहे त्यात सुख मान व शक्य तेवढे चांगले वाग असे जगण्याचे तत्वज्ञान ती सांगते.

नवरा कसाही असला तरी ती स्वतःला चांगल्या वागणुकीचे सल्ले देते व म्हणते-

“काय करस नारी माडी हवेलीना चतुर
दुबया भरतारं तुन्हं सोनानं सतर”

भ्रतारच दुबळा असेल तर सोन्याचं छत्र धरलं तरी सुद्धा सुख वाटत नाही पण नवरा माड्या हवेल्या चढणारा म्हणजेच बाहेरख्याली असला तर ते सुद्धा मोठे दुःखच असते. म्हणून ती म्हणते जाऊ दे दुबळा असला तरी तो मंगळसूत्राचा आधार आहे. माड्या चढणारा श्रीमंत नवरा असण्यापेक्षा हे बरय. माझ्याशी माझा नवरा एकनिष्ठ आहे,

ही फार महत्वाची गोष्ट आहे.

“सवसारे येऊनी नको करू राग संताप

देह दोन चिमटीनी रास्व”

हे मानवी जीवनाचे सत्य ती सांगते व जगणे सुखकर करण्याचा प्रयत्न करते

“सवसारे येऊनी, नको करू हाय हावडा

सवसार शे वं थोड थंडा पानीना बुडबुडा”

असे म्हणून ती स्वतःचे समाधान करून घेते

तर अशी ही स्त्री. तिचे सुखदुःख केवळ दुसऱ्यांवर अवलंबून असते. म्हणून ती स्वतःला ‘दैवानी नारी’ असे

म्हणवून घेते.-

“नवरी गयी तिना मामाना आये

मामाना आये

मामाजी मामजी आंदन काय

आंदन काय”

या लोकगीतांत मुलगी आपल्या मामाकडे, वडिल, काका इत्यार्दीकडे मला तुम्ही काय काय आंदण देणार असे लाडाने विचारते. हे लग्नाचे विधी गीत आहे. नवरानवरीची हळद उतरवतांना नवरीच्या डोक्यावर कळस धरून (त्याला दामेंडा असे म्हणतात) एका चाळणीत सोन्याचा दागिना ठेवून त्यावरून नवरीच्या डोक्यावरून पाणी टाकतात. पुढे या विधी गीतांत-

“दिसू व बर्दन तुले कपिला गाय कपिला गाई
कपिला गाईवर धांड्या नी जोडी

धांड्यानी जोडीवर रंगीत गाडी

रंगीत गाडी

रंगीत गाडीवर पलंग पेढी

पलंग पेढी

पलंग पेढीवर सतरंजी दुद्दा

सतरंजी दुद्दा

सतरंजी दुद्दावर हांडा नी गुंडा

हांडा नी गुंडा

हांडा नी गुंडावर थाटीनी चरी

थाटीनी चरी

थाटीनी चरी वर चंबुनी झारी

चंबुनी झारी

चंबुनी झारी वर समया चारी

समया चारी

इतलं आंदन दैवानी नारी

दैवानी नारी

इतलं लेसी नी परघर जासी

परघर जासी

इतलं लिशी नी परघर जासी परघर जासी

आयबानां जीवले झया लावसी झया लावसी”

या ओळी स्त्रीची समाजातील स्थिती दर्शवणाऱ्या आहेत. या विधी गीतांतील शेवटच्या दोन ओळी वगळता जेंव्हा स्त्री मुलगी असते तेंव्हा ती सगळ्यांची किती लाडकी असते ते दर्शवतात. ती मामाची लाडकी भाची असते.... आयबाची लाडकी लेक असते. ती मामाला जेंव्हांचा विचारते की तू मला काय देणार आहेस लग्नात? तर मामाला आपल्या भाचीला काय देऊ नी काय नको असे होते. तिला द्यायच्या आंदणाची मामाची यादी संपत्ता संपत्त नाही. आणि शेवटी म्हंटले आहे की इतकं सगळं घेऊन तू शेवटी परघरी जाशील, आमच्यासाठी परकी होशील आणि आईवडिलांच्या जीवाला तुझ्या काळजीच्या, तू दूर गेल्याच्या झळा लागतील. या लोकगीतांतून मुलगी माहेरी मामाची, आईवडिलांची, काका चुलत्यांची खूप लाडकी असते हे दिसून येते. तसेच ‘आयबाना जीवले झया लावशी’ या ओळी मुलीला सासरी मिळणारी वागणूक क्लेशदायी असते त्यामुळे तिचे आईवडील कायम तिच्या काळजीत असतात, हे सांगतात. यावरून आपल्याला खानदेशातील स्त्रीची सामाजिक स्थिती स्पष्ट होते.

पुढे जाऊन सासरी खूप छळ होणार आहे हे गृहित धरूनच की काय खानदेशात मुलीचे लहानपणी माहेरी खूप लाडकोड होतात. परंतु जेंव्हा हीच मुलगी सून होते तेंव्हा सासरी तिला कशी वागणूक मिळते. हे सांगणाऱ्या

काही ओव्या-

“आखाजीसारखा सन सूनबाई टिपरन्या खेवाले
आताच घेतली साडी सुनबाई फाडली कशाने”

सुनेला कायमच धाकात, दडपणात वावरावे लागत असल्याने बरेचदा खोटे बोलून वेळ मारून न्यावी लागते. तिचे खेळण्या बागडण्याचे लहान वय संसाराच्या गाड्याखाली चिरडून जात असते. अशातच आखाजीचा सण येतो. सासू नेहमीप्रमाणेच थातूमातूर काणे काढून सुनबाईला माहेरी जाण्यास मनाई करते. परंतु सूनेचे अल्डमन तिला खेळायला जाण्यापासून रोखू शकत नाही आणि ती कामाचे निमित्त काढून टिपन्या खेळायला जाते. परंतु खेळतांना साडी कुठेतरी अडकून फाटते. ती तशीच घाईने घरी परतते. आणि जेंव्हा सासू तिला तिच्या फाटलेल्या साडीविषयी विचारणा करते तेंव्हा -

“आत्याबाई नदीच्या किनारी जाळी आल्या का दाटून
रामा तुमच्या नशीबाने घरी आली वाचून असे खोटे बोलते.”

पुरुषसत्ताक संस्कृतीत खीला सतत सुखाचा मुखवटा घेऊन जगावे लागते. सासरी कितीही छळ होत असेल तरी तो मुकाट सहन करावा लागतो. आई वडीलांना कोणी दोष देवू नये म्हणून मारून मुटकून सासरीच रहावे लागते. मुलगी माहेरी परत आली तर आईवडीलांची शिकवण, संस्कार चांगले नाहीत असा बोल लागतो. त्यामुळे घटस्फोटाचा पर्याय आजही बन्याच वेळा समाजाच्या दृष्टीने शेवटचा पर्याय आहे. समाजात असलेल्या खीच्या आदर्श प्रतिमेसाठी तिला आपल्या नैसर्गिक भावनांचा...इच्छेचा.. स्वप्नांचाही बळी घावा लागतो नाही तर तिची प्रतिमा मलीन होते. त्यातून येणारे ताण तिने लोकगीतांतून व्यक्त केलेले आढळतात -

काय कुजात नारी नी करी वं कमाई
सवसरारी येऊन तिनी ढनढन झायी

असे आपल्याला कोणी बोल लावू नयेत ही तिची इच्छा असते. तिच्या आईचीही शिकवण असते की-

बारीक पीठनी भाकर जास गोसाईले
अस्तुरी पासून महिमा चढस पुरुसले

सासूना सासूरवास ऐकि लेवं सोनचिडी

ऐकावरी लाडी तुन्हा पुरुसले महिमा चढी

सासूरवास सहन करूनच जणू खीची प्रतिमा समाजात उजळ होते. जी सासरी छळ सहन करून हसतमुखाने नांदते तीच पतित्रिता असते अशी समाजाची धारणा असल्याने खी सुद्धा सासूरवास गृहित धरूनच असते.-

परंतु तरीसुद्धा-

सासरे जावानं मैनाले रदू येसं

कारण-

“सासूना सासूरवास ननंदास्ना टालाटोला
मयनाना मन्हा काकने झायात ढीला”

अशी तिची सासरी गेल्यावर अवस्था होते. त्यामुळे तिला सासर नकोसे वाटते. सासू नंणदेचा छळ तिला आठवत राहतो. सासरी जायचे म्हंटले की तिला रदू येते. अशा वेळी साहजिकच तिला नवराही नको वाटतो आणि ती म्हणते-

जन्मामध्ये जन्म केळीबाईचा चांगला
भर्तारवाचून गर्भ नारीला राहिला
श्रेष्ठ पतित्रिता केळीबाई म्हणू तुला
विनाभोग गर्भ मरणाचा गं सोहळा

पुरुषाची वंशवेल वाढवण्यासाठीच जणू खीचा जन्म! जणू खीपेक्षा खीची उपयुक्तता महत्वाची! ती जर गर्भ धारण करू शकत नसेल तर तिच्या असण्याला काहीच अर्थ उरत नाही कारण दोष कधी पुरुषात नसतो तो खी मधेच असतो ही या समाजाची धारणा आहे आणि हे या पुरुषप्रधान संस्कृतीतील विदारक सत्य आहे. त्यामुळे खी जर आई होऊ शकत नसेल तर या स्वार्थी जगात तिचे जगणे म्हणजे तिच्यासाठी रोजचे मरण अनुभवण्यासारखे असते.-

“सडी उठी धंदा लागी
लेकुरवाळी बाई बाळा तुना छेंदे लागी
सडीनं कामं धडीधडी
लेकुरवाळी बाई तुले इसावा घडीघडी

लेकुरवाळी बाई तुले लेकसून पिसं
वांझोटी बाईले कोनी म्हने ना बस”
मूळबाळ नसलेल्या स्त्रीची कोणाला दयाही येत नाही.
हे जीवद्येण सत्य ती या ओवीतून मांडते आहे.

तसेच वांझोटी म्हणून तिला हिणवणाऱ्या
ओव्यांमधूनही तिच्या समाजातील स्थानाचे दर्शन घडते-
“जिले नही लेकं तिनं फजितानं जिनं
येसीना भायेरं तिनं मढ जाई सुनं”

अशी ती ओवीतून आपल्या मनाची खंत व्यक्त
करते. ‘मेल्यावर’ रडायला कोणी नसेल तर तो मृत्यूही
केविलवाणाच. मूळबाळ नसलेली स्त्री काहीच उपयोगा-
ची नाही अशी धारणा असलेल्या समाजात तिची खूपच
हेटाळणी होते. नवरा तर तिला कस्पटासमान लेखतो.-

“जवायनी जातं मोठी दुजोरीखुजोरी
आंडेर दिधी आते हाऊ लुटसं तिजोरी
अस्तुरीले नको देऊ बारामास दुख
देवना दारसे काय सांगू तुन्हं सुखं”

अशा अनेक करुणरसपूर्ण ओव्यांमधून खानदेशांतील
स्थियांनी आपल्या स्थितीगतीची नोंद करून ठेवली आहे.

लोकगीतांतून स्त्री स्वतःचा उल्लेख कौतुकाने आस्तुरी
असा करते. तसेच लग्नसमारंभात वगैरेही नाव घेतांना ती
स्वतःचा अमक्या तमक्याची आस्तुरी असा उल्लेख करते.
अशी अस्तुरी संसारात मात्र दुय्यम असते बरेचदा तर ती
ज्याच्यासाठी माहेर सोडून येते तोच तिचा नसतो, तो
परधार्जिणा ठरतो. -

“धरनी अस्तुरी जशी कवळी काकडी
परायी नारीसाठी स्वामी करे वाट वाकडी”

ती त्याला आपल्या तनामनाचा स्वामी मानते परंतु
तो मात्र परक्या नारीसाठी वाकड्या वाटेनं जातो.. परंतु
असे असले तरी स्त्रीला मुलबाळ झाले नाही तर तिकडूनही
तिचीच अवहेलना होते.-

“गिञ्हान लागल मना कपायी कुकूले
सासू म्हने टाकी ये वांझोटीले”

असे सगळे चित्र असले तरी ती नवव्याचे कौतुक

करायचे सोडत नाही.

“राम राम करू राम सटानाना पेठात
रामनी सुरत मना कुकूना करंडात
चितांग पुतळ्या पुतळीनं काय काम
कपाळी कूकू मंगळसुत्र रामनं”

अशी ती आपल्या प्रेमाचे गोडवे गात असली तरी.
जात्यावर बसल्यावर आपल्या जीवाची सईबाई तिच्या
समोर असते आणि तिला उमाळा फुटतो आणि ती
आपल्या मनीची खंत सांगून टाकते.-

“हासीबोली आगळं घालवा मनले
किलवानं तोंड दिसू दिवू ना जगले”

घरातल्या गोष्टी घरातच ठेवाव्या. आपल्या मनाची
आणणच हसूनबोलून समज घालावी. आणण कितीही
त्रासातून जात असलो तरी ते सगळे मनातच ठेवून द्यावे
आणि बाहेरच्या जगात हसत खेळत जगावे आणि असे
जगतांना आपल्यासारख्याच आजूबाजूच्या शेजारणीशी
प्रेमाने वागावे असे तिला वाटते. त्यामुळे ती जातपाता
धर्माचे अंतर न राखता सर्वांशी चांगले वागण्याचा प्रयत्न
करते. खानदेशात जातीभेद लग्नसंबंधाबाबत तीव्र असला
तरी एरवी समाजात सलोखा असतो आणि स्थियांच्या
मनात जातीपातीचे फारसे महत्त्व नसते हे सांगणाऱ्या
काही ओव्या.-

“सईबहिन करू वान्यानी सून
काय मी सांगू, सांगू इन्हागून
सईबहिन करू बामननी ऊहू
तांबानी घागर, भेट नदीवर लेवू
सईबहिन करू, सुतारनी रंगू-गंगू
रंगित पायना इन्हा भरतारले सांगू
सईबहिन करू जातनी सोनारिनं
जातनी सोनारिनं, बुगड्या लैनारिनं
सईबहिन मी जोडू शिपानी अनुसया
इन्हा हातमा सदा दोरा नी सुया
सईबहिन करू मुसलमाननी बीबी
हाते गेधनी बाटली हाई दरजामा हुबी”

खानदेशात सहसा गोषा पद्धतीमुळे खीला सहजपणे समाजात वावरता येत नाही. तिचे इतर समाजाच्या ख्रियांशी भेटणे होते ते काही लग्न, सण, कायर्च्या किंवा कामाच्या निमित्तानेच. ब्राह्मणाच्या सुनेला ती पाणी भरण्याच्या निमित्तानेच भेटू शकते. रंगीत पाळणा हवा तर सुताराच्या रंगूला बोलायला हवे असे तिला वाटते. शिंप्याची अनुसया म्हंटले की सुईदोराच आठवतो. अशाप्रकारे त्या-त्या जाती धर्माच्या विशिष्ट व्यवसायातूनच त्यांची मैत्री फुलत जाते. खानदेशात बरेचदा बांगड्या भरायला येणारे मुसलमान असतात कधीकधी त्याच्या सोबत त्याची बायको किंवा मुलगी गंधाची बाटली, काजळ वगैरे असलेली पिशवी धरून बसते. त्यांच्याशीही तिला मैत्री करावीशी वाटते. सर्वसामान्य कष्टकरी खीला जातपात, धर्म माणुसकीसाठी आडवे येत नाहीत ती सर्वजाती धर्माना आपलेसे करू बघते असे सांगणाऱ्या या ओव्या खीच्या मनातील माणूसपणाचे दर्शन घडवतात. तिला असलेली मैत्रीची आस दर्शवतात-

‘सईबहिन करू, फकिरानी गिरिजा
कपायना कुकू इना रामनी वर्जा’

असे म्हणून, गिरीजाला त्यांच्या धर्मानुसार तिच्या नव्याने म्हणजेच रामाने तिला कुंकू लावण्यास मनाई केली आहे हे वैशिष्ट्यही ती आपल्या निरीक्षण शक्तीने नोंदवते. तसेच फकीराची बायको गिरिजा करी? हा प्रश्नी इथे उद्भवतो. कदाचित त्यांना बाटवलेले असावे. पुढे ती म्हणते -

‘सईबहीनीले भेटू बाभूय बनमा
मननी गोट सांगू सांगू सईना कानम्हा’

खानदेशात पाऊस कमी असल्याने पाण्याची तशी दुर्मिळताच. कोकणातल्यासारखी फुलझाडे लावायला घराच्या अंगणात जागाही नसते. कारण घरे सगळी एकमेकांना लागून लागून घट असलेली. क्वचित एखाद्या गळीच्या मागेपुढे कन्हेराचे फूल दिसते. बाकी फुलझाडे अशी नाहीतच. क्वचित एखाद्या शेतात एखाद्या हौशी खीने गुलाब वगैरे लावलेला दिसला तरच. आता अगदी

अलिकडच्या काळात प्लॉट पटून गावाबाहेर बंगले, उमे रहात आहेत त्यामुळे थोडीफार फुले दिसू लागली आहेत. फुलांची शेतीही होत आहे. पण बाभूल मात्र खानदेशात विपुल. त्यामुळे आपसुकच या ओर्वीतून दोघी मैत्रिणी बाभूलबनात भेटण्याची इच्छा प्रकट करतात. पूर्वी घरात संडास नव्हते तेंव्हा लोक हागनखडीत प्रातर्विधीसाठी जात असत आणि ख्रिया तर अंधार पडल्याशिवाय हागनखडीत संडासला जाऊ शकत नसत आणि तिकडेच खूप वेळ लावून येत असत, कारण ख्रियांना एरवी गप्या मारण्यासाठी निवांत वेळ आणि जागा नसे. त्यामुळेही बाभूलबन हा शब्द आला असावा. कारण गावाबाहेर भरपूर बाभूल असते आणि हागनखडीसुद्धा गावाबाहेरच असते.

खानदेशात सासरवाशिण खीला कोणाशी बोलायचीही चोरी. ती बाजारहाट वगैरे करायला जावू शकत नाही. घरातील पुरुषच बाजारात जातात. घरातले सामान कपडेलत्ते सगळे पुरुषच आणतात. अगदी साड्या वगैरेसुद्धा पुरुषच आणतात. पूर्वी तर लग्नाचा बस्ता वगैरे फाडायलासुद्धा पुरुषच जात असत. तेंव्हा कपडा हलका की भारी या पलीकडे बस्त्याचा विचार नसे. कपड्यांची आणि ते वापरणाऱ्यांची रंगसंगती याचा विचार कमीच. सौंदर्यदृष्ट्या कमी आणि आर्थिक दृष्ट्या विचार जास्त केला जात असे. त्यामुळे नवरीच्या रंगरूपाला न शोभणाऱ्या साड्या वगैरे नेसून तिला लग्न साजरे करावे लागत असे. अगदी नव्हदपंचाण्यव सालापर्यंत हीच प्रथा होती. अशाप्रकारे मग घरातच कोंडलेली ही खी बोलणार कुठे आणि कोणाजवळ? बाहेरून दळण दळून आणणे...भाजी वगैरेची कामे सासू करते आणि क्वचित कुठे जावे लागले तर बरोबर नणंद असतेच. त्यामुळे हागनखडी हीच एक अशी जागा आहे की तिथे ती खी आपल्या मनातले आपल्या सोबतीणीशी बोलू शकते. तिचे माहेरी जाणेसुद्धा सासूसासञ्च्यांच्या मर्जीवर अवलंबून असते. तिचे सगळे जगणेच त्यांच्या तालावर असते. त्या जगण्यावर ना तिचा हळ असतो ना तिला जन्माला घालणाऱ्या आईबापांचा. म्हणून ती म्हणते-

“नऊ महिना व्हतू माताना उदरी

मी व्हयनु पराई जाता परघरी”

पण तरीही ती आईची समजूत काढते की-

“मन्हामन्हा घर मी सुखवनं पाखरू

माय मन्ही मालन तू नोको चिता करू”

आपल्या आईवडिलांनासुद्धा ती आपले दुःख सांगत नाही कारण कितीही त्रास झाला तरी सासरी नांदणे हेच तिचे प्राक्तन असते. आणि ‘कसं वागवा खानदानी नारीले नई सांगनं पडत’ अशी धारणा असल्याने, मी सुखात आहे असेच ती माहेरी भासवत असते.

खानदेशात आत्या घरी सून ही लोकप्रिय प्रथा आहे. खीला आपल्या माहेरची मुलगी सून करून आणण्याची फार आवड. त्या मगे कारणही तसेच, भावाची मुलगी सून असेल तर मुलीला आत्याविषयी व आत्याला भाचीच सून असल्याने तिच्याविषयी विशेष ममत्व असते त्यामुळे घरात सौहार्द टिकून राहते. तसेच नाते दुणावल्यामुळे त्या खीचे माहेरही सुटत नाही व विहिणीबाईच्या नात्याने तिचे माहेर तिला पुन्हा नव्याने मिळते. माहेराचे महत्त्व सांगतांना ती म्हणते.

“माय माय करू कथा गई मायबाई

व्हकारा देत नई घर-दारनी भावजाई

माहेरले जाऊ हुबी च्छाऊ खामधरी

मायमाऊली नही घरात मन्हा उनात डोया भरी”

आईबाप आहेत तोपर्यंतच आपले माहेर आहे, माहेरपण आहे, ही भावना खीच्या मनात अगदी घट असते म्हणूनच ती म्हणते

“माहेरमा न्हई माय, तिन्ही माहेरी जावू नई

जेठे हौसनं ना लेनं तठे हुबं च्छाऊ नई

माहेरमा न्हई माय तिले माहेर कसांन

दरजापासून माले रान दिखवं भयानं

पाची पकवान वर गिलकान्या फोडी

माहेरमा नही माय तठे जावानी काय गोडी.”

आई नसेल तर माहेरची पंचपक्वान्नसुद्धा मुलीला गिलक्याच्या भाजीसारखी वाटतात. खानदेशात ‘आत्या

घरी सून’ ही खानदेशकरांची आवडती प्रथा आजही टिकून आहे. सून शोधतांना शक्यतो खी भावाच्या मुलीचा प्रथम विचार करते. याची दोन कारणे भाची सून असल्यामुळे एकमेकींना आपलेपणा तर असतोच पण खीचे माहेरही त्यामुळे टिकून राहते. त्याला नाते दुणावणे असे म्हणतात. तिसरे कारण म्हणजे आईवडिल हे जग सोडून गेल्यावर खीला आपले माहेर संपल्याची जी भावना असते ती या नवीन नात्यामुळे येत नाही. तिचे माहेर टिकून राहते आणि आजच्या काळातले सर्वात महत्त्वाचे कारण म्हणजे मुलीला माहेरी मिळणारा वारसा हक्क जो मुलीला आपल्या आईवडिलांच्या मिळकतीत कायद्याने समान दिलेला आहे. हा माहेरचा हक्क फार कटकटी न होता खीला मिळतो कारण भाऊ म्हणतो बहिणीला तिचा वाटा दिला तरी शेवटी पर्यायाने तो माझ्या मुलीकडेच जाणार आहे.

सत्तरच्या दशकांत खानदेशात हुंडा पद्धतीने जोर धरला. विशेषत: लेवा पाटील समाजात हुंडा म्हणजे रोख रक्म आणि सोने ही पद्धत होती ती हळूहळू कुणबी मराठा यांनी स्वीकारली. दोन हजारच्या आसपास ती शिंगेला पोहचली असे जरी असेल तरी पूर्वी खानदेशात हुंड्याची प्रथा नव्हती. उलट मुलीच्या वडिलांना पैसे देऊन सून घरात आणली जात असे हे सांगणाऱ्या या ओव्या.-

“भाऊ करू याही माल्हे पैसानी जखम

भासी करू सून कज्जा चांदीनी रक्म

भाऊ करू याही मन्हा पान पैसा नई

आते लाई दे बा टाई दिसू पैसा मांगेथाई”

या ओव्या हेच सांगतात की बहिणी लाभाची सून करावयाची आहे. त्यासाठी भावाला तिला चांदी किंवा त्या स्वरूपाचे काही रक्म वगैरे द्यावी लागणार आहे परंतु आज तिला पैशांची जखम आहे, म्हणजेच आज तिच्याकडे पैसे नाहीत. (‘जखम’ या साध्याशाच शब्दातून बहीण आपल्या आर्थिक चणचणीचे दुःख तीव्रतेने व्यक्त करतांना दिसते) म्हणून ती म्हणते ‘आज माझ्याकडे पैसे नाहीत. परंतु हे भाऊराया आता तू टाळी लावून ये, मी तुला नंतर पैसे देते’. या वरून पूर्वी वधूदक्षिणा हा

प्रकार होता. परंतु साधारण ऐशीच्या दशकात खानदेशात हुंड्याचे प्रस्थ वाढले आणि ते हळूहळू इतके वाढले की हुंड्याचून मुलींची लग्ने खोलंबू लागली. साठच्या दशकापर्यंत हुंडा हा प्रकार हौसेचा होता. खेळीमेळीचा होता. वधूपित्याच्या ऐपतीचा विचार करून हुंडा ठरत होता परंतु ऐशीच्या आसपास तो मुलाच्या शिक्षण वा ऐपतीवरून ठरू लागला. सहस्रातला हुंडा आता लक्षात मोजला जावू लागला. दोन हजार सालापर्यंत तर हुंड्याची रक्कम पाच लाखापासून पंधरा लाखापर्यंत जावून पोहचली. हुंडा दिला नाही म्हणून मुलींची जाळपोळ, खून यासह अनेक मार्गांनी मुलींचे बळी घेण्याइतपत सासरच्यांची मजल जावू लागली. ‘हुंडाबळीचा खानदेश’ अशी खानदेशची ओळख होवू लागली. पितृसत्तेचा प्रबल अंमल असलेल्या खानदेशच्या लोकमानसात आधीच स्त्रीचे स्थान ‘पायीची वहाण’ हे होते. आता हुंडा घावा लागतो म्हणून तर मुलीच नको इतपत समाजमनाचे विचार येऊन ठेपले. भ्रुणहत्या वाढल्या. ‘केलं पाप म्हणून मुली झाल्या आपोआप’ अशी मुलीच्या जन्माची टिंगल होऊ लागली. मुलींचे लग्न जमवणे म्हणजे मुलीच्या वडिलांचे जीवावरचे संकट होवू लागले. (या आशयविषयाच्या ओव्या मात्र आढळून आल्या नाहीत. बहुधा या काळात शेतीभातीत तसेच घरातही यंत्राचा वापर सुरु झाल्याने लोकांतीतांची निर्मिती जवळजवळ थांबली) मुलीचे लग्न जमवण्यात मुलींके कुटुंब होरपळून निघू लागले. अपमान आणि वंचना एवढेच फक्त वधूसह वधूपित्याचे भागधेय बनले.

असे असले तरी, पुरुषप्रधान संस्कृती बाईला पुरुषाशिवाय राहण्यास मनाई करते.

‘पानी ना पाऊस पीक येये ना जमिनले
भरतार वाचोनी सोभा नझं नारीले’

किंवा

‘काय करानी सुखनी आलोखी
भरतारवाचूनी नार दिसे वं हालकी’

असे म्हणून नवच्याशिवाय तिला शून्य ठरवले जाते.

“कपायना कुकु पानी म्हा देखू नई
लगीनना जोडा त्याले नाव ठिवू नई”

असे म्हणून नवरा जसा असेल तसा पत्करला पाहिजे व त्याच्याशी गोटीने संसार केला पाहिजे. असे स्त्रीला सांगितले जाते

“सासरे जाता मैनाले रळू येसं
खावापेवानी तसनस
डोकानी धुय व्हसं”

असे जरी असले तरी

“सासूना सासरवास ऐकी लेवं सोनचिडी
ऐकावरी तुन्हा पुरूसले महिमा चढी”

असे सांगून सासरी जाणाच्या मुलींची समजून काढली जाते.

स्त्रीने लग्न हे केलेच पाहिजे आणि ती विधवा झाली तर तीचे पुण्य कमी व ती अहेव म्हणजे नवच्याच्या आधी मेली तर ते पुण्यवंताचं मरण असा एक दृढ समज आहे. नवरा मेल्यानंतर सती जाणारी किंवा जोहार करणारी स्त्री पुण्यवान ठरत असे त्याचाच मागमूस या विचारात आहे. नवच्या आधी बायको मेली तर ती भाग्यवान, पुण्यवान. आणखी एक विचार त्यामागे असा असतो की स्त्री ही मुळात सहनशील असते त्यामुळे नवच्यामागे तिचे हाल होतात, तिच्याकडे घरांतील माणसांकडून दुर्लक्ष केले जाते म्हणून ती नवच्याआधीच मेली तर चांगलंच. त्यामुळे जर स्त्री अहेव म्हणजे नवच्याआधी मेली तर तिच्या मृत्यूचा मोठा सोहळा केला जातो. हळदीकुंकवाचे सडे घातले जातात, विविध दागिन्यांनी तिला नटवले जाते. हिरवी साडी नेसवून, ऐपती प्रमाणे डोलीतून बोळवले जाते.

“आयह मरनं जसं सोनानं सरनं
भरतार ना पैल्हे डाव जिकावं हिरकीनं
नारी अहेव चालनी इन्हा नाक म्हानं नथ
भरतारना पहिले चालनी डंका देत”

असे म्हणून नवच्याआधी मरणाच्या स्त्रीची म्हणजेच तिच्या अहेवपणाचा सन्मान केला जातो. नवच्यानंतर

खीला जगणे नाकारणाच्या युगाच्या खुणा आपल्याला यात
जाणवतात.

या सर्व ओव्यांतून अथवा लोकगीतांतून पत्ती,
मुलगी, सून, बहीण इत्यादी सर्व भूमिका निभावणाच्या
खीचे आपल्याला दर्शन होते. खीने कसे असावे, कसे
बोलावे, वागावे हे सगळे खी आपल्या ओव्यांतून मांडतांना
दिसते. तिच्या समाजातील स्थानाचीही या ओव्यांतून
ती मांडणी करतांना दिसते. तिच्याविषयी समाजाच्या
असणाच्या समाजधारणा ही खी आपल्या गीतांतून व्यक्त
करतांना दिसते. तिचा सासरी होणारा छळ किंवा पुरुषी
वर्चस्वातून होणारी कुचंबणाही ती व्यक्त करते. समाजातील
रितीरिवाजाबद्दलही बोलतांना दिसते परंतु खीला स्वतःला
एक खी म्हणून किंवा एक माणूस म्हणून स्वतःविषयी काय
वाटते याविषयी ती क्वचितच बोलतांना दिसते. मात्र वरील
सर्व ओव्यांतून आपल्याला एकूणच खीची परंतु विशेषत्वाने
बोलायचे झाल्यास खानदेशातील खीची समाजातील
प्रतिमा निश्चित करता येते.

◆◆◆◆◆

जागतिकीकरण आणि नव्वदोत्तरी दलित कथा

- ज्योत्स्ना इंगळे-नेरकर

१९९० नंतर आपल्या देशात जागतिकीकरण झापाटव्याने आले. जागतिकीकरणाचे बरे वाईट परिणाम अनेक घटकांवर झाले. प्रत्येक समाजाता या जागतिकीकरणाच्या जाळ्यातून जावे लागते. दलित समाजही यातून वाचला नाही. जागतिकीकरणाचा बरा वाईट परिणाम दलितांवर, त्यांच्या संस्कृतीवर, राहणीमानावर झालेला दिसतो.

जागतिकीकरण ही एक संज्ञा आहे एक सिद्धांत आहे तशीच ती एक अवस्थाही आहे. १९९० च्या सुमारास भारतात जागतिकीकरणाला प्रारंभ झाला. आर्थिक सुधारणांच्या बाबतीत जग जवळ आले. जगाची बाजारपेठ ही एकमेकांसाठी खुली झाली, वस्तुंची, ज्ञानाची देवाणघेवाण सुरू झाली. जागतिकीकरणामुळे सर्वच क्षेत्रात सामाजिक परिवर्तन झाले. संस्कृती, राहणीमान यांच्यावरही जागतिकीकरणाचा परिणाम झाला.

भारताने १९९१ ला गॅंट करारावर सही केली आणि जागतिकीकरण ही संज्ञा समाविष्ट केली. जागतिकीकरणातून नव्या वसाहतवादाचा जन्म झाला. याचा परिणाम आर्थिक, सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक, शैक्षणिक, कृषी या सर्वच घटकांवर मोठ्या प्रमाणात झाला. “इ. स. १६८८ मध्ये इंग्लंडमध्ये औद्योगिक क्रांती झाली. आधुनिक शस्त्रांच्या बळावर इंग्रजांनी जग पादाक्रांत केले. १९१४ ते १९१८ या कालखंडातील

पहिले व १९३९ ते १९४५ या काळातील दुसरे महायुद्ध जगाच्या बदलासाठी अधिक कारणीभूत ठरले. १५ ऑगस्ट १९४७ रोजी भारताला स्वातंत्र्य मिळाले. २६ जानेवारी १९५० पासून भारताने प्रजासत्ताक लोकशाही राष्ट्र म्हणून जगाच्या बरोबरीने वाटचाल सुरू केली. ४० वर्षात जगातल्या घडामोडीचा भारतावर मोठा परिणाम झाला. १९९० च्या सुमारास भारतात जागतिकीकरणाला प्रारंभ झाला. आर्थिक सुधारणांच्या माध्यमातून जग जवळ आले. उदा. खाजगीकरण या गोष्टीना जगात महत्त्व प्राप्त झाले. जगाची बाजारपेठ एकमेकांसाठी खुली झाली. जागतिक स्तरावर वस्तुंची, ज्ञानाची आणि संवादाची जी देवघेव सुरू झाली या प्रक्रियेलाच जागतिकीकरण असे म्हणतात.”^१

१९९० च्या सुमारास जागतिकीकरण आले काहींनी त्याचा विरोध केला तर काहींनी त्याचा स्वीकार केला. याविषयी डॉ. अविनाश सांगोलेकर म्हणतात, “भारतामध्ये

इ.स. १९९० पासून जागतिकीकरणाच्या वाटचालीस प्रारंभ झाला. जागतिकीकरणास भारतीय लोकांनी विशेषत: डाव्या विचारसरणीच्या लोकांनी प्रारंभी कडाढून विरोध केला. काहीनी मात्र जागतिकीकरण म्हणजे एक संघी आहे असे समजून तिचा स्वीकार करण्याची गरज व्यक्त केली. पुढे पुढे जागतिकीकरण स्वीकारण्याशिवाय गत्यंतरच नाही, असा सूर निघू लागला. ‘खाजगीकरण’, ‘उदारीकरण’, ‘जागतिकीकरण’ या तिन्ही संज्ञा वेगवेगळ्या असल्या तरी त्या एकमेकांशी संबंधित अशाच आहे. ‘खाउजा’ हे धोरण प्रथम अमेरिकेत राबवण्यात आले नंतर ते उर्वरित पाश्चिमात्य राष्ट्रांमध्ये राबवण्यात आले आणि आता या प्रगत राष्ट्रांच्या रेण्यामुळे भारतामध्येही कमी अधिक प्रमाणात ते राबवण्यात येवू लागले आहे.”^३ खाजगीकरण उदारीकरण आणि जागतिकीकरणामुळे समाजाच्या सर्वच क्षेत्रात बदल झाला. आर्थिक, सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक क्षेत्रात अनेक उलथापालथी झाल्या. विज्ञान तंत्रज्ञानात प्रगती झाली. दहशतवाद, भ्रष्टाचार, दंगली, स्फोट अशा अनेक घडामोडी होत गेल्या. याविषयी प्रवीण बांदेकर म्हणतात, “आधुनिक महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक व वाढमीन जीवनावर दूरगामी परिणाम करणारा कालखंड म्हणून साठच्या दशकाइतकेच नव्यदचे दशकही महत्त्वाचे झालेले दिसते. त्याहीपेक्षा साठच्या दशकापेक्षाही नव्यदच्या दशकातील जागतिक स्तरावरील व्यापार, अर्थकारण, राजकारण, दहशतवाद यांसारख्या घटकांचे परिणाम या कालखंडात सर्वसामान्य माणसांच्या रोजचे जगणे मरणे, विचार करणे वा व्यक्त होणे, क्रिया-प्रतिक्रिया देणे किंवा अगदी मूकपणे निष्क्रिय होऊन सगळे सहन करणे यांवर होऊ लागले. त्याचप्रमाणे त्याविरुद्ध बंड करण्याची प्रवृत्तीही याच टप्प्यात झालेली पाहावयास मिळते.”^४

जागतिकीकरणामुळे जगातील कोणत्याही माणसाशी संवाद साधणे सहज शक्य झाले. अनेक प्रसारमाध्यमांच्या साहाय्याने संपूर्ण जग एक कुंदुंबासारखे वाटायला लागले. जागतिकीकरण म्हणजे एक आर्थिक बाजारपेठ आहे. भारतावर लादलेली ती एक आर्थिक गुलामगिरी आहे.

जागतिकीकरणामुळे प्रत्येकामध्ये एक प्रकारची स्पर्धा निर्माण झाली आहे. अनेक बदलांना सामोरे जावे लागत आहे. त्याविषयी सुरेश जोशी म्हणतात, ‘‘जागतिकीकरण म्हणजे खुलेपणाचे व्यापार करण्याची व्यवस्था पर्यायाने एका ठिकाणी निर्माण होणाऱ्या मालाला अवघ्या जगाची बाजारपेठ उपलब्ध होणे आणि त्या निमित्ताने जगातल्या कोणालाही भूप्रदेशात दूरवर निर्माण झालेला माल सहज खरेदी करता येणे. एका अर्थाने व्यापार आणि बाजारपेठेच्या दृष्टीने देशांच्या कृत्रिम सीमारेषा पुसून टाकणे. व्यापाराच्या वाढीच्या दृष्टीने ही फारच सकारात्मक गोष्ट झाली. वेगवान दलणवळण प्रभावी संपर्क माध्यमे आणि आयात निर्यातीच्या मोकळ्या आणि सुलभीकृत व्यवस्थेने हे शक्य होते त्याचप्रमाणे देशांदेशांतले कायदे आणि नियम देसील अशा व्यवस्थेला पोषक केले जातात. खरे, तर शिथिल केले जातात. त्यामुळे जगभरातील उत्पादकांना खव्या अर्थाने जगाची बाजारपेठ सहज खुली आणि उपलब्ध होत जाते.’’^५

जागतिकीकरण हा नवउदारमतवादी, नवसाम्राज्यवादी विचारसरणीने घेतलेला आक्रमक पवित्रा आहे. बाजारपेठेच्या हितानुवर्ती सुधारणा जागतिक अर्थव्यवस्थेत घडवून आणणे हे जागतिकीकरणाचे वैशिष्ट्य आहे आणि भांडवलशाही पद्धतीने अधिकाधिक नफा मिळविण्यासाठी, भांडवलाची हालचाल व ने-आण या देशातून त्या देशात सहज सोप्या आणि सुकर पद्धतीने करता यावी म्हणून वेगवेगळ्या देशांच्या सरकारांना आर्थिक, पुनर्रचना करायला भाग पाडणे ही त्याची कार्यप्रणाली आहे. उदारीकरण आणि खाजगीकरण ह्या जागतिकीकरणाच्या एका नाण्याच्या दोन बाजू आहेत.

इ.स. १९९० नंतरची राजकीय, आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक पाश्वर्भूमी :

जागतिकीकरण, खाजगीकरण, उदारीकरण भारतात आले आणि भारतीय राजकीय, आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक सर्वच घटकांवर त्याचा बरा -वाईट, लहान-मोठा परिणाम झालेला दिसून येतो. १९९१ साली भारताने

गॅट करारावर स्वाक्षरी केली आणि जागतिकीकरणाचे वारे भारतात वाहू लागले. या जागतिकीकरणामुळे अनेक प्रकारचे फायदे झाले तसें तोटेही झाले. मोठ्या प्रमाणात बदलही झाला. बदलांचा परिणाम राजकीय, आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक अशा अनेक घटकांवर मोठ्या प्रमाणात झाला. माहिती तंत्रज्ञान इ. बाबतीत जग जवळ आले पण माणसे मात्र एकमेकांपासून दूरवत गेली.

“१९९० नंतर भारतासारख्या तिसऱ्या जगातील अनेक विकसनशील, अविकसित राष्ट्रांनी व्यापक पातळीवर जी राजकीय धोरण स्वीकारली. त्यातून जागतिकीकरण, खाजगीकरण, उदारीकरण या त्रिसूत्रांचा भारताच्या राष्ट्रीय राजकारणावर प्रभाव पडला. भारताचा विचार करता या गोष्टीचा प्रभाव हा राष्ट्रीय राजकारणापासून एखाद्या छोट्या राज्याच्या तळागाठातील जनसमूहांच्या जगण्यात हस्तक्षेप करण्यापर्यंत पोहचला. संपूर्ण जगभरात खुली अंकुशविरहीत अर्थव्यवस्था यातून बळकट होत गेली. मुळात हे सर्व मध्ययुगातील साम्राज्यवादी राज्यकारभाराइतकेच किंबहुना त्याहून आक्रमक आणि विध्वंसक आहे. या सगळ्यांची सूत्रे ही बलवान सधन पश्चिमी राष्ट्र, जग, बहुराष्ट्रीय कंपन्या, आंतरराष्ट्रीय नाणेविधी, विश्वबँक, यांच्यापासून तिसऱ्या जगातील छोटेमोठे भांडवलदार, व्यापारी, राजकारणी, उच्चपदस्थ इ. चे वरील मंडळाचे भागीदार आहेत त्यांच्या हातामध्ये एकवटलेत अर्थात एक आंतरराष्ट्रीय व्यापारी असणारी भक्कम यंत्रणा यात काम करतेय.”^{१९}

जागतिकीकरणामुळे एक मुक्त बाजारपेठ निर्माण झाली पण त्यांचा फायदा घेवून राजकर्त्यांनी कष्टकरी माणसांना बळी देऊन स्वतःचे हित साधले. ‘‘मुक्त आयातीच्या धोरणाचे दुष्परिणाम जे सामान्य माणसांना कळतात. ते राज्यकर्त्यांना कळत नाहीत, असं कसं म्हणावं? तरीही याचा अर्थ एकतर राज्यकर्ते आंतरराष्ट्रीय दबावापुढे लाचार आहेत किंवा स्वार्थी आहेत. जे घडतयं, ते देशीहिताचं नसेल, ते परकीय शक्तीच्या दबावापुढे करावं लागत असेल, तर राज्यकर्त्यांनी देशाला विश्वासात घेऊन तसं सांगावं, खडतर मार्गक्रमणासाठी उभं करावं.

परकीय शक्तीशी टक्कर घेण्यास सिद्ध व्हावं, पण तसं न करता देशातील गरीब, कष्टकरी माणसांना बळी देऊन, देशहीत ते कसलं साधलं जाणार आहे? मुठभर भांडवलदार आणि नवश्रीमंत मध्यमर्ग यांचाच हा देश आहे.”^{२०}

गरीब लोकांच्या मतावर निवडून आलेले राज्यकर्तेच असे काही कुकर्म करतात की गरीब हा गरीबच राहतो. जागतिकीकरणाच्या या प्रक्रीयेमुळे सार्वजनिक उद्योगांचे खाजगीकरण होते आणि या देशात चालत असणारे सर्व उत्पादने ही भांडवलदारांच्या हातात जातात.

भारताच्या आर्थिक बाबींचा विचार केला तर जागतिकीकरणाचा परिणाम भारताच्या आर्थिक गोष्टीवरही झालेला दिसतो. जुलै १९९१ साली कायदेविषयक घटनादुरुस्ती विधेयक संसदेत मंजूर झाली. मुक्त अर्थव्यवस्थेबोरच उदात्तीकरणाच्या धोरणाने भारतातील कोट्यवधी जनतेस त्याचा उपयोग झाला. हा अर्थव्यवस्थेतील बदलाचा काळ अर्थव्यवस्था बळकट करण्यासाठी आणि विकासाच्या कामासाठी सर्वच विभागात उपयुक्त ठरला. त्याचाच उपयोग जागतिक अर्थव्यवस्थेत भारताची स्थिती भक्कम करण्यासाठी अनुकूल ठरला.

देशामध्ये असणारे कारखाने, औद्योगिक धंदे, यात वाढ व्हावी यासाठी ही घटनादुरुस्ती करण्यात आली. जागतिकीकरणामुळे माल आणि भांडवल यांच्या विनिमयावर आधारलेली जागतिक बाजारपेठ उपलब्ध झाली. सध्याचे जागतिकीकरण म्हणजे आर्थिक जागतिकीकरण असेच म्हणावे लागते. याविषयी भालचंद्र नेमाडे म्हणतात, ‘‘सध्याचे जागतिकीकरण हे पूर्णपणे आर्थिक जागतिकीकरण आहे असेच दिसते. या आर्थिक जागतिकीकरणाला जगभर क्रियारत असलेल्या संज्ञापन व्यवस्थेचे सहाय्य झालेले आहे. त्यामुळे जागतिकीकरण म्हणजे आर्थिक जागतिकीकरण असेच समीकरण झालेले आहे. अर्थात ते निव्वळ आर्थिक घटनाचक्र आहे. एवढे सीमितही करता येत नाही. जीवनाच्या विविध क्षेत्रांवर त्याचे परिणाम होत असलेले दिसतात. ते अधिक जागतिकीकरणाचेच इतर जीवनक्षेत्रांवर होणारे परिणाम

आहेत.''^७

जागतिकीकरणाच्या या काळात आपल्या देशात खुल्या आर्थिक धोरणाचा स्वीकार झाला आणि त्यातूनच एका नव्या आर्थिक क्रांतीला प्रारंभ झाला. नव्वदचे दशक हे एक आर्थिक व सामाजिकदृष्टीने क्रांतीकारक दशक आहे. या काळात अर्थव्यवस्थेमध्ये लक्षणीय असे बदल झाले. या बदलाबरोबर मूल्यव्यवस्था बदलत गेली. समाजाची मानसिकता बदलत गेली. या काळातील अर्थव्यवस्थेत होणारे बदल त्यातील उलथापालथी या कोणालाही सहज सांगता येतील अशा ठसठशीत आहेत. जागतिक स्तरावरील राजकारण, अर्थकारण, व्यापार, संस्कृती, दहशतवाद या सर्व घटनांशी माणसाचे जीवन जोडले गेल्याने या कालखंडाचा प्रभाव माणसाचे जगणे, मरणे, विचार करणे, वागणे यासर्व बाबींवर पडलेला जाणवतो.

समाज हा एक महत्त्वाचा घटक आहे. कोणत्याही चांगल्या किंवा वाईट बार्बींचा परिणाम हा समाजावर समाजातील प्रत्येक घटकांवर होत असतो. जागतिकीकरणाचा काळ हा भारतीय जनतेच्या मनावर बदल करण्यास उपयुक्त ठरला. रूढी, परंपरा बाजूला ठेवून समाज थोड्या फार प्रमाणात सुधारण्याच्या वाटेला आला. मागासलेपण दूर झाले. जागतिकीकरणात अनेक प्रतिकूल अनुकूल परिणाम समाजावर झाले. संपूर्ण भारतात खाजगीकरण, उदारीकरण, जागतिकीकरणाचे वारे वाहू लागले. पण यास प्रकरणात निर्माण झालेले राजकारण, अर्थकारण याचा परिणाम आणि त्यामुळे निर्माण झालेले प्रश्न समाजाला भेडसावू लागले. जागतिकीकरणामुळे समाज एकमेकांच्या जवळ आला तितकाच तो दुरावतही गेला.

जागतिकीकरणामुळे अनेक उद्योगधंद्यामध्ये स्पर्धा निर्माण झाली. उद्योगधंद्याचे प्रमाण वाढले आणि छोटे उद्योगधंदे हे लोकांपर्यंत पोहचण्यास असमर्थ झाले. टिक्ही, इंटरनेटवर आपल्या मालाची जाहिरात करून तो माल किंवा चांगल्या प्रतिचा आहे हे माणसाच्या मनावर

बिंबविले जाते आणि त्यातूनच मालाची जाहिरात होते. अधिकाधिक संख्येने लोक तो माल खरेदी करतात. अनेक मोठमोठे उद्योगधंद्यामध्ये ही स्पर्धा चालत आहे. परंतु छोटे उद्योगधंदे करणारे कारखाने मात्र या स्पर्धेला तोंड देवू शकत नाही आणि असे कारखाने बंद पडतात. उद्योगधंदे बंद पडली की त्याचा परिणाम हा गरीब समाजावर, जनतेवर मोठ्या प्रमाणावर होतो. त्यातूनच बेरोजगारीचे प्रमाण वाढते. अनेक लोकांना कंपनीतून कामावरून काढण्यात येते कारण त्यांना जास्त मनुष्यबळाची गरज नसते. मनुष्याची जागा आता यंत्राने घेतली आहे.

‘जागतिकीकरणाचे युग म्हणजे अत्यंत वेगाने होणाऱ्या बदलांचे युग. आज मोठ्या मागणीत असलेले अनेक व्यवसाय भविष्यकाळात कालबाह्य होऊ शकतात आणि नवे व्यवसाय निर्माण होऊ शकतात. तेव्हा काळाची पावले ओळखून आपली दिशा बदलणे शक्य झाले नाही, तर असे लोक नक्कीच संकटात सापडतील. एक उदाहरण घ्यायचे झाले, तर १९९४-९५ पर्यंत टाईपरायटर हे महत्त्वाचे उपकरण होते त्या जोगावर अनेकांची पदे त्या काळात भरली आहेत. पण नंतरच्या काळात झापाट्याने संगणकिकरण झाल्याने संगणकाचे ज्ञान असणे अत्यंत गरजेचे झाले. ते ज्ञान मिळवू न शकलेले लोक संकटात पडले असाच बदल केबल, टिक्ही आणि उपग्रह वाहिन्यांच्या आगमनानंतर टिक्हीओ कॅसेट उद्योगावर अवलंबून असलेल्यावर झाला.’’^८

जागतिकीकरणामुळे अनेक तोटे जरी देशाला सहन करावे लागले, तरी त्यापासून काही फायदेही झालेले आहेत. संगणकाचे ज्ञान अवगत झाल्याने अनेक रोजगाराच्या संधी क्षेत्रात लोकांना मिळाल्या आज लोक गाडी, कपडे याकडे आकर्षित झाले. फॅशन नवाचे जे वेड लोकांना लागले त्यातून लोक जास्तीतजास्त कपडे खरेदी करू लागले. त्यामुळे या क्षेत्रात रोजगाराच्या संधी उपलब्ध झाल्या. मॉल व्यवस्था भारतात आली. मॉलमुळेही अनेक प्रकारच्या रोजगाराच्या संधी लोकांना मिळाल्या. मॉलमुळे छोट्या व्यवसाय करणाऱ्या व्यवसाईक वर्गाला मात्र झळ

पोहचली, हे ही तितकेच खरे आहे.

यातूनच ‘यूज ऑन थ्रो’ म्हणजे वापरा आणि फेका अशी परिस्थिती निर्माण झाली. लोकांच्या मनातील टिकाऊपणा हे मूल्य काढून वापरा आणि फेका हे मूल्य रुजवले गेले. त्याचा परिणाम गरीब जनतेवर झाला. पाणी पिण्यासाठी प्लॉस्टिकच्या बाटल्या अमेरिकेने पुरविल्या आणि तो कचरा मात्र भारतातील गरीब जनता साफ करते.

“आज वाड्यावर गावागावांमध्ये पिण्याच्या पाण्याची, शैचालयाची घरी सुविधा नसतांना आडमाळरानावर मात्र भले मोठे मोबाईल आणि अन्य कंपन्याचे विविध टॉवर दिसाहेत. दुचाकी, चारचाकी गाड्यांचे शोरूम सर्व्हिस सेंटर हे पाच दहा वर्षांपूर्वी मोठमोठ्या शहर महानगरात दिसायचे; आता ते तालुकास्तरीय छोट्या मोठ्या गावांमध्येही दिसतात. अशा अर्थात निव्वळ साधनांचाच सुकाळ असणाऱ्या ह्या काळात पैसे नंतर द्या, हप्त्याहप्त्याने द्या, त्या आधी साधनं घेऊन गेलात तरी चालेल असे किंवेक मल्टिनेशनल कंपन्या जाहिराती करताहेत. आवश्यक नसतानाही अनेक गोष्टी ‘एकावर एक फ्री’, ‘यांच्यावर ते फ्री’ असं म्हणत ग्राहकांच्या माथी मारताहेत.”^९

जागतिकीकरणाचा हा भस्मासूर शेतकरी, शेतमजूर, श्रमिक, दलित, भटक्याविमुक्त आदिवासी, भूमिहीन, बेरोजगार या सर्व समाजाला राख करीत आहे. जातीयवाद, दहशतवाद, अज्ञान, उपासमार, निरक्षरता वाढली. लोकसंख्या, अंधश्रद्धा, स्त्रीभ्रूणहत्या, व्यसन या अशा अनेक समस्या आज समाजापुढे निर्माण झालेल्या आहेत. जंगलतोडीचे प्रमाण वाढते आहे. रस्त्याच्या दुतर्फा झाडे तोडली जातात. जंगलाचे शहरात रूपांतर होत आहे. त्यामुळे पृथ्वीचे तापमान वाढले, पाण्याची समस्या निर्माण झाली. अनेक गावात आज पिण्याच्या पाण्यासाठी लोकांना वणवण भटकावे लागते. प्रसंगी जीवही गमवावा लागतो. या समस्या जगाच्या आणि जीवसृष्टीच्या आहेत.

जागतिकीकरणामुळे शेती क्षेत्रातही अनेक बदल

झाले, तसेच शेतीवर, शेतकऱ्यांवर चांगले आणि वाईट असे दोन्ही परिणाम झालेले दिसतात. भारतासारख्या कृषीप्रधान देशावर या आर्थिक जागतिकीकरणाचा किंती गंभीर परिणाम होतो. आजची परिस्थिती आपण पाहतो आज शेतकऱ्यांची दयनीय अवस्था होत आहे. शेतकरी कर्जबाजारी होत आहे. त्याच्या वस्तूला, अनन्धान्याला हवा तो मोबदला मिळत नाही आणि पिकविलेले धान्य, भाजीपाला त्याला रस्त्यावर फेकून द्यावा लागतो. त्यातूनच तो आत्महत्या करतो. शेतकऱ्यांच्या आत्महत्येचे प्रमाण आज वाढत जातांना आपणास दिसत आहे. २ जून २०१७ रोजी शेतकरी संपावर गेला त्याने दूध, भाजीपाला रत्यावर फेकून दिला त्यामागे एकच कारण होते त्याच्या मालाला योग्य तो भाव मिळाला नाही.

जागतिकीकरण आणि वाढते शहरीकरण यांनी शेती आणि शेतकरी जीवनही व्यापून राहिले. शेतीवर ‘सेझ’ कारखानदारीचे, वाढत्या औद्योगिकीकरणाचे अतिक्रमण होताना शेतकऱ्यांची अवस्था बिकट तथा केविलवाणी झाल्यासारखीच परिस्थिती उद्भवली आहे. जागतिकीकरणाच्या प्रभावाने ग्रामीण जीवनात अनेक पेचप्रसंग, भूक, दारिद्र्य, दैन्य, उपासमार, शोषण, अज्ञान, उपेक्षा आणि कर्ज वाटेला आहे आणि समाजाची अवस्था दयनीय झाली आहे.

आज खेडे सुधारले असे म्हटले जाते पण ते फक्त वरवर पाहावयास मिळते. खेड्यापाड्यात आजही शेतकरी पावसाची वाट पाहत जगत आहे. काही भागात आजही वीज पोहोचलेली दिसत नाही. समाजाच्या अनेक भागात आजही पाहिजे त्या सुखसुविधा पोहोचलेल्या दिसत नाही. आजही अनेक लोक भिकारी म्हणून जगत आहे.

याविषयी पूजा शेळके म्हणतात, “जागतिकीकरण जसे झापाट्याने वाढते, तसेच नववीन यंत्रे अवजारे निर्माण होऊ लागली. ग्रामीण भागांमध्येही ही यंत्रे-अवजारे पोहोचल्यानंतर आमचा बळीराजा मात्र बेरोजगार झालेला आहे. खण्डवणणारी नाणी आता बंदा रूपवाप्रमाणे झालेली आहेत. यांत्रिकीकरणामुळे काम नाही आणि हा

शेतकरी आता बिनकामाचा दगड झालेला आहे. या यांत्रिकीकरणाच्या परिणाम समाजातील सर्वच लोकांवर, समाजावर झालेला आपणास दिसतो.”^{१०}

नव्या तंत्रज्ञानाचा स्वीकार जर शेतकऱ्यांनी केला नाही, तर मात्र तो या स्पर्धेतून बाहेर फेकला जाईल आणि त्याची अवस्था वाईट होणार म्हणून त्याला या स्पर्धेत उत्तरण्यासाठी या नवनवीन तंत्राचा वापर करावाच लागणार. जागतिकीकरणाच्या या प्रक्रियेत आजचा समाज हा उघडा नागडा दिसतो आहे. शिक्षणक्षेत्राचा विचार केला तर जागतिकीकरणाचा शिक्षण क्षेत्रावरही परिणाम झाला. त्याविषयी शुभदा जोशी म्हणतात, “मार्च १९९० मधल्या जॉमितन परिषदेनंतर या अर्थसंस्थांनी कर्जाच्या मोबदल्यात अटी लादायला सुरूवात केली. यातला पहिला बडगा कल्याणकारी योजनांवरच्या खर्चावर होता. जॉमितन परिषदेनंतर दिल्लीमध्ये ‘सर्वासाठी शिक्षण’ ही परिषद आयोजित केली गेली. यात विकसनशील देशांमध्ये आंतरराष्ट्रीय भांडवल पुरस्कृत कार्यक्रमांच्या अंमलबजावणीचा आराखडा तयार झाला. त्यानुसार पुढील पाच वर्षांत भारताच्या अनेक राज्यांमध्ये ‘जिल्हा प्राथमिक शिक्षण योजना’ राखबवण्यात आली. राज्य सरकारांनी भराभर केंद्र सरकारशी करार केले. या योजनेतून मिळणाऱ्या पैशांपाठोपाठ येणाऱ्या गोर्टीचा मात्र फारसा कोणीच गाभीर्यानं विचार केला नाही.”^{११}

‘खाउजा’ प्रकरणामुळे परकीय वित्तसंस्थाचे आक्रमण यामुळे शिक्षण क्षेत्रात अनेक परिणाम झाले. शिक्षणाचे गांभीर्य कमी झाले. संवेदनशीलता आणि माणूसपणाचा विचार रूजविणे हे शिक्षणसंस्थेत दिसत नाही. शिक्षणसंस्थेत दिले जाणारे झान हे समाजाच्या धोरणापासून अलिस होत जाते. जेवढे ठरविले तेवढे अभ्यासक्रम शिक्षक शिकवतात आणि मुलंही तितकाच अभ्यास करतात.

अनेक राज्यामध्ये नवीन शिक्षकांची भरती थांबविण्यात आली. कंत्राटी पद्धतीने शिक्षक भरती करतात. शिक्षणसंस्था शिक्षक भरतीसाठी लाखो रूपये मागतात. शिक्षकांची दयनीय अवस्था आज सर्वत्र पाहायला मिळते.

महागाईचा भस्मासूर आज सर्वत्र हाहाकार माजवत आहे. तो आजचा सर्वात महत्वाचा प्रश्न बनला आहे. आजची पिढी ही चैनीचे जीवन जगत आहे. एखादी नोकरी करून एक प्लॅट घेणे आणि हायकलॉस सोसायटीत चैनीचे जीवन जगणे म्हणजे जीवन सफल झाले असे समजून आजची तरुण पिढी जीवन जगताना दिसते. “१९९० च्या दशकात किंवा नंतर जी मध्यमवर्गीय पिढी कमवती झाली. तिला आर्थिक उदारीकरणाचे अनेक फायदे मिळाले. त्यामुळे ह्या मध्यमवर्गाची आर्थिक परिस्थिती लक्षणीयरीत्या सुधारली पण त्यासोबत मध्यमवर्गीय विचारसरणीत देखील हळूहळू काही बदल झाले. एखादं सरकारी खातां किंवा बैंकेत कायमची नोकरी पटकावली, कर्ज काढून छोटा प्लॅट घेतला म्हणजे आयुष्य सफल झालं ह्या तेब्हाच्या मध्यमवर्गीय मानसिकतेतून हा वर्ग बाहेर आला. साध्या राहणीमानाची जागा चैनीनं घेतली.”^{१२}

जागतिकीकरणामुळे इंग्रजी भाषेला महत्व प्राप्त झाले आहे. त्यामुळे इतर भाषेचे भवितव्य धोक्यात आले आहे. आज जगतील एकतृतीयांश लोक इंग्रजी भाषा बोलतात. २०१५ पर्यंत अर्धे जग ही भाषा बोलू लागेल असे म्हटले जाते. इंग्रजी येत नाही म्हणून काही लोकांना कमीपणा वाटतो चारचौधांत काही लोक मुद्दाम इंग्रजीचा वापर करतात. अनेक ठिकाणी पालक वर्ग आपल्या पाल्यांना इंग्रजी शाळेतच शिक्षण देणे पसंत करतात. अनेक मराठी शाळा बंद होण्याच्या मार्गावर आलेल्या आहेत.

जागतिकीकरणामुळे एका देशातून दुसऱ्या देशात जाणे शक्त झाले. शिक्षण, पर्यटन किंवा सहलीच्या निमित्ताने लोक एका देशातून दुसऱ्या देशात संचार करू लागले. त्यामुळे एकमेकांची संस्कृती लोकांनी आत्मसाथ केलेली दिसते.

जागतिकीकरण आणि नव्यदोत्तरी दलितकथा

१९९० नंतर आपल्या देशात जागतिकीकरण झपाटव्याने आले. जागतिकीकरणाचे बरे वाईट परिणाम अनेक घटकांवर झाले. प्रत्येक समाजाला या जागतिकीकरणाच्या जाळ्यातून जावे लागते. दलित समाजही यातून वाचला

नाही. जागतिकीकरणाचा बरा वाईट परिणाम दलितांवर, त्यांच्या संस्कृतीवर, राहणीमानावर झालेला दिसतो. या पन्नास साठ वर्षाचा विचार केला तर, दलित जीवनामध्ये मोठ्या प्रमाणात बदल झालेले आहेत.

हजारो वर्षे अन्याय अत्याचार सहन करणारा हा दलित वर्ग आजमितीला लिहायला, वाचायला लागला. त्यातील शिक्षणाचे प्रमाण वाढले आहे. आज जीवनाच्या सर्व क्षेत्रामध्ये आत्मविश्वासाने हा दलित वर्ग उभा आहे. याविषयी “भारतीय दलित समाज हा सामाजिक दृष्टीने जसा दलित आहे, त्याचवेळी तो सर्वाधिक शोषित असाही समाज आहे. तो दलित आहे, म्हणून शोषित आहे आणि शोषित आहे म्हणून दलित आहे. अशा या शोषित घटकांची जागतिकीकरणाच्या रेट्यात कोणती स्थिती असेल हा खरा प्रश्न आहे आणि यास प्रश्नाचे उत्तर देणे सगळ्यात कठीण आहे. असे असले तरी, महानगरांमधील बकाल रस्त्यांमधून जीवयेणे जगणे अनुभवणारे प्रामुख्याने दलित आहेत ही वस्तुस्थिती आहे. भांडवलशाहीची उग्रता जसजशी वाढत चालली आहे. तसेतशी दलित राजकारणाची स्थितीही चिंताजनक बनत चालली आहे. राजकारण आणि त्याद्वार संघटित संघर्ष हा दलित उत्थानाचा एक मार्ग गेल्या अनेक वर्षामध्ये सिद्ध झालेला मार्ग आहे. हा मार्गच नव्या काळामध्ये बोथट होत चाललेला आहे, असे दिसत आहे.”^{१३}

१९६० नंतर अनेक वाडमयीन प्रवाह निर्माण झाले; त्यात दलित साहित्य हे एक होय. बुद्ध, फुले, शाहू, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या विचारांची प्रेरणा घेऊन दलित साहित्य निर्माण झाले. १९६० नंतरच्या कथेचा विचार केला, तर आपणास असे जाणवते की या कथेमध्ये वेदना, विद्रोह आणि नकार मोठ्या प्रमाणावर जाणवताना दिसतो. अनेक वर्षपासून अन्याय अत्याचार सहन करणारा हा समाज लिहू, बोलू लागला आणि आपल्या वेदना कथेच्या माध्यमातून मांडू लागला, १९७०-७५ च्या काळात दलित चळवळीचाही परिणाम या कथांवर होताना दिसतो. समाजातील अन्याय, अत्याचार,

उपासमार, भूक, शोषण, दारिद्र्य इ. प्रश्नांविषयी प्रतिकार तसेच समाजातील वाईट प्रथा, परंपरा, वाईट चालिरिती यांच्याविरुद्ध दलित कथा हल्ला करताना दिसते. स्वातंत्र्य मिळूनही एवढी वर्षे झाली तरी दलितांच्या वाट्याला मात्र अत्याचार, अवहेलना आणि विटंबना आली. दलितांचे प्रश्न आजही सुटू शकले नाही. १९९० नंतरच्या कथासंग्रहाचा प्रवास बघितला तर असे दिसून येते की जागतिकीकरणाचा परिणाम या कथांवर झालेला आहे. या कालखंडातील कथा या माणसाच्या मागासलेपणाचे चित्रण करतांना नोकरीच्या निमित्ताने शहरात आलेला दलित, कारखानदारीत कामगार म्हणून काम करणारा दलित, जातीचे राजकारणाला बळी पडलेला दलित अशा चौकटीत या कथा आपणास गुंफलेल्या दिसतात. १९९० नंतर उदयाला आलेल्या कथाकारांच्या कथासाहित्याचा अभ्यास केला तर असे दिसून येते की, या कथाकारांच्या जाणिवा बदललेल्या आहेत. जागतिकीकरणानंतर जो बदल समाजात झाला तो त्याच्या कथेत उमटतांना दिसून येत नाही. त्यामध्ये धर्मराज निमसरकर, उत्तम कांबळे, कुमार अनिल, सुरेश जाधव, प्रज्ञा पवार, विलास सिंदगीकर, गौतमीपुत्र कांबळे अशा अनेक कथाकारांचा समावेश करता येतो. ‘अंतहीन’ या कथासंग्रहात निमसरकारांनी दुःख मुक्तीचा मार्ग उलगडला आहे. माणसाच्या जीवनात अनेक प्रकारचे दुःख हाल अपेष्टा असतात पण या दुःखाला सामोरे जाणे हेच खरे धैर्य असते. या दुःखाला सामोरे गेल्याने या दुःखाचा आपण बिमोड करू शकतो असे झान अंतहीन या कथासंग्रहातील कथेत असणारे पात्रे आपणास देतात. ‘काळोख कवच’ या कथेत समाजातील भोळ्याभाबड्या जनतेला उच्चभ्रू लोक, बाबा, ढोंगी कसे फसवतात, त्यांचा कसा उपयोग करून घेतात याचे चित्रण केले आहे. लोकांना फसवणे हाच यांचा धर्म मानला जातो. उच्चभ्रू समाजाने आपल्या हितासाठी आणि गडगंज फायद्यासाठी एक अजब व्यवस्था निर्माण केली आहे आणि तिलाच धर्म, देव, परंपरा अशी नवे दिलेली आहे. या नावाखालीच आजचा सामान्य समाज फोकावला जात

आहे. हेच या कथेतून धर्मराज निमसरकर मांडण्याचा प्रयत्न करतात.

‘सावली’ या कथेत गावातील कोळशाची खाण बंद पडली म्हणून बेकार झालेली माणसे, उजळलेली घरे, कामाच्या निमित्ताने पांगापांग झालेली घरे याचे चित्रण येते. कोळशाच्या खाणीत काम करणारा परम्याचा बाप काम गेले म्हणून हाय खातो आणि मरतो. परम्याची आई व बहीण काबाडकष्ट करतात. परम्याची बहीण आणि सुरजिसिंग नावाचा सरदार दोघे एकमेकांकडे आकर्षिले जातात. परम्याची बहीण सुरजिसिंगला घरात घेते आणि परम्या बाहेर पहारा देत बसतो. लहानपणापासून या गोष्टी त्याच्या डोळ्यासमोर घडतात. जे त्याला दिसते तसा तो घडत जातो. मोठेपणी तरुण मुली पुरविणारा दलाल होतो. ही वास्तविक परिस्थिती कथाकाराने या कथेत मांडली आहे. ‘अगतिक’ या कथेत शिक्षण पूर्ण करूनही नोकरी नसलेल्या एका तरुणाची कहाणी चित्रित केली आहे. दलित जातीत जन्माला आलेला हा तरुण बी.ए.ची चांगल्या श्रेणीतील पदवी घेवून बाहेर पडतो पण नोकरीसाठी भटकत असतो.

‘संकेतबंड’ या काढंबरीत कथाकार बदलत्या सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, शैक्षणिक परिस्थितीचे वर्णन करतात. आपल्या मनोगतात ते म्हणतात, ‘बदलत्या सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, शैक्षणिक आणि राजकीय सत्ता पर्यावरणात मी खूप अस्वस्थ आहे. हे वास्तव्य सगळे मानवी कल्याण आणि हितासाठी आहे काय? हा प्रश्न सारखा मला अस्वस्थ करीत असतो. माझ्या अस्वस्थ मनाचे समाधान करणारे चिन्ह आणि खुणा आज तरी मला दिसत नाहीये. जीवन सर्वार्थाने भोगले, पाहिले, अनुभवले वास्तव, त्यातला प्रत्येक क्षण ही एक स्वतंत्र संरचना, कथावस्तू आहे. कथा ही जय-पराजय, चांगले-वाईट आणि प्रसंगघटना सांगण्यापुरतीच मर्यादित नसते. मनाच्या आतल्या गाभाज्यात प्रज्ञा आणि करुणा ओतणारीही असते. मी ज्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक अंगाला आणिं मनाला चटका देऊ

जखमा करणाऱ्या पर्यावरणात वाढलो. त्याने माझ्यातल्या कथाबीजाची जोपासना केली.’’^{१३}

समारोप :

अशा प्रकारे धर्मराज निमसरकारांनी आपल्या कथासंग्रहात दलितांच्या परिस्थितीचे, सामाजिक परिस्थितीचे, तरुणांच्या हालअपेष्टांचे, बदलत्या सामाजिक, आर्थिक, राजकीय परिस्थितीचे चित्रण रेखाटले आहेत.

संदर्भ ग्रंथ :

- १ ‘जागतिकीकरण आणि मराठी भाषा’, सावित्रीबाई फुले महिला महाविद्यालय सातारा, एक दिवशीय चर्चासत्र (१४ फेब्रु. २०१४) लेख : ‘जागतिकीकरण आणि प्रसारामध्ये’ प्रा. डॉ. बाबुराव उपाय्ये.
- २ ‘जागतिकीकरण आणि मराठी भाषा’, सावित्रीबाई फुले महिला महाविद्यालय सातारा, एक दिवशीय चर्चासत्र (१४ फेब्रु. २०१४) बीजभाषण डॉ. अविनाश सांगोलेकर.
- ३ बांदेकर प्रवीण, ‘पुण्यभूषण अंक’, स्मरणिका, ८३ वे अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलन, पुणे, १९९९, पृ. २९.
- ४ सुरेश जोशी, अंतर्नाद दिवाळी नोव्हें, डिसेंबर २०१३ व १९ अ. ४.५, पृ. १०४.
- ५ खेळ, नव्वदोत्तर काढंबरी विशेषांक जून २०१४, पृ. ६.
- ६ www.google.in
- ७ पृ. ६२ डॉ. सौ. नलिनी महाडिक गौरवग्रंथ जागतिकीकरण आणि मराठी साहित्य.
- ८ www.google.in
- ९ खेळ, नव्वदोत्तर काढंबरी विशेषांक जून २०१४, पृ. ६.
- १० www.google.in
- ११ www.google.in
- १२ www.google.in
१३. निमसरकर धर्मराज, ‘संकेत बंड’, दिलीपराज प्रकाशन, पुणे, २००८

विठ्ठल कृष्ण नेस्त्रकर आणि ना. शि. परब यांच्या वाइमयीन कार्याचा शोध

- बाळकृष्ण लळीत

लोकरंगभूमीवरील ‘लळित’ व ‘दशावतारात’ विशेष करून ‘लळित’ मध्ये समाजातील व्यंगांवर टीका केलेली असते. ‘स्वर्गार मोर्चो’ या नाटकातही एकीकडे सामान्य माणसे त्यांच्यातील दोष तर दुसरीकडे स्वर्गातील देवमंडळी यांचेही खरे स्वरूप नाटककाराने घडविले आहे. विधीनाट्य ‘लळीता’तील सामान्य मानवी पात्रे तर दशावतारातील ‘देव-दानव’ यांचे संबंध दास्वून नाटककाराने लोककलेचा आधार घेत उचित बोध देत लोकजागृती केली आहे.

विषय प्रवेश

स्वातंत्र्यपूर्व काळात जन्मलेल्या ग्रामीण जीवनाचे अस्सल वास्तववादी समाजचित्रण करणाऱ्या दोन मराठी साहित्यिक -कवींच्या लेखनकाव्याचा परिचय करून देणे, ह्या माफक हेतूने हा शोधलेख लिहिला आहे. मराठी बोली साहित्य, ग्रामीण साहित्य यांच्या अभ्यासकांना या लेखातून नवी माहिती उपलब्ध होईल, अशी हा शोधलेख लिहिण्यामागे भूमिका आहे.

* मालवणी-कोकणीचे पहिले कवी: कविवर्य विठ्ठल कृष्ण नेस्त्रकर-

मी सावंतवाडीला कॉलेजमध्ये असतानाचा १९८६ सालचा हा प्रसंग आहे, भर दुपारी बस स्थानकात ‘सावंतवाडी -हिवरे’ गाडीची वाट पहात उभा होतो .. एवढ्यात मागून आवाज आला.

‘झिला धा पैशे नाय काय रे...?’

त्या आवाजातील आर्ततेने मी अक्षरशः शरमिंदा

झालो. पण एक मालवणी म्हण लगेचच आठवली.

‘उघड्याकडे नागडो इलो....!’

असेच दिवस सरकत होते, एकदा डॉ. वसंत सावंत सर वर्गात आले म्हणाले.

‘ठेय झिला घराची आठव रे नि पाच तरी रूपाये पाठ्य रे...!’

अशी एक कविता विठ्ठल कृष्ण नेस्त्रकर यांनी फार पूर्वी लिहिली होती...ती माहित आहे काय रे? आम्ही गप्प. (तेव्हा मला ती दहा पैशांची आर्त शब्दात विनवणी-मागणी करणारी आजी आठवली.)

तेव्हापासून कवीचे नाव नि या दोन ओळी मनात वर्षानुवर्षे रेंगाळत होत्या ...! वि.कृ.नेस्त्रकर मला प्रथम भेटले ते असे ..नि माझ्या मनात ‘घर’ करून राहिले..! त्यांनी १९३०/३५ दरम्यान लिहिलेली ही कोकणचं वास्तव टिप्पणारी कविता मला पुढे वाचायलाही मिळाली.. नि मी पार हादरून गेलो. गरीबी हा आपल्या सर्वाना

मिळालेला शाप आहे हे कोरले गेले आणि त्यावर मात केलीच पाहिजे हे मनाने ठाम ठरवूनच टाकले.

या कवितेच्या कर्विषयीचा शोध मी करू लागलो. त्यांच्या इतर कवितांचा शोध सुरू केला नि शेवटी ‘उत्कंठा आणि इतर कविता’ हा काव्यसंग्रह हाती आलाच...! मालवणी बोलीतील या संग्रहातील सर्व कविता मी माझ्या वहित लिहून घेतल्या. त्यांच्या निर्मितीच्या प्रेरणा नि अर्थ मी समजून घेऊ लागलो.

‘घराची आठव’ या कवितेत

मालवणी मुलखातील बाप आपल्या मुंबईत चाकरमानी असलेल्या मुलाला घराकडील भीषण वास्तव कथन करतोय. घराची आठव (आठवण) ठेवून पाच का होईनात पैसे पाठव असे विनवत आहे.

(मी कवितेचा संदर्भ घेऊन माझ्या ‘इसारल काय रे ?’ या कवितेत वडिलांऐवजी आई आपण तो मुंबईला गेल्यावर कसे जीवन जगले हे कथन करताना दाखवले. अर्थात त्यातील आशय प्रातिनिधिक नव्हता. मुंबईत जावून चाकरी करणाऱ्या शेकडा ९५% चाकरमानींनी आपल्या गावी दरमहा मनिआर्डर पाठवून मदत केली आहे. हे वास्तव आपण आजही लक्षात ठेवले पाहिजे.)

१९३३ दरम्यान लिहिलेली ती कविता अशी-

ठेय झिला घराची आठव रे ।

पाच तरी रुपये पाठव रे ॥४२॥

कराची म्हमयचे चाकरमानी

केलो फुडो थडे मुलुख थोडो न्हातारो म्हातारी घराकडे ठकली नोटी थडेच नको वाटंव रे - झिला...

बाळो बैल मेलो भोरे रेडो थकलो

ज्योत कसा फाल्या उब्या रवतला?

गोरवाच्या बाजाराक जावंक व्हया माकां

गरज कशी तरी गाठंव रे - झिला...

कापल्यापासून भात खावंकच सरलां

खंडाक धनी येता दारात बोंबलत पैसे व्हये घालुक टकल्यार त्येच्या गरज कशी तरी गाठंव रे - झिला...

फटकुर घेवंक नाय यंनाच्या मिर्गक तुजी मागारीण

हडे घरा आसा जिवाक सांबांळून रव परदेशात पगाराचे पैसो साठंव रे झिला...”

‘चेडवाक निरोप’ या कवितेत आगबोटीतून जाणाच्या मुलीला निरोप देणारा बाप मुलीला किती परोपरिने मायेने समजावून सांगत आहे. हे वर्णन आहे.

“चल चेडवा पडावात्सुन आगबोटीत जपान ॥४३॥

शिमिटाच्या चाळीत घोव तुजो न्हवता

हडापलो दिवसभर खपान् ॥

गिर्नारीतीली चाकरी हटेलांतला खाना

उरतला कसला घोपान् ?

मेळयता आडको सायबाचो लाडको

सांबाळून बायलच गुपान्

मायेचा मानुस होया घालुक सवरूंक

नायतर तो जायत गो सुकान्

आकरेकून घर त्यांका तिन्सांजच्या वेळाक

दारयेचा वगीत दुकान्”

कवी नेस्तरकर अस्सल मालवणी शब्द व खेडेगाव व शहर यातील जीवन जगतानाची मानसिकता रेखाटतात. कोकणी-मालवणी कवितालेखनाच्या प्रेरणा-

आपल्या काव्यलेखन व गायन यासंबंधी कविर्वय वि. कृ. नेस्तरकर यांनी ‘उत्कंठा आणि इतर कविता’ या संग्रहाच्या ‘आविष्करण’त लिहिले आहे ते आजही फारच महत्वाचे आहे. ते लिहितात-

माझी पहिली कविता कै. वा. हरिभाऊ आपटे यांच्या करमणुकीत सन १९१३च्या सुमारास प्रसिद्ध झाली. त्यानंतर आरंभीच्या कविता ‘करमणूक’, ‘मनोरंजन’, ‘उद्यान’, ‘विविध ज्ञानविस्तार’, ‘ज्ञानांर्जन’ वगैरे मासिकांतून प्रसिद्ध झाल्या. त्यावेळी कवीने आपल्या कविता स्वतः म्हणून दाखविण्याचा प्रधात नव्हता. काव्यगायनाची प्रथा त्यानंतर कविवर्य आनंदराव टेकाडे यांनी जाहीरपणे सुरू केली. तत्पूर्वी कदाचित कविर्वय तांबे यांच्या सारख्यांनी खासगी रीतीने कविता म्हणण्याचा प्रधात चालू केला असल्यास तो मला माहीत नाही.

काव्यगायनाची प्रथा इष्ट असल्यामुळे ती यशस्वी

व्हावी या उदार हेतूने, कित्येकांकडून काव्यगायनाचे कार्यक्रम संघटितपणे जणू कांही प्रचारकार्य म्हणून जरें करण्यांत येतात तसे माझ्याकडून घडत नाही. क्वित कोण्याकाळी कविता म्हणून दाखविण्याची संधी आली असतां कांही कविता श्रोत्यांच्या मागणी वरून हातानें लिहून द्याव्या लागू लागल्या. म्हणून साहजिकपणे वाटले कीं, आता काही कविता संकलित झाल्यानंतर उण्या पुन्या दोन तपानंतर मी हा ठोटासा कवितासंग्रह प्रसिद्ध करण्याचे धाडस करीत आहे.

हें धाडस मी आज देखील केले नसरें. कारण काव्याला वाचक फार थोडे असतात. कवितेची पुस्तके झटकन खपून जात नाहीत.

या संग्रहांत ज्या कविता घेतल्या आहेत त्या वेळोवेळी मासिकांत प्रसिद्धी मिळाल्यावर रसिकमान्य झालेल्या व काव्यगायन प्रसंगी श्रोत्यांस आवडलेल्या अशाच बहुतेक आहेत. या संग्रहांतील एक मनीषा, संकेतवंचिता, पुनर्मिलन, उत्कंठा, भांगलणी, परित्यक्ता, बदललेली नजर, बाळ न घरि आला, परीक्षेचें वर्ष वगैरे कविता अशा आहेत की, त्या, हा संग्रह निधावयाच्या पूर्वीच, रसिकांच्या हृदयांत व जिझेबर स्थान पटकावून बसलेल्या आहेत. त्यांच्या नकला हाताने करून देऊन माझ्या इतर रसिक मित्रांची इच्छा पुरविणे मला अशक्य होऊन गेले होतें.

या संग्रहाच्या शेवटी ज्या तीन चार कोंकणी भाषेतल्या कविता घातल्या आहेत, त्यांच्याबद्दल थोडासा उल्लेख येथे करणे आवश्यक आहे. १९३४ सालच्या नवात्रांत बेळगांव येथील महाराष्ट्र मंडळाच्या विधमाने रंगुबाई पॅलेसमध्ये माझे मराठी भाषा व कोंकणी बोली या विषयावर जाहीर व्याख्यान झाले. त्यावेळी कोंकणी भाषेतील गाण्यांच्या काही ओळी व्याख्यानांतील विषयामधील विधानांच्या उदाहरणासाठी मी म्हणून दाखविल्या.(पृ. ६)! त्याच्या दुसऱ्याच दिवशी त्याच ठिकाणी माझे काव्यगायन झाले. त्यावेळी श्रोतृसमूहांत आदल्या दिवशीच्या श्रोत्यांपैकी जे कोणी होते त्यांनी कार्यक्रमाच्या शेवटी एक तरी कोंकणी

कविता म्हणून दाखविण्याचा मला अत्याग्रह केला. पण त्यावेळी एकही कोंकणी कविता मला पाठ नसल्यामुळे मला त्यांची इच्छा पुरी करता आली नाही. तथापि कोंकणी कविता मी तुम्हाला ऐकवीन इतके वचन मात्र त्यावेळी देऊन ठेविले, त्यानंतर ४-५ दिवसांनी शहापूर येथे जो काव्यगायनाचा, मला तरी स्वतः कधीही विस्मरण होणार नाही अशा भव्य थाटाचा समारंभ झाला, त्याच्या शेवटी देखील कोंकणी कविता म्हणून दाखविण्याबद्दलचा आग्रह झाला. त्याचवेळी हि. मा. व्हा. कंपनीचे प्रतिनिधी श्रीयुत बाबूराव चावरे यांनी कविता ऐकून आपली पसंती दर्शविली व कोंकणी गाणीं रचण्याबद्दल विशेष आग्रह केला. त्यावरून त्या कविता रचण्याची मला इच्छा झाली. अर्थात् या भाषेत अशा प्रकारे झालेली ही रचना आज प्रथमच मराठी रसिकांच्या समोर येत आहे. कोण प्रांताची विशिष्ट समाजस्थिती मी या गाण्यात चित्रित केली असून ती रसिकमान्य होईल अशी मला आशा वाटते. या रचनेचे सर्व श्रेय बेळगांव शहापूरचे रसिक व त्यांतही आमचे मित्र श्रीयुत बाबूराव चावरे यांनाच देणे योग्य आहे.(पृ.७)

‘किरात’ सासाहिकाच्या १९८३ सालच्या दिवाळी अंकात एस. एस. मराठे यांनी कै. वि. कृ. नेस्ऱ्यरकर यांच्या ‘मालवणी कविता’ या शीर्षकाचा एक लेख प्रकाशित झाला होतो. या लेखात नेस्ऱ्यरकर यांची ‘पिरतीची कारभारीन’ही अप्रसिद्ध मालवणी कविता प्रथमच वाचकाना वाचायला मिळाली. याचे महत्वाचे कारण असे की, वेंगुरे येथे त्याकाळी भाऊ आंबैडकर यांच्याकडे विठ्ठल कृष्ण नेस्ऱ्यरकर यांच्या हस्ताक्षरातील सहा गाण्याची एक वही सापडली. यासंदर्भात एस. एस. मराठे यांनी दिलेली माहिती अशी, १९४१ साली कुडाळ तालुक्यातील बांबुळी गावी कै. वि. कृ. नेस्ऱ्यरकर(अण्णा) तात्या मणेरीकर यांच्या घरात वर्षभर रहात होते, या मुदतीत श्री. भाऊ आंबैडकर आपल्या आत्याच्या घरी बांबुळीला होते. ते तेव्हा हार्मोनियम वाजवत. त्यावेळी अण्णा नेस्ऱ्यरकरांनी त्यांना एकदा आपल्या गाण्याच्या चाली लावायला बसवले. ते गाणी गुणगुणत व भाऊ पेटी

वाजवत, असे रोज त्यांचे काव्यगायन चालायचे. त्यानंतर त्यांच्या कोकणी गीतांच्या रेकार्ड्स् निघाल्या. एका मुंबईवाल्याने अणांच्या ‘पयल्या मानाचो गावकार’ ही रेकार्ड आपल्या गावात आणली. ती ऐकून त्या गावातले गावकर(गावप्रमुख) एवढे चिढले की, त्या मुंबईवाल्याच्या घरात घुसून त्यांनी ती रेकार्ड आणि ग्रामोफोन मोडून-तोडून टाकला,

‘आमची अबू तुया ग्रामोफोनात्सुन काढतय. देवाक पाच तुळशीपत्रा ठेव आणि ये शरण’ असे त्या मुंबईवाल्याला सांगितले. परिस्थिती ओळखून तो तसा वागला आणि वादळ शांत झाले. (पृ. ३५.)

ती त्याकाळी गाजलेली व वादग्रस्त ठरलेली मालवणीतील ज्वलंत विषयावरील कविता होती. विशेष म्हणजे त्यातील आशय आजही काही प्रमाणात समकालात लोकजीवनात दिसून येतो.

दै. तरुणभारत बेळगावच्या सिंधुदुर्ग आवृत्तीचे प्रमुख माझे जेष्ठ मित्र माधव कदम यांनी १९८७ साली एक अभ्यासपूर्ण लेख वि. कृ. नेरुरकर यांच्यावर लिहिला होता, पण अनेक ठिकाणी शोध घेऊनही तो उपलब्ध झाला नाही. (त्यांच्यापाशीही तो नाही) या लेखात विष्टल कृष्णांचे रूबाबदार छायाचित्र व १९४० दरम्यान पहिल्या मालवणी कवितांच्या ग्रामोफोन तबकड्यांचे छायाचित्रही होते.

मात्र कविवर्ष वसंत सावंत यांनी आपल्या या संदर्भातील आठवणी सांगितल्या आहेत. (पहा दै. त. भा. सिधु.२७ आक्टो. १९९०,पृ.५) त्या उपलब्ध आहेत. ते लिहितात-

‘मी बालपणी शाळेत असताना, ‘ठिय झिला घराची आठव रे! पांच तरी रुपाये पाठव रे’ हे गाणे आमच्या ओठावर असे. नुकताच कुठे हॉटेलात अगर समारंभाच्या प्रसंगाला लाऊड स्पीकर आला होता. देवळात अगर श्रीमंताघरी काही कार्यक्रम असल्यास, त्या सोबत ग्रामोफोन लावायचा आणि या गाण्याबरोबर ‘चल चेडवा पडावांत्सुन आगबोटीवर जपा’ हे दुसरे आवडते गाणे ऐकू-

येई. आपल्या बोलीभाषेतील ही रेकॉर्ड, त्यातील गाण्याचे शब्द, त्याची चाल अगदी आपलीच वाटायची. मन कसे तृप्त व्हायचे. आपल्या मालवणी बोलीभाषेत गाणे ऐकताना अभिमान वाढून आपल्यातला कोकण्या खूूष व्हायचा. पण या गीतांचा कवी कोण, तो कुठे असतो, कसे लिहितो, वगैरे कळण्याचे वय नव्हते. माध्यमिक शाळेसाठी ही दाहीदिशा फिरायला लागण्याचे ते दिवस!’”

या गाण्यांना सुमारे सत्तेचाळीस वर्षे होत आली तरी ती जुनी वाट नाहीत. त्यानंतर, मालवणी बोलीत इतकी यशस्वी रचना झाल्याचे दिसून येत नाही. श्री. वर्दे, दडकर असे काही कवी या बोलीत रचना साधतात. परंतु या गाण्यांची लोकप्रियता इतर रचनाकारांना लाभलेली नाही, हे सत्य होय.

‘उत्कंठा आणि इतर कविता’ या काव्यसंग्रहात वि. कृ. नेरुरकर यांच्या पुढील मालवणी कविताही प्रकाशित झाल्या,

१) ‘पयल्या मानाचे गांवकार’, २) ‘घराची आठव’, ३) ‘धयकाल्याचो दिस’, ४) ‘चेडवाक निरोप’ अशी आहेत आणि यात ‘पिरतीची कारभारीन’ ही कविता नाही म्हणून येथे ती कविता सा. किरातच्या सौजन्याने वाचकांना सादर करतो.

पिरतीची कारभारीन

(कोकणातल्या शेतीभातीत आणि बागबागायतीत राबून त्यामध्येच सुखासमाधान मिळवणारी घरधन्याची ‘पिरतीची कारभारीन’ ही एक अप्रसिद्ध कविता वि. कृ. च्या वहीत होती ती अशी-)

‘घरधनी तुमी मिया पिरतीची । ।

तुमी घाला गुटो ।

आवो लाउन सुटो ।

फाळी न्हेसवया रोप लावून । ।

तुमची नांगरणी ।

माजि रोप लावणी ।

कुणगो सोबवया भात शेतीन । ।

भात घालिन कापून ।

पेंडका होरा बांधून ।
 ठेया मांगारात रचवन ॥
 भात घालीन मी ।
 मळणी घाला तुमी ।
 मिया हसत रास काढीन ॥
 खंड वन्याक दिया ।
 मुडयो बांधून ठेवा ।
 माका माळेन निराळा काढून ॥
 तुमची करकरली लाट ।
 कर्ला माजा पाठोपाठ ।
 बाग शिंपाया आमि दोगांजण ॥”

यात काही ठराविक कडवी घेतल्यात. हे मालवणी गीत आज पुन्हा सुमारे ३९वर्षांनंतर या लेखाद्वारे मी वाचकांना सादर करत आहे.

हे गीत वि. कृ. नेरुकर यांनी लिहून सुमारे ९०वर्षे झाली. पण वाचकहो, मालवणी मुलखातील शेतीभातीचे तेव्हाचे वर्णन आणि आजचे शेतीचे वास्तव आहे तसेच आहे आणि आहे त्यात समाधान मानून आयुष्यभर आनंदाने जीवन जगणारी जोडपी आजही केवळ नि केवळ कोकणातच पहायला मिळतील असे म्हटले तर ती अतिशयोक्ती नव्हे. नेरुकर केवळ कवी नव्हते, तर ते एक चतुरस्र प्रतिभेचे साहित्यिक कलावंत होते. शिक्षक, कवी, नट, नाटककार, गायक, निबंधकार, बालवाइमयकार, कांदंबरीकार, कथाकार, समीक्षक इत्यादी अनेक नात्यांनी ते महाराष्ट्राला सुपरिचित होते. ते मूळचे म्हापणचे. (तालुका वैंगुर्ला) जन्म १८९३ सालचा. तेव्हाच्या सावंतवाडीच्या संस्थानात ते पार्वतीबाई राणीसाहेबांचे महाराजांच्या राजघराण्यातील सर्वांचे शिक्षण त्यांच्या देवरेखीखाली झाले. पुढे संस्थानातील शिक्षणाधिकारी म्हणून त्यांनी काम पाहिले. आजचे विद्यमान राजेसाहेब शिवरामराजे भोसले यांचेही ते शिक्षक होते.

‘ट्यूटर’ म्हणून सावंतवाडीस आले. बापूसाहेब पण या शिक्षकाला जेव्हा त्याच्यातील कलावंत सहज चकवतो आणि वेगळा होऊन आपली अस्मिता दाखवतो, तेव्हा

त्याच्या हाती काही लागते असे मला वाटते. नेरुकरांच्या नावे सुमारे तीस नाटकांची निर्मिती जमा आहे. त्यातील काही हस्तलिखित स्वरूपात पद्धन आहेत असा उल्लेख आढळतो. उदाहरणार्थ, ‘चंद्रभुवन’, ‘नवरामुलगा’, ‘आत्ताच्या आत्ता’, ‘हरिशंद्र’, ‘तीन तळा’, ‘आंदोलन’ इत्यादी नाटकांची हस्तलिखिते पाहायला सापडतात, असे त्यांचे एक परिचित लेखक श्री. गु. फ. आजगावकर सांगतात. १९२७ मध्ये ‘नवे मन्वंतर’ हे त्यांचे नाटक रंगभूमीवर आले. त्या नाटकात त्यांनी स्वतः नायकाची भूमिका केल्याचा उल्लेख महत्वाचा आहे. अभिनयकलेचे वरदान आणि त्यासाठी प्रभावी व्यक्तिमत्वाचा वारसा त्यांना लाभला होता. तसेच ते कवी आणि गायक होते.

या काळात आकाशवाणीवर काव्यगायन केल्याचा उल्लेख आढळतो. ‘टूवीन’ कंपनीने त्यांच्या ध्वनीमुद्रिका काढल्या. त्यापैकी त्यांनी स्वतः गायिलेली गाणी फार लोकप्रिय झालेली होती. त्याशिवाय ‘हिज मास्टर्स व्हाईस’ व ‘ओडियन’ कंपन्यांनी त्यांची गाणी व कविता इतर गायकांकडून म्हणवून घेतल्याची माहिती मिळते. काव्यसेवेच्या दृष्टीने ‘राधाकृष्ण रहस्य’, कवीची ‘सिंहगडदर्शन’, ‘पर्वती’, ‘उत्कंठा व इतर कविता’, ‘श्रीक्षेम राज्यारोहण’ ‘श्रीसयाजी सुवर्णमहोत्सव’, ‘युवराज महोत्सव’, ‘श्रीपंचमक्षेम’, ‘हिंदवासियांचे प्रातः स्मरण’, ‘दर्यावर्दी तडिल’, ‘कंठा’ (अप्रकाशित) असे त्यांचे अकरा प्रकाशित व एक अप्रकाशित कवितासंग्रह दृष्टीस पडतात. त्यातील काही स्फुटकाव्याचे. तर काही दीर्घ काव्याचे आहेत. आज हे दुर्मिळ होत चालले आहेत.

‘अकबराचे वेदसाधन’, ‘साधना’, ‘शीलाचे मोल’, ‘दुधारी सुरी’, ‘तो क्षण’, ‘देशाचे वैभव’, ‘नवा नमुना’, (अप्रकाशित) या त्यांच्या कांदंबच्यांची निर्मिती, ते एक कांदंबरीकार होते या विधानाला पुढी देईल. ‘प्रतिबिंब’ बं अप्रकाशित ‘प्रतिधनी’ हे लघुकथांचे संग्रह ते एक कथाकार असल्याचा पुरावा सांगतील. बालवाइमयकार म्हणून ‘सरस्वतीचा प्रसाद’, ‘पाठ्यांचे खेळ’ ‘पहिले पुस्तक’, ‘माणूस व पशू’, ‘गमतीच्या गोष्टी भाग

१ ते ३' 'मधली सुटी' या त्यांच्या साहित्यसेवेकडे पाहता येते.

निबंधवाड्मयात 'टॉलस्टॉयचे आजचे तत्वज्ञान', 'मराठीचा संसार', 'उत्कर्षसोपान' ही त्यांची ग्रंथसंपदा उल्लेखनीय आहे. त्यांच्या साहित्यसेवेबद्दल हा तपशील भरताना, त्या काळातील दक्षिण कोकणासारख्या महाराष्ट्राच्या दूर एका अंगाला राहिलेल्या या कवीची साहित्यसाधना अव्याहत चालू असल्याचे दिसेल. शिवाय त्यांची प्रतिमा विविध प्रकारच्या साहित्यनिर्मितीमध्ये संचार करीत होती असे दिसते. प्रसिध्दीची साधने आजच्या एवढी उपलब्ध नसताना त्याचे मोल अधिक वाटते. फर्युसन कॉलेजात कविर्य गिरीश, आचार्य अत्रे, मायदेव, प्रा. ना. सी. फडके ही स्वातन्त्र्याम साहित्यिकमंडळी त्यांची समकालीन होती. या सान्या मंडळीत नेस्ऱ्यकर त्यावेळी विशेष चमकत होते, असाही माहीतगर उल्लेख करतात. 'नवयुग', 'चित्रमयजगत', 'प्रभात', 'मनोरंजन' वगैरे अनेक मासिकातून त्यांच्या कथा, कविता, टीका, परीक्षणे दरमहा प्रसिद्ध होते असत अशी माहिती मिळते. तसेच त्यांनी नव्या 'मौजे'चे काही काळ संपादन केल्याचा उल्लेख महत्वाचा आहे. शं. वा. किर्लोस्कर यांनी ना. ह. आपटे यांच्या जागी त्यांना सहसंपादक म्हणून यायला विनंती केल्याचे नमूद आहे. 'राधाकृष्णरहस्य' या छोट्या खंडकाव्याला 'दक्षिणा प्राइझ' कमिटीचे सहा रूपयांचे बक्षीस मिळाल्याची नोंद महत्वाची मानावी लागते.

एखादा पक्षाचा अनुयायी म्हणवून घेऊन त्याप्रमाणे तंतोतंत आचरण करण्यापेक्षां पटतील त्या तत्त्वाचे आचरण करणे अधिक महत्वाचे समजावे. वि. कृ. नेस्ऱ्यकरांच्या 'साधना' काढबरीतील हे अवतरण फार महत्वाचे आहे.

आजच्या नवोदित साहित्यिकांचे साहित्यिक ज्या वेळी साहित्य घडे गिरवीत होते तेव्हा नेस्ऱ्यकरांच्या नांवाचा केवढा तरी गवगवा झाला होता. मनोरंजन, करमणूक, ज्ञानरंजन, चित्रमयजगत, प्रभात रणगर्जना इत्यादी त्यावेळी आघाडीवर असलेल्या मासिकातून त्यांचे लेख, कविता टीका प्रसिद्ध होते असत. मराठीत एकूण

तीस नाटके लिहिलेल्या विड्युल कृष्णांना नाटककार म्हणून कोणीच ओळखत नाहीत हे खरे; परंतु सुमरे पंचवीस वर्षांपूर्वीची मासिक आणि वर्तमानपत्र आणण चाळती अनेक नाटककार त्या काळात लिहीत होते हे लक्षत येते! त्यांनी लिहिलेली 'नवरा मुलगा', 'चंद्र भुवन', 'आत्तांच्या आत्ता', 'हरिशंद्र', 'तीन सहा' वगैरे अनेक नाटकांची हस्तलिखिते अप्रकाशित राहिली. श्री. नेस्ऱ्यकर नाटके लिहूनही जसे नाटककार नाहीत, तसे स्फुट आणि खंडकाव्ये लिहूनही 'कवी' म्हणून कीर्ती मिळविण्याचे भाग्य त्यांना लाभले नाहीं. 'सिंहगडर्शन', 'पर्वती', 'हिंदवासियांचे प्रातःस्मरण', 'सयाजी सुवर्ण महोत्सव काव्य', 'कवीची भेट', 'हिंदप्रबोधकाचे स्वर्गनिर्याण', 'शिवरायाची द्वारका' इत्यादी खंडकाव्ये व 'उत्कंठा' हा कवितासंग्रह उपलब्ध आहे. इतर स्फुट कविता सुमारे दीडशे आहे. त्यांच्या 'राधाकृष्णरहस्य' ह्या छोट्याशा खंडकाव्याला दक्षिणा प्राइझ कमिटीने साठ रूपयांचे बक्षीस देऊन गौरव केला होता.

नेस्ऱ्यकरांनी प्रथमप्रथम जें काढबरीलेखन केले, त्यावर जुन्या लेखन प्रकाराची छाप दिसते. 'सापत्न माता', 'शीलाचें मोल', 'तो क्षण', 'दुधारी सुरी', 'अकबराचें वेदसाधन' ह्या त्या काढबंद्या होते. विशेषत: 'दुधारी सुरी' या काढबरीची कै.शिवरामपंत परांजप्यांनी फार प्रशंसा केली होती. देशाचें वैभव, साधना, नवा नमुना ह्या काढ-बंद्यांतून आणि प्रसिद्ध झालेल्या त्यांच्या लघुकथांतून त्यांनी ग्रामोद्धाराचे आणि खेडुतांचे प्रश्न समाजापुढे मांडले आणि त्यांच्या भावना, त्यांच्या अडचणी मोठ्या जिव्ह-छ्यानेने रेखाटल्या.

नेस्ऱ्यकरांनी कथावाड्मय, टीकावाड्मय, बालवाड्मय, शालेय वाड्मय, निबंधवाड्मय, काव्य, नाट्य इत्यादी सर्व प्रकारचे वाड्मय लिहिले आहे. 'मराठीचा संसार', 'उत्कर्षसोपान', 'टॉलस्टॉयचे तत्वज्ञान', 'आत्मविकास' इत्यादी त्यांचे निबंध वाचनीय आहेत. त्यांच्या लिखाणांत भावशीलता, धर्मचर्चा आणि तत्त्वचर्चा, सामाजिक आणि राजकीय प्रश्न, जुने आणि नवे नमुने, अस्पृश्योद्धार आणि

रुढिभंजन इत्यादी सर्व गोर्ध्निंचा परामर्श आढळतो. त्यांच्या कल्पनाशक्तीच्या जोडीला गाढ व्यासंग होता आणि ही सारी सेवा कोणत्याही संप्रदायाबाहेर अगदी एकान्तात राहून त्यांनी केलेली आहे. ज्यांना पैसा आणि कीर्ती मिळवावयाची असेल त्यांनी आलेल्या संधीचा योग्य उपयोग करून घेतला पाहिजे असे ते म्हणतात. श्री. नेरुरकरांना अशी संधी कैक वेळा आली असतांही त्या मोहांत ते पडले नाहीत. कारणसंपत्ती आणि कीर्ती यांच्या पलीकडे याहून महत्वाचे साध्य त्यांच्या नजरेसमोर होते. साहित्य म्हणजे मनाचा तोल संभाळणारी देवता आहे आणि तिचा शुभचिर्भूतपणा राखण्याची जबाबदारी साहित्यसेवकांवर आहे, अशी त्यांची वृत्ती असल्यामुळे साहित्याचा बाजार त्यांना मांडता आला नाही आणि म्हणूनच आजच्या तरुण पिढीला त्यांची ओळख नसावी. जीवनाचा अनेकविध रीतीने अनुभव घेऊन त्यांच्यावर साक्षेपाने विचार करणाऱ्या विवेकबुद्धीला पटलेल्या सत्त्वांचे पालन करणाऱ्या लौकिक आणि पैसा इकडे दुर्लक्ष करून आयुष्य संपविणाऱ्या ज्या थोड्याफार व्यक्ती महाराष्ट्रात झाल्या त्यांतच विठ्ठल कृष्णांचा अंतर्भव करावा लागेल.

श्री. विठ्ठल कृष्ण नेरुरकरांचा जन्म १८९३ साली म्हापण गांवी झाला. पुण्याच्या फर्ग्यूसन कॉलेजमधून ते बी. ए. झाले. कवी गिरीश, अत्रे, मायदेव, फडके त्यांचीच समकालीन मंडळी होय. १९२० मध्ये मालवणच्या एका शाळेत मुख्याध्यापक होते. मृत्युसमयीसुद्धा वेंगुर्ला येथील कन्याशाळेचे ते मुख्याध्यापक होते. सार्वजनिक जीवनाची सुरुवात आणि शेवटपर्यंत शिक्षक पेशालाच चिटकून राहिले होते. ते एक उत्कृष्ट शिक्षक होते. सावंतवाडीच्या राजघराण्याचे ट्यूटर म्हणून ते १९२५ मध्ये सावंतवाडीस आले आणि तेहापासून विलीनीकरणार्पयंत संस्थानची त्यांनी इमानाने सेवा केली. सावंतवाडीत शिक्षणाधिकारी, राजगुरु, लेबर ऑफिसर, पब्लिसिटी ऑफिसर सप्लाय ऑफिसर इत्यादी अनेकविध नात्यांनी यावर गेल्या तीस वर्षांचा सावंतवाडी संस्थानच्या सुधारणेचा इतिहास लिहायचा झाला तर श्री. नेरुरकर यांचा भाग त्यांत

विशेषत्वाने असल्याने कबूल करावे लागेल.

(संदर्भ-कुडाळदेशकर वाइमयसेवक, पृ. १४२, १४४)

* 'इसारलस काय रे.....?'*

(कविवर्य विठ्ठल कृष्ण नेरुरकर यांनी १९३०-३२ दरम्यान 'घराची आठव'या शीर्षकाची कविता लिहिली होती. त्या कवितेची पार्श्वभूमी या कवितेला आहे. तसेच 'ठेव झिला घराची आठव रे पाच तरी रुपाये पाठव रे !'

या अविस्मरणीय काही ठळक काव्यपंक्ती त्यांच्या कवितेतून साभार घेतल्या आहेत.

" झिला.....!

'त्या' वक्ता तुका सांगललयं ता
इसारलस काय रे....?'

'ठेय झिला घराची आठव रे
पाच तरी रुपाये पाठव रे....!'
तिया....

येंगुल्याच्या बंदरात्सुन मुंबैक
गेल्या..

बोटीर जावक तियां पडावात
शिरलय..

'जतनाय रे.....!

इराक्तिक जावन इलय मरे. ?

....मिया आपला खुळा
लोकांचा ता फिर्फिदी हसणां..
.....

हमसान हमसान भिरभिरत

फुपाट्यात्सून मिया घराक इलय.

नि...आठवणीचा अरख्या

मळाब भरान इला मरे झिला...!

तुका शिक्यताना नडणेक् गेल्या
खोल्यांका गेल्या..

इडयो वळलय...

शिरा पडली...

फटकी इली माज्यार ती

गावकाराकडे 'कामेरा' म्हणान पुन
गेल्य.
लोक तेवाचे बरे रे....
'गे बाबल्याच्या आवशी SSS ! '
म्हणान साद घालीत रे...

.....
शिरा पडले भरलेले डोळे आटले
नि फुडल्यांच्या बबन्याकडे
तुझी चिटी इली
वांगडाक मिठाय नि
खावक सगळे आवाटकारी इले
म्हणले....
'झिल तुझो चाकरमानी मगे.. ! '

.....
तूझ्यो उगडाशी...
तुझी मुबै...
तुझा रुप...
बापाशीसारो रंग..पुन
डोळे मातर आवशीचे रे..
गोरवां पाठसून फिरताना..
अख्याय मळाब भरान यैय.
'अरे..अरे....पाठीसार!
फटकेचा दुकना.....वाको इलो तुझ्यार तो.... !'
भोरे रेडो तुझो... सारो दिस...
माय** म्हशीपाठी फिरा रे... !

तुझो बापुसय हेच आडगतीक
माझी दिसाढवळ्या पाठ धरी...रे,... !'

.....,.....
ही कविता येथे देण्याचे कारण असे की सुमारे ९०वर्षांपूर्वी वि. कृ. नेस्ऱ्यकर यांनी लिहिलेल्या कवितेचा प्रभाव आजही टिकून आहे. १९३० दरम्यान ते बेळगावला एका काव्यवाचन-गायनाच्या कार्यक्रमाला गेले असताना शहापूरच्या रसिकांनी त्यांना कोकणी कविता म्हणण्याचा आग्रह केला व तो पुरा करावा म्हणून त्यांनी पहिले

मालवणी - कोकणी गीत रचले. या एका प्रसंगाने प्रेरणा मिळाली म्हणून वि. कृ. नेस्ऱ्यकर मालवणी कवितेच्या इतिहासात मुकुटमणी ठरले.. अमर झाले.

श्रीरामपूरच्या शब्दालय प्रकाशनने 'मालवणी कवितेच्या वाटा'(मालवणी बोली) या शीर्षकाचे एक पुस्तक जुलै २०१७ साली प्रकाशित केले. (संपादक प्रा. डॉ. गोविंद काजरेकर व इतर) यात नेस्ऱ्यकरांच्या दोन मालवणी कवितांचा समावेश केला आहे. हे पुस्तक मुंबई विद्यापीठाने अभ्यासक्रमासाठी निवडले आहे.(एकूण २४ मालवणी कविता आहेत) विशेष म्हणजे या पुस्तकाची आस्वादक समीक्षा वैभव साटम (ऐरोली, नवी मुंबई) यांनी केली तो ग्रंथ 'मालवणी वळेसर'(अनघा प्रका. ठाणे, २०१८) या नावाने प्रकाशित झाला आहे. त्यातही वि. कृ. नेस्ऱ्यकरांच्या कवितांवर लिहिले आहे.

थोडक्यात म्हणजे वि. कृ. नेस्ऱ्यकर हे 'आधुनिक मालवणी काव्याचे जनक' म्हणजेच मालगुंडकर केशवसुतांचे धाकटे भाऊ आहेत...मात्र त्यांची साधी नोंदही मराठी वाडम्याच्या इतिहासात नाही.

आणि

आश्र्य पहा....!

केशवसुत ज्या सावंतवाडीत काहीकाळ 'दामले मास्तर' म्हणून वावरले त्याच सावंतवाडी विठ्ठल कृष्ण ऊर्फ अण्णा 'नेस्ऱ्यकर मास्तर' म्हणून वावरले.

कविवर्य ना. शि. परब

आधुनिक मालवणी बोलीतील कविता आता नव्यदी ओलांडते ती प्रथम विठ्ठल कृष्ण नेस्ऱ्यकर यांनी १९३०-३५ दरम्यान लिहिली. आजवर अनेकांनी मालवणी कवितेचा हा भातमळा अनेकांनी आपल्या मनशेतीत फुलवला.. बहरला नि त्याला 'सुगी'चे दिवस आले.., ! त्यांची प्रातिनिधीक नावे न घेता पुढे सरकणे कृतघ्नपणा ठरेल. पण मधल्या या वाटचालीत कोणताही अभिनवेश न बाळगता ना. शि. परब आपले काव्य लिहीत होते.

थोडेसे मागे जावू...!'

मला आजही आठवते... १९८५ सालची ती

कोजागिरी पौर्णिमा होती. सालाबाद प्रमाणे दक्षिण रत्नागिरी साहित्य संघाचे 'कोजागिरी कवी संमेलन' भरले होते. गोव्याहून खास 'अनिरुद्ध पुनर्वसू' म्हणजेच दैनिक गोमंतक संपादक नारायणराव आठवले हे अध्यक्ष म्हणून सावंतवाडीच्या श्रीराम वाचन मंदिरात उपस्थित होते. तेथे त्यांनी म्हटलेली कविता मी प्रथम ऐकली, ती अशी

असा बाय माजा गुणांचा
वय त्येचा अठरा वर्षांचा ॥४॥
केसांनी कुरळां डोळ्यांनी तिरळां
रंगान सावळां असां बाय माझा रूपाचा ॥५॥
मजुरेक जाता कामधंदे करता
परपंच भागयता
असा बाय माझा धिराचा ॥६॥
मुंबयचो भाचो मुंबयक भुललो
नोकरी सोडून मवाली बनलो
कसां काय नांता जुळवंचा ॥७॥

सुमारे सात-आठ कडवी असलेली ही कविता त्यांनी आशय ध्यानात घेऊन व अशी काही म्हटली की त्यांचे 'गुणाचे, धीराचे, रूपाचे आणि कुरळ्या केसांचे पण तिरळे नि रंगाने सावळे अठरा वर्षांचे 'बाय' मूर्तीमिंत डोळ्यांसमोर उभे राहिले.

नंतर समजले ना. शि. परब खरेच शाळेत शिक्षक आहेत आणि तरीही आपल्या काळजात अनुभवलेली कविता ते सहजपणे लिहितात आणि पदरमोड करून सादरही करतात.

कवितेतील भोळ्याभाबड्या बापाला अशी आपली गुणाची 'बाय' (कन्या) मुंबैकर नोकरी सोडलेल्या भाच्याला कशी काय द्यायची ? असा प्रश्न पडलाय.

कवीला पडलेला हा प्रश्न सरळ साधा असला तरी कवी मनाच्या 'नाशि परबां' च्या 'बापाशी'चे घाबरे-घुबरे झालेले हळवे मन मला अस्सल मालवणी मुलखातील बापाचे प्रातिनिधीक वाटले.. मनात आले... अरे .. हा कवी 'आतले एक नि बाहेर एक लिहिणारा नव्हे.!.' हा या लालमातीत. भातमळ्यात, बांबरात, चिखलात माखलेला

कवी आहे. आपल्या 'गुणाच्या बाय' च्या भविष्याविषयी तो धास्तावलेला आहे.. आपल्या पोरीचं 'आयुष्मभाराचं नात' जुळवताना बापासमोरचा प्रश्न मला लाख मोलाचा वाटतो. तेव्हाच मनाशी पके ध्यानी आले... ना.शि.परब हे आपल्या मुलखाचे.. आपल्या बोलीत नादमय नि कलात्मक शब्दांत सहज लिहिणारे कवी आहेत.. !

त्यांच्या कवितेचा विशेष असा आहे की विषय, आशय नि बोलीचा लहेजा आणि नाद-लययुक्त स्वशैली....! ही सारी सामर्थे हा त्यांच्या काव्य लेखनाचा सहजभाव होता नि आहे. नंतर अनेक कविसंमेलनात, मासिके, दिवाळी अंकातून ना. शि. परब नेहमी भेटत राहिले. भावत राहिले. त्यांच्या काव्य प्रेरणा लालमातीत घट पेरलेल्या आहेत. ते 'बी' फोलकट नाही वा 'बाजारा' तून विकत आणलेले संकरित नाही.

वि. कृ. नेस्ऱ्यकर, विंदा करंदीकर, वसंत सावंत, महेश केळुस्कर, नारायण पेडणेकर, चंद्रकांत खोत, आ.ना. पेडणेकर, दादा मडकईकर यांच्याप्रमाणे मालवणी सहजपणे लिहिणारे ना. शि. परब हे कवी 'खलाटी वलाटी'चे अस्सल मालवणी मुलखाचा' सौंदर्य-नाद- ताल -रंग -गंध शब्दफुलात गुंफणारे.. कवी म्हणून महत्त्वाचे वाटतात आणि उभं आयुष्म मालवणी मुलखात गेल्यावर जीवनाचा अर्क समजलेले विचारी लेखक प्रतिभावंत वाटतात.

अर्थात मुलखाबाहेर आपल्या कवितेची 'पोतडी' घेऊन ते फिरले नाहीत; त्यामुळे प्रसिद्धी, मान सन्मान यांच्यापासून ते दूर राहिले असले तरी आजही व्याच्या ८४ वर्षी ते कविता लिहित असतात.

ना. शि. परब यांच्या कवितेची थोरवी

'समर्थ जीवनाशय हेच काव्यसामर्थ्य' असलेली ही कविता मालवणी मुलखाची खरीखुरी ओळख आहे.

ती तेथील अनोख्या 'गावरहाटी'त, बारा पाच देवदेवस्कीत आणि आपल्या कवितेतून येथील खेड्यातील माणूस असा भारावलेले जीवन व्यतित करत रहातो याचा प्रत्यय अनेक कवितेतून वारंवार येत रहातो.

हे संदर्भ येणे अगदी सहज आहे. कवी ना. शि. परब यांनी शाळेत गुरुजी म्हणून ज्ञानदान करताना तेथील लोकजीवनाशी ती मिसळून गेले होते की ‘गावदेवस्कीचे तज्ज्ञ’ म्हणूनही ते ओळखले जातात. याचा प्रत्यय अनेक कवितांतून वारंवार येत रहातो. गावातील देवदेवस्की, जत्रा-दहिकाले, शेतीभाती, या बरोबरच ‘चेडू(बाय), आवस आणि बाप’ त्यांचे संदर्भ कवितेत वारंवार येतात.

मालवणी समाज जीवनातील लोकसांस्कृतिक संदर्भाने बहरलेला- पिकलेला ‘वालयचो तर्वा’...!

मराठीच्या ग्रामीण बोलीतील कविता म्हटले की तेथील लोकजीवनातील सांस्कृतिक संदर्भ समजून घेऊनच त्या कवितेचा आस्वाद घ्यावा लागतो.

या दृष्टीने ना. शि. परब यांचा या मालवणी कविता समजून घेताना. काही संकल्पना वा शब्दांर्थ नव्याने समजून घेणे मला आवश्यक वाटते. यादृष्टीने या काव्यसंग्रहाच्या शेवटी काही खास (अस्सल) मालवणी शब्द व त्यांचे अर्थ दिलेले आहेत. वाचकांना याचा नक्की उपयोग होईल. ना. शि. परब यांच्या कवितेचा आशय ध्यानी घेताना वाचकांनी काही संकल्पना समजून घेणे मला आवश्यक वाटते. उदाहरणार्थ -त्यांच्या कवितेत, कोकणातील विशेष म्हणता येईल अशी गावरहाटी, देवदेवस्की, शेतीभातीचे व कुटुंबव्यवस्थेचे प्रश्न व काहीवेळा खी-पुरुष संबंधातला मोकळा ढाकळा धीट अविष्कार येतो. बोलीतून लुप्त झालेले आणि होत असलेले अनेक शब्दसमूह येतात. मालवणी माणसाचे स्वभाव वैचित्र, त्याचा दैवाधीनपणा आणि देवभोळेपणा, निसर्गाच्या विपरीत परिस्थितीमुळे स्वभावात आलेला आलेला ‘टणक’पणा पण त्याच्बरोबर येणारी असाहयताही दिसते. संशय, वृथाभिमान असे काही व्यक्ती विशेष दिसतात.

एका अर्थाने ही अगदी कोकणातील ‘आडगत’ गावातील जीवनदर्शन रेखाटणारी कविता आहे...त्यामुळे मालवणी खेड्यातील..जीवन समजून घेऊन ती वाचावी लागते.

शिवाय ना. शि. परब तरुणपणापासून वैयक्तिक

जीवनात ‘मालवणी नाटकं बसवणे, गावामेळा घेणे, देवस्थान कागदपत्रे लिहिणे, गावरहाटीचा शोधणे.. असा त्यांचा व्यासंग होता. ते जेव्हा आपल्या कवितेत ‘झेटलीमन’ रेखाटन करतात तेव्हा प्रथम ‘झेटलीमन’या शब्दाचा अर्थ माहित हवा.

‘झेटलीमन’ ही व्यक्ती म्हणजे ‘असा बेरकी, इरसाल, विघ्नसंतोषी, अरबटचरबट बोलणारा फारसा विवेक आणि श्लील अश्ली पर्वा न करणारा माणसू’ म्हणून कवितेत अनेकार्थाने घेतला आहे. ज्याला विवेक बुद्धी नाही. रासवट जीवन शैली जगणारा जन्टलमनच्या अर्थाला व प्रतिमेला छेद देणारी व्यक्ती म्हणजे ‘झेटलीमन’ आणि हेच जर वाचकाला माहित नसेल तर...? ‘झेटलीमन’ हा शब्द इंग्रजी जंटलमनवरून विरोधी तत्त्वाने मालवणी स्वभावानुसार केलेला बदल आहे. इथे कवीने मूळ अर्थाला बगल देऊन ‘इरसाल, बेरकी, स्वतः चेच म्हणणे खरे करणारा’ ज्याला त्याला मालवणी भाषेत ‘झेठावर मारणारा’ असा अर्थ अभिप्रेत आहे. ‘झेठावर मारणे’ ही मालवणी फ्रेज अलिकडे तितकीशी वापरात नाही. पण ऐशीच्या दशकात हा वाक्प्रचार सर्रास वापरात होता आणि त्या समकालीन वास्तवावर लिहिलेली ही कविता आहे.

‘वालयचो तरवो’ हा त्यांचा मालवणी कवितांचा संग्रह प्रकाशनाच्या मार्गावर आहे.

या शीर्षकाला एक सांस्कृतिक, प्रादेशिक अर्थ आहे.... ‘वालय’ हे एक दुर्मिळ भाताची अस्सल जात आहे. लाल मातीची देणगी आहे आणि ती ‘बी’ च्या रूपात अंकुरल्यावर तिचे लडिबाळ बालरूप म्हणजे ‘तरवा’ अगदी लुसलुशीत.. कोवळा..निरागस...लेकरावाणी.. अशी कविता ‘नाशिं’ची आहे.

ती कोणत्याही अभिनिवेष शिवाय, रो-गट प्रतिमांशिवाय.. वाढली...बहरली आहे. म्हणून ती ‘अस्सल गावरान’आहे. येथे कविवर्य वसंत सावंत यांच्या एका काव्यपंक्तीची आठव येते.

बरे आहे येथे मराठी कवितेचे चष्मेवाले टीकाकार

नाहीत सागाच्या फुलांनीच कविता लिहिली जाते...!
ना. शि. परब या पद्धतीने आपली कविता जोपासत होते.
देवदेवस्कीचे रमणान्या मालवणी माणसांचे चित्रण-

दक्षिण कोकणात ‘बारा पाच देवस्की’ हा एक मध्युगीन ग्रामरचनेचा भाग होता; आजही या पद्धतीने गावगाडा हाकला जातो. काळानुसार थोडे बदल झाले आहेत एवढेच. ना. शि. परब हे या ‘देवदेवस्की’ चे तज्ज्ञ म्हणून ओळखले जातात. त्यामुळे त्यांच्या कवितेत हे संदर्भ वेगवेगळ्या स्वरूपात येतात.

या मालवणी कवितासंग्रहात एकूण ४२ कविता आहेत; पैकी ‘चालगती’, ‘वाढवळ’ अशा कवितातून स्थानिक देवता, राखणदार, देवचार, नवस, मानकरी, कुड (अवसार), गावकरी, देवाला नारळ-कोंबडं-बकरे देणे. तिराईत (त्रयस्त) असे शब्द तेथील धार्मिक, लोकसांस्कृतिक घटना प्रसंगांचे व मानवी जीवनाचे, वर्तनाचे संबंध सांगतात ‘धर जिला घाल घोंगड्यात’ या कवितेतील गावकराच्या अंगात देवाचा अवसार संचारात तो म्हणतो-

‘उभो गाव माझ्या वाच्याक भियाता

करणी करतूक भगत सांगता.

नारग्याचा नकला कुदत रवतां

अवगतीची नड परतेकाक’

ग्रामीण भागात देवदेवस्कीच्या नावाने होणारे गोरगरिबांचे शोषण कवी येथे रेखाटन करतो. ‘थोरल्या’ म्हणजे ‘मोठ्या’ देवाचे ‘वारे’ माझ्या अंगात येते, (घुमते) त्यामुळे माझा हा धंदा चालतोय. होते. ‘देवाची करणी आणि नारळात पाणी’ या ऐवजी ‘देवाची वाणी माझी फोडणी’ अशा वाक्यातून कवी देवस्कीच्या नावाखाली काहीजण कशी आपली पोळी भाजून घेतात हे सांगतो.-

‘मी सांगितलेला लोकांका पटता

अवघतीची नळ प्रत्येकात सांगता

पडस्थाळ पडस्थाळ देव सोडविता

गावगुंडी यापार ह्यो असोच चलता’’

तेव्हा हा आपला स्वार्थ सांगणारा माणूस माझं

योग्य आहे माझ्या घराण्यात असेच आहे हे ध्यानात ठेव असे आपल्या मुलाला सांगतो. हे चुकीचे कर्म आपण करतो आहे असे त्याला वाटत नाही. उलट ‘देवाची वहिवाट ही अशीच असता. मनात काय हाडू नको.’ ‘देवाचे देणे हे असते जे तेथे घे’ असे तो सांगतो अर्थात कवी याचे समर्थन करीत नाही तर या वास्तव चित्रणातून तो देवस्कीत शिरलेल्या अनिष्ट प्रवृत्तीचा पडदा पाश करतो. हे धाडस ना. शि. परब ‘धर झिला घाल घोंगड्यात’ या कवितेतून करतात. तसेच ‘माझली’ची (देवीची) शपथ घेऊन दारू सोडणारा बाप (पावसाळो आणि धयकालो), देवपणाच्या खर्चासाठी दुकानावर उधारी करणारा जावई - ‘जावय झालो हवालदार), कोंबड्या- बकन्याशिवाय देवपण माझा थारवायचा नाय’ असे म्हणणार ‘झेटलीमन’ शेजान्याने ‘चालगती’ आणल्यान अशी समजूत करून रवळनाथाला गान्हाणे घालणारा, ‘रवळनाथाचो आदेश’ मानून चालगती आणतो. तसा प्रसाद-कौल देवाकडे मागणारा गावकरी येथे दिसतो.

त्यांची ‘वाढवाळ’ सारखी कविता मुंबई विद्यापीठात अभ्यासक्रमात समाविष्ट आहे. त्यातून हा ‘जाणता’ गावकार शेतात ‘वाढवाळ’ घालायला हवे. स्थानिक पातोळ्याच्या देवचाराला खुश करायला हवे. त्याला मान दिला नाही तर ‘राखणदार देवचार’ त्रास देणार असे सांगून अखेर गावाला गान्हाणे घालायला लावतो. त्याबरोबर ‘शेतीभाती’ तील स्थानिक रितीभाती कशा होत्या हे सांगतो. मळणी घालणे, शेवान ठेवणे, कवळा तोडणे या जुन्यात रीतीभाती आपल्या कवितेतून चित्रण कवी करतात.

येथील स्थानिक माझली, सातेरी रवळनाथ, देवचार काजरोबा, गोठणेश्वर, होळी उत्सव असे अनेक संदर्भ ना.शि.परब यांच्या कवितेत येतात .

या संदर्भात प्रत्येक कवितेला आशयानुसार अर्थ आहे. हे चित्रण करताना चुकीच्या प्रथा यांची ते भलावण करत नाहीत; तर समाज जीवनाला लोकमानसाला ते जागे करतात, प्रबोधन करतात,

या दृष्टीने श्रद्धा-अंधश्रद्धा यांचे आलेले कवितेतील संदर्भ लक्षात घ्यायला हवेत. अर्थात आम्ही देवदेवस्कीत रमणारे, ती करणारे असलो तरी वायटाक वायट दुनियेच्या दृष्टीने खुळे, भोळे असलो तरी-

आड भागील्यात पड भागेली असला कधी काय केवा करूचो नाय.

‘येळ येयत तेवा तुमका सांगू गोठणेश्वर आमचं गुरु.’

आम्ही मालवणी काही जुन्या रितीभाती सांभाळत असू पण आम्ही ‘सद्-विचारी’ आहोत. ‘सत्मार्गी’ आहोत. असे कवी ना. शि. परब आवर्जून सांगतात.

लोकजीवन-लोकसांस्कृतिक जीवनचित्रण

ना. शि. परब यांच्या मालवणी बोलीतील कवितेत आणखी एक विषयसूत्र सातत्याने येते आणि ते म्हणजे ‘आवस बापूस आणि त्यांचा चेदू म्हणजे ‘बाय’ (मुलगी). वयात आलेल्या आपल्या मुलीचा साखरपुडा झाल्यावर काळजी मिटली म्हणून माझली देवीचा गोडा’ नवस फेडणारा बाप या कवितेत आढळतो. (झालो गो साखरपुडो) विशेष महत्त्वाचे हा बाप-नवरा-मुलगा ‘मुंबै’कर चाकरमानी आहे; पण त्याचबरोबर त्याची शेतीभाती आहे म्हणून तो समाधानी आहे. शिवाय एवढे असूनही हुंडा न मागणारा ‘घरधनी’ आपल्या चेडवाला मिळतोय....म्हणून तो समाधानी आहे. दुसऱ्या एका कवितेत पावसाळाजवळ आला. उन्हाळ्याच्या दिवसात पावसाळी कामे न करता घरात आळसाने बसलेला आपल्या बापाशीला सुनावणारी मुलगी (चेदू) दिसते. (पावसाळा नि धंयकालो).

आपल्या बापाच्या व्यसनापाही ‘ही’ तुझ्यावर वेळ आली असे ती सांगते. त्यावर बापाला उपरती होते. ‘चेदू व बापूस’ यांची संवादात्मक अशी ही कविता आहे. या कवितेत शेतीचे शिक्षण घेतलेली मुलगी तिचं कौतुक करणारा बाप आहे. ती ग्रामसभेत शेतीवर व्याख्यान देते, मार्गदर्शन करते ‘चेदू शिकता.. प्रगती करता’ म्हणून ‘फुलांचे मळे’ भाटल्यात फुलतात. फुले येतात. संपूर्ण घराला ती शिक्षणाची दिशा दाखवते. याचे कौतुक आहेच पण अशा माझ्या मुलीचा विवाह ठरवणे, हेही कधी-

कधी अवघड जाते. अशावेळी हा बापूस चिंतेने देवदेवस्की गान्हाणे घालतो. असे तो समाधान मानून घेतो.

शेतीभाती... बागायती करत

सरळ साधे जीवन जगणारी माणसे ना. शि. परब आपल्या कवितेत शब्दबद्ध करतात.

मुंबईकर चाकरमानी वेगवेगळ्या रूपात आपल्या समोर आणतात. त्याचप्रमाणे कोकणच्या पार्श्वभूमीकरील राजकीय-सामाजिक भाष्य हा ही विषय त्यांना आलिन्यतेचा वाटतो. यांचे एक कारण ते शिक्षक तर आहेतच; पण डोळे व डोके सजग ठेवून लालमातीच्या या मुलखाची स्थिती-गती न्याहाळणारे कार्यकर्ते - प्रबोधनकार आहेत. समकालीन जीवन व्यवहार ते डोळसपणे पहातात. म्हणून त्यांचे लेखन समकालीन वास्तव रेखाटते व म्हणून सामाजिक, सांस्कृतिक अंगाने या कवितांचा सर्वांगीण अभ्यास होणे आवश्यक वाटते. ‘जीवन’ भरभरून जगलेला हा कवी बालकविते प्रमाणेच ‘प्रेम कविता’ ही सहजपणे लिहितो.

ना. शि. परब यांच्या काही ग्रेमकविता या संग्रहात आपल्याला वाचायला मिळतील पैकी एक आहे ‘जखमेर मीठ माझ्या’ ग्रामीण भागातील हा युवक आपल्या मनातील सहज सुलभ प्रेमभावना व्यक्त करताना पिठाच्या गिरणीत ‘दळ्या’च्या निमित्ताने येणाऱ्या तिला म्हणतो-

‘गावठी गुलाब गो, तसां तिया

मलमली आंगाचा गुलाबी रंगाचा....’

तू कधी माझ्या पिठाच्या गिरणीवर आलीस तर इतरांचे दळण बाजूला ठेवून तुझे प्रथम लावून दर्वेश. तुझ्यावर असलेले माझे प्रेम तुझ्या त्या खदूस म्हातारीला माहीत आहे.

ती म्हणालीय मला-

चेदू तुकां दिवचंय नाय.. ‘पण हा म्हणतो’ लक्षात ठेव ‘माझ्या सारखा घोव’ नवरा तुला कुठे मिळणार नाही. दुसऱ्या एका ‘तळ्यात मळ्यात’ या कवितेत’

पौर्णिमेच्या राती चंद्र उगवल्यावर ‘काळोख’ रानवनात जातो.. नि तेथील फुले ‘उमलतात’. आपल्याच

नादात डुलतात, ‘पोरसात’(परड्यात) मोगरा’फुलून सुवास घराघरात दरवळतो नि त्या फुलांच्या सुवासाने प्रेमाचा ‘पारवा’ मनात बसतो. तसा ‘कळ’ लावणारा वारा फुलांची केसरा चाखुन भिरभिरतो नि, हिरव्यागार पानात (मनात) दडून बसतो. अशा सहज, सुलभ प्रेमभावना व्यक्त करणारे हे कवी मन आहे. या संग्रहात ‘बाबल्याचा हनिमून’ सारख्या हलक्या फुलक्या कविताही वाचकाला वाचायला मिळतात. त्यातील काजुच्या बागेतीला घाईधाईने उरकलेले हनिमून.. उक्शेची झाळ, मालग्याचा कुकारा, खडपातील डडणे, धुळवडीचा दिवस मालग्याने आपला हेतू (गरीला लागलेला मासा) हे सारे संदर्भ वाचकाला मालवणी मुलखात घेऊन जातात. गीम, मिरग, भावका देवीला मिळालेला वेताळ, गावाला समजलेला लवंगाट(भानगड) नि बाबल्या -मालग्याचा हा ‘पराक्रम’ असला तरी ‘काजूच्या’ बागेतील त्या पराक्रमामुळे मालनला ‘काजरोबा’ देवचार पावला. तिला मनासासखा नवरा शेवटी मिळाला..! या दोन्ही कवितेतून परब ग्रामीण भागातील प्रेमभावनेचा एक पैलू डोळ्यासमोर आणतात. काही कवितांचे विषय व आशय लोकगीतासारख्या रचनेतून ते मांडतात पण ‘बाळग्या तुझी आंवास’ सारखी कविता ते लिहितात ? हा प्रश्न वाचकाला पडू शकतो.

त्यांच्या ‘कोल्ह्याचा लगीन’ जुन्या काळात म्हटल्या जाणाऱ्या लोकगीताची आठवण करते.

‘न्हिमार पावस लागता
कलमदेव भिजता
भिजता तसो भिजाने
कोल्ह्याक भाशिंग बांधाने
कोल्ह्यानं भाशिंग बांधला
इंद्राचा धनुष्य उगावला
कोल्ह्याचा लगीन लागला
मळबात वाजंत्र्यान वाजयला.’’

या कवितेतून पावसाळा तोंडावर आल्यावर ‘उनपाऊस’ पडतानाचे निसर्गरूप कवी रेखाटतो नि ते वाचताना आज जी पन्नाशी ओलांडलेली पिढी आहे, ते

भूतकाळातील पावसाळा डोळ्यांसमोर आणू शकतात.

ना. शि. परब यांच्या काही प्रेमकविता या संग्रहात आपल्याला वाचायला मिळतील; पैकी एक आहे ‘जखमेर मीठ माझ्या ’ ग्रामीण भागातील हा युवक आपल्या मनातील सहज सुलभ प्रेमभावना व्यक्त करताना पिठाच्या गिरणीत ‘दळ्या’च्या निमित्ताने येणाऱ्या तिला म्हणतो-

‘गावठी गुलाब गो, तसां तिया

मलमली आंगाचा गुलाबी रंगाचा....’’

तू कधी माझ्या पिठाच्या गिरणीवर आलीस तर इतरांचे दळप बाजुला ठेवून तुझे प्रथम लावून देईन. (वास्तविक ते त्याने मुद्दामहून जरा उशिराने दिले पाहिजे तेवढात सत्संग ..) तुझ्यावर असलेले माझे प्रेम तुझ्या त्या खदूस म्हातारीला माहित आहे. ती म्हणालीय मला-चेंडू तुकां दिवचंय नाय..‘पण हा म्हणतोय’ लक्षात ठेव ‘माझ्या सारखा ‘घोव’ नवरा तुला कुठे मिळणार नाही.

दुसऱ्या एका ‘तळ्यात मळ्यात’ या कवितेत-पौर्णिमेच्या रात्री चंद्र उगवल्यावर ‘काळोख’ रानावनात जातो..नि तेथील फुले ‘उमलतात’. आपल्याच नादात डुलतात, ‘पोरसात’(परड्यात) मोगरा’ फुलून सुवास घराघरात दरवळतो नि त्या फुलांच्या सुवासाने प्रेमाचा ‘पारवा’ मनात बसतो. तसा ‘कळ’ लावणारा वारा फुलांची ‘केसरा’ चाखुन भिरभिरतो नि, हिरव्यागार पानात (मनात) दडून बसतो. अशा सहज, सुलभ प्रेमभावना व्यक्त करणारे हे कवी मन आहे.

या संग्रहात ‘बाबल्याचा हनिमून’ सारख्या हलक्या फुलक्या कविताही वाचकाला वाचायला मिळतात. त्यातील काजुच्या बागेतीला घाईधाईने उरकलेले हनिमून.. उक्शेची झाळ, मालग्याचा कुकारा, खडपातील डडणे, ‘धुळवडी’ चा दिवस मालग्याने आपला हेतू सांगणे (गरीला लागलेला मासा) हे सारे संदर्भ वाचकाला मालवणी मुलखात घेऊन जातात. (कवी नव्या पिढीला पण समजून घेतोय,) गीम, मिरग, भावका देवीला मिळालेला वेताळ, गावाला समजलेला लवंगाट (भानगड) नि बाबल्या-मालग्याचा

हा ‘पराक्रम’ असला तरी ‘काजूच्या’ बागेतील ‘त्या’ पराक्रमामुळे मालनला ‘काजरोबा’देवचार पावला. तिला मना सारखा नवराशेवटी मिळाला..! या दोन्हीं कवितेतून कवी परब ग्रामीण भागातील प्रेमभावनेचा एक- एक पैलू डोळ्यासमोर आणतात.

काही कवितांचे विषय व आशय लोकगीतासारख्या रचनेतून ते मांडतात; पण ‘बाळग्या तुझी आंवास’ सारखी कविता ते का लिहितात? हा प्रश्न वाचकाला पढू शकतो.

मालवणी मुलखातील वास्तव त्यांच्या काही कवितेत व्यक्त होताना दिसते. गावागावात शाळा सुरु झाल्या. खेड्यात मुले शिकली पण पुढे नोकरी-चाकरीसाठी वणवण फिरू लागली. सरकारी योजना आल्या नि गेल्या. ते लिहितात-

‘बेकारीचो राक्षस माजलो
उपाय कोणाक सापडना
तरणेताठे उपाशी मरतत
देशाक पडला हुमाना.’

तरुणांचे प्रश्न स्थानिक बोलीतून व्यक्त करताना ‘हा प्रश्न देशासमोरचे एक ‘कोंड’ आहे असे ते नोंदवतात आणि हे असे का झाले यांचे उत्तर देताना म्हणतात-

‘शिक्षान शिक्षान सगळेच शिकले
नोकरेसाठी फिराक लागले
वशिल्याचो घोडो धावत सुटलो
सरकाराक घोडो आवाराना’

सरकार तुमचे आमचे असल्याची समज कवी मनाला आहे, लोकशाहीत ते आम्ही आमीच घडवायचं. वाढवायचं असते, त्या काढवाच्या (गांडुळाच्या) वळवळीसारखे जगणे आता लोकांना सोसवत नाही. ही अनुभवाने आलेली समज जेव्हा कवितेत व्यक्त होते तेव्हा ग्रामीण बोलीतून व्यक्त होणारा आशय किती प्रगल्भ जाणिवेतून व्यक्त होतो आहे हे आपल्या ध्यानी येते. अशा वेळी स्वातंत्र्यापूर्वी वि. कृ. नेरुरकर यांनी अगतिक मनांचे टिपलेले भाव ‘ठेय झिला घराची आठव..’ आणि स्वातंत्र्य मिळून कित्येक वर्षे उलटूनही आपण आपले प्रश्न सोडवू

शकलेलो नाही हे वास्तव्य कवितेतूनच मांडणारे. उत्तर देणारे ना. शि. परब मला फारच प्रगल्भ व जबाबदारीने व्यक्त होणारे कवी वाटतात.

बहुतेक मालवणी कवींनी व्यक्तीचित्रणपर कविता लिहून लालमातीतील व्यक्ती आणि वल्ही चिरंजीव करून ठेवल्या आहेत. कवी ना. शि. परब याला अपवाद नाहीत. ‘वालयचो तर्वो’ मध्ये अशीच एक सर्व परिचित व्यक्ती आपल्याला भेटते. ती आहे ‘नकुसा गाबतीण’.

नाव ‘नकुसा’ असले तरी गावातील प्रत्येकाला ती हवी आहे.. कारण तिच्या आगमनाकडे प्रत्येकजण सकाळी डोळे लावून आहे. ही नकुसा ‘बांगडे व्हये का Josss!’ म्हणत गावच्या गावे पायी फिरत आपल्या डोक्यावर असलेला ‘मत्स्यावतार’ खपवण्यासाठी आयुष्याचा ‘दशावतार’ अनुभवते आहे.

‘बांगडे व्हये काय गे
मियां नकुसां गाबतीण इलंय
रुपयाक दोन कुडवाक चार
जडे तडे अजेच खपयलंय
मियां नकुसां गाबतीण इलंय
केपादेवी मावली, गाबत्याची सावली
नवसाक माज्या बेगीन पावली फाटेच्या रापणीक बांगडे पडले

फडफडित बांगडे हाडलंय
मियां नकुसां गाबतीण इलंय
मागची उधारी धा कुडवांची सरांय सोपली उभ्या वर्साची वायंगणी भाताचो कित्याक वायदो शेवत्या तुकां गो मियां वळांखतंय मियां नकुसां गाबतीण इलंय तिनसांजच्या रापणीचो इसवनी मासो

बर्फाच्या भुशातलो हाडतलो उद्या कुसो
सस्तायचा खाव नको हगवणीक काळ
होये तर घेया नायतर फुडे मियां चल्लय
मियां नकुसां गाबतीण इलंय
‘सुरवातीला बांगडे हवे का?’ म्हणून समोर दिसेल त्याला आर्जव करणारी नकुसा! ‘हवे तर घेवा नाय तर

पुढे चालली...!(गेलात उडत..!) असे म्हणणारी..”
रोखठोक नि गरिबीतही आपला स्वाभिमान टिकवणारी
आहे ..ती ‘द्विला घराची आठव ठेव नि पाच तरी रूपाये
पाठव.’

अशी याचना आता करणार नाही....! हे आपल्या
कवितेतून व्यक्त करणारे ना शि.परब म्हणूनच मला अस्सल
लालमातीत राबणारे.. दंगलेले.. आणि लोकजीवन व
लोकसंस्कृतीत मिसळून गेलेले कवी वाटतात.

थोडे कवीविषयी

कवी हा लौकिक जीवनात कसा आहे? कोण आहे?
या तपशिलात जायचे नसते, तरी पण वाचक म्हणून
आपण त्यांचे लौकिक जीवन पाहूया. जिल्हा परिषदेच्या
प्राथमिक शिक्षक पुढे मुख्याध्यापक पदावरून निवृत्त
झालेल्या नारायण शिवराम परब यांचा जन्म ३ एप्रिल
१९३८ रोजी झाला. १९६२ साली ते चिनी आक्रमणाच्या
काळात शिक्षकी पेशा सोडून चक्क भारतीय सैन्य दलात
सामील झाले आणि मे १९६४ साली पुन्हा कोकणात
येऊन प्राथमिक शिक्षक पदावर हजर झाले. गोविंदा
नावाची बालकांसाठी त्यांनी काढंबरी लिहिली. ‘बायजा
आणि जाप’ ही मालवणी जीवन चित्रण करणारी दीर्घकथा
लिहिली. ‘गिरकीचा वारा’, ‘धरतीचा पान्हा’ हे त्यांचे
बाल कवितासंग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत. शिवाय ‘विठू गाता
गाता’ भाग १ व २ हा कवितासंग्रह प्रकाशित झाला.
कवी मनाच्या ना. शि. परब यांनी ‘मालवणी नाटकांच्या
तुफानी लाटेत आपले गलबत उतरवले.. ‘स्वर्गार मोर्चा’
हे त्यांचे नाटक विशेष गाजले. या नाटकांविषयी चार
शब्द लिहिणे मला येथे आवश्यक वाटते. कारण पद्यलेखन
करणारे यशस्वी गद्यलेखक मालवणी नाटककार म्हणून ते
फारसे कुणाला ज्ञात नाहीत.

मालवणी नाटककार ना. शि. परब

मालवणी मुलखातील लोककलेचा आधार घेत
‘वस्त्रहरण, ‘राजा चंद्रकेतू’ आणि दशावतारी राजा’ हीस
नाटक मुंबईत व्यावसायिक रंगभूमीवर अवतरली; पण
यापूर्वी १९७२ साली ना. शि. परब यांनी ‘स्वर्गार मोर्चा’

हे मालवणी नाटक लिहिले.

१९५१ साली ‘गाववाले हसतीत’, (आबासाहेब
आचरेकर), १९६१ साली मालवणच्या शंकर शिंदे यांनी
लिहिले ‘हयसरच पिकवया सोना’ व यानंतर ना. शि.
परब यांनी १९७२ साली ‘स्वर्गार मोर्चा’ हे अस्सल
मालवणी नाटक लिहिले. विशेष म्हणजे त्याकाळची
समकालीन सामाजिक भीषण समस्या म्हणजे महागाई
होती, या महागाईमुळे समाज बेजार झालेला होता..
लोकशाही सरकार महागाईला आला घालू शक्त नव्हते...
घालत नाही आणि ‘सनदशीर मोर्चा’ काढूनही हा प्रश्न
सुटू शक्त नाही. शासनकर्ते वेळ निभावून नेत असतात.
स्वतःच्या स्वार्थापुढे त्यांना काहीच दिसत नाही. देव ही
एक संकल्पना आहे. देवाच्या हाती काही नसते तर ‘नरेची
हीन किंती नर’ हे दाखविण्यासाठी ना. शि. परब यांनी हे
नाटक लिहिले होते.

मात्र पार्श्वभूमी म्हणून मालवणी मुलखातील
माणसांचा, ढोंगी पुढाऱ्यांचा त्यांनी आधार घेतला. या
नाटकात दाजीबा, बाबलो, भीसगो, मेघमाला ही मालवणी
मुलखातील माणसे तर स्वर्गातील ब्रह्मदेव, विष्णु, महेश,
नंदी, चित्रगुप्त, कली कलिका गंधर्व ही स्वर्गातील पात्रे
आहेत. आपल्या समस्या आपणच सोडविल्या पाहिजे हे
प्रखर वास्तव या नाटकाद्वारे देण्याचा प्रयत्न परब यांनी
केला आहे.

१९७३ साली या नाटकाचे दोन प्रयोग मातोंड,
ता.वेंगुर्ला या गावातील नाटक कलावंतांनी रंगभूमीवर केले
होते.

या नाटकाचे कथानक असे

ग्रामीण भागातील कारापीर थेट स्वर्गात जाऊ
शकणारे आकाशयान तयार करून स्वर्गावर मोर्चा नेतो.
अशी अद्भुत कल्पना नाटककाराने केली आहे.

स्वर्गावर मोर्चा येणार हे नारदमुर्नीना कळते. नारद
मालवणी मुलखातील या माणसांची भेट घेतात. मोर्चात
आपण पुढाकार घेऊन मार्गदर्शन करू असे सुचवितात.
या ग्रामीण मंडळीना घेऊन नारद प्रथम ब्रह्मदेवाकडे मोर्चा

नेण्याचे सुचवितात. पण ब्रह्मदेव आपण हतबल आहोत, या बाबतीत काही करू शकत नाही. आपण मोर्चा भोलानाथांकडे न्या असे सांगतात. ‘देवसुद्धा पुढाच्यांची भाषा शिकले’ असे नाटककार यात सुचवितो. यानंतरच्या पुढील भागात आपली जबाबदारी दुसऱ्यावर ढकलण्याची देवांची ही प्रवृत्ती नाटककाराने रंगविली आहे. स्वर्गात गेल्यावर दारू पिणारे मध्यपी, अप्सरेला पळवूने नेण्याचा त्यांचा कट तसेच गंधर्वावर भुलून त्याच्याशी लग्न करण्यास निघालेली मेघमाला या सर्वांची घर्मेंड नारद उत्तरवतो. व शेवटी विष्णु चित्रगुप्ताला मानवांची पापे उघड करण्यास सांगतो. आपल्या वाईट प्रवृत्तीमुळेच पृथ्वीवर समस्या निर्माण झाल्या आहे याची जाणीव स्वर्गावर मोर्चा नेणाऱ्या मंडळीना होते व सर्वजण पृथ्वीवर येण्यास निघतात. येथेच कथानकाचा शेवट नाटककाराने घडविला आहे.

लोकरंगभूमीवरील ‘लळित’ व ‘दशावतारात’ विशेष करून ‘लळिता’ मध्ये समाजातील व्यंगांवर टीका केलेली असते. ‘स्वर्गार मोर्चो’ या नाटकातही एकीकडे सामान्य माणसे त्यांच्यातील दोष तर दुसरीकडे स्वर्गातील देवमंडळी यांचेही खरे स्वरूप नाटककाराने घडविले आहे. विधीनाट्य ‘लळीता’तील सामान्य मानवी पात्रे तर दशावतारातील ‘देव-दानव’ यांचे संबंध दाखवून नाटककाराने लोककलेचा आधार घेत उचित बोध देत लोकजागृती केली आहे. प्रसारमाध्यमांच्या वाढत्या प्रभावामुळे आज लोककला नामशेष होण्याच्या मार्गावर आहेत. या लोककलांचा वापर मालवणी रंगभूमीने जाणीवपूर्वक केल्याचे आढळून येते. या ना त्या प्रकारे लोककला, जिवंत ठेवण्याचा हा एक प्रयत्न म्हणावा लागेल.

निष्कर्ष

या शोधलेखातून आपण दक्षिण कोकणातील दोन साहित्यिक व कर्वींच्या वाइमयीन कार्याचा परिचय करून घेतला. आधुनिक ग्रामीण मराठी साहित्यक्षेत्रात मराठीच्या एका बोलीतून काव्य निर्मिती व अन्य लेखन करण्याचा या लेखकांच्या योगदानाचा उल्लेख क्वचितच केलेला आढळतो, नव्या अभ्यासक, संशोधकांना या संदर्भाचा नक्कीच उपयोग

होईल अशी आशा वाटते, विशेष म्हणजे त्याकाळात मराठी बोलीतून लेखन करणे प्रतिष्ठित समजले जात नसे अशा काळात वि. कृ. नेरुरकर यांच्यासारख्या शिक्षण क्षेत्रातील प्रतिभावांतानी काव्यनिर्मिती बोलीतून करून त्या काळी धनिमुद्रिकांच्या मार्फत कविता ग्रामीण भागात पोचवली त्यातून प्रबोधन केले हे महत्वाचे वाटते. तर कराची ये जन्मलेले पण स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर भारतात कोकणात आलेले ना. सी. परब आपली लोकसंस्कृती-ग्रामीण जीवन चित्रित करणारी कविता सातत्याने लिहितात, ‘वालयचो तर्वो’ मधील मालवणी कविता ही मालवणी मुलखाची लोकसंस्कृतिक वाटचाल रेखाटणारी कविता आहे. ना. शि. परब यानंतरही आपली काव्यसाधना चालूच ठेवली आहे. कारण त्यांच्या या विश्रांतीच्या काळातही घरातही काव्य लेखनास पोषक वातावरण आहे.

संदर्भ

१. वि. कृ. नेरुरकर, ‘उत्कंठा आणि इतर कविता’, मुंबई १९३५.
२. सा.किरात, वेंगुर्ले, दिवाळी अंक, १९८३. (एस.एस. मराठे यांचा लेख).
३. दै. तरुण भारत (सिंधु आवृत्ती) २७-११-१९९०.
४. कुडाळदेशकर वाइमयसेवक, मुंबई, पृ. १४२.
५. परब ना. शि. ‘वालयचो तर्वो’ (अप्रकाशित) काव्यसं-ग्रह, वेंगुर्ले व प्रत्यक्ष मुलाखत १० सप्टेंबर २०२२.

महाराष्ट्र शासन

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

(स्थापना - १९ नोव्हेंबर, १९६०)

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

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

दूरध्वनी : ०२२-२४३२५९२९/११ फॅक्स : ०२२-२४३२ ५९३१

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. यशवंतगाव 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 उजगेरे
६. आधुनिक महाराष्ट्राचा इतिहास खंड पहिला – के. के. चौधरी
७. श्री चांगदेव पासष्टी (अर्थ व विवरणासहित) –स्वामी नित्यबोधानंदतीर्थ
८. आधुनिक संत आणि समाज – श्री. रवींद्र गोळे

मंडळाची निवडक ४४ पुस्तके ई-बुक स्वरूपात मंडळाच्या संकेतस्थळावर उपलब्ध करून देण्यात आली आहेत.

मंडळाच्या पुस्तकांचे जिल्हानिहाय वितरक

१. मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, पिरगाव, 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 टके 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://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 ५९३१

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

- | | |
|---|--|
| ५. अक्षरसाहित्य, चिपळूण, जि. रत्नगिरी. | २२. सरस्वती बुक्स अँड 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 एप्पोरिअम, जि. बुलढाणा. |
| १७. दिपाली बुक एजन्सी, जालना. | ३४. बालाजी बुक डेपो, वाशिम. |
| १८. देबडबाड 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 अँन्ड 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. नजीक, पुणे ४११ ००१ दूरध्वनी : (०२०) २६१२५८०८

३) व्यवस्थापक, शासकीय मुद्रणालय व ग्रंथागार. सिविहल लाईन्स, नागपूर - ४४० ००१.

दूरध्वनी : (०७१२) २५६२६१५

४) सहायक संचालक, शासकीय लेखनसामग्री भांडार व ग्रंथागार, शहगंज, गांधी चौकाजवळ,

औरंगाबाद ४३१००१. दूरध्वनी : (०२४०) २३३९१०९७

५) व्यवस्थापक, शासकीय मुद्रणालय व लेखनसामग्री भांडार, ताराबाई पार्क,

कोल्हापूर - ४१६ ००३. दूरध्वनी : (०२३१) २६५०३९५, २६५०४०२

मंडळाकडून प्रकाशित ५२४ ग्रंथांवर २५२ अधिकृत वितरकांना ४० टके 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 लेखक

डॉ. दिलीप चव्हाण : भाषा विभाग,
स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ,
नांदेड.
भ्रमणध्वनी : ९४२०६ ४१५१९

डॉ. महेंद्र कदम : 'भूमी' शाहूनगर, कुरुवाडीरोड,
टेंभूरी, ता. महाडा,
जि. सोलापूर
भ्रमणध्वनी : ९४२३३ ३७२१६

डॉ. वंदना महाजन : विभागप्रमुख,
मराठी विभाग,
मुंबई विद्यापीठ, मुंबई
भ्रमणध्वनी : ९४२१५ ६८३४५

डॉ. सचिन गरुड : अे ११, प्राध्यापक कॉलनी,
महादेवनगर, इस्लामपूर, ता.कालवा,
जि. सांगली.
भ्रमणध्वनी : ९८९०९१२७३४

डॉ. अनिल सपकाळ : मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ,
रानडे भवन, विद्यानगरी,
कालिना परिसर,
सांताक्रुज, मुंबई - ९८.
भ्रमणध्वनी : ९४२२० ७८४२३

डॉ. मोरेश्वर नेरकर : सहाय्यक प्राध्यापक, मराठी विभाग
झेड. बी. पाटील महाविद्यालय, धुळे
भ्रमणध्वनी : ८८५५८९०३०७

डॉ. संदीप कदम : ३०७, ३ विंग अे, सहारोड,
जीवन विकास केंद्र हॉस्पिटलमागे,
अंधेई (पू), मुंबई - ६९.
भ्रमणध्वनी : ९९८७८६९३८८

प्रा. वैशाली जावळेकर: डी ३ रुम नं.२०,
चितरंजननगर सोसायटी,
राजावाडी, विद्याविहार (पूर्व)
मुंबई.४०००७७
भ्रमणध्वनी : ९८६९४७७२३७

डॉ. कीर्ती मुळीक : डी ५०३, रोहन तपोवन,
सेनापती बापट रोड,
गोखले नगर, पुणे -१६.
भ्रमणध्वनी : ९८८१४७७५४५

अँड.मंदाकिनी पाटील : मूळाधार बंगला,
नविन पेट्रोल पंपासमोर, गणेश घाट,
कर्जत , बदलापूर (पूर्व), जि.ठाणे
भ्रमणध्वनी : ९९६०४९९९९०.

डॉ. ज्योत्स्ना इंगले : मराठी विभाग,
विद्यावर्धनी महाविद्यालय,
साक्री रोड, धुळे
भ्रमणध्वनी : ९६०७२७३२२४

डॉ. बालकृष्ण लळीत : मराठी विभाग प्रमुख व समन्वयक,
मराठी संशोधन केंद्र,
चांदमल ताराचंद बोरा महाविद्यालय,
शिरूर, जि.पुणे. ४१२२१०
भ्रमणध्वनी : ९६६५९९६२६०

ੴ ਦੀ

आमची श्रीवाणी

- मध्ययुगीन 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 साहित्याख्य 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 अनुवंध २००/-
- चर्तमानकालीन मराठी रंगभूमी आणि मराठी नाटक १५०/-
- आदिवासी लोकसंस्कृती, लोकसाहित्य, लोककला आणि बोलीविषयक भाषिक संशोधन १८०/-
- लोकवाङ्मयाचे प्रादेशिक आविष्कार १८०/-
- भारतीय स्त्रीवाद : बदलते आयाम १८०/-
- नव्यदोत्तरी मराठी साहित्य १६०/-
- चलवळी आणि मराठी साहित्य १६०/-
- मराठी वाङ्मयेतिहास : नवे दृष्टिकोन २००/-
- आदिवांसंसामोरील 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
- स्त्रीवादी 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/-
पुष्पलनि - डॉ. निं. कृ. ठाकरे
- मिथक आणि मराठी साहित्य १२०/-
संपादक - डॉ. मु. ब. शहा
- खानदेशाचा सांस्कृतिक इतिहास (खंड ५) ४००/-
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, नकारे रस्ता, देवघर, धुळे - ४२४००२

फ़ (०२५६२) २२३६५४, २२२७६२ email : kswmarathi@gmail.com